

აკოლონ ტანავა

ქართული ფოლკლორის საკითხები

(მეგრული მასალების მიხედვით)



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი — 1990

ნაშრომი შედარებით სრულ წარმოდგენას იძლევა საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის — სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერების ისტორიის, მისი ტრადიციისა და დღევანდელი მდგომარეობის შესახებ. ამათან, ნაშრომში გამოყენებულია სხვა რეგიონების მასალებიც.

წიგნი სათანადო დახმარებას გაუწევს ფილოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტებსა და მასწავლებლებს, საერთოდ ქართული კულტურის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველს.

რედაქტორი პ. ღანელიძე,
რეცენზენტები ლ. გომგომური, ნ. შამანაძე.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1990.

4702170205

II _____
608(06)—90

ISBN 5—511—00424—3

1970 წელს გამოქვეყნებულ ჩვენს მონოგრაფიაში — „ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები“ (მეგრული მასალების მიხედვით) აღენიშნავდით, რომ მეგრული ზეპირსიტყვიერების სისტემატური და ფართო მასშტაბით შესწავლა ამ ხუთიოდ წლის წინათ დაიწყო. რაც შეეხება მეგრულის გრამატიკული წყობის საკითხებს, ამაზე მუშაობდნენ გამოჩენილი ქართველი ენათმეცნიერები. ამ მხრივ დიდი ღვაწლი მიუძღვის პროფ. ალ. ცაგარელს, რომელმაც პირველმა მოგვცა სერიოზული გამოკვლევა მეგრულის შესახებ. შემდეგ პროფ. ა. ყიფშიძემ შეადგინა ვრცელი, ფუნდამენტური (დღემდე ერთადერთი) გრამატიკა მეგრულისა (ტექსტებითა და ლექსიკონითურთ). ამის შემდეგ მეგრულის შესახებ არაერთი ნაშრომი გამოქვეყნდა, გამოიცა ტექსტებიც, მაგრამ მეგრული ფოლკლორის შესწავლა ჯერ კიდევ ვერ დგას სათანადო დონეზე.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის დირექციისა (მაშინდელი დირექტორი აკად. გ. ლეონიძე) და ფოლკლორის რესპუბლიკური საკოორდინაციო საბჭოს (მაშინდელი თავმჯდომარე პროფ. მიხ. ჩიქოვანი) ინიციატივით 1965 წლიდან დაიწყო გეგმიანი სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციების ჩატარება სამეგრელოს რაიონებში.

არქივებში დაცული და ექსპედიციების დროს მოპოვებული მასალების საფუძველზე გამოქვეყნებულმა ჩვენმა მონოგრაფიამ დადებითი შეფასება დამსახურა („ლიტ. საქართველო“ № 23, 1970; „თბილისი“, 19 მაისი, 1970; „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 50, 1970 წ.) და გამოითქვა სურვილი, რომ „ავტორმა მუშაობა კვლავაც უნდა განაგრძოს და მეგრული ფოლკლორი — ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედების ეს საინტერესო უბანი, მთელი სისრულით წარმოგვიდგინოს“.

წინაპდებარე ნაშრომი ამ სურვილის ნაწილობრივ შესრულებას წარმოადგენს. აქ ჩვენ განვიხილავთ მეგრულ მითოლოგიურ გადმოცემებს ზოგადქართულ გადმოცემებთან მიმართებაში, საწესჩვეულებო პოეზიას, ლექს-სიმღერების ტრადიციას, საისტორიო ზეპირსიტყვიერების საკითხებს, გაბაასების ეანრს, ანდაზებსა და გამოცანებს.

მონოგრაფია ძირითადად ემყარება ჩვენ მიერ ჩატარებული სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციების (1965-1972 წწ.) მასალებს, რომლის შეკრებაში მონაწილეობდნენ საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებისა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის თანამშრომლები, ფილოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტები, ავტორთვე ადგილობრივი შემკრები-ენტოზიასტები.

მ ი თ ო ლ ო გ ი ი ს ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი

1. ზოგადი მიმოხილვა (მემორატული და ფაბულატური გადმოცემები)

მემორატული და ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემების შესატყვისი ქართული ტერმინი არა გვაქვს. რუსულ ფოლკლორში მემორატულ გადმოცემას 'შეესაბამება „ბილიჩკა“, ფაბულატურს კი — „ბივალშიჩინა“.

ბილიჩკები (მემორატული ცრუ რწმენები) და ბივალშიჩინები (ფაბულატური ცრუ რწმენები) რუსული ზეპირსიტყვიერი არაზღაპრული პროზის ისეთივე უანრადაა შინეული, როგორც ისტორიული გადმოცემები, ლეგენდები და თქმულებები¹.

1973 წელს ფრეიბერგში (გფრ) შედგა საერთაშორისო თათბირი, რომელიც მიეძღვნა ზეპირი არაზღაპრული პროზის პრობლემების შესწავლას. ყურადღების ცენტრში იყო „დემონოლოგიური გადმოცემები, მათი კლასიფიკაციისა და შესწავლის საკითხები“².

ჩვენ ქართული მემორატული და ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემების ჩაწერა დაიწყო ჯერ კიდევ ადრე 1965—1972 წლებში, სამეგრელოს სამეცნიერო ფოლკლორულ ექსპედიციებში ყოფნის დროს. ვიწერდით გადმოცემებს ამ კუთხის ყოფაში შემონახულ მითოლოგიურ პერსონაჟებზე — მესეფი, ტყაშმაფა, ოჩოკოჩი, როკაპი, ალარტი, კაპუნია, ანთარი და სხვა³. შემდეგში გავა-

¹ Э. В. Померанцева, Мифологические персонажи в русском фольклоре, М., 1975, გვ. 6.

² იქვე, გვ. 9.

³ ა. ცანავა, წარმართული ღვთაებანი, იხ. ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970, გვ. 5—29; მისივე, ძველი კოლხური ღვთაებანი, ეპიკური უანრები, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1981, გვ. 87—109.

გრძელეთ მსგავსი მასალების შეგროვება 1976—77 წლებში სკანეთის, 1978 წელს — ზემო იმერეთის, 1979 წელს — ყაზბეგისა და 1980 წელს — ლიახვის ხეობის ექსპედიციებში მუშაობისას

გარდა ექსპედიციების დროს მოპოვებული მასალებისა, სხვადასხვა სახის კრებულებიდან და მონოგრაფიული ნაშრომებიდან ამოვწერეთ მემორატული და ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემების ტიპური ნიმუშები და ამჟამად ხელთა გვაქვს ორასზე მეტი დასახელების ტექსტი, რომლის მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ არაზღაპრული პროზის ამ საინტერესო ჟანრის შესახებ.

ჩვენ რომ წარმოდგენა გვქონდეს, თუ როგორია მემორატული და ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემების კონკრეტული სახე, აქვე მოვიყვანთ დამახასიათებელ ტიპურ ნიმუშებს:

ლიახვის ხეობის სოფ. შინდისში მცხოვრები ერთ-ერთი მთქმელი ასეთ მემორატულ გადმოცემას გვიყვება: „ბიძაჩემისაგან გამიგონია, რომ ქაჯები კლდეებში, გამოქვაბულებში ცხოვრობდნენ ჭგუფ-ჭგუფად, ვერ ეტიოდნენ, იმდენი იყვნენო. ერთ ბიჭს ჰქონია ხმალი, რომელიც ისეთ წყალში იყო ამოვლებული, რომ ყველაფერს სჭრიდა. ეს ბიჭი თურმე მზესთან მიდიოდა და გზაზე ქაჯებს გადაეყარა. თავის ხმლით დაუხოცია ყველა ქაჯი და კლდიდან გადმოუყვრია.

ამას რომ ვვიყვებოდა ბიძაჩემი, ამ დროს ბებია მსვენნიდან სიმინდით სავესე ტომარა გადმოაგდო და ჩვენ შევშინდით: ქაჯი ხომ არ გადმოვარდაო“⁴. მეორე, ზემონიქოზელი მთქმელი ფუძის ანგელოზს ასე ახასიათებს: „ფუძის ანგელოზი ახალგაზრდა, უმწიკვლო ქალის სახით იმყოფება ოჯახში. მისი თვალით დანახვა არ შეიძლება, მაგრამ მას შეუძლია მიიღოს კარის მეზობელის ქალიშვილის სახე და ისე გეჩვენოს. ბიძაჩემის (პავლე მინდიაშვილის) მამისაგან გამიგონია, რომ მე ბევრჯერ ჩემი ფუძის ანგელოზი კარის მეზობლის დიმიტრის ქალიშვილის სახით გამომცხადებია, ხშირად დავლაპარაკებოვარ, მაგრამ მომიხედავს და გამქრალაო“⁵.

ორივე გადმოცემა მემორატია, რადგან აქ ზებუნებრივ ძალებთან შეხვედრა არ არის გართულებული, იგი ერთპლანიანია.

⁴ მთქმელი: თინა ხუციშვილი, ჩამწ. ა. ცანავა, შინდისი (გორის რ.), 1980, ფ. არქ., ქ. 332, გვ. 56.

⁵ მთქმ. მიხ. ჭავჭავაძე, ჩამწ. ა. ცანავა, ზემო ნიქოზი (გორის რ.) 1980, ფ. არქ., ქ. 332, გვ. 142.

ერთ შემთხვევაში ნაჩვენებია არაჩვეულებრივი ხმლით ქაჯების ამოწყვეტა, რომლისგან მიღებული უჩვეულო განცდა ასოცირებულია სხვენიდან ტომარის ჩამოვარდნასთან და, მეორე შემთხვევაში, საფარველდებული ფუძის ანგელოზი მეზობლის ქალიშვილის სახით ეჩვენება ოჯახის უფროსს. მემორატის (ბილიჩის), როგორც თხრობითი ერთეულის სტრუქტურას, განსაზღვრავს რწმენაზე დამყარებული ამბის ერთპლანიანობა. ეს ფაქტი განიცდებოდა ოდესღაც მომხდარ ნამდვილ ამბად. ამ შემთხვევაში მთქმელსა და მსმენელს აინტერესებს არა თხრობის ოსტატობა, სიუჟეტური წიაღსვლები, არამედ გასაყვირი, საოცარი ამბის ნამდვილობა.

რაც უფრო მეტი ეპიზოდები ჩნდება მემორატში, რაც უფრო გართულებულია მოქმედება, მით უფრო შორდება მემორატს და გადადის ფაბულატში — ბივალშიჩინად ან ზღაპრად იქცევა⁶.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დასახლებული დევები იტაცებენ ბავშვებს, ქალებს, საქონელს, მოსაველს. მათ წინააღმდეგ მებრძოლ ღეთისშვილებს, ქართული მითოლოგიის „კულტურულ გმირებს“ იახსარსა და კოპალას მორიგე ღმერთი აძლევს სპეციალურ საგმიროს (ლახტას), რომლის საშუალებით მიწაზე (ზეპირ) მოსიარულე დევებს სპობენ და ნაწილს კი განდევნიან მიწის ქვეშ. იახსარისა და კოპალას ბრძოლა დევების წინააღმდეგ და ამ ბრძოლის ამსახველი ამბის სტრუქტურა მემორატს სცილდება და ფაბულატში გადადის, თუმცა ეს ფაბულატი მაინც რწმენის ფარგლებში რჩება და ზღაპრამდე არ მალდება. ე. ი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემები დედამიწაზე (ზეპირ) მოარულ და დედამიწის ქვეშ გამიწრივლებულ დევებზე ფაბულატური (ბივალშიჩინის) ტიპის გადმოცემებს მიეკუთვნებიან. ტიპურ ნიმუშად შეიძლება მოვიყვანოთ ასეთი გადმოცემა:

„როშის გორზე იყვნენ დაპანაკებული დევები... მათ ჰქონდათ სამკედლო და იმით გარდა ხევსურეთში სხვა მკედლები არ იყვნენ. ვინც მათთან მოიტანდა რამე საჭედს..., ისინი ქალს სთხოვდნენ — ლამაზი ვინც იქნებოდა ოჯახში, რძალი იქნებოდა თუ ქალიშვილი. რამდენი ღირებულების იყო სამუშაო, შეათვასებდნენ და ეტყოდნენ: ამდენ ღამეს გამოგზავნე ესა და ეს ქალიო, თუ არა, არ გაგიკეთებთ

⁶ ე. პოვერანცევა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 25.

საქმესო. მეტი გზა არ ჰქონდათ და უსრულებდნენ დევებს სურვილს.

ერთ კაცს ძალიან ლამაზი ცოლი ჰყავდა და გუთნის იარაღის გაკეთებაში ის სთხოვეს. რადგან იარაღები აუცილებელი საჭირო იყო, რადგან უიმისოდ შიმშილით ამოწყდებოდნენ, გაუგზავნა ცოლი. ცოლი რომ დაბრუნდა დევებიდან, ქმარს უთხრა: იქ რომ არ გაგეგზავნე და აქვე მოგეკალი, უკეთესი იყოვო და დაიწყო ტირილი. კაცი შეწუხდა, არ იცოდა რა ექნა. მერე ერთი თეთრი ხარი ჰყავდა და თქვა, შოდი ამ ხარს ღმერთისათვის დავკლავ და იქნებ რამე გვეშველოსო. მორიგე ღმერთმა შეიწყნარა ამდენი ვედრება და ხალხის დასახსნელად გამოგზავნა კობალა. მისცა ერთი დიდი ლახტი და მოულოცა ძალი და შეძლება, რომ დევები ხალხის შემწუხებლები გაენადგურებინა“⁷.

ცნობილია, რომ ხთონური სამყაროს ბოროტი ძალების (გველ-ვეშაპების, დევების, ქაჩების, ცალთვალა ციკლოპებისა და სხვათა) დამორჩილება, გადმობირება ან მოსყიდვა არ შეიძლება, ისინი მთლიანად უნდა მოისპონ ისე, როგორც ამას ამირანი და „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები აკეთებენ ქაჩების მიმართ. ერთ-ერთ დაბულატურ გადმოცემაში იახსარს საყვედურობენ ღვთისშვილები, რომ მან „ცოდვიან ტბაზე“ ლამაზი ქალის სახით მოვლენილი დევის ქალი (ეშმაკი) დაინდო და არ მოკლა.

„მათურხევს სცოდნიათ ფშავის ხევის ხვთისშვილებს შეკრება... წასულან სალაშქროდ. იახსარს რგებია ცოდვიან ტბაზე წასვლა. დევები ყოფილან იქა. ყველა დაბრუნებულა და იახსარი არ მოსულა ლაშქრობიდან. მერე მოსულა დავვიანებით. უკითხავთ: სად იყავიო. იმას უთქვამს: — ქალი ამოვიდა ტბიდან, ისეთი მშვენიერი იყოო, სამჯერ გადაუდევ ისარი და ვერ ვესროლეო, ვერ გავიმეტეო („ვერ გავიჩქერეო“). მერე საყვედური უთქვიათ ღვთისშვილებს, რატომ არ ესროლე, ის ხომ ეშმაკისა იყოო“⁸.

ასეთი რამ იახსარის მოძმე ღვთისშვილს კობალასაც შეემთხვა, მაგრამ მან არ შეიწყნარა ძმობილი ხმალას მუდარა და მზეთუნახავი

⁷ თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 157. თ. ოჩიაურის ნაშრომიდან დამოწმებული გადმოცემები, რომლებიც კუთხურ კილოზე იყო ჩაწერილი, ჩვენ სალიტერატურო ენაზე გადმოვიტანეთ, ოღონდ დაცულია სპეციფიკური მითოსური შინაარსის შემცველი სინტაგმებისა და წინადადებების კონსტრუქცია.

⁸ თ. ოჩიაური, დასახ. წიგნი, გვ. 43.

დევის ქალიც სხვა დევებს თან მიაყოლა. გადმოცემით: „იორზე, ვერხველის დევთა განადგურებისას კოპალას ხმალა გასძმობილეს, სადაც ეს უკანასკნელი ერთ მეტად ლამაზ დევის ქალს მოუხიბლავს და კოპალასთვის მისი ცოცხლად გაშვებაც კი უთხოვნია. კოპალას მისი მუდარა არ შეუწყნარებია და დევთა მზეთუნახავიც სხვა დევებისთვის მიუყოლებია“¹.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემონახულ მემორატულ და ფაბულატურ მითოლოგიურ გადმოცემებში „კულტურული გმირები“ (ღვთისშვილები) — კოპალა, იახსარი, თერგვაული, შუბნური, გიორგი ნაღვარშვენიერი, თვით ლაშარის ჯვარი, ხორციელი გახუა მეგრელაურისა და აღინათ მინდიას მონაწილეობით. დევ-კერპებს მთლიანად სპობენ. გადარჩენილები გამიწრივლდნენ, თვალისაგან უხილავი გახდნენ, მიწისქვეშ მიიმალნენ. ამ გმირებმა ადამიანებს საარსებო და სასიცოცხლო ტერიტორია შემოუფარგლეს, კულტებიც დააფუძნეს. ამავე დროს მათ ქაჯავეთიდან. სადაც მისვლა მხოლოდ ღვთაებებსა და ღვთისშვილებს შეუძლიათ, ეტალონური საყოფაცხოვრებო ფასეულობანიც (ოქროს ფანდური, საერევი, საწყაო, გრდემლ-კვერი, სამართებელი, მარგალიტები და ა. შ.) წამოიღეს, რაც კაცობრიული კულტურის თანმიმდევრულ აქტად არის მიჩნეული.

მითოლოგიის სპეციალისტი ზურაბ კიკნაძე ერთ-ერთ სამეცნიერო კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენების თეზისებში აღნიშნავს, რომ „სამყაროს შექმნის ორიგინალური მითოსის არარსებობის საკომპენსაციოდ ქართულ მითოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს და მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით არის გავრცელებული მეორადი კოსმოგონიები, სახელდობრ: 1) კაცობრიული არსებობისათვის აუცილებელი პირობების შექმნა — ღვთისშვილთა მიერ დევ-კერპების განდევნა-შევიწროება ადამიანისათვის სასიცოცხლო სივრცის შესაქმნელად. რისი უშუალო შედეგია საკულტო ადგილებისა და, საერთოდ, კულტის დაფუძნება; 2) მეორე ეტაპზე საყოფაცხოვრებო კულტურის დანერგვა კაცობრიულ საზოგადოებაში, ანუ მეორე კოსმოსის (სოციუმის) შექმნა ღვთისშვილთა მიერ. აწ უკვე ადამიანთა მონაწილეობით (ქაჯავეთური განძის, კულტურულ ფასეულობათა ეტალონების მოპოვება და მათი

დანაწილება), რაც შეიძლება გააზრებულ იქნეს როგორც ერთხელ მომხდარი აქტი... ორივე ეს კოსმოგონია, რომლებიც შეიძლება ჩაითვალოს კაცობრიული კულტურის შექმნის თანმიმდევრულ აქტებად, გაცნობიერებულად და გააზრებულად არის წარმოდგენილი არა სართო ქართულ, არამედ ადგილობრივ (ფშავ-ხევსურულ) ანდრეზულ მასალაში, რაც მოწმობს მისი გამომმუშავებელი საზოგადოების სიმყარეს და მაღალ ინტელექტუალურ-იდეოლოგიურ დონეს¹⁰.

პატივცემული მკვლევარი ღვთისშვილთა მიერ დევ-კერპების წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველ გადმოცემებს „ანდრეზულ მასალებს“ უწოდებს. მაგრამ ანდრეზი არ გულისხმობს მითოლოგიურ გადმოცემას, მას სულ სხვა — მაგალითის მნიშვნელობა გააჩნია. ანდრეზულის ნაცვლად. ჩვენი აზრით. ამ ტიპის გადმოცემებს უნდა ეწოდოს მემორატული და ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემები. დევების გამიწრივლებისა და ქაჯავეთურ ფასეულობათა მოპოვების ამსახველი გადმოცემების უმეტესობა „ბივალშინებია“ (ფაბულატები). მემორატებსა და ბივალშინებს ჯერ კიდევ კავშირი აქვთ რელიგიურ რწმენასთან. მთქმელს ნამდვილად სწამდა იახსარისა და კოპალას სასწაულმოქმედება, მათ მიერ დევ-კერპების განდევნა-გამიწრივლება, ამიტომ ლოცულობდნენ მათ, მათთან ერთად — უმაღლესი მორიგე ღმერთის, კვირიასა და მზე ქალის, ანუ ღღესინდელის, სახელებს. ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ თინათინ ოჩიაურის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყოფაში „მითი ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი რელიგიისაგან... ამდენად მისი შექმნის პროცესზე დაკვირვება, ცოცხალ სინამდვილეში მისი ელემენტების დაჭერა, უსათუოდ მნიშვნელოვანია ზოგადად მითების წარმოშობის პრობლემის თვალსაზრისით“¹¹.

როგორც ცნობილია, მითოლოგიურ გადმოცემას ახასიათებს „მკაცრი“ ნამდვილობა და კონკრეტული ეთნოგრაფიული არეალი (ასეა ეს გილგამეშის ეპოსში, „ილიადასა“ და „ოდისეაში“, ქართულ სამონადირეო და დევ-კერპების წინააღმდეგ მებრძოლ ღვთის-

¹⁰ ზ. კიკნაძე, ქართული კოსმოგონიური მითოსი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და ლიტერატურის განყოფილებასთან არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს XIX სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენების თეზისები, თბ., 1980, გვ. 44.

¹¹ თ. ოჩიაური, დასაჩ. წიგნი, გვ. 7.

შვილთა ციკლის მითოლოგიურ გადმოცემებში). მითის ზღაპრად ტრანსფორმაცია გულისხმობს მითოლოგიური ამბის „მკაცრი ნამდვილობის“ შესუსტებას და შეგნებულ გამონაგონთა განვითარება-გაფართოებას, რომელსაც დაკარგული აქვს ეთნოგრაფიული კონკრეტულობა. ჩვენ ერთ-ერთ აღრინდელ შრომაში ვწერდით: „მითოლოგიურ გადმოცემებში ამბის „მკაცრმა ნამდვილობამ“, მისმა ეთნოგრაფიულმა კონკრეტულობამ მკვლევარი არამც და არამც შეცდომაში არ უნდა შეიყვანოს და არ მიიჩნიოს მითოსური არსებანი კონკრეტულ, თუნდაც, ოდესღაც არსებულ რეალურ პირებად (ვგულისხმობთ ღვთისშვილების კოპალასა და იახსარის ბრძოლას დევებთან, მონადირეების „საქმიან“ ურთიერთობას ტყის კაცებთან (ოჩოკოჩი-ოჩოპინტარესთან), დალ-ტყაშმაფა-მესეფებთან¹²).

როგორც სამართლიანად მიუთითებს ზ. კიკნაძე, ღვთისშვილების მიერ დევ-კერპების განდევნა-შევიწროება და ადამიანებისათვის სასიცოცხლო სივრცის შემოფარგვლა საკულტო ადგილების დაფუძნებით სამყაროს შექმნის მეორადი კოსმოგონიური მითებია და მას განსაკუთრებული ადგილი უნდა მიეკუთვნოთ ზოგად კოსმოგონიურ მითოლოგიურ სისტემაში. პირველადი კოსმოგონიური მითები მიწის, ცის, მზის, მთვარის, ვარსკვლავების, ზღვების, მდინარეების და ა. შ. შექმნის თაობაზე ჩვენამდე მეტად ძუნწადაა მოღწეული და სწორედ ამის საკონპენსაციოდ მეორადი კოსმოგონიები შემოინახა უხვად საქართველოს მთიანეთმა და დღემდე ყოფიერობს ფშავსა და ხევსურეთში.

კაცობრიული საზოგადოების განვითარების შემდგომ ეტაპზე ხდება საყოფაცხოვრებო კულტურის დანერგვა, სოციუმის შექმნა ღვთისშვილთა მიერ ადამიანების მონაწილეობით (ქაჩავეთიდან გამოაქვთ კულტურული ფასეულობების ეტალონები).

ორივე ეს კოსმოგონია (დევ-კერპების განდევნა და კულტურულ ფასეულობათა ეტალონების მოპოვება და მათი დანაწილება), როგორც მიუთითებს ზ. კიკნაძე, „გაცნობიერებულად და გააზრებულად არის წარმოდგენილი არა საერთო ქართულ, არამედ ადგილობრივ (ფშავ-ხევსურულ) ანდრეზულ მასალებში“. აღნიშნულის გამო უნდა შევნიშნოთ, რომ კატეგორიული განცხადება „არა სა-

¹² ა. ცანავა, ძველი კოლხური ღვთაებანი, ეპიკური ენარები, მიხ. ჩიქოვანის რედ., 1981, გვ. 92.

ერთო ქართულის“ თაობაზე დაზუსტებას მოითხოვს. მართალია, ფშავ-ხევსურეთში ორივე კოსმოგონური მითები „თანმიმდევრულ აქტებად“ არის წარმოდგენილი, მაგრამ ასეთი რამ, მეტ-ნაკლები ოდენობით, საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება. ე. ი. კოსმოგონიური მითები ზოგად ქართულ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ, ოღონდ, ცალკე კუთხეების მიხედვით, მეტ-ნაკლები ოდენობითაა შემონახული. ჩვენ სამეგრელოს ყოფაში დავადასტურეთ დევ-კერპების წინააღმდეგ მებრძოლი ალარტის ხატი, რომელიც შემდეგ დამკვიდრდა გარკვეულ ტერიტორიაზე და, ტრანსფორმაციის გზით, ალერტის წმინდა გიორგის სალოცავად იქცა¹³. თვით წმინდა გიორგი კი, როგორც ამის თაობაზე თ. სახოკია გადმოგვცემს (იხ. „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, 1956 წ.), იახსარ-კოპალას მსგავსად, დევებს მეხს უშენს და ამ საშინელი არსებისაგან ათავისუფლებს ადამიანთა საარსებო ტერიტორიებს. თუ ფშავ-ხევსურეთში დევები გამიწრივლდებიან, დასავლეთ საქართველოში ზღვის ფსკერს მიეფარებიან, მათ არა აქვთ უფლება თავი ამოყონ ზღვიდან. წმინდა გიორგი მაშინათვე ელვასა და მეხს მოუვლენს და მოსპობს. ზოგი დევი ბუზად იქცევა, მაგრამ ადამიანების მოსარჩლე ყოვლისშემძლე გიორგი იმათაც საკადრისს მიაგებს. წმინდა გიორგის ბრძოლა დევების წინააღმდეგ ტიპოლოგიურად მსგავსია მითრას მიერ ჩატარებული იმ დიდი ბრძოლებისა, რომლებითაც მან ირანელებს საშინელი ბოროტი ძალები მოაშორა დევების სახით.

ამგვარად, კოსმოგონიური მითები არა მარტო ლოკალური, არამედ საერთო ქართული და, ტიპოლოგიურად, ზოგადკაცობრიული ასპექტების შემცველია. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ თვით ფშავ-ხევსურეთში ჩაწერილი ის მრავალრიცხოვანი მითები, რომლებიც, ერთი მხრივ, დევ-კერპების განდევნასა და, მეორე მხრივ, ქაჯავეთიდან კულტურულ ფასეულობათა მოპოვებისათვის ბრძოლას ასახავენ და ტიპოლოგიურად მსგავსებას პოულობენ სხვა ხალხთა კოსმოგონურ მითოსურ წარმოდგენებთან.

დევებისა და ღვთისშვილების ბრძოლის მითოსური ასპექტები და ტიპოლოგია. ამ ტიპის ფაბულატური მითოლოგიური გადმოცემების განხილვამდე საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდ სიტყვა ვთქვათ

¹³ ა. ცანავა, ძველი კოლხური ღვთაებები, იხ. ეპიკური ჟანრები, გვ. 101.

თვით დემონოლოგიური პერსონაჟების დევებისა და ქაჭების შესახებ. ორივე ეს დემონოლოგიური პერსონაჟი აღმოსავლური წარმოშობისაა და ტიპოლოგიურ-გენეტიკურ მსგავსებას ავლენენ ქართულ სამყაროსთან.

დევი (ირანული Devi „ღმერთქალი“) ინდურ მითოლოგიაში ღმერთი შივას ცოლია. დევის კულტი მომდინარეობს ღმერთების დედის უძველესი კულტიდან, ეს დადასტურებულია ინდოეთში სამი ათასი წლის წინათ ჩ. წ.-მდე, გაიგებოდა როგორც ქმრის — შივას ენერჯის მანიფესტაცია. შივას ორმაგი ბუნება (კეთილი და დამღუპველი) გადატანილი იყო დევებზე¹⁴. ა. ქრისტენსენის წიგნში „ნარკვევები ირანულ დემონოლოგიაზე“, რომელიც 1941 წელს გამოქვეყნდა კოპენჰაგენში ფრანგულ ენაზე. საინტერესო ცნობებია მოყვანილი დევების შესახებ¹⁵. მითრას რელიგიაში დევი (daivas) გაგებული იყო როგორც ბოროტი არსება, მაგრამ თავდაპირველად daiva აღნიშნავდა „სინათლის ღმერთს“. ზოროასტრი დაუპირისპირდა დევს და დასახა იგი ბოროტების ქვეყნის იარაღად („Опы-дущии мнра зра“)¹⁶. როგორც წმინდა გიორგი, მითრაც დაუპირისპირდა დევებს. იგი თავებს ჰრიდა მათ, დევნიდა, მისდევდა მბრწყინავი საპრძოლო ეტლით, ათასობით ისრებითა და რკინის იარაღებით აღჰურვილი. „საშინელებით შეპყრობილი დევები გარბოდნენ მის წინ“.

დევეები ადამიანებს ართმევდნენ ბედნიერებასა და უკვდავებას. დადიოდნენ ჯგუფ-ჯგუფად, არ ინდობდნენ ქალებს, „მიუხედავად ტირილისა და კივილისა, დევები მათ მიმართ ძალადობას მიმართავდნენ“. ღვთისშვილებმა მორიგე ღმერთის დახმარებით აიძულეს ზეპირ (დედამიწაზე) მოსიარულე დევები გამიწრივლებულიყვნენ; ზოროასტრმაც აიძულა დედამიწაზე მოარული დევები „ყოვლისშემძლე ლოცვის“ წარმოთქმის შემდეგ მიწის ქვეშ ჩასულიყვნენ. „დევეები, რომლებიც ოდესღაც დედამიწაზე ადამიანების სახით

¹⁴ Мифы народов мира, М., ч. I. 1980. გვ. 360.

¹⁵ ვსარგებლობთ სერგი სერებრიაკოვის 1977 წელს შესრულებული შრომიდან — „აღმოსავლური დემონოლოგია და „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი პერსონაჟის საკითხი“ (შრომა დაწერილია რუსულ ენაზე და გადაბეჭდილი სახით ინახება შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში).

¹⁶ ს. სერებრიაკოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19.

დარბოდნენ, მიწის ქვეშ მიიმალნენ“. ზორასტრის შემდეგ ირანში, როგორც წმინდა გიორგისა და ღვთისშვილების შემდეგ საქართველოში, დევები „არ ჩნდებოდნენ დედამიწაზე დასანახი ფორმით“¹⁷.

ზოგიერთი დევი, როგორც ფშავ-ხევსურეთში ბელელა, ავთანდილი, მუზა და სხვ., საკუთარი სახელითაა ცნობილი¹⁸. აქაც, როგორც ჩვენთან, ადრე დევები და ადამიანები გვერდ-გვერდ ცხოვრობდნენ.

ფშავ-ხევსურეთის გადმოცემების მიხედვით, იახსარსა და კობალას გაძმობილებულ ხმალას მომხიბვლელი დევის ქალები ევლინებიან ადამიანური სახით. ასეთი მაქციობა ახასიათებს ირანულ დევებსაც. ეს თვისება ძალუმადაა შესული ინდოევროპულ ხალხთა ფოლკლორში¹⁹. როგორც ჩვენთან ქაჯავეთში, ასევე აქაც დევები მიწისქვეშ ამზადებენ ჯადოსნურ ისარს, რომლის მოძპოვებელი გმირი უძლეველი ხდება²⁰.

როგორც ქართულ ყოფაში, ასევე სპარსულენოვან სამყაროში („შაჰ-ნამეხ“ მისეღვით) დევები აკეთებენ იმის საწინააღმდეგოს, რასაც სთხოვენ. როსტომს ზღვაში უნდოდა ჩაეარდნა და დევს სთხოვა — მთაზე დამაგდეო²¹.

ფშავ-ხევსურეთის ჯვარ-ხატები და ღვთისშვილები, ზოგჯერ ხატის მკადრეების გახუა მეგრელაურისა და აღონათ მინდიას მონაწილეობით, აწარმოეცენ ლაშქრობას ქაჯავეთის წინააღმდეგ. საიდანაც ზღვის ნაპირებზე მოხვეტილი თვალ-მარგალიტი, სამკედლოებში დამზადებული გრდემლ-ჩაქუჩი, სასრევი, საწყაო, სამართებელი, ოქროს ძალიანი ფანდური და ა. შ. კულტურული ფასეულობანი მოაქვთ. ტიპოლოგიური ვითარებაა აღმოსავლურ მითებშიც. ირანში ჯიმშედის მეფობის სხვადასხვა პერიოდში წარმოებდა ომი ეშმაკებთან, ომის მიზანი იყო ეშმაკეულთა ფასეულობების მოპოვება და მათი ხალხისთვის დანაწილება. ამ ბრძოლის შედეგად ეშმაკეულთა სამყოფელიდან (ზღვიდან, მთებიდან, გამოქვაბულებიდან, უდაბნოებიდან) წამოიღეს ყოველივე ის, რაც ადამიანებს სჭი-

17 იქვე, გვ. 25.

18 იქვე, გვ. 47.

19 იქვე, გვ. 76.

20 იქვე, გვ. 78.

21 იქვე, გვ. 84.

რდებოდათ — ოქრო, ვერცხლი, მინერალები, კეთილსურნელოვანი სამკურნალო წამლები და სხვ²².

ქართულ მითოლოგიაში ცნობილია მოტივი იმის თაობაზე, რომ დემონოლოგიურ არსებას (დევს, ოჩოკოჩს, ქაქს) ადამიანმა მეორეჯერ არ უნდა დაარტყას და არც ესროლოს, რადგან ეს იწვევს პირველი დარტყმულის ან ნასროლის განეიტრალებას²³. აღმოსავლურ (სპარსულ) ყოფაში დადასტურებულია მსგავსი მოტივიც. ერთი დევი, რომელიც სასიკვდილოდ არის განწირული, მეტოქეს ეხვეწება კიდევ დაარტყას, მაგრამ „გმირმა იცის, რომ თუ მეორეჯერ დაარტყავს, დევს თავისი ძალა დაუბრუნდება“²⁴. ტიპოლოგიურია აგრეთვე დევებისა და ქაჯების მიერ ბავშვების მოტაცების, მათი შეცვლის მითოსური გადმოცემები (დევების მიერ შეცვლილ ბავშვს სვანები „ნაცადუს“ ეძახიან). დევების მემკვიდრე ჩინები ბავშვებს იტაცებენ და ზოგჯერ საკუთარში ცვლიან. ქაჯები მოტაცებულ ბავშვებს მწყემსად აყენებდნენ; მოტაცებულის სანაცვლოდ, როგორც ჩინები, ზოგჯერ საკუთარს უტოვებდნენ²⁵. როგორც ფშავ-ხევსურეთის ქაჯავეთურ სიმდიდრეს, სომხური ტრადიციითაც, დევები თავიანთ ოქროსა და ვერცხლს მთის სიღრმეში ინახავდნენ²⁶.

ქაჯი (каджк, кадж, „გულადი“, „მამაცი“) სომხურ მითოლოგიაში მიჩნეულია ქარისა და გრიგალის სულად. ზოგჯერ მას აიგივებენ ბოროტ სულთან — ვეშაბთან და სხვებთან. გვიანდელ მითებში (ქრისტიანულში) ქაქს ადამიანური წარმომავლობა აქვს. ცხოვრობენ მაღალ მთებში, პიტალო კლდეებში, მღვიმეებში, ღრმა ხევში, აქვთ იქ სასახლეები. მთასა და ხეობებში ექო რომ ისმის, ეს ქაქის ხმაა“. დადიან წყვილებად. ზოგჯერ ადამიანს ქაჯი, როგორც დალი მონადირეს, ნაცნობი მეგობრის სახით ევლინება, გზას უბნევს, მიჰყავს ტყეში ან კლდეზე და ლუპავს მას. ისინი იტაცებენ აკენიდან ბავშვებს, როგორც ამას სვანეთში აკეთებენ დევები, და ცვლიან თავიანთ ავადმყოფ ბავშვებზე²⁷.

²² იქვე, გვ. 90-91.

²³ საბავშვო თამაშობაშია დღემდე შემონახული ეს ტრადიცია გადმონაშთის სახით მეგრულ ყოფაში („დამიმატე მახუტელა“). ამის თაობაზე იხ. ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970, გვ. 19.

²⁴ ს. სერებრიაკოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 102.

²⁵ იქვე, გვ. 108. 114.

²⁶ იქვე, გვ. 112.

²⁷ Мифы народов мира, М., ч. I, 1980, გვ. 607.

ქაჯები, მესეფების მსგავსად, წვეულების, ქორწილის დროს კლავენ ხარს (მესეფენი ჯიხვს ან ირემს), ხარშავენ, ხორცს შექამენ, დარჩენილ ძელებს მოაგროვებენ, ჩაყრიან ტყავში და ხელახლა აცოცხლებენ, ოღონდ გაცოცხლებულ ხარს ერთი ფეხი პარალიზებული აქვს, რადგან ვიღაც მოპატიებულს ეს ფეხის ძვალი მოუპარია²⁸.

როგორც ვხედავთ, დევებისა და ღვთისშვილების ბრძოლის მითურ ასპექტებსა და ტიპოლოგიას საინტერესო დასკვნამდე მივყავართ. კულტურული გმირების კოპალასა და იახსარის მიერ დევკერპების განდევნა მიწის პირიდან (ზეპირიდან), მათი გამიწრივლება, ადამიანებისათვის საარსებო სივრცის შემოსაზღვრა და იქ კულტის დამკვიდრება ტიპოლოგიურად თანხედენილია აღმოსავლეთის ხალხების მითურ სამყაროსთან. ასევე, კულტურული გმირების, ღვთისშვილებისა და ჯვარ-ხატების მიერ ქაჯავეთური განძის, კულტურულ ფასეულობათა ეტალონების მოპოვება და მათი დანაწილება მეორე კოსმოსის (სოციუმის) შექმნის ტოლფარდი იყო, რომელსაც ასევე ტიპოლოგიური ასპექტები გააჩნია სხვა ხალხთა მითოლოგიურ წარმოდგენებთან. ამგვარად, ფშავ-ხევსურულმა გადმოცემებმა შემოგვიანხეს ისეთი მყარი, დასრულებული მითური მოდელები და წარმოდგენები, რომლებსაც უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ზოგადი მითოლოგიის აქტუალური პრობლემების გასარკვევად და დასადგენად.

ღვთისშვილების ზესკნელ-ქვესკნელში მოგზაურობის მითოსური ასპექტები და ტიპოლოგია. თინათინ ოჩიაურის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჩაწერილ ერთ-ერთ მითურ გადმოცემაში ნათქვამია: „პირველად მორიგემ რომ ხვთისშვილნი ზეციდან გადმოუშენა, მაშინ ისინი გერგეტს დააბინავა, გერგეტის მთის ძირში და ნებას არ აძლევდა, რომ ჯერ ხმელეთზე სახალხოდ გამოსულიყვნენ და მოქმედება დაეწყათ. მხოლოდ გადმოშობილნი კი იმიტომ იყვნენ, რომ დევებთან უნდა ეწარმოებინათ ბრძოლა, რადგან დევები ხორციელთ, ე. ი. ხალხს, ანადგურებდნენ, ხოცავდნენ და ყოველნაირად ავიწროვებდნენ მათ... შეწუხდა ხალხი და არ იცოდნენ რა ექნათ. ხალხმა მკითხავეების საშუალებით ის კი გა-

²⁸ ს. სერბრიაკოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 114.

იგო, რომ ხვთისშვილნი არიან გერგეტში ხალხის დასახმარებლად გადმოშვებულნი, მაგრამ ღვთიდან არ ჰქონიათ მოქმედების ნება²⁹.

მეორე გადმოცემის მიხედვით, დევებმა ქალებს დაუწყეს წამება, თურმე ისე მოაჯადოვეს, რომ ქალები თვითონვე მირბოდნენ დევებთან. ეს ამბავი ღვთისშვილებმა (ხთის ნამადებმა) იწყინეს. შესთხოვეს მორიგე ღმერთს, რომ კარატიონისთვის (კარატის ჯვარისთვის) ძალა მიეცა... მორიგე ღმერთს საგმირო ლახტი მიუცია კარატიონისთვის. რაღაც ცეცხლისგან ყოფილა ეს ლახტი გაკეთებული, სადაც დაჰკრავდნენ, იქ ცეცხლს აჩენდა³⁰.

ბოლოს მორიგე ღმერთმა ნება დართო ღვთისშვილებს დაეწყოთ მოქმედება დევების წინააღმდეგ. ღვთისშვილებისა და ჯვარხატებისათვის მეხის თვისების საბრძოლო ლახტის (საგმიროს) მიცემა ტიპოლოგიურია მითრას, წმინდა გიორგის თუ ზევსის (მეხის მტყორცნელის) სასწაულმოქმედი რეგალიებისა. ზეციდან ჩამოსული კოპალა, გადმოცემის მიხედვით, „ფშავის მთაზე უძილაურთის თავს, ირემთ კალოს რომ ეძახიან, იქ დაარსდა (დაივანა. — ა. ც.) და აღევნებდა თვალ-ყურს, სად იქნებოდა ბრძოლა საჭირო დევებთან... (ერთ მხვნელს) გაჭირვების დროს გაახსენდა და შემოსძახა: „გმირო, კოპალავ, მიშველო“... ეს კოპალამ მაშინვე გაიგო და იმ წამსვე იქ გაჩნდა... ლახტი ესროლა და იმით ე. ი. დევების ბინას ცეცხლი წაუკიდა, მერე მივიდა და ს უ ყ ვ ე ლ ა ა მ ო წ ყ ვ ი ტ ა იქ მყოფი დევები. ერთი შეუძვრა როშკის ციხეში. ესროლა ლახტი და ციხეს ერთი კუთხე მოუმტვრია. დევი აქედანვე გაექცა და როშკის მთაში ერთს კლდის ძირში ჩაუძვრა. ამ კლდესაც ესროლა ლახტი, გახეთქა კლდე ორად და დევს თვალი მოსთხარა. ამ კლდეს იახსარის კლდე ჰქვიათ დღესაცო“³¹.

კოპალა გერგეტის მთაზე გადმოუშვა მორიგემ, მაგრამ, როგორც სამართლიანად მიუთითებს მიხ. ჩიქოვანი, „იქვე ივარაუდება იახსარის დაშვებაც. გერგეტი და მყინვარწვერი (ყაზბეგი) სხვა შემთხვევაშიც იხსენიება წარმართულ ღვთაებათა სამყოფ ადგილად. ამის გამო შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართულ მითოლოგიაში ღმერთთა საცხოვრისი გერგეტ-მყინვარია, რომლის ქვეშ ამირანი იქნა მიჯაჭვული. მაშასადამე, ბერძნული ოლიმპის მოვა-

²⁹ თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 156—157.

³⁰ იქვე.

³¹ იქვე, გვ. 157—158.

ლეობას მყინვარ-გერგეტი ასრულებდა. ამ ადგილებში დღემდე შემორჩენილია მრავალი საკულტო ობიექტი, ქრისტიანული ბეთლემისა და გერგეტის სამების ტაძრის ჩათვლით³². რახან ღმერთმა ღვთისშვილები გერგეტის მოიდან გადმოუშვა, გერგეტ-მყინვარის წმინდა მთებს კოსმოსური ღერძის ფუნქციაც ჰქონდათ დაკისრებული. მათ ზესკენელ-ქვესკენელიც უნდა დაეკავშირებინათ ერთმანეთთან. ლაშარის ჯვრის მიერ ნათქვამ სიტყვებს („ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა, გორაზე შედგა ბერმუნა, ზედ ავდიოდი კიბითა“) ზურაბ კიკნაძე ასეთ კომენტარს უყვებობს: „ამ სიტყვებში მსოფლიო ღერძის ოთხი განსახიერებაა წარმოდგენილი — მთა, მასზე ამოსული მ უ ხ ა, შ ი ბ ი (ჯაჭვი) და კიბე..., რითაც ადიოდნენ და ჩამოდდიოდნენ ღვთის ანგელოზნი ანუ ღვთის შვილნი, ხევსურთა საკრალური ენით რომ ვთქვათ... ამ მითოლოგიის ვარიანტები უმნიშვნელო ეპიზოდებად არის გაფანტული ქართულ ზღაპრებში, სადაც ისინი მითოსის დამსხვრევის შემდეგ მოხვდნენ“³³.

კავკასიელ ხალხთა კოსმოგონიური წარმოდგენის მიხედვით, „მყარ მიწას მრგვალი ფორმა აქვს, ირგვლივ ზღვებითა და მთებითა შემოზღუდული, ქვეყნის ბოლოს დგას სიცოცხლის ხე, რომელიც ვერტიკალურად აერთებს ცას, მიწასა და მიწისქვეშა ქვეყანას“³⁴.

ასეთი სიცოცხლის ხე (ალვა ან ალვის მსგავსი მცენარე), რომელიც ყურძენს ისხამს, ბატონის, წმინდა გიორგის კარზედ ამოდის ხოლმე. „Растущая в святилищах высокоствольная виноградная лоза почингалось как древо жизни“³⁵. უნდა ვივულისებოთ, რომ ქვეყნის ბოლოს და ღვთის კარზე ამოსული სიცოცხლის ხე

³² მიხ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971, გვ. 174. ამ შრომაში ავტორს საინტერესოდ აქვს განხილული ქართული თეოგონიის საკითხები (გვ. 164—175) და, აგრეთვე — ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია (გვ. 105—163).

³³ ზ. კიკნაძე, არწივი და სამი სკნელი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 4, 1973, გვ. 86. ქართული მითოლოგიის სხვა საინტერესო საკითხებზე საუბარია ზ. კიკნაძის ცნობილ სადოქტორო მონოგრაფიაში — „ქართული მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა“. თბ., 1985 წ.

³⁴ Мифы народов мира, М., ч. I, 1980, გვ. 603.

³⁵ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные творения и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957, გვ. 58.

ერთსა და იმავე დროს სკნელების შემაერთებელიცაა და უკვდავე-
ბის თუ ხანგრძლივი სიცოცხლის მომნიჭებელიც. ქართული სკნე-
ლი (ქვეყანა) განლაგებულია ვერტიკალურად. ზესკნელი დასახლე-
ბულია ღმერთებით, ფანტასტიკური არსებებით, შუა სკნელი —
ადამიანებით, ცხოველებით და მცენარეებით. ქვესკნელშია გარდა-
ცვლილთა სულები, ხოთონური არსებები — დევეები, დრაკონები,
ღრმა მდინარეები³⁶. ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადასვლა შეუძლიათ
მხოლოდ ღმერთებს, ღვთისშვილებს, აგრეთვე ნახევრად ღვთაებრივ
გმირებს (გილგამეში, ამირანი). „ადამიანებს შეუძლიათ ასეთი გა-
დასვლა მხოლოდ ღმერთების ნებართვით, „სახის შეცვლის“, ე. ი.
სიკვდილის გზით (ქართული „გარდაცვალება“ სიტყვასიტყვით აღ-
ნიშნავს „სახის შეცვლას“, სიკვდილს)“³⁷. როცა სული დროებით
ტოვებს სხეულს, ღმერთებთან ერთად მოგზაურობს და გადადის
ერთი ქვეყნიდან მეორეში, დაბრუნების შემდეგ ისევ ჩასახლდება
თავის სხეულში. ასე იქცევა, მაგალითად, ხევსური გახუა მეგრელა-
ური და ინგუშელი ბოტკი შირკა³⁷. გარდა სხვადასხვა სახის ხეების,
მთების, კოშკების, კიბეებისა თუ შიბეებისა (ჯაჭვებისა), ზესკნელ-
ქვესკნელთან მაკავშირებელ საშუალებებად გამოყენებულია სასწა-
ულმოქმედი ცხოველები, ფრინველები, ფანტასტიკური არსებები
— დევეები, ქაჩები და ა. შ. ამ წარმოდგენებიდან იღებს სათავეს
წმინდა ხისა და ტყის (კორომის) მთის, ცხოველისა და ფრინველის
ზებუნებრივი ძალმოსილება. სწორედ ასეთი წარმოდგენის შედეგია
ქართულ მითებში ჯიუტი ღვთაების (შუბნურის) კერიაზე მოვლი-
ნება დაუმორჩილებელი ხის სახით.

ქართული პანთეონის მეთაურია უმაღლესი ღმერთი, ყველა
არსებულის მბრძანებელი, ის იმყოფება მე-7 ცაზე, მისი ნების გა-
რეშე არაფერი ბდება მზისა და მიწის ქვეშ. დანარჩენი ღმერთები
— ღვთისშვილები გამოდიან ლოკალურ ღმერთებად, დამცველებად
და შუამავლებად ადამიანებსა და უმაღლეს ღვთაებებს შორის.
ღვთისშვილების მეთაური იყო კვირია, რომელსაც თავისი კარი
ჰქონდა. „გილგამეშის“ ებოსის ღვთაებები საგანგებოდ შეიკრიბნენ
და წარღვნა მოახდინეს. ასევე იკრიბებოდნენ ოლიმპოს ღმერთები
მნიშვნელოვანი აქციის ჩატარების წინ. ასეთ შესაკრებ ადგილად
ქართულ პანთეონში ღმერთის კარი ითვლებოდა.

³⁶ Мифы народов мира, М., ч. I, 1980, გვ. 603.

³⁷ იქვე.

ვერა ბარდაველიძის შრომებში დადგენილია, რომ ღმერთი ითვლებოდა მამად, სათემო-სატომო ღმერთები — მის შვილებად. შესაბამისად მათ „ღვთისშვილებს“ უწოდებდნენ. ღვთისშვილები ერთმანეთის მიმართ „მოდე-მოძმეები“ იყვნენ. მოდე-მოძმეობა დედის ხაზით ვითარდებოდა. მზის ღმერთის, მზე ქალისა და მისი გუნდის წევრები პერსონიფიცირებული იყო სახელწოდებაში — დობილნი³⁸.

ღვთისშვილების სხვადასხვა საშუალებით ზესკნელ-ქვესკნელში მოგზაურობას მრავალი ტიპოლოგია მოეპოვება. საკმარისია გავიხსენოთ ნახევრად ღმერთკაცის გილგამეშის მოგზაურობა ზღვის შუაგულში მჭდომი სიღურის ქვეყანაში, მითური მაშუს მთის გვირაბის გავლით და იქიდან უკვდავების ბალახის ამოტანა. ღვთისშვილების მსგავსად, გილგამეში და ენჭიდუ ამარცხებენ ხუმბაბას და ადამიანებს უმკვიდრებენ სასიცოცხლო ტერიტორიას კედარის ტყეებითურთ.

ღმერთების შვილი ფუ-სი კიბით აღიოდა ზეცაში. ეს არ არის ჩვეულებრივი კიბე. მთის მიხედვით, ლაპარაკია კიბე-მთაზე და კიბე-ხეზე, როგორც ეს ტიპოლოგიურად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დასტურდება. ღმერთები და უკვდავები „ნაბიჯ-ნაბიჯ“ აღიოდნენ ცაზე და მიწაზე ეშვებოდნენ ან მთიდან ან კიბე-ხიდან³⁹. უნდა სცოდნოდათ სად იყო ასეთი მთა ან ხე. ეს კი არაჩვეულებრივ ადგილას იყო დაცული. შამანები, ღვთისშვილების მსგავსად, პირდაპირ აღიოდნენ ცის სასახლეში დენბაოშანის მთიდან, რათა გაეგოთ ღმერთების ნება და შემდეგ ხალხისთვის ეუწყებინათ, ასეთი მთები სხვაგანაც იყო. მხოლოდ ერთი ხე — ცზიანმუ ბოლომდე წვდებოდა ცას. იგი ამოზრდილი იყო დუგუანის სამხრეთ-დასავლეთ მხარეს, სადაც იმყოფებოდა ცისა და მიწის ცენტრი, ღვთის კარზე ამოსული ალვის ხის მსგავსად, ცზიანმუც ბადის შუა ადგილას იყო ამოზრდილი⁴⁰. ფუ-სი პირველი ავიდა ან ხის კიბით ცაზე. დუგუანის ნაყოფიერი ველი მდებარეობდა ცის კიბის ახლოს, ამ კიბით „ღმერთები მიწაზე ჩამოდიოდნენ“⁴¹.

ქართული თეოგონიის პერსონაჟები, ღვთისშვილებისა და ჯვარ-

³⁸ ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 114.

³⁹ Юань Ке, Мифы древнего Китая, М., 1965, გვ. 53.

⁴⁰ იქვე, გვ. 54.

⁴¹ იქვე, გვ. 157.

ნატების (მორიგე, დალი, ხელსამძივარი, ლამარელა, კოპალა, იახსარ-
ჩი, პირქუში, თეთრი მთის ქორი თერგვაული და სხვა) სახით, საკ-
მაო სისრულით აქვს დახასიათებული პროფ. მიხ. ჩიქოვანს თავის
შრომებში⁴².

ჩვენ ღვთისშვილები ვვანტერესებს იმ ფაბულატური გადმო-
ცემების კვალობაზე, რომლის ძალითაც ისინი გვევლინებიან ზოგად-
პითოლოგიურ კულტურულ გმირებად და გვერდში უდგანან ადამი-
ანებისათვის სასიცოცხლო და საარსებო საშუალებების მოპოვები-
სათვის მებრძოლ ღვთაებათა პანთეონის პერსონაჟებს.

გადმოცემის მიხედვით, იახსარი ყოფილა დიდი ძალის მქონე.
ის ებრძოდა დევებს და ანადგურებდა. იმ დროს დევები (დეე-კერ-
პები) ზეპირად (მიწაზე) გამოსულნი ყოფილან. ხოცდნენ და ჯამ-
დნენ ხალხს... მორიგე ღმერთმა იახსარსა და კოპალას. ერთურთის
ნომქმეთ, ორივე წმინდა ბერს, მიულოცა ძალი და შეძლება დევებ-
თან ბრძოლისა და მათი განადგურებისა...

ხაშარს (ადგილის სახელია)... სახელგანთქმული დევები ცხოვ-
რობდნენ — მუზა და ბელელა. მუზა ყოფილა დევების მეფე და
ბელელა ლამაზი დევის ქალი... სოფ. უძილაურთას თავს არის... ზედ
ძთაზე დიდი მოედანი, რომელსაც ჰქვია ირემთ კალო... სახელ-
განთქმული დევები დაბარებულნი იყვნენ, ყველგნით უნდა მოსულ-
იყვნენ... იახსარსა და კოპალას... განზრახული ჰქონდათ ამ დროს
დევების ამოწყვეტა. ბრძანებაც ასეთი იყო მორიგე ხვთისაგან...

იახსარი ჩუმად წავიდა და ჩაუსაფრდა ირემთ კალოზე მომავალ
მუზას... დაჰკრა თავში ლახტი და მუზა დევი აქვე მოკლა... ხაშარში
რაც დევები იყვნენ..., მუზას... მოსაშველებლად გამოემართნენ. მი-
ჯარდა იახსარი თავისი ლახტით და სულ ამოწყვეტა ყველა
დევი⁴³.

აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს დევებისა და ქაჯების, ე. ი. ხთო-
ნური ძალების, სულ ამოწყვეტა. მითური მოდელის მიხედვით,
როგორც აღვნიშნეთ, ამგვარი არსებების დამორჩილება, გადმოზი-

⁴² მიხ. ჩიქოვანი, ქართული თეოგონია, იხ. ბერძნული და ქართული მი-
თოლოგიის საკითხები, თბ., 1971, გვ. 164—175; მისივე, ქართული მითოლო-
გია და ხალხური პოეზია, იხ. ქართული ხალხური პოეზია, I, მიხ. ჩიქოვანის რედ.,
1972 გვ. 11—76; მისივე, თეთრი მთის ქორი თერგვაული, სამხრეთ დასავლეთ
საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, III, თბ., 1977, გვ. 76—91.

⁴³ თ. ოჩიაური, დასახ. წიგნი, გვ. 143—145.

რება ან მოსყიდვა არ შეიძლება. ისინი სრულად უნდა მოისპონ. ესეა ეს ამირანის ეპოსში. „ვეფხისტყაოსანში“ და ღვთისშვილთა მიერ დევ-კერპების წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველ ფაბულატებში. კოპალამ დაძმობილებულ ხმალს უსაყვედურა ლამაზი დევის ქალის დანდობა და თვითონ მოკლა დევის ქალი. ასეთი შეცდომა თვით ღვთისშვილ იახსარს არ აპატიეს და საჭაროდ გაკიცხეს.

ღვთისშვილები. როგორც ზევსი კრონოსის მიმართ. სასტიკ ბრძოლას აწარმოებენ დევების წინააღმდეგ. ბრძოლის ადგილას — ირემთ კალოზე მათ სიპი ქვეები დააზღავენ (დააყარეს). რათა დევებისთან შებრძოლების დროს ქვეყანა „არ ჩაბრუნვილიყო“ (დედამიწა არ ჩაქცეულიყო). როგორც ცნობილია, ღვთისშვილებმა მთლიანად გაჟლიტეს დევ-კერპები ფშავ-ხევსურეთში. უკანასკნელი ერთი ცალთვალა დევი გაექცათ და ტბაში ჩაყარდა, იახსარი დაედევნა მას. ჩაჰყვა ტბაში და იქ მოკლა. ამის თაობაზე ვაჟა-ფშაველა წერს: „სისხლი დევისა ამოვიდა მალლა ძირიღამ, გადაეფინა ტბას და მთლად დაფარა, გაება ზედ აბლაჰუდასაებრ. იახსარი, რადგან წმინდა იყო, ანგელოზი, ღვთის შვილი, ვერ ამოვიდოდა მალლა, რომ დევის სისხლი არ მისცხებოდა და არ გაუწმინდურებულყო. დარჩა ხატი იახსარი ტბაში. ხალხმა გაიგო ეს ამბავი და დიდად შეწუხდა. ქადაგის პირით ხალხმა ღმერთს წესთხოვა. ესწავლებინა მას ხალხისათვის საშუალება იახსარის ტბიდან განთავისუფლებისა. ეშოვნათ ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარი და იმის სისხლით გაენათლათ ტბა. ე. ი. სისხლი ამ ცხვრისა ჩაეღვარათ ტბაში, ანუ შიგ ჩაეკლათ ცხვარი. ფშავში ბევრი ეძებეს ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარი, მაგრამ ვერ წოიძიეს. ბოლო დროს ხევსურეთში აღმოჩნდა ეს საოცარი ცხვარი. ღვთის ბრძანებისამებრ. წაიყვანეს და ჩაკლეს ცხვარი წაწადის ტბაში. მაშინვე ცალი პირი ტბისა გაიხსნა და იახსარი მტრედისფრად ამოვიდა ტბიდან, შემოჭდა ტბის პირად ქვაზედ და დაიწყო მხრების ბლერტა, სწორება“⁴⁴.

თინათინ ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი გადმოცემა უფრო აკონკრეტებს ოთხრქა-ოთხყურა ცხვრის პატრონის სადაურობას და შოგვეითხრობს იმაზე, თუ როგორ ბოროტად გამოიყენა ბლოელმა მეცხვარემ იახსარის მიერ შემოთავაზებული კეთილი სამსახური. „...რომელმა ბლოელმაც ოთხრქა-ოთხყურა ცხვარი მისცა, იმას

⁴⁴ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IX, თბ., 1964, გვ. 80. ჩართულია წერილში — „კოპალა და იახსარი — დევების მებრძოლნი“, 1889 წ.

უთხრა იახსარმა: „შენ კაი სიკეთე ქენი, რომ ცხვარი მიეცი ჩემთვის და მე დამიხსენიო. შენ ერთსულ მიშველე, სამაგიეროდ მე სამჯერ გიშველიო. როცა ძალიან გაგიჭირდება, მაშინ შემომძახე“⁴⁵ და დაგისხნო... (ორჯერ მართლაც დიდი გაჭირვებიდან იხსნა, მაგრამ)... მესამედ შე მოსძახა უბრალო საქმეზე... გაწყრა იახსარი, შერისხა და ის ოჯახი სულ ამოწყვიტა“⁴⁶.

იახსარის მოძმე ღვთისშვილი კოპალაც, როგორც სხვა ღვთისშვილები, მორიგე მგერგეტის მთიდან გადმოუშვა. კოპალამაც ღმერთის (მორიგის) მიერ გაკეთებული ლახტით მთლიანად ამოწყვიტა მიწის ზემოთ (ზეპირ) მოსიარულე დევები, ვინც გადარჩა, სულელებად იქცნენ და მიიმაღნენ⁴⁷.

ზეპირად მოსიარულე დევებს ხანდისხან ეხმარებიან ქაჯებიც, რომლებიც უფრო მეტად ქაჯავეთში, ხთონურ სამყაროში მოქმედებენ და კულტურულ ფასეულობათა ეტალონებს ფლობენ. ქაჯები კოპალას ნასროლ ქვას, რომელიც სამოცი ნაბიჯითაა დაშორებული დევის ნასროლ ქვაზე, ეჭაჯგურებიან, უნდათ უკან გადმოსწიონ, მაგრამ ამ დროს კოპალამ მოუსწრო, ნახა დევების ორპირობა და „დაერია თავის ლახტით და სულ ამოწყვიტა“⁴⁸.

ხალხური მოქმელი, როცა ღვთისშვილისა და დევების ბრძოლას აღწერს, ყოველთვის ხაზს უსვამს, რომ დევები ან ქაჯები „სულ ამოწყვიტაო“. ეს გამოთქმა მითოლოგიური შინაარსის შემცველია და მიუთითებს კოსმოსისა და ქაოსის თავისებურ ასპექტებზე. რომელსაც მრავალგანზომილებიანი ტიპოლოგიური და ვენეტიკური პარალელები გააჩნია. ეს ასპექტი უაღრესად კონცეპტუალური მიზანდასახულობითაა ასახული შოთა რუსთაველის გენიალურ „ვეფხისტყაოსანში“.

ამგვარად, ღვთისშვილები (კოპალა, იახსარი და სხვ.) მორიგე ღმერთისა და „ხმელთმოურვის“ კვირიას დახმარებით დევ-კერპებისაგან ათავისუფლებენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტერიტორიას, უქმნიან ადამიანებს სიცოცხლისა და გამრავლებისათვის აუცილებელ საარსებო საშუალებებს და თანაც ამკვიდრებენ

⁴⁵ შაძახება: როცა გაუჭირდებოდათ, ქუდს მოიხდიდნენ და შეეხეწებოდნენ რომელიმე თავის სალოცავს. სალოცავი ხმას გაიგებდა და მიეშველებოდა.

⁴⁶ თ. ოჩიაური, დასარ. წიგნი, გვ. 149—150.

⁴⁷ იქვე, გვ. 164—165.

⁴⁸ იქვე, გვ. 190.

თავიანთ ადგილობრივ კულტებს. ამ-ს შემდგომ იწყება. ადამიანების მონაწილეობით, ღვთისშვილების მიერ საყოფაცხოვრებო კულტურის დანერგვა საზოგადოებაში, ანუ მეორე კოსმოსის (სოციუმის) შექმნა. ეს გულისხმობს ქაჯავეთური განძის, კულტურულ ფასეულობათა ეტალონების მოპოვებასა და განაწილებას.

საყოფაცხოვრებო კულტურის დანერგვა კაცობრიულ საზოგადოებაში ადამიანების მონაწილეობით. აღნიშნული ტიპის სიუჟეტები საინტერესოდ ვაღმოგვეცემს, ადამიანების მონაწილეობით, ჯვარ-ხატების მიერ ქაჯავეთური სიმდიდრის (ე. ი. საყოფაცხოვრებო და კულტურულ ფასეულობათა ეტალონების) მოპოვებისა და დანაწილების მითურ ასპექტებს. ეს ასპექტებიც არ არის ლოკალური და გარკვეულ მნიშვნელობას იძენს მითოლოგიის ზოგადი სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური საკითხების კვლევა-ძიების დროს. ამ შემთხვევაში არალოკალურობა: სრულიადაც არ გულისხმობს ეთნოგრაფიული კონკრეტულობის მოხსნას, როგორც ეს ზღაპრისთვისაა დამახასიათებელი. ბივალშიჩინების ტიპის ფაბულატებში კულტურული გმირების ყალიბი ზოგადია და ამდენად გლობალური, ეთნოგრაფიული სინამდვილე კი, სადაც ეს კულტურული გმირები მოქმედებენ, კონკრეტულ-რეალურია. ქაჯავეთის, დასალაშქრად მიდიან ფშავ-ხევსურეთის ჯვარ-ხატები და ღვთისშვილები. ღვთისშვილების რიცხვი ძალიან ბევრია ფშავსა და ხევსურეთში. მათ შორის გამორჩეულია კოპალა, იახსარი, პირქუში, ლაშარი და მრავალი სხვა. ამ ახლო ხანებში მიხ. ჩიქოვანმა გამოაქვინა ორი მეტად ძლიერი ღვთისშვილის სახე, რომელთა შესახებ მკვლევარი წერს, რომ ღვთისშვილთა დასახელებისას „თავში ბერი ბუქნა ბაადური და თეთრი მთის ქორი თერგვაული უნდა მოვაქციოთ“⁴⁹. მართლაც, თეთრი მთის ქორი თერგვაული ქაჯავეთის დალაშქრის პირველი ორგანიზატორი და მეთაური ყოფილა. ამაზე მიუთითებს ნაშრომში მოყვანილი სტერეოტიპული გამონათქვამები: „ჩემო იმედნო, ღვთის იმედნო: თეთრო მთის ქორო თერგვაულო“, ანდა, „შამამეხვია ქაჯთ ლაშქარი თეთრსა მთის ქორსა თერგვაულსა“.

ვიდრე თერგვაულის მიერ ქაჯავეთის დალაშქრისა და იქაური ეტალონური ფასეულობათა წამოღების მითს გავეცნობოდეთ, სა-

⁴⁹ მ. ჩიქოვანი, თეთრი მთის ქორი თერგვაული, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, III, თბ., 1977, გვ. 79.

პიროდ მიგვაჩნაა ვაჩვენოთ, თუ როგორ აქვს ფშაველ ან ზევსურ მთქმელს წარმოდგენილი თვით ჩვეულებრივი ადამიანის მონაწილეობა ამგვარ ლაშქრობაში, როგორ მიდის ქაჯავეთში ადგილობრივი მკვიდრი ვახუა მეგრელაური ან აღონათ მიწისა და სხვ. ერთ-ერთ მითოლოგიურ გადმოცემაში ნათქვამია: „ანგელოზებს ქაჯავეთი რომ გაუტეხიათ, გახუაც თან წაუყვანიათ. გახუა ქორმეშავეში მდგარა... მოსულა ჭვარი და უბრძანებია: — „უნდა ქაჯავეთ გაეტეხავთ“... ერთ მთა ადგილას. კლდის ძირში დამაწინეს, სული ამომარიდეს, მეც ანგელოზებთან ვიარე. მეც შემიყვანეს ქაჯეთის ციხეში... იქაურობა მივანგრეთ. სამკედლო ვრდემლები წამოვიღეთ... მოვედი, სადაც ჩემი გვამი იყო. ანგელოზებმა თქვეს: „მეპურყველე გახუასე მატლ აშჩენივაც“. ჩაეხედე და სულ მატლი იყო. გაბერეს, ჩამაძვინეს და აჩხეთაივ კაც ვიქენივ“⁵⁰.

სხვა გადმოცემის მიხედვით, ხატებს ქაჯავეთის დასალაშქრავად მინდია და გახუა ერთად მიჰყავთ, ორივეს სულს ამოართმევენ და სხეულს საზღვართან დატოვებენ („ხორციელი ჩვენთან ვერ ივლით. გვამიდან ამოდიო-ო“). ქაჯავეთი გაუტეხიათ, საქონელი წამოუხსამთ და სიმდიდრე წამოუღიათ. გზაზე საქონელს მოსწყურებია, კობალას, პოსეიდონის მსგავსად, ლახტი დაურტყამს და წყალსაც ამოუხეთქავს. მინდიასა და გახუას გვამებს მატლი დახვეოდა. შეეზარათ გვამში ჩასვლა, მაგრამ ხატებმა ძალათი ჩადენეს, „ხორციელი ხართ, ჩვენთან ვერ იცხოვრებთო“⁵¹.

ერთხელ ხანმატის ჭვარს ანგელოზების ჯარი შეუყრია და მათთან ერთად გახუა მეგრელაურიც წაუყვანია ქაჯავეთის დასალაშქრავად. გამოურეკიათ საქონელი, წამოუღიათ ვერცხლის თასები, სასრევი და სამართლებელი, წამოუყვანიათ ტყვე ქალები: სამძიმარი, აშექალი, მზექალი. სამძიმარი ღვთის ნასახი (ნაბადი), გიორგის დაი ყოფილა⁵²...

⁵⁰ თ. ოჩიაური, დასახ. წიგნი, გვ. 188—189.

⁵¹ ა. გაჩეჩილაძე, გადმოცემა „სოგაის მინდიაზე“ და პოემა „გველის მკამელი“, თბ., 1959, გვ. 27—28.

⁵² „მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში“ ვკითხულობთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ფოკლორში შემორჩენილია სიუჟეტი გიორგის (ხატის — ა. ც.) ყოველწლიური მოგზაურობისა ქაჯავეთში. გიორგი, ამირანისა და აშამეზუს მსგავსად, აბრუნებს სიყვარულისა და ნაყოფიერების ლამაზ ღვთაებებს. რომლებიც ქაჯების მიერ იყვნენ გარტყებულნი.. ქაჯავეთიდან დაბრუნებულს მოაქვს მუსიკალური ინსტრუმენტი — გაზაფხულის სიმბოლო“ (გვ. 606).

ქაჯებს, წამოსვლისას. მოლაშქრეებისათვის კატების თავ-ფე-ზები უსვრიათ. გუდანის ჯვარს დელამფარი⁵³ ჰქონია. ანგელოზები ამას (დელამფარს) შეუარებთან და ასე დაუცავთ თავი კატების თავ-ფეხებისაგან⁵⁴.

თინათინ ოჩიაურის გადმოცემით, დელამფარი „ღმერთის ფა-რის“ ტოლფარდია. მას ღმერთები, ღვთისშვილები ან ამაღლებული გმირები ხმარობდნენო. ლევან ჭრელაშვილის ცნობით, დელამფარი მომდინარეობს წოვა-თუშური „დალე“-დან, რაც ღმერთს ნიშნავს, თუშები იფიცებიან — „დალემფარ“ — ღმერთმანი. მიგვაჩნია, რომ „დალამფარი“ და „დალემფარი“ უშუალო კავშირშია ერთმანეთთან, „დალამფარი“ — ღვთის ძალი და მადლია. რომელსაც ფიცულობენ თუშებიც.

თერგვაულის ქაჯავეთში ლაშქრობა, იქიდან მარგალიტების წამოღება და ღვთის კარზე მორიგე ღმერთისადმი მირთმევა. მითში ასეა გადმოცემული: „ავღეგ, ღვთის კარით გავემზადე, წამუელ ქაჯ-უეთისაკე, ქაჯთა ბაზარი ჩავიარე... რო დამინახეს... შამამეხვია ქაჯთ ლაშქარი თეთრსა მთის ქორსა თერგვაულსა... საგმირო დავმა-ლე კაბის კალთაშია. შავისა ბადე გადავიცივი. მაშინ ქაჯთა ბუქრას შაატყობინეს კელმწიფესა. ყვირალ ყოფილა საკვირველი: ცხრა თავ ჰბმიყუა... გავშალე ოქროს ქსოვილი ჰაერზედა. შავის ბადეიც გა-დავაგდეო, საგმირონიც გავაელვე ჰაერშიო... ქაჯნი შავს მორევეს მიებარნესო... მარგალიტ იყვა ზღვისპირზედა, კაბის კალთით წამო-ვიღეო, ღვთის კარს მოვართვი მორიგესა“⁵⁵. აქ მითითებული შავი ბ ა დ ი ს გადაცმა საფარველდებულობის სინონიმია და ეს მითური ასპექტი, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებულ მოლს უკავ-შირდება, უფრო ხელშესახებადაა გამოკვეთილი გიორგი ნაღვარ-წმენენიერის მიერ ქაჯავეთის რამდენიმეჯერ დალაშქრის ეპიზო-დებში. ამ მითოლოგიურ გადმოცემაში ნათქვამია, რომ „ქაჯავეთში ჯოფნის დროს გიორგის ქაჯის ქალი გაქმობილებია, რომელსაც მის-

⁵³ დელამფარის, როგორც „ბეგარის“, „ხარკის“ ტოლფარდ ცნებად განძარ-ტება არ უნდა იყოს სწორი. ვაჟა-ფშაველა პირდაპირ ამბობს: ჩვენ ღმერთიც არ მოგვწონს, თუ „ძუა-გამონასკულ ცხენს არა ზის და კობხად ხმალ-დელამფართ გამოკანკლული არ არის“ (V, გვ. 131), „გუდანის ჯვარმა დელამფარი უფარა“ (იქვე, გვ. 132). ე. ი. „დელამფარი“ გამორჩეული, არაჩვეულებრივი ფარია.

⁵⁴ თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასა. ნაშრომი, გვ. 186—187.

⁵⁵ ქართული ხალხური პოეზია, I, მიხ. ჩიქოვანის რედ., 1972, გვ. 300

თვის საფარველი მოუქსოვია, ე, ი. ისეთი საბურავი, რომლის გადახურვის შედეგად იგი უჩინარი ხდებოდა⁵⁶. ეს გიორგი ნაღვარმშვენიერი ღვთისშვილია, „ხ ა ხ მ ა ტ ი ს ს ა თ ე მ ო ჯ ვ ა რ ი... იგი ქაჯთა ქვეყანაში დადის სალაშქროდ სხვა ღვთისშვილებთან ერთად“⁵⁷. სწორედ ამ გიორგი ნაღვარმშვენიერზეა შექმნილი ცნობილი მითოლოგიური ლექსები — „ქაჯავთ რას იარები, გიორგივ, მგელთა ფერაო?“ „გიორგი ხახმატის ჯვარი ქაჯებს აქვს აკიდებულ“ და სხვ. გარდა იმისა, რომ ამ საფარველით გიორგი ნაღვარმშვენიერი შეუმჩნეველად ჩადის ქაჯავთში, იგი მას სკირდება აგრეთვე ღვთისკარზეც უჩუმრად მივიდეს, ამოეფაროს მორიგე ღმერთის კალთებს და ყური უგდოს ღვთისშვილთა საჩივრებს, — ვის როგორ აბეზღებენ⁵⁸. ამ ასპექტში გიორგი ნაღვარმშვენიერი სხვა ღვთისშვილებისაგან განსხვავებულია. მისი ეპითეტი „ნაღვარმშვენიერი“ დღემდე გაუხსნელია. ტრადიციით, ნაღვარმშვენიერი ის ადგილია, სადაც ხახმატის ჯვარის სალოცავია. აქ ნიაღვრისაგან დაზღავებული ვაკე ადგილებია და ამ ნაღვარს ხახმატის ჯვარი, ე. ი. წმინდა გიორგი, შვენისო, ამშვენებსო. ჩვენ უფრო მწერალ სულხან ქეთელაურის მიერ მოწოდებული ცნობა მიგვაჩნია სარწმუნოდ, რომლის მიხედვით, „ნაღვარმშვენიერი“ ხახმატის ჯვარის ეპითეტია, რაც სახემშვენიერს, ლამაზს ნიშნავს. „ნაღვარმშვენიერი“ ხახმატის ჯვარის ისეთივე პარალელური ეპითეტია, როგორც კოპალასი — „ლალო, ლახტიანო“ და პირქუშისა — „ცეცხლის ალიანო“. სემანტიკურად „ნაღვარმშვენიერი“ შეიძლება უკავშირდებოდეს „ულურ“-ს. ლამაზ. გამორჩეულ, პირმშვენიერ კაცს „ულურიან კაცს“ ეძახიან ხევსურეთშიო,

ღვთისშვილებს, გარდა გასაუჩინარებელი საფარველისა, აქვთ ჰაერზე გასაშლელი ნაქსოვიც (ზღაპრული მფრინავი ხალიჩის არქეტიპი). ჰაერზე გაფენილ „ხალიჩაზე“ მდგარი ღვთისშვილი საგმიროს პირდაპირი დაშენით ამარცხებს დევ-კერპებს.

ქაჯეთის (ქაჯუეთის) დალაშქვრა ხორციელი კაცის მონაწილეობით (მინდიასა და გახუას მსგავსად; წმინდა გიორგისაც მიეწერება. ამ ასპექტში წმ. გიორგი და მითრა მსგავს ტიპოლოგიურ ორეულებს წარმოადგენენ. 1911 წელს ბისოელი ბაბუა ქეთელაურისა-

⁵⁶ თ. ოჩიაური, დასახ. წიგნი, გვ. 87.

⁵⁷ იქვე, გვ. 274.

⁵⁸ იქვე, გვ. 88.

გან ა. შანიძეს ასეთი მითოლოგიური გადმოცემა ჩაუწერია (მოგვ-
ყავს ლიტერატურულად გადმოღებული): „გიორგი ქაჯავეთში წას-
ულა და იქ ერთი ზორციელი კაცი წაუყოლებია. მთაზე სადღაც
კლდეში სულეები (სული) ამოურიდებია (ამოუყვანია) და თან გაუ-
ყოლებია ქაჯავეთში. იქ (ქაჯავეთში — ა. ც.) ქაჯებს საფერხე (შე-
საკრებელი, სასაუბრო) ადგილი ჰქონიათ გაკეთებული. იქვე სამჭე-
დლოში ერთი სინის (ბრინჯაოს, რვალის, რკინის) მჭედელი ჰყოლ-
იათ. სინასა ჰედდა. შევიდა წმ. გიორგი და იმ კაცის სულიც თან
შეჰყვა. წმ. გიორგის ის საჭედი სინა მოუხიბლავს (მოუჯადოებია).
როგორც კი იმ სინას გამოიღებს, გრდემლზე შეაგდებს და კვერსა
დაჰკრავს — სინა გასკდება და ქაჯებს სულ ამოხოცავს
(„სრუ გელუჰას“)... (იქიდან) მოუტანავ კიდევ ოქროს ფანდური,
ცხრა ძალიანი, ოქროს საცერი, სამართებელი, სასრევი“⁵⁹.

ქაჯავეთიდან ასეთი მდიდრული საყოფაცხოვრებო ფასეულო-
ბათა მოტანა, რომელიც კოსმოგონიური მითოსის გარკვეული ას-
პექტია და ტიპოლოგიური ყალიბიც გააჩნია მსოფლიო მითოლო-
გიაში, ამ შემთხვევაში წმ. გიორგის მიეწერება. მისი აღრინდელი
არქეტიპები ღვთისშვილები, გიორგი ნაღვარმშვენიერი, თერგვაული
და სხვები არიან.

ქართულ მითოლოგიაში ხთონური პერსონაჟების — დევებისა
და მათი მემკვიდრე ქაჯების აბსოლუტურ ბოროტებაზე არსებული
მყარი მითოლოგიური მოდელები საფუძვლად დაედო გენიალურ
„ვეფხისტყაოსანში“ უდიდესი მხატვრულ-მეტაფორიული ძალით
წარმოსახულ ქაჯურ ბოროტებას. მითურ ასპექტში ხალხური „ქა-
ჯავეთი“ და შოთა რუსთაველის ქაჯეთი იდენტურნი არიან, მაგრამ
ამ საკითხზე სხვა შრომაში გვაქვს საუბარი. მეტად საყურადღებოა
მითოლოგების — გ ა მ ი წ რ ი ვ ლ ე ბ ი ს საოცრად ტევადი სემ-
ანტიკა. ამ ერთსიტყვიან მითოლოგემაში მრავალი რამ იგულისხ-
მება. თინათინ ოჩიაურის ცნობით, ფშავ-ხევსურეთში დასახლებუ-
ლი დევ-კერპების დამარცხების შემდეგ „გადარჩენილი დევები გა-
ნიწრივლდნენ, ე. ი. უხილავ არსებად იქცნენ, რომელთაც იღუმალ-
ათლა შეეძლოთ ვნების მოტანა“⁶⁰. დევების უხილავ არსებად ქცე-
ვის მითური ასპექტი შესანიშნავადაა რეპროდუცირებული „ვეფხ-

⁵⁹ ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული. ტფილისი, 1931, გვ. 594—595.

⁶⁰ თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 37.

ისტყაოსნის“ შემდეგ სტრიქონებში: „კვალი ძებნეს და უკვირდა ყერპოვნა ნაკვალევისა, აგრე კვალ-წმიდად წარხლომა კაცისა, ვითა ღევისა“ (1951, 981-2). ფშაველი ირაკლი გოგოლაურისა და ხევსურც ამირან არაბულის გადმოცემით, გამიწრიელება ავ სულად ქცევას ნიშნავს. როცა ადამიანზე ამბობენ „მიწრიელი ხარ ათერო, თანთან მიწისაკ მიძვრები“ (კაფიაა, ეთერს აკაფიავებს მეტოქე), ეს იმას ნიშნავს, რომ მეტოქე ეთერს ადარებს ავ სულს. როცა ღევეების მიმართ ამბობენ „გამიწრიელდაო“, ეს ნიშნავს კიდევ უფრო გაავდნენ, უფრო უარეხი ცუდები გახდნენო, თანაც, იგულისხმება მათი მიწისქვეშ განდევნა. ერთ-ერთ ლექსში ნათქვამია: „ღევენ გამიწრიელდნენ გომეწარს, მცხოვრებ დაშინდნენ ყველანი, დაუქერავის ავ-სულთა ხეენი, შთანა თუ ველანი“⁶¹.

ამგვარად, გამიწრიელება ღევის უკვალოდ გაუჩინარების („აგრე კვალწმიდად წარხლომა კაცისა, ვითა ღევისა“) თავისებური მითოლოგიეა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან ირკვევა, რომ ქართული კოსმოგონიური მითები საყურადღებო და მნიშვნელოვან მონაპოვარს წარმოადგენენ როგორც ეროვნული, ისე ზოგადმითოლოგიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიების საქმეში.

⁶¹ ფ. არქ., კ. 332, გვ. 176. მთქმ. ხ. ფარნაოზიშვილი, ჩამწ. ტრისტან მახაური, 1980 წ.

2. ძველი კოლხური ღვთაებანი და მათი ასახვა ფოლკლორში

დასმული პრობლემა, ძირითადად, მითოლოგიის სფეროს ვანე-
კუთვნება. ამდენად, ვიდრე კონკრეტული საკითხების განხილვას
შევეუღებოდეთ, საჭიროდ მივიჩნით მოკლედ შევეხოთ მითოლო-
გიის რაობას, მითოსური აზროვნებისა და ტერმინოლოგიის ზოგი-
ერთ სპეციფიკურ საკითხს, რომელსაც უშუალო კავშირი აქვს ჩვენ-
თვის საინტერესო პრობლემასთან.

ამჟამად მეცნიერებაში მითის განმარტების ხუთასამდე ვარი-
ანტს ითვლიან¹. ფართო გაგებით მითი, რომელიც ძველი ბერძნუ-
ლი სიტყვიდან მომდინარეობს, ესაა ფანტასტიკური გამონაგონი,
როცა ყოველ საგანს, ბუნების მოვლენას ან საზოგადოებრივი ცხო-
ვრების წესს მიეწერება ადამიანური თვისებები, ვინიერება. ვიწრო
გაგებით, მითი რელიგიური გამონაგონია დაფუძნებული ზებუნე-
ბრივი ძალების რწმენაზე². ვ. პროპი მითში გულისხმობს გადმოცე-
მას ღმერთებზე ან ღვთიურ არსებებზე, რომელთა არსებობა ადა-
მიანებს სწამდათ. მითოლოგიურ ლექსიკონში მითი განმარტებულია,
როგორც გადმოცემა ღმერთებზე და გმირებზე; გამონაგონი. რომ-
ლის საშუალებით ადამიანი ცდილობდა აეხსნა ბუნების მოვლენ-
ები³.

ტრადიციული გაგებით, მითოლოგია მოუძწიფებელი აზრო-
ვნების პროდუქტია და შორს დგას ბუნების კანონების დადგენისა
და გამოყენებისაგან⁴.

ცნობილი საბჭოთა მკვლევრის ფ. კესიდის განმარტებით, „მითი

¹ М. И. Шахновыч, Первобытная мифология и философия. 1971, с. 19.

² იქვე.

³ Мифологический словарь. 1961, с. 147.

⁴ А. Лосев, Античная мифология..., 1957, с. 8.

არის პირველყოფილი ხალხური მოთხრობა ან ხალხური ფანტაზიის რსეთი ნაწარმოები, რომელიც ახდენს ბუნების მოვლენებისა და ადამიანის ცხოვრების მიზეზობრივ ახსნას გულუბრყვილო გასულიერების გზით⁵.

მსგავს განმარტებას იზიარებს პროფ. მიხ. ჩიქოვანიც⁶.

3. ვალერი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ „მითი ის არის, რაც ცოტა უფრო მეტი დაზუსტებისთანავე ქარწყლდება. მიაპყრეთ მითს კრიტიკული და მკაცრი მზერა... ფხიზელი გონება... ის თოვლივით გადნებათ ხელში... მითები ვერ უძლებენ სინათლეს“. მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ მითოსური წარმოდგენები უკვალოდ ქრებოდნენ ადამიანის ცნობიერებაში. „ჩვენ იმდენ მითს შევიცავთ, და ეს მითები ისე გვაქვს გამჭდარი ძვალ-რბილში, — განაგრძობს პ. ვალერი, — რომ შეუძლებელია ჩვენს სულში მკვეთრად გამოვეყოთ და გამოვაცალკეოთ რაიმე ისეთი, რაც მთლიანად განწმენდილი იქნებოდა მითის ყოველგვარი მინარევისაგან“.

მითები ჩვენი მოქმედების, ჩვენი ვნებების სულია, ჩვენ არ შეგვიძლია ვიმოქმედოთ სხვაგვარად, თუ რომელიმე აჩრდილისაკენ არ ავიღეთ გეზი. ჩვენმა წინაპრებმა სულებით დასახელებს მთელი სამყარო. „მათთან თანაყოფის შედეგად ქვეყანას ევლინებოდნენ უუცნაურესი ნაშიერნი“, რომლებიც ბუნებასაც კი აჭარბებდნენ.

ბუნებაში დასახლებული სული „არა მარტო ბუნებასავით ქმნის, არამედ ილუზორულად ქმნის მოჩვენებასაც. კეშმარტებას ის უსართავს სიყალბეს... მას მითებისაგან მითი გამოჰყავს, მითიურობის უსასრულო განსახიერებას — დრო აყალიბებს“.

პოლ ვალერი სამართლიანად მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ საგანთა მთელი მიზეზობრიობა, მთელი პარველსაწყისი მხოლოდ და მხოლოდ მითურ გამონაგონად გვევლინება, რაც უმარტივესი კანონების მიხედვითაა ფორმირებული. ჩვენთვის ცნობილია სხვადასხვა მითოსური გადმოცემები იმის თაობაზე, რომ ვილაცამ (ჯადოქარმა) შექმნა მზე, მთვარე, დედამიწა, გააჩინა ზღვა, მოიპოვა ცეცხლი, შეაჩერა წარღვნა, ასწავლა ადამიანს საკვების მოპოვება. ცხოველის მოშინაურობა, ნადირობა, გამოიგონა მშვილდ-ისარი,

⁵ Ф. Кессиди, От мифа к логосу, М., 1972, с. 39.

⁶ მ. ჩიქოვანი, ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია. იხ. ქართული ხალხური პოეზია 1, მ. ჩიქოვანის რედ. 1972, გვ. 17.

სამეურნეო და საბრძოლო იარაღი და ა. შ. ამათ გვერდით არსებობდნენ ავი, ხევესურული გამოთქმა რომ ვიზნართ, გამიწრივლებული ძალებიც, რომლებიც ადამიანებს უგზავნიდნენ სევადასხვა სახის ავადმყოფობას, სიცივეს, სიკვდილს, გვალვას, ღამეს, ჭექა-ქუხილს. ერთის მხრივ, ადრინდელი კულტურული გმირებისა და, მეორეს მხრივ, დემონოლოგიური პერსონაჟების ურთიერთქიდილში ადამიანის ფანტაზია მიიკვლევდა გზას ბუნების ძალებზე ბატონობის მოსაპოვებლად. ადამიანის ფანტაზია ამ არარსებულ ძალებს ანიჭებდა არა მარტო სიცოცხლეს, სიმტკიცესა და დღეგრძელობას, არამედ ისეთ შინაგან ლოგიკურობასაც, რომლის გამო თვითონვე იყო განცვიფრებული.

„რანი ვიქნებოდით ჩვენ (ამ) არარსებულის თანადგომის გარეშე?“ — სვამს კითხვას პ. ვალერი და პასუხობს: „უბადრუკნი და საწყალობენი, და ჩვენს... სულელებს ჟანგი მოეკიდებოდათ უსაქმურობისაგან“⁷.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შეხედულებით, „მთელი მათი ტერიტორია დასახლებულია დიდი და შედარებით ნაკლები ძალის მქონე ღვთიშვილებით, მათი დამხმარე ზებუნებრივი არსებებით. ამ ღვთიშვილებს ხან მეგობრული დამოკიდებულება აქვთ, ხან შემოსწყრებიან ერთმანეთს, ურთიერთის საქმეში ერევიან, შუამავლობენ, თავიანთი საყმოების კეთილდღეობაზე ზრუნავენ, დამნაშავეს სჯიან... საომარ და სამშვიდობო საქმეებს წყვეტენ... უნდათ მშვიდობასა და სიკეთეს ჩამოაგდებენ თავის ყმებს შორის... უნდათ... ზარალით გააწამებენ მათ“⁸.

მითოსის ობიექტები ფანტაზიით დაღვნილი გრძნობად-კონკრეტული არსებებია: ბუნების მოვლენები წარმოსახულია რეალურ მოქმედ პირებად, ცოცხალ არსებებად, ცხოველებად, ადამიანებად.

მითისმქნელისათვის მის მიერ მოაზრებული კოსმოგონიური წარმოდგენა ნამდვილია. ინდიელთა მიამიტმა, მაგრამ უაღრესად გულწრფელმა მითისმქმნელმა დედამიწა უზარმაზარ სპილოს ზურგზე მოათავსა, რათა სამყაროს სივრცეში დაემკვიდრებინა იგი; ეს

⁷ პოლ ვალერი, პატარა წერილი მითების შესახებ. ფრანგულიდან თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, „ლიტერატურული საქართველო“, № 35, 1979.

⁸ თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს შიანეთში, თბ., 1967, გვ. 5.

სპილო, თავის მხრივ, კუს ბაკანზე იყო შემდგარი, ხოლო თვითონ კუ ზანტად ირწეოდა ზღვის ტალღებზე.

რუმინელი აკადემიკოსი კ. გულიანი 1968 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში — „მითი და კულტურა“ იზიარებს მითის ამბივალენტოვნებას, (ორმაგ თვისებას): „მითი ანტაგონისტურია, რამდენადაც იგი ადამიანის ცხოვრების როგორც დადებით. ისე ნეგატიურ მხარეებს ასახავს... მითში, ერთის მხრივ, ასახულია ადამიანის პირველი გამარჯვება ბუნებაზე. მორალური ნორმები, ემპირიული ცოდნა, მეორე მხრივ, წესჩვეულებები, საგვარეულო მორალის შეზღუდულობა. ყოველგვარი ცრურწმენა“⁹.

ამ შემთხვევაში მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის გარემოება, რომ ხშირად რელიგიური და მითოლოგიური წარმოდგენები ერთმანეთს ერწყმოდნენ, მაგრამ მრავალი მითი რელიგიასთან არ იყო დაკავშირებული. ასეთი მითები, „როგორც განსაკუთრებული სახე ზეპირი გადმოცემისა“, ეტიოლოგიური ნიშნით იყვნენ აღბეჭდილნი¹⁰.

რელიგიის ადრინდელი ფორმები (ანიმიზმი, მაგია, ფეტისიზმი, ტოტემიზმი) ახლოსაა მითოსთან, მათი წარმოშობის მიზეზი ერთი და იგივეა. ესაა ადამიანის უძლურება. შიში ბუნების სტიქიური ძალების წინაშე, შიში ტომთა შორის წარმოშობილ წინააღმდეგობაზე. ამ საფეხურზე ადამიანებმა ნატურალისტური რელიგიის შექმნით, რომელიც ბუნების ძალების, საგნების გაღმერთებას ემყარებოდა, შეიმუშავა ბუნების ძლიერების დამორჩილების რწმენა, მათზე გამარჯვების იმედი. ადამიანი დაუპირისპირდა ბუნების ძალებს, რწმუნდება თავის სიძლიერეში, ადამიანი გადაიქცა ღმერთად. ღმერთებმა ადამიანური სახეები მიიღეს და ერთმანეთთან ადამიანთა მსგავსი ურთიერთობანი დაამყარეს (ასეთია, მაგალითად, მორიგე, კვირია, კოპალა, იახსარი. შუბნური, ბერი ბაადური, დალი, მესეფი, ტყაშმაფა, წყლის დედა, სახლის ანგელოზი და ა. შ.). ეს უკვე ანთროპომორფული (ადამიანის სახის) პოლითეიზმია (მრავალღმერთიანობა). ნატურალური რელიგიები (ანიმიზმი, ტოტემიზმი, ფეტისიზმი, მაგია) და ადრინდელი პოლითეიზმი რა თქმა უნდა, ახლოს დგანან მითოსთან, მაგრამ, მითოსისგან განსხვავებით,

⁹ მ. შახოვიჩის დასახ. წიგნი, გვ. 23.

¹⁰ იქვე, გვ. 22.

„რელიგიური ღმერთის რწმენა მოითხოვს მსხვერპლთშეწირვას, ლოცვას, რიტუალებს, წეს-ჩვეულებათა შესრულებას, რომლისაგან მითოლოგიური ცნობიერება თუმცა თავისუფალი არ არის, მაგრამ მისთვის ეს არ არის არსებითი“¹¹.

ჩვენ ვეთანხმებით თინათინ ოჩიაურის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყოფაში „მითი ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი რელიგიისაგან... ამდენად მისი შექმნის პროცესზე დაკვირვება, ცოცხალ სინამდვილეში მისი ელემენტების დაჭერა, უსათუოდ მნიშვნელოვანია ზოგად, მითების წარმოშობის პრობლემების თვალსაზრისით“ (დასახ. წიგნი, გვ. 7).

მითოსი მეტი ფანტაზიის, გაქანების საშუალებას აძლევს ადამიანს. „უკლასო საზოგადოების ზღურბლზე, კლასობრივი საზოგადოების ფორმირების პროცესში, მითისქმნადობა, ხელოვნებასთან ერთად, რელიგიას გამოეყო და ეს იყო ადამიანის გონების ისეთი განვითარება, რომლის საშუალებითაც მხატვრული წარმოსახვა უფრო მეტად განთავისუფლდა რელიგიისაგან, მოიპოვა თავისი პირველი გამარჯვება“¹². მითოლოგია თავისუფალი და პროგრესული ფანტაზიის ასპარეზად იქცა.

მეტად ორიგინალური და საყურადღებო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ცნობილ საბჭოთა მკვლევარს ე. მელეტინსკის მითოლოგიისა და რელიგიის ურთიერთობის თაობაზე. მისი აზრით: „მითოლოგია შეადგენს ნიადაგსა და არსენალს ადრინდელი ფორმის, როგორც რელიგიის, ისე პოეზიისას“¹³. დამაჯერებელია ე. მელეტინსკის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ დარგობრივი მითოლოგიური დიფერენციაცია წარმოებდა თანდათანობით, რელიგიური სისტემებისა და პოეტური ქანების განვითარების შესაბამისად; რომ პირველი წინაპრების (კულტურული გმირების) არქაული მითებიდან ვზა მიდის ზღაპრებისაკენ, რელიგიური თქმულებალეგენდებისა და შემომქმედი ღმერთისაკენ.

ასევე სწორად მიგვაჩნია ე. კოტლიარის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ კულტურული გმირების არქეტიპები ტოტემისტური

¹¹ მერი ქელიძე, მითოსიდან ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ, თბ., 1977, გვ. 11.

¹² Тренчени-Вальдафель Имре, Мифология, 1959, с. 42.

¹³ Е. М. Мелетинский, Миф и историческая поэтика фольклора, М., 1977, с. 1.

წინაპრებია და რომ ტოტემისტური წარმოდგენები, სტადიალურად, აღრინდელ მითოლოგიურ წარმოდგენებს განეკუთვნებიან¹⁴.

როგორც ცნობილია, მითოლოგიურ ამბავს ახასიათებს „მკაცრი“ ნამდვილობა და კონკრეტული ეთნოგრაფიული არეალი (ასეა ეს გილგამეშის ეპოსში, ილიადა და ოდისეაში, ქართულ სამონადირეო და დევების წინააღმდეგ მებრძოლ ღვთისშვილთა ციკლის მითოლოგიურ გადმოცემებში). ე. მელეტინსკი სამართლიანად მიუთითებს, რომ ძირითადი საფეხური მითის ზღაპრად ტრანსფორმაციისა სწორედ მითოლოგიური „ამბავის“ მკაცრი ნამდვილობის შესუსტებას გულისხმობს (ე. ი. დერიტუალიზაციასა და დესკრალიზაციას). ამასთან ერთად, შეგნებულ გამოწვავთა განვითარება-გაფართოებას, რომელსაც დაკარგული აქვს ეთნოგრაფიული კონკრეტულობა.

მაშასადამე, მითოლოგიურ გადმოცემებში ამბის „მკაცრმა ნამდვილობამ“, მისმა ეთნოგრაფიულმა კონკრეტულობამ მკვლევარი არამც და არამც შეცდომაში არ უნდა შეიყვანოს და არ მიიჩნიოს მითოსური არსებანი კონკრეტულ, თუნდაც, ოდესღაც არსებულ რეალურ პირებად (ეგულისხმობთ ღვთისშვილების კოპალასა და იახსარის ბრძოლას დევებთან, მონადირეების „საქმიან“ ურთიერთობას ტყის კაცებთან (ოჩოკოჩ-ოჩოპინტრესთან), დალტყაშმაფა-მესეფეებთან, ოლიმპიელთა დაუნდობელ ბრძოლებს ტიტანებთან, კიკლოპებთან და ა. შ.).

პირველყოფილი აზროვნების საკითხების დასადგენად დღემდე მეცნიერთა მიერ გამოყენებულია 650-ზე მეტი კულტურულად ყველაზე ჩამორჩენილი (პრიმიტიული) ტომის მონაცემები, მაგრამ ვერც ქვეცნობიერის (ფრეიდი), ვერც სიმბოლოების (კასირერი). ვერც მაგიურობის (ფრეზერი), პრელოგიურობის (ლევინ-ბრიული), კომპლექსის (პრეისი), აფექტის (ვუნდტი), პარტიციფალურ-ინტუიციურ¹⁵ და სხვა თეორიებმა ვერ მოგვეცეს დამაჯერებელი პასუხი

¹⁴ Е. Котляр. Миф и сказка Африки, М., 1975, с. 35.

¹⁵ ზოგიერთი მეცნიერი მაგიის საფუძველს ეძებს ადამიანის ინსტინქტურ მოქმედებაში, რომელიც მას მეშვიდრეობით აქვს მიღებული ცხოველებისაგან. ამდენად, პირველ ფორმად აზროვნებისა ვარაუდობენ პარტიციფალურ (თანამონაწილე) ინტუიტიურ ფორმას, რომელიც ადრე აღმოცენდა, ვიდრე ლოგიკური აზროვნება. აზროვნების ამ ფორმასთანაა დაკავშირებული მაგია, როგორც საგანზე, მოვლენებზე ზემოქმედების საშუალება და მითი, როგორც გარემომცველი სინამდვილის ახსნის, განმარტების საშუალება (მ. შ ა ხ ნ ო ვ ი ჩ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 29). ლევი-სტრო-

უკლასო საზოგადოებამდელი პირველყოფილი აზროვნების სპეციფიკაზე.

დღესდღეობით საბჭოთა მეცნიერების უახლესი გამოკვლევების მიხედვით „პირველყოფილი აზროვნების“ სპეციფიკურ ნიშნებად მიჩნეულია: 1. პირველყოფილი აზროვნება იყო საგნობრივ-პრაქტიკული. ამ დროს ადამიანი თავისთავს ბუნებისაგან არ გამოჰყოფდა. იგი ვათანაბრებული იყო ცხოველთან, ხესთან, ქვასთან და ა. შ. ვ. ი. ლენინი მიუთითებდა, რომ „ინსტიქტური ადამიანი, ველური, თავისთავს ბუნებისაგან არ გამოყოფდა“. ავსტრალიურ მითებში ხშირადაა ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ კენგურუ და ძალი ოდესღაც ადამიანები იყვნენ. ჩრდილოეთ ამერიკელი ინდიელები იგონებენ, რომ ადრე ყველა ნივთი და საგანი (მზე, მთვარე, ხე, ცხოველები) ადამიანებს ჰგავდნენ. მხეცებსა და ხეებს შეეძლოთ ერთმანეთთან ლაპარაკი, ე. ი. შემუშავებული იყო ერთგვარი მონისტური შეხედულება ქვეყანაზე — „ადამიანის ბუნებასთან სრული ერთიანობის გრძობა“. 2. პირველყოფილი აზროვნება იყო გრძობად-კონკრეტული და არა თეორიულ-აბსტრაქტული. ეს გულისხმობს იმას, რომ „ყველა საგანი და მოვლენა ისევე ცოცხალია, როგორც ადამიანი“. ბუშმენი ფიქრობს, რომ ცეცხლი არსებობს იაკუტებს სწამდათ, რომ ყოველი სიტყვა იქცევა გრძნეულ ჩიტად, სხვა ტომების წარმოდგენით კი — ანგელოზად. მეგობრობის განმტკიცების მიზნით ეწეოდნენ ერთი ჩიბუსიდან, ჯდებოდნენ ერთ ტყავზე. ერთმანეთის სისხლს შეურევდნენ და საზეიმოდ სვამდნენ. 3. პირველყოფილი აზროვნება უხვად შეიცავს გულუბრყვილო დიალექტიკის ელემენტებს. ყველაფერს წარმოდგენდნენ მოძრაობაში. გარემომცველი სამყარო მარად მოძრავია და ა. შ.¹⁸

ამგვარად, პირველყოფილ აზროვნებაში, კ. მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბუნება და თვით საზოგადოებრივი ფორმები შეუცნობელი ხელოვნების წესით იყო გადაშუშავებული ხალხის ფანტა-

სი ცნობს, რომ პირველყოფილი ადამიანის ცნობიერება იყო ლოგიკური და არა პრელოგიკური, ე. ი. რაციონალური და არა მისტიკური. ამ თვალსაზრისით, ლ. სტროსის აზრით, „მითოლოგიურ და მეცნიერულ აზროვნებას ერთი და იგივე ლოგიკა ახასიათებს, რომ ადამიანი ყოველთვის კარგად აზროვნებდა“ (მითის სტრუქტურა“, დაიბეჭდა „ფილოსოფიის საკითხებში“, № 7, 1970).

¹⁸ მ. შახნოვიჩი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32—36.

ზიის მიერ. ასეთ ფანტაზიას არ გააჩნდა გადატანითი მნიშვნელობა. მითისმქმნელის ცნობიერებისათვის მისი მონათხრობი პოეტური გამონაგონი კი არაა, არამედ რეალობა. ვ. ვუნდტი სამართლიანად მიუთითებდა, რომ „თვით მითს არა აქვს არავითარი სიმბოლური მნიშვნელობა... მითოლოგიური წარმოდგენა რეალურია და არა სიმბოლური“¹⁷. ვ. ვუნდტი, გამონაკლისის სახით, უშვებს შესაძლებლობას, რომ მითოლოგიური წარმოდგენა შეიძლება სიმბოლოდ განვითარდეს, მაგრამ „მითი და სიმბოლო... რელიგიის განვითარების საწინააღმდეგო პოლუსებზე დგანან. მითი დასაწყისში, სიმბოლო — ბოლოს“. მითოლოგიური წარმოდგენისა და სიმბოლოდ ქცეული საკულტო მოქმედების სტადიალური მონაცვლეობის ნიმუშად ვ. ვუნდტს ასეთი მაგალითი მოაქვს: პირველყოფილი, ველური ადამიანი განწმენდას ახდენდა, როცა ის, მითოლოგიური წარმოდგენის მიხედვით, შეეხებოდა ისეთ საგანს, რომელიც ტაბუირებული იყო. ასეთ შემთხვევაში განწმენდა, განბანვა სულსაც გაასუფთავებდა, რადგან მისთვის სხეული და სული ერთიანობას წარმოადგენდა. ასეთი განწმენდა არავითარ სიმბოლურ მნიშვნელობას არ ატარებდა. ქრისტიანული რელიგიისათვის ნათლობა გახდა წმინდა საქმედ, რომელსაც უკვე არა აქვს მითოლოგიური, მაგიური დანიშნულება. იგი რელიგიურ-სიმბოლური აქტია.

ამგვარად, სისხლის საზეიმოდ დაღვევისა და ერთი ჩიბუხიდან მოწვევის მითოლოგიური წარმოდგენა არსებითად განსხვავდება ხეესურული სისხლით დაძმობილებასა და ფიც-ვერცხლის ერთი გობიდან შესმის სიმბოლური აქტისაგან. ასევე სულ სხვაა ოთხყურა, ოთხრქა ცხერის სისხლის საშუალებით აბუღელაურის თუ ბაზალეთის ტბის ძირიდან იახსარის ამოყვანის მითოლოგიური წარმოდგენა; და ბიბლიური აბრაამის მიერ, შვილის სანაცვლოდ, ციდან ჩამოშვებული ცხერის შეწირვა უფლისადმი. როდესაც ადამიანს მსხვერპლად სწირავდნენ მთვარეს, მზეს, მდინარეს და ა. შ. მითოლოგიური წარმოდგენის მიხედვით, ეს შეწირვა არავითარ სიმბოლურ აქტს არ წარმოადგენდა. ბუნების მოვლენა და ადამიანი გათანაბრებული იყო, ერთი მეორეში გადადიოდა. შეწირული, რასაც შეეწირა, იმადვე იქცეოდა. მაგრამ სამეგრელოში ბოლო დრომდე შემორჩენილი სიმბოლური აქტი ახალი მთვარის დანახვასთან და-

¹⁷ В. Вундт, Миф и религия, 1910, с. 22.

კავშირებით ბავშვის ცისკენ ასროლისა იმდენჯერ, რამდენი სიტყვაც იყო სარიტუალო ტექსტში („თუთა, თახა, ჭუმა, ცა, ობი, საბატონი, ბეა“), მხოლოდ შორეული მოგონებაა აღრინდელი წარმოდგენისა, რომელსაც ამ შემთხვევაში გარკვეული სიმბოლური მნიშვნელობა გააჩნია. ამდენად, გასაზიარებელი ჩანს ვ. ვუნდტის მხიერ გამოთქმული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ „რელიგიურ სიმბოლოებს ყველგან და სხვადასხვაგვარ სახეებში შეუძლიათ განვითარდნენ მითოლოგიური წარმოდგენებიდან, მაგრამ ამოსავალი ჭუნქტი ყოველთვის მაინც მითოლოგიური წარმოდგენაა, რომელსაც პირდაპირი და არა სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს“¹⁸.

თვით ხალხურ შემოქმედებაში მრავალი ისეთი მეტაფორა და სიმბოლო გვაქვს, რომელთაც საფუძველი აღრინდელ მითოლოგიურ წარმოდგენაში ეძებნება. მითოსური წარმოდგენით, დამციხრალ, ჩამავალ მზეს სიწითლე (წითელი ზოლა) გადაჰკრავს. ეს სიწითლე სისხლია, რომელიც შემდეგში სიმბოლოს სახით ასოცირებულ იქნა გმირის სიკვდილთან. ქართული ხალხური ლექსი („ხოგაის მინდი კვდებოდა, მზე წითლდებოდა, ცხრებოდა“) აღნიშნული ფაქტის შესანიშნავი დადასტურებაა.

მეცნიერებაში ცნობილია, რომ მითოლოგიურ-რელიგიური წარმოდგენების შემუშავება-ჩამოყალიბება დაკავშირებულია გვაროვნულ წყობილებასთან. ამასთან ერთად, მითებში აისახა მატრიარქატიდან პატრიარქატზე, ბუნების კულტიდან მეფეთა კულტზე, გვაროვნული წყობილებიდან მონათმფლობელურზე გადასვლის რთული პროცესები. ამიტომ მითებს შორის განსხვავება მათ ისტორიულობაშია. არსებობს მარტივი და რთული, ნატურალისტური (ტოტემისტურ-ანიმისტურ) და ანთროპომორფული შინაარსის მითები. მითოლოგიური სიუჟეტების თანხვედნილობა სხვადასხვა წყობისა და ეროვნების ხალხებში, ძირითადად, შეპირობებულია იმით, რომ მითური სახეები ბუნების ისეთი მოვლენების ასახვას წარმოადგენდნენ, „რომელთა შემეცნება აუცილებელი იყო ადამიანისათვის იმ დროიდან, როცა იგი დაუპირისპირდა ბუნებას, როგორც მწარმოებელი და შემმეცნებელი არსება“¹⁹.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული იმაზე მიუთითებს, რომ უძვე-

¹⁸ ვ. ვუნდტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23.

¹⁹ მ. კელიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 17.

ლესი კულტურის მქონე ქართველი ხალხის უაღრესად თვითმყოფადი მითოლოგიური პანთეონის შესწავლა მოითხოვს ჩაღრმავებულ, გულმოდგინე მეცნიერულ კვლევა-ძიებას. ივანე ჯავახიშვილმა პირველმა განიხილა ქართული წარმართული სარწმუნოებრივი შემოქმედება და ფუძემდებლური მოსაზრებები გამოთქვა ქართული მითოლოგიური პანთეონის, ღვთაებათა უფროს-უმცროსობის, მნათობთა თაყვანისცემის, ბუნების გაღმერთების, ხეთა თაყვანისცემის, ამირანზე შემორჩენილი თქმულებების თავდაპირველი სახის აღდგენის უმნიშვნელოვანეს პრობლემებზე²⁰. ამის შემდგომ ქართული მითოლოგიის ცალკეული საკითხების გაშუქებას მიეძღვნა მრავალი ეთნოგრაფ-ფოლკლორისტის, ლიტერატურის ისტორიკოსისა და ხელოვნებათმცოდნის საყურადღებო შრომა²¹.

პროფ. მის. ჩიქოვანი ქართულ მითოლოგიას ორ პერიოდად ყოფს. პირველ პერიოდს იგი „პირველყოფილი თემური საზოგადოების დარგობრივ ანუ პოლითეისტურ“ მითოლოგიას უწოდებს, მეორეს — „აღრე ფეოდალური ხანის მონოთეისტურს“. იქვე მიუთითებს, რომ ორივე პერიოდისათვის მეტად უხვი მასალებია წარმოდგენილი და მასალების ეს სიუხვე „კვლავ შინაგან დეტალიზაციასა და სიუჟეტურ-ციკლობრივ გამიჭვანას მოითხოვს“²². მეტად საყურადღებო მოსაზრებები აქვს მკვლევარს გამოთქმული ქართული მითოლოგიური პანთეონის თაობაზე ხალხური პოეზიის I ტომზე დართულ შესავალ წერილსა და შენიშვნა-კომენტარებში, რომლებსაც ქვემოთ ცალკე საკითხის განხილვასთან დაკავშირებით შევხვებით. აქ გავიმეორებთ ჩვენ მიერ აღრე გამოთქმულ შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ქართული ხალხური პოეზიის I და II ტომი, რომლებიც მითოლოგიური ლექსებისადმი მიძღვნილი, უაღრესად საყურადღებო მოვლენაა არა მარტო ქართულ ფოლკლორისტიკაში, არამედ საერთოდ, ქართული კულტურის ისტორიაში.

ამჟამად ჩვენი მიზანი კონკრეტულია და გვინდა ვაჩვენოთ, თუ როგორ აისახა ქართულ ფოლკლორში როგორც საერთო ქართული. ისე კოლხური რეგიონის ზოგიერთი ღვთაების სახე.

²⁰ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1, 1960, გვ. 38—164.

²¹ დაწერილებით მის. მ. ჩიქოვანი, ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია, ქართული ხალხური პოეზია, 1, 1972, გვ. 21—23..

²² იქვე, გვ. 19.

მზე და მთვარე

კოსმიური ღვთაებანი — მზე და მთვარე მსოფლიო მითოლო-
გიაში მრავალი ასპექტითაა წარმოდგენილი. ისინი, როგორც შე-
ნიშნავს მ. ჩიქოვანი, „დარგობრივი მითოლოგიის ფარგლებში
თავსდებიან“²³. ამ პერიოდისათვის, „მითოლოგიური აზროვნების
პირველ საფეხურზე, დარგობრივი მითოლოგიის შემუშავების პე-
რიოდში — აღნიშნავს მ. ჩიქოვანი — ქართველი ხალხი მთლიან
ეთნიკურს ერთეულს წარმოადგენდა; ჯერ კიდევ არ იყო ტომობ-
რივი დაყოფა და მითოლოგიასაც მთლიანი სახე ჰქონდა“²⁴.

აღნიშნული ფაქტის ერთ-ერთი დადასტურებაა მზისა და მთვა-
რის კულტის ერთნაირი გავრცელება ქართველ ტომთა შორის.
ყველგან მზე და მთვარე, ძირითადად, „ადამიანურ ფორმებში არს
წარმოდგენილი, მათ შვილები ჰყავთ; ფლობენ შესანიშნავ ბაღს,
სასახლესა და სიმდიდრეს“²⁵, ახლო ურთიერთობა აქვთ ადამიანებ-
თან. სევანური გადმოცემის მიხედვით, მთვარემ დედა გააჯავრა,
როცა ის ძროხას წველიდა. დედამ ძროხის პატივი ესროლა ცელქ
შვილს და სახეზე მიაგლისა, ამის შემდეგ აქვს მთვარეს შავი ლა-
ქებიო. ლექსებისა და გადმოცემის უმეტესობა მთვარეს მამრობი-
თი და მზეს მდედრობითი სქესის ღვთაებად წარმოგვიდგენს. მზე,
გარდა იმისა რომ, „ქართული პანთეონის მეორე წევრად ითვლება“,
უძველესიც არის და „მატრიარქატის დროიდან მომდინარეობს“²⁶.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ აღმოსავლურ და დასავლურ მი-
თოლოგიაში მზე (მითრა, რა, პელიოსი, ჰიპერიოსი) მამაკაცის სა-
ხითაა წარმოდგენილი. ქართულ მითოლოგიაში კი, როგორც აღვ-
ნიშნეთ, ქალი ღვთაებაა („მზე დაწვა და მთვარე შობა“; „მზე —
დედა ჩემი, მთვარე მამა ჩემი“; „მე და ვარ და ის ძმა არის“ და
ა. შ.). ხალხური ტრადიციისაგან განსხვავებით, „ვეფხისტყაოსანში“
მზე, ძირითადად, მამაკაცის სახედაა ასოცირებული. ასე, მაგალი-
თად: „შენმა მზემან, უშენოსა არვის მიჰხვდეს მთვარე შენი, შენ-
მან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცა-ვიდენ საშნი მზენი“ (1951
303ი-2); „ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“ (იქვე,

²³ მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 34

²⁴ იქვე, გვ. 33.

²⁵ იქვე, გვ. 29.

²⁶ იქვე.

1420); ფრიდონთან მისული ტარიელი და ავთანდილი ორ მზესთან არის შედარებული („თუმცა შეყრილ იყვნეს ორნი მზენი“ — 1382); გახელმწიფებულ ავთანდილს ქორწილი აქვს და გვერდით ტარიელი უზის — „ჰგავს, თუ ცა მოდრკა ქვეყანად, შეყრილან ორნი მზენია“ (1549); მზე: როგორც სილამაზის, სისაესის, მშვენიერების შესადარებელი ობიექტი ნესტანისა და თინათინის მიმართაც არის პოემაში გამოყენებული (მაგალითად, ნესტანი იყო „მზისაცა უფრო მზიანი“ — 1583; ან, „თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინობდა“ — 51); ამ შემთხვევაში, მზესთან შედარებული ობიექტების მხოლოდ სილამაზეა ხაზგასმული. ზემოთ მოყვანილ ნიმუშებში კი პირდაპირ ნათქვამია: მე — მთვარე (ნესტანი), მხოლოდ შენ — მზეს (ტარიელს) გეკუთვნის. ამ შემთხვევაში შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ შოთა რუსთაველმა ისარგებლა დასავლურ და აღმოსავლურ მითოლოგიაში გავრცელებული ტრადიციით. რაც შეეხება ორი და სამი მზის ხსენებას, ვფიქრობთ, რომ შოთა რუსთაველი ამ შემთხვევაში, კვლავ, ტრადიციას ემყარება. ტარიელი და ავთანდილი ერთად შეყრილი ორი მზეა. ნესტანის წერილში ნახსენებ სამ მზეში ასეთი აზრია გატარებული: შენი მთვარე (ნესტანი) მხოლოდ შენ გეკუთვნის, თუგინდ სამი მზესაც თუ ვაბუჯი მოვიდეს ჩემთანო. ქართულ მითოლოგიაში ცნობილია ორი მზე, „ხოგაის მინდი რომ დაიბადა, ცაზე ორი მზე მდგარა“²⁷. ერთ-ერთ ლექსში ნათქვამია — „ნეტავ თქვენ, ქურაზიშვილნო, სამი მზე მოგდით კარზედაო“. მსოფლიო მითოლოგიაში ლაპარაკია ათ მზეზე, რომლებიც მორიგეობით ჩნდება ცაზე, ზოგჯერ კი ათივე ერთად გამოჩნდება და ქვეყანას გადაწვით ემუქრება. „ერთხელ, როგორც გვამცნობს გადმოცემა, იაოს მმართველობის დროს ცაზე გამოჩნდა ერთბაშად ათი მზე“²⁸. ზღვაზე გაზრდილ დიდ ბებე ცხოვრობდა ათივე მზე, ისინი მორიგეობით აღიოდნენ ცაზე. ზოგჯერ ყველა ერთად გამოჩნდებოდა ხოლმე და ზღვას ადულებდნენ. ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით, იმდენი მზე იყო, რამდენიც დღე. ყოველ დილას ახალი მზე ამოდიოდა. პინდარი „ერთი დღის“ ნაცვლად ამბობს „ერთ მზეს“, ვირგილიუსი „სამი

²⁷ ა. გაჩეჩილაძე, გადმოცემა ხოგაის მინდზე და ვაჟა-ფშაველას „გველის მკამელი“, 1959.

²⁸ Юань Хэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, с. 175.

„ღღის“ ნაცვლად „სამ მზეს“ და „შვიდი ღღის“ ნაცვლად „შვიდ მზეს“ (ა. ლოსევის დასახ. წიგნი, გვ. 45-55).

მთვარე, როგორც მზე, თითქმის ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში ღვთაებად არის მიჩნეული. ბერძნები მთვარეს ქალად მიიჩნევენ და სელენეს ეძახიან. ქართულ მითოლოგიაში მთვარე მამაკაცია და წმინდა გიორგის არქეტეპადაა მიჩნეული. მთვარის კულტი ქართულ მითოლოგიაში ძალუმადაა წარმოდგენილი, არქანჯელო ლამბერტის თქმით, „მეგრელებს ისე ეშინიათ მთვარისა, რომ არც ეშმაკისა, არც წმინდანებისა... არც თვით ღმერთის იმდენად არ ეშინიათ. სწამთ, როგორც სიმბოლო სარწმუნოებისა... მთვარისაგან არის დამოკიდებული ყოველივე მათი ბედი და უბედობა“²⁹. მთვარეს შესთხოვდნენ ყველა სახის გაჭირვებისაგან შეეღასა და დახმარებას: „თუთა ახალი, ღორონთი გამახარი“ (მთვარე ახალი, ღმერთო შენ გამახარე) ან, „თუთა ახალი, ღორონთი სი გამახალი“ (მთვარე ახალი, ღმერთო შენ განმაახლე). კიდევ: „მთვარე წინამძღოლო, შენს ბედნიერ თავს ვლოცულობ... ფუძე-ნერჩი დამიცავი ყოველი ჭირისაგან“³⁰ და სხვა.

სამეგრელოში გავრცელებულია ასეთი სარიტუალო ლექსი: „ბჟა — დია ჩქიმი, თუთა — მუმა ჩქიმი, ხვიჩა-ხვიჩა მურუცხეფი და დო ჭიმა ჩქიმი“ — მზე დედაა ჩემი, მთვარე — მამაჩემი, მოციმციმე ვარსკვლავები და და ძმაა ჩემი³¹. აქ აშკარად ჩანს ადრინდელი ადამიანის კოსმოგონიური შეხედულებები. სამეგრელოში გავრცელებული მითოლოგიური შეხედულების მიხედვით, ადამიანი როგორც კი დაიბადება, მისი სახელობის ვარსკვლავი გაჩნდება ცაზე. ყველას ჰყავს ასეთი ვარსკვლავი. სიკვდილის შემდეგ ცაზე ეს ვარსკვლავი იშლება, ქრება. აქედან წარმოდგება წყევლის სტერეოტიპი — „სი სახელი მოლასირი“ (შე სახელწაშლილო). ასევე, მითოლოგიური წარმოდგენის მიხედვით, ყველა ადამიანს დაბადებიდან შუბლზე ეწერება, თუ რამდენ ხანს როგორი ცხოვრებით იცხოვროს და რა სახის ავადმყოფობით მოკვდეს. ამასაც თავისი სტერეოტიპი გააჩნია: „სიევაჰარე“ (შე შუბლწაწერიანო). ასეთი შუბლწაწერიანი ადამიანი თავისი კუთვნილი ცხოვრებით იცხოვ-

²⁹ ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 147.

³⁰ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 313—314.

³¹ ქართული ხალხური პოეზია, 1, 1972, გვ. 81.

რებს ამ ქვეყნად, ე. ი. ის ხიფათისაგან დაზღვეულია. მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ შუბლზე (ცვაზე) ნაწერი (კარა). ასეთებს სტერეოტიპი — „უხვავიჭარეს“ (შუბლუნაწეროს) უწოდებს და ისინი თავისი დღით არ კვდებიან.

ქართულ მითოლოგიაში მზე, მთვარე, ვარსკვლავები მრავალი ასპექტითაა მოაზრებული. ამჟამად მინდა ყურადღება გავამახვილო 1970 წელს გალის რაიონში ჩაწერილ ზღაპარ-თქმულებაზე, რომელშიაც მზისა და მთვარის ამბავია გადმოცემული³².

ერთ გოგოსა და ბიჭს ერთმანეთი უყვართ, მაგრამ ბიჭის დედამას სხვა ნდომებით შვილის საცოლედ. ბიჭი კი ამ გოგოს გარდა სხვას ცოლად არ ირთავდა.

ერთ დღეს მისულა ეს ბიჭი გოგოსთან და უთქვია: ხვალ, რამდენის წამოღებასაც კი შევძლებ, იმდენ ტან-ფეხის შესამოსელ მატერიას მოგიტან: საახალუხესა და საკაბეს, საპერანგესა და სასაცულეს, საწულდესა და საყაბალახეს — და ყოველივე ეს საღამომდე უნდა შეკეროო. საღამოს ტანის დასაბანი წყალი გაამზადე და ყველაფერი ეს ერთად დამახვედრეო. მე საღამოს მოვალ, ტანს დავიბან და მერე წამოგიყვანო.

მეორე დღეს ამ გოგომ ალიონიდან დაიწყო ტანსაცმლის კერვა. დაღამებამდე ერთი ხელი ტანსაცმელი დარჩა შეუკერავი. გადაიჩია ეს გოგო: ბიჭი რომ მოვიდეს და ტანსაცმლები არ დახვდეს შეკერილი, შეიძლება არ წამიყვანოს ამ საღამოსო.

გამოსულა ეს გოგო მინდორზე და ღმერთისთვის უთხოვია, შეხვეწნია: ღმერთო, სახელდალოცვილო, ცოლ-ქმრობის გამჩენო. მზისა და მთვარის შემქმნელო, ამოსწიე მზე ერთი თოხის ტარის სიგრძეზეო.

მართლაც ამოიწია მზემ ერთი თოხის ტარის სიგრძეზე. ამ გოგომ მოასწრო ყველაფრის შეკერვა მზის ჩასვლამდე, ტანის დასაბანი წყალი ჩამოჰკიდა, შეკერილი ტანსაცმლები დააუთოვა, რიგზე დაალაგა და ზედ წულა-მესტები დააწყო.

დაღამებისას მოვიდა ეს ბიჭი. გოგომ ტანი დაბანა, ახალი ტანსაცმელი ჩააცვა და წავიდნენ ამ ბიჭის ნაშოვნ ბინაში.

³² „მზისა და მთვარის ამბავი“, მთქ. ზ. ქობალია, ჩამწ. ვ. ქეცბაია. ს. ლეკუხონე (გალის რ.). 1970, ფ. არქ. ს. 249, გვ. 36—42. ქართულად გადმოიღო ა. ცანავამ.

მეორე დღეს, შუალაძისას, მოსულა ვილაცა და დაუძახნია ბიჭისთვის. ეს ბიჭი გარეთ გამოსულა. გამოსულა თუ არა, ვილაცას ხელი დაუჯრავს და სადღაც წაუყვანია. გაოწმების ქამს დაბრუნდა ეს ბიჭი, მაგრამ სიტყვას არ ამბობს თურმე. ასე გაიარა ჩვილმეტმა ღამემ. ყოველ ღამეს დაუძახებს ვილაცა, ეს ბიჭი გამოვს გარეთ, წაყვანენ სადღაც და დილაღამე შინ არ უშვებენ. მეთვრამეტე ღამეს გოგოს ვერ მოუთმენია და ბიჭთან ერთად გარეთ გამოსულა თურმე. ქმრისთვის ზურგზე ჰქონია ხელი ჩავლებული. ისევ დასტაცა ამ ბიჭს ვილაცამ ხელი და წაიყვანა. ცოლი უკან არის ჩამოკიდებული.

ვისაც ცოლ-ქმარი მიჰყავდა, იმან გზაზე შეხვედრილ ცეცხლში შეიყვანა ორივე, ბიჭსა და წამყვანს არაფერი მოუვიდათ, ამ ქალს კი ტანსაცმელი დაეწვა. ცეცხლიდან გამოსულებს აღუღებული წყალი შეხვედრიათ. იმათ არაფერი მოსვლიათ, მაგრამ ეს გოგო მოხარშულა თურმე. ამ გოგოს ქმრისათვის ხელი მაინც არ მოუშორებია. საშველი რომ არ დაადგა, ეკალ-ბარდებში შესულან. რომ გაიარეს ეს ეკალ-ბარდები, ამ გოგოს ტანზე ხორცი აღარ ჰქონია, მაგრამ ძვლები მაინც ჩნაყუნობდნენ ქმრის ზურგზე.

ამის შემდეგ ერთი მინდორი ყოფილა, ძალიან ღამაზი, მზისა და მთვარის საბრძანებელი. თურმე. მზესა და მთვარეს დაყავს ეს ბიჭი აქ ამ გოგოს ღინაზე, რადგან ამ გოგომ სთხოვა ღმერთს მზის ამოწევა და, მზე როცა ამოიწია, მზე და მთვარე ერთი თოხის ტარის სიგრძეზე ერთმანეთს დაშორებულან.

მზემ და მთვარემ ამ ბიჭის ზურგზე გოგოს ძვლები რომ ნახეს, თქვეს: ჰაი, ჰაი, აქაც მოიტანეს მისი ძვალიო, ჩვენ ერთმანეთს დაგვაშორა ერთი თოხის ტარის სიგრძეზე და როგორ გაბედა აქ მოვლათ. ძვლები განზე გადაყარეს.

— შენ რა გიყოთ აწიო — უთხრეს ამ ბიჭს. მერე მზემ და მთვარემ ერთმანეთს უთხრეს: მოდი, ვაპატიოთ ამ ბიჭის პატივისცემითო. ამ ბიჭს ჩვენთვის ბევრი კარგი საქმე აქვს გაკეთებულიო. მივიდა მზე, გოგოს ძვლებს ცხვირსახოცი გადაუსვა: — ერთმანეთის გვერდით დადექითო. მერე დაულოციათ ორივე: დაგლოცოთ ღმერთმაო, მოგცემოდეთ ხუთი ვაჟიშვილი და სამი ქალიშვილიო, მზე და მთვარესავით შეაბერდით ერთმანეთსო. წალმა შემოუბრუნებიათ და გაუშვიათ. მართლაც, როგორც მზემ და მთვარემ დალოცეს ისე, რვა შვილი შესძენიათ და ძალიან დიდხანს უცოცხლიათ ბედნიერი ცხოვრებით.

მოტანილ ნიმუშში ყურადღებას იპყრობს რამდენიმე მოტივი: მზე და მთვარე ცოლ-ქმარი არიან, ე. ი. სარიტუალო ლექსში ნათქვამი — „მზე დედაა ჩემი, მთვარე — მამაჩემი“ — დასტურდება პროზაული გადმოცემითაც. ღმერთმა გოგოს შეუსრულა თხოვნა და მზე მთვარეს ერთი თოხის ტარის სიგრძეზე დააშორა, ზემოთ ამოსწია. ეს მოტივი ცნობილია ქართულ ზღაპრებშიც, მაგრამ მზე არ უსრულებს თხოვნას ხორბლის მკაზე კენისართან პირობადებულ მუშაკაცს: „მზეო, შენსა მადლსა, ამოდენა ნაშრომს ნუ დამიკარგავ, პატარა ხანს მოითმინე და მერე ჩაბრძანდიო. მზემ არ გაუგონა და ჩავიდა“³³. იგივე მოტივი გამეორებულია თ. რაზიკაშვილის ჩაწერილ „მზის ქალში“.³⁴ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ სამეგრელოში ჩაწერილ „მზის და მთვარის ამბავში“ საპატარძლო მზეს კი არ შესთხოვს უკან დაბრუნებას, არამედ ქვეყნისა და ცოლ-ქმრობის გამჩენ ღმერთს სთხოვს შევიდეს მის მდგომარეობაში და ერთი თოხის ტარის სიგრძეზე ამოსწიოს მზე. ღმერთმა თხოვნა შეუსრულა, ე. ი. იძულებით დააშორა მზე მთვარეს. მზემ და მთვარემ სამაგიერო გადაუხადეს „ამაყ“ გოგოს და საშინელი განსაცდელი მოუვლინეს. გოგომ ყველა განსაცდელს გაუძლო, თვითშეწირვის გზით საოცარ ამბღლებას მიაღწია და თვით ღმერთებიც კი განაცვიფრა ამით. ამ მითოსურ პასაჟში ხალხის მორალურ-ეთიკური და ესთეტიკური შეხედულებები უაღრესად ამბღლებული სახითა და გარკვეული მხატვრული მიზანდასახულობითაა გამოკვეთილი. აქედან ისიც ირკვევა, რომ მზე დაქვემდებარებული ღვთაებაა. იგი, როგორც ვ. ბარდაველიძე ფიქრობს, ქართული პანთეონის მეორე წევრი უნდა იყოს.

კაპუნია და ალარტი

კაპუნიას შესთხოვდნენ მოსავლის ბარაქას, სიკეთეს, საქონლის გამრავლებას. მისი სახელობის ლოცვა-ვედრებას მარანში ასრულებდნენ. სპეციალურად ასუქებდნენ საკაპუნო ღორს. ლექსებში შემორჩენილია გამოთქმა: „მუჭო კიბირი გიძგიძგანს ოკაპუნე ღეჯიცალო“ (კბილი საკაპუნო ღორივით დაგიკრეჭიაო). ყველიერის წინა კვირას — ხუთშაბათს საღამოს სრულდებოდა ლოცვა-ვედ-

³³ ქართული ხალხური პოეზია, 1, 1972, ვვ. 27. შტრ. 3. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, 111, მ. ჩიქოვანის რედ., 1964, გვ. 127 („მზის სიძე“)

³⁴ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური ზღაპრები, 1, 1938, № 47.

რება. დაკლულ ღორს იმავე დღეს შექამდნენ. თუ ხორცი მორჩებოდათ, მეორე დღეს გადაყრიდნენ, სახლში არ გააჩერებდნენ. თვით ღვთაება კაპუნია როგორი სახით იყო წარმოდგენილი, მეგრული ყოფისა და ზეპირსიტყვიერების მკვლევრებს არ მოუციათ. ნ. წულეისკირმა რომან „თუთარჩელაში“ კაპუნია ქვის კერპის სახით წარმოადგინა, რომელიც შემდეგ მთვარის სალოცავმა კერპმა შეცვალა.

როგორც ჩანს, კაპუნია ერთ-ერთი უძველესი ღვთაებაა, რომლის სახე ადრევე დაჩრდილა სხვა ღვთაებამ, მაგრამ იმდენად ძლიერი ყოფილა თავის დროზე, რომ დღემდე მაინც შემორჩენილია მისი სახელობის დღე (კაპუნობა), მასზე შესაწირი ღორის ზედწოდება — საკაპუნო ღორი და, რაც მთავარია, სამეგრელოში დღესაც წყევლის ერთ-ერთ ძლიერ სტერეოტიპად ითვლება გამოთქმა: „კაპუ ქიგტგორლაფუდასი“ (კაპუ ჩაგვიარდესო, ე. ი. მომკვდარიყავიო).

ბევრი ძებნის შემდეგ, ჩვენ მივაკვლიეთ ისეთ მოქმელს, რომელმაც ასე განგვიმარტა კაპუნიას რიტუალთან დაკავშირებული წესჩვეულება:

გამიგია, რომ ერთხელ ცოლ-ქმარს სახნავში ბავშვი წაუყვანიათ. ბავშვისათვის საკმლის კმევა დავიწყანიათ. ბავშვი ცუდად გამხდარა, გული წასვლია. ეს ბავშვი კაპუნიას წაუყვანა ზევით ცაზე და გუგულად უქცევია. სწორედ ეს ბავშვი — გუგული აცნობებს ხალხს როდის დაიწყონ ხენა და თესვა (გუგულმა — „კუტუშიმ“ დაიძახაო: „კაფე-თესე, კაფე-თესეო“).

სანამ კაპუნია ამ ბავშვს წაიყვანდა, მანამდე, ერთი მარცვალი ღომისღომი ერთ ქვაბს ავსებდა. ერთი მარცვალი სიმინდი ერთ თვეს ყოფნიდა კაცს. ეს ბარაქა კაპუნიათ წაართვა ხალხს. როცა გაიგეს, რომ კაპუნიათ წაიღო ბარაქაო, მისი გულის მოსაგებად, საკაპუნო ღორს სპეციალურად ასუქებდნენ და შობის შემდგომ თვეში კლავდნენ. მარანში ლოცულობდნენ. კაპუნიას სთხოვდნენ კიდევ არ წაეღო ბარაქა და გადმოეხედა კარგი თვალით. საკაპუნო ღორის ხორცს იმ დღესვე შექამდნენ. მეორე დღეს არ შეიძლებოდა მისი ქამა.

კაპუნია დიდი ფრინველია, არწივზე მეტი, ზევით ცხოვრობს, სულ დაფრინავს, ის არის მემამინე. თუ კაცი ვისმეს დაწყევლის და ამ ღროს კაპუნიათ „ამინ“ დააყოლა, წყევლა უსათუოდ შესრულ-

დება. კარგის, დალოცვის სურვილების დროსაც თუ კაპუნია „ამინ“ დაამატა, ისიც შესრულდება. წყევლა — „კაპუ ქიგტგორლაფუ-დასი პისია“ (კაპუ ჩაგვიარდეს პირშიო) ძალიან ძლიერი წყევლაა. კაპუს ჩავარდნა ხმის ჩაწყვეტას, სიკვდილს ნიშნავს.

კაპუნია დღეობაზე არავითარი საქმის გაკეთება არ შეიძლება. ტყვიას გესროდნენ, რაიმე საქმე რომ გაგვეკეთებინა. იმ დღეს რომ ვინმე გარდაცვლილიყო, არავინ იტირებდა. გადააფარებდნენ ზეწარს და მეორე დღემდე ხმას არ გაიღებდნენ. ასე ძლიერ იყო ხალხი შეშინებული მისგან³⁵.

როგორც ცნობილია, ბერძნულ და რომაულ თითქმის ყველა ღმერთს გააჩნია ატრიბუტები — წმინდა ცხოველების, ფრინველებისა და მცენარეების სახით. მაგალითად, ათინას ატრიბუტია — ბუ; არესის — მგელი; ზევსის — არწივი; ასკელიოპის — გველი; ფეტიდას — ქერტილიანი ფეხები; ჰერას — ძროხის თვალები; პანის — რქა და ჩლიქი და ა. შ.³⁶ ეს ატრიბუტული რუდიმენტები იმაზე მიუთითებს, რომ ოდესღაც თვით ეს ღმერთები იყვნენ ასეთები³⁷. ცნობილია ისიც, რომ ტოტემური ღვთაებები წინ უსწრებდნენ ანთროპომორფულ დარგობრივ პანთეონს. ამდენად, ფრინველის სახით წარმოდგენილი კაპუნია უნდა მივიჩნიოთ, როგორც ვთქვით, უძველეს კოლხურ ღვთაებად. წმინდა ფრინველებისა და ცხოველების გვერდით იყვნენ დემონური თვისების ფრინველები, ან მათი ნაჯვარი გრიფონები. კაპუნია, შეიძლება ვიფიქროთ, გრიფონის ტიპის არწივის თავიანი არსებაა, რომლის სამყოფი ცაა. საკაპუნე რიტუალი სწორედ ცის დღეს (ცა+შხა ხუთშაბათს) სრულდებოდა. ჩანს, რომ ადრე კაპუნია არ იყო დემონური თვისებების მატარებელი. ეს ფუნქცია მან ანთროპომორფულ ღვთაებებთან დამარცხების შემდეგ შეიძინა.

მეორე ღვთაება ალარტის შესახებაც ცნობები ძუნწადაა შემონახული. ეს მითოლოგიური გადმოცემა ეტიოლოგიური ხასიათისაა, მაგრამ იგი ტოპოლოგიურ სიახლოვეს იჩენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ გადმოცემებთან, კერძოდ,

³⁵ მთქმ. ნინა სიგუა, 75 წლის, დაბადებულია ს. ნოქალაქევი (ცხაკაიას რ.), აჭარა—ცხოვრობს ვაგრაში (დემირკიპის ქ. № 120). ჩამწ. ა. ცანავა, 1979 წ. 10 სექტემბერი.

³⁶ მითოლოგიური ლექსიკონი, 1961, გვ. 244.

³⁷ ა. ლოსევის დასახ. წიგნი, გვ. 21.

ფშავ-ხევსურეთიდან დევების განდევნის თაობაზე არსებულ თქმულეებთან. კოლხურ გადმოცემებში დევები (ამ შემთხვევაში დევი) დამპყრობლის სახითაა წარმოდგენილი, რომელიც აწიოკებს და ანადგურებს ადგილობრივ მოსახლეობას. როგორც ფშავ-ხევსურები, ასევე კოლხები, დევის დამარცხებას ღვთისშვილების (კოლხური გადმოცემით ალარტის) დახმარებით ასწრებენ.

მთქმელი გადმოცემის: დღევანდელი ზუგდიდის რაიონის სოფლების — ოდიშის, კორცხელისა და ნაცატუს მიჯნაზე — მთაგორიან ადგილზე არის ერთი გამოქვაბული. არავინ იცის ამ გამოქვაბულის სათავე. აქ ცხოვრობდნენ, თურმე, ჩვენი ძველი წინაპრები. ამ გამოქვაბულს ორკინეს (საქიდაო, შესარკინებელ) უწოდებენ. ამაზე არსებობს ასეთი გადმოცემა: ოდესღაც გამოქვაბულს ურწმუნო, კაცის მკამელი დევი დაეცა, ამოწყვიტა შიგ მცხოვრებნი და თვითონ დაეპატრონა. დევი გამოქვაბულიდან ღამლამობით გამოდიოდა და ქონმახებში შემორჩენილ ადამიანებს მუსრს ავლებდა.

დევისაგან შეძრწუნებულმა ხალხმა თხოვნით მიმართეს მზე ღმერთს, მოეკლა ან განედევნა გამოქვაბულიდან ეს ურწმუნო დევი. მზე ღმერთმა ასე უპასუხა მთხოვნელებს: — მე ღლისა და სინათლის ღმერთი ვარ, ბნელ გამოქვაბულს უფსკრულში ძალა არა მაქვს, — იქ ვერ შევალო. სამაგიეროდ მზე ღმერთმა ასწავლა: წასულიყვნენ შორეულ ქვეყანაში, სადაც ცხოვრობდა უფსკრულ-ბნელეთის ღმერთი — ალარტი, ჩემი სახელით მიდით და იგი გამოგაყოლებთ ალარტის ხატს, რომელიც დაამარცხებს თქვენს ამოწყვეტელ დევსო.

ალარტის ღვთაებას მოციქულები გაუგზავნეს. ალარტმა მათ მისცა თავისი ხატი. მეგრელებმა ამ ხატს „ალერტის ხატი“ უწოდეს.

დევის გამოქვაბულის პირდაპირ, მეორე გორაკის ფერდობზე, ააშენეს საღმრთო სახლი და იქ დაასვენეს ალერტის ხატი. უჩვენეს გამოქვაბულის კარი, საიდანაც ღამლამობით დევი გამოდიოდა.

ხატი დევის გამოსვლას დაელოდა. იგი ღამეში ყველაფერს კარგად ხედავდა. გამოვიდოდა თუ არა გამოქვაბულიდან დევი, ალერტის ხატი კისერზე დაახტებოდა და მათ შორის საშინელი შერკინება იწყებოდა (ამიტომ ეწოდა ამ გამოქვაბულს „სარკენა-

ლი“). დროთა განმავლობაში ხატმა მოქანცა დევი, აჟად გახადა და
წოკლა. ამის შემდეგ ხალხმა ისევ დაიწყო ორკინეში ცხოვრება³⁸.

აქ მოხსენიებული ალარტის (ალერტის) ხატი ამჟამად მარტ-
ვილის რაიონის სოფ. ნოლაში (კიწიის სასოფლო საზღვო) მდებარეობს და წმინდა გიორგის სახელობის სალოცავად ითვლება. გადმოცემის მიხედვით, ალერტის სალოცავი ხატი პირველად სოფ. გურძემში (მარტვილის რ.) აუშენებიათ, მაგრამ წმინდა გიორგი გამოცხადებია ხალხს. უთქვია: მე ხარს გამოგიგზავნით, იგი თქვენი ეკლესიის ეზოში დაწვება, შემდეგ ამ ხარს დაეკარგავ, სხვაგან წავიყვან. თქვენ ეძებთ, სადაც მას დაწოლილს ნახავთ, იქ გადაიტანეთ თქვენი სალოცავიო. მართლაც ასე მომხდარა. ხარი იქ უნახავთ დაწოლილი, სადაც ამჟამად ალერტის ეკლესიაა აშენებული. მაშინათვე დაურღვევიათ გურძემის ეკლესია და ქვის ერთიმეორეზე გადაწოდებით ალერტის ეკლესია აუშენებიათ. ოღონდ, ქვის პირველი ამღები და ბოლო მიმწოდებელი მომკვდარან. მათ ყველაზე მეტი ჯაფა დაადგათ თურმე³⁹. ალერტის ეტიმოლოგია დღემდე დაუდგენელია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ, სანამ წმინდა გიორგი შეენაცვლებოდათ, ადრე აქ მართლა არსებობდა ალარტის ხატი (ხაზმატის ჯვრის მსგავსად), რომელიც მზის მოძმედ ითვლებოდა და დევების წინააღმდეგ იბრძოდა.

როკაპი

კოლხურ მითოლოგიაში მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია როკაპის სახეს, რომლის ფუნქცია დღემდე არაა ბოლომდე დადგენილი. მისი სამყოფი ადგილი განსაზღვრულია. ცხოვრობს ტაბაკონას მთის (მარტვილის რაიონშია) ღრმულში. მიწის ქვეშ. გარკვეულ დროს ამოდის ზემოთ, საშინელი არსების სახითაა წარმოდგენილი. ყველაზე სრული აღწერა როკაპისა მოცემული აქვს თ. სახოკიას. აი, ისიც: „მზაკვართა მთელ კორპორაციას თავისი უფროსი ჰყავს, რომელიც მათ ხელმძღვანელობს. აძლევს სათანადო დარიგებას, აწინაურებს ღირსეულებს, ამდაბლებს ჩამორჩენილთა და უღირსთა. ამ უფროსისთვის როკაპი უქვიათ. მისი რე-

³⁸ მთქმელ-ჩამწერი ბ. სართანი, ს. ცაიში (ზუგდიდის რ.), 1969 ფ. არქ. ს. 237, გვ. 6.

³⁹ მთქმ. ციცი გოგია. ს. ალერტი (გეგუქორის რ.), 1965, ფ. არქ. 235, გვ. 55.

ზიდენციაა ტაბაკონას მთაზე, აღმოსავლეთ სამეგრელოში, სენაკის მაზრაში. როკაპი იმ დროიდანვეა, რა დროიდანაც დედა-მიწაზე გამოჩნდნენ მზაკვრები. როკაპი წარმოდგენილია სახიჩარ, ბებერი დედაკაცის სახით. გრძელ და შავკბილებიან ჩამოთხავებულ თითებზე გრძელი ფრთხილები უფრო აუშნობს, უფრო საზარლად ხდის. როკაპი ერთთავად ზის ერთ ადგილას, უძრავად, გარშემო ახვევია მსახურნი, რომელნიც მოახსენებენ ყოველსავე, რაც ტაბაკონას გადაღმა ხდება, მოაზსენებენ — მისი ხელქვეითი მზაკვრულები ვინ რას აკეთებს.

წელიწადში ერთხელ მზაკვრები სამეგრელოს ყველა კუთხიდან ტაბაკონაზე მიდიან და როკაპს თავიანთის მოქმედების ანგარიშს აქლევენ. ამ დღეს ქვეტობა ანუ მზაკვრების დღესასწაული ჰქვია და ემთხვევა ილიაობის (ივლისის 20) წინაღამეს, ხოლო სამეგრელოს ზოგიერთ სოფელში — მარიამობის (აგვისტოს 15) წინაღამეს...

ამ ღამეს მზაკვრები ტაბაკონაზე უნდა წავიდნენ როკაპთან ძღვენის მისართმევად⁴⁰... შუალამისას მზაკვრები სამეგრელოს ყველა მხრიდან ბაწარალებით გაემართებიან საჰაერო გზით ტაბაკონისაკენ... თვითონ ტაბაკონაზე დანთებულია დიდი აოცონი, ზედ დაკიდებულია უზარმაზარი ქვაბი წყლით სავსე, რომელშიაც უნდა მოიხარშოს ყველა გული ადამიანთა, რომლებიც მზაკვრებმა წლის განმავლობაში მოაგროვეს... მოშორებით ტახტზე ზის როკაპი და მომსვლელთ ღლოდება.

ბოლოს, ყველანი მოვიდნენ. სცენაზე გამოდის როკაპის ერთი მინისტრთაგანი, რომელთან რიგ-რიგად მიდიან მოსული მზაკვრები ძღვენის მისართმევად. ყოველ მართმევაზე მინისტრი ქვეით უკაკუნებს როკაპის გარეთ გამოშვერილ კბილზე. ისმის ჩახრენწილი, ძლივას გასაგონი კითხვა როკაპისა: „ვინ მოვიდა?“ პასუხად ასახელებენ მოსულ მზაკვარს და ჩამოთელიან მის დაძმასურებას. იმისდა მიხედვით, თუ რამდენი და რა თვისების სიავე ჩაუდენია მზაკვარს, როკაპი აქებს და აღიდებს ძღვენის მომტანს. როკაპის უფლი მით უფრო სძგერს სიხარულით, რაც უფრო ესმის, თუ რაც მეტი გულქვაობა გამოიჩინეს მისმა ხელქვეითებმა ადამიანთა მიმართ... გაიხედავ, წარუდგა მზაკვარი, რომელმაც არ შეიბრალა თავის საკუთარი ძუძუთა ბავშვი, ამოჰგლიჯა მისი პაწაწუნა ნაზი

⁴⁰ თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 19.

გული და როკაპს ფეხებთან დაუდო; მეორე მზაკვარს არ დანანებია თავისი ახლად ჯვარდაწერილი ქმარი, რომ დაემსახურებინა იმავე როკაპის ყურადღება⁴¹...

როცა ყველას ინახულებს და მოუსმენს როკაპი, გაიმართება ნადიმი, თვით როკაპის თავმჯდომარეობით. სუფრაზე ღვინის მაგივრად მიერთმევით ადამიანის სისხლი, ხორცის მაგივრად — ადამიანის გულის მწვადები. სვამენ როკაპის სადღეგრძელოს... მღერიან, ცეკვავენ... განთიადის მოახლოვებამ მზაკვრებს მოაგონა, რომ დრო მოვიდა დავბრუნდეთ შინ, მიწაზეო... ისევ რიგ-რიგად წარუდგებიან როკაპს გამოსამშვიდობებლად, მოასხდებიან ცოცხებსა და საწნახელებს და თვალის დახამხამებაში შინ გაჩნდებიან⁴².

მსოფლიოში ცნობილი მითოლოგიური მოდელის მიხედვით, როკაპი უნდა მიეკუთვნოს ხტონურ ღვთაებათა ჯგუფს. ამაზე მიუთითებს მისი ადგილსამყოფელი და სქესი. სიტყვა „ხტონი“ ბერძნულად „მიწას“ ნიშნავს. იგი ეპითეტია მიწისქვეშა მყოფი ღვთაებებისა, აგრეთვე, ამ ღვთაებებთან დაკავშირებული ზებუნებრივი ძალებისა. მითოლოგიურ ლექსიკონში ნათქვამია: „Женские божества подземного царства носили эпитет Хтония“⁴³.

მიწისქვეშა ღვთაებებთან მაკავშირებლად მიჩნეულია: პერსეფონე, დემეტრე, გეა, დიონისე, ჰეკატე, ერინიები და სხვა. ჰეკატე, როკაპის მსგავსად, მღვიმეში ცხოვრობს. იგი ისეთივე საშიში და საზარელი არსებაა, როგორც როკაპი. „არგონავტების თქმულებაში“ ვკითხულობთ: „საშიშარმა ღმერთქალმა ისმინა მოწოდება და ღრმა მღვიმედან ესონიდის წმიდა მსხვერპლისაკენ გამოეშურა; მას მუხის შტოების გვირგვინი ედგა, რომელშიაც საზარელი გველები იყო ჩაწნული... ჭაობისა და მდინარის ნიმფები, რომლებიც ამარანტიოს ფაზისის დაბლობში ცხოვრობენ, შემზარავად წიოდნენ“⁴⁴.

ხტონური ღვთაებები მატრიარქატის დროინდელი წარმოდგენების ნაყოფია. ისინი შემდეგ ერთიანდებიან ერთ ღვთაებად „დიდი ღვდის“ ან „ღმერთების ღვდის“ სახელწოდებით. ამ მითოლოგიის გავრცელების მთავარი ადგილი იყო მცირე აზია, სადაც დიდ ღვდას

⁴¹ თ. სახოკია, დასახ. წიგნი, გვ. 20.

⁴² იქვე, გვ. 21.

⁴³ Мифологический словарь, 1961, с. 264.

⁴⁴ აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, აკ. ურუშაძის რედ. 1970, გვ. 239—240.

პატივს სცემდნენ სხვადასხვა სახელწოდებით. აქედან ეს კულტი გავრცელდა რომში. ხტონურ ღვთაებებს გააჩნდათ, როგორც „შემტევი“, ისე „თავდასაცავი“ ძალები იმათ მიმართ. ვინც მიწის კანონებს ეწინააღმდეგებოდნენ. მიწის შემტევ ძალებად ითვლებიან ურანოსისა და გეასგან დაბადებული ტიტანები, კიკლოპები, ჰეკატონხეირები (ასხელიანები) და სხვა. მიწის დამცველებად გამოდიან ერინიები — საშინელი მახინჯი მოხუცი არსებები, ჩამოშლილი, გველჩაწული თმებით, ძაღლის თავითა და ძაღლისავე ხმით⁴⁵. ასეთივე საშინელი არსებაა ჰადესის დარაჯი ცერბერი, ქიმერა, სფინქსი, ნემეის ლომი და სხვა.

მატრიაარქატიდან პატრიაარქატიში გადასვლის შემდეგ, ხტონური დიდი ღვთისა და მის თანამდგომთა უფლებები შეიზღუდა, დეგრადაცია განიცადა. ამორძალების მითი ამის ერთ-ერთი დადასტურებაა. ხტონური ღვთაებები, როგორც ამორძალები, უბრძოლველად არ ტოვებდნენ თავიანთ უფლებებს. ისინი ცაზე აყვანილ ღვთაებებსა და მათ თაყვანისმცემლებს ყოველგვარ უბედურებას უშზადებდნენ. ტაბაკონას ღრმულში უძრავად მჯდომი როკაპი, რომელიც ადრე ერთ-ერთ მთავარ ხტონურ ღვთაებას განასახიერებდა, პატრიაარქატის ეპოქაში დეგრადაციას განიცდის და თავის „შემტევ“ ძალებთან (მზაკერებთან, ჯადოქრებთან, ეშმაკებთან) ერთად, ერინიებისა და ჰეკატეს მსგავსად, დემონურ ძალად იქცევა.

ამგვარად, როკაპის სახით ქართულ მითოლოგიაში შემონახულია უძველესი ხტონური ღვთაების (დიდი ღვთის) ერთ-ერთი ტიპოლოგიური სახესხვაობა, რომლის ადრინდელმა ფუნქციებმა არსებითი გარდაქმნა განიცადეს.

⁴⁵ ა. ლოსევი, დასახ. წიგნი, გვ. 62.

3. მისეფი, ტყაშმაზა, ოკოკოკი, შინი ანთარი

წარმართულ ღვთაებებზე აღრინდელ თქმულებებსა და გამოცემებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. წერილობითი წყაროების უქონლობის გამო ამგვარი გადმოცემები, ხალხის ყოფაში გადმონაშთის სახით შემორჩენილი რწმენა ერთადერთი წყაროა იმ შეხედულებათა აღსადგენად, რაც ჩვენს წინაპრებს გარემომცველი ბუნების, არსებობისათვის ბრძოლისა და ადამიანთა ურთიერთობის შესახებ ჰქონდათ.

ქართველთა წარმართობის შესწავლა მეტად პრინციპული მნიშვნელობისაა. პირველად ეს საკითხი ფართო მასშტაბით მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე ივანე ჯავახიშვილმა დააყენა. დიდ მეცნიერს აინტერესებდა გაერკვია, არსებობდა თუ არა ყველა ქართველ ტომისათვის საერთო წარმართული სარწმუნოება. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მოითხოვდა უწინარეს ყოვლისა დაქვნილიყო ქართველ ტომთა შორის აღრინდელ წარმართულ ღვთაებათა საერთო კორელატები. ივანე ჯავახიშვილმა ყურადღება გაამახვილა მეგრულ-ქანურ და სვანურ მასალებზე¹. იგი წერდა: ქართული დამწერლობის წარმოშობიდან ქართული ენა „მეგრელებისა და სვანებისთვისაც ერთადერთი სამწერლობო და კულტურის ენა იყო და არის ეხლაც, რომლის შექმნა-შემუშავებაშიაც მეგრელებსა და სვანებსაც თავიანთი წვლილი აქვთ შეტანილი... არსებობდა თუ არა ქრისტიანობის წინათ ასეთი საერთო ნიადაგი ქართველი ერის საერთო წარმართული სარწმუნოებრივი შემოქმედებისათვის, იყო თუ არა ასეთი საერთო შემოქმედება, ერთი სიტყვით, არსებობდა თუ არა ყველა ქართველ ტომთათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც საერთო ქართული წარმართობა?“². ამ კითხვას ივ. ჯავახიშვი-

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1960.

² იქვე, გვ. 114.

ლი დადებითად უპასუხებს: „ქართველ ტომებს სათავისთავო სათემო ღვთაებათა გარდა ყველასათვის საერთო რწმენაც ჰქონდათ, საერთო ქართული წარმართობაც ყოფილა“³. ეს დასკვნა მიღებულია ფაქტების მეტად ფრთხილი, მაგრამ ღრმა მეცნიერული ანალიზის შედეგად. ივ. ჯავახიშვილი შეეხო საერთო და ძირითად პრობლემებს, ამასთან დასახა ახალი პერსპექტივები ამ მიმართულებით მომავალი კვლევა-ძიებისათვის.

საქართველოს ყოველ კუთხეში მოიპოვება ამა თუ იმ სახის მითი, თქმულება ან გადმოცემა რომელიმე წარმართულ ღვთაებაზე, „ადგილის დედაზე“, კლდის, წყლის, ტყის, ოჯახის მფარველ ანგელოზებზე, ბოროტ და მავნე არსებებზე და ა. შ. თითოეული კუთხის და, საერთოდ, ქართველ ტომთა ამგვარი შეხედულებებისა და რწმენის გამოვლინება, მათი მონოგრაფიული შესწავლა ხელს შეუწყობს ხალხური სიტყვიერების დიდი პრობლემების გადაწყვეტას.

ამჟამად ჩვენს მიზანს შეადგენს უკანასკნელ წლებში სამეგრელოში მოწყობილი ფოლკლორული ექსპედიციების მასალებისა და აღრინდელ კრებულებში დატული ცნობების მიხედვით დავახასიათოთ, როგორ არის ზეპირსიტყვიერებაში წარმოდგენილი წარმართული პერიოდის ღვთაებები — მესეფი, ტყაშმაფა, ოჩოკოჩი და ანთარი. ოთხივე სამონადირეო ღვთაებებად არის მიჩნეული და ამანაც განსაზღვრა მათზე შეჩერება.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ პროფ. ელენე ვირსალაძემ თავის ცნობილ მონოგრაფიაში (ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964 წ.) ვრცლად და საფუძვლიანად განიხილა წარმართობის უძველესი ხანის ქართველურ ტომთა შრომის მაგიასთან დაკავშირებული მითოლოგიური ხასიათის ლექს-სიმღერები, ბალადები, თქმულება-გადმოცემანი და ლოცვები. ეს ის პერიოდია, „როდესაც ნადირობა ქართველურ ტომთა მეურნეობის ჯერ წამყვანს, ხოლო შემდეგ, მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების გვერდით, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დარგს წარმოადგენდა“ (გვ. 25).

მონოგრაფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ნადირობის უძველესი ქალღვთაების — დალის სახის დადგენას. ელ. ვირსალაძე ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ სამეგრელოში ცნო-

³ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 115.

ბილი ტყაშმათა იგივე სვანური დალის სახეობაა. ნაშრომში გაანალიზებულია „მასალათა კრებულის“ (СМОМПК) ტომებში, აღრინდელ წყაროებსა და არქივებში დაცული ცნობები „ტყაშმათა-სა“ და „მესეფების“ შესახებ და მიღებულია მნიშვნელოვანი დასკვნები წარმართობის დროინდელ სამონადირეო ღვთაებათა ფუნქციის დასადგენად.

მესეფი (მესეფები). სამეგრელოში მესეფი წარმართობის დროინდელ ნადირობის ღვთაებად არის მიჩნეული. ამ ღვთაებაზე აღრინდელი ცნობები არ გავაჩნია. პირველი თქმულება მესეფების შესახებ დაიბეჭდა 1898 წელს „მასალათა კრებულის“ 24-ე ტომში⁴. თქმულების ჩამწერია ზუგდიდის სემინარიის მასწავლებელი იოსებ სტეპანოვი. თვით სახელწოდება „მესეფი“ გაურკვეველია. ისე კი მესეფი ღვთაებაა, რომელიც ცხოველთა სამეფოზე მბრძანებლობს⁵. ი. სტეპანოვის ჩანაწერი წარმოადგენს ზღაპარ-თქმულებას მესეფეთა წარმოშობის თაობაზე. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია:

უშილო მეფე დარდს ნადირობით იქარეებს. ერთხელ ჩამოშორდა მხლებლებს და ტყეში მარტო დარჩა. დილით გამოეცხადა საშინელი, კბილებგადმოვარდნილი, თმებით დაფარული არსება (მას მული ერქვა სახელად). მან მეფეს მისცა ვაშლი და შვილიანობა უწინასწარმეტყველა, ოღონდ ნათლობისას მომიხმე და სახელს მე დავარქმევო. შეკითხვაზე, თუ ვინ არის იგი, მეფეს უპასუხა: „მე ვარ მფლობელი ყველა ტყისა და ყველა ცხოველისა, რომლებიც ამჟამად ცხოვრობს ქვეყანაზე“. ვაშლი მეფის მეუღლესთან ერთად შექამა მოსამსახურემ და ძაღლმაც. ნათლობაზე ტყის მფლობელი გამოიწვია მეფემ: ირგვლივ ხმაური ატყდა, ცა ღრუბლებით დაიფარა, მოხდა საშინელი მიწისძვრა, იქუხა და ტყის მფლობელიც გამოჩნდა. მეფის შვილს მესია დაარქვა, მოსამსახურის შვილს — კიკო და ძაღლისას — კარაკაჩი. მესიას დაანათლა ტყეებისა და ნადირების უფროსობა, კიკოსა და კარაკაჩს — მესიას ერთგული სამსახური. თანაც უწინასწარმეტყველა, რომ მესიასა და კიკოსაგან წარ-

⁴ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, ტ. 24, განყ. II, გვ. I. ქვემოთ მიუთითებთ შემოკლებით: СМОМПК.

⁵ ი. ქობალია, მითოლოგიური კოლხეთიდან, СМОМПК, ტ. 32, განყ. 3, გვ. 109.

მოიშობოდა ახალი ხალხი — „მესეფები“, კარაკაჩისაგან — მონადირე ძალები. ახლა წინასწარმეტყველება. წარმოიშენენ „მესეფები“, რომლებიც ახლა ფლობენ ყველა ნადირს დედამიწაზე. მეგრელთა რწმენით, მესეფი ნამდვილად არსებობს, მაგრამ მისი დანახვა შეუძლებელია. ისინი ცხოვრობენ ზღვის მიუვალ ნაპირებზე. ყოველ წელს, შემოდგომაზე, მიემგზავრებიან და მთელ დედამიწას შემოივლიან. ამასთან, ქალები და კაცები მორიგეობით დადიან. როცა მამაკაცები მოდიან, მათ შავი ტანსაცმელი აცვიათ და ამიტომ მთელ კვირას წვიმს. ქალები თეთრი ტანსაცმლით მგზავრობენ და ამინდიც კარგია. მესეფები, როცა მოკლულ ნადირს შეჭამენ, ძვლებისა და ტყავისაგან ისევ აცოცხლებენ მას, ასეთი გაცოცხლებული ნადირი განკუთვნილია მონადირეებისათვის⁶.

ამ საინტერესო თქმულებაში უფრო სხვა რამეა მნიშვნელოვანი, ვიდრე „მესიდიან“ „მესეფის“ წარმომავლობა. ივანე ჯავახიშვილი მიუთითებს, რომ „ნადირთა, ფრინველთა... მფარველ ღეთაებად „მესეფი“-ც იყო: მისი წყალობითა და ნებაყოფლობით თუ თორემ ისე ვერც ერთი მონადირე ნადირს ვერ მოჰკლავდა, — როც „მესეფს“ არა ჰნებავს, ნადირს ან ფრინველს ნასროლს თავიდაც ააცდენს“⁷.

ამგვარად, მესეფი ანაწილებს, აკუთვნებს ნადირს ამა თუ იმ მონადირეს. ის გამრიგეა. ელენე ვირსალაძე თავის სადოქტორო დისერტაციაში აღნიშნავს, რომ „მესეფები იჭერენ ნადირს, ჰამენ და შემდეგ აცოცხლებენ მას. ტყავში ძვლებს ჩაყრიან და ჯონს დაჰკრავენ. მონადირეების მიერ მოკლული ნადირი სწორედ ეს მესეფის მიერ შექმნილი და გაცოცხლებული ნადირია“⁸.

მესეფი რომ ნადირს ანაწილებს, აკუთვნებს ამა თუ იმ მონადირეს, ამას ახლად მოპოვებული მასალებიც ადასტურებს. 80 წლის მ. კვარაცხელია (სოფ. ჭგალი, წალენჯიხის რაიონი) დაბეჭითებით მიმტკიცებდა, რომ მწყემსმა შანუყვა ფიფიამ ნახა, თუ როგორ მოერეკებოდა ქალი მესეფი ჯიხვებს. ერთი ჯიხვი გაუოჩნდა, არ დაემორჩილა. გაბრაზებულმა მესეფმა ჯიხვს უთხრა: შენ შანუყვა ფიფიას ლუკმა ყოფილიყავიო. შანუყვას ეს გაუგონია

⁶ СМОНПК, ტ. 24, განყ. 2, გვ. 1—5.

⁷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, 1, 1960, გვ. 95.

⁸ ელენე ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964, გვ. 32.

(იქვე ყოფილა დამალული). ეს ჯიხვი, მესეფის ბრძანებით, ფულურო ხეში შესულა. როცა მესეფს სხვა ჯიხვები გადაუდენია, შანუყვა მისულა ხესთან და ის ჯიხვი მოუკლავს. მ. კვარაცხელიას გადმოცემით, მესეფის მიერ შექმული და შემდეგ გაცოცხლებული ნადირის მოკვლა მხოლოდ მეორე წელს შეეძლო იმ მონადირეს, რომელსაც მესეფი მიაკუთვნებდა⁹.

მესეფის ეს ფუნქცია მიკუთვნებული აქვს ტყაშმაფასაც. სოფ. ნახუნაოში (მარტვილის რ.) 1965 წელს მასწავლებელ კ. ცანავას მიერ აღ. ოდიშარისაგან ჩაწერილი თქმულების მიხედვით, მონადირე ჯახუმ ნახა, რომ ტყაშმაფა ტყის ღორებს მოერეებოდა, ერთი დიდი კერატი ჯახუსაკენ წამოვიდა. ტყაშმაფამ სამჯერ დაუძახა: უკან გამობრუნდიო, მაგრამ არ დაემორჩილა, ტყაშმაფამ მიაცხა: — ჯახუს ულუფა ყოფილიყავიო. ჯახუმ ესროლა თოფი და ეს დიდი კერატი მოკლა¹⁰.

სოფ. მუხურში (ჩხოროწყუს რ.) მცხოვრები კაპიტონ გახარია გადმოგვცემს, რომ მესეფი ანაწილებს და ყველას მიუჩენს, ვინ რა სახის რამდენი ნადირი მოკლას. წესის დამრღვევსაც ადებენ სასჯელს. მესეფი ნადირს ნიშანს ადებს, მხოლოდ ასეთი დანიშნული ნადირის მოკვლა შეუძლია მონადირეს. ნიშანდაუდებელ ნადირს ტყვია არ ეკარება, მაგრამ მეორე წელს მესეფი ამასაც დაადებს თავის ნიშანს¹¹.

ჩვენი დაკვირვებით, მესეფი ნიშნავს განმანაწილებელს, მიკუთვნებელს. დღემდე სამეგრელოში გავრცელებულია ყოფითი ცნების გამომხატველი ტერმინები „სეფა“ და „მესეფე“, სეფას (შეფას) დიდი წვეულების დროს მართავენ, წვეულებისათვის წინასწარ თადარიგს იჭერენ. სეფას სჭირდება გამრიგე, რომელიც ყველა სტუმარს თავის წილსა და ადგილს მიუჩენს, ასეთ პირებს მესეფები (მეშეფეები) ეწოდება. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ წარმართული ღვთაების სახელი და ფუნქცია სწორედ წეს-ჩვეულების აღმნიშვნელმა „სეფა“, „მესეფე“ ტერმინებმა შემოგვინახა დღემდე.

ზღვის ნაპირებიდან მესეფების გამოსვლის კალენდარული

⁹ ს. 214, გვ. 3. ქვემოთ მივუთითებთ შემოკლებით: რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი („ფ. არქ.“), სამეგრელოს კოლექცია („ს“).

¹⁰ 1965 წლის ფოლკლორული ექსპედიციის მასალებიდან.

¹¹ ს. 214, გვ. 63.

დრო მტკიცედ არის განსაზღვრული — 27 ოქტომბრიდან 3 ნოემბრამდე, ე. ი. ერთი კვირა. ამ ერთი კვირის განმავლობაში უნდა მოიარონ ხმელეთი და გაანაწილონ ყველა სახის ნადირი. უკან დაბრუნებისას, გადმოცემის მიხედვით, აუცილებლად წვიმა უნდა მოვიდეს, წვიმამ უნდა გადარეცხოს მესეფების ნაკვალევი ხმელეთზე. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს იმას, ქალი თუ მამაკაცი მესეფია ამოსული.

ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით, მესეფის გამოჩენაც წვიმით იწყება. ი. ქობალიას მიერ „მასალათა კრებულში...“ საინტერესო ცნობებია წარმოდგენილი „მესეფობაზე“. მესეფების ხმელეთზე ყოფნის პერიოდს (27 ოქტომბრიდან 3 ნოემბრამდე) „მესეფობა“ ეწოდება. როგორც „ლაშარობა“, „ლომისობა“, „ელიობა“ და ა. შ. „მესეფების“ მუდმივ ადგილსამყოფელად ითვლება ზღვა ან ზღვის გაღმა ადგილები, ამიტომაც გავრცელებული გამოთქმა: „მესეფიქ ეკიილ“, „მესეფი ამოვიდა“¹². ეს ღვთაება წარმოდგენილია ადამიანის სახით, აქვს ტანი, ხელი, ფეხი, აცვია ტანსაცმელი, მრავლდება და ა. შ. ჩვეულებრივ, ჯგუფებად დადიან, მაგრამ შვიდზე მეტი — არა. მესეფები ბავშვების ან მოხუცების სახით აღარ გვხვდებიან. ისინი უკვდავები არიან¹³.

მესეფები წყვილ-წყვილად მიემართებიან სხვადასხვას მხარისაკენ, თან თითო-თითო ძალლიც მიჰყავთ. მათი მოგზაურობის მიზანია თავიანთ მინდობილ სამეფოში შეამოწმონ წლიური შემოსავალი და გასავალი¹⁴. ერთ-ერთი მთქმელი ი. ქობალიას არწმუნებდა, თუ როგორ ნახა მესეფი, რომელიც გარეული ღორების ჯოგს მოერეკებოდა. მეორე მოხუცი მოუთხრობდა, რომ მან ახალგაზრდობისას პირადად ნახა მესეფის ერთი ძალლი, რომელსაც შემთხვევით გზა არეოდა და მწყემსის ტყვე გამხდარიყო. ეს ძალლი გამოირჩეოდა დიდი საზრიანობით¹⁵. ი. ქობალიას მასალების მიხედვით, ამ ღმერთის დახმარების გარეშე მონადირე უძლურია მოკლას რომელიმე ნადირი. ყოველი წარუმატებელი გასროლა

¹² СМОНПК, ტ. 22, განყ. 3, გვ. 109.

¹³ СМОНПК, ტ. 32, განყ. გვ. 110.

¹⁴ იქვე.

¹⁵ იქვე.

იმას ნიშნავდა, რომ მესეფს არ ნებავდა ამა თუ იმ მონადირისათვის ხელის მომართვა¹⁶.

მესეფებს თან ახლავს არაჩვეულებრივი თვისების მქონე ძაღლი, რომელიც მითოლოგიური ყურშას ორეულად უნდა ჩაითვალოს. ცნობილია, რომ საქართველოში, გარდა „საკულტო ძაღლები-სა“ (მწევარნი), გვხვდებიან „მითოლოგიური ძაღლებიც“¹⁷. ამ შემთხვევაში პირველი ადგილი ცნობილ ყურშას უკავია. მას, რომელიც მითოლოგიური ნიშნებითაა დაჯილდოებული, „მტკიცე“ კავშირი აქვს მონადირეთა ყოფასთან და უძველეს სანადირო რიტუალთან. ყურშა ორბის, ყორნის, ქორის ან ზღაპრული ფასკუნჯის შვილია¹⁸. იგი ფრთოსანია, მას ნადირი ვერ გაექცევა. ელენე ვირსალაძემ საყურადღებო გამოკვლევა მიუძღვნა ამ საკითხს და დამაჯერებელი დასკვნაც მიიღო. სახელდობრ, „ყურშა ნადირთა პატრონის, უფრო გვიან კი მონადირეობის ღვთაების ატრიბუტი ან მისი ერთ-ერთი სახეცვლილებაა“¹⁹.

მესეფის ძაღლს აქვს მითოლოგიური ყურშას ზოგიერთი ნიშანი; იგი საოცრად სწრაფია, საზრიანი, უკვდავიც, ოღონდ გადმოცემებში მის არაჩვეულებრივ წარმოშობაზე არაფერია ნათქვამი, არც ფრთოსანია და ზოგჯერ მას ჩვეულებრივი მონადირეც პოულობს ხოლმე. მესეფის ძაღლი, ფუნქციის მიხედვით, სვანურ ჯგრაგის (წმინდა გიორგის) ძაღლს უტოლდება.

ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ მესეფებს სანადირო ძაღლი მოჰყვებოდა თან. იგი არაჩვეულებრივი იყო. ასე იტყობდნენ: „ეს ნამდვილად მესეფის ძაღლია, თორემ სოფელში როგორ გაიზრდებოდა ასეთიო“²⁰.

მუხურელმა კ. გახარამ მიამბო, რომ მონადირე სვიმონ გაბედავა ორი ამხანაგით სანადიროდ წასულა. დაბრუნებისას მესეფის ძაღლი შეხვედრიათ. არაჩვეულებრივი ფერისა ყოფილა, ასეთი არ ენახათ. სვიმონს ძაღლის მოკვლა განუზრახავს. ერთ ამხანაგს დაუშლია: სუ ესკრი, მესეფის ძაღლია და ცუდ რა-

¹⁶ იქვე.

¹⁷ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования... грузинских племен, 1957, გვ. 74.

¹⁸ ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964, გვ. 65.

¹⁹ ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964, გვ. 72.

²⁰ ფ. არქ. ს. 214, გვ. 13.

შეს შეგვამთხვევსო. სვიმონს მაინც მოუკლავს ეს ძაღლი. ცოტა რომ გამოუვლიათ, ზვაფი მომსკლარა და ორი მონადირე ქვეშ დაუტანებია, ვინც ძაღლის მოკვლა დაუშალა, ის მონადირე გადარჩენილაო²¹.

ამგვარად, მეგრულმა ზეპირსიტყვიერებამ დღემდე შემოგვიინახა მეტად საყურადღებო თქმულებები და გადმოცემები ერთ-ერთი წარმართული ღვთაების — მესეფის შესახებ. ამ ღვთაებას მიკუთვნებული ჰქონდა ნადირთა გამგებლობა, მათი განაწილება და ურჩ მონადირეთა დასჯა. ეს ღვთაება ანთროპომორფულ სახეს ატარებს და, მიუხედავად ფუნქციათა თანხედენილობისა, განსხვავდება ტყის მეფის (ტყაშმაფას) ღვთაებისაგან. ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანი შემდეგია: მესეფი ზღვის ფსკერზე, ზღვის გაღმა ან ზღვის მიუვალ ნაპირებზე ცხოვრობს, ტყაშმაფა კი დაბურულ ტყეში, მთებსა და კლდეებში; ქალი მესეფი არასოდეს არ ამყარებს მონადირესთან ინტიმურ კავშირს, რაც ტყაშმაფას ძირითადი თვისებაა; ტყაშმაფას შენარჩუნებული აქვს მაქციობის უნარი (ხშირად ზოომორფულ სახეს იღებს), ასეთი რამ მესეფს არ ახასიათებს. ქალ მესეფს ახლავს არაჩვეულებრივი მონადირე ძაღლი, ტყაშმაფას კი — არა.

სამეგრელოში გავრცელებული მესეფის ტიპის ღვთაება ლაზეთშიც გვხვდება. ზურაბ თანდილავას საკანდიდატო დისერტაციაში დამოწმებულია ი. ყიფშიძის წერილი ნ. მარისადმი. ი. ყიფშიძე ნ. მარს ატყობინებდა, რომ მან ლაზისტანში ჩაიწერა „თქმულება „კონკოლოზის“ (რომელიც მეგრული „მესეფის“ მსგავსია) შესახებ“²². მსგავსი თქმულება გავრცელებულია სხვა ხალხებშიც ელ. ვირსალაძეს თავის „სამონადირეო ეპოსში“ ასეთად მიაჩნია აფხაზური თქმულება ავსათის შესახებ ან თქმულებები ხაირაგებზე, ჩერქეზული გადმოცემები მეზითხას შესახებ²³ და სხვ.

თვით სახელწოდება „მესეფი“, „მესეფები“ სხვაგან არც კავ-

²¹ იქვე. გვ. 64.

²² ზ. თანდილავა, ლაზური ფოლკლორის ძირითადი ქანრები, საკანდიდატო დისერტაცია. 1966, გვ. 36. ინახება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში. ცნობა ამოღებულია სსრ კავშირის მეცნ. აკად. არქივიდან, ლენინგრადის განუ. ფ. 800, აღწ. 3, № 467.

²³ ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 33—34.

ქსიის ხალხებისა და არც სხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში აუ დასტურდება. იგი კოლხური ზეპირსიტყვიერების კუთვნილებად, მის სპეციფიკად უნდა მივიჩნიოთ.

* * *

ტყაშმაფა (ტყის მეფე) ქართული წარმართული დარგობრივი ღვთაების ერთ-ერთი ძლიერი წარმომადგენელია. ცნობილია, რომ „ქართველთა მითოლოგიის უკანასკნელი საფეხური დარგობრივი ღვთაებით იყო წარმოდგენილი IV საუკუნის წინ... ასე, მაგალითად, მონადირეობას ჯერ „ნადირთ მწყემსი“, მატრიარქატიზმის დროინდელი მშვენიერი ქალღმერთი დალი განაგებდა, ხოლო შემდეგ მისი საქმე კაცღვთაებამ დაიმკვიდრა“²⁴. მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში დალის სახე არ არის ცნობილი, მას ცვლის ტყაშმაფა. ტყაშმაფა დალის ორეულია, მას აგრეთვე მიკუთვნებული აქვს მესეფის ფუნქციებიც. მესეფების მსგავსად ტყაშმაფა ნადირთა გამგებელია, იგი მუდმივად იმყოფება თავის სამფლობელოში და ყოველდღიურ მეთვალყურეობას უწევს მონადირეთა საქმიანობას. მესეფები ერთ კვირაში აკეთებდნენ მთელი წლის საქმეს და მერე ტოვებდნენ თავიანთ სამფლობელოს.

ივანე ჯავახიშვილი წერდა, რომ „სამეგრელოში სწამთ ტყის მეფის, ანუ, როგორც მეგრელები ეძახიან, „ტყაში-მაფა“-ს არსებობა: ხალხს ეს ღვთაება მომხიბლავ გრძელთმიან ჰაეროვან არსებად ჰყავს წარმოდგენილი: ტყის ნადირის მფლობელია და მასზე დამოკიდებულია მოხადირის ბედიანობა თუ უბედობა: თუ უნდა, მონადირეს ნადირს მოაკვლევინებს, თუ არა და — ბედს შეუქარავს“²⁵.

ელენე ვირსალაძე აღნიშნავს, რომ „მეგრელების წარმოდგენით, ნადირთ პატრონი „ტყაში-მაფა“, ტყის მეფე, ლამაზი ქალია, რომელსაც ორი გრძელი და ოქროსფერი ნაწნავი აქვს. მონადირის ბედ-იღბალი მასზეა დამოკიდებული“²⁶.

როგორც „მესეფის“, ასევე „ტყაშმაფას“ სახელწოდებაც სხვანაირად არ გვხვდება. მეგრულად „ტყა“ „ტყეს“ ნიშნავს, „მაფა“ —

²⁴ გ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, ტ. 1, 1959, გვ. 282.

²⁵ ი. ვ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. 1, 1960, გვ. 94.

²⁶ ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964, გვ. 31.

„მეფეს“. ტყის მეფე მრავალმხრივ არის დახასიათებული მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში.

პირველი ჩანაწერები ტყაშმაფაზე შესრულებულია XIX საუკუნის 90-იან წლებში ი. ტეპცოვის მიერ. ი. ტეპცოვმა 1894 წელს „მასალათა კრებულის...“ მე-18 ტომში გამოაქვეყნა სამეგრელოში მის მიერ შეკრებილი საინტერესო მასალები საერთო სათაურით: „მეგრელთა ყოფისა და რწმენის ისტორიიდან“. ჩამწერი მიუთითებს, რომ სამეგრელოში ფართოდ არის გავრცელებული რწმენა-ტყაშმაფას არსებობაზე, იგი წარმოდგენილი ჰყავთ ტანშიშველ ნზეთუნახავად, გრძელი და ჩამოშლილი დალალებით, მსუბუქი (ნარნარი) სიარულით... ტყეში დახეტილობს, როგორც სული. მას ემორჩილება ფრინველთა მთელი სამყარო. მას ძალუძს ბედნიერად წარმართოს მონადირე და მრავლად შეახვედროს ფრინველს და შეუძლია სულაც ხელი მოუცაროს“²⁷.

90 წლის წალენჯიხელ ჯათუ შანავასაგან ი. ტეპცოვს შესანიშნავი თქმულება ჩაუწერია ტყაშმაფას შურისძიებაზე. აი ისიც:

ლენხერის ხეობაში, მდინარე ენგურის სანაპიროზე, მდებარეობს სოფ. ჯვარი, რომლის ჩრდილო-აღმოსავლეთით აღმართულია დიდი მთები ალპური საძოვრებით. ეს მთები დაბურულია უღრანი ტყეებით და სავსეა ნადირით. ჯვარიდან შვიდი კილომეტრის დაშორებით არის ყვირას მთა, მისი მწვერვალი მობიბინე ბალახით არის დაფარული. ამ მწვერველ საძოვრებზე, როგორც მნახველები ამბობენ, არის სამი მოზრდილი ქვა, მათ შორის ყველაზე დიდს აქვს მონადირის სახე, რომელიც თითქოს მხარზე თოფგადებულ წინ მიიწევს, დანარჩენ ორ ქვას ძაღლის სახე აქვს. ისინი მონადირეს მისდევენ. აი რას მოგვითხრობენ მოხუცები ამის შესახებ:

ჯვარში ოდესღაც ცხოვრობდა განთქმული მონადირე. ერთხელ ის ირემმა უღრან ტყეში შეიტყუა. აქ კი შეხვდა ტყაშმაფას, რომელმაც მონადირეს თავისი სიყვარული შესთავაზა. მონადირე დათანხმდა და ამის შემდეგ ნადირობის ბედს ეწია, იმ მხარეში სულ გაწყვიტა ნადირი.

ამ მონადირეს ყავდა ლამაზი ცოლი, რომელიც ძალიან ჯიჯარდა. თურმე ცოლი განცვიფრებული იყო ქმრის ასეთი წარმატებით ნადირობაში და ცნობისმოყვარეობამ შეიპყრო: ალბათ, ვიღა-

²⁷ СМОМПК, т. 18, гл. 3, с. 12.

ცის დახმარებით ხოცავს ამდენ ნადირსო. დიდხანს უმაღავდა მო-
ნადირე ცოლს საიდუმლოებას, ბოლოს გაუმხილა. ამის შემდეგ
მონადირეს ხელი მოეცარა, იღბალი ჩამოშორდა.

ერთხელ მონადირე თავისი სახლის კარებთან იდგა და ფიქ-
რობდა, თუ რატომ მოეცარა ასე ხელი. უცბად ძაღლებმა ყეფა
ატეხეს. მონადირემ დაინახა ირმები, რომლებიც იქვე ფერდობზე
გამოსულიყვნენ. მყისვე გამოიტანა თოფი და ესროლა, მაგრამ
ამაოდ. ძაღლები და მონადირე დაედევნენ ირმებს. ირმები ყვირა-
მთისკენ გაემართნენ და, თითქოს მონადირეს აჯავრებენო, ხან შე-
ჩერდებოდნენ და ხან გაიქცეოდნენ. ბოლოს მიაღწიეს მწვერვალს
მონადირემ თოფი დაუმიზნა, მაგრამ უცბად მოუბრუნდა ერთი
ირმა და დაუყვირა: „შეჩერდი, არ ისროლო, მოვიდა შენი აღსას-
რული. მითხარი, რას ისურვებდი, რად გინდა, რომ გაქციოო“. მო-
ნადირე მიხვდა, თუ ვისთან ჰქონდა საქმე, მოაგონდა თავისი შეხვედ-
რა ტყაშმაფასთან, მოაგონდა ცოლიც, მაგრამ ამდენი ფიქრის დრო
არ იყო, ირემი დაუყოვნებლივ მოითხოვდა პასუხს. მონადირემ
იფიქრა: თუ ვეტყვი, ხელ მაქციეო, მწყემსები გამოივლიან, მომჭ-
რიან და დამწვავენ. გაიღო თოფი მხარზე, გაემართა ირმისაკენ და
უთხრა: ქვად მაქციეო. სიტყვის დამთავრება ვერ მოასწრო, რომ
ძაღლებთან ერთად ქვად იქცა. ყოველწლიურად, მონადირისათვის
ამ საბედისწერო დღეს, მონადირე და მისი ძაღლები გაცოცხლდე-
ბიან, მინდორში გაისმის ძაღლების ყეფა და სროლის ხმა.

ამ თქმულებაში ყურადღებას იქცევს გაქვავების მოტივი, რო-
ზელიც უფრო ზღაპრული ეპოსისათვის არის დამახასიათებელი.

ტყაშმაფასაგან განსხვავებით, დალი კი არ აქვავებს, არამედ
უკან დასაბრუნებელ გზას ჩაუშლის კლდის წვერზე ასულ მონადი-
რეს (ამ შემთხვევაში — ბეთქილს), ანდა ნასროლ ტყვიას თვით
მონადირეს დაუბრუნებს და ისე ღუპავს მას. ამას გარდა, „დალმა-
აუცილებლად უნდა დაიტიროს თავისი მკვდარი სატრფო. გახადოს
მას ტანისამოსი, ჩააცვას ახალი. სვანეთში მიღებული წესით, მონა-
დირის საფლავს სამი დამის განმავლობაში დარაჯობენ, რათა დალ-
მა არ ამოიღოს მკვდარი საფლავიდან და არ დაიტიროს იგი“²⁸; ეს
საგულისხმო მოტივი, საერთოდ, უცნობია ტყაშმაფასთან დაკავში-
რებული თქმულებებისათვის. ტყაშმაფა ზოგჯერ ჯადოსნური ზღაპ-

²⁸ ე. ლ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, გვ. 108.

რის მთავარ პერსონაჟადაც გვევლინება. იგი ამ შემთხვევაში უფრო იმ მზეთუნახავს ჰგავს, რომელიც ქარვასლაში, ზღაპრულ კოშკში ცხოვრობს და ბოროტი ქომაგების დახმარებით აღწევს თავის საწადელს. ასეთია, მაგალითად, 1911 წელს შ. ჩოჩიას მიერ ფოთში ჩაწერილი ზღაპარი — „ტყის ქალი“²⁹. ჩამწერს ამბავი ჯერ მოუსმენია, შემდეგ საკუთარი სიტყვებით, სტილიზებული სახით ჩაუწერია.

ბაბუასა და ბებიას ერთადერთი ლამაზი შვილიშვილი ჰყავდათ. ბაბუა მას არიგებდა: ყანაში სადილს როცა მომიტან, გზაზე შეიძლება ტყის მეფე (ტყაშმათა) შეგხვდეს, რაც უნდა გითხრას, არამც და არამც ხმა არ გასცეო. მართლაც, ამ ბიჭს ერთხელ ტყის მეფე შემოხვდა. ქალმა რა არ მოიმოქმედა, მაგრამ ბიჭმა ხმა მაინც არ გასცა. ბოლოს ქალმა ოთხჯერ აკოცა და უთხრა; — ჩემთან იცხოვრე, ნუ გეშინია, არავინ დაგინახავს, ჩემი რბილი და შავი თმდაგვიფარავს, ჩემი თეთრი კბილები გაგვინათებს, ჩემი განიერი მკერდი გაგვათბობს. ბიჭმა უარის ნიშნად თავი გაიქნია. ტყის მეფემ ათი თითი აჩვენა, ბიჭმა — ხუთი, ქალმა ახლა შეიძლი თითი აჩვენა, ბიჭმა — სამი, ქალმა ხუთი თითი აჩვენა, ბიჭმა — ერთი, ქალმა ორი თითი აჩვენა, ბიჭმა — ნახევარი, ქალმა ერთი თითი აჩვენა, ბიჭმა უარის ნიშნად ხელი გაუქნია... ტყის მეფე გაქრა.

ამ ბიჭს საღამოს ლოგინში გველები შეუძვრნენ. ის გველი: მარჯვენა მხარეს რომ ეწვა, გათენებისას პირში ჩაუძვრა, დანარჩენები გაქრნენ. მეორე საღამოს თეთრი მატლები დაესივნენ. დილით კი დაიკარგნენ. გამწარებული ბიჭი ტყეში წავიდა. თხრილიდან ამოძვრა გველი, სისინით წამოვიდა და ყელზე შემოეხვია. ეს ის გველი იყო, ლოგინში რომ მარცხნივ ეწვა. გველმა ბიჭი ქარვასლაში შეიყვანა. აქ დახვდა ტყის მეფე. ერთი გველი ჰირიდან ამოძვრა, მეორე კისრიდან მოშორდა და ორივე ტყისკენ წავიდა სისრინით. — ეხლა შენ ჩემი ხარო, უთხრა ტყის მეფემ. დაიწყეს ერთად ცხოვრება.

მეორე დღეს ბაბუა შვილიშვილის საძებნელად წავიდა. ტყის მეფემ მოხუცი თხრილში ჩააგდო და იმავე ღამეს ტყის ქალი და ეს ბიჭი ბებიას სასამინდეში გაჩნდნენ. ბებიამ სინათლე შენიშნა სა-

²⁹ ფ. არქ. № 502. ა. ცანავა, ეპიკური ტრადიცია მეგრულ ზეპარსიტყვიერებაში, ლიტ. ძიებანი, ტ. XV, 1963, გვ. 249.

სიმინდეში, მივიდა, ტყის ქალს თმები შეაქრა, სახლში წაიღო და მღულარე წყალში ჩაყარა. წყალი ვერცხლის მანეთიანებად იქცა. ასე მოიქცა რამდენჯერმე.

დილით რომ გამოეღვიძა ტყის მეფეს, თავი მსუბუქად იგრძნო, გადაისვა თმაზე ხელი და იკვილა: — ვინ მომპრა თმაო? — შე მოგპერიო, — უპასუხა ბიჭმა. ტყის ქალმა დაწყევლა ეს ბიჭი და ჭკუიდან შეშალა: აწი ძაღლური ცხოვრება გქონდესო! თვითონ შევარდა სახლში, ამოიღო თავისი თმა და ტყისკენ გაიქცა.

მიუხედავად ჯადოსნურ მოტივაციათა სიქარბისა, აქ მაინც ჩანს ტყაშმაფას ძირითადი თვისებები, სახელდობრ, ინტიმური ცხოვრებისათვის დროის განსაზღვრის თავისებური ხერხი, რომელიც ყველგან საერთო მოტივად გვევლინება. ასევე საერთოა ტყაშმაფას თმის მაგიური ფუნქცია, რომელიც სხვადასხვა ვარიაციებით არის წარმოდგენილი. ამ შემთხვევაში თმის მოჭრა იწვევს გმირის დაღუპვას. როგორც დალისათვის, ასევე ტყაშმაფასათვის ოქროს ნაწნავები ღვთაებრიობის სიმბოლოა, რომელსაც მაგიური ძალა აქვს; ამიტომ არის, რომ ასეთი თმის არამცთუ მოჭრა, მისგან ერთი ღერის მოკლებაც კი არ შეიძლება. პირიქით, მომადლიერების მიზნით ტყაშმაფას თმებს რძეში ბანენ, ასეთ შემთხვევაში იგი ან მთლიანად ათავისუფლებს სატრფოს პირობისაგან, ანდა უნახევრებს დროს. ვ. ჩიქოვანის მიერ სოფ. ზუმში (ჩხოროწყუს რაიონში) ჩაწერილ მასალებში ამის თაობაზე ვკითხულობთ; მონადირე მახუტელა ტყაშმაფას იხსნის ოჩოკოჩის ძალადობისაგან და თვითონ იწყებს მასთან ინტიმურ ცხოვრებას. მახუტელას ცოლმა გაიგო ეს და, როცა ქმარი ტყაშმაფასთან ნახა, აიღო კათხა, შეიტანა თხების კარავში და რძით გაავსო. მახუტელასა და ტყაშმაფას ერთად ეძინათ. ტყაშმაფას ჩამოშლილი თმები მიწაზე ეფინა. მახუტელას ცოლმა რძით დაბანა თმა, გაასწორა და ზევით დადო. გაეღვიძა ტყაშმაფას, გააღვიძა მახუტელა და უთრა: მახუტელა, ჩემგან თავისუფლება (ალობა) მომიციაო. დამილოცავხარ... შენი ნასროლი ტყვია ნადირს არ ასცდენოდესო. ამის შემდეგ მახუტელა განთქმული მონადირე გამხდარა³⁰.

სოფელ ჯვარში ჩაწერილი თქმულება გადმოგვცემს ტყაშმაფასა და ერთი ბიჭის თავგადასავალს. ისინი ერთმანეთს სასიმინდე-

³⁰ ს. 217, გვ. 13—14, 1966 წ. ივნისი.

ში ხვდებოდნენ. ერთხელ ორივეს დასძინებია. ტყაშმაფას თმა გადმოშლოდა. დილით ბიჭის დედას, საქონლის გასაშვებად რომ მიდიოდა, ეს თმა უნახავს. მიმხვდარა, რაშიც იყო საქმე. წასულა და რძე მოუწველა. ამ რძით დაუბანია ტყაშმაფას თმა. გამოღვიძებულმა ტყაშმაფამ ამ ბიჭს ნახევარი წლით შეუპყრო ინტიმური ცხოვრების დრო: ეს დედაშენს დაუმაღლე, იმან დამბანა თმაო³¹. ამასვე ადასტურებს მუხურელი მთქმელი კაპიტონ გახარია: „გამიგონია, რომ ტყაშმაფას თმებს თუ რძეში გაბანდნენ, იგი წყევლის გარეშე დატოვებდა საყვარელსო“³².

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ რძე (ამ შემთხვევაში ირმისა) თვით დალის სიმბოლოა. „ტყის ქალის“ თქმულების მიხედვით, დალმა ძალით დაიახლოვა ერთი მონადირე. იგი მას ტყეში, ხის ძირას ხვდებოდა ხოლმე. მაგრამ იმისათვის, რომ ვაჟის მშობლებს არ ეპოვნათ... დალი თავის სატრფოს ვაჟის პერანგად აქცევდა ხოლმე. თვითონ პერანგზე დადგმულ ირმის რძით სავსე ბოთლად იქცეოდა და ასე მიეფარებოდა უცხო თვალს³³.

მიუხედავად დალის მაქციაობისა, აქ ჩვენ იმავე მოტივთან — ტყაშმაფას ჩამოშლილი თმის რძით განბანის მოტივთან გვაქვს საქმე.

ზოგიერთი თქმულების მიხედვით, ტყაშმაფას ჩამოშლილ თმას ნაცარს შეაყრიან, ნაცარი მოუშორებელ მკენარებს უჩენს ტყის მეფეს და იგი იძულებულია დატოვოს თავისი სატრფო³⁴. ეს ვფიქრობთ, „აბესალომისა და ეთერის“ თქმულებაში გამოყენებული მოტივის (ფეტვის შეყრა) სახეცვლილი, მაგრამ პარალელური და თანაც ტიპოლოგიური მოტივია.

სპეციფიკურია ტყაშმაფას მაგიური ფუნქციის მქონე სავარცხლის დაკარგვით გამოწვეული შურისძიების მოტივი, რომელიც სხვაგან არ გვხვდება. საყურადღებოა აგრეთვე ისიც, რომ მონადირე თმის მოჭრის მუქარით, თვითვე იმორჩილებს ტყაშმა-

³¹ ს. 217. მთქმ. ი. გვიჩიას ასული სართანია, 63 წლის, ჩამწ. ნ. ჭანტურია, 1966 წ. ივნისი.

³² ს. 214, გვ. 62.

³³ ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, გვ. 108.

³⁴ ს. 214, გვ. 62.

ფას და სახლში მიჰყავს, მოსამსახურედ იხდის³⁵. ეს თქმულება ჩაწერილია 1965 წელს სოფ. ბომბოთში მასწავლებელი ლენა ქუბაბრიას მიერ (ფუტუ რევიას თქმით)³⁶.

წინათ ქვეყანა ტყით იყო დაფარული და ნადირიც ბევრი იყო. ყოფილა ერთი მონადირე, რომელიც ნადრობიდან ხელცარიელი არ ბრუნდებოდა. ბოლო დროს ეს მონადირე ყოველდღე უთენია მიდიოდა, მაგრამ უკან დაბრუნებულს ნანადირევი აღარ მოჰქონდა.

ერთ მთის ძირას ღრმა ხევი იყო, ხევში ანკარა მდინარე (წყარო) მოედინებოდა. აქ თურმე ყოველ დღით ჩამოდის ქალი, რომელსაც კოჭებამდე თქმა აქვს. დაიბანს თმას, დაივარცხნის, დაიწნავს და სავარცხელს დიდი ლოდის ქვეშ შეინახავს, თვითონ კი გაქრება. მონადირეს ძალიან მოეწონა ეს ქალი, მაგრამ ვერაგზიონ დაუახლოვდა. ერთხელ კაცმა მოხერხებული ადგილი შეარჩია და დაიმალა. მოვიდა ტყაშმაფა, გაშალა ნაწნავეები და თავის ბანას შეუდგა. მიეპარა მონადირე, წაავლო თმას ხელი, დაიხვია, ამოიღო მაკრატელი და მოჭრა დაუპირა. ქალი შეეხვეწა: თმას ნუ მოჭრი და რასაც მეტყვი, შეგისრულებო. მონადირემ სახლში წამოსვლა უბრძანა. წამოჰყვა ტყაშმაფა. იგი ოჯახს მალე შეეჩვია, საოჯახო საქმეებიც ისწავლა, მაგრამ ერთი ჩვეულება ვერ მიატოვა: ყოველდღე თუ არა, კვირაში ორჯერ მაინც წავიდოდა იმ ხევში, თავს დაიბანდა, დაივარცხნიდა და წამოვიდოდა, სავარცხელს ისევ ლოდის ქვეშ დამალავდა. ქმარი ეხვეწებოდა: სახლში თბილი წყლით დაიბანეო, მაგრამ ვერაფერს გახდა.

კაცმა გადაწყვიტა სავარცხლის მოპარვა. წავიდა, გამოიღო ლოდიდან სავარცხელი და შინ წამოიღო. თავის დასაბანად მისულმა ტყაშმაფამ სავარცხელი რომ ვერ ნახა, საშინელი კივილი მორთო. მთელი ხევი გადააბრუნა. შემდეგ მოვიდა სახლში, მოუყარა შვილებს თავი, ერთი მამას მიუგდო, მეორე თვითონ დაიტოვა, მესამეს დაადგა ფეხი, შუაზე გახლიჩა, ნახევარი ისევ მამას მიუგდო, ნახევარი თვითონ მოიგდო ზურგზე, მოუბრუნდა, დაწყევლა: „არც ამოწყდი და არც აშენდიო“ — და ტყეს მისცა თავი. ამბო-

³⁵ გავიხსენოთ ა. შანიძის მიერ „წელიწდეულში“ გამოქვეყნებული ბ. გაბუურის მასალებიდან ეშმაკის დამორჩილების მოტივი; მოკვეთილ ფრჩხილს ინახავენ ქარქაშში. სანამ ეს ფრჩხილი არ დაუბრუნდება ეშმაკს, იგი აღამიანს, კაცს უნდა ემსახუროს.

³⁶ ს. 216, გვ. 139.

ბუნ: იმ მონადირის გვარის ხალხი მართლაც არ წყდება და არც მრავლდება, ტყაშმაფას დაწყველილს ეძახიანო.

როგორც ვხედავთ, ტყაშმაფასა და მონადირის ურთიერთობა აქ სხვა კუთხით არის დანახული, უფრო მეტად ყოფით პლანში ნაჩვენები. გარდა ორი მოტივისა (მაგიური თვისების მქონე თმისა და სავარცხლისა), ყურადღება გამახვილებულია რეალისტურ ამბავზე: მონადირე და ტყაშმაფა ჩვეულებრივ ცოლქმრულ ცხოვრებას ეწევიან, ჰყავთ შვილები, მუშაობენ, ოჯახს უვლიან, ერთმანეთს ელაპარაკებიან და ა. შ.

ზოგიერთი თქმულების მიხედვით, ტყაშმაფა დაკავშირებულია ოჩოკოჩთან. ოჩოკოჩს უყვარს მშვენიერი, სირმისთმებიანი ტყაშმაფა, მაგრამ ეს უკანასკნელი გაუბრძნობს ამ საზარელ არსებას. იმ ტყეში, სადაც ოჩოკოჩი ცხოვრობს, ტყაშმაფა ვერ გაჩერდება. თუ ოჩოკოჩმა ძალადობა იხმარა და ტყაშმაფასთან ინტიმური კავშირი გააბა, ტყის დედოფალი ასეთ კავშირს ვერ უძლებს და კვდება. ოჩოკოჩისაგან გაბეზრებული ტყაშმაფა, ზოგჯერ იძულებულია დახმარებისათვის მონადირეს მიმართოს. ასეთ მონადირედ ზოგიერთი მთქმელი მახუტელას ასახელებს.

მახუტელა განთქმული მონადირე ყოფილა. თქმულების მიხედვით, მახუტელა ტყეში წასულა გარეულ ღორებზე სანადიროდ, ასულა დიდ მუხაზე და დაუწყია თვალთვალი. გათენების ეამს მახუტელას შორიდან მოესმა დიდი ხმაური და ქალის კივილი. ქალი კივის და თან იძახის: მახუტელა, შე მკვდარო („სი ღურელი“), მოდი, მომეშველეო! კივილი თანდათან ახლოვდებოდა. გრძელთმიანი, თეთრად შემოსილი ქალი მობრბოდა და თან იძახდა: მახუტელა, შე მკვდარო, მომეშველეო! მახუტელამ დაინახა, რომ ქალს ოჩოკოჩი მოსდევდა, აიღო თოფი, დაუმიზნა და ესროლა. ოჩოკოჩმა ღრიალი მორთო, თან მახუტელას დაუძახა: დამიმატე (კიდევ მესროლე), მახუტელაო! მახუტელამ იცოდა, რომ თუ მეორეჯერ ესროდა, მაშინ ზედზედ 40-ჯერ კდევ უნდა გაესროლა, ისე არ მოკვდებოდა ოჩოკოჩი. მახუტელამ მეტი არ ესროლა³⁷. დამარცხებული ოჩოკოჩი გადაიკარგა. გახარებული ტყაშმაფა მა-

³⁷ მუხურში კაპიტონ გახარამ მიაგებო, რომ ახლაც ბავშვები, როცა თამაშობენ, ხანდახან ერთმანეთს ჩაართყამენ. გამრტყმელს ეტყვიან: „გემძინი, მახუტელა“ (დამიმატე, მახუტელა), ე. ი. მეორეჯერ დამარტყიო. ამის თაობაზე კ. გახარამ ასეთი ლექსიც ჩაგვაწერინა:

ხუტელასთან მივიდა და უთხრა: მე რასაც გეტყვი, პასუხგაუცემ
ლად შეასრულო; ჩამოდი ხიდან, წადი სახლში, აილე საბანი და
ლები, გაშალე სასიმიინდეში და ამაღამ შენთან მოვალო. მახუტე-
ლა უსიტყვოდ ასრულებს ტყაშმაფას დავალებას. შემდეგ კი,
როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მახუტელას განსაცდელისაგან მეულ-
ლე დაიხსნის³⁸.

მახუტელა ოჩოკოჩების, ავი და ბოროტი ძალების წინააღმდეგ
მებრძოლი გმირის, კერძოდ, მონადირის განზოგადებულ სახედ
გვევლინება მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში. არსებობს მახუტელას
სახელობის გამოქვაბულიც. ის ფაქტი, რომ მახუტელას სახელწ
შესულია საბავშვო თამაშობაში, ბევრის მოქმელია.

როგორც ვხედავთ, ტყაშმაფა გამოკვეთილი სახით არის წარ-
მოდგენილი მოტანილ თქმულებებსა და გადმოცემებში: იგი ნა-
დირთა გამგებელია, ატარებს მაგიური თვისებების მქონე დალა-
ლებს, ინტიმურ ურთიერთობას ამყარებს მონადირეებთან, ეს ურ-
თიერთობა შეპირობებულია ტაბუირებული ნიშნებით (პასუხის არ-
გაცემა, საიდუმლოების შენახვა, „ხელის ენით“ შეთანხმების და-
დება და ა. შ.).

ტყაშმაფას ეტრფის ოჩოკოჩი, მაგრამ იგი ტყაშმაფას ეზიზღე-
ბა, სძულს და გაურბის. ჩვენი დავალებით მასწავლებელ ბართლო-
მე ვლადიმერის ძე სართანიას მიერ სოფ. ცაიშში 1947 წელს ჩა-
წერილ თქმულებაში ყველა ეს მომენტი ასეა აღწერილი:

ტყაშმაფა — მეგრელთა ტყის დედოფალი — მეტად ლამაზი
ქალია, სირმის თმებით არის დაფარული, სუფთა და ფაქიზია, ამი-
ტომ სძულს მას ოჩოკოჩი და ახლოს არ იკარებს მას.

გემიძინი, მახუტელა,
გემიძინი, ვარია,
ქველ ცოფედას, მახუტელა,
სქან სახელ დო გვარია.
გემიძინი, მახუტელა,
გემიძინი, ვარია,
ქველ ცოფედას, მახუტელა,
სქანი ეზო დო ფანია...

დამიმატე, მახუტელა,
დამიმატე, თორემა,
წყეულ იყოს, მახუტელა,
შენი სახელ-გვარია.
დამიმატე, მახუტელა,
დამიმატე, თორემა,
წყეულ იყოს, მახუტელა,
შენი ეზო და ქალაბი...

³⁸ ს. 217, გვ. 13—14.

ტყაშმაფას უყვარს ჩვენებური ადამიანი და მასთან ინტიმურ კავშირში ყოფნა... ტყაშმაფა ცოლიან კაცს თავს არ შეახვედრებს. იგი უცოლო ახალგაზრდას ეძებს.

როცა ტყაშმაფა ახალგაზრდა ყმაწვილ კაცს შეხვდება, იგი ორივე ხელს გაშლის და გულზე დაიდებს. ამით ანიშნებს: სამუდამოდ ჩამეხუტე და სამუდამოდ ჩემი იყავიო. მაგრამ ჰაბუქს არ სურს ასე, უარის ნიშნად თავი უნდა გაიქნოს. თუ სიტყვით გაცა პასუხი, ჰაბუქი მაშინვე ჰკუიდან შეიშლება. ტყაშმაფა ცდილობს ნაწილობრივ დაიყოლიოს ჰაბუქი და ორივე ხელის თითებს უჩვენებს გაშლილად, რაც ნიშნავს: ათი წლით მაინც იყავი ჩემი საყვარელიო. ჰაბუქი ისევ თავის გაქნევით, უარით უპასუხებს. ტყაშმაფა ახლა ცალი ხელის ხუთ თითს უჩვენებს. ჰაბუქი ისევ უარობს, შემდეგ 4, 3, 2, 1 თითს უჩვენებს, რაც ნიშნავს 4 წლით, 3 წლით, 2 წლით და აჰა, ერთი წლით მაინც იყავი ჩემიო! ჰაბუქი ისევ უარზეა. ტყაშმაფა ბრაზდება და ჰაბუქს უჩვენებს ცალი თითის ნახევარს. ეს ნიშნავს: ნახევარ წელს მაინც იყავი ჩემიო! ჰაბუქმა თუ ამაზეც უარით უპასუხა, ტყაშმაფა მას ჰკუიდან შეშლის და სამუდამოდ დაწყევლის. ჰაბუქი იძულებულია ნახევარი წლით დაეთანხმოს მას. ტყაშმაფა იწყებს ამ ჰაბუქთან ცხოვრებას. უნიშნავს ერთ მუდმივ ადგილს პაემანისათვის; ჰაბუქს ნება არა აქვს ვინმეს გაანდოს, რომ მას კავშირი აქვს ტყაშმაფასთან.

როცა ჰაბუქს მოცემული დრო გაუთავდება, ტყაშმაფა ეტყვის: მოგცემ მხოლოდ ერთ რომელიმე ბედს, თქვი, რის ბედი მოგცეო! ჰაბუქი აირჩევს ან ფულის, ან ნადირობის, ან ჯანმრთელობის ბედს. ტყაშმაფა აძლევს ამ ბედს და ერთმანეთს შორდებიან. ამის შემდეგ ჰაბუქს ნება აქვს ცოლის შერთვისა.

ამ თქმულებაში ხაზგასმულია ის ფაქტი, რომ ტყაშმაფა კავშირს ამყარებს მხოლოდ უცოლო ჰაბუქთან. მაგრამ ეს არ დასტურდება სხვა თქმულებებისა და გადმოცემების მიხედვით. უმეტეს შემთხვევაში ტყაშმაფა უკავშირდება ლამაზი ცოლის პატრონ მონადირეს. ამ კავშირის შედეგად მონადირის წარმატებისა თუ წარუმატებლობის მიზეზი სწორედ მონადირის ცოლი ან დედა ხდება. ერთ შემთხვევაში გამოცდილი და ჰკვიანი მონადირის ცოლი ან მონადირის დედა რძით დაბანს ტყაშმაფას ჩამოშლილ დალალებს და ამით უვნებლად იბრუნებს ჰმარს ან შვილს, ანდა ნაცარს შეაყრის დალალებს, გაუჩენს მოუშორებელ მკბენარებს,

რის გამო ტყაშმაფა იძულებულია მოშორდეს თავის სატრფოს და გადაიკარგოს. მეორე შემთხვევაში გამოუცდელი ცოლი ან დედა ტყაშმაფას ჩამოშლილ დალალებს შეაჭრის (მაგიური თვისების მქონე მოჭრილი დალალი ზოგჯერ გამოყენებულია გამდიდრების საშუალებად. რადგან თუ ეს დალალი ცხელ წყალში ჩაიდება, წყალი ვერცხლად იქცევა). ეს იწვევს ტყის დედოფლის რისხვას. ჭკუიდან შეშლის სატრფოს, წყევლის ოჯახს, იტაცებს მოჭრილ თმას და ტყისკენ გარბის. ასეთია ის თქმულებები და გადმოცემები, რომლებიც დაკავშირებულია წარმართული პერიოდის ნადირო გამგებლის, ტყის მეფის — ტყაშმაფას მითიურ სახელთან.

ისე როგორც დალის სახემ, ტყაშმაფას სახემაც ქრისტიანიზაციის შედეგად დიდი ცვლილება განიცადა. თუ ადრე „ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწყემსი — დალი (სამეგრელოში მისი ორეული ტყაშმაფა) ღვთაებრივ ნიშნებს ატარებდა... ქრისტიანული ეკლესიის გავლენით, დიოფალი დალი, ტყის მეფე ქალი, ტყის მაცდურ სულად გადაიქცა“³⁹. მიუხედავად ამისა, „ისინი მაინც ცოცხლობდნენ კლდესა და ღრეში და ძველი რწმენის მოღალატე მონადირეებს კიდევ უფრო ეშინოდათ მათი, რადგან ეკლესიის შიშით ისინი ძველ ღვთაებებს თხოვნით ველარ მიმართავდნენ“⁴⁰. დალისა და ტყაშმაფას ფუნქციები შემდეგში წმინდა გიორგიმ შეითვისა, „წმინდა გიორგის კულტში... ნადირთ ღვთაების ნიშნები და ფუნქციები გადმოვიდა“⁴¹, ქრისტიანიზაციის შედეგად გავრცელებული თქმულებებისა და გადმოცემების მიხედვით, „წმინდა გიორგის აბარია ნადირთ ჯოგები და მისი სურვილის გარეშე მონადირე ნადირს ვერ მოკლავს“⁴².

დალის მიერ კლდეზე მიკრულ, სასიკვდილოდ განწირულ მონადირე ჩორლას იხსნის წმინდა გიორგი, რომელმაც ნადირთ პატრონისა და გამგებლის ფუნქციები მიითვისა.

სამეგრელოში დიდად იყო გავრცელებული წმინდა გიორგის კულტი. ცნობილია, რომ საქართველოში წმინდა გიორგის პირველი ადგილი უკავია და ყველაზე უფროსად ითვლება... „ყველა უმ-

³⁹ ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113.

⁴⁰ იქვე, გვ. 131.

⁴¹ იქვე, გვ. 118.

⁴² იქვე.

თავრესი ეკლესიები და დღეობები საქართველოში წმინდა გიორგის სახელობაზეა⁴³.

სამეგრელოში წმინდა გიორგი „ჯგეგეს“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ამ ტერმინს კავშირი აქვს სვანურ „ჯგრაგთან“, ნ. მარტომანეთს უკავშირებდა სვანურ „ჯგრაგსა“ და მეგრულ „ჯგეგეს“ და ვარაუდობდა, რომ ამ „წარმართულ ტერმინებს არაფერი აქვს გენეტიკურად საერთო გიორგის სახელთან“⁴⁴. ვერა ბარდაველიძე სვანურ „ჯგრაგსა“ და „დალს“ დაახლოებულად მიიჩნევს, ორივე კულტი პარალელურად ვითარდებოდაო, ისინი ტყის არსებანი უნდა ყოფილიყვნენ, აქედან დალი ცხოველებისა და ფრინველების, ხოლო ჯგრაგი მცენარეების სულის განმასახიერებელია⁴⁵. ელენე ვირსალაძის აზრით, მათ შორის არა პარალელური, არამედ საფეხურებრივი მონაცვლეობაა. ჯგრაგის, როგორც მამაკაცი ღვთაების⁴⁶ კულტი, შეენაცვლა დალის კულტს ყველა მისი ფუნქციით.

ი. ყიფშიძის „მეგრული ენის გრამატიკაში“ „ჯგეგე“ ასეა განმარტებული: „ჯგეგე, ჯგეჰე, გეგე, წმინდა გიორგი, საერთოდ წმინდანი, ჯგეგე მარიამი, წმინდა მარიამი, ჯგეგეთა — ძველი ეკლესიის სახელია ხეთაში (ხობის რ.), სადაც, გადმოცემით, წმ. გიორგის ბოძალი (ბორზალი) ინახება“ (გვ. 412).



ო ჩ ო კ ო ჩ ი ს (ვაკვაკის) რაობა, მისი ფუნქცია და ადგილი წარმართულ პანთეონში საბოლოოდ არ არის გარკვეული. ამ საკითხს პირველად საგანგებო ყურადღება მიაქცია ივანე ჯავახიშვილმა. დიდ მეცნიერს აინტერესებდა საერთოდ ქართული წარმართობის საკითხი. ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მონაცემებისა და ისტორიულ წყაროებში დაცული ადრინდელი ცნობების მეცნიერული შესწავლის შედეგად მიღებულ იქნა მნიშვნელოვანი დასკვნები. ივანე ჯავახიშვილი თავიდანვე ვარაუდობს, რომ საქართველოში უძველეს დროში... „უქველია, უნდა ყოფილიყვნენ ყველა ტომთათვის საზოგადო ღვთაებანი და ამასთანავე თითოეულ ტომს თავისი საკუთარი ღვთაებანი ეყოლებოდა; თანდათან, დროთა

⁴³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, 1960, გვ. 48.

⁴⁴ ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 121.

⁴⁵ იქვე, გვ. 120.

⁴⁶ ივე, გვ. 121.

განმავლობაში, გაერთიანების ან ერთ-ერთი ტომის გაძლიერების და დანარჩენებზე გაბატონების დროს, ზოგიერთი საკუთარი ღვთაებანი საზოგადოდა ხდებოდნენ⁴⁷.

ამ დებულების შუქზე განიხილავს ივ. ჯავახიშვილი ნადირთა და მონადირეობის ღვთაებებს: ანატორს, ოჩოპინტრესა და ბოჩს, ხევსურები ნადირთ მფარველ ღვთაებებს: „ოჩოპინტეს“ ეძახიან: იგი უხილავია. გარეკახეთში ამგვარ ღვთაებას „ნადირის ანგელოზი“ ეწოდება და მისი სახელია „ოჩოპინტრე“, რომელიც უფრო აღრინდელი ფორმაა, ვიდრე „ოჩოპინტე“⁴⁸. საბას განმარტებით. ოჩოპინტრეს „ცრუ მონადირენი ნადირთ წინამძღვრად იტყვიან“ „თავისი გარეგნობითაც და აგებულებითაც „ოჩოპინტრე“ ანუ „ოჩოპინტე“ მეგრული წარმართული რწმენის „ოჩოკოჩის“ მიაგავს. ორივე რაული და ორნაწილადი სახელის შთაბეჭდილებას ახდენს, რომელთა პირველი ნაწილი სრულებით ერთნაირია — „ოჩო“. განსხვავებულია მხოლოდ მათი მეორე ნაწილი და თუ ერთს „პინტრე“ ანუ „პინტე“ აქვს, მეორე სიტყვას „კოჩი“: ე. ი. „კაცი უზის“⁴⁹. ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით, „ოჩოკოჩი“ ნიშნავს „ვატ-კაცს“, ანუ იმ ზღაპრულ არსებას და ღვთაებას, რომლის სხეულის ერთი ნაწილი თხისაა, მეორე კი ადამიანისას მიაგავს⁵⁰. აქვე მკვლევარი იმოწმებს ცნობას საისტორიო მწერლობიდან (ექვთიმე ათონელი), სადაც დაცულია სახელი „ბოჩი“, რომელიც წარმართობის დროინდელი ღვთაების სახელი უნდა იყოს. „ბოჩი“ ჰანურად მამალ თხას ნიშნავს, ჩაჩნებიც თხას „ბოჯს“ უწოდებენ, რომელსაც კავშირი უნდა ჰქონდეს „ბოჩთან“.

მეორე ნაწილი „პინტრე“, „პინტე“ კავშირში უნდა იყოს ბერძნულ მითოლოგიურ ღვთაება „პანთან“, რომელიც მწყემსის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო⁵¹. ამგვარად, ხევსურული „ოჩოპინტეს“, კახური „ოჩოპინტრეს“, ჰანური „ბოჩის“, მეგრული „ოჩისა“ და საისტორიო მწერლობაში დაცული „ბოჩის“ ურთიერთმედარება საფუძველს აძლევს ივ. ჯავახიშვილს შემდეგ დასკვნა გააკეთოს: „თუ, ერთი მხრით, „ნადირთ მწყემსი“. ოჩო-

⁴⁷ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 39.

⁴⁸ იქვე, გვ. 85.

⁴⁹ იქვე, გვ. 86.

⁵⁰ იქვე.

⁵¹ იქვე, გვ. 87, 88.

პინტრე საქართველოს ისეთ უკიდურეს ჩრდილო და აღმოსავლეთის თემების რწმენას დაუცავს, როგორც ხევსურეთი და კახეთია, მეორე მხრით, ისეთ უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთის თემს, როგორც ტაო იყო, მესამე მხრივ, „ოჩოკოჩ“-ის სახით მეგრულსაც, განა ეს უფლებას არ გვაძლევს ეს რწმენა ქართველი ერის საერთო წარმართულ რწმენად მივიჩნიოთ?⁵²

აღრე ჩაწერილი, ახლახან ჩვენ მიერ მოპოვებული და თვით ივანე ჯავახიშვილის მასალებიდან აშკარად არ ჩანს, რომ ოჩოკოჩი უშუალოდ განაგებდეს, პატრონობდეს სამონადირეო საქმიანობას ისე, როგორც დალი, მესეფი, ტყაშმაფა ან წმინდა გიორგი ოჩოკოჩის ნადირთუფროსობაზე არ მოგვეპოვება ისეთი სახის თქმულება ან გადმოცემა, როგორც მესეფსა და ტყაშმაფაზე გვაქვს. გავეცნოთ თვით თქმულებებსა და გადმოცემებს.

პირველი ნიმუში — „გადმოცემები ტყის კაცებზე — „ოჩოკოჩებზე“. რომელიც 1885 წელს დაიბეჭდა „მასალათა კრებულის“ ნე-5 ტომში, ჩაწერილია ხონის სამასწავლებლო სემინარიის მასწავლებელ ი. პეტროვის მიერ ოჩამჩირის რაიონის სოფ. ბარლებში მცხოვრებ როსტომ შონიას ოქმით⁵³. ამ თქმულების მოკლე შინაარსი ასეთია:

სამასი წლის წინათ, ჯვარის იქით, მაღალ მთაზე, ოხაჩქუეში ცხოვრობდა ორი ძმა. ერთს ერქვა ჯიბა, რომელიც განთქმული მონადირე იყო. ხალხში ღარჩა რწმენა, რომ იგი ოჩოკოჩს ელაპარაკებოდა.

ერთხელ, ზამთარში, ჯიბა ირემზე სანადიროდ გაემართა ოხაჩქუეს მთისაკენ. ღამემ მოუსწრო. ნაძვის ხესთან დაანთო ცეცხლი, მოკლული ირმის ხორცი აქნა და შეუდგა ვახშმის სამზადისს. უცებ ჯიბას თავს დაადგა ორი უზარმაზარი ბაღნიანი ადამიანი. ესენი ოჩოკოჩები იყვნენ. ერთი კაცი იყო, მეორე — ქალი. ქალმა ჯიბას ერთი ნაჭერი ირმის ხორცი სთხოვა. ჯიბამ იცოდა, რომ ვინც პასუხს გასცემდა ოჩოკოჩს, ის ჭკუიდან შეიშლებოდა, ამიტომ არ უპასუხა და არც არაფერი მისცა. ახლა მამაკაცმა ოჩოკოჩმა უთხრა ქალ ოჩოკოჩს:

— დაიცადე, როცა ჯიბა დაიძინებს, მოვკლავ და შევკვამ, შენ კი ირმის ხორცს იშოვიო.

⁵² ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115.

⁵³ СМОНПР, ტ. 5, განყ. II, გვ. 101—102.

ჯიბას არ დაუძინია. როცა ოჩოკოჩებს ჩაეძინათ, ჯიბა ადგა, აიღო თავისი ბასრი ხანჯალი, წვერალმა ჩაასო მიწაზე, ზედ ნაბადო გადაათარა, ვითომ აქ ეძინა, აიღო თოფი და ხეზე ავიდა. როცა ოჩოკოჩს გამოეღვიძა, ნაბადს დააცხრა, დავახრჩობ ჯიბასო, მაგრამ მკერდში ხანჯალი შეერჭო. წამოვარდა და ჯიბას ძებნა დაუწყო. ჯიბამ ოჩოკოჩს თოფი ესროლა და დაჭრა. ქალს გამოეღვიძა და კივილი მორთო. — „მე ხომ გითხარი, ჯიბასთან ნუ მივალთ, ის მაგარი კაცია და ვერას გავხდებით-მეთქი“. ბოლოს ორივემ ხეწნა დაუწყო ჯიბას, რომ მეორეჯერ ესროლა თოფი ოჩოკოჩისათვის. ჯიბამ მათი თხოვნა არ შეასრულა, რადგან იცოდა, რომ პირველი სროლის შემდეგ, თუ კიდევ ზედიზედ ასჯერ არ ესროდა, ოჩოკოჩი სრულიად განიკურნებოდა კრილობებისაგან. ოჩოკოჩებრი ტირილითა და ღრიალით მოშორდნენ იქაურობას.

მეორე დღეს ჯიბამ შეკრიბა მამაცი თანასოფლელები და დაედევნენ ოჩოკოჩებს. როცა ტყეში შევიდნენ, საშინელი კივილი და ტირილი შემოესმათ. ოჩოკოჩები დასტიროდნენ თავიანთ ამხანაგს. ჯიბას ამხანაგები შეშინდნენ და უკან გამოიქცნენ.

ამ ჯვარული თქმულების ძირითად მოტივს 60 წლის შემდეგ სხვა ფორმით იმეორებს მარტვილის რაიონის სოფ. ნახუნაოში ჩაწერილი თქმულება. აქ მონადირე ჯიბას ენაცვლება ჯახუ, რომელიც ტყეში წავიდა ჩიჩილაკების გასაკეთებლად, თან წაიღო ორი ფუთი თაფლი, ორი ფუთი ღვინო. ტყეში დაანთო დიდი ცეცხლი და შეუდგა ჩიჩილაკების თლას. ნათალი ბურბუშელა იმდენი დახვავდა, რომ ჯახუ შიგ იყო ჩაფლული და თავი ძლივს მოუჩანდა. მასთან ოჩოკოჩი და მისი ცოლი (ტყაშმაფა) მივიდნენ. ოჩოკოჩმა გამარჯობა უთხრა, მაგრამ ჯახუმ არ უპასუხა. ცოლი უშლიდა ოჩოკოჩს, ჯახუსთან ნუ მიდიხარ, მარცხიანიაო. ოჩოკოჩმა ჯახუს ჩიჩილაკის ნათალი ბურბუშელა გამოართვა და ტანზე შემოიყარა. ღვინო დამალევინეო, ჯახუმ ხელით ანიშნა: დალიეო. დათვრა ოჩოკოჩი. როცა წამოდგა, ბურბუშელას ცეცხლი წაეკიდა. ცეცხლმოდებული ოჩოკოჩი ხრამში გადაეშვა. ცოლმა მიაძახა: მე ხომ გითხარი, ჯახუ მარცხიანია-მეთქი⁵⁴.

⁵⁴ თქმული ალ. ოდიშარია, ჩამწ. კ. ცანავა, 1965 წ. სოფ. ნახუნაო (მარტვილი) სამეგრელოს 1965 წლის სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციის მასალებიდან.

პირველ თქმულებაში უშუალოდ არ არის მითითებული, რომ ქალი ოჩოკოჩი ცოლია მამაკაცი ოჩოკოჩისა, მაგრამ ეს იგულისხმება, მეორე თქმულებაში კი ქალი (ტყაშმაფა) ოჩოკოჩის ცოლად არის მიჩნეული. თქმულებების უმეტესობა ოჩოკოჩებს მხოლოდ მამრობით არსებად წარმოგვიდგენენ. თვით სახელწოდება ოჩოკოჩი (ივ. ჭავჭავიძის მიხედვით, „ვაც-კაცი“) გამორიცხავს ქალი ოჩოკოჩის არსებობას.

შემდეგი ადრინდელი თქმულება და გადმოცემა ოჩოკოჩზე გამოქვეყნებულია „მასალათა კრებულის“ მე-18 ტომში. იგი ჩაწერილია ი. ტეპცოვის მიერ XIX საუკუნის 90-იან წლებში⁵⁵.

ჩამწერი მიუთითებს, რომ სვანეთისა და ზემო სამეგრელოს ტყეებში ადგილობრივი მცხოვრებლები ხვდებიან ტყის კაცებს. მეგრულად მათ „ოჩოკოჩს“ (ოჩო—ვაცი, კოჩი—კაცი) ეძახიანო.

ოჩოკოჩი ხშირადაა ლენხერის ხეობაში, საიდანაც გზა ენგურის ხეობით სვანეთისაკენ მიემართება. აქ მთები და ტყეები ხელშეუხებელია ადამიანის მიერ, ბუნება ჯერ კიდევ თვლემს თავისი ქალწულებრივი სიმშვენიერით. ი. ტეპცოვი აღნიშნავს, რომ სწორედ ამის გამო თქმულება ოჩოკოჩზე სამეგრელოსა და სვანეთის ამ ადგილებთანაა დაკავშირებული. ოჩოკოჩი უმთავრესად თითო-თითოდ, ცალ-ცალკე დადის, იშვიათია ორი ან ხუთი ერთად. ისინი უმთავრესად მამრობითი სქესისანი არიან. ზოგიერთი მონადირე ქალ ოჩოკოჩსაც შეხვედრია.

ოჩოკოჩი, გადმოცემით, ძალიან ჰგავს ჩვეულებრივ ადამიანს, მაგრამ მისგან განსხვავდება მსხვილი ძარღვებით, სიდიდით, ფერით (იგი ყანგისფერია), თმით, მკერდზე ძალიან გრძელი ბალანი აქვს, თავზე ხუჭუჭი, შავი. ოდნავ შეჭაღარაგებული თმა ქმნის ბუნებრივი დიდი ქუდის შთაბეჭდილებას, დადის შიშველი, დანაწევრებული მეტყველება არ გააჩნია. თუ პასუხს არ გასცემ, გაიქცევა: ვინმემ ლაპარაკი თუ დაუწყო, მას წაეჩხუბება. ჩხუბი უჩვეულოდ იციან ოჩოკოჩებმა, ისინი ცდილობენ, ხელი ან ფეხი, როგორც ხმელი ხე, გადაუმტერიონ მოწინააღმდეგეს. აქვთ გრძელი და ბასრი კლანჭები.

აქვე ი. ტეპცოვი მოგვითხრობს, თუ ორმა ამხანაგმა, რომლე-

⁵⁵ СМОНПК, т. 18, гл. III, мегрелთა ყოფისა და რწმენის ისტორიიდან, გვ. 9—14.

ბიც ტყეში იყვნენ წასული ხის მოსაპრელად, როგორ ნახა ოჩოკოჩი. მე და ჩემი ამხანაგი ხეს ვჭრიდით, -- უამბობს ტეპცოვს ერთ-ერთი მონადირე, -- უცებ ჩემი ამხანაგის ნაჯახის ხმა მიწყდა, ვიფიქრე: დათვმა ხომ არ შეაშინა-მეთქი, წავედი მისკენ. ვხედავ, დგას ტყის კაცი, შიშველი, გრძელი თმა აქვს. დგას და ნაჯახს ატრიალებს ხელში, მისი დამსხვრევა უნდა. ტყის კაცი იცინის. ბოლოს ნაჯახს ხელი შეაჭრა, გაბრაზდა, ნაჯახი გადაავდო, ორი ხე მოგლიჯა და გაიქცაო.

ერთ-ერთ სვან მთქმელს ი. ტეპცოვისათვის ასეთი ცნობა მიუწოდებია: ორი სვანი მონადირე ღამით წასულა ლენხერის ხეობაში ჩიხვებზე სანადიროდ. ღამის გასათევად ტყეში დარჩენილან. გაუჩაღებიათ ცეცხლი, თოფები ხეზე მიუყუდებიათ. მალე ოჩოკოჩი მოსულა, შეშინებული მონადირეები გაქცეულან, მაგრამ შემდეგ თოფები დანანებიათ და ისევ უკან მობრუნებულან, იფიქრეს, ოჩოკოჩი აწი წასული იქნებაო. ნახეს, რომ ოჩოკოჩს ხელში თოფის ლულა ეჭირა და მის დამტვრევას ცდილობდა. ბოლოს ცეცხლში ჩააგდო, თოფი გავარდა. შეშინებული ოჩოკოჩი გაიქცა, მონადირეებს მხოლოდ ლულებიდა გამოუღიათ ცეცხლიდან.

ბოლოს ტეპცოვი აღნიშნავს, რომ ოჩოკოჩის საცხოვრებელი ბინა არავის უნახავს, ოჩოკოჩები მოხეტიალე ცხოვრებას ეწეოდნენ, წვიმის, თოვლისა და სიცივის დროს თავს გამოქვაბულებში აფარებდნენ.

შალვა ჩოჩიას მიერ 1911 წელს ჩაწერილი გადმოცემით, ვაც-კაცს (ოჩოკოჩს) მკერდზე ნაჯახივით წამონაზარდი აქვს, როდესაც ნადირს ან ადამიანს დაიჭერს, ამ ნაჯახით კლავს⁶⁶.

საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ოჩოკოჩის სახელწოდების ხალხურ ეტიმოლოგიასა და ზოგიერთ სხვა თვისებაზე ცაიშელ მასწავლებელი ბართლომე სართანია⁶⁷. მისი აზრით, ოჩოკოჩი ტყის კაცია, ველური; ტანი დაფარული აქვს მოგრძო, შავი და სქელი ბალნით. ოჩოკოჩი ტანად დიღია, ფიზიკურად ძლიერი და საშიში. ამიტომ მას თავდაპირველად „ოჩეკოჩის“ ეძახდნენ. მეგრული „ოჩე“ დიდსა და არაჩვეულებრივ სანახაობაზე მიუთითებს. შემდეგ „ოჩესაგან“ წარმოებულა „ოჩო“.

⁶⁶ ფ. არქ. № 495.

⁶⁷ 1967 წლის სამეგრელოს ფოლკლორული ექსპედიციის მასალებიდან.

ტყვია ოჩოკოჩის არ კლავს, თოფის მსროლელს წყევლის. ოჩოკოჩი უკედავია. მსროლელს ოჩოკოჩი თხოვს, კიდევ დამამატეო, თუ მეორეჯერ ესროლა, მსროლელს ჰკუიდან შეშლის. იმ ტყეში, სადაც ოჩოკოჩი ცხოვრობს, ნადირები და მხეცები მას ემორჩილებიან. ოჩოკოჩის ერთი შეძახილი — ოჰო, ჰოო! — შიშის ზარს სცემს იმ ტყეში მყოფ ნადირებსა და მხეცებს.

ბ. სართანიას გადმოცემაში ყურადღებას იპყრობს „ოჩის“ „ოჩესთან“ დაკავშირება. „ოჩე კოჩი“, ე. ი. არაჩვეულებრივად დიდი კაცი. „ოჩე“ სიტყვა გვხვდება სიმღერაში — „ოჩეშ ხვე ღო ხვარიელი“ (ყანის ხვაეი და ბარაქა).

„ოჩე“ დიდ ყანას ნიშნავს. ნ. კილანავას გადმოცემით, მამა ასე ეტყოდა ზარმაც შვილს: „სი, სქუა, ჯარი ვაგოჰ ღო მა მუ ღოლა თეუ ოჩე ყვანას“ (შენ, შვილო, არ გედარდება და მე რა კუყო ამ (ოჩე) დიდ ყანას). „ნაოჩუ“ სამეგრელოში „ნაყანეეს“ ნიშნავს.

ოჩოკოჩის მკერდი არაჩვეულებრივია, მას აქვს ნაჯახის ფორმის რქისებრი წანაზარდი, რომლითაც მოწინააღმდეგეს ამარცხებს. ეს არაჩვეულებრიობა ყოველთვის ხაზგასმით არის აღნიშნული გადმოცემებსა და თქმულებებში. შეიძლება აღრე ოჩოკოჩის მკერდი სხვა სახით იყო წარმოდგენილი. იქნება საქმე გვქონდეს მინოტავრების თუ კენტავრების მითოლოგიური წარმოდგენების თავისებურ გადმონაშთებთან. შეიძლება მას კაცის ტანი და ვაცის თავი ჰქონოდა, აქედან ვაც-კაცი (ვაც-კაცა). ოჩოკოჩის მკერდზე ნაჯახის ფორმის რქა სწორედ მის ვაც-კაცობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს. არც ერთი გადმოცემა და თქმულება უშუალოდ არ მიუთითებს იმაზე, რომ ოჩოკოჩი რომელიმე სახის ნადირის უფროსი იყოს, რომ მას ემორჩილებოდეს ტყის ცხოველი ან ფრინველი, პირიქით, მშვიერ-მწყურვალე ოჩოკოჩი მონადირესთან მიდის, რათა მისგან ერთი ნაჭერი ირმის ხორცი მიიღოს და ღვინო დალიოს. მონადირესა და ოჩოკოჩს შორის კონფლიქტი სწორედ ამ ნიადაგზე იწყება. მონადირეს ან მწყემსს თვითონ გამოეცხადება ოჩოკოჩი. ჰამს საქმელს, თბება ცეცხლზე, იძინებს და შემდეგ მიდის. არ დასტურდება. რომ ოჩოკოჩს რაიმე სახის ნადირი მიეკუთვნებინოს რომელიმე მონადირისათვის ან ნადირობის წესის დამრღვევი დაესაჯოს. თვით მონადირეები მისგან არ ითხოვენ მფარველობასა და ხელის შეწყობას სამონადირეო საქმეში. ყოველივე ეს

გვაფიქრებინებს, რომ ოჩოკოჩი არ წარმოადგენს ნადირობის ღვთაებას, იგი ორსახოვანი, ორბუნებოვანი მითოლოგიური პერსონაჟია, რომელმაც დეგრადაცია განიცადა და დაჩიავებული სახით ტყეებში და მდინარის ნაპირებზე დაეხეტება. იგი უპკუო, ბრიყვი და უგუნური არსებაა.

ოჩოკოჩი პარალელს პოულობს ბერძნული მითოლოგიით ცნობილ რქოსან ღემონ პანთან. პანს თხის რქები, ფეხები და გრძელი ცანცარა წვერი აქვს, ე. ი. ვაც-კაცია.

თქმულების მიხედვით, პანი (რომელთა ფაენი) ზევსისა და არკადიელ ნიმფა კალისტოს შვილია (სხვა ვერსიებით: ჰერმესისა და ნიმფა დროპეს, ან ზევსისა და პენელოპეს შვილი). ახალდაბადებულ შვილს დედამ რომ შეხედა, თავზარდაცემული გაიქცა. მამა გახარებული შეხვდა შვილის დაბადებას და იგი ოლიმპოზე ღმერთებს მიჰგვარა. ყველა ღმერთი ხმამაღლა გამოხატავდა სიხარულს პანის დაბადების გამო. შესცქეროდნენ მას და სიცილს ვერ იკავებდნენ. ღმერთი პანი არ დარჩა ოლიმპოზე. მან მიაშურა მთის დაბურულ ტყეებს, სადაც ჯოგების მწყემსვა დაიწყო. შუადღის სიცხეში პანი გრილ მღვიმეში იმალება და ისვენებს. ამ დროს საშიშია მისი შეწუხება. თუ ვინმემ ძილი დაუფრთხო, საზარელ ხმით ყვირის, ადამიანს აგიჟებს („პანიკური შიში“). პანი ნამდვილი ბუნების შვილია. თუ არ ჯავრობს, გულკეთილი და მოაწყალეა.

პანს უყვარს მშვენიერი ნიმფა (სირინქსი), რომლის საყვარელი საქმე ნადირობა იყო. ზოგჯერ არტემიდეს კი ეგონათ, მაგრამ ნიმფას სანადირო მშვილდი რქისა იყო და არა ოქროსი, როგორც არტემიდესი. პანი გამოეკიდა ნიმფას, რომელიც თავზარდაცემულა გარბოდა საზარელი არსებისაგან. მონადირეების ღვთაებამ თხოვნა შეუსრულა ნიმფას და ლერწმად აქცია. პანმა რამდენიმე ლერწამი მოჭრა და სალამური გააკეთა. მას შემდეგ დიდ პანს უყვარს მიყრუებულ ტყეში სალამურ-სირინქსის დაკვრა.

პანი თავისი სალამურის დაკვრით გაეჯიბრა აპოლონს, ამ შეჯიბრებაში პანი დამარცხდა. დაღონებული და დამარცხებული პანი ტყის სიღრმეში მიიმალა⁵⁸.

პანი მეჯოგეა, იგი უშუალოდ არ განაგებს ნადირობის საქ-

⁵⁸ ნ. კუნი, ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, თბილისი, 1965, გვ. 81—84; 351—352.

მეს. ნადირობის გამგებლად იგულისხმება ნიმფა სირინქსი, რომელსაც ეზიზღება პანი, როგორც ტყაშმაფას ოჩოკოჩი. პანს, როგორც ოჩოკოჩს, საზარელი ხმა აქვს. პანს შენარჩუნებული აქვს თავზე ორი რქოვანი წანაზარდი, რომლებიც გადმონაშთის სახით ოჩოკოჩს მკერდზე შემორჩა. ნიმფასა და პანის ურთიერთობა თითქმის ისეთივეა, როგორიც ტყაშმაფასა და ოჩოკოჩისა. იმის გამო, რომ პანის მითოლოგიური თავგადასავალი აღრევე იქნა ჩაწერილი, მის სახეს არ განუცდია შემდგომი დეგრადაცია, როგორც ოჩოკოჩის სახემ განიცადა. ოჩოკოჩისაგან განსხვავებით, პანს მიეწერება მუსიკალური ნიჭი, სლამურის შექმნა და მისი დაკვრა. მიუხედავად ამ და ზოგიერთი სხვა განსხვავებული თვისებისა, პანი ოჩოკოჩის ორეულად შეიძლება ჩაითვალოს.

ამგვარად, მეგრული ზეპირსიტყვიერების მონაცემების მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ოჩოკოჩი არ უნდა მივიჩნიოთ წარმართული პანთეონის ნადირობის ღვთაებად. იგი, როგორც პანი, მითოლოგიური არსებაა, რომლის ძლიერმა სახემ შემდგომში დეგრადაცია განიცადა. წარმართული პანთეონის ნადირობის ღვთაებად სამეგრელოში უნდა მივიჩნიოთ მესეფები და ტყაშმაფა.

* * *

ქინი ანთარი სამეგრელოში მიჩნეულია შინაური საქონლის მფარველ ღვთაებად. ამ ღვთაებისადმი მიმართვის ტექსტი ასეთია: „ქინი ანთარი, პატგნი გომორძგვილი, ჩქიმი ორინჯი სი ამიშინი; ოშ-ოშო გეშაფჯოფუნდე დო მუთას მააკორდასგნი, უხაფუ დო ხაფილც ვაშებჩინენდე თეში“ (ზეციერო ანთარო, ბატონო გამარჯვებულო, ჩემი საქონელი შენ გამრავლე, ასობით გამოვიჭერდე და არაფერი აკლდებოდეს, უშობელსა და ხბოიანს რომ ვერ ვარჩევდე, ისე)⁵⁹.

ივანე ჯავახიშვილი „ანთარს“ უკავშირებს ხევსურულ „ანატორსა“ და აფხაზურ „ამთარს“. ეს წარმართული ღვთაებები საქონლის მფარველებად ითვლებოდნენ. აფხაზეთში „ამთარი“ მეგრულიდან არის შესული. ი. ჯავახიშვილი ასკვნის: „ანატორი“, „ან-

⁵⁹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 329.

თარი“ და „ამთარ“ ძველის-ძველი ღვთაების სახელი უნდა იყოს. რომლის ხსოვნა და თაყვანისცემა ოდნაულა არის შემორჩენილი“⁶⁰

თუ მხედველობაში მივიღებთ საქართველოში დარგობრივ ღვთაებათა არსებობას და აგრეთვე ამ უკანასკნელ დროს გამოთქმულ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ თვით ხალხი ანატორელნი, საიდანაც წარმოიშვა ღვთაება ანატორი, რომელიც განაგებდა გარეულ ნადირს (ჯიხვებს), „ძირითადად ქისტები ჩანან“⁶¹, არ შეიძლება დაუშვათ „უინი ანთარისა“ და „ანატორის“ ფუნქციათა თანხვედენილობა.

თ. ოჩიაური თავის საყურადღებო ნაშრომში დაწვრილებით განიხილავს სხვადასხვა სახის გადმოცემებს ანატორელთა შესახებ. ეს ხალხი შატლის თავდაპირველი მკვიდრი ყოფილა. მათ პირაქეთი ხევისურების შევიწროება დაუწყიათ. ხშირ ბრძოლაში ანატორელები გამარჯვებული გამოდიოდნენ, მაგრამ ბოლოს ხატები ჩარეულან საქმეში, რადგან ანატორელებს ერთი ხატისათვის შეურაცხყოფა მიუყენებიათ. ამ ხატს უამი (ჭირი) გაუჩენია და ანატორელები ამოუწყვეტია.

ანატორელებს ჰქონიათ სამლოცველო — ხევისურული ანატორის ჯვარი, რომელიც „წვრილფეხა საქონლის წინაპარ ნადირთა (ჯიხვი, გარეული თხა და სხვა) მფარველ ღვთაებად გამოვლინდა. მთხრობელები გვიდასტურებენ, რომ ანატორის ჯვარის მიდამოებში გარეული ნადირი (ჯიხვი, შველი) თავისუფლად დასეირნობდა და მათი ხელის ხლება არავის შეეძლო“⁶².

არა ერთი ურჩი მონადირე დაუსჯია ანატორის ჯვარს, რომელიც ხშირად ზომორფულ სახეს ღებულობდა, ერთმა ქისტმა მონადირემ „ანატორის ჯვარს (ჯიხვს) შიგ შუბლში დაჰკრა ტყვი“⁶³, რის გამო სასტიკად დაისაჯა. ანატორის ჯვრის მოძმედ ითვლებოდა პირიქითი ხევისურეთის არხოტის თემის მთავარი სალოცავი მთავარანგელოზი... „იგი არხოტის თემის თავდაპირველი, ძირად არაქართველი მოსახლეობის ძირითადი ხატი იყო“⁶⁴. ასეთივე ყო-

⁶⁰ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 84.

⁶¹ თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 1967, გვ. 133—134.

⁶² იქვე, გვ. 69.

⁶³ თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70.

⁶⁴ იქვე, გვ. 75.

ფილა მიღმა ხევის ხონეს მთავარანგელოზიც, „ანატორის ჯვარი ღილღოს მხარეს, ქისტეთისაკენ წასულ მონადირეს შველოდა“⁶⁵. ამგვარად, „ძირად არაქართველი მოსახლეობის ძირითადი ხატი“ ანატორი წარმოდგენილია ჯიხვების, შვლებისა და სხვა მთის ნადირთა მფარველ ღვთაებად, როგორც დალი, ტყაშმაფა და მესეფი. ანატორი არ მფარველობს შინაურ ცხოველებს და ამიტომ მას კავშირი არა აქვს ყინი ანთართან, რომლის ფუნქცია მტკიცედ არის განსაზღვრული და მიჩნეულია მხოლოდ და მხოლოდ შინაურ ცხოველების მფარველ ღვთაებად.

თ. ოჩიაურის აზრით, მის მიერ მოტანილი მასალები „მეტ საბუთიანობას მატებს ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას ანატორის წვრილფეხა მესაქონლეობის მფარველ ყინი ანთართან დაკავშირების შესახებ“⁶⁶. აქვე დამოწმებულია ეთნოგრაფ თ. თოფურიას მოსაზრება (სამეცერელოში მივიღინების ანგარიში) იმის შესახებ, რომ „თუ ჩვენ მეგრულ ანთარს წვრილფეხა საქონლის ღვთაებად მივიჩნევთ, ხოლო ანატორის საქონელი გარეული თხებია და მას მფარველობას უწევს, მაშინ მათი საერთო ღვთაებად ცნობა შესაძლებელია“⁶⁷.

ავტორი აქ პირობითად ამბობს: „თუ მივიჩნევთ“, „მაშინ შესაძლებელია“ და ა. შ. ჩვენი აზრით, საკითხი სრულიად ნათელია: ანთარი შინაური ცხოველების მფარველი ღვთაებაა და მას არ ემორჩილებიან, როგორც ანატორს, გარეული, წვრილფეხა ნადარები. ნადირობის ღვთაება ანატორი იმავე ფუნქციას ასრულებს რასაც დალი, ტყაშმაფა და მესეფი. ყინი ანთარს არც ფუნქციის და არც ეტიმოლოგიურ-სემანტიკური თვალსაზრისით კავშირი არა აქვს ანატორთან. ესენი განსხვავებული, სხვადასხვა დარგის ღვთაებათა წარმომადგენლები არიან.

⁶⁵ იქვე, გვ. 71.

⁶⁶ იქვე.

⁶⁷ იქვე, გვ. 72.

საწესჩვეულებო პოეზია

საწესჩვეულებო პოეზია, მეტ-ნაკლები მოცულობით, მსოფლიოს ყველა ხალხთა შორისაა გავრცელებული. იგი შეპირობებულია ადრინდელი უნივერსალურ რწმენათა კომპლექსით (ანიმიზმი, მაგია, ტოტემიზმი და წინაპართა კულტი). მიუხედავად მისი უნივერსალური თვისებისა, ცალკეული ერის საწესჩვეულებო პოეზიაში გამოხატულებას პოულობს ადგილობრივი, ნაციონალური სპეციფიკით განსაზღვრული რიტუალები და წარმოდგენები. ამისდამხედვით საწესჩვეულებო პოეზიაში უნდა გამოცალკევდეს ზოგადი და კერძო, ადგილობრივი დამლით აღბეჭდილი ისეთი რწმენები და წარმოდგენები, რომელთა წარმოშობას ძირითადად საგვარეულო საზოგადოებაში და უფრო ადრე პერიოდშიც ეძებნება საფუძველი.

როგორც ცნობილია, ადრინდელი საგვარეულო წყობილების რელიგიური წარმოდგენების ძირითადი სახე იყო ანიმიზმი, მაგია და წინაპართა კულტი. ამ სამეულიდან წამყვანი ადგილი წინაპართა კულტს ჰქონდა მინიჭებული. მან დაიმორჩილა, შეიწოვა ანიმისტურ-ტოტემისტური წარმოდგენები, რომლებიც თავისთავად უკლასო საზოგადოებამდელი ფორმაციების რელიგიური მემკვიდრეობა იყო¹.

სამიწათმოქმედო საგვარეულო წყობილების ძირითადი რწმენა „დაბალი მითოლოგიით“ განისაზღვრებოდა. ამ დროს მიწას, ტყეს, მდინარეს, მთას, კლდეს, მინდორს და ა. შ. თავისი-განმკარვულებელი ჰყავდა. საგვარეულო საზოგადოებაში ყველა წევრი ემორჩილებოდა უხუცესს, უფროსს. ეს უფროსები განუსაზღვრე-

¹ Ю. М. Соколов, Русский фольклор, 1941, гл. 129.

ლი უფლებებით სარგებლობდნენ. ასეთივე უფროსები გაუჩნდნენ ბუნების მოვლენებსაც. ეს „დედები“ (Полевого дела, водяного дела, лешего дела) თავისებურად მართავდნენ ბუნების მოვლენებს. გაჩნდნენ ადამიანები, რომლებიც ცდილობდნენ აღედგინათ ერთგვარი წონასწორობა ადამიანებსა და გარემომცველ ზებუნებრივ ძალებს შორის. მოგვები, მისნები, ჯადოქრები, როგორც შამანები, ორ ძირითად მიზანს ისახავდნენ: შელოცვებით, სულების გამოწვევითა და მაგიური მანიპულაციებით ზემოქმედება მოეხდინათ ბუნების ძალებზე, შეეჩერებინათ სტიქიური უბედურება — გვალვა, ხანგრძლივი წვიმები, ყინვა და ა. შ., გამოეცნოთ მოსალოდნელი ამინდი, ომიანობა, ავადმყოფობა და სხვა. ამასთან ერთად, მოგვები არა მარტო წინასწარმეტყველებდნენ მოსალოდნელ უბედურებასა და ბედნიერებას, ისინი ექიმბაშობასაც ეწოდნენ. ასეთი სახის სამეურნეო და სამკურნალო დანიშნულების რიტუალი საწესჩვეულებო პოეზიაში შესაფერის გამოხატულებას პოულობს. ეს თვისება ამ ყანრის ნიმუშების განხილვისას ყოველთვის უნდა იქნეს მხედველობაში მიღებული.

საწესჩვეულებო პოეზიაში შემონახული საგვარეულო საზოგადოების რელიგიური გადმონაშთები ჩვენამდე მოღწეულია შეცვლილი სახით. ეს ცვლილება გამოიწვია ბერძნული და რომაული ქრისტიანობის გავლენამ, აგრეთვე აღმოსავლური რელიგიების მოძალებამ. აღმოსავლური რელიგიებისაგან თვით ბერძნულ-რომაული ქრისტიანობაა დავალებული.

საწესჩვეულებო დღესასწაულები ორ ჯგუფად განიყოფება. ერთია რელიგიური და მეორე — ურელიგიო. პირველს თავისი საკუთარი წესჩვეულებანი, რიტუალები, ცერემონიები ახასიათებს. მეორეს ასეთი რამ არ გააჩნია, იგი ისეთი საერთო და ადგილობრივი (საოჯახო მასშტაბის) საყოფაცხოვრებო ხასიათის ღირსშესანიშნავი დღეები, თარიღები, წეს-ჩვეულებებია, რომელთაც რელიგიასთან არა აქვთ კავშირი.

ქართული სიტყვა „დღესასწაული“ ზედმიწევნით მიუთითებს მის შინაარსზე. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: „დღესასწაული ესე არს დღე დიდებული და წმინდა, რომელსა შინა თანავგაც სხვათა საქმეთა დატევა და მოცლა ვედრებად ღვთისა“². იმ-

² ს.—ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, 1949, გვ. 103.

ის გამო, რომ „დღესასწაული“ ღმერთის მიერ არის დაკანონებული. იგი საერთოა ყველა მიმართულების რელიგიისათვის³. ქრისტიანულ დღესასწაულებს თავისი საწყისები ეძებნებათ უძველეს ანიმისტურ და მაგიურ რწმენათა კომპლექსში.

უძველესი რელიგიური წეს-ჩვეულებები სხვადასხვა სახის მაგიურ მოქმედებაში ვლინდებოდა. მაგიური მოქმედება უმთავრესად საჯაროდ და საზეიმო ვითარებაში სრულდებოდა. ეს საჯაროობა მაგიური მანიპულაციებისა შემდეგში საფუძვლად დაედო სხვადასხვა სახის წეს-ჩვეულებებს, დღეობა-დღესასწაულებს.

როგორც აღვნიშნეთ, საწესჩვეულებო პოეზიის ძირითად მკვებავ წყაროს ტრადიციული აგრარული მაგია და ადგილობრივი კულტები წარმოადგენდნენ. გარდა ამისა, წეს-ჩვეულებებსა და მასთან დაკავშირებული სიმღერების რთულ კომპლექსში თავის გამოხატულებას პოულობს როგორც ძველადმოსავლური, ასევე ბერძნულ-რომაული სადღესასწაულო რიტუალები, რომელთა გავრცელება ივარაუდება როგორც ქრისტიანობამდელ, ასევე ქრისტეს შემდგომ პერიოდებში. ყურადღება უნდა მიექცეს მესამე მომენტსაც: ტრადიციული აგრარული მაგიური რიტუალი და ადგილობრივი კულტები შემდგომში შეეთვისნენ და შეერწყნენ ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებს. მიუხედავად ასეთი სიმბიოზისა, ჩვენ მაინც შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ. გამოვაცალკევოთ წარმართული და ქრისტიანული ელემენტები.

ცნობილი მეცნიერები (ა. ვესელოვსკი, ა. პოტებნია) მიუთითებდნენ, რომ ტრადიციული აგრარული მაგია და წინაპართა კულტი მეტად დიდ როლს ასრულებდნენ დღესასწაულების ჩამოყალიბების საქმეში. ამგვარ დღესასწაულებში პოეტურ სიტყვას მაგიური ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული. ქართულ (მეგრულ) ზეპირსიტყვიერებაში დღემდე შემონახულია ისეთი საბავშვო სიმღერები („აიარე ბაიარე“, „ჩე ქოთომი ჩელაია“, „თუთა ახალი“ და სხვა), რომლებიც ახალი წლის, ბაიობისა და მთვარის კულტის უძველეს სარიტუალო სიმღერებად ითვლებოდნენ.

³ ს. სახაროვი, ზოგიერთი ქრისტიანული დღესასწაულის წარმოშობისა და იდეოლოგიური არსის შესახებ, მეცნიერება, 1971, გვ. 4. შობისა და აღდგომის დღესასწაულების განხილვისას (თეორიულ ნაწილში) ვსარგებლობთ ამ ნაშრომით.

აგრარული წესები და წინაპართა კულტის რიტუალი, ძირითადად, საგაზაფხულო და საშემოდგომო ციკლებად იყოფოდა, ეს დაყოფა შეპირობებული იყო ადამიანის მასაზრდოებელი მცენარეებისა და ბალახების გაძარცვის (მიძინების) და კვლავ განახლების (აღდგომის) რწმენით. ეს რწმენა შემდეგში საფუძვლად დაედო გარდაცვლილ და კვლავ აღმდგარ (გაცოცხლებულ) ღვთაებათა კულტს (ოსირისი, ადონისი, დიონისე, ქრისტე და სხვა).

მცენარეთა თაყვანისცემიდან მომდინარე მაგიური რიტუალი ძალუმად არის შეჭრილი მრავალ საგაზაფხულო ღღესასწაულში.

ქრისტიანული სამების დღის ღღესასწაულს დაუკავშირდა ადრე მთელს რუსეთში გავრცელებული ხეთა თაყვანისცემის რიტუალი. რიტუალის მიხედვით, ამ ღღეს სახლებს რთავდნენ ბალახებით, ხის ტოტებით, განსაკუთრებით არყის ხეს სცემდნენ თაყვანს, მისგან გვირგვინებს წნავდნენ და თავზე იხურავდნენ. გლეხთა წარმოდგენით, არყის ხეში სახლდებოდნენ გარდაცვლილთა სულები, მკვდრის პატრონები თაყვანს სცემდნენ მას, რთავდნენ ლენტებით, ასრულებდნენ სარიტუალო სიმღერას და ა. შ.⁴ ამგვარ არყის ხეს თვით „რუსალკას“ უწოდებდნენ. ქალებს არყის ხესთან მიჰქონდათ კვერკხები, ნამცხვრები, მართავდნენ ფერხულს, მკითხაობდნენ, იკეთებდნენ გვირგვინებს (ბედნიერების, ნაყოფიერების სიმბოლოს).

24 ივნისს, იოანე ნათლისმცემლის („კუპალოს“) ღღესასწაულის დამეს ახალგაზრდები მიდიოდნენ ტყეში, ეძებდნენ ბედნიერების ყვავილს და განძს. მრავალი ლეგენდაა დაკავშირებული ამგვარ რწმენასთან.

ყოველ გაზაფხულზე მთიელი აფხაზები, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — დიდი ამბით პირველ ყვავილობას ღღესასწაულობენ, სახლებს მწვანე ბალახებითა და ყვავილებით რთავენ. „წინა დამეს ახალგაზრდა ქალები... სიმღერით მიდიოდნენ ტყეში ხუთყურა ბალახის საპოვნელად. ყმაწვილი ბიჭები კი ხაზინის საპოვნელად მიდიოდნენ“... დილით სოფელში ბრუნდებოდნენ, მათ წინ მოუძღოდათ მუხის ფოთლების გვირგვინით თავშემკული მოხუცი⁵.

⁴ Ю. М. Соколов, Русский фольклор, 1941, гл. 150—151.

⁵ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1, 1960, გვ. 93.

ასეთი ტიპოლოგიური მსგავსება ერთნაირი მაგიური რწმენის შედეგია და იგი სხვა ხალხთა ყოფაშიც შეგვიძლია დავადასტუროთ.

ხემა თაყვანისცემის გადმონაშთად შეიძლება მივიჩნიოთ, როგორც ამას ს. მაკალათია აღნიშნავს, დასავლეთ საქართველოში, მათ შორის სამეგრელოში, გავრცელებული საკალანდო (საახალწლო) რიტუალში შემორჩენილი „ჩიჩილაკი“, რომელსაც თხილის ყოხისაგან აკეთებენ და მისივე კუჭურიანი ტოტით ამკობენ. თხილი წმინდა ხედ ითვლებოდა, მას კვერებით ულოცავდნენ⁶. ღვთაებრივ ხედ ითვლებოდა, აგრეთვე მუხა და ბროწეულის ხე, ბროწეული ჩიჩილაკის აუცილებელი ატრიბუტი იყო, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო. სამეგრელოში ახალ წელს ერთმანეთს ბროწეულით ულოცავდნენ. ძველ აღმოსავლეთში (სირია-ელამში) ღვთაება ასტრას ბროწეულს სწირავდნენ, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლოს⁷. ჩიჩილაკს ამკობდნენ აგრეთვე სუროს, დაფნის, თუთისა და რცხილის ტოტებით. ს. მაკალათია ფიქრობს, რომ „მეგრულმა ჩიჩილაკმა, როგორც მზის ღვთაების სიმბოლომ, თავის სამკაულთა შორის ჩვენამდე დაიცვა იმ მკენარეთა ტოტები და ხილთა ნაყოფი, რომლებსაც დიდ მუხასთან ერთად ჩვენი წინაპრები შორეულ წარსულში თაყვანსა სცემდნენ“⁸.

* * *

ახალი წელი ანუ კალანდა დიდ დღესასწაულად ითვლება სამეგრელოს ყველა კუთხეში. დღესასწაულის მთელი რიტუალი აგრარული მაგიითაა განსაზღვრული. იგი თავდაპირველად, როგორც სხვა წარმართულ ქვეყნებში, მზის ღვთაებასთან იყო დაკავშირებული. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ეს დღესასწაული დაუკავშირდა წმინდა ბასილი დიდის ხსოვნას, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებითი აღმოჩნდა, რწმენა მას მაინც წარმართული შერჩა.

თ. სახოკიას ცნობით, კალანდა მეგრელებს წარმოდგენილია

⁶ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 299—300.

⁷ იქვე, გვ. 300.

⁸ იქვე. იხ. აგრეთვე, ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქ. ეთნ-ის, ტ. XIV, 1968, გვ. 44—54.

აქვთ ღვთაების სახით⁹. იგი ახალი წლის დილას ოჯახში შემოქცავს ოჯახის უფროსს, რომელსაც ხელში უჭირავს მორთული ჩიჩილაკი და სანოვაგით სავსე გობი.

საკუთრივ ჩიჩილაკი თავისი მორთულობით და გობზე დადებული სანოვაგის თითოეული ულუფა სარიტუალო-მაგიური თვისების მატარებელია.

რაც უფრო ხშირი და გრძელია ჩიჩილაკის ბურბუშელები, მით უფრო სქელი და გრძელი წვერ-ულვაში ამოუვა ოჯახის მამრობითი სქესის წარმომადგენელს. ჩიჩილაკზე დაკიდებული, თუ მის ძირს დადებული ბროწეული, ვაშლი, ღიქის წითელი ნაყოფი, ქარვის კრიალოსანი, აბრეშუმის შულო, კრელი ბაღდადი, თხილის გამლილი ტოტები, სუროს ტოტი ნაყოფით, ვერცხლის ფულები და სხვა, აგრეთვე საკალანდო გობზე მოთავსებული ღორის თავი, შემწვარი ყვერული, ერთი ჯამი ღომის ღომი (ჩხვერი) — შიგ ჩადებული კვერცხებით, — სისავსის, დოვლათიანობის, გამრავლების, ბარაქისა და სიუხვის მონიჭების გამომხატველი სიმბოლოებია. ასეთი პროდუქციული მაგიის საშუალებით ადამიანები თავისებურად წარმართავდნენ მთელი წლის განმავლობაში თავიანთ შრომით საქმიანობას. ამავე დანიშნულებისა იყო საახალწლო ღვეზელი დეკორაციის მტევნების სახით გამომცხვარი პატარა პურები. პროდუქციული მაგიური რწმენის შედეგია, როცა ოჯახის ყველა წევრი ხელს უცაცუნებს დილით შემოტანილ ჩიჩილაკზე დაკიდებულ თუ გობზე დადებულ ბროწეულს, ვაშლს, ფულს, კვერცხს, შემწვარ ყვერულს, ღორის თავს, როცა ოჯახის უფროსი სახლში მიმოაბნევს ღომის ღომს (ჩხვერის მარცვლებს); იატაკზე მოასხურებს ახლად მოტანილ წყალს და ა. შ.

ახალი წლის მილოცვის ტრადიცია, თითქმის, ტრაფარეტულია. ოჯახის უფროსი, ახალი წლის წინაღამეს ჩიჩილაკითა და ხონჩით ღამეს მარანში ან ბოსელში ათევს. მეორე დილით, ხელ-პირ დაბანული, ახალი წყლით, ჩიჩილაკითა და ხონჩით ხელში კარებს მიაღება და ხმამაღლა დაიძახებს:

— კარი გამიღე!

⁹ თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, 1956, გვ. 40. კალანდის რიტუალის ეთნოგრაფიული მხარე დაწერილებითაა აღწერილი თ. სახოკიას შრომამდე — „ახალი წელი ანუ კალანდა სამეგრელოში“, დასახ. წიგნი, გვ. 40—70.

ოჯახის ერთ-ერთი წევრი ლოგინიდან ადგება, მივა კარებთან და ეკითხება:

— რა მოგაქვს?

— მოვბრძანდები კალანდა: მომაქვს ყველასთვის სიმრთელე, სიხარული, გამარჯვება ყველაფერში... კარი გამიღე!..

— რა მოგაქვს?

— მტერთა ძლევა, ქალების გაახოვება, ვაჟებისთვის — ქალის შერთვა... ბევრი ოქრო, ვერცხლი, სიმდიდრე... კარი გამიღე!

— რა მოგაქვს?

— კარგი მოსავალი, კარგი დარი, ღვინის მოსავალი, ბევრი აბრეშუმის პარკი, საქონლისა და შინაური ფრინველების გამრავლება...

კარს უღებენ. შემოდის მაკუჩხური (მოფერხე), ფეხქვეშ გაუგორებენ გოგრას, შეახტება და გახეთქავს, თან დასძენს: „ღმერთო და კალანდა, ასე ვაუხეთქე თავი ჩვენს მტერსა და ავის მღომელს“¹⁰.

დილით ახალგაზრდების ჯგუფი, ხელში ჩიჩილაკით, კარდაკარ დაივილიდნენ და მეზობლებს მიულოცავდნენ ახალ წელს, სამჯერ შემოუვლიდნენ სახლს და თან მღეროდნენ: „კირიალეისონ“ (კირიუ ლეისონ). გარდა ამ ტრადიციული სიმღერისა შემონახულია ადგილობრივი, სალალობო ფორმის ისეთი სიმღერები, რომლებიც იცვლებოდნენ ადრესატების მიხედვით. ერთ-ერთი ამ სახის საახალწლო სიმღერის ტექსტი ასეთია:

ახალი წანას შეგახვამა,
სით ახალი, მათი ახალი,
ირფელამო გეხარო.

ახალ წელს მოგილოცავ,
შენც ახალი, მეც ახალი,
ყველაფრით გაიხარე!¹¹.

მისალოც სიმღერებში, კონტამინაციის გზით, შესულია დამოუკიდებლად გავრცელებული სალალობო სტრიქონებიც, რომელშიც მითითებულია მასპინძლისაგან საჩუქრის გაცემის აუცილებლობა:

¹⁰ სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 45.

¹¹ ფ. არქ. ს. 11131, გვ. 28.

კირიალესა, კირიალესა,
ახალი წანას მოგასემანქ.
ენა ჭევეში, შხვა ახალი,
ირიართო გევსარი.
ჩქიმ ქუჩუჩი¹² ბოშინი,
გეგმოძღონი ოშიანი¹³.

კირიალესა, კირიალესა,
ახალ წელს მოგილოცავ,
ეს ძველი და სხვა ახალი,
ყოველთვის გაიხარე.
ჩემი ქუჩუჩი ვეჯიანი,
გამომიტა ასიანი.

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, როცა ბასილ დიდის წმინდა სახელს დაუკავშირეს ახალი წელი, საერთო ქართული გავრცელების საახალწლო სიმღერებიდან სამეგრელოშიც ფართოდ გავრცელდა ცნობილი სიმღერა:

შემოდგი ფეხი, გილოცავთ,
გწყალობდეთ წმინდა ბასილი,
იმისი მადლით იყავით
პურით და ღვინით აესილი¹⁴.

მეგრულ საახალწლო რიტუალში, თ. სახოკიას გადმოცემით განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „ბასილას“ ანუ „წმ. ბასილის სახელობაზე სიმინდის ფქვილისაგან გამომცხვარ მკაღს. ეს მკაღი ჩვეულებრივ მკაღზე უფრო მეტია სიდიდით. გულად აქვს წვრილად დაჭრილი ზურგის ქონი ღორისა, მარილითა და მსხვილად დანაყილი ნიგვზით შეზავებული“¹⁵. წმინდა ბასილის სახელობის კერმა და ჩიჩილაკის თავზე ჯვრის გამოსახულებამ, რა თქმა უნდა ოდნევადაც ვერ შეძლო საახალწლო რიტუალის აგრარულ-მაგიური დანიშნულების შეცვლა. ამ რიტუალში ჩვენ საქმე გვაქვს ქრისტიანული რწმენის დამკვიდრების თავისებურ სახესთან. ეს მომენტი იმაზე მიუთითებს, რომ ქრისტიანობა თავისთავად უძლური იყო საუკუნეებით განმტკიცებული წეს-ჩვეულება ერთბაშად მოესპო, ან ახლით შეეცვალა იგი.

კალანდის მეორე დღე ითვლებოდა „უჩხად, რაც პირდაპირ ნიშნავს „ფერხისა ან ტერფის დღე, ანუ ფერხობას“¹⁶. მაკუჩხური აუ-

¹² სახელია.

¹³ თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის არქივი, № 12088 (ქვემოთ მიუთითებთ შემოკლებით: თსუფა).

¹⁴ თსუფა, № 11242.

¹⁵ თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 48.

¹⁶ იქვე, გვ. 51.

ცილებლად მამრობითი სქესისა უნდა ყოფილიყო, მას ერთი თვით აღრე იბევებდნენ. მაკუჩხური მიდის დილით აღრე, ხელში უჭირავს კაკლებიანი სუროს ფოთოლი, ახლად აყვავებული თხილის შტო, ღიჯის წითელი ნაყოფი. კარის ზღურბლს რომ გადმოაბიჯებს, მას-პინძელი მას ხელში მისცემს ჯამს, რომელშიც ღომის ღომის მარცვლები და კვერცხი ძევს. მაკუჩხური აბნევს მარცვლებს, ულოცავს ახალ წელს ოჯახის ყველა წევრს და შემდეგ მიდის მარანში, სადაც საწნახელი დგას, მხარზე ჰკიდია გიდელი, რომელშიც ძევს ყურძნის მტევნების მსგავსი გამომცხვარი პურები, მივა მარანთან და ქვით დაუწყებს ცემას, თან იძახის:

ჭუჭელია, ჭუჭელია,
ჩქიმი მამული ხარგელი (ღო)
შხეაში მამულ(სი) ფურცელია¹⁷.

ჭუჭელია, ჭუჭელია,
ჩემი მამული დახუნძლული და
სხვის მამულში — ფურცელია.

ანდა,

ჭუჭელია. ჭუჭელია,
ჩქიმი მამულსი ყურძენი ღო
შხეაშ მამულს ფურცელია¹⁸.

ჭუჭელია, ჭუჭელია,
ჩემს მამულში ყურძენი და
სხვის მამულში — ფურცელია.

მარნიდან გამოსული მაკუჩხური ვენახიან ხესთან მიდის, გიდელს ჩამოჰკიდებს, ხელში წალდს დაიჭერს და ვახს მოჭრით დაემუქრება, ამ დროს სახლიდან ვინმე მიიბრუნს მაკუჩხურთან და ეკითხება:

— კაცო, რასა შვრები, ვერ ხედავ, ვაზია?!

— რა ვუყოთ, რომ ვაზია, — უპასუხებს მაკუჩხური, — ყურძენს არ ისხამს, ტყუილად ადგილს იჭერს... არა, უნდა მოვკრათ, შემად მაინც ვამოდგება.

— არა, გეთაყვა, ნუ სჭრი, აპატიე, თავდებად მე ვუდგები, წლეულ ბლომად მოისხამს ყურძენს¹⁹. მაკუჩხური თავს ანებებს ვაზის მოჭრას და სახლში ბრუნდება. ამ სახის მაგიური მოქმედება

¹⁷ И. Кнпшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, 1914, გვ. 186.

¹⁸ ჩემი მასალებიდან, შდრ. ი. ყიფშიძე, დასახელებული ნაშრ., გვ. 186; თ. სახოკია დასახ. წიგნი, გვ. 53.

¹⁹ თ. სახოკია დასახ. ნაშრომი, გვ. 53.

მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული და იგი ამ შემთხვევაში ახალი წლის წეს-ჩვეულებაში ერთ-ერთი რიტუალის სახითაა შესული.

ახალი წლის მეგრულ რიტუალში ყურადღებას იპყრობს კუჩხა დილას ქათმის მსგავსი კვერების გამოცხობა, — რომელსაც აკრებლებდნენ ქათმის ფრთით და იტყონდნენ:

ბრუიშიე, ჩელაია,
ჩეთი მომირხიალე,
ოშ ათასი ჩქიმი თისი,
ართი მეზობელიში თისი²⁰.

ბრუიშიე, თეთრო,
თეთრი მომირხიალე (გადამითეთრე),
ასი ათასი ჩემს ოჯახში,
ერთი მეზობლის ოჯახში.

ეს სარიტუალო სიმღერა დღეს მოწყვეტილია ადრინდელ წეს-ჩვეულებას და საბავშვო სიმღერადაა ქცეული. მსგავსი მაგალითი ბევრია მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში, განსაკუთრებით, ეს ითქმის მზისა და მთვარის კულტის ადრინდელ საგალობლებზე.

ასეთია, მაგალითად,

ბჟა — დიდა რე ჩქიმი,
თუთა — მუშა ჩქიმი,
ხეჩა-ხეჩა მურუცხეფი
და დო ჟიმა ჩქიმი.

მზე — დედაა ჩემი,
მთვარე — მამა ჩემი,
მოკიაფე ვარსკვლავები
და და ძმაა ჩემი.

პატარა ბავშვს ზევით, ცისკენ ისვრიან და მორიგეობით (ყოველ ასროლანზე) დააყოლებენ:

თუთა, თაბა, ჟუმა, ცა,
ობი, საბატონი, ბჟა,

ეს ნიშნავს: თუთაშხა (ორშაბათი), თახაშხა (სამშაბათი), ჟუმაშხა (ოთხშაბათი), ცაშხა (ხუთშაბათი), ობიშხა (პარასკევი), საბატონი (შაბათი), ბჟაშხა (კვირა). მეგრული სვირეულის თითოეული დღის სახელწოდება, ამ შემთხვევაში, შეკუმშულია და მისადაგებულია სიმღერის მელოდიასთან, დატულია რიტმი და რითმა (ცა — ბჟა). ასეთივეა — „თუთა ახალი, ღორონთი გუმახარი“ (მთვარე ახალი, ღმერთო გამახარე) და სხვა.

²⁰ ს. მაკალათია, დასახ. წიგნი, გვ. 298.

კალენდარული განრიგების ერთ-ერთ წარმართულ დიდ დღესასწაულს წარმოადგენდა გიორგობა, რომელიც მთელს საქართველოში იყო გავრცელებული. აკად. ი. ჭავჭავაძის მიხედვით, გიორგობის კულტს საქართველოში და დამტკიცა, რომ იგი ქართველთა უმთავრესი ღვთაების მთვარის მონაცვლეა და, სხვა ღვთაებათა შორის, მას ერთ-ერთი უპირველესი ადგილი უკავია²¹.

აღმოსავლეთ საქართველოს საწესჩვეულებო პოეზიაში წმინდა გიორგის კულტი ასახულია საფერხლო ლექს-სიმღერებში, სხვადასხვა სახის თქმულებებსა და გადმოცემებში. დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში გიორგობის ღვთაებასთან, ძირითადად, თქმულებებია დაკავშირებული. ლექს-სიმღერები, გარდა ერთი სარიტუალო საფერხლო სიმღერისა, დღემდე არ არის ფიქსირებული. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ასეთი რამ ადრე არსებობდა და ჩვენამდე ვერ მოაღწია, ანდა, უფრო მეტად, წმინდა გიორგის სასწაულებრივი მოქმედება თქმულებებში პოულობდა თავის გამოხატულებას.

სამეგრელოში წმინდა გიორგის ეპითეტია „ჭეგე“. რაც წმინდას ნიშნავს. ი. ყიფშიძე იმონებებს სახელწოდების (ეპითეტის) სხვადასხვა ვარიაციას — „ჭეგე“, „ჭეგეგე“, „ჭერგე“ და მიუთითებს, რომ საერთოდ, ეს სახელწოდება წმინდას, კარგს აღნიშნავს-ო²². თ. სახოკია „ჭეგეს“ მეგრულ სიტყვა „ჭგირ“-თან (რაც „კარგს“ ნიშნავს) აკავშირებს. „თვით „ჭგირი“ ნიშნავს კარგს, წმინდას“²³.

წმინდა გიორგის ღვთაებასთან იცოდნენ 23 აპრილსა და 10 ნოემბერს (ძველი სტილით). თქმულებების მიხედვით, წმინდა გიორგის აბარია ეს ქვეყანა, ზევითა ქვეყანა კი — ღმერთს. წმინდა გიორგის მოსვლის შემდეგ, დევები ზღვაში იმალებიან, როცა დევები ზღვიდან ამოსვლას დააპირებენ და თავს ამოჰყოფენ, წმინდა გიორგი იელებს და დევებს დასწვავს. დევები ზღვაში ველარ ჩერდებიან, ბუზად ქცეულები დაეხეტებიან ამ ქვეყნად. ელვა და მენიცი, სადაც ბუზები ჯდებიან, იმ ადგილს ემტერება²⁴.

²¹ ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით, ქართველი ერის ისტორია, 1, 1960, გვ. 50.

²² ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 412.

²³ თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 63.

²⁴ ფ. არქ., კ. 248, გვ. 98—99.

სამეგრელოში გავრცელებული თქმულებები მოგვიხსობენ, რომ წმინდა გიორგი ანგელოზმა ზეცაში აიყვანა (ღმერთის დავალებით), მას მიანდევს ჭექა-ქუხილის პატრონობა. თავ-თავის დროზე წვიმის ჩამოშვება დედამიწაზე და, განსაკუთრებით, დევნა ეშმაკისა და უკეთური სულებისა. „ღღეს. — მოგვითხრობს ლეგენდა, — როცა ციდან ჭექა-ქუხილი.. (მოისმის...) ეს არის ფეხის ხმა წმ. გიორგის რაშისა, რომელზედაც ზის წმ. გიორგი და დააქენებს ცის ერთი კიდიდან მეორემდე. დასდევს ავსულს, და როცა მეხი გავარდება, ეს არის მისი ნასროლი ბოძალი... ზღვიდან ამოგდებულ და მერე ბუჩის სახით საღმე დიდ ხეზე შემომჭდარ ეშმაკისათვისლო“²⁵.

წმინდა გიორგი, სანამ ის ამ ქვეყნად მოღვაწეობდა, ხალხს აცვიფრებდა თავისი ღონით, ვაჟკაცობით. სილამაზითა და, რაც მთავარია, არაჩვეულებრივი მადით. მას ჯერზე თითო ხარი ან ძროხა სჭირდებოდა. წმინდა გიორგის ბოძალი ან შუბი მუდამ ხელში ეპყრა, ამით მტერს მუსრს ავლებდა. მეგრელთა ჯარს ყოველთვის წინ მიუძღოდა, ლზინის დროს სუფრის თავში იჯდა, ღვინის სმასა და სიმღერა-მოლხენაში ბადალი არ ჰყავდა. თვით ღმერთსაც შეშურდა წმ. გიორგის ასეთი ვაჟკაცობა. ლეგენდის მიხედვით, ღმერთს გადაუწყვეტია მისი ზეცაში აყვანა და თავის მსახურთა შორის დაბინაგება. გამოუგზავნია ერთ-ერთი თავისი ანგელოზი. ანგელოზმა აუწყა ღმერთის გადაწყვეტილება. მართალია, ემძიმა წმ. გიორგის ამ ქვეყნის დატოვება, მაგრამ ბოლოს დათანხმდა. დაკლეს ხარი და სანაქებო ვახშამი გამოუწყვეს სტუმარს. ანგელოზი გაკვირვებული უყურებდა მასპინძელს, „ამ სახით როგორ ავიყვანო ზეცაშიო! იქ რომ ჭამა მოინდომოს და ჯერზე ძროხა მოითხოვოს. რა უნდა მითხრან ზეცაში მცხოვრებთა? არ უნდა მისაყვედურონ, — ეს რა კაცი მოგიყვანიაო?! ბევრი იფიქრა ანგელოზმა, თუ როგორ ეშველნა საქმისათვის, რა გზას დასდგომოდა“. ბოლოს, როცა ყველამ დაიძინა, ანგელოზი მივიდა წმინდა გიორგის საწოლთან, მუცელი გაუჭრა და იქიდან სტომაქი ამოაეცალა... გამობერტყა, ღობეზე გადაჰკიდა და თვითონ კი დაწვა დასაძინებლად.

მეორე დილას რომ წამოდგნენ, წმ. გიორგიმ ბრძანა, ზეცაზე ასვლის წინ საუზმედ ხარი დაეცაო. დაკლეს ხარი, ზორცი მოხარ-

²⁵ თ. სახოკია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 59—60.

შეს და სუფრას მიუხსნდნენ. ყველამ დაიწყო ჭამა, მაგრამ წმ. გიორგის კრიჷა შეეკრა. კბილი ვერაფერს დააკარა. — დასწყევლოს ღმერთმა ეშმაკი! — დაიძახა წმ. გიორგიმ, — ე რა მემართება, რომ არ ვიცი! მე და — საკმელი არ მინდოდეს!.. ანგელოზს გაელღიმა და ღობეზე გადაკიდებული სტომაქი უჩვენა და თან უთხრა:

— აი, ჩემო გიორგი, წუხელ მუტლიდან სტომაქი ამოგაცალე, რომ საკმელი არ მოგდომებოდა. ზეცაში არაეინა სჭამს... იქ საკმლის ჭამა არაეინა სჭირია. იქ რომ საკმელი მოგეთხოვნა, საყვედურს მე შეტყოდნენ, — ე რა კაცი ამოვიყვანიაო?!

— რა გაეწყობა, ბედს უნდა დავემორჩილოვო! — უპასუხა წმ. გიორგიმ.

ნასაუზმევს წმ. გიორგიმ დალოცა ყველა თავისიანი, მოაჯდა რაშს და ანგელოზთან ერთად აფრინდა ზეცად²⁶.

როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, სამეგრელოშიც ყველა ხატზე ძლიერ ხატად წმ. გიორგის ხატი ითვლებოდა. ის ეკლესიები და ადგილები, სადაც ეს ხატი ესვენა სიძლიერის მიხედვით ასე იყო განაწილებული: პირველი ადგილი ეკავა ილორის წმ. გიორგის ხატს (სამურზაყანო, ოჩამჩირის რაიონი), ამას მოსდევდა ყულის (სოფ. ყულისკარი, ზუგდიდის რაიონი), ხეთის (ხობის რაიონი), სუჯუნის (აბაშის რაიონი), ალერტის (მარტვილის რაიონი) და სხვა წმ. გიორგის სალოცავი ხატები.

ჩვენთვის მეტად საინტერესოა ის ლეგენდები, რომლებიც მოგვითხრობენ გიორგობის დღესასწაულის წინაღამეს თვით წმინდა გიორგის მიერ სამსხვერპლო ხარის სასწაულებრივი მოყვანის ამბავს.

XVII საუკუნის მისიონერმა არქანჯელო ლამბერტიმ ჩაიწერა პირველად ეს თქმულება. იგი პირადად დასწრებია ილორში გიორგობის დღესასწაულს. დღესასწაულის წინა დღეს, — გადმოგვცემს ა. ლამბერტი, — როცა დაბნელებდა, სამაგრელოს მთავარი თავისი ამალით დაკეტავს ეკლესიის გაღანის კარებს და ბეჭედს დაადებს, მეორე დღეს, დილით, გათენებამდე მთავარი ისევ მოვა იმავე ამალით, მოხსნის ბეჭედს და გააღებს კარებს, ეკლესიის შუა ეზოში დაინახვენ ხარს. „ამის დანახვაზე მთელი ხალხი დიდის მოწიწებით მადლობას შესწირავს წმ. გიორგის ამისთანა ხარის მოყვანისათვის. მაშინვე შეუდგებიან ზარების რეკვას და ყველგან გაიგებენ, რომ

²⁶ თ. სახოკია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 58—59.

ხარი იპოვესო... ამბობენ კიდევ, რომ წმ. გიორგი სამჯერ მოიყვანს ამ ხარს ზღვიდან მთამდით და სამჯერ — მთიდან ზღვამდით და ამ გზით ნაკურთხ ხარს ეკლესიის გალავანში დასტოვებსო...²⁷.

დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მორწმუნენი იმას, თუ რა მდგომარეობაში ნახავდნენ საღმრთო ხარს. ა. ლამბერტის გადმოცემით, „თუ დაჭერის დროს ხარი არ დანებდება და წიხლებს ისევრის, ან რქებით ირჩოლებს, იტყვიან, რომ წელს უსათუოდ ომი იქნებაო. თუ ხარი ზურგზე წამოწოლილი და მტვერში ამოსვრილი იპოვეს. იტყვიან. რომ კარგი მოსავალი იქნება ღომისა, ბოსტნეულისა და პურისაო. თუ ხარი ცუდით დანამული იქნა, კარგი მოსავალი იქნება ღვინისაო. თუ ფერით ქერაა, ადამიანთა და პირუტყვთა ხშირი სიკვდილი იქნებაო, და თუ თეთრი ან ჭრელია, ფრიად კარგი ნიშანიაო. თუძცა ეს ნიშნები ყოველ წელიწადს მტყუნდება, მაგრამ მაინც სწამთ, როგორც სახარება“-ო²⁸.

ხარს გალავნის გარეთ გაიყვანდნენ და დაჰკლავდნენ სპეციალური ნაჯახით, რომელსაც ინახავდნენ, როგორც საღმრთო ნივთს და სხვა რამეზე არ ხმარობდნენ. წმინდა ხორცის უმეტესი ნაწილი (რქებითურთ) მთავარს ეკუთვნოდა, ნაწილს იმერეთისა და გურიის მთავრებს უგზავნიდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ მთავრებს შორის მტრობა იყო ჩამოვარდნილი. ოდიშის ძველ გვარებს თავთავისი წილი ჰქონდათ მიჩენილი. რაც დარჩებოდა, წვრილად დაჭრიდნენ და ხალხს (მლოცველებს) დაურიგებდნენ. ამ ხორცს ახმობდნენ კვამლზე და დიდი სასოებით ინახავდნენ ავადმყოფობის დროს მოსახმარად.

ა. ლამბერტს აქვე მოაქვს გადმოცემა (ლეგენდა) იმის თაობაზე, რომ ერთ-ერთ უცხოელს, თურმე ეპვი შეულტანია წმ. გიორგის სასწაულმოქმედებაში, მას უთქვამს: „ჩემს სახლში, რომელიც არის აქედან თითქმის ორასი ვერსიის სიშორეზე, მეგულება ამა და ამ სახის ხარი; თუ თქვენი წმ. გიორგი მართლა სასწაულის მოქმედი, იმისთვის ძნელი არ უნდა იყოს მოიყვანოს ის ხარი ჩემი სახლიდან ამ ეკლესიაში და მოიყვანოს ამაღამვე. თუ ხვალ დილას იმ ჩემს ხარს აქ დაფინახავ, მაშინვე დიდის სიამოვნებით თქვენს

²⁷ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 142.

²⁸ იქვე.

რჯულს ვაღიარებო²⁹. წმ. გიორგი ასრულებს ამ თხოვნას, უცხოელი კი ქრისტეს რჯულის აღმსარებელი ხდება.

ა. ლამბერტი გულისტკივილით შენიშნავს, რომ ხალხი, წმ. გიორგის მიბაძვით, თვითონაც იპარავს ხარებს და ცხენებსო: თუ წმინდანი იპარავს, ჩვენც უნდა მოვიპაროთო. „სწორედ იმ ღამეს, — განაგრძობს ა. ლამბერტი, — ჩემი გაუფრთხილებლობის გამო, მომპარეს ორი ცხენი, სულ, რასაკვირველია, წმ. გიორგის მიბაძვით“³⁰.

ა. ლამბერტის აღწერილ რიტუალს ანალოგია ეძებნება მითრას კულტთან. „ხარიპარია“ ილორის წმ. გორგის მსგავსად, მითრაც ხარს თვითონვე იკერდა და თავის სადგომში ამწყვედევდა. მითრას ეპითეთიც „ხარიპარიაა“³¹.

ილორობას დაკლული ხარის ხორცის განაწილება სრულ ანალოგიას პოულობს მითრას მიმდევრების იმ ჩვეულებაში, რომლის მიხედვით ხარის სისხლს ყველას აპყურებდნენ, ხოლო ხორცს კი „საძმო“ სუფრაზე შეეჭეოდნენ³².

თ. სახოკიას მიერ ჩაწერილი ლეგენდა ა. ლამბერტისეულ უცხოელს მაჰმადიან ლაზად მიიჩნევს. ამ ლეგენდის მიხედვით, 10 ნოემბერს, ილორობის დღესასწაულზე წმ. გიორგის მიერ თეთრი ხარის მოყვანის ამბავი უამბეს მაჰმადიან ლაზს. მან შორს დაიჭირა თავი და არ ირწმუნა ეს ფაქტი. რომ არ მოეშენენ, ლაზმა უთხრა: „ქრისტიანობას ვიწამებ, თუ ოსმალეთში, ჩემს სახლში საუკეთესო ხარი რომ მყავს, თქვენი წმ. გიორგი თავის დღეობაში მართლა ილორში მოიყვანს და მე თვითონ შემეძლება მისი დანახვაო. მაშინ წმ. გიორგის ვიწამებ და თქვენს რჯულზე მოვინათლებიო“. წმინდა გიორგის თხოვნა შეუსრულებია, ლაზს კი ქრისტეს რჯული მიუღია და „წმ. გიორგისათვის შემოუწირავს თავისი ვერცხლით მოქედილი სატევარი“³³.

ს. მაკალათიას მიერ ჩაწერილი თქმულების მიხედვით, ილო-

²⁹ ა. ლამბერტი, დასახელებული წიგნი, გვ. 143—144.

³⁰ იქვე, გვ. 44.

³¹ Н. А. Боричевский, Митранзм и христианство, Л., 1929, გვ. 45.

³² ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 357.

³³ თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 60—61. ეს თქმულება გამოყენებული აქვს კ. გამსახურდიას რომანში „მთვარის მოტაცება“, ამის შესახებ იხ. ა. ცანავა, „კონსტანტინე გამსახურდია და ხალხური შემოქმედება“, 1970, გვ. 27—42.

რის მოყვანა შეუძლია, მოიყვანოს ჩემი თეთრი ხარი სტამბული-
დანო. მნათე შეჰვედრებია წმ. გიორგის, რათა მას თურქისათვის
თავისი ძალა ეჩვენებინა. წმ. გიორგის თურქის ხარი ბუზად უქცე-
ვია და ისე ვადმოუფრენია ილორში, ილორში კი ისევე ხარად ქცეუ-
ლა. მეორე დღეს, თავის თვალთ რომ უნახავს საკუთარი ხარე
თურქს, იქვე მომკედარა³⁴.

წმ. გიორგის საკულტო რიტუალში დიდ როლს ასრულებს მე-
ხატული, ანუ ხატის მსახური, რომელიც „წმ. გიორგის წინაშე
შუამდგომლის როლში გამოდიოდა“³⁵. მეგრული მეხატულის ფუნქ-
ცია თანხვედნილია ხევსურული ხატის მკადრეს ფუნქციასთან. რო-
გორც ხატის მკადრეს³⁶ (გახუა მეგრელაურს) უშუალო კავშირი
აქვს ღვთის შვილებთან და მათ ნებას ამცნობს ხალხს, ასევე მეხატუ-
ლი პირდაპირ კავშირშია წმინდა გიორგის საქმიანობასთან და ამ
გზით ღვთაების სურვილს ხალხს უცხადებს ან, პირიქით, თვითონ
ღვთაებასთან შუამდგომლობს.

უკურნებელი სენით შეპყრობილები ილორის ხატში მიჰყავ-
დათ, დათქმულებს ხატის წინ დააწვენდნენ, ამას ეწოდებოდა „ხა-
ტიში ითონჯირაფა“. ზოგჯერ ერთი კვირით უცდიდნენ და ილორში
ათევდნენ ღამეს. „თუ ავადმყოფი შეპყრობილი იყო „ქინიში ლახა-
რათი“ (ზეციური ავადმყოფობით) და ბნედა მოსდიოდა, მაშინ მას
„ატლეჩობას“ ათამაშებდნენ. დაუკრავდნენ ტაშს და იტყოდნენ:

ატლეჩობა თემურ ყვარა,
ლორონთქ მეჩას მუშ მოხვარა,
გვედირთათი, ქოვსხაპათი,
აწ მიღუნა ჩქი მოხვარა.

ატლეჩობა თემურ ყვარა,
ღმერთმა მისცეს თავის შველა,
ავდგეთ, ვიცეკვოთ,
აწ გვექნება ჩვენ დახმარება³⁷.

ეს სარიტუალო სიმღერა ამჟამად მოწყვეტილია ადრინდელ
წეს-ჩვეულებას და მთელს სამეგრელოში ცნობილია, როგორც სა-
ცეკვაო-საფერხულო სიმღერა, რომელსაც ასრულებენ ჯარობაზე.
ოსხაპუეში და სხვადასხვა სახის დღეობა-ღღესასწაულების დროს.

³⁴ ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 355.

³⁵ თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 61.

³⁶ თ. ოჩიაური, მითოლოგიური თქმულებები აღმოსავლეთ საქართვე-
ლოს მთიანეთში, 1967, გვ. 99.

³⁷ ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 350—351.

მეგრულ საწესჩვეულებო პოეზიაში ასახულია კალენდარული განრიგების წარმართული დღესასწაული ჰეჰეთობა, რომელიც ტარდებოდა ელიობის წინა ღამეს — 19 ივლისს (ძველი სტილით) და სამეგრელოს ზოგიერთ სოფელში მარიამობის (მარიაშონას) წინა დღეს, 14 აგვისტოს ძველი სტილით).

თ. სახოკიას გადმოცემით, „წელიწადში ერთხელ მზაკვრები სამეგრელოს ყველა კუთხიდან ტაბაკონაზე³⁸ მიდიან და როკაპს თავიანთი მოქმედების ანგარიშს აძლევენ“. ამ დღეს (20 ივლისის წინა ღამეს), დაბინდებისთანავე, მთელი სოფელი ემზადება მზაკვრების დასახედრად. ყველამ იცის, რომ ამ ღამეს მზაკვრები ტაბაკონაზე უნდა წავიდნენ როკაპთან ძღვენის მისართმევად. „ვინც ამ ღამემდე ვერ მოასწრო ადამიანებისათვის ევნო რამე. ამ ღამეს მაინც ყოველი ღონე უნდა იღონოს თავის უფროსს ხელცარიელი არ წარუდგეს და მისი რისხვა და წყრომა არ დაიმსახუროს... სოფელში თავის მხრივ ცდილობენ ამ ბრძოლიდან უვნებლნი გამოვიდნენ“³⁹.

ზოგი გადმოცემით, მოჭრილ იელს ჯვარედინად⁴⁰, ან თავზე ჯვარწამოცმულ სარს, რომელსაც ეკლის გვირგვინიც ჰქონდა გაკეთებული, თვალსაჩინო ადგილას მიწაში ჩაასობდნენ, რათა მზაკვრის თვალი პირველად ამას მოხვედროდა. ამით მის ჯადოქრობას ძალა ეკარგებოდა. თმებზე (ყურთან ახლოს) სანთელს მიიკრავდნენ, კარების თავზე ნახშირით ჯვარს გამოსახავდნენ. იმ ღამეს არავის არ უნდა დაეძინა.

სოფლელები სასოფლო მოედანზე იკრიბებოდნენ, იწყებდნენ სიმღერას, ცეკვას, ჩონგურზე დაკვრას. მ. კვირტიას გადმოცემით ამ შეკრებაზე ხალხი მოდიოდა „ჭრელ-ჭრული ტანსაცმლით“, უცნაურად გამოწყობილნი, ამის გამო ეწოდება მას ჰერჰეთობა⁴¹ ანუ ჰეჰეთობაო. შუა მოედანზე დაანთებდნენ დიდ ცეცხლს. ყველა მოსული გადაახტებოდა მას, ცეცხლის გამანადგურებელი ძალა

³⁸ მთის სახელია, მდებარეობს მარტვილის რაიონში.

³⁹ თ. სახოკია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 19.

⁴⁰ მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ა — ჯგუფი № 722, გვ. 17, დ. ჟანჭლავას ჩაწერილი მასალებიდან.

⁴¹ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ., 67.

სპობდა ყოველგვარ არაწმინდა არსებას. მის ბოროტ განზრახვას. ისროდნენ თოფებს, დამბაჩებს, თან ყვიროდნენ „შორს ჩემგან, მზაკვარო“. ამ რიტუალთანაა დაკავშირებული შელოცვის მსგავსად წარმოსათქმელი სიტყვიერი ფორმულა: „სქანი შეი და სქანი ჭკომი, ჩქიმშა ჯვარი დამიწერი“ (შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერე“⁴²).

აღნიშნულ წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებით სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში დღემდე შემორჩენილია ასეთი სახის ლექს-სიმღერა:

მზაკვალეფე ზაყუს
ნეტე შურო ვაყუს,
ტაბაკონას აპირენა,
ორინჯიში რაყუს,
თექ იცინა მოლხენას,
ბირასუ დო სხაპუს⁴³.

მზაკვრები ჩიბვის დღეს
ნეტე სულ არ იყვეს,
ტაბაკონისკენ აპირებენ
საქონლის გარეკვას,
ჩქ იწნებიან მოლხენაში,
იმღერებენ და იცეკვებენ.

მზაკვრებს სოფელში თანამოაზრეები და ხელშემწყობები ჰყავდათ. ასეთი ექვმიტანილი მზაკვრობისათვის თანასოფლელებს ზოგჯერ უღვთოდ უცემიათ, სახლ-კარი დაუწვიათ და მდინარეში ჩაუგდიათ. თუ მდინარე ჩასძირავდა — ეტყობა უდანაშაულო იყო, თუ მოატივტივებდა, ეს ნიშნავდა მის ნამდვილ კუდიანობას, მას დადაღვდნენ და ჩაქოლავდნენ⁴⁴.

დ. ჯანჭღავას გადმოცემით, მისი ინფორმატორი ივანე ჯოჯუა ირწმუნებოდა, რომ მის მეუღლეს ჭეჭეთობა ღამეს რაღაცა ახრჩობდა, რომ ანთო ჭრაქი, თურმე, ნახა, რომ მეუღლეს გულზე კატა აჯდა. ივანეს ეს კატა დაუჭერია და სახე ცეცხლით შეუტრუსავს... მეორე დღეს დაკვირვებია საექვო ქალებს და ერთი მეზობლის ქალი უნახავს, თურმე, სახეშეხვეული⁴⁵.

⁴² თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 20.

⁴³ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 67. სხვა ვარიანტი დაბეჭდილია „ქართული ხალხური პოეზიის მასალებში“, კ. სპუშიას შედგენილი, ა. ცანავას რედ., 1971, გვ. 103.

⁴⁴ ეს ტრადიცია გამოყენებული აქვს კ. გამსახურდიას ნოველა „ტაბუში“. იხ. ა. ცანავა, „კ. გამსახურდია და ხალხური შემოქმედება“, 1970, გვ. 107—108.

⁴⁵ მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ა—ჯგუფი, № 722, გვ. 17.

ქვეტობა ღამეს მზაკვრები სახეშეცვლილი (კატებად ქვე-
ულნი) დადიოდნენ. აღნიშნული გადმოცემაც ამის დადასტურებაა.

ქვეტობის წარმართულ რიტუალში შექრილია ქრისტიანული
ელემენტი ჯვარის სახით (იელის გადაჯვარდინება, სარზე ჯვრის
წამოცობა, ნახშირით კარზე ჯვრის გამოხატვა). მაგრამ ეს ოდნა-
ვადაც არ ცვლის ამ რიტუალის საერთო ხასიათს. იგი წარმართულ
წარმოდგენებს გარკვეული თანამიმდევრობით, მისთვის დამახასია-
თებელი რიტუალებითა და მაგიური მოქმედებებით წარმოგვიდ-
გენს.

კალენდარული განრიგების ერთ-ერთი წარმართული დღესას-
წაული, რომელსაც პოეტური სარიტუალო ტექსტი გააჩნია, იყო
ბ ა ი ო ბ ა. იგი იმართებოდა აღდგომის წინა კვირას. ამ დროს აყვავე-
ბას იწყებდა ბაია, ენძელა, ია. მინდორზე კრეფდნენ ბაიას. ყვი-
თელი ფერის ბაიას სულის შებერვითა და ხელებითაც ყველგან
მოაბნევენ — ეზოში, სახლში, ბოსელში და ა. შ. თან მღეროდ-
ნენ:

აია რე, ბაია რე,
ბაიაში წორი თანაფა რე,
ქირსე რენ დო კალანდა რე,
წაქურთხია ჯგირი დლა რე.⁴⁶

აიაჲ, ბაია,
ბაიას სწორს აღდგომაჲ,
შობაა და კალანდა,
წყალკურთხევა კარგი დღეა.

ამჟამად ეს სარიტუალო სიმღერა საბავშვო ფოლკლორის
კუთვნილებაა. ბაიობა დღეს იცოდნენ აგრეთვე ბზის კურთხევა-
ნაკურთხ ბზის ტოტებს გულის ჯიბეში იღებდნენ, სახლის აივანზე
აკრავდნენ და ა. შ.

სამეგრელოში ძალიან ბევრია ისეთი დღეობა-დღესასწაული
(მას დღახუს უწოდებენ), რომელსაც კალენდარული განრიგება
აქვს, მაგრამ არ გააჩნია პოეტური ტექსტი, ამიტომ ჩვენ მათ არ
განვიხილავთ. ასეთია, მაგალითად, ჰ ვ ე ნ ი ე რ ო ბ ა, რომელიც
ნააღდგომევეს, ახალი კვირის ორშაბათს სოფელ ბანძაში იმართე-
ბოდა⁴⁷; მ ა ლ ა ნ უ რ ო ბ ა, რომელიც მარიამობის დღესასწაულ-

⁴⁶ ო. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 188. ეს ტრადიცია გამოყენებული
აქვს კ. გამსახურდიას რომანში „მთვარის მოტაცება“. უცხოეთში მყოფ თარაშს
ახსენდება კაც ზვამბაიას ეზოში, ფულურო მუხის ქვეშ არხაყანთან თამაში.
„აიარე-ბაიარე“ მღერიან თარაში და არხაყანი (კ. გამსახურდია, რჩ. თხზ., 1,
1958, გვ. 79).

⁴⁷ ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, დასახელებული წიგნი, გვ. 370.

თან დაკავშირებით სრულდებოდა სოფელ ბიაში (ხობის რაიონი)⁴⁸; წ ა ჩ ხ უ რ ო ბ ა (მოსკე-წაჩხური, ვაჟის მომცემი), რომელიც იმართებოდა ნააღდგომევის პირველ ხუთშაბათს (ცააშხა დღეს); ა ლ ე რ ტ ო ბ ა, რომელიც 23 აპრილსა და 10 ნოემბერს იმართებოდა, ხალხური გადმოცემით, ალერტისა და ილორის წმ. გიორგი ძმები არიან. ასეთი იყო ჭეგეთა ან ჭეგე-მისარის სამლოცველო სოფელ ხეთაში (ხობის რაიონი); კ ვ ი რ ი კ ო ბ ა, რომელიც სოფელ ჭვარში იმართებოდა 10 ნოემბერს; მ ი რ ს ო ბ ა, რომელიც იმართებოდა ნააღდგომევის, ახალი კვირის სამშაბათს, ზოგ სოფელში ხუთშაბათს (ცის დღეს); კ ა პ უ ნ ო ბ ა — იმართებოდა ყველიერის წინა კვირას, ხუთშაბათ საღამოს: თ ე რ დ ო ბ ა — ითვლებოდა ცხენის სალოცავად და იხდიდნენ დიდმარხვის პირველი კვირის სამშაბათ საღამოს; გ ა ძ ღ ი კ ო ბ ა ს, ბალახეულობის (ჭინჭრის, ბერცხალეს, მაჭარხეიას, ლობიოს, მხალის, ჭარხლის და სხვა) დღესასწაულს მართავდნენ დიდმარხვის 24-ე დღეს; ო თ ხ ა შ უ რ ო ბ ა ს, ოთუთაშხურეს (საორშაბათოს), ფუძის სალოცავს დიდმარხვაში ასრულებდნენ, ახალი მთვარის ორშაბათ საღამოს; ბ ო ს ლ ო ბ ა ს, შინაური საქონლის დალოცვას, აწყობდნენ ნააღდგომევის პირველი კვირის ხუთშაბათს; ჯ გ ე რ ა გ უ ნ ა ს, ფუტყრის დალოცვას, ასრულებდნენ ამადღება დღეს; შ ქ ვ ი თ უ ლ ი, ჭირნახულის აღების დალოცვა, იცოდნენ ოქტომბრის ბოლო რიცხვებში, ორშაბათ დღეს; არსებობდა მრავალი სამეურნეო ხასიათის სალოცავი, ისეთი, როგორცაა: ს კ ი ბ უ შ ო ხ ვ ა მ ე რ ი (დოლაბის სალოცავი); დ უ მ უ შ ო ხ ვ ა მ ე რ ი (როცა ღომი თავთავს იკეთებს); ე უ რ ძ ე ნ ი შ ი ო ხ ვ ა მ ე რ ი (ყურძნის სალოცავი); ძ ი ძ ა ვ ა (გვალვის სალოცავი); კ ო ხ ი ნ ჯ რ ო ბ ა (13 მაისი იყო დადებული, არავინ მუშაობდა, კომბა და ავდარმა ნათესი არ გააფუჭოსო) და სხვა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ მეგრულ საწესჩვეულებო პოეზიაში დღემდე შემორჩენილია წარმართული დღეობა-დღესასწაულების, აგრარული მაგიისა და წინაპართა კულტის ტრადიციიდან მომდინარე ისეთი რიტუალები, რომელთა აღმოფხვრა ან შეცვლა ქრისტიანულმა რელიგიამ ვერ შესძლო.

⁴⁸ ფ. არქ. ს. კ. № 234, გვ. 90.

ქართულ ხალხურ საწესჩვეულებო პოეზიაში, კალენდარული განრიგების მიხედვით, ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ქრისტიანულ დღესასწაულებთან (შობა, აღდგომა, მარიამობა) დაკავშირებულ რიტუალს უკავია. ეს დღესასწაულები, თავის მხრივ, ორ ჯგუფად იყოფა: 1. საერთო მნიშვნელობის დღესასწაულები, რომლებიც ქრისტიანობის ყველა მიმართულებისათვის სავალდებულოა; 2. ადგილობრივი მნიშვნელობის დღესასწაულები, რომლებიც ამა თუ იმ „წმინდანის“ ან მის სახელზე აგებული ტაძრის, ეკლესიების ან „ხატის“ პატივსაცემად იმართება.

ფ. ენგელსი მიუთითებდა, რომ ქრისტიანულ მონოთეიზმს „იმისათვის, რომ რელიგიად გამხდარიყო, იმთავითვე უნდა დაეთმო პოლითეიზმისათვის“-ო⁴⁹. ამ დათმობის ერთი დიდი გამოხატულებაა „ყოვლად წმინდა სამების“ დოგმატის შექმნა და დამკვიდრება. ქრისტიანული „სამების“ დოგმატი — სამი ღვთაების (ტრიუმვირატის) ტრადიცია, გაცილებით ძველი წარმოშობისაა, ვიდრე თვით ქრისტიანობა. ინდოეთში სამება წარმოდგენილი იყო მზის ღვთაების — სავითრას, ძე ღმერთის — აგნისა და სული წმინდა ღმერთის — ვაის სახით. თვით სამების დოგმატი ინდური წარმოშობისაა და ნიშნავს სამ სხეულს, ე. ი. სამი მთავარი ღმერთისაგან — ბრაჰმასა, ვიშნუსა და შივასაგან შემდგარს. ეგვიპტეში ცნობილი იყო სამწვერიანი ღვთაების ოჯახი — ტრიადა: ჰორას, ოსირისისა და იზიდას შემადგენლობით. ბაბილონში სამყაროს სამი ღვთაება განაგებდა: ანუ (ზეცას), ბელი (ღედამიწას) და ეა (ქვესკნელს).

შობის დღესასწაული ქრისტეს კულტის ერთ-ერთ მთავარ ნიშანს წარმოადგენს. იგი რომის ეკლესიამ შემოიღო და ოფიციალურად 354 წ. 25 დეკემბერს იღვთისაწაულა. ეს თარიღი ირანული ღვთაების მითრას შობის დღედ ითვლებოდა და საზემო ვითარებაში აღინიშნებოდა. მაშასადამე, პირველივე დღესასწაული ქრისტიანული რელიგიისა, ნასესხებია. ასევე ნასესხებია უბიწოდ ხასახვის მითიც. ინდური მითოლოგიით, მაიას სიზმარში ეუწყა, რომ მას ქმრის გარეშე, სასწაულებრივი სახით, ჩაესახებოდა ღმერთი ბუდა. ბუდა, როგორც ქრისტე, დაიბადა ჰიმალაის მთების რომელიღაც გამოქვაბულში.

⁴⁹ ფ. ენგელსი, ბრუნო ბაუერი და ადრინდელი ქრისტიანობა, 1955, გვ. 50.

შობის მითებისა და დღესასწაულების ჩამოყალიბებაზე ყველაზე მეტი გავლენა მოახდინა მითრას კულტმა. მითრაიზმის სამშობლო ირანია, იგი წარმოიშვა პირველი ათასეულის დასასრულს, ქრისტიანობის აღმსარებელ ქვეყნებში მითრას კულტი ყველაზე ძლიერი იყო და ამის გამო პირველმა მეორისაგან ბევრი რამ აიღო.

მითრა, ისე როგორც იესო ქრისტე, უწინარესად ზეციური არსება იყო. როცა ქვეყანა შეიქმნა, მითრაც სასწაულებრივად, უბიწოდ ჩასახვის გზით, დაბადა ქალწულმა ქალმა მირამ ერთ-ერთი კლდის გამოქვაბულში.

ლეგენდების მიხედვით, მითრას თავისი ამქვეყნიური მოღვაწეობის პირველი ეტაპის დასასრულს გამოსათხოვარი საღამო — „საიდუმლო სერობა“ მოუწყვია, პურითა და ღვინით უზიარებია თავისი მოწაფეები. აღუთქვამს მათთვის მეორედ მოსვლა და ბოროტი ძალების საბოლოო განადგურება. ესეც ზუსტად ემთხვევა ქრისტეს სახარებისეულ „ბიოგრაფიას“.

ეგვიპტური მითოლოგიით ალექსანდრიაში 24-დან 25 დეკემბრამდე იმართებოდა დიდი დღესასწაული ისიდას უკვდავი შვილის, ჰორას, დაბადების პატივსაცემად. გამოჰქონდათ ჰორას ქანდაკება, რომელსაც ესალმებოდნენ ასეთი შეძახილით: „გიხაროდეთ, ყოვლად წმინდამ იმშობიარა, გაიმარჯვა სინათლემ“.

რომში დიდი ტაძარი ააგეს მითრას პატივსაცემად. ეს ტაძარი მითრას დაბადების დღეს 25 დეკემბერს (274 წ.) აკურთხეს.

ამგვარად, შობის დღესასწაულის ქრისტიანულ მითს გენეტიკური კავშირი აქვს აღმოსავლურ და დასავლურ მითებთან, განსაკუთრებით კი მითრას კულტთან.

სწორად შენიშნავს პროფ. ქს. სიხარულიძე, რომ „ბევრი წარმართული დღეობა შემდეგ, უფრო გვიან, ქრისტიანულ დღესასწაულებად გადაიქცა... ქრისტეს შობა და აღდგომა ერთგვარი ტრანსფორმაციაა უძველესი წარმართული დღეობებისა, რომლებიც იმართებოდა გარდაცვლილი თუ მიძინებული ღვთაების გაცოცხლებისა თუ გაღვიძების აღსანიშნავად“⁵⁰.

შობის დღესასწაულის რიტუალი, როგორც აღვნიშნეთ, საერთოა ყველა ქრისტიანი ხალხისათვის. დღესასწაულის მისალოცად

⁵⁰ ქს. სიხარულიძე, საწესჩვეულებო პოეზია, ი. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1961, მ. ჩიქოვანის რედ., გვ. 233.

შობის წინა დამეს მომღერლები თითოეულ ოჯახში მივიდოდნენ და ასრულებდნენ სარიტუალო სიმღერას.

ოცდახუთსა ამ თვესაო,
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო,
ქრისტეშობას მოგილოცავთ,
მადლი მახარობელსაო.

სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში შობის რიტუალთან დაკავშირებით შეალილოები („ალილოს“ მომღერლები) იმპროვიზირებულ, ადგილობრივი თემატიკით განსაზღვრულ ტექსტებსაც მიმართავდნენ.

ერთ-ერთი მთქმელის გადმოცემით 24 დეკემბერს დაკლავდნენ ღორს, სპეციალურ კაკვიან ჯოხზე ჩამოკიდებდნენ, ზორცის ქამა მეორე დღემდე აკრძალული იყო. ღამით შეალილოები ყველა ოჯახს ჩამოივლიდნენ. სიმღერით ულოცავდნენ დღესასწაულს.

პალილოდა, პალილოდა,
ქირსე შობას მიგახვამა.
ჩქინი მენძელი ბოშინი,
გიგნომრაგვე ოშინი,
პალილოდა, პალილოდა,
ალუცია, კალუცია,
ღეჯ გითობუ კალუსია,
პალილოდა, პალილოდა,

პალილოდა, პალილოდა,
ქრისტეს შობას მოგილოცავ.
ჩეენი მასპინძელი ვაჟინი,
გადმომიგდე ასიანი,
პალილოდა, პალილოდა,
ალუცია, კალუცია,
ღორი კიღია კაკვზე,
პალილოდა, პალილოდა.⁵²

თუ მასპინძელი ფულს არ აჩუქებდა, სიძუნწეს გამოიჩენდა, შეალილოები გაბრაზდებოდნენ და ასეთ სიმღერას იტყობდნენ:

პალილოდა, პალილოდა,
მენძელი ფარა ვამუჩიო,
დაჩხირსე დოჭუნ სქანი ოდა,
პალილოდა, პალილოდა,
ჩქინი მენძელი უფარე,
პალილოდა, პალილოდა,

პალილოდა, პალილოდა,
მასპინძელო ფული (რად) არ
მომეცი,
ცეცხლზე დაწვოდეს შენი ოდა
(სახლი),
პალილოდა, პალილოდა,
ჩეენი მასპინძელი უფულო,
პალილოდა, პალილოდა.⁵³

⁵¹ ფ. არქ. ს. კ. № 236, გვ. 134.

⁵² თსუფა, № 11130, გვ. 20-21.

⁵³ იქვე, გვ. 22.

საყურადღებოა ისიც, რომ ეროსა და იმავე სასიმღერო ტექსტში გვხვდება როგორც საქართველოს ყველა კუთხეში გავრცელებული შობის წინაღამეს: სამღერო ტრაფარეტი („ქრისტე იშვა ბეთლემსაო“), ასევე ადგილობრივი, ადრე არსებული სასიმღერო ტექსტებიც. აქ საქმე ვვაქვს კონტამინაციის გავრცელებულ ხერხთან, რაც ზეპირსიტყვიერებისათვისაა დამახასიათებელი.

აღილოდა, აღილოდა,
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო
აღუსია, კალუსია,
ღეჭ მიკობუ კალუსია,
შიო, ჩიტო, კოფურინი
სუა ქორჩანაფუდასი,
თეჭგუარი ჭგირი ქისე
ოში გორთანაფუდასი.

აღილოდა, აღილოდა,
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო,
აღუსია, კალუსია,
ლორი კიღია კაკეზე,
აქშა, ჩიტო, გაფრინდი,
ფრთა გამოგსხმოდეს,
ასეთი კარგი შობა
ასი გაგთენებოდეს⁵⁴.

„არიელი, მარიელი, ნუ გამიშვი ცარიელი“-ო, მიმართავდნენ მეაღილოები მასპინძელს. უყიდურეს შემთხვევაში, თუ სხვა არაფერი გააჩნდათ, მომღერლები ითხოვდნენ საშობაო ღორიდან მოეჭრათ კუთვნილი ულუფა. ეს თხოვნაც სალალობო ფორმით არის გადმოცემული:

აღუსია, მაღუსია,
ღეჭი მიკობ კალუსია,
ჩქიმი ჭგირი „ხაზეიკა“
კიქეს ქომიკვათუნსია.

აღუსია, მაღუსია,
ლორი კიღია კაკეზე,
ჩემი კარგი დიასახლისი,
უოტას მომიჭრის.⁵⁵

შობის სასიმღერო ტექსტები, ძირითადად საერთო ქართულია, რადგან თვით ეს ტრადიციაცაა ზოგადი და თანაც ახალი. ქრისტიანობა საქართველოში ვრცელდებოდა იმ პერიოდში, როცა ქართველური ტომები ერთმანეთთან მტკიცე კულტურული ურთიერთობით იყვნენ დაკავშირებულნი. სასიმღერო ტექსტებში დიდი რაოდენობით გვხვდება სალალობო, იუმორისტული გრძნობის გამომხატველი სტრიქონები.

⁵⁴ თსუფა, № 12087.

⁵⁵ ფ. არქ. ს. კ. № 236, გვ. 134.

ოცდახუთსა ამ თვესაო,
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო,
მე მაჩუქე გროშებიო,
დაგეზარდოს ბოეშეებიო,

წითელი ღვინით აგვესოს
თქვენი კარგი მარანია,
მე მაჩუქე სანთელია,
თქვენი ოჯახი ნათელია. 56.

ანდა:

ალილო და თალილო,
გაგითენოთ ბევრი შობა,
აღდგომა და დიდი მარხვა,
გაის ამ ღროს თქვენი ნახვა⁵⁷.

კიდევ:

ქრისტეს შობა გაგითენე,
შობის მახარობელი ვარ,
ანათასა, მანათასა,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა,
სახლად ღმერთმა აგაშენოს,
როგორც შიოს მარანიო,
ანათასა, მანათასა,
ხელი ჩაჰკარ კალათასა..
ორი კვერცი გამოგვიტა,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა⁵⁸.

ერთ-ერთი მთქმელის გადმოცემით, აღდგომის წინა ღამეს მეალილოები ნიღბებით, უცნაურად ჩაცმულები დადიოდნენ, მათი გამოცნობა ძნელი იყო. ეს შეპირობებული იყო იმ იუმორისტული და ზოგჯერ უწმაწური სიმღერებითაც, რომლის შესრულება მათ ხშირად უხდებოდათ.

მეორე დიდი დღესასწაული, რომელიც ქართულ (მეგრულ) საწესჩვეულებო პოეზიაში აისახა, აღდგომის დღესასწაულია. გრიგოლ ღვთისმეტყველის გამოთქმით, აღდგომა „უქმეთა უქმეა და დღესასწაულთა დღესასწაული, აღემატება ყველა დღესასწაულს არა მარტო ადამიანურს და მიწიერს, არამედ ქრისტიანობრივს და ქრისტესათვის შესრულებულთაც ისე, როგორც მზე ვარსკვლავს აღემატება“.

⁵⁶ თსუფა, № 12194.

⁵⁷ თსუფა, № 12229.

⁵⁸ თსუფა, № 12212.

ეკლესიოსნების მზადება ამ დღესასწაულის შესახვედრად ხუთი იანვრიდან იწყებოდა. მორწმუნეთა წარმოდგენით ქრისტე ცოდვილ კაცობრიობას მათი ხსნისათვის მოეწვინა, ამ მიზნით „განკაცდა“, ანუ ხორციელი იქმნა. მანამდე უხილავი — ხილულ ღვთაებად იქცა.

აღდგომის ქრისტიანული დღესასწაულიც წარმართული წარმოშობისაა. ძველი აღმოსავლეთის, ხოლო შემდგომ რომის იმპერიის ხალხებში გავრცელებული იყო რწმენა ისეთი ღმერთების არსებობისა, რომლებიც შემოდგომით კვდებიან, ხოლო გაზაფხულობით ისევ ცოცხლდებიან, ეს ღმერთები მიწათმოქმედების, მცენარეულობის მფარველ ღმერთებად ითვლებოდნენ. ასეთი იყო, მაგალითად, ოზირისი — ეგვიპტეში, დიონისე — საბერძნეთში, აღონისი — ფინიკიაში, ატისი — ფრიგიაში და სხვა. ხალხთა შეგნებაში მცენარეთა დაქქნობა-სიკვდილი, ხოლო გაზაფხულზე მათი გამოცოცხლება ანუ თესლისაგან მცენარეულის აღმოცენება-გახარება ღმერთების კვდომა-გაცოცხლებას განასახიერებდა.

უძველეს ხალხებს სწამდათ, რომ ეს ღმერთები თავიანთი სიკვდილით მსხვერპლად ეწირებოდნენ ადამიანთა კეთილდღეობას, ხოლო დასაფლავების შემდეგ, რაც თესვას განასახიერებდა, მათი ისევ გაცოცხლება ადამიანთა სიცოცხლის უზრუნველსაყოფად ხდებოდა.

მცენარეულობისა და კდირარეთა ღმერთი ოზირისი ძმამ სეთიმ მოკლა, ოზირისი მკვდრეთით აღსდგა, ამ აღდგომის აღსანიშნავად აწყობდნენ დღესასწაულს, რომლის მსგავსია ქრისტიანული აღდგომის დღესასწაული.

აღონისიც, როგორც ქრისტე, ვერაგულად მოკლეს, მაგრამ იგი, როგორც ღვთაება, კვლავ გაცოცხლდა, მკვდრეთით აღსდგა. ამ დღესასწაულში კაზაფხულობით (მარტი—აპრილი) მართავდნენ, დაახლოებით იმ რიტუალებში, რასაც მრავალი საფუკუნის შემდეგ ქრისტიანული აღდგომის თარიღები მიუახლოვდნენ.

აღონისის სააღდგომო რიტუალი, როგორც ქრისტესი, ორი მთავარი ნაწილისგან შედგება: 1. ერთი კვირით ადრე (დღესასწაულამდე) აღონისის თაკვანის ცემლები მწუხარებას ეძლეოდნენ, დასტიროდნენ მის სიკვდილს, მარხულობდნენ. ეს შეესაბამება იმ წეს-ჩვეულებას, რასაც ქრისტიანები ე. წ. „ვნების“ კვირის გან-

მავლობაში ასრულებდნენ; 2. აღონისის კულტის მეორე ნაწილი იწყება შეძახილით: „აღონისი აღსდგა“, ამას მოჰყვებოდა დამსწრეთა ურთიერთმილოცვა აღონისის „გაცოცხლების“ გამო. აქ ძნელი არ არის დავინახოთ ქრისტიანული აღდგომის რიტუალის — „ქრისტე აღსდგა“-ს გენეტიკური კავშირი აღნიშნულ კულტთან.

ანალოგიური იყო ატიისის კულტის რიტუალიც. ატიისის თაყვანისმცემელი მარტის 24-ში აწყობდნენ მის დატირებას, გლოვას, ხოლო 25 მარტს საერთო ჩვირის ვითარებაში აღნიშნავდნენ მის მკვდრეოთ აღდგომას.

აღდგომის წეს-ჩვეულების შემუშავებაში კიდევ უფრო მეტი წვლილი მიუძღვის მომთაბარე ებრაელების უძველეს რელიგიურ დღესასწაულს „პასექს“ ანუ „აღდგომას“, ე. ი. თვით სახელწოდება „აღდგომა“ ქრისტიანობას ებრაელებისაგან გადაუღლიათ. თავდაპირველად „პასექი“ მომთაბარე ებრაელების მესაქონლეობის საზაფხულო დღესასწაული იყო.

აღდგომის დღესასწაულს ქრისტიანები ებრაულ პასექთან ერთად აღნიშნავდნენ, ეროდროულად, მარტ-აპრილის 14 რიცხვიდან. შემდეგში ქრისტიანული ეკლესიის პირველმა მსოფლიო კრებამ (325 წელს) დაადგინა, რომ ქრისტეს აღდგომა ედღესასწაულათ გაზაფხულის ბუნიობის (დღე-ღამის გათანაბრების) პირველ კვირას. საესე მთვარის შემდეგ. ამიტომ აღდგომის დღესასწაულის დღე — თარიღი ჰოპრავია. იგი ხახ მარტის, ხან აპრილის და ზოგჯერ მაისის თვეში ხვდება.

აღდგომის რიტუალიც მეგრულ საწესჩვეულებო პოეზიაში ზოგადი ქართული თვისების მატარებელია. სიმღერები სრულდება ქართული ჰონას ტექსტის მიხედვით:

ალათასა, მალათასა,
ხელი ჩაჰკარ კალათასა,
ამოიღე სამი კვერციხი,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა,
კიჰებია, კიჰებია,
დაგეზარდოს ბიჰებია⁵⁹.

⁵⁹ თსუფა, № 12397.

უფრო ხშირად ტრადიციული, სახარებიდან მომდინარე ტექსტია სასიმღეროდ გამოყენებული.

ქრისტე აღსდგა მკვდრეთით
სიკვდილითა სიკვდილისა
დამორგუნველი
და საფლავთა შინა ცხოვრებისა
მომნიჭებელი.⁶⁰

აღდგომის დღესასწაული, რომელიც ბუნების განახლების წარმართულ დღესასწაულსაც ემთხვეოდა, ითვლებოდა, აგრეთვე, საერთოდ გართობა-თამაშობის დასაწყისად, რომელიც გაზაფხულსა და ზაფხულის განმავლობაში გრძელდებოდა. ამ დღესასწაულის დაწყების დღიდან სამეგრელოში, ყოველ კვირა დღეს, თანასოფლელები იკრიბებოდნენ ჭარობაზე, შვის ჩასვლამდე თამაშობდნენ ლელო ბურთს, ცხენბურთს ან მართავდნენ მარულას, შემდეგ კი იწყებოდა ცეკვა და სიმღერა, რომელიც გვიან ღამემდე გრძელდებოდა. აქ სრულდებოდა ნებისმიერი სიმღერები, საფერხულოები და ინდივიდუალური ცეკვები — „ჯანსულო“, „პარირა“, „ჩაგუნია-ჩაგუნა“, „ძაბრაღე“, „ჩელა“, „ოდოია“, „სისატურა“, „ჩარირამა“ და სხვა. ეს ცეკვები და სიმღერები სრულდებოდა აგრეთვე ოსხაპუეში. „ოსხაპუეს“ ეტიმოლოგია სხაპუა — ცეკვასთან არის დაკავშირებული. ი. ტუბკოვის გადმოცემით, იგი იმართებოდა სოფლის რომელიმე ადგილას, ან ცალკე პირი აწყობდა თავის ოჯახში, სამაგიეროდ ეხმარებოდნენ მას სიმინდის რჩევაში თუ სხვა მოძალებული სამუშაოს შესრულებაში⁶¹. ცალკეულ სოფელს თავისი ოსხაპუე ჰქონდა, აქ თავს იყრიდნენ ნებისმიერ დროს და თითოეულ ახალგაზრდას თუ ხანში შესულს შეეძლო ამა თუ იმ სიმღერის, ცეკვის თუ ჩონგურზე დაკვრის შესრულებაში თავი გამოეჩინა.

• • •

მეგრულ საწესჩვეულებო პოეზიაში გარკვეული ადგილი უჭირავს ყვავილ-ბატონებთან დაკავშირებულ არაკალენდარული გან-

⁶⁰ თსუფა, № 12573.

⁶¹ СМОНПН, მე-18 ტ., მე-3 განყ. გვ. 1—4.

რიგების საბოლოოს, რომელიც ცნობილია „ია პატონეფი“-ს (ია პატონების) სახელწოდებით.

ყვავილ-ბატონებთან დაკავშირებული რიტუალი, რომელიც გამსჭვალულია ადრინდელი ანიმისტურ-მაგიური რწმენათა მთელი კომპლექსით, ვრცლად აქვს აღწერილი თ. სახოკიას თავის შრომაში — „ყვავილ-ბატონები საქართველოში“⁶², რომელიც ავტორს 1903 წელს წაუკითხავს პარიზის საანთროპოლოგიო საზოგადოების სხდომაზე, რის შემდეგაც თ. სახოკია აურჩევიათ ამ საზოგადოების წევრ-კორესპონდენტად. სხდომის მონაწილე ერთ-ერთ პროფესორს ასე შეუფასებია თ. სახოკიას მოხსენება: „ჩვენ არ ვიცით სხვა მაგალითი ეპიდემიურ სენთა, რომელნიც ადამიანის სახედა ჰყავდესთ წარმოდგენილი, ღმერთებადაც, რომელთაც ეფერებიან და ცდილობენ მათი გულის მოგებას“-ო⁶³.

თ. სახოკია ორ ჯგუფად ჰყოფს ამ ავადმყოფობას, პირველ ჯგუფში შედის „დიდი ბატონები“ — შავი ქირი, ხორველა, ყვავილ-ბატონები; მეორეში — წითელა, ქუთრუშა, ყივანახველა და სხვა.

„ყველა ეს სხვადასხვა ავადმყოფობანი ცხოვრობენ „ზღვას (შავ ზღვას) იქით“, საცა განუწყვეტილვ სდის თაფლის მდინარენი და რძის ნაკადულები. ამათ აქ აქვთ თავისი ოჯახები და მთელი სოციალური და სარწმუნოებრივი ორგანიზაცია... ფიზიკურად ესენი ზოგი შავია (შავი ქირი), თეთრი (ყვავილ-ბატონები), წითელი (წითელა)⁶⁴. ისინი, დროდადრო, გადაწყვეტენ ინახულონ მსოფლიოს სხვადასხვა მხარე, რომელიც თავის სამეფოს ნაწილად მიაჩნიათ.

გავრცელებული ლეგენდის მიხედვით, — გადმოგვცემს თ. სახოკია, — ერთი მეგრელი მეთევზე ანეკსზე წამოგებულმა დიდმა თევზმა ნავიანად გაიტაცა ზღვის იქით. „საცოდავმა კაცმა რომ დაინახა — შუა ზღვაში ვარო, თავზარდაცემულმა არ იცოდა, რა ექნა. შიშისაგან ენა ჩაუვარდა... მზე რამდენჯერმე ამოვიდა და ჩავიდა, და ისიც მიაღდა ერთ მშვენიერ კუნძულს, სადაც თაფლის მდინარენი და რძის ნაკადულები სდიოდა... მის გონებას ვერც კი წარმოედგინა არსებობა ასეთის ადგილისა... ამ შუქმფენარე მზის

⁶² თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, 1956, გვ. 23—40.

⁶³ იქვე, გვ. 23—40.

⁶⁴ იქვე, გვ. 24—25.

ქვეშ გადაშლილი იყო საოცნებო საყურებელი ბაღები... აქვე იყო საუცხოო სასახლეები...

ბედმა საწყალ კაცს ამ სამოთხეში დაანახა თავის თვალებით სხვადასხვა ჯურის და სხვადასხვა ხარისხის „ბატონები“, რომ მერე თავის მეზობლებისათვის ეამბნა მათი შინაური ცხოვრების ამბავი. მეთევზე მათ შორისვე ხედავდა თავის მეზობლებს, წინა წლებში გარდაცვლილებს და „ბატონების“ მიერ წამოყვანილებს თავიანთ ყმებად“⁶⁵.

ბატონები ახალმოსულს შემოეხვივნენ. გაუჯავრდნენ: — როგორ გაბედე აქ მოსვლაო. მეთევზემ დაწერილებით უამბო თავისი გაჭირვება და პატიება ითხოვა. აპატიეს საწყალ კაცს და მეორე წელს, თევზების ახალი მიგრაციის დროს, ბატონების ბრძანებით და იმავე თევზის საშუალებით მეგრელი დაუბრუნდა თავის სამშობლოს. ამის შემდეგ აეხადა ფარდა, გადმოგვცემს ლეგენდა, ბატონების საცხოვრებელ ადგილსო.

ავადმყოფობის ადამიანის სახით წარმოდგენა ზოგადი ქართული მოვლენაა. ცნობილი „ხორეელის ლექსის“ მიხედვით, ხორეელა ადამიანის სახით, შავ, თეთრ და წითელ ჯორზე ამხედრებულს; დადიოდა და ისრებს ისროდა. ასევეა წარმოდგენილი უამის (შავი ჭირი) მოსვლა არხოტში „ზოგაის მინდის“ თქმულების მიხედვით.

თ. სახოკიას მიერ ბატონების ავადმყოფობასთან დაკავშირებით აღწერილი სხვადასხვა სახის რიტუალიდან ჩვენთვის საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ბატონის მსახურს, რომელიც გამორჩეული იყო სოფელში და დიდ პატივს სცემდნენ, უნდა სცოდნოდა გასართობი ამბის ტკბილად მოყოლა, ბატონების სმენის დატკობა ჩონგურის დაკვრითა და სიმღერებით. მსახურს მეზობლებიც ეხმარებიან, რიგ-რიგად მოდიან, რჩებიან ავადმყოფთან ღამით. „უკრავენ ჩონგურს, ცეკვავენ, მღერიან, ერთმანეთს უამბობენ ზღაპრებს“⁶⁷.

როცა მსახური ბატონებს ვინმეს მოტანილ ძღვენს მიართმევს. დაიჩოქებს, თავს დაბლა დახრის და მოახსენებს: „ბატონებო, ძვირფასო მარგალიტებო, უძვირფასესო სამკაულებო, ყველა ყვავილე-

⁶⁵ თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, 1956, გვ. 23-40.

⁶⁷ იქვე, გვ. 31.

ბზე ულამაზესნო, ტკბილნო, საყვარელნო! ია-ვარდი გფენიათ, სა-
ცა გაიაროთ“⁶⁸.

ყვავილ-ბატონების რიტუალის, მიუხედავად ასეთი დაწვრილე-
ბითი აღწერისა, დღემდე ჩვენ ხელთ არ გვქონდა თვით სასიმღერო
ტექსტი, ისეთი, როგორც გურული კლასიკური საბოდიშოა —
„მოუხნეთ, ბატონებო“. ასეთი რამ კი უსათუოდ უნდა ყოფილიყო.

ამ ბოლო წლებში სამეგრელოს რაიონებში ჩატარებულმა სამ-
ეცნიერო-ფოლკლორულმა ექსპედიციებმა გამოავლინეს ბატონების
სარიტუალო სიმღერის ტექსტიც. იგი ჩვენ ჩავწერეთ 1970 წლის
15 ივლისს სოფ. შამგონაში (ზუგდიდის რაიონი) ღრმად მოხუცების
კოჩა აბშილავასა და მისი მეუღლის ლიმონი ხუფენია-აბშილავის
შესრულებით.

ნანი დო ნანია (ნანია),
ია პატონეფი,
შენიერი პატონეფი —
ვარდოშ პატონეფი,
სქანი ვარდი, სქანი ქუჩუჩი,
სქანი ლეხის მოუშუში,
ია პატონეფი.

ნანი და ნანია,
ია ბატონებო,
მშენიერო ბატონებო
ვარდის ბატონებო,
შენი ვარდი და შენი კოკორი,
შენს ავადმყოფს მოუფონე —
ია ბატონებო⁶⁹.

მომდევნო წელს (1971 წ.) ენგურის ხეობაში ჩატარებულმა
სამეცნიერო-ფოლკლორულმა ექსპედიციამ (ხელმძღვანელი ფილო-
ლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატი გ. ჰელიძე) უფრო სრული ვა-
რიანტი მოიპოვა აღნიშნული სიმღერისა.

ა. ს. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგი-
ური ინსტიტუტის მრავალტირაჟიან გაზეთში — „საბჭოთა პედაგ-
ოგი“ დაიბეჭდა ექსპედიციის მუშაობის შედეგები. აქ ვკითხულ-
ობთ: „ექსპედიციის მიერ მოპოვებული ძვირფასი მასალებიდან
აღსანიშნავია საწესჩვეულებო-რიტუალური ლექსი „ია-ბატონე-
ბო“, რომელიც დღემდე თითო-ოროლა ფრაგმენტის სახით იყო

⁶⁸ იქვე, გვ. 32.

⁶⁹ ა. ცანავა, აღმოჩენა, ზუგდიდის რაიონული გაზეთი — „მებრძოლი“,
№ 86, 1970, 23 ივლისი.

ცნობილი (მოპოვებული ვარიანტი ყველაზე სრულია“)⁷¹. გაზეთის ამავე ნომერში გამოქვეყნებულია ეს ვარიანტიც⁷². —

ვო, ია დო ია ვარდი,
ია პატონეფი,
ია გიფუნ დო ვარდი,
ია პატონეფი,
სტუმარეფს შეხვადი, გოლვაფირო,
ია პატონეფი,
ქუბირათი, გოლვაფირო,
ია პატონეფი,
სკანი ლეხის მოუშუში,
ია პატონეფი,
მუშ ვარდი დო მუშ ქუჩუჩი,
ია პატონეფი,
მოზოჯითი, პატონეფი,
ია პატონეფი,
ოქროშ ტახტი გონწყილ მაფუ,
ია პატონეფი,
სკან ლეხისუ მოუშუში,
ია პატონეფი,

ო, ია და ია-ვარდო,
ია, ბატონებო,
ია და ვარდი გუნია,
ია, ბატონებო,
სტუმარებს შეხედი, შემოგველე,
ია, ბატონებო,
მივემღეროთ, შემოგველე,
ია, ბატონებო,
შენს ავადმყოფს მოუშუშე,
ია, ბატონებო,
მისი ვარდი და კოკორი,
ია, ბატონებო,
თქვენ მობრძანდით, ბატონებო,
ია ბატონებო,
მე გაგაწყვე ოქროს ტახტი,
ია ბატონებო,
შენს ავადმყოფს მოუშუშე,
ია ბატონებო,

აღნიშნული ტექსტების მოპოვება მართლაც აღმოჩენაა. ქართულ საწესჩვეულებო პოეზიას შეემატა კიდევ ერთი უნიკალური სარიტუალო სიმღერა, რომელიც თავისი მელოდიურობით, შესრულებითა და პოეტური ტექსტის სიმშვენიერით მეტად საპატიო ადგილს დაიჭერს ქართულ სიტყვიერ და მუსიკალურ ფოლკლორში.

* * *

საწესჩვეულებო პოეზიის სარიტუალო კომპლექსში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქორწილო პოეზიას, რომლის ტრადიცია, თავისი მაგიური საწყისებით, მკიდროდ არის დაკავშირებული მიწათმოქმედთა სამეურნეო ცხოვრებასთან. ქორწილი მიჩნეული იყო, როგორც განსაზღვრული სამეურნეო აქტი, რომლის შედეგად ოჯახი იძენდა მუშახელსა და მემკვიდრეობის გამგრძელებელს. ნატურალური მეურნეობის დროს ქო-

⁷¹ „საბჭოთა პედაგოგი“, № 25, 1971, 7 ოქტომბერი.

⁷² მეგრულიდან გადმოღებულია ექსპედიციის წევრის ნ. კილასონიას მიერ. დედანი დაცულია ფ. არქ. ს, 259, გვ. 5, მთქმელი ს. ქარდავა (წალენჯიხის რ.).

რწილი შეპირობებული იყო ეკონომიკური აუცილებლობით. პატრიარქალურ დიდ ოჯახში პატარძალს პირველ რიგში, ყველაზე მძიმე სამუშაო უნდა შეესრულებინა, ამისათვის კი ფიზიკური ძალა იყო საჭირო («Силушка была звериная, могла да лошадиная»)⁷³.

აღრე, ადამიანებს სწამდათ, რომ ქორწილის დროს და მის შემდეგაც მავნე, ბოროტი ძალები ცდილობდნენ რამენაირად ენებ მიეყენებინათ სიძე-პატარძლისათვის. ამის გამო შემუშავებული იქნა პროლუციული მაგიის მრავალი რიტუალი, რომელიც ზოგადია და თანხედენილი სხვადასხვა ხალხის წეს-ჩვეულებასთან. იგი შეპირობებულია ადრინდელი, უნავერსალური ანიმისტურ-მაგიური და ტოტემისტური რწინებით. ასეთია, მაგალითად, სროლის საშუალებით მავნე სულების განდევნა, კედელზე ლურსქნის მიჭედება და საპატარძლოს კაბახე ნემსის ჩარჭობა, სიძე-პატარძლის ნამდვილი სახელის დაძალვა და ამით მავნე ძალების ძოტყუება (ეგზაპატეტური ანუ დისიმულაციური მაგია), საპატარძლოს თავ-პირის შებურვა დანიშნვიდან ჯვარისწერის დაწყება ან დამთავრებამდე, თანჯრებისა და კარების დაკეტვა, თავშეკავება თქმასა და ჭამაში ქორწილის დროს, ოჯახის შესასვლელი კარების წინ საინის გატეხვა, მარცვლის მოყრა, ტკბილეულის მიღება, კალთაში ბიკის ჩასმა, წყლით დასველება, ერთი ჭიქიდან დაღევა და ერთი ჯამიდან ჭამა; ცხვირსახოცით სიძე-პატარძლის შეკვრა, სარკეში ერთად ჩახედვა, პატარძლის ჩამოშორება თავის ოჯახის წინაპართა კულტისაგან და მისი დაკავშირება სიძის წინაპართა კულტებთან; წყლით განბანვა, განწმენდა მავნე სულებისაგან და ა. შ.⁷⁴

ქართული საქორწილო წეს-ჩვეულება და მასთან დაკავშირებული პოეტური რეპერტუარი საკმაო სისრულით არის შესწავლილი.⁷⁵ ოღონდ, მასალების უქმარისობის გამო, ღღემდე გათვალის-

⁷³ Ю. М. Соколов, Русский фольклор, 1941, გვ. 157. ვაეა-ფშაველას მიერ ჩაწერილ ერთ ფშაურ ლექსში ნათქვამია: „ქალს ნუ ჰკლევ ჯარობაში, ტანთ ნათხოვარი აციო, ქალი თუ გინდა ლამაზი, დაჰკელიე ქერის შკაში“. (ვაეა-ფშაველა, ტ. VII, 1956, გვ. 87).

⁷⁴ Ю. М. Соколов, Русский фольклор, 1941, გვ. 157—160.

⁷⁵ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 273—276; ქს. სიხარულიძე, საქორწილო პოეზია, იბ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1961, გვ. 254.

წინებული არ ყოფილა მეგრული საქორწილო პოეზიის ნიმუშები. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, მეგრული საქორწილო ტრადიცი აქერ არქანჯელო ლამბერტიმ⁷⁶, შემდეგ თ. სახოკიამ⁷⁷ და ს. მაკალათიამ⁷⁸ აღწერეს და დაახასიათეს. განსაკუთრებით საყურადღებოა თ. სახოკიას წერილი — „საქორწილო წეს-ჩვეულებანი სამეგრელოში“. ავტორი მიუთითებს, რომ „ქართველ ტომთა შორის, სვანებისა, ფშავთა და ხევსურთა შემდეგ, მეგრეთ ჩვენს დღემდე შემოუნახავთ საქორწილო ჩვეულებანი... თავიანთის ძველებური სიწმინდითა და ხელშეუხებლობითა“. ქრისტიანობამ ვერ შესძლო ძველთაძველი წეს-ჩვეულებების აღმოფხვრა. ამისათვის საკმარისია დავასახელოთ ა. ლამბერტის მიერ მოტანილი ერთი ასეთი ფაქტი. თუ ქორწილის დროს კარის ეკლესია ახლოს არ იყო, მექორწილეები „მიდიან მარანში, რომელსაც ეკლესიასავით პატივს სცემენ (მეგრელები — ა. ც.) და იქ დააქორწინებენ“ სიძე-პატარძალს⁷⁹.

მეგრული საქორწილო წეს-ჩვეულება ოთხი ნაწილისაგან შედგება: 1. გინობირაფა ანუ გასინჯვა საცოლესი (ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა“). 2. შანუა ანუ დანიშვნა; 3. „მოყონათა“ ანუ საცოლეს მოყვანა საქმროს სასლში და 4. „ღიარა“ ანუ საქორწილო ღზინი⁸⁰. ქორწილი, გარდა ორშაბათისა და პარასკევისა, ყველა დღეს შეიძლებოდა⁸¹. სისხლით ნათესაეებისა და ერთი გვარის წარმომადგენელთა დაქორწინება სასტიკად იყო აკრძალული. ამას მეგრულად „ვაშინერს“ ეწოდება. სხვადასხვა გვარის, არანათესავის ცოლ-ქმრობა — „შიაერს“ (შეიძლება, ნებადართულია, ცოდვა არ არის), ნათესაისა, ერთი გვარისა კი „ვაშინერს“ (არ შეიძლება, ნებადართული არ არის, ცოდვაა). მეგრული „ვაშინერს“ იგივეა, რაც პოლინეზიური სიტყვა — ტაბუ.

მეგრულად სიძეს „სინჯას“ უწოდებენ, პატარძალს „მოჰყუდლუს“ (სინჯა დო მოჰყუდლუ), საინტერესოა „მოჰყუდლუს“ ეტიმო-

76 ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 82—86.

77 თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 40—112.

78 ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 259—271.

79 ა. ლამბერტი, დასახელებული წიგნი, გვ. 85.

80 თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 83.

81 ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 264.

ლოგია. მზითვს მეგრულად „ოკყუდური“ ჰქვია, სიტყვა წარმოებულია ზმნა „ქყვიდუასაგან“, რაც უდრის ქართულ „წყვეტას“ და ტექსტუალურად ნიშნავს იმას, რასაც მოჰყვება აქტი გაწყვეტისა... „მოწყუდუ“, მოტაცებული ანუ მთელისაგან ძალად მოშორებული, მოწყვეტილია⁸² ამ ტერმინში შემონახულია ქალის მოტაცების (გვარისაგან მოწყვეტის) ადრინდელი ტრადიცია.

ქორწილი მეგრულად არის „ჩილიმ მოკონათა“, ანუ ცოლის მოყვანა. ქორწილში იმართება ლხინი, რასაც მეგრულად ჰქვია „ღიარა“ (წარმომდგარია ზმნისაგან — „ღიარუა“, რაც კმეულებას, აგრეთვე ძონას ნიშნავს).

საცოლის შერჩევის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ქალის სილამაზეს. ამ ფაქტზე არაერთხელ ამახვილებდნენ ყურადღებას როგორც უცხოელი მისიონერები, ისევე სამეგრელოს ყოფით დაინტერესებული ადგილობრივი პირები. ა. ლამბერტი წერს: „ჩვენს ევროპაში, როცა ცოლს ირთავენ, უმთავრეს საგნად აქვთ მზითვას მიღება... ჰფიქრობენ, რომ ყოველსავე ნაკლულევაქებას დაფარავს ოქრო და ვერცხლი... კოლხიდაში ასე როდია. მეგრელები ცოლში ეძებენ ფიზიკურ სიმშვენიერეს... და საუკეთესო ზრდილობას“⁸³.

„მასალათა კრებულში“ დაბეჭდილ წერილში — „Из быта и верований мингрельцев“, მესამე განყოფილებაში, დახასიათებულია საქორწილო წეს-ჩვეულება და ქალის შესახებ ნათქვამია: «Женщина для мингрельца — вся поэзия. Он ее наряжает, балует, устраивает от забот и хлопот, и все лишь для того, чтобы любоваться на нее самому и чтобы другие восторгались ею».⁸⁴ მეგრელი, განაგრძობს ავტორი. თვითონ დადის დაგლეჯილი ტანსაცმლით, ითმენს შიმშილს, სიცივეს, ეწევა მძიმე ფიზიკურ შრომას, ცოლი და ქალიშვილი კი მღერაინ და ცეკვავენ, თან ასრულებენ მსუბუქ სამუშაოს. დღიური შრომით დაღლილი მეგრელი საღამოთი მაინც ნახულობს იმდენ დროს, რომ ტაშის დაკვრით გაართოს მოცეკვავე ცოლი და ქალიშვილი. დასას-

⁸² თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 87.

⁸³ ა. ლამბერტი, დასახელებული წიგნი, გვ. 82.

⁸⁴ СМОМПК, ტ. 18, 1894, მე-3 განყოფილება, ავტორი ი. ტეპცოვი.

რულს ავტორი წერს: მეგრელი არ ეძებს ჰეგელს, კეთილ, მეოჯახე (მომუშავე) საპატარძლოს, მისთვის «*нмеет цену только красота*».

მიუხედავად ეროვნობის გადაჭარბებისა, ძირითადად, ეს ტრადიცია სამეგრელოში დღემდეა დაცული და, როგორც ჩანს, მას ძირი შიშველ წარსულში ჰქონია.

მეგრული საქორწილო რიტუალის შემადგენელი ნაწილია მაყრული სიმღერა — „უჩხი ზედნიერი“, რაც ქართულად „ბედნიერ ფეხს“ ნიშნავს. ამ სიმღერაში გამოთქმულია სურვილი, რომ საპატარძლო კარგი ფეხისა გამომდგარიყოს, მის შემოსვლას სასიძოს სახლში მოპყლოდეს ბედნიერება და წარმატება; „ამ სიმღერის მნიშვნელობა გასაგები იქნება, — წერს თ. სახოკია, — თუ მოვიგონებთ. რომ მეგრელებსა სწამთ... შემდეგი: ყოველ უცხო კაცს, რომელიც ამა თუ იმ სახლში შემოდის, თან შემოაქვს „უბედურება“ ან „ბედნიერება“, რომლებიც მეგრელების მიერ წარმოდგენილი არიან, როგორც საგანგებო სულნი... ამ სიმღერას საბრძოლო კილო აქვს და ბედნიერების სულს შეჰღალადებენ: „გვი სპინე და საპატარძლოს კვალზე შემოდი სასიძოს სახლშიო“. ეს სიმღერა გრძელდება სასიძოს სახლამდე“⁸⁵.

საეციალურ სეფაში (შეფაში) მამაკაცები ადგილს მარჯვენა მხარეს იკავებენ და უფროს-უმცროსობის მიხედვით სხდებიან. ქალებს კი მარცხენა მხარე აქვთ დათმობილი. ლხინს ხელმძღვანელობს ტოლუმბაში, რომელიც პირველი სადღეგრძელოთი ნეფეს ადღეგრძელებს, უსურვებს მას ბედნიერებას, დიდი ხნის სიცოცხლეს, ცოლთან შებერებას — „ერთმანეთს შეაბერდით მზე და მთვარესავითო“. მეგრული მითოლოგიით, მზე და მთვარე ცოლ-ქმარია, ხოლო ვარსკვლავები — მათი შვილები. თქმა — მზისა და მთვარისებრ დაბერება — ნიშნავს დაუსრულებლივ, მუდმივ ცხოვრებას.⁸⁶ სმასთან ერთად, სუფრაზე მღერიან მაყრულს და სხვა საღალღობო სიმღერას. ასეთია, მაგალითად,

გეშვია, გეშვია,
ახალი დო ჯვეშია,
უჩარდია, უჩა კოჩი,
ვაშუნდი და მუშა მორთიჟ!

გეშვი ღვინი, გეშაწკუბი,
აშო მომიხარკალე,
მა დედიბი მუშო მოკო,
ცირა მომიჩაკალე.

⁸⁵ თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 97.

⁸⁶ იქვე, გვ. 101.

დალიე, დალიე,
ახალი და ძველი,
უჩარღია, შავო კაცო,
თუ არ სვამდი, რისთვის მოხვედი?

დალიე ღვინო, გამოსცალე (ჭურჭელი)
ჩერე აქეთ გადმომიგდე,
ღვდაბერი რალად მინდა,
გოგო მომგვარეთ.⁸⁷

იუმორის მახვილი განსაკუთრებით სიძისაკენ იყო მიმართული, პატარძალი (მოჭყუდუ) დაზღვეული იყო ყოველგვარი გაკილვისაგან. მას ყველა თაყვანისცემითა და პატივით ეპყრობოდა.

სინჯა მურსია,
მოსოფუნსია,
სინჯაში ნაბადი
მოქოსუნსია.

სიძე მოღისო,
(გზებს) მოანგრევსო,
სიძის ნაბადი
მოიხვეტებაო.⁸⁸

სუფრულ სიმღერებს მიეკუთვნება აგრეთვე:

ჩქიმი ჭიმა გუჯმახანი,
აკა ღვინი ქღღმახვამი.

ჩემო ძმაო გუჯმახანო,
ერთი ღვინო გადმომილოცე.⁸⁹

ანდა:

გვეშვათ ღვინი ხართია,
ართიანს ქიღვახვამათია.

დავლიოთ ღვინო დოქით,
ერთმანეთს დავულოცოთო.⁹⁰

დალოცვის ტექსტებიდან საქორწილო პოეზიაში ცალკე უნდა გამოიყოს სიძე-პატარძლის (სინჯა დო მოჭყუდუში) დასალოცი ლექს-სიმღერები. ამათ გვერდით, რა თქმა უნდა, არსებობდა სავსებით, ზოგადი ხასიათის სმურებიც, რომლითაც ტოლუმბაში ქორწილის ყველა მონაწილეს მიმართავდა და ყველას თანაბრად ეკუთვნოდა. მესამე რიგის ლექს-სიმღერებს მიეკუთვნებიან ქორწილის დროს შესასრულებელი საღალღობო ფორმის შაირები, რომლებიც ჩონგურის ან გიტარის თანხლებით სრულდება, ზოგჯერ კი აკომპანემენტის გარეშეც. ამის თაობაზე ს. მაკალათია წერს: „ქალისა და ვაჟის მაყრები დასხდებოდნენ ცალ-ცალკე და პირისპირ. დაიწყებოდა ღვინის სმა გრძელი საღმეგრძელოებით. ამას მოჰყვე-

⁸⁷ იქვე, გვ. 101. შდრ. ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 69.

⁸⁸ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 69.

⁸⁹ ი. ყიფშიძე, დასახელებული წიგნი, გვ. 132.

⁹⁰ ა. ცანავა, დასახელებული წიგნი, გვ. 69.

ბოდა სიმღერა და ცეკვა-თამაში. მღეროდნენ ორ წყებად და შაი-რობდნენ მხიარული და სააშოკო ლექსებით⁹¹. აქვე ავტორი ამოწმებს საღალღობო შაირების რამდენიმე ნიმუშს, ერთი მათგანი ასეთია:

ჩქიმ ჩონგური, ჭგირ ჩონგური,
ჭგირი კოჩიშ ნათოლა რე,
ჩქიმ ქომონჯი საცოდარი
ჩქიმ თოლიში ნაგორა რე.

ჩემი ჩონგური, კარგი ჩონგური,
კარგი კაცის განათალია,
საცოდავი ჩემი ქმარი,
ჩემი თვალით მონაძებნია.

„ამ გაშაირებაში, — განაგრძობს ავტორი, — იმარჯვებს ის მხარე, რომელიც მეტს დალევდა, მღეროდა და შაირობდა უკეთესად“⁹². აქ მოტანილი სასიმღერო-საღალღობო შაირები საერთო გავრცელებისა და დაკავშირებული არ არის რომელიმე საწესჩვეულებო ტრადიციასთან. რაც შეეხება პირველი ჯგუფის, სიძე-პატარძლის დასალოც ლექსებს, ტოლუმბაში (თამადა) მათ წარმოსთქვამს რეჩიტატივის ფორმით, გამომეტყველებითა და შთამბეჭდავად. ამგვარი სადღეგრძელოები დიდაქტიურ-აღმზრდელიობითი ხასიათისაა. იგი შეიცავს მოწოდებას, თუ რა გააკეთოს სიძე-პატარძალმა საკუთარი ოჯახის, მშობლების, ნათესაებისა და ახლობლების საკეთილდღეოდ. ერთ-ერთ ლექსში, რომელსაც ეწოდება — „სინჯა დო მოკყუდღუში ოხვამალი“ (სიძისა და პატარძლის დასალოცი) ასეთი მორალია გამოხატული:

ართიანც ალურენა,
ჭგირ ბოში დო ჭგირი ცირა,
სასახელო ცოფედანს ---
თენეფიში აკოძინა...
ჭგირი ჩილი დო ქომონჯობა,
თენემც გუუტარებუდანი,
მუნეფიში მარდულაფეგუშა
გური გუუხარებუდანი⁹³...

ერთმანეთს (მხარში) უდგანან,
კარგი ბიჭი და კარგი გოგო.
სახელოვანი ყოფილიყოს
მათი შეერთება...
კარგი ცოლ-ქმრობა
მათ გაეტარებინოთ,
თავიანთი გამზრდელებისათვის
კული გაეხარებინოთ...

⁹¹ ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 267.

⁹² ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 268.

⁹³ ფ. არქ. ს. 232, გვ. 192-194. ჩამწ. ა. კვარაცხელია, 1966, წალენჯიხის რაიონი.

მეორე ჯგუფის სმურები შეიძლება ნებისმიერ ადრესატს მიესადაგოს. იგი კონკრეტული პიროვნებით არ არის შეზღუდული, მას აქვს საღალაობო ტონი, ფორმა ნარნარი და მსუბუქია. იგი კეშმარიტი ხალხურობის დამლითაა აღბეჭდილი. ეს სადღეგრძელო ჩვენ გვაგონებს აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ ცნობილ დალოცვას („დაილოცოს ეს სახლი, საძირკველი და სხვენი, ფიცრული და კირული, სპილენძი და ჩინური, გეჯა და ვარცილი, გუთანნი და კალო, მარგილი და პალო“ და ა. შ.)⁹⁴.

აღნიშნული ტიპის სმურის ერთ-ერთი მთქმელია სენაკის რაიონში მცხოვრები განთქმული მოლექსე და მომღერალი ანდრო კოსტას ძე ეჯიბია⁹⁵.

გუგახარას,
 ცული დაგიფარას,
 ბუნება მერჩანს ფარას,
 კეთილო მუგახვარას,
 დაბადებაშე გარზი
 ართი ოშ წანას...
 ათე ჩქიმი სადღინგრძელო
 დასურო ამინ კუას,
 აწი ნება ქომუჩით დო
 ანდრო ქათაშუანს.

გაგახაროს,
 ცული დაგიფაროს,
 ბუნება მოგცემს ფულს,
 კეთილად მოგეხმაროს,
 დაბადებიდან გასძელი
 ერთ ას წელს...
 ეს ჩემი სადღეგრძელო (დალოცვა)
 მართლაც ამინი (დასტური) იყოს,
 აწი ნება მომეცით და
 ანდრო ბოლომდე დაცლის⁹⁶.

სმურებში თავისი გამოხატულება პოვა წარმართულმა სალოცავებმა. ხატების მომადლიერება თავისთავად, სიკეთის, დოვლათიანობისა და გამრავლების საწინდარი იყო. გარდა მაგიური მანიპულაციებისა მხატვრული სიტყვითაც მიმართავდნენ ასეთ მფარველ ღვთაებებს, სალოცავ ხატებს და შესთხოვდნენ დაეცვა და სიკეთე მოეტანა ახალშექმნილი ოჯახისათვის, ქორწილში მონაწილე თითოეული წევრისათვის. ამდენად, ამ ტიპის სმურებს ერთგვარი პროფილაქტიკური და პროდუციული მაგიის დანიშნულებაც

⁹⁴ ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), შედგენილი პროფ. ქს. ს. ხარულიძის მიერ, 1970, გვ. 59.

⁹⁵ 1965 წ. ფოლკლორული ექსპედიციის დროს, მთქმელის შეილიშვილმა, სენაკის რაიონული გაზეთის თანამშრომელმა, ანდრო (ბაბუას სახელი ჰქვია) ეჯიბიამ სრულად ჩაწერა და გადმოგვცა სახელოვანი ბაბუას (1862—1952 წწ.). რეპერტუარი. ეს რეპერტუარი მას ჩაუწერია ბაბუას გარდაცვალებამდე.

⁹⁶ ფ. არქ. ს. 230, გვ. 305—306.

ჰქონდათ დაკისრებული. დალოცვის ტექსტში ძირითადი აღრესატა: წმინდა გიორგია, ეს ზუნებრივიცაა, რადგან, როგორც ვთქვით, ყველაზე ძლიერი ხატები სამეგრელოში წმ. გიორგის სახელობისაა. უმაღლესი ღვთაების („ღუღო ღორონთი“, „თვით-ღმერთის“) შემდეგ დასახელებულია ცალკეული კუთხის თუ სოფლის ხატები და სალოცავები, რომელთა ხელშია დოვლათიანობის მონიჭება. ამ შემთხვევაში. ჩვენ საქმე გვაქვს ზოგადი ქართული მოვლენის კონკრეტულ გამოხატულებასთან. აღმოსავლეთ საქართველოში ცნობილია ამ ტიპის სმურები. ღმერთისადმი მიმართვის შემდეგ, თამადა ლოცავს ოჯახს, სიძე-პატარძალს და სუფრის ყველა წევრს.

დიდება ღმერთსა,
დიდსა, მოწყალესა,
ღმერთო, მოწყალემა მიე
აჲ ბრძანებელსა,
ნეფესა და დედოფალსა
სახე მშვენიერსა
წყვილი ვაჟიშვილი მიე
საწლეულო წელსა — და ა. შ.⁹⁷

საერთოდ სმურებში მეტ-საკლებად ყველგან შეინიშნება საღაღობო განწყობილება, ეს მისი სპეციფიკაა, რომელიც შეპირობებულია თავისებური აუდიტორიით, სადაც მხოლოდ მხიარულება სუფევს.

გუგატიბუ ღუღო ღორონთქ,
ცხოვარ-მაცხოვარი ხატიქ...
თავარ ანგელოზ-ფოცხურქ,
ღვთის მოწმობელი — ხეთურქ,
ყული დო აღერტიქ...
წმინდა გიორგი ილორქ,
წმინდა გიორგი ჭვარულქ,
წმინდა გიორგი — ლაკადურქ,
ოთხი ხოლო მაკათურქ;

გაგითბეს (გწყალობდეს) თვით ღმერთი
ცხოვარ-მაცხოვარი ხატი...
მთავარანგელოზი — ფოცხოლი⁹⁸,
ღვთისმოწამე — ხეთისა⁹⁹,
ყულევი და აღერტი,
წმინდა გიორგი-ილორის,
წმინდა გიორგი — ჭვარისა¹⁰⁰,
წმინდა გიორგი — ლაკადისა¹⁰¹ —
ოთხივე ერთად შეყრილი.

⁹⁷ ე. კ. ო. ტ. ე. შ. ე. ი. ლ. ი., ხალხური პოეზია. 1961, გვ. 251.

⁹⁸ სოფლის სახელია სენაკის რაიონში.

⁹⁹ სოფლის სახელია ხობის რაიონში.

¹⁰⁰ სოფლის სახელია წალენჯიხის რაიონში.

¹⁰¹ ადგილის სახელია.

გიძინას ორფელიშა:
თხაშა, შხურიშა,
ორიჯიში და ერჯიშა¹⁰²...

გემატოს (გიმრავლოს) ყველაფერი
თხა, ცხვარი,
საქონელი და ვაცები...

მეგრული ტრადიციულა საქორწილო რიტუალის დამამთავრებელი სმური იყო -- „ოლური კულა“ (წასვლის კულა). თვით ქორწილის მთელი ცერემონია მონაწილეებისაგან მიათხოვდა დიდ ამტანიანობასა და ვაჟეაცობას, ეს იყო ეროვნობის ტურნირი, თავისებური სკოლა, სადაც ხდებოდა შეჯიბრი ცეკვასა და სიმღერაში, გონებამახვილობაში, ზომიერ სმასა და ფიზიკურ გამძლეობაში, ამასთანავე, იგი საომარი განწყობილების ერთგვარ ინსცენირებასაც წარმოადგენდა. გაუხსენით ერთ-ერთი მექორწილის ნათქვამი.

ბალხამიშვილის ქორწილი,
მიკვირს და გამკვირვებია,
სამი დღე ვიყავ ოშში და
ისე არ გამკვირვებია¹⁰³

„წასვლის კულა“ საოცრად ნელოლიური სიმღერაა, იგი უაღრესად არქაული და საყოველთაო გავრცელებისაა, მას სამეგრელოს ყველა კუთხეში მღერაიან. „კუჩხი ბედინერით“ დაწყებული ქორწილი, რამდენიმე დღის შემდეგ „ოლური კულათი“ მთავრდებოდა. ეს კულა სპეციალურად იყო გაკეთებული. მისი დაუღევლობა დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. სიმღერაში იხსენიება ვენახიც („ჩინჯი ღულა“ — ძირდაგრეხილი)¹⁰⁴.

პოოი დო კულა რე,
პოოი დო კულა რე,
თესი მითი ვაშუნსუნი, ნანა,
თელო ღურა რე.
პოოი დო ოლური კულა რე,
პოოი დო ოლური კულა რე,
თესი მითი ვაშუნსუნი, ნანა,
თელო ღურა რე,
პოოი დო ჩინჯი ღულა რე,
პოოი დო ჩინჯი ღულა რე,
თესი მითი ვაშუნსუნი, ნანა
თელო ღურა რე.

პოოი და კულაა,
პოოი და კულაა,
ამას ვინც არ დაღევს, ნანა,
კოცხლალ სიკვდილია.
პოოი და წასვლის კულაა,
პოოი და წასვლის კულაა.
ამას ვინც არ დაღევს, ნანა,
კოცხლალ სიკვდილია.
პოოი და ძირდაგრეხილია,
პოოი და ძირდაგრეხილია,
ამას ვინც არ დაღევს, ნანა,
კოცხლალ სიკვდილია¹⁰⁵.

¹⁰² თსუფა, № 11330. ჩამწ. დ. კილასონია, 1971.

¹⁰³ ხალხური სიტყვიერება, 1, ე. თაყაიშვილის რედ., გვ. 280.

¹⁰⁴ „ჩინჯი ღულა“ — ძირდაგრეხილი ვაზის ეპითეტია სამეგრელოში.

¹⁰⁵ ჩემი მასალებიდან.

როგორც ვხედავთ, მეგრულ საქორწილო პოეზიას, თავის არქაულ რიტუალებთან ერთად მეტად საინტერესო სიტყვიერი (სასიმღერო) და რეჩიტატივით სათქმელი რეპერტუარი გააჩნია, რომელიც ზოგადქართული სმურების შემადგენელი ნაწილია და თავისი სპეციფიკური ფორმით, ტრადიციით, შემეცნებითი და მხატვრული ღირსებით უსათუოდ იმსახურებს მკვლევართა ყურადღებას.



მეგრული საწესჩვეულებო პოეზიის მიმოხილვა სრული არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებული რიტუალი და სიტყვიერი შემოქმედება. სამწუხაროდ, ამ ენართან დაკავშირებული პოეტური ტექსტები დღემდე მცირე რაოდენობითაა გამოვლენილი და, ამდენად, ჩვენი მიმოხილვაც მოკლე იქნება.

სამგლოვიარო პოეზია, მისი ტრადიცია შორეულ წარსულში იღებს სათავეს. ამ პოეზიის განმსაზღვრელი რიტუალებიც შეპირობებული იყო ადამიანთა ადრინდელი ანიმისტური და მაგიური შეხედულებებით. ამასთან ერთად წინაპართა კულტის ტრადიციას აქაც საგანგებო ადგილი ჰქონდა მიკუთვნებული. სხვადასხვა ხალხთა ყოფაში სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებული რიტუალების თანხვედნილობა ტიპოლოგიური ხასიათისაა და შეპირობებულია იმ რწმენათა კომპლექსით (ანიმიზმი, მაგია, წინაპართა კულტი), რომლებიც საერთო იყო ყველა ხალხის ცხოვრების ადრინდელი საფეხურისათვის.

ქართული სამგლოვიარო პოეზია საკმაო სისრულითაა შესწავლილი¹⁰⁶. ცნობილია სამგლოვიარო პოეზიის რამდენიმე სახე: მოთქმა ან ხმაგაბმით ტირილი, საფლავზე წარმოსათქმელი ლექსები და ეპიტაფიები¹⁰⁷. პროფ. ქს. სიხარულიძის მიერ წერილობით ძეგლებსა და ხალხურ სიტყვიერებაში დაძებნილი მოთქმის აღმნიშვნელი ტერმინებიდან. როგორც ავტორი აღნიშნავს, სამეგრელოს ყოფაში გვხვდება სამი ტერმინი: მოთქმა, ზარი და ხმით ტირილი¹⁰⁸.

¹⁰⁶ ქს. სიხარულიძე, სამგლოვიარო პოეზია, იხ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1960; მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956.

¹⁰⁷ ქს. სიხარულიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 279.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 280.

მოთქმიო მოტირალს მეგრულად „მათვალარი“ ეწოდება. „მათვალარად“ ითვლება ის ქალი, — წერს თ. სახოკია, — „ვისაც ემარჯვება მიცვალებულის დამახასიათებელი თვისებები აღნიშნოს და საერთოდ ისეთი სიტყვები იხმაროს და ჩმას ისე შესაფერისად აუწუდაუწიოს, რომ მაყურებელს გული აუჩვილოს და ტირილის გუნებაზე დააყენოს“¹⁰⁹. მოთქმით დასტირიან მიცვალებულს აგრეთვე მოწვეული მოტირალები. 3—4 კაცი მწყობრში დგება, როგორც კი მოზარეები ზარს დაიწყებენ, ორივე ხელით თავში იცემენ, „ვაი, ვაის“ ძახილით გაემართებიან სახლისაკენ. „კუბოსთან მისულები დაიჩოქებენ და ყოველი მათგანი სათითაოდ ჩამოთვლის მიცვალებულის ყოველ ღირსებას და ვაჟკაცობას“¹¹⁰.

მეგრელებს სწამთ, რომ ტირილის დროს გარდაცვლილის სული იქვე კუბოსთან დგას და ოვალ-ყურს ადევნებს სატირლად მოსულთ. სიტყვა დამტირებელი („მანგარალი“) მეგრულად ალერსის ნაზი გრძნობის გამომხატველიცაა. დედა ხშირად მიმართავს შვილს სიტყვებით „ჩქიმი მანგარალი“, ე. ი. „ჩემო დამტირებელო“. ერთ-ერთ ლექსში ვაჟი სატრფოს სთხოვს:

დობღერა და დომინგარი,
გომინთხორი საფულე,
სქანი სქვაში ხე-კუჩხითი
დიხა ქონნოქაბულე.

მე თუ მოვეკდე, დამტირე,
გამითბარე საფლაო,
შენი ლამაზი ხელ-ფეხით
ხელაც მიწა დამაყარე.¹¹¹

ზარს სოფლელებისაგან შემდგარი ორი გუნდი ჰკალობს. მას, თ. სახოკიას გადმოცემით, უსიტყვოდ ასრულებენ, ისმის მხოლოდ ერთი გაგრძელებული „ვაი, ვაი“¹¹².

ხმით ტირილი სრულდება სისხლით ნათესაეების მიერ, — და ძმას, ან ძმა ძმას, მამა შვილს. ქალიშვილი დედას და ა. შ. ხმით დაიტირებს. ხმით ტირილი ორმოცზე და წლისთავზეც ხდება. ჩვენ ჩავიწერეთ, წლისთავთან დაკავშირებით, დის ხმით ნატირალი ძმაზე. იგი, დაახლოებით, ასეთია:

¹⁰⁹ თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 123.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 123—124.

¹¹¹ იქვე, გვ. 124.

¹¹² იქვე, გვ. 123.

ვო, ჭიმა, ათეზუმა დიხას მუნერო გერზი,
 ვო, ჭიმა, ლურადლას მირაგადული,
 სქანი პატრიცემა ბეა ღო თუთას გინუგაფუდასია,
 ვო, ჭიმა, ბაბა ღო დედაქ მუქო მეგაღეს, ქუმოგიფერესო,
 ვო, ჭიმა, აწი ღლას ვამურქო სქანი ღოკეანწილი ცუღეშა,
 ვო, ჭიმა, ჩხურუქ ვაგაცუყას, ბაბა ღო დედა მეგეფერებუნა ღო
 გოგიტიბუნა.

„ვოო, ძმაო, ამოდენა მიწას როგორ გაუძელი,
 ვოო, ძმაო, სიკვდილს ღლეს მეუბნებოდი —
 შენი პატრიცემაო მზესა და მთვარეს გადაეხადოსო,
 ვოო, ძმაო, მამამ ღა დედაქ როგორ მიგიღეს, მოვეფერენ (თუ
 არაო),
 ვოო, ძმაო, აწი ვერასოდეს მოხვალ შენს კოპწაო სახლში,
 ვოო, ძმაო, არ შევცივდეს, მამა და დედა მოგეფერებთან და
 გაგათბობენო“¹¹³.

მეგრელთა წარმოდგენით, ბავშვი გაჩნდება თუ არა, მისი სა-
 ხელობის ვარსკვლავი მაშინვე ცაზე მიეყვრება, გარდაცვალების
 დროს კი ეს ვარსკვლავი ქრება, იშლება („ილასუ“), აქედან მომ-
 დინარეობს ყოფითი ტერმინი — „სი სახელი მოლასირი“ („შე-
 სახელ წაშლილო“, ე. ი. მოსაკვდომო). მათ სწამთ, აგრეთვე, რომ
 ახალდაბადებულს, უხილავი ხელით, შუბლზე ეწერება, თუ რამ-
 დენ ხანს იცხოვროს „სააქაოს“, რა ასაკში მოკვდეს და რა სახის
 სიკვდილით. უბედოდ, უღლეოდ მკვდარ კაცზე იტყვიან — „უცვაშ-
 ქარე“, „ცვა“ — შუბლს ნიშნავს, „ქარა“ — წერას, „უ“ — არქონე-
 ბის მაწარმოებელი პრეფიქსია (ცხენი, უ-ცხენო), ე. ი. „უ-ცვაშ-
 ქარე“ ნიშნავს შუბლზე უნაწეროს, უბედოს. მეგრელთა რწმენით,
 სულის სამყოფელი ადგილი სხეულში თავია, იგი მტრედის სახითაა
 წარმოდგენილი და როცა ამოხტება (ამოფრინდება), ზეცაში მიდის.
 ერთ-ერთ მეტად გავრცელებულ ლირიკულ სიმღერაში მოქმელი
 ასე მიმართავს სულს:

ვოი, შური, საყვარელი,
 რინა მუში მამარდა რე,
 რინაშ ნება ქორდასგნი.
 ქიანა მუში მათართა რე.

¹¹³ ჩემი მასალებიდან, ჩაწერილია 1972 წ. სოფელ სუჭუნაში (აბაშის რა-
 იონი).

ვაი, სულო, საყვარელო,
ყოფნა (ცხოვრება) რა მაღლია
(კარგია),
ყოფნის (სიცოცხლის) ნება რომ
იყოს,
ქვეყანა რამ სიფართოა¹¹⁴.

სულის დამოუკიდებელ არსებობაზე მიუთითებს მეგრელთა ყოველდღიური ყოფითი ტერმინები: „შური მილამიდგუ“ (სული მიდგია), „შურს გეშაგლა“ (სულს ამოგაძრობ) და სხვა¹¹⁵. თვით სიტყვა „ღურა“ (სიკვდილი), როგორც ზოგი ვარაუდობს, ზმნა „ღვრა“-სთანაა დაკავშირებული, ნიშნავს „სული დაღვარა“¹¹⁶. ეს დაღვრილი, გარეთ გამოსული სული მოითხოვს განსაკუთრებულ პატივისცემასა და მოფერებას, სახელდობრ სახლში მიყვანას. როგორც სხვა ხალხებში, სამეგრელოს ყოფაში, გადმონაშთის სახით დღემდე შემორჩა სულის მოყვანის თავისებური რიტუალი. ამ რიტუალს ასრულებდნენ იმ შემთხვევაში, თუ ვინმე მოკვდებოდა სხვაგან (კლდეზე გადაჩეხვა, წყალში დახრჩობა, ხიდან ჩამოვარდნა, მეჯოგის სიკვდილი და ა. შ.).

„წყალში დამხრჩვალ ადამიანის სულის მოსაყვანად ასეთ წესს ასრულებდნენ: იქ, სადაც ადამიანი დაიხრჩობოდა, წაიღებდნენ ჩონგურს და დაუკრავდნენ. შემდეგ წყალში ციკანს ჩააგდებდნენ. დაახრჩობდნენ და იტყოდნენ: „სული ჩვენი, ანგელოზი, დაგვიხსნია და ეშმაკს ეს ციკანი ყავდესო“. ხალხური რწმენით, დამხრჩვალს ეშმაკი დაეპატრონებაო და ამაზეა ნათქვამი: „ეშმაკმა თქვა — ხიდან ჩამოვარდნილი და წყალში დამხრჩვალ ჩემი იყოსო. ხოლო ვინც ხეზე ასვლისას პირჯვარს დაიწერს, იგი ღვთისა იყოსო“¹¹⁷.

1972 წლის ივლისში, სოფელ კიწიაში (მარტვილის რაიონი), 61 წლის კ. კვაშილავა სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციის წევრებს მოგვიყვა, თუ როგორ მოიყვანა მან საავადმყოფოში გარდაცვლილი მეზობლის სული საკუთარ სახლში.

კ. კვაშილავას გადმოცემით, სულის მოყვანისათვის საჭიროა

¹¹⁴ ჩემი მასალებიდან, ჩაწერილია 1965 წ. სოფელ ბანძაში (მარტვილის რაიონი).

¹¹⁵ თ. საბოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 129.

¹¹⁶ იქვე, გვ. 119.

¹¹⁷ ს. მაკალათია, დასახელებული წიგნი, გვ. 290.

ღვინო, მამალი, ჩონგური და რამდენიმე კოჭი ძაფი. ერთი კაცი მოკვდა საავადმყოფოში, მკვლარი სახლში მოასვენეს, მაგრამ სული იქ დარჩა და მისი მოყვანა მე მთხოვესო. კვაშილავას მოუყვანია რამდენიმე კაცი, წაუღია ჩონგური, კოჭის ძაფი, ღვინო, მამალი. მისულან იმ ოთახში, სადაც ავადმყოფი იწვა და გარდაიცვალა. გაუშვიათ მამალი. მამალმა უყურა, უყურა საწოლს, — გადმოგვემს მთქმელი, — მერმე აფრინდა და სამჯერ დაიყვილაო. სული ამოიყვანა მამალმა, ჩვენ ღვინო მოვასხით იატაკზე, მე ჩონგური დაუუკარი და დავამღერეო:

ჩქიმ შურგ დოსქილადირ მაფ
ვემმაროეს დიღაშა,
ჩქიმი შურიშ მარსხებელენქ
მორთეს ჩქიმი ბინაშა,...

ჩემი სული დარჩენილი იყო,
ვერ მიველით დედასთან,
ჩემი სულის დამხსნელები
მოვიდნენ ჩემს ბინაში,...

ამის შემდეგ, რომელ საწოლზედაც გარდაიცვალა მეზობელი, იმ საწოლის თავზე მოუბამთ კოჭის ძაფი და გარეთ გამოსულან, სული ამ ძაფს გამოჰყოლია. ყოველი ორასი მეტრის გავლის შემდეგ, ძაფს აგრძელებდნენ. ასე მოსულან იმ სახლში, სადაც მკვლარი ესვენა. მამალს ისევ უყვილია სამჯერ, ეს იმას ნიშნავდა, რომ სული უკვე მოყვანილია სახლში. ეს მამალი დაიკვლებოდა ორმოცზე¹¹⁸.

როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, სამეგრელოშიც გავრცელებულია გარდაცვლილის დაბარებული ლექსები. ამის ერთ-ერთი ნიმუში (შვილის დანაბარები დედისადმი) დღესაც სრულდება და იგი ჩვენ პირადად მოგვისმენია სხვადასხვა სოფელში. დატირების ეს ტექსტი სრულდება რეჩიტატივის ფორმით, ზარის თანხლებით. თვით ამ ლექსის შინაარსი ახალია, მაგრამ მისი ტრადიცია შორეული წარსულიდან მომდინარეობს.

...სი ჩქიმ დიღა ქორეჟიღა,
დუღმა ქუმნომიღვი ქუა,
თის წარწერა გაუკეთი:
„მაჟი თხორუ ჩქიმი სქუა“.

სი ჩქიმი დიღა ქორეჟიღა,
უმინჯურო ვაწომტუა,
ირ საბატონს ვეკმაიოთხე,
ქიემოთვალი — „სო რეჟ სქუა“¹¹⁹.

¹¹⁸ თსუფა, 1972 წ. ექსპედიციის მასალებიდან, დ. კილასონიას რვეულიდან.

¹¹⁹ თსუფა, № 11136, გვ. 46—48.

შენ ჩემი დედა თუ ხარ,
(სამხარის) თავს ქვა დამადე,
მას წარწერა გაუკეთე:
„აქ მარტია ჩემი შვილი“,

შენ ჩემი დედა თუ ხარ,
უპატრონოდ არ დამტოვო,
ყოველ შაბათს ამომწყობხე,
დამატირე — „სად ხარ, შვილო“.

მეგრული წეს-ჩვეულების მიხედვით, გარდაცვლილი შვილის ნაცვლად დედ-მამას შეეძლო, სურვილის მიხედვით, ქცევითა და შეხედულებით მათ შვილს მიმსგავსებული სოფლის რომელიმე ახალგაზრდა შვილად აეყვანათ. ასეთი წესით ნაშვილებს „სკუაჩაფილი“ ეწოდებოდა, რაც ნიშნავს „შვილად ფიცებულს“, ანუ „შვილობის ფიცმიცემულს“¹²⁰. ამ რიტუალს ასრულებდნენ საერთო გლოვის დამთავრების შემდეგ. დანიშნავდნენ „თუმაში მუკოყოთინაფაში“ (თმის მოგდების) დღეს, ე. ი. შვილად აყვანის წესის შესასრულებელ დღეს. ახლობლების თანდასწრებით, თავის მომავალ მამას, სკუაჩაფილი დიდის ამბით სამკერ მოაქრიდა მაკრატლით თავზე თმას და სამკერვე იტყოდა: „მე — შვილი, შენ — მამა“. ამის შემდეგ მამის თავზე დარჩენილ თმას ვინმე შინაური გადაკრიჭავდა. ამით მთავრდებოდა მიცვალებულის გლოვა და შავების ტარებაც¹²¹. ასეთივე წესით შეიძლებოდა აეყვანათ „ჩიმაჩაფილი“ (ქმის მაგიერი), „დაჩაფილი“ (დის მაგიერი) და სხვა. როცა დედას აჰყავდა „სკუაჩაფილი“, ის მიმართავდა ინსცენირებას, გადაიხსნიდა გულ-მკერდს და ორივე ძუძუს მიაწოდებდა შვილად ასაყვანს. სკუაჩაფილს ორივე ძუძუს თავზე კბილი უნდა დაედგა („ძუძუშა კიბირიში ვედგუმა“) და სამკერ ეთქვა: „შენ—დედა, მე—შვილი“¹²².

მეგრელთა რწმენით, მკვდარი მაგრად უნდა „დოსაფულუანი“ (მიწა იმდენი დააყარონ, რომ არავინ ამოიღოს), ზმნა „საფულუა“ დასაფლავებას ნიშნავს და წარმომდგარია სიტყვისაგან „საფულე“ (ქართული „საფლავი“¹²³), ამ ტრადიციიდან მომდინარეობს იდიომური გამოთქმები: „სი დინხაუნაყუმალი“ (შე მიწადასაყრელო); „სი დინხაში დინანჯირათალი“ (შე მიწაში ჩასაწვენო); „დინხაქ გოგინორკქ“ (მიწა გაგისკდა); „ცალიხეშ ონგარალი“ (ცალი ხელით სატირალო, ე. ი. ვინც ღირსი არ არის სიკვდილის შემდეგ ორი ხელით ანუ ერთგულად დაიტიროს კაცმა) და სხვა.

¹²⁰ თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 135.

¹²¹ იქვე, გვ. 136.

¹²² იქვე, გვ. 136.

¹²³ იქვე, გვ. 133.

სამგლოვიარო ტრადიციიდან მომდინარეობს, აგრეთვე, იდიო-
მური, ყოველდღიურ საუბარში შესული გამოთქმები: „სქანი ღუ-
დი ვამომილასას“ (შენი თავი ნუ მომეშალოს, ე. ი. შენი თავი
დიდხანს ნუ წამეშლება ზეცაში); „ჩქიმი მაქუალი“ (ვინც ცეცხლი
მომიკიდა თავისი სიკვდილით); „უხანო“ (ხანმოკლე, უდროოდ
მკვდარი); „დიდაში შური მა“ (ფიცის დროს იტყვიან — დედის
სული მე, დედის სულს გეფიცები); „გვალო ჩქიმ უხანოს გუ, იში
ჯანი რსხუდას“ (მთლად ჩემს უდროოდ მკვდარს ჰგავს, მისი დღე
შეემატოს) და სხვა¹²⁵.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ
მეგრული საწესჩვეულებო პოეზია, თავისი რიტუალებით, საერთო
ქართული ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწი-
ლია და მან დღემდე შემოგვინახა ჩვენი ხალხის ადრინდელი ანიმ-
ისტურ-მაგიურ, მითოლოგიურ და ტოტემისტურ რწმენათა მთელი
კომპლექსი, რომელთა აღმოფხვრა ქრისტიანულმა რელიგიამ ვერ
შესძლო. საწესჩვეულებო პოეზიის შესწავლას დიდი მნიშვნელობა აქვს
ხალხის ისტორიული ყოფის, მისი ფსიქოლოგიის, აზროვნე-
ბის ისტორიის გასათვალისწინებლად.

* * *

მაგიური პოეზია (შელოცვა) ამჟამად მკვდარ ქანრად
არის მიჩნეული. ადრე მას საპატიო ადგილი ეკავა საწესჩვეულებო
ტრადიციის სარიტუალო კომპლექსში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ შელოცვა
სიტყვიერი ფორმულაა, რომელსაც მაგიური დანიშნულება აქვს
დაკისრებული. ეს განმარტება არ არის სრული. შელოცვა ისეთი
რთული, არქაული და სპეციფიკური ქანრია, რომ მისი ამომწურავი
განმარტება სიძნელეს წარმოადგენს.

რუსულ ფოლკლორისტიკაში გავრცელებულია შელოცვის კრუ-
შევსკისეული განსაზღვრება, რომლის მიხედვით, შელოცვა ისეთი
სურვილია, რომელიც აუცილებელად უნდა შესრულდეს¹²⁶. პოტე-

¹²⁵ იქვე, გვ. 139, 141.

¹²⁶ К. Крушевский, Заговоры как вид русской народной поэзии, Варшава, 1876, об. Ю. Соколов, Русский фольклор. 1941, гв. 192.

ბნის აზრით, შელოცვა არის „მოცემული ან განგებ გამოწვეული მოვლენის სიტყვიერი გამოხატულების შედარება სასურველთან, რასაც მიზნად აქვს ამ უკანასკნელის გამოწვევა“¹²⁷; შელოცვის განსაზღვრა არ ამოიწურება აღნიშნული ფორმულირებით, მასში იგულისხმება აგრეთვე სამკურნალო დარიგება, ვედრება და ა. შ.

ფართოდ არის გავრცელებული თვალსაზრისი, თითქოს შელოცვა ეფუძნება სიტყვის მაგიურ ძალას, მაგრამ ამას არ ამართლებს შელოცვების გენეზისის ანალიზი. მრავალი შელოცვის ფორმულა შეიძლება განვიხილოთ როგორც მოქმედების თანმხლები რამ. ზოგი ტრადიციული ფორმულა სხვა არაფერია, თუ არა მოქმედების აღწერითი დახასიათება.

როგორც აღნიშნულია, ადრე შელოცვის დანიშნულება იყო საწესო მოქმედებაში სასურველი წესრიგის შეტანა. მაგიურობა მიეწერებოდა საგანს ან ისეთ აქტს, რომელიც ასოციაციურად დაკავშირებული იყო შელოცვის ობიექტთან. მართლაც, სიტყვიერ ფორმულებს შეაქვთ გარკვეულობა მთელ რიგ მაგიურ წესებში. დროთა განმავლობაში შელოცვების ფორმულებს საწესო მოქმედებაში დამოუკიდებელი მნიშვნელობა ეძლევა და მაგიურ ხერხად იქცევა ასე ყალიბდება რწმენა შელოცვების სიტყვის მაგიურობის თაობაზე. საწესო ჩვეულებიდან მისი გამოყოფის შემდეგაც შესრულების პროცესი მაინც პირობადებული იყო: შელოცვა ითქმებოდა დილით ადრე ან დაღამების შემდეგ, ან გზაჯვარედინზე, თანაც ჩურჩულით. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ სრული გამოყოფა სინკრეტული ელემენტებისა არ მომხდარა.

ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ შელოცვის ფორმულები რიტმული და სასიმღერო ხასიათისაა. ეს მოვლენა დამახასიათებელია ამ ქანრის განვითარების გვიანდელ სტადიაზე.

შელოცვებს არც ფორმალური და არც გენეტიკური კავშირი არა აქვთ საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებასთან, საიდანაც მრავალი სატრფიალო ლექსი და ბალადა იღებს სათავეს.

თავისი თემატიკით შელოცვები რამდენიმე ჯგუფად იყოფა.

¹²⁷ Потеня, Из записок по теории словестности. Харьков, 1905, გვ. 615. შდრ. ი. სოკოლოვის დასახ. წიგნი, გვ. 192. ამ პრობლემის თეორიული საკითხების განხილვისას ვემყარებით ი. სოკოლოვის აღნიშნულ ნაშრომს.

ერთნაირი კომპოზიციური სქემა შელოცვას არ გააჩნია, მხატვრული ხერხებიდან ყველაზე გავრცელებული სახე შედარებაა.

შელოცვებში აღწერას საგანგებო ადგილი უკავია.

დასაწყისი ფორმულის შემდეგ იწყება ეპიკური ნაწილი, სადაც დაწვრილებით არის ჩამოთვლილი (დახასიათებული) ესა თუ ეს ავადმყოფობა, სხეულის ნაწილი, საიდანაც უნდა გამოდევნონ ის. ასეთი დაწვრილებითი ჩამოთვლა მიუთითებს დაბალი კულტურის დონეზე მდგომი ადამიანის კონკრეტულ აზროვნებაზე. იგი ფიქრობდა, სპეციალურად თუ არ დაასახელე ესა თუ ის საგანი ან მოვლენა, შეიძლება ის გადაურჩეს მაგიურ ზემოქმედებას.

მრავალ შელოცვას ახლავს ე. წ. სიტყვით გამაგრება, „სიტყვა ჩემი, რგება შენი“. მითოლოგები, თავიანთი თეორიის მიხედვით ანგვარ სიტყვებში ხედავდნენ უძველესი მითების გამოძახილს. ქრისტიანობის პერიოდში ქრისტიანული სიმბოლოები გამოყენებულ იქნა ანგვარ გასამაგრებელ სიტყვად. ზოგიერთი მეცნიერი (პოზნანსკი) ამ სახის გასამაგრებელი სიტყვიერი ფორმულების წყაროდ მიიჩნევს მაგიას¹²⁸.

შელოცვებში გამოიყოფა ე. წ. გამჭვირვალე ეპითეტები, როგორც სასურველი (სიმპათური) საშუალება, რომელიც ხელს უწყობს მოვლენის ზუსტ კონკრეტიზებას.

შელოცვები მეტად მდიდარია ეპითეტებით. თავიდან მას წმინდა პრაქტიკული დანიშნულება ჰქონდა დაკისრებული, შემდეგში კი ესთეტიკურ ფუნქციას იძენს.

შელოცვების ენის მიმართ შენიშნულია, რომ იგი შედგება ერთმანეთთან თავისებურად გადაბმული (გადაწული) ორი ელემენტისაგან: ერთის მხრივ, ნათელი, ცოცხალი, სხარტი სიტყვისა და მეორეს მხრივ, საეკლესიო-წიგნური ლექსიკისაგან¹²⁹.

ეკლესიამ, საეკლესიო ლიტერატურამ დიდი როლი ითამაშა ზოგიერთი შელოცვის სიტყვიერ გაფორმებაში. ასევე დიდა ის როლი, რაც ლეგენდურ-აპოკრიფულმა ლიტერატურამ მოახდინა შელოცვების გარკვეული ჯგუფის შექმნის საქმეში.

ძველ რუსულ წყაროებში აღნიშნულია, თუ როგორ ავრცელებდნენ თვით მღვდლები და დიაკვნები შელოცვების შესახებ არ-

¹²⁸ ი. სოკოლოვი, დასახ. წიგნი, გვ. 196.

¹²⁹ ი. სოკოლოვი, დასახ. წიგნი, გვ. 197.

სებულ ლიტერატურას. შელოცვები დაწერილი სახითაც ვრცელდებოდა; საქართველოს სინამდვილეში ამის მრავალი მაგალითი მოგვეპოვება¹³⁰. აქ მხედველობაშია მისაღები საშუალო საუკუნეები: ეკლესიის ის დუალიზმი, რომლის მიხედვითაც იგი დევნიდა „შავ წიგნებს“, „ერეტიკულ ნაწერებს“, მაგრამ ამით ხალხში უფრო აღრმავებდა შელოცვის, წყევლის თუ მოჯადოების უპირატესობის რწმენას.

XVII—XVIII საუკუნის რუსულ წყაროებში მოხსენიებულია მრავალი ფაქტი ზეპირი და ქაღალდზე დაწერილი შელოცვების გამოყენებისა საზოგადოების სხვადასხვა ფენებში, მეფის სასახლეშიც კი.

შელოცვების გავრცელების საქმეს უმთავრესად პროფესიონალ-სპეციალისტები წარმართავდნენ. მათ ხელში მოიყარა თავი ყოველივე ამაღ და ისინი გარკვეული პრივილეგიებითაც სარგებლობდნენ (ექიმბაშები, მკითხავეები, ჯადოქრები და ა. შ.).

როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვას შელოცვებში მაგიური ძალა ჰქონდა დაკისრებული. სახელსა და საგანს შორის გარკვეული შინაგანი კავშირი არსებობს. „სახელის ხსენებით შეიძლება კეთილად ან ბოროტად ვიმოქმედოთ საგანზე; სიტყვის საშუალებით შეიძლება სასურველი მიმართულება მიიღოს ბუნების მოვლენებმა, გადმოვიბიროთ სულელები და სხვ. სიტყვის ამნაირი მაგიური გაგების საფუძველზე აღმოცენდა შელოცვა და წყევლა“¹³¹.

შელოცვის ჩასახვა-განვითარებას მეცნიერები ვარაუდობენ საზოგადოებრივი განვითარების ადრინდელ პერიოდში, უკლასო საზოგადოებრივ ურთიერთობაში. ამ პერიოდის ადამიანთა აზროვნება განსაზღვრული იყო ანიმისტური მსოფლმხედველობით. პირველყოფილი ადამიანი „მიმართავდა მაგიურ მოქმედებას და სიტყვიერ ფორმულებს იმ რწმენით, რომ დაიმორჩილებდა ბუნებას, გადალახავდა სიძნელებებს და მიაღწევდა სასურველ შედეგს“¹³².

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ „შელოცვა

¹³⁰ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 313—317.

¹³¹ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 287.

¹³² თ. ოქროშიძე, შელოცვა; იხ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1960, გვ. 301.

მტკიცედ ჩამოყალიბებული, მაგიური ძალის მქონე სიტყვიერი ფორმულაა, რომლის მიზანია საგანზე ან მოვლენაზე გარკვეული ზემოქმედებით სასურველი შედეგის მიღწევა.¹³³

მსოფლიოს ხალხთა შორის გავრცელებული შელოცვების მსგავსება ძირითადად ტიპოლოგიური ხასიათისაა, რადგან მისი მკვებავი წყაროა ანიმისტური და მაგიური რწმენა, რომელიც საყოველთაო, ყველასათვის ერთი და უნივერსალური მოვლენა იყო.

ზოგიერთმა შელოცვამ დღემდე შეინარჩუნა თავისი წარმართული სახე. ზოგიერთი შელოცვა ირრწმენიანობის გამომხატველია. შელოცვების გარკვეული ჯგუფი კი წმინდა ქრისტიანულ მსოფლ-მხედველობას ასახავს.

აღრინდელ ქართულ წერილობით ძეგლში აღნიშნული ჟანრის აღსანიშნავად გამოყენებულია ტერმინი „ლოცვა“. ეს ტერმინი დღემდე გვხვდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. მეორე ხალხური ტერმინი „შელოცვა“ დამოწმებულია XIV საუკუნის ხელნაწერში.¹³⁴

უნდა ვიფიქროთ, რომ „ჩვენი ზეპირსიტყვიერება ძველთაგანვე იცნობდა შელოცვის სხვა უფრო არქაულ სახელწოდებასაც. მართლაც, ბიბლიაში დატულია შელოცვის ნაცვალთა ტერმინი „სახვრა“, რაც აღნიშნავს შელოცვის პროცესს და ხაზს უსვამს ამ ჟანრის მაგიურ ბუნებას.“¹³⁵

შელოცვა ადამიანის სამეურნეო მოქმედების ყველა დარგთანა დაკავშირებული (წადირობა, მესაქონლეობა, ჭირნახულის მოყვანა და სხვ.). მაგიური ფორმულებით ებრძოდნენ ადამიანები სხვადასხვა ავადმყოფობას. გარდა სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვებისა არსებობდა სატრფიალო, საოჯახო, სალაშქრო ხასიათის შელოცვებიც. „ქართულ ფოლკლორში უმთავრესად ცნობილია სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვები, რომლებიც მძლავრწაკადად შეჭრილან საეკლესიო ლიტერატურის თვალსაჩინო ძეგლებშიც.“¹³⁶ მათი ნიმუშები სასულიერო შინაარსის ხელნაწერებში გვხვდება X საუკუნიდან. ქართულ „კარაბადინში“, აპოკრიფული

¹³³ იქვე, გვ. 302.

¹³⁴ მ. ჩიქოვანი, დასახ. წიგნი, გვ. 289.

¹³⁵ თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 302.

¹³⁶ თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 303.

წინაარსის წერილებში ანუ „ავგაროზში“ და სხვა კრებულებში დიდი რაოდენობით შენახულა სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვები.

სამეგრელოში გავრცელებული ქრისტიანული რწმენის ამსახველი შელოცვები ზოგადქართული მოვლენაა და თავის შესატყვისს პოულობს აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულ მსგავს შელოცვებთან. ასეთივეა ორრწმენიანობის ამსახველი შელოცვების უმეტესი ნაწილი. რაც შეეხება ადგილობრივი ენით გაფორმებულ შელოცვებს, მათი ძირითადი ფონდი წარმართული რწმენის ამსახველია, მაგრამ ეს რწმენაც ზოგადქართულია და ესადაგება ქართველ ტომთა ადრინდელ წარმართულ რწმენათა კომპლექსს. ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებს, რომ „ქრისტიანობის წინათაც... ყველა ქართველი ტომისათვის, მათ შორის მეგრელთა და სვანთათვისაც, საერთო ქართული წარმართობა... საერთო წარმართული სარწმუნოებრივი შემოქმედება“ არსებობდა¹³⁷ და რომ „ამ წარმართობას საერთო ტერმინოლოგიაც, საერთო ენაც ქართული ჰქონია“¹³⁸. სახელოვანი ისტორიკოსის ეს ფუძემდებლური დასკვნები ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს ქართველ ტომთა კულტურის ისტორიის დიდი თუ მცირე პრობლემის შესწავლის დროს.

მეგრული შელოცვები ქართული შელოცვების შემადგენელი ნაწილია და მისი გამოყოფით განხილვა შეპირობებულია იმით, რომ ვაჩვენოთ მისი ზოგადი ქართული ბუნება.

სანამ აღნიშნულ საკითხებს შევეხებოდეთ, ყურადღებას გავაქანებთ შემლოცავთა გარკვეულ ტიპებზე. როგორც სხვაგან, სამეგრელოშიაც კარგი შემლოცავი ყოველთვის გამორჩეული იყო. ამ ტრადიციას ძირითადად ასრულებდნენ შუა ან უფრო მეტი ხნის დედაკაცები და მამაკაცები; შემლოცველთა შორის გარკვეული გრადაცია არსებობდა. ცრუმორწმუნეები განსაკუთრებით სცემდნენ პატივს ისეთ მლოცავს, რომლის შელოცვაც „სჭირდა“. ასეთი პირები დიდი პატივით სარგებლობდნენ.

„ერთმა დედაკაცმა, — წერს ს. მაკალათია, — ჩემს შეკითხვაზე, თუ როგორ გაითქვა მან სახელი, მიბასუხა, — ხელი მიჭრისო. რასაც შელოცვით ხელს შევახებ, ის ავი თვალისაგან მაშინვე განი-

¹³⁷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1960, გვ. 114.

¹³⁸ იქვე, გვ. 116.

კურნებაო. მაგრამ სამაგიეროდ ავი სულები დამე არ მასვენებენ, მძინარეს ყელში მიჭერენ და დახრჩობას მიპირებენო¹³⁹.

ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე დასტურდება შელოცვის ტრადიციის მჭიდრო კავშირი მაგიზმთან. ანიმისტურ-მაგიური რწმენა შელოცვათა წარმოქმნისა და მათი ტიპოლოგიური მსგავსების საფუძველია. შელოცვის რიტუალში მაგიური მოქმედება მტკიცედ არის ჩაჭედული, იგი მისი კომპოზიციური სტრუქტურის ნაწილიცაა. ავი თვალისაგან განსაკურნავად მოყვანილი მლოცავი, გადმოგვცემს ს. მაკალათია, „ხელში აიღებდა ნახშირსა და შავტარიან დანას. ნახშირს იმ დანით ფხეკდა, ნახშირის ფხენილს სულის შებერვით აბნევდა და თან ძალზე ამთქნარებდა. შეულოცავდა ჩურჩულით, რომ მისი სიტყვები არავის გაეგონა. ზოგჯერ ისე ძლიერად ამთქნარებდა, რომ თვალებიდან მოსდიოდა ცრემლები, რომლის მიხედვით ის იგებდა, თუ როგორი სიძლიერით იყო ავადმყოფი ავი თვალისაგან დამიზნებული“¹⁴⁰. გათვალვის წინააღმდეგ ხმარობდნენ სხვადასხვა სახის თილისმას, რომელსაც მაგიური დანიშნულება ეკისრებოდა. სამეგრელოში ავადმყოფს კისერზე ჰკიდებდნენ „სამკუთხედად გამოჭრილი ტყავის პატარა ნაქერს, რომელშიც ჩასდებდნენ მგლისა ან მელისის პაწაწინა ნალველას, მათ ფრჩხილებს, გულისა და თვალის ნაწილებს, სამოთხის საკმეველს, დიდი ოთხშაბათის სეფისკვერის ნაწილს და სამკურნალო ბალახს“¹⁴¹. ტყავს აბრეშუმის ძაფით შეეკერავდნენ, გაუყრიდნენ სამფერი (წითელი, თეთრი, შავი) ძაფისაგან დაგრეხილ ზონარს და გულზე დაკიდებდნენ.

ამ მაგიურ მანიპულაციაში ადვილი შესამჩნევია ქრისტიანული „სამოთხის საკმეველის“ შექრა, რაც კანონზომიერი მოვლენაა ოვით შელოცვის ტექსტებშიც კი.

მეგრული შელოცვის შვიდიოდ ნიმუში გამოაქვეყნა ი. ყიფ-წიქემ თავის ცნობილ წიგნში¹⁴². 21 ნიმუში დაბეჭდილია ს. მაკალა-

¹³⁹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 338.

¹⁴⁰ ს. მაკალათია, დასახ. წიგნი, გვ. 338. შდრ. „ამთქნარებს ძალიან, ნახშირი და შავტარიანი დანა უჭირაეთ და ჯვარს წერენ“. პ. უმიკაშვილი, ხალხ. სიტყვ., IV, 1964, გვ. 157.

¹⁴¹ იქვე.

¹⁴² ი. ყიფწიქემ, დასახ. წიგნი, გვ. 185—188.

ოიას „სამეგრელოს ისტორიასა და ეთნოგრაფიაში“¹⁴³. 1965—1973 წლებში ჩატარებული სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციების დროს სამეგრელოს სხვადასხვა კუთხიდან მოპოვებულ იქნა შელოცვის ასობით ნიმუში. ე. ი. ჩვენ ამჟამად საშუალება გვაქვს ადრინდელი და ახლადმოპოვებული ნიმუშები შევადაროთ ზოგადქართული შელოცვების ტექსტებს და სათანადო დასკვნები გავაკეთოთ.

ი. ყიფშიძის ჩანაწერ შელოცვებში ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ზოგიერთი შელოცვა წეს-ჩვეულებასთან არის დაკავშირებული. მართალია, შელოცვის ტექსტს დამოუკიდებელი სახე აქვს, მაგრამ იგი გარკვეული საწესო რიტუალის შესრულების შემდეგ ითქმობდა. ამჟამად შელოცვის ეს ტექსტი (სულ ორი ნიმუშია მოტანილი) მთლიანად მოწყვეტილია საწესო რიტუალს და საბავშვო რეპერტუარშია გადასული, როგორც მზისა და მთვარის კულტის გამომხატველი ცნობილი სარიტუალო სიმღერა („მზე დედა ჩემი, მთვარე — მამა ჩემი, მოკაშკაშე ვარსკვლავები — და და ჰმა ჩემი“)¹⁴⁴.

ი. ყიფშიძის მიერ მოტანილი ორივე ნიმუში („თეთრო ქათამო“ და „ჯუჯელია“) უკავშირდება საახალწლო საწესო რიტუალს, რომელიც, თავის მხრივ, ანიმისტური და მაგიური რწმენითაა განსაზღვრული. როგორც ცნობილია, საახალწლო ტრადიციული რიტუალი ქრისტიანობამდე დიდი ხნით ადრე ჩამოყალიბდა. სხვადასხვა ხალხთა საახალწლო ტრადიციის სარიტუალო წესების თანხვედნილობა ტიპოლოგიურ ხასიათს ატარებს და შეპირობებულია ადრინდელი ანიმისტურ-მაგიურ რწმენათა კომპლექსით.

ი. ყიფშიძე წერს: ახალ წელს ოჯახის დიასახლისი გამოაცხობს კრუხის გამოსახულების კვერს, რომელსაც ქათმის ფრთის წვერით დაჩხვლეტს და თან შეულოცავს:

ჩე ქოთომი, ჩელაია,
ჩე მუნომირხიალე,
ოში ანთასი ჩქიმი თის,
აჟა მექობელიშ თის...¹⁴⁵

თეთრო ქათამო, თეთრონო,
თეთრი მომიხრიალე (გამიხვე),
ასი ათასი ჩემს სახლში,
ერთი — მეზობლის სახლში.

¹⁴³ ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 339—347.

¹⁴⁴ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 188.

¹⁴⁵ იქვე გვ. 15.

ამ შემთხვევაში „თეთრი ქათამი“ და მის მიერ დადებული
ევერცხები პროდუქტიული მაგიის სიმბოლოა. ასევე სიმბოლოა
კრუხის გამოსახულების კვერის გამოცხობა და მისი მრავალგზის
დაჩხვლეტა.

პროდუქტიული მაგიის მეორე ნიმუში, რომელსაც ი. ყიფშიძე
იმოწმებს, დაკავშირებულია ყურძნის უხვი მოსავლის მიღებასთან.
ი. ყიფშიძე სათაურშივე მიუთითებს, რომ ტრადიციის მიხედვით,
ახალ წელს მარანში დადებულ საწნახელს სიგრძით ურტყამდნენ
ჯოხს და თან შეულოცავდნენ:

ჩანა, ჩანა...

ჩქიმ მამულს ყურძენი და
შხვამ მამულს — ფურცელი.¹⁴⁶

ჩანა, ჩანა...

ჩემს მამულში — ყურძენი და
სხვის მამულში — ფოთოლიო.

ეს ნიმუშები ადასტურებენ ზემოაღნიშნულ თვალსაზრისს იმის
თაობაზე, რომ შელოცვის ადრინდელი დანიშნულება საწესო რი-
ტუალში გარკვეული სასურველი წესრიგის შეტანა იყო. შემდეგში
წეს-ჩვეულებასთან მჭიდროდ დაკავშირებული შელოცვები და-
მოტკივებელ სახესღებულობენ.

ცეცხლის შენახვის გარკვეულ წესთან არის დაკავშირებული
აგრეთვე ი. ყიფშიძის მიერ დამოწმებული შელოცვის შემდეგი ნი-
მუში:

ალას — მალას,
თუნთი — გვალას,
ღეღიბი — ყებურს,
ბადიდი — ცუანას,
ჩქიმი დაჩხირი —
ჩე გოთანას¹⁴⁷.

ალას — მალას,
დათვი — მთას,
ღეღაბერი — კერაის,
მოხუცი — ყანაში,
ჩემი ცეცხლი —
თეთრად გათენებისას.

ცნობილია, რომ ადრე ცეცხლის შენახვა დიდ სიძნელებთან
იყო დაკავშირებული. ამისათვის ხმარობდნენ ცეცხლგამძლე მუხი-
სა და სხვა მაგარი ჯიშის ხის გარკვეულ ნაწილს. ნაკვერჩხლებს ჩა-
ფლავდნენ ნაცრის ქვეშ. ყველა ნაკვერჩხალი როდი ძლებდა გათე-
ნებამდე. განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა ძელქვად ქცეუ-

¹⁴⁶ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 15. მსგავსი რიტუალი ახლაც გუ-
რიაში გავრცელებულ „აგუნას“. ჩანა — მცენარის გახარება, მსხმოიარობა.

¹⁴⁷ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 188.

ლი მუხის ძირის ნაკვერჩხალი, რომელსაც დიდი გამძლეობა ჰქონდა და, სხვებისაგან გამორჩევით „მამალ ნაკვერცხალს“ (მუმულ ნორცხვას) უწოდებდნენ. ასეთი ნაკვერცხლის ნაცარში დაფვლას თან ახლდა ზემოთმოტანილი შელოცვის შესრულება, ე. ი. გარკვეული მოქმედების სიტყვით გამაგრება.

გარდა საწესჩვეულებო რიტუალთან დაკავშირებული შელოცვებისა, ი. ყიფშიძეს დამოწმებული აქვს ორი სამკურნალო ხასიათის შელოცვა; ერთი — თვალის ავადმყოფობისა (თეთრი ბისტი-საე), ხოლო მეორე — კისრის ძარღვის გაწყვეტისა.

პირველის ტექსტი ასეთია:

ცირა, ანჯი¹⁴⁸ მიგაბარი,
მუ ლოლე, დომიგორი.
ღლასგ მისგ გაგონებუ:
გვერს ულუ გედგუდუნი,
ეკობონას ხონუნდუნი,
ქვიშას მიკოთასუნდუნი?
ფუი, თეში გააქარი,
თორს მუიღვა გეძუდუნი¹⁴⁹.

ცირა, ანჯი მოგაბარე;
რა უყავი, მომიძებნე.
მისდღემში ვის გაუგია:
გველისთვის უღელი დაედგათ,
აღმართი ეხნას,
ქვიშა ეთესოს?
ფუი, ისე გააქრე,
თვალზე რაც იღო.

ს. მაკალათიას მიერ ჩაწერილ ვარიანტში ვკითხულობთ:

ღლას მისი გუგონებუ
გვერს ულუ გედგუდუნი დო
ეკობონასი ხონუნდუნი?
ცირა, ცანჭი მიგაბარი,
მუ ლოლე? — მემიღინუ,
ფუი, თეში მიოცოთი,
თოლს მუთუნი გეძუდუნი.¹⁵⁰

მისდღემში ვინმეს გაუგია
რომ გველს უღელი ედგას და
აღმართი ეხნა?
ცირა, ყაჭი მოგაბარე,
რა უყავი? — დამეკარგა,
ფუი, ისე გააქრე,
თვალზე რაც იღო.

ამ შელოცვის დროს ასრულებენ მაგიურ მანიპულაციასაც, „აიღებენ ცხენის ნალს, რომელსაც გაუყრიან უხმარ ნემსზე აგე-

¹⁴⁸ „ანჯი“ ი. ყიფშიძეს განმარტებული აქვს, როგორც „სპილოს ძვალი“. 1936 წ. ჩაწერილ ვარიანტში ამ სიტყვის ნაცვლად ნახმარია „ყანჭი“ (ყაჭი), აბრეშუმის ქია (იხ. ს. მაკალათია, დასახ. წიგნი, გვ. 343). ვფიქრობთ, „სპილოს ძვალი“ უფრო სწორი უნდა იყოს, რადგან შელოცვებში სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი მაგიური დანიშნულების ძვირფასი ქვების დახასიათებას.

¹⁴⁹ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 187.

¹⁵⁰ ს. მაკალათია, დასახ. წიგნი გვ. 343.

ბულ წითელ ძაფს... ამ წალის ერთ-ერთ ნაჩვრეტს ავადმყოფმა უნდა უცქიროს“-ო¹⁵¹.

ჩვენ მიერ მოტანილ შელოცვებში არ ჩანს ქრისტიანობის რაიმე გავლენა. ამ ტიპის შელოცვების უმეტესობა მეგრული გაფორმებით არის შემონახული და, ჩვენი აზრით, იგი შელოცვის ტრადიციის ადრინდელ საფეხურს ასახავს. ზოგიერთი შელოცვის რიტუალში პროდუქციული ხე-მცენარეების კულტის თავისებურ გამოხატვასთან გვაქვს საქმე. ეს ბუნებრივ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან სამკურნალო მაგიის შემუშავებაში ხე-მცენარეება გააკვეთულ როლს ასრულებდნენ. ისინი ტოტემებსაც წარმოადგენდნენ და ანიმიზმსა და მაგიზმთან ერთად, ეს რწმენაც უნივერსალობის დამლით იყო აღბეჭდილი. შელოცვებში ყურადღება გამახვილებულია ისეთ ხე-მცენარეებზე, რომელთა ნაყოფს ადამიანი იყენებდა როგორც საკვებ, ისე სამკურნალო საშუალებად. ასეთი ტიპის შელოცვებიც ადრინდელი, უძველესი რწმენის ამსახველად მიგვაჩნია. ისინი ადგილობრივი ენითაა გაფორმებული. შემდგომში, რა თქმა უნდა, აქაც იჭრება ქრისტიანული რწმენის ელემენტები, მაგრამ არა ისეთი ღოზით, როგორც ეს სხვა ტიპის შელოცვებში გვაქვს.

ხე-მცენარეთა სამკურნალო თვისება კარგად არის ნაჩვენები „ნორიელის ნაკბენის“ ტრადიციულ შელოცვაში, სადაც სათქმელ (გასამაგრებელ) სიტყვებთან ერთად გადმოცემულია თვით წამლის შემზადების მაგიური წესიც. მორიელის ნაკბენმა პირმა შემლოცავს უნდა მიუტანოს ცხრა ცალი მსხალი, ცხრა ცალი ქლიავი და ცხრა ცალი ჭინჭრის ფოთოლი. ამ საკრალური ცხრა ხე-მცენარის ნაყოფს დანაყვამდე შეულოცავს მლოცავი, შემდეგ დანაყავს და ნაკბენზე დააღებს. ამ მაგიური მანიპულაციის გასამაგრებელი სიტყვები ასეთია.

სხულს ვკვუნქ,
სხულს ვშუნქ,
სხული შემირჩუ,
სხული მინმოქუნს,
სხული ვორექ...

მსხალს ვქამ,
მსხალს ვსეამ,
მსხალი მიგია,
მსხალი მახურავს,
მსხალი ვარ...

¹⁵¹ იქვე, გვ. 342. დედანშია — „გეძუღასი“.

¹⁵² ფ. არქ. სამეგ. 242, გვ. 18. მოქმელი: ს. კითანავა, ჩამწერი: მ. ბარკალია, სოფ. ნოქალაქევი (სენაკის რ-ნი), 1968.

კუქელეს ვშუნქ,
კუქელე მემირჩუ,
კუქელე მინმოქუქს,
პუქელე ვორუქ.¹⁵²

კინქარს ესვამ,
კინქარი მიგია,
კინქარი მანურავს,
კინქარი ვარ.

მთვარის კულტიდან მომდინარეობს ზოგიერთი შელოცვის ფორმულა, რომელიც დღეს წესს მოწყვეტილია და საბავშვო რეაერტუარშია შესული. „თუთა ახალი, ღორონთი გუმახარი“ (მთვარე ახალი, ღმერთო გამახარე). პატარა ბავშვს ცისკენ აისვრიდნენ და მორიგეობით წარმოთქვამდნენ კვირეულის შვიდივე დღეს შეკუმშული სახით („თუთა, თახა, ჯუმა, ცა, ობი, საბატონი, ბჟა“). ასეთი სიტყვიერი ფორმულა ბავშვს აარიდებდა ზეციდან მომდინარე ფათერაკისაგან, ავადმყოფობისაგან.

„მეჭექის შელოცვის“ ტექსტი მთვარის კულტთან არის დაკავშირებული. ავადმყოფობის განკურნებას მთვარეს შესთხოვენ.

თუთა ახალი, თუთა მორთელი,
ჩემი მეჭექი გირავადუ —
მა თუთას ვორჯგინანჯია,
ქარჯგინანქ და სი ქოძირი,
ვარა მეჭექი მემიყოთი.¹⁵²

მთვარე ახალო, მთვარე ნამგალავ,
ჩემი მეჭექი გეუბნება —
მე მთვარეს ვაჯობებო,
თუ აჯობებ, თვითონ ნახე,
თუ არა, ჩემი მეჭექი გამოქრე.

3. უმიკაშვილის კოლექციაში ამ შელოცვის ქრისტიანიზებული ტექსტია დაცული, იგი იწყება სამების დოგმატის ცნობილი ტრაფარეტით „სახელითა მამისათა და წმინდისა სულისათა“. შემდეგ გადმოცემულია თვით შელოცვა: „მეჭექმა უთხრა მთვარესა, მე გჯობივარ შენა. მზემ ჩაკრა თავშია, ჩააძვრინა ძირითა“¹⁵⁴. განმარტებაში ბოთითებულია, რომ მლოცავმა ეს „ახალ მთვარეზე უნდა შეულოცოსო“.

ამგვარად, წარმართულ წეს-ჩვეულებებთან და კულტებთან დაკავშირებული შელოცვის ზოგიერთი ტექსტი ჩვენამდე მოღწეულია თავისი პირვანდელი სახით. ქრისტიანიზაციის გარეშე. შელოცვების ერთმა ნაწილმა, ქრისტიანული რწმენის გავლენის შედეგად ნაწილობრივი ცვლილება განიცადა და ჩვენამდე მოაღწია ისე, რომ

¹⁵³ ფ. არქ. 252, გვ. 248. ახალსოფელი (ზუგდიდი), მოქმელი: თ. ფიფია, ჩამწერი: ლ. ფარჯიაია, 170.

¹⁵⁴ 3. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, IV, 1964, გვ. 180.

შენარჩუნებული აქვს ორმაგი ბუნება — წარმართულ-ქრისტიანულ-
ლი. კანონიკური და არა კანონიკური (აპოკრიფული) საეკლესიო
ლიტერატურის ფართოდ გავრცელების შედეგად შეიქმნა შელოც-
ვების გარკვეული ჯგუფი, რომელიც მთლიანად ქრისტიანულა
რწმენის ამსახველია და მასში არ იგრძნობა წარმართული ელემენ-
ტები. ასეთი ტექსტები ქვემოთ იქნება განხილული.

მრავალთაგან ჩვენ აქ კიდევ მოვიტანთ წმინდა წარმართული
რწმენის ამსახველ შელოცვის ტექსტს, სადაც ავადმყოფობათა მი-
ხედვით შავი, თეთრი და წითელი ფერის მაგიური თვისება საოც-
რად გამჭვირვალე შედარებით არის წარმოდგენილი.

უჩა ხაპუ, უჩა ორჩხე,
უჩა ორტყაფუ, უჩა კოჩი,
უჩა ტანისამოსი,
უჩა კირიში მაღალარი...
ქითა ორტყაფუ, ქითა კოჩი,
ქითა ტანისამოსი —
ქითა კირიში მაღალარი.¹⁵⁵

შავი დანა, შავი სარტყი,
შავი სარტყელი, შავი კაცი,
შავი ტანისამოსი —
შავი კირის წამლები...
წითელი სარტყელი, წითელი კაცი,
წითელი ტანისამოსი —
წითელი კირის წამლები.

მთქმელის გადმოცემით, ეს შელოცვა შავი კირის სამკურნა-
ლოდ იყო გამოყენებული. მეგრული შელოცვების ძირითადი ფონ-
დი სამეურნეო და სამკურნალო დანიშნულებისაა. ასეა ეს სხვა
ხალხთა ფოლკლორშიც. სამეურნეო საქმიანობაში ხელის მომართვა
და სიჯანმრთელე წარმოდგენდა ადამიანის არსებობის, გამრავლე-
ბის და განვითარების მოავარ საწინდარს. მოზნის მისაღწევად იყე-
ნებდნენ ყოველგვარ საშუალებას, მათ შორის შელოცვებსაც.

როგორც ვთქვით, წარმართულ შელოცვის ტექსტში თანდათან
ქრისტიანული რწმენა იჭრება. ორრწმენიანობა შელოცვის ტრა-
დიციის ისტორიული თვისებაა და მას უნივერსალური ხასიათი
ჰქონდა ყველა იმ ქვეყანაში, სადაც კი ქრისტიანობა ოფიციალურ
სარწმუნოებად იყო აღიარებული.

მთვარის კულტის მონაცვლე წმინდა გიორგის კულტი მთელს
საქართველოში იყო გავრცელებული და, მათ შორის, სამეგრელო-
შიაც, აქ თითქმის ყველა მთავარი სალოცავი მისი სახელობისაა.
შელოცვებში მას განსაკუთრებული ადგილი უკავია. შელოცვის

¹⁵⁵ ფ. არქ. ს. 251, გვ. 52. ჩაწერილია სოფ. აბასთუმანში (ზუგდიდის რ-ნი),
მთქმელი: ნ. ჯაღარია, ჩამწერი: გ. გეგია, 1970.

ბოლო ნაწილი ხშირად ასეთი გასამაგრებელი ფორმულით მთავრდება „ჭგებე“¹⁵⁶ შემწე, ქირსე მოხვარე“¹⁵⁷ (წმ. გიორგი შემწე, ქრისტე დამხმარე).

სხვა შელოცვებში წმ. გიორგი პირდაპირ მთავარ ღვთაებად (წინამძღოლად) არის მიჩნეული.

...წმინდა გიორგი ჭღვერია...
ჭიგიაშქვი სქანი ზორზალი...

წმინდა გიორგი, წინამძღოლო,
დაჰკარი შენი ლახვარი.¹⁵⁸

ივ. ჭავჭავაძის მიერ დადგენილ ღვთაებათა უფროს-უმცროსობას თუ გავითვალისწინებთ¹⁵⁹, ამ შემთხვევაშიც პირველი ადგილი წმინდა გიორგის ეთმობა, ქრისტე მის დამხმარედ გვევლინება. ე. ი. სხვა მონაცემებთან ერთად, მეგრული შელოცვებიც ადასტურებენ წმინდა გიორგის პირველადობას.

წარმართულ შელოცვებში ქრისტიანული პერსონაჟების თანდათანობითი დამკვიდრების მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ერთი და იმავე სახის სამკურნალო ხასიათის შელოცვის („ანაწყვეტის“ — ძარღვის გაწყვეტის) სხვადასხვა ვარიანტი. ეს შელოცვები ადგილობრივი ენითაა წარმოდგენილი და ასახავს ქრისტიანიზაციის თანამიმდევრულ პროცესს. თანაც, ამ შელოცვებში „გასამაგრებელი სიტყვები“ შერჩეულია დიდი გემოვნებით, გააჩნია შინაგანი და გარეგანი რითმა და რიტმი.

ა) აწყვადილი რეჟ დო ვარი?
და ჩქიმს ჭოხო ვარი...

მუქო არგუნს მიუმი ტარქუ
მურთასგნი თეშ ქემუქუნნი
ჩქიმში შელორსა სქან კისერს,
ფუი თეში გაუქარი.¹⁶⁰

ბ) ადა-მარია, დადა-მარია,
და ჩქიმს ჭოხო მარია,
ვითოეირ გვალას ხოჯი მიკორე
ხოტკამი რენ დო ვარია?

ა) გაწყვეტილი ხარ თუ არა?
ჩემს დას ჰქვია ვარი...

როგორც ნაჯახს მისი ტარი
მოერგება, ისე არგე (მიუყვანე)
ჩემი შელოცვა შენს კისერს,
ფუი, ასე გაუქარე.

ბ) ადა-მარია, დადა-მარია,
ჩემს დას ჰქვია მარია,
თორმეტ მოაწე ხარი ღვას,
ხოტკიანია (მსუქანია) თუ არა?

¹⁵⁶ „ჭგებე“ -- იგივე წმინდა გიორგი.

¹⁵⁷ ფ. არქ. კოლ. ს. 252, გვ. 248.

¹⁵⁸ ფ. არქ. ს. 215, გვ. 247.

¹⁵⁹ ივ. ჭავჭავაძის მიერ, ქართული ერის ისტორია, 1, 1960, გვ. 41.

¹⁶⁰ ფ. არქ. კ. 211, გვ. 10.

¹⁶¹ ფ. არქ. კოლ. 211, გვ. 6.

¹⁶² ფ. არქ. ს. 284, გვ. 11: სოფ. რეფი-შეშელეთი (გალის რ-ნი), 1970.

სორცი ქყვადილი გობეეწ —
 უშველენქ დო ვარია?
 ლოთ უშველე, ქოთ უხარე,
 ფუი, სი გაუქარია.¹⁶¹
 გ) ზუბუ-ზუბუ კაია...
 აღამ სქუას ჭერლეი ქყვადუ
 უშველენქ დო ვარია?
 უშველე, უშველე,
 მუხმარი ქირსე მაცხოვარია.¹⁶²

ხორცაწყვეტილი გეხეწება —
 უშველი თუ არა?
 კიდეც ვუშველი, კიდეც ვახარებ,
 ფუი, შენ გაუქარე.
 გ) ზუბუ-ზუბუ კაია...
 აღამის შვილს ძარლეი
 გაწყვეტია —
 უშველი თუ არა?
 ვუშველი, ვუშველი,
 შეეწიე ქრისტე მაცხოვარო.

ი. ყიფშიძის მიერ ჩაწერილი „განაწყვეტის“ შელოცვა ქრისტეს მოციქულებისა და მარიამის დასახელებით იწყება („მათე, მარკოზ, მარია... ქყვადირსია მემეხვარებუქ დო ვარია?“ — მათე, მარკოზ, მარია... ანაწყვეტს უშველი თუ არა?)¹⁶³.

საილუსტრაციოდ მოტანილ პირველ ნიმუშში ნახმარია „გასამაგრებელი სიტყვების“ ასეთი სტერეოტიპი: „როგორც ნაჯახს მისი ტარი მოერგება“, ისე არგოს ჩემმა შელოცვამ ავადმყოფსო. ეს შედარება პარალელს პოულობს ზოგადქართული შელოცვების სტერეოტიპთან:

ცულის პირით მონაჭერი,
 ცულსა ტარად დეეგება,
 ჩემი პირით შანლოცი,
 ამ ავანტყოფს შეერგება.¹⁶⁴

როგორც ვხედავთ, მოტანილ „ბ“, „გ“ და ი. ყიფშიძისეულ ვარიანტებში, თანდათან იკრება მარიამის, აღამის, ქრისტეს, მათესა და მარკოზის სახელები.

განსაკუთრებით ფართოდაა სამეგრელოს რაიონებში გავრცელებული „მუნაჟამაში შელოცვა“ (ანაყოლის, უყმურის, მონახლომის შელოცვა). ეს შელოცვა ორი სახით გვხვდება. ადრინდელ ნიმუშებში შემონახულია წარმართული რწმენა და გაფორმებაც არქაულია, მეორე შემთხვევაში აშკარად იგრძნობა ქრისტიანობის გავლენა და სიტყვიერი ინვენტარიც ზოგადქართულია. ორივე შემთხვევაში მლოცველი მაგიური სიტყვებისა და საგნების შესაფერი

¹⁶³ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 185.

¹⁶⁴ ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1960 გვ: 307.

დალაგებითა და წარმოქმით ცდილობს ავადმყოფობის გამოდევნას, გამოყვანას სხეულის გარკვეული ნაწილიდან.

ცნობილია, რომ შელოცვის კომპოზიციურ სტრუქტურაში საგანგებო ყურადღება ექცევა ავადმყოფის სხეულის ყველა იმ ნაწილის სათითაოდ ჩამოთვლას, სადაც ავადმყოფობამ შეიძლება დაიბუდოს. მლოცველი ამით „ამხელს“ და ზოგჯერ უბრძანებს მას „გამოჰყვეს“ მის ლოცვას.

„უქმურის“ შელოცვის აღრინდელ ვარიანტში ყურადღება გაზანვილებულია არა სიტყვის მაგიურ ფუნქციაზე, არამედ ამ ავადმყოფობის წინააღმდეგ სპეციალური წამლის შემზადების მაგიურ წესზე.

ელე-მოლე ფოთქი უჩა,
ექ მითოხენ — ქაქი უჩა,
მივოგი ხამი უჩა,
დოკვი დო დობხალი —
მუნაჟამაში წამალი.¹⁶⁵

აქეთ-იქით შავი დარანი,
შიგ რომ ზის — შავი ქაქია,
დავარტყი შავი დანა,
დაეწვი და დაეხრუე —
უქმურის წამალი.

პირველ შემთხვევაში შემლოცველი ერთგვარი თხოვნა-ვედრებით მიმართავს უქმურს:

მონახლომი დედიანი, მონახლომი მამიანი,
მონახლომი შვილიანი, მონახლომი ძირიანი,
კერიაში მოხვდა, კუთხეში მოხვდა, სადაც მოხვდა —
ამას გაეყარე და სხვას შეეყარე...¹⁶⁶

თუ ასეთი „რჩევა“ არ გაქრია, მლოცველი უფრო მკაცრად დაემუქრებოდა „გაჯიუტებულ“ უქმურს:

გამოდი და გამოდი, გამოჰყე ჩემსა ლოცვასა,
თუ არ გამოხვალ ნებითა, გამოგიყვან ძალითა,
ელვითა და ქექითა, შავი მოზერის ბლავილითა.¹⁶⁷

და ბოლოს, თუ არც ეს უშეედიდა ავადმყოფს, მლოცველი სიკვდილით დაემუქრებოდა მას, მოაგონებდა სასჯელის მკაცრ ფორმას და კიდევ ერთხელ ურჩევდა სხეულიდან „გამობრძანებას“

¹⁶⁵ ფ. არქ. კოლ. 211, გვ. 5, ჩამწერი ვრ შარია.

¹⁶⁶ ფ. არქ. ს. 242, გვ. 64, შდრ, ს. შაკალათია, დასახ. წიგნი გვ. 344.

¹⁶⁷ ფ. არქ. ს. 243, გვ. 49. სოფ. ონოლია (მარტვილის რ-ნი), 1960.

გამოდით და გამოქარდით,
გამოყეთ ამ ჩემ ლოცვასა,
ზორემ მიგაკოხხავენ იქ,
შავტარიანა სატევრით, დანით,

აგჩეხენ, დაგჩეხენ,
ჩაგყრიან შარისს ქვაბშია...
დაგწვავენ ცეცხლის აღშია,
გირჩევთ გამობრძანდეთ¹⁶⁸...

და ა. შ.

ამ შელოცვის დასაწყისი ორი სტრიქონი სტერეოტიპია (შდრ. „გამოდი, გამოჰყე ჩემსა ლოცვასა“) ¹⁶⁹. ამ ტიპის სტერეოტიპული განმეორებანი შელოცვის კომპოზიციური სტრუქტურის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია. სტერეოტიპულია აგრეთვე ურჩობის გამო უქმურის მოსალოდნელი სასჯელის ფორმის აღწერაც.

კვირა ცოხველო წმინდავ ესტატე,
ასო-ასო აკაფე, უქმური ქვაბში ჩაყარე,
შეუკეთე, დაწვი ცეცხლის აღშია.¹⁷⁰

სამეგრელოში გავრცელებული „უქმურის“ სინონიმური სიტყვა „მონახლომი“ გურული ყოფიდან უნდა იყოს შემოსული. მისი მეგრული შესატყვისია — „მუნახვამილეფი“ (მონახვედრი, დამიზეხებულები), ე. ი. მიწიდან, წყლიდან, ჰაერიდან მონახვედრი, ანაყოლი, დამიზეხებულები და ა. შ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „სიტყვიერ ფორმულებს წინ უსწრებდა მოქმედების აღწერა, რომელიც თანდათანობით შელოცვის სიტყვიერ ფორმულად ჩამოყალიბდა“¹⁷¹. მოქმედების აღწერის მიზანია დუბლირება, მიმსგავსება. გარკვეულ მოვლენაზე ხაზგასმით მითითებამ მსგავსი მოვლენა უნდა გამოიწვიოს. ეს მხატვრული ხერხი მეტად გავრცელებულია და შედარება-მეტაფორის სახით თითქმის ყველა შელოცვაში გვხვდება.

ბავშვის (ჩვილის) უქმურით დაავადება დუბლირებულია შავ ძთაზე მწოლარე შავ გველთან. თუ ის გველი მოკვდება, ბავშვი განიკურნება. აქ მიზეზ-შედეგობრიობის დუბლირებული განსჯა საოცრად გამჭვირვალეა და ხელშესახები.

¹⁶⁸ ფ. არქ. ს. 243, გვ. 45—46, მოქმელი ბ. გაბუნია, ჩამწერი ს. სიგუა, სოფ. ბანძა (მარტვილის რ-ნი), 1970.

¹⁶⁹ ბ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, IV, 1964, გვ. 150.

¹⁷⁰ იქვე, გვ. 168.

¹⁷¹ თ. ოქროშიძე, შელოცვა, იხ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I, 1960, გვ. 306.

აღალას, მაღალას,
აღალას, მაღალას,
დიდას ჩქჩქ დოღალას,
— თე ჩქჩქ მუ ჩქჩქ რე?
— მუ ჩქჩქ რე და ხვარჩალია,
მელე-მოლე გვალა უჩას,
მიკოჩან გვერი უჩა,
გითუსვათ ხამი ეჩა,
გითუსვათ ხამი უჩა,
გითუსვათ ხამი უჩა.

აღალას, მაღალას,
აღალას, მაღალას,
დედას ჩვილი დამიზეზებია,
— ეს ჩვილი რა ჩვილია?
რა ჩვილია და ქათქათა,
გაღმა-გამოღმა შავ მთაზე,
გაწოლილა გველი შავი,
გამოუუსვათ დანა შავი,
გამოუუსვათ დანა შავი,
გამოუუსვათ დანა შავი.¹⁷²

აღნიშნული თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა „მაკე ძროხის შელოცვის“ ტექსტი. აქ მოქმედება ისეა აღწერილი, რომ, თითქოს, სასურველ მოვლენას თვალითაც ვხედავთ და ხელითაც ვეხებოთ.

ჩიტი კიკვიობდა, წყალი შიშინობდა, ქარი ქროდა,
ჩიტი გაჩერდა, წყალი დადგა, ქარი ჩადგა.
ძროხის მუცელში ხბო ჩნძრა და
თავის ღრომდე ჩადგა.¹⁷³

როგორც ვხედავთ, „შელოცვებში მოცემულია საგნის ან მოვლენის ანალოგია და ეს ანალოგია გამოხატულია ფერით, მოვლენის ან საგნის სპეციფიკის ხაზგასმით“¹⁷⁴. „წყალი დადგა“, „ქარი ჩადგა“, მაშასადამე, ძროხის მუცელშიც ხბო „თავის ღრომდე ჩადგა“. ამ შედეგს გარკვეული მიზეზი ახლავს, ეს მიზეზიც ანალოგიითაა გადმოცემული, ოღონდ, ეს ანალოგია შეშფოთებას გამოხატავს, ძროხის მუცელში ხბო ღრომდე იძრა:

აინძრა, გაინძრა,
ცა ინძრა, მიწა ინძრა,
ქვა ინძრა, ხე ინძრა,
ძროხის მუცელში ხბო ინძრა.¹⁷⁵..

ამას მოსდევს ვედრება და ბოლოს შელოცვის შედეგზეა მითი:

¹⁷² ფ. არქ. ს. 248, გვ. 3. სოფ. რეფი-შეშელეთი (გალის რ-ნი), 1970.

¹⁷³ ფ. არქ. კოლ. 211, გვ. 3.

¹⁷⁴ თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

¹⁷⁵ ფ. არქ. კ. 211, გვ. 12. შდრ. პ. უმიკაშვილი, IV. გვ. 166.

თეხული. შელოცვების დამახასიათებელია სინტაქსურად ერთნაირად აგებული ფრაზების განმეორება¹⁷⁶.

აღა-მარია, დადა მარია,
და ჩქიმს ჯოხო მარია.

აღა-მარია, დადა მარია,
ჩემს დას ჰქვია მარია.

საერთოდ, შელოცვების უმრავლესობა იწყება მიმართვით ქრისტიანული სამებისადმი (სახელთსა მამისა და ძისა და წმინდისა სულისა“)¹⁷⁷, ან რომელიმე ბიბლიური წმინდანისადმი („აღა-მარია, დადა მარია“), ამგვარი მიმართვა ქრისტიანობის დროინდელია, მაგრამ იგი ტრაფარეტია და ადრე მასში სხვა ადრესატები იგულისხმებოდა. შემდეგ შელოცვაში აღწერილია მოქმედების დრო და ადგილი („ოოშაბათს მოხდა, დილით, ღამით, შუადღეს... მდინარეში შეეყარა, მინდორზე, მთაზე თუ სხვაგან). ამას მოსდევს შელოცვის ძირითადი ეპიკური ნაწილი (ავადმყოფობის აღწერა), ეპიკურ ნაწილად ერთვის ავადმყოფობის ხსენება, მისი განდევნა ზღვის იქით, კლდის იქით, მოსპობა-განადგურება და ა. შ. შელოცვის დასასრულს ერთვის ნათქვამის შესრულების მტკიცე რწმენის გამომხატველი სტრიქონები¹⁷⁸. სულ ბოლოს, მაგიურმა სიტყვა-მოქმედებამ და უფლის ნებამ უნდა გასჭრას და ავადმყოფი განიკურნოს:

ღმერთო, დასწერე ჭვარი,
შენ არგე ლოცვა ჩემი,
ბრძანება შენი.¹⁷⁹

„მაგიური ფორმულების ლაკონურობა, ცალკეული ფრაზებისა და სიტყვების ხშირი განმეორებები, შემლოცველის შთაგონებული ბრძანებითი ტონი გარკვეული საგნებისა და მოვლენების მიმართ, შეიცავდა ბუნების ძალების დამორჩილების დიდ შინაგან რწმენას“¹⁸⁰.

შელოცვებმა ადამიანთა აღრინდელი აზროვნების, ანიმისტურ-მაგიურ, ტოტემისტურ და კოსმოგონიურ რწმენათა გადმონაშთები, დარგობრივ ღვთაებათა პანთეონის ცალკე პერსონაჟები ჩვენს დრომდე შემოინახეს.

176 თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

177 ფ. არქ. 243, გვ. 43.

178 დაწვრილებით იხ. თ. ოქროშიძის აღნიშნული ნაშრომი, გვ. 306—309.

179 ფ. არქ. კოლ. 211, გვ. 3.

180 თ. ოქროშიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

ხალხური ლექს-სიმღერების ტრადიცია*

ქართველურ ტომთა ზეპირსიტყვიერების შესწავლას ამ ბოლო დროს უფრო მეტი ყურადღება დაეთმო. განსაკუთრებით აღსანიშნავია საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განვითარებასთან არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს შესაბამე რესპუბლიკურ კონფერენციაზე¹ პროფ. მ. ჩიქოვანის მოხსენების საფუძველზე მიღებული რეზოლუცია ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულის გამოცემის პრინციპების თაობაზე. მასში ჩაზგასმულია, რომ „მრავალტომეულში სრული ასახვა უნდა პოვოს სეაწურება და მეგრულ-ქანურმა პოეზიამ“. კონფერენციის მოხაწილეებმა ერთხმად დაუჭირეს მხარი იმ აზრს, რომ მეგრული, სვანური და ქანური პოეზიის ნიმუშები უნდა გამოქვეყნდეს პარალელური ტექსტებით, პოეტური თარგმანის გარეშე, ე. ი. პარალელური ქართული ტექსტი ზუსტი თარგმანი უნდა იყოს დედნისა, ოღონდ შეიძლება ცვლილებები შევიტანოთ სინტაქსურ წყობაში და ამით მაინც შევინარჩუნოთ დედნისეული კლორიტი, პოეტური აზროვნების თავისებურება და სხვა.

სწორედ ამ კონფერენციის შემდეგ სამეგრელოს რაიონებში მოეწყო რვა საქეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიცია (1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972 წლებში). ეს იყო პირველი წმინდა ფოლკლორული ექსპედიციები.

აღრე ლინგვისტური მახზით მეგრული ზეპირსიტყვიერების

* წავითხულია მოხსენებად საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განვითარებასთან არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს IX სამეცნიერო კონფერენციაზე 1969 წ. 31 იანვარს.

¹ ამ კონფერენციაზე შესავალი სიტყვა წარმოთქვა ინსტიტუტის მაშინდელმა დირექტორმა აკად. გ. ლეონიძემ. ეს სიტყვა დაიბეჭდა „ლიტერატურულ გაზეთში“ (1963 წ. № 5). გ. ლეონიძე მიუთითებდა, რომ ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულის აკადემიურ გამოცემაში „ასახვა უნდა პოვოს ყველა ქართველი ტომის შემოქმედებამ. მაშასადამე, სვანურ-მეგრულ-ქანური ტექსტებიც უნდა გამოვიყენოთ“.

ნიმუშები შეკრიბეს და გამოაქვეყნეს ალ. ცაგარელმა³, ი. ყიფშიძემ³, შ. ბერიძემ⁴ და მ. ხუბუამ⁵.

„ეტიუდებში“ წარმოდგენილი პოეტური ნიმუშები ალ. ცაგარელს ჩაუწერია 1876--1877 წლებში, უძმაავრესად, საჩინოოსა და სალიბარტიანოში. ი. ყიფშიძე მიუთითებს, რომ ა. ცაგარელმა აირველმა წარმოგვიღგინა მეგრული ხალხური შემოქმედების ნიმუშები. მანვე, რომელიც მეგრულ ტექსტების ქართული ასოებით იწერდა, პირველმა შემოიღო „ე“ და „გ“ ასოების ხმარება მეგრული ბგერის გადმოსაცემად⁶ თვით ა. ცაგარელი „ეტიუდების“ შესავალში აღნიშნავს: „პირველად ქვეყნდება რაიგინალური ტექსტები მეგრულ ენაზეო“⁷.

ამგვარად, მეგრული ზეპირსიტყვიერების პოეტური ნიმუშები ჩაწერა იწყება XIX საუკუნის 90-იანი წლებიდან, კერძოდ, 1876-1879 წლებიდან. ამის შემდეგ მეგრული პოეზიის, განსაკუთრებით სასიმღერო ტექსტების, ნიმუშები ჩაწერა და „მასალათა კრებულის“ მე-1-ე ტომში (გვ. 1—58) გამოაქვეყნა ქრისტეფორე გვოზდევმა. გვოზდევს მიერ გამოქვეყნებული „მეგრული ხალხური სიმღერები“ გადმობეჭდა ი. ყიფშიძემ თავის ცხოვრულ წიგნში. „მასალათა კრებულის“ მე-10 ტომში (1890) დაიბეჭდა ი. პეტროვის მიერ წარმოდგენილი „მეგრული ტექსტები“ — ანდაზები, გაშოკანები, სიმღერები, ზღაპრები. „მასალათა კრებულის“ სხვა ტომებშიც (მე-5, 24-ე, 32-ე, 33-ე) იბეჭდებოდა შესაფერისი ტექსტები.

ი. ყიფშიძეს მეგრული ენის შესწავლა დაუწყო 1909 წელს, როცა პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის III კურსის სტუდენტი იყო. ამ მიზნით მას სამჯერ მიუღია მივლინება (1910, 1911, 1912 წწ.) და სავრთო ხანგრძლივობით ოთხჯერ უმუშავა მასალების შეკრებაზე.

ი. ყიფშიძეს თავის „გრამატიკაში“, გარდა საკუთარი შეკრებილი მასალებისა, მთლიანად გადმოუბეჭდაც ა. ცაგარელის „ეტიუდებში“ წარმოდგენილი მეგრული ხალხური პოეტური ნიმუშები.

³ ი. ყიფშიძე, დასახელებული წიგნი, გვ. 1—188.

⁴ შ. ბერიძე, მეგრული (ივერიული) ენა, 1920, 1 ნაწილი.

⁵ მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937.

როგორც ახლა გაირკვა, ა. შანიძის მიერ შედგენილი სპეციალური პროგრამით 1919 წელს მეგრული ზეპირსიტყვიერი მასალების შეკრება უწარმოებია შ. ბერიძეს. მან 1920 წელს ცალკე წიგნად გამოაქვეყნა მხოლოდ პოეტური ნიმუშები, დანარჩენი მასალა ჩვენთვის უცნობია. პროგრამაში ხაზგასმით იყო აღნიშნული, რომ განსაკუთრებული ყურადღება მიქცეოდა უმწერლობო ენებზე, მათი ყოფისა და ზეპირსიტყვიერების შესწავლას. ასეთი ენების შემსწავლელთა თვალში „ამ სამუშაოს უნდა ჰქონდეს დიდი სამეცნიერო ინტერესი“. ასეთ საქმიანობაში უნდა ჩაებათ სოფლის ინტელიგენცია, მასწავლებლები და მოსწავლეები. მათ ეს საქმე „დიდ კულტურულ-ეროვნულ საქმედ უნდა დასახონ“. შ. ბერიძეს 1919 წლის 22 ივლისს სენაკის მაზრის მასწავლებლებთან ჩაუტარებია სპეციალური მოხსენება და გაუცნია მათთვის ეს პროგრამა.

1937 წელს მ. ხუბუას მიერ გამოქვეყნებული „მეგრული ტექსტების“ ბოლო განყოფილება პოეტურ ნიმუშებს შეიცავს.

როგორც გამოქვეყნებული, ისე არქივებში დაცული მასალები საშუალებას გვაძლევს ზოგადად მაინც დავახასიათოთ სამეგრელოს რაიონებში გავრცელებული სხვადასხვა სახისა და ჟანრის ლექს-სიმღერები.

* * *

უძველესი მეგრული შრომისა და საწესჩვეულებო საგუნდო-საფერხულო სიმღერები, როგორც გვიანდელი სხვა სახის ლექს-სიმღერები, განუყრელად არის დაკავშირებული ქართულ შრომისა და საწესჩვეულებო-საფერხულო სიმღერებთან. სამეგრელოში არ არსებობს შრომისა თუ საწესჩვეულებო-საფერხულო სიმღერის არც ერთი ისეთი ტექსტი, რეფრენი თუ მისამღერი, რომელიც გარკვეული ფორმით თავის შესატყვისს არ პოულობდეს ქართულთან. ანე რომ, სამეგრელოში გავრცელებული ლექს-სიმღერების

⁶ ი. ყიფშიძე, დასახ. „შრომა“, გვ. XXVI.

⁷ ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. IX.

⁸ აღრე ჩვენ ამ პროგრამის შედგენას ნაკუთვნივლით ნ. მარს, რადგან ამას აღასტურებდა თვით ამ პროგრამის მიხედვით მომუშავე შ. ბერიძე (იხ. ჩვენი „ეპიკური ტრადიცია მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში“. ლიტ. ძიებანი, ტ. XV, 1963, გვ. 240).

არქაული ფორმები, მათში შემონახული გაქვავებული რეფრენები და მისამღერები, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი შეასრულეს სტროფის, ლექსისა და საზომების ჩამოყალიბების საქმეში, შეესატყვისება საერთო ქართულ კანონზომიერებას და რაიმე გამო-ნაკლისს არ წარმოადგენს.

ძირითადად სამეგრელოში გავრცელებულია საყოფაცხოვრებო ხასიათის ლირიკული ლექს-სიმღერები, განსაკუთრებით კა სატრფიალო და ფილოსოფიური ლირიკა. გვაქვს მეტად არქაულა შრომის სიმღერის ნიმუშები, საწესჩვეულებო და საკულტო სიმღერები; მცირე რაოდენობითაა შემონახული საისტორიო-საგმირო ზეპირსიტყვიერება, სამაგიეროდ მრავალი ნიმუშია ჩაწერილი, რომლებიც ასახავენ კლასობრივ ბრძოლასა და სოციალურ ბოროტებას. გავრცელებულია სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ლექს-სიმღერები, საქორწილო და სამგლოვიარო პოეზია, ანდაზები, გამოცანები და ა. შ.

გავრცელების მხრივ მეგრული ლექს-სიმღერები ორ ჯგუფად შეიძლება გავყოთ. ერთი ჯგუფი ლექს-სიმღერებისა საერთო მეგრული მოვლენაა და გავრცელებულია ყველა კუთხეში, მეორე ჯგუფის ლექს-სიმღერები ლოკალურია, გავრცელებულია ერთ სოფელში ან კუთხეში. ამგვარი ლექს-სიმღერის შინაარსი უაღრესად კონკრეტულ თემასთან არის დაკავშირებული და ვერ მალდება ზოგადის დონემდე, ასეთი რამ საერთოდ დამახასიათებელია ზეპირსიტყვიერი შემოქმედებისათვის, იგი მის სპეციფიკადაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ. ზოგადი და ლოკალური პოეტური ნიმუშები გამოიყოფა თვით ფშაურ და ხევსურულ, მთიულურ და მოხეურ პოეზიაშიც.

ზოგადი გავრცელებისათვის დაბრკოლებას ქმნის აგრეთვე ისიც, რომ მეგრულში გამოიყოფა სენაკური და ზუგდიდურ-სამურზაყანული კილო. ჯვარულ კილოზე შექმნილ „არამ-ხუტუს“ სიმღერას არ იცნობენ სენაკის, აბაშისა და მარტვილის რაიონებში. ეს საფერხლო სიმღერა და მასთან დაკავშირებული თქმულება გავრცელებულია ზუგდიდის, წალენჯიხისა და გალის მხარეში სამეგრელოში ლექსის მთქმელს „მელერსეს“ (მელექსეს) უწოდებენ, რაც უდავოდ ქართულიდანაა შესული. თვით სათაურად მ. ხუბუას გამოტანილი აქვს „სასჯოროფო ლერსი“ (სატრფიალო ლექსი), „თირიშ ლერსი“ („თოვლიანობის ლექსი“) და ა. შ. სიმღერას მეგ-

რულად „ბირა“ ეწოდება, „მობირე“ (მომღერალი), „გემაბირე“ (დაამღერებელი); ეს ტერმინი დაცულია ლაზურში ამავე მნიშვნელობით („ნოდერიში ბირა“ — ნადის სიმღერა)⁹, „ობირუ“ ნიშნავს სასიმღეროს. თუ ლექსის რიტმი კარგად არის შეხამებული სასიმღერო რიტმთან, ასეთ ლექსზე იტყვიან: „მუ ჯგირი ობირუ“ (რ.ა კარგი სასიმღეროა).

ცნობილია, რომ ძველ ქართულში მღერა (სიმღერა) თამაშსაც აღნიშნავდა. „მღერის მეგრულს შესატყვისობას ბირა-სა და ბირაფა-ს... ძველქართულში დაცული თავდაპირველი, თამაშობის გამომხატველი, მნიშვნელობა არ შეუენახავს, არამედ მხოლოდ წმით მღერას, გალობასღა ნიშნავს... ჭანურ ბირაფას კი პირვანდელი მნიშვნელობა უკეთესად აქვს დაცული და ეს სიტყვა იქ თამაშობასაც ნიშნავს და სიმღერასაც“, თუმცა, ხოფურად ეს სიტყვა მხოლოდ სიმღერის გამომხატველია¹⁰:

ძირითად სასიმღერო მუსიკალურ ინსტრუმენტად გამოყენებულია ჩონგური, ცეკვისათვის კი — დაირა. ბოლო დროს გავრცელდა გარმონი, გიტარა და ფანდური. მეგრული ლირიკული სიმღერებისათვის ყველაზე მოხერხებული და მისადაგებული ჩონგურია. იგი დღესაც ფართოდ არის გავრცელებული და მასზე სიმღერებს უმთავრესად ქალები ასრულებენ. თვით სატრფიალო-სასიმღერო ლექსების უმეტესობა ქალების მიერ არის შექმნილი.

სამეგრელოში გავრცელებული ლექს-სიმღერები შეიძლება სამ ჯგუფად გავყოთ: პირველ ჯგუფში შემოვა კოლექტიური წარმოშობისა და შესრულების საგუნდო-საფერხულო, საწესჩვეულებო-სარიტუალო და შრომის პროცესებთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები, აგრეთვე ყველა ის ლექს-სიმღერა, რომელიც სამეგრელოს სხვადასხვა კუთხეშია გავრცელებული; მათი პირველშემქმნელი არ ჩანს და ზეპირი გზით გადაეცემა თაობიდან თაობას.

მეორე ჯგუფის ლექს-სიმღერები შექმნილია ინდივიდუალური მთქმელების მიერ, მაგრამ ამგვარი ლექს-სიმღერების კილო და რიტმი მისადაგებულია ტრადიციულ ფორმასა და ხალხურ საკ-

⁹ ზ. თანდილაძე, ლაზური ზეპირსიტყვიერების ძირითადი სახეები, საანალიტო დისერტაცია, თბ., 1966.

¹⁰ ი. ჯაეახიშვილი, ქართული მუსიკ. ისტ. ძირითადი საკითხები, 1938, თბ., გვ. 48—49.

რავებთან, მათ აქვთ გავრცელების გარკვეული არე. მესამე სახის ლექსებს მკაფიოდ აზის ინდივიდუალური შემოქმედების ბეჭედი. ავტორ-მთქმელი, რომელიც თავის თავს ზოგჯერ პოეტს უწოდებს. ცდილობს განგებ გააქიანუროს ამბავი, დაშორდეს სასიმღერო ტრადიციულ კილოს და შეგნებულად მიბაძოს ლიტერატურული ლექსის ფორმას. ეს განსაკუთრებია გამოწვეულია „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენით, საერთოდ, მწიგნობრული პოეზიის გავრცელებით სამეგრელოში, რაც ბუნებრივ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ. ი. ყიფ-წიძე ქრესტომათიის ლექსების განყოფილების სასიმღერო ჯგუფში პირველივე ნიმუშად ათავსებს, როგორც ავიტონ აღნიშნავს, პოე-ზის შესავალს, რომელსაც მისი თხოვნით დაუწერია პოეტ კონია გაბუნიას 1909 წლის 2 ივლისს. აქ ჩვენ რუსთაველის ზუსტ, მაგ-რამ მეტად სუსტ მიბაძვასთან გვაქვს საქმე. ავტორ-მთქმელი პოე-ტი, როგორც რუსთაველი, პირველად ღმერთს მიმართავს და შესთხოვს, რომ შაირობის ისეოივე ძალა მისცეს, როგორც რუს-თველს მისცა:

ლორთთი! ირიფელი შეგილებუ, გამგებაქ დგახვამუ,
დიდება და მოწყალება ქიყანაშო სი გოსქვამუ,
ვორეთ სქანი გორჩქინელი, ჩქინი შურქ სი გეწამუ,
დო მუქოთ ვარო რუსთველიშა ლექსიშ ნძალა მეგჩამუ,
სი ქომუჩი მოფიქრება, თინაირი ლექსიშ ნძალა,
სი ქომუჩი მოწონება, მოხერხა და ცაზახალა...

თ ა რ გ მ ა ნ ი:

ღმერთო! ყოვლის შემძლებელო, განგება დაგელოცოს,
დიდება და მოწყალება ქვეყნისა შენ შეგშეენის,
ვართ შენგან გაჩენილნი, ჩვენი სული შენ გეთვისა,
და როგორც რუსთველს ლექსობის ძალა მიეცი,
მეც მომეც შთაგონება, იმნაირი ლექსის ძალა,
მეც მომეც მოწონება, მოხერხება და ვაჟკაცობა.

სტროფის შესაკრავად დამამთავრებელი ტაქტის წინ რუს-თველის მიერ გამოკენებული „და“ კავშირი ამ შემთხვევაში სრუ-ლიად მექანიკურად არის გადმოტანილი და არავითარ მიზანს არ ეწესახურება. ეს და სხვა მაგალითები იმაზე მიუთითებენ, რომ მეგ-რული ხალხური ლექსის ტრადიციის განხილვისას ერთმანეთისა-გან უნდა ვანვასხვავოთ ქვეშარტად ხალხური და ინდივიდუალუ-რი შემოქმედების ნიმუშები.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ წალენჯიხის რაიონის სოფ. ობუჯამ-
 მცხოვრებ დანიელ ფიფიას, ავტორ-მთქმელს, შეუქმნია ვრცელი-
 პოემა უტუ მიქავას აჯანყების თემაზე. ეს პოემა სულ 35 ნაბეჭდ
 გვერდს შეიცავს. პოემის ავტორი ადრე დაიღუპა. პოემა ინახებო-
 და დანიელ ფიფიას დასთან, რომელიც ხელნაწერს ისე უფრთხილ-
 დებოდა, რომ ამ პოემას თანასოფლელ ლეო ქიაჩელსაც კი არ უჩ-
 ვენებდა. ბოლოს, 1967 წელს, ამ პოემის ტექსტი მოპოვებულ
 იქნა¹¹. პოემის ორი ნაწყვეტი — „ბორჯი“ (დრო) და „მისგთ შარა
 ძერჩამუნა“ (ვისაც გზად გაგივლიათ) დამოუკიდებელი სახით
 გავრცელებულა. პირველი დრო-ჟამის ფილოსოფიურ განსჯას შეი-
 ცავს, მეორე — ზუგდიდიდან სოფ. ჭაქვინჯისაკენ მიმავალი გზისა
 და ამ გზის გარშემო მდებარე ლამაზი ბუნების აღწერას. ორივე
 ნაწყვეტი დაახლოებით სამ გვერდს შეადგენს, ორივეგან აშკარად
 აკრძნობა ინდივიდუალური შემოქმედო, მაგრამ აქ ზომიერება უფ-
 რო დაცულია. გვხვდება პოეტური ფრაზები, თვალწარმტაცი
 კოლხეთის ბუნების აღწერა, რამაც განაპირობა მათი ცალკე გამო-
 ყოფა. ამ ნაწყვეტებს ცალკე გამოყოფისას არ განუცდია ვარიან-
 ტული ცვლილებები, რადგან ორივეს ინდივიდუალური შემოქმე-
 დის ძლიერი ბეჭედი აზის და სხვაგვარი სახით მათი გავრცელება
 შეუძლებელიცაა. პოემის დანარჩენი ნაწილები პოეტურად სუსტია
 და ფაქტების დანვრილებით რეგისტრაციას წარმოადგენს.

* * *

მეგრული ხალხური ლექს-სიმღერების ძირითადი ფონდი თაო-
 ბიდან თაობას ზეპირად გადაეცემოდა, მათი უმეტესობა სასიმღე-
 რო დანიშნულებისაა და განსაზღვრულია კოლექტიურობის პრინ-
 ციპით. სამეგრელოს ყველა კუთხეში დღემდე არიან შესანიშნავი
 მთქმელები, რომლებიც კარგად იცნობენ ტრადიციულ ლექს-სიმ-
 ლერებს, ინახავენ და ავრცელებენ მათ. არსებობს ცნობები, რომ
 სამეგრელოს მთავართა კარზე იყვნენ პროფესიონალი მოლექსე-

¹¹ ნინუცა ფიფიასავან ჩაიწერა ზუგდიდის ისტორიულ-ეთნო-
 გრაფიკული მუზეუმის თანამშრომელმა ა. სამუშიამ. შემოკლებით გამო-
 ქვეყნდა „ქართული ხალხური პოეზიის მასალებში“, კ. სამუშიას შედგ., ა. ცანა-
 ვას რედ., 1971, „მეცნიერება“, გვ. 61—77.

ები, ერთი ასეთი მოლექსე ყოფილა კიბა ფაჟავა¹². იგი განთქმულ მოლექსედ და ჩონგურზე დამკვრელად ითვლებოდა. კიბა ლევანსა და დავით დადიანებს ჰყოლიათ მიწვეული სასაზღვეში.

ერთ-ერთ გალექსებაში მეტოქე საბაია კიბა ფაჟავას დადიანის „დოლმახორცად“ იხსენიებს.

— კიბა რექო მურქინი —
სი ჩიჩიე, ცუა წინდამი,
დადაში დოლმახორე,
ჩიჩუაში საწინდარი¹³.

— კიბა ხარ, რომ მიდიხარ,
შე გლახა, მუბლწვირიანო,
დადიანის დოლმახორე,
ჩიჩუას ნაჩუქარო.

„დოლმახორე“ ნიშნავს გვერდით მოსახლეს. „დილამხორანს“ — ჩემს გვერდით სახლობსო. „ყველაზე დამკირებული ყოფილა „დოლმახორე“, რომელიც ჰყოლია აზნაურებს და შეძლებულ პირებს“¹⁴. შემონახულია კიბას პასუხი მეტოქის ზემოთ მოტანილ საყვედურზე. პასუხში გამოყენებულია ხალხურ პოეზიაში გავრცელებული ანაფორები, განმეორებანი. როგორც პასუხიდან ჩანს, საბაიაც არ ყოფილა თავისუფალი გლეხი, მას დგუბიას ბეგარა; შაი-თებია და მისთვის ორმოცი კეცი გამომცხვარი მჭადი უნდა მიეტანა ახალ წელს. ამას აყვედრის კიბა მეტოქეს:

— ვარა სო ქიი თეზმა,
ვარა მეთუ დარღულე,
ვარა მეთუ ტერი თინა
ვარა მუთუ ტატურე,
ვარა თესხიი ნეძიწი ბაჟა
მუთუ მუნეცვაცხურე?¹⁵

— ან სად დატქვი ამდენი,
ან რით დადერლე,
ან რით ვაცერი ის,
ან რით მოზილე,
ან ამდენი ნიგვზის ბაჟა
როგორ მოაღრწევი?

ამგვარად, ხალხური მოლექსეები, მეჩონგურებები, პროფესიონალი შემსრულებლები და მისთანანი ინახავდნენ, ქმნიდნენ და ავრცელებდნენ ჰემმარიტად ხალხურ, კოლექტივის ინტერესების გამომხატველ ნაწარმოებებს.

მეგრულ ჰეპირსიტყვიერებაში არ შეიმჩნევა რეპერტუარის

¹² კ. ფაჟავას რეპერტუარი და ცნობები ამ მოლექსეზე შეკრიბა ზუგდიდის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის თანამშრომელმა კ. სამუშიამ.

¹³ ჩამწ. კ. სამუშია.

¹⁴ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 240.

¹⁵ ჩამწ. კ. სამუშია.

დაყოფა სქესისა და ასაკის მიხედვით, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ სარიტუალო ხასიათის ტექსტებსა და მათ შესრულებას იმისდა მიხედვით, თუ ვისთვის იყო ეს განკუთვნილი.

როგორც აღვნიშნეთ, მეგრული ხალხური ლექსების ძირითადი ფონდი წარმოდგენილია საყოფაცხოვრებო ლირიკის ნიმუშების სახით. გვაქვს აგრეთვე გარკვეული ჯგუფი ლექს-სიმღერებისა, რომლებიც დაკავშირებულია შრომის პროცესებთან, საგუნდო-საფერხულ და საწესჩვეულებო შესრულებასთან. ხალხური ლექსების დიდი ნაწილი სასიმღერო დანიშნულებისაა.

• • •

შრომასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული რიტმი, რომელიც შრომის შედეგად წარმოიშვა და შემდეგში თვითონ გახდა შრომის პროცესის მომწესრიგებელი. რიტმი აწესრიგებს შრომას, მოაჩინებს, იგი აერთიანებს მთელი კოლექტივის მოქმედებას.

შრომის პროცესში სიმღერის შესრულება ყველა ეპოქაში ჩვეულებად იყო მიღებული. შრომა თავიდანვე კოლექტიური იყო და რიტმულად შესრულებული ამოძახილები, ცალკეული ზგერები თუ სიტყვები შეხამებული იყო შრომის დაწყებასა და დამთავრებასთან.

სორეულ წარსულში ლექსებს მხოლოდ იმ მიზნით ქმნიდნენ, რომ იგი სიმღერით გადმოეცათ. მწერლობის განვითარებამდე „ლიადა“ და „ოდისეა“ სიმღერით სრულდებოდა. ისინი სასიმღეროდ იყვნენ შეთხზული. „სიმღერის რიტმთან იყო დაკავშირებული ლექსის დაყოფა ტეპებად, მუხლებად, ტაეპებად და ხანებადაც კი“¹⁶.

ამგვარად, სიმღერა განმსაზღვრელი ფაქტორია ლექსის ფორმირების საქმეში.

ხალხური ლექსის შესრულების რამდენიმე ძირითადი ფორმაა დადასტურებული; ასე, მაგალითად: 1. სიტყვიერი ტექსტის წარმოთქმა ცეკვა-სიმღერასთან ერთად; 2. ლექსის შესრულება სამუსიკო ინსტრუმენტების თანხლებით; 3. ლექსის სიმღერით შესრუ-

¹⁶ ს. გაჩეჩილაძე, ლიტერატურათმცოდნეობის შესავალი, 1955, ვვ. 375.

ლება (ინსტრუმენტების გარეშე) და 4. ლექსის თქმა (დეკლამაცია, წაკითხვა)¹⁷.

გუნდური შესრულების ცეკვა-სიმღერა, როგორც ერთ-ერთი უძველესი სინკრეტული მოვლენა, „წარმოადგებს იმ პოეტურ სამკვდლოს, რომელშიც გამოიწროთ და ჩამოყალიბდა ხალხური ლექსი“¹⁸.

სამეგრელოში გავრცელებული შრომის სიმღერის კლასიკური ნიმუში „ოდოია“ მიეკუთვნება სწორედ იმ პერიოდს, როდესაც სიმღერას ლექსის სახე არა აქვს, არ გააჩნია საკუთარი მეტრი და სწვა დამახასიათებელი კომპონენტები. აქ რიტმს განსაზღვრავს შეაჩილები, მისამღერები, რომლებიც მისადაგებულია შრომის პროცესის (ამ შემთხვევაში — თოხნის) აჩქარებასა თუ შენელებასთან.

უსათუოდ ამ სიმღერის შესრულება აქვს მხედველობაში არქანჯელო ლამბერტის, როცა აგვიწერს თოხნასთან დაკავშირებული სიმღერის ტრადიციას. აი ისიც: „ხშირად ნადი შესდგება ორმოცდაათის და სამოცის ჩარაზმულ მთონელებსაგან... რომ იმათ ჩქარა იმუშაონ, ამისათვის საგანგებო სიმღერა აჭვთ, რომლის ხმაზე თოხნასაც ისე აწყობენ, როგორც საკრავზე ცეკვას; რამდენადაც სიმღერას ააჩქარებენ, იმდენად თოხნასაც ააჩქარებენ“¹⁹. ნადი ზღეროდა ვზამცი: „ხელ-ნელა მიდიან. თან მიიმღერებენ და... შედიან პატრონის ეზოში“, აქ შემოუსხდებოდნენ სუფრას და გრძელდებოდა სიმღერა²⁰. ი. ჯავახიშვილი ამ ცნობით ადასტურებს ა. რუსნურის, მგხავაძელისა და სუფრული საგუნდო სიმღერების არსებობას²¹.

„ოდო“ („ოდოია“)* სიტყვის და „პო, პო“ წამოძახილის ნე-

¹⁷ ჯ. ბარდაყვანიძე, შესრულების როლი ხალხური ლექსის ფორმის ჩამოყალიბებაში; ქართული ფოლკლორი, ტ. I—II, 1964, გვ. 114.

¹⁸ იქვე.

¹⁹ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, იბ., 1938, გვ. 52.

²⁰ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, იბ., 1938.

²¹ ი. ჯავახიშვილი, ქართული მუსკ. ინტარის ძირითადი საკითხები, 1938, გვ. 276.

* „ოდო“, „ოდოს“ ეტიმოლოგიის თაობაზე სპინტერესო მოსაზრება აქვთ გამოთქმული ნ. მარსა და ვ. ბერიძეს. ბოლო პერიოდის გამოკვლევის მიხედვით, „ოდოია“, „ოდო“ ცოდრუბლების ღვთაების სვანურ „ვობი“-ს ნეგრული სინონიმი უნდა იყოს (იხ. ს. ქანტერიშვილი, ნადური სიმღერა „ოდოიას“ საკითხისათვის. „მაცნე“ № 6, 1970).

ბისშიერი გამეორება დამოკიდებულია თვით მომუშავეთა განწყობილებათზე. „ოდოია“ გუნდური შესრულების სიმღერაა და იგი ერთ-ერთ უძველეს შრომის სიმღერად უნდა მივიჩნიოთ.

„ოდოიას“ სიმღერა თავისი მისამღერით გვერდში უდგას როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ თოხნურ სიმღერებს.

დროთა განმავლობაში შრომის სიმღერებში ჩნდება სიტყვიერი ტექსტიც, მაგრამ ეს ტექსტი ყოველთვის მეტისმეტად დატვირთულია სასიმღერო რეფრენებით, მისამღერებით, სხვადასხვა შეძახილით.

ხენის დროს მღეროდნენ ხარის სალაღავს, რომელსაც „ხოჯიში გიობირალს“ (ხარის დასამღერებელს) უწოდებდნენ. აქ სიტყვიერი ტექსტის შემდეგ გარკვეული რიგით მეორდება მისამღერი „ოპო პო, ვოპო, პო“.

აშო შორთი ხოლოშა,
ღვინ მისხენუ თხოლოშა,
ოპო პოო, ვოპო პო,
შორთი აშო, სოჯ, კვალიშა,
ისე მეუ კვალიშ გალე,
ოპო პოო, ვოპო პო,²²

აქეთ შოდი ახლოს,
ღვინო შირჩენია თხლეს,
ოპო პოო, ვოპო პო,
აქეთ შოდი, ხარო, კვალისავენ,
ახლა წადა კვალის გარეთ,
ოპო პოო, ვოპო პო.

ამ სიმღერის პირველი ორი ტაეპი მოსაზღვრებითშიანია და იზომეტრული წყობისა, მეორე ორი ტაეპი კი ურითმოა, მაგრამ წყობა აქაც იზომეტრულია.

სიმინდის ტაროების დარჩევის დროს ნადი მღეროდა „ოჩეუ ხვე დო ხვარიელი“²³. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს სამ სიტყვასთან: „ოჩე“, „ხვე“ და „ხვარიელი“; „ოჩე“ ნიშნავს საყანე ადგილს, „ნაოჩე“, ნიშნავს „ნაყანავს“, „ხვე“ — ხვავის აღმნიშვნელი სიტყვაა. ი. ყიფშიძე ასე განმარტავს მას: „ხვე (ქართ. ხვავი), Куча зерна, изнх-гак урожая“²⁴. „ხვარიელი“ — „ხვავიანს“ ნიშნავს, ე. ი. „ოჩეუ ხვე დო ხვარიელი“ დარჩეული ტაროსადმი მიმართული ჰიმნია: ტაროვ, შენ ყანის ბარაქა, ხვავი ხარო. „ოჩე ხვე დო ხვარიელი“

²² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 186—187.

²³ იქვე, გვ. 187.

²⁴ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 403.

ნიშნავს „ყანის ბარაქასა და ხევს“. სიმღერაში ეს მიმართვა რამდენჯერმე მეორდება ხან ნელი და ხან ჩქარი ტემპით. მას ახლავს მისამღერები, რომლებსაც დაკისრებული აქვთ სიმღერის ტემპის რეგლამენტაცია. სიმღერა ჯერ ნელა და დაბალი ტონით იწყება. შემდეგ ჩქარდება, ბოლო ისევ საწყის მდგომარეობას უბრუნდება.

ოჩეშ ხეე დო ხვარიელი,
 ვო, ჰო, ვო, ჰო,
 ოჩეშ ხეე დო ხვარიელი,
 ვო, ჰო, ჰო, ჰო, ჰო,
 ვო, ჰოია, ვო, ჰო, ჰო...
 ოჩეშ ხეე დო ხვარიელი.

როგორც ცნობილია, „შრომის ლექს-სიმღერებმა ხელი შეუწყო მასამღერების შექმნას, ხოლო რეჟერენი შეიქმნა საფერხისობებში“²⁵. მეგრული შრომის სიმღერები ამ ფაქტს ადასტურებენ, ყოველ შემთხვევაში, „ოდოია“ და „ოჩეშ ხეე“ ამას უჭერს მხარს.

სამეგრელოში შრომის სიმღერებიდან გავრცელებულია აგრეთვე ურმული სიმღერები: „ჩელა“ და „მეურმე ურემს გეხე“ (ნეურმე ურემზე ზის). „ჩელა“ ხარის სახელია. ეს სიმღერა ადრევე არსებობდა სამეგრელოში. ამ სიმღერის მოტივზე ხალხურმა ავტორ-მთქმელმა აკობიამ შექმნა ვრცელი ლექსი და ცალკე წიგნადაც გამოსცა. ადრინდელი სასიმღერო ტექსტი მოკლე იყო, მაგრამ ჩას ახლდა ძეტალ ნაწი, მიმზიდველი მელოდია, რამაც განაპირობა ხალხური ავტორ-მთქმელის დაინტერესება ამ თემით, ადრინდელ ტექსტად ჩვენ მიგვაჩნია შემდეგი სასიმღერო სტრიქონები²⁶.

აშო, ჩელა, სი ჩერჩელი,
 სი მონობას გეგაფილი,
 სი უჩხონხე, სი უგურე,
 სი კისერი ელაფირი.
 აშო, ჩელა, ვიშო ბუსკა²⁷,
 ჯაბით ვორექ ნდლულაფირი.

აქეთ, ჩელა, შე ზანტო,
 შე მონობას დაჩვეულო,
 შე უღვიძლო, შე უგულო,
 შე კისერდაშავეულო.
 აქეთ, ჩელა, იქით, ბუსკა,
 დარღით ვარ დაღეული,

²⁵ ჯ. ბარდაველიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 12.

²⁶ ეს სტრიქონები აკობიას მიერ სხვადასხვა ადგილას არის გამოყენებული.

²⁷ „ჩელა“ და „ბუსკა“ ხარის სახელებია.

ღარიბ ვორექ, მდიდარ მეცუნს
ჩქიმი სქეპი ცროთფილი

ღარიბი ვარ, მდიდარს მიჰყავს
ჩემი ლამაზი შეყვარებული.

„მეურემე ურემს გეხე“ (მეურემე ურემზე ზის) მთელს სამეგრელოშია გავრცელებული. მისი სასიმღერო სიტყვები ოთხი ტაეპისაგან შედგება. ყოველი ორი ტაეპის შემდეგ მისამღერი აქვს.

მეურემე ურემს გეხე,
ხეს უკუნებუ ქინუ გირძე²⁸,
ვა ვოისა რადა ვარადა,
.....

მეურემე ურემზე ზის,
ხელში უქირავს გრძელი წნელი,
.....

მეურსუ ღო მიიბირსუ,
ვარე მუში დუღიშ მინჯე,
ვა, ვოისა რადა ვარადა,
.....

მიღის და მიიმღერის,
არ არის თავისი თავის პატრონი,
.....

საცეკვაო სიმღერები არქაულ ფორმებს ამჟღავნებს. აქ ცეკვა, სიმღერა და პოეტური ტექსტი მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული. პოეტური ტექსტის დამოუკიდებელი სახით გამოყოფა თანდათანობით ხდება და დასრულებულ სახეს უფრო გვიან ღებულობს.

სამეგრელოში გავრცელებულია საცეკვაო-საფერხულო სიმღერის კლასიკური ნიმუში — „ჩაგუნა“.

ამ საცეკვაო სიმღერაში პოეტურ ტექსტს ადრე, ალბათ, ძალზე უმნიშვნელო ადგილი ეკავა; დღესაც იგი ზოგჯერ მხოლოდ რეფრენის გამოყენებით სრულდება.

ჩაგუნია, ჩაგუნა, პა,
ვოდელია, ჩაგუნა, პა,
ჩაგუ, ჩაგუ, ჩაგუ, ჩაგუ,
ჩაგუნია, ჩაგუნა, პა

აქ რეფრენი პირდაპირ მისადაგებულია ცეკვის რიტმთან. შემდეგში პოეტური ტექსტი თანდათანობით იჭრება. ერთი ტაეპი, რომელიც ამ საცეკვაო სიმღერაში პირველად შეიქრა, მიუთითებს რომ ეს ცეკვა ინსტრუმენტის (ჩონგურს) გარეშე სრულდება („ჩა-

²⁸ ადრინდელ ვარიანტში სიტყვიერი ტექსტი მხოლოდ ორი ტაეპით იყო წარმოდგენილი: „მეურემე ურემს გეხე, ჰკიდით ოკო გეგმოგვეხე“ (მეურემე ურემზე ზის, მკადით უნდა გამოაძღო).

გურია, ჩაგუნსა, უჩოგურეთ სცაბუნა“ — „ჩაგუნია, ჩაგუნა, უჩონ-გურაოდ ცეკვავენ“). შემდეგში მას ორი სჯვა, დამოუკიდებელი ტან-ცმაც მიემატა.

ამ საცეკვაო სიმღერის ძირითადი მელოდიაა: „ვოო რადო, ვოაა რადო, ვარადა, ვა“. ამას მოსდევს „ჩაგუნია, ჩაგუნა, ჰა“. ბოლოა დროს ამ უძველეს საცეკვაო სიმღერას სიუჟეტურად გამართული პოეტური ტექსტი ჩაურთეს. ეს საცეკვაო სიმღერა ადრე სრულდებოდა ჯარობაზე, დამისთვის დროს, გაშლილ მინდორზე. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იგი წარმართულ აგუნასთან იყო დაკავშირებული.

ს. მაკალათიას ცნობით, „აგუნა გურულ-მეგრულ მითოლოგიაში ღვთაების სახელია“²⁹. წმინდა (ჯგერ) აგუნა ფუტკრის მფარველი ღვთაებაა. ლოცვაში მას შესთხოვდნენ: „ჯგირი თოფური გაკეთებაფე“ (ჯარგი თაფლი გააკეთებინე)³⁰. აგუნას მიერ ბოძებული საფლისაგან აკეთებდნენ ჯგრებს, მას მიაკრავდნენ ყველაფერს, რათა ეშმაკებისაგან დაეცვათ ოჯახი, მისი წევრები, საქონელი, საოჯახო ხივთენი და ა. შ. ამას აკეთებდნენ „ქევეაობის“ (ავი სულების განდევნის) მეორე დღეს — 20 ივლისს (მკათათვეს)³¹, „ელიობის“ (ელიობის) დღესასწაულის დროს.

პროფ. ი. მეგრელიძე „აგუნას“ უკავშირებს დიონისეს კულტს — ბახუსს და მიუთითებს ამ ღვთაების კოლხურ წარმოშობაზე³². „აგუნასა“ და „ჩაგუნას“ ეტიმოლოგიური თანხვედნილობა ექვს არ იწვევს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „აგუნა“ იყო ავი სულების წინააღმდეგ მებრძოლი ღვთაება და მის სადიდებელ სიმღერასაც ჯარობაზე, მინდორზე, წმინდა ადგილებში ასრულებდნენ.

მე არ მახსოვს, რომ „ჩაგუნა“ ქორწილის დროს შეესრულებინოთ. ახალი ტექსტი კი ისე წარმოგვიდგენს საქმეს, თითქოს, სასიძოს—ჩაგუნს ელოდებიან, იგი კარგი შესახედაობის ვაჟაკია და ა. შ. აი ეს ტექსტიც:

²⁹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 317.

³⁰ იქვე, გვ. 318.

³¹ იქვე, გვ. 318.

³² შრომა გამოქვეყნებულია ფრანგულ ენაზე: Bedi Kartlisa, 1965, გვ. 109—111.

ჩაგუ მურსუ ამგსერი,
სასინჯოთუ ერჩინელი.
ლიდაში საქომონჯოთ მათუ
გორილი დო მერჩინელი.
მეჯინელო ტარიელი,
არამ-ხუტუში ხე დო ტანი,
წელი — ჰიფე, ჩხეშა — ფართო,
ერთი-მორთი — სვეერიცალი³³

ჩაგუ მოდის ამაღამ,
სასიმოთ გამონახული
ლიდას საქმროდ მყაეს
მოძებნილი და მიჩენილი.
შესახედავად — ტარიელი(ა),
არამ-ხუტუს ხელ-ფეხი (აქეს),
წელი — წვრილი, თეძო — ფართო,
მიხრა-მოხრა — შელისა (აქეს).

სამეგრელოში ჯავრცელებულია საცეკვაო სიმღერა „პარირა“. ამ სიმღერას თავიდანვე არ გააჩნდა პოეტური ტექსტი, სიმღერისა და ცეკვის რიტმი განსაზღვრავდა ყველაფერს; იგი დაახლოებით ასე წარმოგვიდგება: პირველი ხმა იწყებს:

1 — პარი, პარირა.
--- ეპაპა

მობანებები:

1 — პარი, პარირა.
--- ეპაპა.

ასე გრძელდება ცეკვის დამთავრებამდე, მაგრამ ცეკვის რიტმთან შეფარდებით სიმღერა და ტაში ხან ძლიერდება და ხან ნელდება. ეს საცეკვაო სიმღერა ანტიფონური შესრულებისაა. აქ ბანო (იესანე ხმა) და პირველი ერთმანეთს ენაცვლება. ბანს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მიკუთვნებული. დამწყები ზოგჯერ ფრთიან პოეტურ ტაქსს ჩაურთავს მობანეთა წასაქეზებლად.

„ორშაბათი“ მეგრულ კალენდარში „მთვარის დღედ“ (თუთაშხად) იწოდება. მთვარე ერთ-ერთ უზენაეს ღვთაებად ითვლებოდა ქართველთა წარმართულ პანთეონში. შემდეგში ის, როგორც მ. ჯავახიშვილმა დაამტკიცა, წმინდა გიორგის ღვთაებამ შეცვალა. მზის დღედ კვირა იყო მიჩნეული (ბეაშხა ბეა (მზე) + დლა (დღე). მზე მდებრობითი და მთვარე მამრობითი სქესის ღვთაებებად იყო წარმოდგენილი.

ორშაბათი (მთვარის დღე) ადრე, მეგრელების რწმენით, ბედნიერ დღედ ითვლებოდა. ამ დღეს დაწყებული ყოველი ახალი საქ-

³³ ჩამწ. დ. გახარია, სოფ. მესური (ჩხორიწყუს რ.), 1968 წ. ექსპედიციის მასალები.

მე კეთილად მთავრდებოდა. ამგვარ რწმენასთან არის დაკავშირებული მეტად გავრცელებული სიმღერა — „თუთაშხა ბედნიერს“ (ბედნიერ ორშაბათს).

ს. მაკალათიას გადმოცემით, „ოთუთაშხურე“ (საორშაბათო, ბედნიერი ორშაბათი) „არის ფუძის სალოცავი, მას მეგრელები დიღმარჩხავში ასრულებენ მთვარის ორშაბათ საღამოს. ღღეს აუცილებლად ორშაბათი უნდა ყოფილიყო... გამოჩნდებოდა თუ არა ხალი მთვარე და ვარსკვლავები, ოჯახის წევრები კარში გავილოდნენ, მამასახლისი კი სახლში რჩებოდა; კარებს მიხურავდა, სანთლებს აანთებდა, კერასთან დაიჩოქებდა... და დაილოცებოდა: „თუთაშხა ბედნიერი, ჩქიმ სკი გააბრალო... წანას მაჟირა თეზუმა ორდასუნი თეში გააბრალო ჩქიმი ცუდეს კოჩი დო ოსური“ (ბედნიერო ორშაბათო, ჩემი ძე გაამრავლე... გაისად ორ ამდენად გაამრავლე ჩემს სახლში კაცი და ქალი)“³⁴. ახლა მოვიტანთ სიმღერის ტექსტს:

თუთაშხა ბედნიერსუ, ნანა,
დობორუა მიიენდომი, ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა, ნანაია
ჩქიმ ცოდაა, ნა;
შონეთიშა მიდავრთი დო, ნა,
შონეთიშა მიდავრთი დო
ქიბიპონი შქეთი შონი, ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა, ნანაია
ჩქიმ ცოდაა, ნა,
ჩქიმი ცუდე ქიმილესუ, ნა,
ჩქიმი ცუდე ქიმილესუ,
არძო, არძო ჭუბური დო ჭყონი ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა, ნანაია
ჩქიმ ცოდაა, ნა³⁵

ბედნიერ ორშაბათს, ნანა,
დასახლება მოვინდომე, ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა, ნანაია
ჩემი ცოდეა, ნა,
სვანეთში წავედი და, ნა,
სვანეთში წავედი და,
მოვიყვანე შეიდი სვანი, ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა, ნანაია
ჩემი ცოდეა, ნა,
ჩემი სახლი მოიტანეს, ნა
ჩემი სახლი მოიტანეს,
სულ, სულ წაბლისა და მუხისა ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა, ნანაია
ჩემი ცოდეა, ნა,

პარასკევი (ობიშხა), მეგრელთა რწმენით, არ არის ბედნიერად ღღე. ამ ღღეს, კვირისა და ორშაბათისაგან განსხვავებით, უბედურება ემუქრება ადამიანს, განსაკუთრებით არ უნდა ენდოს მდინარეს. ა. ცავარელის მოსაზრებით, „პარასკევი“ უნდა ნიშნავდეს

³⁴ ს. მაკალათი, დასახ. შრომა, გვ. 313—314.

³⁵ ჩაწერილია ჩემ მიერ ფირზე 1967 წ. იანვარში. მომღერლები: ვარლამ გამზარდია, კალე გამზარდია, ვერა გამზარდია (და-ძმები).

„ბედის დღეს“. ეს არის კვირეულის ყველაზე ცუდი, უიღბლო დღე. ამ სიტყვის ეტიმოლოგია, — განაგრძობს ა. ცაგარელი, — ბურუსითაა მოცული“. მაგრამ იქვე მიუთითებს სევანურ „ობი“, „ვები“, „უები“ სიტყვებს, რომლებიც „ბედს“, „ბედისწერას“ აღნიშნავენ და ძირეულად დაკავშირებულია მეგრულ „ობიშხასთან“³⁶. ივ. ჯავახიშვილი უშვებს, რომ „ვობი“ შეიძლება ტაროსის ღვთაება იყოს, „იწინებ თავდაპირველი „ცა-ლრუბლის“, სეტყვა-ავდრის ღვთაება „ვობი“ ანუ „ვები“ იყოს“³⁷. რუსეთშიც პარასკევი არაბედნიერ დღედ ყოფილა მიჩნეული. სალდათების ერთ-ერთ სიმღერაში ნათქვამია: «Породила его во несчастный день во пятницу»³⁸.

ამ რწმუნასთან არის დაკავშირებული მოთქმის ტექსტი, რომლის სახელწოდებაა „ვო, დონწყვირი ობიშხას“ (ვაი, დასაქცევ პარასკევს). აქ პირველი პირით გადმოცემულია, თუ როგორ დაიხრჩო მგზავრი პარასკევ დღეს მდინარეში, იგი თითქოს ხედავს, რომ მისი თოფი და ხანჯალი სხვას დაუჟიღია წელზე.

ჩქმი ქერი ღო მიმინო,
ვა ქიგეუხენო შხავსე,
ჩქმი წეარ-მეძობარი,
ვა ქიგეთხოზენო შხავსე!
ქანჯი მირაგადგ ზარსე!
ძელი ჩხონსა უქკომუნგ დო
ძული ქეკობორგე ძვასგ...³⁹

ჩემი ქორი და მიმინო
სხვას არ უზის (ხელზე)?
ჩემი მწვეარ-მეძებრები
სხვას არ დაჰყვებიან?,
მე კი ბუზი მეუბნება ზარსი
რბილი თევზებს შეუქამიათ და
ძვლები რიყეზე ჰყრია...

საინტერესოა, რომ დატირებისათვის განკუთვნილ სიტყვიერ ინვენტარს შეიცავს სამეგრელოში გავრცელებული არამ-ხუტუს ლექს-სიმღერა, რომელიც წარმოშობით საფერხისო უნდა იყოს, რაზედაც მიუთითებს ტექსტში დაცული რეფრენი; როგორც ადრინდელი, ასევე ახლად ჩაწერილი თქმულებებისა და გადმოცემების ნიხედვით, არამ-ხუტუ წარმოდგენილია რეალურ პიროვნებად.

ყველა გადმოცემის მიხედვით, არამ-ხუტუ ან ალანია (ყარაჩაელი), ან ჩერქეზი, ზოგჯერ აფსაზადაც თვლიან, მაგრამ გადმოცემათა

³⁶ ა. ცაგარელი, დასახელებული წიგნი, გვ. 63.

³⁷ ი. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, ნ. 1, 1928, გვ. 71.

³⁸ Русское народное поэтическое творчество, ч. II, 1955, გვ. 425.

³⁹ ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 62. ვარიანტი დაიბეჭდა „მასალათა კრებულში“, მე-18 ტ., გვ. 10.

უმეტესობა მის აღიარებას უპერს მხარს, ა. ცაგარლის გადმოცემით, სეგრელები გამოჩენილ, ძლიერი ფიზიკური ძალის მქონე კაცზე ამბობენ, რომ ის „აღანი კაცია“, ასეთ კაცზე აგრეთვე ამბობენ: „ნამდვილი არამ-ხუტუა“. ერთხელ არამ-ხუტუ სტუმრებია აფხაზეთის მფლობელ ქელიშ-ბეის (შერვაშიძეს)⁴⁰. არამ-ხუტუ საჩუქრებს ელოდა. მაგამ მან ორი გლეხის მეტი ვერაფერი მიიღო. შერვაშიძეს რომ შეუტყვია სტუმრის უკმაყოფილება, უთქვამს: ჯვარი არ მომიგლიჯოსო. გაბრაზებულ არამ-ხუტუს უკითხავს: ჯვარი რაღა არისო; უთქვამთ, რომ ჯვარი სოფელია ენგურის ხეობაშიო⁴¹. თავისი ამხანაგებით არამ-ხუტუ ჯვარში წასულა. გაუტაცია ქალი და ენგურზე გადამხტარა, აქ მუხლი დახიანებია, დადევნებია 20 შეიარაღებული ჯვარელი ციმინტია და ქარდავა. ამათგან არამ-ხუტუს თხი მრუკლავს, ბოლოს თვითონაც დაღუპულა ამ ბრძოლაში. წამოდებით ვერ წამოუღიათ და იქვე დაუწვავთ. მისი იარაღი წამოუღიათ და ჯვარის წმინდა გიორგის ეკლესიისათვის შეუწირავთ, რადგან თვით ეს წმინდა გიორგი (ჯგეგე) დახმარებია ჯვარელებს არამ-ხუტუს დამარცხებაში. ამ ეკლესიის ერთ-ერთმა დარაჯმა, — განაგრძობს ა. ცაგარელი, — ერთხელ მიამბო, რომ მან ბავშვობაში ნახა არაჩვეულებრივი ჯოხი (ლაბაშა), რომელიც თითქოს არამ-ხუტუს ეკუთვნოდა. ეს ყოფილა რკინის წვეტიანი და რკინის სახელურიანი ჯოხი, ასეთი ჯოხით იარაღდებოდნენ მთიელები, რადგან იგი ხელს უწყობდა მთებში მგზავრობასაც⁴².

ივ. ჯავახიშვილი ს. ჯანაშიას მიერ სამურზაყანოში ჩაწერილ არამ-ხუტუს თქმულებას განიხილავს და თავს იკავებს ამირანის თქმულებასთან მის კავშირზე⁴³. ამ საკითხს ეხება მის. ჩიქოვანი თავის მონოგრაფია „მიჯაჭველ ამირანში“⁴⁴.

⁴⁰ ახლად მოპოვებული თქმულება (გადმოცემა) უმატებს, რომ ადრე შერვაშიძე სტუმრად სწვევია არამ-ხუტუს, რომელსაც დიდი საჩუქრებით გამოუსტუმრებია შერვაშიძის ამაღლა, ყველასათვის თითო-თითო უნაგირიანი ცხენი კ'უქებია.

⁴¹ ამ დეტალს, ე. ი. „ჯვარის“, როგორც ღვთისმსახურების სიმბოლოს და სოფლის სახელს, რომელიც არამ-ხუტუმ არაპირდაპირი მნიშვნელობით გაიგო, თქმულებაში უმატებს კ. სამუშიას ჩაწერილი გადმოცემა.

⁴² ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 72—73.

⁴³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. 1, 1928, გვ. 149.

⁴⁴ მის. ჩიქოვანი, მიჯაჭველი ამირანი, 1947.

ახლად მოპოვებული მასალები ავსებენ ზემოაღნიშნულ გად-
წოდებებს, ხაზს უსვამენ არამ-ხუტუს უმცროსი ძმის სიზმარს, რო-
ცა მან წინასწარ იგრძნო არამ-ხუტუს დაღუპვა, მოგვიტხო-
ბენ არამ-ხუტუს სასწაულმოქმედ ლაბაშაზე (ჯოხზე), რომლითაც
ენგურის ხეობის ერთი ნაპირიდან მეორეზე ხტებოდა და ა. შ. სა-
ერთოდ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არამ-ხუტუ ალანი გმირია,
რომელმაც შეცდომით ჯვარელებზე იყარა ჯავრი და აქ დაიღუპა,
ამას თვით ჯვარელებიც გრძნობდნენ და ამიტომაც მათ საფერხი-
სო სიმღერაში გამოთქმული სინანული: არამ-ხუტუ რატომ ჩამოი-
რა ჯვარში, რატომ გაიტაცა ქალი და ამ სახელოვანმა გმირმა ასე
უპრალოდ რისთვის გაიფუჭა თავიო. აი თვით სიმღერაც:

... უბედური არამ-ხუტუ,
ჯვარს დუდი ვაწეეჯუნა...
არამ-ხუტუ აგეეში,
ვაჰ, ვაჰ, სო მიიში?!
ბედი სქანი დალუური,
ჯვარსა მუთა ალეელი?!⁴⁵.

უბედურო არამ-ხუტუ,
ჯვარში თავი არ გაიფუჭო...
არამ-ხუტუ აგეეში,
ვაი, ვაი, სად მიდიოდი?!
შე ბედდალეულო,
ჯვარში რად ამოიარა?!
ასეენია⁴⁶.

ეს არის მოთქმა, გოდება დაღუპულ გმირზე. მან, არამ-ხუტუმ,
არ დაიჯერა ჯვარელების რჩევა და ქალი ძალით გაიტაცა. ამან გა-
შრიწვია საპასუხო მოქმედება:

ჯვარელები შეიკრიბნენ,
თავიანთ ხატს ეხეეწებიან:
„უბედური არამ-ხუტუ
ქალიშვილს ნუ წაგეართმევს“..
ეს არ დაიჯერა და
ენგურის ხიდს გადაახტა.
საკალმახეში რომ მივიდა,
ჯვარელთა ხატი წამოეწია
და მიწას უქრა თავი.
მისი ნადავლი, იარაღი
აქლაც წმინდა გიორგის წინ
ასეენია⁴⁶.

⁴⁵ ალ. ცაგარელი, დასახელებული წიგნი, გვ. 70.

⁴⁶ ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 70.

აქვე მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ სამეგრელოში გავრცელებულია საწესო, სააკვნო პოეზია, რომელსაც უაღრესად მიმზიდველი, ნეტად ლირიკული მელოდია ახლავს თან.

მწირ, ნესტიან მიწაზე მიჯაჭვული გაუხარელი დედა, რომელსაც ფარღალა ფაცხაში ედგა მუხისაგან გამოჩორკნილი აკვანი, ზედ დაფოფინებდა ამ აკვანში მწოლარე „ვარდის კოკორს“, მოუთხრობდა თავის მწარე ხვედრზე და უკეთეს, ბედნიერ მომავალს უსურვებდა მას.

ნანაია, ნანა-სქუა, ნანაშ ჭირი მა!
არკვანიშა დიშამგჯანქ ვარდიშ პირი მა⁴⁷
(ნანაია, ნანა-შვილო, შენი ჭირი მე,
აკვანში მიწევხარ ვარდის კოკორი მე).

ესაა მისი ერთადერთი იმედი, „მარტო შენს გამო მიყვარს ქვეყანაო“⁴⁸.

შუალამისას ფაცხაში შემოქრილი ცივი ზღვაური ძილს უურთხობდა ხოლმე გულზე მიკრულ ყრმას. დედა უფრო მაგრად ეხუტებდა პირმშოს და ლოცვის მსგავსად უმღეროდა:

სისა, სისა ტურა მუურსია, ნა, ბონდო, ბონდო ბოში მუშ დიდასუ, ნანა, ოხუტოლუ გურსია, ნა (2) სისა, სისა, ტურა, მუურსია, ნანა, სისა ტურა, მუურსია, ნა ⁴⁸ .	სისა, სისა, ტურა, მოდის, ნანა, ბონდო, ბონდო ბიკი თავის დედას, ნანა, ეხუტება გულში, ნანა (2) სისა, სისა ტურა მოდის, ნანა. სისა, ტურა, მოდის, ნა.
--	--

მიუხედავად ამგვარი ფანატიკური სიყვარულისა, დედა მზადაა, თუკი სამშობლოს დასკირდა, მკერდიდან მოიშოროს თავისი

⁴⁷ ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახელებული წიგნი, გვ. 136.

⁴⁸ ი ქ ე ე, გვ. 137.

⁴⁸ „ნა“-„ნას“ (დედას) შემოკლებული ფორმაა. პოეტმა ვ. უბილაყამ ამ სიმღერის მოტივზე მშვენიერი ლექსი დაწერა:

დაიძინე, მახარია, რა ხანია, რომ შებინდდა, გარეთ არის ჭახანია,	დაიძინე, თორემ მინდვრად სისა ტურა, მოდის, ნანა.
---	--

პირმშო და მოძალადე მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად გაგზავნოს.

...მარა, სქუა, გოჩინა თეს,
ოთხორე ირო ქორშედასი:
ოქიშ(ი) ვაძირა დლასე ნტერს,
ოში ქეკორთხოზუნას⁵⁰.

მეგრამ, შეილო, გაბარებ ამას,
გთხოვ ყოველთვის გახსოვდეს,
არასდროს მტერს ზურგი არ
აჩვენო,
ასიც რომ მოგსდევდეს.

ჩვენ მიერ განხილული შრომისა და საწესჩვეულებო ხასიათის ლექს-სიმღერები ზოგადი გავრცელებისა და სამეგრელოს ყველა კუთხეშია მეტ-ნაკლებად ცნობილი.

• • •

ხალხური ლექსის ტრადიციის გასათვალისწინებლად უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს სატრფიალო ლირიკას, რომელიც ინდივიდუალური შესრულებისა და მისადაგებულია რომელიმე მუსიკალურ საკრავთან. ლირიკა ლექსის განვითარების უფრო მაღალ საფეხურია. „სიმღერის ინდივიდუალურმა შესრულებამ ხალხური ლექსი ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშად აქცია“⁵¹.

საერთოდ, მეგრული ხალხური ლირიკის, მათ შორის სატრფიალო ლირიკის ყველა ნიმუში ჩონგურზე დასამღერებლად არის განკუთვნილი. ამის შედეგად ლექსი უფრო დაიხვეწა, მკაფიო და სადა გახდა. „თუ გუნდური სიმღერის დროს, სიტყვიერი ტექსტი გადატვირთულია რთული ვოკალური ელემენტებით... ცალკეულ ანსტრუმენტზე შესრულებისას ლექსი როგორც ფორმით, ასევე შინაარსითაც უფრო სადა და მკაფიო გახდა“⁵².

შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ სატრფიალო ლირიკა მეგრული ხალხური პოეზიის განმსაზღვრელია. მისი სული და გულია.

ვისაც დამკვირვებლის თვალთ შეუხედავს მეგრული გლეხის მოჩუქურთმებულ რიკულებიან ოდასა და გაკრიალებულ ეზო-

⁵⁰ ი. ყიფშიძე, დასახელებული წიგნი, გვ. 138.

⁵¹ ქ. ბარდაველიძე, შესრულების როლი ხალხური ლექსის ჩამოყალიბებაში. იხ. ქართული ფოლკლორი, I—II, 1964, გვ. 124.

⁵² ქ. ბარდაველიძე, შესრულების როლი ხალხური ლექსის ჩამოყალიბებაში. იხ. ქართული ფოლკლორი. I—II, 1964, გვ. 124.

საღვის, შეამჩნევდა, რომ ოდის წინ ვარდებია დარგული. რაგინდ ზელმაცლეც იყოს ახალმოსახლე, თავის ეზოში პირველად ვარდს გაახარებს. როგორც ჩანს, ვარდის კულტი ადრევე იყო გავრცელებული. იშვიათია ისეთი სატრფიალო ლექსი, სადაც ვარდი არ იყოს ნახსენები, როგორც სიმბოლო სილამაზისა, სიმშვენიერისა, სიცოცხლისა, ტრფობის სავნისა.

სამეგრელოში ოდითვე დიდი პატივისცემითა და სიყვარულით სარგებლობდა ქალი. მეგრელი გლეხი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ საუკეთესო პირობები შეექმნა მეუღლისა და ქალიშვილისათვის, სწორედ ესაა ხაზგასმული ამ კუთხეში გავრცელებულ ანდაზაში — „ცოლს თუ ამაღლებ — მთვარეა, თუ დააღამებ — ნაცარი“ (ოსურს ეუკინანქ „თუთა რე, ღუკინანქ — ტუტა რე). გ. ტაბიძეს შეუმჩნევია მეგრელთა ეს თვისება და ამ იემანზე სპეციალური ლექსიც შეუქმნია („ქალი მეგრელისათვის“).

ოჯახშივე ინერგებოდა ქალისადმი უდიდესი მოკრძალება და სატივისცემა. საერთოდ, ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლირიკაში ქალის სილამაზე, ქებათა ქება ამ სილამაზისა საოცარი სისრულით არის წარმოდგენილი; როგორც შენიშნულია, ასეთ ქებათა ქებას „ანტიკური პარალელები თუ შეიძლება მოეძებნოს. ეს არის ამაღლებული ტრფიალი სილამაზისა, მოკლებული ყოველგვარ მახინჯ ეროტიკას, ტრფიალი სიცოცხლისა და ჯანსაღი, ლამაზი სხეულისა, რომელსაც ვერც აღმოსავლური ეროტიკის მანერულმა სახეებმა დაასვა დაღი და ვერც ქრისტიანულმა ასკეტიზმმა“⁵².

როგორც აღვნიშნეთ, სატრფიალო ლირიკის ნიმუშები ჩონგურზე დასამღერებლად იყო გამიზნული. ამან განაპირობა მისი პისადავე, ინდივიდუალურმა შესრულებამ კი — მაღალი პოეტურობა. ვარდის (სატრფოს) სიმბოლიკას მეგრულ სატრფიალო ლირიკაში გაბატონებული ადგილი უჭირავს. ერთ სტროფში ოთხჯერ არის გამოყენებული ეს სახე.

სი ვარდის ვოუჯგულე,
ზოთონს ვარდი ვავარდენს,
მუქოთ ვარდის უჯგულდენი,
მაფშალია გამართლენს⁵⁴.

⁵² ელ. ვირსალაძე, ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობანი, ლიტ. ძიებანი, ტ. VIII, 1953, გვ. 293.

⁵⁴ მთქმელი ნ. კოჭუა, ჩამწ. ა. ცანავა, 1953 წ. იანვარი, მარტვილის რაიონი.

შენ რომ ვარდს არ სჯობდე,
ზამთარში ვარდი არ ივარდებს,
როგორც ვარდს სჯობიხარ,
ბულბული გიდასტურებს
(გამართლებს).

ამ ლირიკულ სიმღერას ყოველი სტროფის შემდეგ ახლავს რეფრენი — „ნანა, დელია ნანინა... დელია, დელია, დელია... ნანი-ნანა“... რეფრენს ყოველი სტროფის შემდეგ დამწყებთან ერთად გუნდი მღერის. რეფრენის ადგილი ზუსტად არის განსაზღვრული და მასზე მტკიცედ ბატონობს პოეტური ტექსტი. აი დანარჩენი სტროფებიც:

თუთას უჯგუ სქან სისქვამა,
ქოთ უჯგუშო ანათენს,
სქანიცალი მაჭუალს,
ნანა, მურე აბადენს.
სქან თოლუფი მაჭუალი,
მუქო ალერგინენი,
ვაი, შური საყვარელი,
პეხანს ქუმოჯინენი.

მთვარეს სჯობს შენი სილამაზე,
კიდეკაც მასზე უკეთ ანათებს,
შენს მსგავს დამწველს,
ნანავ (ნეტავ) რა აჩენს.
შენი მწველი თვალეზი,
უქებში რომ გორავენ,
ნეტავ, სულო საყვარელო,
ცოტახანს მაყურებინა.

აქაც და სხვა ლირიკულ სიმღერებში რეფრენის სახით შე-
იორჩენილია „ნანა“. „ნანა“ „დედის“ ბადალი სიტყვაა: „ნანაგე“
(დედა გენაცვალოს), „ჩქიმი ნანა“ (ჩემი დედა) და ა. შ. რეფრენებ-
ში სხვადასხვაგვარად არის ჩართული ეს სიტყვა, იმის მიხედვით,
თუ რა მოტივზე უნდა შესრულდეს ესა თუ ის სიმღერა: „ნანავ-
და“, „ნანაია, ნანა, სქუა, ნანაში ქირიმა“, „დილოუ, ნანა“, „ნანა,
დელია, ნანა“ და სხვ. ვფიქრობთ, ასეთ რეფრენებს გენეტიკურა
კავშირი აქვთ დატირების ტრადიციასთან („თვალუა“, „ნგარა“,
„მონგარა“). ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, რომ „ძველი ქართული
გალობის მონათესავე უნდა იყოს ტირილისა და დატირების, გო-
დების გამომხატველი მეგრული ტერმინი გარა-ცა და მონგარა-ც,
რომელიც თავდაპირველად მაინც, მოთქმითა და შებანება-ზრუ-
ნით ხმაშეწყობილი ტირილის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო“
(ქართული მუსიკ. ისტორიის ძირითადი საკითხები, 1938, გვ. 44).
უშუალოდ დატირების მელოდიიდან მომდინარეობს დღემდე
გავრცელებული სიმღერა: „შოუ, ნანა, შოუ, სქუა, ცაშა მეგიჟოფუ
სუა“ (შოუ, ნანა, შოუ, შვილო, ცისკენ გაგიწვდია ფრთები), ანდა

„ჰაუ ნანა, დიდა ვოი ნანა“, „დიდოუ, ნანა“ და სხვ. შეიძლება აგრეთვე დავუშვათ ამგვარი რეფრენების უშუალო კავშირი წარმართულ ღვთაება ნანასთან, რომელიც ქალის სახით იყო წარმოდგენილი. ისტორიულად, ამ ღვთაების არსებობა დათარიღებულია მესამე ათასწლეულით ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. ქრისტიანობის ეპოქაში „ნანას“ უცვლესი ჰიმნები სხვა ღვთაებათა შესაქებად იქნა გამოყენებული. მეგრულ ლირიკულ სიმღერებში რეფრენის სახით ნეჟორჩენილი „ნანას“ ჰიმნები დაცლილია თავდაპირველი სარიტუალო შინაარსისაგან, მაგრამ მას დღესაც შემორჩა ლოცვის მსგავსი მელოდურობა, უაღრესად შთაბეჭედავი ინტონაციები. სწორედ ეს არის იმის მიზეზი, რომ მეგრული ლირიკული სიმღერები თავისებურებას ამჟღავნებს და ერთგვარად მიდრეკილია უაღრესად მინორული განწყობილებისაკენ.

დაუთბრუნდეთ ვარდის სიმბოლიკას. რვაეტაეპიან ლექსში ზოზგერ არის ვარდი შედარების ობიექტად გამოყენებული. ბაღში ხალხად გაფურჩქნნილი ვარდის შეყვარებამ ძველი ვარდის (სატრავოს) დავიწყება გამოიწვია, ახალი სატრფო მიუყარებელია და ლირიკული გმირი წუხს იმის გამო, რომ ღმერთმა მას ასეთი სატანჯველი არგუნა.

ბაღის ვორდი, ვარდი ბძირი,
წილუა მოკოდ, ვამქმასოფუ,
მუქო მათშალიან თეში,
იმ ცუროთაქ მა ობქოფუ.
ჩვეში ვარდიქ ვიმაჯოგ,
ახალ ვარდიქ მეცუროფუ,
ვარდიმ გეშა მებდინენი,
ღორონთქ თენა მიქყოლოფუ⁵⁵.

ბაღნას ვიყავ, ვარდი ვნახე.
მოწყვეტით კი ვერ მოვწყვიტე,
ისე, როგორც ზულბული,
მისმა სიყვარულმა შემბოქა,
ძველი ვარდი შემძულდა,
ახალი ვარდი შემიყვარდა,
ვარდის გამო რომ დავიღუპო,
ღმერთმა ეს მიწყალობა.

ზოგჯერ სიმღერაში ვარდის სიმბოლიკა უაღრესად კონკრეტული და ხელშესახებია. ქვემოთ მოტანილი სიმღერა გუნდურად სრულდება. დამწყები პირველ სტროფს წარმოთქვამს და შემდეგ მას რეფრენთა ჯგუფს უსადაგებს. რეფრენთა ჯგუფში პოეტური სიტყვებიც შედის.

ართი ვარდი გამკობწილი,
ხეს მიკინებუ თინა, ნა,

შურს თის მეუნთხუა,
სასიამოვნო მათუ რინა, ნა,

⁵⁵ ჩამწ. კ. სამუშია.

ვორი, ვორერია, რანინო,
სქანი გოლუაფირო, ნა,
ნანინა, ჰოოო...
სქან თოლეთიმ კირიმა, ნა,
მა ვაშიჩქ ათე ვარდი,
სონ ბალიში ნარდი რენი, ნა,
ვართი ჟღირუ, ვართი ზომუ,
თინა მიდგაშ ნარგი რენი, ნა.
(რეფრენი მეორდება).
ერთი ვარდი მოვწყვიტე,

ხელში მიკავია მე ის,
დავენოსავ (და)
ყოფნა მიხარია.
ვორი, ვორერია, რანინო,
შენ შემოგველე, ნა,
ნანინა, ჰოო,
შენს თვალებს ენაცვალე, ნა,
მე არ ვიცი, ეს ვარდი
რომელ ბალში გაიზარდა,
არც ქენება არც ხმება,
(ნეტა) ვინაა მისი დამრგველი?

ორ ტაეპში ბრწყინვალედ არის გადმოცემული მეტად შთამბეჭდავი მეტაფორული სახე: შენ არაჩვეულებრივი ვარდი ხარ, მიმართავს სატრფოს, სანამ შენ შეგიყვარებდი, სხვა ვარდებიც კარლობდნენ ვარდივითო.

ვარდი ვარდენდ ვარდიცალო,
მუჟამს ვარღე თი ვარდინი.

ვარდი ვარდობდა ვარდივით,
სანამ (შენ) გახდი ის ვარდი.

რუსთველის გამირების მსგავსად, სატრფიალო ლექს-სიმღერების ლირიკული გმირი მთელი არსებითაა გამიჯნურებული. მას ერთი ხატი აქვს სალოცავად. იგი მზადაა ზვარაკად შეეწიროს, სანთელივით დადნეს თავისი სალოცავი ხატის — მიჯნურის წინ.

მახა, მა სქანოთ კირიბი ვორდა,
ირ გაკირებაშ გალუაფარი,
მახა, მა სქანოთ სანთელი
ვორდა
ხატიშ წოხოლე ონდლულაფარი⁵⁶.

ჩემო სიხარულო, მე შენთვის
კრავი ვიყო,
ყველა გაკირვების შესაწირი,
ჩემო სიხარულო, მე შენთვის
სანთელი, ვიყო,
ხატის წინ დასადნობ-
დასაღვენთი.

რამდენი გრძნობა, განცდა, სინაზე, მოკრძალებაა ჩაქსოვილი საჩონგურო-სატრფიალო სიმღერაში, სადაც უიმედო შეყვარებულის მოთქმას არა მარტო ვისმენთ და ვგრძნობთ, არამედ თვითონაც ძალუმაღ განვიცდით.

⁵⁶ ი. ყოფშიძე, დასახელებული წინი, გვ. 125.

ქორძირუნჯენი, გური მაჟუ, ნანა,
ვარძირუნჯენი, უფრაში, ნანა,
შური ღო გურით ვიჟუქ, ნანა,
მუდა ღლაშახ ვორდა თაში, ნანა.

დაგინახავ. გული მტკივა, ნანა,
თუ ვერ განახავ — უარესი, ნანა,
სულით და გულით ვიწვები, ნანა,
რამდენ ღღეს ვიყო ასე, ნანა.

შეყვარებული შედარებულია უიმედო ავადმყოფთან. მას არაკითარი წამალი არ რგებს, დახმარებას ითხოვს, სიკვდილს ნატრაობს. „ახლა ავად ვარ და ვწევარ, მისი სიყვარულით დამწვარი, ამ სატკივრიდან რომ დამიხსნას, ისეთი ვერავინ ვნახე“⁵⁷.

სიყვარული ტანჯავა. შეყვარებულმა ეს ტვირთი სიკვდილის კარამდე უნდა ზიდოს. სიყვარულით გამოწვეული სევდა მწვავე ტკივილების მომგვრელია.

ცოროფას ვონდურუქ,
გური ალაჟილი მათუ,
უბედური ჩემი ღუდი,
ვაი, მუსუ მოსხუპათუ,
ღურა ღლაშა ვიტანჯეი,
ფერი საქმე დომიჟყაფუ⁵⁸.

სიყვარულს ვემღური,
გული დამწვარი მაქვს,
უბედური ჩემი თავი,
ვაი, რას შესვიდებია,
სიკვდილის ღღემდე რომ
ვიტანჯო,
ისეთი საქმე დამიწყია.

შეყვარებული თავისი განცდების გადმოსაცემად სხვადასხვა სახის შედარებებს მიმართავს. იგი კითხვას სვამს: ვინაა ამ ქვეყნად საცოდავი? ადამიანს შეიძლება ყველაფერი შეემთხვეს: ხელ-ფეხი დაკარგოს, დავრდომილი გახდეს, დაყრუვდეს, დამუჩადეს, დაბრმავდეს, მაგრამ ამაზე მეტად საცოდავია ის, ვინც სატრფოს თანაგრძნობას არ ეღირსა. ეს აზრია გატარებული სამეგრელოს ყველა კუთხეში გავრცელებულ საჩონგურო ლექსში „მი რე საცოდარი“ (ვინ არის საცოდავი).

...მა მიცორდას, თის ვა უცორდე,
რინა მათუდას განწარებული,
მა თის ბგორგნდე, ღლას
ვაბძირუნდე.

ცოდა მათუდას ვალიდებული,
თიწკმა ირ კოჩქ მემეხვარით,
თიწკმა იპიქ გაჰირებული⁵⁹.

...მე რომ მიყვარდეს, მას არ
ვუყვარდე
ყოფნა რომ მქონდეს
გამწარებული,
მე ვეძებდე და ვერ ვპოულობდე,
ცოლვა რომ მქონდეს
გალიდებული,

⁵⁷ იქვე, გვ. 118.

⁵⁸ იქვე, გვ. 120.

⁵⁹ ჩაწერილია კ. სამუშიას მიერ ზუგდიდში, იბ. „ქართული ხალხ. პოეზიის მასალები“, 1971, გვ. 28.

მაშინ კი ყველამ თანამიგრძენით,
მაშინ ვიქნები გაპირებულნი.

სატრფოს დაკარგვით გამოწვეული უსაზღვრო მწუხარება კოსმოსსაც აშფოთებს: მთვარე ზღვაში დაკარგულა, მიწას პირი შეუტრავს და არ სკდება, რათა გაწბილებული სატრფო ქვესკნელში ჩაიტანოს, ცა არ იწვეს დაბლა, რათა სატრფოსაგან მიტოვებული გმირი ზევით აიყვანოს და მარადიულ სატანჯველს მოაშოროს. სწორედ ეს აზრია გამოთქმული საჩონგურო-სატრფიალო ლირიკულ ლექსში, რომელიც მხოლოდ ექვს სტრიქონს შეიცავს.

ზღვაზე თუთა მეღინაფე,
გოლას გელურთუმე ბეასე,
გიმე — დიხაქ ვაგომიხორცქ;
ეშე — ვეშუანჭი ცასე,
ჩქიმი ნაფერეფი ცირა
ასე ელურე შხეასეგ^მ.

ზღვისკენ მთვარე დაკარგულა,
მთისკენ ამოსულა მზე,
ქვევით მიწა არ გამოსკდა,
ზევით ცას ვერ შევწვდი,
ჩემი ნაფერები ცირა
ახლა სხვას უდგას გვერდით.

ზუგდიდის რაიონის სოფელ ჭითაწყაროში ჩონგურზე დამკვრელ და მომღერალ ჭიონია ყვანიასაგან ჩვენ ჩავიწერეთ უზადო, ერთი ამოსუნთქვით ნამღერი სატრფიალო ლირიკის ნიმუში. აქ ყოველი სიტყვა სადა და უბრალოა, მაგრამ დიადი უბრალოება ზღაპრული შემოქმედების თვისებაა. ჭიონია ყვანიას ნათქვამი ნიმუში ინდივიდუალური მთქმელის კუთვნილებას არ შეადგენს, იგი ხალხურია და გავრცელებულია ზუგდიდისა და მეზობელ რაიონებში.

ნანა, მუში მანწარა რე,
ჯანუქუ დო ვალურსუნი,
თიში გაქყოლადური რე,
ელუქი დო ვამურსუნი.
თიში უნწარაში ცოფე,
გიცორსუ დო ვა რკუნსუნი,
გვალე დუდიში ოკვილარი
სქან ცოროფილი შხვას ცუნსუნი.

ნანაია, რა მწარეა,
რომ წეხვარ და არა გძინავს,
ამის დასავიწყარია,
რომ ელი და აღარ მოვა.
უფრო მწარე ის ყოფილა,
რომ გიყვარს და არა გყავს,
მთლად თავის მოსაკლავია
თუ შენი შეყვარებული სხვას
ჰყავს.

მთელ სამეგრელოშია გავრცელებული საუკეთესო ლირიკული ზიმღერა „ნი ქოული“. ეს ზიმღერა, სალდათობის პერიოდის სიმ-

^მ ჩაწერილია ჩემ მიერ ხობში 1967 წ. ივლისში.

ღერასთან („აკა სი რეკიშო“) ერთად. შეიქლება მეგრული ლირიკული სიმღერების კლასიკურ ნიმუშად მივიჩნიოთ.

„სი ქოული“ (შენ მიდიხარ) სიმღერის ტექსტისა და წარმოქმნილი თაობაზე ორი აზრი არსებობს. ა. ცაგარელის აზრით, ეს სიმღერა და მისი ტექსტი დაკავშირებულია გადმოცემასთან, რომლის მიხედვით, ოდესღაც სამურზაყანოელ მემამულეს მოუსურვებია ცოლად შეერთო სამეგრელოს მემამულის ქალიშვილი, მაგრამ სასიძოს სასიდედრო შეჰყვარებია. დედას თავისი ქალიშვილი ოთახში ჩაუმწყვდევია და თვითონ კი სასიძოს სამურზაყანოში წაქცოლია. ეს სიმღერა, გადმოგვცემს ა. ცაგარელი, მეგრელთა თქმით, საპატარძლოს მოთქმას, რომელიც ვედრებით მიმართავს სასიძოს, რათა გაათავისუფლოს. აქვე მოაქვს ა. ცაგარელს მის მიერ XIX საუკუნის 80-იან წლებში ჩაწერილი ტექსტიც.

სი ქოული, მა დომეტალენქო?
ოფქოფესენი ვა გომიტალენქო?
სათანჯო⁶¹ სარკილი დო
დიხაზურგა⁶² მუნაფილი,
თელი გახარებული დო
ღურელი არძო ჩხონაფილი,
სქუა დოსქილადირი დო
დიანთილი ცუნაფილი...
მის მორსებუ? დომეტალენქო?
ქოფილ ვორექ,
თოკილ ვორექ,
ვა გომეტალენქო?

შენ მიდიხარ, მე მტოვებ?
რომ დამიკირეს, არ
გამათავისუფლებ?
სათანჯო — მოწმენდილი,
დიხაზურგა — მორბუბული,
ცოცხალი გახარებული და
მკედარი — ყველა ცხონებული,
შვილი — დარჩენილი და
სიდედრი — წაყვანილი...
ვის მოსწრებია? ნეთუ
დამტოვებ?
დაქერილი ვარ,
გათოკილი ვარ,
არ გამათავისუფლებ?⁶³

ამ სიმღერის განსხვავებული (უფრო სრული) ვარიანტი გამოქვეყნდა 1894 წელს „მასალათა კრებულის“ მე-18 ტომში. აქ უფრო დაწერილებითაა მითითებული დედა-შვილის ურთიერთობაზე. ქალიშვილის სასიძოსადმი ვედრებაში ხაზგასმულია: სიძარტლე რომ გაირკვევა, შემდეგ ხომ არ მეტყვი უარსო. ამ ვარიანტიც ნათლად ჩანს, რომ საპატარძლო დატოვებს და სიდედრა

⁶¹, ⁶² ადგილის სახელებია.

⁶³ ა. ცაგარელის დასახელებული წიგნი, გვ. 68.

წაიყვანეს მის ნაცვლად. ეს ფაქტი ორჯერ არის ტექსტში აღნიშნული. აი ეს ვარიანტიც:

...გაფილი გეჩილათილი დო
ჩილათირი წურაფილი,
სქეა დოსქილადირი დო
დიანთილი ცუნაფილი..
სი ქოული, მა დომიტალენქო?
ქოფილ ვორექ, თოკილ ვორექ,
ვა გომიტალენქო?⁵⁴.

...სწორ გზას აცდენილი,
უსწორო გზით მავალი,
შვილი დარჩენილი და
სიდედრი წაყვანილი,
შენ მიდიხარ, მე მტოვებ?
დაქერილი ვარ, გათოკილი ვარ,
არ გამათავისუფლებ?

როგორც ვხედავთ, სხვადასხვა პირის მიერ სხვადასხვა დროს ხაწერილ ორივე ტექსტს ა. ცაგარლის მიერ მოტანილი გადმოცემა უფრო საფუძვლად და, მიუხედავად მცირე ვარიანტული სხვაობისა, ისინი ძირითადად ერთმანეთს ავსებენ, ერთ შინაარსს გადმოგვცემენ.

როგორც ჩვენ მიერ ზემოაღნიშნულ შრომის სიმღერებში, აქაც ახალი აღრესატი გაჩნდა, რის გამოც მან კლასთა ბრძოლის ამსახველი სიმღერის სახე მიიღო. ამას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ აღნიშნული ტექსტებიდან სასიმღეროდ რამდენიმე ტაეპი იქნა გამოყენებული, თანაც დაემატა სიტყვა „ბატა“.

სი ქოული, ბატა,
მა დომიტალენქო?
გურს გენია მონტებულსუ
ვაშემიბრალებქო?
ქოფილი ვორექ, თოკილი ვორექ,
ვა გომიტალენქო?⁵⁵.

შენ მიდიხარ, ბატა,
მე მტოვებ?
გულზე ცეცხლმოკიდებულს
არ შემიბრალებ?
დაქერილი ვარ, გათოკილი ვარ,
არ გამათავისუფლებ?

ამ სასიმღერო ტექსტში გამოტოვებულია დიდი მწუხარების მოტივაცია, ან ჩანს მიზეზი, ყურადღება მხოლოდ შედეგზეა განაცხილებული.

ახალი მასალების მიხედვით⁵⁶, ეს ლექსი სალხმა განოუთქეა

⁵⁴ „მასალათა კრებული“... ტ. XVIII, გვ. 20. გადმობეჭდილია ი. ყიფშიძის დასახ. წიგნში, გვ. 142.

⁵⁵ ზოგი ვარიანტი კიდევ უმატებს ორ ტაეპს: ლურას ვორექ მერინელი, ვეშემიბრალებქო“ (სიკვილის პირას ვარ მიმდგარი, არ შემიბრალებ), (იხ. კ. სამუშიას მასალები, გვ. 88).

⁵⁶ კ. სამუშიამ ჩაიწერა ზუგდიდში.

ეურსალების (აცის ქურდების) მიერ გატაცებულ ქმებს — თუთა-
შხია ანთიასა და ეუზაია შელიას.“

ეს გაღმაცემი გამოყენებული აქვს პროფ. ს. ჭილაიას თავის
მეტად მნიშვნელოვან და დიდი საყვარელით დაწერილ რომან-
ქრონიკაში — „ეკატერინე ქავჭავაძე“ (წ. 1, გვ. 265). აქ „ბატა“⁶⁷,
რომელიც ქალის მოფერებითი ზედმეტი სახელია, შეცვლილია აც-
ის (ბათას) სახელით. ბათა ზუგდიდის სახლსუბუქესმა დაიბარა
და გადასცა ბატონის ბრძანება, რომ მას ძაღლების მოძველელად
უნდა ემსახურა. ბათმა ამაზე უარი უთხრა. იგი გაროზგეს, ბორ-
ჯილები გაუყარეს და ციხეში (დილეგში) ჩაადგეს. ამ ციხეში აღ-
მოჩნდა აგრეთვე ბათას მეზობელი. ბათამ გაპარვა გადაწყვიტა.
„ბათა მეორე დღესვე გაპარა ციხიდან. მეზობელმა ბათას ლექსი
გამოუთქვა:

სი ქოული ბათა, ვა შემბრალენქო..

ეს გრძელი, გაბმული მოთქმაა ბორკილგაყრილი, დატანჯული
და წამებული ადამიანის პედიზო“. ამ უკანასკნელ გაღმაცემაში
არა გვაქვს ყურსალებთან დაკავშირებული ამბავი. როგორც ჩანს,
ახალი დროის გაღმაცემები ნებისმიერ ადრესატებსა და გარემო
წირობებზე ამხვილებენ ყურადღებას. ს. ჭილაიას ქრონიკებში უხ-
კიდ აქვს გამოყენებული სხვა ხალხური ლექსები და სიმღერებიც,
რომელთა განხილვა ცალკე კვლევის საგანია.

ადრინდელი გაღმაცემა, რომელიც საფუძვლად დაედო ამ
სიმღერა-გოდებას, ა. სკარლის მიერ არის ჩაწერილი. სწორედ
ამაზე მიუთითებს ზემოაღნიშნული ვარიანტები, რომლებიც სი-
ზუსტით გაღმაცემენ თქმულების შინაარსს.

ამგვარად, „სი ქოული, ბატა“ მეგრული საყოფაცხოვრებო
ლირიკის (უმთავრესად სატრფიალო ლირიკის) ერთ-ერთ უბრწყინ-
ვალეს ნიმუშად უნდა მივიჩნიოთ.

სატრფიალო ლირიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ოთხ,
ორ და ექვსსტრიქონიან სასიმღერო ტექსტებს, რომლებიც ღრმა
განცდებს გაღმაცემენ და უპირისპირდებიან ამავე ფორმის სა-
ღაღობო-სატრფიალო შაირებს.

⁶⁷ ქართული ხალხური პოეზიის მასალები (ე. სამუშიას მიერ შედგენილი),
1970, შესავალი წერილი.

⁶⁸ „ბატას“ ი. ყიფშიძე განმარტავს როგორც „სუსტს“. „ბატაია“ მოფერებ-
ითი და საპატიო ზედმეტი სახელია ქალისა (იხ. დასახ. წიგნი, გვ. 201).

ცოროფა ნწარე, დღის ვეშმანგარე
ცაშა მეურს, შური მეუბარე⁶⁹.

სიყვარულს მწარეს ვერასდროს
გამოვიტირებ,
ცისკენ წავა, სული რომ შეუბერო.

ანდა:

სი ჩქიმოთ გოფაირი,
მეესიში დიდი ვარდი,
სი ვარდინი, მა ვინგარდი.
ქომორთინი — დაგიმარდი⁷⁰.

შენ ჩემთვის გაფურჩქენილო,
მაისის დღო ვარდო,
როცა არ იყავ, ვტიროდი
რომ მოხვედი, დაგიმადლე.

კიდევე:

საყვარელქა მემიღინე,
გურ მაქუუ დაჩხირითე,
ჩქიმი გური ვეეცოცხლებუ,
ფარა, ოქრო, ვარჩხლითე⁷¹.

სატრფო დაეკარგე,
გულს ცეცხლი მიკიდა,
ჩემი გული ვერ გაეცოცხლებუა.
ფულით, ოქროთი და ვერცხლით.

ამ სასიმღერო სტროფს ა. ცაგარელი ასეთ კომენტარს ურთავს: ამ შესანიშნავ, მელოდიურ სიმღერას მღეროდნენ სოფ. ჭვარციში სამი ქალი და ერთი ახალგაზრდა კაცი გუნდთან ერთად, მათ შორის, ერთი ქალი ჩონგურსე უკრავდაო⁷².

ამ ტიპის სასიმღერო ლირიკის ნიმუშები დიდი რაოდენობითაა გავრცელებული. აქაც ვარდის სიმბოლიკა მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს.

ვარდის ვარდი მუშოთ ოკო,
ვარდი თვითონ თქვა რეთენი,
სანთელცალო გაფჩენდუქუ,
სოდგა გემამინექენი⁷³.

ვარდს ვარდი რალად უნდა,
(რადგან) ვარდი თვით
ბრძანდებით,
სანთელივით გაეჩერდები,
სადაც კი გამახსენდები.

ანდა:

ართი ვარდი ქომიჩანს,
მუყანს დიქყანს პირუას?
ბრელ ტერეფი აპირენს
თე ვარდიში წილუას,

⁶⁹ ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 120.

⁷⁰ ფ. არქ. № 8797.

⁷¹ ა. ც ა გ ა რ ე ლ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 70.

⁷² ი ქ ე ე.

⁷³ მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 333.

ტერეფიში ჭინიშენი,
ლორონთ ქეგარზინუს⁷⁴.
ერთი ვარდი მიშრიალეზს,
როდის გაშლის კოკორს?

ბეერი მტერი აპირებს
ამ ვარდის მოკრეფას,
მტრების ჭინაზე,
ღმერთმა (დიდხანს) გააძლებინოს.

ამათ გვერდით, რა თქმა უნდა, გავრცელებულია აგრეთვე ჩვეულებრივი ტიპის სალალბო-სატრფიალო შაირები, რომლებიც უშთავრესად პარალელიზმის პრინციპით არის შექმნილი. ამ ფაქტზე ყურადღება ადრე ი. ყიფშიძემაც გაამახვილა. იგი წერდა: „მეგზულ ლექსებში ძალიან გავრცელებულია პარალელიზმი. სტროფის პირველ ნახევარს თავისი შინაარსით არაფერი საერთო, არც გენეტიკური, კავშირი არა აქვს მეორე ნახევართან; მხოლოდ ერთმება მასო“⁷⁵. ასახელებს ნიმუშებსაც:

წიწილა ღო კამაწყარი,
ბოში, მუშენ გამანწარი?

წიწილა და კამის წყალი,
ბიკო, რაზე გამამწარე?

ანდა:

მელე ენგირი, მოლე სკურჩა⁷⁶,
დაგალორე, მუსუ მუჩა?⁷⁷

გაღმა ენგური, გამოღმა სკურჩა,
რომ მოგატყუო, რას მომცემ?

ამგვარი პარალელიზმი საერთოდ არის დამახასიათებელი ხალხური პოეზიისათვის და იგი რომელიმე ტომის ფოლკლორის სპეციფიკად ვერ მიიჩნევა.

სატრფიალო ლირიკის ნიმუშები, როგორც აღვნიშნეთ, მეგრული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთ ძირითად ნაწილს შეადგენს. თავისი ჭეშმარიტი ხალხურობით, სასიმღერო მელოდითა და დაჩვეწილი სტრიქონებით ეს ნიმუშები მაღალი პოეტური ნიშნითაა აღბეჭდილი.

ცალკე უნდა გამოვეყოთ სოციალური ლირიკის ისეთი ნიმუშები, რომლებიც გამწვავებულ კლასთა ბრძოლას ასახავენ.

მწირი ნიადაგი, ჭაობები, მალარია, თურქთა და მეზობელ ტომთა თარეში, ადგილობრივ მებატონეთა კაპრიზების დაკმაყო-

⁷⁴ მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 303.

⁷⁵ ი. ყიფშიძე, დასახ. შრომა, გვ. 0149.

⁷⁶ მდინარის სახელია.

⁷⁷ ა. ცაგარელი, დასახ. შრომა, გვ. 0149.

ფილება მძიმე ტვირთად აწვა დამცირებულ და გალატაკებულ გლეხობას. ასეთი მდგომარეობის რამდენ შემზარავ სურათს აღწერს არქანჯელო ლამბერტი თავის ცნობილ წიგნში. უკიდურესი სიღარიბის გამო მრავალშვილიან ოჯახში ახლად დაბადებული ბავშვის ცოცხლად დამარხვა⁷⁸, ანდა ოჯახის მარჩენალის გარდაცვალების შემდეგ მცირეწლოვანი შვილების თურქებისათვის მიყიდვა⁷⁹, მათი ქონების მიტაცება... აჩანაგებდა ქვეყანას. მებატონეებს ჰყავდათ საგანგებო კაცები, რომლებიც ადამიანებს იტაცებდნენ და ოსპალებზე ყიდდნენ. ისინი საგანგებოდ არჩევდნენ ლამაზ ქალ-ვაყებს. ასეთ ხალხს „მეგრელები „ყურსალებს“ ეძახოდნენ (ხალხური განმარტებით, ყურსალები ეწოდებოდა კაცის ქურდს)... გაყიდვის დროს აღმძიანის სიმაღლეს ზომავდნენ მტკავლით და ამის მიხედვით იყო აღმძიანის ფასიც გამოანგარიშებული“⁸⁰.

მიუხედავად უკიდურესი ხელმოკლეობისა და დამცირებისა მეგრულ გლეხს უმჯობესად მიაჩნდა სიკვდილამდე თავის ნესტიან, ქაობზე დადგმულ ფაცხაში ეცხოვრა, ვიდრე მოშორებოდა სამკიდროს, მამა-პაპათა საძვალეს.

სოციალური ბოროტების, კლასობრივი ჩაგვრის ამსახველი მეგრული ხალხური პოეზიის ნიმუშები გამსჭვალულია საოცარი სევდითა და უსამართლო ურთიერთობის წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლის განწყობილებით. ხალხის ამწიოკებელი მოურავი ჯოღორია დგებრა კოჭოიამ მოკლა. დადიანების მოურავებში ყველაზე მკაცრი და შეუბრალებელი ყოფილა ჯოღორია დგებია, რომელიც გლეხებს მოუქლავთ და მასზე ეს ლექსი გამოუთქვამთ:

— ჯოღორია გეგელუ,
მუჭო ბედიქ დეგელუ,
კოჭოიამ ტყვიქ
ხინჯის ქიგოკერკელუ,
ასე ხოლო ვალურიო?
ჯოღორქ ქიგობებელუ⁸¹.

— ჯოღორია გეგელუ,
ბედი როგორ დაგელია,
კოჭოიას ტყვიამ
ბოგირზე გაგაგორა,
ახლაც არ მოკვდი?
ძალღმაც გაგაბინძუროს.

⁷⁸ ა. ლამბერტი, დასახ. წიგნი, გვ. 76.

⁷⁹ იქვე, გვ. 123.

⁸⁰ ს. მაკალათია, დასახ. წიგნი, გვ. 239.

⁸¹ იქვე, გვ. 240. ეს ლექსი-სიმღერა დღესაც გავრცელებულია, მრავალჯერ არის ექსპედიციის წევრების მიერ ჩაწერილი. სოფ. თამაკონში 1965 წელს ჩვენ ჩავეწერეთ ოღნავ განსხვავებული ვარიანტი: „კოჭოიამ თოფ გოცოთუ“ (კოჭოიამ თოფი გვესროლა).

მრავალი სახის გადასახადს იხდიდა გლეხობა, განსაკუთრებით მძიმე მდგომარეობაში იმყოფებოდა მოჭალაბე, დოღმახორე და მუზეგრე გლეხები, ფაქტიურად ისინი ყმები იყვნენ. საერთოდ გლეხობა 23-მდე სხვადასხვა სახის გადასახადს იხდიდა წლის განმავლობაში.

ცნობილია, რომ სალდათობა მძიმე ტვირთად აწვა მშრომელ ზალხს. საერთოდ, ქართულ ხალხურ პოეზიაში შექმნილია მთელი ციკლი ლექსებისა, რომლებიც ძველ სალდათობას ასახავს, ამ ლექსებში ჩვენ გვესმის გოდება, მოთქმა თავის კუთხეს, მშობლებსა და სატრფოს მოშორებული ახალგაზრდა კაცისა, რომელიც საოცარ დამცირებასა და ტანჯვას განიცდიდა წლების განმავლობაში.

განსაკუთრებით მძიმე იყო მდგომარეობა იმ დედისა, რომელსაც ერთადერთ მარჩენალ შვილს მოსტაცებდნენ და წაიყვანდნენ ანეთ ადგილას, სადაც მას ენის უცოდინარობის გამო მხოლოდ თავის თავთან შეეძლო ლაპარაკი. ამ ყველაზე მძიმე სატანჯველს დედის გული გრანობდა და წინასწარ გლოვობდა შვილის დაკარგვას. სწორედ ამგვარი განცდა უძევს საფუძვლად სამეგრელოში გავრცელებულ ელასიკურ სიმღერას — „აკა სი რეჟი-შო“ (ერთადერთი ხარ-თქო), რომლის მელოდია გამწარებული დედის გოდებაა ერთადერთ შვილთან დიდი ხნით განშორების გამო.

ეს სიმღერა პირველად ჩაიწერა ქ. გვოზდევმა და გამოაქვეყნა 1894 წელს „მასალათა კრებულის“ მე-18 ტომში (განყ. 1, გვ. 8). იანწერი ასეთ შენიშვნას ურთავს ამ სიმღერას: «Напев этой песни настолько популярен среди мигрельцев, что почти вытеснил из употребления все другие, выполняемые хором. Иногда, лишь с некоторыми незначительными видоизменениями, он распевается в настоящее время в соединении с текстом самого различного содержания. У меня в настоящем случае приведены те слова, с которыми песня эта, как говорят, впервые появилась на свете в 1887 году, когда среди населения закавказского края была введена общая военная повинность»

ეს უაღრესად მელოდიური სიმღერა, რომლის რეფრენსა და მისამღერს გენეტიკური კავშირი აქვს სამგლოვიარო პოეზიასთან, როგორც ჩანს, დროის შესაბამისად იცვლიდა ადრესატებს და მასში ყველაზე მწვავე სოციალური თუ კლასობრივი პრობლემები პოულობდა სიტყვიერ გამოხატულებას. ამგვარი ტრანსფორმაცია

სიმღერებისა ცნობილია ხალხურ პოეზიაში და იგი, ამ შემთხვევაში, გამონაკლისს არ წარმოადგენს. „მასალათა კრებულიდან“ ეს სიქ-ღერა ი. ყიფშიძეს გადაუტანია თავის ცნობილ წიგნში.

აკა სი რექე-შო,
აღმასი რექეშო, ნანა,
აბრეშუმო-შო აწმადირექე-შო,
ნანა, ღელაჲ.
ღელაჲ, მებდინაჲო,
ჩქიმი ცოდა!
მუს მორთუნანი,
ვიმაჩინექე-შო!
ქოდლახენი,
უამადირექე-შო,
ორკოფანი-შო,
უამანტინექე-შო,
ვარი შხეაშა-შო,
ვა მანდვინექე-შო,
ეკიში გვალა-შო, მაღალინერი-შო,
თიშა წვანდიშა
ამალე რენი-შო,
ანწი ულადა ამარი რენი-შო,
მა სალდათო-შო,
ვა მალინენი-შო⁸².

ერთადერთი ხარ-თქო,
აღმასი ხარ-თქო, ნანა,
აბრეშუმიეთ წამომელანდები-
თქო,
ნანა, ღელაჲ,
ღელაჲ, ღავიარგო,
ჩემი ცოდა!
რასაც მიშვრებიან,
ვერ გაყურებინებ-თქო,
ავად რომ გახდე,
ვერ გინახულებ-თქო,
რომ დაგიჟირონ,
ვერ გაგაქცევე-თქო,
ანდა სხეასაც
ვერ განდობ-თქო,
ეკის⁸² მთა მაღალია-თქო,
მის წვერზე
ასასულელია-თქო,
აწი წასვლის დღე დადგა-თქო,
მე სალდათად
ვერ წაველ-თქო.

სალდათობის მძიმე პერიოდს ასახავს სასიმღეროდ გავრცელებული ორ და ოთხტაქიანი ლექსები. ასეთია, მაგალითად:

სალდათობა მუშ მანწარა;
ხეს — თოფი, დო ხეს — მაზარა,

სალდათობა რა მწარაჲ,
ხელში — თოფი, მხარზე —
მაზარა.

ანდა:

შანქარს წყარი ქათუბენი,
თუში გაფუქ დღულაფირი,
ჩქიმი ცოროფილი აქ ვარე,
სალდათო რე ცონაფილი⁸⁴.

შექარს რომ წყალი დაასხა,
ისე გყავხარ დამდნარი,
ჩემი სატრფო აქ არ არის,
სალდათად არის წაყვანილი.

⁸² ეკის მთა სენაკის რაიონშია.

⁸³ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 145.

⁸⁴ შ. ბერიძე, მეგრული (ივერიული) ენა, 1920, გვ. 129. ჩაწერილია სოფ.

შექმნილია ვრცელი ლექსი „ყარსის ომთან“ დაკავშირებით, რომელშიაც რეალისტურად აისახა სალდათების მძიმე ყოფა.

სამეგრელოში სოციალურ ბოროტებას წარმოადგენდა არა მარტო ადამიანის მოტაცება და ტყვედ გაყიდვა, არამედ ქურდობაც. მთავრები ქურდებს სდევნიდნენ, კანონიც კი გამოიცა ქურდობის წინააღმდეგ, მაგრამ ამ საქმეში ჩარეული იყვნენ თვით მთავრის მოხელეები და, მიუხედავად აკრძალვისა, ქურდობა მაინც ხდებოდა. ცნობილია ლექსი „მაცი ფიფიაზე“, რომელიც, გადმოცემის მიხედვით, მაცი ხვითას პროტოტიპი უნდა იყოს. ასევე გავრცელებულია ლექს-სიმღერები „ტყეში გასულების“ არსენ შონიას, ასლან ყურუას, ქუჭუ გვათუას და სხვათა შესახებ.

სოციალური და კლასობრივი ბრძოლის ამსახველი ლირიკის ნიმუშები, რომლებიც ჩვენ მიერ არის დამოწმებული, კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფია, იგი ყველა მთქმელისა თუ მსმენელის მიერ განცდილია, როგორც საყოთარო ნაფიქრი და ნაგრძნობი. უმეტესობა სიმღერით, მელოდიის თანხლებით სრულდება, რაც ხელს უწყობს ტექსტის სისადავესა და მრავალფეროვნებას.

თ ა გ ი V

გ ა ბ ა ა ს ე ბ ა

გაბაასების ეპიკი, რომელიც ფართო პოპულარობით სარგებლობდა შუასაუკუნეების საზღვარგარეთულ ლიტერატურაში და, ნათ შორის, ქართულ მწერლობაშიც, თავის სათავეებს ხალხური გაბაასების ეპიკიდანღებულაობს¹.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ მხრივ სხვა აზრი არც არსებობს. ვ. კოტეტიშვილი წერს: „ჩვენ... ვიცით სასიმღერო პაექრობა, დაკავშირებული გარდაცვლილ და აღმდგარ ღვთაების მითოსთან... ამ პაექრობის სახეებს წარმოადგესენ დევა ზამთარ-ზაფხუ-

¹ ჩვენი წერილის შესავალი ნაწილი, ძირითადად, ემყარება დოქ. ბ. ქიქოძის ნაშრომებს: „გაბაასების ეპიკის ისტორიისათვის“, ბათუმი, 1955 წ. და „გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში“, ბათუმი, 1952 წ.

ლისა, ციებისა და გოგონას შორის და სხვ. მრ... ეს უნარი გადატანილ იქნა ლიტერატურაშიც... იგივე უნარი შევიდა ჩვენს ლიტერატურაში სსკადანსვაგვარი გაბაასების სახით“².

შუა საუკუნეებში ევროპასა და აღმოსავლეთში გავრცელებული „კამათი ხანთრისა და ხაფხულისა“ მოდის არა ეზოვეს ან ლათინური წიგნური თხზულებებიდან... არამედ ისინი წარმოადგენენ ფოლკლორიდახ მომდინარე ნიმუშების ლიტერატურულ გადაქმნაებას³.

მის. ჩიქოვანი აღნიშნავს, რომ „გაბაასების უნარის საწყისებში ხალხურ სიტყვიერებაში ძალიან შორეულ ხანიდანაა ცნობილი და იგი ისტორიულად წინ უსწრებს ანალოგიური უნარის ჩამოყალიბებას მწერლობაში“⁴.

ძველ ქართულ მწერლობაში გაბაასების უნარის მკვლევარად დოც. ბ. ქიქოძე იზიარებს აღნიშნულ თვალსაზრისს, იგი წერს: „გაბაასება ჩვენში თავდაპირველად უნდა შემუშავებულიყო ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში და შემდეგ უნდა გადასულიყო იგი ლიტერატურაში“⁵.

ლიტერატურისმცოდნეობაში გაბაასება უნარებს ან მის სახეებს შორის არ არის დასახელებული. იგი არის „გამოსახვის ფორმა, მხატვრული ნაწარმოების ისეთი სახე, რომელშიც ორი ან რამდენიმე პირის გაბაასების, ცილობისა ან კამათის ფორმით არის შინაარსი გადმოცემული“⁶. მიუხედავად ამისა, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბაასება უნარად არის აღიარებული (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, მ. ჩიქოვანი, ლ. ასათიანი, ბ. ქიქოძე). ეს სახელწოდება, როგორც ჩანს, პირობითია და ასევე პირობითად ვხმარობთ ჩვენ ამ ცნებას. ს.-ს. ორბელიანს ეს სიტყვა განმარტებული არა აქვს. დ. ჩუბინაშვილის აზრით, „გაბაასება“ მიღებულია სიტყვა „ბაასიდან“. ეს უკანასკნელი ნიშნავს ცილობას, პაექრობას, ღაპარაკში შებმას; „გაბაასება“, მისივე განმარტებით, ნიშნავს დისპუტში ჩაბმას⁷.

² ვ. კ. ბ. ე. რ. ი. შ. კ. ი. ლ. ი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 297.

³ ბ. ქიქოძე, გაბაასების უნარის ისტორიისათვის, 1955, გვ. 43.

⁴ მის. ჩიქოვანი, ქართული ხალხ. სიტყ. ისტორია, 1956, გვ. 350.

⁵ ბ. ქიქოძე, გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, 1952, გვ. 13.

⁶ ან. ჭილაია, ლიტერატურისმცოდნეობი: ძირითადი ცნებები, 1917, გვ. 85.

⁷ ბ. ქიქოძე, გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, გვ. 5.

გაბაასების სახელწოდებით ცნობილი თხზულებების ძირითად სპეციფიკურ ნიშნად მიჩნეულია შემდეგი: 1. გაბაასების ჟანრის სველა თხზულება დაწერილია დიალოგის ფორმით, მასში მონაწილე მხარეები ან ადამიანები არიან, ან უსულო საგნები, ან ცხოველები, ან გაპიროვნებული ბუნების ძალები... 2. გაბაასებაში აუცილებლად ასახულია დისპუტი, კამათი ერთმანეთის საწინააღმდეგო რწმენის ან შეხედულების მქონე ორ, ან, იშვიათ შემთხვევაში, ორზე მეტ პიროვნებას ან საგანს შორის. 3. გაბაასებაში უმეტეს წილად კამათი სწარმოებს უპირატესობის დამტკიცების მიზნით... 4. გაბაასებაში, როგორც წესი, აშკარად არა ჩანს ბაასში ჩაბმული მხარეებიდან ვისკენ არის მიმართული ავტორის სიმპათია და თანაგრძნობა... მაგრამ დაკვირვებული მკითხველი აუცილებლად შენიშნავს, ვის ანიჭებს ავტორი უპირატესობას⁸.

გაბაასებაში მოკამათე მხარეებად გამოყვანილი არიან ისეთი პირები, საგნები ან მოვლენები, რომლებიც ერთმანეთისადმი სრულ კონტრასტს წარმოადგენენ. ასეთია, მაგალითად, „ღღე და ღამე“, „ცა და მიწა“, „სიკვდილი და სიცოცხლე“, „ზამთარი და ზაფხული“ და სხვ.

ქართულ კრიტიკულ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება (ლ. ასათიანი), რომ, თითქოს, გაბაასება ქართულ ლიტერატურაში მომდინარეობდეს ირანულ ლიტერატურაში ცნობილი მუნაზარეს მსგავსი ჟანრისგან. ეს არ არის სწორი.

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში გაბაასება ძველთაგანვე ყოფილა ცნობილი, განსაკუთრებით, ზეპირსიტყვიერებაში. „გაბაასება საქართველოში უფრო ადრე ყოფილა ცნობილი, ვიდრე ის განსაკუთრებულ პოპულარობას ირანულ ლიტერატურაში მოიპოვებდა“⁹.

დოც. ბ. ქიქოძე სამართლიანად მიუთითებს, რომ გაბაასების ჟანრის ზოგიერთი ხალხური ნიმუში „უძველეს ხანაშია შექმნილი, სახელდობრ, იმ დროს, როცა ჩვენი ხალხი ჯერ კიდევ არ იყო თავისუფალი მაგიის ან ანიმიზმისაგან და ბუნების ძალებს ბრმად აღმერთებდა“¹⁰.

⁸ ბ. ქიქოძე, გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, გვ. 5—6.

⁹ იქვე, გვ. 8.

¹⁰ იქვე.

ზოგიერთი ლექსი წარმოადგენს გარდამავალ საფეხურს დიალოგიდან გაბაასებისაკენ, როცა თვით მთქმელი აწარმოებს სიკვდილთან თუ სხვა მოვლენასთან ბაასს. „ეს დიალოგიური ხასიათისაა, მაგრამ გაბაასების ნიშნები მას ნაკლებად ახასიათებს“¹¹.

ქართულ ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში ძალიან ბევრია დიალოგიური ლექსი, მაგრამ დიალოგის ფორმით შეთხზული ყველა ლექსი გაბაასება არ არის.

სპარსულსა და არაბულ ლიტერატურაში ცნობილია მუნაზარე, გერმანულში — შტრაიტვედიხტ, პროვანსალურში — ტენცონები, ფრანგულში — დებატი და დისპუტი, ინგლისურში — ესტრიფს, რუსულში — პრენია და სხვ.

სპარსული მუნაზარე, რომელიც ნიშნავს ბაასს, კამათს (მსჯელობას), საკუთარი აზრის დაცვას კამათის დროს, წინ უსწრებს ფრანგულ ტენცონას, რომელიც ლათინური „ტენსიო“-დან მომდინარეობს და ნიშნავს კამათს, შეჯიბრს, დისპუტს.

გერმანელი მკვლევარი ზელბახი ფიქრობს, რომ გაბაასება უფრო ადრე ლათინურ ლიტერატურაში წარმოიშვა, ვიდრე სპარსულში, აქედან გავრცელდა იგი დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში¹².

გაბაასების ყველაზე ადრინდელ ნიმუშად ასახელებენ ეზოპეს რამდენიმე იგავ-არაკს.

ტენცონა, როგორც პოეტური ნაწარმოები, წარმოადგენს ორი პოეტის ან პერსონიფიცირებული საგნის გალექსილ დიალოგს, დისპუტს სასიყვარულო, პოეტურ ან ფილოსოფიურ საკითხზე¹³.

სპარსული მუნაზარე წინ უსწრებს ფრანგულ ტენცონას, მაგრამ ტენცონა წარმოიშვა არა აღმოსავლური პოეზიის გავლენით, „არამედ იმპროვიზაციული ხალხური ოთხტაეპოვანი პოეზიიდან და ეონგლიორების სახუმარო კამათებიდან“¹⁴. მსოფლიოში გავრცელებულ გაბაასების უანრებს შორის მსგავსება არ ატარებს გენეტიკურ ხასიათს, იგი ტიპოლოგიური ხასიათისაა და უნდა აიხსნას, როგორც ამაზე დოც. ბ. ქიქოძეც მიუთითებს, მსგავსი სოციალურ-ეკონომიკური პირობებით.

¹¹ ბ. ქიქოძე, გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში, გვ. 10.

¹² ბ. ქიქოძე, გაბაასების უანრის ისტორიისათვის, გვ. 9.

¹³ იქვე, გვ. 10.

¹⁴ იქვე, გვ. 13.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში გაბაასების „უმარტივეს სახედ“ დოც. ბ. ქიქოძე ფშავ-ხევსურეთში ფართოდ გავრცელებულ კაფიობას მიიჩნევს¹⁵.

ვერ დავეთანხმებით პატივცემულ მკვლევარს, თითქოს ფშავ-ხევსურული კაფია (იგულისხმება დიალოგური) წარმოდგენდეს გაბაასების „უმარტივეს სახეს“. პირიქით, ჩვენ ის მიგვაჩნია პოეტური პაექრობის უმაღლეს სახედ, რომელიც დიალოგური ფორმისაა და სატირულ-იუმორისტულ შინაარსს შეიცავს.

გაბაასება, ისევე როგორც სატირულ-იუმორისტული პრინციპი, თავისებურად ვლინდება ზეპირსიტყვიერების ცალკეულ ქანრში. ამის კვალობაზე ჩვენ უნდა განვასხვავოთ ისეთი სახეები გაბაასებისა, რომლებიც საკუთარი სპეციფიკით ხასიათდებიან. ე. ი. გაბაასების ქანრი ფართო ცნებაა და მოიცავს გაბაასების ფორმით წარმოდგენილ მითოლოგიურ, საწესჩვეულებო, სასულიერო-რელიგიურ, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო, ფილოსოფიურ და სხვა სახის ლექს-სიმღერებს. როგორც ადრინდელი (სარიტუალო-საწესჩვეულებოს გამოკლებით), ასევე გვიანდელი გაბაასების, განსაკუთრებით საყოფაცხოვრებო თემატიკის, ძირითადი მხატვრული პრინციპი სატირულ-იუმორისტული პრინციპია.

დიალოგური ფორმის კაფია, რომელსაც ფშავში მიღექსება ანუ შემღერება ეწოდება, ქართული ხალხური სატირულ-იუმორისტული ქანრის ერთ-ერთი სახეა, ისევე როგორც ამ ქანრში დამკვიდრებული „ქალვაჟიანი“, რომელიც სატრფიალო პოეზიიდანაა შემოსული.

თვით კაფია საყოფაცხოვრებო ქანრია, მაგრამ შესრულების ფორმის მიხედვით გაბაასებას მიეკუთვნება. ტრადიციული გაბაასებიდან განსხვავებით, დიალოგური კაფია, ერთი მთქმელის მიერ შეთხზულ (ქალ-ვაჟის ან „დღისა და ღამის გაბაასების“ მსგავს) ნაწარმოებს კი არ წარმოდგენს, არამედ ცოცხალ სინამდვილეში, ორი მოპაექრის მიერ სახელდახელოდ, წინასწარ მომზადების გარეშე შეთხზულ ტექსტს, რომელიც გამსჭვალულია სატირულ-იუმორისტული გრძნობით.

სანიმუშოდ განვიხილოთ ერთი მაგალითი — ლეგა ხარანაულისა და ჭრელას კაფიობისა. ლეგა მდიდარი ოჯახიდან იყო. ჭრე-

¹⁵ ბ. ქიქოძე, გაბაასება ძველ ქართ. ლიტ-ში, გვ. 13.

ლა — ლეგას დის ქმარი, ღარიბად ცხოვრობდა. ისინი გადაკიდებულები იყვნენ, ერთმანეთს ლექსებით ეჯიბრებოდნენ. ლეგა თავის მოყვრის სანახავად ოჯახში კი არ მოდის, არამედ თვალის (სოფელია ფშავში) დუქანში, სადაც ჰრელა ყოველდღე ქეიფობს.

ლ ე გ ა

თვლივში ჩამოვიარე,
გაცნობა მინდა სიძისა,
რა კარგი ქალი მოგვეცით,
თქვენ ხომ მოგიკლავთ შიმშილსა.

ქ რ ე ლ ა

ჩვენი ვაჟმევთ ქერის პურასა,
არც თქვენ გაგიზრდავთ ბრინჯითა,
ხო იცი ჩვენი გოდრები
ასახელია კიბითა.

ლ ი გ ა

აფხე-ჩაფხედე, სიძეო,
სავსეა ქათმის სკინტლითა,
ცარიელ გოდრებს რას აქნევ,
მარცვალ არა გღავ შიგნითა...¹⁶

ამ სახის კაფიობის ფორმა განსხვავდება აგრეთვე ხილთა ქებისა თუ დღისა და ღამის გაბაასების ტრადიციული ფორმისაგან. ამჟამად ჩვენი მიზანი განსაზღვრულია და საუბარი გვექნება, თუ რა სახითაა გაბაასების უანრი წარმოდგენილი ქართულ (მეგრულ) ზეპირსიტყვიერებაში.

ტრადიციული გაბაასებიდან ყველაზე მეტად გავრცელებულია „ქალვაჟიანი“. ხალხური „ქალვაჟიანი“ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია ცნობილი, მაგრამ სამეგრელოსა და გურიაში მას საგანგებო ადგილი აქვს მიკუთვნებული. როგორც აღვნიშნეთ, გაბაასების ეს სახე სატრფიალო ლირიკას განეკუთვნება, გარდა ამისა, სამეგრელოში გავრცელებულია საყოფაცხოვრებო უანრის გაბაასების მრავალი ნიმუშიც.

¹⁶ სეტყვა ნოიდა, ქვა დახვდა, 1964, გვ. 98.

„ქალვაჟიანი“ მსოფლიო გავრცელებისაა. მას ასრულებდნენ გერმანელი მინეზინგერები, ფრანგული ტენცონის ოსტატები და სხვ. ამ თემაზე მუშაობდნენ როგორც პროფესიონალი, ასევე ხალხური მთქმელ-მომღერლები. ამ თემასთან დაკავშირებით შემუშავდა ერთგვარი ტრაფარეტი, რომელიც ერთნაირადაა გამოყენებული როგორც ლიტერატურულ, ასევე ხალხური „ქალვაჟიანის“ სტრუქტურულ წყობაში. „ქალვაჟიანი“ ვრცელდებოდა ხალხში ორი გზით — ზეპირად და დაწერილი სახით. ზეპირად გავრცელებული „ქალვაჟიანი“ მოკლეა. იგი შეიცავს მთლიანი ტექსტიდან გამოკრებილ ისეთ სასიმღერო სტროფს, რომელიც მსუბუქი და ნარნარია, თანაც მისადაგებულია ხალხურ აკომპანემენტთან.

„ქალვაჟიანის“ ცალკე პასაჟები, მონოლოგის სახით, დამოუკიდებლადაც არის გავრცელებული. იგი, ამ შემთხვევაში, ჩვეულებრივი სატრფიალო ლირიკული ლექსია.

„ქალვაჟიანის“ ადრინდელი მეგრული ჩანაწერი შესრულებულია ი. ყიფშიძის მიერ. იგი მას ჩაუწერია 1911 წელს, სოფ. ქუბურხინჯში (სამურზაყანო), თვით ტექსტში მას სათაური არა აქვს, მაგრამ სარჩევში მითითებულია: *Переписка между юношей и девушкой*¹⁷.

ი. ყიფშიძის ჩანაწერი უნდა მივიჩნიოთ ზეპირად მონათხრობი „ქალვაჟიანის“ ერთ-ერთ ვარიანტად. ამ შემთხვევაში გამოირიცხულია ქალ-ვაჟის ურთიერთ გამკილავი გაბაასება, რომელსაც საგანგებო ადგილი აქვს დათმობილი ეკურ „ქალვაჟიანში“¹⁸. ამგვარად, სამეგრელოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულია „ქალვაჟიანის“, პირობითად რომ ვთქვათ, ორი რედაქცია, — მოკლე და ვრცელი. მოკლე რედაქცია ან ვერსია ზეპირ ბრუნვაშია, მისადაგებულია ჩონგურის ან გიტარის აკომპანემენტთან, ძირითადად შეიცავს ქებას; ვაჟი აქებს თავის სატრფოს, აღწერს მის სილამაზეს, ადარებს ვარდს, ედემის ბაღს, შველს, ანდამატს, ფირუზს, ატმის ყვავილს, მზეს, მთვარეს, უბიწო თოვლს, ანგელოზს, ბუღბულს, ალვის ხეს, მჭროლავ ქარს, უკვდავების წყაროს. ქებით აღგზნებული და თავბრუდასხმული ცირა (გოგო) თანახმაა ცო-

¹⁷ ი. ყიფშიძე, დასახელებული წიგნი, გვ. X.

¹⁸ ა. შანიძე, ეპური ქალვაჟიანი, ლიტერატურული ძიებანი, 1956, XI, გვ. 32—393.

ლად გაჰყვეს მას. გახარებული ვაჟი აჩქარებს სატრფოს, რათა მალე დაიწერონ ჯვარი და ბედნიერად იცხოვრონ.

მოკლე ვერსია რომ გამოკრებილია ვრცელიდან. ეს ჩანს ვაჟის მიმართვაში თავის სატრფოსადმი, საიდანაც ირკვევა, რომ აღრე გოგოს ბევრჯერ შემოუთვლია ვაჟისათვის უარი.

შურო ღორონთი ვანორჩქენე,
ირო დამიჩემი ვარი,
დებკილი დო ქობლურუჟე,
მიღმაყუნუჟ სქანი ჭარი.

ღმერთი სულ არ გწამებია
(გკოლნია),
მუღამ დამიჩემე უარი,
ღავზიანდი და გვედები,
(თან) წამყვება შენი ჭავრი¹⁹.

უმთავრესად „ქალვაჟიანის“ ვრცელი ვერსიაა გავრცელებული, სადაც ქალ-ვაჟის გამკილავი კამათი დიდხანს გრძელდება, მაგრამ ბოლოს მაინც შერიგებით მთავრდება. ამ და სხვა ტიპის ვერსიებში ყურადღებას იპყრობს შესავალი ნაწილი, რომელიც ყველგან ვაჟის მიმართვით იწყება და დიადი უბრალოებით გადმოგვცემს სიყვარულის უძლეველ გრძნობას, „ქალვაჟიანის“ ზუგდიდური ვარიანტის შესავალში ნათქვამია:

ბაღეს ვორდი, ვარდი ბიირი,
წილუა მოკოდ, ვა მასოფუ,
მუქო მაფშალიან თეში,
იშ ცუროფაქ მა ოპქოფუ...²⁰

ბაღში ვიყავი, ვარდი ვნახე,
მსურდა მოკრეფა, ვერ მოვწყვიტე,
ვით ბულბული, ისე
მისმა სიყვარულმა მე შემიპყრო...

ვაჟის უსაზღვრო სიყვარულს ცირა (გოგო) პირველ პასუხშივე უარყოფს და საოცრად გამკილავი სტრიქონებით მიმართავს მოტრფიალეს:

ბომ, მუზმა რექ ჩელათირი,
ვანორღვენო შურო ქკუა,
მუს რე მირაგადგქენი,
მიში უმინჭური სქუა²¹...

ბიჭო, რამდენად შემცდარი ხარ,
არ გქონია სულ ქკუა,
რას (აა რომ) მეუბნები,
ვისი უპატრონო შვილი...

¹⁹ ი. ყ ი უ შ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 165.

²⁰ ჯ ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, გამოსაცემად მოამზადა კ. სამუშაიძე, 1971, გვ. 32.

²¹ იქვე, გვ. 35.

ამას მოსდევს ტრადიციული, დაუზოგავი მკვახე კამათი, რომელიც, ბოლოს მოპაექრეთა შერიგებით მთავრდება.

მეგრული „ქალვაჟიანის“ ყველაზე ვრცელი ვერსია გამოაქვეყნა აკად. ა. შანიძემ²². საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის ღვაწლმოსილი მეცნიერი ამ ტექსტის მოპოვებისა და მისი ხალხური წარმომავლობის თაობაზე. „1916 წლის ივნისში ეკში (სოფელია სენაკის რაიონში ა. ც.) ვიყავი მეგრულის შესასწავლად და ვკრებდი ხალხური შემოქმედების მასალას. მთქმელებს შორის იყო ერთი იქაური ახალგაზრდა ქალი (მაშინ გაუთხოვარი) მანუ შურლაია, რომელმაც ძველი სენაკიდან მომიტანა რვეული, რომელშიც აღმოჩნდა კარგა მოზრდილი ლექსი-გაბაასება ქალსა და ვაჟს შორის. ეს მიწერ-მოწერის ლექსი უთუოდ მდაბიო ხალხიდან გამოსული კაცის შემოქმედების ნაყოფია, მაგრამ არ ვიცი ვისი.

რვეულს აკლდა თავში ერთი ფურცელი, შუაში — აგრეთვე ერთი და ბოლოში — ერთი თუ ორი... რაც გადარჩენილა, შეადგენს 398 ნახევარტაეპს, ანუ 199 ტაეპს...

ეკური ქალვაჟიანი — ეს არის სასიყვარულო გაბაასება ლექსად ვაჟსა და ქალს შორის. გაბაასება მკვახე სიტყვებით იწყება, მაგრამ ბოლოს შერიგება ხდება...

ეკურ ქალვაჟიანს ვბეჭდავ, როგორც ხალხური შემოქმედების ნიმუშს²³.

ეკური ვარიანტის ბოლო ნაწილში, მკვახე კამათის შემდეგ, დიდი ადგილი ეთმობა შერიგების ეპიზოდის ვრცლად გადმოცემას, რაც ქალვაჟიანის სხვა ვარიანტებისათვის არ არის დამახასიათებელი.

მ. ზუბუასეულ ვარიანტში²⁴ ვაჟისადმი შერიგების ინიციატორად ცირა (გოგო) გამოდის.

ენა ჭგირი, ბოში, მარა,
ხოლო ვა მიღვ მენდი მა,
მუთ ვოგორით ართიანსენ,
გვერდი სი დო გვერდი მა.

ეს კარგი, ბიკო, მაგრამ
შაინც არ მაქვს იმედი მე,
რაც ერთმანეთს ვავინეთ —
ნახევარ შენ და ნახევარი მე.

²² იხ. ა. შანიძე, ეკური ქალვაჟიანი, ლიტერატურული ძიებანი, 1958, XI.

²³ იქვე, გვ. 379.

²⁴ მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 318. ამ კრებულში დაბეჭდილია ქალვაჟიანის სამი სხვადასხვა ვარიანტი (იხ. გვ. 314, 315, 325).

კ. სამუშიას მიერ შედგენილ კრებულში ქალვაჟიანის ხუთი სხვადასხვა ვარიანტი დაბეჭდილი²⁵, მათ შორის ზუგდიდური და სამურზაყანული. საერთოდ, ქალვაჟიანი სამეგრელოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული, იგი დღესაც ყოფიერობს და უკანასკნელი წლების სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციების დროს დიდი რაოდენობითაა ჩაწერილი.

მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულია აგრეთვე ქალ-ვაჟის ისეთი გაბაასება, რომელსაც კავშირი არა აქვს ტრადიციულ ქალვაჟიანთან. ამ შემთხვევაში გოგოს ისეთი საქმრო უნდა, რომელიც ზღვაში ირემზე ინადირებს, ტყეში კი — ბადით კალმახებსა და ორაგულებს დაიჭერს, მთას ვაკედ გარდაქმნის, რაშით ცაზე იფრენს და ა. შ. აქ არ შეიძლება არ გაგვახსნდეს საქართელოში გავრცელებული — „სანთლის გუთანს ავაშენებ“. ამგვარი შედარება-გადაქარბება (ცოცხალი ტყუილი) ცნობილი მოტივია ხალხურ შემოქმედებაში. ვაჟი ჰპირდება სატრფოს ყველა სურვილის შესრულებას: ზღვის კიდეს ფენს დაჯკრავ და თავდაღმა დავამხობ, ზედ ტყეს ავაბიბინებ, ირემს გუთანში შევებამ, ცაზე კოშკს აგიშენებ და ა. შ. გოგო თანახმაა გაჰყვეს ცოლად ყოველივე ამის მოქმედს.

ბელიქ შეგარგ სქანი თია,
სქან ვორექ ღო ჩამიბარი,
უსქანობათ ქვილ ვორექ,
გურც დაჩხირი დამიფარი²⁶.

ბედმა შეგარგო შენი წილი,
შენი ვარ და ჩამიბარე,
უშენობით დამწვარი ვარ,
გულს ცეცხლი მომაშორე.

გაბაასების ჟანრში უნდა შევიტანოთ ქალ-ვაჟთა წერილობითი კითხვა-მოგება, რომელიც არ შეიცავს გამკილავ კამათს, თვით ეს მიწერ-მოწერა ვრცლად გადმოგვეცემს შეყვარებულთა გულისნადებს, უაღრესად ლირიკულია და სასიმღერო დანიშნულებისაა. მრავალთაგან სანიმუშოდ მოვიტანთ ერთ მაგალითს.

...მა მუზუმას მიცორქუნი,
ლექსო ქიმობირუას...
ჩქიმი თეზმა გაჭირება,

სიზმარო მიგოძირუას...
თაში მუშე მუეუხექ
ჩქიმი გურიშ ცვილუას,

²⁵ დასახელებული კრებული, გვ. 32, 39, 41, 43 ქალვაჟიანის 1914 წ. ჩაწერილი ვარიანტი დაცულია ფ. არქ. № 2323.

²⁶ ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, 1971, გვ. 32.

ჩქიმი ცოლა ქაწორხვად,
სარკოს მუგოძირუანს...²⁸...
მე როგორც მიყვარხარ,
(ნეტავ) ლექსად მამღერა...
ჩემი ამღენი გაჭირვება,

სიზმრად მოგაჩვენა...
ასე რატომ უყურებ (უზიხარ)
ჩემი გულის მოკვლას.
ჩემი ცოდვა წინ დაგიხვდება,
საოცრებას დაგმართებს...

აქვე მოცემულია გოგოს პასუხი, იგი მზადაა გაჰყვეს მას ცო-
ლად და ნატრობს, რომ:

ვოხედე დო ბჟანუდე,
სქან ბარათის ბჟარუნდე,
ლორონთ თი დღას მოძირანსო
მა სქანწკმა ბჟანუდე.

ვიჯდე თუ ვიწვე,
შენს ბარათს ვწერდე,
ღმერთი ნეტავ თუ მალისებს
მე შენთან ვიწვე.

ქალვაჟიანი გაბაასების ყველაზე დამახასიათებელი ნიმუშია. სასურველია, რომ მეგრული ქალვაჟიანის ყველა ვარიანტი, კრებუ-
ლებსა და არქივებში დაცული, შედარებულ იქნას ერთმანეთთან
და გამოიცეს სრული სახით. იგი უეჭველად ღირსია მონოგრაფიუ-
ლი შესწავლისა.

საყოფაცხოვრებო თემატიკიდან გაბაასების კლასიკურ ნიმუ-
შად მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში შეიძლება მივიჩნიოთ „ჯამუსა
და კოკაიას ასულის ლექსი“, რომელიც, როგორც ქალვაჟიანი, ყვე-
ლგან არის გავრცელებული და დღესაც ცოცხალ ბრუნვაშია. არ
მოიძებნება ისეთი მთქმელი, რომელსაც რომელიმე პასაჟი მაინც
არ ახსოვდეს ამ ვრცელი გაბაასებიდან. ყოველივე ეს შეპირობებუ-
ლია იმით, რომ გაბაასების ტექსტი ტრადიციულ ხალხურ კილოზეა
შეთხზული, სასიმღერო დანიშნულებისაა და თანაც ამბავი სალალო-
ბო, სატირულ-იუმორისტული ფორმითაა გადმოცემული. მას ახ-
ლავს ტრადიციული შესავალი, რომელიც არა მარტო ამ შემთხვე-
ვისათვის, საერთოდ არის გამოყენებული სხვადასხვა სახის საწეს-
ჩვეულებო დღეობების დროს, სხვათა შორის, იგი თამადის დალოც-
ვის ერთგვარ პრელუდიას წარმოადგენს. ამ შემთხვევაშიც იგი გა-
მოყენებულია იმის მისანიშნებლად, რომ გაბაასებაში იუმორისტუ-
ლი, სასაცილო ამბავია გადმოცემული.

²⁸ ფ. არქ. № 2319. ეს ლექსი 1914 წელს ბეგლარ კვირტიას მიერ ჩაწერი-
ლი, 1931 წელს სოფ. კირცხის (ჩხოროწყუ) სკოლის მოსწავლეს ვერა კვირტიას
გადაუცია მამანტი კვირტიასათვის.

ლორონიქ თიშენ დგმაბადუ,
ვალდებული ვათუე,
მართალ კათა ეადამიჭერს, —
მა სიმართლე ვა ფთქუე,
საზოგადოს მოგიცხადენთ,
ჭარი გაკომიკათუე,
ათე შაყარუამ დროს²⁹
თენა ქაშაიკათუე²⁰.

ღმერთმა მისთვის გამაჩინა,
ვალდებულეა ვათავო (მოვიხადო),
მართალი ხალხი არ დამიჭერებს, —
(თუ) სიმართლეს არ ვიტყვი,
საზოგადოებას გიცხადებთ
ხალხი (ჭარი) შემეკრიბოთ,
ამ შეკრების დროს
ეს უნდა ჩაურთო (შევერიო).

ამის შემდეგ იწყება ლექსი ან სიმღერა, რომელიც ყველამ უნდა მოისმინოს დიდი გულისყურითა და მონდომებით.

1936 წელს ზუგდიდის რაიონის სოფ. აბასთუმანში ჩაწერილი (ჩამწერი ვლ. ჭითანავა) „ჯამუსა და კოკაიას ასულის ლექსის“ კომენტარებში ვკითხულობთ: „ჯამუ და კოკაიას ასული“ ძველი ხალხური ლექსია, ლექსში მოხსენებული ჯამუ მებატონე ყოფილა, კოკაიას ასული ქვრივი ქალი, სიკოია მისი ძმა და გულია ჩაჩა კი გლეხი, ქალის მეზობელი³¹. თვით ვ. ჭითანავასა და ადრე მ. ხუბუას გამოცემულ ვარიანტებში ჯამუ (გვარად ქორქია), მემამულედ კი არა, ვაჰრად არის მოხსენიებული.

როგორც აღვნიშნეთ, გაბაასებაში ამბავი საღალღობო ფორმით არის გადმოცემული. ჯამუ თავის სათიბში, მეზობლად მცხოვრებ, ლამაზი ქვრივის კოკაიას ასულის მეწველ ძროხას დაიჭერს და სახლში დააბამს. ქვრივი ემუდარება ჯამუს დაუბრუნოს ძროხა, რომელსაც თხუთმეტი ღლის ხბო ჰყავს. ჯამუ აზვიადებს ძროხისაგან მიყენებულ ზარალს და უარს ეუბნება ქვრივს. ქვრივი მზადაა ნატურით ან ფულით აუნაზღაუროს მიყენებული ზარალი. ჯამუ სიყვარულს შესთავაზებს, თუ დამეთანხმები, ძროხას ეხლავე გაგატანო. შეცბუნებული ქვრივი უარზეა, მაგრამ ბოლოს დასთანხმდება და სახლში მოსვლის დროს დაუნიშნავს. გახარებული ჯამუ ძროხას გაატანს. ქვრივი ყოველივე ამას თავის ძმას სიკოიასა და მეზობელ გულია ჩაჩას (ჩაჩავას) გაანდობს. დანიშნულ დროს მოვიდა ჯამუც. ქვრივმა კივილი მორთო, სიკოია და გულია წამოეშველნენ ქვრივს.

²⁹ ვარიანტი „მოწყენილ დროშ ოძიკეთ“ („მოწყენილ დროს სასაცოლოდ“), ფ. არქ. № 10159.

³⁰ მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 347.

³¹ ფ. არქ. № 10159.

მალე მეზობლებიც მოგროვდნენ. იწყება შწევავე კამათი. ბოლოს გულია ჩაჩა შეარიგებს მოპაექრებს.

მიირიგით, ბაბა, სქუა,
დაჩხირი ვარე უშქირატ,
ხორციელი კოჩი ვარი,
ქრისტე ვა რე უჩიათ...

მორიგდით, ბაბა, შეილო,
არც ცეცხლია ჩაუშქრალი,
ხორციელი კაცი კი არა —
ქრისტეც არაა შეუშედარი...

ჯამუ იძულებული შეიქმნა ასი მანეთი გადაეხადა ქვრივის ოჯახის შეურაცხყოფისათვის. გაბაასებაში გვაქვს კითხვა-მიგების 14 ნიმუში. თოთხმეტივე ეს ნიმუში გამსჭვალულია მსუბუქი იუმორით, რომელიც ზოგჯერ მკაცრ სატირაში გადადის. ასე, მაგალითად, ქვრივი ჯამუს მიმართავს:

ამუღლა სი მუმაკათი,
ვარდი ჩქიმი ნაქანეფი,
ოქკომალო მინორჩქეფე,
ჩქიმიცალი საწყალეფი...
სქანი ოკირალო მოკო,
მაკარიამ ბაწარეფი³².

დღეს შენ შემომეპერი,
არ იყავ ჩემგან დაბარებული,
საქმელად მიგიჩნევია,
ჩემისთანა საწყლები...
შენი შესაქრავად მინდა
ბირკისაგან (დაწული) ბაწრები.

სამეგრელოში ნაკლებად არის გავრცელებული ხილთა ქება, სიკვდილ-სიცოცხლის, დღისა და ღამის, ცისა და მიწის გაბაასება, რომლითაც მდიდარია, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება. სამაგიეროდ, ფართოდ არის ცნობილი საყოფაცხოვრებო თემატიკასთან დაკავშირებული სატირულ-იუმორისტული გაბაასების ნიმუშები. ზოგიერთი ასეთი ნიმუში პროზით ან ლექსნარევი პროზის სახითაა გავრცელებული. განსაკუთრებით ეს ეხება სამღვდლოებს, მათ ფრივოლურ თავგადასავალსა და დაუოკებელ ღორმუცლობას. ერთ-ერთი ამის ნიმუშია მეტად გავრცელებული, გაბაასების ფორმის, საოხუნჯო სიმღერა, რომელიც 1931 წელს, ზუგდიდელი მომღერალ-მეჩონგურის ბეგლარ აკობიას თქმით ჩაუწერია მამანტი კვირტიას³³. ჩამწერის შენიშვნით „ყველაზე სრული ეს ვარიანტია“-ო. გაბაასების სათაურია „მღვდლის ნუგეში“, რომელსაც ახლავს ასეთი შესავალი: „ოხუნჯობაში წარმოდგენილია ტირილი; მონაწილეობას იღებენ მიცვალებულის ცო-

³² მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 351.

³³ ფ. არქ. № 2302.

ლი და მღვდელ-დიაკვანი. ქალი მოსთქვამს და მღვდელ-დიაკვანი გალობით პასუხს აძლევენ. ოხუნჯობა-წარმოდგენას ასრულებენ ჩონგურზეც და გიტარაზეც³⁴.

ამას მოსდევს ტექსტი (მოგვაქვს ქართული თარგმანით):

ქალი: -- ააეაეა, მამო, ჩემმა ქმარმა რაც დამიბარა, ყველაფერი ვთქვა თუ არა, მამო?

მღვდელ-დიაკვანი: — თქვი, თქვი, შვილო, მიცვალბულს ცოდვა არ გაატანო.

ქალი: — ააეაეა, მამო, ჩემმა ქმარმა დამიბარაო, ჩემი ცხენი და უნაგირიო მღვდელს მიეცითო, ვაეა!

მღვდელ-დიაკვანი: — ნამდვილად მართალი, საწყალი ყაზახი (გლეხი)!

ქალი: — ჩემმა ქმარმა დამიბარაო, კიდევო, ჩემი მოკვდილი ხმალი და ხანჯალო ორივე მღვდელს მიეცითო, ვაეა!

მღვდელ-დიაკვანი: — ნამდვილად მართალი, საწყალი ყაზახი (გლეხი)!

ქალი: — ჩემმა ქმარმა დამიბარაო, კიდევ, ვაეა, ჩემი ურემი და ხარო მღვდელს მიეცითო, ვაეა!

მღვდელ-დიაკვანი: — ნამდვილად მართალი, საწყალი ყაზახი (გლეხი)!

ქალი: — ააეაეა, დედაო! ჩემმა ქმარმა დამიბარაო, კიდევო, ჩემი ქვრივი და ობოლი მღვდელს ჩააბარეთო, ვაეა!

მღვდელ-დიაკვანი: — ნამდვილად მართალი, საწყალი ყაზახი (გლეხი)!

ქალი: — ააეაეა, მამო, რაც იმ კაცმა დამიბარა, ყველაფერი ვთქვა თუ არა, მამო?!

მღვდელ-დიაკვანი: — თქვი, შვილო, მიცვალბულს ცოდვა არ გაატანო!

ქალი: — ააეაეა, შენი კირიმეო, ჩემმა ქმარმა დამიბარაო, 5 ათასი ვალი რომ მმართვეს, ის მღვდელმა გადაიხადოსო, ვაეაა!

მღვდელ-დიაკვანი; — ფუი, ფუი, სქანი ღურელსი,

გიორაგვე სქანი ურემსი,
დიხა თხორილი დორხეაღუ დო
ინარაგვე საფულესი.

(აიშახითი ოღურალი ცოფე საწყალი ყაზახი).

ფუი, ფუი, შენს მიცვალბულს,
დააგდე შენს ურემზე,
მიწა (საფლაეი) გათხრილი დაგვედება და
ჩააგდეთ საფლაეში.

(აქამდეც მოსაკვდომი ყოფილა საწყალი ყაზახი).

ასეთივე საოხუნჯო (სალალობო) შინაარსი აქვს ოსხაპუეში,

³⁴ ფ. არქ. № 2302.

ჯარობაში შესასრულებელ „ჯანსულოს“ ტექსტს, რომელიც გაბაასების ფორმისაა და ფერხულში სრულდება. ახლანდელი ტექსტი არ არის არქაული, მაგრამ თვით „ჯანსულოს“ შესრულების ტრადიციას ძველთა-ძველი. ამით ჩვენ შეგვიძლია გავითვალისწინოთ გაბაასების ადრინდელი ფორმა, რომლის შინაარსი განსაზღვრული იყო საწესჩვეულებო-სარიტუალო ტექსტებით. ერთ-ერთ ფერხულში „ჯანსულოს“ მთავარი სოლისტი და რეჟიტატორი ხანჯლით კლავს მოედანზე დადებული ქუდის ქვეშ მყოფ ეშმაკს და ამის შემდეგ იწყება ცეკვა-თამაში. წარსულის ამ სარიტუალო გადმონაშთს ამჟამად მხოლოდ სალალობო ფუნქცია გააჩნია, მაგრამ იგი აღრე გარკვეულ წეს-ჩვეულებასთან იყო დაკავშირებული და განასახიერებდა ბოროტებაზე სიკეთის გამარჯვებას.

სწორედ ამგვარი შესრულება უნდა მივიჩნიოთ გარდამავალ საფეხურად დიალოგიდან გაბაასებისაკენ.

„ჯანსულოს“ ფერხულში 40-მდე მოცეკვავე მონაწილეობს. ერთი მოცეკვავე სოლისტად არის გამოყვანილი, იგი ფერხულის შუაში დგას ზანჯალამოდებული და რეჟიტატივით წარმოთქვამს, ამ შემთხვევაში საოხუნჯო ლექსს ისეთი ხმით, რომელიც მისადაგებულია გუნდის მობანებთან. გუნდი მხოლოდ ერთ ფრაზას იმეორებს — „ჯან სულო, ჯან სულო“. რეჟიტატორი სოლისტი გონება მამახვილობითა და იმპროვიზაციის უნარით დაჯილდოებული პირი უნდა ყოფილიყო. მთელი ეს პროცესი დიდ სანახაობას წარმოადგენდა, სადაც ყოველი მონაწილე ახდენდა საკუთარი ხელოვნების დემონსტრირებას.

გუნდი: — ჯან სულო, ჯან სულო	— ჯან სულო, ჯან სულო,
სოლისტი: — გოლა ხეთას გოხოლუღა	— გუშინ ხეთაში გახლით,
გუნდი: — ჯან სულო, ჯან სულო!	—
სოლისტი: — გოლაწოხუ ჭალადისი,	— გუშინწინ ჭალადიდში,
გუნდი: — ჯან სულო, ჯან სულო,	—
სოლისტი: — ოთხი გორდის ვინულებუ,	— ოთხი გომბეშო გადმოსულა,

—	—:
გუნდი: — ჯან სულო, ჯან სულო,	— ოთხივე აბრაგები,
სოლისტი: — ოთხი ხოლო აბრაგისი,	—:
გუნდი: — ჯან სულო, ჯან სულო,	— იმათ რომ (საქმე) უქნიათ,
—: თინემს უქიბინუნანი	—:
—:	

- | | |
|--------------------------|-----------------------------|
| —: ჩქიმი ტერიში ალაგისი, | — ჩემი მტრის კარზე, |
| —: ცხენმა ქიგუხუნედესი, | —: ცხენზე შემყდარან (და) |
| —: ვეითორჩქედეს ნაბადისი | — ნაბღებიდან არკვი მოჩანდენ |
| —: | —: |

სოლისტს, ვითომ ჭინჭრაქა (ღობემძვრალა) 'მეაჯღება მხრებზე, იგი ჩიტს მიმართავს:

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| —: შიო, ჭინჭა, სი ოხერი, | — აქშა, ჭინჭრაქავ. შე ოხერო, |
| —: მა მუ რლოლი სი ეფერი, | —: მე რა გიყავი ისეთი, |
| —: ჭინჭას თოფი ქუოცოთი, | — ჭინჭრაქას თოფი ვესროლე, |
| —: ზარბაზანსი გუნი ფერი, | — ზარბაზანს რომ ჭაველა ისეთი, |
| —: თეს მითინი ვადამიჭერს | — ამას არავინ დამიჭერებს, |
| —: მინდორს გეზახუ ემერი, | — მინდორზე გლია ეგერ, |
| —: ჭინჭას ძვალი დუთხინე დო | — ჭინჭრაქას ძვალი გამოვაცალე (და) |
| —: ხობწყარი გობქკადი ემერი, | — ხობის წყალი გავქედე ეგერ. |
| —: თექი ურემსი გიმნიპონაქი, | — იქ ურემს გადვატარებ |
| —: თქვანწყმა ქორენო ეფერი, | — თქვენთან თუ არის ასეთი, |
| —: ჭინჭას ხასლა ჩუთხინე დო | — ჭინჭრაქას გვერდი გამოვაცალე (და) |
| —: ჩონგური გობთოლი ემერი | — ჩონგურად გავთალე აგერ, |
| —: თისი ცირა გიობირსი | — მასზე (რომ) დაამღეროს ცირამ |
| —: ქუგობოლუნანო ფერი, ; | — გირევიათ (გყავთ) ისეთი? |
| გუნდი: — ჯან სულო, ჯან სულო! | — ჯან სულო, ჯან სულო, |
| სოლისტი: — ჰარირაააა ³⁵ . | — ჰარირაააა... |

ასეთი ტიპის საფერხულო სიმღერები მეტად მნიშვნელოვანი ხალხური პოეზიის გენეზისის საკითხების გასათვალისწინებლად.

³⁵ თსუფა, № 11143, გვ. 72—80. მთქმელი: თ. ჭიქია, ჩამწ. ნ. სიქინავა, სოფ. კაქვიჩი (ზუგდიდის რ.), 1971 წ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, რომ მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში გაბაასების ენარი მრავალფეროვნად არის წარმოდგენილი. იგი ზოგადი ქართული ხალხური გაბაასების შემადგენელი ნაწილია. მას სათანადო წვლილი შეაქვს, საერთოდ, გაბაასების ენარის ტრადიციის, ფუნქციისა და გენეზისის საკითხების გარკვევის საქმეში.

თ ა ვ ი

ზ ლ ა პ ა რ ი

ეპიკური ტრადიცია მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში ძირითადად ზღაპრების სახით არის წარმოდგენილი¹.

ლირიკის შემდეგ ზღაპრულ ეპოსს ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი უჭირავს მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში. იგი დღემდე სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა. ჩვენს მიზანს ამჟამად არ შეადგენს მეგრული ეპოსის საკითხებთან დაკავშირებული ყველა პრობლემის განხილვა, შევეცდებით ვაჩვენოთ ის თავისებური, სპეციფიკური და ამასთან ერთად საერთო მოტივი ზოგადქართულ ზეპირსიტყვიერებასთან, რაც მეგრული ეპიკური ტრადიციისათვის არის დამახასიათებელი. სანამ უშუალოდ ამ საკითხს განვიხილავდეთ, მოკლედ შევეხებით პრობლემის შესწავლის ისტორიას.

მეგრული ზღაპრების შეპირებისა და აუალიატივის

საკითხებისათვის

მეგრული ზღაპრები პირველად ლინგვისტური მიზნით ჩაწერა გამოჩენილმა ქართველოლოგმა ალექსანდრე ცაგარელმა და გამოაქვეყნა თავის ცნობილ წიგნში². ამ წიგნს ნ. მარმა „შესანიშნავი ნაშრომი“ უწოდა.

ა. ცაგარლის კრებულში წარმოდგენილი თორმეტი ზღაპარი ჩაწერილია მაშინდელ საჩიჩუოსა და სალიპარტიანოში. ერთ-ერთ

¹ დაიბეჭდა 1970 წელს, იხ. ა. ცაგარეა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები.

² ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 1—60.

მთქმელად დასახელებულია გერია დგებუაძე, 70 წლისა, სოფ. ხორ-
შიდან, ჩამწერი მიუთითებს: „მან მე ჩამაწერინა: ლექსების უმე-
ტესი ნაწილი და რამდენიმე ზღაპარი, რომლებიც წინამდებარე კრე-
ბულშია წარმოდგენილი“³. შემდეგ ასახელებს მათე შალამბერიას
და ალექსი შუშანიას ნოქალაქევიდან, ევგენი დგებუაძეს და მის
მეუღლეს სოფ. სალხინოდან, ბახვა ჩიქოვანსა და უტუე ჰანტურიას
ჯვარიდან. ზღაპრებს ახლავს სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი რუსულ
ენაზე და კომენტარები. ტექსტები დასათაურებული არ არის. შინა-
არსის მიხედვით ისინი ასე შევეიძლია დავასათაუროთ: „ღარიბი
კაცის ზღაპარი“. „ხელმწიფე და მისი სამი ვაჟი“, „საწყალი ცოლ-
ქმარი“, „გულთმისანი თევზი“, „მოხუცი ნაცარქექია“. „სანარტია“,
„ქურდი ძნები“, „თვალდათხრილი მოსამართლე“, „მღვდელი და
მისი სამი შვილი“, „ტყეში ნაპოვნი ქალი“, „ობლის შვილი“ და
„ნაცარქექია“.

აღნიშნული ტექსტები ალ. ცაგარელს შეუკრებია 1876-1879
წლებში. როდესაც ის მივიღინებით იმყოფებოდა სამეგრელოს
სხვადასხვა კუთხეში⁴. ჩაწერილი ტექსტები სანიმუშოა.

როგორც ცნობილია, 1881 წლიდან 1915 წლამდე სისტემატუ-
რად გამოდიოდა „Сборник материалов для описания местно-
стей и племен кавказа“. ამ კრებულში დროდადრო იბეჭდებოდა
მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ყოფისა და ფოლკლორუ-
ლი ტრადიციის საკითხებზე, კერძოდ, მასში გამოქვეყნებული
საინტერესო ზღაპრები, თქმულებები და გადმოცემები. უმეტესობა
რუსულ ენაზეა დაბეჭდილი პარალელური ტექსტის გარეშე, ნა-
წილი კი — მეგრულად. ეს მასალები წარმოდგენილია „მასალათა
კრებულის“ მე-5 (1886), მე-10 (1890), მე-18 (1894), 24-ე (1898),
32-ე (1903) და 33-ე (1904) ტომებში.

მეზუთე ტომის მეორე განყოფილებაში დაბეჭდილია „Мини-
грельское сказание об одноглазом“ და «Сказание о двух
людях «Очочоки».. პირველი ჩაწერილია ანაკლიაში მცხოვრებ
ო. აშორდიას თქმით. ჩამწერი ი. პეტროვი შენიშნავს: „ეს თქმუ-
ლება უფრო მეტად ცნობილია ზუგდიდის მაზრის გლეხებს შო-
რის, სოფ. დარჩელში, განარჯიასა და წითელწყალში“⁵. მეორე თქმუ-

³ ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, ვ. XII.

⁴ იქვე, ვ. 11.

⁵ СМОМПК, ტ. V, 1886, განყ. 11, გვ. 97.

ლება ი. პეტროვს ჩაუწერია სოფ. ბარლების მცხოვრებ როსტომ შონიას სიტყვით. თვითონ ი. პეტროვი მაშინდელი ხონის სამასწავლებლო სემინარიის მასწავლებელი ყოფილა.

განსაკუთრებით მდიდარია „მასალათა კრებულის“ მე-10 ტომი (1890). აქ მე-2 განყოფილებაში წარმოდგენილია კვლავ ი. პეტროვის მიერ ჩაწერილი და თარგმნილი „მეგრული ტექსტები“ — ანდაზები, გამოცანები, სიმღერები, ზღაპრები („Музараби“ და „О царевиче и воспитаннике Ндеми“). ამავე განყოფილებაშია მეგრულად ჩაწერილი სამი ზღაპარი („მღვდელი და დიაკონი“, „ჯორი და როკაპი“, „ლამაზი თევზი“), აგრეთვე ორი ზღაპარი რუსულ ენაზე („ძლიერზე ძლიერი ყოველთვის იქნება“ და „სამი ძმა“).

მე-10 ტომის მე-3 განყოფილებაში საერთო სათაურით „მეგრული ზღაპრები. ლეგენდები და რწმენანი“ გამოქვეყნებულია 8 ზღაპარი და გადმოცემა („ორი ძმა“, „სულელი“, „სამი ძმა მარგიანები“, „მოხუცი და გველი“, „მეფის ოქროსქოჩრიანი შვილები“, „ძლიერზე ძლიერი ყოველთვის იქნება“, „თამარი“, „მორწმუნეობა“). ინფორმატორებად დასახელებული არიან მასწავლებლები: ი. ცხაკაია, ს. სანებლიძე და მ. ჩოჩია.

ყველაზე მეტად გამოირჩევა „მასალათა კრებულის“ მე-18 ტომი, რომლის პირველ განყოფილებაშივე წარმოდგენილია „მეგრული ხალხური სიმღერები“, ჩაწერილი მისამღერის (რეფრენის) ჩვენებით და რუსულ ენაზე თარგმნილი ქრისტეფორე გვოზდევის მიერ (გვ. 1—58). სიმღერებიდან ყურადღებას იქცევს სააკუნო პატრიოტული სიმღერა (გვ. 6), რომელიც მოძალადე თურქების წინააღმდეგ არის მიმართული. ტექსტი შემდეგში გადმობეჭდა ი. ყიფშიძემ თავის წიგნში⁶.

მე-18 ტომის მე-3 განყოფილებაში დაბეჭდილია ი. ტუპოვის «Из быта и верований мингрельцев». ავტორი ჯერ განიხილავს ცეკვასა და საქორწილო ტრადიციას, შემდეგ თქმულებებსა და გადმოცემებს ტყის საკვირველებათა შესახებ. ამ უკანასკნელში ყურადღება გამაზვილებულია ოჩოკოჩსა და ტყაშმაფაზე.

აქვე გადმოცემულია თქმულება „ტობა-ვარჩხილის“ („ვერცხლის ტბის“) შესახებ. შემდეგ წარმოდგენილია ზღაპრები „დევი და მეფის ქალიშვილი“, „დაუმორჩილებელი ტახტი“, „ჯადოსანი მგე-

⁶ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 138.

ლი“ და „ზარმაცი შვილი“. ჩამწერი ზოგჯერ მიუთითებს მთქმელზე; მაგალითად, პირველი ზღაპრის მთქმელია გლეხი ვასილ ჯანჯღავა სოფ. გორდიდან. ამას მოსდევს რუსულ ენაზე დაბეჭდილი 12 ზღაპარი, ჩაწერილი სამეგრელოში შ. ლომიძის მიერ. ეს ზღაპრებია: „სამი ძმა“, „ქოთანი“, „ახალგაზრდა კაცი“, „ბოროტი ქმარი“, „ორი ხარი“, „მკვდრისა“, „მეფე და მისი ვეზირი“, „ბრმა მეფე“ და სხვ.⁷ ბოლოს წარმოდგენილია ვრცელი გადმოცემა — „არამ-ხუტუ და ჭვარელების წმინდანი“⁸. ეს გადმოცემა ჩაუწერია ბორის ხორავას, გრიგოლ ხორავას შვილს.

24-ე ტომში კვლავ საინტერესო მასალებია წარმოდგენილი ზუგდიდის სემინარიის მასწავლებლის იოსებ სტეპანოვის მიერ საერთო სათაურით — «Из мингрельских преданий (поверья, легенды, сказания и сказки).» შენიშვნაში ი. სტეპანოვი წერს: „ჩემ მიერ წარმოდგენილი ყველა თექვსმეტი სტატია შედგენილია ქალაქ ზუგდიდის უფროსი კლასის მოსწავლეთა გადმოცემის საფუძველზე. ეს მოსწავლეები ზუგდიდისა და სენაკის მაზრებიდან არიან“⁹.

ამ თექვსმეტი ტექსტიდან უმეტესობა ზღაპარია („გლახუა“, „შავ კაცი“, „ბრძენი მეფე“, „გლეხი და გველეშაპი“, „სამი ძმა“ და სხვ.)¹⁰. გადმოცემა-თქმულებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მესეფებსა და ტყაშმაფასთან დაკავშირებულ თქმულება-ზღაპარი¹¹.

„მასალათა კრებულის“ 33-ე ტომის მესამე განყოფილებაში დაბეჭდილია მ. მაშურკას მიერ ჩაწერილი ზღაპარი — „Яблочный великан“.

ი. ყიფშიძემ თავის ცნობილ წიგნში („მეგრული ენის გრამატიკა“) გამოაქვეყნა 28 ზღაპარი. ამ ზღაპრებიდან თვით ი. ყიფშიძეს საკუთრივ ორი ზღაპარი ჩაუწერია. ერთი — „ეშმაკის მოცემულს ისევ ეშმაკი წაიღებს.“ (№ 1) და მეორე — „ხრისტაგანი და ბელთაგანი ტარიელების ზღაპარი“ (№ 27). პირველი ზღაპარი ჩაწერილია 1911 წელს ფოთში 51 წლის ე. დონდუას თქმით, მეორე — იმავე წელს სოფ. ცაიშში ბ. მაქაცარიასაგან. დანარჩენი ზღაპ-

⁷ СМОМПК, ტ. XVIII, ნაწ. III, გვ. 27—44.

⁸ იქვე, გვ. 49.

⁹ СМОМПК, XXIV, განყ. II, გვ. 1.

¹⁰ იქვე, გვ. 10—50.

¹¹ იქვე, გვ. 1—10.

რები № 10-დან 21-მდე ამოღებულია ალ. ცაგარლის წიგნიდან. № 2, 3, 4, 5, 9, 22, 23 — СМОМПК მე-10 ტომიდან; № 6, 7, 8, 25 კი — СМОМПК მე-18 ტომიდან. № 26 და 28 ზღაპარი ი. ყიფშიძის თხოვნით ჩაუწერია პირველი — პეტერბურგის უნივერსიტეტის სტუდენტს შოთა დადიანს და მეორე — თბილისის სასულიერო სემინარიის მოსწავლეს შ. ჭანტუიას. ი. ყიფშიძეს „მასალათა კრებულიდან“ გადმოუღია მხოლოდ ისეთი ზღაპრები, რომლებსაც რუსულთან ერთად პარალელური მეგრული ტექსტები ახლდა. ი. ყიფშიძის წიგნში მოთავსებული პოეტური ნიმუშებიც ძირითადად „მასალათა კრებულებიდან“ და ა. ცაგარლის „ეტიუდებიდან“ არის გადმოწერილი. საკუთრივ ი. ყიფშიძის ჩაწერილი პოეტური ტექსტები თერთმეტი ნიმუშითაა წარმოდგენილი.

მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს მაკარ ხუბუას მიერ 1937 წელს გამოქვეყნებული „მეგრული ტექსტები“, რომლებშიც დაბეჭდილია 72 ზღაპარი. ეს ტექსტები ჩაწერილია 1921, 1923, 1932, 1933 წლებში სამეგრელოს სხვადასხვა რაიონსა და სოფელში. ეს არის ცოცხალ ენობრივ სინამდვილეზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგი. ყველა ტექსტი საკუთრივ ავტორის მიერ არის ჩაწერილი სათანადო წესების დაცვით და უაღრესად სანდოა.

1936 წელს. მიხ. ჩხენკელის მიერ ჩატარებულმა ფოლკლორულმა ექსპედიციამ სამეგრელოს რაიონებში გამოავლინა ზღაპრული ეპოსის ნიმუშებიც¹².

რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებაში დაცულია სხვადასხვა დროს სამეგრელოში ჩაწერილი საინტერესო ზღაპრები. შემკრებთაგან შეიძლება დავასახელოთ შალვა ჩოჩია¹³, კ. სართანია¹⁴, თეოფილე ძველია¹⁵, ნ. ჩიჩუა¹⁶, მიხ. გაბუნია¹⁷, პეტრე გაბუნია¹⁸, ს. კილაია¹⁹ და სხვები.

¹² იხანება რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებაში. იხ. ფ. არქ. № 8611, 8614, 8629, 8634, 8651, 8658, 8660—67.

¹³ იხ. ფ. არქ. № 75, 128, 130, 131, 493—498.

¹⁴ ფ. არქ. № 821, 822, ჩაწერილი 1902 წელს.

¹⁵ ფ. არქ. №: 116.

¹⁶ ფ. არქ. № 200, 20.

¹⁷ ფ. არქ. № 315, 317.

¹⁸ ფ. არქ. № 9919, 21.

¹⁹ ძიებანი, ტ. XIII, თბ, 1960, გვ. 356.

ამგვარად, მეგრული ზღაპრები როგორც გამოქვეყნებული, ასევე ხელნაწერის სახით საკმაო რაოდენობით მოგვეპოვება. ყველა ეს მასალა დაინტერესებულ პირს სათანადო მსჯელობისა და შესაფერი დასკვნის გამოტანის საშუალებას აძლევს.

ზღაპრების ძირითადი უჯრუფები

ამჟამად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს შევხებით ქართული ხალხური ზღაპრების კერძო და ზოგად საკითხებს, რადგან ამ მიმართულებით მნიშვნელოვანი კვლევა-ძიებაა ჩატარებული და საკმაოდ მდიდარი ლიტერატურაც არსებობს²⁰. ჩვენი მიზანი ლოკალიზებულია სამეგრელოს რაიონებში ჩაწერილი ზღაპრებით, რომლებიც სპეციალური კვლევის საგანი დღემდე არ გამხდარა.

სამეგრელოში ზღაპარს „არიკს“ უწოდებენ (ზღრ. ქართ. არაკი), ხევსურეთში — „ჰამბავს“, სვანეთში — „არკალს“ ან „ციგინს“, მთიულეთში — „არეკს“. ჩვენ სარწმუნოდ მიგვაჩნია ელ. ვირსალაძის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ზღაპარი დასაწყისში ტყუილს, მონილ ამბავს ნიშნავდა²¹.

სამეგრელოში „არიკი“ აღნიშნავს როგორც ჯადოსნურ, ასევე ნოველისტური ტიპის ნაწარმოებს. ზღაპრის აღმნიშვნელი სხვა ტერმინი აქ არ გვხვდება.

სამეგრელოში გავრცელებულია ზღაპრული ეპოსის ყველა სახე, განსაკუთრებით კი — ჯადოსნური და ნოველისტური ტიპის ზღაპრები. ამჟამად ჩვენი დაკვირვების საგანია 200-მდე ტექსტი, რომელთაგან უმეტესობა ჯადოსნურია. მცირე ადგილი უჭირავს ზღაპრებს ცხოველებზე.

ა) ზღაპრები ცხოველების შესახებ დღემდე მცირე რაოდენობით არის ჩაწერილი. ცნობილია, რომ ცხოველებზე შექმნილმა

²⁰ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური ზღაპრები, 1, 1958; მისივე ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956; ქსენია სიხარულიძე, ნარკვევები 1, 1958); ელენე ვირსალაძე, რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, 1949; მისივე, ზღაპრები (იხ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, მ. ჩიქოვანის რედ., 1960); ალექსანდრე ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველები, 1956.

²¹ ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, მ. ჩიქოვანის რედ., 1960.

ზღაპრებმა კლასობრივ საზოგადოებაში იგავ-არაკის სახე მიიღო. ამდენად სამეგრელოში გვხვდება როგორც საკუთრივ ზღაპრები ცხოველებზე, ასევე იგავ-არაკის ტიპის ზღაპრებიც. იგავ-არაკის სახეს ატარებს „დიდი ტურისა და თხების ზღაპარი“²², რომელიც თავისებურად ეხმაურება სულხან-საბა ორბელიანის ცნობილ იგავს „ძალა ერთობისა“. აქ უალრესად კოლორიტულ ფერებში, ადგილობრივი ყოფისათვის დამახასიათებელი მოვლენების ხაზგასმით ნაჩვენებია ის, რომ ერთობის დარღვევა დამარცხებას იწვევს. მისი სიუჟეტური ქარგა ასეთია: უპატრონოდ დატოვებულ თხებს დიდი ტურა დაეპატრონა. შემდეგში ნაწილ-ნაწილ (ჯერ დიდრქებიანი, შემდეგ — საშუალო რქის მქონე და ბოლოს დოლა თხები) შეაქამა თავის ამხანაგებს. ამ ტიპის სიუჟეტი საქართველოს სხვა კუთხეში-ჯერჯერობით არ არის ფიქსირებული²³.

ცხოველთა ეპოსიდან გავრცელებულია აგრეთვე ცნობილი „ბერად შემდგარი მელას“ სიუჟეტის შემცველი ზღაპარი. მეგრულ ვარიანტში მელა „სულის საცხონებლად“ მიდის ინდოეთში, გზაზე შეხვდება ქათამს, ჩხიკვსა და ყვავს, რომლებსაც სოროში შეიტყუებს და თავებს წააცლის²⁴.

აღსანიშნავია აგრეთვე „კატის მოსარჩლე ვეფხვის“ მოტივის თავისებური სახე მეგრულ ზღაპრებში. აქ ვეფხვის ნაცვლად ლომია გამოყვანილი. გლეხი ყანაში მიდის, თან კატა მისდევს. კატა იქვე ახლოს ტყეში ჩიტებზე ნადირობს, გლეხი კი ხენას იწყებს. კატას ლომი შეხვდება და თავის პატრონთან მიიყვანს. ლომი გლეხს საჭიდაოდ გამოიწვევს. გლეხი თანხმდება, ოღონდ ცალ ფეხს გაპობილ ხეში ჩაადებინებს, ხემ მოუჭირა ლომს, კაცმა კი დაუწყუცემა. ცოცხალ-მკვდარი ლომი ძლივს წალასლასდა ტყისაკენ.²⁵

მსგავს მოტივს შეიცავს ი. ყიფშიძის წიგნში გამოქვეყნებული დევის, მელიასა და კაცის ზღაპარი²⁶. აქ ლომს დევი ენაცვლება.

ცხოველთა შესახებ შექმნილი ზღაპარი გამოყენებულია ქაღალ-

²² მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 306.

²³ შდრ. ელ. ვირსალაძე, ზღაპართა სიუჟეტების საძიებელი, ლიტ. ძიებანი, ტ. XIII, თბ, 1960, გვ. 356.

²⁴ ფ. არქ. № 8629.

²⁵ ფ. არქ. № 8623, მთქმელი ც. გვასალია. ჩაშწერი ე. თათარაშვილი, სოფ. ეპი, 1936.

²⁶ ი. ყიფშიძე დასახ. წიგნი, გვ. 18—20.

სნურ ზღაპარში, როგორც ერთგვარი შესავალი სიუჟეტური კვანძის შესაყრავად, საიდანაც იწყება ახალი ფანტასტიკური ორპლანდანი მოქმედება ჯადოსნური ქომაგებითა და სასწაულმოქმედი ნივთების გამოყენებით. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს „ბელურისა და თავვის ზღაპარი“²⁷. ეს ზღაპარი ცნობილია რუსეთსა და ევროპაში და გამოყენებულია ჩვეულებრივი ტიპის (№ 313) ზღაპრის დასაწყისად²⁸. ქართულში დღემდე ამგვარი მოტივი არ იყო დადასტურებული.

მეორე ზღაპარში ბელურასა და თავგს ცვლიან შაშვი და პატარა მელია²⁹. აღმოსავლეთ საქართველოში თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილ ზღაპარში ცხოველთა და ფრინველთა შორის ომი ატყდა იმ მიზეზით, რომ მელამ შაშვს ბარტყი სთხოვა. ომში დაპრილი სვავი ადამიანმა გადაარჩინა. სვავმა იგი ჯადოსნური ხელსაფქვავით დააჯილდოვა³⁰. სამეგრელოში ჩაწერილი ვარიანტის მიხედვით, პატარა მელა ცხოვრობს ხის ქვეშ. ამ ხეზე შაშვს აქვს ბუდე. შაშვმა მელას აწყენინა. დაიწყეს ბრძოლა. ამ შემთხვევაში ფრთა მოტეხეს ყვავს, რომელიც გადამრჩენელს წაიყვანს და ნატვრის ქიხით ასაჩუქრებს.

ცხოველი პერსონაჟები დიდი რაოდენობით გვხვდება ჯადოსნურ ზღაპრებში, რომლებითაც ასე მდიდარია მეგრული ზეპირსიტყვიერება.

ბ) ჯ ა დ ო ს ნ უ რ ი ზღაპრის პერსონაჟები მრავალრიცხოვანია და მოიცავს როგორც ადამიანთა, ასევე ცხოველთა სამყაროს. ჯადოსნური ზღაპარი დასრულებული, კომპოზიციურად შეკრული მხატვრული ნაწარმოებია და მას თავისი დასაწყისი და დასასრული აქვს. მეგრული ჯადოსნური ზღაპრებისათვის სპეციფიკურია თხრობითი კონკრეტული დასაწყისი და დასასრული. არც ერთი ჯადოსნური ზღაპარი არ შეიცავს არც ხოტბითსა და არც დალოცვითს დასაწყისს. ამით ის აშკარად განსხვავდება საქართველოს ბარის ჯადოსნური ზღაპრებისაგან. ჯადოსნური ზღაპრის დასაწყისი ზოგჯერ

²⁷ მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 47.

²⁸ ელ. ვირსალაძე, ზღაპართა სიუჟეტების საძიებელი. იხ. ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XIII, 1960, გვ. 356.

²⁹ მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 242.

³⁰ ელ. ვირსალაძე, ზღაპართა სიუჟეტების საძიებელი, იხ. ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XIII, 1960, გვ. 356.

გმირთა საკუთარი სახელების ჩამოთვლით იწყება. საკუთარი სახელი შერკმეული აქვთ ჯადოსნურ არსებებსაც (კაჟან-დევი, კაჟან-დევი ქერქუუ, ბაჩა, კარაკაჩი, ჭაბუ, ხეჩო, თათრაცანი და სხვ.). ჯადოსნური ზღაპარი „თორმეტი ძმა“³¹ ასე იწყება: „ყოფილა თორმეტი ძმა, უმცროს ძმას რკმეგია დათა, დათა ყოფილა კარგი კაცი“; „იყო ერთი კაცი, სახელად ერქვა ადამური“, ანდა: „ერთ სამეფოში ძლიერი დევი იყო, რომელსაც სახელად ხეჩო ერქვა“³². იყო ერთი ცოლ-ქმარი, „ჰყავდათ სამი ვაჟი... უფროს ძმას, ჩემი ბატონი შენ ხარ, ალექსანდრე ერქვა, შუათანას ერქვა, ჩემი ბატონი შენ ხარ, დავითი, უმცროს ძმას — გიორგი“³³. „ხელმწიფის შვილისა და დევის ნათლულის ზღაპარი“³⁴ ასე იწყება: „ოდესღაც ერთ ქვეყანაში შემოსულან თურქები და ყოფილა დიდი გახიზვნა, მაშინ ერთი გლეხის სახლიდან სამი რძალი გაქცეულა“. ანდა: „დიდი თურქობის ამბავს მოგახსენებთ, თურქებმა აიღეს ყველა ქვეყანა და თავიანთი უფროსები დააყენეს სოფელსა და ქალაქებში“³⁵.

ყურადღებას იპყრობს ტიპური ჯადოსნური სიუჟეტის შემცველი ზღაპარი — „ბეგო და თათრაცანი“³⁶. ამ ზღაპარში თავისებურია დაბოლოება, რომელიც ვარიაციის სახით სხვა ჯადოსნურ ზღაპრებშიც გვხვდება:

„სამი ვაშლი, სამი ბროწეული,
ღმერთს არ მოეშალოს შენი ხელით მოწეული.
სანამ საცრით წყალი არ ამოვიტანო,
სათითურში ღომი არ გაეკეთო,

ნემსით არ ჩავზილო, ნეკი თითის ფრჩხილით ის არ დავარიგო,
ამის წამკითხველსა და მსმენელს თავი არ წამოგტყენოდეთ“.

სხვა ვარიანტი ასეთია:

„სამი ვაშლი, სამი ბროწეული,
ღმერთმა არ მოგიშალოთ თქვენი ხელით მოწეული,
(სანამ) ზღვიდან საცრით წყალი არ მოვიტანო,
მთაზე სამი ცალი ჭაფურია რომ ხარობს,

³¹ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 14.

³² იქვე, გვ. 30.

³³ მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 145.

³⁴ იქვე, გვ. 62.

³⁵ იქვე, გვ. 14.

³⁶ იქვე, გვ. 10.

ის არ მოვიტანო, სათითურში ღომი არ გავაქეთო, ნემსის ყუნწით არ ჩაეზილო, ნეკი თითის ფრჩხილით არ დაეარიგო და იმით ყველა არ დაეძლო, მანამდე თავი არ წამოგტკენოდეს აქ მაყურებელს (მსმენელს)“³⁷.

დასასრულ, კიდევ სხვა სახე გვხვდება. მაგალითად: „ძველი ხალხის მოსვლამდე თავი არ გტკენოდეთ“,³⁸ ანდა: „შეიქნა ქორწილი, სმა, მეც იქ ვიყავი, ფეხზე ძლივს რომ ვდგებოდი, ისეთი კაცი დღეს აქ მოვედი“³⁹. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ამბის ტიპურ მოწმობით დასასრულთან, რომელიც ფართოდაა გავრცელებული ქართულ ხალხურ ზღაპრებში⁴⁰.

ზოგიერთი ზღაპრის დასასრული მიუთითებს იმაზე, რომ მთქმელს არ მიაჩნია სინამდვილედ თავისი მონათხრობი. ამ შემთხვევაში ზღაპარი განცდილია როგორც მხატვრული მოვლენა. „სანამ ეს ტყუილი მართალი არ გახდებოდეს, მანამ ამის მომსმენს თავი არ ასტკენოდეს. გუშინ იქ ვიყავი და დღეს აქა ვარ“⁴¹.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქრისტიანიზაციის შედეგად შემუშავებული ფორმულები, რომლებიც ტიპური რელიგიურ-ხობითი ან რელიგიურ-დალოცვითი ხასიათისაა და გავრცელებულია საერთოდ, მეგრული ზღაპრებისათვის არ არის დამახასიათებელი; ეს შეიძლება აიხსნას წარმართული ტრადიციის სიძლიერით ამ ქანში.

სპეციფიკურია ადგილობრივი თემატიკაც. განსაკუთრებით შავი ზღვა, სამეგრელოს წყალუხვი მდინარეები, ფლორა და ფაუნა ზღაპრებში ჭარბადაა წარმოდგენილი.

აღნიშნულის საილუსტრაციოდ გამოდგება ერთ-ერთი ტიპური ჯაღოსნური ზღაპარი, რომელიც საინტერესოა აგრეთვე ზოგიერთი არაქაული და დღემდე უცნობი მოტივითაც (ფულურო მუხაში შესვლა და ბავშვის იქ დაბადება; მითური ძაღლები ოქროს

³⁷ მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 232.

³⁸ იქვე, გვ. 176.

³⁹ იქვე, გვ. 189.

⁴⁰ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1952, გვ. 416.

⁴¹ СМОНПК, ტ. XXXIII, განყ. II.

მდინარეს გასცურავენ და ამის გამო ოქროსფრად გაიყინებიან და სხვ.)⁴².

ამ ზღაპარში მოხსენებული კაეი-დევი ანუ კაეან-დევი, ანდა, კაეან-დევი ქერქუუ, ერთ-ერთი მითური მოქმედი პირია, რომელიც ყველა დევზე უფრო ძლიერი და საშიშია. ალ. ცაგარელი განმარტავს „კაეან-ნდიი-ქერქუუ, полн. ф. კაე—ამი+დემი+ქერქუუ, букв. быстрый (быстроногий), Кремнеподобный деми“. კაეინა, კაეინე — собств. имя в мшигрелши⁴³.

ერთ სხვა ზღაპარში ნათქვამია, რომ კაეან-დევს 25 შვილი ჰყავდა. კოშკში შესასვლელ კარს ან 25 შვილი ერთად გააღებდა ხოლმე, ანდა მარტო კაეან-დევი.⁴⁴ ზღაპარში გადმოცემულია, რომ გმირს კაეან-დევის დამორჩილება უხდება ისევე დევების მიერ ნაჩუქარი სამფეხა რაშით⁴⁵. კაეან-დევს ჰყავს შვილი თათრაყანი, რომელიც გულთმისანია და ადამიანებთან უფრო მეგობრობს, ვიდრე დევებთან.

მეგრული ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟთა შორის ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი როკაპს უჭირავს. როკაპი ტყეში ცხოვრობს, მონადირეებს მტრობს, ქომაგ ცხოველებს აქვევებს ან დააბამს ხოლმე და გმირს გადაყლაპავს. „ალიშქერქოუს ზღაპარში“ ერთ ბედში მყოფი გმირები — უფეხო, ბრმა და უხელო — ტყეში დაიჭერენ ბებერს, რომელმაც თითო-თითოდ გადაყლაპა ხეიბარე გმირები და უკან ჯანმრთელნი ამოაგდო. ალიშქერქოუს ამოგდება გაუჭირდა. თვალხილულმა და ხელებდასხმულმა მოკლეს ბებერი, ასო-ასო დაჭრეს, ალიშქერქოუ პატარა ნეკის თითის წვერზე ნახეს ფეხიანად⁴⁶. ეს „პატარა“ დედაბერი „ტყის ქალის, ქართველ ნადირთბატონის ერთ-ერთი სახეა“ (ე. ვირსალაძე). კუდიანი დედაბერი ხრისტაგანის ცოლს ნავით გაიტაცებს. ხრისტაგანის ცოლი „ზღვაში წავიდა საბანაოდ“. ერთი ღერი ოქროს თმა ჩაუვარდა წყალში. ეს ნახა მეზობელმა ხელმწიფემ. გამოაგზავნა დედაბერი. დედაბერი ისეთ ნავში ჩაჯდა, რომელიც „თვალის დახამხამებაში

⁴² მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 94—105, „ბეგო და თათრანის ზღაპარი“.

⁴³ ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 17.

⁴⁴ მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 145.

⁴⁵ ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 10.

⁴⁶ მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 166.

ას კილომეტრს გადაის“. ქალმა „ნავი ნაპირზე ისე დააბა, რომ კაცი ვერ ნახავდა“⁴⁷.

როგორც ვხედავთ, ზღვის თემატიკა ძალიან გამჭვირვალედ არის შესული ამ ჯადოსნურ ზღაპარში. ტრადიციული ქვევრი შეცვლილია სწრაფმავალი ნავით. ალ. ცაგარელი მიუთითებს, რომ „მეგრულ ზღაპარში როკაპი იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც ქართულში. ეს დემონური თვისების მატარებელი დედაბერი ფლობს ჯადოსნურ ადგილებსა და ციხეებს“⁴⁸.

როკაპის მეუღლე როშაპის სახელით არის ცნობილი მეგრულ ზღაპრებში. ორივე ცოლ-ქმარი ტყეში ცხოვრობს, საკუთარ კოშკში. არც ერთ მონადირეს უფლება არა აქვს მათს სამფლობელოში არამცთუ ნადირი მოკლას, უბრალოდ თოფიც კი გაისროლოს. როშაპისა და როკაპის ზღაპარში⁴⁹ ვკითხულობთ: „იყვნენ მოხუცი ცოლ-ქმარი, შვილი არ ჰყავდათ. ქმარი მონადირე იყო, მაგრამ მას განსაზღვრული სანადირო ადგილი ჰქონდა, იმის იქით. როშაპის იყო. როშაპის ადგილებში თოფის გასროლა არ შეიძლებოდა“. მოხუცი თეთრმა ირემმა გაიტყუა როშაპის ტყეში, სულმა წასძლია და თოფი ესროლა. ირემი ვერ მოკლა. სამაგიეროდ მოხუცი იძულებულია თავის ახლად შეძენილი ვაჟი გაუგზავნოს როშაპს. ეს ვაჟი როშაპის უმცროსი ქალიშვილის დახმარებით სასწაულებს ახდენს და ცოლად ირთავს მას. აქ ყურადღებას იპყრობს ერთი მოტივი. ვაჟი როშაპის ქალიშვილს დროებით სხვაგან ტოვებს, ქალი ეუბნება — „შენ რომ სახლში მიხვალ, მე დაგავიწყდებიო“. მართლაც გადაავიწყდა ბიჭს თავისი საცოლე და სხვა ქალთან აპირებს ქორწილს. ქორწილის დღეს გამოცხადდება როშაპის ქალიშვილი და შემწვარ ქათამსა და მამალს ალაპარაკებს⁵⁰. სხვა ვარიანტებში ქალი ეუბნება ბიჭს: „შენს საშუალო დას არ აკოცო, თორემ დაგავიწყდებიო“⁵¹.

47 ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 101.

48 ალ. ც ა გ ა რ ე ლ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 26.

49 მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 58.

50 სხვა ზღაპარში ცომისგან გაკეთებული დედალ-მამალი ალაპარაკდება იქვე, გვ. 189.

51 მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, „მოხუცებული კაცის ზღაპარი“, გვ. 21.

მაქციის, მტრედების სახით მოფარფატე ქალწულების ჯადო-ქრობა ძალას კარგავს მამაკაცთან კავშირის შედეგად. ერთ-ერთ ზღაპარში მოთხრობილია, რომ ჯადოქარი ოსტატის უმცროსი შვილი, რომელიც მტრედის სახით მოვევლინა საქმროს და სამჯერ გამოაცნობინა თავისი თავი, ახლოს არ იკარებს ჯვარდაწერილ მეუღლეს, რადგან წინ კიდევ ფათერაკიანი გზა აქვთ გასავლელი: „შენ როცა შემეხები, მერე ვერაფერს გავაკეთებო“⁵².

„ბეგოსა და თათრაცანის“ ტიპის ჯადოსნურ ზღაპართა ჯგუფს მიეკუთვნება ივანე დათუაშვილის⁵³ თავგადასავალი. ბეგო წითელი ვაშლისაგან გაჩნდა, ივანე კი ტყეში დათვთან ქალის ურთიერთობის ნაყოფია, მაშასადამე, ერთი მითოლოგიური, მეორე კი ტოტემისტური რწმენის შედეგია. „ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში, — წერს მიხ. ჩიქოვანი, — დათვი ხშირად ხვდება ქალს. ზოგჯერ მზეთუნახავსაც მოიტაცებს და მასთან ცხოვრებას იწყებს. დათვის შვილები ყოველთვის უძლეველი გმირები არიან. ამ შემთხვევაში ჩვენ დათვის ტოტემის შორეულ გამოძახილთან უნდა გვქონდეს საქმე. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დათვის ხორცზე დადებულია ტაბუ, დათვის ხორცს არა ჭამენ და თუ იშვიათად მოიხმარებენ, ბექის ხორცს მაინც მოერიდებიან, ადამიანის მხრებს ჰგავსო“⁵⁴.

ივანე დათუაშვილის თავგადასავალში ძლიერ ფანტასტიკასთან ერთად თავს იჩენს ადგილობრივი თემატიკის ასახვისა და მითური პერსონაჟების გაადამიანურების უაღრესად რეალისტური ტენდენციები.

როგორც ჯადოსნური ვაშლის, ასევე დათვის შვილებიც უძლეველი არიან. მეორე ჯადოსნურ ზღაპარში მამაკაცი ამყარებს დათვთან კავშირს. აქაც დათვის შვილი არაჩვეულებრივად იზრდება და მეფის ყველა დავალებას ასრულებს ზღვაზვრეპიას, ბელტიყლაპიას, ფეხბოლაბასა და სხვათა დახმარებით. საინტერესოა ამ ზღაპრის დასაწყისიც: იყო ერთი მოხუცი, ცული აიღო და ტყეში წავიდა, შეხვდა დათვს. დათვმა ცული წაართვა და შინ წაიყვანა. დათვს შეეძინა ვაჟი, რომელსაც მისცა ცული და უთხრა: ამა და

⁵² მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, „მოხუცებული კაცის ზღაპარი“, გვ. 217.

⁵³ იქვე.

⁵⁴ მიხ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყ. ისტორია, 1952, გვ. 412.

ამ ადგილას წადი, იქ ხალხს ნახავ შეკრებილს. ეს ცული აჩვენე და ვისიცაა, ის იქნება შენი მამაო⁵⁵. დათვები თავიანთ შვილებს მაშინვე ან დედასთან ტოვებენ, ან მამასთან გზავნიან.

ჯადოსნურ ვაშლს ზოგჯერ ენაცვლება კვერცხივით მრგვალი ქვა. საკმარისია ამ ქვას კბილი დაადოს ქალიშვილმა, რომ დაორსულდეს⁵⁶.

ჯადოსნურ ზღაპრებში ხშირად გვხვდება მუხა, რაც ხის თაყვანისცემის გადმონაშთია ამ ეპოსში. მუხა განძთა საფარია, მზეთუნახავებისა და რაშების სამყოფი, კეთილის მრჩეველი (ბეგოს მუხის კუნძი აპოვინინებს დაკარგულ რაშს). ერთ ზღაპარში მოთხრობილია:

„ამ მუხას კარი აბია, იქ გასაღები დევს, იმ გასაღებით გააღე ეს კარი, შიგ 50 რაში აბია, იმ ორმოცდაათიდან, რომელიც ყველაზე მეტად თავს მალდა ასწევს, დაადგი მას უნაგირი და იარეო“⁵⁷ ერთ ზღაპარში⁵⁸ ძმობილები ტყეში ნახავენ ერთ დიდ მუხას, „რომლის ძირი ორმოცი კვადრატული საყენი იყო“⁵⁹. ეს მუხა შუაზეა გადაჭრილი. გმირები ჯერ ზევით ავლენ, შემდეგ თოკით ჩადიან ქვემოთ და პოულობენ აურაცხელ განძს პირველ ორ ოთახში. მე-სამეში კი სამი მზეთუნახავია დამწყვდეული.

ქართულ ზალხურ ზღაპრებში ხშირად გვხვდება მუხა და წიფელა, როგორც მითითებულა, „ეს უთუოდ ხის კულტის ანარეკლია, რაც ჩვენში უხსოვარი დროიდან არსებობდა“⁶⁰.

თავისებურია მეგრულ ჯადოსნურ ზღაპრებში ცისკრის ვარსკვლავსა და მამალთან დაკავშირებული ერთი მოტივი. მამის საფლავეზე მოდარაჯე უმცროსი ძმა შორს დაინახავს სინათლეს და იქითკენ გასწევს. გზაზე მამალს აფრთხილებს „ჩემს დაბრუნებამდე არ გაათენო, არ იყივლო, თორემ მოგკლავო“⁶¹. მამალი თხოვნას უსრულებს. სხვა ზღაპარში⁶², უმცროსი ძმა დევების ნაკვალევს მის-

55 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 269.

56 იქვე, გვ. 295.

57 იქვე.

58 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 1—6.

59 იქვე.

60 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხ. სიტყვ. ისტორია, 1956, გვ. 421.

61 ალ. ცაგარელი დასახ. წიგნი, გვ. 12.

62 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 209.

დევს, გზაზე მამალმა დაიყვილა, დაიჭირა და მოკვლა მოუნდომა. მამალმა უთხრა: — „მე არ მომკლა, მშვილდ-ისარი ესროლე გამთენებელ ვარსკვლავს, ის ჩამოვა... ჯიბეში ჩაისვი და სანამ არ გაუშვებ, არ გათენდებო“. აქ ცისკრის ვარსკვლავი ცოცხალ არსებად არის წარმოდგენილი და მის შესახებ არსებული მითური შეხედულება ზღაპრის სიუჟეტის გაშლა-განვითარებაში პოულობს გამოხატულებას.

აღნიშნულ მოტივთან ახლო კავშირშია „ყვამურუცხამი“ („შუბლვარსკვლავიანი“) გმირის უძლეველობაზე შექმნილი ეპიზოდები. ზღაპრის გმირი გერია⁶³ ორჯერ ამარცხებს შავი ხელმწიფის მიერ გამოგზავნილ ჯარს. ბოლოს გაბრაზდა შავი ხელმწიფე და დაიბარა „ყველაზე საიმედო, ნაქები კაცი, რომელიც გაჭირვების დროისათვის ჰყავდა შემონახული, მას სახელად „ყვამურუცხამი“ ერქვა. გერია მ რომ გადახედა, „შენს მტერს ენახოს ისეთი, მან რომ ნახა, — განმარტავს მეზღაპრე, — შუბლვარსკვლავიანის ნახვა ეწყინა. მაგრამ რას იზამდა“⁶⁴. გერია შეებრძოლება შუბლვარსკვლავიანს, მაგრამ მთქმელი იქვე მიუთითებს, რომ „ძალაზე არ იყო საქმე, რადგან შუბლვარსკვლავიანის სული სხვას ებარა, იმას რა მოკლავდა“. ბოლოს გერია კლავს გარეულ ტახს, ტახის მუცლიდან გამოდის ირემი, ირმის თავშია კოლოფი, კოლოფში სამი მერცხალია, ეს არის შუბლვარსკვლავიანის სული. ჩვეულებრივ, სული მტრედის, მერცხლის ან ჩიტის სახით არის წარმოდგენილი. ხშირია აგრეთვე სულის ბუზის სახით წარმოდგენა. ერთ-ერთ ზღაპარში ვკითხულობთ: ტახის მუცლიდან ამოიღო ოქროს კოლოფი, „ამაშია მერცხალი, ამ მერცხლის მუცელში სამი ბუზია, მერცხალი არაბის თვალისჩინია, ბუზები არაბის სულია“⁶⁵.

მეგრული ჯადოსნური ზღაპრების ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურაა მზეთუნახავი. თვით სახელი „მზეთუნახავი“, ალ. ცაგარელის დაკვირვებით, სხვადასხვა ვარიაციით გვხვდება: ზისი-უნახე, ზის-ნახე, მზის-ნახე, «Слово это имеет несколько значений: девница, невидевшая солнца, т. е. такая, которая весьма редко показывается кому-нибудь из посторонних; девница, не носящая следов загара, белолицая: девница, подобной которой солнце

63 ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 18.

64 იქვე, გვ. 22.

65 მ. ხეზუა, დასახ. წიგნი, გვ. 172.

не видало, не рождалось т. е. необыкновенно красивая. Это слово понимается обыкновенно в последнем значении и в грузинских и мингрельских сказках, მზის-უნახე заимствовано из грузинского языка и искажено, по мингрельски оно должно было быть ბეშ-უძირაფუ⁶⁶.

აღ. ცაგარელი სწორია მზეთუნახავის საერთო დახასიათებაში, მაგრამ უკანასკნელი სახით („ბეშ-უძირაფუ“) მზეთუნახავი მაინც დასტურდება. მაგალითად, „გურგინი ქივლდგეს თი ცირაშა, ბეა-უძირაფუშა“⁶⁷, ანდა, „ბეაშ-უძირაფ გორჩელ ნორჩალს ქეშახე“⁶⁸ („გვირგვინი დაუდგეს იმ ქალიშვილთან, „მზეთუნახავთან“; „მზეთუნახავი გაშლილ ლოგინზე იჯდა“). სიტყვა ბეაშ-უძირაფუ ქართულის თარგმანი ჩანს.

ფართოდ არის გავრცელებული პოლიფემის ციკლისა და გოლიათების მოქმედების ამსახველი ჯადოსნური ზღაპრები. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩამწერი მიუთითებს, რომ ცალთვალა გოლიათზე თქმულება უფრო მეტად ზუგდიდის გუბერნიის გლეხებს შორის არის გავრცელებული⁶⁹.

ანაკლიის მახლობლად, უღრან ტყეში, საშინელ წვიმიან ღამეში ცხენოსანი მგზავრი მგლეების ხროვას გადაეყარა. ტყის ერთ მხარეს დაინახა სინათლე და იქითკენ გასწია. დამხვედრს თავისი გაჭირვება უამბო. მასპინძელს გაეცინა, თან ამოიხვნეშა და საკუთარ თავგადასავალს მოუყვა.

— ჩვენ 8 ძმა ვიყავით, მეთევზეები. ერთხელ ჩვენი გემი დიდმა თევზმა მოიტაცა. თურმე ეს თევზი ანაკლიაში მოდიოდა სიმინდის საქმელად⁷⁰, გაძლებოდა, შემდეგ შორეული კუნძულისაკენ გაეპანებოდა, იქ თავლის მდინარე ჩამოდიოდა და გამძღარს ეს მდინარე უნდა ამოეხვრიპა. ანაკლიიდან ძმები თავიანთი გემით თე-

66 აღ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 17.

67 ზ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 104.

68 იქვე, გვ. 34.

69 СМՄՄՔ, ტ. V, განყ. II, გვ. 97.

70 თევზის სინინდით ან ფქვილით გამოკვების მოტივი საინტერესო მოტივია. აღ. ცაგარლის მერ ჩამწერილ ერთ-ერთ ზღაპარში ბრმა ხელმწიფე თევზის დასაჭერად შვილებს ზღვაზე გაუშვებს. უმცროსმა შვილმა ხერხი იხმარა: წაიღო 10 ფუთი ფქვილი და ყოველდღე ყრიდა ზღვის ნაპირზე გათავევამდე. თევზები დასუქდნენ, მერე თქვეს: „ამ კაცს პატივი ვსცეთ, ჩვენ რომ ასე გაგვა-სუქაო“ (ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 27).

ვზმა ამ კუნძულზე მოიყვანა. ამის შემდეგ გადმოცემულია ცნობილი ეპიზოდები: ცალთვალასთან შეხვედრა, დატყვევება, ექვს ძმის შექმა, თვალის ამოგდება, გამოპარვა და ა. შ.

მძლეთამძლე გოლიათების ფანტასტიკური თავგადასავალი საერთოდ გავრცელებული მოტივია, რომელიც ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალმხრივია დამუშავებული. იგი გამოყენებული აქვს სულხან-საბა ორბელიანსაც თავის განთქმულ წიგნში „სიბრძნე სიცრუისა“⁷¹.

ჯადოსნურ ზღაპრებში გარკვეული ადგილი უჭირავს ტყის მეფეს (ტყაშმაფას). როგორც ცნობილია, ტყის მეფე იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც დალი და ალი. ამქამად გვანტერესებს, როგორია ტიპურ ჯადოსნურ ზღაპარში ტყის მეფის ფუნქცია. როგორც აღვნიშნეთ, ამგვარი ზღაპარი შ. ჩოჩიას „ტყის ქალის“ სახელწოდებით ჩაუწერია ფოთში 1911 წელს⁷².

მეგრულ ჯადოსნურ ზღაპრებში მრავალმხრივ არის წარმოდგენილი ისეთი მოტივები, როგორცაა: ოსტატ-შევირდის მაქციობა⁷³, ზღაპრული გმირის ქცევა ცხენად ან ძალად⁷⁴. ზოგჯერ ქალიშვილის დედა ძროხის ნაფეხურზე ჩამდგარ წყალს დალევს და ძროხად იქცევა, ქმარს მოჰყავს მეორე ცოლი, ამის შემდეგ გადმოცემულია გერ-დედინაცვლის ურთიერთობის ამსახველი ცნობილი მოტივი, დედის (ძროხის) დახმარებით გერი საბოლოოდ გამარჯვებული გამოდის⁷⁵.

გვხვდება აგრეთვე გომბეშოს ცოლად შერთვის გავრცელებული⁷⁶ მოტივი. მეგობარი ავადმყოფი მეგობრისათვის საკუთარ შვილებს კლავს და მათი სისხლით განკურნავს მას. ბავშვები ისევ გაცოცხლდებიან და თამაშს დაიწყებენ⁷⁷. ეს მოტივი გამოყენებული აქვს სულხან-საბა ორბელიანს „სიბრძნე-სიცრუისაში“⁷⁸. გავრცე-

71 ა. ც ა ნ ა ვ ა, წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მანქილიტიყვაობა, 1959, გვ. 24.

72 ფ. არქ. № 502, განხილული გვაქვს წინა თავში.

73 მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 47—52, 58—63, 128—130, 242.

74 იქვე გვ. 64—65.

75 იქვე, გვ. 52.

76 იქვე, გვ. 105.

77 იქვე, გვ. 87.

78 ა. ც ა ნ ა ვ ა, დასახ. წიგნი, 1959, გვ. 75.

ლებულია აგრეთვე უპატრონო მკვდრის ყიდვისა და დატირების მოტივი⁷⁹, კარგი სიზმრის ყიდვის⁸⁰, ფრინველების ენის ცოდნის⁸¹, კოშკის შესასვლელთან დაბმული მოდარაჯე ცხოველების გულის მოგების⁸², ხაროში, ქაში დატოვებული უმცროსი ძმის⁸³ და სხვა მოტივები.

როგორც აღვნიშნეთ, სამეგრელოში ჩაწერილი ჯადოსნური ზღაპრებისათვის, განსაკუთრებით დასაწყისში, დამახასიათებელი არ არის რელიგიურ-მაგიური ფუნქციის გამომხატველი ფორმულების გამოყენება. რაც შეეხება სხვა პოეტურ მხარეს. აჭ. როგორც საერთოდ არის ცნობილი, გამოყენებულია ეპიკური განმეორებანი ანუ რეტარდაციის, მოქმედების განვითარების საგანგებოდ გაკიანურების ხერხი, სამმაგობისა და დამშობილების გავრცელებული პრინციპი. ინტრიგის გაშლის „ორპლანიანობა“. საერთო ადგილებიდან აღსანიშნავია მითური რაშის გაწვრთნა, ძუძუზე კბილის დაჭერა, კოკის გატეხა, ზღაპრული გმირისა და დევის შებრწოლების სცენის აღწერა, ჯადოსნური წიკლის ან მათრახის გამოყენება, ოსტატ-შეგირდის ქცევადობა (მიმინო-მტრედი, ვაშლი-დანა, ხემსი-ძაფი), დევის მოჭრილ კისერზე ნაცრის მოყრა, ბედის დანათვლა და სხვ.

ტიპური ფორმულებიდან ყურადღებას იქცევს გმირის მოგზაურობის გადმოსაცემად გამოყენებული ისეთი სიტყვები, რომლებიც, თავისთავად, მხედველობით და აქუსტიკური შეგრძნებითაც მიგვანიშნებენ მგზავრობის ადგილზე და დროის ხანგრძლივობაზე, მაგალითად, „იარა, იარა, იარა, ცაზე იარა, მიწაზე იარა, ტყეში იარა, ველზე იარა. მთაზე იარა, რაც იარა, ის იარა“⁸⁴. ანდა, „იარა, იარა, რაც ვერ წავიდოდა ის იარა, სწორიდან სწორის შუამდე იარა, სწორის თხუთმეტის შუა იარა, წელნიწაღსა და სამ თვეს მიდიოდა“. კიდევ: „არის ასე დღეს, ზვალ, ზეგ, ამ კვირას, იმ კვირას, ამ თვეს, იმ თვეს“⁸⁵. ტიპური და რიტმულია კეთილ მეფესთან ან თვალებდათხრილ მოსამართლესთან მომსვლელთა ეპიზოდის

79 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, „ხანჯლიანი კაცის ზღაპარი“.

80 იქვე, გვ. 52.

81 იქვე, გვ. 87.

82 იქვე, გვ. 112.

83 იქვე, გვ. 145.

84 აღ. ცაკარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 2

85 იქვე, გვ. 29.

აღწერა. ყველა მასთან მოდიოდა: „დიდი, ჰიქე, პატონი, ჰკორი, უჩაში, უკულაში, რჩინ დო ბოში, პაპა დო ბერი, მოკგირე დო ნტერი“ (დიდი, პატარა, ბატონი, ყმა, უფროსი, უმცროსი, მოხუცი, და ახალგაზრდა, მღვდელი და ბერი, მოყვარე და მტერი)⁸⁶. ტიპური ფორმულით არის გადმოცემული გმირის ზრდის მოტივი: „ღღეს რომ არის ბავშვი, იმაზე უფრო მეტი ხვალაა, ხვალ რომ არის, იმაზე უფრო მეტი ზეგ და ბავშვი მალე გაიზარდა“⁸⁷. ტიპურია მითური მღვერის გამოღვენებისას ჰეჰა-ჰუხილის ატეხა ცაზე: „იქუხა, იელვა და გამოვარდა როშაპი“⁸⁸.

როგორც ზემოთ ითქვა, მეგრულ ჯადოსნურ ზღაპრებში შესამჩნევად არის შესული ადგილობრივი, კოლორიტული ყოფის ამსახველი მოტივები. განსაკუთრებით შესამჩნევია ზღვის სიახლოვე⁸⁹. ზღაპრის გმირი ზღვიდან ამოსულ კაცს ხედება და ბედს ეწვეა⁹⁰, ზღვაზე კოშკები აშენებული — „ამათი სახლი გადადგმულია ზღვაზე“, — ამბობს მთქმელი. ანდა, „აქ ყარაულები დააყენეს ზღვისპირზე“⁹¹, კიდევ: მეფის სასახლეს გვერდით „დიდი მდინარე ჩაუდიოდა და იქვე ზღვას ერთვოდა“⁹². ეს ფრაზა იმდენად ტიპურია, რომ შეგვიძლია ტექსტის ჩაწერის ადგილი ყოველგვარი მითითების გარეშე განვსაზღვროთ. ყველაზე მეტად მაინც გავრცელებულია დაღუპვის მიზნით გმირის ზღვაში გადაგდების მოტივი⁹³. ზღვაზე კუდიანი დედაბრები ნავებით დატურავენ, ზღვის ხელმწიფის ქალიშვილს დევები იტაცებდნენ⁹⁴.

ზღაპარში შემოსულია სამეგრელოსათვის სპეციფიკური სიტყვა „ტკილი“. მას მიწის გასანოყიერებლად ხმარობენ⁹⁵. დევმა ტკილი შემოაქრა ივანე დათუაშვილს და ისე დაიმორჩილა⁹⁶. ერთ-

⁸⁶ ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 2.

⁸⁷ იქვე, გვ. 53.

⁸⁸ მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 58.

⁸⁹ იქვე, გვ. 61.

⁹⁰ იქვე, გვ. 23.

⁹¹ მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 60.

⁹² იქვე, გვ. 70.

⁹³ იქვე, გვ. 87, 238.

⁹⁴ ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 78.

⁹⁵ ტკილი მდინარის ნაპირიდან ამოაქვთ და მწირ ნიადაგზე ყრიან, ამას „მოტკილვა“ ეწოდება.

⁹⁶ მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 116.

ერთ ზღაპარში მოხუც ცოლ-ქმარს „სახლის წინ ტყილი აქვთ შიგ შესასვლელი... იქ რა არის, ვინ იცის“⁹⁷. ტყილიდან ხმა მოესმა: შენ ვაჟი გეყოლება და მე უნდა მომიყვანო. ზოგჯერ გმირი ხანჯალს გამოცდის ტყილის საშუალებით⁹⁸.

სპეციფიკურია აგრეთვე ღომისა და მჭადის გამოყენება. ღომს დევებიც მიირთმევენ. დემა შეწვა ნანადირევი და თანაც ორი ფუთი ფქვილისაგან „ღომი გააკეთა“ (ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 35). „მეტყვილიას“⁹⁹ ზღაპარში ასეთი ფრაზა გვხვდება: „ჩამოხსნეს ღომი“; „გააკეთეს ღომი“, „მარტო ღომი ჭამეს“. ჭაში მცხოვრებ დედაბერს, რომლის ქილაში ყველის ნაცვლად მატლებია ჩაბუდებული, „ძროხის ქალიშვილი“ ეუბნება: „ვაი, სულო საყვარელო, როგორი ლამაზი ყველი მოგიგროვებია, ერთი გაფიცებული ღომი მომცა, რა კარგად შეეჭამდი ამასო“¹⁰⁰. საგზლად ზღაპრულ გმირებს პურის ნაცვლად მჭადი მიაქვთ.

ნაძვის ხე ადამიანის ქომაგია. აღუღებულ წყალზე გასვლისას ის გადმოიხრება და დევისაგან იხსნის გმირს¹⁰¹. მოგლეჯილი მუხა სანარტიამ თევზის მუცელში ჩაიყოლა. იგი მას 30 წელიწადს ეყო ცეცხლის დასანთებად და ქვირითისაგან საკმლის გასაკეთებლად (ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 38). ერთ-ერთ ზღაპარში გმირი დიდი ხნის მოგზაურობის შემდეგ „მოვიდა და თუთის ხე რომ დგას, იმ თუთის ხის ძირში გაჩერდა“¹⁰².

დამახასიათებელია აგრეთვე თანამედროვე, ახალი ყოფის ამსახველი ლექსიკის სიუხვე. ეს უფრო იგრძნობა, როგორც მოსალოდნელი იყო, მ. ხუბუას ჩაწერილ ტექსტებში. ახალმა ყოფამ, ახალმა ტექნიკამ, თავისი გამოხატულება ჰპოვა მასში. ალ. ცაგარლისა და ი. ყიფშიძის მიერ ჩაწერილ ზღაპრებში ძირითადად შენარჩუნებულია ტრადიციული არქაიკა და სიტყვიერი ინვენტარი, თუმცა აქაც, უმთავრესად ი. ყიფშიძის ტექსტებში, იგრძნობა ეპოქისათვის

97 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 128.

98 იქვე, გვ. 122.

99 იქვე, გვ. 121.

100 იქვე, გვ. 140.

101 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 78. ნაძვისა და ალვის ხის თავგადასავალი გადმოცემულია ვრცელ ლექსში, რომელიც ჩაუწერია მ. ხუბუას (იხ. ფოლკლორის ზოგადი საკითხისათვის მეგრულში, მეცნიერების მოამბე, 1936. № 1 გვ. 70).

102 მ. ხუბუა, დასახელებული წიგნი, გვ. 78. გვ. 241.

დამახასიათებელი სიტყვები, როგორცაა პირობის დაწერა და მერე მისი შემოწმება¹⁰³, შემდეგდროინდელ ტექსტებში დევები თოფს ისვრიან¹⁰⁴, ხელმწიფის შვილები სკოლაში სწავლობენ¹⁰⁵. ხელმწიფის შვილები ვაზეთის საშუალებით გაიგებენ თავიანთი საცოლეების ვინაობასა და ადგილსამყოფელს¹⁰⁶.

მეგრული ჯაღოსნური ზღაპრები მდიდარია თავისი მრავალფეროვანი სიუჟეტებით, არქაული მოტივებით, უძველეს მაგიურ, ტოტემისტურ, მითოლოგიურ, რელიგიურ-ანიმისტურ შეხედულებათა გადმონაშთებით.

გ) ნოველისტური ანუ საყოფაცხოვრებო ზღაპრების საერთო დამახასიათებელ ნიშნებზე, სპეციფიკაზე. გენეზისის პრობლემასა და სხვა საკითხებზე საკმაო ლიტერატურა არსებობს¹⁰⁷.

ჩვენი მიზანი ამჟამად შემოფარგლულია კვლავ მეგრული ზეპირსიტყვიერების მონაცემებით. წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ნოველისტური ზღაპრები ფართოდ არის გავრცელებული სამეგრელოში და არ დარჩენილა ყოფაცხოვრების, საზოგადოებრივი მოვლენების, კლასობრივი ურთიერთობის არც ერთი მხარე, რომელსაც გამოხატულება არ ეპოვოს მასში. მცირე ფორმის, მაგრამ ღრმა შინაარსის შემცველი ნოველა სწრაფად გადადიოდა ადგილიდან ადგილზე, იხვეწებოდა, დროის შესაფერისად იცვლიდა ადრესატებს, ამხელდა საზოგადოებრივ და პიროვნულ წყლულებს, ამტკიცებდა პატიოსანი შრომის სიყვარულს, ქადაგებდა კაცთმოყვარეობას, მეგობრობისათვის თავდადებას, სიყვარულსა და ძმობას.

ჯაღოსნური ზღაპრებისაგან განსხვავებით, აქ მოქმედება ერთ სიბრტყეზე წარმოებს და გაბატონებულ მოტივად გვევლინება ყოველისმძლე მოხერხების, ეშმაკობის მოტივი, რომლის საშუალებითაც სუსტი, დაჩაგრული იმარჯვებს ძლიერზე.

ნოველისტურ ზღაპრებში მითური, ჯაღოსნური გმირების ნა-

103 ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. შრომა, გვ. 3.

104 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 31.

105 იქვე, გვ. 70.

106 იქვე, გვ. 160.

107 ამ საკითხს ალ. ლლონტმა მიუძღვნა სადოქტორო შრომა „ქართული ხალხური ნოველების ისტორიული ძირები“, 1957 (უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკა); იხ. მისივე — ქართული ხალხური ნოველები, 1956.

ცვლად მოქმედებენ ჩვეულებრივი ადამიანები, მითური გმირი ებრძვის გველეშაპს, რათა მზე გაათავისუფლოს. ჯადოსნური ზღაპრის გმირი საკუთარი ცოლისა და ქმებისათვის საცოლეების მოსაპოვებლად იბრძვის, ნოველისტური ზღაპრის გმირი კი ჭკვიანური მოქმედებით, მოხერხებით თავს იცავს ძღველების, ვაჭრების, თავადების, სოფლის მამასახლისების, მექრთამე მოსამართლეებისა და სხვათა ძალადობისაგან. მათ წინააღმდეგ ბრძოლიდან ის ყოველთვის გამარჯვებული გამოდის.

ზღაპარში შემოდიან ახალი პერსონაჟები, მძლავრად გაისმის კლასთა ბრძოლის მოტივი, მაგრამ ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლის გზები ზოგჯერ ნათლად არ არის დანახული. ნოველისტური ტიპის ზღაპრებში მითური პერსონაჟები (დევები, რაზები და სხვ.) დაკნინებული სახით არიან წარმოდგენილი. ისინი გაშარყებული არიან და დაცინვის ობიექტებს წარმოადგენენ. ამის კლასიკური ნიმუშია „ნაცარქექია“, რომელიც გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს ჯადოსნურიდან ნოველისტური ზღაპრებისაკენ¹⁰⁸.

ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟები (ეშმაკი, ხელმწიფე, ხელმწიფის კარისკაცები, გველეშაპი და მისი კვერცხი, როკაპი) დაკნინებული სახით არიან წარმოდგენილი კლასობრივი თემატიკის ამსახველ ერთ-ერთ ნოველისტურ ზღაპარში. აქ ერთმანეთთან დაპირისპირებულია მშრომელი გლეხი და მოძალადე მეფე, მღვდელი, ვაჭარი, ეშმაკი, როკაპი. ეს ნოველა ეხმაურება ცნობილ მოტივს — ვინც საქმე გააკეთა, პურიც იმან ჭამოსო. ნოველის ფინალი ისეა გადაწყვეტილი, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში ჩაწერილ ზღაპარში — „ძალით დამონებულში“¹⁰⁹. მეგრულ ვარიანტში როკაპი გულის მთავარ ძარღვს ამოართმევს დაუმორჩილებელ გლეხს. კახური ვარიანტით, ეშმაკი გლეხს უნაგვიან ლურსმანს ჩაურჭობს ყურში და ისე დაიმორჩილებს.

მ. ხუბუას მიერ ჩაწერილი „ეშმაკი და მშრომელი გლეხის“¹¹⁰ სიუჟეტი ნაკლებად არის ცნობილი. ამ ზღაპარში ნათლად იგრძნობა კლასობრივი ტენდენცია, შეურიგებელი ბრძოლის აშკარა გამო-

108. ალ. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 34; მ. ხუბუას, დასახ. წიგნი, გვ. 79.

109 ა. ცანავა, სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში, 1960, გვ. 128.

110 მ. ხუბუა, დასახ. წიგნი, გვ. 153—158.

ხატულება. მშრომელი გლეხის პირდაპირ მოქმედებას უპირისპირდება მოწინააღმდეგეთა ვერაგული ზრახვები. ბოროტი ძალის დახმარებით იმორჩილებენ ისინი გაუტეხავი ნებისყოფის მქონე გლეხს. სიმბოლურია (ამ შემთხვევაში — გაშარებულ) მეფისა და მისი ამაღლის გენეტიკური კავშირი გველეშაბთან, რომლის კვერცხიდანაც გამოიჩეკნენ ისინი. ამით ხაზგასმულია ის, რომ თუ ჯადოსნურ ზღაპრებში გველეშაპს მხოლოდ წყალი ჰქონდა მიტაცებული, ახლა მის შთამომავლებს, მეფეს თავისი მოხელეებით, მიუტაცებიათ ბუნების ყველა სიმდიდრე ამ სიმდიდრის მომპოვებელ და შექმნელ ადამიანებთან ერთად.

მეგრულ ნოველისტურ ზღაპრებში გავრცელებულია ცნობილი მოტივი: შურისძიების მიზნით გლეხი ვაჭრებს მიჰყიდის „სასწაულმოქმედ“ ძროხას, რომელიც ოქროს ყრის; დანას, რომელიც მკვდარს აცოცხლებს; ქოთანს, რომელიც ლობიოს თავისით, უცეცხლოდ ხარშავს¹¹¹. აქაც, რეალისტურად მოაზროვნე მთქმელი, სატირულ-იუმორისტული მიზნებისათვის იყენებს ჯადოსნურ ზღაპრებში გავრცელებულ სასწაულმოქმედ ნივთებსა და არსებებს. ასეთი რამ ჩვეულებრივი მოვლენაა ნოველებში, რადგან აქ უკვე ჯადოსნურ ფანტასტიკას თავისი ადრინდელი რეალური საფუძველი გამოცლილი აქვს.

ასევე გავრცელებულია ცნობილი მოტივი აბეზარ მოაშივე მღვდელზე¹¹², რომლის სასიყვარულო თავგადასავალი ყოველთვის მარცხით მთავრდება.

ნოველის მახვილი უწინარეს ყოვლისა მიმართულია ადგილობრივი მჩაგვრელების წინააღმდეგ, იმათ მიმართ, ვისთანაც გლეხს ყოველდღიური ურთიერთობა ჰქონდა და ვინც ეკონომიურადაც მასზე იყო დამოკიდებული. მღვდელი, ვაჭარი ან ქოსა ატყუებს უფროს და საშუალო ძმებს, დაინარჩუნებს მათ ქონებას, მაგრამ უმცროსი ძმა თავისი მოხერხებით ყველაფერს დაიბრუნებს¹¹³.

ნოველაში დაგმობილია სიბრიაყე, ბედისადმი მორჩილება. შრომისა და გარჯის გარეშე გლეხს არავინ არაფერს მისცემს. შრომა ქმნის ყოველივე ლამაზსა და ღიადს ამქვეყნად. „სამი ძმის ზღა-

111 იქვე, გვ. 131.

112 იქვე, გვ. 46.

113 იქვე, გვ. 235, 263, 282.

პარში“¹¹⁴ უფროსი ძმები დღე და ღამ შრომობენ, ამის გამო კარგადაც ცხოვრობენ. უმცროსი ძმა ზარმაცია, შრომა ეზარება, ჩერწილ სარჩოს ღმერთი მომცემსო, მაგრამ ღმერთმა მას არაფერი მისცა, პირიქით, მგლის ლუკმა გახდა.

ჯაღოსნურ ზღაპრებში სხვადასხვა პროფესიის ვპირები (ბელტიყლაპია, ზღვისმსმელი, ფეხდოლაბა ანდა ბრმა, კოჭლი და უხელო) ძმობილდებიან, ნოველისტურ ზღაპრებში კი — ერთნაირი მოსაქმეობის ადამიანები. ამ ტიპისაა მსოფლიოში გავრცელებული ნოველები ორი ქურდის შესახებ. ამ შემთხვევაში ქურდობა გამოყენებულია, როგორც ერთგვარი ტურნირი, შეჯიბრება, მას თავისთავადი მნიშვნელობა არა აქვს. აღნიშნულ მოტივზე იშლება „ქურდი ძმები“¹¹⁵, „ორი კაცი“¹¹⁶ და ა. შ.

სხვა მოტივებიდან აღსანიშნავია ხეზე სიკვდილის დატოვების ქრისტიანიზებული მოტივი¹¹⁷, ჭიუტი, მტკიცე ხასიათის ძმაკაცების თავგადასავალი¹¹⁸, ცილისწამებული ქალიშვილი¹¹⁹, მოღალატე ცოლი¹²⁰, ზღაპარი-გამოცანა¹²¹ და სხვა. როგორც ჯაღოსნურ ზღაპრებში, ნოველებში მკვეთრად იგრძნობა ადგილობრივი თემატიკა. აქ ადრესატები უფრო დაკონკრეტებულია და გმირთა მოქმედება — განსაზღვრული. მთქმელთა რეალისტური ტენდენცია ნოველაში აშკარა და გამჭვირვალეა.

ნოველა ცხოვრებისეული მოვლენების ყველაზე მკვეთრი ამსახველია და ამდენად მეგრული ეპიკური ტრადიციის ერთ-ერთ სასიცოცხლო ნაწილს შეადგენს.

114 ი. ყ ი ფ შ ი ძ ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 69—72.

115 აღ. ც ა გ ა რ ე ლ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 47.

116 ი. ყ ი ფ შ ი ძ ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 12.

117 СМОНІК, 1895, XXIV, განყ. II, გვ. 10—13.

118 მ. ხ უ ბ უ ა, დასახ. წიგნი, გვ. 72, 225.

119 იქვე, გვ. 73.

120 იქვე, გვ. 14, 257.

121 იქვე, გვ. 117, 137.

საისტორიო ზეპირსიტყვიერების საკითხები

სამეგრელოს რაიონებში საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები დღემდე მეტად მცირე რაოდენობით არის ჩაწერილი. სპეციალურად ამგვარი საქმიანობით არავინ დაინტერესებულა. როგორც ჩანს, დიდი ნაწილი საისტორიო სიტყვიერებისა დაუიწყებას მიეცა ის, რაც ჩვენამდეა მოღწეული, აქა-იქ გაბნეულია ადრინდელ კრებულებსა და პერიოდულ გამოცემებში. ბოლო დროს ჩატარებული სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციები გვიჩვენებენ, რომ სამეგრელოს სხვადასხვა კუთხეში შემონახულია უფრო გვიანი პერიოდის, ძირითადად, კლასთა ბრძოლისა და სოციალური უსამართლობის ამსახველი საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები, რომელთა შექმნის ხანა, უმთავრესად, ემთხვევა საერთო ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების მეოთხე და მეხუთე პერიოდებს — მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგიდან მიმდინარე საუკუნის ოციან წლებამდე.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ძირითადი საკითხები საკმაო სისრულით არის შესწავლილი¹. გამოქვეყნებულია ტექსტებიც (ვარიანტებითა და მეცნიერული კომენტარებით)². ამ საქმეში დიდი დამსახურება მიუძღვის პროფ. ქსენია სიხარულიძეს.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების მეოთხე და მეხუთე პერიოდი მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან მეოცე საუკუნის 20-იან წლებამდე გრძელდება, საკუთრივ მეოთხე პერიოდი შემოფარგლულია XIX საუკუნის პირველი ნახევრით.

¹ ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, 1949.

² მისივე, ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ. I, 1961; ტ. II, 1964; ტ. III, 1967.

მეხუთე პერიოდის დახასიათებისას პროფ. ქს. სიხარულიძე მართებულად გამოყოფს სამ ეტაპს: „ამ პერიოდის საისტორიო ნაწარმოებთა სამივე ეტაპს აერთიანებს საერთო თვისება რეალიზმის როგორც მხატვრული მეთოდისა“. აგრეთვე, „თითოეული პერიოდის სხვადასხვა ნაწარმოებთა განვითარებაში აღსანიშნავია ორი ძირითადი მომენტი: 1. ისტორიულ მოვლენებთან და პირებთან დაკავშირებით ახალი სიუჟეტების შექმნა; 2. არსებული ტრადიციული სიუჟეტებისა და მოტივების ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირება. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების ძირითად ფონდს პირველი გზით შექმნილი ნაწარმოებნი წარმოადგენენ“.

თუ თვალს გავადევნებთ სამეგრელოში შემონახულ საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს, ვნახავთ, რომ ამ ნიმუშების შექმნის ტრადიცია და მათი ფუნქცია ექვემდებარება ზოგადი ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების საერთო კანონზომიერებას, იგი მისი შემადგენელი და განუყოფელი ნაწილია.

მართალია, სამეგრელოს სამთავროს დიდი ხნით ცალკე არსებობამ თავისებური გავლენა მოახდინა მის ზეპირსიტყვიერებაზეც. ამის შედეგად ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების ზოგიერთი ციკლი აქ არ გავრცელებულა.

ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით, სამეგრელოში გავრცელებული საისტორიო ციკლის ნაწარმოებები არ განსხვავდებიან საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებულ ნაწარმოებთაგან. აქაც, როგორც საქართველოს ბარში, „პროზაული ჟანრის საისტორიო ნაწარმოებს, ზღაპრისაგან განსხვავებით, აღნიშნავენ ტერმინით ამბავი ან ძველი ამბავი“³. „ამბე“ (ამბავი), „ნარაგადუ რე“ (ნათქვამი ყოფილა), „ჯვეშ ნარაგადუ რე“ (ძველად ნათქვამია), ან კიდევ, „ნანდული ამბე“ (ნამდვილი ამბავი). თვით მეგრული „ამბე“ — „ანბე“ ქართული „ამბავის“ სახეცვლილებაა.

რაც შეეხება ისტორიული ხასიათის ლექსებს, აქაც, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, „მას აღნიშნავენ ტერმინით ლექსი და ხშირად ურთავენ ისტორიული მოვლენის ან პიროვნების სახელწოდებას, რასაც იგი უკავშირდება... მაგალითად, „არსენას ლექსი“⁴. ი. ყიფშიძეს თავის წიგნში სწორედ ასე აქვს შეტანილი ისტორიულ

³ ქს. სიხარულიძე, ქართ. ხალხ. საისტორიო სიტყვ., 1, გვ. 10.

⁴ ქს. სიხარულიძე, ქართ. ხალხ. საისტ. სიტყვ., 1, გვ. 10.

პირებზე შექმნილი ლექსები: „არსენა შონიაშ ლერსი“ (არსენა შონიას ლექსი), „გუთუ აფაქიაში ლერსი“ (გუთუ აფაქიას ლექსი)⁵ და სხვ.

ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების ციკლებიდან სამეგრელოში გვხვდება თამარ მეფისა და შოთა რუსთაველის ცხოვრება-მოდვანობის ამსახველი ლექსები და გადმოცემები. ჩვენ დაკვირვებით, ეს ლექსები და გადმოცემები მწიგნობრული გზითაა შესული. მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც ამჟღავნებენ ზოგიერთ სპეციფიკურ ნიშნებს, უმატებენ ისეთ დეტალებს, რაც ჩვენთვის საინტერესოა. ქართულად ჩაწერილი „თამარ მეფე ვიყავი“⁶, რომელიც ცნობილი „თამარ დედოფალი ვიყავ“-ის⁷ თავისებური ვარიანტია, ასეთ ამბავს გადმოგვცემს:

თამარ მეფე ვიყავი,
დიდი სახელი დავიდე,
შემოუარე ქვეყანას,
წილი არავის დაუდე.
წყალში ჩავყარე ნაევი,
ხმელეთი ჩემთვის დავიდე...

ხალხურმა მთქმელმა არტემ ნინუამ (სენაკის რ.) 1970 წელს, ივლისში სამეცნიერო-ფოლკლორულ ექსპედიციას გადასცა მის მიერ ჩაწერილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები. ერთ ჩანაწერს ასეთი სათაური აქვს: „ამბავი შოთა რუსთაველისა და მისი ცოლისა“. ტექსტი ჩაწერილია ქართულად და ახლავს ასეთი შენიშვნა: „ამბავი, რომელსაც მოგიყვებით, მიაგებო სოფ. შხეთის მცხოვრებმა, ამჟამად გარდაცვლილმა, კოწია შაფათავამ, რომელსაც ახალგაზრდობის წლებში უცხოვრია და უმსახურნია ირანის სატახტო ქალაქ თეირანში, სადაც მისთვის, როგორც მითხრა (ეს ამბავი), ვილაც გაირანებულ ქართველს უამბნია“. მოვიტანთ ნაწყვეტს ამ ჩანაწერიდან:

...„შოთა რუსთაველს ლექსების წერა ადრე, ახალგაზრდობაში დაუწყია... თამარ მეფეს მისთვის წიგნი შეუკვეთია. შოთას თანხმობა განუცხადებია მეფისათვის და შესდგომია საქმეს.

შოთა, როგორც ცნობილი პოეტი და მოზაირე, თვალ-ტანადლო-

⁵ И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, 1914, გვ. 152—154.

⁶ მთქმელი. რ. ვაბუნია, ჩამწ. ს. სიგუა, სოფ. ბანძა, 1970 წლის სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციის მასალებიდან.

⁷ ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 78.

ბით შესანიშნავი მოყვანილობის ახალგაზრდა, ქალებისათვისაც ყოფილა სათაყვანებელი... მათ შორის ერთი ქალი ოქროს საცერი ბექდით დაუნიშნავს. რაღაც მიზეზის გამო, ეს ადრე დანიშნული ქალი შოთას მიუტოვებია და სხვა ცოლი შეურთავს.

შოთას, თამარ მეფის მიერ შეკვეთილი წიგნი, რომლისთვისაც „ვეფხისტყაოსანი“ უწოდებია, დაუმთავრებია. იგი მეფისათვის მიუძღვნია. თამარ მეფეს მოუწვევია სამეფო კარის დიდებულები, რათა შოთას საჯაროდ წაეკითხა თავისი ქმნილება და სამეფო დარბაზის კრებულს კი საერთო აზრი გამოეთქვა შეკვეთილი წიგნის შესახებ.

შოთას დაუწყია წიგნის კითხვა, რომლის შინაარსს, ლექსთა წყობას, ღრმა ფილოსოფიურ აზროვნებას სასახლის დარბაისელნი პირდაპირ განცვიფრებაში მოუყვანია. და სწორედ ამ დროს აქ მოსულა ახალგაზრდა, ჯერ კიდევ უწვერ-ულვაშო, ჩოხა-ახალუხითა და ქამარ-ხანჯლით მორთული, წელ-წვრილი ყმაწვილი და შოთა გამოუხმია... შოთა გამოსულა. ყმაწვილს უთქვამს: „შოთავ, წამოდი შენს სახლში და შენთვის საინტერესო საქმეს გაჩვენებო... შოთა გაჰყვა ყმაწვილს“. სახლში მისული შოთა ნახავს, თუ როგორ ესიყვარულებოდა მისი ცოლი ცხენის მომვლელ არაბს. გამობრუნდა უკან. გააგრძელა „ვეფხისტყაოსნის“ კითხვა. ყველა აღტაცებული იყო. მხოლოდ ერთ დარბაისელს უთქვამს: „წიგნი კარგია, მაგრამ მღაბიური ენითაა დაწერილი და უფრო უკეთესი იქნებოდა, რომ დარბაისლური ენით ყოფილიყო დაწერილიო. ამ კაცისთვის თვით თამარს გაუცია პასუხი: არა, ჩემო კარგო, ასეთი ქმნილება ჯერ აქამდის არავის დაუწერიაო...

შოთა თავისი ოჯახური საქმის გამო დიდათ განაწყენებულნი და ჩაფიქრებულნი, თურმე, ქალაქგარეთ მიდიოდა. შემოხვდა ის ყმაწვილი და დაცინვის კილოთი უთხრა შოთას: — როგორ მოგწონს შენი ცოლის ერთგულებაო. შოთას უთქვამს: შენ იყავ, ის რომ მაჩვენეო, და ხანჯალი იმ ყმაწვილისათვის გულში ჩაუცია. ყმაწვილი წაქცეულა და მომაკვდავს შოთასათვის უთქვამს: მე მამალმერთს იმას ვთხოვდი, რომ შენი ხელით მოვმკვდარიყავი და, აჰა, ვკვდები კიდევაცო, და სული განუტევა... შოთამ... მომაკვდავს გულის საკინძე გაუხსნა, და იმ ყმაწვილში შეიცივნო მის მიერ დანიშნული ქალიშვილი, რომელსაც შოთას ნაჩუქარი ბექედი კისერზე ჰქონდა ჩამოკიდებული“.

ამის შემდეგ მოთხრობილია დოდის ამბავი, შოთას გამარჯვება. თამარ მეფესთან წარდგა შოთა და იგაუფრად უთხრა თავისი თავგადასავალი. თამარმა ასეთი განაჩენი გამოიტანა: მოლაღატე ცოლი სიკვდილის ღირსია, უდანაშაულო ქალის მკვლელი კი ბერად უნდა აღიკვეცოს და ცოდვა მოინანიოს იერუსალიმში. შოთა ასრულებს მეფის ამ განჩინებას⁸.

როგორც ვხედავთ, მთქმელი საინტერესო დეტალებით, თავისებური სიტუაციებით ამდიდრებს შოთა რუსთაველზე არსებულ ცნობილ ისტორიულ გადმოცემას.

ერთ-ერთი ხალხური ლექსი, მიძღვნილი შოთა რუსთაველისადმი, დაიბეჭდა „საუნჯის“. I ტომში⁹. ამ ლექსში თანამედროვეობის თვალთ არის დანახული შოთას უკვდავება და მისი „ვეფხისტყაოსნის“ სიდიადე.

როგორც ვთქვით, აღნიშნული ლექსები და გადმოცემები უშუალოდ არ მომდინარეობენ იმ ისტორიული ეპოქიდან, რომელსაც ისინი ასახავენ.

ერთ-ერთი ისტორიული ხასიათის ლექს-სიმღერა, რომელიც შექმნილია უშუალოდ მე-17 საუკუნის პირველ ნახევარში, დაკავშირებულია ლევან მეორის (1611-1657) მიერ იმერეთის მეფის გიორგი IV-ის (1604-1639) დამარცხებასთან.

ლევან მეორე, დიდად წოდებული, ცნობილი იყო თავისი სისასტიკით, ვახუშტის ცნობით, „რამეთუ ესე ლევან იყო ბოროტი, ზვანჯიანი, ამაყი... და იმარჯვებდა ჟამთა“-ო არქანჯელო ლამბერტის აზრით კი „ეს მთავარი ჩვენს განათლებულ ქვეყანაში რომ აღზრდილიყო და ჩვენის საუკეთესო მასწავლებლებისაგან რომ სწავლავნათლება მიეღო, ვერც ერთი მთავარი მას ვერ აჯობებდა“¹⁰. ე. შარდენის თქმით, „ლევან დადიანი სამეგრელოს ერთი შესანიშნავი მთავარი იყო“.

ყველა მთავარი საკუთარი სამთავროს განმტკიცებისა და გაფართოებისათვის იბრძოდა, მათ შორის ლევანიც და ეს პარტიკუ-

⁸ შტრ. მ. ჩიქოვანი, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, 1966, გვ. 141-144.

⁹ „საუნჯე“, 1, 1935, გვ. 40. „ლექსი ეკუთვნის ხობის რაიონის სოფ. პირველი ხორგის მცხოვრებს 76 წლის ეფრემ გაგულიას. დაუწერია 1913 წ. მოგვაწოდა კ. შირცხულავემ“ (იქვე, გვ. 388).

¹⁰ ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 22.

ლარიზში ლუპავდა ისტორიულად საქართველოს. ლევანმა ორჯერ გაილაშქრა გიორგი IV-ის წინააღმდეგ — 1623-სა და 1635 წლებში. მეორე ლაშქრობის დროს გიორგი IV ტყვედ წამოიყვანა. სწორედ ეს ამბავი უდევს საფუძვლად, როგორც ფიქრობს ალ. ცაგარელი, მის მიერ ჩაწერილ ისტორიული ხასიათის ლექსს.

აი დაფი, დაფი, დაფი,
გოლასა მგჯომიღვგა დაფი!
დაღია ლევანა მგმორძგვილქ
მაფასა გინააბუ ლაფი...
—მაფა, ღია, ღია, ღია,
„მომიციადი ათაქია“,
ირო ქოგირაგადღღ
სუჯუნური ქადაგია?¹¹.

აი დაფნა, დაფნა, დაფნა,
მთაზე მიღვას დაფნა!
დაღია ლევანა გამარჯვებულმა
მეფეს გადასხა ლაფი...
„მეფეჲ, დედა, დედა, დედა!
„მომიციადე აქა“,
ყოველთვის გუბუნებოდა
სუჯუნელი ქადაგი.

შენიშვნებში ა. ცაგარელი მიუთითებს, რომ აქ მოხსენებულ მიტევებში არიან ლევან დადიანი (II) და იმერეთის მეფე გიორგი, „რომელიც ტყვედ ჩაუყარდა დადიანს, რაზედაც მიგვიითითებს ზემოხსენებული ისტორიული სიმღერა“¹². სუჯუნის წმინდა გიორგის ქადაგმა, როგორც ჩანს, იმერეთის მეფეს აღრევე ამცნო, რომ ის დამარცხდებოდა. ა. ცაგარლის გადმოცემით, ყოველი წლის 23 აპრილს სუჯუნის ქადაგი „ქვეყნის მომავალს უწინასწარმეტყველებდა შეკრებილ ხალხს“¹³.

იმერეთისა და სამეგრელოს სამთავროთა ურთიერთ დალაშქვრა პერმანენტულ ხასიათს ატარებდა. ამით კი მხოლოდ გარეშე მტერი ითბობდა ხელს.

იმერეთის მეფემ, დავით II (1784-1789) და შემდეგ სოლომონ II (1789-1810) გაილაშქრეს სამეგრელოს მთავრის კაცია დადიანის შვილის გრიგოლის (1788-1804) წინააღმდეგ, რამდენჯერმე გადააყენეს იგი და მის ნაცვლად დანიშნეს გრიგოლის ძმა, სუსტი ნებისყოფის მანუჩარი, რომელიც სოლომონის მორჩილი იყო.

ამ ამბავთან დაკავშირებით ჩაწერილი ერთ-ერთი საისტორიო ხასიათის სიმღერის შინაარსის გაშიფვრისას ალ. ცაგარელი კომენტარებში მიუთითებს:

¹¹ ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 65.

¹² ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 65.

¹³ იქვე, გვ. 66.

„ეს ისტორიული სიმღერა, უდავოდ, მიგვანიშნებს სამეგრელოს ახალი ისტორიის ერთ-ერთ მწვავე ეპიზოდზე. სამეგრელოს მთავრის კაცია დადიანის გარდაცვალების შემდეგ, 1788 წელს, სამეგრელოს მთავრად აღიარეს კაციას ვაჟი გრიგოლი, მაგრამ იმერეთის მეფე დავითი მხარს უჭერდა კაციას მეორე ვაჟის, სუსტი მანუჩარის კანდიდატურას. ამ მიზნით დავით მეფემ არა ერთხელ გაილაშქრა სამეგრელოში და მანუჩარი დასვა მთავრად. მაგრამ, როგორც კი მეფე გაეცლებოდა სამეგრელოს, გრიგოლი ისევ ხელში იგდებდა ძალაუფლებას. ბოლოსდაბოლოს მანუჩარი იძულებული გახდა დანებებოდა თავის ძმა გრიგოლს და ელიარებინა იგი მთავრად, რომლის ნიშნადაც გადასცა მან გრიგოლს სალიპარტიანო, სადაც მანუჩარს რეზიდენცია ჰქონდა.

თავისი ბატონის მაგალითს მიბაძა თავადმა ჯოლორია დგებუაძემ, რომელმაც მთავარს გადასცა თავისი მამული თამაკონი. აქ მოყვანილ სიმღერაში მანუჩარს ასახელებენ ჯოლორიას კაცად, რაც, ბუნებრივია, ირონიაა იმაზე, რომ, როგორც მოგვითხრობენ, თავადი ჯოლორია დგებუაძე ხელმძღვანელობდა და იარაღად იყენებდა მანუჩარს ყველა ზემოთ ნახსენებ შეხლა-შემოხლის დროს“¹⁴

ა. ცაგარელს თავის წიგნში მოტანილი აქვს ამ საინტერესო სიმღერის მეგრულ-ქართული პარალელური ტექსტი. აი, ისიც:

გური-კოჩი — ჯგირი კოჩი,
 როსტო დგებუაძი კოჩი;
 როსტო — მანუჩარში კოჩი...
 შანუჩა — ჯოლორიაში კოჩი...
 — „მაფაშ კოჩიქა ქომორთასი,
 ლაკვიშია, ლვინი ქოჩი,
 თინიკია, წიგნი ჰარი,
 მაქსუმე მელე ჰოსი;
 (მელე) კოჩასკ დო იოთასკ
 დინორენანკ ეინოთასკ;
 კოჩაქა აშო გინორთასკ დო
 იოთა თეჟი ქინორდასკ...“¹⁵

გური-კოჩი — კარგი კაცია,
 როსტომ დგებუაძის კაცია,
 როსტომ — მანუჩარის კაცია,
 მანუჩარი — ჯოლორიას კაცია..
 — „მეფის კაცი რომ მოვიდეს,
 ლაკვიშიავ, ლვინო ასვი,
 თინიკიავ, წიგნი წერი,
 მაქსიმევე, ვალმა გააქროლე (წიგნი);
 (მიუტა) კოჩასა და იოთას,
 რომ დგანან შივ ეინოთაში;
 კოჩა აქეთ წამოვიდეს,
 და იოთა იქვე შივ დარჩეს.

ისტორიულად ცნობილი ფაქტებიდან, რომლებიც მეგრულ ხალხურ სიტყვიერებაშია აღწერილი, აღსანიშნავია სევანეთის უკანასკნელი მთავრის მურზაყან (კონსტანტინე) დადამქვლიანის მიერ ქუთა-

¹⁴ ა. ცაგარელი, დასახ. წიგნი, გვ. 76.

¹⁵ ა. ცაგარელი, იქვე, გვ. 75.

ისის გუბერნატორის გაგარინის მოკვლა, რაც 1857 წლის 22 ოქტომბერს მოხდა. ეს ტრაგედია ცარიზმის მიერ საქართველოს დაპყრობის შედეგად შექმნილი მწვავე კონფლიქტის ერთ-ერთი ტიპური გამოვლინება იყო. გაგარინი იძულებული იყო შეესრულებინა მეფის ბრძანება და ამიტომ არ შეასრულა დადგენილი თხოვნა, სამი თვით გაეშვათ იგი სამთავროს საქმეების მოსაგვარებლად სვანეთში. გამწარებულმა მთავარმა ხმლით აკუწა გაგარინი და თვითონაც სიკვდილით დაისაჯა იმავე ქალაქ ქუთაისში. ტენდენციური მემატიანეც კი (ე. ბოროზდინი) სინანულით აღნიშნავდა: „არ შეიძლება არ ვიწუხოთ სიკვდილით თვით კონსტანტინე დადგენილიანისა, რომელმაც ეს ბოროტება ჩაიდინა უკიდურესი გაანჩხლების დროს, როცა გაანჩხლება სიცოფედ გადაექცა“¹⁶.

„მურზაყან დადგენილიანის ლექსში“ გადმოცემულია, როგორ მოკლა შეურაცხყოფილმა მთავარმა გაგარინი, როგორ დაიჭირეს და დახვრიტეს ეს უკანასკნელი მოპიკანი ქართველ მთავართა შორის.

მურზაყანი პილათია,
 ჯარქი დიშაყარუ,
 მურზაყანი დოჰვილეს (ი),
 ქიანაქ დიციანცალუ¹⁷.

მურზაყანი მოკვლათო,
 ჯარი შეიყარა,
 მურზაყანი (რომ) მოკლეს,
 ქვეყანა შეირყა.

ამგვარად, სამთავროთა შორის გამწვავებულმა შიდაფეოდალურმა ბრძოლამ, რომელიც ძირს უთხრიდა ერთიანი საქართველოს ძლიერებას, თავისი ასახვა ჰპოვა მეგრულ საისტორიო სიმღერებში. მართალია, ამ სახის ლექს-სიმღერები და გადმოცემები მცირე რაოდენობითაა ჩვენამდე მოღწეული, მაგრამ მომავალში გამორიცხული არ არის ამ მიმართულებით ახალი ნიმუშების მოპოვება.

რაც შეეხება გარეშე მტრების, უცხოელი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველ ლექს-სიმღერებს, ისინი უფრო მეტი რაოდენობითაა შემონახული, თუმცა მთლად სახარბიელო მდგომარეობა არც აქა გვაქვს.

ლექს-სიმღერების ძირითადი მახვილი მიმართულია თურქ დამპყრობთა წინააღმდეგ. თურქების ხანგრძლივმა ბატონობამ, განსაკუთრებით ტყვეებით ვაჭრობამ მოუშუშებელი კრილობა დაამჩნია

¹⁶ ე. ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, მოგონებანი, 1934; გვ. 224.

¹⁷ ფ. არქ. № 8738.

ქვეყანას. „თურქი“, „თურქობა“ ბოროტების ცნებად იქცა. ამ სიტყვებით აშინებდნენ ადამიანებს: „სი თურქიში ოცვილარი“ (შე თურქის მოსაკლავო), „თურქი ხოლო ვარეჟ“ (თურქი ხომ არა ხარ?), აკვანში მწოლარე ჭირვეულ ბავშვს დედა მიმართავდა — „დაიძინე, თორემ თურქი მოდის აგერო“.

მიუხედავად ამისა, ფარდალალა ფაცხაში მცხოვრები დედა არა მარტო აშინებდა, არამედ გმირულ გრძნობას უნერგავდა და ბრძოლისაკენ მოუწოდებდა თავის პირმშოს. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია სამეგრელოში გავრცელებული ისტორიული ხასიათის სიმღერა „ნანასქუა“ (დედა-შვილო).

სი მიხუტი, ნანა — სქუა,
ლო მა თაქი გიღურქულა,
ნანი — ნანინა!¹⁸
ბაბა სქანი აქი ვარე,
ჩქე ბტყობუთუ ურთასია¹⁹,
ბაბა სქანი უქეაიქარე
თურქეფს მიშაბურსანსია...
ანჯარ(ი) სქანო ხაზარი ლე,
გიაყუნი ჩქარასია;
ლურჯა ხოლო კაზირი ლე,
დოგიხვამა შარასია.
მარა, სქუა, გოჩინა თესე,
რთხორე ირო ქორშუდას:
ოქიშ(ი) ვააძირა დლაჲ ნტერსე,
ოში ქეკორთხოზე დასი²⁰.

შენ ჩამეხუტე, ნანა — შვილო,
და მე აქ გიგალობ,
ნანი — ნანინა,
მამაშენი აქ არ არის,
ჩვენ ვიმალებით ურთაში,
მამაშენი ბედდამწვარი
თურქებში ტრიალებს...
იარალი შენთვის მზადაა,
გაჰყევი ჩქარა;
ლურჯაჲ შეკაზმულია,
დავილოცე გზას.
მაგრამ, შვილო, გაბარებ ამას,
გთხოვ მუდამ გახსოვდეს:
ზურგი არ აჩვენო მტერს,
ასიც რომ მოგდედეს.

ეს სიმღერა განუწყვეტელი სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლის გამოხატულებაა და საოცარი ძალით გვიდასტურებს ჩვენი ხალხის სიმტკიცეს. თურქების წინააღმდეგ მებრძოლი მამა, ბრძოლის ველზე წინსვლის წინ ცოლს უბარებს, რომ მათი პირმშო, როგორც კი იარაღის აღებას შეძლებს, თან გაყვეს მას. დედა უყუყუმანოდ ასრულებს თავის მოვალეობას და ერთადერთ შვილს ბრძოლის ველზე ისტუმრებს, თანაც აბარებს — „ზურგი არ უჩვენოს მტერს, ასიც რომ მოსდედეს“.

¹⁸ ეს მისამღერი მეორდება სიმღერის ყველა შესაფერ ადგილას (შენიშვნა ო. ყიფშიძისა).

¹⁹ მთის სახელია.

²⁰ ო. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 138.

აბა, ულა ხოფაში,
თურქიშ(ი) მახორბაშა.

სხვა ვარიანტით:

აბა, ბაბა, ხოფაში,
თურქიში მახორბაშა,
ვემნირთენია ბოგაში,
ეკი ულა — ხორგაშა²¹.

აბა, წაიღეთ ხოფაში,
თურქის სამოსახლოში.

აბა, ბაბა (მამა), ხოფაში,
თურქის სამოსახლოში,
არ გაისელებო ხიდზე,
ზევით წაიღეთ ხოგაში.

ასეთი სიმღერით მიდიოდნენ ზოფაში გამაგრებული თურქების წინააღმდეგ საბრძოლველად.

რამდენი ტანჯვა, არაადამიანური სისასტიკე და დამცირება უნდა განეცადა მეგრულ გლეხს რომ მას საძულველი დამპყრობელის სისხლი საწებლის სახით წარმოედგინა, რათა მისი ქამა სათაკილოდ არ მიეჩნია. ეს ფაქტი შემზარავია, მაგრამ იგი მკაცრი სინამდვილის ანარეკლია. ამგვარი სიმღერა მხოლოდ შურისგების, პროტესტის ერთგვარი ფორმა იყო. აი, ეს სიმღერაც:

დელო, დელო, დელო, დელო,
თურქ ღურელშ საწებელი,
ირო ვკუბუნქ, ქაწომდგენი²².

დელო, დელო, დელო, დელო,
მკედარი თურქის საწებელი,
მულამ შევკამ, რომ დამიდგა.

1855 წელს სამეგრელოში ომერ-ფაშას ჯარი შემოიჭრა და ქვეყანა სასტიკად ააოხრა. როცა ომერმა ეკატერინე დედოფლისაგან (დადიანისაგან) მისთვის სასურველი ზავის თანხმობა ვერ მიიღო, ზუგდიდის სასახლე გადაწვა, ქვეყანა გაძარცვა და უკან გაბრუნდა. ამ ბრძოლის დროს დაღუპულა დავით დადიანის სასახლის მოლექსე კიპა (კიპაია) ფაჟავა, რომელიც თურქებს ეკატერინეს ჯაშუსად მიუჩნევიათ. იგი საჯაროდ დაუსჯიათ 1855 წელს²³. კ. ფაჟავას მიეწერება ომერ-ფაშას შემოსევის დროს შექმნილი ერთი ლექსი, რომელიც კ. სამუშიამ ჩაიწერა 82 წლის ალ. ფაჟავასაგან, კიპას (კიპაიას) შვილიშვილისაგან.

²¹ ფ. არქ. № 9984, ჩამწ. მ. კვიციანი, 1931, სოფ. კირცხი (ჩხორო-წყუს რ.).

²² ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვე. საკითხები, 1970, გვ. 75. ერთი მოხუცი კაცი ტყემლის საწებელს მხოლოდ ასე ეძახდა — თურქიში ზისხირი „თურქის სისხლი“.

²³ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 60.

ახ, დობლური, დობლური,
თურქიმ ლეკურ მოკამილს,
მუს მოხვარუ დობთური...
ვემეხვადი, მუ ღუაშე
თურქეფ ღუცუ ბკვათჷ ნანი?²⁴

ახ, მოეკედი, მოეკედი,
თურქისაგან ხანჯალდაკრულს
რას მიშველის ექიმი...
ვერ მიხვდღი, რა დავაშავე,
თურქები თავს რომ მკრიან?

კიპა ფაქავე ლევან და დავით დადიანებს სასახლეში გამართობად ჰყოლიათ. თვით კიპა „დადიანის დოლმახორე“ ყოფილა. მეტოქე მას მიმართავს: „დადიანის დოლმახორე, ჩიჩუასი საწინდარი“ (დადიანის დოლმახორე, ჩიჩუას ნაჩუქარო). ე. მურიეს გადმოცემით, „დოლმახორე შეადგენდა ბატონის საკუთრებას... სულს იქით თავისი საკუთარი დოლმახორეს არათერი გააჩნდა... ბატონს შეეძლო გაეყიდნა დოლმახორე, გაეტანებინა მზითევი“²⁵. ი. ყიფშიძის გადმოცემით, ლევან დადიანს უბრძანებია კიპასთვის, რომ მასზე ლექსი გამოეთქვა, კიპას ექსპრომტად უთქვამს მთავრისათვის:

ვო დადია; დადია,
რუხიში დგნაბადია!
სქანი დაბადება დღასკ,
რღჷ თოფიში რაბადია,
სი იშენი მუთუნე ვა გიკირც
ლო მა ქომუ სქანი ნაბადია²⁶.

ვო დადია, დადია,
რუხიში დანაბადო,
შენი დაბადების დღეს
იყო თოფების ბათქა-ბუთქი,
შენ მაინც არა გიკირს
და მე მომეც შენი ნაბადი.

კიპას ერთხელ ძღვენი მიურთმევეია მთავრისათვის. სანაცვლოდ ჯახრაკი ცხენი მიუღია სამახაროდ. კიპას ოჩოფეხი მიუდგამს ცხენზე და ისე დაუბირებია შეჯდომა. სიცილით გულწასულ მთავრისათვის უთქვამს: უბელო რაშის ჩუქება მთავრისაგან არ გამიგონიაო. მთავარს ბრძანება გაუტია და კიპას მოვერცხლილი უნაგირიც მიართვეს თურმე.

შემონახულია კიდევ ერთი ნაწყვეტი ლევან დადიანზე ნათქვამი კიპას ლექსისა:

დადია, ლერსის ქოფთქუა,
მუთუნც ქე გორგუდასგნი,
მეჩინელო ჭგერი რეპ
კიბირ ვაგორკვდასგნი²⁷.

დადიანო, ლექს ვიტყვი,
რამეს რომ გარგებდეს,
შეხედულუბით კარგი ხარ,
კიბილი რომ არ გაყლდეს.

²⁴ იქვე, გვ. 88.

²⁵ ე. მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში, 1927, გვ. 124.

²⁶ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 160.

²⁷ ა. ცანავა, დასახ. წიგნი, გვ. 61.

ადამიანების (განსაკუთრებით ბავშვების) მოტაცება და სხვა ქვეყანაში მონებად გაყიდვა შემზარავი იყო ყველა ოჯახისათვის. ეს სოციალური ბოროტება აჩანაგებდა მშრომელ ხალხს. რამდენი მწუხარებაა ჩაქსოვილი დედის მოთქმაში, რომელიც ლექსის ყოველ სტრიქონს ახლავს თან, როგორც დაუსრულებელი გოდება.

დიდოვ, ხეჩა, დიდოვ, სქუა,
სათურქოს რეკ, მუ რლოლუა...
ანწი, სქუა, დლას ვარძირუნქ,
ჩქიმი ხეჩა, სქან გოლუა,
ჯოჯოხეთ რე ჩქიმი რინა,
სი ვაძირი ჩქიმ თხორუა²⁸.

დედავ, ხეჩა, დედავ, შვილო,
თურქეთში ხარ, რალა გიყო...
აწი, შვილო, ვერსად გნახავ
ჩემო ხეჩა, შემოგველე,
ჯოჯოხეთად მექცა ყოფნა,
შენ ვერ ნახე ჩემი დამარხვა.

უცხოელი მოგზაურები და მისიონერები მსგავსი ბოროტების მრავალ შემადიწუნებელ ფაქტს აღწერენ.²⁹ ადგილობრივ მცხოვრებლებს მებატონეები არაადამიანურად ექცეოდნენ. მცხოვრებთა ბედი მთლიანად რომელიმე მებატონის პირად კაპრიზებზე იყო დამოკიდებული.³⁰ ადამიანების ქურდების (ყურსალების) ერთგვარი ინსტიტუტის შექმნამ უფრო გაამწვავა სოციალური ბოროტება. მუშახელისაგან იცლებოდა ქვეყანა. ყურსალები ყველაზე ჭანმრთელ და ახალგაზრდა ქალ-ვაყებს არჩევდნენ უცხოეთში გასაყიდად. ისინი არ ერიდებოდნენ არავითარ აკრძალვას, კანონს, რომელსაც ხანდახან რომელიმე მთავარი გამოცემდა. ოსმალეთის ბაზრები სავსე იყო ლამაზი მეგრელი გოგო-ბიჭებით, რომლებსაც მტკავლობით ზომავდნენ და ისე ყიდდნენ.³¹

ასეთ სოციალურ ბოროტებას ზედ ემატებოდა მწვავე კლასობრივი ანტაგონიზმი მებატონეებსა და გლეხობას შორის. ამ სიმწვავემ თავის კულმინაციას XIX საუკუნის 60-იან წლებში მიაღწია. რუსეთ-თურქეთის ომისა და ომერ-ფაშას შემოსევის შედეგად საოცრად დაქვეითდა სამეგრელოს სამთავროს ეკონომიკური მდგომარეობა; გაჩანაგებული ყმა-გლეხობა ვერ აკმაყოფილებდა მებატონეთა გაზრდილ მოთხოვნილებებს, მათს უკანონო და წრესგადასულ

²⁸ ხალხური ლექსი, ჩამწ. ა. კუკავა, 1950, სოფ. ხამისკური (ხობის რაიონი).

²⁹ ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 76.

³⁰ იქვე, გვ. 123.

³¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 239.

ლებთან³⁴... გლეხთა მოძრაობის დასაწყისიდანვე, — განაგრძობს კ. ბოროზდინი, — უტუ მიქაევს სამკედლო შესაჯრებელ ადგილად იქცა, ხოლო თვით პატრონი, ახალგაზრდა კაცი, ასე ოცდაათი წლისა... გლეხთა წინამძღოლად... ბუნებით ფიცხი მალე თვითონ გაიტაცა მისმა როლმა და სულ მოკლე ხანში გლეხებს, როგორც უნდოდა, ისე ათამაშებდა... განსაკუთრებით მისი სუსხი ადგებოდა იმ თავადებსა და აზნაურებს, რომელნიც სხვებზე მეტად იყვნენ ცნობილნი თავისი გულქვაობით. წერა-კითხვის მცოდნე იყო და ენაწყლიანი ლაპარაკი იცოდა... იგი გული-გულში მოძულე იყო ბატონ-ყმობისა და ყოვლის ღონისძიებით მის შურს იძიებდა თავის ძმების საუკუნოვან შეწუხებისათვის“³⁵.

კ. ბოროზდინი უფრო მოკლედ ახასიათებს კოჩა და მართალ თოდუებს. კოჩა აზნაურ კორძაიას გლეხი იყო, სოფ. საქილაოდან, „გაიჩინა თანამებრძოლები და მებატონეებს აწიოკებდა“³⁶. „მართალი“ (უტუ) თოდუა სოფ. სალხინოდან იყო, ჭურჭლების მკეთებელი, „ეს ისეთი პატიოსანი და მართალი ადამიანი იყო, რომ ძალაუნებურად მისდამი ნდობით აღივსებოდი“³⁷.

მთელი სამეგრელო აჯანყებამ მოიცვა. ეკატერინე დაბრუნდა რუსეთიდან (1857 წ., აპრილი), მონინდომა საკუთარი ძალებით ჩაექრო აჯანყება, მაგრამ ვერაფერს გახდა. დახმარებისათვის მეფისნაცვალ ბარიატინსკის მიმართა. ადრე ქუთაისის გუბერნატორი კოლუბიაკინი ჩამოვიდა სამეგრელოში და სოფ. შხეფში პირისპირ შეხვდა აჯანყებულებს. მათთან მოლაპარაკება გამართა. ხალხის სახელით კოლუბიაკინს უტუ მიქაევამ შემდეგი მოახსენა:

„ამ ერთ წელს წინათ, ჩვენს ქვეყანას, ოსმალთა ჯარი შემოესია, მტერმა გაანიორწყლა ყველაფერი, რაც ხელში მოხვდა. შველა არსაიდან გვექონია; რუსის ჯარმა თავი დაგვანება, ხოლო ჩვენი ბატონები, იმის მაგივრად რომ დავეფარნეთ, ბიჭებსა და გოგოებს გეტაცებდნენ და ოსმალებზე ჰყიდდნენ... მათ რომ კაცმა ჰკითხოს, გლეხს არაფერი უნდა ჰქონდეს, და რაც რამ აბადია, ყველაფერს ართმევენ თუ მოხერხებით არა, ძალით მაინც... არც ავაზაკები ვართ და აღარც

³⁴ კ. ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, 1934, გვ. 136.

³⁵ იქვე, გვ. 137.

³⁶ იქვე, გვ. 135.

³⁷ იქვე, გვ. 136.

მეამბოხენი, უბედურები ვართ, სამართალსა ვთხოვლობთ, მეტს არაფერს“³⁸. უტუ მიქაევას ვრცელი სიტყვა, რომელიც სტენოგრაფიული სიზუსტით ჩაუწერია კ. ბოროზდინს, საოცარი ძალით აცოცხლებს ყველა იმ საშინელებას, რაც თავს დაატყდა ისლის ფაცხებში თავშეფარებულ ყმა-გლეხობას.

საგანგებო მისიით სამეგრელოში ჩამოსული დიკრუასი მეფის-ნაცვალ ბარიატინსკის ატყობინებდა: „სამართალი აშკარად იყიდება... სკოლების ხსენებაც არ არის. დედოფალს სურს მხოლოდ იმეფოს, სასახლენი აშენოს და სრულიად არ ფიქრობს მართვა-გამგეობაზე“³⁹.

უტუ მიქაევას აჯანყების შედეგად შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსავალი რომ ეპოვნათ, ბარიატინსკიმ მთელი სამეგრელო სამოლქად დაყო: ზუგდიდის, სენაკისა და ლეჩხუმისა, შემოღებულ იქნა რუსული მმართველობა. „რუსეთის ხელისუფლებას მტკიცედ გადაწყვეტილი ჰქონდა სამთავროს გაუქმება და იგი ამისათვის ეძებდა მხოლოდ ხელსაყრელ მომენტს. ასეთი აღმოჩნდა, სხვათა შორის, გლეხების აჯანყება, რომლის შემდეგ რუსეთის მთავრობისათვის ეს საკითხი საბოლოოდ გადაწყვეტილი იყო“⁴⁰.

გლეხთა აჯანყება ჩაახშვეს, აჯანყებულთა მეთაურები გადაასახლეს. ეკატერინე დედოფალი რუსეთში გაიწვიეს და სამეგრელოს სამთავრომაც თავისი არსებობა ამით დაასრულა.

ეს დიდი ისტორიული მნიშვნელობის ფაქტი არ შეიძლება ზეპირ-სიტყვიერი შემოქმედების გარეშე დარჩენილიყო. სამწუხაროდ, აღრინდელი ჩანაწერები ძალიან მცირე რაოდენობითაა ჩვენამდე მოღწეული. ერთ-ერთი სიმღერა, რომელიც „უტუს ლაშქარულის“ სახელითაა ცნობილი, უნდა მივიჩნიოთ ყველაზე ადრინდელ, აჯანყების პერიოდში შექმნილ სიმღერად.

„უტუს ლაშქარული“ ქართული ხალხური საისტორიო სალაშქრო სიმღერების ერთ-ერთი კლასიკური ნიმუშია. იგი დღესაც დიდი პოპულარობით სარგებლობს. ამ სიმღერის ტექსტი არ არის ვრცელი, მაგრამ როგორც „ოდოიასა“ და „კუჩხი ბედინერის“ (ფეხი ბედინერის) შემთხვევაში, აქაც რეფრენების სიუხვე, რომელიც მისადა-

³⁸ კ. ბოროზდინი, დასახ. წიგნი, გვ. 115-118.

³⁹ ს. შაკალათია, დასახ. წიგნი, გვ. 174.

⁴⁰ ს. შაკალათია, დასახ. წიგნი, გვ. 175.

გებულება ამადლებულ განწყობილებასთან, ქმნის გრანდიოზულ და მონუმენტურ შთაბეჭდილებას.

ააბა, ულაა, ააბა, ულაა,
ვო რირო, ვო რერა,
ვო ჰო, ჰო, ჰო, ჰოო...
უტუში ჭარიში გუმორძგუა,
ვო რირო, ვო რერა,
ვო ჰო, ჰო, ჰო, ჰოო...
ებაა ართო, აბაა ართო.
ვო რირო, ვო რერა,

ვო ჰო, ჰო. ჰო, ჰოო...
ნტერს გუსოფათ პიჯი ფართო.
აბა, წასვლა, აბა წასვლა,
უტუს ლაშქრის გამარჯვება,
უტუს ლაშქრის გამარჯვება
.....
აბა, ერთად, აბა ერთად,
მტერს გაეუპოთ პირი ფართო,

გვიანი პერიოდის ავტორ-მთქმელებს ბევრი ლექსი შეუთხზავთ ამ თემაზე, მათ შორის აღსანიშნავია წალენჯიხის რაიონის სოფ. ობუჯში მცხოვრებ დანიელ ფიფიას მიერ შექმნილი ეპიკური (გაბაასების ფორმის) ვრცელი ლექსი — „ორი მჭედელი“.

პოემის მთავარი მოქმედი გმირებია უტუ მიქაეა და ბულათია ფიფია. ბულათია ფიფია ისტორიული პირი ყოფილა.

ავტორ-მთქმელი მოგვითხრობს, რომ ზუგდიდის ზემო მხარის მებატონე ტარიელ დადიანის ქვრივი (გურიელის ასული, ნაწარმოებში „გურიელიხედაა“ მოხსენებული) და მისი შვილი ფარნაოზ დადიანი დასასვენებლად მიდიოდნენ ლეზარდეში. თან მიჰყვებოდნენ ამაღლა. ყმებს ტახტრევანით მიჰყავდათ ანჩხლი „გურიელიხე“. მოურავმა, სოფ. ობუჯში გავლისას, ცხენი წაართვა გააზატებულ გლეხს, მჭედელ ბულათია ფიფიას და თან ოჯახიც აუწიოკა. შინ დაბრუნებული ბულათია, როცა შეიტყობს მომხდარ ამბავს, ხმლითა და თოფით დაედევნება დადიანის ამაღას და სოფ. ჭაქვიჩის ციხესთან წამოეწევა მათ. ბულათია პირველად მშვიდად, აუღელვებლად შესჩივლებს მოურავს ოჯახის დარბევის ამბავს და მოითხოვს ცხენისა და სხვა წართმეული ნივთების უკან დაბრუნებას. ეს რომ გურიელის ასულმა გაიგო, განრისხდა, ბრძანა ხანჯალი და თოფი წაერთმიათ ბულათიასთვის. დაიწყო ხელჩართული ბრძოლა. ამ დროს ამაღას მოუახლოვდა ფარნაოზ დადიანი, რომელიც დაუეითხავად წართმეულ ბულათიას ცხენზე იჯდა. ბულათიამ ცხენიდან ჩამოაგდო დადიანი, თვითონ მოაჯდა ცხენს და თავს უშველა. იგი მიდის უტუ მიქავასთან. აქედან იწყება მათი დამეგობრება და ერთად ბრძოლა.

დ. ფიფიას ეპიკურ ლექსს აქვს ისტორიული მნიშვნელობა და მისი ამ თვალსაზრისით გამოყენება გამართლებულად მიგვაჩნია.

აჯანყების თემასთან დაკავშირებით შემონახულია ზოგიერთი ისტორიული ხასიათის გადმოცემა, რომელიც უტუ მიქავასა და უტუ თოდუას პიროვნებების საინტერესო დახასიათებას შეიცავენ.

ერთი გადმოცემის მიხედვით, გადასახლებიდან დაბრუნებულნი უტუ თოდუა სოფ. სალხინოდან (მარტვილის რ.) სოფ. კახათში (ზუგდიდის რ.) გადასახლებულა. ერთხელ, ნადედოფლარი ეკატერინე, პეტერბურგიდან ახლად დაბრუნებული, ეკლესიაში შესულა წირვის მოსასმენად. მისთვის იქ უტუ თოდუა უჩვენებიათ.

ეკატერინეს უტუსათვის კაცი მიუგზავნია, დასტოვე ტაძარიო! უტუს შუაკაცისათვის უთქვამს: — გადაეციო დედოფალს, მე ღვთის სახლში ვარ და არა თქვენსაშიო...

პასუხი მოხსენდა ქალბატონს და თვითონ რომ გადიოდა საყდრიდან, უტუს უთხრა: — მწარე იყო ციმბირში შავი პურიო? უტუს უპასუხნია: — არა მგონია, ქალბატონო, თეთრი პური პეტერბურგში უფრო ტკბილი ყოფილიყოს თქვენთვისაო⁴¹.

ქ. ბოროზდინი თავის ცნობილ მოგონებაში ასეთ ფაქტს აღმოგვცემს: „ერთხელ, ზუგდიდის ოლქის უფროსმა, თავად რაფიელ ერისთავმა, მარტვილის მონასტერში შემოიარა. თან ახლდა ცნობილი ბელადი აჯანყებისა უტუ მიქავა... მონასტერში ნადედოფლარიც მოვიდა... ვილაკამ უჩუჩრჩულა ნადედოფლარს, — მონასტერში თავად ერისთავს მიქავა ახლავსო. ამ ამბავმა ძალიან დაინტერესა და ითხოვა მისთვის წარედგინათ ეს, როგორც დაცინვით სთქვა, სამეგრელოს რევოლუციის დანტონი. ერისთავმა იხმო მიქავა, ისიც ამოვიდა აივანზე და მდაბალი სალამი ჰკადრა ნადედოფლარს. ამან... მეტად აღერსიანი კილოთი დაუწყო ლაპარაკი:

— შვილო, ...გლეხებისაგან არჩეული მეთაური რატომ პირდაპირ ჩემთან არ მოხვედი და არ მომახსენე მათი გაპირვება და უბედურება? მე ზომ არაფერი ვიციოდი მათის ამბისა და ჩემთან მოსვლა კი ყველას შეგეძლოთ... ამაზე მიქავამ არაფერი უპასუხა... და ხელში ქუდსა კმუჭნიდა...

— არ გინდა მიპასუხო ჩემს შეკითხვაზე, განა?

⁴¹ ეს გადმოცემა ჩაიწერე 1970 წ. 6 ივლისს, თბილისში, აკადემიკოს ი. ვეკუას თქმით. უტუ თოდუა, რომელსაც საოცარი პატიოსნებისა და სამართლიანობის გამო ხალხი მართალ თოდუას ეძახდა, იყო ჩვენი გამოჩენილი მეცნიერის ილია ვეკუას მამის ბაბუა.

მიქავამ თავი აიღო და ძალიან ნელის ხმით დაიწყო ლაპარაკი:

— დედოფალო, მეშინია, ვაი თუ გამიწყურეთ და იმიტომ გახლავართ ჩუმად.

— სტევი, გეთაყვა, სტევი...

— მაპატიეთ, დედოფალო, რომ არ გეახელით... და არ გეახელით იმიტომ, რომ თქვენ ვერას გვიშველიდით... აი აქ, ამ მთის ძირას (მარტვილის მონასტერი მაღალ მთაზედაა) გლეხი ცხოვრობს, თქვენი გლეხი. ამ საცოდავს ამ ერთს საათს წინათ ჰყავდა ძროხა, ერთადერთი მისი მარჩენალი: ძროხის რძით მისი პატარა ბავშვები იზრდებოდნენ და ახლა კი ეს ძროხა აღარა ჰყავს, დაჰკლა თქვენმა ამაღამ... ამ უბედურს მისს ძროხას არავენ და არაფრით უზღავს... თქვენ ექვიც კი არა გაქვთ, ისე საცა კი წაბრძანდებით, ყველგან უბედურება და ცრემლი მიგაქვსთ. აბა რიდასთვის უნდა გხლებოდით და მომეხსენებინა უბედურება იმნაირსავე გაჭირვებულის გლეხებისა, როგორიც ეს გლეხია, თქვენ ხომ ამას ვერაფრით ვერ უშველით“⁴².

ბატონყმური ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ტრადიცია უაღრესად მახინჯ ფორმას ღებულობდა და გლეხთა აჯანყების მიზეზადაც ხდებოდა ხოლმე. სამეგრელოში ოდითგანვე ცნობილი ყოფილა შემდეგში ტრადიციად ქცეული ჩვეულება „ოქკომურის“ (სამასპინძლოს) სახელწოდებით. ეს ჩვეულება არა ერთხელ აქვს აღწერილი შარდენს, ლიტვინოვს, ბოროზდინს, მურიეს და სხვებს. ბატონსა და ყმას შორის დამოკიდებულების ეს ფორმა აღმოსავლეთ საქართველოში ასეთი სახით დადასტურებული არ არის და ამიტომ იგი დასავლეთ საქართველოსათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ მოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ფრანგი მოგზაური შარდენი, ჯერ კიდევ 300 წლის წინათ, შეეხო ამ საკითხს და გულისტყვივით აღნიშნა: „გლეხი ვალდებულია წელიწადში ერთ-ორ-სამ დღეს ასვას-აჭამოს თავის ბატონსა, ამიტომ მებატონე მთელის წლის განმავლობაში იქით-აქეთ დადის და თავის გლეხებს სახლებში ჩაუჯდება და მათის ხარჯითა ცხოვრობს... ეს გარემოება განხეთქილებასა ჰბადებს... იმართება ჩხუბი,

⁴² კ. ბოროზდინი, დასახ. წიგნი, გვ. 149-151.

იღვრება სისხლი... მთავარიც ასე სცხოვრობს... თან დაჰყავს მთელი თავისი ოჯახი, ქალები, ბავშვები, მოსამსახურენი“⁴³.

ასეთი ფაქტი დადასტურებულია იმერეთსა და გურიაშიც. 1804-1805 წლებში, იმერეთ-გურიის მმართველად ნამყოფი ლიტვინოვი წერდა: „მთავრები და თავადები ერთავად დადიოდნენ იქით-აქით;... რომელს სოფელსაც ჩაუდგებოდნენ, საკმელ-სასმელს ის სოფელი აძლევდა და აქედან წასვლა მანამდე არ მოაგონდებოდათ, სანამ, რაც რამ ებადათ გლეხებს, ყველაფერს არ შეუქამდნენ“⁴⁴.

თუკი აღრე ამგვარ წვეულებას (სამასპინძლოს), ტრადიციის მიხედვით, არ ჰქონდა მტკიცენული ხასიათი, შემდეგში იგი ყმა-გლეხობის ძარცვის საშინელ ფორმად იქცა. ამის თაობაზე კ. ბოროზდინი წერს: „ერთხელ და სამუდამოდ ავუკრძალეთ მებატონეებს თავიანთი ყმების სახლებში სტუმრად მისვლა და მათთან ჭამა-სმა, რაიცა ამ გლეხებს კალიასებრ ანადგურებდა“⁴⁵. მიუხედავად აკრძალვისა, ფაღავებს სოფ. ნახუნავოში მოუხდომებიათ ამ ჩვეულების აღდგენა, რასაც ყმა-გლეხების აჯანყება მოჰყოლია. „ამავე მიზეზების გამო, — წერს კ. ბოროზდინი, — ფაღავების გვარის ერთ-ერთი წევრის მიერ, უკანასკნელად 1858 წ., მოხდა უწყისობა სოფ. ნახუნავოში. აჯანყდა 80 კომლი გლეხი. ადგილობრივი მთავრობა იძულებული შეიქმნა სამხედრო ექზეკუციისათვის მიემართა და მეთაურნი უწყისოებისა რამდენიმე წლით გაეგზავნა კავკასიიდან“⁴⁶.

აჯანყების ჩასაქრობად ყაზახებით მისულ კ. ბოროზდინს, აჯანყების მეთაური ბასაია ასე უხასიათებს ყმა-გლეხობის მძიმე მდგომარეობას: „ამ სამი კვირის წინად მაჰარი გაჩნდა, მოვიდნენ ბატონები ძველებურად და გლეხებს საკმელ-სასმელი მოსთხოვეს... ჭერა ვთხოვეთ, თავის თავად წასულიყვენ პატიოსნად, მაგრამ წასვლის მაგიერ, დაგვემუქრენ... უნდა დავმორჩილებულიყავით. ამ დროს ერთმა მებატონეთაგანმა, თავადმა გიორგი ფაღავამ... გლეხის ორს — 9-10 წლის ქალს ჩუმად წითელი აბრეშუმის ნაჭერი შემოახვია კისერზე (ძველად ბატონი რომელ ქალსაც კისერზე წითელ აბრეშუმის ნაჭერს შემოახვევდა, ის ქალი მისი მოახლე ხდებოდა

⁴³ ბატონყმობა სამეგრელოში, 1927, გვ. 9.

⁴⁴ იქვე, გვ. 10.

⁴⁵ კ. ბოროზდინი, დასახ. წიგნი, გვ. 144.

⁴⁶ ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), 1927, გვ. 46.

და შეეძლო მაშინათვე სახლში წაეყვანა). ქალების მამამ ეს ამბავი გაიგო თუ არა, სოფელში ყვირილი გააბა: „ძმებო, შიშველეთო“... ყველამ მოიხრინა, მათ შორის მეც მივედი. ქალების კისერზე აბრეშუმის ნაქრები რომ დაეინახეთ, ველარ მოვითმინეთ და ფალავებს ყველას გაუჩრჩველად დავუშინეთ“.⁴⁷ კ. ბოროზდინი იქვე მიუთითებს, რომ „თავადი ფალავები ამ საქმეში თავის თავს დამნაშავედ არც კი სთვლიდნენ. მათი აზრით, ღმერთმა გლეხები ფალავებისათვის გააჩინა ისე, როგორც ადამიანისათვის ძროხა, ცხენი და სხვა პირუტყვი შეჰქმნაო“⁴⁸.

გასული საუკუნის 50-იანი წლების შემდეგ, როდესაც გამწვავდა წინააღმდეგობა ბატონსა და ყმა გლეხებს შორის, ზოგიერთი ყმა უარს ამბობდა საბატონო გადასახადზე და, მით უმეტეს, „სამასპინძლოზე“. ასეთ ურჩ ყმას ბატონები გაძლიერებული ამალით ეწვეოდნენ, მოულოდნელად დაესხმოდნენ თავს და აჩანაგებდნენ ოჯახს. სამასპინძლოს (გოქკომპურის) ტრადიციასთან დაკავშირებით, პირად საუბარში, აკად. ი. ვეკუამ გაიხსენა ერთი გადმოცემა, რომელიც მას ჰაბუკობის წლებში მოუხმენია სოფელში: ერთხელ, დადიანების ამალა სამასპინძლოდ სწევვია გლეხის ოჯახს. ცხენები გარეთ დაუბამთ და თვითონ შუაღმოსავლეთის ირგვლივ მოკალათებულან. გლეხს, შეძლებისამებრ, პატივი უცია ამალისათვის. ასე გაგრძელებულა რამდენიმე დღეს. ბოლოს ოჯახს სარჩო გამოლევია, მაგრამ დაუპატიებელი სტუმრები წასვლაზე მაინც არ ფიქრობდნენ.

თავგაბეზრებულ გლეხს აულია ნიჩაბი, გამოუტანია შუაღმოსავლეთიდან ნაღვერდალი და გარეთ დაბმული ცხენებისათვის შეუყრია. გაცოფებულ ცხენებს საბმელები დაუწყვეტიათ და გაქეულან. ამალის წვერები იძულებული გამხდარან ცხენებს დადევნებოდნენ. გადმოცემის მიხედვით, ასეთ ფაქტს ადგილი ჰქონია XIX საუკუნის 70-იან წლებში.

ამ ისტორიულ სინამდვილეს ასახავს სამეგრელოში მეტად გავრცელებული ხალხური სასიმღერო ლექსი „ბურღა“. ეს სიმღერა ალევორიულ ხასიათს ატარებს. მებატონე (ბურღა) ტურას, ხოლო მხლებლები ძაღლების სახითაა წარმოდგენილი. მკათათვეში თოვლის

⁴⁷ კ. ბოროზდინი, დასახ. წიგნი, გვ. 286.

⁴⁸ იქვე, გვ. 287.

მოსვლა გამოხატავს ბურლას მიერ გადასახადის ადრე მოთხოვნასა და „გოკომურზე“ (სამასპინძლოდ) წვევას⁴⁹.

აღ. ცაგარელს „ბურლა“ გამოქვეყნებული აქვს, როგორც სასიმღერო ნაწარმოები⁵⁰. ი. ყიფშიძე იმეორებს ა. ცაგარლის ჩანაწერს და მოაქვს აგრეთვე მეორე ვარიანტი „მასალათა კრებულის“ მე-18 ტომიდან⁵¹. ა. ცაგარელის ტექსტი 14 მარცვლიანი 18 ტაეპისაგან შედგება, „მასალათა კრებულში“ ტექსტი ორი ტაეპით შეტია. ა. ცაგარელი მიუთითებს, რომ დასაწყის, რეფრენს — „ვო ბურლა-დო ბურლა-ოდა, ჩე ფრიმული რჩანც“ (ვო ბურლა-და, ბურლა-ოდა, თეთრი წვერი გაქვს), კავშირი არა აქვს ძირითად ტექსტთანო. ეს უნებლიე შეცდომა გამოიწვია იმან, რომ ა. ცაგარელმა ყურადღება არ მიაქცია ბურლას ალეგორიულ სახეს. ეს ალეგორია ნათლად იხსნება ლექსის ბოლო სტრიქონებში, სადაც პირდაპირ არის ნათქვამი ყოველივე ის, რაც ზემოთ ალეგორიულად და სალალობო ფორმითაა გადმოცემული.

ასეიანი პატინემქა ოკონგდა გესურასა,
ოკონგდა რსურებუდასია მოზესხარე ნტერი:
ხოჯი დაუქვილი ვოდა, ფუჯი გეუძენი,
ბოგასა ქიგელვარანცია უდიდოლი გინი⁵².

ახლანდელი ბატონები თუ გესტუმრა,
გინდ გსტუმრებოდეს მოსისხლე მტერი,
ხარი დაეუკალი ოდა, ფური დაეუმატე,
ბაგაზე ბღაის უდღო ხბო.

ამ სიმღერის სრული ვარიანტი 1931 წელს სოფ. კირცხში (ჩხოროწყუს რ.) ჩაუწერია მეგრული ზეპირსიტყვიერების ცნობილ შემკრებს მამანტი კვიციანი, მომღერალ სოლომონ აბრამიას თქმით. ეს ვარიანტი გამსკვალულია თავისებური იუმორით. უპირატესობის დამტკიცების მიზნით, მოწინააღმდეგეს მთქმელი აბუჩად ამგდები ტონით ახსნიათებს. ასეთი ხერხი ცნობილია ხალხურ სატირაში და ამ შემთხვევაში იგი დიდი ტაქტიკა და ზომიერების დაცვითაა გამოყენებული.

⁴⁹ ა. ც ა ნ ა ვ ა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხება, 1970, გვ. 89-90.

⁵⁰ აღ. ც ა გ ა რ ე ლ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 141-142.

⁵¹ ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 141-142.

⁵² ა. ც ა გ ა რ ე ლ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 64.

...ბაღ გობახესი-ოდა,
მარანი გოსოფესი,
ღინი ვეეკითხესია —
ოხვამერი დო ბენი,
ღინახელენი ლუმუ-ოდა,
ცხენიშა ქომიჩესია,
გალენი ემიჰყვიდესია —
ქობალი დო ქერი.
ჰა, ბურღა პატონი-ოდა,
ჩე ფრიმული რჩანსჯ; ...

ბელელი გატეხეს-ოდა,
მარანიც გაგლიჯესო,
ღინო არ იკითხეს —
სალოცავი და სახმარი,
სახლის ღომი-ოდა,
ცხენებს მიჰმიესო,
გარეთ გამიწყვიტეს
პური და ქერი.
ჰა, ბურღა ბატონო-და
თეთრი წვერი გაქვს (გსხია)...

გარდა ყურსალობისა (ადამიანის ქურდობისა), სამეგრელოში მეტად გავრცელებული იყო ცხენების მოპარვა, რაც მძიმე სოციალურ ბოროტებას წარმოადგენდა. ამ საქმეში ჩაბმული იყო როგორც მაღალი, ასევე დაბალი წოდების წარმომადგენლები. ქურდობა ერთგვარ ტურნირს წარმოადგენდა. გამოჩენილი ქურდი პატივითაც კი სარგებლობდა თავის სოფელში. ოფიციალურად მთავრობა ებრძოდა ამ ბოროტებას. კ. ბოროზდინის გადმოცემით, „დავით დადიანმა ჯარიმა დააწესა: ვინც ერთ ცხენს მოიპარავდა, თუ დაიჭერდნენ ქურდობაში, შვიდი ცხენი უნდა გადაეხადნა“⁵³. მაგრამ ამ ღონისძიებამ უფრო გაამწვავა მდგომარეობა, რადგან დაჭერის შემთხვევაში, ქურდს ცხენების გარკვეული რაოდენობა მარაგში უნდა ჰყოლოდა.

მეორე ცნობის მიხედვით, მთავარი დავით დადიანი თავის მთავრობის პირველ ხანებში სასტიკად ეკიდებოდა ქურდებს: ხელ-ფეხში ხუნდებს უყრიდა, სამეგრელოდან ასახლებდა, ბოლოს, ძველი ჩვეულების მიხედვით, ერთი ქურდისათვის ხელი მოუჭრევენებია. ეს ამბავი მ. ვორონცოვს გაუგია და დიდი საყვედური უთქვამს მთავრისათვის. სწორედ ამის შემდეგ დაუწესებია დავითს ჯარიმის გადახდა, რომლის ძალით, „ერთ ნაქურდალ ცხენისათვის ქურდს ხუთი ცხენი უნდა გადაეხადნა, რომელთა ერთი ნაწილიც პატრონს ეძლეოდა, ხოლო მეორე ნაწილი — პოლიციას და თვით მთავარს“⁵⁴.

ამ ისტორიულ ამბავთან დაკავშირებით შექმნილია საკმაო რაოდენობის სალადობო ხასიათის ლექს-სიმღერები. აქ არ შეიძლება არ

⁵³ კ. ბოროზდინი, დასახ. წიგნი, გვ. 251.

⁵⁴ ბატონ-ყმობა სამეგრელოში, 1927, გვ. 34.

გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას შემდეგი სიტყვები: „მოლექსე ქურდობის ამბავს მოგიყვება და უფრო გაცინებს, ვიდრე გაბრაზებს ან გატირებსო“.

ქურდობისათვის ყველაზე ხელსაყრელ დროდ შემოდგომა იყო მიჩნეული, რადგან ამ დროს აჩაღულ ყანებსა და საძოვრებზე საქონელი თავისუფლად დადიოდა. ერთ სალალობო სიმღერაში ნათქვამია:

ვო, ხირუა, ხირუა,
დროქჳ შეგიდინუა,
გიმათუთაქჳ ქუმორთუ დო
კონი გეგვგორთინუა⁵⁵.

ვო, ქურდობავ, ქურდობავ,
პატივი (დრო) დაგეკარგა (მაგრამ),
ოქტომბერი მოვიდა და
ისევ გავიხსენებ (შემოგაბრუნებ).

ერთი მოპარული ცხენის სანაცვლოდ ხუთის გადახდის თაობაზე დღემდე შემონახულ ლექს-სიმღერებში დასახელებულია ისტორიული პირი, სოფ. ბანძაში მცხოვრები ბეგო ფალავა, რომელიც განთქმული ცხენის ქურდი ყოფილა და, თანაც, სხვა ქურდების მფარველიც. მისი ატრიბუტია „ბიგა“ (ყავარჩენი, ჯოხი), რომელსაც, ალბათ თან ატარებდა ქურდობის დროს.

ჩხოროწყუს რაიონის სოფ. კირცხში მცხოვრებ ს. აფაქია-კვირტიას უაღრესად საინტერესო სალალობო-საცეკვაო ფორმის ლექსი ჩაუწერინებია 1935 წელს მამანტი კვირტიასათვის. ესაა მთელ სამეგრელოში გავრცელებული „ჩარიჩამა“, რომელიც მხოლოდ ჯარობის დროს, ცეკვის პროცესში სრულდება. თვით რეფრენი — „ჩარი, ჩარი, ჩარიჩამა“ მისადაგებულია ტაშ-ფანდურისა და დარის აკომპანემენტთან, სიტყვიერი ინვენტარი კი იმპროვიზირებულია. სწორედ ამ იმპროვიზაციის ობიექტი ბეგო ფალავა გამხდარა. ე. ი. ადრე არსებული საცეკვაო სიმღერა გარკვეულ ისტორიულ პირს დაუკავშირდა. ასეთ შემთხვევაში ადრესატი შეიძლება შეიცვალოს იმისდა მიხედვით, ამა თუ იმ პერიოდში რა ისტორიული მოვლენა, შემთხვევაა წინ წამოწეული.

„ჩარიჩამა“ კეშმარიტად კოლექტიური შემოქმედების, საცეკვაო-საფერხლო სიმღერის ერთ-ერთი კლასიკური ნიმუშია.

⁵⁵ ჩაწერილი ჩემს მიერ სოფ. სუჯუნაში, ალ. გამზარდიას თქმით, 1965, ივლისი.

ჩარი, ჩარი, ჩარირამა,
ჩარირამა, ბეგოში ბიგა,
სქანი ვამოკო, ჩქიმს ვემერჩა,
მიდამელანქუნი — გეიგოლირგა.
ჩარღ, ჩარი, ჩარირამა,
ჩარირამა, ბეგოში ბიგა,
დრო თეში რე მუქორთელი,
ართის იბხირქ, ხუთის იბგან⁵⁶.

ჩარი, ჩარი, ჩარირამა,
ჩარირამა, ბეგოს ყუარაჩენი,
შენი არ მინდა, ჩემს არ მოგცემ,
(თუ) წამართმევ, აგატყავებ.
ჩარი, ჩარი, ჩარირამა,
ჩარირამა, ბეგოს ყუარაჩენი,
დრო ისეა შეცვილიო,
ერთს ვიპარავ, ხუთს (კი) ვიხლი.

სოფ. მუხურში (ჩხოროწყუს რ.) 1908 წ. ჩემ მიერ ჩაწერილი ვარიანტი ბეგოს ამბავს სხვა საცეკვაო სიმღერას უკავშირებს, რომელიც „ვოისა რადას“ სახელითაა ცნობილი და, როგორც „ჩარირამა“, ძირითადად, საცეკვაო-საფერხულო დანიშნულებისაა. იგი, უმთავრესად, ჭარობის დროს სრულდებოდა და სრულდება დღესაც. ასეთ კოლექტიურ შესაკრებ ადგილს სამეგრელოში „ოსხაპუეს“ (საცეკვაოს) უწოდებენ. ამ ვარიანტის მიხედვით, ერთის ნაცვლად, ქურდმა ოთხი ცხენი უნდა გადაიხადოს.

...ვოისა რადა, ბეგოში ბიგა,
ართის იბხირქ, ოთხის იბგა,
ვამუჩანქინე — გეგოლირგა⁵⁷.

ვოისა რადა, ბეგოს ყუარაჩენი,
ერთს ვიპარავ, ოთხს (კი) ვიხლი,
(თუ) არ მომცემ — აგატყავებ
(წაგართმევ).

სამეგრელოს სხვადასხვა კუთხეში შეკრებილი მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ ა. ფურცელაძის ცნობილ მოთხრობას „მაცი ხვითისა“ რეალური პროტოტიპი გააჩნია. მთქმელთა უმეტესობა იმაზე მიუთითებს, რომ მოთხრობის მთავარი მოქმედი გმირის პროტოტიპია მაცი ფიფია, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლებში ცხოვრობდა. იგი ტყეში გასულებს შორის ყველაზე განთქმული ყაჩაღი და ქურდი იყო, — მითხრა სოფ. შამგონაში (ზუგდიდის რ.) მცხოვრებმა, 80 წლის კოჩია აბშილაევამ. მაცი ხვითია თუ ვინ იყო, ეს არ ვიცით, არც გამოვია მის შესახებ რამეო. მაცი ფიფიამ რუსის მოხელე „ვილაც კარანოვი მოკლა“, ტყეში გავიდა და, „მას რომ არ გაეკეთებინა, ისეთი საქმე არ ყოფილა. მღვდელი ოდიშარია მაცი ფიფიამ გაძარცვა. მის შესახებ ასეთი სიმღერა გამიგონიაო:

⁵⁶ ფ. არქ. № 9983.

⁵⁷ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსაუბრობის საკითხები. 1970, გვ. 93.

გვარი ფიფია მიღუღუ-დო,
სახელი ვჯოხოდუ მაცი,
ლორონქ თეში დიშაბადუ,
ირო ექიშინიყო მარცხი.
გალე ფანელი მიემოქუნსე,
დინახალე რკინაში ღართი,
თი ღართიშა ელამიძედ,
ოქროში მონწყილი სათი,
თი საათის გიოჯინი,
თელ ქიანა მა გოვჯაკეი⁵⁸.

გვარად ფიფია ვიყავი და
სახელად მერქვა მაცი,
ღმერთმა ისე გამაჩინა,
ყოველთვის მექნა მარცხი.
გარედან ფანელი მაცია,
შიგნით (კი) რკინის ჩოხა,
იმ ჩოხაში მიძევს,
ოქროთ გაწყობილი სათი,
იმ საათს დავხედე (და)
მთელი ქვეყანა გაეჩხიბე (გაეთვალე).

ამას უქერს მხარს ზუგდიდის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუ-
ზეუმის უფროსი მეცნიერ თანამშრომლის კ. სამუშიას ჩანაწერი ნი-
მუშიც. მიუხედავად ამისა, საკუთრივ მაცი ხეტიანზე ხალხური
ლექს-სიმღერა მაინცაა შემონახული, სადაც მხოლოდ მინიშნებულა
მაცის პროფესიაზე. იგი ხეთის ჭიხაში (ციხეში) ყოფილა დამწყვედ-
ული, საიდანაც გაქცეულა.

ჩქინი მაცი ხეტია,
ხეთურ ჭიხას იშნტია,
ზიარობაშ მანგორო,
ლეტაშ წყარი ბეინტია⁵⁹.

ჩვენი მაცი ხეტია,
ხეთის ციხიდან გავიქეცე.
ზიარების სანაცვლოდ,
ტალახიანი წყალი ველაპე.

მეორე სასიმღერო ტაეპში დახასიათებულია მაცი ხეტიას მიტო-
ვებული ოდა-სახლის სავალალო მდგომარეობა.

ვორი ვოდა, ვოდა, ვოდა,
მაცი ხეტიაში ოდა, —
ცალ განიშე — გილარცეილი,
ცალ განიშე — გილაფორტვა⁶⁰.

ვორი ვოდა, ვოდა, ვოდა,
მაცი ხეტიას ოდა, —
ერთ მხარეს — ჩამოცრეილი,
ერთ მხარეს (კი) — ჩამომპალი.

ყოფილა აგრეთვე ვილაც ალესი (ალექსი) ხეტია, რომელიც
ქურდობის გამო დაუპატიმრებიათ ზუგდიდში და შემდეგ ხეთის
ციხიდან გაქცეულა. იუმორისტი მოლექსე პირველი პირით გადმოგ-
ვეცემს ალექსის, თითქოსდა, სალადობო თავგადასავალს:

⁵⁸ 1970 წლის სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციის მასალებიდან.
მტკმელს დანარჩენი ტექსტა არ ახსოვს.

⁵⁹ ჩაწერილია სოფ. ხიმისკურში (ხობის რ.) ა. კუკავას მიერ, ჩემი მასალებიდან.

⁶⁰ იქვე.

მა გობოლუქ თი ალესი,
გვარი მილუ ხვიტია,
ზუგიდგ გეპვილსუ ობჟოფეს,
ხეთურ ჯიხს იმნტია...⁶¹.

მე გაზღავართ ის ალექსი,
გვარი (რომ) მაქვს ხვიტია,
დასაწვავ ზუგდიდში დამიჭირეს,
ხეთის ციხიდან (კი) გამოვიქეცი.

როგორც ირკვევა, ისტორიულად ყოფილა მაცი ფიფია, მაცი ხვიტია და ალექსი ხვიტია. დაბეჭივით ძნელია იმის თქმა, თუ რომელი მაცი ან რომელი ხვიტია ჰქონდა კონკრეტულად მხედველობაში ა. ფურცელაძეს თავისი მოთხრობის შექმნის პროცესში. ჩვენი აზრით, ა. ფურცელაძის „მაცი ხვიტია“ განზოგადებული სახეა, რომელიც გამოხატავს ყველა ფიფიასა და ხვიტიას, ბეგო ფალავასა თუ სხვა ისტორიულად ცნობილი პირების საერთო თვისებას. იმდროინდელი სამეგრელოს ყოფა, აქ გავრცელებული ხალხური ლექსები და გადმოცემები აძლევდა მწერალს უხვ მასალას ნაწარმოების ძირითადი მიზანდასახულობის გამოსაკვეთად, თუმცა, გამოირიცხული არ არის — რომელიმე ხვიტია ან ფიფია ყოფილიყო სტიმულის მიმცემი ამგვარი ნაწარმოების შესაქმნელად, ამაზე მიუთითებს მოთხრობის სათაურიც.

აღნიშნული სოციალური ბოროტება უფრო ამძიმებდა ყმის ისედაც დაბეჩავებულ მდგომარეობას. ერთ-ერთ საჩონგურო ლექსში, რომელიც ზოგად ხასიათს ატარებს და რომლის მოთქმის მსგავსი მელოდია მისადაგებულია ხალხური საკრავის აკომპანემენტთან, საოცარი გულთამხილობით გამოხატავს ყმა გლეხის განუკურნებელ სევდას.

მუჟამიშა, უჩა ბედი,
მა თაში გილამნთირუნქუნი?
უკული რენო მაკეთენქ —
ხესი ქაშგოლინუქუნი?..
შხვაში ხესი აშვოჯინექ —
ამარი ქიიბრჩინუქუნი,
პატონიში ხესგ რენო,
მა ჯგირი დლას ბძირუნქუნი?⁶².

სანამდე, შავო ბედო,
მე ასე მათრეე (მატარებ)?
შემდეგ გინდა გამაყეთო (ამაშენო),
ხელში რომ შემოგადნები?..
სხვისი ხელის შემყურე —
აგერ ვებრდები,
ბატონის ხელში, განა,
მე კარგ დღეს (ოდესმე) ენახავ?

⁶¹ ფ. არქვ. № 9981, მთქმელი: სოფ. ლესიქინეში (ჩხოროწყუს რ.) მცხოვრები პაშა ვეკუა, ჩამწერი შამანტი კვირტია, 1935 წ.

⁶² ფ. არქ. № 2288, ჩაწერილი 1936 წ. სოფ. კირცხში (ჩხოროწყუს რ.), 58 წლის ს. აფქია-კვირტიას თქმით; ჩამწერი — შამანტი კვირტია.

გარდა ლექს-სიმღერებისა, ბატონსა და ყმას შორის გამწვავებულ ურთიერთობაზე, მებატონეთა საოცარ თვითნებობაზე მოგვეპოვება კონკრეტულ ისტორიულ პირებთან დაკავშირებული გადმოცემები და თქმულებები, რომლებსაც გარკვეული მხატვრული მნიშვნელობა გააჩნიათ. არის აგრეთვე ისეთი სიმღერა, რომლის შექმნის ადრინდელი საფუძველი დავიწყებულია და ახალ ისტორიულ ამბავთანაა დაკავშირებული.

თედო სახოკიას ამ ტიპის ერთ-ერთი საყურადღებო გადმოცემა ჩაუწერია. აი, ისიც: „მოქმედი პირებია: ბანძის მებატონე ხახუ ფაღავა და ერთი სოფ. თამაკონის მცხოვრები გლეხი, ამ ფაღავას ყმა, გვარად სიხარულია. გლეხს განუზრახავს მრისხანე მებატონის გულის მოგება და გადაუწყვეტია, რადაც უნდა დასჯდომოდა, ყველიერის ყინეა-სიცივეში მდ. ტეხურში კალმახი დაეჭირა და ყველიერის მარხვის მტყიცე შემნახავი ბატონისათვის მიერთმინა ძღვენად. სახლიდან კარგის ფეხით გამოსული გამომდგარა გლეხი და დაუჭერია 15 კალმახი. გამოწყობილა და სახლში ცოლ-შვილისათვის ერთიც არ დაუტოვებია, ისე თხუთმეტი კალმახი მებატონისათვის წამოუღია. გლეხი მოწიწებით მოურავს გადასცემს ძღვენს, თან გული-გულში წინასწარვე ხარობს — მებატონე ამავსებს წყალობითო. სხვები სახლში შურის თვალით უყურებდნენ თავგანწირულ გლეხს... მებატონეს კალმახები მოეწონა, მაგრამ თან მოურავს უბრძანა: ამის მომტანი ხუნდზე⁶³ დასვიო. გაოცებული მოურავი ბატონის ბრძანებას გლეხს გადასცემს, ისიც არანაკლებ გაოცებული, სიტყვაშეუბრუნებლად ემორჩილება ბატონის ბრძანებას. ზის გლეხი ხუნდზე ერთი დღე, ორი დღე, სამი, ოთხი... მხოლოდ მეხუთე დღეს ბრძანებს ბატონი: ყაზახი (გლეხი) გაათავისუფლეთ და მომიყვანეთო. ღონემიხდილ „დამნაშავეს“ ბატონი ეკითხება:

— იცი, გოჩა, რისთვის დაგსვი ხუნდზე?

— იმის მეტად შენი რისხვა არა მქონდეს, არ ვიცოდე, ბატონო...

— მე რომ 15 კალმახი მომიტანე, კარგი გიქნია, მაგრამ შენც ხომ ერთ იმდენს დაიტოვებდი სახლში? როგორ არ იცი, რომ, რასაც დაიჭერდი, ყველა აქ უნდა მოგეტანა, უკლებლივ. ახლა მიპა-

⁶³ ხუნდზე დასმა, სამეგრელოში, დამნაშავეის დასჯის ერთ-ერთი ფორმა იყო. მოკრილი ხის მორზე დამნაშავეს ფეხს ჩაადგმევინებდნენ, შემდეგ სოლს გაუყარიდნენ და ხუნდზე მჯდომს სხეის დაუხმარებლად ფეხის ამოღება არ შეეძლო.

ტიებია; წადი და მეორეჯერ არ გაბედო შენთვის დატოვება, თორემ ვაი შენს ტყავსო. გლეხმა შაურკარის (ბანძაშია) წმ. გიორგის მადლობა შესწირა, რომ ასე ადვილად გადარჩა“⁶⁴.

მსგავსი გადმოცემა 1961 წელს, სოფ. დარჩელში (ზუგდიდის რ.) ჩაუწერია ეორა ბუკიას, რაჟდენ დოჩიას თქმით⁶⁵. გადმოცემის სათაურია — „უჭირო საჭირო ჩანგელიას კარზეო“. შემდეგში ეს სათაური ფრთიან გამოთქმად იქცა და, ანდაზის მსგავსად, დღესაც იხმარება შეუსაბამო, უგუნური მოქმედების გასაკილადად.

გლეხმა ჩანგელიამ, ადიდებული ენგურის დაწყნარების შემდეგ, ნაპირზე ორაგული იპოვნა, დადიანის გულის მოსაგებად, იგი ბატონს მიართვა ძღვენად. ბატონმა მიიღო ეს ძღვენი და ბრძანა: ჩანგელია ბნელ საკანში დაამწყვდიეთო. სამი დღის შემდეგ ახმობინა ჩანგელია და უთხრა:

— რატომ აქამდე არ მოგქონდა ასეთი კარგი ძღვენიო. ახლ: წადი და ბეგარად გადებ, ყოველ წელს ასეთი ძღვენი მომართვაო. რას იზამდა, უჭირო საქმე საჭიროდ გაუხდა გლეხს.

თედო სახოკიას ჩაუწერია ისტორიული ხასიათის მეორე საინტერესო გადმოცემაც, რომელიც იუმორისტული გრძნობით გადმოგვცემს სოფ. ოფითარის ხელოსნობის (მოურავობის) მაძიებელთა სასაცილო თავგადასავალს:

„ლეჩხუმში, რომელიც მაშინ დადიანის სამფლობელო იყო... ერთ გლეხს დადიანისათვის დიდი ძღვენი მიუერთმეცია. დადიანს უკითხავს: რა წყალობას თხულობ ჩემგანო?

— სოფ. ოფითარის ხელოსნობა მიბოძე, შენი ჭირიმე, — უპასუხა გლეხმა.

დადიანმაც უბოძა ძღვენის მომტანს ოფითარის ხელოსნობა (ხელოსნობა მოურავისებური თანამდებობაა, იმ განსხვავებით, რომ ხელოსანი ვალდებული არ იყო სასახლეში ეტრიალნა... მისი საქმე იყო — გადასახადები ეკრიფნა გლეხებისაგან)... ცოტა ხნის შემდეგ დადიანთან მეორე გლეხი მისულა. იმასაც პირველზე უფრო მეტი ძღვენი მიუტანია და ოფითარის ხელოსნობავე უთხოვნია. დადიანს იმისთვისაც უბოძებია ხელოსნობა. მერე მისულა მესამე, მეოთხე, ასე რომ ოცი კაცისათვის გაუბოძებია ხელოსნობა მთავარს. თვით

⁶⁴ ბატონყმობა სამეგრელოში, 1927, გვ. 5-6.

⁶⁵ ქ. ზუგდიდში, 1959 წელს, ეს ჩანაწერი გადმოგვცა ე. ბუკიამ.

ოფითარაში კი სულ ორად-ორი კომლი გლეხი ესახლა თურმე. მის-
დგომიან ხელოსნები (მოურავები — ა. ც.) და რიგ-რიგად უთხოვ-
ნიათ გადასახადები. გაოცებული გლეხები მისულან და შეუჩივილი-
ათ: ბატონო, შენი ჭირიმე, ჩვენ სოფელში სულ ორი გლეხი ესახ-
ლობთ და ხელოსანი კი ოცი დაგინიშნიათო!.. რამდენ ერთს უნდა
გაუუძლოთო?..

დადიანი ჩაფიქრებულა და ბოლოს რამდენჯერმე გაუმეორებია:
— ოფითარას ორი გლეხი — ოცი მისი ხელოსანი...

ეს სიტყვები მერე საანდაზოდ გადაქცეულა:⁶⁶.

თედო სახოკია სამართლიანად მიუთითებს, რომ ამგვარი გადმო-
ცემებისაგან „მთელი ტომი დაიწერებოდაო... ჩვენი წარსულის
ცხოვრებიდან“⁶⁷. სრული ჭეშმარიტებაა, მაგრამ, სამწუხაროდ, დღე-
მდე ამ ტიპის გადმოცემები და თქმულებები მცირე რაოდენობითაა
შეკრებილი.

აქვე მოვიტანთ ერთ გადმოცემას, რომელიც თავისებურად შიფ-
რავს მთელს სამეგრელოში გავრცელებული ლირიკული სიმღერის
— „სიქოული, ბატა“-ს შინაარსს. ეს ლირიკული სიმღერა გამოხა-
ტავს დედისა და საკუთარი ქალიშვილის კონფლიქტს. დედის მიერ
ოთახში დამწყვდეული ქალიშვილი გოდებს, მოთქვამს თავის მწარე
ხვედრზე („შენ რომ მიდიხარ, მე აქ მტოვებ?“), ე. ი. დამწყვდეული
საპატარძლოს მოთქმა, ტირილი (თვალუა) შეადგენს ამ ლირიკული
სიმღერის შინაარსს⁶⁸.

ეს ადრინდელი გადმოცემა შემდეგში, როგორც ჩანს, დაეიწ-
ყებას მიეცა და ახალი ადრესატები გაჩნდნენ. გვიანდელი ადრესა-
ტებია სამეგრელოს მთავარი ლევან დადიანი და მისი ყმები — თუ-
თაშხია ანთია და კუზაია შილია⁶⁹.

სხვა გადმოცემის მიხედვით, სიმღერის ადრესატია ყმა გლეხი
ბათა რომელიც ზუგდიდის საზღოთუხუცესს დაუბარებია და გადუცია
ბატონის ბრძანება, რომ მას ძაღლების მომვლელად უნდა ემსახურ-
ნა. ბათამ ამაზე უარი უთხრა. იგი გაროზგეს, ბორკილები გაუყარეს
და დილეგში ჩააგდეს. დილეგში (ციხეში) დამწყვდეული აღმოჩნდა

⁶⁶ ბატონყმობა სამეგრელოში, 1927 გვ. 6.

⁶⁷ იქვე, გვ. 7.

⁶⁸ დაწერილებით იხ. ა. ც ა ნ ა ვ ა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხე-
ბი, 1970, გვ. 82-85.

⁶⁹ ა. ც ა ნ ა ვ ა, ზეპირსიტყვ. საკითხები, 1970, გვ. 84.

აგრეთვე ბათას მეზობელი. ბათა დილეგიდან გაიპარა. დარჩენილმა მეზობელმა კი ლექსი გამოუთქვა — „შენ რომ მიდიხარ, ბათა, მე არ შემობრალე“⁷⁰.

როგორც ვხედავთ, საკმარისია გაჩნდეს მადლიანი, გულში ჩამწვდომი, კონკრეტულ ამბავთან დაკავშირებული, ამაღლვებელი მოვლენის მხატვრული ფიქსაცია, რომ იგი სწრაფ ბრუნვაში ექცევა და მრავალ ახალ ადრესატს იძენს, ახალი ფუნქციით გვევლინება.

1867 წელს სამეგრელოს სამთავროს მემკვიდრე ნიკოლოზ დადიანი სრულწლოვანი გახდა, მაგრამ სამთავრო უკვე აღარ არსებობდა. ნ. დადიანი იძულებული შეიქმნა ხელი აეღო მთავრის უფლებებზე. ამის სანაცვლოდ მან მეფისაგან საჩუქრად მიიღო ერთი მილიონი მანეთი. 1864 წელს მთავრობამ შეადგინა სამეგრელოში გამოსაცხადებელი წესდება ბატონყმობის გაუქმების თაობაზე. წესდება 145 მუხლისაგან შედგებოდა. იგი გამოქვეყნდა 1866 წლის პირველ დეკემბერს. მიუხედავად უფლებრივი თავისუფლებისა, სამეგრელოს გლეხობა ქონებრივად კვლავ მებატონეებისაგან დამოკიდებული რჩებოდა. !

ამ ისტორიულმა აქტმა თავისი გამონატულება პოვა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, მათ შორის ზეპირსიტყვიერებაშიც. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება ფართო მასშტაბით გამოეხმაურა ამ ამბავს და შეიქმნა მეტად მდიდარი ციკლი მაღალმხატვრული, ჭეშმარიტად ხალხური ლექს-სიმღერებისა.

რისთვის მიწყრები ავალო,
შენი ყმა აღარა ვარო,
თუ მინდა ჩრდილში დაეჭდები,
მინდა მწვანეზე გავალო⁷¹.

ამ პერიოდის ამსახველ ლექს-სიმღერებში ყველგან იგრძნობა სატირულ-იუმორისტული დამოკიდებულება ყოფილი მებატონეების მიმართ. საოცრად დაკნინებული სახით, აბუჩადამგდები ტონით გვიხასიათებს ხალხური მთქმელი ფიზიკურ შრომას შეუჩვეველი თავადის თუ აზნაურის სასაცილო თავგადასავალს.

⁷⁰ იქვე, გვ. 81.

⁷¹ „საუნჯე“, ტ. II, გვ. 345.

გაუშვი აზნაურობა,
თოხი წამოკეარ აქოსა,
აქეთ-იქით ვიხედები,
არავინ დამინახოსა⁷².

მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე მეგრულ ლექს-სიმღერებშიც. აქაც უპირატესობის გრძნობით გამსჭვალული გლეხი (მარგალი) დას-სცინის თავის ყოფილ ბატონს, აბუჩად ივდებს მას. მ. ხუბუა ამ ტი-პის ლექსს განიხილავს და წერს: „ბატონყმობის გადავარდნის მო-მენტს ეხება „პატრონკორალაშ ლერსი“ (ბატონყმობის ლექსი), სა-დაც ოპტიმისტურ ხაზებშია მოცემული გლეხთა ცხოვრების პერს-პექტივები, ხოლო შავი ფერებითაა წარმოდგენილი თავადობის ბედ-იღბალი: „მარგალენს მუ უქირს, თავადობა დცნ ვარა“ („გლე-ხებს რა უქირს, თავადობა იკარგება თორემ“...).

ეს უქანასკნელები უკვე იძულებულნი არიან თქვან:

ფქუათ დო ფჩხვარათ,
ბერგის მივარჩვენათ.
(ვფქვათ და ვეცხვოთ (ლომი),
თოხს შევეჩვიოთ⁷³.

ბატონყმობის გადავარდნასთან დაკავშირებით შექმნილი მეტად გავრცელებული ლექს-სიმღერა 1935 წელს ჩხოროწყუში ჩაუწერია მ. კვიციანიას 70 წლის ბესა ლოგუას თქმით⁷⁴. სიმღერის სათაურია „პატონობაშ გინოლაფა“ (ბატონყმობის გადავარდნა). ამ ვრცელი ლექს-სიმღერის ძირითადი ტონი სატირულ-იუმორისტულია.

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ დ. კლდიაშვილის მიერ დახა-ტული „შემოდგომის აზნაურები“, რომლებიც ცოცხალი სინამდვი-ლიდანაა აღებული და უაღრესად განზოგადებულ სახეებს წარმო-ადგენენ.

ყოფილი მრისხანე მებატონეები მეტად სამწუხარო, მაგრამ სა-საცილო მდგომარეობაში ჩავარდნენ. ხალხური იუმორი სწორედ ამ სასაცილო სიტუაციაზე ამახვილებს მთავარ ყურადღებას.

⁷² ხალხური სიტყვიერება, ტ. III, 1953, გვ. 128.

⁷³ ვ ა კ ა რ ხ უ ბ უ ა, ფოლკლორის ზოგადი საკითხისათვის მეგრულში.

გვ. 70.

⁷⁴ ფ. არქ. № 2290.

...შიში ღერელი პატონეფი,
ეკი ქიმიოყაყანდეს,
შკირენში ღერელეფსი,
ქუჩა სერიშა ვამართეს...
ქუდე მუქო ქოძირესი,
ქიქე შურქი დემარგეს...

შიშით მკედარი ბატონები
ზევითკენ მილასლასებდნენ,
შიშლით დაღულები (მკედრები)
სალამოდე სახლში ვერ მოვიდნენ.
როგორც (ეი) სახლი ნახეს,
ცოტა სული მოითქვეს (გაიმაგრეს).

ამ ლექს-სიმღერის ადრინდელი ვარიანტი ჩაუწერია ქრ. გვოზდევს 1889 წელს, სოფ. ცაიშში. შემდეგში „გლახთა აჯანყების ამბავის“ სახელწოდებით იგი დაბეჭდა „მასალათა კრებულის“ მე-18 ტომში, 1894 წელს.

ქრ. გვოზდევსი ჩაწერილი სიმღერის მიხედვით მეტად მძიმე იყო ბატონყმობის უღელი სამეგრელოში, „მეგრელები ტყეში გაიქცნენ. გლეხები და ბატონები ერთმანეთს შეეჩახნენ სოფ. ნათიჩხოვოში. გლეხებს შეეძლოთ თავები დაეკრათ მათთვის, მაგრამ შეეცოდათ. თავადებიც შეშინებული გარბოდნენ, შინ ველარ დაბრუნდნენ. მათი ცოლები მხოლოდ დაკეპილ მხალს მიართმევდნენ ქმრებს. დამშეული თავადები ეზოშივე ყლაპავდნენ ამ ბალახს. თავადის ქალებმა მარიამმა და კესარიამ ღომის დაფქვა ვერ მოახერხეს და გაჩაგრებულებმა ერთმანეთს ესროლეს ქვა-სანაყები. მათი ქმრები ფიჩხის მოსატანად წავიდნენ ტყეში. თვითონ ღომი მოხარშეს და თხელი მოუვიდათ. თითებითა და ფრჩხილებით ამოჰკონდათ ქვაბიდან; ჰამდნენ, მაგრამ ვერა ძლებოდნენ. ასე გამწარდნენ უყმებოდ ბატონები.

სიმღერას დართული აქვს შემდეგი შენიშვნა: ამ სიმღერის შესრულებელი მოხუცი გლეხი ამბობდა, სიმღერაში აღწერილია მეგრელი გლეხების ოცდაათი წლის წინანდელი (დაახლოებით 1857 წლის აჯანყების) ამბავი, ეს ამბავი ეკატერინე დადიანის მამულში მომხდარა“ (ე. არაგვეანიძე; ანოტირებული ბიბლიოგრაფია СМОМПК-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვების მასალისა, 1971, გვ. 29).

როგორც ვხედავთ, ხალხურმა სიმღერამ გლეხთა აჯანყების შედეგად შექმნილი გამწვავებული კლასობრივი ურთიერთობა თავისებური კუთხით, სატირულ-იუმორისტული პრინციპით ასახა და მეტად შთაშვებდავი, დასამახსოვრებელი სურათი შემოგვინახა.

ერთ-ერთ იუმორისტულ საჩონგურო ლექს-სიმღერაში რეფრენად გამოყენებულია გამკილავი სტრიქონები; მთქმელი თითქოსდა

სიბრალოლის გრძნობით იმსქველება და სასარგებლო რჩევასაც კი აძლევს შრომას შეუჩვეველ, სასაცილო მდგომარეობაში მყოფ თავადებსა და აზნაურებს. ამ სიმღერაში ყველაფერი ჰუმმარიტად ხალხური უშუალობითაა ნათქვამი. ეს უშუალობა კი იუმორის საოცარი გრძნობითაა შეფერადებული, რომელიც მეღავენდება რეფრენად გამოყენებულ გამგმირავ სტრიქონებში — „უბედურიში სქუალეფი, თავად — ჟინოსქუალეფი“ უბედურის შვილები, თავად-აზნაურები).

უბედურიში სქუალეფი —
თავად-ჟინოსქუალეფი,
პატონობაქ მეუღინეს,
რენა ომორგუალეფი.
მუთგ უღუდეს გაგმოჩეს,
აკა ვარე უვალეთ...⁷⁵.

უბედურის შვილები —
თავად-აზნაურები,
ბატონობა დაქარგეს,
ირიან მგლოვიარედ.
რაც ჰქონდათ — გაჰყიდეს,
არც ერთი უვალოდ არ არის...

საკუთრადღებოა აგრეთვე ერთ-ერთი გავრცელებული ლექს-სიმღერის შექმნის ისტორია, რომელიც კონკრეტულ მოვლენას ასახავს და ბატონყმობის გაუქმების შემდეგ მიწით სარგებლობის გარკვეულ წესთანაა დაკავშირებული.

რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ, განსაკუთრებით ბატონყმობის გაუქმების მომდევნო წლებში, ატყდა დავა მიწის ნაკვეთით სარგებლობის თაობაზე. თუ მემამულეს არ ჰქონდა საბუთი (დაწერილი ქალაღი) ყმებით დასახლებული მიწის საკუთრებაზე, მაშინ ასეთი ყმები, სასამართლოს წესით, თავისუფლდებოდნენ ბატონყმური მოვალეობისაგან.

მემამულეთა უმეტესობა, ტრადიციის მიხედვით, ყოველგვარი დოკუმენტის გარეშე ფლობდა მიწებსა და მასზე დასახლებულ ყმა გლეხობას. თუ ვინმეს ამგვარი საკუთრების საბუთი გააჩნდა აღრევე, ან დაქარგული ჰქონდა, ან ეექვებოდათ მისი სისწორე. კ. ბოროზდინი ამის თაობაზე წერდა: „აქ (სამეგრელოში — ა. ც.) ყველაფერი ადათითა სწარმოებს“, მაგრამ შემდეგში „აქაურ გლეხებს გამოიეცხადათ, უფლება აქვთ სასამართლოს წესით გაინთავისუფლონ თავი იმათაგან, ვინც თქვენი ბატონია უკანონოდაო. ხოლო უკანონო მებატონეებად, სხვათა შორის, ისეთი მებატონეებიც ითვლებოდნენ, ვი-

⁷⁵ ფ. არქ. № 2291. ჩაწერილია 1936 წელს, სოფ. კირცხში, ს. აფაქია-კვირიას თქმით, ჩამწერი: მამანტი კვირტია.

საც მესაკუთრის საბუთი არ ჰქონდათ იმ მამულებისა, სადაც ყმები ესახლნებ. აი, სწორედ აქ აღმოჩნდა ქართველი მეზატონეების საქმის სუსტი მხარეც: საბუთის ქაღალდები არეულ-დარეულები ჰქონდათ, ზოგს სულ დაეკარგნა კიდეცა“⁷⁶.

კ. ბოროზდინის დროიდან მოყოლებული ეს დავა და ჩივილი გრძელდებოდა XX საუკუნის 20-იან წლებამდეც კი. აი, რას მოგვითხრობს ი. ყიფშიძე ამ საკითხზე: არც ისე შორეულ წარსულში — ზოგიერთი პირი სამეგრელოში ცდილობდა მიედწია, მიეღო აზნაურობა სათანადო დამამტკიცებელი საბუთის გარეშე. გააზნაურებისათვის ასეთი მისწრაფებით ისარგებლა ვინმე საქმოსანმა ამორდიაშ, რომელიც ყალბ დოკუმენტს ადგენდა და ურიგებდა აზნაურობის მძიებლებს. ეს საქმე („ამორდიას აზნაურობისა“), — განაგრძობს ი. ყიფშიძე, — სასამართლომდე მივიდა და აქ მოელო მას ბოლო“⁷⁷.

ი. ყიფშიძის ეს კომენტარი დართული აქვს მის ცნობილ წიგნში წარმოდგენილ სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ლექსს — „ჟინოსქუალობაში მაგორაღენს“ (აზნაურობის მძებნელებს).

ჟინოსქუალობაში მაგორაღენს
მუჲ გოკონა გორათინი?
იშა ვაგისხუნუნანო,
დუდი ვადილორათინი?
თქვენი ანზე გაძიცილო
კოსუთ ვაგაგონათი ნი?...⁷⁸

აზნაურობის მძებნენო,
რა გინდათ რომ მოძებნოთ?
ამას არ გირჩეენიათ,
თავი არ მოიტყუოთ?
თქვენი ამბავი სასაცილო
კაცს არ გააგებინო?...
1

სამეგრელოს საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაში გარკვეული ადგილი უჭირავს „ტყეში გასულთა“ ცხოვრების ამსახველ ლექს-სიმღერებს, ეს სიმღერები გარკვეულ პარალელს პოულობენ გურულ „ფირალის ეპოსთან“. ამ ეპოსიდან აღსანიშნავია მრავალ ვარიანტად გავრცელებული „არსენა შონიაში ლერსი“ (არსენა შონიას ლექსი)⁷⁹.

⁷⁶ კ. ბოროზდინი, სამეგრელო, 1934, გვ. 263-264.

⁷⁷ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. XXXIV.

⁷⁸ ი. ყიფშიძის დასახ. წიგნი, გვ. 116. ოდნავ გასხვავებული ვარიანტი 1936 წ. ჩაუწერია მ. კვირიკას სოფ. კირცხში (ჩხორო4ყუს რ.), იხ. ფ. არქ. № 2287.

⁷⁹ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 156.

„დავით აფაქიაში ლერსი“ (დავით აფაქიას ლექსი),⁸⁰ ასლან ყურუას, ქუქუ გვათუას და სხვათა ლექს-სიმღერები.

აღნიშნული პირები XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და მე-20 საუკუნის 10-20-იან წლებში ცხოვრობდნენ. ისინი ებრძოდნენ ადგილობრივ მთავრობას და ყველა ღალატით იქნა დაბოცილი. აღნიშნულ პირებზე ბიოგრაფიული ცნობები თითქმის არ მოგვეპოვება. მომავალში უფრო სრულად უნდა შევისწავლოთ უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი გმირების ცხოვრების ყველა მხარე. ხალხი ტყუილ-უბრალოდ არ ქმნის ლექს-სიმღერას რომელიმე გამოჩენილ პირზე.

900-იან წლებში, რევოლუციის აღმავლობის პერიოდში, განსაკუთრებით ზუგდიდის რაიონში, გავრცელებული იყო ლექს-სიმღერები უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლ გმირებზე (ელეფთერ ქარცხია, დომენტი ჭანტურია, ესტატე საჯაია და სხვები). მათზე შექმნილი ერთ-ერთი ლექს-სიმღერის ტექსტი ასეთია:

— მუ ამბე რე, ჭიმაეფი,
შური ქოგიდგანანო?
თქვანი ეუნტა კარაბინა,
ხუს ქეგობუნანო?
— მარდობას მუგოშინანთ,
ჩქენი მოკითხირიშენი,
იარალს ჩქე ვეებრზენთ,
მუთუნ გასაპირიშენი,
სუმისოლოს პილუნდეს,
წარდგენა დო ჩინიშენი,
დოო შური ქომიდგუნა,
ნტერეფიში ჭინიშენი...⁸¹

— რა ამბავია, ძებო,
სული თუ გილგათ?
თქვენი მოკლე კარაბინა
მხრებზე თუ გვიღიათ?
— მადლობას მოვასენებთ,
ჩვენი მოკითხვისათვის,
იარალს ჩვენ არ ვიძლეეთ,
არავიოარი გაპირვების გამო,
სამივეს სიკვდილს გვიპირებდნენ,
წარდგინებისა და ჩინის გამო;
ქერ სული გვიღვას
მტრების ჭინაზე..

1905 წლის რევოლუციის დამარცხების შემდეგ, როგორც ცნობილია, დასავლეთ საქართველოში გაგზავნილი იქნა დამსჯელი ჯარი ალიხანოვ-ავარსკის მეთაურობით. ამ ისტორიულ ფაქტთან დაკავშირებით ხალხს შეუქმნია იუმორისტული ხასიათის, მეტად პოპულარული ლექს-სიმღერა, რომელშიც გადმოცემულია ყვავის სა-

⁸⁰ იქვე, გვ. 154.

⁸¹ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 93.
შდრ. კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, 1971, გვ. 90.

ხით წარმოდგენილი გლეხის საჩივარი ალიხანოვ-ავარსკის წინაშე, ამბავი ზოპის რაიონში მომხდარა. ყუავს საჩივარი შეაქვს და სამართალს ითხოვს, მაგრამ მას ბერდენკის ტყვიას ესვრიან და ცალ მხარს მოსტეხენ. მეორე მომჩივანს (კოსტა შამათავას) კი პანლურს ამოკრავენ და ისე გაისტუმრებენ.

სიმღერის ტექსტი მსუბუქი და ნარნარია, რადგან მისადაგებულია ხალხური აკომპანემენტის პელოდიასთან. ამ სიმღერას დღესაც სიამოვნებით მღერიან მეჩონგურები. სიმღერის სათაურია — „1905 წანაში ლერსი“ (1905 წლის ლექსი).

მუქე მალღუნე მოგოშინა,
მა საწყალი კვარიასი,
ჯაში გამასუნაშენი
მიწოლუნა ვარიასი.
ებშელი დო ქიგმუოფურინი,
ართი ჭანდარიში წვანსი,
გიბჭინი, ქუმურთუმუ
თელი რუსეთიში ჯარსი —
ალიხანოვი დო ბრელი შხვასი...
მა თხოვნა გემიშებლი,
თეცალი უბედური ეამსი.
გედირთუ ხეციაჟი⁸².
დუუძახუ ბერდენასი,
გეუწურუ დო ქიმოცოთუ,
სუას ქუმობხვადუ შქასი...⁸³.

თუ რა დამემართა — მოგახსენებთ, —
მე საწყალ ყუავს,
ხეზე (რომ) შემოვჯდე
(ამაზე) უარს მეუბნებიან.
აველ და შევფრინდი,
ერთ ქადრის წვეროზე,
გაიხედე, მოსულა
მთელი რუსის ჯარი —
ალიხანოვი და ბევრი სხვა...
მე თხოვნა (საჩივარი) შევიტანე,
ასეთ უბედურ დროს.
აღვა ხეცია,
მოითხოვა (გამოიძახა) ბერდენკა
დამიმიზნა და მესროლა,
შუა ფრთაზე მომხვდა...

მეორე ლექსში, რომელიც ზუგდიდის რაიონშია ჩაწერილი, გადმოცემულია ალიხანოვ-ავარსკის მიერ სოფ. ჯიხასკარის გადაწვა და განადგურება. აქ იუმორისტულ ტონს ცვლის თხრობის ეპიკური მანერა. მოქმელი რეალისტურად აგვიწერს შემზარავ ამბავს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ლექსი დამსჯელი ექსპედიციის მიერ ჩადენილი ბოროტების თვითმხილველის მიერაა შექმნილი.

...ოში ოჯახი ართო დოქუ, ბრელს გეუქკად ცუდე-კარი,
შხვა ოჯახეფი გოტყაბარუ, ქიგიაშქუ უჩა ზარი⁸⁴...

⁸² ალიხანოვის მხლებელი, გვარია.

⁸³ ფ. არქ. № 8622. გაგონილი სოფ. ზანას (სენაკის რ.) მცხოვრები ბათე გაგუსაგან, ჩამწერი: ევგენია თათარიშვილა.

⁸⁴ ფ. არქ. № 10154. მოქმელი ი. სიქინავა, 1936 წ. ზუგდიდის რ.

...ასი ოჯახი ერთად დაწვა, ბევრს გამოუყვება (აუქმდა) სახლ-კარი, სხვა ოჯახები გაატყავა, დაატეხა (დაარტყა) შავი ზარი.

როგორც ვხედავთ, საისტორიო ზეპირსიტყვიერება ფართო მასშტაბით გვიხატავს სამეგრელოს ცხოვრებაში მომხდარ მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან მოვლენებს. იგი ერთ-ერთი წყაროცაა ზოგიერთი ისტორიული მოვლენის დასახასიათებლად.

ცალკე უნდა გამოიყოს სალდათობის ამსახველი ლექს-სიმღერები, რომლებიც, განსაკუთრებით, პირველი მსოფლიო ომის ისტორიულ ამბავს ასახავს. ამ ლექსებში ჩვენ გვესმის გოდება, მოთქმა თავის კუთხეს, სამშობლოსა და სატრფოს მოშორებული ახალგაზრდა კაცისა, რომელიც საოცარ დამცირებასა და ტანჯვას განიცდიდა წლების განმავლობაში.

განსაკუთრებით მძიმე იყო მდგომარეობა იმ დედისა, რომელსაც ერთადერთ მარჩუნალ შვილს მოსტაცებდნენ და წაიყვანდნენ ისეთ ადგილას, სადაც მას ენის უცოდინარობის გამო მხოლოდ თავის თავთან შეეძლო ლაპარაკი, დედის გული გრძნობდა ამ სატანჯველს და წინასწარ გლოვობდა შვილის დაკარგვას. სწორედ ასეთი განცდა უძევს საფუძვლად სამეგრელოში გავრცელებულ კლასიკურ სიმღერას — „აკა სირაქე-შო“ (ერთადერთი ხარ-თქო)⁸⁵. ასევე გავრცელებულია სიმღერა „მა სალდათო ვამალინე“ (მე სალდათად ვერ წავალ)⁸⁶. „სალდათალაში ლერსი“ (სალდათობის ლექსი)⁸⁷ და სხვ.

ეს მოკლე მიმოხილვა ცხადყოფს, რომ მეგრული ზეპირსიტყვიერების ცალკეული ქანრების მონოგრაფიულად შესწავლისათვის ბევრი რაზმა მომავალში გასაკეთებელი. პირველ რიგში, უნდა გაგრძელდეს ფართო მასშტაბის შემკრებლობითი მუშაობა ტექსტების მოსაპოვებლად. ამგვარი ტექსტები, რაც დღემდე მცირე რაოდენობითაა ფიქსირებული, ახალი ყოფის სწრაფი განვითარების შედეგად, დავიწყებას ეძლევა. აკაკი წერეთლის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ამ საქმეს მიშველება უნდა“.

⁸⁵ ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 145. დაწვრილებით იხ. ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 91.

⁸⁶ ფ. არქ. № 9988.

⁸⁷ ფ. არქ. № 9989.

ანდაზები და გამოცანები

ანდაზა ზეპირსიტყვიერების მცირე ჟანრის აღმნიშვნელ ტერმინად შედარებით გვიან არის ქცეული. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებსა და „სიბრძნე-სიცრუისაში“ ანდაზების გამოყენების მრავალი შემთხვევა გვაქვს, მაგრამ მათ შესახებ (განსაკუთრებით საბასთან) ყოველთვის აღნიშნულია—„არაკად თქმულაო“. საბასვე განმარტებით, არაკი „სომხურად იგავს ნიშნავს“-ო. იგავი — „ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა მოსანიშნი“. ანდაზა „მაგალითთან ნახე“-ო. ამგვარად, ანდაზის ცნებას ადრე გამოხატავდა „იგავი“, „არაკი“, „სიტყვით მაგალითი“. ტერმინი „ანდაზა“ სპარსული წარმოშობისაა. „აღსანიშნავია, რომ სპარსულში ანდაზა და ანდაზ გამოყენებულია ნიუანსებით. მრავალ გაგებათა შორის ანდაზე ნიშნავს საზომს (мерз), ანდაზ — მიხვედრას (погода). მცირე ჟანრის მხატვრული ნაწარმოების გადატანითი მნიშვნელობა კი აღინიშნება ტერმინით „მაიმო“. საფიქრებელია, მცირე ჟანრის ზეპირსიტყვიერი ნართაული ნათქვამი მე-17 საუკუნის შემდეგ აღინიშნა მაგალითის, საზომის, მიხვედრის აღმნიშვნელი ტერმინით — ანდაზა“¹.

მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში ანდაზის აღმნიშვნელ ტერმინად, ადრევე და დღესაც, იხმარება „მოიადა“ და „მოკოეფი“. „მოიადა“ ნიშნავს „ნართაულად ნათქვამს“, რომელსაც მიხვედრა სჭირდება. „მოიადას“ ფართო მნიშვნელობა აქვს და მასში იგულისხმება, გარდა ანდაზური გამონათქვამებისა, იგავ-არაკები და ზოგჯერ გამოცანებიც კი.

„მოკოეფი“ მხოლოდ ანდაზის აღმნიშვნელ ტერმინად იხმარება და ნიშნავს (სიტყვა-სიტყვით) „დაკოლოფებულს“, კოლოფივით შეკრულს, ე. ი. ბევრი სათქმელის მოკლედ, სხარტად თქმას, დაწურვას — „დაკოლოფებას“. „მოკოეფში“ იგულისხმება ლამაზად

¹ ქსენია სიხარულიძე, ანდაზა, სხ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1961, გვ. 313.

თქმაც („კოლოფიჯგუა კოჩირენია“ — კარგი, უნაკლო, ლამაზი კაციო).

ი. ყიფშიძე ანდაზების ტექსტს ასე ასათურებს: „Пословицы (მოკოეფი)“². სამწუხაროდ, მკვლევარს ეს სიტყვა ლექსიკონში არ განუმარტავს, როგორც ჩანს, ი. ყიფშიძისათვის „მოკოეფი“ ანდაზის შესატყვისია და მას სხვა მნიშვნელობა ან ნიუანსი არ გააჩნია.

მეგრული ანდაზების პირველ შემკრებად უნდა მივიჩნიოთ თ. სახოკია. მან ადრე „მომამბეში“, ხოლო შემდეგ ე. მურიეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ჟურნალში (1899-1900), ფრანგულ ენაზე თარგმნილი რამდენიმე ანდაზა გამოაქვეყნა. „მომამბეში“ გამოქვეყნებულ მეგრულ ანდაზებს გამოეხმაურა პროფ. ალ. ხახანაშვილი („ივერია“, 1897, № 227). იგი წერდა: „დროა, ჩვენს საზოგადოებაში გავრცელდეს შესწავლა და გაგება მეგრულისა... სასურველია, რაც კი შესაძლოა, მოყვანილ იყოს მეგრულს ენაზედ ანდაზები, პატარ-პატარა ლექსები, გამოცანები და... საუბრებიც... თვით ქართულის სალიტერატურო ენისთვის სასარგებლო იქნება დაფუკვირდეთ ჩვენი ტომის ხალხთა კილოებს და შევავსოთ ლექსიკური ნაკლი, ანუ ავაფერადოთ იგი... თ. სახოკიას მიერ აღბეჭდილის ანდაზებით ვისარგებლეთ გამოგვეთქვა ის, რის თქმაც დიდი ხანია გვსურდა“.

ა. ხახანაშვილი ქართველი მოწინავე ინტელიგენციის საერთო აზრს გამოხატავდა, როცა ხაზგასმით მიუთითებდა — „ჩვენი ტომის ხალხთა კილოების“ შესწავლის აუცილებლობას, მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ საშვილიშვილო საქმეს, ხან შეუღწებლად და ხან შეგნებულად, ხშირად ხელი ეშვებოდა.

1914 წელს ი. ყიფშიძემ თავის წიგნში მეგრული ანდაზების 127 ნიმუში გამოაქვეყნა, თარგმანის გარეშე³. ამის შემდეგ მეგრული ანდაზების შეკრება-შესწავლისა და პუბლიკაციის საქმეში დღემდე, თითქმის, არაფერი გაკეთებულა.

ანდაზა, როგორც ენარი, მშრომელი ხალხის ნართაული, აფორისტული აზროვნების უმაღლესი გამოვლინებაა. ი. ჭავჭავაძე მას „ხალხის გენიის“ ნაყოფს უწოდებდა. ცნობილი ქართული ანდაზის

² ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 176.

³ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 176-182. მეგრული ანდაზები, ყველაზე სრულად, თარგმანითურთ, ქვეყნდება წინამდებარე ნარკვევებში.

(„მოყვარეს პირში უძრახე, მტერს პირს უკანაო“) მთქმელს ილია ასე ახასიათებდა: „სადა ხარ ეხლა ამ გონიერის სიტყვის მთქმელი? ვიცი, სადაცა ხარ: ხალხში ხარ, უხილავო, და ხალხისა ხარ. ისიც ვიცი, რაცა გქვიან: შენ ხალხის გენიას გეძახიან. ისიც ვიცი, რა თვისებისა ხარ: შეუცდომელი და ყოველთვის მართალი ხარ“.

ანდაზა, როგორც გონებამახვილობის, ამადლებული, ნართაული განსჯის გამომხატველი სიტყვიერი ფორმულა, რომელსაც სათანადო რიტმული წყობაც გააჩნია, საზოგადოების განვითარების უფრო გვიანდელ საფეხურზე შეიქმნა. პირველად ამ საკითხზე ყურადღება გაამახვილა ე. ტეილორმა თავის ცნობილ ნაშრომში. ანდაზები, წერს ე. ტეილორი, „შეიქმნენ... არცთუ ისე დიდი ხნის წინ... მათ სრულიად ვერ ვხვდებით პრიმიტიულ ტომთა ზეპირ შემოქმედებაში. ანდაზები პირველად განსაზღვრული ფორმით ჩნდება მხოლოდ ზოგიერთი განვითარების მაღალ დონეზე მდგარ ველურებში“⁴.

ე. ტეილორის აზრით, ანდაზები თაობიდან თაობას უცვლელად გადაეცემა. ახალი ანდაზა არ იქმნება ისე, როგორც არ იქმნება ახალი მითები და საბავშვო სიმღერები⁵. მიუხედავად ასეთი ცალმხრივი თვალსაზრისისა, ტეილორმა პირველად მიუთითა ანდაზისა და სიტყვის მასალის ისტორიულ მნიშვნელობაზე წარსული კულტურის შესწავლის საქმეში და სწორედ ამაშია მისი დამსახურებაც.

ანდაზას სხვადასხვა მკვლევრები სხვადასხვანაირად განმარტავენ, მაგრამ ყველა შეთანხმებულია იმაში, რომ ანდაზა სამაგალითო, ბრძნული გამონათქვამია, რომელიც ლაპიდარულ სიტყვიერ ფორმულაში გადმოგვცემს ადამიანთა ცხოვრებაზე, მათ ურთიერთობაზე, ბუნების მოვლენებზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად მიღებულ ნართაულ შთაბეჭდილებას. ვ. დალი ხაზს უსვამს ანდაზის იგავურობასა და მის დიდაქტიკურ ფუნქციას⁶. ი. სოკოლოვის განმარტებით, ანდაზა მოკლე გამონათქვამია, რომელიც გამოყენებულია ცხოვრების სხვადასხვა მხარის (მოვლენის) დასახასიათებლად და შესულია ყოველდღიურ მეტყველებაში⁷. მ. შახნო-

⁴ Э. Тейлор. Первобытная культура, 1939, гл. 52.

⁵ ე. ტეილორი, დასახ. წიგნი, გვ. 53.

ვიჩი ყურადღებას ამახვილებს ანდაზის ორწევრიანობასა და ნართა-
ულობაზე⁸. ვ. ანიკინი, დიდაქტიკურ დანიშნულებასთან ერთად, მი-
უთითებს ანდაზის რიტმულ წყობაზე. მისი აზრით, ანდაზა რიტმუ-
ლად ორგანიზებული პოეტური გამოთქმაა⁹. გ. შაპოვლოვას აზ-
რით, ანდაზისათვის პოეტური სახეები აუცილებელი არ არის¹⁰ და
ა. შ. საყურადღებო ნაშრომები მიუძღვნეს ანდაზის რაობის განხი-
ლვასა და მისი გამოცემის პრინციპების დადგენის საკითხებს ქარ-
თველმა ფოლკლორისტებმა¹¹.

მკვლევრები მიუთითებენ ანდაზების შექმნის შემდეგ სამ წყა-
როზე: 1. უშუალოდ მშრომელი ხალხის ცხოვრებაზე დაკვირვებისა
და განზოგადების შედეგად შექმნილი ანდაზები; 2. ფოლკლორული
ნაწარმოებიდან გამოყოფილი ბრძნული გამონათქვამები; 3. ლიტე-
რატურული ნაწარმოებიდან მომდინარე ანდაზები, რომლებმაც გა-
იარეს ფოლკლორიზაციის პროცესი.

ძირითად წყაროდ ყველა ხალხის ანდაზების შექმნაში იყო და
რჩება თვით მშრომელთა ყოფა, ადამიანთა ყოველდღიური ცხოვ-
რება.

მკვლევრები მიუთითებენ, აგრეთვე, იმ ფაქტზე, რომ ყოველი
ერის ანდაზებში შესაძლებელია გამოიყოს ანდაზების სამი ჯგუფი:
1. ანდაზები, რომლებიც საერთო-სახალხო საკუთრებას შეადგენენ,
მას საზოგადოების ყველა ფენა თანაბარი უფლებით იყენებს; 2. ან-
დაზები, რომლებიც მიმართულია მჩაგვრელთა წინააღმდეგ. ამნაირი
ანდაზები მშრომელთა წრეშია შექმნილი და მათივე საკუთრებას
შეადგენს; 3. ანდაზები, რომლებიც შექმნილია გაბატონებული კლას-

⁸ Пословицы русского народа, Сборник В. Диля, М., 1957, გვ. 18.

⁷ Ю. Соколов, Русский фольклор, 1941, გვ. 200.

⁸ Русское-народное поэтическое творчество, М., 1954, გვ. 189.

⁹ В. Аникин, Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор, М., 1957, გვ. 14.

¹⁰ Русское народное поэтическое творчество, ч. II, книга I, Л., 1955, გვ. 525.

¹¹ მ. ბ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 294; ქსენია სისარულიძე, ანდაზა, იხ. ქართული ხალხური პოეტური შემო-
ქმედება, I, 1961, გვ. 311. ქს. სისარულიძის განმარტებით, „ანდაზა ხალ-
ხის მერყეულბაში შესული ამა თუ იმ აზრის მკვეთრად გამოხატველი პოეტუ-
რი ფორმულაა, რომელსაც, მსგავსად არაკისა, ნართაულობა ანუ გადატანითი
მნიშვნელობა ახასიათებს. ამით განსხვავდება იგი აფორიზმისაგან“ (იქვე); ალ.
დლონტი, რჩეული ქართული ანდაზები და სიტყვის მასალები, 1957 — და სხვ.

სის მიერ და მიმართულია მშრომელთა წინააღმდეგ. ამ ტიპის ანდაზების გავრცელების არე მცირეა, ლოკალური.

ხშირად ერის ცხოვრებაში იქმნებოდა ისეთი კონკრეტული ვითარება, როცა „საერთო საზოგადოებრივი, საერთო ნაციონალური ამოცანები, გარკვეულ დროის მონაკვეთში, ყველა კლასისა და საზოგადოების ყველა წევრს ერთი მიზნისათვის აერთიანებდა“¹².

ასეთ შემთხვევაში ხალხი ქმნიდა პატრიოტულ-საგმირო ხასიათის ანდაზებს, რომლებსაც თავიდანვე კონკრეტული მიზანდასახულობა ჰქონდათ, მაგრამ შემდეგში განზოგადებული სახე მიიღეს, ნართაული თვისების მატარებელნი გახდნენ. ამდენად, ჩვენ ერთმანეთისაგან უნდა გავარჩიოთ ანდაზები, რომლებიც თავიდანვე ნართაული თვისების მატარებლები არიან და ანდაზები, რომლებმაც ნართაულობა, გადატანითი მნიშვნელობა შემდეგში შეიძინეს.

ანდაზების უმეტესობა გლახის იდეოლოგიას ასახავს, ამ იდეოლოგიის ერთგვარ შეზღუდულობასაც, რომელიც მშრომელმა ხალხმა თანდათანობით, ისტორიულ პროგრესთან ერთად, გადალახა. მსოფლიოს ხალხთა ანდაზები დიდ მსგავსებას ამჟღავნებენ ერთმანეთთან, ამგვარი მსგავსებისა და დამთხვევების დიდი ნაწილი ტიპოლოგიური ხასიათისაა, მაგრამ გამორიცხული არ არის სესხებაც. ანდაზა უაღრესად მოძრავი, მოხეტიალე ბუნებისაა. იგი სწრაფად გადადის ერთი კუთხიდან მეორეში, ერთი ქვეყნიდან სხვა ქვეყანაში და ა. შ.

ანდაზისათვის ტიპურ მხატვრულ ფორმად მიჩნეულია ირონია, „მხატვრული სახეობრიობის ტიპობრივ ფორმად გვევლინება ირონია... ირონია ახასიათებს ხალხურ ანდაზებს, რადგან ისინი თავისი ჟანრული ბუნებით აღამიანისაგან მოითხოვს ჩაწვდომას, აზრის სიღრმეს. ამიტომ გონების სწორედ ასეთ თვისებას თან ახლავს ირონია“¹³.

ანდაზა თავისი მხატვრული თვისებით ახლოს დგას მოსწრებულ სიტყვასთან, ან, როგორც მას უწოდებენ, სიტყვის მასალასთან.

სიტყვის მასალა ფართოდ გავრცელებული მხატვრული გამოთქმაა, რომელიც ზუსტად განსაზღვრავს, ახასიათებს ცხოვრებისეულ მოვლენას. ანდაზისაგან განსხვავებით, მოსწრებული სიტყვა მოკ-

¹² ვ. ა ნ ი კ ი ნ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.

¹³ იქვე, გვ. 40.

ლებულია განზოგადებასა და დამრიგებლობით, დიდაქტიკურ ფუნქციას. იგი მხოლოდ კმაყოფილდება ამა თუ იმ მოვლენის მხატვრული, ზოგ შემთხვევაში, გადაკვრითი დახასიათებით. რუსული ანდაზების ცნობილი შემკრები და მკვლევარი ვ. დალი ანდაზასა და სიტყვის მასალას შორის განსხვავებას იმაში ხედავს, რომ ამ უკანასკნელში მითითებულია მხოლოდ შედეგზე, კონკრეტულ შემთხვევაზე. „ანდაზა ყოველთვის დასრულებულ აზრს, ზოგად ფორმულასა და სინტაქსურად სრულ ერთეულს წარმოადგენს, მოსწრებული სიტყვა კი, იძლევა რა კონკრეტულ მითითებას, გადმოიცემა წინადადების ერთი ნაწილით“¹⁴.

ამრიგად, ანდაზები და სიტყვის მასალები ხალხის მახვილგონიერების, საუკუნოვანი დაკვირვებისა და გასაოცარი სახეობრივი აზროვნების ნაყოფია. მასში ჩაქსოვილია ხალხის ზნეობრივი, ფილოსოფიური, სოციალ-პოლიტიკური და ჰუმანური იდეალები. თითოეულ ანდაზასა და სიტყვის მასალას თავისი ისტორია აქვს.

სამეგრელოში გავრცელებული ანდაზები და სიტყვის მასალები ზოგადი ქართული თვისებისაა, მისი შემადგენელი ნაწილია, მხოლოდ სპეციფიკურია ადგილობრივი ყოფის, ისტორიული გადმოცემის თუ სხვა კონკრეტული მოვლენის ამსახველი ანდაზები და სიტყვის მასალები, მათში გამოყენებული სიტყვიერი ინვენტარი. ეს ბუნებრივია. ამ სახის კოლორიტი, საყოფაცხოვრებო ხასიათის იქნება ის თუ გეოგრაფიული ნომენკლატურისა, ყოველთვის ნართაული და განზოგადებული დასკვნის მისაღებად არის გამოყენებული.

XVII საუკუნემდე ძირითადი სამეურნეო კულტურა სამეგრელოში ლომისლომი იყო. არსებობს ასეთი სიმღერაც:

სანაკი ღო ფუთი შქას,
მეფორჩილო ღუმე ჩანტ,
ქოროფილქ მემიდინე,
ფერ ღო ხორცის მუ მუჩანტ¹⁵.

სენაკსა და ფოთს შორის,
მობიბინე ღომი ხარობს,
საყვარელი დაკვარგე და
ფერსა და ხორცს რა მომცემს.

პარალელიზმზე დამყარებული ამ შაირის პირველი ორი სტრიქონი აღრინდელ ყოფას ასახავს. ღომის მოყვანა სიძნელეებთან, დიდ შრომასთან იყო დაკავშირებული, ამას ემატებოდა ამინდის ჰი-

¹⁴ მ. ი. ჩიქოვანი, დასახ. შრომა, გვ. 301.

¹⁵ ეს ლირიკული სიმღერა აკაკი შანიძემ ჩამაწერინა 1964 წლის 18 მარტს.

რვეულობაც, რის გამო გლეხი იძულებული იყო ხატისთვის მიემართა: „სუჯუნა მისითი უტიბუნი, ღუმუ თის აცინია“ (ვისაც სუჯუნის (ხატი) სწყალობს, ღომიც იმას მოუვათ). სუჯუნის წმ. გიორგის ხატი ვისაც არ წყალობდა, ხელმოცარული, უღომოდ დარჩებოდა.

ღომი შემდეგში სიმინდმა შეცვალა. სიმინდი უფრო ადვილი მოსავლელი და ბარაქიანიც იყო. გაჩნდნენ გამოცანები და ანდაზები ღომზე, მჭადზე, კეცზე, სიმინდის ტაროზე, წისქვილზე და ა. შ. „არაპოეტური“ ბუნების საგნები და მოვლენები გამოცანებისა და ანდაზების ასახვის ობიექტები გახდნენ. ნართაული თვისების მიკუთვნების შემდეგ, „არაპოეტური“ საგნები სხვაგვარ ემოციებს იძენენ, თავისებურ გააზრებას ღებულობენ: „ჭკიდი ართიშა გორტიხუნი, უკული ართიანს ვემკააჰაბუ“ (მჭადი, რაკი ერთხელ გატყდება, შემდეგ ერთმანეთს არ მიეწებებაო (მიეკვრებაო); „თუღონი ქიანაში ღორონთი ღუმუ რენია“ (ქვევითა) ამ ქვეყნის (ღმერთი ღომიაო) და სხვ.

თავისებურია სამეგრელოს გეოგრაფიული მდებარეობა. იგი, ერთი მხრივ, ზღვასთან არის დაკავშირებული; მეორე მხრივ, კავკასიონის მთის ნაწილებთან. ეს გარემოება ანდაზაშიაც პოულობს გამოხატულებას: „ან მთას, ან ზღვას უნდა სწვდებოდე, ან მთიდან ჩამოვარდება რაიმე, ან ზღვა გამორიყავსო“.

სამეგრელოში განვითარებული იყო მალღარი ვენახი — ოჯალეშისა და ადესის სახით. ყურძნის მოსაკრეფად იყენებდნენ გიდელს. გიდლის თავზე დამაგრებულ კაუჭს, ჰყვეს (ღვარღვალს) თოქს გაუყრიდნენ და სავსე გიდელს ხიდან ძირს ჩამოუშვებდნენ. ამასთან დაკავშირებით არსებობს ფართო განზოგადების, ნართაული აზრის შემცველი ანდაზა: „გიდელს ონტუულდუა ღო ღვარღვალი გიძიციანდუა“ (გიდელს ცეცხლი ეკიდა და კაუჭი (ღვარღვალი) დასცინოდაო).

ფართოდ არის გავრცელებული სოციალური ბოროტებისა და კლასობრივი ჩაგვრის ამსახველი ანდაზები. აქაც კოლორიტულია ადგილობრივი მთავრებისა და აზნაურების პირდაპირ დასახელება ანდაზებში: „დაღია მიიშუა ღო ბაჩილა შარას გილაჩოქუდუა“ (დადიანი მოდისო და ბაჩილავა გზაზე იყო დაჩოქილიო); „ჯოღორიას თამაკოქ ვააშუა“ (ჯოღორია) (დგებიამ) თამაკონი ვერ იშოვავო (ხელში ვერ ჩაიგდოვო); „უჭირო საჭირო ჩანგელიას კარზეო“, „უტუს ენა მის ნაქედზე უფრო მეტად ჰკრისო“ და სხვ.

დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ანტირელიგიურ ანდაზებს. ხალხს არ სჯეროდა არც ხატებისა და არც მათი მსახურების სიკეთე. ერთ ანდაზაში ხატის „ყოელისშემძლეობა“ ასეა გადმოცემული: „ხატმა თქვა, დიდ კაცთან წამომეფარეთ (შემახვიეთ), ღარიბთან გამხსენით“.

ანდაზებში გამოხატულება პოვა ისტორიულმა ყოფამ. ასეთ ანდაზებს თან ახლავს გადმოცემაც. ასე, მაგალითად, „ყველა ერთი ჯვარელებიაო“ (არაა ართი ჯვარალეფიენია). ეს ანდაზა დაკავშირებულია უტუ მიქავას ხელმძღვანელობით მომხდარ გლებთა აჯანყებასთან. როცა მოინდომეს აჯანყებულთა მეთაურის შეპყრობა, ჯვარში მცხოვრებლებმა თქვეს: აჯანყების მოთავეები ყველა ერთად ვიყავითო.

ისტორიულ ფაქტთან არის დაკავშირებული მოღალატე ალიფაშას შესახებ შექმნილი ანდაზა: „ალი-ფაშა ხასანბეგური, ზურგზე — დამბაჩა, გვერდზე — ლეკური“ და სხვ.

ანდაზებში, საერთოდ, დიდი ადგილი უჭირავს ფილოსოფიურ განსჯასა და დიდაქტიკას. ამგვარ ანდაზებში ჩაქსოვილი ნართაული განზოგადებანი ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად არის მიღებული. ასეთი ანდაზებია: „პირით კოცნას გულით კოცნა მირჩეენიაო“, „სინათლე რად გინდა, თუკი ბრმა ხარ?“, „სიცილით თანამგრძნობს, ტირილით თანამგრძნობი გერჩიოსო“; „სიბერემ კაცს კარის გადასასვლელთან მოუსწროო“; „პირით დამთვრალმა და ლვინით დამთვრალმა ერთმანეთი დახოცესო“ და სხვ.

ანდაზა, როგორც მხატვრული ერთეული, ორი ნაწილისაგან შედგება. ერთი ნაწილი არის მიზეზი, მეორე კი — შედეგი. მიზეზ-შედეგობრიობა ქმნის მხატვრულ სახეს, რომელსაც, უმეტეს შემთხვევაში, შინაგანი და გარეგანი რითმა და რიტმი გააჩნია. მეგრულ ანდაზებში შინაგანი რითმას უპირატესი ადგილი უჭირავს. ასეთია, მაგალითად, „სონი ჯიქახე, სო მიშახე“ (სადაური ჯიქიას ასული სად ჩამქდარაო); „გიორგი ცხონდია, ირკოჩიში მორდია“ (გიორგი ცხონდია — ყველასი ნათლია); „წოხოლენი ბედი დო უკულიანი — გვერდი“ (აღრინდელი ბედი — ბედი, შემდეგი — ნახევარი); „მუსით გიაგუუქია, თიშა მიაგუუქია“ (რასაც დაეჩვევი, იმას მიაგნებო) და სხვ.

როგორც ვთქვით, მეგრული ანდაზების ძირითადი ფონდი სა-

ერთო-ქართულია, ეს ბუნებრივიც არის, რადგან ქართულ (მეგრულ) ანდაზებს წარმოშობისა და გავრცელების ერთი გზა ჰქონდათ.

გ ა მ ო ც ა ნ ი ს ალმნიშვნელი ტერმინი მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში არის „ემოორე-მოორე“ ანუ „ე მუორე, მუორე“, რაც ქართულად ნიშნავს — „ეს რა არის, რა არის“. ასე აქვს ეს დამოწმებული ი. ყიფშიძესაც თავის ცნობილ წიგნში¹⁶. სულხან-საბა ორბელიანი გამოცანას „ასახსნელ სიტყვას“ უწოდებს. იგი ინტერნაციონალური ბუნებისაა და გავრცელებულია მსოფლიოს ყველა ხალხში, როგორც ზეპირსიტყვიერებაში, ისევე მწერლობაშიც. უძველესი ინდური სარწმუნოებრივი ჰიმნების კრებული „რიგვედა“, რომელიც 1500-2000 წლის წინათ შეიქმნა ჩვენს ერამდე, გამოცანის რამდენიმე ნიმუშს გვაწვდის¹⁷.

როგორც ანდაზის, ისევე გამოცანის რაობას, მის ადგილს კულტურის ისტორიაში პირველად ე. ტეილორმა მიაქცია ყურადღება. ე. ტეილორის აზრით, გამოცანაც შექმნილია პრიმიტიული კულტურის მაღალ საფეხურზე. მის შესაქმნელად საჭირო იყო ადამიანს ჰქონოდა განყენებული შედარების უნარი, ამასთან ერთად, ასეთი შედარებები მისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ფართო აუდიტორიისათვის. კულტურის განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე, ტეილორის აზრით, გამოცანის განვითარება წყდება და იგი საბავშვო თამაშობად იქცევა. ე. ტეილორი მიუთითებს, რომ ანდაზები და გამოცანები ერთსა და იმავე დროს წარმოიშვნენ და დიდხანს ერთად ვითარდებოდნენო. „გამოცანის პირველყოფილი სახეობა... აღმოჩენილი იყო მაღალ საფეხურზე მდგომ ველურებთან, როგორც მათი შემოქმედების ნიმუში. მისი აყვავების ხანად ითვლება კულტურის განვითარების დაბალი და საშუალო სტადიები“¹⁸. ე. ტეილორი ტიპურ გამოცანად მიიჩნევს ოდიპოსის მიერ სფინქსის გამოცანის გამოცნობას („ვინ დადის დილით ოთხი ფეხით, შუადღეს — ორით და საღამოს კი — სამით?“).

გამოცანის შინაარსი კონკრეტული საგნები და მოვლენებია; გამოსახვის ფორმა კი დაფუძნებულია მეტაფორულ პოეტურ აზროვნებაზე. ჯერ კიდევ არისტოტელემ შენიშნა, რომ „გამოცანა კარ-

¹⁶ ი. ყიფშიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 182.

¹⁷ მ. ჩიქოვანი, დასახ. წიგნი, გვ. 301.

¹⁸ ე. ტეილორი, დასახ. წიგნი, გვ. 53.

გად შედგენილი მეტაფორააო“. გამოცანაში ყურადღება გამახვილებულია საგნის, მოვლენის გარეგან ნიშანზე. მსგავსი ნიშნის მიხედვით ერთი საგანი ან მოვლენა შეცვლილია მეორეთი. ასეთი პარალელიზმი მეტაფორული ხასიათისაა, მაგრამ არსებობს ისეთი გამოცანები, რომლებიც მეტაფორის ნაცვლად საგნის ან მოვლენის მოქმედებისა და მდგომარეობის აღწერას ემყარებიან. ზოგი გამოცანა აეგებულია გამოსაცნობი და შესადაარებელი საგნების ნიშანთა გამოთიშვის ზერხზე („ქა გედგუ ღო ოჩი ვარე, ჟას გორუნს ღო კოჩი ვარე“ — „რქა აქვს და ვაცი არ არის, ხეს ეძებს კაცი არ არის“).

გამოცანა, როგორც ჟანრი, მხატვრული ფორმით დასმულ კითხვას ემყარება და „ეს მხატვრული ფორმა კითხვისა შეიძლება სხვადასხვა სახით წარმოგვიდგეს: მეტაფორის, პარალელის, ალეგორის, თხრობის, რიცხვითი შედარების და სხვათა სახით“¹⁹.

მაგიზმის ტყვეობაში მყოფი ადამიანი სიტყვას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა. მას სჯეროდა, რომ თუ საგნებსა და მოვლენებს ნამდვილ სახეს დაარქმევდა, — უბედურებას მოუტანდა მას. დარწმუნებული იყო, რომ შემცვლელი (დუბლირებული) სიტყვების ხმარების საშუალებით თავს დაიცავდა ბოროტი ძალებისაგან. ყოველივე ეს კი ხელს შეუწყობდა ადამიანის წარმატებას სამეურნეო თუ სამონადირეო საქმეში.

დადასტურებულია, რომ საქორწილო ცერემონიალს ძველად თან ახლდა სიტყვის აკრძალვის, შემცვლელი სიტყვის გამოყენების ძლიერი ტრადიცია. ამით ბოროტ ძალებს უმაღლავდნენ მომხდარ ფაქტს. მორწმუნე მწყემსი ცხოველებს ნამდვილ სახელს არ უწოდებდა, ამით ავი სულებისაგან იფარავდა მათ. ასეთი პირობითი სახელწოდებანი წარმოშობილია, როგორც მეტაფორა-შედარება. იგი მოიცავდა ადამიანის ცხოვრების ყველა მხარეს. ოჯახში შემოყვანილ პატარძალს უფლება არ ჰქონდა ოჯახის რომელიმე წევრისათვის ნამდვილი სახელით მიემართა. ამიტომ მიუთითებენ, რომ „გამოცანების გარკვეული ჯგუფი დაკავშირებულია ქალთა უძველეს პირობით სიტყვებთან“²⁰.

ყოველივე ეს გამოცანის შესაქმნელად ქმნიდა მეტაფორული სიტყვიერი ინვენტარის სიუხვეს. შემუშავებული იყო გამოცანის

¹⁹ მ. ჩიქოვანი, დასახ. წიგნი, გვ. 309.

²⁰ ვ. ანიკინი, დასახ. წიგნი, გვ. 61.

თქმის გარკვეული ტრადიცია. გამოცანის საღამოები უმთავრესად შემოდგომისა და ზამთარში ეწყობოდა, განსაკუთრებით, დღესასწაულების დროს. ეკლესია დევნიდა ასეთ გართობას. ერთ-ერთ დოკუმენტში ნათქვამია, რომ შობის დღესასწაულის დღეებში ასრულებენ ყოველგვარ უსირცხვილო თამაშობებსო... „გამოცანებს ხსნიდნენ და არარსებულ ზღაპრებს ყვებოდნენ“²¹.

გამოცანის საღამოებზე, ტრადიციის მიხედვით, დაცული იყო თანმიმდევრობა. გამოცანის გამოცნობა იწყებოდა ადამიანის სხეულის ნაწილებიდან, მერე გადადიოდა საოჯახო ნივთებზე, შინაურ და გარეულ ცხოველებზე, ბოლოს განყენებულ საგნებსა და მოვლენებზე. გამოცანას ხნოვანებით უფროსი იწყებდა, იგი იცავდა ტრადიციულ თანმიმდევრობას, თან გზადაგზა მსმენელებს უხსნიდა პირობითი სიტყვების ნამდვილ აზრს. „გამოცანების საღამო თავისი არსებით გვევლინებოდა თავისებურ „გაკვეთილებად“, რომლებსაც ხანშიშესული ადამიანები უტარებდნენ ახალგაზრდებს“²².

გამოცანამ თანდათანობით, ძველი უტილიტარული დანიშნულება დაკარგა. ახალ ეპოქაში ახალი ფუნქცია შეიძინა, ეს არის ის, რომ „მხატვრულ სახეობრივ ფორმაში მისცეს ადამიანს ცოდნა მისი გარემომცველი სამყაროს შესახებ. გამოცანამ შეიძინა ახალი ფუნქციები: იგი გახდა ცოდნის შექმნის, გონებამახვილობაში გამოცდის, მოსაზრებულობაში ვარჯიშის საშუალება. რადგან გამოცანა, ძირითადად, გონებრივი ვარჯიშის წყარო გახდა, მან დაკარგა საწესჩვეულებო კალენდარულ ტრადიციებთან კავშირი“²³.

გამოცანის საღამოების ტრადიცია დაედო საფუძვლად ხალხური გამოცანის, როგორც მხატვრული ნაწარმოების, ფორმირებას. აქვე მიიღო მან დიალოგის ფორმა. შეჯიბრების თითოეული მონაწილე ცდილობდა შეექმნა სრულფასოვანი, მხატვრული ღირებულების გამოცანა, გამოემკლავებინა თავისი გონებამახვილობა, ზუსტ შედარებათა შერჩევის უნარი და სხვა.

გამოცანის ერთ-ერთი თვისებაა მსმენელთა შორის კომიზმის შექმნა. კომიზმს იწვევს შენიღბულად დასმული კითხვების გამოცნობა. როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, გამო-

²¹ М. Шахнович, Пословицы и поговорки, сб. Русское народное поэтическое творчество, М., 1954, гв. 216—217.

²² ვ. ა ნ ი კ ი ნ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 63.

²³ მ. შახნოვიჩი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 217.

ცანაში ნაგულისხმევი საგანი ან მოვლენა მაშინ არის კომიზმის ობიექტი, როდესაც ამ ობიექტების „ისეთი ნიშნები და თვისებები ჩამოთვლილი, რომელნიც აუცილებლობით არ არიან დაკავშირებული ამ ობიექტთან. ან ისეთი პირობა დასახელებული, რომელთაც ობიექტის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა არა აქვთ, ანდა გამოსაცნობი თვით გამოცანის სიტყვიერ ტექსტშივეა დასახელებული, ოღონდ ჩვენგან მოითხოვს მიხედვას“²⁴.

როგორც ანდაზებში, ისე გამოცანებში უფრო მეტად ნაჩვენებია პოეტური მხარე ყველაზე მეტად „პროზაული“ საგნებისა და მოვლენებისა. ეს მიღწეულია გადაჭარბების ხერხით, რაც იმას ნიშნავს, რომ რომელიმე საგნის ან მოვლენის დამახასიათებელი თვისება შედარებულია პოეტური ბუნების მატარებელ ორეულთან. ეს მომენტი, ხშირად, კომიზმის შექმნასაც ემსახურება, რადგან გამოსაცნობ ობიექტს მიეწერება ისეთი ამალღებული თვისებები, რაც მისთვის დამახასიათებელი არ არის.

ანდაზისაგან განსხვავებით, „გამოცანის ფუნქციას შეიძლება „დაკონკრეტების ფუნქცია“ ვუწოდოთ და მის გზად კონკრეტიზაცია მივიჩნიოთ... გამოცანა შეიძლება მრავალნაირ მოვლენას ასახელებდეს, ხოლო კონკრეტულს კი ახასიათებდეს“²⁵. ავიღოთ გამოცანა, რომელიც სიმინდის ტაროსთანაა დაკავშირებული. აქ დასახელებულია მრავალი საგანი, მაგრამ ყველაფერი ეს ნართაულად კონკრეტულზე მიგვანიშნებს, კერძოდ, გამოსაცნობ საგანზე.

შარას ოსური გილარენი —
ფურჩაში კაბა მუკაქუნცუ —
(მუკანწყუმლო თინა მოკო),
ოქროში ძეძუფი მიკოჩანც —
(მუკაქუმლო თინა მოკო)

ეზაზე რომ ქალი დგას,
ფურჩის კაბა აცვია —
(გასახდელად ის მინდა),
ოქროს ძეძუები ასხია —
(მოსაკბეჩად ის მინდა).

გამოცანებში, გარდა მეტაფორისა და შედარებისა, გამოყენებულია პარალელიზმის ხერხიც („ე მუორე, მუორე, დუდი უღუ, ტვინ ვაულუ, ძვალი უღუ, ძელი ვაულუ?“ — ეს რა არის, რა არის, თავი აქვს — ტვინი არა, ძვალი აქვს — ხორცი არა — (ლურსმანი).

²⁴ გ რ ი გ ო ლ კ ი კ ნ ა ძ ე, ქართული სატირისა და იუმორის განვითარების ისტორიისათვის, თბ., 1953, გვ. 178.

²⁵ იქვე, გვ. 181.

გამოცანის საღამოები სამეგრელოშიც, უმთავრესად, შემოდგომასა და ზამთარში იმართებოდა, განსაკუთრებით სიმინდის რჩევის, ღომის ცეხვის, მატყლის ჩეჩვისა და დართვის დროს, აგრეთვე დღეობა-დღესასწაულებზე, ჭარობაზე, მწყემსთა თავშეყრის ადგილებში. როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში²⁶, სამეგრელოშიც იცოდნენ გამოცანის საღამოებზე ასეთი ჩვეულება: ვინც გამოცანას ვერ გამოიცინობდა, გამოცანის მთქმელისათვის ესა თუ ის ქალაქი უნდა მიეცა. როცა ქალაქს „მიიღებდა“, გამოცანის მთქმელი იტყოდა: „ქალაქო, მოდი ჩემთანა, ხელი არვის აქვს შენთანა“-ო. ამის შემდეგ მსმენელებს დაუსახელებდა გამოცანაში ნაგულისხმევ საგანს ან მოვლენას.

საყურადღებოა ადგილობრივი კოლორიტით (საგნებით, მოვლენებით) განსაზღვრული გამოცანები. ამ შემთხვევაში ტერმინი „ადგილობრივი“ პირობითია. აქ უფრო მეტად იგულისხმება ისეთი საგნები, რომლებიც დასავლეთ საქართველოსათვის, და მათ შორის, სამეგრელოს კუთხეებისათვისაა დამახასიათებელი. ასეთია, მაგალითად, გვიმრა, ღომი და მისი საცეხვი ურო, ოჯალეში, გიდელი და სხვა.

ქიქე ვორდინი, პუხა ვორდი,
შიკრდინი — გიფთინი.

— პატარაობისას კუზიანი ვიყავი,
გავიზარდე და გავსწორდი (გვიმრა).

ანდა,

ტყას დებაედი, ტყას დებსახი,
გათიბლი დო დიდი დიბძახი.

— ტყეში დავიბადე, ტყეში ჩავისახე,
გამოვედი და დიდი დავიძახე.
(ღომის საცეხვი ურო).

დიდ გონებამახვილობას მოითხოვს ისეთი გამოცანების ახსნა, სადაც საგნის, მოვლენის ძირითადი თვისება გამორიცხულია. ასე, მაგალითად,

ჯა გემიდგუ უფოსვეთი,
ჩიტი გიმარე უბორკეთი,
ეშებლი უკუჩხეთი,
ობჰოფი უხელეთი.

ხე მიდგას უფესვოდ,
ჩიტი შემომჭდარა უფეხოდ,
ავედი (ხეზე) უფეხოდ,
დავიჭირე (ჩიტი) უხელოდ.

(ტყუილი).

²⁶ ა. ცანავა, სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში, 1960, გვ. 117.

გამოცანა მტკიცედ შეკრული კომპოზიციური ერთეულია, რომელსაც აქვს გარეგანი და შინაგანი რითმა და რიტმი.

იშო დიხა, სი ფიხალი,
სი დიჭვი დო სი დიხალი,
სი დიხაში ონთხორალი.

— იქით, მიწავ, შე ფხვიერო,
შე დასაწვავო, დასახრუკო,
შე მიწაში ჩასადებო. (ქვევრი).

ანდა,

პატონი ოსური, ანთელახე,
ვეშკაჭიკე, ვაგალახე.

— ქალბატონ ანთელავას (ასულს)
ვერც უბიძგებ, ვერც გალახავ.
(ქოთან).

ასევე ძალზე საინტერესოა სატირისა და იუმორის გამოვლენის პრინციპები ანდაზებსა და გამოცანებში. სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ამჟამად „ძნელია იმის გარკვევა, თუ რამდენად განსაზღვრავდა ანდაზისა და გამოცანის წარმოქმნა-ჩამოყალიბებას სატირულ-იუმორისტული ტენდენცია, მაგრამ ამ პრინციპს უთუოდ ამჩნევია ამ ტენდენციის მონაწილეობის კვალი. ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი ანდაზის პირველწყაროდ სატირული იგავები და ზღაპრები გამოდის, თავისთავად ააშკარავებს ანდაზების ამდაგვარსავე ფუნქციასაც, ამასვე მოწმობს ის გარემოება, რომ ანდაზებს ძალიან ხშირად სწორედ ამ მიზნით იყენებენ პუბლიცისტიკასა, მხატვრულ ლიტერატურასა და ყოფაცხოვრებაში“.²⁷ სამეგრელოში გავრცელებული ანდაზა — „უჭირო საჭირო ჩანგელიას კარზეო“ ასეთ სატირულ გადმოცემას ემყარება: ერთხელ ენგური ისე ადიდებულა, რომ რამდენიმე სოფელი დაუფარავს, ადიდებულ ენგურს დიდი ორაგული ამოყოლია ზღვიდან და, წყლის დაკლების შემდეგ, ეს ორაგული გლეხი ჩანგელიას ეზოსთან გამორიყულა. გახარებულ ჩანგელიას ორაგული ძღვნად დადიანისთვის მიურთმევია. დადიანს დიდად გახარებია და უბრძანებია: აწი ყოველ წელს მომართვი ასეთი საჩუქარიო. ასე დაჰკვებებია „უჭირო საჭირო“ ჩანგელიას ოჯახს.

ანდაზის, როგორც მხატვრული გამოსახვის საშუალების ერთი

²⁷ გრ. კიკნაძის დასახ. წიგნი, გვ. 175.

და უძირითადესი მნიშვნელობა მის გადანაცვლებით ფუნქციაში მდგომარეობს. ამ თვისებამ ანდაზაში თავი იჩინა, როგორც ერთგვარი აბსტრაგირების ტენდენცია. თუ თავდაპირველად მრავალი ანდაზა კონკრეტულ სახელდებას მიმართავდა, ვთქვათ, ივანესა და პეტრეზე დაკვირვებიდან იყო აღმოცენებული, თანდათანობით ანდაზამ ჩამოიცილა ეს კონკრეტულობა და, საერთოდ, კონკრეტულის გარეშე დაახასიათა ზოგადი განსჯით მიღებული შედეგი²⁸. კონკრეტულ ძუნწზე ან ზარმაცზე კი არაა საუბარი, არამედ საერთოდ სიძუნწზე, ზარმაცობაზე, ასე, მაგალითად, „ზარმაც მწყემსს შორიდან მოვლა ურჩევნიაო“ „ზარმაც მრთველს აღდგომას მოუნდა რთვაო“, „ძუნწმა კაცმა თაფლი გასცა და უკან გაჰყვა ლოკვითაო“ და სხვ.

ამგვარად, გადანაცვლების ტენდენცია გზას უხსნის აბსტრაგირებას, ე. ი. გზა ანდაზისა კონკრეტულიდან უფრო ზოგადისაკენ მიიმართება, რათა ისევ კონკრეტული ვითარების შესაბამისად იქნეს გამოყენებული²⁹.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ზოგიერთი ანდაზა ძალზე ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს სხვა ქვეყნის ანდაზებთან, ასე, მაგალითად, „ნამ ქჯანაშა მეურქინი, თი ქჯანაში ქუდი გიირთვია“ (რომელ ქვეყანაშიც მიდიხარ, იმ ქვეყნის ქუდი დაიხურეო),— «На чьем возу сидишь, ту песню пой» (რუსული); «В чьей лодке сидишь, ту песню пой» (აფხაზური); «В какой народ придешь, такую шапку и надешь» (ჩუვაშური); «На чьей земле поселишься, того и воду пей» (ყაზახური) და სხვ.³⁰

სამეგრელოში ფართოდ არის გავრცელებული ანდაზის მონათესავე უანრი — სიტყვის მასალა. ანდაზა თუ მეტწილად ორი ნაწილისაგან შედგება, „სიტყვის მასალა კიდევ უფრო მცირე უანრის ნაწარმოებია და მას ერთწევრიანობა ახასიათებს“³¹. ამ ერთწევრიანობაში მაინც ზოგადზე, ნართაულ განსჯაზეა ყურადღება გამახვილებული. ანდაზაში „თოლი შუნს დო თოლი ჭკომუნს“ (თვალი სვამს და თვალი ჭამს) უსათუოდ ზოგადი განსჯა იგულისხმება (კა-

²⁸ იქვე, გვ. 177.

²⁹ იქვე, გვ. 178.

³⁰ Русское народное поэтическое творчество, М., 1954, გვ. 138.

³¹ ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I, თბ. 1960, გვ. 326.

რგი ჩაცმა, გარეგნული სილამაზე და ა. შ.). ასეთივეა სიტყვის მასალა „თხა დო ნგერი ცალო რენია“ (თხა და მგელივით არისო); „თუნთის ქვანა მიაბარესია“ (დათეს ყანა მიაბარესო); „თხხაში ჭირი შხუარსია“ (თხის ჭირი ცხვარსაო) და სხვა. ანდაზების ცნობილი შემკრები და მკვლევარი ვ. დალი მიუთითებდა, რომ „ანდაზა ყოველთვის დასრულებულ აზრს, ზოგად ფორმულას და სინტაქსურად სრულ ერთეულს წარმოადგენს, სიტყვის მასალა კი... გადმოიციემა წინადადების ერთი ნაწილით“.

სატირისა და იუმორის გამოვლენის თვალსაზრისით სიტყვის მასალებში, როგორც ანდაზებში, გადამწყვეტ როლს გადანაცვლების პრინციპი ასრულებს. გადანაცვლება ჩართაულობასთანაა დაკავშირებული, რადგან ნართაულ განსჯაში ლაპარაკია ერთ საგანზე ან მოვლენაზე, მაგრამ იგულისხმება სხვა საგანი და სხვა მოვლენა. ეს პროცესი გამოცანებში გლობალურ მეტაფორულობას აღწევს, რადგან, როგორც ცნობილია, გამოცანა კარგად შედგენილი მეტაფორაა. გამოცანის შემთხვევაში ადამიანის წინაშე ის ამოცანა დგას, რომ დაკვირვებით მოპოვებული გამოცდილების ნიადაგზე მოახერხოს შეპირისპირება გარკვეული ნიშნებისა და ამგვარად უპასუხოს გამოცანაში დასმულ კითხვას, დაასახლოს მასში ნაგულისხმევი ობიექტი. მეგრულ გამოცანებშიც ტიპოლოგიურად, იგივე პრინციპებია დაცული, რაც საერთოდაა ამ ქანრისათვის დამახასიათებელი. ერთ-ერთი პრინციპის მიხედვით, გამოცანაში „გამოსაცნობად ნაგულისხმევი ობიექტის ისეთი ნიშნები და თვისებებია ჩამოთვლილი, რომელნიც აუცილებლობით არ არიან დაკავშირებულნი ამ ობიექტთან (ან ისეთი პირობებია დასახელებული, რომელთაც ობიექტის გამსაზღვრელი მნიშვნელობა არა აქვთ, ანდა გამოსაცნობი თვით გამოცანის სიტყვიერ ტექსტშივეა დასახელებული, ოღონდ ჩვენგან მოითხოვს მიხვედრას)“³². ასე, მაგალითად:

- თუდო რკინა, ჟიდო ზორცი, უკული ჯა დო, უკული კოჩი.
- ქვევით რკინა, ზევით ზორცი, შემდეგ ხე და შემდეგ კაცი.
(ნალი, ცხენი, კენი და კაცი).

ანდა:

- ე მუ ორე, მუ ორე, დუდი ულუ. ტინ ვაულუ, ძვალი ულუ, ძელი ვაულუ.

³² ვრ. კიკნაძის, დასახ. წიგნი, გვ. 178.

— ეს რა არის რა არის, თავი აქვს, ტვინი — არა, ძვალი აქვს —
ხორცი არა. (ლურსმანი).

როგორც აღნიშნულია, ანდაზის თვისებაა კონკრეტულიდან
ზოგადზე გავლით, ისევე კონკრეტულს დაუბრუნდეს, გამოცანას კი
კონკრეტულიდან ისევე და უფრო მეტად კონკრეტულთან მივყავართ.

გამოცანებში კომიზმის გამომწვევებ ერთ-ერთ მიზეზად მითითე-
ბულია ის გარემოება, რომ „გამოცანის აუხსნელობის მიზეზად ჩვენ
სერიოზულ მოტივს ვთვლიდით, ნაცვლად იმისა, რომ იმთავითვე
მარტივი რამ გვეგულისხმებინა“³⁵. აგრეთვე, გამოცანა შეიძლება
სკაბრეზულადაც მოგვეჩვენოს, მაგრამ იქ სხვა რამე იგულისხმება,
სკაბრეზული დახასიათება კომიზმის გამომწვევას ემსახურება. ასე,
მაგალითად: „ჩქიმი კვარკვალია სქან რხვილს“ (ჩემი მრგვალი შენს
ხერელში) ნიშნავს ჩოხის ღიღ-კილოს.

ძალზე ბევრია ისეთი გამოცანები, რომლებიც კითხვითი ფორ-
მით დაისმის და თან დაცინვა, ცბიერი ღიმილი ახლავს ხოლმე, რომ
ამ გამოცანას ვერ გამოიცნობო:

— ართი შარაშა გინიზლინი, ეშმაკიში სახე ბძირი,
ებუოფინი — ქუაჭგუა, ქუდუოტოთინი — ილიარს,
ჩხოუ ვარე, ცხენი ვარე, მიდგას არაგადუენი საფარსაკო იცუაფუ.

— ერთ გზაზე მივდიოდი, ეშმაკის სახე ვნახე:
ავილე და ქვა იყო, დაეაგდე და — ბალახსა ძოვს;
ძროხა არ არის, ცხენი არ არის, ვინც ამას გამოიცნობს —
საარაკო იქნება (კუ).

შეიძლება დავასკვნათ, რომ მეგრული ანდაზებისა და გამოცანე-
ბის მხატვრული წარმოსახვის პრინციპები (როგორც საერთო ქარ-
თულის) მდგომარეობს იმაში, რომ თუ ანდაზის ფუნქცია განზოგა-
დებაში, აბსტრაგირებაში მდგომარეობს, გამოცანის ფუნქცია კონკ-
რეტიზაციითაა განსაზღვრული. ანდაზა და გამოცანა ხალხური შე-
მოქმედების უკვდავი ქანრებია.

³⁵ იქვე, გვ. 180.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ავტორის აგან	3
I თავი. მითოლოგიის საკითხები	4
ზოგადი მიმოხილვა (მემორატული და ფაბულატური გადმოცემები)	4
ძველი კოლხური ღვთაებანი	29
მესეფი, ტყაშმაფა, ოჩოკაჩი	52
II თავი. საწესჩვეულებო პოეზია	82
ახალი წელი ანუ კალანდა	86
გიორგობა	92
წეჭეთობა	96
შობა	102
აღდგომა	106
ყვევილთბატონები	109
საქორწილო პოეზია	113
სამგლოვიარო პოეზია	123
მაგიური პოეზია (შელოცვა)	129
III თავი. ხალხური ლექს-სიმღერების ტრადიცია	148
IV თავი. გაბაასება	183
V თავი. ზღაპარი	197
VI თავი. საისტორიო ზეპირსიტყვიერების საკითხები	223
VII თავი. ანდაზები და გამოცანები	260

გამომცემლობის რედაქტორი ჯ. ჭირია
სამხატვრო რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუდალაშვილი
კორექტორი ე. გონჯილაშვილი

სბ 1697

გადაეცა წარმოებას 10.01.90. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11.08.90. საბეჭდი
ქალაღი 60×84¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 17,5. სააღრ.-საგამომც.
თაბახი 14,3. ტირაჟი 5000. შეკვეთა 61.

ფახი 1 მან. 10 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.

Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. Чавчавадзе, 14

საქართველოს კომუნისტური პარტიის გამომცემლობის სტამბა,
თბილისი, მერაბ კოსტავას ქ. № 14

Типография издательства ЦК КП Грузии,
г. Тбилиси, ул. Мераба Костава, 14.