

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ქართული ფოლკლორი

XVI



თბილისი
„მეცნიერება“
1986

ნაშრომი თემატურად მრავალფეროვანი კრებულია. გამოკვლევებში გაანალიზებულია ფოლკლორულ-ლიტერატურული ურთიერთობანი, თქმულებები სოციალურ უსამართლობაზე, ფოლკლორის პოეტიკის სხვადასხვა საკითხები. მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ქართულ მითოლოგიას და ძველი წეს-ჩვეულებების ასახვას ზეპირსიტყვიერებაში.

კრებული გათვალისწინებულია ფოლკლორისტიკისა და ფილოლოგიური დარგის სხვა სპეციალობის მკითხველებისათვის.

რედაქტორი — ფილოლოგ. მეცნ. კანდ. — ჯ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე

რეცენზენტები — ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატები:

გ. ჭ ე ლ ი ძ ე
ფ. ზ ა ნ დ უ კ ე ლ ი

თქმულებები სოციალურ უსამართლობაზე

ლეგენდებში კლასობრივ წინააღმდეგობათა გამოძახილი მეტად ყრულ იქმის. ეს ბუნებრივიცაა. ამ უანრიხ ხალხურ ნაწარმოებებში მთავარი ყურადღება ექცევა რელიგიურ რწმენას და არა ამ რწმენის ზემოქმედებას ადამიანთა ცნობიერებაზე. თქმულებები კი შედარებით მდიდარ მასალას იძლევა.

ჩვენ შევეცადეთ გამოგვეყო წოდებათა შორის არსებული კონფლიქტები, ქართველი ხალხის ცხოვრებაში საუკუნეთა მანძილზე რომ მიმდინარეობდა და თქმულებებშიც აისახა. ეს კონფლიქტებია: I. უბატონო და თავისუფალი კუთხეების წინააღმდეგ ბრძოლა მათი დამორჩილებისა და დამონების მიზნით, II. შუღლი და მტრობა ბეგარისა და გადასახადების აკრეფის ნიადაგზე, III. ყმების ყიდვა-გაყიდვა, IV. პირველი ღამის უფლება.

ცალკე გვინდა გამოვყოთ კიდევ ერთი საკითხი: „სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლ გმირთა სახეები“.

განვიხილოთ ეს საკითხები თანმიმდევრობით.

როგორც ცნობილია, ბატონყმური წყობილება საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე დამკვიდრდა თანდათანობით. გამონაკლისს შეადგენდა ხევსურეთი და ზემო სვანეთი, კერძოდ, ბალს ზემოთ ნაწილი. ქართველი ფეოდალები ვერ ურიგდებოდნენ თავისუფალ თემთა არსებობას და ყოველმხრივ ცდილობდნენ მათ დამორჩილებას.

ამდელეებელ ამბავს მოგვითხრობს თქმულება „უშგულელთა შურისძიება“. „დადღეშქელიანებმა მოინდომეს თავისუფალ სვანეთზე გაბატონება, მაგრამ თავისუფლებას შეჩვეულ სვანებს ქედი ვერ მოახრევიანეს. უშგულელებმა მოკლეს ჯერ ყვარყვარე და მერე ფუთა დადღეშქელიანი“. — ასე იწყება ეს თქმულება. ორიოდ წინადადებით თითქოს ყველაფერია ნათქვამი. რაღამ უნდა დაგვანტერესოს? მაგრამ არა, მთავარი ამბავი წინაა: „ხალხს უნდოდა, რომ ფუთას მოკლა ერთ ვინმეს არ დაბრალებოდა, ამიტომ მოაგროვეს თურმე თითო მარცვალი თოფის წამალი, ყველამ თავისი თოფის ტყვიას ჩამოა-

თალა და ამ ტყვიების ჩამონათლებიდან ფუთას მოსაკლავად ერთი ტყვია ჩამოასხეს. ამ ტყვია-წამლით გატენილი თოფი შეიტანეს უშგულის ღვთისმშობლის ეკლესიის გალავანში და ტუჩი იქითკენ უქნეს, საიდანაც მოელოდნენ ფუთას მოსვლას. თოფის გასროლაშიც რომ ყველას მიედო მონაწილეობა, თოქს ჩახმაზზე გამოაბეს გრძელი ბაწარი, რომელსაც ყველა უშგულელმა მამაკაცმა მოჰკიდა ხელი. ამის შემდეგ უშგულელებმა გაგზავნეს კაცები ფუთას მოსაპატიებლად.

ფუთა არ ენდო მოციქულებს და არ დაყაბულდა წამოსვლას, სანამ არ გაუგზავნეს უშგულის თავკაცის შვილი და ოცი კაცი მძევლებად.

საპატიო სტუმარს დიდის ამბით შეხვდნენ უშგულელები. სანაქებო სუფრა გაუშალეს. მარჯვნივ მოუსვენეს უშგულის თავკაცი ნასყიდა, ხოლო მის მხლებლებს — ორ-ორი უშგულელი. როცა ნასყიდამ დათქმული სიტყვა თქვა: ბიჭებო, ახლა წითელი ღვინო დაგვალევინეთო, ეკლესიის გალავნიდან გავარდა თოფი, რომლის ტყვიამ ფუთა გამოასალმა წუთისოფელს.

განსაკუთრებით საყურადღებოა თქმულების ერთი ეპიზოდი. ფუთა რომ მოკლეს, უშგულელები მის მხლებლებსაც დაერივნენ და სულ ერთიანად ამოხოცეს. გადარჩა მხოლოდ ერთადერთი კაცი, რომელმაც გაქცევითლა უშველა თავს. თუმცა რაღა უშველა: სოფელ ყიბიანში ადგილობრივმა ქალებმა გზა მოუქრეს და ცემით სული ამოხადეს.

როგორც ცნობილია, სვანი ქალები კდემამოსილებითა და მოკრძალებული ყოფაქცევით გამოირჩევიან. ხსენებული თქმულების მიხედვით კი ყიბიანელი მანდილოსნები თავისუფლების დაკარგვის შიშით იმდენად არიან შეძრწუნებულნი, რომ კდემამოსილებაც ავიწყლებათ და მამაკაცისადმი მორიდებაც. ისინი რომ ასე შეუბრალებელ შურისმაძიებლებად წარმოგვიდგებიან, რა თქმა უნდა, მთქმელის ან ავტორ-მთქმელის ფანტაზია არ არის. პირიქით, სრული სიმართლეა. თქმულება სწორედ ამ ცხოვრებისეული სიმართლით მოქმედებს მსმენელსა თუ მკითხველზე.

დავუბრუნდეთ თქმულებას: ფუთას ცოლმა ქმრის მოკვლის ამბავი რომ გაიგო, სთხოვა უშგულელებს: მიცვალებულის გვამი მაინც დამანებეთო. მაგრამ სანამ მძევლად დატოვებული უშგულის თავკაცის შვილი და მისი ამხანაგები არ გაათავისუფლებინეს, მანამდე ფუთას გვამის და მისი მხლებლების გასვენების ნება უშგულელებმა არ მისცეს.

მომხდარი ამბის სიმართლეში რომ დავრწმუნდეთ, მთქმელი საინტერესო ფინალს გვთავაზობს: „ფუთას ტანისამოსი და იმ ბაწარის ნა-

ქერი, რომელიც თოფის ჩახმახს გამოაბეს მისი მოკვლის დროს, დღემდე შენახულია უშგულის ღვთისმშობლის ეკლესიაში¹.

ფუთა დადემქელიანს, როგორც ფიზიკურად ძლიერ ვაჟკაცს და მდიდარ მებატონეს, დიდი სახელი ჰქონდა სვანეთში. ამიტომაც, რომ პართენ დადემქელიანის თქმით ჩაწერილ ერთ-ერთ ლექსში დაგმობილია უშგულელების მიერ ფუთას მუხანათური მკვლელობა:

ყველგან თოფს, ყველგან წვიმს,
თეთრ ეცერზე მზე ანათებს.
უშგულელებო მხეცებო, უშგულელებო დევებო,
რად ებრძოლებით (სცემთ) ბატონ ფუთას,
ფუთას თმა შაშლილსა და
ტყვიით გაფარაღათებულს.

ამ ლექსს ამგვარი კომენტარი ახლავს: „ოთარაანთ ფუთას (დადემქელიანს) უშგულელები ყმებად (გლეხებად) უნდოდა. ორჯერ დაანებეს ჯოგი: ემძიმებოდათ მკვლელობა. მესამედ რომ მობრუნდა თავისი ჯარით, მაშინ თოფის ტყვია ყველამ დაჭრა, ესროლეს ფუთას, მოახვედრეს. (ეს) დარჩათ სასირცხოდ დადემქელიანებს: დაარქვეს ფუთა შეძლებული, ტყვიით მოფარაღათე“².

მრავალ ვარიანტადაა ცნობილი „გელოვანების მოციქულების მოკვლა“. ამ თქმულებაში ლახორელი მებატონე გელოვანი კიდევ უფრო ბოროტადაა დახატული, ვიდრე ფუთა დადემქელიანი. მას ურჩობისათვის მთლიანად ამოუწყვეტია კალაში მცხოვრები მრავალრიცხოვანი ოჯახი. გადარჩენილა მხოლოდ ერთი ორსული ქალი. ამ ქალს სანდუხვი რქმევია. „ერთხელ თურმე გელოვანებმა მოციქულები გამოუგზავნეს სანდუხვს და შემოუთვალეს: „შენ თუ არ მოხვალო, შენი ერთი შვილი ცოცხალი გვყავსო და მოვკლავთო“. სანდუხვმა თან წაიღო კვერცხები და ერთი ბოთლი ნათავედი არაყი და ნაჯახი. ლატფარზე რომ ავიდნენ, მაშინ მოციქულებს არაყი დაალევინა და კვერცხები მისცა დასაყოლებლად. მთვრალ მოციქულებს წამოსცდათ: „შენ სასიკვდილოდ მიგვყავხარო“. ეს გულში ჩადო სანდუხვმა და მთვრალ მოციქულებს რომ დაეძინათ, ყველას ნაჯახით თავები გაუბო“³.

სანდუხვს ზოგ ვარიანტში თამი ჰქვია, ზოგში კი დულმაზი. სხვადასხვაობაა სოფელთა სახელწოდებებშიც. ძირითადი ამბავი კი ყველგან უცვლელია. თქმულება რომ სინამდვილეს ასახავს, ამას, სხვათა შორის, ტექსტის მინაწერიც გვიჩვენებს: „ეს ამბავი დაწერი-

1 ხალხური სიბრძნე. III, ელ. ვირსალაძის რედ., თბ., 1964, გვ. 151.

2 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, ქს. სიხარულიძის რედ., თბ., 1961, გვ. 125.

3 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I..., გვ. 125.

ლი აღმოჩნდა ერთ პატარა ფიცარზე, რომელიც ინახებოდა კალის წმინდა კვირიკეს მონასტერში. ეს წარწერა წაუციტხავს მღვდელ ფარეიშვილს“⁴.

გადავიდეთ მეორე საკითხზე. თქმულებაში „მამუკა ქალუნდაურის ხმალი“ ვკითხულობთ: „ზურაბ ერისთავს ხევსურთაგან ბეგარის აღება გადაუწყვეტია, ისევე, როგორც სხვებზე ყოფილა დაჩვეული. მას ბევრი ვერ უმკლავდებოდა, მძლე მეომარი ყოფილა. ხევსურთა შორის მხოლოდ მარტია მისურაული, ბერდია მამუკაური, ხირჩლა ბაბურაული და ხოშარეული ყოფილან ზურაბისა და იმის ლაშქრის ხელის შამქცენი, სხვა ვერავინ ეწონებოდა“⁵.

მთქმელი მამუკა ქალუნდაურს ზებუნებრივი ძალით დაჯილდოებულს წარმოგვიდგენს: „იგი ნაწილიანი ყოფილა. როდესაც სადმე სალაშქროდ გაემართებოდა, წინ ვარსკვლავივით გაუძღვებოდა თურმე სვეტი შუქისა. მაშინაც ისე გასძლილია წინ შუქი. ზურაბს რომ ამოუხედავს, დაუნახავს მთისას მომავალი ქალუნდაური და ლაშქრისთვის უთქვამს: ჩვენ ის კაცი კარგს არას დაგვაყრის, თუ ჩქარა არ წავედი-თო“⁶.

აუყრია ლაშქარი ზურაბს მაშინვე და გაქცეულა თავისი ჯარიანა. ქალუნდაური დასდევნებია თავის მეგობრებთან ერთად, ბევრი მომხდური დაუხოცავს, ზურაბს კი თავი ძლივს დაუღწევია.

ზურაბ ერისთავმა ბევრი უბედურება დაატეხა თავს ფშავ-ხევსურეთს, მრავალი ოჯახი დაარბია, ბევრ ღედას ჩააცვა შავები, მრავალი ბაღლი დააობლა. ხევსურულ პოეზიაში ამის თაობაზე ხშირადაა საუბარი. რაც შეეხება ზემოთ განხილულ თქმულებას, აქ მთქმელმა ფანტასტიკა მოიშველია, თავისი საყვარელი გმირი ღეთაებრივი ნიშნებით წარმოგვიდგინა და მისი ძალმოსილება თვითონაც დაიჭერა და ბევრი თავისი თანამედროვეც დააჭერა. ამ ხერხით თქმულების მხატვრული დონეც აამაღლა, თანაც მსმენელსა თუ მკითხველს საძულველი მტრის დამარცხების რწმენა გაუღვივა.

მთქმელმა თუ ავტორ-მთქმელმა ისიც იცის, რომ მოყვასთა შორის მოღალატენი და მშინშრებიც არიან, მომხდურებს ფეხქვეშ რომ ეგებიან და მათ წისკვილზე წყალს ასხამენ. ერთი ასეთი მოღალატე ყოფილა ბადუნა თლოშიაური ამავე სახელწოდების თქმულებაში: „ბადუნა თლოშიაური გაუძღვა ზურაბის ჯარს და მიასწავლა შარვანულის დარანი (საფარი). ბადუნა შეპირდა ზურაბის ჯარს — „მე ქვას გავისვრი და სადაც ის დაეცემა, იქ არის დარანი, თორემ მე რომ გა-

4 ხალხური სიბრძნე, III..., გვ. 142.

5 იქვე, გვ. 142.

6 იქვე.

„მიგოს, სულ ამომწყვეტავსო“. ასეც მოქცეულა. მიქა შარვანაული შეუპყრიათ. მას ზურაბისთვის უთხოვია: სიკვდილის წინ ჩონგურის დაკვრის ნება მომეციო. ზურაბი დასთანხმებია. მიქას დაუმღერებია: „ბადუნავ თლოშიაურო, პირმზემც გრისხამდეს ჭვარია“. ამის შემდეგ მისთვის თავი მოუკვეთავთ.

საგულისხმოა თქმულების ბოლო ფრაზა: „ეს ხდებოდა ქონების დაუფლების მიზნით ერთი პირისა მეორეზე“⁷.

ერთადერთი პროზაული თქმულების ჩანაწერი გვაქვს შიოლა ღუღუშაურზე, მაგრამ ამ ერთი ნაწარმოებითაც ნათელი წარმოდგენა გვექმნება მის გოროზ, ქედმაღლურ ბუნებაზე და ყაჩაღურ სულისკვეთებაზე. „შიოლას ბევრ ბეგარ უზიდავს გუდამაყრით, მთიულეთით, ოსეთით... გზაში შეხვედრია არხოტელ ხევსურს მთრეხელს... შიოლას მოუნდომებია არა მარტო ცხენის წართმევა, არამედ შვილდისარისაც. მთრეხელს არ დაუნებებია და შემოაკვდომია შიოლა“⁸.

თქმულების ამ მონაკვეთმა არ შეიძლება სიძულვილით არ განაწყოს მკითხველი თუ მსმენელი საერთოდ მებატონეთა მიმართ და, კერძოდ, შიოლა ღუღუშაურისადმი. იგი იმდენად თავგასული და ზნედაცემულია, უცნობი მგზავრის გაძარცვასაც კი კადრულობს.

ის რაც ვთქვით, მხოლოდ ექსპოზიციია, თქმულების ძირითადი ამბავი შემდგომ ვითარდება. მთრეხელის მიერ ღუღუშაურის მოკვლა ტრაგიკულ სიტუაციებს გამოიწვევს, მაგრამ ეს უკვე სტუმარ-მასპინძლობის ეთიკური ნორმების დარღვევასთანაა დაკავშირებული და, რადგან ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება, ამიტომ აქ აღარ შევჩერდებით.

ბატონისა და ყმის ურთიერთობა კიდევ უფრო გამწვავდა გვიანფეოდალურ საქართველოში. შეიქმნა სათავადოების სისტემა, რომელმაც ყმების უფლებები უკიდურესად შეზღუდა. ყმა თითქმის მონად იქცა, რომლის ბედსაც მისი მებატონის ნება-სურვილი წარმართავდა. იყო შემთხვევები, ყმებს პირუტყვებივით ყიდდნენ, თანაც ერთი ოჯახის წევრებს ცალ-ცალკე.

1880 წელს „ღროებაში“ გამოქვეყნებული თქმულება მოგვითხრობს: „XVIII საუკუნეში საქართველოს მებატონეებმა მეტისმეტად დაუწყეს დევნა და შევიწროება თავიანთ გლეხებს. მუხრანბატონები და ამილახვრები ძალიან გაძლიერდნენ. ხმის გამცემი არავინ ჰყავდათ: გლეხებს ოცობით და ორმოცობით ყიდდნენ“.

ხმის გამცემი არავინ ჰყავდათო, მთქმელი რომ ამბობს, აქ მთავრობა იგულისხმება. ჩაგრულთა წრიდან გამოსული მებრძოლები კი

7 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I..., გვ. 170.

8 იქვე, გვ. 144.

საქართველოს არასოდეს დაჰკლებია. სწორედ მებატონეთა წინააღმდეგ ვაჟკაც მებრძოლებზეა საუბარი აღნიშნულ თქმულებაში: „აი, ამისთანა დროს, როდესაც ეს უბედურება ხდებოდა ჩვენში, გამოვიდნენ გმირი ძმები დაზნელები... ისინი იყვნენ შვიდნი ძმანნი, ცხოვრობდნენ ზემო ქართლში. მათთან პოვებდა თავშესაფარს ყველა ბატონისგან გაქცეული და დევნილი ყველა ყმა... ესენი ამხნევებდნენ, ეუბნებოდნენ გლეხებს: აი, თქვე ლაჩრებო, თქვენო, ბატონებ რომ სახრეს გირტყამენ, გან თქვენ კი ხელები არ გაბიათო! ეგენი ვერაფერს შეძლებენ, თუ თქვენ პირობას შეკრავთ და აღუდგებით წინაო“.

დაზნელების მეცადინეობამ შედეგი გამოიღო. მათ აიყოლიეს ყმების ერთი ჯგუფი, შურისძიებით ანთებულნი თავს დაესხნენ მჩაგვრელებს, დაარბიეს და დააშინეს ისინი, ერთი მებატონე კიდევ სიცოცხლეს გამოასალმეს⁹...

ფუთა დაღეშქელიანის ავკაცობაზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ. ახლა გავეცნოთ ოთარ დაღეშქელიანს, რომლის ბრძანებითაც ყაფსოლ გომთელიანი დაუქერიათ და ფეხებდაბორკილი ჩერქეზეთში წაუყვანიათ გასაყიდად. დიდ მებატონეს ამ საქმის მოგვარება მურზა ყალაბეთისთვის დაუვალებია, რომელსაც გზაში გამყოლად ორმოცი კაცი მოუთხოვია. ყაფსოლი ღონიერი და გაბედული ვაჟკაცი ყოფილა. მას თავისი ბატონისთვის აგდებული კილოთი უთქვამს: თუ მურზამ ჩემი გაყიდვა შესძლოს და საფასური მოგიტანოს, ჩემი სახლ-კარი მისთვის დამილოცნია, თუ ვერა და, მისი სახლ-კარი ჩემი იყოსო.

მთქმელის მხატვრული ნიჭი კარგად ჩანს თქმულების იმ მონაკვეთში, ყაფსოლის გაქცევა რომაა აღწერილი¹⁰.

გაბატონებული კლასის უსულგულობა და ცინიზმი თუ სადამდე მიდიოდა, ამას კარგად გვიჩვენებს ერთი თქმულების ეს პატარა ეპიზოდი: „ამილახვარი ერთი თავისი ყმის ცოლს ძაღლის ლეკვებს ძუძუს აწოვებინებდა. ქმარმა მოუსწრო. ბატონთან ჩხუბი მოუვიდა. ბატონმა ყმა აკუწა და ცოლი კი სათათრეთში გაყიდა“¹¹.

ბატონყმური წყობილების სისაძაგლემ და სიმანინჯემ ყველაზე ნათელი გამოხატულება ჰპოვა ე. წ. „პირველი ღამის უფლებაში“. თქმულება „არეშიძეების გაწყვეტა“ ასე იწყება: „ძველად წესი იყო: ქორწილის ღამეს მექორწილე ქალს, დედოფალს, ბატონს მიჰგვრიდნენ. ამიტომ იყო, ჩვენში ნეფე-დედოფალს ყველასთან ერთად არც დასვამდნენ; ცალკე გაიყვანდნენ ხოლმე და თუ ბატონი ინებებდა, ქალი მისი იყო“.

⁹ ხალხური სიბრძნე, III..., გვ. 144.

¹⁰ იქვე, გვ. 148.

¹¹ იქვე, გვ. 145.

ამ ზოგადი შესავლის შემდეგ მოთხრობილია კონკრეტული ამბავი, სოფელ ღებში რომ მომხდარა.

მთქმელი ოსტატობას იჩენს სიუჟეტის განვითარებასა და სიტუაციების დაკვირვებაში. დიალოგებიც მოკლე და ლაკონურია.

„ერთმა ღებელმა ზვიადა ლობჯანიძემ ცოლი არ ითხოვა.

— რატომ არ თხოულობ ქალსაო? — ეკითხებიან ამ ზვიადსა.

— ვითხოვო და ბატონს გავუგზავნოო?“

ასე უბრალოდ და უხმაუროდ ვეცნობით მთავარ გმირს. ზვიადს თანასოფლელებს მიიმხრობს და მათ უსამართლობის აღმოსაფხვრელად დარაზმავს. ღებს სამნი ძმანი არეშიძეები განაგებენ, აქვთ ციხესიმაგრე, ჰყავთ მოურავი და თავს სრულიად არხეინად გრძნობენ.

ზვიადამ იმდენი ქნა, მოურავი მიიმხრო. ამ უკანასკნელმა ორი ძმა არეშიძე სანადიროდ გაიტყუა. ისინი სწორედ იმ ტყეში გაატარა, სადაც ზვიადა თანამოაზრეებთან ჩასაფრებული იყო. ერთი ძმა იქვე მოკლეს, მეორე კი წყალში გადახტა.

მთქმელმა ყმების სიძულვილი მებატონეებისადმი ნათლად რომ გამოხატოს და თანაც ამბავს მეტი ემოციური დატვირთვა მისცეს, ორ დანარჩენ ძმას თავისებურ სიტუაციებს უქმნის.

იმ ძმას, წყალში რომ გადახტა, ზვიადა და მისი მეგობრები გამოეკიდნენ, ისრები ესროლეს, მაგრამ ვერ მოახვედრეს. ერთმა დავრომლიმა ბერიკაცმა, რომელიც სახლის აივანზე იმყოფებოდა და ჩელტზე იწვა, მღევრები დაინახა და იკითხა: რა უნდა იმ ხალხს, ვის მისდევნო?

„— ასე და ასე, არეშიძეაო, გამოექცა ჩვენებსო.

— ამწიეთ ამ ჩელტით და მიმიტანეთ ბექის პირზე. მშვილდისარი მომეცითო.

მიაყენეს ნაპირს, მომართა მოხუცმა მშვილდი, ესროლა ისარი და მოკლა“¹².

უჩვეულო პირობებში კვდება მესამე ძმაც. გაიგო რა თავისი სახლიკაცების უბედურება, სოფელში გამოსვლა მოინდომა და მოადგა რიონს. ღებელებმა ხიდი ჩაანგრეს, რომ არ გამოსულიყო. „გაღმა ნაპირთან ერთი ღებაბერი გამოჩნდა ცხენით. შეეხვეწა ბატონი: გამიყვანე გაღმაო. შემოისვა ეს კაცი ბებერმა ქალმა. შუა წყალში რომ შემოვიდა, მოეხვია ღებაბერი ამ კაცს და გადაიყოლა წყალში. ორივე დაიხრჩო“¹³.

მჩაგვრელთა ზიზღმა და სიძულვილმა ასე აქცია გმირად ერთ შემთხვევაში ავადმყოფი ბერიკაცი, ხოლო მეორედ — ღებაბერი.

¹² ხალხური სიბრძნე, III..., გვ. 147.

¹³ იქვე.

განხილულ თქმულებებში მაინც ვერ ვხვდებით ისეთ მოქმედ პირს, რომელსაც მჩაგვრელთა წინააღმდეგ მებრძოლის ყველა თვისება ახასიათებდეს და სრულყოფილად იყოს დახატული. აღნიშნულ ნაწარმოებთა გმირების ბრძოლა მხოლოდ ეპიზოდურია. მთავარი ყურადღება ექცევა ამბავს და არა ამა თუ იმ მებრძოლის ყოველი კუთხით გაშუქებას, რომ იგი ხალხის ხსოვნაში ნამდვილ გმირად დარჩეს და დავიწყების ფერფლი არ წაეფაროს.

მჩაგვრელების წინააღმდეგ შეურიგებელ და თანმიმდევრულ მებრძოლად, გმირის ნამდვილი თვისებებით რომ ხასიათდება, შეიძლება მათა წყნეთელი ჩავთვალოთ. არც რუსულ და არც სხვა ხალხთა ფოლკლორულ პროზაში არ ვიცნობთ ასეთ გაუტეხელ და უშიშარ ქალს, რომელიც გაბატონებულ კლასს რისხვად ევლინებოდეს. მათა საფრანგეთის სახალხო გმირს უანა დარკს შეიძლება შევადაროთ ხასიათის სიმტკიცით და გაუტეხელი ნებით.

სამწუხაროდ, ისტორიულ წყაროებს მათა წყნეთელის შესახებ არავითარი ცნობა არ შემოუნახავს.

მათა წყნეთლისადმი მიძღვნილი თქმულება შემზარავი და სულის ამაფორიაქებელი ამბით იწყება: „ჯერ კიდევ ასაკში არ ყოფილა შესული, რომ ბატონს თავის სახლში მიუყვანია. აქ იმას თავის უნებლივად დაუკარგავს ქალწულობა. ქალის უბედურებაზე დადარდიანებული დედამა მალე გამოსალმებია წუთისოფელს: მამას ტყეში თავი ჩამოუხრჩვია, დედას სახლში შიმშილით თავი მოუკლავს. სვეუბედური მათა ვერ დასწრებია ვერც ერთის სიკვდილს, რადგან იმ დროს ბატონის სახლში ყოფილა“¹⁴.

მებატონეთა მიერ შეურაცხყოფილი და უფლებააყრილი ქალი მე-18 საუკუნის საქართველოში, ვინ იცის. რამდენი იყო, მაგრამ ისინი თავიანთ უმწეო მდგომარეობას ურიგდებოდნენ და ბედის ამღვრეულ მდინარეს მორჩილად მიჰყვებოდნენ. მათა წყნეთელის გმირობა სწორედ ისაა, რომ მან არაჩვეულებრივი ნებისყოფა და ხასიათის სიმტკიცე გამოიჩინა, ბნელეთით მოცულ ეპოქაში ცხოვრების გზა საკუთარი გულის შუქით გაინათა და მჩაგვრელთა ფეხქვეშაქელილ ყმა-გლეხობას შეურიგებლობისა და შეუპოვრობის მაგალითი უჩვენა. გასაოცარია მისი მოხერხებისა და გარდასახვის უნარიც. იგი ბიჭურად გამოეწყო — მამის ტანსაცმელი ჩაიცვა, ქამარ-ხანჯალი შემოირტყა, მხარზე თოფი გადაიკიდა, სახელად მათე დაიარქვა, თბილისში ჩავიდა და მეფე ერეკლეს წარუდგა: არც დედა მყავს, არც მამა, არც ბატონი, ვარ ობოლი, გთხოვთ მიცმით და მიმსახუროთო. მეფეს

¹⁴ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II, ქს. სიხარულიძის რედ. თბ., 1964, გვ. 105.

მოსწონებია მისი სიტყვა-პასუხი, მარდი მიხვრა-მოხვრა და თავის კარზე მიუღია მსახურად.

მაიამ თითქოს საწაღელს მიაღწია: მეფის კარზე მშვიდად იცხოვრებდა, ვაგლახად ვერავენ შეაწუხებდა. მაგრამ იგი სიმშვიდისა და წყნარი ცხოვრებისთვის არ იყო დაბადებული. მისი ამბოხი სული უსამართლობას ვერ ურიგდებოდა და საბრძოლველად მიისწრაფოდა. შესაფერი მომენტიც დადგა. მივეყვით თქმულებას: „მის დროს ზოგიერთ პირზე კაცთ მიუყიდიათ თორმეტი გოგო-ბიჭი სპარსელებისათვის. ამ ამბის შესატყობინებლად წამოსულა მეფესთან ერთი ბერიკაცი. მეფის კარზე მას დახვედრია მაია და გამოუკითხავს მიზეზი იქ მისვლისა, და რომ შეუტყვია ყველაფერი, მაშინვე შეუტკრებია თავისი ამხანაგები, შემსხდარან ცხენებზე და გამოსდგომიან ყიზილბაშებს: მისწვიან ლილოს ქვევით, დაუხციათ ისინი, გაუთავისუფლებიათ დაყიდული გოგო-ბიჭები და მეფის კარზე მოუსხამთ“¹⁵.

მაია წყნეული მეფე ერეკლესაც არ ერიდებდა, ჩაგრულთა და უპოვართა ბედ-იღბალზე შესჩივის. მოსაწონი ისაა, ეს მებრძოლი და დაუდევარი ქალი ყმა-გლეხთა გასაჭირს უბრალოდ კი არ უყვება მეფეს, არამედ კატეგორიულად მოითხოვს. რომ თავადები ალაგმოს და მშრომელთა მდგომარეობა გააუმჯობესოს. „ბატონებმა დაჰყიდეს მთელი სოფლის გლეხობა. ვინც გადარჩა, იმათ კიდევ გუთანში, ურემში და კალოში სულს აძრობენ. ერთი დედაკაცი შეუბამთ კალოში და ის უბედური უღელში მომკვდარა. მოგახსენებთ რა ამას, მეფე, გთხოვთ, მოვალე ხართ, მოსპოთ ასეთი ავკაცობა და ბოროტება“¹⁶.

ერეკლე მეორე, ისე როგორც ყველა მეფე, რა თქმა უნდა, გაბატონებული კლასის მხარეზე იყო, მათ ძალაუფლებას იცავდა. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მე-18 საუკუნის საქართველოში საგანგებო მდგომარეობა შეიქმნა. თავადების თავგასულობამ და განკერძოებულობამ, მათ მიერ ყმა-გლეხთა უზომო ექსპლოატაციამ და გაჩანაგებამ საქართველო დიდად დააქვეითა, დააქინა და გააპარტახა. ერეკლე საღად მოაზროვნე მეფე იყო და მიხვდა, ქვეყნის ასაღორძინებლად გადამჭრელი ზომების მიღება იყო საჭირო. ასე მოიქცა კიდევ. იგი აქტიურად ჩაერია გამწვავებულ ბატონყმურ ურთიერთობაში. შეიმუშავა საგლეხო პოლიტიკა და მკაცრად მოითხოვა მისი ცხოვრებაში გატარება. ამ პოლიტიკის მეოხებით ყმა-გლეხი „ნახევრადთავისუფალ ადამიანად უნდა ქცეულიყო. საგლეხო კანონებმა მეფე ერეკლეს ავტორიტეტი აუმაღლა ჩაგრულთა მასაში“¹⁷.

¹⁵ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II..., გვ. 106.

¹⁶ იქვე, გვ. 107.

¹⁷ ნ. ბერძენიშვილი, ი. ჭავჭავაძის შვილი, ს. ჭანაშია, საქართველოს ისტორია, თბ., 1946, გვ. 383.

ყოველივე ამის შემდეგ არ უნდა გაგვიკვირდეს თქმულების ის ეპიზოდი, სადაც მოთხრობილია, რომ ერეკლე მეორემ ყურად იღო მათა წყნეთელის საჩივარი და ყმების გამყიდველთა მიმართ მკაცრი ზომები მიიღო: „მეფე ძალიან გაჯავრებულა და გამწყარალა. მეორე დღეს მოუწვევია სასახლეში მღვდელმთავრები და შეუჩვენებიათ ავნი კაცნი ქუარითა და სახარებით“¹⁸.

თავადები, რა თქმა უნდა, ვერ შეურიგდებოდნენ ვიღაც გლეხის შთამომავალი ქალის „გამოხდომებს“ და ერეკლე მეფესთან მის დაანლოებას, ყოველ ღონეს იხმარდნენ, იგი თავიდან რომ მოეშორებინათ. ასეც მოხდა. მათ მოახერხეს სამეფო კარზე მათა წყნეთელის მდგომარეობის გამწვავება. მთქმელი ერეკლე მეფეს ვერ იმეტებს და ამ უსამართლობას მათას ექვევით ხსნის: „მან ექვი შეიტანა მეფეზე, შეშინდა, არ მომკლასო, განშორდა და გავიდა ყაჩაღად“¹⁹.

შურისძიების გრძნობით ანთებულმა მათა წყნეთელმა ყაჩაღობის პერიოდში ბევრი მებატონე დაარბია, ბევრს შეანანა ყმებისადმი უდიერი მოპყრობა. ბოლოს კი ალა-მაჰმადხანის წინააღმდეგ ომში მიიღო მონაწილეობა და სხვა თავდადებულ მებრძოლებთან ერთად კრწანისის ველზე ჰპოვა სამარე.

შეიძლება გვითხრან: აღნიშნული თქმულება დაუჯერებელია, სიმართლეს არ შეესაბამებაო. ჩვენ კი გვგონია, აღნიშნული ნაწარმოები უექველად სინამდვილის გამოძახილია. ამასთან, არ არის გამორიცხული, რომ ზოგი რამ მთქმელმა დაუმატა. ასეც უნდა ყოფილიყო ხალხური მთქმელი შემოქმედი. იგი, ისევე როგორც პროფესიონალი, ზოგჯერ ფანტასტიკას იშველიებს, მხატვრულ სიმართლეს ქმნის, რომელიც არა თუ ჩამოუვარდება ცხოვრებისეულ სიმართლეს, არამედ უფრო ნამდვილ და ნაღდ შთაბეჭდილებას ტოვებს.

რაც შეეხება თამრო ვაშლოვანელსა და თინა წავკისელს, ჩვენ ექვი არ გვეპარება, რომ ეს მამაცი ქალებიც ნამდვილად არსებობდნენ და კლასობრივი მტრების წინააღმდეგ მამაცურად იბრძოდნენ. ოღონდ უნდა ვაღიაროთ, რომ მათზე შექმნილი თქმულებები თითქმის ყველა ეპიზოდში მათა წყნეთელის თქმულებას იმეორებენ²⁰. ამის თაობაზე თვით თქმულებებშია მინიშნება.

იმ სახელოვან გმირთა გალერეაში, ბატონყმობის წინააღმდეგ რომ იბრძოდნენ და სამართლიანობის დასამკვიდრებლად სიცოცხლესაც არ იშურებდნენ, არსენა ოძელაშვილს, უექველად, უპირველესი ადგილი ენიჭება. არსენა ისტორიული პიროვნება იყო. უკანასკნელი კვლევა-

¹⁸ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II..., გვ. 107.

¹⁹ იქვე.

²⁰ იქვე, გვ. 113.

ძიებით დადგინდა მისი ცხოვრებისა და საქმიანობის ზოგიერთი თარიღი²¹. იგი დაიბადა 1797 წელს სოფელ მარაბდაში. იყო ბარათაშვილის უცმა. 1837 წლის ისტორიული საბუთების მიხედვით, არსენა უკვე ყაჩაღია. მისი მოკვლის ზუსტი თარიღი კი ჯერჯერობით უცნობია. გერმანელი ეთნოგრაფი ჰაქსაუზენი, რომელმაც საქართველოში 1843 წელს იმოგზაურა, არსენას დაღუპულად იხსენიებს. 1850 წელს კი გაზეთი „კავკაზი“ იუწყება არსენას მკვლელის ვინაობას და აღნიშნავს მესტიერეების მიერ „არსენას ლექსის“ შესრულების ტრადიციას²².

არსენა გამოირჩეოდა დიდი ფიზიკური სიძლიერით, ვაჟკაცური შემართებითა და გამბედაობით. თქმულება მას ასე წარმოგვიდგენს: „წერწეტი, მხარბეჭიანი, ბღღრიალა, დიდრონი თვალებით. ნაბდის ქუდიდან გადმოფენილი ქოჩორი. თოფ-იარაღით შეჭურვილ-დამშვენებული, ქარივით სწრაფ ლურჯაზე თითქოს დაკრული,„ არწივისებური გამოხედვა, ელვასავით სწრაფი მოაზრება და მოქმედება“.

არსენამდე და არსენას შემდეგაც საქართველოში, ვინ იცის, რამდენი მეამბოხე და ყაჩაღი ყოფილა, მაგრამ ბეერის ხსენება მაშინვე გაქრა, ხოლო ზოგიერთი თანდათანობით დავიწყებას ეძლევა. არსენას დიდების შარავანდედს კი ბრწყინვალეა არ აკლდება. ამის მიზეზია ის დიდი კაცთმოყვარეობა და უჭრობი ადამიანური სითბო, რომლითაც არსენა უხვადაა დაჯილდოებული. „ხუთმეტ წელს ყაჩაღადა ვარ, კაცის ცოდვა არ მაღევსა“ — აცხადებს იგი და ყოველთვის ცდილობს უსისხლოდ საქმის მოგვარებას. მან ფარსადანიც კი ვერ გაიმეტა სასიკვდილოდ.

არსენას მთელი ცხოვრების დევიზია ყოველგვარი უსამართლობის აღმოფხვრა, ქონებრივი და ზნეობრივი უთანასწორობის მოსპობა. იგი მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს, და „სადაც ტიტველასა ნახავს, თავის პერანგს ჩააცმევსა“. სიკვდილის წუთებშიც ჩაგრულთა კეთილდღეობაზე ფიქრობს, მთელ თავის სიმდიდრეს უპოვართა და უქონელთა საკუთრებად გამოაცხადებს.

არსენას პოპულარობა და სიყვარული საქართველოში იმდენად დიდია, რომ იგი შეიძლება შევადაროთ რუს სახალხო გმირებს: სტეფანე რაზინსა და ემელიანე პუგაჩოვს, აგრეთვე ინგლისელ რობინ ჰუდსა და ჩეხ იანოშოვს.

არსენა ოძელაშვილზე სულ ხუთი თქმულებაა ჩვენთვის ცნობი-

²¹ ან. ხინთიბიძე, ფოლკლორული მასალები არსენა ოძელაშვილზე, თბ., 1968, გვ. 72.

²² ვ. შატაბერიძე, „არსენას ლექსის“ ტექსტის ისტორიისათვის, ქართული ფოლკლორი, VI, თბ., 1976, გვ. 149.

ლი და ხუთივენი მე-20 საუკუნის 50-იან წლებშია ჩაწერილი. ერთი თქმულება, რომლის სათაურიცაა „არსენას ამბავი“, ი. ჭავჭავაძის „კაკო ყაჩაღის“ გავლენითაა შექმნილი²³.

„არსენა და გიორგი კუპატნელი“ კი „არსენას ლექსის“ შესაბამის ეპიზოდს იმეორებს ოდნავი სახეცვლილებით. ამავე პოემის გავლენა შეიმჩნევა დანარჩენ თქმულებებშიც. ჩვენი თემისათვის საინტერესოა მთქმელის თავგადასავალი, ერთ-ერთ თქმულებას რომ ახლავს: „თვითონ მეც გავექე ბატონს, გიორგი მაყაშვილს, ტაშტაბურას ეძახდნენ“, — გვიყვება ოთხმოც წელს მიტანებული გ. მრევლიშვილი და მებატონეთა უსულგულობას ცოცხალი, შთამბეჭდავი შტრიხებით წარმოგვიდგენს²⁴.

კლასთა ბრძოლის საინტერესო სურათი იშლება გურული ფირალებისადმი მიძღვნილ თქმულებაში. ნიკოლოზ მუხუზლა, სისონა დარჩია, დათიკო შევარდნაძე, სიმონა დოლიძე და სხვები, მშრომელი ხალხის მჩაგვრელებს შიშის ზარს სცემდნენ და სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე მამაცურად იბრძოდნენ, პარტიზანულ ცეცხლს აჩალებდნენ არსებული წყობილების დასამხობად. აღსანიშნავია, რომ ვ. ი. ლენინი აღიარებდა პარტიზანული ომის მნიშვნელობას. იგი წერდა: „ის პარტიზანული ომი, ის მასობრივი ტერორი, რომელიც ახლა, დეკემბრის შემდეგ, წარმოებს თითქმის განუწყვეტლივ მთელ რუსეთში, უეჭველად ხელს შეგვიწყობს ვასწავლოთ მასებს, თუ რანაირია სწორი ტაქტიკა აჯანყების მომენტში“²⁵.

ფირალთა ცხოვრების ამსახველ თქმულებებში ყურადღებას იქცევს პორტრეტის ხატვის ხელოვნება. მაგალითად, დათიკო შევარდნაძეზე ნათქვამია: „დათიკო ლომი იყო: მუშტისოდენა თვალები ჰქონდა, მსხვილი წარბები, ბეჭები განიერი, წელში წვრილი. რომ შეხედებოდი, რომ ჯერ არ გენახა, გული გეტოდა, ეს იქნება შევარდნაძეო“²⁶.

აი, როგორ ცოცხლად და ხატონად წარმოგვიდგენს მთქმელი სისონა დარჩიას: „ძალიან ცქვიტი კაცი იყო. ერთი შემთხვევა იყო მამათის ტყეში: დიდი კლდე არის იქ, გამოქვაბულივით. შემოადგნენ ყანდარმები, სისონა ზონტიკით გაფრინდა კლდეზე.

ერთხელ ციხიდან გაიყვანეს „პრაგულკაზე“. სამი მეტრი იყო

²³ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, III, ქს. სიხარულიძის რედ., თბ., 1967, გვ. 37.

²⁴ იქვე, გვ. 137.

²⁵ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. XII, თბ., 1960, გვ. 196.

²⁶ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, III..., გვ. 137.

ლობეზე. აუხტა ზეით, მოშინჯა, თუ ავხტები ზეითო. რომ აუხტა მა-
ღლა, მოკიდა სარს ხელი და მერე მოახერხა, მართლაც, გაქცევა²⁷.

გმირის ძღვევამოსილების საჩვენებლად მთქმელი ზოგჯერ ზღაპ-
რულ ატრიბუტებს იყენებს. ნიკოლოზ მუხუზლაზე ნათქვამია: „გა-
მეისვამდა პირში ტყვიას და მერე ჩადობდა თოფში. პირში ტყვია იწამ-
ლებოდა და რასაც ესროდა ამ მოწამლულ ტყვიას, აწვენდა იქინე“²⁸.

1905 წლის დასაწყისიდან თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ბრძო-
ლამ თანდათან ფართო, მასიური ხასიათი მიიღო. დადგენილია, რომ
იმ დროისათვის საქართველოს ტერიტორიაზე რამდენიმე ათასი წი-
თელარმიელი მოქმედებდა. მათ ხელმძღვანელობდნენ ცნობილი რე-
ვოლუციონერები: მიხეილ დავითაშვილი, ნოე (სამუელ) ბუაჩიძე,
კამო, საშა გეგეჭკორი, არკადი ელბაჩიძე და სხვ.²⁹

რევოლუციის გმირთა ვაჟკაცური ამბები, მათი ფიქრები და გან-
ცდები ფოლკლორის მრავალ ჟანრში აისახა. გვაქვს ლირიკული ლექს-
ები, სასიმღერო შაირები, ბრძოლაში დაღუპულთა დატირებანი, პო-
ლიტიკურ პატიმართა წერილები ლექსად. გვხვდება ვრცელი ეპიკური
პოეტური ნაწარმოებებიც. ამ პერიოდში პროზაული ხალხური ნაწარ-
მოებები კი ძალიან მცირეა. ერთი თქმულება აფრასიონ მერკვილა-
ძის მშფოთვარე ცხოვრებას ასახავს. სანამ ამ თქმულებაზე შევჩერ-
დებოდეთ, გვინდა ორიოდე სიტყვა ვთქვათ საერთოდ აფრასიონ მერ-
კვილაძის რევოლუციურ მოღვაწეობაზე.

აფრასიონ მერკვილაძის ხანმოკლე სიცოცხლე მშრომელთა საქ-
მისათვის თავდადების, რწმენისა და მიზნის ერთგულების მკაფიო მა-
გალითია. იგი ღარიბი გლეხის ოჯახში დაიბადა, ბუნებრივი ნიჭის წყა-
ლობით ჯერ ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელში მიიღეს, შემდეგ
კი თბილისის სასულიერო სემინარიაში განაგრძო სწავლა. რევოლუ-
ციური იდეებით გათვითცნობიერებულმა ჰაბუკმა სულ მალე არა-
ლეგარული წრე ჩამოაყალიბა, რისთვისაც სემინარიიდან „მგლის ბი-
ლეთით“ გარიცხეს. 1905 წელს აფრასიონი სათავეში ჩაუდგა წითელ
რაზმს და შეუპოვარი ბრძოლების შედეგად შორაპნის მაზრაში თავისი
გამგებლობა შექმნა, დამოუკიდებელი რესპუბლიკა გამოაცხადა (ე. წ.
„ყვირილის რესპუბლიკა“)³⁰ ამგვარ რესპუბლიკებზე ვ. ი. ლენინმა
თქვა: „რუსეთის ზოგიერთი ქალაქი იმ დღეებში განიცდიდა პერიოდს
სხვადასხვა ადგილობრივი პატარა „რესპუბლიკებისას“, რომლებშიც
მთავრობის ხელისუფლება გადაყენებულ იქნა და მუშათა დეპუტა-

27 იქვე, გვ. 116.

28 იქვე, გვ. 107.

29 ა ლ ე კ ო ს ა ნ ა დ ი რ ა ძ ე, ცხრასხუთელი პარტიზანები, თბ., 1957, გვ. 3.

30 ა ლ. ს ა ნ ა დ ი რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 34.

ტების საბჭო ნამდვილად მოქმედებდა, როგორც ახალი სახელმწიფოებრივი ხელისუფლება. სამწუხაროდ, ეს პერიოდები მეტად ხანმოკლე იყო, „გამარჯვებანი“ მეტად სუსტი, მეტად იზოლირებულიო“³¹.

აფრასიონ მერკვილაძემ რევოლუციის დამარცხების შემდეგაც არ დაყარა იარაღი და კვლავ შეურიგებელ ბრძოლას განაგრძობდა, სანამ შავრაზმელებთან შეტაკებისას არ დაიღუპა. თუმცა მისი ვაჟაკობით აღფრთოვანებულ ხალხს არ სჯერა გმირის სიკვდილი. სწორედ ეს აზრია გატარებული თქმულებაში, რომელიც ასე მთავრდება: „აფრასიონს ამხანაგები დაუხოცეს, თვითონ კი იმარჯვა, სათათრეთში გავიდა, თავს უშველა. 1921 წელს მენშევიკები საზღვარგარეთ რომ გაიქცნენ და თბილისში საბჭოთა ხელისუფლება დამყარდა, აფრასიონმა რადიოთი გაიგო თურმე და წამოსვლა დააპირა. მაგრამ უკვე მოხუცებული იყო და ველარ წამოვიდა. ამბობენ, ამის შემდეგ კიდევ დიდხანს იცოცხლაო“³².

ქართველი ერის ისტორია, ჩვენდა საბედნიეროდ, იმთავითვე ისე წარიმართა, რომ მთისა და ბარის მცხოვრებნი მუდამ მჭიდრო ურთიერთობაში იყვნენ, ლხინსაც ძმურად ინაწილებდნენ და ჭირსაც. მთა შეუღრეკელ ფარს წარმოდგენდა ბარისას, ხოლო ბარი მთის იმედი და გზის მაჩვენებელი იყო. ასე მოხდა მე-20 საუკუნის დასაწყისშიც, მეფის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ გაჩაღებულმა რევოლუციურმა მოძრაობამ მხურვალე გამოძახილი ჰპოვა ფშავ-ხევსურეთში, აგრეთვე მთის სხვა კუთხეებშიც. ამ პერიოდში ნამდვილ სახალხო გმირებად იქცნენ სადარა არაბული და მამუკა გოგოჭური. მათი მღელვარე, დაუდევარი ცხოვრება მრავალი ლექსის თემა გახდა. არსებობს ერთი თქმულებაც. ჩვენ სწორედ ეს გვაინტერესებს.

დიდი მეცადინეობის შემდეგ მეფის მოხელეებმა შეძლეს სადარას ხელში ჩაგდება. მას საჯაროდ ჩამოხრჩობა მიუსაჯეს. დამსწრეთა გადმოცემით, მებრძოლი, ვაჟაკური ბუნება სიკვდილის წინა წუთებშიც გამოუმტლავნებია. დავით გოგოჭურის წიგნში „ხევსურული საგმირო პოეზია და გმირები“ ვკითხულობთ: „თოქზე ჩამოკიდების წინ სადარას ღვინო მოუთხოვია, სავსე ხელადა ერთი მიყუდებით დაუცლია და შორს გადაუგდია. ქურჭელი არ გატეხილა და ჯარისკაცების ფეხებში შეგორებულა. სადარას ხელადისთვის თვალი გაუუყოლებია და სიცილით უთქვამს: „აი, რა კარგია გაუტეხლობა, რომ გატეხილიყო, ხომ ხელადა აღარ იქნებოდა“³³.

31 ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 23, თბ., 1975, გვ. 327.

32 ფოლკლორული არქ. კ 165, გვ. 115.

33 დ. გოგოჭური, ხევსურული საგმირო პოეზია და გმირები, თბ., 1977,

ამ თქმულებამ გაგვახსენა ორი პატარა თქმულება. ერთი შეეხება უტოპიური სოციალიზმის ფუძემდებელს ტომას მორს, ხოლო მეორე — ფრანგ რევოლუციონერს დანტონს.

ტომას მორს, სიკვდილით რომ სჯიდნენ, ჯალათი გაუმხნევებია თურმე: „ცოცხლად, მეგობარო! ნუ გეშინია შენი მოვალეობისა, კისერი მოკლე მაქვს, კარგად დაუმიზნე, რომ არ შერცხვე“. უკანასკნელ წუთებში კი წამოიძახა: „ცოტა დამაცადე, წვერი გადავწიო, მას ხომ არ მიუძღვის ბრალი სახელმწიფო ღალატში“³⁴.

სულს ამგვარივე მხნეობა გამოიჩინა დანტონმაც. გილიოტინის დანის ქვეშ რომ დააყენეს, მან ჯალათს უთხრა:

„— როცა ჩემი მოკვეთილი თავი ჩაეარდება კალათში, გთხოვთ ამოიღოთ და აჩვენოთ ხალხს, რადგან ის ღირსია, რომ მას ხალხმა შეხედოს“³⁵.

დასასრულ გვინდა გავიხსენოთ ლევ ტოლსტოის ერთი მოსაზრება: „მე მგონია ოდესმე საზოგადოდ უკუაგდებენ მხატვრული ნაწარმოებების გამოგონებას. უხამსობად გადაიქცევა ვინმე მოგონილი ივან ივანიჩის ან მარია პეტროვნას ამბების თხზვა... შემდეგში შეთხზვას კი არ დაიწყებენ, არამედ მოგვითხრობენ იმ მნიშვნელოვანსა და საინტერესოს, რისი მოწმეც თვით ყოფილან ცხოვრებაში“³⁶.

ვფიქრობთ, „მხატვრული ნაწარმოების გამოგონებას“ არასდროს უკუაგდებენ. თუმცა ცხოვრებისეული სინამდვილის ამსახველი თქმულებები და გადმოცემები ყოველთვის დაინტერესებს როგორც მკვლევარებს, ისე მკითხველთა ფართო საზოგადოებას.

Н. Ш. ШАМНАДЗЕ

ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ В НАРОДНЫХ ПРЕДАНИЯХ

Резюме

В работе анализируются предания, в которых получили свое отражение социальные противоречия прошлого, а также классовые конфликты; выделены различные разновидности этих конфликтов: 1) борьба против провинций свободных крестьян с целью их закрепощения; 2) вражда на почве сбора налогов и обложений; 3) купля-продажа крепостных; 4) право первой ночи; дана характеристика героев, боровшихся против социальной несправедливости.

³⁴ ტომას მორი, უტოპია, თბ., 1983, გვ. 13.

³⁵ ეურნ. „მნათობი“, 1966, № 4, გვ. 178.

³⁶ ეურნ. „პირველი სხივი“, X, თბ., 1975, გვ. 283.

თამარ მეფის სახე ქართულ ფოლკლორსა და
ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

ვაჟა-ფშაველას პოემა „ბახტრიონის“ მეათე თავში ლაშარის გორზე მდგარი ფშავ-ხევსურეთის ლაშქარი ბახტრიონის გასანთავისუფლებლად წასვლის წინა დამეს ლაშარის ჯვართან ერთად აღიდებს დმერთთან წილნაყარ დიდ თამარს.

ღვთაებასთან (ხატთან) წილნაყარობა, ხალხური კონცეფციით, გმირის უკვდავების საწინდარია:

ზოგთა თქვეს: მაგას ვერ მავხკლავთ,
ხატებთან წილნაყარია!

მოლაშქრე ღვთისშვილის თავლაშარისჯერის გვერდით ვაჟა-ფშაველამ „ქართველთა სულის დგმა“, „ქართველთა დედა“, „ქვეყნიური ღმერთი“, „ხმელეთის დამრიგებელი“, „კურთხეული“ (ვაჟას გამოთქმებია!) თამარ მეფე დააყენა. პოეტი ამ, და ხშირად სხვა შემთხვევაშიც, როცა თამარს ახსენებს, ძირითადად ხალხურ ტრადიციას ემყარება. ეს ჩანს ვაჟა-ფშაველას მიერ პოეტური ფოლკლორისთვის ნიშნული ტერმინოლოგიისა და ლექსიკის, აგრეთვე ხალხური პოეზიის სახე-სიმბოლოთა გამოყენებაში. ამ მხრივ მწიგნობრული ლიტერატურისა და ისტორიული წყაროების კვალი ვაჟასთან ნაკლებად შეიმჩნევა.

ამავე კონტექსტში მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ უკანა ფშავში, ლაშარის ჯერის საბრძანისის მოპირდაპირე მთაზე დღემდე არსებობს თამარის სახელობის სალოცავი, საკულტო დანიშნულების ობიექტი, რომელიც მძლე და გავლენიან ხატად ითვლებოდა აღნიშნული ხეობის მცხოვრებთა შორის. ვაჟა-ფშაველა, ვითარცა მშობლიური მხარის რელიგიურ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დიდად დაინტერესებული მწერალი, ხშირად ესწრებოდა ფშავ-ხევსურეთის რიგ დღეო-

1 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931, გვ. 95.

ბებს, უშუალოდ ეცნობოდა ქრისტიანული ელფერით შემოსილ წარმართულ ღვთაებათა შესახებ შექმნილ მითურ ამბებს, გადმოცემებს და უბადლო შემოქმედებითი ნიქის წყალობით ფოლკლორული სიუჟეტის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სრულფასოვან ლიტერატურულ ვარიანტს ქმნიდა.

ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებსა და საისტორიო თხზულებებში, იქნება ეს ჩახრუხადის „თამარიანი“, იოანე შავთელის „აბდულმესიანი“ (ამ ნაწარმოების ქების აღრესათის საკითხი ჯერ კიდევ სადავოა მეცნიერებაში. სპეციალისტთა უმეტესობა ემხრობა და იზიარებს თვალსაზრისს, რომელიც თამარ მეფეს და დავით სოსლანს მიიჩნევს „აბდულმესიანის“ შესხმის ობიექტებად), „ისტორიანი და აზნანი შარაგანდელდანი“ თუ ბასილი ეზოსმოდღერის „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, თამარის მხატვრული სახე ღვთაებათა საკადრისი ატრიბუტებით, ნათლის მისტიკური სიმბოლოებით და აღმატებული ეპითეტებით არის შემკული. თამარ მეფის სახელწოდებასა და „ულუმპიანობას“ დასახელებულ ქმნილებათა ავტორები ზეაწიულ, მაჟორულ ტონში გადმოსცემენ².

პროფ. ქსენია სიხარულიძეს ფიქსირებული აქვს ლაშარობის დროს შესასრულებელი საფერხულო ხალხური სიმღერის ტექსტი, სადაც თამარი ღმერთთან წილდება ულად იწოდება³. იგივე მეცნიერის ერთ-ერთ წერილში ჩართულია აკაკის კრებულიდან (1900, № 2) ამოღებული საფერხულო სიმღერა „ბრძანებდა დამბადებელი“, რომელშიც თამარ დედოფალი ღვთისვილთა წმინდანად არის გამოცხადებული⁴.

ღვთისვილთათვის გზა-კვალის მიმცემად, „მწყემსად“ და მოთავედ მოჩანს თამარი ალ. ოჩიაურის მიერ 1935 წელს დავით ელიზბარაშვილისგან ჩაწერილ ლექსში:

ღელით გამოხდა თამარი,
ლაშარს დაჭდება სკამსაო,
ერეკებოდა ხთიშვილთა,
მალ-მალე დარეკს ზარსაო.

თამარ-ღელიდ წოდებული ხატის შეძლებასა და გავლენაზე მე-

2 თამარის ხატის საკითხი საისტორიო დოკუმენტების მიხედვით განხილულია ზურაბ კიკნაძის წერილში „თამარის ანდრეზული ხანა“ (იხ. „მნათობი“, 1982, № 10).

3 ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949, გვ. 203.

4 ქს. სიხარულიძე, ვეფხისტყაოსანი და ქართული ხალხური საგმირო პოეზია, რუსთაველის საიუბილეო კრებული, თბ., 1966, გვ. 182.

5 ალ. ოჩიაური, ფშავ-ხევსურული პოეზია, თბ., 1970, გვ. 215.

ტყველებს მისი ხსენება ღმერთის მომღევნო, ღვთაებათა იერარქიის რიგით მეორე ადგილზე:

პირველად ღმერთი ვახსენოთ ეკლესიაზე მკდარიო,
მეორედ თამარ-მეფეი, ქრისტიანთ სალოცავიო,
მესამე ლაშარის ჯვარი, ლაშქართა წინამძღვარიონ.

„თამარ მეფე წმინდა ქალი იყო, — გვეუბნება თამარის გარდაცვალებაზე თბილისში დარჩენილი ამბავი, — იგი წმინდანად არის შერაცხული. რომ გარდაიცვალა, ზეცილამ ორი ანგელოზი ჩამოვიდა. ოქროს აკვანი ჩამოიტანეს, შიგ ჩააწვინეს, ზეცას გაფრინდნენ და თამარიც თან წაიყვანეს. ამიტომაც არის, რომ მისი საფლავი დედამიწაზედ არაეინ იცის. იგი არსად არის. სადაც თამარ მეფე გარდაიცვალა, იმ ალაგას რამდენსამე ხანს ნათელი იდგა“⁷.

საგულისხმოა, რომ მსგავს მოვლენას (ნათლის გამოჩენა) აქვს ადგილი ნაწილიან პირთა სიკვდილის დროსაც: „ჩემ პაპა ნაწილიან ყოფილ. რო მამკვდარ, ოთახში შუქ მდგარ ერთ საათს. ჭერსავ სრუ ანათებდავ, — იციან თქმა“⁸. „უჯანა ფშავში ყოფილა ნაწილიანი ბიჭი. აბაზისოდნად ჰქონია თავზე თეთრი თმა. ფიდოს ბიქს გაფეარდნია თოფი და მოუკლავს. სული რო ამოდრიოდა კერაზე შამასვენებულს, შაკრული შუქი ჩამოსულა საკვმისას და ზედ დადგომია. სული რო დალივაო, შაიკრა შუქი და საკვმისასავ მაღლა წავიდაო“⁹.

ქართულ ხალხურ ლეგენდაში „თამარ მეფის ვაჟი“ სახელმწიფოს თავკაცთა დავალებით სტეფანწმინდის გამოქვაბულში მყოფი, სულიწმიდით შემოსილი ბერი ერთ საღამოს თამარს ეწვევა, დალოცავს და ჯვარს გადასახავს, თან ეტრატს მიართმევს, რომელზედაც დიდებულთა გადაწყვეტილება წერია. მეფე ამოიკითხავს ფსალმუნის სიტყვებს ნაყოფიერი და უნაყოფო ხის შესახებ და დაორსულდება... მეცხრე თვის თავზე თამარს ეყოლება ვაჟი — „დაბადებითვე მსგავსი ბრწყინვალე ვარსკვლავისა“¹⁰.

ფართოდაა გავრცელებული თქმულება, რომელიც მოგვითხრობს თამარის მიერ დატყვევებული შუქურვარსკვლავის (იგივე ცისკრის

⁶ იქვე, გვ. 217.

⁷ სოლომონ ცაიშვილი, თამარ მეფე ხალხურ სიტყვიერებაში, თბ., 1943, გვ. 109.

⁸ მთხრ.: ალუღური ქეთევან გიორგის ასული, 26 წ., ს. ქიე, ღუშეთის რაიონი, 3. II. 1977.

⁹ მთხრ.: ხოშურაული ბაბაღე ფოცხვერის ასული, 70 წ., ს. ხოშარა, ღუშეთის რაიონი, 14. VII. 1981.

¹⁰ ხალხური სიბრძნე, III, თბ., 1964, გვ. 98—99.

ვარსკვლავი) მითოსურ აზრებს, აგრეთვე თქმულებები მეფე-ქალის მიერ დამორჩილებულ ფრთოსნებსა და ცხოველებზე.

თამარისადმი მიძღვნილი სპეციალური ნაშრომისთვის წამძღვარებულ წინასიტყვაობაში სოლომონ ცაიშვილი წერს: „...ყველაზე უფრო სახელგანთქმული, აღმატებული, საყვარელი, გონებაშიუწვდომელი და იდეალური პიროვნება ხალხურ სიტყვიერებაში მაინც თამარ მეფეა — შვილის-შვილის შვილი დავით აღმაშენებლისა, ღირსეული მემკვიდრე და მოელვარე გვირგვინი მის დიად წამოწყებათა“¹¹.

საყურადღებოა ალ. ხახანაშვილს შემდეგი სიტყვები: „შვიდი საუკუნეა, ხალხი სიამაყით ინახავს დიადი ქალის ხსოვნას და მის სახელს პოეტური ლეგენდების შარავანდელით მოსავს, მიაწერს რა ყველა სახელოვან საქმეს და საქართველოში უმნიშვნელოვანეს ძეგლთა მშენებლობას. დედოფლის სახე ქვეყნის ყველა კუთხეში ნახევრადმითურ იერს იძენს, რაშიც გამოხატულია ხალხის წარმოდგენა რაღაც უმაღლესზე, მიუწვდომელზე. მის სახელთან დაკავშირებულია მთელი რიგი ლეგენდებისა, სადაც მეფე-ქალი მკაცრად განსაზღვრული ისტორიული პიროვნებიდან გარდასახულია ქრისტიანობის წმინდა ქალწულთა ანდა წარმართულ ღვთაებათა თვისებების მქონე ნახევრად-მითურ პიროვნებაში“¹².

თამარ მეფის ციკლის ხალხური ლექსები, როგორც სპეციალური კვლევის შედეგად ირკვევა¹³, მეტწილად ისტორიული სინამდვილის ამსახველია, თუმცა შეიმჩნევა ანაქრონიზმები და კონტამინაცია-ციკლიზაციის მოვლენებიც, რაც ხალხის მიერ საყვარელი დედოფლის განუზომელი ღვაწლის, ღიღებისა და დამსახურების უტირიებით უნდა აიხსნას.

მიუხედავად ფრაგმენტული ხასიათისა და ზოგიერთი ისტორიული ფაქტის სიმრუდისა, გარკვეული მხატვრული ღირსება ახლავს ხალხური პოეზიის ნიმუშებს „თამარ დედოფალი ვიყავ“¹⁴ და „თამარის ეპიტაფია“¹⁵. დრამატიზმითა და შინაგანი დინამიზმით არის აღბეჭდილი პოპულარული საფერხულო სიმღერა „თამარ მეფე და ხონთქარი“:

11 სოლომონ ცაიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 31.

12 А. л. Х а х а н а ш в и л и, Очерки по истории грузинской словесности, II, М., 1897, с. 149.

13 გ. ახვლედიანი, მოსე ჯანაშვილი ხალხური საისტორიო პოეზიის შესახებ, ქართული ფოლკლორი, XIII, თბ., 1983, გვ. 54—55.

14 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1934, გვ. 128.

15 იქვე, გვ. 237.

თამარ მეფე და ხონთქარი მალაღმა ღმერთმა წაჰკიდა,
ზღვაში ჩაუშო ხომალდი, ზედ აღმასები დაჰკიდა,
ზედ დასხა ქართველთ ლაშქარი, მრავალ წყალობას დაჰპირდა¹⁶.

რიტუალური ფუნქციის მატარებელი სვანური საფერხულო ლექსი „თამარ დედოფალი“, რომელიც საგრძნობლად სტილიზებულია თარგმანში, გამოირჩევა და ყურადღებას იქცევს პოეტური სახოვანებით, პორტრეტის ხატვის დახვეწილი მანერითა და არქაულობით:

თამარ დედოფალი მობრძანდა,
თხემსა ეხურა მას ზუჩი.
ყურებსა ჰქონდა საყურე,
თვალნი ჰქონდა იაკინთის.
კბილნი ჰქონდა მარგალიტის,
ღაწვები ჰქონდა ბრწყინვალე,
უვლზედა ება იაშვი,
ზეიდან ეცა აბჯარი,

მხრებზე ჰქონდა სამხრებები,
წივებს — საწივებები.
ფეხთა ემოსა წღღები.
ცხენსა იქოა ქენა-ფერსა,
უნაგირსა მოჰედრისა,
ამშვენებდა ოქრო მყარი.
საძუელ ჰქონდა კაპარი,
აღვირად ოქროს ჭაჭვი,
საგულედ ოქროს ბუშტები¹⁷.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში თამარი მრავალგზის — და ყველგან დადებითად: ხალხის ქომაგად, ჩაგრულთა მხსნელად, ობოლქვრივთა მოწყალედ და მკურნალად — იხსენიება.

ვახტანგ კოტეტიშვილის ხატოვანი სიტყვით, „ვაჟა-ფშაველა, შეიძლება ითქვას, რომ თამარის რაინდია“¹⁸.

ცნობილია, რომ მთქმელთა შორის მოსმენილი თუ მოპოვებული ფოლკლორული მასალა ვაჟას მხატვრულ ნააზრევში გარკვეული ხასიათის ცვლილება-ტრანსფორმაციას განიცდიდა. სხვასთან ერთად, ეს ითქმის თამარ მეფის პიროვნების გარშემო ხალხში შექმნილი უმდიდრესი სიტყვიერების მიმართ.

ვაჟა-ფშაველა არ ყოფილა შემოზღუდული ოდენ ფშავ-ხევსურეთის ფოლკლორული სამყაროთი. თამარის მითოლოგიზირებულ სახეზე პირადი აზრი და შეხედულება მწერალს შეეძლო შეეცნო და გაედრმავებინა სისტემატური პუბლიკაციების მეშვეობით, რასაც საპატიო ადგილი ეთმობოდა იმდროინდელ ბექდურ ორგანოებში. XIX საუკუნის ქართულ პერიოდიკაში თამარის შესახებ მრავალი ლექსი, ლეგენდა, თქმულება და გადმოცემაა გამოქვეყნებული. „დროებაში“, „ივერიაში“ და „მწყემსში“ დაბეჭდილია თავისუფალი სვანის (ბესა-

¹⁶ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, ტფ., 1937, გვ. 87.

¹⁷ ციტირებულია გ. ახვლედიანის დასახელებული ნაშრომიდან, იხ. გვ. 55.

¹⁸ ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, XIX ს. თბ., 1959 გვ. 612.

ჩიონ ნიქარაძე), თბილელისა და ალ. ხახანაშვილის წერილები და გამოკვლევები, მიძღვნილი თამარ მეფისადმი¹⁹.

საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონის ფოლკლორში მოიპოვება თამარის ციკლის პროზაული და პოეტური ნიმუშები.

ადგილობრივი ისტორიის კოლორიტთან მისადაგებული ფორმით თამარ დედოფლის სახეს ვხვდებით კავკასიის ხალხთა თქმულებებსა და ლეგენდებში²⁰.

ზეპირსიტყვიერებაში თამარ მეფის შესახებ შემონახულ ცნობებზე დაყრდნობით საგანგებო შრომები აქეთ შექმნილი სოლომონ ცაიშვილს და ზაქარია ჭიჭინაძეს.

თამარის სახის ჰიპერბოლიზაციას ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში მყარი ნიადაგი მოეძევა, ერთი მხრივ, მდიდარი და მრავალფეროვანი ფოლკლორული წყაროების, ხოლო, მეორე მხრივ, ისტორიული მათიანეებისა და ძველი ქართული მწერლობის სახით. ხალხური და მწიგნობრული ტრადიციებიდან გამომდინარე, თამარ მეფის სახე ვაჟასთან ღვთიური ნიშნებითა და ატრიბუტებით არის წარმოდგენილი. მეფე-ქალს მიეწერება ზებუნებრივი ნიშან-თვისებები, რასაც ჩვეულებრივი მოკვდავი მოკლებულია. ქვეყნის ღირსეული მმართველი ღვთის სწორფერად და წმინდანად შერაცხა მადლიერმა შთამომავლობამ. „ისევე, როგორც ქრისტე იშვა კაცობრიობის ცოდვათა დასახსნელად, თამარაც ღვთაებრივ სიკეთეს განასახიერებს და მოვლენილია ამქვეყნად მუსლიმანთა ხელყოფისაგან ქრისტიანობის გადასარჩენად. ასე გაჩნდა ე. წ. მეოთხე ჰიპოსტაზის იდეა, ანუ სამებას (მამა ღმერთს, ძესა და სულიწმიდას) ემატება მეოთხე წევრი და იგი ღვთივგვირგვინოსანი თამარ მეფეა“²¹.

თამარის ძლიერ კულტსა და პოპულარობაზე მეტყველებს თუნდაც ის უტყუარი ფაქტი, რომ საქართველოში ციხე-სიმაგრეების, ეკლესიებისა და სამლოცველოების დიდი ნაწილი ან თამარის სახელს ატარებს, ანდა მის დაარსებულად ითვლება. „...ზექალი თამარ ბედნიერებად მოველინა მთელ ერს და ყამარით დაიგანა ქართველი ტომის ყველა თემში: მის ციხე-დარბაზს საქართველოში ყველგან გიჩიენებენ“²², — აღნიშნავდა ვასილ ბარნოვი.

¹⁹ ე. ვიკსალაძე, ფ. ზანდუქელი, მ. გოგიჩაიშვილი, ქართული ფოლკლორის მოკლედ ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, წ. I, თბ., 1973.

²⁰ В. Миллер, Осетинские! этюды, III, М., 1887; ი. მეგრელიძე, ლიახვის ხეობის წარწერები და სიძველენი, V (ამონაბეჭდი), სტალინის სახელმწიფო პედინსტიტუტის შრომები, VII, 1959, გვ. 150; 154.

²¹ ს. ცაიშვილი, ძველი ქართული პოეზია (შესავალი წერილი), ქართული პოეზია, ტ. I, თბ., 1979, გვ. 37.

²² ვ. ბარნოვი, თხზ., ტ. X, თბ., 1962, გვ. 133.

თამარ მეფის აღმშენებლობითი ღვაწლი საქართველოს სინამდვილით არ ამოიწურება. „...არა ოდენ საქართველოსა მონასტერნი აღაშენნა, არამედ პალესტინეს იერუსალემს ააშენა პირველად მონასტერი. და კუალად გვპრეს ღალია შეამკო და უყიდნა შესავალნი ოა აღაშენა მონასტერი და შეამკო ყოვლითა წესითა პატიოსნისა მონასტრისათა. და კუალად კოსტანტინეპოლს აღაშენა მეტოქი მათი“²³.

რეალური პიროვნების ცხოვრებასა და მოღვაწეობას დროთა განმავლობაში მითური, ლეგენდური და ზღაპრულ-ფანტასტიკური ელფერი იძლევა. თამარის ციკლის ფოლკლორული რეპერტუარიდან შეიძლება ისეთი ნიმუშების დასახელება, სადაც წაშლილი ან გაბუნდოვანებულია ისტორიული სინამდვილის კონტურები, დაშვებულია ანაქრონიზმი, უარყოფილია ტერიტორიული კონკრეტულობა. „ისტორიული სურათი ხალხის ხსოვნაში მკრთალდება და მის ადგილს მითიური არქეტიპი იჭერს. რაც უფრო მეტ ალტაცებას იწვევს ისტორიული პიროვნება, მით უფრო მეტი ძალით წარმოჩნდება არქეტიპი, მით უფრო მალე იწყება მისი შემოსვა ლეგენდებით და იგი ხშირად კულტის საგანიც ხდება“²⁴.

ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, „მთელი ის თქმულებები, რაც თამარის სახელთან არის დაკავშირებული და გარკვეული მითოლოგიური ნისლით არის შებურვილი, ძველი წარმოშობისაა, რომელნიც შეჭვთუდნენ თამარის გარშემო. მეტსაც ვფიქრობ, — განაგრძობს მკვლევარი, — ამ თქმულებათა თამარი... უეჭველად წარმართული პანთეონის წევრი უნდა იყვეს“²⁵. და შემდეგ: „ის დოკუმენტები, რომელიც ხალხის შემოქმედებას შეუენახავს თამარის სახელთან დაკავშირებით, ბევრად აღემატება იმ ისტორიულ პირთა გაღმერთებას, რომელსაც ჩვენ ვხვდებით კაცობრიობის არსებობის მთელ მანძილზე“²⁶.

თამარის მოღვაწეობის ისტორიული ხანა არც ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაშია დაკონკრეტებული. დროისა და სივრცის ლოკალის მოხსნით მწერალი ქმნის რეალურისა და ირეალურის მხატვრულ სინთეზს, მითოსურთან მიახლოებულ გარემოსა და ატმოსფეროს, მაღალესთეტიკურ პოეტურ სამყაროს. „არა მარტო ბუნების წილში აღზრდილი და დაბადებული გმირები და სახეები ატარებდნენ ვაჟას შემოქმედებაში მითიურ იერს, — საქართველოს ისტორიული გმირებიც

²³ ქართლის ცხოვრება, II, თბ., 1959, გვ. 91.

²⁴ დ. წერეთელიანი, ჯადოსნური ზღაპრის ქართული თავისებურებები, იბ. ეპიკური ქანრები, ქართული ფოლკლორი, X, თბ., 1981, გვ. 40.

²⁵ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, მეორე გამოცემა, თბ., 1961, გვ. 375.

²⁶ იქვე, გვ. 378.

ისტორიულ გარემოცვას შორდებოდნენ მის პოეზიაში და დროის ლოკალის გარეშე სცხოვრობდნენ“²⁷, — წერდა სიმონ ჩიქოვანი.

ვაჟა-ფშაველამ ზედმიწევნით იცოდა სათანადო ფოლკლორული მონაცემები და მაღალოსტატურად სარგებლობდა ხალხის სულიერ საუნჯეში დაცული ცნობებით საკუთარი, ინდივიდუალური სათქმელის გადმოსაცემად:

„— ძველი დროება რომ დაბრუნდეს და თანაც ძველი ბატონები დაცოცხლდნენ, მერე?

— არა, ისინი ნუ დაცოცხლდებიან, რა იმასთან სახსენებელია ესენი და ნეტავი, შენის კარგა ყოფნით, თამარ ნეფე კი გააცოცხლა, ვაჰმე!..“²⁸.

მწერალსა და სოფელს შორის გამართული დიალოგის ამ პატარა ფრაგმენტიდანაც ჩანს, როგორ მტკიცედ დამკვიდრებულია თამარის სახე და სახელი სოფლის მესხიერებაში, მის გულსა და გონებაში.

სილარობისგან, ტანჯვისგან და საღმობისგან გასავათებული გლეხკაცი თამარისგან მოელის ხსნასა და შველას. „სულკურთხეული ექიმი“ საპყარსა და სნეულ ხალხს მძინარედ წარმოუდგენია, რომელსაც „უხვედრ ალაგას ანგელოზებთან ოქროს კუბოში ჰსძინავს“, „სოფლის ვითარებას სიზმარში ჰხედავს“ და გაიღვიძებს მაშინ, როცა სოფელს ძლიერ გაუქირდება²⁹, „ხალხი მეტის მეტად შეწუხდება და ცხოვრების ილაჯი გაუწყდება“³⁰.

ერთ ლირიკულ ლექსში პოეტი შენატრის ცად მავალ მთვარეს, რომელიც სარკმლიდან „ბევრჯელ ქურდულად ჰსინჯავდა“ თამარს³¹.

ლექსში „ჩვენება“ წარსული დროის გმირთა შორის მყოფი თამარ მეფე „ბრწყინვალეა, როგორც ცისკარი“³².

ვაჟა-ფშაველამ ზუსტი და მრავლისმთქმელი ეპითეტი მოძებნა, როცა თამარს ღმერთთან წილნაყარი უწოდა. ეს შესიტყვება პერსონაჟთა ხატვის ვაჟასეულ პრინციპებს გვაცნობს და ყურადღებას ფოლკლორული სამყაროსკენ მიგვაქცევინებს.

27 ს. ჩიქოვანი, ვაჟა-ფშაველას პოეტიკა, „ლიტერატურული საქართველო“, თბ., 1940, № 22.

28 ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. V, თბ., 1964, გვ. 271.

29 იქვე, გვ. 290.

30 ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IX, თბ., 1964, გვ. 151.

31 ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. I, თბ., 1964, გვ. 300.

32 ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. II, თბ., 1964, გვ. 194.

ОБРАЗ ЦАРИЦЫ ТАМАР В ГРУЗИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ
И ТВОРЧЕСТВЕ ВАЖА-ПШАВЕЛА

Резюме

Достойную царицу и правительницу страны Тамар потомство причислило к лику святых, что нашло своеобразное отображение в грузинской устной словесности и в художественной литературе.

С жизнью и деятельностью реальной личности Тамар в течение времени были связаны легендарные, мифологические и сказочно-фантастические детали и атрибуты.

В фольклорных текстах цикла Тамар стерты контуры исторических реалий, допущен анахронизм, игнорирована историческая конкретность. Подобное явление наблюдается в тех произведениях Важа-Пшавела, где автор рисует образ Тамар, передает ее деяние.

შაჟა-ფშაველა მავნი ტრადიციების წინააღმდეგ მებრძოლი

საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის 1975 წლის 24 ნოემბრის დადგენილება „მავნი ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის ღონისძიებათა გაძლიერების შესახებ“ — ისტორიული მნიშვნელობის დოკუმენტია. იგი ითვალისწინებს ხანგრძლივ სამოქმედო პროგრამას. დადგენილების ზოგი ასპექტი არ ისაზღვრება დროის გარკვეული მონაკვეთით, კამპანიური ღონისძიებების ჩატარებით. სწორედ ამის გამო, საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა ამას წინათ გააანალიზა ზემოთ აღნიშნული დადგენილების შესრულების მდგომარეობა და მიზანშეწონილად ჩათვალა რესპუბლიკის კომუნისტებისათვის მიემართა წერილით: „ახალ თვისობრივ დონეზე ავიყვანოთ წარსულის მავნი გადმონაშთებისა და სხვა ანომალიების წინააღმდეგ ბრძოლა!“ (კომუნისტი, 1982. № 96). ამ მიმართებაში ხაზგასმითაა მითითებული, რომ „არ დავჯერდეთ მიღწეულს, კიდევ უფრო განვამტკიცოთ წარმატებები და უფრო მეტი პრინციპულობით ვიბრძოლოთ ჭერ კიდევ არსებული ნაკლოვანებების აღმოფხვრისათვის“.

აღნიშნული დადგენილების ისტორიული ასპექტით გაანალიზებისას, ყურადღებას იქცევს გამოჩენილი ქართველი კლასიკოსების ილიას, აკაკის, ვაჟაა და სხვათა პირადი მაგალითი, მათ მიერ მავნი ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ჩატარებული უკომპრომისო და პრინციპული ბრძოლა, რომელიც დღესაც ინარჩუნებს მაგალითის მნიშვნელობას.

ვაჟა-ფშაველა თავისი უკვდავი პოემების, ლექსებისა და მოთხრობების პარალელურად აქვეყნებდა ეთნოგრაფიულ ნარკვევებსა და ფელეტონებს, რეცენზიებსა და კორესპონდენციებს, რომლებშიაც, მთიელთა საუკუნოვანი ჯანსაღი ტრადიციების დაცვასთან ერთად, მავნი წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის ისეთი საკითხებია გაშუქებული, რომლებიც დღევანდელ ჩვენს ცხოვრებასაც ეხმაურებიან.

თუკი ვაჟა თავის პოეტურ ქმნილებებში გარკვეული მხატვრული პრინციპის შესაბამისად ერთგვარ რომანტიკულ ასპექტში წარმოგვი-

დგნდა ფშავ-ხევსურეთის უძველეს ტრადიციებს (მითოსის ჩათვლით) და წეს-ჩვეულებებს, ეთნოგრაფიულ ნარკვევებსა და კორესპონდენციებში, მსგავსად ილია ჭავჭავაძისა, მთელი სიმკაცრით ებრძოდა ყველა იმ ცრურწმენას და მიუღებელ წეს-ჩვეულებას, რაც ხელს უშლიდა ხალხის კეთილდღეობის გაუმჯორესებას.

მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლას დიდი ხნის ისტორია აქვს. ცალკეული ეთნიკური ერთეულის თუ სახელმწიფოს წარმოშობისა და განვითარების ისტორია სეისმური სიზუსტით ასახავდა დრომოქმული წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლისა და ახალი, პროგრესული ტრადიციების დამკვიდრების ყველა ასპექტს. ამას ადასტურებენ როგორც ძველი, ისე ახალი დროის ლიტერატურული ძეგლები და ისტორიული დოკუმენტები.

ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებელმა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებაზე სპეციალური კანონით აკრძალა ის მიუღებელი წეს-ჩვეულებები, რომლებიც ძალუმაღ იყო დამკვიდრებული ეკლესიამონასტრებში. გრიგოლ ხანძთელმა მეფესაც არ აპატია ტრადიციის შელახვა და წესრიგი დაამყარა აშოტ კურაპალატის სასახლეში.

ვეფხისტყაოსანში უდიდესი პოეტური ძალითაა მეტაფორიზებული ქართველი ხალხის ყველაზე მოწინავე, პროგრესული ტრადიციები და წეს-ჩვეულებანი (მეგობრობა, გმირობა, პატრიოტიზმი, ამაღლებული სიყვარული), დაგმობილი და გაკიცხული, ბოროტი, ცრუ, მოღალატე, ორპირი ადამიანები, მომხვეჭელები, მეკობრეები, ოჯახური სიწმინდის შემლახველები, ვაჭრები და ა. შ. სიკეთისა და ბოროტების მარადიული ბრძოლა თავისებური ასპექტებით აისახებოდა ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებში. ბუნების შეუცნობელი „ბოროტი ძალების“ წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში იქმნებოდა ცრურწმენები, რიტუალები, საოჯახო და საყოფაცხოვრებო მაგია, გარემომცველი ბუნების მიმართ ანიმიზტური დამოკიდებულება, ტოტემიზმი, ტაბუ და ა. შ. ეს კი გარკვეული ეთნიკური ერთეულის ტრადიციას, წეს-ჩვეულებას ქმნიდა. ეს ტრადიცია თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, მაგრამ ყველა ეპოქას გარკვეული ცვლილებები შეჰქონდა მასში იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად შეიცნობდა ადამიანი გარემომცველ სამყაროს, საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებას. განვითარების გარკვეულ საფეხურზე აღრე დამკვიდრებული ესა თუ ის წეს-ჩვეულება, ცრურწმენა კარგავდა თავის ფუნქციას, მაგრამ ტრადიციის ძალით მაინც განაგრძობდა არსებობას. ასეთ შემთხვევაში საზოგადოების მოწინავე ნაწილი ბრძოლას უცხადებდა უკვე მოძველებულ, მიუღებელ წეს-ჩვეულებას. ეს ბრძოლა ხანგრძლივი იყო. ფუნქციადაკარგული წეს-ჩვეულება უბრძოლველად არ თმობდა თავის პოზიციებს, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს საზოგადოების მოწინავე ნაწილის აზრი იმარჯვებდა.

და ხალხიც ზურგს შეაქცევდა ასეთ წეს-ჩვეულებას, ივიწყებდა მას ან უფრო პროგრესულს, ახალი ვითარების შესაფერის წეს-ჩვეულებას აწესებდა. ახლა მოუსმინოთ ვაჟა-ფშაველას და ვნახოთ, თუ როგორ ესმის მას წეს-ჩვეულების ეს გლობალური ასპექტები: „ჩვენს ცხოვრებაში... ბებერი ჩვეულება, ბებერი გრძნობა ძალიან ბევრია... ბებერი აზრები და ჩვეულებანი დიდხანს, ძალიან დიდხანს სცოცხლობენ, თუ ადამიანმა ძალად არ მოუსპო მათ არსებობა; ამ მოსპობით, რასაკვირველია, უკეთესდება ცხოვრება, ადამიანს ბედნიერება ემატება. მაგრამ მაგარი ის არი, რომ ადამიანს ძალიან ეძნელება ამ ბებერი აზრების განდევნა, თავიდან მოშორება, რადგან ისინი უკვე ჩვეულებად ქცეულა“ (ტ. IX, გვ. 380).

საზოგადოების მოწინავე ნაწილი, პირველ რიგში მწერლობა, ვალდებულია შეებრძოდოს „ბებერ ჩვეულებებს“, „ბებერ აზრებს“, დაგმოს ისინი როგორც განვითარების, პროგრესის შემაფერხებელი მოვლენები.

მწერლის ეს დიდი მოვალეობა საზოგადოების წინაშე ვაჟა-ფშაველას მთელი არსებით ჰქონდა შეგნებული. მისი აზრით, „მწერლობა ძალაა, ერთი უმთავრესი იარაღთაგანია ერის წინსვლისა, მისი გონებისა და ცხოვრების გაუკეთებისა... მწერლობა მაშინ ასრულებს თავის წმინდა მოვალეობას, როცა უკეთესად ემსახურება ქვეყანას“ (ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. IX, გვ. 399). ნიჭიერი ეროვნული მწერალი ვალდებულია იცოდეს თავის ქვეყნის უმთავრესი ნაკლი და საქმითა და სიტყვით ემსახუროს „ამ ნაკლის შევსებას“. ვაჟა წერს: „ნიჭიერება ეროვნულის მწერლისა იმით გაიზომება, თუ რამდენად ესმის თავის ქვეყნისა და ერის საჭიროება... თუ რამდენად შეგნებული აქვს მისი უმთავრესი ნაკლი და რამდენად მადლიანად ემსახურება ამ ნაკლის შევსებას სიტყვით თუ საქმით“ (იქვე, გვ. 401).

ვაჟა-ფშაველა, როგორც ილია და აკაკი, იმ აზრს ავითარებს, რომ, „ვინც აწმყოს კეთილსინდისიერად ემსახურება, იგი დიდებულს მომავალსა ჰქმნის“. თავის მწერლურ მოვალეობაზე იგი ამბობს: „თუ მე ნიჭი მაქვს ჰემმარიტი შემოქმედებისა, უეჭველად წარსულის თუ აწმყოს აღწერით უნდა რასმეს ვამბობდე მომავალზე, თუ არა და ჩემი ნიჭიერება ცარიელი მცნებაა, უშინაარსო სიტყვებია“ (იქვე, გვ. 368).

ჰემმარიტი შემოქმედი, რომელიც ანტიპოდური მოვლენების წინააღმდეგ იბრძვის, თავად უნდა იყოს ამაღლებული, ხალხის ნამდვილი მსახური. ასეთი ადამიანები სანთელივით იწვებიან და „სხვას გზას უნათებენ“, წყვდიადს აქარწყლებენ, ნათელს გეფენენ. „ისტორიაც, — განაგრძობს ვაჟა-ფშაველა, — კარგ კაცებად იმათ ასახელებს, ვინც ამ მხრივ ყოფილა გამოჩენილი, ვისაც სხვისთვის რომ ურგია და არა

მარტო თავისი თავი ჰხსოვნებია, ... თუ კი ყველა სხვის შემწეობით, სხვისი შველით ვიქნებით გამსჭვალული, სხვა ჩვენთვის იქნება, სხვას ჩვენთვის ენდომება კეთილი — ეს იგივე თავისის თავის შველა გამოდის“. ასეთია ვაჟასეული „მარადისობის კანონი“, რომელიც ჩვენს დროში საოცარი ძალით გახშიანდა ნოდარ დუმბაძის ცნობილ რომანში. კარგი ქართველი ისაა, განაგრძობს ვაჟა, „ვისაც უყვარს საქართველო და იმის წყლულებს მალამოდ ედება — ვინც მის სარგოს ჰფიქრობს და აკეთებს. ასევე ითქმის რუსსა, ფრანგსა, ინგლისელსა, თათარსა და სხვებზედ“ (ტ. IX, გვ. 189). ძნელია უფრო მკვეთრად წარმოაჩინო მამულიშვილის პორტრეტი, ვიდრე ამას მწერალი აკეთებს. ადამიანის უპირველესი მოვალეობაა, იყოს თავისი ქვეყნის ღირსეული მოქალაქე, მებრძოლი პატრიოტი და, ამასთან ერთად, ინტერნაციონალიზმის გრძნობით გამსჭვალული. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ვაჟა-ფშაველა, ილია ქავჭავაძის მსგავსად, მიიჩნევდა, რომ საქართველო რუსეთს უნდა ედგას გვერდით „როგორც ცოცხალი, საღი არსება რუსეთთან ერთად მოსიარულე პროგრესის გზაზე“ (ტ. IX, გვ. 301).

საზოგადოებაში, ერის ცხოვრებაში მოწინავე ადამიანის გვერდით არის „პატარა, ვიწრო გრძნობისა და ტვინის ადამიანი, თუ იგი მდიდარია, თავს ბედნიერად რაცხს, რადგან ყოველგვარ მოთხოვნილებას ცხოველურს, ფიზიკურს იკმაყოფილებს“. ასეთი ადამიანი, ვაჟას თქმით, „სიციოცხლეს... არაფერს ჰმატებს, მხოლოდ დაკლებით აკლებს. იგი განიცდის ისეთსავე გაზაფხულს სულისას, როგორც ყოველი ცხოველი, როცა იგი მაძლარია და მსუქანი“ (ტ. IX, გვ. 386).

ანტიპოდური მოვლენების სოციალური ძირები, ვაჟას აზრით, იმალება ისეთ საზოგადოებაში, სადაც „ყველას... არ ეძლევა საშუალება პატიოსანი შრომით მოიპოვოს პური არსობისა, საცა შრომა ღირსეულად არ ფასდება. სადაც არ არის თანასწორად განაწილებული ცოდნა, ქონება“ (ტ. IX, გვ. 413). ასეთ საზოგადოებაში ადამიანთა ერთი ნაწილი მგლებად იქცევიან და სხვების დამონების ხარჯზე თავიანთ მგლურ ინსტიტუტებს საოცარი ინტენსივობით ავლენენ და ავითარებენ. ვაჟას აზრით, ასეთი მგლად ქცეული ადამიანი ჩვენ უნდა გავწვრთნათ. „მგლად ქცეული ადამიანის ... გაწვრთნა ჩვენ... ხელთ არის, ჩვენ უნდა მოუხსპოთ მას საშუალება, დაუუკეტოთ ბილიკები მგლური ინსტიტუტების, სურვილების სანაფარდო და მორჩა მისი მგლობა“ (ტ. IX, გვ. 416—417).

ვაჟა-ფშაველას აზრით, ერის ბედნიერებისათვის სამი პირობაა აუცილებელი. ერთია „ქონების სწორედ, სამართლიანად განაწილება“, მეორე — „გავრცელება ცოდნისა“ და მესამე — „გამრავლება ერისა“ (ტ. IX, გვ. 212). აქვე შევნიშნავთ, რომ ვაჟა-ფშაველა ერთ-

გვარად ექვის ქვეშ აყენებდა ცივილიზაციის კეთილშობილურ გავლენას ადამიანის ზნეობრივ სფეროზე (ტ. IX, გვ. 209), ამიტომ ეძებდა იგი მთიელთა უძველეს ყოფაში მომავალი საზოგადოებრივი ცხოვრების მოდელს. ასეთი ტიპოლოგიური ძიებანი დადასტურებულია დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში, „სადაც შეიქმნა ე. წ. მთური პოეზია, რომლის წარმომადგენლები ისევე მიმართავდნენ ევროპის ალპების მთიელთა ყოფას, როგორც ვაჟა-ფშაველა და ალ. ყაზბეგი თუშ-ფშავეხევესურებისას“ (ალ. რობაქიძე, ტრადიცია და ცხოვრების წესი, თბ., 1981, „მეცნიერება“, გვ. 13). თუ ვაჟას შემოქმედებაში მომავლის უკეთესი მოდელის ძიება ერთგვარად რომანტიზებულია გარკვეული მხატვრული პრინციპით, ეთნოგრაფიულ წერილებსა და კორესპონდენციებში, როგორც აღვნიშნეთ, იგი რეალისტად გვევლინება და პოეზიაში იდეალიზებულ ჯვარ-ხატებსა და ხვთისშვილთა სალოცავებს, რომლებიც უზომო ხარჯებს მოითხოვდნენ გლეხობისაგან, მკაცრ ბრძოლას უცხადებს. მაშინდელ ეკლესიას ვაჟა-ფშაველა ასე ახასიათებს: „დღეს სადა გვაქვს ჩვენ ნამდვილი ეკლესია? მიჩვენეთ თუნდ ერთი რომელიმე კუთხე საქართველოში მთასა, გინა ბარსა, ეკლესია ასრულებდეს ნამდვილს თავის დანიშნულებას? ძალიან ძნელია ამისთანა ეკლესიის პოვნა“ (ტ. IX, გვ. 358). ფშავეხევესურთა სალოცავებზე ვახტანგ გორგასალისა და თამარ მეფის მიერ შემოწირული წარწერიანი თას-სურები, რითაც ხალხი მოწიწებით სვამდა ლუდს დიდებული წარსულისა და სახელოვანი გმირების მოსაგონებლად, „ნახევარზე მეტი ხატებიდან სწორედ მღვდლებმა და დიაკვნებმა გაზიდეს, გადაიპარეს ეს თასები“ (იქვე, გვ. 358).

ვაჟას მთავარი საზრუნავი ისაა, რომ ტრადიციით ნაანდერძევი ზოგერთი წეს-ჩვეულება მძიმე ტვირთად აწევა მშრომელ ხალხს და საჭიროა მათ მართალი სიტყვა ვუთხრათ, თვალი აუხილოთ, გამოვადვიძოთ, სწორი გზა ვუჩვენოთ. მკვდრის ხარჯებთან დაკავშირებული რიგი მთიელისათვის მტერთან მძიმე ომის გადახდის ტოლფარდი მოვლენა იყო. ყველაზე საძნელოს გარდაცვლილის წლისთავთან დაკავშირებული ხარჯები წარმოადგენდა. ამის თაობაზე ვაჟა წერს: „კარახელის ოჯახმა, მისმა ცოლ-შვილმა დიდი, მძიმე ტვირთი მოიგდებინა ზურგიდან, ფრიად საშიშარ, უძლეველ მტერთან ომი გადაიხადა. ეს მტერი, ეს ტვირთი თვით ჩვეულებაა“. ეს ჩვეულება „წელთაობა“ (წლისთავი) ნიშნავს „ჰერის ახდას“, გლოვის მოშორებას, მისგან განთავისუფლებას (ხევესურები ამბობენ: „სამგლოვიარო ღმერთმა აგხადოსთ“) და არა „ჰერის ახდას“, ჩვეულებრივი გაგებით, როგორც ეს დღეს გვესმის (ამის თაობაზე იხ. ს. ცაიშვილი, ფილოლოგიური ეტიუდები, ლიტერატურული საქართველო, № 6, 1982 წელი).

ხალხის ბეჩაობაზე, მათ უბედურებაზე ხელს ითბობდნენ ახალ-გამოჩეკილი ჩარჩები, მედროვე მოხელეები, ხატის მსახურნი. „საცაოთხი-ხუთი კომლი სადმე სჩხირია, იქვე საყელში უსათუოდ დუქანია დასკუბებული ... უნდა სწოვოს დუქანმა სისხლი და ტეინი ოჯახებისა“. ზოგიერთი უბირი — წერს ვაჟა, — თითქოს ამართლებს ასეთ დუქნებს, „რომ მომიკვდეს ვინმე, სად წავიდეო? ისე უცბად საით ვიშოვნო სასამელი და საჭირო სანოვაგეო?..

მკვდრების ხსოვნა და პატივისცემა კარგი საქმეა, — განაგრძობს ვაჟა, — ხოლო ეს პატივისცემა იმ ზომამდე არ უნდა მივიყვანოთ, ცოცხლები იმათ მსხვერპლად შევეწიროთ, ეს უფრო დიდი უგუნურება იქნება ჩვენი“ (იქვე, გვ. 220).

ეს წეს-ჩვეულება ამჟამად სხვა კუთხით იქნა გაუკუღმართებული. ვაჟას დროს მკვიდრის რიგი, თავისი უზომო ხარჯებით, მართლაც, უბედურების მომტანი იყო. დღეს კი მან სახე იცვალა, ზოგისთვის გამდიდრების საშუალება გახდა. ნოდარ წულეისკირის ცნობილ რომან „თუთარჩელაში“ ეს ჩვეულება შემზარავი ფერებითაა წარმოსახული. ზნედაცემული, გამდიდრების წყურვილით შეპყრობილი გუჩა კალანდარია საკუთარი მამის შესახებ ამბობს: „მკვდარს თუ კარგი პატრონი ჰყავს, დღეს ფული ღირს. პარტყუ (ე. ი. მამა, ა. ც.) თუ მე დავმარხე. ასი ათასი მაინც შემომივია, თუ პართემ დამარხა (ე. ი. მეორე შვილმა), ორმოცდაათს უნდა დაჯერდეს, თუ კოკიმ (მესამე შვილმა) დამარხა, არ ექნება დიდი მოგება, მაგრამ, თუ ჭუჭიამ დამარხა, წააგებს“. ეს მკაცრი სიმართლე უაღრესად სიმპტომატურია. ტრადიციის ასეთი გაუკუღმართება საგანგაშოა და საქართველოს ცენტრალური კომიტეტის დადგენილება სწორედ მსგავსი და სხვა სახის მავნე ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლის აუცილებლობაზე ამახვილებს საზოგადოების ყურადღებას.

ვაჟა ებრძოდა სიმთვრალის გამომწვევ მიზეზებს — ყველგან წამოსკუბებულ დუქნებსა და სამიკიტნოებს.

ერთ-ერთ წერილში ვაჟა აღნიშნავს: „...ვინ იცის, რა დროიდან დღესნამდე ღიღინებს ქართველი კაცი ამ მისთვის უსაყვარლეს შაირს:

კაცმა კაცი დაჰპატიოს,
დასვას და ანადიმოსა;
ყველა ტყუილად ჩაუვლის,
თუ კი არ ასმევს ღეინოსა-ო.

რა დაშავდება ვითომ იმით, რომ სტუმარს ღეინო ან არაყი არ დაალევიან?! არაფერი, სრულიად არაფერი, პირიქით დიდი სიკეთეც არი, როგორც მასპინძლისა, ისე სტუმრისათვის... ორივე (ს)... შეიძლება დარბაისლური მსჯელობა, დალაგებული მასლაათი. მთვრალი

კაცი კი ნახევრად გიჟია; მაინც ეს სიგიჟე გვიყვარს... დღევანდელი ცხოვრება შეაბრძოლა ამ მავნებელს, დაბერებულს ჩვეულებას და ჰსურს იგი განდევნოს თავის მიდამოდან. ვნახოთ, ვინ დარჩება გამარჯვებული — ადამიანი თუ მის მიერ შექმნილი ჩვეულებანი. რა კარგი იქნებოდა, მკითხველო, ... ცხოვრება შაჰბრძოლებოდა დანარჩენებს, თმაზე უმრავლეს, ... ბებერს დახავსებულ ჩვეულებებს. ვინ იცის როდის მოვესწრებით ამას“ (ტ. IX, გვ. 380—381).

ვაჟას მიერ ჩაწერილ ფშაურ ლექსებში თვით ხალხური მოლექსები ილაშქრებენ მავნე ტრადიციების წინააღმდეგ. ცნობილ დიალოგურ კაფიაში — „სიძე და მოყვარე“ დაგმობილია მუდმივად ღუქანში სიარული, ოჯახისათვის ხელის აღება. კაფია იწყება დაუნდობელი ირონიით: მოყვარე (სიმამრი) სიძის სანახავად სახლში კი არ მიდის, არამედ თვალივის ღუქანში, რადგან სულ იქ აგდია და ქეიფის მეტს არაფერს აკეთებს:

თვალივში ჩამოვიარე, გაცნობა მინდა სიძისა,
რა კარგი ქალა მოგვით, თქვენ ხომ მოგიკლავთ შიმშილსა.

არც მალაროელი მეღუქნე ყოფილა ნაკლები: „მალაროელი მეღუქნე, დაბალია და სქელია, ჩარეკით ღვინო დამიდგა ლექსები უთხარ ბევრია. იქიდან გამოვაჰქენე ჩემი მიმინო ცხენია, ფული მეღუქნეს მივეცი, შინ მიველ ცარიელია“.

„ფშაური პოეზია თვალყურს ადევნებს ახალგაზრდობას, იმათ ყოფა-ქცევას, როგორ ეპყრობიან დედ-მამას. ვისაც მოასწრებს და დაიჭერს რაშიმე, არა ჰზოგავს და უშხლატუნებს სატირულ შოლტებს“ — წერდა ვაჟა.

კორესპონდენციაში „წერილი ხევსურეთიდან“ (1879 წ.) ვაჟა-ფშაველა საკუთარი თვალთ ნანახ სურათს აგვიწერს, რომელიც სოფ. ლულში მომხდარა. ჯარში მოხალისედ წასული სუმბატა ქისტაური ადგილობრივმა ქადაგმა მკვდრად გამოაცხადა, „აი, აი, აი, ვერ ხედავთა, მოვიდა სუბატაივ!.. აღარ ვორა ცოცხალივ, ქვე მოვკლევ... ნულარ გაქვისთავ ჩემის მოსვლის იმედი“ (ტ. X, 1964, გვ. 7). ვაჟა შენიშნავს: „ყოველ ღონისძიებას ხმარობს ჩვენი ქადაგი, რომ გაუმხნეოს მასპინძელს გული და უფრო ბევრი დახარჯვინოს უიმისოდაც სიღარიბისაგან დაჩაგრულ ხევსურს“ (იქვე, გვ. 8). შესამე დღეს ვაჟა ისევ სოფ. ლულში მოხვედრილა და უნახავს, რომ მამასახლისი იმედა ქისტაური ხალხს „უეზდის ნაჩაღნიკის განცხადებას“ უკითხავდა: სუმბატა ცოცხალია და „მისი ცოლ-შვილი ნურაფერს იზრუნებსო“. აღელვებულ ხალხს ერთი ახალგაზრდა ხევსური გამოეყო თურმე და განაცხადა: მკითხავ-ქადაგებისა და მკვდრის რიგიგისაგან „აღარ ას გასაძლისი ხევსურეთშიგავ: ძროხასავ ხბო აღარ შარჩავ, ცხვარს ბატ-

კან აღარ შარჩავ, თხას თიკანივ... ყველ-ერბოვ ტაბლის კეთებას მო-
უნდავ, პური ლუდის დუღებასავ... „ეს ღმერთს უნდარისავ, ეს ხატ-
სავ, ეს კიდევ სულსაო!“ ჩვენ კი აღარ ვართ, დავტიტვლდით, დავ-
შიშვლდით, ძალათაც აღარ ვინა გვთვლისავ“ (იქვე, გვ. 8—9).

მეორე წერილში სოფ. ხახმატის დღეობაა აღწერილი. ვაჟა მიუ-
თითებს, რომ „ყურადღების მისაქცევა აქ უფრო ის მეტის-მეტი,
საზღვარს გადასული ცრუმორწმუნეები და მამა-პაპის ჩვეულებების
აღსრულებები, რომელნიც აღარიბებენ მათ“ (იქვე, გვ. 13). ხევსური
ხედავს, რომ ღარიბდება ხატისაგან, „მაგრამ იმას არ ფიქრობს, რომ
ხატს იქნება კიდევ სწყინდეს ამოდენა ტყუილად საქონლის და-
ღუპვა“ (გვ. 15).

სხვა წერილში („ხმა მთიდან“, 1881 წ.) ვაჟა კვლავ ამახვილებს
ყურადღებას ცრუ რწმენასთან დაკავშირებულ მავნე ტრადიციებზე.
აღდგომა დღეს ხატში „მღვდელი და დიაკვანი... ეს ორი ღალხის სუ-
ლის ყარაული დარბოდა ფაცაფუციით... ორივე ნერწყვსა ყლაპავდა,
რა დაჰყურებდა ტაბლასა“. იქვე ვაჟა დიდი სინანულით წერს: „საწყა-
ლი ჩვენი ღალხი იმდენს ცოცხალზედ არა ხარჯავს, რამდენსაც მკვდარ-
ზედ“ (ტ. X, გვ. 27).

დროს თავისი გააქვს, საზოგადოების განვითარების შესაბამისად
იცვლება შეხედულებები, წეს-ჩვეულებები, ტრადიციებიც. თვით ლა-
შარის ჯვრის შეუვალობის ტრადიციაც შეირყა. ვაჟა წერს: „სასმლი-
საგან გაეინთული ფშაველი, რომელსაც დედამიწაზედ აღარ უდგას
ფეხები, ხანდახან თავის „დიდ ბატონსაც“ გაეხუმრება ხოლმე...

ფშაველა ლაშარის ჯვარი,
ნეტარ არ დაუბერდაა?
— ამბობენ დაბერებასა,
ნეტარ არ მუჟედებაა.

ერთ-ერთი ფშაველი მოლექსე პირდაპირ ბრალს დებს თავის
მბრძანებელს:

ხახმატის ჯვარის დროშაო,
რა გაურიალეხს, რა არა?
ჩემს სალოცავად გაჰხადე,
საცა კი ერთი ქვა არი.
ერთი კაცი გყავ მსახური,
სადაც საურმე გზა არი,
სუყველგან ვიდგა ლოგინი,
საცა სათიბი მთა არი.

ერთი გადმოცემის მიხედვით, გაგა ქისტაური ხატობაზე მიდიო-
და, კლდოვან გადასასვლელში ცხენი გადავარდნია არავგში, გაგას

უთქვია: „აბა სად არიან ხატ-ღმერთები, რატომ არ მშველიანო“. ღუ-
ლის ქალაში მლოცველებს ვაჟაც შემოუერთდა და გაგას ამბავი რომ
გაიგო, წაიკაფიავა:

ვერ გადაურჩი არაგვსა,
არცრას კოპალა გშველოდა,
ან რას გიშველდნენ ყორენი,
რომ შითქვამს არა გჯეროდა.

ტრადიციის გაუკუღმართების მრავალი ნიმუშია შემონახული ხა-
ტებზე შეწირული განძის მოპარვის თაობაზე. ტრადიციის მიხედვით,
ხატებზე შეწირული განძი, მათ შორის თას-სურები, ხელშეუხებელი
იყო და მისი ადგილიდან გამოტანა მკრეხელობად ითვლებოდა. რო-
გორც ვაჟა მიუთითებს, ახალმა დრომ, შეარყია შეუველობის პრინ-
ციპი და დაიწყეს ხატებიდან თას-სურების გატაცება. ერთ-ერთი მო-
ლექსე თირილას პირით ამბობს:

თირილაი ვარ ცქიფათი,
თას-სურეების ხიფათი,
ზოგი წაველე თელავსა,,
ზოგი ბლალოჩინს შივართვი.

საგულისხმოა, რომ ხატების მძარცველი თირილა დაუქვრიათ,
თელავში ჩაუყვანიათ და დაუპატიმრებიათ:

ე კაც კარგად შინახეთ
ნუ აჩვენებთ სამყაროსა,
ხატში აღარ გამოუშვათ,
თასებ აღარ დაგუპაროსა.

გათამამებული თირილა, რომელსაც კავშირი ბლალოჩინთან აქვს
დამყარებული, ასე პასუხობს მოწინააღმდეგეებს:

— ხატი გაუწყრეს, ვინაცა
ვერცხლ მიწაში ჩაყაროსა,
მე აულეבלად ვერ ვიქამ
ღმერთმა სარჩოს შამყაროსა

(ტ. IX, გვ. 110).

ვაჟა-ფშაველა საგანგებოდ მიუთითებს, რომ „ხევისბერები არა-
ვის არ აჩვენებენ და არც ასწავლიან ალაგს, სადაც ეს თასები ინახე-
ბა. არც კი გასამტყუნნი არიან ამ შემთხვევაში, რადგან ბევრმა სხვა-
დასხვა ხელმა ბევრი ვერცხლეული გაალაგა ლაშარის ჯვრისა... ხევის-
ბერები აღარ აჩენენ ამ თასებს, რადგან მოპარვისა ეშინიათ“ (ტ. IX,
59—60).

აქვე შევნიშნავთ, რომ განძის მოპარვის თაობაზე ვაზეთ „კომუნისტა“ და სხვა ჟურნალ-გაზეთებში სათანადო წერილები დაიბეჭდა. დღეს უკვე ზემდგომი და ადგილობრივი ორგანიზაციების აქტიური ჩარევის შედეგად, მსგავსი ფაქტები აღკვეთილია.

ხალხურ შემოქმედებაში რეალისტურად აისახა „დღეობახატობებს“ გადაყოლილი ფშაველის ტრაგიკომიკური მდგომარეობა. ვაჟა წერს: „ხალხურ მოშიარეს ლამაზად აქვს დახატული სურათი ლაშარობისა: იგი დასცინის კიდევ იმათ, ვინც მეტისმეტად გართულან ამ დღეობა-ხატობებით და თავის სახლსა და საქმეს კი აკლდებიან:

ამ ზაფხულს ლაშარს ვიყოდი,
არაყსა ვსომდი, ებოზობდი,...
საცა ბუზიკანტ აჩქამდის,
წინ-წინ მე გადაეფრინდოდი,...
ის აღარ მაგონდებოდა,
ზამთარო მამიხვიდოდი...
ჩემი კვირისა (ხარის სახელია) ყვიროდის,
მე რო საბძელსა ვხდიოდი:
რა გქენ, ამ თავ მოსაკვდავმა,
რად არ ლამითაც ვთიბდოდი

(IX, გვ. 61).

„უსაქმურის... ლეში და ტვინი უაღრესად დუნდება. ქალაქელი უსაქმური — ქუჩებზე, ბაღებში დაყალობს გზადაკარგული წეროსავით; თუ ქონება აქვს — ქეიფობს, თუ ღარიბია — ქურდობს... სოფელი უსაქმური კაკლის ჩრდილში ჰგორავს გატიტვლებულ-გალიღვლებული, ფაშვზე ხელს ისომს... წამოდგება... და ხან ვის ბაღში და ვენახში ამოპყოფს თავს, ხან ვისაში; გადააქვს ლაწალუწი ღობეებზე. ასეთი კაცი, სოფელში გაჩენილი და გაზრდილ-გაკვებილი, ორფეხა ტურაა.

დადის, დაძვრება ეს სოფლის ტურა,
თვალებს აცეცებს მუქთზე შავ-ყურა...

ზანტი კაცი ხომ ზანტია და მხნე კაცსაც კი აზანტებს, მერე, რა დროს, როცა შესაკრებია საუნჯე... ღვინო... პური“. ვაჟა აღშფოთებას ვერ მალავს ასეთი „უკეთურების, უბედურების“ მიმართ, რომელთა დევიზია — „შენც დაიძინე, მეც დამაძინე“ (ტ. IX, გვ. 142—143). ასეთი „უკეთურები“ უნდა გამოვავხიზლოთ, „წინ გადაველობოთ და ვუყვიროთ: შესდეგ“. საზოგადოების შეგნებულმა წევრებმა უსაქმურებსა და მუქთახორებს მკაცრი ბრძოლა უნდა გამოუცხადონ, ან სასარგებლო შრომაში ჩააბან, ან მოიკვეთონ.

ზოგიერთი ტრადიციის გაუქვლმართება, ვაჟას აზრით, ხელს უწყობდა ადამიანის ზნეობრივ დაცემას. ასეთად ვაჟა ასახელებს ხევსურული „კეჭნაობის“ ტრადიციას. თუ ის ოდესღაც, მტრის უსაშველო მოძალების პერიოდებში, რაღაც ფუნქციას ასრულებდა, შემდგომში დაკარგა ეს ფუნქცია, მაგრამ ინერციით განაგრძობდა არსებობას. ვაჟა წერს: „ზოგიერთა ხევსურის თავზე მე დამითვლია 50 ნაპრევი, ზოგი მსუბუქი, მაგრამ ზოგიც ისეთი, შიგ ცერი ჩაჭდებოდა... მიზეზი ხშირად ლოთობაა, რასაც ფართო ასპარეზი აქვს მოპოვებული ხევსურეთში... საბრალო ხევსური, ცარიელ ალაგს თავის ცხოვრებისას რომ ნაყოფიერი შრომით ვერ აესებს, თანამოძმის სისხლითა ჰრწყავს. ვინ არის დამნაშავე? ხევსური? არა, რა მიგვიცია, რა უნდა მოვსთხოვოთ?“ (იქვე, გვ. 284—285). ვაჟა ინტელიგენციას მოუწოდებს შეებრძოლოს ასეთ წეს-ჩვეულებას. ხევსურული „კეჭნაობა“ ისეთი ტრადიცია იყო, რომელიც მოკეჭნავეთა გაუთავებელი დავისა და შუღლის საბაზი ხდებოდა. დაკეჭნილისთვის (ჭრილობის სიმსუბუქი) და სიძლიერის კვალობაზე) მეტოქეს უნდა გადაეხადა გარკვეული რაოდენობის გადასახადი — ფულის ან ნატურის (ძროხა, ცხვარი და ა. შ.) სახით, რომლის რაოდენობა ისაზღვრებოდა იმით, თუ რამდენ მარცვალს დაიტევდა ნაჭრილობევი. ასეთი მავნე ტრადიცია ზოგიერთი ადამიანის მორალური და ზნეობრივი დაცემის მიზეზიც ხდებოდა. ვაჟას ასეთი მაგალითი მოჰყავს: „ხევსური ბათირა, იცით რას მიაშობდა, თანაც თავისი თავი მაჩვენა, რომელზედაც ორმოცდაექვსი ჭრილობა დავთვალე: „ჭეილობაში ცუდ კაც ვიყავ, სიღარიბეც ოხერი ძალას მატანდა, ვუყუარებდი ქვეყანას, თუ ვინ ვის დასჭრიდა, ცოლ-შვილით დაჭრილის ყმად ხდებოდა, თავის სარჩო-საბადებელს იმას აძლევდა, მოდი, ჩემო თავო, შენც სცადე, წყლულ რაი ას? არაფერი, დამჭრიან, ჩემი თავრიელა ბევრა ჭრილობას აიღებს, მორჩების, ... სამ-სამ წელში სახ სარჩოთ ავაესი... ბოლოს შემეიტყვეს ძაღლობაი, ... აღარა მჭრიდეს... ბოლოს მე თავადაც შამრცხვა და ეხლა თავ დავანებე“ (იქვე, გვ. 287). ვაჟა ამ წერილს („ხევსურის თავი“) ასეთი სიტყვებით ამთავრებს: სამკალი ფრიად არს, ხოლო მომკალნი მცირედ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ნათელი ხდება, რომ მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხი ყველა ეპოქაში სხვადასხვა რაკურსით ყოველთვის იღვა საზოგადოების მოწინავე ნაწილის, პირველ რიგში, მწერლობის წინაშე. ამას ადასტურებს ვაჟა-ფშაველას დიდებული პუბლიცისტური მემკვიდრეობა.

ВАЖА-ПШАВЕЛА В БОРЬБЕ ПРОТИВ ВРЕДНЫХ ТРАДИЦИЙ ПРОШЛОГО

Резюме

В своих этнографических и публицистических статьях Важа-Пшавела подвергал резкой критике вредные традиции и обычаи прошлого, мешавшие экономическому и культурному развитию шпавов и хевсуров. К числу таких традиций он относил огромные расходы, связанные с похоронами и поминками, многочисленные храмовые праздники, сопровождавшиеся обильными жертвоприношениями, продолжительные свадебные церемониалы, кровную месть, пьянство и др.

Остро-критическая публицистика Важа-Пшавела, посвященная этим вопросам, не утратила своего значения и в наши дни.

თამარ ჯაგოდნიშვილი

ისტორიული სკოლა ფოლკლორისტიკაში

(თ. ბენფეიდან ვ. კელტუილამდე)

რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის ფორმირება XIX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედს განეკუთვნება. მისი წარმოშობა ლოგიკური შედეგი იყო იმ მეცნიერულ-ფოლკლორისტული ინტერესებისა, რომელთა წინამძღვარები რუსულ სინამდვილეში გაცილებით ადრე, ჯერ კიდევ 60-იან წლებში გამოჩნდა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის რუსული ფოლკლორისტული ინტერესები თანადროული საზოგადოებრივი, იდეოლოგიური ჭიდილის სპეციფიკით განისაზღვრებოდა. ცნობილია, რომ უკვე XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან, როცა რუსეთში მთელი სიმძაფრით დადგა „გლეხური რევოლუციის“ პრობლემა, საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში აშკარად გამოიკვეთა სამი მიმდინარეობა: სლავიანოფილური, ლიბერალური და დემოკრატიული. პრასაკვირველია, სხვა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური თვალთახედვანიც არსებობდა, თვით ეს სამიც არ ხასიათდებოდა შინაგანი მთლიანობით, მაგრამ საზოგადოებრივი აზრის სპეციფიკას მაინც ესენი განსაზღვრავდნენ.

(სლავიანოფილობა, თავისი შინაგანი სიჭრელის მიუხედავად, XIX საუკუნის 60-იან წლებში ძირითადად მაინც ერთი ნიშნით ხასიათდებოდა. ეს იყო ველიკორუსული საწყისის უპირატესობის მტკიცება დანარჩენ სლავებსა და რომანულ-გერმანული მოდემის ხალხებზე.) ამ სურვილით არის აღბეჭდილი ამ პერიოდის სლავიანოფილობის უმთავრესი წარმომადგენლების ტ. ფილიპოვის, ა. გრიგორიევის, პ. ბელინოვის პ. კირეევსკის და სხვათა ნაშრომები!

(ხალხური შემოქმედების მიმართ განსხვავებული დამოკიდებულება გამოამყდავენეს ლიბერალებმა. ისინი ფოლკლორს ზომიერი კულ-

1 М. К. Азадовский, История русской фольклористики, т. II, М., 1963, с. 87—95.

ტუროლოგიური განმანათლებლობის პოზიციებიდან უდგებოდნენ და მასში, პირველ ყოვლისა, ხედავდნენ ხალხის უმეცარებისა და გაუნათლებლობის (სიბნელის) ანარეკლს. სლავიანოფილების წინააღმდეგ ლიბერალები თავდაპირველად საერთოდ უგულვებელყოფდნენ ფოლკლორს². ასეთი ტენდენცია აშკარად მოჩანს, მაგალითად, ა. მილიუკოვის ნაშრომში „რუსული პოეზიის ისტორიის ნარკვევები“ (1847 წ.).

მკვეთრად საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებდნენ რევოლუციური-დემოკრატიული მიმდინარეობის წარმომადგენლები. მათთვის, როგორც ცნობილია, სწორედ ხალხი იყო ისტორიის მამოძრავებელი ძალა. ამის გამო ისინი ზეპირსიტყვიერებაში ხედავდნენ არა სიბნელის, უმეცარებისა და ჩამორჩენილობის ანარეკლს, არამედ დიდი სულიერი ძალის მომასწავებელი პოტენციური ენერჯის მხატვრულ განსიტყვებას.) მართალია, დემოკრატთა შორის ხალხის ცნებამ სხვადასხვანაირი შინაარსი შეიძინა და მკვეთრად გამოიჯნა კიდევაც ისინი, მაგრამ ჰუმანარტად რევოლუციური არსი ნ. ჩერნიშევსკიმ და ნ. დობროლიუბოვმა ამოიკითხეს. როგორც ცნობილია, ეს მოღვაწენი ხალხში გულისხმობდნენ იმ კლასს, რომელიც ძალაუფლების მოპოვების შემთხვევაში შეძლებდა ისეთი საზოგადოებრივი ყოფის დამყარებას, სადაც ყველა თავისი „ბუნებრივი მისწრაფებების“ შესატყვისად იცხოვრებდა. ამის შესაბამისად მათ ფოლკლორიზმს კვებავდა უდიდესი რწმენა ხალხის შემოქმედებითი უნარისა. მიუხედავად იმისა, რომ დემოკრატთა ერთმა ნაწილმა ვ. ზაიცევის წინამძღოლობით საპირისპირო პოზიცია დაიკავა და ხალხს როგორც არაკულტურულ მასას უცქეროდა, რევოლუციურ-დემოკრატიულ მიმდინარეობაზე მათ არსებითი გავლენის მოხდენა ვერ შეძლეს.

რუსული ფოლკლორისტული აზრის განვითარება ამ იდეოლოგიურ მიმართულებათა მძაფრი ჭიდილის ვითარებაში მიმდინარეობდა. ამის გამო მასში ყველა დასახელებული იდეოლოგიური მრწამსის კვალი აღიბეჭდა. (XIX საუკუნის მეორე ნახევრის რუსულ ფოლკლორისტურ კლასს თავისი დადი დაასჯა საუკუნის მიწურულის პოლიტიკური რეაქციის მძლავრობამაც.) რეაქციის სუსხმა მეცნიერების სფეროშიც შეაღწია. (ფოლკლორისტიკაც XIX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში გვიანი, ლიბერალური ხალხოსნობის ნიშნით განვითარდა. მისი არსი 70-იანი წლების დემოკრატიზმის პოზიციებიდან უკანდახევაში გამჟღავნდა. ძირითადი სხვაობა კი სიძველისადმი დამოკიდებულებაში აისახა. 60-იანი წლების საზოგადოებრივი ურთიერთობების პროგრესულობის რწმენას შეენაცვლა ხალხოსნური პატრიარქალური ყოფის იდეალიზაცია, რამაც შესაბამისად წარსულისადმი და მათ

² М. К. Азадовский, დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

შორის ხალხური სიტყვიერებისადმი ინტერესის ზრდა გამოიწვია კვლავ აღორძინდა თავის დროზე რევოლუციურ-დემოკრატიკა მიერ დაგმობილი სლავიანოფილური იდეები. ახალი ფოლკლორის მის და-მანასიათებელ ნიშნებად იქცა პატრიარქალური ყოფის იდეალიზება, ხალხურ შემოქმედებაში რელიგიურ-მისტიკური ელემენტების ძიება და ა. შ.)

XIX საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედის რუსულ ფოლკლორის-ტიკას თავისი კვალი დაამჩნია აგრეთვე აკადემიურმა ფილოლოგიურ-მა მეცნიერებამ. თუ 60-იან წლებში მეცნიერება საზოგადოებრივი აღმავლობისა და ხალხის შემოქმედებითი უნარის მძლავრ გამოვლენას წარმოადგენდა, შემდგომში უკვე „აქტიური დემოკრატიზმიდან“ უკან-დახვეა და „საზოგადოებრივი ინდიფერენტიზმი“ დაეტყო. ამასთან ერთად, აშკარად გამოჩნდა რეაქციული ტენდენციებიც³. ამ ტენდენ-ციათა ერთი გამოვლენა იყო ფოლკლორის ტიკაში ზეპირსიტყვიერე-ბის (განსაკუთრებით ხალხური ეპოსის) არისტოკრატიული წარმომავ-ლობის მტკიცებამდე მისვლა. ასეთ ვითარებაში ჩამოყალიბდა ვ. მი-ლერის საზოგადოებრივი მრწამსი, რომლის ფოლკლორის ტულმა შე-ხედულებებმა ორიგინალური სკოლა შექმნა.

ისტორიული სკოლის მეთოდოლოგიურ პრინციპების დამკვიდ-რება თვალსაჩინო რუსი მეცნიერების ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილე-რის სახელთან არის დაკავშირებული. თუმცა, ამ სკოლის წინამძღვრე-ბი უკვე ადრევე გამჟღავნდა. აღსანიშნავია, რომ ეს წინამძღვრებიც თვით რუსულ სინამდვილეში მწიფდებოდა; შორეულ მორბედად უნდა ჩაითვალოს. სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორული მასალის მსგავსების აღმოჩენა და მისი მიზეზების ძიებაში ერთიმეორისაგან დასესხების აღიარებამდე მისვლა. ამ მოსაზრებამ, როგორც ცნობილია, XIX საუ-კუნის შუახანებში მწყობრი თეორიის სახე შეიძინა და მეთოდოლო-გიური დასაბუთება გერმანელი მეცნიერის თეოდორ ბენფეის შრო-მებში კპოვა⁴. სწორედ ამ თეორიამ შეამზადა ნიადაგი შორეულ მსგავსებათა მიზეზების ძიებიდან ყურადღების თვით ეროვნულ სი-ნამდვილეზე გადასატანად. ამით კი ხალხურ ქმნილებაში ისტორიული ფაქტის უკუფენის ძებნის გზით ფოლკლორისტიკის მტკიცე ფაქტო-ლოგიურ საფუძველზე დაყენებას შეეცადნენ. თუმცა უნდა აღინიშ-ნოს რომ ღებნების თეორიის ფუძემდებლის თ. ბენფეის საპროგრამო ნა-შრომის გამოქვეყნებას გარკვეულად წინ უსწრებდა რუსი მეცნიერების ა. შიფნერის და ვ. რადლოვის გამოკვლევები ტიბეტის, ციმბირისა-

3 იხ. მ. აზადოვსკის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 261.

4 განსაკუთრებით კრებულში „პანჩატანტრა“, რომლის გერმანული თარგმანი და საკმაოდ ვრცელი, 600 გვერდიანი წინასიტყვაობა თ. ბენფეიმ 1859 წელს გამოაქვეყნა.

და კავკასიის ფოლკლორზე⁵. მათ ნაშრომებში აღნუსხული იყო რუსული ხალხური შემოქმედების ცალკეული ყანრის ნაწარმოებთა მონღოლურ და თურქულ ზეპირსიტყვიერებასთან მსგავსების ფაქტები. რუსული ფოლკლორული ქმნილებების აღმოსავლეთიდან ნასესხეობის აზრი უფრო მეტად გამოკვეთა ახალგაზრდა ფილოლოგმა ვლადიმერ ვასილის ძე სტასოვმა. მან 1868 წელს უურნალ „ევროპის მოამბეში“ (იანვარი—აპრილი, იენისი—ივლისი) გამოაქვეყნა ნაშრომი „რუსული ბილინების წარმომავლობა“ და ამით რუსულ სინამდვილეში სათავე დაუდო დიდ პოლემიკას, რომელშიც მონაწილეობა მიიღეს თ. ბუსლაევმა, ო. მილერმა, ა. შიფნერმა, პ. ბესონოვმა, ვ. მილერმა, ა. ვესელოვსკიმ და სხვებმა. ამ ნაშრომმა იმიტომაც მიიპყრო ფართო საზოგადოების ყურადღება, რომ წამოყენებული დებულება კატეგორიულად უარყოფდა მითოლოგიური სკოლის მიმდევართა ყველა მოსაზრებას. ხოლო, რადგანაც მითოლოგების ნაციონალისტური ტენდენციებით შეფერადებულ რომანტიზმს თავისი მიზნების შესაბამისად იყენებდნენ სლავიანოფილები (ო. მილერი), ამ პოლემიკამ მკვეთრად გამოაჩვენა პოლიტიკური ხასიათი მიიღო. იმის გამო, რომ ვ. სტასოვმა რუსული ბილინები აღმოსავლურიდან ნასესხებად გამოაცხადა, მას პატრიოტული გრძნობის უქონლობაც კი დასწამეს⁶.

თ. ბენფეის მოძღვრების რუსეთში გავრცელება განაპირობა აგრეთვე იმხანად ახალგაზრდა მეცნიერის, შემდგომში კი ცნობილი რუსული ფილოლოგიური სკოლის მოთავეს ა. პიპინის მეცნიერული კვლევა-ძიების პირველმა შედეგებმა, განსაკუთრებით 1858 წელს პეტერბურგში გამოცემულმა ნაშრომმა „უძველი მოთხრობებისა და რუსული ზღაპრების ლიტერატურული ისტორიის ნარკვევი“⁷. მართალია, იგი ამ შემთხვევაში უპირატესად წერილობით ნაწარმოებებზე საუბრობდა და არა ზეპირსიტყვიერზე, მაგრამ მის მეცნიერულ არგუმენტირებაში სესხების თეორიის ჩანასახები უკვე აშკარად მოჩანდა. ეს ყველაფერი კი მოწმობს, რომ ფაქტოლოგიურ მასალას რუსული ფოლკლორისტული მეცნიერული აზრი ლოგიკურად მიჰყავდა სესხების არსებობის აღიარებამდე. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მძლავრი წანამძღვრების არსებობის მიუხედავად, თ. ბენფეის თეორიის რუსეთში გავრცელებას ხელს უშლიდა სლავიანოფილთა ნა-

⁵ იხ., მაგალითად, აკად. ვ. რადლოვის წიგნი: „Probeh der Volkclitteratur der türkischen Stämme Süd—Sibiriens“. 1866, აგრეთვე „Образцы народной литературы тюркских племен“, СПб., 1860—1907.

⁶ Ю. М. Соколов, Русский фольклор, М., 1938, с. 66.

⁷ А. Н. Пыпин, Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских, СПб., 1857.

ციონალისტური მიწრაფებებისა და ლიბერალ-დასავლეთელების ურთიერთჰიდილი, რომლის აშკარა გამოხატულებაც იყო ვ. სტასოვის სტატია და მის გარშემო ატეხილი უმძაფრესი პოლემიკა. „მითოლოგების“ მიერ შემოთავაზებული იდეა ეროვნული ყოფის თავისთავადობისა სლავიანოფილებს რუსული ნაციონალური კულტურის ორიგინალურობის მტკიცების სანატრელ პერსპექტივებს უქმნიდა. ამიტომაც იყო, რომ ისინი ლიბერალ-დასავლეთელთა და მათ შორის ვ. სტასოვის რუსული ფოლკლორის უცხო წარმომავლობის მტკიცებას გააფთრებით წინ აღუდგნენ. მაგალითად, ცნობილია, რომ ორესტ ნილერს თავისი ნაშრომი „ილია მურომელი და კიევეური მოყმობა“ (1869) ვ. სტასოვის პასუხად ჰქონდა მოაზრებული.

მთავარი ის იყო, რომ ამ პაექრობამ გამოამჟღავნა არა მხოლოდ მითოლოგთა და მათთან იდეურად ახლოს მყოფთა — სლავიანოფილების — ფოლკლორისტულ ძიებათა მცდარობა, არამედ ახალი სესხების თეორიის დაფუძნების მსურველთა მეთოდოლოგიური სისუსტეებიც. პირველ რიგში საკამათო ხდებოდა სესხების მომხრეთა არსებითი არგუმენტი — მტკიცება ფოლკლორულ ქმნილებათა უცხოობის, არანაციონალურობის შესახებ, რადგან ჯერ კიდევ მითოლოგმა მაქს მიულერმა მიაქცია ყურადღება, რომ მსგავსება თითქმის არ სცილდებოდა ნაწარმოებთა სტრუქტურას. გავრცელებული სიუჟეტი კი ცალკეულ მსესხებელ ხალხში ამ ხალხის ეროვნული აზროვნების დამახასიათებელ ნიშნებს იძენდა. ასე რომ, „ნასესხები“ ნაწარმოები საბოლოოდ მაინც ეროვნული ხდებოდა; მეორე: ბენფეისტებს აკლდათ სესხების არგუმენტირების სიმტკიცე და მესამე: ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ სესხების პროცესის თანადროულ კონკრეტულ ისტორიულ პირობებს, რომელთაც უნდა განეპირობებინათ შესაძლო სესხების აუცილებლობა. მართალია, ამის მიუხედავად, ბენფეის თეორია მაინც გავრცელდა რუსეთში. მას მიემხრნენ, პირველ ყოვლისა, თვით მითოლოგები: თ. ბუსლაევი, ა. აფანასიევი, მის კვალს გაჰყვნენ ა. ვესელოვსკი, გ. პოტანინი, ვ. მილერი, ა. კირპიჩნიკოვი, ი. ყდანოვი, მ. ხალანსკი, ი. საზონოვიჩი, ა. ლობოდა და სხვები, მაგრამ რუსი ბენფეისტების და განსაკუთრებით ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის კვლევა-ძიებით აზრი მიემართებოდა საკვლევაძიებო არეალის დაკონკრეტებისაკენ, სესხების პროცესში თანადროული კონკრეტული ისტორიული ვითარების გათვალისწინებისაკენ, ანუ ფოლკლორისტულ ძიებათა მყარ მეცნიერულ საფუძველზე დაყენებისაკენ. ასეთ მეცნიერულ ინტერესთა ლოგიკური დაბოლოება იყო „ისტორიული სკოლის“ მეთოდოლოგიური პრინციპების ჩამოყალიბება. ასე რომ, „ისტორიული სკოლის“ ფორმირების გზა მითოლოგიურ სკოლასა და სესხების თეორიასთან

პიდილში იღებს თავის სათავეს და სესხების ფაქტის აღიარებით მიემართება ფოლკლორული ქმნილების კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებასთან და ფაქტთან დაკავშირებისაკენ, ანუ ისტორიული პრინციპებისაკენ.)

(ამის ყველაზე ნათელი გამოხატულებაა ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის მეცნიერული „ევოლუციის“ გზა.)

ა. ვესელოვსკისთან ეს გზა შემდეგ ფორმასა და შინაარსს იძენს: „სლავიანოფილური“ და „დასავლეთური“ განწყობილობების მსოფლშემეცნებითა სიმბიოზმა ა. ვესელოვსკი დაახლოვა პერდერის, გრიმების, განსაკუთრებით კი მაქს მიულერის იდეებთან, რადგანაც მათში იმპონირებდა ნაციონალისტური ტენდენციები. მათთან სიახლოვე გარკვეულად ა. ვესელოვსკის ადრეულ ნამუშევრებში გამჟღავნდა. ბენფერს თეორიამ ა. ვესელოვსკის წინაშე კვლევა-ძიების ახალი პერსპექტივები გადაშალა, რადგან შინაგანი ბიძგი მისცა მის ინტერესებს ევროპისა და ახლო აღმოსავლეთის კულტურულ-ლიტერატურული ურთიერთობის შეახებ. ა. ვესელოვსკიმ, თ. ბენფერსგან განსხვავებით, უფრო ფართოდ დასვა სესხების (ანუ კულტურულ-ლიტერატურული) ურთიერთობის პრობლემა. თუ თ. ბენფეი სესხებას ცალმხრივ პროცესად წარმოადგენდა და ფოლკლორული მასალის გამცემ არეალად ძირითადად ინდოეთს ასახელებდა, ა. ვესელოვსკიმ სესხებას გაკვლენა უწოდა და ორმხრივ პროცესად წარმოსახა იგი. თავისი მოსაზრებების ბრწყინვალე მეცნიერული დასაბუთება მან უკვე სადოქტორო დისერტაციაში წარმოადგინა.

(:მ ნაშრომში მან დაასაბუთა, ერთი მხრივ, ბიზანტიის დიდი ზემოქმედება რუსულ მწერლობაზე, ხოლო, მეორე მხრივ, სლავური მოდგმის ხალხთა და, კერძოდ, რუსების უკუგავლენაც. მთლიანობაში ა. ვესელოვსკიმ გახსნა არა მარტო აღმოსავლური სამყაროს გავლენა დასავლურზე, არამედ დასავლურისაც — აღმოსავლურზე. თუმცა იგი ამ აღმოჩენით არ დაკმაყოფილებულა. მისი ანალიტიკური აზრი მოვლენათა სიღრმისეული შრეებისაკენ წარმართა. ამას ხელს ისიც უწყობდა, რომ იგი შესანიშნავად ფლობდა თავისი დროის ყველა ფოლკლორისტულ-ფილოლოგიურ სწავლებას. მისთვის ნათელი იყო არსებული თეორიების როგორც დადებითი, ისე ნაკლოვანი მხარეები. ამიტომ მან მიმართა ლიტერატურული გვარების — ეპოსის, ლირიკის, დრამის გენეზისის დეტალურ კვლევას. ამ კვლევა-ძიების შედეგი იყო ა. ვესელოვსკის „ისტორიული პოეტიკა“, რომელსაც იგი ერთხანს

⁸ А. Веселовский, Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине, 1872.

„ლიტერატურის შედარებით ისტორიას“ უწოდებდა, შექმნე „ინდუქციური პოეტიკა“⁹. ეს თეორია, როგორც ცნობილია, ისტორიულ ეპოქათა ქრილში განიხილავს ლიტერატურული გვარების განვითარებას! — პირველყოფილი სინკრეტისმიდან მოყოლებული — განვითარების უმაღლეს სტადიამდე, ტრადიციულზე ეპოქებისმიერი დანამატების გათვალისწინებით. ზეპირსიტყვიერება კი, მისი აზრით, ამ განვითარების უპირველეს სტადიას ქმნის.

ფრანგული ფილოლოგიური სკოლის (ტენი) მიერ დამკვიდრებული (მხატვრული ნაწარმოებისადმი ისტორიული მიდგომის პრინციპების მოშველიებით) ა. ვესელოვსკი სულ უფრო მეტად იკვლევდა ცალკეული შემოქმედის მხატვრული სამყაროს ლიტერატურულ ტრადიციასთან და ლიტერატურულ-ისტორიულ მიმდინარეობებთან კავშირში. აღნიშნული პრინციპით (ბოკაჩოს¹⁰, ვ. ჟუკოვსკის¹¹ და სხვა შემოქმედთა მხატვრული სამყაროს კვლევამ წარმოაჩინა კიდევ ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი შედეგი: ინდივიდუალური თუ ხალხური შემოქმედების ისტორიულად განპირობებულობა. ამ მტკიცების მიხედვით ნაწარმოები, ლიტერატურული იქნება თუ ფოლკლორული, თანადროული ისტორიული სინამდვილის ნიშნით არის აღბეჭდილი. ამიტომ მთავარი ყურადღება გადატანილ უნდა იქნას არა მარტო სიუჟეტის შესწავლაზე, არამედ ნაწარმოებში ასახული საზოგადოებრივი იდეებისა და იმ მხატვრული ფორმის კვლევაზე, რომელიც მას აქვს შექმნილი¹². (მხატვრული ფორმის შესწავლამ ა. ვესელოვსკის ხალხური ეპოსის მაღალსახიერება გაუთვალისაჩინოვა. ამ გარემოებამ მეცნიერი მიიყვანა ხალხური ნაწარმოების შექმნაში მთქმელის როლის განსაკუთრებულობის აღიარებამდე. მთქმელის ინდივიდუალური როლის გამოკვეთას ხელს უწყობდა იმხანად რუსულ ფოლკლორისტიკაში დამკვიდრებული მასალის პუბლიკაციის ახალი წესიც — ხალხური ნაწარმოებების მთქმელთა რეპერტუარის მიხედვით დალაგების პრინციპი. ადრე, როგორც ცნობილია, მასალის უანრობრივი განლაგების პრინციპი იყო გაბატონებული. ახალი წესის დამკვიდრება

⁹ ცნობილი რუსი ფოლკლორისტი ი. სოკოლოვი თვლის, რომ ამ თეორიის არსს უკეთ წარმოაჩენს ტერმინი „ეპოლუციური პოეტიკა“, იხ. მისი «Русский фольклор», М., 1938, с. 83.

¹⁰ А. Веселовский. Бокаччо, его среда и сверстники, т. I—II, 1893—1894.

¹¹ А. Веселовский. В. А. Жуковский. Поэзия чувства и сердечного воображения, 1904.

¹² Дж. Коккьяра, История фольклористики в Европе, М., 1960, с. 327—328.

რუს ფოლკლორისტ ა. გილფერდინგს მიეწერება. თუმცა უნდა ითქვას, რომ იდეა პ. რიბნიკოვს ეკუთვნის. მან ა. გილფერდინგზე ადრე სცადა ამ წესის მომარჯვება. ოლონეცის მხარეში მან უამრავი ბილინა შეკრიბა, 70-ზე მეტი მთქმელი გამოავლინა და კრებულში მასალა მთქმელთა რეპერტუარის მიხედვით დაალაგა. პ. რიბნიკოვს არ დასცალდა ჩანაფერის განხორციელება. იმხანად იგი გადასახლებაში იმყოფებოდა. ამის გამო მისი კრებულის გამოცემა დაევალა მოსკოვის უნივერსიტეტის პროფესორს პ. ბესონოვს. ამ უკანასკნელმა კი არ გაითვალისწინა მისი სურვილი. სამაგიეროდ პ. რიბნიკოვის დაწვებული საქმე დაავირობებინა მისმა მიმდევარმა ა. გილფერდინგმა. მან რიბნიკოვის ნაკვალევზე განმეორებითი ექსპედიცია მოაწყო, ხელახლა ჩაიწერა წინამორბედის მიერ მიკვლეული მასალა და ახალი მეთოდოლოგიით გამოცემაც განახორციელა. ამით მან მთქმელთა პიროვნებისადმი საგანგებო ინტერესსაც დაუდო სათავე, რასაც შემდგომში რუსული ფოლკლორისტული აზრის ისტორიაში გადატრიალება მოჰყვა.

(აღ. ვესელოვსკი დასაშვებად თვლიდა, რომ ხალხური შემოქმედება დაკავშირებული იყო გარკვეულ ცენტრებთან, თუმცა სრულყოფა წარმოსახვის განუწყვეტელი ქმედებით მიიღწეოდა. ა. ვესელოვსკის ეს დებულება უკვე ქმნიდა საფუძველს რუსული ეპოსის წარმოშობის კლასობრივი ბუნების შესახებ, რომლის აღიარებამდე მივიდა შემდგომ ვ. მილერი და მისი სკოლა.)

ასე გამოიყურება ზოგადად აღ. ვესელოვსკის სწავლების ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო მომენტები¹³. აქედანაც აშკარად ჩანს ფოლკლორისტული კვლევა-ძიების მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე დაყენების სურვილი და ისტორიულ-საზოგადოებრივ მოვლენებთან დაკავშირების ცდა. მაგრამ, (თუ ა. ვესელოვსკის ძიებათა მიზანი მაინც მსოფლიო ფოლკლორის ნაირნაირ მოვლენათა სინთეზის პოვნა იყო, ვ. მილერის ამოცანას შეადგენდა ხალხური პოეზიის რუსულ ეროვნულ ისტორიასთან დაკავშირება და იმ ისტორიული საფუძვლის დაძებნა, რომელზედაც წარმოიშვებოდა და ვითარდებოდა რუსული ფოლკლორი. ამ ამოცანის გადაწყვეტის აუცილებლობამდე ვ. მილერი შინაგანი ძიებით მივიდა და იგივე გზა გაიარა, რაც ა. ვესელოვსკიმ: მითოლოგთა სწავლებიდან ბენფეიზმისათვის ჯარკის გადახდის

¹³ ჩვენ, რასაკვირველია, შორსა ვართ ა. ვესელოვსკის სწავლების ამომწურავი ინტერპრეტაციისაგან და ეს არც შეადგენს ამჟამად ჩვენს მიზანს. დანტერესებულ მკითხველს შეუძლია იხილოს ვ. ანიკოვს ნაშრომი წიგნში „Вопросы теории и психологии творчества“, т. I, Харьков, 1911, განსაკუთრებით კი მ. აზალოვსკის ნარკვევი „А. Н. Веселовский как исследователь фольклора“, აგრეთვე ვ. ვირ-მუნსკის „Историческая поэтика А. Н. Веселовского“ და სხვა.

დაძლევიტ ამაღლდა იგი ფოლკლორის ისტორიზმამდე. მისმა კვლევებმა მწყობრში მეცნიერული შეხედულებების სახე შეიძინა, უამრავი მიმდევრები გაიჩინა და რუსული ფოლკლორისტიკის ისტორიაში თვისობრივად ახალი ეტაპი შექმნა.

ესეველოდ მიღერი გარკვეული ლიტერატურული ტრადიციების ოჯახში დაიბადა და აღიზარდა. მისიგ¹მამა, თვედორე ბოგდანის ძე მიღერი რუსულ ლიტერატურულ წრეებში საკმაოდ ცნობილი პიროვნება იყო, მან ყურადღება მიიქცია მთარგმნელობითი მუშაობით — თარგმნა შექსპირი, შიღერი და სხვ. მის ოჯახში ხშირად იყრიდნენ თავს რუსი მწერლები, მეცნიერები და საზოგადო მოღვაწეები: ცნობილი ლექსიკოლოგი და ფოლკლორისტი ვ. დალი, დიდი მწერალი ნ. გოგოლი, პოეტი თ. გლინკა, მხატვარი კ. რაბუსი და სხვ. ამგვარ გარემოში ყოფნამ, რასაკვირველია, კეთილისმყოფელი გავლენა იქონია ვ. მიღერს ცნობიერებაზე და განსაზღვრა კიდევაც მისი არჩევანი.

ვ. მიღერი თავდაპირველად მოსკოვის საუკეთესო სასწავლებელში — ენნესის პანსიონატში — სწავლობდა. იგი უკვე აქ დაეუფლა სრულყოფილად ინგლისურ, გერმანულსა და ფრანგულ ენებს, პანსიონაშივე გამოიმჯღავნდა ვ. მიღერის დიდი ტრფიალი მუსიკისადმი, რაც სიცოცხლის ბოლომდე გაპყვა და შემდგომ მუსიკალური ფოლკლორისადმი მეცნიერულ ინტერესში გადაიზარდა. (მოსკოვის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტებზე სწავლის უამს უკვე საბოლოოდ გამოიკვეთა მისი მეცნიერული ინტერესი აღმოსავლეთის ხალხების ისტორიისა და ფოლკლორისადმი.) აღმოსავლური კულტურის, ბერძნული და ლათინური ენების, სანსკრიტის დაუფლებაში დიდი როლი ითამაშა მისმა მასწავლებელმა, ცნობილმა ორიენტალისტმა პროფესორმა პ. პეტროვმა. მისი ფოლკლორისტული ინტერესების ჩამოყალიბებაში კი განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა სახელმწიფეკილმა რუსმა მეცნიერმა, „მითოლოგმა“ თ. ბუსლაევმა. თავის მასწავლებლად ვ. მიღერი სწორედ თ. ბუსლაევს ასახელებდა.

პირველი ფოლკლორისტული ნაშრომი¹⁴ ვ. მიღერმა სწორედ თ. ბუსლაევის ხელმძღვანელობით შეასრულა ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში. ვ. მიღერის მეცნიერული ინტერესების ფორმირებაზე გარკვეული ზემოქმედება მოახდინეს აგრეთვე ისეთმა ცნობილმა რუსმა მეცნიერებმა, როგორებიც იყვნენ სლავისტი-ეთნოგრაფი ნ. პოპოვი, ისტორიკოსები ს. სოლოვიევი და ვ. გერიე. დასასრულ, მის მეცნიერად ჩამოყალიბებას წარუშლელი კვალი დაამჩნია გერმანიაში ხან-

¹⁴ „Восточные и западные родичи одной русской сказки“—ეს ნაშრომი მოგვიანებ-თ დაიბედა კრებულში „Труды этнографического отдела общества любителей естествознания, антропологии и этнографии“, т. IV, 1877.

გრძლივმა მივლინებამ საპროფესოროდ მოსამზადებლად (1874—1876 წ.წ.), სადაც სწავლობდა საუკეთესო ევროპელ მეცნიერებთან: სანსკრიტოლოგ ოტო ბეტლინგთან, ლინგვისტთან და ფოლკლორისტთან ადალბერტ კუნთან და სხვ. ასე რომ, ვ. მილერი თავის განსწავლის პერიოდში საკმაოდ ახლოს აღმოჩნდა ფოლკლორისტიკაში მითოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებთან. ამან განაპირობა მის აღრეულ ნაწერებში მითოლოგიური სკოლის პრინციპების მომარჯვება.

საზღვარგარეთიდან დაბრუნების შემდეგ ვ. მილერმა მოსკოვის უნივერსიტეტის შედარებითი ენათმეცნიერების კათედრაზე დაიწყო პედაგოგიური მოღვაწეობა, პარალელურად ნაყოფიერი სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობა გააჩაღა. მისი მეცნიერული ინტერესები, ძირითადად, მიმართული იყო აღმოსავლური, კერძოდ კი, კავკასიაში მოსახლე ირანულენოვანი ხალხების კულტურის შესწავლისაკენ. თუმცა ამ პერიოდში დამოწაფების ძალში გავლენის კვალიც დააჩნდა ვ. მილერის მეცნიერულ პროდუქციას. თავისი მასწავლებლების — რუსი მითოლოგის თ. ბუსლაევის და გერმანელი ა. კუნის — მიბაძვით ვ. მილერი ერთდროულად ორ დარგში მუშაობდა: ერთი მხრივ იკვლევდა აღმოსავლეთის ენებს — სანსკრიტს, ირანულ ენებს, მეორე მხრივ — ფოლკლორს და, რაც მთავარია, როგორც მისი მასწავლებლებისათვის, არც მისთვის წარმოადგენდა ენათმეცნიერება და ფოლკლორისტიკა სხვადასხვა მეცნიერულ დისციპლინებს. ეს თავისებური „სიმბიოზი“ აშკარად ატყვია უკვე მის დისერტაციას¹⁵. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ვ. მილერმა შედარებით მალე დასძლია მოწაფეობის „სენი“. ფაქტოლოგიური მასალის თვისებრივმა შინაარსმა იგი თავისთავად მიიყვანა ბენფეის სკოლასთან. ასე რომ, თუ 70-იან წლებში ვ. მილერმა სწებებთან ერთად სასტიკად გაკიცხა ვ. სტასოვი რუსული ბილინგვის ნაწესხობის მტკიცების გამო, ცოტა ხნის შემდგომ უკვე თავად დააყენა ეპქვემუ ისეთი აღიარებული ნაწარმოების ეროვნულობა. როგორც იყო იგორის ლაშქრობა¹⁶. ვ. მილერი ამტკიცებდა, რომ ეს ნაწარმოები რუსეთში ბულგარეთის გზით შემოღწეული თარგმნითი ლიტერატურის შესაბამისად დაიწერა.

XIX საუკუნის 80-იანი წლები ვ. მილერის მეცნიერული სიმწიფისა და საერთაშორისო ასპარეზზე გასვლის ხანაა. ამ პერიოდს შეიძლება კავკასიისმცოდნეობის წლები ეწოდოს. რუსული ეპოსის წარმომავლობის ძიებამ ვ. მილერი კავკასიასთან მიიყვანა. კავკასიური მასალის რუსულ ეპოსთან დიდი მსგავსების აღმოჩენით, ვ. მილერი

¹⁵ Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I, Асвины—Диоскуры, М., 1876.

¹⁶ იხ. მისი «Взгляд на «Слово о полку Игореве», М., 1877.

შეეცადა თ. ბენფის დებულებების დაკონკრეტებას. ინდოეთიდან ირანში გადმოტანის გზით ვ. მილერმა ირანი ჩათვალა გამსესხებლად, კავკასია კი შესაძლო სესხების ერთგვარ შუამავლად. ამ აღმოჩენამ ვ. მილერს საერთაშორისო აღიარება მოუტანა, რადგან ბენფისტებმა ვ. მილერის მტკიცებაში იპოვეს ის, რაც ესოდენ აკლდათ — აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურული კონტაქტების მაკავშირებელი არეალი. ასეთ არეალად დადგინდა ირანი, ხოლო გზად კი — კავკასია.

ამ ხნიდან მოყოლებული მთელი სიცოცხლის მანძილზე იკვლევდა და სწავლობდა ვ. მილერი კავკასიურ ენებს, კავკასიაში მოსახლე ხალხების რწმენა-წარმოდგენებსა და ფოლკლორს. მან არა მარტო თავისი მეცნიერული ინტერესებით, არამედ პრაქტიკული მოღვაწეობითაც უდიდესი წვლილი შეიტანა კავკასიის მცოდნეობის განვითარებაში. კავკასიაში და, კერძოდ, საქართველოში ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მუშაობის გაშლაში. განსაკუთრებით ნაყოფიერი მუშაობა გააჩაღა კავკასიის მცოდნეობაში მას შემდეგ, რაც ვ. მილერი სათავეში ჩაუდგა ცნობილ ლაზარევის ინსტიტუტს (1897 წ.), იმჟამად აღმოსავლური ენებისა და კულტურის შემსწავლელ ერთადერთ ცენტრს¹⁷.

ვ. მილერის დირექტორობის პერიოდში (1897—1911) ლაზარევის ინსტიტუტი კავკასიოლოგიური კვლევების აღიარებულ ცენტრად გადაიქცა. ამ ინსტიტუტის ბაზაზე შეიქმნა ოთხი მნიშვნელოვანი სამეცნიერო საზოგადოებები, როგორც იყო მოსკოვის აღმოსავლეთმცოდნეობის სამეცნიერო საზოგადოება, აგრეთვე მოსკოვის არქეოლოგიური საზოგადოების აღმოსავლეთმცოდნეობის კომისია. ამ კომისიას დიდი ხნის განმავლობაში თავად ვ. მილერი ხელმძღვანელობდა და მნიშვნელოვანი ფურცლები ჩაწერა კავკასიის ხალხების მატერიალური კულტურის ძეგლების შესწავლის ისტორიაში. ამ საზოგადოებების

¹⁷ როგორც ცნობილია, ეს ინსტიტუტი შეიქმნა ლაზარევის სომხური სასწავლებლის ბაზაზე. თავდაპირველად ინსტიტუტი შექმნილი სომხების შვილები-სათვის უმაღლესი განათლების მისაცემად დაარსდა, იმუცა არც სხვებისათვის იყო დახურული კარები, რადგანაც ეს სასწავლო დაწესებულება ძირითადად მაინც ამიერკავკასიისათვის ჩინოვნიკებისა და მთარგმნელების მომზადებას ისახავდა მიზნად. ამის გამო სწავლება თავიდან მხოლოდ სომხურ და ქართულ ენებზე მიმდინარეობდა. 1871 წლიდან კი იწყეს არაბული, სპარსული და თურქული ენების სწავლებაც და ქართული და სომხური ენები მხოლოდ კავკასიელი სტუდენტებისათვის გახდა სავალდებულო. სასწავლო პროგრამის გაფართოებამ ეს დაწესებულება თანდათან გადააქცია აღმოსავლური კულტურის შესწავლის მნიშვნელოვან სამეცნიერო ცენტრად. ამ ინსტიტუტში მიიღო განათლება შემდგომში ბევრმა ქართველმა თუ სომეხმა მეცნიერმა და მოღვაწემ. მათ შორის იყო ქართული სიტყვიერების, მწერლობის ეთნოგრაფიის ცნობილი მკვლევარი ალექსანდრე ხახანაშვილი.

მუშაობამ გააღვივა ინტერესი კავკასიისადმი და სულ მალე სხვებიც აიყოლია. განსაკუთრებით ეს ითქმის მოსკოვის უნივერსიტეტთან არსებულ ბუნებისმეტყველების, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულთა და არქეოლოგიურ საზოგადოებებზე. ვ. მილერი კი ყველა ამ საზოგადოების მოთავე ან აქტიური წევრი იყო. 1881 წელს ვ. მილერი აირჩიეს ბუნებისმეტყველების მოყვარულთა საზოგადოების თავმჯდომარედ. მან, ერთი მხრივ, ბევრი ცნობილი მეცნიერი მიიწვია კავკასიისმცოდნეობაში სამუშაოდ, მეორე მხრივ, თავად დაუდო სათავე მნიშვნელოვან სამეცნიერო ექსპედიციებს კავკასიაში. პირველი ასეთი ექსპედიცია ოსეთში ვ. მილერმა უკვე 1881 წელს მოაწყო. იგი ექსპედიციებს ფართო ამოცანებს უსახავდა. გარდა ენის, ზეპირსიტყვიერების კვლევისა, მკვლევარი ინტერესდებოდა ადათობრივი სამართლით, მატერიალური კულტურის ძეგლებით, ამ მიზნით მისი ხელმძღვანელობით. შემდგომში კავკასიაში და მათ შორის საქართველოში არაერთი არქეოლოგიური გათხრაც ჩატარდა.

კავკასიის ფოლკლორის და ეთნოგრაფიის ფაქტოლოგიური მასალის პოპულარიზების მიზნით ვ. მილერმა 1889 წელს სპეციალური ჰერიოდული ორგანოც კი დააარსა „ეთნოგრაფიჩესკოე ობოზრენიეს“ სახელწოდებით. მან უურნალის გარშემო ადგილობრივი მკვლევრებიც შემოიკრიბა. შემდგომში ამ ორგანოს ფურცლებზე დაისტამბა უამრავი ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა, (წერილები, ნარკვევები), რომელთა აბსოლუტური უმეტესობა ალ. ხახანაშვილს ეკუთვნოდა.

მოგვიანებით, 1902 წელს, ვ. მილერმა ბუნებისმეტყველების მოყვარულთა საზოგადოების ეთნოგრაფიის განყოფილებასთან ჩამოაყალიბა სპეციალური მუსიკალური ეთნოგრაფიული საზოგადოება. ამ საზოგადოებამ დიდი როლი შეასრულა კავკასიის ხალხების მუსიკალური ფოლკლორის შესწავლის საქმეში. აღსანიშნავია, რომ ამ საზოგადოებასთან განსაკუთრებით ნაყოფიერად თანამშრომლობდა ქართული ხალხური მუსიკალური ფოლკლორის მკვლევარი დ. არაყიშვილი. დ. არაყიშვილის ნაშრომები სწორედ საზოგადოების ორგანოში იბეჭდებოდა¹⁸.

დიდი დამსახურება მიუძღვის ვ. მილერს კავკასიისმცოდნეთა აღზრდაშიც. როგორც მოსკოვის უნივერსიტეტის პროფესორი და ლაზარევის ინსტიტუტის დირექტორი, იგი დიდ მუშაობას ეწეოდა ეთნო-

¹⁸ იხ., მაგალითად, მისი «О грузинских музыкальных инструментах из собрания Москвы и Тифлиса». «Труды этнографического отдела. Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», т. XVIII.

გრაფების და ფოლკლორისტების აღსაზრდელად. ფართოდ აბამდა სტუდენტებს მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში და ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რათა შემდგომ მათგან სათანადოდ მომზადებული მკვლევარები გამოსულიყვნენ. გარდა შემდგომში ცნობილი მეცნიერების — ი. და ბ. სოკოლოვების, ა. მარკოვის, ა. გრიგორიევისა, შეიძლება დავასახელოთ: ა. ხახანაშვილი, გ. ხალატიანცი, ლ. მსერიანცი, გ. ნიკოლსკი და სხვები.

ვ. მილერის მეცნიერულმა ინტერესებმა და დიდმა პრაქტიკულმა მოღვაწეობამ კავკასიისმცოდნეობის სფეროში კავკასია ჩართო საერთაშორისო ფოლკლორისტულ კვლევათა წრებრუნვაში და მსოფლიო მეცნიერების ყურადღება მიაქცია ამ რეგიონისაკენ.

ვ. მილერის ნასესხობის თეორიით გატაცებებმა გამოკვეთილად კონკრეტული სახე უპირველესად „ოსურ ეტიუდებში“ (სამი ნაწილი, 1881—1887 წწ.) შეიძინა. „ოსურ ეტიუდებს“ მალე მოჰყვა კიდევ უფრო სოლიდური ნაშრომი „ექსკურსები რუსული ხალხური ეპოსის სფეროში“¹⁹. „ექსკურსების“ გამოსვლა მნიშვნელოვანი ეტაპია არა მარტო კავკასიური ფოლკლორის შესწავლაში, არამედ თავად რუსულ ფოლკლორისტულ კვლევაში, რადგან კავკასიური ფოლკლორის კვლევამ შემუშადა ნიადაგი ვ. მილერის ყურადღების გადატანას რუსული ხალხური ეპოსის ეროვნულ ნიადაგზე საკვლევად.

„ექსკურსებში“ ვ. მილერი შეეცადა რუსული ბილინური ეპოსის ჩამოყალიბებაში ირანული კულტურისა და რუსი ხალხის ირანულ-თურქული მოდგმის ხალხებთან კულტურული ურთიერთობის შინაარსის გარკვევას.

უნდა აღინიშნოს, რომ შედარებითი კვლევა-ძიების პროცესში უხვი და შთაბეჭდავი პარალელების აღმოჩენამ ვ. მილერი ჩაითრია ოდენ ფაქტების შეჭერებაში. დაიჩრდილა კვლევა-ძიების ანალიტიკური ასპექტი. ამის გამო ნაკვლევმა არაღამარწმუნებელი ელფერი შეიძინა. ვ. მილერი იქამდეც კი მივიდა, რომ მოეჩვენა, თითქოს რუსული ეპოსის სათავეს მიაგნო ირანული მოდგმის ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში და მისი მეშვეობით შეეცადა კიდევაც ამ ეპოსის სტრუქტურისათუ პირველსახის აღდგენას.

ძირითადად დასკვნამ, რომლამდეც ვ. მილერი „ექსკურსებში“ მივიდა, ასეთი შინაარსი შეიძინა: ილია მურომელთან დაკავშირებული ბილინები შეიქმნა როსტომის შესახებ არსებული ირანული თქმულებების გავლენით. რუსეთში კი ამ თქმულებებმა პაქანიკების მეშვეობით შეაღწიეს.

¹⁹ Экскурсы в область русского народного эпоса, ч. I—III, 1892.

ასეთივე წარმომავლობისად მიიჩნევის ვ. მილერი სხვა რუსულ ბილინებსაც. რუსული ბილინების შექმნაში პაპანიკების და თათრების როლის ძიებაში ვ. მილერი უპირატეს მნიშვნელობას ანიჭებდა სიუჟეტური მსგავსების გარეგან მომენტებს და ძირითადად შესაძლო სესხების არსებობას ეყრდნობოდა. რაც მთავარია, იგი მხედველობის მიღმა ტოვებდა სესხების განმაპირობებელ არსებით მომენტს — შინაგან საფუძველს. სესხების შინაგანად, იდეოლოგიურად განპირობებულობის მომენტს. ეს ნაკლი მთელს მეცნიერულ მტკიცებას აცლიდა საფუძველს და ეჭვქვეშ აყენებდა მთლიანად სესხების შესაძლებლობას, ე. ი. ვ. მილერს მხედველობიდან გამორჩა ის, რასაც საგანგებო კვლევის ობიექტად აქცევდა ა. ვესელოვსკი.

აღსანიშნავია, რომ ვ. მილერის ეს შეცდომა და არგუმენტირების ხარვეზები უკვე მისმა თანამედროვეებმა შეამჩნიეს. მაგალითად, ცნობილმა რუსმა მეცნიერმა ნ. დაშკევიჩმა მკაცრად გააკრიტიკა ვ. მილერი და მას ვ. სტასოვისაკენ უკანდახევა უსაყვედურა²⁰. ნ. დაშკევიჩმა ვრცელი რეცენზია უძღვნა ვ. მილერის „ექსკურსებს“. ვ. მილერთან პაექრობაში მან, ფაქტიურად, დამოუკიდებელი თვალსაზრისი დაუპირისპირა სესხების კონცეფციას და რუსული ეპოსი მკვიდროდ დაუკავშირა რუსი ხალხის ისტორიას. ნ. დაშკევიჩის აზრით, ვ. მილერის შეცდომა იმან განპირობა, რომ პარალელების დაძებნა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს პრობლემის გადაწყვეტას, რადგან ისინი არ წარმოაჩენენ საბოლოოდ ნაწარმოების ჩამოყალიბების პროცესს²¹. მისი აზრით, ამ შემთხვევაში მთავარი ის არის, რომ ეპოსის საფუძველი და ამოსავალი მომენტი ყოველთვის ისტორიულია. ეს ისტორიზმი ნაწარმოებში შესაძლოა ან კონკრეტული ისტორიული ფაქტი იყოს, ან ვრცელი ისტორიული ფონი. შემდგომში ამ ისტორიული საფუძველის ფორმა შაბლონურდება და რთულდება, რადგანაც სხვა თქმულებებისათვის დამახასიათებელი ნაირნაირი მოტივებითა და პასაჟებით იმოსება. მაგრამ სესხების გარეგანი მომენტების ანალიზამდე საჭიროა აგრეთვე სხვა შინაგანი მომენტების გათვალისწინებაც. კერძოდ, ნ. დაშკევიჩის აზ-

²⁰ თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. დაშკევიჩის კრიტიკამ მაინც ვერ დაარწმუნა საზოგადოება ვ. მილერის მოსაზრებათა მცდარობაში. მაგალითად, აკადემიკოსი იაგინი ამის თაობაზე წერდა: ბ-ნ დაშკევიჩის შენიშვნებს მიუხედავად, აღმოსავლეთის გარკვეულ გავლენას რუსულ ეპოსზე საკვებით მაინც ვერ გამოვრიცხაოთ (იხ. Новое обозрение, 1903, № 6427 „что Исделано Вс. Ф. Миллером в области этнографии, археологии и 'кавказоведения?'—ალ. ხახანაშვილისა).

²¹ Записки имп. АН по историко-филологическому отделению, [т. I, № 2, серия 8, 1895. ეპოშეპ აზალოესკის დასახ. წიგნიდან, გვ. 269.

რომ, ანგარიშგასაწვეია ის გარემოება, რომ სესხება ზოგჯერ წინასწარ გააზრებულია, შეგნებულადია, ხან კი — არაცნობიერი. ერთ შემთხვევაში სესხება გარკვეულ მიზანს ისახავს, სხვა შემთხვევაში კი ხალხის მეხსიერებაში არაცნობიერად არსებული ამოიზიდება და გადავა ნაციონალურ ეპოსში. ამას გარდა, ეპოსს მინარევებად შეერთვის ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებიც. ბოლოს ხალხურ ეპოსში შეიძლება ლიტერატურულმა ქმნილებამაც შეაღწიოს. მხოლოდ ამ მოვლენების მომასწავებელი დანაშრევების გამოწვლილის შემდგომ თვლის ნ. დაშკევიჩი შესაძლოდ შედარებითი ანალიზის დაწყებას სესხების დასადგენად.

ნ. დაშკევიჩის ამ მოსაზრებაში ახალი იყო თავად სესხების შესაძლო შინაგანი იმპულსების დაიებნა, თორემ აზრი იმის შესახებ, რომ თვით ნასესხები ნაწარმოებიც კი ნაციონალურ იერს იღებსო, ჯერ კიდევ მ. მიულერიდან მომდინარეობდა. ე. ი. ნ. დაშკევიჩი ნასესხები ქმნილების ნაციონალური ეპოსის საკუთრებად ქცევის შინაგანი მექანიზმის გათვალისწინების საკითხს იყენებდა. ამიტომ ვ. მილერისათვის ამ კრიტიკამ არსებითი შინაარსი შეიძინა და რამდენადმე განსაზღვრა კიდევაც მისი ბენეფიციზმთან დაშორება²². ისიც უნდა ითქვას, რომ უკვე „ექსკურსებში“ (განსაკუთრებით უკანასკნელ მერვე ექსკურსში, გველუშაბთან მებრძოლ დობრინიაზე) ვ. მილერი გარკვეულად დაცილებულია სესხების თეორიას. მაგალითად, დობრინიას სახის ანალოგიებს იგი სხვაგან კი აღარ ეძებს, არამედ რუსი ხალხის ისტორიულ წარსულში უძებნის არქეტიპს. ასეთ ორეულს ვ. მილერი მთავარ ვლადიმირის ბიძაში, რუსეთში ქრისტიანობის გამაგრებელში, პოულობს.

როგორც ჩანს, ნასესხობის თეორიით გატაცება და „ექსკურსები“ ვ. მილერის მოღვაწეობაში საკუთარი სახისა და სათქმელის ძიებას ანარეკლი იყო, სადაც, დამოწაფების ინერციის მიუხედავად, აზროვნება ნაციონალური ეპოსის კვლევის ეროვნულ ნიადაგზე დაყენების ტენდენციას ამჟღავნებს. ეს მით უფრო ნათელია, რომ, როგორც შენიშნულია კიდევაც, ვ. მილერის „ექსკურსებში“ უკვე გამჟღავნდა მისი მეცნიერული კონცეფციის მეორე მნიშვნელოვანი დებულება — რუსული ბილინების ფეოდალურ-ბოიარული წარმომავლობის იდეა,

²² რასაკვირველია, სესხების თეორიაზე ხელის აღება განპირობებული იყო თვით რუსული საზოგადოებრივი ყოფის იდეოლოგიური შინაარსითაც: ამის მიზეზი იყო, ერთი მხრივ, სლავიანოფილური ტენდენციების ფესვგადგმულობა, რომელთაგან შორს არც ვ. მილერი იდგა (ნ. დაშკევიჩიც ხომ ამგვარად განწყობილი საზოგადოების ერთი ნაწილის იდეოლოგიას გამოხატავდა!), მეორე მხრივ, ფოლკლორული მასალის სპეციფიკა, რომლის საგულდაგულო ანალიზი თავად არწმუნებდა მეცნიერს რუსული ეპოსის ეროვნული ძირებიდან მომდინარეობაში.

რამაც საბოლოოდ დაკონკრეტებული სახე ვ. მილერის „ნარკვევებში“ შეიძინა.

†XIX საუკუნის 90-იანი წლებიდან ვ. მილერის მეცნიერულ მოღვაწეობაში ახალი ეტაპი დაიწყო.) მან საბოლოოდ გაწვიტა კავშირი ნასესხობის თეორიასთან და მთლიანად გადავიდა რუსული ხალხური ეპოსის კვლევაზე ისტორიულ წარსულთან კავშირში. (ამ კვლევა-ძიებების შედეგები აისახა უამრავ წერილში, რომლებიც შემდგომ ვ. მილერმა სამტომიან ნაშრომში „ხალხური სიტყვიერების ნარკვევებში“ ასახა. ამ ნაშრომის პირველი ორი ტომი 1897 და 1910 წლებში გამოქვეყნდა, უკანასკნელი III ტომი კი უკვე მისი გარდაცვალების შემდეგ დაისტამბა (1924 წ.). |

ამ ნაშრომის გამოქვეყნება მოასწავებდა რუსულ ფოლკლორისტიკაში ახალი მეცნიერული კონცეფციის დაბადებას, კონცეფციისა, რომელიც ნაციონალური ეპოსის ეროვნულ ისტორიასთან კავშირში შესწავლის აუცილებლობას აღიარებდა. ამ მტკიცებით ეპოსი განიხილებოდა არა ნაციონალურად შეფერადებულ უცხო ეგზოტიკად, თავისთავად წარმტაც თხრობად, არამედ ისტორიული ყოფის მხატვრულ უკუფენად. ამის გამო ამ ეპიკური მემკვიდრეობის არსის დადგენის, მისი სახიერების გარკვევის ერთადერთ სწორ, მეცნიერულად გამართულ და გამართლებულ გზად ჩაითვალა ეპიკურ ქმნილებათა შეჭერება ისტორიულ წყაროებთან და დოკუმენტებთან.

(ვ. მილერის ამ სწავლებამ, რასაკვირველია, უდიდესი უპირატესობა მოიპოვა მანამდე არსებულ სხვა ფოლკლორისტულ თეორიებზე უკვე საკითხის დაყენებით და საკვლევაძიებო არეალის დაკონკრეტებით. სხვა საკითხი იყო, როგორ მოხერხდებოდა და რამდენად შესაძლებელი იქნებოდა ამ იდეის პრაქტიკული რეალიზება. ამ თვალსაზრისით კი, როგორც ცნობილია, ვ. მილერის სკოლამ ვერ მიაღწია დიდ შედეგებს, რადგან ისევ და ისევ ფაქტოლოგიურმა ძიებებმა შეიძინა მათ ნაწერებში ძირითადი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ეს კი არ იყო გამართლებული იმდენად, რამდენადაც ჩრდილში მოექცა ეპოსის მხატვრული მხარე და იდეური მიზანდასახულობა. |

ისტორიული სკოლის თეორიულ დებულებათა ხარვეზები უკვე თავად ვ. მილერის წერილებში და განსაკუთრებით „ნარკვევებში“ გამოჩნდა.

„ნარკვევებში“ ვ. მილერის ამოცანას შეადგენდა მხატვრული ნაწარმოებისათვის დროითი დანაშრეკების, პლასტების ჩამოცილების გზით აღდგენა რუსული ეპოსის პირველსახისა. ადრე ვ. მილერი ისე დააშინა შორეული პარალელების ძიების გზით ეპოსის თავდაპირ-

ველი სტრუქტურის დადგენის უპერსპექტივობამ, რომ მან ფაქტიურად ხელი აიღო ეპიკურ ქმნილებათა ძველთაძველ, პრაისტორიული სახიერების აღდგენაზე და გვიანდელი პლასტების შემოაცილებით დაკმაყოფილდა. (წინარეისტორიული პლასტების ძიება მეცნიერს კვლავ ბუნდოვანებისა და ალბათობათა ტყვეობაში ჩავარდნას უქადდა. გვიანდელი, განსაკუთრებით საშუალო საუკუნეების, დანაშრეგების გამორჩევა კი ვ. მილერისათვის უფრო რეალური იყო, რადგან, ჯერ ერთი, არსებობდა ფოლკლორული ქმნილებაც და წერილობითი ისტორიული წყაროც, რომელთადაც შედარება — შეპირისპირება შეიძლებოდა და მეორეც: ზოგ შემთხვევაში ისტორიული ფაქტის მხატვრული უკუფენა რედაც აშკარად და შეუნიღბავად მოჩანდა ზეპირსიტყვიერ ქმნილებაში. მაგრამ ვ. მილერს, როგორც ცნობილია, ვერც ასეთმა სიფრთხილემ უშველა, რადგან იგი ზედმეტად გაიტაცა ფოლკლორული ამბის. პერსონაჟის შედარება-შეპირისპირებამ ისტორიულ ფაქტთან თუ პირთან. ამის გამო ვ. მილერს გამორჩა ეპიკურ ქმნილებათა როგორც მხატვრულ ნაწარმოებთა იდეური მნიშვნელობა. მას მხედველობიდან გამორჩა, რომ ფოლკლორული ქმნილების სახით საქმე ჰქონდა მხატვრულ ნაწარმოებთან და, ამდენად, ყოფიერების მოვლენათა ხალხის მიერად გააზრებულ მხატვრულ უკუფენასთან.) ეს ნაკლი ვ. მილერის თითქმის ყველა მოსწავლეს დასჩემდა და საბოლოოდ მთლიანად ისტორიული სკოლის არსებით ზარკვეზად გადაიქცა. აღნიშნულიც არის, რომ წ. მილერს უფრო ისტორიული ინტერპრეტაციის პრობლემა აინტერესებდა და არაეითარ შემთხვევაში — ისტორიული წარმომავლობისა²³. ისტორიული სკოლის ძირითადი შეცდომა კი, რასაკვირველია, მაინც იმაში მდგომარეობდა, რომ ვ. მილერი ერთმანეთისაგან არ განასხვავებდა ისტორიული ამბის მემატიაანესეული შეფასების სპეციფიკას ეპიკური ნაწარმოების მთხრობელის მსოფლგანცდისაგან.) ვ. მილერისათვის ბილინა ოდენ კონკრეტული ისტორიული მოვლენის მეხსიერებით შემონახვა იყო, ბილინის გმირი კი — მხოლოდ ისტორიული პიროვნების ორეული. აქედან გამომდინარე იქ, სადაც ეს ისტორიული მოვლენა გაბუნდოვანებული იყო, იგი მხატვრული ნაწარმოების სპეციფიკა კი არ ხედავდა, არამედ — მხოლოდ ამ ისტორიული ფაქტის „დამახინჯებას“. ვ. მილერს ამ „დამახინჯების“ მიზეზის თავისი ახსნაც მოეპოვებოდა. ამ მიზეზის ძიებამ მიიყვანა იგი სწორედ ბილინების ფეოდალურ-ბოიარული გარემოდან წარმომავლობის აღიარებამდე. მისი აზრით, მაღალმხატვრული ფოლკლორული ნაწარმოებები — ბილინები — ფეოდალურ-ბოიარული არისტოკრატის წრეში იქმნებოდა,

²³ იხ. აზადოვსკის დასახ. ნაშრ., გვ. 301.

შემდეგ პროფესიონალი მთქმელების — სკომოროხების — მეშვეობით
ერცელდებოდა ხალხში — გლეხობაში. რადგანაც გლეხობისათვის ეს
ნაწარმოებები სოციალურად „უცხო“ იყო, ამიტომ გლეხურ გარემო-
ში მახინჯდებოდა, შაბლონურდებოდა და თანდათან გადაშენების გზას
ადგებოდა²⁴.

ასე თანდათანობით მივიდა ვ. მილერი (და შემდგომ მისი სკო-
ლაც) დასავლეთევროპულ რეაქციულ ფოლკლორისტულ თეორიე-
ბამდე. თუმცა არც იმის დავიწყება შეიძლება, რომ ვ. მილერმა ძა-
ლიან ბევრი გააკეთა თავად რუსული ხალხური ეპოსის ბუნების გარ-
კვეთაში. საბჭოთა ფოლკლორისტიკაში სწორედ არის შენიშნული,
რომ ვ. მილერის უკანასკნელი წლების ძიებებში ყურადღება გადატა-
ნილი იყო ეპოსის მშობლიურ წილთან დაკავშირებასა და მისი ძირი-
თადი ისტორიული ელემენტების განსაზღვრაზე²⁵. ამ თვალსაზრისით
განსაკუთრებით საინტერესოა მისი ნაშრომები „რუსული ბილინა, მი-
ნი მთხზველები და შემსრულებლები“²⁶, „დაკვირვებები ბილინების
გეოგრაფიულ გავრცელებაზე“²⁷ და სხვა.

ამ ნაშრომებში ვ. მილერი შეეცადა ბილინური ეპოსის თხზვის
სპეციფიკის დადგენას და მისი გავრცელების არეალის გარკვევას.
საამისოდ მან მოიშველია პ. რიბნიკოვისა და ა. გილფერდინგის მიერ
მოძიებული მასალა და ბილინური ტრადიციების ყველაზე ინტენსიურ
რეგიონში (ოლონეცის მხარეში) მოპოვებული ნიმუშების ანალიზით
შეეცადა აღნიშნული საკითხის გადაჭრას. ვ. მილერმა განსაკუთრებუ-
ლი ყურადღება მიაპყრო სკომოროხებს, რადგანაც ისინი მისთვის მხო-
ლოდ მთქმელები და ეპოსის მატარებლები კი არ იყვნენ, არამედ ნა-
წილობრივ მთხზველებიც.

ვ. მილერი შეეცადა აგრეთვე ბილინების წარმოშობისა და შემ-
დგომ გავრცელების არეალის გარკვევას რუსეთის რეგიონებს შორის
ბილინური ტრადიციების მეტნაკლებობის მიხედვით. ამ თვალსაზრი-
სით ყველაზე უფრო ნაყოფიერ რეგიონად მან ნოვგოროდი მიიჩნია.

ამდენად, პრობლემათა წრეს, რომლებიც მიზნად ისახავდა ბილი-
ნების წარმოშობის დროის დადგენას, დაემატა წარმომავლობის,
ანუ ადგილის ძიების პრობლემაც. ამ უკანასკნელის გადაწყვეტის
შესაძლებლობაში ვ. მილერი ფინელ მეცნიერთა ფოლკლორისტულმა

²⁴ ვ. მილერმა ეს თეორია სრული სახით ჩამოაყალიბა დაუმთავრებელ ნაშრომში
„Очерк истории русского былинного эпоса“.

²⁵ იხ. აზადოვსკის დასახ. ნაშრ., გვ. 302.

²⁶ პირველად დაიბეჭდა ჟურნ. „русская мысль“, 1895, № 9.

²⁷ დაიბეჭდა ჟურნ. Журнал министерства народного просвещения, 1894-
июнь.

კვლევებმა დაარწმუნა, რომელნიც სწორედ ზეპირსიტყვიერ ქმნილება-თა გავრცელების გეოგრაფიული არეალის დადგენის ამოცანით იფარგლებოდნენ. ასე თანდათანობით დაკონკრეტდა ვ. მილერის მეცნიერულ ძიებათა სივრცული და დროითი პარამეტრები. ეს იმაშიც გამომჟღავნდა, რომ „ნარკვევებში“ („ექსკურსებისაგან“ განსხვავებით) მან ხელი აიღო ილია მურომელის მხატვრული სახის ირანული წარმომავლობის მტკიცებაზე და რუსულ სინამდვილეს დაუკავშირა, ისტორიულად შესატყვის ამბად კი ილიას შესახებ კახაკობის წრეში გავრცელებული თქმულებები გამოაცხადა.

ასე გამოიყურება ვ. მილერის მეცნიერული სწავლების არსებითი მომენტები. მაგრამ ისტორიული სკოლის შინაარსი, ბუნებრივია, ამით არ ამოიწურა. ერთ-ერთი მოწაფის — ალ. ხახანაშვილის სახით ვ. მილერის სწავლებამ საქართველოშიც კპოვა გავრძელება, ამიტომ თავისთავად მნიშვნელობას იძენს საკითხი იმის შესახებ, თუ რა აღმოჩნდა ვ. მილერის სწავლებაში შედარებით გამძლე დროითი თვალსაზრისით, მის მიერ წამოყენებული დებულებებიდან, რომელი აღმოჩნდა გარკვეული მეცნიერული პერსპექტივების შემცველი ქართული სინამდვილისათვის. †

უნდა აღინიშნოს, რომ რუსულ სინამდვილეში ძირითადი მეთოდოლოგიური პრობლემების დამუშავების თვალსაზრისით ისტორიულ სკოლას ვ. მილერის შემდგომ თითქმის არაფერი შემატებია, გარდა ბილანების არისტოკრატიული წარმოშობის თეორიაში გადაზრდისა. ი. მილერის მოწაფეებმა და მიმდევრებმა მასწავლებლის მიერ დასძული ცალკეული საკითხი დაამუშავეს გამოწვლილვით და უმეტესად მისი მეცნიერული კონცეფციის სისწორე დაადასტურეს ახალი ფაქტოლოგიური მასალის მოშველიებით. ასე მაგალითად, ვ. მილერის მოწაფეთა ერთი ჯგუფი ა. მარკოვის, ბ. და ი. სოკოლოვების, ა. მასლოვას, ბ. ბოგოსლოვსკის, ა. გრიგორიევის შენადგენლობით შეუდგა მასწავლებლის მიერ წამოყენებული ერთი დებულების სისწორის მტკიცებას. კერძოდ, ვ. მილერმა დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა ხალხურ გადმოცემებზე ლოკალური ყოფითი ელემენტების გავლენას და დააყენა ადგილობრივი ტრადიციების ფართო კვლევის ამოცანა. ამ საკითხის გაუქსატრელად ფართო მუშაობა გაიშალა: მოეწყო ექსპედიციები არხანგელსკის, ნოვოროდისა და ვოლოგდის გუბერნიებში, შეიკრიბა დიდძალი ფაქტოლოგიური მასალა. შემდგომში ეს მასალა რამდენიმე კრებულად გამოქვეყნდა²⁸. თუმცა არც ერთი მკვლევარი არ გასცდენია კონკრეტულ ამოცანას და არ უცდია განმაზოგადებე-

²⁸ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი იყო ბ. და ი. სოკოლოვების კრებული: „Сказки и песни Белозерского края“, М., 1915.

ლი, თვით სკოლის მეცნიერული კონცეფციის რაიმეს შემმატებელი დასკვნის გაკეთებას. მაგალითად, ნ. ბროდსკიმ შეისწავლა „სკომოროხების“ როლი ზღაპრების შექმნასა და გავრცელებაში²⁹. ე. ი. მან კონკრეტულ მასალაზე დაყრდნობით კიდევ ერთხელ დაადასტურა ა. ვე-სელოვსკისა და ვ. მილერის მოსაზრებათა სისწორე ხალხური ნაწარ-მოების შექმნაში მთქმელის მნიშვნელობის შესახებ.

(ვ. მილერის მეორე მოწაფემ ე. ელეონსკაიამ დაადგინა ადგილობ-რივი (ლოკალური) ელემენტების მნიშვნელობა ზღაპრის განვითარე-ბაში. საერთოდ ე. ელეონსკაიას მეცნიერულ პროდუქციას ყველაზე ცხადად ატყვია კვალი მასწავლებლის იდეებისადმი ერთგულებისა და ცდა მათი პრაქტიკული რეალიზებისა³⁰.

მეცნიერული აზროვნების შედარებითი სიღრმით გამოირჩევა ა. მარკოვის ნაშრომები. მან გამოიკვლია საზოგადოებრივ ურთიერ-ობათა გავლენა ბილინების შექმნაზე, დაამუშავა „კალიკების“ რო-ლი რუსული ხალხური ეპოსის ისტორიაში³¹. როგორც აღნიშნავენ, ა. მარკოვმა მყარ სოციოლოგიურ ნიადაგზე დააყენა ბილინების კვლე-ვა, შეამჩნია ბილინებში კლასობრივ ურთიერთობათა ანარეკლი, მაგ-რამ არსებითად ფაქტის აღნუსხვას არ გასცილებია³².

საგანგებოდ არის აღსანიშნავი ვ. მილერის უნიჭირესი მოწაფე-ების — ბორის და იური სოკოლოვების — ფოლკლორისტული საქ-მიანობა. ქუმცა ისიც არის მხედველობაში მისაღები, რომ მათი მეც-ნიერული მოღვაწეობა უპირატესად საბჭოთა ეპოქაში გაიშალა. მათ ადრევე დაძლიეს დამოწაფების სენი და შეძლეს თავი დაედწიათ ის-ტორიული სკოლის მეცნიერული კონცეფციის ხარვეზებისათვის. ბ. და ი. სოკოლოვების მეცნიერული ნაღვაწის შეფასებას საგანგებო კვლევა-ძიება სჭირდება და საბჭოთა ფოლკლორისტიკაში კარგადაც არის შესწავლილი. (ქუმცა ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ასპექტით — ისტორიული სკოლის თეორიული დებულებების გავრცობა-სრულ-ყოფის თვალსაზრისით — არც მათ მოეპოვებათ არაფერი. თვით და-მოწაფების წლებში, მაგალითად, ბ. სოკოლოვი მხოლოდ ბილინებში საეკლესიო, აპოკრიფული მოტივების ძიების კონკრეტული ამოცანე-ბით შემოიფარგლა³³.)

²⁹ Н. Л. Бродский, Следы профессиональных сказочников в рус-ских сказках, журн. «Этнографическое обозрение», 1904, № 2.

³⁰ Е. Н. Елеонская, сборник великорусских частушек, М., 1914.

³¹ А. В. Марков, Из истории русского былевого эпоса, журн. «Эт-нографическое обозрение», 1905, кн. XI и 1907, кн. XII.

³² М. К. Азадовский, История русской фольклористики, т. II, М., 1963, с. 305.

³³ იხ. მაგ., Б. М. Соколов, О житейных и апокрифических мотив-вах в былинах, журн. «Русский филологический вестник», 1916, № 3.

ვ. მილერის მიმდევრებს შორის XIX საუკუნის მიწურულს ყველაზე დიდი პოპულარობა მოიპოვა ვ. კელტუილამ. როგორც უკვე აღინიშნა, მან სრულყო ვ. მილერის აზრი რუსული ხალხური ეპოსის ფეოდალურ-ბოიარული არისტოკრატის წიაღიდან წარმომავლობის შესახებ და შეეცადა ერთიანი მეცნიერული თეორიის სახე მიეცა მისთვის. ვ. კელტუილამ გარკვეულად შეძლო კიდევაც ამის გაკეთება, რადგან მან თანამოაზრეები დასავლეთ ევროპაშიც კი შეიძინა პ. ნაუმანის სახით. ვ. კელტუილამ უკიდურესად ანტიხალხური რეაქციული პოზიცია დაიკავა. მან იქიდან დაიწყო, რომ ლიტერატურული პროცესები დააკავშირა არა მარტო ისტორიულ მოვლენებთან, როგორც ამას ვ. მილერი აკეთებდა, არამედ სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტორებთანაც და უპირატესი მნიშვნელობა ამ უკანასკნელს მიანიჭა. ეს მოსაზრება მან ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრზე გაავრცელა. უკიდურესი რეაქციული განწყობილებების გამო ვ. კელტუილამ ძირითადი ყურადღება იმის მტკიცებაზე გადაიტანა, თუ რატომ არ შეეძლო ხალხს შეექმნა ფოლკლორი. მისი აზრით, მძიმე, მონური შრომის პირობებში სოციალური იერარქიის ყველაზე დაბლა მდგომ ყმა-გლეხობას არც დრო ჰქონდა საამისოდ, არც შესაძლებლობა და არც უნარი. იმას, რასაც ხალხურ შემოქმედებას უწოდებდნენ, ქმნიდა კულტურულად დაწინაურებული ფეოდალური არისტოკრატია. არისტოკრატია, ისე როგორც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, აქაც წინამძღოლი იყო ყმა გლეხობისა. იგი ქმნიდა თავის წიაღში მალამხატვრულ ქმნილებებს, ხალხს კი მისი შეთვისების უნარიც არ გააჩნდა. ამის გამო ეს ქმნილებები მის წრეში შაბლონურდებოდა და მდარდებოდა³⁴. რუსულ სინამდვილეში ვ. კელტუილას თვალსაზრისი გაიზიარა მ. ნ. სპერანსკიმ³⁵. ასეთნაირად შეკრა თავისი მეცნიერული ძიებების წრე ისტორიულმა სკოლამ, რომელიც ხალხური შემოქმედების მტკიცე მეცნიერულ (ეროვნულ) საფუძველზე დაყენებას შეეცადა და ფაქტიურად კი ხალხის შემოქმედებითი უნარის უარყოფამდე მივიდა. მართალია, საბოლოო შედეგი ვ. კელტუილას თეორიად მოინათლა, მაგრამ არსებითად იგი თვით ისტორიული სკოლის მესაძირკვლის ვ. მილერის შრომებშიც საკმაო სისრულით გამოჩნდა. თავისთავად ამგვარი რეაქციული თვალსაზრისის წარმოშობა იყო ლოგიკური შედეგი ორ რევოლუციას შორის პერიოდის (1905—1917) რუსული საზოგადოებრივი ყოფის შინაგანი კრიზისისა. ეს იყო ეპო-

³⁴ ვ. კელტუილას თეორიის შესახებ დაწერილებით იხილეთ: В. А. Келтуяла, Курс истории русской литературы, изд. 2, ч. I, кн. I, СПб., 1913.

³⁵ იხ. მაგ., М. Н. Сперанский, Русская устная словесность, 1917.

ქა, როცა რუსულმა ლიბერალურმა ბურჟუაზიამ მთლიანად გამოამუხლავნა თავისი თავი, ჩამოიხსნა ლიბერალობის ნიღაბი, რევოლუციური სიტუაციის ვითარებაში აშკარად გაემიჯნა განმათავისუფლებელ მოძრაობას და უკიდურესი რეაქციის მხარე დაიკავა. ე. ი. რუსული ფოლკლორისტიკული მეცნიერების ერთი მძლავრი ნაკადი რეაქციის სამსახურში ჩადგა. ამ საზოგადოებრივი მოვლენის არსი საკმაო სისრულით არის შესწავლილი და გაანალიზებული მარქსიზმის კლასიკოსებისა და უმთავრესად ვ. ი. ლენინის მიერ, ამიტომ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

წ. მილერის მეცნიერული ინტერესების ერთ-ერთი ასპექტი, როგორც ცნობილია, ოსური ენის, ფოლკლორის და მთლიანად კულტურის რაობის კვლევა იყო. მან პირველმა შეისწავლა ოსური ენის გრამატიკის თავისებურებანი, გამოიკვლია ოსური ენისა და კულტურის თავისებურებანი, ოსური კულტურის მიმართების საკითხები კავკასიის ხალხთა კულტურებთან. ამაზე მეტყველებს ვ. მილერის ოსოლოგიური ნაშრომების უბრალო ჩამოთვლაც³⁶. ყოველივე ამის გამო ვ. მილერმა სამართლიანად დაიმკვიდრა ევროპული მასშტაბის ოსოლოგი მეცნიერის სახელი. მისმა მოღვაწეობამ დააყენა ოსოლოგია მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე. ვ. მილერის ოსმა მიმდევრებმა მოღვაწეობა გაშალეს მის მიერ დასახული პრობლემების შესაბამისად. აღსანიშნავია. რომ. ვ. მილერის მსგავსად, ბევრი პრობლემის გარკვევაში ოსმა მეცნიერებმაც დიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს ქართულ მასალას³⁷.

კვ. მილერის კავკასიოლოგიური ინტერესები, რასაკვირველია, არ შემოფარგლულა მხოლოდ ოსეთით. მან ასევე გულდაგულ იკვლია კავკასიაში მოსახლე სხვა ხალხების ფოლკლორის, ეთნოგრაფიის, მატერიალური კულტურის საკითხები, ამ კულტურათა გენეზისისა და ურთიერთისადმი მიმართების პრობლემები.

მის კავკასიოლოგიურ ძიებებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორსაც. ქართული ფოლკლორისტიკის პრობლემებს უძღვნა ვ. მილერმა ისეთი ნაშრომები, როგორიცაა „კავკასიური გადმოცემები მთებზე მიჯაჭვული ბუმ-

³⁶ მაგალითად „Осетинские этюды“, ч. I, 1881; ч. II 1782, ч. III, 1887. ვ. მილერმა შეადგინა „ოსურ-რუსულ-გერმანული“ განმარტებითი ლექსიკონი 8000-ზე მეტი ლექსიკური ერთეულის მოცულობით. გამოაქვეყნა უამრავი ნაშრომი პერიოდიკასა და სამეცნიერო კრებულებში.

³⁷ ვ. მილერის მიერ ოსოლოგიის სფეროში წარმოებული მუშაობის შესახებ დაწერილ ბით იხ. В. И. Абаев, Всеволод Миллер как осетиновед «Известия юго-осетинского НИИ», Сталинир, 1948; აგრეთვე და სხვ. Б. А. Калоев, В. Ф. Миллер — кавказовед. Орджоникидзе, 1963.

ბერაზების შესახებ³⁸, „ირანული გამოძახილები კავკასიის ხალხურ თქმულებებში“³⁹, „კავკასიური თქმულებები ციკლოპების შესახებ“⁴⁰, „კავკასიურ-რუსული პარალელები“⁴¹, „დაკრძალვის ზოგიერთი ძველი წესჩვეულების შესახებ კავკასიაში“⁴² და სხვა. ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა ვ. მილერის უამრავ ნაშრომშია ჩართული, მაგრამ ზემოაღნიშნული ნაშრომები საგანგებოდ ჩვენი ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკის რკვევას ეძღვნება.

ვ. მილერის ნაშრომებში საზოგადოდ დიდი ადგილი უკავია კავკასიის და, კერძოდ, ქართული მითოლოგიის ერთ-ერთ დიდ პრობლემას — ამირანის მითოსს. იგი მრავალჯერ შეხებია ამ საკითხს სხვადასხვა დროს შექმნილ ნაირნაირი გამიზნულობის ნაშრომებში. კავკასიური და ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის გაცნობა და დრამა ანალიზი ვ. მილერს, მიუხედავად ირანულიდან მომდინარეობის კონცეფციით გატაცებულობისა, მის ადგილობრივ, ქართულ წარმომავლობაზე არწმუნებდა. ჯერ კიდევ 1881 წელს ნაშრომში „კავკასიის პრომეთეს შესახებ“ ვ. მილერი აღნიშნავდა: ბერძნული მითის კავკასიურ გადმოცემებთან მსგავსება იმით აიხსნება. რომ ბერძნებმა გაიტანეს მითი აზიიდან⁴³. თავის დროზევე იქნა შენიშნული, რომ ვ. მილერი კავკასიური მასალის დამუშავებისას წინასწარ მომარჯვებული ირანული წარმომავლობის კონცეფციის განყარებას ესწრაფებოდა, მაგრამ თვით ეს მასალა საპირსპიროს აჩვენებდა — წარმოაჩენდა კავკასიურ და მათ შორის ქართული ფოლკლორის ორიგინალობას. ამის გამო, ვ. მილერის ზოგადთეორიული დებულებები მეტად მერყევ შინაარსს იძენდნენ და მეთოდოლოგიური სისუსტეც თვალსაჩინოვდებოდა⁴⁴.

ქართული კულტურისათვის საინტერესო დასკვნები წარმოადგო-

³⁸ Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, ЖМНП, I, 1883, с. 100—116.

³⁹ Иранские отголоски в сказаниях Кавказа, журн. «Этнографическое обозрение», кн. II, 1889, с. 1—36.

⁴⁰ Кавказские сказания о циклопах, журн. «Этнографическое обозрение», IV, 1890, с. 25—44.

⁴¹ Кавказско-русские параллели, журн. «Этнографическое обозрение», X, 1891, с. 166—189; кн. XI, с. 1—20.

⁴² О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе, журн. «Этнограф. обозр.» кн. IXXXVIII—IXXXIX, 1911.

⁴³ В. Ф. Миллер, О Прометее на Кавказе, труды V археологического съезда в Тифлисе, 1881, М., 1887, с. XXIX.

⁴⁴ В. А. Абаев, Всеволод Миллер как осетинoved. К столетию со дня рождения (1848—1948). Известия Юго-Осетинского НИИ, VI, Сталинград, 1948, с. 24.

ნა ვ. მილერმა ნაშრომში „ირანული თქმულებების გამოძახილი კავკასიაში“⁴⁵. ამ ნაშრომში ვ. მილერმა ყურადღება გაამახვილა საერთოდ ქართულში და სომხურში ირანიზმების სიჭარბეზე. მან განსაკუთრებით ბევრი ირანიზმი დაინახა სომხურში და აღნიშნა კიდევაც: სომხური ლექსიკა იმ ზომამდეა გადატირთული სპარსული სიტყვიერებით, რომ ზოგიერთმა ლინგვისტმა სომხური ენა ირანულ ენათა ჯგუფს მიაკუთვნათ⁴⁶. ვ. მილერმა ლექსიკაში ირანიზმების სიჭარბე კულტურული სიახლოვის უტყუარ გამოხატულებად მიიღო და თავის პარალელოლოგიურ ძიებათა ამოხაველ წერტილად აქცია. აღსანიშნავია, რომ ვ. მილერი დიდი მეცნიერთათვის ჩვეული სიფრთხილით მოეკიდა კონკრეტული მასალის ანალიზს და, მიუხედავად დამაჭერებელი პარალელების დაძებნისა, მორიდებით აღნიშნა, რომ მისი მიზანი იყო მხოლოდ ინტერესის გაღვიძება ამგვარ კვლევებზე, საფუძვლის ჩაყრა მომავალი სისტემატური კვლევებისათვის, რომელნიც, მეცნიერის აზრით, უნდა განეხორციელებინათ სპეციალისტ „არმენისტებს“ და იბერისტებს“. სწორედ მათ უნდა დაედგინათ, ვ. მილერის აზრით, ლიტერატურულ გავლენათა ისტორია, კონკრეტული მაგალითებით გაეთვალსაზრისოვებინათ და გაერკვიათ რა დროს, რა ეპოქაში იყო შესაძლებელი ირანის გავლენა ამიერკავკასიაზე. თავად ვ. მილერმა კონკრეტულ საანალიზო მასალად ირანული ეპოსიდან შეარჩია ყველაზე პოპულარული როსტომისა და ბეჟანის შესახებ არსებული თქმულებები, რომელთა კავკასიაში არსებობა ასევე მდიდარი ფაქტოლოგიური მასალით დასტურდებოდა. ვ. მილერმა ნაშრომში თანმიმდევრულად გადმოსცა თქმულების სამი „ვერსია“: სვანური, ფშავური და ოსური. პარალელოლოგიური ძიების ამოხაველად ვ. მილერმა აიღო კავკასიის ხალხებში აღნიშნულ თქმულებათა ყველაზე უფრო გავრცელებული მოტივი — როსტომის შეხვედრა შვილთან და მასთან ბრძოლა, რაც, მისი აზრით, „ყველაზე უფრო ატყვევებდა ხალხს ფანტაზიას თავისი ღრმა ტრაგიკული დასასრულით“⁴⁷. ვ. მილერი დაწვრილებით განიხილავს ცალკეულ მსგავს პასაჟს და მეტად საყურადღებო დასკვნები გამოაქვს. თქმულების სვანური ვერსია მას თვით ფირდოუსის ნაწარმოებზე უფრო ძველი წარმომავლობისად მიაჩნია. იგი წერს: სვანურ ვერსიაში ფირდოუსის მიერ პოეტურად დამუშავებული რუსტემისა და ზორაბის ცნობილ ეპიზოდთან შედარებით,

45 В. Ф. Миллер, Иранские отголоски в народных сказаниях Кавказа. Журн. «Этнографическое обозрение», 1889, № 2, с. 1—36.

46 იქვე, გვ. 6.

47 ვ. მილერის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 7; სვანური ვერსია ვ. მილერს ალ. ხახანაშვილის თარგმანით მოჰყავს.

ჩვენ ამ ირანული თქმულების თავისებურ ჩონჩხს ვპოულობთ, მაგრამ არა იმ ჩონჩხს, რომელსაც პოეტთან ვხვდებით, არამედ რაღაც, ალბათ, უფრო მარტივს და უფრო ადრეულს⁴⁸.

ფშაურ თქმულებაში შეკუმშული და ადრეულია ორი სხვადასხვა თქმულება. მეორე ნაწილი (ზურაბის დაბადების შემდგომი) ძალიან ახლოსაა სვანურთან. ამ უკანასკნელს მიჰყვება ძირითადად ოსურიც. მაგრამ ვ. მილერისათვის მთავარი მაინც ის არის, რომ თქმულების სვანურ „ვერსიას“ უფრო უძველესი ფორმა შემოუნახავს, ვიდრე თავად სპარსულ გარემოში ლიტერატურულად დამუშავებულ ამბავს. ქართული თქმულების სპეციფიკად მიიჩნევს ვ. მილერი ერან-თურანის ურთიერთშენაცვლებას და ახსნას ამიერკავკასიის ირანისადმი ისტორიული დამოკიდებულებას სპეციფიკაში უძებნის⁴⁹. ვ. მილერი საკუთარი საკვლევადიებო პრინციპებიდან გამომდინარე ცდილობს დაადგინოს სპარსული თქმულების კავკასიაში შეღწევის დრო. სვანური თქმულებიდან გამომდინარე მისთვის უკვე დამარწმუნებლად არ განიოყურება როსტომისა და ბეჟანის თქმულების კავკასიაში გავრცელება ფირდოუსის პოემის ზეგავლენით, რადგან სვანური მასზე უადრესია. ამიტომ კვალს უფრო ადრეულ პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობების ფაქტებში ეძებს. ყველაზე უფრო სარწმუნო ისტორიულ ეპოქად იგი მიიჩნევს სპარსთა შემოჭრას ამიერკავკასიაში VI საუკუნეში, დერბენდის აღებას, მთის უღელტეხილების დაკავებას სპარსთა მიერ და კავკასიის აღმოსავლეთ ნაწილის კოლონიზაციას. მხოლოდ VI საუკუნეში იყო შესაძლებელი ამ თქმულებათა გავრცელება კავკასიაში, რადგან ამ საუკუნის ბოლოს, თავად ფირდოუსის მოწმობით, სპარსთა მეფემ ხოსრო ანუშირვანმა უკვე გასცა ბრძანება ძველ მეფეთა და ბუმბერაზთა შესახებ ხალხში გავრცელებული თქმულებების ჩასაწერად და სასახლის ბიბლიოთეკაში შესანახად⁵⁰. მართალია, ამ ნაშრომში ვ. მილერი ცდილობს „ეფებისტყაოსნის“ ამბის სპარსულიდან მომდინარეობის მტკიცებასაც და, რასაკვირვე-

48 იქვე, გვ. 11.

49 იქვე, გვ. 24; ერან-თურანის შენაცვლებაში ხედავდა ვითომდა გაქართვებული სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებების სპეციფიკას ვ. მილერის თბილისელი კორესპონდენტი ა. გრენი, ქართული და კავკასიური ეთნოგრაფიის, ფოლკლორის მკვლევარი. 1889 წლის 25 ოქტომბერს იგი ვ. მილერს სწერდა: „უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ სარანდო ლიტერატურაში დატულია მთელი რიგი სპარსული ეპიკური თქმულებებისა, რომლებიც, უმეტეს წილად, ორიგინალური ხასიათით გამოირჩევიან: ისინი განადიდებენ თურანს ირანის საპირისპიროდ“. წერილს ემორწმუნებ ბ. კალოევის პუბლიკაციის მიხედვით. იხ. მისი წიგნი: „В. Ф. Миллер—Кавказоведа, Ордж.“ 1963, с. 169.

50 ვ. მილერის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 31.

ლია, გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თავად. შოთა რუსთაველის თქმს „ესე ამბავი სპარსულია“⁵¹..., მაგრამ დასკვნას როსტომის თქმულების თვით ფირდოუსის თხზულებაზე უფრო ადრინდელობის შესახებ უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც ქართულ-სპარსული ლიტერატურული, ასევე ზეპირსიტყვიერი ურთიერთობის შესახებ.

აღნიშნულ ნაშრომში ვ. მილერის მიერ გაშლილ მსჯელობაში საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აღმოსავლური თქმულებების კავკასიაში შეღწევის სრული სურათის დასადგენად აუცილებელია ქართული სიტყვიერების მასალის გათვალისწინება. ვ. მილერი აღნიშნავს, რომ ისტორიულ-მედარგებით მეთოდი აქამომდე არ იყო გამოყენებული ქართული პოეზიის მიმართ. ეს კი აღმოსავლურ თქმულებათა კავკასიაში გადასვლის ისტორიის დადგენაში არსებით ხარვეზს წარმოადგენს. ეს ხარვეზი, მეცნიერის აზრით, სწორედ ქართული ლიტერატურის მკვლევარებმა უნდა გამოასწორონ. ისინი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიას დიდ სამსახურს გაუწევდნენ, რადგანაც დაწვრილებით გაგვაცნობდნენ იმ უამრავ ხელნაწერ „ისტორიებს“ და „პოემებს“, რომელთა ნუსხაც დროდადრო გამოჩნდებოდა ღოღამე აკადემიკოს ბროსეს შრომებში⁵².

ვ. მილერი დაინტერესდა აკად. მ. ბროსეს შრომებში⁵³ მოხსენიებული ქართულ ენაზე არსებული სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებებით. მისთვის ფრიად მნიშვნელოვანია რა მიმართებაშია ქართული გადაშუშავებანი სპარსულ დედნებთან და რამდენად პოპულარულნია ისინი ხალხში. მხოლოდ ამ საკითხების გადაჭრის შემდგომ თვლის იგი შესაძლებლად ისეთი პრობლემების გადაწყვეტას, როგორცაა: აისაჯება თუ არა სპარსი ბუმბერაზის შესახებ არსებულ კავ-

⁵¹ აქ ანგარიში უნდა გაეწიოს იმ გარემოებასაც, რომ ვ. მილერი შეცდომაში შეჰყავთ საქართველოში მცხოვრებ ინფორმატორებსაც. „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ მას, მაგალითად, ასეთი აზრი მიაწოდა თბილისში მცხოვრებმა მკვლევარმა ა. გრენმა 1880 წლის 25 ოქტომბერს; „Вы не ошиблись, думая о персидском происхождении поэмы Руставели—она, несомненно, состоит из целого ряда рапсодий частью национальных, частью персидских, и между ними ясно выдается рапсодия о феридуле (Придоне). Другое лицо. Автандил, есть добыватель Минта (Меруджап)... Только рапсодия о Тарнеле национальная... (ვიმონებ წიგნიდან: Б. А. Калоев, В. Ф. Миллер—Кавказолюб, Орджоникидзе, 1963, с. 169).

⁵² ვ. მილერის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 35.

⁵³ ვ. მილერს მხედველობაში აქვს აკად. მ. ბროსეს მიერ როსტომიანას ხე-წემა, აგრეთვე ბეჟანისა და მანიჩანის ისტორია (ბეჟანიანი), რომელიც თბილისში დაიბეჭდა 1875 წელს.

კასიურ ხალხურ თქმულებებში ქართული ლიტერატურული გადაშე-
შავებების კვალი, თუ ჩანს სპარსულ ზეპირსიტყვიერ ქმნილებათა
ანალოგები, ან არსებობს თუ არა ერთიც და მეორეც. ეს გარემოება
იმდენად მნიშვნელოვნად მიუჩნევია ვ. მილერს, რომ ალ. ხახანაშვი-
ლისათვის დაუვალებია ქართულ სინამდვილეში გავრცელებული სპარ-
სული ლიტერატურული ქმნილებების თარგმანების სიის შედგენა.
ალ. ხახანაშვილმა შეასრულა მასწავლებლის დავალება და ვ. მილე-
რის ზემოთ განხილულ ნაშრომებს დამატებად დაურთო „შენიშვნა
სპარსულ ეპიკურ ნაწარმოებთა შესახებ ქართულ თარგმანში“⁵⁴. „შე-
ნიშვნა“ სპარსულ ქმნილებათა ქართული თარგმანის 24 დასახელე-
ბის ნუსხას წარმოადგენს. მასში შეტანილია ისეთი თხზულებები, რო-
გორცაა: ბაბა-ამირიანი, დაფნისიანი, ქამილიანი, ბარამიანი, სირინო-
ზიანი, სარიდონიანი, უთრუთიანი, მარგალიტიანი, თანგირიანი, ნე-
ბროთიანი, ვარშიკიანი, ყარამანიანი, ყვავილებია თაიგული (ცნობილი
სპარსი პოეტის მაჰომედ რაიხანის ლექსთა კრებულზე), გულასპიანი,
უსუფე-ყასიმისიანი, როსტომიანი, სამიანი, ბარამეურიანი, ვარდბულ-
ბულიანი, მშენიერი იოსები, ლეილმაჯნუნიანი, ქარ-დავრითიანი, მი-
რიანიანი, ქილილა და დამანა, ვისრამიანი. „შენიშვნის“ შესავალში
ალ. ხახანაშვილი აღნიშნავს, რომ მას გამიზნული აქვს რუს მკითხველს
თანდათან გააცნოს აღნიშნული სპარსული ეპიკური თანანაწარმოებები
და დაახუსტოს წარმოდგენილი არასრული ნუსხა. მთავარი და მნი-
შვნელოვანი კი ის არის, რომ ვ. მილერის მოწოდებით და ნუსხის
გამოქვეყნებით ალ. ხახანაშვილმა საზოგადოებას გადაუშალა ფართო
პერსპექტივები სპარსული ეპოსის კავკასიაში ქართველთა მეშვეობით
გავრცელებისა და რუსულ სინამდვილეში შედღწევის ისტორიის სა-
კვლევად. თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ფაქტს კონკრეტულად რუ-
სული ეპოსის შესწავლაში, კარგად გამოჩნდა ვ. მილერის საკმაოდ
სოლიდურ ნაშრომში „ეპიკურსებში“⁵⁵. ამ ნაშრომში ვ. მილერს მიზ-
ნად ჰქონდა ირანული ეპოსის რუსულ ხალხურ შემოქმედებაზე გავ-
ლენის რკვევა. ვ. მილერმა აღმოაჩინა დიდი მსგავსება, ერთი მხრივ,
როსტომსა და ილია მურომელს შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, მთავარ
ვლადიმერსა და კეკევაზ მეფეს შორის. მსგავსება, მისი აზრით, არ
შეიძლებოდა შემთხვევითი ყოფილიყო, რადგან იგი უამრავი დეტა-
ლის თანხვედრაშიც გამჟღავნდა. ვ. მილერი ათზე მეტ დეტალურ
თანხვედრას გამოყოფს იმის დასამტკიცებლად, რომ ილია მურომე-
ლის ბილინა წარმომავლობით ფირდოუსის „როსტომიანიდან“ მომდი-

⁵⁴ Журн. «Этнографическое обозрение», № 2, 1889, с. 36—39.

⁵⁵ В. Ф. Миллер, Экскурсы в область русского народного эпоса, I—VIII, М., 1892.

ნარეობს. ვ. მილერის ამგვარი მიზანდასახულობა ამოიკითხა ალ. ხა-
ხანაშვილმა, რაც აღნიშნა კიდევაც „ექსკურსებისადმი“ მიძღვნილ
რეცენზიაში⁵⁶. რეცენზიას ვ. მილერის ამ ნაშრომზე ალ. ხახანაშვილ-
მა შემთხვევით არ წარუმიძღვარა ეპიგრაფად ალ. ვესელოვსკის
სიტყვები: „ყოველი ისტორიული ერის ხალხური ეპოსი საჭიროების-
დამიხედვით საერთაშორისოა“. ამ სიტყვებით გამოხატა მან ვ. მი-
ლერის ნაშრომის არსი.

წერილში „კავკასიური თქმულებები ციკლოპებზე“ ვ. მილერმა
დაადგინა ბერძნული ცალთვალა ციკლოპის სახის მსგავსება მეგრულ
ზღაპრულ ოჩოკოჩთან. მან ოჩოკოჩის ზღაპრის ტექსტი მიიღო კო-
რესპონდენტ პეტროვისაგან, რომელსაც ზღაპარი ჩაუწერია სოფლის
მასწავლებელ ვინმე ამორტიასაგან თუ ამორთიასაგან. მკვლევარი ბუ-
ნებრივად დაეყრდნო ინფორმატორს და საყურადღებო დასკვნაც გა-
აკეთა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ იმთავითვე ეჭვოც გამოთქვა
ოჩო-კოჩის ზღაპრის ქართულობაზე. ადგილობრივი კორესპონდენტი
ა. გრენი ამის თაობაზე 1890 წლის 9 მაისს ვ. მილერს ამცნობდა:
გაფრთხილებთ, პეტროვის მეგრულ ჩანაწერს ცალთვალას შესახებ
ფრთხილად მოეპყარით. მას იგი სოფლის მასწავლებელმა ამორტიამ
აცნობა. ამორტია ეშმაკი და გაიძვერაა. მას პირადად ვიცნობ როგორც
არაკეთილსინდისიერ ადამიანს... იგი ეროვნული ფანატიკოსია და მეტი
არაფერი. თუმცა არ უარყოფ, რომ ასეთი აზრის არსებობა სამეგ-
რელოში შესაძლებელია, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, მეშინია, ხომ
არ იქცა პეტროვი მისტიფიკაციის მსხვერპლად⁵⁷.

ქართული ფოლკლორისტიკისა და ეთნოგრაფიის თვალსაზრისით
საინტერესო დაკვირვებებს შეიცავს ვ. მილერის წერილი კავკასიაში
გავრცელებული დაკრძალვის უძველესი წეს-ჩვეულებების შესახებ⁵⁸.
ვ. მილერი ამ წერილში განიხილავს კავკასიაში, მათ შორის კოლხეთში,
გავრცელებულ ძველ ჩვევას მიცვალებულთა ხეზე „დაკრძალვის“ შე-
სახებ. ისტორიულ ცნობებში ძველი კოლხების მიერ მიცვალებულთა
დაკრძალვის თაობაზე ვ. მილერი ხედავს წარმართობის, კერძოდ, მზი-
სა და ცეცხლის თაყვანისცემის კვალს⁵⁹. თუმცა დასაშვებად თვლის
ამ მოვლენის სხვაგვარ ახსნასაც. ამის საფუძველს კი მას აძლევს ისევ
ძველი კოლხების ამ უძველესი ჩვევის ერთი ასპექტი, კერძოდ, ქა-

⁵⁶ А. С. Х а х а н о в, «Всеволод Миллер. Эскурсы в область русского народного эпоса, I—VIII, М., 1892, газ. «Новое обозрение», 1892 № 2828.

⁵⁷ ა. გრენის წერილს ვიმოწმებთ ბ. კალვის პუბლიკაციის მიხედვით. იხ. მისი დასახელებული წიგნი, გვ. 173.

⁵⁸ В. Ф. М и л л е р, «О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе», журн. «Этнографическое обозрение», 1911, № 1—2.

⁵⁹ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 127.

ლების მიწაში დამარხვა. თუკი მიცვალებულის გვამით არ უნდოდათ ღვთაება მიწის წარყვანა, ანდა დაწვით ღვთაება ცეცხლის შეურაცხყოფა, მაშინ, რასაკვირველია, ძნელადსახსნელი ხდება მამაკაცების ხეზე დაკრძალვა და ქალების მიწისათვის მიბარება. ვ. მილერი ამ მოვლენის არსს ხედავს ზოროასტრიზში. ამ რელიგიის მიხედვით მორწმუნის გვამი უწმინდურად ითვლება, ურწმუნოსი — პირიქით. ეს აიხსნება ამ რელიგიისათვის დამახასიათებელი დუალიზმით სიკეთისა და ბოროტების — ორმუზდისა და არიმანის დაუსრულებელი ურთიერთქიდილით. ზოროასტრიზის შესაბამისად მორწმუნის სიკვდილი ბოროტი ძალის — არიმანის ნამოქმედარია, ამიტომ მის გვამში არიმანის ერთ-ერთი დემონი ჩასახლება და შერყვნის მას. ურწმუნოს სიკვდილი კი კეთილი ძალის — ორმუზდის — მიერ ხდება. მის გვამშიც კეთილი სული იბუღებს მალევე. ამიტომ ურწმუნოს გვამი არ ბილწავს ღვთაება დედამიწას. აქედან გამომდინარე ვ. მილერი დასკვნის, რომ ძველ კოლხებში, ისევე როგორც მრავალ ძველ ხალხში და ზოგიერთ თანამედროვე ველურ ტომში, ქალი მიჩნეული იყო უწმინდურ არსებად, შეუღარებლად უფრო მდებლად, ვიდრე მამაკაცი. ამგვარი ჩვევის არსებობას ვ. მილერი ეძიებს სხვა ხალხების წარმოდგენებში (მათ შორის რუსეთის აღმოსავლეთში) და უამრავი პარალელი მოჰყავს.

დუალისტური მსოფლგანცდის ანარეკლად მიიჩნევს ვ. მილერი კავკასიაში (სტრაბონის ცნობით კასპიებში) გავრცელებულ ჩვევას — 70 წელს გადაცილებული მოხუცების შიმშილით სიკვდილის პირამდე მიყვანისა და დასაგლეჯად მხეცებისათვის მიგდების შესახებ. ამ ჩვევის არსს მეცნიერი იმაში ხედავს, რომ ადამიანის ბუნებრივი სიკვდილი ისევე ავი სულის გამარჯვებად მოაზრებოდა, ამიტომ საჭირო იყო მისი მოკვლა და ამით ავი სულისაგან მიცვალებულის დაცვა. ასევე ზარატუსტრის რელიგიას უკავშირებს ვ. მილერი კავკასიის სხვა ხალხების მიცვალებულთა დაკრძალვის ჩვევებს. თუმცა მკვლიერი აქაც სიფრთხილეს იჩენს და არ გამორიცხავს თავისი დასკვნების ჰიპოთეტურობას. მისი აზრით, ზარატუსტრის სწავლებას მიცვალებულთა დაკრძალვის შესახებ, როგორც ფიქრობენ კიდევაც სწავლულნი, შეეძლო მხოლოდ დაეკანონებინა და გარკვეული შინაარსი მიენიჭებინა მანამდე არსებული წესჩვეულებისათვის, ისევე, როგორც ეს არაიშვიათად ხდებოდა ახალ რელიგიურ მოძღვრებათა აღმოცენების ისტორიაში⁶⁰.

ნათელია, რომ ვ. მილერის მეცნიერულ ძიებებში ქართულმა მასალამ უდიდესი მნიშვნელობა იქონია: ამ მასალამ გარკვეულად ამო-

ავსო ის ხარვეზი, რაც აღმოსავლეთიდან დასავლეთში ეპიკურ ქმნი-
ლებათა მიგრაციის გზის დადგენას უშლიდა ხელს. თუმცა ისიც უნდა
ითქვას, რომ ჩვენი სინამდვილისათვის ვ. მილერის ძიებებს კერძო-
ობითი ღირებულებაც ჰქონდა, რადგან მან ჩვენი ფოლკლორის ძირ-
ძველობა და თავისთავადობაც წარმოაჩინა. ზოგ შემთხვევაში კი (ამი-
რან—პრომეთე) სწორედ ქართული თქმულების სხვებზე გავლენა და
საყოველთაო გავრცელების ფაქტი გაათვალსაჩინოვა.]

საინტერესო დაკვირვებებს შეიცავს ვ. მილერის მიმოხილვები
და რეცენზიები კრებულ „სმომპკში“ გამოქვეყნებულ წერილებზე⁶¹,
მათ შორის ქართული ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის შესახებ. მაგა-
ლითად, აღნიშნული კრებულის მეორე გამოშვებაში (1882 წ.) ა. ჯა-
ვახიშვილს მიერ გამოქვეყნებულ ქართულ ზღაპრებში ვ. მილერი
გამოყოფს ამირანის თქმულების ვარიანტებს და აღნიშნავს მათ სიუ-
ჟეტურ და მხატვრულ სისრულეს და სხვ.

თავისთავად საინტერესოა, მაინც რაში დაინახეს ვ. მილერის დამ-
სახურება ქართული ფოლკლორის კვლევაში მისმა თანამედროვე ქარ-
თველმა მკვლევრებმა? ამ თვალსაზრისით, როგორც აღინიშნა, ყურად-
ღებას იქცევს ვ. მილერის მოწაფის ალ. ხახანაშვილის პოზიცია.
ალ. ხახანაშვილის აზრით, ვ. მილერმა ქართული ზეპირსიტყვიერი
მასალა ჩართო საერთაშორისო სამეცნიერო წრებრუნვაში. ვ. მილერმა
ერთმანეთს შეადარა ბერძნული პრომეთე და ამირანი; დაძებნა როს-
ტომიანის ანარეკლი ქართველების, ოსების, ქურთების ლეგენდებში;
აღმოაჩინა მსგავსება ცალთვალა პოლიფემსა და მეგრულ ოჩო-კოჩს
შორის; მთავარი, ალ. ხახანაშვილის აზრით, ის იყო, რომ ვ. მილერი
კავკასიურ თქმულებებს ძველთაძველი წარმომავლობისად მიიჩნევდა.
მან თვალსაჩინო მაგალითებით დაასაბუთა თავისი მოსაზრება აღმო-
სავლეთისა და დასავლეთის ლიტერატურულ-ფოლკლორულ ურთიერ-
ობაში კავკასიის შუამავლობის შესახებ⁶².

ასე გამოიყურება ვ. მილერის მიერ ფოლკლორისტიკის სფეროში

⁶¹ როგორც ცნობილია, იმდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ვ. მილერის
აზრს კავკასიის ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის შესახებ, რომ მისი რეცენზიები
ცალკე კრებულად გამოიცა კავკასიის სასწავლო ოლქის სამმართველოს მიერ. იხ.
В. Миллер, О сборнике материалов для описания местностей и племен
Кавказа, издаваемом управлением Кавказского учебного округа, вып. I—XIV,
Тифлис, 1893.

⁶² იხ. ხახანაშვილის სატყუა „Что сделано [Вс. Ф. Миллером в области этно-
графии, археологии и кавказоведения“, газ. „Новае ознаєренне“, 1903, № 6427.
დაწერილებით აღნიშნულის შესახებ იხ. ე. არჯევანიძის ნაშრომი „ქართული ხალხური
სიტყვიერების შესწავლის საკითხი რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდი-
კაში“, თბ., 1978, გვ. 217—221.

გაშლილი მუშაობის შინაარსი, რომელმაც არა მარტო რუსულ, არამედ საერთაშორისო ფოლკლორისტიკაზეც მოახდინა გარკვეული გავლენა და ამ მეცნიერული დისციპლინის ისტორიაში რუსული ანუ ისტორიული სკოლის სახელით დაამკვიდრა. მართალია, ამ სკოლის მეცნიერულ კონცეფციას აკლდა სიზუსტე, ახასიათებდა არსებითი ხასიათის ხარვეზები, მართალია, საბოლოოდ ხელი შეუწყო ისეთი რეაქციული თეორიის წარმოშობას, რომელმაც საერთოდ ეპქვევმ დააყენა ხალხის მხატვრული შემოქმედებითი უნარი და ხალხური ეპიკური თქმულებების თხზვა განათლებულ, ფეოდალურ არისტოკრატიას მიაწერა, მართალია, თავისთავად ვ. მილერიცა და მისი მიმდევრებიც ველიკორუსული კულტურის თავისთავადობის მტკიცების სურვილით იყვნენ აღსავსენი, მაგრამ ისტორიულმა სკოლამ ზეპირსიტყვიერება ერის ისტორიულ ყოფას დაუკავშირა. პარალელოლოგიურ ძიებაში კი ვეებერთელა ფაქტოლოგიური მასალა გამოამჟღავნა და ჩართო საერთაშორისო მეცნიერულ წრებრუნვაში. განაკუთრებით ეს ითქმის კავკასიის რეგიონზე. მართალია, ვ. მილერის მეცნიერული ყურადღება ძირითადად ოსეთმა მიიქცია, მაგრამ კავკასიურ რეგიონთან კონტაქტმა თავისთავად ამოზიდა ქართული სააზროვნო მასალა და წარმოაჩინა მისი ვეებერთელა ღირებულება, ვ. მილერი დარწმუნდა ქართული კულტურის უდიდეს გავლენაში მთლიანად კავკასიაში მოსახლე ხალხთა ყოფასა და ეთნიკური ფიზიონომიის განსაზღვრაზე. ამის გამო ვ. მილერის წინაშე თავისთავად დადგა ამ საერთო კავკასიური კულტურის იერის განმსაზღვრელი ხალხის ყოფისა და კულტურის შესწავლა-გათვალისწინების აუცილებლობა, ამიტომაც არის კავკასიაზე მსჯელობაში მისთვის ამოსავალი ქართული სააზროვნო მასალა.

ზემოთქმულთან ერთად თავისთავადი ინტერესის საგნად რჩება, თუ რა კვალი დაამჩნია ქართულ ფოლკლორისტიკას ვ. მილერის მოსაზრებებმა. ეს მით უფრო საინტერესოა, რომ ეს მეცნიერი პრაქტიკული მოღვაწეობითაც იყო დაკავშირებული საქართველოსთან. მან აღზარდა პირველი ქართველი მეცნიერი-ფოლკლორისტი ალ. ხახანაშვილი. ალ. ხახანაშვილის მოღვაწეობამ და თავად ვ. მილერის ნაცნობობამ ჩვენში ისტორიულ სკოლას გარკვეული პოპულარობა მოუპოვა. ყველაფერი ამის გამო კი ვ. მილერის სკოლის კონცეფციამ ჩვენი ეროვნული სინამდვილისათვის არსებითი შინაარსი შეიძინა.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

(от Т. Бенфея до В. Келтуялы)

Резюме

В работе рассматриваются вопросы возникновения, формирования и развития русской (исторической) фольклористической школы, ее влияния на развитие грузинской фольклористики во второй половине XIX века. Указывается, что основоположник исторической школы В. Ф. Миллер и виднейший ученый А. Н. Веселовский оказали большое влияние на формирование грузинской фольклористики как специальной научной дисциплины.

С одной стороны, они явились исследователями отдельных вопросов грузинского фольклора, а с другой — воспитателями научных кадров — фольклористов.

Доказывается, что грузинские фольклористы не совсем шли по путям русских ученых; порой наблюдаются стремления противостояния их отдельным взглядам, но и в таких случаях историческая школа определила сущность и характер одного из значительных направлений в грузинской фольклористике XIX века.

გიორგი შთათავაური

შემოქმედებითი კონტამინაციის მოვლენები სატრფიალო ლირიკაში

საილუსტრაციო მასალათა შესაბამისი ანალიზის საფუძველზე დგინდება, რომ კონტამინაცია, როგორც ძირითადად სტრუქტურული მოვლენა, ხალხური პოეზიის ზოგიერთ ნიმუშში დასტურდება და იგი ამ ნიმუშზე გარკვეულ შემოქმედებას ახდენს. ეს შემოქმედება უმთავრესად კომპოზიციური ხასიათისაა და იგი ცალკეული ლექსებისა თუ სალექსო ფრაგმენტების სათანადო პრინციპით შერწყმა-შეხამებაში მდგომარეობს. ასეთი ფუნქციის შერწყმა-შეხამება გვაქვს ორი სახისა: შემოქმედებითი და მექანიკური. ამის შესაბამისად არსებობს, ერთი მხრივ, შემოქმედებითი კონტამინაცია, ხოლო, მეორე მხრივ — მექანიკური. კონტამინაციის თითოეულ ამ სახეს საკუთარი სპეციფიკურობა ახასიათებს, რაც კონკრეტულად ხალხური პოეზიის ნაწარმოებში მათი განსხვავებული სტრუქტურული ამოცანის ნაირგვარობით გამოიხატება.

შემოქმედებითი კონტამინაცია, რომელსაც სხვანაირად სიუჟეტურს, ანდა მოტივირებულს უწოდებენ, ფოლკლორულ წყობილსიტყვიერ რეპერტუარში უფრო დიდი რაოდენობით გვხვდება და ერთნაირი ვერსიფიკაციული სქემის, მსგავსი ფაბულისა და ინტონაციის პოეტურ ტექსტებსა თუ ამ ტექსტების ნაწყვეტებს აერთიანებს. ეს გაერთიანება არცთუ იშვიათად მთქმელის ცნობიერების შეგნებულ მომენტს ემყარება და მეტწილად ზეპირი ტექსტის „რეკონსტრუქციის“. ფაბულურ-ემოციური ეფექტის ამაღლების ინტერესებით არის ნაქარნახევი. ზოგჯერ შემოქმედებით კონტამინაციას მთქმელის მეხსიერების შეცდომაც განაპირობებს. ამ სხვადასხვა წარმომშობ მიზეზებს შედეგად მოსდევს ჭეროვანი კომპოზიციური სქემით სხვადასხვა ლექსებისა თუ მათი ფრაგმენტების ერთ კომბინირებულ ტექსტად შეკავშირება.

მიუხედავად იმისა, რომ ყოველგვარი სახის კონტამინაცია სტრუქტურული თვალსაზრისით პოეტურ ნაწარმოებს მეტ-ნაკლებად ხელოვნურ, ნაძალადევ იერს ანიჭებს, როგორც გამონაკლისი, გვხვდება

შემოქმედებითი კონტამინაციის რამდენიმე ნიმუში, რომლებიც ასე თუ ისე შეიძლება კომპოზიციურად გამართულ ტექსტად იქნას მიჩნეული. თუმცა არაბუნებრივი შეერთების კვალი ამგვარი ტიპის კონტამინირებულ ნიმუშებშიც შეფარდებული მკაფიოობით შეინიშნება.

ამის საპირისპიროდ მექანიკური კონტამინაცია საკმაოდ უფერულ კომბინირებულ ტექსტებს წარმოშობს და ასეთ ტექსტებს, შეიძლება ითქვას, უაღრესად დაბალი კომპოზიციური ღირებულება აქვთ. ეს გარემოება კი, უპირველეს ყოვლისა, იმით აიხსნება, რომ ხშირად მექანიკური კონტამინაცია ერთმანეთთან მკვეთრად განსხვავებული ფაბულისა თუ მელოდიის წყობილსიტყვიერ ნიმუშებსა თუ მათს „ნამსხვრევებს“ აკოწიწებს.

ვეხებით რა სხვადასხვა თემატიკის ხალხური პოეზიის ნიმუშებს შორის შემოქმედებითი კონტამინაციის გავრცელების არეალს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ შემოქმედებითი კონტამინაციის მოვლენები განსაკუთრებით ხალხური სატრფიალო ლირიკის რეპერტუარშია პოპულარული. აქ ეს მოვლენები სხვადასხვა კომპოზიციური ნაირსახეობით გვხვდება. თუმცა ამ შემთხვევაში უფრო ხშირად ფოლკლორული სამიჯნურო პოეზიის ტექსტების ისეთი კომბინაცია შეიმჩნევა, როდესაც ფუძე-ტექსტს სხვა ნაწარმოების ტექსტი ემატება, ცხადია, თემატიკური და მელოდიური-ვერსიფიკაციული ანალოგიის საფუძველზე.

მაგალითად, მსგავსი ფაქტი ფიგურირებს სევასტი გაჩეჩილაძის მიერ ზემო იმერეთის სოფელ წევაში ფიქსირებულ სატრფიალო ლექსში „საყვარელო შენი ქება“. ეს აბსოლუტურად ავტონომიური ფაბულის ტექსტი ხალხური პოეზიის სხვადასხვა კრებულებში დამოუკიდებელ სალექსო ერთეულად არის შეტანილი, აქ კი მას ბოლოში სხვა დამოუკიდებელი პოეტური ტექსტი „ყელი გიგავს ბედაურსა“ უერთდება.

მოგვყავს დასახელებული კონტამინაციის ნიმუში მთლიანად:

საყვარელო, შენი ქება
უცხო თემში გვიამბესო.
გადმოფრენა დაეპირეთ.
მაგრამ ჭაჭვით დაგვაბესო;
არ გვაღირსებ შენი ნახვა.
ყველგან მახე დაგვიგესო.
ყელი გიგავს არაბულსა
შეკაზმულსა ბედაურსა,
თვალ-წამწამი ყორანს გიგავს,
შაეი ზღვიდან ამოსულსა,
ენა ბულბულ-კაქკაქს გიგავს,
ინდოეთიდან მოსულსა!

1 ხალხური სიტყვიერება, I, ე. თაყაიშვილის რედ., ტფ., 1918, გვ. 30.

ეს კონტამინირებული ნიმუში ორი ნაწილისაგან შედგება. აქ კონტამინაციას ქმნის შერწყმული ნაწილების თემატიკური (ორივე ნაწილში გამიჯნურებული ვაისის სასიყვარულო განცდებია გადმოცემული), პეტრული (ორივე ნაწილი მაღალი შაირის ტაეპებითაა გაწყობილი) და პელოდიური მსგავსება-ნათესაობა. მაგრამ კონტამინირებული ნაწილები სხვადასხვა ფაბულასა და სხვადასხვა ინტონაციურ განწყობილებას შეიცავენ და, ამრიგად, მათ შორის შესაბამისი კავშირი მაინც და-მაინც ერთ მთლიან ლოგიკურ ხაზს არ გვიჩვენებს. ნაწილებს შორის აზრობრივი პაუზა იმდენად ძლიერია, რომ მათს შორის იძულებითი „შეუღლება“ თვალნათლივ იგრძნობა. და თუ ილუსტრირებულ ნიმუშს მაინც შემოქმედებითი კონტამინაციის ფაქტად ჩავთვლით, აქ მხოლოდ უმთავრესად თემატიკური ნათესაობა ივარაუდება. მიერთებული ტექსტი ფუძე-ტექსტის შინაარსს უაღრესად ირიბად, მკრთალი სახით აგრძელებს და აქ შემოქმედებითი კონტამინაცია უაღრესად მკრთალი, ბუნდოვანი სახისაა.

კონტამინირებულ ნიმუშში რომ შეუღლებული ნაწილები დამოუკიდებელ სალექსო ერთეულებს წარმოადგენს, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ინინი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ამა თუ იმ ხალხურ პოეტურ კრებულში დამოუკიდებელ სალექსო ტექსტებადაა გამოქვეყნებული. ანალოგიური მოვლენა შეინიშნება ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით 1918 წელს გამოცემულ „ხალხური სიტყვიერების“ I წიგნშიც. სწორედ იმავე წიგნში, საიუანაც უკვე განხილული კონტამინირებულ ტექსტია მოხმობილი. კერძოდ, აღნიშნულ წიგნში მოთავსებულია თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში შეკრებილი ხალხური ლექსები, სადაც ჩვენ მიერ ზემოთ დამოწმებული კონტამინირებული ტექსტის პირველი ნაწილი 552-ე ნომრით დამოუკიდებელ პოეტურ ნიმუშადაა წარმოდგენილი, ოღონდ საკმაოდ განსხვავებული, გავრცობილი სტრუქტურით. აი, ეს ნიმუშიც:

შორით მესმა ქება შენი,
 უცხო თემსა მიაშბესა,
 შენი ბედი, შეილო ჩემო,
 ღმერთმან იცის მიაშბესა.
 გულს უნდოდა გადმოფრენა,
 მკრამ ჯაქვით დამაშბესა.
 ხელთ ბორკილი, ფეხებს ხუნდი,
 ვაჰ, თუ დამიგვიანდესა!
 თუ ვერ განახავ, შეილო, მაინც
 შეგავედრებ ზენარესაჲ.

იქვე, მომდევნო (553-ე) ნუმერაციით ამ ლექსის სხვა ვარიანტიც არის დაბეჭდილი. ეს ვარიანტი უფრო შემოკლებული სახისაა და თავისი კომპოზიციური დეტალებით გარკვეულწილად კონტამინირებული ტექსტის პირველ ნაწილს უახლოვდება:

შორით მესმა ქება შენი,
უცხო თემსა მიამბესა,
გულს უნლოდა გადმოფრენა,
მაგრამ ჭაპკვით დამაბესა:
ხელთ ბორკილი, ფეხთა ხუნდი,
ვაპ, თუ დამიგვიანდესაპ.

სევასტი გაჩეჩილადის მიერ ჩაწერილი კონტამინირებული ტექსტის პირველი ნაწილი ცალკე ლექსადაა გამოყოფილი თ. რაზიკაშვილის იმავე ქართლურ მასალებში. იგი ამ წიგნში 740-ე ნომრით არის დასტამებული. ამ ლექსსაც განსაზღვრული ვარიაციული თავისებურება ახასიათებს⁴.

კონტამინაციის ეს ნაწილი გ. ნათაძის მიერაც ფშავში დამოუკიდებელ ლექსადაა მოპოვებული და მასაც საკუთარი სტრუქტურული „გადახრები“ ახლავს⁵.

ხალხური პოეზიის ზოგიერთ კრებულში დამოუკიდებელ სალექსო ერთეულად გვხვდება არა მარტო საანალიზო კონტამინირებული ტექსტის პირველი ნაწილი, არამედ მისი მეორე ბოლო ნაწილიც⁶.

აღსანიშნავია, რომ ვ. კოტეტიშვილის „ხალხური პოეზიის“ კრებულში დამოწმებული კონტამინირებული ტექსტის უფრო ვრცელი ვარიანტია მოთავსებული. აი, ეს ვარიანტიც:

საყვარელო, შენი ქება
უცხო თემში მიამბესო,
გადმოფრენა დავაპირე,
მაგრამ ჭაპკვით მიამბესო,
რამდენიც წამოვიწიე,
კალთა ლურსმით დამიკრესო,
არ მალირსეს შენი ნახვა,
ყველგან მახე დამიბესო.
— ქალო, გევხარ ალვის ხესა,
ბაღჩაშია დანერგულსა,
ტანი მივიგავს ლერწამსა,

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 292.

⁵ ხალხური ლექსები და ზღაპრები შეკრებილი გ. ნათაძის მიერ, ს. ხუციშვილის რედ., თბ., 1950, გვ. 52—53.

⁶ ხალხური სიტყვიერება, I, 1918, გვ. 397—398.

ზღვის პირასა ამოსულსა,
 ყელი გიგავს არაბულსა,
 შეკაზმულსა ბედაურსა,
 თვალ-წამწამი ყორანს გიგავს,
 შაეი ზღვიდან ამოსულსა.
 ენა ჰიკჳიკ მერცხალს მოგავს,
 ინდოეთიდან მოსულსა,
 ადუ და ჩემკენ წამოდი,
 შემოგახვევ ვარდის სუნსა,
 თუ რომ გულთ არ მიყვარდე,
 ამომართმევს ღმერთი სულსა⁷.

ვ. კოტეტიშვილის აღნიშნული კრებულიდან ეს კონტამინირებული ტექსტი გადმოიბეჭდა „ხალხური სიბრძნის“ IV ტომში (1965 წ., გვ. 326), რომელიც დღემდე ქართული ფოლკლორული პოეზიის ყველაზე საუკეთესო სრულ ანთოლოგიურ კრებულად ითვლება. ამრიგად, საანალიზო კონტამინირებული ტექსტის ვ. კოტეტიშვილისეულმა ვარიანტმა ამ ტომის მეშვეობით საბოლოოდ დადგენილი სანიმუშო ტექსტის, ანუ კანონიკური ტექსტის სახე მიიღო. და, თუმცა, ვიმეორებთ, ეს კონტამინირებული ტექსტი შემოქმედებით--თემატიკური ხასიათისაა, მასში ორი სხვადასხვა ლექსის აპლიკაცია მაინც შესამჩნევ ბზარად აღიქმება, რაც შერწყმულ ლექსებს შორის მკვეთრი წყალგამყოფი ხაზით მოჩანს. ცხადია, რომ ეს ლექსები უფრო მკაფიო შინაარსობრივ კომპაქტურობასა და ელვარებას ამჟღავნებენ მაშინ, როდესაც ისინი ცალ-ცალკე, დამოუკიდებელი სახით არიან გამოქვეყნებული. ხოლო შეერთებისას კი მათი ფაბულური დამოუკიდებლობა კონტამინაციის საერთო მასაში ითქვიფება და მკრთალდება.

შეიძლება ერთი შეხედვით მოგვეჩვენოს, რომ მოცემულ კონტამინირებულ ტექსტში კონტამინაციას აგრეთვე რითმის შეცვლაც განაპირობებს, რადგანაც ამ ტექსტის მეორე ნაწილი განსხვავებული ფონეტიკური შედგენილობის რითმებს შეიცავს. ბუნებრივია, ეს ასეცაა; მონორითმული (ე. ი. ერთრითმიანი) ლექსი უფრო ერთ მთლიან მელოდირურ მდინარებაში სახიერდება, ვიდრე ლექსი, რომელიც სხვადასხვა წყობის რითმებს ეყრდნობა. მაგრამ აქ რითმის შეცვლა ნაკლები მოტივაციისა, თუმცა რითმის შეცვლა ლექსში გარკვეულწილად განწყობილების, მუსიკალური ინერციის შეცვლასაც გულისხმობს.

ორი სხვადასხვა ლექსია შეკავშირებული ქვემოთ მოყვანილ პოეტურ ტექსტშიც. ისიც შემოქმედებითი კონტამინაციის ნიმუშია, აქ გვაქვს თემატიკური ნათესაობა (ორივე ლექსი სატრფიალო თემაზეა აგებული), გვაქვს იზომეტრულობა (ორივე ლექსი თექვსმეტმარცვ-

⁷ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 39—40.

ლოვანი სტრიქონებისაგან შედგება), ოღონდ, თუ პირველი ლექსი დაბალი შაირითაა გაწყობილი, სამაგიეროდ მეორე მაღალ შაირს მიეკუთვნება. ეს კონტამინირებული ტექსტი.პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ II ტომშია შეტანილი. იგი, ს. ბუნელიშვილის თქმით, პ. ლუდუშაურს გასული საუკუნის დამლევეს ხევში ჩაუწერია. მოგვყავს ეს ტექსტი მთლიანად:

ქალო, შენსა სიყვარულსა შემომითვალე, რა უყო?
ზურგთ ავიკიდო კოკებურ, რა ვეღარ ვზიდო, რა უყო?
დავერქუე დედამიწასა, ქვეშ კინკველად ხმა უყო?
არც მაშინ შეგებრალეზი, თავს უარესი სხვა უყო?
შენსამც კალთაში მოკვდეზი, შენის ხელით მასხა წყალი,
ნეტავ არც მაშინ იტყოდი, — ვისთვის მოკვდა ეს საწყალი?®

საგულისხმოა, რომ დასახელებული „ხალხური სიტყვიერების“ ტომისადმი დართულ შენიშვნებში ილუსტრირებულია ამ ტექსტის ოთხი ვარიანტი, ყველა პირველი ლექსის ნაირსახეობას წარმოადგენს. ამასთან, ოთხივე ვარიანტი სატრფიალო თემატიკის ფარგლებში ტრიალებს. ეს მით უფრო საინტერესოა, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ თითქმის იმავე ხანებში დ. ხიზანაშვილმა ფშავში მოიპოვა და 1889 წელს გაზეთ „ივერიის“ 204-ე ნომერში გამოაქვეყნა ამ ლექსის სხვა ვარიანტი, რომელიც აქ სატრფიალო განცდებს კი არა, დედის ამაგს ეძღვნება:

ვაიმე, დედის ამაგსა
რომ ვერ გადავიხდი, რა ვუყო?
ზურგს ავიკიდო საბლითა,
რომ ვერა ვზიდო, რა ვუყო?
დავემხო დედამიწასა
ქვეშანელ კინკველას ხმა ვუყო?

ამგვარად, დ. ხიზანაშვილისეულ ვარიანტში ლექსს თემატიკური ღერძი აქვს გამოცვლილი. საზოგადოდ, პოეტურ ფოლკლორში ერთი თემატიკური არეალიდან მეორეში ლექსის გადასვლა ერთობ იშვიათი მოვლენაა. ამ შემთხვევაში აქაც ასეთი იშვიათი ფაქტი დასტურდება და ეს კი ჯეროვან ინტერესს იწვევს ხალხური ლექსის თემატიკური და სიუჟეტურ-ფაბულური მოძრაობის თვალსაზრისით.

გასული საუკუნის ბოლოს თუ ამ საუკუნის დასაწყისში თ. რა-ზიკაშვილის მიერ ქართლში ფიქსირებული ამ ლექსის ვარიანტიც დედის ამაგის მოტივზეა აგებული და დ. ხიზანაშვილისეულ ვარიანტთან შედარებით მცირეოდენ განსხვავებას გვიჩვენებს.

„ხალხური სიბრძნის“ IV ტომში, რომელიც, როგორც უკვე აღე-

® პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, II, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1964, გვ. 37.

ნიშნით, ქართული ხალხური პოეზიის რჩეულ ნიმუშებს შეიცავს, ეს ლექსი თ. რაზიკაშვილისეული ვარიანტით არის შესული. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საბოლოო ანგარიშით კანონიკურ ტექსტად აღიარებულ იქნა ის ვარიანტი, სადაც დედის ამაგის მოტივია გამოკვეთილი.

ამ კონტამინირებული ტექსტის მეორე ნაწილიც ასევე დამოუკიდებელი სალექსო ერთეულის სახით გვხვდება ხალხური პოეზიის ცალკეულ კრებულებში. მაგალითად, ე. თაყაიშვილის რედაქციით გამოცემულ ზემოთ დასახელებულ წიგნში შეტანილია თ. რაზიკაშვილის მიერ ქართლში მოპოვებული სატრფიალო ოთხსტრიქონიანი შაირი:

მარგალიტი ავადულე,
გადმოვიდა გუბე წყალი,
კალთაშია მოგიკვდები.
შენის ხელით მასხა წყალი⁹.

ეს შაირი პ. უმიკაშვილისეული კონტამინირებული ტექსტის მეორე ნაწილის გარკვეულად დაცილებული ვარიანტია, მაგრამ რაც ამ შემთხვევაში საყურადღებოა, იგი აქ დამოუკიდებელ პოეტურ ნაწარმოებად არის დაბეჭდილი.

დამოწმებული შაირი ცალკე ლექსის სახით არის გამოქვეყნებული ვ. კოტეტიშვილის „ხალხური პოეზიის“ კრებულშიც, ოღონდ აქ მას ბოლოში კიდევ ორი სტრიქონი ემატება¹⁰.

ზოგჯერ არის შემთხვევა, როდესაც ორი სატრფიალო ლექსისაგან შედგენილ კონტამინირებულ ტექსტში ერთ-ერთი ნაწილი დამოუკიდებელ პოეტურ ნიმუშად არის გავრცელებული, მაგრამ მეორე ნაწილის თვითმყოფ ლექსად პოენა ძნელდება.

მაგალითად:

თხუთმეტი დღის მთვარეს გეჯხარ,
ქალო, აგრე რამ გაგავსო?
თვალი გიგავს მელნის ტბასა
და წამწამი ხშირი გაქვსო,
ერთი შენი შემოხედვა
ათას სევდას დაკარგავსო!
სიცილი გიგავ ელვასა,
როდესაც გაგეცინება,
სითერთე გიგავ ქალაღდა,
თოვლი ვერ შეგეცილება,
ნეტავი იმის ღედასა,
ვისთანაც დაგეძინება¹¹.

⁹ ხალხური სიტყვიერება, I, 1918, გვ. 294.

¹⁰ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 44.

¹¹ ხალხური სიტყვიერება, I, 1918, გვ. 295.

პროფესიული ალლოთი სრულიად იოლად დგინდება, რომ თ. რა-ზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ეს ლექსი კონტამინირებულია და იგი ორი დამოუკიდებელი პოეტური ნიმუშის გაერთიანების საფუძველზეა შექმნილი. აქედან პირველ დამოუკიდებელ სალექსო ნიმუშად წარმოგვიდგება კონტამინაციის პირველი ნაწილი:

თხუთმეტი დღის მთვარეს გევახარ,
ქალო, აგრე რამ გაგავსო,
თვალი გიგავს მელნის ტბასა
და წამწამი ხშირი გაქვსო,
ერთი შენი შემოხედვა
ათას სევდას დაკარგავსო!

კონტამინაციის მეორე ნაწილიც აგრეთვე ავტონომიურ ლექსად განიჭვრიტება:

სიცილი გიგავს ელვასა,
როდესაც გაგეცინება,
სითთრე გიგავს ქალაღდა,
თოვლი ვერ შეგეცილება,
ნეტაჲ იმის დედასა,
ვისთანაც დაგეძინება!

აბსოლუტურად სავარაუდოა, რომ კონტამინაციის პირველი ნაწილი დამოუკიდებელ პოეტურ ფაქტს შეადგენს. კერძოდ, ამაზე მიაწინებებს როგორც მისი კომპოზიციური, ისე ლოგიკური და ემოციური მოდელი. ყოველ შემთხვევაში კონტამინირებული ტექსტის მითითებული ფრაგმენტი მკითხველისა თუ მსმენელის მიერ განიცდება როგორც ფაბულურად სავსებით დასრულებული წყობილსიტყვიერი ნაწარმოები. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შერწყმული ტექსტის პირველი ნახევარი თავისთავად ლექსად ძნელად იპოვება. საკუთრივ იგი დამოუკიდებელ სალექსო ვარიანტად მოქცეულია სევესტი გაჩეჩილადის მიერ ზემო იმერეთის სოფელ ზემო წევაში შეკრებილ ხალხურ პოეტურ ნიმუშებს შორის. აქ იგი უფრო მცირე მოცულობისაა, ოთხსტრიქონიანია და შერწყმული ტექსტის შესაბამისი ადგილის ორი (მესამე და მეოთხე) სტრიქონი აკლია:

თხუთმეტი დღის მთვარის მსგავსო,
მიკვირს აგრე რამ გაგავსო?!
ერთი შენი შამოხედვა,
ათას ხედვას დაკარგავსო!²

რაც შეეხება კონტამინაციის მეორე ნაწილს, ის განცალკევებულ სალექსო სტროფად გვხვდება თ. რაზიკაშვილის მიერ იმავე კუთხეში (ქართლში) შეგროვებული ხალხური პოეზიის მასალებში:

სიცილი ელვას მიგიგავს,
როდესაც გაგეცინება,
სილამაზითა მზეს ჰგეხვარ,
დღით რომ მოეფინება¹³.

ეს ვარიანტი შედარებით მოკლეა და, ამასთან, მესამე და მეოთხე სტრიქონებში არსებით განსხვავებას ამჟღავნებს.

იგივე ვარიანტი სხვადასხვა ჩანაწერებშიც ან დამოუკიდებელი კომპოზიციის სტროფად არის წარმოდგენილი, ანდა ამა თუ იმ სა-სტრფივალ ლექსში კონტამინაციის წესით არის შესული.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არის შემთხვევა, როდესაც რითმის შეცვლა აქა-იქ შემოქმედებითი ხასიათის კონტამინირებულ ტექსტ-ში ისე მკვეთრად შეიგრძნობა, რომ ამ დროს შემოქმედებითი კონ-ტამინაცია ხშირად მექანიკური კონტამინაციის ზღურბლს უახლოვდე-ბა. ასეთ ტექსტში შეკრულ ლექსებს შორის მკვეთრი სადემარკაციო ხაზი გადის. მაგალითად:

თვალუუუუნავ, წარბით ხშირო,
წამწმის ჭარო, კალმახურო,
ბროლის პირო მინანქრულო,
მუშკის ხელო, ამბრის გულო,
ბროლის თითნო გამოთლილნო,
სანთელიეთ ჩამოსხმულნო,
როდის იყვეს სათამაშოდ
ცალკე ვისხდეთ ნარდისათვის,
სამძიმრისად თვალზე ცრემლი
მოგდიოდეს გაყრისათვის,
სიყვარულო, პირს ღომილი
გესახოდეს ნახვისათვის¹⁴.

ეს კონტამინირებული ტექსტი ვ. კოტეტიშვილის „ხალხური პოეზიის“ კრებულშია შეტანილი. ტექსტის პასპორტის მიხედვით ირ-კვევა, რომ იგი ქართლის სოფელ ერთაწმინდაში მ. კარგარეთელის მი-ერ ყოფილა ჩაწერილი. ჩანაწერში ორი თავისთავადი ლექსი გვაქვს:

1. თვალუუუუნავ, წარბით ხშირო,
წამწმის ჭარო, კალმახურო,
ბროლის პირო, მინანქრულო,
მუშკის ხელო, ამბრის გულო,

¹³ იქვე, გვ. 298.

¹⁴ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, გვ. 43.

ბროლის თითნო, გამოთლილნო,
სანთელივით ჩამოსხმულნო.
2. როდის იყვეს სათამაშოდ
ცალკე ვისხდეთ ნარდისათვის,
სამძიმრისად თვალზე ცრემლი
მოგდიოდეს გაყრისათვის,
სიყვარულო, პირს ღიმილი
მოგდიოდეს ნახვისთვის.

ილუსტრირებული ორი ლექსი „თვალუქუქუნავ, წარბით ხშირო“ და „როდის იყვეს სათამაშოდ“ ისეთი მძაფრი დამოუკიდებელი სუნთქვით სუნთქავს, რომ მათ შორის, შეიძლება ითქვას, მთელი „ვაკუ-უმი“ იქმნება. მიუხედავად ერთნაირი თემატიკისა და ზომისა, ამ ორი ლექსიდან თითოეულს ისეთი სპეციფიკური ორბიტა აქვს შემოწერილი. რომ მათ შორის რაიმე კომპოზიციური კონტაქტის დამყარება მხოლოდ ნაძალადევ ფაქტად აღიქმება. ამ ლექსების ურთიერთგანსხვავებას განსაკუთრებით მეორე ლექსის სარიტმო ინერციის მოულოდნელი შემოტრიალება განაპირობებს. ამას ემატება ისიც, რომ მეორე ლექსს ინტონაციურად აშუღურ-მუხამბაზური პოეზიის იერი დაჰკრავს, რაც პირველი ლექსის ხობით-ლირიკულ კილოს თვალნათლივ უპირისპირდება. მით უფრო გაკვირვებას იწვევს ამ ორი მკაფიოდ განსხვავებული სალექსო ერთეულის ერთ პოეტურ სხეულად გაერთიანება. ჩვენი აზრით, ასეთი ხელოვნური პოეტური ალიანსი მთქმელის ან ჩამწერის კაპრიზს, მათს წინასწარაკვიატებულ სუბიექტურ მოსაზრებას უნდა მიეწეროს და არა მთქმელის მეხსიერების შეცდომას.

ამ ლექსების შეუღლება თავის მთლიანობაში როგორც სტრუქტურული, ისე ემოციური თვალსაზრისით უაღრესად ნაკლებ ეფექტს იწვევს. ხოლო, როდესაც ეს პოეტური ნიმუშები ცალ-ცალკე არიან წარმოდგენილნი, მათი შინაარსობრივ-ექსპრესიული კოეფიციენტი საკმაოდ მაღლდება. ესე იგი, აქ კონტამინაცია კი არ აუშჯობესებს, პირიქით დაბლა სწევს ორი ლექსისაგან შედგენილი პოეტური ტექსტის კომპოზიციურ-მუსიკალურ დონეს. ეს ფაქტორი აქვს მხედველობაში ტ. მ. აკიმოვას, როდესაც წერს: „თვით ისეთმა კონტამინაციებმაც კი, რომლებიც შედგებიან სხვადასხვა სიმღერათა ნაწილებისაგან, მათი თემატიკური ერთიანობის პრინციპით, როგორც წესი, არ შეიძლება მიაღწიონ არც პოეტურ მთლიანობას, არც ლოგიკურ დამაჯერებლობას, და ჩვეულებრივ აუარესებენ თავდაპირველ ორიგინალურ ტექსტებს“¹⁵. შემდეგ ტ. აკიმოვა საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს თვით კონტამინაციის გენეტიკურ ბუნებასთან მიმართებით. „კონტა-

¹⁵ Т. М. Акимова, О поэтической природе народной лирической песни, с. 34.

მინაციისა და სიუჟეტური გადახლართვის დროს ხალხურ რეპერტუარში ინახება თითოეული სიმღერის თავდაპირველი ორიგინალური ტექსტიც და იგი ყოველთვის არის ლოგიკურად დამთავრებული და მხატვრულად სრულყოფილი¹⁶.

უკანასკნელად დამოწმებული კონტამინაციის ნიმუშის ორივე ლექსი, როგორც „ლოგიკურად დამთავრებული“ და „მხატვრულად სრულყოფილი“ დამოუკიდებელი სახით, თ. რაზიკაშვილის მიერ ქართლში შეკრებილ ხალხურ პოეტურ მასალებში გვხვდება. პირველი ლექსი „თვალუჟუხნავ, წარბით ხშირო“ 1918 წელს გამოსულ „ხალხური სიტყვიერების“¹⁷ I წიგნში 795 ნომრით არის მოთავსებული, ხოლო მეორე ლექსი „როდის იყვეს სათამაშოდ“ იქვე 791 ნომრით არის დაბეჭდილი¹⁸. მათ მცირეოდენი ვარიანტული სხვაობანი ახლავს.

მაშასადამე, მ. კარგარეთელის მიერ ჩაწერილი კონტამინირებული ნიმუშის „თავდაპირველი ორიგინალური ტექსტები“, „ხალხურ რეპერტუარში“ ყოფილან შემონახული, რაც აქ თ. რაზიკაშვილის მიერ ფიქსირებული ლექსების საფუძველზე დგინდება.

უსათუოდ სწორად მოიქცა „ხალხური სიბრძნის“ IV ტომის სარედაქციო კოლეგია, როდესაც ხსენებულ წიგნში შეიტანა არა მთლიანად ზემოთ დემონსტრირებული კონტამინირებული ტექსტი, არამედ მხოლოდ ამ ტექსტის პირველი ლექსი, რომელიც „თვალუჟუხნავ, წარბით ხშიროს“ სახელწოდებით არის ცნობილი¹⁹. ამით სარედაქციო კოლეგიამ თავიდან აიცილინა საერთოდ კონტამინირებული ტექსტისათვის დამახასიათებელი ფაბულურ-მელოდიური ქაოტურობა და უპირატესობა ამ ტექსტიდან გამოკვეთილ კომპაქტური შინაარსის ერთ დამოუკიდებელ ლექსს მიანიჭა. ეს ლექსი ხომ ცალკეული პოეტური ნაწარმოების სახით სხვადასხვა პოეტურ კრებულშიც არის გამოქვეყნებული. სარედაქციო კოლეგიის ასეთი პოზიცია თავის გამართლებას ჰპოვებს, რადგანაც „კონტამინაცია თითქმის არასოდეს არ სრულყოფს ტექსტს, პირიქით შეაქვს მასში ლოგიკური თუ ემოციური შეუსაბამობა, არღვევს რა თავდაპირველ ორიგინალს“²⁰. ეს მომენტი ხალხური პოეზიის ნიმუშების შერჩევისა და დაბეჭდვის დროს შესაბამისად უნდა იქნეს გათვალისწინებული.

16 იქვე, გვ. 35.

17 ხალხური სიტყვიერება, I, 1918, გვ. 299.

18 იქვე, გვ. 298.

19 ხალხური სიბრძნე, IV, ქს. სიხარულიძის რედ., თბ., 1965, გვ. 324—325.

20 Т. М. Акимова, О поэтической природе народной лирической песни. Саратов, 1966. с 38.

აქვე უნდა განზოგადების სახით დავასკვნათ, რომ შემოქმედებითი კონტამინაციის სქემით ქართული ხალხური პოეზიის მდიდარ ფონდში უმეტესწილად ორი ლექსის გაერთიანება გვაქვს (ე. წ. კონტამინაციური სიმბიოზი), ხოლო სამ და მეტლექსიანი შერწყმანი უფრო ნაკლები რაოდენობით შეინიშნება.

სახელდობრ, სამი თვითმყოფი შინაარსის სალექსო ერთეულს შეიცავს კონტამინირებული სატრფიალო ლირიკული ნაწარმოები „ტახტი შეგიკრამს მაღალი“, რომელიც სოფელ ხიდისთავში ნინო ასათიანის მიერ არის ჩაწერილი:

1. ტახტი შეგიკრამს მაღალი,
ოქრომკედლით მოქარგული,
ზედ ბატონის და დამჯდარხარ,
წამწამსა გიქროლებს ქარი.
2. სიცილი ელვას მიგვავს,
როდესაც გაგეცინება,
სილამაზითა მზეს ჰგევხარ,
დილით რომ მოეფინება.
3. ანა ხარ თოელის ნამქერი,
ან ფიფქი ჩამონაყარი,
ანა ხარ ბროლი ან ლალი,
ყირმიზი ჩამონათალი.
ობოლი მარგალიტი ხარ,
ფერსა ვერ გიცვლის ზამთარი,
თუ გძულვარ თავსა მოეკლავ,
შემომითვალე მართალი²¹.

მესამე პოეტური ნიმუში დამოუკიდებელ ლექსადაა წარმოდგენილი თ. რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილ ქართულ მასალებში²². აქ მას მცირეოდენი ვარიანტული დაშორება ანასიათებს.

გვხვდება რამდენიმე სატრფიალო შინაარსის კონტამინირებული წყობილსიტყვიერი ტექსტი, სადაც ერთმანეთს სხვადასხვა ფაბულის ოთხი ან ხუთი ნაწარმოები ერწყმის. ამ კონტამინირებულ ტექსტებში შემავალი ზოგიერთი ლექსი ამა თუ იმ ფოლკლორულ კრებულში ცალ-ცალკეც არის გამოქვეყნებული.

შემოქმედებითი კონტამინაცია ძირითადად სატრფიალო ლირიკის რეპერტუარში გვხვდება. აქ იგი ჩვეულებრივ მცირე მოცულობის ნაწარმოებებს აერთიანებს. შედარებით ნაკლები რაოდენობით ამ ტიპის კონტამინაციის მოვლენები სხვა თემატიკის ხალხურ ლექსებშიც არის გავრცელებული.

²¹ ე. კ. ტ. ე. ტ. ი. შ. ვ. ი. ლი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 44—45.

²² ხალხური სიტყვიერება, I, 1918, გვ. 299.

როდესაც კონტამინაციის წარმოშობის მიზეზებს განვიხილავთ, საჭიროა ხაზი გავსვას იმ გარემოებას, რომ არცთუ იშვიათად ესა თუ ის კონტამინირებული პოეტური ტექსტი (განსაკუთრებით ორ და სამ-ლექსიანი გაერთიანებანი) მთქმელისა თუ ჩამწერის (ზოგჯერ კი თვით პუბლიკატორის) სუბიექტური მოსაზრებით არის სტიმულირებული, ხშირად ჩამწერის პროცესში მთქმელი ზეპირად წარმოთქმისას მსგავსი თემატიკისა და მეტრის ლექსებს უნებლიეთ ერთმანეთზე გადააბამს ისე, რომ ლექსებს შორის გარკვეულ დროით ინტერვალს არ აკეთებს. და აი, ამ დროს ჩამწერსაც ქალაღღზე ავტომატურად გადააქვს მთქმელის მიერ მოწოდებული კონტამინირებული ტექსტი უპაუზოდ, წარმოთქმის „სპეციფიკის“ შენარჩუნებით და ამ ტექსტში შემავალ დამოუკიდებელ ლექსებს ერთმანეთისაგან არ გამიჯნავს. ზოგჯერაც ჩამწერი მთქმელის რეპერტუარიდან გამოვლენილ ანალოგიური შინა-არსისა და ერთნაირი ზომისა და მელოდიის ლექსებს საკუთარი შეხედულებისამებრ აერთიანებს. მსგავსი შემთხვევა ამა თუ იმ ხალხური პოეტური კრებულის გამომცემლის ედიტორულ საქმიანობაშიც აშკარავდება. ფოლკლორული ტექსტების ჩამწერ-გამომცემელთა მხრივ, ასეთ თვითნებურ ფაქტებს დროდადრო გასულ საუკუნეშიც კჳონდა აღგლი.

კონტამინაცია ხალხური ლექსის „შემოქმედებითი ისტორიის“ შემდგომ ეტაპს ასახავს და, ამრიგად, იგი მეორად ფოლკლორულ მოვლენას წარმოადგენს. და რადგანაც ხალხური ლექსი ზეპირი არსებობის პირობებში მუდმივ ცვლილებას განიცდის, ცხადია, მისი ეს ცვლილება სხვადასხვა ფორმით მყდვენდება. ხალხური ლექსის მუდმივი ცვლილების ერთ-ერთ ფორმას კონტამინაცია შეადგენს. (ხალხური ლექსის მუდმივი ცვლილების სხვა ფორმებია ვარიანტულობა, ტრადიციული ფორმულები და სხვ.).

კონტამინაცია, პირველ რიგში, ხალხური სიტყვიერი ნაწარმოების შემოქმედებითი პროცესის კოლექტიურ საწყისზე მიუთითებს. კოლექტიური საწყისი კი საერთოდ ფოლკლორის ძირითადი კოლორიტიული თვისებაა და იგი ფოლკლორის სპეციფიკურ შინაგან არსს მთელი თავისი კანონზომიერი ლოგიკურობით განასახიერებს. კონტამინაციური მოვლენები სწორედ ხალხური სიტყვიერი ხელოვნების კოლექტიური საწყისის ასპექტში განიხილება, სადაც საკუთრივ იმპროვიზაციის მომენტი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. ხოლო ტექსტისადმი იმპროვიზაციული დამოკიდებულება კი კონტამინაციის წარმოშობის ერთერთ ძირითად იმპულსს წარმოადგენს.

შემოქმედებითი კონტამინაციის მოვლენები უპირატესად თავს იჩენს ტრადიციული ხალხური პოეზიის რეპერტუარში, რაც შეეხება თანამედროვე ფოლკლორულ წყობილსიტყვიერ ნიმუშებს, ეს მოვლე-

ნები, შეიძლება ითქვას, აქ აღარ გვხვდება. ეს უკანასკნელი გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ თანამედროვე ეტაპზე მტკიცედ იქნას დაცული თითოეული ხალხური ლექსის ფაბულურ-კომპოზიციური თვითმყოფობა — დამოუკიდებლობა და აღარ იქნას დაშვებული სხვადასხვა ფოლკლორული ლექსების უნებლიე თუ ნებისითი შერწყმა-შეხამება.

Г. Е. ШЕТЕКАУРИ

ЯВЛЕНИЯ ТВОРЧЕСКОЙ КОНТАМИНАЦИИ В ЛЮБОВНОЙ ЛИРИКЕ

Резюме

Творческая контаминация соединяет отдельные народные стихотворения или фрагменты народных стихотворений, имеющие тематическое сходство, одинаковую метрическую схему и аналогичную мелодичность. Явления творческой контаминации чаще всего встречаются в репертуаре традиционной любовной лирики.

В некоторых фольклорных записях или публикациях части того или иного контаминированного поэтического текста представлены самостоятельными стихотворениями.

Факт творческой контаминации указывает на коллективный характер создания образцов народного словесного искусства.

„წერიტელმა დიგარა“...

რაქას, განსაკუთრებით მთის რაქას, უძველესი დროიდანვე ჰქონდა ურთიერთობა ოსებთან, ყარაჩაელებთან და ბალყარებთან, სვანეთ-ლეჩხუმთან და იმერეთთან. ამან გარკვეული გავლენა იქონია რაქის როგორც საზოგადოებრივი ყოფისა და ეკონომიკური პირობების შექმნაში, ასევე მატერიალური და სულიერი კულტურის ჩამოყალიბებაში.

ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას, რაქის სულიერ კულტურას არცთუ ისე მცირე ადგილი უჭირავს როგორც არქაულობით, ასევე უანრებისა და თემატიკის მრავალფეროვნებით.

რევოლუციამდელ ქართულ ფოლკლორისტიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ჰქონდა დათმობილი საქართველოს ცალკეულ მხარეთა ფოლკლორული ჩანაწერების გამოქვეყნებასა და შესწავლას. ამ მხრივ აღსანიშნავია ზ. ბილანიშვილის (გარე კახეთი), დ. ხიზანაშვილის (ფშავი), ნ. ურბნელის (ხევსურეთი), ივ. ბუქურაულის (თუშეთი), ა. მაჩაბლის (ლიახვის ხეობა, ს. ქურთა), ს. გაჩეჩილაძის (იმერეთი), ვინმე მესხის, მესხი კონსტანტინე გვარამიძის (სამცხე-ჯავახეთი) და სხვათა მიერ ფიქსირებული და გამოქვეყნებული მასალები.

მათ რიცხვს უნდა მივაკუთვნოთ რაქის ზეპირსიტყვიერების შემკრებნი შ. ლომინაძე, გ. ჯაფარიძე, ნ. მინდელი, ს. დათეშიძე და სხვანი, რომელთაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს როგორც რაქის ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების შეკრებისა და გამოქვეყნების, ასევე მატერიალური ძეგლებისა და ყოფითი საქმიანობის შესწავლაში.

ერთი პირველთაგანი, რომელმაც ყურადღება მიაქცია რაქის ზეპირსიტყვიერებას, იყო პ. უმიკაშვილი. ამის თაობაზე იგი წერდა: „აგერ რამდენიმე წელიწადია ვაგროვებ სახალხო ლექსებს, ზღაპრებს, ანდაზებს და სხვა... ამჟამად თითქმის 300 ნომერი სახალხო სიმღერები იქნება... სულ ქართლ-კახეთისა... ორი-სამი აჭარულია და რაქული“¹. როგორც ჩანს შემდგომში ეს რიცხვი გაზრდილა და პ. უმი-

¹ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, IV, თბ., 1964, გვ. 193.

კაშვილის კოლექციაში რაჭულ მასალებს გარკვეული ადგილი უკავია. მისი ინფორმატორები ყოფილან: ს. აბესალაშვილი, ს. ბოჭორიშვილი, მ. გავაშელაშვილი, გ. მინდელი, პ. მირიანაშვილი, ა. წულუკიძე, ბ. ჭაფარიძე და სხვანი. მათ მიერ შეკრებილი და წარმოდგენილი მასალის ერთი ნაწილი — ლექსები — გამოქვეყნებული იქნა ფ. გოგიჩაიშვილის მიერ 1937 წ. 2, ერთი ნაწილი — პროზაული ტექსტები — 1964 წ., ხოლო ნაწილი კვლავ გამოუქვეყნებელია.

რაჭის ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების პირველი პუბლიკაცია ეკუთვნის ს. დათეშიძეს, რომელმაც 1887 წ. „ივერიაში“ გამოაქვეყნა „ქვედრულა“³. ს. დათეშიძემ ამის შემდეგაც გაზ. „კოლხიდაში“ დაბეჭდა რამდენიმე ნიმუში რაჭის ხალხური პოეზიისა: „ჩვენი მასპინძლის მარანში“, „შრუშანა“, „მალა მთას მოდგა“ და სხვა.

გაზ. „ივერიამ“ კვლავ გამოაქვეყნა რამდენიმე ნიმუში: „სოფლების მებატონე არიშიძენი და მათი ამოწყვეტა“, „ომი ღებღებებისა დიგორელებთან და ივანე ქვაციხელის ამბავი“, „შერიგება სვანებისა ღებღებებთან“⁴ და სხვა.

ალსანიშნავია აგრეთვე მასალათა კრებულში — СМОНПІК 1894, № 19 გამოქვეყნებული ნიმუშები: „Грузинские песни“ ნ. მინდელისა; „Народные праздники“, 1896, № 21 გ. ჭაფარიძისა; „Поездка в Рачу“ (1892, № 13). შ. ლომინაძისა და სხვა.

1918 წ. ე. დვალმა გამოაქვეყნა: „რაჭული სიმღერები“ და „მშვენიერი რაჭა“ 1926 წ.

1930 წ. ს. მაკალათიამ „მთის რაჭაში“ შეიტანა რამდენიმე რაჭული ლექს-სიმღერა.

რაჭაში ჩაწერილი ლექსები დაიბეჭდა აგრეთვე 1934 წ. ვ. კოტიშვილის „ხალხურ პოეზიაში“ და 1935—1936 წწ. კრებულში „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“. რაჭაში რამდენჯერმე იმოგზაურა შ. ძიძიგურმა. მივლინებაში ჩაწერილი მასალები დაიბეჭდა 1956 წ.; „ქართული დიალექტების ქრესტომათიაში“ და 1974 წ. — „ქართული დიალექტოლოგიის მასალებში“.

რაჭის ზეპირსიტყვიერების მასალები წლების განმავლობაში იბეჭდებოდა რაიონულ გაზეთ „კომუნარში“ და ცენტრალურ პრესაში.

პირველი ფოლკლორული ექსპედიცია რაჭას ესტუმრა 1953 წ. ე. ვირსალაძის ხელმძღვანელობით. შესწავლილი იქნა მთის რაჭის სოფ. გლოლა და უწერა. მანამდე ზემო რაჭაში 1948 წ. იმყოფე-

² პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება ფ. გოგიჩაიშვილის რედაქტორობით, I, თბ., 1937.

³ ივერია, 1887, № 229.

⁴ ივერია, 1890, №№ 74, 121, 251.

ბოდა აბ. ცანავა (ფარაბეთი, სევა, შარდომეთი, გლოლა, ონი და სხვა სოფლები). მივლინებას ჰქონდა სპეციალური მიზანი — მესტირეთა რეპერტუარის შესწავლა, რის შედეგად გამოქვეყნდა „ქართული მესტირული პოეზია“.

1960 წელს ე. ვირსალაძე კვლავ ესტუმრა რაქას. უფრო ფართო ხასიათი ჰქონდა შემკრებლობით მუშაობას 1963 წ. შესწავლილ იქნა: დების, კიორის, ლუხუნის ხეობა, წესისა და სხვა სოფლების რეპერტუარი.

რამდენჯერმე ჩვენც მოგვიხდა მივლინებაში ყოფნა ამბროლაურისა და ონის რაიონებში. შეკრებილი მასალა დაცულია ფოლკლორის განყოფილების არქივში.

რაქის ზეპირსიტყვიერების მასალებს ვრცელი ადგილი უჭირავს სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის არქივში.

ექსპედიციებმა და ინდივიდუალურმა მივლინებებმა გამოავლინა მრავალი საყურადღებო მასალა როგორც თემატიკურად, ასევე უანრობრივად. მათში ტრადიციულთან ერთად თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს თანამედროვე ხალხურ პოეზიას. მოპოვებული მასალა ადრეულთან ერთად გამოყენებულია ცალკეულ გამოკვლევებსა და მეცნიერულ ნაშრომებში.

ამჟამად ყურადღება უნდა შევაჩეროთ საგმირო-საისტორიო ლექს-სიმღერებზე, რომელთა უმეტესი ნაწილი დაბეჭდილია პერიოდულ პრესასა და ცალკეულ კრებულებსა და ანთოლოგიებში.

საგმირო-საისტორიო ლექსების უმეტესი ნაწილი ადგილობრივი წარმოშობისა არიან და ასახავენ როგორც გარეშეთა თავდასხმებს (ოსები, ლეკები, თურქები), ასევე შინაურ შუღლსა და სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას. აღსანიშნავია, რომ თითქმის ყველა ლექსი სასიმღერო ხასიათისაა, ისინი სრულდებოდა და სრულდება სახალხო დღესასწაულებზე.

საგმირო-საისტორიო ლექს-სიმღერები დაკავშირებულია კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენებთან, მაგრამ მათი ზუსტი განსაზღვრა გაძნელებულია და ახლა საგანგებო ძიებაა საჭირო მათ აღსადგენად.

• აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ლექს-სიმღერების განხილვა მოითხოვს პროზაული ტექსტების გათვალისწინებასაც (გადმოცემები და თქმულებები), რომელნიც თან ახლავს ლექსს, ან შემონახულია დამოუკიდებელი სახით.

ახლა კი უნდა მივმართოთ იმ ლექს-სიმღერებს, რომლებშიც აშკარად ჩანს და პირდაპირი მითითება გვაქვს XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ცნობილ ისტორიულ პირებზე და ისტორიულ მოვლენებზე. ესენია იმერთა მეფე სოლომონ I და რაქის ერისთავი როსტომი.

რაქის ერისთავები იხსენიებიან XII საუკუნეში თამარის მეფობის ხანაში. ეს გახლავთ კახაბერ კახაბერის ძე, კაცი განათლებული და ერთგული მეფისა. მისგან განსხვავებით დიმიტრი მეორის (1271—1289 წწ.) თანამედროვე კახაბერ კახაბერის ძე, უამთაღმწერლის ცნობით, იყო ბოროტი და მოღალატე მეფისა, რისთვისაც „შეიპყრა მეფემან და პირველ თული დასწვა, და მერმე, ერთი კელი და ერთი ფეკი მოჰკვეთა“, ხოლო მისი შვილები განდევნა კონსტანტინეპოლს. ამის შემდეგ რაქის საერისთავო, როგორც დამოუკიდებელი საფეოდალო, გაუქმებულ იქნა. მისი აღდგენა ხდება XV საუკუნის დასაწყისში, ხოლო მომძლავრება კი მას შემდეგ, რაც რაქის ერისთავობა წილად ხედა ჩხეიძეთა (ჩხეტიძეთა) საგვარეულოს. ამ გვარის ერთ-ერთი წარმომადგენელია სოლომონ I-ის თანამედროვე და მისი ძლიერი მოქიშპე როსტომი. სოლომონმა ბევრჯერ სცადა მასთან დაზავება, მაგრამ ამაოდ. ბოლოს იძულებული გახდა ვაეცბთან ერთად მკაცრად დაესაჯა.

როსტომ ერისთავისა და სოლომონ I-ის დამოკიდებულებამ ასახვა ჰპოვა ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში. ყველაზე ვრცლად ეს გადმოცემულია გახალხურებულ ისტორიულ მოთხრობაში „იმერეთის მეფე სოლომონ დიდი (ზეპირგადმოცემული თანამედროვისაგან, რომელიც იყო სიკო კანდელაკის პაპა და ჩაწერილია მისი შვილიშვილის სიკო კანდელაკისაგან)“ რომელიც პირველად სახალხო წიგნის სახით დაიბეჭდა 1895 წ., შემდეგ კი — „აკაკია კრებულში“ 1898 წ. № IX.

ს. კანდელაკის გადმოცემის გარდა, ცნობილია შემდეგი დროის ჩანაწერები, სადაც სხვა ამბებთან ერთად მოთხრობილია სოლომონ I-ის და როსტომ ერისთავის ურთიერთდამოკიდებულება. ამჟამად ჩვენს ყურადღებას იპყრობს „წერეთელმა დაიბარა, ოსმალ და ლეკის ჯარი“,

რაქული საფერხულო ლექს-სიმღერა „წერეთელმა დაიბარა ოსმალ და ლეკის ჯარი“ პირველად გამოაქვეყნა ვინმე მესხმა (ივანე გვარამაძე):

წერეთელმა დაიბარა ოსმალ და ლეკის ჯარი,
მოკრიბა და წაიყვანა, ჯაყელია სარასკარი,
ალის საყდარში ილოცა, წინ იახლა წინამძღვარი,
კობტა ბელადი მიუძღვის, მას გავარდეს ორიც თვალი!
კორტხის გზა გაღიარა, ხევ-ლელე და ავი გზანი,
რაქას სოფლები დაგლიჯეს, სრულ ქალი და პატარძალი!
ზედ ზამთარმან მოუსწრაფა, თოვლი მოვიდა დიდძალი,
რაც უნდოდათ, ევლარა ჰქნეს, ერეკლემ დასცა თავზარი!⁵

შემდგომში მცირე ცვლილებებით დაიბეჭდა „ძველ საქართველოში“⁶ და „ხალხურ სიტყვიერებაში“⁷.

ამის მიხედვით დაბეჭდეს იგი ს. ცაიშვილმა⁸ და ქ. სიხარულიძემ⁹. უფრო ვრცელი ვარიანტის პუბლიკაცია ეკუთვნის ნესტორ თადეოზის ძე მინდელს.

წერეთელმა დაიბარა ოსმანა და თათრის ქარი.
წამოვიდა, წამოვიდა, ჯატოლუა სერესქელი.
ხეთ-უბანში რომ მოვიდა, იქ შეყარა ცეცხლის ალი.
ალის სახტარზე მივიდა, იქ შემოიხვია ქარი.
იმ ღამეს სიზმარი ნახა, სიზმარი თავის თავისა:
გზა ბევრი ჰქონდა სავალი — სულ ხევი და ავი გზანი,
კორტოხი გადმოიარა, სულ სერი და ავი გზანი,
ცხენი ტალახში ეფლობა, ფიცხლად ახუქვია თვალი.
სხვევა კარგი სოფელია, მთა არის გადასავალი.
ორმაფათ დილა გათენდა, თოვლმა მოგვიქირა კარი.
წინამძღვარი დაგვეკარგა, ველარ მოუძიეთ კვალი.
წინამძღვარსა თოფი გვეკრეს სარტყლთ შეუხვიეთ მკლავი...
სხვევა რომ დავითარეშეთ — სულ გოგო და პატარძლი].¹⁰
მივიხედეთ, მივიხედეთ, ორ-სამ პირად მოდის ქარი.
ოდიშელი ფიცხლად მოდის, ხელში უპირავს ლაგამი.
უშიშრად ჩავერიეთყე, მიწას გაჰქონდა ძანძალი.
ვინც რომ მოასწრო, ცხენს შეჭდა, ზედ აარბინა ყაფარი.
მუსაილა მოიძახის: „ვინ ხარ, ბიჭი მეომარი?“
არღალა სახლში შევარდა, მაგრა მოხურა კარი.
თორმეტი დღე გაათია, მეცამეტეს უქნეს ძალი.
არღალა რომ გამოვიდა, ჯარს ეხვია ცეცხლის ალი.
ერთი მისთანა დაბრუნდა, სულ მთლად დააბნია ქარი¹⁰.

ერთი ვარიანტი (ჩანაწერის მიხედვით ყველაზე ადრინდელია — 1875 წ.) გამოქვეყნდა 1937 წ.

წერეთელმა დაიბარა ოსმანა და თათრის ქარი,
წამოვიდა, წამოვიდა ქარ ყრილუან სერესქელი,
ალის სახტარს შემოვიდა, იქ შემოიხვია ქარი,
იქ იყარა ცეცხლის ალი. დაკრა ხელი, წამოვიდა,
კორტოხი გადმოიარა, ღელ-ღელე და ავი გზანი.
ცხენი ტალახში ეფლობა, ფიცხლად ახუქვია თვალი,
ვინც ბიჭი იყო, ცხენს შეჭდა, გაარბენია ყაფარი.
ძირულაზე ჩამოვიდა, — ორბის ალაგიც არ არი,

6 ძველი საქართველო, III, ტფ., გვ. 246.

7 ხალხური სიტყვიერება, I, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, გვ. 122.

8 ს. ცაიშვილი, ერეკლე მეფის გამორული სახე ხალხურ შემოქმედებაში, თბ., 1942, გვ. 40.

9 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II, თბ., 1964, გვ. 29.

10 ნ. მინდელი შენიშნავს: „ზოგიერთები ფრჩხილებში ჩასმულ სიტყვებს არ ამბობენ“.

10 СМОНПК, 1894, XIX, с. 128.

დაკრა ხელი, წამოვიდა, დამწალა გაღმობიარა,
 კოლბეურს ჩამოიარა, დადგა და დასცა კარავი.
 ორშაფათ დილა გათენდა, თოვლმა მოგვიქირა კარი,
 წინამძღვარსა თოფი გვიკრეს, სარტყლით აუხვიეს თვალი.
 ყვირილზე ჩამოვიდა, მიიხედა-მოიხედა,
 ორბის ალაგიც არ არი, თავზედ დაადგა კარავი.
 იმ ღამეს სიზმარი ნახა: „მოგვატყუა წერეთელმა,
 სხოვა კარგი სოფელია, მთა არი გადასაჯალი“.
 სხოვა სულ დაითარეშა, სულ გოგო და პატარძალი.
 მიიხედე-მოიხედე, ორ-სამ პირათ მოდის ჯარი,
 უშიშრათ შემოგვიცინდნენ, მიწას გაქონდა ძანძალი.
 ნეფემ და ყარაჯის მამამ, ჯარი ჯარსა დაახალა.
 მუსეილამ შეიძახა: „ეინ ხარ ბიჭი მეომარი,
 ჯერ მე ჩავალ და ვიომებ, მერე შენ მოიჯალ თავი“.
 ალალმა შეიძახა: „უბაჩუა ლეკი სად არი?“.
 იმისთანა მეომარი დაღისტანშიდაც არ არი.
 ფინთი ყარაჯის მამათ საბქელში დაიშალათ.
 საგძალი შემოელია, ქერის მარცვალი მტკვარათ¹¹.

„წერეთელმა დაიბარა“ — ვარიანტები დაცულია ხელნაწერების
 სახითაც. მათგან აღვნიშნავთ: „წერეთელმა შემოსთვალა“¹², „წამოვი-
 და, წამოვიდა“¹³, „ოსმალო და თათრის ჯარი“¹⁴ და სხვა. ერთი ჩანა-
 წერი მიღებულ იქნა დ. ლანგისაგან 1966 წ., რომელიც მცირეოდენი
 განსხვავებებით ემთხვევა ნ. მინდელის ვარიანტს¹⁵.

„წერეთელმა დაიბარა“ დღესაც გავრცელებული ლექსია რაჭაში.
 მთქმელთა განმარტებით, იგი მიეკუთვნება საფერხულო ლექს-სიმ-
 ლერებს, ზოგჯერ მას მაყრულსაც უწოდებენ ხოლმე.

ამ ლექს-სიმღერასთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას გვა-
 წვდის ერთი ხალხური მთქმელი: „აკაკი რო მოგზაურობდა რაჭაში,
 მე კარგი დავაჟაკებული ვიყავი და მასხოვს ბარაკონის ეკლესიის
 ეზოში გაუმართეს ქეიფი. ქეიფის დროს აკაკიმ ითხოვა, ერთი თქვე-
 ნებური ფერხული მაჩვენეთო. მთელ რაჭაში ვერსად ნახავდით ისეთ
 ფერხულს, როგორც ჩვენთან ლიხეთში იცოდნენ. აქ ბევრნი იყვნენ
 ფერხულის კარგი მცოდნენი, იმათგან ეხლაც არიან ცოცხალი ოთხი-
 ხუთი კაცი — ერთმა კაცმა, სოსელა ერქვა, წამოიწყო საფერხულო
 სიმღერა „წერეთელმა დაიბარა“. იმას ეგონა აკაკი წერეთელია და ამ

¹¹ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1937, გვ. 74; 1964, გვ. 84.

¹² ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ა. ხახანაშვილის არქივი, № 77.

¹³ ჩამწ. პ. შირინაშვილი, ფ. არქ. უმიკ. 89 ა.

¹⁴ მთქ. ნ. ლობჯანიძე, ონის რ., მ. ბარი, ჩამწ. ე. ვირსალაძე, 1960, ფ. არქ. 103, გვ. 14.

¹⁵ მ. ჩიქოვანი, ამერიკაში შეკრებილი ქართული სიმღერები, „სამშობ-
 ლოს ხმა“, 1966, № 24.

და წარტყვენა რაჟა და ალაფითა და ტყვიითა სავსენი უკუიქცნენ თავისად ლეკნი. მაშინ მცნობმან ამა ამბისამან მეფემან ირაკლიმ შეუკრა გადასავალი იორისა და მიუღო ყოველი ნატყვევნი, და ტყვენიცა რაჟველთანნი, რომელიცა დაასახლნა კახეთს სოფელსა შალაურსა, შინა“¹⁹. როსტომ ერისთავმა, დადიანმა და როსტომის შვილმა გიორგიმ „თავიანთ მეფედ აირჩიეს თეიმურაზი, სოლომონის ბიძაშვილი... მეფემ ეს გაიგო თუ არა მეტად მცირერიცხოვანი თავის ხალხით განშორდა იმერეთს უფრო მიყრუებულსა და მიუხედავად აღგილებში და დიდი ხნით აღარ გამოჩენილა. თავი შეაფარა მისი ერთი ფრიად ერთგული თავადის, ქაიხოსრო ანუ ხოსრო, გვარად წერეთლის, მტკიცე ციხე-სიმაგრეს... სოლომონმა ფარულად გააგზავნა ერთი თავისი თავადი დალისტანში. მე მგონი ეს იყო წერეთელი, მას ასე უწოდებდნენ, და წამოაყვანიდა მრავალი ათასი ლეკი, ისინი მიუშვა თავის ნებაზე ჩაედინათ ის, რასაც მოისურვებდნენ. ჩამოვიდნენ რა ლეკები მთებიტა და გზებით იმერეთის ყველაზე მეტად გამაგრებულ აღგილებში — რაჟაში, მათ დააქცევინა და გაანადგურებინა ის საძირკველიანად. რაჟის ერისთავმა როდესაც ნახა ასეთი მოულოდნელი და უმეცარი თავდასხმა, ვისგანაც არ ელოდა, საჩქაროდ თავისი ოჯახით თავი შეაფარა დადიანთან, რომელიც მისი სიძე იყო. მთელი თავისი საუნჯე სოლომონსა და ლეკებს დაუტოვა“²⁰.

ასეთივე ცნობებს გვაწვდიან: ომან ხერხეულიძე, ბაგრატი და თეიმურაზ ბატონიშვილები, ნ. დადიანი, გუჟღენშტედტი და სხვანი.

შინაგანი შუღლი, ურთიერთთავდასხმა და ბრძოლა სამეფო ტახტისათვის იწვევდა ძალთა დაქსაქსებას. ამას ისიც ერთვოდა, რომ მეფეს არ ჰყოფნიდა საკუთარი ჯარი, ეს იწვევდა იმას, რომ „სოლომონი იძულებული იყო ლეკების რაზმები მოეწვია და თავისი ღარიბი სალაროდან საკმაოდ დიდი ჯამაგირი ეძლია. მაგრამ ეს რაზმები შინ წასვლის წინ სძარცვავდნენ და ატყვევებდნენ მისივე ქვეშევრდომებს“²¹. აი, ამ მდგომარეობას ასახავს „წერეთელმა დაიბარა“ და სავსებით სამართლიანად მიგვაჩნია ვინმე მესხის მოსაზრება, რომ „მაშინ ნათქვამი არის ეს ლექსიო“.

ახლა მივმართოთ თვით ლექსს, სადაც უფრო მეტი ცნობებია შემონახული, ვიდრე აღნიშნულ ავტორებთან. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს პერსონაჟები და გეოგრაფიული გარემო.

პერსონაჟებიდან გამოკვეთილად მხოლოდ წერეთელია ნაჩვენები,

¹⁹ იქვე.

²⁰ მეფე სოლომონ I-სა და რაჟის ერისთავის როსტომის ურთიერთობიდან-გაზ. „კომუნარი“, 1959, № 96.

²¹ გ. ქიქოძე, ერეკლე მეორე, თბ., 1958, გვ. 117.

მაგრამ არ ჩანს, რომელი. ნ. დადიანი ასახელებს პაპუნას²², ბაგრატი ბატონიშვილი — ნიკოლოზს. „წელსა 1767 ... ნიკოლოზ წერეთელი ლექში წარვიდა, ლეკის ჯარი მოჰგვარა მეფე სოლომონს“²³. მაგრამ რომელიც არ უნდა იყოს, ცხადია, ის სოლომონ პირველის მომხრე და რაჭის ერისთავის ძლიერი მოჭიშპეა. მის მიერ დაღესტნიდან მოწვეულმა, უფრო სწორად დაქირავებულმა ლეკთა რაზმმა დაარბია როსტომ ერისთავის სამფლობელო.

ვინმე მესხის ვარიანტში მოხსენიებული ჯაყელი როგორც სარასკირი (ოსმალთა ჯარების წინამძღოლი) ვარიანტებში წარმოდგენილი: „ჯატილუა სერესქელი“, „ჯარ ყრილუან სერესქელი“, „ჯოყოლია სარასკირი“ და ა. შ. უნდა იყოს სულეიმან ჯაყელი, რომელიც სულთანმა მუსტაფამ 1767 წ. დანიშნა ახალციხის ფაშად.

ლექს-სიმღერაში მოთარეშეთა შორის მოხსენიებული არიან მუსეილა და არდალა:

მუსაილა მოიძახის: „ვინ ხარ, ბივი მეომარი.

არდალა სახლში შევარდა, მაგრა მოიხურა კარი.

ნ. მინდელი განმარტავს, რომ „მუსაილა წერეთლის მოკავშირე თურქიაო. მუსაილას თურქობა ეპყეს იწვევს, მაგრამ, თუ თვალს გადავავლებთ ჩრდილო კავკასიის ზეპირსიტყვიერებას, აღმოჩნდება, რომ მუსაილ ადალაი მრავალჯერ იხსენიება ავარელთა ისტორიულ ეპოსში. უ. დალგათი, ეხება რა ლეკთა თავდასხმებს მეზობელ ტომებზე, მოხსენიებული ჰყავს მუსალაუ ადალაუ, რომელმაც იმერეთში გადაწვა სოფელი და მრავალი ბოროტება ჩაიდინა“²⁴.

მუსალაუ ადალაუ იხსენიება აგრეთვე ავარულ სიმღერაში კახეთის დარბევაზე²⁵: „მუსალ ადალოვის რჩევით მამაცნი საფრების აგებას შეუდგნენ... საკვირვლად იბრძოდნენ რაუბადინი და მისი მამაცი ამხანაგები მუსალ ადალოვ, ალი ბაგილოვ და ისმაილ მაჰომა... მოლაჩალოვ საუკუნოდ დარჩა შიდა-კახეთში, მუსალ ადალოვს თავი მოსჭრეს... და რაუბადინს ტყვიით მუხლი გაუხვრიტეს“²⁶.

აღნიშნულის გათვალისწინებით დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ მუსაილა და არდალა მივიჩნიოთ ერთ პიროვნებად — მუსალაგ ადალაუდ.

²² ნ. დადიანი, ქართველთა ცხოვრება, თბ., 1962, გვ. 183.

²³ ბ. ბატონიშვილი, ახალი მოთხრობა, თბ., 1941, გვ. 53.

²⁴ უ. ბ. Далгат, Фольклор и литература народов Дагестана, М., 1962, с. 140.

²⁵ ძველი საქართველო, II, ტფილისი, 1913, გვ. 121--128.

²⁶ იქვე.

უფრო ხელშესახებადაა წარმოდგენილი დასახელებული პუნქტები და ლექთა რაზმის მარშრუტი:

ხელ-უბანში რომ მოვიდა, იქ შეყარა ცეცხლის ალი...
ალის სახტარს რომ შევიდა, იქ ჩაანთო ცეცხლის ალი...
კორტოხი გადმოიარა, ლელ-ლელ და ავი გზანი...
ძირულაზე ჩამოვიდა, — ორბის ალაგიც არ არი...
კოლბოურს ჩამოუარა, დადგა და დასცა კარავი...
ყვირილაზე ჩამოვიდა მიიხედა მოიხედა...
სხოვა (სხვაჲ) კარგი სოფელია, მთა არი გადასავალი...

ნ. მინდელის განმარტებით, „ალი სოფელია გორის მაზრაში, ჩრდილოეთით სურამისა. მის ახლო არის ნანგრევები, რომელსაც შემორჩენილი აქვს ქალაქისა და ციხის სახელწოდება ალი²⁷. ალი მოხსენიებული აქვს, როგორც ციხე და ქალაქი, ვახუშტი ბატონიშვილსაც. როგორც ჩანს, ალს ჰქონდა სტრატეგიული მნიშვნელობა. იგი ამ გაგებით ბევრჯერაა მოხსენიებული ისტორიულ საბუთებში, განსაკუთრებით — იმერეთის რუსეთთან შეერთების შემდეგ. სხვა დასახლებული პუნქტებიც ცნობილია. ლექსში აღნიშნული ლექთა რაზმის ერთ-ერთი მარშრუტი, რომელიც იწყება ქსნისა და ლიახვის ხეობებიდან, ხელსაყრელი და მოხერხებული უნდა ყოფილიყო რაჭის დასარბევად. ლექებს წერეთლის შთაგონებით რომ ჰქონდათ განზრახული რაჭის დარბევა, ამას გვიჩვენებს მათი თავდასხმა სხვაგვარ, რომელიც საწალიკისა და სხვაის მთებით ესაზღვრებოდა წერეთლების სამფლობელოს — ზემო იმერეთს.

სხვაგვარი რომ რაჭველებმა ძლიერი წინააღმდეგობა გაუწიეს ლექებს, ამაზე მიუთითებს ნ. დადიანიც: „დაშრობილნი ლექნი და თათრნი დამაგრდნენ სხვევას სახლსა ბელელსა და საბძელსა შინა“²⁸.

აღნიშნული გარემოებანი საფუძველს გვაძლევს იმისას, რომ ლექსი „წერეთელმა დაიბარა, ოსმალო და ლექის ჯარი“ მივიჩინოთ ადგილობრივი, რაჭული წარმოშობისად, რომელიც შემდეგ არასრული სახით გავრცელებულა მთელს საქართველოში. მან გარკვეული ადგილი დაიკავა ერეკლე მეორის ციკლის ლექსებშიც.

²⁷ СМОМПК, 1894, с. 128.

²⁸ ნ. დადიანი, ქართველთა ცხოვრება, თბ., 1962, გვ. 183.

«ЦЕРЕТЕЛИ ВЫТРЕБОВАЛ»

Резюме

Историческая хороводная песня «Церетели вытребовал» отражает политические события в Имеретии во второй половине XVIII века. В то время положение царя Соломона I было неустойчивым. Для усмирения Ростомы, рачинского эристава, одного из мощных противников царя, Соломон был вынужден обратиться за помощью к имеретинскому князю Церетели, который с давних пор враждовал с эристава. Церетели вытребовал отряд лезгинов. Лезгины напали на Рачу, но, потерпев поражение, обратились в бегство.

ძველი ქართული „ცხოვრებანი“ და ფოლკლორული
ტრადიცია

ისტორიულად ქართული სასულიერო მწერლობა არ ყოფილა მოწყვეტილი ხალხურ ტრადიციას. მართალია, ჰაგიოგრაფია წარმოშობის დღიდანვე გაემიჯნა დამწერლობამდელ, წარმართულ, ზეპირსიტყვიერებას, მაგრამ ხალხის მიერ შემუშავებული მხატვრული გამოსახვის პრინციპები მასზე მაინც გავლენას ახდენდა. სისტემატური ხასიათი ჰქონდა „წარმართული ელემენტების“ შემოქრას. ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში.

ჩვენი ნაშრომის მიზანი „ცხოვრებათა“ ძეგლების ფოლკლორულ ტრადიციასთან მიმართებაში შესწავლაა. ქრისტიანული მწერლობის ძეგლებში დაცულ ფოლკლორულ ეპიზოდებს, მოტივებსა და ფოლკლორულ გამომსახველობით ხერხებს განვიხილავთ უანრობრივი პრინციპის მიხედვით.

1. ქრისტიანული ლეგენდები და სასწაულები. „ცხოვრებათა“ ძეგლებში გამოყენებულია ქრისტიანული შინაარსის ორიგინალური ლეგენდები და სასწაულები.

ლეგენდების ნიმუშები დამოწმებულია უძველეს ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, რომელიც ორი ხელნაწერით — ე. წ. შატბერდულით და ქელიშურიით — არის ჩვენამდე მოღწეული (IX ს.)¹. თხზულება ორი მთავარი ნაწილისაგან შედგება. პირველ ნაწილში მოცემულია ქართლის მოკლე ისტორია ალექსანდრე მაკედონელიდან მეცხრე საუკუნემდე (გვ. 70ს—726), მეორე ნაწილი ნინოს ცხოვრებას შეიცავს (736—805)². აკად. კ. კეკელიძე მთელ თხზულებას „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს უწოდებს, მის

¹ Е. Такаишвили, Описание рукописей общества распространения грамотности среди грузинского населения, т. II, вып. 4, 1906—1912;

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I, 1964, გვ. 81—163.

² ზემოთ ექ. თაყაიშვილის გამოცემის გვერდებია მითითებული.

პირველ ნაწილს — უძველეს მატრიანეს, მეორეს კი — „ცხოვრება ნინოსი“³.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მეორე ნაწილი, რომელიც შეიცავს ქართველთა განმანათლებლის ნინოს ვრცელ ბიოგრაფიას, „შედგენილია არა უადრეს მეცხრე საუკუნისა, დაახლოებით მის უკანასკნელ მეოთხედში“⁴.

კ. კეკელიძის დაკვირვებით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში, განსაკუთრებით მის მეორე ნაწილში, გამოყენებული წყაროები, უმეტეს შემთხვევაში, აპოკრიფული, ლეგენდური ხასიათისაა. ამის გამო ეს ძეგლი უფრო ლიტერატურული ნაწარმოებია, ვიდრე წმინდა ისტორიული⁵. პირველი ნაწილი, უეჭველად, ისტორიული ქრონიკაა და ემყარება ძველ, ადგილობრივ წერილობით საისტორიო ტრადიციას⁶.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში შესული ლეგენდების მნიშვნელოვანი ნაწილი ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული. განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი.

ა. კვართის ამბავი. თხზულებაში გადმოცემულია, რომ ქართლს წილად ხედა ისეთი დიდი სიწმინდე, როგორცაა კვართი ქრისტესი. მირიან მეფეს ეუბნებოდა: „შენ თანა არს ამას ქალაქსა შინა სამოსელი ქრისტესი ყოლად ზეგარდამო ქსოვილი, რომელი ჭუარის მცემელთა მათ განიყვეს, და კუართი იგი ამათ იხუედრეს, ჩრდილო! ა ამას ქალაქსა შინა დაფარეს, და აწ შეიღნი მათნა (ჰურიათა) არიან, ვინ უწყის, თუ ადგილიცა იცოდენ... და აღივსო სიხარულითა მეფე და მყის მოხადნა ყოველთა ჰურიათა და ჰკითხა, თუ: „ნამდულვე“ (არს) და მათ ... კუართისა მის თქუეს წილით ხუედრება მათი ხოლო ადგლი იგი უარყვეს“⁷.

ბერძნულსა და აღმოსავლურ (სირიულ, სომხურ) ენებზე ცნობილია ლეგენდა, რომელსაც ეწოდება „პოვნაჲ პატიოსნისა ჭუარისაჲ“. ამ ლეგენდის ქართული თარგმანიც არსებობს, რომელიც დღეს ნა-

³ კ. კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ვტიულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 63—64.

⁴ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1980, გვ. 531.

⁵ კ. კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, გვ. 75.

⁶ გ. მელიქიშვილი, საქართველოს უძველესი და ძველი ისტორიის წყაროები. — წიგნი: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1970, გვ. 48.

⁷ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V—X სს.) თბ., 1964, გვ. 87. შემდგომ ამ გამოცემის გვერდებია მითითებული.

წილობრივ გამოცემულია⁸. ლეგენდა მოგვითხრობს: როდესაც ელენე მივიდა იერუსალიმში, ბრძანა ყოველთა ჰურიათა, რომელნი დაშთომილ იყვნეს გარემოს ქუეყნებსა და სოფლებსა და ყოველსა ჰურიას-ტანსა, წარდგომად წინაშე მისსა“ (გვ. 47). ელენეს უნდა გაიგოს მათგან, თუ „სადა დამალულ არს ჭუარი იგი ქრისტესი?“ ისინი უარს ამბობენ — არა ვიცით რაო! მერე თავის წრიდან გამოჰყოფენ ერთ კაცს, იუდას, და ეტყვიან დედოფალს: ეს ჩვენს შორის საუკეთესო მცოდნეა სჯულისა, ამას ჰკითხო! იუდაც თავდაპირველად უარზეა — არა ვცი რაო, მაგრამ ბოლოს იძულებულია უჩვენოს თხემის ადგილი, სადაც დაფლული უნდა ყოფილიყო „ჭუარი“ ქრისტესი.

კ. კეკელიძის დაკვირვებით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორს მირიანის მიერ მცხეთელ ურიათაგან ქრისტეს კვართის გამოკითხვის პროცესი ისე აუგია, როგორც ეს მოცემულია ელენეს მიერ ქრისტეს ჯვრის გამოკითხვის ამბავში. მეცნიერის მართებული შენიშვნით, „კვართის პოვნის“ ამბავში ყურადღებას იპყრობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ანონიმი ავტორის ტენდენცია, რომ მეოთხე საუკუნის პირველი ნახევრის მცხეთელი მოღვაწეები (ნინოს ქართლში ყოფნის დროისა) უშუალოდ პირველ საუკუნეში გადაიყვანოს და ქრისტეს ცხოვრების დროის ამბებსა და პირებს დაუკავშიროს. კ. კეკელიძის დასკვნით, იდეური და კომპოზიციური ნათესაობა „ჭუარის პოვნისა“ და „კვართის პოვნის“ ამბებს შორის, „მეორის ანაქრონიზმები განმეორებაჲ უშუალოდ პირველის ანალოგიური ანაქრონიზმისა“⁹.

ამავე მოთხრობაში გადმოცემულია, რომ საფლავი ელიოზის დისა, „რომელსა ველთა მისთა აქუნდა სამოსელი იგი“, იგულისხმება კვართი ქრისტესი, მახლობელ არს ნაძუსა მას ლიბანით მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა (გვ. 130). შემდეგ, როდესაც მცხეთაში ეკლესია ააშენეს და მისთვის სვეტის შემზადებას შეუდგნენ, „მოჰკუეთეს ნაძვ იგი და შემზადეს სუეტად, და ძირთა მისთა ზედა დადგეს საფუძველი ეკლესიისაჲ“ (გვ. 138). აქ გამოყენებულია საქრისტიანო მწერლობაში ფართოდ გავრცელებული აპოკრიფი, რომელიც სოლომონის ტაძარში ლიბანიდან მოტანილ დავითის ხესთან არის დაკავშირებული¹⁰.

⁸ ა. შანიძე, ძველი ქართული ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, გვ. 46—52; იხ. კ. კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, გვ. 67.

⁹ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69—70. ანაქრონიზმებს „ნინოს ცხოვრებაში“ თავის დროს ყურადღება მიაქცია ი. ჭავჭავაძემ (ანდრია მოციქულისა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, „მოამბე“, 1900 VI, 28—29), თუმცა მეცნიერს არ უძებნია მისი მიზეზი.

¹⁰ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 72.

„ნინოს ცხოვრებაში“ კვართის ამბავთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: „ხოლო იგი (ქრისტე) აღდგა, ვითარცა თქუა პირველ, და ტილონი იგი, ოდეს განთენა, ისხნეს საფლავსა შინა. და ესე ყოველი წარმოიცადა პილატე და მოვიდა საფლავად იგი და ცოლი მისი. და ტილონი იგი პოვნეს; და მოიხუნა იგინი ცოლმან პილატესამან და წარვიდა წრაფითა დიდითა პონტოდ, სახედ თუსა, რომელ იქმნა მორწმუნე ქრისტესა, ხოლო შემდგომად ესამა მრავალთა მოვიდეს იგინი კელთა ლუკა მახარებლისათა და დასხნა იგინი მან, სადაც თვთ იცის. ხოლო სუდარი არა იპოვა, ვითარცა კორცნი ქრისტესნი, თქუეს ვიეთმე პეტრესთვის, ვითარმედ კელეწიფა ახუმადო და აქუნდეს, გარნა განცხადებულად არა მიუთხრეს, ვითარ სხუამ ყოველი“ (გვ. 112—113).

მოტანილი ამბის გადმოცემისას გამოყენებულია ქრისტიანული ლეგენდები, რომელთა მიხედვითაც ტილოსა და სუდარის ისტორია ხან პეტრე და ლუკა მოციქულებს უკავშირდება, ხან კიდევ — პილატესა და მისი ცოლის, კლავდია პროკულის გაქრისტიანებას. ლეგენდებს არა მარტო გაუქრისტიანებით სახარების თბრობის საფუძველზე (მთ. XXVII, 19, 24; ლუკ. XXIII, 4, 14, 15, 20, 22; იოან. XIX, 4, 6, 12) პილატე და მისი ცოლი, წმიდათა რიცხეშიც კი მოუქცევიათ ისინი. ამით აიხსნება, რომ ჩვენში, საქართველოში, პილატეს სახელი საეკლესიო ონომასტიკონშიც კი ყოფილა მიღებული. აქედან, არც მოულოდნელია და არც გასაკვირველი, რომ ამ ლეგენდებს თავი უჩენია „ნინოს ცხოვრებაშიაც“¹¹.

ბ. ჯვარის გამოჩენა. მირიანის მოქცევაში გადამწყვეტი როლი უთამაშნია ჯვარის სასწაულებრივ გამოჩენას. „მას ესამსა, — ამბობს ავტორი, — გულისხმაყო და მოეხსენა მეფესა (მირიანს), ოდეს — იგი დღე დაუბნელდა მთასა ზედა, ვითარ-იგი ნათელი ბრწყინვალეებისა დიდისამ იხილა მსგავსად ჯუარისა, და ვითარ იხილა, იცნა. მაშინ უთხრობდა მღდელთა მათ და ყოველსა ერსა ხილვასა მას და ვითარ განუხათლა ბნელი იგი ნიშმან ჯუარისამან წინაშე თუალთა მისთა“ (გვ. 153).

ეს მოტივი კონსტანტინე დიდის მოქცევისაც უკავშირდება. ლეგენდის მიხედვით, კონსტანტინე დიდის მოქცევაშიც დიდი როლი ითამაშა ცაზე ჯვარის სასწაულებრივმა გამოჩენამ. ბერძნულსა და ქართულ წყაროებში ერთნაირად არის გადმოცემული ახლად მოქცეული მეფეების დამოკიდებულება მათ მიერ სასწაულებრივი ხილული ჯვარისადმი. ისინი გამოაკვეთინებენ ხისაგან სამ ჯვარს და აღმართავენ მათ

¹¹ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 72—73.

თავიანთ სამეფოში. იმპერატორების კონსტანტინესა და კონსტანტის დროს ჯერის ამბებმა გამოხმაურება პოვა ქართულ წყაროებში¹².

„ნინოს ცხოვრებაში“ გამოყენებულია ირანული მახლანობის ლეგენდებიც. ამ მხრივ საყურადღებოა ლეგენდა იმ ხის შესახებ, რომლისგანაც გააკეთეს მცხეთაში უყარმოსა და თხოთის მთაზე აღმართული სამი ჯვარი. ეს ლეგენდა თხზულებაში მოცემულია სამი ვარიანტით. პირველ ნაწილში ვკითხულობთ: „ითხოეს ხე ებისკოპოსმან და ნინო, რამათა შექმნან ჯუარი; და ძიება ყვეს ხუროთა და პოვეს ხე ერთი, მდგომარე ბორცუსა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არაოდეს დასცოდა და სულ-ჰამოი იყო ხე იგი და შუენიერი ფრიად, ვითარცა მადლითა ქრისტე შემოსილი: და ადგილი იგი ბორცუი შეუვალ იყო კლდისაგან“ (გვ. 86). „ჯუარის აღმართვის“ „საკითხავში გადმოცემულია: „იყო, რაჟამს მოეკუეთა ხმ იგი პატროსნისა და ძლევისყოფელისა პატროსნისა ჯუარისაჲ და მოაქუნდა იგი ათსა ათეულსა კაცსა, ზმ—ზმ, რტოათურთ და ფურცლით შემოაქუნდა ქალაქად. და მისტყდებოდა ერი იგი მწუანის ფერობასა მას და ფურციანობასა დღეთა ზაფხულის პირისათა. ოდეს სხუად ყოველი ხმ ქმელ იყო, ხოლო იგი ყოვლადვე ფურცელდაუცვენებელ და სულ-ჰამო და ხედვად შუენიერ იყო. მაშინ ძირსა ზედა აღმართეს კარსა ეკლესიის სამხრითსა, და ჰბერვიდა წყალთაგან ნიავი და შალვიდა ფურცელსა ხისა მისგან და აძრევდა რტოთა მისთა. და იყო ხილვა მისი შუენიერ და სულჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მისთვის ალვისა“ (გვ. 148). ამ აღწერილობაში საინტერესოა ფრაზა: „და იყო ხილვა მისი შუენიერ და სულჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მისთვის ალვისა“ (148) „რომელი ხე იყო საამო და შუენიერი ხე, რომლის შესახებ მცხეთელებს რაღაც სმენიათ, გადმოცემით სცოდნიათ? — კითხულობს სასულიერო მწერლობის დიდი მკვლევარი კ. კეკელიძე და იქვე პასუხობს: „იგი არ იყო ის ხე, რომლისაგან ეკლესიის სვეტი შექმნეს, რადგან ის ხე იყო არა ალვისა, არამედ ნაძვის. ის არაა, როგორც უფიქრია ქელიშური ვარიანტის ავტორს, არც „ხმ იგი კილამო“, რომლის შესახებ ერთ ადგილას ლაპარაკობს აბიათარი, ვინაიდან ეს უკანასკნელი „იღვა კარსა ზედა ბაგინისასა“ და არა ბორცუსა, და იგი „დასცეს და მოკუეთეს არა მეფისა და სამღვდელოების მიერ გაგზავნილმა კაცებმა, არამედ ურიებმა აბიათარის შურით (786). სხვა რომელიმე ხე კი ამ თქმულებაში არსად იხსენიება. თან აქ რომ რომელიმე ზემონაწვენიები ხე იყოს ნაგულისხმევი, ნათქვამი იქნებოდა არა „ვითარცა სმენით ვიცით“, არამედ „ვითარცა ზემო წერელ არს“... ან სხვა რაიმე ამგვარი. ეს ის ალვის ხეა, რომელიც, ფირდო-

¹² იქვე, გვ. 66.

უსით, ირანის მეფე გოსტასაბმა დარგო თავის სასახლის წინ ზარდაშტის მოსვლასა და ახალი რჯულის ქადაგებასთან დაკავშირებით¹³. კ. კეკელიძის სწორი დაკვირვებით, ფრაზა „სმენით ვიცით ხისა მისთვის ალვისა“ მაჩვენებელია იმისა, რომ IX ს-ის ქართველებს შაჰ-ნამეს ალვის ხის ამბავი წერილობითი ძეგლიდან (ვთქვათ „ხვატაა ნამაყიდან“) კი არ გაუცვნიათ, არამედ „სმენით“, ზეპირტყმულებით გაუგიათ“¹⁴.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ჰელიწურ ვარიანტში პირველად გვხვდება მზის დაბნელების ლეგენდა. ლეგენდის მიხედვით, შუა სამხრობისას დაბნელება მირიან მეფეს მზე და თხოთის მთის კალთები უკან ღამეს დაუფარავს. მეფე ჭერ არმაზსა და ზადენს შესთხოვს შველას, მაგრამ ისინი უძლური აღმოჩნდებიან მიანიჭონ მზეს ნათელი. შემდეგ მირიანი ნინოს ღმერთს მიმართავს, რომ გაუნათლოს ბნელი იგი (ნინოს ღმერთი) მზეს ნათელს უბრუნებს. მაშინ მირიანი ძველ ღმერთებს უარყოფს და იმ ღმერთს აღიარებს, რომელმაც მზეს ნათელი მიანიჭა. „მაშინ გარდმოვიდა მეფე ცხენისაგან და დაეარდა პირდაქცევით ქუეყანასა ზედა სულთქუმით და ტირილით. და აღდგა და განიპყრნა კელნი აღმოსავლეთით და თქუა: „შენ ხარ ღმერთი ყოველთა ზედა ღმერთთა და უფალი ყოველთა ზედა უფალთა, ღმერთი, რომელსა ნინო ქადაგებს და საქებელ სახელი შენი ყოელისაგან დაბადებულისა ცასა ქუეშე და ქუეყანასა ზედა“ (გვ. 135—136).

მზის დაბნელება სხვადასხვა წყაროებში სხვადასხვანაირად არის გადმოცემული. უცხოურ წყაროებში (გელასი კესარიელი, რეფინუზი და სხვ.) მზის დაბნელების მაგივრად ბურუსის ჩამოწოლაზეა ლაპარაკი, ქართული წყაროების (არსენ ბერისეული მეტაფრასული რედაქცია და XIII ს-ის უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“) მიხედვით კი, მხოლოდ მეფე ვერ ხედავდა ნათელს. მხოლოდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ლეონტი მროველი აღნიშნავენ მზის დაბნელების ფაქტს.

ჩვენი აზრით, ქართლის მოქცევის ქრისტიანი ავტორები („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ანონიმი ავტორი, ლეონტი მროველი, არსენ ბერი, XIII ს-ის უცნობი ავტორი) მეფე მირიანის ნადირობის ეპიზოდის გადმოცემისას ახალი აღთქმის „საქმე მოციქულთა“-ს იმ ადგილის გავლენას განიცდიან, სადაც სავლეს (შემდგომ პავლე მოციქულის) თავგადასავალია მოთხრობილი. სავლეს თავგადასავლის ეპიზოდთან ნათესაობას განსაკუთრებულად ამჟღავნებს არსენ ბერისა და უცნობი ავტორის ნადირობის ეპიზოდი. არსენ ბერისა და უცნობი ავტორის მიხედვით,

¹³ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 74. შაჰ-ნამე, ტ. II, სტროფი 5188—5192, 5194.

¹⁴ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 75.

ნათელი დაუბნელდა მხოლოდ მეფეს, დანარჩენი მხლებლები კი „ჩვეულებისამებრ ხედვიდეს“ სინათლეს. ახალი აღთქმის მიხედვითაც, მხოლოდ სავლე ვერ ხედავდა ნათელს, ხოლო მასთან მყოფნი „კაცნი იგი“ ყველაფერს ჩვეულებრივ ხედავდნენ. სავლეს იესო ქრისტეს ჩარევით დაუბრუნდა თვალთა სინათლე, „აღდგა და ნათელ-ილო“. „ახალ აღთქმამა“-ში ვკითხულობთ: „და მი-ოდენ რაჲ-ვიდოდა იგი მიეახლა დამასკესა, მეყსეულად იყო გარემოჲ მისა ბრწყინვალეება ნათლისა ზეცით გარდამო“. და იგი დაეცა ქუეყანასა ზედა და ესმა ვჲმად, რომელმან ჰრქუა მას: „საულ, საულ, რაჲსა მდევნი მე?“. „და კაცნი იგი, რომელნი იყვნეს მის თანა, დგეს დაკვირვებულნი, სმენით ესმოდა ვჲმად იგი, ხოლო ხედვიდეს ვერარას“. „აღდგა სავლე ქუეყანი, თუალნი ეხილვნეს და ხედვიდა ვერარას. უპყრეს კელი მისთანათა მათ და შეიყვანეს დამასკოდ“ (საქმე მოციქ., 3, 4, 7, 8)¹⁵.

როგორც ვხედავთ, მირიანის თავგადასავლის გადმოცემისას „საქმე მოციქულთა“-ს სავლეს თავგადასავლის გავლენა უქვეელი ფაქტია. საგულისხმოა, რომ ორივე ეპიზოდი გმირის ხასიათის გარდაქმნის საჩვენებლადაა მოყვანილი. წარმართი კერპთაყვანისმცემლობის მსახური მეფე მირიანი მოინათლა და აღიარა იესო ქრისტე. ასევე სავლემ, ქრისტიანობის მდევნელი, იქცა მის დამცველად და გამავრცელებლად.

მირიანია ნადირობისა და მზის დაბნელების ეპიზოდი IX ს-ში ჩანს შეტანილი ქართლის მოქცევის ქრონიკებში და კონკრეტულ-ისტორიულ სინამდვილეს არ ასახავს. იგი ზეპირსიტყვიერებასა და მწერლობაში გავრცელებული მოტივის ერთ-ერთი გამონათქვამია. თქმული სრულიად არ ნიშნავს მეფე მირიანის ქართლის პირველ ქრისტიან მეფედ გამოცხადების უარყოფას.

მირიანის თავგადასავალში მზის დაბნელების შესახებ ის რწმენა-წარმოდგენებიც უნდა იყოს არეკლილი, რომელიც უძველესი დროიდანვე არსებობდა და შემდგომ ასახვა პოვა სხვადასხვა ხალხის ფოლკლორულ და ლიტერატურულ ძეგლებში.

მაშასადამე, მზის დაბნელების ეპიზოდი, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს კელიშურ ვარიანტშია შეტანილი, ქრისტიანული ლეგენდაა, რომელსაც, თავის მხრივ, სხვადასხვა ხალხის რელიგიურ რწმენებთან მიეყავართ.

მზის დაბნელების ლეგენდის „ნინოს ცხოვრებაში“ შემოტანით ანონიმ ავტორს სურს აჩვენოს ნინოს ღმერთის უსაზღვრო ძალა და იმ წარმართული კერპების სრული უძლურება, რომელსაც თავყანს სცემს მირიანი. ქრისტიანული წარმომობის ლეგენდები, რომლებიც

15 ახალი აღთქმა, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, თბ., 1963.

ძირითადად წინოს სამისიონერო მოღვაწეობას უკავშირდებიან, იდეოლოგიური მოსაზრებებით არის შეტანილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ში, კერძოდ კი — „წინოს ცხოვრებაში“. ქრისტიანული ლეგენდები გარკვეული დანიშნულებით შექმონდათ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, ჰაგიოგრაფიული ძეგლები „მხოლოდ იმ ხანის აზროვნებისა და სულიერ მისწრაფებათა მიმართულებას გვისურათებს, როდესაც იგი იყო შეთხზული“¹⁶.

ანონიმი ავტორის „წინოს ცხოვრებაში“ შესული ქრისტიანული ლეგენდები, ცალკეული სასწაულები, ზღაპრულობისა და მიუხედავად, საკმაოდ მდიდარ ისტორიულ რეალიებს შეიცავენ. ამასთან, ისინი მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისითაც არიან ფასეულნი.

ქართულ „ცხოვრებათა“ ძეგლებში არაერთი სასწაულია შესული: ეს სასწაულები უპირატესად „ცხოვრებათა“ მთავარ მოქმედ პირებთან არიან დაკავშირებული.

ლეგენდები და სასწაულები გვხვდება ბასილი ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ (X ს.). ძეგლში მოთხრობილია IX—X სს. ამბები. ჩვენს დრომდე მოთხრობილი ცხოვრება, დღევანდელი მისი სახით, არ არის ბასილის ხელიდან გამოსული ნაწარმოები. ის წარმოადგენს ბასილის შრომის მეტაფრასულ გადაკეთებას, რომელიც შესრულებულია არა უადრეს XI საუკუნისა¹⁷.

ბასილი ლაპარაკობს მიქელ პარგელის სასწაულების შესახებ, რომელიც მწერალს ზეპირად მოუხმენია: „ხოლო ესე სიტყუაჲ მამათა მიერ მოვალს ჩუენდა, რამეთუ მიქელ იყო აღმშენებელი, სასწაულთა და ნიშთა მოქმედი მალალთა და დიდთაჲ“¹⁸.

ბასილი ყოფილა „ძმისწული სერაპიონისი“ და ზარზმის მონასტერში მისულა „შემდგომად ჟამთა მიცვალებისა“ ბიძისაჲ. ბასილისათვის სერაპიონის სასწაულმოქმედება აღუწერია ეპისკოპოს გიორგი მაწყვერელს: „ყოველნი ესე სასწაულნი და საქმენი, რომელნი-იგი პირველ ეპისკოპოსობისა უკანაჲსკნელ ეხილვნეს, მომითხრნეს, პირმან მან უტყუველმან, გიორგის ვიტყჳ მაწყურელსა“ (გვ. 340). ანდა: „ხოლო მოგუეთხრა ესე არა თუ უჩინოთა ვიეთმე მიერ კაცთა, არამედ ფრიადცა საჩინოთა და ბრწყინვალეთა, ვიტყჳ უკუე გიორგის, ეპისკოპოსსა მაწყუერელსა“ (გვ. 335).

გიორგი მაწყვერელს გარდა ბასილი ზარზმელისათვის ბევრ სხვა-საც უამბნიათ სერაპიონის სასწაულთმოქმედება, მაგრამ ავტორს ყველა

¹⁶ ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945, გვ. 100.

¹⁷ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 146—152.

¹⁸ ძველი ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლები, წიგნი I, გვ. 322.

ნათქვამი და გავონილი არ შეუტანია თავის თხზულებაში, იმიტომ რომ „კაცობრივისა ენისა მიერ შეუძლებელ არს წარმოთქუმა და აღწერა ყოველთა მათ სასწაულთა, რომელნი იგი სარწმუნოთა კაცთა მიერ ფიცით მოგუეთხრნეს ჩვენ“ (იქვე).

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ერთ-ერთი სასწაული ჩვენება-სიზმრის ფორმითაა მოცემული და ზარზმის მონასტრის აშენების შესახებ მოგვითხრობს. ძეგლში გადმოცემულია, რომ მიქელ პარხელი და მისი მოწაფეები მივიდნენ სამცხის სანახებში. ერთხელ მიქელი „მდგომარე ლოცვასა ღამისასა“ ზეციერმა ხმამ ზეცაში აღიტაცა, სადაც იხილა ვინმე „ვითარცა მღვდელ-შვენიერად შემოსილი“ და უთხრა მას, რომ მის მიერ განსწავლულნი მოწაფენი — სერაპიონ და იოვანე სამცხეს გაეგზავნა, თან უჩვენა, თუ რომელ ადგილს მისულიყვნენ და იმ ადგილას, რომელიც სასწაულებრივ გამოცხადებოდა მათ, მონასტერი აეშენებინათ. შემდეგ სერაპიონი და მისი ძმები „ადგილსა ზარზმად წოდებულსა“, სადაც მათ სასწაული გამოცხადათ, ააგებენ მონასტერს (გვ. 335—336). ამავე ძეგლში გვხვდება სასწაული „განკმობისათვის ტბისა და კაცთა მათთვის ურჩთა დაფარვისა“ (გვ. 336). აქვე მოთხრობაში ჩართულია ხალხური ტოპონიმი სახელის „ზარზმის“ წარმოშობის შესახებ. „რამეთუ ეწოდა ზარზმა ერთა მათგან, რომელნი ზარითა და შიშითა მიუთხრობელითა შეპყრობილ იყვნეს“ (გვ. 383).

„ცხოვრებაში“ სხვაგანაც არის ჩართული სასწაული. მაგალითად, ერთი სასწაული მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ გაუსივდა ენა გულზეიად კაცს სერაპიონის აუგად მოხსენიებისათვის. მას, ცოდვების მონანიების შემდეგ, ისევ სერაპიონი განკურნავს (გვ. 337—338).

სასწაულის გამოყენებით ხატავს ბასილი ზარზმელი „რტოა ბადამსა და მრავალუამეული“-ს განედლების სურათს. „განგებითა საღმრთოთა იყო კედელსა ეკლესიისასა რტოა ბადამსა და მრავალუამეული. და აღიღო კელითა თუსითა მამამან მიქელ და მისცა წმიდასა სერაპიონს და ჰრქუა: „შვილო, დაჰნერგე ესე მახლობელად ეკლესიისა, და უკუეთუ განედლდეს, უწყოდე ქეშმარტად, რამეთუ ნაყოფიერება არს ადგილსა მის. წარვედ და გულმოდგინეთ აშენებდი“. სერაპიონმა „გამოუღო კელთა მისთა და დაჰნერგა ქუეყანასა. ხოლო შემდგომად მცირედისა განედლდა და რტო გარდაფენით ქადაგებდა დიდებულსა მას სასწაულსა“ (გვ. 336).

ჩვენი აზრით, ზემოთხსენილი სურათის წყარო უნდა იყოს გიორგი მაწყვერელის ზეპირად მონათხრობი. ძეგლში ვკითხულობთ: „ვინაჲცა ყოველნი ესე სასწაულნი და საქმენი, რომელნი-იგი პირველ ეპისკოპოსობისა და უკანამსკნელ ეხილვნეს, მომიტხრნეს, პირმან მან

უტყუველმან, გიორგის ვიტყუ მაწყურელსა, ვითარ-იგი ბადადად-
რთი განედლდა და ვითარ ეშმაქისა ბირებითა ცთუნებული იგი ზუა-
ვი და ამპარტავანი ენა განიკურნა, რამეთუ ყოველთავე თვთმხილველ
ქმნილ იყო“ (გვ. 340).

ბასილი სასწაულით გადმოგვცემს წმ. სერაპიონის ზეცად ამალ-
ლებას. ვგულისხმობთ „ანგელოზთა მწყობრის“ გამოცხადებას, რო-
მელთაც „ზეცას აღიყვანეს ყოლად სანატრელი იგი სული მისი. და
ზეცისანი განმხიარულებულნი აღიდებდეს ღმერთსა, ხოლო ქუეყა-
ნისანი გუამისა მის წმიდისა შეხებითა სენთა და საღმობათაგან
ქსნილნი მადლობასა და თაყუანის-ცემასა შესწირვიდეს“ (გვ. 342).

სასწაულები მრავლადაა გამოყენებული „შიოსა და ევაგრეს ცხოვ-
რებაში“. აქ აღწერილია სასწაულები, როგორცაა, მაგალითად, კვერ-
თხით მტკერის დინების შეჩერება, ხელისგულზე ნაკვერცხლის და-
ყრა, ლოცვით ჭიქის ჰაერში შეჩერება და სხვ¹⁹. სასწაულები დამო-
წმებულია „დავით გარეჯელის ცხოვრებაშიც“. ნადირობის დროს ერთ-
მა ცხენზე მჯდომმა ბარბაროსმა „იწუადა ვმალი“, რათა სცეს ზე-
და წმიდასა დავითსა. ბარბაროსს წმ. მამაზე აღმართული ხელი შეა-
ხმება, ხოლო მონანიების შემდეგ იგი დავითისავე ლოცვით განი-
კურნება (გვ. 234—235).

გ. ს ი ზ მ ა რ - ჩ ე ე ნ ე ბ ე ბ ი. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მნიშვნე-
ლოვანი ადგილი უჭირავს სიზმარ-ჩვენებებს.

ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების გმირის მოღვაწეობას ხშირად ჩვენ-
ება უძღვის წინ. მაგალითად, გიორგი მთაწმიდელის ნაწარმოებს
„ცხოვრება იოვანესი და ეფთუმესი“, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანი
ძეგლია XI ს-ის ისტორიის შესასწავლად და რომელიც ვაცნობს
ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენლის ექვ-
თიმე მთაწმიდელის განსაცვიფრებლად ნაყოფიერ ლიტერატურულ-
მეცნიერულ საქმიანობას, სასწაულებრივი ჩვენება უძღვის წინ.

თავდაპირველად ბავშვობაში ექვთიმე ქართულად თავისუფლად
ვერც კი ლაპარაკობდა თურმე „ძნიად უბოძებნ ქართულადო“, —
ამბობს იოანე, მამაჰისი, — და ამის პირისათვის ფრიად მწუხარე ვი-
ყავი“-ო²⁰. საჭირო შექმნილა, ბიოგრაფის სიტყვით, ღვთისმშობლის
სასწაულთმოქმედებით გამოცხადება ექვთიმეს ავადმყოფობისას, რომ
„აეხსნა“ მისთვის ენა, ქართულად მეტყველი. და მართლაც, „მიერთ-
გან“, — გვამცნობს იოანე, — სიტყვა ქართული „დაუყენებელად,
ვითარცა წყარო აღმოდინ უწმინდეს ყოველთა ქართველთასაო“ (იქვე).

¹⁹ „ცხოვრება შიოსი და ევაგრესი“, ძეგლები, I, გვ. 219, 220, 222, 223, 228
და სხვ.

²⁰ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II
(XI—XV სს.). თბ., 1967, გვ. 60—61.

ეს ეპიზოდი ექვთიმეს ბიოგრაფიაში შეტანილია მკითხველთა დასაჯერებლად, რომ ღვთისმშობლის სასწაულებრივი დახმარების გარეშე ექვთიმე ვერ ავიდოდა წარმატების იმ სიმაღლეზე, რომელზედაც მან „აღაყუაჲ ენაჲ ჩუენი და ქუეყანაჲ თარგმანებითა წმიდათა წერილთაჲთა და ყოველნივე განაჲკრნა, რამეთუ ეგევითარი თარგმანი არლარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ვპვონებ თუ არცაღა გამოჩინებად არს“.

სიზმარ-ჩვენება გამოყენებულია თეოფილე ხუცესმონაზონის გადამეტაფრასებული „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“. ეს ძეგლი ექვთიმე ათონელს შეუდგენია ბერძენი ფილოსოფოსის ბასილი ასიკრიტის ამჟამად დაკარგული შრომის მიხედვით²¹. ამ ჰაგიოგრაფიული ძეგლის მთავარი გმირის — ილარიონ ქართველის — მოღვაწეობა განპირობებულია სიზმარ-ჩვენების ხილვით. აქ ჩვენებით მოტივირებულია გმირის ხასიათის გარდაქმნა. მაგალითად, ილარიონ ქართველი და „ორნი ძმანი“ საბერძნეთში მოგზაურობისას ღრობით დაემკვიდრნენ ერთ პატარა მონასტერში ულუმბოს მთაზე. მონასტრის ბერძენ მამასახლისს არ ესიამოვნა სხვა ერთა შვილთა იქ ყოფნა და „მსწრაფლ ბრძანა შეურაცხებით განძებაჲ მათი. მაგრამ წასვლის დღეს მამასახლისი „წარვიდა მწართა ტირილითა ეკლესიასა მას... შეუერდა ფერკთა მისთა და ითხოვდა შენდობასა პირველისა მისთვის კადნიერებისა და აფუცებდა, რათა არა წარვიდეს მიერ და რათა არა შურ-იგოს მის ზედა წმიდამან დედოფალმან“. მამასახლისის ბერებისადმი დამოკიდებულების ასეთი ძირეული ცვლილება წინა დამით ნახულმა სიზმარმა გამოიწვია. კერძოდ, მამასახლისს სიზმარში გამოეცხადა ღვთისმშობელი და რისხვით უთხრა: „შ, უბადრუკო, რაჲსა ინებე განძება უცხოთა მათ, რომელნი მოსრულ არიან სიყვარულისათვის ძისა და ღმრთისა ჩემისა“²².

ჰაგიოგრაფიული ძეგლის მიხედვით, მთავარი მოქმედი პერსონაჟის დედა ზოგჯერ სიზმრის საშუალებით წინასწარ გებულობს შვილის გაჩენას და მის მომავალს. მაგალითად, გიორგი მთაწმიდელის დედას, მარიამს, ეძინა რაჲ თუსაგან, ღამესა ერთსა ეჩუენა მას ბრწინვალე ვინმე და დიდებული, რომელი ეტყოდა: აჲ ესერა ჰშვე ყრმაჲ წული, ვერძი რჩეული ღმრთისა, შეწირე იგი მისსა, ჰრომლისადა აღვითქუამს, და სახელი უწოდე მას გიორგი. და ვითარცა განიღჳდა დედაკაცმან მან, შიშით და სიხარულით მიუთხრა ესე ყოველი ქმარსა

21 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 245.

22 ძეგლები, II, გვ. 19—20.

თესსა. და აღდგეს ორნივე ერთობით და ცრემლით მადლობა შეწირეს ღმერთსა და მოელოდეს აღთქუმელსა მას საღმრთოსა“²³.

გიორგის მშობლებიც ამ ჩვენების მიხედვით მოქმედებენ (გვ. 112).

ჰაგიოგრაფიაში სიზმარ-ჩვენებებს მხატვრული ფუნქცია აქვთ. მათი მიზანია ნაწარმოების პერსონაჟის მოქმედების განვითარების ჩვენება. როგორც სიზმარი, ისე ჩვენება კარნახობს, წარმართავს პერსონაჟის, გმირის მოქმედებას²⁴.

ჩვენება-სიზმრები ბიბლიაში (ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები) ამბის განვითარების ერთ-ერთი ფაქტორია²⁵. იგი დამოწმებულია ხალხურ მოთხრობებში („უშვილო კაცი“²⁶, „ზღაპარი ხელმწიფის ცოლისა, გველი რომ გაუჩნდა“²⁷ და სხვ.). აქაც, ქართულ ზღაპრებშიც, ჩვენება-სიზმრები ამბის განვითარებას წარმართავენ.

საერთოა ჩვენება-სიზმრების მიზანდასახულობა და მხატვრული დანიშნულება როგორც ხალხური შემოქმედების ნიმუშებში, ისე ბიბლიასა და აგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლებში.

ჩვენი დაკვირვებით, ჰაგიოგრაფიაში სასწაულებრივი ეპიზოდები, ჩვენება-სიზმრის მოტივები ზეპირსიტყვიერებიდან უნდა იყოს შესული. თუმცა ჰაგიოგრაფია ხშირად სარგებლობდა ძველი და ახალი აღთქმის მხატვრული გამომსახველობითი საშუალებებით. მართებულად აღნიშნავდა კ. კეკელიძე: ბიბლიამ „მისცა ძველ სასულიერო მწერლობას ნიმუშები ლიტერატურული ენარებისა, პოეტური ფორმისა, მხატვრული გემოვნებისა და ჩამოქნილი, დახვეწილი პროზაული ენისა“²⁸.

ჰაგიოგრაფები ლეგენდურ-სასწაულებრივ გადმოცემებს სინამდვილედ მიიჩნევდნენ. იმ დროის მკითხველიც ვერ გრძნობდა განსხვავებას გამოგონილსა და სინამდვილეს შორის.

„ცხოვრებათა“ ძეგლებში გამოყენებული სასწაულები და ლეგენდები შეთხზულია ფანტაზიით და შორსაა ნამდვილად მომხდარი ამბისაგან. მიუხედავად ამისა, ისინი ძეგლების ისტორიულ ღირე-

23 ძეგლები, II, გვ. 111.

24 რ. ბარამიძე, ფოლკლორული ელემენტები ადრეულ ქართულ პოეზიაში, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 208; მისივე, კომპოზიციის საკითხი ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, მეცნ. აკადემიის შიშაგვ., 1954, № 9, გვ. 637—620.

25 ახალი აღთქმა, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, თბ., 1963, მათე, 2, 13—14.

26 რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, ელ. ვირსალაძის რედაქციით, თბ., 1958.

27 ხალხური სიტყვიერება, მ. ჩიქოვანის რედაქციით, ტ. II, თბ., 1952, გვ. 40.

28 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 428. შტრ. Н. К. Гудзий, История древнерусской литературы, М., 1956, с. 25.

ბულებას სრულიად არ ჩრდილავენ. პავიოგრაფიული ტექსტები მნიშვნელოვან სამსახურს უწევენ ქართულ ისტორიოგრაფიას წარსულის შესწავლის საქმეში.

2. პავიოგრაფიულ თხზულებებში გამოყენებულია ხალხური ეპოსის ტრადიციული მოტივები: გმირის სასწაულებრივი გაცოცხლება, განკურნება, პასაჟები ცხოველთა ეპოსიდან, ვეშაპის ლოცვით მოკვდინება და სხვ. ეს მოტივები გახვეულია ზეციური სასწაულთმოქმედების ბუჩქსში, მაგრამ მათი უშუალო წყარო წარმართულ ხანაში, ქრისტიანობამდელ ზეპირსიტყვიერებაშია საძიებელი. ჩვენ განვიხილავთ პასაჟებს ცხოველთა ეპოსიდან. ცხოვრების ჟანრის პავიოგრაფიულ მოთხრობებში („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“, „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“, „დავით გარეჯელის ცხოვრება“ და სხვ.) პოპულარულია ცხოველთა მოტივი. დავით გარეჯელს და მის მოწაფეს ლუკიანეს ირმები კვებავენ რძით²⁹.

ცხოველთა მოშინაურების, მათი ადამიანთან დაახლოების ეპიზოდები „წმ. მამათა ცხოვრებებში“ ხალხური ეპოსიდან უნდა იყოს შესული. ხალხურ მოთხრობებში („ირმისა“³⁰, „ირმიშვილი“³¹, „ელენე მშენიერის ზღაპარი“³²) დამოწმებულია, არცთუ იწვიათად, ირმის მოთვინიერება და მოწველა, უფრო მეტიც, მისი რძით ყრმის აღზრდაც.

პავიოგრაფიულ ძეგლებში გვხვდება მტაცებელ მხეცთა ადამიანებისადმი დამორჩილება-დამეგობრების მოტივი. „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, თუ როგორ უჩვეულო მომსახურებას უწევს მგელი ბერ-მონაზვნებს. შიომ მგელი მონასტრის სახედართა მწყემსად განაწესა და მგელიც ამ მოვალეობას პირნათლად ასრულებს ექვს წელს³³. კ. კეკელიძის აზრით, ეს ეპიზოდი თხზულების ავტორს გერასიმე წიაღიორდანელის ცხოვრების ანალოგიით აქვს გამართული³⁴. მსგავსი ადგილები ზღაპრებშიც გვხვდება. ზღაპარში „ხელმწიფის შვილი და მგელი“ მგელი გულწრფელად მეგობრობს ხელმწიფის ვაჟს და დიდ დახმარებას უწევს მას.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ ეპიზოდი, მართალია, როგორც სიუჟეტურად, ისე იდეურ შინაარსობრივი მიზანდასახულობით გან-

²⁹ ძეგლები, I, გვ. 231.

³⁰ ქს. სიხარულიძე, ქართული ზღაპრები, თბ., 1938, გვ. 133.

³¹ ალ. დლონტი, ქართული ზღაპრები და ლეგენდები, თბ., 1949, გვ. 59.

³² ელ. ვირსალაძე, რჩეული ქართული ზღაპრები, I, თბ., 1949, გვ. 275.

³³ ძეგლები, I, გვ. 220—221.

³⁴ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945, გვ. 103—104.

სხვაელება ზემოთ დასახელებული და სხვა ზღაპრებისაგან, მაგრამ მოცემული ეპიზოდი თავისთავად ზღაპრულ ელფერს ატარებს. აქაც, ზღაპრის მსგავსად, უშუალოდ, ბუნებრივად არის დახატული მტაცებელი ცხოველის დაახლოება ადამიანთან, ამავე ძეგლის მიხედვით შიოს მეგობარი და მზრუნველი მტრედია, რომელსაც ყოველდღე მოაქვს საკვები შიოსათვის და ასაზრდოებს მას. ძეგლში ვკითხულობთ: „მანვე სახიერმან და დაფარულთა მხედველმან ღმერთმან, რომელმან გამოზარდა ელია და უდაბნოსა შინა ყორნის მიერ, ეგრეთვე წმიდა მამა ჩუენი გამოზარდა, რამეთუ ტრედისა მიერ დღითი-დღე უბოძებდა საზრდელსა“³⁵.

ჰაგიოგრაფიაში ცხოველთა ეპოსის პასაჟების შემოტანა ტენდენციური მოსაზრებით იყო განპირობებული. სწორად აღნიშნავს კ. კეკელიძე: ასეთი ზღაპრების შექმნისას ჰაგიოგრაფებს სურდათ ეჩვენებინათ სიღიადე ქრისტიანული მორალისა, რომლის მატარებელნი თითქოს მხეცებზედაც კი ახდენდნენ გავლენას“³⁶.

3. ყოფის რეალიები. „ცხოვრებათა“ ძეგლებში ასახვა პოვეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყოფითმა მხარეებმა, როგორცაა, მაგალითად, სტუმარმასპინძლობა, ნადირობა, გლოვის რიტუალი და სხვ. აქ დასახელებული რიტუალური წეს-ჩვეულებები სხვადასხვა ხალხების ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამკვიდრებულია უხსოვარი დროიდან.

4. ბუნების აღწერა. ჰაგიოგრაფები თავიანთ თხზულებებში გარკვეულ ადგილს უთმობენ ბუნების აღწერას. მხატვრული დეტალებით, პოეტური ფერწერის მახვილი თვალთ არის დახატული სიცოცხლის მაუწყებელი გაზაფხულის მოსვლის სურათი „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“. გარეჯის სანახებში შეფარებულმა დავითმა და ლუკიანემ „საზრდელი მოიჩეწიან ძირთაგან რომელთამე მდელითასა და მწუანვილთაგან მუნ აღმოცენებულთა, ვინამთგან უამი იყო არისამ, ოდეს მზისა მიერ და მკურვალებისა აღმოზიდვიან მიწით დასაბამითგანვე ამას უამსა აღმორჩებად განწესებულნი ნერგნი და მწუანვილნი“³⁷.

ბუნების ამგვარი აღქმა ესთეტიკურია. აქ ბუნება სინამდვილესთან ადამიანის ესთეტიკური დამოკიდებულების საგანია. მართებულად აღნიშნავს მკვლევარი გრ. ფარულავა: „ეს არის ბუნების გრძნობად-

³⁵ ძეგლები, I, გვ. 218.

³⁶ კ. კეკელიძე, ეტრულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 166.

³⁷ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქცია, ელია აბუ-ლაძის გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 154.

მატერიალური ჰერეტიკის ერთი საუცხოო ნიმუში მთელი ქართული მწერლობის მასშტაბით³⁸.

ბუნების მოვლენების სურათს გვიხატავს „ნინოს ცხოვრების“ ავტორი³⁹.

ბუნების აღწერის ნიმუშია გიორგი მთაწმიდელის „იოვანეს და ექვთიმეს ცხოვრებაში“: „და ვითარ იწყეს ლოცვად, პირველ სახარებისა წარკითხვისა გამოჩნდა მცირე ღრუბელი ერისონსა ზედა, და მასვე უამსა აღივსო ცაჲ ღრუბლითა... შეიქმნა წვიმა საშინელი, და დაათრო ყოველი ქუეყანა“⁴⁰.

ზოგჯერ აგოგრაფია ადამიანს ბუნების ფონზე ხატავს. მაგალითად, ადამიანის გვერდითაა დახატული ფრინველები „ნინოს ცხოვრებაში“: „მოვიდიან მფრინველნი ცისანი, შთავედიან მდინარესა, დაიბანნიან და მოვიდიან სამოთხესა მას, და ბაბილოსა მას მოისთულებდიან და ყუაჲილსა მას ძოვდრან, და მოწლედ ჩემდამიო ღალადებედ, რეცა ჩემი არს სამოთხ იგი. გარე მომადგვიან უღავილით და კმობედ ჩემდა მომართ მრავალფერად“⁴¹.

როგორც ვხედავთ, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში გვხვდება მაღალი პოეტური ოსტატობით შესრულებული ბუნების სურათები.

ბუნებრივ მხატვრული აღქმა ნიშანდობლივია ხალხური პოეზიისთვისაც. ამით იმის თქმა არ გვინდა, რომ ჰაგიოგრაფები ბუნებრივ ლირიკულ ასპექტში ჩვენებისას უშუალოდ ფოლკლორით სარგებლობენ. ჩვენ ხაზს ვუსვამთ იმას, რომ ბუნების ძერწვის მხატვრული საშუალებანი მათ ქართული ცოცხალი მეტყველებიდან აიღეს. მართალია, ჰაგიოგრაფების მიერ აღწერილი ბუნების სურათები ლექსიკითა და სინტაქსით არქაიზმებისაგან არ არის თავისუფალი; უფრო სწორად, მათ დღეს არქაიზმებად აღვიქვამთ, მაგრამ რასაც ჩვენ არქაულად ვთვლით ახლა, იმდროისათვის ცოცხალი მეტყველების ფორმები იყო.

ძველი ქართული „ცხოვრებანი“ მხატვრული ენის თავისებურებებითაც იჩენენ მსგავსებას ხალხური შემოქმედების ნიმუშებთან⁴². „ცხოვრებათა“ ავტორები იყენებენ ზღაპრული ეპოსისათვის ნიშანდობლივ სტილურ ხერხებს. ეს საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ

38 გრ. ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982, გვ. 144.

39 ძეგლები, I, გვ. 121.

40 ძეგლები, II, გვ. 68.

41 ძეგლები, I, გვ. 123.

42 გ. ახვლედიანი, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და ფოლკლორული ტრადიცია, ქართული ფოლკლორი, VIII, თბ., 1979, გვ. 127—132. მისივე, ქართული მარტივლოგიური ძეგლები და ფოლკლორული ტრადიცია, ქართული ფოლკლორი XIV, თბ., 1984, გვ. 89—91.

ჰაგიოგრაფიაზე გავლენას ახდენდა ხალხურ შემოქმედებაში შემუშავებული მხატვრული გამოსახვის პრინციპები.

ძველი ქართული „ცხოვრებანი“-ს ფოლკლორული ასპექტით შესწავლამ გამოავლინა, რომ „ცხოვრებათა“ ავტორების ერთ-ერთი წყარო ხალხური შემოქმედებაა. ჰაგიოგრაფებს გამოუყენებიათ ფოლკლორული წარმოშობის ქრისტიანული ლეგენდები, სასწაულები და გადმოცემები, ქართული ხალხური ყოფითი რეალიები (სტუმარ-მასპინძლობა, ნადირობა, გლოვის რიტუალი), ხალხური ეპოსისათვის ნიშანდობლივი მხატვრული ხერხები და ადაპტაციის წესით შეუტანიათ „წმ. მამათა ცხოვრებებში“.

Г. Н. АХВЛЕДИАНИ

ДРЕВНЕГРУЗИНСКИЕ «ЖИТИЯ» И ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Резюме

Одним из источников древнегрузинских «Житий святых отцов» является народное творчество. В памятники агнографической письменности вошли христианские легенды, чудеса, предания и грузинские бытовые реалии (гостеприимство, охота, плач). Все это взято непосредственно из устного народного творчества.

Язык и стиль древнегрузинских «Житий» обнаруживает их близкое сходство с народными сказками. Агнографы использовали художественные приемы, свойственные народному эпосу.

„ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტი ქართულ ფოლკლორში

ქართული ფოლკლორის ისტორიაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები, ყველაზე ადრეული, ჩვენამდე მოღწეულ ხალხურ ტექსტთა შორის, დაცული აღმოჩნდა იტალიელი მისიონერის პატრი ბერნარდო ნეაპოლის არქივში. ამ კრებულით პატრი ბერნარდომ, თავისდა უნებურად, ფასდაუდებელი სამსახური გაუწია ქართველ ერს, მისი წყალობით ქართულ ფოლკლორს მოეპოვება სამასი წლის წინ შეგნებულად ფიქსირებული ზღაპრების ტექსტები, რომლებმაც ჩვენამდე უცვლელად მოაღწია. მათ 1947 წელს მიხეილ თამარაშვილის პირად არქივში მიაკვლია ელ. ვირსალაძემ და გამოაქვეყნა ორი ზღაპრის ტექსტი სათანადო კომენტარებით. ორი პირველი ზღაპრის დიალექტური თავისებურებებისა და ენობრივი მონაცემების შესწავლის საფუძველზე ელ. ვირსალაძემ ასეთი დასკვნა გამოიტანა: „ენობრივი ნიშნების მხრივ ტექსტი არქაულია და ამავე დროს გარკვეულ დიალექტურ თავისებურებათა კომპლექსს გვაძლევს... ყველაზე მეტი საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ საქმე გვაქვს აღმოსავლური კილოების ტიპის დიალექტთან. სავარაუდებელია, ეს დიალექტი მესხურია, მტკვრის აუზის ქართული მეტყველებაა... ამ მესხურობაზე მიუთითებს მრავალი ნიშანი, განსაკუთრებით კი იმერხეულში დადასტურებული მოვლენები: ძ—ზ მონაცვლეობა, ვი კომპლექსის უ-დ წარმოდგენა, თემატკეური ნიშნის მონაცვლეობა ავ—ამ—ად შეცვლა“¹.

ამრიგად, ტექსტის დიალექტური თავისებურებებით ელ. ვირსალაძემ განსაზღვრა ბერნარდოსეული ზღაპრების ინფორმატორის თუ ჩამწერის სადაურობა. მისი აზრით, „საანალიზო ტექსტების ინფორმატორი სამხრეთ საქართველოს წრიდანაა გამოსული. პატრი ბერნარდო, რომელიც დასავლეთ საქართველოში მოღვაწეობდა, ადვილად შეხვდებოდა XVII საუკ. იქ გადმოხიზნულ მესხებს“, რომლებიც კრის-

¹ ელ. ვირსალაძე, მასალები ქართული ფოლკლორის ისტორიისათვის, ლიტ. ძიებანი, IV, 1947, გვ. 363.

ტიანობის შენარჩუნების შიზნით კათოლიკურ სარწმუნოებას იღებდნენ და ამდენად იტალიელი მისიონერების მრევლში ხვდებოდნენ. მ. თამარაშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ „მისიონერები გურიიდან ხშირად ახალციხისაკენ მიდიოდნენ, საცა ქრისტიანებს ამხნეებდნენ და გამაჰმადიანებულებსაც ხელახლა აქრისტიანებდნენ“².

მე-17 საუკ. ქართულმა ზღაპრებმა ცხოველი ინტერესი გამოიწვია მეცნიერთა შორის³, 1957 წელს ნეაპოლიდან მიკროფილმის მიღების შემდეგ მ. ჩიქოვანმა გამოაქვეყნა ამ ზღაპრების სრული ტექსტი შენიშვნებითა და კომენტარებით⁴. მათი შესწავლისა და სიუჟეტური ანალიზის შედეგად მ. ჩიქოვანმა საგულისხმო მოსაზრებები გამოთქვა ბერნარდოსეული კოლექციის თაობაზე: „ზღაპრების კრებული, რომელიც ჩვენამდე მოღწეული. არ წარმოადგენს ამავე ტექსტების პირველ დედანს. კრებული გადაწერილია რომელიღაც სხვა კრებულიდან, რომელშიც ზოგიერთი რამ გადამწერს ვერ გაურჩევია და საბოლოო ამოკითხვამდე სათანადო ადგილები შეუესებელი დაუტოვებია. მოსალოდნელია, თვითონ ეს კრებული ბერნარდოსეულ ცალკე ჩანაწერებიდან შეედგინოს, მაგრამ არა პირდაპირ მთქმელის კარნახით, არამედ ადრინდელი ჩანაწერების მიხედვით. უკანასკნელი მოსაზრება უფრო მართებული უნდა იყოს, რადგან მთელი კრებული თავისი შინაარსით, სტილისტური და ენობრივი თავისებურებებით ერთი მთქმელის რეპერტუარის შთაბეჭდილებას არ ქმნის. მიკროფილმის შესწავლა ჩვენ ამ აზრს გვიმტკიცებს, რომ წინამდებარე კრებული მხოლოდ პირობითად შეიძლება მივიჩნიოთ ქართული ზღაპრებს „პირველ კრებულად“, რადგან, გადამწერთან ერთად, იტალიური მინაწერების ავტორიც აღნიშნავს, რომ მას ხელთ ჰქონდა ადრინდელი წყაროები“⁵.

სავსებით მისაღებია მ. ჩიქოვანის მოსაზრება, რომ ბერნარდოსეულ ქართულ ზღაპრებს რამდენიმე წყარო გააჩნია, ამაზე თვალნათლივ მეტყველებს ზღაპართა ენის ნაირგვარობა, თხრობის განსხვავებული მანერა.

ბერნარდოსეული ზღაპრების შესწავლის დროს თითქმის არც

² იქვე, 370.

³ ალ. დ. ლონტი. გარბილი ხალხური ნოელები. 1956, გვ. 92; შ. ძიძიგური, ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის მასალები, ქართული ფოლკლორი, 111, 1969, გვ. 50; ფ. ზანთაძე, ერთი ზღაპრის ისტორიული ბედი, ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები, 1977, გვ. 197.

⁴ მ. ჩიქოვანი, მე-17 საუკ. ჩაწერილი ქართული ზღაპრები, მრავალთავი, I, 1964, გვ. 69.

⁵ იქვე, 120.

ერთ მეცნიერს ეპვი არ შეუტანია მთლიანად ზღაპრების ქართულო-ბაში. ზღაპართა პირველი გამომცემელი ელ. ვირსალაძე კომენტარებში გარკვეულად მიუთითებს, რომ „ერთი რამ არის აქ უდავო და მნიშვნელოვანი: ჩვენ გვაქვს საქმე ზუსტად დათარიღებულ 1670—80 წწ. შუა ჩაწერილ ქართული ხალხური სიტყვიერების ძეგლთან“⁶. ზღაპართა (I—II) სიუჟეტური პარალელების ძიების შედეგად, ელ. ვირსალაძემ თავისი შეხედულება ასე ჩამოაყალიბა პირველი ზღაპრის მიმართ: „ჩვენ ვხედავთ, რომ პირველი ზღაპარი წარმოადგენს ფართოდ ცნობილ სიუჟეტს, რომელსაც მსოფლიო გავრცელება აქვს. მისი არსებობა აღმოსავლურ კრებულებში, მასობრივი გავრცელება აღმოსავლეთის ქვეყნებში და რთული სიუჟეტის სრული იგივეობა აღმოსავლეთსა, რუსეთსა და ევროპაში — გვაფიქრებინებს, რომ იგი აღმოსავლეთიდან გავრცელდა როგორც რუსეთში, ისევე ევროპაში. ამგვარი გავრცელების გზა ლიტერატურულიც იყო და ზეპირიც აღმოსავლურ სამყაროზე მიუთითებს ჩვენ ზღაპრის ზოგი რეალიებიც (ხოჯა, ჩადრი, ფლური). „მეორე ზღაპრის შესახებ კი აღნიშნა: „ტექსტის გაანალიზება გვიჩვენებს, რომ ჩვენ წინ არის ტიპური აღმოსავლური, რგოლებად აკინძული სიუჟეტი, რომელსაც ერთი შემაერთებელი ძაფი გააჩნია“⁷.

ცხადია, აქ ტერმინი აღმოსავლური ზოგადი გაგებით არც ნახმარი ევროპულის საპირისპიროდ, რომ ბერნარდოსეული ზღაპარი ამ სიუჟეტის აღმოსავლურ ტიპს უფრო შეესაბამება, ვიდრე ევროპულს (იგულისხმება გრიმები, სლავური ვარიანტები, სერბული). ბერნარდოსეული ზღაპრების უანრული სპეციფიკიდან გამომდინარე, ალ. ლლონტი დაასკვნა, რომ „კომპოზიცია — სტრუქტურა, დასაწყის-დასასრული, შინაგანი რიტმი, დიალოგები, ენობრივი ქსოვილი, პერსონაჟთა სულიერი სამყარო პარმონიაშია საერთოდ ხალხურ ნოველებთან“⁸. ამდენად, ბერნარდოსეულ ზღაპართა უმეტესობას ალ. ლლონტი ქართულ ხალხურ ნოველათა შორის განიხილავს. ქართული ზღაპრების პირვანდელ ჩანაწერებად მიიჩნია ეს ზღაპრები შ. ძიძიგურმა მათ დიალექტიკურ თავისებურებებზე მსჯელობის დროს: ნეაპოლის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცული ქართული ზღაპრების ტექსტი უნიკალური მნიშვნელობისაა: ამაზე ადრინდელი ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური ჩანაწერები დღესდღეობით არ მოიპოვება“⁹.

⁶ ელ. ვირსალაძე, ლიტ. ძიებ., IV, გვ. 367.

⁷ იქვე, 375.

⁸ ალ. ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, 1966, გვ. 10.

⁹ შ. ძიძიგური, ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის მასალები, ქართ. ფოლკლორი, III, 1969, გვ. 50.

ბერნარდოსეული კოლექციის, XVII საუკ. ზღაპრების, ფოტოპირი შეისწავლა და კომენტარებითურთ ხელმეორედ გამოაქვეყნა ლ. კოტაშვილმა¹⁰ 1980 წელს. კომენტარებში მან ყურადღება გაამახვილა იმ აღმოსავლურ რეალიებზე, რომელთა არსებობა, ზოგიერთ ზღაპარში კი სიჭარბე (VII—VIII ზღ.), თითქმის ყველა მკვლევარს აქვს აღნიშნული. ლ. კოტაშვილმა მთელი კრებული შეისწავლა აღმოსავლურ სამყაროსთან დაკავშირებული რეალიების თვალსაზრისით და, აქედან გამომდინარე, დასვა აღმოსავლური სიუჟეტური პარალელები და უშუალო წყაროს საკითხი. მისი დასკვნით, აღმოსავლურ რეალიათა სიჭარბე, გეოგრაფიული გარემო, აშკარად აღმოსავლური სოციალური ურთიერთობანი, მიუთითებს ამ ზღაპართა არაქართულ წარმომავლობაზე, რომ ბერნარდოსეული ზღაპრები „სეილანიანის“, „ვარშაყიანის“ ტიპის რომელიღაც უცნობი აღმოსავლური ზღაპრების კრებულის თარგმანს წარმოადგენს. ბერნარდოსეული ზღაპრები რომ არ განეკუთვნება „სეილანიანის“ და „ვარშაყიანის“ ტიპის ნაწარმოებებს, ამაზე თვით ზღაპართა შედგენილობა მეტყველებს. ბერნარდოს ზღაპრებს არ გააჩნია სიუჟეტური ჩარჩო, რომელიც აუცილებელი და ნიშანდობლივია ამ ტიპის ძეგლებისათვის. ბერნარდოსეული ზღაპრები — ეს არის ანთოლოგია, სხვადასხვა ტიპის ზღაპართა კრებული, ვფიქრობთ, ბერნარდოს მიერ გადმოწერილი სხვადასხვა კრებულებიდან, ან სხვადასხვა პირის მიერ შეგროვებული მასალებიდან. ჰუგო შუტარდტი, რომელიც თავის დროზე გაეცნო და აღწერა ბერნარდოს არქივი „ტორრე დელ გრეკოს“ მონასტერში, დაბეჭდებით ამტკიცებს, რომ ყველა ქართული ხელნაწერი დაწერილია კაპუცინი ბერის „მამა ბერნარდო დე ნაპოლის მიერ“¹¹.

ელ. ვირსალაძე სპეციალურად შენიშნავს, რომ „ტორრე დელ გრეკოს“ საარქივო მასალებში იხანება სომხური თქმულებანიც, რომლებიც ბერნარდოსთვის „შეგროვებულია ვინმე არაქელ ვართაპეტ-საგან“. როგორც ჩანს, ქართული ზღაპრების მომწოდებელ-შემგროვებლებიც არაერთი ეყოლებოდა. და ბოლოს, არა გვაქვს საფუძველი არ ვენდოთ მ. თამარაშვილს, რომელიც დიდი სიზუსტით აღწერს რა „ტორრე დელ გრეკოს“-ში მოთავსებულ ბერნარდოს არქივს, მეთორმეტე ნომრით ასახელებს „ქართულ ზღაპრებს“. იგივე გამეორებული აქვს იტალიურად: „ქართული ზღაპრები, რომელნიც დიდად არ განსხვავდებიან ნეაპოლიტანურ მოთხრობათაგან“¹². ბერნარდოს არქივ-

¹⁰ ლ. კოტაშვილი, ბერნარდოსეული კოლექციის XVII ს. ზღაპრები, 1980.

¹¹ ნ. ორლოვსკაია, ბერნარდო ნეაპოლის ქართული ლექსიკონები, ლიტ. ძიებ., III, 1972, გვ. 27 (რუს.).

¹² ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 366.

ში ბევრი ქართული ტექსტია გადაწერილი. შესაძლებელია, რომ ბერნარდოს ხელთ ჰქონდა სხვის მიერ ჩაწერილი ქართულ ენაზე არსებული ზღაპართა ტექსტები, მხატვრულობისა და ენის თვალსაზრისით მეტ-ნაკლები ხარისხის, რომლებიც რედაქტირების და შესწორებების გარეშე გადაუწერია.

როგორც აღნიშნული იყო, ბერნარდოსეული ქართული ზღაპრები შესწავლილია მეცნიერთა მიერ (ელ. ვირსალაძე, მ. ჩიქოვანი), მოძებნილია ვარიანტები ქართული ფოლკლორიდან, შედარებულია ს. ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუეში“ დამუშავებულ ხალხურ ზღაპრების სიუჟეტებთან, ასევე ძველ ქართულ ძეგლებთან. ჩვენ ამჟამად შევჩერდებით ამ კრებულის პირველ ზღაპარზე.

მსოფლიო ფოლკლორში ბერნარდოსეული ზღაპრის სიუჟეტი საკმაოდ გავრცელებულია. იგი „სასწაულმოქმედი ან ჯადოსნური ფრინველის“ სახელწოდებით მოიპოვება აარნე-ანდრეევის სიუჟეტთა საძიებელში (№ 567): „ჯადოსნური ფრინველი: ვინც შეჰამს მის თავს — გახდება მეფე, ვინც შეჰანს გულს — გამდიდრდება (პირიდან გამოყრის ოქროს და სხვ.). ქალის საყვარელი მოინდომებს ფრინველის შეჰმას, მაგრამ ფრინველს მისი შვილები შეჰამენ; ერთი ხდება მეფე, მეორე მდიდრდება, მეფის ქალიშვილი წაართმევს მეორე ძმას მის ჯადოსნურ საშუალებას, მაგრამ ვაჟი უკანვე იბრუნებს“.

ამ სიუჟეტს მრავალი პარალელი ეძებნება როგორც ევროპულ ფოლკლორში (გრიმები, გერმანულ, ბერძნულ, სლოვაკურ ზღაპრებში, აფანასიევის № 195, 196, 197), ასევე განსაკუთრებით აღმოსავლეთის ხალხთა ფოლკლორში (სპარსულში, ავღანურში, თათრულში, ინდურსა და ინდო-ჩინეთის ზეპირსიტყვიერებაში, მცირე აზიასა და აფრიკაში). ა. აარნე ამ სიუჟეტს აღმოსავლურად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ მისი ევროპული ვარიანტები განსაკუთრებულ ჯგუფს ქმნიან. სიუჟეტს საფუძვლად უდევს უძველესი წარმოდგენა ჯადოსნური ფრინველის სასწაულმოქმედ თვისებებზე¹³.

სიუჟეტის გავრცელების მიხედვით, ცხადია, მის წარმომავლობაზე ვერ ვიმსჯელებთ. ამასთან დაკავშირებით ბ. ბელინსკი წერდა: „იყო ცდები, შეესწავლათ ჩვენი ზღაპრების წარმოშობის გზები — ერთი ლიტერატორი ყველა ზღაპარს ინდოეთს უკავშირებდა. მან მიაკვლია კიდევ მათ დედნებს სანსკრიტულ ენაზე (რომელიც მან, სხვათაშორის, არ იცოდა). მთავარი ის არის, რომ ამგვარი ძიება უნაყოფოა. რუსი მოისმენს ზღაპარს თათრისაგან, რომელსაც იმდენად რუსულად გაიმეორებს, იმდენ რუსულ ცნებას მიუმატებს, შეავსებს რუ-

13 რუსული ხალხური ზღაპრები, ა. აფანასიევის, II, 1938, გვ. 601 (რუს.).

სული შეხედულებებით და გამოთქმებით, რომ მივიღებთ ნამდვილ რუსულ ზღაპარს. საოცარია, რომ თათრული ზღაპრები და ევროპული რაინდული ლეგენდები რუსულად გადმოცემისას არ ინარჩუნებენ არც აღმოსავლურს, არც დასავლურს. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ მათი წარმომავლობის ძიება ყოველთვის უნაყოფო და შეუძლებელია¹⁴.

ამდენად, სიუჟეტთა მსგავსებით ზღაპართა წარმომავლობას ვერ განვსაზღვრავთ. თუ გავითვალისწინებთ ამ ზღაპრის ენას, მასში მრავალი არქაული ელემენტის არსებობას აღმოვაჩინოთ, როგორც არის ე სიტყვებში: ჯელი, დაიკოცებიან, ველმწიფე და სხვა: არქაული სახით წარმოდგენილი მოთხრობითი ბრუნვის ფორმები: ღმერთმან, მეორემან: ე-ინის ნაცვლად უა-კომპლექსის ხმარება, ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ზღაპრის დედანი საკმაო ხნით უნდა იყოს დაშორებული მე-17 საუკუნეს, ე. ი. პერიოდს, როცა ბერნარდო რომელიდაც ფიქსირებული ქართული ტექსტიდან ამ ზღაპრის სიუჟეტს იწერდა. ზღაპრის ენა ტიპიური ხალხურია, მოკლე, ლაკონური ფრაზებით, ზღაპარში დაცულია თავისი დროისთვის მარტივი, სადა, ხალხურ თხრობასთან დაახლოებული სტილი. აღსანიშნავია „და“ კავშირის ხშირი ხმარება. ამ მოვლენას ყურადღება მიაქცია ლ. კოტაშვილმა და, როგორც ქართულისთვის უცხო, იგი აღმოსავლური, კერძოდ კი, სპარსული ხალხური პროზისთვის დამახასიათებელი „ვა“ კავშირის გამოძახილად მიიჩნია. უნდა შევნიშნოთ, რომ „და“ კავშირს საკმაოდ დიდი სტილისტური დატვირთვა ეძლევა ძველ ქართულ ტექსტებში, აქ იგი პაუზის, მძიმის მაგივრობას ასრულებს, ამიტომ ხშირად იგი უფუნქციოა სინტაქსის თვალსაზრისით. „და“-ს ხშირი ხმარება დასტურდება მე-17 საუკუნის პროზაშიც, მაგალითად, მე-17 საუკ. ქართულ ორიგინალურ ნაწარმოებში „რუსულდანიანში“ ვკითხულობთ „კამარა და კამარა შეკრული და იმაში ბუხრები იყო და საწვავი ყველა იქ მზადდებოდა... ისე იქ იყო ავზი და ოთხსავე კუთხეს სხვა სახლები იყო და ოთხშიავე სახლში წყალი გამოდიოდა და საქმელი იქ მზადდებოდა“¹⁵. „ქართლის ცხოვრების“ მარიამ დედოფლისეულ ვარიანტში იკითხება: „და იყო ესე თარგამოს კაცი გმირი და შემდგომად განყოფასა ენათსა ოდეს აღაშენეს ბაბელონს გოდოლი და განეყუნეს მუნ ენანი და განიშენნეს მუნ ყოველსა ქუეყანასა... და იყო ნათესავი მისი დიდი და ურიცხვი რამეთუ ესხნეს ცოლ მრავალ ძენი და ასულნი და შვილნი და შვილის შვილნი ძეთა და ასულ-

¹⁴ ბ. ბელინსკი, რუსული ხალხური პოეზია, თბ., კრ. II, 1902, გვ. 299 (რუს.).

¹⁵ რუსულდანიანი, 1957, გვ. 209.

თა¹⁶. ამდენად, „და“ კავშირი მხოლოდ სიძველის მიმანიშნებელია და არა სპარსული „ვა“-ს გამოძახილი.

როგორია კონკრეტულად იმ ზღაპრის ლექსიკა, შეიძლება თუ არა ითქვას რომ სპარსიზმების სიჭარბე ქართულ მეტყველებას აზიანებდეს. ყოველ შემთხვევაში ამ ზღაპრის მიმართ ამის თქმა შეუძლებელია. ტექსტში მოიპოვება აღმოსავლური სიტყვები მცირე რაოდენობით (ფლური, ქულაქი, ხოჯა, ჩადრი), რომელთა ხმარება მე-17 საუკუნეში სრულიად ბუნებრივი იყო. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ დაახლოებით ამ პერიოდში დაიწერა ვახტანგ VI-ის „დასათურნამალი“, რომელიც XVII—XVIII საუკ. საქართველოს ყოფის რეალური ამსახველია. ზღაპარი კი, ისევე როგორც ყველა ფოლკლორული ნაწარმოები, ხალხის ყოფის ორგანული ნაწილია, ხალხური წესობების ყველა ასპექტი ამ ყოფის აუცილებელი ელემენტია, ამიტომ ხალხის ცხოვრების, სოციალური ყოფის გაუთვალისწინებლად იგი გაუგებარია. საქართველოს სოციალური მდგომარეობა ამ პერიოდში მეტად რთული იყო. სახელმწიფო და სამოხელეო ტერმინების სრულმა შეცვლამ სპარსულით, სპარსულ-მაჰმადიანური წესების შემოღებამ, რაც როსტომის გამეფებას მოჰყვა, საკმაოდ შეარყია ქართული ნაციონალური ტრადიციები და გზა გაუხსნა აღმოსავლურ ტერმინთა დამკვიდრებას. ცხადია, ამ დროის ქართულ ხალხურ ზღაპრებში სპარსიზმების სიჭარბე კანონზომიერ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ. ეს მეტნაკლებად გამოვლინდა ბერნარდოსეულ ტექსტებშიც.

რას წარმოადგენს თვით ზღაპრის ტექსტი, რამდენად გავრცელებულია იგი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, რა სიუჟეტური ცვლილებები განიცადა ამ ხნის განმავლობაში, რომელი მოტივები აღმოჩნდა მყარი და სიცოცხლისუნარიანი, რომელი დაექვემდებარა ტრანსფორმაციას, ასევე რა სიუჟეტური გადახვევებითა და ყოფითი რეალიებით შეივსო. ამის ნათელსაყოფად უნდა გადავხედოთ ქართულ ნაციონალურ რეპერტუარს, რომლის გაცნობა მყარ ნიადაგს მოუზადებს სიუჟეტთა შედარებით ანალიზს საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტებთან დასაპირისპირებლად. არ უნდა დავივიწყოთ ვესელოვსკის გაფრთხილება, რომ „შედარებითი კვლევის საზღვრების ნაადრევი გაფართოებით თვალს ეფარება ნაციონალური საფუძველი, რომელზედაც მყარი დადგომა უპირველესი აუცილებლობაა, რათა შემდეგ არ დაიბნე შორეულ შედარებებში“¹⁷. რასაკვირველია, ზღაპრის სიუჟეტური შესწავლის დროს გარკვეული ყურადღება უნდა დაეთმოს მის შედა-

¹⁶ ქართლის ცხოვრება, გამოც. ექვთ. თაყაიშვილის მიერ, 1906.

¹⁷ ა. ვესელოვსკი, შენიშვნები და დაკვირვებანი შუა საუკუნეების ეპოსის შედარებითი შესწავლის თაობაზე, თბ. კრ., 16, 1938, გვ. 74 (რუს.).

რებით-ისტორიულ მიმოხილვასაც, რადგან ტექსტის წარმოშობისა თუ შედგენილობის გარკვევა შესაძლებელია საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტთა საფუძველზე, ცხადია, ნაციონალური რეპერტუარის გა-
ცნობის შემდეგ

ბერნარდოსეული კრებულის პირველი ზღაპარი აგებულია უძველეს სიუჟეტზე, კერძოდ, ჯადოსნური ფრინველის სასწაულმოქმედუნარზე, იგი ოქროს კვერცხებს დებს, მისი თავის შემკმელს ხელმწიფის ტახტი ელოდება, შიგნეულის შეკმის შემდეგ კი ადამიანს სიმდიდრის დაუშრეტელი წყარო უჩნდება (ოქროს პოულობს სასთუმლის ქვეშ, ან ოქროს ყრის პირიდან). ეს არის სიუჟეტის ძირითადი ღერძი, რომელსაც ზღაპარულ ეპიზოდთა სხვადასხვა კომბინაცია ავითარებს.

ბერნარდოსეულ ზღაპარში გაერთიანებულია შემდეგი ეპიზოდები:

1. ღარიბი კაცი ყიდულობს ჩიტს, რომელიც კვერცხების ნაცვლად ძვირფას თვლებს დებს. თვლების ბრწყინვალეობა მოიხილავს ვაჭარს, რომელიც ღარიბ კაცს თვლების გაყიდვას მოსთხოვს. ღარიბი კაცი არ თანხმდება. ქალაქის მცხოვრებთაგან ვაჭარი იგებს, რომ ღარიბი კაცი მისი ძმაც, მთელი ქონებით გადადის ღარიბთან, როცა გაიგებს, რომ ღარიბს 15 ძვირფასი თვალი აქვს, სიხარულისაგან ელდა ეცემა და მოკვდება, მისი ქონება ღარიბ კაცს რჩება.

აქ ეპიზოდი წყდება, შემდეგ სიუჟეტი კვლავ ტრადიციულად ვითარდება: ღარიბი კაცი შეირთავს ცოლს. გაემგზავრება სავაჭროდ, ცოლი ურიის შვილს შეიყვარებს, რომელიც ჩიტის დაკვლას და მისი ხორცით გამასპინძლებას მოითხოვს. ჩიტს დაკლავენ, შეწვავენ, მაგრამ სტუმრის მოსვლამდე ჩიტის თავს და კუქს ყმაწვილები შექამენ. ურიის შვილი გაიგებს ამ ამბავს, აღარ ჩერდება და მიდის. ქალი კვლავ თხოვს მოსვლას. ურიის შვილი ქალისაგან ყმაწვილების დაკვლას, ჩიტის თავისა და კუქის ამოღებას თხოულობს. ქალი ხოჯას გაატანს ყმაწვილებს ტყეში მოსაკლავად, მაგრამ ქალის გამოტყენულ საწამლავს შეცდომით ხოჯა დალევს და მოკვდება, ყმაწვილები კი გზას განაგრძობენ.

2. ერთ სახელმწიფოში გარდაცვლილი ხელმწიფის ნაცვლად ახალი ირჩევენ. წესის მიხედვით, გაუშვებენ ქორს, ვისაც ქორი თავზე დააჯდება, მას ხელმწიფედ სვამენ. ქორი სამეგრევე ყმაწვილს დააჯდება თავზე, ბიჭი ხდება ხელმწიფე;

3. მეორე ყმაწვილი სხვა სახელმწიფოში ერთ დედაბერთან დგება. დედაბერი ყოველ დღით მისი სასთუმლის ქვეშ 500 ფლურს პოულობს. ყმაწვილი ფულის საშუალებით ცოლად ირთავს ხელმწიფის ქალს, რომელიც გაიგებს ყმაწვილის საიდუმლოს, ბანგს დააღვივებს, ნჯღრევით ჩიტის თავს წამოაგდებინებს და თვითონ გადაყლაპავს, ყმაწვილს კი გააგდებს.

4. ერთ მინდორზე სამი ქაჯი ვერ იყოფს ჯადოსნურ ნივთებს — ქუდს და ხალიჩას. ხალიჩას შეუძლია მასზე მჯდომი სურვილის მიხედვით ნებისმიერ ადგილას წაიყვანოს, ქუდის დახურვით კი ადამიანი სხვისი თვალისთვის უჩინარი ხდება. ყმაწვილი სამ ისარს გაისვრის, ქაჯებს მათ მოსატანად გზავნის, თვითონ კი ამ ნივთებს დაისაჯუთრებს.

5. ჯადოსნური ხალიჩის საშუალებით ყმაწვილი ისევ მიდის ხელმწიფის ქალთან, რომელიც კვლავ წაართმევს ჯადოსნურ ნივთებს და უკაცრიელ კუნძულზე დატოვებს. მტრედის რჩევით, ყმაწვილი მიდის ქალთან და შურს იძიებს, ერთი ვაშლის შეკვმით კისერზე დოლაბს ჩამოაცვამს, მეორე ვაშლით კი კურტნის ულაყად გადააქცევს. ჩამოდის ძმის სახელმწიფოში, შეუამხანაგდება თავის მამას, რომელსაც ვერ ცნობს. მამა-შვილი ერთმანეთს თავიანთ თავგადასავალს უამბობენ, იცნობენ ერთმანეთს, ყმაწვილი ულაყს მესამე ვაშლს შეაქმევს, ქალის სახეს დაუბრუნებს და ცოლად ირთავს.

ქართულ ფოლკლორში მოიპოვება ბერნარდოსეული ზღაპრის რამდენიმე ვარიანტი, ჩაწერილი სხვადასხვა დროს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, რომლებიც საკმაო სიზუსტით იმეორებენ ამ ზღაპრის ტექსტს. უფრო მრავალრიცხოვანია ზღაპრის შემადგენელი ეპიზოდები, ჩართული განსხვავებული შინაარსის ზღაპრებში. შესწავლის დროს ორივე შემთხვევა უნდა იქნეს გათვალისწინებული, ე. ი. ვარიანტული სიახლოვე, გამოვლენილი ზღაპართა მსგავსებით, და ეპიზოდური, როცა ნაცნობი ეპიზოდი განსხვავებულ სიუჟეტურ კომპოზიციაშია ჩართული.

ბერნარდოსეული ზღაპრის ვარიანტებს წარმოადგენს შემდეგი ტექსტები:

1. საწყალი კაცისა, ჩამწ. მ. ჩიქოვანი, მთქმ. არჩილ თაბორიძე, სოფ. ბაზალეთი, დუშეთის რ., 1939 წ., ხალხური სიტყვ. V, გვ. 180.

2. ორი ძმა, ჩამწ. გ. ჩაჩუა, მთქმ. ი. ჭონქაძე, სოფ. ყვავილი, დუშეთის რ., ხალხური სიტყვ. II, გვ. 208.

3. სამი ძმა, სამი ხელმწიფე, ჩამწ. შ. თოფურაძე, ხალხ. სიტყვ. II, გვ. 106.

4. მონადირე ვაჟი, ჯ. ნოლაიდელის მიერ შეკრებილი და დამუშავებული, აჭარის ხალხ. სიტყვ. II, 1940, გვ. 75.

5. ოქროს ჩიტის კვერცხები, ალ. ლლონტი, ქართული ზღაპრები და ლეგენდები, 1948, გვ. 82.

6. ჯადოსნური ფრინველი, რჩეული ქართ. ხალხური ზღაპრები, ელ. ვირსალაძის რედ., 1958, გვ. 107.

ყველა ზღაპარი ერთ თემატურ ჯგუფშია მოქცეული, მათ ერთი ძირითადი მოტივი აერთიანებს — „ჯადოსნური ფრინველი“.

ბერნარდოსეულ ტექსტთან საკმაოდ დიდ სიუჟეტურ სიახლოვეს ამჟღავნებს ზღაპარი „საწყალი კაცისა“¹⁸. აქ მოიპოვება ყველა ძირითადი მომენტი ბერნარდოსეული ზღაპრის. აქაც ღარიბი კაცი შემის გაყიდვით ცხოვრობს. ჯადოსნურ ფრინველს ღარიბი თვითონ იჭერს, ხოლო მისი კვერცხებით მდიდრდება. ზღაპარში თავს იჩენს ის სიახლე, რაც ახალ ყოფას მერკანტილური ფსიქოლოგიის გამოძღავრებას შეუტანია. აქ მაგიურია არა ფრინველის თავი და შიგნეული, არამედ ხორცი. მისი შექმნის შემდეგ ბავშვები ოქროს ყრიან პირიდან. ჯადოსნური ნივთების გაყოფის ეპიზოდში გვხვდება ახალი ელემენტი — ნატერის სუფრა. შურისძიების საშუალებად ბერნარდოსეული ვაშლის ნაცვლად ჯადოსნური მათრახია გამოყენებული.

ს. ყვავილში ჩაწერილ „ორი ძმის“¹⁹ ზღაპარში ორი ძმაა, ერთი ყმაწვილი, უშვილო, ხელობით ოქრომჭედელი, ქალიან მდიდარი, მეორე კი — ღარიბი. ღარიბს ორი შვილი ჰყავს. ზღაპრის სიუჟეტი საკმაოდ გამარტივებულია, მთქმელის ყურადღება მთლიანად გადატანილია დეტალების დაზუსტებასა და ამბის გაფართოებაზე. უცხო „ურჩის შვილის“ ნაცვლად მდიდარი ძმა გვევლინება, სიუჟეტიდან ამოგდებულია რომანული ეპიზოდი ბავშვების დედასა და „ურჩის შვილს“ შორის, რომელსაც ზღაპარში დაძაბულობა შეჰქონდა. აქ ბიძა მოითხოვს ჯადოსნური ფრინველის გულისა და კუჭის შემქმელი ყმაწვილების მოშორებას. სიტუაციაც განსხვავებულად ვითარდება: ოქროს ფრინველის გულისა და კუჭის შექმნის შემდეგ ორივე ბავშვი ძილის დროს კვერცხისოდენა ოქროს ყრის. მამა მდიდრდება. ძმა ურჩევს: ეს ბალები წაახი სადმე, დაკარგე აქედან, თორემ შეგამჩნევს ვინმე, რომ ამოდენა ოქროები გაქვს, მოვა ღამით, თავს დაგესხმის, შენც მოგკლავენ და ოქროებსაც წაიღებენო. მართლაც, მამას მიჰყავს შვილები ტყეში და იქ ტოვებს.

ამის შემდეგ განსხვავებული სიუჟეტი ვითარდება, რომელიც აგებულია ტრაფარეტული ზღაპრული ეპიზოდებისაგან.

ზღაპარი „სამი ძმა, სამი ხელმწიფე“²⁰ სიუჟეტის თავისებურებით გამოირჩევა. აქ ღარიბ კაცს ორის ნაცვლად სამი ვაჟი ჰყავს. ჯადოსნურ კვერცხებს ბავშვები პოულობენ. ზღაპრულ ეპიზოდებში აღსანიშნავია მოქმედებათა გახანგრძლივება, ლირიკული გადახვევები და სხვადასხვა ჩანართები, რომლებიც მოტივირებულია სიუჟეტის დაძაბულობის შესაქმნელად. ზღაპარში მთქმელს თანდათან შემოჰყავს ახალი პერსონაჟები, რათა სიუჟეტი ახალი ეპიზოდებით შეივსოს და

18 ხალხური სიტყვიერება, V, გვ. 180.

19 ხალხური სიტყვიერება, V, გვ. 208.

20 ხალხური სიტყვიერება, II, გვ. 106.

სიუჟეტური ხაზი გართულდეს. აღსანიშნავია მოქმედებათა განმეორებები, რაც ზღაპრის ერთ-ერთ კომპოზიციურ თავისებურებას წარმოადგენს. ახალი ეპიზოდები კვანძის მოულოდნელი გახსნით მთავრდება, რაც ზღაპრის შინაარსს მრავალფეროვნებას ანიჭებს და საინტერესოს ხდის. ტექსტში ჩნდებიან დამხმარე ცხოველი პერსონაჟები, რომლებიც ხელს უწყობენ ზღაპრის ძირითადი ხაზის განვითარებას, იგულისხმება, რომ ეპიზოდი უფროსი ვაჟის გამეფებით უნდა და მთავრდეს, ცხოველი პერსონაჟების დახმარებით უნდა მოიპოვოს დეკარგული ჯადოსნური ნოხი და თილისმთან ქალზე შური იძიოს. შურისძიება ჯადოსნური მათრახის საშუალებით ხდება. ზღაპრის დასასრული ბერნარდოსეულ ტექსტს ესადაგება აქაც, ისევე როგორც ამ ტიპის ზღაპრებში, ჯადოსნური ფრინველის წყალობით გამეფებული ვაჟები კვლავ უბრუნდებიან თავის სახელმწიფოს, რათა დათრგუნონ ბოროტება.

ზღაპარი „ჯადოსნური ფრინველი“²¹ დასაწყისში ყველა სიუჟეტურ დეტალს შეიცავს, ისევე როგორც ბერნარდოსთან, საწყალი კაცი ტყიდან გუდღურებს ეზიდება და ცოლ-შვილს ამით ინახავს, იპოვის ჩიტს ბუდეა ერთი კვერცხით, კვერცხს ყიდულობს ვაჭარი, მეორე დღეს იგივე მეორდება. საწყალი კაცი ვაჭრის რჩევით იჭერს ფრინველს და კვერცხებთან ერთად სახლში მიაქვს, რათა მისმა ცოლმა გააყეთოს. ისევე როგორც ტრადიციულ სიუჟეტში, ფრინველის კუჭსა და კვერცხს ბიჭები ჭამენ. ვაჭარი გამოეკიდება ბიჭებს, ისინი მირბიან სხვა ქვეყანაში. ამით „ჯადოსნური ფრინველის“ ეპიზოდი მთავრდება, ამბავი სხვა სიუჟეტურ კომპოზიციაში გადადის. შინაარსის თვალსაზრისით. ეპიზოდი გამარტივებულია, მოკლებულია კვანძის გახსნის მომენტს, ბიჭების შემდგომი თავგადასავალი აღარ ვითარდება, სადაც უნდა გამოვლინდეს ჯადოსნური ფრინველის მაგიური თვისებები. ამდენად, ეს ვარიანტი ნაკლებ ტექსტად უნდა მივიჩნიოთ.

ბერნარდოსეულ ტექსტთან საკმაოდ დიდ სიუჟეტურ სიახლოვეს ამქლავნებს ჯ. ნოლაიდელის მიერ ჩაწერილი ზღაპარი „მონადირე ვაჟი“²². ზღაპრის დასაწყისი განსხვავებულია. დაღუპული მონადირის ვაჟი მამის კვალს მიჰყვება, სანადიროდ მიდის. ტყეში იპოვის ლამაზი ფრინველის ბუდეს მრავალფერი კვერცხით. კვერცხს დედას გაატანს გასაყიდად. ვაჭარი დიდ გასამრჯელოს ჰპირდება და ავალებს იმ ფრინველის მოკვლას. შემდეგ სიუჟეტი ტრადიციულად ვითარდება, ორი ძმის ნაცვლად აჭარულში დაძმა ინაწილებს ფრინველის მაგიურ შესაძლებლობებს, თავქვეშ ოქროების პოვნის უნარი ძმას ეძლევა, ხელ-

21 რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, 1958, გვ. 107.

22 აჭარის ხალხური სიტყვიერება, II, 1940, გვ. 75.

მწიფედ გახდომა — დას. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ფრინველის სახელწოდება, რომლისთვისაც ხალხს ახალი ხელმწიფის არჩევა დაუკისრია. ამ ფრინველს „დოვლეთ-ყუში“ ეწოდება, ანუ სახელმწიფო ფრინველი (დოვლეთ — სახელმწიფო, ყუში — ფრინველი), რომელიც მომავალ ხელმწიფეს უნდა დააჯდეს თავზე. განსხვავებულია შურისძიების ეპიზოდი. თუ ბერნარდოსთან ვაჟი ვაშლის დახმარები გადააქცევს ქალს კურტნის ულაცად, აჭარულში ვაჟი თილისმთან მზეთუნახავს ორჯერ სჯის, ერთხელ წითელი ლეღვით რქებს გამოასხამს, მეორედ ჯადოსნური მათრახის დარტყმით ჯორად აქცევს. აჭარულ ტექსტში ამბის დეტალიზაციისა და მოქმედებათა გახანგრძლივების მხატვრული ხერხის გარდა, აღსანიშნავია ზღაპრის დაბოლოება, სადაც მთქმელი გარკვეულ ადგილს მიუჩენს ზღაპრულ გმირებს, განსაზღვრავს მათ მდგომარეობას ზღაპრულ ყოფაში. ზოგადი გმირის პარალელურად, თანამედროვე მთქმელს კონკრეტული პიროვნების სახელი და გვარიც ჩაურთავს. ეს შეიძლება მივიჩნიოთ მთქმელის იუმორის გამოვლენად, ან მისი თხრობის მანერას მიეწეროთ. ზღაპარი ასე მთავრდება: „დამ საბოლოოთ მისი ხელმწიფობა დაუთმო თავის ძმას. მზეთუნახავი ქალი, რა თქმა უნდა, დუურჩა ვაჟს ცოლათ. და იმ ვაჟმაც ყოფილი მეფე, მისი დაი მისცა ამხანაგ თანთი თავართქილადქეს ცოლათ, რომელმაც სწორეთ ილაპარაკა ეს ზღაპარი“.

აღ. ლლონტის მიერ შეკრებილ ქართულ ზღაპრებში მოიპოვება „ჯადოსნური ფრინველის“ შემცველი სიუჟეტი „ოქროს ჩიტის კვერცხები“²³. შინაარსობრივად იგი უახლოვდება დუშურ ვარიანტს. ორივე ზღაპარი ერთი და იგივე ეპიზოდით იწყება. ღარიბი გლეხი შუშის მოსატანად ბავშვთან ერთად მიდის. ბავშვი ბუდეში ლამაზ კვერცხს ნახავს. კვერცხს ყრიდან და იკერენ ფრინველს, რომელსაც სახლში მყუდრო ბუდეს უკეთებენ. მსგავსია რომანული ეპიზოდი ვაჭარსა და გლეხის ცოლს შორის. გლეხს სამი ვაჟი ჰყავს, რომლებიც ინაწილებენ ჯადოსნური ჩიტის მაგიურ შესაძლებლობებს: ჩიტს აწერია: ვინც ჩემ თავს შეჭამს, ხელმწიფედ იქცევა, ვინც გულს — გულთმისანი გახდება და ვინც კუჭს — ასი თუმანი მუდამ თავთან დახვდება. უფროს შვილს ხელმწიფობა ელოდება, საშუალოს — გულთმისნობა, უმცროსს კი — ასი თუმანი ყოველ დღით. მაგრამ ტექსტში პირველი ორი ძმის ამბავი აღარ გრძელდება, სიუჟეტური ხაზი მხოლოდ მესამის თავგადასავალს მიჰყვება. უფროსი ძმის ხელმწიფედ არჩევის ეპიზოდი ზღაპარს აღარ დაუცავს, არც გულთმისანი ძმის სიუჟეტური ხაზი ვითარდება, ზღაპარი მხოლოდ მესამე ძმის თავგადასავალზეა აგებული და საკმაო სიზუსტით მიჰყვება ბერნარდოსეულ

²³ ალ. ლლონტი, ქართული ზღაპრები და ლეგენდები, 1948, გვ. 82.

ტექსტს. ქართლური ვარიანტი მხოლოდ დასასრულით განსხვავდება ბერნარდოსეული ზღაპრისაგან. თუ ბერნარდოსთან ყმაწვილს მტრედი ურჩევს, თუ როგორ დასძლიოს გაჭირვება და თავი დააღწიოს უკაცრიელ კუნძულს, რომელზეც ქალმა დატოვა, ქართლურში ვაჟი ყველაფერს სიზმარში ხედავს, ჯადოსნური წყებლის დახმარებით ქალს სახედრად გადააქცევს და შურს ამით იძიებს. განსხვავებულია ასევე ძმების შეხვედრის ეპიზოდი: „შუათანა ძმას გულთმარნობა დავიწყებია, დაგლახაკებულა და უფროსი ძმის სახელმწიფოში მუშაობს. გაიგო, რომ ეს ხემწიფე მისი ძმა არი და პატარა ძმაც იქაა, ადგა და თითონაც გამეეცნაურა თავი ძმებსა“ და ა. შ.

ამრიგად, ვარიანტთა ურთიერთშედარებისა და მათი ბერნარდოსეულ ტექსტთან დაპირისპირებით ირკვევა, რომ „ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტი ყველგან მსგავსი ეპიზოდებით არის წარმოდგენილი, საერთოა ამბის განვითარება, ეპიზოდთა თანმიმდევრობა, განსხვავება იქმნება ჩანართებისა, მოქმედებათა გახანგრძლივებისა და სიტუაციის დაძაბულობის გზით. ძველი, თანამედროვე მკითხველისათვის შინაარსგამოცლილი მომენტები იცვლება ახლით. ასე მაგალითად, ბერნარდოსთან ღარიბი კაცი ღმერთს სთხოვს შველას და სიზმრით იგებს, თუ როგორ მოიქცეს. ეს მომენტი ახალ ჩანაწერებში აღარ გვხვდება, ყველა ვარიანტში თხრობა უშუალოდ ამბის გადმოცემით იწყება. ძველი ტექსტი ლაკონიური, შეკუმშული და სიუჟეტურად მაქსიმალურად დახვეწილია, როცა ახალ ვარიანტებში იგრძნობა სიუჟეტის გავრცობის ტენდენცია, ჩართულია სიტუაციის განმმარტავი ეპიზოდები, ხშირად გამოიყენება სამმაგობის ზღაპრული ხერხი. ბერნარდოსთან სამი ქაჯი ვერ იყოფს ორ ნივთს: ჯადოსნურ ნოხს და უჩინმაჩინის ქუდს. ქაჯთა ცილობა გასაგებია, ერთ-ერთი უნივერსალ რჩება. გვიანდელ ვარიანტებში ყველგან სამი ჯადოსნური ნივთია გასაყოფი: ნოხი, ქუდი და ნატერის სუფრა, რომელსაც ცვლის ჯადოსნური მათრახი. ძმები (და არა ქაჯები) ვერ იყოფენ ამ ნივთებს, რადგან ყველას ნატერის სუფრა უნდა. ეს უკვე ახალი ელემენტია ზღაპრისათვის. აღსანიშნავია ვაშლის მაგიური უნარი, რომელიც დასტურდება ბერნარდოსეული კრებულის ჯადოსნურ ზღაპრებში²⁴. ახალ ვარიანტებში იგი აღარ გვხვდება.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილ ვარიანტთა სიუჟეტის უდავო მსგავსება საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ „ჯადოსნური ფრინველის“ თემის ყველა ზღაპარი ერთი ხალხური მოთხრობის ვარიაციებია. ბერნარდოსეული ზღაპარი ვერ მოახდენდა გავ-

²⁴ ვაშლის მაგიური უნარი გამოყენებულია ბერნარდოსეული კრებულის სხვა ზღაპარშიც (პრობით) „შიწა თავისას მოითხოვს“.

ლენას ამ სიუჟეტის გავრცელებაზე ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში თუნდაც იმის გამო, რომ მისი ტექსტი იტალიაში ინახებოდა და, ამდენად, მიუწვდომელი იყო ქართველი მკითხველისათვის. ჩანს, რომ სიუჟეტი საკმაოდ პოპულარული ყოფილა საქართველოში. ამაზე მეტყველებს როგორც ზღაპრის ვარიანტები, ისე შემადგენელ ეპიზოდთა სიმრავლე ქართულ ზღაპრულ ეპოსში, როგორც არის: ჯადოსნური ნივთების გაყოფა, ქორის ან ფრინველის თავზე დაჯდომით ხელმწიფედ არჩევა, შურისძიების მიზნით ცხენად ან სახედრად გადაქცევა. ყველა ეს ეპიზოდი ტიპურია ქართული ფოლკლორისთვის და მის ორკანულ ნაწილს წარმოადგენს. ცხადია, ბერნარდოსეული ტექსტი უშუალოდ უკავშირდებოდა ქართულ ფოლკლორულ ტრადიციას და ამიტომ უწყვეტ ზეპირ ცხოვრებას განაგრძობდა საუკუნეთა მანძილზე. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ბერნარდოსეული ზღაპარი არ წარმოადგენს ამ ნაწარმოების პირველ დედანს, ამაზე მიუთითა როგორც პირველმა გამომცემელმა ელ. ვირსალაძემ, ისე მ. ჩიქოვანმა. აქედან გამომდინარე, ბერნარდოსეული ზღაპრების მნიშვნელობა განუზომელია როგორც ქართული ხალხური შემოქმედების ისტორიისათვის, ისე — აღორძინების პერიოდის კულტურულ-საზოგადოებრივი ცხოვრების ნათელი სურათის წარმოსადგენად (იგულისხმება ზღაპრული სიუჟეტებით გატაცება, ზღაპართა ხელნაწერი კრებულების არსებობა).

„ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტის საერთაშორისო გავრცელებაზე მსჯელობისას ჯერ ა. აარნემ, შემდეგ ბერნარდოსეულ ტექსტთან დაკავშირებით ელ. ვირსალაძემ საგანგებოდ მიუთითეს, რომ იგი აღმოსავლეთიდან გავრცელდა როგორც რუსეთში, ისე ევროპაში. „ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტი მოიპოვებოდა აღმოსავლურ ზეპირსიტყვიერებაში, კერძოდ, ინდურში. ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, როცა დაიწყო სანსკრიტულ ენაზე არსებული მდიდარი ზღაპრული ეპოსის ჩაწერა და მათი კრებულებად აკინძვა ზღაპართა ნაწილს ერთ ჩარჩოში ათავსებდნენ და იქმნებოდა მსოფლიო მნიშვნელობის ზღაპართა კრებულები. ერთ-ერთ ასეთ კრებულს წარმოადგენს „თუთი-ნამე“, ინდური ზღაპრული ეპოსის უძველესი ნიმუში. იგი XIII—XIV სს. სპარსულად უთარგმნია ნახშაბის. ამ კრებულის 52-ე ლამის ზღაპარი შეიცავს „ჯადოსნური ფრინველის“ პოპულარულ სიუჟეტს. მისი შინაარსი ასეთია: საზრდოს საშოვნელად მიმავალ განდევნილ გზაში ერთმა კაცმა ერთი ღირპეში მისცა. რამდენიმე დღით ადრე ერთ მონადირეს დაეჭირა შვიდფერი ფრინველი და ყილდა. როგორც კი მყიდველი ფრინველს სასლში მიიყვანდა, ფრინველი ხელიდან უსხლტებოდა და თვალებს უკორტნიდა. მყიდველები ფრინველს ლანძღვით უკანვე აბრუნებდნენ. მონადირეს მობეზრებული ჰქონდა ფრინველის გაყიდვა და უკან დაბრუნება, ამიტომ განდევნილს ერთ

დირქემად გაატანა. სახლში განდევილს ცოლი წაეჩხუბა ფრინველის მოყვანისათვის, განდევილმა გაუშვა ფრინველი. მან გაშალა ფრთები და გადმოუფარდა ორი ძვირფასი ქვა. განდევილმა ქვები დიდ ფასად გაყიდა. ფრინველმა კი ველზე დაიჭირა სიასამური და განდევილს მიუტანა. ასე მოჰქონდა ყოველდღე. განდევილი გამდიდრდა. ერთხელ მან გადაწყვიტა სალოცავად წასვლა და ცოლს დაავალა ფრინველის მოვლა. ქალი ბაზარში შეხვდა ერთ ლამაზ დალალს და გაუმიჯნურდა. დალალმა დაიწყო ქალთან სიარული, თან გამოიკითხა მათი გამდიდრების ამბავი. ქალმა უამბო შვიდფერი ფრინველის შესახებ. დალალმა თავის მხრივ ეს ამბავი შეატყობინა თავის სწავლულ მეგობარს, რომელმაც აუხსნა, თუ რაში მდგომარეობს ამ ფრინველის ჯადოსნური უნარი: ვინც შეჭამს მის თავს, გახდება მბრძანებელი. დალალმა გადაწყვიტა ფრინველ-სიმურღის თავის შეჭმა, შეუჩნდა ქალს და დააკვლევინა ფრინველი. ბავშვმა მოითხოვა ფრინველის ხორცი და გამდელმა მისცა ფრინველის თავი. როცა დალალმა დაინახა, რომ ფრინველი უთავოდ არის შემწვარი, კვლავ მიაშურა თავის მეგობარს, რომელმაც უთხრა, რომ იგივე უნარი აქვს იმ ადამიანის თავს, რომელმაც ფრინველს თავი შეჭამა. დალალი ისევ შეუჩნდა ქალს, გადააწყვეტინა შვილისთვის თავის მოჭრა, მაგრამ გამდელმა ჩუმად გადამალა ბავშვი და წავიდა იმ ქალაქიდან. როცა ვაჟი გაზარდა, შეუყვარდა მეფის ქალიშვილს, მამის გულის მოსაგებად დააქალაქაჲს სახელმწიფოს ამოხრებელი გველეშაპის მოკვლა. ვაჟმა მოკლა გველეშაპი, შეირთო მეფის ასული და გამეფდა. შემდეგ გაემჯობრა თავის ქალაქში, უამბო ხალხს თავისი თავგადასავალი. დალალი ქვით ჩაქოლეს, ხოლო დედა სახალხოდ შეაჩვენეს²⁵.

ეს უძველესი სიუჟეტი საშუალებას იძლევა თვალნათლივ გამოიყოს ის ზღაპრული ეპიზოდები, რაც მას ზეპირ ბრუნვაში საუკუნეთა მანძილზე შეუძენია: 1. ზღაპრულ ტექსტში გაფართოებულა ფრინველის მაგიური შესაძლებლობები. თუ თავის შეჭმა ხელმწიფობას მოასწავებს, ზღაპრებში მისი გულ-ღვიძლის, კუჭის ან კვერცხის შეჭმით გმირი ოქროს ყრის პირიდან, ან თავქვეშ ოქროებს პოულობს, მდიდრდება.

2. ზღაპრებში ჩართულია ეპიზოდი ჯადოსნური ნივთების გაყოფის შესახებ. ზღაპრის გმირი ინარჩუნებს ამ ნივთებს.

3. გმირის გამეფება უცხო ქვეყანაში ქორის, მტრედის ან სხვა ფრინველის, „დოვლეთ-ყუმის“ საშუალებით ხდება. ეს ფრინველი-გმირს სამჯერ აჯდება თავზე.

25 ზ ი ა ა დ-ღ ი ნ ნ ა ხ შ ა ბ ი, თუთი-ნაქე, 1979; გვ. 321 (რუს.).

4. ზღაპარში ჩართულია გმირის სამიჯნურო ეპიზოდი მაცდურ მზეთუნახავთან.

5. შურისძიების მიზნით მზეთუნახავის გადაქცევა კურტნის ულაცად, ჯორად, სახედრად.

„ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტის ეს სტრუქტურული მოდელი მყარი და გამძლე აღმოჩნდა. ასეთი წყობით იგი დასტურდება სპარსულ²⁶, თათრულ²⁷, ავღანურ ზღაპრებში²⁸. რამდენიმე ვარიანტი ამ სიუჟეტისა შეტანილი აქვს აფანასიევის თავის კრებულში²⁹. სტილიზებული, მაგრამ ძირითად ეპიზოდთა დაცვით გვხვდება იგი გრიმებთან³⁰.

ყველაზე ახლოს ბერნარდოსეულ ტექსტთან და, ამდენად, ქართულ ვარიანტებთან სპარსული ზღაპარია სათაურით „ბედნიერების ფრინველი“. აქ მოიპოვება „ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტის ყველა ძირითადი ეპიზოდი ქართულისგან განსხვავებით, ზღაპრულ გმირებს კონკრეტული სახელები აქვთ (საადი და საიდი, ვაჟარი — შამუნი, მზეთუნახავი — დელარამი), ასევე სპეციფიკურად სპარსულია გასაყოფი ჯადოსნური ნივთები: მფრინავი ხალიჩა სულეიმანის სახელის ხსენებისას იწყებს ფრენას, პატარა ყუთი ასევე სულეიმანის სახელით ნებისმიერ საკმელს გააჩენს (ქართული ნატვრის სუფრა), სურმის თვალებზე წასმა კი ადამიანს უჩინარს ხდის (ქართული უჩინმაჩინის ქუდი) და ა. შ.

ამრიგად, ქართულმა ზღაპრულმა ეპოსმა საკმაოდ მრავალფეროვნად შემოინახა „ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტი, წარმოქმნა მისი ვარიაციები, რადგან ჯადოსნური ზღაპრის სიუჟეტური კომპოზიცია თავისუფალია, შეავსო პოპულარული ეპიზოდებით, მეტწილად კი უცვლელად შეინარჩუნა თხრობის ძირითადი ხაზი და დაიცვა ამ უძველესი სიუჟეტის ყველა ძირითადი მომენტი. ზღაპრის პოპულარობაზე მეტყველებს ის ექვსი ვარიანტი, რომელიც ბერნარდოსეულ ტექსტთან დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს. ამ ვარიანტთა (და არა იდენტურ ტექსტთა) ეპიზოდური ცვლილებები, ზღაპრებში შესული ახალი ყოფითი რეალიები მიუთითებს იმ განვითარებად პროცესზე, რომელიც

26 ბედნიერების ფრინველი, სპარსული ზღაპრები, 1956, გვ. 47 (რუს.).

27 ჯალათ-ხანი და შმაილა, ავღანური ზღაპრები და ლეგენდები, 1972, გვ. 27 (რუს.).

28 ოქროს ჩიტი, თათრული ზღაპრები, 1957, გვ. 155 (რუს.).

29 ზღაპარი ოქროს კვერცხებთან იხვზე. ჯადოსნური ქათამი, რუსული ხალხური ზღაპრები. 11, 1938, გვ. 115, 121, (რუს.).

30 სალათის სახედარი, ძმები გრიმების ზღაპრები, 1963, გვ. 115 (რუს.).

სიუჟეტს საუკუნეთა მანძილზე განუცდია. ბერნარდოსეული ზღაპარი, უდავოდ, ქართული ზეპირსიტყვიერებიდან მომდინარეობს და, ამდენად, ქართული ფოლკლორის ორგანული ნაწილია.

М. К. ЧАЧАВА

СЮЖЕТ «ЧУДЕСНОЙ ПТИЦЫ» В ГРУЗИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Первая сказка сборника Бернардо Неаполитанского распространена в мировой фольклористике под названием «Чудесной птицы». В грузинском сказочном эпосе имеется шесть вариантов этой сказки, которые находятся в определенной сюжетной близости с текстом Бернардо. Наличие в вариантах новых бытовых реалий, а также эпизодические отклонения, указывают, что сюжет сказки бытовал в грузинском фольклоре и, являясь его неотъемлемой частью, подвергался фольклорному процессу.

ღავით გოგოპური

წარმართულ და ქრისტიანულ რწმენათა ბრძოლის ასახვა ზეპირსიტყვიერებაში

(მთის მასალების მიხედვით)

საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრებას 337 წლით ათარიღებენ, თუმცა მეცნიერები იმასაც ამტკიცებენ, რომ ეს რელიგია ადრევეც თურმე ვრცელდებოდა საქართველოს ტერიტორიაზე და წარმართულ სარწმუნოებასთან ერთად მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილს ქრისტიანობაც სწამდა

ქრისტიანული რელიგიის გამარჯვება, ცხადია, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ სხვა რელიგიები თუ რწმენები ხალხმა ყველგან და ყველამ მაშინვე მიატოვა და ერთადერთ რელიგიად ქრისტიანობა ირწმუნა. როგორც მრავალ სხვა ქვეყანაში, ისე საქართველოშიც რელიგიათა შორის ბრძოლას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ქართული საისტორიო წყაროები თუ სიტყვაკაზმული მწერლობა უმდიდრეს მასალას იძლევა ამ ისტორიის გასათვალისწინებლად. ამასთან ერთად მეცნიერებისათვის ისიც ცნობილია, რომ ეს რელიგია ქრისტიანულ სამყაროს ხალხებს შორის ნაირსახოვანია, რადგან თითოეულმა ქვეყანამ მასში ადრინდელი სარწმუნოების ელემენტები შეურია და ისე განავითარა. ამ საერთო მოვლენის გარეშე არც ქართული ქრისტიანობა დარჩენილა, მასში გადამუშავებული სახით, მაგრამ აშკარად, ჩანს ქართული წარმართობის ანარეკლი და თუ ეს შესამჩნევია საქართველოს ბარში, სადაც ქრისტიანობას შედარებით ორთოდოქსალური ხასიათი ჰქონდა, ცხადია, უფრო მეტად ატყვია მისი გავლენის კვალი საქართველოს მთას.

საქართველოს არცერთ სხვა კუთხეს არ გაუწევია ახალი რელიგიისათვის ისეთი წინააღმდეგობა, როგორიც გაუწვია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთმა. მთიანეთის იმ კუთხეებში, რომელიც ფხოვად იწოდებოდა, იმთავითვე არ მიიღო ქრისტიანობა. ამიტომაც ქართლის მეფე მირიანს მახვილისთვის მიუმართავს: „მერმე ინება მეფემან მოქცევა მახვილთა მთიულთა და აუწყა წინოს და ეპიზკოპოზსა, არა-

მედ წმინდამან არა ნება-სცა; რამე თუ არა ბრძანებულ არს მახვილი, არამედ ქადაგება და ეტყოდა მეფესა: „მე წარვიდე მუნ ქადაგებად“. ხოლო მისრულმან ქადაგა სახარება ქრისტესი; არამედ უმრავლესთა არა უსმინეს და არა შეიწყნარეს. ამისთვის მეფემან დაურთო ხარკსა ზედა ხარკი მთიულთა და ერისთავმან მეფისამან მცირედ წარმართა მახვილი და შემუსრნა კერპნი მათნი. ამისთვის ფხოელნი გარდაეშენ-ნენ თუშეთს“¹.

ბრძოლა საკმაოდ მძაფრი ყოფილა, მეფის მხედრობას დაურღვე-ვია ნინოს შეგონება იმის შესახებ, რომ „არა ბრძანებულ არს მახვი-ლი“, მათი წარმართული სალოცავეები დაუნგრევეია, რაც ცხადია, სი-სხლის ღვრის გარეშე ვერ მოხდებოდა, ხოლო ფხოველთათვის კი სარწმუნოების გამო ჩამოვარდნილი ეს ინცინდენტი იმდენად მნიშვნე-ლოვანი ყოფილა, რომ მათ (ფშავე-ხევსურებს) თავისი მიწა-წყალი მიუტოვებიათ და თუშეთში გადასახლებულან. ყველაფერი ეს კი სრუ-ლიადაც არა ჰგავს „მახვილის მცირედ წარმართვას“, რასაც ცხადია, შელამაზებულად გადმოგვცემს ქრისტიანობის ქომაგი მეისტორიე.

აქედან მოკიდებული, ვიდრე საბჭოთა ხელისუფლების დამყარე-ბამდე, როდესაც საკითხი მთიელთა სარწმუნოებისა და რწმენების შე-სახებ დამდგარა, წერილობითი წყაროები ყოველთვის მიუთითებენ იმაზე, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელები ჯერ კიდევ მისდე-ვენ წარმართობას, რომ მთელთა შორის ვერ იქნა და ვერ დამკვიდრ-და ორთოდოქსალური ქრისტიანობა. ვახუშტი ბაგრატიონი ფშაველე-ბისა და ხევსურების შესახებ წერს, რომ „არიან ესენი სარწმუნოე-ბითა და ენითა ქართულითა“. თუმცა იქვე საგანგებოდ აღნიშნავს იგი, რომ მათ ჰყავთ ქადაგი, რომელიც მრავალს ღაღადებს წმინდის გოგო-გის მაგიერად და „რასა იგი იტყვის, სთნავთ და ჯერ იჩენენ უმეტეს ქეშმარიტებისასა“².

ბრძოლა წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის უმდებრად გა-გრძელებულა. შემთხვევითი არ არის, რომ მეისტორიე ფხოველთა სარ-წმუნოებასაც ეხსენებს, როდესაც თამარ მეფის მიერ მთიელთა და-ლაშქვრას აგვიწერს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ფხოველთა დარბევის ერთ-ერთი საფუძველი რწმენათა განსხვავებულობაც იქნებოდა. ღრმად მორწმუნე ქრისტიანი მეფისთვის აუტანელნი იქნებოდნენ როგორც უჩინარი ეშმაკისა და შავი ძაღლის თაყვანისმცემელი დიდოები, ისე-ვე ჯვარის მსახურნი ფხოველნი, რომელნიც ქრისტიანობას მხოლოდ იჩემებდნენ.

უფრო გვიან, ულუ-დავითის მეფობის დროს, როდესაც მეფე

¹ ქართლის ცხოვრება, IV, 1973, გვ. 93, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა.

² იქვე, გვ. 533.

ყენის ურდოში იმყოფებოდა, დედოფალ ჭიგდა-ხათუნა და მეს-ტუმრე ჭიქურს ფხოელნი „კაცნი იგი მხეცისა ბუნებანი“ კვლავ დაუს-ჯია და დაუხარკია³.

„ქართლის ცხოვრებაში“ აგრეთვე ვკითხულობთ, რომ 1561 წელს „ხოლო აშოთან ძემან ბაგრატ მუხრანბატონისამან ბრძოლა უყო და მოსწყვიდნა იგინი და აოტნა, გარნა მოიკლა იგიცა მათ მიერ“⁴.

ამ ამბავთან დაკავშირებით მოგვეპოვება ზეპირსიტყვიერი სა-გვრინავეები და გადმოცემები, საიდანაც ირკვევა, რომ ეს სისხლიანი შეტაკება რელიგიურ საფუძველზე მომხდარა.

სანაგ სანაგის ძის დატორებიდან ირკვევა, რომ მას გიგაურებისა და სამხარაულების შემადგენლობით ჯარი შეუყრია და მუხრანს თავს დასხმია. აი, ნაწყვეტი ამ ხმით ნატირალისაც:

წაიქცნენ რიგნი ავოჩიგაო, სანაგის სანაგმ დაიბინაო...

მუხრანს ქვე ვინალ გაღბეგრევდაო, მინდორსა სისხლით შალე-ბულსაო“⁵.

წერილობითი წყაროები იმასაც გვაუწყებენ. რომ თვით ერეკლე მეორეს და მის მამას თეიმურაზ მეორესაც კი რამდენჯერმე განუდგ-ნენ ფშავლები და ხევსურები. ერეკლე მეორეს ჯარით დასჭირდა ხევ-სურეთის საზღვრამდე — ორწყულამდე მისვლა. რომ მოსახლეობა დაიწყნარებია. შერიგების შემდეგ მეფეს მღვდელი წაუყვანია. ხევ-სურეთში ასულა და 42 ბავშვი ქრისტიანული წესით თვითონ მოუ-ნათლია⁶.

ამაზე ცოტა მოგვიანებით, კერძოდ 1747 წელს, მეფის სახლთ-უხუცესს — გრიგოლ ჩოლოყაშვილს — კახეთში მდებარი ლაშარის ჯვარის მამული მიუთვისებია. ამაზე ატეხილი დაღა თითქმის ათი წე-ლი გაგრძელებულა, ხატის შეურაცხყოფით აღელვებულ ფშაველ გო-გოლაურს გრიგოლ ჩოლოყაშვილის მოკვლა უცდია. ახლა ერეკლე მეორე განრისხებულა — ჩემს სახლთუხუცესს თოფის დამიზნება როგორ გაუბედესო და ფშავე 224 ხარით დაუჯარიმებია. მეფის განა-ჩენში ვკითხულობთ: „მთის კაცში სასტუმრო დადებული არის თექვე-სმეტი ხარი... სასტუმროც ის არის და ჩვენი ჯარამაც შიგ არის — თოთხმეტჯერ თექვესმეტი ხარი უნდა მოსცეს“⁷.

მასალებიდან ჩანს, რომ ფშაველებს ამ ვეებერთელა ჯარიმაზე

³ ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 220.

⁴ ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1979, გვ. 407.

⁵ ქს, V. 1776, გვ. 95.

⁶ ს. შაქალათია, ხევსურეთი, 1935, გვ. 16

⁷ დოუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, 1940, გვ. 277, 406, 417, 422.

უფრო მეტად ხატის პატარა ვენახის დაკარგვა აღელვებთ, რადგან ღვთიშვილთა მამული, ანუ როგორც უწოდებენ „ჯვარის ყანა“, ყოველად ხელშეუხებელია და ჯვარის „ყმანი“ ვალდებულნი არიან, თუნდაც სიცოცხლის ფასად დაიცვან ის. ამიტომაც მდგომარეობა იქამდე გართულებულა, რომ ფშავ-ხევსურებს არც ჯარიმა გადაუხდიათ და მორჩილებაზედაც მეფისთვის უარი გამოუცხადებიათ. ერეკლე მეორე იძულებული გამხდარა 1750 წლის ივლისში მთელი თავისი ამალით თუშეთს ასულიყო. დოკუმენტში წერია: „მეფე ერეკლე ქართლითა და კახეთით და ორსავე საერისთაოთი თუშეთს ამობრძანდა, სრულ ფშაველნი და ხევსურნი იქ იყვნენ... ამაში გაეშველდით“⁸.

აღნიშნული ფაქტი იმისი ნათელი ილუსტრაციაა, თუ რა ფანატიკური თავგამოდებით იცავდნენ მთიელები წარმართული სარწმუნოების დოგმებს. საყურადღებოა ერთი დეტალიც: მეფის სახლთუხუცესი შერიგების დროს ფიცს სახარებაზე ხელისდადებით დებს, ხოლო მთიელები წარმართული წესის მიხედვით ატარებენ ფიცის რიტუალს, რაც იმას მოწმობს, რომ ერთიმეორის სარწმუნოებისა არაფერი სწამთ.

მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად იქნა გამოცხადებული, იგი ხელისუფალთაგან დიდი დახმარებითა და მხარდაჭერით სარგებლობდა და თავის ერთ-ერთ მოვალეობად მიაჩნდა წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლა.

წერილობითი წყაროები და ზეპირსიტყვიერება, როდესაც ფხოვის (ფშავ-ხევსურეთის) დალაშქრა-დარბევის ამბავს ეხება (სულ ერთია ვინ აწყობდა ამ ლაშქრობას — მეფე თუ ერისთავი), საფუძვლად რელიგიურ მოტივსაც ასახელებს. არის მასალები, რომლებიც ადასტურებს, რომ ანგრევდნენ და წვაედნენ მთიელთა ხატ-სალოცაეებს, უკრძალავდნენ რიტუალების ჩატარებას, უჩეხავდნენ საკულტო მუხებსა და ალვის ხეებს.

ამ რელიგიურ ბრძოლას სათავეში ედგნენ, ერთი მხრივ, ქრისტიანული ეკლესიის, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმართული ხატის მსახურნი და მათ შორის სრული ანტაგონიზმი სუფევდა.

ქრისტიანული ეკლესია ყოველნაირი საშუალებით ცდილობდა დაემციერებინა წარმართობა და მისი მსახურნი.

„ადგილობრივი მღვდლები და ხევისბერები, — წერდა ვაჟა-ფშაველა, — მტრობენ ერთმანეთს, ერთიმეორის დამციერებას ცდილობენ ხალხის თვალშიო“⁹. მაგრამ ამ მტრობაში უპირატესობა მღვდლე-

⁸ იქვე, გვ. 424.

⁹ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., 1961, ტ. V, გვ. 26.

ბის მხარეზე იყო, რადგან მათ სახელმწიფო იცავდა, ხოლო ხევისბერებს კი ტრადიცია უმაგრებდა მხარს.

ნ. ურბნელმა (ხიზანაშვილმა) დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ ხევისბერი რიგი უფლებებით აღრე აზნაურთან იყო გათანაბრებული. იგი წერდა: „ეხლა ხევის ბერობას თუ რაიმე აზრი და მნიშვნელობა აქვს, ეს აზრი და მნიშვნელობა რელიგიურია, ეკლესიური, თუმცა მცირედი ნაშთი ძველის მოქალაქეობრივის მოვალეობისა კიდევ ბეუტავს ამ ოდესმე ბრწყინვალე დაწესებულებაში. თუ ძველს დროს ხევისბერი ლაშქართა თავადი იყო, ეხლა იგი „სალოცავებისა“ და „ხატების“ თავადია¹⁰.

მიუხედავად ფუნქციის დაქვეითებისა, ხალხზე ხევისბერის გავლენა დიდი იყო და მისიონერი მღვდლები ყოველთვის როდი უძლებდნენ მათ კონკურენციას. თვით ბოლო დროსაც კი რიტუალებს დიდ დღეობებზე მღვდელი და ხევისბერი პარალელურად ატარებდნენ, მაგრამ მოსახლეობა უპირატესობას მაინც ხევისბერს აძლევდა.

საყურადღებოა, რომ იმ სასულიერო რიტუალურ ტექსტებსაც კი („ჟამისწირვა“, „კურთხევანი“ და სხვ.), რომლებიც აშკარად ქრისტიანული ლიტურატივიდან არის გამომოკეთებული, ხევისბერი ეკლესიაში არ წარმოთქვამდა.

ვაჟა-ფშაველას მოაქვს ჟამის წირვის ანუ იგივე კურთხევათა ვრცელი ტექსტი და აღნიშნავს: „ამ ლოცვას ხევისბერი ან გარეთ და ან სახლში იტყვის და არა ეკლესიაში, რომელიც ჰირივით ეჯავრება. თუმცა „ჟამის წირვაში“ ეკლესიასაც იხსენიებს“¹¹.

ყველაფერი ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მთიელები ქრისტიანობასა და მის ყველა წესს საერთოდ ებრძოდნენ. ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ნინომ პირველად უქადაგა ფხოვლებს ქრისტიანობა, ჩანს, ყველას არა, მაგრამ მცირე ნაწილს მაინც მიუღია ეს რელიგია, რადგან საისტორიო წყაროში ლაპარაკია იმაზე, რომ „უმრავლესთა არა უსმინეს და არა შეიწყნარესო“, რაც იმას ნიშნავს, რომ უმცირესთ მოუსმენიათ და შეუწყნარებიათ ქრისტიანობა.

ის მასალები, რაზეც ხელი მიგვიწვდება, ადასტურებენ, რომ ხალხს საკმაოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონია დაპირისპირებულ რელიგიათა არსზე. მოსახლეობა ქრისტიანული მოძღვრებიდან დოგმებს მის მიხედვით ლებულობდა ან არ ლებულობდა, თუ რამდენად ესადაგებოდნენ ისინი ადგილობრივ ტრადიციებსა და წესჩვეულებებს, რამდენად ჰქონდა საერთო ქრისტიანულ წმინდანს ამა თუ იმ ლეთისშვილთან. საქმეს, ჩანს, ის უფრო ართულებდა, რომ ახალი რელიგია მათ

¹⁰ ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1940, გვ. 15.

¹¹ ვაჟა-ფშაველა, დისახ. წიგნი, გვ. 80.

უქადაგებდა რაღაც უცხოურს უცხოელების შესახებ, და ეს მაშინ, როდესაც მთიელებს თავის მიერ შექმნილი კერპები და ღვთიშვილები აქვე, თავის გარემოში ეგულებოდათ, რომელთა შესახებაც ტრადიციულად ჩამოყალიბებული მყარი რწმენები და წარმოდგენები გააჩნდათ. ცხადია, მნიშვნელობა ჰქონდა იმასაც, თუ რამდენად ნათელი და გასაგები იყო ადგილობრივ მკვიდრთათვის ქრისტიანული მოძღვრების ენა და შინაარსი. ამ საკითხსაც რომ, უდავოდ, ექნებოდა მნიშვნელობა, ჩანს იქიდანაც, რომ ჩვენამდე მოღწეული მთიელთა ზეპირსიტყვიერი სასულიერო ტექსტები სავსეა ქრისტიანული ლიტერატურიდან შეღწეული დამახინჯებული სიტყვებით და ფრაზებით¹². ვაჟაფშაველა მთიელთა ხევისბერის პოპულარობას იმითაც ხსნიდა, რომ „იმის ღიდება ანუ დალოცვა, კურთხევა არის მდაბიო და გასაგონარი, ვიდრე მღვდლისა“¹³.

აუარებელი წერილობითი მასალა მოგვეპოვება იმის საილუსტრაციოდ, თუ რა დაუზოგველად, და ხშირად დაუმსახურებლადაც, აკნინებდნენ ეკლესიის მსახურნი ხევისბერის, ქადაგის, ხუცესისა თუ ხატის სხვა მსახურთა საქმიანობას. მოვიყვანთ ერთ ტიპურ მაგალითს. 1885 წელს ეურნალ „მწყემსში“ ახალგაზრდა მღვდელი ი. კომორიძე წერდა: „ხევის ბერი არის ექსპლოატატორი, მატყუარა, ზნეობისა და სარწმუნოების დამამცირებელი და ცრუმორწმუნეობის გამავრცელებელი კაცი“. ავტორი ხევისბერს სახარებაში აღწერილ ეშმაკულს ადარებდა.

ვიდრე საილუსტრაციოდ ზეპირსიტყვიერი მასალების გაანალიზებას შევუდგებოდეთ, გვინდა ზოგი რამ საკითხის კვლევის ისტორიიდანაც გავიხსენოთ. ქართველთა უძველეს სარწმუნოებას ბევრი მკვლევარი შეეხო. რაკილა ჩვენ უშუალოდ ამ საკითხს არ ვიკვლევთ, ამიტომაც მხოლოდ ზოგიერთ მთავარს დავასახელებთ.

აკად. ივ. ჭავჭავიძემ „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ წიგნში¹⁴ მისთვის ჩვეულისაიღრმითა და დამაჯერებლობით განსაზღვრა ქართველების ქრისტიანობამდელი სარწმუნოება. მეცნიერმა მასალების მნიშვნელოვანი ნაწილი მთიდან, უფრო ფშავ-ხევსურეთიდან, აიღო. აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ მან მხოლოდ 20-იან წლებამდე გამოქვეყნებული ტექსტები გამოიყენა. შემდგომ მოპოვებულმა ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულმა მასალებმა კვლავ დაადასტურეს მეცნიერის შეხედულებები.

¹² აკ. შ ა ნ ი ძ ე, თხზულებანი, I, თბ., 1984, გვ. 51.

¹³ ვ ა ჯ ა ფ შ ა ვ ე ლ ა, დასახ. წიგ., გვ. 26.

¹⁴ ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, თბ., 1928.

პროფ. ვ. ბარდაველიძემ, მონოგრაფიულად შეისწავლა რა ქართველი ტომების უძველესი რელიგიური რწმენები, დაადგინა მთელთა ღვთისშვილების იერარქია და ფუნქცია¹⁵.

პროფ. მ. ჩიქოვანმა ღრმად შეისწავლა წარმართობის ანარეკლით მდიდარი ქართული მითოლოგია და განსაზღვრა ღვთიშვილთა დარგობრივი ფუნქციები¹⁶.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ რწმენებს შრომები მიუძღვნა თ. თაყაიშვილმა¹⁷.

უფრო ადრევე ფშავ-ხევსურთა წარმართულ რწმენებზე თავიანთი დაკვირვებანი გამოაქვეყნეს ნ. ხიზანაშვილმა, ვაჟა-ფშაველამ და სხვებმა. ამ ნარკვევებიდან ჩვენს საკვლევ საკითხთან მნიშვნელოვანია ვაჟა-ფშაველას წერილი „ეპისკოპოს ანტონის აზრი ფშავ-ხევსურთა სარწმუნოებაზე“¹⁸, ვაჟა-ფშაველას ეს წერილი პოლემიკური შინაარსისაა. ეპისკოპოს ანტონს ზემდგომი ორგანოებისათვის მიუმაართავს იმის თაობაზე, რომ ფშავ-ხევსურეთში წარმართობა და კერპთაყვანისმცემლობა და იქ მართლმადიდებელი მისიონერები უნდა გაიგზავნონ მოძრავი ეკლესიების სახით.

ვაჟა-ფშაველა შესანიშნავად ერკვეოდა მართლმადიდებლური სარწმუნოების დოგმებშიც და წარმართულ რიტუალებშიც, ამიტომ წერილი საკითხის ღრმა ცოდნით არის დაწერილი. ნაჩვენებია რეალური სურათი იმისა, თუ წარმართობისა და ქრისტიანობის ურთიერთშერწყმამ როგორი მკვიდრი სახე მიიღო, როგორ შეარჩია ხალხმა ორივე რელიგიიდან ის, რაც ადამიანის ზნეობრივ ამაღლებასა და პატიოსნებას უწყობდა ხელს.

ზეპირსიტყვიერი მასალები იძლევა იმის თქმის უფლებას, რომ ქრისტიანობა თანდათანობით ახდენდა გავლენას ადგილობრივ მოსახლეობაზე. საქმე ის გახლდათ, რომ საუკუნეთა განმავლობაში ბევრი რამ მოძველდა და ხალხისთვის აუტანელი გახდა წარმართულ-კერპთაყვანისმცემლური დოგმებიდან. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მთიელთა ძველი სარწმუნოება მთლად ადგილობრივი წარმართობისა როდი იყო. მათს სარიტუალო ტექსტებსა და რიტუალებს ბოლომდე შემორჩა ისეთი ფართოდ გავრცელებულ რელიგიათა ელემენტები, როგორცაა მნათობთა კულტი, მახუდვანიბა, მითრაიზმი და სხვ.

15 Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

16 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური პოეზია, 1, თბ., 1972.

17 თ. თაყაიშვილი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954; მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967 და სხვ.

18 ვაჟა-ფშაველა, დასახ. წიგ., გვ. 311.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ სხვადასხვა რელიგიათა ელემენტები ურთ დღეს არ შეჭვარებულა მთიელთა რელიგიად. უცხოურმა რელიგიებმა აქ რიგრიგობით შემოაღწიეს და დამხვდურ სარწმუნოებებს შეერწყნენ. ასე რომ, ქრისტიანული რელიგია ბოლო დანაშრეგია იმ პლასტთა შორის, რომელიც მთიელთა რელიგიაში შეინიშნება.

ამ საკითხთან დაკავშირებით არაერთ მთიელ ხატისმსახურთან („ჯვარის კელკაცთან“) გვექონია საუბარი და მათი პასუხი თითქმის ყოველთვის ანალოგიურია: — ღმერთი (ანუ „მორიგე ღმერთი“) ერთია, ხოლო ღვთიშვილნი — მრავალი. მარიამ ღვთისმშობელი, ანუ „ადგილის ღედა“, ისეთივე ღვთიშვილია, როგორც, ვთქვათ, კოპალა. ღვთიშვილია იესო ქრისტეც, მაგრამ მისი სადიდებელი რიტუალის დროს არ იღგმება და არც წარმოთქმება, თუმცა ხუცობათა ტექსტები („ჟამის წირვა“, „კურთხევანი“) ამ სახელს ხშირად იხსენიებენ.

ყველაფერ ამის მიუხედავად, მორწმუნე მთიელი შეურაცხყოფად ღებულობს, რომ მის ქრისტიანობაში ექვი შევიტანოთ. არ შეიძლება აქვე არ გავიხსენოთ „ქართლის ცხოვრებიდან“ ის ადგილი. სადაც წერია, რომ „ფხოველნი ჯვარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობას იჩემებენ“.

ღიახ, ფხოველნი, მართლაც, იჩემებენ ქრისტიანობას, მაგრამ მათი სარწმუნოება ასახული მათს სასულიერო ტექსტებსა და რელიგიურ რიტუალებში, არ შეიძლება მთლად ქრისტიანულად ჩაითვალოს, იგი წარმართობისა და ქრისტიანობის შეზავებაა. „იგი, — როგორც ვაჟა-ფშაველა წერდა, — შემდგარია სხვადასხვა წარმართულის და ქრისტიანულის წეს-რწმუნებებისაგან“¹⁹.

არ იქნებოდა სწორი გვემტკიცებინა, რომ წარმართობას მხოლოდ ბარიდან ასული ეკლესიის მსახურნი: ეპისკოპოსები, მღვდლები და დიაკვნები ებრძოდნენ. მასალებიდან ჩანს, რომ მოსახლეობას ძალითა თუ ნებით თანდათანობით უღვივდებოდა ექვი თავისი სალოცავების ყოვლის შემძლეობაზე, უფრო მეტიც: ჩანს, ქრისტიანული რელიგიის გავლენით, ხალხს ღვთიშვილები ირონიულ-იუმორისტული ლექსების ადრესატებად უქცევია.

ერთ-ერთ იუმორისტულ ლექსში გამასხარავებულია ადგილის ღედა და მისი საბრძანისი, სადაც მხოლოდ ორი-სამი ქვა გდია. ექვექვემდებარის დაყენებული მისი ლაშქართმფარველობა:

ორ-სამნ ქვან რანიმ გიყრიან, კოშკს რადარ აიგებო;
გვერდალჩი რახელ ივარგებ, ჩაქმებ დაგისხლტებო.

¹⁹ ვაჟა-ფშაველა, დასახ. წიგნი, გვ. 24.

ამხალე თოფ-იარაღი, ლაშქრობა მაგინდებო.
უკვენ ჩვენ წაოლთ საყმონი, წინ ბატონ გავვიძღვებო²⁰.

ღვთიშვილთა სალოცავეებში რომ მხოლოდ ქვეები ყრია და საკადრისი ნაგებობები არ დგას, ამაზე ამახვილებს ყურადღებას ფშაველი მელექსეც:

შე ხახმატისჭერის ღროშაო, რა გაყრიალებს, რა არი?
შარშან ორ საკლავ დაგიალ, წელს ეს მესამე სხვა არი.
ჩემ სალოცავედ გახადე, სადაც რომ სამი ქვა არი²¹.

განა მთიელებმა არ იცოდნენ, რომ ღვთიშვილებისთვის მიწაზე მხოლოდ მცირე ნაკვეთია „კერივის“ სახით შემოფარგლული და არავითარი ნაგებობა მათ აქ არ სჭირდებათ, რადგან ზეცაში ბინადრობენ. მაშ, რაღად უსაყვედურებენ ადგილის დედასა თუ ხახმატის ნადვარშვენიერს საკადრის ნაგებობათა უქონლობას? ცხადია, ქრისტიანობის გავლენით, რადგან მოსახლეობის ნაწილს საჩოთიროდ მიაჩნდა ახალაშენებული, მშვენიერი ეკლესიის გვერდით აკოკოლავებული ქვებისთვის თაყვანისცემა.

ვაჟა-ფშაველა ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილში აღნიშნავდა, რომ „სასმლისაგან გაყინთული ფშაველი, რომელსაც დედამიწაზე აღარ უდგა ფეხები, ხანდახან თავის „ღიდ ბატონსაც“ გაუხუმრებს ხოლმე, კახური ჭაჭანაური სარწმუნოებისაგან აშენებულს ციხეში დაპატიმრებულს გონებას დაიხსნის ხოლმე. მაშინ ფშაველი მღერის:

ფშაველთა ლაშარის ჭვარი ნეტარ არ დაუბერდა?
ამბობენ დაბერებულსა ნეტარ არ მუევედება?²²

აქვე ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ იმაზეც, რომ, მთიელთა წარმოდგენით, მათი ღვთიშვილები თეთრით მოსილნი, თეთრწვერა მოხუცები არიან. ამიტომაც არის, რომ მათ სახელებს ხანდაზმულობის აღმნიშვნელი ეპითეტებიც შეუხორცებია (ბერი ბაადური, ბებერი ლაშარისჭვარი და სხვ.).

ამ მდგომარეობას მოხერხებულად იყენებდნენ ქრისტიანი მღვდელ-ღიაკვნები და მთიელებს ეუბნებოდნენ: ხედავთ, თქვენი ბერი ბაადური (გუდანის ჭვარი) უკვე დაბერდა, ვინც ბერდება, ის აუცილებლად კვდება. თქვენი ღვთიშვილები ისოცებიან, ამიტომ ახალი ღმერთი მარად ახალგაზრდა, იესო ქრისტე და მისი მოძღვრება უნდა

²⁰ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ფშავ-ხევსურული პოეზია, თბ., 1970, გვ. 130.

²¹ ვარიანტი ჩაწერილია ჩვენ მიერ, მთქმელი ლევან იანვარაშვილი, სოფ. თეთრწყლები, თელავის რაიონი.

²² ვ ა ჯ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, VII, თბ., 1956, გვ. 51—52.

იწამოთო. ამ დაპირისპირებათა ანარეკლი ჩანს ზემომოყვანილ სიმღერაშიც.

თვით ის ფაქტი, რომ ეს მკრეხელური სიმღერა ხატის კარზე შეიქმნა და შემდეგ მთელმა ხალხმა გაავრცელა, იმაზე მიუთითებს, რომ მთიელებს ექვი შეაქვთ ბებერი ღვთიშვილების ყოვლისშემძლეობასა და მარადიულობაში. ეს იუმორისტული სიმღერა თუ „სარწმუნოების ციხიდან“ თავდახსნილმა გონებამ სიმთვრალეში შექმნა, ქვემომოტანილი ტაეპები სრულიად პოზიტიური შინაარსისაა და ამკარად მიუთითებს იმაზე, რომ ღვთისშვილებისადმი რწმენა ხალხს შეერყა.

რას ჩაით ჩვენო ხვთიშვილნო გასაგო არცრა თქვენია.
ხვეწნაი, ზღენების ხოცაო, სად მიდის ამოდენია?²³

მიუხედავად იმისა, რომ ხატის მსახურნი ღვთიშვილებისთვის ასეთ მიმართვას შეცოდებად ჩათვლიდნენ, ეს ხეცურული ლექსიც გავრცელებულა მოსახლეობაში.

ქრისტიანობის გავლენას უნდა მივაწეროთ ვაჟა-ფშაველას მთქმელის გულგატეხილობაც თავისი ხატების მიმართ: „ბედენა ვერაი ექენ, ხატისად არა დამიკლავის... ვინც გულმრუდია, ის უფრო ჩემზე კარგა ჰცხოვრობს“²⁴.

წარმართულ რწმენებში ექვის შეტანას ისიც უწყობდა ხელს, რომ ხატის მსახურნი ყოველთვის როდი იდგნენ თავისი სიწმინდის სიმაღლეზე. როგორც სამღვდლოებაში, ისე აქაც გამოეროდნენ ხოლმე მკრეხელნი და შემცოდებელნი. ისინი არაიშვიათად არღვევდნენ ხატის მსახურთა მორალსა და ეთიკას. ვერ იცავდნენ ტრადიციულ სწმინდესა და თავშეკავებას. უარს არ ამბობდნენ ამქვეყნიურ ხორციელ ღვთაებებზე, რაც მოსახლეობის კონსერვატიული ნაწილის გულისწყრომასა და გაკიცხვას იწვევდა

ნიშნეულია, რომ ხატის ასეთი მსახურნი სწორედ იმ მოძველებულ წესებს არღვევდნენ, რომლებსაც ქრისტიანობაც ებრძოდა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხატის მსახური ქალს არ უნდა გაჰკარებოდა. ქვემომოყვანილი სტროფებიდან კი ჩანს, რომ ხუცეს-ხევისბრებს საყვარლები ჰყავთ და მათ ბოსლებში „ძვრებიან“. ერთ-ერთ მათგანს, მგელას, ამ ცოდვათაგან გასაწმენდად სამჯერ დასჭირებია. „განათვლა“, ე. ი. სამჯერ დაუკლია ხატისთვის საკლავი:

ეხლა ჩვენ სოფელ ავისო ხუცესო, ხევისბრებითა.
ეგეთა ხევისბერ დავსწვი ნალახში რადლა ზძვრებითა?

²³ ალ. ოჩიაური, დასახ. წიგნი, გვ. 162.

²⁴ ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. V, გვ. II, თბ., 1961.

სანამ მეშთეებ დაწევა, უწინ თქვენ გადაშინდებითა,
სამჯერ განათლეს მგელი, ჰედილითა, ცხერებითა²⁵.

ამ ფშაური ლექსიდან ირკვევა, რომ ხევისბრები არათუ მათთვის აღუცილებელს, არამედ რიგითი მეთემისთვის დაწესებულ სიწმინდესაც აღარ იჩენენ. დედათა წესის დროს ქალებს სამრევლოებში უძვრებიან.

ალ. ოჩიაური სწორად მოქცეულა, რომ ერთი ლექსისთვის „ჯვართ გალექსება“ დაურქმევია. რადგან აქ კარატისჯვარი და წმინდა გიორგი ისე არიან იუმორის აღრესატებად ქცეულნი, თითქოს რიგითი აღამიანები იყვნენ:

შაერილან ანგელოზები, შაღვიან რუსის ქაჩებსა...
წმინდა გიორგი ჰაერზე ეროპლანს გაატარებსა...
კობალა კარატისჯვარი დეეთ ომს აუტეხს მწარესა,
პალტოს ჯიბაში ლახტ უძეხს მიწაში ჩაათარებსა²⁶.

ეს ნაწარმოები, როგორც მისი ლექსიკოდან ირკვევა. გვიან შექმნილი უნდა იყოს, მიუხედავად ამისა, იგი ათეისტურ ნაწარმოებად ვერ ჩაითვლება. საქმე ის არის, რომ მისი ავტორი ამხელს არა საზოგადოდ ცრუმორწმუნეობას, არამედ მოძველებულ და აშკარად დაუჯერებელ მითურ რწმენებს დევებისა და ღვთიშვილების ურთიერთობის შესახებ.

ქრისტიანობის გავლენა ატყვია სახატო-საფერხულო სიმღერებს. როგორც წარმართულ მხატვრულ ნაწარმოებებში, ისე სასულიერო ხუცობა-საღიდებელთა ტექსტებში. სალოცავეების იერარქია მყარი თანამიმდევრობით არის წარმოდგენილი. პირველ ადგილზე მორიგე ღმერთი დგას. მას მხე. ანუ დღე დღესინდელი მოსდევს. შემდეგ ცისკარ კვირიან და ა. შ. მავალითად, თუშურ საფერხულო სიმღერაში ეს წმინდანები ასეთი თანამიმდევრობით არიან წარმოდგენილი:

პირველად ღმერთი ეახსენათ. ის უფრო დიდებულია
მეშრე ნასისკარ კვირიან ღვთის კარზე მღვდომიარავ...
მეშრინას ლაშარს გიორგი, — ლაშქართა წინამძღვარია...²⁷

და ა. შ.

სიმღერაში შემდეგ ჩამოთვლილია მთიელთა სალოცავეები მთელი თავისი დარგობრივი მასასიათებლებით, მაგრამ ამავე სიმღერის ფშაური ვარიანტი კი ასე იწყება:

25 ალ. ოჩიაური, დასახ. წიგნი, გვ. 228.

26 იქვე, გვ. 132—133.

27 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, თბ., 1972, გვ. 125.

პირველად ღმერთი ვახსენოთ ეკლესიაზე მჭდარიო.
მეორედ თამარ-მეფეი ქრისტიანთ სალოცავიო²⁸.

როგორც ვხედავთ, დაირღვა წმინდანთა იერარქიული კიბის თანამიმდევრობა და თანაც მორიგე ღმერთის ადგილი „ეკლესიაზე მჭდარ-მა“ ღმერთმა, ე. ი. ქრისტემ, დაიკავა. ტექსტში გაჩნდა გამოთქმა „ქრისტიანთ სალოცავი“.

ასე რომ, წარმართობა, როგორც იდეოლოგიის გარკვეული სახე, როგორც ტრადიცია, მსგავსად ყოველგვარი ხალხური წეს-ჩვეულებებისა, დროის შესაფერისად გადაკეთებას და შეცვლას მოითხოვდა, რაც, ცხადია, ხელს უწყობდა უფრო პროგრესული ქრისტიანული ელემენტის შერევას ტრადიციულ ძველ რწმენებში.

მთიელთა ზეპირსიტყვიერებაში ჩვენ ვერ აღმოვაჩინეთ მხატვრული ნაწარმოები, რომელშიც მღვდელ-მისიონერები დადებითად ხასიათდებოდეს. წმინდა მამები უწესოდ იქცეოდნენ. აბუჩად იგდებდნენ ადგილობრივთა წეს-ჩვეულებებს, უარს არ ამბობდნენ გამოძალვასა და ანგარებაზე. წარმართულ ხატებში შეწირულ განძს უპოტინებდნენ ხელს, თვრებოდნენ და ავხორცობდნენ, რაც მოსახლეობის თვალში სახელს უტეხდა როგორც თვითონ მათ, ისე მათს რელიგიასაც.

ირკვევა, რომ ეკლესია, წმინდა სასულიერო საქმეების გარდა, მთიელების საყოფაცხოვრებო წეს-ჩვეულებებშიც ერეოდა და საკმაოდ უხეშადაც.

ბლალოჩინის გადაწყვეტილებით მთაში დაწესებული სწორფრობა-წაწლობისათვის ხალხი ოცდასუთ-სუთი მანეთით უჯარიმებიათ, რაც იმ დროის კვალობაზე საკმაოდ მძიმე გადასახადი იქნებოდა.

„ავი სამართალ დაგიდგა თუშსა და ფშაველ-ხევსურსა...

აღარ გიწვევენ წაწლებთან კიკინო გამოშვებულსა.

ვინც რო დაწება ართმევენ ოცდასუთ მანეთ თეთრ ფულსა.

რას გვიშლით, ბლალოჩინებო, ქალებთან წოლას და ძილსა?

ოცდასუთ მანეთ ჯარიმას შეუტაკებია ფშაველი ახალგაზრდაც, რომელსაც ხათუასთან გაარშიყება დაუპირებია, მაგრამ გახსენებია, რომ სასჯელს ვერ გადარჩებოდა:

„შუაფხოს ჩავავლეინებს, ლამაზა გაგბერტყს პრისთაეი,
ოცდასუთ მანათს წაგართომს, შენ არა გაქვეს ზღვისთაეი“²⁹.

²⁸ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. წიგ., გვ. 217.

²⁹ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ფშაველ-ხევსურული პოეზია, თბ., 1970, გვ. 232.

მღვდლების წარდგინებით ხელისუფლება კიდევ უფრო მკაცრად სჯიდა ეკლესიის გარეშე დაქორწინებულებს.

ვინმე ალექსა იასაულს დაუკავებია და რამდენიმე კილომეტრ გზაზე ფეხშიშველი უტარებია ერთ-ერთი ახალდაქორწინებული გველთელი ხევსური. იგი ორწყალში მღვდელთან ჩაუყვანია, სადაც ასეთი სცენა გამართულა:

„კანცელარიას დადბრუნავს ეგ სულის მამა მღვდელია,
შავარდა მოურავსთანა, გული ჩავარდა ჩემია.
ყაზახებს შამაუქყვილა: — ეგ ბიჭი დასაქერია.
რაზბონიკობას დამშვრალა, ჭვარი არ დაუწერია.
— შენი კირიმე, ბატონო, მარტო რა იქნა ჩემია,
რაც რო გველეთში ბიჭები, ყველა ჭვარ დაუწერია“.

ძალადობას თავისი გაუტანია და ახლადდაქორწინებულებისთვის უბრძანებიათ:

წადი და წინ დაიყენე, ე სულის მამა მღვდელია.
ჭერ ჭვარი გადაიწერე, მემრე ნათლობა ქენიაჰმ.

საქმე ის გახლდათ, რომ ეკლესიაში ჭვარისწერის დროს ნეფე-პატარძალი ერთიმეორის გვერდით უნდა დამდგარიყვნენ, რაც მთიელთა წესით ყოველად დაუშვებელი იყო (გაიხსენეთ ალ. ყაზბეგის „ხვეისებრი გოჩადან“ ქორწილის აღწერა), ხოლო მღვდლები კი ამას, ალბათ, გამორჩენის მიზნითაც, დაუინებით მოითხოვდნენ. ეკლესიაში ჭვარდაწერილ წყვილებს ხალხი მძაფრი, სარკაზმული შაირებით კიცხავდა:

„აემ ქალამ გაღვიარე, ღულში დავიწერე ჭვარი.
აემ ქალამ მავიყვანე საყდარს გასკლატული ქმარი...
მღღელმ წიგნ რაიმ წაგვიკითხა, გადმაგვხურა გვირგვინიო.
სახარებას შამუარეთ, მავიტანეთ ბიბინიო“.

ქალის ეს უწესობა თვითონაც უხამსი გამოთქმებით გადმოუცია მელექსეს:

ერთი წიხლი გავიქნიე, არა იქნა სირცხვილიო,
მეორე წიხლ გავიქნიე, ხალხმ დაიწყო სიცილიოჰმ.

სასულიერო ხელისუფლებას სახელმწიფო ადმინისტრაციული ორგანოები ყოველთვის ენერგიულად უჭერდნენ მხარს. ვინმე ლუარსაბ ჩხეიძეს, რომელიც პირდაპირი თუ გადატანითი მნიშვნელობით

30 ალ. ოჩიაური, დასახ. წიგ., გვ. 187.

31 იქვე, გვ. 190.

მოსამართლედ მოიხსენიება, ფშავ-ხევსურეთიდან ორწყალში დაუბარებია ქალები და ქმრის დაწუნებისა თუ ეკლესიის გარეშე ქორწინებისათვის ყველა დაუჯარიმებია. ამავე ლექსიდან ისიც ჩანს, რომ ლუარსაბ ჩხეიძე ამ წმინდა საქმის გარჩევისათვის ქრთამს ღებულობდა:

ხევსურნ, წაიდა თქვენი დრო, ახლად შეგეხსნათ ხმალია.
დაგიჯდათ მოსამართლეი, ორწყალთ მოგტაცათ კარია.
მანდ დაიბარა ქალები, ვინც დაიწუნა ქმარია...
ხელ ცალე ნუვინ მიუვა, ქალებ მთართონ ქრთამია.
სამართალს ჩაქად გაუქრის ჩახერისძე ლორსამიჲ2.

სხვა ლექსიდან ისიც ჩანს, რომ ადგილობრივი რელიგიისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ასეთი თავგასული პარპაში „ბლალო-ჩინ-სუდიებისთვის“ ხევსურებს არ მოუთმენიათ, უცემიათ და სოფლიდან განუდევნიათ ისინი.

აი, ეს იუმორისტული ლექსიც:

წინავ ვითხარ ჩხერისძეო: ხევსურებს აწ ერიდეო.
არლოტით გამოგაქციეს, (არლოტ ჰალა გძელი ძეო)
მოგეწივნეს და მოგადვეს, ქალაში რაც ძელი ძეო.

საინტერესოა ამ ლექსის ბოლო ტაეპი, საიდანც ირკვევა, რომ ეკლესიის მსახურთ ყველა როდი მტრობდა. არა. მათ აქ ქრისტიანული წესით ნათლულებიც კი ჰყოლიათ, რომლებიც დევნილ მამებს რძით გამასპინძლებიან; „ეხვეწება ნათლულებსა: „არქი, გამიღულეთ რძეო“³³.

ხევსურები მარხვას არ ინახავდნენ. ბესარიონ მღვდელს მარხვის დღეებში ოჯახებიდან ხორციეული გაუზიღია — ვაითუ მარხვა გატეხოთო. თვითონ გვარიანად გამომთვრალა, ხორციანი ხურჯინები ცხენისთვის აუკიღია და წასულა, მაგრამ გზაზე სამი ბიჭი დახვედრია, ხორციც წაუერთმევიათ და კარგადაც უცემიათ:

მარხვის ქამას გვიჯავრდების ბესარიონ ჩვენი მღვდელი,
კიდევაც სად დაითვრება, კიდევ გადმაგდებს ცხენი.
კიდევ შახვდება ქალასა სამი დამშეული მგელი
გასწიეს და გამოსწიეს, დააგლიჯეს თმა და წვერიჲ³⁴.

მისიონერი მამები მარტო ჯვრითა და წმინდა ჰუმანური დოგმე-

32 იქვე, გვ. 179.

33 იქვე.

34 მთქმ. ძალიკა ხახიკაური (გიორგი ლიქოკელი), ჩაწ. ჩვენ მიერ, იხ. ვარინტი პ. უმიკაშვილი, დასახ. წიგ., გვ. 170.

ბით როდი იბრძოდნენ. ისინი ყოველგვარ საშუალებას, მათ შორის იარაღსაც, ხმარობდნენ თავისი სარწმუნოების გასაგრძელებლად:

დავენდევ ქათალიკოზსა, ფიც ექამე მაგასთანაო.
გაუბედავის ღალატი, შაუტყვი თანდათანაო.
გავხენე კელი მიქონდა მარცხნითყე ვადასთანაო³⁵.

სტეფანწმინდელ მღვდელს ძალიან შეუწუხებია მოხვევთა ერთ-ერთი სოფელი — კარკუჩა, ახალგაზრდებს მისთვის ფარულად ცხენი მოუკლავთ და თანაც უთქვამთ: „ჩვენ ცხენი არას გვიმლიდა, მოკვლა გვინდოდა მღვდლისაო“³⁶.

მაგრამ რა გამოსულა? სოფელი ვეებერთელა თანხით, ათი თუმნით დაუჯარიმებიათ — მღვდლის ცხენი იორღა იყო.

ნ. ხიზანაშვილს (ურბნელს) წერილში „ფშავ-ხევსურეთი“ მოჰყავს ლექსი, რომლის ერთი ტაეპი ასეთია:

ბჰენი დამსხდარან ხიდის ყურ, შუაში ევღა მღვდელია...³⁷.

ეს იუმორისტული ლექსი ნ. ხიზანაშვილს პირდაპირი გაგებით ესმის და გამოაქვს დასკვნა, რომ საიქიოს საკითხებს თითქოს ბჰეები წყვეტდნენ. არა, ბჰეები მხოლოდ ამქვეყნიურ საქმეებს იხილავენ, ხოლო საიქიოს საკითხებს, — სად უნდა მოახვედროს მიცვალებულის სული, — ჯოჯოხეთსა თუ სამოთხეში, ამას ერთპიროვნულად განაგებს სულეთის ღმერთი. ასეა მთიელთა რწმენით.

იმავე მთიელების რწმენით კუდიანების ოთხშაბათ ღამეს ხიდთან კუდიანები იკრიბებიან და ბჰობენ იმაზე, თუ რა ავნონ ადამიანებს. ამიტომ ტაეპი „ბჰენი დამსხდარან ხიდის ყურ შუაში უზის მღვდელია“ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანი მღვდელი ალქაჯებისა და კუდიანების ცენტრშია და ადამიანთა სავენებელ საქმეებზე ბჰობენ.

ადგილობრივი მღვდლები მთაში გვიან გაჩენილან, რასაც ხალხი იუმორისტული გალექსებითა და კაფეებით შეხვედრია. ისინი მხოლოდ საეკლესიო რიტუალებს ასრულებდნენ და საყოფაცხოვრებო-ზნეობრივ სფეროში მათი საქციელი, უარესი თუ არა, უკეთესი არაფრით ყოფილა რიგით მცხოვრებლებზე. ისინი თვითნებობდნენ, არღვევდნენ ქრისტიანულ დოგმებს და უარს არ ამბობდნენ ამქვეყნიურ ნებისმიერ სიამოვნებაზე, რაკილა სუფრაზე ხელი მიუწვდებოდათ, უზომოდ თვრებოდნენ:

35 პ. უმიკაშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 195.

36 იქვე, გვ. 252.

37 ნ. ხიზანაშვილი, დასახ. წიგ., გვ. 74.

დამშორდი, მამაო მღვდელი. სუ სადა გოცნო ხელზედა
ვუის მყარსა ჰგევიხარ რო გადასჯდები ცხენზედა.
ერთხელ თვლიეში დამეთვერ მათენბინე ველზედა.
წამოგაზიდვის, ხუცესო, გადაგწმინდოდი წვერზედა.
შენ როცა არაყს გადაჰქრავ, აღარა ფიქრობ მრევლზედა³⁸.

მღვდელი დამთვრალა და „სახარება“ დაჰქარგვია. ამაზეა ესეც
ნათქვამი:

დამთვრალიყე ქორწილშია, დაგარგოდა სასწაული.
სასწაულს ვერ მოუარე, შენ ქვეყანას რას მუელი.

თრობასთან ერთად წმინდა მამები მღეროდნენ, კაფიობდნენ და
არტუთ ქალებთან ურთიერთობაზე ამბობდნენ უარს. აი, ნაწყვეტები
ახალგაზრდა ფშავლისა და მღვდლის კაფიობიდან:

- აქ დარჩი, მამაო მღვდელი, შეე შეუღამით რას ილი,
- ჰვრიე დედა გამომყოლე, დეგებ არ ამყევს მაილი.
- მღვდელი დედასხემს უხედნებს, ძალ-მამაძალის ქმარ-შეილი.
- ალილო დამეიწყებდა, საყინძ თუ ენახე გახსნილი³⁹.

მღვდლის ძუნწობასა და გამომძალველობას ასახავს კაფიის ეს
სტროფიც:

მანდ კი სუყველა მაშინებს, რაღაც მაღაროს კარია.
ე მღვდელი ჭარიაშეილი ერთ კაპეიკზე მკედარია⁴⁰.

ქვემომოყვანილი სტროფი, მართალია, სახუმარო ლექსის ნაწყვე-
ტია, მაგრამ მღვდელი მპარავთა შორის იხსენიება:

ბეჩავს ბათირათ მარტიას, სუყველა მაგას ზარავსა.
ღვდელიც შიგ ნატანებია, სისხლ ეცხა ანაფორასა⁴¹.

ჩვენ გვჯერა, რომ მღვდლებზე შექმნილ ლექსებში ზოგი რამ
უარყოფითი გაზვიადებულია, როგორც სჩვევიათ კაფია-გალექსებათა
ავტორებს. მაგრამ ფაქტად ის რჩება, რომ მღვდლის პიროვნებას მთიე-
ლები ავადებულად უყურებდნენ და მისი არაფერი სჯეროდათ.

ქრისტიანული ეკლესია, ცდილობდა რა მთაში თავისი პოზიციის

38 ქართული ხალხური პოეზია, X, თბ., 1981, გვ. 140—141.

39 ივ. ხორნაული, ფშავ-ხევსურული პოეზია, 1949, გვ. 126.

40 ივ. ხორნაული, ფშავ-ხევსურული პოეზია, 1949, გვ. 89.

41 აკ. შანშიძე, ხალხური პოეზია, თბ., 1931, გვ. 230.

განმტყიცებას, ხშირად ამ საქმისათვის მოუმწიფებელ პირებს ნიშნავდა მღვდლებად.

ხალხმა იცის, რომ მღვდლები და დიაკვნები მათი თემური საზოგადოების ნაყოფნი არ არიან, რომ დრომ მოიტანა და ამიტომ მომრავლდნენ ისინი აქ, აი, ნახეთ, რა თავშეუქავებლად ეუბნება მელექსე მღვდელს იმას, რასაც მასზე ფიქრობს:

ახალ დროება შაგესწრო, ვის ვინ შაგემა მღვდლობასა⁴².

სარწმუნოების განმაქიქებელი ლექსი შეიძლება შექმნას რომელიმე ათეისტმა, მაგრამ მას არავინ გაავრცელებს, არავინ შეინახავს, თუ მასში გამოთქმულ მრწამსს ხალხში მხარის დამკერები არ აღმოაჩნდა და, რაკილა ასეთმა ნაწარმოებებმა დროს გაუძლეს, ეს იმას ნიშნავს, რომ თითოეულ იმ რწმენასა თუ ურწმუნოებას, რომელიც ლექსით არის გადმოცემული, მოსახლეობის ცნობიერებაში ჰქონდა ბინა დამკვიდრებული.

ზემოთ მოიყვანეთ ნაწარმოებები, რომელთა ავტორების ერთი ნაწილი წარმართულ პოზიციებზე დგას და ქრისტიანობას ებრძვის, ხოლო მეორე ნაწილი მის დამკვიდრებას ცდილობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ რელიგიათა შორის ბრძოლა და ამ ბრძოლაში თუ რელიგიის მსახურნი უკომპრომისონი არიან, თუ თითოეული მათგანი კბილებით იცავს თავის სარწმუნოებას, სამაგიეროდ ხალხი ორივე რელიგიიდან იღებს იმას, რაც მისაღებად მიაჩნია, მაგრამ, ასევე, ორივე რელიგიიდან უარყოფს შეუფერებელსა და მიუღებელს. ასეთი მეთოდით საუკუნეთა განმავლობაში აჯვარებდა ხალხი ამ ორ რელიგიას ერთიმეორესთან და ვერავითარ წინააღმდეგობას ამ შერეულ-შეზავებულ სარწმუნოებაში ვერ ხედავდა. ასე ყოფილა ეს ადრევეც. ფხოვლები 800 წლის წინათაც, როგორც „ქართლის ცხოვრება“ გვაუწყებს, ჯვარის „მსახურნი იყვნენ“ და „ქრისტიანობას იჩემებდნენ“⁴³.

⁴² ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1981, გვ. 190.

⁴³ ქართლის ცხოვრება, II, თბ., 1959, გვ. 111.

ОТРАЖЕНИЕ БОРЬБЫ ЯЗЫЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В УСТНОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Резюме

Население Пхови (Пшаво-Хевсурети) не было обращено в христианство. Сохранились сведения о борьбе язычества и христианства в этом краю, получившие широкое отражение в устной словесности. Из этих материалов видно, что борьба в основном велась между служителями культа. Народ боролся против отживших языческих обычаев, но и не все христианские догмы встречали у него сочувственное отношение. Поэтому здесь сформировалась религия, содержащая элементы язычества и христианства.

მუხის კულტის კვალი ერთ ხალხურ ლექსში

ქართულ სიტყვიერებაში აისახა მუხის კულტის კვალი. როდესაც წმინდა ხე სულიერ არსებად ჰყავდათ წარმოდგენილი და სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ძალად იყო მიჩნეული. ამ თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გამოვყოთ ლექსი „მუმლი მუხასა“ და მისი შესრულების გარემო. „მუმლი მუხასა“ წარმოადგენს ერთ-ერთ თვალსაჩინო ხალხურ ლექსს, რომელსაც თავისი შესწავლის ისტორია გააჩნია. მის შესახებ გამოთქმულია მნიშვნელოვანი მოსაზრებანი, მხედველობაში გვაქვს ვ. კოტეტიშვილის საყურადღებო ექსკურსი, მიხ. ჩიქოვანის, თ. მამალაძის, დ. არაყიშვილის, ვ. მალრაძის დაკვირვებანი ამ საკითხთან დაკავშირებით. აკაკი წერეთელმა ამ სიმღერის პატრიოტული მგზნებარება წამოაყენა წინა პლანზე. ვ. კოტეტიშვილი აზრით, ეს ორპირული გუნდობრივი სიმღერა ხეთა თაყვანისცემის ნაშთი უნდა იყოს¹. მუსიკალური თვალსაზრისით „მუმლი მუხასა“ განხილული აქვთ დ. არაყიშვილს, თ. მამალაძეს, ვ. მალრაძეს.

ჩვენ ხელთა გვაქვს სხვადასხვა დროს ჩაწერილი ამ სიმღერის რვა ტექსტი, კახეთში, მესხეთში, აჭარაში ფიქსირებული.

ვ. კოტეტიშვილის აზრით, საქართველოში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, საბერძნეთში, იტალიაში, გერმანიაში და ა. შ. მუხა დაკავშირებული იყო ღრუბელთ ბატონთან, ჰეჰა-ქუხილის ღმერთთან. მუხისა და ღრუბელთ ბატონის კავშირი დასტურდება იმ ფერხულით კახეთში, ს. პატარძელში რომ აბამდენ ბავშვები და მოხუცები შვიდ მაისს და მღეროდნენ „მუმლი მუხასა“. ამ რწმენის კვალს ვხვდებით სვანებთან. სვანების წარმოდგენით საღვთო მუხნარიდან ხის გამოტანა არ შეიძლებოდა, თორემ სეტყვა მოვიდოდა².

სიმღერა „მუმლი მუხასა“-ს მუსიკალური ხასიათი, დ. არაყიშვილის დაკვირვებით, უნდა მომდინარეობდეს წარმართული ხანიდან.

¹ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 400.

² იქვე, გვ. 407.

ასევე უძველესია ამ სიმღერის შესრულების ფორმა — ორპირული ფერხული.

მის. ჩიქოვანი აღნიშნავს, რომ სიმღერა „მუმლი მუხასა“ უძველესი რწმენის, კერძოდ, ხეთა თაყვანისცემის ამსახველია. პატრიოტულ სიმღერად ის შემდგომში იქცა, მუხა — საქართველოს სიმბოლოდ და მუმლი — კი მის მტრად³.

ძველად ყოველ საწესჩვეულებო სიმღერას რიტუალში თავისი ფუნქცია და მნიშვნელობა ჰქონდა. ვ. კოტეტიშვილი ამ სიმღერაში ხედავს ნაყოფიერების ჰიმნს. მისი აზრით, ამ სიმღერის ხასიათი, შესრულების დრო (სრულდებოდა 7 მაისს ფერხულით), მას წვიმის გამოწვევასთან და, ამდენად, ნაყოფიერების ზრდასთან აკავშირებდა.

„მუმლი მუხასთან“ მიმართებაში საჭიროდ ვთვლით, განვიხილოთ, თუ როგორ ჰქონდათ წარმოდგენილი და როგორ ესმოდათ ნაყოფიერების ხის მნიშვნელობა (ფუნქცია) ძველად და მისი კავშირი მოსავლის წარმატებით აღებასთან. პრიმიტიული ადამიანი, ფრეზერის აზრით, ფიქრობდა, რომ ხეებს ან ხის სულებს შეეძლოთ გამოეწვიათ წვიმა და კარგი ამინდი. ამიტომ სხვადასხვა რიტუალს მიმართავდნენ. მიჰქონდათ ხეებთან მსხვერპლი⁴. მაგალითად, ბირმაში გლეხს მიჰქონდა თავის მფარველ და წვიმის მომყვან ხის სულთან (იგივე ჰე-ქა-ქუხილის ღმერთთან) პური, ბანანები, ფრინველი და სთხოვდა — ღმერთო, როგორც ჩვენ არ დაგვიანანებია მსხვერპლი, ისე შენ ნუ დაინანებ ჩვენთვის წვიმას. რის შემდეგაც ხნიერი ქალები, მორთულ-მოკაზმულნი სამკაულებით, საყურეებით მღეროდნენ წვიმის სიმღერას⁵. ევროპაში მოსავლიანობა, ნაყოფიერება მაისის ხეს უკავშირდებოდა. მაისის ხესთან დაკავშირებული წესჩვეულება შემდეგში გამოიხატებოდა: მიჰქონდათ მუხის ან რომელიმე სხვა ჯიშის ხე ტყიდან და რგავდნენ ან სოფლის ცენტრში, ან სახლის წინ და მას თვლიდნენ სოფელში კარგი მოსავლის, ნაყოფიერების, ჯანმრთელობის შემოშტანად და მფარველად. ვენდებს ჰქონდათ ასეთი წესჩვეულება — შუა სოფელში ორ ივლისს მუხის ხე უნდა დაერგოთ, მის წვეროზე რკინის მამალს ამაგრებდნენ, ხოლო ამის შემდეგ მამაკაცები და ქალები მუხის გარშემო ცეკვავდნენ და, ასევე, მის გარშემო შინაურ ცხოველებს არბენინებდნენ, რათა, მათი რწმენით, ამ გზით შესაძლებელი იქნებოდა საქონლის ნაყოფიერების გაზრდა.

ჩვენთვის მეტად საგულისხმოა, რომ მსგავსი რიტუალი გვხვდება

³ მის. ჩიქოვანი, აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება, „ლიტ. ძიებანი“, IV, თბ., 1948, გვ. 351.

⁴ Дж. Фрэйзер, „Золотая ветвь“, вып. 1, 1928, с. 145.

⁵ იქვე.

აღწერილი ერთ აქარულ ხალხურ ზღაპარში. იქაც ფიგურირებს მუხა, რომლის გარშემოც, თვითონ მუხის მოთხოვნით, უნდა იცეკვონ მძივებით მორთულმა გოგოებმა. მხოლოდ ამის შემდეგ მუხა დაეხმარება მოთხოვნებს. ამ ზღაპარს თითქმის დოკუმენტური ღირებულება აქვს, რომლის მიხედვით შეიძლება აღიწეროს საქართველოში წმინდა მუხის, იგივე ნაყოფიერების ხის, გარშემო შესრულებული რიტუალი — მოცეკვავე გოგოები სავალდებულო სამკაულებით⁶. ეს რიტუალი კი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა წესჩვეულებაში პოულობს პარალელს. აღსანიშნავია, რომ ამ რიტუალში ქალს განსაკუთრებული როლი ენიჭება.

მოსავლიანობისა და ნაყოფიერების ღმერთი რომ უფრო გაძლიერებულიყო, ხდებოდა მისი ძალის განახლება ყოველ წელს. ამ რწმენის თანახმად, მცენარეული ღვთაება ყოველ წელს უნდა მომკვდარიყო, რომ შემდეგ აღმსდგარიყო ახალი სიძლიერით. ყოველ წელს ხდებოდა მცენარეული სულის გარდაცვალება და მკვდრებით აღდგომა. თავდაპირველად, როდესაც თავად ხე წარმოადგენდა ღვთაებას, ხდებოდა მისი წყალში ჩაგდება, წყალში ჩაგდებულ ხეს თან მიჰქონდა, ხალხის რწმენით, მთელი სოფლის ავადმყოფობა, უბედურება. შემდგომში, როდესაც ხის სული პერსონიფიცირდება, ხის სულს თვით ადამიანი ან თოჯინა ასახიერებს. როგორც თავის დროზე ხეები, ახლადამიანი, ან თოჯინა, მიჰყავთ წყალთან ან მდინარესთან, აგდებენ წყალში, ხოლო მათ ტანსაცმელს გლეჯენ და სხვადასხვა ადგილას ფანტავენ, ან რომელიმე მონაწილეს ჩააცმევენ და სიმღერით ბრუნდებიან უკან. სიმღერაში ნათქვამი იყო, რომ წყალს გაატანეს გასული წლის უბედურება.

„მუმლი მუხასა“ ამ ციკლის სიმღერებთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მასაც საფუძვლად უდევს მცენარეული ღვთაების გარდაცვალება-აღდგომასთან დაკავშირებული ძველი რწმენა.

არქაულობისა და შესრულების ფორმით საყურადღებოა ამ სიმღერის მესხური ვარიანტი (ჩაწერილია სიმღერის სახით), რომელიც ვ. მალრაძემ ჩაიწერა მესხეთში. ტექსტს რეფრენად გასდევს „მამლი მუხასა“ (და არა „მუმლი მუხასა“), რაზედაც გამოითქვა გარკვეული მოსაზრება. მოგვყავს ტექსტი:

მუხა წონწილებს, წონწილებს, მამლი მუხასაო,
წონწილებს და წაიქცევა, მამლი მუხასაო,
მუხის ნადგომსა ძირსა, მამლი მუხასაო,
შიგაც რომ წყალი დგებოდა, მამლი მუხასაო,
იქაც რომ თევზი ჩნდებოდა, მამლი მუხასაო.

⁶ ქართული (აქარული) ზღაპრები, თბ., 1973, გვ. 25.

იმასაც რომ დაჭერა უნდა, მამლი მუხასაო,
რითა და რითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო.
მოსეს ბადითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
იმასაც რომ დაწლა უნდა, მამლი მუხასაო,
ალმას დანითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
იმასაც ხომ ხარშვა უნდა, მამლი მუხასაო,
რითა და რითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
ქვაბ-ჩალხამითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
იმასაც რომ ცივება უნდა, მამლი მუხასაო,
რითა და რითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
ნიავექართა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
იმასაც რომ ჭამა უნდა, მამლი მუხასაო,
ბაგე-კბილითა, შენ ბიჭო, მამლი მუხასაო,
თუ გინდა კიდევ ვიმღეროთ და თუ გინდა
დავამთავროთა და

ჩიტი შემოჯდა ღობესა, მამლი მუხასაო,
იძახდა ქიშმიშობასა, მამლი მუხასაო,
ღმერთმან ყველანი დაგასწროთ, მამლი მუხასაო,
აღდგომა-ქრისტეშობასა, მამლი მუხასაო.

(მთქმელი ლაზარე ივანეს ძე მკედლიშვილი, ს. სარო)⁷.

ეს ვარიანტი შემდეგ სხვაობას ავლენს ვ. კოტეტიშვილის „ხალხურ პოეზიაში“ მოთავსებულ ტექსტთან: ჩაწერილია სიმღერის სახით და, ამდენად, თან ერთვის თავისი მისამღერი; მეორე — ტექსტი უფრო ვრცელია; მესამე — „მუმლი მუხასა“-ს ნაცვლად (რომელიც „ხალხურ პოეზიაში“ შესულ ტექსტში გვაქვს) მისამღერში — „მამალი მუხასაა“. ეს უკანასკნელი სხვაობა ზოგიერთ მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ მესხურ ვარიანტში „მამლი“ „მუმლის“ სახეცვლილება კი არ არის, არამედ „მამალი“ უნდა ამოვიკითხოთ. ეს მოსაზრება გამოთქვა დემნა შენგელიამ საჯარო გამოსვლის დროს მწერალთა კავშირში. გადაჭრით თქმა ჩვენთვის ძნელია „მამალია“ თუ „მუმლი“, მაგრამ მუხის ხესთან მამლის კავშირი პარალელს პოულობს სხვა ხალხთა წესჩვეულებებშიც. გავიხსენოთ, ვენდებს — ივლისს, შუა სოფელში მოჰქონდათ მუხა, რგავდნენ და მის წვეროზე რკინის მამალს ამაგრებდნენ და მერე მის გარშემო ფერხულს აბამდნენ⁸.

მესხური ვარიანტი სრულდებოდა, როგორც თვით ლექსის დაბოლოებაც გვიჩვენებს, სააღდგომოდ. ეს გარემოება კიდევ უფრო ამაგრებს იმ მოსაზრებას, რომ სიმღერა განეკუთვნებოდა საგაზაფხულო

⁷ ფ. არქ. მ 203, გვ. 62.

⁸ Дж. Ф р э з е р, „Золотая ветвь“, вып. I, 1928, с. 146.

ციკლის ღღობებს. აღსანიშნავია, რომ თითქმის ყველგან (კახეთი, აჭარა) ლექსი გვხვდება შრომის სიმღერების რეპერტუარში. კახეთში ზემოაღნიშნული სიმღერა თოხნურად არის გამოყენებული⁹. აჭარაში ამ სიმღერის ვარიანტები ნაღურის დროს იმღერებოდა¹⁰. აჭარული ვარიანტი დიდ მსგავსებას ავლენს მესხურთან, მიუხედავად იმისა, რომ აჭარულს რეფრენად არ გასდევს „მამლი მუხასა“. რეფრენი ამ სიმღერას, რა თქმა უნდა, უეჭველად ექნებოდა, მაგრამ ტექსტი მთქმელისაგან ლექსადაა ჩაწერილი. შევუღაროთ ტექსტი:

მესხური

აჭარული

მუხა წონწილებს, წონწილებს
წონწილებს და წაიქცევა.
მუხისა ნადგომსა ძირსა
შიგაც რომ წყალი დგებოდა.
იქაც რომ თევზი ჩნდებოდა.
იმასაც რომ დაწლა უნდა,
რითა და რითა, შენ ბიჭო,
მოსეს ბადითა, შენ ბიჭო...

ვაი, თუ მუხა წონწინაო,
მუხა ძირ მოხეთქილაო.
აბა, მისსა ნახეთქზედაო,
კიდეე წყალი ჩამდგარაო.
შითა თევზი გაჩენილა.
კიდეე თევზი კალმახიო.
აბა, ბაღე რაისაო?
ბაღე აბრეშუმისაო,
კიდეე იმას ძივი უნდა.
აბა, ძივი რაისაო?
კიდეე ძივი ოქროსაო...

ტექსტის კითხვა-მიგებითი ხასიათი ამ ვარიანტებში უფრო გამოკვეთილია, ვიდრე კახურში, რაც იმას უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ მესხეთში, ისევე როგორც აჭარაში, ეს ტექსტი ბოლო დრომდე სრულდებოდა ფერხულში. მესხური „მამლი მუხასა“ თავდება სააღდგომო დალოცვით; მართლაც, ამ ლექსის შინაარსი მიესადაგება სააღდგომო განწყობილებას, რადგანაც თავდაპირველად „მუმლი მუხასა“ მცენარეული ღვთაების (მუხის) გარდაცვალება-აღდგომის სადიდებელი უნდა ყოფილიყო. ამასთან დაკავშირებით, გვინდა შევნიშნოთ, რომ საწესჩვეულებო სიმღერებს ის დანიშნულებაც ჰქონდათ, რომ თაობიდან თაობას გადასცემოდა ამა თუ იმ რიტუალის შესრულების თანამიმდევრობა, მისი შესრულების წესი. ამიტომ საწესჩვეულებო ლექსში ხშირად აღიწერებოდა, თუ რა და როგორ უნდა ყოფილიყო შესრულებული. ამ თვალსაზრისით თუ განვიხილავთ ზემოთ აღნიშნულ ტექსტს, დავინახავთ, რომ მასში, მართლაც, ზედმიწევნითი სიზუსტითაა გადმოცემული მუხის თავყვანისცემასთან დაკავშირებული რიტუალი. სიმღერა იწყება მუხის დატირებით, შეცხადებით (ვაი,

⁹ თ. შამალაძე, შრომის სიმღერები კახეთში, თბ., 1963, გვ. 87.

¹⁰ ჟ. ნოლაიძე, აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, ბათუმი, 1967, გვ. 23.

თუ მუხა წოწინაო). ტექსტიდან „წოწინა“, „წონწილა“ ეპითეტის მნიშვნელობა ნათელია, მაგრამ მაინც გვინდა მოვიყვანოთ ამ სიტყვის განმარტება „ქართული დიალექტის ლექსიკონიდან“, ჯერ ერთი — ზუსტი განმარტებისათვის, და მეორეც — იმის დასადასტურებლად, რომ ეს სიტყვა ქართულურშიც იგივე მნიშვნელობით იხმარებოდა. „წონწილებს — ირყევა წასაქცევად, წონწილებს, რო ლამის წაიქცეს, ადამიანზე გვითქვია, საქონელზეც გვითქვია“¹¹. წონწილა მუხის ნაგლეჯში, როგორც შემდგომი სტრიქონებიდან ჩანს, წყალი ჩამდგარა, წყალში თევზი გაჩენილა, კალმახი. მუხის ნადგომში თევზის გაჩენასიმღერაში შემთხვევით არ არის მოყვანილი. თევზი, ისევე როგორც მუხა, ძველ მითოლოგიაში გარდაცვლილი და მკვდრეთით აღმდგარი ნაყოფიერების ღვთაების წარმოდგენასთანაა დაკავშირებული (ევრაზიული მითი იშთარის შესახებ, ძველინდური მითებით — მაკარა, რომელიც უშუალოდ ნაყოფიერებასთან არის დაკავშირებული). ჩინეთში, ინდოეთში და ბევრ სხვა ქვეყანაში თევზი სიმბოლოა ხელახალი დაბადების — მას ხშირად მიმართავდნენ დაკრძალვის რიტუალებში. შემთხვევითი არ არის მისი მეტაფორიკის კავშირი იესო ქრისტესთან. ადრეულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში იესო ქრისტე ზოგჯერ „თევზადაა“ წოდებული¹². ჩვენს საწესჩვეულებო ლექსშიც თევზს იგივე სიმბოლური გააზრება ახლავს: ხელახალი დაბადების, გარდაცვლილი ნაყოფიერების ღვთაების აღდგომის, განახლების. ამგვარად, სიმღერაში „მუმლი მუხასა“ კალმახს გარკვეული ფუნქცია აქვს, რომელიც უძველეს რწმენაზე იყო დაფუძნებული. ვფიქრობთ, ამ საგაზაფხულო რიტუალთან უშუალოდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ცეკვა „კალმახური“, რომელიც გურიაში სრულდებოდა და ძალიან ძველ ცეკვად არის მიჩნეული. როგორც აბ. წულაძე წერს, ცეკვა „კალმახურის“ მოცეკვავე უნდა ყოფილიყო კალმახით ცოცხალი, სწრაფი და მოძრავი¹³. ამგვარად, ამ ცეკვით მოცეკვავე განასახიერებდა რიტუალის მონაწილეთა წინაშე კალმახს, როგორც სიმბოლოს სიცოცხლისა და ნაყოფიერების. თუ ამ თვალსაზრისით გავაანალიზებთ სიმღერას, ყველაფერი, რაც დაკავშირებულია კალმახთან, სიმბოლურ გააზრებას იძენს. თევზს (კალმახს) იკერენ მოსეს ბადით (მესხური ვარიანტით), აბრეშუმის ბადით (აჭარული ვარიანტით). აჭარულში დაზუსტებულია, თუ როგორი ბადე უნდა იყოს — „კიდევ იმას ძივი უნდა... კიდევ ძივი ოქროსაო“. ამრიგად, ეს ღვთაებრივი, არაჩვეულებრივი ბადეა. სამწუხაროდ, აჭარულ ვარიანტში შემდგომი მოტი-

¹¹ ქართული დიალექტის ლექსიკონი, თბ., 1981, გვ. 504.

¹² Мифы народов мира, т. II, 1982, с. 393.

¹³ აბ. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971, გვ. 99.

ვები სიმღერისა არაა შემონახული. ამ ხარვეზს ავსებს მესხური ვარიანტი. კერძოდ, ბადით დაკვირვებულ თევზს „დაწლა“ უნდა ჩვეულებრივი დანით კი არა, არამედ „ალმას დანითა“, მოხარშვა უნდა ქვაბჩაღხამითა“, გაცივება უნდა „ნიაკვარითა“. ხოლო ამის შემდეგ, ამ წესით მოხარშული, გაცივებული თევზი უნდა შეეკვამათ, უნდა შეეკვამა ყველას, ვინც მონაწილეობდა ამ რიტუალში. ეს მომენტიც ძველი რწმენებით შეიძლება აიხსნას. გავიხსენოთ უძველეს ხალხთა წესჩვეულებებში, რა ადგილი ეთმობოდა ტოტემური ცხოველის რიტუალურ კამას¹⁴.

მესხეთში, გარდა ზემოთ განხილული სიმღერისა, ვალ. მალრადეს ჩაწერილი აქვს კიდევ ერთი ვარიანტი:

პირველად ღმერთი ვახსენოთ, / მერე ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელი,
შენ მოგვიმართე ხელია, / სატკენად წავდგეთ-წამოვდგეთ,
შენ დაგვიბრძავე მტერია. / წონწილებს და წაიქცევა
მამლი მუხასაო...

(მერე მთქმელს ტექსტი აღარ ახსოვს)¹⁵.

(მთქმელი ლაზარე ზაქარიას ძე იველაშვილი სოფ. საროდან).

რითია მნიშვნელოვანი ეს ვარიანტი? უბირველეს ყოვლისა, სხვა ვარიანტებისგან გამორჩევა მიმართვით, სადაც თანმიმდევრულადაა ჩამოთვლილი, თუ ვის ეხება თხოვნა: პირველად — ღმერთს, მერე — ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს. ამგვარი დასაწყისი აქვთ ფშავში დღეობების დროს შესრულებულ იმ ფერხულეებს, რომლებიც წმინდანებს, გაღვთაებულ ისტორიულ პირებს ეძღვნებათ. ამრიგად, ეს მიმართვაც იმის ნიშანია, რომ მესხეთში „მუშლი მუხასა“ ამგვარი რანგის საფერხულო სიმღერას წარმოადგენდა. საყურადღებოა ამ ვარიანტში შემონახული ერთი მომენტიც, კერძოდ, როგორ მიდიან რიტუალის მონაწილენი მუხის მოსაგლეჯად: „სატკენად წავდგეთ-წამოვდგეთ“. ხოლო შემდეგ იმეორებს სხვა ვარიანტების შინაარსს — წონწილებს და წაიქცევა და ა. შ. ამგვარად, აქ აღსანიშნავია ხალხის გამიზნული წასვლა მუხის მოსაგლეჯად, გამორიცხულია მისი შემთხვევითი წაქცევა და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ რიტუალის ჩასატარებლად აუცილებელი იყო ხალხის მიერ მუხის მოგლეჯა.

კახეთში „მუშლი მუხასა“ რომ ფერხულში სრულდებოდა (ვ. კოტეტიშვილი, თ. მამალაძე), ამას მოწმობს ლექსში შემონახული კითხვა-მიგებითი კონსტრუქცია: „წყალი რა წყალი, წყალი ლიახვი“ და სხვ. კახურ ვარიანტებშიც იგივე სურათია აღწერილი: მუხა „რაქრაქებს“,

¹⁴ О. М. Фрейденберг, Миф и литература древности, М., 1978, с. 140—141.

¹⁵ ფ. არქ., მ 203, გვ. 63.

„ლაწლაწებს“. მუხის ნადგომში „ლიახვის წყალი“, „ხერგის წყარო“¹⁶ დგება. წყალში ჩნდება თევზი. ხოლო შემდგომი ამბავი, რაც აპარულსა და მესხურში გვხვდება, თევზის დაქერის, გამოწელების, მოხარშვის და ა. შ., არც ერთ კახურ ვარიანტში აღარაა. ვფიქრობთ, ეს მოტივები კახურ ვარიანტებში უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად, მაგრამ აღარ შემონახულა. კახურ ჩანაწერებს მისამღერებიც არ ახლავს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ამ სიმღერას ლექსად თქმის დიდი ხნის ტრადიცია აქვს.

„მუმლი მუხასა“-ს კახური ვარიანტი:

მუმლი მუხასაო, / გარს ეხვეოდაო,
მუხა რაპრაპებს / წასაქცევადო,
მუხა წაიქცა, / მუხის ნაგლეჯში
შიგ წყარო გაჩნდა. / წყარო ხერგისა.
/ შიგ თევზი გაჩნდა, თევზი კალმახი¹⁶.

თ. მამალაძე როდესაც „მუმლი მუხასას“ კახურ ვარიანტებს ერთმანეთს უდარებს, ზემოთ მოყვანილი ტექსტი მიაჩნია სრულყოფილად, მასში ხედავს ძველი სიმღერის აზრს უფრო კარგად დაცულს. თუ რატომ მიაჩნდა უძველესად, ამას, ჩვენი აზრით, ადასტურებს აღნიშნული ტექსტის შედარება მესხურ და აპარულ ვარიანტებთან.

მუხაზე დახვეული მუმლის შესახებ აპარულ და მესხურ ვარიანტებში არაფერია ნათქვამი. ეს იდეა მხოლოდ რეფრენითაა გამოხატული — „მუმლი მუხასაო“ („მამლი მუხასაო“). კახურ ჩაწერილ ვარიანტებს რეფრენი არ ახლავთ, ლექსის სახითაა ჩაწერილი, ამიტომაც რეფრენიდან უშუალოდ ლექსში გადმოვიდა სიმღერის იდეა; როგორც ვიცით, საწესჩვეულებო პოეზიაში რეფრენი თითქოს ხაზგასმით გვიჩვენებს, თუ ვისადმი ან რისადმი არის განკუთვნილი ესა თუ ის სიმღერა. როდესაც რეფრენი ტექსტს აღარ ახლავს (რადგან ამჟამად „მუმლი მუხასა“ უმეტესად ლექსის და არა სიმღერის სახით განაგრძობს არსებობას), რეფრენში გამოხატული იდეა თავად ლექსის დასაწყის სტრიქონად გაფორმდა, რომ აზრი არ დარღვეულიყო. ამიტომაც კახური ვარიანტების მიხედვით, ამ ლექსის დასაწყისი ასეთია — „მუმლი მუხასა გარს ეხვეოდა“ და შემდეგ უკვე იგივე სურათია აღწერილი, როგორც მესხურსა და აპარულში.

ზემოთ განხილული ვარიანტებისაგან ცალკე დგას კახეთში, ს. ნაფარეულში, ჩაწერილი ლექსი (მთქმელი ვ. კახიძე¹⁷, რომელშიც არ გვხვდება სხვა ვარიანტებისათვის დამახასიათებელი არქაული მოტივები — მუხის ნაგლეჯში ჩამდგარი წყალი და მასში გაჩენილი კალ-

16 თ. მამალაძე, შრომის სიმღერები კახეთში, თბ., 1963, გვ. 68.

17 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 250.

მანი და ა. შ. ამ ლექსში გაშლილად მოცემული საწესჩვეულებო სიმღერის იდეა — მუშლი ეხვევა მუხას, მუხა წყალში ვარდება, მუშლი იხრჩობა, მუხა კი გადარჩება. ესაა ერთგვარი გადახალისება ძველი საწესჩვეულებო სიმღერის:

მუშლი მუხასაო / გარს ეხვეოდაო,
მუშლი ჰქრებოდაო / მუშლი სწყდებოდაო.
ხე არ ხმებოდაო. / მუშლი მუხასაო
გარს ეხვეოდაო, / მუხა დამძიმდაო,
წყალში ჩავარდაო. / წყალი შეგუბდაო,
ნაპირს გადავიდაო. / მუშლი შეწუხდაო, / მალე დაიხრჩვაო,
მუშლი დაიხრჩვაო, / მუხა გადარჩაო¹⁸.

ამრიგად, საფერხულო სიმღერის „მუშლი მუხასა“ სხვადასხვა კუთხის ვარიანტების გათვალისწინებით, შეიძლება ითქვას, რომ ის ზოგადქართული საწესჩვეულებო სიმღერაა, რომელმაც შემოგვინახა ნაყოფიერების ხესთან დაკავშირებული საგაზაფხულო რიტუალის კვალი და წარმოადგენს გარდაცვლილი და მკვდრებით აღმდგარი მუხის სულის სადიდებელს. მუშლდახვეული მუხის წყალში ჩავარდნა გაიზარებოდა, როგორც ნაყოფიერებისა და მოსავლის უზენაესი ღვთაების სიკვდილი, რომელსაც თან მიჰქონდა ყოველგვარი ავადმყოფობა, ჭირი, უბედურება და მუხის ნადგომში ჩამდგარი წყლისა და შიგ გაჩენილი მცურავი კალმახის სახით ხდებოდა ხის სულის, იგივე ქვეყნის მაცოცხლებელი ძალის, აღდგომა. სწორედ ეს დაედო საფუძვლად „მუშლი მუხასას“ შემდგომ გადააზრებას პატრიოტულ ლექსად და იქცა მუხა საქართველოს სიმბოლოდ, მუშლი — მის მტრად.

საქართველოში მუხის კულტის დასადასტურებლად ამ საფერხულო სიმღერას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

М. КОЧЛАВАШВИЛИ

СЛЕДЫ КУЛЬТА ДУБА ПО ОДНОЙ НАРОДНОЙ ПЕСНЕ

Резюме

«Дуб и мошкара» — общегрузинская весенняя обрядовая песня. Варианты этой песни распространены как в Восточной, так и в Западной Грузии. В песне дается описание ритуала в честь дерева плодородия.

¹⁸ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 250.

ნ. შამანაძე — თქმულებები სოციალურ უსამართლობაზე	3
ა. არაბული — თამარ მეფის სახე ქართულ ფოლკლორსა და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში	18
ა. ცანავა — ვაჟა-ფშაველა მკვნე ტრადიციების წინააღმდეგ. მებრძოლი	27
თ. ჭაგოდნიშვილი — ისტორიული სკოლა ფოლკლორისტიკაში (თ. ბენფიიდან ვ. კელტუილამდე)	39
გ. შეთეკაური — შემოქმედებითი კონტამინაციის მოვლენები სატრფიალო ლირიკაში	71
ვ. მაცაბერიძე — „წერეთელმა დაიბარა“	85
გ. ახვლედიანი — ძველი ქართული „ცხოვრებანი“ და ფოლკლორული ტრადიცია	96
მ. ჩაჩავა — „ჯადოსნური ფრინველის“ სიუჟეტი ქართულ ფოლკლორში	112
დ. გოგოჭერი — წარმართულ და ქრისტიანულ რწმენათა ბრძოლის ასახვა ზეპირსიტყვიერებაში	129
მ. კოქლავაშვილი — მუხის კულტის კვალი ერთ ხალხურ ლექსში	147

ГРУЗИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

XVI

(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»

ТБИЛИСИ

1986

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3008

გამომცემლობის რედაქტორი ე. კოდუა
მხატვრული რედაქტორი ი. სიხარულიძე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ოკუჩავა
კორექტორი ც. ქიტაშვილი

გადაეცა წარმოებას 10.4.1986; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 2.7.1986;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 9.8;
პირ. სალ. ვატ. 10.1; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.2;

უე 01185; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 1222;

ფასი 1 მან. 20 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19