



ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტი
ქართველოლოგიის ცენტრი

თინა შიოშვილი

ქართული ზეპირსიტყვიერება

ბათუმი
2022

*ედგენება ქართველ და კავკასიელ ფოლკლორისტთა თაობა
ბის აღმზრდელის – პროფესორ ქსენია სიხარულიძის ხსოვნას.*

**აღიარებულია სახელმძღვანელოდ ბათუმის შოთა რუსთაველის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის აკადემიური საბჭოს მიერ
(დადგენილება №, 2022 წ.)**

ნაშრომში განხილულია ქართული ზეპირსიტყვიერების ძირითადი ჟანრები, ზეპირსიტყვიერი ხელოვნების სპეციფიკის საკითხები, ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფია, ძირითადი ფოლკლორისტული სკოლები და თეორიები; წარმოდგენილია რეკომენდაციები ფოლკლორის შემკრებთათვის.

წიგნი განკუთვნილია სახელმძღვანელოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის; იგი საინტერესო იქნება, აგრეთვე, ქართული ზეპირსიტყვიერებით დაინტერესებულ ფართო საზოგადოებისათვის.

რედაქტორი: პროფესორი მამია ფაღავა

რეცენზენტები: პროფესორი მარინა გიორგაძე
პროფესორი ქეთევან სიხარულიძე

შინაარსი

წინათქმა	9
თავი I. ფოლკლორი და ფოლკლორისტიკა	13
§1. ფოლკლორული შემოქმედების რაობა	13
§2. ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკა	16
2.1. კოლექტიურობა	17
2.2. მასობრიობა	19
2.3. ვარიანტულობა	19
2.4. ანონიმურობა	21
2.5. ტრადიციულობა	22
2.6. ზეპირობითობა	23
2.7. იმპროვიზაცია	24
2.8. ყოფითობა	24
§3. ფოლკლორის ჟანრული შემადგენლობა	25
§4. ფოლკლორის მატარებელი - მთქმელი და ავტორმთქმელი	26
§5. ფოლკლორისტიკის საგანი	28
§6. ფოლკლორისტიკის მომიჯნავე დისციპლინები	31
§7. ძირითადი ფოლკლორისტულ-ტექსტოლოგიური ცნებები	34
თავი II. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფია	39
§1. ფოლკლორისტიკა ძველ ქართულ მწერლობაში	39
§2. ფოლკლორისტიკა XIX საუკუნეში	45
§3. ფოლკლორისტიკა XX-XXI საუკუნეში	60
თავი III. ხალხური ლირიკა	70
§1. ჟანრული სპეციფიკა	70
§2. სტრუქტურა (სალექსო ფორმები)	72
§3. პოეტიკა	74
თავი IV. შრომის პოეზია	78
§1. გენეზისი	78
§2. შრომის პოეზია ქართულ წერილობით ძეგლებში	81
§3. შესწავლის ისტორია	84
§4. ძირითადი სახეები	90
4.1. სამონადირეო	91
4.2. გუთნური	97
4.3. სამკაღი	105
4.4. კაღოური	110
4.5. მთიბლური	112
4.6. ნაღური	120
4.7. ხელხვაგი	125
4.8. სავენახო	128
4.9. საფეიქრო	134
4.10. საწყაღხედო	137
4.11. მეტიური	141
4.12. ურმული	144

4.13. წველისა	148
4.14. მწვემსური	152
თავი V. საწესჩვეულებო პოეზია	161
§1. საოჯახო-საწესჩვეულებო ლექს-სიმღერები	161
1.1. საძეობო	162
1.2. სააკენო	165
1.3. საწესო ("საბატონო") "იავნანა"	173
1.4. საქორწილო	179
1.5. სამგლოვიარო	198
§2. საწესჩვეულებო-კალენდარული ლექს-სიმღერები	213
2.1. საახალწლო	214
2.2. საშობაო	220
2.3. სააღდგომო ("ჭონა")	225
2.4. საგიორგობო ("დიდება")	233
2.5. მარიამობისა (ღვთისმშობლობისა)	237
§3. სამეურნეო-აგრარული პოეზია	243
თავი VI. მაგიური პოეზია (შელოცვა)	248
§1. ჟანრული სპეციფიკა	248
§2. სამკურნალო შელოცვები	264
§3. სამეურნეო შელოცვები	287
თავი VII. საგმირო პოეზია	302
§1. გენეზისი, თემატიკა, კომპოზიცია და შესწავლის ისტორია	302
§2. საგმირო აფორიზმები და სასიმღერო ტაეპები	306
§3. უცხო ტომთა თარეშისა და შინაური შუღლის ასახვა	319
§4. საგმირო-სახოტბო პოეზია	321
§5. ქართველი ქალი – გმირის აღმზრდელი	330
თავი VIII. სატრფიალო ლირიკა	338
§1. ქება	339
§2. ნატვრა	344
§3. გაბაასება	349
§4. ელეგია	354
§5. სატრფიალო წერილი	359
§6. მინიატიურა	362
თავი IX. საყოფაცხოვრებო პოეზია	368
§1. მშობლები და შვილები	368
§2. უფროს-უმცროსობა	374
§3. ძმობა-მეგობრობა, დაძმობა, ძმობილ-დობილობა	378
§4. ცოლქმრობა	385
§5. რძალ-დედამთილი და ოჯახური ურთიერთობანი	391
§6. სტუმარმასპინძლობა	400
§7. მხარეები, სოფლები, უბნები	411
თავი X. ფილოსოფიური ლირიკა	420
§1. სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა	420

§2. წუთისოფელი	428
§3. ეთიკური კრედო	436
თავი XI. სასულიერო პოეზია	442
§1. ხალხური შესაქმე	443
§2. სულეთი და მისი ბინადარნი	448
§3. ხალხური "აბრამიანი"	467
§4. ხალხური "იობიანი"	472
§5. სოლომონ ბრძენი	477
§6. მაცხოვარი	481
§7. ღვთისმშობელი	495
თავი XII. ბალადა	500
§1. სამონადირეო ბალადები	501
§2. საგმირო ბალადები	511
§3. ლეგენდებზე და თქმულებებზე აგებული ბალადები	521
§4. სატრფიალო ბალადები	524
თავი XIII. პოეტური პაექრობანი	528
§1. ზმა	528
§2. გაბაასება	529
§3. კაფია	536
§4. შაირი	544
თავი XIV. ანდაზა და სიტყვის მასალა	553
§1. ანდაზა	553
§2. სიტყვის მასალა	573
თავი XV. გამოცანა	575
თავი XVI. წყევლა	590
თავი XVII. მითი	601
§1. მითის რაობა, გენეზისი	601
1.1. ფეტიშიზმი	602
1.2. ტოტემიზმი	602
1.3. მაგია	603
1.4. მანიზმი	603
§2. მითოლოგემა	607
2.1. ცისა და მიწის გამიჯვნის მითოლოგემა	607
2.2. ცისა და მიწის კავშირის მითოლოგემა	607
2.3. სამყაროს შუაგულის მითოლოგემა	610
2.4. მარადიული გაზაფხულის (ზაფხულის), იგივე სამოთხის, მითოლოგემა	611
2.5. სიზმრის მითოლოგემა	611
2.6. დაბრუნების მითოლოგემა	612
2.7. ხელახლა შობის მითოლოგემა	613
2.8. გველეშაპის მითოლოგემა	613
§3. კოსმოგონიური მითოსი	614
3.1. ქართული კოსმოგონიის სპექციფიკა	614

3.2. წელისა და ხმელეთის სტიქიათა ბრძოლა	615
§4. მარადიული გაზაფხულის მიტოსის	621
§5. ფარნავაზის სიზმარი	625
§6. კულტის დაარსების მითოსი	626
6.1. ხე (იფანი)	627
6.2. კოპალას ხატის დაარსება	627
6.3. მტრედის მიერ ეკლესიის დაარსება	627
6.4. ღვთისშვილთა და დევეკერპთა ბრძოლები	628
§7. ესქატოლოგიური მითოსი	629
§8. ნატურალური და ეტიოლოგიური მითები	629
თავი XVIII. ეპოსი	631
§1 ეპოსის რაობა, სახეები	631
§2. საგმირო ეპოსი (“ამირანიანი“)	633
2.1. კვლევის ისტორია	633
2.2. გეოგრაფია	636
2.3. ზღუერბლები (ეპიზოდები)	641
§3. სამიჯნურო ეპოსი (“ეთერიანი“)	656
3.1. კვლევის ისტორია	656
3.2. ტექსტის მორფოლოგია	660
3.3. ამბავი ქორწილამდე	661
3.4. ამბავი ქორწილის შემდეგ	664
3.5. ამბავი ეთერისა, აბესალომისა და მურმანისა	666
3.6. ესქატოლოგიური შეხვედრა	677
§4. სოციალურ-ეგზისტენციალური ეპოსი (“არსენას ლექსი“)	680
4.1. ტექსტოლოგიური პრობლემა და კვლევის ისტორია	680
4.2. ძირითადი ეპიზოდები	683
4.3. დამატებანი	697
თავი XIX. ლეგენდა	703
§1. უანრული სპეციფიკა	703
§2. კოსმოგონიური ლეგენდები	710
2.1. სამყაროს წარმოშობა და ადამიანის გაჩენა	710
2.2. პირველი ადამიანების შეცოდება და მათი დასჯა	720
§3. აპოკრიფული ლეგენდები	722
§4. წარღვნის ლეგენდები	723
4.1. დიდი წარღვნის ლეგენდა	723
4.2. მცირე წარღვნის ლეგენდები	729
§5. ისტორიულ ნაგებობებთან დაკავშირებული ლეგენდები	733
§6. ლეგენდა მონანიე კაცისმკვლელზე	736
თავი XX. თქმულება, გადმოცემა	742
§1. თქმულება	743
1.1. ისტორიული თქმულება	744
1.2. საწესწვეულებო თქმულება	746
1.3. სოციალური თქმულება	750
1.4. ტოპონიმიური თქმულება	750

1.5. პიდრონიმული თქმულება	751
1.6. ეთნონიმური თქმულება	753
1.7. ეტიოლოგიური თქმულება	753
1.8. მუსიკალური თქმულება	754
§2. გადმოცემა	755
თავი XXI. ზღაპარი	759
§1. ჯადოსნური ზღაპარი	762
§2. ცხოველთა ეპოსი	774
§3. საყოფაცხოვრებო-ნოველისტური ზღაპარი	778
§4. საზღაპრო ეპოსის ზნეობრივი სამყარო	783
თავი XXII. მახვილსიტყვაობა	803
§1. უანრული სპეციფიკა	803
§2. შეკრება-შესწავლის ისტორია, ჯგუფები	804
§3. ანეკდოტები მოლა ნასრედინზე	809
§4. ანეკდოტის დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია	825
თავი XXIII. დრამა	831
§1. უანრული სპეციფიკა, სახეობანი	831
§2. ბერიკაობა	839
§3. ყეენობა	843
თავი XXIV. საისტორიო ზეპირსიტყვიერება	847
§1. განვითარების ძირითადი ეტაპები	848
§2. პირველი პერიოდი (V-XIV საუკუნეები)	852
2.1. ვახტანგ გორგასლის ციკლი	852
2.2. ლექსები სვეტიცხოვლის მშენებლობაზე	858
2.3. დავით აღმაშენებლის ციკლი	860
2.4. შოთა რუსთველის ციკლი	866
2.5. თამარ მეფის ციკლი	880
2.6. თამარ მეფე ჩვენებურთა ფოლკლორში	895
2.7. შალვა და ივანე ახალციხელების ციკლი	906
§3. მეორე პერიოდი (XV-XVII საუკუნეები)	910
3.1. ბრძოლა სვანი თავადების წინააღმდეგ	910
3.2. ზურაბ ერისთავის ციკლი	912
3.3. ბრძოლები შაჰ-აბას I და შაჰ-აბას II წინააღმდეგ	914
3.4. გიორგი სააკაძის ციკლი	920
§4. მესამე პერიოდი (XVIII საუკუნე)	923
4.1. მეფე ერეკლეს ციკლი	923
4.2. სოლომონ I, სოლომონ II და სოლომონ ლიონიძის ციკლები	937
§5. მეოთხე პერიოდი (XIX საუკუნის პირველი ნახევარი)	939
§6. მესხეთე პერიოდი (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი და XX საუკუნის დასაწყისი)	942
6.1. ხალხური ლექსები ბატონყმობის გაუქმებაზე	942
6.2. რუსეთ-ოსმალეთის ომები და მუჰაჯირობა	943
6.3. 80-90-იანი და 900-იანი წლები	955

6.4. 1905-1907 წლების რევოლუცია	958
6.5. პირველი მსოფლიო ომი და “საღდათობა”	960
§7. მეექვსე პერიოდი (1917 წლის ოქტომბრის რევოლუცია და შემდეგდროინდელი ხანა)	963
7.1. მეორე მსოფლიო ომი და ომისშემდგომი ხანა	964
თავი XXV. საბავშვო ფოლკლორი	967
§1. სააკვნო სიმღერები	969
§2. საღაღაო და შესაქცევარი ღექს-სიმღერები	980
§3. ღექსები ფრინველებსა და ცხოველებზე	988
§4. "ცოცხალი ტყუილი"	996
§5. საწესჩვეულებო ღექს-სიმღერები	999
§6. საგინგლო და გამოსაჯავრებელი ღექს-სიმღერები	1000
§7. ღექსები სწავლაზე	1003
§8. საღაღობო ღექს-სიმღერები	1004
§9. საბავშვო თამაშები და გათვლები	1007
§10. ენის გასატეხი	1009
§11. საბავშვო პროზა	1010
თავი XXVI. ძირითადი ფოლკლორისტული სკოლები და თეორიები	1011
§1. ანტიკური პერიოდი	1011
§2. რელიგიური პერიოდი	1011
§3. მეცნიერული პერიოდი	1012
3.1. მითოლოგიური სკოლა	1013
3.2. ნასესხობის თეორია	1020
3.3. ფინური სკოლა	1022
3.4. თვითნასახვის თეორია	1023
3.5. ევოლუციური თეორია	1024
3.6. ისტორიული სკოლა	1025
3.7. ისტორიულ-შედარებითი და ისტორიულ-ტიპოლოგიური თეორიები	1026
3.8. ზღაპრის სტრუქტურულ-ისტორიული და ისტორიულ-გენეტიკური შესწავლა	1030
3.9. ეპოსის წარმოშობის თეორიები	1033
3.10. სტრუქტურალიზმი	1037
სამანსოვრო ფოლკლორის შემკრებთათვის	1041
ღექსიკონი	1047
გამოყენებული ლიტერატურა	1058
შემოკლებანი	1090

წ ი ნ ა თ ქ მ ა

ეს წიგნი ათეული წლების განმავლობაში იწერებოდა... მისი აღრეული ყლორტები ჩემი ბავშვობის წლებიდან იმზირება, როცა გულისყურით ვუსმენდი კახეთში ცნობილ სახალხო მთქმელს – მამანემის ბიძას – ილია შიოშვილს, ჩონგურის მელოდიის თანხლებით საოცარ ამბებს რომ გვიყვებოდა ჩვენი ქვეყნის გმირულ ისტორიაზე, მწყემსი ვაჟკაცების ხიფათიან ცხოვრებაზე, “ანა ბაჯიზე” თუ ანაგელ მოკლეკატოზე, ქართველთაგან ღამის თავისიანად შერაცხილი აზერბაიჯანელი სახალხო გმირის – ქოროღლის საოცარ თავგადასავალზე...

ამ წიგნის ცალკეული ფურცლები მაშინაც იწერებოდა, როცა, უკვე სკოლის მოსწავლე, გაკვეთილებს მოვამზადებდი თუ არა, მეზობელთან გაგებოდი, რათა ენაწყლიანი, საოცარი მოსაუბრის – შაშო ბაბოს ზღაპრებში მემოგზაურა და მზეჭაბუკთან თუ მზეთუნახავთან ერთად მეზეიმა სიკეთის გამარჯვება...

ამ წიგნს საძირკველი, ალბათ, მაშინ ჩაეყარა, როცა დიდი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის პირველკურსელს, სული და გონება აღმიფრთოვანა აუდიტორიაში შემობრძანებულმა ფერიასავით ქალბატონმა – პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ, ჩვენი სულიერი საუნჯის ჯადოსნურ სამყაროს რომ მაზიარა და მტკიცედ გადამაწვეტინა, ცხოვრების კრედიტ ეროვნული ზეპირსიტყვიერების მსახურება გამეხადა...

ეს წიგნი მაშინაც ივსებოდა, როცა, მეორე კურსზე გადასულმა, ზურგჩანთა მოვიკიდე და საზაფხულო არდადეგები “ფოლკლორულ კალმასობაში” გავატარე განუმეორებელ გიორგი (იურა) ჯაფარიძის ხელმძღვანელობით; როცა ჯერ უმშვენიერეს პანკისის ხეობას ვესტუმრეთ და უხვად მოვიმცვრიეთ ზეპირსიტყვიერი მარგალიტები, შემდეგ კი, ტბათანის გავლით, თუშეთისაკენ ავიღეთ გეზი. ახლაც ყურში ჩამესმის ჩვენი ქისტი მასპინძლის ხმა, გაცილებისას რომ გვითხრა: “– იმ მთებს რომ აუყვები, ქამარ-ხანჯალიც კი გამძიმებს კაცსა და ამხელა ზურგჩანთები როგორ უნდა ატაროთო!” არადა, ვატარეთ; მათში ხომ პანკისელ მოძმეთა სულიერი მარგალიტები იყო დაუნჯებული...

ეს წიგნი მაშინაც იწერებოდა, როცა, კავკასიონის წინა მთებში ერთკვირიანი ოდისეითა და მწყემსებისაგან უხვად მოპოვებული საგმირო-სათავგადასავლო პოეზიით აღფრთოვანებულმა, მერვე დილას წინა საღამოს ჩამოწოლილი ნისლის გამო ყინულადქცეულ თოვლიან ფერდობზე იძულებით გაშლილი კარვიდან თავი გამოვყავით და საოცარი სურათის მოწმენი გავხდით: ნისლი აღარსად ჩანდა, მთის

მწვერვალიდან ამოვრებული ვებერთელა მზე დეკის ქათქათა ყვავი-
ლებით მოჩითულ ფერდობს ელაციცებოდა, ხოლო ბაღის ფოთლებ-
ში ცრემლებით ჩარჩენილ ნამის წვეთებს მარგალიტების ბრწყინ-
ვალებას ანიჭებდა... მაშინაც, როცა ჩვენმა ხელმძღვანელმა მზეს ქედი
მოუხარა და ხმამაღლა ამოთქვა:

“ბაღასზე ბრწყინავს ნამები –
თამარ დედოფლის თვალები!”

მერე გოგონებს (თინა უგრეხელიძეს, თამარ პატაშურს და მე) დეკის
ყვავილები მოგვართვა, ხელი გადახვია მისა არაბულს და დიმიტრი
(ჩალხია) ჩავლექიშვილს და ყველანი გაგვახედა მარცხნივ, მზის სხივე-
ბით ოქროსფრად აელვარებული კოშკებისაკენ... ეს ელოს კოშკები იყო
– ჩვენი პირველი დამხვდურნი... მაშინაც იწერებოდა ეს წიგნი – თუ-
შეთის გამრული ისტორიით სულშეგუბებული და აღფრთოვანებული,
ეგგენა ბასხაჯაურს, მატრონა სულაკაურს თუ სარა კურდღელაიძეს
რომ ვუსმენდი...

ეს წიგნი წლითიწლობით ივსებოდა ივრისხეობისა თუ არაგვის-
ხეობის ფშავში ფოლკლორული “კალმასობისას”, ... ირემთკალოდან
და ავისგორიდან განჭვრეტილი მამულის ტკივილების ჭეშმარიტი მემა-
ტიანის – ფშავ-ხევსურული სიბრძნის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარ-
მომადგენლის – ხევისბერ ბიჭური ბადრიშვილის სენტენციების მოსმე-
ნისას...

ამ წიგნს ჩემთან ერთად წერდნენ თოვლის საბურველში გახვეუ-
ლი ღების, ჭიორას, გლოლას, უწერას მკვიდრი სახალხო მოღექსენი,
გაოცებულნი რომ იყვნენ, “ამ ზამთარში აქ რამ მოგიყვანათო!..”

ეს წიგნი მემკვიდრეა იმ დიდი საველე გამოცდილებისა, ქალბატონი
ქსენიას ხელმძღვანელობით მოწყობილ ექსპედიციებში რომ მივი-
დეთ ფოლკლორისტიკის კათედრის წევრებმა სვანეთსა თუ სურების
თვალწარმტაც ხეობაში, მის მშობლიურ გურიაში... მაშინ, როცა საღა-
მლობით მთელი დღის ნამუშავეს ერთმანეთს ვუზიარებდით, ხოლო
ჩვენი სათნო მოძღვარი ფოლკლორისტიკის მასტერკლასებს გვიტარებ-
და...

ამ წიგნის დასაწერ ფურცლებს ნათელი ეფინებოდა, როდესაც სა-
ქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების
საკოორდინაციო საბჭოსა თუ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბი-
ლისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის
საკავშირო და რესპუბლიკურ კონფერენციებზე ვუსმენდი ქართული
ფოლკლორისტიკის კორიფეებს – ქსენია სიხარულიძეს, ელენე ვირსა-
ლაძეს, მიხეილ ჩიქოვანს, თამარ ოქროშიძეს, ალექსანდრე დლონტს,
აპოლონ ცანავას, დავით გოგოჭურს და სხვებს, რომელთაც ჩემს მას-

წავლებლებად მივიჩნევ და რომელთა ნაშრომებსაც ეფუძნება წინამდებარე სახელმძღვანელო...

ეს წიგნი იწერებოდა საკავშირო კონფერენციაზე იმდროინდელ ლენინგრადში, როცა ვუსმედი რუსეთსა და ევროპაში აღიარებულ ფოლკლორისტებს – ე. მელეტინსკის, ვლ. გუსევის, ბ. პუტილოვის, ელ. პომერანცევას და მემამყებოდა, რომ ჩემი სათაყვანებელი მასწავლებლის, თავის მხრივ კი პროფესორების – მარკ ახადოვსკისა და ნიკოლოზ ანდრეევის – ღირსეული მოწაფის – პროფესორ ქსენია სიხარულიძის მეცნიერულ აზრებს უდიდესი პატივისცემით იშველებდნენ და “ფოლკლორისტიკის დედოფლად” მოიხსენიებდნენ...

ამ წიგნის უდიდესი ნაწილი დაიწერა საქართველოს უმშვენიერეს კუთხეში – აჭარაში (რომელიც ჩემი მეორე მშობლიური კუთხე გახდა), როცა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების თანამშრომლებთან ერთად წლების მანძილზე აჭარის მთა-ბარი შემოვიარე; როცა, აღმოსავლეთ საქართველოს ფოლკლორზე გაზრდილი, აქაურ ზეპირსიტყვიერებასაც ვეზიარე და ვირწმუნე ჩემი უფროსი კოლეგის – შესანიშნავი მეცნიერის – ზურაბ თანდილავას ნათქვამი: “თუ აღმოსავლეთ საქართველოს მთა ხალხური პოეზიით არის გამორჩეული, აჭარის ხალხურ პროზას ბადლი არ მოეპოვებაო”.

ამ წიგნზე ინტენსიური ფიქრი იმ დღიდან დაიწყო, როცა ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტზე მიმიწვიეს და ქართული ფოლკლორის კურსის წაკითხვა მომანდეს... მას შემდეგ ოთხ ათეულ წელზე მეტი გავიდა... სტუდენტთა ყოველ ახალ ნაკადთან ურთიერთობა ახალ-ახალი იდეებითა და პრობლემებით ამდიდრებდა ჩემს მომავალ სახელმძღვანელოს...

ამ წიგნის ფურცლები საბოლოოდ შეავსო ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის მიერ 2005-2018 წლებში ისტორიული საქართველოს (შავშეთი, კლარჯეთი, ტაო) მცხოვრებთა და თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა პროვინციებში მიმოფანტული ქართველი მუჰაჯირების შთამომავლების ზეპირსიტყვიერების გაცნობამ; ეს იყო ყველაზე დიდი, ყველაზე ტკბილ-მწარე “ფოლკლორული კალმასობა”... ცენტრის მეცნიერ-ხელმძღვანელის – პროფესორ მამია ფადავას ხელმძღვანელობით მოწყობილ კომპლექსურ სამეცნიერო ექსპედიციათა ერთ-ერთი უდიდესი მონაპოვარია ის აუცილებელი ნატვრისთვალი, ურომლისოდაც ქართული ზეპირსიტყვიერების მოზაიკა ვერ იქნებოდა სრულყოფილი... ეს ნატვრისთვალი კი ისტორიული სამხრეთ საქართველოს ფოლკლორული შემოქმედებაა.

ეს წიგნი მომავალშიც დაიწერება... მას უსათუოდ დაწერენ ჩემი მოწაფეები, მათი მოწაფეები... დაწერენ წარსულისადმი ისეთივე სიყვარულითა და პატივისცემით, მომავლისადმი რწმენითა და პასუხისმგებლობით, რასაც მე განვიცდიდი...

დღეს კი ეს სახელმძღვანელო თქვენ გეკუთვნით, ჩემო ძვირფასო სტუდენტებო! დაე, ერთად ვიმოგზაუროთ ჩვენი ეროვნული საუნჯის იმ ფასდაუდებელ სამყაროში, ქართული ზეპირსიტყვიერება რომ ჰქვია! გავეცნოთ წინაპართა ნაფიქრ-ნააზრევს, რათა შევიგრძნოთ ეს საოცარი სულიერი მემკვიდრეობა, რაც კიდევ ერთხელ გვაგრძნობინებს, “ვისი გორისანი ვართ”, საიდან მოვდივართ და საითკენ არის ჩვენი სავალი, რომელიც აუცილებლად მიგვიყვანს ტაძართან...

თინა შიოშვილი

20. 03. 2022

თავი I. ფოლკლორი და ფოლკლორისტიკა

§1. ფოლკლორული შემოქმედების რაობა

ხალხური სიტყვიერება, ანუ ზეპირსიტყვიერება, იგივე ფოლკლორი, მასების ზეპირპოეტური შემოქმედებაა, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა. იგი ისევე ხანიერია, როგორც – ადამიანის ბგერითი მეტყველება. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიულად მხატვრული სიტყვიერი შემოქმედების სათავე ზეპირსიტყვიერებაა; მსოფლიოს ყველა ხალხს, ვისაც სიტყვაკაზმული მწერლობა შეუქმნია, პირველი ნაბიჯები ფოლკლორული შემოქმედებით გადაუდგამს. პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის განმარტებით, “ხალხური სიტყვიერება მასების პოეტური შემოქმედებაა, რომელიც ზეპირად იქმნება და თაობიდან თაობას გადაეცემა დაუწერელი სახით” (ჩიქოვანი, 1975: 32).

ხალხის მხატვრული შემოქმედების აღსანიშნავად ქართულ პრესაში XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან გვხვდება როგორც სიტყვა "ფოლკლორი" (იშვიათად), ისე – "ხალხური პოეზია". ყველაზე ხშირად იხმარება "ხალხური სიტყვიერება" და "ხალხური ზეპირსიტყვიერება", თუმცა, ეს ბოლო დეფინიცია მთლად სწორი არ არის, რადგანაც, თუ მსაზღვრელია სიტყვა "ხალხური", მაშინ საზღვრული უნდა იყოს "სიტყვიერება", ანდა იხმარებოდეს მსაზღვრელის გარეშე ("ზეპირსიტყვიერება"). ქართული ფოლკლორის დიდი მოამაგე ვახტანგ კოტეტიშვილი (1892-1937) ამჯობინებდა ტერმინს "პოეტური შემოქმედება"; ამ ცნებაში, ბუნებრივია, იგულისხმება როგორც პროზაული, ისე პოეტური ნიმუშები. ტერმინი "ფოლკლორი" კი პირველად გამოიყენა ინგლისელმა ისტორიკოსმა უილიამ ტომსმა 1846 წელს და მას შემდეგ გავრცელდა ევროპაში, რუსეთში და საქართველოში.

მხატვრული სიტყვიერი შემოქმედება ორი სახისაა – ზეპირსიტყვიერი და ლიტერატურული. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ის როდია, რომ ერთი ზეპირად ვრცელდება, მეორე კი – წერილობით. ძირითად განსხვავებას შემოქმედებითი პროცესი ქმნის.

ლიტერატურული ნაწარმოები ინდივიდუალური მოფიქრების ნაყოფია, ხალხური შემოქმედების ნიმუში კი არასოდეს არის მხოლოდ ერთი პირის შემოქმედება. მართალია, ხალხური ნაწარმოების პირველი დამწეები თავდაპირველად ერთი პირია, მაგრამ ვიდრე ეს ნაწარმოები დასრულებულ მხატვრულ ფორმას მიაღწევს თანაავტორს (თანაავტორებს) იძენს; ერთის მიერ მოხდენილად ნათქვამი ლექსი თუ პროზაული ამბავი გამოძახილს პოულობს მეორე პიროვნებაში; მეორე, იმახსოვრებს რა

პირველთქმულს, გარდაქმნის მას, თავისი შეხედულებებისა თუ გემოვნების მიხედვით შეკვეცს ან განაწვრივს და ისე გადასცემს მესამეს; ეს პროცესი დაუსრულებლად მეორდება და მრავალი თაობის (თაობათა შიგნით კი მრავალი მოქმედის) სულიერ ქურას გაივლის. ზეპირსიტყვიერების ცნობილი მკვლევარი ვახტანგ კოტეტიშვილი ალექსანდრე ყაზბეგის მიერ ხევში ჩაწერილი მშვენიერი საგმირო ლექსის – "... ბეთლემის კარზე ჰკიდია..." – შესახებ წერდა: "... ვინ იცის, რამდენი ცვლილება განიცადა ამ ლექსმა, ვიდრე იმ მტკიცე ფორმას მიიღებდა, რომლის გარღვევა აღარ შეიძლება..." (კოტეტიშვილი, 1961: 4).

დიდი ხნის მანძილზე, ვიდრე ადამიანი საკუთარი ფიქრებისა და აზროვნების წერილობით გადმოცემას შეძლებდა, ზეპირსიტყვიერება იყო ის სანუკვარი ნავსაყუდარი, რომელიც იტევდა, ინახავდა და თაობიდან თაობას გადასცემდა ცხოვრებაზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად მოპოვებულ ხალხისათვის ღირებულსა და საჭირო ცოდნას, სიბრძნეს, შეხედულებებსა და ოცნებებს, ამა თუ იმ ჟანრულ სამოსელში გამოსვულს. როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, თავის მხრივ მწიგნობრობას არ გაუუქმებია ზეპირსიტყვიერება, იგი დღემდე თან სდევს კაცობრიობის ისტორიას სხვადასხვა დონეებზე, ყოველდღიური საკომუნიკაციო მეტყველებით დაწყებული და მაღალპოეტური შემოქმედებით დამთავრებული; "სადაც არსებობს ენა, იქ ზეპირ სიტყვას ბუნებრივი ასპარეზი აქვს... ენა არ გაჩენილა იმისთვის, რომ აუცილებლობით ხელოვნური ნიშნების ტყვეობაში მოქცეულიყო. მართალია, მხოლოდ დამწერლობამ გახადა შესაძლებელი წერილობითი ისტორია, როგორც მახსოვრობის საიმედო ჭურჭელი... დამწერლობამ ზეპირსიტყვიერი ტექსტის მატერიალურად, ნიშნების საშუალებით დაფიქსირებით მათი ხანგრძლივად შენახვის საიმედო გარანტია შექმნა, თუმცა იმავდროულად ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებას წაართვა მისი არსებითი თვისება, რომელიც თავდაპირველ სინკრეტიზმში გამოიხატებოდა" (კიკნაძე, 2008: 7-8).

დღეს ცალ-ცალკე არსებული ხელოვნების დარგები – მუსიკა, ცეკვა, პოეზია, მხატვრობა – პირველყოფილ მდგომარეობაში დამოუკიდებლად არ არსებობდნენ. სადაც მუსიკა იყო, იქვე უნდა ყოფილიყო მისი პლასტიკური გადმოცემა და პირიქით – პლასტიკურ მოძრაობას თან ახლდა მელოდია, სიმღერაც, მხატვრობაც. ხელოვნების დარგების ამ უძველეს მთლიანობას, ანუ განუყოფლობას, **ს ი ნ კ რ ე ტ ი ზ მ ი** ეწოდება. ამ მოვლენის ტიპური მაგალითია ის, რომ ძველად ქართულში სიტყვა "სიმღერა" თამაშს ნიშნავდა და პირიქით – თამაში მღერას გულისხმობდა ("მეფესა ესე ამბავი უჩს, ვითა მღერა ნარდისა" – რუსთაველი, 1986: 21).

პირველყოფილი ხელოვნების სინკრეტიზმი საყოველთაო მოვლენაა და ყველაზე თვალსაჩინოა დაბალ საფეხურზე მდგომი ტომების ფოლკ-

ლორში. ამ საფეხურზე ინდივიდუალური შემოქმედის შემეცნება არ არსებობს. პიროვნება ცხოვრობს საზოგადოებაში, სადაც შრომის უმთავრესი დარგები კოლექტიურია. ასევე საზოგადო და გუნდური შესრულებისაა სიმღერა, ცეკვა. სინკრეტიზმი წმინდა სახით მხოლოდ გუნდური მოქმედებისათვის არის დამახასიათებელი; ამდენად, პირველყოფილი ხელოვნების სინკრეტიზმი არის ხელოვნების სხვადასხვა დარგის მთლიანობა, განუყოფლობა, რაც ეთანადება საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციას. სინკრეტიზმის მაგალითებია სახალხო დღესასწაულები (სახალწლო, საშობაო, სააღდგომო და სხვა) და ხალხური დრამატული სანახაობანი ("ბერიკაობა", "ყეენობა").

რა არის ფოლკლორული სინკრეტიზმი? როგორც აღვნიშნეთ, პირველყოფილი ხელოვნების სინკრეტიზმი გუნდური მოვლენაა; გუნდურ შემოქმედებაში ჩანასახის ფორმით მოცემულია მხატვრული შემოქმედების ყველა დარგი, რომლებიც მომდევნო საფეხურზე დამოუკიდებელ დარგებად ყალიბდებიან: მიმიკური თამაშის საფუძველზე ცეკვა, ქორეოგრაფია ვითარდება; ნიღბები და ფერები მხატვრობას გვაძლევენ; ტონ-რიტმი მუსიკად გადაიზრდება, ხოლო ბგერითი ამოძახილების საფუძველზე იქმნება სიტყვები, რაც შემდგომში მხატვრულ სახეს პოეზიასა და პროზაში ღებულობს.

სინკრეტიზმის დასაწყისში მთავარია მოძრაობა, რასაც თან სდევს მელოდია. ამ დროს სიტყვიერი მასალა მცირეა, სიტყვას იმდენი მნიშვნელობა არა აქვს, რამდენიც – მელოდიას. ენის წინსვლასთან ერთად ვითარდება და მრავალფეროვანი ხდება სასიმღერო ტექსტი. ზოგადქართული „დელა“, სვანური „ჰორირა“, "ვოისა" უძველესი სინკრეტული სიმღერების გადმონაშთებს წარმოადგენენ, სადაც მთავარი მელოდიაა და არა – სიტყვა. ამდენად, პოეტური ტექსტი ზეპირსიტყვიერების დამწერლობა-შეუხებელ კლასიკურ ხანაში (და მერეც) მხოლოდ სიტყვიერ ინფორმაციას არ გადმოსცემდა, მას თან ახლდა ჰანგი არა მხოლოდ როგორც შესრულების ტექნიკური მხარე, არამედ – სიტყვასთან შეზრდილი განუყოფელი მთლიანობა; ეს განუყოფელი შემდგომში დამწერლობამ გახლიჩა, უგულვებელყო რა მუსიკალური მხარე. გარდა ამისა, დამწერლობამ უგულვებელყო ზეპირი სიტყვის დიალოგური ბუნება, ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების მთელი არსი, რომელიც მოქმედსა და მსმენელს შორის უშუალო ურთიერთობაში მდგომარეობს.

ბუნებრივია, ფოლკლორის ყველა ჟანრი იმთავითვე დასრულებული სახით არ იყო მოცემული და ერთმანეთისაგან გამოყოფილი. სიტყვიერი ხელოვნების გამოყოფისთანავე არ ჩამოყალიბებულა ლირიკა, დრამა და ეპოსი; დამოუკიდებლად არ არსებობდა კონკრეტული ჟანრები, ისინი პირველყოფილი ფოლკლორული სინკრეტიზმის დაშლის შედეგად განვი-

თარდნენ. ე. ი. **ფოლკლორული სინკრეტიზმი** ნიშნავს ზეპირსიტყვიერების ისეთ მდგომარეობას, როცა არ არსებობს ფოლკლორის ცალკეული ჟანრები, მაგრამ ფოლკლორი, როგორც სინამდვილის მხატვრული ასახვის ფორმა, უკვე რეალობაა. ვიდრე კონკრეტული ჟანრები გაჩნდებოდა ანდაზის, გამოცანის, შელოცვის, მითის თუ სხვათა სახით, მანამდე ზეპირსიტყვიერებაში უნდა გამოკვეთილიყო უფრო მსხვილი ერთეულები, როგორცაა **ლირიკა, დრამა, ეპოსი**.

სამწუხარო რეალობაა, რომ დროთა ვითარებაში ძველი, ტრადიციული ჟანრების ასპარეზი იკარგება, ახალი კი ხშირად აღარ იქმნება; ამიტომაც მდიდარი, თაობების მიერ ნაფერები ფოლკლორული მემკვიდრეობის გაფრთხილება და მომდევნო თაობისათვის ფერუცვლელად გადაცემა ყველას ვალია. მათში ხომ ჩვენი ქვეყნის ტკივილიანი წარსული, ჩვენი წეს-ჩვეულებები იკითხება. სწორედ ამის გამო ზეპირსიტყვიერ ძეგლს ისტორიული მდიდობა სჭირდება, რათა ჩვენს მდიდარ ეროვნულ საუნჯეში ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ ძველი და ახალი დროის სიტყვიერება.

§2. ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკა

ხალხურ სიტყვიერებას, იგივე ფოლკლორულ შემოქმედებას, ისევე როგორც სულიერი კულტურის ყველა სფეროს, თავისი სპეციფიკა **გააჩნია**. სპეციფიკის საკითხი ფოლკლორისტიკის თეორიის ერთ-ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემაა. მეცნიერთა თაობების მიერ გამოთქმული მოსაზრებების თანახმად, ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკური ნიშნები ერთმანეთისაგან გამომდინარეობს, თუმცა ყოველ მათგანს აქვს დამოუკიდებელი, საკუთარი ბუნება. პროფესორი ქსენია სისხარულიძე ზეპირსიტყვიერების არსებით სპეციფიკურ ნიშნად მის **კოლექტიურობას** მიიჩნევს; გამოყოფს, აგრეთვე, მასთან დაკავშირებულ და მისგანვე გამომდინარე შემდეგ ნიშნებს: **1. მასობრიობა, 2. ვარიანტულობა, 3. ანონიმურობა, 4. ტრადიციულობა, 5. ზეპირობითობა** (ქ.ხ.ს. ქრესტ., 1970: 5-9).

პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს მიაჩნია, რომ ზეპირსიტყვიერების უმთავრესი სპეციფიკა მის შემოქმედებით პროცესში უნდა ვეძიოთ; იგი გამოყოფს, აგრეთვე, შემდეგ სპეციფიკურ ნიშნებს: **1. ანონიმურობა, 2. ვარიანტულობა, 3. ზეპირობითობა, 4. პოეტიკის თავისებურებანი** (ჩიქოვანი, 1975: 32-37). პროფესორ ზურაბ კიკნაძეს ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ყველაზე თვალსაჩინო სპეციფიკურ ნიშნად მიაჩნია **გავრცელების ზეპირი ფორმა**; იგი გამოყოფს, აგრეთვე, შემდეგ სპეციფიკურ ნიშნებს: **1.**

ანონიმურობა, 2. ვარიანტულობა, 3. კოლექტიურობა, 4. ტრადიციულობა, 5. იმპროვიზაცია, 6. ყოფითობა, 7. სინკრეტიზმი, 8. “დაძირული კულტურული დოვლათი” (კიკნაძე, 2008: 21-39).

სიტყვაკაზმული მწერლობისა და ზეპირსიტყვიერების ურთიერთმომართებაზე მსჯელობისას მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე ყურადღებას ამახვილებს ტრადიციულობაზე, როგორც ზეპირსიტყვიერი ფენომენის, ისე ინდივიდუალური შემოქმედების მასაზროლებელზე, თუმცა იქვე ხაზგასმით მიაჩნებს, რომ ტრადიციულობა ზეპირსიტყვიერი თხზულებისათვის აუცილებელი ბაზაა, რომელიც ნიშნავს არა ჩამორჩენილობასა და კონსერვატიზმს, არამედ – მდგომარეობას, სიმყარეს, საუკუნეობრივ გამოცდილებას; ფოლკლორის სპეციფიკად თ. ქურდოვანიძე მიიჩნევს, აგრეთვე, ანონიმურობას, ზეპირობითობას, იმპროვიზაციას, ვარიანტულობას (ქურდოვანიძე, 2001: 18-29).

განვიხილოთ ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკური ნიშნები:

2.1. კოლექტიურობა. პროფესორ ქსენია სიხარულიძის შეხედულებით, როგორც აღვნიშნეთ, კოლექტიურობა არის ის უმთავრესი ნიშანი, რაც აერთიანებს ხალხური შემოქმედების ყველა დარგს – მუსიკას, სიმღერას, ცეკვას და ზეპირსიტყვიერებას განასხვავებს ინდივიდუალური მხატვრული შემოქმედებისაგან – ლიტერატურისაგან (ქ.ხ.ს. ქრესტ., 1970: 5-6).

პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი, რომელმაც ზეპირსიტყვიერების უპირველეს სციფიკურ ნიშნად შემოქმედებითი პროცესის თავისებურება მიიჩნია, ამ პრობლემაზე მსჯელობისას სავსებით მართებულად მიაჩნებს: “ხალხური შემოქმედების ნიმუში არასოდეს არ არის მხოლოდ ერთი პირის შემოქმედების ნაყოფი... სანამ ნაწარმოები დასრულებულ მხატვრულ მდგომარეობას მიაღწევდეს, ის არ რჩება ავტორთან, მალე სცილდება დამწყებს და თანაავტორს იძენს... ხალხური ნაწარმოების შემქმნელი ყოველთვის ერთზე მეტია... ეს გარემოება... მშვენივრადაა გამოხატული სიტყვა “ხალხურში”. აქ პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ესა თუ ის ნაწარმოები ნაყოფია არა ერთისა, არამედ მრავალი პირის ოსტატობისა, **კოლექტიურობი** (ხაზგასმა ჩვენია – თ. შ.) თანამშრომლობისა” (ჩიქოვანი, 1975: 33). ამდენად, ძნელი არ არის, დავასკვნათ, რომ შემოქმედებითი პროცესი, რომელიც ზეპირსიტყვიერების, როგორც მხატვრული ფენომენის, უცილობელი თანმდევია, სწორედაც მის კოლექტიურ ბუნებაში ხორციელდება. პროფესორი ზურაბ კიკნაძეც ზეპირსიტყვიერების განსაკუთრებულ სპეციფიკად მიიჩნევს კოლექტიურობას, როცა მიაჩნებს, რომ უვარიანტო ტექსტი ვერ ჩაითვლება ხალხურ ნაწარმოე-

ბად, რომ “მისი ვარიანტების შექმნაში თაობები იღებენ მონაწილეობას და, ამდენად, ამგვარად წარმოშობილი ნაწარმოები სახალხო, კოლექტიური საკუთრებაა, ის ყველას ეკუთვნის, რადგან მის შექმნაში მონაწილეობა აქვს მიღებული არა მხოლოდ პირველ მთქმელს, არამედ გადამთქმელს და მსმენელსაც თაობათა მანძილზე დროსა და სივრცეში” (კიკნაძე, 2008: 27). სწორედაც ამ პრინციპებით არის განპირობებული, რომ პროფესორი ქსენია სიხარულიძე ზეპირსიტყვიერების მთავარ, არსებით სპეციფიკურ ნიშნად **კოლექტიურობას** მიიჩნევს: “ფოლკლორული ნაწარმოების კოლექტიურობა გულისხმობს როგორც ერთი და იმავე თაობის, საუკუნისა და ეპოქის, ასევე სხვადასხვა თაობის, საუკუნისა და ეპოქის შემოქმედთა თანაავტორობას სოციალური შინაარსის განვითარებასა და ფორმის გამოკვეთაში” (ქ.ს.ს. ქრესტ., 1970: 6).

მართალია, პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე არ გამოყოფს კოლექტიურობას ფოლკლორული შემოქმედების მთავარ სპეციფიკურ ნიშნად, მაგრამ მისეული მსჯელობა – “ფოლკლორულად მაშინ შეიძლება ჩაითვალოს ნაწარმოები, როცა გაუძღვება დროს, ზეპირად გადავა თაობიდან თაობაში, შემორჩება ხალხის მესხიერებას, როგორც გამომხატველი მისი თვალსაზრისისა” (ქურდოვანიძე, 2001: 29) – სწორედაც რომ ზეპირსიტყვიერების არსებითი სპეციფიკის – კოლექტიურობის აღიარებაა; პროფესორმა ელენე ვირსალაძემ ამ პრობლემას სპეციალური ნაშრომი – “კოლექტიურობა, როგორც ხალხური შემოქმედების ძირითადი ნიშანი” – მიუძღვნა და სათაურშივე გამოხატა თავისი დამოკიდებულება (ვირსალაძე, 1964: 7-29). როგორც მკვლევარი ჯონდო ბარდაველიძე აღნიშნავს, “კოლექტიურობა დრმა შინაარსის გამომხატველი ცნებაა და იგი მოიცავს ხალხის შემოქმედებითი და ყოფითი მოღვაწეობის რთულ კომპლექსს” (ბარდაველიძე, 1987: 464-465). ამავე თვალსაზრისს გამოთქვამს მკვლევარი ელგუჯა მაკარაძე: “... კოლექტიურობა ხალხური შემოქმედების ზოგადი უნივერსალური პრინციპია და მსოფლადქმის, სინამდვილისადმი მიმართების განსაზღვრული ფორმაც” (მაკარაძე, 2013: 26). ამ დებულების გასამყარებლად იგი მოიხმობს ვლადიმერ პროპის ცნობილ თეზას, რომლის თანახმადაც ფოლკლორში მიმდინარე შემოქმედებითი პროცესის ანალოგი უნდა ვეძებოთ ენაში, “რომელიც, ასევე, არავის მიერ არის გამოგონილი და არ გააჩნია არც ავტორი, არც ავტორები. ის კანონზომიერად, ხალხის ნებისაგან სრულიად დამოუკიდებლად წარმოიშობა და ვითარდება” (Пропп, 1976: 123). აქვე ელგუჯა მაკარაძე სრულიად მართებულად მიუთითებს, რომ კოლექტიურობის აღიარება ზეპირსიტყვიერების უნივერსალურ სპეციფიკად “სულაც არ ამცირებს ხალხური შემოქმედების სხვა ნიშან-თვისების, უწინარეს, ნაწარ-

მოების შექმნა-გავრცელების ზეპირი ფორმის როლსა და ფუნქციას” (მაკარაძე, 2013: 26).

ხალხური სიტყვიერების უმთავრესი სპეციფიკა – კოლექტიური ბუნება – დიდებულად დაახასიათა ვაჟა-ფშაველამ: “განა ხალხურ ამბავს, ლექსს რომ ვეძახით ამ სახელს, მართლა მთელმა ხალხმა მიიღო მონაწილეობა ამის შედგენაში! ხომ აქაც ერთი, ცალკე აღებული ერთდამ პირი, იტყვის ჯერ და მერე ხალხი გაიმეორებს, მოუმატებს, ან დააკლებს” (ვაჟა-ფშაველა, 1961: 99).

ამდენად, კოლექტიურობა უმთავრესი სპეციფიკაა, რითაც ხალხური სიტყვიერება განსხვავდება ინდივიდუალური მხატვრული შემოქმედებისაგან – ლიტერატურისაგან.

2.2. მ ა ს ო ბ რ ი ო ბ ა. ხალხური სიტყვიერების სპეციფიკურ ნიშნად მიიჩნევა **მასობრიობაც**. მართლაც, კოლექტიური ნაწარმოები მისი განვითარების გარკვეულ ეტაპზე მასობრივია, თუმცა ყველა მასობრივი ნაწარმოები არ არის კოლექტიური. მასობრივი შეიძლება იყოს ინდივიდუალური ნაწარმოებიც, თუ იგი ათვისებულია მასის მიერ, მაგრამ მასა არ ცვლის მის ფორმასა და შინაარსს, მის ინდივიდუალობას. ამის დასტურია აკაკი წერეთლის “სულიკო”, ი. ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველას, გ. ტაბიძის, გ. ლეონიძის და სხვა ქართველ მწერალთა ნაწარმოებები, თუმცა ამგვარი პროცესი კოლექტიურად ვერ ჩაითვლება. ბუნებრივია, როგორც ვაჟამ აღნიშნა, ზეპირსიტყვიერების ესა თუ ის ნიმუში თავდაპირველად ერთმა ადამიანმა გამოთქვა, მაგრამ იგი გახდა მასობრივი, რამაც გამოიწვია თანაავტორობის გაჩენა ერთსა და იმავე თაობაში ან სხვადასხვა თაობათა შორის და შეიცვალა ნაწარმოების ფორმა და შინაარსი (მოაკლეს, მიუმატეს, გამოკვეთეს, დახვეწეს და ა. შ.).

მასობრიობა თავისთავად ხელს უწყობს კოლექტიურობას, თუმცა, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, “აუცილებელი არ არის, ამგვარი ნაწარმოები ყოველთვის კოლექტიური გახდეს” (სიხარულიძე, 1970: 7). ამდენად, მასობრიობა ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი ნიშანია, მაგრამ მთავარ სპეციფიკად ვერ ჩაითვლება.

2.3. ვ ა რ ი ა ნ ტ უ ლ ო ბ ა. ზეპირ ბრუნვაში მოქცეული ნაწარმოები, ბუნებრივია, თანდათან სცილდება საწყის ფორმას; ხელიდან ხელში, თაობიდან თაობაში მისი გადასვლა შლის პიროვნული ავტორის კვალს, თავდაპირველი ტექსტი კი სახეცვლილებას განიცდის, ანუ იჩენს ვარიანტებს; ამდენად, ზეპირსიტყვიერების კოლექტიურობის საკითხი უშუალოდ არის დაკავშირებული **ვარიანტების** საკითხთან.

ხალხურ ნაწარმოებს ვარიაციის დიდი უნარი გააჩნია, განსხვავებული ტექსტითაა წარმოდგენილი. ერთსა და იმავე თქმულებას, ლეგენდას, ბალადას, მითსა თუ ლექსით ნაწარმოებს ყოველ მხარეში სხვადასხვანაირად გადმოსცემენ; იქმნება ტექსტის მოკლე და ვრცელი რედაქციები. უნებრევია, ორი მთქმელი ნანახსა თუ გაგონილს ერთნაირი სიზუსტითა და ერთნაირი სიტყვიერი მასალით ვერ გადმოსცემს; ვერც შემდგომი თაობა გაიმეორებს მათ უცვლელად – რაღაცას გამოტოვებს, რაღაცას დაუმატებს ან შეცვლის მისი გემოვნების, შეხედულებათა და იმპროვიზაციის უნარის მიხედვით და ასე თანდათანობით იქმნება პირველყოფილი ტექსტისაგან მეტ-ნაკლებად განსხვავებული რედაქციები, ანუ ვარიანტები. ამდენად, ფოლკლორული ნაწარმოების კოლექტიურობა და ზეპირი გზით გავრცელება იწვევს **ვ ა რ ი ა ნ ტ ე ბ ი ს** გაჩენას.

როგორი ვითარებაა ამ თვალსაზრისით სიტყვაკაზმულ მწერლობაში? მასში ძირითადად გვაქვს ავტორისეული კანონიკური ტექსტები, თუმცა ხშირია, აგრეთვე, ამა თუ იმ ინდივიდუალური ნაწარმოების გამგრძელებელთა თუ შემავსებელთა მიერ შექმნილი ვარიანტებიც. უამგასულ ნაწარმოებში ძნელი ხდება ე. წ. ინტერპრეტატორთა ჩანამატის გამოყოფა. ამის კლასიკური ნიმუშია „ვეფხისტყაოსანი“.

იმ ფაქტის დასტურად, რომ შეიძლება ლიტერატურული ნაწარმოებიც გახალხურდეს და ვარიანტები გაიჩინოს, მაგალითს მოვიხმობ ახლო წარსულიდან: პროფესორი ქსენია სიხარულიძე იგონებს, რომ გიორგი ლეონიძის დაბადების 60 წლისთავთან დაკავშირებით დაწერა ნაშრომი “გიორგი ლეონიძე და ხალხური შემოქმედება”, რომელშიც საგანგებოდ გამოყო თემა “ხალხი მღერის პოეტის ლექსებს”. გიორგი ლეონიძეს ძალიან გახარებია და უთქვამს: “ – აი, ეს არის მთავარი! ყველაზე დიდ ჯილდოდ მივიჩნევ, თუ ხალხი იმღერებს ჩემს ლექსებსო”. ქალბატონ ქსენიას უჩვენებია მისი ბრწყინვალე ლექსის – “შინმოუსვლელო, სადა ხარ” – დასაწყისის გახალხურებული ვარიანტი:

შინმოუსვლელო, სადა ხარ,
შენ ხომ სოფელი გიყვარდა,
გაუმაძღარმა ყორანმა
გული სად ამოგიღადრა,
სად დადნა შენი მხარ-ბეჭი,
თვალი სად ამოგიღამდა...

“როცა ტექსტი წაიკითხა, – წერს ქსენია სიხარულიძე, – აღტაცებით მითხრა სახეგაბრწყინებულმა პოეტმა:

- მაჯობა ხალხურმა მოლექსემაო!
- რას ბრძანებთ, ბატონო გიორგი-მეთქი!

– იცი, რას ნიშნავს სტრიქონები “გაუმაძღარმა ყორანმა გული სად ამოგიღადრა?” ნეტავი, ჩემი იყოს ეს სტრიქონები! როგორ აძლიერებს გმირის სახეს და ამადლებს ლექსის პატრიოტიზმს! შენ იცი ხალხური რწმენა, ყორანი მხოლოდ სახელოვანი გმირის ლექსს ეტანება. – და იქვე წარმოთქვა ხევსურული ლექსი:

გატეხილისა ვაჟისა
ყორანმა ლექში არ ჭამა,
გაუტეხელის ვაჟისა
წინ-წინ მკლავები დაჭამა”.

(სიხარულიძე, 1970: 269-270)

მაშასადამე, ვარიანტულობა მწერლობასაც ახასიათებს და, ამდენად, ის ვერ იქნება ზეპირსიტყვიერების წარმმართველი სპეციფიკური ნიშანი, თუმცა ძირითადი სხვაობა მათ შორის გაერეცელებების მასშტაბურობაში მდგომარეობს. განსხვავებით მწერლობისაგან, ზეპირსიტყვიერი მასალის ვარიანტების არსებობა ხალხში მასობრივი მოვლენაა და მისი უმთავრესი სპეციფიკით – კოლექტიური ბუნებით არის განპირობებული.

2.4. ა ნ ო ნ ი მ უ რ ო ბ ა. ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთ მახასიათებელ ნიშნად ითვლება **ანონიმურობაც**. კოლექტიური ბუნების გამო, ხალხური ტექსტი კარგავს მისი პირველავტორისა თუ შემდგენლობის თანავტორთა სახელებს. მართალია, ხშირად ხალხური ლექსების დასაწყისში ან ბოლოში ვხვდებით მინიშნებებს ავტორის შესახებ, მაგრამ ეს მინიშნებანი არ არის კონკრეტული; ასეთებია:

პეტრია საზანდარი ვარ,
ლექსების გამომჩარხავი...

ანდა:

ამ ლექსის გამამლექსავი
თუშის ქალი ვარ თმიანი...

ხშირ შემთხვევაში ნაწარმოებები, მათი ანონიმურობის გამო, ხალხურად იყო მიჩნეული; ამის მაგალითია დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია (“... ვის ნაჭარმაგვეს მეფენი...”). ეს ლექსი ზოგს თამარ მეფის ეპიტაფიად მიაჩნდა. ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ XIV საუკუნის I ნახევრის ძეგლის – “ველმწიფის კარის გარიგებანის” – აღმოჩენამ კი ცხადყო, რომ ლექსის ავტორია დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ცნობილი სასულიერო მოღვაწე არსენ იყალთოელი.

ფოლკლორული ანონიმურობის ბუნება შესანიშნავად დაახასიათა პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ: “ფოლკლორული ტექსტის ანონიმურობის ძირითადი პირობაა ავტორობის უფლების პრინციპული არარსებობა

ტრადიციულ საზოგადოებაში. ეს ის სფეროა, რომელსაც ყველაზე გვიან დაეუფლა კერძო საკუთრების შეგნება” (კიკნაძე, 2008: 24).

ამრიგად, ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი სახასიათო ნიშანი – ანონიმურობაც ხალხური შემოქმედების კოლექტიური ბუნების შედეგია.

2.5. ტ რ ა დ ი ც ი უ ლ ო ბ ა. ხალხური სიტყვიერების სპეციფიკური ნიშნების თაობაზე მსჯელობისას მიუთითებენ, აგრეთვე, მის **ტრადიციულობაზე**, თუმცა პროფესორ ქსენია სიხარულიძეს არ მიაჩნია სწორად, “რადგანაც ტრადიციის გარეშე არ ვითარდება მხატვრული შემოქმედების არცერთი ფორმა, კოლექტიურია იგი თუ ინდივიდუალური. მართალია, ტრადიციის ძალა უფრო იგრძნობა კოლექტიურ შემოქმედებაში, მაგრამ ინდივიდუალურ შემოქმედებაშიც მას მნიშვნელოვანი როლი აქვს. ტრადიციისა და ნოვატორობის საკითხი თანაბრად საინტერესოა როგორც ინდივიდუალურ, ისე კოლექტიურ შემოქმედებაში” (სიხარულიძე, 1970: 8).

პროფესორ ზურაბ კიკნაძის შეხედულებით, “ფოლკლორული ჟანრული სისტემის ურღვევლობა და მდგრადობა სწორედ ტრადიციის ძალაზეა დამყარებული” (კიკნაძე, 2008: 28).

როგორც აღვნიშნეთ, თეიმურაზ ქურდოვანიძე მიიჩნევს, რომ, მხატვრული ლიტერატურისაგან განსხვავებით (რომელსაც, აგრეთვე, გარკვეულწილად ასაზრდოებს ტრადიცია), ფოლკლორი ტრადიციის ძალითაა ძლიერი... რომ ზეპირსიტყვიერი თხზულება აუცილებლად ტრადიციულ ბაზაზე შენდება (ქურდოვანიძე, 2001: 18-19). მართლაც, ტრადიციის ძალა უფრო უკეთ ვლინდება ფოლკლორში, ანუ კოლექტიურ შემოქმედებაში, მაგრამ ინდივიდუალურ შემოქმედებაშიც მას მნიშვნელოვანი როლი ენიჭება; თუმცა, არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ზურაბ კიკნაძეს, რომ ტრადიციის ძალა ძლიერად მოქმედებს ინდივიდის ცნობიერებაზეც, თუმცა არ არის გამორიცხული “ინდივიდუალური გადახრების როლიც”; რომ “მთქმელის მეხსიერებაში დაცული ტრადიციული ტექსტი რაღაც ახალს იძენს მისი აქტუალიზაციის პროცესში... ეს ასეა ყოველი ახალი წარმოთქმისას” (კიკნაძე, 2008: 28-29). ტრადიციული ფოლკლორული ტექსტის “აქტუალიზაცია”, სწორედაც მისი **კოლექტიური** ბუნებიდან გამომდინარეობს და წარმოადგენს არსებობის აუცილებელ პირობას.

ტრადიციულობა ჩვენ მიგვაჩნია ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნიშნად, მაგრამ – არა სპეციფიკად, რადგან ის არანაკლებ ახასიათებს სიტყვაკაზმულ მწერლობასაც.

2.6. ზ ე პ ი რ თ ბ ი თ ე ბ ა. ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკურ ნიშნად მიიჩნევენ, აგრეთვე, **ზეპირობითობასაც.** ზოგნი ერთმანეთთან აიგივებენ კოლექტიურობასა და ზეპირობითობას, რაც პროფესორ ქსენია სიხარულიძეს არ მიაჩნია სწორად, რადგანაც გავრცელების ზეპირი ფორმა ყოველთვის არ გულისხმობს კოლექტიურობას.

როგორც აღვნიშნეთ, პროფესორ ზურაბ კიკნაძეს ფოლკლორული შემოქმედების ყველაზე თვალსაჩინო ნიშნად მიაჩნია ზეპირობითობა, რაც ასახულია მის ერთ-ერთ სახელწოდებაშიც (“ზეპირსიტყვიერება”) და რაზედაც მიაჩნებოდა ზეპირსიტყვიერების როგორც წარმოშობა, ასევე – გავრცელების ფორმა. “იქმნება ზეპირად და ვრცელდება ზეპირად. ეს არის ამ ზოგადი ნიშნის ორი ასპექტი”, – ასკვნის იგი; ამ პრობლემაზე მსჯელობისას მკვლევარი ზეპირობითობას ხალხური სიტყვიერების ზოგად ნიშნად მოიხსენიებს; ამავე დროს, ხაზგასმით მიაჩნებოდა იმ რეალობასაც, რომ წიგნური ცივილიზაციის ხანაში ზეპირსიტყვიერება წერილობით სახესაც იღებს, თუმცა მისი პრიორიტეტი სმენითი ფენომენია; რომ წიგნი კი ინახავს სიტყვას, მაგრამ თუ ის მუდმივ, განუწყვეტელ ზეპირ ბრუნვაში არ მოექცა, დავიწყებისათვის არის განწირული (კიკნაძე, 2008: 21-23).

ხალხური ლექსის შექმნა-გავრცელების ზეპირ ტრადიციასა და პოეტურ სიტყვაზე მსჯელობისას მკვლევარი ელგუჯა მაკარაძეც ხაზგასმით მიაჩნებოდა ხალხური ნაწარმოების შექმნა-გავრცელების ზეპირი ფორმის როლსა და ფუნქციაზე და აღნიშნავს, რომ “კოლექტიურობის, ამ უნივერსალური შემოქმედებითი პრინციპის, რეალიზაცია-მატერიალიზაცია ზეპირად ხდება. შესაბამისად, ხალხური ტექსტის შინაარსის და ფორმის, განსაკუთრებით პოეტიკის (სტილის) მრავალ თავისებურებას განსაზღვრავს სწორედ ზეპირობითობა. ის ხალხური ნაწარმოების შექმნა-გავრცელების მხოლოდ ფორმალური, ტექნიკური საშუალება კი არ არის, არამედ ესთეტიკური კატეგორიაა” (მაკარაძე, 2013: 26).

როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, ზეპირი ტრადიციის როლის ძალა ისტორიულად უნდა შეფასდეს; ზეპირობითობა ძლიერი იყო წარსულში, განათლებულ შემქმნელ-შემსრულებელთა წრეში კი თანდათანობით მცირდება, რის გამოც მიაჩნია, რომ ხალხური სიტყვიერების ზეპირი შესრულების ფორმა დროთა განმავლობაში კიდევ უფრო შესუსტდება; მართალია, იგი შეუძლებლად მიიჩნევენ, “რომ შესრულების ზეპირი ფორმა სავსებით გაქრება ხალხურ შემოქმედებაში, მაგრამ უფრო დამახასიათებელი იგი წარსულისათვისაა”. ამდენად, ზეპირობითობა ვერ ჩაითვლება ფოლკლორული ტექსტის უნივერსალურ, ანუ მთავარ, სპეციფიკად (ქ.ხ.ს. ქრესტ., 1970: 8-9).

2.7. ი მ პ რ ო ვ ი ზ ა ც ი ა. ფოლკლორული შემოქმედების ზეპირი გავრცელების წესი მტკიცედ არის დაკავშირებული, აგრეთვე, **იმპროვიზაციასთან.** ცნობილი მთქმელები, მეოსნები, მესტვირეები, მენონგურეები, აშულები და ზეპირსიტყვიერების სხვა მატარებლები სიტყვას სიმღერას უკავშირებდნენ და ნაწარმოებს მუსიკალური აკომპანემენტით გადმოსცემდნენ, თხზავდნენ იმპროვიზებულადაც.

იმპროვიზაციისას იბადება ზეპირსიტყვიერების ახალი ვარიანტები. ეს თვისება მეტ-ნაკლებად ფოლკლორული შემოქმედების თითქმის ყველა ჟანრს ახასიათებს, განსაკუთრებით კი – პოეტურ ჟანრებს. იმპროვიზაციის მიზანი, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, “ტექსტის დაფარული შესაძლებლობების წარმოჩენა-გადრმავებაა”. ამ მოვლენის საუკეთესო მაგალითად იგი ასახელებს “ვეფხვისა და მოყმის ლექსის” გაგრძელებაში დედის მოტივის შემოსვლას, იმპროვიზაციის სტიმულად კი – ბაღდადის ბოლოსწინა სტრიქონს: “ვინ ეტყვის მაგის დედასა, კარს უსხედს ქადაგ-მისანნი” (კიკნაძე, 2008: 30).

იმპროვიზაციის როლი მარტოდენ ძირითადი ტექსტის გავრცობა-გაგრძელებით არ ამოიწურება, მისი დამსახურებაა მრავალვარიანტულობა და პოეტური ფორმის დახვეწილობა; იმპროვიზაცია დიდ როლს თამაშობს ფოლკლორული შემოქმედების ისეთ ჟანრებში, როგორებიცაა შაირი, კაფია, გაბაასება, სამგლოვიარო პოეზია, თუმცა ის მეტ-ნაკლებად ახასიათებს თითქმის ყველა ჟანრს და დამოკიდებულია მთქმელთან ნიჭსა და უნარზე, უფრო ღრმად და გასაგებად გადმოსცეს ნარატივში ჩადებული ძირითადი სათქმელი; მიუხედავად ამისა, იმპროვიზაცია არ შეიძლება ჩაითვალოს ზეპირსიტყვიერების მთავარ სპეციფიკად, რადგანაც იმპროვიზაციის შესაძლებლობას მთქმელს ანიჭებს ტექსტის ზეპირი გავრცელების, მასობრიობის, ვარიაციის ტრადიცია, რაც თავისთავად მისი კოლექტიური ბუნებიდან გამომდინარეობს.

2.8. ყ ო ფ ი თ ო ბ ა. ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთ ნიშნად პროფესორი ზურაბ კიკნაძე გამოყოფს, აგრეთვე, **ყოფითობას**, რომელსაც “ყველა ნიშანზე არსებითს” უწოდებს. შეუძლებელია, არ დაეთანხმო მკვლევარს, რომ “ფოლკლორული შემოქმედება ყოფიდან არის ამოზრდილი და მისი ნიადაგით საზრდოობს... იგი არა მხოლოდ ასახავს, აირეკლავს ყოფას, მეტიც, მისი აქტივობა მიმართულია ყოფის მოწესრიგებისაკენ. ფოლკლორის ჟანრული სისტემა, ყოფიდან ამოზრდილი, თავად ზემოქმედებს ყოფაზე, სტრუქტურა და საზრისი შეაქვს ყოფაში. ამასთანავე, ყოფის გარეშე ფოლკლორული შემოქმედება კარგავს თავის ფუნქციას, რომელსაც ის ჟანრის ფარგლებში ასრულებს” (კიკნაძე, 2008: 31).

მართალია, სოციუმის ყოფა ბევრად განაპირობებს ზეპირსიტყვიერების შექმნა-გავრცელებას, მის ჟანრულ იერსახეს, ხოლო თავის მხრივ ფოლკლორული ფენომენი აწესრიგებს და აღმზრდელის როლს ასრულებს ტრადიციულ საზოგადოებაში, მაგრამ ეს მისია იმავე სიკეთით სიტყვაკაზმული შემოქმედებისთვისაც სისხლხორცეულია; ამდენად, ყოფითობა ვერ ჩაითვლება ზეპირსიტყვიერების არსებით და უმთავრეს სპეციფიკურ ნიშნად.

ამრიგად, ტრადიციული ხალხური სიტყვიერების **უმთავრესი** სპეციფიკა არის **კოლექტიურობა**; ხოლო მასობრიობა, ვარიანტულობა, ანონიმურობა, ტრადიციულობა, ზეპირობითობა, იმპროვიზაცია, ყოფითობა ის მოვლენებია, რომელნიც ან უშუალოდ გამომდინარეობენ ხალხური ნაწარმოების კოლექტიურობიდან, ან კიდევ აღრმავებენ მას; ამასთანავე, ეს მოვლენები ნაკლებად, მაგრამ მაინც ახასიათებს მწერლობასაც, რის გამოც მათ ზეპირსიტყვიერების მთავარ სპეციფიკურ ნიშნად ვერ ჩავთვლით (ქ.ხ.ს. ქრესტ., 1970: 9). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზეპირსიტყვიერების თანამედროვე მდგომარეობა მისი სპეციფიკის გააზრებაში გარკვეულ კორექტირებას გვთავაზობს: დღეს საყოველთაო განათლებისა და კულტურის დონე განაპირობებს იმგვარ რეალობას, რომ ფოლკლორული ნაწარმოებები კოლექტიურ მიმოქცევაში ნაკლებად გვხვდება. ანონიმურობაც ხშირად აღარ არის ზეპირსიტყვიერებისათვის სპეციფიკა; ზეპირობითობასთან ერთად, ხალხური სიბრძნე წერილობითაც (ბეჭდური გზით) ვრცელდება და ხშირად ცნობილია მათი ავტორი, ანუ პირველმთქმელი. თუ ყველაფერ ამას გავითვალისწინებთ, შემოთ დასახელებული სპეციფიკური ნიშნების მატარებლად გვესახება არქაული, ტრადიციული ფოლკლორული ჟანრები, თანამედროვე ზეპირსიტყვიერების უმთავრესი სპეციფიკური ნიშნად კი, ალბათ, უნდა ვაღიაროთ **პოეტური ფორმა**, რომელშიც დაუნჯებელია ხალხური სიტყვიერების ისტორიული გამოცდილება.

§3. ფოლკლორის ჟანრული შემადგენლობა

დიდი ისტორიული, შემეცნებითი და მხატვრული ღირებულების მქონე მრავალსაუკუნოვანი ქართული ხალხური ფოლკლორული შემოქმედება ჟანრობრივად ძალზე მდიდარი და მრავალფეროვანია. პირველყოფილი ანიმისტური მსოფლმხედველობიდან მოყოლებული დღემდე ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების სფეროში ერთიანდება მხატვრული და

არამხატვრული, საწესწვეულებო და არასაწესწვეულებო ფოლკლორული ნარატივები.

ხელოვნების სინკრეტიზმის ხანაში, ბუნებრივია, ჟანრობრივი დიფერენციაცია არ არსებობდა; თუმცა, ფოლკლორული შემოქმედების გარიჟრაჟზე სიტყვიერი ტიპიზაციის მრავალფეროვნებასთან გვაქვს საქმე. ერთ შემთხვევაში სასაუბრო ფრაზა და შეუფერავი ამბავი, მეორე შემთხვევაში რიტმული ფორმულა და მუსიკალური ჰანგი, მესამეში – დიალოგი თუ რეჩიტატივი თანდათანობით ქმნიდა პირობებს პოეტური აზროვნების **ეპიკურ, ლირიკულ და დრამატულ** გვართა შესაქმნელად. ამდენად, მხატვრული ლიტერატურის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ფოლკლორშიც, ანუ ზეპირსიტყვიერ ლიტერატურაშიც, ჟანრების ისეთივე კლასიფიკაცია გვაქვს, როგორც ლიტერატურათმცოდნეობაშია დამკვიდრებული. შეიძლება, თამამად ითქვას, რომ ზეპირსიტყვიერებაში სამივე გვარი ჩამოყალიბდა და განვითარდა შესაბამისი ჟანრებით, ანუ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ყველა სახის ნიმუშები მოგვეპოვება და ტრადიციული ფოლკლორის ჟანრობრივ სისტემას შეიძლება შემდეგი სქემა მივცეთ: 1. **ეპოსი** (თავისი ჟანრებითა და სახეებით), 2. **ლირიკა** (თავისი ჟანრებითა და სახეებით), 3. **დრამა** (თავისი ჟანრებითა და სახეებით).

§4. ფოლკლორის მატარებელი - მთქმელი და ავტორ-მთქმელი

ზეპირსიტყვიერების დამცველი და შემნახველი მეხსიერებაა. კოლექტიური მეხსიერებისა და შემოქმედების პირველი წარმომადგენელი კი არიან **მთქმელები და ავტორ-მთქმელები**.

მთქმელი ის პიროვნებაა, რომელმაც იცის ტრადიციული ხალხური ნაწარმოები, გადმოგვცემს და ავრცელებს მას. თავის მხრივ ზეპირი ნაწარმოები ყოველი ახალი მთქმელის გავლენას განიცდის, გარდაიქმნება მისი გემოვნების, უნარის და იმპროვიზაციის შესაბამისად, რის შედეგადაც იქმნება ფოლკლორული ვარიანტები. მასობრივი მოვლენაა; ყველა მოქალაქე შეიძლება იყოს ამა თუ იმ ნაწარმოების მთქმელი. მთქმელის აღსანიშნავად ქართულ ლექსებში სხვადასხვა ტერმინია ნახმარი: **მაუბარი, მთამბე, მეშაირე, მეზღაპრე, დამამღერებელი, დამკვრელი**. ამავე მნიშვნელობით იხმარება ისეთი სახელები, რომელებიც მუსიკალურ საკრავთა სახელწოდებებიდანაა წარმოქმნილი: **მესტვირე, მეჭიანურე, საზანდარი (მესაზანდრე), მეგარმონე, მეჩონგურე, მეფანდურე**; ამ ხელობათა მიმღევრები ხშირად ავტორ-მთქმელებიც არიან.

ავტორ-მთქმელი ისეთ პიროვნებას ეწოდება, რომელიც, ტრადიციული ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებთან ერთად, საკუთარ – მის მიერ შეთხზულ, ნაწარმოებებსაც ავრცელებს. ავტორ-მთქმელი ინდივიდუალური პოეტის უშუალო წინამორბედი. ავტორ-მთქმელის აღმნიშვნელი ტერმინებია: **მათქვამი, მოლექსე, მალექსებელი, გამომთქმელი, გამლექსებელი, გამომლექსავი** და სხვა. მთქმელები სამ ჯგუფად იყოფიან: **1. პროფესიული, 2. ნახევრად პროფესიული** და **3. მოყვარული**. თითოეული მათგანი თავისებურ დამოკიდებულებას იჩენს ზეპირსიტყვიერებისადმი.

პროფესიული მთქმელები ისეთ პირებს ეწოდებათ, რომელთა ძირითად საქმიანობას ზეპირსიტყვიერების გავრცელება-გადმოცემა შეადგენს. აქ საქმე გვაქვს ზეპირ თეატრალურ ხელოვნებასთან. მთქმელი პროფესიულ მსახიობს გავს. მათ შორის ის განსხვავებაა, რომ მსახიობი ლიტერატურულ ნაწარმოებს ანსახიერებს სცენაზე, მთქმელი კი – ხალხურს. პირველი ერთ ადგილზეა დამკვიდრებული და გარკვეული ჟანრის თეატრს ემსახურება, მეორე – მოგზაურობს და რეპერტუარსაც საკუთარი შეხედულებების შესაბამისად იმუშავებს.

პროფესიული მთქმელის ჩამოყალიბება მოგვიანო მოვლენაა. მთქმელობის პროფესიად გადაქცევა პოეზიის განვითარების მაღალ საფეხურზეა შესაძლებელი. მგოსნები, გლოვის მგოსნები, ხუმარები (მასხარები), აედები, ბარდები, ჟონგლიორები, ტრუბადურები, სკომოროხები, მუშიათები და აშულები პროფესიული მთქმელები არიან.

ხალხური სიტყვიერების შემსრულებელ-გამავრცელებელთა მეორე ჯგუფს **ნახევრად პროფესიული** მთქმელები მიეკუთვნებიან. ისინი არ არიან მოწყვეტილნი მეურნეობას; მათი არსებობის მთავარ წყაროს შეადგენს არა ფოლკლორულ ნაწარმოებთა შესრულება, არამედ – ფიზიკური შრომა. ქართველი მესტვირე და მეწონგურე, უკრაინელი კობზარი და ბერძენი რაპსადი ნახევრად პროფესიონალი მთქმელები არიან.

მესამე ჯგუფის მთქმელებად მიჩნეულნი არიან ზეპირსიტყვიერების **მთქმელები**. მათი რიცხვი გაცილებით დიდია. ამ ჯგუფში შეიძლება მთელი მოსახლეობა მოვაქციოთ, რადგან ძნელად მოიძებნება ადამიანი, რომელმაც ერთი ხალხური ლექსი, ანეკდოტი თუ სხვა ნარატივი მაინც არ იცოდეს.

უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოებაც: მთქმელი, რა ჯგუფსაც უნდა ეკუთვნოდეს იგი, ყველანაირი ნაწარმოებისადმი ერთნაირად განწყობილი არ არის: ზოგს სატირა ეხერხება, ზოგს საგმირო ეპოსი მოსწონს, ზოგს – ზღაპარი, ზოგიც მოკლე სასიმღერო შაირების მცოდნეა. ამ

მსრივ ჩვენ სულ ცოტა სამი ჯგუფი მაინც უნდა გავარჩიოთ: **მთქმელი-ხუმარა, მთქმელი-ეპიკოსი, მთქმელი-შემგონებელი.**

მ თ ქ მ ე ლ ი - ხ უ მ ა რ ა ისეთი შემსრულებელია, რომლის რეპერტუარის მთავარ ნაწილს სიცილისმომგვრელი ნაწარმოებები შეადგენენ. ხუმარა ხშირად მიმართავს ენამწარეობას და გაკილვას. მის მიერ გადმოცემული ამბავი მოკლეა, სადა, ადვილად გასაგები და იოლად დასამახსოვრებელი; ძველ საქართველოში ხუმარები მეფეთა და დიდებულთა სასახლეებში მსახურობდნენ, კარის მთქმელები იყვნენ (ჩიქოვანი, 1960: 42-43).

მ თ ქ მ ე ლ ი - ე პ ი კ ო ს ი საგმირო-სათავგადასავლო თქმულებებსა და ლექსებს მოგვითხრობს. მისი სიტყვა ყოველთვის დინჯი და მოზომილია. ის ერთგვარი ხალხური მეისტორია. მისი პორტრეტი შესანიშნავად დახატა ილია ჭავჭავაძემ ისტორიულ პოემაში “მეფე დიმიტრი თავდადებული” და ლექსში “მეფანტურე” (შიოშვილი, 2007: 28-34).

მ თ ქ მ ე ლ - შ ე მ გ ო ნ ე ბ ე ლ ს შეიძლება **მთქმელი-მორალისტი**, ანდა **დიდაქტიკოსიც**, ვუწოდოთ. ასეთ მთქმელს სიუჟეტის გადმოცემა არ ეხერხება, სამაგიეროდ მოსწრებული სიტყვების, ანდაზების, აფორიზმების, იგაგების შეუდარებელი ოსტატია. მას ბრძენის სახელი აქვს გავარდნილი და ნებისმიერ საკითხზე საუბრისას შეგონებებსა და იგაგურ მეტყველებას მიმართავს. მთქმელი-შემგონებლის რეპერტუარს შეადგენს: ანდაზები, აფორიზმები, გამოცანები, იგაგები, ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშები.

§5. ფოლკლორისტიკის საგანი

წინა პარაგრაფებში ჩვენ განვსაზღვრეთ ხალხური სიტყვიერების, ანუ ზეპირსიტყვიერების, იგივე ფოლკლორის, არსი და მნიშვნელობა. ავლნიშნეთ, რომ იგი ხალხის სულიერი კულტურის თვალსაჩინო ნაწილია, რომელიც ზეპირად იქმნება და თაობიდან თაობას გადაეცემა დაუწერელი სახით; განვიხილეთ ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკური ნიშნები, მთქმელთა და ავტორ-მთქმელთა ჯგუფები. ხალხურ სიტყვიერებას შეისწავლის მეცნიერება – **ფოლკლორისტიკა**. მის განკარგულებაშია უანრობრივად მდიდარი, მრავალსაუკუნოვანი და მრავალფეროვანი მასალა, რომელიც ამოუწურავია როგორც მოცულობით, ისე – პრობლემატიკითა და ხედვის მრავალმხრივობით. შემოქმედებითი სფეროს საერთაშორისო სახელწოდება, რომელიც ფოლკლორის სახელით არის ცნობილი, ანგლოსაქსური კომპოზიციით გამოიხატება: **"ფოლკ-ლორე" – ხალხი და**

სიბრძნე. როგორც ვხედავთ, ტერმინი თავად გეკარნახობს ამ მეცნიერების ინტერესების სფეროს. ის სწავლობს, ერთი მხრივ, ხალხის, როგორც გარკვეული ერთობის, ცნობიერებას და შემოქმედებით თავისებურებას, მეორე მხრივ – იმ მემკვიდრეობას, რომელიც შექმნილია ან გარდაქმნილია ამ ცნობიერებაში.

ტერმინი **”ფოლკლორის“** ისტორია იწყება **1846 წლიდან**, როცა **უილიამ ტომსმა** ინგლისურ ჟურნალ „ათენუმის“ 22 აგვისტოს ნომერში გამოაქვეყნა სტატია სათაურით **”Folklore“**, სადაც პირველად გამოჩნდა ტერმინი, რომელიც მან ორი ძველინგლისური (საქსონური) სიტყვისაგან – **”ხალხი“ (FOLK)** და **”სიბრძნე“ (LORE)** – შექმნა. ნაშრომში ავტორი მოუწოდებდა საზოგადოებას, შეეკრიბათ და შეესწავლათ ზეპირი გადმოცემები, ლექსები და წეს-ჩვეულებანი, რათა უკეთ გაეგოთ თავისი ხალხის ისტორია. ახალი ტერმინი **”ფოლკლორი“** სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა; ორი წელიც არ იყო გასული, რომ ჟურნალი უკვე აღფრთოვანებას გამოხატავდა ამ სიტყვის სწრაფი გავრცელების გამო. სულ მალე კი იგი გასცდა ინგლისის საზღვრებს, შეცვალა ხალხური შემოქმედების აღმნიშვნელი მანამადე არსებული სახელწოდებანი „ხალხური სიძველენი“, „ხალხური ლიტერატურა“ და მტკიცედ დაიმკვიდრა ადგილი ჰუმანიტარულ დისციპლინათა აღმნიშვნელ ტერმინებს შორის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უ. ტომსი ტერმინ „ფოლკლორში“ გულისხმობდა ყველაფერს, რაც კი ადამიანს შეუქმნია თავისი შეგნებული ცხოვრების მანძილზე. ამ გაგებით ფოლკლორია ხალხური სიმღერები და ცეკვები, ხალხური მედიცინა, ხალხური სახვითი ხელოვნება, ხალხური კულინარია და ა. შ. დროთა განმავლობაში ეს ტერმინი დავიწროვდა და ძირითადად ზეპირსიტყვიერების სინონიმად იქცა. საკუთრივ ფოლკლორისტიკის, როგორც ჰუმანიტარული მეცნიერების, ისტორია XVIII საუკუნიდან იწყება. ფოლკლორისტიკის მიზანია, შეისწავლოს ხალხური მხატვრული სიტყვიერება როგორც წარსულში, ისე აწმყოში; გამოავლინოს მისი განვითარების გზები; შეიმუშაოს მეთოდები და პრინციპები ხალხური შემოქმედების კვლევისათვის; შექმნას ხალხური შემოქმედების ისტორია და მოგვცეს წარმოდგენა მისი მომავალი ბედის შესახებ. მიზნის შესაბამისად, ფოლკლორისტიკა შეიძლება იყოს **ზ ე გ ა დ ი, კ ე რ ძ ო, ა დ წ ე რ ი თ ი და ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი.**

ზ ე გ ა დ ი ფოლკლორისტიკა იმუშავებს კვლევა-ძიების მეთოდებს, სწავლობს ზეპირი მხატვრული შემოქმედების საერთო კანონებს, იკვლევს პოეტიკას, განსაზღვრავს დამოკიდებულებას მომიჯნავე დისციპლინებთან და აყალიბებს შემკრებლობითი მუშაობის მეთოდებსა და

პრინციპებს. ზოგადი ფოლკლორისტიკა თეორიული დისციპლინაა, ის არ იზღუდება ნაციონალური ზეპირსიტყვიერებით.

ზოგადი ფოლკლორისტიკა სხვადასხვა დისციპლინისგან შედგება. მის შემადგენლობაში შედის: **ზღაპართმცოდნეობა, პოეტიკა, ისტორიო-გრაფია, პარემიოლოგია**. თითოეულ მათგანს საკუთარი უბანი აქვს მიჩენილი თეორიული მეცნიერების შიგნით. ხშირად ისინი კვლევა-ძიების ხერხებითა და საშუალებებით განსხვავდებიან ურთიერთისაგან. ზღაპართმცოდნეობა ხალხურ საზღაპრო ეპოსს, მის წარმოშობასა და განვითარებას სწავლობს; ფოლკლორის პოეტიკის მიზანია ჟანრებისა და მხატვრული გამომსახველობითი ხერხების ისტორიული შესწავლა; მსგავსად სხვა კერძო ისტორიოგრაფიებისა, ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფიაც ამ დისციპლინის აწმყოსა და წარსულს იკვლევს; უკანასკნელ ხანს ფოლკლორის პოეტიკას გამოეყო პარემიოლოგია და სპეციალურ დარგად ჩამოყალიბდა როგორც ანდაზების შემსწავლელი დისციპლინა.

კ ე რ ძ ე ფოლკლორისტიკა იკვლევს ნაციონალურ ზეპირსიტყვიერებას. მისი ობიექტი ერთი რომელიმე ხალხის ფოლკლორული შემოქმედებაა; მაგ. ქართული, რუსული, ფრანგული, ინდური და სხვა. კერძო ფოლკლორისტიკის უპირველესი ამოცანაა, შეისწავლოს ამა თუ იმ ტომის ან ერის ყველა ზეპირსიტყვიერი ჟანრი და გამოავლინოს მათი თავისებურებანი. მანვე უნდა წარმოაჩინოს ის როლი, რომელიც ფოლკლორმა შეასრულა ამ ხალხის მხატვრული ლიტერატურის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში; გააშუქოს მათი ურთიერთგავლენის კონკრეტული ფაქტები და სხვა. ამ დისციპლინის მოვალეობაა, აგრეთვე, გაითვალისწინოს ნაციონალური ზეპირსიტყვიერების შესწავლის ისტორია, სისტემაში მოიყვანოს ყველანაირი ცნობა.

კერძო ფოლკლორისტიკა თავის მხრივ შეიძლება იყოს **ა ღ წ ე რ ი თ ი და ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი** იმის მიხედვით, თუ კვლევა-ძიების რა მიზანს ისახავს იგი. თუ, მაგალითად, ვსწავლობთ ქართულ ხალხურ სიტყვიერებას მხოლოდ დღევანდელი თვალსაზრისით და არ ვეძებთ იმას, თუ როგორ შეიქმნა დღეს არსებული ნაწარმოებები, არ შევუდარებთ ერთმანეთს, თუ რა იყო უწინ და რა არის ახლა, მაშინ ამგვარი მუშაობის შედეგი აღწერთი ფოლკლორისტიკა იქნება. აღწერა გულისხმობს მოცემული ეპოქის სტატისტიკურ დახასიათებას. ამ დროს არ არსებობს ისტორიული თვალსაზრისი, მკვლევარს არ აინტერესებს წარსული, იგი მხოლოდ აწმყოთი კმაყოფილდება.

აღწერთი ფოლკლორისტიკის საპირისპირო თვალსაზრისზე დგას **ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი ფ ო ლ კ ლ ო რ ი ს ტ ი კ ა**; მას ვერ აკმაყო-

ფილებს მოვლენების აღწერა; მისი მიზანია, აღმოაჩინოს დარგის განვითარების გზები, გამოარკვიოს, რა სახე ჰქონდა ხალხურ სიტყვიერებას წინა საუკუნეებში, რა ცვლილებები განიცადა მან და როგორ მოაღწია დღემდე. ისტორიული ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისი უფრო ფართოა, მიზანი – უფრო მაღალი და სავალი გზა – უფრო ძნელი. ნაციონალური სიტყვიერების განვითარების გზების გარკვევისას იგი ისტორიულ ფოლკლორისტიკას ემთხვევა, მაგრამ მათ შერწყმას ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს. ამა თუ იმ ხალხის მხატვრული შემოქმედების განვითარება თავისი გამოვლენის ყველა ფორმით არ წარმოადგენს ზოგადსაკაცობრიო მოვლენას და, თუნდაც წარმოადგენდეს, მას მაინც აქვს ნაციონალური ფორმა, რასაც ზოგადი თეორიული დისციპლინა ვერ სწვდება, იგი კერძო ისტორიული მეცნიერების საგანია.

ისტორიული ფოლკლორისტიკა არ უნდა ავურიოთ პოეტიკაში, რომელიც ზოგადი დისციპლინის ნაწილია და რომელიც ზეპირსიტყვიერების გამომსახველობით ხერხებს სწავლობს განვითარების თვალსაზრისით.

ამჯერად ჩვენი შესასწავლი ობიექტია ქართული ფოლკლორი, ანუ ქართული ზეპირსიტყვიერება, იგივე ქართული ხალხური სიტყვიერება, რომლის შემსწავლელი მეცნიერება – ქართული ფოლკლორისტიკა, ანუ ქართული ზეპირსიტყვიერების ისტორია, კერძო მეცნიერებაა.

§6. ფოლკლორისტიკის მომიჯნავე დისციპლინები

ფოლკლორისტიკას, ანუ ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელ მეცნიერებას, ახლო კავშირი აქვს სხვადასხვა მეცნიერებასთან. ეს დისციპლინები ფოლკლორისტიკას ეხმარებიან გენეტიკური პრობლემის გადაჭრის დროს. განვიხილოთ ისინი ცალ-ცალკე:

ე თ ნ ო გ რ ა ფ ი ა ხალხის ყოფა-ცხოვრებას და ზნე-ჩვეულებას სწავლობს. თავისი ამოცანის გადაწყვეტისას ეთნოგრაფი იყენებს როგორც ამჟამინდელ ზნე-ჩვეულებებს, ისე – ისტორიულ წყაროებს, ნივთიერი კულტურის სახით იქნება ისინი მოღწეული ჩვენამდე, წერილობითი თუ ზეპირი გზით.

აღამიანთა ყოფა-ცხოვრების დამახასიათებელი მოვლენები მუდამდებიან არა მარტო საწესო მოქმედებაში, არამედ მხატვრულ სიტყვაშიც - ლექსის, მოთხრობის, შელოცვის, ანდაზის თუ ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრის სახით. ამათი დახმარებით ეთნოგრაფი აღადგენს ყოფიერების რეალურ სურათს და მისი ნაშრომიც სრულყოფილ სახეს იძენს. თავის მხრივ, ეთნოგრაფია ფოლკლორისტიკას აწვდის ცნობებს ზეპირ ნა-

წარმოებთა ყოფიერების შესახებ, მიუთითებს მათი შესრულების წესებსა და საზოგადოებრივ ფუნქციაზე. ამდენად, ეთნოგრაფია ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი უახლოესი მომიჯნავე დისციპლინაა.

ლიტერატურის ისტორია მწერლობის განვითარებას სწავლობს, იკვლევს როგორც ცალკეული პოეტის, მწერლის შემოქმედებას, ისე – ლიტერატურულ მიმართულებებს და შემოქმედებითი ჯგუფების წარსულსა და აწმყოს.

ლიტერატურა და ხალხური სიტყვიერება ბევრ რამეში ჰგვანან ერთმანეთს და ურთიერთის გავლენასაც განიცდიან. უძველესი ეგვიპტური სამწერლობო ძეგლები ზეპირსიტყვიერების გადამუშავებას უფრო წარმოადგენენ, ვიდრე – ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფს; ასევეა კლასიკური ხანის ბერძნული ლიტერატურაც – ბერძნული ლიტერატურის ისტორიკოსმა დეტალურად უნდა შეისწავლოს ხალხური მითები, დრამა და ლირიკა; აღმოსავლური ლიტერატურის მკვლევარმა კარგად უნდა გაითვალისწინოს ის ძველი თქმულებები, რომელთა უხვ გადამუშავებასაც იძლევა ფირდოუსი „შაჰ-ნამეში“; გოეთემ თავის „ფაუსტში“ გამოიყენა შუა საუკუნეებში გავრცელებული დოქტორ ფაუსტის თქმულება; ახალი რუსული ლიტერატურის ფუძემდებელი, პუშკინი ხშირად მიმართავდა მშობლიურ ეპოსს და მისი გადამუშავების გზით ღირსშესანიშნავ შედეგებს ქმნიდა.

ქართული საერო ლიტერატურის აღმოცენებას ქართული ეპოსი უწყობდა ხელს. ყველა თვალსაჩინო ქართველი მწერალი ხალხური სიტყვიერებით იყო და არის ნასაზრდოები. ამიტომ, როცა ლიტერატურის ისტორიკოსი შეუდგება მწერლობის შესწავლას, მან აუცილებლად ანგარიში უნდა გაუწიოს ზეპირსიტყვიერებას, რადგანაც თუ რაიმე ღირსშესანიშნავი შექმნილა ჩვენს ეროვნულ მწერლობაში, თვით ღრმა კანონიკური სასულიერო მწერლობის ნიმუშებიდან თანამედროვე სიტყვაკაზმულ მწერლობამდე, ყველაფერს ეროვნული ზეპირსიტყვიერების წიაღში ეძებნება საფუძველი.

ლიტერატურის თეორია იკვლევს მხატვრული ლიტერატურის სტილს, ჟანრებს. ფოლკლორისტიკას, ბუნებრივია, ორივესთან ახლო კავშირი აქვს.

სამოქალაქო ისტორია ერის წარსულს, მის შინაურ და საგარეო ცხოვრებას სწავლობს; მისი მიზანია, წარმოაჩინოს, როგორ ვითარდებოდა საზოგადოებრივი ცხოვრება და სოციალური ურთიერთობა ამა თუ იმ ხალხში და რა თავისებურ გამოვლინებას პოულობდა ის დროთა განმავლობაში. ისტორია მთელი ხალხის, მთელი ერის სარკეა. ფოლკლორისტიკა ყოველ ნაბიჯზე მიმართავს ისტორიას. ზეპირი მხატვრული ძეგლების დათარიღება, მათი კონკრეტულ ვითარებასთან დაკავ-

შირება ისტორიისა და არქეოლოგიის ზედმიწევნითი ცოდნის გარეშე შეუძლებელია. ფოლკლორული ნაწარმოების ანონიმურობა და გავრცელების ზეპირი ფორმა მეტისმეტად აძნელებს ხალხური სიტყვიერების ისტორიას, ნაწარმოებთა დათარიღებას. ამ რთულ მდგომარეობაში ისტორია ფოლკლორისტიკის ძვირფასი დამხმარე დისციპლინაა. „არსენას ღეჟის“ თუ ზოგადად ფირალის ეპოსის სხვა ნიმუშთა მნიშვნელობა მაშინ გახდება ცხადი, როცა კარგად გვეცოდინება გლეხთა რევოლუციურ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის წარმოშობა-განვითარება და სხვა. თავის მხრივ, ფოლკლორისტიკა მნიშვნელოვან სამსახურს უწევს ისტორიის მეცნიერებას. ხალხური ნაწარმოებები შეიძლება ისტორიულ წყაროდ იქნეს გამოყენებული, რასაც ხშირად მიმართავენ კიდევ ისტორიის მკვლევარნი. ჩვენი დიდებული მემკვიდრეებიდან მოყოლებული ვახუშტი ბატონიშვილის, ივანე ჯავახიშვილისა თუ მომდევნო თაობის ისტორიკოსთა მეცნიერული ნაშრომები ამისი ნათელი დასტურია.

ენათმეცნიერება ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი უახლოესი მომიჯნავე დარგია. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ფოლკლორის შემსწავლელი მეცნიერება, როგორც პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე მიანიშნებს, ენათმეცნიერების წიაღში ჩაისახა და ამ დარგის პირველმა მკვლევრებმა – იაკობ და ვილჰელმ გრიმებმა და მათმა მიმდევრებმა – საენათმეცნიერო მიზნებით დაიწვეს ზეპირსიტყვიერების (ზღაპრებისა და მითების) შესწავლა (ქურდოვანიძე, 2001: 31). საენათმეცნიერო დისციპლინებიდან ფოლკლორისტიკას, პირველ ყოვლისა, კავშირი აქვს ზოგად ენათმეცნიერებასთან და დიალექტოლოგიასთან. ფოლკლორისტიკა ძირითადად იმ მეთოდით მუშაობდა და მუშაობს, რომელიც მიღებული იყო ენობრივ მოვლენათა კვლევა-ძიებაში (ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი); მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან ფოლკლორისტიკას მეთოდოლოგიურ ხელმძღვანელობას ენათმეცნიერება უწევდა.

ხალხური ნაწარმოები ზეპირი ტექსტის სახით არსებობს. ასეთი მხატვრული ძეგლი რომ მოვიპოვოთ, ის უნდა ჩავწეროთ, საწერ მასალაზე გადავიტანოთ. ჩაწერის ხერხებს გვასწავლის ენათმეცნიერების ერთ-ერთი დარგი – **დიალექტოლოგია**, რომელიც რეგიონულ მეტყველებას იკვლევს. ფოლკლორისტი იმავე დროს დიალექტოლოგიც არის, რადგანაც მის მიერ ჩაწერილი ტექსტი ენობრივად უნაკლო უნდა იყოს ისევე, როგორც ენათმეცნიერ-დიალექტოლოგის მიერ ფიქსირებული ტექსტი უნდა იყოს ფოლკლორისტიკისათვის სანდო და საიმედო.

ფოლკლორისტიკის მომიჯნავე დისციპლინად შეიძლება ჩავთვალოთ **მედიცინა**, რამდენადაც ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი არქაული ჟანრი შელოცვა შეიცავს ხალხური მკურნალობის ეფექტურ საშუალებებს.

ხალხური სამართლის გამოვლენის არაერთი მაგალითია მოხმობილი ზეპირსიტყვიერების ამა თუ იმ ჟანრში; ამდენად, გარკვეული თვალსაზრისით **ი უ რ ი ს პ რ უ დ ე ნ ც ი ა ც** შეიძლება ჩაითვალოს ფოლკლორისტიკის მომიჯნავე დარგად.

ფოლკლორისტიკის მომიჯნავე დისციპლინებად შეიძლება ჩაითვალოს, აგრეთვე, **ა რ ქ ე ო ლ ო გ ი ა**, **ს ა მ ო ქ ა ლ ა ქ ო ი ს-ტ ო რ ი ა**, **ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ი ს ი ს ტ ო რ ი ა**, **ტ ე ქ ს ტ ო-ლო გ ი ა**. აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორისტიკისა და მისი მომიჯნავე დისციპლინების ურთიერთმიმართება ორმხრივად სარგოა, ისინი ამდიდრებენ და ავსებენ ერთმანეთს.

ამრიგად, ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელი მეცნიერების – ფოლკლორისტიკისა და მისი მომიჯნავე (მოსაზღვრე) დისციპლინების ურთიერთობა ორმხრივად საჭირო და სარგო მოვლენაა. როგორც პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი მიუთითებს, ”ასეთი შემოქმედებითი კავშირი მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით აუცილებელია, რადგან მხატვრული და საზოგადოებრივ-ისტორიული მოვლენები არასოდეს არიან მარტოდ მოქმედნი...” (ჩიქოვანი, 1975: 51).

§7. ძირითადი ფოლკლორისტიკულ-ტექსტოლოგიური ცნებები

ფოლკლორისტიკა ფილოლოგიური მეცნიერებაა. იგი სპეციალურ ვითარებაში იყენებს თითქმის ყველა იმ ხერხებსა და მეთოდებს, რასაც ფილოლოგია მიმართავს ტექსტთან დამოკიდებულებაში. ხალხური შემოქმედების ჟანრების ფიქსაცია ამავე დროს მათ გამოცემასაც გულისხმობს. ამ დროს ფოლკლორისტი უკვე ტექსტოლოგის მოვალეობას ასრულებს. ეს გარემოება მოითხოვს, გავეცნოთ ძირითად ტექსტოლოგიურ ცნებებსაც:

”ტ ე ქ ს ტ ი“ მხატვრული ჩანაფიქრის ფიქსირებული სიტყვიერი ფორმაა, მისი წერილობითი სახეა. ფოლკლორული ტექსტი ხალხური შემოქმედების ნიმუშის წერილობითი ფიქსაციაა, რომლის წაკითხვა და უცვლელად შენახვა შეიძლება. ფოლკლორული ტექსტი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ლიტერატურულიდან, უფრო რთული ფენომენია და მრავალმხრივ შესწავლას საჭიროებს. იგი ზეპირია ან დაწერილი. პირველ შემთხვევაში ხალხური ნაწარმოები აღბეჭდილია მესხიერებაში, ამა თუ იმ მოქმედ-შემსრულებლის გონებაში. გონებაში წარმოსახული ხალხური ტექსტი ნაკლებად ემთხვევა იმ ფორმას, რასაც იგი შესრულების, მსმენელებზე გადაცემის დროს იღებს; შესრულების პროცესი თვითონ არის შემოქმედებითი ფაქტი, სხვადასხვა ვითარებისაგან განპირობებუ-

ლი. ამგვარი ტექსტი მეცნიერულ დაკვირვებას ნაკლებ ექვემდებარება, რადგან მისი წაკითხვა და დანახვა შეუძლებელია. ამიტომ კულტურის ისტორიისათვის აუცილებელია ფიქსირებული ტექსტის შექმნა. ამ ამოცანას კი **შ ე მ კ რ ე ბ ლ ო ბ ი თ ი ფ ო ლ კ ლ ო რ ი ს ტ ი კ ა** ემსახურება.

ზეპირი სიტყვის ჩაწერა იძლევა მყარ ტექსტს, რომელსაც გამოყენებული ტექნიკის კვალობაზე სხვადასხვა ფორმა შეიძლება ჰქონდეს (ანბანური, ხმიერი). ფონოგრამის გაშიფრვის შემდეგ ტექსტის ანბანურ ან სანოტო ჩანაწერს ვიღებთ, რომელიც უკვე ხელშესახებ მასალას წარმოადგენს. არსებითად მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ხალხური ნაწარმოების სიტყვიერ მონაცემს ტექსტი ეწოდოს. ესაა ტექსტის პირველი სახე, **ორიგინალი**, რომელიც მხოლოდ ხელნაწერის სახით არსებობს. ბეჭდურად მისი გამოცემის შემთხვევაში ტექსტოლოგი ორიგინალს სწავლობს მხატვრული, სიუჟეტური, გრამატიკულ-სტილისტური თვალსაზრისით და, თუ აუცილებლობას დაინახავს, გამოსაცემ ტექსტში შესწორებებიც შეაქვს. სტამბურად გამოცემული ტექსტი და ორიგინალი აბსოლუტურად იდენტური არასოდეს არის.

”წ ე რ ი ლ ო ბ ი თ ი ტ ე ქ ს ტ ი“ ადვილად შეიძლება ზეპირ მოვლენად იქცეს და, პირიქით, ზეპირი ტექსტი წერილობით ფორმაში მოექცეს. დაბეჭდილი ტექსტი მხოლოდ საკითხავი მასალა როდია, იგი ხშირად საჯარო გამოცემის საგანს წარმოადგენს. თავის მხრივ, შესრულება არასოდეს არაა პასიური აქტი. მთქმელი (მომღერალი) სიტყვით თუ მუსიკით რაღაცას ცვლის – უმატებს ან აკლებს, ემოციურობას აძლიერებს ან ანელებს, გარემოს ახლობელს ან შორეულს ხდის...

ამრიგად, კონკრეტულ ტექსტზე ლაპარაკი მაშინ შეიძლება, როცა სიტყვიერი მასალა ფიქსირებულია დამწერლობის საშუალებებით. ფოლკლორული ტექსტი იკითხება ან იმღერება, დაწერილია ან დაბეჭდილი.

”ო რ ი გ ი ნ ა ლ ი“ თავდაპირველი ტექსტია, **დედანი**. ორიგინალი მოეპოვება ზეპირ ნაწარმოებსაც და ჩაწერილსაც. ზეპირი ტექსტის ორიგინალი მისი უშუალო წინამორბედი მთქმელის მიერ შესრულებული ტექსტია. პირველად ჩაწერილი ტექსტი მომდევნო გადამწერისთვის ორიგინალს წარმოადგენს, მისგან გადაწერილი კი – **ასლს**.

”პ რ ე ტ ე ქ ს ტ ი“, ანუ წ ი ნ ა რ ე ტ ე ქ ს ტ ი, ამა თუ იმ ფოლკლორული ნაწარმოების თავდაპირველი ტექსტია, რომლის საფუძველზეც თანდათან ჩამოყალიბდა ვერსიები, ვარიანტები, სახესხვაობანი და განსხვავებული წაკითხვანი. პრეტექსტი ავტორმთქმელისეული ტექსტია, თუ საქმე გვაქვს ხალხური ნაწარმოების ინდივიდუალურ საწყისთან; ანდა კოლექტიური თანაავტორობით შექმნილი პირველი ბირთვია,

თუკი ტრადიციული ძეგლის ჩასახვა ჯგუფში მოხდა. პრეტექსტი არქეტიპისაგან განსხვავებული მოვლენაა. პირველ შემთხვევაში ფოლკლორული ჟანრის ნიმუშის წარმოქმნასთან გვაქვს საქმე, მეორეში კი მხედველობაშია უკვე ნაწარმოების განვითარების, ხალხში ბრუნვის შედეგად მიღებული განშტოებათა საწყისი სიტყვიერი მასალა.

"ა რ ქ ე ტ ი პ ი" ერთი და იგივე სიუჟეტის მონათესავე ტექსტების უძველესი წინამძღვარია, ე.ი. ამოსავალი ტექსტია. არქეტიპი მუდამ საძიებელია და მისი აღდგენა ყოველთვის როდია შესაძლებელი.

"ნ უ ს ხ ა" ფოლკლორული ტექსტის ხელით გამრავლების შედეგად მიიღება. ხშირია შემთხვევა, როცა მოღწეულია ადრინდელი ჩანაწერები და ისიც – არა ერთი ხელნაწერის სახით. ხშირად გადამწერთა ხელში ფოლკლორული ტექსტი ორთოგრაფიულ, სტილისტურ და სტრუქტურულ ცვლილებებს განიცდის, მაგრამ ეს ყოველთვის არაა შეგნებული რედაქციული მუშაობის ნაყოფი.

"პ რ თ ტ ო გ რ ა ფ ი" პირველდაწყებითი ტექსტია. ეს ცნება გამოიყენება როგორც ზეპირი, ისე ფიქსირებული ტექსტის მიმართ. იგი ზეპირი ან ფიქსირებული ტექსტის ახლო წინამორბედია, ამიტომ მისგან დიდად არ განსხვავდება, ზოგჯერ ემთხვევა კიდევ, განსაკუთრებით ეს ითქმის პოეტურ ჟანრებზე (ლექსი, ანდაზა, შელოცვა, გამოცანა და სხვ.) თუ პირველი მთქმელისგან მოსმენილი ტექსტი მეორე შემსრულებლისთვის ორიგინალია, იგივე ტექსტი მესამე და მეოთხე შემსრულებლისთვის უკვე პროტოგრაფი იქნება. მთქმელი რეპერტუარს მხოლოდ ზეპირი მოსმენის მიხედვით არ იმუშავებს. ამ შემთხვევაში მის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს ნაბეჭდი წიგნი წარმოადგენს. დაბეჭდილი ტექსტი შეიძლება მოგვევლინოს ზეპირი ტექსტის როგორც პროტოგრაფად, ისე – არქეტიპად.

"ტ ე ქ ს ტ ი ს წ ყ ა რ ო" - ფიქსირებული ფოლკლორული ტექსტის პირველი წყარო მთქმელია. მისი მეოხებით ხდება შესაძლებელი ზეპირი მოგზაური ტექსტის საწერ მასალაზე დამაგრება, გაყინვა, თუმცა ამით ხალხური ტექსტის ცხოვრება არ წყდება; რაკი კვლავ განაგრძობს სიცოცხლეს, ვარირებას, ბრუნვას, ყოველ ნუსხას თავისი წყარო, წინ მავალი დაწერილი ტექსტი გააჩნია. ხელნაწერებზე დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს, გავარკვიოთ, რომელი ნუსხა რომელს ემყარება და თითოეული ტექსტს რა ისტორია განუცდია. ფოლკლორული ტექსტის წყაროს ძიება დიდად საჭიროა; იგი გვაახლოვებს ნაწარმოების შექმნის გარემოსთან და ადგენს ჩანაწერთა ქრონოლოგიას.

"ვ ა რ ი ა ნ ტ ი", როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არის ერთი და იგივე ფოლკლორული ნაწარმოების განსხვავებული სახე, სხვადასხვა მთქმელთა შესრულებით სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი. ვარიანტულ

სახვაობას ქმნის სიუჟეტური, მხატვრულ-გამომსახველობითი და ენობრივი კომპონენტები. ვარიანტებს შორის საერთოა ამ თუ იმ თხზულების შინაარსი, ფაბულა, პოეტური ფორმა და ესთეტიკური კონცეფცია. ვარიანტების სიმრავლის შემთხვევაში მათი კლასიფიკაციაც ხდება საჭირო. ამგვარად ვიღებთ ვარიანტების ჯგუფს, რომელსაც შეიძლება **ვ ე რ - ს ი ა** დავარქვათ. ვარიანტების წარმოშობის მიზეზი მრავალნაირია: ნაწარმოების გავრცელების სოციალური წრე, მოქმედის დახელოვნება, ასაკი, შესრულების გარემო, ადგილობრივი კოლორიტი და ა.შ.

"ვ ე რ ს ი ა", როგორც აღვნიშნეთ, ერთ ფოლკლორულ სიუჟეტზე აგებული ნაწარმოების ვარიანტების ჯგუფია, რომელთა შორის სხვაობა სტრუქტურულ და ესთეტიკურ კონცეფციურ ხასიათს ატარებს; ვერსია უფრო თვალსაჩინო, ხელშესახები მხატვრული მოვლენაა, ვიდრე ვარიანტი. ვერსია ვარიანტებისგან შედგება. ასე მაგალითად: ჩვენი ეროვნული ფოლკლორის სიამაყე "ამირანიანი" სულ ორი ვერსიით (იბერიულ-კავკასიური და კოლხური) არის წარმოდგენილი; თითოეული ვერსია კი ასეულობით ვარიანტს ითვლის.

"ს ა ხ ე ს ხ ვ ა ო ბ ა" ტექსტოლოგიური ტერმინია, რომელიც ვარიანტზე უფრო მცირე ერთეულს გულისხმობს და ფოლკლორული ვარიანტების შედარებით ნიადაგზე მუდგენდება; იგი არ ცვლის ნაწარმოების საერთო ხასიათს, მხატვრულ მთლიანობას, შინაარსობრივ მხარეს, კოლორიტს.

"გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ი წ ა კ ი თ ხ ვ ა". განსხვავებულ წაკითხვებს ყველა ჩანაწერი იძლევა; აბსოლუტურად იდენტური სახით ჩაწერილი ტექსტები თითქმის არასოდეს გვხვდება, თუნდაც ერთ მოქმედთან იმავდროულად ორი-სამი შემკრები მუშაობდეს. „განსხვავებული წაკითხვა“ მეოთხე საფეხურზე დგას ვერსიის შემდეგ; ტექსტოლოგიური შედარებებისას იგი ყველაზე მცირე დაცილებას გვიჩვენებს.

"რ ე დ ა ქ ც ი ა". ფოლკლორისტიკაში რედაქციის ცნება განსხვავებულად უნდა წარმოვიდგინოთ, ვიდრე ამას ადგილი აქვს ლიტერატურათმცოდნეობაში. აქ რედაქცია თავს იჩენს ტექსტის გამოსაცემად მომზადებისას. სახალხო მოქმედი ხალხური ნაწარმოების რედაქციას არ იძლევა. ეს ცნება უშუალოდ დაკავშირებულია შემკრებლობით, საგამომცემლო და სარედაქციო მოღვაწეობასთან.

"ტ ე ქ ს ტ ი ს რ ე კ ო ნ ს ტ რ უ ქ ც ი ა" ადრინდელი, სიუჟეტის განვითარების რომელიმე საფეხურის ტექსტის აღდგენაა არსებული ფრაგმენტების, ვარიანტებისა თუ ცნობების მიხედვით. ამას რამდენიმე გარემოება კარნახობს: 1. მოღწეულია უძველესი ეპოქის ფრაგმენტები და საჭიროა ნაწილების მიხედვით მთელის წარმოდგენა; 2. ხელთ გვაქვს დიდი მნიშვნელობის მხატვრული ძეგლის ვარიანტები და ვერსიები,

დარღვეულია სიუჟეტის მთლიანობა და საჭიროა ხელოვნური ჩარევა; 3. მიგნებულია ნაწარმოების განვითარების ეტაპები, მაგრამ არ ვიცით, რა მხატვრული სახე ჰქონდა მას ამა თუ იმ საფეხურზე. ამ დროს საკუთარ ინტუიციას მიმართავენ და გარკვეული ზომიერებით აღადგენენ თითოეული საფეხურის სახეს; 4. შემონახულია ისტორიული ცნობები, ზეპირი ტრადიცია, მაგრამ თვითონ ნაწარმოების ტექსტი არ ჩანს. ამ შემთხვევაში შეიძლება რეკონსტრუქტორი შეუდგეს მუშაობას; 5. ჩაწერილია ლექსის ნაწყვეტები, ცალკე სტროფები. მაშინ სრული ვარიანტის შევსებას იწყებენ ფრაგმენტებისა და შემორჩენილი სტროფების ხარჯზე.

რეკონსტრუქცია თავდაპირველ ტექსტებთან მიახლოების საშუალებაა მხოლოდ, რადგან შეუძლებელია, ვამტკიცოთ, რომ რეკონსტრუირებული ტექსტი არის ის, რასაც ხალხი დასაწყისშივე მღეროდა და ავრცელებდა. მიუხედავად პრობლემატურობისა, ფოლკლორული ტექსტის რეკონსტრუქცია მაინც საჭირო ღონისძიებაა და მეცნიერები მას ხშირად მიმართავენ სხვადასხვა შემთხვევაში.

თავი II. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფია

§1. ფოლკლორისტიკა ძველ ქართულ მწერლობაში

ფოლკლორული შემოქმედების ისტორია ისეთივე ძველი და მრავალსაუკუნოვანია, როგორც – თვით ადამიანის არსებობა. მრავალი ათეული ათასი წლის განმავლობაში, ვიდრე ადამიანი დამწერლობას გამოიგონებდა და შექმნიდა პირველ ლიტერატურულ ძეგლებს, საზოგადოებას ერთადერთი ლიტერატურა ჰქონდა – ეს იყო ზეპირსიტყვიერება, ანუ ფოლკლორი. ხალხური მხატვრული სიტყვიერი შემოქმედება წინ უსწრებდა დამწერლობას, მაგრამ უკანასკნელის წარმოშობის შემდეგ, ბუნებრივია, არ გამქრალა პირველი – იმ დღიდან პარალელურად არსებობს **წერილობითი და ზეპირსიტყვიერი** ლიტერატურა.

ფოლკლორის ისტორიისათვის სამგვარი წყარო მოიპოვება: 1. წერილობითი ცნობები ხალხური შემოქმედებისა და მისი შესრულების შესახებ; 2. ნივთიერი კულტურის ძეგლებზე გამოსატყული სხვადასხვა სიუჟეტის გახსნა; 3. ხალხში გავრცელებული ზეპირსიტყვიერი თქმულებები და გადმოცემები. ეს წყაროები ერთმანეთის შემაჯსებელი და სრულმყოფელია.

ქართული ზეპირსიტყვიერების შესახებ ყველაზე ადრინდელ ცნობებს ნივთიერი კულტურის ძეგლები გვაწვდიან. ესენია: 1. თრიალეთში ნაპოვნი ვერცხლის თასი, რომელზედაც მონადირეთა დღესასწაულია გამოსატყული ქაღალმერთის მონაწილეობით (დათარიღებულია ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეორე ათასეულის ბოლო პერიოდით); 2. სამთავროში ნაპოვნი ბრინჯაოს სარტყელი, რომელზედაც გამოსახულია ნადირობის კომპოზიცია (თარიღდება VIII-VII საუკუნეებით ჩვენს წელთაღრიცხვამდე); 3. ყაზბეგის განძის მცირე პლასტიკური ფიგურები, რომლებიც შეიცავენ ამირანის ეპოსის გამოსატყულებას (თარიღდება VII-VI საუკუნეებით ჩვენს წელთაღრიცხვამდე).

ბერძნული წერილობითი წყაროების საშუალებით დასტურდება, რომ ქართველურ ტომებს უძველესი ხანიდან განვითარებული ზეპირსიტყვიერება ჰქონიათ.

ადრინდელი ისტორიული ცნობები ქართული ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების შესახებ გვხვდება „ქართლის ცხოვრებაში“; მისი ავტორები მიუთითებენ როგორც ზეპირსიტყვიერების ხასიათზე, ისე – შესრულების წესებზე და მდიდარ ცნობებს გვწვდიან ზეპირსიტყვიერებასა და მის მატარებლებზე.

თამარ მეფის ისტორიკოსი ბასილი ეზოსმოდღვარი ისტორიულ ნაშრომში "ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი", გადმოგვცემს რა თამარ მეფის გარდაცვალებით გამოწვეულ საერთო სახალხო მწუხარებას, აქვე საუბრობს სახალხო მგოსნების მიერ თამარისადმი მიმართულ სახოტბო ლექსებისა და შრომის სიმღერების თაობაზე: "...სახლთა ზედა აკროსტიხორად თამარის შესხმათა დასწერდეს, ბეჭედთა ზედა და დანათა, და არგანთა შეამკობდეს, და ზედა თამარის ქებათა დასწერდეს. და ყოველთა პირნი ერთბამად მზა იყვნეს, რათა ღირსი რამე თამარის საქებლობისა სიტყუა აღმოთქვან: ყმანი მემროწლენი, განპებასა შინა ორნატთა-სა, თამარის ქებათა მეღექსეობდიან; ერაცს მყოფნი მეებნენი, გინა მეჩანგენი თამარის შესხმათა მუსიკელობდიან; ფრანგნი და ბერძენნი, ზღვასა შინა მენავენი, ნიაჯ-კეთილობათა შინა, თამარის ქებათა იტყობდიან. ესრეთ ყოველი სოფელი საგსე იყო მის-მიერთთა ქებითა, და ყოველი ენა აღიდებდა, რომელსაცა ოდენ სახელი მისი ასმიოდეს" (ეზოსმოდღვარი, 1959: 146).

მემატიანის ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ XII-XIII საუკუნეებში ქართული საზოგადოების სხვადასხვა ფენაში გავრცელებული ყოფილა მეღექსეობა; რომ მხვნელ-მთესველნი და მწვემსები ველზე მუშაობის დროს სიმღერებსა და ლექსებს წარმოსთქვამდნენ. შრომის სიმღერები და ლექსები კი, როგორც ცნობილია, უხსოვარი დროიდან თან ახლდა ადამიანის სამეურნეო მოღვაწეობას. როგორც მიხეილ ჩიქოვანი მიუთითებს, "ეს სიმღერები ("ღექსობანი"), უთუოდ, პირდაპირ თუ არა, წინამორბედნი მაინც იყვნენ ჩვენი დროის გუთნურისა და თოხნურ-ნადურისა" (ჩიქოვანი, 1975: 128).

"ქართლის ცხოვრებაში" დაცულია XII საუკუნეზე ადრინდელი ცნობები ზეპირსიტყვიერების შესახებ. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თანახმად, დავითს აუკრძალავს "სიმღერანი საეშმაკონი", რაც სხვა არაფერია, თუ არა წარმართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ "ქართლის ცხოვრების" მემატიანეთა ცნობები ქართული ზეპირსიტყვიერების დიდ აქტიურობასა და პოპულარობას მოწმობენ, რასაც ადასტურებს დავით აღმაშენებლის დეკრეტით წარმართული ("საეშმაკონი") ზეპირსიტყვიერების აკრძალვა როგორც ერში, ისე – ჯარში. ცნობილია, აგრეთვე, რომ მეფე დავით აღმაშებელი დიდ ანგარიშს უწევდა ეკლესიასა და სასულიერო მოღვაწეებს, რომლებიც ებრძოდნენ წარმართულ ფოლკლორს.

"ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", აგვიწერს რა თამარ მეფისა და დავით სოსლანის ქორწილს, იძლევა საინტერესო ცნობებს საწესჩვეულებო ზეპირსიტყვიერებასა და მისი შესრულების წესებზე; აქვე ვხვდებით ცნობას ძველად ჩვენში არსებული პოპულარული პოეტური

პაექრობის სახეზე – ზმაზე: "იყო ზმა მგოსანთა და მუშაითთა, და სახიობათა მჭურეტელნი, იყო რაზმთა სიმრავლე ამასა შინა" (ისტ., 1959: 47).

საყურადღებო ცნობებს ვხვდებით ზეპირსიტყვიერებაზე ჯუანშერის "ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაში", ლეონტი მროველის თხზულებებში "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" და "მეფეთა ცხოვრება" და სხვა; მათში ვეცნობით საწესჩვეულებო ზეპირსიტყვიერებას, მათი შესრულების წესებსა და ქართველთა მითოსურ რწმენა-წარმოდგენებს (ახვლედიანი, 2002: 81-141).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ შუა საუკუნეთა ქართველი ისტორიკოსები და მწერლები არა მარტო საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან ხალხური შემოქმედების ცალკეულ ჟანრთა შესახებ, არამედ თავიანთ თხზულებებში ხშირად მიმართავენ ფოლკლორს, როგორც ისტორიულ წყაროს.

ძველ ქართულ მწერლობაში ზეპირსიტყვიერების კვალზე მიგვითითებს, აგრეთვე, მრავალი ფოლკლორული ტერმინი, რომელიც ადრინდელ ძეგლებში გვხვდება; ასეთებია: "ზღაპარი", "იგავი", "არაკი", "შაირი", "ლექსობა", "ამბავი", "შეგონება" და სხვა.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ, მიუხედავად მკაცრი კანონიკურობისა, ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლებში უხვად გვხვდება ფოლკლორული ტრადიციები და ცალკეული ფოლკლორული ჟანრებიც (ახვლედიანი, 2002: 25-80); თუმცა, ხალხური შემოქმედებისადმი მეცნიერულ-ლიტერატურული ინტერესი საქართველოში განსაკუთრებით გაცხოველდა საერო მწერლობის აღმოცენების შემდეგ. მეთორმეტე საუკუნის გენიალური მწერალი **შოთა რუსთაველი** ორგანულადაა დაკავშირებული თავისი ქვეყნის ფოლკლორთან. „ოქროს ხანის“ მოღვაწეები არა მარტო საკუთარი ქვეყნის ზეპირსიტყვიერებას სწავლობდნენ, არამედ ეცნობოდნენ მეზობელი ქვეყნის სულიერ კულტურასაც და ზოგჯერ თარგმნიდნენ კიდევ მას. ამის ნიმუშს წარმოადგენს XII-XIII საუკუნეებში ბერძნულ მითოლოგიურ გადმოცემათა თარგმნა ქართულ ენაზე. ეს დიდი ისტორიული საქმე შეასრულა ცნობილმა სასულიერო მოღვაწემ, მეცნიერმა და მთარგმნელმა ეფრემ მცირემ; მის მიერ შესრულებული თარგმანი "ზღაპრობანი ელინთანი" ჩვენამდეა მოღწეული და დღემდე დიდად საყურადღებოა ზღაპართმცოდნეობისათვის.

ფოლკლორულ-შემკრებლობითი საქმიანობის ისტორია ჩვენში XVII საუკუნიდან იწყება. ქართული კულტურის ისტორიისათვის ეს მეტად ღირებული საქმიანობა უკავშირდება კათოლიკე მისიონერს, იტალიელ პატრს – **ბერნარდო ნეაპოლელს**, რომელიც 1670 წელს ჩამოვიდა საქართველოში და თითქმის 10 წლის მანძილზე იმოღვაწა. მას საკმაოდ კარგად შეუსწავლია ქართული ენა და, როგორც გაირკვა, ჩაუ-

წერია ქართული ხალხური ზღაპრები, რასაც ნეაპოლის მახლობლად მდებარე კაპუცინების "ტორე დელ გრეკოს" ძველ მონასტერში დაცულ მისსავე არქივში მიაკვლია ცნობილმა გრაცელმა (ავსტრია) ქართველოლოგმა ჰუგო შუხარდტმა. 1957 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ცენტრალურმა ბიბლიოთეკამ გრაცელის წესით ნეაპოლის ცენტრალური ნაციონალური ბიბლიოთეკიდან მიიღო მიკროფილმი, რომელიც წარმოადგენს თორმეტი ტექსტისაგან შედგენილ ზღაპრების კრებულს; მასში შემავალი ზოგიერთი ზღაპარი (VII, VIII, IX, XI) აშკარად აღმოსავლური ელფერის მატარებელია, XII ზღაპარს ლიტერატურული წარმოშობისად მიიჩნევენ; ამიტომაც მეცნიერები (მ. ჩიქოვანი, ა. გვახარია) ფიქრობენ, რომ ისინი პატრი ბერნარდომ სპარსულიდან თარგმნა; სხვა ტექსტები, ალბათ, საკუთრივ ბერნარდოსეული ჩანაწერებია; ისინი მესხურ დიალექტზეა დაფიქსირებული. ამ ზღაპრებს საინტერესო გამოკვლევები უძღვნეს ქართველმა ფოლკლორისტებმა – მიხეილ ჩიქოვანმა და ელენე ვირსალაძემ (ჩიქოვანი, 1964: 58-199; ვირსალაძე, 1948: 369-372). პატრი ბერნარდო ნეაპოლელისეული მასალით აღფრთოვანებული მიხეილ ჩიქოვანი, რომელმაც შეისწავლა ბერნარდოს მიერ ჩაწერილი ზღაპრები და გამოსცა გამოკვლევითა და ვარიანტებითურთ (ჩიქოვანი, 1964: 59-199), წინასიტყვაობაში წერდა: "ახლა ჩვენ ხელთა გვაქვს საიმედო ტექსტები, რის მიხედვითაც შეგვიძლია შედარებითი კვლევა-ძიება ჩავატაროთ ხალხური პროზის დარგში და ვაჩვენოთ მრავალსაუკუნოვანი გზა, რომელიც გაიარა დღესაც ზეპირ ბრუნვაში არსებულმა სიუჟეტებმა" (ჩიქოვანი, 1964: 62).

ხალხური შემოქმედებისადმი ინტერესი საქართველოში განსაკუთრებით XVIII-XIX საუკუნეებში გაღვივდა და გაიზარდა. ამ დროიდან უკვე მოგვეპოვება ხალხური პოეზიის სისტემატური ჩანაწერები და ცნობები სახალხო მთქმელებზე.

ქართული პოეზიის ცნობილი ვერსიფიკატორი **მ ა მ უ კ ა ბ ა - რ ა თ ა შ ვ ი ლ ი** თავის „ჭაშნიკში“, ანუ "სწავლა ლექსის თქმისა", რომელიც დაუწერია 1731 წელს ვახტანგ მეექვსის დავალებით, საგანგებოდ გამოარჩევს ხალხურ, ანუ "ძველად თქმულ", ლექსებს, რათა წარმოაჩინოს ქართული ლექსწყობის ბუნება და მოახდინოს კლასიფიკაცია. მამუკა ბარათაშვილი გვაცნობს შესაფერის ნიმუშებს, რომლებიც ამჟამად ჩვენთვის არა ერთი და ორი ვარიანტის სახით არის ცნობილი. მამუკა ბარათაშვილის მიერ დასახელებული ერთ-ერთი ხალხური ლექსი სასიმღერო შაირს წარმოადგენს და შემდეგი სახე აქვს:

პატარა ქალო თინაო,
რას გარდამიდევ წინაო.

ეს სასიმღერო ლექსი ბოლო დრომდე ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, განსაკუთრებით კი – ხევში. მისი მოხვეური ვარიანტი ასეთია:

მოხვეის ქალო თინაო,
 რამ დაგაბერა შინაო?
 შენი ტოლები დათხოვდნენ,
 შენ რაღას უცდი შინაო.

მამუკა ბარათაშვილი ხშირად მიმართავს ”ძველად თქმულს”, ანუ ხალხურს, და საილუსტრაციოდ შესაფერის პარალელურ ნიმუშებს ზოგჯერ თვითონვე ქმნის, ბაძავს ხალხს, „ძველად თქმულ“, ანუ ”უავტორო“, ლექსებს. ამის ნიმუშია ”მდენარი მამუკასი“:

ჩემ საყვარელო ვინაო,
 მიწვივ მიდგეხარ წინაო,
 გონებით შემკრა სურვილმა,
 აროდეს მომელხინაო!...
 მზე ხარ და დამწვა ნათელმან,
 მე შენმან ამაქშინაო,
 თქვეს: ლექსი სწეროს მამუკამ,
 ხელნი არაგინ ჰჭირნაო.

და ვ ი თ გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი ს (1705-1792) შემოქმედება დიდად არის დავალებული ფოლკლორით; ”პატარა ქალო თინაოს“ ხმაზე მას ცალკე ლექსიც დაუწერია ”დინარის“ სახელწოდებით. ხალხური ლექსი ”დინარს“ ეპიგრაფის სახით აქვს წამძღვარებული. დავით გურამი-შვილმა მწერლობაში შემოიტანა ხალხური სასიმღერო ჟანრი და კილო. ყრმობის წლებიდან უცხოობაში მყოფი პოეტი, მშვენივრად ფლობდა რამშობლიურ ზეპირსიტყვიერებას, ზოგჯერ თვითონაც ცდილობდა, შეექმნა მათ ”სანაცვლოდ სამღერადი“ (”ყურმა“, საფერხისო ლექსები, წარღვნის ლეგენდასთან დაკავშირებული თქმულება კამეჩის შესახებ და სხვა).

ბ ე ს ა რ ი ო ნ გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი ც (1750-1791) კარგად იცნობს თავისი დროის ფოლკლორულ შემოქმედებას. ბესიკის პოეზია ენათესაება ხალხურ სატრფიალო ლირიკას. სანიმუშოდ ერთ მაგალითზე მივუთითებთ:

ბესიკი:

ტანო ტატანო, გულწამტანო, უცხოდ მარებო!
 ზიდფო-კაგებო, მომკლაგებო, ვერ საკარებო!
 წარბ-წამწამ-თვალნო, მისათვალნო, შემაზარებო!
 ძოწ-ღალ-ბაგეო, დამდაგეო, სულთ-წამარებო!
 პირო მთვარეო, მომიგონე, მზისა დარებო...

ხალხური:

თავ-თმანო, მუხათ ნაზარდნო, სიშავით ყორნის თმისებრო,
შუბლო, ვერცხლისა ფიცარო, გათლილო ხუროისებრო...
თვალო, წარბო და წამწამო, გველეშაპისა ფხისებრო,
თვალი გიყრია გიშრისა, ზღვაშია მორვეისებრო...

ჭაბუა მდივანბეგმა ბესიკი ერთხელ ირონიულად მოიხსენია ერეკლე მეფესთან და, დამცირების მიზნით, მესტვირე ბლიაძეს შეადარა, თურმე მდივანბეგისაგან გააკილული ბლიაძე ცნობილი მესტვირე იყო. აღსანიშნავია, რომ ბლიაძის განთქმული სტვირი აკაკის ხშირად აქვს მოხსენიებული და ყოველთვის – ღირსეულად და პატივისცემით:

სტვირის გუდა მაქვს ბლიაძის,
ქამანჩა ქებადისაო,
დაბლა ქვეყნის ვარ მღერალი,
შემამკობელი ცისაო.

ქართული ფოლკლორის შესახებ ვრცელი ცნობებია მოცემული ი თ ა ნ ე ბ ა გ რ ა ტ ი თ ნ ი ს (ბატონიშვილი – 1768-1830) ენციკლოპედიურ ნაშრომში "კალმასობა", ანუ "ხუმარსწავლა". XIX საუკუნის დასაწყისის ერთ-ერთ გამორჩეულ სწავლულსა და საზოგადო მოღვაწეს – იოვანე ბატონიშვილს დეტალურად სცოდნია თავისდროინდელი ზეპირსიტყვიერება, რასაც მოწმობს "კალმასობაში" შეტანილი საინტერესო ცნობები ფოლკლორულ ნიმუშთა კლასიფიკაციის მცდელობისა: 1. მითოლოგია; 2. მისნობა; 3. ხალხური პოეზიის პოეტიკის თვალსაზრისით განხილვა; 4. საწესო ლექსები და სიმღერები; 5. ცნობები მესტვირე კაჭიაშვილზე.

"კალმასობაში" გვხვდება, აგრეთვე, ქართული ზეპირსიტყვიერების შემდეგი ჟანრები: ანდაზები, არაკები, სიმღერები და მახვილსიტყვაობანი.

იოანე ბატონიშვილი საწესწვეულებო ლექს-სიმღერათაგან პირველად მოიხსენიებს საძეობო პოეზიას; აქვე ათავსებს იგი აკვნის სიმღერებს, მაგალითად, "ნანინას" და მიუთითებს, რომ "ნანინა არს ყრმათა დასაძინებელი სიმღერა":

იავ ნანა, ვარდო ნანა, იავ ნანინაო,
იას ვარდი რით სჯობია, იავ ნანინაო,
რით უფრო მშვენიერია, იავ ნანინაო!
სილამაზით ყაყაჩოს სჯობს, იავ ნანინაო,
ყანა დაუმშვენიებია, იავ ნანინაო.

"ნანას" იოანე ბატონიშვილი საძეობო ლექს-სიმღერად მიიჩნევს, რაც იმას მოწმობს, რომ ადრე მრავალი აკვნის სიმღერა გამოყენებული ყოფილა საძეობოდ. საბავშვო აკვნის ლექსები ბოლო დრომდე საქართვე-

ლოს ყოველ კუთხეში ფართოდ არის გავრცელებული და წარმოადგენს ზეპირსიტყვიერების საყურადღებო და მდიდარ უბანს.

"კალმასობაში" იოანე ბატონიშვილი ახასიათებს, აგრეთვე, საფერხულ სიმღერებსაც და მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის; იგი გვაცნობს ფერხულს – უძველეს მასობრივ საწესო ცეკვას, რომელიც სინკრეტული სახით სრულდება – მასში სიმღერა, ცეკვა და ლექსი ერთმანეთისგან განუყოფლად არსებობს. საფერხულთა შორის ი. ბატონიშვილი ასახელებს ორ ლექსს: "... ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელმან..." და "... ავთანდილ გადინადირა...".

მკვლევარ თემურ ჯაგოდნიშვილის მართებული დასკვნით, "იოანე ბაგრატიონის "ხუმარსწავლით" საფუძველი ეყრება ქართულ მეცნიერულ ფოლკლორისტიკას" (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 108).

XVIII საუკუნიდან ჩვენში გავრცელდა ხელნაწერი მხატვრული ანთოლოგიების შედგენა. ასეთ კრებულებში, ცნობილი მწერლებისა და პოეტების თხზულებებთან ერთად, ფოლკლორული ნიმუშებიც შეჰქონდათ და, ამდენად, ეს ხელნაწერი ანთოლოგიები თავისებური ისტორიაა ზეპირსიტყვიერებისა; მათში ვხვდებით აპოკრიფული ხასიათის სასულიერო ლექსებს, მესტირული პოეზიის ნიმუშებს, ანდაზებს, შელოცვებს, გამოცანებს და იმ დროისათვის პოპულარულ სხვა ჟანრის ნიმუშებს.

ფოლკლორულ-შეკრებლობითი მუშაობა XIX საუკუნის დასაწყისში უწარმოებია პოეტ **გ რ ი გ ო ლ** იოანეს **ქ ე ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ს (1789-1830)**. მას ჩაუწერია სამეფო კარზე გავრცელებული მცირე ფორმის ზეპირი ნაწარმოებები – ლირიკული სასიმღერო ლექსები, ზმები და მახვილსიტყვაობის ნიმუშები. ეს მასალა მოთავსებულია გრ. ბატონიშვილის ცნობილ ანთოლოგიაში, რომელიც 1819-1825 წლებშია შედგენილი. გრიგოლ ბაგრატიონის ანთოლოგია ღირსშესანიშნავი მოვლენაა მე-19 საუკუნის დასაწყისის ქართულ ლიტერატურულ ცხოვრებაში და ფასდაუდებელია არა მარტო ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფიისათვის, არამედ ლიტერატურათმცოდნეობისთვისაც; მასში შესულია საიათნოვას, ჭაბუა ორბელიანის, ბესიკის და სხვათა ოხუნჯობანი (ჩიქოვანი, 1960: 100-101).

§2. ფოლკლორისტიკა XIX საუკუნეში

XIX საუკუნის 40-50-იან წლებში ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს დიდი ენთუზიაზმით აგროვებდა ცნობილი ისტორიკოსი **პ ლ ა ტ ო ნ ი ო ს ე ლ ი ა ნ ი** (1809-1875). მას ჩაუწერია ხალხური ანდაზები და გა-

მოცანები და რამდენიმე ეპიტაფია, რომლებიც დაცულია პეტერბურგში, სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის ბიბლიოთეკაში ორი რვეულის სახით. საინტერესოა, აგრეთვე, პლ. იოსელიანის გამოკვლევები, რომლებშიც გაშუქებულია ქართული ზეპირსიტყვიერების ცალკეული საკითხები: ხალხური წეს-ჩვეულებები და მათთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერება, ფოლკლორული ტრადიციები, სპეციფიკა, ზეპირსიტყვიერების მატარებელი და სხვა (ჩიქოვანი, 1960: 101).

ზეპირსიტყვიერების შემკრები იყო **თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი ც (ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი)** – (1782-1846). 1819 წელს მას, სხვადასხვა პირთა დახმარებით, შეუდგენია ანთოლოგია, რომელშიც, ცნობილი მწერლებისა და პოეტების ნაწარმოებთა გარდა, ფოლკლორული თხზულებანიც შეუტანია, რომელთაგან საყურადღებოა "იმერული ზღაპარი", აშულური ლექსები, სატრფიალო და საყოფაცხოვრებო პოეზიის ნიმუშები, საისტორიო ფოლკლორი, შაირები, ამირანის თქმულება და სხვა; მის ნაშრომში "ივერიის ისტორია" შესულია ფოლკლორული ტექსტები და საინტერესო მოსაზრებანი "ამირანიანისა" და დემონოლოგიური პერსონაჟის – როკაპის ციკლის, მედეა-იაზონის თქმულების, ხალხური სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებებისა და სხვათა შესახებ, რითაც, როგორც თემურ ჯაგოდნიშვილი აღნიშნავს, "თემურაზ ბაგრატიონი თავის კვალს აჩნევს XIX საუკუნის დასაწყისის ქართულ ფოლკლორისტიკას, ხოლო ცალკეულ შემთხვევაში ფოლკლორისტულ კვლევა-ძიებათა ტრადიციასაც უღებს სათავეს" (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 127).

თემურაზ ბატონიშვილის საისტორიო თხზულებები შეიცავს მრავალ საინტერესო ცნობას სახალხო მთქმელთა შესახებ. თემურაზ ბატონიშვილმა შემოგვინახა ცნობა ერეკლე მეორის დამტირებელ ქიზიყელ გლოვის მგოსან ქალზე და მაჩაბელა საზანდრისა და მისი ამხანაგების დაღუპვაზე 1795 წელს თბილისის დაცვისას (ჩიქოვანი, 1960: 103).

ქართული ანდაზების შეკრებას დიდი ამაგი დასდო ცნობილმა ქართველმა ლექსიკოგრაფმა **დ ა ვ ი თ ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ მ ა** (1814-1891). მან 1835 წელს გამოაქვეყნა ქართული ხალხური ანდაზების პატარა კრებული, ხოლო 1846 წელს ორასამდე ანდაზა შეიტანა "ქართულ ქრესტომათიაში"; ანდაზების გარდა, ქრესტომათიაში შეტანილია რამდენიმე ხალხური ლექსიც. დ. ჩუბინაშვილს შეუდგენია ხელნაწერი კრებული "ქართული მდაბიურნი იგავნი ანბანზედ გაწყობილი", რომელიც პეტერბურგში, მარი ბროსეს კოლექციაში (B47-47Br), ინახება (ჩიქოვანი, 1960: 104).

ქართული პერიოდული პრესის დაარსების დღიდან ზეპირსიტყვიერებას დიდი ყურადღებით ეპყრობოდნენ ჟურნალ-გაზეთების: "დროება", "ივერია", "საქართველოს მოამბე", "კრებული", "კვალი", "მოამბე", "ცის-

კარი” და სხვა; მათი დაამარსებელი და ორგანიზატორები გულისყურითა და მონდომებით აგროვებდნენ ფოლკლორს; მათი მეოხებით ხალხურმა პოეზიამ გზა გაიკაფა და უკვე XIX საუკუნის 70-80-იანი წლებიდან თითქმის ყველა გაზეთი უხვად აქვეყნებდა ზეპირსიტყვიერ მასალებს.

ქართული ზეპირსიტყვიერი ნიმუშების გამოქვეყნებაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს საქართველოში გამოშვებულმა რუსულენოვანმა ჟურნალ-გაზეთებმა თუ სამეცნიერო პერიოდიკამ: «Тифлисские ведомости», «Закавказский вестник», «Кавказ» და მისი დანამატები; გამორჩეულია დვაწლი კავკასიის სასწავლო ოლქის პერიოდული სამეცნიერო კრებულისა «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК)», რომელიც გამოდიოდა 1881-1929 წლებში. მასში უხვად იბეჭდებოდა ქართული კულტურულ-ისტორიული მასალები და მათ შორის – ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები, რომელთა ანოტირებული ბიბლიოგრაფია გამოსცა ეთერ არჯევანიძემ (არჯევანიძე, 1971).

XIX საუკუნის 50-60-იანი წლებიდან ქართული ფოლკლორის შეკრებისა და გამოცემის საქმეს უდიდეს ეროვნულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ჩვენი სახელოვანი მწერლები: რაფიელ ერისთავი, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, გიორგი წერეთელი, ალექსანდრე ყაზბეგი და სხვები. ზეპირსიტყვიერების შეკრებაში განსაკუთრებული ინტერესი გამოიჩინეს და ამ საშვილიშვილო საქმეს დიდი ამაგი დასდეს, აგრეთვე, პეტრე უმიკაშვილმა, თედო რაზიკაშვილმა, დავით ხიზანიშვილმა, მელიტონ კელენჯერიძემ, ალექსანდრე ხახანაშვილმა. იმდროინდელ ქართულ პერიოდიკაში დროგამოშვებით იბეჭდებოდა წერილები და შენიშვნები ქართული ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა საკითხებზე აკაკი წერეთლის, გიორგი წერეთლის, იაკობ გოგობეშვილის, ვაჟა-ფშაველას, ალექსანდრე ხახანაშვილის, მელიტონ კელენჯერიძის, ნიკოლოზ ურბნელის, მოსე ჯანაშვილის, ივანე ჯავახიშვილის, კორნელი კეკელიძის, იუსტინე აბულაძის, ალ. მირიანაშვილის, პეტრე მირიანაშვილის და სხვათა მიერ.

ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრება-შესწავლაში განსაკუთრებით დიდია **რაფიელ ერისთავის** (1824-1901) დვაწლი. იგი დიდი ენთუზიაზმით ეცნობოდა და იწერდა მშობლიურ ფოლკლორს და საზოგადოებასაც მოუწოდებდა, დავიწყებისაგან გადაერჩინათ იგი. 1873 წელს რაფიელ ერისთავმა ილია ჭავჭავაძესთან ერთად გამოსცა ზეპირსიტყვიერი მასალის კრებული ”გლეხური სიმღერები, – ლექსები და ანდაზები, შეკრებილი რაფ. ერისთავისა და ილია ჭავჭავაძისაგან, გამოცემული სტ. მელიქიშვილისა და ეფ. ხელაძისაგან”; 1877 წელს მან შეადგინა ხალხურ

რი პოეზიის ხელნაწერი კრებული, ხოლო 1879 წელს – გამოცანების კრებული.

მრავალმხრივ საინტერესოა რაფიელ ერისთავის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნაწერები: "თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის შესახებ", "მენიშენები სვანეთზე", "წერილები კახეთიდან", "წერილები იმერეთიდან", "მოგზაურობა სამეგრელოს ირგვლივ" და სხვა.

აღსანიშნავია, რომ რაფიელ ერისთავის შემოქმედების უდიდესი ხიბლი სწორედ ხალხურთან მიმართებაა. როგორც რაფიელ ერისთავის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილების გამომცემელი და მისი ფოლკლორისტული მოღვაწეობის შემსწავლელი თემურ ჯაგოდნიშვილი აღნიშნავს, რაფიელ ერისთავმა "ქართული ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის სფეროში გაშლილი საინტერესო მუშაობით, ისევე როგორც მხატვრული შემოქმედებით, ეროვნული ცნობიერების გამოღვიძებას შეუძნადა ნიადაგი. ზეპირსიტყვიერების ღრმა ცოდნამ, ხალხური პოეტური აზროვნების გათავისებამ გასაოცარი ხალხურობით აღბეჭდა მისი პოეზია და ამ ასპექტში წარმოაჩინა ფოლკლორის კეთილისმყოფელობა ეროვნული მწერლობისათვის" (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 185).

ილია ჭავჭავაძე (1837-1907) ფასდაუდებელ მნიშვნელობას ანიჭებდა ზეპირსიტყვიერებას, როგორც ეროვნული კულტურის განძს. ილია სახალხო სიტყვიერებას დიდი ხალისით კრებდა, როცა კი შემთხვევა ეძლეოდა. შეკრებილი მასალის ნაწილს ბეჭდავდა, ნაწილს კი სხვა შემკრებ – ენთუზიასტებს აწვდიდა. ეროვნული ზეპირსიტყვიერების შეკრების საქმეში განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია საგურამოში ყოველწლიურად გამართული "ილიაობის" როლი. ილია ჭავჭავაძემ საგანგებო წერილები ("ქართული ხალხური მუსიკა", "ხალხის ზნე-ჩვეულებათა შესახებ", "ჩვენი ეხლანდელი სიბრძნე სიცრუისა" და სხვა) მიუძღვნა ხალხური შემოქმედების საკითხებს. ამ წერილებში მოცემულია ღრმა მეცნიერული თვალსაზრისი ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობაზე. "კაცია ადამიანის" შესავალში მან დიდებულად დაახასიათა ქართული ხალხური ანდაზის ფუნქცია და მისი უდიდესი აღმზრდელობითი მნიშვნელობა.

ილია ჭავჭავაძე არა მარტო იწერდა და აქვეყნებდა ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს, არამედ საკუთარი შემოქმედებისთვისაც უხვად იყენებდა, რასაც ადასტურებენ მისი ნაწარმოებები: "რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან", "განდგეილი", "აჩრდილი", "მეფე დიმიტრი თავდადებული", "გლახის ნაამბობი", "ოთარაანთ ქერივი" და სხვა.

ილიას უყვარდა ხალხური სიტყვიერება, სჯეროდა სახალხო გმირთა მოქმედებისა და მთქმელთა ფანტასტიკური მოთხრობანი შემოქმედებით აღმაფრენას აძლევდა მას. ეს გარემოება მან დიდი ოსტატობით გამოხა-

ტა "კაკო ყაჩაღში" ზაქროს სათავედასავლო მოთხრობის სახით. ილია დიდი ოსტატობით აგვიწერს ზეპირსიტყვიერების უდიდეს ჰუმანურ ფუნქციას მშრომელი ხალხის ტვირთშიძმე ცხოვრებაში:

საღამოს უამზედ ისევ იმ-რიგად
 ცეცხლსა ანთებულს მივუსხდებოდით
 და ისევ ზღაპარს გლესურს მორიგად
 თითოსა მაინც ყველა ვიტყოდით.
 ის ზღაპრები მე გულის მიღონებდნენ
 და აქამდინა დამრჩნენ ხსოვნაში,
 ძველებურ დროსა შემაყვარებდნენ
 იმ ჩემს მხიარულ ყმაწვილობაში.
 ეჰ, მარტო ერთი იმ ზღაპრებისა
 ღვიძლ დედასავით მე შემეთვისა!
 ის მე ბევრს რასმე გულის ჩამსძახებდა,
 ხან მომაღხენდა, ხან მალონებდა...
 არსენა ჩვენი, ის მხნე არსენა,
 ჩვენამდინ, ძამო, ზღაპრად მოსული,
 ის იყო ჩემი ჯავრი და ღხენა,
 ის იყო ჩემი გული და სული.

(ჭავჭავაძე, 1984: 138-139)

ილიას შემოქმედებით დამოკიდებულებას ფოლკლორთან ისიც ადასტურებს, რომ დიდი მგოსანი საკუთარ თხზულებებს ხშირად ეპიგრაფად უმძღვარებდა ხალხურ სიბრძნეს. დრამატულ პოემას "ქართველის დედა" მან ქვესათაურად მისცა "სცენა მომავალ ცხოვრებიდან", აზრის ნათელსაყოფად კი ხალხური სავაჟაკო ლექს-სიმღერა წაუმიღვარა:

გაგვიძელ, ბერო მინდიავ,
 მუხლი მაიბი მგლისაო,
 გაიყოლიე უმცროსნი,
 ვისაც თავი აქვს ცდისაო.

(ჭავჭავაძე, 1984: 122)

ზეპირსიტყვიერების მაღლი იგრძნობა ილიას თითქმის ყველა პოეტურსა თუ პროზაულ ნაწარმოებში; ფოლკლორულ ნიმუშთა მიზანმიმართული მოშველიებით თავისი ერის მოჭირნახულე შემოქმედი უკეთ გამოხატავდა ნაწარმოების თემასაც და იდეასაც.

ღუშეთში მომრიგებელ მოსამართლედ მოღვაწეობის დროს ილიამ მრავალი ხალხური ლექსი ჩაიწერა: "ამირანი", "ბეჟანი", "გაგვიძეს, ბერო მინდიავ", "შენმც დაგლევეს სისიხლის წყალიო", "ღუშეთს იყრების ღაშქარი", "ზურაბის მოკვლა", "ავარდა ბატონიშვილი", "ქალაქში ფშავლის შვილები", "ერეკლე მეფეზე – ვერ გაიგეთა, ქართველნო", "ალაღმე, შე-

ნი ჭირიმე“, "ირემო, მთასა მყვირალო“ და მრავალი სხვა. ილიასეული ჩანაწერები, გამოკვლევასთან ერთად, გამოსცა პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა (ჩიქოვანი, 1989).

ილია ჭავჭავაძე ხელს უწყობდა ხალხური შემოქმედების პოპულარიზაციასა და გავრცელებას. მისი რედაქტორობით გამომავალი „ივერის“ ფურცლებზე წლების განმავლობაში შეუწყვეტლად იბეჭდებოდა ლექსები, ზღაპრები, ლეგენდები, გამოცანები, ანდაზები, აფორიზმები... ილია ხელს უწყობდა ხალხური სიბრძნის შემოტანას მწერლობაში, რაზედაც საზგასმით მიანიშნა პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ: “ეროვნული კულტურის ეს ძვირფასი საგანძური მისი დიადი შემოქმედების იდეური და მხატვრული სრულქმნის, მისი ხალხურობის ერთ-ერთი მძლავრი ფაქტორთაგანია” (სიხარულიძე, 1956: 64).

ქართული ზეპირსიტყვიერების მოამაგე იყო **აკაკი წერეთელი** (1940-1915). აკაკიმ თავისი გავლენა და პოპულარობა ხალხური სიტყვიერების შეკრების საქმეშიც ფართოდ გამოიყენა. მის კალამს ეკუთვნის არაერთი და ორი შესანიშნავი მოწოდება ფოლკლორის შეკრების თაობაზე. “არც ერთი საქმე ისე სასწრაფო არ არის, როგორც ზეპირგადმოცემების შეკრება-შეგროვება“, – წერდა დიდი მგოსანი და ამის საუკეთესო მაგალითს თვითონვე იძლეოდა.

აკაკი წერეთელი არ იყო უბრალო შემკრები და პატივისმცემელი ხალხური შემოქმედებისა. ის იყო ფოლკლორის მკვლევარიცა და მომხმარებელიც. აკაკის პოეტური ღირიკა დიდად ენათესავება ხალხურ პოეზიას; თავის შემოქმედებაში ის ხშირად მიმართავს ზეპირსიტყვიერებისთვის დამახასიათებელ პოეტურ ხერხებს; ამიტომაც მისი პოეზია ხალხმა შეითვისა, თავისად მიიღო და შემთხვევითი არ არის, რომ აკაკის ლექსები გახალხურდა და მათი მრავალი ზეპირი ვარიანტი მოგვეპოვება. ამიტომაც მან მნიშვნელოვანი შეხედულებები გამოთქვა ეროვნული ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრზე; ამირან-პრომეთეს პრობლემას პოეტმა უძღვნა საყურადღებო “შენიშვნები” (“აკაკის კრებული”, 1897).

მნიშვნელოვანი და აქტუალურია აკაკი წერეთლის შემოქმედების შესწავლა ზეპირსიტყვიერებასთან მიმართების თვალსაზრისით. აკაკი ხალხური პოეზიითაა შთაგონებული, მისი პოეტური სტილი ხალხურია, ყველასათვის გასაგები და მისაწვდომი. სწორედ ამის გამო იქცა მისი ლექსები სახალხო სიმღერებად და თქმებად. პოეტის კალამს ეკუთვნის მრავალი ისეთი ნაწარმოები, რომელთა საწყისიც ფოლკლორშია; ასეთებია: “ნაცარქექია“, “ალექსი“, “ჭადარა“, “ნანა“ და სხვა. არანაკლებ საყურადღებოა ის ფაქტიც, თუ როგორ გადავიდა ხალხში მისი ლექსები, რა ცვლილება განიცადა და როგორი სახისაა აკაკის ლექსთა ზეპირსიტყვიერი ვარიანტები.

აკაკი წერეთლის პოეტური მემკვიდრეობის ახლო ნათესაობას ხალხურ პოეზიასთან შემდეგი მაგალითიც ადასტურებს:

აკაკი:

ის აღარა ვარ, რაც ვიყავ,
ძნელი ყოფილა ჭადარა...
ველარ გაჰკივის თამამად
ჩემი დაფი და ნაღარა...

(“ჭადარა“)

ხალხური:

დავბერდი, დავჩანანაკდი,
წვერში გამიჩნდა ჭადარა;
შინ ჯალაბთ მოვძულებულვარ,
გარეთ ვუნდივარ აღარა.

(“ივერია“, 1885: № 10)

აკაკი წერეთლის შემოქმედების უმთავრესი წყარო მშობელი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაა, რაც არ განისაზღვრება მარტოოდენ თემატური ან საგნობრივი ნათესაობით; მას გამოყენებული აქვს ცალკეული ზეპირსიტყვიერი უანრები და, ამავე დროს, დამოუკიდებელ სიუჟეტებზეც აგებდა საკუთარ ზღაპარს, იგავ-არაკს, შაირსა თუ გამოცანას; მისი შემოქმედება იძლევა მდიდარ მასალას სხვადასხვა ხალხური წეს-ჩვეულებისა და მათთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერების შესახებ. როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, "ის სისადავე, სიმსუბუქე და სიმარტოვე, რომელიც ასე ამშვენებს მის მრავალფეროვან შემოქმედებას, ამოღებულია სწორედ იმ სამყაროდან, რომელთანაც მას სიყრმიდან სიკვდილამდე უდიდესი სიყვარული და მზრუნველობა აკავშირებდა" (სიხარულიძე, 1956: 99).

აკაკი წერეთელმა დიდი ენერგია შესწირა ქართული ფოლკლორის პოპულარიზაციას; მან დააარსა სპეციალური ორგანო – "აკაკის კრებული" (1897-1900), რომლის ერთ-ერთ მიზანს ზეპირსიტყვიერების შეკრება-გამოქვეყნება შეადგენდა. მართლაც, „აკაკის კრებულის“ თითქმის ყოველ ნომერში იბეჭდებოდა ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ნიმუშები: ლექსები, ზღაპრები, ანდაზები, ლეგენდები და წერილები ხალხური სიტყვიერების შესახებ. როგორც პოეტი გადმოგვცემს, ის თვითონ დადიოდა სოფელ-სოფელ და დიდად კმაყოფილი იყო ამგვარი ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორისტული მოგზაურობით. მგოსნის ბრწყინვალე კალამს ეკუთვნის მრავალი წერილი, მათ შორის – „როგორ უნდა შეგკრიბოთ ზეპირ-გადმოცემები“. ამ წერილით აკაკი რჩევებს აძლევს ახალგაზრდა შემკრებ-ფოლკლორისტებს. ეს მოწოდება პირველ რიგში თითონვე განახორციელა "კრებულში", რომელშიც, ფოლკლორული მასალების გარდა,

წერილებიც იბეჭდებოდა. ერთ-ერთი ასეთი წერილი თავად აკაკის ეკუთვნის, რომლის სათაურია "ზეპირსიტყვაობის გამო" ("კრებული", 1897, №1). მასში მგოსანი ხალხურ სიტყვიერებას საყურადღებო შეფასებას აძლევს: "ხალხური პოეზია უტყუარი სარკვეა გარდასული ცხოვრების და ისტორიის მტკიცე საძირკველი და ამიტომაც ცნობილია დღეს ყოველი განათლებული ერისგან ერთ უპირველეს საჭიროებად. ჩვენი ზეპირგადმოცემები მით უფრო შესანიშნავნი არიან სხვებზე, რომ, კერძო მნიშვნელობის გარდა, მსოფლიო ხასიათიც აქვთ. საქართველო იყო ხიდად და გზად იმ დიდი მოძრაობის დროს, როდესაც სხვადასხვა ერი აზიიდან ევროპაში გადადიოდა. მაშასადამე, ჩვენი ქვეყანა უძველესი დროიდან ბევრის მომსწრეა, მნახველი და მოწამე..."

ვ ა ჟ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა ს (1861-1915) ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობა მთის პოეზიით განისაზღვრა. ვაჟას შეუკრებია და ჩაუწერია მრავალი ლექსი, რომელთა ერთი ნაწილი შესულია მის ეთნოგრაფიულ წერილებში. 1886 წელს ვაჟამ დაწერა ეთნოგრაფიული ნარკვევი "ფშაველები", რომელშიც ის საუბრობს ფშაველთა ყოფა-ცხოვრებაზე, ცრუმორწმუნოებასა და ზნე-ჩვეულებებზე. პოეტს მხედველობიდან არ გამორჩენია მდიდარი ხალხური პოეზია, რომელიც ამ კუთხეს ახასიათებს. ფშაველთა პოეზიის დახასიათებისას დიდებული მგოსანი წერს: "ფშაველები პოეტური ხალხია და მათი პოეზია წარმოადგენს უძირო ზღვას. დასაც ფშაველის თვალი და გონება მისწვდომია, იმას ყველაფერზედ უთქვამს ლექსი, – მოყოლებული სიცოცხლიდან სიკვდილამდე და საიქიმოდე" (ვაჟა, 1937: 100). ვაჟა ფშაურ ხალხურ ლექსებს ორ ნაწილად ჰყოფს: ძველი და ახალი დროისა. ვაჟას მიერ ჩაწერილი ხალხური ლექსებია: "ვაი ჩემს ამ დროთ მოყრასა", "სიკვდილის სიმღერა", "ხმალზე", „ქალის დალოცვა“, "ხოხობზედ", "მამასახლისზე", "ვერა გაიგეთ, ხევსურნო", "არხოტით მზირი მოვიდა", "მამერევიან მტირალნი", "რა ბევრი მიტირებია", "ამირანი", "ფშაური საქორწილო ლექსები" და სხვა (სულ 167 ერთეული).

ვაჟა-ფშაველა ქართული ფოლკლორის მკვლევარიცაა. მის კალამს ეკუთვნის სპეციალური წერილები ხალხური შემოქმედების შესახებ: "გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულობით", "ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულობით", "კრიტიკა ბ-ნ იპ. ვართაგავასი", "ჩემი პოემების შესახებ", "კოპალა და იახსარი – დევების მეზობლნი", "ვეფხისტყაოსნის" შესახებ" და სხვა. თავის წერილებში ვაჟა ხალხური პოეზიის დახმარებით შესანიშნავად ახასიათებს მშრომელთა ცხოვრებას, არკვევს გმირის იდეალს, ქალის ადგილსა და ფუნქციას მთის საზოგადოებაში, ეხება შოთა რუსთაველის

"ვეფხისტყაოსნის" სიუჟეტის წარმომავლობის პრობლემას და ბოლოს საუბრობს მის პირად დამოკიდებულებაზე ხალხურ შემოქმედებასთან.

ანკარა წყაროსავით მჩქეფარე და გულმართალმა მთის პოეზიამ ვაჟა-ფშაველას მრავალი სიუჟეტი და სახე მისცა, რომლებიც მგოსანმა პოეტური შემოქმედების უმაღლეს მწვერვალზე აიყვანა. ვაჟა, უპირველეს ყოვლისა, მთის (განსაკუთრებით კი ფშავის) ხალხური პოეზიის მემკვიდრეა.

ფოლკლორთან თავისი დამოკიდებულების შესახებ პოეტი გულწრფელად საუბრობს წერილებში: "Pro domo sua", "კრიტიკა ბ. იპ. ვართაგვასი", "ჩემი პოემების შესახებ" და სხვა; აღიარებს, რომ მისი პოემები, თითქმის ყველა, ხალხურ თქმულებებს, ძველ ამბებს ეფუძნებიან. "თვითოველი მათგანი სხვადასხვანაირად, ზოგი ცოტათ თუ ბევრად უახლოვდება დედანს, სხვა სრულიად დაშორებულია მასზედ", ნაკლებად თავისებურია, და დიდი სახელი და პოპულარობა, როგორც ვაჟა შენიშნავს, მხოლოდ მეტად თავისებურად შემუშავებულმა ამბებმა მოიპოვეს; ამგვარი პოემების ჯგუფს ეკუთვნიან "სტუმარ-მასპინძელი", "გველის მჭამელი", "ბახტრიონი", "ალუდა ქეთელაური" და სხვები.

მკვლევარი გერონტი ქიქოძე აღნიშნავს: "ვაჟა-ფშაველას პოემები, თვით ისეთნიც კი, რომელნიც განსაზღვრულ ისტორიულ ეპოქას ეხებიან, რაღაც ზოგადადამიანურ ზეისტორიულ შთაბეჭდილებას ახდენენ. ეს იმით აიხსნება, რომ ეს პოემები თავიანთი სიუჟეტითა და მხატვრული სახეებით განსაკუთრებით ახლო დგანან ფოლკლორთან, ანუ ხალხურ პოეზიასთან: თავისი ეპოქის გმირები ავტორს თითქო ასწლოვანი და ათასწლოვანი მითოსის სიდრმიდან ჰყავს გამოწვეული" (ქიქოძე, 1947: 277).

როგორც პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე მიუთითებს, "ვაჟას არ ესწავლებოდა ის, რით სულდგმულობდა მთიელი კაცი და ამიტომ თავისი თანამედროვე ადამიანების გვერდით თხზულებებში მითურ გმირებსაც აცოცხლებდა, ფანტასტიკურ სამყაროს უდგამდა სულს, წარსულსა და აწმოს ერთ მთლიან, ცოცხალსა და ქმედითუნარიან კავშირში წარმოსახავდა, რათა დავერწმუნებინეთ, რომ უერთმანეთოდ ვერ ვიარსებებდით, ვერაფერს შევქმნიდით მათი ხსოვნის გარეშე" (ქურდოვანიძე, 2011: 29).

ქართული ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი გამორჩეული მოამაგეა **ალექსანდრე ყაზბეგი** (1848-1893). მეცხრამეტე საუკუნის 60-70-იან წლებში საქართველოში განსაკუთრებით თავს იჩენს ხალხისადმი ინტელიგენციის მისწრაფება, ხალხში გასვლა, მისი ყოფა-ცხოვრებისა და ზნე-ჩვეულებების შესწავლა, ხალხში სწავლა-განათლების შეტანა. ამგვარ მისწრაფებებზე მოგვითხრობს ალ. ყაზბეგი მემუარულ

ნაწარმოებში **“ნამწყემსარის მოგონება”**. მწერალი მოგვითხრობს: “... გადავწყვიტე, მეცხვარეობა დამეწყო და ამ ხელობის შემწეობით მომეგლო მთა და ბარი, გამეცნო ხალხი და გამომეცადა ის შიშითა და სიამოვნებით სავსე ცხოვრება, რომელიც მწყემსს განუშორებლივ თანა სდევს“ (ყაზბეგი, 1985: 213).

ალექსანდრე ყაზბეგი დიდი ხნიდან ატარებდა ხალხში გასვლის სურვილს. იგი დიდი აღფრთოვანებით კრებდა მთის პოეზიის ნიმუშებს. მის მიერ ჩაწერილი ლექსების ნაწილი დაიბეჭდა "ივერიაში" 1885 წელს სათაურით "სახალხო ლექსები, ხევში შეკრებილი". მას ჩაუწერია მშვენიერი ხალხური ლექსები: "... ქალო, შენის მოლოდინითა...", "... ქალო, ღამაზად შეყრილო", "... გოგოვ, ეგეთი ღამაზი", "... არ ვარგა ქალი მეჭორე..."; მათი ნაწილი დაიბეჭდა "თეატრში" (1886, №№ 24, 25) და სხვა.

ალექსანდრე ყაზბეგი მარტოოდენ ზეპირსიტყვიერების შეკრებით არ შემოიფარგლებოდა; მისი შემოქმედების უმთავრესი მასაზრდოებელი წაყრო არის ქართული ხალხური სიტყვიერება, მთის წეს-ჩვეულებები, რომელთა მიგნებული გამოყენებითაც მწერალი უდიდეს ეფექტს აღწევს.

ქართული ფოლკლორისტიკისა და ეთნოგრაფიისათვის ძალზე ღირებულია ალექსანდრე ყაზბეგის ნარკვევი "მოხევეები და იმათი ცხოვრება" (ყაზბეგი, 1950: 5-8), რომელშიც, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, "საკითხის ღრმა ცოდნით არის დახასიათებული მოხევეური სიმღერები – საფერხულო ("დიდება", "გერგიტულა", "ბარბარე" და სხვები), შრომის (სამკალი) და სხვა. მოხევეური ტექსტები შედარებულია საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებულ სიმღერებთან ("მუმლი მუხასა" და სხვა). მწერალს ხაზგასმული აქვს ფანდურზე დამღერების ტრადიცია ხევში. იქვე დასახელებულია საფანდურო რეპერტუარი. ამავე წერილში საინტერესო ცნობებია მოცემული გალექსების, საქორწილო სიმღერებსა და პოეზიაზე" (სიხარულიძე, 1956: 140-141).

ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრებასა და მის პოპულარიზაციას დიდი ამაგი დასდო, აგრეთვე, **ალექსანდრე ჯამბაკურ-თრბელიანი** (1802-1869). იგი ფოლკლორის ერთ-ერთ პირველ მკვლევრადაც გვევლინება; წერილში "ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი" (1861 წ.) მან წარმოაჩინა ქართული ხალხური სიმღერის ორიგინალურობა და სპეციფიკურობა, რაც მას თავისთავადობასა და განუიმეორებლობას ანიჭებს. აღ. ორბელიანი ყურადღებას ამახვილებს ქართული ხალხური სიმღერის მხარეთა მიხედვით განსხვავებულობაზე, ერთმანეთისაგან განარჩევს აღმოსავლურსა და დასავლურ ხმებს, საუბრობს მრავალხმიანობაზე.

ნაშრომში "ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი" ალექსანდრე ორბელიანი აღწერა შემდეგი ხალხური სიმღერები: საძეობო,

საქორწილო, სუფრული, "სამაია" (ცეკვის თანხლებით), საწყალხედო, საწესხვეულებო "იავნანა" და "მზე შინა"; იგი გამოყოფს, აგრეთვე, შრომის შემდეგ ლექს-სიმღერებს: ვენახის (ქვევრის რეცხვის, ყურძნის წურვის) და ხვნა-თესვა-მკა-ლევწვის სამუშაოებთან დაკავშირებულს, კალენდარულსა და საოჯახო-საწესხვეულებო პოეზიას.

ქართული ფოლკლორისტიკისათვის უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ალექსანდრე ორბელიანის ამ ნაშრომს, როგორც ქართული ხალხური ლექს-სიმღერების კლასიფიკაციის ერთ-ერთ პირველ ცდას. როგორც მკვლევარი თემურ ჯაგოდნიშვილი აღნიშნავს, "ალექსანდრე ორბელიანისეული კლასიფიკაცია სრულიად ნათლად წარმოაჩენს ქართული რომანტიზმის წიაღში თავჩენილი ეროვნული ფოლკლორის აღწერა-დახასიათების და გააზრების შინაარსს, მეცნიერულ ინტერესთა ხასიათს" (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 330).

ზეპირსიტყვიერების შეკრება-პუბლიკაციის საშვილიშვილო საქმეში დიდია ღვაწლი **იაკობ გოგებაშვილისა** (1840-1912); მის "დედაენასა" და "ბუნების კარში" ხალხის ნაფიქრ-ნააზრებმა უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა; ამ წიგნებში ყოველწლიურად იზრდებოდა ფოლკლორულ ნაწარმოებთა რიცხვი, რამაც ხელი შეუწყო ხალხური საუნჯის ხელახალ ფოლკლორულ მიმოქცევასა და ახალ-ახალი ვარიანტების გაჩენას.

როგორც პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა აღნიშნა, "ხალხური სიტყვიერება გოგებაშვილის "დედა ენის" უმთავრეს საკითხავ მასალას წარმოადგენს. ამ სახელმძღვანელოს გამარჯვებაში ზეპირსიტყვიერებამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა" (ჩიქოვანი, 1975: 251).

ხალხურ ნაწარმოებთა პუბლიკაციისას იაკობ გოგებაშვილი ხშირად მიმართავდა სტილიზაციას, რაც, მიხეილ ჩიქოვანის მართებული შენიშვნით, ხალხური ტექსტის პედაგოგიკური დანიშნულების გაზრდას ისახავდა მიზნად (ასეთებია: "... ბიჭო, ვისი ხარ მალხაზი...", "კურდღელი ჩამოცანცარდა...", "... მოდი, ვნახოთ ვენახი...", "ყაყაჩოსა სიწითლითა" და სხვა).

ზეპირსიტყვიერი მასალის სიზუსტით ჩაწერა და პუბლიკაცია რომ სავალდებულო იყო, ეს თავად იაკობმაც იცოდა და უფრო მეტიც – ამგვარი პუნქტი შეტანილია ზეპირსიტყვიერების შემკრებთა პროგრამაში, რომელიც თავად ი. გოგებაშვილმა შეადგინა პ. უმიკაშვილთან ერთად 1882 წელს.

იაკობ გოგებაშვილი თავის საყმაწვილო მოთხრობებში უხვად იყენებს ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს.

პეტრე უმიკაშვილი (1838-1904) ერთ-ერთი პირველი ქართველი ფოლკლორისტ-შემკრებია; ფოლკლორული მასალის შეკრება-პუბ-

ლიკაციასთან ერთად, მან ქართული ფოლკლორისტიკა გაამდიდრა საინტერესო ფოლკლორისტული ნაშრომებით: “სახალხო სიმღერებისა და ზღაპრების შეკრება”, “სახალხო ლექსების შეკრება”, “არსენა”, “ახალი წელიწადი ქართლში”, “ვეფხისტყაოსნის ზეპირად ცოდნა”, “ხალხური სიტყვიერების საპედაგოგო მნიშვნელობა” და სხვები (უმიკაშვილი, 1964: 191-230).

საყურადღებოა პეტრე უმიკაშვილის წერილი „სახალხო სიმღერებისა და ზღაპრების შეკრება“, რომელიც დაბეჭდილი იყო გაზეთ „დროებაში“ 1871 წელს. ეს წერილი მრავალმხრივ არის საყურადღებო; მასში დახასიათებულია ქართული ფოლკლორისტიკის მდგომარეობა სამოცდაათიან წლებში და მოთხრობილია თვით ავტორის საქმიანობის შესახებ ამ სფეროში. ამ დროიდან პეტრე უმიკაშვილის ინიციატივით იწყება ფართო მოძრაობა ქართული ფოლკლორის შეკრებისათვის. "პეტრე პირველია სახალხო ლექსების, ზღაპრების, ანდაზების, საზოგადოდ – ხალხური სიტყვიერების განძის შეკრება-გამოცემის საქმეში", – წერდა სოფრომ მგალობლიშვილი თავის მოგონებებში.

1876 წელს პ. უმიკაშვილმა ცალკე წიგნად გამოსცა “ქართლი ხალხური ანდაზები“. 1874–1877 წლებში მისი ინიციატივით გამოვიდა სახალხო გამოცემები: "არსენას ლექსი“, "ბეჟანიანი“, "ქალ-ვაჟიანი“ და სხვა. აღსანიშნავია, რომ პ. უმიკაშვილმა მის მიერ შეკრებილი არსენა ოქელაშვილის ციკლის ცალკეული ლექსები გადააერთიანა და ერთ ნაწარმოებად აქცია; დღევანდლამდე მოღწეული "არსენას ლექსის" ვრცელი რედაქცია სწორედ პ. უმიკაშვილის ხელიდან არის გამოსული. მანვე, იაკობ გოგებაშვილთან ერთად, 1882 წელს შეადგინა პროგრამა ზეპირსიტყვიერების ჩამწერათვის. სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებამდე პ. უმიკაშვილს არ შეუწყვეტია ზრუნვა ქართულ ფოლკლორზე; ის ემზადებოდა მისი მდიდარი კოლექციის გამოცემისათვის, მაგრამ სიკვდილმა არ დააცალა. მის მიერ შეკრებილი ზეპირსიტყვიერება ერთ ვრცელ კრებულად – "ხალხური სიტყვიერება", ნაწილი I – გამოიცა 1937 წელს ფილიპე გოგიჩაიშვილის რედაქტორობით, პ. უმიკაშვილის ბიოგრაფიით, წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით. 1964 წელს კი განხორციელდა პეტრე უმიკაშვილის მიერ შეკრებილი ფოლკლორული მასალის ოთხტომეულის გამოცემა მიხეილ ჩიქოვანის რედაქტორობით. პეტრე უმიკაშვილის მიერ თავმოყრილი ფოლკლორული მასალის ეს ბეჭდური გამოცემები ბოლო დრომდე სამაგიდო წიგნებია ქართული ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელთა და მკვლევართათვის.

მე-19 საუკუნის დასასრულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ქართული ფოლკლორის თვალსაჩინო შემკრები და პოპულარიზატორი იყო ვაჟა-ფშაველას ძმა **თ ე დ თ რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი** (1869-1922). თედო მწე-

რალი იყო, წერდა უმთავრესად საბავშვო მოთხრობებსა და ლექსებს. ზეპირსიტყვიერების შეკრება მან დაიწყო 90-იანი წლებიდან და სიცოცხლის ბოლომდე ამ საქმისაგან ხელი არ აუღია. თედო რაზიკაშვილი იყო ერთადერთი ფოლკლორისტი, რომელმაც თავისი გამოცემებით საზოგადოებას დაანახა ქართული ხალხური სიტყვიერების მაღალმხატვრულობა და დიდმნიშვნელობა. თ. რაზიკაშვილმა მოიარა კახეთი და ფშავი, შეკრიბა ძვირფასი მასალა და ამით შთამომავლობას ფასდაუდებელი განძი შემოუნახა: მან 1909 წელს გამოაქვეყნა ქართული ზღაპრების ორი წიგნი: "ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ" და "ხალხური ზღაპრები, კახეთსა და ფშავში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ". ქართული პრესა, განსაკუთრებით გაზეთი "ივერია" და საბავშვო-საყმაწვილო ჟურნალები "ჯეჯილი" და "ნაკადული" სისტემატურად ბეჭდავდნენ თედო რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილ ფოლკლორულ ნიმუშებს: ლექსებს, სიმღერებს, შაირებს, ზღაპრებს, ლეგენდებს. თედო რაზიკაშვილის კოლექციაში ყველა ზეპირსიტყვიერი ჟანრის ნაწარმოები მოიპოვება. მას ჩაწერილი აქვს მრავალი ხალხური ლექსი, რომელთა რაოდენობა ორი ათასს აღწევს. მისი კოლექციის ერთი დიდი ნაწილი დაბეჭდილია "საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების" კრებულ "ძველი საქართველოს" მესამე ტომში.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ თედო რაზიკაშვილმა პირველმა მიაქცია ყურადღება საქართველოს მთაში გაგრძელებულ ურთიმო ცხრამარცვლიან ლექსებს, ეგრეთწოდებულ "მთიბლურებს". მართალია, როგორც თემურ ჯაგოდნიშვილიც მიუთითებს, თედო რაზიკაშვილი "ფოლკლორის თეორეტიკოსი არ ყოფილა, მას ამ სფეროში არ შეუქმნია მეცნიერული გამოკვლევები", მაგრამ ის ხშირად გამოთქვამდა საკუთარ აზრს "პრაქტიკული ფოლკლორისტიკის საკვანძო საკითხებზე" (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 407).

ქართული ფოლკლორის პირველი სახელმძღვანელოს ავტორი იყო გამოჩენილი მეცნიერი **ალექსანდრე ხახანაშვილი** (1864-1911). მან საფუძვლიანი მეცნიერული წვრთნა მიიღო რუსეთში, იყო "ისტორიული სკოლის" მამამთავარის – ვსევოლოდ მილერის მოწაფე და მიმდევარი. ალ. ხახანაშვილის მეცნიერული მემკვიდრეობიდან ქართული ფოლკლორისტიკისათვის უაღრესად ფასეულია ნაშრომი "Очерки по истории грузинской словестности", რომლის სამივე ტომი დაბეჭდა მოსკოვში (I – 1895, II – 1897, III – 1901). მისი შემოკლებული ვარიანტი "ქართული სიტყვიერების ისტორია" ქართულ ენაზე 1904 წელს გამოიცა. მასში შესწავლილია საწესჩვეულებო პოეზია (ხამთრისა და გაზაფხულის ციკლები); წარმოჩენილია მათში არსებული ორრწმენიანობის კვალი; საგმირო სიტყვიერება წარმოდგენილია "ამირანიანისა" და "როსტო-

მიანის" სახით; საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები კი – გადმოცემებით თორღვა თილისძეზე, ლექსებით თამარ მეფესა და ერეკლე მეორეზე. შოთა რუსთაველის “ვეფხისტყაოსნისა” და ხალხური “ტარიელის” ურთიერთმიმართების პრობლემას ეძღვნება ალ. ხახანაშვილის ნაშრომი “ხალხში დარჩენილი “ტარიელის ამბავი” და შოთას “ვეფხისტყაოსანი”, რომელშიც ავტორმა სცადა, დაემტკიცებინა “ვეფხისტყაოსნის” ფაბულის ქართული წარმომავლობა, რაც იმ დროისათვის რუსთველოლოგიის ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემა იყო.

მეცხრამეტე საუკუნის ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ზეპირსიტყვიერების შეკრებისა და პუბლიკაციის საშვილიშიელო საქმეს დიდი ამაგი დასდეს საქართველოს კუთხეთა ზეპირსიტყვიერების შემკრებლებმა: **ნიკო ხიზანიშვილმა** (ურბნელი), რომელიც აგროვებდა ფშავ-ხევსურულ ფოლკლორს; **ბესარიონი ქარაძემ** (თავისუფალი სვანი), რომელიც სვანურ ზეპირსიტყვიერებას აგროვებდა; **სევასტიანე გახეჩილაძემ**, რომელიც ზემო და ქვემო იმერეთის ფოლკლორს კრებდა; **კონსტანტინე გვარამაძემ** (“ვინმე მესხი”), რომელმაც დიდი ამაგი დასდო მესხეთ-ჯავახეთის ფოლკლორული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალისა და გურული ზეპირსიტყვიერების შეკრება-შესწავლას; **ნესტორ ბაკურაძემ** (“ქართველი ოსებში”), რომელიც შემკრებლობით მუშაობას ეწეოდა აღმოსავლეთ საქართველოსა და ჩრდილოეთ ოსეთში; **ივანე ცისკარიშვილმა**, რომელიც თუშური ფოლკლორის შეკრება-პუბლიკაციითა და საინტერესო ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევებით შევიდა ქართული ზეპირსიტყვიერების ისტორიოგრაფიაში; **ლადო აღნიასვილმა**, რომელიც იყო ქართული ხალხური სიმღერების შემკრები და პუბლიკატორი, ქართული ხალხური ზღაპრების შემკრები და გამომცემელი; ამავე დროს, 1894 წელს მან იმოგზაურა სპარსეთში, გაეცნო იქ მცხოვრებ ქართველთა ხალხურ პოეზიას და გამოსცა წიგნი “სპარსეთი და იქაური ქართველები”; **სოსიკო მერკვილაძემ**, რომელიც “ივერიის”, “თეატრისა” და “აკაკის კრებულის” ერთ-ერთი აქტიური თანამშრომელი იყო, ეწეოდა ფოლკლორულ შემკრებლობით მუშაობას; გამოსცა “ხალხური ანდაზები და გამოცანები”, “ხალხური აბრამისა და იობის ლექსი”, ქართული ხალხური ანდაზების ორი კრებული, “ხალხური ვეფხისტყაოსანი”; **აფრასიონ მერკვილაძე**, რომელიც იმერული ზეპირსიტყვიერების შეკრები იყო; **გრიგოლ აფშინაშვილი**, რომელიც დიდი ენთუზიაზმით კრებდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის ზეპირსიტყვიერებას; **დემეტრი თომაშვილი (ოყრეშვიძე)** – პოეტი, პედაგოგი და სა-

ზოგადო მოღვაწე, რომელმაც შეკრიბა ძირითადად იმერეთის ერთი სოფლის – ჭოლივის ფოლკლორული მასალა; იგი თანამშრომლობდა “აკაკის კრებულში” (ბერძენიშვილი, 1986: 95-115).

1894-1895 წლების მიჯნაზე ქურნალ "მოამბეში" დაიბეჭდა **მ ე ლ ი - ტ ო ნ კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ი ს** ნაშრომი "სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგო, საესთეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა". ავტორი ამჟღავნებს ფოლკლორის შესახებ ევროპული და რუსული სამეცნიერო შეხედულებების ცოდნას, თუმცა უჭირს სხვადასხვა თეორიებიდან მომდინარე თვალსაზრისთა დიფერენცირებულად გამოყენება და საკუთარი აზრის ჩამოყალიბება.

ქართული ფოლკლორის შეკრება-გამოცემისა და დაცვის საქმეში დიდი ღვაწლი მიუძღვის **"ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას"** და **"საქართველოს საისტორიო – საეთნოგრაფიო საზოგადოებას"**. ამ საზოგადოებათა ინიციატივითა და მფარველობით ხალხურ შემოქმედებას მრავალი გულშემატკივარი გაუჩნდა; მათ ირგვლივ დარაზმული წევრებისა და კორესპონდენტების მიერ შეგროვდა დიდძალი მასალა ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრიდან, რომლის ნაწილი გამოქვეყნებულია, ხოლო ნაწილი დაცულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილების ფონდში.

"ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების" უპირველეს დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს პირველი სახელმძღვანელო-პროგრამის გამოცემა ფოლკლორის შემკრებთათვის: 1882 წელს დაიბეჭდა და გავრცელდა "პროგრამა ხალხური სიტყვიერების ნაწარმოების შეკრებისათვის", რომელიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შედგენილია პეტრე უმიკაშვილისა და იაკობ გოგებაშვილის მიერ. ეს პროგრამა დიდი დაკვირვებითაა შედგენილი და თავისი მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა დღემდე არ დაუკარგავს.

"საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებამ" მკითხველებს მიაწოდა ხალხური მხატვრული შემოქმედების ძვირფასი ნიმუშები; საზოგადოების ორგანოები – "ძველი საქართველო" და "საქართველოს სიძველენი" – სისტემატურად აქვეყნებდნენ ზეპირსიტყვიერებას. განსაკუთრებით აღსანიშნავია "ძველ საქართველოში" მოთავსებული მასალები. ამ კრებულის სულ ოთხი ტომი გამოვიდა (1909–1915); თითოეულში ფოლკლორს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს.

§3. ფოლკლორისტიკა XX-XXI საუკუნეებში

ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრებას, პუბლიკაციასა და მათ მეცნიერულ შესწავლას დიდი ამაგი დასდო ცნობილმა მწერალმა, მთარგმნელმა, ეთნოგრაფმა და ფოლკლორისტმა **თ ე დ ო ს ა ხ ო - კ ი ა მ** (1868-1956). თედო სახოკიამ ქართლში და სამეგრელოში ჩაიწერა და გამოაქვეყნა მრავალრიცხოვანი ფოლკლორული მასალა. მისი ნაშრომები: – "მოგზაურობანი" (1950), "ეთნოგრაფიული ნაწერები" (1956), "როგორ ვიზრდებოდით ძველად" (1955), "ქართული ხატოვანი სიტყვა თქმანი" (ტ. I – 1950; ტ. II – 1954; ტ. III – 1955), "ქართული ანდახები" (1967, 2012) – ქართული ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორისტიკის ღირებულ შენაძენია. "სამოციანელთა" მოწინავე იდეებს ნაზიარებ მოღვაწეს მშვენივრად ესმოდა, რომ ზეპირსიტყვიერებაში ყველაზე უკეთ ვლინდება ერის შემოქმედებითი პოტენცია, მისი სული; რომ ხალხური შემოქმედება ის დაუშრეტელი წყაროა, რომელიც ამდიდრებს მშობლიურ ენას და მოწინავე იდეებით ემსახურება თავისი ხალხის წარსულს, აწმყოსა და მომავალს" (შოიშვილი, 1987: 143); ამიტომაც მიიხნევა თედო სახოკია ზეპირსიტყვიერების დროულ ფიქსაციას საშურ საქმედ: "ხალხური ზეპირსიტყვაობა, – წერდა იგი, – ხალხის კულტურასთან, მის გონებრივ წინსვლასთანაა დაკავშირებული. ის ხალხი, ვისაც ეს ზეპირსიტყვაობა სჭიროდა, ვინც მასა ხმარობდა მეტყველებაში, რაკი გადავა, ეს ზეპირსიტყვაობაც თან გაჰყვება, როგორც მისთვის გადმოცემული მამა-პაპათაგან შთამომავლობისათვის გადასაცემად და შესანახად" (სახოკია, 1969: 224).

ზეპირსიტყვიერი მასალისადმი ინტერესი ეტაპობრივად მატულობდა და მან განსაკუთრებულ პოპულარობას მიაღწია მეოცე საუკუნის 30-იან წლებში ევროპულად განსწავლული უნიჭიერესი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის – **ვ ა ხ ტ ა ნ გ კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი ს** (1893-1938) ნაშრომებსა და მის მიერ 1927 წლიდან თბილისის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციების სახით. 1932 წელს ვ. კოტეტიშვილმა საქართველოს მუზეუმთან შექმნა ფოლკლორის განყოფილება და ფოლკლორული არქივი. ეს განყოფილება დაედო საფუძვლად 1936 წელს უნივერსიტეტთან დაარსებულ ლიტერატურის – შემდგომში – შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებას.

1934 წელს ვახტანგ კოტეტიშვილმა გამოაქვეყნა "ხალხური პოეზიის" კრებული საყურადღებო ექსკურსების თანხლებით, რომლებშიც, როგორც თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, "არა მარტო წარმოაჩინა ქარ-

თული ფოლკლორული პოეზიის ორიგინალურობა და ღირსებები, არამედ ჩართო იგი ევროპულ კონტექსტში” (ქურდოვანიძე, 2001: 46).

ვახტანგ კოტეტიშვილი ქართული ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მოამბეა; მისი ფოლკლორისტული ნაშრომები, ქართული ლიტერატურის ისტორიის ნარკვევებთან ერთად, დაისტამბა 1967 წელს დავით გამეზარდაშვილის რედაქციით და ბოლოსიტყვაობით, რომელშიც შესულია ქართული ზეპირსიტყვიერებისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი და აქტუალური ნაშრომები: “საგაზაფხულო დღეობათა წრე”, “ხალხური “ამბავი ტარიელისას” თეატრალური შესრულება საგაზაფხულო ცერემონიალთან დაკავშირებით”, “ამირან-პრომეთეს თქმულება”, “სურამის ციხის ლეგენდის წარმოშობა და მისი პარალელები მსოფლიო ფოლკლორში”; აქვეა დაბეჭდილი მის მიერ შედგენილი “ფოლკლორის კურსის პროგრამა” და ლექციების კურსი “ქართული პოეტური ფოლკლორი” (კოტეტიშვილი, 1967: 285-438).

ვახტანგ კოტეტიშვილის ფოლკლორული ნაშრომების შევსებული, არქივში მოძიებული საინტერესო ავტობიოგრაფიული ცნობებითა და მისი თანამედროვეების მოგონებებით გამდიდრებული კრებული, რომელიც შეადგინა მკვლევარმა ნანა კოტეტიშვილმა, დაიბეჭდა 2006 წელს (კოტეტიშვილი, 2006).

მწერალმა **ვასილ ბარნოვმა** (1857-1934) დიდი ამაგი დასდო ქართულ ზეპირსიტყვიერებას. ერის წარსულის შესწავლის საქმეში იგი უპირველეს როლს ხალხურ სიტყვიერებას ანიჭებდა და უხვად იყენებდა თავის შემოქმედებაშიც.

ვასილ ბარნოვმა 1919 წელს გამოაქვეყნა ლექციების კურსის გადამუშავების შედეგად შექმნილი სახელმძღვანელო “ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, რვეული პირველი”. ხალხური სიტყვიერების განვითარებაში მკვლევარი გამოყოფს მითურ, ბუმბერაზულ და ისტორიულ პერიოდებს; ეხება ფოლკლორის სპეციფიკის საკითხებს; ახასიათებს მწერლობამდელ შემოქმედებას; ერთმანეთს უპირისპირებს ხალხური და ინდივიდუალური ნაწარმოებების შექმნის პროცესებს, თუმცა აიგივებს შედეგს – ეროვნული იდეალების გამოხატვას. თავისი თეორიული შეხედულებებით ვასილ ბარნოვი მითოლოგიური სკოლის მიმდევარია. მას საგულისხმო დაკვირვებები აქვს გამოთქმული ქართული მითოლოგიის, თეოგონიისა და კოსმოგონიის, რელიგიის (კერპთაყვანისცემა, ზოროასტრიზმი, ქრისტიანობა) შესახებ. მისი ფოლკლორისტული ნაშრომებიდან გამორჩეულია: “არსენა” (1921), “ამირანი” (1923), “აბესალომ და ეთერი” (1923). მან დიდი წვლილი შეიტანა ქართული პედაგოგიკური ფოლკლორისტიკის განვითარებაში (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 784-800).

ქართული ზეპირსიტყვიერების მოამაგეთა შორის გამორჩეულია ფოლკლორისტი, პედაგოგისა და საზოგადო მოღვაწის – **თ ე დ ო ბ ე გ ი ა შ ე ი ლ ი ს** (1894-1970) ღვაწლიც. 1925 წელს თედო ბეგიაშვილმა სასკოლო სახელმძღვანელოდ გამოსცა ნაშრომი "ქართული სიტყვიერების ისტორია, სახალხო სიტყვიერება, ნაწილი I". მასში შეტანილია როგორც თეორიული პრობლემების (სიტყვიერება და მისი დარგები, ხალხური პოეზიის ჩასახვა და წარმოშობა, პერიოდები ხალხურ პოეზიაში და სხვა) ანალიზი, ისე – ფოლკლორული ეანრების გარჩევა. ამ სახელმძღვანელოს, როგორც თეიმურაზ ქურდოვანიძეც მიუთითებს, დღეისათვის ისტორიული მნიშვნელობა აქვს, თუმცა მასში დაბეჭდილი ზეპირსიტყვიერი მასალა დიდად ღირებულია ქართული ფოლკლორისტიკისათვის (ქურდოვანიძე, 2011: 49).

1941 წელს დაიბეჭდა თედო ბეგიაშვილის წიგნი "ქართული ფოლკლორი", რომელიც ქართული ზეპირსიტყვიერების ქრესტომათიაა და განკუთვნილია უმაღლესი სკოლის სტუდენტებისათვის. როგორც წინასიტყვაობიდან ვგებულობთ, ავტორს გამოსაცემად გამზადებული ჰქონია სახელმძღვანელოც, მაგრამ მიზანშეწონილად მიუჩნევია ჯერ ქრესტომათია დაებეჭდა. ქრესტომათიაში წარმოდგენილ ფოლკლორულ ნიმუშებს ავტორმა წაუძღვარა შესავალი, რომელშიც საუბრობს ფოლკლორის რაობაზე, ფოლკლორისტიკის საგანზე, დარგის ზოგადთეორიულ პრობლემებზე, ფოლკლორისტიკის სკოლებსა და თეორიებზე; წიგნის ბოლოს კი დაურთო "ქართული პოეტური ფოლკლორის შეგროვება-დამუშავების ისტორიის" მოკლე მიმოხილვა, რომელიც ფაქტობრივად ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის შექმნის პირველი ცდაა (ბეგიაშვილი, 1941: 207-221).

ქართული ზეპირსიტყვიერების სისტემურ კვლევას საფუძველი ჩაეყარა XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან. ამ საქმეს ემსახურებოდნენ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში და ალექსანდრე პუშკინის სახელობის პედაგოგიურ ინსტიტუტში მოღვაწე მეცნიერი ფოლკლორისტები: ქსენია **სინარულიძე**, ელენე **ვირსალაძე**, თამარ **ოქროშიძე**, მიხეილ **ჩიქოვანი**, ალექსანდრე **დღონტი**, იოსებ **მეგრელიძე**, ანტონ **ხინთიბიძე**, გიორგი **კალანდაძე**, ლალი **ბერძენიშვილი**, ოთარ **ონიანი**, ბექან **აბაშიძე**, გიორგი **ჯაფარიძე**, ტრისტან **მახაური**, ეთერ **არჯევანიძე**, აპოლონ **ცანავა**, ანტონ **ხინთიბიძე**, ჯონდო **ბარდაველიძე**, ფიქრია **ზანდუკელი**, მზია **ჩაჩავა**, ნოდარ **შამანაძე**, გიზო **ჭელიძე**, გურამ **ბარნოვი**, დავით **წერეთლიანი**, გიორგი **შეთეკაური**, გივი **ახვლედიანი**, მაყვალა **კოჭლავაშვილი**, მერი **ხუსუნაიშვილი-წიკლაური** და სხვები,

რომლებიც ეწოდნენ ფოლკლორულ-შემკრებლობით მუშაობას და, ამავე დროს, შექმნეს საეტიკო მნიშვნელობის მეცნიერული ნაშრომები, რომლებშიც შესწავლილია ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა აქტუალური პრობლემები.

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილება ბოლო დრომდე განაგრძობს აქტიურ ფოლკლორისტულ მუშაობას შესანიშნავი მეცნიერის – რუსუდან ჩოლოყაშვილის ხელმძღვანელობით, რომლის მონოგრაფიები ზღაპართმცოდნეობასა და მითოლოგიაში ეროვნული ფოლკლორისტიკის ღირებულებით ნაშრომებია.

მიხეილ ჩიქოვანი (1909-1983) ქართული ფოლკლორის ერთ-ერთი გამორჩეული მკვლევარია; მის სახელს უკავშირდება სახელმძღვანელოების შექმნა ქართულ ფოლკლორისტიკაში. 1938 წელს მ. ჩიქოვანმა გამოაქვეყნა წიგნი "ქართული ფოლკლორი", რომელმაც 1946 წელს სახელმძღვანელოს სახე მიიღო. წიგნში წარმოჩენილი იყო ძირითადი ფოლკლორისტული თეორიები, განხილული იყო ზეპირსიტყვიერების 24 ჟანრი, ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობისა და შემკრებლობითი მუშაობის საკითხები. ამ სახელმძღვანელოს შემდგომი მემკვიდრე 1952 წელს დაიბეჭდა და ეწოდა "ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია". ეს სახელმძღვანელო 1956 წელს კვლავ დაისტამბა. 1975 წელს გამოიცა ორ ტომად გააზრებული შევსებული და გადამუშავებული წიგნის – "ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია" – პირველი ტომი, მეორე ტომის გამოცემა კი, სამწუხაროდ, ვედარ მოხერხდა, მეცნიერის გარდაცვალების გამო.

მიხეილ ჩიქოვანი საქვეყნოდ ცნობილი ამირანოლოგია. მისი "მიჯაჭვული ამირანი" (1947), ორტომიანი (ტ. I – 1959, ტ. II – 1965), მონოგრაფია "ქართული ეპოსი", ცალკეული გამოკვლევები ქართული მითოლოგიის საკითხებზე, ბერძნულ-ქართული ფოლკლორული ურთიერთმიმართებისა თუ ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და თეორიის სხვადასხვა საკითხებზე, კლასიკური ფოლკლორის იდეურ-ესთეტიკურსა და ზნეობრივ პრობლემებზე უმნიშვნელოვანესია არა მარტო ქართული, არამედ მსოფლიოს ხალხთა ფოლკლორისტიკისათვის.

ქართული ზეპირსიტყვიერების თვალსაჩინო მკვლევარია **ქსენია სიხარულიძე** (1911-1976), რომელმაც მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება ეროვნული ხალხური სიტყვიერების შეკრებასა და შესწავლას და ფოლკლორისტიკის აღზრდას შეაღწია.

1956 წელს დაიბეჭდა ქსენია სიხარულიძის მიერ შედგენილი "ქართული ხალხური სიტყვიერების" ქრესტომათიის I, ხოლო 1961 წელს – II

ტომი, რომლებიც უნივერსიტეტის სტუდენტთა მრავალი თაობის სამაგიდო წიგნები გახდა, რამდენადაც ითვალისწინებდა ზეპირსიტყვიერებაში საუნივერსიტეტო პროგრამას, გამოირჩეოდა მაღალმხატვრული ფოლკლორული ტექსტების თავმოყრით; ამასთანავე, ყოველ უანრს ახლდა მოკლე მიმოხილვა. ქრესტომათიის კიდევ უფრო სრულყოფილი გამოცემა ერთ წიგნად განხორციელდა 1970 წელს.

ფოლკლორისტიკის უმნიშვნელოვანესი შენაძენია **ქსენია სიხარულიძის** ნაშრომები: “ქართული საბავშვო ფოლკლორი” (1938), “ქართული საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება” (1949), “ქართველი სახალხო გმირები: (1952), “ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება” (ტ. I – 1956, ტ. II – 1966), “ნარკვევები” (1958), “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება” (ტ. I – 1961, ტ. II – 1964, ტ. III – 1967), ქართული ხალხური აფორიზმების კრებული “კაი ყმა” (1963), “ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის საკითხები” (1970), “ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და თეორიის საკითხები” (1976) და სხვა.

პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ დიდი ამაგი დასდო ქართველ და ამიერკავკასიელ ფოლკლორისტთა აღზრდასა და დაკვალიანებას. მისი ხელმძღვანელობით შესწავლილია ქართული (და კავკასიური) ზეპირსიტყვიერების მრავალი პრობლემა, ხოლო მისი აღზრდილები დღესაც წარმატებით მოღვაწეობენ ამიერკავკასიის სხვადასხვა სასწავლო თუ სამეცნიერო დაწესებულებებში. ქსენია სიხარულიძე სიცოცხლის ბოლომდე პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, აღზარდა ქართველ ფოლკლორისტთა თაობები, რომლებიც განაგრძობენ მეცნიერულსა და პედაგოგიურ მოღვაწეობას საქართველოს სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებლებსა თუ სამეცნიერო დაწესებულებებში.

ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრება-პუბლიკაცია-შესწავლის უაღრესად ეროვნულ საქმეს იმთავითვე მესვეურობდნენ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრა და შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილება, სადაც წლების განმავლობაში ფასდაუდებელ სამეცნიერო საქმიანობას ეწეოდა ფოლკლორისტთა საკოორდინაციო საბჭო.

ქართული მითოსის ყველა მკვლევრისათვის დღემდე სამაგიდო წიგნად რჩება **ელენე ვირსალაძის** (1911-1977) “ქართული სამონადირო ეპოსი” (1964); ქართული ხალხური შრომის პოეზიის შესწავლას დიდი ამაგი დასდო **თამარ ოქროშიძემ** (1909-1979) მონოგრაფიით “ქართული ხალხური შრომის პოეზია” (1963); სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერების უმთავრესი უანრების, ხალხური სატირისა და

იუმორის და კაფიის შესწავლას – ა პ ო ლ ო ნ ც ა ნ ა ვ ა მ (1919-2003); სამეგრელოს ფოლკლორის შეკრება-პუბლიკაციის საქმეში განსაკუთრებულია, აგრეთვე, კ ა ლ ი ს ტ რ ა ტ ე ს ა მ უ შ ი ა ს დვაწლი; ქართული ხალხური ნოველისა და გურული ფირალის ეპოსის შესწავლას – ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე დ ლ ო ნ ტ მ ა (1912-1999); ქართული საბავშვო ფოლკლორის შეკრება და შესწავლა უკავშირდება ქ ს ე ნ ი ა ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ი ს ა და ფ ი ქ რ ი ა ზ ა ნ დ უ კ ე ლ ი ს სახელებს; ქართული ხალხური ლექსის პოეტიკის საკითხების შესწავლა – ჯ ო ნ დ ო ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ს ა და გ ი ო რ გ ი შ ე თ ე კ ა უ რ ს; ქართული მწერლობისა და ზეპირსიტყვიერების ურთიერთმიმართება – გ ი ვ ი ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ ს, გ უ რ ა მ ბ ა რ ნ ო ვ ს; ქართული ხალხური დრამა და მითოპოეზიის პრობლემები – გ ი ზ ო ჭ ე ლ ი ძ ე ს; ქართული ხალხური ლეგენდების და ხალხური დრამის საკითხები – ნ ო დ ა რ შ ა მ ა ნ ა ძ ე ს, ქართული ხალხური ბალადა – გ ი ო რ გ ი კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე ს (1912-1976); ქართული მითოსური ნარატივების ცალკეული პრობლემების საკითხები – ბ ე ჟ ა ნ ა ბ ა შ ი ძ ე ს (1935-1999), დ ა ვ ი თ გ ო გ ო ჭ უ რ ს ა (1922-2000) და მ ე რ ი ხ უ ხ უ ნ ა ი შ ვ ი ლ-წ ი კ ლ ა უ რ ს; “აკაკის კრებულში” დაბეჭდილი ზეპირსიტყვიერება – ლ ა ლ ი ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ს; ქართული ხალხური ზღაპრები, “ეთერიანი”, ქართული მწერლობისა და ზეპირსიტყვიერების ურთიერთმიმართება – თ ე ი მ უ რ ა ზ ქ უ რ დ ო ვ ა ნ ი ძ ე ს და მ ზ ი ა ჩ ა ჩ ა ვ ა ს; სვანური ფოლკლორი – ო თ ა რ ო ნ ი ა ნ ს და დ ა ვ ი თ წ ე რ ე დ ი ა ნ ს; ქართული მითები – ზ უ რ ა ბ კ ი კ ნ ა ძ ე ს; კავკასიის ხალხთა მითები – ქ ე თ ე ვ ა ნ ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე ს; მეფე ერეკლეს ეპოსი, ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფია და რაფიელ ერისთავის ფოლკლორული მემკვიდრეობა – თ ე ი მ უ რ ა ზ ჯ ა გ ო დ ნ ი შ ვ ი ლ ს; ქართული ხალხური ცხოველთა ეპოსი და არქაულ რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ საზღაპრო ეპოსში – რ უ ს უ დ ა ნ ჩ ო ლ ო ყ ა შ ვ ი ლ ს; სამგლოვიარო პოეზია – ა მ ი რ ა ნ ა რ ა ბ უ ლ ს; ქართული ფოლკლორის სახისმეტყველება – ბ ე ლ ა მ ო ს ი ა ს და სხვა.

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის ერთ-ერთი სანიმუშო ენთუზიასტი იყო მკვლევარი ჯ უ ა ნ - შ ე რ ს ო ნ დ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი. მის მიერ ქართლში შეკრებილი “ხალხური სიტყვიერების მასალები” ორ ტომად დაიბეჭდა პროფესორ ე ლ ე ნ ე ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ი ს რედაქციით (ტ. I – 1955, ტ. II – 1957).

საყურადღებოა, აგრეთვე, **გ ი ო რ გ ი ბ ო ჭ ო რ ი ძ ი ს** მიერ თუშეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორისტული მასალა (“თუშეთი”, 1993), რომელიც გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ეთნოგრაფმა ნანული აზიკურმა.

ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის შეკრება-პუბლიკაციისა და შესწავლის საქმეში დიდია ღვაწლი მკვლევარ **ს ე რ გ ი მ ა კ ა ლ ა - თ ი ა ს ი.** მისი წიგნები “თუშეთი” (1983), “ხევსურეთი” (1984), “ფშავი” (1985), “მთის რაჭა” (1987), “სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია” (1992) შეუცვლელი სამაგიდო წიგნებია ქართველი ეთნოგრაფებისა და ფოლკლორისტებისათვის.

ქართული (განსაკუთრებით კი აჭარის რეგიონის) ზეპირსიტყვიერების შეკრებას, პუბლიკაციასა და მეცნიერულ შესწავლას დიდი ამაგი დასდო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის (დაარსდა 1958 წელს) ფოლკლორისტიკისა და დიალექტოლოგიის განყოფილებამ, დღეისათვის – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორის, დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული ლიტერატურის კვლევის განყოფილება. 1974-2008 წლებში ამ განყოფილების მიერ მომზადდა და გამოიცა 13 ტომი “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებისა”. მათში შესულია ინსტიტუტში მომუშავე ფოლკლორისტების – **ჯემალ ნ ო დ ა ი დ ე ლ ი ს, აზიზ ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ ი ს, ნელი ც ქ ი ტ ი შ ვ ი ლ ი ს, ზურაბ თ ა ნ დ ი ლ ა ვ ა ს, ჯემალ ჩ ხ ე ი ძ ი ს, ალექსანდრე მ ს ხ ა ლ ა ძ ი ს, ჯემალ ჯ ა ყ ე ლ ი ს, ემენ დ ა ვ ი თ ა ძ ი ს, მარინა გ ი ო რ გ ა ძ ი ს, ეთერ ზ ო ი ძ ი ს, გიორგი მ ა ხ ა რ ა შ ვ ი ლ ი ს, ხათუნა თ ა ვ დ გ ი რ ი ძ ი ს, თინა შ ი ო შ ვ ი ლ ი ს** – ნაშრომები, რომლებშიც შესწავლილია აჭარის ზეპირსიტყვიერების ცალკეული ქანრები და წარმოჩენილია რეგიონული ფოლკლორის უდიდესი მნიშვნელობა ქართული ფოლკლორისტიკისათვის. კვლევითი ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ შედგენილი “ქართული (აჭარული) ზღაპრები” გამოიცა 1973 წელს, ხოლო ანდაზებისა და გამოცანების კრებული – 1976 წელს.

აჭარის ზეპირსიტყვიერების შეკრების, პუბლიკაციისა და შესწავლის საქმეში განსაკუთრებულია წვლილი **ჯ ე მ ა ლ ნ ო დ ა ი დ ე ლ ი ს ა** (1906-1966). მისი “ნარკვევებისა და ჩანაწერების” ოთხტომეულში (ტ. I – 1971, ტ. II – 1972, ტ. III – 1977, ტ. IV – 1981), რომელიც პროფესორ იოსებ მეგრელიძის რედაქტორობით დაიბეჭდა, შევიდა ჯ. ნოღაიდელის მიერ სხვადასხვა დროს ქართული ზეპირსიტყვიერების აქტუალური

პრობლემებისადმი მიძღვნილი ნაშრომები და მის მიერ მოპოვებული ფოლკლორული მასალა.

აჭარის საგმირო-საისტორიო ზეპირსიტყვიერება მონოგრაფიულად შეისწავლა მკვლევარმა **აზიზ ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ მ ა** (1928-2016); აჭარის საოჯახო-საწესჩვეულებო ფოლკლორი – **ალექსანდრე მ ს ხ ა ლ ა ძ ე მ** (1929-1987); წყლის კულტი ქართულ ფოლკლორში და აჭარის ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა პრობლემები – **ზურაბ თ ა ნ დ ი ლ ა ვ ა მ** (1928-1996); აჭარის შრომის ლექს-სიმღერები – **ჯემალ ჩ ხ ე ი ძ ე მ** (1922-1993); აჭარული შაირები – **ემენ დ ა ვ ი თ ა ძ ე მ**; აჭარული დიდი წარღვნის ლეგენდა – **გიორგი მ ა ხ ა რ ა შ ე ვ ი ლ მ ა**.

ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში მომზადდა მკვლევარ **თინა შ ი ო შ ე ვ ი ლ ი ს** კრებულები და მონოგრაფიები: “ქართული ხალხური შელოცვები” (1994), ქართული ხალხური გამოცანების კრებული “ვინც ამას ვერ გამოიცნობს” (1996), “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო” (ტ. I – 2002, ტ. II – 2004), ქართული ხალხური წყევლის კრებული “პირი ხისკენ მიქნია...” (2006), “სტუმარმასპინძლობა ქართულ ფოლკლორში” (2009) და სხვა მრავალი ცალკეული ნაშრომი ქართული ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა საკითხებზე.

2013 წელს დაისტამბა ფოლკლორის, დიალექტოლოგიისა და ემიგრანტული ლიტერატურის განყოფილებაში მომზადებული ვრცელი, 670 გვერდიანი, კრებული “აჭარული საუნჯე”, I, რომელშიც შევიდა 1958 წლის ზაფხულში ჩატარებული ექსპედიციის დროს მოპოვებული ფოლკლორული ნიმუშები; 2016 წელს დაიბეჭდა “აჭარული საუნჯის” ასევე ვრცელი, 635 გვერდიანი, II ტომი, რომლითაც დასრულდა კვლევითი ინსტიტუტის მიერ 1958 წლის ზაფხულში მოპოვებული ფოლკლორული მასალის პუბლიკაცია. 2017 წელს დაიბეჭდა “აჭარული საუნჯის” III ტომი, რომელშიც შესულია მკვლევარ **ზურაბ თ ა ნ დ ი ლ ა ვ ა ს** მიერ შეკრებილი და აქამდე დაუსტამბავი ფოლკლორული მასალა. 1959 წლიდან ბოლო დრომდე ინსტიტუტის მიერ მოპოვებული ფოლკლორული მასალის გამოქვეყნება კვლავაც დღის წესრიგშია.

ქართული საწესჩვეულებო ზეპირსიტყვიერების შესწავლაში უაღრესად ღირებულია მკვლევარ **მარინა გ ი ო რ გ ა ძ ი ს** მონოგრაფია “ქართული ხალხური კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია” (1993), რომელიც კვლევითი ინსტიტუტის თემატური კრებულის – “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერების” – XI ტომად დაისტამბა.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მკვლევარ **შუშანა ფ უ ტ კ ა - რ ა ძ ი ს** დვაწლი დღევანდელ თურქეთის რესპუბლიკაში შემავალი ისტორიული ქართული კუთხეების მცხოვრებთა და ქართველ მუჰაჯირთა

შთამომავლების ზეპირსიტყვიერების შეკრებასა და პუბლიკაციაში. მისი 726 გვერდიანი წიგნი “ჩვენებურების ქართული” (წიგნი პირველი, ბათუმი, 1993) პირველია, ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო ჩვენგან ჩამოცილებულ თანამოძმეთა ქართული სიტყვის სურნელი რომ გააცნო სრულიად საქართველოს.

ფოლკლორისტიკის თეორიის პრობლემებს დიდი ღვაწლი დასდო მეკლევარმა **ელგუჯა მ ა კ ა რ ა ძ ე მ**; მისი ნაშრომები “ქართული ხალხური საგმირო ლექსის ხატოვანი მეტყველება” (1999) და “ხალხური ლექსის თეორიის საკითხები” (2013) ქართული ფოლკლორისტიკის ღირებული შენაძენია. საყურადღებოა, აგრეთვე, **ხათუნა თ ა ვ დ გ ი რ ი - ძ ი ს** ნაშრომები “მითოლოგიური გადმოცემები აჭარაში” (2001) და “აჭარული სამონადირეო ეპოსი” (2004).

საინტერესო გამოკვლევებით გაამდიდრეს ქართული ფოლკლორისტიკა ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის უნივერსიტეტში მოღვაწე მეცნიერებმა – **ქეთევან დ ე კ ა ნ თ ი შ ვ ი ლ მ ა** და **ნატო გ უ - ლ უ ა მ**; თელავის იაკობ გოგებაშვილის სახელობის უნივერსიტეტის მეცნიერ-ფოლკლორისტებმა **არჩილ ს პ ა რ ს ი ა შ ვ ი ლ მ ა** და **გიორგი ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ მ ა**.

ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის შეკრებას, პუბლიკაციასა და მეცნიერულ შესწავლას ემსახურება, აგრეთვე, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტთან არსებული ქართველოლოგიის ცენტრი. ამ ცენტრის თანამშრომელთა (**მამია ფაღავა – ხელმძღვანელი, ჭმერი ცინცაძე, თინა შიოშვილი, მალხაზ ჩოხარაძე, ზაზა შაშიკაძე, რამაზ ხალვაში, შოთა მამულაძე, ჭნუგზარ ცეცხლაძე, მათა ბარამიძე, ნუგზარ მეგლაძე, თამაზ ფუტკარაძე**) მიერ 2005-2019 წლებში ფრთები შეესხა ფოლკლორისტიკის წინა თაობათა ოცნებას, შემკრებლობითი მუშაობა ეწარმოებინათ თურქეთის რესპუბლიკაში, ისტორიულ ქართულ ტერიტორიებზე მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის. ქართველოლოგიის ცენტრი აგრძელებს იმ დიდ მამულიშვილურ საქმეს, რომელსაც თავის დროზე საფუძველი ჩაუყარა ნიკო მარმა; მრავალი ნაშრომი მიეძღვნა ჩვენებურთა ზეპირსიტყვიერებისა და წეს-ჩვეულებების შესწავლას; 2011 წელს კი ბსუ ქართველოლოგიის ცენტრის თანამშრომელთა ავტორობით გამოიცა ვრცელი (618 გვერდიანი) კოლექტიური მონოგრაფია “შავშეთი” და პროფესორ მამია ფაღავას “შავშური ჩანაწერები”; 2015 წელს – ვრცელი (770 გვერდიანი) კოლექტიური მონოგრაფია “სარფი” და პროფესორ მალხაზ ჩოხარაძის მონოგრაფია “ხანძთა და “ათორმეტ სავანეთა” მხარის ძველი სალოცავები”; 2016 წელს – პროფესორ მამია ფაღავას “მუჰა-

ჯირთა შთამომავლებთან”, ქართველოლოგიის ცენტრის თანამშრომელთა მიერ მომზადებული ვრცელი (1089 გვერდიანი) მონოგრაფია “კლარჯეთი”, თინა შიოშვილის მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, პროფესორ მალხაზ ჩოხარაძის “ქართული ენის გეოგრაფია თურქეთში, წ. I. მარმარილოს ზღვის რეგიონი”; 2017 წელს – პროფესორ თინა შიოშვილის მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, კოლექტიური მონოგრაფია “მაჭახლედი მუჰაჯირები”, რომელშიც ვრცელი თავი მიეძღვნა მაჭახლედი მუჰაჯირთა ფოლკლორს.

2020 წელს დაისტამბა ვრცელი (980 გვერდიანი) კოლექტიური მონოგრაფია „სარფი“, რომელშიც წარმოჩენილია ლაზური ფოლკლორი და, ასევე ვრცელი კოლექტიური მონოგრაფია „ტაო“, რომელშიც შესწავლილია ტაოური ზეპირსიტყვიერება. 2021 წელს დაიბეჭდა პროფესორ მამია ფაღავას „ტაოური ჩანაწერები, 2022 წელს – პროფესორ თინა შიოშვილის „ტაოური ფოლკლორი“.

აღსანიშნავია, რომ კოლექტიური მონოგრაფიისათვის “კლარჯეთი” საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ 2018 წელს ავტორთა ჯგუფს (მამია ფაღავა, ჩემერი ცინცაძე, თინა შიოშვილი, მალხაზ ჩოხარაძე, მათა ბარამიძე, შოთა მამულაძე, რამაზ ხალვაში, ნუგზარ მგელაძე, ზაზა შაშიკაძე, ჯემალ კარალიძე) ივანე ჯავახიშვილის სახელობითი პრემია მიანიჭა.

ბსუ ქართველოლოგიის ცენტრი ყოველწლიურად გამოსცემს და უკვე დასტამბულია შრომების (“კრებული”) 13 ტომი. 2012 წელს დაიბეჭდა პროფესორ თინა შიოშვილის მონოგრაფია “იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში”, 2014 წელს – “თამარ მეფე ქართულ ფოლკლორში”. ცენტრის მეცნიერ-თანამშრომლები აქტიურად მუშაობენ ქართველ მუჰაჯირთა ზეპირსიტყვიერების შეკრება-პუბლიკაციისა და მეცნიერული დამუშავებისათვის. დასასტამბავად მომზადებულია პროფესორ თინა შიოშვილის მონოგრაფია „ქართველ მუჰაჯირთა ფოლკლორი“.

თავი III. ხალხური ლირია

§1. ჟანრული სპეციფიკა

ხალხური პოეზია – ადამიანის აზროვნების უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარი, ქართული ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ერთ-ერთი ძირითადი, უმშვენიერესი და უმდიდრესი ჟანრია. ხალხურ ლექსში პოეტური ფორმით გაცხადდა ჩვენი წინაპრების სულიერი ცხოვრება, მათი განწყობილებები – შეჭირვებისას გამჟღავნებული გულგატეხილობა თუ იმედიანი ჭკრეტა მომავლისა, ზოგჯერ კი დაუოკებელი სიხარული, აღმაფრენა და სილაღე. ლირიკულ ლექსებში, როგორც ხასიათისა და დანიშნულებისა ც არ უნდა იყოს ისინი, ყველაზე ბუნებრივი უშუალოდ არის წარმოჩენილი ადამიანის შინაგანი სამყარო, მისი მისწრაფებები და ოცნებები. “ჩვეულებრივ, ხალხური მელექსე ჯერ პოეტურ ფორმაში ამწყვდევს თავის სათქმელს, მერე სხვებს ანდობს გულისნადებს და, თუ გონივრულად და თანაც პოეტურად გამოუვიდა ნათქვამი, მისი ფიქრი ათასობით ადამიანის გულისთქმის გამომხატველიც აღმოჩნდება ხოლმე. ასეთი ნაწარმოები თაობიდან თაობას გადაეცემა და ეროვნული კულტურის მონაპოვრად იქცევა” (ქურდოვანიძე, 1997: 4). ლირიკული სიმღერა დასაბამიდანვე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ადამიანთა შრომით საქმიანობასთან, ყოველდღიურ ცხოვრებასთან. მატერიალური ყოფა, ადამიანის ცხოვრება მთელი თავისი ნაირსახეობითა და მრავალფეროვნებით ისახებოდა ლირიკულ ნიმუშებში. მკვლევართა დიდი ნაწილი ლირიკის სათავეს საწესო-მაგიურ საკულტო სიმღერებში ეძებს, თუმცა, როგორც პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიუთითებს, “ლირიკის ზოგიერთ სახეობათა და განსაკუთრებით სატრფიალო ლირიკის კავშირი საზაფხულო დღესასწაულებთან ეჭვს გარეშეა, მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, ლირიკა დაკავშირებულია ადამიანის შრომით საქმიანობასთან, ყოველდღიურ ყოფასთან, ცხოვრებასთან” (ვირსალაძე, 1968: 250). ბერძნული ლიტერატურის ისტორიკოსთა კვლევების თანახმად, რეალურ ცხოვრებასთან, ყოფასთან ლირიკული პოეზია უფრო ახლოს იდგა, ვიდრე – ეპოსი: “ცხოვრება აძლევდა ლირიკას ძალას”; “ლირიკა ხალხური ცხოვრების სიღრმეში წარმოიქმნებოდა” (Ист. гр. л., 1946: 186, 189).

პროფესორ ელენე ვირსალაძეს მიაჩნია, რომ მონოდიური ლირიკა ჩაისახა შრომის ინდივიდუალურ სიმღერებთან (ურმული, საფეიქრო, ხელსაფქვავის, ქვევრის რეცხვის), რომლებიც რიტმითა და განწყობით ნელი და მელანქოლიური იყო. “მარტოდმყოფი ქალი თუ კაცი, მძიმე შრომით წახრილი, გრძელ დამეში დარჩენილი თავის ფიქრებთან, სიმ-

ღერაში აქსოვდა თავის განცდებს, დარდებს, მწუხარებას, სიხარულს” (ვირსალაძე, 1968: 250-251).

ქართული ხალხური შრომის პოეზიის ერთ-ერთი არქაული უბანი – მთიბლური მიჩნეულია ფილოსოფიური ელემენტის ერთ-ერთ საწყისად. ამის თაობაზე ელენე ვირსალაძე წერს: “დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართული პოეტური ქანრის გენეზისის თვალსაზრისით არქაულ მთიბლურებს... რომლიდანაც უნდა განვითარებულიყო ქართული პოეზიის ელემენტური ფორმა. მთიბლურები, რომლებშიც შეფასება ეძლეოდა განსვენებული ცხოვრებას და ადამიანის სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხები ისმებოდა, უეჭველად ფილოსოფიური ელემენტის ჩანასახს წარმოადგენდნენ” (ვირსალაძე, 1968: 252). თავისი აზრის დასადასტურებლად მკვლევარი მიუთითებს, რომ “ბერძნული ელემენტის ერთ-ერთ საწყისს ე. წ. “ფრენები”, სწორედ დატირებას წარმოადგენდა” (ვირსალაძე, 1968: 252).

მართალია, ელენე ვირსალაძე ლირიკის საწყისს გარკვეულწილად საწესჩვეულებო და შრომის პოეზიაში ხედავს, მაგრამ იმასაც მიუთითებს, რომ არ “იქნებოდა მართებული, ლირიკულ სიმღერათა დიდი მარაგი, რომელიც განვითარების მეტად მაღალ, მხატვრულად დახვეწილ ფორმებს იძლევა, თავისი წარმოშობით მთლიანად საწესჩვეულებო ან შრომის პოეზიასთან დაგვეკავშირებინა” (ვირსალაძე, 1968: 253).

ქართული ხალხური პოეზიის დიდი ნაწილი წარსულისაგან ნაბოძები უმდიდრესი მემკვიდრეობაა. მათში გადმოცემულია ჩვენი წინაპრების წარმოდგენები, გამჟღავნებულია გარდასულ ეპოქათა სულისკვეთება, ფიქრები, ოცნებები... ეს ლექსები შესრულების მხრივაც გამოირჩევიან, რამდენადაც, მონოდიური ფორმის გარდა, შემორჩათ ძველი გუნდური შესრულების კვალი. ქართულ ხალხურ ლექსებში, ეროვნულ-პატრიოტულთან ერთად, მრავალი ზოგადკაცობრიული პრობლემაა დასმული და ბრძნულად პასუხგაცემული; ძველი, ტრადიციული ხალხური პოეზიის გვერდით თანაარსებობენ გვიან შექმნილი ლექსებიც. ხშირ შემთხვევაში ასეთი ლექსების ავტორ-მთქმელებსაც ასახელებენ ხოლმე, მაგრამ მრავალი მათგანი უკვე გახალხურებულია და არსებითად აღარც საჭიროებს ავტორს, რამდენადაც მილიონობით ადამიანთა გულისთქმის გამომხატველი ხდება, იწენს ვარიანტებს და იმკვიდრებს ადგილს ხალხური პოეზიის საგანძურში.

ქართული ხალხური ლირიკის ჩვენამდე მოღწეული ნიმუშები გასაოცარი დახვეწილობითა და სინატიფით გამოირჩევა. ელენე ვირსალაძე მიიჩნევს, რომ ისინი “უეჭველად” შექმნილია ისეთ ეპოქაში, როდესაც ადამიანი არამცთუ კარგად ერკვეოდა თავის განცდებში, არამედ ცხოვრების ერთგვარ ფილოსოფიას ქმნიდა, გამოხატავდა გარკვეულ თვალსაზრისს საზოგადოებრივ მოვლენებზე, ადამიანის შინაგან ცხოვრებაზე,

გრძნობებზე, ამ გრძნობათა სუბიექტისა თუ ობიექტის შესახებ, ცხოვრების იდეალების შესახებ”. ქართული ფოლკლორული შემოქმედების თავისებურებად მკვლევარს მიაჩნია სწორედ ის, რომ ხალხურ პოეზიაში “იმ განვითარების მაღალ, ნატიფ ფორმებს შორის, რომელთაც ქართული ლირიკა იძლევა, ჩვენ ვხედავთ ცოცხალ ყოფაში მის არქაულ, ჩანასახობრივ ფორმებსაც” (ვირსალაძე, 1968: 247).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ხალხურ ლირიკას, სხვა ქანრების მსგავსად, დღესაც არ გაუწყვეტია კავშირი სიმღერასთან და ცეკვასთანაც კი, რაც იმას მოწმობს, რომ მისი სინკრეტული ხასიათი ნაწილობრივ ბოლო დრომდეა დაცული.

გარდა ჩონგურისა, სტვირისა, ჩანგისა, ჭუნირისა და სხვა საკრავებისა, რომელთა აკომპანემენტითაც იმღერებოდა ქართველ ხალხში სოლური სიმღერები, საინტერესოა ისიც, რომ გურიაში ლექსები რეჩიტატივად სრულდებოდა – ლექსის თქმას დროდადრო ენაცვლებოდა სოინარის აკომპანემენტი.

წარმოშობის თვალსაზრისით ქართული ხალხური ლირიკა ორ დიდ ჯგუფად შეიძლება გაიყოს: 1. **მონოდიური**, ანუ ინდივიდუალური წარმოშობა-შესრულების ლექს-სიმღერები, 2. **გუნდური** წარმოშობა-შესრულების ლექს-სიმღერები. ლირიკის ორივე სახე მეტად ძველია. ბოლო ხანს ძნელია მათი გარჩევა ამ თვალსაზრისით, რადგანც მრავალი მონოდიური გენეზისის ლექსი გუნდური გახდა და პირიქით – გუნდური სიმღერები ინდივიდუალურადაც სრულდება. მაგალითად, სვანეთში "ბეთქილის დატირება" სრულდება როგორც ფერხულში, ისე – სოლურად, ჭუნირის აკომპანემენტით; ასევე, რაჭული სიმღერა "რაეო, ჩემო დედაო..." სრულდება როგორც ინდივიდუალურად, ისე – ფერხულშიც და ა. შ.

როგორც აღვნიშნეთ, ლირიკული სიმღერა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ადამიანთა შრომით საქმიანობასთან, მათ ყოველდღიურ საზრუნავთან. მატერიალური ყოფა, ადამიანის არსებობა, მისი საქმიანობა მუდმივ ასახვას პოულობდა ლირიკულ ლექს-სიმღერებში.

საინტერესოა ხალხური ლირიკის ფორმის საკითხიც. თუ ინდივიდუალური შესრულების სიმღერები საშუალებას იძლეოდა, უფრო ვრცელი ლექსის ფორმით წარმოჩენილიყო, კოლექტიური შრომის სიმღერა ძირითადად ოთხი ან ორტაეპოვანი ლექსისაგან შედგება.

§2. სტრუქტურა (სალექსო ფორმები)

ქართული ხალხური ლირიკის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა არის **ე ლ ე გ ი ა**, რომელიც დაწვრილებით აგვიწერს მთქმელის შინაგან

განწყობილებას და მის მიზეზებს; ელეგია დარდის, მწუხარების გამომხატველი ლირიკული ლექსია, რომელიც წარმოშობით საწესხვეულებო პოეზიიდან მომდინარეობს და სამგლოვიარო ლექსის განვითარების თავისებურ სახეს წარმოადგენს. ზოგჯერ ელეგია ფილოსოფიური განსჯის, ადამიანის შინაგანი ბუნების გაანალიზების ცდას წარმოადგენს.

ელეგიურ ლექსთა ზომა უმეტესად თექვსმეტმარცვლოვანი ან რვა-მარცვლოვანია; იგი ჩვეულებრივ ორი, ზოგჯერ კი მეტი, სტროფისაგან შედგება”:

გულო, ჯავრისაგან მოკლულო,
რა დაგაყარო წამალი...
არც მოგიდგება ექიმი,
არც მოგეტევა სამარი...

(კოტეტიშვილი, 191: 23)

ანდა:

ბინდისფერია სოფელი,
უფრო და უფრო ბინდდება...
რა არის ჩვენი სიცოცხლე,
ჩიტყვით გაგვიფრინდება...

(კოტეტიშვილი, 1961: 24)

ელეგია ლირიკის ერთ-ერთი უანრია, რომელმაც განვითარების საკმაოდ ხანგრძლივი გზა განვლო; იგი მონოლოგიური ან თხრობითი ფორმით არის გადმოცემული.

ლირიკის ერთ-ერთი სახეა **შ ა ი რ ი**, რომელიც კოლექტიური შრომისა და საგუნდო-საწესო სიმღერებიდან იღებს სათავეს. იგი სრულდებოდა სოლოდ მუსიკის (ფანდური, ჩონგური, სტვირი) აკომპანემენტის თანხლებით, იმღერებოდა სუფრაზეც; აქ შაირების გვერდით გამოიყოფოდა ფილოსოფიური **ა ფ თ რ ი ზ მ ე ბ ი**, **ს ე ნ ტ ე ნ ც ი ე ბ ი**. სუფრაზე სრულდებოდა, აგრეთვე, **დ ა ლ თ ც ვ ე ბ ი**, რომელთაც ოდესღაც საწესო-მაგიური ხასიათი ჰქონდა.

ორპირული ფერხულის დროს, როცა ორი სოლისტი გამოდიოდა, ხშირად დიალოგური სიმღერებიც სრულდებოდა. ასეთ კითხვა-მიგებით ტექსტებს, ზოგჯერ კი **გ ა ბ ა ა ს ე ბ ე ბ ს**, მრავლად ვხვდებით ხალხურ პოეზიაში. გაბაასება პროვანსულ და ფრანგულ ფოლკლორში **პ ა ს ტ ო რ ა ლ ი ს** სახელით არის ცნობილი. ასეთებია მრავალრიცხოვანი ქალ-ვაჟის გაბაასებანი, "შვილის სიზმარი", "სურამის ციხე", ე. წ. ნატვრის ლექსები და სხვები. გაბაასების წრეში შემოდის ეგრეთწოდებული "ნატვრა" ("ნეტავი, გოგოვ, მე და შენ...").

ქართული ლირიკის მეტად საინტერესო უანრს წარმოადგენენ მცირე ზომის 6, 4 ან 2 ტაეპოვანი მინიატურები, ე. წ. **ღ ი რ ი კ უ ლ ი**

ს ტ რ ო ფ ე ბ ი, რომელებშიც გადმოცემული რაიმე ერთი შთაბეჭდილება, გრძნობა, ან მოძრაობა სულისა ერთი ამოსუნთქვით, ლაკონურად არის წარმოჩენილი:

რა გენაღვლება, იქროლოს
ზენა ქარმა და ქვენამა,
ეგება ერთად შეგვეყაროს
ჩვენმა ბედმა და წერამა!

(ვირსალაძე, 1968: 301)

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ცალკე უნდა გამოიყოს **წ ე რ ი ლ ი ს** ჟანრი. იგი ელეგიის ერთგვარ სახეობას წარმოადგენს და თავისი წარმოშობით საკმაოდ ძველია. მაგალითად:

წიგნი არ მიმიწერია
ჯერ ამის მეტი მზისთვისა,
მოკითხვა არ შემითვლია
პირმთვარე ღამაზისთვისა...

(ვირსალაძე, 1968: 302)

ქართული ხალხური ლირიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უბანია **ქ ე ბ ა**; ტერმინი ძველქართულია, გვხვდება ბიბლიაში ("ქებაი-ქებათაი"). ვინმეს ან რაიმეს ქება, რაც ადამიანისათვის ძვირფასია, ხალხურ ლექსებში ძალზე ხშირია:

– ქება გითხრა რისა,
ქება ლექსებისა!..

(ვირსალაძე, 1968: 304)

ანდა:

– ქება გითხრა რისა,
ტფილის ქალაქისა!..

(ვირსალაძე, 1968: 304)

ქართული ხალხური ლირიკა, ხალხურ მუსიკასთან ერთად, ხელოვნების მაღალ, დახვეწილ და მრავალფეროვან სახეს გვაძლევს, რაც მოწმობს ქართული ხალხური პოეზიის ღრმა ტრადიციას და საუკუნეობრივ ისტორიას.

§3. პროეტია

ქართული ხალხური ლექსწყობის პრობლემა მეტად რთულია. მისი მნიშვნელობა სცილდება საკუთრივ ფოლკლორის ფარგლებს. ქართული კლასიკური თუ თანამედროვე ლექსწყობის რაობის, მისი გენეზისისა და

თავისებურებათა საკითხის გადაწყვეტა ხალხური პოეზიის გარეშე შეუძლებელია.

ქართული ხალხური პოეზიის არქაული ნიმუშების, როგორც არის საწესო პოეზია და უძველესი ეპიკური ციკლები, მაგიური და რიტუალური ფუნქციები ფორმის დიდ დახვეწილობასა და მრავალფეროვნებას ამჟღავნებს, რაზედაც არაერთი მკვლევარი მიუთითებს (ს. გორგაძე, პ. ინგოროყვა, მ. კელენჯერიძე, ა. ხინთიბიძე, ელ. ვირსალაძე, ჯ. ბარდაველიძე, ე. მაკარაძე და სხვები). მკვლევარი პაველე ინგოროყვა ქართული ლექსწყობის, კერძოდ რითმის, სათავეებს სრულიად მართებულად ეძიებს ხალხურ პოეზიაში (ინგოროყვა, 1954:538).

ხალხური ლექსი თავისი წარმოშობით დაკავშირებულია მუსიკასთან, მელოდიასთან. ეს კავშირი მას დღემდე შერჩა. ერთი და იგივე ხალხური ლექსი ხშირად სხვადასხვა ხმაზე იმღერებოდა და სხვადასხვა ფორმით (ფერხული, გუნდი, სოლო სიმღერა შრომის პროცესში, სოლო სიმღერა ინსტრუმენტის თანხლებით) სრულდებოდა, რაც იწვევდა ლექსის რიტმისა და ინტონაციის, ზოგჯერ ზომის, შეცვლასაც.

ქართული ხალხური ლექსი საზომთა უდიდესი მრავალფეროვნებით ხასიათდება. **ო თ ხ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი** საზომი (2+2), რომელსაც ქართული კლასიკური თუ გარდამავალი ხანის პოეზიაში ცალკეული გამონაკლისის სახით ვხვდებით, ხალხურ პოეზიაში არც ისე იშვიათია:

კატამ – თავვი,
თაგემა – მიწა,
მიწამ – ჟანგი,
ჟანგმა – თოფი ...

ხ უ თ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი საზომიც (2+3) ძალზე გავრცელებულია:

შუბლმთვარიანო,
ყორნისფრთიანო,
თვალცრემლიანო,
ცხვირბროლიანო...

ე ქ ვ ს მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი საზომი (3+3) ძალზე გავრცელებულია და ხშირად ხუთმარცვლიანსაც ენაცვლება:

აჩუ, აჩუ, ცხენო,
შე კუდმოსაჭრელო!..

შ ვ ი დ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი საზომის (4+3 ან 2+2+3) ნიმუშია:

აღაზანი დიდია,
შიგ ბებერი ჰკიდია...

ანდა:

ნანა, ნანა, ყმაწვილო,
თეთრი პურის ნაწილო...

რ ვ ა მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი საზომი (2+2+4 ან 3+2+3) ყველაზე ხშირია ხალხურ პოეზიაში:

ძმაო, შენსა უკეთესსა
ვისა ვნახავ მომავალსა...

ც ხ რ ა მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ლექსებს, მთიბლურის სახით, გავცნობით შრომის პოეზიის განხილვისას.

ა თ მ ა რ ც ვ ლ ი ა ნ ი საზომი (3+2+3+2), აგრეთვე, ძალზე ხშირია ქართულ ხალხურ ლირიკაში. ამ საზომზე მიუთითებს თეიმურაზ ბატონიშვილი, როგორც **ფ ი ს ტ ი კ ა უ რ ი ს** წყობაზე.

ხალხურ ლირიკაში გვხვდება, აგრეთვე, 13, 14, 15 მარცვლიანი სალექსო სტრიქონებიც სხვადასხვა კომბინაციებით.

ამრიგად, ქართულ ლირიკულ ლექსს საზომთა დიდი მრავალფეროვნება ახასიათებს.

ხალხური ლექსის რითმაც მდიდარი და მრავალფეროვანია. მართალია, ხალხური პოეზია შედარებით ნაკლებად იცნობს ეგრეთწოდებულ დახურულ, ანუ თანხმონით დაბოლოებულ, რითმებს, მაგრამ ასევე მწირად იყენებს მას ქართული ლიტერატურულ-მხატვრული პოეზიაც. ამგვარი რითმა ხალხურში გვხვდება "ოს" დაბოლოებით:

ავაშენოს,
დაგამშენოს,
გაგაძლიეროს!..

"ეს" დაბოლოებით:

ორსა სჯობდეს,
ღორსა სჯობდეს...

ასეთია სარიტმო დაბოლოებები: "ის", "ირს", "ავ", "ან".

ხალხური პოეზიის რითმებად გვხვდება როგორც სიტყვის ძირეული რითმები, ისე – **ზ მ ნ ი ს ე უ ლ ი**. ზოგჯერ მთელი ლექსი აგებულია ამგვარ რითმებზე. მაგალითად, "თავფარავნელი ჭაბუკის" სარიტმო სიტყვები: ჰყვაოდა, ზარობდა, ნიავექარობდა, კელაპტარობდა, აბეზარობდა, ბობოქარობდა...

ხალხური ლექსი მდიდარია ზედსართავისეული რითმებით: ხმია-ნი//კლდიანი; ქებული//ჩარიგებული და სხვა.

ხალხური ლექსი მდიდარია **ა ღ ი ტ ე რ ა ც ი ი თ ა ც**:

შავი ხარ, შავს ცხენსა ზიხარ,
შავი თოქალთო გიგია...

ხალხური ლექსი ძალზე მდიდარია ე. წ. **ქ ა ლ უ რ ი** რითმებით. აქ ან ორმარცვლიანი სიტყვა ერთმება ერთმანეთს, ან ოთხმარცვლიანი – ორმარცვლიანს:

ნეტავ, დედავ, რაო,
ვაჰ შენ დედასაო!..

ქალურ რითმაზე აგებულია "იაენანაც", რაც ქალური რითმის ღრმა ტრადიციის მიანიშნებს.

ქალური რითმა არასოდეს გეხდება 7 და 15 მარცვლიან სტრიქონში, მაგრამ ძალიან ხშირადაა თოთხმეტმარცვლიანში.

ვაჟური (1 მარცვლიანი) რითმა იშვიათად, მაგრამ მაინც გეხდება:
ვაჭამე ბზე
დაუბნელდა მზე...

ხალხურ ლექსში ზოგჯერ რითმა აერთიანებს ოთხივე სტრიქონს; ზოგჯერ ერთიმეხა I, II, IV, მაგრამ III – არა; ყველაზე ხშირად ერთიმეხა II და IV ტაეპი; ზოგჯერ ერთიმეხა ყველა, გარდა I სტრიქონისა:

უღელი ხარის პატრონი
ვერ წავა ჯვარობაშია,
თუ წავა ჯვარობაშია,
დარჩება შუა გზაშია.

ზოგჯერ ლექსის ყველა სტრიქონი თავიდან ბოლომდე ერთ რითმაზეა აგებული.

მართალია, ხალხურ პოეზიაში რითმა არ ქმნის მდიდარ სურათს, მაგრამ მაინც ის გვევლინება სტროფის მორგანიზებლად.

ქართული ხალხური ლექსწყობის შესწავლა ცხადყოფს ქართული ხალხური ლირიკის სიმდიდრეს, რომელიც, ხალხურ მუსიკასთან ერთად, ხელოვნების მაღალ, დახვეწილ და მრავალფეროვან სახეებს გვაძლევს. ეს მასალა მოწმობს ხალხური პოეზიის ღრმა ტრადიციას და ათასწლოვან ისტორიას.

ჯერ კიდევ 1895 წელს ცნობილი ქართველი მოღვაწე მოსე ჯანაშიელი აღნიშნავდა, რომ თუ კარგად გავეცნობით ჩვენი კულტურის ისტორიას, რუსთაველის გამოჩენა მოულოდნელად აღარ მოგვეჩნება, რადგან "შოთას დრომდე ქართული ენა უკვე აყვავებული იყო" (ჯანაშიელი, 1845: 55). მართლაც, ქართული ხალხური ლირიკის უჩვეულო სიმდიდრე, მრავალფეროვნება და დახვეწილობა ამისი სრული დასტურია, რაშიც დავრწმუნდებით ლირიკული პოეზიის მთავარი თემატიკური ჯგუფების შესწავლისას.

თავი IV. შრომის პოეზია

§1. გენეზისი

ხალხურმა მხატვრულმა შემოქმედებამ განვითარების ხანგრძლივი და რთული გზა განვლო. დროთა განმავლობაში მასში დიდი ცვლილებები მოხდა. ისტორიული თანმიმდევრობის დაცვით, ხალხური პოეზიიდან პირველად შრომის ლექსებსა და სიმღერებს გამოყოფენ. განიხილავს რა ტრადიციული ფოლკლორის ჟანრობრივი სტრუქტურის პრობლემას, მიხეილ ჩიქოვანი წერს: "სრული საფუძველი გვაქვს, უძველეს ჟანრთა შორის პირველ რიგში შრომის ლექსები და სიმღერები დავასახელოთ" (ჩიქოვანი, 1971: 109).

შ რ ო მ ი ს ლ ე ქ ს ი ისეთ პოეტურ ნაწარმოებს ეწოდება, რომელიც ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის დროს წარმოიშობა და მასვე ასახავს. ასეთ ლექს-სიმღერებში დახასიათებულია შრომის ყველა დარგი, შრომის იარაღები, მუშა საქონელი და წარმოჩენილია მომუშავეს ფსიქოლოგია და საწარმოო ურთიერთობანი.

როგორც ჟანრის სახელწოდებიდანაც ჩანს, შრომასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული სიმღერა, რომელიც თან ახლდა და ახლავს სამეურნეო საქმიანობის ყველა სახეს. ყოველგვარ შრომას თავისი წესი და რიტმი აქვს. ამისდა მიხედვით საზოგადოების განვითარების ადრინდელ საფეხურზე იქმნებოდა შესაფერისი ამოძახილები, ფრაზები; ანუ ამდროინდელ შრომის ლექს-სიმღერებში მცირეა სიტყვიერი მასალა. მხატვრულ-მუსიკალური ნაწარმოებები – ლექსები კი მოგვიანებითი მოვლენაა. შრომის პროცესში თანაბარი მოძრაობის წესი და ტონ-რიტმი ერთად აღებული ქმნის მელოდიას, რომელშიც ჩაქსოვილია მომუშავეს მდგომარეობა, მისი სულიერი განწყობილება, მისი განცდები. ამიტომაც, რომ სხვადასხვა ხალხთა შრომის პოეზია არა მარტო საქმიანობის პროცესს გვიხატავს, არამედ იმდროინდელ საზოგადოებრივ შეხედულებებს და მისწრაფებებსაც გადმოგვცემს. შრომის ლექსი მეურნე ადამიანის ისტორიის ძველთაძველი მოწამე და თანამგზავრია.

გერმანელი მეცნიერის – კარლ ბიუხერის თეორიის თანახმად, საერთოდ ხელოვნებას და კერძოდ პოეზიას წარმოშობს არა სოციალური კოლექტივის საზოგადოებრივი შრომა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, შრომის პროცესის რიტმი, ანუ ფიზიოლოგიური ფაქტორი. ბიუხერისათვის რიტმი არის უცვლელი, მარადიული საწყისი, საიდანაც სათავეს იღებს ცეკვა, მუსიკა და პოეზია (Бюхер, 1923: 259).

ბიუხერის თეორია მცდარად არის მიჩნეული, რადგანაც პოეტური მეტყველების კანონების დაყვანა სხეულის რიტმულ მოძრაობამდე ცალ-

მხრივი და მექანიკურია; როგორც მკვლევარი თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, შრომის პოეზიას წარმოშობს სოციალური კოლექტიური შრომა და არა – შრომის პროცესიდან გამომდინარე რიტმი, ანუ ფიზიოლოგიური პროცესი.

შრომა, როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, ფიზიკური აქტია, ის ქანცავს სხეულს. თავად სიტყვა „შრომა“ სემანტიკურად ფიზიკური დაქანცულობის გამომხატველია: “დაშვრომა”, “მაშვრალი”... ის აუტანელი იქნებოდა, რომ მას არ ახლდეს არაფიზიკური ნიშანი – რიტმი (კიკნაძე, 2008: 236-237).

შრომის ლექსი ტონ-რიტმის საფუძველზე განვითარდა. რიტმი და რიტმული მოძრაობა ერთ-ერთი ფაქტორი იყო, რომელიც, ერთის მხრივ, ხელს უწყობდა შრომის ჩვევად გადაქცევას, ხოლო, მეორეს მხრივ, აკავშირებდა მოქმედებას ხმასთან, ამ უკანასკნელის მეოხებით კი კავშირს ამყარებდა სიტყვასთან. ასე შეიქმნა ის მხატვრულ-მუსიკალური ნაწარმოებები, რომელთაც დღეს შრომის ლექს-სიმღერებს ვუწოდებთ.

შრომის პოეზიამ განვითარების რამდენიმე საფეხური განვლო. პირველად იყო რიტმული ამოძახილი, შემდეგ – მასთან ერთად სიტყვა, ფრაზა, ხოლო სულ ბოლოს – ლექსი; ასე გადადიოდა პოეტური შემოქმედება მარტივიდან რთულზე და თანდათან სრულყოფილ სახეს იღებდა. პირველი ლექს-სიმღერა კოლექტივმა შექმნა. დროთა ვითარებაში შეიცვალა შრომის წესი და იარაღი. ამდენად, შრომა თავის თავში შეიცავდა ხელოვნების ძირითადი დარგების – ცეკვის, მუსიკისა და პოეზიის – ჩანასახს.

თამარ ოქროშიძის მართებული დასკვნით, “საზოგადოების განვითარების ადრინდელ საფეხურზე, გამოკვეთილი მხატვრული სახის მიღებამდე, მელოდიაში სიტყვიერი მასალა მცირეა. წარმოებისა და ენის განვითარებასთან ერთად ვითარდება სასიმღერო ტექსტი, რომელიც გუნდურად სრულდება; იგი თანდათან ხდება მელოდიის საყრდენი და დროთა ვითარებაში გამთლიანებულ პოეტურ ნაწარმოებად იქცევა” (ოქროშიძე, 1963: 7).

ქართულმა პოეტურმა ფოლკლორმა, როგორც ჩვენი ხალხის ეკონომიკური და ინტელექტუალური ცხოვრების სარკემ, შემოინახა და ჩვენამდე მოიტანა შრომასთან დაკავშირებული შესანიშნავი ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები. ძველ საქართველოში მეურნეობის ყოველ დარგს თავისი მდიდარი შრომის ლექს-სიმღერები ჰქონდა, რომლებშიც აისახა შრომის პროცესი, მისი სპეციფიკური რიტმი და მშრომელთა განწყობილება. შრომის ლექსებისა და სიმღერების შინაარსი ხშირად სამუშაო იარაღებსა და მუშა საქონელს ეხება, მაგრამ ყოველთვის გადმოგვცემს მშრომელის პირად განცდებს.

შესრულების თვალსაზრისით შრომის ლექს-სიმღერა ორგვარია: **კოლექტიური და ინდივიდუალური**. რამდენიმე პირის თანამშრომლობის დროს კოლექტიური შრომის ლექსი სრულდება. კოლექტიური, ანუ ჯგუფური, შრომა ამა თუ იმ საქმისათვის მოითხოვს რამდენიმე შემსრულებელს, რომელთაც უხდებათ არამარტო შრომის რიტმთან შეხამება, არამედ ურთიერთშორისაც საერთო ტაქტის, ტემპისა და რიტმის გამონახვა. ეს ხდება სიმღერის საშუალებით; ამ დროს მომუშავეთა მოძრაობა და შინაგანი რიტმი აღწევს სრულ შეთანხმებას. ასე შექმნილი რიტმი შემდეგში უკუქმედებს შრომის პროცესზე და იქვემდებარებს მას; ქართული "ნადური" გუნდურ შესრულებას მოითხოვს. "ასეთივეა: "გუთნური", "სამკალი", "კალოური", "რიგრიგა" და სხვა.

ერთპიროვნული შრომისას სრულდება ინდივიდუალური ლექს-სიმღერები. ინდივიდუალური შესრულების შრომის ლექს-სიმღერებია: "ურმული" ("... აღზევანს წავალ მარილზე..."), საფეიქრო (თუ ერთი ადამიანი შრომობს), მიწის ბარვის, ქვევრის რეცხვის, მადლარი ვენახის კრეფის, წველის და მწყემსური ლექს-სიმღერები.

როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, პრიორიტეტი შრომის პოეზიის ორი სახიდან ენიჭება გუნდურს, ანუ კოლექტიურს, რომელშიც კარგად ჩანს შრომის პოეზია "თავისი წმიდა სახით. ესენი არა მხოლოდ ლექსებია, რომლებიც შრომის პროცესს ასახავენ, შრომაზე ლაპარაკობენ, არამედ დამაკავშირებელი ძაფია მშრომელსა და იმ სივრცესა და იმ საგანს შორის, სადაც მიმდინარეობს შრომა და რისკენაც მიმართულია ძალისხმევა. გუნდურ სიმღერათა უმეტესობა სამიწათმოქმედო ხასიათისაა, რაც მოწმობს იმას, რომ საქართველო იმთავითვე აგრარული ქვეყანა იყო, რომ მისი პრიორიტეტი მიწათმოქმედებაა... რის გამოც ეწოდა მას "გეორგია" და ქართველს – "გეორგოს" (კიკნაძე, 2008: 239).

სამიწათმოქმედო სამუშაოები – ხენა-თესვით დაწყებული და მოსავლის აღებით დამთავრებული – ბევრად განაპირობებენ შრომის ლექს-სიმღერათა ფონდის თემატურ შედგენილობას.

განვითარების მიხედვით ქართული ხალხური შრომის ლექს-სიმღერები შეიძლება ორ ძირითად ჯგუფად დავყოთ: პირველია ისეთი სიმღერები, სადაც სიტყვა (ლექსი) განვითარებულია ან ერთგვარ მტკიცე რეფრენთან გვაქვს საქმე; ამის მაგალითია დასავლეთ საქართველოში ფართოდ გავრცელებული "ნადური", აღმოსავლეთში კი – "მთიბლური". მეორე ჯგუფის სიმღერებში ერთიანდებიან ისეთი ნიმუშები, სადაც სიტყვა, ანუ მოკლე ლექსი, და რეფრენი ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი; ასეთია: "გუთნური", "სამკალი", "მეტიური", "საფეიქრო" და ა.შ. წარმოშობის თვალსაზრისით პირველი ჯგუფი წინ უსწრებს

მეორეს. პირველყოფილი კოლექტიური შრომის პროცესში თავდაპირველად უნდა შექმნილიყო სწორედ ისეთი სიმღერები, რომლებიც შრომის რიტმთან იყვნენ შეწყობილნი და "ულექსო" საერთო შეძახილად აღიქმებოდნენ. მომდევნო საფეხურზე ამ მარტივ მუსიკალურ ხმას სიტყვა, ანუ მოკლე ლექსი, დაემატა.

ქართულ ხალხურ შრომის ლექს-სიმღერებს უთუოდ მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს ხალხური მხატვრული სიტყვიერების მდიდარ საგანძურში; იგი გამოირჩევა მრავალი თავისებურებით; მისი ტრადიციები ქართველი ხალხის ხანგრძლივი ისტორიული ყოფისა და შრომის პროცესში შემუშავდა და მისი შრომითი კულტურის პირუთვნელი მატიაწეა.

§2. შრომის პოეზია ქართულ წერილობით ძეგლებში

ქართულ წერილობით ძეგლებში დაცულია არქაული სამიწათმოქმედო ტერმინები და შრომის ლექს-სიმღერები, რაც ადასტურებს მათ მრავალსაუკუნოვან ტრადიციას და სამეურნეო დარგის არქაულობას. წერილობითი წყაროების თანახმად, შრომის ლექს-სიმღერებს იმთავითვე თავისი გარკვეული ფუნქცია ჰქონდა.

ყველაზე ადრინდელ ცნობებს შრომის პოეზიის შესახებ შეიცავს "ბიბლია"; "ძველი აღთქმის" ქართულ თარგმანში ვხვდებით ცნობას წისქვილის შესახებ: "... და უქმ იქმნეს მ ფ ქ ვ ე ლ ნ ი, რამეთუ შემცირდენ, და დაბნელდეს მხედველნი ნაპრაღთა შინა. და დაეკწმნენ კარნი უბანთა ზედა, უძღურებათა შინა ჳმისა მფქველთასა და აღდგენ ჳმათა ზედა სირისათა დამდაბლდენ ყოველნი ა ს უ ლ ნ ი გ ა ლ ო ბ ი ს ა ნ ი" (ეკლისიასტე, XII: 3). კარლ ბიუხერის აზრით, "ასულნი გალობისანი" ნიშნავს მეწისქვილე ქალთა სიმღერებს (Бюхер, 1923: 44). ოშკის ბიბლიაში "ასულნი გალობისანის" შესატყვისია "ა ს უ ლ ნ ი ი გ ი ს ა ხ ი ო ბ ი ს ა ნ ი". საბას განმარტებით, "ს ა ხ ი ო ბ ა – ესე არს მუსიკა მწყობრი ძალთა და საკრავთანი და ჳმოანება ტკბილი გალობა, თუ სიმღერა (ჳმოანება ტკბილი გალობაი, თუ ს ო ფ ლ ი ე რ თ ა ს ი მ დ ე რ ა თ ა)".

საფიქრებელია, "ბიბლიის" ფრაზაში "სახიობისანი" იგულისხმებოდეს საერო, ანუ ხალხური, სიმღერა, ვინაიდან წისქვილში სხვა სახის სიმღერა-გალობის შესრულება წარმოუდგენელია.

"ბიბლიაში" მოხსენიებულია, აგრეთვე, ყ უ რ ძ ნ ი ს მ წ უ რ ა ვ - თ ა სიმღერა: "... და იგინცა, ვითარცა ს ა წ ნ ე ხ ლ ი ს მ წ ნ ე - ხ ე ლ ნ ი, მიუგებდენ ყოველთა მიმართ მსხდომარეთა ქუეყანასა ზედა"

(იერემია, XXV: 30). ამ შემთხვევაში "მ ი უ გ ე ბ დ ე ნ" ნიშნავს ხმის გაცემას, სიმღერით გამოსმაურებას, გამოპასუხობას.

ყურძნის მწურავთა სიმღერის თვალსაზრისით საინტერესოა მცხეთის ბიბლიის შემდეგი ადგილი: "... დასწყდა შუება და მხიარულება კარმელისა, და ქუეყნისაგან მოაბიტელთასა, და ღვინო საწნეხელთა შინა შენთა არა დაწნიხეს, განთიად იდად, არცა მიმწუხრი არა ყუეს იდად" (იერემია, III: 33).

სიტყვა "იდად" საბას ლექსიკონში ახსნილია როგორც "შეწყობილი ხმა"; საფიქრებელია, რომ აქ უშუალოდ ყურძნის მწურავთა, ანუ მწნეხელთა, სიმღერასთან გვაქვს საქმე, რომელიც არ ისმოდა არც განთიადისას და არც მწუხრისას.

როგორც თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, "სადმართო წიგნების ავტორებს ზოგჯერ უნებლიედ აღუნუსხავთ "სოფლიური სიმღერები", რომლებიც უსათუოდ წარმართული დროიდან შემორჩნენ" (ოქროშიძე, 1963: 11).

X საუკუნის ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლი გიორგი მერჩულის "გრიგოლ ხაძეთელის ცხოვრება" საინტერესო ცნობას გვაძლევს ყანის მკაში კოლექტიური შრომის პროცესის შესახებ: მკათათვეში ბერი ეპიფანე მივიდა საერო ფეოდალთან – აბუსალადთან "როჭიკისა თხოვად ხანძთისათჳს". აბუსალადმა უთხრა:

" – ძმათა შენთა დღესა შინა ერთსა რაჲ მკონ, მიმიცემიაო".

ეპიფანემ შეკრიბა "ძმანი თჳსნი კეთილად მომკალნი და მიიწინეს გუნათელეს სიტყვისაებრ პირველთქუმულისა და იწყეს მკად კეთილსა ყანასა, ვიდრე განზოგებადმდე დღისა მის ფრიადითა გულსმოდგინებითა" (მერჩულე, 1981: 282). მართალია, აქ შრომის სიმღერა არსად მოიხსენიება, მაგრამ ეს ცნობა მაინც ძალზე საინტერესოა როგორც ადრინდელი სურათი კოლექტიური შრომის პროცესისა, სადაც, სავარაუდოდ, შრომასთან დაკავშირებული (ამ შემთხვევაში – სამკალთან) ლექს-სიმღერების შესრულებასაც ექნებოდა ადგილი.

თამარ მეფის ისტორიკოსი ოფიციალური პოეზიის გვერდით, იქ, სადაც აკროსტიხები იქმნებოდა მეფე ქალზე, ასახელებს გლეხურ სიმღერასაც, რაც ზეპირსიტყვიერების ამ უბნის დიდ ტრადიციაზე უნდა მიუთითებდეს; ამ შემთხვევაში თამარ მეფის კარის პოეტებთან ერთად იხსენიებიან თამარის ხოტბის შემსხმელნი – მხვნელნი და მენავენი. ბუნებრივია, მხვნელთა და მენავეთა "მელექსეობაში" იგულისხმება შრომის ლექსები, რომლებიც თან ახლავს მიწის დამუშავებას, ხვნას და ნაოსნობას (ქ. ცხ., 1959: 146).

შრომაში კოლექტიური დახმარების – ნადის თაობაზე საგულისხმო ცნობას გვაწვდის სულხან-საბა ორბელიანი. "სიბრძნე სიცრუისას" ერთ-ერთ არაკმი ვკითხულობთ: "... მოუვიდა კაცი მოურავისა, სამკალად აწ-

ვიეს..." (ორბელიანი, 1983: 132). ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ნადის მოსამზადებელ პროცესთან, როცა ნადის შესაკრებად მაცნე იგზავნება სამეზობლოში.

პოეტი ბესარიონ გაბაშვილი პირდაპირ ასახელებს გუთნურ სიმღერას – "ოროველას" ლექსში "მზეჭაბუკ ორბელიანზედ". იგი დასცინის თავის უტიფარ მეტოქეს და უკიჟინებს ოსმალურად ოხვრასა და ქართული "ოროველას" შესრულებას ოსურ კილოზე:

ოსმალეებრ ოხრავს ოდითგან,
ოსურად – ორაველასა.

(ბესიკი, 1932: 81)

დავით გურამიშვილი "დავითიანის" ავტობიოგრაფიულ ნაწილში "დავით გურამიშვილის ლექთაგან დატყობა" აგვიწერს მუშა-მომკვლელთათვის, ანუ ნადის წევრებისათვის, სადილის მიტანას, რაც ჩვეულებრივ გულუხვსა და მდიდარ მასპინძლობაში გამოიხატებოდა:

დილაზე ავდექ, წინაწინ წაველ კაცითა ორითა,
ვსთქვი, მუშას სადილს უმზადებთ ძროხით, ცხვრითა და
ღორითა;

არ შეყრილიყო ჯერ მუშა, იყვნენ მოსასვლელ შორითა...

(გურამიშვილი: 1964: 72)

აღსანიშნავია, რომ დავით გურამიშვილმა ქართულ მწერლობაში შემოიტანა ხალხური მოტივები და კლასიკური მწიგნობრული ტონი ცოცხალი სასაუბრო მეტყველებით შეცვალა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა პოეტის ცნობა "ვართა ღალას", ანუ მეხრის, შესახებ: "საღმართოს რომ ვერას გალობდეს, იმღერდეს "ვართა ღალასა" (გურამიშვილი, 1964: 17).

აქ დაპირისპირებულია სასულიერო და საერო სიმღერა. დავით გურამიშვილს განსწავლულად მიაჩნია ის, ვისაც სასულიერო განათლება მიუღია და უპირატესობას ანიჭებს საღმართო საგალობლებს; თუმცა, აღნიშნავს, რომ ვისაც არ შეუძლია საეკლესიო გალობა, ის ხართა მღალავის, ანუ მეხრის, სიმღერებს იმღერებსო.

არჩილ მეფე "საქართველოს ზნეობანში" საგულისხმო ცნობას გვაწვდის როგორც შრომის სახეობათა შესახებ, ისე ნადის, ანუ "მუშის", მოწვევის ტრადიციაზე:

მუშაობაც კარგი ზნეა, ზედმდგომობა და სარქრობა,
ბარვა, წიდნვა, ხვნა და თესვა, მკის და სთვლისა მის-მის
დრობა.

კაცს შემატს და გაახარებს მოსავლის ბევრის მოსწრობა.

ვის მუშა ჰყავს, თვითან შერება, ურევია არზაქრობა.

(არჩილი, 1976: 11)

ისტორიული წყაროები თუ მწერლობის ძეგლები გვაწვდის მხოლოდ ცნობებს შრომის ტრადიციასა და შრომის ლექს-სიმღერების თაობაზე; არც ერთ მათგანს შემოუნახავს შრომის სიმღერის ტექსტი. ამ მხრივ საყურადღებო გამოჩენას წარმოადგენს იოანე ბატონიშვილის თხზულება "კალმასობა", რომლის ერთ-ერთ თავში – "პოეზიისა, ანუ მეღექსეობისათვის" – ავტორი ასახელებს სამკალ ლექსს და მიუთითებს, რომ "მკაში ლექსები არის ესგვარი სიმღერით:

იერუსალიმს მიმავალი ეუბნება ბერი ბერსა:
ჩემი სულის ცხონებამა, არას ეყვის გერი გერსა.
ქალო, ადი მაგა ხესა, ჩამოყარე ბროწეული,
ერთი მეცა ჩამომიგდე შენგან უფრო მოწეული!.."

(ბატონიშვილი, 1984: 331)

ამ ლექსმა ჩვენს დრომდე მოაღწია ორი დამოუკიდებელი შაირის სახით.

ამრიგად, ძველ წერილობით ძეგლებსა და აღორძინების პერიოდის თხზულებებში დაფიქსირებული ცნობები შრომის სიმღერებისა და ტერმინების შესახებ ცხადყოფს მათ არქაულობას და ფასდაუდებელი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის, ისე – საკუთრივ შრომის ლექს-სიმღერების შესასწავლად.

§3. შესწავლის ისტორია

შრომის პოეზიის შეკრებასა და შესწავლას საფუძველი მეცხრამეტე საუკუნეში ჩაეყარა. შრომის ლექს-სიმღერათა ნიმუშები მრავლად იბეჭდებოდა აკაკის "კრებულსა" და "ძველი საქართველოს" ტომებში, მ. კელენჯერძის, ს. გორგაძის, პ. უმიკაშვილის და სხვათა ქრესტომათიებსა და კრებულებში.

შრომის პოეზიის ზოგიერთი საკითხით პირველი დაინტერესება უკავშირდება ილია ევლახოვის სახელს, რომელმაც 1850 წელს გაზეთ "კავკაზში" დაბეჭდა სპეციალური სტატია ქართულ ხალხურ სიმღერებსა და მომღერლებზე. ამ ნაშრომში ი. ევლახოვი, მოკლე ისტორიულ ექსკურსთან ერთად, აქვეყნებს ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშებს, გვაცნობს შრომის ლექსს, რომლითაც პატარა ბიჭი, ანუ სამეტაო მეხრე, გუთანში შებმულ კამეჩებს მიმართავს:

პოტპუ კამეჩო რქიანო,
შენი მეუღლე მქვიანო;
მეუღლეობას ვერ გაგიწევ,
პატარა ბიჭი მქვიანო.

მართალია, ამ ხალხური ლექსის გარჩევასაც ავტორი ერთმანეთში ურევს ხვნის, მკისა და კალოს სამუშაოებს, მაგრამ თავად ტექსტი მნიშვნელოვანია ქართული ფოლკლორისტიკისათვის.

თავისი ოთხტომეულის ქართულ გამოცემაში – "ქართული სიტყვიერების ისტორია" (1904) ალექსანდრე ხახანაშვილმა შედარებით უხვი მაგალითები მოიხმო შრომის პოეზიიდან და თან შრომის რამდენიმე სახის (თოხნის, თიბვის, მკისა და ნამგლის ლესვის) სიმღერები განიხილა.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში უცხოურ ლიტერატურაში ქართული შრომის სიმღერების შესწავლისა და გაანალიზების მცდელობა ეკუთვნის გერმანელ მეცნიერს კარლ ბიუხერს. მისი წიგნის – "შრომა და რიტმი" – მეხუთე თავში მსოფლიოს ხალხური პოეზიის გვერდით წარმოდგენილია ქართული თოხნური და სამკალი ლექს-სიმღერები.

კარლ ბიუხერი დაინტერესებული იყო ჩვენში გავრცელებული კოლექტიური შრომის ფორმებით; ყურადღება მიუქცევია ყურძნის კრეფის, სიმინდის თესვა-მარგვლის, ტეხვა-გარჩევისა და ყანის მკისათვის. იგი აღნიშნავს, რომ შრომის ეს სახეები განუყრელად არის დაკავშირებული სიმღერებთან. ასეთ სამუშაოს, უპირველეს ყოვლისა, სმინდის თოხნა ეკუთვნის.

კ. ბიუხერი ნადური სიმღერის სამ სახეს განიხილავს: **პ ი რ ვ ე ლ ნ ა დ უ რ შ ი** უმეტესწილად სიმღერის ტექსტი არ ჩანს; აქ მხოლოდ მოცემულია ნადურის "დამახასიათებელი წამოძახილები. მომუშავენი მღერიან ორ გუნდად და სხვადასხვა არტიკულაციით. პირველი და მეორე გუნდი შენაცვლებით მღერის მოკლე ხუთსტრიქონიან ლექსს, რითაც აღნიშნავს "სამუშაოს სისწრაფის ხუთ ხარისხს".

პირველი ნადურის ნიმუშად მოხმობილია გურიაში ჩაწერილი ტექსტი:

აბა, ნადო, მოგვეხმარე
და მოუსვით თოხი ჩქარა!
ნაპირები გავიტანოთ,
თორემ მზეი გადიარა!

ტექსტს წამოძახილების სახით მიჰყვება 1, 2 და 3 ხმის მინამღერი თანდათანობითი აჩქარებით.

მ ე ო რ ე ნ ა დ უ რ ი ქართლ-კახურია ("ვთოხნოთ და ვთოხნოთ სიმინდი"); სიმღერა წარმოდგენილია სანოტო ნიშნებით.

მ ე ს ა მ ე ნ ა დ უ რ ი ამოღებულია ზ. ჩხიკვაძის ქართული ხალხური სიმღერების 1896 წლის კრებულიდან. ტექსტად აკაკი წერეთლის ცნობილი ლექსი "მუშური" გამოუყენებიათ. ამ ლექსის შესახებ კარლ ბიუხერი მიაჩნებდა, რომ ეს მგრძნობიარე სიმღერა შეიძლება, შექმნილი იყოს ბატონყმობის დროსო (ბიუხერი, 1923: 197-207).

ქართული მასალები კარლ ბიუხერისათვის, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მიუწოდებია ფილიპე გოგინაიშვილს, რომელიც იმხანად გერმანიაში სწავლობდა. კარგი იქნებოდა, ქართველ მეცნიერს განემარტა, რომ ხსენებული ლექსი ეკუთვნოდა აკაკი წერეთელს, ხოლო წიგნის 204-ე გვერდზე მკის სიმღერებში შეტანილი ნიმუში – რაფიელ ერისთავს.

ტრადიციულ სამკალ სიმღერებს განსაკუთრებით მკაფიო რიტმი ახასიათებს; მკის პროცესში, ისევე როგორც თოხნურში, ტემპის აჩქარება კულმინაციურ წერტილს აღწევს.

დიმიტრი არაყიშვილის მუსიკალურ ნარკვევებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართული ხალხური შრომის სიმღერების მიმოხილვას. მკვლევარი წარმოაჩენს საქართველოში გავრცელებულ შრომის სხვადასხვა სახესთან დაკავშირებულ სიმღერებს: სამკალს, თოხნურს, გუთნურს, კალოურს, მთიბლურს, ურმულს და მიანიშნებს, რომ ესენი სრულდება როგორც გუნდურად, ანუ კოლექტიურად, ისე – ერთი ხმით, ანუ ინდივიდუალურად.

დ. არაყიშვილი განასხვავებს მინდვრის სამუშაოებიდან დაბრუნების სიმღერათა თემატიკას. მკვლევარი ქართველების დამახასიათებელ თვისებად მიიჩნევს თემატიკურად სხვადასხვა – ეროტიულს, იუმორისტულსა და ზოგჯერ საგმირო – ხასიათის ერთ ჰანგზე სიმღერას.

"ნადური" და "ხელხვაი", დ. არაყიშვილის აზრით, წმინდა გურული წარმომობისაა და სრულდება გუნდურად. ნადური ხანგრძლივად იმღერება და შეიცავს ჩიტების ჭიკჭიკისა და საერთოდ ბუნების ყოველგვარი ბგერების, მიბაძვას.

ფშაური და ხევსურული სიმღერების განხილვისას დიმიტრი არაყიშვილი აღნიშნავს, რომ ამ მასალათა საფუძველზე შეიძლება გათვალისწინებული იქნას ქართული სიმღერის ევოლუცია. ფშავ-ხევსურული სიმღერები მკვლევარს შესანიშნავ მასალად მიაჩნია უძველესი დროის ზოგადი ქართული ლექსების დასახასიათებლად (ოქროშიძე, 1963: 19-20).

შრომის სიმღერებში თავისი არქაიკით განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს "მთიბლურს"; ქართული ხალხური შრომის სიმღერების ეს ციკლი პირველად გამოაქვეყნა აკადემიკოსმა აკაკი შანიძემ (შანიძე, 1931). მან აღნიშნა მთიბლურის თავისებურებანი და მიუთითა, რომ ის ურითმოდ, ძირითადად ცხრა მარცვლიანი ლექსია და ზოგიერთი მათგანი იმღერება არა მარტო თიბვის დროს, არამედ თავისი შინაარსით მკვდრის დატირებასაც წარმოადგენს.

ხევსურული მთიბლური ლექს-სიმღერების საფუძველზე აკაკი შანიძე ასკვნის, რომ "ასეთ სიმღერებში უნდა გვექონდეს ერთ-ერთი ნიმუში უძველესი ქართული ლექსისა". იგი ყურადღებას ამახვილებს მთაში ლექს

სის მუსიკალური შესრულების წესზე, რომლის თანახმადაც, სიტყვები გალობით წარმოითქმის, იმდერება ფანდურზე, ხშირად პლასტიკაც ახლავს – ტაშისკვრითა და ცეკვა-თამაშით, რაც ხელოვნების განვითარების საკმაოდ ადრინდელ საფეხურზე მიუთითებს (შანიძე, 1931: 288-297).

მიხეილ ჩიქოვანმა ისტორიული თანმიმდევრობის საფუძველზე ხალხური პოეზიიდან გამოყო შრომის ლექსები და სიმღერები, როგორც ცალკე დარგი და სპეციალური მიმოხილვა მიუძღვნა მას (ჩიქოვანი, 1938: 91-120; 1956: 225-247; 1975: 432-480). წარმოშობის მიხედვით, შრომის სიმღერებს ავტორი ორ ძირითად ჯგუფად ჰყოფს: პირველი ჯგუფის სიმღერებში სიტყვის ნაცვლად "უშინაარსო" შეძახილებთან გვაქვს საქმე, როგორცაა, მაგალითად, დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული "ნადური", რომელიც, მისი აზრით, ერთ-ერთი უძველესი სიმღერათაგანია. მეორე ჯგუფის სიმღერებში მოკლე ლექსი და დიფუზური ამოძახილები ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. მიხეილ ჩიქოვანმა ხაზგასმით აღნიშნა იგივე თავისებურება სვანურ პოეზიაში, რაც ახასიათებს ხევსურულ მთიბლურებს.

აპოლონ წულაძეს, განიხილავს რა ნადურს, როგორც ყველაზე ძველსა და რთულ სიმღერას, მიაჩნია, რომ იგი შეთხზულია ბატონყმობის დროს ყმა გლეხების მიერ; თავის შეხედულებას იგი გურიაში გავრცელებული ჩვეულებით ასაბუთებს: სამუშაოდან დაბრუნებული ნადი, ვიდრე ვახშობას შეუდგებოდა, ნადური სიმღერის თანხლებით მოპირული თოხებით მასპინძლის ეზოში ხეს მოჭრიდა და, რაც უფრო დიდი იქნებოდა ეს ხე, მით უფრო სასახელო იყო. "ეს იყო ბატონების მოთხრის დამახასიათებელი მოსაგონარიო", – ასკვნის ავტორი, რაც, ცხადია, გულუბრყვილო ანაქრონიზმს წარმოადგენს (წულაძე, 1971: 15).

თედო ბეგიაშვილი წიგნში "ქართული ფოლკლორი. ქრესტომათია" თოთხმეტი სახის შრომის სიმღერას ასახელებს: გუთნურს და მეხრის სიმღერას (რომელიც თემატურად გუთნურს მიეკუთვნება), სამკალს, მთიბლურს, თოხნურს, კალოურს, საფეიქროს, მეტიურს, ბარვის დროს სამღერს, ურმულს, მწყემსურს, მოჯამაგირეთა სიმღერებს, წისქვილისას და თანამედროვე შრომის სიმღერებს; დანარჩენი სახეებიდან კი მხოლოდ ნიმუშებს წარმოგვიდგენს (ბეგიაშვილი, 1941: 28-46).

ქართული თეატრის ხალხური გენეზისის მკვლევარი დიმიტრი ჯანელიძე ყურადღებას ამახვილებს ნადის სახეიმო ელფერზე; იგი ნადის სასიმღერო რეპერტუარსა და ორგანიზაციულ წყობაში ეძიებს სანახაობის ელემენტებს და აღნიშნავს, რომ ნადურ სიმღერებში "კოლექტიური შრომის წასახალისებლად ჭარბად არის შესული სიმღერისა და გართობის ელემენტები", რომელთაც ხალხურ სანახაობად მიიჩნევს და თეატრის საწყისად თვლის (ჯანელიძე, 1948: 34-43).

ქართულ ხალხურ მუსიკაზე მსჯელობისას ვ. შილაკაძე კრიმანჭულისა და გამყივანი ხმის თანმიმდევრობით განხილვისას მიანიშნებს ნადურის სპეციფიკაზე და მიიჩნევს, რომ შრომის ეს სახეობა “არის მოგონება შორეული წარსულის, როცა ჩვენი წინაპრები ერთად, კოლექტიურად ცხოვრობდნენ და მუშაობდნენ”. იგი ნადურს აკუთვნებს “იავნანას”, “მზეშინას”, “ლაზარეს” სიმღერებს და სხვა (შილაკაძე, 1949: 36-45, 38-39).

შრომის პოეზიის ძირითადი სახეები თავიანთი ვარიანტებითურთ გამოაქვეყნა პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ მის მიერ შედგენილ ქრესტომათიებში (ტ. I – 1956, ტ. II – 1961) და დაურთო მცირე, მაგრამ უაღრესად ტევადი განმარტებითი ბარათები, რომლებშიც მოკლედ, მაგრამ ამომწურავად არის ნაჩვენები შრომის პოეზიის რაობა, მისი როლი, ფუნქცია და ხასიათი; ნაჩვენებია, აგრეთვე, ქართული ხალხური შრომის სიმღერების ადგილი მსოფლიოს ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში. მკვლევარს უყურადღებოდ არ დაუტოვებია შრომის ლექს-სიმღერების გენეზისის საკითხი და შრომის პროცესთან დაკავშირებული მათი შესრულების თავისებურებანი. ქრესტომათიებში ბევრი იმ დრომდე უცნობი ლექსი დაიბეჭდა. ქრესტომათიის კიდევ უფრო სრული, ერთტომიანი გამოცემა განხორციელდა 1970 წელს; მასში, წინა გამოცემებთან შედარებით, ფართოდ არის წარმოდგენილი ქართული ხალხური შრომის პოეზიის ნიმუშები და მათი ექსკურსები.

ქართული ხალხური შრომის ლექს-სიმღერების შეკრებასა და შესწავლას განსაკუთრებული ამაგი დასდო თამარ ოქროშიძემ. მის მიერ შედგენილი კრებული “შრომის სიმღერები” (1961) და მონოგრაფია “ქართული ხალხური შრომის პოეზია” (1963) დღემდე სამაგიდო წიგნებად რჩება.

ქართული ხალხური შრომის პოეზიის ნიმუშები თავმოყრილად დაისტამბა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების მიერ შედგენილ “ქართული ხალხური პოეზიის” თორმეტტომეულის აკადემიური გამოცემის X ტომში (1983); შრომის ლექს-სიმღერების საინტერესო ნიმუშები გამოქვეყნდა, აგრეთვე, “ხალხური სიბრძნის” ხუთტომეულის IV ტომში (1965). აჭარაში გავრცელებული შრომის ლექს-სიმღერების შეკრება-შესწავლაში მნიშვნელოვანია ჯემალ ნოღაიდელის წვლილი; მის მიერ შეკრებილი აჭარული ნადური ლექს-სიმღერები საინტერესო გამოკვლევებითურთ თავმოყრილად დაიბეჭდა “ნარკვევებისა და ჩანაწერების” ოთხტომეულის I ტომში (1971).

ზოგადქართული მნიშვნელობა აქვს ასლან ინაიშვილის, ჯემალ ნოღაიდელის და გრიგოლ ჩხიკვაძის ნაშრომში – “მასალები აჭარული მუ-

სიკალური ფოლკლორიდან" (ჩხიკვაძე, 1961:9-15) – გამოქვეყნებულ აჭარულ მასალას შრომის პოეზიის ოთხმიანობის შესახებ, რომელიც დაუცავს აჭარულ ნადურ ლექს-სიმღერებს. მრავალფეროვან სიმღერებთან ერთად, აქ ყურადღებას იპყრობს სამეურნეო საქმიანობის ამსახველი ასევე მრავალფეროვანი ტექსტები, რაც საინტერესო მასალას იძლევა მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების დასახასიათებლად. ნადურის გარდა, აჭარაში კარგად შემონახულა შინამრეწველობასთან დაკავშირებული **"ხ ე რ ტ ლ ი ს ნ ა დ ი"**, რომელსაც ქალები ასრულებენ მატყლის რთვის დროს და რომლის მელოდია საქართველოს სხვა კუთხეებში არ არის დაფიქსირებული. შრომის პოეზიის სახეებიდან აღსანიშნავია ვენახის სიმღერა **"ჩ ა ღ მ ა ჩ ა ყ რ ი ლ ო ვ ე ნ ა ხ ო"**, კალოური **"ხ ე ლ ხ ვ ა ვ ი"** და სხვა.

ავტორები აჭარული შრომის სიმღერების პარალელებს პოულობენ საქართველოს სხვა რეგიონთა სასიმღერო შემოქმედებაში. საგულისხმოა, რომ, წმინდა აჭარულ კუთხურ ნიმუშებთან ერთად, აქაურ ნადურში შესულია, ასევე, ზოგადქართული მნიშვნელობის ტექსტები, როგორცაა **"... ა ვ თ ა ნ დ ი ლ გ ა დ ი ნ ა დ ი რ ა ..."**, **"... ლ ე კ ე ბ მ ა რ ო მ დ ა მ ი ჭ ი რ ე ს ..."** და სხვა. აჭარული ნადურის შესრულებაში საინტერესოა ორი ჯგუფის მონაცვლეობა და რეჩიტატივის არსებობა, რაც მიუთითებს შრომის პოეზიის აღნიშნული სახის არქაულ წარმოშობაზე.

აჭარის შრომის პოეზიის ძირითადი სახეები შეისწავლა, აგრეთვე, მკვლევარმა ჯემალ ჩხეიძემ. ნადურთან ერთად, რომელსაც დიდი ტრადიცია აქვს აჭარაში, ავტორი განიხილავს ხელხვავს, მთიბლურს და მემთევრულს, სამკალ და მევენახეობასთან დაკავშირებულ ლექს-სიმღერებს, საფეიქროს, "ელესას" და სხვა. ნაშრომებში "შრომის პოეზიის ძირითადი სახეები აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში" (1961) და "შრომის პოეზია ქართულ ფოლკლორში" (1973) ქობულეთის მხარისა და აჭარის-წყლის ხეობის ნადური ლექს-სიმღერების შედარების საფუძველზე ჯ. ჩხეიძე ცდილობს, გვიჩვენოს აჭარული ნადურების თავისებურებანი.

ჯ. ჩხეიძის საინტერესო დაკვირვებით, ჭვანის (შუახვევის მუნიციპალიტეტი) ხეობაში ბოლო დრომდეა შემონახული მსოფლიოს სხადასხვა ხალხებში უძველესი დროიდან არსებული ჩვეულება – სამიწათმოქმედო სამუშაოების დროს საკრავიერი ინსტრუმენტების გამოყენებისა. შემონახულია, აგრეთვე, უტექსტო, დიფუზური შეძახილებით შესრულებული ნადურებიც. ჯ. ჩხეიძის ნაშრომებში ყურადღებას იქცევს ტერმინი "ხელთახვა" (ხელხვავი) და მისი სინონიმი "ჩათხრობილი".

აჭარაში გავრცელებული შრომის კოლექტიური ფორმების გვერდით არ შეიძლება არ ყოფილიყო ინდივიდუალური შრომა, რომელსაც უკავ-

შირდება სოლური სიმღერები. ამდენად, როგორც თავის დროზე თამარ ოქროშიძემ მიუთითა, ჯგმალ ჩხეიძის კატეგორიული განცხადება, რომ "შრომის ინდივიდუალური სიმღერები აჭარაში არ გვხვდება" (ჩხეიძე, 1961: 13), ალბათ, სწორი არ უნდა იყოს.

ლაზური ხალხური შრომის ლექს-სიმღერები შეისწავლა მკვლევარმა ზურაბ თანდილაძემ (თანდილაძე, 1972: 17-112).

ქართულ ხალხურ შრომის ლექს-სიმღერებს საინტერესო გამოკვლევები უძღვნეს პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ (კიკნაძე, 2008: 236-258); პროფესორმა თეიმურაზ ქურდოვანიძემ (ქურდოვანიძე, 2001: 82-98); შრომის ლექს-სიმღერების პოეტიკის საკითხს საინტერესო გამოკვლევა უძღვნა პროფესორმა ელგუჯა მაკარაძემ (მაკარაძე, 2013: 67-77).

ქართული ხალხური შრომის ლექს-სიმღერების პედაგოგიური მისია და მისი ზნეობრივი კრედო შეისწავლა თინა შიოშვილმა ("ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო", წ. I, ბათ., 2002, გვ. 290-360). მანვე თურქეთის რესპუბლიკაში, ისტორიულ ქართულ რეგიონებში მცხოვრებ ჩვენებურთა და ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის 2005, 2007, 2009-2019 წლებში დააფიქსირა შრომის მრავალი ლექს-სიმღერა (მათ შორის ნადურები, სამკალი და სხვა); ნაწილი ამ მასალისა, კერძოდ შავ-შური და კლარჯული შრომის ლექს-სიმღერების ტექსტები გამოკვლევითურთ, დაბეჭდილია (შიოშვილი, 2016: 233-234, 309-311; შიოშვილი, 2017: 335-337, 431-437).

ზემოთ აღნიშნული ყველა კვლევა ფასდაუდებელია ქართული ხალხური შრომის ლექს-სიმღერების როგორც ისტორიოგრაფიისათვის, ისე – ცალკეულ სახეთა შესასწავლად.

§4. ძირითადი სახეები

საქართველოს გეოგრაფიული გარემოს ნაირგვარობა ქართველთა სამეურნეო საქმიანობის მრავალმხრივობას განაპირობებს, რაც თავისთავად მისი ამსახველი ზეპირსიტყვიერების მრავალფეროვნების უმთავრესი მიზეზია. აღიარებულია, რომ ნებისმიერი საქმიანობის თამხლები სიმღერა აადვილებს და ნაყოფიერს ხდის შრომას. ამიტომაც არის, რომ მსოფლიოს ყველა ხალხის მსგავსად, ქართველობას, რომელსაც "გეორგიანელები" უწოდეს ძველმა ბერძნებმა, მდიდარი შრომის ლექს-სიმღერები შეუქმნია.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში ტრადიციულად ზეპირსიტყვიერების არქაული ჟანრების შესწავლა შრომის პოეზიით იწყება, ხოლო შრომის პოეზიისა – ტრადიციულად გუთნურით; თუმცა, მკვლევარი თეიმურაზ

ქურდოვანი იდეოლოგიის ამ უბნის შესწავლას იწყებს სამონადირეო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებით, რაკი მიწათმოქმედების განვითარებამდე ადამიანი თავს ნადირის ხოცვით ირჩენდა და მისი პირველი საქმიანობა სწორედ მონადირეობა იყო. მართალია, ჩვენამდე მოღწეული სამონადირეო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების დიდი ნაწილი ქართული ხალხური ბალადებია, მაგრამ შემორჩენილია საკმაო მასალა იმისათვის, რომ გარკვეული წარმოდგენა შეგვქმნას კაცობრიობის ისტორიაში ამ უაღრესად არქაულ საქმიანობასა და მასთან დაკავშირებულ ფოლკლორულ ნიმუშებზე. სამონადირეო ბალადებს კი განვიხილავთ სათანადო ქანრის – ბალადების შესწავლისას.

4.1. სამონადირეო. მიწათმოქმედების განვითარებამდე კაცობრიობის შორეული წინაპრები მონადირეობით ირჩენდნენ თავს. ისტორიული წყაროებით დასტურდება, რომ ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში საქართველოს მთიან ზოლში ბინადრობდნენ ტომები, რომელთა არსებობის მთავარ წყაროს გარეული ნადირი და ხილეულ-მცენარეულობათა შემგროვებლობა წარმოადგენდა. ამდენად, როგორც ეთნოგრაფი ალექსანდრე რობაქიძე მიუთითებს, საქართველოში ამ დროისათვის უნდა ჩამოყალიბებულიყო სამონადირეო საქმიანობა და, ბუნებრივია, ამ საქმიანობასთან დაკავშირებული იქნებოდა სამონადირეო ლექს-სიმღერებიც; თუმცა, როგორც პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, კარგა ხანია, რაც მონადირეობა აღარ არის აქტიური შრომითი საქმიანობა (გარდა მაღალმთიანი რეგიონებისა). ჩვენამდე მოღწეული სამონადირეო თემატიკის ზეპირსიტყვიერება, რა თქმა უნდა, არქაულია, მაგრამ მათი თემა ყოველთვის არ არის სამეურეო ხასიათისა; ეს ნაწარმოებები ძირითადად წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებზეა დაფუძნებული და მათი უმთავრესი თემატიკაა ნადირთპატივისცემისა და მონადირის ურთიერთობა, ნადირობის, როგორც საკრალური ხელობის, წესების დაცვა და ა. შ. ამიტომაც ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ეს უბანი სრულიად საფუძვლიანად განიხილება ბალადაში და მითოსში; თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ ფოლკლორში დასტურდება სამონადირეო ლექს-სიმღერები, რომლებიც ეძღვნება ურთულეს სამონადირეო საქმიანობას; მონადირის ვაჟკაცობასა და მოხერხებულობას; მის მიძიმე ხვედრს; სამონადირეო იარაღს, არქაული მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელი გაპიროვნების ხერხზე აგებულ ლექს-სიმღერებში წარმოჩენილ გარეულ ცხოველთა დამოკიდებულებას მონადირისადმი; სინანულს ნადირობის მსხვერპლისადმი; გარეული ნადირის გადაჭარბებული დახოცვის დაგმობას და სხვა საყოფაცხოვრებო თემატიკას, რაც, მკვლევარ თეიმურაზ ქურდოვანიძის მართებული შენიშვნით, ”მოგვიანებით უნდა იყვნენ შექმნილი” (ქურდოვანიძე, 2001: 87).

ტრადიციულად სამონადირეო ადგილზე მისვლისას მონადირე დაანთებდა სანთელს და ლოცვას აღავლენდა ადგილის დედისა და ნადირობის ღვთაების მიმართ, რათა იღბლიანი ნადირობა ჰქონოდა. ამ წესჩვეულების გამოძახილია ხევსურული ლექსი:

ლაბერდის ეხო, კლდის ფეხში
ჯიხვების სისხლით მასვრილო,
მაგიედ მენადირეი,
ჯიხვის ბარგმ ზურგი მატკივნო!..

(ხ. ს., 1965: 21)

სამონადირეო პოეზიის ერთ-ერთ ფშაურ ნიმუშში "... თოვლი თოვს ჭიუხის თავსა..." გამოთქმულია ხალხის უკმაყოფილება განთქმული ხევსური მონადირის – სინდიურიძის მიმართ, რომელიც თოვლიან-ქარბუქიან ამინდშიც კი არ ტოვებს ჭიუხებს და დაუნდობლად ხოცავს ჯიხვებს. სახალხო მთქმელი მოუწოდებს მონადირეს, ჩამოვიდეს ბარში, ნუ აავსებს კლდეს ნადირის მძორით, ნუ გააყრუებს მიდამოს თოფის ხმით:

თოვლი თოვს ჭიუხის თავსა,
ქარი ჰქრის დაუდგომარე;
ზედა დგას სინდიურაი,
სუ მუდამ ჩამუხდომარე;
ესვრის, გადმაჰყრის ჯიხვებსა,
ხელ მუხლზე ჩამუჯდომარე.
– ჩამოხე, სინდიურაო,
კლდე ნუ აავსე მძორითა,
გვაყრუებს მონადირეთა
ყეფა მაგ შავის ყორნისა.

ლექსში საყურადღებოა თოფის ხალხური ეპითეტი – "შავი ყორანი", განწყობა კი ამ, ალბათ, მოგვიანო ხანაში შექმნილი, ლექსისა ნამდვილად რუსთველურია; აკი ავთანდილისა და როსტევეანის ნადირობის ამსახველი ეპიზოდის მოყოლისას შოთა რუსთაველი ამბობს: "დახოცეს და ამოწყვიდეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს".

ფშაური ლექსი "მონადირე ხარირემზე" მოგვითხრობს, თუ როგორ მოუსპო სიცოცხლე მონადირემ გაზაფხულის ამწვანებულ მდელოზე გამოსულ ირემს, რომლის წყლიანი თვალები თითქოს შესჩიოდნენ:

– შე უღმერთოო, რად მამკალ,
შენთვის რა მიქნავ ზიანი?
შენაც ჩემსავით მაჰკვდები,
ველზე შაგჭამენ ჭიანი!

(ხ. ს., 1965: 24)

ამავე თემატიკისაა ცნობილი ხალხური დიალოგური ლექსი "ირემი":

– მთაში მავალო ირემო,
რად იარები ბარადა?
– მეუღლე ვინამ მამიკლა,
დავიარები ცალადა!

(ხ. ს., 1965: 24)

დაუნდობელი მონადირისადმი გამოთქმული სულსინამწვდომი საყვე-
დური ათქმევინა სახალხო მეღექსემ ბუნების ლალ შვილს – შველს:

რას დამდეგ, მონადირეო,
თავზე რას მადებ ვალადა?
ძმა ხო მამიკალ, თავხედო,
მარტო დამტოვე, ცალადა!
გამინახევრე სიცოცხლე,
მეც დამდეგ მოსაკლავადა!
იცოდე, გადაგექცევა
წუთისოფელი შხამადა!..

(ქ. ხ. პ., 1980: 52)

ამიტომაც აფრთხილებს ფშაველი მეღექსე მონადირეთა სამიზნე
ცხოველს:

ირემო, რქებით მშვენარო,
ყურებით ლამაზიანო,
ნუ იარები ველადა,
თავი არ დააზიანო,
არ გაახარო მეთოფე,
თოფი არ გაახმიანო!

საჯიხვეები, ანუ მიუვალი ჭიუხები, საუკეთესო თავდასაცავი გარე-
მოა ჯიხვეებისათვის; ამიტომაც მოუწოდებს სახალხო მთქმელი ბუნების
ლალ შვილებს, თავიანთ სავანეს მიაშურონ, აიცილონ ჩასაფრებული
მონადირის ავბედითი ტყვია:

ჯიხვო, საჯიხვის გორზედა
გასწიე, თორე თენდება...
გზას გიზის მენადირეი,
სიცივისაგან ხერდება.
ჟერ ვერ ას გათენებული,
ნისლის კოტორი დაგედვა,
მაგრიდეს ნისლის კოტორთა,
ცეცხლის გირკალი მაგება.

(ქ. ხ. პ., 1979: 209)

სიფრთხილესთან ერთად, ხალხური პოეზია მამაცობისკენაც მოუწო-
დებს ცხოველს:

მთაში ნუ დგეხარ, ირემო,
ბარად ჩამოდი ნისლითა,
შინ როდი არი ბერდია,
ხორცთა ნუ დახყრი შიშითა!

(ხ. ს., 1965: 25)

ქართველ მთიელთა სამონადირეო ლექს-სიმღერებში ასახულია გაწ-
ბილებულ, ხელმოცარულ მონადირეთა განცდებიც:

... ჯიხვო, ვერ მოგკალ, ტიალო,
სისხლი ვერ გაგადინეო;
ვერ გადაგაგდე კლდეზედა,
რქაზე ვერ დაგაბჯინეო;
ვერ დავიკვებე სწორებში,
გული ვერ გავაცინეო!

(ხ. ს., 1965: 27)

სხვა ფშაურ ლექსში მსცოვანი მონადირე დანანებით ამბობს:

ვაჰ, დედას თქვენსას, ჯიხვებო,
დავბერდი, მიკლეს თვალსაო,
ფეხდაფეხ ველარ მოგყვებით,
მუხლები დამეხლართაო!
კიდევ რად გაყურებინებთ
ჩემი ხირიმის ხმასაო,
ჭიუხში შაგაბერტყინებთ
ცისკრის ხანს ქუჩის ნამსაო!

(ხ. ს., 1965: 27)

წარმატებული ნადირობა საამაყოა, ტოლ-სწორში თავის მოსაწონე-
ბელია, ხელმოცარულობა კი დარდისა და უძლურების შეგრძნებაა მთიე-
ლი ვაჟკაცისათვის; ამგვარი განცდაა გამოხატული ვაჟა-ფშაველას მიერ
ფშავეში ჩაწერილ ლექსში "ფანდურო", რომლის თანახმადაც ჯიხვზე
მონადირეს ხელი მოეცარა და სახელში თვალცრემლიანი დაბრუნდა:

... ესროლა, ვერას გამაჰრჩა,
დაბრუნდა გულჯავრიანი,
დაჯდა და ბევრი იტირა,
შინ მივა თვალცრემლიანი.

(ხ. ს., 186: 28)

სამონადირეო ლექს-სიმღერები მოგვითხრობენ მონადირეთა ტრაგი-
კულ ხვედრზეც. ხევსურული ლექსი "... არ ეშობიან ღრუბელნი..." მოგ-
ვითხრობს სახელგანთქმული მონადირის – სინდიურიძის სიკვდილზე (ხ.
ს., 1965: 19-20).

ლექსით "მეგრელათ ფუნჩია" დასტირიან ჯიხვებზე მონადირეს:

... სად მიხვალ, შაო ყორანო,
სად მიიხულავ მხარსაო?
ვაჟაკს ნუ გააჯუღურებ,
წვერ შამამდინარს ყმასაო!
მინდვრით მოსულო ღრუბელო,
ნუ დაუთოვნი მთასაო!

ნუ ჩაუხდები, მთვარეო,
ნუ ჩაუბნელებ გზასაო!
ნუ აუტირებ დედასა,
გასათხუარსა დასაო!

(ბ. ს., 1965: 34)

მონადირის დატირებაა, აგრეთვე, შემდეგი სტრიქონები:

მებრალვი, მენადირეო,
დამრჩალო წვეროთ ძირსაო!
თოფიან-ჭოგრიტიანო,
ღამეს ათენებ გრილსაო...

(ბ. ს., 1965: 34)

ნადირობისას დაღუპული ვაჟაკების მოსაგონარია ხევესურული ლექსი "მემჯობიენი" (ბ. ს., 1965: 35).

ქართული ხალხური სამონადირეო პოეზია აქებს გულად, უშიშარ, მარჯვე მონადირეს:

გიგო რომ ნადირობ წავა,
შინ მივა გაცინებული,
ტყვიანი ვისდა გინახავთ
გიგოსგან გაციებული!

(ბ. ს., 1965: 35)

მონადირის პორტრეტის გასაცნობად საინტერესოა ლექსი "მონადირე", რომლითაც გამოხატულია გამოცდილი, იღბლიანი მონადირის სიამაყე:

ბიჭი ვარ გოგიტაური,
თოფი მაგდია მხრიანი,
აწყვერში დავიარები,
როგორც ირემი რქიანი...

(ბ. ს., 1965: 38)

ქართულ ხალხურ სამონადირეო პოეზიაში შექმნილია სანადირო იარაღებიც. თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილ ლექსში "...თოფმა თქვა..." თოფი იკვეხნის:

... ჩემსა პატრონსა
 ჩემს უკეთესი რა ჰქონდა,
 ზედ მესხა ვერცხლის ჩახმახი
 და ოქრო უბით დამქონდა;
 ჩემი ნახოცი ნადირი
 ყვაესა და ყორანს გაჰქონდა,
 ერთი ისეთი თხა მოგკალ,
 შვიდი მტკაველი რქა ჰქონდა!

(ხ. ს., 1965: 40)

ერთ ხევესურულ სამონადირეო ლექსში მონადირე აქებს თავის თოფს:

აბეჩავ, ჩემო ხირიმო,
 თოფო, ხარ მეტად ხმიანი,
 ბევრა გიხოცავ ჯიხვები,
 მანძილა რქაჯანგიანი!
 ბევრგან კი ხერია შიბუსა,
 ხირიმო, შენი ტყვიანი!
 ბევრის ჯიხვის დამცემო,
 ხარ მუდამ სახელიანი!

(ხ. ს., 1965: 41)

საინტერესოა თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი გაბასების ფორმის სამონადირეო ლექსი "პატრონი და თოფი", რომლის თანახმადაც უმადურ პატრონს თოფი საყვედურობს აუგად მოპყრობას და არიგებს, თუ როგორ უნდა მოუაროს:

– თოფო, გემდური, სიათავ,
 უხორცოდ დაგდებისათვის,
 უნდა მჭედელთან წაგილო,
 სახნისზე დადებისათვის!
 – ეს ერთი დანაშაული
 მეც მაპატიე ღეთისათვის,
 წამალი გამომიცვალე,
 წამილე ნადირისათვის,
 იმდენს დაგიხოც ნადირსა,
 ჰლონობდე წადებისათვის!

(ხ. ს., 1965: 41)

კარგ მონადირეს სათანადო იარაღი ამშვენებს, ღირსეული ოჯახის შვილია – ასეთია ქართული ხალხური სამონადირეო პოეზიის პატივდებული ადრესატი ლექსში "ხირიმოსანი", რომელიც აკადემიკოსმა აკაკი შანიძემ ჩაიწერა ხევესურეთში:

შენი ჭირიმე, შენიო,
აბრეშუმს გიგავს წვერიო;
მთაში გიხოცავ ნადირი,
ჭაღაის პირსა – შველიო;
კარგის დედაის შვილი ხარ,
იმისი გაძე ფერიო;
ხელში გიჭირავს ხირიმი,
თავით ბოლომდე ჭრელიო.

(ხ. ს., 1965: 41)

ნადირობის სიმძიმე-სიძნელის გამო, ერთ კახურ ლექსში გასათხოვარ ქალს ურჩევენ, არ ინდომოს მონადირის ცოლობა:

ქალო, რას გამოგადგება
მონადირისა ცოლობა:
გაეშო თბილი ლოგინი,
ნისლიან მთასა სწოლოდა.

(ხ. ს., 1965: 42)

ქართული ხალხური სამეურნეო პოეზიის ერთ-ერთ ყველაზე არქაულ უბანში – სამონადირეო პოეზიაში მაღალმხატვრული ოსტატობით თავჩენილია მონადირეობის, ამ უძველესი საკრალური ინსტიტუტის, აკარგინობა; ხალხი აქებს კარგ მონადირეს, გამომდგარ თოფ-იარაღს, თუმცა, ამაღლებული ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმის ერთგული, გმობს ნადირის ხოცვის უნით შეპყრობილთ, რაც ზოგჯერ გარეულ ცხოველთა პირით, ზოგჯერ კი მთქმელ-შემგონებლის მიერ არის გადმოცემული.

4.2. გუთნური. შრომის ძველქართულ ხალხურ პოეზიაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი **გუთნურს** უჭირავს. გუთნური ისეთი ლექს-სიმღერაა, რომელიც ასახავს მიწის დამუშავების პროცესს, ხვნასა და მხენელ-მთესველთა ცხოვრებას, მათ განწყობილებას, მუშა პირუტყვის და შრომის იარაღებისადმი დამოკიდებულებას.

გუთნურის ტრადიციის შესახებ ყველაზე ადრეულ ცნობას „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ გვაწვდის: „ყრმანი მემროწლენი, განპებასა შინა ორნატასა, თამარის ქებასა მეღექსეობდიან“ (ქ. ცხ., 1959: 146), ე. ი. ხნულის გატარებისას მეხრეები თამარის სახოტბო ლექსებს მღეროდნენ. როგორც პროფესორი ზ. კიკნაძე შენიშნავს, „უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ამ აბსოლუტიზმის ხანაში ხალხური გუთნურები „თამარიანის“ მსგავსმა იდეოლოგიზებულმა ლექსებმა შეცვალეს. ამ ცნობაში ხვნა-თესვის პროცესის გახმიანების აუცილებლობაც არის ნაგულისხმევი. განსხვავებით ჩვენი ეპოქისგან, მდუმარედ არავინ ხნავდა და არც არავინ თესავდა. სიმღერას რელიგიური დატვირთვა ჰქონდა შეძე-

ნილი, რასაც არცთუ ხელოვნურად შეიძლება შენაცვლებოდა თამარის, როგორც არა მხოლოდ ქვეყნის, არამედ – როგორც მის შესახებ ანდრეზები მოგვითხრობს – მთელი ქვეყნიერების დემიურგის და პატრონის, ქებანი...” (კიკნაძე, 2008: 240).

ძველ ქართულში მიწას ”ქუეყანაჲ” ეწოდებოდა, მიწათმოქმედებას – ”ქუეყნის მოქმედებაჲ”, რაც, ივანე ჯავახიშვილის განმარტებით, ზოგადი ტერმინი იყო და მევენახეობასაც ნიშნავდა. სახნავი იარაღის ზოგად სახელად ჩვენი წინაპრები ”სახვნელს” ხმარობდნენ, რომელსაც მოგვიანებით (IV-V ს.ს.) ”ერქუანი” ეწოდა (ჯავახიშვილი, 1930: 136, 159). ერქუანს სახვნელის მნიშვნელობით ასახელებს სულხან საბაც და იქვე ჩამოთვლის ხალხურ მეტყველებაში გავრცელებულ სახელწოდებებს: ”ერქუანი (ერქვანი) არს, რომელსა სომეხნი გუთანს უწოდებენ საკვნელსა კნულთასა. ორის კარისასა ეწოდების **ო ქ ო ქ ა** და **ა ჩ ა ჩ ა**, ყვერის კარისას – **არონა**, ოთხსა და ხუთს უღებმულსა – **ჯილდა** და **კარმრავალსა** ბმულსა – **ერქვანი**. და ყოველთავე სახელი ერქვანი არს ზოგად” (ორბელიანი, 1966: 241).

აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას მოსაზრებით, ”ქართველ ტომებში გუთანი ზოგადი ტერმინია”. ივანე ჯავახიშვილი კი ასკვნის, რომ ”ტერმინი ”გუთანი” და ყველა მისი ფონეტიკური სახენაცვალი საქართველოს ირგვლივ ტრიალებს და მისი გავრცელების რადიუსები შორს არ მიდის... გუთანი პირველად საქართველოში, სახელდობრ ლიხთ-იმერეთში, უნდა იყოს გაჩენილი და აქითგან გავრცელებულა მეზობელ ერთა შორისაც” (ჯავახიშვილი, 1930: 203, 260).

გუთნის ქართული წარმომავლობის თაობაზე გიორგი ჩიტაია მოიხმობს პითარეთელ ოსებში დაფიქსირებულ ლეგენდას, რომლის თანახმადაც, ქართველებმა გუთანი ღვთაებისაგან მიიღეს: ”ციდან გუთნის სურათი ჩამოვარდა, ის ქართველმა ნახა, გააკეთა იმგვარი გუთანი და მისგან სხვებმაც ისწავლეს” (ჩიტაია, 1928: 222). ამიტომაც უმღერის ხალხი ღვთისაგან ნაბოძებ და დალოცვილ შრომის იარაღს:

მაღლიანია გუთანი,
ფეხდაფეხ დასდევს უფალი...
(ქ. ხ. პ., 1983: 18)

ანდა:

გუთანო, უფლის ნაკურთხო,
ღრმად გაუარე კვალია...
(ქ. ხ. პ., 1983: 15)

ბუნებრივია, შეუძლებელია, დავადგინოთ, რა ლექს-სიმღერებს შეიცავდა გუთნურის რეპერტუარი თამარის ხანაში ან მასზე აღრეულ ეპოქებში, თუნდაც მას შემდეგ, რადგან რაც დღეისათვის მოგვეპოვება, XIX

საუკუნის მონაპოვარია. საუკუნეთა მანძილზე გუთნეულს, ალბათ, ერთი და იგივე ტექსტი და სასიმღერო მელოდია არ ექნებოდა, თუმცა ჩვენამდე მოღწეული გუთნური ლექს-სიმღერების თემატური სიუხვე და სპეციფიკურობა მისი ხანგრძლივი ევოლუციის ნაყოფიც არის და, ამავე დროს, იმ შორეულ ეპოქათა სულისკვეთების მაცნეც, რომელშიც უსათუოდ ვხედავთ ერთსულოვანი კოლექტიური შრომის ხიბლსა და სულისკვეთებას.

გუთნური ლექს-სიმღერებს თამარ ოქროშიძე ხუთ ძირითად ჯგუფად ჰყოფს: 1. ლექს-სიმღერები გუთნისდედაზე, 2. მეხრის სიმღერები, 3. ლექს-სიმღერები მუშა საქონელზე (ხარსა და კამეჩზე), 4. ლექს-სიმღერები სამეურნეო იარაღებზე (გუთანსა და მის ნაწილებზე), 5. წარსულში მშრომელთა ყოფისა და განწყობილების ამსახველი ლექსები. ყოველი ჯგუფის ნიმუშებში, შრომის თემატიკის გარდა, წარმოჩენილია სატრფიალო, სოციალური, ფილოსოფიური, საგმირო, სატირულ-უმორისტული მოტივები (ოქროშიძე, 1963: 33).

გუთანში ჩვეულებრივ 6-8 უღელი ხარ-კამეჩი იყო შებმული; გუთნეულს თავს დასტრიალებდნენ გუთნისდედა და მეხრეები, რომლებიც წარმართავდნენ ხვნის პროცესს. მშრომელი გლეხი დიდი პატივითა და მოკრძალებით იხსენიებს გუთანს:

შენი ჭირიმე, გუთანო,
გათლილო წმინდა ხისაო!
შენ აჭმევ პურსა ცოცხალსა,
დამმარხველი ხარ მკედრისაო!

(ოქროშიძე, 1961: 26)

ამავე დროს, ხალხურ ლექს-სიმღერებში ხაზგასმულია ხვნის პროცესის სირთულეც:

გუთანო, შენი ჭირიმე,
შენი მიყოლა ძნელია,
ვინც შენ მოგყვება, გუთანო,
პური აქვს ძველის-ძველია!

(ქ. ხ. პ., 1983: 207)

კავი და გუთანი მიწის ერთადერთი შრომის იარაღები იყო ძველ საქართველოში. მხვნელ-მთესველს გუთანი აჭმევდა პურს; ცოცხალს სიცოცხლის შნოს აძლევდა, ხოლო მკედარს თავის რიგზე მარხავდა; ამიტომაც დიდი მადლიერებით იხსენიებენ:

დიდება მადლა უფალსა,
მიწა მოუხნავს გუთანსა! –

მღეროდა მეხრე და მთელი გუდით ასხამდა ხოტბას:

შენი ჭირიმე, გუთანო,
მაგ შენი მრუდე ყელისა!
წამოუწვები გვერდზედა,
აღება იცი ველისა.
შენა ხარ პურის მამყვანი,
დამძველებელი ქერისა!..

(ქ. ხ. პ., 1983: 207)

სოფელში ყველას როდი შეეძლო, ჰქონოდა გუთანი და გაემართა გუთნეული. ღარიბ გლეხს არ ჰქონდა შეძლება, გუთნეულისათვის შეეძინა 6–8 უღელი ხარ-კამეჩი; ამის გამო გლეხები ერთმანეთს უამხანაგდებოდნენ და ასე ადგენდნენ გუთნეულს; ამგვარ შეამხანაგებას "მოდგამი" ეწოდებოდა. "მოდგამის" შექმნას ეხმიანება ლექს-სიმღერა:

გუთნისდედა და მოდგამი
დადიან უბან-უბანა,
უნდა შევაბათ გუთანი,
საყვარელია მუდამა.

(ოქროშიძე, 1963: 36)

გუთნისდედის დიდ ავტორიტეტს მოწმობს მრავალი ხალხური ლექსი. ხალხის მიერ გუთნისდედისადმი განუსაზღვრელ პატივისცემას იხილავდასტურებს, რომ იგი სასურველი საქმრო იყო გასათხოვარი ქალისათვის:

ქალმა თქვა: ქმარი არ მინდა,
ნუ გამათხუებ, დედაო,
ნუ მიმცემ მეცხვარე კაცსა,
თორღ მაიზრობს ფეხსაო.
ნურც მიმცემ მონადირესა,
გადმოარდება კლდესაო.
თუ მიმცემ, ისეთს კაცს მიმეც,
რომ იყოს გუთნისდედაო...

(ოქროშიძე, 1961: 34)

როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, “სახვნელი იარაღი და გამწვევი ძალა "მოდგამის" სახელწოდებით ურღვევი მთლიანობა იყო, ხოლო გუთნისდედა – შრომის პროცესის წინამძღოლი და, ალბათ, თავდაპირველად ამ პროცესის თანმხლები სიმღერის წამომწვევი” (კიკნაძე, 2008: 241).

აღმოსავლეთ საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული გუთნისდედის სახოტბო სიმღერა:

შენ, ჩემო გუთნისდედაო,
ხარი გიბია მტრედაო;

მეხრეებს გამოართმევდი,
შეუხტებოდი ზედაო,
სიმღერა კარგი გცოდნია,
დასძახდი ზელი-ზედაო.

(ოქროშიძე, 1961: 22)

მიუხედავად განუსაზღვრელი ავტორიტეტისა, ხალხი პირუთვნელობას იჩენდა ისეთი გუთნისდედისადმი, რომელიც უარყოფით თვისებებს ამჟღავნებდა, სიხარბესა და უსამართლობას იჩენდა:

გუთნისდედას რა აცხონებს,
რა შეიყვანს საყდარშია!
შავი კამეჩების ცოდო
უხვევია კალთაშია –
კაი დარში თვითონა ხნავს,
მეხრეს უხნავს ავდარშია.

(ოქროშიძე, 1961: 34)

ერთ-ერთ შრომის ლექს-სიმღერაში გუთნისდედისადმი საყვედური ხალხმა ხარს ათქმევინა:

უხერხული გუთნისდედა
ძირ-ძირ გამოიყურება,
გამომივლის, ჩეკს წამომკრავს,
„– გასწი, ხარო, არ იქნება!“

(ოქროშიძე, 1961: 35)

ხარი ერთ-ერთი უძველესი პერსონაჟია მსოფლიოს მითოლოგიაში. საქართველოშიც ძველთაგან არსებობდა ხარის კულტი. საქართველოს ყველა კუთხეში იცოდნენ ხარისადმი მიძღვნილი სხვადასხვა რიტუალები; ხარის დაწყველა და აუგად ხსენება არ შეიძლებოდა; გაზაფხულზე, პირველი მაისი რომ დადგებოდა, ხარს ყურში ჩასძახოდნენ:

ხარო, დადგა მაისი,
ახლა ხორციტ გაივსი,
წყალია და ბალახი,
გასუქდი და გალადდი!

(ქ. ხ. პ., 1983: 30)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული არქაული, წარმართულ-ქრისტიანული ელემენტების შემცველი, ლირო-ეპიკური ჟანრის საწესჩვეულებო ლექსი ”ოშაბათობით აშენდა” (კოტეტიშვილი, 1961: 150-151), რომლის თანახმადაც ხარმა ”აიღო საკუთარ თავზე უდიდესი საკაცობრიო ჰუმანური ტვირთი – ადამიანის დარჩენა, მისთვის ზრუნვა” (შოთაშვილი, 2002: 306). უხსოვარ ეპოქაში, როცა შეიქმნა სამყარო და ”ადამიანის შენახვა ვერავინ იღო თავზედა”, როცა ”ხვნა-თეს-

ვა, ფარცხვა და ზიდვა გაჭირდა მეტად ძალზედა”, პირნათელმა ხარმა სთხოვა გამჩენს, ”შე დამაწერე რქაზედაო!” მაშინ

მოცვივდნენ ანგელოზები,
დაჰკოცნეს ორსავ თვალზედა,
ჩამოჰქნეს წყვილი სანთელი,
მიაკრეს ორსავ რქაზედა,
შვიდიც უბოძეს სარტყელი,
გაგზავნეს ქვეყანაზედა.

უფალმა საპატიო სამოქმედო პროგრამა დაუსახა ხარს:

წადი, ხარო, იმუშავე
ერთგულად მთა და ბარზედა!
შეგაბას შენმა პატრონმა,
გამუშავებდეს ძალზედა.

ადამიანის ერთგულ ხარს უფალმა ექვსი დღე დაუდგინა სამუშაოდ, მეშვიდე დღეს კი უნდა დაისვენოს:

ექვსი დღე უღელში ები,
მეშვიდეს დაწექ მხარზედა,
ვინც კვირა უქმეს შეგაბას,
ხელიმც შეახმეს მკლავზედა!

ამ არქაული ლექსის ფაბულის გენეზისის თაობაზე ვახტანგ კოტეტიშვილი აღნიშნავს: ”ამ ლექსის ფაბულა ჩვენში თქმულების სახით არის დარჩენილი: ღმერთმა ქვეყანა და ადამიანი რომ გააჩინა, დაიწყო იმაზე ფიქრი, თუ რომელი პირუტყვი გამოადგებოდა ადამიანს. დაუძახა ირემსა და ხარს, უბრძანა: ” – გაიქცით და, ვინც უფრო მალე გადაიბრუნს ცას, იმას დავასაჩუქრებო. ირემმა დაიტიშა და გაფრინდა. უნდოდა, ხარისათვის ეჯობნა, მაგრამ დიდი სირბილისაგან გაიბერა ირემი და მოკვდა. დარჩა მხოლოდ მისი ნაკვალევი ცაზე, რომელსაც ირმის ნახტომი ჰქვია. ხარი კი დინჯად წავიდა, ცოხნით, გვიან მიადწია, მაგრამ მაინც მივიდა. ხარის ნაკვალევიც დააჩნდა ცასა, რომელსაც ხარის ნავალი ეწოდება. ამის შემდეგ აკურთხა ღმერთმა ხარი, დაულოცა ქელი და მას აქეთ ხარს აწევს ადამიანის შენახვის ტვირთი” (კოტეტიშვილი, 1961: 381-382).

ამავე ფაბულის შემცველია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული საინტერესო თქმულება ”ხარის დღე”, რომელიც დაცულია ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში (საქმე №174: 70-71); მასში განსაკუთრებულად არის ხაზგასმული ხარისადმი პატივისცემა, მითითებულია, რომ ”კვირეში ხარსა ერთი ჯუმა დღე აქ” და იმ დღეს მან აუცილებლად უნდა დაისვენოს. აჭარული თქმულების მი-

ხედვით, ხარს უფლისათვის უთხოვია, გამწვევ ძალად არ გაემწვესებინა, რადგან წინასწარ გრძნობდა, რომ ადამიანი არ შეიცვლდება: "ადამიანი უმი ძით გუუმაძდარია, იმისი თვალი მიდღემჩი არ გაძდება, რაც დღეს დეინახს, უფრო მეტი უნდა და კვირეში ყოველ დღე შამაბამს უღელ-შიო". ღმერთს ჯუმა დღე დაუწვსებია ხარისათვის დასასვენებლად და უბრძანებია, "ვინც შეგაბამს ამ დღეს, ჰარამი იყოს ის შენი ნამუშევარი მასზეო. (შდრ.: "ვინც კვირა-უქმეს შეგაბას, ხელიმც შეახმეს მკლავზე-და"). თქმულების მიხედვით, ხარს შვიდი ძალა აქვს; შვიდიდან ექვსს აჩენს, ერთს კი ინახავს, რათა მუშაობის შემდეგ იმ ძალით შეძლოს და-წოლა, ადგომა, სიარული და კვება.

ამიტომაც გუთნური ღექს-სიმღერების ერთ-ერთი საპატიო ადრესა-ტია ხარი. ხალხი უდიდესი სიყვარულით მიმართავს უფლისაგან ქედნა-კურთხ პირუტყვს:

ხარო, ხარი ვინ დაგარქო,
 ხარო, სახემშეგნიერო,
 ჩვენ ნუგეშად მოვლენილო,
 ქედნაკურთხო, ღონიერო!

(ოქროშიძე, 1961: 46)

ხარის სიბეჯითე, გამძლეობა, პირნათელი სამსახური პატრონისადმი ხალხმა გამოხატა ღექსით:

ხარმა თქვა პირნათელამა:
 – გამოვათავე ალოო,
 ახლა შინისკენ მივდივარ,
 უნდა გავმართო კალოო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 38)

გუთნის გამძლეობას, ხარის სიძლიერასა და მეხრის დაუღალაობას უმღერის ხალხი:

გამარჯვებულმა გუთანმა
 სამოცჯერ შემოუარა,
 ნეტა, რა ხარმა გაუძლო,
 ანდა რა მეხრემ იარა!

(ქ. ხ. პ., 1983: 31)

გუთნური ღექს-სიმღერები შორეული წარსულის მქონეა. საქართვე-ლოში გუთნის ხმარება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წერილობითი ძეგლე-ბის მიხედვით, დადასტურებულია ადრეული საუკუნეებიდან. მაშასადამე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ გუთნური პოეზია წარმოიშვა სწორედ მას შემ-დეგ, რაც ქართველებმა შრომის ამ იარაღის გამოყენება ისწავლეს; თუმ-ცა, საფიქრებელია, რომ ნაწილობრივ ასეთი სიმღერები ადრეც იქნე-ბოდა; ვიდრე ხენისათვის სრულყოფილ გუთანს შექმნიდნენ ჩვენში "სახვნელი" იარაღი არსებობდა.

გუთნური ლექს-სიმღერების ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟია მეხრე. გუთანზე ტრადიციულად მუშაობდა ორი დღის მეხრე, ორი ღამის მეხრე და ერთიც სამეტაო მეხრე. მნიშვნელოვანი იყო, აგრეთვე, გუთნის თავის მეხრე, რომელიც უღელზე იჯდა და მუშა საქონელს მიერეკებოდა. მეხრეებად არჩევდნენ ახალგაზრდა ბიჭებს, რომლებსაც სიმღერა შეეძლოთ. მეხრის სიმღერები მუხლობრივად სრულდებოდა:

ხვნის სამზადისის მაუწყებელია ხალხური ლექსი:

უნდა შევაბა ხარები,
დავძახო ოროველაო.
სადაც კი მინდორი არი,
უნდა გადავხნა ყველაო!

(ქ. ხ. პ., 1983: 24)

გუთნის თავის მეხრის ფუნქციაზე მიუთითებს ლექსი:

დაუჯე გუთნითავზედა,
დასძახე ოროველაო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 24)

ხართა მღალავ მეხრეს პატივისცემითა და სიყვარულით მიმართავდნენ:

მეხრეო, ხართა მღალაო,
ნიადაგ მოუღალაო!

(ქ. ხ. პ., 1983: 24)

ღამის მეხრეს შრომა ყველაზე მძიმე იყო; მისი ტრადიციული სიმღერაა:

ტოროლას მაინც არ მოვკლავ,
ბევრიც რომ მქონდეს წამალი,
საწყალი ღამის მეხრისა
ის არის კარგი მამალი.

(ქ. ხ. პ., 1983: 25)

მეხრეთა რეპერტუარში შედიოდა მათი დაპურების თემატიკის ლექს-სიმღერებიც:

მეხრეებს პური მოშივდათ,
სადა ხართ, ჩემო ქალებო?

(ოქროშიძე, 1963: 43)

მეხრის ლექს-სიმღერებში გაკიცხულია ზარმაცი მეხრე.

გარდა უშუალოდ გუთანთან, ხვნასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერებისა, გუთნურში ხშირია სხვა ჟანრისა და თემატიკის პოეტური ნიმუშების შესრულებაც, რომელთაც არავითარი კავშირი არა აქვს შრომასთან. დიდი მინდვრების ხვნის დროს გუთნური რეპერტუარიდან ხშირად სხვა ჟანრის სიმღერებზე (სატრფიალო-საღალღობო, საყოფაცხოვრებო,

ფილოსოფიური, ისტორიული და სხვა) გადავიდოდნენ, რაც სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა ქართულ ფოლკლორში.

4.3. სამკალი. მკა საქართველოში ფართოდ გავრცელებული სამეურნეო საქმიანობაა. მკა იციან მთაშიც და ბარშიც. მინდორში სამკალად მთელი ოჯახი გადიოდა; ყანა ხშირად შორს იყო და მომკელები რამდენიმე დღის განმავლობაში მინდორში რჩებოდნენ. მთელი ეს პროცესი დიდი ოსტატობით არის ასახული სამკალ პოეზიაში.

სამკალი ლექს-სიმღერები შრომის პროცესის მიხედვით შეიძლება ორ ნაწილად გაიყოს: ერთია მოსამზადებელი პერიოდისა, როცა გლეხობა სამკალად გასვლას ეპირება და იარაღს ამზადებს, ლესავს ნამგლებს და მეორე – საკუთრივ მკის პროცესში შესასრულებელი.

სამკალში სამღერელ სიმღერებს "ჰოპუნას" სახელით მოიხსენიებდნენ. ეს წინამძღოლის შეძახილია, მკის დაწყების ნიშანი. მკელებვარმა ჯემალ ჩხეიძემ აჭარაში, ჭვანის ხეობაში, სამკალი სიმღერის სახელწოდებად დაადასტურა "ხუხუნი", რაც, მისი მართებული შენიშვნით, აღმოსავლეთ საქართველოში ცნობილი "ღულუნის" ექვივალენტური უნდა იყოს. ზოგიერთი ცნობის თანახმად, "ხუხუნით" სახელდებულ სამკალ სიმღერებს ჭვანის ხეობაში მამაკაცთა ნაღი ასრულებდა, თუმცა ოსმალთა ბატონობის ხანაში "მამაკაცები სოფლის მეურნეობის ამ დარგში მთლიანად ქალებმა შეცვალეს" (ჩხეიძე, 1973: 82-83).

სამკალი ლექს-სიმღერების რიტმი სწრაფია, თანდათან იზრდება და კულმინაციას აღწევს. რიტმის თანდათანობითი აჩქარება მკის პროცესში აშკარად გამოწვევისა და გაჯიბრების ნიშანია.

მკაში ცენტრალური ფიგურა ნამგალია. ნამგალს – მკის იარაღს, როგორც ცოცხალ არსებას, ისე მიმართავდნენ. პირდაჩლუნგებული ნამგლის ლესვას მკის პერიოდებს შორის თავისი რიტმი აქვს, მუხლობრივი შესრულებისაა და სხვა სიმღერას მოითხოვს.

ნამგლის ლესვის დროს ქართლ-კახეთში და იმერეთში მღეროდნენ:

გლეხავ და გლეხავ, ნამგალო,
 ნამგალო, ჩემო რკინაო,
 გაგლეხავ სალესავითა,
 გასჭერ, გამიძებს წინაო!..

(ქ. ხ. პ., 1983: 396)

გურიაში შემორჩენილ ნამგლურში შრომის ამ ტრადიციულ, მივიწყებულ იარაღს ასეთი ნოსტალგიით მიმართავენ:

ნამგალო, ჩემო ნამგალო,
 ორად მოხრილო რკინაო,
 შენაც დაჰბერდი, მენაცა,

ორივე ვერივართ შინაო.
ის დრო არ სჯობდა ამ დროსა,
რომ მიმიძლოდი წინაო?
პირს ოფლი გადამდიოდა,
როგორც ჟუჟუნა წვიმაო.

(ბსუქცვა)

ნამგლის ლესვისას მდეროდნენ, აგრეთვე, საგმირო ლექსებსაც, რომელთაც რეფრენად გასდევდა შეძახილი: „გლესავ და გლესავ, ნამგალო, ნამგალო ჩემო რკინაო!“

მკისას ნამგალს, როგორც ერთგვარად პერსონიფიცირებულ შრომის იარაღს, თითქოს გამხნევებაც სჭირდება:

ჩემო ნამგალო, რკინაო,
გასჭერ, გამიძელ წინაო!
რადა ხარ დაღონებული,
მაგრე რამ მოგაწყინაო?
დღე ვიმუშაოთ მინდორში,
ღამე წავიდეთ შინაო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 437)

სამკალი ლექს-სიმღერები შემორჩენილია აჭარაშიც, თუმცა, როგორც მკვლევარი ჯემალ ჩხეიძე მიუთითებს, მას შემდეგ, რაც ქალი ჩაება სამკალ სამუშაოებში, მკის პროცესში სამკალი სიმღერები აღარ სრულდებოდა, რადგანაც მუსლიმური სარწმუნოება ქალს უკრძალავდა გართობა-მხიარულობაში სახალხოდ მონაწილეობას; გათხოვილ ქალს ველზე მუშაობისას არ ჰქონდა სიმღერის უფლება; ჭვანის ხეობაში ჩაწერილი ერთ-ერთი სამკალი სიმღერა, რომელიც ქალების მიერ მხოლოდ შესვენების დროს სრულდებოდა, ამგვარია:

ჩურუგას თვე მოაწია,
პურმა დეიწყო მწიფება...
ქალებო, ვუთხრათ ნადური,
ჩარხზე მანგალი გავლესოთ,
მზეზე დაიწყოს სრიალი...
ქალებო, ვუთხრათ ნადური,
კევერში ხარები შევაბათ,
პური გავლევოთ ბზიანი...
ქალებო, ვუთხრათ ნადური!

(ჩხეიძე, 1973: 84)

ლექს-სიმღერა საინტერესოა იმიტაც, რომ, მართალია, შრომის პროცესში ქალები ვერ იმღერებდნენ, მაგრამ ისინი კოლექტიურად შრომოდნენ, ქალთა ნადის წევრები იყვნენ (“ქალებო, ვუთხრათ ნადური!”); აქვე

გვეძლევა ცნობა მკის შემდგომ სამეურნეო საქმიანობაზე – თავთავეების ლეწვაზე.

სამკალ ლექს-სიმღერებში ნამგალი ბრძოლის იარაღად წარმოიდგინება, ხოლო მკა ომის ასოციაციას იწვევს:

ყანას უნდა ბაგი-ბუგი,
ომი გადასავალია.

(ქ. ხ. პ., 1983: 475].

ყანაში ისე შედის მომკელი, როგორც – ომში, ოღონდ უსისხლო ომში, როგორც მკის შესახებ არსებული ერთი ხალხური გამოცანა გვეუბნება:

თემ-თემად მოდის ლაშქარი,
მოვა და მოიქცევისა,
ყრია უწყალოდ დაჭრილი,
სისხლი არ დაიქცევისა.
ღმერთმა ეს მოგვცა საზრდელად,
თუ კაცი მოიქცევისა.

(ოქროშიძე, 1963: 85)

თუმცა, ასოციაციურად ყანის მკა არცთუ „უსისხლო“ ომია, თითქოს „სისხლიც“ იღვრება:

მესვეური გაგვეპარა,
ყანას გამოსჭრა ყელია,
გადაუგრიხა კისერი,
დაატყო თავის ხელია.

(ქ. ხ. პ., 1983: 426)

მომკელი ყოველთვის იმარჯვებს ამ “ომში”, მაგრამ არსებობს თქმულელებაც ყანაში, უზომო სამკალში, დამარცხებულ “მომკელ-მეომარზე”, რომლის მითოლოგიური ფრაგმენტი მკის სიმღერად ქცეულა:

ობლისა დედა ჩიოდა:
– შვილი მომიკლა მზემალ!
– არცა მე მოვკალ, არც შენა,
მინდორმა მოკლა გრძელმალ.

(ოქროშიძე, 1963: 87)

მომკელთა განთქმულ სიმღერას – "... შენ, ბიჭო ანაგურელო...", რომელსაც დღეს ხალხური სიმღერების ბევრი ანსამბლი ასრულებს, რეალური საფუძველი უნდა ჰქონდეს. მასში მოხსენიებულია მკაში დაღუპული ვაჟკაცის სახელი, თუმცა სხვადასხვა კუთხეში მომკელის სახელი იცვლება. კარლ ბიუხერს თავის წიგნში შეტანილი აქვს ვარიანტი:

შენ, ბიჭო ანამბურელო,
შენი ხმა ჩამოდიოდა,

შენი ნამგლისა წკრიალი
წყალგაღმა გამოდიოდა.
– აზამბურელი მომკალი
მე მოვკალ უთარელმაო.
– არცა შენ მოჰკალ, არცა მე,
მინდორმა მოჰკლა გქელმაო.

(Бюхер, 1923: 204-205)

სატრფიალო, ხშირად ეროტიკაში გადასული, მოტივი ნიშანდობლი-
ვია მკის ლექს-სიმღერებისთვის. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, გან-
საკუთრებით კი ხევსურეთში, მკის დროს ხმით ნატირლებსაც მღერიან,
ბარში კი ეროტიკული თემატიკა ჭარბობს.

ზოგჯერ სამკალ სიმღერაში სიტყვას მეორეხარისხოვანი ადგილი
უჭირავს და მთავარი ამჟამად ჩვენთვის ხშირად გაუგებარი სიტყვების
გუნდური წარმოთქმაა. პურის მკის დროს „ჰოპუნას“ მღერიან. ესეც გუნ-
დური სიმღერაა. „ჰოპ, ჰერი, ჰოპ, ჰერი“-ს წარმოთქმის დროს მოძრაობა
მუდამ ჩქარია და ამით შრომის ნაყოფიერება შესამჩნევად იზრდება.

სამკალი სიმღერა, თავისი რიტმულობისა და ტემპის გარდა, მომუშა-
ვეებს სიტყვიერადაც ახალისებს. არაიშვიათად პიროვნულად მიუღიქსე-
ბენ რომელიმეს:

... ბიჭო, გამოჰკარ მარავი,
აახმაურე ხელიო,
რკინის უღელი გადასდე,
ყანას გამოსჭერ ყელიო!

(ოქროშიძე, 1961: 114)

ანდა:

მიუსე-მოუსვი ნამგალი,
ყანა შეგვქნია სამკალი;
გამოჰკა, გამოიტანე
შიგ არ დასტოვო თავთავი!

(ოქროშიძე, 1961: 91)

მკის დროს ხშირი იყო მასპინძლისათვის მომკელისადმი ყურადღე-
ბის შესხენების იუმორისტული ლექს-სიმღერები:

შენ ღვინო დამალეინე,
ყანაც მომკილი გეგონოს;
თუ კი წყალს დამალეინებ,
ნულარც მომკილი გეგონოს!

(ქ. ხ. პ., 1983: 99)

ანდა:

– ქალ თიანელო, ვინ გაქო,

სადილი სამხრად მიგაქო!
– სადილი წელან წავიდე,
სამხარიც ახლა მიმაქო!

(ოქროშიძე, 1961: 105)

ერთ აჭარულ ლექს-სიმღერაში მომკელები სადილის მიმტან ქალებს ასე მიუმღერებდნენ:

მასპინძელო, ეს რა გეიქენ,
რატომ მოგვკალ შიმშილითა!
შიმშილით პირი გაგვიშრა,
პური კვდება სიცილითა!

(ჩხეიძე, 1973: 87)

სამკალში, თემატური ტექსტების გარდა, იმღერებოდა, აგრეთვე, სატრფიალო, საყოფაცხოვრებო, საგმირო და საისტორიო ლექს-სიმღერები. აღსანიშნავია, რომ სამკალში იმღერებოდა, აგრეთვე, არქაული მითოპოეზიის ნიმუშის – ”ზეცას ვიყავ” – ვარიანტებიც. ერთ-ერთი მათგანია მიხეილ ჩიქოვანის მიერ კახეთში, სოფელ იყალთოში, 1948 წელს ჩაწერილი ლექს-სიმღერა:

ჰეკა-ოკა, ბიჭებო,
მაღლა ვიყავ, ცანი ენახე,
ვარსკვლავებსაც ჩამოვეძრახე;
მთვარემ კაცი მომიგზავნა,
აქ იყავ და არა მნახე,
მზემ პირბადე გადახადა,
მოდი, ახლოს დამენახე!

(ქ. ხ. პ., 1983: 97)

სამკალი ლექს-სიმღერები დიდი ოსტატობით გადმოსცემენ არა მარტო შრომის რიტმსა და წესს, არამედ მის ორგანიზაციასაც. მკაში იცოდნენ ნადის მოწვევა. ნადურ შრომას უმთავრესად ურთიერთდახმარების ხასიათი ჰქონდა. **ნადი** და **მამითადი** ეს ყანის მეპატრონისგან მოწვეული მეზობლები და ნათესავებია საჩქარო სამუშაოს შესასრულებლად. ეს სურათი კარგად არის დახატული რაფიელ ერისთავის ლექსში “თინიას მამითადი”.

სამკალი ლექს-სიმღერის საინტერესო ვარიანტი დადასტურდა ისტორიულ კლარჯეთში (ახლანდელი თურქეთის რესპუბლიკა, ართვინის პროვინცია, ბორჩხის რაიონი), სოფელ ბუჯურში 2007 წლის 31 ივლისს 70 წლის ხატიჯე ილმაზისაგან (ქესკინოღლი). კლარჯეთში მკას "პურის ჭრას", "პურის საჭარს" ეძახიან. მოქმედმა გვითხრა: " – პური ჭრაში ყანაში ნადი იყო და ვიმღერებდითო" და თავადაც სიმღერით შეასრულა:

სოფლე რუმანაძანა,
სოფლე რუმანაძანა.
მოფდა პურის საჭარი,
მოფდა პურის საჭარი!
დევეჭირთ ორადები,
დევეჭირთ ორადები!
სოფლე რუმანაძანა,
სოფლე რუმანაძანა.
ჰადდე, წევდეთ ყანაში,
ჰადდე, წევდეთ ყანაში!
მოფდა პურის საჭარი,
მოფდა პურის საჭარი!
მოიდენ არხატაშები,
მოიდენ არხატაშები.
სოფლე რუმანაძანა,
სოფლე რუმანაძანა.

(შიოშვილი, 2017: 336)

ყანის მკისას კლარჯელები, ისევე როგორც ყველგან საქართველოში, სატრფიალო სიმღერებსაც მღეროდნენ; მთქმელმა წმინდა სამკალ ტექსტს მოაყოლა შემდეგი სატრფიალო ლექს-სიმღერა:

ხელზე ინა დევედევი,
თითი დამწვარი მაქვა;
მე სიმღერა რავად ვთქვა,
გული დამწვარი მაქვა!

(შიოშვილი, 2017: 462)

ქართული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი არქაული, თემატურად მდიდარი სახე – სამკალი ლექს-სიმღერები, რომელშიც გამოიყოფა მოსამზადებელი სამუშაოების, სამკალში გასვლის, ნამგლის ღესვის, საკუთრივ მკის პროცესის ლექს-სიმღერები ძირითადად კოლექტიური შესრულებისა იყო.

4.4. კალოური. მკის პროცესი უშუალოდ, თითქმის იმავე დღეს, გადადის აგრარული წლის ბოლო, დამასრულებელ ეტაპზე – ეს არის მომკილი პურის ღეწვა, ანუ კალოობა თავისი კალოური ლექს-სიმღერების თანხლებით.

კალოობა, ანუ მომკილი პურის (ხორბლის) თავთავების გაღეწვა, აღმოსავლეთ საქართველოში უმთავრესად მკის ადგილზევე ხდებოდა. სოფლიდან შორ მანძილზე მდებარე ყანებში ძნა ერთად იზვინებოდა და, ამინდის შესაბამისად, იქვე მომზადებულ მოედანზე – კალოზე იღეწე-

ბოდა. ქართულ ხალხურ პოეზიაში სპეციალური კალოური სიმღერები შედარებით ცოტაა; ალბათ იმიტომაც, რომ კვერში შებმული ხარების მოძრაობასთან სიმღერის შეთავსებას გარკვეული სიძნელე ახლდა. იუხედავად ამისა, კალოური ლექსები მაინც შემოგვრჩა. კახეთში ჩაწერილ ერთ ხალხურ ლექსში, რომელიც იმღერებოდა როგორც კალოობის, ისე რთვლის დროს და ტივზეც, დახატულია მთელი სამეურნეო პროცესი:

ხარი ხნავს, ფური იწველის,
 მოზვერი ლეწავს კალოსა,
 მოდის, მოზვერო, კალონი,
 თვალ ფხითა აგემსებაო!

(ქ. ხ. პ., 1983: 106)

შრომის სიმღერებს შორის დიდი პოპულარობით სარგებლობს **"ოროველა"**, რომელიც, საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის ინფორმატორთა მოწმობით, სრულდება გუთნურის, ურმულის, კალოურის სახით. "ოროველა" ხშირად იხსენიება კალოურ ლექს-სიმღერებშიც, რის გამოც კალოზე შესასრულებელ ლექს-სიმღერებს ზოგადად ამ სახელით მოიხსენიებენ. ქართლში, სოფელ საგურამოში, ქსენია სიხარულიძემ დააფიქსირა კალოობაზე სათქმელი ნახევრად სახუმარო ლექს-სიმღერა:

ჰოროველ, მოდი კალოსა,
 არავინ მოგიპაროსა,
 არავინ შეგსვას, შეგჭამოს,
 არავინ წაგიყვანოსა!

(ქ. ხ. პ., 1983: 106)

ხალხური ლექსები "ოროველას" ხენა-თესვასაც უკავშირებენ.

ლომა-ნიკორას ჭირიმე –
 დამითესავენ ყანასა,
 ხოდაბუნს მასზე არ გავცვლი,
 დავძახებ ოროველასა.

(ქ. ხ. პ., 1983: 42)

"ოროველა", როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შრომის სხვადასხვა სახეობათა საერთო სიმღერაა; იგი ისტორიულად მიწათმოქმედების ნიადაგზე აღმოცენდა, თუმცა, უმთავრესად კალოზე იმღერებოდა და ამიტომაც კალოურ ლექს-სიმღერათა ზოგად სახელად იქნა აღქმული. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ოროველა, ქართველთა რწმენით, წარმართობის-დროინდელი მოსაველიანობის ღმერთია (ქ. ხ. პ., 1983: 449).

კალოობა – შრომის ერთ-ერთი ყველაზე კოლორიტული პროცესი ბუნებრივად იწვევს მზის სიმბოლიკის ასოციაციებს. მზის გულზე, პაპანაქებაში, მაგრად მოტკეპნილ მრგვალ მოედანზე (ეგრეთწოდებულ კალოზე) გაშლილია მომკილი პურის ძნები, კვერში შებმული ხარები

გარს უვლიან მოედანს მზის მიმართულებით და ლეწავენ ჩაშლილ ძნებს – განარიდებენ ხორბალს თავთავისგან. ნიჩბებით ნიაველება გაღეწილი ბზე, რომელიც ქარს განზე გადააქვს, ხორბალი კი კალოზე რჩება და ხვაველება. კალოობის პროცესის ბოლო ეტაპი ფშაური წარმოშობის კალოურ სიმღერაში ამგვარად არის ასახული:

შენ, დილის მზეო, ღამაზო,
 ბრწყინვალე სხივებიანო,
 კალოზე ყანა გავშალე,
 ამო, არ დაიგვიანო!
 ნიშა დაუვლის ნიკორას,
 კევრი დაიწყებს ტრიალსა,
 ბზე ისე უნდა გავლეწო,
 ზეცას მიჰქონდეს ნიავესა.

(ქ. ხ. პ., 1983: 603)

მზე და კარგი ამინდი აუცილებელი იყო კალოზე მუშაობისათვის. გაღეწვის შემდეგ ხორბლის განიავებისათვის აუცილებელი იყო ზენა ქარიც:

შენ ამოდი, ზენა ქარო!
 უნდა ხვაგი ვახორხარო,
 გამოვაცხო თბილი პური
 ყმაწვილები დავახარო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 110)

კალოურ ლექს-სიმღერებში, ისევე როგორც სამკაღ პოეზიაში, ჭარბად არის შესული სატრფიალო მოტივი. კალოზე იმღერებოდა, აგრეთვე, "თავფარავნელი ჭაბუკის", "ახესალომ და ეთერის" და "ვეფხისტყაოსანის" ცალკეული ფრაგმენტებიც (ოქროშიძე, 1963: 96-97). საყურადღებოა, რომ კალოური ლექს-სიმღერების თემატიკა ხშირად შესულია სამკაღ ლექს-სიმღერათა თემატურ რკალში.

კალოური ლექს-სიმღერები კოლექტიური შესრულებისაა, რამდენადაც მეურნეობის ამ დარგს არაერთი მშრომელი ემსახურებოდა. როგორც ყველა სახის ნაღურ ლექს-სიმღერას, კალოურსაც ახასიათებს შესრულების ტემპის აღმავლობა, ხალისიანობა, ენერგიული შეძახილები, ანუ მკვეთრად გამოსატული მაჟორული ტონი.

4.5. მთიბლური. თიბვა, როგორც მნიშვნელოვანი სამეურნეო საქმიანობა, განსაკუთრებით საქართველოს მთიანეთისთვის არის ნიშანდობლივი; იგი მესაქონლეობასთან არის დაკავშირებული. ამ საქმიანობის დროს სამღერი ლექსები მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში იღებს მკაცრად ჩამოყალიბებულ კანონიკურ სახეს. თიბვის ლექს-

სიმღერას აქ ეწოდება **მ თ ი ბ ლ უ რ ი**, რომელსაც მკვეთრად გამოხატული ვერსიფიკაციული სახე აქვს.

მთიბლური ლექსი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმ მხრივ იპყრობს, რომ მას რითმა არ გააჩნია. ქართული ხალხური პოეზია დღეს ურითმო ლექსს ნაკლებად იცნობს. ამის გამო მთიბლურის ეს თავისებურება მეტად საინტერესოა. ურითმოა ხალხური პოეზიის უძველესი საფეხურის ამსახველია, თუმცა, მთას ასეთი სიძველის შემონახვის შესაძლებლობა ჰქონდა.

მთიბლური წარმოადგენს ცხრამარცვლიან ურითმო ლექსს, რომლის წარმოშობა გარკვეული ბუნდოვანებით არის მოცული; მიაჩნიათ, რომ, ვიდრე მთიბავი მთიბლურ ლექსს „ცელზე დაამღერებდა“, მანამდე ის ხმით ნატირალი იყო, უშუალოდ მიცვალებულის ცხედრის წინ იმპროვიზებულად შექმნილი. ალბათ, ამით არის გამოწვეული, რომ მთიბლურის ჰანგი მეტად ნაღვლიანია, შესრულების ტემპიც მდორეა, რაც ცელის მონოტონურ მოძრაობას უნდა უკავშირდებოდეს.

თიბვას რომ სამგლოვიარო ჰანგი ახლავს, ამ ფაქტზე პირველი წერილობითი ცნობა XIX საუკუნიდან მოგვეპოვება; 1889 წელს შურნალ “მოამბეში” (№6, გვ. 94) დაიბეჭდა ი. ცისკარიშვილის წერილი “ორი კვირა მთაში”, რომელშიც ვკითხულობთ:

“... ღულის მინდვრებს რომ გავცდით და ჭალაში გადავუხვიეთ, გზიდან ცოტა მოშორებით სერზე მთიბავი ხევსურების სიმღერა შემოგვესმა. ცხენი შევაყენე, დავუგდე სიმღერას ყური, მაგრამ... ერთობილი ნაღვლიანი ხმის მეტი ვერა გავარჩიე-რა. ხევსურების ლექსის გაგება მინდოდა, ვეღარ მოვითმინე და მთიბავებს ხმა მივეცი. რამდენსამე წამზე ჩემს გვერდით იღვა ცნობილი მინდია. საღმის უმაღლ მინდიას ვსთხოვე, ეთქვა ის ლექსი, რომელსაც ისინი მღეროდნენ. ამ ლექსს ჩვენ მუშაობის დროს ვმღერითო, მითხრა მინდიამ და ნელა, გარკვევით სთქვა:

ღორათ შაბურა არა ხარავო,
ჭარო, ნაბამო რკინისაო,
კედო, ნაგდებო სინისაო,
გამოგორგვილო რკინის კვერა.
ხმალო, ნაჭედო საფრანგესა,
ქალაქ ნაწდობო ერბოშია,
თოფო, ნაჭედო ყირიმშია,
ჯაჭვო, ნაქსოვო ურუმშია.
შატილ დედიძმათ ესტუმრიდი,
იქით ველობას წავიყვანენ,
აქ ურჯულო გამოგივათ,
თოფ ჰკრიდი, გააგორიდი,

მოსჭრიდი ხელ, წამაიდიდი,
თავის ქვიტირსა მიაკრიდი,
ქალ-ზალი გაივლ-გამაივლის,
შენი ნაკრავი მოაგონდების!

(ქ. ხ. პ., 1983: 688)

როგორც ზურაბ კიკნაძემ მიანიშნა, ამ სიტყვებს რომ ნაღვლიან ხმაზე მღეროდა ღულელი ხევსური, გასაკვირი არ არის, რადგან ეს ლექსი ხმით ნატირალია ვინმე ღორათ შაბურაზე (კიკნაძე, 2008: 250).

იმ რეალობის მიზეზი, თუ რატომ სრულდება თიბვის დროს ხმით ნატირალი, ბოლომდე გამორკვეული არ არის, თუმცა ფიქრობენ, რომ, რაკი თიბვის პროცესი მწვანე ბალახის სიცოცხლის მოსპობაა, სამგლოვიარო ტექსტი და მელოდია სრულიად შესატყვისობაშია მასთან; ისიც საყურადღებოა, რომ თიბვა ფშაურ ხალხურ პოეზიაში სიკვდილის მოქმედების მეტაფორაა:

სიკვდილმ თქვა: – ზღვას გაღმით ვიყავ,
ზღვა ჩქეფით გამოვიარი,
შამოვხე ფშავის მთაზედა,
ვარდნი ჰყვოდეს, იანი,
ჩაუდგე, ისე ჩავთიბე,
რო კარგმა ცელმა – თივანი...

(ქ. ხ. პ., 1979: 63)

სიკვდილის წარმოსახვა ცელიანი კაცის სახით უძველესი სიმბოლიკაა და დავით გურამიშვილთანაც გვხვდება:

მიდის-მოდის ეს სოფელი, ქარტყილთა ზღვისებერ ღელავს!
უკან დასდევს დრო და ჟამი, მის ნაქსელავს ქსოვს და სთელავს.
ის მჭლე კაცი ცელს რას აქნევს, რასა სთიბავს, რასა სცელავს?
ამად ვწუნობ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს!

(გურამიშვილი, 1964: 117)

კოლაუ ნადირაძემ ლექსში “25 თებერვალი, 1921” საქართველოს გასაბჭოება სიკვდილის ცელს შეადარა:

... თოვლს დაეფარა კრწანისის ველი, –
წითელი დროშით, მოღერილ ყელით,
თეთრ ცხენზე მჯდომი, ნაბიჯით ნელით
შემოდრიდა სიკვდილი ცელით!

(ნადირაძე, 2016: 217)

გლოვის მოტივი თიბვას რიტუალურადაც უკავშირდება. თიბვის „სეზონი“ იმ წელს გარდაცვლილ მთიბელთა გახსენებით იწყება. მთელს ხევსურეთში თიბვას სამშაბათ დღეს იწყებენ და მას ჰქვია “თიბის სამშაბათი“, რომლის ტრადიციასაც მტკიცედ იცავდნენ მთაში. ამ დღემ-

დე თიბვას ვერავინ გაბედავდა. ამ დღისათვის იმ წლის გარდაცვლილის ჭირისუფალი მთიბელებს მიიპატიუებდა; შეიკრიბებოდნენ და მიცვალებულის სახელზე არყით დალოცავდნენ თიბვის სეზონის გახსნას. ძაღვები გაშლიდნენ მიცვალებულის ტალავარს, მერე გარდაცვლილის იარაღს აიღებდნენ და ხმით ნატირალს შეასრულებდნენ; ერთ-ერთი ასეთი ნატირალია:

რაკელ თიბის სამშაბათი გოქვ, ძმაო,
 სხვან სათიბად ემზადებიან, ძმაო,
 მიწა შენს დასა, ძმაო...
 შენ სწორებ თიბაში მაიღალეებიან, ძმაო...
 შენ მჭარ-ბეჭი მიწას უჭირავ, ძმაო...“
 (ოქროშიძე, 1963: 105)

თიბვის სამშაბათს შესასრულებელ ნატირლებში პირველ რიგში უქმად მიტოვებულ ცელზეა მინიშნება:

თიბის სამშაბათს ძნელი იყვა,
 გიჟა არ შახდა სათიბზედა,
 ცელი ტიროდა გიჟაისა,
 ჩემი პატრონი არ მავიდა!
 ველი და ველი მოდის ხალხი,
 სუყველამ ცელი აიტანა,
 ჭერხოში ხყუდავ გიჟას ცელი,
 პატრონი ველარ მოხერის ხელსა...
 (ქ. ხ. პ., 1983: 125)

მოტირლები იხსენებენ გარდაცვლილს, როგორც საუკეთესო მთიბავს, გამოთქვამენ სინანულს იმის გამო, რომ ის აღარ გამოჩნდება თავისი ცელით სათიბებში. „შვილნი წავლაღენ თიბაზედაო, ჩემი სულაი, კურდღელაიო“; „დედა ენაცვლოს შვილს გორგისა, ერთი მთა ერთ ნამხრევად უნდა, მეორე – თივის სათრელადა“; „ნამხრევნი სისხლით დაგასვრიენაო, ცელ დაგრჩა ნამხრევთ სათავესაო, ნამხრევთ ბოლოში საღესველიო“ და სხვა მისთანანი.

ერთ-ერთ ხევესურულ მთიბლურში დედა მიმართავს გარდაცვლილ შვილს, როგორც ცოცხალს და სთხოვს, ქმრების მწუნობარი ქალების წინაშე თავი არ შეირცხვინოს:

– ყანა მკევე, დედის მშვენიერო,
 სახელნ არ მკიან სკლატისანი.
 უბნით ბუბაი გამოგხენებს,
 ობლის კალოთა – შარინდაი.
 ქალანი ორნივ კარგანია,
 ორნივ ქმრებისა მწუნობარნი.
 (ქ. ხ. პ., 1983: 90)

თიბვის ლექს-სიმღერების რეპერტუარს მხოლოდ ხმით ნატირღები როდი ავსებენ. ბუნებრივია, თიბვას, როგორც შრომის ერთ-ერთ წამყვან სახეობას, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თავისი საკუთრივი პოეტური გამოხატულება ჰქონდა. ჩვენს ხალხს შეუქმნია მრავალრიცხოვანი თიბვის ლექსები, რომლებშიც ასახულია თიბვის პროცესი, მთიბავის დამოკიდებულება შრომის პროცესთან და, განსაკუთრებით, შრომის იარაღთან – ცელთან. ერთ მთიულურ ლექს-სიმღერაში მთიბავი ერთგვარად ანამუსებს თავის ცელს, რათა სირცხვილი არ ატამოს:

ცელო, გამიტერ, გზის პირია,
გამაივლიან და სირცხვილია!
(ქ. ხ. პ., 1983: 461)

ანდა:

ცელო, გამიტერ, ცელ ოხერო,
ნაღვეო დოლათ ქედურისა!
ნამკრევთ სათავეს შამახდინე,
თორე წამივლენ წინ მთიბლები...
(ქ. ხ. პ., 1983: 112)

ზოგჯერ ცელის მიმართ მუქარაც კი გამოერევა:

ცელ, გასტერ, თორემ გამოგამტვრევ –
შენმა მტედელმა დამიბარა,
– არ გასტრას, აქვე მომიტანე,
პირსა მაუქცევ ყუადა!
(ქ. ხ. პ., 1983: 112)

მთიბლურებში, გარდა უშუალოდ თემატური ლექს-სიმღერებისა, იმღერება, აგრეთვე, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო და სხვადასხვა თემატიკის ტექსტები. საყოფაცხოვრებო მთიბლურებიდან აღსანიშნავია ცოლის უხვირობის მაჩვენებელი ლექსები; ერთ-ერთი მათგანი ასეთია:

ცელი ვლესე და ვერ გავლესე,
გადაღესული ყოფილიყვა;
ცოლი ვწურთე და ვერ გავწურთნე,
თავში უწურთნი ყოფილიყვა.
(ქ. ხ. პ., 1983: 116)

მთიბლურ პოეზიაში შესულია სატრფიალო მოტივებიც. ხევსური მთიბელი ასე მიმართავს ცოლის თანასოფელ ქალს:

მაგრჩეს ოკრადა, ცოლის დაო,
წითელ-ყვითელნი ქოქომონიო!
მე შენდა გამახედენაშია
ცელი ჩორჩში გავამტვრიო!
(ქ. ხ. პ., 1983: 120)

ზოგი მთიბლური სიმღერა თითქოს სიუჟეტია, ბალადის სახე აქვს, სადაც, როგორც საგმირო სიმღერებში, შექმნილია კარგი მთიბელიცა და მისი იარაღიც. ჯუანშერ სონდულაშვილის მიერ კახეთში, სოფელ გამარჯვებაში, ჩასახლებული ხევსურის – გიორგი ჭინჭარაული-საგან 1956 წელს ჩაწერილ მთიბლურში ვეცნობით შრომისმოყვარე მთიბელ გიგას, რომელმაც გულისწადილი აისრულა – “დიდი ალაგი” გათიბა, “თიბით გული მაიფხანა” და სახლში დაბრუნდა:

გამიჭერ, ცელო ბროლიაო,
 ნაღვეო დოღათ ქედურისა,
 მთიბლები არ გაუშვა წინა,
 ნეთხინოველი, თათხელური!
 დაიკვეხნებენ ქალებშია,
 გიგას ვაჯობეთ თიბაშია.
 გასჭრა და გასჭრა ბროლიამა,
 ნათიბი დარჩა დიდ ალაგი,
 გიგა რომ შაკდა ნამხრევთ თავსა,
 სწორად ხან იყო შუადღისა,
 სამ ნამხრევნ იმ დროს აიტანნა,
 გიგამა ჩოხის კალთაები
 სარტყელში მაგრა ჩაიტანა,
 ცელი მხარზედა გადაიდვა,
 დაბრუნდა ვაჟი სიცილითა,
 მთიბლებსა გვერდზე ჩაუარა,
 ბინაში დაჯდა, დაისვენა,
 ცელი გაღესა ქასურითა,
 მეორე ნამხრევ აიტანა,
 მემრ კი დაბრუნდა შინისკედა,
 თიბით რომ გული მაიფხანა...

(ქ. ხ. პ., 1983: 115)

მთიბლურს ზურაბ კიკნაძე, მიუხედავად იმისა, რომ ის კოლექტიური შესრულებისაა და, ჩვეულებრივ, მთიბავთა ჯგუფი ასრულებს, მაინც არ თვლის პირწმინდად კოლექტიური შესრულების სიმღერად, რადგანაც ხმით ნატირალი ინდივიდუალური წარმოშობისაა და მისი შესრულება თიბვის დროს აუცილებლობით არ მოითხოვს მთიბავთა გუნდს (კიკნაძე, 2008: 255).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე იცნობს მთიბლურ სიმღერას “...ღეკებმა რომ დამიჭირეს...”, რომელიც, აგრეთვე, იმღერება ყანის მკაში და ფერხულებში. ლექსის ხნოვანებაზე ისიც მიუთითებს, რო მის გამომდახილს ვხვდებით დავით გურამიშვილთან. “დავითიანში” პოეტი ლე-

კების მიერ მისი დატყვევების ამბავს რომ მოგვითხრობს (“დავით გურამიშვილის ლექთაგან დატყობა”), მშობელი ხალხის ზეპირპოეტური წიადიდან სესხულობს ამ დრამატული ვითარების გადმოცემის ვერბალურ სურათს:

შემიპყრეს, წამომიყვანეს ჳელ-ფეჳს მომიღვეს გენია,
გარდმომატარეს ასი მთა, მინდორი ცხრა იმღენია...

(გურამიშვილი, 1964: 72)

ხალხური მთიბლური ლექს-სიმღერის (“... ლექებმა რომ დამიჭირეს...”) თანახმად, რომლის დასაწყისიც, სიტუაციის თანხვედრილობის გამო, დავით გურამიშვილის უკვდავი სტრიქონების შთაგონების წყარო გამხდარა, მთიბელები ქალები არიან და ლექს-სიმღერის პათოსიც სწორედ ეს არის – მთქმელს უკვირს ცელიანი ქალების ხილვა. ლექსში აღწერილია მთიბელ ქალთა ცვლების წკრიალი და ხმაშეწყობილი სიმღერა შრომის პროცესში. ამ ლექს-სიმღერის ერთ-ერთი გუდამაყრული ვარიანტი ამგვარია:

მე რომ ლექებმ დამიჭირეს,
დამღგომ იყო კათათვისა.
სამი მთა გადამავლივეს,
სამივ კავკასიონისა.
ჩერქეზთ მინდორ გადმახედეს,
ნისლი იდგა შავი ზღვისა.
სამი ქალი თივას სთიბდა,
სამივ ჩერქეზთ ბატონისა.
სამთავ ეჭირა ცვლები,
პირი ქონდა აღმასისა.
მარმარილოს საღესები,
იმით მოუწყობდნენ პირსა.
სამნივ ისე დასძახოდნენ,
როგორც ანგელოზი ცისა.

(ქ. ხ. პ., 1983: 134-135)

ეს არქაული ლექს-სიმღერა, რომელიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოშიც, მრავალ ვარიანტად გვხვდება აჭარაში. 1959 წელს ჯემალ ნოლაიდელმა ქობულეთის მუნიციპალიტეტის სოფელ წყავროკაში იბრაიმ ნოლაიდელისაგან ჩაიწერა საინტერესო ვარიანტი:

ლექებმა რომ დამიჭირეს,
დამღგომ იყო მკათათვისა.
ასი მთა გადამატარეს,
მთები კავკასიონისა.

გავხედე ჩერქეზთ მინდორსა,
 ნისლი იდგა შავი ზღვისა.
 სამი ქალი თივას თიბდა,
 სამივ – ჩერქეზთ ბატონისა.
 ხელში ეჭირათ ცელები,
 კბილები აქეთ აღმასისა.
 მარმარილოს საღესავით
 იმათ აუწყობენ პირსა.
 სამნივ ისე დასძახიან,
 როგორც ანგელოსნი ცისა.
 არ მენახა, გამიკვირდა
 მუშაობა დიაცისა.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 49)

საყურადღებოა ჩამწერის შენიშვნა: “ ... ლექს-საჩივარი შექმნილი უნდა იყოს კავკასიის მთის კალთებთან. საქართველოში გვხვდება შემთხვევები, რომ ქალი გენახათ თესვაში, თოხნასა და მარგვლაში, მკასა და ტეხვაში, კრეფაში და სხვა, მაგრამ ცელვა ძირითადად მამკაცების საქმეს წარმოადგენს. ალბათ, ამიტომ გაჰკვირვებია მოტაცებულ ტყვეს, როცა ცელით მომუშავე ქალები დაუნახავს. თუმცა აჭარის მთიან მხარეში სათიბავშიც მონაწილეობდნენ ქალები” (ნოლაიდელი, 1971: 106-107).

ლექს-სიმღერის არქაულობასა და ძველი საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე განფენილობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მისი ვარიანტი 2007 წელს დაფიქსირდა ისტორიულ კლარჯეთში, მურღულის ხეობაში, სოფელ "ბაშქოში" (თავისოფელი) 79 წლის სულეიმან ბაიდიჩისაგან (კამკამიძე). ტრადიციულად ლექსის ის ნაწილი, რომელიც ქალთა გუნდის თიბვაზე მოგვითხრობს, წაბმულია სტროფზე, რომელშიც გადმოცემულია ლექთა მიერ ქართველი კაცის დატყვევება და მთაზე გადატარება; კლარჯული ვარიანტიც არ დალატობს ტრადიციას, ოღონდაც აქ პრელუდიად წამძღვარებულია ნაწყვეტი ფირალის ეპოსიდან; ის ნაწილი კი, რაც თიბვას შეეხება, ამგვარია:

ასი თა გადამატარეს,
 თები კავკასიონისა.
 ნისლი იდგა შავი ზღვისა.
 სამი გოგო თივასა თიბდა,
 სამთავ – ჩერქეზ ბატონისა.
 ხელში ეჭირნეს ცელები,
 პირებისა კალმახისა.

(შიოშვილი, 2017: 337)

მთქმელს ეს ლექსი მამისაგან დაუსწავლია. სასიამოვნო რეალობაა, რომ კლარჯელებმა, მიუხედავად იმისა, რომ ასწლევლობით თურქულ

გარემოში უხდებოდა ცხოვრება, მაინც შეინარჩუნეს ქართული ზეპირ-სიტყვიერების გარკვეული დაცვა-ტარების სურვილი და უნარი, რაც მათი თავისთავადობის აუცილებელი გარანტია. ისტორიულ კლარჯეთში ჩაწერილი თიბვის ლექს-სიმღერა სიახლოვეს ავლენს აჭარულ ვარიანტებთან, რაც სრულიად ბუნებრივია მეზობელ კუთხეთა ტრადიციულ კულტურულ ურთიერთობაში.

მთიბლური პოეზია ძირითადად საქართველოს მთიანეთის კუთვნილებაა. ტრადიციული მთიბლურებისათვის დამახასიათებელია ცხრამარცვლიანი საზომი, ურითობა და შესრულების თავისებური წესი; მთიბლურები გენეტიკურად უკავშირდება ქართულ ხალხურ სამგლოვიარო პოეზიას – ხმით ნატირლებს; შესრულების თვალსაზრისით კოლექტიურიც არის და ინდივიდუალურიც.

4.6. ნადური. ძველად საქართველოში გავრცელებული იყო შრომაში კოლექტიური დახმარება. ამ ურთიერთობის ამსახველი ტერმინებია: აღმოსავლეთ საქართველოში – “მამითადი”, “მუშა”, “რიგრიგა”; დასავლეთ საქართველოში კი – “ნადი”. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ნადი არის “მუშაკნი შეყრილი” (ორბელიანი, 1966: 556). მოძალებული სამუშაოებისას (ხვნა-თესვა, სიმინდის ტეხვა და გარჩევა, ყურძნის კრეფა, ყანის მკა, საფეიქრო სამუშაოები და სხვა) იწვევდნენ დამხმარე მუშახელს.

ნადი თავისი რიტუალებით, შესასრულებელი კაზმულსიტყვაობითა და ხალხური სცენებით კოლექტიური შრომის ერთ-ერთი ყველაზე დახვეწილი ფორმა იყო და განუსაზღვრელი დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია ენიჭებოდა. ნადის ზნეობრიობა უსასყიდლო, უანგარო ურთიერთდახმარებაში მდგომარეობდა და თაობებს ზრდიდა როგორც შრომის, ისე ურთიერთსიყვარულით.

ნადში ყოველთვის პატიჟებდნენ კარგ მუშებს, რომლებსაც შრომაც ემარჯვებოდათ და ლექს-სიმღერების საუკეთესო მცოდნენიც იყვნენ. ნადში შესრულებული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები თემატურად ნაირგვარია, თუმცა წარმმართველი მაინც შრომისადმი დამოკიდებულებაა და, ამდენად, მათში გადმოცემული შრომითი იდეალები შრომის სიყვარულის აღზრდას ემსახურება.

ნადური ლექს-სიმღერები ქართული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი უძველესი უბანია. **ნადური**, ანუ, როგორც ხშირად უწოდებენ, **თოხნური (ყანური)** განსაკუთრებით იმით გამოირჩევა, რომ სიმღერაში მნიშვნელოვანი ადგილი უსიტყვო გაბმულ შეძახილებს უჭირავს, სიმღერის მთელი ხანგრძლივობა დამყარებულია რამდენიმე მუსიკალურ ფრაზაზე.

ნადურის რამდენიმე სახე არსებობს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. **თოხნის ნადურის** უძველეს სახეს განვითარებული ტექსტი არ ახლავს. ნადური სიმღერები განსაკუთრებული პოპულარობით დასავლეთ საქართველოში – გურიაში, აჭარაში, იმერეთში, სამეგრელოში და რაჭა-ლეჩხუმში – სარგებლობდა. გურიაში ოთხი სახის **ყანური**, ანუ **ნადური**, იცოდნენ: “საჯაოხურაი”, “გურიათულაი”, “შემოქმედურაი” და “ქობულეთურაი”.

განსაკუთრებით მდიდარია ნადური ლექს-სიმღერებით აჭარის ზეპირსიტყვიერება. სწორედ ამ კუთხეში, გურიასთან ერთად, შემოინახა დიდი რაოდენობით ნადში შესასრულებელი ლექს-სიმღერები და მათი არქაული შესრულების ფორმა – ოთხხმიანობა; ქობულეთური ნადურები, ანუ თოხნურები, ოთხხმიანი სიმღერებია და მიეკუთვნებიან იმ უძველეს ნიმუშებს, რომლებიც სათავეს იღებენ ხელოვნების სინკრეტიზმის ხანაში. ამ თვალსაზრისით აჭარული ნადური სიმღერები ქართული ხალხური მუსიკის უმნიშვნელოვანეს მონაპოვარს წარმოადგენენ და უნიკალობით გამოირჩევიან მსოფლიოს ხალხთა მუსიკალურ ხელოვნებაში.

შრომაში კოლექტიურ დახმარებას, ანუ ნადის მოწვევა-მოპატიებას, ბოლო დრომდეც მისდევენ დღეს თურქეთის რესპუბლიკის იურისდიქციაში მოქცეულ ისტორიული საქართველოს კუთხეებში – შავშეთში, კლარჯეთში, ტაოში და თურქეთის სხვადასხვა პროვინციებში მცხოვრები ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლები (შიოშვილი, 2016: 13-14; შიოშვილი, 2017: 12-33). ნადს შავშელები და კლარჯელები “დაშველებას” ან “ირღათს”, ნადის წვევრებს კი – “მანიდებს”, “მონადეებს” ეძახიან. დამშვევლებს ძირითადად იწვევდნენ თოხნაში, თიბვაში, “პურის ჭრაში”, თუთუნის ფოთლების ასხმაში, ქალების ხელსაქმისას (მატყლის წეწვა, რთვა, ქსოვა); აქაურთა მეხსიერებაში შემორჩენილია, აგრეთვე, ყანის თოხნის ნადის დროს ორპირული შესრულებისას ცალკეული ამოძახილებით გამოსატყული ნადურების არქაული ფორმები, რასაც აშკარად აქვს შერჩენილი სინკრეტიზმის ნიშნები, სადაც გამოყოფილია გუნდი და კორიფე:

- ჰეამო, ჰეამო!..
- დასცხე თოხი, გად-გამო!..
- ჰეამო, ჰეამო...
- ბიჭებო, კად ისაქმეთ,
ერთი დღე არ მოკდებით!
- ჰეამო, ჰეამო!..

(შიოშვილი, 2017: 15)

ტრადიციულად ნადის წვევრებს უმასპინძლებოდნენ, რასაც საქართველოში “მუშის პატივს” ეძახდნენ. გურიასა და სამეგრელოში ნადის

წევრები სამუშაოს დამთავრების შემდეგ მასპინძლის ეზოში მიდიოდნენ ნადურის სიმღერით და რომელიმე ხეს მოთხრიდნენ თოხებით. როგორც აპოლონ წულაძე მიუთითებს, “რაც უფრო დიდ (ზოგჯერ ვენახიანსაც) ხეს არ დაინდობდნენ, წააქცევდნენ, მით უფრო სასახელო იქნებოდა”. ამ ჩვეულებას აპოლონ წულაძე ბატონების წინააღმდეგ გლეხთა წრეში შემუშავებულ რიტუალად მიიჩნევს: “ეს იყო ბატონების მოთხრის დამახასიათებელი მოსაგონარი” (წულაძე, 2009: 15).

ეს ჩვეულება წარმართული კულტის გადმონაშთად ჩათვალია დიმიტრი ჯანელიძემ (ჯანელიძე, 1948: 39), ხოლო სერგი მაკალათიას აზრით, “მშვიდობის, დღეგრძელობის და მტერზე გამარჯვების ნიშნად ითვლებოდა” (მაკალათია, 1941: 371).

ნადურ ლექს-სიმღერებში ხშირად იმღერება ნადის წევრთა გამასპინძლების მოტივის ამსახველი იუმორისტული ხასიათის ლექს-სიმღერები:

გავიტანეთ ჩვენ ნაპირი,
შევასრულეთ დანაპირი,
მოგვიხარშე ძროხის ბეჭი,
მასპინძელო, რაღას გვერჩი!
(წულაძე, 2009: 23)

ანდა:

შუადღეს გასწორებია,
გვერდზე მოგვექცა ლანდია,
თუ რამეს გვაჭმევს გვაჭამე,
თვარამ წვეიდა ნადია!
(ოქროშიძე, 1963: 76)

აჭარაში ნადის მასპინძელს მიუმღერებდნენ:

... თუ მასპინძელს ნადი უყვარს,
გადიწურა სადილობა...
(ჩხეიძე, 1973: 54)

ნადის წევრთა გამასპინძლების ტრადიციის ამსახველი იუმორისტული ლექს-სიმღერები დავადასტურეთ, აგრეთვე, ისტორიულ შავშეთში, კლარჯეთში და ჩვენებურ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორისაც. ერთ-ერთი მათგანია თურქეთის რესპუბლიკაში, ქოჯაელის პროვინციის გოლჯუქის რაიონის სოფელ სირეთიეში ჩაწერილი ლექს-სიმღერა:

მოვდა პურის საჭარი,
ახლა იქნება ნადი;
ე რა ზორ მომემშია,
მომიტანვეით ჭადი!
(შიოშვილი, 2017: 18)

სიმღერის შესრულების დროს შესაძლებელია, ნადი ორ და სამ ჯგუფადაც დაიყოს, ეს დამოკიდებულია მომუშავეთა რიცხვზე.

თოხნა ჩქარ მოძრაობას მოითხოვს და, მკის მსგავსად, ის დამოკიდებულია ხელის სისწრაფეზე. ასეთი შრომისას სასიმღერო ლექსი შეთახმებული უნდა იყოს მოძრაობის რიტმთან; ამდენად, თოხნური და სამკალი მუდამ სწრაფი ტემპისაა. საწინააღმდეგო ხასიათისაა გუთნური და ურმული. გუთნის მოძრაობა შედარებით ნელია, ველზე გაჭიმული ხარ-კამეჩი ზღაზვნით დადის და მათთან შეფარდებით სიმღერის ტემპიც გაჭიანურებულია; ასევე ნელია და, ამასთან, მინორული ხასიათისაა ურმულიც. ნადურ ლექს-სიმღერებს გურია-აჭარაში **“საჩივარს”/“ლექს-საჩივარს”** უწოდებენ.

უცხოელ მოგზაურებს არაერთხელ გამოუთქვამთ გაკვირვება იმის თაობაზე, რომ მძიმე შრომის დროს ქართველები განუწყვეტლივ მღერიან და ეჭვობენ, ეს ხომ უფრო დადღის მომუშავეებსო; სინამდვილეში მომქანცველი შრომა სიმღერის მეშვეობით ხალისიანი და ბარაქიანი ხდება.

ცნობილი იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი მე-17 საუკუნის 50-იან წლებში სამეგრელოში ღომის ყანის ნადით დამუშავეების ჩვეულების შესახებ წერდა: „... სინოტივის გამო აქ სარეველა ბალახი სწრაფად იზრდება და დიდი შრომაა საჭირო მის მოსასპობად... ამიტომ მიწიდან თავს იჩენს თუ არა ღომი, მაშინვე გამოთოხნა სჭირდება, რადგან საქმე საჩქაროა და პატრონი თავის კაცებით ვეღარ ერევა, მეზობლები უნდა მოიხმაროს. ვინც უკვე დათესა ყანა და თოხნას უნდა შეუდგეს, იწვევს მოსახმარებლად იმათ, რომელთაც ჯერ თოხნის დრო არ დასდგომიათ. თავის დროზე სხვები ამათ მოეხმარებიან. რადგან ეს დიდი შრომა საშინელ სიცხეში უნდა აიტანოს კაცმა, მის გასაადვილებლად ისეთი ხერხი მოუგონიათ, რომ გეგონებათ, მთელი სოფელი ქეიფობსო. ამ ხერხს შეადგენს სამი რამე: ნადი, სიმღერა და უხვი საჭმელი, რომელსაც მამულის პატრონი იძლევა. ხშირად ნადი შედგება ორმოცდაათის და სამოცის ჩარაზმულ მთოხნელისგან. იმ დროს რომ გაამხნევოს იგინი, პატრონიც თავში ჩაუდგება თოხით და თოხნის, როგორც დანარჩენები. სიმღერა, რომელიც მოჰყვება ნადს, გამოუგონიათ მარტო იმიტომ კი არა, რომ ეს მხიარული კრება გაამხნევოს, არამედ იმისათვის, რომ იმათ ჩქარა იმუშაონ. ამისათვის საგანგებო სიმღერა აქვთ, რომლის ხმაზე თოხნასაც ისე აწყობენ, როგორც საკრავზე – ცეკვას: რამდენადაც სიმღერას ააჩქარებენ, იმდენად თოხნასაც ააჩქარებენ. ამისათვის თავში დადგება ორი მომღერალი და იწყებს სიმღერას. ამ მეთაურებს ერთი-ორად ეძლევათ უღუფა იმისათვის, რომ თოხნა დააჩქარებინონ სხვებს” (ლამბერტი, 1938: 51-52)".

რაჭული ნადურის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის XIX საუკუნის 20-იანი წლების ფრანგი მოგზაური გამბა, რომელიც გაკვირვებით შენიშნავდა, როგორ უძლებენ მთოხნელები ასეთი გადაბმული სიმღერების დროს ორგვარ დაღლასო (ოქროშიძე, 1963: 71); მაგრამ, ბუნებრივია, ეს უცხოელის რეაქციაა; სინამდვილეში ამ დროს მომუშავე სრულებით არ გრძნობს დაღლილობას; პირიქით, ის სიმღერასაც წარმოთქვამს და საერთო ტემპსაც ჩამოურჩენლად მისდევს. ნადური სიმღერა დიდხანს გრძელდებოდა, რადგან სიმღერა და ლექსი შრომის ნაყოფიერებას დიდად უწყობს ხელს.

ქართული ნადური ლექს-სიმღერების შესწავლის ერთ-ერთი საყურადღებო მცდელობაა გერმანელი მეცნიერის – კარლ ბიუხერის წიგნში – “შრომა და რიტმი” – მსოფლიოს ხალხთა პოეზიის გვერდით განხილული ქართული ხალხური თოხნური და მკის სიმღერები, რომლებიც ნადის დროს სრულდებოდა (Бюхер, 1923: 198).

ნადური სიმღერები მუხელობრივი შესრულებისაა: 1. დილის, ანუ სამუშაოს დაწყების, ნადური, 2. შუადღის, ანუ სადილობისა, 3. სამხრობისა და 4. მუშაობის დასრულებისა. თემატიკის მიხედვით ნადური ლექს-სიმღერები ასევე ოთხ ძირითად ჯგუფად იყოფა: 1. საწესჩვეულებო, 2. საგმირო, 3. საყოფაცხოვრებო და 4. სატრფიალო. ნადურის სახით ბოლო დრომდე მოაღწია, აგრეთვე, უსიტყვო გაბმულმა შეძახილებმა, რაც ორი გუნდის პრინციპით სრულდებოდა და არქაული სინკრეტიზმის ნიშანია.

შრომაში კოლექტიური დახმარების ტრადიცია საქართველოში უძველესი დროიდან მომდინარეა და შრომის მრავალ სახეობაში მიმართავდნენ. ერთად თავმოყრილი მშრომელები კი, ბუნებრივია, შრომას ლექს-სიმღერებით იადვილებდნენ. ნადი, როგორც მკვლევარი თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, “ასახავს საზოგადოებრივ სპეციფიკურ შრომას, რომლის საფუძველია უსასყიდლო დახმარება” (ოქროშიძე, 1963: 77); ქართული ხალხური ნადური ლექს-სიმღერები კი თავისი არქაიკითა და სპეციფიკით გამორჩეული და უნიკალურია, რაც ბოლო დრომდე შემორჩენილ მის სინკრეტულობასა და პოლიფონიაშია გამოხატული.

ნადური ლექს-სიმღერები ერთგვარი ისტორიაა უძველესი მიწათმოქმედი ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებისა, სოციალური ვითარებისა და კულტურული დონისა, რამდენადაც მათში წარმოჩენილია საწესჩვეულებო, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო თემატიკა. ნადურები კოლექტიური შესრულების ლექს-სიმღერებია; მათთვის ძირითადად დამახასიათებელია რვამარცვლიანი სალექსო სტრიქონი.

ადსანიშნავია, რომ შრომის გუნდური, ანუ კოლექტიური, შესრულების ლექს-სიმღერები მარტო ქართული მოვლენა არ არის; მსგავსი

მაგალითების მოხმობა შეიძლება დედამიწის მრავალი ქვეყნის ხალხთა ფოლკლორული შემოქმედებიდან.

4.7. ხელხვაგი. ნადურთან ერთად დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული იყო ხელხვავის სიმღერები სიმინდის რჩევის დროს, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ხელხვაგი, როგორც შრომის სიმღერა, სიმინდის საქართველოში შემოსვლის შემდეგ (XVII საუკუნიდან) შექმნილიყოს. კომპოზიციის მეორე სიტყვა „ხვაგი“ გვარწმუნებს, რომ ძველად ხელხვაგი მოსავლის აღების სიმღერა უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ მოგვიანებით მიისაკუთრა სიმინდმა, როცა იგი წამყვანი კულტურა გახდა დასავლეთ საქართველოში ღომის შემდეგ (ბოლოს კი ჩაენაცვლა კიდევც მას).

კომპოზიციური დიმიტრი არაყიშვილი ხელხვავს მიიხნევდა გურულ სიმღერად და წარმოშობით წარმართულ ეპოქას უკავშირდება, რამდენადაც მათში “იხსენიება უხილავი და უძლიერესი ძალა, რომლისგანაც დამოკიდებულია მოსავალი”; ამავე დროს, იგი მიუთითებს, რომ ხელხვავს, “რომელიც, როგორც ჩანს... მომცემია ბარაქის, შეძლებისა და სხვა... ასრულებენ მხოლოდ სიმინდის რჩევის დროს, როდესაც სიმინდს აცლიან ქუჩენს” (არაყიშვილი, 1927: 147).

აპოლონ წულაძეც ხელხვავს სიმინდის რჩევის სიმღერად მიიხნევს და ყურადღებას ამახვილებს მის რიტმულობასა და შრომის შემამსუბუქებელ ფუნქციაზე: “როგორც ნადურს თოხს ააყოლებდნენ, შეუწყობდნენ, ისე ხელხვავს ხელები უნდა აყოლოდა – გარჩეული სიმინდის ტაროებს სიმღერის ტაქტის მიხედვით ისროდნენ მეორე მხარეს. ყველა ცდილობდა, მუშაობა სიმღერისათვის შეეწყო, შეესამებინა, ჰარმონია, რიტმულობა არ დაერღვია. ხელხვაგი რჩევის მთავარი ღერძი გახლდათ. როგორც ნადური, ისე ხელხვაგი, შრომას აადვილებს, ახალისებს და, გურულად რომ ვთქვათ, ახვავრიელებს” (წულაძე, 2003: 28-29).

თამარ ოქროშიძემ შენიშნა, რომ დ. არაყიშვილის მოსაზრება წინააღმდეგობრივია, რადგანაც წარმართული გენეზისის ლექს-სიმღერას მარტოოდენ სიმინდის რჩევას ვერ დაუკავშირებთ, რადგანაც სიმინდის კულტურა მე-17 საუკუნეში შემოვიდა საქართველოში; მანვე გამოთქვა ვარაუდი, რომ “საფიქრებელია, “ხელხვაგი ისეთივე ძველია, როგორიც – ნადური და წარმოშობითაც იგი, ნადურთან ერთად, მთელ დასავლეთ საქართველოს ეკუთვნის” (ოქროშიძე, 1963: 78).

სულხან-საბას განმარტებითაც, ხვაგი (“ხვავე”) შეგროვებული მარცვალია, თუმცა დიდი ქართველი ლექსიკოგრაფი ტერმინ “ხელხვავს” არ იცნობს.

თამარ ოქროშიძის მართებული დასკვნით, “ხვავე”, ანუ მისი გვიანდელი შესატყვისი “ხელხვავი”, მოსავლის ადების ზოგადი სიმღერაა და ჩვენში სიმინდის კულტურის გავრცელების შემდეგ დაუკავშირდა სიმინდის რჩევას (ოქროშიძე, 1963: 79).

საყურადღებოა, რომ ეგნატე ნინოშვილის ცნობითაც, ხელხვავი “სიმღერაა”, რომელსაც გურიაში მღერიან ჭირნახულის შენახვის დროს” (ნინოშვილი, 1933: 199).

სიმინდს ტრადიციულად ღამით არჩევს საგანგებოდ მოწვეული ნადი სამეზობლოდან, უმთავრესად – ქალები. ისინი ეზოში ან კალოზე სხდებიან, არჩევენ სიმინდს და რიგ-რიგობით ყვებიან ზღაპრებს, ამბობენ ღექსებს, მღერიან სხვადასხვა სიმღერებს, განსაკუთრებით – “ხელხვავეს“, რომლის გროტესკული, ჰიპერბოლაზე აგებული, შინაარსი, ირიბად ადასტურებს მოსავლის სიუხვეს. ფოლკლორისტ თამარ ოქროშიძეს იმერეთში, სოფელ გეგუთში, ჩაუწერია ტექსტი, რომელსაც თავისი დასასრულით საკულტო სფეროში გადავყავართ:

ხელხვავია, ხელხვავია,
 ხელბარაქელაო!
 ღმერთო, მომე მკლავში ძალა,
 მუხლში ძალა,
 ხელბარაქელაო!
 ხელხვავია, ხელხვავია
 ხელბარაქელაო!
 კურდღელსა შეშა მოქონდა,
 ხელბარაქელაო!
 ასი ურემი ერთადო,
 ხელბარაქელაო!
 ეზოში ვერ ჩამოტია,
 ხელბარაქელაო!
 ღობე მოტეხა შარისა,
 ხელბარაქელაო!
 მიქელი და გაბრიელი,
 ხელბარაქელაო!
 ყანა მოგვცა ხვაერიელი,
 ხელბარაქელაო!

(ოქროშიძე, 1963: 79-80)

“ხელბარაქელა“ “ხელხვავის“ სინონიმური სახესხვაობაა (ხვავი-ბარაქა). თითქოს მოულოდნელია მიქელისა და გაბრიელის ხსენება სიმღერის დასასრულს – ისინი ხომ სიკვდილის ანგელოზებად ითვლებიან! მათ, როგორც ჩანს, ხალხის რწმენით, მონაწილეობა ჰქონიათ მოსავლის ბა-

რაქიანობაში და არც მარტონი არიან. გურული ლექს-სიმღერა მათ წმინდა გიორგისთან ერთად იხსენიებს, როგორც მოსავლის გამსვავრიელებს; ამის ნიმუში თ. ოქროშიძეს ჩაუწერია გურიაში:

მიქელა და გაბრიელა,
კალო გაგვიხვავრიელა.
წმინდა გიორგი მობრძანდება,
ჩვენს კალოზე დაბრძანდება!

(ოქროშიძე, 1963 : 80)

წმინდა გიორგის ხსენება ამ ტექსტში უნდა წარმოადგენდეს მოქმედის უნებლიე, “გაუაზრებელ” ანალოგიას წმინდა გრიგოლთან, ანუ წმინდა გრიგოლი ზღვისასთან, რომელსაც გურიაში ჭირნახულის მფარველად მიიხნევენ და ხელხვავის არაერთ სიმღერაში მოიხსენიებდნენ:

წმინდა გრიგოლ მობრძანდება,
ჩვენს კალოზე დაბრძანდება,
ხვავს დატოვებს, წაბრძანდება.

(წულაძე, 2009: 30)

სიმინდის გარჩევისა და ნალიიდან სიმინდის გამოტანის დროს გურიაში მღეროდნენ ეგრეთწოდებულ “კალოს ხელხვავს”:

წმინდა გრიგოლ მობრძანდება,
მიქელა და გაბრიელა.
ჩვენს კალოზე დაბრძანდება,
ხვავს დატოვებს, წაბრძანდება
და ისევე მობრძანდება.

(ბსუქცფა)

“გრიგოლი ზღვისა” დადასტურებულია სამეგრელოში და იმერეთში, როგორც მონადირეობისა და მეთევზეობის ღვთაება. სავედრებელ ტექსტებში “გრიგოლი ზღვისა” “წმინდა ლარსასთან” ერთად მოიხსენიება (“გრიგოლ ზღვისა, წმინდა ლარსა, შენ შემეწიე!”; “გრიგოლი ზღვისა, წმინდა ლარსა, თებზი მომეცი!”). ზურაბ თანდილავას აზრით, ორივე წარმართული ეპოქის ღვთაებაა, ოღონდაც გრიგოლი ზღვისა ზღვის ღვთაებაა, ხოლო ლარსა – მტკნარი წყლებისა; მეთევზე-მებაღურთა მისაღმების ფორმულაში მოხსენიებული “გრიგოლი ზღვისა” იგივეა, რაც დმანისის მუნიციპალიტეტის სოფელ ჰამამლუს ეკლესიის (XII ს.) კედელზე არსებული ქარაგმული წარწერა “წმინდა გრიგოლ ზღვის მცველი”; ზ. თანდილავა მიიხნევს, რომ “ქრისტიანულ წმინდა გრიგოლს ზღვის წარმართული ღვთაების ადგილი უჭირავს” (თანდილავა, 1996: 132-135). როგორც ჩანს, გურიაში წმინდა გრიგოლს მოსავლიანობის წარმართული ღვთაების ფუნქციებიც შეუძენია.

კალოს ხსენება ხელხვავის ლექს-სიმღერებში იმით აიხსნება, რომ ხშირად კალოზე არჩევდნენ სიმინდს. შიო მღვიმელის გახალხურებულ ლექსშიც, რომელსაც ხშირად მღერიან ხელხვაეში, ამაზეა საუბარი:

სიმინდს ვარჩევთ კალოზედა,
 ბიჭო, უნდა დაგვეხმარო.
 მაგიერში შენი იყოს,
 რაც კი ნახო ნედლი ტარო.

(სიხარულიძე, 1938: 47)

ხელხვავის სიმღერები კოლექტიური, ანუ გუნდური, ორპირული შესრულებისაა და თემატურად ახლოსაა ნადურებთან. ხელხვაე, როგორც ნადური ლექს-სიმღერების ერთ-ერთი სახე, სრულდებოდა გურიაში სიმინდის მოსავლის აღებისას. ის მოსავლიანობის წარმართული ღვთაებისადმი მიძღვნილი საგალობელი უნდა ყოფილიყო და შემდგომში უნდა დაკავშირებოდა სიმინდის მოსავლის აღებას. პროფესორ ქსენია სიხარულიძის მართებული შენიშვნით, მართალია, “ხელხვაე” დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული, მაგრამ, რაკი მისი ტექსტები დაფიქსირებულია აღმოსავლეთ საქართველოშიც, გამორიცხული არ არის, რომ ადრე მთელს საქართველოში იყო გავრცელებული. საგულისხმოა, აგრეთვე, მოსაზრებანი “ხელხვაის” წარმართული ხანიდან მომდინარეობისა და სიმინდის რჩევის გარდა მის კავშირზე შრომის სხვა სახეობებთან (ქ. ხ. ქრესტ., 1970: 20).

4.8. სავენახო. შრომის პოეზიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან უბანს წარმოადგენს სავენახო ლექს-სიმღერები. საქართველოში მევენახეობის ძველი და მაღალი კულტურის შესაბამისად, ვენახში შესასრულებელი შრომის ლექს-სიმღერებიც მრავალფეროვანია. ვაზის მოვლის პერიოდებს: ბარვა-თოხნას, ვაზის სხვლას, შეწამვლას, ფურჩვნასა და ახვევას, კრეფას და რთველს – მევენახის შრომის კულმინაციას, რომელიც საზოგადო ზეიმშია გადაზრდილი, – ქვევრების რეცხვას და ყურძნის წურვას ახლავს თავ-თავისი სიმღერები, რომლებიც ამ დიფერენცირებული შრომის სპეციფიკას ასახავენ.

სავენახო პოეზიის ნიმუშები უმთავრესად კოლექტიურად სრულდებოდა; გამონაკლისია ვენახის ბარვის, ვაზის შეწამლისა და ქვევრის რეცხვის დროს შესასრულებელი ლექს-სიმღერები.

სავენახო პოეზია თემატურად მრავალფეროვანია; გარდა უშუალოდ ვაზთან და მის მოვლასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერებისა, მასში უხვად იყო სოციალური, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო მოტივები.

სავენახო ლექს-სიმღერები ეტაპობრივი ხასიათისაა. გაზაფხულზე, სარეველა ბალახი რომ წამოიზრდება, ვენახს გასათოხნად ან დასაბარა-

ვად ეწვევიან; ადრე გაზაფხულზე ან შემოდგომის პირას ვაზს სხლავენ; ვაზი რომ კვირტს გამოიდებს, ვიდრე ყურძენი “თვალში შევა”, ამინდის შესაბამისად, რამდენჯერმე უნდა შეიწამლოს და ასე შემდეგ... რთველი კი, როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, “ნამდვილი სახალხო დღესასწაულია” (კიკნაძე, 2008: 249).

ვენახში მუშაობა, ნაყოფით დახუნძლული ვაზის მოვლა ოდითგან ქართველი კაცის საყვარელ საქმეს წარმოადგენს. კარგად მოვლილი ვენახი სოფლის ქების საგანია, მისი სათანადო მოვლა-პატრონობა კი უხვი მოსავლიანობისა და ღვინით ტკბობის გარანტი. ერთ-ერთ სავენახო ღექსში, რომელიც ჩაწერილია კახეთში, სოფელ ველისციხეში, დახატულია ვენახის მოვლაში კოლექტიური შრომის სიხარული და შემართება:

დავთოხნოთ, ძმებო, ვენახი,
 ღამაზად შეკაზმულია,
 ღრმადა ჩაუშვათ თოხები,
 სიმღერები ვთქვათ ძმურია.
 ჩქარა ეს სვე გავიტანოთ,
 ბიჭებო, ღვინო მწყურია,
 ტიკით ღვინო მეგულება
 გრილოში შენახულია.

ვენახის სათოხნელათა
 გული დამიწყებს ღიღინსა,
 დავეკრათ და მიწა ვაბრუნოთ,
 როგორც ნანგრევი ციხისა...

(ქ. ხ. პ., 1983: 143)

როგორც ზურაბ კიკნაძე მიანიშნებს, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ყოველი ღექსი, რომელიც ვაზსა და ყურძენს ეხება, უსათუოდ სრულდებოდა შრომის პროცესში. მართლაც, შესანიშნავი ხალხურ ღექსი, რომელიც მაღლარი ვენახის ყურძნის თავგადასავალს აღწერს და გავრცელებულია ძირითადად დასავლეთ საქართველოში, მარტოოდენ სავენახო შრომის დროს არ სრულდება; ამგვარი ტექსტი, ალბათ, ღვინის სმის დროს უნდა შექმნილიყო და მას ბოლო დრომდე უმთავრესად ასრულებენ სუფრულ სიმღერად:

ხის წვეროში ჩიტი გჭამდა,
 გიდლით ჩამოგიტანეო,
 საწნახელში რომ ჩაგყარე,
 ფეხით გამოგიყვანეო,
 ქვევრები რომ გაგირეცხე,
 ჩაფით გამოგიტანეო,

ამდენი შრომა გავწიე,
მაინც არ გამიტანო!

(ოქროშიძე, 1963: 111)

დასავლეთ საქართველოში მაღლარი ვენახის კრეფისას ხიდან თოკით ჩამოუშვებდნენ გიდელს და ერთმანეთს გადასძახებდნენ:

ჰე გიდელა, კუნჭულია, უუუ!
გიდელია, კუნჭულია, უუუ!

(ოქროშიძე, 1963: 111)

გაგრძელებული აზრით, ყურძნის ღვთაებად მიხნეულია აგუნა, რომლის მხოლოდ სახელია შემორჩენილი, ისიც – სპორადულად, აქა-იქ ძველ საქართველოში აგუნა რთველში ცენტრალური ფიგურა უნდა ყოფილიყო, თუმცა მისი ხსენება საახალწლო რიტუალით არის შემოფარგლული.

საახალწლოდ გურიაში აცხობდნენ „აგუნას პურს“, რომელიც ღორის თავთან ერთად გაჰქონდათ ვენახში, ღორის თავზე ჯოხს ურტყამდნენ, შემოუვლიდნენ მაღლარს და ასრულებდნენ სარიტუალო ლექსს, რომლის ვარიანტიც თედო სახოკიამ 1897 წლის ზაფხულში ჩაიწერა გურიაში:

აგუნა, აგუნა, გამეიარე,
ბახვი, ასკანა გადმეიარე!
ჩვენს მამულში ყურძენიო,
მტრის მამულში ფურცელიო.
ჩვენს მამულში გოდრითაო,
მტრის მამულში გიდლითაო!

(სახოკია, 1950: 89)

თედო სახოკიას ცნობით, აგუნა კერპთაყვანისმცემლობისდროინდელ მიწის ნაყოფიერებისა და მოსავლიანობის ღვთაებად მიაჩნია ხალხს და მთელი ეს რიტუალი მის პატივსაცემად იმართებოდა.

საგულისხმოა, რომ აგუნას შეძახილში, რომელიც გურულ ფოლკლორშია შემორჩენილი, აგუნას გვერდით იხსენიება “ბახუა“, რომელიც სამართლიანად იწვევს ბახუსის – ღვინის ბერძნულ-რომაული ღმერთის ასოციაციას (არ არის გამორიცხული, რომ გურიის სოფელ ბახვის სახელწოდებაც ბახუსთან იყოს დაკავშირებული): „აგუნა, აგუნა, შემეიარე! ბახუას კარებთან გეიარე! ჩვენს ვენახში ასეთი მტევანი (ბავშვს აიყვანდნენ ხელში), სხვის მამულში ნაფოტი და ფურცელი!“ ამავე სიტყვებს, მცირეოდენი ცვლილებით, დასძახებდნენ საწნახელს, თან ხეზე ნაჯახის ყუით აკაკუნებდნენ, თითქოს აგუნას უხმობდნენ:

აგუნა, აგუნა! ჩვენსკენ ჩამეიარე!
ბახვსა და ასკანაზე გეიარე!

ჩვენს ვენახებს სიკეთე მიეცი,
სხვის ვენახში ფურცელი გაამრავლე!
(კიკნაძე, 2008: 249)

რაჭა-ლეჩხუმში აგუნას “ანგურად” მოიხსენიებენ და კიდევ უფრო გამოკვეთილია მისი, როგორც ღვინის ღვთაების, სახე და ფუნქცია. აქაც ახალ წელს მიულოცავდნენ ვენახს გარსშემოვლით და მხიარული, ხმამაღალი შეძახილით:

ანგურამ ჩამეიარა
ილითა და მილითა,
ორშიმო და ხრიკითა!
ჩვენი მამული ჩეიარა,
წ(ვ)ივი მეიტეხა,
ღვინის ღვარი ააყენა!
ისხა, ისხა, ისხა...
გამოღმა ყურძენი,
გაღმა ფურცელი!

(კიკნაძე, 2008: 249)

აგუნას სადიდებელ რიტუალთან გენეტიკურ კავშირშია იმერეთში გაგრძელებული არქაული წეს-ჩვეულება, რომელიც "დიდ ხუთშაბათს" სრულდება. ამ დღეს ბავშვები ცეცხლს დაანთებენ ვენახის ბოლოს, დარბიან ცეცხლის გარშემო და იძახიან

– ჩვენს ვენახში ძინძა-ძინძა,
სხვის ვენახში კუმპლა-კუმპლა!
ჩვენს ვენახში ყურძენიო,
სხვის ვენახში ფურცელიო!

(შიოშვილი, 1987: 25)

დღეს ჩვენში “ბავშვების გასართობად ქცეული ამ რიტუალის ფესვები უნდა ვეძიოთ ადამიანთა ცხოვრების შორეულ წარსულში, როცა სიტყვისა და პრაქტიკული მოქმედების მაგიურ ძალაში დარწმუნებული ჩვენი წარმართი წინაპარი მოსავლიანობის გადიდებას, მიწის ბარაქიანობის გაზრდას ევედრებოდა ნაყოფიერების ღვთაებას” (შიოშვილი, 1987: 25).

სავენახო ლექს-სიმღერებში ასახულია გლეხთა სოციალური მდგომარეობა:

თარიმან, შენსა ვენახსა
ჭიგო უდგია მსხლისაო,
იმას რაც ღვინო მოუვა,
ნახევარია სხვისაო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 139)

სავენახო ლექს-სიმღერებში შექებულია კარგი ღვინო, რაც მევენახეების შრომისმოყვარეობის შედეგია; ამ თვალსაზრისით თავს იწონებენ სოფლები და ერთმანეთსაც ეჯობებინან; ერთ-ერთ ლექსში შექებულია ველისციხის ღვინო:

ველისციხის ღვინოები
შავი არის და სქელია,
იმით დამთვრალი კაცები
ტკბილსა ხმაზედა მღერიან.

(ქ. ხ. პ., 1983: 142)

სავენახო ლექს-სიმღერები წარმოაჩენს ჩვენი ქვეყნის ტვირთმძიმე ისტორიასაც. თურქეთის მიერ აჭარაში ვაზის აჩეხვასა და გადაშენებას ეხმიანება ამ კუთხეში გავრცელებული ლექს-სიმღერა:

ჩაღმა ჩაყრილო ვენახო,
სად წადი და სად მოგნახო?

ანდა:

ჩემო გაზრდილო ვენახო,
სად წადი და რომელ მხარეს?..
მამაპაპურო ვენახო,
სად წადი და სად მოგნახო?

(ჩხეიძე, 1961: 65-66)

1897 წელს, თედო სახოკიამ აჭარაში, ქედაში, გულა დიასამიძისაგან ჩაიწერა სავენახო ლექს-სიმღერა:

ვენახმა თქვა: მე ვარ გრძელი
ზამთარ-გამონარები.
გევისხამ, გევიყვავილებ,
რომას უკან დაგყუყუდები.
ქე მოვა მომკრეფელი,
მოაქვს ჭრელი გიდელი.
მოვიდა ძირში, ზედ ამოვიდა,
ერთი წამომწვავადა ხელი,
წამწიკვა კისერი,
სულ მთელსა მომწყვიტა წელი,
ამწია და ძირს ჩამიშვა,
ჩამყარა თელი გოდორში.
ამწია და შინ წამიღო,
ჩამბარვა თელი ჯარაში.
ზევიდან ყაზახი შემდგება,
ქვეშ ჭიჭინაში მივძვრები.
ორ ყურ ქვაბში მომაქცევენ,

უცეცხლოდ წამოვღუღლები,
ხანდახან კაი ბიჭი ვარ,
ხანდახან წამოვბუნძულდები.

(სახოკია, 1950: 176-177)

საყურადღებოა, რომ ლექსის ბოლო სტრიქონები კონტრამინაციაა საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული სავენახო ლექს-სიმღერისა, რომლის ერთ-ერთი, რაჭული, ვარიანტი ამგვარია:

შენ, ღვინო ჭაჭანაურო,
უცეცხლოდ წამოდუღლებიო,
ხანდისხან ჭკუიანი ხარ,
ხანდისხან წამოჩხუბდებიო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 26)

ამ, ძალზე პოპულარული, ლექს-სიმღერის ბოლო ფრაზა ყურძენზე, ვაზზე და ღვინოზე არსებული აჭარული ხალხური გამოცანის ფორმულაშიც შესულია:

ზამთარ – ხმელი,
ზაფხულ – ნეღლი,
გობზე გადავგორდები,
უცეცხლოდ წამოვღუღლები.

(ქართ, ანდ..., 1976: 290)

თედო სახოკიას მიერ აჭარაში ჩაწერილ სავენახო ლექსში დახატულია დასაყვამო საქართველოში გავრცელებული მაღლარი ვენახის კრეფის სურათი და თანმიმდევრულად არის მოთხრობილი ყურძნის თავგადასავალი ყვავილობიდან დაღვინებამდე. ამ ლექსის ვარიანტი აჭარაში აღარ შემორჩენილა და, ამდენად, თედო სახოკიას ჩანაწერს უადრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აჭარული სავენახო ლექს-სიმღერების ისტორიოგრაფიისა და ზოგადად ქართული ფოლკლორისტიკისათვის.

ვენახის სამუშაოებთან დაკავშირებული, ანუ სავენახო, ლექს-სიმღერები გავრცელებულია მთელს საქართველოში და ეტაპობრივად სრულდებოდა ქვევრის რეცხვის, ვენახის ბარვის, თოხნის, გასხვლის, ფურჩუნის, ყურძნის კრეფის, ქვევრის რეცხვის, წურვის და სხვა სამუშაოთა დროს. ყოველ მათგანს შესაბამისი ტექსტი გააჩნდა; შესრულების თვალსაზრისით არის როგორც კოლექტიური, ისე – ინდივიდუალური.

სავენახო ლექს-სიმღერები შეიცავენ სოციალურ, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო მოტივებს; ისინი, როგორც ხალხური პოეზიისათვის არის დამახასიათებელი, რვამარცვლიანი ლექსებია; მათ გვერდით სრულდებოდა, აგრეთვე, ურთიმო ტექსტები რეფრენით, რაც ქართული ხალხური პოეზიის განვითარების ადრეულ საფეხურზე მიანიშნებს.

4.9. საფეიქრო. სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული შრომის ღვაწლისა და სიმღერების გარდა, აღსანიშნავია შინამრეწველობის **ხელოსნურ, ანუ საფეიქრო,** დარგთან დაკავშირებული ხალხური პოეზია. საფეიქრო ღვაწლს-სიმღერების უმეტესი ნაწილი შექმნილია უშუალოდ შრომის პროცესში. ტერმინი "ფეიქარი" გვიანდელია, რუსთაველთან მას "ქსლის მბეჭველი" ჰქვია, სულხან-საბასთან – "ლარის მქსოველი". ერთ ხევესურულ საფეიქრო ღვაწლში ნათქვამია:

ქსელთა ვქსოვ მამის ეზოთა,
ზალტეთა ვაჟრიალება.

(შანიძე, 1931: 160)

საქართველოში ფართოდ გავრცელებულმა საფეიქრო შინამრეწველობამ გამოძახილი ჰპოვა ხალხურ პოეზიაშიც. საფეიქრო ღვაწლს-სიმღერებში ასახულია შრომის პროცესი, გადმოცემულია ქალის მდგომარეობა ოჯახში, დამოკიდებულება ქმართან და ოჯახის სხვა წევრებთან. მათში მრავლად გვხვდება სოციალური, სატრფიალო და სატირულ-იუმორისტული მოტივები.

თემატიკის მიხედვით ქართული ხალხური საფეიქრო პოეზია ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა: 1. საფეიქრო საყოფაცხოვრებო, რომელშიც შედის მატყლის ჩეჩვა-რთვასთან და ქსოვასთან დაკავშირებული ღვაწლს-სიმღერები და 2. საფეიქრო-სარიტუალო, საფეიქრო-საყოფაცხოვრებო, საფეიქრო-სოციალური და საფეიქრო-იუმორისტული ღვაწლს-სიმღერები.

საფეიქრო პოეზიის ნიმუშები შესრულების მიხედვით იყო კოლექტიურიც და ინდივიდუალურიც.

საფეიქრო ნაღზე, ანუ "მჩეჩელთა შაყრაზე", მოგვითხრობს ხევესურული ღვაწლს-სიმღერა, რომელიც მსუბუქი იუმორით გადმოგვცემს მატყლის მჩეჩელთა მხიარულ განწყობილებას:

კალოთანელთ მჩეჩელნი ხევეან,
დადგა მატყლის წეწაიო,
შუაღამემ მაატანა,
არ გაჩეჩეს კეჭაიო.
ჩვენი ნინო გაუჯავრდა,
"– უნდა დავსცე ჩეკაიო!.."

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 31)

სხვა სამეურნეო საქმეებში ისედაც გადაღლილი ფეიქარი ქალების მძიმე შრომაზე მიუთითებს ღვაწლს-სიმღერა:

ვაი, ჩემო საფეიქრო,
მასრაქო და მასრა-მაქო,
იმის ოჯახი დაიქცეს,
ვინც პირველად შენ შეგაქო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 31)

საფეიქრო პოეზია ქალთა შემოქმედებაა. მისი ერთ-ერთი შესანიშნავი ნიმუშია ფშაური ლექსი "ქალის სიმღერა", რომელშიც გადმოცემულია ძაფის მრთველი ქალის სასიყვარულო განცდები:

ერთე, ერთე, ფარტენაო,
ჩაეხვიე ტარზედაო,
ჩემი გულის ნანდაური
კახეთს არის ცხვარზედაო,
წადგება და წამოდგება
კახელების ბანზედაო.
წელწადს დილას მოსვლა მითხრა,
თვალი გაქვის გზაზედაო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 32-33)

მქსოველთა სიმღერის დანიშნულებაა, აფხიზლებდეს მთელი დღის მანძილზე მინდორში და ეზო-გარემოში შრომით დაღლილს ღამით, როცა ქალები საფეიქრო საქმეს მიჰყოფდნენ ხელს კოლექტიური (ნადის სახით თუ ცალ-ცალკე საკუთარი საქმის კეთებით თავშეყრისას) ან ინდივიდუალური შრომისას; ეს ფუნქცია გამოსატყუღია მქსოველი ქალების ძილის გასაფრთხობ სიმღერაში:

ძილო, რასა მეძინები,
მე საბრალოსაო!
მე ძილმა ასე მიბრძანა,
მე საბრალოსაო:
– დაწექ და დაიძინეო,
მე საბრალოსაო.
ვინც რომ გულითა გიყვარდეს,
მე საბრალოსაო.
ისიც გვერდს მოიწვინეო,
მე საბრალოსაო.
ძილო, ნუ დამეძინები,
მე საბრალოსაო!
ქმარს პერანგი არ მიცვია,
მე საბრალოსაო.
დაურთავ და შეუკერავ
იმ საბრალოსაო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 175)

საფეიქრო ლექს-სიმღერებით განსაკუთრებით მდიდარია აჭარის ზეპირსიტყვიერება. ზემოთ განხილული, ეგრეთწოდებული "ძილის გასაფრთხობი" სიმღერის აჭარული ვარიანტებია:

ძილო, ნუ დემეძინები,
ძილო ბატონო!

ქმარს პერანგი'ნა შუუკერო,
ძილო ბატონო!
არ გათენდე, მეძინება,
გათენდები, თვალი მეხუჭება.

(ბსუნბიფა, საქმე №155: 58)

ანდა:

ძილო, ნუ დამეძინები,
ძილო ნებისაო!
არწასულო, არმოსულო,
ძილო ნებისაო!
საფრექო მისაქსუელია,
ძილო ნებისაო!
ძალიან მეჩქარებაო,
ძილო ნებისაო!

(ბსუნბიფა, საქმე №155: 25)

აჭარაში საფეიქრო ნადს "ხერტლის ნადი" ეწოდება. ამ კუთხეში
გავრცელებული ერთ-ერთი, იუმორით შეფერილი, საფეიქრო სიმღერაა:

ხერტალმა ხელი დამგალა
ხერტალგასატეხელმაო;
სოფლის ბიჭმა დამაპირა,
კისერმოსატეხელმაო!

(ბსუქცვა)

აჭარული საფეიქრო ლექს-სიმღერების ვარიანტები ზოგჯერ “რძალ-
დედამთილიანას” მოტივს შეიცავს:

ხერტალო, ბზი, ბზი,
ბამბა დიმირთი!
დედამთილის სალენაქეკ,
ოხრათ დიმირჩი!

(აჭ. ხ. პ., 1969: 53)

როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, აჭარაშიც შინამრეწველო-
ბის ეს დარგი ქალების კუთვნილებაა. ისინი ხშირად იკრიბებოდნენ,
ზოგჯერ ერთს ეხმარებოდნენ, ზოგჯერ საკუთარ საქმეს აკეთებდნენ,
მაგრამ ერთად ყოფნით იმსუბუქებდნენ მძიმე შრომის ტვირთსა და უძი-
ლობას, შაირობდნენ, ამბობდნენ ზღაპრებსა და, ბუნებრივია, მღეროდნენ
“ხერტლის სიმღერებს”; მამაკაცებს უფლება არ ჰქონდათ, ქალების ნადს
დასწრებოდნენ, რადგანაც ქალები ზოგჯერ ეროტიკულ სიმღერებსაც
გამოურევდნენ და ესირცხვილებოდათ; ამავე დროს, გასათხოვარი გო-
გონებიც ეკრძალებოდნენ ვაჟებს. ქალების თავყრილობისას სამღერი

საფეიქრო ლექსები ჩაიწერა ჯემალ ჩხეიძემ ზემო აჭარის სხვადასხვა სოფლებში:

საჩხეელში მატყლი ჩამნა,
მე შენიდან ხათრი დამნა.
* * *

საჩხეელი ჩეჩებითა,
ჩიმითვალე ბეჩობითა...
* * *

კალათაში მურგვებო,
ფენჯერაში გოგვებო.
* * *

შენი ჩოხა-ახალუხი
ბიჭო, მე მომიქსოვია,
ღმერთმა ის ქალი აცოცხლოს,
ვისი ძუძუც გიწოვია!
* * *

საჩხეელო, გამიჭარი,
მატყლი არის გასაჩენი,
ზამთარია მოსავალი,
თოვლი მიგვაყარა ქარში.
ქმარს წინდები მოუქსოვო,
ფეხშიშველი ვერ გაივლის.
ეს ზამთარი ცუდი არის,
უსიცივოთ არ ჩაივლის...

(აჭ. ხ. პ., 1969: 52)

ქართული ხალხური საფეიქრო ლექს-სიმღერებით მდიდარი იყო სა-ქართველოს ყველა კუთხე. შრომის ეს ძველი სახეობა – “ქსლის ბეჭვა” ნატურალური მეურნეობის თანმდევი იყო და, ბუნებრივია, დღეს მისი ასპარეზი აღარ არის; ის ოდენ ეგზოტიკის სფეროა ცალკეული ინდივი-დი მქსოველისათვის და ხალხური რეწვის ხელოვნების ერთ-ერთ დარგა-დაც შეიძლება მივიჩნიოთ. ამდენად, საფეიქრო ლექს-სიმღერების შესრუ-ლების გარემო კარგა ხანია, ქართულ სინამდვილეში აღარ არსებობს. ამ საინტერესო, წარსულში ქართველ მშრომელთა ყოფაცხოვრებისა და გუ-ნება-განწყობილების, სოციალური ვითარებისა და ეკონომიკური მდგომარეობის ამსახველ, პოეზიას დღეისათვის ქართულ ფოლკლორისტიკაში ისტორიოგრაფიული ფუნქცია აკისრია.

4.10. საწყალზედო. წყლის მოსატანი, ანუ საწყალზედო, ლექს-სიმღერები საქართველოში ძველთაგანვე იყო გავრცელებული. შრომის პოე-

ზიის ამ სახით განსაკუთრებით მდიდარია აღმოსავლეთი საქართველო, სადაც, წყაროების სიმცირის გამო, წყლის მოტანა შორი ხეობებიდან უხდებოდათ.

წყლის მოსატანი ლექს-სიმღერების შესახებ ყველაზე ადრინდელ ცნობას გვაძლევს ალექსანდრე ჯამბაკურ-ორბელიანი წერილში “ივერია-ნელეების გალობა, სიმღერა და ღიღინი”: “ბევრჯერ მახსოვს ესეც: ერთი სოფლის დედაკაცები და გაუთხოვარი ქალები, ერთად შეყრილნი საღამო უამს, წყალზე მიმავალი კოკებითა, მხრებზე შედგმული, თან შეწყობილსა სიმღერასა ამბობდნენ ამას მეტად კარგადა “თინა მიდის წყალზედა, ახ, თინანო, თინანო...” (“ცისკარი”, 1861, №11). ალექსანდრე ჯამბაკურ-ორბელიანი ამ ლექს-სიმღერების სახელწოდებას არ იცნობს და “წყლის მოსატან სიმღერებად” მოიხსენიებს. 1955 წელს ანა ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი ხევესურული ლექსით “...წამავე საწყალზედოდა...” – ცხადი გახდა, რომ ხევესურეთში შრომის პოეზიის ამ სახეობას სპეციალური ტერმინი – „**საწყალზედო**” – ჰქონია:

წამავე საწყალზედოდა,
გადაიწვერნეს მთანია,
თვალი მავსკიდე მწვანითა,
რაკე სხვაგვარად ვქენია.

(ქ. ხ. ს., ქრესტ., 1970: 34)

ქენია სიხარულიდემ სწორედ ეს ხევესურული ტერმინი – “საწყალზედო” – მიიჩნია შრომის ამ პროცესის საუკეთესოდ გამომხატველად და 1956 წელს გამოცემულ ქრესტომათიაში წყლის მოსატანი ლექს-სიმღერები ამ სახელწოდებით შეიტანა, რითაც ქართულ ფოლკლორისტიკაში დაამკვიდრა ეს ტერმინი.

წყლის მოტანა ქალთა საქმე იყო, განსაკუთრებით – ყმაწვილი ქალებისა. სწორედ ამაზე მიუთითებს ხალხური ლექსი:

დედავ, რაზე გამათხოვე
ასე პატარა ქალია,
ვერ შევიძელ ოჯახობა,
ვერ მოვიტანე წყალია!

(ოქროშიძე, 1963: 124)

წყლის მოსატანად ქალები ჯგუფურად დადიოდნენ და სიმღერებიც კოლექტიური (გუნდური) შესრულებისა იყო. მათში შესულია სატრფიალო მოტივი, ქალთა ოჯახური მდგომარეობის აღწერა და უხვად შეიცავენ სატირა-იუმორს; ამდენად, თემატურად საწყალზედო ლექს-სიმღერები ორ ჯგუფად იყოფა: 1. სატრფიალო და 2. საყოფაცხოვრებო.

წყლის მოსატანად დილაადრიანად ან საღამოს მიდიოდნენ და გზის სიშორეს სიმღერებით იადვილებდნენ. უძველესი საწყალზედო სიმღერე-

ბია: "... თებროლე მიდის წყალზედა..." და "... აი, თინანო, თინანო...". ორივეგან გვხვდება სატრფიალო-ეროტიკული მოტივი, რაც, როგორც თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, "წყლის მოსატანი სიმღერების ლაიტმოტივია" (ოქროშიძე, 1963: 125).

საწყალზელო ლექს-სიმღერა – " თებრონე მიდის წყალზედა" – აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად არის დაფიქსირებული; მას მღეროდნენ დასავლეთ საქართველოშიც; რაჭაში, სოფელ ხვანჭკარაში, მოპოვებული ცნობის თანახმად, "წყლის მოსატანად რომ წავიდოდნენ ახალგაზრდა გოგოები, მღეროდნენ "ხევ-ხევ, თებრონეო". აღსანიშნავია, რომ ეს არქაული ლექს-სიმღერა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში იმღერებოდა, აგრეთვე, ხატობაში, ქორწილში და ყანის მკისა და თიბვის ნადურებში და სუფრაზეც (ქ. ხ. პ., 1983: 579). ლექს-სიმღერის ერთ-ერთი სრული, ქართლში ჩაწერილი ვარიანტი ამგვარია:

თებრონე მიდის წყალზედა,
კოკა უდგია მხარზედა,
კოხტა გოგო, გენაცვალე, ხევ-ხევ, თებრონეო!
კარგო, მოგივალ წყალზედა,
გაკოცებ ორსავ თვალზედა,
კოხტა გოგო, გენაცვალე, ხევ-ხევ, თებრონეო...

(ქ. ხ. პ., 1983: 181)

წყალი უმთავრესად მოჰქონდათ ხეობებში არსებული წყაროებიდან და, ალბათ, ამიტომაც ჩამოყალიბდა რეფრენი "ხევ-ხევ, თებრონეო".

აღლექსანდრე ჯამბაკურ-ორბელიანმა მის მიერ მითითებული საწყალზელო ლექს-სიმღერის – "... თინა მიდის წყალზედა..." – მხოლოდ დასაწყისი მოიხსენია; ამ არქაული ლექს-სიმღერის სრული კახური ვარიანტი პირველად გამოქვეყნდა პეტრე უმიკაშვილის კრებულში:

აი, თინანო, თინანო,
ვაითუ, ბოლოს ინანო!
თინა მიდის წყალზედა,
კოკა უდევს მხარზედა.
თინამ კოკა ძირს დადო,
– გამიგორდი მკლავზედა!
თინამ დაკლა ქათამი,
არ მაჭამა ბარკალი,
ღმერთო შენ გაუწყვიტე
ჭუჭულა და ქათამი!

(ქ. ხ. პ., 1983: 182)

სოფლის წყარო ადამიანთა თავშეყრის ადგილიც იყო და – შეყვარებულთა შეხვედრებისაც; ალბათ, ამიტომაც საწყაღზელო ლექს-სიმღერებში შეინიშნება სატრფიალო-ეროტიკული მოტივებიც, რაც არქაიკაში წყლის გამანაყოფიერებელი ფუნქციის რწმენით უნდა აიხსნას.

საყურადღებოა, რომ წყალს, წყლის მოტანას უკავშირდება ქართული საქორწილო რიტუალის ერთ-ერთი საფეხურიც – ქორწილის შემდეგ პატარძლის “წყაღზე გაყვანა”, რაც, ხალხის რწმენით, მისი შვილიერების გარანტია. ამგვარი ლექს-სიმღერებია:

საიდგან მოხვალ შენ, ქალო,
მხარზედ რომ გიდგას კოკაო?
მომზადებულხარ სასძლოდა,
დაგწითლებია ლოყაო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 182)

წყლის მოტანის დროს, სატრფიალოსთან ერთად, ხშირად სრულდებოდა საყოფაცხოვრებო თემატიკის ლექს-სიმღერები, რომლებითაც ძირითადად კიცხავდნენ ქალის სიზარმაცეს; ამგვარია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული ლექსი ზარმაცსა და უკუღმართ პატარძალზე:

პატარძალი პატარა
წყალს მოიტანს, სხვას – არა,
წამოჯდება კერასა,
ატარტალებს ენასა,
ქვებში ნაღულს არ გაუშვებს,
ყურიანში – წველასა.

(ქ. ხ. პ., 1983: 185)

ამ საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერის ვარიანტები ბოლო დრომდე აქტიურ ფოლკლორულ ბრუნვაშია როგორც აჭარაში, ისე თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის, თუმცა წყლის მოტანა მათში ნახსენები აღარ არის. ერთ-ერთი საინტერესო ვარიანტია 2012 წელს თურქეთის რესპუბლიკაში, სამსუნის პროვინციის თერმეს რაიონის სოფელ ქუშჩაში, აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლისაგან – ფატმა დირილისაგან ჩაწერილი ვარიანტი:

გინცარ, გინცარ, გინცარა,
გინც იყოს და გინც – არა.
ახლანდელი სახლის გელინი
გინც იყოს და გინც – არა!
წამოჯდება კერიასა,
ატირტილებს ენასა;
გზოს დახვეტავს, სახლს – არა,

ჯამს მორეცხავს, ჭურჭელს – არა,
 გამუაცხობს ნაცრი კვერას,
 წაამწარებს ყველასა.

(შოთაშვილი, 2012: 96)

საწყალზედო ლექს-სიმღერები, რომლებიც კოლექტიური შესრულებებისაა, როგორც თამარ ოქროშიძე აღნიშნავს, “ნათლად წარმოგვიდგენს ქართველი გლეხის ყოფას განუვითარებელი ტექნიკის პირობებში” (ოქროშიძე, 1963: 128).

4.11. მეტიური. ძველ საქართველოში, შრომის სხვა სახეებთან ერთად, გავრცელებული იყო ნაოსნობა, რასაც ხელს უწყობდა წყალუხვი მდინარეების არსებობა. ნაოსნობის უძველესი სახეა მეტივეობა – ხეტვის ჩამოტანა მდინარეებით და, აგრეთვე, ტივის გამოყენება სატრანსპორტოდ. მეტივეობა შინამრეწველობის ერთ-ერთი დარგი იყო და, ბუნებრივია, ეს დარგიც აისახა ხალხურ პოეზიაში.

მეტიური კოლექტიური შესრულების ლექს-სიმღერაა, რადგანაც ტივზე ორი ან სამი კაცი მაინც მუშაობდა და სიმღერასაც ერთად ასრულებდნენ; ზოგიერთი სიმღერა ამებეური ხასიათისაა; მაგალითად:

– ქარელში ტივი აუშვი,
 იქვე მოიღერა ყელი,
 საყორნიას მივატანე,
 ფინთათ შემიცვალა ფერი,
 ორივე წყალში დამეხრჩო –
 მებოლოვე, ხელის მკერელი.
 – მამაშენს კარგად ვიცნობდი,
 თავ-თხელს ესროდა ბადესა,
 შენ იმის შვილი არა ხარ,
 ტყუილად ახეთქამ ბაქებსა!
 – ტიო ჩემო, ჩემო ტიო,
 მორთულო და მოკაზმულო,
 ზედ კულავ და ზედ სასმელო,
 სატიოზედ ჩასულიყავ,
 ორმოც თუმნად გასულიყავ!

(ოქროშიძე, 1961: 165)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული მეტიური სიმღერაა "... სატიოზე ტივი შევკარ...", რომელშიც დახასიათებულია შრომის გარემო, ტივის გამართვა, მისი ნაწილები და გამოთქმულია მშრომელი კაცის სურვილი მშვიდლობიანი ნაოსნობისა და მის მიერ შეკრული ტივის

მიერ საბოლოო მიზნის მიღწევისა – ქალაქამდე მშვიდობიანი ჩასვლისა და შეკრული ხის მორების კარგ ფასად გაყიდვისა:

სატიოზე ტივი შევეკარ,
ტივი არი ნაძვი ხისა,
ორთაყვირები მოვასხი,
მოსასმელი არი წყლისა.
ჩემო ტივო, მაშინ გაქებ,
რომ ქალაქში ჩასულიყო,
თავს მუშტარი დაგხვეოდეს,
სხვაზე მეტად გასულიყო.

(ოქროშიძე, 1961: 164)

მეტიური ლექს-სიმღერების ერთი ნაწილი ძალზე სევდიანად მოგვითხრობს მეტივეთა მძიმე სვედრზე, მათ ტრაგედიაზე; ტივზე მუშაობა ძალზე სახიფათო იყო, რაც სათანადოდ აისახა კიდევ ლექსებში:

ზოგი ქალი დაიკვეხებს,
მეტივეა ჩემი ქმარი!
წავა ტივზე, თავს დაიხრჩობს,
დაუდგება ორივ თვალი.

(ქ. ხ. პ., 1983: 166)

მეტიურ ლექს-სიმღერებში გააიციხულია გაუფრთხილებელი, გამოუცდელი მეტივე:

სადუნიშვილო ნინია,
შენ თავში ჭკუა არ გქონდა,
ფონი რატომ არ გასინჯე,
როცა ხეები ჩაგქონდა!
დაგესვა ხამი მეტივე,
ნაპირზე ტივი დაგქონდა,
შენი ხეების ნაგლეჯი
სულ მცხეთელებსა ჩაქონდა...

(ქ. ხ. პ., 1983: 168)

მეტივეთა მძიმე სვედრზე მიანიშნებს, აგრეთვე, ლექს-სიმღერა:

მეტივე წყალსა დაეხრჩო,
იჯდა დედა და ტიროდა;
იმისსა ქამარ-ხანჯალსა
თელი ქალაქი ჰკვიროდა.

(ქ. ხ. პ., 1983: 168)

მეტიურში, უშუალოდ შრომის ამ სახეობასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერების გარდა, სოციალური თემატიკის ლექსებიც იმღერებოდა, რაც უშუალოდ მშრომელთა გულისთქმის გამოძახილი იყო და მათი

ფსიქოლოგიის გაცნობის საუკეთესო საშუალებაც. მეტივეები ხშირად მღეროდნენ ქართულ ფოლკლორში ფართოდ გავრცელებულ სოციალური უთანასწორობის ამსახველ ლექსს:

მუხრან ბატონის ყმობითა
პური ვერ დავდგი გოდრითა,
ვერც ლურჯი ჩოხა ჩავიცვი,
ვერც ახალისი ქოშითა,
ვერც გავზარდე დეკეული,
ვერც კალო ვლექე მოზვრითა.

(ოქროშიძე, 1963: 131)

მეტიურში იმღერებოდა საისტორიო ლექს-სიმღერა, რომლითაც ხალხი მაღლიერებას გამოხატავს უსაყვარლესი მეფე ერეკლეს მიმართ, თუმცა საყვედურობდა მის ძეს – გიორგი მეთორმეტეს:

მეფე ირაკლის დროშია
შორს მივაძოვე ძროხანი,
დავწექ და ბევრი ვიძინე,
ზედ დავიხურე ჩოხანი.
მეფე გიორგის დროშია
ვერა ვღებოდი ქოხშია,
ვერც გავახარე ცოლ-შვილი,
ერც მოვიღხინე ტოლშია.

(ოქროშიძე, 1961: 167-168)

მეტივეების რეპეტუარში შედიოდა, აგრეთვე, ცალკეული სტრიქონები ფილოსოფიური ლექს-სიმღერებიდან, როგორიცაა:

ნეტავი, შემატყობინა,
მამა-პაპანი რა ქნილან,
ან მოყვარულნი ცოლ-ქმარნი
უდროოდ რისთვის გაყრილან...

(ოქროშიძე, 1961: 168)

იმღერებოდა სატრფიალო პოეზიის ნიმუშებიც:

ქარი ქრის, ქარი გუგუნებს,
მაღლა ჩარდახში ბერამსო,
შიგა ზის ქალი ღამაზი,
მოვის პერანგსა ჰკერამსო.

(ქ. ხ. პ., 1983: 168)

შინამრეწველობის ერთ-ერთი სახასიათო დარგი მეტივეობა და მასთან დაკავშირებული ხალხური ლექს-სიმღერები, რომლებშიც ასახულია შრომის ამ დარგის სიმძიმე, მშრომელთა საქმიანობა და დახასიათებუ-

ლია ტვი და მისი ფუნქცია, დღეს ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის კუთვნილებაა.

4.12. ურმული. ქართულ ხალხურ პოეზიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ურმულს. ფეოდალურ საქართველოში ძირითადი ტრანსპორტი იყო მონარდახული ურემი; მისი საშუალებით მოგზაურობდნენ სოფლიდან სოფელში, ქალაქიდან ქალაქში და, ამავე დროს, გადაჰქონდათ ტვირთი. იოანე საბანისძის "აბოს წამებაში" (VIII სკ.) ურემი გამოყენებულია მიცვალებულის გადასვენების საშუალებად.

აღმოსავლეთ საქართველოში ურმის პატრონები ქირაზე დადიოდნენ, ეზიდებოდნენ ტვირთს და იღებდნენ გასამრჯელოს. ხშირად ტვირთის გადატანა ღამით ხდებოდა, რადგანაც გლეხი დღისით მიწის სამუშაოებით იყო დაკავებული (გავისხენოთ ილიას პოემა "კაკო ყაჩაღის" შესავალი).

ურმული სიმღერები უმთავრესად აღმოსავლეთ საქართველოს კუთვნილებაა. მისი ჰანგი მინორულია, გამოხატავს გლეხთა ჭირ-ვარამსა და განწყობილებას. აღსანიშნავია, რომ ურმულში მთავარი არ არის ტექსტი; ამიტომაც უწოდებენ მას "უსიტყვო სიმღერას", "ფიქრის სიმღერას".

თემატიკის მიხედვით ურმული ლექს-სიმღერები სამ ჯგუფად იყოფა: 1. საყოფაცხოვრებო, 2. სატრფიალო და 3. ფილოსოფიურ-დიდაქტიკური.

ურმულ სიმღერებზე საყურადღებო მოსაზრება გამოთქვა მკვლევარმა ზურაბ კიკნაძემ: "ინდივიდუალური შრომის სიმღერად ითვლება „ურმული“. მაგრამ არის იგი მკაცრი აზრით შრომის სიმღერა? არის მეურმის საქმიანობა შრომა? რატომ არ უწოდებენ მას მგზავრულს, რადგან მეურმე, პირველ ყოვლისა, მგზავრია. მართალია, ის ურემს, მის ნაწილებს მიმართავს სიმღერაში, მაგრამ მას შეუძლია, გააფართოოს და კიდევ აფართოებს თავის რეპერტუარს სხვადასხვა ჟანრის – საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო და ფილოსოფიურ-დიდაქტიკური – ტექსტებით. მისი სიმღერა არ არის აუცილებლობით დაკავშირებული ურმის გზასთან. მეურმის სიმღერა წარმოშვა მარტოობამ. ის მარტოა და მას აქვს სიმღერის მოთხოვნილება, და ის მღერის, რათა დაძლიოს მარტოობა. ეს სიმღერა დიალოგია მარტოდ დარჩენილისა საკუთარ თავთან ან – ურემთან. ეს არის ურმულის ფუნქცია..." (კიკნაძე, 2008: 255).

მიუხედავად ამგვარი მოსაზრებისა, ზ. კიკნაძე დასძენს, რომ "ურმულს" შრომის სიმღერებს მივათვლით. ურემი ტვირთის გადაზიდვის საშუალებაა, ტვირთის ზიდვა კი შრომაა, თუმცა აქ ცხოველები (განსაკუთრებით, ხარ-კამეჩი) შრომობენ. მათაც ესაჭიროებათ გამხნევება, რასაც ელიან კიდევ ისინი (კიკნაძე, 2008: 256); იგი მოიხმობს კარლ ბიუხერის სიტყვებს: „აქლემები და ხარები მიეჩვივნენ, რომ მათ სიმღერით

შეუტევენ ხოლმე და, რაც უფრო მძიმეა ტვირთი, მით უფრო ხმამაღალია და ხანგრძლივი სიმღერა“ (ბიუხერი, 1923: 37). შრომის ლექს-სიმღერების ცნობილი მკვლევარი თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, რომ ქართველმა გლეხკაცებმა ურმების ქარავნით მარილზე წასვლა იცოდნენ ერვენისკენ (ყულფში), “შეიყრებოდნენ ერთად, შეაბამდნენ ასს, ორასს ურემს და სიმღერით გაუდგებოდნენ გზასა...” (ოქროშიძე, 1963 : 135).

მკვლევრები ერთხმად მიუთითებენ ურმულის ნაღვლიან ჰანგზე (ნ. მაჩაბელი, ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, შ. არაგვისპირელი, ირ. ევლოშვილი, ი. ზურაბაშვილი, გ. ლეონიძე...), მაგრამ, როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, “რომელია ეს „ურმული“, უცნობი რჩება. ილია ლექსად გვიხასიათებს მის უცნაურ ძალას: „ღუღუნის იგი ჩამრჩენია გულს, მწუხარე არის, ვით გლოვის ზარი“, მაგრამ არ გვეუბნება, რა სიტყვებს მღეროდა ის მეურმე, ან თუ ახლდა სიტყვები ამ "მწუხარე" ჰანგს? ან იქნებ სრულებით უსიტყვო იყო? ილია ზურაბაშვილის ცნობით, ურმულის საუკეთესო შემსრულებელი სესიკაშვილი "არავითარ სიტყვას არ მიმართავდა "ჰარალო-ჰარი-ჰარალოს" გარდა... ჩვეულებრივ, "ურმულად" მიიჩნევენ ამ თავისთავად ბრწყინვალე ლექსს:

აღზევანს წავალ მარილზე,
 მარილს მოვიტან ბროლსაო,
 ჯერ დედას გადავხვებო,
 მერე – შვილსა და ცოლსაო.”

(კიკნაძე, 2008: 256)

ზურაბ კიკნაძე განიხილავს რა ურმულ ლექს-სიმღერას “...აღზევანს წავალ...”, რომელიც, მისი აზრით, “ნამდვილად გამოხატავს ქართველი კაცის ეთიკურ იდეალებს”, ურმულის კანონიკურ ტექსტად მაინც არ აღიარებს იმ მიზეზით, რომ ყველა მეურმე არ დადიოდა მარილზე. მას უფრო ადეკვატურად მიაჩნია, რომ ეს სიმღერა მარილზე სიარულის შრომის სიმღერად ჩავთვლით. მარილზე წასულ ქარავანს უთუოდ ექნებოდა თავისი რეპერტუარი, მაგრამ, სამწუხაროდ, მისი შემადგენლობა და შინაარსი ჩვენთვის უცნობია. აქვე შეგვახსენებს, რომ ლიტერატურიდან ცნობილია შორ მანძილზე „ქირაზე სიარულის“ მთელი შრომითი ინსტიტუტი. შეძლებული ოჯახები, რომელთაც ჰყავდათ საკმაო და ძლიერი გამწვევი ძალა, დადიოდნენ ქალაქიდან ქალაქში და გადაჰქონდათ ტვირთი. მათ ჰქონიათ შეიარაღება, ჰყოლიათ ძაღლები და მამლები ღამის სახშილავთა შესატყობად. რას მღეროდნენ ისინი ღამეულ გზებზე? რაიმე "კანონიკურს“, საგანგებოდ მოქირავნეთა ქარავნის შესატყვისს, თუ ნებისმიერ სიმღერას, რომელიც, შესაძლებელია, კანონიკური გამხდარიყო? მისი აზრით, ურმული სიმღერებისთვის უპრიანი იქნებოდა, მარტოობის დაძლევის, დაუსრულებელ გზაზე მოწყენილობის განსაქარ-

ვებელი სიმღერები გვეწოდებინა და აღნიშნავს, რომ ამოდ არ უწოდებს ი. ზურაბიშვილი ურმულს "ფიქრის სიმღერას" (კიკნაძე, 2008: 257).

ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში ტრადიციულად ურმულად მოიხსენიებენ სიმღერებს, რომლებითაც მეურმე მიმართავს ურემს და მის ნაწილებს. ერთ-ერთი მესხური ვარიანტი ამგვარია:

ურემო, ფერსო მაღალო, არიარალო, დაა!
 ხუნდი გიგორამს გიშრისა, არიარალო, არალო, დაა!
 აგებულობა კარგი გაქვს, არიარალო, დაა!
 ეგ ერთი ფერსო გიშლისო, არალო, დაა!..
 თუ კაცი თითონ არ არი, არიარალო, არალო, დაა!
 ცუდია მისი ცხოვრება, არიარალო, არალო, დაა!

(ქ. ხ. პ., 1983: 543)

ამ ლექს-სიმღერის დასასრული, რომელიც ცნობილი ხალხური აფორიზმია ("თუ კაცი თვითონ არ ვარგა, ცუდია გვარიშვილობა"), როგორც ზ. კიკნაძემაც აღნიშნა, უკვე ნამდვილად „ფიქრის სიმღერაა“; მართლაც ურმული ლექს-სიმღერის ამგვარი დასასრული მოწმობს, რომ მეურმეს საკმარისი დრო აქვს, რომ იფიქროს ქვეყანაზე, წუთისოფელზე, ადამიანზე, მის ბედსა და უბედობაზე, ღირსებაზე, სიკვდილ-სიცოცხლეზე... ამიტომაც შემთხვევითი არ არის, რომ ურმულში იმღერება ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის საუკეთესო ნიმუშები. ურემზე მყოფ და დამეუღლ გზაზე დამდგარი მეურმის რეპერტუარი შეუზღუდავია და, როგორც ზ. კიკნაძე ვარაუდობს, “შესაძლოა, საუკეთესო ქართული ლექსები წუთისოფელზე სწორედ მეურმეობისას, როცა კაცი მარტოა თავის თავთან, გზაზე მარტოულ სვლაში შექმნილიყო” (კიკნაძე, 2008: 257).

ურმულში იმღერებოდა საყოფაცხოვრებო თემატიკის შემცველი სტრიქონებიც; ერთ-ერთი მათგანი “... აღზევანს წავალ მარილზე...” ქართველი კაცის შინაგანი კულტურისა და საოჯახო იერარქიის ერთ-ერთი გარდასახილია. ურმულში ეფერებიან ხარ-კამეჩსაც, ზრუნავენ მათზე, როგორც შრომის პროცესში შეუცვლელებსა და, ამავე დროს – გამწვევ ძალაზე:

აღზევანს მივალთ, კამეჩო,
 რატო არ გაგინხარდება,
 მივალთ და ღოკე მარილი,
 არავინ გაგიჯავრდება!

(ოქროშიძე, 1963: 141)

ქართულ ხალხურ შრომის პოეზიაში მარილის მოტანის ციკლი ძალზე მდიდარია (ოქროშიძე, 1963: 139-143).

ურმულში იმღერებოდა, აგრეთვე, სატრფიალო პოეზიის ნიმუშები, რომლებშიც გადმოცემულია ფიქრი და ოცნება სატრფოზე:

არალაღე, არაღე, დაა! ჰარალო, დააა!
 შამოგხედამ ბროლის პირსა,
 წარბი ხშირად აგეყარა, ჰარალო, დაა!
 ცხრა ნახნავი, გიშრის თმანი,
 მხარ-ბეჭებზე გადგეყარა,
 არიარაღე, ჰარაღე, ჰარალო, დააა!

(ოქროშიძე, 1963: 145)

ურმულში მღეროდნენ აგრესორთა ავადმოსავონარი ამბების შესახებაც:

ტყეში ხარები გავრეკე,
 იმას მოგუბი სათარი,
 უკანიდან მომეპარა
 ის დასაქცევი თათარი,
 ხარები იმან წამართო,
 იქავე დარჩა სათარი.

(ქ. ხ. პ., 1983: 163)

მეურმეები მღეროდნენ, აგრეთვე, დღემდე ხალხურ სიმღერათა შემსრულებლების რეპერტუარში მყოფ ურმულ ლექს-სიმღერას, რომელთანაც კონტამინირებულია ერეკლე მეორის ციკლის საისტორიო ლექს-სიმღერა, რომელშიც გადმოცემულია ქართველი ხალხის კანონიერი სიამაყის გრძნობა მეფე ერეკლეს მიერ ლეკთა ბელადის მოკვლის გამო:

ჰარალო, ჰარიჰარალო, ჰარულალო დაა...
 ხარებს უღელი დავადგი,
 ამინდის შესაფერია,
 საითაც წაველ, წამომყენენ,
 სახრე არ ამიქნევია.
 ჰარალო, ჰარიჰარალო, ჰარულალო დაა...
 კაცი შამამხვდა გზაზედა,
 კარგი ამბავი მახარა.
 ჰარალო, ჰარიჰარალო, ჰარულალო დაა...
 ერეკლემ კოხტა ბელადსა
 მარჯვენა ჩამაათალა!
 ჰარიჰარალო, ჰარალო, ჰარულალო და...

ურმული ინდივიდუალური შესრულების ლექს-სიმღერაა. ტრადიციულ ურმულებში მთავარი არ არის ტექსტი, რის გამოც, როგორც ადვინიშნეთ, მას “უსიტყვო სიმღერად”, “ფიქრის სამღერად” მოიხსენიებენ; როგორც თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, სხვადასხვა თემატიკის ლექს-სიმღერები შემდგომში თანდათანობით უნდა დაკავშირებოდა ურმულს. ურმული ლექს-სიმღერები ძირითადად ჩაწერილი აღმოსავლეთ საქართველოშია.

ველოში, მისი ჰანგი სევდიანია, რამდენადაც წარსულში მშრომელთა მძიმე ცხოვრების გამოხსატველია.

4.13. წველისა. წველის ლექს-სიმღერები ქართული ხალხური შრომის პოეზიის ერთ-ერთი არქაული, ტრადიციული და მდიდარი სახეობაა, ძირითადად გავრცელებულია საქართველოს მაღალმთიან, მესაქონლეობით მდიდარ, რეგიონებში. ტერმინი “წველის სიმღერაც” ხალხურია. მის შესრულებაში, როგორც ზურაბ თანდილაგა მიუთითებს, “ადგილი აქვს როგორც სიტყვიერ, ასევე მუსიკალურ იმპროვიზაციას”; მას ასრულებენ მწველავეები ზოგადად ყოველი წველისას და განსაკუთრებით მაშინ, როცა ძროხა ურჩობს ან “ძუნწობს” (თანდილაგა, 1980: 39).

წველის ლექს-სიმღერები ძირითადად დაფიქსირებულია ხევსურეთში, ფშავში, მესხეთში, აჭარაში და ისტორიული საქართველოს უძველეს რეგიონებში – შავშეთში, კლარჯეთში და, ასევე, თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის.

მსოფლიოს ყველა ხალხის ცხოვრებაში მეწველი ძროხა, ანუ ფური, ოჯახის ეკონომიკაში დიდი როლს თამაშობდა; ამიტომაც მას ეფერებოდნენ, ეალერსებოდნენ, დედის ტოლფასი სიტყვებით მოიხსენიებდნენ; ასევეა საქართველოშიც; ხევსურები ფურს “დედეო, დედეო”-თი მიმართავენ; მესხები – “დედაჯან”, “დედიჯან” ან დედის აღმნიშვნელი თურქული სიტყვით “ანამჯან”; იმერლები – “დედიშ-დედოთი”; მეგრელები – “დი”, “დიაშ”-ით; ლეჩხუმლები – “დე”-თი; კახელები – “დიიდო”-თი; გურულები – “დედა” “დედანა”-თი; აჭარლები – “დიდე”, “დედიკო”, “ანა”, “ჩემო გოგო”. მწველავეები მრავალი მოსაფერებელი სიტყვებით ცდილობენ ძროხის გულის მოგებას; ყოველივე ამან, ბუნებრივია, თავისი ასახვა ჰპოვა მეურნეობის ამ უხსოვარ დარგთან დაკავშირებულ ლექს-სიმღერებში.

როგორც აჭარული წველის ლექს-სიმღერების მეკლევარი ეთერ ზოიძე მიუთითებს, მთქმელთა, იგივე მწველაგთა, გადმოცემით, “სიმღერა იმორჩილებს, ათვინიერებს ძროხას და, რაც მთავარია, რძესაც მეტს იძლევა” (ზოიძე, 1982: 82-83). ვახტანგ შამილაძის შენიშვნითაც, აჭარელი ქალბატონები თბილ დამოკიდებულებას იჩენენ ძროხისადმი: “...წველის პროცესში მემთევრი მოფერებითა და ალერსით უნდა მოჰყრობოდა პირუტყვს... ზემო აჭარის თითქმის ყველა ხეობაში მემთევრი და მეახორე ქალი ძროხის წველის დროს სპეციალურ სიმღერას ასრულებდა... ძროხაზე განსაკუთრებულ გავლენას ახდენდა, ძროხა მორჩილი და თვინიერი ხდებოდა და რძესაც სიამოვნებით იძლეოდა” (შამილაძე, 1964: 249).

წველის ლექს-სიმღერებს აჭარაში “დანანიება-მინანიებას”, “მიმღერებას”, “მიკუტკუტებას” უწოდებენ; ე. ზოიძის მართებული მიგნებით, ამ ტერმინებით მოიხსენიება, აგრეთვე, სააკნო ლექს-სიმღერებიც (ზოიძე, 1982: 83), რაც ერთობ საგულისხმო მოვლენაა.

“ – თუ არ მეფერა კაცი ძროხას, არ მოიწველის, რძეს გადაიმაღავს. ზოგი ისეთი ძროხაა, რო გაუჯავრდე, ეგრე გახმება, თითქოს აღარც ამიღებს რძესაო”, – ასე მოახსენა თამარ ოქროშიძეს შუაფხოვლმა ფშაველმა მთქმელმა დედუკა თვარელაშვილმა 1964 წელს და გაანდო ფურის გულისმოსაგები, მისი ტერმინით – “ფურის დაყვაების” ლექს-სიმღერა:

მამიწველე, ნუ გამიჯავრდები,
ხოშარულო, აკი კარგი ხარო,
არ იტლინკო, ნუ დამიღვრი რძესაო!

(ქ. ხ. პ., 1983: 186)

აჭარული წველის ლექს-სიმღერაში მრავალი საალერსო სიტყვით მიუკუტკუტებენ ფურს:

ჩამოყარე, ჯოგიაგო,
ჩამოყარე, ჩემო ანავო!
ჩემი დედიკო ხარ, ჩემო ჯოგიაგო,
ჩემი ლამაზი დედოფალაა ხარ, ანავო!
ჩამოყარე, ჯოგიაგო,
ჩამოყარე, ჩემო ანავო!

(თანდილავა, 1980: 39)

“– ძროხას დუუმღერებ, აბა? ძროხას ჩიტის ენას ვეტყოდი, რომ არ დომებოდა მოწველა, მოვაწველივდი”, – ასეთია რწმენა აჭარული მწველავი ქალისა, რომელიც ამგვარად ეფერება ოჯახის მარჩენალს:

ჩემო გოგო, ჩემო გოგო,
მეღწველე, ჩემო გოგო!
შენ გენაცვალოს დედაო,
შენ ჩემი კაი ვარდი ხარ,
ბროლა ხარ, მეიწველეო,
შენ გენაცვალოს დედაო!

(ზოიძე, 1982: 83)

აჭარულ წველის ლექს-სიმღერებში ძროხას, რათა უხვად მოიწველოს, პატივისცემას ჰპირდებიან. ხარაულელი (ქედის მუნიციპალიტეტი) მუსემბე ზაქარაძე ასე მიმართავს ფურს (ჩაიწერა ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სტუდენტმა ქეთევან მეგრელიძემ):

ჩემო გოგო სანათიო,
რა კარგი გაქ ზანათიო!

დილას თუ გაჭმევ ბევრსაო,
ხომ კარგად მომცემ ძესაო?
საღამო ხანს ადრე მოდი,
გამოასტარ ყველასაო!
კარგად ნარცხიც თუ გაჭამე,
დააჭარბებ ყველასაო!

(ბსუქცფა)

ერთ მესხურ წველის ლექს-სიმღერაში ფურს ასე მიმართავენ:

ფთრუიჯან, ანამჯან, დედაჯან,
გაიმსე ცური, მომეცი რძე,
გამიმსე ვედრა, კოდით მომეცი რძე!

(ქ. ხ. პ., 1983: 188)

წველის ლექს-სიმღერები ბოლო დრომდე შემორჩენილი ისტორიულ შავშეთში, როგორც მაღალმთიანსა და მესაქონლეობით მდიდარ რეგიონში. მათი შემსრულებლები აქაც ტრადიციულად მწველავი ქალები არიან. შავშელებიც ძროხას საგანგებოდ ეფერებიან: “ძროხას დუუყვა-ვებენ, ჩამოყაროსო; ზოგ ნარცხ დუუდგემენ, ისე მოწველვენ” (შიოშვილი, 2016: 15). სოფელ ჩიხისხევის (“იანიქლი”) ერთ-ერთ მშვენიერ უბანში – კოკბერეთში 2009 წელს დაფიქსირებულ წველის ლექს-სიმღერაში, ძროხა ტრადიციულად დედად მოიხსენიება, რაც საქართველოს ყველა კუთხისათვის ნიშანდობლივია:

დედოვ, დედოვ, ჩამოყარე!
ზიზილაჲ მოვწველოთ, დედოვ!
სად ხარ, დედო,
ღამაზო დედო,
გერმელო დედო,
დედოჯან, დედო!

(შიოშვილი, 2016: 235)

წველის ლექს-სიმღერები ბოლო დრომდე შემოინახეს კლარჯელმა გურჯებმაც; ისინიც დედის ტოლფასი სიტყვით – “ნენე” – მიმართავენ ფურს. სოფელ მარადიდში (“მურათლი”) 2014 წელს ემინე ოზთურქისაგან (სადიროლდი) ჩაწერილი წველის ლექს-სიმღერა ამგვარია:

დადექი, ნენევ,
ძე მომეცი, ნენე!
ყირმიზავ, ძე მომეცი!

(შიოშვილი, 2017: 337)

წველის ლექს-სიმღერები მრავლად იციან, აგრეთვე, თურქეთის პროვინციებში განსახლებულ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებმაც. ტრადიციისამებრ, ისინიც საალერსო სიტყვებით მიმართავენ ძროხას, რათა

არ შეაკავოს რძე, ხბოს (“ხობოს”) არ გადაუმალოს. “ – მევეფერებოდი იშტე, ძეს მომცემდა”, – გაგვანდო ხვაერიელი წველის “საიდუმლო” ქოჯაელის პროვინციის ქართეფეს რაიონის სოფელ ნუსრეთიეში მცხოვრებმა 65 წლის ქალბატონმა ნურთენ მუთმა (უხუნური) და სიამოვნებით ჩაგვაწერინა მისეული მოფერების “მაგიური” ტექსტი:

ღამაზი ხარ, ძავრუმ, დანი!
 ხობო დანზე გყავს, ძავრუმ, დანი,
 ძე არ დიმიძალო, დანი,
 შენი ძე მომეცი, დანი,
 კული არ დამცხო, დანი!

(ბსუქცვა)

რძის მიცემას რომ სთხოვენ ფურს, მაგიერ პატივისცემასაც პირდებიან. გირესუნის პროვინციის ბულანჯაქის რაიონის სოფელ დამუდერეში მცხოვრები 70 წლის ქალბატონის – ხატიჯე ყაჯარისაგან (ყურდოლდი) ჩაწერილი წველის ლექს-სიმღერის თანახმად, ძროხას ჭადსა და ნარცხს პირდებიან:

ჩამოყარე, ყიზიმ,
 მემეცი, ყიზიმ, ძე!
 მე შენ ჭადი’ნა გაჭამო,
 კად ნარცხი’ნა გაჭამო!
 ჰაიდე, ყიზიმ,
 ჩამოყარე, ყიზიმ!

(ბსუქცვა)

ჩუბუქლუბაღელი (ქოჯაელის პროვინცია, იზმითის რაიონი) 77 წლის ხატიჯე კაიმაზი კი მუქარასაც უბედავს ურჩ ძროხას:

ნენეგ, ძე მომეცი, ნენეგ!
 კული არ მიმარტყა, ნენეგ!
 დაგცხებ გარგანი!

(ბსუქცვა)

წველის ლექს-სიმღერებს, როგორც ე. ზოიძე მიუთითებს, “გართობის ფუნქციაც ეკისრებოდა... მწველავი შრომის პროცესში მარტოა, სიმღერა მას უქმნის ჯანსაღ შრომით განწყობილებას და მართავს მისი მოძრაობის რიტმს” (ზოიძე, 1982: 86).

წველის ლექს-სიმღერებში, რომლებიც ინდივიდუალური შესრულებისაა, განსაკუთრებულ როლს თამაშობს მუსიკალური და პოეტური რიტმი, რაც გამოიხატება რეფრენ-მისამღერებით, მიმართვის (“დედოვ”, “ნენეგ”) განმეორებით; თუმცა, შრომის პოეზიის ეს სახე ხშირად რითმულად გაუმართავია, თუმცა, გვაქვს რითმიანი ლექს-სიმღერებიც:

აჭარული:

მოვდა ჩემი ბაღურიო,
 მომიტანა ფიადო,
 ჩემო გოგო კინკლიო,
 არ გეძქნიო ჭლიკიო!

(ზოიძე, 1982: 87)

მესხური:

ფურკამეჩი, ზაქის დედა,
 ჩამოწველე, ნათლიდედა!

(ქ. ხ. პ., 1983: 186)

კახური

ფურო, დადგა მაისი,
 ძუძუ კარგათ გაიმსი,
 თითო-თითო ძუძუებში
 თითო ჩაფი ჩაისხი!

(ქ. ხ. პ., 1983: 187)

წველის ლექს-სიმღერებში თავჩენილი ტექსტისა და მელოდიის განუყოფლობა მის არქაულ, სინკრეტულ გენეზისზე მიანიშნებს.

4.14. მწყემსური. ქართული ხალხური შრომის ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი უძველესი და მნიშვნელოვანი უბანია მწყემსური პოეზია, რომელიც საინტერესოა როგორც შინაარსობრივად, ისე დახვეწილი პოეტურობით. მწყემსობა, მიწათმოქმედებასთან ერთად, ერთ-ერთი უძველესი სამეურნეო საქმიანობაა, რომელსაც ბოლო დრომდე მისდევენ ჩვენი ქვეყნის მთიან რეგიონებში. მწყემსური ლექს-სიმღერები, ბუნებრივია, ცხოველთა მოშინაურება-მოშენებისა და მომრავლების არქაული ეპოქიდან მომდინარედ უნდა მივიჩნიოთ.

მწყემსური პოეზია ინდივიდუალური შესრულებისაა, გვხვდება, აგრეთვე, დიალოგური ლექს-სიმღერებიც. მთაში, იალაღზე მყოფი მწყემსი საკმაოდ მძიმე სამუშაოსაც ასრულებს და ბუნების სიმშვენითაც ტკბება. ალბათ, ამიტომაც არის ძალზე პოეტური და მომხიბვლელი მწყემსური ლექს-სიმღერები, რომლებიც გვაცნობენ მწყემსთა ცხოვრებას, მათ ფიქრებსა თუ მისწრაფებებს, დოლითა და საქონლის გამრავლებით გამომწვეულ სიხარულსა თუ ხიფათიან და ხშირად მოულოდნელ მარცხიან ეპიზოდებს.

საქართველოში ოდითგან მეცხვარეობის ქვეყანა იყო და ტრადიციული მწყემსებიც სწორედ მეცხვარეები არიან. მწყემსი და სალამური განუყოფელი მცნებებია; სწორედ სალამურის ჰანგზე აკვნესებს მწყემსი თავის გრძნობათა გამომხატველ სტრიქონებს, სახალხოდ გამოაქვს გუ-

ლისნადები ხშირად მათსავე შეთხზულ ლირიკულ თუ ლიროეპიკურ ლექსებში.

მწვემსურ პოეზიაში მეტ-ნაკლებად არის ასახული ყველა ეპოქა, ამდენად ამ ციკლის შრომის ლექს-სიმღერები ძირითადად სიუჟეტური ლექსებია და ეფუძნება რაიმე კონკრეტულ ამბავს მწვემსთა მძიმე ცხოვრებიდან; ამიტომაც ხშირად ბალადის სახე აქვთ. განსაკუთრებით გამოირჩევა მეკობრეობისა და სიკვდილიანობის, სტიქიური ძალების მიერ მწვემსთათვის მიყენებული ზარალის, მწვემსის შინაგან განწყობასთან თანაზიარი თვალწარმტაცი ბუნების, მარჩენალი ცხვრის, მეცხვარის დიდი მეკობრის – ძაღლის, ურომლისოდაც ცხვრის ფარა წარმოდგენელია, სამშობლოს სიყვარულის, სატრფიალო და სხვა თემატიკის ლექს-სიმღერები.

ერთ თუშურ მწვემსურ ლექს-სიმღერაში “... ცხვრისა თეოზე...” მწვემსი ხატავს მისეული გარემოს შთამბეჭდავ სურათს – ბუნების უმშვენიერეს პეიზაჟს, რომელსაც თავადაც ამშვენებს, ყველაფერს შეიგრძნობს და შეიწოვს და ყოველივე ამით კი სრული ჰარმონია სუფევს ადამიანსა და ბუნებას შორის:

ცხვრისა თეოზე ჯანღები
ნაბდად მეხვევა ტანსა და
ხარაის წყაროს ნიავი
ჩამომსისინებს ნაზადა,
ის შავი ხევის შხუილი
ძიღში ჩამომწვდებ ნანადა,
ჭიუხით შურთხის კივილი
გამომადვიძებს მარდადა.

(ხ. ს., 1965: 78)

ქართველ მწვემსთა ხოტბის უმთავრესი ადრესატია ცხვარი, რომლის მოვლა-პატრონობისას მწვემსი თავსაც არ ზოგავს. ამიტომაც ასეთი სიყვარულით უმღერიან ფშავლები მარჩენალ პირუტყვს, თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილ ერთ ფშაურ მაღალმხატვრულ მწვემსურ ლექს-სიმღერაში:

ვინა თქვა შენი დაღევა,
გამთეთრებელო მთისაო?
პატრონის გამლადებელო,
გამჯავრებელო მტრისაო!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 86)

ცხვარი და მეცხვარე განუყრელი ცნებებია; მთაში მწვემსებს შორის ტრადიციულია მისაღმება: “ცხვარ-მეცხვარეს გაუმარჯოს!” მეცხვარის პოეტური, ძაღზე ხატონვანდ წარმოჩენილი ბიოგრაფიაა ელენე ვირსალა-

ძის მიერ ჩაწერილი ლექსი “... მეცხვარემ ცხვარი გაშალა”, რომელიც ცოცხლად წარმოაჩენს ამწვანებულ მთის ფერდობზე ბამბის ქულასავით შეფენილ ცხვარ-ბატკანს, ისმის საამური ჟივილი, რომელიც აცოცხლებს გარემოს და მწვემსიც გულიდან ამოხეთქილი სტრიქონებით შენატრის ამ სიტურფეს:

... რა მშვენიერი რამა ხარ,
დილაო ჩემო მხრისაო!
ამწვანებულ ველებო,
იალაღებო მთისაო!

მწვემსი დილიდან დაღამებამდე თავს დასტრიალებს ცხვარს, ეფერება თავის ერთგულ ძაღლსა და თოფს, რომელთა პატრონსაც არ ეშინია მტრისა, ამაყად დგას სადარაჯოზე და გაჰყურებს მთის მწვევრვალებს, საიდანაც სათავეს იღებს მდინარე ალაზანი – კახეთის მშვენება:

გავისედ-გამოვიხედავ
გაღმა-გამოდმა მთასაო,
მთებს ნისლი შამოხვევია
შიგდაშიგ თოვლიანსაო.
შიგა ჩქამობენ შურთხები
მაღლისა ჩვენი მთისაო.
მაღლით მთის ცივი წყარონი
ჩქეფით ჩამოდის ძირსაო,
ამ წყაროებით შესდგება
მდინარე ალაზნისაო,
ჩადიან, ემატებიან
შვენებას კახეთისაო...

(ხ. ს., 1965: 79-80)

მწვემსური პოეზიის ერთ-ერთი საყვარელი თემაა – ბატკნების შობის დრო, ანუ დოლი. მწვემსური პოეზიის ერთ-ერთ მშვენიერ ნიმუშში “დოლი დგას” ამ ღირსშესანიშნავი მოვლენით გახარებული მწვემსი სამშობლო ქვეყნის უმშვენიერეს გაზაფხულს ეფერება და გვიხატავს იშვიათ პოეტურ ჰარმონიას, რომლის ბოლო აკორდია ჩვილ ბატკანთა ხმით აჩქამებული მიდამო, რაც ამაღლებულ განწყობას ქმნის:

მთამ გადიყარა თოვლ-ჭირხლი,
ხეფ-ხეფებს მიაბარაო
და ზედ იმაზე ქუჩ-ქუჩად
ლუსუშან გამოყარაო.
ჭაღები ფრინველით ივსება,
ცხვარ ძროხის ძუძუ – რძითაო,
ტყე და მინდორი – მწვანითა,

ბექბუქი – ბალახითაო
დოლი დგას, ველი აჩამდა
ჩვილი ბატკნების ხმითაო!

(ხ. ს., 1965: 80)

თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ერთი ლექსი კარგად წარმოაჩენს, თუ როგორი რთულია მოვლა ცხვრისა, რომელიც ერთობ სათუთი ცხოველია:

ცხვარო, შენსა ბატკნობასა
ბევრჯელ შეჰქენ ნავარდები,
შინ დაგაგდებ, შიმშილი გკლავს,
თან წაგიყვან, დავარდები.

(ხ. ს., 1965: 81)

მწყემსის მძიმე ცხოვრების ამსახველი მონოლოგია ელენე ვირსალაძის მიერ ჩაწერილი ლექსი “... ასეა ჩვენი ცხოვრება...”:

ასეა ჩვენი ცხოვრება,
არ დაითვლება ქვეყნადა,
მიწა გვიგია ლოგინად,
ნისლები გვხურავს საბნადა.
სულ მთა და ჭალას ვათენებთ,
სტუმრად თუ მივალთ სოფლადა.

(ხ. ს., 1065: 85)

თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი ლექსიც გვაცნობს მწყემსური ყოფის სიძნელეს:

მარხვა ვის გაუგონია
მეცხვარისა და მგლისაო,
ლოგინი აქვის ფიჩხისა,
სასთაული აქვს ქვისაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 84)

მწყემსური ცხოვრების სიძნელეების ამსახველი ლექს-სიმღერები ძირითადად მწყემსთა მონოლოგებია, მათი მონათხრობია, ვისაც თავს გადახდა სირთულეები, რაც მეცხვარეთა მომთაბარე ცხოვრებას ახლავს. ვრცელ ეპიურ ლექსში “მწყემსის სიკვდილი” (ხ. ს., 1965: 88-90), რომელიც თედო რაზიკაშვილმა ჩაიწერა ფშავში, დაწვრილებით არის მოთხრობილი მწყემსთა ყოფა ზამთარ-ზაფხულში, ნახსენებია საზაფხულო თუ საზამთრო საძოვრებისათვის ვარგისი გეოგრაფიული ადგილები; საუბარია საშიშროებაზე, რაც მწყემსებს ელოდებათ მეკობრეებისაგან, რომლებიც “ფარებსა სხლეტენ ცხვრისასა”; მოხსენიებულია მეკობრე თათრების მიერ მოკლული გულადი მწყემსი პაპია თათარაშვილი, რომელმაც მედგარი წინააღმდეგობა გაუწია მოძალადეებს; დაგმობილია

საქციელი მხდალი მწყემსებისა, რომელბმაც პაპია ყაჩაღებს შეატოვეს და თავს უშველეს. ლექსში გამოთქმულია უდიდესი მწუხარება ვაჟკაცი მწყემსის დაღუპვის გამო, რაც, ბუნერივია, გენეტიკურ კავშირშია ქართულ ხალხურ სამგლოვიარო და სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემისადმი მიძღვნილ ფილოსოფიურ პოეზიასთან; ფშავისაკენ მწყემსის ცხედრის გადასვენების უმძიმესი განცდები იშვიათი პოეტური სახეებით არის გადმოცემული სტრიქონებში:

... ტირილით მოგვაქვ, ცრემლის ხმა
ჩქერასა ჰგავის წყლისასა.
მოალთ და ცოლსაც ვახარებთ
სიკვდილსა თავის ქმრისასა,
გავაჭრენებთ სამადა
თითოს ნაჭაპნსა თმისასა!
კარგის ვაჟკაცის სიკვდილი
გულსაც დაადნობს ყმისასა.

ლექსის უვერტიურა კი ტრადიციულად მწყემსური ყოფის მძიმე სურათია:

... ძნელია, ძმაო, მწყემსობა,
მუხლს ადნობს კარგი ყმისასა!
სახლი არა გვაქვ, არც კარი,
შავს ნისლებს ვიხვევთ ცისასა.
ჩვენი სახლია ნაბადი,
გვითელგენ კრაველისასა,
დღე და ღამ ტანზე გვახვევა,
წვიმას გვაშორებს ცისასა.

სადოვარზე მყოფ მეცხვარეებს ხშირად აწიოკებდნენ მეზობელი მოთარეშენი, რათა ცხვრის ფარები ხელში ჩაეგდოთ; ქართველი მწყემსები დიდ სიმამაცეს იჩენდნენ ნაშრომ-ნაამაგარის დასაცავად, თუმცა, ზოგჯერ მათი მცდელობა ფატალურადაც მთავრდებოდა. ასეთია განხილული ფშაური ლექსი “მწყემსის სიკვდილი”; ამგვარი ისტორიაა მოთხრობილი, აგრეთვე, ლექსში “იბარებიან ფშავლები” (ხ. ს., 1965: 90-91).

მეკობრეებისაგან საკუთარი მონაგარის გამუდმებით დაცვაში მყოფ მეცხვარეთა მძიმე ცხოვრების ამსახველი ლექს-სიმღერებით მდიდარია თუშური ხალხური პოეზია. როგორც სერგი მაკალათია აღნიშნავს, “თუშის სიცოცხლე მთაში თუ ბარში მუდამ განსაცდელშია. ცხვარში მას არ ასვენებენ ქურდ-ყაჩაღები, რომლებიც ხშირად ქურდულად თავს ესხმიან და სტაცებენ ცხვარ-საქონელს... ხშირია, აგრეთვე, სტიქიური უბედურებანი... მეცხვარის ხრამში გადაჩეხვა და აქაფებულ ხევში დახრობაც აქ იშვიათი შემთხვევა არ არის” (მაკალათია, 1983: 173). სტიქიური

უბედურების შესახებ გვიამბობს თუშეთში მრავალ ვარიანტად დაფიქსირებული ლექსი “... აყრილან პირიქითოსა” (ხ. ს., 1965: 91-92).

მიუხედავად მწყემსთა უმძიმესი ყოფისა, ქართულ ხალხურ პოეზიაში ნაშრომ-ნაამაგართ ტკობის გამომხატველი ლექს-სიმღერებიც მოგვეპოვება. ერთ-ერთი ამგვარი ნიმუშია თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი ლექსი, რომელიც ვალმოხდილი მეცხვარის მხიარული ამოძახილია:

ეს გავიყვანე ზაფხული,
ყავლიც გამივა ცხვრისაო,
წამუალ საქალაქოდა,
ფარა მამიდის თხისაო.
ვუყიდი ქალსა და რძალსა
ყაჭ-აბრეშუმსა, მძივსაო,
ჩემთვის – თოფსა და ხანჯალსა,
ჯავრი ვიყარო მტრისაო.

(ხ. ს., 1965: 880)

მწყემსური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებით მდიდარია სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერება, რამდენადაც მესაქონლეობა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მეგრელთა ცხოვრებაში; ისინი ტრადიციულად მისდევდნენ ცხვრის, თხის, ძროხისა და ცხენის მოშენება-მომრავლებას; შესაბამისად, სამეგრელოს ფოლკლორშიც სათანადოდ შეიქმნა მეურნეობის ამ უძველეს დარგთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები.

მწყემსთა ცხოვრებაში განსაკუთრებულია როლი მუსიკალური საკრავებისა, როგორებიცაა: სალამური, ფანდური, სტვირი, ჭუნირი, გარმონი; მეგრელ მწყემს-მეჯღოგეთა შორის პოპულარულია მრავალღეროიანი სალამური – ლარჭემი, მისი თანხლებით შესრულებულ სიმღერას “ლარჭემიში ბირა”, ანუ ლარჭემის სიმღერას ეძახიან. ლარჭემის სიმღერათა დახასიათებას საინტერესო ნაშრომი უძღვნა გიზო ჭელიძემ (ჭელიძე, 1978: 62-67).

დიალოგური ხასიათის მწყემსურ ლექს-სიმღერებში გადმოცემულია ბარად დარჩენილთა შეხმიანება მწყემსებთან, რომელთაც, მძიმე პირობების მიუხედავად, არ სწყინდებათ მთაში ყოფნა, ცხვრის მოვლა-პატრონობა და საცთურად შეთავაზებული ღამაში ქალის აღერსიც ვერ აცთუნებთ (“...მთას თოვლი მოკიდებია...”). საყურადღებოა, რომ მოხუცი მწყემსების გულიც კი ისევ მთებისკენ იღტვის. ერთ კახურ დიალოგურ მწყემსურ ლექს-სიმღერაში მხცოვანი მწყემსი საქვეყნოდ აცხადებს:

– არა, მოხუცი არა ვარ,
ისევ გამიშვით მთაშია!
როცა ჩემ ფარად ვუყურებ,

არც მწყურია და არც მშია.

მომეცით ჩემი ნაბადი,
იმის ქვეშ მინდა ძილია.

მომეცით ჩემი კომბალი,
კვლავ გავირეკო ფარაო,
ბარიც კარგი მაქვს, მაგრამ მთას
ბარზე არ გავცვლი, არაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 70)

ცხვრის პატრონისა და მწყემსის დიალოგურ ლექსში “მწყემსი და პატრონი” (ქ. ხ. პ., 1979: 84) ვეცნობით სოციალურ პრობლემას – ცხვრის ფარის მფლობელი მდიდარი სასიძოდ იწუნებს ღარიბ მწყემსს.

მწყემსთა პოეზიაში ხშირია სატრფიალო მოტივი. ერთ ფშაურ ლექსში (“მეცხვარის ჩივილი”) გადმოცემულია განცდები ყმაწვილი მწყემსისა, რომელიც შორიდან უცქერს ახადელ ქალებს და წუხს:

... აღარც სოფელში გამიშვეს,
აღარც გამგზავნეს შინაო;
მიშველე, დედიდაშვილო,
გამამიგზავნე ვინაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 74)

მწყემსური პოეზიის თანახმად, მეცხვარეს (და ზოგადად ნებისმიერ მწყემსს) კარგად აქვს გათავისებული თავისი მოვალეობა. პარალელური ხერხზე აგებულ ერთ ქართულ ლექს-სიმღერაში ნათქვამია:

მეცხვარეს უნდა უყვარდეს
მოვლა, დაბანვა ვაცისა,
მეზღვაურს – თვალის დევნება
წყალწადებული კაცისა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 79)

კახეთში, სოფელ ველისციხეში, 1980 წელს პეტრე გაბიტაშვილისაგან ჩაწერილი ლექსის თანახმად, მწყემსი ათასგვარ განცდასა და სათქმელს იკლავს გულში, რადგანაც კარგად იცის მისი უპირველესი მოვალეობა – დაიცვას და მოუაროს ცხვარს:

სათქმელები ხომ ბევრი მაქვს,
რა ვქნა, რომ არ მაძლევს ხელსა;
მე მწყემსი ვარ, ფარას უფლი –
ბატკანი არ მივცე მგელსა!

(ბსუქცფა)

მწვემსური პოეზიის თანახმად, მეცხვარე მუდმივად ფხიზლად უნდა იყოს; ერთ აფორისტულ ლექს-სიმღერაში ნათქვამია:

მეცხვარე მგლისა შიშითა
ვერ გაიბრტყელებს ნადიმსა,
თუ გაიბრტყელებს ნადიმსა,
მგელი გაიგდებს სადილსა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 90)

მტაცებელ ცხოველთაგან, განსაკუთრებით მგლებისაგან, საქონლისათვის მიყენებული საფრთხის შემცველი ხალხური ლექსი “... მგელმა თქვა...” მრავალ ვარიანტად არის დაფიქსირებული საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში (ქ. ხ. პ., 1979: 91-92, 305-309). თავის დროზე ეს ეპიური ლექსი იაკობ გოგებაშვილის “დედაენაშიც” ისწავლებოდა; მსგავსი თემატიკისაა ხალხური ლექსები: “... ვაცი და მგელი...”, “... დაიცა, მგელო ოხერო...”, “... ელია, მელია...” და სხვა.

მწვემსური პოეზია გენეტიკურ კავშირშია წველის ლექს-სიმღერებთან, რამდენადაც მთაში მწვემსები წველიან საქონელს (ცხვარს, თხას, ძროხას) და ამზადებენ ყველსა თუ ხაჭოს (“კალტს”). ერთი კახური იუმორისტული ლექსით მიუმღერებენ ზარმაც მწველავს:

ადეკი, ჩემო ლელაო,
გათენდა, განა ბნელაო,
დაგაგვიანდა, ბეჩაო,
ძროხების ჩამოწველაო,
შორს წაასხავენ მწვემსები,
იქ მოგინდება დეენაო!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 94)

მწვემსური ხალხური პოეზია, რომელიც უმთავრესად ინდივიდუალური შესრულებისაა (გვხვდება დიალოგური ლექს-სიმღერებიც), ერთ-ერთი საუკეთესო მატიანეა შრომის ამ არქაული სახეობისა; მასში თავჩენილია ქართველ მწვემსთა გმირობა-ვაჟკაცობა, გამძლეობა; გადმოცემულია ბუნების წიაღში მყოფი მწვემსების უსახდერო სიყვრული მშობელი მხარისადმი; მაღალპოეტური მხატვრული ხერხებით არის წარმოჩენილი მწვემსთა ფიქრები და ოცნებები, მწვემსური ცხოვრების სიძნელენი და მათი მოქალაქეობრივი დამოკიდებულება დაკისრებული მოვალეობისადმი.

* * *

შრომითი ტრადიციის ჩამოყალიბებაში განუზომელია ქრისტიანობის როლი. ქართველი მორწმუნენი ქრისტეს სახელით ცდილობდნენ, შეექმნათ „შრომის ტრადიცია“. ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის მი-

ხედვით, იესო ქრისტემ მისცა ადამიანებს ხარ-კამეჩი და სახნაფ-სათესად ტყე და მინდორი დაუდგინა:

დალოცვილი ქრისტე ღმერთი –
პირველი ჩვენი სარდალი,
ხარი მოგვცა და კამეჩი,
ტყე და მინდორი სახნავი...

(ქ. ხ. პ., 1973: 128)

ქრისტიანული კონცეფციიდან გამომდინარე, ქართველთათვის შემოქმედებითი შრომა და შრომის ნაყოფი ”სულიერ შესაწირად“ („უსისხლო მსხვერპლად“) მოიაზრებოდა, რაზედაც მეტყველებენ უძველესი ტაძრების წარწერები, ჰაგიოგრაფიული და საისტორიო თხზულებანი და სიგელ-გუჯრები (სირაძე, 2000: 26).

შრომა მარტოოდენ ფიზიკური არსებობის შენარჩუნების პირობა როდია, იგი ადამიანთა ზნეობრივი წვრთნის ერთ-ერთი აუცილებელი საშუალებაა და – ერის შემოქმედებითი პოტენციალის გამოვლენის უტყუარი გზა. საუკუნეთა განმავლობაში ქართველი ხალხის კოლექტიურმა ცნობიერებამ, გაითავისა რა შრომის სიკეთე და შეისისხლხორცა მისი სიყვარული, ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში ჩაქარგული დიდაქტიზმით იქადაგა, რომ შრომის ღირებულების ასპექტთაგან (ეკონომიკური, ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ზნეობრივი) ერთ-ერთი უმთავრესია ზნეობრივი ასპექტი, რაც ადამიანის შრომას უზენაესი სიკეთის ცნებას ანიჭებს.

შრომა და სიმღერა ერთმანეთისაგან განუყოფელია მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხისათვის და, ბუნებრივია, ერთ-ერთი უძველესი ერის – ქართველთა პოეტურ ფოლკლორში შრომის ღექს-სიმღერებს საპატიო ადგილი უკავია; მათში სრულყოფილად აისახა პოეზიის ისტორიული განვითარების საფეხურები უსიტყვო წამოძახილებიდან თანამედროვე, დასრულებული სახის, ღექსამდე; ქართულ ხალხურ შრომის ღექს-სიმღერებში ვეცნობით ქართველ მშრომელთა ყოფა-ცხოვრებას, სოციალურ გარემოს, ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს, რაც ერის იერსახისა და მისი იდენტობის წარმოჩენის ერთ-ერთი საუკეთესო საშუალებაა.

თავი V. საწესჩვეულებო პოეზია

ყოველ ხალხს, ვისაც უარსებია, უფიქრია და სამყაროში თვითდამკვიდრებისათვის უბრძოლია, შეუქმნია მრავალი რიტუალი, წეს-ჩვეულება, რომლებითაც ანიმისტური მსოფლმხედველობის სივრცეში ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებას, გზის გაკვალვას ცდილობდა. საიმედოდ შერაცხილი, თაობათა მიერ გამოცდილი რიტუალები თანდათანობით წეს-ჩვეულებებად ყალიბდებოდნენ; ამ წეს-ჩვეულებებს ძირითადად სამეურნეო-აგარარული და პროფილაქტიკური დანიშნულება ჰქონდა; მათ შესრულებას თან ახლდა სიტყვიერი შემოქმედება, რაც დროთა განმავლობაში დაიხვეწა და მაღალპოეტურ ნიმუშებად ჩამოყალიბდა.

წეს-ჩვეულება ისტორიულ კატეგორიას განეკუთვნება; იგი საზოგადოებრივი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე იჩენს თავს და გარკვეულ საფეხურზევე ქრება. ამ ბედს იზიარებს წეს-ჩვეულების ამსახველი ზეპირსიტყვიერების დიდი ნაწილიც; ცხადია, ყველაზე მაღალმხატვრული და ესთეტიკურად მნიშვნელოვანი იმის შემდეგაც განაგრძობს არსებობას, რაც მისი წარმომშობი პირობები მოისპობა და დაეწეებას მიეცემა. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი ფუნქციადაკარგული წეს-ჩვეულება საბავშვო ფოლკლორს შეეხიზნა.

ქართულ ფოლკლორში ჩვენამდე მოღწეული საწესჩვეულებო ზეპირსიტყვიერება მისი შესრულების წესისა და თემატიკის მიხედვით ძირითადად ორ ჯგუფად უნდა დაეყოთ: 1. საოჯახო-საწესჩვეულებო პოეზია და 2. საწესჩვეულებო-კალენდარული პოეზია. თითოეული თავის მხრივ იყოფა სხვადასხვა სახეებად, მთლიანობაში კი ქმნიან ჩვენი წინაპრების მიერ საუკუნეთა მანძილზე შემუშავებული წეს-ჩვეულებებისა და მათთან დაკავშირებული ფოლკლორული შემოქმედების ერთ მთლიან მოზაიკას, რომლის ძირითადი სახეები ბოლო დრომდე გავრცელებული საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში და, ამასთანავე, ისტორიული საქართველოს (თურქეთის რესპუბლიკაში შემავალი ძირძველი ქართული კუთხეები, საინგილო) ტერიტორიებზე მცხოვრებ ჩვენებურთა შორის და, აგრეთვე. თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონში მიგრირებულ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებში.

§1. საოჯახო-საწესჩვეულებო ლექს-სიმღერები

საოჯახო-საწესჩვეულებო ზეპირსიტყვიერება ჩვენი ეროვნული ფოლკლორის ერთ-ერთი ღირებული უბანია, რომელიც უმთავრესად წარმოდ-

გენილია პოეზიის სახით. მათში ასახულია საოჯახო-საყოფაცხოვრებო წეს-ჩვეულებები და მათთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები. საოჯახო-საწესჩვეულებო პოეზია რამდენიმე ჯგუფად იყოფა: 1. საძეობო სიმღერები, 2. სააკვნო ლექს-სიმღერები, 3. საწესჩვეულებო ("საბატონო") "იანანა", 4. საქორწილო პოეზია, 5. სამგლოვიარო პოეზია.

1.1. საძეობო. ძეობა დიდი საოჯახო ზეიმი იყო მსოფლიოს ყველა ხალხში. ამ დღესასწაულს უდიდესი სერიოზულობითა და პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა ყველა სოციალური ფენა. საძეობო რიტუალში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სიმღერას, რომელსაც თავისი ტექსტი ჰქონდა და სრულდებოდა ბავშვის დაბადების დღისადმი მიძღვნილი საზეიმო წვეულების დროს. ქართული საწესო საძეობო სიმღერა ჩვენამდე მოღწეულია რამდენიმე ვარიანტის სახით.

საძეობო ლექს-სიმღერების შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის იოანე ბატონიშვილი “კალმასობაში”: “ძეობის ლექსები თუ შაირი შედგება თოთხმეტის ხმოვანის ასოთი და ოცდაერთის უხმოთი ტრიქონით და ვისაც ნებაჲს, იტყვის ოთხ ტრიქონიანს, ხუთსა, ექვსსა და უფრორე მეტსაც: დაბოლოებით შაირსავით იქნება და ყოველის ლექსის ბოლოს “მზევ, შინ შემოდო!”; და, თუ ნებაჲთ, მარტო პირველსა და ბოლოს ლექსზედ იტყვიან “მზევ, შინ შემოდო!” (ბატონიშვილი, 1984: 329). ნიმუშად იოანე ბატონიშვილი მოიხმობს მეფე ერეკლე ასულის – ქეთევან ბატონიშვილის საძეობო რიტუალზე მზეჯაბუკ მდივანბეგის მიერ შესრულებულ ლექს-სიმღერას:

აღმკულ სრასა, უცხოდ მზასა, მზევ, შინ შემოდო!
 ვხედავ ღომსა, მზის ნასობსა, მზევ, შინ შემოდო!
 ვეფხვ ნაკვეთით, უზომოსა, მზევ, შინ შემოდო!
 მკვირცხლსა ყმასა, თვალად კმასა, მზევ, შინ შემოდო!
 ედემურს მტილს, მონაყვანსა, მზევ, შინ შემოდო!
 სტვენს ბუღბული ამოდ ხმასა, მზევ, შინ შემოდო!
 უხმეთ ქნარსა, დასაწყნარსა, მზევ, შინ შემოდო!
 სადავითოდ მონატანსა, მზევ, შინ შემოდო!
 ვარდი შლილობს, ფერებს სცვლილობს, მზევ, შინ შემოდო!
 სუნნი ფშვიან, ხმიან, ზდიან...
 ნაზნი სვიან, ზიან, ზმიან...
 ერთად ჰკრთიან, ძმიან-დიან...
 კენარ-ციალ, იტანციან...
 ზრო აღვისა, ტანი სძრიან, მზევ, შინ შემოდო!
 აწ ვიხაროთ პირველ ნათქვზე, მზევ, შინ შემოდო!

ვინ მწოლარობს, ფარდულ ტახტზე...
სხივებრ აკროტობს, სტივიფრავს წამზე...
მით მზიდველობს ნათელს მზეზე...
დარაზმულან მნათნი ცაზე...
ციმციმობენ მზეობაზე, მზევე, შინ შემოდით!
ძეობას ვიყავ მზისასა, მზევე, შინ შემოდით!
ვაჟის მამა შინ დაესწრა, მზევე, შინ შემოდით!

(ბატონიშვილი, 1984: 329)

მართალია, იოანე ბატონიშვილი ახასიათებს ხალხურ საძეობო ლექს-სიმღერას, მაგრამ, ბუნებრივია, “მზეჭაბუკ მდივანბეგის ნათქვამი” მთლად ხალხურად ვერ ჩაითვლება; ის მისეული ინტერპრეტაციაა და ფეოდალური წრისათვის შესაფერისი ხოტბა-დიდების შემცველია, თუმცა ცალკეული პლასტები: მისამღერი – “მზევე შინ შემოდით”, ახალშობილის შედარება მზისგან ნაშობად, ვაჟის მამის შინ მყოფობა (შეადარეთ ხალხური “ვაჟის მამა შინ არ არის, ქალაქს არის აკენისთვინა”) აშკარად მიანიშნებს, რომ მდივანბეგი ჭაბუა ორბელიანი დავალებულია ხალხური საწესო საძეობო ლექს-სიმღერით.

ქართული ხალხური საძეობო პოეზია მარტოოდენ ვაჟის დაბადებისას როდი სრულდებოდა. “საძეობო” ზოგადი სახელწოდებაა საწესწიულებო-საოჯახო ფოლკლორის ამ უბნისა; ძველ ქართულში “ძე” “შვილის” ბადალი სიტყვა იყო, რასაც ადასტურებს მეფე თეიმურაზ მეორის “სარკე თქმულთა” და ჩვენში თითქმის ბოლო დრომდე შემონახული ტრადიციაც: ”შვილი მიეცეს თუ გინდა ღამითა, ანუ ღღისითო, ძეობა, ღხინი ისევე გაიმართება ღამითო”, – ამბობს თეიმურაზ მეორე (თეიმურაზი, 1939: 71).

საძეობო რიტუალისა და მასთან დაკავშირებული სიმღერის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის, აგრეთვე, ალექსანდრე ჯამბაკურ-ორბელიანი წერილში “ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ღღინი”. იგი წერს: “უწინდელ დროს, ჩველი ყმაწვილი რომ დაიბადებოდა, თან უნდა სიმღერით ეთქვათ ეს ლექსი ქალებს და ყმაწვილ-ვაჟებს: “მზე შინაო, მზე შინაო, მზევე, შინ შემოდით” და სხვანი. ეს ერთიანი ლექსია. ასეთი შესაფერი ლექსი ძეობისა უკეთესი აღარ იქნება” (“ცისკარი”, 1858, № 6).

ქართული საძეობო სიმღერა “მზე შინა”, რომელიც გუნდური შესრულებისაა, ჩვენამდე პირვანდელი სახით არ არის მოღწეული, ტრანსფორმირებულია, მაგრამ, როგორც პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ აღნიშნა, “მას მაინც აქვს შემონახული ძველი სარიტუალო წესის ელემენტები. ასეთია ზვარაკად ცხვრის შეწირვა. მთლიანად სიმღერა თავისი მისამღერით მზის თაყვანისცემის გადმონაშთია” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 47). “მზე შინას” მეტ-ნაკლებად სრული ტრადიციული ტექსტი შემდეგია:

მზე შინა და მზე გარეთა,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 უყივლია მამალსაო,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 გათენდი, თუ გათენდები,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 მზე დაწვა და მთვარე შობა,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ჩვენ ვაჟი დაგვბადებია,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 დუშმანსა ქალი ჰგონია,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ვაჟის მამა შინ არ არის,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ქალაქს არის აკვნისთვინა,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ვაჟის მამას მოუხდება,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 თეთრი კაბა ატლასისა,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ცხენზე ჯდომა, ჯირითობა,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ყაბახს სროლა, ბურთაობა,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 მზევ, შემოდი ბაკებსაო,
 მზევ, შინ შემოდიო!
 ცხვარს დაგიკლავ მაკესაო,
 მზევ, შინ შემოდიო!

(კოტეტიშვილი, 1961: 29-30)

საწესო საძეობო საგალობელი “მზე შინა” გადმოსცემს მემკვიდრის დაბადებით გამოწვეულ სიხარულს. როგორც მიუთითებენ, წარმოშობით ეს ლექს-სიმღერა თავისი ვარიანტებითურთ მზის საგალობელია, მითოპოეზიის ნიმუშია, რომელიც შემდეგში გარდაიქმნა საძეობო სიმღერად. ამის თაობაზე ვახტანგ კოტეტიშვილი წერდა: “ეს ეს ლექსი უძველესი საწესო ხასიათის ტექსტი არის. მართალია, როგორც ხალხური შემოქმედების წესია, ამ ლექსსაც ბევრი რამ ახალი შეუთვისებია და ამით თითონაც განახლებულა, მაგრამ ძველი დოკუმენტებიც შეუნახავს. აღნიშნული ლექსი ეკუთვნის ბავშვის დაბადებისათვის განკუთვნილ წესს და იმდერებოდა გუნდის მიერ”. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს ლექს-

სიმღერაში ნახსენებ მსხვერპლშეწირვის ჩვეულებაზეც: “ცხვარი და ბაკები აქ უბრალო, შემთხვევითი სიტყვები კი არ არის... დოვლათიანობასთან უნდა იყვეს დაკავშირებული... უძველეს მითურ წარმოდგენებში ცხვარი, ძროხა, თხა ნაყოფიერების სიმბოლოებად არიან ქცეულნი...”; აქვე ვ. კოტეტიშვილი პარალელს ავლებს ბერძნულ საძეობო რიტუალთან, რომლის თანახმად ბავშვის დაბადებამდე ფეხმძიმე ქალები “მსხვერპლს სწირავდნენ ილითიას, არტემისს და ნიმფებს, რომელნიც ითვლებოდნენ მშობიარეთა დამხმარეებად...” (კოტეტიშვილი, 1961: 322-323).

“მზე შინა”, რომელიც არქაული მზის საგალობელია და მოგვიანებით საძეობო ლექს-სიმღერად ქცეულა, საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა ძველ საქართველოში და მრავალი ვარიანტის სახით შემოგვრჩა (ქ. ხ. პ., 1972: 170-176), თუმცა ძირითადი ტექსტი უცვლელია; ზოგიერთ ვარიანტში გვხვდება საფეიქრო შრომის ელემენტები (“ძილო, რასა მეძინები!”), ანდა აკვნის იარაღებისა და მოსართავების ხსენება, ზოგან ძირითადი ტექსტი მოკლეა, მაგრამ რეფრენი (“მზევ, შინ შემოდიო”) ყველგან უცვლელია, რაც პოეტური სიტყვის განვითარების ადრინდელ საფეხურზე მიანიშნებს. მთლიანობაში კი ეს უძველესი საწესო-საძეობო სიმღერა-საგალობელი, რომელიც არქაიკაში მნათობთა კულტისადმი იყო მოძღვნილი და მოგვიანებით დაუკავშირდა საძეობო რიტუალს, ნათლად ასახავს ვაჟის დაბადებით გამოწვეულ სიხარულს; საძეობო სიმღერა, ისევე როგორც რიტუალური ძეობა, ჩვენს სინამდვილეში დავიწყებას მიეცა.

აჭარაში საძეობო ზეიმს, ალ. მსხალაძის ცნობით, ახლდა ცეკვა “ფადიკო”/“ფათიკო”, რომელსაც ორი ქალი ასრულებდა; მკვლევარი ამ არქაულ რიტუალს ბერიკაობის აჭარულ ნაირსახეობას უწოდებს. მონაწილენი ასრულებდნენ საფერხულო სიმღერას “ნაფ-ნაფ, ნინაფნა” და სააკვნო ლექს-სიმღერათა ფრაგმენტს; აქვე ალ. მსხალაძე მიუთითებს, რომ “ფადიკო” ბოლო დროს საქორწილო რიტუალს დაუკავშირდა (მსხალაძე, 1969: 29-31). ჯერად ნოღაიდელმა “ფადიკო” საქორწილო რიტუალად მიიჩნია და ვრცლად აგვიწერა (ნოღაიდელი, 1971: 53-54).

12. სააკვნო. ხალხური სიმღერა “ნანინა”, “ნანა” საგანგებო დანიშნულებისაა, მას ბავშვის დაძინებისას ასრულებენ. რადგან ჩვენში ძველად ბავშვებს აკვანში ზრდიდნენ, ამ სიმღერას “აკვნის სიმღერის” სახელითაც მოიხსენიებენ ხოლმე. “ნანინა” დედათა სიმღერაა, მას აქვს პოეტური ტექსტი, მელოდია და შესრულების საკუთარი მანერა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში სააკვნო ლექს-სიმღერათა თემატური ადგილის თაობაზე არაერთგვაროვანი შეხედულებანი არსებობს. ზოგს მიაჩნია, რომ ისინი საბავშვო ზეპირსიტყვიერების კუთვნილებაა; სხვები

ფიქრობენ, რომ, გენეზისის გათვალისწინებით, სააკენო პოეზია საოჯახო-საწესჩვეულებო ფოლკლორს უნდა მივაკუთვნოთ და არა – საბავშვოს. ვფიქრობ, ტრადიციული სააკენო ლექს-სიმღერები, რომლებიც ქალთა რეპერტუარია და ბავშვის დაძინების ფუნქცია აქვთ და არა – მათი გართობისა, საოჯახო-საწესჩვეულებო თემატიკის რკალში უნდა გავაერთიანოთ.

სააკენო ლექს-სიმღერების უმთავრესი დანიშნულებაა, დაამშვიდოს ბავშვი. დედის სიმღერამ (ხმის ტემბრმა და ნაზმა, აუღელვებელმა მელოდიამ) და აკენის რწევამ რული უნდა მოჰგვაროს ბავშვს, რაც მერე ძილში გადადის. სიტყვიერი ტექსტი "ნანინასი" ჩვილისათვის, ბუნებრივია, გაუგებარია. შესაბამისად, "სათქმელს ამ ეტაპზე მხოლოდ დედისთვის აქვს მნიშვნელობა. აკენის სიმღერების ტექსტში უპირატესად გამოხატულია ყრმის სიყვარულით აღსავსე დედის ემოცია: ფიქრი, ოცნება და იმედი" (ქურდოვანიძე, 2001: 123).

"ნანინას" იოანე ბატონიშვილი "კალმასობაში" ასე ახასიათებს: "ნანინას" არს ყრმათა დასაძინებელი სიმღერა... რვა ხმოვანთა მიერ შემდგარი, და ცხრისას უხმო ასოთი, ესრეთ, ვითარცა აქა ჩანს, ხოლო ყოველთვის "ბატონი" მოვა: ნანინა, ნანა ბატონსა, ეძინება ბატონსა! ეგრეთვე არის ესგვარადცა თქმული:

იავნანა, ვარდო ნანა, იავ ნანინაო,
 იას ვარდი რით სჯობია, იავ ნანინაო!
 რით უფრო მშვენიერია, იავ ნანინაო,
 სილამაზით ყაყაჩოს სჯობს, იავ ნანინაო,
 ყანა დაუმშვენებია, იავ ნანინაო!"

(ბატონიშვილი, 1984: 330)

დედა ესაუბრება შვილს ღიღინით. დედის ხმამაღალი ფიქრები, შესაძლოა, მწყობრივ არ იყოს, რადგან შვილთან დიალოგი იმპროვიზებულია. ტრადიციულ ფრაზას შეიძლება მიებას ახალი, რომელიც იმ მომენტში გააჩინა ფიქრმა და ემოციამ. "ნანინას" სიმღერა მიმართვით იწყება: "იავნანა, ვარდო ნანა" და თან ახლავს რეფრენი "იავნანინაო", რომელიც კანონზომიერად მეორდება ყოველი სტრიქონის შემდეგ და რიტმულად აწესრიგებს სიმღერას მაშინაც კი, როცა პოეტური ტექსტი რითმით არ არის შეკრული. ფრაზა "იავ ნანა, ვარდო, ნანა, იავნანინაო" ბავშვის დასაძინებელ "ნანინას" საზიარო აქვს უძველეს საწესო სიმღერასთან "იავნანა", რომელიც წარმოშობით და ფუნქციით სულ სხვაა.

სააკენო სიმღერის ერთი რაჭული ვარიანტი ასეთია:

იავნანა, ვარდო ნანა, იავნანინაო,
 დაიძინე, გენაცვალე, იავნანინაო.
 ჯერ არ გათენებულაო, იავნანინაო,

ვარსკვლავები ამოსულა, იავნანინაო,
მთვარე შეშინებულაო, იავნანინაო,
მანანოები მოდიან, იავნანინაო,
ძილი მოაქვთ გუდითაო, იავნანინაო.
ამას ჩემს ყმაწვილს მიეუტან, იავნანინაო,
თვალეbs გავეუვსებ ძილითაო, იავნანინაო,
დაიძინე, გენაცვალე, იავნანინაო,
მთვარე შეშინებულაო, იავნანინაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 112)

"ნანინას" აუცილებელ შინაარსობრივ ნაწილებად უნდა მივიჩნიოთ დედის თხოვნა – დაიძინოს ყრმამ, ბავშვების ქება, დალოცვა და მოფერება, მომავლის პერსპექტივის დასახვა, დედის "თავსშემოვლებსათვის" მზადყოფნა და სხვა. ეს ზოგადი სქემაა და, ბუნებრივია, "ნანინას" სხვადასხვა ვარიანტს მეტ-ნაკლებად ახასიათებს.

"ნანინას" ემოციურობით არის განპირობებული ყრმის ქებისათვის განკუთვნილი მხატვრული ეპითეტებისა და შედარებების სიუხვე. მოსიყვარულე დედა თუ ძიძა უშურველად იხარჯება: შვილი "დედის ღულუნა ქედანია", "ცისკრის ვარსკვლავია", "თვალის სინათლეა", "მარგალიტის მტევანია", "ბროლ-კალმით ნახატია", "სამოთხის ყვავილია", "მამის ქამარ-ხანჯალია":

შვილო, დედა გენაცვალოს,
შვილო, თავშაუდებარო,
ჭირი მოგჭამოს დედამა,
შე ცველქო, დაუდეგარო!
ნან, შვილო, შამოგეველე,
მტრის გულზე ფეხით შემდგარიო,
ნანა, ნანა, ნანინა,
დედის ღულუნა ქედანო!
ნანა, ნანა, შვილო, ნანა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 112)

ყრმათა დასაძინებელ სიმღერებს უძველესი დროიდან იცნობს მსოფლიოს ყველა ხალხის ფოლკლორული შემოქმედება. ზოგიერთმა ხალხმა ადრეულ საუკუნეებში მოახერხა ამ სიმღერების დაფიქსირება, როცა მათ ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ დაკარგული მითური აზროვნების ნიშნები. საქართველოში, სამწუხაროდ, XIX საუკუნეზე ადრე ჩაწერილი ტექსტები არ მოგვეპოვება, თუმცა ზოგან მაინც შემორჩენილია "ნანინას" არქაულობის კვალი, კერძოდ – მინიშნება ძილის სულიერად წარმოდგენისა, ანუ პერსონიფიცირებისა; ისეთი ტექსტიც, რომელიც ჯერ ლექსად არც ჩამოყალიბებულა:

ნანა, ნანა, აქმა, ქმა, ქმა!..
 დაიძინე, დაიძინე, მგელი მოდის,
 ნანა, ნანა, ქათამი მოდის,
 აქმა, ქმა, ქმა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 114)

ამ სიმღერის გარდა, სხვა სააკვნო სიმღერებშიც გვხვდება ცხოველების და ფრინველების “გაძეგების” მაგალითები (მეგრული “სისა, ტურა”), რათა ჩვილმა “მშვიდად” იძინოს.

ბავშვისადმი მშობლის სიყვარულის ტიპობრივ სურათს გვიშლის კომპოზიტორ დიმიტრი არაყიშვილის მიერ ჩაწერილი "ნანას" ტექსტი:

ნანა, ნანა, ნანინა,
 ტკბილი ძილით დაიძინე,
 გულს ნათელი დაიფინე!
 ეს აკვანი ცუდი ხისა,
 შენ ხარ ვარსკვლავი ცისკრისა,
 თვალის სინათლე დედისა,
 მერმე – სუ ამა ქვეყნისა!
 ენა მამე მგალობლისა,
 რომ ნანა გითხრა ქებისა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 115-116)

საკვნო სიმღერებს მრავალმხრივი პრაქტიკული დანიშნულება აქვთ: სასიამოვნო მელოდიის მოსმენა ხელს უწყობს ბავშვის სმენის განვითარებას, კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენს მის გუნება-განწყობაზე. ამავე დროს, შვილისთვის სიმღერა აკმაყოფილებს ქალის დედობრივ ინსტინქტს, აბედნიერებს მას შვილთან კონტაქტით, სიმღერა ასუფთავებს ოთახის აურას, იზიდავს დადებით ენერჯიას.

"ნანინა" ხშირად პატრიოტული სულისკვეთების გამომხატველია. ერთ მესხურ სააკვნო სიმღერაში ჩვილს უსახავენ სამომავლო გეგმას, რომლის უმთავრესი დევიზი სამშობლოს მოვლა-პატრონობაა:

გაიზარდე, პაწაწინა, შენ დედისერთაო!
 ქვეყანაზე შენ იქნები თავისუფალიო.
 არტახები ლამის წყვიტო, იწვევ მედგრათაო!
 შენი სამშობლოს სართავი შენ უნდა მორთაო.
 ეს სიტყვები ყურში გქონდეს, გულში – განძათაო,
 გული ბასრად მოიხმარე, მკლავი – აბჯრადაო,
 შენ სამშობლოს გულისთვისა გახდი მსხვერპლადაო!
 იავნანა, ვარდო ნანა, იავნანინაო,
 დაიძინე, პაწაწინავ, შენ დედისერთაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 116)

ინგილოური "ნანინა" "... დაა-დაა, შულო, დაა..." არქაული ფორმის გარდა, შინაარსის თავისებურებითაც იპყრობს ყურადღებას; მრავალჭირ-გამოვლილი ინგილო დედა შვილს შთააგონებს მამულის მსახურების, მისი "შემომავლების" წმიდათაწმიდა იდეას:

დაა – დაა, შულო, დაა!
 კოხტა ჟანი, დაა!
 ჩემო გულო, დაა!
 დააზინ, შულო, დაა!
 დააქენ, თოლო, დაა!
 შენამ შემგეველებ,
 ტკბილად დააზინ, დაა!..
 ჟანჰ ჭირიმენ!
 ვაჟკაც გაკვდ, დაა!
 დუშმან ბევრ გყავ, დაა!
 საქმედ ბოლ გოქ, დაა!
 შენ რუმ გააზდებ, დაა!
 ხანჟალს მოგცემ, დაა!
 მამულს მოუარ,
 შემომავრ, დაა!
 დაა-დაა, დაა, დაა-დაა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 122)

ამ სიმღერის ჩამწერი მოსე ჯანაშვილი ახასიათებს თავისი კუთხის უმძიმეს წარსულს და არცთუ ბედნიერ აწმყოს: "ბევრჯელ მომისმენია ინგილოური ნანა და ყოველთვის ამ ქვეყნის ბედშავი წარსული თვალ-წინ წარმომდგომია: მომგონებია დრო შაჰ აბასის, მფლობელობა და ბატონობა ჭარ-ბელაქნელებისა, ილისოს სულთნისა, ლეკებისა და სხვა, ერთის სიტყვით, ის დრონი, როდესაც ძლიერსა და ხალხით სავსე ჰერეთს მტრები სისხლის წვიმას აწვიმებდნენ, ხალხს სტყვევნიდნენ და ჟლეტავდნენ. მართალია, აქაური ნანინა სიტყვებითა და შინაარსით ფრიად მარტივი და ღარიბია, მაგრამ მაგიერად კილოსა და ჰანგის მიხედვით კი თავზარდამცემია და... მწუხარებით სავსე... ამ მცირე ლექსის ჰანგით კი ხალხს გამოუხატავს თავისი ბედშავი ყოფა-მდგომარეობა, სიმძიმე თვისის უღლისა..." (ქ. ხ. პ., 1979: 351).

აჭარულ სააკენო ლექს-სიმღერებში, ტრადიციულის გარდა, იმდერე-ბა იმპროვიზებული ტექსტებიც, რაც საქართველოს ყველა კუთხისათვის არის დამახასიათებელი:

რურუ ჩემ შვილს, ნანი,
 ეძინება, ერურება, ნანი,
 პირზე ვარდი ებურება, ნანი,

მის ღუშმანებ – მოჩვენება, ნანი,
მას – ძილი, მას – მოსვენება, ნანი,
რომ დაგარტყა, გეტკინება, ნანი,
შენ ნენესაც ეწყინება, ნანი.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 79-80)

ლაზურ “ნანაში” (“ჰა-ნანი”), რომელიც 1960 წელს ზურაბ თანდილა-
ვამ ჩაიწერა სოფელ სარფში (ქართული თარგმანიც მას ეკუთვნის) გად-
მოცემულია დედის უნაზესი გრძნობები ატირებული ჩვილისადმი:

ჰა-ნანი, ნანი, ნანი,
მე გიმღერ, დედა შენი.
აკვანი ჭიტი-ჭიტი,
ნუ სტირი, ჩემო პიტი!
შენი აკვნის კამარა,
გირწევ, ტირილი კმარა.
ნანი, ნანი, ჰა-ნანი,
ვიყო შენი ყურბანი!

(ქ. ხ. პ., 1979: 122)

მეგრული “ნანა-სქუაც” აკვანში მწოლიარე ყრმას უპირველეს მოვა-
ლეობად სამშობლოს სიყვარულს უსახავს:

... მისდღეში არ დაივიწყო, შემოგველე მე,
ეს ნანა მეგრული, შენი ჭირიმე!
შენი კუთხე საქართველო, დედის ტკბილი რძე,
შენი ფაცხა და შენი კერია, შენი ჭირიმე!

(ქ. ხ. პ. მ., 1971: 17)

ქართული ხალხური სააკვნო ლექს-სიმღერა შემოინახა ისტორიული
ქართული რეგიონების – შავშეთისა და კლარჯეთის – ზეპირსიტყვიე-
რებამაც. შავშურ “ნანინაშიც”, ზოგადქართულის მსგავსად, გამოთქმუ-
ლია ყრმის კარგ ადამიანად, ზნეობრივ მოქალაქედ გაზრდის სურვილი;
მოსხენიებულია, აგრეთვე, აკვნის საალერსო სიტყვა “კაკანა”, რომელ-
საც ბოლო დრომდე იცნობს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე:

ნანინაჲ, ნანინაჲ,
დედიძინოს კაკანაში!
დედიძინე, შვილო, დედიძინე!..
ჩემი შვილი კაცი გახდეს!
ნანინაჲ, ნანინაჲ...

(შოიშვილი, 2016: 305)

სააკვნო ლექს-სიმღერები მრავალ ვარიანტად შემორჩა კლარჯთა
ისტორიულ მესხიერებას; მათშიც, ტრადიციულად, საალერსო სიტყვებით
მიმართავენ ჩვილს, უსურვებენ ზნეობრივ პიროვნებად გაზრდას, ჯანმრ-

თელობას, დედ-მამის ამაგის დაფასებას და სხვა. აკვანსაც საალერსო სიტყვებით (“აკვანა”/“აკავანა”, “კაკანა”) მოიხსენიებენ კლარჯი ჩვენებურები, თავად სიმღერას კი უწოდებენ “დაძინებისას” ან “მინანიებას”/“მონანიებას”. კლარჯეთის სოფელ მარადიდში 2013 წელს ჩაწერილი “ნანას” ტექსტით ჩვილს შაქარს პირდებიან და გაზრდას უსურვებენ:

ნანი, ნანი, ნანადღა!
დეძინოს ჩემი ღარჭი,
გეზარდოს ნენეთ,
ბაბადთ, დიდი ნენეთ!
დედე’ნა მოვდეს,
შექერი’ნა მუუტანოს!
დიდი დედე’ნა მოვდეს,
შექერი’ნა მუუტანოს,
გეზარდოს’ნა ჩემი ღარჭი,
ღმერთმა მიცოცხლოს, გამჩენელმა!
ნანინი, ნანი, ნანადღა!

(შოთაშვილი, 2017: 424)

თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა პროვინციაში მცხოვრებმა ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებმაც შემოინახეს სააკვნო ლექს-სიმღერები, რომლებშიც, ტრადიციულად, გადმოცემულია ჩვილისადმი სიყვარული და მოფერება. აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – ბურსის პროვინციის გემლიქის რაიონის სოფელ ჰაიდარიეში მცხოვრები 93 წლის ხასან ქურთისაგან 2014 წელს ჩაწერილი სააკვნო ლექს-სიმღერით, ჩვილის გაზრდის სურვილის გარდა, გადმოცემულია ტრადიციული სულისკვეთება ქართველი მშობლისა, რომელიც მამულს უზრდიდა ერთგულ დამცველს; საანალიზო სააკვნო სიმღერაში ჩვილის “ასკერად” (ჯარისკაცად) გახდომის სურვილი სწორედ ამ ასოციაციას იწვევს; აქვე ნახსენები სურვილი – “ღარალი გახდი!” (დაჭრილი გახდი//დაიჭერი) პატრიოტი ქართველი დედების “ნანების” თეზათა განმეორებაა:

ე, ნენი, ნენი,
იძინე, გეზარდე,
ასკერი გახდიო,
ღარალი გახდი!..

(ბსუქცფა)

თურქეთის რესპუბლიკის საქარიას პროვინციის გეივეს რაიონის სოფელ ილიმბეიში მარადიდელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 87 წლის ფეჰიმე ონერისაგან 2018 წელს ჩაწერილ სააკვნო სიმღერაში ჩვილი გოგონას სიღამაზე მზესა და მთვარესთან არის შედარებული, რითაც აშკარად ჩანს “მნათობთა კულტის” ელემენტები:

მთვარე ხარ თუ მზე ხარ თუ,
რა სოდ ღამაში ხარ!
დედზინოს და გედზარდოს
ჩემი ღამაში გოგო!
ქმ ქმ ქმ...

(ბსუქცვა)

თურქეთის პროვინციებში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების “ნანებშიც” შემონახულია აკვნის მოფერებითი სახელი “კაკანა”.

ქართველი ხალხის ტვირთშიმე ისტორიამ, გარეშე მტერთაგან გამუდმებულმა აგრესიებმა თუ შინაურმა შუღლმა და აშლილობამ თავისებური ღრმა კვალი დააჩინეს ქართულ ხალხურ სააკვნო ლექს-სიმღერებს, თუმცა უთუოდ გაზარდეს მისი პატრიოტული მუხტი და ღირსეული ქართველი დედების მიერ ყრმათათვის სამღერი საგალობლის – “ნანას” უმთავრესი პათოსი და მისია – შვილის გაზრდა ღირსეულ მამულიშვილად – დღემდე გაუხუნარი და პირველქმნადობის ხიბლით არის აღბეჭდილი. ამის დასტურია არა მარტო საქართველოს ყველა კუთხეში გავრცელებული “ნანას” ვარიანტები, არამედ, ისტორიული ძნელბედობის გამო, ერთიანი სამშობლოსაგან მოწყვეტილი და დღეს თურქეთის რესპუბლიკაში შემავალი ისტორიული ქართული რეგიონების – კლარჯეთისა თუ შავშეთის და, აგრეთვე, თურქეთის რესპუბლიკის შიდა რეგიონებში განსახლებულ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში თუ აზერბაიჯანის რესპუბლიკის შემადგენლობაში მყოფი ისტორიული ჰერეთის, ანუ საინგილოს, ფოლკლორში დადასტურებული ტრადიციული ქართული სააკვნო ლექს-სიმღერები.

მრავალ ეპოქათა ტევრში გამოტარებულ-გამობრძმედილი ქართული ხალხური სააკვნო ლექს-სიმღერები პოეტურად დახვეწილი და უაღრესად ემოციური ტექსტებია. მათში უხვადაა შედარებები, ეპითეტები, გაპიროვნებანი, პარალელიზმის ხერხები და სხვა მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები, რაც, მკვლევარ ფიქრია ზანდუკელის მართებული შენიშვნით, “შინაარსობრივად მდიდარ სააკვნო პოეზიას ფორმის მხრივაც სრულყოფილს ხდის” (ზანდუკელი, 1977: 54-55).

ქართულმა ხალხურმა სააკვნო პოეზიამ, ბუნებრივია, საუკუნეთა მანძილზე, ცვლილებები განიცადა, დაიკარგა ან ფერი იცვალა არქაული აზროვნების გამომხატველმა სტრიქონებმა, შეემატა ახალ-ახალი მოტივები, მაგრამ უცვლელი დარჩა მისი დანიშნულება – მკვეთრად გამოსატყული ეთიკურ-ესთეტიკური ფუნქცია – სულიერად და ფიზიკურად ჯანსაღი თაობის აღზრდისათვის აკვნიდანვე ზრუნვა, რაც გენეტიკურად მითოსური მსოფლმხედველობიდან მომდინარე ქართულ ხალხურ სააკვნო

ლექს-სიმღერებს განუსაზღვრელ ისტორიულ-შემეცნებით ღირებულებას სძენს.

13. საწესო ("საბატონო") "იავნანა". "იავნანა" არქაული საწესო სიმღერაა, რომელიც ახლავს ინფექციური დაავადების, ანუ ეგრეტწოდებული "ბატონების" მქონე ავადმყოფის განსაკურნებლად მოწყობილი პროფილაქტიკური მაგიის შემცველ რიტუალს, რომელიც ცეკვითა და სიმღერით სრულდებოდა, რაც მისი სინკრეტული გენეზისის დასტურია. ხალხის მიერ "სახადად" წოდებული დაავადების, იგივე "ბატონების"/"ყვავილბატონების" გულისმოსაგებ რიტუალს ხალხი "საბოდიშოს" უწოდებდა, რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, ამ მხიარული, ცეკვა-თამაშითა და სიმღერით, მხიარული განწყობით შესრულებული სანახაობა საწინდარი უნდა ყოფილიყო იმისა, რომ "ბატონებს" გული მოუღებოდათ და ავადმყოფს მშვიდობიანად გაეცლებოდნენ. "საბოდიშო", ანუ "მოსაოხებელი", სიმღერაცა და მთელი რიტუალიც საზრდოობს ანიმისტური მსოფლმხედველობიდან მომდინარე წარმოდგენებით ავადმყოფობათა გამომწვევი სულების შესახებ, რომლებიც ძირითადად ყმაწვილთა დაავადებას იწვევენ და საჭიროა მათი ტკბილად მოპყრობა-მომსახურება და მშვიდობიანად გასტუმრება, რასაც ჩვენი წინაპრები სიტყვისა და მოქმედების მაგიით "ახერხებდნენ".

გადამდებ სენტა, ანუ "ყვავილ-ბატონების", შესახებ 1903 წლის 16 აპრილს თედო სახოკია პარიზის ანთროპოლოგიური სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე წარსდგა მოხსენებით "ყვავილ-ბატონები" საქართველოში. ერთი გვერდი სახალხო ექიმობისა" (სახოკია, 1956: 22). მოხსენება ეხებოდა სამეგრელოში გავრცელებულ რწმენა-წარმოდგენას "ყვავილ-ბატონებზე" და მის რიტუალს, რაც ზოგადია საქართველოს ყველა კუთხისათვის. ნაშრომში მკვლევარი ზოგადქართულ ასპექტში განიხილავს გადამდებ სენტა (ყვავილი, წითელა, ქუნთრუშა, შავი ჭირი, ხორველა) შესახებ ხალხში არსებულ რწმენას, ფაქტობრივი მასალა კი მოხმობილია სამეგრელოში გავრცელებული ზეპირსიტყვიერებიდან და წეს-ჩვეულებებიდან (შიოშვილი, 1987: 50).

მოარული სენი, ანუ სახადი, რომელთა მიმართ ღლიალური დამოკიდებულების შედეგად შემუშავდა ტერმინი "ბატონები" ("ყვავილ-ბატონები"), რამდენადაც, ხალხის რწმენით, სულები არიან, სწრაფად მოძრაობენ, მგზავრობენ ჯორებით. სიძლიერის მიხედვით ისინი ორ კატეგორიად იყოფიან: "დიდი ბატონები" და შედარებით იოლად მოსახდელი "ბატონები" (სახოკია, 1956: 23-24). სერგი მაკალათიას ცნობით (აკალათია, 1941: 332), "ბატონები" სხვადასხვა ფერისანი არიან; ზოგი შავია

(შავი ჭირი), ზოგი – თეთრი (ყვავილ-ბატონები), ზოგიც – წითელი (წითელა, წითურა).

როგორც თედო სახოკია გვამცნობს, ხალხის რწმენით, თავად ბატონებიც არჩევენ ფერებს. “ყვავილ-ბატონებსა და წითელას უყვართ წითელი, თეთრი ან ლურჯი ფერი, ხოლო შავი სამოსის ნახვა ორთავეს საშინლად ეჯავრებათ”.

ყვავილ-ბატონებს, ხალხის რწმენა-წარმოდგენით, თავიანთი “სახელ-მწიფო” აქვთ, ჰყავთ უფროსი, რომელსაც მორჩილებენ; ისინი დროდარო ტოვებენ თავიანთ სამყოფელს და მოგზაურობენ დედამიწაზე, რათა გაიგონო, “თუ სიკვდილის შვილნი რამდენად ერთგულნი არიან მათნი” და ურჩები დასაჯონ (სახოკია, 1956: 24). ყვავილ-ბატონები ზღვის გადაღმა, ზღვის იქით, ბინადრობენ, მათ გულისმოსაგებ საგალობელში მოხსენიებულია მათი მუდმივი ადგილსამყოფელიც:

თეთრი ზღვიდან გეახელით,
იაგ-ნანინაო!
შვიდი და-ძმანი ბატონი,
იაგ-ნანინაო!

(ხ. ს., 1914: 36)

გარდა ბატონების ადგილსამყოფელისა, ამ არქაული საგალობლიდან ვიგებთ, რომ ყვავილ-ბატონების რიცხვი შვიდია და ისინი ორივე სქესის არსებობად წარმოუდგენია ხალხს. ამაზე მიუთითებს, აგრეთვე, მოხევეური “საბოდიშოც”, რომელშიც შესულია ქრისტიანული ელემენტიც:

ნათლისმცემლის მამიდან
ვიყავით შვიდი და-ძმანი.

(მაკალათია, 1934: 198)

ყვავილ-ბატონებისაგან თავის დასაცავად ჩვენს წინაპრებს შეუძუ-შავებიათ ამ ავსულთა საამებლად და გულის მოსაგებად გამიზნული რიტუალი. როგორც პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, “ადამიანმა რომ დაძლია ამ სულისადმი შიში, ამაზე მიგვანიშნებს ტერმინი "სახადი" (მოსახდელი). ასეთივე შინაარსისა ჩანს ხევსურული ტერმინი "ღვთის ვალი". ხალხს სჯერა, რომ სახადი ღმრთისაგან იგზავნება და მოსაპოვებელია ამ სულის კეთილგანწყობა” (ქურდოვანიძე, 2001: 127).

როგორც ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრის ნიმუშს, ბატონების რიტუალურ “იავნანასაც” აშკარად ატყვია სხვადასხვა რელიგიურ კონფესიათა დანაშრევი. წარმართულ ეპოქაში შემუშავებულ “იავნანას” სიტყვიერ ქსოვილში, ბუნებრივია, ქრისტიანობამ თავისი მსოფლმხედველობითი კორექტივები შეიტანა, დაამკვიდრა ტერმინები “ანგელოზები”,

“ბატონები”//”ბატონ-ანგელოზები”, “წმინდანი”, “წმ. ბარბარე” და სხვა. მკვლევართა აზრით, სახელთან დაკავშირებული არქაული წეს-ჩვეულებები ატარებს დედამიწისა და ბუნების უძველესი თაყვანისცემის ნიშნებს და ასტრალური რელიგიის ამსახველ ელემენტებს შეიცავს.

"იაენანას" მელოდია უაღრესად მშვიდი, სამღერი ტექსტი კი საკმაოდ ვრცელია და ორი აზრობრივი მონაკვეთისაგან შედგება. პირველში მოთხრობილია "ბატონების" მიღებასა და სათანადო პატივისცემით დახვედრაზე:

იავ ნანა, ვარდო, ნანა, იავ, ნანინაო,
 აქ ბატონები მობრძანდნენ, ვარდო, ნანინაო,
 მობრძანდნენ და გაგვახარეს, იავ, ნანინაო,
 ბატონების მამიდასა, იავ, ნანინაო,
 ქვეშ გაეუშლით ხალიჩასა, ვარდო, ნანინაო,
 იმასაც არ დავაჯერებთ, იავ, ნანინაო,
 ზედ დავუფნთ ორხოსაცა, ვარდო, ნანინაო.
 ამ ბატონების დედასა, იავ, ნანინაო,
 უდგია ოქროს აკვანი, ვარდო, ნანინაო,
 შიგ უწევთ ბატონიშვილი, იავ, ნანინაო,
 უსხიათ ოქროს ქოჩორი, ვარდო, ნანინაო,
 ატლასის საბანი ჰხურავს, იავ, ნანინაო,
 ზარ-ბაბთისა არტახებით, ვარდო, ნანინაო,
 მოვის პერანგი უცვიათ, იავ, ნანინაო,
 მთვარე გრეხილათ უგლიათ, ვარდო, ნანინაო,
 ვარსკვალვი ღილად უბიათ, იავ, ნანინაო,
 ლალის ჩანჩხურა უბიათ, ვარდო ნანინაო,
 გადაჰკვრენ, გადაარწვევენ, იავ, ნანინაო,
 ამოდ ბრძანებენ ნანასა, იავ, ნანინაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 124)

ტექსტის ამ ნაწილში ხშირად გვხვდება წითელი და ყვითელი ფერი – ოქროს აკვანი, ოქროს ქოჩორი, ატლასის საბანი, ლალის ჩანჩხურა – რაც მნათობებზე, ანუ ცეცხლზე, მინიშნებაა. ამასთან მიმართებაში უნდა გავიხსენოთ, რომ წითელათი დაავადებული ბავშვის ოთახსაც წითლად რთავენ და ცდილობენ, ავადმყოფი სიმშვიდეში ამყოფონ, ბატონების საამებლად გაშალონ ხილისა და ტბილეულის სუფრა, იმდერონ ფანდურის ან ჩონგურის აკომპანემენტის თანხლებით, იცეკვონ "ბატონების" გასართობად. "ბატონების" საბოდიშო რიტუალში შესასრულებელი სიმღერისა და ცეკვის როლზე მკვლევარი ვახტანგ კოტეტიშვილი აღნიშნავს: "სიმღერა და როკვა, გარკვეული ფორმულების აყოლებით, ეს წამალი იყო ჩვენი ხალხის წარმოდგენით... ეს უძველესი დროიდან გამო-

ყოლილი მაგიური თუ თეოლოგიური მედიცინის რეცეპტია...” (კოტეტი-
შვილი, 1961: 327). მართლაც, ამგვარი მხიარული განწყობილება გამო-
ხატული ერთ რაჭულ საბოდიშო საგალობელში:

... ამ ბატონების ჭაღაში, დიდო ბატონო!
ლხინი არის და თამაში, ვარდო ბატონო!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 128)

მეგრულ “საბოდიშო” საგალობელშიც “ია პატონეფი” ხაზგასმულია,
რომ ყვავილ-ბატონებს მხიარულება უყვართ:

... ბატონებო დიდებულო, ია ბატონებო,
მაჩუქეთ ჩემი ბავშვი, ია ბატონებო,
ცეკვა გიყვართ, სიმღერა გიყვართ,
ტაში-ტაში, ბატონებო, ია ბატონებო,
მოუოხე და მოუშუშე, ია ბატონებო!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 131)

“ბატონების” საგალობელი "იაგნანას" მეორე შინაარსობრივ ნაწილ-
ში ლაპარაკია შვიდ და-ძმანზე, რომლებიც შვიდ სოფელს მოეფინებიათ,
დაბანაკებიან და მოილხენენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ, ხალხის რწმე-
ნით, ინფექციურ დაავადებათა გამომწვევი სულები, ანუ "ბატონები", რო-
გორც უკვე აღვნიშნეთ, შვიდნი არიან და შვიდ სოფელს შეესვენან
ხოლმე:

შვიდი ბატონი და-ძმანი, იავ, ნანინაო,
შვიდ სოფელს მოვეფინეთო, ვარდო, ნანინაო,
შვიდგანვე დავცით კარავი, იავ, ნანინაო
შვიდგანვე მოვილხინეთო, ვარდო, ნანინაო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 124)

მოსევეურ საგალობელში ხაზგასმულია ბატონებისადმი, რომლებიც
ნათლისმცემლის მამიდებად მოიხსენიებიან, მსხვერპლის შეწირვა:

ნათლისმცემლის მამიდანი, იავ, ნანინეო,
ვიყავით შვიდი და-ძმანი, იავ, ნანინეო,
შვიდგან დავეცით კარავი, იავ, ნანინეო,
შვიდთავ მიგვიდის ბატონები, იავ, ნანინეო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 127)

იმერული ვარიანტის თანახმად, “ბატონებს”, რომლებიც, აგრეთვე,
შვიდი და-ძმანი არიან, შვიდი მთა გადმოუვლიათ ისე წყნარად, რომ ჩი-
ტიც კი არ დაუფრთხიათ – ეს ხალხის მიერ შემუშავებული სიტყვიერი
მაგიაა, რომლითაც წყნარად, მშვიდად მოსულნი მშვიდადვე უნდა გაის-
ტუმრონ:

შვიდი და-ძმანი ვიყავით,
შვიდი მთა გადმევიარეთ,

შიდ სოფელს მოვეფინებით,
ჩიტი არ აგვიფრენია,
არც ბოვში დაგვიწვევია...

(ქ. ხ. პ., 1979: 354)

საკრალური ციფრი "შიდი" ბაბილონში ქვესკნელთან, ავსულთა სამყოფთან იყო დაკავშირებული. მითოსურ მსოფლმხედველობაში "შიდიანი" ერთ მთლიანობად მოიაზრება და თავის ბორცვ იპოსტასში დაკავშირებულია ქვესკნელსა და მთავარესთან, საიდანაც დედამიწაზე ვრცელდება ავადმყოფობები. ეს წარმოდგენა ტიპოლოგიურია და, ბუნებრივია, ჩვენშიაც იცოდნენ.

"იანანას" საწესო საგალობელში ნახსენები ციფრი "შიდი" დაკავშირებული ჩანს ყველაზე გავრცელებულ შვიდ სახადთან ("ბატონებთან"), რომელსაც ძველი ხალხი კარგად იცნობდა; ესენია: წითელა, ხუნაგი (დიფთერია), ქუნთრუშა (ხალხი "კისერბატონებს" ეძახის), ყივანახველა, ჩუტყვავილა, ყბაყურა და ყვავილი. ყვავილბატონების საგალობელ ლექს-სიმღერაში დასახელებულია სწორედ ეს შვიდი ინფექციური დაავადება. ისინი ადვილად ვრცელდება – ყველა მათგანი ჰაერ-წვეთოვანი გზით გადადის და ხშირად ეპიდემიადაც გადაიქცევა ხოლმე. იმერულ "იანანაში" სოფლისთვის ბატონების შესვვასა და სახადის მსუბუქად მოხდაზეა ლაპარაკი.

მკვლევარ სერგი მაკალათიას ცნობით, "მრისხანე ბატონებს" მოხვევლოცვითა და ვედრებით ეგებება, რომ ოჯახმა ყვავილი მშვიდობიანად მოიხადოს. როცა ოჯახში "ყვავილი" გაჩნდება, იტყვიან, ივანე ნათლისმცემლის ყვავილი მობრძანდაო. ამ დროს სახლში არ საქმობენ, კერვა და პურის ცხობა აკრძალულია, ანთებენ მხოლოდ კანდელს და ნიგვისის სანთელს... ავადმყოფს სუფრას უდგამენ ტბილეულითა და ნამცხვრებით, უცხობენ მტრედისფორმიან კვერებს და მოჰყავთ თეთრი წიწილები, ბატონებს ესიამოვნებაო და სხვა. ოჯახში მშვიდობიანობა და სიწყნარე სუფევს, უკრავენ ფანდურსა და ბატონების გასართობად "იანანას" დამღერაინ... თუ ყვავილიანი ავადმყოფი მიძიმედ შეიქნა, ბატკანს შემოატარებენ და ნათლისმცემელს შეევედრებიან, აღუთქვამენ, შენი ვარდობის დღეს საღმრთოს გადაგიხდითო და ბავშვს საწირად ორშაურიანს ან აბაზიანს ყელზე შეაბამენ (მაკალათია, 1934: 198).

ყვავილბატონებისადმი მიძღვნილი საწესო რიტუალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში თავისებურია, თუმცა მისი ფუნქცია უცვლელია – ქრისტიანობის შედეგად ანგელოზებად თუ ნათლისმცემლის ყვავილებად წოდებული "ბატონების" გულის მოგება.

თედო სახოკიას ცნობით, მეგრელები ყვავილბატონებიანი ავადმყოფის შემწეობას ბარბარეს შესთხოვს ამ წმინდანის დღეობაზე – ყველიე-

რის ორშაბათს (სახოკია, 1956: 37); სერგი მაკალათიასეული მასალებითაც დასტურდება, რომ “განსაკუთრებით ევედრებიან წმინდა ბარბარეს, რომელსაც სთვლიდნენ ბატონების მამიდად...” (მაკალათია, 1941: 339). მართლაც, წმინდა ბარბარე ბატონების დედად (ზოგ შემთხვევაში მამიდად) არის აღიარებული საქართველოს ყველა კუთხეში. კახეთში სწამთ, რომ ბატონები ღვთაება ბარბარეს შვილები არიან და მას მიმართავენ:

იავნანა, ვარდონანა, იავნანინაო,
 აქ ბატონები მობრძანდნენ, იავნანინაო,
 ბატონის დედა ბარბარე, იავნანინაო.
 იადონის მარანშია, იავნანინაო,
 ღვინო დგება ლაღისაო, იავნანინაო...

(სიხარულიძე, 1958: 369)

ყვავილ-ბატონების დედად თუ მამიდად წმ. ბარბარეს მოხსენიება, ბუნებრივია, გვიანი მოვლენაა, ქრისტიანიზაციის შედეგია. ქართული წარმართული პანთეონის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ღვთაების – ბარბოლ-ბარბარ-ბაბარის მეცნიერული შესწავლის შედეგად ივანე ჯავახიშვილი და ვერა ბარდაველიძე მივიდნენ დასკვნამდე, რომ ამ არქაული ღვთაების კულტი შეერწყა წმინდა ქალწულმოწამე ბარბარეს ქრისტიანულ კულტს, რომელიც მიიხნევა ბავშვთა მფარველად და მეოხად (ჯავახიშვილი, 1950; ბერდაველიძე, 1939, 1941).

ინფექციური დაავადებანი ყველაზე უფრო ბავშვებში იჩენს თავს; ეს განსაკუთრებით ითქმის დაავადება ყვავილზე (“ჩუტყვავილა”), რომელიც ხშირად მხედველობას აზიანებს; ამიტომაც ბარბარეს ევედრებოდნენ დახმარებას და თვალის კაკლებს (თვალის ფორმის ნამცხვარი) შეუთქვამდნენ ხოლმე; ერთს ავადმყოფის საწოლის თავთან ჩამოკიდებდნენ, მეორეს სალოცავში წაიღებდნენ. ბარბარე, როგორც თვალის სინათლის მკურნალი, ასტრალურ ღვთაებასთან წილნაყარია, მზესთან გაიგივებული წარმართობისდროინდელი ქალღმერთია, რასაც ადასტურებს თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი საბოდიშო-საწესჩვეულებო სიმღერა “იავნანა”:

დილით მზე ამოსულიყო, ბარბარე გამოსულიყო,
 ესურა დიბის საბანი, შიგ უწევს ბატონიშვილი,
 ბატონიშვილი ღევანი – მარგალიტისა მტევანი.

(ხ. ს., 1914: 389-390)

ქართულ ფოლკლორში დადასტურებულ მრავალრიცხოვან ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, მათ შორის საწესო საგალობელი “იავნანების” თანახმად, ცხადი ხდება, რომ წარმართული პანთეონის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ღვთაება ბარბოლ-ბარბარ-ბაბარი

ქრისტიანი ქალწულ-მოწამე ბარბარეს კულტს შეერწყა და ამგვარი სახით მოაღწია ჩვენამდე.

ხალხური ჩვეულებით, ყვავილ-ბატონებს მარტო ავდმყოფობის დროს კი არ ეფერებიან (“უბოლიშებენ”), არამედ სახადით გარდაცვლილ მიცვალებულსაც სიმღერით გააცილებდნენ, თუ სახლში კიდევ იყო ამ სახადით დაავადებული; სჯეროდათ, რომ სახადით გარდაცვლილი ანგელოზებს სამოთხეში მიჰყავდათ. ტირილის აკრძალვა ამ დროს პროფილაქტიკური მაგიის ერთ-ერთი გავრცელებული ფორმა იყო. ამავე დროს, თავდაცვა გამოიხატებოდა “ბატონების” სათანადო “გამასპინძლებითაც”, რაც პროდუქტიული მაგიის ელემენტია; ერთ კახურ “საბატონო” საგალობელში ნათქვამია:

იისა და ვარდის ბაღში, იავნანინაო,
ბატონები ბრძანდებიან, იავნანინაო,
ბატონებსა სუფრა ნებამთ, იავნანინაო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 125)

გურულ საგალობელში ცხვრისა და თიკნის შეწირვაზეა საუბარი:

... თეთრი ცხვარი და თხის ჯოგი
მორბის, ციკანმა იხტუნა,
გაუხარდათ ბატონებსა
და უცბად პირი იბრუნა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 127)

14. საქორწილო. ქორწილი მსოფლიოს ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, ცხოვრებაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენაა, რომელსაც ეფუძნება ოჯახი, მომავალი თაობის აღზრდა; ქორწილს, “როგორც ისტორიულად გამძლე სოციალურ ინსტიტუტს, თავისი სავალდებულო წესი და ფორმა გააჩნია, რასაც ჩვეულებრივ საქორწილო წეს-ჩვეულებებს ვეძახით” (ჩიქოვანი, 1976: 16). საქორწილო წეს-ჩვეულებებმა შექმნა მრავალმხრივ საინტერესო რიტუალი, რომელშიც წარმოჩენილია ერის ისტორიული ყოფიერება, სოციო-კულტურული განვითარების დონე და მომავლისადმი დამოკიდებულება; ეს ყოველივე კი, ბუნებრივია, ხალხის იერსახის, მისი იდენტობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარეა, რომლის წარმოჩენაშიც დიდია ხალხური სიტყვიერების როლი, რაც თავისებურ ეროვნულ ელფერს მატებს და, ამავე დროს, მხიარულება და ამადლებული განწყობილება შეაქვს საქორწილო ცერემონიაში. ამდენად, საქორწილო რიტუალი, მთელი მისი წეს-ჩვეულებებითა და მასთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერებით, ერის კულტურულ-ეკონომიკური ცხოვრების სარკეა, რომელშიც ნათლად ირეკლება ყველა ეპოქისა და სოციალური ფენისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები და

ტრადიციები, რაც საქორწილო რიტუალსა და მასთან დაკავშირებულ ზეპირსიტყვიერებას უდიდეს ისტორიულ ღირებულებას ანიჭებს.

საქორწილო რიტუალითა და მასთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერებით მდიდარია საქართველოს ყველა კუთხე, რაც მთლიანობაში ქმნის საერთოქართული საქორწილო ტრადიციის მრავალფეროვანსა და უმდიდრეს მოზაიკას. სამწუხაროდ, ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო, ამ ეროვნული მოზაიკური სპექტრის მიღმა დარჩა დღევანდელი თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში მყოფი ისტორიული სამხრეთ საქართველოს უმშვენიერესი კუთხეები – შავშეთი, კლარჯეთი, ტაო, თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონებში მიგრირებული ქართველი მუჰაჯირები, ისტორიული ჰერეთი (საინგილო), თუმცა, ბოლოდროინდელმა ფოლკლორულ-შემკრებლობითმა მუშაობამ ცხადყო, რომ მათაც თითქმის ბოლო დრომდე შემოუნახავთ ძველქართული საქორწილო წეს-ჩვეულებების ხსოვნა და მათთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერება.

ქართველებმაც, როგორც ერთ-ერთმა უძველესმა ხალხმა, საუკუნეთა განმავლობაში შეიმუშავეს თავისი ეროვნული ხასიათისა და ცხოვრების წესის შესაბამისი მდიდარი საქორწილო რიტუალი, ამ რიტუალთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები და შექმნეს მასთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერება.

ტრადიციული ქართული საქორწილო ცერემონიალი რამდენიმე საფეხურისგან შედგება: 1. დაკვლევა-გარიგება, ანუ შერჩევა, 2. დაწინდვა, ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოს გამოთხოვება კერასთან, 4. ქორწილი (ქრისტიანობის დროიდან – ჯვრისწერა) და 5. პატარძლის სამუშაოზე გაყვანა. თითოეულ ეტაპს თავისი ლექს-სიმღერები ახლდა.

დაკვლევა-გარიგების ტრადიციას ჩვენში დიდი ხნის ისტორია აქვს. მეფე თეიმურაზ მეორე 1735-1736 წლებში დაწერილ “დღისა და ღამის გაბაასებაში”, ანუ “სარკე თქმულთაში”, დაწვრილებით აგვიწერს ამ წეს-ჩვეულებას:

სამკაულითა მოკაზმულს ქალს დასმენ, დასხენ სხვანიცა,
 თუ სილამაზის იმედი აქვს, თავი მოსაწონიცა,
 უსულიანსა ტანზედა ეშალოს ხშირად თმანიცა,
 შემოიყვანონ მათ სიძე, იგ მისი შესავანიცა.
 ჯერ დასმენ ყრმასა პირისპირ პაშტა ხანს ჭვრეტად ქალისა;
 თვით ქალიც ცდილობს შესვლაში ქმრისათვის შეკვრად თვალისა.
 (თეიმურაზი, 1939: 56)

თეიმურაზ მეფე, ბუნებრივია, აღწერს ფეოდალური საქართველოს მაღალი წრისათვის დამახასიათებელ რიტუალს; უბრალო (რიგით) მშრომელთათვისაც წინასაქორწილო რიტუალი ერთ-ერთი მნიშვნელოვან

ნი ეტაპია. დაკვლევა ხდებოდა ქორწილში, სამგლოვიარო ცერემონიალ-ზე, ყანის მკისა და პურის ღეწვისას, წყაროდან წყლის მოტანისას, ეკ-ლესიაში და ყოველგვარი თავყრილობის დროს. ეს ქალ-ვაჟთა ურთი-ერთმოწონების, „დაკვლევის“ უშუალო პროცესი და ბუნებრივი შერჩევა იყო. ხალხურმა სიტყვიერებამ შემოინახა არქაული, ნატურალურ მეურ-ნეობაზე დაფუძნებული, ღექს-სიმღერებიც, რომელთა თანახმადაც, ხალ-ხი “ქორწინებას უყურებდა როგორც სამეურნეო აქტს” (სიხარულიძე, 1961: 257). ერთ-ერთი მათგანია ღექს-სიმღერა, რომელიც ვაჟა-ფშაველამ ჩაიწერა:

ქალს ნუ ჰკვლევ ჯო(ა)რობაშია,
ტანთ ნათხოვარი აცვია,
ქალი თუ გინდა ღამაში,
დაჰკვლიე ქერის მკაშია.

(ვაჟა-ფშაველა, 1956: 87)

საცოლედ შერჩეულ ქალს აჭარაში, კლარჯეთსა და შავშეთში “და-პირებულს”, “ნათქვამს”, “დაგულღებულს”, “თვალჭირულს” ეძახიან, და-ქორწინების ტოლფასი ტერმინი კი, გურია-იმერეთის მსგავსად, “დასახ-ლებაა”.

აჭარული:

ჩავედ თოფი ხალთაში,
ავდგეთ, წვედეთ სხალთაში,
ღამაზები ავარჩიოთ,
გაუგორდეთ კალთაში.

(ა. ხ. პ., 1969: 113)

კლარჯული:

მადლა-მადლა ქორი ფრინავს,
ქვეშ – მიმინო გვიმრიანი;
მე რომ გოგოს დავაპირებ,
წელმადალი, თმიანი.

(შიოშვილი, 2017: 350)

შავშური:

თაზე მივდოდი, თაზე,
ხელში ჩანთა მიჭირავს;
ათი წელიწადია,
შენზე თვალი მიჭირავს.

(შიოშვილი, 2016: 247)

დაკვლევა-შერჩევის პარალელურად არსებობდა გარიგება, როცა შუამავალი, ანუ მაჭანკალი, აქორწინებდა ზოგჯერ სრულიად უცნობ ახალგაზრდებს. მაჭანკალი ქალ-ვაჟის მშობლებს აცნობდა, აახლოვებ-

და, წარმოდგენას უქმნიდა ერთმანეთის ქონებრივ მდგომარეობაზე, წარმომავლობაზე, ქალის მზითევის დონეზე და სხვა.

საპატარძლოს თუ სასიძოს შერჩევა-დაკვლევას ოჯახთა თანხმობის შემთხვევაში მოსდევდა ნიშნობა, რაშიც ძალზე დიდი იყო შუამავლის, ანუ, როგორც აჭარაში ეძახიან, “ელჩის” როლი. საყურადღებოა, რომ ტრადიციულად, თუნდაც ორივე მხარე (ქალისაც და ვაჟისაც) თანახმა ყოფილიყო, მაინც იმართებოდა რიტუალური მოლაპარაკება, რის შედეგადაც დათქვამდნენ ოფიციალური ნიშნობის, ანუ დაწინდვის, დროს.

ძველად საქართველოში გავრცელებული იყო აკვანში დანიშნვის ტრადიცია. ერთმანეთისადმი მეგობრულად განწყობილი მშობლები, დანათესავების სურვილით, დანიშნავდნენ ბავშვებს. ეს ტრადიცია ზოგჯერ უკონფლიქტო ქორწინების საფუძველს ქმნიდა, მაგრამ იყო სისხლისღერისა და პიროვნული ტრაგედიების საბაბიც, რადგანაც აკვანში თუ მოზარდობისას დანიშნული ქალ-ვაჟი ზრდასრულობისას ზოგჯერ შეუძლებლად მიიჩნევა მშობლების ნების აღსრულებას, რაც არასასურველი შედეგით მთავრდებოდა.

ქალის დანიშნვისთვის ძველ საქართველოში გამოიყენებოდა მამაკაცური ატრიბუტები: ტყვია, ჯოხი, ისარი, დამბაჩა, დანა, ხანჯალი, ვაშლი, ყვავილი, ქუდი და სხვა. ქართულმა სამიჯნურო-რომანტიკულმა ეპოსმა "ეთერიანმა" შემოინახა ეს არქაული ჩვეულება: აბესალომმა შავტარიანი დანით დანიშნა ეთერი; ერთი ხალხური ლექსის თანახმადაც, ქალის დანიშნვა შავტარიანი დანით სდება:

გოგოვ, გოგოვ, შავთვალო,
ბიჭმა შემოგითვალო,
ან მომეც ჩემი დანაო,
ან გამომყევი თანაო.

(ბსუქცფა)

ნიშნობაზე საპატარძლოსთან მიჰქონდათ საჩუქრები, სამკაულები, ტკბილეულობა და სხვა. საპატარძლოს ოჯახში გაიშლებოდა სუფრა და მოილხენდნენ.

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს რეგიონებში საპატარძლო სტუმრად მისულ სიძის ნათესავებს ასაჩუქრებდა თავისი ხელნაქმართ – წინდებით, თავსაბურავებით, პირსახორცებით და სხვა. ეს ტრადიცია აისახა აჭარულ ხალხურ სატრფიალო პოეზიაშიც:

გოგოვ, შენი წელი წმინდა,
მომიქსოვე ჭრელი წინდა!
შენი ძმაი ყაინად მინდა
შენი თავი ცოლად მინდა!

(ბსუქცფა)

შავშური ზეპირსიტყვიერების თანახმად, ვაჟი მომავალ მეუღლეს წინდების მოქსოვას სთხოვს, რაც ხელის თხოვნის ტოლფასია:

გაღმა სერში გელები,
მიმოდევან ზერები,
რას იქს, მეც მიმიქსუე,
ერთი გვქონდეს ჭრელები!

(შიოშვილი, 2016: 242)

პატრიარქალური ყოფა ქალისაგან დიდ ენერგიასა და შრომას მოითხოვდა, ამიტომაც საპატარძლოდ ჯან-ღონით სავსესა და საქმიანს არჩევდნენ, თუმცა საქმროს შერჩევის დროს ქალსაც ჰქონია სიტყვის თქმის უფლება:

ქალმა თქვა: ქმარი არ მინდა,
ნუ გამათხუებ, დედაო,
ნუ მიმცემ მეცხვარე კაცსა,
თორო მაიზრობს ფეხსაო;
ნურც მიმცემ მონადირესა,
გადმოარდება კლდესაო;
თუ მიმცემ, ისეთს კაცს მიმეც
რომ იყოს გუთნისდედაო...

(ოქროშიძე, 1961: 34)

გასათხოვარი ქალის პროტესტი მშობლების არჩევანის მიმართ დასტურდება კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების საქორწილო პოეზიაშიც:

ვენახში პოტოტები,
ხილი'ნა შემიჭამოს;
თუ არ მინდა, იმისთვის
ზორიდან'ნა მიმცონ'ნა?!

(შიოშვილი, 2017: 351)

მითოსური მსოფლმხედველობის თანახმად, ოჯახის დამცველად, მის გამაერთიანებლად ითვლებოდა ფუძის ანგელოზი; ამიტომაც ჩამოყალიბდა კერის კულტი, რაც მარადიული ცეცხლის სიმბოლოდ აღიქმებოდა. ქრისტიანული ჯვრისწერის დამკვიდრებამდე ნეფე-დელოფალს კერიის გარშემო შემოატარებდნენ და გვირგვინს უკურთხებდნენ ვაჟის სახლშიც და ქალთანაც. წარმართული ხანიდან მომდინარე ეს ცერემონიული სიმღერის თანხლებით სრულდებოდა:

ჯორის წინასაო ადგა მკვარესაო,
ვინ დასწერს ჯორსა ამ ჩვენ ნეფიონთა?
წმინდა გიორგი ადგა მკვარზედაო, –
უცვალებელი ამათ გვირგვინი!

(ქ. ხ. პ., 1976: 273)

კერიისა და შუა ცეცხლის გარშემო ნეფე-დედოფლის შემოტარებით სრულდებოდა მაგიური ქმედება, რომლის მიზანი იყო ფუძის ანგელოზის კეთილისმყოფელი გავლენის მოპოვება; მშობლების სახლიდან წასვლის წინ პატარძალი ეთხოვებოდა მშობლიური ოჯახის ფუძის ანგელოზს, ქმრის სახლში შესვლისას კი იქაურს ებარებოდა.

ჩვენში შემორჩენილია კვალი უძველესი საქორწინო რწმენისა, რომლის მიხედვითაც, ქორწინება გაგებულია ნაყოფიერების ღვთაებათა საკრალურ შეუღლებად. ქართული საქორწინო რიტუალის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს დეტალს წარმოადგენს ქმედება ნაყოფიერების სიმბოლოთა გამოყენებით: მექორწინეებს თავზე გადააყრიდნენ ხორბლის მარცვლებს, ოჯახში შესვლისას პატარძალს და სიძეს თეფშს გაატეხინებდნენ, პატარძალს კალთაში პატარა ბიჭს ჩაუგორებდნენ, ქორწილის დასასრულს გაიყვანდნენ წყალზე, რათა წყლიდან მიეღო ნაყოფიერება, შვილიერება მინიჭებოდა.

ტრადიციული საქორწილო ცერემონიალის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპია მშობლიურ კერასთან პატარძლის გამომშვიდობება და **რიტუალური ტირილი** – წუხილი ოჯახიდან წასვლის გამო. მშობლიურ კერასთან პატარძლის გამოთხოვების რიტუალი და ლექს-სიმღერები საქართველოს ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული. საპატარძლოსთან ტრადიციულად იკრიბებოდნენ მისი მეგობარი ქალიშვილები და სასიძოს ნათესავები და სრულდებოდა გამოსათხოვარი რიტუალი სათანადო ლექს-სიმღერებითურთ. ეს თავყრილობა თითქმის ბოლო დრომდეა დაცული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ქართულ საქორწილო ცერემონიალში სასიძოს მხრიდან საჩუქრების მიღების წესი, რომელიც ახლა ნიშნობის დღესთან არის დაკავშირებული, შესაძლებელია, ძველად სწორედ გამოსათხოვარ შეკრებას უკავშირდებოდა (სიხარულიძე, 1960: 261). ამ ტრადიციას, რომელიც თითქმის ბოლო დრომდეა შემორჩენილი, მხოლოდ გართობის ფუნქციადა შემორჩა. გასული საუკუნის 60-იან წლებში დაწერილ ნაშრომში ქს. სიხარულიძე იმასაც მიუთითებდა, რომ “ჩვენამდე არ არის მოღწეული, აგრეთვე, პატარძლის მშობლიურ ოჯახთან გამოსათხოვარი სიმღერა-გოდება, რაც გავრცელებული იყო რუსეთში” (სიხარულიძე, 1960: 261), თუმცა იქვე მიუთითებდა, რომ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ჩვენში არ იყო ამგვარი სიმღერები და ამის დასტურად მოიხმობს ალექსანდრე ყაზბეგის “ხვეისბერ გოჩაში” აღწერილ საქორწილო რიტუალს, რომლის თანახმადაც, ძიძიასა და გუგუას ქორწილის აღწერისას, მწერალმა შესანიშნავად დაახასიათა პატარძლის გამოსათხოვარი სიმღერების ტრადიცია: ”ოთახში შემოვიდნენ ხაზუა, ვიდაცა მოხუცებული კაცი, ონისე და ყმაწვილი ქალები, რომელნიც შე-

მოეხვედნენ ძიძიას. დაიწყეს გამოსასაღმებელი სიმღერა, სადაც საგრძნობელი სიტყვებით ყმაწვილს თავის წარსულთან და მეგობრებთან ასაღმებდნენ და ტირილით და კოცნით თვითონაც ესაღმებოდნენ” (ყაზბეგი, 1948: 252). როგორც ქს. სიხარულიძე მიაჩნებდა, “აღ. ყაზბეგს ამ შემთხვევაში აღწერილი აქვს თვით ქორწინების დღე, მაგრამ ამას არ აქვს პრინციპული მნიშვნელობა, რადგანაც საქორწილო ცერემონიაში შერწყმულია არა მხოლოდ მისი სხვადასხვა მომენტი, არამედ – სხვადასხვა ეპოქის დამახასიათებელი წესებიც. ამას გარდა, პატარძლის ოჯახთან გამოსათხოვარი სიმღერა-გოდება სრულდებოდა ქალის ვაჟისას წაყვანის მომენტშიც. გამოსათხოვარ ტექსტს ან თვით პატარძალი ასრულებდა, ან კიდევ, როგორც აღ. ყაზბეგს აქვს აღწერილი, მისი ტოლი ქალიშვილები” (სიხარულიძე, 1960: 261).

მშობლიურ კერასთან საპატარძლოს გამოსათხოვარი შეკრების ტრადიციული ხასიათის დაკარგვას ქსენია სიხარულიძე უკავშირებს ნატურალური მეურნეობის რღვევას, რაც “ერთგვარად მაინც ამსუბუქებდა ქალის ხვედრს; დაქორწინებისას მას აღარ ჰქონდა საფუძველი მოთქმა-გოდებისა” (სიხარულიძე, 1960: 262).

საბედნიეროდ, ძირძველ ისტორიულ კუთხეებში – შავშეთსა და კლარჯეთში – დაფიქსირდა საქორწილო ცერემონიალის ეს არქაული შემადგენელი ნაწილი. იმერხევში პატარძლის გამოსათხოვარ ლექს-სიმღერას დედოფლისათვის ხელის გულზე და თითებზე ინის დადების რიტუალის დროს მღერიან, რასაც “ყინა გეჯეს” (ინის ღამეს) უწოდებენ; ისტორიულ კლარჯეთში, სოფელ ავანაში (ავჯილარი), ჩაწერილი გამოსათხოვარი ლექს-სიმღერის თანახმადაც, საპატარძლო წუხს იმის გამო, რომ მშობლიური სახლიდან შორს ყოფნა მოუწევს და იხვეწება, ამის შემდეგ უცხო მხარეში აღარ გაათხოვონ ქალიშვილი. საპატარძლოდ გამზადებული, “ერთი ღამის” სტუმარი ქალიშვილი, დედას სთხოვს, მასთან დაწვეს:

მადალ-მადალ მთებიდან
იქ სახლი არ დადგან!
აბანჯი მემღეკეთში
გოგო არ მიცე!
ყინა მეღტანე, ანე,
თითი დააწე, ანე!
ამესლამ მოსაფირი ვარ,
ჩემ უკან დაწექ, ანე!

(შიოშვილი, 2017: 352-353)

საყურადღებოა, რომ ჩვენებურებისათვის შორეულ სოფელში გათხოვება ერთგვარ სასჯელად აღიქმება. “– ნენემა მეტყოდა, იმსოღ შორ სო-

ფელშინა მიგცეო, მამალის ხმა არ უნდა მოიდეხო”, – გაგვანდო ბურსის პროინციის მუსტაფა ქემალფაშას რაიონის სოფელ ყარაფინარში მცხოვრებმა კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავალმა 80 წლის რუყიე ილდირიმმა (შიოშვილი, 2017: 506).

მშობლიური კერის დატოვების წინ პატარძლის “მოთქმა-გოდებას” წარმოადგენს, აგრეთვე, კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის დაფიქსირებული გამოსათხოვარი ლექს-სიმღერა, რომელშიც გამოთქმულია ქალიშვილის სევდა-წუხილი დედასთან განშორების გამო:

ნენე, ნენე, გეყრები,
ნენე, შენ ვერ გეყრებიო!
როგორო მოზობელი,
გზაზე გედგეყრებიო.

(შიოშვილი, 2017: 352)

კლარჯულ გამოსათხოვარ ლექს-სიმღერებში გამოთქმულია ქალიშვილის წუხილი იმის გამო, რომ ხანმოკლე იყო მამის სახლში მისი ყოფნა:

ცივი ქარი მეიქროლა,
კალაშია, კალაში;
რა მალე მოათავე
ბაბოს სახლის თალაში!..

(შიოშვილი, 2017: 353)

კლარჯული ზეპირსიტყვიერება მხოლოდ პატარძლის გამოსათხოვარი ლექს-სიმღერებით როდია მდიდარი; არანაკლებია პატარძლის დედის გრძნობების გამომხატველი ლექს-სიმღერებიც. 2007 წელს ჩაწერილი ლექს-სიმღერა შვილთან საპატარძლოს დედის ტრადიციულ გამოსათხოვარ წუხილზე მიუთითებს:

წყალი მიდის ალაში,
ვარდი ვიკრეფ კალთაში;
ჩვენი გელინის ნენე
ზის და ტირის ჩარდახში.

(შიოშვილი, 2017: 353)

ამავე თემას ეხმიანება კლარჯული საქორწილო ლექს-სიმღერაც:

ოჯახის კარში კატა
“მიაგ, მიაგ”, – იზახის;
ჩვენი გელინის ნენე
“ე რა მექნა!” – იზახის.

(შიოშვილი, 2017: 353)

ამრიგად, ისტორიული საქართველოს ძირძველი კუთხის – კლარჯეთის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ

ბრუნვაშია საპატარძლოს კერასთან გამოთხოვების ტრადიციული ლექს-გოდებანი, რომლებიც საქართველოს სხვა კუთხეებში დიდი ხანია, დავიწყებას მიეცა.

გარდა მშობლიურ კერასთან პატარძლის გამოთხოვებისას რიტუალური ტირილის გამომხატველი ლექს-სიმღერებისა, ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების, შავშელთა და კლარჯელთა ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა, აგრეთვე, ორპირული შესრულების არქაული საფერხისო ლექს-სიმღერა “... მაჲ ლამაზი ბაბუჩები...”, რომელიც, ასევე, ძალზე პოპულარულია აჭარის ფოლკლორშიც. როგორც მკვლევარმა ალ. მსხალაძემ მიანიშნა, ამ უძველეს ლექს-სიმღერაში პატარძალს ჩამოათვლევინებდნენ, თუ რა ნივთები მიუტანა საქმრომ. 1960 წელს ალ. მსხალაძის მიერ სოფელ ქედქედში ჩაწერილ დიალოგურ ლექს-სიმღერაში, მართლაც, ცხადად ჩანს, რომ საჩუქრების მიმტანი ქმარია, ჩამოთვლილი ნივთები კი (საკაბე, საყურე, საათი, ბეჭედი) ქალის დასანიშნი სიმბოლოებია:

- მაჲ აბრეშუმის საკაბე
ვინ მოგიტანა?
- ჩემმა ადამ საყვარელმა,
მან მომიტანა!
- ყურზე საყურე გკიდია,
ვინ მოგიტანა?
- ჩემმა ჯანამ საყვარელმა,
მან მომიტანა!
- ხელზე საათი გაბია,
ვინ მოგიტანა?
- ჩემმა ადამ საყვარელმა,
მან მომიტანა!
- თითზე ბეჭედი რომ გაქვა,
ვინ მოგიტანა?
- ჩემმა ჯანამ საყვარელმა,
მან მომიტანა!

(მსხალაძე, 1969: 61)

როგორც ალ. მსხალაძე მიუთითებს, პატარძლის გამოსამშვიდობებელი ლექს-სიმღერები ფართოდ იყო გავრცელებული აჭარაში, რასაც მოწმობს ის ფაქტი, რომ უძველესი ხალხური საკრავის – ჭიბონის რეპერტუარში შედიოდა მისი მელოდია; მართალია, ბოლო ხანებში მეჭიბონეები მხოლოდ მელოდიას ასრულებდნენ, მაგრამ “საგულისხმებელია, რომ ადრე მღეროდნენ კიდევ, ან, ყოველ შემთხვევაში, სიმღერას აყოლებდნენ” (მსხალაძე, 1969: 61).

დღეისათვის ეს სიმღერა ყველანაირ თავყრილობებში იმღერება და, ტექსტიდან გამომდინარე, შესაძლებელია, საქორწილოდაც ჩაითვალოს, საყოფიეროდაც და სატრფიალოდაც, თუმცა გენეზისით ის საქორწილო-საფერხულ ლექს-სიმღერაა და ტრადიციულად სრულდებოდა მშობლიურ კერასთან პატარძლის გამოთხოვების დროს. მაჭახლე მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის გავრცელებული ერთ-ერთი ვარიანტი, რომელიც 2012 წლის 17 ივლისს არის დაფიქსირებული სამსუნის პროვინციის ჩარშამბას რაიონის სოფელ ქესთანეფინარში, ამგვარია:

- მაღ ლამაზი ბაბუჩები
ვინ მოგიტანა? ოჲ!
- ჩემმა ჯანამ საყვარელმა,
მან მომიტანა, ოჲ!
- მაღ ლამაზი ყურსაკიდი
ვინ მოგიტანა? ოჲ!
- ჩემმა ჯანამ საყვარელმა,
მან მომიტანა, ოჲ!

(ბსუქცფა)

თურქეთის რესპუბლიკაში, საქარიას (ადაბაზარი) პროვინციის გეივეს რაიონის სოფელ შერეფეში მცხოვრებ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებისაგან 2018 წელს ჩაწერილი ვარიანტი ორპირული აღარ არის, მხოლოდ შეკითხვებია:

- მაღ ლამაზი პაპუჭები
ვინ მოგიტანა?
ნანაღ დაა...
- მაღ ლამაზი ბილუზულები
ვინ დაგაბნია!
ნანაღ დაა...
- ნანი, ნანი, ნანი, ნანი,
ნანაღ დაა...

(ბსუქცფა)

თურქეთის რესპუბლიკაში, ორდუს პროვინციის ყორგანის რაიონის სოფელ სარიალიში მცხოვრები აჭარელი (ქობულეთელი) მუჰაჯირების შთამომავლებისაგან 2012 წელს ჩაწერილი ვარიანტი კი, ტრადიციულად, ორპირული შესრულებისაა, თუმცა, მოკლეა:

- მაღ ლამაზი ფაფუკები
ვინ მოგიტანა?
– ჩემმა კაკამ, ჩემმა კაცმა,
მან მომიტანა!

(ბსუქცფა)

ტრადიციულად ქალების ფერხულში სამღერი ორპირული შესრულების ეს ლექს-სიმღერაც, ბუნებრივია, მუჰაჯირებმა სამშობლოდან წაიღეს და შთამომავლობას გადასცეს.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ აჭარული საქორწილო რიტუალის ნაწილი იყო, აგრეთვე, ქალის მაყრების მიერ შესასრულებელი გამოსამშვიდობებელი ლექს-სიმღერაც: როგორც მკვლევარი ალექსანდრე მსხალაძე მიუთითებს, ნათესავების პატარძალთან გამომშვიდობებას “...ახლავს შესაფერისი ლექს-სიმღერა... ახლობლები ატირებულ პატარძალს ამშვიდებენ და პირდებიან, რომ რამდენიმე დღეში კვლავ ესტუმრებიან:

ციხეს გლიშამ შამუუვარე,
 მალღა შამოვდე ქირიო;
 ავდგებით და ახლა წავალთ,
 მშვიდობით თქვენი პირიო!
 ორ-სამ დღეში გესტუმრებით,
 დოდოფალო, ნუ ტირიო!
 გურიაში რუმ ჩაველი,
 გადმევიყვანე ბულები;
 შენ აღარ მოგეწყინება,
 შემოგესევდან მულები!”

(მსხალაძე, 1969: 99)

პარალელიზმის ტრადიციულ ხერხზე აგებული ეს ლექს-სიმღერა აღ. მსხალაძემ ჩაიწერა 1958 წელს ხულოს მუნიციპალიტეტის სოფელ მერჩხეთში (მსხალაძე, 1969: 99).

საქორწილო ზეპირსიტყვიერებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს **მაყრული ლექს-სიმღერები**. მაყრები ნეფესაც ჰყავს და პატარძალსაც. მათ შორის გამართული რიტუალური თამაში “დაპირისპირება–ბრძოლის” პრინციპზეა აგებული (იგულისხმება არქაული საწესჩვეულებო ზამთარ-ზაფხულის “ბრძოლა”); თამაშდება პატარძლის დამალვა (ჩაკეტვა); ვაჟის მაყრების (ხელისმომკიდის) მიერ პატარძლის ჯერ მოძებნა, შემდეგ გამოსყიდვა; სიძის “საცემრად” ქალის მაყრების გაწევა, ნეფის გვირგვინის ტალახში “ამოსვრის” მცდელობა. ვაჟის მაყრების “აწიოკება” უძველესი საქორწილო რიტუალის ნაშთია ისევე, როგორც მაყრების აუცილებელი ატრიბუტი – ხის ჯვარზე ასხმული ვაშლები (ნაყოფიერების სიმბოლო), რაც ხის (ასევე, ნაყოფიერების სიმბოლო) აყვავების სიმბოლური გამოხატულება იყო.

მაყართა შორის თვალსაჩინოა მახარობლის როლი; იგი ყიყინითა და თოფის სროლით ჯერ ნეფის მოსვლას ახარებს პატარძლის ოჯახს, შემდეგ კი ვაჟის სახლში მიდის, რათა აუწყოს:

– მე ვარ მახარობელი,
სახლის გამხარებელი,
ამიხვიეთ მხარი,
გავიარო კარი!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 55)

ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ მრავლად შემოინახა ორი გუნდის პრინციპზე დამყარებული, ანუ ორპირული შესრულების, მაყრული ლექს-სიმღერები, რომლებშიც გადმოცემულია საერთო სახალხო სიყვარული ახალი ოჯახის შექმნის გამო:

ქალი მოგვეყავს ნათელიო,
მოგვინათეთ სანთელიო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 53)

ანდა:

მოვდივართ, მოგვიხარია,
მოგვეყავს წითელი პეპელა,
ქალი, სძალი მშვენიერი,
პირვარდი, ალვა კეკელა!
თქვენი გამარჯვებისა იყოს,
ჯარო დარბაისელო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 54)

აჭარაში ქალის მაყრები მღეროდნენ:

ქალი მოგვეყავს ნათელიო,
ჩააქრევით სანთელიო!
ქალი მოგვეყავს ნათელიო,
აღარ გვინდა სანთელიო!

(მსხალაძე, 1969: 71)

ქართული საქორწილო ფოლკლორის ისტიოროგრაფიის თვალსაზრისით საყურადღებოა 1904 წლის ზაფხულში ნიკო მარის მიერ შავშეთში, სოფელ იფხრეულში, ჩაწერილი მაყრული ლექს-სიმღერა, რომელსაც ძველად მღეროდნენ; იმ დროისათვის კი, ჩამწერის თქმით, “ხმარებიდან გამოსულა ურცხვობის გამო”; შავშური მაყრულის დასაწყისი სტრიქონი ტრადიციული მაყრულია (“მოგვეყავს და მოგვიხარია”), დანარჩენი სამი კი იუმორისტულ-სკაბრეზულია (მარი, 2015: 184).

მახარობელს აუცილებლად დაასაჩუქრებდნენ, რაზედაც მრავალრიცხოვანი ხალხური ლექს-სიმღერები მიგვითითებს.

მაყრების დამხვდურთა სიმღერაში გადმოცემულია პატარძლის ქება; უსურვებენ, რომ კარგი ფეხისა იყოს, ბედნიერება შემოიტანოს ახალ ოჯახში:

სახლი დავდგი ვერხვისაო,
საძირკველი – ვერცხლისაო,

აქ დედოფალი მობრძანდა
ბედნიერი ფეხისაო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 55)

ახალ რძალს, რომელმაც გვარი უნდა გაამრავლოს, უსურვებენ შვილიერებას; იმერეთში დამხვდურები ტკბილელთა უმასპინძლდებოდნენ და ასე დალოცავდნენ პატარძალს:

ზალო, ბედითამც მოგვიხვალ,
ბედსაც მოგვიტან ტერფითა!
ხელთა ყრმა, ზურგზე აკვანი,
ზედ ქუდი ათას წლისაო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 55)

მაყრული სიმღერები მრავალფეროვანია; მათში სიმბოლურადაა წარმოდგენილი ქმრის სახლში პატარძლის მოყვანა; იგი შედარებულია გვრიტთან, ქედანთან, ხოსობთან, წითელ პეპელასთან, მტრედთან, ფურირემთან, მეფე კი ტრადიციული ეპითეტით არის შემკული – იგი წარმატებული “მონადირეა”:

მეფესა უნადირნია
მშვილდ-ისრით, ხმალი უკრია,
მოუკლავს ხოსობ-კაკბები
და ირემ-შველნი, ნუკრია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 54)

მაყრის "მძიმე" ხვედრი იუმორისტულადაა შეფასებული ლექსში:

ეშმაკათა და ქაჯათა
კახეთს წავედი მაყრათა,
რაც მასმიეს და მაჭმიეს,
ამამადინეს შხამათა.

(სიხარულიძე, 1960: 266)

ქალისა და ვაჟის მაყრებს შორის იმართება შეჯიბრი ლექს-სიმღერებში, ცეკვაში, სადღეგრძელოების თქმაში, გამოცანებში და სხვა, რაც ორი გუნდის პრინციპზეა დამყარებული და ერთმანეთის "ჩაძირვას", “დაჯახვას” ემსახურება. ვაჟის მაყრები მღერიან:

ნეტაი ნეფის დედასა,
ვარდნი უსხედან კერასა!
ვაი, დედუფლის დედასა,
თავნი ურბენენ კერასა!

(ქ. ხ. პ., 1976: 260)

ქალის მაყრები კი შენატრიან დედოფლის დედას და სიღარიბეს უკიჟინებენ ვაჟის მხარეს.

სამხრეთ საქართველოს კუთხეებში (აჭარა, შავშეთი, კლარჯეთი) იცოდნენ დედოფლის მაყართა გამკილავი იუმორისტული ლექს-სიმღერები; “იწუნებენ” სიძის ოჯახის მიერ დედოფლისათვის განკუთვნილ ტრადიციულ საჩუქარს – შინაურ ცხოველს (ძროხა, კამეჩი, ცხვარი); საჩუქარს ყურს მოჭრიდნენ და დედოფლის ირგვლივ შემოატარებდნენ; ამ დროს დედოფლის მაყრები მღეროდნენ:

აჭარული: – დედოფალი მოყავანო,
საჩუქარი რა ჰყვანანო?
– ქეციანი თხა ყავანო,
სიძე თოფალი ყავანო!
(ბსუქცვა)

შავშური: – დედოფალი მოყავანო,
საჩუქარი რა ყავანო?
– დორდამელად თხა ყავანო,
ნეფე თოფალი ყავანო!
(შიოშვილი, 2016: 252)

კლარჯული: – ლამბაშუშე შუშეში,
დოდოფალი ქოშეში.
დოდოფალი მომყავან,
საჩუქარი რა გყავან?
– ფუცუნცველიანი თხა მყავან!
(შიოშვილი, 2017: 353)

მაყრებს შორის, გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი “ფიზიკური მტრობისა”, შეჯიბრი იმართებოდა, აგრეთვე, იმპროვიზირებულ გალექსება-გაშაირება-კაფიაში. სასიძო გამოიცდებოდა გონებამახვილობასა და სიბრძნეში. იუმორი, სიცილი, სიმღერა და ცეკვა-თამაში აუცილებელი ატრიბუტები იყო საქორწილო ცერემონიისა.

ტრადიციული, ორი გუნდის პრინციპით გათამაშებული, ეგრეთწოდებული “მტრობის” სცენაა, აგრეთვე, აჭარაში, კლარჯეთში და შავშეთში შემორჩენილი საქორწილო დრამის ერთ-ერთი არქაული რიტუალი – სუფრის „დაკავება“, ანუ „დაჭირვა“, რაც, საქორწილო ცერემონიის სხვა შემადგენელ ნაწილებთან ერთად, პროდუქტიულ-პროფილაქტიკური მაგიის ელემენტებს შეიცავს და რიტუალის სინკრეტული ბუნების გამოსატვის კარგი მაგალითია, თუმცა ბოლო დროს მან გართობითი, სანახაობითი სახე მიიღო.

სუფრის “დაკავებას”, ანუ “დაჭირვას”, ქალის მაყრები ახდენენ, რაც შემდეგნაირად ხდება: საქორწილო ღვინის დასასრულს ქალის მაყრები გაჭირვეულდებიან, მასპინძლისაგან ითხოვენ ათას რამეს და ეს მოთხოვნა აუცილებლად უნდა შესრულდეს. “სუფრის დაჭირვისას გოგოს

თერეფი მედთხოვებენ, ლივერი მედთხოვებენ, თხილი მედთხოვებენ, ძროხა მედთხოვებენ, რძალ'ნა ვაჩუქვოთო... ტათლი მედთხოვებენ... მოყრილო-ბითვინ ითხოვებენ, გაიცინონ'ნა", – აგვისსნა მარადიდელმა კლარჯმა ნიმეთ ოზთურქმა 2013 წელს.

“სუფრის დაჭირვის” ლექს-სიმღერებში, რომლებიც ორპირული შესრულებისაა და ხშირად იუმორისტული შეფერილობა ახლავს, აუცილებლად მოიხსენიება მამალი (ამ სიტყვის შემცველი ფრაზა უმეტესად მისამღერია: “ეესა, მამოლი ქოსა...”):

- ეესა, მამოლი, ქოსა,
ერთი ბაქლავა მედტანეთ, ქოსა,
დალე დალესა!
- ეესა, მამოლი, ქოსა,
ბაქლავა არ მაქვან, ქოსა,
დალე ალესა!
- ეესა, მამოლი, ქოსა,
ლივერი მედტანეთ, ქოსა,
დალე ალესა...

(შიოშვილი, 2017: 354)

ასე თანმიმდევრობით ითხოვენ სხვადასხვა საჭმელ-სასმელს თუ ცხოველს, რასაც მექორწილეთა გამხიარულება მოსდევს. ეს ტრადიცია, როგორც აჭარული საქორწილო ტრადიციების შესწავლის მაგალითზე დაასკვნა მზია ბექაიამ, იმას მიანიშნებდა, რომ “ქალის მაყრები აწვალვებდნენ მასპინძელს, ჭირვეულობდნენ – “გევეზობდნენ” – მასპინძელს სუფრას უწუნებდნენ, ახალ-ახალ კერძებს მოითხოვდნენ” (ბექაია, 1974: 67); თუმცა არქაიკაში ქალის მაყრების მიერ შესასრულებელი ცერემონიალი მათი ქალიშვილის მომავალი ოჯახის დოვლათიანობის და, ამდენად, სიძის ოჯახის სტუმართმოყვარეობის ერთგვარი გამოცდა იყო. “სუფრის დაჭირვის” რიტუალურ სიმღერაში მამლის ინტესიური ხსენება კი უსათუოდ უნდა უკავშირდებოდეს ამ ფრინველის არქაულ სიმბოლიკას; მამლის სახისმეტყველება უადრესად მრავალასპექტიანია და, მსოფლიოს უძველეს ხალხთა რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ნიშნავს სიფხიზლეს, სიმამაცეს, საიმედობას, სულიერ აღორძინებას და იღბლიანობას (სიმბ. ენც., 2006: 130-131); საფიქრებელია, რომ საცოლის დაკვლევა-შერჩევის შავშურ ლექს-სიმღერებში ნახსენები წითელი მამალიც (მისი დაკვლა) ამ არქაული სიმბოლიკით უნდა აიხსნას:

- ჯანო, წამომყევ, ჯანო, წამომყევ,
არ წამომყვები? რაე გინდა?
წითელ მამალ დიგიკლაე,
თორმეტ ალთუნ მეგიტან!

(შიოშვილი, 2017: 377)

ქართული საქორწილო დალოცვა-სადღეგრძელოების მთავარი თემა ნეფე-დედოფალია; აქებენ მათ მშვენიერებას, ვაჟკაცობას, უღალატობას, ზრდილობას, გონიერებას. დალოცვა-სადღეგრძელოებში გამოხატულ სურვილებში მკვეთრად ჩანს მათი შემქმნელი გლეხკაცობის თვალსაწიერი; სურვილთა შორის სახელდება: გამრავლება აბრამისა და სარასავით და ზღვაში – თევზივით; შვიდი გუთნის შებმა სახნავ-სათესში, შვიდი ფარა ცხვარი და სხვა მრავალი მატერიალური სიკეთე:

გაცოცხლოს და გადღეგრძელოს
როგორც აბრამი და სარა!
გამრავლოს, როგორც ზღვას თევზი,
ცას ვარსკვლავი, არ თუ კმარა!
დიღმის მინდორი მოგეცეს,
სახნავ სათესავად კმარა;
შვიდი გუთანი შეგებას,
იყავ არც ამის ამარა!
ასოცი საძნე ურმითა
ზედ კარზედ აგელოს დალა!
შვიდი ფარა ცხვარი მოგეცეს,
ესეც სათვალავად კმარა!

(ქ. ხ. პ., 1976: 285)

ნეფეს უსურვებენ, აგრეთვე, ხელგაშლილობას, ენამჭკვერობას და სხვადასხვა ზნეობრივ სათნოებებს. ერთ ქართულ საქორწილო დალოცვაში ნათქვამია:

ნეფე, ღმერთმა გადღეგრძელოს,
მოგცემოდეს ბედი კარგი,
ბევრი ხნა და ბევრი სთესო,
არა გქონდეს გულში დარდი!
მარჯვენით გაცემულობა,
პირზე მოგდიოდეს ვარდი,
სამოთხისა კლიტე გქონდეს,
ქვეყნისა სანატრელი ფარდი!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 58)

ნეფე-დედოფლის მრავალრიცხოვან საქორწილო დალოცვათაგან თავისი პოეტურობითა და პათეტიკურობით გამოირჩევა ქართული დალოცვა-სადღეგრძელო:

დიდება ღმერთსა,
დიდსა მოწყალესა!
ღმერთო, დღეგრძელობა მიე
აქა მბრძანებელსა!

ნეფესა და დედოფალსა
სახემშენიერსა!
წყვილი ვაჟიშვილი მიე
საწლეულო წელსა!
ოჯახობა დაუქციე
ჩვენი ნეფის მტერსა,
იმათი ცხვარი და ღორი
დააჭმიე მგელსა!
ნეფეჲ, ბადია ამივსე,
მომაწოდე ხელსა.
დიდება ღმერთსა!
კიდევ დავლევ ერთსა,
ღმერთმა ყველას გაგიმარჯოთ
სტუმარ-მასპინძელსა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 58)

აჭარაში, ქედის მუნიციპალიტეტის სოფელ გულეშში, დაფიქსირებული ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელო ამგვარია:

ცაზე შლილი ვარსკვლავები
ვთვალე, ვთვალე, ვერ დავთვალე;
ღმერთმა ისე შეგაბერონ,
როგორც მზე და როგორც მთვარე!

(ბსუქცვა)

საქორწილო დალოცვა-სადღეგრძელოებში დალოცავენ ოჯახს, მეჯვარეებს (ხელისმომკიდებებს), მაყრებს, სტუმრებს და მასპინძლებს, რაც საქორწილო ცერემონიალის მონაწილეთა შეკვრის, ერთობის, თანხმობის და მხიარული განწყობის საწინდარია.

საქორწილო ღვინში, დალოცვა-სადღეგრძელოებთან ერთად, რომელთა ნაწილი სიმღერით სრულდება, განსაზღვრულია სიმღერის როლი, რომელიც ორი გუნდის პრინციპზე სრულდება, შეჯიბრია დედოფლისა და სიძის მაყრებს შორის და, აგრეთვე, განსაკუთრებული სიხალისე შეაქვს საქორწილო რიტუალში. ტრადიციული საქორწილო სმურები და სადღეგრძელოები, სამწუხაროდ, თანდათანობით დავიწყებას ეძლევა.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქორწილში შესასრულებელი ყველა სიმღერა წარმოშობით საქორწილო არ იყო; მღეროდნენ საისტორიო, საყოფაცხოვრებო, შრომის, სატრფიალო და საღაღობო, სახობო თემატიკის ლექს-სიმღერებსაც.

ტრადიციული საქორწილო წეს-ჩვეულების ბოლო ეტაპი იყო **პატარძლის სამუშაოზე გაყვანა**. მკვლევართა უმეტესობას მიაჩნია, რომ ეს

ჩვეულება უსიამოვნო, მძიმე ყოფის გამომხატველი “პატრიარქალური ჯოჯოხეთი” იყო. ამ პრობლემაზე საუბრისას ქსენია სიხარულიძეს მაგალითად მოაქვს ალექსანდრე ყაზბეგის მოთხრობა “ხევისბერი გოჩაში” აღწერილი ეპიზოდი, როცა პატარძალი წყლის მოსატანად წაიყვანეს, გაუჭრეს ხაბიზგინები და უმღერეს ამ შემთხვევისათვის შექმნილი ლექს-სიმღერა:

ჩემო ხელისმომკიდეო,
ტაგანაი მომკიდეო...

(სიხარულიძე, 1960: 277)

აღმოსავლეთ საქართველოში წყლის მოტანა სერიოზული, საკმაოდ მძიმე გარჯილობა იყო და ჩვენმა ხალხმა შრომის ამ სახეობას სათანადო ლექს-სიმღერებიც უძღვნა, რომლებშიც ასახულია წყლის მომტანთა მძიმე ხვედრი, მაგრამ პატარძლის წყალზე გაყვანის ტრადიცია სრულებითაც არ უნდა უკავშირდებოდეს შრომისადმი მის შეჩვევა-გამოცდას; წყალს, მითოსური აზროვნების თანახმად, ნაყოფიერების ფუნქცია მიეწერებოდა და ახალგათხოვილი ქალის წყალზე გაყვანა წყალთან ზიარება, მისი ნაყოფიერების (შვილიერების) საწინდარი იყო; სწორედამ ამ მიზნით ღაზები ზღვაში ჩაიყვანდნენ ხოლმე პატარძალს და წყალს ასხურებდნენ, ხოლო თუ ზამთარი იყო, კაბის კალთას მაინც დაუსველებდნენ. წყლის ნაყოფიერების ფუნქციის და ზოგადად ქართულ ფოლკლორში წყლის კულტის შესწავლას საინტერესო მონოგრაფია უძღვნა ზურაბ თანდილაევამ (თანდილავა, 1996).

ზოგადქართულ საქორწილო ცერემონიალს, რომელიც მკვლევართა უმრავლესობის შეხედულებით ხუთი ეტაპისაგან შედგება, სამხრეთ საქართველოს (აჭარა, შავშეთი, კლარჯეთი) და ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებათა მაგალითზე, ემატება მეექვსეც – პატარძლის დამოძღვრა, რაც შესაბამისი ლექს-სიმღერის “... გელინოს...” მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით გამოიხატება; ეს ლექს-სიმღერა დიდაქტიკური ხასიათისაა და გულისხმობს ოჯახში ახლად შესული წევრისათვის გარკვეული რჩევა-დარიგების მიცემას; ამგვარი ლექს-სიმღერები სრულდება როგორც მშობლიური სახლიდან დედოფლის გამოყვანისას, ისე ახალ საცხოვრისში, ანუ მეუღლის სახლში შეყვანისას.

ისტორიული კლარჯეთის სოფელ ებრიკაში 2007 წელს ჩაწერილი ვარიანტი პატარძლის ხოტბაც არის და მოვალეობის შესხენებაც:

გელინო, გელინო,
ღელა-ღელა გამეიარ,
გელინო, გელინო!
კარის ღობე დაბალი, გელინო,
გელინო, გელინო!

შენი ტანი მაღალი, გელინო,
გელინო, გელინო!
დედამთილი დედასავეთ, გელინო,
გელინო, გელინო!
მამამთილი მამასავეთ, გელინო,
გელინო, გელინო!
მაზლი არი ძმასავეთ, გელინო,
გელინო, გელინო!
მული არი დასავეთ, გელინო,
გელინო, გელინო!
კად ძლობა ქენი, გელინო,
გელინო, გელინო!
ლაში გქონდეს, ენა – არა, გელინო,
გელინო, გელინო!

(შიოშვილი, 2017: 355)

პატარძლის დასამოძღვრავი ლექს-სიმღერებით მდიდარია, აგრეთვე, შავშური ზეპირსიტყვიერებაც, თუმცა შავშ ჩვენებურებს მოკლე ვარიანტები შემოუნახავთ; ერთ-ერთი მათგანია:

გამეფარე, ზალო, გამეფარე!
მამამთილი ბაბოდა,
დედამთილი ანადა,
მაზლი ზმა არი,
მული და არი!

(შიოშვილი, 2016: 253)

რძალმაც კარგი “ფეხი” უნდა გამოიჩინოს, ხვავი და ბარაქა შეიტანოს იჯახში:

გელინო, გელინო,
ხედრი მეფტანე, გელინო!..

(შიოშვილი, 2017: 355)

პატარძლის დასამოძღვრავი აჭარული სიმღერა “გელინო” კლარჯულისა და შავშურის მსგავსია და მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული. ერთ-ერთი ვარიანტი, რომელიც ალექსანდრე მსხალაძემ ჩაიწერა 1963 წელს და რომელსაც აჭარული საქორწილო რიტუალის ბოლო აკორდად მიიჩნევს, ამგვარია:

გელინო, გელინო, აბძანდი, გელინ, აბძანდი, გელინო,
გელინო, გელინო, ნელა-ნელა წამობძანდი, გელინო,
გელინო, გელინო, კარი თავი მაღალია, გელინო,
გელინო, გელინო, დედამთილი დედასავეთ, გელინო,
გელინო, გელინო, მამამთილი მამასავეთ, გელინო,

გელინო, გელინო, მაზლი არის ძმასავეთო, გელინო,
გელინო, გელინო, მული არის დასავეთო, გელინო

(აჭ. ხ. პ., 1969: 82)

ერთ მესხურ საქორწილო საღმრთოებლოში ყურადღების ცენტრში მოქცეულია ნეფე-დედოფლის სახლი, როგორც ფუძე-კერა, ოჯახის საფუძველი და ნავსაყუდელი. დალოცვაში, ბუნებრივია, აქტუალურია გვარის დამამშვენებელ ვაჟიშვილთა გაჩენის თემაც:

სახლო, ღმერთმა ავაშენოს,
როგორც შიოს მარანია,
შვიდი ვაჟიშვილი მოგცესთ,
პირიზედ ესხათ ბალანია,
ავიყვანოს ცათამდინა,
დაგნატროდეს ყველანია!

(ქ. ხ. პ., 1976: 284)

ბოლოდროინდელი საქორწილო ცერემონიალი აღარ არის ისეთი, როგორც ძველ საქართველოში იყო და, შესაბამისად, მასთან დაკავშირებული საქორწილო პოეზიაც თანდათანობით დავიწყებისთვის არის განწირული; ბუნებრივია, დროის მოთხოვნები, ცხოვრების წესი, საზოგადოებრივი ურთიერთობები თავის კვალს აჩნევს ყოველ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებას, აცლის არქაულ-მაგიურ სიმბოლიკას, ამარტივებს და პრაგმატულს ხდის. ამგვარია თანამედროვე საქორწილო რიტუალიც, სადაც თითქმის მივიწყებულია მაყართა ორი გუნდის შეჯიბრი ტრადიციულ საქორწილო ლექს-სიმღერებში, ცეკვაში თუ სმურებში და პასიურ სტუმარ-მასპინძელს დაქირავებული პროფესიონალი ხელოვანები ულამაზებენ ამ არქაულ, ულამაზეს დღესასწაულს, რაც, სამწუხაროდ, თანადროული ცივილიზაციის უნდობარი საჩუქარია.

1.5. სამგლოვიარო. ქართული ხალხური სამგლოვიარო პოეზია, ანუ მოთქმა, იგივე გოდება, თავისი სოციალური შინაარსითა და ფორმით საოჯახო-საწესჩვეულებო ფოლკლორის ერთ-ერთი მეტად საინტერესო უბანია. მის შინაარსს ჭირისუფლის მწუხარებისა და გარდაცვლილის ცხოვრების ეპიზოდების დახასიათება შეადგენდა. მიცვალებულის დატოვების აღმნიშვნელი ტერმინებია: მოთქმა, გოდება, გლოვა, ტყება, გვრინვა, ზარი, ძახილით ტირილი, ხმით ნატირალი, ზრუნე, დალაობა, ბანი და სხვა.

საქართველოში სამგლოვიარო პოეზიის სამი სახეა ცნობილი: 1. **მოთქმა, ანუ ხმაგაბმით ტირილი;** 2. **დასაფლავების წინ წარმოსათქმელი ლექსი;** 3. **ეპიტაფია.** როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშ-

ნავს, ქართული ხალხური სამგლოვიარო პოეზიის ყველა სახეს “ახასიათებს ღრმა ემოციურობა და მაღალმხატვრულობა” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 60).

ძველად საქართველოში არსებობდა პროფესიონალ მოტირალთა, ანუ მოზარეთა, ერთგვარი ინსტიტუტი. ვახუშტი ბატონიშვილი აღწერს ძველ ქართულ სამგლოვიარო წესს და მიუთითებს პროფესიონალი მოტირლების თაობაზე: “მკუდარსა დაჰფლვიდიან ყოვლითა შესამოსლითა, და საჭურველითა, და სამკაულითა თუსითა... ტიროდიან და საბნელოსა სხდიან... მამრნი და მდედრნი იცემდიან, ვიდრე სისხლდინებისადმდე, არა სჭამდიან ჳორცა და ცხოველსა წლამდე... შთაიცვიან ძაძა-ფლასნი და დაიბურიან თავსა თხისურნი ჩანნი... იმდერდიან მწუხარისა ჳმითა ტყებისა ჟამსა არა ჳირისუფალნი, არამედ სხუანი მუნმყოფნი” (ვახუშტი, 1973: 24).

პროფესიულ მოტირლებთან ერთად, ბუნებრივია, მიცვალებულის ახლობლებიც, ანუ ჳირისუფლებიც ტიროდნენ; პროფესიული მოტირლების, ანუ “გლოვის მგოსნების”, მიერ შესრულებულ სამგლოვიარო ტექსტს ხევისურები “ხმით ნატირალს” უწოდებენ, ჳირისუფლის მიერ შესრულებულს კი – “ძახილით ტირილს”. მეფე ერეკლეს გარდაცვალებასთან დაკავშირებული ცერემონიალისა და საერთო-სახალხო გლოვის აღწერა საინტერესო ცნობას გვაძლევს სამგლოვიარო პოეზიის ტერმინოლოგიის თაობაზე: “წავიდეს სვეტის-ცხოველის დეკანოზი ნიკოლოზ ანდრონიკაშვილი, წინაუძღოდნენ **მ თ ზ ა რ ე ნ ი** და ცერემონმეისტერი და საცა სახლსა და პალატსა შინა ბრძანდებოდეს მისი სიმაღლე დედოფალი დარეჯან, **ზ ა რ ი თ** წამოუძღვნენ და მასთან დარბაისელთა ცოლნი თავშიშველნი მივიდნენ ცხედარსა თანა მეფისასა, და იყო **გ ო დ ე ბ ა**, ტირილი, საღმობა, გამოუთქმელი და უკანასკნელი გამოსაღმება და დათხევა ცრემლთა” (“ივერია”, 1887: №89).

როგორც ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, საქართველოში მოთქმის შესრულების ორგვარი სახე არსებობდა: 1. ინდივიდუალური – მუსიკალური აკომპანემენტის თანხლებით და 2. გუნდური – ერთის (კორიფეს) მოთქმითა და გუნდის მიერ ზარის ან ბანის აყოლებით.

“სამგლოვიარო პოეზია, თუ მას ფუნქციური დანიშნულების მიხედვით განვიხილავთ, ორი ტიპისაა: არაკანონიკური, ანუ ზოგადი და სარიტუალო, ანუ წესჩვეულებითი. მათი აღრევა და ერთ რუბრიკაში მოქცევა არ არის მართებული” (კიკნაძე, 2008: 306).

არაკანონიკურია ცნობილი ლექსი “...ხოგაის მინდი კვდებოდა...”; მასში გმირის სიკვდილი და გლოვაა აღწერილი, მაგრამ ეს ლექსი არასოდეს გამხდარა სამგლოვიარო რიტუალის ნაწილი, არავის გამოუყენებია მიცვალებულის დატირების ტექსტად. უაღრესად ზოგადი ხასიათის ამ-

გვარ ლექსებს მიცვალებულის დატირების მიზნით არასოდეს იყენებენ. ამის გათვალისწინებით ზურაბ კიკნაძე სამგლოვიარო პოეზიას ორ ტიპად ყოფს; ერთს თუშურ “დაღაის”, ხოლო მეორეს ფშავ-ხევსურული (ნაწილობრივ თუშური) ხმით ნატირალების სახელწოდებით ცნობილ სამგლოვიარო პოეზიაში მოიაზრებს (კიკნაძე, 2008: 306).

“დაღაი“, რომელიც სამგლოვიარო პოეზიას განეკუთვნება, და რაღაც გაგებით იქნებ კიდევ წარმოადგენს კანონიკურ ტექსტს, მაგრამ მას იყენებენ როგორც ხმით ნატირალს მხოლოდ მიცვალებულის წლისთავზე დოღის წინ. ტრადიციულ ტექსტში იცვლება მხოლოდ მიცვალებულის გვარი; ასე, რომ, ხოგაის მინდის სიკვდილის მაუწყებელი ლექსისაგან განსხვავებით, თუშური “დაღაი” ნამდვილად ჩართულია სამგლოვიარო რიტუალში.

დაღაის ერთ-ერთი სრულყოფილი ვარიანტი ასეთია:

დაღაი თქვით, დაღაი, მხედრებო,
დაღაი, დაღაი!
ძნელი არს დაღაობაი,
დაღაი, დაღაი!..
ბრალი ხარ, (მ ი ც ვ ა ლ ე ბ უ ლ ი ს გ ვ ა რ ი),
შენი უღაშქროდ სიკვდილსა, დაღაი!..
იარ არ წამოხვიდოდე
მაგ შენის წითლის ცხენითა, დაღაი!..
ღაშქარს გიკითხვენ სწორები,
წინ აღარ გაუძღვებია, დაღაი!..
მტერთან ხმაღამოდებულო,
სწორში თავგამოდებულო, დაღაი!..
სულ მამა-პაპის დროიდან
მტრისათვის რისხვის მიმცემო, დაღაი!..
ჭკვიანო, საქციელიანო,
გამჭრელო, მოსამართლეო, დაღაი!..
იმედო თავის ქვეყნისა,
გამრიგევ თუშეთისაო, დაღაი!..
კარზე გიდგანან სტუმრები,
შინამ არ შეუძღვებია, დაღაი!..
ვაჟი ხარ სახელიანი,
კარგამ არ დაუხვდებია, დაღაი!..
სტუმართა დღეო მზიანო,
პურ-წყალო თუშეთისაო, დაღაი!..
შენი დეღაი ბეჩავი
სანთლებურ ჩამოდნებაო, დაღაი!..

ეგ შენი ცოლი ბეჩავი
 სუროსვით ექანებაო, დაღაი!..
 ეგ შენი გვარის ქალ-ზალნი
 შავითაც იმოსებაო, დაღაი!..
 ეგ შენი ნაცომ-ნამოსნი
 დარბაზს არ იცვითებოდეს, დაღაი!..
 შენი ცხენი და აბჯარი
 უდროოდ იხარჯებოდეს, დაღაი!..
 შენი ნაწოლი ლოგინი
 ია-ვარდივით ჭკნებოდეს, დაღაი!..
 შენი წვერი და უღვაში
 მწვანილად ამოდოდეს, დაღაი!..
 ნეტავ შენ, საიქიოსა,
 შიგ შეხვალ მტრედისფერადო, დაღაი!..
 სულეთს გიდგენან კოდები
 გადმომდინარე პურითა, დაღაი!..
 სუფრა გიდგ გარიგებული,
 გაკეთებული თეთრითა, დაღაი!..
 ზედ გიდგან მეღვინეები
 ხუცითა, დიაკნებითა, დაღაი!..
 ამოიღებენ, დაღევენ
 ვერცხლის იმ ვეშრაპებითა, დაღაი!..
 შენდობა, (მ ი ც ვ ა ლ ე ბ უ ლ ი ს გ ვ ა რ ი),
 ღმერთმა გაცხონოს სულითა, დაღაი!..
 დაღაი, დაღაი, დაღაი...

(ქ. ხ. პ., 1976: 70-71)

“დაღაის” ტექსტში ზ. კიკნაძე ექვს მონაკვეთს გამოყოფს:

1. შეძახილი, ანუ მოწოდება – მოდალავეთა ორგანიზება: “დაღაი
 თქვით, დაღაი, მხედრებო!” 2. მიცვალებულის გვარის გამოცხადება,
 რაც მუდმივად ცვალებადია; 3. მოყმის მიერ ჩადენილი საკარგემო საქ-
 მეების გახსენება და სინანული, რომ ისინი აღარ განმეორდება; 4.
 მგლოვიარეთა ჩამოთვლა; 5. ცნობა იმის თაობაზე, თუ რა სახით შედის
 მიცვალებული საიქიოში და როგორ ეგებებიან (ვერცხლის ჭურჭლით
 გაწყობილი სუფრა, მეღვინეები, ხუც-დიაკნები); 6. შენდობა სახელ-
 დებით (კიკნაძე, 2008: 307).

ქართულ ფოლკლორისტიკაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ "და-
 ღაი" ვაინახური წარმოშობისაა და ნიშნავს ღმერთს; ქისტების სამგლო-
 ვიარო მოძახილი ამგვარია: “დალა, დალა, ვა დალა, დალა ...“ (კოტეტი-
 შვილი, 1961: 414). ყოველ შემთხვევაში, "დალაობა" მთელი ამ ცერემო-

ნილის (შემამზადებელი რიტუალით, დოლითა და სიმღერითურთ) სახელწოდებაა; იგი მხოლოდ თუშეთის საზოგადოების კუთვნილებაა და არასოდეს გასცილება მის ფარგლებს.

ანიმისტური მსოფლმხედველობის საფუძველზე, მსოფლიოს სხვა ხალხთა მსგავსად, ჩვენს წინაპრებსაც სჯეროდათ, რომ გარდაცვლილის სული არსებობას განაგრძობს სულთა სამყაროში და მათი სულის საოხად, მათი რისხვისა და ზიანის ასაცილებლად შექმნეს სხვადასხვა რიტუალური წესი, რაც მიცვალებულთა სულების მსახურებაში მდგომარეობს; სულებზე ზრუნვამ, მათდამი პატივისცემამ გამოიწვია მიცვალებულია კულტად ქცევა და, როგორც მარკ კოსვენი მიუთითებს, “განვითარებულ გვაროვნულ წყობილებაში ამ წარმოდგენებიდან ყალიბდება წინაპართა კულტი – რთული კულტი გვარის იმ გარდაცვალებული წევრებისა (გვარის მეთაურები, მხედრები), რომლებმაც გარკვეული საზოგადოებრივი როლი შეასრულეს მის ცხოვრებაში” (კოსვენი, 1971: 182). “მიცვალებულის კულტი, რომელიც შემდგომში საფუძველი გახდა წინაპრის კულტის შექმნისა, თავისებური მრავალფეროვანი ფორმით გამოვლინდა ქართველი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებსა და ზეპირსიტყვიერებაში” (შოიშვილი, 1987: 63).

ქართული ხალხური სამელოდიარო პოეზია განსაკუთრებული ქებით ამკობს ქვეყნისათვის, ხალხისათვის თავჩენილ ვაჟკაცს, სამშობლოს დაცვა, ხალხისათვის ზრუნვა მამულის მტრებთან სიმამაცის გამოჩენის აუცილებელი თვისებებია, რასაც მიცვალებულის დატირებისას, მისი ზნეობრივ-მორალური სახის წარმოჩენისას სახალხოდ აღნიშნავდნენ ხმით ტირილის, ანუ მოთქმის დროს და რასაც, ბუნებრივია, უდიდესი აღმზრდელობითი-სააგიტაციო მნიშვნელობაც ენიჭებოდა.

ხმით დატირების ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშში თუშურ „დალაიში“, რომელზედაც უკვე გვქონდა საუბარი, რომელიც მიცვალებულის წლისთავზე დოლის გამართვის წინ სრულდება, განსაკუთრებულად ესმება ხაზი დადუკულის გამირობა-ვაჟკაჯობას და თუ იგი ბუნებრივი სიკვდილით არის გარდაცვლილი, გამოთქმულია წუხილი იმის გამო, რომ მისი სიცოცხლე სამშობლოს დასაცავად არ დახარცულა: „ბრალი ხარ ... შენი ულაშქროდ სიკვდილსა” (ქ.ხ.პ. 1976: 70).

„დალაის” ტექსტის ორგანული ნაწილია მეფე ერეკლეს ხსენება; კერძოდ, ყოველი მიცვალებული, რომელსაც ტირიან, გათანაბრებულია ერეკლესთან, როგორც სამშობლოს უბადლო პატრიოტთან, სწორუპოვარ ვაჟკაცთან და გამოთქმულია სურვილი, რომ მტერმა არ გაიგოს ხალხის ქომაგი ვაჟკაცის სიკვდილი: „ჩვენ ნუვის შევატყობინებთ ღომის ერეკლეს სიკვდილსა, დალაი...”

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ „დაღაის“ ტექსტში ერეკლეს ხსენება შემთხვევითი არ არის; იგი ერეკლე მეორის დატირებაში მონაწილეობამიღებულ ტექსტად მიგვაჩნია; ამგვარი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა შემდეგი მიმართევები: „- ჭკვიანო, საქციელიანო, გამჭრელო, მოსამართლეო, დაღაი!“ „იმედო თავის ქვეყნისა, გამრიგევე თუშეთისაო, დაღაი...“ და სხვა.

ერთ ხევესურულ დატირებაში დედა მოთქვამს შვილის სიკვდილის გამო. აღნიშნავს, რომ გარდაცვლილი თავისი კუთხის დამცველი, სამშობლოს დირსეული პატრიოტი იყო და ამიტომაც მისი სიკვდილით მტერმა გაიხარა: „... „იყავ არდოტის ერთი მხარო, შენ სიკვდილ ქისტებს გაუხარდაო; იყავ მითხოელთ ნიაგ-ღვარიო“. მიტომაც, ცხადია, შემთხვევითი არ არის გლოვის მგოსანთა მოწოდება, არავის გააგებინონ გმირის სიკვდილი, რათა მტერი არ გაღაღდეს, არ გათამამდეს:

ხალიაისძის სიკვდილსა
 ნუ იტყვიოთ ლეკებსთანაო!
 თუ გკითხანო, ა ის უთხრიდით:
 „ქალაქ ას ბატონთანაო“.
 ბატონმ თუ გკითხასო, უთხრიდით:
 „ომში ას სწორებსთანაო“.
 სწორებმ თუ გკითხანო, უთხრიდით:
 „სულეთ ას იაღთანაო“.

(ქ. ხ. პ. 1974: 210).

გმირი, სამშობლოს პატრიოტი, ქვეყნის კედელია, ციხე-სიმაგრეა; მისი სიკვდილი კი თემ-სოფლისათვის ხმლის შეხსნაა. ეს აზრია გატარებული, აგრეთვე, ერთ ხევესურულ დატირებაში:

გუშინ გავიგეთ ჭვესურეთაო,
 ციხე ახიელ დაიშალაო –
 ციხეი ჯურჯიაულთაიო.
 კოჭლით ადარ ჭყავ ბერდიაიო,
 შაეკსნა კმალი თემ-სოფელსაო
 შვილდმა გოზანი ჩამოყარნაო.

(ქ. ხ. პ. 1974: 115)

ვაჟკაცის გმირული სიკვდილის ამგვარი შეფასება აღმზრდელით მისიას ემსახურებოდა და უდიდესი სკოლა იყო ქვეყნის მომავალ პატრიოტთა აღსაზრდელად. მეტად საინტერესო მხატვრული სახეა ზემომოყვანილ დატირებაში სამშობლოს დამცველი ვაჟკაცის გარდაცვალების აღქმა ციხე-სიმაგრის ჩამოშლად, თემისათვის ხმლის შეხსნად, ანუ სიძლიერის დაკარგვად. „ხმლის შეხსნა“, „რკინის კარის ჩამოხსნა“ კაი

ემის სიკვდილის განცდის ერთ-ერთი გავრცელებული მხატვრული სახესიმბოლოა სამკლოვიარო პოეზიაში.

ერეკლე მეფის ხალხურ დატირებაშიც სამშობლოსათვის თავდადებული მეფის სიკვდილი ქვეყნისათვის „რკინის კარის შესხნად“ აღიქმება:

ვერ გაიგეთა, ქართველნო,
 შეგესხნათ რკინის კარიო!
 მზე ჩაგვივიდა უკუღმა
 ჩაგარდა შუა ზღვაშიო;
 მთვარე დაბნელდა, გაშავდა,
 აღარ გვინათებს ცაშიო...
 ატირდნენ წვრილნი ვარსკვლავნი
 ცამაც დაშალა ნამიო,
 აღარ გვყავს ნეფე ერეკლე,
 არც იმის ნაომარიო,
 არ გვიფრიალებს დროშები,
 არცა სჭეხს ზარბაზანიო...

(ქ. ხ. ს. ქრესტ.: 251)

ერთ მოხევეურ მოთქმაში („ვაჟკაცზე ნატირალი“) სამშობლოს დამცველი მტრისათვის რისხვისდამცემი ვაჟკაცის სიკვდილი ასეა წარმოდგენილი: „არავს სიმაგრე გასტეხიაო, ზარბაზნები დამტვრევიაო“ (ქ.ხ.პ. 1976: 89-90).

სამშობლოს მტერთან გამირულად მებრძოლი და „შინ სახელის მიმტანი“ პატრიოტი ვაჟკაცების დატირებებში ხალხმა მათ მიერ განვლილ ცხოვრებას უმაღლესი შეფასება იმითაც მისცა, რომ დახვეწილ მხატვრულ სახეებში ჩამოაქანდაკა მათი ხსოვნა. ერთ ხევესურულ მოთქმაში სახელოვან ვაჟკაცს ასე დასტირის „გლოვის მგოსანი“:

...შენ შენფერ გინდა მატირალნიო,
 შენის ვაჟობის დამფასავნიო.

ვეფხვო, დახყარე იარალიო,
 არწივმა დაიჭუჭკენ მჭარნიო,
 ჯიხვო, საწოლთით გადმადვარდიო,
 ირემო, დაინაყენ რქანიო.

(ქ. ხ. პ., 1976: 96)

საინტერესოა, აგრეთვე, ხევესურული „ნანუკას ნატირალი მამიდა-შვილზე“, რომელშიც მიცვალებული ასეა შემკული: „... ეგ ცისკარაულთ ფალავანიო, ციხეი ახილელთაიო, ციხე, უდროოდ ჩამოშლილიო“ (ქ.ხ.პ. 1976: 110).

ქვეყნის დამცველი გმირი ვაჟკაცი ქართულ ხალხურ სამგლოვიარო პოეზიაში ხან ვეფხეთან, ხან მგელთან, ხან მთიდან დაგორებულ ქვასთან არის შედარებული.

სამგლოვიარო-მოსაგონარ ლექსებშიც სამშობლოს დამცველი ვაჟკაცის სიკვდილი მტრის გასახარი და ქვეყნის დასამწუხრებელი მოვლენაა; მიცვალებულის ზნეობრივი თვისებების შესამკობად მოსაგონრებშიც იგივე მხატვრული სახეები გამოიყენება, რაც – ხმით ნატირლებში:

ცის ქუხილივით გაისმა
პირიქით სიკუდილ გმირისა,
სუყველა ამას ჩიოდა:
გვეხსნება კარი რკინისა.

(ქ. ხ. პ. 1976: 126)

უდიდესი ზნეობრივი სენტენციების შემცველია მოსაგონარი „დაბერდა ჭუჭათ გიორგი“, რომელშიც შექმნილია მიცვალებულის ვაჟკაცობა და წარმოჩენილია საყოველთაოდ აღიარებული ჭეშმარიტების პოეტიზირება: ყველა აგრესორის ბოლო სიკვდილია; ადამიანი საკუთარმა მიწამ უნდა გამოკვებოს; სხვისი ყველას არმად შეერგება:

ყველა ქურდსა და ურჯულოს
ასე მოუვა მუდამა;
ყველა მშიერი გააძღოს
თავის ბედელმ და გუდამა.

რა უნდა გადამთიელსა
უწყინარ კაცის სულთანა!

(ქ. ხ. პ., 1976: 165)

სამგლოვიარო მოსაგონარ ლექსებში ხშირად გვხვდება რელიგიური მოტივები; გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ღმერთი კი არ არის ადამიანთა უბედურების მიზეზი, არამედ – თვით ხალხის გაუტანლობა, მათ მიერ უფლისადმი ღალატი და ორგულობა. ეს ბიბლიური ჭეშმარიტება, როგორც ცნობილია, დიდებულად წარმოაჩინა დავით გურამიშვილმა და „დავითიანის“ მთელი თავი – „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთად შეორგულება“ – მიუძღვნა. იგივე აზრია გატარებული ერთ-ერთ ხევსურულ მოსაგონარში „ნეფის ერეკლეს ხმალიო“. გლოვის მგოსანი, იგონებს რა გარდაცვლილ მეგობარს, გულისტკივილით იხსენებს იმ ეპოქას, როცა მოხუცებული პატარა კახის ხმალი გაცვდა, დაუძღურდა, როცა მტრები მოეძაღნენ საქართველოს და აფრთხილებს ხალხს, რომ თანამედროვე „ქართლის ჭირიც“ მათივე ბრალია:

გაგიცვდა, საქართველო,
მეფის ერეკლის ხმალიო,

დაღვიწყებიყვა ქართული
არ უკვესებდა ტალიო;
არცა რა იყვა მშვიდობა
სუყველკან მეომარია.
კაცისა გაწყდა ხსენება,
მტერმა უწყალოდ დალია,
ღმერთს ნუვინ დაემღურებით,
იცოდეთ, ჩვენი ბრალია.
წინანდებურად არა გეწამს
წმინდა ხთისშვილის ჯვარია.

(ქ. ხ. პ., 1976: 146)

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ხმით ნატი-
რალი ხშირად ურითმო, ცხრამარცვლიანი ლექსია; ამ ტიპის ლექსები,
მთიბლურის სახელწოდებით ცნობილი, განვიხილეთ შრომის პოეზიაში.
მთიბლური დასტურია იმისა, რომ მიცვალებულის ცხედრის გარდა,
ხმით ნატირალი სრულდებოდა სათიბში, ანუ იგი თიბვის სიმღერების
რეპერტუარში შედის.

ნატირალი იმპროვიზებული ტექსტია, იქმნება უშუალოდ “მიცვალე-
ბულის წინ; შთაგონების წყარო, იმპულსი, მიცვალებულის პიროვნებაა.
– მისი ღირსებები და ადამიანური თვისებები და ის მწუხარებისა და
სინანულის ატმოსფერო, რომელიც აქ და ამ ადგილას სუფევს” (კიკნაძე,
2008: 309-310).

როგორც ზ. კიკნაძე მიუთითებს, ხმით მოტირალი იყენებს “ტრადი-
ციულ გამომსახველობით ხერხებს – ეპითეტებს, შედარებებს, ალეგო-
რიებს, მეტონიმიებს, გაპიროვნებებს, მეტაფორებს, ჰიპერბოლებს, რომ-
ლებიც მოგზაურობენ მათი წყალობით ხმით ნატირლის ტექსტებიდან
ტექსტებამდე და ქმნიან ხმით ნატირლის, როგორც ჟანრის, ერთიან
მხატვრულ მარაგს” (კიკნაძე, 2008: 311-312).

ქართულ ხალხურ სამგლოვიარო პოეზიაში პროფესიონალთა მიერ
შესრულებული ნატირლების გვერდით, როგორც ქსენია სიხარულიძე
მიუთითებს, არანაკლები პოეტურობით გამოირჩევა ჭირისუფლის მიერ
შესრულებული მოთქმის ტექსტებიც (სიხარულიძე, 1960: 289). ერთ-ერთი
შთამბეჭდავია ფშაველი დედის ნატირალი შვილზე:

მზეო, დადეგ და დაგვიანდიო,
მზე სდგეხარ უკენობისაო,
ვიყრებით დედაშვილობითაო,
მამშვიდობებენ ბერდიასაო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 67)

შვილმკვდარი დედა, ფშაური სამგლოვიარო პოეზიის ერთ-ერთი ბრწყინვალე ნიმუშის თანახმად, შესტირის ღამეს და დილას, შესტირის მისი ტკივილის თანახმად სამარესაც და აბარებს შვილს:

ღამეო, შენამც გენაცვლები,
შენამც ჩემ ნაღველ გაგიგავის,
ძალიან ბევრი გიტირებავ,
ვარსკვლავანი ცრემლად დაგიღვრავის.
გათენებო, შენც გენაცვალე,
შენც ჩემი დარდი გაგიგავის,
მთის ყვავილებზე, ბალახებზე
ცვარი-ნამის ცრემლი დაგიღვრავის.
ჩემ შვილს რად უნდა სამოსელი?
ჩოხა გახადე, გადაუგდეო,
მიწის სამოსელ შაუკერეთ,
სარჩულად მოთქმა დაუდევით,
ცრემლები დილად დაუკერეთ,
სამარეს პირი გაუკერეთ
ჩემი ცრემლების ძაფებითა,
ხავერდოვანი ბალახითა.
სამარევ, პირი დაიბანე
მწუხარე დედის ცრემლითა.
მიწაო, შვილი შამინახე,
შენ შემოგჩივი ვედრებითა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 66)

1904 წელს ნიკო მარმა იმერხევში აღწერა გარდაცვლილის შეცხადების რიტუალი, რომელსაც ახლავს მამის მიერ შვილის ცხედართან ნატირალი:

ვაჟ მე, შვილო!
მარტივი დამტოვე,
რა დღეს მოვესწარ!
შვილი არა მყავს!
ვინ უნდა მემიაროს!
ვაჟ მე, ვაჟ მე!..

ნაცნობ-ნათესავები ანუგეშებენ მგლოვიარეებს, თუმცა, “ისინიც კვიან და მოთქვამენ. მათი მოთქმა შეიცავს ნუგეშისცემას. ასე მაგალითად:

ნუ იტირებ, შვილო!
ეს არის ღმერთის ემრი!
მოტირალი განაგრძობს:

ვაჲ მე, მე რა ვქნა?
მე დავრჩი, სა წვევიდე?

(მარი, 2015: 165-166)

ზურაბ კიკნაძე, განიხილავს რა დატირებათა ზნეობრივ მხარეს, სვამს კითხვას: "არის თუ არა გატარებული სამგლოვიარო პოეზიაში ლათინთა პრინციპი – “მკვდრებზე ან კარგი, ან არაფერი“ – და პასუხობს: "როგორც ჩანს, ეს უნივერსალური პრინციპია და მას აშკარად მისდევენ ჩვენი ხმით მოტირალნი... მსმენელი ისმენს მოტირლისგან იმას, რისი გაგონების მოწადინეც არის, რაც სურს მას გარდაცვლილში დაინახოს; ისმენს იმ შორეული მოლოდინით, რომ თავად მასზეც მსგავს სიტყვებს მოისმენს" (კიკნაძე, 2008: 315).

ნატირლებში მაღალპოეტური ოსტატობით არის ჩამოთვლილი თემისაგან პატივდებული ვაჟკაცის ფუნქციები: **შრომა, ნადირობა, ბრძოლა, სიკეთე, მასპინძლობა, გამრიგეობა**; სწორედ ეს თვისებები უნდა ახასიათებდეს კაი ყმას, რასაც მიცვალებულის დატირებისას სათემოდ ამჟღავნებს ხმით მოტირალი.

ხმით ნატირალმა, იგივე მოთქმამ, და ზოგადად სამგლოვიარო პოეზიამ, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, “განვითარების გრძელი გზა განვლო. პრიმიტიულად მოაზროვნე ადამიანის რწმენით, სამგლოვიარო სხვა წესებთან ერთად, მიცვალებულთა გულის მოგების ერთ საშუალება ხმით ტირილი იყო... სამგლოვიარო პოეზიას ძველიდანვე დიდი საზოგადოებრივი დანიშნულება ჰქონდა. შემეცნებითმა ღირებულებამ განსაზღვრა მისი როლი ხალხური სიტყვიერების ზოგი სხვა დარგების განვითარებაში... განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის, რომ მოთქმის ტექსტში, სადაც იმპროვიზაციის გვერდით ტრადიციული ადგილებიც გვხვდება, შესულია საგმირო-პატრიოტული ლექსები ან მათი ფრაგმენტები... სამგლოვიარო პოეზია მჭიდროდ არის დაკავშირებული შრომის სიმღერასთან, კერძოდ მთიბლურთან” (სიხარულიძე, 1960: 291-293).

ხმით მოტირალთა ინსტიტუტს საქართველოში დიდი ხნის ისტორია აქვს. მის შესახებ ცნობები მოგვეპოვება როგორც საისტორიო წყაროებში და უცხოელ მოგზაურთა ჩანაწერებში, ისე ქართულ მწერალობაში. მოთქმით მოტირალს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული ტერმინებით მოიხსენიებენ: გლოვის მგოსანი, გოდების შემსხმელი, ხმით მოტირალი, მოტირალე და სხვა.

ძველად საქართველოში მიცვალებულის დატირება მუსიკალური ინსტრუმენტის აკომპანემენტით ხდებოდა. რაფიელ ერისთავს ლექსის – “უცნაური მეჭიანურე” – შთამაგონებული ხალხური გადმოცემის თანახმად, მეფერამეტე საუკუნეში “თელავში ყოფილა ერთი მოხუცებული მე-

ჭიანურე, ეს, თურმე, არასოდეს ერეოდა საზანდრებში. თავისიანების ჭირსა და ღვინაში კი მიუპატიუებლად მივიდოდა, საგლოველს იგლოვდა მოთქმით და თან ჭიანურის დაკვრით, და საღვინეს იღვინდა და სხვებსაც აღვინდა. მეფე ერეკლე რომ გარდაიცვალა, მივიდა, თურმე, ეს უცნაური მეჭიანურე, კუბოს შორი-ახლო წამოჯდა, დაიწყო მწარის სიტყვებით გლოვა და ზედ ჭიანური ააყოლა ხამუშ-ხამუშ და იქ მყოფნი აატირა” (ერისთავი, 1935: 218).

ე პ ი ტ ა ფ ი ა. ეპიტაფია ბერძნული სიტყვაა და საფლავის ქვაზე წარწერილი ლექსის სახელია. ძველად საბერძნეთში ეპიტაფია ნიშნავდა საფლავზე წარმოთქმულ სიტყვას, ლექსს, გალობას; შემდგომში და ბოლო დრომდე – საფლავის ქვაზე წარწერილ ლექსს ან პროზაულ გამოხატულებას. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეპიტაფია მხოლოდ წერილობითი გზით ვრცელდებოდა. ამ სახის ლექსები ზეპირადაც იქმნებოდა, იქმნება და ვრცელდება; მათ ავტორებად ხშირად გვევლინებიან ცნობილი პროფესიონალი მთქმელები.

ეპიტაფია, როგორც სამგლოვიარო პოეზიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უბანი და, ამავე დროს, საფლავის ქვათა მორთულობის აუცილებელი კომპონენტი, წინაპართა კულტის თვალსაჩინო გამოხატულებაა. ამ ხასიათის ლექსში გაიდგალებული და ხშირად გაზვიადებულიც კია მიცვალებულთა ამქვეყნიური მოღვაწეობა.

გავრცელების ზეპირმა ხასიათმა და მთქმელთა პროფესიონალიზმმა განაპირობა ამ ჟანრის ლექსთა ტრადიციული ფორმის შემუშავება (ტიპური დასაწყის-დასასრული).

ქართული ზეპირსიტყვიერების დიდი მონაწილე ვახტანგ კოტეტიშვილი 1934 წელს “ხალხური პოეზიის პირველი გამოცემის ექსკურსებში ეპიტაფიური ხასიათის ლექსის – “... ნეფის მონადირე ვიყავ...” – ანალიზისას გულისტკივილით აღნიშნავდა, რომ ხელთ არ ჰქონდა საკმარისი მასალა, რათა საბოლოო დასკვნები გამოეტანა ზეპირსიტყვიერების ამ საინტერესო უბნის შესახებ. ქართული ფოლკლორული ეპიტაფიების შესწავლა მეკვლევარს მიზანშეწონილად მიაჩნდა უცხოურ ეპიტაფიებთან შედარება-შეჯერების გზით.

საფლავის ქვებზე წარწერების ჩვეულებას ვახტანგ კოტეტიშვილი უძველესი დროიდან მომდინარედ თვლის და უკავშირებს ძველ აღმოსავლეთს: “ვინ იცის, რა ხნიდან მომდინარეობენ ის მიამიტი სტრიქონები, რომელთაც ჩვენი აფლავის ქვებზე ვკითხულობდ? მათი ხნოვანება უნდა ეფარდებოდეს იმ რელიეფებს, რომელნიც ფრონტალობის წესით არიან საფლავის ქვებზე ამოკვეთილი, იმ ფიგურებსა და ორნამენტებს, რომელნიც შეხედვის უმაღლესი ძველი აღმოსავლეთის სურნელებას გაგრძობობინებთ” (კოტეტიშვილი, 1961: 367-369).

ვახტანგ კოტეტიშვილს, რომელსაც ხელთ ჰქონია ათასზე მეტი ეპიტაფია, სასწრაფო და გადაუღებელ საქმედ მიაჩნდა მათი შეკრება, კლასიფიკაცია და ამით ნიადაგის მომზადება მომავალი კვლევისათვის. ქართული ფოლკორისტიკის შემდგომმა განვითარებამ ეს ხარვეზი ნაწილობრივ შეავსო; ეპიტაფიური ხასიათის სამგლოვიარო ლექსები მრავალ კრებულში დაისტამბა, თუმცა, მათი მონოგრაფიული შესწავლა კვლავაც დღის წესრიგშია.

ეპიტაფიური ლექსები ძირითადად ავტობიოგრაფიული ხასიათისაა. ისინი გვაცნობენ მიცვალებულის ვინაობას, ჩამოთვლიან მათ ნაშრომ-ნაღვაწს.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ტრადიციული ეპიტაფიები ძირითადად პირველი პირით ნათქვამია: "თამარ დედოფალი ვიყავ", "ნეფის მონადირე ვიყავ" და ა.შ. მათ გვერდით გვხვდება ისეთი გამონაკლისებიც, როცა მიცვალებულს უშუალოდ მიმართავს მეორე პირი (უმთავრესად ჭირისუფალი), ანდა გარდაცვლილის შესახებ მესამე პირი საუბრობს.

ეპიტაფიებისათვის დამახასიათებელია ჩივილი წუთისოფლის გაუტანლობაზე და გადმოცემულია ფილოსოფიური შეხედულებანი სამყაროზე, წუთისოფელზე, სიცოცხლის არსსა და მიზანზე და ა. შ.

ეპიტაფიების არქიტექტონიკა უმრავლეს შემთხვევაში გულისხმობს დასასრულს მიცვალებულის მიერ ყოველგვარი მიწიერი ცოდვების მონაწილას და მნახველებისაგან შენდობის მოთხოვნას...

ხალხურ ეპიტაფიებში განსაკუთრებულად არიან წარმონეწილნი ქვეყნისათვის თავდადებული ადამიანები. საფლავის ქვაზე წარწერილი თუ ზეპირი გზით გავრცელებული ეს უაღრესად დახვეწილი და ზნეობრიობით დატვირთული ლექსები განადიდებენ სამშობლოსათვის თავდადებულ ვაჟაკებს, რომელთა გმირული მაგალითებიც თაობებს ზრდიდნენ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა თამარ მეფის ციკლის ეპიტაფიური ლექსები: „თამარ დედოფალი ვიყავ“ და „თამარის ყმობა“, რომლებიც მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში.

ქართულ ფოლკლორში ზეპირად გავრცელებულ ეპიტაფიაში „თამარ დედოფალი ვიყავ“ ჩამოთვლილია სახელოვანი მეფის დამსახურებანი ქვეყნის წინაშე და ბოლოს მოცემულია უდიდესი დიდაქტიზმის შემცველი შეგონება: ქვეყნის პატრიოტმა სახელდებულმა და პატივდებულმა მეფემ იმქვეყნად სახელის მეტი ვერაფერი წაიღო:

თამარ დედოფალი ვიყავ,
თავი ძირს აღარ დავიდე,
ზღვაში ჩავყარე სამნები,

ხმელეთი ჩემსკენ დავიგდე;
ქაჯებსა დავდე იჯარა,
ისპაანს ხარჯი ავიდე,
სტამბულს ხმალი ვკარ, დარუბანდს
შამს საბალახე ავიდე,
უსიერი მთა გავკაფე,
დიდი შარა-გზა გავიდე,
ღაღა-ღუღა ტყე ვიარე,
ქვაზე საყდარი ავიგე.
ამდენი საქმის მოქმედმა
ცხრა ადლი ტილო წავიდე.

(კოტეტიშვილი, 1961: 128)

ეპიტაფიური ლექსი „თამარის ყმობაც“ წარმოაჩენს თამარ მეფის ამქვეყნიურ ღვაწლს; ლექსის ბოლოს გამოკვეთილია სამშობლოსათვის თავდადებული პატრიოტის მიმართვა შემდგომი მეფეებისადმი, რათა მათაც კეთილგონივრულად მართონ ქვეყანა. ამ ეპიტაფიის ერთი ვარიანტი თედო სახოკიას ჩაუწერია აჭარაში მოგზაურობისას 1897 წელს ქობულეთელ ყურშუმ-აღა ჭყონიასაგან:

ათასი კაბა ყმა მყავდა
ყველანი ოქროს ქილითა,
ვაჭმევდი დედალ ხოხობსა,
ვასმევდი ბროლის ჭიქითა.
ვინცა შემება, შევები
აღალითა და ჯიქითა,
აწი თქვენ იცით, მეფენო,
ვინც დარჩით ამას იქითა!

(სახოკია, 1950: 225)

ეპიტაფიური ხასიათის ლექსში „კამეჩის მეხრე ვიყავი“ ვეცნობით მიცვალებულის თავდადებას ქვეყნისადმი და მის თავმდაბლობას:

კამეჩის მეხრე ვიყავი,
მეში მეცვა და მეხვია,
ასი მომიკლავს ურჯულო,
ორასი დამიჩეხია ...
არსად არ მითქვამს აქამდინ,
არსად არ დამიკვეხია,
ვაჟაკს, ქალების მკვეხარსა,
თავზე დაეცა მეხია!

(კოტეტიშვილი, 1961: 233-234)

თედო სახოკიას 1940 წელს სოფელ დიდმის სასაფლაოს ქვებიდან გადმოუწერია ექვსი ეპიტაფიური ლექსი. პირად არქივში დაცული ეს ტექსტები ჩამწერს ასე დაუსათაურებია: “საფლავის ქვებზე წარწერანი დიდლოში”. დიდმური ეპიტაფიები ტრადიციული სტილისა და ფორმის ლექსებია; უმრავლესობა პირველი პირით ნათქვამია და გადმოსცემს წუთისოფლის სამღურავს; ერთ-ერთი მათგანი ასე იწყება:

ბედმა მიმუხთლა, უდროვოდ
ჩემზე იხმარა ძალია,
წუთისოფელს მომაშორა,
მიწა მაყრია შავია...

(შიოშვილი, 1987: 76)

თედო სახოკიას გადმოწერილი ეპიტაფიები იმითაც არის საინტერესო, რომ მათში გვხვდება მეორე პირის (შვილის) მიმართვა გარდაცვლილი დედისადმი:

პატარა შვილებისათვის
შენ თავს არ იზოგავდი,
მუხთალ წუთისოფელსა
ტანჯვის ცრემლებით რწყავდი...

(შიოშვილი, 1987: 76)

თედო სახოკიას არქივში დაცული ეპიტაფიების უმეტესობა ტრადიციული ტექსტებია, რომლებშიც იკითხება ჩივილი ბედზე, წუთისოფლის გაუტანლობაზე:

აჰა, უბედურმა სიკვდილმა
რა უდროვოდ მიგლო მახე,
მომაშორა წუთ სოფელსა,
შავს მიწაში დავიმარხე...

ანდა:

ბედმა გამწირა, მიმუხთლა,
ფრთები არ გამაშლევინა.
მომწყვიტა მზიან ქვეყანას,
სიმწარე დამალევინა...

(შიოშვილი, 1987: 77)

ტრადიციული ეპიტაფიების (ლექსითი იქნება თუ პროზაული) ბოლოს მოცემულია მიცვალებულის თხოვნა, უთხრან შენდობა:

... აქა მომსველენო, მხილველენო,
აი, შემოგთხოვთ მე რასა:
შენდობით მომიხსენიეთ,
თქვენი თავისა ღხენასა!

(ჩიქოვანი, 1946: 257)

სამშობლოს ერთგულ რაინდად გვევლინება გარდაცვლილი ვაჟკაცი ეპიტაფიიდან „ნეფის მონადირე ვიყავ“:

ნეფის მონადირე ვიყავ,
ვაჭრევეინებდი ხმალსაო,
გაქცეულ ნადირს ვიჭერდი
ზედ მოვისომდი მხარსაო.

მტერი რომ გამოჩნდებოდა
წინ მიუძლოდი ჯარსაო...

(კოტეტიშვილი 1961: 107).

პატრიოტიზმის თვალსაზრისით ამ ხალხური ეპიტაფიის კიდევ უფრო დახვეწილი ვარიანტი დაცულია ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორულ არქივში:

მეფის მონადირე ვიყავ,
ვაჭრევეინებდი ხმალსაო,
მეფეზე მოსულსა მტერსა
ქვაზედ უხლიდი თავსაო.
სამშობლოს დამაქცევარსა
თავზე დავცემდი ზარსაო...

(თსუფა № 4 947)

ქართული ხალხური სამგლოვიარო პოეზიის ერთ-ერთი არქაული ჟანრი – ეპიტაფია, საფლავის ქვაზე იქნება წარწერილი თუ თაობიდან თაობამდე ზეპირად მოღწეული, დიდების შარავანდელით მოსავს სამშობლოსათვის თავდადებულ ვაჟკაცებს; წარმოაჩენს ქვეყნისადმი ვალმოხდილი ადამიანების ღვაწლს და ამ ღვაწლის უდიდეს აღმზრდელობით ფუნქციას; გამოხატავს წუხილს წუთისოფლის წარმავლობაზე, ჭირისუფალთა მწუხარებაზე; გვაცნობს გარდაცვლილთა ცხოვრებასა თუ გარდაცვალების მიზეზს და ყურადღებას ამახვილებს ერთ უაღრესად მნიშვნელოვან რელიგიურ-ეთიკურ პრობლემაზე – მიცვალებულის შენდობაზე.

§2. სანესჩვეულებო-კალენდარული ტექს-სიმღერები

საწესჩვეულებო-კალენდარული პოეზია ტრადიციული ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთი არქაული და მდიდარი უბანია. ანიმისტური მსოფლმხედველობის სივრცეში მცხოვრები ადამიანების რწმენა-წარმოდგენებში დიდი ადგილი ეკავა სამეურნეო-აგრარულ მაგიას; ამ რწმენა-წარმოდგენებზე დაფუძნებული რიტუალები სრულდებოდა განსაზღვრულ დროს, გარკვეულ კალენდარულ დღეს და საზოგადოებრივი სა-

მეურნეო ფუნქცია ეკისრებოდა. კალენდარი ბუნების მოვლენების ცვლას ემყარება და დროის აღრიცხვის სისტემას წარმოადგენს; ამდენად, მასში გათვალისწინებული იყო წლის სხვადასხვა დრო, თვეები, კვირები, დღეები. ამ რიტუალებში საგანგებო დანიშნულება ჰქონდა სიტყვიერ შემოქმედებას, რომლის მიზანიც იყო ღვთაებათა თაყვანისცემა, ე. ი. იქმნებოდა საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშები, რომლებიც გარკვეულ კალენდარულ დროს უნდა შესრულებულიყო შესაბამის დღესასწაულზე, ანუ ყოველი საწესჩვეულებო ლექსი ხალხში დამკვიდრებული ჩვეულების საფუძველზე წარმოიშვება და მის მხატვრულ ასახვას ემსახურება.

კალენდარული ჩვეულება მხოლოდ ერთხელ სრულდება გარკვეულ დროს და შემდეგ მომდევნო წლისთავს ელოდება. არსებობს ეგრეთწოდებული უძრავი საწესო კალენდარული დღესასწაულები: ა ხ ა ლ ი წ ე ლ ი, შ ო ბ ა, ყ ვ ე ლ ი ე რ ი, ბ ე რ ი კ ა ო ბ ა, ჭ ო ნ ა, ა დ დ გ ო მ ა, მ ა რ ი ა მ ო ბ ა, გ ი ო რ გ ო ბ ა, ს ა მ ე ბ ო ბ ა, გ ა რ ძ ი ო ბ ა და მოძრავი დღესასწაულები, რომლებიც, აგრეთვე, სამეურნეო-აგარარული დანიშნულებისა იყო და ამინდის მაგიური მართვის ფუნქციას ასრულებდა.

”ტრადიციულ საზოგადოებაში სწორედ წეს-ჩვეულებები წარმართავდა კოლექტივის წევრთა ზნეობრივ ქმედებას თუ პრაქტიკულ საქმიანობას, რაც განსაკუთრებით ხელშესახებია კალენდარული რიტუალებისა და კალენდარული საწესჩვეულებო ფოლკლორის განხილვისას” (გიორგაძე, 1993: 3).

2.1. საახალწლო. ძველ საქართველოში, როგორც ცნობილია, ახალი წელიწადი სხვადასხვა დროს მოდიოდა; ძველ წერილობით ძეგლებში დასტურდება აგვისტოს, სექტემბრის, მარტისა და იანვრის წელიწადთა არსებობა. წარმართულ საქართველოში ახალი წელი 6 აგვისტოს იწყებოდა; ასე იყო VII საუკუნემდე; აგვისტოს ახალი წელი ბიზანტიურ-ქრისტიანულმა სექტემბრის წელიწადმა შეცვალა, რაც გრძელდებოდა IX საუკუნის დამდეგამდე; IX საუკუნიდან X საუკუნის ნახევრამდე ჩვენში ახალ წელს მარტში ზეიმობდნენ, ხოლო X საუკუნის შუა წლებიდან თანდათანობით შემოვიდა იანვრის წელიწადი და XIV საუკუნიდან საბოლოოდ დამკვიდრდა (კეკელიძე, 1956).

გასულ (მიმავალ) წელთან გამოთხოვებითა და ახალ წელთან სათანადოდ, ტრადიციულ წეს-ჩვეულებათა შესრულებით, შეხვედრით ხალხი გამოხატავდა უკეთესი წლის დადგომის სურვილს; საახალწლო რიტუალის აუცილებელი თანმხლები ატრიბუტი იყო ზეპირსიტყვიერი შემოქმედებაც, რომლის ხასიათი, ისევე როგორც მთელი ცერემონიალისა, გან-

საზღვრული იყო პროდუქტიული და პროფილაქტიკური მაგიის ელემენტებით: თოფის სროლა, ჩინილაკის მორთვა (პროფილაქტიკური მაგია), მეკვლის მოსვლა ოჯახში სურსათ-სანოვაგით სავსე ხონჩით, ტკბილეულის მომზადება (პროდუქტიული მაგია) და სხვა.

ჩვენამდე მოღწეული საახალწლო რიტუალი და მისი ამსახველი ხალხური პოეზია ძირითადად ქრისტიანული შინაარსისაა და დიდად არ გამოირჩევა მეზობელ მორწმუნე ხალხთა წეს-ჩვეულებებისა და ფოლკლორისაგან. ახალი წლის ღამეს ყველა განსაკუთრებულ გუნებაზეა, ცდილობენ დაივიწყონ წინა წლის უსიამოვნებანი, უბედურებანი; ტრადიციულად, ოჯახის თითოეულ წევრს, უფროს-უმცროსობის კვალობაზე, თავისი საზრუნავი გააჩნია.

საქართველოში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, გავრცელებული იყო ჩვეულება ახალი წლის დილით ოჯახში მეკვლის მისვლისა. ტრადიციისამებრ, ოჯახს ორი მეკვლე ჰყავდა; ერთი იყო “კარგი ფეხის” მქონე ოჯახის წევრი (ხშირად ოჯახის უფროსიც), ხოლო მეორე – გარეშე პირი, რომელსაც წინასწარ შეიპირიებდნენ. მეკვლეს ოჯახში შეჭმონდა რიტუალური ხონჩა სურსათ-სანოვაგითა და ვაზის რქით. მას უნდა წარმოეთქვა საახალწლო მილოცვის ტექსტი, რომელსაც ხშირად ლექსითი ფორმა ჰქონდა. წარმოითქმებოდა, აგრეთვე, საახალწლო სადღეგრძელოები, რომელთა ნაწილი მესტვირეების მიერ არის შექმნილი და ტრადიციულად ისინი ასრულებდნენ. ოჯახის წინამძღოლი შინაური მეკვლეა. იგი ანთებული სანთლებითა და სამეკვლეო ხონჩით სამჯერ შემოუვლის სახლს, მერე შინაურებს მიულოცავს, ყველა სულდგმულს მიეახლება, ბედნიერებასა და გაძლიერებას უსურვებს.

ახალი წელი ყველა დღესასწაულზე უფრო მრავალფეროვნადაა გაფორმებული. ამ ტრადიციულ დღესასწაულში ჩვენი ქვეყნის სამოქალაქო და სამეურნეო ცხოვრების ხანგრძლივი ისტორიაა წარმოჩენილი. ერთ მესხურ ლექსში, რომელიც დაიბეჭდა გაზეთ "ივერიაში" 1888 წელს (№1), გამოთქმულია საუკეთესო სურვილები, რასაც ჩვენი ხალხი ენუკვოდა საუკუნეთა მანძილზე:

ახალ წელიწადს, წლის თავსა
გიკვლევე ვაზისა რქითამცა!
შენიმცა სახლი ამსილა
ტყავ-კაბა ზარბაბითამცა!
ცხენზედამც შეგისხდებიან
მშვილდ-ისრიანი ხმლითამცა,
კარზედაც მოგადგებიან
ცხენ-ჯორა მაფრაშითამცა!
ტახტზედამც დაგისხდებიან

თავ-ოქრო-გვირგვინითამცა!
 მტერი სულ დაგიბრმავდების,
 ეშმაკი – ხმელით-ცითამცა!
 მოკეთე ღმერთმა გიმრავლოს,
 მოყვარე – მრავალ-გზითამცა!
 პური-ღვინო ულეველი,
 ვით მოდინარე წყლითამცა!
 სიცოცხლე – გახარებული
 მოუწყინარი დღითამცა!
 ასრე დასტკბი ამ ქვეყანას,
 ვით თაფლი ფუტკრის სკითამცა!
 უხვათამც მოგეცემოდეთ
 თვალ-მარგალიტი ზღვითამცა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 40-41)

ეს საახალწლო დალოცვა, როგორც პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა მიუთითა, უფრო სამეფო კარზე წარმოსათქმელია, ვიდრე გლეხურ ყოფაში გამოსაყენებელი; მართლაც, ლექსის მასშტაბი და აქსესუარები უდავოდ სახელმწიფოებრივად ძლიერ ქვეყანას გულისხმობს, რომლის მეთაურსა და მმართველს უფრო შეეფერება მასში ნასურვები. გლეხურ წრეებში შექმნილ და გავრცელებულ დალოცვად მიიჩნევა:

შემოვდგი ფეხი, გილოცავ,
 გწყალობდეს წმინდა ვასილი,
 იმისი მადლი იყავით
 პურით და ღვინით ავსილი!
 ჩემს ნაფეხურსა კვალი ჩნდეს
 წმინდისა ანგელოზისა...
 მოვდივარ, მომიხარია,
 მადლი უფლისა მიმიძღვის,
 წმინდანნი ჩემთან არიან.
 ხელში ტაბაკი მიჭირავს
 სანთლებით გაჩაღებული,
 ზედ აწყვია პური-ღვინო,
 და გოზინაყი, ჩურჩხელა
 და ერთი პატარა ტყვია.
 ეს მოხვდეს ჩვენსა მშურველსა
 და დაგვიმარცხოს მტერია!
 გამრავლდეს ჩვენი ქვეყანა,
 გამრავლდეს ჩვენი ერია!

დიდ ხალისსა და ელფერს აძლევს დღესაწაულს სახალხო შემსრულებელთა გამოჩენა. ამ მხრივ პირველი ადგილი მესტვირეებს ეკუთვნოდათ. მათ სპეციალური სადღესასწაულო რეპერტუარი დაამუშავეს, რომლის მცირე ნაწილია შემორჩენილ-ფიქსირებული. ერთ-ერთი საინტერესო მესტვირული დალოცვა, რომელშიც საახალწლოს გარდა, ტრადიციული სუფრული დალოცვების კვალიც ჩანს, 1947 წელს კახეთში, ყვარლის რაიონის სოფელ ალმატში, ჩაიწერა მკვლევარმა აპოლონ ცანავამ:

ხელში ორ ჭიქას ავიღებ, –
ვილოცებოდე ღვინითა.
ყველა კარგად დაესწართ
მრავალ ახალწელს დილითა!
ნათლიმამა თან მოდგევედეს,
თაფლი მოჰქონდეს ქილითა,
ხურჯინი სავსე მოჰქონდეს
ჩურჩხელებით და ხილითა!
.
თქვენი კოდები ყოფილა
სავსე და – წმინდა ფქვილითა!
თქვენი ქვევრები ყოფილა
სავსე და – წითელ ღვინითა!
თქვენი ფარეხი ყოფილა
სავსე და – ცხვრითა ბინითა!
თქვენი გომური ყოფილა
სავსე და – ძროხის ბინითა!
თქვენი მტერი წაქცეულა,
ველარა ძღება ძილითა!
ხალხი სუ ამოწვევტოდა,
ეზიდებოდა ვირითა!
ვირი რო ვერ ასდიოდა,
ურმებს იჭერდა ქირითა.
მკვდარი არ გამალეოდა
მუდამ ორშაბათ დილითა!

(ქ. ხ. პ., 1976: 56)

ახალ წელს ოჯახში შემოსული მეკვლის დალოცვის ლექს-სიმღერებს საქართველოს ყველა კუთხე იცნობს. ერთ-ერთი ვარიანტი, რომელიც თედო რაზიკაშვილმა ჩაიწერა ქართლში, ამგვარია:

ახალი წელი მოვიდა,
მოგვიკაკუნა კარები,
ყველა ვახაროთ ერთობლივ,

მტერს დაუყუენოთ თვალები!

(ქ. ხ. პ., 1976: 55)

აკაკი შანიძის მიერ ხევსურეთში ბესარიონ გაბურისაგან ჩაწერილ მეკველის დალოცვაშიც, ტრადიციულ საახალწლო სურვილებთან ერთად, გამოთქმულია მტრის (ამ შემთხვევაში მოქიშპე ქისტების) განადგურების სურვილიც:

გამაგვეცალა, სწორებო,
დაგვიდგა ახალწელია!
დაგლოცნასთ ჯვარმა ყველანი,
არ მაგერიოსთ მტერია!
ყველკანამც გაგიმარჯვდებისთ,
ქისტებს აღინოთ მტვერია!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 41)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე იცნობს მეკველის დასალოც ტექსტს:

შემოვდგი ფეხი,
გწყალობდეთ ღმერთი!
ფეხი – ჩემი,
კვალი – ანგელოზისა!

(ქ. ხ. პ., 1976: 55)

რაჭველი მეკველე ილოცებოდა:

შემოვდგი ფეხი,
გწყალობდეს ღმერთი!
მოვიდა ახალი წელიწადი
ღვინიანობისა,
პურიანობისა,
ნათვლისა და ქორწილისა!
შეგეწიოსყე,
მრავალ ახალწელიწადს მოესწრეთ!

(ქ. ხ. პ., 1976: 56)

გურულ საახალწლო ცერემონიალთან იყო დაკავშირებული უძველესი საწესო-რიტუალური ლექს-სიმღერა “აგუნა”. თედო სახოკია მოგვითხრობს: “როგორც სხვაგან გურიაში, ისე აქაც (სოფელ ბახვში – თ. შ.) დარჩენილა დღემდე სიმღერა, ანუ უკეთ, ლოცვა, რომლითაც მიმართავენ აგუნას, ანუ კერპთაყვანისმცემლობის დროის მიწის ნაყოფისა და ჭირნახულისა ღმერთ-მფარველს. ახალი წლის, ანუ კალანდის, წინა დამეს მამა სახლისა გაუძღვება დანარჩენ წევრთ ოჯახისას და მიუძღვება მარანში. ხელში ყველას ანთებული თაფლის სანთელი უჭირავთ; თან მიაქვთ ხაჭაპური, ღვინო და ღორის თავი. ოჯახის უფროსს, გარდა ამი-

სა, ხელში თოხი ან ცული უჭირავს, მივა გადმოპირქვავებულ საწნახელ-
თან და ურტყამს ცულს ან თოხს ყუით, თან შემდეგ ლექსს ამბობს:

აგუნა, აგუნა, გამეიარე,
ბახვი, ასკანა გადმეიარე.
ჩვენს მამულში ყურძენიო,
მტრის მამულში ფურცელიო!
ჩვენს მამულში გოდრითაო,
მტრის მამულში გიდლითაო!“

(სახოკია, 1950: 89)

აგუნას რიტუალის საინტერესო სურათს აღწერს მკვლევარი აპო-
ლონ წულაძე და გვაცნობს ამ ღვთაების სადიდებელ ლექს-სიმღერის ვა-
რიანტსაც, რომელიც კოლექტიურად – გადაძახილით სრულდებოდა:

აგუნა, აგუნა, გადმეიარე,
ბახვი, ასკანა გადმეიარე...
ჩვენს მამულში ყურძენიო,
სხვის მამულში ფურცელიო!
ჩვენს ქალებს ჩერია-კვირისთავიო,
მტრის ქალებს “ჩხირი” და ვირის თავიო.
ჩვენს მამულში გოდორ-გოდორიო,
მტრის მამულში კიმპალ-კიმპალიო!

(წულაძე, 2009: 40)

აგუნას რიტუალი მიწის ნაყოფიერების, მოსავლიანობის წარმართუ-
ლი ღვთაებაა ხალხის წარმოდგენით და ეს რიტუალიც კალანდის წინა
ღამით მის პატივსაცემად იმართებოდა, რათა ბარაქიანი, ხვავრიელი
წელიწადი დამდგარიყო. აგუნას რიტუალურ ტექსტებში ნახსენებ ბახვს
და ასკანას, პროფესორ მარინა გიორგაძის შენიშვნით, “უკავშირებდნენ
ბახუსს და ასკანიოსს – ძველბერძნულ ღვთაებებს, და მათ კულტებს
შემოტანილად მიიჩნევდნენ” (გიორგაძე, 1993: 59).

ღროთა მსველელობამ, ბუნებრივია, საახალწლო რიტუალშიც შეიტა-
ნა კორექტივი, საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების კვალობაზე
საახალწლო რიტუალიც და მასთან დაკავშირებული სიტყვიერი მასა-
ლაც თანდათანობით განიძარცვა მაგიური ელემენტებისაგან და ზოგ
შემთხვევაში სახუმარო ელფერიც მიიღო; ამის დასტურია მეკვლის და-
ლოცვის ტექსტი:

თამრიკო, კარი გამიღე,
ხელში მიჭირავს ქადაო,
გემრიელია, მსუქანი,
ბებია მომიმზადაო!

(სიხარულიძე, 1960: 238)

მეკვლისეული საახალწლო დალოცვები და, ზოგადად საახალწლო დალოცვა-სადღეგრძელოები, ანუ სმურები, როგორც აღვნიშნეთ, უხვად შეიცავს პროდუქტიული და პროფილაქტიკური მაგიის ელემენტებს. ქართული ტრადიციული სახალხო რიტუალი, რომელსაც სამეგრელოსა და გურიაში რომაული სახელწოდებით – “კალანდა” – მოიხსენიებენ, მასთან დაკავშირებული დალოცვა-სადღეგრძელოებითურთ, ჩინილაკის (რომელიც ქრისტიანიზაციის შედეგად წმინდა ბასილის წვერებს განასახიერებს) თუ ნაძვისხის (ხის კულტის არქაული სიმბოლიკა) მორთვით, მეკვლისა და მასპინძლის დიალოგითა თუ საახალწლო სუფრაზე წარმოთქმული სმურებით აშკარად სინკრეტიზმის ნიშნების მატარებელია, რომელშიც სათანადოდ იკითხება ჩვენი ხალხის ყოფიერებისა და სულიერების ხანგრძლივი ევოლუცია.

2.2. საშობაო. ახალ წელს წინ უსწრებს შობის დღესასწაული, რომელიც “ალილობის” სახელითაა ცნობილი. ამ დღესასწაულს ქრისტიანი ერები, მათ შორის ქართველებიც, 25 დეკემბერს დღესასწაულობენ. საქრისტიანოს ამ გრანდიოზულ დღესასწაულს თან ახლავს საშობაო ღექს-სიმღერები. ჩვენში ძველთაგანვე იყო გავრცელებული საშობაო სიმღერები, რასაც “ალილოს” უწოდებდნენ. ალილოს ასრულებდა ვაჟთა (როგორც მოზრდილების, ისე ბავშვების) გუნდი:

ოცდახუთსა დეკემბერსა
 ქრისტე დაბადებულაო, ალილო!
 ღმერთმა ყველას გაგითენოთ
 შობა-ახალ წელიწადი, ალილო!

(ქ. ხ. პ., 1973: 120)

ალილოს შემსრულებლები დახელოვნებულნი იყვნენ ტრადიციული სიმღერა-გალობის შესრულებაში. კარდაკარ ჩამოსვლისას მათი ხმა მთელ მხარეს ეფინებოდა. ზოგჯერ ერთსა და იმავე სოფელში მომღერალთა 2–3 ჯგუფი გამოჩნდებოდა. მეალილოებს მოსახლეობა კეთილგანწყობით ხვდებოდა, ასაჩუქრებდნენ ხორაგეულით (მეტწილად კვერცხებით, რაც სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლოდ ითვლებოდა), სასმელითა და ფულითაც. ზოგჯერ სახლშიაც შეიპატიუებდნენ ან მასპინძლოს ჭიშკარზე მოართმევდნენ. პურადი და უხვი მასპინძლები ალილოს ღექსებში საჩქევნოდა არიან შექებულნი, ხოლო ძუნწნი და ხელმოჭერილნი აუგად იხსენიებიან.

“ალილოს” ღექს-სიმღერებში კარდაკარ მოსიარულენი ტრადიციულად ულოცავდნენ ხალხს შობასა და ახალ წელს:

ჩიტი ღობეზე შემოჯდა,
 იძახის ქიშმასობასა,

ღმერთმა მრავალ დღეს დაგასწროს
ახალ წელს, ქრისტეს შობასა!

(სიხარულიძე, 1960: 238)

უფლის ძის ამქვეყნად მოვლინება, ზეპირსიტყვიერებაში კარგად ცნობილი მითოლოგიური პერსონაჟებისა თუ ეგრეთწოდებული კულტუროლოგიური გმირების უჩვეულო დაბადების დარად, ზებუნებრივ მოვლენად არის წარმოდგენილი. “ალილოს” მესხურ საგალობელში, რომელიც ახალი წლის წინ კარიკარ ჩამოვლით რიტუალში სრულდება, ნათქვამია:

ოცდახუთ ქრისტეშობასა
ქრისტე დაბადებულაო.
ბეთლემისა ქვებსა შინა
მარწვეველნი არწვევენო,
ტრედნიც ღულუნს იტყვიანო,
ანგელოზნიც – გალობასა.

(ქ. ხ. პ., 1973. 120)

გურულ “ალილოს” საგალობელში, რომელიც კარდაკარ ჩამოვლით რიტუალებში სრულდებოდა, იესოს დაბადების სიხარულთან ერთად, რაც ხალხისათვის ამ დიადი დღესასწაულის მიხარება და მილოცვა იყო, ხაზგასმულია მახარობელთა დაჯილდოების აუცილებლობაც:

ოცდახუთ ქრისტეშობისთვესა
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო.
ალათასა, მალათასა,
ხელი ჩაყე კალათასა,
ამოიღე ვერცხლის ფული,
დაგვირიგე ყველაყასა!

(შიოშვილი, 2012: 14)

შობა დილას ან წინა საღამოს “ალილოზე” მავალთ ხალხი ასაჩუქრებდა ფულითა და სურსათ-სანოვაგით, უმეტესად – კვერცხით, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლოდ იყო მიჩნეული.

ერთ-ერთი გურული ლექს-სიმღერა შეიცავს როგორც მაცხოვრის შობის მიხარებას, ასევე – მეალილოეთა მიერ ხალხის დალოცვასა და საჩუქრის მოთხოვნის ტრადიციულ მოტივებს; აქვე ვხვდებით ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული დასასრულის (“მთას ურემი გამოვჭერი, წამოვიდა გორებითა, აქ სიცოცხლით გამიძეხით, საიქიოს – ცხონებითა”) ვარიაციას:

ოცდახუთსა დეკემბერსა
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო და...

ჰა-ჰა-ჰა, ჰალილო!..
 ღმერთმა ისე აგაშენოთ,
 როგორც შიოს მარანიო!
 მოგცეთ შვიდი ვაჟიშვილი,
 პირზე ჰქონდეთ ბალანიო!
 ჰა-ჰა-ჰა, ჰალილო!..
 ალათასა ბალათასა,
 ხელი ჩავეკარ კალათასა,
 ამოვიღე შვიდი კვერცხი,
 ღმერთი მოგცემს ბარაქასა!..
 ჰა-ჰა-ჰა, ჰალილო!..
 მთაში ურემი გავთაღე,
 წამოვიდა გორებითა
 შენი ოჯახი აივსოს
 ფულითა და ქონებითა!
 მასპინძელო, გამოგვხედე,
 შობის მახარობელი ვართ!
 არიელი, მარიელი,
 ნუ გაგვიშვებ ცარიელი!

(შიოშვილი, 2012: 19-20)

ქსენია სიხარულიძის მოსაზრებით, პარალელიზმით შეკრული ტექსტის (“მთას ურემი გამოვჭერი...”) მეორე ნაწილი მახვენებელია მისი ქრისტიანული წარმოშობისა. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ თავდაპირველად ის “ალილოს” საგალობელი იყო და შემდეგ დაუკავშირდა ზღაპარს დასასრული ფორმულის სახით (სიხარულიძე, 1960: 239).

იმერული “საშობაო ალილოს” ტექსტშიც ხაზგასმულია მასპინძელთა მიერ კარიკარ ჩამომვლელთა კვერცხით დასაჩუქრების აუცილებლობა:

ოცდახუთსა დეკემბერსა
 ქრისტე იშვა ბეთლემსაო.
 ჰაი, ჰაი, ჰაი, ალილო!
 ალათასა, მალათასა,
 ხელი ჩავეყავ კალათასა.
 ჰაი, ჰაი, ჰაი ალილო!..
 ამოვიღე კვერცხის გული,
 ყინვამ დამწვა ხელის გული.
 ჰაი, ჰაი, ჰაი, ალილო!..
 მასპინძელო პაწიაო,
 გამოგვხედე კარშიაო.

ჰაი, ჰაი, ჰაი, ალილო!..
მატარებელი გაჩერდა,
შენი ოჯახი აშენდა!
ჰაი, ჰაი, ჰაი, ალილო დაა!..

(შიოშვილი, 2012: 21)

თუ მასპინძელმა არ გამოიხედა და ალილოს შემსრულებლები არ დაასაჩუქრა, ასე მიუძღვრებდნენ:

მატარებელი გეიქცა,
შენი ოჯახი დეიქცა!
ჰაი, ჰაი, ჰაი, ალილო დაა!..

(შიოშვილი, 2012: 21)

თუკი მასპინძელი გამოხედავდა მეალილოებს და სათანადოდ დაასაჩუქრებდა, მიუძღვრებდნენ:

მთაში ურემი გავთაღე,
წამევიდა გორებითა,
შენი ოჯახი აივსოს
ფულითა და ქონებითა!
ჰაი, ჰაი, ჰაი, ალილო დაა!..

(შიოშვილი, 2012: 21)

ცნობილია, რომ ყოველი ბუნებრივი ფერი კონკრეტული მორალური თვისების მატარებელია. თეთრი, იგივე ნათელი, ღვთაებასთან ზიარებას, სიკეთეს აღნიშნავს. ერთ-ერთ საშობაო ლექს-სიმღერაში იესო ქრისტეს დაბადება თეთრად გათენებას ედარება:

აგაშენოთ!
ოცდახუთსა ამ თვესა
ქრისტე დაბადებულა, –
თეთრად გათენებულა!
თითო კვერცხი მოგვეცით,
კორკოტი შეგვაჭამეთ!

(ვირსალაძე, 1958: 232)

ცნობილი რაჭველი მესტვირის – ზაქარია ერაძისეულ ლექსში “ქვეყნად რო მობრძანდა” იესოს დაბადება ბუნების განსაკუთრებული მდგომარეობით აღინიშნა:

ქრისტე რო ქვეყნად მობრძანდა,
ხუოდა მთა და ბარია,
თან ახლდნენ ანგელოზები,
უკრეს ბუკი და ზარია;
კრებული შამაიკრიბა,
მას გადაავლეს თვალია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 120-121)

პროფესორი მარინა გიორგაძე აღნიშნავს: “საშობაო-სახალწლო ქრისტეს სადიდებელი “აღილო” თავისი შინაარსით მთლიანად ქრისტიანულია. ამაზე მიუთითებს ამ სიმღერების მისამღერიც (აღილო), რომელიც უშუალოდ ქრისტიანული საგალობლის – “აღილუიასაგან” მომდინარეობს:

აღილო, აღილო!
ოცდახუთსა დეკემბერსა
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო,
აღილო, აღილო!
ეს რომ მწყემსებმა გაიგეს,
წავიდნენ და თაყვანი სცეს მას.
აღილო, აღილო!”

(გიორგაძე, 1993: 14)

ქრისტეშობასთან დაკავშირებული ქართული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი საინტერესო ნიმუშია მკვლევარ ჯემალ ნოღაიდელის მიერ 1960 წელს ქობულეთის რაიონის სოფელ აჭყვისთავში ჩაწერილი “აღილო”; ეს საშობაო საგალობელი ერთ-ერთი დასტურია იმისა, თუ რა დიდი და ძლიერია საშობაო ტრადიცია და – რა გამძლეა ამ რიტუალთან დაკავშირებული საგალობელი, რომელიც საქართველოს ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიან კუთხეში – “აჭარაში” შემორჩა:

ოი, აღილო!..
მოგვილოცავს ქრისტეს შობა,
ოი, აღილო!..
მოგვილოცავს ქრისტეს შობა,
ქრისტეს შობა ბეთლემსაო!
ნებაც იყოს მალლა ღვთისა,
ნებითა თუ მშვიდობითა!
აღილო, აღილო, აღილო!..
აქა მშვიდობა!

(აჭ. ხ. პ., 1969: 77)

კარიკარ ჩამოვლის სვანურ რიტუალში მეაღილოები საკუთარ თავს “ქრისტეს მახარობლებს” უწოდებენ, რითაც სრულიად ბუნებრივად ხორციელდება უწყვეტი მისტიური კავშირი იესო ქრისტეს დაბადების ეპოქის მახარობლებთან:

აღილო დ აქა აღილო!
აღილო და აქა შობა!
ღმერთმა ბევრი გაგითენოთ
შობა-ახალწელიწადი!
ოცდახუთსა ამ თვესაო

ქრისდე იშვა ბეთლემსაო!
ჩიტი შემოჯდა ღობესა,
იძახის ქრისდეშობასა.
ჩვენ მათხოვრები არა ვართ,
ვართ ქრისდეს მახარობლები!
აღილო და აქა შობა,
აქა აღილო-ო!

(შოშვილი, 2012: 43)

მეაღილოეები ამ სიმღერას იმეორებდნენ, ვიდრე ოჯახიდან, რომლის კარზედაც იყვნენ მისულნი, რაიმე საჩუქარს არ გამოიტანდნენ.

ღვთისმშობლის წილხედომილ საქართველოში ოდითგან ძლიერი იყო განცდა ქრისტიანული მისტერიებისა, მით უფრო მაცხოვრის შობისა. ამიტომაც ჩვენი ხალხი უკიდურესი რწმენით მორჩილებდა ეკლესიურ სწავლებას; ამის დასტურია საშობაო მარხვისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება, რაც გადმოცემულია კახურ ხალხურ ლექსში “... მობრძანდი...”, რომელიც 1975 წელს არის ჩაწერილი გურჯაანის მუნიციპალიტეტის სოფელ ველისციხეში პეტრე გაბიტაშვილისაგან. ლექსის თანახმად, ღარიბი წუხს და ასე მიმართავს საშობაო მარხვას:

მობრძანდი, ქრისტის მარხვაო,
რაკი ვერ დაგიხვდებიო;
სამარხოს ვერსა მოგართომ,
აქ რა ხორცი მაქვს, – ღობიო!..

(ოსუფა)

“მაცხოვრის შობა ღვთის განკაცების უდიდესი საიდუმლოა. ქრისტეს სახეში განცხადებული ეს საიდუმლო... მხოლოდ საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ჭეშმარიტება როდია, იგი მთავარი ღერძია მსოფლიო ისტორიისა” (ილია მეორე, 2004: 78). ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების მრავალსაუკუნოვანი ბრძენი კოლექტიური ავტორისათვის მაცხოვრის შობა უდიდესი მოვლენაა და სწორედ ამიტომაც ჭეშმარიტი სიყვარულითა და სიწრფელით შეასხა ხობა, სწორედ ამიტომ უწოდა “თეთრად გათენება” ადამის მოღვმის დასახსნელად, მათი ცოდვების მტვირთველად მოვლინებული ღვთის ძის დაბადებას.

2.3. საადღომო ("ჭონა"). ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ერთ-ერთი ღირსსახსოვარი და მნიშვნელოვანი უბანია საადღომო ლექს-სიმღერები, რომლებსაც იცნობს საქართველოს ყველა კუთხის ზეპირპოეტური შემოქმედება.

ადღომის დღესასწაულს წინ უძღვის კარიკარ ჩამოვლითი რიტუალი “ჭონა”, რომელიც წარმართობის დროიდან მომდინარე საგაზაფხუ-

ლო ციკლის ლექს-სიმღერაა, რაზედაც, როგორც მართებულად მიანიშნა პროფესორმა მარინა გიორგაძემ, მიუთითებს მისი სახელწოდება “ჭონა”, რაც ქართული ენის დიალექტებში ნიშნავს ბეწვეულის, ტყავის ტანსაცმლისა და თავსაბურავის მკეთებელს (გიორგაძე, 1993: 17). ჭონის რიტუალი მოგვიანებით, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, უნდა დაკავშირებოდა სააღდგომო ციკლს. ეს რიტუალური სიმღერა აღდგომის წინა კვირაში, უფრო ხშირად კი “დიდმარხვის” უკანასკნელ დღეს, სრულდებოდა კარიკარ ჩამოვლით რიტუალში, რაც ქრისტეს შობისდროინდელი მახარებლების იმიტაციაა:

აჰა, ქრისტე აღსდგა, გიხაროდეს,
 მადლი მახარობელსა!
 მახარობელი მოსულა,
 მოსულა, მოუტანია...
 რა უფრო მოუტანია?
 პური და ღვინო ბევრია,
 ახალი ტანისამოსი...

(უმიკაშვილი, 1964: 120-121)

ჭონას ხსოვნა ბოლო დრომდე შემორჩა საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონს და მათ შორის – საქართველოს ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ კუთხეს – აჭარას. 1932 წელს დაბადებული ხუცუბნელი (ქობულეთის რაიონი) მთქმელის – ბინალი ბაჟუნაიშვილის განმარტებით, “პატარები რომ ვიყავით, ჩემი სოფლის ბაღნები ერთად დავდიოდით აღდგომის დღესასწაულზე, ჭონაზე. ყველა სახლში შევდიოდით; ზოგი ვმღეროდით, ზოგი ვცეკვავდით, ზოგი კი ლექსებს ვამბობდით” (ბსუქცვა).

ენათმეცნიერ გრიგოლ იმნაიშვილის ცნობით, დმანისის მუნიციპალიტეტის სოფელ დიდ გომარეთში “ჭონაზე” დადიოდნენ ახალგაზრდა ვაჟები, მღეროდნენ და ხალხი კვერცხებს აძლევდა. მეჭონეთა სიმღერაში იხსენიება ღვთისმშობელი, რომელსაც ულოცავენ მისი შვილის აღდგომას:

რას ტირიხარ, დედა მარიამო,
 რა ცრემლი დაგიღვრიაო,
 ცხრა ურემი ქვა-ქვიშა
 უნიჩბოთ დაგიღიაო,
 ისე უნიჩბოთ გადმოგიღიაო.
 შენი ძე ამაღლებულაო!

(იმნაიშვილი, 1974: 124)

აჭარაშიც, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, კარიკარ მოსიარულენი ითხოვდნენ კვერცხს. ბ. ბაჟუნაიშვილისაგან ჩაწერილ საჭონაო ლექს-სიმღერაშიც ხასგასმულია კვერცხის რიტუალური შეგროვება:

აღათასა, ბაღათასა,
ხელი ჩავეავ კაღათასა,
ქალო, კვერცხი გამოგვიტა,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა!

(ბსუქცვა)

აჭარაში შემორჩა, აგრეთვე, სახარებიდან ხალხში უცვლელად გადასული საადღომო საგალობელი: „ქრისტე აღსდგა“ (აჭ. ხ. პ., 1969: 77).

საჭონათ ლექს-სიმღერები შეიცავს პროფილაქტიკური და პროდუქტიული მაგიის ელემენტებს, მორწმუნეთა დალოცვასა და, ამავე დროს, დამოძღვრას:

ყველიერში ყველი ჭამე,
აღდგომაში – ჩიტებო.
დედაშენსაც დაუჩნდება
ქოჩრიანი ბიჭებო.

(“შოიშვილი, 2012: 186)

ანდა:

სახლო, ღმერთმა აგაშენოს,
ჯერ ჭურჭელო, მერე – თარო!
ოჯახში გაგაძლიეროს
ჯერ ვაჟკაცო, მერე – ქალო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 44)

ჯავახური ლექს-სიმღერა “... ჭონას ვიყავ...” საუკეთესოდ წარმოაჩენს კარიკარ მოსიარულეთაგან მოსახლეობის დალოცვას და, აგრეთვე, რიტუალის მონაწილეთა სათანადოდ გასტუმრების აუცილებლობას:

ჭონას ვოყავ, ჭონა ვნახე,
ვერხვი ვერხვსა ეხვეოდა.
ყველაწმინდა ღვთისმშობელი
სულ ამ ოჯახს ეხვეოდა.
დათვი ტყიდან გამოვარდა
თავის ორთა ბელებითა,
ბატონებო, გაგვისტუმრეთ,
თორემ წავალთ ტუტუნითა!

(ქ. ხ. პ., 1976: 59)

ჭონას საგალობლებში ასახულია კარდაკარ ჩამოვლის ტრადიციული ჩვეულება, მინიშნებულია ჩამოვლის დროცა და მასპინძელთა მოვალეობაც:

ჭონას დავალთ გალობითა,
ღმერთი თქვენის წყალობითა!

ლოცვას ღამიანთ მოისმენთ
ქრისტე ღმერთის ბრძანებითა.
ლიტანიას შემოუვლით
სამთელ-კელაპტარებითა.
გარდამოხსნას დასცქერიხართ
თქვენი კეთილ თვალებითა.
ადე, ქალო, კვერცხი ჩადე
შენი ოქროს ხელებითა!
ადგა ქალი, დაძრა ტანი,
ქვეშ გობია, ზედ – საცერი.
აღვა ცრა და მუშკი ზილა,
აცხო იმან ქადაპური.
ერთი ვუთხარ, ორი მომცა,
ცხონდა იმის მამის სული!

(ქ. ხ. პ., 1976: 59-60)

ჯავახური “... ჭონას დავაღთ...” იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ მასში წარმოჩენილია კონკრეტულად აღდგომის წინა ღამეს შესასრულე-ბელი ლიტანიობა – გარდამოხსნა.

საჭონაო ლექს-სიმღერებში ხაზგასმულია კვერცხის, როგორც ნაყოფიერებისა და სიცოცხლის სიმბოლოს, მოთხოვნა. კვერცხის გარდა, რიტუალის მონაწილეთ ასაჩუქრებდნენ სხვადასხვაგვარი სურსათ-სანოვავით. კმაყოფილი მგალობლები აქებდნენ გულუხვ მასპინძლებს და ღოცავდნენ ოჯახს. ერთ-ერთ ქართულ საჭონაო ლექს-სიმღერაში “... აქა მშვიდობა...” დალოცვილია გულუხვი ოჯახი:

აქა მშვიდობა, მშვიდობა,
დღეგრძელობა, ოროლობა!
რა კარგი ოჯახი ყოფილა,
შემოვძახოთ, ბუღბუღებო!
ეს სახლი ვინ ააშენა,
ვინ დახურა მუხის გული,
ამშენებლის დედა ცხონდეს,
დამხურველის – მამის სული!..

(ქ. ხ. პ., 1976: 60)

ანდა:

ახალი სახლი დაგიდგამს,
ჩაგირეგია ფიჭვია,
ღმერთმა სუყველა გიცოცხლოს,
გოგო იყოს თუ ბიჭია!
ღმერთო, ეს ოჯახი ააშენე,

კედელ-კუთხე დაამშვენე!
კაი ოჯახის შვილია,
კაი ჭონა მოახსენე!

(ქ. ხ. პ., 1976: 62)

საყურადღებოა, რომ, თუკი რომელიმე მოსახლე ჭონას რიტუალის შემსრულებლებს არ დაასაჩუქრებდა, ანდა მწირ საჩუქარს გაიმეტებდა, სამღერ ტექსტში ჩაურთავდნენ: “ჭონას ვიყავ, ჭონა ვნახე, სარგებელი ვერა ვნახე”. სააღდგომო კვერცხის შეღებვა, ხალხური ტრადიციისამებრ, “დიდ ხუთშაბათს”, ანუ აღდგომის ხუთშაბათს ხდება. ამიტომაც შემთხვევითი არ არის, რომ ვნების კვირის მეჭონეები კარდაკარ სიარულისას წითელ კვერცხს ითხოვენ. ერთ მესხურ ლექს-სიმღერაში – “ჭონის პირი” – ნათქვამია:

ქვემო ქართლიდან წამოველ,
შემოვიარე დვირიო,
აწყვრამდის უზმო ვიარე,
იქ დავიბანე პირიო.
ნინომ რომ კვერცხი შეღება,
ის არის ჭონის პირიო...

(ქ. ხ. პ., 1976: 62)

სააღდგომო სამზადისში ითვლებოდა, აგრეთვე, “კვერცხის დაკირვა”, ანუ კირის ხსნარით გამაგრება, რათა აღდგომას სხვათა კვერცხები დაემტვრიათ და მოეგოთ. დაკირული (ჩაკირული) კვერცხის შეღებვაც დიდ ხუთშაბათს ხდებოდა. კვერცხების დამტვრევაში შეჯიბრის ტრადიცია შემონახულია ლექსში “აღდგომის ხუთშაბათი”:

ჩვენს კვერცხებსა გამოდგომა,
სხვის კვერცხებსა – ჩხალა-ჩხული!
ჩვენს ბუდეში ღორის თავი,
სხვის ბუდეში – ძაღლის თავი!..

(ქ. ხ. პ., 1976: 63)

ქართლში და კახეთში აღდგომის დადგომამდე აღინიშნებოდა “ანგელოზობის დღესასწაული”: გამოაცხობდნენ ქაღებს, დაკლავდნენ ქათამს და საღამოს კარადაში შეინახავდნენ. დილა რომ დადგებოდა, მთელი ოჯახი სუფრას შემოუსხდებოდა; ბავშვებს ხელში ეჭირათ ასკილის ეკლიანი ჯოხები და იწყებდნენ თავების “გარეკვასა” და ანგელოზების “მოპატიუებას” ამ სიტყვებით:

თავგო, თავგო, გამოდი,
ანგელოზო, შემოდი!

(ბსუქცფა)

კახეთში ამბობდნენ:

თავო, თავო, კარში გამო,
ანგელოზო, სახლში შამო!

(ოსუფა)

სააღდგომო ციკლის ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკა განსაკუთრებული ყურადღებით ეპყრობა სააღდგომო მარხვას; მორწმუნეთაგან მისი დაცვა უდიდეს სათნოებად მიაჩნია, ხოლო მარხვისადმი გულგრილი დამოკიდებულებით არის ახსნილი უფლის მიერ მოვლინებული ყოველგვარი სასჯელი. ერთ-ერთ ქართულ ლექსში “დიდი მარხვა” ქართული ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ავტორი შეახსენებს თანამემამულეებს, რომ დიდი მარხვა ჩვენი სულის გასაწმენდად დაგვიდგინა მაცხოვარმა; ამასთანავე, ლექსში თავჩენილია ისტორიულ-პატრიოტული მოტივებიც და მითითებულია, რომ “ყენი რომ აგვეშალა”, ამაშიც უნდა დავინახოთ უფლის ნება, გამოწვეული ჩვენი ცოდვებით:

ქრისტე ღმერთმა გაგვიჩინა
სულისათვის დიდი მარხვა,
ყენი რომ აგვეშალა,
ისიც ღმერთმა მოგვინახა.
ქალაქში რომ ჩამოვიდა,
ხათრი არვის შეუნახა,
თოფის სროლა ბევრი იყო,
ზარბაზნებიც გამოცალა.

(ქ. ხ. პ., 1976: 63-64)

სააღდგომო მარხვისადმი, ანუ ეგრეთწოდებული “დიდმარხვისადმი”, ქართველი ხალხის სერიოზულ, პასუხისმგებელურ დამოკიდებულებას ეძღვნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლექსი “აღვსების შაბათი”. უფლის ბრწყინვალე აღდგომა, ანუ აღვსება, ყოველთვის კვირა დღეს ემთხვევა. აღდგომის ბოლო კვირა, პირველის მსგავსად, მორწმუნეთათვის მძიმე მარხვით აღინიშნება; ამდენად, ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება აღდგომის წინა დღეს, ანუ შაბათს, ეგრეთწოდებულ “აღვსების შაბათს”, რათა იმ დღეს ადამიანის სულს არ დაეპატრონოს ეშმაკი, არ აცდუნოს და არ “გაატყვისოს” მარხვა. ხევესურულ ლექსში – “აღვსების შაბათი” – ნათქვამია:

აღვსებისა შაბათსაო
მკვდარნი ჩავლენ ტაბაკსაო;
ვინც რო მალე პური ჭამოს,
სწყვევენ იმის ჯალაფსაო.

(ქ. ხ. პ., 1976: 63)

ლექსის სხვა, ხევსურული და თუშური, ვარიანტების თანახმადაც, იმის ოჯახს ელის ღვთის რისხვა, “ვინაც წინ-წინ პური ჭამოს”, ანუ – ვინც მარხვას დაარღვევს.

ლექსის ფშაური ვარიანტი სახელწოდებით “მარხვა”, რომელიც თედო რაზიკაშვილს ჩაუწერია, ზოგადი ხასიათისაა და მიუთითებს მორწმუნის დათმენაზე რელიგიური დღეების დროს:

წყალკუროთხევის წინა დღესა,
ამაღლების უკანაო,
ხორცი ისე არ იჭმევა,
როგორც ძაღლის წუნკალო.

(ქ. ხ. პ., 1976: 323)

საადგომო ციკლის ხალხური სიტყვიერების ნიმუშია, აგრეთვე, აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული “აღების” ლექს-სიმღერები. აღება, ანუ ღიდმარხვის დაწყების წინაღვე, იგივე ხალხში გავრცელებული “ყველიერის აღება”, ჩვენში ტრადიციულად ერთ-ერთი ხელგაშლილი და უხვი დღეა; ხალხი მხიარულობდა, ერთმანეთს შეძლებისდაგვარად უმასპინძლდებოდა. აღების თემატიკის ერთ-ერთ კახურ ლექს-სიმღერაში ხასგასმულია სოციალური პრობლემა – ღარიბი ადამიანის ხელმოკლეობა თვით აღების დამესაც კი:

საწყალსა კაცსა ვინ მისცემს
აღების ღამეს ღვინოსა?
მჭადი ჭამოს და წყალი სვას,
დაწვეს და დაიძინოსა.

(ქ. ხ. პ., 1976: 64)

ქართული ხალხური სასულიერო-საადგომო პოეზიის თანახმად, იესოს მკვდრეთით აღდგომის რწმენას განამტკიცებს უჩვეულო მოვლენა: შვიდი წლის მკვდარმა ჩიტებმა ტყეში გალობა გამართეს და შვიდი წლის მკვდარი თევზები წყალში აფართხაღდნენ:

შვიდი წლის ხმელმა ჩიტებმა
„უკუ“ დასძახეს ტყეშია,
შვიდი წლის ხმელმა მამალმა
იყივლა მღუღარეშია,
შვიდი წლის ხმელმა თევზებმა
ფანცქალი შაქნეს ცეცხლშია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 323)

ლექსს ახლავს მოქმელის შენიშვნა: „ქრისტე რო აღდგა, ჯერ გუგულმა დაიძახა: “ – წავიდა ქრისტე ცაშიაო!“. ურიებმა არ დაიჯერეს;

მამალმა რო დაიძახა და მაშინ მოსწყდათ წელი: “ – ოჰ, წასულა მართლაო!”

მკვდარი ფრინველის გაცოცხლება კარგად ცნობილი მოტივია მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში. გალიციური ხალხური ლეგენდის მიხედვით, ერთი ებრაელი გოგონა არწმუნებდა მამას, ქრისტე მკვდრეთით აღსდგაო. ურწმუნო კაცმა დამცინავად მიუგო: – ქრისტე მაშინ აღსდგება მკვდრეთით, თუკი ეს შემწვარი მამალი წამოფრინდება და დაიყივლებსო. მამალი იმავე წუთში გაცოცხლდა და დაიყივლა. ამ მოტივს შეიცავს „იესო ქრისტეს ლექსიც“, რომლის თანახმადაც ებრაელ ურწმუნო რაბინებს, ეჭვი ეპარებოდათ იესოს ღვთაებრიობაში და გამოცდა მოაწყეს:

სამი წლის მკვდარი მამალი
 კიდევ ქვაბში ჩააგდესა,
 ისენაირად მოხარშეს,
 ძვალი მბილად ჩავარდესა.
 “ – თუ ის მართლა ქრისტე იყო,
 ეს მამალი გაცოცხლდესა!”
 იყო ღვთისაგან ბრძანება,
 ქვაბის კარბაზე შეხტესა,
 ზედიზედ შამოიყივლებს,
 გარეთ წვენი გავარდესა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 124-126)

ლექსის თანახმად, მკვდარი მამლის ნახარში ურიებს სახეზე შეესხათ და ჭორფლად დააჩნდათ: “რასაც ურიას ის მოხვდა, პირზე ჭორფლად დააჩნდესა”.

ოზურგეთის რაიონის სოფელ ვაკიჯვარში მარინა გიორგაძის მიერ 1988 წელს ჩაწერილი ლეგენდის – “აღდგომა” – თანახმად, იმ დროს, როცა ქრისტე აღსდგა, ებრაელებს ქათამი ჰქონდათ დაკლული; მათ არ სჯეროდათ ხალხში გავრცელებული ხმა იესოს აღდგომის შესახებ. ჯახის ქალს, რომელიც ქათამს ხარშავდა, უთქვამს: “– ქრისტე თუ ადგა, ეს ქათამი გაცოცხლდესო”. გაცოცხლებულა დაკლული ქათამი, ურწმუნო ქალს კი “შხეფები მოხვდა სახეზე, ჭორფლი გაუჩნდა” (ბსუნბიფა, საქმე №279: 65).

სიმართლის დასამტკიცებლად ამგვარ უჩვეულო მოვლენებს წარმოაჩენს, აგრეთვე, სოლომონ ბრძენის ციკლის ლექსები „სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო“ და „სოლომონ ბრძენი და კუნძულელი“.

სასულიერო ლექსში „ცისკრად მოვიდა“ გადმოცემულია იესოს საფლავზე მისული წმინდა მარიამის სიხარული იმის გამო, რომ იქ ცარიე-

ლი სამარხი და სუდარა დახვდა, იესო კი – მკვდრეთით აღმდგარი. გახარებული ღვთისმშობელი წავიდა და პეტრე მოციქულს ახარა:

– რა ვნახე საკვირველია!
იესო ქრისტე ჯვარცმული –
ამდგარა ჩვენი მხსნელია!

(ქ. ხ. პ., 1973: 117-120)

მაცხოვრის სიკვდილსა და შემდეგ მკვდრეთით აღდგომაზე საუბარი თუშურ სასულიერო ლექსში “თავდაპირველი“:

ჯერ მოკვდა, მერე გაცოცხლდა
იესო ნაზარეველი –
ცისა და ქვეყნის ამგები,
სოფლების დამყავნებელი...

(ქ. ხ. პ., 1973: 162-163)

მე-19 საუკუნეში ჩაწერილი სააღდგომო ციკლის ლექსში „მადლი მახარობელსა“ გამოთქმულია დიდი სიხარული მაცხოვრის აღდგომის გამო:

ქრისტე აღსდგა, გვიხაროდეს!
მადლი მახარობელსაო!
რომელსა და რომელსაო?
ჩვენსა მახარობელსაო.
გაიხაროს სულიერმა,
სულ ყველამ გაიხაროსო.
ჭინჭველამ ფოლორცისამა
იმანაც გაიხაროსო!..

(ქ. ხ. ს. ქრესტ. 1970: 43)

იესო ქრისტეს ბრწყინვალე აღდგომა მართლმადიდებელი ქართველობისათვის ოდითგან იყო სანუკვარი რწმენა მაცხოვრის მარადიული სიცოცხლისა, მორწმუნეთა სიკეთისა და ბედნიერებისა, სამყაროს პერმანენტული განახლებისა და ზნეობრივი სრულყოფისა, რაც უდიდესი სიყვარულითა და მოწიწებით გამოხატა სააღდგომო ლექს-სიმღერებში.

24. საგიორგობო ("დიდება"). საქრისტიანოს ერთ-ერთი უდიდესი წმინდანი – გიორგი კაბადოკიელი ყოველი ქრისტიანი ერის ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების პატივდებული ადრესატია. ქართველმა ხალხმა, ვითარცა ერთ-ერთმა უძველესმა ქრისტიანმა, იმთავითვე შეიყვარა და შეისისხლხორცა მაცხოვრის რჯულისათვის წამებული დიდებული რაინდი, ბოროტებასთან მებრძოლი, თეთრ ცხენზე ამხედრებული წმინდა გიორგი და მისი შესაფერისი ვერბალური ძეგლი უძღვნა საუკუნეთა ტვერში გამოტარებული ზეპირსიტყვიერების სახით. წმინდა გიორგი –

უფლის მხედარი, ქედუხრელი ვაჟკაცი, შეუდრეკელი დამცველი ქრისტიანობისა – ქართველი ხალხის იდეალი გახდა; უსაზღვროა მისდამი სიყვარული და თაყვანისცემა ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის მცხოვრებთა გულებში, რასაც თავის მხრივ ხელს უწყობს ქართული მართლმადიდებლური ტრადიციები და ფოლკლორულ ნაწარმოებებსა თუ აპოკრიფული მწერლობის ძეგლებში განფენილი წმინდანის ხატება. მიუხედავად არაქართული წარმოშობისა, ივანე ჯავახიშვილი წმინდა გიორგის კულტს სრულიად მართებულად მიიხნევდა ქართულ ეროვნულ მოვლენად და მის მრავალფუნქციურობასა და პოპულარობას ქართველთა წარმართულ ღვთაებათა პანთეონით ხსნიდა; სათანადო მასალაზე დაყრდნობით, მან გამოთქვა მოსაზრება, რომ ქრისტიანულ საქართველოში წმინდა გიორგი ჩაენაცვლა წარმართული მთვარის ღვთაებას (ჯავახიშვილი, 1979: 90-93).

ჟანრობრივად მდიდარი და მრავალსაუკუნოვანი ქართული ფოკლორული შემოქმედების თითქმის ყველა ჟანრისათვის ძვირფასი და საამაყოა წმინდა გიორგის სახელი, ვისაც ხალხმა თავისი საუკეთესო ოცნებები დაუკავშირა, მფარველად და შემწედ აღიარა და იმედის თვალი მიაპყრო. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მდიდარია ქართული ხალხური სასულიერო პოეზია, რომლის თანახმადაც უფლის შემდეგ წმინდა გიორგის სადიდებელი ითქმება:

პირველად ღმერთი ვახსენოთ,
ის უფრო დიდებულია,
მერმე ის წმინდა გიორგი,
ყველაში წილდებულია...

(ქ. ხ. პ., 1972: 141-142)

ქართულ ხალხურ პოეზიაში წმინდა გიორგის, ვითარცა ერთ-ერთ უძლიერეს წმინდანს, მრავალი ფუნქცია მიეწერება; იგი მოსავლიანობის, სიუხვის, შვილიერების, ოჯახური ბედნიერების მიმნიჭებელია; შეუდრეკელი და მამაცი მეომარია; ებრძვის ბოროტებას; ამარცხებს დემონოლოგიურ პერსონაჟებს; ჯადოსნური რაშისა და ხმლის მფლობელია და მფარველობს თავის საყმოს.

სარიტუალო სადიდებელ “ქორბეღელას” ფერხულში თუშები წმინდა გიორგის შეთხოვენ ყრმათა სიმრავლეს, მოსავლიანობასა და პირუტყვის გამრავლებას, რათა ხალხს საშუალება ჰქონდეს, პირნათლად ემსახუროს მის სათაყვანებელ წმინდანს:

დღესამ დღეობა ვისია? –
წმინდისა გიორგისია.
ყმათად უმატე, გიორგი,
თუ გინდან მოსახელენი!

პურსად უმატე, გიორგი,
თუ გინდა კოდნი სავსენი!
ცხვარსად უმატე, გიორგი,
თუ გინდან რქა-ჯანგიანი!

(ქ. ხ. პ., 1972: 118)

ფშაურ ფერხისებში სამღერი სადიდებლების თანახმად, წმინდა გიორგი ფშაველთა საკეხარია:

ჯერ პირველ ღმერთი ხსენდება,
ეკლესიაზე მდგარია,
მერმე ეგ წმინდა გიორგი –
ფშაველების საკეხარია.

(ქ. ხ. პ., 972: 129)

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის გავრცელებული საქორწილო სიმღერის (“ჯორისწინა”) თანახმად, ნეფიონს ჯვრისწერის დროს მხარზე წმინდა გიორგი ადგას და მფარველობს:

ჯორისწინასაო, ადგა მხარესაო.
ვინ დასწერს ჯორსა ამ ჩვენ ნეფიონსა?
წმინდა გიორგი ადგა მხარზედაო
უცვალებელი ამათ გვირგვინი!

(ქ. ხ. პ., 1976: 273)

ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის თანახმად, წმინდა გიორგი ქრისტიანთა უდიდესი ქომავია, გარშემო იკრებს თავის ხალხს, ცეცხლისფერი ცხენით გარს უვლის საყმოს, პატრონობს, ყველას ამხნევებს და ვაჟკაცურ სულს უდგამს:

წმინდა გიორგიმ დაკმაზა
თავისი აღისფერიო,
შამაურა საყმოსა,
შამაიგროვა ყმანია.
უგულოს გული ჩაუდგა,
წელზე შააბა ხმალია.
შამაურა საყმოსა,
გარშემუავლო ყავლია.

(ქ. ხ. პ., 1972: 146)

წმინდა გიორგის, როგორც საყმოს გამაერთიანებელი, შემკრები წმინდანის, სახეს წარმოაჩენს თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი სადიდებელი:

წმინდა გიორგის მშვენება
შორს მიადგება გორსაო,
შორით მაიყვანს მლოცავსა,

დაკუტბულსა მონასა.

(ქ. ხ. პ., 1972: 144)

წმინდა გიორგის მფარველობა ოდითგანვე ძალას მატებს ქართველობას, სიამაყის გრძნობას ანიჭებს და უდიდესი სასოებით ათქმევენებს: “წმინდა გიორგის ყმა ვარო, ხარ-კამეჩივით დავალო” (ქ. ხ. პ., 1972: 144).

ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში მათი უდიდესი წმინდანის ცხენი ნიავექარივით დაჰქრის; უფლის მარად მხედარს კი მხარზე ჰკიდია უგრძესი მათრახი, რომელსაც ბოროტების წინააღმდეგ იყენებს; ერთ-ერთ ღომისურ ფერხისულ სადიდებელში მთიელები მღერიან:

წმინდა გიორგი ცხენზე ზის,
მუხლი და ნიავექარია.
მხარზე ჰკიდია მათრახი,
სამოცდასამი მხარია.
ვისაჲ დაარტყამს, დააჩნის,
მაგის დაკრული მწარეა!

(ქ. ხ. პ., 1972: 354)

მოსევთა სადიდებელში წმინდა გიორგის ნათელმოსილება ცის კიდემდე ბრწყინავს და მისი მტრების რისხვაა:

დიდია წმინდა გიორგი,
ცისკიდურამდე ელაგსა,
თავის ყმის გამჯავრებელსა
ნაბადივითა სთელავსა.
ხელჩი უჭირავს მათრახი,
შვიდკეცი, შვიდი მხარია.
რასაც გადაკრა, გადაწვა,
მაგის დაკრული ცხარია!

(ს. მაკალათია, 1994:233)

თუშების რწმენით, წმინდა გიორგი ტაროსის გამგებელია: “ცა ჭეხდეს, ქუხდეს, ელაგდეს – წმინდა გიორგი იქნება...” (ქ. ხ. პ., 1972: 149).

ყოველგვარ გასაჭირში, უფალთან ერთად, ქართველი კაცი წმინდა გიორგისაც შესთხოვდა შემწეობას. ქართული რაინდობის, “კაი ყმობის”, სამშობლოსა და რჯულისათვის თავდადების გენეზისი, უფლის სიყვარულთან ერთად, წმინდა გიორგის კულტშიც უნდა ვეძიოთ. ამიტომაც ქართულმა ხალხურმა პოეზიამ დიდების შარავანდედით შემოსა მისი ერთ-ერთი ყველაზე დიდი წმინდანი – წმინდა გიორგი, რომლის ხატეზაც ქართველთათვის პერმანენტული სიცოცხლისუნარიანობის, გამირობის, ძალისხმევის, რაინდობისა და მტერთა ძლევის უშრეტო წყარო გახდა; ოდითგან მტრებით გარემოცულმა ჩვენმა ხალხმა კარგად გაითავისა იდეალისათვის ბრძოლისა და თავგანწირვის წმინდა გიორგისეული უზა-

დო მაგალითი, რამაც რწმენა გაუძლიერა და ათასი ქართველები გამოატარა. სწორედ ამიტომაც აღიღებს ქართული ხალხური პოეზია მის მარადიულ მეოხს – წმინდა გიორგის.

2.5. მარიამობისა (ღვთისმშობლობისა). ქართული ფოლკლორი უდიდესი სიყვარულითა და მოწიწებით ხატავს წმინდა მარიამის ვერბალურ ხატს. ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის შეილება საუკუნეთა მანძილზე უმღერიან ყველაზე დიდ მფარველსა და მეოხს და მას მიაწერენ დემიურგის ფუნქციასაც. იოანე ბატონიშვილის მიერ ქართლელი მესტვირისაგან ჩაწერილ ფერხისულ ლექსში “... ყოვლად წმინდა...” ღვთისმშობელი მიჩნეულია ქვეყნიერების აღმშენებლად და მასვე მიეწერება ამინდის მართვის ფუნქციაც:

ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელმან
 ქვეყნის შენება ინება,
 ცასა უბოძა ღრუბელი,
 წვიმასა – ჩამოდინება.
 დედამიწასა – ბალახი,
 ქვევიდამ ამოდინება.

(ბატონიშვილი, 1984: 331)

ქართველთა კოლექტიურმა ცნობიერებამ წმინდა მარიამი გლეხკაცთა მოსარჩლედ დასახა, მისი კურთხეული კალთა საიმედო სავანედ მიიჩნია:

ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელი
 მაღალი ღვთის ოღარია,
 წინ უდგას ოქროსა ტახტი,
 გლეხი კაცის მშვეფელია...

(ქ. ხ. პ., 1973: 135)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად დაფიქსირებულ სასულიერო ლექსში “სულ–ხორცის გაყრა” ცოდვილს, რომელიც სიკვდილის წინ საშინლად იტანჯება, ღვთისმშობელი ესახება შემწვედ; ერთ ქართლურ ვარიანტში მომაკვდავი შესთხოვს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს, დაეხმაროს ამქვეყნიდან გასვლაში და იესო ქრისტესთანაც უშუამდგომლოს:

... მიშველე, ყოვლად წმინდაო,
 ამ სოფელს გამაშორეო
 და იესო ქრისტესთანა
 შენცა გთხოვ, დამეხმარეო!

(ქ. ხ. პ., 1973: 353)

თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ლექსი „... ქვეყანა იძრა...“ მაცხოვრის ჯვარცმის ეპიზოდს ასახავს; მასში გადმოცემულია დედა მარიამის განცდა, რაც მიწისძვრისა და კლდის გასკდომის ტოლფასია:

ქვეყანა იძრა, კლდე გასკდა,
ტირის მარიამ დედაო:
– შენზედა დამოკიდებულს
თვალით როგორა მხედავო!

(ქ. ხ. პ., 1973: 136)

მიუხედავად იმისა, რომ წმინდა ღვთისმშობლის ციკლის სასულიერო პოეზია დედა მარიამს ადამიანთა უზენაეს მფარველად წარმოაჩენს, მოგვეპოვება ისეთი ნიმუშებიც, რომლებშიც ის ცოდვილის დამსჯელადაც გამოიყურება; ლექსით „... ვარძიისა ღვთისმშობელმან...“ გადმოცემულია მლოცველი ქალის სამდურავი ვარძიის ღვთისმშობლის ხატის მიმართ, რადგანაც სალოცავად მისულს ქმარი ავად გახდომია:

ვარძიისა ღვთისმშობელმა
ქმარი ავად გამიხადა,
არც მოჰკლა, არცა დაარჩინა,
საექიმოდ გამიხადა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 137)

მიხეილ ჩიქოვანი ამგვარ სიტუაციას იმით ხსნის, რომ სალოცავი შორს, მიუვალ ადგილას იყო და „უგზობის პირობებში მტკვრის ხეობის ამ უბანზე მოგზაურობა საფრთხეში თავის ჩაგდებასაც ნიშნავდა“ (ქ. ხ. პ., 1973: 328).

მიუხედავად ამგვარი განწყობისა, ხალხს სჯეროდა, რომ ვარძიის ღვთისმშობელს ავადმყოფის განკურნება შეეძლო; ამგვარი რწმენის გამომხატველია მესხური ლექსი „...ვარძიას შეკვეთილი ვარ...“, რომლის თანახმადაც პურითა და ღვინით ხატთან სამხვეწროდ მიმავალი მორწმუნე ოცნებობს იმ დღეზე, როცა უკან ჯანმრთელი დაბრუნდება:

ვარძიას შეკვეთილი ვარ
ჩემის პურით და ღვინითა,
როდის იქნება, მოვბრუნდე
სიხარულით და ღვინითა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 136)

ერთი მესხური ლექსის თანახმად, ვარძიაში მარიამობის დღესასწაულზე მიმავალ მლოცველს ცხენი მტკვარში დაეხრჩო და მაინც მადლობს ღვთისმშობელს, რომთავად ცოცხალი გადარჩა.

ვარძიას წაველ დღეობას
მარიამობის თვეშიო,

მტკვარმა დამირჩო მერანი,
წაიღო მისი ლეშო.
მე კი გადავრჩი ცურვითა,
გავველი ნაპირზედაო,
ხატსა სანთელი აუნთე
– მიშველე, წმინდა დედაო!
პირჯვარი გამოვიხსახე,
ლოცვა ვსთქვი ზედიზედაო.

(ქ. ხ. პ., 1973: 136)

სვანური ფოლკლორის ცნობილი მოამაგის – ბესარიონ ნიჟარაძის მიერ ჩაწერილი ღვთისმშობლის სადიდებლის – „დიდება უშგულის მარიამს“ – თანახმად, წმინდა ღვთისმშობლის ეკლესიას, რომელსაც „ზღუდე არტყია ოქროსი“, დიდ შესაწირს მიართმევდნენ; სწორედ მას ევედრებოდნენ სვანები მტერთაგან დაცვას:

ზღუდე გარტყია ოქროსი,
შესაწირი გინდოდა დიდი.
ოსეთს დაიძრა ლაშქარი...
ღვთისმშობელო, სად ბრძანდები!..

(ქ. ხ. პ., 1973: 137)

მარიამ ღვთისმშობლისაგან შეწევნას (წმინდა გიორგისთან ერთად) ითხოვენ ქართლელი მორწმუნეებიც:

ამდენი ლაპარაკითა
ენას არა აქვს სისველე;
ღვთისმშობელო, შეგვეწიე,
წმინდა გიორგი, გვიშველე!

(ხ. სიტყ. მ., 1955: 88)

სერგი მაკალათიას ცნობით, მარიობის დღესასწაულს სამეგრელოში (სამურზაყანოში) წარმართულ წეს-ჩვეულებათა ნაშთებიც შეერწყა - დედა მარიამს შესთხოვდნენ ყურძნისა და ხილის ბარაქიანობას და წარმოსთქვამდნენ:

დღეს მარიობა მობრძანდება,
შენი წყალობა მომეცი მე.
სადაც ავიდე, ხმელი გამინედლე,
ნედლი გაამაგრე,
გული გამიმაგრე,
შენი წყალობა მომეცი!

(ქ. ხ. პ., 1972: 163)

ღვთისმშობლის მოხსენიება ხალხის მფარველად, განსაკუთრებით კი – ცოდვილთა შემწეალებად, ფართოდ გავრცელებული მოტივია ქრისტიან-

ნულ სამყაროში. ამ თემაზე შექმნილ ქართულ ზეპირსიტყვიერებას დიდად შეუწყო ხელი საქრისტიანო ქვეყნებში გავრცელებულმა და ქართულ მწერლობაში მე-13 საუკუნის ხელნაწერებით შემონახულმა აპოკრიფულმა ძეგლმა “ღვთისმშობლის მიმოსვლა”. აპოკრიფი ესქატოლოგიური ხასიათისაა და ასახავს წმინდა მარიამის მიერ ანგელოზთა თანხლებით ჯოჯოხეთში მოგზაურობას და ცოდვილთა ტანჯვის ხილვას. ღვთისმშობელი სთხოვს მამა ღმერთს, დაეხმაროს ჯოჯოხეთში მყოფთ, მაგრამ უარს მიიღებს სახარებისეული სიტყვების – “უკეთუ ვინმე იყოს ბოროტი, არა მიიღოს კეთილი” – დამოწმებით. ნაწარმოების მთავარი პათოსია ქრისტიანული სინანული. უფალი უსასოდ არ სტოვებს “ხატად მისად” შექმნილთ და პირობას აძლევს, რომ “დღესა წმიდასა” გაათავისუფლებს მათ, რათა აღიდონ სამება.

ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის თანახმად, ხალხს სჯერა, რომ ღვთისმშობელი ბოლომდე არ გაწირავს ადამიანს, მისი თვითმიზანია არა დასჯა, არამედ – გაფრთხილება და აღზრდა; ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში თავჩენილი წმინდა მარიამისეული ზრუნვა და ყურადღება ავადმყოფისადმი სწორედაც ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ ჩვენი წინაპრები მას მიიხნევდნენ შემწედ და მეოხად.

ღვთისმშობლის შემწეობა მისი წილხვედრი ქართველობისადმი განსაკუთრებულად არის წარმოჩენილი ხალხურ ლექსში „ხორველა“ (უმიკაშვილი, 1964: 228–233). ამ ლექსის თანახმად, ხალხის ცოდვიანობამ ზღვარს მიაღწია:

... არა სწამდა დაჲ ძმასა,
 მეზობელი – მეზობელსა,
 ნათლიობა – ნათლიასა,
 არ ინდობდნენ ერთმანეთრთსა.

ადამიანთა უზნეობის გამო, ქრისტე ღმერთი გაწყრა; მისთვის მიუღებელია სათნოებადაკარგული ბრბოს საქციელი, სახარებისეული დოგმების უარყოფა („ჩემი ხელით დაწერილი სახარება ძირსა ძევსა!“). სიბრძნის გზაზე შემდგარი ხალხი იესოსეულ მცნებებს არაფრად აგდებდა, რის გამოც ქრისტემ გადაწყვიტა, „ხელი წამოუსო, სულ გაავწყვიტო ამ ერთ დღესა!“

იესოს გადაწყვეტილება რომ შეიტყო წმინდა ღვთისმშობელმა, ზეცაში აფრინდა, შვილის ტახტზე დაბრძანდა და უთხრა:

– ჰე, შვილო, ტკბილო ძეო,
 რას მიპირობ დედაშენსა!
 რისთვის მიწყვეტ სამთელ–საკმელს,
 სეფისკვერსა, ზედაშესა,
 თუ ქრისტიანენტ გამიწყვეტ,

შვილო, მე რა დამარჩენსა!

იესო ქრისტე პასუხობს, რომ ქრისტიანების გულისთვის მან დიდი ჯაფა გასწია, სატანჯველს მიეცა მათი ცოდვების გამოსასყიდად, ისინი კი ძველებურად ცოდვებს სჩადიან:

– შენ, დედავ ჩემო, ქალწულო,
შენ რა იცი დღედ დღესა,
შენ რა იცი, ქრისტიანზედ
მა რა ჯაფა გარდამხდესა!
მე ქრისტიანის გულისთვის
თავი მივე სატანჯველსა,
მოგკვდი და ისევ გავცოცხლდი,
ჩავვარდი ურიის ხელსა!

ღვთისმშობელი ეხვეწება იესოს, მოსახლეობის ორი წილი მაინც დაინდოს:

– არა, შვილო, გენაცვალე, –
ღვთისმშობელი ღაღადებსა, –
ორი წილი მაინც მომე,
მესამედი თუნდ გაწყდესა!

მაშინ დაიწყეს მსჯელობა დედა–შვილმა, თუ რა სახის სასჯელი უნდა მიეზღოთ გაურჯულოებული ქრისტიანების ერთი ნაწილისათვის:

ცეცხლი მივცეთ, – არ იქნება,
ვაჲ თუ ყველა დაგვეწოსა,
ქარი მივცეთ, – არ იქნება,
ვაჲ თუ გადგვიყაროს კლდესა,
წყალი მივცეთ, – არ იქნება,
ვაჲ თუ ყველა დაგვერჩოსა.

ბოლოს გადაწყვიტეს, „შიშის ელდა გაუუჩინოთო“ და ხორგელა გამოგზავნეს ხმელეთზე.

„უფლისა და ზეციურ ძალთა გარდა, ჩვენ შემწედ, უპირველეს ყოვლისა, გვეყავს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, დედა და მფარველი საქართველოში“ (საშ. ეპ., 2011: 11) – ეს ჭეშმარიტება საქართველოს მოქცევის შემდეგ ყველა ეპოქის ქართველთათვის ცხადზე ცხადია. ქართული ზეპირსიტყვიერების ცნობილი მოამაგის – პეტრე უმიკაშვილის უბის წიგნაკში 1859 წლის ჩანაწერის თანახმად, „ილია აფხაზის თქმით, სვანეთის სამთავროში ციოყ დადემქელიანის სახლში არის დღემდე თამარის ბეჭედი, რომელსაც აწერია:

ღვთის მშობელს ვესავ მისი ამარი
და ძესა მისსა ჰმონებს თამარი“.

(უმიკაშვილი, 1964: 298)

ქართველი ხალხის განუზომელი სიყვარულისა და თავყანისცემის დასტურია ღვთისმშობლის სადიდებელი ლექსი “ანბანთ ქება”. ამ დიდებულ ჰიმნში, რომელსაც შეიძლება ხალხური ძლისპირი ვუწოდოთ და რომელსაც ხალხი ძველად ეკლესიის გარეთ, სახლებში, ასრულებდა, ცოდვილი ადამიანი შესთხოვს წმინდა მარიამს, არ დაუთმოს მისი სული ბილწ ეშმაკს, შეავედროს მაცხოვარს და არ განიკითხოს შეცოდებათა გამო; “ტკბილი დედის” მოიმედე ცოდვილი ევედრება მარიამს, წყალობის კარი გაუღოს მის ამქვეყნიურ ცოდვებს და ზეცის ხილვა აღირსოს:

აღვსილხარ, ყოვლად წმინდაო, ყოვლის მადლითა უფლისა,
 ბაღჩა ხარ აყვავებული, სადგომი სულის წმინდისა.
 გაბრიელის ხარებითა მოგვევლინა ძალი მღვთისა,
 დედა ხარ იესო ქრისტესი, ქალ ზეციერი მამისა.
 ემანუილ შენგან იშვა, მიზეზი ჩვენის დახსნისა,
 ვარდი ხარ მეტათ ღამაში, მოსაწონარი უფლისა,
 ზიხარ მუდამ შენ ძესთანა მეოხად ცოდვილებისა.
 ესრეთი ვარ მე, ცოდვილი, მუდამ შენის წყალობითა,
 თვალი შენი ჩვენზედ იყოს, არ გვეშინოდეს მტერისა,
 მისი ძუძუ დაილოცა, რომ აწოვა ქრისტეს პირსა!
 კურთხეული ხარ, მარიამ, მუდამ ყოვლისა გვარისა,
 ლამპარი ხარ ნათლოვანი და ვარსკვლავი ცისკარისა.
 მარიამ მიმადლებულო, სიტყვა გაქვს ანგელოზისა,
 ნეტარედი ხარ, მარიამ, კარი განგვიღე ზეცისა,
 ორნი გზანი მიგვაჩნია, გვიწინამძღვრე სამოთხესა,
 პირწსა ეშმაკსა ნუ მიმცემ, შემავედრე მაცხოვარსა!
 ჟამი იგი დაილოცოს, რომ შენ იქენ დედა ღვთისა,
 რა ღირსი ვარ, რომ შენ გაქო, თუ შენ არ მომცემ იმედსა!
 სანთელი ხარ ნათლოვანი, გამნათებელი ბნელისა,
 ტურფა რამე ფრინველი ხარ, მიმსგავსებული მტრედისა,
 უშენოდ არ შემოიძლია ხილვა წმინდის სამებისა.
 ფარ-ფოთლოვანი ვარდი ხარ, სუნი გაქვს უკვდავებისა,
 ქვეყნისა ანგელოზი ხარ და ვარსკვლავები ზეცისა,
 ღრუბელი ხარ უწვიმარი, წვიმა ხარ შეიდ მაისისა,
 ყოვლისფრად შემკობილი ხარ, ტაძარი სოლომონისა.
 შიშველი ვარ მე, ცოდვილი, კაბა ჩამაცვი ნათლისა,
 ჩემთვის შენ ძეს შემავედრე, ნუ მკითხავ შეცოდებასა,
 ცამ-ქვეყანამ გაიხარა დღე იესოს ქრისტეს შობისა,
 ძე ღვთისა ქვეყნად მოვიდა დახსნად ადამის ტომისა,
 წყალობის კარი განგვიღე, წყალობა მოეც სოფელსა,
 ჭეშმარიტად ღვთის დედა ხარ, უხრწნელი ქალწულებისა,

ხე ცხოვრებისა იწოდებ, ხილი გაქვს უკვდავებისა,
ჯოჯოხეთისგან დამიხსენ, მუდამ შენ მიზამ კეთილსა,
ჰაზროთობა აღმისრულე, ქალწულო, დედავ მხსნელისა,
ჰოი, რა ტკბილი დედა ხარ, მაღირსე ხილვა ზეცისა!

(უმიკაშვილი, 1964: 191–192)

ეს სახოტბო ლექსი საინტერესოა ღვთისმშობლის სახის სიმბოლიკის წარმონების თვალსაზრისითაც. მასში ასახული წმინდა მარიამის სიმბოლურ სახეთა (დიდი დედა, კარი, ცისკრის ვარსკვლავი, ცა, სულიწმინდის სადგომი, აყვავებული ბაღჩა, ვარდი, ცოდვილთა მეოხი, ნათლოვანი სანთელი, ზეცის კარის გასაღები, ანგელოზთა სიტყვის მფლობელი, უხრწელი სამოსი, სოლომონის ტაძარი, მტრედი, შვიდმაისის წვიმა და სხვა) მრავალფეროვნება, რასაც პარალელები ეძებნება საღვთისმეტყველო ლიტერატურულ ძეგლებსა და უძველეს მითოსურ აზროვნებაში, გამოხატულებაა ქართველი ხალხის უდიდესი სიყვარულისა და მოკრძალებისა მაცხოვრის მშობლის მიმართ, ხოლო ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ყოველი ნიმუში დასტურია იმისა, რომ ქართულ ფოლკლორულ შემოქმედებაში წმინდა მარიამი უადრესად ეროვნული იერსახით არის წარმონიშნული, მისი წილხვდომილი ერის უპირველეს მფარველადაა აღიარებული და უდიდესი მისია აკისრია თაობათა ზნეობრივ სრულყოფაში.

§3. სამეურნეო-აგრარული პოეზია

საწესო კალენდარულ პოეზიაში შედის ამინდის მართვის რიტუალებთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები. წარმართული ხანიდან მომდინარე ამ რიტუალებს დიდი სერიოზულობით ეკიდებოდა ყველა ქვეყნის მიწათმოქმედი ხალხი. აგრარული უმწეობის ხანაში მთლიანად ამინდზე იყო დამოკიდებული ჭირნახულის მოპოვება; ამიტომ იმედის თვალთ შეჰყურებდნენ ამინდს, როგორც მათი საარსებო საშუალების მოპოვების უზრუნველყოფს; მისი მართვისა და სასიკეთოდ გამოყენებისათვის კი შეიმუშავეს სხვადასხვა მაგიური რიტუალი, რომლებსაც თან ახლდა შესაბამისი ზეპირსიტყვიერებაც – სამეურნეო-აგრარული ლექს-სიმღერები, რომელთაც ამინდის მაგიური მართვის ფუნქცია ენიჭებოდა. მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ ლექს-სიმღერებისა ასახავს მნათობთა კულტს და მათ საგალობელს წარმოადგენს, რამდენადაც იმთავითვე დროის აღრიცხვა მზისა და მთვარის ციკლთა მიხედვით ხდებოდა; შემთხვევითი არ არის, რომ ადამიანი თავის წარმოშობასაც კი მნათო-

ბებს უკავშირებდა. ასეთი რწმენისა და შეხედულებების კვალი აშკარაა საყოველთაოდ ცნობილ ხალხურ ლექსში:

მზე დედაა ჩემი,
 მთვარე – მამა ჩემი,
 მოციმციმე ვარსკვლავები
 და და ძმაა ჩემი.

(ქ. ხ. პ., 1972: 81)

მზე და მთვარე სხვადასხვა ხალხის მითოსურ მსოფლმხედველობაში სხვადასხვა სქესის არსებობად მიაჩნდათ. ჩვენში მზე და მთვარე ხან მამაკაცის სახით იყვნენ წარმოდგენილი, ხან – ქალის სახით, რაც დასტურდება ხალხურ ლექსებსა და თქმულებებში.

ხალხური პოეზიის მიხედვით, მზე და მთვარე გაიგივებულნი არიან ადამიანთან, ადამიანურად მოქმედებენ და მსჯელობენ, ანუ პერსონოფიცირებულნი არიან. პრიმიტიულად მოაზროვნე ადამიანის ეს არქაული წარმოდგენა ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტებში გამოსატყუღია გვიანი ხანისათვის დამახასიათებელი საყოფაცხოვრებო დეტალებით; ერთ არქაულ, მრავალ ვარიანტად ფიქსირებულ, დიალოგურ მითოპოეტურ ლექსში “მზე და მთვარე” ეს ორი უზენაესი მნათობი ერთმანეთს ექიშება, თუმცა საბოლოოდ თანხმდებიან, რაც ქართული ტოლერანტობის გამოსატყუღებაა:

ნათელმა მთვარემა ბრძანა:
 – ბევრით მე ვჯობივარ მზესა!
 დაჯდა, დაწერა წიგნები,
 ზენა ქარი მოათრევსა.
 მზეს რომ კაცი მიუვიდა,
 მზე ძალიან გაჯავრდესა:
 – მე და ვარ და ის ძმა არი,
 რად ვძულდებით ერთმანეთსა?!

(ქ. ხ. პ., 1972: 83)

ჩვენამდე მოღწეულია მზის საგალობელი ვედრების ტექსტები. ზოგ მათგანში მზის სადიდებელი რიტუალი – მისდამი მსხვერპლის შეწირვის ჩვეულებაც არის ასახული. ასეთია ლექსი:

მზეო, მზეო, გამოდი,
 ჩვენს ეზოში ჩამოდი!
 მიანათე ბაკებსა,
 ცხვარს დაგიკლავ მაკესა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 37)

ერთი იმერული ვარიანტის თანახმად, მზეს მაკე თხის დაკვლასაც პირდებიან და მის „შეწვა-შემარილებასა“ და უხვად გამასპინძლებასაც:

მზეო, გამოდი ვაკესა, თხას დაგიკლავ მაკესა,

შეგიწავ და შეგიბრაწავ, წინ დაგიდგამ გობითა,
შენც გობითა, მეც გობითა, სწორა ამხანაგობითა.
(უმიკაშიელი, 1964: 158)

მზის თაყვანისცემის მანქენებელია, აგრეთვე, ხალხში გავრცელებული ლექსები, რომლებიც თავისი გენეზისით არქაულია, მაგრამ დღეს საბავშვო ფოლკლორის კუთვნილებად არიან ქცეულნი:

მზეო, ამოდი, ამოდი,
ნუ ეფარები გორასა,
სიცივეს კაცი მოუკლავს,
საწყალი, აგერ გორავსა!

(ქ. ხ. პ., 1972: 79)

მზის სავედრებელი სიმღერით იწყებდნენ ძველად მიწის მუშაკნი ხენასა თუ თოხნას. ამგვარი ტექსტები წარმოშობით მზის კულტთან არის დაკავშირებული.

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდეა შემორჩენილი არქაული საწესჩვეულებო ლექსი “ჩვენთან მოდი, მზეო”, რომელიც 2018 წელს შუახვევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ხარაულაში ჩაიწერა სტუდენტმა ქეთევან მეგრელიძემ მუსემბე ზაქარაძისაგან:

ღრუბელიდან გამოდი,
ჩემ ორდოში ჩამოდი!
მიანათე სახლებსა,
არ დაგიგებთ მახესა!
ხნა და ფარცხვა დაგვიანდა,
გული დაგვინაღვლიანდა.
მოგვათბუნე, ზითვალო,
მაგზე რატომ ზიხარო?
დიგიკლავ ზროხას, ცხვარსა,
ნუ გამოეკარ ცასა!

(ბსუქცფა)

სარიტუალო ხასიათისაა მუშაობის დამთავრებისას შესასრულებელი არქაული საგაზაფხულო-საწესო ლექს-სიმღერა:

მზე ჩაღმა ჩამავალია,
ჩავა, ჩაჯდება ბუდესა,
ოქროსი კვერცხი დაუდევს,
ჭუჭული – მარგალიტისა.

(ქ. ხ. პ., 1972: 80)

ლექსი უძველესი მითოსის კვალის მატარებელია. მითოლოგიური მსოფლმხედველობით ოქრო, მარგალიტი და საერთოდ ძვირფასი ქვები მზის ატრიბუტებია; “ჩამავალი მზის მადლზე” დაფიცებას, როგორც მო-

მავალი მზიანი დღის დადგომის რწმენას, იცნობს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე.

წარმართულ საქართველოში რომ მთვარე უზენაეს ღვთაებად იყო მიჩნეული, ამას მრავალი მატერიალური და წერილობითი წყარო ადასტურებს. მთვარის კულტი, რომელიც ქრისტიანიზაციის შემდეგ წმინდა გიორგის კულტს შეერწყა, ბოლო დრომდე შემორჩენილი საქართველოს ყველა რეგიონში; ამის დასტური ისიც არის, რომ თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა პროვინციაში მცხოვრებ აჭარულ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორისაც შემორჩენილა არქაული მითოპოეტური ლექსი „... ზეცას ვიყავ...“:

ზეცას ვიყავ, ზეცა ვნახე, მასკვლავებსაც დევენახე;
 მთვარემ კაცი მიმიგზავნა: „– მაქ თუ იყავ, რედხა არ მნახე?“
 (შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 246)

ამ ლექსის ერთ-ერთი იმერული ვარიანტი ამგვარია:

ზეცას ეველ, ზეცა ვნახე, ვარსკვლავებსა დავენახე;
 მთვარემ კაცი მომიგზავნა: „– თუ აქ იყავ, რად არ მნახე?“
 „– შენი შიშით, მორიდებით ვეღარ მოველ, ვეღარ გნახე;
 თავი ისე შევინახე, კაცსაც აღარ დავენახე“.
 (ქ.ხ.პ., 1972: 84)

წარმართულ ხანაში ხალხის წარმოდგენით ამინდს – ტაროსს თავისი ღვთაება ჰყავდა. ასეთ ღვთაებად საქართველოში მიჩნეული იყო წმინდა ელია. ფშავ-ხევსურეთში ამინდის ღვთაებად ითვლებოდა პირიმზე. ხელსაყრელი ამინდის უზრუნველსაყოფად იმართებოდა ღვთაების სადიდებელი რიტუალი, რომელშიც სიტყვიერ შემოქმედებას თვალსაჩინო ადგილი ეჭირა; ესენია ამინდის მაგიური მართვის რიტუალების თანმხლები ზეპირსიტყვიერი საგალობლები, რომლებსაც აღმოსავლეთ საქართველოში "დიდება", დასავლეთ საქართველოში კი "ლაზარობა", "გონჯაობა" ეწოდება.

“ლაზარობის”, იგივე “გონჯაობის”, შესასრულებელი ტექსტები ვედრება იყო ტაროსის ღვთაება ელიასადმი. ეს აშკარად იგრძნობა ჩვენამდე მოღწეულ მრავალრიცხოვან სარიტუალო საგალობლებში. ასეთია, მაგალითად:

ლაზარ მოდგა კარსაო,
 აბრიალებს თვალსაო,
 მიდგა, მოდგა მხარესა,
 დეემსგავსა მთვარესა.
 ა, ელია, ელია,
 შენთვის რა მიწყენია,
 ერთი თხა და ციკანი

შენთვის მამირთმეგია.
აღარ გვინდა გორახი,
ღმერთო, მოგვეც ტალახი!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 39)

თუ დარის გამოწვევა სურდათ, ასე მიმართავდნენ ელიას: “ – აღარ გვინდა ცის ნამი, ღმერთო, მოგვეც მზის თვალი!”

უკანასკნელი გამოკვლევებით და მოპოვებული მასალებით მტკიცდება, რომ ლაზარობის დღევანდლამდე მოღწეული ცერემონიალი მზის ღვთაების – ბარბარ-ბარბოლის სახელთანაც უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ამაზე მიუთითებს შესაფერის ტექსტებში ლაზარეს ნაცვლად ბარბარეს სახელის ხსენება.

საწესო-სამეურნეო ხალხური პოეზიის ნიმუში იყო ახლა უკვე წესს მოწვევტილი, პატრიოტულ ფუნქციამინიჭებული არქაული საგაზაფხულო-საწესჩვეულებო სიმღერა "მუმლი მუხასა", რომელიც ხის კულტთან, კერძოდ მუხის თაყვანისცემასთან, დაკავშირებული რიტუალის თანმხლები იყო წარმართულ საქართველოში. გუნდი მღეროდა:

მუმლი მუხასაო
გარს ეხვეოდაო.
მუმლი ჰქრებოდაო,
მუმლი სწყდებოდაო.
ხე არ ხმებოდაო.
მუმლი მუხასაო
გარს ეხვეოდაო.
მუხა დამძიმდაო,
წყალში ჩავარდაო,
წყალი შეგუბდაო,
ნაპირს გადავიდაო.
მუმლი შეწუხდაო,
მალე დაიხრჩვაო.
მუმლი დაიხრჩვაო,
მუხა გადარჩაო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 40)

საგაზაფხულო რიტუალებით, რომლებიც უშუალოდ იყო დაკავშირებული ამინდის მაგიურ მართვასთან და ამ რიტუალების თანმდევნი ლექს-სიმღერებით ძალზე მდიდარია ტრადიციული ქართული ხალხური საწესჩვეულებო-კალენდარული პოეზია, რომლის დანიშნულებაც იყო, “სიტყვის მაგიური ძალით ზემოქმედება მოეხდინა ბუნების ძალებზე, გამოეწვია მათი ნაყოფიერება, დაემორჩილებინა სხვადასხვა მავნე სულები” (გიორგაძე, 1993: 32).

თავი VI. მაგიური ჰოუზია (შელოცვა)

§1. ჟანრული სპეციფიკა

შელოცვა ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ერთ-ერთი არქაული ჟანრია, რომელიც ეფუძნება სიტყვისა და მოქმედების მაგიას. მისი ჩასახვა მოხდა საზოგადოების განვითარების უძველეს ხანაში, როცა ადამიანის მსოფლმხედველობას განსაზღვრავდა ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენები. ამგვარი სოციუმი, ბუნებრივია, ნოყიერ ნიადაგს ქმნიდა მაგიისათვის.

ბუნების უხილავი ძალებით დაშინებულ-დათრგუნული და, ამავე დროს, მათი შეცნობის უსაზღვროდ მოწადინე ჩვენი შორეული წინაპრები მატერიალური სამყაროს ყველა საგანში და მოვლენაში სულების არსებობას ხედავდნენ; მათ სჯეროდათ, რომ საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებობს ზებუნებრივი კავშირი, რაც ადამიანისაგან დამოუკიდებლად ვლინდება; ამა თუ იმ საგანსა თუ მოვლენას შეუძლია სიკეთეც მოიტანოს და – ბოროტებაც, ოღონდ საჭიროა მათზე გარკვეული ზემოქმედება.

სულთა სამყაროს დიფერენცირება (კეთილი და ბოროტი, წმინდა და უწმინდური) გვიანდელი საფეხურია და უკავშირდება საზოგადოების დიფერენციაციასა და რთული რელიგიების ჩამოყალიბებას, როცა სულთა სამეფო დაიყო ზეციურ, უფლის სამეფოდ (რომელსაც განაგებენ ღმერთები, ანგელოზები, წმინდანები) და ჯოჯოხეთის სამეფოდ (რომლის გამგებლებიც არიან ბოროტი ძალები: ქაჯები, ეშმაკები, ჯადოქრები და ა. შ.). უფრო მოგვიანებით, სხვადასხვა იდეოლოგიათა ბრძოლისას, ერთი რელიგიის დოგმები და წეს-ჩვეულებანი გამოცხადდა მისაღებად, კეთილად, მეორისა კი – ბოროტად და ეშმაკეულად.

ადამიანს ყოველ ეპოქაში ძლიერი თავდაცვითი ინსტინქტი ამოძრავებს. პირველყოფილი ანიმისტური მსოფლმხედველობით შეიარაღებული, ბუნებრივია, ცდილობდა ბოროტ სულთა დამორჩილება-მოთვინიერებასა და კეთილ სულთა პატივისცემა-თავყვანისცემას; ამიტომაც მის ყოფასა და წეს-ჩვეულებებში უმთავრესი როლი ენიჭებოდა მაგიას, ვითარცა უმთავრეს პროფილაქტიკურ საშუალებას. მაგიურ ღონისძიებათა განხორციელებაში უმთავრესი დატვირთვა მოდის სიტყვაზე, რომელიც გარკვეულ სიგნალს წარმოადგენს. ამდენად, უკვე ამ ეტაპზე ადამიანმა შეიმუშავა მაგიური სიტყვიერი ფორმულები. ბუნების უხილავი ძალების დასამორჩილებელ სიტყვიერ ფორმულას თან ერთვის გარკვეული საწესო მოქმედებაც და ყალიბდება შელოცვა, რომელიც ნათელი დასტურია იმისა, თუ როგორი დაუოკებელი სწრაფვა და სურვილი გააჩნდა ადამიანს ყოველგვარი დაბრკოლების გადალახვისა და სასურველის მიღწევისა.

შელოცვა ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს ყველა ხალხში და მათ შორის – ქართველებში. ჩვენს წინაპრებსაც სწამდათ, რომ საგანზე ან მოვლენაზე (რაც გასულიერებულად წარმოიდგინებოდა) შეიძლებოდა გავლენის მოხდენა – ან გადმობირება და გაუსნებოვნება, ანდა – განადგურება. სწორედაც ამ მიზნით არის შექმნილი არქაული ფოლკლორული ჟანრი – შელოცვა, რომლის ბადალი სიტყვა ბიბლიის ქართულ თარგმანებში არის “სახრვა”, რაც შელოცვის პროცესს აღნიშნავს; თუმცა, XIV საუკუნის ხელნაწერებში გვხვდება როგორც ტრადიციული ჟანრის სახელი “შელოცვა”, ასევე – ქრისტიანული ტერმინი “ლოცვა” (ოქროშიძე, 1960: 302). შელოცვები ძველი საქართველოს ყოფითი ცხოვრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თანამგზავრი იყო, აქტიურ ფოლკლორულ ბრუნვას განიცდიდა და სამედიცინო კარაბადინებშიც შეჰქონდათ.

ხალხური სახელწოდება “შელოცვა” გვხვდება XIV საუკუნის ხელნაწერებში; XVII საუკუნის ნუსხაში ნახმარია ტერმინი “გამოლოცვა”; ამ სახელწოდებათა გვერდით აჭარაში დასტურდება “კითხვა”, “ჩაკითხვა”, ლაზურში – “ოკითხუ”, ისტორიულ ქართულ პროვინციებში (შავშეთი, კლარჯეთი, ტაო) – “კითხვა”, “ჩაკითხვა” და თურქული სიტყვა “დუა”.

თამარ ოქროშიძე ასე განმარტავს შელოცვას: “...შელოცვა მტკიცედ ჩამოყალიბებული მაგიური ძალის მქონე სიტყვიერი ფორმულაა, რომლის მიზანია საგანზე ან მოვლენაზე გარკვეული ზემოქმედებით სასურველი შედეგის მიღწევა” (ოქროშიძე, 1960: 302). ამ განმარტებიდანაც კარგად ჩანს, რომ შელოცვას მარტოოდენ სიტყვიერი მაგია არ მართავს, მისი სრულქმნისათვის აუცილებელია გარკვეული მაგიური მოქმედების შესრულებაც.

სიტყვები “შელოცვა” და “ლოცვა” ერთი ფუძისეული ლექსემებია, მაგრამ, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიაჩნია, “თუ ლოცვა მიემართება იერარქიულად მაღლა მდგომ არსებას (ღმერთი, ანგელოზი, წმინდანი), როგორც სათხოვარი, რომელიც შეიცავს ვედრებას სათხოვარის აღსასრულებლად, შელოცვის საშუალებით ადამიანი ცდილობს, ზემოქმედება მოახდინოს არსებათა ნებაზე, იძულებით დაიყოლიოს თავის სასიკეთოდ... ერთი, რაც საერთოა ლოცვასა და შელოცვას შორის, ეს არის რწმენა ფიზიკური სინამდვილის მიღმური რეალობის არსებობისა”. შემლოცველი არ გრძნობს არავითარ იერარქიულ დამოკიდებულებას იმათზე, ვის მიმართაც შელოცვის ტექსტია გამიზნული. ის მათ იმავე პორიზონტალურ სიბრტყეზე ან მის ქვემოთაც გაიაზრებს, სადაც თავად არის” (კიკნაძე, 2008: 216-217).

შელოცვა, როგორც საწესხვეულებო ზეპირსიტყვიერების ჟანრი, ბოლო დრომდე შემორჩა საქართველოს ყველა კუთხეს, თუმცა მისი ხალხური წარმომავლობა ზოგიერთმა რუსმა ფოლკლორისტმა საეჭვოდ მი-

ინნია. ზოგი ამ ჟანრის წარმოშობას სასულიერო წრეების მწიგნობრული მოღვაწეობის პროდუქტად მიიჩნევს (ვ. მანსიკა), ზოგი – შუა საუკუნეებში ახლად აღორძინებული მითოლოგიური შემოქმედების ბუმის შედეგად (ა. ვესელოვსკი).

ჩვენამდე მოღწეული ქართული ხალხური შელოცვები, მათი პრაქტიკული დანიშნულების გათვალისწინებით, შესაძლებელია, დავეყნოთ ორ ჯგუფად: **1. ს ა მ კ უ რ ნ ა ლ ო** და **2. ს ა მ ე უ რ ნ ე ო** შელოცვები.

ბუნებრივია, ძველ საქართველოში იარსებებდა სხვა სახის (სალაშქრო, სატრფიალო, სამონადირეო, საოჯახო და სხვა) შელოცვებიც, რომლებმაც ჩვენს დრომდე ვერ მოაღწია. სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვათა დღეგრძელობა კი, საერთო-სახალხო გაერცვლებულობის გარდა, იმანაც განაპირობა, რომ ისინი გვხვდება X და XIII საუკუნეთა საეკლესიო ლიტერატურის თვალსაჩინო ძეგლებში, “კარაბადინებში”, აპოკრიფული შინაარსის წერილებში, ანუ “ავგაროზებში” და სხვა. საყურადღებოა, რომ ამ ხელნაწერებში, სამკურნალო და სამეურნეო შელოცვებთან ერთად, მოხსენიებულია სალაშქრო ლოცვებიც: “ლოცვა ომისა”, “ლოცვა აბჯრის ჩაცმისა და მტერზე შეტევისა” (ჩიქოვანი, 1956: 290-291). ეს უძველესი შელოცვები, ბუნებრივია, უხვად შეიცავენ წარმართული კონფესიის კვალს, თუმცა, შეინიშნება ქრისტიანულ-საეკლესიო მოტივებიც. ამის მაგალითია “შელოცვა ბოსტნისა”, რომელშიც აშკარად შეიმჩნევა ორრწმენიანობის (წარმართულ-ქრისტიანული) კვალი და გამორჩეულია, აგრეთვე, თავისი პოეტურობით:

უცხოჲ პეპელი მოვიდა, უცხო უცხოსა ფერიო,
 მან მახუნძველი გვიშობა წაღმა-უკუღმა მჭრელიო,
 არგან ტებუცი წამოგვარ, გამრუდდა ვითა კვერიო,
 მას მაცხოვარი შერისხდა, დაჰკარგა ვითა მტვერიო.
 აზნაურო, მეცა მკითხე მებოზისა დიაცისა,
 ზურგსამცა ვინც დააკერა უკუდელისა მოზურისა.
 მისიმც არს წამალი ზედა ნაცარის დაყრითა.
 მე ვლოცავ და ქრისტე ჰკურნებს ჯვარითა პატიოსნითა...
 (ოქროშიძე, 1960: 304)

ზეპირსიტყვიერების მრავალი ჟანრის მსგავსად, შელოცვასაც ნათლად ატყვია ბრძოლა რელიგიურ მსოფლმხედველობათა შორის. საქართველოს უმთავრესი რეგიონების შელოცვებში შეიმჩნევა ორრწმენიანობის კვალი. აღსანიშნავია, რომ აჭარის, შავშეთის, კლარჯეთისა და ტაოს ფოლკლორულ ყოფაში შემორჩენილ შელოცვებში წარმართულ-ქრისტიანულს მუსულიმური რელიგიის დანაშრევიც ემატება, რაც უმთავრესად შელოცვათა დასაწყის ფორმულაში (ღვთაებისადმი მიმართვა) იჩენს თავს. სხვა მხრივ საქართველოს ამ ძირძველ კუთხეებში არსებულ

შელოცვათა არქიტექტონიკაშიც, ზოგადქართულის მსგავსად, უხვად დომინირებენ ქრისტიანული სამება, ქრისტიანი წმინდანები, ბიბლიური (ძველი და ახალი აღთქმის) პერსონაჟები და სხვა.

ქართულ ხალხურ შელოცვათა ტექსტებზე დაკვირვება ადასტურებს, რომ ეს მაგიური ტექსტები საზრდოობს წმინდა სახარებით. მათში დაავადებათა წინააღმდეგ გამოდიან ქრისტიანული წმინდანები. ქართული ხალხური სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვები, მეათე საუკუნიდან მოყოლებული მეთვრამეტე საუკუნის ჩათვლით, განიცდიდნენ აპოკრიფული ლიტერატურის გავლენას, რაც მრავლად გეხვედება სასულიერო შინაარსის ძეგლებში. რაც შეეხება ვარაუდს, რომ შელოცვებში არსებული ბუნდოვანი სიტყვები და ცალკეული ფრაზები (ე. წ. "აბრადაკაბრა") წარმართული ეპოქის გადმონაშთია, სავსებით მართებულად მიგვაჩნიაზურაბ კიკნაძის მოსაზრება, რომ ბუნდოვანობის მიზეზი მაგიაში უნდა ვეძიოთ, რადგანაც "მაგიის ობიექტი ირაციონალური, არაადამიანური ძალებია და მათთან სასაუბრო ენაც ირაციონალური, გაუგებარი უნდა იყოს..., რაც აძლიერებს მის ქმედითობას" (კიკნაძე, 2008: 220).

ამდენად, ქართულ ხალხურ შელოცვათა უმეტეს ტექსტებში თავჩენილი დასაწყისი ფორმულები ("სახელითა ღვთისა, მამისა, ძისა, სულისა წმინდისა"), წმინდა ოთხთავისა და მახარებელთა, ქრისტიან წმინდანთა (ღვთისმშობელი, წმინდა გიორგი, წმინდა ბარბარე და სხვა) შემწეობა, შელოცვათა დასასრულს მათ მიერ დაავადებათა დამარცხება დასტურია შელოცვათა ქრისტიანული ბუნებისა, რისი მთავარმიზეზიც არის ადამიანთა ყველაზე დიდი მეოხი – იესო ქრისტე. ვისადმი რწმენაც, შელოცვათა თანახმად, უვნებლობის მყარი პირობაა.

ხალხს სწამს, რომ მოუნათლავ ყმაწვილებს ხშირად ეშმაკები ეპატრონებიან. ერთ კახურ შეშინებულის შელოცვაში ადამიანის სხეულიდან ავი, უკეთური სულის განდევნის საწინდრად დასახულია მისი ქრისტიანობა, ქრისტეს მცნებებისადმი ერთგულება; ამავე დროს, შელოცვაში ჩართულია ძილისწინა ხალხური ღოცვაც, რომლის თანახმადაც ავადმყოფს მფარველობს ცხრა ხატი და ცხრა ანგელოზი:

- თფუ, ეშმაკო, დეესხენი, არ არი შენსა ნებასა!
- იორდანე ნათლულია, ნათლიღება დადწრებია.
- მამა ძხურამ, ძე აცვია, ხალათ-სარტყელი არტყია.
- ღმერთო, დადწერე პირჯვარი!
- ქრისტიანია, ქრისტესია, ქრისტე ამისია!
- დაწევა, დეეძინება, პირ ვარდი დეესვენება;
- ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი სულ თავით დეესვენება...

(ქ. ხ. შ., 1994: 7-8)

შელოცვებში საყურადღებოა ქრისტიანულ სიმბოლოთა (სამება, ჯვარი, სარტყელი) გამოყენების მაგალითები, რითაც ძლიერდება წარმოდგენა ავადმყოფის ქრისტესმიერობაზე და, ამდენად, სიძლიერესა და ეშმაკისეულისაგან დაცულობაზე. "შეშინებულის" შელოცვის კახურ ვარიანტში მოხმობილია ფრაზები, რომელთა თანახმადაც, ავადმყოფს, ვისაც ულოცავენ, "მამა ძხურამ, ძე აცვია, ხალათ სარტყელი არტყია", ე. ი. ხაზი ესმება ქრისტიანული სახისმეტყველებისათვის დამახასიათებელ ვითარებას, რომლის თანახმადაც ყოველი ჭეშმარიტი მორწმუნე თავის თავში ატარებს ქრისტიანულ სამებას. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სწორედ სამებისადმი მიმართვით იწყება ქართულ ხალხურ შელოცვათა უძრავდესობა. ქართული ხალხური შელოცვების დიდი ნაწილისათვის დამახასიათებელია წმინდა სამების ცხოველმყოფელი ძალის, მისი მფარველობის დემონსტრირება ავადმყოფობასთან ბრძოლაში. ავი ქარების შელოცვის ერთ-ერთ მეგრულ ვარიანტში დაავადების წამლის საძებნელად გამოსული სამი ძმა, რომელთაც სამების ძალა იცავს, მიმართავენ დაავადებას, დატოვოს ადამიანის სხეული და ამუქრებენ წმინდა გიორგის:

ჩვენ ვიყავით სამნი ძმანი, სამებისა ძალისანი,
 ვიარებოდით მთის მთამდი, ქალაქის ქალაქამდე,
 ვეძებდით წამალს ოჯონისასა, მაჯონისასა,
 ჯდომისასა, ჯდომ საყმაწვილოსასა;
 ქარისასა, ქართეთრისასა,
 ქარისასა, ქარწითელისასა,
 ქარისასა, ქარშავისასა.
 არსად დაგანებებ ძვალსა სარებად,
 არსად დაგანებებ პირსა სარებად!
 ძვალში ხარ, რბილში გამოდი!
 მაძებარია შენი სამას სამოცდასამი წმინდა გიორგი,
 დაგაწვენს და დაგარწობილებს!

(ქ. ხ. შ., 1994: 135-136)

ავი სულების მოსაშორებელ შელოცვებშიც სამების ძალა აშინებს ეშმაკებსა და ავსულებს.

შეშინებულის შელოცვაში მოხსენიებულ სარტყელს ("...ხალათ სარტყელი არტყია...") არქაული ქართული რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარე ნაირგვარი დატვირთვა გააჩნია; მან, როგორც სამოსლის ნაწილმა, მოგვიანებით სხვადასხვა ფუნქცია შეიძინა და გახდა სოციალური მდგომარეობის გამომხატველიც, მიეწერებოდა ჯადოსნური და რელიგიური მნიშვნელობებიც. ქრისტიანული სწავლების თანახმად, სულიერ გზაზე შემდგარმა ადამიანმა უარი უნდა თქვას ყოველგვარ მიწიერ ვნებებზე და ამის დასტურად წელზე უნდა შემოირტყას სარტყელი, რომელიც

თავშეკავების სიმბოლური გამოხატულებაა. იესო უქადაგებს თავის მოწაფეებს: " – დე, იყვნენ თქვენი წელნი მოსარტყლენი და თქვენი სანთელნი – ანთებულნი... ნეტა იმ მონებს, რომლებსაც მოსვლისას ფხიზლად ჰპოვებს მათი პატრონი. ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ; სარტყელს მოირტყამს, დასხამს მათ და მოვა და ემსახურება მათ" (ლუკა, 12: 35, 37).

წმინდა იოანე ოქროპირის თანახმად, ნეტარნი არიან მორწმუნენი, "რომელნი იმდერდიან ფერკითა, შემეკულნი სამოსლითა ოქროსადათა; არამედ ესე ნეტარი შემოვალს ჩუენ შორის შემოსილი სამოსლითა, რომლისა შუენიერებად თუალშეუდგამ არს, რამეთუ ქრისტე ჰმოსიეს და ფერკნი შემოსილნი განმზადებულებითა სახარებისა მის მშვიდობისადათა და სარტყელი ჰმოსიეს არა ტყავისა მეწამულისადა, ცურვებული ოქროსთა, არამედ მოქსოვილი ჭეშმარიტებითა და მორტყმული წელთა მისთა სიწმინდითა". თვით მაცხოვრის მომნათველ იოანე ნათლისმცემელს "ემოსა აქლემის ბეწვი და წელს ერტყა ტყავის სარტყელი" (მათე, 3: 4).

სარტყლის, როგორც მორჩილებისა და მაცხოვრისადმი თავდადების, სიმბოლოს ვხვდებით ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც. "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების" თანახმად, გრიგოლ ხანძთელის მიერ სიძვის დიაცისათვის წელზე "თვისთა ხამლთა საბელის" სარტყლად შემოკვრა სიმბოლურად განასახიერებს მიწიერ საცთურთა დათმობას, სულიერ გაძლიერებას, მაცხოვრის გზაზე შედგომას. შელოცვაში ნათქვამი სიტყვები, რომელთა თანახმადაც ავადმყოფს "ხალათს სარტყელი არტყია" უნდა მიანიშნებდეს მის სარწმუნოებრივ სიძლიერეზე, რაც, აგრეთვე, ავადმყოფობის (ემმაკუელის) დაძლევის სიმბოლური გამოხატულებაა.

ქართულ ხალხურ შელოცვებში ძალზე ხშირია ქრისტესმიერობის კიდევ ერთი ტრადიციული ატრიბუტი – ავადმყოფი მოიხსენიება ქრისტიანად, რომელიც "ქრისტეს ბეჭდით დაბეჭდილია"; შეშინებულის შელოცვის ერთ ვარიანტში ავადმყოფის ეზოს ჯვარი, კარს კი ბეჭედი იფარავს; ავადმყოფს ძილის დროს მფარველობს იესო ქრისტე; აქვეა ტრადიციული სიმბოლიკა ქრისტიანული სამებისა და მოხსენიებულნი არიან წმინდა მახარებლებიც:

... შენ ქრისტესი ხარ, ქრისტე შენია,
 ქრისტეს ბეჭდით დაბეჭდილი ხარ.
 მამა გაცვია და ძე გარტყია
 და სული წმინდა გარს გახვევია!
 შიგ ბრძანდებიან: მათე, მარკოზი და ივანე,
 ბრძანებენ და დაღადობენ...

 იოანე ღამისა – მძინებელი კაცისა.

შენ გძინავს და ქრისტე გფარავს.
ეს ადგილი წმინდა არის,
წმინდისაგან წმინდა არის!
ეზოს – ჯვარი, კარს – ბეჭედი,
შენ დაღწერე შენი ჯვარი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 10-11)

ძილისპირული შელოცვის იმერული ვარიანტის თანახმად, ადამიანის უშფოთველი ძილის საწინდარია პირჯვრის დაწერა, ცხრა ხატისა და ცხრა ანგელოზის, მამის, ძისა და სულიწმინდის შეწევნა; შემლოცველს სჯერა, რომ თუკი ჯვარი პატიოსანი და წმინდა გიორგი სწყალობს, "ვერას დააკლებს მაცდური":

დავწვები, დამეძინება,
პირჯვარი დემეწერება,
ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი
პირითა დამესვენება.
მე ქრისტესი ვარ, ქრისტე ჩემია,
ქრისტეს ბეჭდით დაბეჭდილი ვარ,
მამა მაცვია, ძე მარტყია და
სული წმინდა ზე მაფენია.
ჯვარი მწყალობს ჯვარცმული,
ვერას მაკლებს მაცდური!
მწყალობს წმინდა გიორგი,
ჯვარი პატიოსანი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 206)

ხალხური ძილისპირულების უმრავლეს ვარიანტთა თანახმად, მძინარე ქრისტიანს, რომელსაც პირჯვარი აქვს დაწერილი, დამცველად ჰყვანან ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი, წმინდა ჯვარი და ამიტომაც მაცდური ვერაფერს აწენებს; უმთავრესი გარანტი კი მისი ხელშეუხებლობისა არის ის, რომ "ქრისტეს ნეკით დაბეჭდილია", "ქრისტეს ბეჭედი ნეკი თითზე აქვს", მამით, ძითა და სულიწმინდით არის შემოსილი (ქ. ხ. შ., 1994: 206-209).

ბეჭედს, უსასრულობისა და უწყვეტობის, სრულყოფისა და ძალაუფლების არქაულ სოლარულ სიმბოლოს, მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენა-წარმოდგენები იცნობს. მითოლოგიაში ბეჭედი მაგიურ ძალებს უკავშირდება; მას დამცავი ფუნქცია ჰქონდა და ადამიანის სულ-ხორცის ურღვევობას, მთლიანობას განასახიერებდა. ამიტომაც მომაკვდავს, პირველ ყოვლისა, ბეჭედს ხსნიდნენ, რათა სულისათვის სხეულის დატოვება გაეადვილებინათ; ბეჭდის (განსაკუთრებით საქორწინოს) დაკარგვა კი ავისმომასწავებლად ითვლებოდა. საყურადღებოა, რომ პირველი ქრისტიანები ერთმანეთს ერთნაირი ბეჭდებით ამოიცნობდნენ ხოლმე.

აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ბეჭედი, ისევე როგორც სარტყელი, ძველ აღთქმაშიც გვხვდება და სიძლიერის, გამორჩეულობისა და უტყუარობის სიმბოლოა. ბიბლიური სოლომონის ბეჭედი და მასთან დაკავშირებული სასწაულები კარგად იყო ცნობილი მსოფლიოს მრავალი ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, თქმულება-ლეგენდებში, რომელთა თანახმადაც სოლომონი ოკულტურ სიბრძნესაც ფლობდა. აჭარაში გავრცელებული სოლომონ ბრძენის ციკლის ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, ექვსქიმიანი ვარსკვლავით, რომელიც სოლომონის ბეჭდის სიმბოლოა, მეფე სოლომონი ბეჭდავდა თავის ბრძანებებს. სოლომონის ბეჭედი, როგორც ბოროტი ძალების დათრგუნვისა და ავადმყოფობის განკურნების უტყუარობის სიმბოლო, ხშირად მოიხსენიება ქართულ ხალხურ შელოცვებშიც. ანალოგიური დატვირთვა უნდა ჰქონდეს ჩვენ მიერ განხილულ შელოცვებში "ქრისტეს ბეჭდით დაბეჭდვას", "ქრისტეს ნეკით დაბეჭდვას" თუ "ქრისტეს ბეჭდის ნეკზე ქონას".

უქმურის ("მოხთომილის") შელოცვის იმერულ ვარიანტშიც დაავადების უტყუარი დამარცხების რწმენას განამტკიცებს სიტყვები:

ეშმაკო, ჩამეეცალე,
 არ არის შენსა ნებასა!
 ეს ქრისტესია, ქრისტე ამისია,
 ქრისტესაგან დაბეჭდილია!..

(ქ. ხ. შ., 1994: 37)

ამ შელოცვის კახურ ვარიანტში უქმურის წინააღმდეგ დასახულია ქრისტიანული აღმსარებლობისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტიკა: სახარების კითხვა, ავადმყოფის ქრისტესმიერობა, პირჯვრის დაწერა და იესოს მიერ ეშმაკისა და მაცდურის დაწვევლა; აქვე ვხვდებით რკინისა და ტყემლის ხის მაგიური ძალის რწმენის დემონსტრირებასაც:

უქმურიდან მოვდიოდი, მოვთქვამდი სახარებასა.
 შენ, ეშმაკო, დეესხენი, არ არი შენსა ნებასა!
 ქრისტესია, ქრისტე ამისია, ქრისტეს ბეჭდით დაბეჭდილია!
 რკინის უღელ ბან დავადებ, ტყემლის უღელ კარ გაუდებ.
 დაწვება, დეეძინება, პირჯვარი დეეწერება,
 ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი თავბოლო დეესვენება.
 ჯვარი ძწამს ჯვარცმული, ვერას აცდენს მაცდური.
 იესო ქრისტემ დაძვეველოს ეშმაკი, ავი, მაცდური!

(ქ. ხ. შ., 1994: 38)

ქართული ხალხური შელოცვებისათვის ნიშანდობლივია, აგრეთვე, წმინდა სახარების ძალის დემონსტრირება ყოველგვარი დაავადების დასაბრუნებლად. გათვალულის შელოცვის ერთ-ერთ ვარიანტში ნათქვამია:

... ოთხო თავნო სახარებაჲ –

მათე, მარკოზ, ლუკა და ივანე,
სადაც სახელი თქვენი იხსენებოდეს,
იქ ჭირი და მანე გაქარდებოდეს,
თვალთა უჩინარი იქნებოდეს!

(ქ. ხ. შ., 1994: 239)

უკმურის შელოცვაშიც დაავადების დასამარცხებლად, უფალთან და
წმინდა გიორგისთან ერთად, მოხმობილია წმინდა ოთხთავი:

ღმერთო, შენ დაღწერე პირჯვარი!
სამას სამოცდასამო წმინდა გიორგო,
ოთხო თავო სახარებაჲ,
შენ შაკარ და შაბეჭდე ავი და უკეთური!

(ქ. ხ. შ., 1994: 26)

ჯვარი, რომლის ძალასაც ხშირად მიმართავს ქართული ხალხური
შელოცვების კოლექტიური ავტორი, უნივერსალური კოსმიური სიმბო-
ლოა და გამოხატავს ღვთიურობის განფენილობას ყოველ მხარეში; მას
უმდიდრესი წინარე ისტორია აქვს. სხვადასხვა ხალხთა რწმენა-წარმოდ-
გენებში იგი განასახიერებდა მზეს, ყოვლისშემძლე ძალას, მიწიერი და
სულიერი არსებობის ფორმათა ერთიანობას, სიკეთეს; თუმცა, რომის იმ-
პერიაში, ისევე როგორც სპარსულ და იუდეურ ტრადიციებში, ჯვარზე
გაკვრა სიკვდილით დასჯის ყველაზე სასტიკ და დამამცირებელ ფორ-
მად ითვლებოდა. მიუხედავად ამისა, იმდენად ძლიერი და შთამბეჭდავი
იყო სხვადასხვა კულტურებში საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბებული
ჯვრის უნივერსალური სიმბოლიზმი, რომ მან გააერთიანა ის ცხოველ-
მყოფელი ენერგია, რაც მის სიმბოლიკაში ეგვიპტურ, ინდურ თუ ჩინურ
ტრადიციას შეჰქონდა, ის ტრაგიზმიც, რომელიც მის "რომაულ ბიოგრა-
ფიას" უკავშირდება და ის ღვთაებრიობაც, რომლითაც ის ქრისტიანო-
ბაში დამკვიდრდა.

ჯვარი ქრისტიანობის უმთავრეს სიმბოლოდ იქცა IV საუკუნეში,
როცა 328 წელს ბიზანტიელმა დედოფალმა, იმპერატორ კონსტანტინეს
დედამ – ელენემ, გოლგოთას მთაზე ჩამარხული სამი ჯვრისაგან სას-
წაულებრივად გამოარჩია მაცხოვრის ჯვარი ("ჯვარი პატიოსანი"), რი-
თაც მისი ყოვლისშემძველი ღვთაებრივი ფუნქცია აღსდგა და ყოველთა
ქრისტიანთათვის უმთავრეს სიმბოლოდ იქცა, ვითარცა უფლის დიდება,
კაცობრიობისადმი მისი სიყვარულისა და თავდადების უზენაესი გამოხა-
ტულება. ქართულ ხალხურ შელოცვებშიც ავი, უკეთური ძალებისაგან
ადამიანის დაცვის უმთავრესი პირობაა ავადმყოფის ქრისტიანობა, რაც
ჯვრით არის გამოხატული, რადგანაც ჯვარი უფლის მიერ ნაბოძები
იარაღია ბოროტი ძალების წინააღმდეგ. ქართულ ხალხურ შელოცვათა
უმრავლესობაში, ავადმყოფისათვის და მისი კარ-მიდამოსათვის ჯვარის

(პირჯვრის) დაწერა სიმბოლურად გამოხატავს უძლეველობას, სიმტკიცეს, ავი სულებისაგან დაცვას.

ქართულ ხალხურ შელოცვათა თანახმად, ავადმყოფობა, ანუ იგივე ავი, ბოროტი სული უძღურია მონათლული ადამიანის წინაშე:

დავდნეთ, ვითარცა თოვლი და კვამლი,
და ვითარცა მარილი, და ვითარცა ქარი;
ეგრეთ განუქარდეთ და განვეშორეთ
და წავიდეთ ასს მილიონზე
და არ ვავნოთ ჩვენ მონასა ღვთისასა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 197-198)

შეშინებულის შელოცვის ერთ-ერთ მთიულურ ვარიანტშიც ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, რომ ავადმყოფი ქრისტიანია, იოვანე ნათლისმცემლის ნათლულია, რომ ქრისტეს ხელდასხმულია, მისი "ხელით შებეჭდილია" და წმინდა სამება მფარველობს. "საყმაწვილოს" შელოცვაში დაავადების პროფილაქტიკისათვის სახელდება "ქრისტეს ანთებული სანთელი", რომლის საშუალებითაც ჭირისა და სატკივრის "გადაქარვება", "გადანიავება" მიიღწევა "ზღვის პირსა და ჩალის პირსა":

... ზნეო და ქარებო, რას გადაცვლილხართ,
რას გადაჭრილხართ, თქვენი ალაგი იქ არი,
ზღვის პირსა და ჩალის პირსა!
ქრისტეს ანთებულ სანთელს მოგართმევ,
გადავაქარვებ, გადავანიავებ მაგ თქვენს ჭირსა, სატკივარსა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 64)

სანთელს, როგორც რწმენისა და ნუგეშის მარადიულ სიმბოლოს, ანთებს მორწმუნე. ღვთისმსახურებისას ანთებული სანთელი, როგორც უსისხლო მსხვერპლი, მიუთითებს მლოცველთა გულებში ანთებულ ღვთის სიყვარულზე, ხოლო სანთელთა სიმრავლე ტაძარში გამეფებული სულიერი ზეაწეულობის ნიშანია. ბიბლიური სიმბოლიკის თანახმად, ანთებული სანთელი უფაღთან ზიარების სიმბოლოა. მაცხოვარი ბრალმდებელ იუდეველებს ასე უხასიათებს იოვანე ნათლისმცემელს: " – ის იყო სანთელი, რომელიც იწვოდა და ანათებდა, თქვენ კი ისურვეთ, ცოტა ხანს გეხარათ მისი ნათელით" (იოანე, 5: 35).

თავად ის ფაქტი, რომ, შელოცვების თანახმად, დაავადებას წინ გადაუდგება იესო ქრისტე, უკვე დაავადების დამარცხების საწინდარია, ხოლო მაცხოვრის სიტყვიერი მუქარა კი უდიდესი მაგიური ძალის შემცველია და ნიშანია იმისა, რომ ადამიანში ჩაბუდებული უკეთური ძალა აუცილებლად დაიძლევა.

საყმაწვილოს ("სატკბურის") შელოცვის ერთი იმერული ვარიანტის თანახმადაც, იესო ქრისტე ათვინიერებს დაავადებას: ქრისტემ საღმრთო

გადაიხადა, დაკლა თეთრი ფური და ყოველი სულიერი მიიწვია, გარდა სატკბურისა, რადგანაც ის, როგორც ავი სული, აწვალეხს ყმაწვილებს. ქრისტესეულ საყვედურზე სატკბური წმინდა სამების სახელით პირდება, რომ დიდად არ შეაწუხებს ადამიანს:

ქრისტემ დაკლა თეთრი ფური, მან იწვია ყოველი სული.
 სატკბურმა უთხრა: – მე რად არ მაწვიე?
 – შენ მად არ გაწვიე,
 შეხვალ ყმაწვილის ტანში,
 წიწკნი, გლეჯავ, ქავლავ, წორბლავ!
 – არა, ძე და მამა, სულს წმინდავ,
 არცა ვწიწკნო, არცა ვქავლო,
 აყვეავდები ატმის ყვავილივით,
 ჩამოცვინდები ქონდრის ყვავილივით!..

(ქ. ხ. შ., 1994: 70-71)

იესო ქრისტესთან “შეხვედრა” შაკიკსაც აშინებს და აქრობს. შაკიკის შელოცვის გურული ვარიანტის თანახმად, ქრისტესთან შეხვედრის თანავე ქრება დაავადება:

შაკიკი შემომჯდარიყო
 სათიბისა ბოლოსაო;
 ისე ჭამდა რკინასაო,
 როგორც ხარი თივასაო.
 წინ ქრისტე შემოეყარა,
 გააქარა დილასაო.

(ქ. ხ. შ., 1994: 77)

ცოფის შელოცვის აჭარულ ვარიანტში წამლად თვით იესო ქრისტე სახელდება, რაც დასტურია იმისა, რომ მაცხოვრის სახელის ხსენება უკვე შვებაა ავადმყოფისათვის და, ამავე დროს – დიდი ვნება დაავადებისათვის:

ბერე, ბერე, სერე, სერე, ავთელო, კავთელო.
 ქრისტევე, შენა ხარ წამალი ცოფისა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 196)

ამიტომაც შემთხვევითი არ არის, რომ ქართულ ხალხურ შელოცვებში ხშირია მიმართვა მაცხოვრისადმი, რათა დაეხმაროს ავადმყოფს, განდევნოს მის სხეულში ჩაბუდებული უკეთური ძალა.

მართალია, ქართულ ხალხურ შელოცვებში ადამიანის სხეულში დაბუდებულ დაავადებათა ერთ-ერთი მთავარი მტერი იესო ქრისტეა, მაგრამ ქართული ფოლკლორის კოლექტიური ავტორისათვის ნიშანდობლივი თეზა, რომ ადამიანი თავისი ცოდვების გამო ისჯება, შელოცვებშიც იჩენს თავს. "პაპასკირის" (შარდის შეკავება) შელოცვის დასასრულს

ავადმყოფი მიმართავს მაცხოვარს: "... ქრისტე ღმერთო, რა შეგცოდნე, რათ დამმართე პაპასკირი!" (ქ. ხ. შ., 1994: 173). საგულისხმოა ისიც, რომ ქართული ხალხური შელოცვების თანახმად, დაავადებები, რომლებიც პერსონიფიცირებულად არიან წარმოდგენილნი, აცხადებენ, რომ მათი შემცნობი მხოლოდ ქრისტეა; ეს კი თავისთავად გულისხმობს რწმენას, რომ დაავადების შემცნობს, ანუ დამღგენს, ხელეწიფება მისი განკურნებაც.

ყელის ტკივილის შელოცვაში პეტრე-პავლეს, რომელიც ყელჭირვების (ხუნაგის) გამო ვერც ჭამს და ვერც სვამს, იესო ქრისტე ეუბნება: "გაჭმევ პურსა, გასმევ წყალსა, გადაგისვამ ნეკსა, გადაგიშლი ყელსა..." (ქ. ხ. შ., 1994: 161).

ძარღვის განასკვის ("შეჭრეტილის") შელოცვის ერთ-ერთი მეგრული ვარიანტის თანახმად, იესო ქრისტე წმინდა გიორგის ავალებს, განკურნოს ადამიანი:

ასამარია, დასამარია,
ზევით – და ჩემი, ქვევით – მარია.
– ჯგებე, ქრისტემ შემოგიოთვალა,
ადამის შვილს ხორცი გასკვნია,
სისხლი ამღვრევია. მიეხმარები თუ არაო?
– თუ მოუსწარი, მოვეხმარები,
თუ არა, დავშლი, მისი მადლი მეო!

(მაკალათია, 1941: 345)

შელოცვათა ერთი ნაწილის (თვალისა, თვალის ტკივილისა) თანახმად, იესო ქორწილში ყოფნის დროს იზიანებს თვალს, რაზედაც წუხს დედა მარიაში. ეს მოტივი სარგებლობს სახარებისეული ეპიზოდით, რომლის თანახმადაც ღვთისმშობელი, იესო და მისი მოწაფეები კანაში მიიპატიუეს ქორწილში. მარიამმა შენიშნა, რომ მასპინძლები შეწუხებულნი იყვნენ იმის გამო, რომ ღვინო არ ჰყოფნიდათ. მან ჩუმიად უთხრა იესოს: " – ღვინო აღარ აქვთ". იესომ მსახურებს დაავალა, წყლით გაეცხოთ იქვე მდგარი ქვის ექვსი კასრი და წყალი ღვინოდ გადააქცია (იოვანე, 2: 1-11).

ჭვალის შელოცვის ერთ-ერთი ვარიანტის თანახმად, ხალხის კეთილდღეობის შესამოწმებლად მიმავალი ქრისტე ღმერთი გაუხედნავ კვიცხვა ამხედრებული:

მოდოდა ქრისტე ღმერთი,
იჯდა კვიცხედ უხედნარზედ.
გედხედა ქვეყანაზე:
– ნეტა, რასი ზივილია,
ნეტა, რასი კივილია?

არავინ ატირებდეს ქვრივსაო,
არც არავინ იკლებდეს
ობოლს, მწირსაო!..

(ქ. ხ. შ., 1994: 82)

შელოცვა უთუოდ საზრდოობს სახარებისეული ეპიზოდით, რომლის თანახმადაც მაცხოვარი გაუხედნავ ჩოჩორზე ამხედრებული შედის იერუსალიმში (მარკოზი, 11: 1-7).

შელოცვებს გააჩნია მხატვრული ტექსტისათვის დამახასიათებელი კომპოზიციური სქემები. სხვადასხვა შელოცვებსა და მათ ვარიანტებში ეს სქემები მეტ-ნაკლები წარმომადგენლობით ხასიათდება. ესენია: 1. შესავალი ნაწილი (დასაწყისი ფორმულა); 2. შელოცვის სახეობის (დაავადების) დასახელება; 3. მოქმედების ადგილი; 4. ძირითადი ეპიკური ნაწილი, სადაც დგინდება დაავადება. 5. რეცეპტურა, სადაც კითხვა-პასუხის მეშვეობით მითითებულია წამალი და 6. დასასრული, რომელშიც გამოხატულია რწმენა ავადმყოფობის დაძლევისა.

1. ქართულ შელოცვათა უმრავლესობა იწყება სტერეოტიპული ფორმულით – მიმართვით ქრისტიანული სამებისადმი ან ზოგადად უფლისადმი (“სახელითა ღვთისა, მამისა, ძისა, სულისა წმინდისა”); ხშირად იქვე მითითებულია, რომ ღვთის სახელი სამჯერ უნდა განმეორდეს (“პირველად მამლის ყივილისა სამჯერ ხსენება ღვთისაო”). ეს მიმართვა, ბუნებრივია, თავდაპირველი, წარმართობისდროინდელი შელოცვების ორგანული ნაწილი არ არის, ქრისტიანიზაციის შედეგია. თავის დროზე პეტრე უმიკაშვილიც მიუთითებდა, რომ “შელოცვები ქრისტიანობას გადაუნათლავს და თავისი ბეჭედი დაუტყვია... უწინდელს შელოცვაში კერპებს სთხოვდნენ უბედურების მოშორებას, ეხლანდელში კი – ღმერთს, სამებას, ან თვითონ შემლოცველები (ვითომ) ქრისტეს შემწევობით აშორებენ შელოცვილს უბედურებას” (უმიკაშვილი, 1964: 186-187). შელოცვათა ზოგ ვარიანტს მიმართვითი ნაწილი არ გააჩნია და პირდაპირ შელოცვის სახეობას (დაავადების სახეს) გვაუწყებს.

2. შელოცვათა უმრავლესობაში დასაწყისის (მიმართვის) ფორმულას მოსდევს შელოცვის კონკრეტიზაცია: “სახელო, სახელითა მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა, ღოცვა გულის შეშინებულისა”; “სახელი, სახელითა მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა, ღოცვა შეწყენილსა” და სხვა.

3. ამის შემდეგ ვეცნობით მოქმედების ადგილს: “იჯდა დედა მარიამი გზასა ჯვარედინასა...”, “შავსა მუხი ძირასა იჯდა შავი ბებერი” და სხვა.

4. ამას მოჰყვება მდგომარეობის აღწერა: ვეცნობით უშუალოდ ავადმყოფობას, რომელიც შელოცვათა უმრავლესობაში წარმოდგენილია თეთრი, წითელი და შავი არსებების სახით. ეს შელოცვის ძირითადი ეპიკური ნაწილია და ხშირად დიალოგის ფორმას ატარებს:

- დედაო მარიამ, რას ტირი, რას ვივი,
რას შემოგიწყვია თავზე ხელი?
 - რავა რას ვტირი, რავა რას ვჟივი,
რავა რას შემომიწყვია თავზე ხელი!
- თვალი ტკიოდა ძმასა ჩემსა ქრისტესა.

(ქ. ხ. შ., 1994: 97)

აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი შელოცვა პირდაპირ ეპიკური ნაწილით იწყება: “ელი ელავდა, ზღვა ფოფინობდა...”, “აღისასა, მაღისასა, შეგილოცავ თვალისასა...”, “აშინაო, მაშინაო, გულო, რამ შეგაშინაო...”, “კუო, კუო, კურკუმელო...” და სხვა.

5. ავადმყოფობის გამომჟღავნების შემდეგ ისმება კითხვა, თუ რა ეშველება ავადმყოფს, “რა არის იმის წამალი?” კითხვას მოსდევს პასუხი, რომელიც ერთგვარ რეცეპტურას წარმოადგენს. ამას მოჰყვება ავადმყოფობის განდევნა-გაქრობის, მისი ზღავაში ჩაგდების მუქარა. შელოცვათა ამ ნაწილში ხშირია ავადმყოფობის გამომწვევ ავ სულთა დაშინებისა და წყევლის ფორმულების გამოყენებაც. ბოლოს კი გამოთქმულია რწმენა ყველაფრის კეთილად დაბოლოებისა, სადაც ერთიანდება შემლოცველის მოქმედება და ღვთის ნება-სურვილი: “ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა, დახმარება წმინდა გიორგისა”; “ღმერთო, დასწერე ჯვარი შენი, მოუხდინე ლოცვა ჩემი”; “მლოცავი მე ვარ, მარგებელი შენა ხარ, უფალო იესო ქრისტეო...” და სხვა.

შელოცვის ბოლოს ხშირად გამოთქმულია სიხარული და აღტაცება იმის გამო, რომ მაგიურმა სიტყვა-ქმედებამ და უფლის ნება-სურვილმა გაჭრა და ვადმყოფი განიკურნა. მუნის შელოცვის თანახმად, შარავზაზე იჯდა მტირალი დედა მარიამი და წუხდა. მას შემდეგ, რაც იესო ქრისტეს მიერ ნასწავლები წამალი მოუხდა მის ავადმყოფს, მარიამი გამხიარულდა.

- მარიამ დედა იჯდა შარავზედა,
... იცინოდა, თქანთქარებდა.
ჩამოიარა იესო ქრისტემ, ჰკითხა:
– რას იცინი, რას თქანთქარებ”
– მას ვიცინი, მას ვთქანთქარებ,
– მორჩა ღვთისა ძალითა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 91)

შელოცვას ერთგვარ სიმტკიცესა და რწმენას მატებს დასასრულის ბოლო სიტყვა “ამინ”, რომელიც ძველებრათა ენაზე ნიშნავს “ჭეშმარიტს”, “ნამდვილს”. ხალხის რწმენით, ავსულებს ეშინიათ ამ სიტყვისა და ამიტომაც გამოიყენება იგი შელოცვათა ბოლო აკორდად.

შელოცვებს ასრულებენ გარკვეული პირები, ჩვენში – უმთავრესად მოხუცები (ქალებიც და მამაკაცებიც). ტრადიციული გაგებით, ისინი საიდუმლოდ ინახავენ მის ტექსტს და შთამომავალთაგან რომელიმეს გადასცემენ. შემლოცველს ხელში უჭირავს შავგარიანი დანა, ნახშირი, მარილი და სხვა საგნები, რაც შელოცვის დანიშნულებას უკავშირდება. შელოცვას შესრულების გარკვეული წესი გააჩნია, იგი სრულდება დაბალი ხმით, ჩურჩულით.

ჩურჩულით წარმოთქმა, უძველესი რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, მეტი იდუმალების შემცველია და იმის საწინდარი, რომ უზენაესი შეისმენდა ამ ვედრებას. შესრულების ტრადიციის მხრივ შელოცვა გარკვეულწილად ემსგავსება საეკლესიო ღოცვებს, რომლებიც, აგრეთვე, დაბალი ხმით, ფარულად სრულდება: “შენ კი, როდესაც ღოცულობ, შედი შენს სენაკში, მოიხურე კარი და ილოცე მამის შენის მიმართ ფარულად; და მამამ შენმა, რომელიც ხედავს დაფარულს, მოგაგოს შენ ცხადად” (მათე, 6: 6).

შელოცვები სრულდება გარკვეულ დროს: დილით, შუადღისას ან საღამოს, მზის ჩასვლის შემდეგ. გათვალისწინებულია შესრულების რაოდენობრივი მხარეც: შელოცვათა გარკვეული ნაწილი სრულდება დღეში სამჯერ (დილას, შუადღისას, საღამოს) ანდა დღეში ცხრაჯერ (სამჯერ დილით, სამჯერ შუადღისას, სამჯერ საღამოს). ხშირად მიანიშნებენ კვირის გარკვეულ დღესაც; ზოგჯერ კი ერთობლივად არის ხაზგასმული დღეცა და დროც.

შელოცვათა ნაწილი სრულდება მისთვის განკუთვნილ ადგილას. უმრავლეს შემთხვევაში ეს არის გზაჯვარედინი. დღეისათვის საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში აღარ არჩევენ დროსა და ადგილს და აღარც ჩურჩულით შესრულებას თვლიან სავალდებულოდ.

ზოგიერთი შელოცვა ორი (ვრცელი და მოკლე) ვარიანტის სახით არსებობს. ხშირი იყო შემთხვევა, როცა დღეში რამდენიმე ავადმყოფისათვის უნდა შეელოცათ; ერთი და იმავე ტექსტით შელოცვა კი იკრძალებოდა; ამიტომაც შელოცვათა ძირითადი ტექსტის გვერდით მოიპოვება მოკლე ვარიანტებიც, რაც პროფესიონალ შემლოცველებს ვარიანტების საშუალებას აძლევდა.

სიტყვის მაგიური ძალის გამოყენების მიზნის მიღწევაში დარწმუნებული ადამიანი შელოცვაში ფერებს განსაკუთრებულ ფუნქციას ანიჭებდა. ქართულ შელოცვებში გვხვდება სპექტრის ძირითადი ფერები, რომელთა შორის განსაკუთრებული სიხშირით გამოირჩევა შავი, თეთრი, წითელი და მწვანე.

ქართულ ხალხურ შელოცვებში, მსოფლიოს სხვა ხალხთა შელოცვების მსგავსად, ძირითადად სამი ფერი – შავი, წითელი და თეთრი –

გვხვდება. ამ ფერთა სიმბოლიკურ გაგებას კაცობრიობის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში ეძებნება საფუძველი და სამყაროს სამ სკნელად (ქვესკნელი, შუასკნელი, ზესკნელი) წარმოსახვას უკავშირდება, რაც, ამავე დროს, დაავადების ხარისხსა და ინტენსივობასაც გამოხატავს. მწვანე იმედისა და სიხარულის ფერია; ნაღრძობის შელოცვაში ამ ფერის ხშირი განმეორებაც სწორედ ავადმყოფობის დაძლევის, იმედიანობის გამომხატველი უნდა იყოს. სხვადასხვა შელოცვებში ცალკეული ფერები ხშირად დაავადების სპეციფიკასაც გამოხატავენ. მაგალითად, დამწვრის შელოცვაში წითელი ფერის თანმიმდევრული განმეორება დამწვარი კანის სპეციფიკურ ფერზე უნდა ამახვილებდეს ყურადღებას; შავი ფერით შელოცვებში წარმოდგენილნი არიან ავსული, ქაჯი, ალი და სხვა დემონური პერსონაჟები, რომლებიც მტრობენ ქრისტიანებს; შელოცვებში ნახსენები საგნებიც ხშირად ფერით ასოციაციებს იწვევენ, ყველაფერი ერთად კი ესთეტიკურ, აზრობრივ და ემოციურ დატვირთვას სძენს ამ უაღრესად არქაულ ჟანრს. ყოველივე ეს კი დასტურია ქართული სულიერი კულტურის სიღრმისა.

საუკუნეთა განმავლობაში ქართულმა ხალხურმა შელოცვებმა გარკვეულ მხატვრულ სრულყოფილებას მიაღწია. მართალია, არაერთგზის მიუთითებენ, რომ შელოცვას არასოდეს ჰქონია ესთეტიკური ფუნქცია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, დღემდე მოღწეული შელოცვების დიდი ნაწილი მდიდარია მხატვრული სახეებით, შედარებებით, ეპითეტებით და სხვა პოეტური სამკაულებით. ეს კი იმის ნათელი დასტურია, რომ მისი მატარებლები, პროფესიონალი შემლოცველები, შელოცვას, ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრების მსგავსად, მხატვრულ ღირებულებას ანიჭებდნენ და შეძლებისდაგვარად სრულყოფდნენ კიდევ; სხვაგვარად წარმოუდგენელია, რადგანაც შელოცვამ მრავალი ეპოქის სულიერი ქურა გამოიარა და, ბუნებრივია, დაიხვეწა და ჩამოქანდაკდა; ამასთანავე, მხატვრულ სიტყვას გარკვეული ემოციური დატვირთვა შეაქვს შელოცვებში და უფრო ორგანიზებულსა და რაფინირებულს, მიმზიდველსა და სარწმუნოს ხდის მასში აკუმულირებულ მაგიურ ფორმულებს.

მეცნიერთა დიდ ინტერესს იწვევდა და იწვევს რიტმის საკითხი შელოცვაში. შელოცვათა დიდი ნაწილის ლექსითი ფორმა და თავისებური რიტმული მიმდინარეობა ზოგიერთ მკვლევარს საფუძველს აძლევს, შელოცვის ფორმულა რიტმულ-სასიმღერო სახედ აღიაროს. რა თქმა უნდა, რიტმული ფენომენის არსებობის გამო შელოცვის მიკუთვნება ლირიკული ჟანრისადმი შეუძლებელია, თუმცა, ისიც ცხადია, რომ იგი არც პროზაული ნაწარმოებია (ოქროშიძე, 1960: 308).

შესაძლებელია, რითმულობა მართლაც გვიანდელი მოვლენა იყოს შელოცვებისთვის, მაგრამ რიტმი, რომელიც ერთგვარ მათორგანიზებულ

ფუნქციას ასრულებს, ალბათ, ძველთაგანვე მისი სპეციფიკა იყო. სავსებით სამართლიანად მიუთითებს მკვლევარი ჯონდო ბარდაველიძე, რომ “სწორედ რიტმულობა და ორგანიზებულობა იყო ის აუცილებელი პირობა, რაც უზრუნველყოფდა ასეთი ტექსტების (ურთომო ტექსტების – თ. შ.) დამახსოვრებასა და ზეპირი გზით გავრცელებას” (ბარდაველიძე, 1979: 189). რაც შეეხება შელოცვის ფორმულის ჩამოქნილ, დახვეწილ სახეს და, მით უფრო ლექსით ფორმას, ამ ჟანრის ხანგრძლივი ევოლუციის გვიანდელ საფეხურად უნდა მივიჩნიოთ.

შელოცვის ენა სადა და ხალხურია; მასში საკმაოდ ხშირია საეკლესიო-მწიგნობრული მეტყველების ელემენტებიც.

შელოცვებში ხშირად გვხვდება გაუგებარი, ალოგიკური სიტყვები და გამოთქმები, უბრალო ბგერათა კომპლექსები, რომლებსაც დღეისათვის მხოლოდ გარკვეული რიტმული წყობის ფუნქცია გააჩნიათ. ასეთებია: “ანანია, მანანია”; “ანეისა, მანეისა”; “ეკენია, ბეკენია”; “აბელი, ბელი”; “ელელია, მელელია”; “ჰერე, ბერე”; “სერე-სერე” და სხვა. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამგვარი ფორმულები ძველთაგანვე გამოიყენებოდა შელოცვათა მაგიური ზემოქმედების გასაძლიერებლად; ამასთან ერთად, შესაძლებელია, ისინი დღეს მივიწყებული წარმართული ღვთაებების სახელებია, ანდა – უცხოური ენებიდან შემოსული, დროთა განმავლობაში მნიშვნელობადაკარგული სიტყვები და გამოთქმებია.

კომუნისტურ-ათეისტურ სივრცეში შელოცვას მკვდარ ჟანრად მიიჩნევდნენ და აცხადებდნენ, რომ ახალ ვითარებაში მას სოციალური ნიადაგი გამოცლილი ჰქონდა, მაგრამ, ტრადიციული ზეპირსიტყვიერების სხვა მრავალი ჟანრის მსგავსად, შელოცვა ქმედითი და სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. იგი დღესაც აქტიურ ფოლკლორულ ბრუნვაშია. ის ფაქტი, რომ მისი ფაბულა კვლავაც სრულყოფასა და ცვლილებას განიცდის, მის რეპერტუარში წამლობის ახალ-ახალი საშუალებები შედის, სიტყვიერი ფოლკლორის ამ უძველესი ჟანრის მარადიული სიცოცხლის საწინდარია.

როგორც აღვნიშნეთ ჩვენს დრომდე მოაღწია ქართული ხალხური შელოცვების ორმა ჯგუფმა: **ს ა მ კ უ რ ნ ა ლ ო** და **ს ა მ ე უ რ ნ ე ო** შელოცვებმა.

§2. სამკურნალო შელოცვები

სამკურნალო შელოცვები შედარებით მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანია; ყოველ ავადმყოფობას თავისი განკუთვნილი შელოცვა აქვს. ხალხის რწმენით, მაგიური სიტყვის ძალას შეეძლო ადამიანის

სულში ჩაბუდებული “დემონის” განდევნა. “ხალხურმა თეოლოგიურმა მედიცინამ იცის რეცეპტები ამ ავადმყოფობათა წინააღმდეგ შელოცვების სახით“ (კოტეტიშვილი, 1961: 410).

სატაძრო-მაგიური მედიცინის ტრადიციები საქართველოში უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ზოგიერთ კუთხეში ღამის ბოლო დრომდე ვხვდებით ავადმყოფის ამა თუ იმ ხატზე გადაცემას, ხატის კარზე მიყვანას, ღამის თევას, ქადაგად დაცემას, დამწყალობლებას, მამლის შეწირვას, საგნობრივი (გველის ენა, აფთრის კბილი, ძვლის ნატეხი, სხვადასხვა ქვები და მიწები) თუ წერილობითი (ვედრება და შელოცვა) ავგაროზების ტარებას და ავადმყოფობასთან დაკავშირებულ სხვა წესებს.

ჩვენში, ისევე როგორც ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში, მტკიცედ იყო ფესვგადგმული რწმენა სამყაროს ორი უდიდესი საწყისისა – კეთილისა და ბოროტისა. დევები, ალები, კუდიანები და ყოველგვარი “მაწვე სულები” ბოროტების მეტს არაფერს პირდებოდნენ ადამიანს და ისიც, სიტყვისა და მოქმედების მაგიური ძალის რწმენით შეიარაღებული, “ებრძოდა” მათ. რაკი ავადმყოფობა ადამიანის სულსა და სხეულში ჩაბუდებულ დემონურ ძალად წარმოიდგინებოდა, ხალხი ცდილობდა ამ დემონთან გამკლავებას და ამისათვის სხვადასხვა მანიპულაციას მიმართავდა: შემწეობას სთხოვდა კეთილს და ებრძოდა ბოროტს, ანდა ცდილობდა მის მოძრობას, გადმობირებას. ამგვარი რწმენის საფუძველზე ადამიანთა წარმოდგენაში თანდათანობით მზადდებოდა ნიადაგი ჯანმრთელობის ღვთაების შესაქმნელად.

ქართველების წარმართულ ღვთაებათა პანთეონი ენათესავება ძველ ხეთურ, ძველ ეგვიპტურ და საერთოდ ძველი აღმოსავლეთის ღვთაებათა პანთეონს.

ღვთაებისადმი მსხვერპლის შეწირვა, ღამის თევა და მთელი რიგი მაგიურ-რელიგიური რიტუალები უკავშირდება იმ ზნე-ჩვეულებას, რომელიც ძველ აღმოსავლეთში იყო გავრცელებული. ცნობილია, რომ “ძველ ეგვიპტელებს ჰყავდათ ჯანმრთელობის ღვთაება, რომელსაც ერქვა ILM-HOTER, ეს იყო ღვთაება PTAH-ის შვილი და მის ტაძარი იმყოფებოდა მემფისში; ამ ტაძარში მთელი ეგვიპტიდან მოყავდათ ავადმყოფები სამკურნალოდ. მათ ღვთაებისადმი უნდა შეეწირათ მამალი, როგორც ემბლემა სიცოცხლის დაწყებისა და ჯანმრთელობისა. ამ ტაძრის კარზე ავადმყოფს ღამე უნდა გაეთია და ამას ერქვა ძილით მკურნალობა (INCUBATION) და მდგომარეობდა იმაში, რომ იმ ღამეს ავადმყოფი სიზმრის ნახვით და ქურუმების მეშვეობით იღებდა განცხადებას ავადმყოფობისაგან განსაკურნავად” (კოტეტიშვილი, 1936: 9). ამ წეს-ჩვეულების გადმონაშთია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მათ შორის – ისტორიულ რეგიონებში, ბოლო დრომდე შემორჩენილი “ზიარეთობის” ტრა-

დიცია და მასთან დაკავშირებული ლეგენდები (ჩოხარაძე, 2015: 115-119; შიოშვილი, 2017: 414-415).

ჩვენში ყოველ ავადმყოფობას თავისი საკუთარი ხატი ჰყავდა და ავადმყოფის გადაცემა ამა თუ იმ ხატზე ავადმყოფობის ნიშნების მიხედვით ხდებოდა. მაგალითად, ქართლში გერისთავის, ანუ თავგერის ხატზე მხოლოდ სულით ავადმყოფების, ავზნეშეპყრობილთა შეთქმა ხებოდა; ბარბარეზე – მხოლოდ “ყვავილისა” და სხვა “ბატონებისა”.

ქართულ სამკურნალო შელოცვებსა და მათთან დაკავშირებულ სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ უძველეს საქართველოსაც ჰყავდა ჯანმრთელობის ღვთაება. დავით ხიზანიშვილი წერილში “ფშავეთი და ფშაველები” (“ივერია”, 1897, №177) გვაცნობს ფშავში “აქიმ დედოფალ” თამარის სალოცავს, რომელსაც “წამლის სახსრად” ცხვარს სწირავენ”. უფრო მოგვიანებით მსგავს ცნობას გვაწვდის სერგი მაკალათია: “თამარ-მეფის სალოცავიც დიდია, ის ითვლება “აქიმ-დედოფლად” და მას ფშაველები შესთხოვენ ჯანმრთელობასა და კეთილდღეობას. თამარ მეფეს ფშაველები “წამლის სახსრად” ერთ ცხვარს ზედმეტს სწირავენ...” (მაკალათია, 1985: 213).

ამ ცნობების თანახმად, “აქიმ-დედოფალი” თამარი ჯანმრთელობის ღვთაებად გამოიყურება. “ძველ საქართველოს” მეორე ტომის ერთ-ერთი პუბლიკაციით ქართველ ხალხს მისი სახე ასე წარმოუდგენია: “წყვეული გველი რაშად ჰყავდა, პირში ღვთისაგან ნაკურთხ ლაგამგამოდებული, და ზედ მჯდომი დაჰქროდა”. გველი ექიმური სიბრძნის ემბლემა იყო ყველგან, თანაც – უხილავ ძალთა და ავსულთა სიმბოლო; ინდური, ეგვიპტური და ბერძნული მისტერიები ერთხმად გვპასუხობს: რგოლად დახვეული გველი ნიშნავს მსოფლიო სიცოცხლეს, რომლის მაგიური ძალაა ასტრალური სინათლე. გველს საქართველოში უძველესი დროიდანვე უკავშირებენ დოვლათიანობასა და ნაყოფიერებას, ის ქართველურ ტომებში ოჯახის მფარველი და შვილიერების მიმნიჭებელი არსებაცაა.

ჯანმრთელობის ღვთაებას, რომელსაც თამარის სახელით მოიხსენიებენ, გველი დამორჩილებული ჰყოლია, რაც ამ არქაული პერსონაჟის ძველი საქართველოს წარმართული პანთეონის წევრობაზე უნდა მიანიშნებდეს. ამას, სხვათა შორის, ისიც ადასტურებს, რომ ხევსურები და ფშაველები თამარს ღოცულობენ როგორც “პირიმზეს” (კოტეტიშვილი, 1961: 375). ერთი მესხური თქმულების თანახმად, თამარი ყოფილა მწყემსი, რომელსაც ფრთამოტეხილი წეროსათვის უმკურნალია. წერო კი, როგორც ცნობილია, აღმოსავლეთში მიჩნეული იყო ბედნიერებისა და დღეგრძელობის მახარობლად. ე. ი. წარმართულ საქართველოს ყავდა ჯანმრთელობის ღვთაება და, ალბათ, არაერთიც. სწორედ ამ ღვთაებათა გულის მოსაგებად და ავადმყოფი ადამიანის სხეულში ჩასახლებული

უკეთური სულის გამოსადევნად უნდა შექმნილიყო სამკურნალო შელოცვები, რომლებიც გარკვეულ საწესო მოქმედებებს უკავშირდებიან.

დროთა განმავლობაში შელოცვათა ფორმულებში თანდათანობით შევიდა წამლობის ახალი საშუალებანი; მათში ვხვდებით გარკვეულ რეცეპტურას, რომელიც გამოყენებულია ამა თუ იმ დაავადების სამკურნალოდ. ცნობილია, რომ ხალხური მედიცინა, რომელიც უხვად იყენებდა ბალახეულობასა და მათ გამონახარშებს, სხვადასხვა სახის ნივთიერებებს, გარკვეული წინა საფეხური იყო მრავალმხრივ განვითარებული თანამედროვე ფარმაკოლოგიური მეცნიერებისა. შელოცვის რეცეპტურაში გარკვეულ გამოძახილს პოულობს ახალი სამკურნალო საშუალებანი, რაც ნათლად გვიჩვენებს, რომ მისი ტექსტი არ არის უცვლელი, შელოცვის მაგიურ ფორმულაში მტკიცედ იკიდებს ფეხს ახალი საყოფაცხოვრებო საშუალებანი.

სამკურნალო შელოცვათაგან ძველ საქართველოში განსაკუთრებული პოპულარობა უნდა ჰქონოდა “ციების” შელოცვას, რითაც ხალხი ებრძოდა ამ საშინელსა და მეტად გავრცელებულ სენს. XIV საუკუნის ნუსხურ კრებულში შეტანილია “ლოცვა კაცსა ზედა ცხროაღსა”, რომელიც თანდათანობით დავიწყებას მისცემია და დღეს თითქმის აღარ გვხდება (ოქროშიძე, 1960: 305).

ხალხში ფართოდ არის გავრცელებული გათვალულის, შეშინებულის, უემურის, შაკიკის, ჭვალის, სურდოს, თვალისა და კანის სხვადასხვა დაავადებების, საწერელის, ნაღრძობის, მუცლის ტკივილის, წელის ტკივილის, ყელის ტკივილის, ჩიყვისა და სხვა სახის სამკურნალო შელოცვები, რომლებიც ადამიანის და შინაური ცხოველებისა თუ ფრინველების ნაირგვარი დაავადებებისათვის არის განკუთვნილი. განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი:

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ბოლო დრომდე მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული **შეშინებულის** შელოცვა. მათი დიდი ნაწილი იწყება ტრადიციული დასაწყისი ფორმულით: “სახელითა მამისა, ძისა, სულისა წმინდისა”, ნაწილი – “აშინაო, მაშინაო...”, ნაწილის დასაწყისი ეპიკურია (“ვასანეთიდან მოვდივარ, მე ვიტყვი აღსარებასა”, “კარვის პირს დგას ეკლესია”, “სამნი ძმანი ვიყავით...”); ზოგიერთი შელოცვა იწყება მიმართვით “გულო, მოდი საგულესა”.

ადამიანის შეშინებას, არქაული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, იწვევს “ავი ქარი”, “ავი ანგელოზი”, რაც გასულიერებულად არის წარმოდგენილი და კონკრეტდება “შავ კაცში”, რომელიც გამოდის შავი კლდიდან ან მიაქვს შავ წყალს; ეს პერსონიფიცირებული დაავადებაა, რომელიც შავუნაგირიან და შავლაგამიან შავ ცხენზე ზის, ხელში შავი მათრახი უჭირავს. მის წინააღმდეგ გამოდიან ქრისტიანი წმინდანები

(რაც ტექსტში, ბუნებრივია, მოგვიანებით არის შესული) და მათ შორის იმართება დიალოგი, რაც დაავადების დამარცხებით (დანებებით) მთავრდება::

სახელო სახელითა მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა.

შეულოცამ შეშინებულისას, გალახულისას,

ავი ქარისას, ავი ანგელოზისას, უჟმურისას.

გასკდა შავი კლდე, თან გამოდყვა შავი ცხენი.

შავ ცხენზე იჯდა შავი კაცი.

ედგა უნაგირი შავი, ჰქონდა ლაგამი შავი,

ხელთ ეჭირა შავი მათრახი,

მოდის, მოყოყონაობს, მოტოტონაობს,

თვალსა მაანათებს შავსა,

კბილსა მაადრეჩამს შავსა.

წინ შადხვდა მიქელ-გაბრიელი, წმინდა გიორგი:

– სად მიხვალ, შაო კაცო,

სად მიყოყონაობ, სად მიტოტონაობო?

სად მიანათებ თვალსა შავსა,

სად მიადრეჩამ კბილსა შავსა?

– უფალო, უფალო მიქელ-თავარგაბრიელო,

მივდივარ ადამ ძესა გულის ასაფრიალებლად,

ხორცის ასათქვრიალებლად, სისხლის სასმელად,

ძვალის სახვრელად, ტვინის საწოვრად.

მიქელ-გაბრიელი (ზოგ ვარიანტში: უფალი, წმინდა გიორგი, წმინდა ესტატე) დაემუქრება:

– გამობრუნდი, გამოდყე ჩემსა ლოცვასა,

თორე ავიტეხ სნებასა!

გიგდებ ბადეს შავი აბრეშუმისას,

დაგცემ შავტარა დანასა,

გაგიხვე მუცელ ბედლისასა,

მოგთხრი თვალსა ჭიქისასა,

მოგჭრი ფრჩხილსა გაზმისასა!

დავანთებ ცეცხცლსა, დავაყრი რვილი შეშასა,

გოგირდსა და ქალმნი ჯდანსა.

დავწვამ, დავხრუკამ, შენაო და უკეთურო,

ადამიანი შამშინებელო!

ისეთ ალაგ გადაგაგდებ,

შენაო და უკეთურო,

უდაბურ მთასა, კლდესა,

არც გესმოდედ ძაღლი ყეფა,

არცა მამლისა ყივილი,
 არცა ადამიანის ხმაური!

“შავი კაცი” იძულებულია, დაეგეს უფლის ნებას:
 მაცალე, მაცალე, გამოვბრუნდები,
 გამოვეყვები შენსა ლოცვასა!
 ნუ ამიტეხ ხნებასა,
 ნუ მიგდებ ბადეს შავი აბრეშუმისას,
 ნუ დამცემ შავტარა დანასა,
 ნუ გამიხეგ მუცელ ბედლისასა,
 ნუ მამთხრი თვალსა ჭიქისასა,
 ნუ დაანთებ ცეცხლსა, ნუ დააყრი რვილი შეშასა,
 გოგირდსა და ქალმნი ჯღანსა!
 ნუ დამწვამ, ნუ დამხრუკამ,
 ნუ გადამაგდებ მთასა, კლდესა!
 გამოვბრუნდები, გამოვეყვები შენსა ლოცვასა!

ავადმყოფის სიმტკიცის, გამძლეობის, შეუვალობის გასაძლიერებლად მინიშნებულია, რომ ის ქრისტიანია და წმინდა სამება იცავს:

წმინდა გიორგი კერასა
 ამბობდა აღსარებასა,
 თფუ, ეშმაკო, დეესხენი,
 არ არი შენსა ნებასა!
 იორდანედ ნათლულია,
 ნათლიღებად დაღწრებია,
 მამა ძხურამ, ძე აცვია,
 ხალათ სარტყელი არტყია.
 ღმერთო, დაღწერე პირჯვარი!
 (სახელი) ქრისტიანია, ქრისტესია,
 ქრისტე ამისია.
 დაწვება, დეეძინება,
 პირ ვარდი დეესვენება,
 ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი
 სულ თავით დეესვენება.
 სამას სამოცდასამო წმინდა გიორგო,
 შენ შაკარ და შაბეჭდე ადამ ძის შამშინებელი!
 გადააგდე დაბურულ მთასა, კლდესა, ღრესა!
 ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა!

(ქ. ხ. შ. 1994: 7-10)

შელოცვის დასასრულს, ტრადიციულად მინიშნებულია შემლოცველის მცდელობა და ღვთის შეწევნა ავადმყოფის გამოკეთებაში.

შეშინებულის შელოცვათა ზოგიერთ ვარიანტში ჩამოთვლილია ყველა საგარაუდო შემშინებელი, შეშინების დრო, ადგილი, ბოლოს კი გამოთქმულია შელოცვის რგების რწმენა (ქ. ხ. შ., 1994: 10-24).

შეშინებულის შელოცვის ვარიანტებს მრავლად იცნობს საქართველოს ყველა კუთხის და მათ შორის – ისტორიული ქართული რეგიონების ზეპირსიტყვიერება. შავშურმა ფოლკლორმა შემოინახა შეშინებულის შელოცვის მოკლე ვარიანტი:

აშინა, მაშინა,
ლორმა, დათვმა შემაშინა.
სად წვედუ, სად წვედუ,
ცალი ხარი მიმელო,
ენა-პირი შიმიკოჭა!..

(შოთაშვილი, 2016: 273)

კლარჯულ შეშინებულის შელოცვაში შემორჩენილია მხოლოდ მიმართვის ფორმა, რომელსაც სამჯერ იმეორებენ:

შეშინებულო და სულო და გულო,
შეშინებულო და სულო და გულო,
შეშინებულო და სულო და გულო!..

(შოთაშვილი, 2017: 383)

ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში შემონახულ შეშინებულის მრავალრიცხოვან შელოცვათა აბსოლუტური უმრავლესობა იწყება სიტყვებით “აშინა, მაშინა” და, ზოგადქართულის მსგავსად, ჩამოთვლილია ყველა შესაძლო შემშინებელი, ბოლოს კი მოუწოდებენ, წავიდეს. ორდუს პროვინციის ორდუს ცენტრალური რაიონის სოფელ მიტრახოლში მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 106 წლის უმეჰან არსლანისაგან 2012 წელს ჩაწერილი შეშინებულის (“დაბეჩებულის”) შელოცვა ამგვარია:

აშინა, მაშინა, რამ შაგაშინა?
ხემ შაგაშინა, ქვამ შაგაშინა,
კაცმა შაგაშინა, ქალმა შაგაშინა,
ძაღლმა შაგაშინა, კატამ შაგაშინა?
რა სულდგმულმა შენ შაგაშინა?
წედი, შეშინებულო, მოდი, სულო-გულო!

(ბსუქცფა)

სამკურნალო შელოცვებით ძალზე მდიდარია აჭარის ფოლკლორი. მუსლიმურმა რელიგიამ აჭარულ შელოცვათა დასაწყის ფორმულას თავისი კვალი დააჩნია და ზოგიერთი შელოცვა იწყება ასე: “ბისმილა, რაჰმანი რაჰი” (“ყოვლისშემძლე, გულმოწყაღე ღმერთის სახელით”). გვხვდება ქრისტიანული დასაწყისის ვარიანტებიც, უმეტესობა კი უშუა-

ლოდ მიმართვის ფორმისაა; შეშინებულის შელოცვის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი საინტერესოა იმით, რომ შეშინებული ადამიანის სხეულის ცალკეულ ნაწილებს მიმართავენ და მოუწოდებენ, არ დანებდეს შიშს:

გულო, მოდი საგულესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
თვალო, მოდი სათვალესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
ხორცო, მოდი სახორცესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
მუხლო, მოდი სამუხლესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
კანჭო, მოდი საკანჭესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
ძვალო, მოდი საძვალესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
ძარღვო, მოდი საძარღვესა,
ნუ გეშინია შიშისა!
გულო, მოდი საგულესა,
დაბრძანდი შენსა ადგილსა!

(ბსუქცვა)

პროფესიონალმა შემლოცველმა იცოდა ყველა სახის შელოცვათა ვრცელი და მოკლე ვარიანტები, რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, ერთ დღეს ერთი და იმავე ტექსტით შელოცვა არ შეიძლებოდა. აჭარული შეშინებულის შელოცვის ერთ-ერთი მოკლე და, ამავე დროს, ძალზე ტევადი შუახვეური (სოფელი დღვანი) ვარიანტი ამგვარია:

შინა, შინა, რამ შეგაშინა?
ქუდიანმა შეგაშინა?
კუდიანმა შეგაშინა?
უკუდომ შეგაშინა?
შეშინებულო, გამოდ,
გამეოკრიფე!

(ბსუქცვა)

თვალის ტკივილის შელოცვაში ავადმყოფობა წარმოდგენილია სამი მტრედის (თეთრი, წითელი, შავი) სახით. სამჯერ შელოცვითა და სამყურა ბალახის მეშვეობით “თეთრი გაფრინდა, წითელი გაფყვა, დარჩა შავი მშვიდობითა” (ქ. ხ. შ., 1994: 95); თვალის სხვადასხვა დაავადებებს (“დაუქვილისა”, “თვალში ჩავარდნილისა”, “ბეწვისა”, “ლურსმანასი”, “ლიბრისა”, “ჯიბლიბოსი”) თავიანთი შელოცვები გააჩნიათ (ქ. ხ. შ., 1994: 95-102).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე იცნობა “ავი თვალის”, ანუ “გათვალულის” შელოცვათა ვარიანტებს, რომლებიც ხალხური პროფილაქტიკაა ავი თვალის, გათვალვის ასარიდებლად. გათვალულის შელოცვის ერთ-ერთი კახური ვარიანტი ამგვარია:

...სახელითა ღვთითა, მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა.
 შეულოცამ თვალისასა, თვალი ადებისასა, ავი ყბისასა,
 შინაურისას, გარეულისას, მადლისას, დაბლისას,
 ავთვალისას, ავგულისას,
 თვალჭრელისას, თვალშავისას.
 შენს ავმთვალავს, შენს ავმყბარავს
 თვალთ ნაცარი, გულთ ლახვარი!
 სიპი ქვა, ნარი ეკალი!
 ასი კილო ნემს-მახათი
 თვალეებში გამაახლართი!
 ღმერთო, დასწერე პირჯვარი,
 ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 40)

გათვალულის შელოცვათა ტექსტებშიც ავი თვალის წინააღმდეგ გამოდიან ქერისტიანი წმინდანები, ნახსენებია იერუსალიმი, სადაც ყანა დგას და სწორედ ამ ყანაში, ლოდის ქვეშ, წევს შავი გველი, რომელიც უნდა იძლიოს:

ერუსალემს ყანა მქონდა,
 ყანაში იყო შავი ლოდი,
 შავ ლოდქვეშ იყო შავი გველი.
 იმ შავ გველსა ერთი ქონდა წყალის თვალი,
 ერთი ქონდა ცეცხლის თვალი.
 გამოვიდა წყალის თვალი,
 დაანელა ცეცხლის თვალი.
 ვინც ავი თვალით შენ შეგხედოს,
 დუუდგა მისი ორვე თვალი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 43)

გათვალულის შელოცვის ამ ვარიანტში შემორჩენილია იერუსალიმის ხსენება, რაც აჭარულ ვარიანტებში იშვიათია, თუმცა ავი თვალის წარმოდგენა ზოომორფული სახით ხშირია, ხოლო ცეცხლის და წყლის თვალთა დაშრება მისი დამარცხების, ძლევის სიმბოლოა:

ლოდიყანას ყანა მქონდა,
 შითა იყო დიდი ლოდი.
 ლოდსა ქვეშა – ერთი გველი,
 გველსა ხონდა ვორი თვალი:

ერთი თვალი ცეცხლის ხონდა,
ერთი თვალი წყლისა ხონდა.
გადმოდინდა წყლის თვალმა,
დუუბნელა ცეცხლის თვალი.
ამ თვალის დამბნელებელსა
დუუქორდეს ვორვე თვალი!

(ბუნბიფა, საქმე №235: 40)

გათვალულის შელოცვა შემორჩა შავშ ჩვენებურთა ზეპირსიტყვიერებასაც. სოფელ სვირეგანში 2005 წელს ჩაწერილი “თვალის დუა” ზოგადქართული გათვალულის შელოცვის მოკლე ვარიანტია:

აპარე პარესა,
ტაპიკი პანტისა.
გასკდეს ავი თვალისა!
შენი თვალის მაცემარსა
თვალი უხმებოდა,
ხორცი უშრებოდა!
შენთან მშვიდობა და კარგა ყოფნა!

(შიოშვილი, 2016: 272)

2005 წელს ჩაწერილი თვალის შელოცვის ჯვარიხვეური “თვალიცემის დუაც”, ასევე, ზოგადქართული თვალცემულის შელოცვის მოკლე ვარიანტია; აქ არ გვხვდება „თვალიცემითა“ ფართო ჩამონათვალი, მაგრამ საყურადღებოა იმით, რომ მასში შემონახულია შელოცვის დასასრულის კარგად ცნობილი ტრადიციული ფორმულის თავისებური ვარიანტია:

აღელისა, მალელისა,
თვალიცემია ქალებისა,
ღარჭებისა, კაცებისა.
ცული ტარი ცულ არგია,
ჩემი კითხვა ძეგნის ბაჯალას არგია.

(შიოშვილი, 2016: 272)

შელოცვა სრულდება სამჯერ. დასრულების შემდეგ შემლოცველმა უნდა შეუბეროს ავადმყოფს: „ – შეუბერავ, ადნი კიდე ისე უნდა უთხრა სამი პირი“.

შელოცვის დასასრული ფორმულის შავშური ვარიანტის ზოგადქართული სრული სახე ამგვარია:

ცულის პირით მონაჭარი
ცულს თუ ტარად დეეგება,
ეს ჩემი ლოცვა – წამლობა

ამ ქალს წამლად დევცხება!

(ქ. ხ. შ., 1994 : 11-12)

ანდა:

ცულის პირით მონაჭერი
ცულსა ტარად დევგება,
ჩემი პირით შენალოცი
ამ ავანტყოფს შეერგება!

(ოქროშიძე, 1960 : 307)

კლარჯული გათვალულის შელოცვათა ვარიანტებიც ზოგადქართულის მსგავსია. 2014 წელს სოფელ ქლასკურში 84 წლის ალთუნ თაბანი-საგან ჩაწერილი ვარიანტი ტრადიციული ქართული ხალხური შელოცვაა, რომლის თანახმადაც გამთვალავის ბოროტი ძალის დამარცხება ხდება წყალში, საიდანაც შელოცვის ძალა ამოაგდებს შავ გველს და მთარმევს „შავ კაცს“ – გამთვალავს:

შენ გილოცავ თვალისა,
უწინ ჩემი თავისა.
შავისა, შავრუანისა,
თეთრისა, თეთრუანისა.
მუუხედუ შავსა გვარას,
მოვლოდა შავი წყალი,
მოქონდა შავი გველი.
მივართვი შავსა კაცსა –
შენზე თვალი მცემელსა
გულზე ნახვარი,
თვალში ნაცარი,
სკუპში ხაშარი!
შიფა ღმერთიდან!

(შიოშვილი, 2017: 383)

თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის ფართოდ არის გავრცელებული გათვალულის, ანუ “თვალციემის”, შელოცვა (“დუა”); მათი ნაწილის დასაწყისი ტრადიციული “აბრადაკაბრაა” (“აღელისა, მალელისას” ვარიაციები), ზოგი კი პირდაპირ იწყება (“შეგილოცავ თვალისასა”, “მე გილოცავ თვალისა”); თურქეთის რესპუბლიკის ამასიის პროვინციის თაშოვას რაიონის სოფელ ტათლიფინარში მცხოვრებ მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შემოუნახავთ ტრადიციული გათვალულის შელოცვის ეპიკური ნაწილი, რომლის თანახმადაც გამთვალავი იერუსალიმის (“დენუსა-ლას”) ყანაში მდებარე გველის სახით წარმოიდგინება:

მე გილოცავ თვალისას, თვალცემულისა,
 შინაფსა, გარაფსა,
 თეთრგვრემანისა, შავგვრემანისა.
 ფენუსაღას ყანაში გველი იწვა.
 ერთი თვალი ცეცხლი ქონდა,
 ერთი თვალი წყალი ქონდა.
 დედქვა მისი თვალის წყალი,
 დედქვა მისი თვალის კაკალი!
 უშველე და უღხინე მისი თვალცემულისა!
 (შიოშვილი, 2017: 276-277)

საყურადღებოა, რომ მუსლიმური აღმსარებლობის ქართველ მუჰაჯირთა (აჭარელ, შავშელ, კლარჯულ. მაჭახლელ) შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში ზოგჯერ გამოკრთება ხოლმე კარგა ხნის მივიწყებული ქრისტიანული ფენა. ამის დასტურია საქარიას პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ გულდობში მცხოვრებ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 86 წლის რესმიე თაშქანისაგან 2013 წელს ჩაწერილი “თვალნაცემის” შელოცვა, რომლის თანახმადაც, თვალისმცემლის დასათრგუნავად, ღურსმანთან ერთად, გამოყენებულია დიდი ხუთშაბათს დაწურული შვიდი წლის ღვინო:

თვალისა, თვალნაცემისა,
 უწინ შენი თავისა.
 შინევრი – გარეველისა.
 თეთრი, თეთროვანისა,
 შავი, შავგულმანისა.
 შენი თვალი მცემლისა
 თვალში ნაცარი, გულში ღახვარი!
 შვიდი წლის ღვინო
 დიდ ხუთშაფათ მოწურილი,
 ღურსმანი მისი თვალი კაკალში!
 (ბსუქცვა)

როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ ხალხურ შელოცვაში სიტყვიერი ფორმულის აუცილებელი თანმდევია პრაქტიკული მოქმედება; სიტყვისა და მოქმედების მაგია აქ ერთობლივად არის გამოყენებული დაავადების დასაძლევად. შელოცვებში თავჩენილი სხვადასხვა პრაქტიკული რჩევები მისეული რეცეპტურის ნაწილია. **წელის ტკივილის** შელოცვათა ვარიანტებში მითითებულია ავადმყოფის დაზედა საპოხით – ერბოთი ან კარაქით:

ღმერთმა უთხრა ანგელოსსა: – გადახედე ხმელეთსა,
 ან ქალი ხო არ ჩივის, ან ობოლი ხო არ ტირის?

- არცა ობოლი ტირის, არცა ქალი ჩივის.
(სახელი) წელი უტკივნია, ტირის, ჩივის.
- გადავიდეს ბოსტანში, გადმაიტანოს სამი კილო ფოთოლი,
ქალმ უზილოს, ქალმ უპოხოს.

ანგელოზები ამინობენ, ღმერთო, დასწერე ჯვარია!

(ქ. ხ. შ., 1994: 158)

ნაღრძობის შელოცვაში მითითებულია ნაღრძობ ადგილზე ტარის გორების პროცედურა:

მწვანე მინდორზედაო, მწვანე ხე იყოო,
მწვანე ჩიტი იყოო, მწვანე სუდარი ჰქონდაო.
მწვანე კვერცხები დაედო, მწვანე ბახალეები ჰყავდაო.
უხელოდ ავეო, უფეხოდ ჩამოვეო,
უცეცხლოთ შევწვიო, კბილოთ შავჭამეო.
ტარო, აგორდი-გაგორდი, ნაღრძობო, გაიშაღეო!

(ქ. ხ. შ., 1994: 145)

კბილის ტკივილის შელოცვა კრძალავს ოთხშაბათ-პარასკევს ფრჩხილის მოჭრას და გარკვეული საკვების მიღებას:

სახელითა ხვითთა, მამათა, ძითა, სულითა წმინდითა.
წმინდა გიორგი ზღვისაო,
ნუ ამატკივებ კბილსაო,
ორშაბათ-პარასკეობით
არსად მოვიჭრი ფრჩხილსაო,
არცა შევჭამ შავ ბოლოკს,
არცა ბერძნულსა თხილსაო.
ღმერთო, შენ დასწერე შენი წყალობის ჯვარი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 167)

ძველად ძალზე გავრცელებულ კანის გადამდები დაავადების – “**მუნის**”, იგივე “**ზღერის**”, შელოცვას თან ახლდა შემდეგი რეცეპტურა: “უნდა თოფის წამალი, უმარილო ღორის ქონი წამოადუღეთ და ცხელ-ცხელი წაესვას, ცეცხლი უცხუნოს და მერე ქატოთი შეიმშრალოს, შემდეგ ზღმარტლის კენწერი და იელი მოხარშეთ და იმაში იბანოს, მეორეთ კიდევ ის წამალი წაუსვას და განმეორებით აბანოს და მესამე წასმით მუნი მორჩება” (უმიკაშვილი, 1964: 177).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ბოლო დრომდე შემორჩენილ სამკურნალო შელოცვათაგან ძალზე პოპულარულია კანის დაავადების – **სირსვილის** შელოცვა. მისი მკურნალობა ამოიწურება სირსვილიანი კანის ირგვლივ ნემსის ყუნწის (შვიდჯერ, სამჯერ, ცხრაჯერ) შემოტარებით, რათა აღარ გავრცელდეს; აქ აქცენტი ძირითადად სიტყვიერად გამოხატულ მაგიურ ქმედებაზეა გამახვილებული; პერსონიფიცი-

რებული დაავადება “ჭალას ხნავს”; ზოგი ვარიანტის თანახმად, ხარად მგელი (კუ) ყავს, აპეურად – გველი, მათი გასკდომა-გაწყვეტა კი დაავადების დამარცხების საწინდარია:

სირსვილი ხნავდა ყანასაო
ნაფუზვარსა ჭალასაო.
მგელი ება ხარადაო,
გველი – აპეურადაო.
გასკდა მგელი, გაწყდა გველი,
სირსვილს ამოუვარდეს ძირი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 89)

სირსვილის შელოცვის შავშურ ვარიანტში, ზოგადქართულის მსგავსად, სირსვილი პერსონიფიცირებულია და აბსურდული მხენელია:

სირსვილად ხნევდა ყანასა,
მიაყრიდა ქვიშასა;
ჭან აპეური გაწყვეტია,
სირსვილას თავი წამოწყვეტია.

(შიოშვილი, 2016: 273)

შელოცვის კლარჯულ ვარიანტებში პერსონიფიცირებული დაავადება, ასევე, ჭალას ხნავს და ეს აბსურდული ხენაც, ბუნებრივია, წარუმატებლად მთავრდება:

ალადვერდი ჭალასა
სირსვილი ხნავს ყანასა,
მიაწყებოდა ქვეშეთ,
მიაყრიდა მიწასა.
ხარ ტაბიკი უწყდა,
სირსვილ ფეხი მუწყდა!

(ფაღავა, 2015: 187)

კლარჯთა შორის გავრცელებულ სირსვილის სხვა ვარიანტყების თანახმად, დაავადების აბსურდულ “ხენას” აბსურდული “თესვაც” ემატება, რაც კიდევ უფრო აძლიერებს მისი დაძღვევის რწმენას; ამგვარ ვარიანტებში, ზოგადქართული მსგავსად, კონტამინირებულია დამწვრის შელოცვებში თავჩენილ, ასევე აბსურდულ, ქმედებასთან:

სირსვილი ხნავდა ყანასა,
უთერებდა ქვასა და ქვიშასა;
რავადცხა ქვამა და ქვიშამა,
ნუ გუუხარავს იმ სირსვილსა!

(შიოშვილი, 2017: 558)

სირსვილის შელოცვის მუჰაჯირული ვარიანტები არსებითად ზოგადქართულის მსგავსია; მათი ეპიკური ნაწილიც აბსურდული ხენისა

და ქვიშისა და ქვის აბსურდული თესვის შესახებ საუბრობს, რაც, ტრადიციულად, დაავადების აბსურდულობის ტოლფასად აღიქმება:

ალაჰვერდი ჭალასა
სირსვილი ხნავს ყანასა,
მიაწვებოდა ქვეშეთ,
მიაყრიდა მიწასა.
ხარ ტაბიკი უუსხდა,
სირსვილ ფეხი მუუტყდა!

(ფაღავა, 2015: 187)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ფართოდ არის გავრცელებული **შაკიკის** შელოცვა, რომლის ვარიანტები მეტ-ნაკლებად ერთმანეთის მსგავსია, თუმცა შესრულების წესით სხვადასხვაობენ. ყველა ვარიანტში ამ დაავადების გავრცელების (მოდების) არე “სათივის ბოლოდ” არის წარმოდგენილი. “შაკიკი” (შუმერულად SAKIKI) თავის ტკივილს ნიშნავს. ამ დაავადების შედარება სათივის ბოლოსთან სწორედ აქედან მოდის, ავადმყოფობას კი უპირისპირდება წმინდა გიორგის ძალა და წერილობითი ავგაროზი, რომელიც არავინ უნდა წაიკითხოს. შაკიკიანი ავადმყოფის სამკურნალოდ იყენებენ მარილში დანაყილ და ღვინოში დასველებულ ჭინჭარს, რომელსაც შელოცვის შემდეგ თავზე შემოაკრავენ აბრეშუმის ცხვირსახოციტ. უფრო ხშირად კი თავის გარშემო უტრიალებენ გახურებულ რკინას და თან შელოცვას წარმოსთქვამენ; ზოგჯერ დანაყილ ნიორს ჩაუშვებენ ცხვირში, ზოგჯერ სამყურა ბალახს ადებენ შუბლზე და ა. შ.

შაკიკის შელოცვის ზოგიერთ ვარიანტში დაავადების გამოჩენის დღედ ორშაბათია მითითებული (“შაკიკი მოშაკიკობდა ორშაბათსა დილასა”, “ორშაბათ დილა გათენდა, შაკიკი შემომეხვია”). ორშაბათი, რომელიც წარმართულ საქართველოში მთვარის დღე იყო, დაავადების დამარცხების მეტ იმედს აძლევდა შემლოცველს. შაკიკის შელოცვის ერთ-ერთი თუშური ვარიანტი ამგვარია:

შაკიკი შემოჩვეულა სათივისა ბოლოსაო,
ეგრე სჭამდა რკინასაო, როგორც ხარი – თივასაო.
დასწყევლოს წმინდა გიორგიმ,
გაიპაროს დილათაო!
– რა არის მაგის წამალი?
– ამალი, მამალი, გახურებული რკინა –
ეგ არის მაგის წამალი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 74)

შაკიკის სამკურნალოდ სითბოს აუცილებლობა აჭარულ შელოცვაში მზესთან ასოცირდება; აქვე მიუთითებენ სამყურა ბალახსაც:

მზე ამოდის, შაკიკი მიდიოდა.
ოჰ, შვილო, ოჰ, ძირო, რას ტირი, რას ჩივი!
ჩეირბინე, ამეიტანე სამყურაი ბალახი,
გედეისვი, გადმეისვი,
აჰა, ღმერთი ერთია, მომრჩენელი ღმერთია!

(ქ. ხ. შ., 1994: 78-79)

აჭარაში შემონახულია შაკიკის შელოცვის ვარიანტი, რომელშიც ეპიური ნაწილი საერთოდ არ გვხვდება და ავადმყოფობასთან დიალოგის გზით მოიპოვება მისი წამალი:

- აკიკო, მაკიკო,
შაკიკო, რა გიყო?
- რა არის შენი წამალი?
- სამყურა ბალახი.
- ილასა, მილასა,
გეიპარე დილასა!

(ბსუქცვა)

ისტორიულ კლარჯეთში 2007 წელს დაგაფიქსირეთ შაკიკის შელოცვის ერთადერთი ვარიანტი, რომელიც ტიპური მუსლიმური დასაწყისის მქონეა, თუმცა ტექსტის დანარჩენი ნაწილი თავისი არქიტექტონიკით ტოლს არ უდებს საქართველოს ზოგადქართულ ვარიანტებს. შელოცვის ეპიკურ ნაწილში, რომელიც დიალოგური ფორმისაა, ვიგებთ ამ დაავადების სინდრომს და აქვია მოცემული მისი საწინააღმდეგო პროფილაქტიკური და სიტყვიერი მაგიის ელემენტებიც; დასასრულს კი გამოთქმულია რწმენა ავადმყოფობის დაძლევისა, რაც ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ცნობილი ტრადიციული დასასრულის ფორმულით არის გადმოცემული:

- ბისმილად რეხმანი რეხიმ!
- ერთი კაცი მოდოდა,
შავ ლელვზე იჯდა.
- მააფუცქუნეფს თვალეზ,
მააკრაჭუნეფს კბილეზ,
მაათქაშუნეფს ხელეზ,
მააპაკუნებს ფეხეზ.
- ჩვენო კაცო, შავო კაცო,
სა მიხვალ – მეთქინ?
- ადამ ძერში.
- რაზე?
- ძვალი სახრელად,
სისხლი სასმელათ!

– ნუ მიხვალ, თვარა
შავტარიანი დანით
დაგჭრი, დაგთიბავ,
ჩაგყრი ვარდის საკუკავში,
მიგცხებ ქარსა და ნიაფსა!
ნუ გესმოდეს დედლის ხმა!
ნუ გესმოდეს მამლის ხმა!
ცული პირის მონაჭარი
ცულ ტარად შეერგებოდა.
მე ვარ კითხავი,
ღმერთია შეფლებელი!

(შიოშვილი, 2017: 192-193)

შაკიკის შელოცვა ძალზე პოპულარულია ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის; იგი გავრცელებულია როგორც ვრცელი, ისე მოკლე ვარიანტების სახით და არსებითად ზოგადქართულის მსგავსია; ტრადიციული ტექსტების მსგავსად, განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ეპიკურ ნაწილში მოთხრობილი ამბავი ღვთისმშობლის (“მარია”) და იესოს (“მისი შვილი”) ურიების ქორწილში ყოფნისა და იქ ბურთით თვალის დაშავების თაობაზე; ეს ეპიზოდი, ბუნებრივია, ჩვენებურთა ისტორიული მახსოვრობის სიკეთეა. მუჰაჯირულ შაკიკის შელოცვებშიც ხშირად არის ნახსენები ორშაბათი, სათივის ბოლო, თუმცა ღვთისმშობლის სახელი ხშირად მარიას ნაცვლად ხდება “ვარია”, “არია” და სხვა ფონეტიკური ვარიაციები.

აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – ორდუს პროვინციის ცენტრალური რაიონის სოფელ იუჯკელერში (ძველი მიტრახოლი) მცხოვრები 78 წლის ზულბიე აქარსუსაგან (მუსტაფოღლი) 2012 წელს ჩაწერილ შაკიკის შელოცვის ვარიანტში მთქმელისაგან გაუახრებლად არის შემორჩენილი საქრისტიანოს ერთ-ერთი უდიდესი წმინდანის – წმინდა გიორგის სახე, რომლის გამოჩენაც დაავადების გაპარვას იწვევს:

შაკიკი მოვდა სათაოსა ბოლოსა.
რავარ ჭამდა კინასა,
ისე ცხვარი თივასა.
გეძარა წვინდა გორგი,
გეიპარა დილასა.

(ბსუქცვა)

ქართულ ხალხურ სამკურნალო შელოცვებში ძველად ძალზე აქტუალური იყო “ბედნიერის” (“ბედრიანის”), ანუ “ციმბირის წყლულის” შელოცვა. ეს დაავადება ერთნაირად აწუხებდა ადამიანსაც და საქონელსაც; ამიტომაც მისი პროფილაქტიკისათვის ჩვენს წინაპრებს შეუქმნიათ

სიტყვიერი და მოქმედების მაგიის საუკეთესო კონტამინაცია – “ბედნიერის” შელოცვა. ამ დაავადებას, რომელსაც შხამიანი ბალახი აჩენს, ქართველი მესაქონლეები შაქრით, პირიმზედ წოდებული მცენარით, ქათმის ტყავით, გოგრით, თაფლით და ერბოთი მკურნალობდნენ (მაკაალათია, 1931: 206). ბედნიერის შელოცვის ვარიანტებს საქართველოს ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერება იცნობს (ქ. ხ. ს., 1994: 126-134).

“ბედნიერის” მსგავსად, “**წყლისაც**” (იგივე “**კუისა**”, “**კუის ქარებისა**”) ადამიანისა და საქონლის დაავადება იყო, რომელიც ძუძუზე (ცურზე) წყლულს აჩენდა. ავადმყოფს წყლულზე სავარცხელს ან ზღარბის ტყავს უსვამდნენ და თან შეულოცავდნენ (ქ. ხ. შ., 1994: 117-124).

სურდოს შელოცვა ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოს ყველა კუთხეში (ქ. ხ. შ., 1994: 86-88). მისი ვარიანტები, ალბათ ხშირი, ინტენსიური ზეპირი ბრუნვის გამო, სხვაზე მეტად დახვეწილი პოეტურობით გამოირჩევა. ერთ-ერთი თუშური ვარიანტი ამგვარია:

სურდო მოდის ვადირადა,
რა მივართვა სადილადა?
ანკალი, ბანკალი,
შავი ძაღლის ბარკალი.
სურდო ვქინძე, გადავქინძე,
შავსა ძაღლსა გადავკიდე.
შავი ძაღლი წყალს გავარდა,
სურდო წყალში გადავარდა.

(ქ. ხ. შ., 1994: 86)

ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტიც სურდოს მოშორება ძაღლისათვის გადაცემითა და წყალში ჩაგდებათ ხდება:

სურდო მოვდა ადვილათა,
რა მივართვა სადილათა?
ინთქლი-ფინთქლი, ჩიტის სკინტლი.
ავბორძიკე, დავბორძიკე,
ძაღლის კუდზე გამოვკიდე,
ძაღლი წყალზე გავახტუმდე,
სურდო წყალში ჩავახტუმდე.

(ბუნბიფა, საქმე №165: 8)

სურდოს შელოცვის ერთ-ერთი გურული ვარიანტის თანახმადაც, სურდო საბოლოოდ წყალში პოვებს დასასრულს, თუმცა მანამდე ღობის ძირში ჩაფლულად და ცხენის ფლოქვებით განადგურებულად წარმოიდგინება:

სურდო მჭირდა ადვილათა,
რა მივართვა სადილათა?

ედელიკო, მედელიკო,
 კურტუმო და ბარკალიო,
 ღობის ძირში ჩაუფალიო.
 მამამ იგი ცხენი მომცა,
 ავამტრიე-დავამტრიე,
 კარმა დეიწყო ზრიალი,
 მეზობელმა – ღრიალი.
 ძაღლი რუხე გავახტუნე,
 სურდო წყალში ჩავახტუნე.

(ბსუქცვა)

ქართულმა ხალხურმა მაგიურმა პოეზიამ შემოინახა, აგრეთვე, **“ავი ქარების”, (“პილწი ქარების”)** შელოცვათა ვარიანტები; მათ შორის ყველაზე გავრცელებული იყო **“წითელი ქარის”** შელოცვა (ქ. ხ. შ., 1994: 135-140).

დამწვრის შელოცვის თითქმის ყველა ვარიანტში (ქ. ხ. შ., 1994: 103-106), **“სირსვილის”** შელოცვის მსგავსად, დაავადების მოქმედების აბსურდულობაზე დამყარებული უსათუო განკურნების რწმენაა გამოხატული. დამწვრის შელოცვის ტექსტებში დომინირებს წითელი ფერი, რაც დამწვრობის სიმბოლური გამოხატვაა:

ელი ელაგდა, მელი მელაგდა,
 ზღვა შოშინობდა, ზღვა ფოფინობდა.
 წითელ ხუცესსა წითელი ხარები მოჰყავდნენ
 წითელი სახვნელი უღლით.
 წინ იესო ქრისტე შემოეყარა:
 – სად მიხვალ, წითელო ხუცესო?
 – ზღვის სახნავად და ქვიშის სათესადო.
 – როგორ შეიძლება ზღვა ხნული, ქვიშა თესული,
 მესამე დღეს იქით დამწვარი გაძნელებული?!

(ქ. ხ. შ., 1994: 103)

დამწვრის შელოცვის კლარჯულ ვარიანტში ზოგადქართულ ტექსტებში ნახსენებ ხუცესს **“ხოჯა”** ჩანაცვლება, დანარჩენი ტექსტი კი, ფაქტობრივად, უცვლელია; ამასთანავე, კლარჯულმა შელოცვამ შემოინახა დიალოგური ფორმაც და ტრადიციული „აბრადაკაბრაც“, ხუცესის ხოჯად გადაქცევა კი მუსლიმური რელიგიის გავლენაა:

– ელი ელიზა, მელი მელიზა,
 ზღვა პიპინობდა.
 წითელი ხოჯა
 წითელი ხარებით ხნავდა.
 – რასა?

- ქვიშა-ჭალასა.
- ზღვა ხნილი, ქვიშა თესული,
დამწვარი დაღენებული,
სამი დღე შველებული!

(შიოშვილი, 2017: 383)

დამწვრის (“დაწვილის”) შელოცვა შემოინახეს ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებმაც. მუჰაჯირული დამწვრის შელოცვათა ვარიანტები ზოგადქართულის მსგავსია და, კლარჯული ვარიანტების დარად, წითელი ხოჯა ეწევა აბსურდულ ხენას:

- წითელი ხოჯად წითელი ხარებით
ყანას ახნევენებდა.
- რა ყანა იყო?
- ქვეშად ჭალა იყო.
- დამწვარი დაღენებული,
სამ დღემდინ მომატებული,
შვიდ დღემდინ შველებული!

(შიოშვილი, 2017: 555)

მიუხედავად მუსლიმური სარწმუნოებისა, ჩვენებურთა ისტორიულ მესხიერებაში ზოგჯერ ცალკეული ქრისტიანული ატრიბუტიკაც გამოანათებს ხოლმე; ამგვარია საქარიას პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ გულდობში (გველი) 2013 წელს ჩაწერილი დამწვრის შელოცვა, სადაც აბსურდულ მოქმედებას ხუცესი („ქუცესი“) აწარმოებს:

- ელი ლიევდა, ზღვა პიპიევდა.
- წითელი ქუცეს წითელი ხარი შეება.
- ზღვა ხნული, ქვიშა თესული ვის გუუგონია?
- სამი დღის შველებელი!

(ბსუქცვა)

ქართული ხალხური შელოცვათაგან ერთ-ერთი ძალზე პოპულარულია “საყმაწვილოს”, ანუ “მატავრის”, იგივე “სატკბურის” შელოცვა, რომელიც მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული ბოლო დრომდე (ქ. ხ. შ., 1994: 63-79). როგორც ყველა დაავადება, საყმაწვილოც პერსონიფიცირებულია, მასთან საბრძოლველად მოწოდებულნი არიან იესო ქრისტე, ღვთისმშობელი, მთავარანგელოზები; შელოცვათა უმრავლესობის თანახმად, ქრისტე არ იწვევს “სატკბურს”, რაც მისი დამარცხების უთუო განაჩენია; ერთ-ერთი, იმერული ვარიანტით, მრავალი სხვა ვარიანტის მსგავსად, იმართება დიალოგი მაცხოვარსა და დაავადებას შორის, რასაც შედეგად მოსდევს დაავადების გაცლა-განრიდება:

ქრისტემ დაკლა თეთრი ფური, მან აწვია ყოვლი სული.

სატკბურმა უთხრა: – მე რად არ მაწვიე?
– შენ მად არ გაწვიე, შეხვალ ყმაწვილის ტანში,
წიწკნი, გლეჯავ, ქავლავ, წორბლავ!
– არა, ძე და მამა, სულო წმინდავ,
არცა ვწიწკნო, არცა ვქავლო,
ავყვავდები ატმის ყვავილივით,
ჩამოვცვინდები ქონდრის ყვავილივით.
ღმერთო, მოუხდინე ლოცვა ჩემი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 70-71)

შავშურ ზეპირსიტყვიერებაში განსაკუთრებით პოპულარულია „მატავრის“ შელოცვა („ღუა“). ტრადიციული დიალოგური ფორმის ეს არქაული შელოცვა ძალზე ახლოა ზოგადქართულ ვარიანტებთან. მისი შესრულების წესიც, ფაქტობრივად, იდენტურია: შეულოცავენ სამჯერ და შელოცვის დამთავრების შემდეგ აგადმყოფს შეუბერავენ. ერთ-ერთი ვარიანტის მთქმელმა – სვირვენელმა ნებიე იშელმა მატავრის შესახებ გვითხრა: „მატავრი, რაცხა ერთი ჩიბანი გამუა, ხან ყიაში აჭრიახებენ. მატავრი უჭირავ ყიაში და ეს კითხვა (შელოცვა – თ. შ.) იმითვინ კარგია; და ყური ატკივდება, და თვალი ატკივდება, იმითვინ კარგია“.

ნებიე იშელისაგან ჩაწერილი მატავრის შელოცვა ამგვარია:

– შე მატავრო, სა მიხვალ?
– ადამიენსა.
– ადამიენსა რა საქმე გაქ?
– ბილი საჭმელად, ზვალი სახრელად.
– იმისი ანად, იმისი ბაბოე
გელია, დათვია!
არც მოგართვამს ბილსა,
არც მოგართვამს ზვალსა!
წვე მოქონდა შავი გველი,
ავსჭარი, დავსჭარი შავტარიან დანით,
ჩავყარე დიდ კოჭობში,
ვადუღე და ვაქაფქაფე,
გივტანე მადლა სერზე,
მივეც ქარსა, ნიავსა.
ასეა, ასეა!
სულემანის ბეჭედია!
ამინ!

(შიოშვილი, 2016: 272)

ყურადღებას იქცევს მატავრის შელოცვის შავშური ვარიანტების დასასრული “... ასეა, ასეა! სულემანის ბეჭედია!”; “... არსიან-ქალიან სუ-

ლემანი ბეჭედი“). არქაული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ბეჭედი ხშირად უკავშირდებოდა მაგიურ ძალებს. ბიბლიური სოლომონის ბეჭედი და მასთან დაკავშირებული სასწაულები კარგად იყო ცნობილი მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში. მუსლიმური რელიგიის აღმსარებელთა ზეპირსიტყვიერების თანახმად, სულთან სულეიმანი, იგივე სოლომონ ბრძენი, ოკულტური სიბრძნის მფლობელიც იყო. ექვსქიმიანი ვარსკვლავით, რომელიც სულეიმანის ბეჭდის (“ხათიმ სულაიმან“) სიმბოლოა, იგი ბეჭდავდა თავის ბრძანებებს ჯინებისა და შაითნებისათვის. “სულეიმანის ბეჭედი“ ისლამურ სამყაროში ფართოდ გავრცელებული მაგიური ნიშანი და თილისმაა. მას ხშირად გამოსახავდნენ საყოფიერო თუ საკულტო ნაგებობებზე, ჭურჭელზე, მონეტებზე და სხვა. აჭარაში მცხოვრები მუსლიმების რწმენით, სულეიმანის ბეჭედი ხუთქიმიანი ვარსკვლავია და ხუთი კონტინენტის მპყრობელს ნიშნავს (შოიშვილი, 2010 : 210).

სულეიმანის ბეჭედი, როგორც ბოროტი ძალების დათრგუნვისა და ავადმყოფის განკურნების უტყუარობის სიმბოლო, ხშირად მოიხსენიება სხვადასხვა სახის სამკურნალო შელოცვებში. ანალოგიური ფუნქციით არის ნახსენები იგი ზემოთ განხილულ შავშურ “მატავრის დუაშიც“.

საყმაწვილოს, ანუ “მატავრის დუა” ფართოდ არის გავრცელებული ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაშიც. ისინი, როგორც ტექსტური არქიტექტონიკით, ასევე შესრულების წესით, ახლოსაა ზოგადქართულ, განსაკუთრებით კი აჭარულ ნიმუშებთან; მათ უმრავლესობას გააჩნია ტრადიციული დასასრულ-დასაწყისის ფორმულები. ერთ-ერთი საინტერესო ვარიანტია 2012 წელს ორდუს პროვინციის უნიეს რაიონის სოფელ ექინჯიქში 65 წლის ოსმან ყარაყაშისაგან (ლომანოლი) ჩაწერილი შელოცვა:

მატავრო, გები,
 მე გილოცავ, შენ გახმები!
 თვალებზე წვეისვამ უმარილო ძად.
 მე გილოცავ, შენ ძირი გიგისმება!
 ეგერ, თუ მე დიმიხახე,
 შენ გეექცევი!
 მე გილოცავ, შენ ძირი გიგისმება!
 ცულის ტრის მონაჭარი
 ცულ'და ტარად ერგებოდა,
 ჩემი ნალოცი შეგერგებოდა!

(ბსუქცვა)

სამკურნალო შელოცვათაგან შავშეთში იციან, აგრეთვე, საქართველოში ფართოდ გავრცელებული “თიის”, ანუ “ფელის”, იგივე თიაქრის

შელოცვა. სოფელ სვირევანში დაფიქსირდა ამ შელოცვის ვრცელი ვარიანტი (მთქმელი ნებიე იშელი), რომელიც ძალიან ახლოსაა აჭარაში გაგრცელებულ ვარიანტებთან:

იაგ, თიაგ, წარევ, კუხევ!
 ეელი ელინდა,
 მელი მელინდა.
 თიის ქარი რას მელინდა?
 ქეთ-ქეთ ზადლი ჩამორბოდა
 ფეკწითელი, ბაუვი,
 შე ურჯულო ეელის ქარო,
 უკბინე და გოუშვი!
 საყედიმთ გოუშვი!
 იაგ, თიაგ, წარევ, კუხევ.
 რას ელეველი ცასავებ,
 რას ბრუნველი ჯარსავებ!
 ედარე, დედარე,
 დააღაგდი ქვასავებ!

(შიოშვილი, 2016: 273)

შელოცვა სრულდება შვიდჯერ (“შვიდ პირ უკითხევ”); თუკი წყალს შეულოცავენ, შელოცვილ წყალს ფეხს არ დაადგამენ.

თიის შელოცვის, იგივე “ეელის დუას,” მოკლე შავშური ვარიანტი, რომელიც ორიენტირებულია წყლის შელოცვაზე, რათა წყალმა წაიღოს დაავადება, ამგვარია:

შავი ეელი, წითელი ეელი,
 თეთრი ეელი, წყალი ეელი.

(შიოშვილი, 2016: 273)

ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა საინტერესო, მრავალვარიანტიანი სამკურნალო შელოცვები: **უმურისა, ჭვალისა, თვალის სხვადასხვა დაავადებებისა, მუცლის წახდენისა, საწერელისა, ხველისა, გველის და მორიელის ნაკბენისა, სიმსივნისა, ცოფისა, ჩიყვისა და სხვა.** არქაული მაგიური ტექსტების მთელს ამ არსენალს, რომელიც ანიმისტური აზროვნებით გაჯერებული სოციუმის პროდუქტია, ბუნებრივია, თავდაპირველი სახით არ მოუღწევია; ჩვენამდე შემონახულ ტექსტებს აშკარად აქვთ გამოსატული ქრისტიანული რელიგიის კვალი, რამაც, როგორც ჩანს, გადაფარა ჯანმრთელობის დვთაებათა უძველესი სახეები და არქაული ეპოქის „მზითევად“ დაავადებათა გასულიერება-გაპიროვნებალა შემორჩათ.

§3. სამეურნეო შელოცვები

საქართველო, რომელიც მსოფლიოს ერთ-ერთი უძველესი მიწათმოქმედი ქვეყანაა, ოდითგანვე მდიდარია სამეურნეო-აგრორული რიტუალებითა და მათთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერებით. ამ ტრადიციულ არქაულ უბანს, რომელსაც ამინდის მართვის ფუნქცია ეკისრებოდა, მნათობთა კულტის ამსახველ საგალობლებთან და ამინდის, ანუ ტაროსის, ღვთაებათადმი მიმართულ სავედრებლებთან ერთად, განეკუთვნება სამეურნეო ხასიათის შელოცვები. სიტყვისა და მოქმედების მაგიათა რწმენაზე დაფუძნებული ეროვნული ფოლკლორული შემოქმედების ამ უძველესი ნიმუშების გამოყენებით ჩვენი მეურნე წინაპრები ცდილობდნენ, მათთვის სასურველად წარემართათ ბუნებრივი მოვლენები, დაერეგულირებინათ ამინდი, რათა სწორად და მიზანმიმართულად წარემართათ სამეურნეო საქმიანობა..

სამეურნეო შელოცვები მოიცავს მეურნეობის თითქმის ყველა მხარეს: მიწის დამუშავებას, ჭირნახულის მოყვანას და დაცვას, მონადირეობას, მესაქონლეობას, ამინდის მართვას, წელიწადის დროებს და სხვა.

აღამიანი მძიმე სამიწათმოქმედო საქმიანობას ეწეოდა, ხნავდა, თოხნიდა, ბარავდა, ფარცხავდა – მოყავდა მოსავალი, მაგრამ მოწეულ ჭირნახულსაც დაცვა სჭირდებოდა მავნე მღრღნელებისაგან, ჭიაღვისაგან. მაგიური სიტყვისა და სათანადო “რეცეპტურის” ძალა ხალხმა მათთან საბრძოლველად გამოიყენა. მოსავლის საშიში მტრის – **პურის ტილის** ერთ-ერთი კახური შელოცვის თანახმად, რომელიც დიალოგიური ხასიათისაა, არსობის პურის გადამრჩენლები არიან ღვთისმშობელი და იესო ქრისტე. შელოცვის ეპიკური ნაწილის თანახმად, მაცხოვარი გადმოხედავს დედამიწას და დაინახავს “შავ ბებერს” (სხვა ვარიანტით “დედა მარიამს”), რომელიც ცხარე ცრემლით ტირის. მათ შორის გამართული დიალოგით ირკვევა, რომ “უგულოს, უთვალოს, უფეხოს” დაუჭამია ადამიანის საზრდო. აქვე ისმება კითხვა წამლის თაობაზე, რასაც მოსდევს პასუხი:

შავსა მუხი ძირასა
 იჯდა შავი ბებერი.
 წემეესხა შავი ნაბადი.
 ტიროდა ცხარე ცრემლითა.
 გადმაიხედა უფალმა, კითხა:
 – რათ ტირი, ბებერო,
 შავსა მუხი ძირასა?
 – იმას ვტირი, უფალო,
 უგულოს, უთვალოს, უფეხოს

დაუჭამნია ადამიანის საზრდო.
რა არი იმი წამალი?
ნივრის თავი, მყრალა ბალახი,
რკინეული, მარილის კენიწი.
შაულოცე, მოსჭრის კბილსა,
ჩაცვივა ძირსა.

(ქ. ხ. შ., 1994: 252-253)

პურის ტილის სხვა კახურ შელოცვაში, რომელიც ჩაწერილია სიღ-
ნაღის მუნიციპალიტეტის სოფელ ნუკრიანში, გლეხი მაშველად იხმობს
წმინდა ნინოს (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ წმინდა ნინო სხვა, არცერთი
სახის, შელოცვაში არ გვხვდება; ქიზიყში, სადაც განისვენებს წმინდა
ნინო, როგორც ჩანს, მაინც გამოკრთა მისი სახე):

ტილეთ-მილეთი მოვიდა,
დაგვიჭამა სეფისკვერი.
გადადექ და გადასძახე
ჩვენსა წმინდა ნინოსა:
– რა არის იმის წამალი?
– კენიწი მარილი, დამწვარი ნაცარი,
მშრალი ბალახი, შავტარა დანა.

(ქ. ხ. შ., 1994: 253)

აჭარაში გავრცელებულია ეგრეთწოდებული “მატლის” შელოცვა:

მჭრელი მოდის ჭრელითა,
ჭრელი ალვის ცხენითა;
იმას დაწვი შეუკარ
აბრეშუმის თოკითა.

(ბსუქცფა)

ჭიაღუის ხალხურ შელოცვაში, რომელიც დიალოგური ფორმისაა,
მოსავლიანობის მტერს, სიტყვიერ მაგიასთან ერთად, ნივრით, მარილით,
“მყრალი ბალახით”, კაკლის ფოთლით “უმასპინძლებიან”:

სახელი სახელითა,
მალლა შევდეგ ციხესაო,
კაცი მოდის, მოტირის, მოჩივის.
– რა გატირებსო, რა გაჩივლებსო?
– კაცის ნამუშევარსა, ხართა ნახნავსა
ჭიაღუა მიჭამს,
რა არის იმისი წამალი?
– ნივრის კბილი, მარილი კენიწი,
კაკლის ფოთოლი, “მყრალი ბალახი”. –
ეს არის შენი წამალი!

მოსტრის კბილსა, წააწურებს თვალში –
ეს არის მაგის წამალი!

(უმიკაშვილი, 1964: 145)

სამეურნეო შელოცვათაგან საინტერესოა იმერეთში გავრცელებული “**მახრას**” შელოცვა, რომელიც წყევლის ფორმულით მთავრდება. მიწის დამუშავებისას ეგრეთწოდებულ “მახრას” დანახვისას შეულოცავენ და მოკლავენ:

მახრა მიდის თავის სახლში,
მიდის, მიუხარია.
ვინც იმას არ მოკლავს,
იმას არ გაუხარია!

(ქ. ხ. შ., 1994: 233)

სამეურნეო შელოცვათაგან მრავალ ვარიანტად არის შემორჩენილი შელოცვა **ჭიანჭველისა**, რომელიც მტრობდა აბრეშუმის ჭიას და, ამავე დროს, შემოდგომა-გაზაფხულზე საცხოვრებელ ბინასაც მოედებოდა ხოლმე:

შავი მოვა შავითაო,
შავი პიხუ პიხუთაო.
შავსა პირი აუხვის
შავი აბრეშუმითაო.
იარე, მიარე,
ჩემი აბრეშუმი
აღარ დამიზიანო!
შენი გზა აქ არაა,
კარში გადაიარე!

(ქ. ხ. შ., 1994: 214)

“ყაჭის” (აბრეშუმის ჭიის) შელოცვას იმერეთში სამჯერ იმეორებენ:

შავი მოდის შავითაო,
შავი აბრეშუმითაო,
შავსა ფეხი მოტეხია
თეთრი აბრეშუმითაო.

(ბსუნბიფა, საქმე №279: 290)

როგორც თამარ ოქროშიძე მიუთითებს, სტრიქონების დასაწყისში სიტყვა “შავის” თანმიმდევრული განმეორება ჭიანჭველების ფუსფუსის შთაბეჭდილებას ქმნის” (ოქროშიძე, 1960: 308).

ჭიანჭველის შელოცვის ორიგინალური, ზოგადქართულისაგან განსხვავებული, ტექსტი შემოინახეს შავშელმა ქართველებმა:

ღარჭის არაში და ბაკლის არაში
ვინცხა შევა, იმათი ცოდვა შენ ყიაზე,

ეგერ, თუ ამ ყაფში შეხველ!
სინორზე ვინცხა ერხოლება,
იმისი ცოდვაც შენ!

(შიოშვილი, 2016: 275)

სამეურნეო შელოცვათაგან საინტერესოა ფშავში დაფიქსირებული **წყლის დასაწმენდი** შელოცვა, რომლის ტექსტშიც მარიამ ღვთისმშობლის თვალის გამოჩენა წყლის დაწმენდის და უვნებლობის სიმბოლოა:

მურღვავ, წადი,
წმინდავ, მოდი,
მარიამის თვალო!
მურღვავ, წადი,
წმინდავ, მოდი,
მარიამის თვალო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 70)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ძალზე პოპულარულია და მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული ღამით **გარეთ დარჩენილი საქონლის** შელოცვა, რომელსაც ნადირისაგან დამცავი მაგიური ფუნქცია აქვს მინიჭებული (ქ. ხ. შ., 1994: 235-244). საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ამ შელოცვის წარმოთქმისას სხვადასხვა საგნებს იყენებენ: მაკრატელს, სავარცხელს, სკამს, საჩჩელს, საკეცურს და სხვა; ამ საგნებს შეკრავენ (შეკოჭავენ) ბაწრით და სჯერათ, რომ ამ მაგიური ქმედებით ბოჭავენ მგლისა თუ სხვა ნადირის კბილებს; შებოჭილ საგნებს ბოსლის თავზე დადებენ და დარწმუნებულნი არიან, რომ, ვიდრე მათ არ გახსნიან, ნადირის პირი შეკოჭილი იქნება და საქონელს ზიანი არ მიადგება.

გარეთ დარჩენილი საქონლის შელოცვებში ხშირად ითქმება, რომ ის ადგილი, სადაც დაკარგული საქონელი იმყოფება, ღვთისაგან დაცულია, წმინდა ადგილია და ნადირი თუ მეკობრე ვერაფერს ავნებს. ამგვარი სიტყვიერი მაგიით იზრდება საქონლის შეუვალობის, უვნებლობის რწმენა: “... სადაც ჩვენი ძროხა არი, ის ადგილი წმინდანია, წმინდა მეუფისანია” (უმიკაშვილი, 1964: 146).

სამეურნეო შელოცვებისათვის დამახასიათებელია ვედრება უფლისადმი, რათა შეკრას ნადირის პირი, გადაუკეტოს გზები და უვნებელყოს შინაური პირუტყვი. ერთ კახურ შელოცვაში უფალს სთხოვენ, რკინის ცხრა კლიტით შეკრას და შებეჭდოს ნადირის პირი და მეკობრის ხელი:

სახელო, სახელითა, მამითა ძითა, სულთა წმინდითა.
შაულოცამ მგლისას, ნადირისას.
ერთო ღმერთო, ჩამოყარე
ცხრაკლიტური რკინისაო!
შენ შაკარ და შაბეჭდე

პირი მგლისა, ხელი მეკობრისა!
შენ მიე ყური ბანდისა,
თვალი ფისისა,
კბილი გაზმი სანთლისა,
ენა ნაბდისა.
ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 235-236)

ისტორიული საქართველოს კუთხეებში – შავშეთსა და კლარჯეთში, რომლებიც ძირითადად მესაქონლეობის რეგიონებია, სამწუხაროდ, ვერ შემონახეს ღამე გარეთ დარჩენილი ან დაკარგული საქონლის შელოცვა, თუმცა, ამ შელოცვის თანმხლები რიტუალები შემორჩენილია; შავშელები “დანაზე უკითხავენ დუას, ჩააყაფანებენ, დადებენ, ზროხას მგელი არ შეჭამს” (შიოშვილი, 2016: 161); კლარჯელები ასრულებენ ნადირის პირის შესაკრავ რიტუალს, ოღონდაც არა საქონლის, არამედ ყანების დასაცავად: “ყანები არ შიჭამოსო დათვმა, გელმა, ბაბაჲ დაკოჭავდა” (შიოშვილი, 2017: 202).

ფეიქარ ქალთა შორის უნდა შექმნილიყო **დანლართული ძაფის გამოსარჩევი (გასახსნელი)** შელოცვა:

სამნი ძმანი მიდიოდნენ
სამთავ წითელქუდეები.
ერთი – ხვლანჯი, ერთი – კვლანჯი,
ერთიც – გამოსარჩეველი.

(ქ. ხ. შ., 1994: 245)

სამეურნეო შელოცვათაგან აღსანიშნავია დასავლეთ საქართველოში (იმერეთსა და გურიაში) გავრცელებული **ვენახის** შელოცვა, რომელიც ბოლო დრომდე შემორჩა, ოღონდ – ბავშვთა რეპერტუარში გადასული. საახალწლო ლექს-სიმღერების შესწავლისას ჩვენ გავეცანით გურულ საახალწლო რიტუალთან დაკავშირებულ უძველეს საწესო-რიტუალურ ლექს-სიმღერას – “... აგუნა, აგუნა, გამეიარე...”. აგუნას შესახებ გამოთქმულ მეცნიერულ მოსაზრებებს ვიცნობთ (თ. სახოკია, აპ. წულაძე, მ. გიორგაძე). იგი მიწის ნაყოფიერების, მოსავლიანობის წარმართულ ღვთაებად არის მიჩნეული და ეს ტექსტიც, რომელიც, ფაქტობრივად შელოცვაა, მას მიემართება – შესთხოვენ უხვ მოსავალს; თედო სახოკიას მიერ 1897 წელს გურიაში ჩაწერილი “აგუნას” ტექსტი ასეთია:

აგუნა, აგუნა გამეიარე,
ბახვი, ასკანა გადმეიარე!
ჩვენს მამულში ყურძენიო,
მტრის მამულში ფურცელიო!

ჩვენს მამულში გოდრითაო,
მტრის მამულში გიდლითაო!

(სახოკია, 1950: 89)

ვენახის იმერულ შელოცვებში “აგუნა” არსად იხსენიება, თუმცა თხოვნა, რომ მოქმელის (შემლოცველის) ვენახში ბევრი მოსავალი იყოს, მტრისაში ან მეზობლისაში კი – ცოტა, თითქმის იდენტურია; ამავე დროს, რიტუალი, რომლის შესრულების დროსაც შელოცვა წარმოითქმება, დიდ ხუთშაბათს, დილით სრულდება. ამ დღეს ვენახის ბოლოში წაიღებდნენ ვახის ლერწებს, ცეცხლს დაანთებდნენ, ხტებოდნენ, ლითონის საგნებს ერთმანეთს ურტყამდნენ და თან ყვიროდნენ:

ჩვენს ვენახში ძინძა-ძინძა,
სხვის ვენახში კუმპლა-კუმპლა!
ჩვენს ვენახში ყურძენიო,
სხვის ვენახში ფურცელიო!

(ქ. ხ. შ., 1994: 246-248)

წეს-ჩვეულებისა და ტექსტთა იდენტურობა გვაფიქრებინებს, რომ ორივე რიტუალის თანმხლებ შელოცვათა ტექსტები ერთმანეთთან კონტამინირებულია.

ძველად, როგორც მასალებიდან ირკვევა, **მოსავლის ადებას** შელოცვითაც აღნიშნავდნენ. მკის დროს, ბოლო ხელეურის მომკისას, მთიულეები ასე შეულოცავდნენ:

დარ მოხნულო, დარ მომკილო,
დარშიამც გაილეწები!
ორმოს ჩადი, ძველად გადი,
სალხინოდ დაიხარჯები!

(მაკალათია, 1930: 138)

ლეწვის დროს იცოდნენ შელოცვა, რომლითაც მოსავლიანობის წარმართულ ღვთაებას – **“ოროველს”** მიმართავდნენ:

ოროველ,
ორმო ჩასთხარე ქვიანი,
მოგვეც ბარაქაო!

(ქ. ხ. შ., 1994: 250)

ანდა:

ორმოს ჩადი, ძველად გადი,
შენ ძველი და სხვა ახალი!
ღმერთო, მოახმარე პატრონს
ლხინსა და ქორწილში,
ვაჟების დაქორწილებაში,
ქალების გათხოვებაში!

ვინც ჩვენ ავი თვალით შემოგვხედოს,
თვალი აგოს ეკალზეო!

(ქ. ხ. შ., 1994: 250)

ცეცხლის შენახვა ძველად დიდი პრობლემა იყო; ამიტომაც ჩვენმა წინაპრებმა შექმნეს **ცეცხლის** შელოცვა, რომლის მისიაც იყო ნაღვერდალი დილაძე შენახულიყო. სადამოს ნაღვერდალს ნაცარში შეახვევდნენ და შეულოცავდნენ. გურიაში, ჩოხატაურის მუნიციპალიტეტის სოფელ ზემოსურებში პროფესორ ქსენია სიხარულიძის მიერ 1971 წელს ჩაწერილი ცეცხლის შელოცვა ამგვარია:

ცეცხლო, ელოდე, მელოდე,
მე მელოდე, მზეს ელოდე,
მთვარეს ეთაყვანებოდე.
დილით ადრე ავმდგარიყო,
ბენსოური დამხვდებოდე.

(ქ. ხ. შ., 1994: 255)

თითქმის იდენტურია აჭარაში შემონახული ცეცხლის შელოცვაც (ა. ხ. პ., 1969: 78).

ამინდის მართვის სამეურნეო შელოცვებით ძალზე მდიდარია საქართველოს ყველა კუთხე. ამ ჯგუფში განიხილება **ახალი მთვარის, გვალვის, წვიმის, ნისლის, სეტყვის, ქარის, ჭექა-ქუხილის** შელოცვები, რომლებითაც ჩვენი წინაპრები ცდილობდნენ სასურველი ამინდის გამოწვევას.

ახალი მთვარის შელოცვის აჭარული ვარიანტები დიალოგური ფორმისაა; ახალ მთვარეს ეკითხებიან, რა მოიტანა:

მთვარე ვნახე მეიდანზე,
გულით გახარებაზე.
– მთვარე, რა მომიტანე?
– წელი მთელი, გული მთელი,
ხელნაქმარი ხვაფრიელი,
ჩემი ხელის დანაწყობი
შაქრის უგემრიელესი,
მიწის უხვაფრიელესი.
ჩემი საფულე ფულით გაავსილი,
მტრის თვალი დავსილი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 217)

ფშავში ახალი მთვარის დანახვისას იტყვიან:

შენ – დიანი, მე – ძმიანი,
შენ – ქაჩალი, მე – თმიანი,
შენ – თხიანი, მე – ცხვრიანი.

(მაკალათია, 1985: 188)

ამინდის მართვასთან დაკავშირებული მაგიური ტექსტები, ბუნებრივია, არქაული შელოცვებია და სასურველი ამინდის გამოწვევას ემსახურება. ეს არის ეგრეთწოდებული “ლაზარობის”, ანუ “გონჯაობის”, რიტუალური საწესჩვეულებო შელოცვები, რომლებითაც ძალზე მდიდარია ქართული ზეპირსიტყვიერება (ქ. ხ. შ., 1994: 219-224).

სამეურნეო შელოცვების თვალსაზრისითაც, ისევე როგორც სულიერ-კულტურულ მონაპოვართა სხვა სფეროში, საერთოქართული ტრადიციის ჩარჩოებში ექცევა ისტორიული შავშეთიც. აქაურთა ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულმა ყოფამაც, მიუხედავად საუკუნეობრივი თურქული გარემოცვისა, კარგად შემოგვინახა სამეურნეო-აგრარული ხასიათის შელოცვათა ნიმუშები.

შავშეთშიც აქტუალური ყოფილა ტაროსის ღვთაების საკულტო კარნავალი „ლაზარობა“, რომელსაც აქაურები, აჭარლების მსგავსად, „ნაზარობას“ უწოდებენ. ისტორიული საქართველოს ამ ძირძველ კუთხეში ბოლო დრომდე შემორჩა ხსოვნა ამინდის მაგიური მართვის ამ ძველთაძველი რიტუალისა, რამაც საშუალება მოგვცა, მრავლად დაგვეფიქსირებინა ლაზარობის შელოცვის ვარიანტები და გავცნობოდით თავად რიტუალს. ამ თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა ზიოსელი გულდისან ბილირისაგან 2005 წელს ჩაწერილი წვიმისა თუ დარის გამოსაწვევი ლაზარობის ვარიანტები და შესრულების წესები. მთქმელის განმარტებით, “ღარტები მეფერებოდენ, მედარდენ, კარზე მოვლენ და დაგვიძახებდენ. წყალ მივასხამდით ქი, გაწვიმდესო“. გამუდმებული წვიმების დროს კი მზესა და მთვარეს შესთხოვდნენ ღმერთს, სჯეროდათ, რომ ამის შემდეგ “ეფერებოდა ღურბელი“. შელოცვა დიალოგური ფორმისაა. ვალვის დროს მღეროდნენ:

ნაზარ, ნაზარ, ნაგეზარ.

– შემშირე ბაჯი, რად უნდა?

– ერთი საჰანი ფქვილი უნდა,

ერთი კოვზი ძალი უნდა.

შეგვეწყინა ბზი და მთვარე,

ღმერთო, მოგვე წვიმა-წყალი!

(შიოშვილი, 2016: 275)

წვიმის დროს კი მზესა და მთვარეს შესთხოვდნენ:

... შეგვეწყინა წვიმა-წყალი,

ღმერთო, მოგვე ბზი და მთვარე!

(შიოშვილი, 2016: 275)

საყურადღებოა, რომ შავშეთშიც, ისევე როგორც ყველგან საქართველოში, ლაზარობის დროს მორთულ-მოკაზმული ცოცხის ჩამოტარება

იცოდნენ: “ცოცხ შეკვაზმევდით, კარზე ისე მივდოდით, დედოფალი მოვ-
დაო“ (შიოშვილი, 2016: 150).

ლაზარობის რიტუალის დასასრულს მონაწილენი ცოცხს გააშიშ-
ვლებდნენ და წყალში ჩადებდნენ, რათა დასველებულიყო: „იმღერებდენ
და ძაღ და ფქვილ მოთხოვდენ; ბიშ გამააცხოვდენ, მედარებდენ, დუას
იტყოდენ და ჭამდენ, ერთად მეფერებოდენ. დოდოფალ შეკვაზმევდენ, –
ცოცხი იყო, იმით მეფელიდენ. გახდიან ურუბას და წყალში ჩადებენ“
(შიოშვილი, 2016: 153).

ლაზარობის კარნავალის მონაწილეთა მიერ ცოცხის წყალში დასვე-
ლება მაგიური ქმედებაა, რომელსაც, ხალხის რწმენით, წვიმა უნდა მოჰ-
ყოლოდა. ასევე, წყლის მაგიური სხურება ხორციელდება მონაწილეთა
მიმართაც, რაც, აგრეთვე, წვიმის გამოწვევის, გამოხმობის იმიტაციაა; ამ
რიტუალს იცნობს საქართველოს ყველა კუთხე. წყალში თოჯინას (დე-
დოფალას) დასველების აჭარულ რიტუალზე მიუთითა ცნობილმა ინგ-
ლისელმა მკვლევარმა ჯონ ფრეხერმა; იგი აღნიშნავდა, რომ აჭარლებს
შორის გავრცელებულია «обряд купанья куклы во время засухи» (Дж. Фрезер,
1931 : 88); შავშეთში დაფიქსირებული ეს არქაული რიტუალი კიდევ ერთ-
ხელ მოწმობს, რომ აქაურთა ფოლკლორულ–ეთნოგრაფიული ყოფა სა-
ერთოქართული სივრცის ნაწილია.

შავშეთა ყოფაში შემორჩა, აგრეთვე, ამინდის მართვის კიდევ ერთი
არქაული რიტუალი – მთაზე ასვლა, ქვების ატანა და ტაროსის ღვთაე-
ბისაგან სასურველი ამინდის გამოთხოვა. ამ რიტუალში მონაწილეობენ
მხოლოდ მამაკაცები და ისიც – ზნეობრივად წმინდა ადამიანები, უცოდ-
ველები. „გაწვიმებისთინ თაზე წავლენ. ვინცა ბოზობა არ უქნია, ჰა-
რამი არ უქნია, იმან ქვიები ჩაყარონ უნდა. ავლენ მოლოცვაზე კაცები,
ქალები – არა“, – გვითხრა ეუბ ალთუნმა (სოფ. უსტამისი); უბელი (ობა-
ქოი) გულჰან ბილირის ცნობით, „ხოჯები წვეიდოდნენ სერებზე და
იკითხებდენ“ (შიოშვილი, 2016: 154).

მთაზე ასლა გვალვის დროს და იქ ლოცვა გასაწვიმებლად თედო
სახოკიამ 1897 წელს დააფიქსირა აჭარაში: „ხალხი ყველაზე მაღალ
სერზე ადის და იქ ლოცულობს, რაც სამ დღეს გრძელდება. სამი დღის
შემდეგ ჩამოდინან ჯამესთან, კლავენ შესაწირავს (ხარი, ძროხა, ყოჩი) და
მახლობელ მდინარეში ჩადგმულ გოდორში მოლების მიერ შელოცვილ
კენჭებს ყრიან. კენჭებს მოლები თურქულად ულოცავენ: „ – ღმერთო,
წვიმა გვიწყალობე, შეწუხებული ვართ, შენი წყალობა მოგვანიჭე! ვე-
ლასი, დიდისა თუ პატარასი, მწყალობელი შენ ხარ!“ (სახოკია, 1950 :
202–203). ეს რიტუალი, სახელწოდებით „ოთხმოცი ათასი ქვის კენჭის
შელოცვა“, ვრცლად აქვს აღწერილი მკვლევარ ჯემალ ნოლაიდელს; მი-

სი ვარაუდით, ამ რიტუალში შერწყმულია მაჰმადიანური და წარმართული რიტუალები (ნოლაიდელი, 1971 : 133–134).

შავშეთში, სოფელ სვირევანში (დუთლუქოი), 2005 წელს ჩაწერილი ამინდის მაგიური მართვის, კერძოდ მნათობთა კულტის, ამსახველი არქაული შელოცვა საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ფართოდ გავრცელებული მზის საგალობლის ვარიანტია:

მზე, მზე, გამოდი,
ქატო-მარილ დიგიყრი,
ყონ დიგიკლავ!
თუ ვერ შეჭამე,
მეც დეგეშეველები!

(შიოშვილი, 2016: 274)

ამ შელოცვის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი უფრო ახლოს არის შავშურთან:

... მზევ, ჩამოდი ვაკესაო,
ცხვარს დიგიკლავ მაკესაო!
შიგიწვაგ, შიგიმარილაგ,
შამოგიდეგ თავქვეშაო.
თუ მოხვალ, შენ შეჭამო,
თუ არა და მე შევჭამო.

(ბსუქცფა)

ნიშანდობლივია, რომ შავშებმა შემოინახეს ეს არქაული მაგიური ტექსტი, რომელსაც, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ისე იქაც, დღეისათვის დაკარგული აქვს ძველი ფუნქცია და საბავშვო ფოლკლორის კუთვნილებად არის ქცეული; თუმცა, ყველა შემთხვევაში შემორჩენილია მნათობთათვის მსხვერპლშეწირვის არქაული ჩვეულების გამომხატველი სტრიქონები.

ამინდის მაგიური მართვის რიტუალები და მათთან დაკავშირებული შელოცვები შემოინახეს, აგრეთვე, კლარჯმა ჩვენებურებმაც. გვალვის დროს წვიმის გამოსაწვევ კლარჯულ შელოცვაში აღარ გვხვდება არქაული მიმართვა “ნაზარ”, რაც ტაროსის ღვთაების საკულტო კარნავალის – “ლაზარობის” სახელწოდებაა. აქ ზოგადად ღმერთს მიმართავენ; კლარჯ მუჰაჯირთა შორის დაფიქსირებულ წვიმის შელოცვაში სათხოვარი ამგვარია:

გამჩენელო ღმერთო,
შენ გადმოგვხედე,
წვიმა გადმოგვიწვიმე,
კარქობა მოგვეცი!

(შიოშვილი, 2017: 200)

თხილახორელი მელაათ ბალჯისაგან 2007 წელს ჩაწერილი წვიმის
შელოცვა სიტყვის მაგიას ეფუძნება:

ყანაში – ტალახი,
გობზე – ცომი!
ღმერთო, მოგვეცი
ბევრი წვიმა!

(შიოშვილი, 2017: 387)

აჭარის ზეპირსიტყვიერება ძალზე მდიდარია **ნისლის** შელოცვით (ქ.
ხ. შ., 1994: 224-227). ნისლიც, როგორც სხვა ბუნებრივი მოვლენები, გაპი-
როვნებულად წარმოდგინება; ამიტომაც უშუალოდ მას მიმართავენ და
ცდილობენ, “დაარწმუნონ”, რომ მისი ცოლი ორსულია (ავადაა) და
აჯობებს, დროზე მიუსწროს; ანდა ცოლი მოლოგინებულა, ბავშვებს
საფრთხე ელით და უნდა მიუსწროს:

ნისლო, ნისლო, ეიყარეო,
ცხრა მთას იქით გედეიყარეო!
შენი ქალი დაწოლილა,
სამი ბაღვი ყოლიაო:
ერთი – კუნტი, ერთი – ლალი,
ერთი – სულ ყველაზე კარგი.
ღელე-ღელე შეიარე,
კოპით წყალი უუტანე.
მაღე ახვალ, მოგიჩხება,
გვიან ახვალ, მოგიკვდება!

(ქ. ხ. შ., 1994: 225)

შავშურ ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორულ სინამდვილეშიც, საქართვე-
ლოს სხვა კუთხეების მსგავსად, ამინდის მაგიური მართვის ფუნქცია
ენიჭება ნისლის შელოცვასაც. ნისლის შელოცვათა შავშური ვარიანტე-
ბის ნაწილი მსგავსი ან იდენტურია აჭარაში გავრცელებული ანალო-
გიური ტექსტებისა, ნაწილი კი განსხვავებულია და, შეიძლება ითქვას,
უფრო დახვეწილიცაა და პოეტურიც. ამის ნიმუშია პროფესიონალი შემ-
ლოცველის – სოფელ დასამობში მცხოვრები 81 წლის შექერნაზა ყუში-
საგან 2009 წელს ჩაწერილი ნისლის შელოცვა, რომელშიც ერთმანეთს
ენაცვლება ნისლის აყრისა და მზის გამოსვლის თხოვნა, რაც სამჯერ
მეორდება; აქვე ხაზგასმულია უზენაესი მნათობის – მზისადმი მსხვერპ-
ლის შეწირვის არქაული ჩვეულებაც:

ნისლო, წადი, ეიყარე,
მზედ გამეკდოსო!
ნისლო, ეიყარე, ბზევ, გამო!
ნისლო, ეიყარე, ბზევ, გამო!

ნისლო, ეიყარე, ბზევ, გამო!
ცხვარ დიგიკლავ, ბზევ, გამო!
შემცივდა! ბზევ, გამო!
კალოზე ყონ დიგიკლავ,
ბზევ, გამო, გამათბე!

(შიოშვილი, 2016: 273)

შავშეთის ფოლკლორში ბოლო დრომდე ძალზე გავრცელებულია ნისლის შელოცვის მოკლე ვარიანტი, რომლის წარმოთქმისას მამაკაცის ქუდს ამოატრიალებენ და იტყვიან:

ქუდი გადმოვაქციე,
ნისლი გავაქციე.

(შიოშვილი, 2016: 274)

იმერხევის სოფელ ზიოსში ჩაწერილ ნისლის შელოცვაში გამოთქმულია სურვილი ნისლის ცხრათვალა მზით შეცვლისა, რაც მშვენიერი ეპითეტით არის გამოსატყული:

ნისლო, ნისლო, ეიყარეო,
ცხრა მზის თვალში გედეფარეო!

(შიოშვილი, 2016: 274)

შავშური ნისლის შელოცვის ერთ-ერთმა ვარიანტმა შემოინახა ტაბუირების (ამ შემთხვევაში ტაბუს დარღვევის) კავშირი ნისლის ჩამოწოლასთან:

აქედან წადი ნისლო,
მე კვერცხი არ მიჭამია!
ვინცხამ ქი ჭამაო,
იმასთან წადიო!
ქუდი გამოაქციეო,
ნისლი გავაქციეო.

(შიოშვილი, 2016: 274)

კვერცხი, როგორც სიცოცხლის დაბადების ხილული მისტერია, ვიზუალური ფენომენი შესაქმისა, არქაული სახე-სიმბოლოა მსოფლიოს ყველა უძველესი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში. სწორედაც კვერცხის მოთხოვნაა ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა ლაზარეს რიტუალზე კარდაკარ მოსიარულეთა მიერ შესასრულებელ ტექსტებში. კვერცხის, როგორც სიცოცხლის კოსმიური მოდელის, ტაბუირება ნისლის შელოცვაში შემთხვევითი როდია: კვერცხი, როგორც უკვდავებისა და ნაყოფიერების თვალსაჩინო განსახიერება, გაზაფხულ-შემოდგომის ბუნიობის არქაულ დღესასწაულთა ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტი იყო, რითაც მზეს უფრო მეტი ცხოველმყოფელობა უნდა შესძენოდა; მისი შეჭმა კი, ბუნებრივია, ტაბუს დარღვევად აღიქმებოდა. ამ თვალსაზრისით საყურადღე-

ბოა აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული “შელოცვა ამინდზე“, რომლის თანახმადაც, სასურველი ამინდის გამოსათხოვრად მთას კვერცხს სწირავენ:

ალათასა, მაღათასა,
თითო კვერცხი თითო თასა.
აღარ გვინდა მზისა თვალი,
ღმერთო, მოგვე წვიმა წყალი!
ამინ!

(ბსუქცფა)

სამეურნეო შელოცვათაგან ძველთაგანვე ჩვენში იცოდნენ **სეტყვის** შელოცვა. სეტყვის, იგივე კოხის, დროს იმერეთში გამოიტანდნენ ხოლმე ლითონის საგნებს, არახუნებდნენ და შეულოცავდნენ:

კოხი წავიდეს,
კოხს ნუ მოიყვან!
მოსავალში გაგვიმარჯვე!

(ქ. ხ. შ., 1994: 227)

სვანები ასე მიმართვდნენ კოხის “წინამძღოლად” დასახულ “კვარკვალოს”:

კვარკვალო ბედნიერო, ღელე-ღელე იარეო!
კოხის წინამძღოლო, გვიშველე!
დამბადებელო, გვიშველე!
გვიშველე შენის მადლისათვის,
მთავარანგელოზო, გვიშველე!

(ქ. ხ. შ., 1994: 227)

საყურადღებოა, რომ შავშეთში სეტყვის დროს სცოდნიათ კედელზე ცოცხის მიკვრა, რითაც, მათი რწმენით, სეტყვის შეჩერებას იწვევდნენ. უსტამისელი ეუბ ალთუნის (დათუნაშვილი) თქმით, “ხოშკაკალად რო იქნება, კედელზე ცოცხ მიაკვრენ, დადგესო ხოშკაკალად“. სოფელ სვირევანში ხოშკაკალის დროს ღოცულობენ: “ღმერთოჯან, შენ შიგვინახე, სიციელი არ დეგვიშვა!“ (შიოშვილი, 2016: 160).

სეტყვის, ანუ ხოშკაკლის, შელოცვა შემოინახა კლარჯულმა ფოლკლორმაც. ამ შელოცვის სიტყვიერი ქსოვილი ნისლის შელოცვის იდენტურია:

ხოშკაკალო, გედეყარე!
შენი ქალი ავადაა,
მაღე მიხვალ, მოგიჩეხა,
მაღე არ მიხვალ, მოგიკდება!

(შიოშვილი, 2017: 387)

სამეურნეო შელოცვათა შორის ვხვდებით **ქარის** შელოცვებსაც (ქ. ხ. შ., 1994: 229-230). ქარსაც მიმართავენ, როგორც სულიერს და “აიძულე-ბენ” ჩადგეს; აქაც, როგორც ნისლისა და სეტყვის შელოცვებში, ქარს “აშინებენ” და “აიძულებენ” წავიდეს და ცოცხალს მიუსწროს ცოლს; ერთ-ერთი აჭარული ქარის შელოცვა ასეთია:

ავარდი, ქარო, ჩავარდი,
შენს ბუდეში ჩავარდი!
შენი ცოლი ორსულია,
ადრე მიხვალ, მოგიჩეხა,
გვიან მიხვალ, მოგიკვდება.
ქარი – ქოთანს ქვეშ,
ქოთანი – ქვას ქვეშ!

(ქ. ხ. შ., 1994: 230)

ქარის შელოცვას ახლავს მაგიური მოქმედებაც: სამჯერ შელოცვის შემდეგ ქოთანს დაამხოვენ, ზედ ქვას დაადებენ და სჯერათ, რომ მასში ქარი გამოამწყვდიეს.

იმერეთში ქარს აუცილებლად მშობლების პირველი შვილი შეულოცავდა:

პირველი ვარ დედისა,
წამალი ვარ ქარისა!
ჩადექ, ქარო, ჩადექი!
პირველი ვარ დედისა,
წამალი ვარ ქარისა!
ნუ დაამტვრევ ჭირნახულს,
ნამუშევარს კაცისა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 230)

შელოცვის დამთავრების შემდეგ კი სახლის ოთხივე კუთხეში წყალს ჩაასხამდა.

ჭექა-ქუხილის დროს ჩვენმა წინაპრებმა იცოდნენ ნათესების დასაცავი სამეურნეო რიტუალი და მასთან დაკავშირებული შელოცვა, რომელიც გაზაფხულის პირველ დაქუხებას უკავშირდებოდა; ეს შელოცვა იმავდროულად ადამიანთა ჯანმრთელობის პრევენციაც იყო: ამ დროს თუშები გულსა და წელზე რკინას მიიდებდნენ და შეულოცავდნენ:

თავ რკინა, გული მაგარი,
ჩვენი ყანა გამაძლარი,
ლეკის ყანა დამპალი!
ჩემი წელი მაგარი,
ლეკის წელი დამპალი!

(ქ. ხ. შ., 1994: 231)

ქართლში იტყოდნენ:

ზურგი, ზურგი, მაგარა,
ჩვენი ყანა გამძღარა,
ლეკებისა დამპალა!

(ქ. ხ. შ., 1994: 231)

აჭარაში იცოდნენ **კრუხის** შელოცვა: კვერცხებს საქათმეში აუცი-
ლებლად საცრით მიიტანდნენ, საბუდარში ჩააწყობდნენ და ასე მი-
მართვდნენ კრუხს:

ჯუჯულაგ, კვერცხები მოგიტანე საცრითა,
ქვეშ გაგიწყო ბუჯრითა.
ვარიები გამომიყვანე ქოჩრითა,
მამლები გამომიყვანე მაგარდეზიანი,
ხმა ჰქონდეს მაღალზარიანი!
მელას მუცელი სტკიოდეს!
ქორს დუქორდეს მეორე თვალი!
ყვავ-ყორანს ამუწყდეს მათი გვარი!
ეზოში გეგეშალოს ჭუჭულის ფარი!
ვინც შურით შეგხედოს, გუუხმეს ორივ თვალი!

(ბსუქცფა)

მრავალსაუკუნოვანმა ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ და ეთნოგრა-
ფიულმა ყოფამ ბოლო დრომდე შემოინახა სხვადასხვა ავადმყოფობათა
პროფილაქტიკისათვის გამიზნული სამკურნალო შელოცვები და ამინდის
მაგიური მართვის რიტუალებთან თუ სხვადასხვა სამეურნეო საქმიანო-
ბასთან დაკავშირებული სამეურნეო შელოცვები, რომლებიც ანიმისტური
მსოფლმხედველობის შედეგად აღმოცენდნენ და ეფუძნებიან სიტყვისა
და მოქმედების მაგიის რწმენას. შელოცვათა უმთავრესი დანიშნულება
საწესჩვეულებო რიტუალებში სასურველი შედეგის მიღწევა და გარკვეუ-
ლი წესრიგის შეტანა იყო, დროთა განმავლობაში კი, წეს-ჩვეულებებთან
მჭიდროდ დაკავშირებული, დახვეწილი, უაღრესად ტევადი ეპითეტებით
შემკული მაგიური სიტყვიერი ფორმულები, გარკვეული მაგიური ქმედე-
ბების თანხლებით, დამოუკიდებელ უანრად ჩამოყალიბდა და პროფილაქ-
ტიკურ-პროდუქტიული მაგიის მატარებელმა არქაულმა ნარატივებმა თან-
დათანობით დახვეწილი პოეტური ფორმაც მიიღეს, შეითვისეს რა რიტ-
მულ-რითმული სამკაულები.

თავი VII. საგმირო პოეზია

§1. გენეზისი, თემატიკა, კომპოზიცია და შესწავლის ისტორია

კაცობრიობის სულიერი აღმასვლის ხანგრძლივ გზაზე შემუშავებულ ზნეობრივ სათნოებათა შორის ერთ-ერთი უმთავრესი მამულისადმი ერთგულება და სიყვარულია. სამშობლოსადმი მსახურება, მისთვის თავდადება მუდმივად მტრებით გარემოცული და მრავალჭირგადაანახადი ქართველი ხალხის საუკუნეებით განმტკიცებული მაღალზნეობრივი თვისებაა, რაც განსაკუთრებული ძალისხმევით აისახა ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრში, განსაკუთრებით კი – საგმირო პოეზიაში. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ფოლკლორის ერთ-ერთი წამყვანი მოტივი პატრიოტიზმია, ხოლო მშობელი ქვეყნის სიყვარული და სურვილი მისი სიცოცხლისა და სიდიადისა პირველი და აუცილებელი ზნეობრივი პირობაა არსებობისათვის. ამ მხრივ გამორჩეულია ქართული ხალხური საგმირო ლექს-სიმღერები და აფორიზმები. ეს უმდიდრესი და უკეთილშობილესი უბანი ჩვენი ეროვნული ფოლკლორული შემოქმედებისა საუკუნეთა განმავლობაში ძერწავდა დახვეწილ პატრიოტულ, საგმირო-სარაინდო ხალხურ კოდექსს, რაც ქვეყნის ძნელბედობის ჟამს სამშობლოს დამცველი “კაი ყმების” სულისჩამდგმელი და მამოძრავებელი იყო მამულის თავისუფლებისათვის წმიდათაწმიდა ბრძოლაში და თაობებს ზრდიდა პატრიოტული სულისკვეთებით; თავის მხრივ კი ყოველი ეპოქის ჭეშმარიტი გმირებისა და მამულიშვილების საქმიანობა ქვეყნისადმი თავდადებისა და ერთგულების მაგალითებით ავსებდა და ასაზრდოებდა ზეპირსიტყვიერებას. ხალხური სიბრძნის ამ უდიდეს დიდაქტიკურ ფუნქციას გულისხმობდა ილია ჭავჭავაძე, როცა ბრძანებდა:

წმინდაა იგი, ვისაც ეღირსა
 მამულისათვის თავის დადება!..
 ნეტა იმ ვაჟკაცს, ნეტა იმ გმირსა,
 ის თავის ხალხში აღარ მოჰკვდება.
 მას განაცოცხლებს სიმღერა ხალხთა,
 შორს საუკუნეთ ეტყვის მის სახელს,
 და არაერთხელ ჭაბუკთა ყრმათა
 ხმლის ტარზედ ძლიერს აუთოლოლებს ხელს;

აკვანზედ დედა უმღერებს შვილსა
 ტკბილისა ხმითა იმ სიმღერასა
 და თუ ინატრებს რასმეს მისთვისა,

– ინატრებს გმირის მის დიდებასა;
და უფრო ხშირად იმღერს ქალწული,
გმირს მოიგონებს და გამხნევდება, –
ყოველი იმღერს და სხვა მორჭმული
გმირი იმ მღერით დაიბადება.

(ჭავჭავაძე, 1984: 109)

არსენ კათალიკოსი (X ს.) გამოჩენილ პიროვნებათა ცხოვრების აღწერის უმთავრეს მიზნად მიიჩნევდა მათი ზნეობრივი გაკვეთილების დიდ აღმზრდელობით მისიას, მათ მაგალითებზე “სარგებლის” პოვნას, “რათა არა სიდრმესა შინა დაფარულ იყვნეს სათნოებანი და ღუაწლი ... და მერე მათ გამო რათა სარგებელი ვპოოთ” (“ქართლის ცხოვრება”, 1942: 3).

იგივე აზრისაა ილია ჭავჭავაძეც: “დიდ-ბუნებოვან კაცთა და სახელოვან გმირთა მაგალითებით ისტორია სწურთნის ერსა, ზრდის და დიდებულნი საქმენი კიდევ გულს უკეთებენ მოქმედებისათვის, აქეზებენ, ამხნევებენ, თუ ნამეტნავად ის მაგალითები ერის საკუთარის ისტორიისანი არიან. ერი თავის გმირების ცხოვრებითა და მაგალითებით უნდა მსუღდგმულობდეს, თუ მართლა ერობა მსურს და ეგრეც არის, საცა ერი ერობს” (ჭავჭავაძე, 1984: 611).

წერილში “სიკვდილის შიში” გერონტი ქიქოძე, საუბრობს რა ქეთევან წამებულის გმირულ სიკვდილზე, აღნიშნავს: “მან (ქეთევან დედოფალმა – თ.შ.) თავისი დაფლეთილი ძუძუებით მეტი გმირი აღუზარდა თითქმის საესებით დაცარიელებულ და გავერანებულ ქართლ-კახეთს, ვიდრე ასიათასი ქალი თავისი რძით აღზრდიდა” (ქიქოძე, 1985: 490).

სწორედაც, ამგვარი იდეალებით არის გაჟღენთილი ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების საგმირო-პატრიოტული ნაკადი, რასაც ეფუძნება ქართული ხალხური საგმირო პოეზია. “ქართველი ხალხის ტვირთმძიმე ისტორიის მანძილზე უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, ეროვნული თვითმყოფადობისა და საერთო-ეროვნული ცნობიერების, ერთიანი ეროვნული ფსიქოლოგიის შენარჩუნებაში, საგმირო-პატრიოტული სულისკვეთების გაღვივებასა და მის ტრადიციად ჩამოყალიბებაში უდიდესი როლი ენიჭება ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთ უძველესსა და უმდიდრეს ჟანრს – საგმირო პოეზიას; მამულისადმი სიყვარული და თავდადება გახდა საგმირო ლექს-სიმღერების სათავე, ხოლო თავის მხრივ გმირობის იდეალი სამშობლოს დაცვის, მისი მსახურების იდეას დაუკავშირდა” (შიოშვილი, 2004: 5). მართლაც, მრავალჭირგამოვლილმა ქართველობამ საგმირო ლექს-სიმღერებში ჩააქსოვა თავისი საუკეთესო შვილების თავგანწირვისა და ვაჟკაცობის ამსახველი ამბები, რომლებიც თაობებს მოძღვრავდნენ პატრიოტიზმის სულისკვეთებით. როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, “წარმოშობით სხვადასხვა

ხნის საგმირო ლექსები ერთი უწყვეტი სიმღერაა სამშობლოს სიყვარულზე, მამაცობაზე, მეგობრობასა და კაცთმოყვარეობაზე, წარსულ ბედუკუდმართობაში ქართველი კაცის ჭირში გაუტყეხელობასა და ზნეობრივ სიფაქიზეზე" (სიხარულიძე, 1968: 82).

ქართული საგმირო პოეზიის მამულიშვილური მუხტი და შესრულების ფართო არეალი განაპირობა მისმა უდიდესმა აღმზრდელობით-პატრიოტულმა ხასიათმა, რაც პირნათელი, ზნეობრივად სრულქმნილი მამულიშვილების ჩამოყალიბების კეთილშობილურ საქმეს ემსახურება, გამოხატავს რა ხალხის მიერ საუკუნეთა მანძილზე შემუშავებულ ნორმებს სამშობლოს მსახურებისას.

ქართული ზეპირსიტყვიერების პატრიოტული სულისკვეთების უდიდესი როლი ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში კარგად ესმოდათ ჩვენს დიდ „სამოციანელებს“ და ამიტომაც ფართო საქმიანობა გაშალეს ეროვნული ზეპირსიტყვიერების შესაკრებად და გამოსამზეურებლად. ქართული ხალხური საგმირო ლექსებისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდნენ ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, პეტრე უმიკაშვილი და სხვები. დუშეთში მომრიგებელ-მოსამართლედ მუშაობის დროს ილიამ დიდი რაოდენობით შეკრიბა საგმირო ლექსები, რომლებიც შემდგომ დაისტამბა პ. უმიკაშვილის კრებულსა და „ივერიაში“ (1890 – №№134,195; 1890 – №148; 1893 – №№19, 206, 213, 215, 222, 226). საგმირო ლექსები მრავლადაა დაბეჭდილი „აკაკის თვიურ კრებულში“. საუბრობს რა „აკაკის კრებულის“ ერთ-ერთი აქტიური თანამშრომლის – სოსიკო მერკვილაძის დამსახურებას ზეპირსიტყვიერების შეკრების საქმეში, მკვლევარი ლალი ბერძენიშვილი აღნიშნავს: „ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთი ნათელი გამოსატულება იყო „აკაკის კრებულის“ ფურცლებზე საგმირო და საისტორიო ღრმად პატრიოტული ლექსების, გადმოცემებისა და თქმულებათა გამოქვეყნება... ს. მერკვილაძის ჩანაწერით გაისმა „აკაკის კრებულის“ ფურცლებიდან საბრძოლო ელევია, პატრიოტული სიმღერა:

მამულო, შენთვის მოგკედები,
შენთვის ჩავიცვამ შავსაო,
შენ შამოგწირავ სიცოცხლეს,
შამოგვევლები თავსაო!“

(ბერძენიშვილი, 1986: 21-22)

ქართულ ხალხურ საგმირო ლექსებში გადმოცემული პატრიოტულ-მოქალაქეობრივი იდეალებით მომავალი თაობის დამოძღვრის კეთილშობილურ საქმეში უდიდესი წვლილი შეიტანა იაკობ გოგებაშვილის „დედა ენამ“, პეტრე უმიკაშვილის „ხალხურმა სიტყვიერებამ“, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ვაჟა ფშაველას, თედო რაზიკაშვილის, ალექსანდრე

სახანაშვილის, ალექსანდრე ყაზბეგის, რაფიელ ერისთავის, დავით ხიზანიშვილისა და სხვათა მიერ შეკრებილმა ფოლკლორულმა ნიმუშებმა და ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულმა ნარკვევებმა.

ქართული ხალხური საგმირო ლექსები და სიმღერები ეროვნულ ძირებზე ამოზრდილი წმიდათაწმიდა ფენომენია, თავისებური ანარეკლია ქართველი ხალხის ჰეროიკული სულისა, მისი პატრიოტული ტრადიციებისა. “ერი თავის გმირებში ჰპოულობს თავის სულსა და გულსა, თავის მწვრთნელსა, თავის ღონესა და შემძლეობას, თავის ხატსა და მაგალითს” (ჭავჭავაძე, 1984: 605).

თემატურად, ციკლობრივად და ჟანრობრივად მდიდარი, ფუნქციისა და შესრულების წესების მიხედვით მრავალფეროვანი, სხვადასხვა დროს შექმნილი საგმირო პოეზიის შესწავლისას პირველ რიგში მათი კლასიფიკაციის საკითხი დგება.

შინაარსისა და კომპოზიციის მიხედვით ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი საგმირო ლექსები ორ დიდ ჯგუფად – **სიუჟეტური** და **უსიუჟეტო** ლექსებად – წარმოგვიდგება.

უსიუჟეტო საგმირო ლექსები მოკლე, უმეტესად ოთხსტრიქონიანი (გამონაკლისის სახით რვა ან ათსტრიქონიანიც) ლექსებია, რომლებშიც გადმოცემულია “საუკუნეთა მანძილზე ქართველი ხალხის მიერ შემუშავებული იდეალი გმირობისა. ეს არის ერთგვარი ქართული საგაჟაკო კოდექსი... ისინი წარმოადგენენ აფორიზმებსა და სასიმღერო ტაეპებს...” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 204).

როგორც ქსენია სიხარულიძე განმარტავს, სიუჟეტური საგმირო ლექსების კომპოზიცია განსხვავდება საგმირო აფორიზმებისა და სასიმღერო ტაეპებისაგან მიუხედავად იმისა, რომ ორივე შემთხვევაში პოეტურ გვართა მიხედვით “ღირს-ეპიკოსთან გვაქვს საქმე; თხრობას – ეპიკოს ლექსებში ცვლის ემოცია – ღირიკა”; თუმცა, სიუჟეტური ლექსები ძირითადად ბალადების სახით წარმოგვიდგება – მძაფრი სიუჟეტით ვითარდება, ნოველისტური ხასიათისაა და “საგმირო ბალადები შეიძლება ეწოდოს” (სიხარულიძე, 1968: 127). საგმირო ბალადებს შევისწავლით შესაბამის თავში; ამჯერად განვიხილავთ უსიუჟეტო ღირს-ეპიკურ საგმირო ლექს-სიმღერებს, რომლებშიც ჩვენმა ხალხმა ჩააქსოვა გმირობის იდეალი, დიდების შარავანდედით შემოსა სამშობლოსათვის თავდადებული გმირები.

თემატურად თუ ციკლობრივად საგმირო პოეზია განსაკუთრებულ სიმდიდრესა და მრავალფეროვნებას იჩენს. ამ პრინციპით დაჯგუფებისას ნაწარმოებთა განმეორებასა და თანხვედრილობას ადგილი აღარ აქვს. ამიტომაც სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში საგმირო ლექსების კლასიფიკაციისას უპირატესობას ანიჭებენ მათ დაყოფას თემატური

ჯგუფების მიხედვით. საგმირო პოეზიაში შეიძლება გამოიყოს შემდეგი ძირითადი თემები:

1. საგმირო აფორიზმები და სასიმღერო ტაეპები;
2. უცხო ტომთა თარეშისა და შინაური შუღლის ამსახველი პოეზია;
3. საგმირო-სახოტო პოეზია;
4. სამონადირეო ლექსები;
5. საგმირო-სამგლოვიარო ლექსები.

ქართულ ხალხურ საგმირო ლექს-სიმღერებში ჩაქსოვილ სავაჟკაცო იდეალებზე საუბრისას გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ თემთა შორის შუღლისა და შინაური ორთაბრძოლების ამსახველ პოეზიაშიც არის შექმნილი ამა თუ იმ პიროვნების გმირობა, მაგრამ ეს გმირობა შორს არის იმ პროგრესული იდეისაგან, რაც ახასიათებს სამშობლოს დაცვის თემაზე შექმნილ ზეპირსიტყვიერებას, რადგანაც მათში გამართლებულია ერთი თემის მიერ მეორეს დარბევა (სიხარულიძე, 1958: 213-214).

საგმირო, სახელდობრ საგმირო-საისტორიო, ლექსები ზედმიწევნით არის შესწავლილი ქართულ ფოლკლორისტიკაში (ქს. სიხარულიძე, მ. ჩიქოვანი, ელ. ვირსალაძე, გ. ლეონიძე, ზ. თანდილავა, ა. ახვლედიანი, დ. გოგოჭური, გ. ახვლედიანი, ვ. მაცაბერიძე, ლ. ბერძენიშვილი, გ. ალიბეგაშვილი და სხვა). პატრიოტული იდეალების გამომხატველი ზნეობრივი თვისებები, რაც სამშობლოს ინტერესების დამცველს უნდა ახასიათებდეს, თავს იყრის ქართული კლასიკური ზეპირსიტყვიერების ამ დიდებულ ნაკადში, საგმირო პოეზიას რომ ვუწოდებთ; მათში გარკვეულ მორალურ კოდექსად ჩამოყალიბდა საუკუნეთა განმავლობაში გამოცდილი და გამომჟღავნებული იდეალი მამულის სიყვარულისა და ერთგულებისა.

§2. საგმირო აფორიზმები და სასიმღერო ტაეპები

"კაი ყმა" – ასე უწოდა ხალხმა სამშობლოს ერთგულს, მამაცს, გულმართალს, მეგობრის გამტანს, დაჩაგრულის ქომაგს, დინჯს, ზნეობრივად ფაქიზ ვაჟკაცს. ეს საპატიო, სასიყვარულო სახელი ქართველი ხალხის ბედუკურმართ, მაგრამ გმირული წარსულის ღრმა ფესვებზეა დაფუძნებული, იგი გმირის იდეალის გვირგვინია, კეთილის ბოროტთან ჭიდილში გამოჭედილი", – წერს პქსენია სიხარულიძე (კაი..., 1963: 3). ამ კაი ყმათა საქებრად, მათი საგმირო საქმეების განსაზღვრებად და მათი მაგალითით მომავალ თაობათა დასამოძღვრად შექმნა ჩვენმა ბრძენმა ხალხმა უადრესად მტკიცედ და მყარად ფორმულირებული საგმირო-სარაინდო კოდექსი, რომელიც საგმირო პოეზიაში ჩააქსოვა.

საგმირო აფორიზმები უმთავრეს შემთხვევაში ორი, ოთხი ან ექვს-სტრიქონიანი უსიუუეტო ლექსებია. ისინი პოეტური აზროვნების მაღალი საფეხურის პროდუქტია და გამოხატავს გმირობა-რაინდობის განზოგადოებულ იდეალს. მათ უმრავლესობას მელოდიაც გააჩნია, რაც კიდევ უფრო აფართოებს მის არეალსა და ქმედითუნარიანობას.

საგმირო აფორიზმების (და ზოგადად საგმირო პოეზიის) ძირითადი სენტენციებია: სამშობლოსათვის თავდადება, მეგობრობა, გმირობა-ვაჟკაცობა, ოპტიმიზმი, გაუტყეხლობა, სიღინჯე, თავდამბლობა, კარგი მონადირეობა და სხვა. ეს ყოველივე გმირის სავალდებულო ნორმებია, რაც ქართულ ხალხურ საგმირო ლექს-სიმღერებსა თუ აფორიზმებს ზოგადასაკაცობრიო მნიშვნელობას ანიჭებს.

საგმირო პოეზიის ზოგიერთი ნიმუში, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, შესაძლებელია, იყოს მოველენათა განზოგადობის ნიმუში, მაგრამ ის აფორიზმი არ არის, **სასიმღერო ტაეპია**, რადგანაც კონკრეტულ ამბავთან ანდა პირთან არის დაკავშირებული (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 205).

ჭეშმარიტი ვაჟკაცის, გმირის ხასიათ-თვისებები შესანიშნავად ჩამოყალიბდა ერთ-ერთ შთამაგონებელ ხალხურ აფორიზმში:

- ვაჟკაცსა – გული რკინისა,
- აბჯარი – თუნდა ხისაო,
- თვალნი – ქორებულ მხედავნი,
- მუხლები – შევარდნისაო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 79)

ამ სასიმღეროდ ქცეულ ლაპიდარულ აფორიზმს უდიდესი ყურადღება მიაქცია ილია ჭავჭავაძემ, მრავალ ვარიანტად ჩაიწერა და გამოაქვეყნა; ერთ-ერთი ქართლური ვარიანტი ასეთია:

- ვაჟკაცსა – გული რკინისა,
- ხანჯალი – თუნდა ხისაო,
- მტრებსა უწყვეტდეს სინსილას,
- მოყვრებს უწევდეს ღხინსაო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 269)

კაი ყმის პატრიოტული მრწამსი, მისი გულოვანება ყველაზე თვალსაჩინოდ სამშობლოს მტრებთან ბრძოლაში წარმოჩნდება. ქართულ სალაშქრო სიმღერად იქცა და აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელდა სავაჟკაცო კოდექსის შემცველი მშვენიერი საგმირო აფორიზმი, რომელსაც სალაშქროდ მიმავალი ქართველი ვაჟკაცები მღეროდნენ:

- მაშინ კარგია კაი ყმა,
- რა დილა-ბინდით დგებოდეს,

იცვამდეს გრილსა რკინასა,
“ომს ვიქამ”, – ემზადებოდეს.
ხვადი რო ჰხრავდეს ლაგამსა,
წაღმა-უკუღმა დგებოდეს,
ათოთქროვებდეს მხედარი,
ტყვია ტანზედა ხვდებოდეს.

(ქ. ხ. პ., 1974: 79-80)

ქართული ხალხური საგმირო აფორიზმების პატრიოტული ნაკადი, ქება-დიდებას ასხამს რა სამშობლოს ბურჯად მოვლენილ გმირებს, გულისტკივილით წარმოაჩენს “გატეხილ”, მშიშარა, ქვეყნისათვის გამოუსადეგარ ადამიანებს:

გატეხილისა ვაჟისა
ყორანმა ლეში არ ჭამა,
გაუტეხელის ვაჟისა
წინ-წინ მკლავები დაჭამა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 85)

სამშობლოს ერთგული დამცველი, გაუტეხელი, მამაცი მოყმე, მგელი და არწივი ერთ სიმბოლურ სახედ მოიაზრება ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში. არცერთი მათგანის შეცვლა, გადაკეთება არ შეიძლება; თითოეული მტკიცედ ჩამოყალიბებული, მონოლითური ხასიათია, თითოეულს თავისი მეობა და სამოქმედო ასპარეზი აქვს:

კაი ყმა, მგელი, არწივი –
არცერთ არ გაიწურთნება.
მგელი არ მაშლის მგლობასა,
კაი ყმა – მამაცობასა,
არწივი – არწივობასა,
მთის ყურეთ ნადირობასა.
მგელი გაივლის მთაზედა,
ნამგაბერტყილი დარჩება,
დაიხულება არწივი,
მთით ბარად ჩამოვარდება,
დაიჭერს შუნის თიკანსა,
ხორცი ძვალადვე დარჩება.

(ქ. ხ. პ., 1974: 94)

ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში, როგორც აღვნიშნეთ, შექმნილია გმირობა-ვაჟკაცობის ერთგვარი ზნეობრივი კოდექსი, რომლის დაცვა-სავალდებულოა “კაი ყმისათვის”. ხალხური სიტყვიერების კოლექტიური ავტორი ვაჟკაცს ამგვარი აფორიზმის სახით ჩამოუთვლის მასზე

დაკისრებულ მოვალეობებს, რომელთაგან უპირველესია სამშობლოს დაცვა:

ვაჟასა შენისთანასა
 განა თუ აგრე სმა უნდა?
 დილას ადგომა ადრიან,
 გრილსა რკინასა სსმა უნდა.
 აყეფდებოდეს ქობაქი,
 სოფელს სიმირგვლივ ვლა უნდა,
 სოფელს მაგიდეს მოძალე,
 სხვათ ნამეტნავად ცდა უნდა.

(ქ. ხ. პ., 1974 : 89)

ქართული ხალხური აფორიზმების თანახმად, კაი ყმის სარბიელი ბრძოლის ველია, სადაც მან საკუთარი ქვეყნის ინტერესები უნდა დაიცვას; ვაჟკაცი სამშობლოსათვის ბრძოლაში უნდა იხარჯებოდეს, “ცუდაი”, “გონჯაი” კი – ქალებთან ნებივრობაში:

კაი ყმა ლაშქარს მოკვდება,
 სწორების მჯობინობასა,
 ცუდაი – ბოსლის ყურესა,
 ქალებთან ღოგინობასა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 83)

სამშობლოს დამცველი გმირის სახელს, ხალხური პოეზიის თანახმად, სამაგალითო დაცვა და მოვლა სჭირდება. ვაჟკაცი “წარა-მარა” საქმეზე არ უნდა ცდებოდეს, ძვირად უნდა დათმოს სიცოცხლე, რომელიც მას არ ეკუთვნის, თავისი ქვეყნის, თავისი ხალხის საკუთრებაა. ამ სენტენციის საილუსტრაციოდ გამოდგება მშვენიერი ხალხური აფორიზმი, რომელიც ვაჟა-ფშაველამ ჩაიწერა და თავის ნარკვევში – “გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით” – მოიხმო:

მთას ვიყავ, ცივი წყარო ვსვი,
 ბარად ჩამოვედ – მაჭარი,
 ძვირად გაგყიდი, სიყმეო,
 თუ ამინდება ვაჭარი!

(ვაჟა-ფშაველა, 1987: 593)

ამ აფორიზმის შესახებ ვაჟა წერდა: “ვაჟკაცს, ფშაველის წარმოდგენით, სიღარბისლე უხდება. გმირი თავს არ უნდა იმსუბუქებდეს და თავისს ვაჟკაცობას ჭკვიანურად უნდა ხმარობდეს. გმირმა თავისი ძალ-ღონე წარა-მარა საქმეს არ უნდა შეაღიოს, უბრალოდ არ დაიხარჯოს, არ დაახურდავოს. დიდი საგმირო საქმე როდესაც გაჩნდება, მაშინ უნდა იკრას ხმალზედ ხელი ...” (ვაჟა-ფშაველა, 1986: 593).

ქართული ხალხური პოეზია ბრძენი დიდაქტიკოსის ტონით არიგებს სახელის მძებნელ ვაჟკაცს:

ჯარნი რო დაჯარდებიან,
 კარზე თავდაბლად დასჯდოდი;
 თარეშნ რო დაერჩევიან,
 ცხენ შაკაზმოდი, შასჯდოდი;
 თუ რო სახელის ქნა გინდა,
 კაი ვაჟკაცთან დაზდგოდი,
 ჩასვლით ჩახვიდი წინწინა,
 გამოსვლით უკან დასდგოდი!

(ქ. ხ. პ., 1974 : 80-81)

ქართველი ხალხი ოდითგანვე გამოხატავდა მუდმივად, ამპარტავნობას, მით უფრო საძრახისია ეს მანკიერი თვისებები გმირისათვის. ჭეშმარიტი ვაჟკაცი თავის გმირობას ბრძოლის ველზე დაადასტურებს და არა – ქალთა შორის თავმომწონეობასა და კვეხნაში. ამიტომაც ღაღადებს ერთ-ერთი ხალხური აფორიზმი თავმდაბლობას:

ვაჟკაცს რას გამოადგების
 სოფელთ შვენება ტანისა,
 ბანებზე მიდგომ-მოდგომა,
 გამჩვენება ქალისა?
 კმაღს უნდა აჭრევინებდეს,
 იმედი ხქონდეს მკლავისა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 80)

თავმდაბლობას ქადაგებს ქართული ხალხური პოეზია ეპიკური გმირის – როსტომის პირითაც:

როსტომ თქვა: გმირი მეც ვიყავ,
 ჯირითი მეც შევისრიე,
 სოფელში ამაყობასა
 ისევ დათმობა ვირჩიე.

(ქ. ხ. პ., 1974: 81)

ბრძნული, მაღალზნეობრივი შეგონების ეს აფორიზმი ვაჟა-ფშაველამ მიგნებულად მოიხმო თავის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ნარკვევში "გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით" შემდეგი შესავლის სახით: "გმირს, რამდენადაც ომში გულადობა, ამაყობა და სიმტკიცე მოეთხოვება, იმდენად თავის თემში თავმდაბლობა და მოთმინება უხდება. აი, სახალხო გმირი როსტომი რას ამბობს თავის თავზე, როგორ ესმის გმირობა" (ვაჟა-ფშაველა, 1986: 594).

ამქვეყნად ყველას თავისი მოვალეობა აკისრია, ყველა მის ფუნქციას უნდა ასრულებდეს. კაი ყმისათვის კი ასეთი მოვალეობაა მშვიდობიანო-

ბის ღროს სიწყნარე და სიღინჯე, გასაჭირში კი ვაჟკაცობისა და ძალის-
ხმევის გამოჩენა; საგმირო პოეზია გმობს მექაღთანესა და მკვეხარას:

ღვინო კი მათრობელი სჯობს,
ძალდი – თეოზედ მყეფარი,
ვაჟკაცი წყნარი სჯობია,
რო გაჭირდება – მკეხარი.
არც ვარგა ქალთა მიმყოლი,
ჩალად არა ღირს მკვეხარი,
რო გაჭირდება, შადგება
როგორც უღელში მკლე ჳარი.

(ქ. ხ. პ., 1974: 80)

ქართული ხალხური პოეზიის ყველა უბანი ღრმად ოპტიმისტურია. ამ მხრივ გამონაკლისს არც აფორიზმები წარმოადგენენ. მათში მშვენიერად აისახა ჩვენი ხალხის იმედიანი განწყობილება, მომავლისადმი ღრმად რწმენა. ოდითგანვე მტრებთან ბრძოლაში ათენ-აღამებდა ქართველი, გამარჯვებაც უზეიშია და დამარცხებაც უგემია, მაგრამ სულით არ დაცემულა, ხვალინდელი დღის იმედი არ დაუკარგავს. ერთ-ერთი ასეთი ოპტიმისტური ლექსი ჩაუწერია ვაჟა-ფშაველას:

ის უუბნია დუშმანსა:
"აღარ არიან, წახდესო",
ის კი არავის უთქომის,
თუ ლომს ლეკვები დაჰრჩესო,
აისხეს იარადები,
სამტეროს გზაზე შადგესო,
ისევ მოიდნენ ცოცხალნი,
მამის კერაზე დასხდესო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 81-82)

ქართულ ხალხურ საგმირო ლექს-სიმღერათა მიხედვით, ვაჟკაცს, უიარაღოდაც რომ დარჩეს, გული არ უნდა შეუშინდეს, სულით არ უნდა დაეცეს; კაი ყმას სული უნდა ჰქონდეს უტეხი და მედგარი. ასეთი ვაჟკაცისათვის კი ჩვეულებრივი ჩოხაც ჯაჭვის პერანგად იქცევა ხოლმე, ნაბდის ქუდი კი – ჩაბალახად. არც მტრის სიმრავლემ უნდა შეაერთოს ჭეშმარიტი გმირი და არც ასაკოვნება დაიხივლოს – ეს არის “კაი ყმის” ხნეობრივი კოდექსის ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნა:

ნუ გაუტყდები, მოყმეო,
გაბევრებასა მტრისასა!
ბერო, ბერობას ნუ შჩივი,
დაკლებას თვალებისასა,
ეცადე ჭკვა-გონებასა,

რიგებას თემ-სოფლისასა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 84-85)

ანდა:

ტირილითა და ვიშითა
მტერნი არ შაგვიბრალევენ:
მოვლენ, დაგვწვენ და დაგვდაგვენ,
მზე იყოს, დაგვიბნელევენ...

(კაი..., 1963: 29)

სამშობლოს სიყვარული და ერთგულება, მისთვის დახარჯული და დაღვრილი სისხლი საუკუნეთა მანძილზე აწრობდა და აკაჟებდა ქართველთა ეროვნულ თვითშეგნებას, გამძლეობითა და ფენიქსივით აღდგომის ოპტიმისტური რწმენით აღავსებდა. ამგვარი გამძლეობისა და ქედუხრელობის მშვენიერი ნიმუშია დიმიტრი ყაზბეგის მიერ 1875 წელს სოფელ სტეფანწმინდაში ჩაწერილი აფორისტული ლექსი:

ჩვენ ბევრის ხმალი გვექადნის,
ზევით მთის, ქვევით ბარისა,
ვერაინ ვერას დაგვაკლებს,
ხორცი გამძლეა ვაჟისა!

(ქ. ხ. პ., 1974 : 91)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ არის გავრცელებული სასიმღერო ხასიათის პატრიოტული აფორიზმი “კიდევაც დაიზრდებიან”, რომელიც ჩვენი მრავალჭირგადანახადი ხალხის ღრმა ოპტიმიზმისა და პატრიოტიზმის ბაირად აღ გამოდგება:

კიდევაც დაიზრდებიან
აღგეთს ლეკვები მგლისანი,
ისე არ ამოსწყდებიან,
ჯავრი შეჭამონ მტრისანი.

(ქ. ხ. პ., 1974 : 81)

ეს მშვენიერი აფორიზმი ხელოვნების მრავალი დარგის შთაგონების წყარო გახდა, უდიდესი როლი შეასრულა და ასრულებს ჩვენი ხალხის ეროვნული ძალების მობილიზებაში, პატრიოტული ტრადიციების განმტკიცებაში.

ქართული ხალხური საგმირო აფორიზმების დახვეწილი ნიმუშები, მათში გაცხადებული საგმირო-სარაინდო კოდექსი ისტორიულად უდიდესი სკოლა იყო მამულის დამცველი ვაჟკაცების სულიერი წრთობისა. ქართველთა უდიდესი მასწავლებელი იაკობ გოგებაშვილი “დედა ენის” ფურცლებიდან უქადაგებდა სამშობლო ქვეყნის მომავალ ბურჯებს:

ვაჟკაცსა უნდა უყვარდეს
მამული, თავის ერია,

არ შედრკეს, თუნდაც ბუზივით
ეხვიოს თავზე მტერია,
არ გადიწყვიტოს იმედი,
არ შეიცვალოს ფერია,
თორემ დაგმობს და დასწყევლის
მოძმე, ერი და ბერია!

(დედა..., 1912: 221)

სამშობლოს განცდისა და მოვლის ვალდებულება, რაც ესოდენი ძალისხმევით გაცხადდა ჩვენს ეროვნულ ფოლკლორში და თავის მხრივ რელიგიური განცდის დასაბამიც არის, პროფესორ ზურაბ კიკნაძის მართებული შენიშვნით, უკავშირდება კვრივ ადგილს, რომელიც ადამიანის აღმზრდელია. “კვრივიდან სწავლობს ადამიანი ამ ადგილის, ამ მიწის სიყვარულს... ეს ადგილები თავის ნანგრევებით შექმნილია ხალხის სულიერ, ზნეობრივ აღმზრდელად...” (კიკნაძე, 1985: 32-33).

მამულის მსახურების უწმინდეს მოვალეობას უქადაგებდა უპირველესად ვაჟკაცს მრავალჭირნახული ქართველი ხალხის კოლექტიური ცნობიერება. ქვეყნის პატრონად დაგულებულ კაი ყმას ასე მიმართავს ხევსური მეღექსე:

სოფლის უფროსად მინდოდი,
ატანად ძალ-ამბავისა,
მტრის სამუქაროდ მინდოდი,
შორივლის, განთ ახლოვისა?
მშვიდლის საზიდრად მინდოდი,
მაგრისა, განთა ამლისა?

(ხ. ს., 1965: 98)

სამშობლოსათვის თავდადების იდეა ასულდგმულებს ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიას; სამშობლოს მსახურებისათვის მზადყოფნა ძალიან ხშირად თავად გმირისავე პირით არის გაცხადებული. მოხვეურ პატრიოტულ სასიმღერო ლექსში “მთიელ ვარ...” დახატულია მამულის დამცველი ვაჟკაცის დიდებული პორტრეტი:

მთიელ ვარ, მთაჩი გაზრდილი,
გულადი, გაუტეხელი,
არწივი, ზეცად მოსული,
სპილო ვარ მოუდრეკელი.
სამშობლოს მოსიყვარულე,
ვარ მისი დაუთმობელი.

(ქ. ხ. პ., 1974: 34).

ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის მიხედვით, სამშობლოს დამცველი გმირი ვაჟკაცებისათვის სირცხვილიან-აუგვიან სიცოცხლეს სახე-

ლოვანი სიკვდილი სჯობს. საგმირო-პატრიოტული ლექს-სიმღერა, რომელიც ალექსანდრე ყაზბეგს ჩაუწერია ხევში, ქართველთა გაუტეხლობისა და სიმამაცის წარმოჩინებაა:

მთიულ ვარ, მთურად ნაჩვევი,
მტერო, ვერ შეგიშინდები.
შვიდს ვარჩევ, შვიდჯერ სიკვდილსა,
ხელში არ ჩაგივარდები,
ქუდმოხდილ ქვეყნად არ ვივლი,
კლდეზედვე გადავვარდები.

(ქ. ხ. პ., 1974: 295-296)

იგივე აზრია გამოთქმული ილია ჭავჭავაძის მიერ ფიქსირებულ ხალხურ ლექსში:

ბატონისა ვარ ღალი ყმა,
მტერო, არ შეგეპოვები,
მოგიბრუნდები, ხმალსა გცემ,
ან მოგკლამ, ან შეგაკვდები!

(ქ. ხ. პ., 1974: 86-87)

ანდა:

თუში ვარ, მთაში გაზრდილი,
მტერსაც არ დაუვარდები,
უქულოდ ქვეყნად არ ვივლი,
კლდეზედაც გადავვარდები.

(ქ. ხ. პ., 1974: 86)

სამშობლო ქვეყნისათვის თავგანწირვით მებრძოლი ქართველი ხალხისათვის დამახასიათებელი ჯანსაღი ოპტიმიზმით არის გაჟღერებული თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი პატრიოტული სულისკვეთების საგმირო ლექსი “მტერო, დამჩაგრე”:

მტერო, დამჩაგრე, არ ვტირი,
ტირილი დიაცთ წესია.
ბევრჯერ ვყოფილვარ ამ დღეში,
მაგრამ არ დამიკვნესია.
მაცალე, ერთი გაუმართო
ჩახმახით ცეცხლის კვესია,
სულ ერთად მოგამკევიანო,
რაც ჩვენზედ დაგითესია.

(ქ. ხ. პ., 1974: 82)

ამგვარი მამულიშვილური სულისკვეთების გამოძახილია პატრიოტ ვაჟკაცთა საქები აფორიზმები თუ სასიმღერო ტაეპები, რაც ამაღლებდა ჩვენი ხალხის გმირობის ისტორიულად გამობრძმედილ პოტენციალს:

მთიელო, მთაში გაზრდილო,
ხმაღს როდი მოგიშვივდება,
ომში შეხვალ და გამოსვალ,
გული არ შაგიშინდება.
სისხლისა ნაგუბარზედა
ფეხი არ მოგიცურდება,
უკან დახევა არ იცი,
სისხლი რო შაგიხურდება.

(ქ. ხ. პ., 1974: 87)

ქვეყნისათვის “რკინის კარად” დასახულ ამგვარ მამულიშვილებს აქებს სახალხო მგოსანი, არ იშურებს სახოტბო ეპითეტებს, მათ საქციელს მაგალითად უსახავს შთამომავლობას.

ქართული ხალხური საგმირო აფორიზმების მშვენიერებაა აღექსანდრე ყაზბეგის მიერ ხევში ჩაწერილი უაღრესად ლაბილარული, უდიდესი პატრიოტული იდეის შემცველი ლექსი:

ბეთლემის კარზე ჰკილია
ვაჟა ჯურხაის ფარიო,
მაუელის ომის წადილი,
ხანდისხან შასძრავს ქარიო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 83)

ლექსი პირველად გამოქვეყნდა “ივერიაში” (№8, 1885) “ამ ჭემმარიტად მაღალმხატვრულ ლექსში, – წერდა ქსენია სიხარულიძე, – სამშობლოს სიყვარული დიდი უშუალობითა და პოეტური ძალითაა ასახული. ძნელბედობაში მყოფი ჩვენი წინაპრები ამგვარი ღრმაშინაარსიანი აფორიზმებით წვრთნიდნენ თაობებს და ანვითარებდნენ მათში სიღალის, სიმამაცის, მხნეობის დიად გრძნობებს, სამშობლოს სადარაჯოზე ყოფნის საპატიო სურვილს” (კაი., 1963: 6). ვახტანგ კოტეტიშვილი აღფრთოვანებული იყო ამ ოთხსტრიქონიანი ლექსის დახვეწილი, მტკიცედ შეკრული ფორმით: “რაოდენ დიდი ფორმის და დიდი ნიჭით დაწერილ მხატვრულ ნაწარმოებებს გაუსწორდება ეს ოთხსტრიქონიანი ლექსი, რომელიც ანტიკური გემმასავით პატარა არის, მაგრამ გენიალური საკვეთით ნაქანდაკევი... მიქელანჯელო რომ ამბობდა, ქანდაკება ისე უნდა გააკეთო, რომ მთიდან დაგორებულს არაფერი უნდა მოტყდესო, ასეთ მტკიცე ფორმას გულისხმობდა” (კოტეტიშვილი, 1961: 4-5).

ლექსი “...ბეთლემის კარზე ჰკილია...” მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში. ერთ-ერთი ვრცელი ხევისურული ვარიანტი ჩაწერილია აკაკი შანიძის მიერ სოფელ ახიელაში 1913 წელს სათაურით “ბადათერას ფარი”:

მიქეელის კარს შახკიდეთ
 ბალათერაის ფარიო,
 მაუელის ომის წადინი,
 დასძრავს ხანდიხან ქარიო,
 შამდინარ-გამამდინარმა
 სწორებმ დაუდგან თვალიო.

(შანიძე, 1931: 23)

ვარიანტების თანახმად, ჯურხაის ფარი ჰკიდია სხვადასხვა ადგილას: “ლაშარის ჯვარსა”, “ალაზნის პირსა” და სხვა. ფუნქცია კი ყველგან ერთია: ხალხში აღძრავს მამულიშვილური გრძნობა, აღანთოს ქართველობა სამშობლოს დაცვისათვის მზადყოფნის სურვილით.

ხალხური მეღექსე პატრიოტ ვაჟაკს უწოდებს “წმინდა მარცვალს”, რომლის მოვალეობაც იმთავითვე მოტივირებულია: მამულს უნდა შეეწიროს:

ქალავ, ქერი ხარ ჩართი,
 სად რა-რა დაეთესები?
 ვაჟო, წმინდის მარცვალი,
 მამულსა დაემწყემსები!

(ქ. ხ. პ., 1974: 101)

ხალხური ეპოსის გმირის – როსტომის ვაჟკაცობა-გულოვანობა სამშობლოს მტრების წინააღმდეგ მებრძოლი ვაჟკაცის განზოგადოებული სახე-სიმბოლოა ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში:

შენი ჭირიმე, როსტომო,
 მშვილდი შენ გინდა რქისაო;
 აუშვი ბრძოლის მკლავზედა
 ისარი სინგურისაო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 103)

სამშობლოს მტრებთან მეომარი ვაჟკაცი ხშირად ძალგულოვან როსტომს ედარება:

ძმაო, შენსა უკეთესსა
 ვისა ვნახავ მამავალსა?
 მხარ-ბეჭები, მხარ-კისერი
 როსტომს გიგავ ფალავანსა,
 ახლო მტერსა არ მიუშვებ,
 შემოირტყამ გალავანსა.

(ხ. ხ. 1965: 103)

ეპიკური გმირისადმი კოლექტიური ავტორის ამგვარი დამოკიდებულება სრულიად ბუნებრივია, რადგანაც გმირი წარმოადგენს თავის მშობელ ხალხს, განასახიერებს მის საუკეთესო თვისებებს; მასში შეჯამებული

ლი და ინტეგრირებულია ერის შესაძლებლობანი. ეპიკური გმირის ჰიპერბოლიზება კი მხოლოდ ფორმალური გამოხატულებაა ეპიკური ტიპიზაციის თავისებური კანონისა, როცა ერთი მრავალს განასახიერებს.

სახალხო მეღექსეთაგან საქვეყნოდ ნაქებ ქურაზიშივითათვის დამახასიათებელი სამი უმთავრესი სათნოებიდან, რის გამოც ისინი ღვთაებრივი მადლით არიან მოსილნი (“სამი მზე მოვა თქვენზედა”), ერთ-ერთია მამაცობა, სამშობლოს მტრების ძლევა (“მტერ ვერ შავიდგათ ძალზედა” – ქ. ხ. პ., 1974: 104).

საქართველოში, რომელიც ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა, ყოველთვის დიდი სასოებითა და რუდუნებით სრულდებოდა ღვთისმსახურების წესები. ეს განსაკუთრებით ითქმის მიცვალებულის წესის აგებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებზე. სიკვდილის წინ ადამიანის ზიარება, ქრისტიანული წესის თანახმად, აუცილებელი ატრიბუტია. ერთი ფშაური საგმირო აფორიზმის მიხედვით, ტყვიით დაჭრილ ვაჟკაცს, რომელმაც სამშობლოს სამსხვერპლოზე დადო თავი, ზიარება აღარ სჭირდება, ისედაც განწმენდილ-განსპეტაკებულია:

თოფის ხმა ჭიუხებშია
ვაჟკაცსა ეამებაო;
ვაჟკაცს, ტყვიით დაჭრილსა,
არ უნდა ზიარებაო.
მოკვდება, დამარხვა უნდა,
არ უნდა გვიანებაო!..

(ქ. ხ. პ., 1974: 113)

ქართულ ხალხურ საგმირო აფორიზმებში, ისევე როგორც მთლიანად საგმირო პოეზიაში, უდიდესი ადგილი ეთმობა საბრძოლო იარაღებისადმი დამოკიდებულებას. ხმაღს, თოფს, ფარს, ხანჯალს და სხვა საბრძოლო იარაღს უდიდესი ფუნქცია აკისრიათ კაი ყმის ცხოვრებაში. ამიტომაც არის ნათქვამი ერთ ხევსურულ ლექსში "ხევსურო, ხმალი გალღებსო". კარგი ვაჯკაცის აღჭურვილობის აუცილებელი ატრიბუტებია საგმირო იარაღები:

სიმღერას ბანი ამშვენებს,
წალკოტსა – ვაშლი წითელი,
ვაჟკაცსა – ფარი და ხმალი,
გაიღამაზოს კისერი.

(ქ. ხ. პ., 1974: 100)

საომარ იარაღებთან ერთად, საგმირო აფორიზმების შესამკობი ობიექტია კარგი ცხენი, რომელიც ერთგულად ემსახურა პატრონს, ღირსეულ მეგობრობას უწევს განსაცდელის ჟამს. კაი ყმა განსაკუთრებით

ზრუნავს მის ბედაურზე, რადგანაც იცის, რომ იგი მისი ერთადერთი დამხმარეა ომში:

ცხენო, გასუქებ, რემაო,
ძუა-ფაფარსა ჰშლიდეო,
ერთგულის კარზე მიგაგდებ,
ორგულის გულსა ჰგლიდეო!

(ქ. ხ. პ., 1974: 100)

საგმირო პოეზია დიდი პატივისცემით იხსენებს სამშობლოს დამცველი ვაჟკაცის ცხენს. ქართველი ხალხის შემეცნებაში გმირობის კულტი განუყრელად არის დაკავშირებული ცხენის ცნებასთან. რიცხვმრავალ მტერზე ქართველების საარაკო გამარჯვება, მეომრების სინაუქე-ქველობასთან ერთად, მათი მუხლადი ბედაურების წყალობად და დამსახურებად ითვლებოდა.

“გმირი იმდენად თავის თავისთვის არ ცოცხლობს და იმდენს არ აკეთებს, რამდენსაც თემისათვის” (ვაჟა-ფშაველა, 1986: 596). ამიტომაც ხალხურ პოეზიაში მწარედ განიცდება სამშობლოს დამცველის სიკვდილი და საერთო-სახალხო გლოვას იწვევს.

საქართველოში კაი ყმის გლოვისას (როგორც დაკრძალვის, ისე ორმოცისა და წლისთავის რიტუალებზე) განსაკუთრებულ პატივისცემასა და მოწიწებას ამჟღავნებენ მისი საბრძოლო იარაღის მიმართ. ქართული სამგლოვიარო წესის თანახმად, მიცვალებული ვაჟკაცის ცხედართან საომარი იარაღიც უნდა გამოფენილიყო, ანდა ამ იარაღით უნდა აღეჭურვათ გარდაცვლილი კაი ყმის ცხენი.

ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის ერთ-ერთი უმთავრესი და საპატიო სენტენციაა ძმობა-მეგობრობის ქადაგება. მეგობრისადმი სიყვარული და თავდადება ყოველთვის იყო და არის ქართველი ხალხის უმთავრესი საზრუნავი. ამ ამადლებული, კეთილშობილური გრძნობისადმი პატივისცემა განსაკუთრებული შთამბეჭდაობით აისახა ჩვენი ეროვნული ფოლკლორის ყველა ჟანრში და მათ შორის – აფორიზმებში. ხალხი ადიდებს მეგობრისადმი თავგანწირვას:

ძმადნაფიცისთვის სიკვდილი
სათემოდ შესამდერია.
მკერდჩანგრეულის სახელი
სამოთხის კარზედ სწერია.

(ქ. ხ. პ., 1974: 99)

მეგობრის მოღალატე და ორგული კი წყველა-კრულვით მოიხსენიება:

სწორს, სწორის მოღალატესა,
ხიდნიმც წყლად ჩაუცვივიან,

მწიგნობარს გაუგებებს სამხრეთს,
ისარნიმც ჩაუცვივიან!

(ქ. ხ. პ., 1974: 99)

გმირობის ზნეობრივ კოდებსად ჩამოყალიბებული ქართული ხალხური საგმირო აფორიზმი კაი ყმას უქადაგებს, არ დაამციროს მეგობრის, ძმის პიროვნული ღირსება, არ შეუგინოს ვაჟკაცობა, თუგინდ ის მასზე ნაკლებიც აღმოჩნდეს:

თუ ძმისა ვაჟკაცობანი
შენთან შეხედვით მდარეა,
არ დაამცირო ის ხალხში,
ვაჟკაცსა დაადარეა!

(ქ. ხ. პ., 1974: 107)

§3. უცხო ტომთა თარეშისა და შინაური შულლის ასახვა

სამშობლოსათვის თავდადებულ მამულიშვილთა ხმალი სჭრიდა მომხდურებთან ბრძოლაში და მტრის კენესა მოჰყვებოდა თან; ამგვარი ვაჟკაცები “ომშიაც კი ნახვენ ღხინსა”, რამეთუ ქვეყნისადმი თავდადების, ახლობლების დაცვისა და მათთვის თავგანწირვის მამულიშვილური მოვალეობა იყო მოტივი მათი გმირობისა და ვაჟკაცობისა, პატრიოტული შემართებისა; ამ წმიდათაწმიდა გრძნობის უზენაესი გამოხატულებაა საკუთარი სიცოცხლის მსხვერპლად მიტანა, რაც ისტორიულად ქართული ეროვნული ფსიქოლოგიის დამახასიათებელი თვისებაა და დიდებულად გაცხადდა საგმირო ლექსებში:

სამშობლოვ, ჩემო სამშობლოვ,
სამშობლოვ, გენაცვალები,
შენსკენ წამოსულ მახვილსა
ფარად მე ავეფარები!

(შიოშვილი, 2004: 13)

განსაკუთრებული სიძულვილით იხსენებენ საქართველოში სამხრეთიდან მოსულ თავდამსხმელებს – ოსმალებსა და სპარსელებს. ხალხურ პოეზიაში მათ "თათრებს" ეძახიან. ქართველ მეღვინეებს მოსწონთ თანამემამულე ვაჟკაცთა თავდადება; მათზე შექმნილ ლექსებში შექებულია ხმლის ქნევაში დაოსტატება და ადამიანის თავგანწირვა სამშობლოსათვის უმაღლეს ბედნიერებადაა შერაცხილი. მსმენლისა თუ მკითხველისათვის ადვილი საგრძნობია ის სიამაყე, რომელსაც მეღვინე განიცდის, როცა მოგვითხრობს მტრის წინააღმდეგ მებრძოლ ვაჟკაცებზე:

ოსმალში თათარს აქებენ
თარეკამაის შვილსაო...
აისხეს იარაღები,
დახყვნეს ალაზნის პირსაო.
გაჯავრდა ხევსურიშვილი,
სახეში შაიკვრისაო.
კარგად დაადგა ლიშანი
მარჯვენა ძუძუს ძირსაო.
თათარ ცხენს გადმოეკიდა,
შაშვივით ალებს პირსაო...

(ქ. ხ. პ., 1974: 368)

ქართულ ფოლკლორში მრავალი ლექსია შექმნილი ჩვენს ქვეყანაში ქისტებისა და ლეკების თარეშზე. საკუთარი თავისა და ახლობელ-მეზობელთა დაცვამ ბევრი მანამდე უსახელო კაცი აქცია გმირად, გახადა მეღექსეთა ქების ობიექტად. მტრების ასეთი მოძალეობა განსაკუთრებული სიმძაფრით აქვს აღწერილი დავით გურამიშვილს “დავითიანში”.

სამშობლოს დამცველ გმირთა შორის ქალებიც არიან. ერთი მათგანია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ბალადური ლექსის “გიგაის ცოლის” პერსონაჟი, თავისი ქმრის ღირსეული ტოლი და სწორი.

... ქალმა დაჰკივლა თათრებსა
,” – საით მიგიდით ცხვარია!“
გაიძრო თავის ფრანგული,
გიგას ნაჭერი არია.
გაჰკრა, გამოჰკრა თათრებსა,
მინდორს გაშალა თავნია.

(ქ. ხ. პ., 1974: 119)

ქართულ ხალხურ პოეზიაში არის რამდენიმე ლექსი, რომლებშიც ქალი კიცხავს და არცხვენს ისეთ ვაჟებს, მამაცობა რომ ვერ გამოიჩინეს მომხდური მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში; ასეთი ნიმუშები ხშირად ერთგვარ საყვედურგარეულ მოწოდებებსაც შეიცავს: „შენ მამანემო, თორღვაო, წელთამც ნუ გრტყმია ხმალიო“, – უთვლის დატყვევებული ქალი მამას. არც თავის საქმროს ინდობს იგი: “ხემმა საქმარე ხირჩლამა უკუღმ შაირტყას ხმალიო!”

სიუჟეტური საგმირო ლექსებისთვის თემებს იძლევა ამბები უცხო ტომთა საქართველოს სოფლებზე თავდასმის, ხალხის აწიოკება-დარბევის და ქალებისა და ბავშვების გატაცების შესახებ. ეს ცხოვრებისეული ფაქტები ხდებოდა მეღექსის შთაგონების წყარო, პოეტურად ამეტყველების მიზეზი. ამგვარი ლექსების სიუჟეტები ადგილობრივთა მიერ მედგა-

რი წინააღმდეგობებით არის შთაგონებული, რაც გამომხატველია ქართველი კაცის ხასიათისა, მისი მშვიდობიანი, მაგრამ მეტად ბუნებისა, თავდაცვის ღირსების შეგრძნებისა. ამგვარ ლექსთა უდიდესი ნაწილი შექმნილია ქართლ-კახეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი, ხევი, მთიულეთი და სხვა).

ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში გხვდება ლექსები, რომლებიც სამარცხვინო შინაურ ორთაბრძოლებს, თემობრივ უთანხმოებას ასახავს. თემთა შორის შუღლზე შექმნილ ლექსებში გამოხატული გმირობა არ არის დაკავშირებული იმ ტრადიციულ, პროგრესულ იდეასთან, რაც ახასიათებს სამშობლოს დაცვის თემაზე არსებულ ნაწარმოებებს.

§4. საგმირო-სახოცბო პოეზია

მტრებთან ბრძოლაში დაღუპულ გმირთათვის ხოცბის შესხმა აუცილებელი იყო, რათა შთამომავლებისათვის მაგალითად ქცეულიყო. ამისათვის გმირის თავგადასავლის გახსენებას მიმართავდნენ მოქმელები და სიუჟეტიც თავისთავად ყალიბდებოდა. გმირის სიკვდილის თემაზე შექმნილი ლექსი "ხოგაის მინდი..." ხევსურული გენეზისისაა. არსებობს ამ ლექსის ფშავური ვარიანტი, ჩაწერილი თედო რაზიკაშვილის მიერ. ლექსის ყველა ვარიანტში მინდის სიკვდილი გამორჩეულ, განზოგადოებულ მოვლენად არის დასახული; გმირის სიკვდილს ბუნებაც გლოვობს:

ხოგაის მინდი კვდებოდა,
მზე წითლდებოდა, ცხრებოდა,
ცა ჭეხდა, მიწა გრგვინავდა,
სული გვიანა ჰხდებოდა,
ჩამოდიოდა მასკლავი,
მთვარეც უკუღმა დგებოდა,
ქორ-შავარდენი, არწივი
სუ მხრებით იხოშემოდა,
მადლის ჭიუხვის ნადირი
სატირლად ემზადებოდა,
ცხენი იმისი ტიალი,
ღურჯა ტოტზედა დგებოდა,
ცოლი იმისი ბეჩავი
სულ შავად იმოსებოდა,
დედა იმისი საბრალო,
ტირილს აღარა ჰხდებოდა,

მამა იმისი საბრალლო
თმა-წვერით იხოშებოდა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 218)

ქართულ ხალხურ საგმირო-სახოცბო ლექსებში უდიდესი პატივისცემით მოიხსენიებიან ბრძოლაგადანახადი მოხუცი გმირები. ამით საგმირო პოეზია შთამომავლობას მოძღვრავს წინაპართა ამაგის ღირსეულად დაფასების მოწოდებით. 1871 წელს ილია ჭავჭავაძემ ხევში ჩაიწერა საგმირო მონოსტროფული ლექსი:

გაგვიძეხ, ბერო მინდიაგ,
მუხლი მაიბი მგლისაო,
გაიყოლიე უმცროსნი,
ვისაც თავი აქვს ცდისაო!

(ქ. ხ. პ., 1974: 82)

სამშობლოს უმძაფრესი განცდით გამსჭვალული ეს ლექსი ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მედროშემ ეპიგრაფად წაუმიძღვარა დრამატულ პოემას “ქართველის დედა” და ამით კიდევ უფრო გამოკვეთა ნაწარმოების თემაც და იდეაც. ლექსის მოხეური ვარიანტი, რომელშიც კიდევ უფრო მაღალ რეგისტრშია აყვანილი პატრიოტული სულისკვეთება, ამგვარია:

ჩაგვიძელ, ბერო მინდიაგ,
მუხლი მაიბი მგლისაო,
თან ჩაგვიყოლე სწორები,
ვისაც თავი აქვს ცდისაო!
შიში არ არის მტრისაგან,
ლოცვაა სამებისაო,
ნუ ესუმრებით მინდიას,
მთების არწივის შვილსაო!
კაცია გულად მამაცი,
ქვასაც კი ხელით სთლისაო.
გულად მამაცსა ვაუკაცსა
ვერვინ დასწამებს ცილსაო;
მტერს დაუხვდება მამაცად,
გულს მისცემს ამხანაგსაო.
ჩაგვიძელ! ჩავეყვით ყველანი
ასეთ გულითად მგზავრსაო!

(ხ. ს., 1965: 108)

კაი ყმის სიბერის გაგონებაც კი არ უნდა ხალხს. ერთ-ერთი ხალხური აფორიზმი ამბობს:

ვინამც სთქვა, ენამც გაჰხმება –
"წოწრეს პაპაი ბერია",
ბერია, არც-რა ბერია,
სიახლე ხელთა სჭერია,
ცხენზე შეჯდება – ქორსა ჰგავ,
დაუქვეითებს – მგელია.

(ქ. ხ. პ., 1974: 92)

ქართული ხალხური აფორიზმებიც უფროსების წინაშე თავმდაბლობასა და მორიდებას, უმცროს-უფროსობის ცოდნას უქადაგებს ახალგაზრდობას:

ნუ ზდიდობ, ქურაზიშვილო,
შვილი ვერ სჯობხარ მამასა:
შენ თუ ჭარხი ხქენ სახელი,
მამაშენმ – ჭარის ბოლოსა;
შენ თუ ჩახოცენ ცხვრის მწყემსნი,
მამაშენმ – ვეშაგნ მთისანი...

(ქ. ხ. პ., 1974: 98)

უფროსი თაობის პატრიოტული ნაღვაწის დაფასებასთან ერთად, ქართული ხალხური პოეზია “ახალუხლებსაც” აგულიანებს, უქადაგებს მამა-პაპათა ნათელ კვალზე სიარულს, მათი მამულიშვილური ტრადიციების ღირსეულად გაგრძელებას:

თქვენი რიგია, ახლებო,
ხელის დადება ხმაღზედა,
ყორნები ლეშით ძღებიან
მამების ნაომარზედა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 88)

ღირსეულ ცვლას, წინაპართა გმირული საქმეების გამგრძელებელთ აქებს სახალხო მგოსანი:

ჯარში წახვიდით, ახლებო,
რომლის ვმალ უფრო ჭრისაო!
ომნი ჩავიდეს ახლები,
წკეპა ამადის ვმლისაო.
ღემადეს ამამდინარსა
კენესა ამაყვა მტრისაო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 88)

ქართული ხალხური საგმირო პოეზია უდიდესი ქებით ამკობს სამშობლოს დამცველი ვაჟკაცის საომარ იარაღსაც:

დალოცვილი ხარ, მაჟარო,
მარჯვედ სახმარო ხელშია,

მთიდან მთათ ტყვიის გამტყორცნო,
ვეფხვთა წამქცეო ლელშია, –
მტერზედა ზარის დამცემო,
თვით დევსაც მოხრი წელშია,
დასცემ და დაიმორჩილებ,
ხრიალს დაიწყებს ყელშია.

(ქ. ხ. პ., 1974: 98)

ბრძოლის წინ იარაღს მიმართავს გულოვანი ვაჟკაცი, რადგანაც მტკიცე ნებისყოფის უშიშარ მოყმეს ასევე მტკიცე, სანდო მახვილი სჭირდება სამშობლოს მტერთან საბრძოლველად. საგმირო პოეზიის თანახმად, იარაღის ერთ-ერთი მთავარი მისიაა უღალატობა:

კმაღს უთხრა ივანეურმა:

– კმალო, გამიჭერ, ტიალო!

მტერი მამადგა კარზედა,

იქ უნდა გაგაპრილო!

(ქ. ხ. პ., 1974; 96)

ანდა:

თუმ-მოურავმა ხმაღს უთხრა:

– ხმალო, ამომყე თანაო;

გულო, ნუ შეგეშინდება,

მივდივარ ყაენთანაო!

(ქ. ხ. პ., 1974: 97)

ქართული ხალხური საგმირო აფორიზმის თანახმად, კარგ ხმაღს, ისევე როგორც კარგ ქალს, ჯილაგით იკითხავენ:

ხმაღსა ჯილაგად იკითხვენ,

მემრ იყიდიან რკინასა...

(ქ. ხ. პ., 1974: 97)

ხალხური აფორიზმი ცალსახად მიანიშნებს, რომ ომში მთავარია ვაჟკაცის გულადობა, რომ არც სიმოკლე უშლის ხელს ხმაღს:

ხმაღსა სიმოკლე არ უშლის,

– ფეხი წადგი და წაგძების;

ვაჟკაცსა – სიმდაბალაე,

ომის კარ მაღლა დადგების.

(კაი..., 1963: 18)

საგმირო პოეზიის თანახმად, ერთმანეთს უპირისპირდებიან სამშობლოსათვის თავდადებული “კაი ყმისა” და “ცუდაის” ცოლები და ბოლოში გამოტანილია დასკვნა, რომლის დასასრულიც აფორისტული აზროვნების შედეგად უნდა ჩაითვალოს:

ატირდა კაი ყმის ცოლი:

– აღარ მამივა შინაო!

იცინის ცუდაის ცოლი:

– გამაიქცევა წინაო.

– გამაქცეულის მასვლასა

არმასვლად სჯობს შინაო!

(ქ. ხ. პ., 1974: 109)

სამშობლოსათვის დახარჯული კაი ყმის ქვრივისადმი მორიდებასა და მოკრძალებას ქადაგებენ ქართული ხალხური აფორიზმები: “...ცოლს ნურას შეეხუმრები თავს უკეთესის ყმისასა” (ქ. ხ. პ., 1974: 111).

ქართული ხალხური საგმირო პოეზია გმირის ზნეობრივ-მორალურ ფორმირებაში უდიდეს როლს აკისრებს დედას. ქართველი ქალის, დედის ისტორიულად თანამდევი ეპითეტია გმირის აღმზრდელის სახელი:

რათ უნდა ბევრი დედასა,

სჯობს ერთი სახელდებული,

წავა და ომში მოკლება,

თავი აქვს გადადებული.

(ქ. ხ. პ., 1974: 84)

პატრიოტული გრძნობის გაღვივებას საზოგადოების მხრიდან განსაკუთრებული ყურადღება, თანაგრძნობა, წაქეზება, პატივისცემის გამოხატულება სჭირდება, რადგანაც ქვეყნის სამსახურის სათანადო დაფასება მოქმედს პირს ერთი-ორად ძალას მატებს, ფრთებს ასხამს და ახალი გამარჯვებებისათვის განაწყობს. ქართული ხალხური საგმირო პოეზია, სამშობლოს მსახურების უდიდესსა და უკეთესობილეს მისიას რომ უსახავს კაი ყმას, მისი პიროვნებისა და ღირსების დამცველადაც გვევლინება. მასში გამოთქმულია შეგონება სოფლისადმი, გაუფრთხილდეს ქვეყნის დამცველ გმირებს, ცუდუბრალოდ ნუ გაანაწყენებს:

ნუ ააღელვებთ კაი ყმას,

მიწა არ ძვირობს ბინასა;

სადამოს ბეგთარს ჩაიცომს,

წითლად შახვდება დილასა.

ლაშქარში მაშინ ჩავალის,

რკინა რო გაღეჭს რკინასა,

გონჯაი დაიმალება,

კაი ყმა დაჰკრავს წინასა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 84)

სახალხო მთქმელი მოუწოდებს სწორებს, გვერდიდან არ მოიცილონ პატრიოტი ვაჟკაცი, – “ომის კარ დამჭეხებელი”:

ომის კარ დამჭეხებელსა
არ დაიცილებს სწორები...

(ქ. ხ. პ., 1974: 87)

დასაბამიდან ებრძვის ერთმანეთს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო საწყისი – სიკეთე და ბოროტება. ბოროტებასთან წილნაყარია შური, რომელსაც დიდი ქართველი პედაგოგი და მწერალი სულხან-საბა ორბელიანი ასე განმარტავს: "წუხილი სხვისა სიკეთესა ზედა". შური და გაუტანლობა, ურთიერთკინკლაობა, სამწუხაროდ, უცხო არ არის ჩვენი ხალხისათვის. ამ საშიში სოციალური სენის ადრესატი ხშირად ხდება გმირიც. რაკი სხვები მოკლებულნი არიან გმირისათვის დამახასიათებელ სანაქებო თვისებებს, ვერ მაღლდებიან "კაი ყმობის" დონემდე. სამართლიანად აღნიშნავდა დიდი ქართველი მწერალი კონსტანტინე გამსახურდია: "ოდითგანვე ასე მოგვდგამს ქართველებს, მუდამ ჩვენს სიმცირეს მივსტიროდით, რადგან მტერი აუარაცხელი გვყავდა მუდამ, მაგრამ დიდი კაცი თუ გამოგვერია, მას ისე დაეკორტნით, როგორც დაკოდილ ძერას ყვავები" (გამსახურდია, 1984: 359). საგმირო პოეზია – ბრძენი სახალხო მასწავლებელი მიმართავს ხალხს: ნუ გაივსებიან კაი ყმისადმი შურით, რადგანაც კაი ყმა "სოფლის ფასია", სოფლის მფარველია, მისი ფარია:

სოფელო, კარგ ყმას რად შურობ,
კარგი ყმა კარგი ფარია,
იქიდან მოგეფარებათ,
საითაც მოჰქრის ქარია!

(ქ. ხ. პ., 1974: 84)

სამშობლოსადმი თავდადებული კაი ყმის შესაქებად, მის განსაღიდებლად ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში უმეტესწილად გამოყენებულია პარაფელიზმის ხერხი; პარაფელი გავლებულია "ცუდასთან" და ამით კიდევ უფრო წარმოჩნდება გმირის სანაქებო თვისებები. ამდენად, "კაი ყმის" მორალურ-ზნეობრივი კოდექსის ჩამოყალიბებისას თავისთავად მუდამდებდა "ცუდას" თვისებებიც.

ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია ფშაგ-ხევსურეთის ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის დიდი მოამაგის, თავადაც დიდებული ავტორ-მთქმელის ალექსანდრე ოჩიაურის მიერ ჩაწერილი ლექსი "არხვატო...", რომელიც ჭეშმარიტ მამულიშვილურ სულისკვეთებას გამოხატავს და ერთნაირად ეხმიანება როგორც ტრადიციულ, ისე თანადროულ პატრიოტულ იდეალებს, ერთმანეთს უპირისპირებს რა მამულისადმი "კაი ყმისა" და "ცუდას" დამოკიდებულებას. აღსანიშნავია, რომ ეს მშვენიერი ლექსი მორგებულად იყენებს

ცნობილ საგმირო-პატრიოტულ აფორიზმს – “გამაქცეულის მასვლასა არ მასვლავი ჯობს შინაო”:

არხვატო, ჩემო სამშობლოვ, ჯიხვ-არწივების ბინაო,
მიამც კი შენ მტერს შამაკლა, შენს მკერდზე დამაწვინაო.
მაკვდას, თუ მაკვდა ოშკაცი სამშობლოს გულისთვინაო,
დედა ვაცხონე ვაჟისა, ვინაც თავ მაიწვინაო,
მტერ დარჩა სისხლის მორეეში, თავიც კი იქ გაწირაო.
დაიმაღების ცუდი ყმა: მავშიები, წაოლ შინაო,
გამაქცეულის მასვლასა არ მასვლავი ჯობს შინაო.
მაინც არ გასტყდა, არხვატო, ბასრო, ფოლადო რკინაო.
(ფშ. ხ. პ., 1970: 53)

ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის უდიდეს ეროვნულ ფუნქციას დიდებულად გამოხატავს სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ლექსი “ბაღნაბოშიში ოხვამალი, („ყმაწვილის დასალოცი“):

ცხოვრებაში წრფელი იყავ, გიყვარდეს კუთხე შენი.
სამშობლო-საქართველო, გულში ჩასახუტებელი.
რაკი გაჩნდი, გაიზარდე, საქვეყნოდ გადევს ვალი.
მტრის თავის მოსაკვეთი წინაპრებს ეჭირათ ხმალი.
.....
იქნები კაცური კაცი, ძირმაგარი შენი გვარი,
სამერმისოდ კი დარჩება სახელი მოსაგონარი.

(სამუშია, 1990: 112)

ერთიანი ქართული ცნობიერებისა და სამშობლოსადმი უსაზღვრო ტრფიალების ნიმუშია სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ლექსი “საქორთუო” (საქართველო), რომელშიც მოქმელი უმღერის საქართველოს ყველა კუთხეს და გამოთქვამს უდიდეს სიყვარულს თავისი ქვეყნის მიმართ (სამუშია, 1990: 17-18).

მშობლიური კუთხისადმი უდიდესი სიყვარულით გამოირჩევა ცნობილი ფშაველი მელექსე ყრუვ გიორგი (გიორგი მკელიაშვილი). იგი სამშობლოს დიდი პატრიოტი იყო და დაურიდებლად ამხელდა მეფის მოხელეთა მძარცველობას და მათ თავისი ქვეყნის მტრებად მოიხსენიებდა; თავად გულმართალი და თავისუფლებისმოყვარე, ვერ ეგუებოდა რუსთა თარეშს საქართველოში და ხმამაღლა აცხადებდა:

ბორკილში სიკვდილ არ მინდა,
ნეტავი გამაადარა!
მტრები ყელსაბლიანები
ლახატოს მთებზე ატარა!

(შიოშვილი, 2004: 19)

ანტიურქული მოტივაციით გამოირჩევა ლაზური საგმირო ლექს-სიმღერები; მათში განდიდებულია სახელები სამშობლოს პატრიოტი ვაჟკაცებისა, “რომლებსაც ოსმალთა დამპყრობლური ძალების წინააღმდეგ ბრძოლაში პატივი და სიყვარული დაუმსახურებიათ. ასეთთა შორის ერთ-ერთია პეტრო ხეცია, რომელსაც სულთან სელიმ მეორის წინააღმდეგ ბრძოლაში ლაზების უპირველეს ამოცანად სამშობლოს დამოუკიდებლობისა და ეროვნული სიწმინდის ... დაცვა მიაჩნდა” (თანდილავა, 1972: 26).

ლაზების პატრიოტულ სულისკვეთებასა და ერთიან ეროვნულ ცნობიერებას გამოხატავს ლექსი, რომელიც 1917 წელს ლაზეთში მივლინების დროს სოფელ კულედიბში ჩაუწერია იოსებ ყიფშიძეს. ლექსში მოქმედი მწარედ მოთქვამს პირველი მსოფლიო ომის შედეგად გავრანებული ლაზეთის მდგომარეობაზე და დედა საქართველოდან მისულ მეცნიერს სთხოვს შუამდგომლობას ოდინდელ ძმებთან – ქართველებთან:

გურჯისტანის დიდო რენ არქადაშეფე ჩქინი!
 გურჯისტანის რენან-ი ნოსერი ჯუმა ჩქინი!
 მჯვეში გურჯიშენ მოხთეს, გიჩქინი, ჯუმა ჩქინი?
 ჩქინ გოჭკონდინერი ვორეთ, მჯვეშური ჯუმა ჩქინი!
 ლაზი, გურჯი, მეგრელი – თელითი ჯუმა ჩქინი!
 თურქიქ დომჭვეს, დომხალეს, ამბაი ვარ გიჩქინი!..

ქართული თარგმანი:

საქართველოში ბევრია ჩვენი ამხანაგები!
 საქართველოში არიან ჩვენი ჭკვიანი ძმები!
 ძველ ქართველთა მოდგმა ვართ, თუ იცი, ჩემო ძმაო?
 დავიწყებულები ვართ ჩვენ, ჩვენო ძველო ძმაო!
 ლაზი, ქართველი, მეგრელი – ჩვენი ძმები (ვართ) ყველანი!
 თურქმა დაგვწვა, დაგვდაგა, შენ არ იცი ამბავი?..

(ყიფშიძე, 1939: 20)

როგორც ზურაბ თანდილავა მიუთითებს, ამ ღრმა პატრიოტულ ლექსში “კარგადაა გამოხატული ქართული ეროვნული ერთიანობის ის საერთო იდეა, რომელიც ქართველმა ტომებმა თავიანთი არსებობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის გრძელ მანძილზე გამოიმუშავეს” (თანდილავა, 1972: 145).

სამშობლოს ინტერესებისათვის თავშეწირული გმირების სადიდებელი ლექს-სიმღერების გვერდით, ერის ზეპირპოეტურ მესხიერებას შემორჩა, აგრეთვე, რენეგატებისა და მოღალატეების დასაგმობი სტრიქონებიც. ამის დასტურია გურია-აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე პოპულარული ლექს-სიმღერა “ხასანბეგურა” და მისი გენეზისის თაობა-

ზე ხალხში არსებული გადმოცემა, რომელიც მოგვითხრობს XIX საუკუნის 70-იან წლებში (1853-1856) ოსმალეთთან ბრძოლაში ქართველების გამარჯვებასა და ხასან-ბეგ თავდგირიძის მოღალატურ საქციელზე, რისთვისაც იგი მოკლეს 1854 წელს: ზემო აკეთელ ხასან თავდგირიძეს უღალატია სამშობლოსათვის, ოსმალეთში გადასულა, იქ ფაშობა მიუღია და მტრებს გამოსძღოლია გურიისკენ საომრად. ბრძოლა სოფელ შუხუთთან მომხდარა. გურულებს, რუსის სალდათებთან ერთად, მედგარი წინააღმდეგობა გაუწევიათ და დაუმარცხებიათ სამშობლოს მოღალატე-ამაზე გამოუთქვამთ ლექსი:

ხასან ბეგი თავდგირიძე,
შერისხული ღვთიდან მეტი.
თათრის ფაშობა იშოვა,
სულ გადაივიწყა ღმერთი.
შეკვეთილში შემოვიდა,
იძახოდა – “ჰოლან გეთი”...

(შიოშვილი, 2004: 26)

გადმოცემის თანახმად, ქვედა და ზედა აკეთს შორის ორი ძმა სახლობდა; ისინი გურიის სარდლები ყოფილან. ერთ მათგანს ერთ ფუთ ოქროში გაუყიდა სამშობლო, გასულა თურქეთში და იქ მიუღია გვარი თავდგირიძე და სახელად ხასანი. სამშობლოს მოღალატე ხასან ბეგისთვის მის ძმას შეუთვლია:

ბაიღეთში თუ მოხვედი,
მაშინ ჩვენ გვიყურე ერთი!
ჯარი სუ მთლად გაგიწყვიტო,
მთხრობლად არ გავუშვა ერთი!

ექვსი თვის შემდეგ ხასანისათვის თურქებს სახელი და გვარი შეუცვლიათ და დაუგალებიათ, საქართველო დაეპყრო. “... აქაურმა სარდალმა გამოაცხადა, ხასან ბეგს თავი მოჭარით და მოგვიტანეთო. ეს მისი თხრობა იოლი დარჩა, მაგრამ შესრულება – ძნელი. მუუტანეს თავი ... ძმამ რომ ნახა ძმის თავი, ასე უთხრა ლექსად:

ხასან ბეგი თავდგირიძე
თავმოჭრილი დავინახე,
რადგან ჩემი ძმაი იყო,
იგი მაინც მე დავმარხე.

და დამარხა ძმა" (შიოშვილი, 2004: 26-27). ამგვარი სულისშემძვრელი ეპიზოდებით სავსეა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ფოლკლორი.

აჭარის საგმირო ზეპირსიტყვიერებამ ზედმიწევნით ასახა და ჩვენს დრომდე მოიტანა ამ კუთხის მცხოვრებთა სიყვარული სამშობლოსადმი, ერთგულება პატრიოტული იდეალებისადმი, რისთვისაც არ უღალატიათ

თვით ყველაზე დიდი შეჭირვებისა და სასოწარკვეთის უამსაც კი. რუსეთ-ოსმალეთის ომებისა და აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახველი ზეპირსიტყვიერება ამის ნათელი დასტურია.

რუსეთ-ოსმალეთის ომის ამსახველი პატრიოტული თემატიკის საინტერესო ფოლკლორული მასალა დაუფიქსირებია “დროების” თანამშრომელ იასონ ნათაძეს, რომელიც XIX ს-ის ოთხმოციან წლებში ართვინში მსახურობდა და მჭიდრო კონტაქტი ჰქონდა მუსლიმ ქართველობასთან. ი. ნათაძეს უნდა ეკუთვნოდეს გაზეთ “დროებაში” (1882, №70) “გარდახვეწილის” ფსევდონიმით დაწერილი სტატია “ხმა მაჰმადიან საქართველოდამ”, რომელშიც აჭარელთა ყოფა-ცხოვრება და სულიერი კულტურაა გაშუქებული (უმიკაშვილი, 1964: 141). ი. ნათაძის ჩანაწერებიდან საყურადღებოა ოსმან წულუკიძის რეპერტუარი, რომელშიც გვხვდება პატრიოტული ლექსები: “...გაგზავნეს საჩხუბართ ურუმელში სამი ფაშა”, “...მიგვიყვანეს, გადაგვწერეს, დაგვიყენეს მინბაშები”, “...ხონთქარი და რუსი ჩხუბობს” და “...წინ მოდიან კახელები”. ეს ლექსები გულმართლად ასახავს მოსახლეობის უარყოფით დამოკიდებულებასა და უნდობლობას როგორც რუსი, ისე ოსმალთა დამპყრობლების მიმართ და სიყვარულს მშობელი მხარისადმი. ლექსები, რომლებიც მოვლენების პარალელურად, ცხელ კვალზე უნდა იყოს შექმნილი, კიდევ უფრო აშიშვლებენ ორივე აგრესორის ინტერესებსა და აჭარელთა სწრაფვას ეროვნული დამოუკიდებლობისადმი, ქვეყნის ერთიანობისადმი.

§5. ქართველი ქალი - გმირის აღმზრდელი

ქართველთათვის სამშობლოს მსახურების უზენაესობა, გმირობა-ვაჟკაცობა უპირველესად ქართველი ქალის, დედის დამსახურებაა. ისტორიულად ქართველ ქალს ახასიათებს ღრმა პატრიოტული გრძნობა; იგი მუდამ ეტრფოდა და აფასებდა ნამდვილ ვაჟკაცს, სამშობლოს ერთგულ დარაჯს. ქართველი დედები უზრდიდნენ მამულს ერთგულ გმირებს, რომელთაც აგრერიგად განადიდებს საგმირო პოეზია.

ჩვენი ქვეყნის ტვირთმძიმე ისტორიის მანძილზე დედის უპირველესი მოვალეობა იყო, აღეზარდა სამშობლოს ღირსეული დამცველი, ქვეყნის ბურჯი და იმედი. დედის “ნანასთან” ერთად ეზიარებოდნენ ქართველი ვაჟკაცები მამულის სიყვარულს, მისადმი მსახურებისა და ერთგულების გრძნობას. ზაქარია ჭიჭინაძე, განიხილავს რა მეფე ერეკლეს თანამებრძოლ გელა ნათელაშვილზე არსებულ ფოლკლორულ ნიმუშებს, წერს: “მეთვრამეტე საუკუნის ქართველთ დედებმა თავიანთი ძალა და ღონე გმირების აღზრდას მოანდომეს; გმირობასა და ვაჟკაცობას ესენი ბავშვ-

ვებს აკვანშივე უმღერდნენ. ასეთი დედებით სავსე იყო საქართველო და ნამეტურ არაგვის ხეობა და თუშ-ფშავ-ხევსურეთი. მაშინდელი დედები ნათელმოსილი ადამიანები იყვნენ... ბევრჯერ მეფე ერეკლეს ამ მხარის დედაკაცებისათვის საჩუქრები მიუცია და უთქვამს ასე: – თქვენ, ჩემო დედანო, ღირსი ხართ პატივისცემისა: თქვენ ღირსეულ შვილებს უზრდით საქართველოს" (მეფე..., 1895: 15-16).

პატრიოტული სულისკვეთების აღზრდის თვალსაზრისით საინტერესოა ხალხური ლექსი, რომლითაც დედა არიგებს ომში მიმავალ შვილს, უნერგავს რა გმირულ სულს:

ეტყოდა: “დედაშვილობას,
ნაკლებ არ დარჩე სხვაზედა,
მამაც კარგ გყვანდა, პაპაცა,
მტერთან ხმლის ხმარებაზედა!
გულო, არ გასტყდე მაშინა,
გულო, მაგარო ქვაზედა!”

(სიხარულიძე, 1958: 127)

პატრიოტულ იდეებზე აღზრდილი ღირსეული შვილი, რომელმაც კარგად იცოდა, “ვისი გორისა” იყო, ფიცს აძლევდა დედას, რომ არ შეარცხენდა:

დედი, სიცოცხლის მანძილი
დამრჩეს მზის ამოქროლამდი,
გავხდე ყორნების სადილი,
გულს მიღადრავდეს ფოლადი,
სიმტკიცით შენი გაზრდილი
კლდეს თუ ვერ გავუტოლადდი!

(სიხარულიძე, 1958: 127)

აღსანიშნავია, რომ მეორე მსოფლიო ომის დროს ჯარისკაცთა მიერ ფრონტიდან გამოგზავნილი წერილების უმრავლესობაც ერთგვარი პატაკია დედებისადმი, რომ მათმა გაზრდილებმა ღირსეულად შეასრულეს თავიანთი პატრიოტული ვალი სამშობლოს წინაშე. ტრადიციულად ამგვარი განწყობილებით ზრდიდა შვილებს ქართველი დედა, რომლის პატრიოტულ სულისკვეთებას ასაზრდოებდა ცხრა ძმა ხერხეულიძეთა თუ ვეფხვებთან მეომარი ვაჟკაცების გამზრდელთა ამდლებული სახეები. ამიტომაც შემთხვევითი არ არის, რომ ვაჟკაცის სახელიანობის, სამშობლოსადმი თავდადების, მისი მაღალზნეობრიობის შემოქმედს – დედას შენატრის სახალხო მთქმელი:

ცხენ-კარგის დედას დავნატრი:
ლაშქარს წინაწინ წადგება!
მერმე თოფ-კარგის დედასა –

ერთის ნასროლით დარჩება!
მერმე – ცოლ-კარგის დედასა –
ქმრის სწორთ ლამაზად დახვდება!
(ქ. ხ. პ., 1974: 84)

ანდა:

მე ვიცი, შევარდენი ხარ,
მაგრამ რომელი ბუდისა?
ნეტა, რა დედამ გაგზარდა
ვგრე ფოლადის გულისა!
(ქ. ხ. პ., 1974: 103)

ქართველთა გმირობა-რაინდობის, სამშობლოსათვის თავგანწირულობის მასაზრდოებელნი, დედებთან ერთად, იყვნენ ცოლები, დები და სატრფოები. ერთი ტრადიციული ხალხური ლექსის მიხედვით, გასათხოვარი ქალი ამბობს:

... რას ვაქნევ ვაჟკაცს უგუნურს,
უშნოს, ტოტყოს და ტლანქსაო.
ვეფხვად ნაზარდი არ იყოს,
არ ამშვენებდეს გვარსაო,
აბჯარ-ფარს რომ არ ისხამდეს,
არ ამღერებდეს ხმალსაო,
მტერს არ ეკრძალოს ქორული
ლაშქრობა მისი ბარსაო,
კარზე მომდგარსა ვერაგსა
ვერ უხვედრებდეს ფარსაო...

(კოტეტიშვილი, 1961: 52)

ქართველი ქალის იდეალია მტრის მტრულად დამხვდომი, ქვეყნის დამცველი ვაჟკაცი:

მე მინდა ვაჟკაცთ-ვაჟკაცი,
არ მზისა დასადარია,
მსნეთამსნე იყვეს შინ, გარეთ,
მოყვარე, არა ფლიდია,
ლომი ლომობდეს ფრანგულით,
მტერსა დაჰმართოს რიდია.

ეს არა ჰმობდეს ვაჟკაცსა,
თვალთ არ ვნახო ქმარიო”, –
ამას ეტყოდა დედასა
გასათხოვარი ქალიო.

(კოტეტიშვილი, 1961: 52-53)

კაი ყმა საზოგადოებისათვის სასურველი ადამიანია. განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს იგი ქალთა შორის. ქართველი ქალის იდეალი ყოველთვის იყო და არის მხნე და გულადი, ჭირში გაუტყეხელი, მოყვრისა და მტრისათვის პასუხის გამცემი, სახელოვანი და საამაყო მიჯნური თუ მეუღლე:

თუშის ქალმა თქვა: შავირთავ
 ბასრი ჳმლის ამომღებელსა,
 სულ უწინ ომში ჩამსვლელსა,
 სახელის შინ მომღებელსა.

(ქ. ხ. პ., 1974: 109)

კაი ყმის ცხოვრებასა და საქმიანობაში უდიდესი მისია აკისრია მეუღლეს. კარგი ცოლის პატრონს ბრძოლის ველიდან გულით მოუხარია შინისაკენ, ისევე როგორც კარგი ბედაურის პატრონი ისწრაფვის ბრძოლის ველისაკენ. ერთ-ერთი ქართული ხალხური საგმირო ლექს-სიმღერა “... გაფრინდი, შაო მერცხალო...”, რომელსაც ჩვენში საღაშქრო სიმღერის ფუნქცია აკისრია, გვასწავლის:

ომში წასვლა მას უხარის,
 ვისაც კარგი ცხენი ჰყავსო;
 დაბრუნება და შინ მოსვლა –
 ვისაც კარგი ცოლი ჰყავსო.

(ქ. ხ. პ., 1974: 110)

ქართული ხალხური საგმირო ლექს-სიმღერები, ისევე როგორც მთლიანად ჩვენი ეროვნული ფოლკლორი, ქალის ღირსებას მართლოდენ გარეგნობით როდი აფასებს. ერთი ფშაური ხალხური ლექსით დაგმობილია ღამაზი, მაგრამ ფუქსავატი, ქალი და ხაზგასმულია, რომ ასეთი ცოლი ჭეშმარიტ ვაჟკაცს არ გამოადგება:

რად გინდა ცოლი ღამაზი,
 რა ომში გამოგადგება?
 ჩაიცვამს წითელ-ყვითლებსა,
 გამოვა, კარზე დადგება;
 იმის შემხედავ ვაჟკაცი
 კელაპტარივით დადნება!

(ქ. ხ. პ., 1974: 110)

გარდა გულადობისა და სიმხნევისა, მტრებთან შეუდრეკლობისა, კარგ ვაჟკაცს შინა მეურნეობაც მოწესრიგებული უნდა ჰქონდეს და ზნეობრივადაც სრულქმნილი უნდა იყოს, იცავდეს ოჯახურ სიწმინდეს, სხვისი ცოლისაკენ თვალი არ უნდა გაექცეს:

ვაჟკაცო, გულო ჯომარდო,
 აბჯარი გინდა ხისაო,

ხარი, კამეჩი თავისი,
ცოლი რად გინდა სხვისაო!

(ქ. ხ. პ., 1974: 79)

საგმირო-პატრიოტული ლექსების შესრულების ტრადიცია ძლიერი იყო ქალებში. ისინი ამ ლექსებს უმღეროდნენ ბრძოლის ველზე მიმავალ ვაჟკაცებს, ამხნევებდნენ და გამირობისათვის განაწყობდნენ. აღსანიშნავია, რომ მრავალი საგმირო-პატრიოტული ლექსის ავტორი ქალი იყო, რაზედაც მიუთითებს მათი დასასრული სტრიქონები.

ნატვრითი ხასიათის სატრფიალო ლექსებში ქალი ოცნებობს “კაი ყმის”, პატრიოტი ვაჟკაცის, გრძელი ხმლის პატრონის ცოლობაზე:

... ხევსურის შვილსამც მიმცემენ,
ტანად დაბალსა, ქერასა,
გულიც რო უძე მაგარი,
ხმალსაც რომ ირტყამს გრძელასა.

(ქ. ხ. პ., 1978: 71)

თავის მხრივ ყველა ეპოქის ქართველ ქალებს კარგად ჰქონდათ შეგნებული თავიანთი როლიცა და ხვედრიც სამშობლოს დაცვის უწმინდეს საქმეში. ქებითი ხასიათის ლექსებში გამოთქმულია შიში იმის გამო, რომ შესაძლებელია, პატრიოტი ვაჟკაცი ცოცხალი ვეღარ დაბრუნდეს ბრძოლის ველიდან, თუმცა მამულისთვის სიკვდილი ყველაზე დიდ ღირსებად ეთვლება გმირს. ამგვარი სულისკვეთების გამომხატველია ლექსი “იბრძოლე”, რომლის თანახმადაც, ბრძოლის ველზე სატრფოს გამგზავნელ ქართველ ასულს გათავისებული აქვს მოსალოდნელი უბედურება, მაგრამ სამშობლოს ინტერესები უფრო მეტია მისთვის:

თუ დამარხული ვერ გპოვე,
გიპოვნი შარა-ველზედა,
შენსა ძელებს ვიცნობ, ღამაზო,
მძივად ავიბამ ყელზედა.
იქ მოვბრუნდები ბრძოლაში,
ჯავრს ამოვიყრი მტერზედა,
არ ვუღალატებ შენს ფიცსა,
ვივლი შენ ნავალ გზებზედა!

(სიხარულიძე, 1958: 128)

* * *

ყველა ჯგუფის საგმირო ლექსები სასიმღეროა; სწორედ ამას გახაზავს საგმირო ლექსების ხევსურული სახელწოდება “სიმღერე”. როგორც აკადემიკოსი აკაკი შანიძე აღნიშნავს, “ლექსი ხევსურთ ძველებური გაგებით “სიმღერეს” საპირისპირო ჟანრია. “სიმღერე” საგმირო საქ-

მეების წყობილ სიტყვად ასხმულ ქმნილებას ჰქვიან და თავისი მუსიკალური ჰანგი აქვს ფანდურზე, ლექსი კი ყოველგვარ სხვა შინაარსის შაირს ეწოდება, კერძოდ ისეთებსაც, რომლებიც შექცევისა და ერთიმეორის საღაღობოდ გამოითქმის ხოლმე” (შანიძე, 1931: 19).

საგმირო პოეზია, შთაბეჭდილებათა გაძლიერების მიზნით, უხვად იყენებს სხვადასხვა მხატვრულ გამომსახველობით ხერხებს: მონოლოგთა და დიალოგთა მიზანმიმართული მონაცვლეობა, მიმართვის მაღალპოეტური ნიმუშები, ჰიპერბოლიზაცია; ორიგინალური დასასრული საგმირო ლექს-სიმღერების ფორმობრივ მრავალფეროვნებას ქმნიან.

საგმირო ლექსები ძალზე მდიდარია მხატვრული სახეებით: სიმბოლიკები, შედარებები, ეპითეტები, მეტაფორები უაღრესად კოლორიტულს ხდიან საგმირო ამბებსა თუ სენტენციად მოწოდებულ თეზას, ქმნიან გმირების შთამბეჭდავ სახეებს.

ხალხური საგმირო პოეზიის სახეობრივი სისტემის შესახებ თავის დროზე საყურადღებო მოსაზრებანი გამოთქვეს მკვლევრებმა: ქს. სიხარულიძემ, ე. ვირსალაძემ, მ. ჩიქოვანმა, გ. კალანდაძემ, გ. შეთეკაურმა, დ. გოგოჭურმა, მ. კოჭლავაშვილმა, თუმცა ქართული ხალხური საგმირო ლექსის მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები (ეპითეტი, შედარება, მეტაფორა, გაპიროვნება, ჰიპერბოლიზაცია) მონოგრაფიულად შეისწავლა მკვლევარმა ელგუჯა მაკარაძემ და გამოთქვა მრავალი საყურადღებო მოსაზრება, რომლებიც საბოლოოდ ფოკუსირდება დებულებაში: “საგმირო პოეზიის ცენტრში დგას გმირი, მის ირგვლივ ვითარდება მოვლენები, მასთან უშუალო კავშირში იჩენს თავს სხვა პერსონაჟი თუ საგანი. აქედან გამომდინარე, ენობრივ სახეთა ძირითადი ფუნქცია სწორედ გმირის სახის გამოკვეთაა” (მაკარაძე, 1999: 171).

მდიდარი, მრავალსაუკუნოვანი ქართული ხალხური სიტყვიერების ერთ-ერთ უმთავრეს ნაკადს – საგმირო პოეზიას ლიბომაგარი, გამძლე ეროვნული და სოციალური ფესვები გააჩნია, რაც ჩვენი ქვეყნის ისტორიულმა ბედმა განაპირობა. ვაჟკაცობის, გმირობის, სამშობლოსა და მოყვასისადმი თავდადების უკეთილშობილესი იდეებით შთაგონებულ ქართულ ხალხურ საგმირო ლექს-სიმღერებს მარტოოდენ ისტორიული მნიშვნელობა როდი აქვს; ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ამ ფასდაუდებელ საუნჯეს განუსაზღვრელი ქმედითუნარიანობა შესწევს და უწმინდესი და უმნიშვნელოვანესი როლი ენიჭება; ფოლკლორულ შემოქმედებაში ჩაქსოვილი საგმირო იდეალები, სამშობლოსათვის დახარჯულ გმირთა ნათელი ხსოვნა დღესაც ფასდაუდებელია ჩვენი ხალხის ეროვნული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, რაც ყველა თაობის მოქალაქეთ შეახსენებს მათ უპირველეს მოვალეობას – სამშობლოსადმი ერთგულებას, მშობელი მიწისადმი მსახურებას; განამტკიცებს ერის თვითმყოფა-

დობას, მორალურ ძალისხმევას, ხოლო მორალურმა სიმტკიცემ და სიმდიდრემ შეინახა ქართველი ერი, მისცა მას ყოველგვარი შესაძლებლობა, როგორც იტყოდა ილია, დაეძლია წყალიც, ცეცხლიც, ნიაღვარიც.

საგმირო-პატრიოტული ლექს-სიმღერებითა და ზნეობრივ კოდექსად ჩამოქნილი აფორიზმებით აცილებდნენ მტერთან საომრად მიმავალ ვაჟკაცებს და ამ სიმღერებითვე ეგებებოდნენ გამარჯვებულთ; პატრიოტული იდეალების გამომხატველი ლექსებით იგლოვდნენ მამულისათვის დაღუპულთ და ასე, საუკუნეების მანძილზე, ყალიბდებოდა გმირის იდეალი, კაი ყმის ზნეობრივი კოდექსი, პატრიოტული ტრადიციები, რაც დახვეწილი ფორმითა და შინაარსით აისახა ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში და უდიდესი მისია შეასრულა თაობათა ზნეობრივი ფორმირების საშვილი-შვილო საქმეში; ამ მაღალმოქალაქეობრივმა გრძნობამ მისცა ძალა ჩვენს ერს, თავისი ხანგრძლივი და ტვირთმძიმე ისტორიის მანძილზე დაეცვა დამოუკიდებლობა, შეენარჩუნებინა თავისთავადობა, გადაეტანა მრავალგზისი ქარტყილები და არ შებღალგოდა ეთნიკური თვითშეგნების, გენეტიკური ერთიანობის რწმენა; როგორც პროფესორი რისმაგ გორდეზიანი ამბობს, “ვიდრე ხალხი, რაოდენ დანაწევრებული და ფართოდ განფენილიც უნდა იყოს იგი დედამიწაზე, ინახავს ამ რწმენას, შეიძლება ითქვას, რომ მას თანდაყოლილი ორიენტაცია აქვს ეთნიკურ ერთიანობაზე” (გორდეზიანი, 1993: 3). ამ დიადმა გრძნობამ უნდა უწინამძღვროს ღვთისმშობლის წილხვდომილ ჩვენს ქვეყანას, აღიდგინოს ისტორიული ეროვნული ენერჯია და ახალ ათასწლეულში თავისი კუთვნილი ღირსეული ადგილი დაიმკვიდროს სამყაროში. ამ დიადი მისიის განსახორციელებლად, როგორც ყოველ ეპოქაში, დღესაც განუსაზღვრელი როლი ენიჭება ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიას, რომლის ფასდაუდებელ მარგალიტებშიც ცნაურდება კოდირებული რწმენა სამშობლო ქვეყნის უკეთესი მომავლისა, რისი ნათელი დასტურიცაა უძველესი წარმართული საგაზაფხულო-საწესჩვეულებო საფერხულო სიმღერის – “მუმლი მუხასა” – ტრანსფორმირება პატრიოტული შინაარსის ლექს-სიმღერად. მასში ჩაქსოვილია საქართველოს მარადიული გამარჯვების იდეა, რომელიც ათასი რბევითა და ბედუკუღმართობით გაწამებული ქართველი ერის გამამხნეველები სიმღერაა და თაობებს განუმტკიცებს რწმენას, რომ არ გახმება მუხა (საქართველო), მუმლის (საქართველოს მტრების) სახსენებელს კი აუცილებლად წაღეკავს სტიქიონი:

მუმლი მუხასაო გარს ეხვეოდაო,
მუმლი ჰქრებოდაო, მუმლი წყდებოდაო,
ხე არ ხმებოდაო.
მუმლი მუხასაო გარს ეხვეოდაო,
მუხა დამძიმდაო, წყალში ჩავარდაო,

წყალი შეგუბდაო, ნაპირს გადვიდაო,
მუმლი შეწუხდაო, მალე დაიხრჩვაო.
მუმლი დაიხრჩვაო, მუსხა გადარჩაო.

(აღიბებაშვილი, 1992: 315-316)

“...მამულიშვილნი თავისთავად როდი ჩნდებიან, ბუნებით როდი იბადებიან. იმათ დანერგვა უნდა შესაბამის ნიადაგზედ, ეჭირვებათ გამოზრდა, დამთავრება, განმტკიცება”, – წერდა ერის უპირველესი მასწავლებელი იაკობ გოგებაშვილი (გოგებაშვილი, 1955: 160).

ქართული ხალხური საგმირო პოეზია და მისი უაღრესად დახვეწილი, ლაპიდარული დარგი – საგმირო აფორიზმები სწორედ ამგვარ ნოყიერ ნიადაგს წარმოადგენს, უდიდესი ზეპირი სკოლაა მამულიშვილების აღსაზრდელად. მამულიშვილური გრძნობის აღზრდა კი ქვეყნის ძლიერებისა და მისი არსებობის აუცილებელი პირობაა. ვიდრე რომი გმირების ქალაქი იყო – ჰყვოდა; მაგრამ როგორც კი მისი მნიშვნელობის პატივისცემა შეწყვეტეს, რამაც იგი წარმოშვა, მაშინვე დაიღუპა.

თავი VIII. სატრფიალო ლირია

სატრფიალო ლირიკა ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დარგია; ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლირიკულ ლექსებში მკაფიოდ და სრულყოფილად არის გამოხატული ადამიანის სასიყვარულო გრძნობა. სატრფიალო ლექსები უძველეს დროში სრულდებოდა როგორც ინდივიდუალურად, ისე კოლექტიური შრომის დროს ან რიტუალური ფერხულისას. მასში განსხეულებული იყო კოლექტივის თითოეული წევრის ფიქრი, ოცნება, სიხარული თუ ტკივილი. მართალია, ლირიკული ლექსის შექმნას საფუძვლად ერთი ადამიანის პირადი განცდა ედო, მაგრამ ეს ინდივიდი განვითარების ადრინდელ საფეხურზე, ბუნებრივია, თავისი საყმოს, თემის აზროვნების გამომხატველი იყო. კოლექტიური აზროვნებისაგან პიროვნების გათავისუფლება გვიანდელი მოვლენაა და, განვითარების ახალი საფეხურის გამოყოფით აღინიშნა. ახლაც ტრადიციული ლირიკული ლექსის მოსმენის ან კითხვისას თითქოს ინდივიდთან ვურთიერთობთ, მაგრამ სინამდვილეში გვაქვს საქმე კოლექტიური ფიქრისა და გრძნობის გამომხატველ ნაწარმოებთან.

ინდივიდუალური, მწიგნობრული ლირიკა ხალხური ლირიკის წიაღში იშვა, მაგრამ დასცილდა მას ხალხიდან გამოსულ პიროვნებათა ძლიერი ინდივიდუალურობის, მათი ორიგინალური აზროვნების, სინამდვილის აღქმისა და თავისებურად გააზრების უნარით.

წარმოშობით სატრფიალო ლირიკას კავშირი აქვს ზეპირსიტყვიერების არქაულ ჟანრებთან (შრომის ინდივიდუალურ ლექს-სიმღერებთან, საგაზაფხულო დღეობათა ციკლებთან, საწესწვეულებო ლექს-სიმღერებთან და სხვა). საქართველოში გავრცელებული სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობებია: **ქ ე ბ ა, ე ლ ე გ ი ა, ნ ა ტ ვ რ ა, გ ა ბ ა ა - ს ე ბ ა, ს ა ტ რ ფ ი ა ლ ო წ ე რ ი ლ ი, ბ ა ლ ა დ ა, მ ი ნ ი ა - ტ უ რ ა, შ ა ი რ ე ბ ი.** ისინი სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა საზოგადოებრივ წრეშია შექმნილი, რაც კარგად ჩანს ლექსის შინაარსში, ფორმასა და მასში გამოხატულ იდეალებში.

ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლირიკაში შემუშავებულია გარკვეული თვალსაზრისი სიყვარულის ობიექტზე. ჯანსაღი მოქალაქეობრივი იდეალების გადმოცემა და სატრფოს დახასიათება ქართულ ხალხურ სატრფიალო პოეზიაში ძირითადად ორი მიმართულებით ხორციელდება: 1. სიყვარულის ობიექტის გარეგნობის აღწერა, მისი სილამაზის შექება და 2. სატრფოს შეფასება შინაგანი ბუნებისა და ქცევის მიხედვით.

§1. ქება

ქების ლექს-სიმღერების უმთავარესი ობიექტი ქალია, მისადმი ტრფობისა და ლტოლვის გამოხატვა, მისი სულიერი და ფიზიკური მომხიბვლელობაა ის ძირითადი დვრიტა, რაც ასულდგმულებს და კვებავს სატრფიალო ლირიკის ნიმუშებს. ბუნებრივია, სატრფიალო პოეზია არც ვაჟებს დარჩენია ვალში. სახალხო მთქმელი ცდილობს, ისეთი პოეტური სახე-სიმბოლოები, ეპითეტები და შედარებები თუ ტროპის სხვა სახეები მოძებნოს მიჯნურის შესამკობად, რომლებიც ბოლომდე გაამჟღავნებს მთქმელის სულიერ განწყობას, მის განცდებს. ასეთი მხატვრული სახეებია: “ობოლი მარგალიტი”, “სამოთხის ყვავილი”, “მარმარილოს კოშკი”, “ვარდის კოკორი”, “ღალი”, “საფრანგეთის ატლასი”, “კოკობი”, “მაყვლის თვალი” და უამრავი სხვა.

ქების ლექს-სიმღერების თაობაზე მკვლევარი ელენე ვირსალაძე მიაწინებს: “თავისი ამაღლებული სახეებით, სინატიფითა და დახვეწილობით ბიბლიის “ქებათა ქებას” თუ შეიძლება შევადაროთ” (ვირსალაძე, 1978: 17). ამ თვალსაზრისით ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზიის თითქმის ყველა ნიმუში გამოირჩევა, მაგრამ მათ შორის განსაკუთრებული სიღიადით ბრწყინავს ლექსი “... შენ, ჩემო დიდო იმედო...”:

შენ, ჩემო დიდო იმედო,
 კოშკო, ნაგებო კირითა,
 კახეთს მოჭრილო ისარო,
 ქალაქს ნადებო ინითა.
 წითელო მოვის პერანგო,
 შვიდგან შეკრულო დილითა,
 ცაჲ წმინდაჲ, ვარსკვლავიანო,
 მზეჲ დაფენილო დილითა,
 უკვდავებისა წყაროო,
 ნადენო ოქროს მილითა,
 შენთანამც ყოფნით გამაძლო,
 შენთანამც წოლა-ძილითა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 341)

სატრფიალო ლექსის პათოსი გამჟღავნებულია უთვალავი ეპითეტისა და შედარების გამოყენებით, რომლებითაც სახალხო მელექსე ცდილობს, გადმოსცეს სატრფოს განუმეორებელი ხიბლი და მშვენიერება, შეაქოს, სოტბა შეასხას, გამოხატოს მისადმი კდება, მოკრძალება:

ღამაზო, ყელი ბროლს გიგავს,
 შუბლი – თრიაღეთ მინდორსა,

გადაგხატვია თვალ-წარბი,
ვერ მოგეკარე, ვარ შორსა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 46)

მართლაც, “შორით აღვა”, “შორით კვდომა”, რაც შოთა რუსთაველ-მა ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად დაუსახა მაღალზნეობრივ მიჯნურს, ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტია:

ქალო, მაგ შენსა ქებასა
შორით შეგუთვლი საღამსა,
შორით მედება სურვილი,
როგორაც – ცეცხლი წაღამსა,
საწყალი ჩემი თვალები
რას ნახავს შენისთანასა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 47)

ქების ლექს-სიმღერათა თანახმად, სატრფოს გარეგნობის შემკობაში თავად ღვთის ხელი ურევია:

მინდორთა მამშვენებელო,
ვარდო, გაშლილო ველადა,
სად მოიცალა იმ ღმერთმა
შენი თვალ-წარბის წერადა?
ვინ მისცა საწერ-კალამი,
დაგხატა ათას ფერადა?

(ქ. ხ. პ., 1978: 46)

ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ერთ-ერთი შედეგია თედო რაზიკაშვილის მიერ კახეთში ჩაწერილი ლექსი “... საფრანგეთისა ატლასო...”:

საფრანგეთისა ატლასო,
აღისგან გადამეტი ხარ,
უძირო ზღვაში ნაშობო,
ღაღისგან გადამეტი ხარ!
სამოთხის ველის ყვავილო,
კვალისგან გადამეტი ხარ!
კვესით აბედის დამწველო,
ტალისგან გადამეტი ხარ!
სირმა ვერცხლისა ტაბაკო,
ჩინეთით მოტანილი ხარ,
მკლავები შიმშას მიგიგავს,
გულ-მკერდით დახატული ხარ!
ტანი აღვის ხეს მიგიგავს,

თითები – ვერცხლის ლულასა,
პირის სახე მზეს მიგიგავს,
ლოყები – ბამბის ქულასა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 342)

ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის მშვენიერებაა ლექსი “...ხო-
მალდში ჩაფჯექ...”:

ხომალდში ჩაფჯექ, ზღვას გაველ,
ფრანგის ქვეყნები ვნახეო,
სულ დავიარე ხმელეთი,
ვერ ვნახე შენი სახეო.
ანთებულ სანთელს გამსგავსე,
დილით ცისკარზე ვნახეო;
ხელში გეჭირა ყმაწვილი,
ფარსად ვერ დაგინახეო.
შენს ლოყას ვარდი ჰყვავოდა,
გშვენოდა ღია ფერია,
ლაწვს მოციმციმე ხალივით
ნამი, ცით მონაბერია.
შურით დაფრენდა ნიაგი,
გირხევდა დაღალ-კავებსა;
წარბი – წამწამი ყორნისა
ბურავდა გიშრის თვალებსა.
თვალსა, რა თვალსა, ცის მნათსა,
წყვილიდში მოელვარესა,
მოვლინებულსა ამ ქვეყნად
ნუგეშად დამაშვრალებსა.
ტუნს დაკვდომოდა ღიმილი
აღისფრად მოღადღადესა;
კბილ-მარგალიტი აფრქვევდა
შუქურს მიდამოს და ველსა.
რა თამარ? რაა ქეთევან?
ვით შეგადარო ეთერსა?
ისარს დაუსობ გულს მნახველს,
ხელად გარბოდეს ტყე-ველსა.
ფრანგის ქვეყნები დავაგდე,
მივძარ-მოვძარი ზღვებია,
ვერსად ვერ შევხვდი სიტურფეს
მაგეთსა, შენ რომ გხლებია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 349-350)

ეს მშვენიერი, მხატვრულ გამომსახველობით ხერხთა ნაირსახეობით შემკობილი, ქების ლექსი აკაკი წერეთელმა რაფაელის (1483-1520) “მადონას” შეადარა და, შეიძლება ითქვას, მასზე მაღლაც დააყენა ალექსანდრე აბაშელის შემოქმედებით სადამოზე წარმოთქმულ სიტყვაში 1913 წლის 30 მარტს. როგორც ყოველი თავყრილობისას, აკაკიმ მიმართა საზოგადოებას, ეზრუნათ ზეპირსიტყვიერების შესაკრებად, რადგანაც “იმათი დავიწყება წარსულზე ხელის აღებაა”. ზეპირსიტყვიერების დიდმა მოამაგე მგოსანმა ნიმუშად მოიხმო ია კარგარეთელის მიერ ჩაწერილი ეს ლექსი და დიდი აღფრთოვანებით ბრძანა: “მსოფლიო გენიოსმა მხატვარმა რაფაელმა, როდესაც მშვენიერების გამოსატვა უნდოდა, უკეთესი ვედარა მოახერა რა და მშვენიერ მადონას მისცა ხელში უმშვენიერესი ყრმა, რომელსაც სიყვარულით ზე დაჰქათქათებს დედა. მე დარწმუნებული ვარ, რომ ამ შაირის დამწერს არც ეს სურათი უნახავს და არც რაფაელი გაუგონია, მაგრამ ზეგარდმო შთაგონებამ მიიყვანა რაფაელის აღმაფრენამდი! არა თუ დღევანდელი მჯღაბნელი და მათ რიცხვში მეც, თქვენი უმორჩილესი მონა, თვით რუსთაველიც კი მოაწერდა შეურცხვენლად ხელს. და ამგვარი მარგალიტი იშვიათი არ არის ზეპირსიტყვიერებაში” (წერეთელი, 1990: 473-474).

ძალიან ხშირად სატრფიალო ლექს-სიმღერა ქალის გარეგნობას გადმოსცემს არა აღწერით, არამედ ერთი შტრიხით ახერხებს საერთო განწყობის შექმნას, მაგალითად:

ერთი შენი შემოხედვა
ათას სევდას დაჰკარგავსო...
* * *

შენსა მოსვლასა მზე მოჰყვა,
შენ წასვლას – შავი ღრუბელი...
* * *

... ანთებულ სანთელს გამსგავსე,
დილის ცისკარზე გნახეო...
* * *

... დაიმალება ხოხობი
შენი თვალ-წარბის ჩრდილშია...
* * *

შუქი ანათებს ქვეყანას
მაგ შენი თვალებისაო!..

ქალის გარეგნობისა თუ სხვა მისი სულიერი სიბღის აღწერაში ქართული ხალხური სატრფიალო ლექსი ყოველთვის არ გვიხატავს ქალის ერთგვარ იდეალს; აქ თითქოს უფრო ჩანს არქაული და საშუალო საუკუნეების ქალის კულტის საფუძველზე შექმნილი ამაღლებული სახე

ქალისა, რომელიც ვაჟკაცის, გმირის, რაინდის მიუწვდომელ იდეალს გამოხატავდა. ასეთი ქალის სილამაზის აღწერაში, მის ქებაში ძალიან დიდი ადგილი უჭირავს უფრო ზოგადს და არა – კონკრეტულს: იგი ოქროს მილით ნადენი უკვდავების წყაროა, შვიდგან შეკრული მოვის პერანგია, აუღებელი კარავია და ა. შ. სწორედაც ამგვარი ქალის სურვილითა და ტრფობით იწვის მიჯნური.

ქალისადმი მიმართული სახოცბო ლირიკული ლექს-სიმღერები, რომლებიც ვაჟთა რეპერტუარია, შედარებით უფრო თამამი და გაბედულია, ვიდრე ვაჟი მიჯნურის ქება, რამდენადაც მათში ქალების გულისთქმბა გაცხადებული და გარკვეული კდემამოსილება ახლავს, თუმცა, მხატვრული სამკაულებით არც ვაჟი სატრფოსადმი მიძღვნილი ლექს-სიმღერებია ღარიბი:

ვაჟაო დედისერთაო,
 მინდორთ გაზრდილო ველთაო,
 მთვარეო ხუთმეტისაო,
 მანათობელო ბნელთაო!
 შარავანდელო მასკვლაო,
 ქისტეთს ნამყოფო ტყვედაო!
 ოქროს შიბაის ნაგლეჯო,
 წამოსარტყმელო წელთაო!
 ამის მეტს ქებას ვერ ვიტყვი,
 არამც არ იქნა ჩემდაო!

(ქ. ხ. პ., 1978: 55-56)

კდემამოსილი მიჯნური ქალი რჩეულს ბაგრატიონთა გარეგნობისად, ფრანგული ნახატის მსგავსად წარმოაჩენს:

ყმაწვილო, გულით ჯომარდო,
 ბაგრატიონთა სახეო,
 შუალამის ვარსკვლავს გეგხარ,
 ფრანგი სურათის სახეო;
 უღვაში გადაგხატვია,
 სამოთხის ბაღში გნახეო,
 გახსოვდე, მამიგონებდე,
 შენი გვირგვინიმც ვნახეო!

(ქ. ხ. პ., 1978: 56)

ვაჟკაცის გარეგნობასთან ერთად, როგორც წესი, ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლირიკაში განსაკუთრებულად გამოკვეთილია მისი უპირველესი მოვალეობა – ქვეყნის დაცვა, მტერთან ბრძოლაში სიმამაცის გამოჩენა:

ქმარ, შენსა უკეთესსა
ვისა ვნახავ მომავალსა!
მხარ-ბეჭი და მხარ-კისერი
როსტომს გიგავს ფალავანსა.
ახლო მტერსა არ მიუშვებ,
შემოირტყამ გალავანსა.

(ქ. ხ. პ., 1978: 57)

ქართულ ხალხურ ქების ლექს-სიმღერებში ვაჟი დევის ღონისაა, თვალი შევარდენისა აქვს, ომში შეუდრეკელია:
გაქო, გაქო, როგორ გაქო,
თეთრი დევის ღონე გაქო!
შუბლზე ნაკვერცხი ქოჩორი,
თვალი შევარდენი გაქო,
ომში შეხვალ და გამოხვალ,
გულში ფიქრი არა გაქო!..

(კოტეტიშვილი, 1961: 46)

ვაჟის საქებარ ლექს-სიმღერებში ყურადღება მახვილდება მის კარგ მონადირეობაზე, კარგ მუშაკობაზე და ზნესრულ მოქალაქეობაზე. ქების ტიპის სატრფიალო პოეზიაში ორიგინალური ეპითეტებისა და შედარებების, არქაული სიმბოლიკების მოძიებით იქმნება საოცარი ეფექტი – იხატება მიჯნურის ვერბალური ხატი. ქართულ ხალხურ ქების ლექს-სიმღერებში მთელი სისრულით არის ასახული სატრფიალო უდიდესი მოკრძალება, მისადმი სწრაფვა, მიჯნურის გარეგნული თუ შინაგანი თვისებებისადმი ხოტბა-დიდების შესხმა; შექებულია გულისსწორის მაღალზნეობრივი თვისებები, რაც საუკუნეთა მანძილზე ემსახურება მიჯნურობის ინსტიტუტის ზნეობრივ-მორალურ კრელოს შემუშავებას, მიჯნურთა ზნეობრივ ფორმირებას, მათ სულიერ კათარზისს, მიჯნურთა მიზნების, ამოცანებისა და მოვალეობების გარკვევას. ქების პოეზიამ ფასდაუდებელი როლი შეასრულა და კვლავაც დიდი მისია აკისრია ჩვენი ერის ზნეობრივი ტრადიციების შემუშავება-განმტკიცებაში.

§2. ნატვრა

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავლად გვაქვს სატრფიალო ლირიკის ნ ა ტ ვ რ ი თ ი ხასიათის ლექსები, რომლებშიც ძირითადად გამოხატულია სატრფოსადმი ძლიერი სიყვარული, დაუოკებელი სურვილი მისი ხილვისა, მისი კეთილდღეობისა. ნატვრითი ხასიათისაა თედო რაზი-კაშივილის მიერ ქართლში, სოფელ ბერშუეთში, 1897 წელს ჩაწერილი

ცალმხრივი სიყვარულის გამომხატველი ლირიკული ლექსი, რომელიც უამრავი არქაული სიმბოლიკით არის შემკული:

ტურფა ბაღი და წალკოტი
 ეკლითა ვინმე შენარა!
 რკინისა კარი შეაბა,
 კლიტე მე მომცა, შენ – არა!
 სიკვდილსა შენსა სანაცვლოდ
 თავსა მე მივცემ, შენ – არა!
 ვაჰ, თუ ზედ ისიც დამერთოს,
 მე მიყვარდე და შენ არა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 70-71)

“სიმბოლო “ბაღი” მიღებულია უძველესი დროიდან და დღემდე გარკვეული მხატვრული სახეა დაკავშირებული მხიარულ წარმოდგენებთან, მეტწილად – სიყვარულთან. ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშების მიხედვით, ბაღს აშენებს ტურფა ბაღი ყოველთვის დაკავშირებულია მხიარულებასთან”, – აღნიშნავს პროფესორი ქსენია სიხარულიძე და ნიმუშად მოაქვს ხალხური ლექსი:

ტურფამა ბაღი ააგო,
 შიგ ჩაურიგა ხილნარი;
 თურმე, იქ კაცი ვერ შევა
 დაღრეჯილ-გაუცინარი.

(სიხარულიძე, 1958: 272)

გარდა სიმბოლო “ბაღისა”, ამ არქაულ ლექსში ყურადღებას იპყრობს, აგრეთვე, უძველესი ეროტიული სიმბოლოები “რკინის კარები” და “კლიტე”.

ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის მშვენიერებაა დავით ხიზანიშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი ნატვრითი ლექსი “... შენ, ჩემო დიდო იმედო...”, რომელიც გაზეთ “ივერიაში” დაიბეჭდა 1887 წელს (№188). ასში სატრფო დახასიათებულია დიდ იმედად, არსებობის განმსაზღვრელ ფაქტორად; ლექსის ბოლოს გამოთქმულია მიჯნურთა ერთად ყოფნის ნატვრა:

შენ, ჩემო დიდო იმედო,
 კოშკო, ნაგებო კირითა,
 კახეთს მოჭრილო ისარო,
 ქალაქს ნაღებო ინითა!
 წითელო მოვის პერანგო,
 შვიდგან შეკრულო დილითა,
 ცაგ წმინდავ, ვარსკვლავიანო,
 მზევ, დაფენილო დილითა,

უკვდავებისა წყარო,
ნადენო ოქროს მილითა,
შენთანამც ყოფნით გამაძღო,
შენთანამც წოლა-ძილითა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 64)

ფშავში განთქმული მელექსე ქალბატონის – ხვარაზმე სამუკაშვილის გაბაასების ფორმის ნიმუშის – “ლექსი ვაჟიკასი და ხვარამზისა!” – მეორე ნაწილი, ანუ ქალის პასუხი, ცალკე ნატვრის ლექსად არის გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში და მრავალი ვარიანტი მოეპოვება; ერთ-ერთი მათგანია:

ნეტავ, მთის წყაროდ გაქცია,
დაგლევედი სიხარულითა,
ვერც მაშინ გაგძღებოდი,
ქალო, შენ სიყვარულითა!
გულისამც წამლად მაქცია,
რო გულზე დაგეყრებოდე,
ოქროს სათითედ მაქცია,
თითებზე დაგედებოდე,
რომ დაიწყებდი ყანის მკას,
ნამგალზე დაგეჭრებოდე.
ანამც მაქცია ვარდადა,
შენ წინ გადავიშლებოდე,
ან მყინვარ შაქრად მაქცია,
ენაზე დაგადნებოდე!

(ქ. ხ. პ., 1978: 70)

ამ დიდებულ ლექსში და მის მრავალრიცხოვან ვარიანტებში გამოთქმულია შეყვარებული ქალის უდიდესი და უწრფელესი გრძნობა მიჯნური ვაჟისადმი, მის სიახლოვეს ყოფნის სურვილი, რაც შესანიშნავად გამოიხატა მხატვრულ სახეთა მოხდენილი გამოყენებით.

ნატვრის ლექს-სიმღერებში შეყვარებული ვაჟი ოცნებობს სატრფოს ნახელავზე. ერთ ქართულურ ლექსში ვაჟი ნატრობს მიჯნურის მიერ დაქსოვილი წინდების ჩაცმას:

აგერ, იმ ხეობაზედა,
წყალი ჩამოდის დართული,
ნეტავი, გოგო, ჩამაცო
წინდები შენი დართული!

(ქ. ხ. პ., 1978: 71)

ასეთივე ნატვრა აქვს აჭარულ ვაჟსაც:
გოგოვ, შენი წელი წმინდა,

მომიქსოვე ჭრელი წინდა!
შენი ძმაი ყაინათ მინდა,
შენი თავი ცოლად მინდა!

(აჭ. ხ. პ., 1969: 118)

სატრფოს მოქსოვილ ჭრელ წინდას ნატრობს შავშელი შეყვარებულ-
ლიც:

გაღმა სერში გელები,
მიმოდევან ზერები.
რას იქს, მეც მომიქსუე,
ერთი გვქონდეს ჭრელები!

(შოთაშვილი, 2016: 242)

ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზიის თანახმად, შეყვარებული
ქალის იდეალია “კაი ყმა” – სახელოვანი და გულმაგარი ვაჟკაცი, შე-
ურცხვენელი მახვილის პატრონი. ერთ ფშაურ ნატვრის ლექსში გასათ-
ხოვარი ქალი ოცნებობს ვაჟკაც ხევსურზე გათხოვებას:

ქალი ვარ გასათხოვარი,
ცრემლით ვასველებ კერასა,
არ მათხუებენ ჯალაფნი,
ვემდური ბედისწერასა.
ხევსურის შვილსაც მიმცემენ,
ტანად დაბაღსა, ქერასა,
გულიც რომ უძე მაგარი,
ხმაღსაც რომ ირტყამს გრძელასა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 71)

შეყვარებული ქალი, რომელსაც ენატრება სატრფოს ნახვა, შენატ-
რის ფრინველს, რომელსაც შესაძლებლობა აქვს, შეხვდეს სანადიროდ
გამოსულ მის მიჯნურს:

ნეტა შენ, თეთრო ქედანო,
ხახაბოს ჩაიველ განზედა,
ვაჟს, სანადიროდ გამოსულს,
აინალ ჰკიდავ მხარზედა,
უყრია შავი თვალები,
უხდება ლერწამ ტანზედა...

(ქ. ხ. პ., 1978: 73-74)

სატრფოს სახილველად ფშაველი ასული ნისლად ქცევასაც კი ნატ-
რობს:

სიყვარულმა და ნდომამა
სიკვდილ არ იცის ქალისა,
ნეტავი, ნისლად მაქცია,

გადმოვივლიდი ქართთა,
იქ დავიწყებდი წვიმასა,
სადაც შენა ხნავ ხართთა!

(გოგოვ..., 1966: 39)

ნატვრის ღექს-სიმღერები შემოინახეს თურქეთის რესპუბლიკის პროვინციებში მიმოფანტულმა ჩვენებურებმაც. ბურსის პროვინციის იზნიქის რაიონის სოფელ კირქხარმანში მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – მემედ აიღინისაგან (მეფელუდოღლი) 2013 წელს ჩაწერილი ღექს-სიმღერის თანახმად, ვაჟი ნატრობს, მის სატრფოს გზა შეეშალოს და მის სახლში აღმოჩნდეს:

საყვარელი მივა გზაში,
ლაპარაკობს, ვიცან ხმაში;
ღმერთმა გზაჲ შიგიშალა,
მოგიყვანა ჩემთან სახში!

(ბსუქცვა)

პოპულარულ ფშაურ სატრფიალო ღექსში, რომელსაც ცნობილ სახალხო მთქმელს – სამუკათ (სამუკაშვილ) ხვარაზმეს მიაწერენ, ღექსის ლირიკული გმირის სურვილია, იცოდეს სატრფოს გულისთქმა:

დილით მზე ამოდიოდა,
შენ მოუძლოდი წინაო.
თუ ჩემი ნდომა არა გაქ,
ნეტაი, მაცოდინაო, –
არც უკან მოგეწეოდი,
არც შეგხედებოდი წინაო!

(ხ. ს., 1965: 358-359)

სატრფიალო ლირიკის თანახმად, სატრფოს ყოფნის სურვილი იმდენად ძლიერია, რომ შეყვარებული წამებისთვისაც მზად არის:

ნეტამცაი, მომკლამცაი,
ას-ასო ამქნამცაი,
სისხლი ჩემი ყვავსა და ყორანს
აჭამოს და ასვამცაი,
ქვეშ ჭინჭარი დამიგონ და
ზედ მდულარი მასხანმცაი,
ამას ყველას გავუძლებდი,
ოღონდ შენთან დამსვანმცაი!

(კოტეტიშვილი, 1961: 74)

სატრფოს ხმის გაგონებას ნატრობს შეყვარებული ჭაბუკი და სჯერა, რომ სასურველი ქალის ხმა მის ავადმყოფობას წამლად დაედება:

ქალო, ნეტავი შენი ხმა
ავადმყოფს გამაგონაო,
აქიმათ შენვე გაქცია,
შენს ახლოს დამაღონაო!

(ქ. ხ. პ., 1978: 66)

ნატვრითი ხასიათის ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლირიკაში გადმოცემულია ქართველი ხალხის მიერ საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული და ჩამოყალიბებული ზნეობრივ-მორალური პრინციპები, ადამიანური მისწრაფებანი და ალალი, უშუალო გრძნობები, რითაც ადამიანები ელტვიან ერთმანეთს, ნატვრობენ მიჯნურთან სიახლოვესა და მასთან ერთად ბედნიერ მომავალს.

§3. გაბაასება

სატრფიალო **გაბაასება**, ანუ **პასტორალი**, უძველესი ლიტერატურული ჟანრია. პასტორალი ლათინური სიტყვაა და მწვემსურს ნიშნავს; მასში ასახულია მწვემსების მშვიდი, უკომპლიქტო ცხოვრება სოფლად. პასტორალი XIV-XVIII საუკუნეებში ფართოდ გავრცელდა ევროპულ ლიტერატურაში. მასში იხატებოდა სოფლის მწვემსის, მიწათმოქმედის, მებადურის ცხოვრების უშფოთველი სურათები. პასტორალში ხშირია ხოლმე გააბაასება ქალსა და ვაჟს შორის.

პასტორალური ჟანრისაა დავით გურამიშვილის, "დავითიანის" ბოლო ნაწილი – "ქაცვია მწვემსი". ამავე ჟანრის ელემენტებს შეიცავს, აგრეთვე, გალაკტიონ ტაბიძის ლექსი, "ქალავ". მასში გალაკტიონისათვის დამახასიათებელი ლაკონურობით, სიტყვისქმნადობითა და მხატვრული სახეებითაა გადმოცემული ქალ-ვაჟის ტრფიალისა და გაბაასების სცენა, რომელიც, უსათუოდ, ხალხური ლირიკით („... გოგოვ, შეჩერდი ერთ წამა...“) არის ნასაზრდოები (ტაბიძე, 1992: 117).

გაბაასების ჟანრის ქართული ხალხური ლირიკის ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული ნიმუშია "ქალ-ვაჟის სიყვარული ვაჟიკასი და ხვარამზისა", რომლის მეორე ნაწილი, ანუ ხვარამზის საპასუხო ლექსი, შესანიშნავი მაგალითია ვაჟისადმი ქალის გრძნობების გამოხატვისა; ამავე დროს, როგორც უკვე გავვეცანით, ნატვრითი ლექსის თვალსაჩინო ნიმუშიც არის და მრავალ ვარიანტადაა ცალკე გავრცელებული:

ხვარამზე:

– ვინა ხარ? ვინ იარები,
ლალო, მაგ ლადის ცხენითა?
თავს რად არ შამაიბრუნებ,
ყანას რად მამკვე ცრემლითა?

ვაჟიკა:

– ის გეგონაა, ქალო,
 გუშინ რომ მედიდებოდი?
 კაც-შუაკაცებ გიგზავნე,
 თხა-წალებურად ხტებოდი;
 შენს დედასა და მამასა
 საკლავით ვეხვეწებოდი.
 ისე გაგახდევ სურვილსა,
 ნემსს ყუნწად აეგებოდე,
 ჩაჰქონდე დილისა ნიავსა,
 უსულოდ ჩაელღვებოდე,
 პატარას ნარის ჩიტასა
 თვალში ფხად ჩაეგებოდე!

ხვარამზე:

– ვერცხლის თასამდაც მაქცია,
 რო ღვინით აგვესებოდი!
 დაფერილი მქნა წითლადა,
 შამსმევი, შაგერგებოდი!
 ანა მქნა ვერცხლის სათითე,
 რო ხელზე ჩაგედებოდი!
 ანა მქნა ოქროს ბურთვაი,
 კალთაში ჩაგეშლებოდი!
 ან ვერცხლის ფულად მაქცია,
 ჯიბეში ჩაგეყრებოდი!
 ან შენი ნამგლის ყანა მქნა,
 რო ფხაზე შაგეჭრებოდი!
 ან მქნა ვარდი, ყოილი,
 რო პირზე დაგეყრებოდი!
 ანა მქნა მოვის პერანგი,
 რო გულზე დაგადნებოდი!
 ან შენი ნანდაური მქნა,
 გულს ჯავრად ჩაგეჭრებოდი!
 ძალიან დაწუხებული
 გზახედამც შაგეყრებოდი!
 ან შენი ძმა მქნა მოწილე,
 აროდის გაგეყრებოდი!

(გოგოვ..., 1966: 8-9)

ეს ლექსი ბოლო დრომდე ფშავში ყველა მთქმელის რეპერტუარში შედის. ვაჟიკასა და ხვარამზის სიყვარულის შესახებ შემდეგს ყვებიან: ვაჟიკა ნაკვეთაური უმდიდრესი ოჯახის შვილი ყოფილა. მას მეზობელი სოფლელი გოგო, სახელად ხვარამზე, შეჰყვარებია, მაგრამ ოჯახს ნება

არ დაურთავს, ცოლად მოეყვანა (ზოგიერთი ცნობით, ისინი ერთი და იმავე ხატის ყმები ყოფილან და მათი ქორწინება შეუძლებელი იყო) და სხვა ქალი შერთეს. ხვარამზეც გაუთხოვებიათ სხვა კაცზე, მაგრამ სიცოცხლის ბოლომდე ვაჟიკა ჰყვარებია. ხვარამზე შესანიშნავი მოლექსე ყოფილა და გამოუთქამს ეს დიალოგური ლექსი (თავის სათქმელიცა და ვაჟიკასიც). ფშავლები იმასაც ჰყვებიან: ერთხელ, თურმე, ნაწვიმარ დღეს ვაჟიკას ცხენით ჩაუვლია ხვარამზის სოფელში, მისი სახლის გვერდით; ხვარამზეს იმისი ცხენის ნაფეხურებისათვის ღობე შემოუვლია, არ წაიშალოსო. აღსანიშნავია, რომ ფშავში გავრცელებული სატრფიალო ლექსების დიდ ნაწილს ხვარამზე სამუკაშვილის, იგივე სამუკათ ხვარამზის, გამოთქმულად მიიჩნევენ.

ქართველი ქალის სიამაყის, თავდაჭერილობის, შეუვალობისა და ღირსების ნიმუშია დიალოგური ლექსი "... შენ რო გონიართ..." – პასუხი მიჯნური ვაჟისადმი:

შენ რო გგონიართ, ვაჟაო,
 არცა ეგეთა ქალნი ორთ...
 კოშკნი ორთ კირით ნაგებნი,
 ეკალდამაის კარნი ორთ,
 მალალ მთას გადამდინარნი
 წვრილნი ლემადის ქარნი ორთ,
 იწროს ჰვეს ჩამამდინარნი
 ფონთ გაუვალნი წყალნი ორთ,
 ცეცხლნი – მინდოში ნაგზნებნი,
 ვაჟავ, შენს გულზე აღნი ორთ!

(ქ. ხ. პ., 1978: 77)

იმავე პათოსისაა ქალ-ვაჟის ქართლური გაბაასება, რომლის თანახმადაც, ქალი თავის ღირსებას უფრთხილდება და ვაჟის გვარს იწუნებს:

– ქალო კრულო, განა მზე ხარ
 დილა გორით ამოსული,
 შემხვიე, გეხვეწები,
 მთას იქითით გადმოსული!
 – არ მინდიხარ, არ შეგხვიე
 ცუდსა, ცუდის გვარისასა,
 წახვალ, იმას დაიკეხებ:
 “ხვევნას ვიყავ ქალისასა”.

(ქ. ხ. პ., 1978: 80)

გაბაასების ნაწილია ქალის რეპერტუარში სათქმელი თუშური სატრფიალო პოეზიის მშვენიერი ნიმუში:

სანამ ქალი ვარ, გაჯავრებ,
 ჯავრსაც არ შევჭამ შენსაო,
 გზაზე რო შამამეყარო,
 არ დაგიგდება გზასაო!
 გზის თავზე შაგიფრინდები,
 მადლა შავიყრი თმასაო,
 გადავალ გომეწარშია,
 სანთლით ავარჩევ ქმარსაო!
 თუ იქაც ვერა ვიშოვნე,
 ხევსურს გავეყვები კარგსაო;
 ხევსურსაც იგეთს გავეყვები,
 დღე შუა ღესდეს ხმაღსაო,
 ღაშქარს წინ მიუძღვებოდეს,
 დრეკავდეს შუბის ტარსაო!
 (ქ. ხ. პ., 1978: 77)

ქართველი ქალის ღირსებისა და თავმოყვარეობის გარდა, ამ დიდებულ ლექსში მშვენივრად არის წარმოჩენილი გასათხოვარი ქალის ტრადიციული არჩევანი – ქმრად ყავდეს სამშობლოს ერთგული რაინდი.

ქალ-ვაჟის გაბაასება ბოლო დრომდე ფოლკლორულ ბრუნვაშია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში; შუახევური (სოფ. ჯაბნიძეები) იუმორისტული “ქალვაჟიანის” ნიმუში ასეთია:

- ვაჟი:** – ციცავ, სიდან შემოფრინდი,
 ვით გაზაფხულის მერცხალი!
 შენ სიყვარულს ვერ დაგკარგავ,
 სანამ ვიქნები ცოცხალი!
- გოგო:** – ეხლა მივხვდი, რა ბიჭიც ხარ,
 სხვისთვის შემებრალეები!
 ოქროს ბეჭდებს თუ მიყიდი,
 მართლა შემიყვარდები!
- ვაჟი:** – დიდრონ ბეჭდებს მე გიყიდი,
 ტოხუღაი გაქ თითებიო,
 გოგოვ, ერთი მაკოცე და
 რა ბიჭიც ვარ, მიხდებიო!

(ბსუქცვა)

გაბაასების ფორმის სატრფიალო ლექს-სიმღერებში ხშირად ადგილი აქვს ქალ-ვაჟის მიერ საკუთარი ღირსებების წარმოჩენას. ქალის წინაშე ვაჟი თავს იწონებს ვაჟკაცობითა და გულადობით, შრომისმოყვარეობით, ოჯახისშვილობით და სხვა თვისებებით; ასევე ქალიც წარმოაჩენს საკუ-

თარღირსებებს დღე პოეტური გღბღეკრებღ სღბოლოდ მღთი შეტღნნმებოთ მთღვრდებღ.

ქღრთულ ხღლხურ გღბღღსების ლექს-სიმღებში დღგმობიღღ მკეგხღრღ დღ მღტყუღრღ ᾗღმღღღ; ბუნებრივღღ, ᾗმგვღრ ლექს-სიმღერებს იუმორის-ტული ეღფეროც ᾗხღღღ; ერთ-ერთი კღხური გღბღღსებღ ᾗმგვღრღ:

ვღუი: – წუხელისღ სოზმღრშიღ
 ᾗღიღღღრის ქეგშ მეღინღ,
 ქეგშ მეგო ლღღი, ორხუღ,
 ზედ ღიღეული მეხურღ.
 გვერდ მიწექ, ქღლო თღმღრი,
 მკღღღვი მკღღღს გღღღღვეხვიღ!

ქღღი: – ნუ სტყუი, ბიჭო, ნუ სტყუი,
 სღღორის კღრზედ გეღინღ,
 გვერდთ მოგწოლოღღ ნღგღზი,
 ყურები ცქვიტღღ გეჭიღრღთ.

(ქ. ხ. პ., 1978: 239)

გღბღღსღბის ფორმის სღტრფიღღლო ლექს-სიმღერებში გღმოთქმულიღ, ᾗგრეთვე, სოფრთხიღღ. ქღღი ეხვეწებღ მიჯნურს:

– ნუ შღვეხდნებოთ ერთმღღღღსღ,
 ხღგვღჭორისჭორებენო,
 შღგვიტყობენ სოყვღრულსღ,
 დღგვღშორიშორებენო...

(ქ. ხ. პ., 1978: 84)

სღტრფიღღლო გღბღღსების ფორმის ლექს-სიმღერები უხვღღ გეგვდებღ ქღრთვეღ მუჭღჯიღრთღ შოღღმღღღღღღღღღ ზეპირსოიტყვიერებღშიც. თურქეთის რესპუბლიკის სღმსუნის პროენციის ხღრშღმბღს რღიონის სოფელ ᾗჭუბღბღში 77 წლის ჰღჯი-ᾗჭმედ ბღისღგღღ 2016 წელს ხღწერიღღი გღბღღსებღ ᾗმგვღრღ:

– მინღღორ-მინღღორ მტრედები,
 გუღში რღ გღქ დერდები?
 – ხემი გუღის დერდები
 გოთხრღ, გემიღღღღღღღღღ.

(ბსუქცფღ)

გღბღღსღბის ფორმის სღტრფიღღლო ლირიკღში ძღღზე ხშირღღ გღთხოვიღღი ქღღის მიერ ოჯღხისღ დღ ქმრის ერთგუღღღღღ ᾗმსღხვეღღი სტრიქონები. ერთ-ერთ ქღრთღღღღ გღბღღსებღში, რომელიც თედო რღზიკღშვიღღს ხღუწერიღღ, ქღღი ოჯღხის, ქმრის ერთგუღღღღს ᾗღღენს დღ მკვღხედ პღსუხობს მოტრფიღღღღღ:

ვაჟი: – ადი, ქალო, მაღლა ხესა,
ჩამოყარე ბროწეული!
ჩამოდი და გვერდთ მომიჯექ,
ქამხა მოგცე დაწერილი.

ქალი: – არცა მინდა შენი ქამხა,
არცა შენი დაწერილი,
ისევ ქმარი მირჩენია,
გვირგვინშია ჩაწერილი!

(ქ. ხ. პ., 1978: 87-88)

გაბაასების ფორმის ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლირიკაში ქება-დიდებათ მოიხსენიება ქალის კდემამოსილება და თავდაჭერილობა, ოჯახის ერთგულება, შრომისმოყვარეობა, ვაჟის გულადობა და ქედუხრელობა, კარგი მონადირეობა; ამასთანავე, დაგმობილია ქალის უკადრისობა და მედიდურობა, ვაჟისეული ზედმეტი სითამამე. ეს ყოველივე, როგორც ერგვარი ხალხური სამიჯნურო პაექრობა, ბუნებრივია, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში განამტკიცებდა მაღალზნეობრივ თვისებებს და უდიდეს როლს თამაშობდა მიჯნურობის ზნეობრივი კოდექსის დახვეწაში.

ხალხური სატრფიალო გაბაასების ტიპური ნიმუშებია გურული "ქალ-ვაჟიანის" მრავალრიცხოვანი ვარიანტები, რომლებსაც წერილობითი გავრცელების ტრადიციაც ჰქონდა.

§4. ელეგია

ელეგია ლირიკის ერთ-ერთი ძირითადი სახეობაა, რომელმაც განვითარების ხანგრძლივი გზა განვლო. იგი სევდიანი ხასიათის ლირიკული ნაწარმოებია, მასში ერთდროულად ჩანს წუხილიც და სიხარულიც, ფილოსოფიური ფიქრები, წარსულის ნაღვლიანი მოგონება ან ოცნება სატრფოზე; შეყვარებულთა გულისთქმა, სატრფოსადმი სწრაფვა, ცალმხრივი სიყვარულითა თუ სატრფოს სიმორე-გულცივობით გამოწვეული მწუხარება ხსირად ელეგია ფორმის სატრფიალო ლექსით არის გადმოცემული. აქ უმეტესად შემოდის თექვსმეტმარცვლოვანი ან რვა-მარცვლოვანი სალექსო სტრიქონით გაფორმებული ლირიკული ლექსები. როგორც პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიუთითებს, “ელეგია ყველაზე მეტად ითვისებს წიგნის, პოეზიის გავლენას, რადგანაც სიუჟეტის უქონლობა მას ერთგვარად ამორფულს ხდის” (ვირსალაძე, 1978: 32).

ელეგია მონოლოგური თხრობითი ფორმის ლექსია, რომელშიც ძალზე ხშირად იმკვიდრებს ადგილს აფორიზმები და სხვა სახის ფრაზეო-

ლოგიზმები, სხარტი გამონათქვამები, რითაც ელეგიური ლექსები მკვეთრად გამოირჩევიან ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის სხვა სახეებიდან.

ქართული ხალხური სატრფიალო ელეგიური პოეზიის მშვენიერებაა თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი ლექსი "... მინდორთ რო სისხლის ტბა ბრუნავს...", რომელსაც ბევრი ვარიანტი მოეპოვება აღმოსავლეთ საქართველოს ფოლკლორში. ლექსის თანახმად, მიჯნურის გულისთქმა სტიქიონს უტოლდება:

მინდორთ რო სისხლის ტბა ბრუნავს,
გადასაგდები სად არი?
შიგა წევს გველი წითელი,
თავსა სძრავს, ბოლო სად არი?
ბევრსა ჰკლავს ბევრის სურვილი,
მაგრამ გაგება სად არი?

(ქ. ხ. პ., 1978: 105)

ელეგიურია ლექსი "... აქედანა და შენამდე...", რომელიც არქაული საგაზაფხულო სიმღერაა; სიმბოლიკებით დატვირთულ ამ ლექსში სატრფოსადმი სწრაფვა, მისით აღფრთოვანება და მისი ხიბლი უაღრესად შთამბეჭდავია:

აქედანა და შენამდე
ვარდი მასხია ყელამდე,
გულს მიშლის, სურნელით მატკობს,
ავდივარ მაღლა ზენამდე,
თუკი რომ შემომითვლიდე,
სულ ფრენით მოვალ შენამდე!
არ მოგეშვები, გენაცვა,
სანამ არ მომკლავ, სანამდე,
ეგ შენი ფირუზის დანა
გულში რომ დამკრა ტარამდე!
აქედანა და შენამდე
მთები მიფარებს წინარე,
მე შენი სიყვარულითა
მიბნედილი ვარ, მძინარე,
ისე გამხადა სურვილმა,
წამოველ, ვეღარ ვიარე.

(კოტეტიშვილი, 1961: 41)

როგორც თავის დროზე ვახტანგ კოტეტიშვილმა შენიშნა, ამ არქაულ ლექს-სიმღერაში რამდენიმე დღევანდელიობისათვის "აზრდაკარგული" სიმბოლიკაა: "აქედანა და შენამდე ვარდი მასხია ყელამდე, რომ

ვინმე გამომიშვებდეს, სულ ფრენით მოვალ შენამდე”. რას ნიშნავს “ვარდი მასხია ყელამდე”? ან “რომ ვინმე გამომიშვებდეს”? ეს სიმბოლიკა გაუგებარია, მაგრამ საკმარისია, ეს ტექსტი დაფუკავშიროთ საგაზაფხულო დღესასწაულს და ბევრი რამ სრულიად ნათელი გახდება... ეს ლექსი საგაზაფხულო დღესასწაულის ნაშთი უნდა იყვეს” (კოტეტიშვილი, 1961: 347).

ელეგიური სატრფიალო ლირიკისათვის ნიშანდობლივია სევდა-მისტიკა, სიკვდილზე საუბარი; თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილ ელეგიაში წინასწარმეტყველური სიზმრისეული წითელი მზე სიკვდილის სიმბოლოდ აღიქმება:

წუხელისა სიზმარშია
 მზე წითლად ამოსულიყო,
 შვიდი წლისა უნახავი
 ვნახე, ჩემთან მოსულიყო.
 ხვეწნასა და კოცნაშია
 თვალზე ძილი მოსულიყო...
 ავიხედე, არსად იყო,
 საყვარელი წასულიყო,
 დღენი ჩემნი დათვლილიყო...

(ქ. ხ. პ., 1978: 106)

არქაული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ბედისწერათან მჭიდროდ არის დაკავშირებული სიზმრის ფენომენი, რაც ქვეცნობიერ სფეროს ემპირიულ ყოფასთან აკავშირებს; “სიზმრიდან გამოტანილმა აზრმა ხორცშესხმა უნდა კპოვოს; ასეთია მოვლენათა სვლის ლოგიკური ხაზი... ერთადერთი, რისი წყალობითაც მოკვდავი თავისი მომავლის ამოსხნას ახერხებს, სიზმარია” (არაბული, 1999: 8); ელეგია “... წუხელისა სიზმარშია...” ამ პოზიციიდან უნდა შეფასდეს.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე იცნობს ელეგიურ ლექს-სიმღერას, “... მივალ გურიაში...”:

მივალ გურიაში, მარა,
 სული წინ-წინ გეიპარა,
 მივსდიე და არ დაბრუნდა,
 არც მიიღო ქრთამად ფარა.
 ერთი ჩემი საყვარელი
 ამ ქვეყანას მრჩება, მარა
 ადრიანად გეახლები,
 არ მოკვდები, არა, არა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 113)

ხალხური ელგეის ბრწყინვალე ნიმუშია ქართულ ფოლკლორში ფართოდ გავრცელებული ლექსი "... შირაქის გზაზე მივდივარ...":

შირაქის გზაზედ მივდივარ,
უკან მობრუნებს ქარიო,
წინ შემეყარა პეპელა,
წითლად უჩანდა მხარიო,
საყვარლის კაბას ვამსგავსე,
ღმერთო, დამწერე ჯვარიო!
ვაი, რა ძნელი ყოფილა
სხვაზედ გავარდნილ თვალიო,
აღვანსა შემოვიარე,
შემოვატარე თვალიო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 343)

პეპელა, იგივე ფარვანა, აღორძინების ეპოქის ქართული პოეზიის თანახმად, სულის სიმბოლო და ტრაგიკული სიყვარულის მეტაფორაა; მართალია, ამ სიტყვას თანამედროვე გაგებით წამიერი გატაცების მნიშვნელობა ენიჭება, მაგრამ მას საუკუნოვანი მითოლოგიური ბიოგრაფია გააჩნია; ძველ ეგვიპტესა და საბერძნეთში “ფარვანა” და “სული” ერთი სიტყვით გამოითქმებოდა (“ფსიქ”), სწორედაც ამ ორსაწყისიანობამ განსაზღვრა სიკვდილ-სიცოცხლის სიმბოლურ მნიშვნელობათა საწყისი – პეპელა დაუკავშირდა სულს: “შავი პეპელა გარდაცვლილთა სულებს განასახიერებდა, ხოლო ჭეპრიდან პეპლის დაბადება – მკვდრეთით აღდგომას”. პეპელა ქრისტიანული სახისმეტყველების სფეროშიც შეიჭრა და “ძველ საფლავის ქვებზე ამოტვიფრულ ფარვანას სწორედ მარადიულ სიცოცხლეზე უნდა მიენიშნებინა” (სიმბ. ილ. ენც., 2007: 14). ელგეიურ ლექსში “... შირაქის გზაზე მივდივარ...”, არქაული რწმენა-წარმოდგენით, ვაჟს გარდაცვლილი სატრფოს სული პეპლად ეჩვენება; ეს, ბუნებრივია, “სულთა პეპელაა”; აკი ამიტომაც სატრფოს კაბას მიამსგავსა და ინატრა: “ღმერთო, დამწერე ჯვარიო!” ერთ-ერთ ფშაურ ელგეიურ ლექს-სიმღერაში ვაჟი უთვლის თავის გუდღიდა ნანდაურს, რომ „სულთა პეპლად“ გადაიქცევა და მაინც მიაგნებს:

... სულთა პეპელათ ვიქცევი,
წამუალ შორს მანძილზედა,
ხელების ქნევით დაგღალავ,
მოგაფრინდები პირზედა...

(ქ. ხ. პ., 1978: 121)

მიჯნურის სევდიან გუნება-განწყობილებას და სასოწარკვეთას გამოხატავს ელგეიური ლექსი “... თუ რომ მოკვდე...”:

აქ მოდი და აქა მნახე,
თან წამალი მომიტანე!
თუ რომ მოვკვდე, დამიტირე,
ცხარე ცრემლი დამაყარე!
შენი თმისა ნაწნავები
დამწვარ გულზე დამაყარე!
სამარის კარამდის მომყე,
მუჭით მიწა მომაყარე!

(ბ. ს., 1965: 352)

ელეგიური ხასიათის სატფიალო ლირიკაში გაკიცხულია ქალის ქედმაღლობა; უკარება სატრფოსაგან გულდამწვარი ვაჟი სოფლის სამღურავს გამოთქვამს:

გიორგი ხევსურიშვილი
ფანდურზე ავტირდებიო...
ოხერო წუთისოფელო,
რად ეგრე მიმწარდებიო...
ქალო, არგასახარელო,
შენ რაღას მიმტყუენდებიო...

(ქ. ხ. პ., 1978: 113)

სატრფიალო ელეგიის შესანიშნავი ნიმუში დაფიქსირდა ისტორიული იმერხევის სოფელ ზაქიეთში; 2005 წელს 62 წლის ქალბატონის – შააზიე აითექინისაგან პროფესორმა მერი ცინცაძემ ჩაიწერა ლექსი, რომელიც ქართული ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მონაპოვრად უნდა ჩაითვალოს:

შენ რომ მომაგონდები,
გეგხრუკვი და გეგლანძვი!
მივალ ნეკრი საკაფვაჲ,
დავკაფო'ნა ცხემლები...
შენ რომ მომაგონდები,
მომდინდება ცრემლები...

(შიოშვილი, 2016: 242)

მიტოვებული, უარყოფილი მიჯნურის განუზომელი სევდა გამოსტყვივის ერთ ფშაურ ელეგიაში “... ზემოდან ჩამოვიარე...”:

ზემოდან ჩამოვიარე,
შენ რო ჭრელს ქსოვდი წინდასა,
შენ გათხოვება გავიგე,
სამჯერ უკბინე მიწასა!
ვინ იყო შენ მარჯეკალი,
მზეხემც ნუ ივლის დიდხანსა!

(ბ. ს., 1965: 355)

ქართული ხალხური სატრფიალო ელეგიური ლექსი, რომელიც გენეტიკურად საწესხვეულებო პოეზიიდან იღებს სათავეს და სამგლოვიარო პოეზიის შემდგომი განვითარებისაკენ მიემართებოდა, თავდაპირველი გუნდური (საფერხულო) შესრულებიდან თანდათანობით ინდივიდუალურ შესრულებაზე გადავიდა, თუმცა მასში უხვად შემორჩა ცალკეული ზოგადი, მზა პოეტური ფორმები როგორც ინდივიდუალური, ისე ხალხური პოეზიიდან და ზოგჯერ მთლიანი სალექსო სტრიქონებიც, რომლებიც ელეგიურ ჩარჩოებშია მოქცეული. ამის ტიპური მაგალითია ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშის – “სიყვარული და სირცხვილი” – ტრანსფორმირება ელეგიურ სატრფიალო ლექსად:

ზეცას გავაბი სასწორი
 სამის ლერწამის წბილითა,
 სიყვარული და სირცხვილი
 ორივ ავწონე იმითა,
 სიყვარულ მეტი მოვიდა
 სირცხვილზე სამის წილითა.
 სირცხვილმ დამთხარა თვალები,
 სიყვარულმ მამკლა ძილითა.
 ნეტარ, ვედარა გნახაო,
 მზევ, მოფენილო დილითა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 117)

ქართული ხალხური სატრფიალო ელეგიური ლექს-სიმღერები, ისევე, როგორც მთლიანდ ხალხური სატრფიალო ლირიკა, სრულიად ბუნებრივად და ცალსახად გამოხატავენ ჩვენი წინაპრების მიერ შემუშავებულ მაღალხეობრივ ტრადიციებს; უმღერიან მიჯნურობას, სულის სიფაქიზეს, სიქველეს და ყოველგვარი გადახრა ამ ჯანსაღი გრძნობიდან გამოსატულია სევდითა და მწუხარებით.

§5. სატრფიალო ნერილი

წერილის ფორმის სატრფიალო ლირიკული ლექსები წარმოადგენენ სიყვარულის ახსნას წერილობითი სახით. ისინი გამოირჩევიან დახვეწილობითა და სახეთა მრავალფეროვნებით. როგორც პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიუთითებს, “წერილი ლექსად” უსახელო “ხალხური ლექსებია, რომლებსაც ტრადიციულად წერილებში ათავსებდნენ (ძველი ქართული მოკითხვის წერილები და სამაგიდო წიგნები). ისევე როგორც “საღაღობო ფოლკლორი”, ესეც ერთგვარი წერილების ფოლკლორი” იყო: წერილების ლექსით დაწყება-დამთავრება ძველად ზრდილობისა და

განათლების ნიშანს წარმოადგენდა” (ვირსალაძე, 1978: 37). ამ ტრადიციის შემუშავებაში უთუოდ დიდია შოთა რუსთაველის გენიალური პოემის – “ვეფხისტყაოსნის” როლი, რომლის გმირებიც თავიანთ გრძნობებს წერილობითი ფორმით გამოხატავენ.

სატრფიალო წერილის ადრესატია როგორც ქალი, ასევე – ვაჟი. ასე რომ, მთქმელებად ორივე სქესის წარმომადგენლები გვევლინებიან.

სატრფიალო ბარათის, ისევე როგორც მთელი სატრფიალო პოეზიის, ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტია სატრფოს გარეგნობის შექება:

წადი, წიგნო, პირ-მზესთანა,
პირ-მზემ მოვარეს წაგიკითხოს,
მომიკითხოს, მოახსენე:
ვარ ობოლი, გამიკითხოს,
ამ ქვეყანას, შენგნით მკვდარსა,
მე გულისელი დამიკრიფოს.
(ქ. ხ. პ., 1978: 95)

ანდა:

წადი, უსტარო, იახელ
ჩემი გულისა წამალსა,
თმა ხშირსა ნახუჭუჭეკსა,
წელ-წვრილსა, ვარდსა ლამაზსა,
ტურფად, ფაქიზად გაზრდილსა,
ნათელ-ელვარე მზიანსა.
.
.
.
.
ნუ დამივიწყებ, სიცოცხლე,
სულ შენთან თანაზიარსა!
(ქ. ხ. პ., 1978: 95)

ქალის პატიოსნება, მისი სწრაფვა სახელის გაუტყხლობისადმი წერილის ფორმის ლექსებში ხაზგასმით აღინიშნება; შეყვარებული ვაჟის შეთვლაზე:

– წიგნს დავსწერ, გამოგიგზავნი,
ჩემგულად სამოთხისაო!
ერთს დამეს ჩემთან წამოდი,
მე ვიცი შენის ქმრისაო!

ქალი პასუხობს:

– სიყვარულს გამოგიგზავნი,
წამომღებელი ქარია;
მე თავს არ გავიუშნოებ,
თუნდ მიმეტებდეს ქმარია!
(ქ. ხ. პ., 1978: 96)

სატრფიალო წერილის ფორმის ქართულ ხალხურ ლირიკაშიც მიჯნურის მშვენიერ გარეგნობაში ღვთის ხელის ჩარევაზეა მინიშნებული:

წიგნი დავწერე, მოგართვი,
ვარდო, გაშლილო ველათა,
სოსანმა, ნეგო-ნარგიზმა,
შეგამკო ფერად-ფერადა,
სად მოიცალა იმ ღმერთმა
შენი თვალ-წარბის წერათა,
აილო ხელში კალამი,
დაგხატა ათას ფერათა.

(ქ. ხ. პ., 1978: 96)

სატრფიალო წერილებიდან ჩანს, რომ მათი ტრადიცია დიდი ყოფილა ხალხში. “წიგნი რისთვის არ მომწერე?” – კითხულობს ერთ წერილში სატრფოს უყურადღებობით გულდამწვარი მიჯნური. აქვე დაგმობილია პირის გატეხვა, პირობის შეუსრულებლობა:

... წიგნი რისთვის არ მომწერე,
მიკვირს ჩემი ბედისგანო,
რაც დამპირდი, არ მიბოძე,
გამოგანდა ტყვილისგანო!..

(ქ. ხ. პ., 1978: 99)

სატრფიალო ბარათში, ისევე როგორც სატრფიალო ლირიკის სხვა სახეებში, სატრფო წარმოდგენილია ღვთაებრივი გარემოცვის ობიექტად:

ყოვლად წმინდა გარს გადგია,
შენ გეტყობა ქალობაო.
ანგელოზნი გარს გისხედან,
წვრილად გესმის გალობაო,
ერთი წიგნი შენც მომწერე,
მიყავ ერთი წყალობაო!

(ქ. ხ. პ., 1978: 102)

სასიყვარულო ბარათში უხვად გამოიყენება აფორისტული გამოთქმები. ასე მაგალითად:

ბევრის დაწერა მეწადა,
გულმა არ მომცა ნებაო,
დარდი, ბოდმაში გართული,
თოვლებურადა დნებაო.
სიტყვას თქმა უნდა მართალსა,
რითაცა გული კვდებაო...

(ქ. ხ. პ., 1978: 102)

სატრფოსაგან მიღებული ბარათი ძვირფასია შეყვარებული ვაჟისათვის, მისი ხილვა ნათლის სვეტს ედარება:

ქალო, შენი ბარათი
ვერ ვნახე ერთის მეტად,
დავინახე და დამადგა
გულზე ნათელი სვეტადა...

(ქ. ხ. პ., 1978: 101)

თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ლექსის თანახმად, სატრფოს ბარათის მიღებით გახარებული მიჯნურის გრძნობებია გახმოვანებული:

შენი წიგნი მამივიდა,
რო წავიკითხე, მიამა.
გული ამევსო ღხინითა...

(ქ. ხ. პ., 1978: 101)

სატრფიალო წერილში, რომლის ტრადიციაც საქართველოში ძველთაგან მომდინარეობს, ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის სხვა უბნების დარად, გაიდვალებულია მიჯნურის მაღალზნეობრივი თვისებები და თავად სატრფიალო ბარათის ფუნქცია მიჯნურთა ურთიერთობაში.

§6. მინიატიურა

მინიატიურული ფორმის სატრფიალო ლირიკული ლექსები, ანუ ეგრეთწოდებული ლირიკული სტროფები, ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ერთ-ერთი მეტად საინტერესო უბანია. ფორმით ისინი შაირს გვანან, მაგრამ შინაარსობრივად განსხვავდებიან მისგან, რამდენადაც შაირში ასახულია რაიმე გრძნობა, შთაბეჭდილება, მინიატიურულ ლექსში (ორ, სამ ან ოთხტაქიანი სტროფი) კი “მოცემულია ცხოვრების მაღალი ლირიზმით აღსავსე დასრულებული სურათი, რომელსაც ლაკონურად, სხარტად და ჭეშმარიტად გენიალური სისადავით, კალმის ერთი მოსმით, ერთი ამოსუნთქვით გვიხატავს ხალხი” (ვირსალაძე, 1978: 35).

მინიატიურული სატრფიალო ლირიკული ლექსების უმთავრესი თემაა სატრფოს მშვენიერების შექება, მისთვის გულის გადაშლა და სიყვარულის გაცხადება; გარეგნული სილამაზე ყოველთვის სულიერ მშვენიერებასთან, სატრფოს ზნეობრივი სამყაროს სიწმინდესთან ერთად მოიაზრება; ქალს კლდემამოსილება და მორიდებულობა მართებს, რაც უნდა ტრფიალების ალით იწვოდეს:

ქვეშ-ქვეშ შემოგცქერს, თოლს შეგყრის
უუუუნა, სვილის ფერია,
თავს დაჰხრის, წყნარად გაივლის,
მითომცდა არაფერია...

(ქ. ხ. პ., 1978: 138)

მორიდებული, თავდახრილი ქალია ქართული ხალხური პოეზიის
იდეალი, ხოლო სიმორცხვე მის ერთ-ერთ სამშენისად აღიქმება:

ბიჭო, წყალში გამიყვანე, წითელქუდა, ცხენიანო.

მე ამის მეტს ვერას გეტყვი, ქალი ვარ და მცხვენიაანო.

(ქ. ხ. პ., 1978: 128)

მორიდებულობა და კდემა ქალსა და ვაჟს თანაბრად მოეთხოვებათ.
საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული ერთი სატრ-
ფიალო მინიატურის მიხედვით, შეყვარებული ვაჟი ჩივის:

ქალო, შენმა სიყვარულმა გამიჩინა გენიაო,

რა ვქნა, როგორ არ გიყურო, რო გიყურო, მრცხვენიაო.

(ქ. ხ. პ., 1978: 130)

ერთ-ერთი აჭარული მინიატიურის თანახმად, ქალს ერიდება შეყვა-
რული ვაჟის შეხედვა, თუმცა, არშეხედვა მის ადამიანურ ძალას აღემა-
ტება:

ვიწვი, ვიწვი, ვიდაგები,

მომეკიდა გენიაო,

არ გიყურო, საბრი ვერ ვქენ,

სულ გიყურო, მრცხვენიაო.

(ბსუქცვა)

ამიტომაც არის ასე ფართოდ გავრცელებული და ამაღლებული ქარ-
თული ხალხური სატრფიალო ლექსი “გზა სიარულმა დალია”, რომლის
პირველი ნაწილის პარალელიზმად მოხმობით ხაზგასმულია ქალისა და
ვაჟის კდემამოსილი სიყვარულის მუბენრიობაცა და აუცილებლობაც. ამ
მხრივ ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკა ეხმიანება რუსთველი-
სეულ იდეალს მიჯნურობისას, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტ მიჯნურს
მართებს “შორით ბნედა, შორით კვლომა, შორით დაგვა, შორით აღვა”.

იმავეს ქადაგებს ხალხური მეღექსეც:

გზა სიარულმა დალია,

სიპი ქვა-წყალთა დენამა,

ქალი და ვაჟი დალია

ერთმანეთისა ცქერამა.

(ქ. ხ. პ., 1978: 133)

ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკა შეახსენებს შეყვარებუ-
ლებს, რომ სოფელი, ხალხი ფართოდ გახედილი თვალებით შესცქერის

მათ ურთიერთობას, აკვირდება ყოველგვარ წვრილმანს და ამიტომ არა აქვთ უფლება თავდავიწყებისა, ზნეობრივი ნორმებიდან გადახვევისა:

ქალ-ვაჟთა ნდომიარეთა
სოფელი ბრმაი გონიათ;
ბრმა არ ყოფილა სოფელი,
კედელსაც თვალი ჯდომია!

(ქ. ხ. პ., 1978: 142)

ქართულ ხალხურ მინიატიურებში ხშირად გაისმის ჩივილი ჭორებისაგან, მითქმა-მოთქმისაგან გაწამებული მიჯნურებისა. “ენათაგან და ჭორთაგან ერთად არ მოგვესვლებსა!” – წუხს ხალხისაგან გააკიცხული შეყვარებული (ქ. ხ. პ., 1978: 135) და ამიტომაც მოუწოდებს გულისსწორს:

მალ-მალ თვალებში ნუ დამკვლევ,
სიყვარულს შეგვიტყობენო,
დაგვაშორებენ ერთმანეთს,
თოვლივით დაგვადნობენო.

(ქ. ხ. პ., 1978: 128)

ქართული ხალხური მინიატიურული ლექსების კრედი ამ შემთხვევაშიც რუსთველისეული შეხედულების – “სიყვარულსა მალვა უნდა” – ტოლფასია. ამ სენტენციას ქადაგებს უძველესი სიმბოლიკით შემკული სატრფიალო სტროფი:

გოგომ რო ვაშლი მესროლა,
მატკინა გულის ფიცარი,
თუნდ მომკლან, სახელს არ ვიტყვი,
ღმერთმა უშველოს, ვინც არი!

(ქ. ხ. პ., 1978: 132)

ქართული ხალხური მინიატიურების საყვარელი თემაა მტკიცე, შეურყენელი მიჯნურობა, ერთგულება და თავდადება. შეყვარებული ქალ-ვაჟის შეთანხმებულობა, ურთიერთგაგება უდიდეს სულიერ სიკეთედ აღიქმება; თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი მინიატიურის მიხედვით, მიჯნურთა სულიერი ერთობა და სიმტკიცე მტერთა ძლევის საწინდარია:

შენ ჩემი ხარ და მე შენი,
ერთურთიმც ნუ დაგველევა,
თუ ერთმანეთი მთელი გვყავ,
ჩვენ მტერი ვერ მოგვერევა.

(ქ. ხ. პ., 1978: 136)

აჭარელი მელექსისათვის კი სატრფოსაგან განშორება მხოლოდ სიკვდილით წარმოიდგინება. პარალელიზმის ხერხზე აგებულ ერთ მშვენიერ მინიატიურაში მარადიული და ერთგული სიყვარულის ჰიმნი გვესმის:

დაპნეველა ფეტვის კაკალი,
რა მოკრეფს წიწილის მეტი,
შენს სიყვარულს, ჩემს სიყვარულს
რა გაპყრის სიკვდილის მეტი.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 112)

ერთგული მიჯნურის ხოტბის პარალელურად, ქართულ ხალხურ ლირიკაში დაგმობილია პირუმტიცილობა და დაღატი; სახალხო მოქმელი კიცხავს მიჯნურობის ფიცის გამტეხს:

მზე თუ ხარ, დაბლა ჩამოდი,
მაღლა მთას რად ეფინები?
ქალო, შენ ჩემად ნათქომო,
ახლა სხვას რად ეპირები?

(ქ. ხ. პ., 1978: 136)

ქალის ზნეობრივი სისპეტაკე ქართული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი უმთავრესი სენტენციაა; ამასვე ქადაგებენ მინიატიურული სატრფიალო ლექსებიც. ერთი ფშაური მაღალპოეტური მინიატიურა ქალს შეახსენებს მის უპირელეს მოვალეობას – ზნეობრივ სიწმინდეს, წუთისოფლის ჭრელა-ჭრულა საცთურებისაგან თავის დაცვას; აქვეა მითითებული ჩვენში არსებული ძველი ხალხური დასჯის სახეობაზე, რომელიც ზნეობრივი ნორმების დამრღვევის ვირზე უკუღმა შესმით გამოიხატებოდა:

მარიამ, ჩემო დობილო,
თეთრო მაისის წვიმას,
ბევრ ქალი შესვა ვირზედა
ფერად-ფერადის მძივმას...

(ქ. ხ. პ., 1978: 129)

ქართული ფოლკლორის ყველა ჟანრში გადმოცემულია მშობლები-სადმი უსაზღვრო პატივისცემა, მათდამი სიყვარული და რიდი; ამასთანავე, ძმისადმი მოკრძალება და ანგარიშის გაწევა ქართველი ქალის ზნეობრიობის აუცილებელი ატრიბუტია. ამ მაღალმოქალაქეობრივ სულისკვეთებას გამოიხატავს ქართული ხალხური სატრფიალო მინიატიურაც:

ვაიმე, პირსა ვერ უტეხ
დედა-მამასა, ძმასაო,
თორ შინაც მოგივიდოდი,
არას ვკითხავდი სხვასაო.

(ქ. ხ. პ., 1978: 137)

როგორც პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიანიშნებს, ხალხური “მინიატიურის მთელი სილიადე მის დასრულებულ ფორმაშია” (ვირსალაძე, 1978: 36). მართლაც, მინიატიურაში გამოთქმული აზრი, დებულება, იმდენად გამოკვეთილი და ნათელია, იმდენად ახლოა ზოგად სენტენციასთან,

რომ განვრცობას და, მით უფრო – პასუხს აღარ საჭიროებს; ესეც თავისთავად განასხვავებს მას შაირისაგან, რომელიც ყოველთვის ტოვებს ადგილს მოპასუხისთვის. თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილ მინიატიურაში ნათქვამია:

ძნელია, მეტად ძნელია
ტროფობა მეზობლის ქალისა,
წაიღო ჭკუა-გონება,
სინათლე ერთავ თვალისა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 135)

განზოგადოების ტენდენცია სატრფიალო მინიატიურულ ლექსს აფორიზმთან აახლოებს; ამის ერთ-ერთი დასტურია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში დაფიქსირებული პარალელიზმის ხერხზე აგებული მინიატიურა:

წყლისა პირსა ხისა ძირი
არასოდეს არ გახმება;
თუ მტკიცება სიყვარული,
არასოდეს არ გახმება.

(აჭ. ზეპ., 1959: 120)

სწორედაც რომ სატრფიალო მოტივის საფუძველზეა შექმნილი თითქმის უკვე ზოგად აფორიზმად ქცეული კახური მინიატიურის სტრიქონები:

შენ გესვრი, ვაშლო წითელო,
თეთრო, შენ ჩამოვარდები,
ღამაზო ქალო, შენ გეძებ,
ფინთო, შენ გამოვარდები.

(ქ. ხ. პ., 1978: 131)

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სატრფიალო ლირიკაში და, ბუნებრივია, მინიატიურაშიც აკუმულირდება ხოლმე ერის პოეტური გამოცდილების სიბრძნე და სწორედ ეს აძლევს ბიძგს, განზოგადდეს, მრავალთა ნაფიქრ-ნააზრევის გადმოცემად იქცეს; მინიატიურაში “... შენ გესვრი...” უცილობლად სახეზე გვაქვს ქართული ხალხური ანდაზის – “მწიფეს ესროდნენ და მკვახე ცვიოდაო” – ანალოგია.

შავშური სატრფიალოს მინიატიურის თანახმად, სატრფოს ეძლევა გაფრთხილება:

ზემოთ-ზემოთ ნუ მიხვალ,
ჩატეხილში გედეარ!
არ აჰყვე დუშმანი სიტყვას,
შენაც ჩემიდან გეძარ!

(შიოშვილი, 2016: 240)

კლარჯული ორსტრიქონიანი მინიატიურაც ზოგადად ყველა მიჯნურის სათქმელს იტყვს:

უსტურა და ბილევი,
შენთვის ვიწვი, ვილევი!

(შიოშვილი, 2017: 348)

მინიატიურული ფორმის სატრფიალო ლირიკა ჩვენი ეროვნული ფოლკლორის ჯანსაღი ნაკადია. მასში მოკლედ და სხარტად, დახვეწილი ფორმითა და დიდი სიბრძნით არის გადმოცემული ის საუკეთესო ზნეობრივ-მორალური სენტენციები, რაც ჩვენი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიული გამოცდილების შედეგია და რასაც ფასდაუდებელი მნიშვნელობა ენიჭება თაობათა აღზრდა-ფორმირების საქმეში.

ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკული ლექს-სიმღერები ჩვენი ხალხის მიერ საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული ჭეშმარიტი მიჯნურობის ერთგვარი ხალხური კოდექსია; მის საუკეთესო ნიმუშებში ჩაქსოვილია ტრადიციული შეხედულებანი ადამიანთა ტრფობაზე, ტრფობის იდეალებზე, შეყვარებულთა გულისთქმასა და მისწრაფებებზე, სატრფოსადმი დამოკიდებულებაზე. მიჯნურის მშვენიერების გამოხატვის მაღალპოეტური მცდელობისას ჩვენმა სახალხო მთქმელებმა უამრავი იშვიათი მხატვრული სახე შექმნეს, ჩამოაქანდაკეს რა არაერთი შედეგრი სატრფიალო ლირიკისა.

თავი IX. საყოფაცხოვრებო პოეზია

ქართული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანი უბანია საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერები, რომლებშიც ასახულია ოჯახი, ოჯახის წევრთა ურთიერთობანი, სოციალური პრობლემები, ადამიანთა დამოკიდებულება ტრადიციული წეს-ჩვეულებებისადმი, სტუმარმასპინძლობა, ადამიანთა ურთიერთობებში გამქლავებული ეთიკურ-ესთეტიკური ნორმები, მხარეთა, სოფელთა თუ ცალკეულ უბანთა დახასიათებანი და ზოგადად – სოციუმში არსებული სხვადასხვა პრობლემები.

ქართულ ხალხურ საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერებში უაღრესად რეალისტურად, მაღალმხატვრულად, საზოგადოების განვითარების ყველა ეტაპის შესაბამისად არის დაუნჯებული ქართველი ხალხის ყოფაცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ყოველი მნიშვნელოვანი მხარე; ზოგჯერ სახალხო მთქმელები იუმორსაც მოიმარჯვებენ და ამხელენ, გაკიცხავენ გასაკიცხს, მაგრამ მიზანი ერთადერთია – სოციუმის გაკეთილშობილება, ადამიანთა შორის ჯანსაღი ურთიერთობა.

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ლირიკის ერთ-ერთი მეტად მნიშვნელოვანი და სახასიათო თემაა ოჯახი, ოჯახის წევრთა ურთიერთობანი, მათი ყოფაქცევის ეთიკური ნორმები, ცოლქმრობა, რძალ-დედამთილის ურთიერთობა, დედაშვილური გრძნობები და ურთიერთვალდებულებანი. ქართული ზეპირსიტყვიერების ეს უბანი მარტოოდენ ლირიკული ნიმუშებით არ არის წარმოდგენილი; აქ, როგორც პროფესორმა ელენე ვირსალაძემ აღნიშნა, “თავსდება ლირო-ეპიკური სიმღერებიც” (ვირსალაძე, 1968: 282).

§1. მშობლები და შვილები

ოჯახი, ოჯახური გარემო ტრადიციული ქართული “დიდი სახლეულის” უმნიშვნელოვანესი თემატური რეალია, რომელიც თავისი სოციალური ღირებულებით ყოველგვარი სოციუმისათვის ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემას – დედაშვილობას აყენებს წინა რიგში.

დედის განუსაზღვრელი საზოგადოებრივი და ზოგადკაცობრიული ფუნქცია ადამიანთა არსებობის დასაწყისიდანვე განისაზღვრა: ადამმა თავის ცოლს ევა (“სიცოცხლე”) დაარქვა, რადგანაც ევა ახალი სიცოცხლის საწყისი, ადამიანთა მოდგმის მშობელი გახდა დედამიწაზე; მშობლის ფუნქციასთან ერთად, ადამიანის პიროვნული ფორმირებისა და ცნობიერების უმთავრესი მასაზრდოებელია დედა; ამდენად, სრულიად

ბუნებრივია, რომ დედაა დასახული სოციუმის აღმზრდელად. ალბათ, ამიტომაც პირველყოფილ საზოგადოებაში სწორედ ქალმა მოიპოვა ჰეგემონის როლი, რაც მისი პოლიფუნქციური სოციალური დატვირთულობიდან გამომდინარეობდა. ამ ფუნქციათა შორის კი დედობა უპირველესია. დედისადმი თაყვანისცემამ, რასაც სათავე მატრიარქალურ-გვაროვნულ საზოგადოებაში დაედო, შემდგომში ევოლუცია პოვა უამრავი ქალური საწყისის ღვთაებათა სახეში, განსაკუთრებით კი – საერთოკავკასიური დიდი დედის მრავალმხრივი ფუნქციის მქონე კულტში, რომელიც ქართულ სინამდვილეში ჯერ კიდევ პირველი საუკუნიდან წმინდა ღვთისმშობლის, როგორც ჩვენი ხალხის უდიდესი მეოხის, გაქრისტიანების შემდგომ – წმინდა ნინოს, როგორც ჩვენი განმანათლებლის, ხოლო ქართული რენესანსის ეპოს – საქართველოს დედად წოდებული თამარ მეფის თაყვანისცემამ შეცვალა. როგორც მკვლევარი ნათელა კაპანაძე აღნიშნავს, “თამამად შეიძლება ითქვას, რომ 40 საუკუნის მანძილზე გეოპოლიტიკურად ძალზე უხერხულ ადგილზე განთავსებულმა ქართველთა პატარა სახელმწიფომ ისტორიულ ქარტეხილებს სწორედ ქართველი ქალის მიერ ნასათუთევი ოჯახის, მის მიერ აღზრდილი შვილების სიმტკიცით გაუძლო” (კაპანაძე, 2002: 250). ქართველი ქალისათვის მზითვეში “ვეფხისტყაოსნის” გატანების ტრადიცია შემთხვევითი როდი იყო – ქალი დედა უნდა გამხდარიყო და შვილები რუსთველისეული სიბრძნისათვის ეზიარებინა.

ქალის უპირველესი მოვალეობა რომ დედობაა, ამაზე მიუთითებს ერთი ფშაური საყოფიერო-იუმორისტული კაფია:

– ვაჟაის ქალო გულქანო,
 ოჯახს რადა სწევ უკანო?
 რად არ ერთ ბაღლას გაგვიჩენ,
 რაში გვარგისხარ, მსუქანო?!

(ქ. ხ. პ., 1981: 99)

ქართულ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ყოველგვარი ადამიანურობისა და ზნეკეთილობის სიმბოლოდ დასახულია დედა, რომელიც თავად არის საწყისი ყოველგვარი ჰუმანურობისა. უფლისეული მცნება – “პატივი ეცი მამას და დედას, რათა დღეგრძელი იყო მიწაზე, რომელიც უფალს, შენს ღმერთს მოუცია შენთვის” (გამ., 20: 12) – ქართული ხალხური პოეზიის თანამდევნი ჭეშმარიტებაა; ამ თაყვანისცემის ფესვები დასაძებნია უხსოვარ დროში, პირველყოფილ ადამიანთა ანიმისტურ მსოფლმხედველობაში, როცა ქვეყნიერებისათვის სითბოსა და სიცოცხლის მიმნიჭებელ მზეს დედა უწოდა ჩვენმა შორეულმა წინაპარმა:

მზე დედაა ჩემი,
 მთვარე – მამა ჩემი,

წვრილ-წვრილი ვარსკვლავები
და და ძმია ჩემი.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 36)

ამ უძველეს, მნათობთა კულტის ამსახველ მითოპოეტურ ნიმუშში ციური სხეულები პერსონიფიცირებულნი არიან და წარმოადგენენ ერთ ოჯახს, სადაც უზენაესი მნათობი მზე დედაა. ამგვარი ფუნქციით არის აღჭურვილი მზე არქაულ საწესჩვეულებო ლექს-სიმღერაში “მზე შინა”:

... მზე დაწვა და მთვარე შობა,
მზევ, შინ შემოდო...

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 47)

დედისადმი სიყვარული და პატივისცემა, დედის ამაგის სათანდოდ დაფასება, ხალხური პოეზიის თანახმად, შვილების წმიდათაწმიდა ვაღია: “შვილმა ხელის გულზე ერბოკვერცხი რომ მოიწვას, მშობლის ამაგს მაინც ვერ გადაიხდისო”, – ამბობს ხალხური პარემია. იდენტური აზრია გატარებული საყოფაცხოვრებო ლექსში:

ვაიმე, დედის ამაგსა
რო ვერ გადვიხდი, რა ვუყო?
ზურგს ავიკიდო საბლითა,
რო ვერა ვზიდო, რა ვუყო?
დავემხო დედამიწასა,
ქვესკნელს ჭინჭველას ხმა ვუყო?

(ქ. ხ. პ., 1979: 68)

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზიის ჯანსაღი ნაკადი “აღმერთებს დედას და უზენაეს ურთიერთობად სახაგს დედაშვილობას, რაც, ბუნებრივია, ქართული რეალობის გამომხატველია” (შიოშვილი, 2007: 44). ამის ნათელი დასტურია ურმული ლექს-სიმღერა “... აღზევანს წავალ...”, რომელშიც მშვენივრად გაცხადდა დედისადმი შვილის სიყვარული და პატივისცემა, შორი და ხიფათიანი გზის შემდეგ უპირველესად მშობელ დედასთან შეხვედრის სიხარული:

აღზევანს წავალ მარილზე,
მარილს მოვიტან ბროლსაო;
ჯერ დედას გადავეხვევი,
მერე – შვილსა და ცოლსაო.

(ოქროშიძე, 1963: 141)

ვაჟკაცის სახელიანობის, ქვეყნისადმი თავდადების, მისი მაღალზნეობრიობის შემოქმედს – დედას შენატრის სახალხო მთქმელი:

ცხენკარგის დედას დაუნატრი:
ლაშქარს წინაწინ წადგება!
მერმე თოფკარგის დედასა –

ერთის ნასროლით დარჩება!
მერმე ცოლკარგის დედასა –
ქმრის სწორთ ლამაზად დახვდება!
(ქ. ხ. პ., 1974: 84)

დედის “ნანასთან” ერთად ეზიარებოდნენ ქართველი ვაჟკაცები მამულის სიყვარულის, მისადმი მსახურებისა და ერთგულების გრძნობას. ამის ნათელი დასტურია საქართველოს ყველა კუთხის სააკვნო ლექს-სიმღერები, რომლებშიც თვალსაჩინოდ გაცხადდა ქართველი დედის უპირველესი დანიშნულება და დედაშვილობის უზენაესი მრწამსი.

ზაქარია ჭიჭინაძე, საგანგებოდ განიხილავს რა მეფე ერეკლეს თანამებრძოლ გელა ნათელაშვილზე არსებულ ფოლკლორულ ნიმუშებს, წერს: “მეთვრამეტე საუკუნის ქართველმა დედებმა თავიანთი ძალა და ღონე გმირების აღზრდას მოანდომეს; გმირობასა და ვაჟკაცობას ესენი ბავშვებს აკვანშივე უმღეროდნენ. ასეთი დედებით სავსე იყო საქართველო და ნამეტურ არაგვის ხეობა და თუშ-ფშავ-ხევსურეთი. მაშინდელი დედები ნათელ-მოსილი ადამიანები იყვნენ... ბევრჯერ მეფე ერეკლეს ამ მხარის დედა-კაცებისათვის საჩუქრები მიუცია და უთქვამს ასე: – თქვენ, ჩემო დედანო, ღირსი ხართ პატივისცემისა: თქვენ ღირსეულ შვილებს უზრდით საქართველოს” (მეფე..., 1895: 15-16).

თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი საყოფიერო ლექსის – “... შენი ჭირიმე, დედაო...” – თანახმად, შვილი ემადლიერება მოხუცებულ დედას, რომელიც ერთგულად ემსახურება ოჯახს:

შენი ჭირიმე, დედაო,
შენი ლამაზი გარჯისა!
დერეფან გამოგიტენავ
თეთრის კირცხილის ჯაგითა,
ეგ შენი სწორი ბებრები
კარჩიაც ვეღარ დადისა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 9)

დედის როლი განუსაზღვრელია შვილისათვის და მადლიერი შვილიც სათანადოდ უნდა აფასებდეს მის ამაგს, თუმცა ყოფითი რეალობა ყოველთვის ტრადიციებს ვერ მიჰყვება; ერთ-ერთ ფშავურ საყოფაცხოვრებო ლექსში შვილი წუხს იმის გამო, რომ დედა დედინაცვალივით მკაცრად ექცევა:

დედა მყავს დიასახლისი,
მამის ცოლივით მექცევა...
(ქ. ხ. პ., 1979: 9)

ერთ ქართულ საყოფაცხოვრებო ლექსში შვილი ჩივის, რომ დედამ დასაჯა, გარეთ გააგდო და მშვიერი დატოვა იმის გამო, რომ, გზად მიმავალს, გოგოებისაკენ გაუბოდა თვალი:

დედამა მცემა ჯოხითა,
გამომავლო კარშიაო,
არც არაფერი მაჭამა,
– ნურც შემოსვალ სახლშიაო:
რად უცქერი გოგუებსა,
როცა მიხვალ გზაშიაო?

(ქ. ხ. პ., 1979: 10)

ქართული საყოფაცხოვრებო ლექსის – “რა სჯობს” – თანახმად, უვარგისი შვილის ყოლას უშვილობა სჯობს:

უშვილოთა სჯობს სიკვდილი
უკეთურ შვილის ყოლასა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 55)

ლექსის კახურ ვარიანტში ნათქვამია:

უშვილო ყოფნა სჯობია
ავი შვილისა ყოლასა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 55)

ხალხური ლექსების დიდაქტიკა ეხმიანება არჩილ მეფის ლექსის – “ლექსნი ასნი ორმუხლნი” შემდეგ სტრიქონებს:

უშვილოთა სჯობს სიკვდილი უკეთურ შვილთა ყოლასა,
სჯობს მარტოთ ყოფა კაცისა ბოროტთა თან აყოლასა.

(არჩილი, 1936: 78)

დედასთან ერთად ოჯახის ფუძეა მამა, რომელიც ზრუნავს ცოლ-შვილზე, ოჯახის ღირსებაზე. მშობლების უდიდესი მოვალეობა შვილისადმი ილია ჭავჭავაძეს ამგვარად ესმის: “ტანთ მოიკელი, ფესთ მოიკელი, მშვიერ-მწყურვალმა იარე და ნუ ჩადგები ჯერ შვილისა და მერე ქვეყნის ცოდვაში – აი, რა უნდა ეწეროს გულის ფიცარზე იმ წმინდა საქმეს, რომელსაც მამა-შვილობას ეძახიან” (ჭავჭავაძე, 1989: 99-100). ქართული ხალხური პოეზიის კოლექტიური ავტორი გემოდღვრავს:

... დედ-მამის დამფასებელსა
ია და ვარდი ჰფენია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 61)

ქართული საყოფაცხოვრებო ლექსის – “... ამომავალო დრუბელო...” – ლირიკული გმირი ნატრობს დედ-მამასთან ყოფნას:

ამომავალო დრუბელო,
გადამიტანე თანაო,

სად არის ჩემი დედ-მამა,
მიმაგდე იმასთანაო!

(ქ. ხ. პ., 1973: 9)

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზია სასტიკად კიცხავს მშობლების მიმართ გამოჩენილ უპასუხისმგებლობას. ქართლ-კახეთში მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ დიალოგურ ლექს-სიმღერაში მხილვებულია შვილი, რომელიც ცდილობს, მოხუცებული, დაუძღვრებული მამა თავიდან მოიშოროს; ლექსი მწვავე გამათრახებაა უმადური შვილებისა:

– დავბერდი და შემინახე, -
მამა ეუბნება შვილსა.
– მამი, ვეღარ შეგინახავ,
გამეყარე, მოგცემ წილსა.
მამი, როცა გინახავდი,
სხველა იცოდი ვენახისა,
სიმინდსა და ღობიოსა
კოხტად უმარგლავდი ძირსა.
– როცა პატარა იყავი,
წამოგსომდი ცეცხლის პირსა,
ვენახში რომ წავიდოდი,
ჯიბით მოგიტანდი ხილსა
და ეხლა კი მეუბნები –
გამეყარე, მოგცემ წოლსა!
ამას ღმერთი არ შეგარჩენს,
გადაგიხდის შვილი შვილსა:
მე რომ მაგას მეუბნები,
გამეყარე, მოგცემ წილსა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 10)

უკუღმართი შვილის მხილებაა ერთსტროფიანი ლექსი, რომლითაც სახლხო მთქმელი გულისწყრომას გამოთქვამს შვილის უდიერობის გამო; პარადოქსიზმად მოხმობილია ლექსის განწყობის შესაბამისი სტრიქონები:

იმხიარულე, ბუხარო,
გულჩათხრობილი ნუ ხარო,
მამას შვილ ეუბნებოდა,
დაბერდი, ჩემთან ნუ ხარო!

(ქ. ხ. პ., 1973: 10)

ლექსის აჭარული ვარიანტის თანახმად, მამა ავალებს შვილს:
... ამას შვილი არ შეგარჩენს,

მოუყვეი შვილიშვილსა!

(ბსუნბიფა, საქმე №134: 125)

ამგვარი საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერები ნეგატიური მაგალითების ჩვენებითა და მათი დაგმობით სოციუმის აღზრდას, მის ზნეობრივ სრულყოფას ემსახურება. საერთოდ კი ტრადიციული ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზია ქება-დიდებათ ამკობს ოჯახს, სადაც მოსიყვარულე, ურთიერთზრუნვით აღსავსე მშობლები და შვილები არიან.

§2. უფროს-უმცროსობა

საქართველოში ძველთაგანვე უდიდესი პატივისცემითა და მოკრძალებით ეპყრობოდნენ არა მარტო მოხუცებულ მშობლებს, არამედ საერთოდ მოხუცებულებს, რაც წინაპრის კულტის უძველეს ჩვეულებაში იღებს სათავეს და ყველა ეპოქის ჰუმანიზმის დიდებული გამოვლინებაა.

ხალხური პოეზია შეახსენებს ყველას, რომ უფროსი თვალისჩინივით უნდა შეინახოს, სიცოცხლეშივე უნდა მიაგოს პატივი მის მიერ გაწეული ამაგისათვის:

შაინახოდი უფროსი
ხოროსანს თათრის ტყვესავეთ,
თორ წავა, გაიპარება,
დღეს – გუშინდელის დღესავეთ!

(ხ. ს., 1953: 123)

ამ პრობლემას ეხმიანება აჭარაში გავრცელებული გადმოცემა “ძველთაგან განაგონი”: ”აჭყვესთავში (ქობულეთის მუნიციპალიტეტი) 200 წლის წინათ უცხოვრია ჭკუა-გონებით, ქონებითა და ვაჟკაცობით განთქმულ სეიფ-აღა ზიოძეს. სოფელში მას ძალზე აფასებდნენ და მდაბლად უხრიდნენ თავს; “ჯამეზე რომ გეველოდა, მისი ადგილი ყოველთვის ხოჯის გვერდით იყო, იქ სხვა ვერ დაჯდებოდა”. ხანი რომ გავიდა, სეიფ აღა გაღარიბდა, დაბერდა, შვილებიც დაეხოცა და ხალხმაც დაკარგა მისდამი პატივისცემა. ერთ დღეს ჯამესთან მივიდა და რას ხედავს, ხალხი აღარ მიესალმა, არც ფეხზე ადგომით შეხვდნენ და არც ხოჯის გვერდით დაუთმეს ადგილი. გული ეტკინა, “მიხვდა, რომ მისი დრო წასულია. ხალხისაკენ პირი მოაბრუნა და დეიწყო:

როდესაც ვიყავ ვაჟკაცი,
დავეკრიფე ია და ვარდი,
როს ნადირობა მიყვარდა,
ქორულეფ ვქენი ნავარდი.
სადაც საქმეზე მივდექი,

თავს ვეცი, ბოლოს გავევარდი,
შეხედე წუთისოფელსა,
ბოლოჟამს როგორ დავევარდი!

დაამთავრა ლექსი სეიფ-აღამ, შებრუნდა და შინისაკენ გასწია. ლექსმა უდიდესი გარდატეხა შეიტანა ხალხში. სოფელი გონს მოეგო, იგრძნო დანაშაული, მიხვდა, რომ ჭკვიანი კაცი ყოველთვის პატივისცემის ღირსია. სეიფ-აღა მიაბრუნეს უკან და საპატიო ადგილზე დასვეს” (აჭ. ზეპ., 1959: 116).

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ერთი საყოფაცხოვრებო ლექსის თანახმად, ადამიანთა მერკანტელური თვისებები ამგვარად არის დაგმობილი:

როდეს ბევრი ფული მქონდა,
მიძახოდენ ხასან ბეგსა.
როცა ფული დამეღია,
კაცი აღარ მართმევს ხელსა.

(ბსუნბიფა, საქმე №1973: 29)

მოხუცებულისადმი პატივისცემისა და მოკრძალების მოწოდებაა ქართული ხალხური ლექს-სიმღერა “ბერიკაცი ვარ”:

ბერიკაცი ვარ, ნუ მჩაგრავ,
ყველა დაგიწყებს გმობასა,
გაგწირავს მთელი ქვეყანა,
არავინ გიზამს ძმობასა.
ბერიკაცი ვარ, ნუ მომკლავ,
ერი დაგიწყებს გმობასა,
სადაც კი შემოგეყრები,
გეტყვი შვილსა და ძმობასა.

(კოტეტიშვილი, 1961: 279)

ქართული ხალხური საყოფიერო ლირიკა გმობს სიბერეს, დადღას-მულს ადამიანის სიძაბუნისა და უსუსურობის ნიშნით (“ასე მტერი შეგიწუხდა, როგორც სიბერე ძნელია”; “ეგრე ძნელია სიბერე, სიპი ქვა შეეწონება”; “დავბერდი, დავჩანანაკდი, ამიკანკალდა მუხლები, ადგომასა და დაჯდომას სამი დღე-ღამე უნდები”), თუმცა დიდად არის დაფასებული ხანდაზმულთა ცხოვრებისეული გამოცდილება, ათას ჭირსა და ღხინში გამობრძმედილი მათეული სიბრძნე. ვრცელ საყოფიერო ლექსში “... სანამ ვიყავ ახალგაზრდა” აღწერილია სიბერის სულისშემძვრელი სურათი, მაგრამ არც ის არის დავიწყებული, რომ სიბერემდე მიღწევაც სასიხარულოა, ხოლო მოხუცებულთა გამოცდილება – დიდი სიკეთეა კაცობრიობისათვის:

... ღმერთმა აცოცხლოს ის კაცი,
ხომ მაინც დალოცვილია,
ვინაც ჭირშია, ლხინშია,
ყველაში გამოცდილია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 49)

აჭარელი სახალხო მოქმედი ახმედ ჯინჭარაძე სიბერისადმი მიძღვნილ ლექსში, მართალია, გარკვეულ გულისტკივილს გამოთქვამს, მაგრამ იმასაც აღნიშნავს, რომ ადამიანის სიბერეც მოსასწრებია და მისი “ავიცი გასაგებია”. იგი მაღლიერია უფლისა:

მაღლობას ვწირავ ჩემ გამჩენს,
რის ძალამაც გამაჩინა,
მე ამ დრომდი მომიყვანა
და სიცოცხლე შემარჩინა.

მოსუცებული ერთგვარად აჯამებს განვლილი ცხოვრების გზას და ყველაზე დიდ ბედნიერებასა და კმაყოფილებას განიცდის იმის გამო, რომ ზნეობრივად იცხოვრა:

მოღალატე არ ვყოფილვარ,
არც კაცი არ მომიკლია.

· · · · ·
მე მდიდარი არ ვყოფილვარ,
არც მქონია სხვისი ვალი,
ამით კი ვარ ბედნიერი,
არვინ არ მყავს მომღურავი.

(შიოშვილი, 2004: 271)

ხალხური სიტყვიერებისათვის ნიშანდობლივია მოსუცებულთა მიერ საზოგადოების დამოძღვრა, მათი ცხოვრებისეული გამოცდილების წარმოჩენა და დიდაქტიკურ-ეთიკურ სენტენციებად ჩამოყალიბება, რასაც ფასდაუდებელი მნიშვნელობა ენიჭება სოციუმის ჰუმანიზაციის საქმეში; ერთ საყოფიერო ლექსში მოსუცი “კაი ყმა” ასე არიგებს ახალგაზრდებს:

დავბერდი, მშვილდი ძირს დავდე,
ისარი კილოწითელი.
სირცხვილს უფრთხილდი, ვაჟაო,
არ მოგიხაროს კისერი.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 392)

აღსანიშნავია, რომ ხალხური პოეზია მოსუცებულებს სულიერებისათვის ზრუნვასაც შეახსენებს:

შე ბერიკაცო, წვერთეთრო,
გინდა ალავერდ შადგომა,

კარგი გინდარის სმა-ჭამა,
სულზედაც გინდა დადგომა!

(შიოშვილი, 2004: 271)

ისტორიული საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი კუთხის – შავშეთის საყოფაცხოვრებო-საღვთობო პოეზიაში იუმორისტული ელფერით არის გამოხატული ახალგაზრდების თხოვნა მოხუცებულებისადმი, რათა სახლებში წავიდნენ და მათ ნაცვლად ახალგაზრდა გოგონები გამოეშვიან:

სახლუკნედან ბიბრები,
დამჟღარან დედაბრები;
– ადექით, დედაბრებო,
გამოგზავნეთ ბაჭლები!

(შიოშვილი, 2016: 254)

ამ ლექს-სიმღერის კლარჯული ვარიანტია:

სახლის უკან კიტრები,
მოყრილან დედაბრები;
დედაბრებო სახლში წადო,
გამოგზავნეთ გოგები!

(შიოშვილი, 2017: 360)

სხვა კლარჯული ვარიანტით გოგონები მიმართავენ ბიჭების ბებიებს:

სახლი თავზე ბიბრები,
მოყრილან დედაბრები;
დედაბრებო, თქვენ წაით,
გამოგზავნეთ ბიჭები!

(შიოშვილი, 2017: 519)

კიდევ უფრო მეტი იუმორით (და არამც – უპატივისცემლობით!) ხატავს ბანზე თავმოყრილ ქვრივ დედაბრებს კლარჯული საყოფიერო-იუმორისტული ლექს-სიმღერა:

სახლის თავზე ბიბრები,
მოყრილან დედაბრები;
დუუფჩენიან კბილები,
დაკტენიან ბერები.

(შიოშვილი, 2017: 360)

კლარჯეთის ერთ-ერთ უღამაზეს სოფელ მარადიდში (მურათლი) 2013 წელს ჩაწერილი საყოფიერო-იუმორისტული ლექსი “დედაბერი ბერდებოდა, ცხენს უკუღმა შეჯდებოდა...” (შიოშვილი, 2017: 360) ქართულ საანდაზო მეტყველებაში ფართოდ გავრცელებული ფორმულაა: “ბერი-კაცი ბერდებოდა, ცხენს უკუღმა აჯდებოდა”.

სიბერის მტკივნეულობა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თემაა, აგრეთვე, კლარჯული საყოფიერო ლირიკისათვის. ბრძენი კლარჯი სახალხო მგოსანი მოძღვრავს ახალგაზრდებს, რომ პატივი სცენ მოხუცებულთა ჭაღარას:

ბებერების თეთრი თმა,
ნუ გინდაო ბევრი თქმა!

(შიოშვილი, 2017: 371)

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზია უფროსების წინაშე თავმდაბლობასა და მორიდებას უქადაგებს ახალგაზრდებს:

ნუ ზდილობ, ქურაზიშვილო,
შვილი ვერ სჯობხარ მამასა:
შენ თუ ჭარში ხქენ სახელი,
მამაშენმ – ჭარის ბოლოსა;
შენ თუ ჩახოცენ ცხვრის მწყემსნი,
მამაშენმ – ვეშაგნ მთისანი.

(ქ. ხ. პ., 1974: 92)

“ბებერი ხარისა რქანიც ეწვეიანო”, – ამ დიდებული ანდაზით მშვენივრად გაცხადდა ქართველი ერის ჰუმანური დამოკიდებულება მოხუცებულთა მიმართ. აჭარაში გაგრძელებული საყოფიერო ლექსი “მოხუცებულის სიმღერა” გემოდღვრავს:

... ახალგაზრდობა დახტუნავს
როგორც თხების თიკნებიო,
მოხუცებულს არ გასცინოთ,
თქვენაც მასე იქნებით!

(ბსუნბიფა, საქმე №64: 20-25)

§3. ძმობა-მეგობრობა, დამძობა, ძმობილ-ღობილთობა

მუდამ მტრებით გარშემორტყმული და თავდაცვის რეჟიმში მყოფი ქართველობისათვის ერთ-ერთი უმთავრესი ზნეობრივი კატეგორიაა მოყვასის სიყვარული, ძმობა-მეგობრობა, დებისა და ღობილებისადმი უსაზღვრო სიყვარული და პატივისცემა.

როგორც მიხეილ ჩიქოვანი აღნიშნავს, “უძველესი ცხოველთა ეპოსიდან დაწყებული ლირიკული პოეზიის ბოლოდროინდელ შედევრებამდე ურყევი მეგობრობისა და ძმობის ქება-დიდება ისმის. ჩანს, ადამიანი თავიდანვე გამსჭვალული იყო ჰუმანური იდეებით და შემთხვევას არ კარგავდა, განუმეორებელი ხოტბა მიეძღვნა მისთვის” (ჩიქოვანი, 1981: 19).

მეგობრობის, ძმობის პრობლემა ერთნაირად აინტერესებს მსოფლიოს ყველა ხალხის ფოლკლორს და, ბუნებრივია, ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამაც უშურველად გამოხატა თავისი შეხედულება ამ ზოგადკაცობრიული ჰუმანური გრძნობისადმი, რომელიც ყოველგვარი სათნოების სათავე, პიროვნების ზნეობრივი სრულქმნის სკოლაა და სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი სოციალური ღირებულება.

არჩილ მეფე “საქართველოს ზნეობანში” ქართველთათვის ერთ-ერთ საამაყო თვისებად მეგობრობას მიიჩნევს და უშურველად წარმოაჩენს მის სიკეთეს:

ამხანაგის სიყვარული კარგია და მოუმატებს,
 დაამშვიდებს, დაამდაბლებს, აღარავის აამაყებს,
 სიტყვა მცდარსა დაამდაბლებს, ვინ ეწყობა სიტყვა როყებს?
 იმას ღია მოუხდება, ყმაწვილობით ვინ იბრიყვებს.
 ვინ ძნელ საქმეს დაბმულიყო, უადვილებს გასაჭირსა,
 ცოდვის თოკით მაგრა შეკრულს მოცაუშვებს მოსაჭირსა,
 სევდა-ნაღველს განუქარვებს, უმსუბუქებს სენს და ჭირსა,
 იმას გარდა სხვა მრავალი კიდევ ბევრი კაი სჭირსა.

(არჩილი, 1976: 22)

მომმისადმი დახმარება და მისთვის თავდადება ისეთივე საჭირო თვისებაა ადამიანისათვის, როგორც – თავდამბლობა და დარბაისლობა; ხალხური პოეზიის ბრძენი კოლექტიური ავტორი ეკითხება ახალგაზრდას:

ყმაწვილო ბეწიკუაო,
 დარბაისლობა იცია?
 წინ ჩასვლა, უკვენ ამოსვლა,
 ჩაშველები იცია?
 დაგეჭრა სწორ-ამხანაგი,
 ჩასვლა-შაშველა იცია?

(ქ. ხ. პ., 1979: 113)

მუდამ პირუთენელი, მიუკერძოებელი სახალხო მეღექსე საყოფიერო ღექს-სიმღერებში ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებაში უპირველესად “უკან დგომას” და მოკრძალებას ითხოვს.

ქართველთათვის, როგორც უძველესი ქრისტიანი ერისათვის, მოყვასისათვის სიცოცხლის გაწირვა სიყვარულის უმაღლესი გამოხატულებაა. “არავისა აქვს იმაზე დიდი სიყვარული, ვინც სულს დადებს თავის მეგობრისათვის”, – გვასწავლის ბიბლია (იოანე, 15: 13); ქართული ხალხური პოეზია ამ მხრივ სანიმუშო იდეალებს სახავს და დიდებულად ეხმიანება სახარებისეულ მცნებებს:

ძმადნაფიცისთვის სიკვდილი
 სათემოდ შესამღერია,

მკერდჩანგრეულის სახელი
სამოთხის კარზედ სწერია.

(ქ. ხ. პ., 1974: 99)

ამგვარად ესმის ადამიანური ურთიერთობა ქართულ ხალხურ პოეზიას, რადგანაც მისმა შემოქმედმა ერმა კარგად უწყის, რომ ზნეობა იქ იწყება, სადაც ადამიანი მოყვასს ეხმარება, თანაგრძნობას უწევს; უწყის, რომ “მარტო კაცი ჭამაშიაც ბრალია” და ჭეშმარიტი გულწრფელობით უმღერის ძმობისა და ერთადყოფნის სიდიადეს:

ძმაო, რაი სჯობს ძმობასა,
ერთმანეთისა ყმობასა!
ერთმანეთი ვერ ვიცანით,
დახე ჩვენს უგონობასა!
ძმა მაშინ მოგაგონდება,
შვიდნი რომ გცემდნენ მარტოსა.
მაშველებელი არ იყოს,
ეფარებოდე პლატოსა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 11)

ძმობა-მეგობრობის აპოლოგიას წარმოადგენს თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი საყოფიერო ლექსი:

ძმობილო, ძმობილის მზესა,
სხვას ნუღარ ეძმობილები,
შენსა მამკლავსა, ძმობილო,
შვიდ წელს არ დავეზავები...

(ქ. ხ. პ., 1979: 12)

ძმობა-მეგობრობა, ადამიანთა შორის კეთილმოსურნეობა და სიყვარული ქართული ზეპირსიტყვიერების საყვარელი თემებია. “ძალა ერთობაშია” – ეს კარგად იცოდნენ ჩვენმა წინაპრებმა და ამიტომაც არაერთი ღრმააზროვანი სტრიქონი შექმნეს ძმობისა და მეგობრობის სადიდებლად, რაც სიძლიერესა და სიამაყეს მატებს ადამიანს; ხალხური მედექსე უმღერის ძმათა სიმრავლეს – ოჯახისა და ქვეყნის სიძლიერეს:

ნეტავი ძმათა მრავალთა,
ცხარე მზე ამოუხდება,
ვერც ვინ წაართომს დიაცსა,
ვერც ვინ შინ შამაუხდება.

(ქ. ხ. პ., 1974: 119)

ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზია აიდეალებს “ამირანიანის” პერსონაჟების – უსიპისა და ბადრის ძმობას და შენატრის მათ მშობელს:

ძმასაც ისეთი ძმა უნდა,
უსიპს რო ბადრი ჰყოლია,

უსიპ კლდეს გადავარდნილა,
ბადრიც თან გადაჰყოლია.
ნეტავი იმათ დედასა,
რა კაი ძმობა ჰქონიათ!

(ქ. ხ. პ., 1974: 273)

“... ვინც უმიზეზოდ ურისხდება თავის ძმას, სამართალში უნდა მიეცეს...” (მათე, 5: 22), – მაცხოვრისეული ეს შეგონება ხალხური შემოქმედების სახელმძღვანელო მოტივია. ძმებსა და მეგობრებს შორის შუღლსა და მტრობას გმობს ჰუმანიზმის კეთილშობილური ტრადიციის მიმდევარი ქართული ხალხური პოეზია და ქადაგებს ურთიერთგატანას, ერთმანეთის მხარში ამოდგომას, რადგანაც ეს არის ზნეობრივი საქციელი, ეს “უფრო შეშვენის ძმობას”, ვიდრე – შუღლი და მტრობა:

ბიჭნო, ყველასგან დევნილნო,
ძმა ძმას რად უწევ მტრობასო?
ისა სჯობს, მხარი მხარს მივცეთ,
უფრო შეშვენის ძმობასო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 11)

ძმა და მეგობარი ადამიანის სიძლიერეა, იმედია, მშვიდლობიანი და უშფოთველი ცხოვრების გარანტია. თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილ ერთ ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

ბიჭო, ძმითა ხარ მაგარი,
თორ მტერი მოგერეოდა,
აგმტერდებოდა სოფელი,
სალამი დაგელეოდა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 11)

“თანადგომისა და ახლობელთა ურთიერთმხარდაჭერის აუცილებლობას ქადაგებს ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზია, რომლის ათასგვარ ჭირსა და განსაცდელში გამოტარებულმა ავტორმა კარგად იცის, რომ ჭკუშმარიტი ჰუმანიზმის ფესვები ოჯახშია დასაძებნი; აქ ეყრება საფუძველი სიყვარულს, ურთიერთპატივისცემას, გულისხმიერ დამოკიდებულებას, რაც შემდეგ ზნეობრივ საგზლად უნდა გაჰყვეს ადამიანს და გააკეთილშობილოს მთელი საზოგადოება. ძმას ძმა უნდა ედგეს გვერდით, მამას – ღირსეული შვილი, ბიძას – ძმისწული; ეს არის ჭკუშმარიტი ოჯახური იდილია და ჰუმანიზმის პირველი ყლორტები” (შიოშვილი, 2004: 212):

ან უნდა ძმასა ძმა ჰყვანდეს,
ან – კაი შვილი მამასა;
ან უნდა ბიძას – ძმისწული,
ეგეც მოუხნავს ყანასა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 11)

ძმების თანადგომას, მათ ერთობლივ შრომასა და ამ შრომის ნაყოფით ტკობას არაერთი ხალხური სტრიქონი განაღიღებს. ერთად ყოფნის სიძლიერე და სიკეთე კი ყველაზე უკეთ მაშინ მჟღავნდება, როცა ეს ერთობა ირღვევა. 1930 წელს ჯემალ ნოღაიდელის მიერ დიღომში ჩაწერილ საყოფიერო ლექსში “ძმა რო ძმასა გაეყრება” სწორედ ამ პრობლემაზე გამახვილებული ყურადღება:

ძმა რო ძმასა გაეყრება,
ველარ დადგამს დიდსა ძმასა.
წავა, დადგება ბოსელში,
გვერდზე გამაიდებს კარსა...

(ქ. ხ. პ., 1979: 14)

ზაქარია ბილანიშვილის მიერ კახეთში დაფიქსირებული ვარიანტი კიდევ უფრო სავალალოდ წარმოგვიდგენს ცოლის წაქეზებით ძმასთან გაყრილი და მარტოდ დარჩენილი ძმის ყოფას:

ზოგიერთი წუწკი კაცი
ცოლით გაეყრება ძმასა,
წავა და გომში დადგება,
გვერდზე გამოუღებს კარსა.
ძმა მაშინ მოაგონდება,
როცა წავა ყანის მკასა,
თითონ წყალზე გაიქცევა,
ხელეური მიაქვს ქარსა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 354)

გაყრის შედეგად ძმების სიღატაკეში ჩავარდნა კომიკურად არის აღწერილი კახეთში ფართოდ გავრცელებულ სასიმღერო ლექსში “გაყრა”. მასში თავჩენილია ის სავალალო შედეგები, რაც ოჯახის წევრთა ურთიერთშუღლსა და გაუტანლობას მოსდევს. სახალხო მთქმელი არ იშურებს მუქ საღებავეებს, რათა სრულყოფილად დახატოს უზნეო რძლების საქციელი, მათი “დამსახურება” ოჯახის რღვევაში:

გზირი, ქვეხები მორეკეს,
მამულები დაყვეს ჩქარა.
ერთი ძველი სახლი მერგო,
თავზე არ ეხურა ჩალა;
ერთი ნაფუძვარი მამცეს,
იმას სულ არ მოჰყვა ყანა;
ერთი ძველი ქვაბი მამცეს,
იმას სულ არ ჰქონდა კალა...

(ქ. ხ. პ., 1979: 13)

ქართული ფოლკლორული ტრადიცია აიდეალებს დაძმობას. და-ძმას შორის სიყვარული და ურთიერთპატივისცემა ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზიის საყვარელი თემაა. განსაკუთრებით კი ნიშანდობლივია დის მიერ გამოხატული თაყვანისცემა ძმისადმი; ძმა დიდი იმედია გათხოვილი (განსაკუთრებით კი უცხო მხარეს გათხოვილი) დისათვის:

ვაჰ, დედასა და ვაჰ, დასა!
ვაი, უძმოსა ქალსაო!
ისე არა სძე პატივი,
როგორც შარასა გზასაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 13)

ხალხური პოეზიის თანახმად ძმის დაკარგვა დისათვის ხუთჯერ სიკვდილზე მეტია:

ვაი ჩემს გაცინებასა,
რა უკილოოდ ვიცინი,
და-ძმათ თავთავად გაყრასა
ხუთჯერა სჯობის სიკვდილი!

(ქ. ხ. პ., 1979: 13)

ძმა, როგორც სიმბოლო ძლიერების, ერთგულებისა და იმედისა, ერთგვარად გაფეტიშებულიც კია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ხალხური მელექსენი არ იშურებენ საქებარ სიტყვებს, რათა შექმნან ძმის შთამბეჭდავი პორტრეტი; ქართულ ხალხურ საყოფაცხოვრებო პოეზიაში მრავალგზის აპრობირებულ მხატვრულ შედარებათა სიუხვითა და მაღალპოეტურობით გამოირჩევა თედო რაზიკაშვილის მიერ თუშეთში ჩაწერილი ძმისადმი მიძღვნილი ქების ლექსი:

ძმაო, ხეი ხარ ალვისი,
ღვინო წითელი მარნისი;
თმა გსხია ბროწეულისა,
ულვაში – ოქროს ფერისა.
ჯილაგი მოდგამს გვარისა,
ულუდი – დედის, მამისა,
ბეჭთა სისქეი – ფარისა,
პირის სიმსუქნე – მთვარისა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 12)

ქართულმა მთქმელმა კი ასე შეამკობინა დას ძმა:

ძმაო, ამ თვალთა ნათელო,
ძმაო, სახე გაქვს მზისაო,
ძმაო, ვინ მოგცა მშვენება
შვიდთა მასკვლაეთა ცისაო.

გიყვარდუ, მომიგონებდუ,
დამტირებულ დისაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 13)

კაცთმოყვარეობისა და ურთიერთსიახლოვისადმი სწრაფვის საუკეთესო გამოვლინებაა ქართული ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი, რომელმაც თავისი ტრადიციულობითა და დახვეწილობით სპეციფიკური სახე მიიღო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.

საქართველოში ძმადგაფიცვის, ანუ დამობილების ორნაირი წესია დადასტურებული: “სისხლით გაფიცვა” და “ფიც-ვერცხლის” ჭამა. სისხლით გაფიცვისას ძმადგასაფიცები მარჯვენა ხელის საჩვენებელ თითებს დანით გაიჭრიდნენ, გაჭრილ თითებს შეაერთებდნენ (სისხლს ერთმანეთში შეურევდნენ), ერთმანეთს გადაკოცნიდნენ და ძმადნაფიცებად ითვლებოდნენ. ვერცხლით გაფიცვის, ანუ ფიც-ვერცხლის ჭამის, დროს სასმისს არყით გაავსებდნენ, შიგ ვერცხლს ჩაფხეკდნენ და დაილოცებოდნენ: “შენიმც დედ-მამანი ჩემ დედ-მამადაც ჩაითვლებიან, ჩემი და შენი და, შენი ცოლი ჩემი რძალი, ჩემი ცოლი შენი რძალი, შენი შვილები ჩემი ძმისწულები, ჩემი შვილები შენი ძმისწულები. ღმერთო დიდებულო, გაუმარჯვე ჩვენს უღალატო ძმობას და ჩვენს ურთიერთწამებას!” (ბოძა-შვილი, 1998: 47-48). ზოგჯერ ურთიერგასაფიცებს ხევისბერი ან საპატრიარქოს მოხუცი დალოცავდა. დამობილება-დანათესავეების თავისებური ფორმა სამეგრელოში შემორჩენილი “ძმადფიცულობისა” და “დადფიცულობის” ჩვეულებაც, რასაც საფუძვლად ჰქონდა შვილად აყვანის ან “ძუძუზე კბილის დადგმის” უძველესი ჩვეულება (სახოკია, 1956: 76-77).

დამობილება, ანუ დამური გაფიცვა, მთიელმა ქალ-ვაჟებმაც იცოდნენ. დობილებად იფიცებოდნენ ქალებიც, რომლებიც მთელი სიცოცხლის მანძილზე ერთმანეთის დებად ითვლებოდნენ, ერთმანეთის ჭირსა და ლხინს იზიარებდნენ. დამობილების რიტუალი წმიდათაწმიდა იყო; მისი შელახვა უდიდეს ბოროტებად აღიქმებოდა და სათანადოდ ისჯებოდა.

ქალ-ვაჟის დამობილების (ნადობ-ნამობობის) ჩვეულების ერთი კონკრეტული გამოხატულებაა ხევსურული “სწორფრობა” და ფშაური “წაწლობა”. ეს მეტად რთული წეს-ჩვეულება სათანადოდ არის შესწავლილი და გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრებანიც. როგორც ხევსურული სწორფრობის, ასევე ფშაური წაწლობის წეს-ჩვეულებების შედგენილია მრავალრიცხოვანი ღექს-სიმღერები, რომლებშიც გაიდგალებულია მაღალზნეობრიობა და თავშეკავებულობა.

დამობა უმწიკვლო, ზნეობრიობითა და უდიდესი ჰუმანიზმით გაჯერებული წეს-ჩვეულება იყო საქართველოში. “თუ ქალი გეტყვის დობასა, ის უკეთესი და არი” – ძვალსა და რბილში ჰქონდა გამჯდარი ქართ-

ველს, რომელიც თავს არ დაზოგავდა დობილისათვის, რომლის დაღატიც, ხალხის რწმენით, სასტიკად ისჯებოდა საიქიოში:

ქალსა რომ უთხრა და-ძმობა,
ის უკეთესი და არი,
თუ ისიც არ დაგინდია,
ის ჯოჯოხეთი მზა არი!

(ქ. ხ. პ., 1979: 13)

მოყვასისადმი ერთგულება და თავდადება, ურთიერთგატანა და ურთიერთდახმარება – ეს უმაღლესი ზნეობრივი სათნოებანი ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ყველა ქანრშია ცალსახად გაცხადებული და მაღალ რეგისტრში აყვანილი. ამ მაღალმოქალაქეობრივი თვისებების რეალიზება გარკვეული ზნეობრივი კოდექსის სახეს იღებს ქართველი ხალხის მიერ საუკუნეთა მანძილზე დახვეწილსა და ჩამოქნილ საყოფაცხოვრებო ღირიკაში.

§4. ცოლქმრობა

ქართული საყოფაცხოვრებო პოეზია უდიდეს მისიას აკისრებს ცოლქმრობას, ცოლისა და ქმრის მოვალეობებს ოჯახის წინაშე, რაც მყარი, ზნეობრივად ამადლებული ოჯახის საწინდარია, სადაც, ასევე, ზნეობრივად სრულყოფილი თაობა გაიზრდება. ამ თვალსაზრისით ჩვენი ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ავტორის მსოფლმხედველობა სავსებით ეთანხმება ქრისტიანული ქორწინებისა და ცოლქმრობის იდეალებს. იგი აქებს და აღიდებს ქალს – ერთგულ მეუღლეს, რომელიც ქმრისადმი სიყვარულისა და პატივისცემის გამომხატველი, ოჯახის უერთგულესი დარაჯია და იმავდროულად – ქვეყნის ძლიერების და მომავლის გარანტიც, ვინაც მამულს საამაყო შვილები უნდა გაუზარდოს. ამასთანავე, ქართული ხალხური სიტყვიერება კიცხავს და სამარცხვინო ბოძზე აკრავს ქმრის მოდალატე, ენაჭარტალა ცოლებს და მათი საქციელის ნეგატიურ მხარეთა გამომზეურებით ცდილობს, სოციუმს უჩვენოს, თუ როგორი არ უნდა იყოს ჭეშმარიტი მეუღლე. “ეურჩევ მამაკაცებს ცოლად ისეთი ქალნი მოიყვანონ, რომელნიც ზნეობითა და სათნო საქციელთით გამოირჩევიან”, – ამგვარად მოძღვრავს საქრისტიანოს იოანე ოქროპირი, რომელიც ქორწინებას განიხილავს როგორც ორი გულის კავშირს, რომელიც დამყარებული უნდა იყოს გულწრფელობასა და ურთიერთნდობაზე. იგი გვირჩევს, რომ უმჯობესია ქორწინება ღარიბთან, მაგრამ ზნეკეთილთან. “საჭიროა მხოლოდ ერთი რამ ვეძებოთ – სულიერი სიკეთე და ზნეობრივი სიწმინდე, რადგანაც ამაზეა დამოკიდებული ოჯა-

სური სიმშვიდე, ბედნიერება და სიყვარული” (ოქროპირი, 2002: 24-25). არსებითად იმავეს ქადაგებს ხალხური სიბრძნეც; საყოფიერო ლექსში “გლეხის ნატვრა” დახატულია ქართველი კაცისთვის სასურველი ცოლის სახე:

ქალი მეყოლოს ისეთი,
 მზეთუნახავი, ჭკვიანი,
 სახლის მომღვლები, გულუხვი,
 სტუმართან თავაზიანი.
 კერაში იჯდეს ყოველთვის –
 თოვლ იყოს, გინდა მზიანი,
 არ შემარცხვინოს ქვეყნადა,
 გამხადოს თავლაფიანი.
 სახლში მიტანილს უვლიდეს,
 არ იყოს გამკრავიანი,
 არ დამიტოვოს ობლები
 უმეცრნი, ძუძუიანნი.
 სანატრელია ქვეყნადა
 ქალი ღამაზი, ჭკვიანი,
 ოჯახში სტუმართმოყვარე,
 პურით და ღვინით სვიანი.

(ქ. ხ. პ., 1979: 17)

ქართული საყოფიერო ლირიკის ერთ-ერთი წამყვანი თემაა ოჯახის წევრთა შორის არსებული დამოკიდებულება, სადაც მნიშვნელოვანია ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთობა, რისი ქვაკუთხედიც არის ცოლი, მეუღლე რომ შეარქვა ჩვენმა ხალხმა. ცოლის პორტრეტის შექმნას ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უჭირავს საყოფიერო ლექს-სიმღერებში. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დაფიქსირებული ეს მასალა პირობითად შეიძლება დავეყოთ სამ ჯგუფად: 1. ღირსეული ცოლი, 2. უღირსი ცოლი, 3. “ქმრის მწუნობარი” ცოლი. ამ უკანასკნელ ჯგუფში გაერთიანებულ საყოფიერო ლექსებში გადმოცემულია ნაძალადევად გათხოვილი ქალის განცდები.

ქართული ხალხური პოეზია უდიდესი ძალისხმევით უმღერის ღირსეულ ცოლს, ოჯახის დედას. სახალხო მთქმელთა საუკუნეობრივი გამოცდილების თანახმად, კარგი ოჯახის შესაქმნელად მთავარია ქალის არა გარეგნობა, არამედ – სულიერი სიღამაზე. კარგი ცოლი ამაყობს ქმრის ვაჟკაცობით და მისი სინდის-ნამუსის შემნახავია.

ხალხური დიდაქტიკის თანახმად, კაი ყმის ცოლობა ადვილი როდია; კარგ ვაჟკაცს კარგი ქალი გაუწევს ღირსეულ მეუღლეობას:

კარგი ყმისა ცოლობასა

კარგნი უნდან ქალობანი,
კარგნი აღგომ-დაჯდომანი,
კარგი საქციელობანი.

(ხ. ს., 1953: 219)

ქართული ხალხური ანდაზა გეასწავლის “კარგმა სახლმა, კარგმა კარმა კარგად გამადედაკაცა, ავმა სახლმა, ავმა კარმა ავად გამადედაკაცა”. ამდენად, ოჯახში გამეფებული ზნეობრივი ტრადიციები კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენს ახალშემომბატებულ წევრზე, რომელმაც შემდგომში ღირსეული ცოლობა, რძლობა თუ დედობა უნდა გასწიოს. თავის მხრივ ქალის აღზრდილობასა და ზნე-ხასიათსაც უდიდესი მისია აკისრია დამხვდურთა ყოფიერების მოტივირებაში. ამგვარი ცოლის პატრონი ვაჟკაცი ამაყიც არის და ცოლის დამცველიც:

დილით მზე ამოსულიყო
მთვარე აყრიდა შაქარსო.
– მთვარეო, თავს რად იწუხებ,
არ მოგცემ, ძმაო, მაგ ქალსო!
სიცოცხლით ცოლს ვინ წამართმევს,
სისხლს ვაჩქეფ, განა წყალსაო,
ზურგზე მკიდია სიათა,
შივა ვყრი მეხის ქვასაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 16)

ქართულმა ხალხურმა საყოფიერო პოეზიამ გულმართლად, დაუფარავად წარმოაჩინა ცოლის ნეგატიური სახეც. ქართული ტრადიციების, ეროვნული ზნეობრივი ღირებულებების მტკიცედ დამცველი სახალხო მელექსე არცხვენს ქმრის მოღალატე ქალს:

ბევრი იგეთი ქალია,
კარგად იმშვენებს თავსაო,
კობტად გაივლის ხალხშია,
მაიდერიებს ყელსაო,
ჩუმჩუმად ჩაუცინდება
იმ თავის საყვარლებსაო,
საითაც სამალავია,
იქით უშვრება თვალსაო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 17)

ქმრისა და ოჯახის შემარცხვენელი ქალის მიმართ დაუნდობელია ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერება და მისეული განაჩენიც სრულიად ცალსახაა; ფშავში ამგვარი ქალებისათვის სპეციალური სახელიც გამოუძებნიათ – “ქმარუნდაური”. ერთ-ერთ ლექსში გადმოცემულია ქმარუნდაურის დიდი სიხარული ქმრის სიკვდილის გამო:

ქალმა თქვა: – ჩემთან მოხვიდი,
სახლში არა მყავ ქმარია.
ციხის საგებლად გავგზავნე,
თავს დასცემიან ქვანია!
სამახარობლო გავიღე
სამოცი სული ცხვარია,
ხელი აუვსე ოქროთი,
წელთ შემოვარტყი ხმალია.
არ დავაჯერე იმასაც,
გაუგდე ნიშა ხარია.

(ხ. ს., 1965: 220)

ამგვარი დამოკიდებულება ქვეყნისათვის თავდადებული ქმრის მიმართ გარკვეულწილად პარადოქსულ ვითარებას ქმნის, რადგანაც საყოფიერო ღექსები, ისევე როგორც სატრფიალო თუ საგმირო პოეზია, ნათელი მაგალითია იმისა, რომ კარგ ყმათა, მით უფრო სამშობლოსათვის თავდადებულთა, მტრებთან მეომართა ცოლები ამაყობენ მათით და ერთგულ მეუღლეობასაც უწევენ.

ქმრების (თუნდაც, “კაი ყმების”) მწუნობარსა და თანაც მოღალატე ცოლებზეც ბევრს მოგვითხრობენ სახალხო მთქმელები და, ბუნებრივია, რეალურ ვითარებასაც ასახავენ. რამ განაპირობა ამგვარი საქციელი ქართველი ქალისა – ცოლისა და დედისა? “ამის ფესვები უბედური, დაუგვირგვინებელი სიყვარულისა და ძალდატანებით გათხოვების ბედუკუღმართობაშია საძიებელი, რასაც ხელს უწყობდა აკვანში დანიშვნისა და ზოგჯერ ნაძალადევი მაჭანკლობის ტრადიციებიც. ქალის ძალდატანებით გათხოვების უამრავ შემთხვევაზე მიანიშნებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის გავრცელებული თქმულება-გადმოცემები თუ ღექს-სიმღერები” (შიოშვილი, 2007: 104). ძალმომრეობის მსხვერპლ ქალთაგან ზოგი ეჩვეოდა თავის ყოფას, ზოგი კი – ვერა და, მისდაუნებურად, ან დალატის გზას ადგებოდა, ან თავს იკლავდა. ამგვარი პიროვნული ტრაგედია ერთეული არ იყო და, ბუნებრივია, სახალხო მთქმელთა რეპერტუარშიც შევიდა. ერთი თუშური საყოფიერო ღექსით გადმოცემულია ძალად გათხოვილი ქალის ღრმა პროტესტი:

... ჩემ დედამ ჩემის შობისად
ცივენ რად არ შობნა ქვანია!
ანამ წყალს რად არ გაუყვა
ის ჩემი აკავანია!
გვეალებოდეს მთხოვრები,
ქალი-დ შიგ ვირჩევთ ქმარსაო,

მიმცინ უნდობელასა,
თავისივ ნაღანძლ ყმასაო.

(ოსუფა №5345)

“უნდობელა” ქმრის პატრონი ქართლელი ქალი ასე ჩივის:

... მე რომ ქმარს შევეყარევი,
გებრალეოდეთ ყველასა!
გაწვრილებია კისერი,
მიუგავს ჭიაყელასა,
ქალებო, ნუ დამძრახავთო,
თუ შევიყვარებ ყველასა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 21)

მართალია, ქმრის მწუნობარი ქალი ითხოვს, არ გააკიცხონ, მაგრამ ქართული ხალხური შემოქმედების კოლექტიური ავტორი, ვისთვისაც ძვირფასია საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული ზნეობრივ-ეთიკური კოდექსი, როგორც ერის თვითმყოფადობის ერთ-ერთი აუცილებელი დასტური, მაინც ძრახავს ქმრის მოღალატე ქალს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, მიუხედავად ტრადიციების ერთგულებისა, ხალხური პოეზია მიგვანიშნებს ქალის უფლებების დარღვევაზე, გვამცნობს, რომ მოღალატე ცოლი ძალდატანებითი ქორწინების მსხვერპლი გამხდარა და თავისი უფლების დასაცავად არცთუ სანაქებო გზა ამოურჩევია; თუმცა, ქმრის მოღალატე ცოლის თემაზე შექმნილ ლექსებში ყოველთვის როდია გამოკვეთილი ქმრის უარყოფის მიზეზი. ამგვარ შემთხვევაში, ბუნებრივია, საჭმე გვაქვს მრუშ ადამიანებთან, რომელთა მიმართ ხალხური პოეზია შეურიგებელია.

ქართული ხალხური საყოფიერო ლირიკა წარმოაჩენს, აგრეთვე, ავი, კაპასი ცოლის სახესაც და ამგვარი პორტრეტის დასახატავად ზოგჯერ იუმორსაც მოიხმობს. ერთი ქართლური ლექსის (“ავი ცოლი”) მიხედვით ცოლის უკეთურობით შეწუხებული ქმარი ჩივის:

ღმერთმა ყველა დაგიფართო,
მე რომ შემხვდა ცოლი –
იჭვიანი და კაპასი,
ჩხუბის წინამძღოლი!
თავში მირტყამს უნდობელად,
ვით მეზურნის დოლი,
ყელში თოკი წამიჭირა,
გაუყარა რგოლი.
აბა, როგორ გაიხარებს
ამის გვერდში მყოლი?!

(ქ. ხ. პ., 1979: 17)

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული საყოფიერო ლექსი “სიმღერა ცოლზე” იუმორისტულად აგვიწერს ცოლის უხეშობას, რასაც სასოწარკვეთილებაში ჩაუგდია ქმარი (ბუნებრივია ამ სტილის ლექს-სიმღერები იუმორისტული ხასიათისაა):

გლახა ცოლზე ვინ გინივის,
ასულიყო უოლის წვერში,
უთხარი, ძირში ჩამოი,
ხელი წამატანა წვერში.
განგლიანი ნაგუზალი
ისეთად დამარტყა წელში,
სამ დღეს ზეზე ვერ ავდექი,
ვეღარ ავიშალე წელში.
ვჭამევი, ჭამელი მითხრა,
არ ვჭამე, უჭმელიავო.
არ წვეველი, კუნტი მითხრა,
წვეველი და – ღოდვიაო.
ამის ხელში ცხოვრებასა
სიკტილი ხომ ჯობიავო.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 91)

უკუდმართ, დიდგულა, უზნეო ცოლს ზოგჯერ სახრითაც ემუქრები-
ან. აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცე-
ლებული საყოფიერო-იუმორისტული ლექს-სიმღერა “...ცოლი გამიდიდ-
გულდა...” ამის დასტურია:

ცოლი გამიდიდგულდა,
იქით გადამიბრუნდა,
ფარჩის კაბას დავპირდი,
მაინც არ გადმობრუნდა,
ივნის სახრეს დავპირდი,
წამსვე გადმომიბრუნდა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 19)

ქართულ ხალხურ საყოფაცხოვრებო პოეზიაში დამკვიდრებული ტერმინები – “კარგი ცოლი”, “ცუდი ცოლი”, “ავი ცოლი” – რომელიც ხშირად ლექს-სიმღერათა სათაურებადაც გამოდის, რეალობის გამოძახი-
ლია და მიანიშნებს იმაზე, რომ ჩვენს სოციუმში ცოლის ამგვარი დიფერ-
ენცირებული სახეები იყო და არის, რომელთა მიმართაც ქართული
ფოლკლორული შემოქმედების კოლექტიური ავტორის დამოკიდებულება,
ასევე, დიფერენცირებულია. ლექსში “ცუდი ცოლი” ნათქვამია:

ვა, ცუდი ცხენის ყოლასა!
უი, სულ უცხენობასა!

ვა, ცუდი ცოლის ყოლასა,
უი, სულ უცოლობასა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 20)

ქართული საყოფიერო ლირიკა დიდების შარავანდედით მოსავს ერთგულ, მამა-პაპათა ტრადიციების დამცველ ცოლქმრობას, რომელიც მეუღლეობის იდეალად არის დასახული და, ამავე დროს, სოციუმის ზნეობრივი სრულყოფის საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს. სახალხო მელექსეთა ყოველი თაობა კიცხავს და გმობს ოჯახის მოღალატე ცოლსაც და ქმარსაც, რომელთა წიადშიაც სიკეთე ვერ იზეიმებს.

§5. რძალ-დედამთილი და ოჯახური ურთიერთობანი

საოჯახო-საყოფაცხოვრებო ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი ტრადიციული, წამყვანი თემაა რძალ-დედამთილის ურთიერთობა, რაც ბევრად განსაზღვრავს ოჯახის იერსახეს და ზოგადად – ოჯახის წევრთა თანაცხოვრებას. რძალ-დედამთილიანმა, როგორც მკვლევარი ეთერ ზოიძე აღნიშნავს, “ფოლკლორულ შემოქმედებაში კლასიკური ხასიათი მიიღო” (ზოიძე, 1978: 44). ამ თემის ლექს-სიმღერები დიდი პოპულარობით სრულდებოდა მესტვირეთა რეპერტუარში. ტრადიციული, მრავალფარიანტად გავრცელებული მესტვირული ლექს-სიმღერა (“...ზემო სოფლიდან მოვდიავარ...”//“... ზემო ქართლიდან ჩამოველ...”//“... გადმოვიარე გორასა...”//“... უფლისციხიდან წამოველ...” და სხვა) მოგვითხრობს რძალ-დედამთილის ჩხუბის შესახებ, რომელიც რძლის “გამარჯვებით” დასრულდა:

ზემო სოფლიდან მოვდიავარ,
მოვეყვ კარიკარ მღერასა,
მრავალჯერ შემოვსწრებივარ
რძალ-დედამთილის ძგერასა,
რძალმა აჯობა დედამთილს,
თავი უხალა კერასა,
მამამთილი დგას და ტირის,
იწყევლის ბედისწერასა.

(ცანავა, 1953: 110)

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულია ზოგადქართულის დასაწყისთან კონტამინირებული დიალოგური ფორმის ლექს-სიმღერა, რომლის ნაწილები ცალ-ცალკე შაირებადაც ფიქსირდება:

გორი-გორსა მივდიოდი,
მივდეგდი ქარის ქროლასა,
ერთსა რამეს შევეყარე

რძალ-დედამთილის ბრძოლასა.
– დედამთილო, რომ გითხარი,
სარჩული სჯობს საპირესო,
სიცილით რომ მომიყვანე,
ეხლა რაღა გატირებსო!
დედამთილო იო,
რას მიჯავრდებიო,
შენი შვილი თავქაჩალი,
სხვას წაყვებო კიო...

(აჭ. ხ. პ., 1969: 89)

ლექსის ეპიკური დასაწყისის მსგავსება ბესიკ გაბაშვილის პოემა “რძალ-დედამთილიანთან” აშკარაა (“სოფელსა ვიყავ სამარყანდს, ვნახე საქმე საკვირველი”), თუმცა პოეტს ხალხური ლექსისმიერი სიუჟეტი გაუმძაფრებია და სოციალურ დრამად უქცევია: თავდაპირველად დედამთილი, შვილის თანადგომით, მკაცრად დასჯის რძალს, რომელსაც ბრალად ედება ოჯახის დაღატი, მაგრამ მოხერხებული რძალი დედამთილს ცემით მოკლავს და ქმარსაც შემოირიგებს. ხალხური „რძალ-დედამთილიანი“ კი ტრადიციული საყოფიერო-იუმორისტული ლექსია, ხალხური დრამის პოეტურად გადმოცემა, რომლითაც ქართველი მესტვირები მასის ყურადღებას იპყრობდნენ.

რძალ-დედამთილის კონფლიქტს ხშირად ოჯახში რძლის შესვლამდე ეყრება საფუძველი, თუკი დედამთილი იმთავითვე იწუნებს სარძლოს. ამ თემაზე შექმნილი საყოფიერო ლექსებით განსკუთრებით მდიდარია აჭარის ზეპირსიტყვიერება. ერთ-ერთი მათგანის თანახმად, სარძლო საყვედურობს სადედამთილოს:

დედამთილო დედაო,
შენ ამოგძრა ენაო,
შენი ბიჭი ჩემთან დადის,
შენგან მინდა ნებაო.
თუ არ მომცე ნებაო,
მე რა მენადვლებაო,
შენი შვილი იჩივლე,
ჭლექი გაუწთებაო!

(აჭ. ხ. პ., 1969: 89)

რძალ-დედამთილის ურთიერთობის ნეგატიური ციკლის თანამდევია ჯანსაღი იუმორისტული ელფერი; ერთ-ერთი საყოფიერო ლექსი, რომლითაც რძალი ან დედამთილი მოქიშპის ყველანაირ საქციელს იწუნებს, ამგვარ “საწუნარს” გადმოსცემს:

ვაი, დედა, რათ დავიწვი
 ავი დედამთილისგანო!
 თუ დავჯექი, კუტს მეძახის,
 გავივლი და – ძუნძულასო,
 რამესა ვჭამ, წუწკს მეძახის,
 არაფერსა – წუნიასო.
 მამიყენა ჭუჭულებსა,
 გავატანე ძერასაო.
 ოღონდ, ღმერთო, მომაშორე
 დედამთილის ცქერასაო,
 შავი ყოჩის სამხთოს დავეკლამ
 და ავანთებ კელაპტრებსა,
 თუ დედამთილს მამიკლამდე,
 შემოგწირამ ყველაფერსა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 22)

ამ ლექსის ვარიანტებში იმავე სათქმელს დედამთილი ამბობს (ქ. ხ. პ., 1979: 210).

ავი დედამთილის ტიპური პორტრეტი დახატული საყოფაცხოვრებო ლექსში, რომლის თანახმად დიდიდანვე იწყება ოჯახური არეულობა:

ზოგიერთი დედამთილი
 დილას ადრე ადგება,
 ჯერ ქალიშვილს გაღახავს,
 მერე რძალს მიაღგება.
 გაღახული პატარძალი
 დაიწყებდა წყევლასაო,
 ღმერთო, შენ გადამარჩინე
 დედამთილის ცემასაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 22)

აღსანიშნავია, რომ რძალ-დედამთილიანის ციკლის ხალხურ ლექსებში ჭარბობს რძლის რეპერტუარი, რასაც მკვლევარი ეთერ ზოიძე ხსნის “ხანდაზმული ადამიანის სიღარბაისლით, რომელიც ცდილობს, თავისი ოჯახური უსიამოვნებანი არ გაიტანოს საქვეყნოდ” (ზოიძე, 1978: 48).

რძალ-დედამთილს შორის არსებული ნეგატიური ურთიერთობის ამსახველი ლექს-სიმღერებით მდიდარია, აგრეთვე, ისტორიული საქართველოს კუთხეების – შავშეთისა და კლარჯეთის – და ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერება. ერთ-ერთი საყოფიერო შაირის თანახმად, რძლებს ამგვარი “დარიგება” ეძლევათ:

გაღმა სერში აკრი ხე,
ერთი თოკი დავგრიხე;
დედამთილი გიყვირებს,
ჰამან კიწი მუუგრიხე!

(შიოშვილი, 2016: 106)

ისტორიული კლარჯეთის სოფლებისა და თურქეთის რესპბლიკის რეგიონებში მცხოვრებ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში ძალზე პოპულარულია ორსტრიქონიანი საყოფიერო მინიატიურა, რომლის თანახმადაც, რძალი ნატრობს დედამთილის სიკვდილს:

დედამთილი ეკალი,
ღმერთო, მალე მოკალი!

(შიოშვილი, 2017: 110, 359)

ამ მინიატიურების ვარიაციებით მდიდარია, აგრეთვე, აჭარის ფოლკლორიც.

კლარჯ მუჰაჯირთა შორის გავრცელებულია იუმორისტული ხასიათის ლექს-სიმღერა:

დედამთილი კერასა
ატარტარებს ენასა.
კარგ საჭმელებს გააკეთებს,
წაგვაყრევიებს ყველასა.

(შიოშვილი, 2017: 112)

აჭარის, შავშეთის, კლარჯეთის და ქართველ მუჰაჯირთა “რძალ-დედამთილიანში” ძალზე პოპულარულია იუმორისტული ხასიათის ლექს-სიმღერათა ვარიანტები, რომელთა თანახმადაც ხან რძალია დასჯილი და უსადილოდ დატოვებული, ხან – დედამთილი.

ტრადიციული მესტვირული “რძალ-დედამთილიანის” ვრცელი, დრამის ფორმამდე აყვანილი კონტამინირებული დიალოგური ლექს-სიმღერა “... პატარძალო, პატარძალო...” (ქ. ხ. პ., 1979: 21-22), როგორც მკვლევარმა აპოლონ ცანავამ შენიშნა, ნიმუშია იმისა, თუ როგორ ხდებოდა გარკვეულ თემატიკაზე შექმნილი სხვადასხვა ციკლთა შერწყმა (ცანავა, 1953: 112).

რძალ-დედამთილის ციკლის პარალელურად ქართული ფოლკლორი იცნობს რძალ-მამამთილის ურთიერთობის ნეგატიურ მაგალითებსაც, რამდენადაც დედამთილის გვერდით ყოველთვის მოიაზრება მამამთილიც, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში ოჯახური სიმშვიდისათვის დუმს ან იცრემლება, მაგრამ ხშირად რძლის აგრესია მასზეც გადადის; ერთი აჭარული საყოფიერო ლექს-სიმღერის თანახმად, რძალი ასე მიმართავს ორივეს:

დედამთილო, მამამთილო,
საით გაგაკიალო?

თქვენი ჩოხა-ახალუხი
ოხრად გავატივალ!

(სხალთის..., 2005: 93)

ერთი აჭარული საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერის (“რძალ-დედამთილის გაბაასება”) თანახმად, რძალი, რომელსაც არ სურს მამამთილს მოემსახუროს, ნანობს გათხოვებას, მამამთილი კი სათანადო პასუხს უბრუნებს, რითაც იხატება ოჯახური უსიამოვნების სურათი, რაც სახალხო მთქმელისათვის მიუღებელია და ამგვარი ნეგატიური ვითარების აღწერით ცდილობს, დაარწმუნოს სოციუმი, რომ მსგავსი საქციელი მიუღებელია:

– ნეტავ, არ გავთხოვილიყავ,
თავში ჩამერტყა ურო!
ჩემ თავისთვის ვერ მომივლია,
მამამთილს’ნა ვემსახურო?
– არ მჭირდება შენი მოვლა,
მოსავლელი შენა ხარ!
რძალი, თურმე, ავია და
ნეტავ, სულ არ მენახა!
იალი გთხოვე, დამეწვა’ნა,
არ მიმიშვი ტაფაზე,
ჰოდა, მეხი დაგაყარე
მუუხდენარო, მაგ თავზე!

(ბსუქცვა)

ქართულ ხალხურ საყოფიერო ზეპირსიტყვიერებაში შემუშავებულია გარკვეული “კოდექსი” ოჯახში რძლის საქციელისა; იდეალური რძლის პორტრეტია დახატული საყოფიერო ლექსის ერთ ახალციხურ ვარიანტში:

ენაცვალოს დედამთილი,
რძალი რო ადრე ადგება,
ადრე მოწველავს ძროხებსა,
ვიდრე ნახირი დადგება,
ადრე მოუვლის ჯამ-ჭურჭელს,
თაროს ნათელი ადგება.

(ქ. ხ. პ., 1979: 21)

ასევე, ერთ მესხურ საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერაში კიდევ უფრო დაკონკრეტებულია რძლის მოვალეობანი და ფაქტობრივად დასახულია მთელი სამოქმედო პროგრამა:

ასრე უნდა პატარძალი,
ირხეოდეს ვერხვივითა;

მამამთილსა ემსახუროს,
დედამთილსა – ღმერთივითა.
მაზლ-მულებს მოეგარგაროს,
შვილებს მიჰყვეს ღვედივითა,
იმას ასრე შეინახვენ,
უგუნური მტრედივითა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 21)

ოჯახითა და დედამთილით კმაყოფილი რძალიც აქებს დედამთილს:
ჩემ დედამთილს ვენაცვალე,
ბატი უსუქებიაო,
მისი გამოზრდილი შვილი
ჩემთვის უჩუქებიაო.

(სხალთის..., 2005: 92)

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული, შედარებით გვიან შექმნილი რძალ-დედამთილის გაბაასების ფორმის საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერის თანახმად, რძალი თავს იწონებს დედამთილის წინაშე, რომ ხელსაქმე იცის, თუმცა დედამთილს მარტო ეს არ აკმაყოფილებს – მუშა რძალი სჭირდება:

– დედამთილო აშუნაო,
მოგიტანე მაშინაო..
თუ ხელობას ვერ გამოგჩენ,
დამემდურე მაშინაო.
– შენი მაშინა არ მინდა,
მძულს მაგისი ხრიალიო.
მე ისეთი რძალი მინდა,
ყანაში დეფუოს ფრიალიო...

(ზოიძე, 1978: 49)

საყოფიერო ლექს-სიმღერათა თანახმად, მორჩილსა და თავმდაბალ, ენატკბილ რძალს დედამთილიც ტკბილი სიტყვებით მიმართავს:

რძალო გვრიტო, ჩახატულო,
მზევ, უღრუბლოდ ამოსულო,
მეტად ტურფავ და ლამაზო,
რძალო ენაშაქრიანო!..

(ზოიძე, 1978: 50)

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ საყოფიერო ლექს-სიმღერაში “...სახლი დავდგი ვერხვისაო...” გადმოცემულია სასურველი რძლის მოყვანით კმაყოფილი დედამთილის განცდები და რჩევა-დარიგება რძლისადმი:

სახლი დადგი ვერხვისაო,
საძირკველი ვერცხლისაო,
შიგაც რძალი მოვიყვანე,
ფეხათ ბედნიერისაო.
დედოფალო კარგო,
თეთრი პირი გაქვსო,
თეთრი პირი ქმარს უჩვენე,
ხელსაქმე – სახლ-კარსო!

(ზოიძე, 1978: 51)

საყოფაცხოვრებო ღირიკაში რძალ-დედამთილისა თუ რძალ-მამამთილის ნეგატიური ურთიერთობის გარდა, რძალ-მულისა და რძალ-მაზლის ურთიერთდამოკიდებულების მაგალითებიც ჩნდება, რაც ხშირი იყო პატრიარქალურ ოჯახებში. შავშურ ლექს-სიმღერაში, ზოგადქართულის მსგავსად, მაზლის მიმართ გამოხატულია რძლის დადებითი ემოციები, რასაც ვერ ვიტყვით მაზლის ცოლსა და მუღზე:

დედამთილი – იისა,
მამათილი – ბიისა,
შილი – შექერ-შხამისა,
მაზლი – ვარდი გულისა,
მუღი – მუხი კუნძისა.

(შიოშვილი, 2016: 108)

ამ ლექსის აჭარული ვარიანტი ძირითადად მოყვარული რძლის ემოციებს გამოხატავს, თუმცა დედამთილის სახე მაინც დემონიზებულია:

დედამთილი – აღისაო,
მუღი – მარგალიტისაო,
შილი – შუშაბანდისაო,
მაზლი – ია-ვარდისაო,
მამათილი – შავარდენი,
მისი შვილი – საყვარელი!

(ბუნბიფა, საქმე №157: 151)

ზოგიერთ ვარიანტში დაწუნებულია მუღი მისი ავი ენის გამო:

მამათილო იისაო,
დედამთილო ბიისაო,
მაზლო იაგუნდისაო.
მუღო, შენ ამომივარდი,
რომ ხარ ავი ენისაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 24)

ერთ აჭარულ საყოფიერო ლექსში მოქმელი შენატრის სანიმუშო რძალ-მუღობას:

კაკლის ტანზე გუგულობა,
რა კარგია რძალ-მულობა!

(ბსუქცფა)

ერთი შავშური საყოფიერო ლექსის თანახმად, დედამთილი მისაღე-
ბია რძლისათვის, მული კი – არა:

დედამთილი რას მიშლის,
არ'ნა მყავდეს მულები!
ჩაქათაღ'ნა შევკერო,
დავასხა'ნდა ფულები,
იმგუარ ვინცხას'ნა მივჰყუე,
არ'ნა მყავდეს მულები.

(ფუტკარაძე, 1993: 222)

კლარჯულ საყოფაცხოვრებო პოეზიაში ზარმაცი მული ამგვარად
ხასიათდება:

ოჯახი ძირში ზისა,
იქით-აქეთ მულია;
ვინმეს არ უყურავს,
ჩემი სახლის ბელია.

(შიოშვილი, 2017: 360)

შავშური იუმორისტული საყოფაცხოვრებო ლირიკის თანახმად, რძა-
ლი ეუბნება მულებს:

მოით, მულებო, დაჯექით,
სინში შიგან ტათლი მაქ;
მე თქვენ ანას ყოველდღე ვცემ,
კიდონ თქვენი ხათრი მაქ.

(შიოშვილი, 2016: 109)

ქართული ხალხური რძალ-დედამთილიანის ციკლში განვიხილავთ
ახალი პატარძლის თემატიკის საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერებსაც,
რომლებშიც დახატულია უნიათო, დაბნეული პატარძლის სახე. ამ ციკ-
ლის პოეზიის კლასიკური ნიმუშია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ
ვარიანტად გავრცელებული ვრცელი საყოფიერო ლექსი უკუღმართ
პატარძალზე – “... ახმეტური ქალი ვიყავ...”, რომლის დახვეწა-სრულყო-
ვაში საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის სახალხო მგოსნებმა მიი-
ღეს მონაწილეობა. ამ ვარიანტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ლექსი
თავდაპირველად ახმეტელ პატარძალზე გამოითქვა, რადგანაც სხვადა-
სხვა რეგიონებში ჩაწერილი ტექსტების უმეტესობის თანახმად, უკუღ-
მართი პატარძალი ახმეტელია, ახმეტიდან არის გამოთხოვილი (ქ. ხ. პ.,
1979: 26, 217-226).

ავი, მოუხერხებელი, უსაქმური პატარძალია დაგმობილი იუმორისტული ხასიათის საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერებში “... ბურდიანში დავინიშნე...”, “... ავი პატარძლის ყოლასა...”, “... ზოგიერთი პატარძალი...” და სხვები. ამ ციკლის ლექსთა შორის ძალზე პოპულარულია ლექს-სიმღერა “... ახალი პატარძალი ვარ...” (ქ. ხ. პ., 1979: 243-244). მისი კახური ვარიანტი ამგვარია:

ახალი პატარძალი ვარ,
ჭკუა ვერ მოვიგონეო;
ჩიქილით სახლი დავგავე,
ცოცხი ვერ მოვიგონეო;
ადგილზე ცომი მოვზიდე,
ვარცლი ვერ მოვიგონეო;
კედელზე პური დავაკარ,
თონე ვერ მოვიგონეო;
საცერი ცეცხლსა მოვარქვი,
კეცი ვერ მოვიგონეო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 355)

ამ ლექს-სიმღერის ერთ-ერთი ქართლური ვარიანტის თანახმად, რომელსაც წლების მანძილზე ასრულებდა საქართველოს სახალხო არტისტის – ლოტბარ მარო თარხნიშვილის მომღერალთა გუნდი, რძლის უგულისყურობა დაუსჯელი არ რჩება:

ახალი პატარძალი ვარ,
ჭკუა ვერ მოვიგონეო,
სახლი ლეჩაქით დავგავე,
ცოცხი ვერ მოვიგონეო.
პური კედელზე დავაკარ,
თონე ვერ მოვიგონეო.
დედამთილმა თავში ჩამცხო,
ქმარი ვერ მოვიგონეო.
ქმარმა კარში გამომავლო,
სახლი ვერ მოვიგონეო.

(ნამცვრევი..., 1989: 266-267)

პირუთვნელი ქართლელი სახალხო მგოსანი, ამხელს რა უკუღმართსა და ენაგრძელ პატარძალს, მის მოსარჯულებლად სახრის გამოყენებასაც ქადაგებს:

ზოგიერთი პატარძალი
წამოწვება ძელივითა,
ენას ეგრე ატარტარებს,
შხამიანი გველივითა.

იმას არგებს ივნის სახრე,
ჩაგერიხოს წნელივითა,
იქნებ მაშინ მოჭკვიანდეს
გახედნილი ცხენივითა.

(ნამცვრევი..., 1989: 192)

რძლის (პატარძლის) ციკლის ხალხური საყოფაცხოვრებო ღირიკის თანახმად, ჩვენი ხალხის საუკუნოვანი გამოცდილება იუმორისტული ხერხით წარმოაჩენს, თუ როგორი არ უნდა იყოს ოჯახის ბურჯად შერაცხილი რძალი, რომელმაც უნდა აღზარდოს ჯანსაღი მომავალი თაობა და ღირსეული პატივი მიაგოს უფროსებს; ამასთან ერთად, საყოფაცხოვრებო-საოჯახო ლექს-სიმღერებში წარმოჩენილია ურთიერთპატივისცემასა და სიყვარულზე დაფუძნებული ღირსეული ოჯახის წევრთა სანიმუშო ურთიერთობანი, რაც საუკეთესო მაგალითია მომავალი თაობისათვის, რაც ჩვენი წინაპრების მიერ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში გამომუშავებულ ზნეობრივ სათნოებებს ეფუძნება.

ქართული ხალხური საოჯახო-საყოფაცხოვრებო პოეზიის საყურადღებო ნიმუშებია, აგრეთვე, **სიძე-სიდედრისა** და **სიძე-სიმამრის** (ქ. ხ. პ., 1979: 40-42, 253-255), **ქვრივი ქალის** (ქ. ხ. პ., 1979: 42-43, 254), **ნათლია-ნათლიდედის** (ქ. ხ. პ., 1979: 43-45, 254-259) თემატიკათა ლექს-სიმღერები, რომლებიც ემახურება ჯანსაღი სოციუმის ჩამოყალიბებას და გმობს ანგარებასა და სიცრუეზე დამყარებულ ურთიერთობებს.

§6. სტუმარმასპინძლობა

სტუმარმასპინძლობა მსოფლიოს ყველა ხალხის წეს-ჩვეულებებში თავჩენილი ერთ-ერთი პუმანური და უნივერსალური ტრადიციას, რომელსაც საფუძველი თემური წყობილების წიაღში უდევს. საქართველოში და ზოგადად კავკასიაში ბოლო დრომდე შემონახული სტუმარმასპინძლობის არქაული ფორმები და ხასიათი, რაც საუკეთესოდ ავლენს ჩვენი ხალხის ყოფა-ცხოვრების თავისთავადობას, მის ეროვნულ იერს.

ქართული სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას, ყოფისა და კულტურის სხვა კომპონენტებთან ერთად, ახასიათებს საერთო ნიშან-თვისებები, თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ჩვენი ქვეყნის ყველა კუთხეს თავისი ნიშანდობლივი სპეციფიკა გააჩნია, რაც მრავალფეროვნებას მატებს ამ საერთოქართულ ეროვნულ მოვლენას.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის წარმოშობა-განვითარების პროცესში უმთავრესი და წარმმართველი მაინც რელიგიურ-მორალური პრინციპები იყო. სტუმარმასპინძლობა, ისევე როგორც ყველა ხალხური

ტრადიცია, წარმოადგენს საკრალურ ცოდნათა ერთობლიობას; იგი დასაბამს იღებს ღვთაებრივი პირველწყაროდან და არა – ადამიანურიდან (შიოშვილი, 2009: 7).

ქართველს სტუმარი ღვთისაგან მოგზავნილად მიაჩნია, რაზედაც მიუთითებს ანდაზა ”სტუმარი ღვთისაა”; ჰომეროსისდროინდელ ბერძნებს მიაჩნდათ, რომ სტუმარს (განსაკუთრებით უცხოელს) მფარველობდა თვით უზენაესი ღვთაება ზევსი, რომელიც “სტუმართმოყვარის” სახელს ატარებდა; ზევსის უამრავ ზედწოდებათაგან ერთ-ერთი იყო “თავშესაფრის მამიებელთა მფარველი” (“იკეტეოს”). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, აჭარაში, აფხაზეთში, რაჭაში და ჩრდილო კავკასიის ხალხებში დადასტურებული სასტუმრო სახლებისა თუ სასტუმრო ოთახების არსებობა კავკასიელთა სტუმართმოყვარეობის, ზოგადად კი კაცთმოყვარეობის, იდეალური გამოსატყულებაა (შიოშვილი, 2009: 8-9).

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, განსაკუთრებით კი საყოფაცხოვრებო ლირიკაში, ნათლად გამოვლინდა ქართული სტუმარმასპინძლობის ყოველი მხარე: მასპინძელი, სტუმარი, მასპინძლობისა და სტუმრობის ზნეობრივ-ეთიკური მხარეები, ქართული სუფრა და და მისი ეტიკეტი, დალოცვა-სადღეგრძელოები, ღვინის სმისა და სუფრული ლექს-სიმღერების ტრადიცია და კულტურა.

ტრადიციული სტუმარმასპინძლობის ქვაკუთხედია სტუმარი, მისადმი მასპინძლური მოვალეობის პირნათლად შესრულება, რაც, ქართული საყოფაცხოვრებო ლირიკის თანახმად, უზენაეს ეთიკურ ღირებულებად აღიქმება. მეფე არჩილი “საქართველოს ზნეობანში” ხაზგასმით ამბობს: “პურადობა და გაცემა, მამაცობა სხვას ყველას სჯობს” (არჩილი, 1976: 17); თუმცა, ქართული ხალხური პოეზიის კოლექტიური ავტორისათვის ყველაზე გამორჩეული მაინც პურადობაა:

არა ას მამაცობაი,
შარას გზასავით გაცელება,
ერთი დღის ბარაქელაი
კარგა ხქენ, ხელიმც შაგრჩება!
კარგი ას პურადობაი,
უნჯია, შვილსაც დაშჩება.
პურადის კაცის ჭირიმე,
შორითაც გაიცინებდა.

(შანიძე, 1931: 201)

პურად და გულუხვ მასპინძელს აქებს და შენატრის ქართული ხალხური საყოფიერო ლირიკა:

პურადი კაცის ჭირიმე,
შორითავ გაეცინება,

სტუმარ რო კარზე მიუვა,
სიცილით გაელმონება.
ცუდია უპურადობა,
“არ მაქვისა” დაჩივლება.

(შიოშვილი, 2009: 23)

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო-საოჯახო ლირიკა აიდეალებს ისეთ სტუმარმასპინძლობას, როცა გულუხვსა და მხიარულ მასპინძელს სასურველი სტუმარი ჰყავს. საქართველოში ფართოდ გავრცელებულ სუფრულ სიმღერაში “... მასპინძელსა მხიარულსა...” შექმნილია ასეთი მასპინძელიცა და სტუმარიც, რომელთაც ღვთის წყალობა არ აკლიათ:

მასპინძელსა მხიარულსა
ჰყავს სტუმრები სასურველი,
მრავალი აქეთ ღვთის წყალობა,
საწუთრო და სამწყურველი.

(უმიკაშვილი, 1964: 98)

ამ ლექსის აჭარული ვარიანტი ამგვარია:

მასპინძელსა მხიარულსა
ყავს სტუმრები საყვარლები,
ღმერთო, მასაც ნუ მოუშლი,
რაც რომ ყავდეს საყვარლები!
ამხიარულე სტუმარი,
გულჩახოული ნუ ხარი!

(უმიკაშვილი, 1964: 99)

ცნობილ აჭარულ მთქმელს – თოფია ქათამაძეს შეუქმნია ამ საყოფიერო ლექს-სიმღერის ვრცელი ვარიანტი “მრავალუამიერ”, რომელსაც ჭვანის სახალხო მომღერალთა გუნდი მღეროდა, რამაც განაპირობა ამ ვარიანტის ფართოდ გავრცელება:

მასპინძელსა მხიარულსა
ჰყავს სტუმრები საყვარლები,
ღმერთო, იმას ნუ მოუშლი,
რაც რომ მას ყავს საყვარლები!
მასპინძელმა მხიარულმა
მიწას დაკრა ბარი,
მოსავალი მოიყვანა
უხვი, საოცარი.
აჯეჯლებულა მიდამო,
ყანა განიერია,
მასპინძელო, რას უყურებ,
სუფრა ცარიელია!

მასპინძელსა მხიარულსა
სუფრა ჰქონდა გარს გაშლილი,
პურმარილი მოიტანა,
აღარ ჰქონდა დასასრული.

(ბუნბიფა, საქმე №134: 70)

ტრადიციების ერთგულ მასპინძელს ახარებს სტუმრის მისვლა. ქართული ხალხური საყოფიერო ღირიკის საუკეთესო ნიმუშები ამისი დასტურია; ერთ ხევესურულ ღექსში ნათქვამია:

გაზაფხულ ჭაღაის პირსა
პირი ამოყვა იამა;
იმ ღმერთმა დამბადებელმა,
მე თქვენი მოსვლა მიამა!

(უმიკაშვილი, 1964: 99)

ქართული ხალხური ანდაზის – “კარგი კაცის პურმარილი ზღვაზე ხიდად გაიდება” – სიბრძნე დიდებულად არის ჩაწნული საყოფიერო ღექს-სიმღერაში, რომელიც თელო რაზიკაშვილს ჩაუწერია:

შენი ბროლი, მარგალიტი,
აღმასვით გაითლება,
გლეხი კაცის პურმარილი
ზღვაზე ხიდად გაიდება.

(შიოშვილი, 2009: 61)

ქართველის შეგნებაში უსტუმროდ პურსა და ღვინოს ფასი არა აქვს. ერთ ხევესურულ საყოფიერო ღექს-სიმღერაში სტუმრისადმი თაყვანისცემა უმაღლეს რეგისტრშია აყვანილი: თვით უზენაესი მნათობის – მზის ამოსვლაც კი არასასურველია უსტუმროდ:

სტუმარო, სტუმრების მზემა,
არცრა უსტუმროდ ლხინია,
უსტუმროდ პური და ღვინო
მწარეი, განა ტკბილია?
მზეიმც ნუ მავა უსტუმროდ,
მავიდას, განა თბილია?

(ქ. ხ. პ., 1979: 49)

ქართული ხალხური საყოფიერო ღირიკის თანახმად, ღირსეული მასპინძლის სიხარულისა და სილაღის მიზეზი სტუმარია:

შენი გამჩენის ჭირიმე,
მიდოდა და გიგდე ხელში!
როცა სტუმარი მომივა,
მაშინ გავიშლები წელში!

(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი ერთი ფშაური საყოფიერო ლექსის მიხედვით, მასპინძლებს სტუმრის მოსვლა ისე უხარიათ, თითქოს მიცვალებული გასცოცხლებოდეთ:

რად მოგწყენიათ, სტუმრებო,
ჩვენთან მოსვლა და დადგომა?
ჩვენ ისე გაგვხარებია,
როგორც – დახოცილთ ადგომა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

იდეალური სტუმარმასპინძლობისას მასპინძელიცა და სტუმარიც თანაბრად განიცდიან ერთად ყოფნის სიხარულსა და სიამოვნებას, თუმცა წარმმართველი როლი მაინც მასპინძელს ეკუთვნის:

თუ მასპინძელი მოიღხენს,
სტუმარსაც მოეღხინება;
თუ მასპინძელი მოიწყენს,
სტუმარსაც მოეწყინება.

(ქ. ხ. პ., 1979: 50)

სტუმართმოყვარე, გულუხვ მასპინძელს სათანადო პატივს მიაგებს მადლიერი სტუმარი:

ვენაცვალე მასპინძელსა,
მე დარდი არ მაქვს სხვისაო,
პური უცხვება შაქრისა,
ღვინო აქვს შარბათისაო.

(კოტეტიშვილი, 1961: 198)

ტრადიციულად, ღირსეული დიასახლისი სტუმარს საგზაულსაც გაატანდა; სტუმრისადმი გულგრილი დამოკიდებულება კი დაგმობილია ქართულ ხალხურ საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერებში:

სტუმართ უნდაურ დიაცი
სახჩი ნუ შაუტივიდი!

(ხ. ს., 1965: 434)

სტუმრისმოძულე დიასახლისი ამგვარად არის დაწყევლილი:

სტუმართად ცუდი დიაცი
მყინვარის წვერზემც დარჩება,
ხელთ – ბაღლი, ზურგთ – აკავანი,
ზედ ნიაღვარიმც ასტყდება!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 51)

სტუმართმოყვარეობის ადათობრივი წესის შემლახავს ხალხში ნდობა არა აქვს, მკაცრად ამხელენ სახალხო მეღვინეები, არცხვენენ თემსოფელში. ხალხური “აბრამიანის” ბრძნული თეზა – “არ ვარგა უსტუმ-

რო სახლი” ქართული ხალხური საყოფიერო პოეზიის ქვაკუთხედი, რომელთანაც ვერ თავსდება “პურაძვირა” მასპინძლობა.

“სტუმარმასპინძლობის ზნეობრივი კოდექსის შემუშავება-რეალიზებასა და საუკუნეთა განმავლობაში ერის იერსახის გამომხატველ ტრადიციად მის ჩამოყალიბებაში, მასპინძელთან ერთად, უაღრესად მნიშვნელოვანი მისია ენიჭებოდა და ენიჭება სტუმარს” (შიოშვილი, 2004: 147). ტრადიციული სტუმარმასპინძლობა ორმხრივ ჰარმონიულ ურთიერთობაზეა დამყარებული.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სტუმარს კერიის ირგვლივ შემოატარებდნენ და ისე მიიპატიუებდნენ სუფრასთან (მოწერილია, 1985: 36); სვანები კერიის წინა მხარეს, სამამაკაცო ნაწილში დასვამდნენ და კერაში დიდ ცეცხლს გააჩაღებდნენ (იოსელიანი, 2000: 15); ეს ყოველივე ნიშნავდა სტუმრის ზიარებას კერიასთან, კერიის (ფუძის) ანგელოზთან, რაც ოჯახის ერთიანობისა და მარადიული ცეცხლის სიმბოლოდ იყო დასახული.

ოჯახში მისული სტუმრისადმი უმაღლესი პატივისცემის გამოხატულება იყო მისთვის ფეხის დაბანა, რაც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დასტურდება; ეს იყო სტუმრის თავისებური განწმენდა, რათა სტუმარს, რომელიც, არქაული რწმენის თანახმად, “გარე სამყაროდან”, სულეთიდან მოსულად ითვლებოდა, ოჯახში ბარაქა, ჯანმრთელობა, სიწმინდე და სიჯანსაღე შემოეტანა (შიოშვილი, 2009: 122).

საყურადღებოა, რომ სტუმრისეული მადლიერება კარგი მასპინძლის მიმართ ზღაპრის დასასრულის ფორმულაშიც შევიდა:

... მეც იქ ვიყავი სტუმრათა,
ბევრი ვსვი, ეჭამე ნამცხვარი;
კარგადაც გამიმასპინძლდნენ,
ბევრიც დამიკლეს თხა-ცხვარი.

(შიოშვილი, 2009: 124)

ქართული ანდაზა ამბობს: “სტუმარი რომ ბჭედ დადგება, სახლი მაშინ გასწორდებაო”. ასეთ სტუმარს ნატრულობს ხალხური საყოფიერო ლირიკის კოლექტიური ავტორი:

მოსვლამც ქნა კარგი სტუმრისა,
წავიდეს, წესიმც არ იყოს...

(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

თუში მასპინძელი გულით ეხვეწება სასურველ სტუმარს:

ნუ წახვალ, კარგო სტუმარო,
ნუ იტყვი, წავალ-წავალო,
თუ წახვალ, თან წამიყვანე,
შენი ვარ, განა სხვა ვარო.

(შიოშვილი, 2009: 127)

ქართული ტრადიციის თანახმად, ოჯახში სტუმრის ყოფნის ხანგრძლივობა ზნეობრივ ფენომენად აღიქმებოდა და სტუმრის ღირსებასთან იყო დაკავშირებული. ხანგრძლივი სტუმრობის მოყვარულებზე შეუთხზავთ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული საყოფიერო ლექს-სიმღერა:

დილით ოქრო ხარ, სტუმარო,
სადამოს ვერცხლად იქცევი!
თუ კიდევ დაგაგვიანდა,
სპილენძად გადაიქცევი.

(შიოშვილი, 2009: 139)

მიხვედრილმა სტუმარმა თავადვე იცის წასვლის დრო:

პური ვჭამე ასლისა,
დროც კი არის წასვლისა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

ანდა:

წასვლა სჯობს წარმავალისა,
არდაყოფნება ხანისა...

(შიოშვილი, 2009: 140)

ქართული ხალხური საყოფიერო ლირიკა გმობს ფუქსავატსა და მუდამ სხვის კმაყოფაზე ყოფნის მსურველ სტუმარს, რომელიც ცდილობს, შეძლებულ ადამიანს დაუმოყვრდეს და ამით გაიტანოს თავი; ამგვარი ადამიანის მხილებაა ლექსი:

მოყვარე მინდა ისეთი,
ამ ზამთარ შამინახოსა,
ორმოცი კოდი ხორბალი
ერთ ღამეს დამინაყოსა,
სადილათ ბუღა კამეჩი,
ვასშმად სხვა მომინახოსა,
იმასაც არ დამაჯეროს,
ზედ ორი ცხვარიც ნახოსა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 50)

ქართული ხალხური საყოფიერო ლირიკის თანახმად, სტუმარი სიხარულის, ბედნიერების, დოვლათიანობის მიმნიჭებლად არის შერაცხილი; ხალხი აქებს სტუმრის მაღალზნეობრივ თვისებებს: მაღლიერებას, თავმდაბლობას, სიკეთეს, სინდისიერებას, გულუხვობას, ადათ-წესების პატივისცემას, რაც ადამიანთა ძმობა-მეგობრობის, ურთიერთგაგებისა და სიყვარულის საწინდარია. სტუმართმოყვარეობის ამგვარ შედეგს გულისხმობდა ნიცშე: “სტუმართმოყვარეობის ჩვეულებათა აზრი ეს არის: დაუწილუნგოთ უცხოელს მტრული განზრახვები” (სიბრ. ს., 1987: 408).

ქართული სტუმართმოყვარეობის აუცილებელი ატრიბუტია სუფრა, იგივე პურობა, ანუ სერობა, ნადიმი, ტრაპეზი, ტაბლა. ჩვენში ყველაზე პოპულარული სიტყვა “სუფრა” სპარსული წარმომავლობისაა და პირდაპირი გაგებით ნიშნავს მაგიდის გადასაფარებელ ქსოვილს. სტუმრის უშუალო გამასპინძლება ხდება სუფრასთან, რაც სიმბოლურად ოჯახთან მის ზიარებას ნიშნავდა.

ქართული სუფრა ნაირსახეობით (საოჯახო, საზოგადოებრივი, სალხინო, სამგლოვიარო, სადღესასწაულო, საკრალური და სხვა) გამოირჩევა და ჩვენი ერის იდენტობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოვლინებაა.

ქართული სუფრის მშვენიერებაა ღვინო. მსოფლიოს მრავალი ხალხი იჩემებს ვახის, ღვინის სამშობლოს პრიორიტეტს, თუმცა ბოლოდროინდელი კვლევებით საბოლოოდ დამტკიცებულია, რომ მევენახეობისა და მეღვინეობის სამშობლო საქართველოა. შემთხვევითი არ იყო, რომ ქართველთა განმანათლებელმა წმინდა ნინომ ქრისტიანობის სიმბოლოდ აირჩია ვახის ჯვარი, რომლის სიმბოლიკაში დიდებულად გაცხადდა მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მქონე ქართველი ხალხის ეთიკურ-ესთეტიკური, ეროვნული და სოციალური ღირებულებანი. დღეს საქართველოში სტუმართმოყვარეობის ერთ-ერთ სინონიმად ”პურმარილიანობა” მოიაზრება, რაც რუსულის ანალოგიაა («хлеб-соль»), უფრო მართებული იქნებოდა, გავიხსენოთ არქაული, საკრალური მნიშვნელობის კომპოზიტი “პურ-ღვინო”, რაც ქართულმა დალოცვა-სადღეგრძელოებმა და ხალხურმა ლექს-სიმღერებმა შემოგვინახეს:

არც არავის ყმა ვყოფილვარ,
არც არავინ ყმად მყოლია,
ძველი პური, ძველი ღვინო
წლიდან წლამდე გამყოლია.

(შიოშვილი, 2009: 165)

მრავალსაუკუნოვან ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში არაერთგზის არის წარმოჩენილი პურის, ღვინისა და წყლის უდიდესი მისია ადამიანთა ცხოვრებაში:

უწყლოდ, უპუროდ, უღვინოდ
ჟამი არასდროს იწირვის...

(ქ. ხ. პ., 1979: 51)

ქართული საყოფიერო ლირიკის თანახმად, სტუმრის პატივსაცემად გაშლილი სუფრა ღვინის გარეშე წარმოუდგენელია:

სუფრაჲ, ღხინი ხარ, გაშლილო,
ზედაც ღვინო ღალ-წითელი...

(ხ. ს., 1965: 437)

ანდა:

მასპინძელ კარგა მასპინძლობს,
გულითა მხიარულითა,
მწვანე ქოშები გაცვითა
მარანში სიარულითა,
წითელი ქვევრი მოხადა,
დაგვიხვდა სიყვარულითა.

(ხ. ს., 1965: 438)

ღვინის სიკეთეც და სიავეც კარგად გაუაზრებია ქართველ ხალხს; ღვინის ზომიერი სმა სასიამოვნო ურთიერთობათა საწინდარია, მაგრამ ლოთობას ცალსახად გმობს ქართული ხალხური საყოფიერო პოეზია:

ღვინოვ, შე ჭაჭანაურო,
უცეცხლოდ წამაჰდუღდები,
ჭკვიან კაცთანა ბრძენი ხარ,
რეგვენთან წამაჰშხუვლდები.

(შიოშვილი, 2009: 177)

სიმთვრალეს, როგორც უდიდეს სოციალურ ბოროტებას, სტუმარმასპინძლობის წესის დამახინჯებას, ყოველთვის ეძრახვოდა ქართველი. მთვრალი ადამიანის სიტყვას ხალხი არ ენდობა; ერთ კახურ საყოფიერო ლექსში მთვრალს ამგვარად მიმართავენ:

თეთრისა თხისა ციკანსა
შორს შეეტყობა ვაცობა,
დღეს ღვინო გალაპარაკებს,
ხვალ ვნახოთ შენი კაცობა!

(შიოშვილი, 2009: 189)

ქართული ტრადიციის მიხედვით, მასპინძელი მთვრალ სტუმარს სახლიდან არ გაუშვებდა, რათა ცუდი არაფერი შემთხვეოდა. “ვეფხისტყაოსნის” თანახმად, ხატაეთიდან სამშობლოში დაბრუნებული გამარჯვებული ტარიელის პატივსაცემად გამართული ნადიმის შემდეგ მეფემ მთვრალი ხალხი არსად გაუშვა (“... არვისი ბრძანა მეფემან არცა გაშვება მთრვალისა” (რუსთაველი, 1986: 152).

ქართული სუფრის ეტიკეტის დაცვა ერთნაირად სავალდებულო იყო სტუმრისთვისაც და მასპინძლისთვისაც, რაც პირუთვნელად ასახა ქართულმა ხალხურმა საყოფაცხოვრებო პოეზიამ. ჯანსაღი სტუმარმასპინძლური ურთიერთობა რეალიზდება გულითად სუფრასთან, რომელსაც ტრადიციულად ამშვენებდა დალოცვა-სადღეგრძელოები, ანუ სმურები, რომელთა გენეზისს სიტყვის მაგიური ძალის არქაულ რწმენასთან მიუყავართ და, ამავე დროს, სასმელის მიღების რელიგიურ-სიმბოლიკურ დატვირთვასაც ითავსებს.

ქართული ხალხური დალოცვა-სადღეგრძელოების უმეტესობა მტკიცე, ლაპიდარულ ფორმულებად ჩამოქნილი პოეტური ნიმუშებია, რომელთა თემატიკაა: უფალი, სამშობლო, მშვიდობა, ოჯახი, დოვლათიანობა, ჯანმრთელობა და სხვა ადამიანური სათნოებანი. ტრადიციული ლხინის წარმმართველი და სულისჩამდგმელია თამადა, რომელიც ბიბლიის ქართულ თარგმანში “ნადიმსა შინა წინამძღვრად” და “პურის უფლად” მოიხსენიება; ტერმინი “თამადა” გვიანდელია; ვარაუდობენ, რომ ეს სიტყვა ჩვენში XVIII საუკუნიდან შემოვიდა სპარსული ან ჩრდილოკავკასიური გზით (შიოშვილი, 2009: 208). “თამადის” პარადელურად ჩვენში იხმარება თურქული სიტყვა “ტოლუმბაში”, რაც “ტიკის უფროსს”, “ტიკის თავს” ნიშნავს.

ბრძენ, ენამჭევრ თამადას აქებს ხალხური საყოფიერო ღირიკა, მაგრამ გმობს სმას გადაყოლილს:

ტოლუმბაშო ბუაძეო,
გვიან მოხვალ ჭკუაზეო...
(ქ. ხ. პ., 1979: 53)

ანდა:

მე მინახავს ტოლუმბაში,
ოთხ კაცს რომ მიჰქონდა კარში...
(ქ. ხ. პ., 1979: 53)

ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ქართველმა ხალხმა შეიმუშავა მრავალი დალოცვა-სადღეგრძელო, რომელთა უმეტესობას ლექსითი სახე აქვს. ერთ-ერთი კახური დალოცვა ამგვარია:

გაცოცხლოს და გადღეგრძელოს,
მოგცეს ადამის დღენია!
უწინ შენ მოგაკვლევინოს
შენზე მოსული მტერია!
იცოცხლე, გაიხარევი,
პწკილიც ნუ წამოგტკენია!
(შიოშვილი, 2009: 213)

თამადის მიერ წარმოსათქმელი სმურებიდან ერთ-ერთი გამორჩეულია “დამადის დალოცვა”, რომლის ვარიანტებს იცნობს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე. ერთ-ერთი კახური ვარიანტი ამგვარია:

ღმერთო, შენა სწყალობდე
აქ მბრძანებელ ყველასა,
გაჭირვებულს ბრალობდე,
არ აკლებდე შველასა!
შეაწიე ღვთის მადლი,
დღევანდელი დღის მადლი!

უცოცხლე სახლში მყოფი,
შინაური, გარეული,
მელვინე და მზარეული,
კერა, მისი შემყურე ყველა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 58-60)

დალოცვა-სადღეგრძელოებში, რომლებიც ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზიის ერთ-ერთი მძლავრი შენაკადია, ადამიანები ერთმანეთს უსურვებდნენ უფლის წყალობას, მტრის ძლევას, ვაჟკაცობას, სინდისიერ ცხოვრებას, ძმობას, მეგობრობას, შრომისმოყვარეობას, დოვლათიანობას და ყოველგვარ სიკეთეს; სხვადასხვა სახის ლხინისა თუ ჭირის დროს სახასიათო სადღეგრძელოები ითქმებოდა, რითაც კიდევ უფრო ძლიერდებოდა ადათობრივი რწმენა-წარმოდგენები; ხალხური დალოცვა-სადღეგრძელოები გმობს ყოველგვარ მანკიერებას, რაც სოციუმის ზნეკეთილ ტრადიციებს ეწინააღმდეგება.

სტუმარმასპინძლობის ქართული ტრადიციის დახვეწასა და რაფინირებაში, მრავალ ფაქტორთან ერთად, დიდია წილი ხალხური სუფრული სიმღერებისა, რაც ნადიმის აუცილებელი ატრიბუტია. უსიმღეროდ ქართულ წვეულებას ფასი არასოდეს ჰქონია. ერთ ქართულ საყოფიერო ლექს-სიმღერაში ნათქვამია:

პურსა სჭამენ და ღვინოს სმენ,
სიმღერას არ იტყვიანო;
არ ვიცი, არა სწადიათ,
არ ვიცი, არ იციანო.

(შიოშვილი, 2009: 264)

“ხან შასმა უნდა ღვინოსა, ხანდახან – შამღერნებაო”, – გვასწავლის ფშაველი მელექსე (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 384). “ვეფხისტყაოსნის” თანახმად, ფრიდონის მიერ გამართულ ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის საქორწილო ნადიმი ხაზგასმით წარმოაჩენს სიმღერის ტკბილხმოვანებას და ფრიდონის “პურად კარგ” მასპინძლობას: “მგოსანნი მოდგეს, ისმოდა ხმა სიმღერისა ტკბილისა” (რუსთაველი, 1986: 463). ლხინის დროს საუკეთესო მომღერლების დაჯილდოების ტრადიციაზე მიანიშნებს იუმორისტული ელფერის მქონე ხალხური საყოფიერო ლექს-სიმღერა:

ვინც რომ პირველად იმღერებს –
ქალი ლამაზი იმასა,
ვინც რომ მეორედ იმღერებს –
ქვრივი ლამაზი იმასა,
ვინც რომ მესამედ იმღერებს –
კოჭლი ბებერი იმასა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 51)

სიმღერისადმი ქართველი კაცის სისხლსორცეული დამოკიდებულება და, ამავე დროს, სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებებისადმი ანგარიშის გაწევა კარგად არის გამოსატული ერთ ფშაურ საყოფიერო ლექს-სიმღერაში:

მე უმღერელი ვერ გავძლებ,
სულო, შამინდე მკედრისაო!
თუნდა რო სულმაც შამინდოს,
ხათრი მაქვს მეზობლისაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 54-55)

ქართული ხალხური სუფრული ლექს-სიმღერები, რომლებმაც მრავალი თაობის სულიერი სამყარო გამოიარეს, არა მარტო ღხინის დამამშვენებელია, არამედ სულიერი მოძღვრის ფუნქციასაც ითავსებს; მათში განდიდებულია მაღალმოქალაქეობრივი იდეალები და პირუთვნელად არის დაგმობილი ყოველგვარი უზნეობა. ამიტომაც მიიჩნევა სიმღერებს ერთ-ერთ საზნეო საქმედ არჩილ მეფე:

სიმღერა და დასდებული ესეც ასრე დავითვალთ,
მასპინძლობა და ჩუქება ერთმანეთსა დავავალთ...

(არჩილი, 1976: 4)

სტუმარმასპინძლობის თემაზე შექმნილ ქართულ ხალხურ საყოფიერო პოეზიაში გაცხადდა ამ უაღრესად ეროვნული ტრადიციის შინაგანი სიმყარე, გამძლეობა, მისი ზნეობრივი ფაქტორი, რაც ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის გამოსატულებაა, საკრალურ ცოდნათა ერთობლიობა და დასაბამს იღებს ღვთაებრივი პირველწყაროდან.

§7. მხარეები, სოფლები, უბნები

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზიის ერთ-ერთი საინტერესო ციკლია მხარეთა, სოფელთა და ცალკეულ უბანთა დამახასიათებელი ლექს-სიმღერები, რომელთა უმეტესობა სატირულ-იუმორისტული ხასიათისაა. მათი გენეზისი, პოფესორ ელენე ვირსალაძის მოსაზრებით, მესტირულ პოეზიაშია საძიებელი (ვირსალაძე, 1968: 296); ამგვარ ლექს-სიმღერებში შექმნილი ან, უფრო ხშირად, დაცინვისა და გამათრახების ობიექტად არის ქცეული ამა თუ იმ სოფლის მცხოვრებთა მანკიერი თვისებები, გარეგნული იერი, გეოგრაფიული მდებარეობა, ჩაცმულობა, შრომისმოყვარეობა თუ სიზარმაცე, სტუმარმასპინძლობა თუ კარჩაკეტილობა, ვაჟკაცობა თუ სიმხდალე და ა. შ.

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ლირიკა ერთობ პირუთვნელია, არც ქებას იშურებს და არც გაკიცხვას, არც რეალისტის ხედვა აკლია და არც იუმორს დაღატობს. ამ ციკლის ლექსთა ერთი ნაწილი

ახასიათებს ამა თუ იმ სოფლის გეოგრაფიულ გარემოს, მცხოვრებლებს, მათ ზნე-ჩვეულებას, რაც ხალხისათვის დამახასიათებელი ჯანსაღი იუმორით არის შეზავებული, საღალღობო ხასიათისაა და სრულიად გამოკვეთილი საზოგადოებრივი ფუნქცია გააჩნია – სოციუმის გაკეთილშობილება.

თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი ერთი საყოფაცხოვრებო ლექს-სიმღერის თანახმად, წოვა თუშებს, რომლებიც, ჩაღმა თუშებისაგან განსხვავებით, ოდითგან მხოლოდ მესაქონლეობას მისდევენ, უკიჟინებენ ხენა-თესვის არცოდნას:

თუშო, ვერ იცი ხენა-თესვა,
ვერც თივის თიბვა ცვლითა;
ცხვარს უნდა ურიალებდე,
მიუძღვებოდე სტვენითა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 96)

ერთი ფშაური საყოფიერო ლექს-სიმღერის ლირიკული გმირი გამოხატავს სიყვარულს სოფელ ჩარგლის მიმართ, რომელიც სხვა სოფლებთან შედარებით უფრო ვაკე ადგილასაა გაშენებული და სადაც ყველაფერი ახლო-ახლოს არის განლაგებული:

ჩარგალი მიყვარს, დედაო,
ჩარგალი უფრო ბარია,
ახლოა წყალი, წისქვილი,
ახლოს ხატ-ხატის კარია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 96)

ფშაური საყოფიერო ლირიკა აქებს სოფელ უძილაურთას, სადაც კარგი მასპინძლობა სცოდნიათ:

უძილაურთას ნუ ჩახვალ,
ველარ ამოხვალ წელსაო;
ფიცხლავ შინ დაგპატიუებენ,
სუფრას გაშლიან ბრტყელსაო,
ხელში მოგცემენ სურასა
ოქროიანსა, ჭრელსაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 96)

ერთი ქიზიყელი ბებრის სიმუნწე კი მესტვირეებმა ასე გადმოსცეს:

ქიზიყში ერთმა ბებერმა
კარები დაგვიკეტაო,
ქაფქირით გამოგვიტანა
ქათმისა საკენკელია...

(ცანავა, 1953: 46)

არც ავჭალელის პურაძვირობა გამორჩენია ქართლელი სახალხო მოქმელის სიტყვამახვილობას:

შეჭამანდი არ იჭმევა
ქვებისაგან წაკალული,
არც პატარძალი ივარგებს,
პატარძალი ავჭალური.

(ქ. ხ. პ., 1979: 100)

ავჭალელებთან ერთად მცხეთელებსაც უკიჟინებენ სიძუნწეს:

დუშმანსაც დაუღამდება
ავჭალასა და ცხეთასა,
შინაც არავინ შაუშვებს,
სიცივე მაჰკლავს ბეჩავსა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 100)

ფშავლები დასცინიან აფშოელებს და მათ ჩაცმულობას:

აფშოური შავი ჩოხა,
ყვითლით დაქარგულიაო,
თავი დიდი, ფეხი დიდი
ჭკვა სულ დაკარგულიაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 97)

მთიელთა ხასიათი ზოგადად ასეა წარმოჩენილი ხევსურულ საყოფაცხოვრებო ლექსში, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში მრავალი ვარიანტი მოეპოვება:

ხევსურო, ხმალი გაღადებს,
ფშაველო – ენა გრძელიო,
მაჯარი – გუდამაყრელო,
ტყვია გამოდის ცხელიო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 316)

მოსეურ საყოფაცხოვრებო ლექსში დახასიათებულნი არიან ოსი, იმერელი და არაგვის ხეობაში მცხოვრები მთიელები:

ოსო, გუდუნით ნაზარდო,
შე იმერელო – ღომითა,
საწყალო არაგვის კაცო –
გაუმადლო ომითა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 98)

ქართლურ საყოფაცხოვრებო ლექსში კიცხავენ ქალაქს (იგულისხმება დედაქალაქი), სადაც ყველაფერში ფულია გადასახდელი:

მინდა, წავიდე ქალაქსა –
ოხრად დასარჩენ ალაგსა,
თავსაც კი ვერ მოვიპარსავ,

ფულ თუ არ მივე დალაქსა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 100)

წილკნელ მამაკაცებს დასცინის სახალხო მეღეჭეს:

ჩამოვიარე წილკანსა,
თხა მოვაწოვე ციკანსა,
ცოლი ლაშქარში წასულა,
ქმარი ერდოზე ტლინკავსა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 101)

სოფელ მეჯვრისხევს ასე “ამკობს” საყოფიერო ლექს-სიმღერა:

მეჯვრისხევიდან გამოვა
ეშმაკობა და ქაჯობა...

(ქ. ხ. პ., 1979: 102)

ლიახვის გაღმა მდებარე ქართლის სოფლები – ვარიანი, ახალდაბა, არაშენდა და თელოწმინდა – ამგვარად ხასიათდება თელო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილ საყოფიერო ლექსში:

ვარიანი – ვალიანი,
უტყეო და ქარიანი,
ახალდაბა – გადადაბლდა,
არაშენდა – გადაშენდა,
თელოწმინდა – ლუკმა წმინდა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 102)

ვარიანი იაკობ გოგებაშვილის მშობლიური სოფელია. პეტრე უმიკაშვილს მისგან ჩაუწერია ვარიანის დასახასიათებელი შემდეგი ვარიანტი:

ვარიანი გვარიანი,
უმტვერო და ქარიანი.

(ქ. ხ. პ., 1979: 325)

გიორგი ლეონიძის მიერ 1935 წელს ჩაწერილი საყოფიერო ლექს-სიმღერის თანახმად, ჩამოთვლილია ქართლური ქალაქებისა და სოფლებისათვის დამახასიათებელი თვისებები:

ბაზრობა ქალაქური,
შეშა დიდმური,
ჭურჭელი მცხეთური,
საგოდრე ძეგური;
ლობიო სასხორული,
ერბო მაღალი წინარეხული,
კირი კავთისხეური,
ჭიღობი იდღური;
წყარო ჩავიძიანთუბნური,
ძადლი გომური,

ლოდნარი ნიაკური,
მამალი ჩოჩური,
კუდაზნაურა მეტეხური,
ძილი ხანდაკური,
ხველა სასირული,
თბილი წყარო დოული,
პატარძალი გრაკალური,
ჯოჯო უფლისციხური,
არშიყობა გორული,
ქალი და რძალი ხიდისთაური,
ღვინო ატენური,
სეტყვა ხოვლური
და ყბედი ხალხი ახალქალაქური.

(ქ. ხ. პ., 1979: 107)

კახელებს დასცინიან მწირი, დარიბული საგზლის გამო:

კაკალი და მაჭარიო –
კახი კაცის საგზალიო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 108)

ერთ საყოფიერო ლექს-სიმღერაში საქართველოს ზოგიერთი კუთხე ასე ხასიათდება:

ქართლელები ღომსა ჰგვანან,
ჯავახელები – ტახსაო,
კახელი კაცის ჭირიმე,
მეფეს ანაცვლებს თავსაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 108)

თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი საყოფიერო ლექს-სიმღერის თანახმად, კახეთის ერთ-ერთი მოზრდილი ისტორიული სოფელი ველისციხე მოხსენიებულია ცუდი კლიმატური პირობების მქონედ:

ის ოხერი ველისციხე
ციება და კაცის ჭირი;
ყმაწვილები დაგვიხოცა,
ბებრებს დაუსია ცხვირი!

(ქ. ხ. პ., 1979: 108)

სხვა საყოფიერო ლექს-სიმღერაში შექებულია ველისციხური ღვინოები, რომელთა სმაც ხალხს ტკბილი სიმღერის ხასიათზე აყენებს:

ველისციხის ღვინოები
შავი არის და სქელია,
იმით დამთვრალი კაცები
ტკბილსა ხმაზედა მღერიან.

(უმიკაშვილი, 1964: 73)

ტრადიციის თანახმად, ქართულ ხალხურ საყოფიერო ლექს-სიმღერებში განსაკუთრებულად არის ხაზგასმული იმერელთა ზრდილობა და მამაცობა, თუმცა ომისა და ღზინის საქმეში კახელები არავის უდებენ ტოლს; იღია ჭავჭავაძის მიერ 1871 წელს ჩაწერილი ლექს-სიმღერის თანახმად,

ზრდილნი არიან იმერნი,
მტერთა მიმცემი რისხვისა,
პურადობა და ვაჭრობა
ქართლელთა არ ეძრახვისა.
ომი და ღზინი კახისა
მოსაწონია კაცისა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 109)

აჭარის საყოფაცხოვრებო პოეზიაში სოფლები – ჭახათი, კეჭიეთი, ხინო და ზარაბოსელი – ამგვარად ხასიათდებიან:

ჭახათი – რახათი,
კეჭიეთი – ეზიეთი,
ზარაბოსელი – ბოსელი,
ხინო – დაქცეული სოფელი.
მისი სახელი დეიქვა,
ვისაც ხინო უქიაო:
გიორგობისთვიდან დედწყებს,
შუა მაისობამდე ბუქიაო.

(ა. ხ. პ., 1969: 106)

აჭარული საყოფიერო ლექსის ბოლო სტრიქონის ანალოგიურია იმერხევის მაღალმთიან სოფელ ბაზგირეთზე შექმნილი ხალხური მინიატიურაც:

ბაზგირეთი ვის უქია,
მარიობის თვეში უბუქია.

(შიოშვილი, 2016: 255)

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ერთ-ერთი საყოფაცხოვრებო ლექსით “ქობულეთური წიკპურტები”, რომელიც 1987 წელს არის ჩაწერილი სოფელ დაგვაში მეფელ გეგვიძისაგან, დახასიათებული არიან ქობულეთის სოფლების მცხოვრებნი მათი გამორჩეული ხასიათებისა და ჩვევების მიხედვით:

ქობულეთლებო, თქვენი ვეში,
ვაკუაცობა გაქვთა ხელში.
ხუცუბნელებო, თქვენი ვეში,
ფელუკა და თევზი ხელში.
ჭახათლებო, თქვენი ვეში,

ფეხიანი ცხენი ხელში.
ქობულეთლებო, თქვენი ვეში,
გალესილი ცული ხელში.
ზერაბოსლელებო, თქვენი ვეში,
ლობიო და ჭადი ხელში.
დიდვაკელებო, თქვენი ვეში,
ნიგოზი და თაფლი ხელში.
ხინველებო, თქვენი ვეში,
კაიმალი და ჭადი ხელში.

(ბსუქცფა)

იმერხევის სოფელ იფხრეულში თვითირონიული ლექს-სიმღერით მოქმედი დასცინის საკუთარ სიღარიბეს, ადარებს რა ცარიელ გამოქვაბულს თანასოფელთა ბედლებს:

ასკერიეს ქვაბები
აღნი ჩვენ ბეღელსაგებ;
ერთი თავლა მაქვანან
სიტილას აღირსავენ.

(შიოშვილი, 2016: 370)

კლარჯული ზეპირსიტყვიერებაც მდიდარია სოფელთა თუ სოფლის ცალკეულ უბანთა დახასიათებების შემცველი იუმორისტული საყოფიერო ლექს-სიმღერებით. ქვა-ღორღიანი რელიეფის გამო იწუნებენ კინცხურეთს:

კინცხურეთი კაპანი,
გემიგორდა აკვანი.

(შიოშვილი, 2017: 370)

არც არავეთს ქონია ვაკე მდებარეობა, თუმცა გამოღმა უბანი ქებას იმსახურებს:

არავეთი კაკვანი,
გადმოგორდა აკვანი;
ყველა სოფლიდან კადა
ჩვენი გამოღმა უბანი.

(შიოშვილი, 2017: 369)

მარადიდელებს სიზარმაცესა და მაღიანობას უკიჟინებენ კლარჯულები:

არადიდი, მარადიდი,
საქმე – პაწაჲ, ჭამა – დიდი.

(შიოშვილი, 2017: 370)

კლარჯეთის ერთ-ერთ ულამაზეს სოფელ ბაშქოის (თავისოფელი), თავისი მრავალრიცხოვანი წყაროების გამო, მეზობელი სოფლის მეღექსენი აქილიკებენ, ზამთარ-ზაფხულ სველი ქუჩებიანო:

დილას ცეცხლ ვერ აანთობენ,
კატრი კვარი დედლია;
გახვალ ბაშქოის სოხახებში –
ზამთარ-ზაფხულ სველია.

(შიოშვილი, 2017: 153)

კლარჯული და კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების საყოფიერო
ლირიკის თანახმად, დასცინიან გველელებს, მარილი დათესესო:
გველი მარილ დათესავს,
ბევრ ფარას მედგებსო;

ანდა:

გველი მარილ დათესავს,
ყველა ძერზე მიამხლევსო.

(შიოშვილი, 2017: 370)

ტერასად დაყოფილი სოფელი თოხვეთი სასურველ სამოსახლოდ
არის მიჩნეული კლარჯეთში:

თოხვეთი თაროს გავსა,
ყველანი იქ მიდიანო.

(შიოშვილი, 2017: 370)

რელიეფურად ღამაზ სოფელ ქართლას სახალხო მელექსენი აქებენ,
მაგრამ სასმელი წყლის უქონლობას და უგზობას უკიჟინებენ:

კარტლა კად სოფელია,
წყალი არ არი სასმელი,
აქ დაედგეოდი, ჰამა
გზა არ არი გამლელი.

(შიოშვილი, 2017: 370)

მურღულელებს აირანი ყვარებიათ:

მურღულელი საჭმელ არ ჭამს
აირანის გარიეთ.

(შიოშვილი, 2017: 370)

ქლასქურელებს კლარჯები ნაკლებად მორწმუნეებად თვლიან; საყო-
ფიერო ლექს-სიმღერის თანახმად, ისინი მხოლოდ ჯუმა დღეებში და
ბაირამის დროს ღოცულობენ:

ქლასკურელი არ ილოცავს
ჯუმა-ბაირამის გარიეთ.

(შიოშვილი, 2017: 371)

კლარჯული საყოფიერო ლირიკა ჩხალთელებს ცრუპენტელებად მო-
იხსენიებს და ყველას აფრთხილებს, რომ მათი ნათქვამი არ დაიჯერონ:

ჩხალეთის ნათქვამები
ყველაძფერი ტყვილია.

(შიოშვილი, 2017: 371)

კლარჯთა სოფელ ჰოროსეთს (ფორესეთი) შრომისმოყვარეობას უქებენ:

ჰოროსეთის ზეგნები
ჰაცხა მიხვალ, ნადია.

(შიოშვილი, 2017: 371)

ქართული ხალხური საყოფიერო პოეზია, რომელიც ეროვნული ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრების დარად, ჩვენი ხალხის სულიერი კულტურის გამოხატულებაა, საუკუნეთა მანძილზე შემუშავებული ზნეობრივი სათნოებების, სოციალური სიფხიზლისა და სიჯანსაღის ერთგული და მტკიცე დარაჯის ფუნქციას ასრულებდა მუდამ, გამოხატავდა რა მისი შემოქმედი ხალხის ეთიკურ-ესთეტიკური აზროვნების დონეს.

თავი X. ფილოსოფიური ლირია

ქართულ ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი მძლავრი და ინტელექტუალური ნაკადია ფილოსოფიური ლირიკა, რომელშიც გამოხატულია თაობათა შეხედულებანი საზოგადოებრივ მოვლებზე, ადამიანის დანიშნულებაზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე, სიყვარულსა და სიძულვილზე, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემაზე, სამყაროს წარმოშობასა და რაობაზე, ადამიანთა ცხოვრებაზე; მასში მთელი სისავსით გამოვლინდა ქართველი ხალხის მორალურ-ზნეობრივი მრწამსი, მისი სულიერი სამყარო, რამდენადაც მათში უმეტესწილად ეთიკური პრობლემებია წარმოჩენილი.

როგორც პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიუთითებს, ფილოსოფიური ლექს-სიმღერების “შესრულების ხანგრძლივ, საუკუნეობრივ ტრადიციას მოწმობს მათი დადუღებული ფორმა, მაღალი აფორისტული ხასიათი და საყოველთაო გავრცელება” (ვირსალაძე, 1968: 253).

ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშები ხშირად ქართული “სუფრული” სიმღერების შინაარსს წარმოადგენენ. ეს ბუნებრივიც არის, რადგანაც ქართული სუფრა მარტოოდენ ღვინისა და დროსტარების ადგილი არ იყო. იგი ოდითგან აღჭურვილი იყო ფილოსოფიური განსჯის შემცველი ლექს-სიმღერებითა და აფორიზმებით, რომელთაც მოხდენილად იყენებდნენ ქართველი თამადა თუ სუფრის სხვა წევრები თავიანთი აზრისა და შეხედულებების გამოსათქმელად სხვადასხვა სადღეგრძელოთა წარმოთქმისას. შემთხვევითი როდია, რომ ქართულ ტრადიციულ სუფრას ხშირად მთელ უნივერსიტეტსაც კი ადარებენ. სწორედ მის ირგლივ ითქმებოდა და ითქმება ზნეობრივი სენტენციების შემცველი უამრავი ფილოსოფიური ლექს-სიმღერა, რომელთაც უდიდესი როლი აკისრიათ ადამიანთა ზნეობრივი აღზრდის კეთილშობილურ საქმეში.

§1. სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა

დასაბამიდან ადევლებს ადამიანს სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა. დასაბამიდან აწვადებს ძნელბედითი კითხვები: “ნეტა, სიცოცხლის მამგონი ღმერთი თუ ჯოჯოხეთია?”, “წუთისოფელი რა არი?”, “სიცოცხლე ნეტა რა ეღირებისა?” და სხვა. “ეს საკითხი, ძველი ინდოეთიდან დაწყებული, ყველა ხალხის მოაზროვნეს აინტერესებდა და აინტერესებს დღესაც. იგი არის წყარო რელიგიური განცდისა, იგი არის დასაბამი პესიმისტური სულიერი განწყობილებისა...” – წერს აკადემიკოსი დიმიტრი უზნაძე (უზნაძე, 1986: 186-187).

სიცოცხლის სიყვარულით გაუღენთილი ქართული ხალხური პოეზიის ჯანსაღი ნაკადი ეტრფის ღაღსა და ხალისიან ცხოვრებას, უყვარს ტკბილ-მწარე წუთისოფელი და ყოველგვარ სანეტარესოს და სამოთხეს ამქვეყნად ეძებს. ქართველი კაცი წუთისოფელს დიდ პრეტენზიებს როდი უყენებს:

საწუთროსა სამი ვთხოვე:
ენა-პირი ხელოვანი,
ზედ საჯდომად კარგი ცხენი,
წინ – მინდორი ველოვანი,
საკოცნელად თეთრი ქალი.
ტანწვრილი და ფეროვანი.

(ქ. ხ. პ., 1979: 35)

ქართველ კაცს სძულს სიკვდილი, ეცოტავენა წუთიერი ყოფა ამქვეყნად, ეტრფის სიცოცხლეს და კითხულობს: “მიყიდეთ ცოტა სიცოცხლე, ნეტა, რა ეღირებაო?”

სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემაზე მსჯელობისას აუცილებელია, გავაცნობიეროთ, თუ როგორ წარმოუდგენია ჩვენ ხალხს სიკვდილი. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში იგი წარმოიდგინება რეალური, მატერიალური სახით, რომელიც კარდაკარ დადის და მსხვერპლს დაეძებს: “სიკვდილმა ჩამაიარა, არავინ დახვდა წინაო” (ქ. ხ. პ., 1979: 57). ხალხის რწმენით, სიკვდილი უმთავრესად ცხენზე, ვირზე ან აქლემზეა ამხედრებული; მას ვერაფერი აფერხებს; ერთი ხევესურული ლექსის მიხედვით, სიკვდილი “ზღვას ჩქეფით” გამოივლის, ჯორზე ამხედრდება და ისე შემოივლის ხმელეთს:

სიკვდილმ თქვა: ზღვასა გამავედ,
ზღა ჩქეფით გამავიარე,
გადავჯედ ჯორსა ცხვირთეთრსა,
ხმელეთი შამავიარე...

(ოჩიაური, 1970: 152)

სიკვდილ-სიცოცხლის ძველსა და მარად ახალ პრობლემას, მის ფილოსოფიურ გააზრებას მრავალი ლირიკული ლექს-სიმღერა მიუძღვნა ქართველმა ხალხმა. მათში ნათლად აისახა ერის სიბრძნე, ამ უაღრესად ღრმა ფილოსოფიური პრობლემისადმი ჯანსაღი მიდგომა.

სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის შემცველ ქართულ ხალხურ ფილოსოფიურ ლირიკაში განსაკუთრებულად არის გამორჩეული სიკვდილისა და სიცოცხლის გაბაასების შემცველი ლექსები, რომლებშიც ნათლად აისახა ქართველი ხალხის ჯანსაღი განსჯის უნარი, მისი კეთილშობილება და ვაჟკაცური სული:

სიკვდილმა უთხრა სიცოცხლეს:
“ვერ მოხვალ ჩემი წონაო;

დაგაწვენ, იმდენ გაკვნესებ,
მოგწყინდეს გვერდზე წოლაო”
სიცოცხლემ უთხრა: “ნეტავი,
ქრთამსა ვინ მოგცემს მუდამა?
მაინც არ შეგეპუები,
თავით რო მედოს სუდარა!”

(ქ. ხ. პ., 1979: 58)

ხალხის რწმენით, სიცოცხლეს არაფერი აქვს საერთო სიკვდილთან, როგორც ბოროტ ძალასთან, რომელიც ქურდულად, მუხთლურად იქცევა, ახალგაზრდებს ხოცავს და არ ინდობს. დიალოგური ხასიათის ლექსებში სიცოცხლე პროტესტს უცხადებს სიკვდილს და ეს არის სიცოცხლისმოყვარე ქართველი ხალხის მარადიული ჯანყი ამ ბნელი ძალის მიმართ, რომელსაც ვერანაირი იარაღით შეებრძოლები, თვინიერ სიმტკიცისა და გაუტეხლობისა:

სიკვდილმა უთხრა სიცოცხლეს:
– სიცოცხლეე, ჩემი ძმა ხარო.
– მე შენი ძმა რათ ვიქნები,
შე პირქვე დასამარხავო!
დადიხარ ჩუმად სოფლებში,
ქურდულად, ჩუმათ დახვალო,
ჯეელ ვაჟკაცებს დაგვირჩევე,
ბებრებს კი შაგვინახამო.
სიკვდილო, თავსაც არ მოგცემ,
თავიც რომ ქვაზედ ახალო!
სიკვდილმა უთხრა სიცოცხლეს:
– შენგან მაქვს ბევრი გინება,
მაქ ყური მოყრუებუდი,
რაცა სთქო, არ მეწყინება,
რამ შაქმნა ცა და ქვეყანა,
სიკვდილიც იმან ინება.

(ქ. ხ. პ., 1979: 59-60)

ლექსის ბოლო სტრიქონებიდან აშკარად გამოსჭვივის, რომ ქართველი ხალხი სიკვდილს ობიექტურ რეალობად აღიქვამს. ამ მტკივნეული პრობლემის თაობაზე ქართველი ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ავტორის დასკვნა ასეთია: რაკი სიკვდილი გარდაუვალია, რაკი მას ვერსად გაექცევი, კაი ყმის სიკვდილით უნდა მოკვდე:

მზე, გორის ძირას მისული,
ვინ ნახა გამობრუნვილი?

მოყმე, სულამამდინარი,
ვინა თქვა სულჩაბრუნვილი!
(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

ამიტომაც აიდეალურებს ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკა ზნემაღალ, ვაჟკაცურ სიცოცხლეს, სახელოვან სიკვდილს, ამქვეყნად ღირსეული სახელის დატოვებას, რადგანაც იმქვეყნად არავის არაფერი მიაქვს:

კაცი სანამ ცოცხალია,
ნამუსს მისდიოს მუდამა,
მოკვდები, თანა ჩაყვების
ხუთიოდ ადლი სუდარა.
(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

ანდა:

წადი და ჰკითხე ცხედარსა,
ნეტავ რა მიექონება, –
სამი ადლი ტილო მიაქვს,
ის არის მისი ქონება.
(ქ. ხ. პ., 1979: 54)

აჭარული ფილოსოფიური ლექსის მიხედვით, რომელიც ნელი ცქიტიშვილს ჩაუწერია 1969 წელს ხულოს მუნიციპალიტეტის სოფელ ქედლებში აიშე ქედელიძისაგან, საიქიოს საგზლად მხოლოდ “კარგობა” გაჰყვება ადამიანს:

იქ არცერთი არ წაგყვება.
მაგი თელი აქ დარჩება,
შენი ვალი და ფარაო.
შენი კარქობა წაგყვება...
(ბსუნბიფა, საქმე №136: 62)

აჭარაში, შუახევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ოლადაურში, ჩაწერილი ფილოსოფიური ლექსის თანახმად,

წუთისოფლისა ცხოვრება
ვერცხლით არ მოიპოვება;
მდიდარი კაციც მინახავს,
ოხრათ რჩებოდეს ქონება.
(ბსუქცფა)

ქართული ხალხური ეპოსის ცნობილი გმირის – როსტომის პირით განაცხადა ხალხმა, რომ სიკვდილი სრულიად კანონზომიერი მოვლენაა და მის წინაშე შიში სიმხდალეთა:

როსტომ თქვა: სიყმაწვილეში
ია მოვკრიფე და ვარდი,

ვაი შენ, წუთისოფელო,
ბოლოს ამ ალაგს ჩავეარდი!
თავს მომდგომია სიკვდილი:
“ადექ და ჩემთან წამოდი!”
არ იხსნის შიში სიკვდილსა,
არც დიდის კაცის შვილობა,
არც ჯავრი იხსნის სიკვდილსა,
ცუდია გატეხილობა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 70)

ლექსის ავთორისტული ნაწილი ნასაზრდოებია შოთა რუსთაველის “ვეფხისტყაოსნისეული” ავთორიზმით “შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდია დადრეჯილობა”.

ფილოსოფიური ლირიკა, ისევე როგორც მთელი ქართული ზეპირ-სიტყვიერება, სიკვდილისადმი ქედუხრელობასა და შეუდრეკლობას იჩენს და თაობიდან თაობას გადმოსცემს პიროვნული ღირსების შეგრძნების აუცილებლობასა და დიდ ოპტიმიზმს:

სიკვდილო, სიცოცხლისადა,
თავსა არ მოგცემ მუდამა,
წავალ, მინდორში მოგკვდები,
შამბნ მეყოფიან სუდარად,
დამიტირებენ კაჭკაჭნი,
ყორნები მოვლენ მუდამა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 264)

“რარიგ ქართულია ეს განცდა, რარიგ ეხმაურება ეს სტრიქონები რუსთაველსაც და ბარათაშვილსაც!” – ასე გამოხატა აღფრთოვანება ცნობილმა ფოლკლორისტმა ელენე ვირსალაძემ ამ დიდებული ფილოსოფიური ლექსის მიმართ (ვირსალაძე, 1968: 255).

მართალია, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა ქართულ ხალხურ პოეზიაში კეთილისა და ბოროტის დაპირისპირების ტოლფასად აღიქმება, მაგრამ ლამაზი, ვაჟკაცური სიკვდილი მისაბაძია და სანატრელი. ამდენად – ზნეობრივი სრულყოფილების გამომხატველიც; ასეთი სიკვდილი, ხალხის რწმენით, თვით სიკვდილს თრგუნავს და უკვდავებაში გადადის.

სიკვდილი, როგორც ბოროტების სიმბოლო, ქართველი ხალხის აზროვნებაში უარყოფითი ემოციების აღმძვრელია და ამიტომაც ზეპირ-სიტყვიერებაში, კერძოდ კი ფილოსოფიურ ლირიკაში, უარყოფითი ეპითეტებით არის მოხსენიებული (“სიკვდილმ თქვა ს ა ტ ი ა ლ ე მ ა”, “სიკვდილო უ ს ა მ ა რ თ ლ ო”, “შ ე ც ო დ ვ ი ა ნ ო სიკვდილო” და სხვა).

ერთ-ერთ ხევსურულ ფილოსოფიურ ლექსში “სიკვდილთან გაბაასება” მშვენივრად არის დახატული სიკვდილის არსი, მისი დაუნდობლობა და გაუტანლობა:

ლექსს გეტყვით სიკვდილისასა,
 დავა ეშმაკის კვალზედა,
 კაცის დანახვა არ აქვის,
 თუნდა აკოცა თვალზედა.
 თუნდა ასმიათ, აჭმიათ,
 ზედ დააყარათ თავზედა,
 თუნდა ჩაუდვა საგძალი,
 თან გაატანა გზაზედა,
 იქავ მშიერა დარჩების,
 სხვა რა მიუდგას კარზედა...

(შანიძე, 1931: 209-211)

რაკი სიკვდილს ვერაფრით მოისყიდი, რაკი ვერსად დაემალევი, რაკი მის წინაშე ვერ გიშველის ”ვერც ქრთამი” და ვერც “დიდი კაცის შვილობა”, ქართველმა ხალხმა ერთხმად აღიარა გმირული, ვაჟკაცური სიკვდილის უპირატესობა და, ამავე დროს, თავის საუკეთესო ფილოსოფიურ ლექსებში სიკვდილთან შეგუების, მისი აუცილებლობის პრობლემაც დააყენა, როგორც ღვთისაგან დადგენილი მოვლენისა და ამით ერთგვარად გააიოლა კიდევ ეს უნდობარი მოვლენა:

ძიენ რად გაგკვირვებია,
 სიმდიდრე სიზმარიაო?
 სიკვდილს რად დაჰკლონებულხარ,
 სიკვდილი ღვთის ვალიაო.

(ქ. ხ. პ., 1979: 64)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის დიდი ნაწილი სიკვდილს აღიქვამს როგორც რეალურ, გარდაუვალ მოვლენას, მამა-პაპასთან შეხვედრის საშუალებას:

ჩვენ გვგონია, ჩვენი თავი
 სულ იცოცხლებს, არ მოკვდება,
 სიკვდილი ყურს უკან არის,
 თუ კაცი გულს დაუხმება.
 ახში ერთხელ ჩვენც მოკვდებით,
 თუ არ მოკვდით, არ იქნება!
 იქ არიან მამა, პაპა,
 ბებია და იმის დედა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 66)

ამ შინაარსის ფილოსოფიურ პოეზიაში გვხვდება ბიბლიური მოტივებიც. ერთ-ერთ სასულიერო ლექსში ვეცნობით, თუ როგორ შესცოდეს სამოთხის პირველმა ბინადრებმა და ამის შემდეგ როგორ გახდა მოკვდავი ადამის მოდგმა:

პირველი ევამა ნახა
ედემის ბაღის ხილია,
აიღო, ადამს მიართვა,
ნახე, როგორი ტკბილია.
ადამის მონათესავე
ჩვენ ვართ სიკვდილის შვილია,
ყველანი დავიხოცებით,
ვინც ადამისა შვილია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 67)

სიკვდილის აუცილებლობა ლაპიდარულად და უადრესი სტოიციზმით არის გადმოცემული ფილოსოფიურ ლექსში “... ეგ სოფელი სოფელია...”:

ეგ სოფელი სოფელია,
აქ არავინ დარჩება,
ყველა წასასვლელია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 36)

ამავე პრობლემას ეხმიანება აჭარელ, შავშელ და კლარჯელ მუსლიმთა შორის გავრცელებული რელიგიურ-ფილოსოფიური ხასიათის დესთან “ყიამეთის ლექსი”, რომელიც აფრთხილებს მორწმუნეს, რომ სიკვდილს ვერავინ დაემალება:

... სა წვედენ შენი ძველები, მოყვარე შენიანები?
იცი, რუმ არვინ დარჩება – არც ბეჩი, არც ჭკვიანები.

სიკვდილს ვერვინ გადურჩება – იგითი და ფირალები,
თათარ-ქართველი, ხვანთქარი, ხემწიფე და ყირალები.

ვერც ავროფა გადურჩება – ქვეყნის იმპერატორები.

(შიოშვილი, 2002: 173)

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ხალხურ ფილოსოფიურ ლირიკაში სიკვდილთან უარყოფითი ემოციებია დაკავშირებული, ბუნებით ჰუმანურმა და მიმტვევებელმა ჩვენმა ხალხმა გარკვეულწილად მისი “რეაბილიტირებაც” კი სცადა. ზოგიერთი ლექსის მიხედვით, სიკვდილი თავს იმართლებს, ღვთისაგან დაარსებულად წარმოგვიდგება და ბოროტებისა და ამაპარტაუნობის დამსჯელ ფუნქციასაც მიიწერს:

სიკვდილმ თქვა: მე კი ნუ დამწყევთ,
არა ორ ჩემსა კვალზედა.
ხთისგან ორ გამწესებული,
ორ იმის ბრძანებაზედა.

მე რომ არ ვიყვა, სიკვდილი,
კაცნ გაივლიდეს ცაზედა...
დინინთა, ამპარტავანთა
ვინ მაიყვანდა ჭკვაზედა!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 63)

გაზულუქებულთა და ამპარტავანთა დამსჯელად სიკვდილის წარ-
მოდგენის თვალსაზრისით საინტერესოა აღმოსავლეთ საქართველოში
ფართოდ გავრცელებული ფილოსოფიური ლექსი „...სიკვდილმა ჩა-
მოიარა“: სიკვდილს ყველა ემალება („არავინ დახვდა წინაო“). მაგრამ
სიცოცხლემობეზრებული ობოლი ხონნით გამოეგება და სთხოვა: „– მე
წამიყვანე, სიკვდილო, ობლობა მომეწყინაო“. სიკვდილი პასუხობს:

– შენ რად მინდიხარ, ობოლო,
არავინა გყავს შინაო,
ერთი შორი მამიდა გყავს,
ისიც არ არის შინაო.
არა გყავს დამტირებელი,
არც სუდარა გაქ შინაო;
მე კახეთისკენ მივდივარ,
კაცი მიმიძღვის წინაო.
ცხრა ყმანი გამდიდრებულან,
უნდა ჩაუხდე შინაო,
ისინი უნდა გავყარო
თავ-თავად მივცე ბინაო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ. 1970: 366)

რაკი სიკვდილი გარდაუვალია და ამქვეყნიური ცხოვრება ხის ფო-
თოლივით არის, ბრძენი სახალხო მელექსე გვარიგებს:

რასაც დასთესთ, იმას მომკით,
საიქიოს წინ დაგვხვდებათ;
ამ სოფლის ხორციელობა
ხის ფოთოლივით გაცვივდება.

(ბსუქცვა)

კლარჯი სახალხო მთქმელი ხსნას ადამიანთა შორის კარგი ურთი-
ერთობის დამყარებაში, სიამტკბილობაში ხედავს:

ჰემ მომკვენ, ჰემ დათესვენ,
 ეს დუნდა ყანა არიო.
 ერთი კარგა გაფიქრე,
 მუუტკომელი ვინ არიო?
 დუნდაში ენ კად რაცხა
 უკბენარი ენა არიო!

(შიოშვილი, 2017: 339)

§2. წუთისოფელი

საუკუნეთა განმავლობაში წინაპართა მიერ სამყაროზე, მის მრავალ-მხრივ მოვლენებზე, ცხოვრებაზე, ადამიანებზე დაკვირვების შედეგად გამომუშავებული ზნეობრივი ნორმებითა და კოდექსებით მოძღვრავს ადამიანებს მდიდარი ქართული ხალხური ფილოსოფიური პოეზია. ადვილი როდი იყო ზნესრული და უტყუარი გზების ძიება ამ ათასწორად აჭრელეებულ, ბინდისფერ წუთისოფელში, რომელიც “ცნობას არ გვაცლის ძმისასა”, “ხილვას არ გვაცლის მზისასა”, დაბადებისთანავე საფლავს გვიმზადებს, ათასგვარ “ძირმწარეს გვასმევს”, ცხარე ცრემლით გვატირებს, არც გვეკლავს, არც გვარჩენს, “არცა სულს დაგვალევინებს”; როცა ადამიანი გამუდმებით გმინავს:

ვაი შენ, წუთისოფელო,
 ქვეყნისა დამღონებელო!
 თუ რომა სიკვდილი იყო,
 რაღათა მშობე, მშობელო?

(ლექსო..., 1985: 125)

ანდა:

ვაი შენ, წუთისოფელო,
 რა ტყუილათ გიამაგე,
 სიბერე და სივაჟაკე –
 ყველა შენზედ გადავაგე.

(ქ. ხ. პ., 1979: 32)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის თანახმად, ადამიანის ცხოვრება სავსეა ათასი “რატომითა” და “ნეტავით”:

ნეტავი, შემატყობინა,
 მამა-პაპანი რა ქნილან,
 ან მოყვარული ცოლ-ქმარი
 უდროოდ რისთვის გაყრილან;
 დაცლილან ნასახლარები,

ზოგნი სულ წმინდათ აყრილან,
ამ სოფელს აღარ დამდგარან,
იმ სოფლის მკვიდრნი შაქმნილან.

(კოტეტიშვილი, 1961: 145)

წუთისოფლის შეცნობა, მის ლაბირინთებში გარკვევა ოდითგან ადამიანის მუდმივი საზრუნავი იყო და აკი ამიტომაც ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის ერთ-ერთ მთავარ თემადაც იქცა. უამრავი პრობლემით დატვირთულ წუთისოფელში ყველას თავისი საწუხარი აქვს:

ამ ტიალ წუთისოფელში
ბევრი ამბები ყოფილა...
ყველას კლავს თითო რამ სევდა,
ვინც კი ამ ქვეყნად შობილა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 31)

წუთისოფელს მაინც თავისი შეუვალი კანონები მართავს, არავის სურვილს ითვალისწინებს, ვერაფრით მოხიბლავ და მოისყიდი, ამიტომაც ნიშნეულია ცხოვრების სიტკბო-სიმწარენაგემები კაცის დაფიქრება და სინანული იმის გამო, რომ მატერიალურ ფასეულობებს სულიერზე მაღლა აყენებდა; ერთ ხევსურულ ფილოსოფიურ ლექსში სიკვდილს ასე მიმართავს სახალხო მგოსანი:

ოჯერო წუთისოფელო,
დაგცადე ათასფერადა.
ჭორცო, გასუქე, გალადე,
სულო გაგიჟე მტერადა.
არცა-რა კარგი იმან ქნა,
ვინც ოქრო დაღვა კერადა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 31)

ერთი აჭარული ხალხური ფილოსოფიური ლექსი კი გვეუბნება:

წუთია წუთისოფელი,
ცნობას არ გაცლის ძმისასა,
გადაბრუნდები, მოკვდები,
ქვეშ მოექცევი ქვიშასა.
ადამიანი ინატრებს
ორი საათის ზეცასა.
კაცის თვალი ხარბი არის,
რა გააძღებს მიწის შვილსა! –
რაც მეტი ქონება ჰქონდეს,
კიდო ეხარბება სხვისა.
გადაბრუნდება, მოკვდება,

მიწა ამოუვსებს პირსა.
რასაც შეინახავს, დარჩება,
შეიქმნება ეშმაკისა.

(ბსუნბიფა, საქმე № 118: 13)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის ერთ ნაწილში გამოთქმულია წუხილი წუთისოფლის გაუტანლობასა და წარმავლობაზე, მის მუხანათობაზე. ამგვარი შინაარსის ლექსები უაღრესად პესიმისტურ ხასიათს ატარებს:

ბინდისფერია სოფელი,
უფრო და უფრო ბინდდება,
რა არი ჩვენი სიცოცხლე,
ჩიტივით გაგვიფრინდება.
წამოგეწევა სიბერე,
მგელივით წამოგვარდება,
სიკვდილი გზაში გიყვლებს,
თვალებში გაავდარდება.
მოგიგონებენ შვილები,
მზეს შეხედავენ მადლითა:
სოფელში შემოალამდა,
ბინდმა ძაღლივით დაფლითა.
ნეტა, სიცოცხლის მამგონი
ღმერთი თუ ჯოჯოხეთია?
ბევრი სიმწარე მინახავს,
ბევრიც სხვა გადამხედია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 31)

ამ სევდიანი ლექსის აჭარულ ვარიანტს, რომელიც 1987 წელს არის ჩაწერილი დაგველი სახალხო მოქმელის – მემედ ქათამაძისაგან, დასასრული აშკარად ოპტიმისტური აქვს:

წარმავალია ყოველი,
თუმც მოსაჩვენრად ბრწყინდება,
სოფელი ჩვენი ხან ნათობს,
ხან მოულოდნელ ბინდდება.
ასწლოვან სიცოცხლე მაინც
ჩიტივით გაგვიფრინდება,
დიდხანს განაწყენ ოჯახში
ვარდებიც აყვავილდება.

(ბსუქცფა)

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში დადასტურებული ერთ-ერთი ფილოსოფიური ლექსის თანახმადაც, წუთისოფლის მადლიერი არავინაა:

ეს სოფელი საზოგადოდ
ძნელად აუტანელია.
ამინიშნე ერთი ვინმე,
კმაყოფილი რომელია.

(ბუნბიფა, საქმე № 118: 85)

კლარჯულ ფილოსოფიურ ლირიკაშიც იდენტური შეხედულებაა გამოთქმული:

ტყვილი და არაფერია
აქაური დუნდა;
გავლილი და წასული
უკან არ მობრუნია!..

(შოშვილი, 2017: 339)

ამგვარი ხასიათის ლექსებში გაცხადებულია უნდობლობა ჭრელი წუთისოფლის მიმართ:

სოფელს რა მხარეც უნახე,
სუყველა მხარე ჭრელია;
ძმაცა ვცან და ძმობილიცა,
ფეხქვეშ მიწისა მთხრელია.
სადაც მოკეთე მეგონა,
სულყველა ჩემი მტერია;
ეს ამისთანა სიცოცხლე
აბა, რა სანატრელია!
ნუ დაენდობი სოფელსა,
სოფელი ჭრელი გველია!

(ქ. ხ. პ., 1979: 39)

წუთისოფლისადმი სამდურავი ხალხმა ეპიკური გმირის – როსტომის პირითაც გამოთქვა და ამით მეტი დამაჯერებლობა შესძინა ნათქვამს:

როსტომ თქვა: ესე სოფელი
კაცს ხელში გაუქარდება,
ვინცა სთქვა, ახლა მე დამრჩა,
არც იმას აუთავდება.

(ქ. ხ. პ., 1979: 41)

მიუხედავად ასეთი განწყობისა, ქართველი ხალხის დამახასიათებელი თვისება მუდამ ჯანსაღი ოპტიმიზმი იყო. იგი ყოველთვის, ყველა ვითარებაში ეძიებდა ხსნის გზას. ერთ-ერთი ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლექსის მიხედვით, ხსნა სიმართლეშია:

ეს ჩვენი წუთისოფელი
ათასნაირად ჭრელია,
მზისა და მთვარის ყურება

აღარა სანატრელია;
აღარც მზესა აქვს სიცოცხლე,
მთვარის ნათელიც ბნელია.
აღარ სჩანს, კაცი ვინ არის
მართლისა სიტყვის მთქმელია.
გმირულად, ძველად, ვერ ნახავ
კაცთ ხელში მშვილდს და ისარსა,
აღარ მწადიან, ვიუბნო,
რადაც მღრღნის გულის ფიცარსა.
მთას მთობა აღარ სწადიან,
აღარც თუ ბარსა ბარობა.
სიმართლეს მივყვეთ, ძმობილნო,
მასში ვეძიოთ წყალობა...

(ქ. ხ. პ., 1979: 32)

წუთისოფელში სტუმრად მყოფი ადამიანებისათვის სიმართლის, გულმოწყალების, სიკეთის, ურთიერთგატანის მაღალზნეობრივი მრწამსია გაიდგალებული აჭარაში დაფიქსირებულ ერთ ფილოსოფიურ ლექსში:

ვერა კაცი ვერ წაიღებს
წუთისოფლის ქონებასა.
წუთისოფლის სტუმრები ვართ,
ჩვენ წავალთ და სხვა დარჩება,
რასაც ვჭამთ და რასაც ჩავსვამთ,
ამის მეტი რა დაგვრჩება.
ანდა რასაც ხელით გასცემ,
ამის მეტი რა წაგყვება!

(ბსუნბიფა, საქმე № 118: 12)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის მშვენიერებაა წუთისოფლის შეცნობისადმი მიძღვნილი ლექსი “წუთისოფელი რა არი?”:

წუთისოფელი რა არი?
აგორებული ქვა არი,
რა წამს კი დავიბადებით,
იქვე საფლავი მზა არი.
საცა სოფელში მიხვიდე,
სუყველგან ორი გზა არი,
შუაში არი ხმელეთი,
გარშემო დიდი ზღვა არი.
ყველა ადამის შვილი ვართ,
თათარიც ჩვენი ძმა არი,

ჩვენსა და სომეხებ შუა
განყოფილება რა არი,
თუ ქალი გეტყვის დობასა,
ის უკეთესი და არი.
აგრეთი გქონდეს გუნება,
ვით მოწმენდილი ცა არი,
თუ არ იწამებ ამასა,
მუცლით ნაშობი რა არი?

(ქ. ხ. პ., 1979: 32-33)

ამ უაღრესად ოპტიმისტურ ლექსში გადმოცემულია ქართველი ხალხის ჯანსაღი ტრადიციები და ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმი. ქართველი არასოდეს დამონებია მკაცრ წუთისოფელს; მის წინააღმდეგ ხმასაც იმადლებდა, ერთგვარად საკუთარ თავსაც ამაგრებდა, იმედისა და რწმენის კოშკს იგებდა. ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის გულმართალი და ჯანსაღი ნაკადი სწორედ აქ დადგა მოწოდების სიმადლებზე, იქადაგა რა ნათელი ოპტიმიზმი და ცხოვრების მიყოლა, ადამიანური ვალის კეთილსინდისიერად მოხდა. მომავალი თაობების წინაშე პასუხისმგებლობა და ვალდებულება, ქედუხრელობა და უკეთესი მომავლის რწმენა.

ზეპირსიტყვიერების ცნობილი მკვლევარი ვახტანგ კოტეტიშვილი ამ ლექსის შესახებ წერდა: "ეს მშვენიერი ლექსი მიმზიდველია უმთავრესად იმ მიაბიტი კოსმოპოლიტიზმით, რომელიც ისე მარტივად და ღრმად გვიჩვენებს ჩვენი ხალხის განწყობილებას სხვა მოდგმათა მიმართ... ეს ადამიანობა უფრო მაღლა დგას, ხალხის აზრით, ვიდრე ერთი დედ-მამის შვილობა და მიუხედავად სხვადასხვა რელიგიური თუ სახელწიფოებრივი თავკერძობისა, რომლის გამოც ერთ მოდგმას მეორეს უსევენენ, ხალხმა მაინც არ დაკარგა თავისი რწმენა, და თვისთვის, ჩუმიად, ამ იდეას უფროხილდებოდა. ხსენებული ლექსი ფორმის მხრივაც მარტივია და დიადი; აქ არ არის რაიმე სამკაული, რომ აზრი იტვირთებოდეს. პირიქით, ისე არის ნათქვამი ყოველი ფრაზა, როგორც ხალხი ლაპარაკობს ... ლექსში დიდი ოსტატობით არის შერჩეული რიტმიც: ფენა-ფენას ეფარება და ბოლო რითმათა უნისონობა კი თითქოს მსმენელში შთაგონებას ახდენდეს, რომ კარგად შეითვისოს, თუ "წუთისოფელი რა არი" (კოტეტიშვილი, 1961: 321-322).

სიკვდილის დამარცხება სულის სისპეტაკით, უფლისადმი სწრაფვით შეიძლება; უფლის სიყვარულის დამსახურება კი სიკეთის თესვითაა შესაძლებელი; ერთ-ერთ აჭარულ ფილოსოფიურ ლექსში ადამიანის ჭეშმარიტ მოვალეობად დასახულია სიკეთე, სიმართლე, გაჭირვებულის დახმარება, მოყვანის სიყვარული:

ქვეყნად მე მწამს ერთი რამე,

იმას ვფიქრობ დღე და ღამე.
 სიცოცხლეში ჭკვა იხმარე,
 გაჭირვებულ დაეხმარე.
 ნურას ავსა გაუკეთებ,
 ნუ დაკარგავ სიმართლესო.
 სადაც წახვალ, თან წაგყვება,
 მოგინათებს სინათლესო.
 შენი სვი და შენი ჭამე,
 სხვის ნაშრომზე ნუ გაქ თვალი,
 როცა წახვალ ამ ქვეყნიდან,
 ნუ წაგყვება სხვისი ვალი.
 მეზობელს რომ ეყვარები,
 ღმერთსაც შეუყვარდებიო.
 ყველა შენთვის გადიშლება
 იქ ჯენნეთის ვარდებიო.

(შიომჭვილი, 2002: 180)

ეკლისიასტეც გვასწავლის: “გუწყი, რადგან არაფერია კაცისათვის
 იმაზე კარგი, რომ გაიხაროს და ქმნას სიკეთე, ვიდრეც ცოცხლობს”
 (ეკლესიასტე, 3: 12).

აღამიანური ბუნება, მისი შინაგანი მისწრაფებანი და ვნებათაღელვა,
 ქართველთათვის დამახასიათებელი შეუპოვრობა და დაუდგრომლობა
 შესანიშნავად აისახა ელევგიური ხასიათის ლექსში “ჯავრიანი გული”:

გულო, ჯავრისგან მოკლულო,
 რა დაგაყარო წამალი?
 არც მოგიდგება ექიმი,
 არც მოგეტევა სამარი.
 ეს ჩემი გული ორია,
 ერთში წვიმს, ერთში დარია;
 ავტირდე, შევერი ღრუბლებსა,
 რომ გავიცინო, დარია.
 ეს ერთი გული მეტყოდა:
 მოკვდი, რათა ხარ მთელია!
 მეორეც ამას ამბობდა:
 იყავ, აჯავრე მტერია!

(ქ. ხ. პ., 1979: 42)

პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიუთითებდა, რომ ქართველი “უდი-
 დესი გასაჭირის დროსაც არ ეძლეოდა სასოწარკვეთილებას, რომელსაც
 გული, ჯავრით და მძიმე ცხოვრებით სიკვდილის პირად მისული, მაინც
 ამას უკარნახებდა: “იყავ, აჯავრე მტერია!” (ვირსალაძე, 1968: 258).

იმედინი განწყობილება, წუთისოფლით ტკობა, საზოგადოებაში სა-
კუთარი ადგილის პოვნა ხალხური ფილოსოფიური ღირიკის მრავალ
ნიმუშში იქადაგა ჩვენმა ხალხმა, დაგმო რა პესიმიზმი:

არც არა მარგო ტირილმა,
არც არა ცრემლის დენამა,
აჯობა ისევ სიცილმა,
ლაქარდიანმა ენამა.
გამხიარულდით, სწორებო,
სანამ ერთურთსა ვხედავთო,
მოკვედებით, დავიკარგებით,
შავს მიწას ამოვხედავთო.
შავის მიწისა ნაჟური
გულზედა ჩამოგვდიოდეს,
ტიროდეს ქალი და რძალი,
ჩვენ ერთიც არ მოგვდიოდეს.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 375-376)

ანდა:

არ ვარგა ჭირში გატეხა,
თუ კაცი გონიერია:
წავა და ყველგან დარჩება,
სოფელი ღონიერია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 41)

მიწიერი ტკივილების ძღვევა შინაარსიანი ცხოვრებით, სიყვარულითა
და სიტბოთი ქართული ხალხური ფილოსოფიური პოეზიის ლაიტმოტი-
ვია:

წუთისოფლის სტუმრები ვართ,
ჩვენ წავალთ და სხვა დარჩება.
რასაც ერთურთს გავახარებთ,
ამის მეტი რა შავგერჩება,
სამი ადლი ტილოს მეტი
სამარეში რა ჩავგვეება?

(ქ. ხ. პ., 1979: 33)

მრავალჭირგამოვლილი აჭარელი სახალხო მოქმელი ასეთ დარიგე-
ბას გვაძღვეს:

ათას წელიწადს კარქი ხარ,
მაქვერი თუ ხარ შენაო:
ამ ორი დღის სიცოცხლეში
ნუ გინდა ნურვის წყენაო.

შუვედდავ, დედას უთხარი:
ნენაო, ჩემო ნენაო...

(ბსუნბიფა, საქმე №136: 61)

§3. ეთიკური კრედო

ფილოსოფიური პოეზიის ერთ ნაწილს ახასიათებს რელიგიურ-მისტიკური განწყობილება, უიმედობა, რწმენა ბედისწერის გარდაუვალობისა, მაგრამ, უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხური პოეზია მაინც ოპტიმისტურ პოზიციებზე დგას, ჯანსაღი თვალთ უყურებს ცხოვრებას და მასთან ჭიდილში ხედავს ადამიანის არსებობის აზრსა და მიზანს. მკვლევარი ზურაბ თანდილავა, ახალიზებს რა ცნობილი ჭვანელი მელექსის – რეჯებ მქავანადის რელიგიურ-ფილოსოფიური ხასიათის ლექსებს, მართებულად შენიშნავს, რომ ავტორის ძირითადი მიზანი რელიგიური მრწამსის გადმოცემა-ქადაგება, მისი პროპაგანდა როდია, “ეს მხოლოდ ფონია. მთავრი თვით ადამიანი და მისი სააქაო ცხოვრება, ადამიანთა შორის ურთიერთობაა. მთქმელს სურს, შთააგონოს ადამიანს: იყოს სიკეთის მსახური, იყოს მომთმენი... ნუ იქნება ქედმაღალი, ამპარტავანი; ახსოვდეს, რომ ადამიანის ღირსება “ფარა-ფულის ქულუჩებით” არ განიზომება; მუდამ ქეიფი და ცხენზე ჯდომა არავის მისცემს ხელს. და ბოლოს, ავტორს სურს, დაარწმუნოს ადამიანი, რომ ქვეყანა ცვალებადია...” (თანდილავა, 1982: 190).

დაუღალავ შრომასა და რუღუნებაში პოვებს ქართველი კაცი სულიერ სიმშვიდესა და კმაყოფილებას; ახლის ძიებასა და შემოქმედებით წვაში ეძებს საკუთარი არსებობის გამართლებას; თაობიდან თაობებს ასწავლის, რომ “ქვეყანა საგარჯილოა, ზარმაცი სასაცილოა...”.

გამრჯე, მშრომელი ადამიანის გულს ხომ საჯავრებლად არც ეცაღა; სახალხო მგოსანი ასე მოძღვრავს თანამემამულეთ:

თავსა სევდასა ნუ მისცემ,
გულს ხავსი მეეკიდება!

(ქ. ხ. პ., 1979: 42)

ქართულ ფილოსოფიურ ლირიკაში ღრმად და დამაჯერებლად აისახა ქართველი ხალხის მისწრაფება მეგობრობისადმი, მშვიდობიანი თანაარსებობისადმი:

წუთისოფელი ასეა,
ღამე დღეს უთენებია,
რაც მტრობას დაუნგრევია,
სიყვარულს უშენებია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 31)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკა გვასწავლის სტოიციზმს, მოთმინებას. ბრძენი ქართველი კაცისათვის დამახასიათებელი ფილოსოფიური სიდინჯით გემოდღვრავს ფშაველი სახალხო მოქმელი, რომ დრო ყველაფრის მკურნალია:

“რა ვქნისა” ციხე ავაგე,
ჯავრი შავაბი კარადა!
საიქიოდან მოვიდნენ
ამ ციხის სანახავადა.
ბევრი უარეს ციხესა,
კარ ვერ გატეხეს ძალადა,
მემრე თქვეს: “ – დროი მოვალის,
კარ გაიდების თავადა”.

(ვირსალაძე, 1968: 258)

ამ ბრძნულ ლექსში, რომელიც ფშაველ ივანე გორზამაულს გამოუთქვამს 1950 წელს ვაუიშვილის სიკდილის გამო, დიდებულად არის წარმოდგენილი საწუთროს შეცნობის ღრმა ფილოსოფიური ნიჭი და, ამავე დროს, გამორჩეული ადლო, თავს გადახდენილი მწუხარების განზოგადებისა და საყოველთაოდ, სახალხოდ გაცხადებისა; მასში კიდევ ერთხელ არის გამჟღავნებული საყოველთაოდ ცნობილი ჭეშმარიტება, რომ "დრო ყველაფრის მკურნალია" – "დროი მოვალის" და ყოველგვარი ჯავრის კარები თავადვე გაიდება – სწორედაც ეს არის ქართული ხალხური ფილოსოფიური აზროვნების იგავიუწვდომელი თეზა, რამაც მრავალ ქართველებში გამოატარა ჩვენი ბრძენი ხალხი.

ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშები თვით უკიდურესი მწუხარების ჟამსაც კი გამძლეობას, “ჭირსა შიგან გამაგრებას” გვიქადაგებს:

... გამაგრდი, გულო, გუნებაგ,
როგორც მყინვარი სალიო!
ნუ შასწუხდები მაშინაც,
კარზე რო გეწვას მკვდარიო!
თორ მალე მოვა სიკვდილი –
ტუქსი, არმოცინარიო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 47)

ჭირის დროსაც მღერის ქართველი, ცრემლებს მაღავს და მღერის, ქედს არ უხრის ჭირვეულ წუთისოფელს, მტრის ჯინაზე გულის დარდს იქარვებს; თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილ ერთ ფილოსოფიურ ლექსში დახატულია უდრეკი ნებისყოფა ქართველი კაცისა, რომელიც არასოდეს ეგუება მწარე ხედრს:

განა ლადი ვარ, რომ ვმღერი,
გულისა დარდსა ვიქარვი,

ვინაც ჩემს იტყვის, “ლადია”,
ჩემსავით ლადიმც ის არი,
ძმასაც მაუკვლენ ლეკები,
ძამას – ნასროლი ისარი,
ანამც მაუკვლენ ნაძმობსა,
არც ძმაზე ნაკლებ ის არი!

(ქ. ხ. პ., 1979: 47)

სიხარბე და გაუმაძღრობა, არამი ღუკმით ტკბობა და სხვათა ნაოფ-
ლართ თვითკმაყოფილება დაგმობილია ქართულ ხალხურ ფილოსო-
ფიურ ლირიკაში:

კაცი უნდა ხერხი იყოს,
გაჰქონდეს და გამოჰქონდეს,
არც უნდა რომ ხარბი იყოს,
სულ თავისკენ გამოჰქონდეს,
უნდა თავის ოფლსა სჭამდეს,
განა თუ არამი ჰქონდეს!

(უმიკაშვილი, 1964: 200)

ხალხური ფილოსოფიური პოეზია კიცხავს სიამაყესა და ამპარტავ-
ნობას და აიდილებს თავმდაბლობას, სიკეთის სამსახურს, ურთიერთშე-
თანხმებასა და ტკბილმოუბრობას:

ტკბილმა ენამ, კარგმა სიტყვამ
ხმალი უკანვე ჩააგო.
თოფის ფეხშეყენებულის
კვესი უკანვე გადადო,
ამაყმა კაცმა, ბოროტმა
გული ხანჯალზე ააგო.

(უმიკაშვილი, 1964: 200)

ჰუმანიზმის ერთგული მიმდევარი ქართველი ხალხი გმობს ძალმომ-
რეობას და ღაღადებს ჭკუის, სიბრძნის მიყოლას:

ჭკუამ მოჭამა სოფელი,
ვერ – ხმალმა ამოღებულმა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 71)

ქართულ ხალხურ ფილოსოფიურ ლირიკაში დაგმობილია სიძუნწე
და გაუტანლობა:

ეს ზოგი კაცი რასა გავს,
ანუ სათქმელად რისათვის,
რასაც იშოვნის, ინახავს
იმ ერთი შავი დღისათვის.
არც თავს არგია, არც სხვასა,

არცა მოღვაწობს ღვთისათვის,
გადაბრუნდება, მოკვდება,
დარჩება ეშმაკისათვის.

(უმიკაშვილი, 1964: 194)

მშობლების პატივისცემა, მათი ამაგის დაფასება ქართული ხალხური ფილოსოფიური პოეზიის ერთ-ერთი აქტუალური თემაა; ამგვარი ლექს-სიმღერების უმთავრესი ადრესატია დედა; მადლიერი შვილი წუხს, რომ დედის ამაგს ვერასოდეს გადაიხდის:

ვაიმე, დედის ამაგსა
რო ვერ გადავიხდი, რა ვუყო?
ზურგს ავიკიდო საბლითა,
რო ვერა ვზიდო, რა ვუყო?
დევეგდო დედამიწასა,
ქვეშენელ ჭინჭველას ხმა ვუყო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 68)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის ერთ-ერთი სპეციფიკური თემაა, აგრეთვე, ჩივილი სიბერის გამო და, ამავე დროს, მოხუცებულებისადმი პატივისცემის ქადაგება. სიბერე-სიძაბუნე მტკივნეულად განიცდება ადამიანებისაგან, განსაკუთრებით მათგან, ვინც წარსულში განთქმული ვაჟკაცი ყოფილა; ლექსი “... ბერი კაცი ვარ...” ამგვარ განწყობას გადმოსცემს:

ბერი კაცი ვარ, ნუ მხაგრავ,
ყველა დაგიწყებს გმობასა,
გაგწირავს მთელი ქვეყანა,
არავინ გიზამს ძმობასა.
ბერი კაცი ვარ, ნუ მომკლავ,
ერი დაგიწყებს გმობასა,
სადაც კი შემოგეყრები,
გეტყვი შვილსა და ძმობასა!

(კოტეტიშვილი, 1961: 279)

ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკა, ისევე როგორც მთლიანად ქართული ზეპირსიტყვიერება, მუდმივად ქადაგებს ძმობასა და ერთობას, ურთიერთგატანას, კეთილმეზობლობასა და სოფლის სამსახურს და გვაძლევს სენტენციას, რომ, რასაც სხვისთვის ინდომებ, იმას მიიღებ თავად:

მე სოფლის თავსა ვესახლე
და არ სოფელი ჩემს თავსა.
სოფელი კარგად მთავსობდა,
თუ მე სოფელი მეთავსა,

რაც მე სოფლისად მინდოდა,
წინ-წინ მოიდა ჩემს თავსა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 330)

ამიტომაც შენატრის სახალხო მთქმელი კარგ კაცს, რომელსაც სოფელი მადლიერი ჰყავს:

რა კარგია კარგი კაცი,
კარგ ანდეზედ აგებული.
სოფელი ჰყავს მადლიერი,
სწორის გული – მოგებული!

(ქ. ხ. პ., 1979: 44)

გულუხვობა, ერთმანეთზე ზრუნვა, ღია კარი და ღია გული ქართველი ხალხის ოდინდელი თვისებებია და ქართული ფილოსოფიური ლექსიც ამასვე მოგვძახის:

ნეტა რო, ჩემი სასახლე
მალლა მთაზედა აღმეგო,
გამვლელ და გამომვლელისთვის
დღე ყოველ კარი გამელო,
სიტყვა არვისთვის მეწყინა,
სულ ყველას გული მომეგო,
რაც მეშოვნა და მეპოვნა,
სრულ გლახაკებზედ გარდმეგო!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 377)

თურქეთის რესპუბლიკაში, სამსუნის პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ ქუშნაში მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირ-სიტყვიერებამ ბოლო დრომდე შემოინახა ქართული ფოლკლორული შემოქმედების ამ მშვენიერი მარგალიტის ვარიანტი (მთქმელი 87 წლის ვაიოელ მუჰაჯირთა შთამომავალი იაშარ ილდიზი):

ნეტაი, ჩემი ყონალი
ე, იმ მთი წვერზე ამეგო,
უცხოთვინ, სტუმართვინა
ყოველდღე კარი გამელო,
გონჯი არვითვინ არ მეთქვა,
სხვისი დერდები წამელო,
ბევრი ალთუნი მენახა,
ავატყოფითვინ გამელო!

(ზოსიძე, 2017: 124)

ბრძნად მოუბნობის მოყვარული ქართული ფილოსოფიური ლირიკა გმობს უთავბოლო და უსაგნო ლაპარაკს:

შავ ლუდსა, წითელს ღვინოსა
განა სწორ-სწორად სმა უნდა?
ენაზე მოსულს სიტყვასა
განა სუყველას თქმა უნდა?

(ქ. ხ. პ., 1979: 70)

გვარიშვილობასთან შედარებით ზრდილობის უპირატესობის მაღიარებელი ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლექსის მრავალი ვარიანტი შეიქმნა ჩვენში; ერთ-ერთი ვარიანტის თანახმად, რომელიც გმირი როსტომის პირით არის გაცხადებული, რომ, რაკი სიკვდილს ვერაფერი იხსნის, ამიტომ შიში და “დაღრეჯილობა”, როგორც სულმნათმა რუსთაველმა ბრძანა, სამარცხვინოა; უსახელო, ცარიელ გვარიშვილობას კი ადამიანის პირადული ღირსებანი სჯობს:

როსტომ თქვა: მიწა გრილია,
სიტყვას არ უნდა რბილობა,
შიში არ იხსნის სიკვდილსა,
ცუდია დაღრეჯილობა;
რაც ომში კაცი დევსწროს,
გარჯა უნდა და ცდილობა,
ათასად გვარი დაფასდა,
ორი ათასათ ზრდილობა,
თუ კაცი თითონ არ არის,
ცუდია გვარიშვილობა!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 282)

ქართულ ხალხურ ფილოსოფიურ ლექსებში, რომელთა დიდი ნაწილი აფორიზმებად არის ქცეული და ეთიკურ პრობლემებს ეძღვნება, ბრძნულად და დამაჯერებლად გვეძლევა მდიდარი ცოდნა, გამოცდილება, რაც ჩვენს წინაპრებს საუკუნეთა მანძილზე დაუგროვებიათ, ცხოვრებისეული მკაცრი საზომით გაუზომ-აუწონიათ, გამოუცდიათ და შეუთვისებიათ; ფილოსოფიური ღირიკის ნიმუშებს საუკუნეთა სიღრმიდან მოაკვთ სიცოცხლის სიყვარულის, მოძმეთათვის თავდადების, ურთიერთგატანის, ინტერნაციონალიზმის, ბოროტზე კეთილის გამარჯვების, ადამიანის დანიშნულების ზოგადკაცობრიული პრობლემები და ნათელი, ჯანსაღი იდეალებით მოძღვრავენ შთამომავლობას.

თავი XI. სასულიერო პოეზია

მსოფლიოს ყველა ხალხის ზნეობრივი მრწამსის უმთავრესი წყაროა სასულიერო-რელიგიური ხასიათის ფოლკლორული შემოქმედება, რომლის ფესვები ბიბლიასა და აპოკრიფულ ლიტერატურაშია დასაძებნი.

დედამიწის ერთ-ერთმა უძველესმა ბინადარმა ქართველმა ხალხმა თითქმის ყველა რელიგიურ-იდეოლოგიური საფეხური განვლო და ებრეთწოდებულ “მსოფლიო რელიგიებს,, უაღრესად მომზადებული, ღრმად გაცნობიერებული, საუკუნეთა ტვერში გამოტარებულ-გამობრძმედილი ზნე-ჩვეულებებითა და საგულისხმო ეთიკური კონცეფციებით დახვდა, რაც სათანადოდ აისახა რელიგიური ხასიათის თქმულება-გადმოცემებში, ლეგენდებში, ზღაპრებსა თუ ლექს-სიმღერებში. ამ ნაწარმოებთა გენეზისის, ჟანრობრივი სტრუქტურის, შესრულების ტრადიციის, გავრცელების არეალისა თუ სხვა საკითხების შესწავლას ქართულ ფოლკლორისტიკაში სათანადო ნაშრომები მიექდვნა (ჩიქოვანი, 1946: 350-355; ცანავა, 1968: 332-350; სიხარულიძე, 1970: 291-292; შამანაძე, 1973; 1979; შიოშვილი, 2004: 194-276 და სხვა); თუმცა, სამოცდაათწლიანი ე.წ. „ათეისტური სივრცის” იდეოლოგიიდან გამომდინარე, ზემოაღნიშნულ ნაშრომთა უმეტესობაში სასულიერო ზეპირსიტყვიერება ათეისტური თვალთახედვით არის გაანალიზებული. საბედნიეროდ, ბოლო ხანებში სასულიერო ფოლკლორის კვლევამ ინტენსიური სახე მიიღო.

ქართული ხალხური სასულიერო პოეზია ჟანრობრივად წარმოდგენილია საეკლესიო-რელიგიური შინაარსის ეპიკური, ლირო-ეპიკური და ლირიკული ლექს-სიმღერებით, რაც ტრადიციული ქართული ფოლკლორის მძლავრ ნაკადს ქმნიდა. ეს ლექს-სიმღერები მესტირეთა რეპერტუარსაც ამშვენებდა და ამ გზით ვრცელდებოდა საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, იჩენდა ვარიანტებს, იხვეწებოდა. სამწუხაროდ, კომუნისტურ-ათეისტური მმართველობის დროს ქართული ზეპირსიტყვიერების ამ უძველეს დარგს სოციალური ნიადაგი შეერყა, რამაც გარკვეულწილად შეაფერხა მისი ფოლკლორული ბრუნვა. მიუხედავად ამისა, ქართულმა ხალხურმა სასულიერო-რელიგიურმა სიტყვიერებამ მაინც შეასრულა თავისი საკაცობრიო მისია, იგი ზნეობისა და რელიგიის ხანგრძლივი და მრავალსაპექტიანი ურთიერთობის ერთ-ერთი ღირებულები და ანგარიშგასაწვევი უბანია, სადაც თვალსაჩინოდ გამოვლინდა რელიგიის ზნეობად მიჩნევის ისტორიული ინტერესები; სასულიერო ფოლკლორის ერის კულტურული ცხოვრების მასაზრდოებელი წყაროა, ზნეობრივ-მორალური, გონებრივი და ფიზიკური განვითარების საფუძველთა საფუძველია. მასში გაცხადებული რელიგიური მოტივაციისა თუ სხვადასხვა

ელემენტის შესწავლას განსაკუთრებულად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც ჩვენი ხალხის ჯანსაღი, ტრადიციად ქცეული, ზნე-ჩვეულებების, მაღალმოქალაქეობრივი ეთიკურ-ესთეტიკური ღირებულებების, აღმზრდელი-დიდაქტიკური პოტენციალის გამოსავლინებლად, აგრეთვე – ქრისტიანობის სოციალური ბუნების შესასწავლადაც.

ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ძირითადი თემებია: სამყაროს შექმნა და ადამიანის გაჩენა, ანუ ხალხური შესაქმე; სულეთი, ანუ “სამზეოს მოკლებულთა”, სამყოფელი და მისი ბინადრები; ძველი და ახალი აღთქმის პერსონაჟები.

§1. ხალხური შესაქმე

სასულიერო ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თემაა უფლის მიერ სამყაროს შექმნა და ადამიანის გაჩენა. კოსმოგონიურ ლექსში “ქვეყნის გაჩენა” (ქ. ხ. პ., 1973: 96-97) უფლის მიერ ქვეყნის შექმნის მოტივი არსებითად ბიბლიური ლეგენდის იდენტურია. ლექსი ხოტბა-დიდებას ასხამს შემოქმედი ღმერთის სამართლიანობას და მოგვითხრობს, რომ მან ცისქვეშეთში ყველაფერი გეგმაზომიერად განალაგა, ყველას და ყველაფერს მისი ადგილსამყოფელი მიუჩინა და, ამავე დროს, მანკიერთა დასასჯელად შექმნა ჯოჯოხეთი. ლექსის დასაწყისი სტრიქონებიდანვე გვეძლევა სენტენცია, რომ ადამიანი მაღლიერი უნდა იყოს უფლისა:

ღმერთო, შენი დაილოცოს
სასწორი და სამართალი!
გააჩინე ცა, ქვეყანა,
ზედ გამართე მთა და ბარი.
ცა უბოძოდ დააყენე,
სუ არ მიეც გასაყარი;
ზედ ვარსკვლავები გამართე,
ბნელი ღამის მნათობარი.
.
.
.
.
ანგელოზებს ზეცა მიეც
სახსენებელ-საგონელი,
ადამიანს – დედამიწა,
ცხვარი, ძროხა, საქონელი...

(ქ. ხ. პ., 1973: 96)

ზოგიერთ ვარიანტში სამყაროს შექმნელია იესო ქრისტე:

უწინ იყო ზღვა ქვეყანა,
გადაშრა და დარჩა ხმელი,
მაშინ კაცი არსად იყო
ქვეყნიერად განაჩენი.
ჰკვირობდა იესო ქრისტე,
თვითონ ი ჩვენი გამჩენი;
ძირიდგან მიწა ეილო,
მიწა იყო ყვითლის ფერი,
ამას სული ჩაუბერა, –
ადამ დადგა კაცის ფერი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 101-102)

ანდა:

დალოცვილმა ქრისტე ღმერთმა
ჩვენთვის ცეცხლი ააბოლა,
ახლო-ახლო დაგვასახლა,
ჩვენთვის კარგი მოინდომა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 124)

ზოგიერთი სასულიერო ლექსის მიხედვით კი სამყაროს შექმნის სი-
კეთეს ღვთისმშობელს მიაწერენ:

ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელმან
ქვეყნის შენება ინება,
ცასა უბოძა ღრუბელი,
წვიმასა – ჩამოდინება,
დედამიწასა – ბალახი,
ქვევიდამ ამოდინება...

(ქ. ხ. პ., 1973: 135).

ამგვარი ანაქრონიზმები სრულიად ბუნებრივია და ქრისტიანობისად-
მი ქართველი ხალხის განსაკუთრებული დამოკიდებულებით უნდა აიხს-
ნას.

ქართულ სასულიერო-კოსმოგონიურ ლექსებში მიწისაგან (თიხისა-
გან) ადამიანის გაჩენის მოტივიც ბიბლიურ ლეგენდას იმეორებს. აჭარის
ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული მითოლოგიურ-რელიგიური ხასია-
თის თქმულება “ადამიანის გაჩენა” (ბსუნბიფა, საქმე №240: 37-49) დედა-
მიწისაგან ადამიანის შექმნას ზნეობრივ ასპექტს უდევს საფუძვლად:
“გამჩენელმა ღმერთმა უბრძანა ანგელოზებს, წადით, ტალახი აიღეთ და
ადამიანი გააკეთეთო... დედამიწამ სასტიკი უარი განაცხადა, მიწა არ
მისცა ანგელოზებს და უარი ასე დაასაბუთა: “... ცოდვიანი ადამიანები
უნდა გაჩნდნენ და მერე ისევ მე უნდა მჯღაგნონო”. თქმულების მიხედ-
ვით, სამყაროს შემოქმედმა მაინც შეასრულა განზრახვა; ეზრავლი

(სულთამსუთავი) გააგზავნა და მიწა ძალით წაართვა დედამიწას, ოღონდ უბრძანა, ერთი ადგილიდან არ აელო, რათა ადამიანები ერთი ფორმისანი არ ყოფილიყვნენ. ხალხური შესაქმის პრობლემები და საერთოდ კოსმოგონიურ ლეგენდებთან დაკავშირებული საკითხები სრულყოფილად არის გაანალიზებული ნოდარ შამანაძის მიერ (შამანაძე, 1973: 17-42). ამ რიგის ლექსების (“ადამ და ევას ლექსი”, “ადამ და ევა”, “პირველ გამჩენელმა”, “ადამიანის წლოვანება” და სხვა) უმთავრესი პრობლემაა ადამისა და ევას შეცოდება და მათი დასჯა უფლის მიერ. პირველქმნილი ცოდვა სიკვდილ-სიცოცხლის და ამდენად – სიკეთე-ბოროტების პრობლემას უკავშირდება (გველი – ბოროტების სიმბოლო, ცდილობს, დაუკარგოს ადამიანს სიკეთე და აღწევს კიდევ მიზანს).

ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის კოლექტიური ავტორი განსაკუთრებულად გამოკვეთს ედემის სიკეთეს, მის პირველ ბინადართა უზრუნველსა და უშფოთველ ცხოვრებას, რათა შემდეგ უფრო თვალნათლივი გახადოს მათი შეცოდების სიმძიმე:

დაუმშვენა ეს ქვეყანა
 მზე, მთვარე და ვარსკვლავებით,
 დაუმონა ყველა მხეცნი,
 პირით ულოკეს ფეხები ...
 (ქ. ხ. პ., 1973: 100)

ანდა:

ადამ ნათლით შემოსილსა
 არ უნდოდა ტანსაცმელი,
 არც მუშაობა უნდოდა,
 სარჩო ჰქონდა ძველისძველი,
 დღემუდამ ჩამოდიოდა
 ზეციდან გაფცქვნილი მწვერი.
 (ქ. ხ. პ., 1973: 102)

როგორც ბიბლიიდან არის ცნობილი, მიუხედავად ამგვარი უზრუნველი ცხოვრებისა, პირველმა ადამიანებმა დიდხანს ვერ შეინარჩუნეს უცოდველობა, დაარღვიეს უფლისადმი მიცემული აღთქმა (არ ეჭამათ ცნობადის ხის ნაყოფი, რითაც შეიცნობდნენ კეთილსა და ბოროტს) და დაკარგეს სამოთხეში ცხოვრების უფლება. ღმერთმა ადამი და ევაც დასაჯა და – ევას შემცდენელი გველიც (დაბ., : 2,3). ამ ეპიზოდის თხრობისას ხალხური სასულიერო ლექსები არსებითად იმეორებენ ბიბლიურ სიუჟეტს; მათში “ცნობადის ხე” ან ლეღვის ხეა, ან ვაშლის ხე, ანდა – ზოგადად “ერთი რიგი ხილი”, “ერთი ხე”.

ადამისა და ევას შეცოდებისა და დასჯის მოტივის გენეზისის ძიებაში ნ. შამანაძე უშუალოდ სამყაროსთან მიიყვანა (შამანაძე, 1973: 37-38,

42); აკაკი ბაქრაძეს მიაჩნია, რომ, “შესაქმეს მითის თანახმად, ადამიანს აცდუნებს არა ქალი, არამედ – ცხოვრება” (ბაქრაძე, 2000: 188), რადგანაც ქალის სახელი “ევა” ძველებრაულად ნიშნავს ცხოვრებას; “ცხოვრება” ადამიანის საკუთარ სახელად საქართველოში ოდითგან იყო გავრცელებული; სახელი “ადამ” ქართულად ნიშნავს “კაცს” და ბოლო დრომდე გვხვდება მამაკაცის საკუთარ სახელად. თავისი მოსაზრების დასამტკიცებლად ა. ბაქრაძე მოიხმობს ვიქტორ ნოზაძისეულ ცნობას გერმანიაში, ვორმსის ტაძარში, არსებული ქანდაკებისა (“ქალი-ქვეყანა”) და ხალხური ლექსის შესახებ და დასძენს: “ამ ქანდაკებითა და ლექსით სრულად არის განმარტებული ევას მიერ ადამის ცდუნების პარაბოლური შინაარსი”. ქართულ მითოლოგიურ აზროვნებაშიც ხომ ცხოვრება ქალის სახით არის წარმოდგენილი და, ამდენად, კაცობრიობის თავდაპირველი ცოდვის გენეზისის თაობაზე აკაკი ბაქრაძისეული მოსაზრება საგსებით ღოგიკურია.

აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით ძალზე საინტერესოა, აგრეთვე, ა. ბაქრაძის მსჯელობა ქართულ სასულიერო მწერლობაში ქრისტეს მეორე ადამად მოხსენიების თაობაზე (ბაქრაძე, 2000: 186-189). მკვლევარი მოიხმობს მიქაელ მოდრეკილის, იოანე მინჩხისა და ბორენა დედოფლის საგალობლებს, ძლისპირებს, რომლებშიც იესო ქრისტე მოხსენიებულია “მეორე ადამად”, “ახალ ადამად”, ხოლო წმინდა მარიაში – ახალი ადამის დედად, ვინაც “ევას მიუზღო ვალი”. ამ საკითხთან დაკავშირებით ა. ბაქრაძე დასძენს: “ევას და ადამის ცდუნება სამუდამო დაღად დაესვა კაცობრიობის ცხოვრებას. ქრისტიანული რელიგიის თანახმად, იმ პირველი ცოდვით დაცემის შემდეგ ყოველი ადამიანი ცოდვილია საერთოდ. აი, ამ საერთო ცოდვისა და დანაშაულის გამოსყიდვის მიზნით მოავლინა ღმერთმა ძე თვისი ... მაშასადამე, წმინდა მარიამმა ევას იმიტომ მიუზღო ვალი, რომ შვა ქრისტე, ვინც ადამის ცოდვა იტვირთა და გამოისყიდა. ქალის შეცდომა ქალმავე გამოასწორა. ქრისტე იმიტომ არის მეორე ადამი, რომ ისეთივე წმინდა, უცოდველი და უმანკოა, როგორც იყო ადამი ცოდვით დაცემამდე” (ბაქრაძე, 2000: 188-189). ზურაბ კიკნაძეც მიიჩნევს, რომ “შობიდან იწყება გამოსყიდვის პროცესი, თავად შობაა პირველი მსხვერპლი, გაღებული ერთარსება სამებისაგან” (კიკნაძე, 1997: 16).

ქართულ ხალხურ სასულიერო ლექსებში ერთის მხრივ გამოთქმულია წუხილი და სინანული იმის გამო, რომ “ევა გადასცდა ცნებასა”, “პირს ჩამოცვინდათ ნათელი”; ევას საქციელი ადამის პირით არის დაგმობილი: “ამ ცუდმა ქალმა მაცდინა, გამატეხინა ბრძანება”, – თავს იმართლებს ადამი უფლის წინაშე; მეორეს მხრივ კი, რაც აკაკი ბაქ-

რადიკულ მოსაზრებას განამტკიცებს, იესო ქრისტეს მიერ ნადგურდება (ბათილდება) პირველი ადამიანების “მარმარილოს ქვა ნაჭერი” (ცოდვა):

დალოცვილმა ქრისტე ღმერთმა
ზღვაში ჩაკრა თვითონ ხელი,
ჩაკრა და ამოიღო
მარმარილოს ქვა ნაჭერი,
ადამ და ევას მონაცემი.
წვიკითხა, დაამტვრია
აგრე, როგორცა რომ მტვერი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 104)

სასულიერო ლექსში “გოლგოთის მთაზედ”, რომელშიც ჩამოყალიბებულია ქრისტიანთა ზნეობრივი დოგმები და დაგმობილია იესოს მიმართ გამოჩენილი იუდეველთა სისასტიკე, ნათქვამია, რომ მაცხოვარი “ჩვენი დახსნისათვის ჯვარს ეცვა”. ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მეტად ორიგინალურია აჭარაში გავრცელებული შერეული სახის ლეგენდა “ადამ და ევა”, რომელიც მუსლიმური შეფერილობისაა. ამ ლეგენდის თანახმად, სამოთხიდან გამოძევებული ევა “წყალზე მიდიოდა; წყალთან რომ მივიდა, დაამთქნარა და პირში ღმერთი ჩაუძრა. გავიდა ხანი და ევას მუცელი წამოებურა. ოცდახუთ ქრისტეშობისთვის გამოჩნდა ი ჩვენი მიქელ გაბრიელი”. ეჭვს არ იწვევს, რომ ლეგენდისეული “მიქელ გაბრიელი” იესო ქრისტეა. “ადამ და ევას” ლექსის რაჭულ ვარიანტში ეს ეპიზოდი ამგვარად იკითხება:

თურმე, წყალზე მიბრძანდება
მარიამი ღვთისმშობელი,
წყარო გრილთან რომ მივიდა,
დაამთქნარა მარიამმა:
ესო ქრისტე ჩაუძვრა,
თვითონ ი ჩვენი გამჩენი.
მარიამ მუცელს შეფსხვილდა,
რომ გევიდა ორი თვენი.
ოცდახუთ ქრისტეშობისთვის
იესო გამოჩნდა ჩვენი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 104)

ამრიგად, ადამ და ევას აჭარული ლეგენდაც მხარს უჭერს მოსაზრებას, რომ იესო მეორე ადამია, მეორე კაცია დედამიწაზე, ადამისეული ცოდვების მტვირთველად მოვლინებული.

ქვეყნისა და ადამიანის გაჩენის თემაზე შექმნილი ქართული ხალხური სასულიერო ლექსები კონტამინირებულია. ძირითად პრობლემასთან დაკავშირებული მოტივების გარდა, მათში ვხვდებით ფრაგმენტებს იესო

ქრისტეზე, სამოთხესა და ჯოჯოხეთზე, რასაც დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და საუკუნეთა განმავლობაში ემსახურებოდა ადამიანთა ზნეობრივ აღზრდას.

§2. სულეთი და მისი ბინადარნი

მიცვალებულთა სულებზე და სულთა სამყოფელზე სხვადასხვა ხალხში, მათი რელიგიური მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე, განსხვავებული წარმოდგენები არსებობდა. უმთავრესი, რაც ამ რწმენა-წარმოდგენებს აერთიანებს, სულთა დეფინიციაა კეთილ და ბოროტ სულეზად; ამგვარმა დაყოფამ კი დღის წესრიგში დააყენა სულებისადმი ნაირგვარი დამოკიდებულება, რაც მათი დამსახურების მიხედვით განისაზღვრებოდა. “წარმოდგენამ ბნელსა და ნათელ სულეზზე და, ამასთან დაკავშირებით, ადამიანის მიერ სიცოცხლეში კეთილი და ბოროტი მხარეების ჭარბად გამოვლენამ გაუნათლებელი სოციუმის ფანტაზია მიიყვანა იქამდე, რომ კეთილ სულთა თავშესაფრად შეექმნა ცის, სინათლის სამყარო, ხოლო ბოროტ სულთათვის – წყვედიადის სამეფო, რომელიც მიწისქვეშეთში იყო მოთავსებული” (ტეილორი, 1882: 209). ამიტომაც შემთხვევითი არ არის, რომ სიკვდილ-სიცოცხლეზე და, აქედან გამომდინარე, ადამიანის სააქაო და საიქიო ცხოვრებაზე ქართველმა ხალხმაც ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე თავისი შეხედულებები შეიმუშავა. ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრში ჩაქსოვილი ეს იდეალები შეიცავენ როგორც წარმართულ, ასევე ქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებს. მართალია, სულეთ-შავეთის ციკლის სასულიერო ფოლკლორული ნიმუშები ქრისტიანობამდეა შექმნილი, მაგრამ მათში ახალი სარწმუნოების (ქრისტიანობის) დამახასიათებელი მოტივებიც უხვად არის შეჭრილი. ამის კლასიკური ნიმუშია “სულეთის ღექსი”, რომელშიც გადმოცემულია ცოდვითა ტანჯვა-წამების შემზარავი სურათი. ეს თემა სასულიერო ღირიკის მრავალ ნიმუშშია გაცხადებული, რომელთა საერთო სათაურადაც “ქართული ხალხური პოეზიის” აკადემიური გამოცემის II ტომის შემდგენლებმა სრულიად მართებულად “სულეთი და შავეთი” შეარჩიეს (ქ. ხ. პ., 1973: 63-81). აქ გაერთიანებულ სასულიერო პოეზიის ნიმუშებში დახატულია ქრისტიანული საიქიოს წინამორბედი სულთა სამყოფელი, სადაც ცოდვილი სულები საშინლად იტანჯებიან, მადლიანები კი განცხრომაში იმყოფებიან. ცნებები “სამოთხე” და “ჯოჯოხეთი”, “საიქიო” და “სააქაო” აქ ჯერ არ დომინირებს; სულთა ქვეყანას აქ “სულეთი” ან “შავეთი” ჰქვია, მის მობინადრეთ კი – “მოშავეთენი”.

ქართველთა წარმოდგენით, სულეთში მოხვედრილმა ჯერ ბეწვის ხიდი უნდა გაიაროს. ხიდის ქვეშ კუპრი დუღს. ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მადლის მქმნელები ხიდზე ადვილად გადიან (“მადლის მქმნელი ასე ამბობს: “ჩემთვის ბუმბული ჰფენია!”), ცოდვიანები კი კუპრში ცვივიან (“ცოდოს მქმნელი ამას ამბობს: “ამაზე გავლა ძნელია!”). წარმართული საიქიოს, ანუ სულთა სამყოფელი ადგილის, წარმოჩენას მრავალრიცხოვანი სასულიერო ლექსი ეძღვნება. ამ მხრივ განსაკუთრებით მდიდარია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზეპირსიტყვიერება. ერთ ხევსურულ ვარიანტში (“სულეთი”), რომელიც თედო რაზიკაშვილს ჩაუწერია, ნათქვამია:

კუპრზე ძე ბეწვის ჳიდაი,
შავეთში ამბობდიანო:
“ცოდვიანნ გადიყრებიან,
მადლიანნ გამოდიანო”.

(ქ. ხ. პ., 1973: 66)

ხევსურთა რწმენა-წარმოდგენის მიხედვით, ბეწვის ხიდთან ცხელი წყლით სავსე ქვაბები დგას და ცოდვილს, ტყუილის მოლაპარაკეს პირზე ასხამენ მღულარეს:

ქვაბებ შამოდგეს ცეცხლზედა,
დუღსა, გადმოდის ცხელია,
ცოდვის მთქმელს პირზედ დაასხეს:
“ნახ, როგორ გემრიელია!..
რად არა სწორად ასძრახდი?
ენა დაგიხვდა მტერია”.

(ქ. ხ. პ., 1973: 214)

ქრისტიანული საიქიოს ამსახველ ქართლურ ვარიანტში კი ვკითხულობთ:

ამბობენ, ბეწვისა ხიდსა
გასავლელია ძნელია.
მტრედივით გადაფრინდება,
ვინც რომ მადლისა მქნელია.
ერთი რამ კუპრი ტბა არი
აქედან მისავალშია,
ზედა ძევს ბეწვისა ხიდი,
გადაუწვდენი თვალშია,
მართალნი კარგად გადიან,
დამკვიდრდებიან ბაღშია,
ცოდვილნი შიგა ცვივიან,
იღუპებიან ტბაშია.

(ქ. ხ. პ., 1073: 144)

ხევსურთა და ფშაველთა წარმოდგენით, სულეთში “სულთქმის ციხე, დგას, რომელსაც ცაზე აქვს წვერი მიბჯენილი. აქ მოსამართლენი (“ბჭენი”) სხედან, “რომლებიც მართლის მოქმედებია”; მათ ხელში მაკრატლები უჭირავთ, რომლებითაც ბეწვსაც კი შუაზე ჰყოფენ და, ამდენად, ცოდო-მადლის აწონვაში არ შეცდებიან:

შავეთში სულთქმის ციხე დგა,
წვერ ცამდე მიმდინარია;
შიგ სხედან მოსამართლენი,
რომლებიც მართლის მოქმედებია;
კელნი მაკრატლებ უჭერავ,
ბეწვის ოროლა მჭრებია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 64-65)

სულეთის მოსამართლენი მიცვალებულებს პირველ რიგში ეკითხებიან, თუ რა მადლი ჩაუდენიათ სიცოცხლეში, რა მოწყალეობა გაუციათ. ძუნწი, ბუნებრივია, ვერაფერ სასიკეთოს პასუხობს:

გამოჰკითხეს ცოდვიანსა:
“რა გაქ ხელით მონაცემი?”
წამოდგა და ვერა თქვა რა,
წამოყარა მწარე ცრემლი.
იქ არასა გამოადგა
ის ოხერი ენა გრძელი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 151)

წარმართული სულეთის მოსამართლეს (ბჭეს) მთელ რიგ სასულიერო ლექსებში იესო ქრისტე ენაცვლება:

დალოცვილი ქრისტე ღმერთი
ოქროს ტახტზე დაბრძანდება,
ზედ უდგა ოქროს სასწორი,
ცოდო-მადლი იწონება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 161)

ვაჟა-ფშაველას ცნობით, ფშაველებს სწამთ, რომ შავეთში “მართლები, (მადლიანები) მკრთალ ნათელში იმყოფებიან. “ეს ნათელი ისე აქვს წარმოდგენილი ფშაველს, როგორც – ჩასულის მზის ახლად გამქრალი სხივები მთის წვერებზედ; ყველამ იცის, რომ მთის წვერები ცოტადღა რომ არიან ამ დროს წითლდება; ამას ფშაველი ეძახის მკვდრის მზეს“ (ვაჟა-ფშაველა, 1956: 16).

ასევე წარმოუდგენიათ საიქიო სვანებს, ოღონდაც მათი რწმენა-წარმოდგენები რამდენამდე უფრო “მოქრისტიანებულია”: “მობიბინე ბალახით დაფარულ შუა მინდორში ბრძანდება ქრისტე. მას წინ უდგას სხვადასხვა საწოვავით სავსე სუფრა. მთელი მინდორი მზითაა განათებული.

ქრისტეს სიახლოვეს მეტი მზე და სინათლეა... ვინც ქრისტესთან ახლოსაა, ის უფრო კმაყოფილია” (ნიჟარაძე, 1962: 178).

სულეთში, ანუ შავეთში, მთიულური ლექსის თანახმად, მშვენიერი თეთრი ციხე დგას, რომელსაც გვერდით გემრიელი წყარო ჩაუდის. თეთრი ციხე, ხალხის წარმოდგენით, კეთილთა, მადლიანთა სამყოფელია (“სულთქმის ციხედაც”, ალბათ ამიტომაც სახელდებული ფშაგ-ხევსურულ პოეზიაში) და წყაროც მათ დასარწყულეებლად არის; საიქიოს წყარო, სასულიერო ღირიკის მიხედვით, მადლით სავსეთა ერთ-ერთი უპირველესი ჯილდოა, როგორც ცოდვილთათვის წყურვილით ტანჯვაა უმაღლესი სასჯელი (“მადლიან გავლენ, წყალსა სმენ, ცოდვიან მწყურვილნია”):

შავეთს რომ თეთრი ციხეა,
რა ტურფა, მშვენიერო,
გვერდით რო წყარო ჩაუდის,
სასმელად გემრიელიო.
ბევრი ცხენ-ჯორი მოდგება,
მკვდარი მწყურიალიო...

(ქ. ხ. პ., 1973: 152)

ლექსში დახატული მშვენიერი თეთრი ციხე, ბუნებრივია, მადლიანთა სამყოფელია და, ამდენად – სამოთხის შემადგენელი ნაწილი. ჩვენს აზრით, სულეთის ციხე უძველესი, წარმართული მსოფლმხედველობის ნაყოფია, რომელმაც ქრიტიანიზაციის შედეგად ტრანსფორმაცია განიცადა. გვიანდელ ტექსტებში “სულეთის თეთრი ციხე, ქრისტიანული სამლოცველოთია შეცვლილი, ხოლო მგალობელი ბუღბუღები – ანგელოზები:

ეკლესიაც კი შიგა დგა,
ყველა სუნელი სავსეა,
მოციქულები სწირავენ,
გუმბათი მადლა ცაშია.
ანგელოზები გალობენ
წმინდა ბუღბუღის ხმაშია.
გარს ახვევია მლოცავი,
რომელიც მადლით სავსეა.
ქრისტეს მოვარაყულს საყდარს
ვერავენ დასლო ფასია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 342)

სამოთხის, ანუ ედემის, მეტ-ნაკლებად სრული სურათია წარმოდგენილი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ საულიერო ლექსში “სიზმრათა ვნახე ედემი”, რომლის თანახმადაც, სამოთხეში

არის მზე და არის მთვარე,
 არის ვარსკვლავი ცაშია,
 ათასნაირი ხილონი,
 სულ დანერგილი პლანშია;
 რიგი მწიფს, რიგი მკვახეა,
 რიგსა ყვავილი ასხია.
 გარს ახვევია ფრინველი,
 ვინ დასთვლის, რამდენ ასია!..

(ქ. ხ. პ., 1973: 153-154)

ხეხილს შესეული ფრინველები, ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, მგალობელი ბუღბუღებია. ედემში თორმეტი ოთახია, რომელთა თავში წაყროები გადმოდის. საყურადღებოა, რომ, უამრავი ვარიანტის მიხედვით, ედემის ყოველი ოთახის გვერდით დგას ზეთისხილი, რომელსაც ტოტები წყლისაკენ დაუხრია. ერთ-ერთი კახური ვარიანტის თანახმად კი სამოთხის ხეხილთაგან “ზოგსა ყურძენი ასხია”. სამოთხის ხეთა დანიშნულება იმ უძველესი რწმენის ნიშანია, რომლის მიხედვითაც ამა თუ იმ ხეს სიცოცხლის გახანგრძლივებისა და ჯანმრთელობის ფუნქციას მიაწვდნენ.

რაჭაში გავრცელებული სასულიერო ლექსის - “დმერთმა ვაზი გაგვიჩინა” (ქ. ხ. პ., 1973: 168-169) მიხედვით, ვაზი უფლის საჩუქარია ადამიანთათვის; მას განსაკუთრებული მოვლა-პატრონობა სჭირდება, რადგანაც “ცოცხალი მითი დავრჩებით, მოვისხენით მკვდარია”. შესაძლებელია, იმავე დანიშნულების იყოს ქართულ ხალხურ პოეზიაში ფართოდ გავრცელებულ ლექსში “... ჩვენი ბატონის კარზედა” (“წმინდა გიორგის კარზედა”) ვაზშემოხვეული ალვის ხეც.

სასულიერო პოეზიაში, სამოთხის ხეხილთა, ისევე როგორც უკვდავების წყაროთა, უპირველესი დანიშნულებაა მადლიანთათვის სიცოცხლეში გაწეული სიკეთისათვის სამაგიერო სიამოვნების მინიჭება, რის წარმოჩენასაც, ბუნებრივია, დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია ენიჭება.

საყურადღებოა, რომ საიქიოზე შექმნილ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს სრულიად ჯანსაღი, რეალური წარმოდგენები ასახვდობს. ერთ ფშაურ ლექსში “შავეთს რა გვიჭირს” მიცვალებულთა სულები (“უკლონი”) ბინადრობენ თეთრი ტირიფის სახლებში, სარკმლებიდან კვამლი ამოდის, დასასვენებელი სკამები უდგათ და ცოდვა-მადლის კარები უბიათ; მათ ნაკურთხი სასმელით სავსე საღვინეებიც აქვთ და ცხენებიც ჰყავთ, “დაყაჯრულები ლაგმითა” და, თუ საჭირო იქნება, საომრადაც გაემშურებიან:

გვერდით გვიბავის ცხენები,
დაყაჯრულები ლაგმითა,
თუ სამ ხმა გატყდა, იბახონ,
იქ წავალთ ცხენით, საგძლითა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 70-71)

სულეთში, ხალხის წარმოდგენით, ომებიც იმართება და ხანჯ-
ლებსაც პრიალი გააქვთ, თუმცა არავინ იჭრება და არც არავინ კვდება:

ომ იყვა სულეთის კარა,
ჩემნიც იქ იყვნენ ძმანიო,
ხანჯრების იდგა პრიალი,
კაცის არ იყვა ჩქამიო.
იქნევდეს სასიკვდილოსა,
ერთს სხვის არ ხქონდა ჟამიო,
არავინ იყვა დაჭრილი,
ვერაგინ ვნახე მკვდარიო.

(ქ. ხ.პ., 1973: 75)

სულეთში მიცვალებულთა სულელები სუფრას უსხედან, სანთლებს ან-
თებენ, გალობენ და მიწიერი ცხოვრების მსგავს ყოფაში არიან. სუ-
ლეთში მუშა პირუტყვიც ჰყავთ და შრომით საქმიანობასაც ეწევიან; ხევ-
სურთა წარმოდგენით, “სულეთს ვარი ვნავს ცალა რქა, ბარაქა მესტუმ-
რეთია” (ქ. ხ. პ., 1973: 64). ლექსის – “... სიზმრათა ვნახე ედემი...” კახური
ვარიანტის მიხედვით, სამოთხეში “ოქროს არაყ დის საყდარსა, ვერავინ
დასდო ფასია...” (ქ. ხ. პ., 1973: 153). ჩვენი აზრით, ლექსის თავდაპირველი,
არქაული ვარიანტის (ისევე როგორც ჩვენამდე მოღწეული სხვა ვარიან-
ტების) “ვეშა-წყარო”, “ოქროს წყარო” (იგივე “უკვდავების წყარო”), ხო-
ლო ქრისტიანიზაციის შედეგი – “ოქროს მირონი, – ხალხის ფანტაზიამ
“ოქროს არყად,, შეცვალა, რითაც კიდევ ერთი ნაბიჯით “მოიშინაურა,,
და ამქვეყნიურ ცხოვრებას დაუახლოვა საიქიო – “სამზეოს მოკლებულ-
თა,, სამყოფელი. ერთი სიტყვით, “ხილული ქვეყნის მოდელი რიგი დეტა-
ლების დამატებით და რიგის გამოკლებით არის გადატანილი უმზეურ-
თა, ანუ “ქვესკნელისაგან პყრობილთა”, სოფელში ... დრო-ჟამის შორე-
თიდან მომდინარე მსოფლმხედველობრივი ტრადიციის ძალით, ხალხური
პოეზიის საიქიო (თავის სამოთხე-ჯოჯოხეთიანად) უფრო ამ სოფლის
სადარია, ვიდრე – ქრისტიანული ზესთასოფლისა” (არაბული, 1998: 44).

როგორც თავის დროზე მკვლევარმა აპოლონ ცანავამ შენიშნა, აღ-
მოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გვაქვს ნახევრად წარმართული და
ნახევრად ქრისტიანული სასულიერო ზეპირსიტყვიერება (ცანავა, 1968:
333-334). ორივე შემთხვევაში კი სულეთის სამართალი ზნეობრიობის

პრინციპზეა დამყარებული და ამის მიხედვით ნაწილდებიან გარდაცვლილთა სულები ჯოჯოხეთსა თუ სამოთხეში.

ჯოჯოხეთის შექმნა (აშენება), ხალხური სასულიერო ლირიკის თანახმად, ეშმაკს მიეწერება. ეშმაკისეულ განზრახვას წინ აღუდგა უფალი ღმერთი (ვარიანტების მიხედვით, იესო ქრისტე), მივიდა და ჯოჯოხეთის ათი კუთხე ჩამოანგრია; მეთერთმეტეს ნგრევა რომ დაიწყო, “პილწმა” ეშმაკმა გააფრთხილა:

– ქრისტევ, კუთხეს ნუ დააქცევ, –
აგეყრება ჩვენი ხელი,
არც ერთი აღარ გაგიტანს,
აღარც ბერი, აღარც ღვდელი!

(ქ. ხ. პ., 1973: 104)

სხვა ვარიანტით ეშმაკი კიდევ უფრო მძაფრ ფერებში ხატავს მოსალოდნელ ცოდვებს:

თქვენ აღარათ ჩაგაგდებენ
თქვენი გაჩენილი ძენი!
ცოდო ძრიელ გამრავლდება,
შეიქნება ძმა ძმის მკვლელი!..

(ქ. ხ. პ., 1973: 146)

უფალმაც დაუჯერა ეშმაკს, დაუნგრეველი დატოვა ჯოჯოხეთის ცალი კუთხე და შიგ ცხელი კუპრი შეუშვა. სასულიერო პოეზიის თანახმად, ჯოჯოხეთში სამარადისო ტანჯვისათვის განწირულნი არიან ამქვეყნიური ცხოვრებით დამტკბარნი, საკუთარი კეთილდღეობისათვის მზრუნველი ცოდვილები. მათი დანაშაული ძირითადად ზნეობრივ-ეთიკური ხასიათისაა, რაც რელიგიური მცნებების დარღვევასთან არის დაკავშირებული; ამასთან ისიც აღსანიშნავია, რომ ხალხური ადათ-წესებისა და იურიდიული ნორმების დამრღვევიც იმქვეყნად სასტიკად ისჯება, რაც ჩვენი ერის უაღრესად ჯანსაღი რეალისტური თვალთახედვის გამოხატულებაა.

ლექსში “ჯოჯოხეთში ვინ არის” (ქ. ხ. პ., 1973: 147-148) ჩამოთვლილია ჯოჯოხეთის ბინადართა ცოდვები. მეწისქვილეს, რომელსაც ხელში სარეკელა უკავია, ბრალად ზედმეტი მინდის აღება ედება:

ამოსტირდა მეწისქვილე:
“საქმე ვქენი საზარელი!
ვაი დედინემის მზესა,
ხრილს რო შემოუსვი ხელი!
თითო ჯამს მინდს ვიპარამდი,
გამომყავდა სარჩო ჩემი”.

სამსჯავროს წინაშე მდგარ მჭედელს ხელთ დიდი კვერი უკავია. ბჭე ეკითხება:

– კაცმა რკინა მოგიტანა,
წვერი რაზე წაუჭერი?

ცოდვილი მჭედელი აღიარებს:

– თითო ღურსმანს ვიპარავდი,
გამომყავდა საკვეთელი!

სხვა ვარიანტით, ქურდ მჭედელს ასე ამხელენ:

კაცმა რკინა მოგიტანა,
სახნისი და საკვეთელი,
ხელფასი თავისი მოგცა,
რკინას რაღად მოუკელი?!

(შიოშვილი, 2004: 205)

ფეიქარს ქსოვილის ქურდობას საყვედურობენ, რასაც მწარედ იხანებებს. აქვე ეწამებიან ძუნწი მელვინე და წუწკი მღვდელი, შურიანები, კვირა-უქმის გამტეხნი, კაცის მკვლელები და სხვა.

“არა კაც ჰკლა. ხოლო რომელმან მოკლას, თანამდებ არს სასჯელი-სა,, (მათე, 5:21), – გვასწავლის მაცხოვარი. ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის მიხედვითაც, სულეთში ყველაზე მწვავე სასჯელი ადამიანის მკვლელს ერგება:

კუპრი დუღს, კუპრი გადმოდის,
კუპრი ქოთქოთებს ცხელია,
კაცისა მკვლელი იქ არის,
იმისი ყოფნა ძნელია,
თავზე ადგია ეშმაკი,
ნინაბი მოუღერია.

ამხანაგისა და ძმის მოღალატეს პირში გველი ჰყავს ჩანრილი, ცისკრის ლოცვის უარყოფელს კი “ცეცხლზე უდევს ენის წვერი”. ამავე პრობლემას ეხება ლექსი “ტყუილა ცილის დამწამეს” (ქ. ხ. პ., 1975: 155), რომლის მიხედვითაც ცილისმწამებელს ჯოჯოხეთში ენის წვერს უხვრეტენ. შვილის უპატრონოდ გამწირავ დედას ძუძუზე გველს აბამენ; ქურდ მჭედელს თავში რკინის კვერს არტყამენ, ხოლო ქურდ მკერავს მარჯვენა ხელს სჭრიან.

ყველაზე დიდ, უპატიებელ ცოდვად ხალხურ სამართალს სამშობლოს დაღატი მიანჩნია (“მაძულისა მოღალატეს პირს უზის მორიელია”; “მაგრამ სამშობლოს დაღატი ყველა ცოდვაზე ძნელია”).

ქართული ხალხური სასულიერო ზეპირსიტყვიერების ზნეობრივი კოდექსის მიხედვით, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჯანსაღ, ზნეობრივ ცოლქმრულ ურთიერთობას. ოჯახის დანგრევა, ხალხური სამართლის

მიხედვით, უდიდეს ცოდვად ითვლება; გაყრილი ცოლ-ქმარი ჯოჯოხეთში იტანჯება:

ახლად გაყრილნი ცოლ-ქმარნი
 სულეთში გაჩვენდიანო,
 არცა აქვთ თვალთა სინათლე,
 არც ბაგედ იშლებიანო,
 მათ ცოდვით იწვებიანო.

(ქ. ხ. პ., 1973: 63)

ოჯახის დარღვევაში დამნაშავე, ქმრის მოღალატე ცოლს ჯოჯოხეთში ეშმაკთა ჯარი ესევა და სასტიკად ტანჯავს:

ქალსა, ქმრის შემცველს, შამლანძღველს,
 ორგულსა, მანე ენიანს
 ჯანაბეთს, ჯოჯოხეთშია
 თავიც ვერ აუწევიან.

(შამანაძე, 1973: 67)

არც ცოლის მოღალატე ქმარს ადგას კარგი დღე:

კაცს, ცოლთან გაშორებულსა,
 უბეს ჩაუსხნეს გველნია,
 ჯოჯოხეთისკენ გაღმართნეს,
 ჯოჯოხეთის კარ ბნელია.

(შამანაძე, 1973: 67)

ოჯახური სიმტკიცისადმი ამგვარი დამოკიდებულება, როგორც უძველესი ადათობრივი სამართლისა და ხალხური ეთიკის ნორმა, სათავეს ქრისტიანულ მოძღვრებაში იღებს. ქალისა და მამაკაცის ბუნებრივი შეუღლება, ოჯახის შექმნა იესომ მამა ღმერთისაგან ნაბოძებ უფლებად აღიარა, რადგანაც “... შემოქმედმა დასაბამიდან კაცად და ქალად შექმნა ისინი” (მათე, 19: 4). მაცხოვარი ამბობს: “... მიატოვებს კაცი თავის დედმამას, და შეერთვის თავის ცოლს, და იქნებიან ორივენი ერთ ხორც. ასე რომ, ორნი კი აღარ არიან, არამედ ერთ ხორც. ამრიგად, ვინც ღმერთმა შეაუღლა, დაე, ნუ განაშორებს კაცი” (მათე, 9: 5-6). ამიტომაც ქართული ხალხური სასულიერო პოეზია განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გათხოვილი ქალის მორალურ სისპეტაკეს. სასულიერო-დამოძღვრითი ხასიათის ლექსში “ნურც იპარებ, ნურც იბოხებ...”, რომლის სახელდებაც პირდაპირ ემთხვევა უფლისეულ მცნებებს, სასტიკად ისჯება მრუშობა და ქურდობა; უზნეო ქალს, ხალხის რწმენით, “პირს ჩაუძვრა შვიდი გველი, მას მუცელი გაუსივდა, საქმე რომ ქნა საძაგელი”. ლექსის მიხედვით, ოჯახის შემარცხვენელი დედაკაცი ეშმაკების ლუკმა ხდება, მკებნარი ესევა და ჯოჯოხეთის აღში იწვის; ანგელოზი (ამ შემთხვევა-

ში – მოსამართლე) შეახსენებს სააქაოში გატარებულ უდარდელ ცხოვრებას, როცა ხორცს ალაღებდა და სიკვდილზე არ ფიქრობდა:

შენ რომ შენ ქმარს უღალატე,
მაშინ დასწვი შენი სული.
სხვა კაცებს რომ ეწყობოდი,
ემშაკებსა თავს აძლევდი,
ცოდვა-მწარეში გორებდი,
ზედ წითელ ღვინოს დალევდი,
იქ იცინოდი, ხარობდი,
აქ სატანჯველს თავს აძლევდი.
სიკვტილი ვერ მოიგონე,
თვალეზე ხელს იფარებდი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 164)

ცოლ-ქმარს შორის ავი ენის მატარებელი მკაცრად ისჯება სულეთში (“ცოლ-ქმარს შუა მობეზღარეს ყბაში ძუა გაუყარეს”); ასევე საშინელი განსაცდელი ელის ყველა ენაჭარტალასა და დამსმენს; ასეთები კაცის მკვლელს ედარებიან და მათსავით მიეზღვებათ:

ვინც რომ შორით ყურს დაუგდებს,
რასა შერება მეზობელი,
წავა და სოფელში იტყვის,
შეიქნება კაცის მკვლელი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 148)

ასევე ისჯება ბატონთან ენის მიმტანიც; მას “პირში ამოსდის გენია”. ამგვარი დამოკიდებულება უთუოდ ბატონყმური ურთიერთობის გამოძახილია:

ბატონთან მობეზღარეთა
გაუხვრიტეს ენის წვერი,
წაიღეს და გადააგდეს,
საცა დუღდა კუპრი ცხელი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 151)

ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში გამოთქმულია რელიგიური დოგმატიდან გამომდინარე დასკვნა, რომლის მიხედვითაც ცოდვილს ვერაინ დაეხმარება (“რას უშველის დედა-მამა, თუკი არის ცოდვის მქნელი!”)

სულეთში სასტიკად იტანჯებიან მშობლების ურჩნი, მათ მიმართ უდიერად მომპყრობი შვილები:

დედ-მამის მეუდიერეს
გაუხვრიტეს ენის წვერი,

იმას ხომ არ დააჯერეს,
გაუყარეს ჭრელი გველი.

(ქ. ს. პ., 1973: 163)

ანდა:

დედ-მამის მაგინებელსა
ეხვევა ჭრელი გველია.

(ქ. ს. პ., 1973: 150)

ოჯახის სიძლიერე, ცოლ-ქმრის შინაარსიანი თანაცხოვრება ზნეობრივად სრულყოფილი მომავალი თაობის აღზრდის საწინდარია. ამ უდიდეს საშვილიშვილო საქმეში განსაკუთრებული ფუნქცია ეკისრება დედას. ამიტომაც ობლების მიმტოვებელ დედას სულეთში საშინელი ხვედრი ელის, ის კაცის მკვლელს ედარება:

დედა, ობლების გამშეები,
ედარება კაცის მკვლელსა,
უბეში უსხედს გველები,
ეხვევიან ძუძუებსა.

(ქ. ს. პ., 1973: 147)

ანდა:

წვრილის ობლების დამყრელი
ძმის მამკლაეზედა ძნელია,
პირში ჩაასხმენ კუბრებსა,
უბეში უზის გველია.

(ქ. ს. პ., 1973: 159)

ობლების დამზრდელს კი სულეთში პატივით მიიღებენ და ცხენს მიაგებებენ:

ობოლთა შვილთა დამზრდელსა
გზას მიაგებენ ცხენია.

საქართველოში, როგორც ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში, დიდი ზნეობრივი დატვირთვა ჰქონდა ნათელმირონობას. მირონის გატეხვა და შეურაცხყოფა, სასულიერო ღირიკის თანახმად, უდიდესი ცოდვია. სვანების რწმენით, მირონის გამტეხს საიქიოში ფისის ტბა ელის და ვერანაირი საკურთხი იხსნის მის ტანჯულ სულს (ნიჟარაძე, 1962: 180); ხალხური ლექსი კი გვაუწყებს:

ნათლიისა შემცოდესა
გამოსჭრიან სამწვადესა,
გაუხვრეტენ ენის წვერსა,
შიგ უყრიან წითელ გველსა.

(ქ. ს. პ., 1973: 147)

სასულიერო ლექსებში განსაკუთრებული ყურადღებაა გამახვილებული გულთბილ ადამიანურ ურთიერთობაზე, ტკბილმოუბრობაზე. ლექსში “ღმერთმა კაცი გაგვაჩინა” ნათქვამია:

ენაა კაცის მოყვარე,
ენაა შემძულელებელი.
ენა მახვილის მკვეთელი
შეგვექნება კაცის მკვლეელი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 154-155)

აქვე ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ განსაკუთრებული გულისყური და მოწიწება სჭირდება ლოცვის პროცესს:

ლოცვას უნდა ყურისგდება,
არის ლაპარაკი ძნელი.
ლოცვაზე მოლაპარაკეს
გაუხვრიტეს ენის წვერი.

სახარების კითხვაზედა
უნდა ვყაროთ ცხარე ცრემლი.

აჭარაში გავრცელებული ფილოსოფიური ლექსი “ო, რა ჩეთინი ყოფილა” (ბსუბიფა, საქმე №191: 100-102) შემზარავი ფერებით ხატავს ჯოჯოხეთს და ცოდვილს აფრთხილებს, ზნეობრივად იცხოვროს:

ჯოჯოხეთში ჩაგაგდებენ,
საწყალო, რა გეშველება!
კუპრის ჩაის დაგაღვევიებენ,
შუბლზე ალი მიგადგება.
დეგესევა გველი-ყვავი,
სისხლის ღვარი შიგიდგება.
შენი ფარა-საქონელი
არცერთი არ წაგადგება!
ჯეხენებში რომ გველია,
სამას სამოცი მხარია.
წელის ძვალში რომ შეძრება,
ჭიპში გამოყოს თავია.
ღუუკვირდი, ადამიანო,
სად იყავი, საიდან მოხვალ,
საითა ხარ მიმავალი!

ეს რელიგიური შეგონება მთავრდება ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში კარგად ცნობილი ფილოსოფიური ლექსის სტრიქონებით:

წუთისოფლის სტუმარი ვართ,
ჩვენ წავალთ და სხვა დარჩება.

ჩვენ ერთმანეთს თუ არ ვარგებთ,
ამის მეტი რა დაგვრჩება!

სასულიერო ღირიკის თანახმად, ყოველგვარ უკეთურებას ჯაბნის
ცისკრის ლოცვა, ხოლო მისი უგულვებელყოფა სასტიკად ისჯება:

ჭეშმარიტად ეშმაკს მოჰკლამს
ცისკრის ლოცვის მომსმენელი.

ვინც ამ ლოცვას ყურს არ უგდებს,
ცეცხლზე უდევს ენის წვერი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 148)

ჯოჯოხეთში იტანჯებიან “ხარ-გუთნის მოღალატე” ხარბი გუთნის-
დედა, პურაძვირა ხაბაზი, “სამან-სამძღვრის ამრევი” ადამიანები:

სამან-საზღვრისა დამრღვევსა
ზურგზე მასკიდეს კლდენია,
სულ მუდამ არბენინებენ,
წამით არ შეუსვენია.

(შანიძე, 1931: 601)

ეშმაკისაგან ძლეული და მრუდ გზაზე მავალი ცოდვილები სასტი-
კად ეწამებიან ჯოჯოხეთში:

შიგა გდია ცოდვიანი,
ვიტყვით, ვაი ჩვენი ბრალი!
დამღერიან ეშმაკები,
გაუდვიათ მხარზედ – მხარი,
იძახიან, ჩვენი არი,
კაცი მრუდე ჩვენგნით არი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 129)

ამიტომაც აფრთხილებს სასულიერო ღირიკა სააქაოში გაღალღე-
ბულთ:

წადი და ღია დაგხედება
ის ჯოჯოხეთის კარია,
მუგუზლათ შეგიკეთებენ,
შიგ ეშმაკები არიან.
ეგ შენი ვაჟკაცობაი
ლუკმა ნახშირათ არია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 130)

ლექსში “ცოდვისა და მადლის მქნელი” ცალ-ცალკე არიან დახასია-
თებულნი სულეთში მოხვედრილი ცოდვილიცა და მადლიანიც. ცოდვი-
ლებს თავიანთი ცოდვების ხარისხის მიხედვით მიესჯებათ და გამწესდე-
ბიან ჯოჯოხეთში, სადაც “კუპრი დუღს, ალი ამოდის, გარს ეხვევა ეშ-

მაკები”; სიცოცხლეში მადლის მქნელის სული კი იესო ქრისტესთან სიახლოვით საჩუქრდება და ნეტარებას განიცდის:

... მიიყვანეს მადლის მქნელი,
აგრე დადგა ქრისტე ღმერთთან,
როგორც კარგი მეზობელი.
– მიიყვანეთ, დაასვენეთ,
საც სამოთხის ტახტი არი!

(ქ. ხ. პ., 1973: 160-161)

სამოთხეში, ხალხის წარმოდგენით, “ტურფა ქაღების ჯარია”, რომლებიც თასით ღვინოსა და ანთებულ კელაპტარს აგებებენ მადლმოსილ ახალბედა სულს; დაღუპულ გმირს კი საიქიოში ოქროს სკამს მთავრად მუცხენ:

სულეთ მავიდა კობაი
ხელში შიშველა ხმლითაო ...
სათავეს გადაახდინეს,
ოქროს სკამს უდგმენ გმირსაო.

(შანიძე, 1931: 192)

ერთის მხრივ უკვდავების ძიებისადმი, სიცოცხლის მარადიული შენარჩუნებისადმი ადამიანის გონების სწრაფვამ და მეორეს მხრივ სიკვდილის შიშმა წარმოშვა მიცვალებულის კულტი, რომელიც წინაპრის კულტის საფუძველი გახდა. იგივე რწმენა-წარმოდგენები დაედო საფუძველად სამოთხისა და სიცოცხლის ხის მოტივს (კოსვენის, 1971: 203).

მიუხედავად იმისა, რომ სიკვდილი, როგორც სიცოცხლის დასასრული, ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში უაღრესად მტკივნეულად განიცდება, მისი ჯანსაღი, რეალისტური ნაკადი სიკვდილს აღიქვამს როგორც სრულიად ბუნებრივ, გარდაუვალ ობიექტურ მოვლენას, უფლის ნებას. ამდენად, სულეთში (საიქიოში) ადამიანის სულის წარდგომა სამსჯავროს წინაშეც ბუნებრივ და კანონზომიერ მოვლენად არის მიჩნეული. ქართლში ფიქსირებულ ერთ სასულიერო ლექსში “საიქიოს ამბავი” მთქმელი დაწვრილებით ჰყვება ჯოჯოხეთის საშინელებათა შესახებ და ამით ერთგვარად ამზადებს კიდევ აუდიტორიას; წელიწადის დროთა ცვალებადობის გარდაუვალობის მაგალითის ანალოგიის მოხმობით აცხადებს, რომ ადამიანის სიკვდილი და მისი სულის მოხვედრა “ზესთა სოფელში” ასევე ბუნებრივი და გარდაუვალია; სხვა საქმეა, ვინ რა სულიერი საგზლით წარსდგება უფლის სამსჯავროს წინაშე; ლექსი შეახსენებს მოკვდავთ, რომ “უფლისა ნაწირები ვართ”:

ეს ხომ იცი, – გაზაფხულზე
ტყის ფურცელი გაიშლება,
მას რომ ვარდები მოუვა,

ისევ ძირსა გასცვივდება;
ისე ჩვენცა გადავდივართ,
დღე-ღამე არ გაჩვენდება,
უფლისა ნაწირები ვართ,
რეგვენ კაც კი გაკვირდება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 152-153)

ამიტომაც, რაკი “მიწა ვართ, მიწად ვიქცევით სულ ადამის მონაშენი”, სასულიერო ლირიკა დაბეჯითებით უქადაგებს მოკვდავ ადამიანს: “უნდა გწამდეს ერთმანეთი, ეს არის წუთისოფელი” (ქ. ხ. პ., 1973: 155).

ყველა ჭეშმარიტი მორწმუნის იდეალია სამოთხეში სულის დავანება; ამიტომაც, ქრისტიანული დოგმატების პარალელურად, ხალხური ზნეობრივ-ეთიკური კოდექსი მოძღვრავს ადამიანებს, ზრუნავს მათი სულიერი სრულყოფისათვის; ქართული ხალხური სასულიერო-რელიგიური პოეზიის კოლექტიური ავტორი სახარებისეული მცნებებით წვრთნის თავის მრევლს: არ იპაროს, არ იმრუშოს, არ აბეზლოს, არ იცრუოს, არ შეშურდეს, ილოცოს, იკითხოს სახარება და მისი კითხვისას ცხარე ცრემლი ღვაროს, კეთილსინდისიერად შეასრულოს თავისი ადამიანური მოვალეობა საზოგადოების წინაშე, რათა სასუფეველი დაიმკვიდროს და აიცილოს ჯოჯოხეთის სატანჯველი.

ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში დახატული დასჯის სურათები თვითმიზნური არ იყო. ივარაუდებოდა, რომ ვინც ამას გააცნობიერებდა, თვითონვე განერიდებოდა ბოროტებას. შემთხვევითი არ არის, რომ სასულიერო ლირიკის ნიმუშებში გვხვდება ქართულ ხალხურ პოეზიაში მრავალ ვარიანტად ცნობილი ნატვრის ლექსის – “ნეტავი, ჩემი სასახლე, – კონტამინაცია; ეს არის სრულიად ბუნებრივი სინანული საიქიოში განკითხვის წინაშე მდგარი სულისა, რასაც უადრესად დიდი აღმზრდელობითი მნიშვნელობა ენიჭება. მონანიება ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთი შვიდ საიდუმლოთაგანია; ჩადენილი ცოდვების გამო სინანული უდიდეს მადლად და, ნათლობის მსგავსად, ადამიანის ხელახალ შობად ითვლება. ლექსის – “ვაი შენ, წუთისოფელო” – თანახმად, სულის მკრეფელთა ხელში მოხვედრილი და ბეწვის ხიდის წინაშე მდგარი სული ნანობს, რომ გვამში ყოფნისას ცოდვებით აივსო:

– ვაიმე, ამასა ვსტირი,
გლახაკს არ გავიკითხამდი.
სტუმარი მეჯავრებოდა,
სახლის კარს არ გაუღებდი.
ექვსი ქისა თეთრი მქონდა,
სიკვდილისთვის ვინახამდი!
სიკვდილს ქრთამი არ სცოდნია,

არც ქრთამის მოყვარე არი.
ნეტავი ჩემი სასახლე
სულ ეკლესიათ ამეგო,
ნეტავი ჩემი ცხოვრება
სულ გლახებზედ გადმეგო
და ნეტავ სული მამეგო,
ჯოჯოხეთში არ ჩამეგლო!

(ქ. ხ. პ., 1973: 156-157)

ლექსში “შავეთსა ჰკითხეს მოყმესა” შავეთში მოხვედრილი სული ბჭეთა შეკითხვაზე – “შენ ქონებისა რა გერგო?” – სინანულით პასუხობს:

– ნეტავი, ჩემი ბელი-დღე
მე სიცოცხლეშივ გამეგო!..
ის ჩემი ციხე-დარბაზი
შუა შარაზე ამეგო,
შივრისად პური მეჭმია,
გაყინულ ცეცხლთან გამეთბო,
ამთენის ცოდვის მოქმედსა
სული მით მაინც მამეგო!..

(ქ. ხ. პ., 1973: 69)

ლექსში “უსამართლო სამართალი” ჯოჯოხეთში მოხვედრილი ცოდვილი სული “კორკოტივით ცხარე ცრემლს” ჰყრის და მოთქვამს:

ნეტამც, არ გაგჩენილყავ,
არ მევლო ქვეყანაზედა,
სულ მელოკა ენით მიწა,
ძაძა ჩამეცვა ტანზედა,
რომ ამ დღეს ავცილებოდი,
არ დავმწვარიყავ ძალზედა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 159-160)

ცოდვილი სულის სინანულის თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა გაბაასების ფორმის სასულიერო პოეზიის ნიმუში “სულისა და ხორცის ლექსი” (ქ. ხ. პ., 1973: 165-167), რომლის წყაროა ძველი და ახალი აღთქმა. ადამის მოდგმის ცოდვიანობის პირველმიზეზი, ბიბლიის მსგავსად, აქაც ევას შეცოდებაა (“ევა გადახდა მცნებასა”), რის გამოც “ადამის მონათესავე ჩვენ ვართ სიკვდილის შვილია”. ლექსის პრეამბულაში ცოდვილი შესთხოვს ღმერთს, მისცეს გონება, რათა პირჯვარი იწეროს, წმინდად შეინახოს “ნათლიღების ბეჭელი” და სამოთხის ღირსი გახდეს; იგი ეხვეწება წმინდანებს (ანდრიას, თომასა და ბართლომეს), უმოციქულონ იესო ქრისტესთან, რათა კეთილად ჩაიბაროს მისი ცოდვილი სუ-

ლი. ამას მოსდევს გულწრფელი სინანული იმის გამო, რომ ვერ იცხოვრა ჭეშმარიტი მორწმუნის დარად და მიმართავს სულს:

დასჯილო სულო, რა გიყო,
 სიკვდილი მომეპარაო.
 სიამოვნება, სიკეთე,
 სულ ტყვილა ჩამიარაო.
 არც ვიკითხევი გლახასა,
 არც არა მივე მღვდელსაო,
 თვალთ არ დავინახავდი
 წმინდა უდაბნოს ბერსაო...

ხორცის ამგვარი ზეობის შედეგი თავიდანვე გაუსივრძეებანებია სულეთის განსასჯელს; იცის, რომ “ცოდვის საპანე, შეუკრავს და ამიტომაც ამბობს: “მე ვინ მახვენებს სამოთხეს, თუ გინდ კარ იყოს ღიაო”. სული საყვედურობს ცოდვილს:

მაქ მწარე ცოდვა შენგანა,
 მადლ ხო არ მომაკარეო,
 გამეზავნე ცოდვითა სავსე,
 მადლისგან ცარიელიო.
 მე, შენი გადაკიდული,
 ზეცას რას გავიხარებო!

ხორცი აღიარებს საკუთარ ცოდვებს და ერთადერთ იმედად მაცხოვრის მოწყალება რჩება:

სულო, შენ დაღონებულო,
 მეც ბევრი ავი გიყავო,
 მე შენ მტრობაში ვაღამე,
 სანამ ცოცხალი ვიყავო.

 ვინ მომცემს ახოვნებასა
 მე, ოხერსა და ტიელსა,
 კიდევ მაქვს ღვთისგან წყალობა,
 ვაქებ იესოს ძლიერსა.

ლექსში “სულ-ხორცის გაყრა” (ქ. ხ. პ., 1973: 167-168) ლაპარაკია სიკვდილის, მეტადრე კი ცოდვილის სიკვდილის, საშინელებაზე; დახატულია სულ-ხორცის გაყრის მძიმე სურათი და ცოდვილთა შემწვედ წმინდა ღვთისმშობელი და უფალი ღმერთია დასახული:

ვევედროთ წმინდა ღვთისმშობელს,
 ის არის ჩვენი მხსნელია,
 ღვთისაგანაც მაქვს იმედი,
 ცოდვილის მწყალობელია.

აღსანიშნავია, რომ ცოდვის შემსუბუქების საწინდარი, სასულიერო პოეზიის მიხედვით, არის “ემბაზის შვილობა”, ე.ი. მონათვლა:

ღმერთო, ამას გეხვეწები:
მიბოძე ცრემლის მილია,
ნუ დამსჯი მე საუკუნეს,
მე ვარ ემბაზის შვილია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 168)

სულეთის თემაზე შექმნილი სასულიერო პოეზიის ერთ-ერთი მტკივნეული პრობლემაა შიში ჯოჯოხეთში მოხვედრისა, რადგანაც უცოდველი დედამიწაზე არავინაა და სიკვდილიც აუცილებელი მოვლენაა. ლექსში “ბევრი ხატი დაიარე, ნათქვამია:

შენ არ იცი, შე საწყალო,
სული სად არს მისასვლელი?
ვა, თუ იქითკენ წავიდეს,
საცა მოდის კუპრი ცხელი,
შიგა ბევრი სული არის,
ახლანდელი, ძველისძველი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 169)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული ლექსის – “ცოდვილო, ცოდვილო” – მესხური ვარიანტი, რომელიც სახარებით არის ნასაზრდოები, ცოდვილს მოაგონებს, რომ მაცხოვარი ადამიანთა შეცოდებების გამო ევნო და ჭეშმარიტ მორწმუნეს ეს მუდამ უნდა ახსოვდეს, ცოდვებს უნდა ერიდოს, რადგანაც საიქიოში თავად მაცხოვარი ეყოლება მოსამართლედ:

ცოდვილო, ცოდვილო, სადამდინ დახვალ,
არ იცი, მაგ ცოდვებით ქრისტესა ლახამ!
ერთი მოიგონე ქრისტეს ვნებანი,
წარედ სატანჯველი, შოლტის ცემანი ...
გეთსამანიის ბაღში სისხლ-ოფლ დენანი,
ქრისტემ სატანჯველით გვიხსნა ყველანი ...
ნეტამ წახვიდოდე გოლგოთის გზაზე,
ნახემდე ქრისტესა გაკრულს ჯვარზედა,
ჯვარზედ იესო ქრისტე, ჯვარ ქვეშ მარიამ,
ნახემდე, თუ რა დიდ სიმწუხრეს არიან,
ცრემლობს მარიამი მეტად ძალიან ...
ცოდვილო, ცოდვილო, აიღე ხელი,
საიქიოს წახვალ, მე ვერ გიშველი.
ქრისტე გეყოლება სამართლის მქნელი,
ისევე იქნება ცოდვის მრისხველი!

(ქ. ხ. პ., 1973: 157)

“სულეთის ლექსის” თანახმად, საიქიოში იდეალური წესრიგი, ურთიერთპატივისცემასა და ღირსების აღიარებაზე დამყარებული ურთიერთობა სუფევს; “სამზეოს დაკლებულნი” აქ გარკვეული იერარქიული პრინციპით არიან განაწილებულნი; მოხუცები სუფრის თავში სხედან; ახალგაზრდები ერთად არიან თავმოყრილნი და ფეხზე მდგომიარენი ღოცულობენ; მშვენიერი ქალები და რძლები სანთლის შუქზე სხედან:

სამზეოს დაკლებულები
 სულეთსა გროვდებიანო,
 სულეთში ახალგაზრდანი
 ერთ ალაგს იყრებიანო,
 სანთლებს ანთებენ, კელაპტრებს,
 წინ სუფრას გაიშლიანო.
 სულეთში ბერი-მოხუცნი
 სუფრის თავს დასხდებიანო;
 ახალგაზრდანი, ჯეილნი,
 სუ ფეხზედ გალობდიანო.
 ღამაზ-ღამაზი ქალ-რძალნი
 სანთლის შუქს დასხდებიანო.

(ქ. ხ. პ., 1973: 63-64)

საიქიოს ციკლის სასულიერო ლექსებში მორალურ-ეთიკური კოდექსის სამი მნიშვნელოვანი ასპექტი შეიმჩნევა: მოხუცებულისადმი პატივისცემა, ახალგაზრდათა რიდი და მოკრძალება და ქალის თავყვანისცემა. ეს ის ზნეობრივი ნორმებია, რომელსაც სააქაოშიც უნდა ასრულებდნენ ადამიანები და რომლის დარღვევაც, ქრისტიანული იდეოლოგიის მიხედვით, ცოდვად ითვლება. ამგვარი მოტივაციის წინ წამოწევით, ბუნებრივია, სასულიერო ზეპირსიტყვიერება კვლავაც მიწიერ ადამიანებს მოძღვრავს.

სულეთის ციკლის ქართული ფოლკლორული შემოქმედება ჩვენი ხალხის საუკუნოვანი გამოცდილებით მონაპოვარი, ზნეობრივი ტრადიციებითა და ქრისტიანული მოძღვრებით გაჯერებული მორალური კოდექსის მქადაგებელია, რაც დიდაქტიკურ-აღმზრდელობით მისიას ისახავს მიზნად. ამ ციკლის ნაწარმოებებში დიდებულად გაცხადდა სიკვდილისადმი ჩვენი წინაპრების ჯანსაღი, რეალისტური დამოკიდებულება. სიკვდილი, როგორც ღვთის ნება და გარდაუვალი მოვლენა, დაძლეული იქნა რწმენით, რომ სამზეოში სიკეთის მსახური, ზნეობრივად სრულყოფილი მორწმუნისათვის საიქიოში ყველა სიკეთეა გამზადებული. ამიტომაც, სასულიერო ზეპირსიტყვიერების სენტენციების მიხედვით, ადამიანმა მიწიერი ცხოვრება პატიოსნად, ზნეობრივად უნდა განვლოს, რათა იმქვეყნად სასუფეველი დაიმკვიდროს.

§3. ხალხური „აბრამიანი“

ბიბლიურ-აპოკრიფულ სიუჟეტებზე დაფუძნებული ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ნიმუშთაგან ოდითგან ძალზე პოპულარული იყო “აბრამის ლექსი”, ანუ “აბრამიანი”. ეპიკური ჟანრის ეს მშვენიერი ლექსი დაიკვირდა ძირითადად ლექსითი სახისა და მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული საქართველოს მთასა და ბარში. XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან მოყოლებული “აბრამის ლექსის” ათეულობით ვარიანტია დაფიქსირებული, რომელთა ღირებული ნიმუშები დაბეჭდილია “ქართული ხალხური პოეზიის” აკადემიური გამოცემის II ტომში (1973: 111-115, 237-269). ლექსის გენეზისს, არქიტექტონიკას, ვარიანტთა თავისებურებებსა თუ სხვა პრობლემებს საინტერესო გამოკვლევები მიექცვნა ქართულ ფოლკლორისტიკაში (ჩიქოვანი, 1946: 353-355; ცანავა, 1968: 338-340, გულუა, 2009: 107-117; შიოშვილი, 2004: 226-233), რის გამოც მათზე დაწერილებით აღარ შეგწერდებით; შევეცდებით, გავაანალიზოთ ლექსის ზნეობრივ-მორალური კრედო, რამაც, მესტვირეთა დამსახურებასთან ერთად, დიდი როლი ითამაშა მის პოპულარობაში.

“აბრამიანის” ძირითადი ვარიანტები ორ სიუჟეტურ რკალს შეიცავს. უმეტეს ვარიანტებში – მათ შორის არსებითი განსხვავება ზნეობრივი კატეგორიისაა.

“აბრამიანის” პირველი სიუჟეტური რკალი ფაქტობრივად თანხვედბა ბიბლიურს (დაბ., 22: 1-10). მასში, აბრამი და სარა უმაღლესი ზნეობრიობით და ყოველგვარი მატერიალური სიკეთით არიან შემკულნი; ერთი საფიქრალი აქვთ, “ძე ენატრებათ” და ამასაც შეუსრულებს უფალი, როცა მათ მასპინძლურ ზნესრულობას გამოსცდის. აღსანიშნავია, რომ ლექსის ყველა ვარიანტის პრემბულაში, ღვთისმოსაობასთან ერთად, აბრამი სტუმართმოყვარეობითაც გამოირჩევა:

უსტუმროდ პურს არა სჭამდა, –
ჩვეულებად ეს ექნება.
დღე რომ გამოვიდეს,
მარტო პურს არ შეეხება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 240)

ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, აბრამი 40 დღეს შიმშილობს და ელის სტუმარს, რომელთან შესახვედრადაც მარხულობს და იწმინდება:

ორმოც დღესა არა ჭამა,
შინა სტუმარს მოედის.
რა დასრულდა ორმოცი დღე,
ეწვია მასა ღვთაება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 260)

სტუმარი, რომელიც გლახას სამოსელში გადაცმული მივიდა აბრამთან, უფალი ღმერთია (ზოგი ვარიანტით – სამება, უმრავლეს შემთხვევაში კი – იესო ქრისტე, რაც ანაქრონიზმი, სიუჟეტის ქრისტიანიზაციის შედეგია), რომელიც შვილიერებით დააჯილდოებს ცოლ-ქმარს იმ პირობით, რომ შვიდი წლის შემდეგ მსხვერპლად შესწირონ. შვიდი წლის შემდეგ უდიდესი სულიერი ტანჯვითა და ტკივილებით, მაგრამ მაინც (რადგანაც “ღვთის პირობა არ გატყდება”) აბრამი ასრულებს ღვთისთვის მიცემულ სიტყვას და აპირებს, ღმერთს შესწიროს ისაკი. უფალი რწმუნდება აბრამის ერთგულებაში და ადამიანურ მსხვერპლს ცხოველურით შეცვლის – ისაკის ნაცვლად კრავს შეიწირავს. “აბრამიანის” ვარიანტთა ამ რკალს არანაირი პერიპეტეიები არ ახასიათებს და ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანებისადმი ღვთის მფარველობის იდეას წარმოაჩენს.

პრობლემის გასაანალიზებლად უფრო საინტერესოა “აბრამიანის” მეორე სიუჟეტური რკალი და კონტამინირებული ვარიანტები, რომლებმაც უსათუოდ დიდი როლი ითამაშეს ქართული სტუმარმასპინძლობისა და ქრისტიანული აღმსარებლობის ზნეობრივი კოდექსის ჩამოყალიბება-განმტკიცებაში.

“აბრამის ლექსის” მეორე სიუჟეტური რკალის ვარიანტებში აბრამი წარმოგვიდგება ღვთისმოსავ (“აბრამი მოდის წირვიდან, გზას სტუმარი შემოხვდება”; “აბრამ იყო ღვთის ნათლული, უფალს გზაში შემოხვდება” და სხვა), მაგრამ ძუნწ, პურაძვირა ადამიანად. ამისათვის იგი საგანგებოდ ისჯება კიდევ, რაც კარგად გამოხატავს სტუმარმასპინძლობის ტრადიციისადმი ჩვენი ხალხის გულისხმიერ დამოკიდებულებას; საყურადღებოა, აგრეთვე, რომ “აბრამიანის” ზოგიერთი ვარიანტის შესავალში განყენებული მსჯელობაა სტუმართმოყვარეობაზე, რაც ზნეობრივი სენტენციის სახით არის ჩამოყალიბებული:

არ ვარგა უსტუმრო სახლი,
ცალ ფულად არ გამოდგება.
ვისაც სტუმარი არ უყვარს,
ღმერთი სულ არ ეყვარება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 138)

არც ის არის შემთხვევითი, რომ “სტუმართუნდაური” აბრამი უფალმა მარტო ქონების დაკარგვით კი არ დასაჯა, სტუმარიც აღარ დაუბედა (“ორმოც დღეს და ორმოც ღამეს შენ სტუმარი არა გხვდება!”). ლექსის რელიგიურ-ზნეობრივი მრწამსის თანახმად, უსტუმრობა უდოვლათობის ტოლფასია. აკი ამიტომაც გაამდიდრა უფალმა აბრამის სტუმართმოყვარე მეცხვარე, რომელმაც სტუმარს საკადრისი პატივი მიაგო, და ასე დალოცა:

ეგ შენი ერთი ცხვარაი
 ათი ათასად გექცესა,
 მთაში წახვალ და წამოხვალ,
 მბლავანი არ დაგაკლდესა!
 ეგ შენი ხმელი ჯოხანი
 თავს ალვის ხედ დაგადგესა.
 სიკვდილის დროს ჩემთან მოხვალ,
 ჩემთან მოხვლა გელირსესა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 249)

“აბრამიანის” ზნეობრივი ღირებულება იმიტაც არის თავჩენილი, რომ უფალი შუა გზაზე არ ტოვებს შეცდომილ ადამიანს, გამოსწორების საშუალებას აძლევს:

ერთხელ კიდევ დავცდი აბრამს,
 თუ სტუმარი ეყვარება –
 ერთი სიტყვა, ღმერთმა იცის,
 ქრისტე ღმერთსაც შეუცდება.
 აბრამი შიმშილით მოგკლა,
 რა სარგებელი მექნება!

(ქ. ხ. პ., 1973: 263)

აქ წინა პლანზე იწევს ქრისტიანული მორალისათვის ესოდენ ნიშანდობლივი სინანული; როცა მეცხვარე აბრამს მოახსენებს, ცხვარი გიწყდებო, ამ ამბავს იგი მშვიდად ხვდება, რადგან უკვე შეგნებული აქვს თავისი შეცოდება: “ – შვილო, შენ ნუ შეწუხდები, სულ ჩემი ცოდვით იქნება!” (ქ. ხ. პ., 1973: 259); “ – ნუ გეშინია, მეცხვარევე, ეგ ჩემი ბრალი იქნება”. (ქ. ხ. პ., 1973: 263).

მონანიე აბრამს თვალი სულ გზისკენ უჭირავს, ხშირ-ხშირად ეკითხება მეუღლეს, ხომ არავინ გამოჩნდა ჩემკენ მომავალიო. აბრამის განწმენდა 40 დღეს გრძელდება. მეორმოცე დღეს მას მართლაც ეწვია სტუმარი, რომელსაც ხბო დაუკლა და ღირსეულად უმასპინძლა. მადლიერმა სტუმარმა (უფალმა) კი ხბოც გაუცოცხლა და შეილიერებაც მიანიჭა.

“აბრამიანში” სახალხო მთქმელებმა საინტერესოდ დახატეს აბრამის მეუღლის – დვთისმოშიში და ერთგული სარას, პორტრეტი. ლექსის ვარიანტთა აბსოლუტური უმრავლესობის მიხედვით, როცა სარა გაიგებს შვილის მოსალოდნელი დაღუპვის ამბავს, “დედას ელდა გულზე ეცა, ჯავრით კრიჭა არ ეხსნება. დედა წუხს და პირს იკაწრავს, დღე-ღამ ტირილითა დნება” (ქ. ხ. პ., 1973: 113-114), მაგრამ კარგად იცის, რომ უფლისათვის მიცემული პირობა უნდა შესრულდეს. მისი სიტყვები აბრამის მიმართ, რომელიც აფორიზმად არის ჩამოქნილი, ზოგადკაცობრიული შეგონებაა ყველა მორწმუნისათვის:

– რაკი გითქვამს, წაიყვანე,
 შენი აღთქმა აწ თავდება.
 მოწყალესთან სამსახური
 არასოდეს არ წახდება.
 თუმცა იტყვი და უმტყუნებ,
 უფრო ბევრი დაგაკლდება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 240)

აჭარაში გავრცელებული შერეული სახის ლეგენდის მიხედვით, სა-
 რა ეუბნება მეუღლეს:

– წაიყვანე რად აყოვნებ,
 ღვთის პირობა არ გატყდება,
 ღვთის წინაშე სამსახური
 არასოდეს წაგიხდება.

(ბუნბიფა, საქმე №242: 13-14)

აკი დაფასდა კიდევ ეს სამსახური და ერთგულება! უფალი ცხოვე-
 ლურ მსხვერპლზე რომ მიანიშნებს აბრამს, ხაზგასმით ეუბნება:

შემოქმედმან გამოგცადა,
 მტკიცეთ გაქვს სარწმუნოება
 და შენს შვილს ისაკს ეშველა,
 სარას მისცა გახარება!

(ქ. ხ. პ., 1973: 261)

ისაკის დაბადება-გაზრდის, შესაწირად მზადებისა და უფლის მოწ-
 ყალების ეპიზოდები ყველა ვარიანტისათვის იდენტურია. მათში აბრამის,
 მეცხვარისა და სარას გარდა, ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს ისაკის
 ზნეობრივი პორტრეტიც. აბრამისა და სარას მხოლოდშობილი ვაჟი უფ-
 ლისეული მცნებების ერთგულია. მართალია, მწუხარე აბრამი ბოლომდე
 არ უმხელს, რომ იგია უფლის ტარიგი, მაგრამ ისაკი თავადაც ხვდება;
 მას სურს, მშობლებს არ გაუმტყუნდეთ უფლისადმი მიცემული აღთქმა
 და ევედრება უფალს:

მეუფეო, რას მიპირებ?
 ნეტა ჩემთვის რა რიგდება?
 ჩემი სისხლი შეიწირე!
 ისაკ ღმერთსა ევედრება.
 ჩემი დედ-მამის ამაგი
 ჩემზედ ვალად ნუ დარჩება!

(ქ. ხ. პ., 1973: 241)

იგი ამხნევებს შეძრწუნებულ მამას და რჩევასაც აძლევს:

– მამაჩემო, მამაჩემო,
 წყალი დუღს და ქვაბი შრება,

საღმთოს თავი არ უჩნდება,
 თუ რომ შუადღე გადასცდა,
 საღმთობა წაგინდება,
 არც გელოცვის, არც გეწირვის,
 არც საყდარში შეგვესვლება.
 ღვთისთვისა ვარ შეწირული,
 რო არ დამკლა, არ იქნება,
 მაგრად შემკარ და შემბეჭდე,
 საძრაობა არ მექნება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 260)

ხალხური “აბრამიანის” მიხედვით, ძველი ალექსის ლეგენდის და-რად, აბრამმა და ისაკმა თავიანთი წმინდა გულებით, უფლისადმი ერთ-გულებით ააცილეს კაცობრიობას ადამიანური მსხვერპლი, რაც დიდ ჰუმანურ აქტად ითვლება. ხალხური ლეგენდით, უფალმა (ქრისტემ) იმ დღის შემდეგ სამხთოდ ცხვარი დაადგინა, აბრამი და მისი შთამომავლობა კი ასე დალოცა:

ამას იქით ნუ ინადვლით,
 თქვენი გვარი გადიდდება,
 ვითა ქვიშიანი ზღვისა,
 უმეტესად გამრავლდება.
 ხართ კურთხეულნი უფლისგან,
 მაენე არსით გეცილება,
 ყოველნი მართალნი სულნი
 შენს წიაღს შეიკრიბება.

(ქ. ხ. პ., 1973: 243)

ამრიგად, “აბრამის ლექსის” ზნეობრივი თვალსაწიერი მრავალასპექტიანია. როგორც სასულიერო-რელიგიური ნაწარმოები, იგი უპირველესად ქადაგებს ღვთისადმი ერთგულებას და უანგარო სამსახურს; რწმენას, რომ ღმერთი ბოლომდე არ გასწირავს ადამიანს, რომ “ღვთისა წინა სამსახური არასოდეს არ წახდება!” (ქ. ხ. პ., 1973: 261); ალექსიული სიტყვის უყოყმანოდ შესრულებას, მშობლების პატივისცემა-სიყვარულსა და მათი ავტორიტეტისათვის ზრუნვას. ამავე დროს, ლექსის სიუჟეტური ქარგის ერთ-ერთი დეტალია სტუმართმოყვარეობა, რაც სათანადოდ ფასდება უფლის მიერ. ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და ცოცხალ მეტყველებაში ფართოდ გავრცელებული ანდაზის – “სტუმარი ღვთისაა” – გენეზისი აბრამის ლეგენდაში უნდა ვეძიოთ.

§4. ხალხური „იობიანი“

ძველი აღთქმით ნასაზრდოები ქართული სასულიერო ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი საყურადღებო ნიმუშია, აგრეთვე, ლეგენდა იობის შესახებ, რომელიც უმთავრესად ლექსითი სახით არის გავრცელებული. „იობის ლექსის“ მრავალი ვარიანტია დაფიქსირებული მე-19 საუკუნიდან დღემდე (ქ. ხ. პ., 1973: 115-117, 269-295). მის შესწავლას საინტერესო გამოკვლევა უძღვნა მკვლევარმა ნოდარ შამანაძემ. მან ხალხური ლექსი თავისი მრავალრიცხოვანი ვარიანტებითურთ იობის წიგნს შეუდარა და საგულისხმო დასკვნებიც შემოგვთავაზა: „იობის წიგნში უეჭველად გამოსჭვივის ღმერთისადმი უკმაყოფილების სულისკვეთება ქვეყნად გამეფებული უსამართლობის გამო“; მასში წამოჭრილია სოციალური და მორალურ-ზნეობრივი საკითხები, რომლებიც ფართო მასების გულისთქმას ეხმიანებიან (შამანაძე, 1979: 57-66); სწორედაც ამან განაპირობა იობის შესახებ არსებული ბიბლიური ლეგენდის გახალხურება და გავრცელების ფართო არეალი.

„იობის ლექსის“ ვარიანტთა დიდი ნაწილის შესავალი ერთგვარი ზნეობრივი სენტენციის შემცველია. ამ თვალსაზრისით გამორჩეულია 1872 წელს დ. მამაცაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ტექსტი, რომლის ავტორ-მთქმელია გიორგი ქებაძე. ლექსის დასაწყისში საუბარია ბუნების კატაკლიზმებზე და ჟამიანობაზე, რასაც შიმშილობა და ადამიანთა მსხვერპლი მოჰყვა. ამ უბედურებათა მიზეზად საზოგადოებაში გამეფებული უზნეობაა მიჩნეული, დაგმობილია სიხარბე, დაუნდობლობა და გაუტანლობა, წინაპართა ამაგის დაუფასებლობა:

კაცის თვალი ხარბი არის,
 რა გააძღობს მიწის შვილსა?
 რაგინდ რომ ცხოვრება ჰქონდეს,
 კიდევ ეხარბება სხვისა,
 გადაბრუნდება, მოკვდება,
 მიწა ამოუმსებს პირსა;
 რასაც იშოვნის, ინახამს,
 შეიქნება ეშმაკისა.
 ამ დროს იმიტომ ჩავსცვივდით,
 თითონ ყიდდა მამა შვილსა,
 ნაშენობაც დაანგრიეს
 პირველ თამარ დედოფლისა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 270)

მართალია, ამ შესავალს სიუჟეტურად არაფერი აქვს საერთო იობის თავგადასავალთან, მაგრამ, როგორც მკვლევარმა ნოდარ შამანაძემ შენიშნა, საერთო მიზანდასახულობას ემსახურება და მკითხველს ამზადებს ძირითადი ამბის გასააზრებლად და აღსაქმელად. მართლაც, სოციუმის მანკიერების ერთ-ერთ გამოვლინებას – პურაძვირობას ლექსში უპირისპირდება მთავარი პერსონაჟის – იობის სტუმართმოყვარეობა, რაც იმთავითვე დადებით ემოციებს აღძრავს:

ვიღას ახსომს პურადობა
 ადამს აქეთ იობისა, –
 უსტუმროდ პურსა არა სჭამდა,
 სიყვარული ჰქოდა ღვთისა.

ლექსის რაჭულ ვარიანტში ნათქვამია: “ვერვინ იტყვის პურძვირობას ადამ-ევა-იობისა” (ქ. ხ. პ., 1973: 285).

“იობის ლექსის” ვარიანტთა უმეტესობა სტერეოტიპული დასაწყისისაა (“იობ იყო ღვთის ნათლული, ცოლი ჰყავდა მართალ გზისა”; “იობ იყო ღვთის ნათლული ცოლი ჰყამდა მონა ღვთისა”) და იობს გვიხასიათებს როგორც უადრესად ღვთისმოსავ ადამიანს, რაც ბიბლიური დახასიათების გამოძახილია: “იყო ერთი კაცი ყუცის ქვეყანაში, სახელად იობი. ალალი, წრფელი, ღვთისმოშიში და ბოროტებას განრიდებული იყო ეს კაცი” (იობი: 1,1).

ხალხურ ლეგენდაში, ისევე როგორც ბიბლიაში, ეშმაკი სცდის იობის ღვთისადმი ერთგულებას, ათასგვარ უბედურებას მოუვლენს, მაგრამ ღვთის გამობას მაინც ვერ დააცდენინებს. შვილების სიკვდილი რომ შეატყობინეს, იობმა შეუთვალა ცოლს:

– ნურც იტირებთ, ნურც იგლოვებთ,
 ნურც იწუხებთ მიწის შვილსა,
 იყო უფლის მოცემული,
 ისევ უფალმ მიითვისა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 272)

საქონლის გაწყვეტის ამბავი რომ გაიგო, თქვა:

მე რო თუ ცხვარი დამეწვა,
 სამხთოთ იყოს ჩვენი ღვთისა,
 ღვთის მოცემული სარჩო მაქვს,
 ნახევარ არ ვიყავ ღირსა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 275)

ბიბლიის თანახმად, ეშმაკის წინასწარმეტყველება მართლდება; უკიდურესად გატანჯულ იობს ღვთისადმი საყვედური დასცდება (იობი: 3–37), ხალხური ლეგენდის მიხედვით კი იგი ბოლომდე ინარჩუნებს სუ-

ლიერ სიმტიცეს. მას სხეულზე მატლი დაესია, საშინლად იტანჯებოდა, მაგრამ უფალი მაინც არ დაგმო, რითაც ეშმაკი დამარცხდა:

იობმა ღმერთ შემომღერა,
ერთიც არ თქვა ძვირი ღვთისა.
– ათასი ბევრიც მაწვალოთ,
მე ვერ ვიტყვი ღვთისა ძვირსა!
ეს სიტყვა რომ დაათავა,
ეშმაკი ნაცრად იწვისა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 278)

ნოდარ შამანაძეს მიაჩნია, რომ იობის ლექსის ზოგიერთ ვარიანტში იგი ღვთისადმი უკმაყოფილებას გამოთქვამს; ამის დასტურად იგი იმოწმებს სტრიქონებს ლექსის ქართლური ვარიანტებიდან: “იობ ღმერთსა შემომღერა: მწარედ ვნანობ ხუთსა შვილსა” და “ან მამკალ, ან მამარჩინე, ან მიმაგდე კუპრის ძირსა” (შამანაძე, 1979: 63-64). ამ ვარიანტებში უფლისადმი იობისეული მიმართვის სრული სახე კი სინამდვილეში ასეთია:

იობ ღმერთსა შემომღერა:
მწარედ ვნანობ ხუთსა შვილსა...
მან მომცა და მან მიიღო,
რისთვის ვიტყვი ღვთისა ძვირსა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 278)

ანდა:

დაიხოქა და შესთხოვა
მეუფეს და მალლა ღმერთსა:
– ღმერთო, ან მამკალ, ან მამარჩინე,
ან მიმაგდე კუპრის ძირსა.
რაც გინდა ბევრი მაწვალო,
მე არ ვიტყვი შენსა ძვირსა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 276-277)

ცხადია, წუხილი შვილების გამო და თხოვნა ღვთისადმი, რომ აკმაროს ტანჯვა, ღვთის გამოხატვა არ არის და, ამდენად, ხალხური ლექსის ეს ეპიზოდები კი არ თანხვდება ბიბლიას, არამედ კიდევ უფრო მეტი შარავანდედით მოსავს იობის ჭირთამთმენ სახეს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გაუსაძლისი მდგომარეობის გამო ატირებულ-აწუწუნებულ ცოლს (“ასე წვალება რა გახდა, მე და შენი – იობისა!”) იობმა გაჯავრებით მიუგო:

– შენ რა იცი, დედაკაცო,
თუ რა საქმე არის რისა!
იმას ხომ შევიწირავდით,

რო ვისხედით სუფრა-ლხინსა!
ესეც უნდა შევიწიროთ,
ბრძანებაა ეგრე ღვთისა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 271)

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში იობი ერთ-ერთი მონოლითური და ზნეობრივად სრულქმნილი სახეა; მისი ერთგულება და სიყვარული უფლისადმი სათანადოდ დაფასდა კიდევ. ლექსის დასასრულს ვიგებთ, რომ იობი ღმერთმა ცოცხლად აიყვანა ზეცაში და სამოთხეში დააბინაძრა:

მობრძანდნენ ანგელოზები,
იობ ზეცათ წაიღესა.
სამოთხის კარს რომ მივიდნენ,
კარი ღია დაუხვდესა.
რაც სამოთხეში ხალხია,
ყველა ფეხზე აუდგესა.
გაიწვიეს ეს იობი,
ზემო თავსა დაბრძანდესა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 275)

იობთან ერთად უფალმა ზეცაში აიყვანა მისი ცოლ-შვილიც და ცოდო-მადლის გამგებლებად დაადგინა:

წაიყვანა სამოთხეში,
მადლა დასვა, განა ძირსა,
შვიდი ვაჟი, სამი ქალი
უკვდავ-უბერებლივ მისცა,
ცხონება და წაწყმედაი
დღესაც იმას ეკითხვისა.
(ქ. ხ. პ., 1973: 271)

ანდა:

იობი და თავის ცოლი
ხორციელად ჩაასხესა.
სამოთხის კარსა მირეკეს,
ოქროს სკამი მიათვესა,
ცოდვიანი, მადლიანი,
დღესაც იმათ ეკითხვისა.
(ქ. ხ. პ., 1973: 282)

ლექსის ვარიანტებზე დაკვირვება გვაფიქრებინებს, რომ ხალხის რწმენით, იობი და მისი ოჯახის წევრები, მათი ზნეობრივი სათნოების გამო, უფალმა ბჭეებად, ანუ მოსამართლეებად, დაადგინა სულეთში; თავად იობს კი სამოთხის გასაღები ჩააბარა: “სამოთხის კარი უჩვენა, გა-

სადები ხელში მისცა”; (ქ. ხ. პ., 1973: 279) “იმ სამოთხის გასაღები იობს ჯიბეში უღევსა” (ქ. ხ. პ., 1973: 288).

ხალხური ლეგენდის საინტერესო პერსონაჟია იობის მეუღლე, რომლის ზნეობრივ-ეთიკურ მრწამსზე ბიბლია არაფერს გვეუბნება. “იობის ლექსის” მიხედვით კი იგი ღვთისნიერი, სათნო, ალალი, თავმდაბალი და ჭკვიანი ადამიანი იყო და ამის გამო ღვთაებრივ ნიშანსაც ატარებდა:

ცოლი ჰყვანდა მეტად კარგი,
ალალი და თავმდაბალი,
თავისის თავმდაბლობითა
ტევრი ჰქონდა ოქროს თმისა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 273)

ამ ოქროს თმის წყალობით შოულობდა გაღატაკებული ქალი ლუკმას, რათა აგადმყოფი მეუღლე გამოეკვება; თუმცა ერთხელ, როცა ეშმაკმა პური შეუცვალა და იობი ამას მიხვდა, სასტიკი საყვედური მიიღო:

– ქალო, ეს პური ვინ მოგცა,
ეს პურია იუდისა.
ჩვენ რო ეს პური შავჭამოთ,
ჩვენ გავხდებით ეშმაკისა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 276)

მართალია, იუდას ხსენება ლექსში ანაქრონიზმია, მაგრამ ამით კიდევ უფრო საჩინოვდება იობის ერთგულება უფლისადმი, მისი მოუსყიდველი ბუნება.

მრავალმხრივ საინტერესოა იობის ლეგენდის აჭარული ვარიანტი, რომელიც შერეული სახისაა (ბსუნბიფა, საქმე №242: 17-25). იობს აქ მუსლიმი ჰქვია, მის მეუღლეს კი – ფატყუმე. მართალია, აჭარულ ვარიანტს მუსლიმური იერი დაჰკრავს (პერსონაჟთა სახელების გარდა, აქ ღვთის ურჩებად მიჩნეულნი არიან “გიაურები”; მუსლიმისა და ფატყუმეს შთამომავალთაგან გამრავლდნენ მუსლიმები და სხვა), მაგრამ მისი სიუჟეტი არსებითად იდენტურია საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებული ვარიანტებისა. მასში ვრცლად არის მოთხრობილი დედამიწაზე დატრიალებულ უბედურებათა შესახებ, რისი მიზეზიც ადამიანთა ზნეობრივი დაცემა იყო; მუსლიმისა და მისი მეუღლის ღვთისმოსაობასა და უმკაცრეს გამოცდაზე; მუსლიმის სულიერ სიმტკიცესა და ბოლოს მის ზეცად ამაღლებაზე.

აჭარული ვარიანტის ლექსითი ნაწილი თითქმის თანხვედრა ზემოგანხილული “იობის ლექსის” ვრცელ, მესტირე ქებაძისეულ, ვარიანტს, რაც საფუძველს გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ სასულიერო ზეპირსიტყვიერების ეს დიდებული ნიმუში თავის დროზე მესტირეთა მიერ გავრ-

ცვლდა, ანდა პეტრე უმიკაშვილის კრებულში მოთავსებული ქებადისეული ვარიანტი გახდა მისი წყარო.

აღსანიშნავია, რომ “იობის ლექსის” მიხედვით, იობის სახელს უკავშირდება უფლის მიერ აბრეშუმის ჭიისა და ფუტკრის გაჩენა. ერთ-ერთი კახური ვარიანტით, როდესაც იობი მიხვდა, რომ ეშმაკმა მის ცოლს პური შეუცვალა, ამბობს:

რათ მინდა ეშმაკის პური,
 ფოთოლსა ვჭამ მანანისა!
 ფოთოლს აბრეშუმად ვაქცევ
 და დავრჩები ქვეყანაზე
 სამახსოვროდ, დაუვიწყრად...

(ქ. ხ. პ., 1973: 279)

მართლაც, “პარკში მოყვა ეს იობი”. იგივეს ფიქრობს უფალიც და პარკის შიგნით მოყოლილ იობს მკვდარი შვილების გაცოცხლებას სთავაზობს. იობმა მიუგო:

გენაცვალე, ჩემო ნათლი,
 სიტყვას გეტყვი ერთსა ბრძენსა:
 მკვდარი პეპელად მაქციე,
 თესლი ქვეყნად გააჩინე,
 მკვდრეთით აღარავინ აღსდგა,
 მარტო თესლი დააბნიე,
 მკვდრები აღარ გაცოცხლდება,
 ახლად თესლი მოაშენე!

ერთი მესტიერული ვარიანტის თანახმად, “მისი თმა, მისი ქოჩორი სახსენებელია ღვთისა, თავი ყაჭ-აბრეშუმია, მისი მატლიდან მოდისა” (ქ. ხ. პ., 1973: 284). სხვა ვარიანტით, “რაც იობს ბუზი ეხვია, სუ ფუტკრად გადაიქცესა, იმ ფუტკრებისა ნაწველი დღესაც სანთლად აენთისა” (ქ. ხ. პ., 1973: 282). აჭარული ლეგენდა კი მოგვითხრობს: “გამოცხადდა უფალი, წაიყვანა მუსლიმი, მოარჩინა და ოქროს ტახტზე დააბრძანა. ოქროს ყუთში ჩასვა ერთი ფუტკარი, პეპელა, მერცხალი, ბელურა, მეღალური, კოდალა და მუსლიმს დაავალა, რომ ისინი ამ იაღანჩ დუნიაზე, ტყვილ ქვეყანაზე გაეშვა” (ბსუნბიფა, საქმე №242: 24).

§5. სოლომონ ბრძენი

იუდეველთა ბიბლიური მეფე სოლომონი, იგივე სოლომონ ბრძენი, მსოფლიო ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული პერსონაჟია. ქართულ ფოლკლორში სოლომონ ბრძენის სახელი სხვადასხვა

უნარის მასალებში გვხვდება; იგი სიბრძნის სიმბოლოდ არის აღიარებული და მას მიეწერება მრავალი სენტენცია. ქართულ ხალხურ სასულიერო-რელიგიურ პოეზიაში სოლომონის სახელს უკავშირდება ლექსები “სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო” (ქ. ხ. პ., 1973: 117, 295-296) და “სოლომონ ბრძენი და კუნძულელი” (ქ. ხ. პ., 1973: 297-321).

ლექსის – “სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო” – მესხური ვარიანტის მიხედვით, სოლომონი მადლობს უფალს, რომელმაც გააჩინა და მაჯაში ძალა მისცა; ამ დიდი სიკეთისა და მადლის საპასუხოდ იგი სიკეთესვე თესავს, სიმართლეს ემსახურება, ქვრივ-ობლისა და დაჩაგრულის შემწევა; მისი სიმართლის დასტურად სამი წლის მკვდარი მამალიც კი ცოცხლდება და ყვიფს იწყებს. სოლომონის კაცთმოყვარეობის დასტურია ისიც, რომ იგი ტყვეთა ყიდვა-გაყიდვის წინააღმდეგია:

... ვახარე ქვრივი, ობოლი,
ბრძას თვალი აუხილე მე,
სამი წლის ხმელი მამალი
ხეს შევსვი, ავაყივლე მე,
მწყემსი მინდორში ვაძინე,
მტერი არ მიუხინე მე,
იმისთვის კაცი არა ვარ,
ტყვენი არ ვასყიდვინე მე!

(ქ. ხ. პ., 1973: 117)

ქართლურ ვარიანტში სოლომონი იესოს ემადლიერება (“სოლომონ ბრძანა: იესო, რადგან რომ გააჩინეო...” – ქ. ხ. პ., 1973: 295). ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, თვითონ სოლომონი წარმოგვიდგება დემიურგად; ზოგიერთის თანახმად კი რელიგიური სასწაულების ადგილს იტყერს ცხოვრებისეული, რეალისტური მოტივები. ნ. შამანაძის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი ვარიანტი, სოლომონ ბრძენის მრავალ სათნოებასთან ერთად, იმასაც აღნიშნავს, რომ მისმა სამართალმა თავადებს უკან დაახევინა:

ნეფემ ბრძანა სოლომონმა:
რა საქმე გავაჩინეო,
ქვეყნად ვახარე ობოლი,
ბრძას თვალი აუხილეო;
მწყემსი ვახარე მინდორში,
ჩეროში დავაძინეო,
საცა ავი კაცი ვნახე,
გზაშარას ამოგვირეო,
თავადები უკან მიდგა,
რა საქმე გააჩინეო.

(ქ. ხ. პ., 1973: 296)

ეპიკური ლექსი “სოლომონ ბრძენი და კუნძულელი” ძველი აღთქმის აპოკრიფებიდან იღებს სათავეს და ფართოდ არის გავრცელებული ქრისტიანულ ქვეყნებში. სლავიანურ სამყაროში იგი ცნობილია “სოლომონ და კიტოვრასის” სახელით. ეს ლექსი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც ძალზე პოპულარულია და XIX ს-ის 60-იანი წლებიდან დღემდე ათეულობით ჩანაწერით არის წარმოდგენილი. ლეგენდა გვაცნობს ბრძენ მეფეს, რომელიც ეჭვობს, რომ მეუღლე დალატობს. მან იცის, რომ ვეზირიც ეტრფის დედოფალს და სურს, მასვე აღიარებინოს; თანაც, მიზნად აქვს, დაადგინოს, ვინ არის მეორე მეტოქე, რისი პასუხიც მეუღლისაგან უნდა მიიღოს. ბრძენმა მეფემ დედოფალი და ვეზირი წყლის (ზღვის) პირას მიიყვანა. მეზადურმა სამი თევზი დაიჭირა; დაჭრეს, დაკუწეს და შეწვეს. ბრძენი მეფე გამოცდას უწყობს ეჭვიმტანილებს (“სიტყვას მოჰყვა გასაცდელსა”) და ამბობს, ვინც სიმართლეს იტყვის, იმისი თევზი გაცოცხლდებაო. პირველ სიტყვას თავად ამბობს:

ჯერ ხომ ვარ სოლომონ ბრძენი,
 მერე მეძახიან ბჭესა,
 თუ ეს სიტყვა მართალია,
 ჩემი თევზი გაცოცხლდესა,
 გაცოცხლდეს და ზღვას შეცურდეს,
 ჩემი სიტყვა გამართლდესა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 302)

ასეც მოხდა: სასწაულის მნახველი ვეზირი გაოგნდა, დაუწოქა მეფეს და აღიარა:

გამზარდე და გამაკაცე,
 მამყარე ამ შავსა დღესა,
 თუ გინდ რომ თავი მომკვეთო
 შენსა მონა ფეხთა მტვერსა,
 დღეში სამჯერ ამას ვამბობ:
 “მე მოგკლავ სოლომონ ბრძენსა,
 პირად-მთვარე მე დამრჩესა...”
 შევაფურთხებ ეშმაკებსა,
 გავისტუმრებ ცარიელსა.
 თუ ეს სიტყვა მართალია,
 ჩემი თევზიც გაცოცხლდესა!

(ქ. ხ. პ., 1973: 300)

მართლაც, “ღვთის ბრძანება არ გატყდეს, იმის თევზიც გაცოცხლდესა...”. დედოფალიც გამოუვალ დღეში ჩავარდა და აღიარა, რომ “კუნძულთ ხელმწიფეს” (ვარიანტებში “ქაჯეთ ხელმწიფეს”, “ეშმაკების თავის მყრელს”) ჰყვარობს. ამას მოსდევს კუნძულელის მოპატიუება, სპი-

ლენდის (ვერცხლის) უზარმაზარ კოკაში კუნძულების, მისი საყმოსა და მოღალატე დედოფლის ჩაყრა და ზღვაში გადაგდება. ლეგენდის თანახმად, სოლომონმა სიმართლედ დაადგინა, დამნაშავენიც დასაჯა და ეშმაკებისა და ავსულებისაგან გაწმინდა ქვეყანა, ხალხს მშვიდი ცხოვრება მოუპოვა: “ტყეში რომ ყმაწვილი დარჩეს, იმას არა აუტყდეს-რა!.. (ქ. ხ. პ., 1973: 299); “ათას ხუთას წელიწადსა მავნე სული არ გაჩნდესა, აკვანში მწოლიარესა გულში ხინჯი არ ჩაყვესა!” (ქ. ხ. პ., 1973: 301).

ლეგენდაში დაგმობილია ადამიანთა სიხარბე: ზღვაში გადაგდებული ეშმაკებით საყსე კოკა მებადურებმა დაიჭირეს და ნაპირზე გამოიტანეს; იფიქრეს, შიგ დიდძალი ქონება იქნებო, გატყეს და კოკიდან გამოსულმა ეშმაკებმა და ქაჯებმა მაშინათვე დაინაწილეს ქვეყანა:

გამოცვივდეს ეშმაკები
 წყლისა – წყალსა, კლდისა – კლდესა,
 მინდვრის – მინდვრად გაიქცესა.
 (ქ. ხ. პ., 1973: 319)

ანდა:

ერთი ცალთვალა ეშმაკი
 შიგ წისქვილში შავარდესა ...
 მელღობინეს ეშინოდეს,
 თავის დღეში ის დახედესა.
 ვინც ხეზე თავს ჩამოიხრჩობს,
 მისი სული ჩვენ დაგვრჩესა,
 ვინც წყალში გადავარდება,
 მისი სულიც ჩვენ დაგვრჩესა,
 ვინც წისქვილში იღალატებს,
 მისი სულიც ჩვენ დაგვრჩესა.
 (ქ. ხ. პ., 1973: 311)

მაშინ დაწყევლა ღმერთმა მებადური, რადგანაც მისი სიხარბის შედეგად ქვეყანაზე ხელახლა გაჩნდნენ ეშმაკები და მავნე სულები. აღსანიშნავია, რომ ამ ეპიზოდსაც სახალხო მთქმელი ზნეობრივი აღზრდის სამსახურში აყენებს და ქადაგებს, რომ მანკიერება ადამიანის სულს ეშმაკების ხელში აგდებს. “სოლომონ ბრძენისა და კუნძულების” ლეგენდა საცნაურს ხდის საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში გავრცელებულ მელღობინის თავთან ბადის ჩამოკიდების ჩვეულებას. ლეგენდის მიხედვით, ეშმაკებმა, რაკი მებადურმა გაათავისუფლა ისინი, “მებადის ბადე დალოცეს” და მას შემდეგ, სადაც ბადეს დაინახავენ, იქ არავის ერჩიან (ქ. ხ. პ., 1973: 315).

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია თქმულება-გადმოცემები და ლეგენდები ბიბლიური სოლომონის, იგივე სოლომონ ბრძენის, შესახებ (შიოშვილი, 2010: 200-225).

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენმა სახალხო მთქმელებმა იუდეველთა ბრძენი მეფის ტრადიციულ სახეში ჩააქსოვეს ჩვენი ერის საუკუნეობრივი გამოცდილებით დაგროვილი სიბრძნე და გამჭრიახობა, რაც ცალსახად არის თავჩენილი ტრადიციულ ქართულ ხალხურ ღირებულებად, ღირებულებად თუ ეპიკურ ძეგლებში; ძალიან ხშირად ქართული ეპოსის პერსონაჟთა ხასიათ-საქციელს სოლომონს მიაწერენ და, სიტუაციათა და მოტივაციათა ანალოგიურობის გამო, იდენტურ სიუჟეტებსაც თხზავენ.

ბუნებრივია, ქართულ სინამდვილეში სოლომონ ბრძენის სახის შემოსვლისა და გავრცელების გენეზისი ბიბლიურ ("მეფეთა" და "ნეშტთა") წიგნებში და მათ აპოკრიფებში უნდა ვეძიოთ; აჭარის სინამდვილეში კი სოლომონ ბრძენის ციკლის უკვე ტრადიციულ, ეროვნული ეპოსის მოტივებთან შერწყმულ, ზეპირსიტყვიერებას დაემატა "ყურანისა" და მისი ჰადისებისეული წარმოდგენები, რამაც, ბუნებრივია, კიდევ უფრო ფართო პლანში წარმოგვიდგინა იუდეველთა ბრძენი მეფე, რომელსაც აჭარაში "სულთან სულეიმანად" მოიხსენიებენ.

§6. მაცხოვარი

ყოველი რელიგია ზნეობის თავისებურ წყაროდ და კრიტერიუმად არის მიჩნეული. ამგვარი პრეტენზია კი ყველაზე უფრო ქრისტიანობამ განაცხადა, რომელიც ქართველი ერის, ისევე როგორც ყველა ქრისტიანი ერის, განვითარების, მისი ზნეობრივ-მორალური, ესთეტიკური თუ ფიზიკური სრულყოფის თვალსაზრისით უაღრესად პროგრესული მოვლენა იყო. ქრისტიანობამ რელიგიად მორალური იდეა აქცია. თუ ადრინდელი რელიგიებისათვის დამახასიათებელი იყო ღვთაებათათვის მსხვერპლის შეწირვა, ე.ი. მატერიალურ ფასეულობათა სახით გამოხატული ძღვენი, ქრისტიანობამ იმთავითვე უარი განუცხადა ამგვარ ანგარებიან ურთიერთობას, მიწიერ ფასეულობებზე მაღლა ადამიანური, ზნეობრივი ფასეულობანი დააყენა და მორწმუნეთ ღვთისათვის მისართმევ უპირველეს ძღვნად ყოველგვარი ბიწიერებისაგან თავისუფალი, უმანკო გულები დაუსახა (შიოშვილი, 2012).

ქართველობამ შეისისხლხორცა მაცხოვრის იდეები, ღრმად გააცნობიერა ახალი რელიგიური იდეოლოგია და, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული რელიგია კოსმოპოლიტური, ზეეროვნული ბუნებისაა, როგორც ხშირად მიუთითებენ, გარკვეულწილად "მოიშინაურა" და "გააქართველა" კიდევ (გოგუაძე, 1993: 268-275; ფრუიძე, 1973: 61-63). ბიზანტიელი პოეტისა და ისტორიკოსის აგათია სქოლასტიკოსის მიერ შემო-

ნახულ VI საუკუნის ლაზი დიდებულისა და პოლიტიკური მოღვაწის – ფარტაზის სიტყვაში კარგად არის გაცხადებული, თუ როგორ გაითავისა ქართველობამ ქრისტიანული რელიგია და რაოდენ დიდი ფუნქცია და მნიშვნელობა ჰქონდა ახალ იდეოლოგიას ჩვენი ხალხისათვის. სპარსელებისაგან ქრისტიანული ღვთისმსახურების აკრძალვა ფარტაზს ეროვნულ უბედურებად მიაჩნია: “თუ ისინი (სპარსელები – თ.შ.) აგვიკრძალავენ ჩვენ საღმრთო წესების შესრულებას და თავიანთ წესებზე გადავიყვანენ, ამაზე უფრო სამძიმო რა უნდა განვიცადოთ ჩვენ, რომლებიც ცოცხლებიც ვიქნებით და, ამავე დროს, მკვდრებიც?” (გეორგ., 1936: 76-77).

ილია ჭავჭავაძე წერდა: “ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა მთელის საქართველოს მიწა-წყალს, ჰნიშნავდა ქართველობას. დღესაც მთელს ამიერკავკასიაში ქართველი და ქრისტიანი ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვები არიან. გაქრისტიანების მაგიერ გეტყვიან, – გაქართველდაო” (გაზ. "ივერია", 1888, №9).

ქართველობისათვის რომ რჯული და ეროვნება გაიგივებული მცნებებია, ამაზე ვახუშტი ბაგრატიონმაც მიუთითა XVIII საუკუნეში. მისი აზრით, ქართველობას წარმოაჩენს ოთხი უმნიშვნელოვანესი ასპექტი: საერთო რჯული ანუ რელიგია, მწიგნობრობა, ენა და ცენტრალიზებულ სახელმწიფოებრივ ეპოქაში შექმნილი არქიტექტურა (ქ. ცხ., 1973: 291-292). ამ პროცესს დიდად შეუწყობ ხელი სასულიერო-რელიგიურმა ზეპირსიტყვიერებამ. სასულიერო მწერლობის დარად, სასულიერო ფოლკლორში ქართველთა ეთნიკური მეობა, ანუ ქართველობა, იდენტიფიცირებულია ქრისტიანულ რელიგიასთან. ხალხური შემოქმედება ბიბლიურ-ქრისტიანული კონცეფციის მიმდევარი და მქადაგებელია, მისი შემოქმედი ხალხის იდეურ-მსოფლმხედველობითი პოზიციის დასტურია და დიდად უწყობს ხელს თაობათა აღზრდას მაღალზნეობრივ იდეალებზე. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ზნეობრივ სათნოებათა საფუძვლად, მის უშრეტ წყაროდ და კრიტერიუმად ქრისტიანული რელიგიური მოძღვრების მიზნება ქართული ზეპირსიტყვიერების, განსაკუთრებით კი სასულიერო ფოლკლორის სპეციფიკაა. ამ მხრივ ჩვენი ბრძენი კოლექტიური ავტორი საზრდოობს რელიგიისა და მორალის უნივერსალიზმის ბიბლიური გამოხატულებით, რაც მაცხოვრის სიტყვებშია გაცხადებული: “როგორც თქვენ გსურთ მოგექცენ კაცნი, თქვენც ასევე მოექცეთ მათ” (მათე, 7:12).

ქართული ხალხური სასულიერო-ქრისტიანული ლირიკის უძვირფასესი პერსონაჟი, წმინდა ღვთისმშობელთან ერთად, მაცხოვარია. ხალხურმა პოეზიამ უდიდესი სიყვარულით გამოძერწა იესოს ხატი მისი დაბადებიდან ჯვარზე გაკვრითა და ზეცად ამალეებით დამთავრებული.

ამქვეყნად უფლის ძის მოვლინება, ზეპირსიტყვიერებაში კარგად ცნობილი მითოლოგიური პერსონაჟებისა თუ შემდეგდროინდელი გმირების უჩვეულო დაბადების დარად, ზებუნებრივ მოვლენად არის წარმოდგენილი; “ალილოს” ცნობილ საგალობელში, რომელიც ახალი წლის წინ კარიკარ ჩამოვლით რიტუალში სრულდებოდა, ნათქვამია:

ოცდახუთ ქრისტიშობასა
 ქრისტე დაბადებულაო.
 ბეთლემისა ქვაბს შინა
 მარწვევლნი არწვევნო.
 ტრედნიც ღულუნს ეტყვიანო,
 ანგელოზნიც გალობასა ...

(ქ. ხ. პ., 1973: 120)

ცნობილი რაჭველი მესტიერის – ზაქარია ერაძისეულ ლექსში “ქვეყნად რო მობრძანდა,, ვკითხულობთ:

ქრისტე რო ქვეყნად მობრძანდა,
 ხუოდა მთა და ბარია,
 თან ახლდნენ ანგელოზები,
 უკრეს ბუკი და ზარია...

(ქ. ხ. პ., 1973: 120-121)

მაცხოვრის, როგორც უზენაესი მსაჯულის, დაბადების სიხარულს მოჰყვება ცოდვილი ადამიანის გულწრფელი სინანული იმის გამო, რომ ვერ შეიცნო ძე ღვთისა და სათანადო პატივი ვერ მიაგო:

უფალო იესო ქრისტე,
 მისმინე, შემიწყალაია.
 როდის მობრძანდი, უფალო,
 რატო ვერ გაგიცანია!
 გშიოდა და არ გაჭამე,
 შიშველ იყავ – არ შეგმოსე,
 ტანი არ დაგიფარია,
 გციოდა და არ გაგათბე,
 სახლშიდ არ შეგიყვანია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 121)

ხალხური ლექსი ამ ნაწილში საზრდოობს სახარებით (“სოფელსა შინა იყო, და სოფელი მის მიერ შეიქმნა, და სოფელმან იგი ვერ იცნა. თვისთა თანა მოვიდა და თვისთა იგი არა შეიწყნარეს” – იოანე, 1: 10-11). მონანიებას მოსდევს ცოდვილის თხოვნა-ვედრება სამოთხეში დაბინადრების თაობაზე (“ნუ გამხდი საეშმაკოთა, სამოთხეს ჩამაბარია”).

წინასწარმეტყველთაგან მესიად დასახული იესო ქრისტეს მიწიერ არსებად მოვლენის მიზანი იყო, გაეზიარებინა მოკვდავი ადამიანის ჭირი

და ლხინი; უმაღლესი ადამიანური თვისებების, ზნეობრივ-მორალური ღირებულებების შეცნობა-შეთვისებით გაეთბო ადამიანთა გულები; გაესწორებინა მიწიერი ცხოვრების ზიგზაგები; მოემზადებინა ადამიანთა სულები სამუდამო სასუფევლისათვის; იესოს მოსვლა იმიტომ განხორციელდა, რომ ეტვირთა ცოდვილი ადამის მოდგმის მთელი სიმძიმე. ჯვარზე გაკრულ ქრისტეს ღვინოს შესთავაზებენ, მაგრამ უარს აცხადებს, რათა ტკივილი არ გაუყუჩდეს, სრულად განიცადოს ადამიანური ბუნებისათვის დამახასიათებელი ხორციელი სატკივარი და მორწმუნეთ აჩვენოს უხენაესი სიმშვიდე ტანჯულისა, როგორც “უხრწნელი სულის გამარჯვება ხრწნად ხორციელებაზე” (გოგუაძე, 1980: 141).

დახვეწილი, ლაპიდარული სასულიერო ღირიკული ლექსი “... ზეცას ვიყავ...” სრულყოფილად გადმოგვცემს ზეციდან ადამიანთა ცოდვის მტკვრთველად მოვლინებული მაცხოვრის სულიერ განცდებს, მის მიწიერ მისიას, მიზანმიმართულ მოღვაწეობას, ქრისტიანული კულტმსახურების დაწესებას, ადამიანთაგან უფლის ძის გაუტანლობასა და უნდობლობას:

ზეცას ვიყავ, ნათლით ვიყავ,
 ნათლისაგან დავისახე;
 ქვეყნად ვერვინ ვერა მცნობდა,
 ადამის ძეს ჩავესახე.
 მომეხვია ყოვლგნით მარცხი,
 უნდოდა, რომ გავეღახე.
 მაგრამ ძალით მე ვაჯობე,
 ყოვლგნით ბრჭყალი მოვიმახვე.
 გავაჩინე მგალობლები,
 ხუცესს დავდე ჩემი სახე.
 ჩემი გულის პასუხები
 შავი თეთრად გამოვსახე.

(ქ. ხ. პ., 1973: 121-122)

აქვე იესო მიანიშნებს მის მიერ “მწარე” და “ტკბილი” სახლების (ჯოჯოხეთისა და სამოთხის) დაწესების თაობაზე, “მწარე სახლის” დაქცევასა და მისი მეოთხედის შენახვაზე:

ორი სახლი ავაშენე,
 ერთი ტკბილი, ერთი მწარე,
 მწარე სახლი დავაქციე,
 მეოთხედი შავინახე ...

მაცხოვარი ასახელებს ჯოჯოხეთის პირველ ბინადრებს და აღწერს “მწარე სახლის” საშინელებას:

შიგ დავსვი იროდი მეფე,

კაენი, ძმისა მკვლელია;
გვერდით იუდა მივუსვი,
იესოს გამყიდველია.
დუღს კუბრი და თავს გადმოღის,
გარს ეკიდება გენია ...

როგორც ვიცით, ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის თანახმად, ჯოჯოხეთის დაწესება (აშენება) ეშმაკს მიეწერება, რასაც, უმრავლესი ვარიანტების მიხედვით, წინ აღუდგება ქრისტე, მივა და ჯოჯოხეთის ნგრევას დაიწყო; ათი კუთხე რომ დაანგრია და მეთერთმეტის ნგრევა დაიწყო, ეშმაკმა გააფრთხილა, ადამიანები აღარ დაგემორჩილებიან და დედამიწაზე ცოდვა გამრავლდებაო; ხალხის უტყუარმა კოლექტიურმა ცნობიერებამ კარგად იცის მის ნებაზე მიშვებული სოციუმის ფსიქიკა და აკი ამიტომაც სახალხო მთქმელი ეშმაკის პირით აფრთხილებს მაცხოვარს.

თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილი სასულიერო ლექსის “დალოცვილმა” (ქ. ხ. პ., 1973: 128) მიხედვით ჯოჯოხეთის დასანგრევი რკინის კეტი ქრისტემ დაამზადა და სამი კუთხე დაანგრია კიდევ; მეოთხეს დანგრევა რომ დაიწყო, ეშმაკებმა მოახსენეს:

... ნება არ ასრულდეს შენი,
თუ მეოთხეც დაანგრიე,
ლოცვა აღარ იყოს შენი.

იესო საგონებელში ვარდება:

გამობრუნდა ქრისტე ღმერთი,
შუბლზედ გადაისვა ხელი,
– დახე, დახე, ეშმაკებსა,
როგორ შამიშაღეს ხელი!

ამ შემთხვევაში ხაზი ესმება მძიმე მდგომარეობას მაცხოვრისას, რომელსაც ხალხის აზრით, კარგად ჰქონდა შეგნებული ჯოჯოხეთის სიმძიმეც და უმისობის შედეგიც. ამიტომაც წუხს და იწმენდს “ცხარე ოფლს”. იესომ დაუჯერა ეშმაკს და ჯოჯოხეთის ცალი კუთხე დაუნგრეველი დატოვა; ამიტომაც არის, რომ სასულიერო ლირიკაში ჯოჯოხეთი “სამარგლეთად” მოიხსენიება.

ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის მშვენებაა ლექსი “ქრისტე”. მასში გადმოცემულია მაცხოვრის დევნა, მისი შეპყრობა და წამება, მკვდრეთით აღდგომა და პილატეს ფარისევლური წუხილი. ლექსში დიდი გულისწყრომაა გამოხატული იუდეველთა მიმართ, რის გამოც, ქართველთა რწმენით, ისინი დაწყევლილები არიან და წართმეული აქვთ ყველაზე დიდი ამქვეყნიური მადლი – ხენისა და თესვის ჩვეულება. სახალხო მთქმელი იესოს დამცველისა და იუდეველთა დამსჯელის ფუნქციას მიაწერს პილატეს, რომელიც უწერება ხალხს:

“არ გითხარით, თქვენ, მყრალეო,
თქვენ ვერ მოკლავთ გამჩენელსო!”
მაშინ ურია დასწყევლა,
დაუკარგა ხვნა და თესვა:
“დახვიდოდე სოფელ-სოფელ,
ატყუებდე პატარძლებსა,
ერთ მანეთად რომ არ ღირდეს,
ავასებდე სამ მანეთსა!”

(ქ. ხ. პ., 1973: 123)

მათე მასარებელი კი გვაუწყებს, რომ მას შემდეგ, რაც მღვდელ-მთავრებისა და უხუცესების მიერ შთაგონებულმა ხალხმა პილატეს ბარბას შეწყალება სთხოვა და იესო ჯვარცმისათვის გაწირა, პილატემ, რაკი დაინახა, რომ ვერაფერს შეეღის, არამედ შფოთიც კი იწყება, აიღო წყალი, ხელები დაიბანა ხალხის წინაშე და თქვა: “უბრალო ვარ ამ მართლის სისხლისაგან. თქვენ იცით” (მათე, 27: 24). ხალხური ლექსი “იუდა ვერცხლისმოყვარე” ზუსტად გადმოსცემს სახარებისეულ ამ ეპიზოდს:

პილატეს ღმერთი გაუწყრა,
შიში დაეცა ძნელია.
წყალი მოჰკითხა, მოართვეს
და გადიბანა ხელია:
– მე ამაში უბრალო ვარ,
მან ნახოს სატანჯველია!

(ქ. ხ. პ., 1973: 126).

იმავე პრობლემას ასახავს ვრცელი რაჭული ვარიანტი “იესო ქრისტეს ლექსი” (ქ. ხ. პ., 1873: 124-126). მასში დაწვრილებით არის მოთხრობილი მაცხოვრისადმი იუდას დალატზე, ჯვარცმასა და წამებაზე:

შეიყვანეს გორგოთაზე,
დიდი ჯვარი ამართესა,
ზედ დააკრეს ჩვენი ქრისტე,
ხელებში და ფეხებშიდა.
გულზე ლურსმნები დაკრესა.
შუბლზე დაადგეს ლურსმნები,
ზედ დიდი კვერები სცესა.
სიკვდილი რომ შეამჩნიეს,
მერე ძირს ჩამოიღესა,
დანით ლერწმები დათაღეს,
ქრისტე მითი დაჩქელიტესა...

ლექსის მიხედვით, იესოს აღდგომა შუაღამისას მოხდა. ებრაელები პილატესთან გაიქცნენ და შესწივლეს: “მკვდარი ქრისტე მოგვაპარესა”. ლოგორც ზემოგანხილულ ლექსში (“ქრისტე”), აქაც პილატე ფარისევლურად წყრება:

– რატომ წინდით არ იფიქრეთ,
ვერ მოკლავდით ქრისტე ღმერთსა!
წადით, ძალიან დაძებნეთ,
იქნებ სადმე გამოჩნდესა!

მაცხოვრისადმი მიყენებული ტანჯვა-წამების გამო, იუდეველები ამ ლექსშიც ცოდვილებად მოიხსენიებიან; გამოთქმულია რწმენა, რომ საიქიოს ისინი დაიტანჯებიან, სარჩო არ მიეცემათ. ქართველი სახალხო მთქმელი ამ პრობლემაზე ისე მსჯელობს, თითქოს იესო ქართველი, მისიანი ყოფილიყოს:

ურია არის იუდა –
ჩვენ მირონი მოგვაცხესა.
ჩვენი და ურიის რჯული
მასუკან გაშორდესა.

იუდეველთა დამსჯელი აქ თავად იესოა:
მაშინ გასწერა ქრისტე ღმერთი,
გაუწვიტა ხვნა და თესვა,
აქ კი მისცა სარჩობა,
საიქიოს წაუხდენსა.

ლექსის ქართლური ვარიანტი, რომელშიც საუბარია მაცხოვრის ტანჯვაზე, დაკრძალვასა და აღდგომაზე, იუდეველთა ცოდვიანობის გამხელით იწყება:

არასოდეს არ ცხონდება ურია,
არ შევა სამოთხეშია,
არ გეეზარდა დედასა,
ათასი წილად ერჩია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 323)

სასულიერო პოეზიის თანახმად, იესოს მკვდრეთით აღდგომის რწმენას განამტკიცებს უჩვეულო მოვლენა: შვიდი წლის მკვდარმა ჩიტებმა ტყეში გალობა გამართეს, შვიდი წლის მკვდარი თევზები წყალში აფართხალდნენ:

შვიდი წლის ხმელმა ჩიტებმა
უკუ დასძახეს ტყეშია,
შვიდი წლის ხმელმა მამალმა
იყივლა მდუღარეშია.

შვიდი წლის ხმელმა თევზებმა
ფანცქალი შაქნეს ცეცხლშია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 323)

ლექსს ახლავს მოქმელის შენიშვნა: “ქრისტე რო აღდგა, ჯერ გუგულმა დაიძახა: წავიდა ქრისტე ცაშიაო. ურიებმა არ დაიჯერეს. მამალმა რო დაიძახა და მაშინ მოსწყდათ წელი, ოჰ წასულა მართლაო!” (ქ. ხ. პ., 1973: 323-324).

სიმართლის დასტურად მკვდარი ფრინველის გაცოცხლება კარგად ცნობილი მოტივია მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში. გალიციური ხალხური ლეგენდის მიხედვით, ერთი ებრაელი გოგონა არწმუნებდა მამას, ქრისტე მკვდრეთით აღდგაო. ურწმუნო ბერიკაცმა დამცინავად მიუგო: ქრისტე მაშინ აღსდგება მკვდრეთით, თუკი ეს შემწვარი მამალი წამოფრინდება და დაიყივლებსო. მამალი იმავე წუთში გაცოცხლდა და დიყვლა (შამანაძე, 1973: 75-76). იმავე მოტივს შეიცავს “იესო ქრისტეს ლექსიც”. ებრაელმა რაბინებმა, რომლებსაც ეჭვი ეპარებოდათ იესოს ღვთაებრიობაში,

სამი წლის მკვდარი მამალი
კიდევ ქვაბში ჩააგდესა,
ისენაირად მოხარშეს,
ძვალი, მბილად ჩავარდესა.
თუ ის მართლა ქრისტე იყო,
ეს მამალი გაცოცხლდესა!
იყო ღვთისაგან ბრძანება,
ქვაბის კარბაზე შეხტესა,
ზედიზედ შამოიყივლებს,
გარეთ წვენი გავარდესა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 125)

სიმართლის დასამტკიცებლად ამგვარ უჩვეულო მოვლენებს წარმოაჩენს, აგრეთვე, ზემოგანხილული რელიგიური ლექსები “სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო” და “სოლომონ ბრძენი და კუნძულელი”.

ელეგიური ხასიათის ქართულ ხალხურ სასულიერო ლექსში “ნეტამც არ ასულიყავ” გამჟღავნებულია უდიდესი მწუხარება მაცხოვრის ჯვარზე გაკვრის გამო. მოქმელი გამოთქვამს ღრმა გულისტკივილს და ასე მიმართავს იესოს:

ნეტამც არ ასულიყავ
გოლგოთას მთაზეო.
შენი სახრჩობელა ჯვარი
დაგადგეს მხარზეო.

ეკლის გვირგვინი შაკერეს,
დაგადგეს თავზეო.

(ქ. ხ. პ., 1973: 126)

ლექსში “ქვეყანა იძრა” (ქ. ხ. პ., 1973: 136) იესოს ჯვარცმა სახალხო მთქმელის მიერ მიწისძვრასთან, კლდის გასკდომასთან ასოცირდება, რის გამოც ღვთისმშობელი ტირის და მოთქვამს. ლექსში “გოლგოთის მთაზედ” (ქ. ხ. პ., 1973: 129-130) გამოთქმულია უდიდესი გულისტკივილი იესოს სატანჯველის გამო, დაგმობილია იუდეველთა სისასტიკე და განუკითხაობა მაცხოვრის მიმართ. უშუალო, ადამიანური გულწრფელობით არის გადმოცემული ჭეშმარიტი ქრისტიანის საწუხარი. ქართველთა კოლექტიურ შემეცნებას გაცნობიერებული აქვს ღვთიური აღმშენებლობის ამოცანა, რაც იმაში მდგომარეობდა, რომ ქრისტეს თავისი სიკვდილით უნდა ეხსნა ცოდვებით დაცემული კაცობრიობა:

... ჩვენი დახსნისთვის ჯვარს ეცვა,
ღმერთო, დასწყევლე ურია!

იესოს გამცემი იუდა ისკარიოტელი ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში მამის მკვლელად მოიხსენიება:

იუდა ვერცხლისმოყვარე
სიყრმიდან ავის მქნელია,
მისთვის შეუდგა ქრისტესა,
რომ იყო მამის მკვლელია.

(ქ. ხ. პ., 1973: 126)

ლექსში “ცისკრად მოვიდა” (ქ. ხ. პ., 1973: 126-127) გადმოცემულია იესოს საფლავზე მისული წმინდა მარიამის სიხარული იმის გამო, რომ იქ ცარიელი სამარხი და სუდარა დახვდა, იესო კი – მკვდრეთით აღმდგარი. ამ ამბით გახარებული ღვთისმშობელი

წავიდა, პეტრეს ახარა:
“ – რა ვნახე საკვირველია,
იესო ქრისტე ჯვარცმული
ამდგარა ჩვენი მხსნელია!..”

სასულიერო პოეზიის მრავალ ნიმუშში სამყაროს შემოქმედი მამა ღმერთის ფუნქციები იესო ქრისტეს მიეწერება. ერთი კახური ლექსის მიხედვით, იესომ გადასწერა ხმელეთს პირჯვარი, ვაზები აკურთხა, მცენარეებს თავისი ფერი მისცა და სამჭედურიც დააწესა:

პირველ ქრისტე ჩამობრძანდა,
ხმელეთს გადასწერა ჯვარი;
დედა-ვაზები აკურთხა,
ბალახს დასდო თავის ფერი.
სამჭედური გააჩინა,

შიგ მჭედელი დააყენა,
ხელში მისცა რკინის კვერი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 127)

ქვეყნის გამხენად და წესრიგის გამრიგედ მოიხსენიება იესო მთიულურ ლექსში “ქვეყნის გაჩენა” (ქ. ხ. პ., 1973: 127); ფშავში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლექსით “დალოცვილმა ქრისტე ღმერთმა” (ქ. ხ. პ., 1973: 128, 324-325) ქრისტემ გაუჩინა ადამიანებს ხარ-კამეჩი, ტყე და მინდორი დაუწესა სახნავ-სათესად და მანვე შექმნა ჯოჯოხეთი “მრუდე კაცის სატანჯავად”. თუშურ სასულიერო ლექსში “თავდაპირველი” იესო “ცისა და ქვეყნის ამგებია”. ფშაველი მელექსენი კი ამ მხრივ უფრო შორსაც მიდიან:

გააჩინა ქრისტე ღმერთმა
ცა რგვალი და მიწა ხმელი,
გარშემო ზღვა შემოჰხვია,
შუა დარგო ალვის ხენი.
შიგ სამჭედლო ააშენა,
მოუმართა საბერველი,
რკინის კეტებ დააკეთა –
ჯოჯოხეთის საქცეველი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 325)

სწორედ მის მიერ შექმნილ სამჭედლოში გააკეთა იესომ რკინის კეტი, რომლითაც შემუსრა ჯოჯოხეთის ბჭენი. ზოგი ვარიანტის თანახმად, იესო მჭედელიც არის: “მჭედლად დაჯდა ქრისტე ღმერთი, გააჩინა ჯოჯოხეთი, ჯოჯოხეთი – სამარგლეთი” (ქ. ხ. პ., 1973: 325).

ქართულ ხალხურ სასულიერო პოეზიაში ხშირად წარმართული დარგობრივი ღვთაებების ფუნქციებიც იესო ქრისტეს მიეწერება. ლექსში “რთვილი გაზაფხულზე” ზაფხულში თოვლის მოსვლა და აქედან გამომდინარე ვენახისა და ჭირნახულის წახდენა იესოს ბრალდება:

უფალმა იესო ქრისტემ
ქვეყანას ხელი დარია;
მაისში თოვლი მოვიდა,
დასცა იანვრის ძალია,
თიბათვემ რთვილი გააგდო,
ვაი, ქვეყანა ბრაღია...

(ქ. ხ. პ., 1973: 135)

კოლექტიურმა ცნობიერებამ საუკუნეთა მანძილზე მშვენიერად გაისივრძეგანა, თუ რისთვის სჯის უფალი ადამიანს. სასულიერო ლექსების უმეტესობა იესოს მცნების დარღვევას უკიუინებს ცოდვილს და დიდი რუდუნებით ქადაგებს სახარებისეული დოგმატების დაცვას. ქართული

ხალხური სასულიერო პოეზიის უპირველესი ზნეობრივი სენტენციაა უშურველობა. რაკი “ათასი სარჩო რომ გვქონდეს, გვაქვ თვალი გაუმაძღარი”, მაცხოვარმა შექმნა “მრუდე კაცის სატანჯავი, ჯოჯოხეთი, სადაც ცოდვიანები ეწამებიან; ისინი თავად არიან მიზეზნი ამ სასჯელისა. იესოს მცნებების ერთგული სახალხო მელექსე გვასწავლის:

სახარებამ ესა ბრძანა:
 ნუ ხარ სხვისა მშურნებელი;
 ნურც კვირა-უქმის შემცოდე,
 კაცის მკვლელ-მაბეზღებელი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 163)

აპოკრიფულ ლექსში “მდიდარი და ქრისტე” (ქ. ხ. პ., 1973: 130-132) გალექსილია ზეპირსიტყვიერებაში კარგად ცნობილი სიუჟეტი – მდიდრისა და ღარიბის გამოცდა მაცხოვრის მიერ – და ახსნილია მიზეზი იმისა, თუ რატომ აღნებათ თვალდახელშუა ბარაქა უმაღლო ადამიანებს, ხოლო სულით მდიდარი და გულუხვი უპოვარნი, იესოს წყალობით, როგორ ხდებიან დიდი ქონების პატრონები. ლექსის თანახმად, მისრეთის ხელმწიფის ვეზირის კარზე დიდი რაოდენობით პური ცხვება, მაგრამ უბარაქოა, ლუკმაც არ რჩება; ხორცს ბლომად ხარშავენ, მაგრამ ჩინქიც არ რჩება; მეღვინე ღვინოს არიგებს, მაგრამ უზიარებელი კვდება. ამის მიზეზი მათი სიძუნწვაა. იესო ხედავს ყოველივეს და ამბობს: “დახე, გლეხი რასა შვრება? თუ ჩემი ფეხით არ ჩაველ, ქვეყანა გამიკერპდება”. დედამიწაზე ჩამოსული მაცხოვარი მიადგა მდიდარ ვეზირს და პური, ხორცი და ღვინო სთხოვა. ხელმწიფემ ნამტვრევი პურის, ნახრავი ძვლებისა და ნაწური ღვინის მეტი ვერაფერი გაიმეტა. იესომ ახლა მიმართა ღარიბს, რომელსაც არაფერი გააჩნდა. მასპინძელმა მოკრძალებით უთხრა სტუმარს:

შენმა მზემა, ღვთის სტუმარო,
 ლუკმა არცით გვებადება!

შენმა მზემა, ღვთის სტუმარო,
 ცორი არცით გვეშოვება!
 თორმეტი წელიწადია,
 მარნის კარი არ გვეღება.

მიუხედავად უპოვრობისა, მან ქალიშვილი დააგირავა, რათა სტუმარი დაეპურებინა (“უფროს ქალს ხელი მოავლო, პურის გირაოდ ისომდა”); იგი მორიდებულ საყვედურსაც შეჰკადრებს იესოს:

– შენ დაილოცე, მეუფევი,
 შენი ტახტიმც აშენდება!
 ზოგსა იმდენს სარჩოს მისცემ,

წვერი ცამდე მიუწვდება,
ზოგსა იმდენსაც არ მისცემ,
სტუმარს პური ეჭმეოდა!

სულით მდიდარი და გულუხვი, სტუმართმოყვარე ღარიბი იესომ წყალობით აავსო და მდიდრის ქონების მეპატრონე გახადა.

უფლის მიერ ადამიანის ზნეობრიობის გამოცდა უდევს საფუძვლად სასულიერო ლიტო-ეპიკურ ლექსს “ნათლისმცემელი და გლახა” (ქ. ხ. პ., 1973: 138-144, 329-335), რომელიც ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებულ პროზაულ თქმულებას ეფუძნება. ლექსის უმეტესი ვარიანტების თანახმად, იესო ქრისტე ავალებს ნათლისმცემელს, მონათლოს გლახას შვილი, რომელსაც შვიდი წელი შესრულებია და არავინ ნათლავს (“მდიდარმა არ მოუნათლა, – “გლახა არი, ვერ დაგეხთება” – ქ. ხ. პ., 1973: 141). ნათლისმცემელმა მონათლა გლახას შვილი (ზოგ ვარიანტში ნათლია თვითონ ქრისტეა) და გაამდიდრა კიდევ ნათლულის ოჯახი. დრო რომ გავიდა, იესომ კვლავ გააგზავნა ნათლისმცემელი, რათა შეემოწმებინა, ხომ არ გაბუდაყვებულა გამდიდრებული გლახა, რადგან ამგვარი წინათგრძნობა ორივეს ჰქონდა: გლახას შვილის მონათვლა რომ დაავალა, ნათლისმცემელმა უთხრა ქრისტეს: “მოუუნათლავ, მაგრამ გლახა ბოლოს გამიკობტავდება!”; “ის ისეთი გლახა არის ბოლოს გაგვიკობტავდება!” ზოგიერთ ვარიანტში კი ღარიბულ ტანსაცმელში გამოწყობილი ქრისტე მიდის გლახასთან და ეუბნება: “გლახავ, შვილი მოგიუნათლო, თუ მირონი გეწამება!”. სიშიშვლის გამო კარებს უკან მიმალულ ნათლიდედასაც მრავალმნიშვნელოვნად ეუბნება იესო:

– გამობრძანდი, ნათლიდედავ,
ჩვენი საქმე კარგად ხდება.
ერთს ისეთას გაგამდიდრებ,
თუ ბოლომდინ შეგერგება!

(ქ. ხ. პ., 1973: 329)

გამართლდა ნათლისმცემლისა და ქრისტეს წინათგრძნობა: “გაკობტავებული” გლახა და მისი ცოლი სტუმარს უხალისოდ შეხედნენ, გაუგონარი სიძუნწე გამოიჩინეს: ვახშმად დაუკლეს კოჭლი და ბრუციანი ცხვარი (ზოგი ვარიანტის მიხედვით, ძაღლები წაუსიეს), რომლის ხორცი არ იჭმებოდა. ნათლია ცდილობს, გონს მოიყვანოს უმადური მასპინძლები, მრავალგზის შეახსენებს:

– ნათლიდედა, ნათლიმამა,
სვინას ეგ არ ეკადრება!

თვალ-მართალი დმერთს შესწირე –
ბრმა და კოჭლი გამთელდება.

ნათლიდედა ეუბნება:

– გეკადრება და ეგ ჭამე,
თორემ კარი გაგეველება!

(ქ. ხ. პ., 1973: 140)

გამედიდურებული ცოლ-ქმარი უტიფრად იქცევა, კარებზე მიანიშნებს კეთილისმყოფელს, რომელიც გაოცებული ამბობს:

– ვაჟო, ეს ჩვენი გლახაი
რა მალე გაკოხტავდება.
ჩემი მიცემული სარჩო
ჩემთვის აღარ ემეტება!

(ქ. ხ. პ., 1973: 330)

მაშინ გაბუდაყებულებს “შემოსწერა ნათლისმცემელი, ფიცხლად კარი გაიარა”; იგი მაინც ორჭოფობს, ვერ გადაუწყვეტია, წაახდინოს თუ არა უმადურების ოჯახი, რადგანაც ნათლული არ ემეტება (“მე იმას ვერ გავიმეტებ, მე მირონი მეწამება”), მაგრამ ნათლიდედის დამცინავი სიტყვები – “თუ შამომწყერი, რაღა ვქნა, შენს მოტანილს საკაბესა აზღუდე-ბი დამიწყდება” – ბოლო აკორდი აღმოჩნდა მოთმინებისა და მან

დააჭირა ყავარჯენი –
სახლი მტვერად გაადინა –
დღესაც მიდის დანაშრეტი,
ზღვა და კუბრი აღადგინა!..

(ქ. ხ. პ., 1973: 140)

“ნათლისმცემელი და გლახას” შერეული ვარიანტის (ქ. ხ. პ., 1973: 334-335) მიხედვით, ნათლულის ოჯახში სტუმრად მისულმა უფალმა, რაკი მასპინძლებმა არაფერი მიართვეს, თავად გაშალა სუფრა, საჭმელე-ბით აავსო და ნათლიდელას სთხოვა, მიეწვია მისი კეთილისმსურველები. უმადურმა “დედაკაცმა ყური არ უგღო. ეწყინა უფალსა, როგორც უნდოდა, ისე არ დაუხვდნენ. მაშინ სთქვა: როგორც ბედისმწერლებს დაუწერიათ, ისე უნდა იყვესო”.

სასულიერო-რელიგიური ხასიათის ლექსი “უწინ არცა ეშმაკ იყო” (ქ. ხ. პ., 1973: 109-110), რომელიც გვიანდელი წარმოშობისაა და მოქმედლის განსწავლულობის მაჩვენებელია, სოციალური თვალთახედვით ხსნის წარღვნის ამბავს. ლექსი საინტერესოა ხალხთა მეგობრობის, ადამიანთა შორის ჰუმანური დამოკიდებულების ქადაგების თვალსაზრისითაც; ქართველთა გვარტომობის ისტორიას მოსდევს მტკიცება, რომ ქართველები და სომხები ძმები არიან:

ერთის კაცის შვილები ორთ,
ერთი გვიდგას სისხლი, სული,

ძალით გაგეყარ-გამოგეყარნეს,
შიგან გაგვირიეს შური...

ძმათა შორის გაუგებრობის მიზეზად ლექსში მოხსენიებულია სოციალური უკუღმართობა:

დაბატონდეს თავადები,
მოინდომეს სამსახური,
გლეხებს სწავლა დაგვიშაღეს,
აღარ იყო საამური.

სასულიერო ლექსის – “გადმითი ჩამოვესახლე” უმთავრესი სენტენციაა სიუხვე, სტუმრისადმი ვალდებულების გრძნობა. საგულისხმოა ჯოჯოხეთში მოხვედრილი ძუნწი მასპინძლის სინანულით სავსე სიტყვები:

მე ქრისტე ღმერთი მესტუმრა,
მჭადით ვარ მასპინძელია;

ჩაგვარდი ჯოჯოხეთშია,
შამჭამს მწივანა გველია!

(ქ. ხ. პ., 1973: 133)

ქრისტიანული საიქიოს მოსამართლედ მთელ რიგ ლექსებში იესო ქრისტე წარმოგვიდგება. ქართული ხალხური სასულიერო ლირიკის მიხედვით, საიქიოს “სასწორ-ჩარეჭი” მისხალ-მისხალ სწონის ცოდო-მადლს. ცოდვიანებს სამართალი არ ერგებათ და სასტიკად იტანჯებიან ჯოჯოხეთში; მადლიანი, ალალი ადამიანები კი დიდ პატივში იმყოფებიან სამოთხეში და იესო ქრისტეს მადლით არიან მოსიღნი:

ვინც რო ალალი კაცია,
სკამზედ არის ჩამომჯდარი.
თავით უნთია სანთელი,
ფეხთითაც უბია ცხვარი.
ასე შავა ქრისტე ღმერთთან,
როგორც მეზობელთან – ქალი.

(ქ. ხ. პ., 1973: 129)

ყოველი ქრისტიანის ოცნებაა სამოთხისათვის სამზადისი, რაც სააქაოში ჩადენილი სიკეთის გზით, მაცხოვრის იდეებისადმი ერთგულებით მიიღწევა. საუკუნეთა განმავლობაში ძერწავდა ქართველთა კოლექტიური ცნობიერება ადამიანთა სულის მხსნელისა და ნათელი მეგზურის – იესო ქრისტეს შთამბეჭდავ ხატებას, რომელიც “მოწყალეა, მონანულთა მხსნელი არი” და “სატანჯველით გვიხსნა ყველანი”. იესოს მიწიერი არსებობის ფუნქცია სწორედ ეს იყო: ადამიანთა შორის სიყვარული დაენერგა და მათი ცოდვილი სულები ეხსნა; იგი ყოველ ცოდვილს აძლევს შანსს, ჯოჯოხეთიდან ამოვიდეს მონანიების ძალით.

თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილ ლექსში “რა გაუჭირდა” (ქ. ხ. პ., 1973: 123-124) საგანგებოდ არის გასაზრული ცოდვილ ადამიანთა სულების ხსნისათვის ეკლის გვირგვინდადგმული და ჯვარზე გაკრული მაცხოვრის ამქვეყნად მოსვლის მისია. მთქმელი რიტორიკული ტონით მიმართავს მსმენელს, რომ უფალმა იესომ სწორედ ჩვენთვის გაიჭირვა (“რა გაუჭირდა უფალსა, დაედგა ეკლის გვირგვინი, გადმოეფინა თავზედა”). იდენტური სულისკვეთებითაა გამსჭვალული ლექსი “დალოცვილმა” (ქ.ხ.პ.1973:124). მასში უდიდესი მადლიერებაა გამოხატული მაცხოვრის მიმართ, რომელმაც ადამის მოდგმას დიდი სიკეთე მოუტანა, მათ გულებში რწმენის უქრობი ცეცხლი გააჩაღა და, ურთიერთისადმი სიყვარულის ნიშნად, ახლო-ახლოს დააბინავა:

დალოცვილმა ქრისტე ღმერთმა
ჩვენთვის ცეცხელი ააბოლა,
ახლო-ახლო დაგვასახლა,
ჩვენთვის კარგი მოინდომა.

ცხოვრების უმკაცრეს სკოლაში შემუშავებული ზნეობრივი ნორმებისადმი ქართველთა ოდინდელი ერთგულება და ქრისტიანულ-რელიგიურ დოგმებთან თანხვედრილობა აშკარა დასტურია იმისა, რომ ქრისტიანობა კიდევ უფრო მაღალი საფეხურია ადამიანთა ზნეობრივი განვითარებისა და სრულქმნილების გზაზე; მას უდიდესი ისტორიული დამსახურება მიუძღვის ქართველი ხალხის ეროვნული ცნობიერების, ხასიათის, ზნე-ჩვეულებების, ტრადიციების ფორმირებაში, ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბებისა და დაცვა-განმტკიცების პროცესში, ერის სულიერი გაჯანსაღებისა და წინსვლის საქმეში. ამიტომაც ქართული სასულიერო პოეზია უდიდესი რუდუნებითა და შთაგონებით უგალობს იესო ქრისტეს, ქმნის უქრობი შარავანდედით მოსილ მის ვერბალურ ხატს” (შიოშვილი, 2004: 269).

§7. ღვთისმშობელი

ქართული ხალხური სასულიერო-რელიგიური პოეზია უდიდესი სიყვარულით ხატავს წმინდა ღვთისმშობლის სახეს. იოანე ბატონიშვილის მიერ ქართლელი მესტვირისაგან ჩაწერილ ლექსში “ყოვლად წმინდა” წმინდა მარიამი მიჩნეულია ქვეყნის აღმშენებლად; მას ამინდის მართვის ფუნქციაც მიეწერება:

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელმან
ქვეყნის შენება ინება,
ცასა უბოძა ღრუბელი,
წვიმასა – ჩამოდინება.

დედამიწასა – ბალახი,
ქვევითამ ამოდინება...

(ქ. ხ. პ., 1973: 135)

წმინდა მარიამის სახე ჩაენაცვლა წარმართობისდროინდელ ხოთონურ ღვთაებათა ტრიადას, კერძოდ – ადგილის დედას. როგორც მკვლევარი ქეთევან სიხარულიძე მიუთითებს, "ხალხის ცნობიერებაში ეს ორი სახე ერთმანეთს შეერწყა. ამიტომ ფშავ-ხევსურეთში ზოგან ასეც იხსენიება – ადგილის დედა ღვთისმშობელი. მას ასე მიმართავენ: " – ადგილის დედა ხთიშობელო, ადგილის მცველო და მფარველო დედავ, დედაო ხთიშობელო..." (სიხარულიძე, 2006: 89).

პეტრე უმიკაშვილის მიერ ხევში ფიქსირებულ ლექსში "ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელი" ქართველი ხალხის კოლექტიურ ცნობიერებას ღვთისმშობელი გლეხი კაცის მოსარჩლედ დაუსახავს. ქართველ მშრომელს, რომელსაც სოციალური პროტესტიც ამოძრავებს, მაცხოვრის მშობელი ესახება საიმედოდ, მის კალთას ამოფარებულად მიაჩნია თავი, რადგანაც ყოველი მხრიდან სასოწარკვეთილია და მისი ადგილი აღარსად მოჩანს:

ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი
მაღალი ღვთის ოლარია,
წინ უდგას ოქროსა ტახტი,
გლეხი კაცის მშველელია...

(ქ. ხ. პ., 1973: 135-136)

ღვთისმშობლის მოხსენიება ხალხის მფარველად, განსაკუთრებით კი – ცოდვილთა შემწყვალედ ფართოდ გავრცელებული მოტივია ქრისტიანულ სამყაროში და, ბუნებრივია, ქართულმა ხალხურმა სასულიერო ლირიკამაც გარკვეული ხარკი მოუხადა; ამ თემაზე შექმნილ ზეპირსიტყვიერებას დიდად შეუწყო ხელი საქრისტიანო ქვეყნებში იმთავითვე გავრცელებულმა და ქართულ მწერლობაში მე-13 საუკუნის ხელნაწერებით შემონახულმა აპოკრიფულ-ესქატოლოგიურმა ძეგლმა "ღვთისმშობლის მიმოსვლა" ("მიმოსვლა ღვთისმშობლისა ადგილთა ტანჯვისათა"), ანუ "წმიდისა ღმრთის მშობელისაგან კაცთა ცოდვილთა სატანჯველთა ხილვაი" (ძვ. ქ. ლიტ. ქრესტ., 1946: 15-19). მასში ასახულია წმინდა მარიამის მიერ ანგელოზთა თანხლებით ჯოჯოხეთის დათვალიერება და იქ ცოდვილთა საწინელი სატანჯველის ხილვა. ღვთისმშობელი მამა ღმერთს სთხოვს, დაეხმაროს ჯოჯოხეთში მყოფთ, მაგრამ უარს მიიღებს სახარებისეული სიტყვების დამოწმებით: "უკეთუ ვინმე იყოს ბოროტი, არა მიიღოს კეთილი". ნაწარმოები მთავრდება სინანულის სიტყვებით, რაც გამოწვეულია ადამიანთა უმადურობით, რის გამოც ისინი სასჯელს იმსახურებენ. იესო უსასოდ მაინც არ ტოვებს "ხატად მისად" შექმნილთ

და პირობას აძლევს, რომ “დღესა წმიდასა” გაათავისუფლებს მათ, რათა ადიდონ სამება.

ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის მიხედვით, წმინდა მარიამს ცოდვილთა დამსჯელი ფუნქციაც მიეწერება:

ვარძიისა ღვთისმშობელმან
ქმარი ავად გამიხადა,
არც მოკლა, არც დაარჩინა,
საექიმოდ გამიხადა.

(ქ. ხ. პ., 1973: 137)

მესხეთ-ჯავახეთში გავრცელებული ლექსის – “ვარძიას წაველ” – მიხედვით, ხიფათს გადარჩენილი მხედარი ღვთისმშობლის ხატს სწირავს მადლობას და სანთელს უნთებს:

ხატსა სანთელი აუნთე,
მიშველე, წმინდა დედაო!
პირჯვარიც გამოვისახე,
ლოცვა ვსთქვი ზედი-ზედაო.

(ქ. ხ. პ., 1973: 136)

სვანურ საფერხულ ლექსში “დიდება უშგულის მარიამს” თავდამსხმელ ოსებთან მებრძოლ სვან მეომრებს შემწვედ ესახებათ ზღუდეოქროიანი სალოცავი წმ. მარიამისა და მიმართავენ:

ზღუდე გარტყია ოქროსი,
შესაწირი გინდოდა დიდი.
ოსეთს დაიდრა ლაშქარი...
ღვთისმშობელო, სად ბრძანდები!..

(ქ. ხ. პ., 1973: 137)

იესოს ჯვარცმის ტრაგედიას ეხმიანება და წმინდა მარიამის უდიდეს მწუხარებას გამოხატავს თედო რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ლექსი “ქვეყანა იძრა” (ქ. ხ. პ., 1973: 168):

ქვეყანა იძრა, კლდე გასქდა,
ტირის მარიამ დედაო:
– შენზედა დამოკიდებულს
თვალით როგორა მხედავო.

ხალხს სჯერა, რომ ღვთისმშობელი ბოლომდე არ გაწირავს ადამიანს. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული “ხორველას ლექსის” თანახმად, წმ. მარიამი ეხვეწება იესოს, არ გაწყვიტოს ქრისტიანობა, შეუნდოს ჩადენილი ცოდვები:

– ჰვი, შვილო, ტკბილო ძეო,
რას მიპირობ დედაშენსა!
რისთვის მიწყევტ სამთელ-საკმელს,
სეფისკვერსა, ზედაშესა,

თუ ქრისტიანენტ გამიწყვეტ,
შვილო, მე რა დამარჩენსა!

(უმიკაშიელი, 1964: 228)

ღვთისმშობლისადმი ქართველი ხალხის განუზომელი სიყვარულისა და თაყვანისცემის დასტურია ღვთისმშობლის სადიდებელი ლექსი “ანბანთ ქება” (უმიკაშიელი, 1937, 184–185). მასში ცოდვილი ადამიანი შესთხოვს წმინდა მარიამს, არ მისცეს მისი სული ბილწ ეშმაკს”, შეავედროს მაცხოვარს და არ განიკითხოს შეცოდებათა გამო; “ტკბილი დედის” მოიმედე ცოდვილი ევედრება მარიამს, წყალობის კარი გაუღოს მის ამქვეყნიურ ცოდვებს და ზეცის ხილვა აღირსოს:

აღვსილხარ, ყოვლად წმინდაო, ყოვლის მადლითა უფლისა,
ბაღჩა ხარ აყვავებული, სადგომი სულის წმინდისა.
გაბრიელის ხარებითა მოგეველინა ძალი მღვთისა,
დედა ხარ იესო ქრისტესი, ქალ ზეციერი მამისა.
ემანუილ შენგან იშვა, მიზეზი ჩვენის დახსნისა,
ვარდი ხარ მეტათ ლამაზი, მოსაწონარი უფლისა,
ზიხარ მუდამ შენ ძესთანა მეოხად ცოდვილებისა.

ცოდვილი ადამიანი ევედრება მაცხოვრის დედას, მეოხი იყოს, დაადლეინოს მტერი, შეავედროს მის შვილს – იესო ქრისტეს:

კურთხეული ხარ, მარიამ, მუდამ ყოვლისა გვარისა,
ლამპარი ხარ ნათლოვანი და ვარსკვლავი ცისკარისა.
მარიამ მიმადლებულო, სიტყვა გაქვს ანგელოზისა,
ნეტარედი ხარ, მარიამ, კარი განგვიღე ზეცისა,
ორნი გზანი მიგვაჩნია, გვიწინამძღვრე სამოთხესა,
პირწსა ეშმაკსა ნუ მიმცემ, შემავედრე მაცხოვარსა!

ლექსში დალოცვილია ის დღე, როდესაც მარიამი ღვთის დედად იქცა; იშვიათი მხატვრული სახეებით არის შემკობილი ქართველთა მეოხი ღვთისმშობელი:

ჟამი იგი დაილოცოს, რომ შენ იქენ დედა ღვთისა,
რა ღირსი ვარ, რომ შენ გაქო, თუ შენ არ მომცემ იმედსა!
სანთელი ხარ ნათლოვანი, გამნათებელი ბნელისა,
ტურფა რამე ფრინველი ხარ, მიმსგავსებული მტრედისა,

ქვეყნისა ანგელოზი ხარ და ვარსკვლავები ზეცისა,
ღრუბელი ხარ უწვიმარი, წვიმა ხარ შვიდ მაისისა,
ყოვლისფრად შემკობილი ხარ, ტაძარი სოლომონისა.

წყალობის კარი განგვიღე, წყალობა მოეც სოფელსა,
ჭეშმარიტად ღვთის დედა ხარ, უხრწნელი ქალწულებისა,
ხე ცხოვრებისა იწოდე, ხილი გაქვს უკვდავებისა,

ჯოჯოხეთისგან დამიხსენ, მუდამ შენ მიზამ კეთილსა,

ჰოი, რა ტკბილი დედა ხარ, მადირსე ხილვა ზეცისა!

ლექსი საინტერესოა ღვთისმშობლის სახის სიმბოლიკის წარმოჩენის თვალსაზრისითაც. ამ პრობლემას საყურადღებო ნაშრომი უძღვნა მკვლევარმა ბელა მოსამ (მოსია, 2006: 65–80); ხალხურ ლექსში ასახული წმინდა მარიამის სიმბოლურ სახეთა (დიდი დედა, კარი, ცისკრის ვარსკვლავი, ცა, სულიწმინდის სადგომი, აყვავებული ბაღა, ვარდი, ცოდვილთა მეოხი, ნათლოვანი სანთელი, ზეცის კარის გასაღები, ანგელოზთა სიტყვის მფლობელი, უხრწელი სამოსი, სოლომონის ტაძარი, მტრედი, შვიდმაისის წვიმა და სხვა) მრავალფეროვნება, რასაც პარალელები ეძებნება საღვთისმეტყველო ლიტერატურულ ძეგლებსა და უძველეს მითოსურ აზროვნებაში, გამოსატყულებსა ქართველი ხალხის უდიდესი სიყვარულისა და მოკრძალებისა მაცხოვრის მშობლის მიმართ; ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ყოველ ნიმუშში წმინდა მარიამი უაღრესად ეროვნული იერსახით არის წარმოჩენილი და მისი წილხვდომილი ერის უპირველესი მფარველი და მეოხია.

სასულიერო ფოლკლორის ღირებულება განუსაზღვრელია როგორც ისტორიული, ისე თანადროულობის თვალსაზრისით, რამეთუ ზნეობრივად ჯანსაღი თაობების აღზრდას ემსახურება; იგი არის ძვირფასი საუნჯე ერის კულტურის გამოსაკვებად.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ხალხური სასულიერო-რელიგიური პოეზიის პირველწყარო ბიბლიაა და აპოკრიფული მწერლობაა, იგი მაინც ზოგადქართული მოვლენაა; მისი შესწავლა შესაძლებელს ხდის, საფუძვლიანად ჩავწვდეთ ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში ზნეობრივი და რელიგიური ცნობიერების ევოლუციისა და გამოვლენის სპეციფიკას და, ამავე დროს, თვალი მივადევნოთ ზნეობრივ-მორალური ტრადიციებისადმი ჩვენი თანამედროვე, ღირებულებათა გადაფასების უსასტიკეს წნეხში მოქცეული, სოციუმის სამართალმემკვიდრეობის პრობლემასაც.

სასულიერო-რელიგიური ზეპირსიტყვიერება იგივე ხალხური ბიბლიაა, რომლის მაღალმოქალაქეობრივი სენტენციები თაობების ზნეობრივი მოძღვარია და მაგალითია იმისა, რომ კაცობრიობის არსებობის მანძილზე რელიგიურ იდეოლოგიათა ელემენტები და ხალხის მიერ ცხოვრებაზე უშუალო დაკვირვებით გამოთქმული ზნეობრივ-ეთიკურ ღირებულებებზე დაფუძნებული ფოლკლორული შემოქმედება ერთმანეთს ავსებდნენ, ერთობლივად იდგნენ ჩვენი ერისა და სახელმწიფოებრიობის სამსახურში.

თავი XII. ბალადა

ბალადა ლირიკულ-ეპიკური ჟანრის მძაფრსიუჟეტოანი ლექსია. მას, ლიტერატურული ნოველის მსგავსად, გამოკვეთილი სიუჟეტი აქვს და გადმოსცემს გმირის ცხოვრების ერთ გამორჩეულ, ფათერაკიან ეპიზოდს.

სიტყვა **“ბალადა”** ნიშნავს საცეკვაო სიმღერას. ტერმინი **“ბალლარ”** შუასაუკუნეების საფრანგეთში, კერძოდ კი პროვანსში, შემუშავდა ხალხურ-ლათინური **“ბალლარე”**-დან (**“ცეკვა”**), რაც იმის მაჩვენებელია, რომ თავდაპირველად ამ სახელწოდებით არსებული პოეტური ქმნილებები კი არ ითქმებოდა, არამედ სიმღერით სრულდებოდა ცეკვასთან ერთად. დროთა განმავლობაში სიტყვის მნიშვნელობა გაფართოვდა და, საწესჩვეულობო ხასიათის სატრფიალო ნაწარმოებების გარდა, მასში სხვადასხვა თემატიკის ლირიკულ-ეპიკური ლექსებიც იგულისხმებოდა.

ბალადას შუასაუკუნეების ფრანგულ სამყაროში უწოდებდნენ საგაზაფხულო-საწესო დღესასწაულებზე შესასრულებელ სამიჯნურო სიუჟეტის საცეკვაო სიმღერებს, რომელთა შემქმნელებად მიჩნეულნი იყვნენ ფრანგი ტრუბადურები და მენესტრელები. ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში სრულყოფილი სახით ბალადა XIX საუკუნემდე თითქმის არ გვხვდება, ქართული ხალხური ბალადა კი გაცილებით ადრე უნდა იყოს ჩამოყალიბებული, რასაც ადასტურებს სვანური, რაჭული, ხევსურული და საქართველოს ბარის ზოგიერთ კუთხეში შემონახული ბალადების ნიმუშთა რიგმიული სტრუქტურა და გამომსახველობითი ხერხები.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში ბოლო წლებში დამკვიდრებული შეხედულებით, ბალადა ლირიკულ-ეპიკური ფორმის სიუჟეტოანი ლექსია, რომელშიც გმირის ცხოვრების რაიმე არაჩვეულებრივი ეპიზოდია გადმოცემული. ბალადა შეიძლება შეიცავდეს **დ ი ა ლ ო გ ს** (**“ია მთაზედა”**), **მ ო ნ ო ლ ო გ ს** (**“შემომეყარა ყივჩაღი”**), **ე პ ი კ უ რ თ ხ რ ო ბ ა ს** (**“თავფარავნელი ჭაბუკი”**). მისი სიუჟეტი ყოველთვის დრამატულია. გვხვდება სამონადირეო, საგმირო, სატრფიალო, საყოფაცხოვრებო და საწესჩვეულებო ბალადის ნიმუშები. მათგან ზოგი ძველ თქმულებებსა და გადმოცემებს ეფუძნება, ნაწილი კი ორიგინალური პოეტური გარდასახვის შედეგია. კომპოზიციურად ბალადისათვის დამახასიათებელია ამბის გადმოცემა შესავლის გარეშე. მას კვანძი თან ახლავს ლექსის დასაწყისში, რის გამოც მისი სიუჟეტი მკვეთრია.

პოეტური მანერა ბალადის თხრობისა ობიექტურობითაა აღბეჭდილი. სიუჟეტოანობა ბალადას ლირიკულ-ეპიკურ ფორმას აძლევს. ასეთი ბალადები: **“ლექსი ვეფხისა და მოყმისა”**, **“შემომეყარა ყივჩაღი”**, **“შვიდთ**

ძმთა, მერვე ბიძასა“, “ია მთაზედა“, “მანგლისი რომ ააშენეს“, “თავფარავენელი ჭაბუკი“ და მრავალი სხვა.

ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულია სამონადირეო, საგმირო, სამიჯნურო და საყოფაცხოვრებო ბალადები. მათი გენეზისი, როგორც მკვლევარი გიორგი კალანდაძე მიიჩნევს, ქართველი ხალხის უძველეს წარსულში უნდა ვეძიოთ, რამდენადაც “ბალადური ხასიათის სიმღერების წარმოშობა... გუნდური ცეკვის წარმოშობასთანაა დაკავშირებული, ხოლო ეს უკანასკნელი იმდენად ძველია, რამდენადაც ის საწესო-რიტუალური ზნე-ჩვეულებანი, რომელთა სიუჟეტურ გამოსახულებებს დღეს ჩვენ ვხვდებით უძველესი მატერიალური კულტურის ძეგლებზე” (კალანდაძე, 1957: 27).

§1. სამონადირეო ბალადები

მონადირეობა კაცობრიობის ყველაზე არქაული საქმიანობა იყო. განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ადამიანებისათვის უდიდესი მოვლენა უნდა ყოფილიყო მშვილდ-ისრის გამოგონება, რამაც დიდად შეუწყო ხელი მონადირეთა წარმატებულობას. განვითარების ამ საფეხურზე, სავარაუდოდ, უკვე არსებობდა გუნდური ცეკვის პირვანდელი სახე, რომელიც საწესო-რიტუალური დანიშნულების იყო და დარგობრივი დვთაებებისადმი მსხვერპლის მიტანის სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენდა; აქვე იგულისხმება გარკვეული საცეკვაო ამოძახილები, რომლებიც თანდათანობით გუნდურ საცეკვაო სიმღერებად იქცნენ. ძველი ქართული ხალხური სამონადირეო ბალადის საწყისებიც სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ.

მონადირეობა დიდ ფიზიკურ გამძლეობასა და ძალასთან ერთად, გრანდიოზულ სულიერ მობილიზაციასაც მოითხოვდა და, ამდენად, გამბედაობისა და ვაჟკაცობის გამოხატულებას წარმოადგენდა. მონადირე “კაი ყმის”, გმირის სიმბოლოდ იქცა. ამიტომაც არის, რომ ქართველმა ხალხმა მონადირეობასთან დაკავშირებული ჟანრობრივად მრავალფეროვანი ფოლკლორი შექმნა, რომელთა შორის თავისი რაინდული და გმირული სულისკვეთებით, შეუპოვრობითა და გულადობით გამოირჩევა სამონადირეო ბალადები; თუმცა, დროთა ვითარებაში, ბუნებრივია, ხალხურმა სამონადირეო ბალადებმა დიდი ცვლილებები განიცადა და ჩვენამდე შეცვლილი სახით მოაღწია.

არქაულ სამონადირეო ბალადად შეიძლება განვიხილოთ ლექსი “...სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი...”; ვრცელი ეპოსის – “ამირანიანის” პარალელურად ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში დასტურდუ-

ბა ბალადური ლექსიც, რომელიც ძმების ცხოვრების ერთ ეპიზოდს – ნადირობას ეხება. იგი საფერხულო სიმღერაა და ბოლო დრომდე სრულდებოდა ზემო რაჭაში; სიმღერა მიჰყავს კორიფეს, რომელიც მღერის ძირითად ტექსტს, ხოლო გუნდი ეხმარება და იმეორებს სტრიქონის ბოლო ერთ ან ორ სიტყვას; ეს განმეორებანი აწესრიგებს ცეკვის რიტმს და აძლიერებს ლექს-სიმღერის შთაბეჭდილებას (კალანდაძე, 1957: 83-84).

ბალადაში მოთხრობილია საღვთო ირემთან შეხვედრის თაობაზე. მისი მოკვლა მონადირისათვის საბედისწეროა; ბალადის ზოგი ვარიანტით ამირანი კლავს ირემს, ზოგი ვარიანტით ვერაფერს აკლებს, ზოგი ვარიანტის თანახმად კი დაჭრის.

ქართულ ხალხურ სამონადირეო ბალადებში ხშირად არის აღწერილი მონადირეზე მტრის მოულოდნელი თავდასხმა, მონადირის გმირული თავდაცვა და უთანასწორო ბრძოლაში მამაცური სიკვდილი. ამის ბრწყინვალე ნიმუშია ბალადა „ავთანდილ გადინადირა“ (ქ. ხ. პ., 1975: 244), რომელიც საფერხულო სიმღერად იყო გავრცელებული და მრავალი ვარიანტი მოეპოვება.

სანადიროდ წასულ ავთანდილს ჯერ ხელი მოეცარა, შემდეგ კი შველი მოკლა და მწვადის შეწვა დაიწყო. ამ დროს მისმა ლურჯამ შენიშნა მომავალი კაცი და გუშანით იგრძნო მოსალოდნელი უბედურება:

შეხტა ცხენი, შესჭიხინა,
ისა კაცი ავი არი!

ავთანდილს თავს დაესხა ურჯულთა ჯარი. იგი გმირულად დახვდა მომხედურებს:

ასხა ჰკრა, ასი დაჰკოდა,
ერთი გადურჩა შავათა!
ერთი იმანაც ესროლა,
სისხლი წავიდა ღვარადა.

სასიკვდილოდ დაჭრილი ავთანდილი მუხის ძირში ჩაჯდა, წერილი დაწერა და მტრებს გაატანა დედასთან. მომაკვდავი მონადირის წერილი ანდერძია, რომელშიც დედას სთხოვს, სათანადო პატივი მიაგოს მის იარაღს, ხოლო მისი ცოლი ღირსეულ მოემეს გაატანოს ცოლად:

ეს ჩემი ქამარ-ხანჯალი
მღდელს მიეც საწირავათა,
ის ქალი ისეთ კაც მიე,
მე მჯობდეს თვალით, ტანათა,
ის ჩემი ციხე-ქალაქი
თან გაატანე მზითვადა.

კახური ვარიანტის თანახმად, ავთანდილი უბარებს დედას:

ეგ ჩემი ციხე ქალაქი
სოფელს დაუდე შარათა;
ეგ ჩემი ცოლი ლამაზი
ვინძლო ისეთ კაცს მიმიცე,
მე მჯობდეს მუხლათ, მკლავათ.

(ქ. ხ. პ., 1975: 512)

აღსანიშნავია ავთანდილის ანდერძის უდიდესი პროგრესულობა და ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმი. სიკვდილის შემდეგ იგი ცოლისაგან სამუდამო გლოვასა და თავშეწირულობას კი არ მოითხოვს, არამედ ნებას რთავს, გათხოვდეს ღირსეულ ვაჟკაცზე, ხოლო მისი ქონება, ზოგი ვარიანტის მიხედვით, ცოლს გაატანონ მზითვად, ზოგი ვარიანტის მიხედვით კი სოფელს მოხმარდეს. რაოდენ ეწინააღმდეგება ავთანდილის ეს მაღალზნეობრივი სულისკვეთება ჩვენს ხატოვან მეტყველებაში დღემდე შემორჩენილ გამოთქმას: “ჩემს შემდეგ ქვა ქვაზე ნუ დარჩენილათ”.

ჯიხვებზე ნადირობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სამეურნეო შემოსავლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყარო იყო. აღსანიშნავია, რომ “კაი ყმის” ერთ-ერთ ნიშანდობლივ თვისებად ხევსურეთში ნადირობის დროს გამოჩენილი სიმამაცე იყო მიჩნეული:

ცუდი ყმა მოხეს ვერ წავა,
ნადირს ვერ მახკლავს კლდისასა,
რო მახკლას, ტყავსა ვერ გახდის
შენ – ჯიხვსა ბოტობისასა,
რო მაეზიდას, ვერ მახგლეჯს
სასულას ჯიხვ-მოზვრისასა.

(შანიძე, 1931: 216)

ჯიხვზე ნადირობისა და ახალგაზრდა მონადირის ტრაგიკულად დაღუპვის ამბავია მოთხრობილი ქართულ ხალხურ ბალადაში “ჯარჯო” (ქ. ხ. პ., 1975: 244-245), რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (ხევსურეთი, ფშავი, მთიულეთი, გუდამაყარი) დიდი პოპულარობით სარგებლობს, რადგან სასიქადულო მონადირე ჯარჯოს ტრაგიკული ისტორია მოწოდებულია როგორც ნიმუში შეუდრეკელი სულიერი სიძლიერისა. ბალადა “ჯარჯოს” გმირი მონადირეც “კაი ყმაა”, მისი სამონადირეო სივრცე იქ არის, სადაც “ცუდას” არ მიესვლება; ჯიხვთა სამეუფეო ჭიუხების დაპყრობა ჯარჯოსნაირ გულადთა და უშიშართა ხვედრია. ჯიხვზე ნადირობის სირთულე ლექსის პირველსავე სტროფშია გაცხადებული:

ჯიხვების გადავლილი კლდე
რო ნახო, გაგიკვირდება,
იმათ ნაწოლსა, ნადგომსა

თოლი არ მაეკიდება.
ფეხ რო მაუსხლტეს ტიალსა,
კლდეზე რქით დაეკიდება.
იმათ მიმყოლსა ვაჟკაცსა
რა კარგი წაეკიდება.
ჯარჯო ჩაჰხედავ ჯიხვებსა,
რა მშვენიერნი წვანანო,
რქა რქაზე გადაუხვევა,
ანგელოზებსა ღვგანანო.

ამგვარი შესავლის შემდეგ განსაკუთრებულად უღერს მონადირისად-
მი მიმართვა, რაც საბედისწერო გაფრთხილებაა:

ჯარჯო, ნუ მისდევ ჯიხვებსა,
მოგინელებენ ტიალნი!

მონადირე, ჯარჯო, როგორც მეომარი, ბედისწერას არ ემორჩილება,
ვაჟკაცური შემართებით მიდის ხიფათიან გზაზე:

არ დაიჯერა ჯარჯიმა,
სხვაც ბევრ მამცდარა ჭკვიანი.
ჩამაუქადლა ვაჟკაცმა
ხირიმი სპილოსძვლიანი,
წინ ჯიხვთა, უკან ჯარჯიმა
კლდეზე გადიღეს გრიალი...

ამაიტანეს მამკვდარი,
ტირის ქალი და ზალია.
შამააწვინეს კარზედა
კლდის დაფლეთილი ტანია,
გადაგლეჯილი თაფ-პირი,
ყორნის დათხრილნი თვალნია,

უაღრესად შთამბეჭდავია ბალადის ფინალი, – ჯარჯის დაკრძალვის
რიტუალი, რაც ღირსეული მონადირის დაფასებაა: მის საფლავს მისი
გმირული სულისკვეთების ამსახველი ატრიბუტები ამშვენებს და ეპი-
ტაფიაც სავსებით ეხმიანება ვაჟკაცურ აღსასრულს:

სახსოვრად ჯარჯის საფლავზე
დააკრნეს ჯიხვის რქანია,
ერთ გვერდზე თოფი სიათა,
მეორე გვერდზე ხმალია,
ზედ დააწერეს წერილი:
“ჯარჯი ჯიხვთაგან მკვდარია“.

ბალადის ფშაურ ვარიანტში, რომელიც მკვლევარმა გურამ ბარნოვმა ჩაიწერა 1956 წელს ფშავში, სოფელ გოგოლაურთაში, ვხვდებით "ვეფხის და მოყმის" ბალადის სტრიქონის განმეორებას: "... ვინ ეტყვის ჯარჯის დედასა, ჯარჯო წევს პირსისხლიანი". ბალადის ერთ-ერთი გუდამაყრული ვარიანტის ბოლო ექვსი სტრიქონი "ავთანდილ გადინადირას" ნაწილია და მასშიც განმეორებულია "ვეფხისა და მოყმის" ბალადისეული სტრიქონები:

... ნუ ეტყვი ჩემსა დედასა
 ქიქობანთ გადმოვარდნასა.
 თეთრი უყვარდა მანდილი,
 შავად დაუწყებს ღებვასა.
 ე ჩემი ქამარ-ხანჯალი
 მღვდელს მიეცთ საწირავათო,
 ჩემ ქვრივი ისეთ კაც მიეც,
 მე მჯობდეც თვალად-ტანადა,
 ე ჩემი ციხე-ქალაქი
 თან გაატანე მზითვადა.

(ქ. ხ. პ., 1975: 534)

ამგვარი კონტამინაცია-ციკლიზაციები დამახასიათებელია "ჯარჯოს" ციკლის ლექსებისათვის.

ქართული ხალხური სამონადირეო ბალადების ერთ-ერთი ბრწყინვალე ნიმუშია "შვიდნი ძმანი და იმათი ბიძა" ("შვიდს ძმათა და იმათი ბიძასა"), რომელშიც მოთხრობილია მთაში ვეფხზე სანადიროდ წასული შვიდი ძმისა და მათი მოხუცი ბიძის თავგადასავალი, რაც ახალგაზრდა მონადირეთა გაწბილებით დამთავრდა: მონადირეებს ვეფხვი შემოხვდათ; შვიდივემ შვიდ-შვიდი ისარი სტყორცნა, მაგრამ ვეფხვს ერთიც არ მოხვედრია. ბერი ბიძის (პაპის) პირველივე ნასროლი კი მიზანს არ ასცდენია. გაწბილებული და შერცხვენილი ახალგაზრდა მონადირეების განცდა ძალზე ტრაგიკულია, რადგანაც ნადირობისას გამოჩენილი სიჩაუქე ომში გამარჯვების ტოლფასად აღიქმება, ხელმოცარულობა კი – სააუგო საქმედ, დამარცხებად. მონადირის დამარცხებაა ბალადის ფინალიც; ამიტომაც გაწბილებული, სირცხვილნაჭამი ახალგაზრდა მონადირენი ნატრულობენ:

ნეტამც ჩვენ თოფ-იარაღნი
 ჭალას მურყანზე დაჰკიდა,
 ანამც გვაქცია ქალადა,
 უნდაურ ქმრებიმც აგვკიდა,
 ანამც გვაქცია ხუცადა,
 გულზე ოღრებიმც დაგვკიდა!

(ქ. ხ. პ., 1975: 243)

ამავე თემაზეა აგებული და ფაქტობრივად ზემოთ განხილული ბალადის ვარიაციაა ქართლ-კახეთში ფართოდ გავრცელებული სამონადირეო ბალადა “გუშინ შვიდნი გურჯანელნი”. ამ ბალადის თანახმადაც, შვიდ ახალგაზრდა მონადირეს მოხუცებულმა პაპამ აჯობა: შვიდივემ შვიდ-შვიდი ისროლა, მაგრამ არცერთი მოხვედრია მიზანში, პაპის ნასროლი კი იღბლიანი გამოდგა:

ესროლა შვიდმა შვიდ-შვიდი,
 არც ერთი არ მოხვედრია,
 ესროლა ბერმა პაპამა,
 ჯიხვი რქით გადმოეკიდა.

(ქ. ხ. პ., 1975: 509)

დიალოგზე აგებული არქაული სამონადირეო ბალადა "ია მთაზედა" ლირიკულ-ეპიკური ლექსია; ზოგიერთ ვარიანტში მას სათაურად აქვს "სიძე-სიმამრი": სიძე-სიმამრი მეტად უცნაურ, უჩვეულო ადგილას ნადირობს – ეს არის თოვლიანი მთა, სადაც ია დაუთესავთ და ვარდი ამოსულა. სწორედ აქ მოსულან საძოვრად საბედისწერო ირმები, რომელთაგან ერთ-ერთი (ქორბუდიანი) შემოაკვდა სასიძოს. ეს ირემი ჩვეულებრივი ცხოველი არ არის, მისი მოკლა უძველესი წარმოშობის ხალხურ ბალადებში მონადირისათვის საბედისწეროა და ასეთივე გახდა სიძისათვის (სასიძოსათვის):

სტყორცნა სასიძომ – მოჰკლა ირემი,
 სტყორცნა სიმამრმა, მოჰკლა სასიძო.

ბალადა ტიპური დასასრულით თითქოს აქვე შეიძლება დასრულებულიყო, თუმცა ამის შემდეგ ვეცნობით გარდაცვლილის ცოლის (საცოლის) განცდებს, მის საყვედურს მამის მიმართ და მცდელობას, იქნებ ირმის რძით მობანოს ჭრილობა და რაიმე უშველოს უსიერ ტყეში მოკლულ გულისსწორს, რისთვისაც ითხოვს ცუღს და სანთელს, რათა გზა გაიკაფოს.

ბალადის დასაწყისშივე მოცემული დახასიათება თოვლიანი მთისა, სადაც ია დაუთესავთ და ვარდი მოსულა, ქართულ ხალხურ შელოცვებში თავჩენილი ზღვაში (წყალში) აბსურდული ხვნა-თესვის მსგავს მოტივს შეიცავს და გვამზადებს უცნაური (ამ შემთხვევაში – ტრაგიკული) ამბისათვის, რაც მოხდა კიდევ: სასიძოს (სიძის) მიერ ირმის მოკვლას ნადირთპატრონის რისხვა მოჰყვა, რისთვისაც სიმამრის (სასიმამროს) ნატყორცნ ისარს ემსხვერპლა. მიცვალებულის ცოლს (საცოლეს) სურს, ირმის რძით ჭრილობის მობანვა და სისხლიანი პერანგის გარეცხვა:

მამე ცულ-წაღდი, გზა გავიკაფოვო,
 მამე სანთელიო, გზა გავინათლოვო,
 მამე საკმელიო, გზა გავირკვიოვო,

ეგებ მოვნახო სისხლისა წვეთივო,
ეგებ გავრეცხოვო ირმისა რძითაო,
ეგებ გავაშროვო ნიაგ-ქართაო.

(ქ. ხ. პ., 1975: 325)

მკვლევარ გიორგი კალანდაძის მოსაზრებით, ქალის სურვილი, ირმის რძით განბანოს საქმრო (ქმარი), შესაძლებელია, ნიშნავდეს “ნადირობის ღვთაების წინაშე სასიძოს მიერ ჩადენილი ცოდვისაგან განწმენდას” (კალანდაძე, 1957: 97-98). საგმირო-სამონადირეო ციკლის ბალადათა მშვენიერება ვეფხისა და მოყმის ორთაბრძოლაზე შექმნილი “ლექსი ვეფხვისა და მოყმისა”. ვეფხვთან შებმის მოტივი, როგორც ცნობილია, საკმაოდ გავრცელებულია აღმოსავლურ პოეზიაში და იგი ვაჟკაცობის, რაინდობისა და გმირობის უმაღლეს გამოვლინებად აღიქმება. ქართულ პოეზიაშიც ვეფხვთან შერკინება ვაჟკაცობის, გულადობის სიმბოლოა (რუსთველი). ასეთივე დატვირთვა აქვს ბალადაში აღწერილ ორთაბრძოლასაც ვეფხისა და პირშიშველა მოყმეს შორის.

ლექსის ნაბეჭდი ვარიანტები ორი ნაწილისაგან შედგება და, როგორც მართებულად არის მითითებული სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში, მეორე ნაწილი – “იარებოდა დედაი ტირილით თვალცრემლიანი...” - წარმოადგენს ბალადის განგრძობის ცდას. თავდაპირველი სახით ბალადა, როგორც აკაკი შანიძემ გამოარკვია (შანიძე, 1931: 559), ათიოდე სტრიქონით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი და ადრე უნდა დასრულებულიყო, ბალადის პოეტური კანონის მიხედვით – მონადირისა და ვეფხვის ურთიერთდახოცვისთანავე. ეტყობა, ბალადის მხატვრულ-სახეობრივი ღირსებით მოხიბლული სახალხო მთქმელი ვერ დაკმაყოფილდა არსებულით და განაგრძო ამბავი უკვე სხვა პლანში, თუმცა – სიუჟეტის შინაარსიდან გამომდინარე არეალში და შექმნა არანაკლებ მაღალმხატვრული პოეტური ნიმუში, რომელშიც წინ არის წამოწეული ადამიანური თანადგომისა და თანაგრძობის სურვილი.

სავარაუდოდ, ბალადის თავდაპირველი ტექსტი ასეთი უნდა ყოფილიყო:

მოყმემა პირშიშველამა შიბნ გაიარნა კლდისანი,
ჯიხვისა თოფ დახკრა ბერჭენსა, ჭალას ჯახნ იქნეს რქისანი.
შუა გზას შამაადამდა, დრონ იყვნენ შუღმისანი.
გზას ვეფხვი შამეყყარა, თვალნი არისხნა ღვთისანი,
გაზით გაართვნა კალთანი ჯაჭვისა, ჯავშანისანი.
მოყმემაც ხელში იყარნა ვადანი თავის კმლისანი,
ნელ-ნელა გაჭრა ფრანგულმა, დრონ იყვნეს წაქცევისანი,
ვეფხვი კლდეთ გარდაეკიდა, ჩამააწითლნა ქვიშანი,
თაოდ კლდის თავზედ შამოწვა მოყმე სულამომდინარი.

ვინ ეტყვის მაგის დედასა, კარს უსხენ ქადაგ-მისანნი,
უერთოდ არ დაიხარჯნეს ჩვენის აფხაზის ისარნი.

(შანიძე, 1931: 519)

როგორც ტექსტიდან ჩანს, მოყმე არ აპირებდა ფრანგულის მოშველიებას და მაშინდა მოიმარჯვა იგი, როცა ვეფხვმა ჯაჭვის პერანგი შემოაფლითა. „მაშინ გაუჭრა ფრანგულმა“, როცა თავადაც სულამომდინარი იყო. რატომ ერიდებოდა ვეფხვის მოკვლას მოყმე? სამონადირო ტრადიციის თანახმად, ვეფხვის, როგორც არწივის, მოკვლა იკრძალება. მოყმე განწირულია, იგი უკანასკნელ, ზღვრულ სიტუაციაშია ჩაყენებული, მას სხვა გზა არა აქვს. მკვლევარ გიორგი ჯაფარიძის აზრით, ვეფხვი, რომელმაც “თვალნი არისხნა ხთისანი“, მას დამსჯელად მოეყვლინა ბერძენი ჯიხვის მოკვლისათვის. ვეფხვი ღვთის რისხვის გამომხატველია (ჯაფარიძე, 2001: 35).

გასული საუკუნის დასაწყისში, როგორც აკაკი შანიძის მასალების მიხედვით ჩანს, ბალადის გაუჩნდა გაგრძელება, რომელმაც მას სახელი გაუთქვა. მის გარეშე, ალბათ, “ღექსი ვეფხვისა და მოყმისა“ ესოდენ პოპულარული ვერ გახდებოდა. არქაული, ტრადიციული ვარიანტი ასე მთავრდება:

ვინ ეტყვის მაგის დედასა, კარს უსხედს ქადაგ-მისანნი,

უერთოდ არ დაიხარჯნეს ჩვენის აფხაზის ისარნი.

როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, დედის სახე აქ ძუნწად, თავშეკავებულად, ხევსურული ტრადიციის ერთგულებით არის გამოხატული. თავად ბალადა კი თავდება იქ, სადაც მოყმემ და ვეფხვმა დაასრულეს სიცოცხლე – კლდის თავზე. მართლაც, ეს ტრადიციული ბალადის ტიპური დასასრულია, “ეპილოგია, სადაც გმირი უკვე მოხვეჭილი დიდებისა და სახელის რაკურსშია დანახული” (კიკნაძე, 2008: 272); მონადირემ საკუთარი სიცოცხლის ფასად დაჯაბნა ვეფხვი, თვითონ კი, მომაკვდავი, იქვე, კლდის თავზე მიწვა, “ქვიშას მიჰღებავს წითლად სისხლი ზედ ჩამამდინარი” (კოტეტიშვილი, 1961: 105). ღირსეულად დაიღუპნენ ორივე – მოყმეც და ვეფხიც. მოქმელი გულისტკივილით კითხულობს, ვინ გააგებინებსო მოყმის დედას ამ ტრაგიკულ ამბავს და, ამავე დროს, სიამაყით აცხადებს, რომ ცუდუბრალოდ არ დახარჯულა მონადირის ისრები.

ბალადის ძველი, ძირითადი ტექსტი აქ მთავრდება. როგორც აკადემიკოსი აკაკი შანიძე მიუთითებს, ბალადის მეორე ნაწილი გვიანდელი წარმოშობისაა, იგი გაულექსავს (ამავე დროს, პირველი ნაწილიც შეუქსია) გიორგი უთურგას ძე ჯაბუშანურს (შანიძე, 1931: 559). ეს სრული, კომბინირებული ვარიანტი ა. შანიძემ ჩაიწერა 1925 წელს თბილისში ახივადი უნცრუა (ლუკა) ჯაბუშანურისაგან.

ბალადის მეორე ნაწილი, რომელიც ორგანულად ერწყმის ძირითად ტექსტს, ფართოდ გავრცელდა ზეპირ ბრუნვაში და დღეს პირველადი მოკლე ვარიანტი იშვიათად გვხვდება, რადგანაც ლექსის სრულყოფამ ბალადას მეტი შთამბეჭდაობა შესძინა და ახალი მოტივებით გაამდიდრა (ქ. ხ. პ., 1975: 242-243).

შვილის სიკვდილით დადარდიანებული თვალცრემლიანი დედა უდიდესი ტკივილისა და ძალისხმევის ფასად გვამცნობს ამ საშინელი ტრაგედიის შესახებ:

ჩემ შვილ გზად ვეფხი შაჰყრია
 გაჯავრებული, ტიალი,
 ჩემ შვილ ხმლით, იმას ტოტითა
 დღე დაულამდათ მზიანი.

გულადი შვილის გამზრდელი დედა სიამაყით ამბობს:

არც ვეფხვი იყო ჯაბანი,
 არც ჩემ შვილ შახვდა ჭკვიანი,
 მათ დაუხოცავთ ერთურთი,
 არ დარჩენ სირცხვილიანი.

დედის სიამაყე კიდევ უფრო მაღალ რეგისტრშია აყვანილი შემდეგ მოთქმაში:

შვილო, არ მოჰკვდი, შენ გძინავ,
 დაქანცული ხარ ჯაფითა,
 ეს შენი ჯაჭვის კალთები
 ტიალმა როგორც დაფლითა?
 შენც იმის საფერ ჰყოფილხარ,
 ხმალი ქნევაში გაგიცვდა!

ბალადის ამ ნაწილში მშვენივრად არის გამოხატული დედის უზუნაესი დანიშნულება, მისი მოქალაქეობრივი ვალი – აღზარდოს ვაჟკაცი, გულადი შვილი; ამავე დროს, საზგასმულია გმირულად დაღუპულის სახელიანობა, უკვდავებასთან მისი წილნაყარობა:

მაგის მეტს აღარ გიტირებ,
 შენ არ ხარ სატირალია,
 მშვიდობით, ჯვარი გეწეროთ,
 ეგეც სამარის კარია,
 ერთი შვილ მაინც გაუზარდე
 ვეფხვებთან მეომარია!

ბალადა გამოირჩევა უდიდესი ჰუმანიზმით. ქართველი დედის უმაღლესი კეთილშობილება ჯერ იმით გამოიხატა, რომ ორივე (შვილიც და ვეფხვიც) ერთნაირად დალოცვა: “მშვიდობით, ჯვარი გეწეროთ!” შემდეგ კი ვეფხვის დედისადმი თანაგრძნობა გამოხატა; შვილის სიკვდილით

უადრესად დამწესრებული, ათასგვარი კომმარული სიზმრებით გატან-
ჯული დედა ფიქრობს, რომ ვეფხვსაც ჰყავს დედა, რომელიც მასავით
დამწესრებული იქნება:

ხან იფიქრებდა, უდღოდ
გაზრდა ვინა თქვა შვილისა,
იქნება ვეფხვის დედაი
ჩემზე მწარედა სტირისა.
წავიდე, მეც იქ მივიდე,
სამძიმარ უთხრა ჭირისა,
ისიც მიამბობს ამბებსა,
მეც უთხრა ჩემის შვილისა,
იმასაც ბრალი ექნების
უწყალოდ ხმლით დაჭრილისა.

ღიას, თანაგრძნობა სურს გამოუცხადოს ვეფხვის დედას, სამძიმარი
უთხრას და გაესაუბროს, დარდი შეუმსუბუქოს. ეს ადამიანის უზენაესი
ჰუმანიზმის გამოვლინებაა, რაც აგრერიგად სრულყოფილად აისახა ქარ-
თულ ხალხურ ბალადაში. ვეფხვთან მეომარი მოყმის დედა გმირის გამ-
ზრდელი ქართველი დედის მხატვრული სახის ბრწყინვალე გამოსატუ-
ლება და, როგორც პროფესორი ელენე ვირსალაძე მიუთითებს, ქართუ-
ლი ფოლკლორის უძველესი ფენებიდან მოდის (ვირსალაძე, 1964: 156). ამ
უადრესად ადამიანურ თვისებებს შემთხვევით როდი ამჟღავნებს ქართვე-
ლი დედა. იგი თავისი მშობელი ხალხის ბუნების, მისი ზნესრული მისწ-
რაფებების გამოძახილია და განპირობებულია გმირობის, ვაჟკაცობის,
სახელიანობის პატივისცემით. ამ შემთხვევაში მოყმის დედას კარგად
აქვს შეგნებული, რომ ვეფხვიც ღირსეული მოწინააღმდეგე იყო მისი
შვილისა, მასაც გმირულად უბრძოლია და ღირსეულად დაღუპულა; ამ-
დენად, ისიც პატივისცემისა და დატირების ღირსია, მისი დედაც გმირის
გამზრდელი დედაა და სრულიად ლოგიკურია, სამძიმარი უთხრას. ცნო-
ბილია, რომ ხევსურეთსა და სვანეთში მოკლულ ვეფხვს, პატივისცემისა
და მოკრძალების ნიშნად, დაიტირებდნენ. “... ამგვარ ლექსთა და სახეთა
შემქმნელმა ხალხმა გამოძერწა ვეფხვისა და მოყმის ბალადის უკვდავი
სახეები, მანვე შეაპირობა რუსთაველისა და ვაჟა-ფშაველას მაღალჰუმან-
ური, ზოგადსაკაცობრიო პოეზიის წარმოშობა” (ვირსალაძე, 1964: 156-
157).

§2. საგმირო ბალადები

საგმირო ბალადებში შესანიშნავად აისახა ძნელბედითი ისტორიის მქონე ქართველი ხალხის ბუნებაში საუკუნეობით განმტკიცებული ამაღლებული იდეები: გმირობა და რაინდობა, პატიოსნება და თავმდაბლობა, სიღარბაისლე და სიღინჯე, პატრიოტიზმი და ჰუმანიზმი” “წარმოშობით სხვადასხვა ხნის ლექსები ერთი უქვევტი სიმღერაა სამშობლოს სიყვარულზე, მამაცობაზე, მეგობრობასა და კაცთმოყვარეობაზე, ბედუკუდმართობაში ქართველი კაცის გაუტეხლობასა და ზნეობრივ სიფაქიზეზე”, – წერს პროფესორი ქენია სიხარულიძე (სიხარულიძე, 1968: 82).

ქართულ ხალხურ საგმირო ბალადებს შორის თავის დრამატიზმითა და ვაჟკაცური სულისკვეთებით, მოყვრის მოყვრულად, ხოლო მტრის მტრულად დახვდომის სულისკვეთებითა და ქართველი მამაკაცისაგან ქალის ღირსების შეუვალობის მამაცურად დაცვის იდეით გამოირჩევა ბალადა “შემომეყარა ყივჩაღი” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 293-294). იგი მოგვითხრობს ქართველი ცოლ-ქმრისა და ყივჩაღის საბედისწერო შეხვედრაზე. ბუნებით სტუმართმოყვარე და გულუხვი ქართველი ვაჟკაცი ყოველნაირად ეცადა უცხო ტომის წარმომადგენლის გულის მონადირებას:

პური მთხოვა და ვაჭმიე,
 ვურჩევდი თათუხისასა,
 ხორცი მთხოვა და ვაჭმიე,
 ვურჩევდი ხოხობისასა,
 ღვინო მთხოვა და ვასმიე,
 ვურჩევდი ბადაგისასა.

გაზულუქებულმა ყივჩაღმა ახლა ცოლი მოსთხოვა მასპინძელს. ბუნებრივია, უარი მიიღო და, გაკადნიერებულმა, “ხელი მოჰხვია, აკოცა, მოზიდნა ნაწნავს თმისასა”. ქართველმა ვაჟკაცმა, ვისთვისაც ცოლის, დედის სახელი და ღირსება წმიდათაწმიდაა, საკადრისი პასუხი გასცა მოძალადეს. გაიმართა ორთაბრძოლა, რომელსაც ბალადის სხვადასხვა ვარიანტების მიხედვით სხვადასხვა დასასრული აქვს. სასხორული (სოფელი ქართლში – თ.შ.) ვარიანტის მიხედვით, ცოლის ღირსებისა და პატიოსნების დამცველმა ქართველმა ვაჟკაცმა აჯობა გათავხედებულ ყივჩაღს და სიცოცხლეს გამოასალმა:

გაგჭერი ცხენი და კაცი,
 წვერიც მომიხვდა ქვიშასა,
 არ იყო ღირსი, მოშორდა
 ცქერას ნათელის მზისასა,
 ცოლი სიდედრსა მიგვგარე,
 ის კი იქა სჭამს ქვიშასა.

ბალადის დასასრული სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია. იგი შესანიშნავად ეხმაურება ქართველი ხალხის სულისკვეთებას: მიუხედავად იმისა, რომ ყივჩაღი კარგი მეომარია (“ელვასა ჰგვანდა ცისასა”), მთელი სიმპათიები ზნემაღალი ქართველის მხარეზეა და, მოქმედმაც, ბუნებრივია, ყივჩაღის ბასრი ხმალი ააცილა მას (“მაგრამ დაუცდა მუხანათს, ვენაცვლე მადლსა ღვთისასა”).

მოძალადე ყივჩაღის სიკვდილით მთავრდება ბალადის მრავალი ვარიანტი, მაგრამ, ქართული ფოლკლორი იცნობს ისეთ ტექსტებსაც, რომელთა მიხედვითაც მორკინალნი ერთმანეთს ამოხოცავენ, ქალი კი უვნებლად მიდის ძმის სახლში (ვარიანტებში – “სხვისასა”).

ბალადის მოქმედების ადგილი და მომხდურის ვინაობა შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს: დავით აღმაშენებელმა ქსნის ხეობაში ჩამოასახლა 40 ათასი ყივჩაღი. ბალადაშიც მუხრანის საზღვარია დასახელებული. ბალადა XIII-XIV საუკუნეებზე გვიანი წარმოშობისა არ უნდა იყოს (კოტეტიშვილი, 1961: 363-364).

მკვლევართა ცხოველ დავას იწვევს ბალადის ფინალი. გ. კალანდაძის აზრით, ყივჩაღის ლექსის ტრაგიკული დასასრული, რომელშიც ქართველი ვაჟკაციც კვდება და ყივჩაღიც, “მოყმისა და ვეფხვის” გავლენით არის შექმნილი: მიხეილ ჩიქოვანს ბუნებრივად მიაჩნია ბალადის დიდმური ვარიანტის ფინალი (ჩიქოვანი, 1968: 149), რომლის მიხედვითაც მოპიდაპირენი ტრაგიკულად ამთავრებენ სიცოცხლეს: “აქეთ მე ვკვდები, იქით ის, ქალი წავიდა ძმისასა”, რაც ტიპური ბალადური დასასრულია.

გლადიმერ ჭელიძის აზრითაც, უფრო ლოგიკური და ბუნებრივი ჩანს ცნობილი ავსტრიელი მუსიკათმცოდნისა და კომპოზიტორის – რობერტ ლახის მიერ 1916 წელს ეგერის ტყვეთა ბანაკში ჩაწერილი ვარიანტის დასასრული:

იქით ის გორავს, აქეთ – მე,
ვაი დედას მოტირლისასა!

(ჭელიძე, 1987: 79)

მკვლევართა შორის პოლემიკას იწვევს, აგრეთვე, ბალადის დასასრული “ქალი წავიდა სხვისასა”, რაც არ უნდა გულისხმობდეს სხვა კაცთან ქალის წასვლას (თუმცა, ასეც შეიძლება იქნეს გაგებული). “სხვა”, “სხვა სახლი” სიძისათვის აღმოსავლეთ საქართველოში ცოლოურის სახლია და, ვფიქრობთ, ქალი იქ წავიდა, სადაც ქმარს მიჰყავდა. რაც შეეხება დასასრულს, თუკი აღნიშნული ნაწარმოები ბალადაა, მას, ბუნებრივია, უნდა ჰქონდეს ბალადის კლასიკური (ტრადიციული) დასასრული, ანუ იგი გმირის (გმირების) დაღუპვით უნდა დამთავრდეს, ეს არის ბალადის სპეციფიკა; ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ტრადიციული ბალადის ბუნებრივი დასასრულია სტრიქონები, სადაც მოძალადე ყივჩა-

ლიც და – ცოლის ნამუსის დამცველი ქართველი ვაჟკაციც იხოცებიან; ერთი თავის უზნეო სურვილს შეეწირა, მეორე კი – ცოლის ღირსების დაცვას.

ცნობილია ბალადის კახური, ფშაური, ხევსურული, მთიულური, გუდამაყრული, მოხეური, ჯავახური, რაჭული ვარიანტები. ამ თემაზე აქვს შექმნილი ქართველ პოეტს გიორგი ლეონიძეს მშვენიერი ღირიკული ლექსი “ყიენადის პაემანი”.

ბალადა "შიოლადა მთრეხელი" (ქ. ხ. პ., 1984: 24-25) განსხვავებულია საგმირო ბალადებისაგან. მასში, გმირობა-ვაჟკაცობასთან ერთად, სტუმარმასპინძლობის პრობლემაც არის წამოწეული. მთრეხელი, რომელმაც მოკლა მოძალადე შიოლა და მოსაკლავად მისდევდნენ ღუდუშაურები, ჯერ სოფელ ახალციხის ღეთისმშობლის ეკლესიაში შეეცადა თავის შეფარებას, მაგრამ ეკლესიის კარი დაკეტილი დაუხვდა; ამის შემდეგ იმავე სოფელში გათხოვილ შიოლას დას მიადგა და შეევედრა:

- დაო ვერ შემინახავდი?

ცხონებას შენის ძმისასა!

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციისადმი ერთგულებამ ქალი აიძულა ძმის მკვლელი შეეფარებინა; მან არ გააწვილა კარს მომდგარი სტუმარი და თავისიანებს შეეხვეწა, დაენდოთ:

- წამოდი შავო და ბნელო

თუ სულს ვაამებ მკვდრისასა!

ნუ მახკლავთ, ჩემნო მამულნო,

ნაჭაპნს ნუ მამჭრით თმისასა!

შიოლას დის ამგვარი საქციელი მოტივირებულია ქართველი ხალხის ყოფიერებაში ძლიერად ფესვგადგმული სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციული წესების დაცვით; შიოლას და ამ წესების ერთგული დამცველია. როცა ღუდუშაურებმა მაინც იძიეს შური და საკვამურიდან ნასროლი ისრით მოკლეს მთრეხელი, ქალი სახალხოდ შერცხვა, რაკი ვერ შეძლო სტუმრის დაცვა, შენახვა; ამით შეიბღალა სტუმარ-მასპინძლობის ადათობრივი სამართალი, რომლისთვისაც სწორედ ისაა დამახასიათებელი, რომ მას ახლავს შესრულების სავალდებულობის ცნობიერება. ბალადის კოლექტიური ავტორი გულისტკივილით გვამჯნობს: "ვერ შეინახა სტუმარი, ვაი, ვა დედას მტრისასა!"

შიოლას დამ სტუმრის ცხედრის გაპატიოსნებაზე იზრუნა, სამთრეხლოს მთამდე გააცილა მიცვალებულის ცხედარი და ასე დაიტირა: „– ღმერთმა გაცხონოს, მთრეხელო, სტუმარო, ჩემს სახლში დახარჯულო“ – და დაიქაღნა: „– მალე კი ამავეყრი ჩემ მამულთ ჯავრსო!“.

მართლაც, ნადირობიდან დაბრუნებულ ქმარს – ქერას ქალმა დაუინებოთ მოსთხოვა, მოეკლა სტუმრის მკვლელი ძმა. ქერას არ უნდოდა

ცოლის ძმის მოკვლა; იგი ორჯერ წავიდა სნოში და, მობრუნებულმა, ორჯერვე მოატყუა ცოლი, შენი ძმა ვერ ვნახეო. ქალმა კი პრინციპულად მოსთხოვა, შური ეძია სტუმრის მოკვლისათვის და საბოლოოდ ქერამ მოკლა ცოლის ძმა, შეასრულა მეუღლის დავალება.

ბალადის ვარიანტებსა და პროზაულ გადმოცემებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ერთმანეთს უპირისპირდება ორი მთიელი ხალხის ძვალსა და რბილში გამჯდარი ტრადიცია – სტუმარმასპინძლობა და სისხლის აღება. ბალადაში „შიოლა და მთრეხელი“ ხევის ერისთავი – აჩხოტის ბატონი შიოლა ღუდუშაური ხასიათდება როგორც სასტიკი მებატონე, რომელიც მთიელ ხალხს ავიწროებდა და ამიტომაც მათგან ზიზღი და სიძულვილი საბოლოოდ კი ხევისური მთრეხელის სასიკვდილო ტყვია დაიმსახურა.

კვლევარმა ზურაბ კიკნაძემ მსოფლიოში უმოკლესი უწოდა ბალადას "ფხოველი და შავანელი", რომლის ერთ-ერთი პირველი ჩანაწერი ეკუთვნის თედო რაზიკაშვილს:

ერთი ვაჟკაცი ფხოველი შავწყალს საომრად დადგაო,
ადგა და შინ წამოვიდა, გზას შავანელი შახვდაო.

ჩაჭრეს, ჩაკაფეს ერთურთი, მაშველი აღარ მაშჩაო.

ციტა მოვიდა ყორანი, მაგათ ნაკვალევს დახყვაო.

ჯერა დაითვრა სისხლითა, მერე ლემ ჭამა, გაძღაო.

ადგა და ისევ წავიდა, მაგათ ვაგლახი დასცაო:

„ორნივ ყოფილან უჭკონი, ერთმ მაინც რად არ დასთმაო?!“

(ქ. ხ. პ., 1975: 252)

ჩანაწერს ახლავს ჩამწერის – თედო რაზიკაშვილის შენიშვნა: “მე ამათი ვერა გავიგე რა: ვინ იყო შავანელი ან სადაური...“ მართლაც, ვინ არის შავანელი? ვინ არის ფხოველი? ვის უცდიდა შავწყალზე ფხოველი – შავანელს თუ სხვა ვინმეს? რისთვის “ჩაჭრეს-ჩაკაფეს ერთურთი“? ლექსი ბუნდოვანია, თუმცა ბუნდოვნება არათუ რამეს აკლებს მას, არამედ შეიძლება, აძლიერებდეს კიდევ შთაბეჭდილებას. თ. რაზიკაშვილი სხვა რამეს გულისხმობს, როცა ამბობს, “მე ამათი ვერა გავიგე რაო“. ჩამწერს ვერავითარი ცნობა ვერ მოუპოვებია ბალადის პერსონაჟებზე; გაუგებარია, რა იყო მიზეზი მათი საბედისწერო შერკინებისა, შეურიგებლობისა. როგორც ზურაბ კიკნაძემ შენიშნა, “ჩანს, იმდენად მოწყვეტილა თავის გარემოს ეს ბალადა, რომ დავიწყებას მისცემია მონაწილეთა საკუთარი სახელები, მათი ვინაობის აღმნიშვნელად წარმომავლობის სახელებიდა შემორჩენილა (კიკნაძე, 2008: 261-262).

ბალადა "ფხოველი და შავანელი" თუმცა მინიატურული აღნაგობისაა, როგორც ზურაბ კიკნაძემ შენიშნა, მოიცავს საგმირო ლექსის ყველა ელემენტს, რაც სხვა ლექსებში სხვადასხვა ვარიაციებით იშლება.

ეს ეხება როგორც მის ფორმალურ მხარეს, ისე – არსებითს, იდეურ შინაარსს. "ერთი რამ ამ ბუნდოვანებიდან შეიძლება დაბეჭდვით ითქვას: ეს წამი ნამდვილად მისი მოპოვებულია – „ერთი ვაჟკაცი ფხოველი“ თავად მართავს დრო-ჟამს, მის დინებას საკუთარ დრო-ჟამად აქცევს. ეს მისი მონაპოვარია, მისი განუყოფელი საკუთრებაა... ყორნის გონივრული სიტყვებიც, უნებურად, ამ წამის გამართლებას და განდიდებას ემსახურება. მისი სიტყვები სავსეა ცინიზმით, რომელიც მოყმეობის საპირისპირო იდეოლოგიის გამომხატველია. ეს ყორანი თავისდა უნებურად განადიდებს ერთურთის დამხოცველ მოყმეთ" (კიკნაძე, 2008: 262-263).

საგმირო ბალადა „შატილს გადიდდა ხოხობი“ (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 294-299), რომელიც ფართოდ არის გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში, მოგვითხრობს რომ გულბოროტი ქისტი ხოხობი ახადში აგზავნის შვილებს, რათა გოდერძის ციხე აიღონ და ქალიშვილი წაჰგვარონ. ფშაველ ასულს ქომაგად მისივე კუთხის შვილი – „თხისტყავიანი“ (ფშაური ვარიანტით – თადიაური) მოველინება; ჩადენილი სიკეთისათვის იგი ქება-დიდებას როდი ითხოვს; პირიქით, ქალს ასე დაუბარებს: „... ქებას ნუ იტყვი ჩემზედა... ჩემს ნაქნარ სახელს ნუ იტყვი...“ სწორედ ამგვარ სიკეთეს ქადაგებს მაცხოვარი: „ეკრძალეთ სიმართლის ქმნას კაცთა წინაშე იმ მიზნით, რომ მათ დაგინახონ ... და როცა გასცემთ მოწყალებას, ნუ აყვირებთ თქვენს წინაშე ბუკ-ნადარას, როგორც იქცევიან თვალთმაქცი სინაგოგებსა თუ ქუჩაბანდებში, რათა განადიდოს ისინი ხალხმა“ (მათე 6: 1-2).

ბალადაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო პოზიცია – მომხვდური მოძალადისა და მოყვასის ღირსების დამცველი და ქომაგი ქართველი ვაჟკაცისა; ამდენად, იგი ორი საწყისის – კეთილისა და ბოროტის – ტრადიციულ აღქმამდე დაიყვანება. ქისტი ხოხობი და მისი შვილები ბოროტი ზნეობრივად მდაბალი ადამიანები არიან. ბალადის პრემბულაშივე („შატილს გადიდდა ხოხობი, გულდიდად დაჯდა ჯარზედა“) უარყოფითი წარმოდგენა გვექმნება დიდგულა და ბოროტ ადამიანზე, რომელსაც ასეთივე აღზრდის მეთოდი აქვს – შვილებს სხვა ტომის დასარბევად აგზავნის და ბოროტების გზაზე მიმავალთ აგულიანებს კიდევ. თედო რაზიკაშვილისეულ ვარიანტში ხოხობი კიდევ უფრო აგრესიულად და პირისისხლიანად მოჩანს:

თუ ქალ არ წამაიყვანეთ
 ნულარ მამიხვალთ კარზედა!
 უსახელოებს ვაჟებსა
 შატილს არა ვსვამთ ჯარზედა!

ზნედაცემული და ბოროტი ადამიანები არიან ხოხობის შვილებიც; მათ მიმართ სახალხო მეღვქმის ანტიპათია კარგად არის გამოხატული

შემდეგ სტრიქონებში: „მიდიან მიშილინგობენ, მისაუბრობენ ცდაზედა“; „მოდიან თოფოსნობითა, დაღაღებულნი გზაზედა“. ხოხობის შთამომავალთა ბოროტება დაუსჯელი არ დარჩენილა და მათი უშინაარსო ძალმომრეობაზე დაფუძნებული ცხოვრების ტრაგიკული დასასრული ბაღდადაში სრულიად ბუნებრივად აღიქმება.

ჩვენს ქვეყანაში მომხდურთავან არაერთი ტრაგედია დატრიალებულა, არაერთგზის გამჟღავნებულა ქართველი მამულიშვილების მზადყოფნა სამშობლოს დასაცავად. ამიტომაც მშობელი ქვეყნის საკუთარი ადამიანური ინტერესებისა და ღირსების დაცვის მოტივი წითელ ზოლად გასდევს ქართულ ხალხურ საგმირო ბაღაღებს „გიგა და გიორგი“, „გიგაის ცოლი“, „ყაყინი შავერდაშვილი“, „ივანე აქიმიშვილი“, „ნანა თორღვაის ქალი“ და სხვა. მათში შესანიშნავად აისახა ჩვენი ხალხის ქედუხრელი და გაუტეხელი სული ქვეყნისა და რჯულის ერთგულება, რითაც თაობებს უჩვენებდნენ გმირობის ზნემაღალ გაკვეთილებს და ხაზგასმით მიუთითებდნენ რომ მამაცი ვაჟკაცების ყოლა სამშობლოსათვის იმედისა და შეუვალობის დიდი გარანტიაა.

ბაღადა „გიგა და გიორგი“ (ქ. ხ. პ. 1974: 190-193) მოგვეთხრობს მომხდურებთან ქართველი ვაჟკაცების გმირული ბრძოლის ერთ ეპიზოდზე. ბაღადას საინტერესო ნაშრომი მიუძღვნა ნოდარ შამანაძემ (შამანაძე, 1964), რომელშიც დაწვრილებით არის განხილული მისი მრავალრიცხოვანი ვარიანტები და მოცემულია ბაღადაის დათარიღების ცდაც. ბაღადა მოგვთხრობს: თუშების საძოვარს მეკობრე ლეკები დაესხნენ თავს და ცხვარი გაიტაცეს. მწყემსი გიგა გაიქცა სოფელში და ძმას – გიორგის შეატყობინა. ძმების ვაჟკაცური, პატრიოტული შემართება საომარი სამზადისიდანვე წარმოჩნდება:

შეკაზმა გიგამ ლურჯაი
 ცხენია ნაომარია.
 გიგა რომ ლურჯას მოახტა,
 ძირიდან უქრის ქარია.
 გიგას თან გაჰყვა გიორგი,
 მხარზე ჰკიდია ხმალია,
 ხელში უჭირავს მათრახი
 შვიდკეცი შვიდი მხარია.

ძმები გულადად შეერკინნენ მრავალრიცხოვან მტერს, „ადინეს სისხლის ღვარია“, მაგრამ უთანასწორო ბრძოლაში პირველი გიგა დაეცა. ცალად დარჩენილმა გიორგიმ „მხრებში მოიცვა ძალია“ და ლურჯა გაგზავნა ფშავში მაშველის შესაყრელად. გიორგი მედგრად ებრძოდა ქისტებს, ბევრი მათგანი გააგზავნა სულეთში, მაგრამ უთანასწორო ბრძოლაში თავადაც დაიღუპა. თუშებს არ სჯერათ, რომ მათი ცხვარი ლე-

კებმა წაასხეს, რადგანაც ერთგული დამცველები ეგულებათ გიგასა და გიორგის სახით. ბალადის კახურ ვარიანტში ნათქვამია: „ჩვენ ცხვარ როგორ წაასხამენ, გიგა-გიორგი არიან!”

მტრისათვის წინააღმდეგობის გაუწევლობა ლაჩრულად თავის დახრა უცხოა ქართველი კაცისათვის. ბალადის ხევსურული ვარიანტის თანახმად, გიგა წუხს, რომ იმავე წამს ვერ გამოედევნა მტერს, რაკი მარტო იყო და თან – უიარაღო:

მოწყენით როგორ არ ვიყვან?
ძაღლებმ წამისხეს ცხვარია.
არ მოგვევალის თუშეთსა
ჩვენი კაცობა არია?

გიგას ეს სიტყვები შესანიშნავად წარმოაჩენს ქართველი ხალხის ზნეობრივ მრწამსს მის ამაღლებულ მორალურ კრედოს; მშვენივრად გვისხატავს გმირის მოვალეობას თავისი ხალხის წინაშე. მთქმელის სიმპათიაც, ბუნებრივია, გმირი მწყემსების მხარეზეა. ბალადის კახური ვარიანტი, აღწერს რა ჩეთმაში ლეკის ჯარის შესვლას, წინასწარ ლოცავს ქვეყნის ინტერესებისა და შეუვალობის დამცველ ვაჟაკებს, რომელთაც დაეკისრებათ მტერთან შებრძოლების მისია:

ჩეთმის თავს გადმოდიოდა
მძიმე ურჯულო ჯარიო,
გიორგისა და გიგასა
ღმერთო, დასწერე ჯვარიო!

(ქ. ხ. პ. 1974:433)

ბალადის პერსონაჟების უდიდესი ვაჟაკური შემართება თაობებს აკაჟებდა და ეროვნული ღირსების თავისთავადობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლაში ამხნევებდა. ეს ღრმად პეროიკული ბალადა ბოლო დრომდე დიდი ენთუზიაზმითა და სიყვარულით იმღერება ჩონგურზე აღმოსავლეთ საქართველოში. მამაცი თუში მეცხვარეების - გიგასა და გიორგის შესახებ შექმნილ ნაწარმოებთა ციკლს განეკუთვნება საგმირო-პატრიოტული ხასიათის ბალადა „გიგაის ცოლი” (ქ.ხ.პ.1974:118-120). იგი მოგვითხრობს სწორუპოვარ ვაჟაკობაზე ქართველი ქალისა, რომელმაც შური იძია მტერზე და მათგან მოკლული ქმრის ცხედარს დაატირა:

ნუ დაიდარდე, გიგაი,
ცხვარი ჩვენ ხელთვე არია!
ისე გაუძღვე ცხვარ-ძროხას,
არ მოვაშორო თვალია,
საცა შამოვხვდე ურჯულოს,
ფიცხლავ მოვაჭრა თავია!

მომხდურთაგან ქართველი ქალის გატაცებასა და ვაჟკაცთა მიერ ტყვეობიდან მის დახსნაში გამოჩენილ გმირობაზეა შექმნილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ბალადა „ნანა თორღვაის ქალი“ (ქ. ხ. პ. 1974 : 249-252). საინტერესოა მისი მთიულური ვარიანტი, რომელი, კონტამინირებულია. ტყვე ქალის ქმრის – ჭრიდას – მიერ ლეკების ამოხოცვის დრამატულ სცენას აგვირგვინებს საგმირო აფორიზმი – „ხმალსა არ უშლის სიმოკლე, ფეხი წინ წადგი წასწვდება“:

ჭმალსა არ უშლის სიმოკლე,
 ფეხს წადგამ წაემატება.
 არც ვაჟკაცს – ტანადაბლობა,
 თუ თავი გაემეტება.
 ვენაცვლე ჩემ ქმარ ჭრიდასა,
 ჩემი გუნების ქმარია!
 სულ მზითვად გამომაყოლა
 ლეკის ჳარი და ცხვარია!

(ქ. ხ. პ. 1974: 508)

ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო ბალადების მშვენიება – „სოლოღას ლექსი“ (ქ. ხ. პ. 1984:39-40) შთაგონებულია ამაღლებული პატრიოტიზმით. იგი მოგვითხრობს ქართველი ფალავნის – სოლოღას საგაჟაკო თავგადასავალს. სოლოღა ეროვნული გმირია, რომელმაც თავისი ხალხის ვაჟკაცური იერსახე უჩვენა მტერს და განადიდა სამშობლო. ისტორიულ საბუთებზე დაყრდნობით აზიზ ახვლედიანმა მიიჩნია, რომ სოლოღა მოღვაწეობდა მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულსა და მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში; „სოლოღას ლექსი“ შექმნილი უნდა იყოს მეჯხრამეტე საუკუნის პირველ მეოთხედში აჭარა-ახალციხეში და შემდეგ უნდა იყოს გავრცელებული საქართველოს სხვა კუთხეებში. მისი ერთ-ერთი უძველესი ვარიანტი კახეთში ჩასახლებული მერისეული თავდგირიძისაგან ჩაიწერა პ. უმიკაშვილმა 1859 წელს, ხოლო 1877 წელს „ივერიაში“ (№8) გამოქვეყნებულ მისსავე წერილში „ოსმალის საქართველო“ დაბეჭდა „ნამდვილის აჭარულის კილოთი“. ბალადის პატრიოტულ სულისკვეთებას კიდევ უფრო აძლიერებს – არაბის დამარცხების სცენა. „ხალხურ მთქმელს, რომელსაც პატრიოტული მოტივი აქვს წამოწეული იმ მკაცრი მუსლიმანური ფანატიზმის დროს ერთგვარად გაბიაბურებულიც კი აქვს მისთვის უცხო მუსლიმანური რელიგია“ (ახვლედიანი 1970: 181):

არაბი ძირს ჩამოვარდა,
 სული არ დაჰყვა ტანზეა!
 მოლიები, ხოჯიები

ქითაბს ბერტყავენ თავზეა.

– ქითაბ-მითაბი ქდარს არ იქს,

ქურქი წაბურეთ თავზეა!

„სოლოდას ლექსში” უდიდესი სიყვარულით არის დახატული ქართველთა საამაყო გმირი სოლოდა, რომელმაც უცხოეთში ასახელა სამშობლო, გამოავლინა ქართველი რაინდისათვის დამახასიათებელი ზნემაღალი თვისებები.

უზენაესი პატრიოტიზმითა და სამშობლოს დამცველი გმირის ზნესრული პორტრეტის დახატვით გამოირჩევა საგმირო-საისტორიო ბალადა „სოლომონ ბუტულაშვილი” (ქ. ხ. ს. ქრესტ. 1970: 316-319), რომელიც მრავალ ვარიანტად არის გაგრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში. ბალადის ყველა ვარიანტში დიდი აღფრთოვანებით არის აღწერილი სოლომონის ვაჟეკაცობა და თავგანწირვა; მას სამშობლოსადმი უდიდესი სიყვარული ამოძრავებდა და მზად იყო სიცოცხლე გაეწირა მისი დამოუკიდებლობისათვის. მოქმელი ასე ახასიათებს სოლომონს:

გაქცევაში ქორსა ჰგავდა,

სიმარდეში – შავარდენსა.

ეგრე აიღო ოსმალო,

როგორც რომ მიმინო – მწყერსა.

ურჯულოებთან უთანასწორო ბრძოლაში სასიკედილოდ დაჭრილმა სოლომონმა ანდერძად დაიბარა, სამშობლოში წაესვენებინათ:

ცოდო არის ჩემი ლეში

ურჯულო თათრებს დარჩესა!

ეს ჩემი შავი ქოჩორი

ამ მთა ადგილას დაღპესა!

სამშობლოს ღირსეულ შვილს თანამებრძოლებმა პირნათლად შეუხსრულეს ანდერძი. სოლომონის გმირული თავგანწირვა სახალხო მოქმელთა შთაგონების წყარო გამხდარა და ბალადას იმთავითვე დიდი პოპულარობა მოუპოვებია. მესტვირე ზაქარია ერადის ცნობით „ეს ლექსი პატარძეულელებს უყვარდათ ძალიან, რახან სოლომონი იქიდან იყო...” მესტვირეების რეპერტუარში იმთავითვე შესული ლექსი სოფელ პატარძეულის ფარგლებს გასცდა და მთელ საქართველოს მოეფინა, რადგანაც მშვენივრად ეპასუხებოდა ქართველთა გულისთქმას, მათ პატრიოტულ განწყობას სამშობლოსათვის დაღუპული გმირების თავყვანისცემის ტრადიციას.

ბალადა „მაღლა მთას მოდგა” (კოტეტიშვილი, 1961:98-99), რომელიც საფერხულო სიმღერად არის გაგრცელებული რაჭაში, მოგვითხრობს ქართველთა გმირულ ბრძოლაზე ოს-ღვალთა წინააღმდეგ. ეს არქაული

პატრიოტული ლექსი დიდების შარავანდედით მოსავს სამშობლოსათვის დაღუპულ ქართველ გმირ ჯაფარას. ბალადის ვარიანტებში დასასრული განსხვავებულია, თუმცა უმთავრეს ტექსტებში ბრძოლა ქართველთა გამარჯვებით მთავრდება.

საგმირო ბალადებს შორის ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავია „შავლე-გო“ (ქ. ხ. პ. 1984: 17-18), რომელმაც შემოგვინახა დიდებული სახეები XII-XIII საუკუნეების გმირების – შალვა და ივანე ახალციხელებისა. ბალადის მთავარი პერსონაჟი შავლეგო (იგივე შალვა ახალციხელი) ეროვნული სახალხო გმირია. მან სიცოცხლე შესწირა საქართველოს მტრებთან ბრძოლას. მისი ნათელი ხსოვნა ხალხმა მისადმი მიძღვნილ ლექს-სიმღერებში ჩააქსოვა და თავის უკვდავ წინაპართა გაღვრებაში ჩარიცხა, როგორც ქვეყნისათვის თავდადებული გმირი.

შალვა იყო ვაჟიკაცი
 ქამარ-ხანჯლით შეჭედილი,
 შალვას ჰყვანდა კარგი ცხენი –
 კოჭმაღალი, გავასქელი.

ასე ახასიათებს სახალხო მთქმელი სამშობლოს ერთგულ ვაჟიკაცს, რომელიც ზოგი ვარიანტის მიხედვით, ვინმე „გულხადარამ“ (ლექმა) იმსხვერპლა, ზოგით – თურქმა მოძალადემ. შალვას გლოვა გმირისადმი უდიდესი თაყვანისცემისა და მისი კულტის აშკარა გამოხატულებაა. იგი მთელმა ხალხმა დაიტირა და ლექსის მოკლე ვარიანტიც („შავლეგ შენი შავი ჩოხა...“), როგორც სამგლოვიარო პოეზიის ნიმუში, ფართოდ არის გავრცელებული ქართულ ფოლკლორში. შალვას ვაჟიკაცურ შემართებას განაზავს მთქმელი, როცა გმირს ასე ალაპარაკებს: „- დამკარ, თურქო, რასა ჰშიშობ, თუ გული გაქვს მამაცისა“.

„შავლეგოს“ ციკლის ლექსთა ერთ ფშაურ ვარიანტში შალვა ასეა დახასიათებული:

შალვა, მტრის გადმოსხვეწილი,
 გეზელ ქორივით კიოდა.
 თავს ჰქონდა ხმალი ნაცემი,
 გულს სისხლი ჩამოსდიოდა.

 თავის თავს არა სჯავრობდა,
 თავისს სწორებსა ჩიოდა;
 ორასი თურქის მომკვლელი,
 უომრობასა სჩიოდა.

(ქ. ხ. პ. 1984: 226)

გიორგი ლეონიძე მეორე მსოფლიო ომის დღეებში დაწერილ ნაშრომში „ქართველი გმირები“, რომელიც ქართველი მებრძოლეებისათვის

დაიწერა და დაიბეჭდა გაზეთ „კომუნისტში“ (1941 №260), საუბრობს ქართული ზეპირსიტყვიერების საყვარელი გმირების – შალვა-შავლეგოს, ზეზვა გაფრინდაულისა და გმირი ქართველი ქალების – უდიდეს ვაჟაკობასა და მგზნებარე პატრიოტულ სულისკვეთებაზე: „ქართველი ხალხის ხსოვნას 700 წლის განმავლობაში შემოუნახავს სახელი თავისი დიდებული გმირისა, რომელიც იყო სამშობლოს ვაჟაკი, რაინდი, გულსრული მებრძოლი ... ასე ცოცხლობენ გმირები...“ – დასძენდა მკვლევარი, რომელიც წინაპართა გმირული მაგალითის შეხსენებით ცდილობდა, მის თანამედროვე სამშობლოს დამცველებშიც გაედევებინა ამადღებული პატრიოტული გრძნობები, მტერზე გამარჯვების სურვილითა და რწმენით აღენთო ისინი.

§3. ლეგენდებზე და თქმულებებზე აგებული ბალადები

ქართული ხალხური ბალადების ერთ ნაწილს საფუძვლად უდევს ლეგენდები და თქმულებები დიდ ნაგებობათა და ციხე-სიმაგრეთა აშენების ისტორიის შესახებ. ამ რიგის ბალადები საინტერესოა როგორც მათი თავდაპირველი მაგიურ-რელიგიური მოტივით (ფუძის ანგელოზისადმი პატივისცემის ნიშნად კედელში მსხვერპლის ჩაშენება), ასევე იმ პატრიოტული და მამულიშვილური სულისკვეთებით, რაც ამ ტიპის ბალადებს ახასიათებს.

ჩვენამდე მოღწეულია „სურამის ციხის“ ბალადის (ხ. ს. 1964: 106-107) ფრაგმენტული ლექსითი და შერეული ვარიანტები. მათი ერთი ნაწილი დედა-შვილის დიალოგია კედელში მსხვერპლის ჩაშენების პროცესში:

- სურამისა ციხეო, სურვილითა გნახეო,
ჩემი ზურაბ მანდ არი, კარგად შემინახეო!
- შეილო ზურაბ, სადამდინ?
 - ვაიმე, დედავ, ფეხამდინ!
 - შეილო ზურაბ, სადამდინ?
 - ვაიმე, დედავ, მუხლამდინ!
 - შეილო ზურაბ, სადამდინ?
 - ვაიმე, დედავ, გულამდინ!
 - შეილო ზურაბ, სადამდინ?
 - ვაიმე, დედავ, ყელამდინ!
 - შეილო ზურაბ, სადამდინ?
 - ვაიმე, დედავ, თავამდინ!
 - შეილო ზურაბ, სადამდინ?
 - ვაიმე, დედავ, გავთავდი!

მეორე ნაწილი კი ზურაბის ჩაშენების შემდეგ მშენებლებისადმი თუ ციხისადმი დედის ვედრებას წარმოადგენს:

სურამისა ციხე, სურვილითა გნახე,
ზურაბ შვილი რა უყავ? კარგათ შამინახე!
თუნგით წყალს მოგიტან, პირი დააბანინე!
ქერის პურს ნუ მიჭმევ, წმინდით შამინახე!
ქალამნებ ნუ ჩააცმევ, წადებითა მიტარე...

ბალადის ფრაგმენტულობას ავსებს თქმულება, რომლის მიხედვითაც საქართველოს მეფე (ზოგი ვარიანტის მიხედვით – დავით აღმაშენებელი, ზოგი ვარიანტის მიხედვით – ვახტანგ გორგასალი) აშენებს თავდაცვით ნაგებობას – სურამის ციხეს, მაგრამ კედლები იშლება. მოიყვანეს მკითხავი, რომელმაც ურჩია კედელში დედისერთა ვაჟი ჩაეტანებინათ. გამოჩნდა სამშობლოსათვის თავგანწირული ვაჟკაციც – ზურაბი. მან თავად ითხოვა, მე ჩამაშენეთო. პატრიოტი დედაც დათანხმდა ამ უმყიმეს ხვედრს. კალატოზებმა დაიწყეს კედელში ზურაბის ჩაშენება, მაგრამ როცა ვაჟის თავზე დუღაბი უნდა გადაეყვანათ მისანმა (ბრძენმა) ოსტატებს მიმართა: „დაანგრეთ ეს კედელი! ამისთანა შვილების მყოფელ ქვეყანას ციხეები არა სჭირდებაო!” ბუნებრივია, გენეტიკურად ღვეგენდას ამ ვარიანტში უძველესი რელიგიური სარჩული აღარ შერჩენია; იგი მთლიანად ეროვნული სულისკვეთებითაა გაჯერებული.

"სურამის ციხის" მსგავსი ბალადები გვხვდება რაჭაში მინდას, ანუ მინდელის ციხის, იმერეთში ხონის ეკლესიისა და აფხაზეთში კელასურის კედლის აშენებასთან დაკავშირებით; ისინი მამულისათვის ქართველი ვაჟკაცების თვითშეწირვის მზადყოფნას გვიჩვენებენ; მათში გაბუნდოვანებული ან მთლიანად მივიწყებულია თავდაპირველი რელიგიური მითოსური საწყისი.

ქვეყნის სიძლიერისა და შეუვალობისათვის ცისა და მიწის ღვთაებრივი კავშირის, ღვთიური მადლის ფლობის აუცილებლობის თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ბალადა „შურის ციხე“ (ჩიქოვანი, 1968: 153-154). ხევსურეთში, სოფელ ბარისახოსთან ახლოს, მდგარი შურის ციხე, ბალადის მიხედვით, ქართველთა გაუტეხლობის, ქვეყნის უძლეველობის სიმბოლო იყო. ოცი წლის განმავლობაში აშენებდნენ ციხეს, რომელიც ხევისბერმა ასე დალოცა: „ციხეო, ნურც მაგერევის მტერია! ნუმც გაგიტყდების იღბალი! ეგრ დადეგ როგორც კლდენია!”

ამ ცხრასართულიან, უძველესსა და აუღებელ ციხეს, რომელსაც გვერდებზე ჩარდახები, ხოლო კუთხეებზე სათოფურები ჰქონდა, ამშვენებდა ალვის ხე, რომელზედაც ანგელოზები მსხდარან. მრავალ ქარტეხილს უძღვებდა შურის ციხე, არ ტყდებოდა; ხალხის რწმენით, მისი ძალა იყო ალვის ხეში, რომელიც ციხის კარზე იდგა. ალვის წვერი ოქ

როს ჯაჭვით (შიბით) ცაზე იყო მიბმული, რითაც მყარდებოდა კავშირი ცასა და დედამიწას შორის. ბალადის კოლექტიური ავტორი სიამაყით ამბობს:

რამდენ ურჯულო ებრძოდა,
უმტვრივინა კარ-კლიტენია!
ვერც შენ გაგტეხეს, ციხეო,
ვერც ხეს დააკლეს ჳელია!

ბალადის თანახმად, ციხე დაუნგრევია ზურაბ ერისთავს, რაც ალვის ხის მოჭრის შემდეგ გამხდარა შესაძლებელი. ხის მოჭრა ჩვეულებრივი ხერხით შეუძლებელი იყო. მისი საიდუმლო გაუცია ღულელ სუმელჯი არიშაულს. მან ასწავლა მტერს ალვის ხის მოჭრის ხერხი – ხის ძირში კატის (ანტიმსხვერპლის) დაკვლა, რითაც წაიბილწა წმინდა ხე, დაირღვა ცისა და მიწის ღვთაებრივი კავშირი. ხესთან ერთად შურის ციხის ძლიერებაც დაეცა და ჯადოსნური ძალის მქონე შიბიც „გაწყდა, ცისაკე წავიდა, წიოდა როგორც გველია”.

სახალხო მთქმელი უდიდესი ზიზღითა და სიძულვილით იხსენიებს გამცემს, რომელმაც გათქვა შურის ციხის საიდუმლო და ამდენად, სამშობლოს სიძლიერე და დამოუკიდებლობა ოქრო-ვერცხლზე გაყიდა:

ალბათ დაქრთამეს ლაშქართა,
დაქრთამეს, შაუცდენია.
აავსეს საჩუქრებითა,
ოქრო და ვერცხლი ბევრია.

მოღალატეს წ'ეველა-კრულვა და ცოლ-შვილიანად გაწყვეტა გამოუტანა ხალხმა განაჩენად:

ვინაც რო დასჩეს სუმელჯის,
უხსენეს მამის ყელია,
ცოლ-შვილით გაანადგურეს,
ცას გაადინეს მტვერია.

„ეს უძველესი, მითური ელემენტების შემცველი, ბალადური სტილის ლექსი ჩვენთვის საინტერესოა იმითაც, რომ შესანიშნავად გამოხატავს ხალხში ღრმად ფესვებგადგმულ პატრიოტულ გრძნობას და ზიზღსა და დაუნდობლობას სამშობლოს მოღალატის მიმართ” (შიოშვილი 2004: 82-83).

ცარიზმის ბიუროკრატიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი სახალხო გმირის – სადარას კეთილშობილებასა და ხალხისათვის თავგანწირულობას გვაცნობს ქართული ხალხური ბალადა „სადარა” (შანიძე, 1931: 97). ყაჩაღად გავარდნილი სადარას ხელში ჩაგდება რომ ვერ შეძლო, გუბერნატორმა სოფლად ეგზეკუციის ჩაყენება გადაწყვიტა. სოფლის აწიოკე-

ბასა და ხალხის დარბევას სადარა სიკვდილს ამჯობინებს და თავად ჩაბარდება მტერს:

ისრევ არჩივა სიკვდილი
თემ-სოფლის დაღუპვასაო,
მივიდა, გამაეცხადა
დილა თენების ხანსაო.

სადარა ჭეშმარიტი სახალხო გმირია, რომლისთვისაც ხალხის ინტერესები საკუთარ ინტერესებზე მაღლა დგას; იგი აგრესორთა უკულმართ პოლიტიკას დაუპირისპირდა და მშობელი ხალხისათვის უყოყმანოდ დადო თავი.

§4. სატრფიალო ბაღადები

ქართული ხალხური სატრფიალო ბაღადები, ისევე როგორც მთელი სატრფიალო პოეზია, ამაღლებული, ზნეკეთილი მიჯნურობის აპოთეოზია. სატრფოსათვის გმირობისა და ვაჟკაცობის მაგალითების ჩვენება, მისთვის თავის გაწირვა, მისი ადამიანური უფლებების დაცვა ქართველი მიჯნურის უპირველესი თვისებები იყო ოდითგან. აკი “ვეფხისტყაოსანშიც” მშვენივრად აისახა ქართული მიჯნურობის მთელი ინსტიტუტი, რომელიც უთუოდ ხალხის მიერ საუკუნეების განმავლობაში იყო შექმნილი და, ბუნებრივია, მის ზეპირსიტყვიერებაშიც აისახა.

ქართული ხალხური სატრფიალო ბაღადის ერთ-ერთი უბადლო ნიმუშია “თავფარაგნელი ჭაბუკი” (ქ. ხ. პ., 1978: 147-148), რომელსაც ელეგიური ელფერი დაჰკრავს და მოგვითხრობს მიჯნურთა ტრაგიკული ისტორიის ამბავს. როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, “ქართულ სამიჯნურო პოეზიაში ბაღადათა რიცხვი თითებზე ჩამოსათვლელია. მათ შორის ბრწყინავს ბაღადა თავფარაგნელი ჭაბუკისა და ასპანელი ქალის სიყვარულზე” (კიკნაძე, 2008: 295-296).

ამაღლებული სიყვარულის გრძნობით გულანთებული ჭაბუკი არ უშინდება ზღვის ტალღას, ვაჟკაცურად ებრძვის სტიქიონს, რათა მიადწიოს მიჯნურამდე, რომელიც წყალგაღმა ცხოვრობს:

ვაჟი მთარღვევს ტალღებსა,
გულ-მკერდი არა ჩქამობდა;
ცალ ხელში დოლაბი ეპყრა,
ცალ ხელით ნიაგქარობდა.

მიჯნურთა სწრაფვას ერთმანეთისადმი წინ ეღობება ბოროტება (“ავსული ბებერი”). ბოროტი დედაბერი ქალის მიერ ანთებულ სანთელს აქ-

რობს, რათა ვაჟს გზა დაეზნას; უკუნეთ ღამეში შეყვარებული ვაჟი ფონს კარგავს და სიცოცხლის ფასად უჯდება მიჯნურისადმი ღტოლვა:

გათენდა დილა ღამაში,
კეკლუცის თვალებს ჰგვანობდა,
ბიჭი ჩაენთქა მორევსა,
ჭოროხზე ეგდო, ქანობდა,
იმისი მოვის პერანგი
ზემოდან დაჰფარფარობდა,
ზედ დასჯდომოდა ორბი და
გულს უკორტნიდა, ხარობდა.

მიუხედავად იმისა, რომ შეყვარებული ჭაბუკი იღუპება, ბალადას მაინც უდიდესი იდეურ-ემოციური ძალისხმევა გააჩნია და განსაკუთრებული შთამბეჭდაობით გვაცნობს სატრფოსაკენ მიმავალი ჭაბუკის გამბედაობასა და შემართებას, ხოლო მისი ტრაგიკული სიკვდილი გმირული სიკვდილის ტოლფასად აღიქმება, რადგანაც ჭაბუკი ვაჟკაცურად და გულუშიშრად ებრძვის სტიქიონს.

ბალადა ”თავფარავნელი ჭაბუკი“ ფრაგმენტის სახითაა შემორჩენილი; ბალადის ზოგიერთი დეტალი მკითხველისთვის გაურკვეველია, ვერ იხსენება ყველა სიმბოლო, მაგრამ, საბედნიეროდ, ქართული ბალადის ქალ-ვაჟის თავდავიწყებული სიყვარულის რომანტიკული ისტორია სიუჟეტურ გამოძახილს პოულობს ევროპაშიც და აზიაშიც. უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავასახელოთ ბერძნული მითი ჰეროსა და ლეანდრეს შესახებ, რომელიც დაშუშავებით ანტიკური და ბიზანტიური პერიოდის მწერლებს. ამ ტრაგიკული ისტორიის შემცველი სიუჟეტით დაინტერესებულან დანტე ალიგიერი და ჟან ბოსკანი. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ფრიდრიხ შილერის ბალადა. ყოველი მათგანი მეტნაკლებად ენათესავება ქართულ თქმულებას როგორც სიუჟეტის, ასევე კომპოზიციის მხრივ. თქმულებათა ძირითადი სიუჟეტის შემქმნელი მოტივებია: 1) ვაჟს უყვარს კოშკში მცხოვრები ქალი; მიჯნურთა შეხვედრა მხოლოდ ზღვის (სრუტის, ტბის) გადაცურვის შედეგადაა შესაძლებელი; 2) უკუნეთ ღამეში ვაჟს ანთებული სანთელი უნათებს გზას, მაგრამ სანთელს ბოროტი ბებერი აქრობს და ვაჟი წყალში იხრჩობა.

როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, “ბალადაში ”თავფარავნელი ჭაბუკი“ ნათლად ჩანს მის შემქმნელთა დახვეწილი პოეტური ხედვა და ტრაგიკული შეგრძნება” (ქურდოვანიძე, 2001: 169). პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის შენიშვნით “... კოშკი, კელაპტარი, ავი დედაბერი, დოლბანდი, წითელი მოვის პერანგი, თავფარავანი – ყველაფერი ეს ამ ბალადის ისეთი ატრიბუტებია, რომლებითაც იგი ქართულ ფოლკლორს ორგანულად უკავშირდება და მისგან განცალკევების საშუალებ

ბას არ იძლევა” (ჩიქოვანი, 1968: 140). ამით მკვლევარს იმის თქმა სურდა, რომ ეს სიუჟეტი თავისთავადია, ქართულია და არსაიდან არის ნა-სესხები. საყურადღებოა, რომ მკვლევარი ვახტანგ კოტეტიშვილი ბალადას განხილვდა მითოლოგიური სკოლის მეთოდით, ანუ მასში, ხელაგდა მითოლოგიურ სიმბოლოებს (კოტეტიშვილი, 1961: 329-337).

მიხეილ ჩიქოვანმა ქართული ხალხური ლექსი “... ზღვა-ზღვა მივცუ-რავთ...” “თავფარავენელი ჭაბუკის” ნაწყვეტად მიიჩნია:

ზღვა-ზღვა მივცურავთ უაზროდ,
 ნინბების მოუსმელადა,
 არცა რას ვდარდობთ, არც ვჩივით,
 ბედი გვაქვს წინამძღოლადა,
 გავალთ თუ დავიღუპებით,
 არავინ იცის სწორადა.

(ჩიქოვანი, 1968: 141)

შესაძლებელია, ოდესღაც ვრცელი, მთლიანი ლეგენდა მართლაც შეიცავდა ამ, ან ამგვარ, სტრიქონებს, თუმცა, ისიც საფიქრებელია, რომ ხალხური “ტარიელიანის” ფრაგმენტი იყოს.

ბალადის ჯავახური წარმომავლობა ეჭვს არ იწვევს – თავფარავენის (იგივე ფარავენის) ტბა ხომ ჯავახეთის ზეგანზე მდებარეობს; მაგრამ უამ-თა სვლაში მივიწყებას მიეცა იმ ადგილის სახელი და მრავალი ვარიან-ცია მივიღეთ: ასპანა, ასპინძა, აშკარეთი, საფარა, წყალგაღმა და ა. შ., ანუ ეს სახელი სრულიად განზოგადოებულია.

ქართული ხალხური სატრფიალო ბალადა “მანგლისი რო ააშენეს” (ქ. ხ. პ., 1978: 148-149) უაღრესად არქაული მოტივების შემცველია. იგი სურამის ციხის ლეგენდის ანალოგიურია და კედელში ჩატანებული მსხვერპლის სიუჟეტის ელემენტებს შეიცავს. ჩვენთვის ის საინტერესოა როგორც მწყემსის გულაღალი გრძნობების შემცველი ნაწარმოები, რომელიც ცალმხრივი, მაგრამ ამალღებული, სიყვარულის გამოხატულებას წარმოადგენს. მისი შინაარსი დიალოგზეა აგებული; იგი იწყება ვაჟის (მეცხვარის) მიმართვით – სიყვარულის გამოცხადებით ქალისადმი და მთავრდება მისივე სიტყვებით, რომლებიც ვირტუალურად გვამცნობს უარყოფილი სიყვარულის ამბავს, თუმცა, ტრაგიკული დასასრული არ ახასიათებს, განსხვავებით ტრადიციული ბალადებისაგან; ტრაგიკულად აქ უპასუხო სიყვარული უნდა მივიჩნიოთ.

ბალადის თანახმად, ციხეში მყოფ (“ჩასმულ”) ქალს მეცხვარე ყველს (კალტს) მიართმევდა ხოლმე და ქალიც ხალისით იღებდა საჩუ-ქარს და ღვინით უმასპინძლდებოდა; მეცხვარეს შეუყვარდა ქალი და გა-ბედა, გაემხილა თავისი გრძნობა, რამაც ქალის გულისწყრომა გამოიწ-ვია:

დასწყევლა ქალმა ლამაზმა
თავის წყეული პირითა:
– სულმც გაგიწყდება ცხვარ-ძროხა
ჯერ უნახავი ჭირითა,
ტყავებას ვერ ასდიოდე,
მუშას იჭერდე ქირითა!..

ქალის წყევლას მეცხვარეც წყევლით პასუხობს, თუმცა სურვილი, რაც წყევლით არის გამოხატული, სატრფოსადმი თავგანწირვისათვის ასპარეზის შექმნის, მისთვის ვაჟკაცობის ჩვენების მიზანი უფროა:

– მანგლისიც ამოვარდნილა,
ქვა აღარ ედოს ძირითა,
ტყვედ წაგიყვანონ ლეკებმა,
ვაი-ვაგლახით, ჭირითა!
უკან მე გამოგედევნო,
ჩემი უკუდო ვირითა,
მოგტაცო, წამოგიყვანო
ქამანჩითა და სტვირითა.
ერთად ვიცხოვროთ ბოლომდე,
დრო გავატაროთ ღხინითა.

ქართული ხალხური სატრფიალო ბალადების ნიმუშებია: “... მადლიდან გადმომდგარიყო...”, “... წყაღსა მოჰქონდა ნაფოტი...”, “... რაეო, ჩემო დედაო...” და სხვები, რომელნიც მიჯნურისათვის თავდადებას, სიყვარულისათვის თავგანწირვას გადმოსცემენ.

ქართული ზეპირსიტყვიერება მდიდარია, აგრეთვე, **საყოფაცხოვრებო, საწესჩვეულებო და სოციალური უთანასწორობის** ამსახველი ბალადე-ბით (კალანდაძე, 1957: 99-105, 106-120, 124-130).

* * *

ბალადა, რომელიც ქართული ტრადიციული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ლირიკულ-ეპიკური ჟანრია, უაღრესად ლაკონურად, შთამბეჭდავად გვაცნობს რაიმე ღირსშესანიშნავ, უჩვეულო ამბავს; უაღრესად დახვეწილი პოეტიკითა და დრამატიზმით აღსავსე ლექსიკით, სრულყოფილი ეპიკური თხრობისა და საოცარი ლირიზმის კონტრამინაციით ქართული ხალხური ბალადა ფოლკლორული შემოქმედების სრულყოფილების თვალსაჩინო მაგალითია და მისი ყოველი ნიმუში ჩვენი ერის აზროვნების, კულტურის, გემოვნების მაღალი დონის დასტურია.

თავი XIII. პოეტური პაექრობანი

§1. ზმა

პოეტურ პაექრობას საქართველოში დიდი ხნის ისტორია აქვს. მისი ერთ-ერთი არქაული სახეა ზმა, რომელიც იმპროვიზებული მეტყველების ნიმუშია. ზმას ზოგი მკვლევარი ორაზროვანი სიტყვებისაგან შედგენილ გამოცანა-ლექსს უწოდებს; იგი შედგება ორი მომიჯნავე სიტყვისაგან, რომელთა კომბინაციაში ძვეს მოწინააღმდეგის მიმართ გამიზნული სიტყვა.

ძველ საქართველოში ზმით შეჯიბრი განსაკუთრებულ რთულ პაექრობად ითვლებოდა; იგი, როგორც საღალღობო-სახუმარო პოეტური ნიმუში, ანუ მოსწრებული, მახვილგონივრული და, ამავე დროს, მომიჯნავე სიტყვათა შიგნით ჩამალული სიტყვის გადატანით მნიშვნელობაზე დაფუძნებული ლექსი, მრავალი თავყრილობის დროს ითქმებოდა. ზმაში შეჯიბრი, ანუ ზმობა, ორჯერ მოიხსენიება თამარ მეფის ისტორიკოსების მიერ: “იყო ზმა მგოსანთა” ... “იყო სიხარული და ზმა მგოსანთა”.

სულხან-საბა ორბელიანი ზმას განმარტავს როგორც “იგავით გასაღიძებელს” (ორბელიანი, 1966: 280); თეიმურაზ ბაგრატიონი ზმას ასე ახასიათებს: “ზმა ეწოდების ესე ვითარსა შაირსა, ანუ ლექსში გამოყვანილს კოლემბურს...” (ბაგრატიონი, 1979: 58).

აკაკი წერეთელმა “თორნიკე ერისთავში” გააცოცხლა ძველი ქართული ზმა, რომელსაც პოეტი “ორაზროვან სიტყვად” მოიხსენიებს (წერეთელი, 1989: 26). მეფე დავით კუროპალატის სასახლეში გამართულ წვეულებაზე, როგორც ავტორი გვამცნობს, „მოიღხინეს, გაშაირდენ და ერთმანეთს სტყორცნეს მათ ზმა...“.

ზმებით პაექრობაში ყველას, თურმე მეფის ხუმარამ აჯობა, თუმცა ბოლოს სარდალმა ორბელიძემ გამოიწვია და, როგორც პოეტი ამბობს, “ორღესულად” სტყორცნა ზმა:

მადლით წვიმა მოდიოდა,
 ნაბადმა ვერ დამფარაო,
 დამასველა მან თავიდან
 ფეხებამდე **მ ა ს ხ ა რ ა ო!**

ხუმარამაც არ დააყოვნა პასუხი:

ხუმარადაც ვარგებულხარ,
 ვაჟკაცობით პირველიო,
 მაგრამ ვერ იქმ თორნიკობას,
 თუმც მის ადგილს **ს უ ლ ე ლ ი ო!**

ზმებით არის ჩამოთვლილი 1832 წლის შეთქმულებაში მონაწილე თორმეტი ქალის სახელი სოლომონ რაზმაძის ლექსში “დიანას მეჯღისი”; ზმებს იყენებდა პოეტი ბესარიონ გაბაშვილიც.

სიტყვა „ზმა“, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული როგორც ლიტერატურაში, ისე – ფოლკლორში, დღეს იხმარება კალამბურის, იგივე სიტყვათა თამაშის, მნიშვნელობით. დღეს პოეტური პაექრობის ეს ურთულესი სახე, სამწუხაროდ, მივიწყებულია.

§2. გაბაასება

გაბაასებას, რომლის სინონიმებად მიღებულია “შელაპარაკება”, “ცილობა”, “ბჭობა” და სხვა ტერმინები, დიდი ხნის წარსული აქვს; იგი ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი არქაული ჟანრია, რომლის უმთავრეს მხატვრულ ხერხს სხვადასხვა პერსონაჟთა კამათი, დიალოგი წარმოადგენს, სადაც თითოეული ცდილობს საკუთარი უპირატესობის დამტკიცებას. მკვლევარი მიხეილ ჩიქოვანი აღნიშნავს, რომ “გაბაასების ჟანრის საწყისები ხალხურ სიტყვიერებაში ძალიან შორეული ხანიდანაა ცნობილი და იგი ისტორიულად წინ უსწრებს ანალოგიური ჟანრის ჩამოყალიბებას მწერლობაში” (ჩიქოვანი, 1956: 350). ქართული ფოლკლორული გაბაასების ისეთი ნიმუშები, როგორცაა “მზე და მთვარე”, “ცისა და ქვეყნის ბაასი“, “თვეები“ და მრავალი სხვა ამის ნათელი დასტურია. ამავდროულად გაბაასების გამოთქვამენ, აგრეთვე, ძველქართულ მწერლობაში გაბაასების ჟანრის მკვლევრები.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში გაბაასების თემატიკური რკალი მრავალფეროვანია. მასში თავს იჩენს როგორც ადამიანთა შრომა-საქმიანობა, ასევე – მათი ურთიერთდამოკიდებულება. ქართული ზეპირსიტყვიერება იცნობს სამეურნეო, საყოფაცხოვრებო, სასულიერო, ფილოსოფიურ გაბაასებებს. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ბუნების მოვლენებსა და სამეურნეო იარაღებსაც. ამ მხრივ აღსანიშნავია “ორხელა და გუთან“, “აჩაჩამ უთხრა გუთანსა“, “სიკვდილი და სიცოცხლე“, „ხილთა ბაასი“ და სხვა. ფართოდაა გავრცელებული, აგრეთვე, სატრფიალო თემატიკის შემცველი ქალ-ვაჟის გასაუბრება, ან როგორც უწოდებენ ხოლმე, “ქალვაჟიანი“.

გაბაასების ჟანრისათვის დამახასიათებელია კამათის ხასიათის დიალოგიური ორი, სამი ან უფრო მეტი პერსონაჟისა; ამასთანავე, თითოეული მონაწილე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცდილობს თავისი უპირატესობის დამტკიცებას მოპირდაპირის მიმართ. ამ ნიშნის მიხედვით გაბაასება ახლო დგას კაფიასთან და გაშიარებასთან, მაგრამ მათ შორის განსხვავება დიდია. კაფია და გაშიარება ამჟღავნებს მთქმელთა უპირატესობას

ლექსის ექსპრომტულად თხზვის ოსტატობაში. გაბაასებაში კი ნაჩვენებია უნდა იქნას გაბაასების მონაწილეთა უპირატესობა მათთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალური ნიშნების მიხედვით.

ქართულ მწერლობაში გაბაასების ჟანრის არსებობა დადასტურებულია როგორც კლასიკური, ისე ადრეული პერიოდის ლიტერატურულ ძეგლებში, მაგრამ ჟანრმა განსაკუთრებული პოპულარობა XVI – XVIII საუკუნეებში მოიპოვა. ამ დროს მოღვაწეობდნენ თეიმურაზ I, თეიმურაზ II, არჩილი და სხვანი, რომელთაც შექმნეს გაბაასებათა საუკეთესო ნიმუშები. ასეთია, მაგალითად, თეიმურაზ პირველის “გაბაასება ღვინისა და ბაგისა“, თეიმურაზ მეორის “სარკე თქმულთა, ანუ გაბაასება ღლისა და ღამისა“ და სხვა.

ყოველი დიალოგიური ლექსი არ არის გაბაასება. ეს უფრო მეტად შეიმჩნევა ხალხურ პოეზიაში, რაც უნდა აიხსნას იმით, რომ ასეთ ლექსს შემორჩენილი აქვს პირვანდელი ფორმა, დრამატული დიალოგი, როგორც საწყისი ხალხური სანახაობისა, ხალხური დრამისა.

ტრადიციული არქაული გაბაასების ფორმის ლექსებია მითოპოეტური ნიმუშები: მზისა და მთვარის, სიკვდილისა და სიცოცხლის გაბაასებათა მრავალვარიანტიანი ნიმუშები. ლექსი "მზისა და მთვარის ბაასი" გადმოგვცემს მთვარის შესახებ არსებულ ხალხურ რწმენას იმის თაობაზე, რომ ამინდის აკარგვიანობას განაპირობებს მთვარე, რომლის არქაულ ღვთაებრივ ფუნქციათაგან ერთ-ერთი ამინდის მართვა იყო:

ყველამ კარგათ გაიხსენეთ:
 შაიბრძოლნენ მზე და მთვარე.
 შამაუთვალა მთვარემა:
 “ – ოცდაცხრა დღე ვიმუშავე
 და მეთეს გარდვიცვალე”.
 ახლა მზემ შამაუთვალა:
 “ – როგორ პირი წაიჭამე!
 რაც რამ სიკეთე მომხდარა,
 სულ შენ თავზედ დაიბრალე.
 სამი დღე და სამი ღამე
 რომ არ იყავ – დაიძალე,
 მეოთხე დღესა გამოსჩნდი
 თან ღრუბელი დაიყოლდე;
 ასტეხე ჭექა-ქუხილი,
 მზად მოსული მოსავალი
 უმადურად ჩაატარე!”

(ქ. ხ. პ., 1972: 82)

არქაული ლექსი "მზე და მთვარე" (ქ. ხ. პ., 1972: 83-84), რომლის თანახმადაც ეს ორი უზენაესი მნათობი ტრადიციულად პერსონიფიცირებულია, "კამათობენ" საკუთარი უპირატესობის დასამტკიცებლად; მთვარემ მზეს წერილი გაუგზავნა და შეუთვალა, რომ ბევრით სჯობდა:

ნათელმა მთვარემა ბრძანა:
“ – ბევრით მე ვჯობივარ მზესა!”
დაჯდა, დაწერა წიგნები, –
ზენა ქარი მიართმევსა.

მთვარის შენათვალმა მზე ძალიან გაანაწყენა და გააკვირვა, რადგანაც მიაჩნდა, რომ ისინი და-ძმა არიან და ერთმანეთს არ უნდა შეძულდნენ:

მზეს რო კაცი მიუვიდა,
მზე ძალიან გაჯავრდესა:
– მე და ვარ და ის ძმა არის,
რად ვძულდებით ერთმანერთსა?!

მზე ლოგიკურად მსჯელობს საკუთარ დამსახურებაზე; შემდეგ მოწმედ იხმობენ ღამის მესხრეს და სთხოვენ, სამართლიანად განსაჯოს, ვინ არის უმჯობესი:

ავი ამინდი რო დადგეს,
ის ხომ ვერ გააშრობს გზებსა!
ცივან კაცს ხომ ვერ გაათბობს,
თუ არ დაინთებდა ცეცხლსა!
თუ ეს სიტყვა ტყუილია,
ჰკითხვევით ღამის მესხრესა.
ღამის მესხრე დაიბარეს,
ულვაშებზე ისვამს ხელსა.
– დაჯე, ბიჭო, სწორედა სთქვი,
თორემ მიგცემთ სატანჯველსა!
დასვეს და ალაპარაკეს,
მეუფე ყურს დაუგდებსა.

ღამის მესხრის პასუხი ასეთია:

– მე უმზეოთა ვერ გავძლებ,
ღამე კი გავტეხავ ბნელსა.
დღისით შევზვერაგ ბალახებს,
ღამით იქ მივრეკავ ხარსა.
კამათს მოჰყვა შერიგება და ქვიფი:
ღვინოზედ კაცი გაგზავნეს,
ორთავე შეარიგესა.
ცისკარი მოჩანჩალებდა,

თავის ტყავსა მოათრევსა.
გათენებისას ამოდის, –
პანდური ჰკრეს, გააგდესა.
შუქურვარსკვლავი მიბრძანდა,
ის ძალიან დაათვრესა:
ხალათი გამოუცვალეს,
კაი ჩოხა ჩააცვესა.

სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის შემცველ ქართულ ხალხურ ლირიკაში განსაკუთრებულად არის გამორჩეული სიკვდილისა და სიცოცხლის გაბაასების შემცველი ლექსები, რომლებშიც ნათლად აისახა ქართველი ხალხის ჯანსაღი განსჯის უნარი, მისი ქედუხრელობა და ვაჟკაცური სული. ამ რიგის ლექსთა თანახმად სიცოცხლე არ ეპუება სიკვდილს:

სიცოცხლემ უთხრა სიკვდილსა:
– ნეტავ, სიკვდილო, ვინ ხარო?
იესოს პირით შეგრისხამ,
სახლში არ შეგიხიზნამო,
გზასა და კვალს დაგიწყევლი,
თუ სხვაფრივ ვერას ვიზამო,
შე ღვთის პირისგან წყეულო
ნეტა რას ამტეხიხარო?!

“ცეცხლიმც მოგიდვა, გენია,
თავამდიც აგიყვანაო!
რაც ჯოჯოხეთის ცეცხლია,
იმაში ჩაგიყვანაო!”

არც სიკვდილი რჩება ვალში:

სიკვდილმა უთხრა სიცოცხლეს:
“ – ვერ მოხვალ ჩემი წონაო;
აგაწვენ, იმდენ გაკენესებ,
მოგწყინდეს გვერდზე წოლაო!”

სიცოცხლეს, როგორც კაცობრიობის სანუკვარ ფენომენს, სახალხო მთქმელი მორალური უპირატესობის პოზიციიდან წარმოაჩენს:

სიცოცხლემ უთხრა: „ნეტავი
ქრთამსა ვინ მოგცემს მუდამა?
მაინც არ შეგეპუები,
თავით რომ მედოს სუდარა!”

(ქ. ხ. პ. 1979: 58)

ამ ციკლის ერთ-ერთი ფშაური ვარიანტი შეიცავს მოზრდილ დიალოგს სიკვდილსა და სიცოცხლეს შორის. ამ დიალოგიდან აშკარად გამოსჭვივის ხალხის ოპტიმისტური განწყობილება, სულიერი სიმტკიცე, მისი ქედუხრელობა ყველაფრის წამლეკავი სიკვდილის წინაშე; სიკვდილის მუქარას სიცოცხლე ასე პასუხობს:

“ – ნეტა, სიკვდილო, რა ხარო?
ანგელოზებს ვერ ერევი,
ხორციელობა იცანო,
შენ რო გამხადო ავადა,
ვახსენებ: ძეო ღმთისაო,
ერთობლივ მომეხმარენით
კახეთის მონასტრისაო.
თუ ღმერთსაც არა სწადიან,
გაცრუებული წახვალო!”

სიკვდილი მაინც “განაგრძნობს” სიცოცხლის შეშინებას:

“ – შე საწყალო სიცოცხლეო
ხო სიკვდილის რთველი ხარო,
ჩაიცვამ და დაიხურამ
ცოდვის მონასტერი ხარო?
წუთისოფლის სტუმარი ხარ
მიწის მეზობელი ხარო!”

სიცოცხლე გაუტყეხელი და შეუპოვარია და ბრალს სდებს სიკვდილს:

სიცოცხლემ შემოუთვალა:
„ – შენ სხვაზე მეტი რა ხარო,
შინ არ გინდ შეპატიჟება
სახლში ქურდულად შეხვალო!”

(ქ. ხ. პ. 1979: 58-59)

სიცოცხლე, აყვედრის რა სიკვდილს მუხთლობას, დაუნდობლობას, ქურდულად მისვლას, აიდვალებს გამირობა-ვაჟკაცობას და სჯერა რომ კაი ყმას, გულოვან ვაჟკაცს სიკვდილი ვერ დაჯაბნის, თუკი პირდაპირ შეებმება:

სიცოცხლემ უთხრა სიკვდილსა:
“ – ვაჰმე რა ყროლი კაცი ხარ,
ზოგჯერ სუ დაიმალები,
ზოგჯერ ხილულად დადიხარ,
ვაჟკაცს პირდაპირ შეები,
აბა, თუ კაი ბიჭი ხარ!”

(ქ. ხ. პ. 1979: 270)

ხალხური გაბაასების თანახმად, სიცოცხლეს არაფერი აქვს საერთო სიკვდილთან, როგორც ბოროტ ძალასთან, რომელიც მუხთალია, ახალგაზრდებს ხოცავს და არ ინდობს; ამიტომაც სიცოცხლე უდიდეს პროტესტს უცხადებს სიკვდილს და ეს არის სიცოცხლისმოყვარე ქართველი ხალხის სულიერი სიმტკიცის გამოხატულება ამ მოუხელთებელი ფენომენის მიმართ, რომელსაც ვერანაირი იარაღით ვერ შეეპობოლები თვინიერ გაუტყეხლობისა:

სიკვდილმა უთხრა სიცოცხლეს:
„ – სიცოცხლეე, ჩემი ძმა ხარო”.
– მე შენი ძმა რათ ვიქნები
შე პირქვე დასამარხავო!
დადიხარ ჩუმად სოფლებში,
ქურდულათ ჩუმად დახვალო,
ჯეელ ვაჟკაცებს დაგვირჩევე,
ბებრებს კი შაგვინახამო’.
სიკვდილო, თავსაც არ მოგცემ,
თავიც რომ ქვაზედ ახალო!”.

გაბაასების ლექს-სიმღერების თანახმად, სიცოცხლის სიმტკიცე და შეუვალობა ერთგვარად ათვინიერებს კიდევ სიკვდილს, რომელიც თავს იმართლებს:

„ – შენგან მაქვს ბევრი გინება,
მაქ ყური მოყრუებული,
რაცა სოქო, არ მეწყინება
რამ შაქმნა ცა და ქვეყანა,
სიკვდილიც იმან ინება”.

(ქ. ხ. პ. 1979: 59-60)

ტრადიციული გაბაასების ნიმუშები თანამედროვე ხალხური პოეზიის ძლიერი ნაკადია, თუმცა მის გვერდით თავს იჩენს და მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს ახალი ყოფის ამსახველი თემატიკის ნიმუშებიც, რომლებსაც ბევრი რამ აქვს საერთო ტრადიციულთან; პირველ რიგში ეს ითქმის ფორმაზე. ბოლოდროინდელ გაბაასებებში დიდი ადგილი ეთმობა და თავისებურ მხატვრულ ასახვას პოულობს როგორც ისტორიული, ასევე პოლიტიკური და საყოფაცხოვრებო თემატიკა.

გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან სასოფლო-სამეურნეო ტექნიკის გამოყენება კარგად შეიგრძნობა "კალოს იარაღების" გაბაასებაში, რომელთა კამათი ტრადიციულ "ხილთა გაბაასებას" მოგვაგონებს. აქაც, როგორც წესი, "თითოეული მონაწილე თავს იქებს, უამბობს დანარჩენებს, თუ რითაა იგი ღირშესანიშნავი, რა დადებითი თვისებები აქვს და როგორ ეპყრობა მას ადამიანი. ასეთი თვითდახასიათების დროს მობაა-

სეთა შორის შური იღვიძებს, იწყება დავა იმის შესახებ, თუ ვინ ვისა სჯობს" (ჩიქოვანი, 1956: 343).

გაბაასების საგნადაა ქცეული, აგრეთვე, ცოლ-ქმრის ურთიერთობა, სწავლა-განათლება და ტექნიკის დაუფლება, ზარმაცების გაკიცხვა და სხვა საყოფაცხოვრებო თუ პოლიტიკური თემები.

ხალხურ გაბაასებათაგან ყველაზე ფართოდაა გავრცელებული ქალ-ვაჟის გაბაასება ანუ "ქალვაჟიანი". ამ ციკლის ლექსებისათვის დამახასიათებელია ქალ-ვაჟის დავა: ვაჟი ქალს ემუდარება, სიყვარულს ეფიცება, ქალი ჯერ უარზეა, ბოლოს კი თანხმდება; ქალ-ვაჟის გაბაასების ამგვარი ნიმუშებიდან თავისი მხატვრულობით, სინატიფითა და იდეურობით გამოირჩევიან: "გოგოვ, შეჩერდი ერთ წამა", "სიყვარული ვაჟიკასი და ხვარამზისა", "ქალო კრულო" და სხვა.

ტრადიციულ სატრფიალო გაბაასებაში ვაჟი ქალის გულის მონადირებას ცდილობს კითხვა-მიგების საშუალებით: პაექრობა ურთიერთშეთანხმებით მთავრდება. გაბაასებაში ადგილი აღარ აქვს ძველებურ მუქარას, რითაც ვაჟი ცდილობდა ქალის დამარცხებას:

– ვაჰმე, დედი ჩემის ღმერთსა!

– რათა, ბიჭო?..

საქმეს ვიზამ საძაგელსა.

– რათა, ბიჭო?..

შავათ გამითენდა დღესა.

– რათა, ბიჭო?..

დანით გადავიხსნი მკერდსა.

– რათა, ბიჭო?..

– ვეთხოვები დედაჩემსა.

– რათა, ბიჭო?..

გეთხოვები ჩემსა მზესა!

– რათა, ბიჭო?..

– ჩემსა გულის სიყვარულსა!

– ვაიმე, დედა, რათა, ბიჭო?

ასე გრძელდება პაექრობა და სრულდება იმით, რომ ქალი თანხმდება ცოლად გაყოლაზე. ვაჟი აღფრთოვანებული ხვდება ამას:

გოგოვ, სიკვდილს დამიხსენი, გენაცვალე!

შენ ცოლი ხარ და მე ქმარი, გენაცვალე!

(ქ. ხ. პ., 1974: 217)

ქალ-ვაჟის საბჭოური ხანის დიალოგში წინა პლანზე დგას შრომითი საქმიანობა და თავდადება (ქ. ხ. პ., 1974: 217-218).

§3. კაფია

კაფია, როგორც ჟანრი, ქართული ხალხური სატირული პოეზიის ერთ-ერთი ტიპური სახეა. სამეცნიერო ლიტერატურაში კაფია განმარტებულია როგორც „დიალოგის შედეგად მიღებული მოკლე ლექსი“ (ჩიქოვანი, 1956: 35), რომელიც ინსტრუმენტის გარეშე სრულდება და ექსპრომტული ხასიათი აქვს; მას ფშავში "შამღერნება" (შემღერება) ანუ "მიღექსება" ეწოდება, ხევსურეთში კი "თავისპირის ლექსს" ეძახიან. კაფია ფშავური პოეზიის სპეციფიკაა.

ქართული ფოლკლორის ერთ-ერთი უდიდესი მკვლევარი ვახტანგ კოტეტიშვილი წერდა: "სიტყვა კაფია დიალოგური შაირის აღსანიშნავად ფშავ-ხევსურეთში არის გავრცელებული. დანარჩენ ადგილებში გაშიარება, ანუ გაღექსება ეწოდება" (კოტეტიშვილი, 1934: 363). კაფიის სრულყოფილი განმარტება ეკუთვნის მკვლევარ აპოლონ ცანავას: "კაფია ექსპრომტად, სახელდახელოდ, მაგრამ ტრადიციაზე დაყრდნობით, ნათქვამი ლექსია..." (ცანავა, 1973: 222).

საინტერესოა ტერმინ "კაფიას" წარმომავლობა. პროფესორი დავით კობიძე ამ სიტყვის გენეზისის შესახებ მიუთითებს, რომ "... რითმას არაბულ-სპარსულ ენებში "კაფია/ყაფია" ეწოდება... იგი (კაფია – თ. შ.) ამა თუ იმ აზრის ლექსად გაწყობასთან და, მაშასადამე, რითმის დაძებნასთან დაკავშირებული ტერმინია" (კობიძე, 1960: 142).

ამრიგად, კაფია წინასწარი მომზადების გარეშე, ექსპრომტად ნათქვამი, სახელდახელოდ დაძებნილი რითმით შემკული ლექსია და აქვს როგორც დ ი ა ლ ო გ უ რ ი (ო რ ფ ა), ისე ა რ ა დ ი ა ლ ო გ უ რ ი (ც ა ლ ფ ა) სახე; იგი ლოკალური გავრცელებისაა და, როგორც აღვნიშნეთ, ფშავური პოეზიის სპეციფიკაა.

გარდა დიალოგური ფორმისა (შამღერებისა), კაფიით აღინიშნება მცირე ფორმის ისეთი ლექსებიც, რომლებიც კონკრეტულ ამბავთან, მოვლენასთან დაკავშირებით სახელდახელოდ, ექსპრომტად არიან შექმნილნი და, უმთავრესად, **სალადობო, იუმორისტული** ხასიათი გააჩნიათ. ამგვარი იუმორისტული ლექსების მეთქმელებზე ამბობენ, "წაიკაფიავაო".

კაფია, გაღექსება და გაშიარება, ფუნქციის მიხედვით, ერთმანეთთან დაახლოებულია. მათი მიზანია პიროვნული, საოჯახო, საგვარეულო თუ სათემო ნაკლოვანებათა მხილება და დაგმობა. ფორმის მიხედვით ეს სამი ჟანრი მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. **გაღექსება** ვრცელი ლექსია, რომელიც წინასწარ, საგანგებო მოფიქრების შედეგადაა შექმნილი; **კაფია** ექსპრომტად, სახელდახელოდ, მაგრამ ტრადიციაზე დაყრდნობით ნათქვამი დიალოგური ლექსია; **შიარი** კი ორ, ოთხ ან ექვსტაეპიანი სტროფია, რომელიც სწრაფად პასუხობს ამა თუ იმ საზოგადოებ-

რივ თუ პიროვნულ ამბავს, დასცინის ან საღალაობო ფორმით წარმოგვიდგენს მას.

ვაჟა-ფშაველა მიუთითებდა, რომ ფშაველი მელექსეები ერთმანეთს უნდა გაუმკლავდნენ “არა წინათ გაგონილის და ნასწავლის შაირით; მოპირდაპირენი კაფიად (ექსპრომტად) ”ეპასუხებიან“ ერთმანეთს“; ფშაველები მოუმზადებლად, ექსპრომტებით კამათობენ, ანუ კაფიაობენ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ექსპრომტად ნათქვამი ყველა გალექსება კაფია არ არის. ფშაველი მოკაფიავენი განუხრელად იცავენ ეგრეთწოდებულ “ყუვის”, ანუ სარიტმო ერთეულს: როგორი რითმითაც მოპაექრე იტყვის, ისეთივე რითმით უნდა გასცეს პასუხი, ყუვი არ უნდა შეცვალოს. სწორედ ეს არის, რაც კაფიას, მის ექსპრომტულობასთან ერთად, პოეტური პაექრობის უმაღლეს ფორმად ხდის. განვიხილოთ “ყუვის” მაგალითი:

ფშავეში ცნობილი მოკაფიავენი – ფრუშკა (ალექსი წვეროშვილი) და ყრუვ გიორგი (გიორგი მგელიაშვილი) ერთმანეთის “მეტოქეები” იყვნენ. ლახატოვლ ყრუვ გიორგის დაქვეითებული სმენა ჰქონდა, მეტსახელად “ყრუას” ეძახდნენ; ფრუშკას მიულექსებია:

– გიორგი ლახატოვლო,
შენთან სალექსოდ მოელო!

ყრუვ გიორგის პასუხი კი ამგვარია:

– რასაც შენ მეტყვი, მეც გეტყვი,
ყრუვი ვარ, განა უენო?

(ყრუვ გიორგი, 1973: 65)

ე. ი. ყრუვ გიორგიმ არ შეცვალა სარიტმო ერთეული, იგივე “ყუვი”: “მუელო” // “უენო”; რომ შეეცვალა, დამარცხებულად ჩაითვლებოდა.

კაფიობა იმართებოდა ყველგან – ხატობაში, საწყემსურში, ღხინში, მგზავრობაში, საზოგადო მუშაობის დროს. კაფიობაში გამარჯვებული თავის კუთხეში პირველ მელექსედ ითვლებოდა და ხალხი მას დიდ პატივს სცემდა. ამ მიზეზით პოეტურ შეჯიბრებას ყოველთვის მძაფრი ხასიათი ჰქონდა. გალექსება, ანუ მილექსება, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში იტყვიან, შეიძლება ორ, სამ და მეტ პირს შორისაც გაიმართოს. ზოგჯერ კაფიობა გუნდის დახმარებით მიმდინარეობს. ფშავეში მილექსება იციან სიმღერით.

როგორც აღვნიშნეთ, კაფიას ორი სახე აქვს: **დიალოგური** ფორმის კაფია, რომელსაც ფშაველები “მილექსებას”, “შამღერნებას” უწოდებენ და **არადიალოგური**, ანუ **ცალფა**, **კაფია**. **მილექსება**, ანუ **შემღერება**, დიალოგური ფორმის კაფიაა, სრულდება სიმღერით და, როგორც ითქვა, მხოლოდ ფშაური პოეზიის სპეციფიკაა. არადიალოგური, ანუ ცალფა, კაფია უახლოვდება გალექსებას, მაგრამ გალექსებისაგან განსხვავდება ექსპრომტულობით და მინიატურული ფორმით. ცალფა კაფია ზოგადად

თული მოვლენაა. იგი რომელიმე კუთხის სპეციფიკად არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ცალფა კაფია ყურადღებას უმთავრესად ამახვილებს საგნის, მოვლენის ერთ რომელიმე ნაკლზე და მას, გაღეჭებისაგან განსხვავებით, მრავალმხრივი დახასიათების გარეშე, ერთი ამოსუნთქვით გმობს და უარყოფს. ცალფა კაფიაში პოულობს გამოხატულებას იუმორის ისეთი სახე, როგორცაა **თვითდაცინვა**.

ცალფა კაფიის ნიმუშია ფშავში დიდად პოპულარული ლექსი "ჯაბანის ციცა", რომლითაც ფშავში კარგად ცნობილი მოკაფიავე ჯაბანი მინდოდაური დასცინის საკუთარ გაჭირვებას:

ენაცვლოს თავის პატრონი
თავის თვალყვითელ ციცასა!
დავალის მეზობლებშია,
დამბალხაჭოსა ჰზიდავსა;
ხსნილ-მარხვა გამაგებინა,
ეგამც დამაყრის მიწასა!
დააბამს თავის პატრონი,
დააკაწვრინებს მიწასა.
ვინც მაგას წკეპლას დამიკრავს,
ეგ იყოს იმის მკვდრისადა!

(ქ. ხ. პ., 1981: 123)

ჩაღფა კაფიაა:

ბოტამ წაიკაფიავა
ბირკიანის ბოლოსაო:
წაწლობისად გადამკიდე,
დევეფერე ღოლოსაო.
რაც სიბერისკენ მივდივარ,
მეძახიან ყროლოსაო.

(ფშ. კაფ., 1993: 78)

მართალია, ცალფა კაფიაც დაცინვაა, მაგრამ ის მოპასუხეს არ მოითხოვს, ის თვითდაცინვაა, რასაც ხშირად მიმართავენ მოკაფიავეები.

ფშაური მიღექსება სიმღერის გარეშე არ სრულდება; ამიტომ, როცა ვახსენებთ ერთს (მიღექსებას), იგულისხმება მეორეც (შემღერება) და პირიქით. ერთი მოღექსე მეორეს (მეტოქეს) შეუმღერებს და თან ლექსსაც ეტყვის. მეტოქე ვაღდებულია, შემღერებითვე გასცეს პასუხი, გააბათილოს, უარყოს წაყენებული "ბრალდება", თანაც სასაყვედურო (გასაკიცხი) ლექსიც უთხრას. ასეთი კამათი გრძელდება მანამდე, სანამ რომელიმე სიტყვას არ "მოუჭრის" და არ ჩააჩუმებს მეტოქეს. შეიძლება, ერთმა გონებამახვილურმა სტრიქონმა გადაწყვიტოს საქმე – გამოავლინოს გამარჯვებული. მიღექსების, ანუ შემღერებითი კაფიობის, დროს

იმპროვიზებული ლექსების რაოდენობას კი არ აქვს მნიშვნელობა, არამედ – დროულად ნათქვამ „გამგმირავ“ ტაქს ან სიტყვას, რომლის შემდეგ კამათი წყდება, რადგან მეტოქე ასეთი სიტყვის შემდეგ საპასუხო სტრიქონის თქმას ვეღარ ახერხებს და ნებდება. ამგვარი პაექრობის დროს მსმენელები მთავარ ყურადღებას აქცევენ არა თვით სიმღერას, რომელიც თავისთავად ერთხმიანია და მონოტონური, არამედ – მოსწრებულ სიტყვას და მეტოქისაგან გამოგზავნილი რითმის (ყუვის) შეუცვლელობას, რომელიც მელოდიაზე ბატონობს.

მიღექსება, ანუ შემღერებით კაფიობა, ურთულესი პოეტური ტურნირია; მასში მონაწილეობის მიღება ყველას არ შეუძლია. ამ ტრადიციის ოსტატები ცალკე იყვნენ გამოყოფილნი; ისინი გაღექსება-გაშაირებაში, ვრცელი ლექსების თქმაში იშვიათად მონაწილეობდნენ. ამ მიმართულებით დაოსტატება თავისებურ ნიჭს მოითხოვდა. ზოგჯერ განთქმული მოღექსეც კი უძლური იყო, მონაწილეობა მიეღო გონებამახვილობის ამ საოცარ ტურნირში. ცნობილია, რომ ვაჟა-ფშაველაც იღებდა ხოლმე მონაწილეობას კაფია-გაღექსებაში და, როგორც თავად შენიშნავს, ბევრჯერ დამარცხებულა კიდევ. პოეტის აზრით, “მოღექსენი საკვირველს ენასა და გონებამახვილობას იჩენენ ამ შეკამათების დროს. უცხო კაცს ეგონება, წინათვე მომზადებულან ამ სიტყვიერი ბრძოლისთვის, იმდენად დახელოვნებულნი არიან... სადაც ორი ფშაველია და ორი სტაქანი არაყი, იქ ლექსიც აუცილებელია. უნდა გაუმკლავდეს ერთი მეორეს არა წინათ გამოგონილის და ნასწავლის შაირით, არამედ მოპირდაპირენი კაფიად (ექსპრომტად) "ეპასუხებიან" ერთმანეთს" (ვაჟა-ფშაველა, 1956: 98).

როგორც აღვნიშნეთ, მიღექსების (შემღერების) დროს არ შეიძლება რითმის, ანუ ყუვის, შეცვლა. რითმის გამოცვლა მეტოქის სისუსტის ნიშანი იყო, რასაც მსმენელები ადვილად შეამჩნევდნენ და იტყოდნენ, “სხვა ყუვზე“ შეუმღერაო. ყუვის (რითმის) გამოცვლა იშვიათად, მაგრამ მხოლოდ მეტოქეთა შეთანხმების შედეგად, ხდებოდა; იტყოდნენ:

სხვა ყუვზე გადავაქციოთ,
 ლექსმ რო ლექს გააგრძელასა.

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 225)

კაფიის თემატიკის უადრესად კონკრეტული, ლოკალური ბუნების გამო, იგი ახალ ადრესატებს ვერ იჩენს, ახალ-ახალ სოციუმს ვერ ერგება. ტიპური ტრადიციული შემღერებითი კაფიაობის ნიმუშია ყრუვ გიორგისა (გიორგი მგელიაშვილი) და ნადირა ქუმსიაშვილის შემღერება. ნადირა ცალთვალა იყო, გიორგი – მარცხენა ყურით ყრუ. ცალთვალა მეტოქეს გიორგი ერთგვარად ანუგეშებს და თავსაც ინუგეშებს:

ნადირა: – ჩვენ რაღა ლექსობა გვინდა –
 ბრმათა, ყრუთა და ცოდვილთა!

გიორგი: – ჩვენ თავ სუ დაგავიწყდება,
დრო რო გაჩვენა ზოგისა.

(ყრუე გიორგი, 1973: 75)

ასეთივეა ფშავში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული კაფია სტუ-
მარ-მასპინძელს შორის:

მასპინძელი: – მე ეგეთა სტუმარ დავწვი,
თორმეტ ხინკალ შაჭამოსო!

სტუმარი: – დავწვი ეგეთ მასპინძელი,
სტუმრის ნაჭამ დათვალოსო!

(ფშ. კაფ., 1993: 70)

ყრუე გიორგი გათხოვილი ქალიშვილის ოჯახს სტუმრობდა. არაყო
გამოლუქულა და მძახლებს კაფიობა დაუწყიათ:

მასპინძელი: – რო გაგვითავდა არაყო,
რაღა ვქნათ, ჩემო მძახალო!

გიორგი: – უნდა წახვიდე, იშოვნო,
თავი ქვას უნდა ახალო!

(ყრუე გიორგი, 1973: 101)

ფშავში განთქმული მელექსე ფრუშკა, იგივე ალექსი წვეროშვილი,
უცოლოდ დაბერდა. მეტოქეები ხშირად ამას წამოაძახებდნენ ხოლმე.
ყრუე გიორგისა და ფრუშკას ერთ-ერთი შამღერნების ნიმუში ასეთია:

გიორგი: – ჩემთან გადმოსე, ფრუშკაო,
ქალ მოგცა, როგორც ეთერი.

ფრუშკა: – მე ეთერივით არ მინდა,
ბეჩავი მინდა, ჩემფერი.

გიორგი: – შენ საჩენლების მკეთო ხარ,
ჩემ ქალ გექნება მჩენელი.

ფრუშკა: – მე შენ ქალ არაად მინდა,
ათასგან კვერცხის მღებელი!

გიორგი: – არც მოგთხოვდება, ფრუშკაო,
ყროლი ყოფილხარ, ბებერი!

ფრუშკა: – ხილ დამწიფებულ სჯობია,
რაღა ხარ შაუგნებელი?

გიორგი: – ჯერ შარცხვეს ეგეთა ქალი,
მემრ მამა, ქალის მქებელი!

(ფშ. კაფ., 1993: 18-19)

ცალუდელად დარჩენა ფრუშკას სხვა კაფიითაც დააყვედრა მეტოქემ
და თან დასცინა კიდევ სიღარიბის გამო, რაც ჩვეულებრივი მოვლენა
იყო მთიელებისათვის:

ყრუე გიორგი: – მოდი, ფრუშკავ, ერთ ქალს მოგცემ,
აარჩიე შიგაითა.

- ფრუშკა: – ბებერ-ბებრებიღა ყრიღან,
სათრეველები ციგაითა.
- ყრუე გიორგი: – მაშ შენ კაი ქალს ვინ მოგცემს,
გაზრდილ იყოს წმინდაითა?
- ფრუშკა: – ჩვენ ისითა გოდრებ გვიდგა,
ვერ გადაზომ შიმშიითა.
- ყრუე გიორგი: – გიდგათ ცარიელეები,
რა ამოგაქვთ შიგაითა?
ორიე შიმშილს დაუხოცავ –
თავებეცი და ციციცა.

(ფშ. კაფ., 1992: 19)

ძველი ჩოხის გამო გააღექსეს ფშაველი ძოძია, თუმცა არც ის დარჩენილა ვალში:

- კოხტა კაცი ხარ, ძოძიავ,
ჩოხანი გცვიან ძველანი.
– თქვენ შიშით ახლებს ვერ ვიცვამ,
ყაჩაღებ გახდით ყველანი!

(ფშ. კაფ., 1993: 79)

ფშავში ბოლო დრომდე შემორჩა ვაჟა-ფშაველასა და ფრუშკას კავიობის ამბავი. ვაჟასთან შეხვედრამდე ფრუშკას გამოუთქვამს ამგვარი ცალფა კაფია:

- არა მაქვს საწერ-კალამი,
არ ვაღლეგინებ მაჯასა,
მაგრამ რით დაუვარდები
რაზიკაშვილსა ვაჟასა.

(სეტყ..., 1993: 24)

ეს კვეხნა ფრუშკას არ აპატია მეტოქემ – ყრუე გიორგიმ და მიუღექსა:

- ტყუილად მოხკევს, ფრუშკაო,
ისრინწიანებ ხმასაო,
იხემებ მოღექსეობას,
ლამაზი სიტყვის თქმასაო!
მოღექსე ისეთი უნდა,
ვაჟა რომ ჰყვანდა მთასაო,
ჩარგალში სიტყვას იტყოდა,
ქალაქს აწვდენდა ხმასაო.
მოდო, დაჩუმდი, ფრუშკაო,
მოდო, ნუ იგდებ თავსაო!

(ფშ. კაფ., 1993: 25)

ბუნებრივია, ფრუშკამ კარგად იცოდა ვაჟას ფასი და ერთხელაც, მასთან უშუალო კაფიობისას, უდიდესი მოკრძალებაც გამოუჩენია:

ვაჟა: – ჩემთან მოდი, სოფლივინელო,
ვაჟამ გითხრას არაკები!

ფრუშკა: – ჩარგალს იმით გადმოვედი,
არტანს მოვსპე არაყები,
მე უბრალო მოლექსე ვარ,
პოეტებთან რას გავხედები?

(ფშ. კაფ., 1993: 24)

ხშირად კაფიობის თემა ხდებოდა მთიელების ბარად ჩამოსახლება. ფშავ-ხევსურების კახეთში ჩამოსახლება ხანგრძლივი პროცესი იყო. მოხუცები ადვილად ვერ ტოვებდნენ მამა-პაპათა საძვალეებს, ახალგაზრდები კი ხალისით სახლდებოდნენ ბარში. მამებსა და შვილებს შორის იმართებოდა იუმორისტული გასაუბრება, რომლის მიზანი იყო მთის ან ბარის უპირატესობის ჩვენება. მაგალითად, დავით ჩოხელმა თავის პოეტურ მეტოქეს – ბურდულს, რომელიც ქალაქში (თბილისში) დასახლებულა, ასეთი იუმორისტული კაფია გაუგზავნა:

როგორ შეეწყვე, სიძეო,
როგორა არის ქალაქი?
ადარ გაივლი ტყეშია,
არ დაგეხევა ხალათი.
ჭინჭარი მაინც მოხარშე,
მანდ ადრე მოვა ბალახი.

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 231)

სალადობო ხასიათი, სიტყვამჭკვერობა და სისხარტე ფშაური კაფიების აუცილებელი პირობაა. ერთ ფშაველს გზად მიმავალ ლამაზ ქალზე თვალი დარჩენია და უთქვამს:

– წმინდა გიორგის მერჩინა,
აქ რო ქალმ ჩამაიარა.

ენამოსწრებულმა მეტოქემ არ დააყოვნა პასუხი და შეუძღერა:

– მაშ, მაგ ქალმ მოგცას წყალობა,
წმინდა გიორგიმ კი არა!

(ფშ. კაფ., 1993: 54)

სხარტი, იუმორით სავსე პასუხი კაფიაობაში ხშირად მეტოქისაგან შეთვლილ უხერხულ ნათქვამსაც აბათილებს. ფშავში განთქმულ მოკაფიავეს – ჯაბანი მინდოდაურს შეუძღერეს:

– ბეჩავ კაცი ხარ, ჯაბანო,
ძალად თავ გამბავ ბაწრითა.

ჯაბანს უპასუხია:

– მამგლიჯე, სახლში წაიდე,
ძალად მამბულ თავ რად მინდა?

(სეტყვა..., 1964: 23)

ფშავში განთქმული მოკაფიავენი იყვნენ: ფრუშკა (ალექსი წვერო-
შვილი), ყრუე გიორგი (გიორგი მგელიაშვილი), ჯაბანი მინდოლაური, კა-
რატიელი (ხვთისო ბუკუეიშვილი), მერცხალა (გამიხარდი ფოთოლაშვი-
ლი) და სხვები, რომელთა რეპერტუარიც ბოლო დრომდე ცოცხალ
ფოლკლორულ ბრუნვაშია.

ვაჟა-ფშაველას ძალიან უყვარდა ფშაველ მეკაფიავეებთან შეპაექრე-
ბა. ამ იმპროვიზებულ შეჯიბრში ისინი ხშირად სჯაბნიდნენ ვაჟას, რაც
თავისი კუთხის დიდ მოტრფიალე პოეტს ძალიან ახარებდა. ჩვენამდე
მოაღწია ვაჟასა და მისი ძმის – ბაჩანას წაკაფიავეების ნიმუშმა: დიდ-
მარხვისას ძმებს სასმელად კაპრის (წყლისა და ფქვილისაგან დამზადე-
ბული ლუდისმაგვარი ნაყენი) მეტი არაფერი ჰქონიათ. სულ ცოტა არაფი
შემორჩენოდათ და ისიც რომ შეუსვამთ, არაფი ვერსად უშოვიათ და
წაუკაფიავებიათ:

- ვაჟა: – ერთხელის მე და ბაჩანა
ერთად დავსხედით ძმანია.
- ბაჩანა: – წინ გვედგა გაშლილი სუფრა,
თითო კაპრიან ჯამია.
- ვაჟა: – ვეზავნენით არაყისადა
ხან ქალი, ხანაც რძალია.
- ბაჩანა: – ერთმანეთს ვეუბნებოდით:
“ეგ ხომ კაცისად მაენია?”
- ვაჟა: – ნამეტნავად კი მაშინა,
როცა ის აღარ არია.

(ფშ. კაფ., 1993: 9)

სახელოვანი ძმების ლალი იუმორით სავსე ეს წაკაფიავება, თავისი
ისტორიული მნიშვნელობის გარდა, იმითაც არის საინტერესო, რომ
გვასწავლის სოციალური სიდუხჭირისადმი ქედუხრელობასა და მასთან
უწყინარი იუმორით გამკლავებას.

ფშაველ მოკაფიავეს ყველაფერზე გამოუთქვამს ლექსი, რაზედაც მი-
სი თვალი და გონება მისწვდებოდა. ტრადიციული კაფია, რომელიც
ქართული ხალხური იუმორისტულ-სატირული პოეზიის ერთ-ერთი ტი-
პური სახეა, დღესაც განაგრძობს არსებობას და, გალექსება გაშაირების
გვერდით, თანამედროვე ხალხური პოეზიის ერთ-ერთ მაცოცხლებელ
ელექსირს წარმოადგენს. შეიძლება ითქვას, რომ კაფია უკვდავი ჟანრია.
იგი მუდამ იარსებებს, სანამ იქნება თვით მისი შემქმნელი ხალხი. კა-
ფიის ორივე სახე (დიალოგიური და ცალფა) ქართველ მთიელთა რეპერ-

ტუარის განუყოფელი ნაწილია. იგი დღესაც სატირისა და იუმორის გამოვლენის შეუცვლელი ჟანრია. გალექსება ზოგჯერ დაცინვის სინონიმად გვევლინება: როდესაც ამბობენ, გაალექსაო, ეს ნიშნავს, მილექსებით ვიდაცას დასცინა, მისი ცუდი საქციელი სამსჯავროზე გამოიტანა. თემის ადათ-წესებისა და ზნეობის დამრღვევი გალექსების საგანი ხდებოდა და ეს დიდი სასჯელი იყო მისთვის; ისევე, როგორც ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებში, კაფიებში გამოკვეთილად ჩანს ზნეობრიობისაკენ მოწოდება, კეთილშობილური მოქალაქეობრივი იდეალებისადმი ერთგულება.

ფშაური კაფია მოწინააღმდეგის "დაჯაბნვას", მის "ძღვეას" გულისხმობს და, ბუნებრივია, არასასიამოვნო იყო ის მამხილებელი ტონი, რითაც მოწინააღმდეგე უნდა დაემარცხებინათ; ამიტომაც ყველა თავმოყვარე ადამიანი ცდილობდა, ისე მოქცეულიყო, რომ სალექსოდ არ გაეხადა თავი, მეტოქისათვის არ მიეცა პიროვნული, საგვარეულო თუ სათემო ნაკლის წამოძახების საბაბი; ეს ყოველივე კი დიდად უწყობდა ხელს სოციუმის კათარზისს.

§4. შაირი

შაირი, ტრადიციული გაგებით, წყობილსიტყვას, ლექსს ნიშნავს, შაირობა – მელექსეობას, პოეზიას. სიტყვა "შაირი" არაბული წარმოშობისაა და ნიშნავს ლექსს. ჩვენში ამ ტერმინს სხვადასხვა დროს სხვადასხვა გაგება ჰქონდა: მიჩნეული იყო ლექსის, პოეზიის სახელად (ამ გაგებით ხმარობს მას შოთა რუსთველი); დღეს ის გაგებულია ლექსის ერთ-ერთ სახეობად. ამ ციკლის ლექსები საღალალო ხასიათისაა, ხშირად დაცინვა-გაკილვაცაა მათში მოცემული, თუმცა, არაა აუცილებელი, რომ შაირი უთუოდ დაცინვას შეიცავდეს ან სახუმარო იყოს, მაგრამ შაირები ძირითადად თავშესაქცევი, გულის გადასაყოლებელი ლექსებია. მხატვრული ფორმის თვალსაზრისით შაირები საგრძნობლად ჩამორჩება ხალხური პოეზიის სხვა ნიმუშებს. მათი გამომსახველობითი ხერხები შედარებით მარტივი და ნაკლებად მიმზიდველია, ხოლო სახეები – მერთალი და გაუბრალოებული.

შაირი, როგორც ჟანრი, ლირიკულ პოეზიას განეკუთვნება, მაგრამ, ამავე დროს, მკვეთრად განირჩევა სხვა ლირიკული ჟანრებისაგან. ზოგადი განმარტებით, შაირი არის "ოთხსტრიქონიანი რვამარცვლიანი ლექსი" (დლონტი, 1941: 7); აკ. ცანავას თანახმად, "შაირი ორ, ოთხ ან ექვსსტრიქონიანი სტროფია, რომელიც სწრაფად პასუხობს ამა თუ იმ საზოგადოებრივ თუ პიროვნულ ამბავს, დასცინის ან საღალალო ფორმით

წარმოგვიდგენს მას" (ცანავა, 1973: 22); ჯონდო ბარდაველიძისეული განმარტებით, "შაირი ოთხსტრიქონიანი რეამარცვლიანი სასიმღერო ლექსია" (ბარდაველიძე, 1973: 233). პროფესორი ქსენია სიხარულიძე შაირს "ზეპირსიტყვიერების ყველაზე უფრო მოქნილ ჟანრს" უწოდებს (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 381).

შაირების შესრულების სამი ძირითადი წესი არსებობს: 1. მუსიკალური ინსტრუმენტის (ჩონგური, ფანდური, უფრო იშვიათად – გარმონი) თანხლებით; 2. სიმღერით, ოღონდ ინსტრუმენტის გარეშე; 3. ჩვეულებრივ, მელოდიისა და ინსტრუმენტის გარეშე.

ეთნოგრაფიულ წერილში "ფშავლები" ვაჟა წერს: "... ძველს ლექსებში უფრო იდეალურობა გამოსჭვირს. ახალი ლექსები რეალურ გზას ადგანან და მათში ჰკენესის სატირული ნაღველი; რეალური მიმართულება ახალის დროის ლექსებისა უწმაწურობამდე, ცინიკობამდე გადის. მაინც ხალხში სატირა იბადება, როდესაც ხალხის ცხოვრება იცვლება და ერთის წყობიდან მეორეში გადადის... რა ქნას ახალი დროის ფშაველმა, საგმირო საქმე აღარა აქვს და გულს იფხანს სხვადასხვა საგნებზე შაირობით" (ვაჟა-ფშაველა, 1937: 100).. ვაჟა აქ სავსებით შეგნებულად და არაორაზროვნად შაირებს "მსუბუქ" ჟანრთა კატეგორიას აკუთვნებს. ძნელია დაბეჯითებით ითქვას, არსებობდა თუ არა თანამედროვე ტიპის შაირები რუსთველის დროს, მაგრამ დაახლოებით მსგავსი რომ ყოფილა, ირკვევა "ვეფხისტყაოსნის" მე-17 სტროფიდან:

მესამე ლექსი კარგია სანადიმოდ, სამღერელად,
სააშიკოდ, საღაღობოდ, ამხანაგთა სათრეველად;
ჩვენ მათიცა გვეამების, როცა ოდენ თქვან ნათელად...

როგორც ვხედავთ, აქ საქმე გვაქვს გარკვეული ტიპის, კერძოდ კი მსუბუქი განწყობის გამომხატველ, ლექსებთან; ასეთი ლექსები კი ხალხში, ძირითადად, შაირების სახელითაა ცნობილი. მათი თემატიკა ძირითადად შემოიფარგლება სოციალური, საყოფაცხოვრებო და სატრფიალო მოტივებით; სასიმღერო რიტმი ყოველთვის ხალისიანია. არ არის აუცილებელი, რომ შაირი უთუოდ დაცინვას შეიცავდეს ან იუმორისტული იყოს, მაგრამ თითქმის ყოველთვის თავშესაქცევი, გულისგადასაყოლებელი ლექსია.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შაირს სხვადასხვა სახელწოდება აქვს, ზოგჯერ ერთსა და იმავე კუთხეში ორი ან რამდენიმე სახელწოდებაც გააჩნია. ქართლში ორ ტერმინს ხმარობენ: "შაირს" და "ლექსს":

ნახევარ კოდი პური მაქვს,
იმ თქვენს წისკვილზედ ჩამოვფქვი,

აბა, თუ კაი ბიჭი ხარ,
მოდ, შ ა ი რ ი გამოთქვი!

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 236)

უფრო იშვიათია შაირის ქართლური სინონიმი – **ლ ე ქ ს ი**:

ასე გონიათ ბიჭებსა,
ლ ე ქ ს ე ბ ი გამომეღია,
ერთი გუდა გავათავე,
ორიც პირმოსახსნელია.

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 236)

შაირების შესრულების პროცესს ქართლში ეწოდება **შ ა ი რ ო ბ ა**
ან **ლ ე ქ ს ო ბ ა**:

ვიღექსოთ, ბიჭო **გ ი ლ ე ქ ს ო თ**,
მანამ მამალი ყიოდეს,
ისე გაგიხდი საქმესა,
კბილებში ოფლი გდიოდეს.

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 236)

გურიაში შაირებს უცხოური გავლენით “**ე უ პ ლ ე ტ ე ბ ს ა ც**”
უწოდებენ. კახეთში და იმერეთში, როგორც წესი, ამ ჟანრის ნიმუშები
შ ა ი რ ე ბ ა დ არის სახელდებული:

წნულის სახლი გავაკეთე,
ზედ დამიწყევია იფნები,
შენ რომ **შ ა ი რ შ ი** მაჯობო,
მე რაღა ბიჭი ვიქნები!

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 237)

როგორც მკვლევარი ჯონდო ბარდაველიძე მიუთითებს, “შაირი, რო-
გორც ჟანრის აღმნიშვნელი ტერმინი, თვით ხალხის წიღშივე ჩამოყა-
ლიბდა და აღნიშნავს საღალღობო ხასიათის ერთსტროფიან სასიმღერო
ლექსებს” (ბარდაველიძე, 1073: 237).

იოანე ბატონიშვილი, როგორც ბევრი სხვა ფოლკლორული ნიმუშის,
ასევე შაირების პირველ ჩამწერადაც გვევლინება. უფრო ადრინდელი ჩა-
ნაწერი შაირისა დღემდე არ მოგვეპოვება, მაგრამ „კალმასობაში“ მოტა-
ნილი შაირების რაფინირებული ფორმა, მისი ხალხური სისადავე და
უშუალობა ნათელს ხდის, რომ ეს ჟანრი მე-19 საუკუნის დასაწყისშიც
საკმაოდ ხანდაზმული უნდა ყოფილიყო.

ბუნებრივია, ყველა მცირე მოცულობის ლექსი შაირი არ არის. შაი-
რის სპეციფიკა, როგორც აღვნიშნეთ, ძირითადად მისი საღალღობო ხა-
სიათია, რაც საშუალებას იძლევა შაირი შეიქმნას ყოველგვარ სიტუა-
ციაში, ყოველგვარ თემაზე და ამიტომაც არის, რომ ქართულ ზეპირ-

სიტყვიერებაში შაირების თემატიკა განუსაზღვრელია. გვაქვს სატრფიალო, საგმირო, საყოფაცხოვრებო, სოციალური ურთიერთობის ამსახველი, საღაღობო, საზნეობო და ა. შ. შაირები; ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში ჭარბობს სატრფიალო ხასიათის გაშაირებანი. სატრფიალო შაირებია:

* * *

ქალმა სთქვა: კარგსა ჭაბუკსა
სიცილით შევეპარები,
მოვაკვლევინებ სურვილსა,
ახლოს არ გავეკარები.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 385)

* * *

გაზაფხულისა პირზედა
ჩიტმა დაიწყო გალობა,
დამადნე სანთელივითა,
დაიწვას შენი ქალობა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 386)

* * *

ბაბუჩი და წინდა
წყალში ჩამიცვინდა.
სიდედრო, ნუ გეწყინება,
შენი გოგო მინდა.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 117)

* * *

გოგოვ, შენი წელი წმინდა,
მომიქსოვე ჭრელი წინდა.
შენი ძმაი ყაინათ მინდა,
შენი თავი ცოლათ მინდა.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 118)

* * *

გოგოვ, შენი შარიშური,
მითხარ, თუ ხარ დანიშნული.
არ დამტანჯო, გეხვეწები,
შენკენ მორბის ჩემი სული!

(აჭ. ხ. პ., 1969: 118)

სატრფიალო შაირებით მდიდარია ისტორიული საქართველოს ძირძველი კუთხეების – შავშეთის, კლარჯეთის, ტაოს – და თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონში მცხოვრები ქართველი მუჰაჯირების

შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაც. შავში შეყვარებული უმღერის
სატრფოს:

გაღმა სერში ქათამი
მივა და მიკაკანებს;
მე შენ რომ დიგინახავ,
გულში გამაკანკალებს.

(შიოშვილი, 2016: 241)

კლარჯ მიჯნურს ყველგან გულისსწორი აგონდება:

ღელეში თეთრი ქვა,
ხელი დავეყ, არ ამყვა;
ლამაზავ, შენი სევდა
ჰაცხა წვეველ, იქ წამყვა!

(შიოშვილი, 2017: 343)

ტაოელი შეყვარებული კი ასე მიმართავს თავისად დაგულვებულ
გოგოს:

თაზე შენი დეკეული,
მაგან რა'ნდა მეღწველოს?
შენ – გაღმი, მე გომოდმი,
გულმა რა'ნდა მეღსვენოს?

(შიოშვილი, 2018: 126)

ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაც მდიდა-
რია სატრფიალო შაირებით. კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავალი გულ-
გახსნილად ეუბნება სატრფოს:

გედცინე, გამაცინე,
ნუ ხარ დერდიანი!
გამოდი, წიგიყვანო,
თუ ხარ ჩემი დარი!

(ფაღავა, 2016: 366)

სატრფიალო შაირებში ხშირად მსუბუქი იუმორიც გამოერევა:

ამოდუღდი, მარგალიტო,
ნაგუბარში ჩადექ, წყალო,
არც ისეთი ლამაზი ხარ,
როგორც ინაზები ქალო!

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 239)

ანდა:

ვაჟო, ეგ შენი ქებაო
არა ვთქვა, არ იქნებაო.
პურის ჭამაში მარდი ხარ,
საქმეზე წელი გწყედაო.

შავში ვაჟი აფრთხილებს გულზედად სატროფოს:

ზემთო-ზემთო ნუ მიხვალ,
ქომთო ჩამოარდები!
მემრე შენ, შეყვარულო,
ხელში ჩიმივარდები!

(შიოშვილი, 2016: 240)

საყოფაცხოვრებო შაირებში აქცენტი გამახვილებულია ოჯახურ ურთიერთობაზე:

არ ვიცი, დანა მრუდია,
არ ვიცი – დანის ტარია,
არ ვიცი, ქალი არ ვარგა,
არ ვიცი – ქალის ქმარია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 387)

ძალზე მრავალფეროვანია რძალ-დედამთილის, რძალ-მულის ურთიერთობის ამსახველი შაირები:

სახლი კისერ ღობიო დავრგე,
შამუურიგე ხაშარიო;
დედამთილმა გამიბღეზლა,
ადარ შესკდა ვახშამიო.

(აჭ. ხ. პ., 1989: 90)

ანდა:

დედამთილი კვდებოდა,
გობ-საცერი რჩებოდა;
დედამთილი მიყვარდა,
ფიცრით გარეთ მიმყავდა.

(აჭ. ხ. პ., 1989: 90)

საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, შავშურ საყოფაცხოვრებო შაირებშიც გამოთქმულია საყვედური დედამთილის მიმართ:

ბოსტანშია ღობიო,
იმა უნდა ხაშარი;
გამოვსილ დედამთილმა
არ მომართვა ვახშამი.

(შიოშვილი, 2016: 254)

არც კლარჯელი რძალი “ჩამორჩება” დედამთილის საყვედურში:

სახლის უკან ვაზიო,
დედამთილი ჯაზიო:
იმას რძალი არ უნდა,
შვილი მოკდეს, რაზიო.

(შიოშვილი, 2017: 359)

მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლების საყოფაცხოვრებო შაირებშიც გაისმის დედამთილისადმი უკმაყოფილება:

დედამთილი კერასა
ატარტარებს ენასა;
კარგ საჭმელებს გააკეთებს,
წაგვაყრევებს ყველასა.

(შიოშვილი, 2017: 274)

სოციალური ურთიერთობის ამსახველ შაირებში წარმონეწილია ქართველი ხალხის ცხოვრების ყველა ნიუანსი, სოციუმში მიმდინარე ყოველი მოვლენა. ბატონყმური ინსტიტუტის მანკიერებას გამოხატავს შაირი:

მუცელი აზნაურისა
ადლი და ნახევარია,
საწყალი გლეხი კაცისა
არც იმის ნახევარია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 390)

ანდა:

დასაქცევი მებატონე
ჩამოივლის ვარიანსა,
წიოკობას აუტეხავს
ქათამსა და ვარიასა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 390)

ან კიდევ:

ქართლი იმისთვის დავაგდე,
თოვლს დასდებს, აღარ აიღებს,
რაც რომ მოსავალი მოვა,
ყველას ბატონი წაიღებს.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 390)

სოციალური ურთიერთობის ამსახველ შაირებში კულაბზიკა აზნაურის კომიკური სიტუაციაა აღწერილი:

აზნაურობა მიყვარდა,
გვერდზე დახურვა ქუდისა,
სოფელში გავლა-გამოვლა,
ყველგან ატეხა ჩხუბისა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 390)

მრავალი შაირი შეიქმნა საბჭოურ ეპოქაში. მათი თემებია: ბელადები, კოლექტივი, კულაკობა, ტრაქტორი, კომბაინი და ძველი და ახალი ცხოვრების შეპირისპირება.

ფილოსოფიურ შაირებში განზოგადოებულია ცხოვრებაზე დაკვირვებით მოპოვებული გამოცდილებანი და ჩამოყალიბებულია გარკვეული აფორისტული შეგონებები:

ნამუსისათვის გამოვა
ულვაშია და წვერია;
რა უნდა ელაპარაკო,
როცა კაცს არა სცხვენია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 392)

ანდა:

თუ მოყვარე ხარ, მიმოყვრე,
კალთა გავაბათ, კალთასა,
მტერი ხარ? შემატყობინე, –
ან მთას დაგხვდები, ან – ბარსა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 393)

ან კიდევ:

დავბერდი, მშვილდი ძირს დავდე,
ისარი, კილოწითელი;
სირცხვილს უფრთხილდი, ვაჟო,
არ მოგიხაროს კისერი!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 392)

მეორე მსოფლიო ომის თემატიკის შაირებში გამოთქმულია ღრმა ოპტიმიზმი ჩვენი ხალხისა, რწმენა გამარჯვებისა და ფაშისტებისადმი ზიზღი:

დედას გიტირებ, ფაშისტო,
ცხენს ფეხი მოგიტეხეო!
რაც შენ აქედან წაიღო,
ბერლინში დაიკვებეო!

(ბსუქცფა)

ცნობილი ქართული ხალხური შრომის სიმღერა – “... კამეჩი წევს და იცოხნის...” – ფაშისტური გერმანიის დამარცხებისთანავე ამგვარად ტრანსფორმირდა:

პიტლერი წევს და ოცნებობს,
თავი მოსკოვში ჰგონია,
აფეთქებული ტანკები
გამარჯვებული ჰგონია.

(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 243)

ქართულ ხალხურ შაირთა დიდი ნაწილი საღალღობო ხასიათისაა. ეს ის უბანია ეროვნული ფოლკლორისა, რომელსაც შოთა რუსთველი უწო-

დებდა "სანადიმო, სამღერეულ, ამხანაგთა სათრეველ" ლექსებს. ამგვარები:

მაღლა ისარი ვისროლე,
აიღურსა, დაიღურსა,
რალა უნდა ვეშაირო
შენისთანა მაიმუნსა!
(ბსუქცფა)

ანდა:

ტყეში შევალ შევიტრები,
გამოვიტან შქერსა.
რალა უნდა ვეშაირო
შენისთანა შტერსა!
(ბსუქცფა)

ან კიდევ:

ვიღექსოთ, ბიჭო, ვიღექსოთ,
სანამ მამალი ყიოდეს,
ისე გაგიხდი საქმესა,
კბილებში ოფლი გდიოდეს!
(ქ. ხ. პ. შემ., 1973: 236)

სალადობო შაირები სრულიად უმტკივნეულოდ, იუმორისტულად გადმოსცემს მეღექსეთა პაექრობას, რომლის დამთავრების შემდეგ არცერთ მხარეს გულში ხინჯი არ უნდა დარჩეს. ამგვარი შეჯიბრი ერთგვარი დემონსტრირებაა გონებასახვილობისა და სიტყვამტკევერობისა.

ქართულ ხალხურ შაირებში მთელი სისრულით აისახა ჩვენი ხალხის გონებრივსა და სულიერ საღაროში დაუნჯებული ზნეკეთილობა. ხალხური მოღექსენი მოქნილი შაირით დასცინიან ყოველგვარ სიავეს, სიმდაბლესა და უკეთურებას; ამავე დროს, ქება-დიდებას უძღვნიან ადამიანთა ზნემაღალ თვისებებს. ამდენად, ფორმით მცირე, მაგრამ თემატურად და შინაარსობრივად მდიდარი და მრავალფეროვანი შაირები, ისევე, როგორც ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ყველა სხვა ჟანრი, მიზანმიმართულად ემსახურება ზნეობრივი ტრადიციების ჩამოყალიბება-განმტკიცებას, სოციუმის აღზრდას.

თავი XIV. ანდაზა და სიტყვის მასალა

§1. ანდაზა

ქართული პოეტური ფოლკლორის ფორმით მცირე, მაგრამ თავისი შინაარსითა და მოცულობით გრანდიოზული ჟანრი ანდაზა (ლათ. – proverbium), რომელშიც მოკლედ, ლაპიდარულად, უმეტეს შემთხვევაში პოეტურად, არის თავჩენილი საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული ხალხური სიბრძნე, მარჯვედ ემსახურება ადამიანთა მოძღვრის კეთილშობილურ საქმეს. პროფესორი ქსენია სიხარულიძე ანდაზას ასე განმარტავს "ანდაზა სასაუბრო ენაში შესული აზრის ძლიერად გამომხატველი პოეტური ფორმულაა" (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 87). პროფესორი ზურაბ კიკნაძე ანდაზას სიბრძნის პოეზიას უწოდებს (კიკნაძე, 2008: 324).

ანდაზისეული აზრის სიღრმე აღნიშნულია ხალხურ ტერმინოლოგიაშიც. ქართველი ხალხი მას უწოდებს "აზრის ქობს", "სიტყვის მუხლს", "სიტყვის ძალა", "გლეხის იარაღს" და სხვა. ანდაზის შემსწავლელ მეცნიერებას ანდაზათმცოდნეობა, ანუ პარემიოლოგია (ბერძნ. – paroimia - ანდაზა) ჰქვია.

ანდაზა თემატურად მრავალფეროვანია. იგი სინამდვილის გონება-მახვილური განზოგადება, დამრიგებლობითი შინაარსის იუმორისტულ-სატირული ხასიათის თქმავ; ანდაზათა უმრავლესობა რაიმე საყოველთაოდ მიღებულ ნორმას ან პრაქტიკულ კონცეფციას გამოხატავს. თუ ანდაზა გამოირჩევა განსაკუთრებით დახვეწილი სტილით, მას აფორიზმი ეწოდება. ანდაზები ხშირად ნასესხებია სხვადასხვა ენებიდან და კულტურებიდან და ზოგჯერ ერთ ენაზე მეტი წყაროდან მომდინარეობს, რამდენადაც ზეპირსიტყვიერების ეს მოქნილი ჟანრი საუკეთესოდ მონაწილეობს სხვადასხვა ხალხთა კულტურულ დიალოგში.

ანდაზით გამოხატული სიბრძნე ცხოვრებისეული სიტუაციის დასახასიათებლად გამოიყენება. ანდაზის ძირითადი დანიშნულებაა გარკვეული შეგონება, ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფა-წონასწორობის უზრუნველყოფა. ზეპირსიტყვიერების ეს ჟანრი ხატოვანი სიტყვა-თქმების სფეროს განეკუთვნება და ერის ინტელექტუალური მოწიფულობისა და მხატვრული აზროვნების პოტენციის მაჩვენებელია. ნებისმიერი კულტუროსანი ერი გამოირჩევა ანდაზათა სიუხვითა და მრავალფეროვნებით. ამ მხრივ არც უძველესი ცივილიზაციის ქვეყანა – საქართველო წარმოადგენს გამონაკლისს. ქართველი ერის წიაღში ცხოვრებაზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად შექმნილი ეს ბრძნული ფორმულა საინტერესო მხატვრულ ძეგლს წარმოადგენს. როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს,

“ანდაზა წმიდა ფოლკლორული ჟანრია. ლიტერატურაში მას ანალოგი არა აქვს. თუ კიდევ შესაძლებელია ხალხური ლექსის შექმნის თუ ასპარეზზე გამოჩენის დროის დადგენა, ანდაზის შემთხვევაში ამას ვერ შევძლებთ, იმდენად ჩაწნულია იგი ენის წიაღში. იგი ენასთან ერთად არსებობს, მასთან არის სისხლხორცეულად დაკავშირებული. ყველა ნიშანი ფოლკლორისა... თავისი წმიდა სახით ახასიათებს მას – აბსოლუტური კოლექტიურობა, რომელიც არავითარ ადგილს არ უტოვებს ინდივიდუალურს, აბსოლუტური ანონიმურობა, რომელიც პრინციპულად გამორიცხავს ავტორის არსებობას, ვარიანტულობა, რომლის დიაპაზონი სცილდება ეროვნულ და, შესაბამისად, ენობრივ საზღვრებს... თუმცა ის ენისა და ფოლკლორის ზღვარზეა და, ამდენად, მხოლოდ ეროვნულ (ეთნიკურ) ნიადაგზე არსებობს. ის იბადება და ცოცხლობს ყოველდღიურ ყოფაში ენის, როგორც მეტყველების, აქტუალიზაციასთან ერთად” (კიკნაძე, 2008: 324). ჩვეულებრივი მომხმარებელი ანდაზას ვერბალური კომუნიკაციების დროს აზრის ადეკვატურობის და მისაწვდომობისათვის იყენებს. იგი რიტორიკაში, მჭევრმეტყველებაში ავტორიტეტის მოხმობის ცნობილ ხერხს მოგვაგონებს. ადამიანი როგორც კამათში იყენებს ავტორიტეტულ მოსაზრებას თავისი პოზიციის გასამყარებლად, ასევე, ანდაზას საუბარში ამა თუ იმ დებულების, თეზისის გასამყარებლად მოიშველიებს და, როდესაც საუბარში ასეთ საჭირო ანდაზას აღმოაჩენს, ეს მის ინტელექტუალურობასა და ენის კარგად ცოდნაზე მიგვანიშნებს, რამდენადაც ანდაზას, არაკის მსგავსად, სემანტიკური ორმაგობა – ნართაულობა, ანუ გადატანითი მნიშვნელობა, ახასიათებს.

ფოლკლორულ ჟანრთა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, ანდაზას არასოდეს ჰქონია გართობის ფუნქცია; იგი არც მძიმე შრომის შესამსუბუქებლად და არც გრძელი ღამის შესამოკლებლად სრულდებოდა; ანდაზა ყოველთვის იყო და არის აზრის ღრმად, სხარტად და მოკლედ გამოხატვის იარაღი. ამით აიხსნება მისი მომხიბლველი მაღალმხატვრობა, რასაც მუდამ დიდი შეფასება ეძლეოდა და ეძლევა. XIX საუკუნის საქართველოში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მედროშე ილია ჭავჭავაძე პროგრესულ-დემოკრატიული იდეების გასავრცელებლად ფართოდ იყენებდა ანდაზებს. "კაცია-ადამიანის" შესავალში მან დიდებულად შეაფასა და მოხდენილად, მორგებულად დაახასიათა ზეპირსიტყვიერების ეს ჟანრი და მისი შემქმნელი ხალხი. ნაწარმოების ეპიგრაფად წამძღვარებულ ანდაზას – "მოყვარეს პირში უძრახე, მტერს – პირს უკანო" – ილიამ მოაყოლა ამ ბრძნული დარგის დახასიათება: "სადა ხარ ეხლა, ამ გონიერის სიტყვის მთქმელო? ვიცი, სადაცა ხარ: ხალხში ხარ, უხილაო, და ხალხისა ხარ. ისიც ვიცი, რაცა გქვიან: შენ

ხალხის გენიას გეძახიან. ისიც ვიცი, რა თვისებისა ხარ: შეუცდომელი და ყოველთვის მართალი ხარ..." (ჭავჭავაძე, 198: 269).

ქართველ ხალხს ლექსიც კი გამოუთქვამს ანდაზის მაღალმხატვრულობასა და ღრმააზროვნებაზე:

ანდაზა მითხარ, ძმობილო,
ანდაზა აზრის ქობია,
სიტყვა ხორცია ამ ქობში,
მინდიას მოხარშულია;
ვინც იმას შესჭამს, ღმერთმანი,
ლექსის მთქმელზედა მჯობია.

(სიხარულიძე, 1960: 313)

ტერმინი "ანდაზა" მცირე ჟანრის ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების აღმნიშვნელად შედარებით გვიან უნდა ქცეულიყო. მე-17 საუკუნის ლიტერატურულ ძეგლში – სულხან-საბა ორბელიანის "სიბრძნე სიცრუისაში" ანდაზები უხვად გვხვდება, ოღონდაც მწერალი მათ შესახებ ასე ამბობს: "არაკად თქმულაო"; საკუთრივ არაკიც იმავე ტერმინით აქვს აღნიშნული სულხან-საბას. განმარტებით ლექსიკონში ("სიტყვის კონა") ანდაზის მიმართ მას მითითებული აქვს: "მაგალითთან ნახე", მაგალითი კი ანდაზად არის განმარტებული (ორბელიანი, 1966: 53). ტერმინი "ანდაზა" ქართული წარმოშობის არ არის. ამ სიტყვას მეცნიერები სპარსულიდან შემოსულად მიიჩნევენ. სპარსულ ენაში "ანდაზე", "ანდაზ" გამოყენებულია სხვადასხვა ნიუანსით; მათ შორის, "ანდაზე" ნიშნავს საზომს, მაგალითს. ნართაული ნათქვამის საზომის, მიხვედრის აღმნიშვნელი ტერმინის გაგებით "ანდაზა" მე-17 საუკუნის შემდეგ დამკვიდრდა; წინააღმდეგ შემთხვევაში სულხან-საბა ამ ტერმინსაც გამოიყენებდა და განმარტავდა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძველ წერილობით ძეგლებშიც (ი. პეტრიწთან) "ანდაზა" აღინიშნებოდა ტერმინით "იგავი".

ანდაზის მიმართ ქართული საზოგადოების ინტერესი ყოველთვის დიდი იყო. ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული, პირველი ანდაზების თაემოყრა სტატიის სახით ("ხალხური ანდაზები") წარმოგვიდგინა რაფიელ ერისთავმა 1871 წელს ჟურნალ "კრებულში". იმ დროს გავრცელებული იყო ფოლკლორული ჟანრი ნაკვესები. ნაკვესი მახვილგონივრულია, მაგრამ იგი ანდაზას ვერ შეედრება. ნაკვესი უფრო მეტად მიბმულია თავის წარმომშობ კონკრეტულ სიტუაციასთან, ანდაზა კი სიტუაციის მოდელთან, პარადიგმატიკასთანაა დაკავშირებული. ანდაზას წარმომავლობის სამი წყარო აქვს:

1. ცხოვრებისეული პრაქტიკა, ანუ ადამიანი მისდაუნებურად, ამა თუ იმ მოვლენის ანალიზისას, ქმნის ანდაზას და წარმოთქვამს, მერე ვიღაც მოისმენს, გაიმეორებს და ასე გავრძელდება პროცესი.

2. ანდაზის მნიშვნელოვანი წყარო არის ლიტერატურა, მწერლობა, თვით ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებიც. ნიჭიერი მწერლისა თუ სახალხო მოქმელის გამონათქვამი, რომელსაც შეიძლება მაქსიმა ვუწოდოთ ან აფორიზმი, მოგვიანებით ანდაზად იქცევა ხოლმე. ჩვენში, „ვეფხისტყაოსნის“ დიდი პოპულარობის გამო, შოთა რუსთველის აფორიზმები ანდაზებში არ გაითქვიფა, თორემ “ლეკვი ღომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია” თავისი ორწევრა შემადგენლობით ანდაზაა.

3. ანდაზის წარმოქმნის ერთ-ერთი პირობა უცხო ენის, სხვადასხვა კულტურათა ურთიერთგავლენა, ანუ მათი დიალოგია, რამდენადაც ხალხები მეზობლობენ და ერთმანეთზე კულტურულ ზეგავლენასაც ახდენენ, რის შედეგადაც ანდაზა სრულიად ბუნებრივად გადაღ-გადმოდის ერთმანეთში და ვრცელდება.

როგორც მკვლევარი ფიქრია ზანდუკელი აღნიშნავს, ანდაზათა დიდი ნაწილი “გარემო სამყაროზე და სოციალურ-ისტორიული პირობების სხვადასხვა მოვლენებზე ადამიანის უშუალო დაკვირვების შედეგად არის წარმოშობილი, ეს უკანასკნელი ქართული ანდაზების გაჩენის მთავარი გზაა” (ზანდუკელი, 1980: 190).

ანდაზის გავრცელების ფორმა უმეტესად ზეპირია. მართალია, არსებობს ანდაზათა ტექსტების მეცნიერული მიზნით გამოცემები, მაგრამ მისი ცხოველყოფილობა და დიდი ძალა იმაშია, რომ ხალხს ზეპირად ახსოვს და მას იყენებს ყოველდღიურ სასაუბრო მეტყველებაში. ადამიანი რაც უფრო მეტად მიმართავს ანდაზას, ცხადია, მისი მეტყველება უფრო ლაკონური და შინაარსობრივია, რადგან ანდაზა ხშირად ისეთი შინაარსის მქონეა, რომლის გადმოცემასაც რამდენიმე გვერდი სჭირდება. მაგალითად, ანდაზის – “არა შეჯდა მწყერი ხესა, არა იყო გვარი მისი” – შინაარსობრივი გაშლა რომ მოვიწადინოთ, შესაძლოა, დიდი რომანიც კი გამოგვივიდეს ჯერ იმის ახსნით, რატომ მწყერი, შემდეგ მისი ხეზე არშეჯდომის მიზეზი; მეორეც, რატომ არის მწყერის ქმედებასთან დაკავშირებული ადამიანის იმდაგვარი საქციელი, რომელსაც ის იმიტომ ვერ და არ სჩადის, რომ მას ჯიშით, მოდგმით არ უწერია; ანუ ადამიანს რაც არ აქვს ჩვევასა და გენეტიკაში, დაახლოებით იმას რომ ვერ ჩაიდენს და ვერც ვერასდროს გააკეთებინებ. ანდაზა კი ამ სათქმელს ძალიან მოკლედ გადმოსცემს. ბუნებრივია, როდესაც ამას ვამბობთ, არც მწყერი გვიდგება თვალწინ, არც მისი აფრენის და ხეზე შეჯდომის წარუმატებელი მცდელობანი; ამ დროს ადამიანის ცნობიერებაში შემოდის დასრულებული სურათი – სახე-სიმბოლო, რომელიც რაღაც ადამიანურ უნარსა და თვისებებზე მიგვითთებს; ამაშია ანდაზის იგავური, ნართაული ძალა.

ანდაზა გენეტიკურად ორწევრიანი გამონათქვამია, რაც არქაული ხერხია: პირველ წევრში პირობა, მეორეში კი შედეგია წარმოდგენილი. XIX საუკუნის ბოლოდან (და ეს მარტო ქართული ანდაზის ხვედრი არ არის), ის ორწევრიანობას კარგავს და ხდება მისი ერთწევრამდე დაყვანა. იმავე, მწვერის ანდაზაში დღეს ქართველი ამ ფრაზას “არა შეჯდა მწვერი ხესა” – მოიმარჯვებს, მეორე ნაწილს კი აღარ ამბობს. ეს იმიტომ კი არ ხდება, რომ ანდაზამ დაკარგა მხატვრული ღირსება, არამედ იმიტომ, რომ ადამიანი მას ზეპირად ინახავს, მოქმედს ზედმეტად მიანიხნა მისი დაბოლოება და გულისხმობს, რომ მეორე ნაწილი ყველამ იცის. ანდაზათა ერთი ნაწილი გართიმულია, მაგრამ რითმა არ არის ანდაზის არსებითი და აუცილებელი ნიშანი, თუმცა, სადაც იგი ჩნდება, დამატებით ექსპრესიულობას ანიჭებს ტექსტს. იგივე ითქმის ალიტერაციასზე, რაც არცთუ იშვიათია ანდაზებში – “მადლი მატლად იქცაო”; “ახნაური ჭადს არა ჭამს, მოშივდება – ჭირსაც მამჭამს”; “კაცი კაცი-თაო, ღობე ქაცვითაო”; “როცა ხორცი გავაო, გავაც დუმად გავაო” (ვარიანტი: “ვისიც გავა გავაო, კანჭიც გავად გავაო”); “რაც არ გერგება, არ შეგერგება” და სხვა მრავალი (კიკნაძე, 2008: 327).

ანდაზაში გამოხატულია სამყაროზე დაკვირვების შედეგად მიღებული ცოდნა, რასაც ადამიანი, საზოგადოება გამოცდილების შედეგად განაზოგადებს, თუმცა, ანდაზაში მთავარი და გადამწყვეტია, თუ როგორ არის დაცული და მიწოდებული ეს სიბრძნე. ანდაზა სიბრძნეს იგავურად, ნართაულად, მეტაფორულად, ჩაშიფრულად ინახავს.

ანდაზა ზოგჯერ ერთი წინადადებაა, მაგრამ თავისი შინაარსობრივი და მხატვრული ტევადობით უკვე სრულქმნილი მხატვრული ნაწარმოებია, რომლის რეალიზაცია ხდება სოციუმში შექმნილ ამა თუ იმ სიტუაციაში, რომელიც მოითხოვს გარკვეულ რეაგირებას, პასუხს, ახსნას; ეს რეაგირება კი ხშირად ლოგიკური პასუხია სიტუაციაზე და საბოლოოდ მის შეჯამებას, დასკვნას წარმოადგენს; “თითოეულ ყოფით სიტუაციას თავისი ანდაზა აქვს მომარჯვებული და ყოველი ანდაზა პოტენციურად თავის შესატყვის სიტუაციას გულისხმობს; სიტუაციას თავისი შესატყვისი ანდაზის მოლოდინი აქვს” (კიკნაძე, 2008: 330).

მიუხედავად დამრიგებლური ხასიათისა, მცდარია აზრი იმის თაობაზე, თითქოს ანდაზა აუცილებლად წარმოადგენს სიბრძნეს (სახალხო სიბრძნეს) ან გვაწოდის პროგრესულ მორალურ-ეთიკურ ნორმას. გვხვდება მაგალითები იმისა, როცა ანდაზა ეფუძნება უმეცარ, მაგრამ ხალხში გავრცელებულ საერთო აზრსაც. არ არის გამართლებული ანდაზის ჩართვა ბავშვთა აღმზრდელობით პრაქტიკაში ახსნისა და დასაბუთების გარეშე. მაგალითი: ანდაზაში – “გემოვნებაზე არ დაობენ” – მოყვანილი აზრი თითქოს გვანიჭებს თავისუფლებას შემოქმედებაში, მაგრამ, ამავე

დროს, იგი გვათანაბრებს უმეცრებასთან, გაუნათლებელ საზოგადოებასთან, არაკომპეტენტურობასთან, მნიშვნელობას უკარგავს ჭეშმარიტ სილამაზეს და ამ გზით ირიბად ასრულებს უსამართლო ცენზურულ სამსახურს, შედეგად კი ზღუდავს პროგრესული პიროვნების თავისუფლებას. მიუხედავად ამგვარი იშვიათი გამონაკლისისა, ანდაზათა დიდი ნაწილი სწორედ სიბრძნეს გვასწავლის და გვმოძღვრავს. მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, აღნიშვნის ღირსია გმირობა-ვაჟკაცობაზე, მამულისადმი ერთგულებაზე მოუბარი ანდაზები, რომლებიც ყრმათა აღსაზრდელად, მათი სულისა და სხეულის გამოსაწართობად საუკეთესო საშუალებაა.

სამშობლოსადმი სიყვარულის და თავდადების ყოვლადძლიერი გრძნობა დიდებულად გამოხატეს ჩვენმა წინაპრებმა ანდაზაში, რომელიც ცოცხლად და მარჯვედ ემსახურება ყველა დროის ადამიანთა დამოძღვრის კეთილშობილურ საქმეს. მამული და მისდამი მსახურება პარემიული მეტყველებისათვის დამახასიათებელი ლაკონური, სხარტი ფორმით კიდევ უფრო ხელშესახები და საცნაურია ხალხისათვის. „ჩიტი სადაც დაიბადება, მისი ბაღდადიც იქ არისო“ – გვასწავლის ქართული ხალხური პარემია და მოგვაგონებს, რომ სამშობლოსა და დედის ცნებები განუყოფელია: „სამშობლო დედაა, უცხოეთი – დედინაცვალი“.

ქართული ხალხური ანდაზის თანახმად, სამშობლოს ერთგული, მშობელი ქვეყნის ინტერესების დამცველი ადამიანი ყველაზე დიდი პიროვნებაა, მას არც ჩინ-მედლები სჭირდება და არც სხვა რამ პრივილეგია: „სამშობლოს ერთგული უდიდგაროდაც დიდიაო“. მამულის ერთგულება მისი თავისუფლების დამოუკიდებლობის დაცვას გულისხმობს; თავისუფლების ფასი კი ქვეყნად არაფერია. აკი ამიტომაც გვიქადაგებს ქართული პარემია: „თავისუფლება სამოთხეაო“. თყვეობა, სამშობლოსგან მოწყვეტა და უცხო მხარეში თუნდაც ფუფუნებით ცხოვრება უდიდესი სატანჯველია ადამიანისათვის: „ჩიტი ოქროს გალიაში მაინც ტყვეაო“; „მთის ჩიტი მთას შეაკვდებაო“.

თუ სამშობლოს ერთგულ, მისთვის თავდადებულ შვილებს ხოტბას ასხამს ხალხური პარემია, მამულის ორგულსა და მოღალატეს სამარცხვინო ბოძზე აკრავს; მის ფეხქვეშ მიწა იწვის და უკან ხალხის წყველაკრულვა და რისხვა მიჰყვება: „მოღალატე რომ კალთაზე მოგეკაროს, კალთა მოიჭერიო“; „მიწა-წყლის გამყიდველი, მუხის ფოთოლს მისდგომოდაო“.

სამშობლო ქვეყნის ერთგული კაი ყმების, გულადი ვაჟკაცების ზნესრული ცხოვრება ქართული ხალხური ანდაზების უშრეტი წყაროა. გმირობა-ვაჟკაცობაზე, მამულისადმი ერთგულებაზე მოუბარი ანდაზები „ერთგვარი ძლიერი ზემოქმედების საშუალებაა ყველა დროის ყრმათა

აღსაზრდელად, მათი სულისა და სხეულის გაკაჟება-გამოსაწრობად” (შოთაშვილი, 1988: 11).

მამულის დამცველი ვაჟკაცის თვისებებია გულადობა, შეუდრეკლობა, სიმამაცე: „ვინცა ვაჟია, ჩოხა ჯაჭვია, ქული ნაბდისა – მუზარადია”; „ნუ შეგაშინებს მოყმესა გაბევრებაი მტრისაო”; „ვაჟკაცსა გული რკინისა აბჯარი – თუნდა ხისაო”; „არ უშლის ხმალსა სიმოკლე, ვაჟკაცსა – დაბალობაო”. ქედმოუხრელი, სამშობლოს მტრისათვის რისხვის დამცემი შვილის გაზრდაზე ოცნებობდა ქართველი დედა: „ბევრი რად უნდა დედასა, ერთი სჯობს სახელოვანიო”.

სამშობლოსათვის ბრძოლაში გამირულად სიკვდილი სასახელოა და საამაყო. გამირის სიკვდილს ხალხი მზის ჩასვლას ადარებს: „გამირის სიკვდილი მზის ჩასვენებას ჰგავსო”; „ვაჟკაცი რომ მოკვდება, სახელი დარჩება, ხარი მოკვდება და – ტყავიო”; „ლომის ნადგომზე ძვლები რჩება, კაი კაცისა – სახელიო”.

მამულის წინაშე ვალმოხდილად განვლილ სიცოცხლეს აქვს ფასი, თორემ ზოგი დღეში ათჯერ კვდება. ახდელ, მშიშარა, ქვეყნისათვის და საკუთარი თავისათვის გამოუსადეგარ გულნამცევათა შესახებ ამბობს ქართული ხალხური ანდაზა: „კაცი უნდა კაცი იყოს, არა – დიაცმაცუნაო”; „ვისაც სიკვდილი აშინებს, ის ცოცხლად კვდებაო”; „მშიშარა კაცი ორჯერ მკვდარიაო”; „გულადი სიცოცხლეში ერთხელ კვდება, მხდალი – ყოველდღეო”; მამულისადმი მსახურება პარემიული მეტყველებისათვის დამახასიათებელი ლაკონური, სხარტი ფორმითაა გამოსატული ანდაზაში: ”სამშობლოს ერთგული უდიდგეაროდაც დილიაო”.

ქართული ხალხური ანდაზები უდიდესი სითბოთი და მადლიერებით იხსენიებენ ხალხისათვის, ქვეყნისათვის სასიკეთო საქმიანობას: „ვინც ტყე გააშენა, დმერთმა დაამშვენაო”; „წყალზე ვინც გადო ხიდიო, იმან საქმე ქნა დიდიო”.

ქართული ფოლკლორული შემოქმედების ჯანსაღი პარემიული ნაკადი დაუცხრომლად ქადაგებს სიკეთის სამსახურს, მოძღვრავს ხალხს საუკუნეთა განმავლობაში გამომუშავებული ბრძნული შეგონებებით, ასწავლის, რომ ბოროტების გზა მოკლეა და ადრე თუ გვიან მას სიკეთე ამარცხებს. ბოროტებისა და სიკეთის ურთიერთდაპირისპირება ბოროტების გაკიცხვა-დაგმობა და სიკეთის ქადაგება ყოველთვის იყო და არის ხალხური ანდაზების ერთ-ერთი აქტუალური და საყვარელი თემა. „აკაცობა ლაფი არის ძნელად-ძნელი სატოპავიო”; „ღია გულში ეშმაკი ვერ იბუდებსო”; „კარგი ჰქენი, ქვაზე დადე, გაიარე, წინ დაგხვდებაო”; „მადლი ჰქენი, ქვას დადევი, გაიარე, წინ დაგხვდებაო”; „გაიარე – დადე, გამოიარე – დაგხვდებაო”; „ავსა ნუ იქ და ავისა ნუ გეშინიაო”; „ღვარძლის მთესველი ხორბალს ვერ მოიმკისო”; „ავის მსახური კარგი ვერ

იქნებაო”, – გვასწავლის ხალხური პარემია და დაჟინებით გვირჩევს, ვთესოთ სიკეთის თესლი, რათა სათანადო ნაყოფი მოვიმკოთ: „რასაც წამისვამ ხელზედა, იმას წავისვამ წვერზედაო”; „შენა, ჩემო სიკეთეო, საცა წავაღლ მიკეთეო”; „თვითონ სიფრთხილე სჭირდება, სხვას ვინც დაუგებს მახესაო”; „მზეს ვინც ტალახს ესერის, მასვე დაეცემაო”; „ნუ უთხრი სხვას ორმოს, თორემ თვითონ ჩავარდებიო”; „რასაც იფიქრებ სხვაზედა, აგიცხადდება თავზედაო” და სხვა.

შავშელი ჩვენებურების ზეპირსიტყვიერებაში შემონახული საანდაზო სიბრძნე გვიქადაგებს: “გონჯობიდან რამე არ გამუაო”; “ხორცი არ იჭმება, ქონიც არ იჭმება, ინსნობა კადაო”; “მეზობელ ქი დაჩხვერს, შენ ფუშზე ხელი’ნა დედღაო” (შიოშვილი, 2016: 288). კლარჯელთა ანდაზა კი გვასწავლის: “გავლაჲ ქვა ქვაზე დადგო, გამოვლაჲ დიგიხდებაო”; “ეფურტნე, ბუღდას მოხვდა, დეფურტნე – წვერსაო” (შიოშვილი, 2017: 399).

„...როცა შენ გასცემ მოწყალებას, დაე, ნუ ეცოდინება შენს მარცხენა ხელს, რას აკეთებს მარჯვენა” (მათე, 6.3), – გემოძღვრავს მაცხოვარი. არსებითად იდენტურია ქართული ხალხური ანდაზების სენტენციაც: სიკეთე უანგარო, ხალასი უნდა იყოს, თორემ „დამადლებული სიკეთე პრასის ფურცლებზეც არ დაიწერებაო”. კეთილი საქმე მაშინ არის სანაქებო, როცა სხვისთვის არის გამიზნული, თორემ მარტოდენ საკუთარი თავისათვის ჩადენილი სიკეთე ეგოიზმი და პატივმოყვარეობაა და ბოროტების ტოლფასად აღიქმება: „მეზობელს რო მუცელი ასტკივდება, შენც ხელი უნდა მოისვაო”; „თუ მარტო შენთვისა ხარ კეთილი, ისიც ბოროტებააო”; „სხვისთვის ორი უნდა ინდომო, რომ ღმერთმა შენ ერთი მაინც მოგცესო”; „კაცი სანთელივით სხვას უნდა უნათებდესო”. ეს უკანასკნელი ანდაზა მშვენივრად ეხმაურება ძველი ბერძენი ფილოსოფოსისა და ექიმის – ჰიპოკრატეს ცნობილ შთამაგონებელ სიტყვებს: „ექიმი სანთელია, სხვისთვის ანათებს, თვითონ კი იწვის”.

ხალხურ ანდაზათა ერთი ნაწილი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ადამიანში ორივე საწყისის – კეთილისა და ბოროტის – ელემენტები მოიპოვება („თვალი თვალს ვერ ნდობია, შუაში ცხვირი ამოსულაო”); ამდენად, პიროვნების აღზრდილობაზე, მის ზნესრულობასა და ხასიათის სიმტკიცეზეა დამოკიდებული, რომელი გრძნობა გაიმარჯვებს მასში, რომელი იქნება წარმმართველი: „თუ გული გულობს, სიკეთის ქნა ყოველთვის შეიძლებაო”; „თუ გული გულობს, ქადა ორი ხელით იჭმებაო”; „ადამიანმა წყენა უნდა დაივიწყოს, სიკეთე – არაო”; „სულგრძელობა ის არის, ავსა სიკეთით ვძლიოთო” და სხვა. ტოლერანტი კლარჯი გვირჩევს: “დუშმანიც ინსანიაო”; „ეს დუნდა ტყვილი დუნდაა, კად’ნა დედფიქრო” (შიოშვილი, 2017: 399).

ქართულ ხალხურ ანდაზებში ერთხმად არის დაგმობილი სიხარბე და გაუმაძღრობა; მითითებულია, რომ ამ მანკიერ, ქვენა გრძნობებს არასოდეს მოჰყოლია სიკეთე, რადგან ისინი მხოლოდ და მხოლოდ ბოროტებას თესავენ: „მეტისმეტი სიხარბითა მელამ თავისი კუდი მოიჭამაო“; „მოხარბებული კაცი ბრმა არისო“; „სიხარბემ რა ქნა და – ყველაფერი დაკარგაო“; „მსუნაგი არ სუქდებაო“; „ხარბის გულს მიწის მეტი რა გააძღებსო“. კლარჯული ანდაზა გვასწავლის: „ღორი ყანაში რომ შევა, გაძღობამდე ჭამსო“; „ტურა ცდება და თავი საქათმისკენ დამაჭერიეთო“ (შოიშვილი, 2017:400).

ხალხური ანდაზების თანახმად, სიკეთისა და ბოროტების გასაღები ადამიანთა ხელშია; პიროვნება თვით უნდა ამაღლდეს ქვენა გრძნობებზე, ძლიოს მაცდურს: „ეცადე, შენს თავს აჯობო“; „საკოცნელი პირი საფურთხებლად არ უნდა გაიხადო“; „ავიფურთხე – უღვაშს მოხვდა, დავიფურთხე – წვერებსაო“; „საძირკველში მრუდე ქვა მთელ კედელს გაამრუდებსო“ და სხვა.

ანდაზებში ერთმანეთს უპირისპირდება ბოროტი და კეთილი ადამიანი და ცალსახად არის გაცხადებული: „ავი ძაღლი სჯობია ავ კაცსაო“; „ავ კაცსა შორიდან შემოუარეო“; „ავი კაცი აქე და ერიდეო“; „ავი მეზობლისაგან ცეცხლიც ნუ გინდაო“; „ავისა კარგი ნუ გინდა, ნურც – მისი გამოსაგებო“. ეს უკანასკნელი შეგონება საანდაზო ლექსადაც არის გავრცელებული:

ბოქლომს გასაღები უნდა
თავისი მოსარგებელით;
ავისა კარგი ნუ გინდა,
ნურც მისი მოსაგებელი.

(ბსუქცვა)

ხალხი – პირუთვნელი მსაჯული ყოველგვარი ქმედებისა ბოროტებასთან, სიავკაცესთან უკომპრომისოა: „ნუ გეიარ გლახა კაცის გადებულ ხიდზე, წყალმა წაგიღოს ჯობიაო“; ადამიანური ბოროტებისა და სიკეთის ერთ-ერთ გამოვლინებად, ქართული ანდაზების მიხედვით, ენა (საუბარი) მიიჩნევა. ამიტომაც დაბეჯითებით გვმოძღვრავს ხალხური პარემია, ვემსახურეთ კეთილ საქმეს ხელითაც და ენითაც: „ტკბილი სიტყვით რკინის კარი გადებულაო“; „ტკბილი სიტყვით მთას ირემი მოიწველაო“; „გემრიელი სიტყვა გველს ყორედან გამოიყვანსო“ (ეს უკანასკნელი რუსთველისეული აფორიზმის გახალხურებაა). ანდაზების სიბრძნე, რომელსაც უხვად კვებავს ბიბლიური ჭეშმარიტებანი, ქადაგებს სიკეთის მსახურებას, რათა სიკეთითვე მიეგოს. „გველმა კბენა არ იცოდა და კაცმა ასწავლაო“, – გვიქადაგებს ჩვენი ბრძენი წინაპარი და

ადამიანის უპირველეს მოვალეობად ურთიერთსიკეთესა და ურთიერთზრუნვას გვისახავს.

კაცობრიობის ისტორიაში ძალზე იშვიათად ყოფილა ერთად ძალა და სამართლიანობა; ძალა თითქმის ყოველთვის თრგუნავდა სამართლიანობას, თუმცა ეს უკანასკნელი ხშირად ეურჩებოდა მას. ამდენად, ეს ორი ცნებაც ურთიერთშეურიგებელია და სიკეთე (სამართალი) – ბოროტების (ძალის) ჭრილში განიხილება. ქართული ხალხური ანდაზა გმობს ძალმომრეობას, როგორც სათავეს ყოველგვარი ბოროტებისას და აცხადებს: „ძალა მოვიდა და სამართალი ბანზე ააგდოვო“.

ქართული ანდაზები, რომლებშიც დაუნჯებულია ჩვენი ხალხის საუკუნოვანი გამოცდილებით გამომუშავებული სიბრძნე ყველა ეპოქაში ზნესრული ადამიანის ჩამოყალიბების მაღალმოქალაქეობრივ მისიას ემსახურებოდა. ანდაზებში ამ ჟანრისათვის დამახასიათებელი ლაპიდარულობით არის გადმოცემული ქართველი ხალხის ჯანსაღი შეხედულება ყოფნა-არყოფნის მარადიულ პრობლემაზე. სიკვდილის გარდაუვალობა და ლოგიკურობა ხალხმა შემდეგი ანდაზებით გამოხატა: „ყველანი სიკვდილის შვილები ვართო“; „სიკვდილი ყურს უკანა გვაქვსო“; „სიკვდილი და სიცოცხლე ძმები არიანო“; „სიკვდილმა თქვა: უმიზეზოდ ერთი კაციც არ წამიყვანიაო“ და სხვა.

სიკვდილისადმი შიში დაგმობილია ხალხურ ანდაზებში: „კაცი სიკვდილს ლამაზად უნდა შეხედესო“; „ამქვეყნად ორჯერ არავინ ცხოვრობს, მაგრამ ბევრს ერთხელაც არ უცხოვრიაო“; ლამაზად, ვაჟკაცურად სიკვდილი ლამაზად განვლილი სიცოცხლის ლოგიკური დასასრულია, ვაჟკაცისათვის კი სირცხვილის ჭამა იგივე სიკვდილია, ამიტომ გვაფრთხილებს ანდაზა: „საცა შერცხვები, ვაჟკაცო, თავიც იქ უნდა დამარხო“; „ვაჟკაცი საცა შერცხვება, მისი სამარე იქ არიო“; „საცა გაილახება, იქვე დაიმარხებაო“.

ზოგადქართულის მსგავსად, შავშური ანდაზების ერთ-ერთი მტკივნეული თემაა სიკვდილ-სიცოცხლის ძველი და მარად ახალი პრობლემა. შავშური პარემია პირდაპირ, შეუღალაზებლად აცხადებს: “ცხრა მერთე ქი გვიცდისო“ (შიოშვილი, 2016: 288) და ამით კიდევ ერთხელ აფრთხილებს ადამიანებს, ახსოვდეთ სიკვდილი, რათა ამქვეყნად მიზანმიმართულად და ზნეობრივად იცხოვრონ.

ქართველი ხალხის ჯანსაღი, მისაბაძი დამოკიდებულება პატიოსანი შრომისადმი, შრომით თავჩენილობის ტრადიცია დიდებულად აისახა ანდაზაში, რომელიც ცოცხლად და მარჯვედ ემსახურება ყველა დროის ადამიანთა დამოძღვრის კეთილშობილურ საქმეს, განამტკიცებს და მომავალ თაობებს ლაკონური, სხარტი, ლაპიდარული ფორმით გადასცემს საუკუნეთა მანძილზე მშრომელი ხალხის ხანგრძლივი გამოცდილების

შედევად შემუშავებულ ზნეობრივ-მორალურ კოდექსს. შრომა, არსობის პურის მოპოვება, ადამიანთა ზნეობრივი წვრთნის მძლავრი და უნივერსალური სკოლაა. შრომისმოყვარეობაზე, სიზარმაცის დაგმობაზე უამრავი ანდაზა შეუქმნია ქართველ ხალხს. მათში პირდაპირ თუ ალეგორიულად დაგმობილია გაურჯელობა, მუქთახორობა „ცუდად ჯდომა“ და შექცეულია გარჯილობა, აქტიური მოქმედება. ქართული ხალხური პარემიოლოგიური მემკვიდრეობის, ისევე როგორც ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრის, თანახმად, შრომა ადამიანის არა მარტო უპირველესი მოვალეობა, არამედ ღირსების საქმეც არის.

შრომისადმი ქართველი კაცის დამოკიდებულებას ზედმიწევნით გამოსატყვევებ ანდაზები: „კაცმა კაცისა თქვა, საქმემ – ორივესიო“; „მაღალ ხეს თავის ჩრდილით ზომავენ, კაცს – თავის საქმითაო“; „ბაღი თავად იტყვის მებაღის კაი კაცობასო“; „კაცი – საქმითა, ჩიტი – ფრთითაო“; „შრომა ადამიანის სარკეაო“; „ლაპარაკი რად უნდა, საქმე თვითონ ლაპარაკობსო“; „ჭკუა საქმით გამოჩნდებაო“; „სიტყვა უსაქმოდ მკვდარიაო“.

შრომა არსებობის უპირველესი პირობაა და ყოველგვარი ადამიანური ბედნიერების საწინდარია; ეს აზრია გატარებული ანდაზებში: „გადადებულ საქმეს კაი პირი არ უჩანსო“; „რკინა სანამ ცხელია, მანამ გაჭედდო“; „უშრომელი კაცისათვის წუთისოფელს არაფერი მიუციაო“; „გარჯის გარეშე მხოლოდ სიკვდილი მოვა კაცთანაო“; „რა რიგადაც იშრომებ, ისედაც იცხოვრებო“; „ბედნიერება შრომითა და ბრძოლით მოდისო“; „აღალი შრომა სიღარიბის მტერიაო“; „ბედ-იღბალს გამრჯელი მიეწევასო“; „მოაკლდეს მძინარესა, მიემატოს მღვიმარესა“; „ადრე ამდგარსა ყმაწვილსა ღმერთი უმზადებს სადილსა“; „ვინც დახედავს ფაცერსაო, ღმერთი იმას აძლევსაო“; „ვინც ხელს წაიკაპიწებსო, ხალათსაც ის გაივსებსო“; „ვინც აიკიდა გოდორი, იმან შეჭამა კოტორი“; „თითონ ავწევ გოდორსაო, თითონ ავჰკმეჭ კოტორსაო“, – ასე გვიქადაგებს ქართული პარემიოლოგიური მემკვიდრეობა, რომლის მტკიცე დევიზია: „საქმე სამარემდინაო“.

ქართული საანდაზო სიბრძნის მიხედვით, გარჯა-შრომა ყოველი ზნესრული ადამიანის მუდმივი თანამგზავრი უნდა იყოს: „ერთ დღეს რომ გამძღარი იყო, ორ დღეს უნდა იმუშაო“; „ერთი ვარდისათვის მებაღემ ათასი ეკალი უნდა გაზარდოსო“.

შრომაში ვითარდება და მტკიცდება პიროვნების მორალური თვისებები; შრომით ბრძმედში ხდება ადამიანის პიროვნების გამოკვეთა, სინდისისა და მოვალეობის გრძნობის ჩამოყალიბება. ამიტომაც მიუთითებს ხაზგასმით ქართული ანდაზა: „მუშა კაცი სიტყვაძუნწი და საქმეხევაერიელიაო“; „ფუტკარი თუ ბზუის, თაფლი მოაქვს, თუ ჩუმად არის, თაფ-

ლის მოტანაზე ფიქრობსო”; „გულად კაცზე მშრომელი სამი გაფრენით მეტიაო” და სხვა.

ანდაზების სენტენცია გვასწავლის, რომ ყოველგვარ საქმიანობას დროულად უნდა დაწყება, რადგანაც დროული თადარიგი კარგი დასასრულის საწინდარია: „საქმე წინ წაგდებული სჯობიაო”; „ერთი დღით ადრე დათესილს ერთი კვირით ადრე მოიძიკო”; „ზაფხულში დათესილი ღომი თოხის ყუას ამოჰყვებაო”; „ადრე ამდგარსა კურდღელსა ვერ დაეწევა მწვეარიო”; „ადრე ამდგომი შორს წავაო”; „სწორმა სწორს რითი აჯობა და – დილით ადრე ადგომითა ცოლითა და შვილითაო!”

სახვალიოდ გადადებული საქმე, შრომისადმი უპასუხისმგებლო და მოკიდებულება ქართული ხალხური ანდაზების მუდმივი საძრახისი და საკილაგია: „დღემეხვალე კაცსაო თოვლი მოადგა კარსაო”; „მედღეხვალე კაცს ხან უთოვს და ხან უწვიმს”; „გადადებული საქმე გადაგდებულიაო”; „სახვალიო საქმე დავიწყებულიაო”; „გადადებულ საქმეს კაი პირი არ უჩანსო”; „რკინა სანამ ცხელია, მანამ გაჭედეო” და სხვა.

ქართულ ხალხურ ანდაზათა გაეციცხვის ობიექტია საქმემორეული ადამიანი, რომელსაც თავი ვერ გაურთმევია დაკისრებული მოვალეობისათვის: „საქმეს უნდა ერეოდე, საქმე არ უნდა გერეოდესო”; „საქმემორეული მტერმორეულსა ჰგავსო”; „მტერმორეული სჯობია მამულმორეულსაო”; „საქმემორეულს მტერმორეულმა აჯობაო” და სხვა.

შრომა ბარაქის, სიმდიდრის წყაროც არის და ადამიანის ჯანმრთელობის საფუძველიც. მედიცინის მიერ საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ უქნარობა და უმოძრაობა ადამიანს აძაბუნებს, სასიცოცხლო ენერჯიას უშრეტს და ნაადრევად აბერებს. შრომა პიროვნების ინტელექტუალური, ფიზიკური და ზნეობრივი სრულყოფის ფაქტორია. შრომითი საქმიანობა ადამიანის ფსიქოლოგიურ-ფიზიკური ძალების რაოდენობრივი და თვისობრივი ცვლილებებისა და, ამდენად, მისი საერთო განვითარების აუცილებელი პირობაა. შრომის დროს ადამიანი არა მარტო ცვლის გარე სამყაროს, არამედ თავადაც იცვლება სასიკეთოდ. როგორც ფსიქოლოგები მიუთითებენ, ადამიანმა ხანგრძლივი დროის მანძილზე რომ არ შეასრულოს შრომითი აქტივობისათვის საჭირო ფსიქო-ფიზიკური მოძრაობები, იგი, როგორც ადამიანი, დაიღუპება, მისი ფსიქო-ფიზიკური სტრუქტურა გადაგვარდება... ამასვე ქადაგებს ქართული ანდაზების სიბრძნე: „უსაქმურობა ყველაზე მეტად აუძლურებს ვაჟკაცსო”; „საქმიანმა კაცმა თქვა: იმდენი ვერ მოვიცადე, რომ მოვმკვდარიყავიო”; „საქმის დაწყებამდე ასი მოკვდა, დაწყების შემდეგ – არც ერთიო”; „ვერც ერთი ზარმაცი ღრმა სიბერეს ვერ მიაღწევსო”; „ღმერთო მიშველეო და – ხელი გაიქნე და ნაშველები იქნებიო”.

მშრომელი, გამრჯე ადამიანის ხელში მიწა ნამდვილი მარჩენალი, სიუხვისა და ბარაქიანობის წყაროა, უქნარას ხელში კი ხრიოკ და უსარგებლო ადგილად იქცევა. ამაზე მიუთითებს ხალხური ანდაზების მრავლისმეტყველი შეგონება: „მიწა მშრომელის ხელში ოქროა, უმშრომელის ხელში – არაფერიო“; „მოსავალს უთქვამს: ვინც მოვლას მაკლებს, ის თავის ბედელს აკლებსო“ და სხვა.

ქართული ხალხური ანდაზების მუდმივი გაკიცხვის ადრესატია ზარმაცი და უქნარა ადამიანი, რომელიც საზოგადოებასაც ტვირთად აწევს და არც საკუთარი თავისათვის მოაქვს რაიმე სიკეთე. ეს თათქარიძისეული კომპლექსის ადამიანია, რომლის შესახებაც ქართული ანდაზა გვაუწყებს: „ზარმაცი კაცი ცხოველია დრო და უამის მჭამელიო“; „მრომაში ზარმაცი, ჭამაში – მამაციო“; ასეთი ადამიანის მიერ განვლილი ცხოვრება დაცლილია ყოველგვარი შინაარსისაგან, შორსაა ყოველგვარი ზნეობისაგან. ამგვარ უაზრო სიცოცხლეს ხალხური ანდაზა უპირისპირებს მშრომელი კაცის მიზანმიმართულ გარჯილობას და ამბობს: ზარმაცი კაცი სიცოცხლეს ფლანგავს, მშრომელი – ხარჯავსო“; „გამოუსადგვარი სიცოცხლე უდროოდ სიკვდილიაო“. არც ირონია და სარკაზმი დაუშურებია ხალხურ პარემიას უქნარა, ჭამა-სმას გადაყოლილი ადამიანის მისამართით: „ანდერძი აქვს მამა-პაპასა, არ მოვშლი ჭამა-ყლაპვასაო“; „ზარმაც კაცს თავისი ხელ-ფეხი ნათხოვარი ჰგონიაო“ და სხვა.

ხალხის მახვილ თვალსა და ყურს არ გამოჰპარვია ზარმაცისა და უქნარას უდროოდ დროსა და უადგილო ადგილას გამოჩენილი „სიბუჯითე“ და „თავგამოდება“ და ასეთი შემთხვევისათვის უთქვამს: „ზარმაცი სადამოზე გაბეჯითდებაო“; „ზარმაც მრთველს აღდგომას მოუნდართვაო“; „ეუდა ხარი თავისთვის არ იყო, სხვას ბუზებს უნიავებდაო“; „ზარმაც მჭედელს კვირას მოუნდება მჭედლობაო“; „მცონარა უქმედელს გახელდებაო“; „მცონარა ადგა და სახლი დაწვაო“; „როცა სიტყვა ხშირდება, მაშინ საქმე მცირდებაო“; „სიტყვა-ბარაქიანიო, საქმე – ტალახიანიო“; „სიტყვა – დაბალი, საქმე – მაღალი“; „სიტყვა უსაქმოდ მკვდარიაო“ და სხვა.

ქართული ანდაზების თანახმად, ხალხში ხმამაღალი სიტყვა მხოლოდ მშრომელს ეთქმის: „წისკვილმა ფქვას და რამდენიც უნდა იხმაუროსო“; მშრომელ გლეხს მარჩენალი უწოდა ხალხმა: „გლეხი ხალხის ძუძუაო“.

ზარმაცსა და უმშრომელს არც მიზეზი დაეღევა: „ზარმაცს თიბვა მოსწადდა და ცელის წამლები ვერავინა ნახაო“; „ზარმაცისათვის მუდამ უქმეაო“; „ზარმაცი კაცისათვის სულ წვიმს და თოვსო“; „დრუბლიანი დღე პატარძალს დილა ეგონაო“; „ზარმაცს ხელ-ფეხი ნათხოვარი

ეგონაო”; „პატარძალმა ძროხა ვერ მოწველა და – ეზო მრუდეაო” და სხვა. ამგვარი უნიათოებისათვის ქლერს ხალხური ანდაზის სიბრძნე: „მოწადინება საქმის ნახევარიაო”.

თუ გარჯილობას შრომის ნაყოფით დატკობა და ბედნიერება მოსდევს, გაურჯელობა და სიზარმაცე სიღარიბის, გაჭირვების დედაა. „ზარმაცი ხელი აღარიბებს, ხოლო გამრჯე ხელი ამდიდრებს” (იგავ., 10: 4) – გვასწავლის ბიბლია. ამასვე ქადაგებენ ქართული ანდაზებიც: „ზაფხულში გრილოს მძებნელსა ზამთარს ვინ მისცემს სითბოსაო”; „ზაფხული ზამთრის მუშააო”; „ვინც დაიზარაო, არ გაიხარაო”; „ზამთარი გამრჯეთ დამსვენება, გაურჯელთად მღონეო”; „სიზარმაცე სიღარიბის გასაღებიაო”; „ვინც არას დასთესს, არც რას მოიმკისო”; „დამდგარ კაცს ქვა აღმართში მიეწვეაო”; „დღემეხვალიე კაცსაო თოვლი მოუვა კარსაო”; „ზარმაც მუშას წლის ბოლოს მოუკვდება გულიო” და სხვა. უშრომელი ზარმაცი კაცი კი, რომელსაც შიმშილი ელის, მტრის დასაცინი ხდება, ამიტომაც არიგებს ასეთს ხალხური პარემია: „პირს ნუ აფხენ შიმშილითო, მტერს ნუ მოკლავ სიცილითო”.

აქტიური მოქმედება-მოძრაობა საზოგადოებისათვის სასარგებლო საქმიანობა, შრომა და გარჯა – აი, ის აუცილებელი პირობები, რაც, ქართული ხალხური ანდაზების თანახმად, „ბედნიერებასა და სიხარულს ანიჭებს ადამიანს, აზრსა და მიზანს აძლევს მის სიცოცხლეს: „აგორებულ ქვას ხავსი არ მოეკიდებაო”; „წყალი რომ დაგუბდება, აყროლდებაო”; „ხელისგულზე ბალანი არ ამოვაო”; „ყველა ღვინო ძმრად იქცევა, თუ ხელი მოაკლდებაო”; „მაწანწალა მელამ აჯობა მწოლარე დათესაო”; „მწოლარე ღომს მაწანწალა მელამ აჯობაო”; „მუქთად ჯდომას მუქთად შრომა სჯობიაო”; „საქმე არ ჰქონდეს ხუროსა, დაჯდეს და არაკუნოსა”; „ეძიებდე და ჰპოვებდეო” და სხვა.

ქართული ხალხური პარემია უდიდესი სითბოთი და მადლიერებით იხსენიებს ხალხისათვის, თემ-სოფლისათვის სასიკეთო სასარგებლო საქმიანობას: „ვინც ტყე გააშენა, ღმერთმა დაამშვენაო”; „წყალზე ვინც გადო ხიდიო, იმან საქმე ქნა დიდიო”; „ისეთი ხიდი გადევო, რომ შენმა შვილმაც გაიაროსო”.

ქართულ ხალხურ ანდაზებში ხაზგასმულია, რომ ალალი, სინდისიერი შრომით ნაშოვნი ღუკმა ტკბილიც არის და ხანგრძლივადაც აპურებს ადამიანს: „კაცს ალალი ღუკმა დიდხანს გასწვდება, არამი – არაო”; „ალალი ხუთი კაპიკი არამ მილიონ კაპიკს სჯობიაო”; „პატიოსნად მოყვანილი ჭირნახული მალე არ გამოილევაო” და სხვა.

ანდაზებში გაიდევალებულია ერთობლივი შრომის სიკეთე. შრომის პროცესში ადამიანთა თანადგომა და ხაზგასმულია მარტოსული კაცის გარჯილობის სიმძიმე: „მარტოხელა კაცი ჭამაშიაც ბრალიაო”; „ძმა რომ

ძმასა გაეყრება, ვედარ დასდგამს დიდსა ძნასა”; „ძალა ერთობაშიაო”; „ცალი ხელით ტაში არ დაიკვრებაო”; „ხარმა ხარს ამოჰკრა და ჭალაში გააგდოვო” და სხვა.

საკუთარი შრომით განცდილი სიხარული და სიკეთე და, ამავე დროს, სხვის მოიმედედ ყოფნის სრული უაზრობა დიდებულად გამოხატა ჩვენმა ხალხმა ანდაზებით: „სხვისი გააკეთებული საქმე ხელსა შეველის, გულს – არაო”; „ფეხი თუ არ დაგისველდა, თევზს ვერ დაიჭერო”; „სხვისი ბაწრით ჭაში არ ჩაისვლებაო”; „სხვისი ცხენიდან მალე ჩამოვარდებით”; „ნათხოვარი მოგიხდება, ისევ მალე გაგეხდება”; „ერთმანეთისა ბაძვითა სახლი აივსო ნავითა”; „ქარის მოტანილს ქარი წაიღებსო”; „სხვის ხელში შემყურეს მუცელი არ გაუძდებაო”; „გაანძრე თავიო, არ შეგემთხვეს ავიო”; „ამყოლს აყევი, დამყოლს დაყევი – ნაპირს გახვალო”.

მოზარდი თაობის აღზრდა-ფორმირება დიდად არის დამოკიდებული იმ სოციალურ გარემოზე, რომელშიც იზრდება; ამ მხრივ კი ყველაზე მეტი პასუხისმგებლობა ეკისრება ოჯახს, მშობლებს; ამიტომაც გვასწავლის ხალხური პარემია: “დედა ნახე, მამა ნახე, შვილი ისე გამოიჩინებო”. ეს სიბრძნე შავშურ ზეპირსიტყვიერებაში ამგვარად არის ფორმულირებული: “ანად ნახე, დად ნახე, შვილი ნახე, მადლიაო”; “ანას შეხედე – ბაკალა ითხუე, ქენერზე შეხედე – ედეო”.

ქართულ ხალხურ ანდაზებში უდიდესი გულისტკივილია ჩაქსოვილი სოციალური უთანასწორობის გამო; გაკიცხულია ქონებრივი მდგომარეობით გამედიდურებულ-გაამაყებელი ადამიანი, რომელსაც უპირისპირდება თავმდაბლობა და მოკრძალებულობა. იგივე აზრია გამოთქმული შავშურ ანდაზებში: “გაზენგილებულა და ცხვირი გაუზდიაო”; “კაკლის ხეჭოდან გამოიდა, კაკლის ხეჭოს აღარ წონულობსო”; “კაკლის ხეჭბოდან გამოსულა და ჩენი თავი არ მოწონსო” (შიოშვილი, 2016: 288). კლარჯელ ჩვენებურთა საანდაზო სიბრძნე ქადაგებს: “წაბლი ბურჯგელადან გამოსულა, ბურჯგელა არ მოწონსო”; “წაბლი ყაბულიდან გამოსულა და მემრე მისი თავი არ მოწონებიაო” (შიოშვილი, 2017: 400-401). ბოლო ანდაზათა აჭარული ვარიანტი ასეთია: “წაბლი ბუჭიდან გამოვდა, ბუჭი აღარ იკადრაო”.

სტუმართმოყვარეობა ჩენი ძირძველი ეროვნული ტრადიციების ერთ-ერთი ძლიერი მხარეა. სტუმარი “ღვთისაგან გამოგზავნილად” შერაცხა ჩვენმა წინაპარმა და ამით დიდებულად გამოხატა მისადმი სიყვარული და პატივისცემა. ზოგადქართული ანდაზა “მოსვლა სტუმრის ნებაა, წასვლა – მასპინძლისაო” შავშურმა ზეპირსიტყვიერებამ უცვლელად შემოინახა: “მოსლა შენ თქმით არი და წასლა შენ თქმით არ არიო, – სტუმარს უთხრა მასპინძელმაო” (შიოშვილი, 2016: 288).

სიკეთის მსახურების ცნებას, ზნემაღალ ადამიანურ თვისებებსა და სათნოებას უშუალოდ უკავშირდება ამა თუ იმ პიროვნების მიმართ საზოგადოებაში შემუშავებული აზრი, რაც ადამიანის ავტორიტეტს, მის სახელიანობასა თუ პირიქით – მის უზნეობასა და უსახელობას განაზღვრავს. “ვეფხისტყაოსნისეული“ სიბრძნე – “სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ – ქართული ხალხური ანდაზების ერთ-ერთი აქტუალური თემაა და გვასწავლის: “სახელის გატეხას თავის გატეხა სჯობია“; “სახელი ჯობს ქონებასო, მამაჩემის ცხონებასო“. შავშური საანდაზო სიბრძნე კი გემოდგურავს, რომ სახელიანობა ადამიანს არა მარტო მიწიერ ცხოვრებაში, არამედ საიქიოშიც სჭირდება: “სახელი იმ დუნდასაც გვინდაო“ (შიოშვილი, 2016: 288). ეს დიდებული ანდაზა კიდევ უფრო მეტ კორექტურობასა და ზნესრულობას ავალებს ადამიანს, რათა წინაპართა საუფლოს სახელიანი წარუდგეს.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული ხალხური ანდაზების – “თაფლი რომ წინ გედოს, თითი უნდა გაილოკო“; “ვინც თაფლი ჭამა, თითიც იმან უნდა გაილოკოსო“ – ირონიული ანტითეზაა შავშური ანდაზა “სხვამ თაფლი ჭამოს და შენ ტიტვირები ილოკო“ (შიოშვილი, 2016: 288).

ქართული ხალხური ანდაზების შეკრებასა და პუბლიკაციას დიდი ამაგი დასდო ცნობილმა ეთნოგრაფმა და ფოლკლორისტმა თედო სახოკიამ. “ანდაზა სხარტულად გამოთქმული სიბრძნეა ხალხისა, მთელი საუკუნოების დაკვირვების შედეგი და წარმონაშობი. ისე მკაფიოდ არსად იხატება დაკვირვება ამა თუ იმ ხალხისა, როგორც ანდაზაში. კიდევ ამიტომაც აქვს საპატიო ადგილი ანდაზას ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში”, – ასე მოხდენილად გამოთქვა თავისი აზრი ზეპირსიტყვიერების ამ უმდიდრესი ჟანრის დეფინიციის შესახებ მკვლევარმა 1898 წელს სოსიკო მერკვილაძის გამოცემული “ხალხური ანდაზებისა და გამოცანების” კრებული რეცენზიაში (“მოამბე”, 1898: 75-76).

1897 წელს ჟურნალ “მოამბეში” (№10, განყ. I, გვ. 162) თედო სახოკიამ გამოაქვეყნა ათი მეგრული ანდაზა სათაურით: “ანდაზები, სამეგრელოში შეკრებილი თედო სახოკიას მიერ”. ნიმუშები ქართულ ენაზეა მოტანილი და ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებულ ანდაზათა ვარიანტებს წარმოადგენენ:

1. ანაკლიაში ერთ კაცს შემწვარი თევზი მიჰქონდაო;
2. ბრმას ცოლის სიკვდილი რად ვუთხრათ, – გვერდით რომ არ მოუწვება, მკვდარი არ ეყოლებაო?;
3. თვალსა და თვალს შუა ცხვირი რომ არ იყოს, ერთმანეთს დასჭამდნენო;
4. ერთიმეორის ცქერით ძმებს სახლი დაეწვათ;

5. მღვდელი თუ გაკრიჭო, კარგად გაკრიჭე;
6. წკირზე დაბადებულს წკირზე სიკვდილი ურჩევნია;
7. მწვერებისაგან მოღლილი კურდღელი მეძებრებმა დაიჭირესო;
8. ცხვრის დუმის უკან დევნით ტურა დაიღუპაო;
9. სხვისი ხელით ჯოხი მსუბუქი სასროლია;
10. გლეხი ხატს შეეჩვია და ნაფოტის სროლა დაუწყო.

პირველ ანდაზას ახლავს განმარტება: “ანაკლია სამეგრელოშია, ზღვის პირად ბევრი თევზი იცის”. ამით შემკრებმა მიგვანიშნა ამ ანდაზის იუმორისტულ ხასიათზე. ამ ანდაზებიდან ხუთი ერთეული (მცირედ განსხვავებული ვარიანტების სახით) შემდეგში თ. სახოკიას ანდაზების კრებულში შევიდა (სახოკია, 1967: 46).

თედო სახოკია ერთ-ერთი პირველი ქართველი მოღვაწე იყო, რომელმაც ევროპას გააცნო ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები, მათ შორის – ანდაზები.

1902-1903 წლებში ფრანგულ ჟურნალში (“Revue des Traditions populaires”, ტ. XVII, № 11, 1902 და ტ. XVIII, №1, 1903) დაიბეჭდა თედო სახოკიას მიერ თარგმნილი ქართული ანდაზები. ეს ანდაზები 1903 წელს ცალკე წიგნადაც გამოვიდა პარიზში (Th. Sakhokia, “Les proverbes Georgiens (Extrait de la Revue des traditions populaires”, Paris).

ფრანგულად დაბეჭდილი ქართული ანდაზების კრებული 814 ანდაზას შეიცავს. ისინი მკვლევარმა თემატურად დაანაწილა და 66 ჯგუფში გააერთიანა. ეს ჯგუფებია: ღმერთი, სოფლის მეურნეობა, სიყვარული, მეგობრობა, სტუმართმოყვარეობა, სილამაზე, სიკეთე, ბედნიერება, შრომა, ნადირობა, სიმდიდრე, ვაჭრობა, რჩევა, ცნობისმოყვარეობა, აღზრდა, ეგოიზმი, ოჯახი, მეფე, ქალი, საზოგადოება, ახალგაზრდობა, ქურდობა, სიზმარი, ხელობა, მოთმინება, მოგზაურობა, ავადმყოფობა და სხვა; თუმცა, საყურადღებოა, რომ ანდაზათა დანაწილება თემატურ ჯგუფებად ვერასოდეს იქნება სრულყოფილი. ამის თაობაზე მართებულად მიუთითა მკვლევარმა მიხეილ ჩიქოვანმა: “ყოველი ცდა მისი (ანდაზების – თ. შ.) თემატიკური დახასიათებისა არასოდეს სრული არ იქნება” (ჩიქოვანი, 1946: 242).

თედო სახოკია მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ფართო პარემიოლოგიურ მუშაობას აწარმოებდა; იგი კრებდა და აქვეყნებდა ქართულ ნიმუშებს მშობლიურ და უცხო ენებზე და ქართველ მკითხველს აცნობდა არაქართულ ენაზე შექმნილ ხალხურ სიბრძნესაც. ამის ნიმუშია იტალიური ენიდან ანდაზების თარგმნა და პუბლიკაცია. 1902 წელს მან “ცნობის ფურცელში” (სურათებიანი დამატება, № 64) გამოაქვეყნა მის მიერვე იტალიურიდან თარგმნილი ანდაზები ქალის შესახებ (29 ნიმუში); 1903 წელს იტალიაში, ფლორენციაში, მან დაბეჭდა ქართული ანდა-

ზები ქალის შესახებ. ფრანგულად გამოცემული ანდაზების კრებულის წინასიტყვაობიდან ჩანს, რომ 1903 წლისათვის თ. სახოკიას აღრიცხული ჰქონია 7000-ზე მეტი ანდაზა. მათი ნაწილი მკვლევარს უბის წიგნაკებში ჰქონია ჩაწერილი, ნაწილი კი გადაუტანია ბარათებზე. 1911 წლის 7 აპრილს თედო სახოკია მეუღლეს წერდა: “მალე უნდა შევეუდგე ჩემ მიერ შეკრებილი ქართული ანდაზების დაწყოებასა და კლასიფიკაციას. მართალია, დიდი შრომა კი უნდა, მაგრამ მეტი რა გზაა...” (თედო სახოკიას საოჯახო არქივიდან). ანბანური წესით დალაგებული “ქართული ანდაზების” პირველი ვარიანტი 1951 წელს თედო სახოკიას უკვე მზად ჰქონდა და კრებული უსასყიდლოდ გადასცა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიას.

თედო სახოკიასეული ხელნაწერის მიხედვით შედგენილი “ქართული ანდაზების” კრებული 1967 წელს ვრცელი წინასიტყვაობით გამოიცა გიორგი ჩიტაიას რედაქციით. ამ ანდაზათა კრებულის განმეორებითი გამოცემა განხორციელდა 2012 წელს.

თედო სახოკიას მიერ ხანგრძლივი დროის მანძილზე ნაგროვები ანდაზების კრებული, ბუნებრივია, ქართული პარემიოლოგიის მნიშვნელოვანი შენაძენია; თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შემკრების სურვილი ანდაზათა თემატურ ჯგუფებად დანაწილების თაობაზე კვლავ მიუღწეველი დარჩა. ქართული ხალხური ანდაზების სრულყოფილ მეცნიერულ გამოცემად უნდა მივიჩნიოთ “ხალხური სიბრძნის” V ტომში (თბილისი, 1965) დასტამბული ანდაზები, რომლის წინასიტყვაობაში მკვლევარი ღია ლექვაა ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ხშირია შემთხვევა, როცა მეტყველებაში ანდაზისა და აფორიზმის ადგილს იჭერს ხალხური ლექსის სტრიქონი. “შესაძლოა, ზოგი ასეთი ფრაზა ოდესღაც ანდაზა იყო და შემდეგ შევიდა ლექსში (ასეთი შემთხვევა ხშირია), მაგრამ, შესაძლოა, პირუკე პროცესსაც ჰქონოდა ადგილი”. მიუხედავად ამისა, მას მაინც მიაჩნია, რომ ეს ე. წ. “საანდაზო ლექსები” ანდაზებად ვერ ჩაითვლება.

ანდაზის სპეციფიკას შეადგენს იგავური ბუნება, აზრის გადატანითი მნიშვნელობა. სწორედ ამიტომაც არის დიდი ორგანული კავშირი ანდაზასა და იგავს შორის, რაც აფერხებს მცირე ზომის იგავებისა და ანდაზების განცალკევებას; თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ იგავს სიუჟეტური ქარგა გააჩნია, ანდაზას კი – არა, მაშინ არც ისე ძნელი უნდა იყოს მათი გამოიჯენა.

“საანდაზო ლექსები” თედო სახოკიას ანდაზების კრებულშიც არის შესული:

* * *

ეგრე არა ქნა, ხუცესო,
საქმე არა ქნა უწესო,

თორემ ეგ შენი ნაქნარი
შენსა შვილსაცა უწევსო.
(სახოკია, 2012: 73)

* * *

შავ ლუდსა, წითელ ღვინოსა,
განა სუყველას სმა უნდა,
პირზე მომდგარსა სიტყვასა
განა სუყველას თქმა უნდა!
(სახოკია, 2012: 252)

* * *

დილით ოქრო ხარ, სტუმარო,
სადამოს ვერცხლად იქცევი,
თუ ღამე დაგაგვიანდა,
სპილენძად გადაიქცევი.

“საანდახო ლექსები” (მით უმეტეს, თუკი ისინი თავდაპირველად ანდაზები იყო და შემდეგ მიიღეს ლექსის ფორმა), ვფიქრობთ, ანდაზათა მხატვრული ფორმის განვითარების კიდევ უფრო მაღალი საფეხურის მაჩვენებელია. ამდენად, მათი უარყოფა ხელაღებით მიუღებელია და, თუნდაც პირუკუ პროცესს ჰქონდეს ადგილი (რომელიმე ხალხური ლექსი თუ ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფი შემდეგ კიდევ უფრო დაკონკრეტდა და საანდახო ფორმულად იქცა), “საანდახო ლექსებთან” ანდაზათა გენეტიკური კავშირი აქაც სრულიად ნათელია.

საანდახო მეტყველება, რომელსაც მთლად არქაულს ვერ ვუწოდებთ, ოდითგან ახასიათებდა ჩვენს ერს; ანდაზების ჩამოქნა-დახვეწას, მართალია, ხანიერი გზის გამოვლა სჭირდება, მაგრამ ერთ-ერთ ანდაზურ ფორმულაზე – “ვინც არ მუშაობს, ის არ ჭამს” – თვალის გადავინებაც საკმარისია დასკვნისათვის, რომ ხალხის მიერ ერთხელ შემუშავებული ბრძნული თეზა საუკუნეებს უძღვება: “ახალი აღთქმის” ქართული თარგმანის მიხედვით, პავლე მოციქულის მიერ თესალონიკელთა მიმართ წარმოთქმული ეს ანდაზა ამგვარად გამოითქმის: “უკუეთუ ვისმე არა უნებს საქმის, ნუცა ჭამნ” (ახალი აღთქუმაა, 1963: 495); X საუკუნის ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლში “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება” ამ ანდაზამ იგივე აზრი ამგვარად გამოხატა: “რომელი არა შურებოდეს, ნუცადა ჭამნ” (მერჩულე, 1987: 621); დღეს ეს ანდაზა თითქმის უცვლელად გამოითქმის: “ვინც არ მუშაობს, ის არც ჭამს”.

ანდაზა მეტად საინტერესოა პოეტიკის თვალსაზრისით. იგი უმეტესწილად ორი ნაწილისაგან, ანუ ორი წევრისაგან, შედგება:

1. არა შეჯდა მწყერი ხესა,
2. არა იყო გვარი მისი.

ანდა:

1. ვერიდებოდი დოლოსა,
2. დამიხვდა სოფლის ბოლოსა.

ანდაზას ახასიათებს სემანტიკური ორმაგობა, აქვს პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობა. იგი უმეტესწილად ტროპია, ერთ მოტივზეა აგებული, მაგრამ მრავალგვარი ფუნქცია გააჩნია.

ხშირ შემთხვევაში ანდაზის ორივე წევრი ერთმანეთთან რითმით არის დაკავშირებული:

* * *

ააფრინე ალალიო,
რაც არ არი, არ არიო.

* * *

დედა ნახე, მამ ნახე,
შვილი ისე გამონახე.

* * *

რაიც არ უნდა მინდისა,
ყურებში მძიმედ მისდისა და სხვა.

ბუნებრივია, ანდაზის ორი წევრის რითმით დაკავშირება აუცილებელი არ არის ამ ჟანრის მხატვრობის განსასაზღვრავად; როგორც პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ შენიშნა, "გაურთიმავე რიტმული ანდაზები პოეტურობით არ ჩამორჩებიან გართიმულს" (სიხარულიძე, 1960: 327).

ანდაზების გარკვეულ ნაწილს ახასიათებს ალიტერაცია. ასეთი ანდაზები საკმაოდ ბევრია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში:

* * *

– ალხანა წავიდა,
ჩალხანა მოვიდა.

* * *

– არზრუმს არ ვყოფილვარ,
აზრით კი ვიციო.

როგორც პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ დაასკვნა, "ქართული ანდაზების მრავალფეროვანი თემატიკა, ღრმა სოციალური შინაარსი და მდიდარი პოეტიკა ქართველი ხალხის მაღალი პოეტური აზროვნების მაჩვენებელია" (სიხარულიძე, 1960: 327).

ანდაზათა დაფიქსირება, თავისი სპეციფიკურობის გამო, ძალზე საძნელო საქმეა; მათ წარმოთქმას აუცილებლად სჭირდება სათანადო გარემო და სიტუაცია.

§2. სიტყვის მასალა

სიტყვის მასალა ანდაზის მონათესავე უანრია. მათი ურთიერთმიმართება და კავშირი იმდენად მჭიდროა, რომ ზოგჯერ ჭირს კიდევ ერთმანეთისაგან გამოიჯვანა, რის გამოც ანდაზათა კრებულებში ძალიან ხშირად შეტანილია ხოლმე სიტყვის მასალები. სიტყვის მასალას “მოსწრებულ სიტყვასაც” უწოდებენ.

ანდაზა მეტწილად ორი ნაწილისაგან შედგება, ე. ი. ორწევრიანია, სიტყვის მასალა კი მოცულობით კიდევ უფრო მცირე უანრის ნაწარმოებია, ერთწევრიანობა ახასიათებს. გავრცელებული სიტყვის მასალებია:

- აქაო და თხამ მღვდლობა მოინდომაო;
- აქლემი და გალია?
- გამიყვანა სამართალში!
- დაიჭირე ქარი მინდორში!
- ენით გამოაქვს ნაღვერდალი!
- ენით კაკალს ამტვრევს;
- თავზე კაკალს ამტვრევს;
- სირცხვილი დიდი კომბალია;
- სიცილი გადამღებია;
- სული ტბილია;
- შეაყარე კედელს ცერცვი!..

ზოგჯერ ორწევრიანი ანდაზის ერთი ნაწილი (წევრი) ვრცელდება დამოუკიდებელი ნაწარმოების სახით და ვღებულობთ სიტყვის მასალას. ასეთია, მაგალითად, სიტყვის მასალა "ძაღლი ხსენებაზე", ("ძაღლი ახსენე"); იგი გენეტიკურ კავშირშია ანდაზასთან "ძაღლი ახსენე და ჯოხი ხელში დაიჭირეო". ასეთივე გენეზისისაა სიტყვის მასალა "მელა ხსენებაზედაო", რომელიც ანდაზის – "მელას ხსენებაზედა მელა მოცუნცულედაო" – პირველი წევრის დამოუკიდებლად გავრცობის ნიშანია.

ანდაზის სიტყვის მასალად გარდასახვის მაგალითებია:

1. **ანდაზა:** " – თუ კაცს არ სწადია, რიყეზე ქვას ვერ დაინახავსო".
2. **სიტყვის მასალა:** " – რიყეზე ქვა დაეკარგა".

1. **ანდაზა:** " – კუმ ფეხი გამოყო, მეც ნახირში წამიყვანეთო".
2. **სიტყვის მასალა:** " – კუმ ფეხი გამოყო".

1. **ანდაზა:** " – კედელს ცერცვი შეაყარე და მგელს კრავი შეაყვარე".
2. **სიტყვის მასალა:** " – შეაყარე კედელს ცერცვი" და ა. შ.

სიტყვის მასალა არ არის მხატვრული აზროვნების უშუალო, პირველადი შედეგი; მისი არსებობა, როგორც წესი, ანდაზის, იგავის ან სხვა რომელიმე მხატვრული მოვლენის არსებობით არის განპირობებული.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, სიტყვის მასალის განმარტება შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოყალიბდეს: სიტყვის მასალა აზრის დასადასტურებლად გამოყენებული ერთწევრიანი, დასრულებული სახის შექმნის უნარს მოკლებული მხატვრული ნაწარმოებია, რომელიც წინადადების ნაწილით არის მხოლოდ გადმოცემული და გადაკვრით ფართოდ გავრცელებული მხატვრული სახის მანიშნებელია.

დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ: ხალხური შემოქმედების ორ მონათესავე ჟანრს – ანდაზას და სიტყვის მასალას, მრავალ საერთოსთან ერთად, გააჩნიათ ისეთი ნიშნებიც, რომლებიც მკვეთრად განასხვავებენ ერთმანეთისაგან: ანდაზა დასრულებული წინადადებაა, სიტყვის მასალა კი წინადადების ნაწილია; ანდაზისათვის ნიშანდობლივია ორი და, იშვიათ შემთხვევაში, მეტწევრიანობაც, სიტყვის მასალა კი მხოლოდ ერთწევრიანია; ანდაზა მხატვრული აზროვნების უშუალო, პირველადი შედეგია, სიტყვის მასალა კი – მეორადი, მისი არსებობა ანდაზის, იგავის ან სხვა რომელიმე მხატვრული მოვლენის არსებობით არის შეპირობებული.

თავი XV. გამოცანა

ქართული ზეპირსიტყვიერების უძველესი დროიდან მომდინარე ჟანრებს შორის გამოცანას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ჩვენს ქვეყანაში გამოცანა ყველა დროში ფართოდ იყო გავრცელებული და საზოგადოებრივი დანიშნულება ჰქონდა. არჩილ მეფე თავის ცნობილ ნაწარმოებში “საქართველოს ზნეობანი”, სხვა სარგო ზნეთა შორის, გამოცანის (“ამიცინას”) თქმასაც ასახელებს (არჩილი, 1976: 11).

გამოცანა, ანუ როგორც სულხან-საბა უწოდებს, “ასახსნელი სიტყვა”, იგივე „ასახსნელა“, „საცნაურა“, „საბმურა“//„დასაბმელი“, როგორც მას მოიხსენიებენ, ზეპირსიტყვიერების მოცულობით მცირე, მაგრამ უაღრესად კოლორიტული ჟანრია; იგი მეტწილად მეტაფორაა, საგნის ან მოვლენის პოეტური, ნართაული დახასიათებაა თვით ამ ობიექტის დაუსახელებლად, მისი გამოცნობის მიზნით. არისტოტელეს აზრით, გამოცანა კარგად შედგენილი მეტაფორაა. გამოცანისეული მეტაფორული სიტყვა (სიტყვები) გულისხმობს ერთი საგნისა და მოვლენის თვისებების მეორეზე გადატანას, რითაც იქმნება გამოსაცნობი კონტექსტი.

წარმოშობით გამოცანა პირველყოფილ საზოგადოებას მიეკუთვნება; თავდპირველად მას საკულტო დანიშნულება ჰქონდა და იმ უძველეს წარმოდგენებს უკავშირდებოდა, რომლებიც საგნის ან მოვლენის საკუთარი სახელით მოხსენიებას კრძალავდა (ტაბუ). მოგვიანებით გამოცანამ მხატვრულ-ესთეტიკური და შემეცნებითი ფუნქცია შეიძინა. მისი დანიშნულებაა ადამიანში გონებამახვილობისა და დაკვირვების უნარის აღზრდა. “ამ ფორმით მცირე, მაგრამ საოცრად პოპულარულსა და პოეტურ ფორმულაში დაუნჯებულია ჩვენი წინაპრების მსოფლმხედველობა, ფიქრები და მისწრაფებები, შეხედულებანი სამყაროს სხვადასხვა მოვლენებზე, ცოცხალსა და არაცოცხალ ბუნებაზე... თავმოყრილია ხალხის მიერ საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილი ცოდნა-გამოცდილება, რომლის რეალიზებასაც საზოგადოებრივი დანიშნულება ენიჭება” (ვინც..., 1996: 9).

საქართველოში ოდითგანვე ძლიერი იყო გამოცანების თქმის ტრადიცია ყველა სოციალურ ფენაში, ყოველგვარ სიტუაციაში, სადაც საჭირო იყო სიბრძნის, გონებამახვილობის გამოცდა და წარმოჩენა. ამგვარი დანიშნულებით იგი სახელმწიფოს მართვაშიც იყო გამოყენებული. გამოცანების ამგვარი ფუნქციის კვალი მოტივებისა და ეპიზოდების სახით შემორჩენილია ზღაპრებში გამოცანის ახსნის, ძნელი დავალების შესრულებისა თუ რთულ კითხვებზე პასუხის გაცემის სახით. გამოცანა ქართული საქორწილო ცერემონიალის ელემენტიც იყო. ვაჟის მაყრებიდან ეჯიფს ან სასიძოს უნდა აეხსნა გამოცანა; ამით იგი დაადასტურებდა იმ გვარის სიბრძნეს, რომელიც საპატარძლოს უნდა გაეგრძელებინა.

ქართული ხალხური გამოცანების დიდი ნაწილისათვის დამახასიათებელი კომპოზიციური თავისებურებებია მთქმელის მიერ ხაზგასმა იმისა, რომ გამოცანისეული პასუხის ამოცნობა, ამოხსნა ადვილი არ არის, სიბრძნეს მოითხოვს; ამიტომაც ტრადიციულად სწორი პასუხის დროულად ამომცნობი ბრძნად მოიხსენიება (“... გამოიცან, სიბრძნე გაქო”; “ამისი გამომცნობელი ჭკვიანია და ბრძენია”; “ვინც კი ამას ამოხსნის, მასთან არის ჭკუა დიდი” და ა. შ.); ის კი, ვინც ვერ შეიცნობს გამოცანის პირობაში შეფარულად, მეტაფორით შენიღბულ გამოსაცნობ ობიექტს, უჭკუოდ არის შერაცხილი (“... ვინც ამას ვერ გამოიცნობს, ყრუც არის და ბენტერაცა”; “ვინც ამას ვერ გამოიცნობს, ცუდია და გაბასრული” და ა. შ.). ხშირად გამოცანის სწრაფად ამომხსნელს დაასახუქრებდნენ (“... აბა, თუ გამოიცანი, მზად არის საჩუქარია”).

გამოცანის თემატიკა შეუზღუდველია, მისი ფორმა—კომპაქტური, დახვეწილი, უმთავრესად რიტმული, ზოგჯერ – რითმიანიც (“ვკეცე, ვკეცე — ვერ დაგვეცე“, “დაგვარ ხმალი, არ დააჩნდა კვალი“ და სხვა).

გამოცანის უაღრესად ლაკონურ ფორმულაში შემორჩენილია კაცობრიული აზროვნების სხვადასხვა საფეხური პირველყოფილი ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენებიდან დღემდე; აღსანიშნავია, რომ თავდაპირველ არქაულ ფორმულებში ჩამოქანდაკებულმა გამოცანებმა შინაარსი აღარ შეიცვალეს, იმდენად სრულყოფილია მათი მეტაფორული ველი.

ქართული გამოცანების პირველი შემკრებია პლატონ იოსელიანი (“გამოცანანი ქართულნი“ (1835). ხელნაწერი დაცულია სანკტ-პეტერბურგში, სალტიკოვ-შჩერდრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში. ქართული ხალხური გამოცანების პირველი ბეჭდური გამოცემა 1879 წელს განხორციელდა (შემკრები რ. ერისთავი). გამოცანების ტექსტები ჩაწერილი აქვთ აკაკი წერეთელს, სოსიკო მერკვილაძეს, მელიტონ კელენჯერიძეს და სხვებს. გამოცანა გვხვდება ფოლკლორის სხვა ჟანრებში და მხატვრულ ლიტერატურაშიც. ამ მხრივ განსაკუთრებულად აღსანიშნავია ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის შემოქმედება.

ქართულ ხალხურ გამოცანებში, რომლებშიც გამოსაცნობი ობიექტი დახასიათებულია მისი ნიშანდობლივი თვისებებით, წინა პლანზე ზნეობრივად მისაღები ასპექტებია წამოწეული; მათში აქცენტირება ხდება გამოსაცნობის იმ თვისებაზე, რაც საზოგადოებრივად სასიკეთოა. ამ ჟანრში კოდირებული ცოდნა, რომელიც სინამდვილეზე დრმა დაკვირვების შედეგად არის მიღებული, საზოგადოების გარკვეული დამოძღვრის საშუალებას იძლევა.

ქართულ ხალხურ გამოცანებში საპატიო ადგილი ეთმობა ცოდნის, სწავლა-განათლების საჭიროებისა და მისი სიკეთის ქადაგებას. გამოცანების მეტაფორული ველი ფართოდ ეთმობა და დიდი პატივისცემითა და

მოკრძალებით ახასიათებს სწავლულ, ბრძენ ადამიანებს, სასწავლო ნივთებს. წიგნი – ცოდნის დაუშრეტელი წყარო ქართულ ხალხურ გამოცანებში სარკესთან არის შედარებული და გამოსაცნობი მინიშნებაც სწორედ “სარკის” თვისებაა: შიგ მთელი ქვეყნიერების ამბავი ისახება და ვინც მას ჩახედავს, ბედნიერებას ეწევა:

ერთი რამ არის სარკისებრ,
მთელი ქვეყნები შიგ ჩნდება,
ვინც მასა დიდხანს დასცქერდეს –
ბედნიერი შეიქმნება.

(ხ. ს., 1965: 515)

განსაკუთრებით შთამბეჭდავია სწავლის, ცოდნის შეძენის გამოცანისეული დახასიათება. “აქ თვალნათლივ იგრძნობა ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებთან (ანდაზა, აფორიზმი) გამოცანის გენეტიკური კავშირი” (შიოშვილი, 1988: 26-27); ამ თვალსაზრისით საინტერესოა გამოცანა ცოდნის შესახებ, რომელშიც აშკარად ჩანს დავით გურამიშვილის “სწავლა მოსწავლეთას” ანალოგია:

არა ვარ პური, არც ღვინო,
არც თმის საღები ინაო,
ვინც შემიძინა მე მეტი,
წინ ვერვინ წაურბინაო;
ჩემს თავს ვერავინ წაართმევს,
რომ სცემონ ქვა და რკინაო,
მასთან ვარ მისთვის საქები,
ჩემით სხვას უძღვის წინაო.

(ხ. ს., 1965: 514)

ერთი აჭარული გამოცანა, რომელიც კიდევ უფრო ახლოს არის გურამიშვილისეულ სტრიქონებთან, ცოდნას ასე ახასიათებს: “ვერც მქუცავი წაგართმევს, ვერც მქურდავი მოგპარავს, სიკვდილამდე შენია” (ქ. ა..., 1976: 43).

ქართული ხალხური გამოცანების თანახმად, ტყუილის თქმა ყოველგვარი ბოროტებისა და უკეთურების სათავეა; ტყუილის, არარსებულის წარმოსახვა „ყინულის კაბის შეკერვას” შეუდარა ფოლკლორულმა ცნობიერებამ და მოხდენილი მეტაფორის სახით ჩადო გამოსაცნობ ფორმულაში:

ყინულის კაბა შეკერე,
ცაში წავიდე ტივითა,
ამის ვერ გამომცნობელი
სუსტი ყოფილა ტვინითა.

(ხ. ს. 1965: 524)

ხალხურ გამოცანებში მშვენივრად აისახა და დაკონკრეტდა ხალხის წარმოდგენა სიტყვის (ენის) დანიშნულების თაობაზე. ისევე როგორც ანდაზებში, გამოცანებშიც ხაზგასმულია, რომ სიტყვის თქმას დიდი მოზომვა სჭირდება, რომ ადამიანის ენას კარგიც შეუძლია და ავიც, სიკეთეც და ბოროტებაც:

ჭკუა-გონების ფარ-ხმალი,
 პატარა მოუსვენარი,
 ზოგჯერ მალამოდ სახმარი,
 ზოგჯერ გველივით მკბენარი.
 (ხ. ს. 1965: 487)

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ერთი გამოცანა ასე გვიხასიათებს ადამიანის ენას: „თან წარე, თან ძალიან გემრიელი“ (ქ. ა., 1976: 34). ქართული გამოცანა მისთვის დამახასიათებელი ფორმით მოძღვრავს საზოგადოებას და მოუწოდებს, რომ ენა, მეტყველება სიკეთის სამსახურისათვის გამოიყენოს.

როგორც აღვნიშნეთ, გამოცანებში ხაზი ესმება გამოსაცნობი ობიექტის საზოგადოებრივად სასარგებლო თვისებებს, ან დაგმობილია გადახვევები ზნეობრივი ნორმებიდან. ამ ნიშნების მიხედვით ხდება საცნაური გამოსაცნობი საგანი თუ მოვლენა და აქვე გვეძლევა გარკვეული შეგონებაც. გამოცანა, რომელიც სამედიცინო საქმიანობაში ფართოდ ცნობილი მცენარის – გვირილას ამოცნობას გულისხმობს, გახაზავს მის სიკეთეს:

ყვავილი ვარ ყვითელგულა,
 სხვა ყვავილებს არ ვედრები,
 რა ვუყოთ, რომ სუნი არ მაქვს,
 წამლად მაინც გამოვდგები.
 (ხ. ს. 1965: 461)

სიმინდზე შექმნილი ხალხური გამოცანა დასაწყისშივე დადებითი ემოციების გამომწვევი ეპითეტებით ამკობს ამ სასარგებლო და სასიკეთო მცენარეს:

ოქრო, ოქრო, ვერცხლია,
 ბიმბილები ასხია
 ვინც ამას არ მიხვდება,
 თავზე ლაფი ასხია.
 (ხ. ს. 1965: 470)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მოგვეპოვება სხვა, უფრო მეტად პოპულარული, გამოცანა სიმინდზე, რომლის შეცნობაც ამ მცენარის გარეგნული სურათის დახატვით არის შესაძლებელი:

ასი, ასი, ასლამაზი,
 ასი კაბა აცვია,

აბრეშუმის ქონორი
თავზე გადავარცხნია.

(ქ. ა., 1976: 29)

კლარჯეთში სიმინდზე გავრცელებული გამოცანა ეფუძნება ამ მცენარის ფესვებისა და ტაროს მეტაფორულ წარმოდგენას, რასაც არ იცნობს ზოგადქართული ფოლკლორი “ფეხებზე კანჯა აქ, ხელზე – ლივერი” (შიოშვილი, 2017: 403).

გამოცანებში ასევე ხაზგასმულია ცხვრის – მშრომელი ადამიანის ნამდვილი მარჩენლის სიკეთე და სარგებლიანობა:

გავალ, გავალ, გავიშლები,
ხმას გავიღებ ზარივითა,
გლესკაცს ასე შევინახავ –
აზნაურიშვილივითა.

(ხ. ს. 1965: 475)

ანდა:

მკვდარსა მარხავს,
ხოცხალს მოსავს,
თავს უბეში შეინახავს.

(ხ. ს. 1965: 475)

ქართულ ხალხურ გამოცანებში მითითებულია ცხენის ფასდაუდებელ მნიშვნელობაზე ადამიანისათვის, ამ უაღრესად საჭირო მუშა პირუტყვის სიკეთეზე, მის ფეხმარდობაზე:

ასიაო, ბასიაო,
ფეხი ოქროს თასიაო,
ულვაშები ყურს უკანა,
წვერი კი არ ასხიაო.

(ხ. ს. 1965: 476)

ხალხური გამოცანა ასევე დიდად აფასებს ძაღლის სამსახურს ადამიანისადმი; მის გამოსაცნობად მითითებულია ყველა ის სიკეთე, რასაც ერთგული პირუტყვი იჩენს პატრონისადმი:

სამსახურს კარგად ასრულებს,
ჯამაგირს კი არ ვაძლეო,
სამაგიეროდ ხანდახან
ვაჭმევ და კიდევ ვასმევო,
არც არის ტიტველ-შიშველი,
თუმც ტანზე არას ვაცმევო.

(ხ. ს. 1965: 476)

აბრეშუმის ჭიის სარგებლიანობა, მისი ნამუშავეის, სიკეთის შეფასება გახდა მასზე შექმნილი გამოცანის საფუყველი:

ერთი რამე მშვენიერი
ტურფად იქნევს ყელსა,
იმისი ნამუშევარი
დაამშვენებს თემსა.

(ხ. ს. 1965: 482)

საინტერესოა, აგრეთვე, წურბელაზე შექმნილი გამოცანაც, რომელშიც მინიშნებულია მისი განმაკურნებელი თვისება, რის გამოც ხალხმა მას ექიმი უწოდა:

ერთი ექიმი მოვიდა
ინღურ-ფანდურის გემითა,
სისხლის კარავი დაიდგა,
შიგ გორავს თავში ცემითა.

(ხ. ს. 1965: 482)

სამყაროზე, ციურ სხეულებზე არსებულ გამოცანებში ხაზი ესმება მათ სიკეთესა და სარგებლიანობას. ამ მხრივ ყველაზე უფრო დამახასიათებელია გამოცანები მზეზე, რომლებშიც მაღლიერების გრძნობით მოიხსენიება მისი ნათელი სხივმფინარობა; ამავე დროს წარმოჩენილია მზის მუყაითობა – ადრე ადგომა და ამ დიდებული მნათობისადმი ხალხის მაღლიერება, რაც სახასიათო მინიშნებაა ობიექტის გამოსაცნობად:

დადამდება, ყველას ძინავს,
მასაც დაეძინებო;
გათენდება, მისი შუქი,
ქვეყნად მოეფინებო.

(ქ. ა., 1976: 26)

ანდა:

ვდგები ადრე-ადრიანად,
პირსა ვიბან ნამითაო,
ოქროს თმასა გადავიშლი,
ვიდგამ ოქროს გვირგვინსაო,
მაღლიდან რომ გადმოვხედავ
ყველა მიძღვნის ღიმილსაო.

(ხ. ს. 1965: 450)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ვარსკვლავებზე შექმნილი ფართოდ გავრცელებული გამოცანების თითქმის ანალოგიური ნიმუშები გვხვდება კლარჯულ ფოლკლორში: “ვკრიფე, ვკრიფე, ვერ მოვკრიფე”; “ვთვალე, ვთვალე, ვერ დავთვალე”.

კეთილისმყოფელი საგნები და მოვლენები გამოცანებში პოზიტიურად ხასიათდებიან, ხოლო ისეთი სტიქიური მოვლენები, როგორცაა სეტყვა, ცეცხლი, ქარი და სხვა მკვეთრად გამოხატულ უარყოფით ემო-

ცივებთან ასოცირდებიან და, შესაბამისად, ფორმულირდებიან კიდევ. სეტყვაზე შექმნილ გამოცანებში ხაზი ესმება მის მავნებლურ მოქმედებას:

გაზაფხულდება თუ არა,
მოვალ პატარა, მრგვალიო,
სუყველას კარგად ჩაგრეგვავ,
მიჰყეთ და იღეთ ვალიო.

(ხ. ს. 1965: 437)

ანდა:

მაღლიდან რომ წამოვლიან
ხაპა-ხუბით ცხენები,
დაბლა შიშით შეპყრობილი
სახლისკენ გეეჭენები.

(ხ. ა., 1976: 28)

სეტყვის მავნებლობასა და დაუნდობლობას ალევორიულად გადმოსცემს შემდეგი გამოცანა:

ავიარე ალვანსაო,
თხა დაეკლა შალვასაო,
ხორცი ვთხოვე ნებითაო,
გამომიდგა ქვებითაო.

(თსუფა № 4593)

ისტორიულ ქართულ რეგიონში – ტაოში, რომელიც მთაგორიანი ქვეყანაა და ზამთრობით ხშირია ზვავის ჩამოწოლა, შემორჩა გამოცანა ამ სტიქიის შესახებ:

თიდან ჩამოვა თისავთე,
ხელები შეშასავთე;
ჩავა ჴეფში, წყალ შესვამს,
დედბლავლებს თიკანსავთე.

(ბსუქცფა)

ამ გამოცანის შესატყვისი ზოგადქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არ იძებნება; გვაქვს ზვავზე შექმნილი შემდეგი გამოცანა:

ჰაი, ჰაი, ჰერი,
ქამოვიდა ბერი.
ფეხები აქვს გრძელი,
თავი – ბურბუშელი.

(ვინც..., 1996: 9)

ცეცხლის სტიქიაზე შექმნილ ზოგიერთ გამოცანაში უარყოფითი ასოციაციებია გადმოცემული („წითელი ხარის ნაწოლზე ბალახი არ ამოვა“); არსებითად იდენტურია კლარჯული გამოცანაც: “წიქარას ნაძო-

ვარზე მოლი არ ამუა”, “წითელი ხარის ნადოვნზე მოლი არ ამუა” (შიო-შვილი, 2017: 403); ასეთივე ფორმულირება აქვს აჭარელ მუჰაჯირთა მას-სოვრობაში შემორჩენილ გამოცანასაც: “ყირმიზი ხარის ნადოვზე ბალა-ხი არ ამუა”; თუმცა ხშირ შემთხვევაში ცეცხლი აღიქმება, როგორც ადამიანის არსებობისათვის უაღრესად საჭირო რამ; ამიტომაც ზოგიერთი გამოცანა მას ნათლიად მოიხსენიებს: „ჩემი ნათლია, რაც უნდა შორს იყოს, ვიცნობ”.

უარყოფითია ქარის, როგორც ბოროტი მოვლენის, გამოსაცნობი და-ხასიათებაც; მასზე შექმნილ ხალხურ გამოცანებში ქარი მოხსენიებუ-ლია მავნედ, უგულოდ, უკეთური საქმეების ჩამდენად:

ერთი რამეა უგულო,
უსულდგმულო და უყურო,
ის რომ საქმეს გააკეთებს,
უნდა დაჯდეს და უყურო.
(ვინ... 1996: 15-16)

ანდა:

უჩინარია თვალითა,
სახლში იჭრება ძალითა.
(ქ. ა., 1976: 28)

ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრების მსგავსად გამოცანებშიც დაგმო-ბილია ღვინის გადაჭარბებული სმა, მითითებულია მისი სიკეთეცა და უკეთურებაც:

ბაღჩაში ფური აბია,
ძუძუ ასხია მრავალი,
რძე უხვად გამონაწველი,
შორს გზაზე არის მავალი.
გემო მუავე აქვს, მანანას
შეედარება ფერთა,
უზომოდ მისი დამლევი
მიწასა დაჰგვის წვერითა.
(ხ. ს. 1965: 471)

ანდა:

ცოტა წამალია და
ბევრი საწამლაგიაო.
(ვინც..., 1996: 15-16)

გამოცანაში, რომელშიც ამოსაცნობი ობიექტი კომბინირებულად გუ-ლისხმობს ვაზს, ყურძენსა და ღვინოს, პირუთენელად არის დახასიათე-ბული მათი სიკეთეცა და სიავეც:

დედა მყავდა ხელიმრუდი,
დაი მყავდა დარი მზისა,
ყმა – ისეთი მოჭიდავე,
წამქცეველი ადამისა.

(ქ. ა., 1976: 29)

ანდა:

მამა – დაგრეხილი,
დედა – დაჭყლეტილი,
შვილი – გადარეული.

(ქ. ა., 1976: 29)

ბუღბუღზე შექმნილ გამოცანებში ხაზგასმულ თვისებად წარმოინდებდა მგალობელი ფრინველის თავმდაბლობა და უწყინარობა, მისი სტვენა-სიმღერის სიკეთე და ხიბლი, რომელიც ყველას ერთნაირად ატკბობს:

პატარა ვარ, უჩინარი,
ყველასათვის უწყინარი,
ჩემი სტვენა ყველას მოსწონს,
ღარიბია თუ მდიდარი.

(ხ. ს. 1965: 477)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შინაურ ფრინველებზე შექმნილ გამოცანათა ერთ-ერთი აქტუალური ადრესატია მამალი, რომელსაც ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ავტორი ძალზე მისაგნებ მეტაფორულ გარემოს უქმნის; ერთ-ერთი აჭარული გამოცანა ძალზე დამაინტრიგებელი დასასრულის მქონეა:

თავ ხერხი, ბოლო ნამგალი,
თუ ვერ მიხვდი, თავი აგალი!

(ქ. ა., 1976: 33)

სწორედ ამგვარი ტიპის გამოცანები მამალზე შემორჩა შავშურ, კლარჯულ და მუჰაჯირულ ზეპირსიტყვიერებასაც:

შავშური: კუდმანგალაჲ, თავსავარცხალაჲ.
თუ ვერ დაკვირდი, – ვირმამალაჲ.
(შიოშვილი, 2016: 289)

კლარჯული: თავი – სავარცხალი,
კუდი – მანგალი;
თუ ვერ გააგენი,
ვირო, – მამალი!
(შიოშვილი, 2017: 401)

კლარჯი მუჰაჯირების: თავ – ხერხი, ბოლო – მანგალაჲ,
ვირო, ახსენი!.. მამალაჲ!
(შიოშვილი, 2017: 405)

ქართულ ხალხურ გამოცანებში გამორჩეულია შრომის სიკეთე, ხალხისათვის სასარგებლო გარჯილობა. გამოცანათა პატივდებული ობიექტია ფუტკარი, სკა და თაფლი; მათზე შექმნილ გამოცანებში ერთხმად არის აღიარებული გამოსაცნობი ობიექტის შრომის სიკეთე და ამ შრომის პროდუქტის სარგებლიანობა. ფუტკარზე, როგორც მშრომელ, ფუს-ფუსა მწერზე, უამრავი გამოცანა შეუქმნია ქართველ ხალხს:

ერთი რამე სულიერი,
შორით დამკრეფი ვარდისა,
ჯერ – ღვთისა მოსამსახურე,
მერე – ყოველი კაცისა.
(ვინც... 1996: 63)

ანდა:

სულ პატარა მწერი არის,
ფუსფუსა და მშრომელია,
სხვა დროს შრომობს, ზამთარს – არა,
აბა, მითხარ, რომელია?
(ხ. ს. 1965: 484)

ხალხურ გამოცანებში დიდი სიყვარული და პატივისცემა გამოიკვეთა შრომისა და შრომის იარაღების მიმართ. ამ ციკლის გამოცანებში ხალხმა ჩააქსოვა ტრადიციული, მაღალხეობრივი დამოკიდებულება შრომისადმი, წარმოაჩინა შრომის სიკეთე და როლი საზოგადოების კეთილდღეობაში. ხალხურ გამოცანებში ყურადღება მახვილდება გუთანზე, დროული ხვნის აუცილებლობაზე; ეს უძველესი სამიწათმოქმედო იარაღი ხასიათდება როგორც ადამიანთა დამაპურებელი:

დროით ვთესავ, დროით ვკრეფავ,
თვითონ ვძღები, სხვასაც ვკვებავ.
(ხ. ს. 1965: 503)

ნამგალზე შექმნილ გამოცანაში ხაზგასმულია შრომის პროცესში მისი ქარივით ტრიალი და ზარივით ხმიანობა; ამავე დროს, აქვეა მითითებული მისი სათანადო მოვლის აუცილებლობაც:

გავალ, გავალ, ქარივითა,
ხმას გავიღებ ზარივითა,
გლეხის ბიჭმა შემინახოს,
მარგალიტის თვალივითა.
(ხ. ს. 1965: 505)

მკის პროცესი ალეგორიულად არის წარმოსახული ქართულ ხალხურ გამოცანებში; აქვე მითითებულია, რომ ღმერთმა ადამიანებს პურის მარცვალი მისცა საზრდოდ, თუკი იშრომებენ და გაირჯებიან:

თემ-თემად მოდის ლაშქარი,
 მოვა და მოიქცევისა,
 უწყალოდ ყრია დაჭრილი,
 სისხლი არ დაიქცევისა,
 ღმერთმა ეს მოგვცა საზრდელად,
 თუ კაცი მოიქცევისა.

(ხ. ს. 1965: 505)

სამეგრელოში ფიქსირებულ ერთ გამოცანაში თოხს „ქვეყნის მარჩენალი” შეარქვა ხალხმა: „ქვეყნის მარჩენალი ხის წვერზე ჩაცუცქულა” (ბსუქცვა).

კლარჯულ გამოცანაში შრომის იარაღები – ნაჯახი, ცული და წაღდი, მსგავსი ფუნქციებიდან გამომდინარე, ერთ მეტაფორულ სივრცეში თავსდება: “წავა ტყეში, ყეფს, ყეფს, მოვა, თარო, ქვეშ დაწევა” (შიოშვილი, 2017: 403).

შავშურ, კლარჯულ და ტაოურ ხალხურ სიტყვიერებაში ძალზე აქტუალურია გამოცანა წისქვილზე; ამ არქაულ ნაგებობას ისინი ლამის ბოლო დრომდე იყენებენ და მათ ისტორიულ მესხიერებასაც ცხოვლად შემორჩა გამოცანები, რომლებიც ზოგადქართულის ანალოგიურია:

შავშური: ოქრო ქვრინავს, დევე გვრინავს,
 მოშდადერა წყარო წიკავს.
 (შიოშვილი, 2016: 289)

კლარჯული: არქო ფრინავს, ბერი ღრინავს,
 თეთრ ფეშტემალ შამეფინავს.
 (შიოშვილი, 2017: 404)

ოფოფი ფრინავს,
 ფეშტემალ ფინავს.
 (შიოშვილი, 2017: 403)

ტაოური: ქვა ფრინავს,
 ჩაახი ბრუნავს,
 ფქვილი ფქვავსა.
 (შიოშვილი, 2022: 273)

ქართულ ფოლკლორში წისქვილზე არსებულ მრავალრიცხოვან გამოცანათა შორის შავშურ, კლარჯულ და ტაოურ გამოცანებთან ყველაზე ახლოს დგას ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი:

ოქრო ფრინავს,
 ბერი ფშვინავს,
 თეთრ ფეშტემალს
 შამოიფინავს.
 (ქ. ა..., 1976: 40)

ქართულ ხალხურ გამოცანებში, შრომის ტრადიციულ იარაღებთან ერთად, დიდი პატივით მოიხსენიება შრომის ახალი საშუალებანი, ტექნიკის სიახლენი; ამგვარ, შედარებით გვიან შექმნილ, გამოცანებში თავისებურად აისახა ტრაქტორი და მისი სიკეთე:

აგუგუნდა დიდ მინდორში,
 უცნაური ხმა დაყარა,
 დაურბინა ამ მინდორსა,
 ბელტი ბელტზე მიაყარა.

(ქ. ა., 1976: 40)

კაცობრიობის მარადიულ პრობლემაზე – სიკვდილ-სიცოცხლეზე ნაფიქრი და ნააზრევი ხალხმა გამოცანებშიც ჩააქსოვა და ამ ფორმითაც გამოთქვა თავისი შეხედულება სიცოცხლის არსსა და მიზანზე. ხალხური გამოცანების მიხედვით, სიკვდილი ფილოსოფიური სიღინჯით უნდა აღიქვას, როგორც აუცილებელი მოვლენა, რომელსაც ვერავინ გაექცევა და ამიტომ მასთან ვაჟკაცური შეხვედრაა საჭირო; თუმცა, მკვეთრად გამოსატყულებელი უარყოფითი ემოციებია დაკავშირებული სიკვდილის აღმნიშვნელ გამოცანასთან. სიცოცხლის მოტრფიალედ ქართველი კაცი ბოლომდე შეურიგებელი აღმოჩნდა სიკვდილთან, როგორც უბოროტეს მოვლენასთან და გამოცანაში მის ამოსაცნობ თვისებად ცისქვეშეთში „ყველას მომრევი ყაჩაღობა“ დაუსახა:

თვალთუნახავი ყაჩაღი
 ცაის ქვეშ ყველას ერევა,
 სახელმწიფო რომ დაედვას,
 ვერც ნახავს, ვერც მოერევა.

(ხ. ს. 1965: 491)

გამოცანის უმნიშვნელოვანესი თვისება – მეტაფორულად გამოსატყვა სათქმელისა – ამ ჟანრს სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. პასუხი თავად შეფარვით დასმულ კითხვაშია (კითხვითი სიტყვა აუცილებელი არ არის) საძებარი. გამოცანაში გამოსაცნობი ობიექტის დასახელებული თვისება განსაზღვრავს პასუხის მიმართულებას. აგალითად, გამოცანაში "მოვიდა შავი მოზვერი, წაიქცა მთელი სოფელი" "შავი" დამის სიმბოლური გამოსატყულებაა, მის საზღვრულად კი "მოზვერი" იმიტომ არის შერჩეული, რომ გამართლდეს გამოცანის სახეობრივი ნაწილი, გამოსატყულებელი ზმნით "წაიქცა", რაც მოზვერის რქენითაა შესაძლებელი. მეტაფორის აზრი ამ შემთხვევაში ასეთია: ღამე დადგება და დააძინებს ხალხს. ზოგიერთ გამოცანაში თავად გამოსაცნობი სიტყვაა დასახელებული:

ერთი რამ ც ა, თეთრი რამ ც ა,
 თეთრად გადაპენტილამ ც ა.

ვინც ამას ვერ გამოიცნობს,
ყრუც არი და ბენტერა **ც ა**.

გამოსაცნობი ობიექტი "ცა" ამ გამოცანაში 4-ჯერ ითქმის და მინიშნება სწორედ ამ სიტყვის განმეორებაზეა; გამომცნობელმა ეს უნდა გაიგონოს, თუ არ უნდა, ყრუ და ბენტერა დაუძახონ.

გამოცანის კომპოზიციის გამართვის უმთავრესი საშუალებებია ანტითეზა და კონტრასტი. ზოგიერთ ანტითეზაზე აგებულ გამოცანაში "და" კავშირი გამოიყენება "მაგრამ" კავშირის მნიშვნელობით:

კენესის და არა სტკივა-რა,
ექებს და არა დაჰკარგვია – რა.
(ღორი)

ანდა:

შავი არის და შაში არ არის,
კბენა იცის და ძაღლი არ არის.
(ბუზი)

ან კიდევ:

შავი არი შაშივითა,
იკბინება ძაღლივითა.
(ბუზი)

გამოცანათა ერთი ნაწილი რიცხვით ანტითეზაზეა დაფუძნებული; დაპირისპირებული წევრები უკავშიროდ არიან შეერთებულნი, ხოლო კავშირი ("მაგრამ", "თუმცა") იგულისხმება:

ოცდათორმეტი მცეხველი, ერთი – მტეხელი.
(კბილები, ენა)
ორჯერ უკბილო, ერთხელ კბილიანი.
(ადამიანი)

აგებულების მიხედვით გამოცანა ორი სახისაა: **მ ა რ ტ ი ვ ი** და **რ თ უ ლ ი**. **მარტივია** გამოცანა, როცა ერთი ობიექტია დახასიათებული და პასუხსაც ერთს მოითხოვს:

ხმა ისმის, თვითონ არ ჩანს.
(ქუხილი)

ვაშრე, ვაშრე, ვერ გავაშრე.
(ენა)

დავკარ ხმალი, არ დააჩნდა კვალი.
(წყალი)

ვკმცე ვკმცე ვერ დავკმცე.
(გზა)

ერთ ორმოში ბუქს და ბუქს.
(წისქვილი)

რთულია გამოცანა, როცა ობიექტი ერთია, მაგრამ გავრცობილად დახასიათებული, ანდა გამოსაცნობია ორი, თემატურად ახლო მდგომი, ობიექტი:

ერთსა ალვისა ხეზედა
თორმეტი ტოტი აბია,
სცვივა და სცვივა ფოთოლი,
ისევ იმდენი ასხია.

(წელიწადი და 12 თვე)

ანდა:

ერთი სტუმარი მესტუმრა.
მის დღეში უსტუმრებელი;
ორი ულუფა მივართვი
სუფრაზე დაუდებელი.

(ჩვილი და დედის ძუძუები)

გამოცანის კლასიფიკაცია შესაძლებელია თემატურად. ამ შემთხვევაში შეიძლება გამოვეყნოთ შემდეგი ძირითადი ჯგუფები: ცა, დედამიწა, დრო, ბუნებრივი მოვლენები, ადამიანი, ცხოველები, ფრინველები, მწერები, ქვეწარმავლები, თევზები, მცენარეები, ბინა, სამეურნეო ნაგებობანი, გზა და მიმოსვლის საშუალებები, ტექნიკა, საოჯახო ნივთები, შრომა და შრომის იარაღები, სასმელ-საჭმელი და, საერთოდ, მთელი სამყაროს შემადგენელი ცალკეული საგნები თუ მოვლენები შეიძლება იყოს გამოცანათა ობიექტი.

გამოცანის საფუძველი დაკვირვებაა: მსგავსი მოვლენებით მსგავსი საგანი მოინახება. მაგალითად, მუხის შესახებ შექმნილი გამოცანაა:

ანათებს, მთვარე არ არის,
ხესა წვავს, ცეცხლი არ არის,
კატას კლავს, თოფი არ არის.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 76)

გამოცანაში მზე და მთვარე ტახტის მფლობელი ძმები არიან; ერთი ყრმაა (მზე), მეორეს (მთვარე) სიბერე შეჰპარვია:

ორთა ძმათა, ტანად ტოლთა,
ორთავ ერთი ფერი აქვთო,
ერთი მუდამ სიყრმეზე დგას,
ერთს სიბერე ახლო აქვსო.
ერთს ჯარი ჰყავს უთვალავი,
ერთს კი მხოლოდ ტახტი აქვსო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 77)

გამოცანაში, როგორც პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა აღნიშნა, "ლექსის ყველა თვისება შეიძლება აღმოვაჩინოთ" (ჩიქოვანი, 1960: 342),

რადგანაც არ არსებობს ურთიმო და ურიტმო გამოცანა. გამოცანაში გვაქვს 16 მარცვლიანი და 8 მარცვლიანი სალექსო სტრიქონები.

ქართულ ხალხურ გამოცანებში კარგად აისახა ხალხის მსოფლმხედველობა, მისი ფილოსოფიური შეხედულებანი. მაგალითად, გამოცანაში – "ვიცი და არა ვიციო" – სიკვდილი ასეა ახსნილი: "ვიცი რომ მოკვდები, მაგრამ არ ვიცი, როდის"; სიკვდილი და დაბადება კი ასეა დახასიათებული გამოცანაში: "არ ვიცი და არც მახსოვს".

მეცნიერთაგან ბოლო დრომდე შეუცნობელი სიზმარი ხალხურმა გამოცანამ ასე წარმოადგინა:

თავი – საბანში,
ფეხები – ჭინჭარში,
ყვაილებს ვკრეფდი,
არა მაქვს ხელში.

(ვინც... 1996: 33)

ერთ-ერთი ადამიანური მანკიერება – სიძუნწე კი ასეა დახასიათებული:

ის ვინ არის, სულ არ არის
არც თავისთვის, არც სხვისათვის,
რასაც იშოვის, ინახავს
იმ ერთი შავი დღისათვის,
გადაბრუნდება, მოკვდება,
დარჩება ეშმაკისათვის.

(ვინც... 1996: 33)

თემატურად მრავალფეროვან ქართულ ხალხურ გამოცანებში წარმოჩენილია ხალხის შეხედულება ყოველდღიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ მოვლენებსა თუ საგნებზე; მათში გამოკვეთილია ადამიანთა დამოკიდებულება ასახსნელი ობიექტისადმი, რასაც უმეტესად ზნეობრივი, საზოგადოებრივად სასარგებლო კრიტერიუმები განსაზღვრავს.

ანდაზების მსგავსად, გამოცანაშიც, რომელიც მუდმივად განახლებადი პოეტური ფორმულაა, ლაკონურად გამოიხატა მშრომელი ხალხის ფსიქიკის სიჯანსაღე, მისი დაუოკებელი სწრაფვა სამყაროს შემეცნებისაკენ.

თავი XVI. წყვლა

წყველა სიტყვის მაგიური ძალის რწმენაზე დაფუძნებული ერთ-ერთი არქაული ზეპირსიტყვიერი ჟანრია. წყველა, იგივე დარისხვა, დაკრულვა, შეჩვენება, ნაყოფია ანიმისტური მსოფლმხედველობისა, როცა ადამიანებს “სწამდათ, რომ სამყარო სავსე იყო ბოროტი და კეთილი სულებით; კეთილ სულებს ეთაყვანებოდნენ, ლოცავდნენ, ატარებდნენ მათ გულისმოსაგებ რიტუალებს, ხოლო ავსა და ბოროტ სულებს დაწყევლიდნენ და დაკრულავდნენ, რათა გაექროთ და გადაეშენებინათ; სჯეროდათ, რომ დაწყევლას სასურველი შედეგი მოყვებოდა. ამდენად, როგორც დალოცვასა და შელოცვას, წყველასაც პროფილაქტიკურ-მაგიური დანიშნულება აქვს და ადამიანის თვითდამკვიდრების ხანიერი გზის ერთ-ერთი აუცილებელი თანამდეგია” (პირი ხისკენ..., 2006: 3).

წყველას, რომელიც მიმართულია მტრისა და მოშურნის შესაჩვენებლად, ბოროტების დასათრგუნავად და ყოველგვარი ჯადოქრობის გასაუვნებლად, მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერება იცნობს; ბუნებრივია, იგი გავრცელებულია ქართულ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც როგორც ზეპირი, ისე წერილობითი სახით. ზეპირი წყველა ადამიანთა ყოველდღიური საყოფაცხოვრებო ურთიერთობათა თანამდეგია, წერილობითი წყველა კი შესულია უძველეს სიგელ-გუჯრებში, სამართლებრივი-იურიდიული ხასიათის საისტორიო ძეგლებში, რითაც ცხადი ხდება მისი სოციალური ფუნქცია – გაემაგრებინა საბუთისეული სანდოობა და სარწმუნო გაეხადა მასში დაფიქსირებული პირობები. ხალხის რწმენით, წერილობითი წყველა შთამომავლობაზე გადადიოდა.

ჩვენს წინაპრებსაც სჯეროდათ, რომ მოწინააღმდეგის მიმართ სიტყვიერი ფორმულით გამოხატული სიავე და ბოროტება აუცილებლად განხორციელდებოდა. “ძველად ესმოდათ, რომ თქმა ქმნაზე უფრო დიდია, რომ თქმას დიდი მორიდება უნდა: სიტყვა ბევრ რამეს იწვევს, სიტყვა სულს იწვევს და სულიერს”, – წერს კონსტანტინე გამსახურდია ნოველაში “ტაბუ” (გამსახურდია, 1959: 96).

ქართველთა დამოკიდებულებაზე წყველის მიმართ ყველაზე ადრინდელი ცნობა ეკუთვნის მეჩვიდმეტი საუკუნის ცნობილ იტალიელ მწერალსა და მეცნიერს, მისიონერ არქანჯელო ლამბერტს; იგი 16 წლის განმავლობაში ცხოვრობდა სამეგრელოში და თავის წიგნში “სამეგრელოს აღწერა”, სხვა მრავალ მნიშვნელოვან წეს-ჩვეულებებთან ერთად, შეეხო წყველასაც: “... მეგრელებს ძლიერ ეშინიათ წყველისა და შეჩვენებისა; უფრო ეშინიათ, ვიდრე ცემისა და ჭრილობისა. თუ ვინმემ შეიტყო, რომ ამა და ამ კაცმა შემაჩვენაო, სამაგიეროს გადახდის მაგიერ, ცდილობს, რომ დიდის საჩუქრისა და მორჩილის სიტყვების შემწვობით

დაამწვიდოს იგი და სთხოვს, დამლოცე და სიკეთე ისურვე ჩემთვისაო. დაწვევლისა მაშინ უფრო შეეშინდებათ, როცა დაინახავენ, რომ დაწვევლის შემდეგ დაწვევლილს რამე ცუდი შემთხვევა. ამ შემთხვევაში დაწვევლილი რწმუნდება, რომ ეს უბედურება ჩემს თავზე დაწვევლის შედეგიაო” (ლაბბერტი, 1938: 151).

ზეპირსიტყვიერების ამ უადრესად სპეციფიკური ჟანრის შესახებ 1940 წელს სერგი მაკალათიას წიგნზე – “სამეგრელოს ეთნოგრაფია” – დაწერილ რეცენზიაში თედო სახოკია წერდა: “ბუნებასა და გარემოსთან ბრძოლაში პირველყოფილად მოაზროვნე ადამიანისათვის ნამდვილი იარაღის უქონლობის დროს, მეტადრე ქალებისათვის, უებარი და, მათის აზრით, ეფექტური იარაღია წყველა და მისი მოპირდაპირე – დალოცვა”.

წყველას, როგორც სასჯელის ერთ-ერთ ფორმას, ყველა ეპოქაში უფროთხოდნენ ადამიანები, რადგანაც მისი ძალისა სჯეროდათ. ხალხის რწმენით, განსაკუთრებით საშიშია ქვრივი ქალის დანაწვევარი ანდა თემის, სოფლის სახელით დაწვევლა.

აჭარაში, შუახევის რაიონის სოფელ ჭვანაში, 1973 წელს ზურაბ თანდილაგას მიერ ვანო ქათამაძისაგან ჩაწერილი მასალის თანახმად, წყველას “ბედვას” უწოდებენ. “ძველათ, როცა ქურდობა მოხდებოდა, ჯერ გააცხადებდნენ, რომ თუ ქურდი თვითონ არ გამოჩნებოდა, ჯუმა დღეს, ე. ი. პარასკევს, ბედუას ვიჯებით, წყველასო. თუ ქურდი მაინც არ გამოჩნებდა, ხოჯა შეკრებდა ხალხს ჯუმა დღეს ჯამეში და ქურდს დაწვევლიდნენ. ხოჯა იტყოდა: “– ვინც ესა და ეს ჩაიდინა, ვინც ესა და ეს მეიპარა, ღმერთმა მისი მომავალი შვიდ თაობამდი, შვიდ გობეგამდი დაწვევლოს, მოსპოს, ამეიქოქოს მისი მოდგმაო!” ხალხი “ამინს” იტყოდა” (ბსუნბიფა, საქმე №182: 42).

როგორც მკვლევარი ბელა მოსია მიუთითებს, “წყველის სასჯელი იმდენად დიდი იყო, რომ მას ადამიანები უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ. მისი წარმოთქმის ადგილი, დრო და ფორმაც განსაზღვრული იყო. წყველას თან ახლდა გარკვეული რიტუალი. საგულისხმოა, რომ წყველა საფრთხეს წარმოადგენდა თვით მთქმელისთვისაც, მით უმეტეს, თუ იგი უსამართლოდ იწყველებოდა” (მოსია, 2006: 253).

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში წყველის სამი ძირითადი სახე გვხვდება: **1. დემონოლოგიური, 2. საყოფაცხოვრებო და 3. კულტურულ-ისტორიული.** ამათგან ხალხში ყველაზე უფრო გავრცელებულია საყოფაცხოვრებო წყველები, რომლებიც ყველა ეპოქის ყოველდღიური ყოფაცხოვრების თანმდევი იყო და არის, უხვად შეიცავს ადამიანთა სულიერი და მატერიალური ცხოვრების ელემენტებს, წარმოაჩენს სოციუმის ცალკეულ მხარეებს.

ხალხურ მეტყველებაში უხვად შემორჩა ისეთი წყევლის ფორმულები, რომლებსაც კულტურულ-ისტორიული დანიშნულება გააჩნიათ და გარკვეულ წარმოდგენებს ქმნიან ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ამა თუ იმ მონაკვეთის შესახებ:

“ – შე საღეკეე!”, “ – მე შამილთან რა ხელი მაქვს, თვალი იმას დაუდგესა!”, “ – შენამც წასულხარ ოსოქოლოში!”, “ – შენამც მიჰყავდე ლეკებსა დუდუკითა და სტვირითა!” – შედეგია ლეკთაგან აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის აწიოკებისა;

გამუდმებული ომებისა და ხიზნობის, მშობლიური სახლ-კარის მიტოვების მწარე მოგონებად შემორჩა ჩვენს ხალხს წყევლა: “– ჭინჭარიც ამოსულა შენს კართანაში!”, “– აგიბალახდა სახლ-კარი!”, “– ნაჭინჭრევი გაგხადა!”;

ხალხის მოსარჩლე ღვთისშვილის – კოპალას ღახტს ამუქრებს მტერსა და ავს ქართველი წყევლით: “– შე გმირის კოპალას ღახტნაკრაფო!”, “– დაგღახტოს გმირმა კოპალამა, აგრიანე!”;

სხვათა ომში მონაწილეთა გულისწერომაა გამოთქმული წყევლაში: “– სალდათობის მამგონელო, შენ გაგიწყდეს გამჩენიო!”, “– დავწვი სალდათის სიცოცხლე სხვებისაცა და ჩემიცა!”;

მეფე ერეკლეს უდიდესმა სიყვარულმა და პატივისცემამ ათქმევინა ქართველ კაცს: “– ერეკლეს სიკვდილ ვინა სთქვა, გაუხმეს ენის ტარიანა!”; ხოლო მეფე ერეკლეს უნიათო მემკვიდრე – საქართველოს ბოლო მეფე, რომლის მეფობის დროსაც რუსის ჯარი შემოვიდა საქართველოში, ასე შერისხა ერმა: “იესო ქრისტემაც ჰკითხოს იმ გიორგის – ნეფის შვილსა!”;

ხალხმა შერისხა ზურაბ არაგვის ერისთავი, რომელმაც დალატით ჩაახოცინა ხევსურები: “ზურაბო ერისთავის შვილო, შვიდსამც წელსაც ხარ სნეული!”, “შენმც დაგლევეს, ერისთავიშვილო ზურაბო, სისხლის წყალო!”;

თავის დროზე დაუძლეველ დაავადებათა ხსოვნას შეიცავს წყევლები: “– ხორველა და ჭირი დეგერიანთ!”, “– ოხრად დარჩეს ციებაი!..”;

ცარიზმის ავადმოსაგონარ მოხელეთა მიმართ გამოთქმული წყევლეობია: “– შენი ნაცვლობა დაიქცეს!”, “– სახნის-საკვეთი, ჯამბარა მამასახლისმა დამპარა, ცოლ-შვილიც ამოუწყდება, უხნავ-უთესი დაგყვარა!”, “ვინცა შენ მოგცეს ბეგარა, წაუწყდეს მამა მკვდარია!”

თემთა შორის შუღლის ეპოქათა მწარე მოგონებაა წყევლა: “– ვინა სთქვა, ენამც გაუხმეს, ჩეთმაში თუშის ცხვარია!”;

თურქული მმართველობის გამოძახილია წყევლა: “– ღმერთო, ფაშა ისე მორთე, არ გააწვევი ზამთარი!”.

ქრისტიანული რელიგია იმთავითვე გაემიჯნა წყევლას, რომელიც, იმერეთის ეპისკოპოსის – გარბიელის თქმით, “... არს ბოროტი თავად, მას არამც შესწევს ძალა ბოროტის დასათრგუნად” (ქადაგებანი, 1913: 123); მორწმუნე ადამიანი გაუბრუნებს წყევლას; ამიტომაც შექმნა ხალხმა ანდაზა – “წყევლა მაწყევარისააო”.

აჭარაში გავრცელებული ლეგენდის თანახმად, მუხამედ წინასწარმეტყველს გზად ეშმაკი (“შეთანი”) შემოეყარა, წაადრო ქუდი და ეკითხება:

“ – ადამიანს წყევლა რამდენ ხანს ვერ მისწვდება?”

“ – 70 წელსო, – უპასუხა ფეილამბერმა”.

ეშმაკი გაიქცა და ქუდიც წაიყოლია. წინასწარმეტყველმა დაწყევლა:

“ – ღმერთმა არ შეგარჩინა!”

ეშმაკმა ცოტა მანძილი გაიბრუნა და დაეცა; ამასობაში მივიდა წინასწარმეტყველიც და ეშმაკი ეკითხება:

“ – ხომ მითხარი, 70 წელს არ მოგიწევსო წყევლა?!”

“ – ეს სხვისი დაწყევლილი შეგისრულდა, ჩემი ჯერ არ მოგწევიაო”, – უთხრა მუხამედმა.

მთქმელის დასკვნა ამგვარია: “შეთანი მიხვდა, წყევლა ცუდი ყოფილაო, ქუდი უკან დაუბრუნა და უთხრა:

“ – არ მინდა შენი ქუდიო!” (ბსუქცვა)

მიუხედავად იმისა, რომ წყევლა მიუღებელია ნებისმიერი რელიგიისათვის, ეს ტრადიციული ჟანრი ყველა ხალხშია გავრცელებული და, ბუნებრივია, საქართველოს ყველა კუთხეში გვხვდება და, შეიძლება ითქვას, ფართო გავრცელების არე გააჩნია.

წყევლათა ერთი ნაწილი რაფინირებულ პოეტურ ფორმულებად არის ჩამოქნილი. ეს ფორმულები უაღრესად საინტერესოა სიტყვის მხატვრული ღირებულებისა და მეტაფორული აზროვნების თვალსაზრისითაც (“– შე მიწის საკერებლო!” “– შე მიწის ლუკმავე!” “– შე შავს ვარსკვლავზე დაბადებულო!” და ა.შ.).

წყევლა საოცრად ცოცხალი და ქმედითი ჟანრია. მის ფორმულებში უკვე აისახა ბოლო ხანებში ჩვენში დატრიალებული პოლიტიკური თუ სოციალურ-ეკონომიკური მოვლენები (“– შენი შვილი მანახა ღმერთმა ჩოლოქზე!” “– შენი ძაღლი აყმუვლდა ბასმაჩასავით!” “– შენი ჩაი დააღვიათ სამსახურში!” “– სოროსს ეყვავებზე ტროას ცხენით!” “– გაგყინა და გაგფინა ჩვენი პენციასავით!” “– ქათმის გრიპი შეგყარა ღმერთმა!” “– ორთაბათუმის გზასავით მოგაქცია!”, “შენ ჩაგკეტა სახლში!” “– შეგეყარა კორონა!” და ა.შ.).

ხალხური წყევლა-კრულვა შესულია ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრში და გამოხატავს სოციალური დამოკიდებულებას ამა თუ იმ

მოვლენის მიმართ, წარმოჩენილია ხალხის რწმენა კონკრეტულ წყველათა გენეზისზე და ზოგიერთ ბუნებრივ მოვლენათა კავშირზე მასთან.

აჭარაში გავრცელებული ეტიოლოგიური ლეგენდის – “რატომ ხოხავს გველი მიწაზე და რატომაა კატა დალოცვილი” – თანახმად, მუხამედ წინასწარმეტყველი გზაში მიდიოდა და დაინახა, რომ გველი ცეცხელში იწვოდა. “გადმუშვა მადლიდან წყალი და ცეცხლი ჩააქრო... შამიეხვია გველი ფეილაბბერს და დაახნოს’ნა”. ამ დროს მივიდა კატა და გველს თავი წააგლიჯა. მადლობის ნიშნად, მუხამედ წინასწარმეტყველმა კატას ზურგზე ხელი გადაუსვა, გველი კი დაწყველა და “ამის მემრენ ის ხოხავს მიწაზე” (ბსუქცვა).

გურიაში გავრცელებული წყველის – “დაჭვათირდა ჩვენი მტრების ეზო!” გენეზისი უკავშირდება მცირე წარღვნის ლეგენდას: სოფელ ლესაში არის დატბორილი, დაჭაობებული ადგილი, რომელსაც ჭვათირს ეძახიან. ლეგენდის თანახმად, ხარება დღეს ახალგაზრდა ქალი შვილს წინდას უქსოვდა. დედამთილმა უსაყვედურა: “– რას შევბი, ქალო, დღეს ხომ ხარებაა და ხელსაქმე არ შეიძლებაო! რძალმა წაიმღერა:

ხარება და ხარხარება,
ჩემი გულის გახარება.
წინდას მოვქსოვ, გოგოს ჩავაცმევ,
გოგოს გული გახარდება”.

დედამთილმა კიდევ მისცა შენიშვნა, რძალმა კი იგივე წაიღიღინა: “დაასრულა ქსოვა და მთელი ეზო სახლ-კარიანად ჩაიტანა წყალმა, დაჭვათირდა იქაურობა, ჭაობიანი გახდა”, – დასძენს ლეგენდა (ბსუქცვა). იმავე გენეზისისაა წყველა „ახტალა ამოსულა შენს ეზოში!“

წყველათა ერთი ნაწილი უკავშირდება ქართულ ხალხურ მითოსურ პერსონაჟს – ჭინკას. ხალხის რწმენით, თუ ჭინკა დაწყველიდა ოჯახს, მისი საქმე ცუდად წავიდოდა, არ გამრავლდებოდა. ერთ-ერთი თქმულების თანახმად, კაცმა მამრი ჭინკა დაიჭირა და ქვევრში ჩაამწყვდია. ჭინკა ეხვეწებოდა, გამოშვებოდა და შენს ოჯახს დავლოცავო. კაცმა სათითაოდ ჩამოათველევინა დასალოცი პიროვნებანი და საოჯახო საგნები, მაგრამ ცეცხლის ხსენება დაავიწყდა; გამოუშვა ჭინკა, რომელიც გაიქცა და შორიდან დაუძახა: “ყოველ კალანდას ცეცხლი გიქრებოდესო!” ხალხის რწმენით, იმ ოჯახში ახალ წელს დილით შემა ცუდად იწვის (სიხარულიძე, 2006: 153).

1973 წელს ზურაბ თანდილაგას მიერ აჭარაში, შუახევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ჭვანაში, მუხამედ ქათამაძისაგან ჩაწერილი ეტიოლოგიური ლეგენდის თანახმად, დათვი ადამიანი ყოფილა, ღმერთის წყევლამ გადააქცია ბანჯგვლიან ცხოველად: ღმერთმა მწყემსთან გაგზავნა ანგელოზი და დაუბარა:

“ – წადი და მაგ წყემს მატყლი თხოვე, გამოცადე, გეგმეტება თუ არა!”

მწყემსმა შენიშნა, რომ მასთან ვიღაც მიდიოდა და ახალგაპარსულ მატყლის გროვაში დაიმაღლა. ანგელოზი დაბრუნდა ღმერთთან და მოახსენა ეს ამბავი. ღმერთმა დაწყველა მწყემსი:

“ – იყავ სულ მუდამ ტყეში, ის მატყლი შენი ბანალი იყოს მუდამ, ნუ იქნები ადამიანი!

ამის შემდეგ წყემსი დათვად იქცა, ტყეც – მისი სამყოფელი”, – დასძენს ლეგენდა (ბსუნბიფა, საქმე №182: 10).

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის სასწავლო-სამეცნიერო ფოლკლორულ არქივში დაცული ერთი აჭარული ლეგენდის თანახმად, დედამთილი ემზადებოდა რძლის დასახვედრად, გზაზე ცხენით მომავალმა პატარძალმა მაყრებს უთხრა:

“ – წინ გამასწართ და დედამთილი არ დამახვედროთო!”

დედამთილს რძლის ნათქვამი რომ უთხრეს, ხელში ციცხვი ეკავა და ქვებს ურევდა; მოულოდნელობისაგან ხელი მდუღარეში ჩაუვარდა, დაეწვა და თქვა:

“ – ღმერთო, ჰაცხა არი, იქ გააქვავე!”

მართლაც, გაქვავებულა რძალიც და მაყარიც. ამ ადგილს ხალხი “კარნახალს” უწოდებს (ბსუქცფა).

აჭარაში, ხულოს მუნიციპალიტეტის სოფელ ბელღეთში ჩაწერილი თამარ მეფის ციკლის ერთი ლეგენდის თანახმად, სოფელ ბელღეთში ორი კომლი ცხოვრობდა: ლომიძეები და კახაძეები. “შამუშეღია თამარ მეფეს თავისი ჯარით იმ დროს და უთქვამს, რომ ჯარს ყურძენი უნდა ვაჭამო. ნახსეთში ვენახი ქონიათ ლომიძეებს და არ უჭმეღიათ. თამარ მეფეს დაუწყევღია, “ორ კვამღზე ზეით არ წეგეყვანოსო ღმერთმა!” და, მართლაც, ორი კვამღი იყვნენ. ახლა ბევრი არიან”, – დასძენს ლეგენდა (ბსუნბიფა, საქმე №85: 40).

წყევღა ხშირად გვხვღება ჯადოსნურ ზღაპრებშიც. ერთი აჭარული ზღაპრის “ღედ-მამის ერთი ბიჭი” თანახმად, ქალ-ვაჟს ერთმანეთი უყვარღდა. ვაჟი ცოლობას დაპირღდა, მაგრამ ღედ-მამას ვერ გაუმხიღლა თავისი სურვიღლი. გოგომ ბევრი ეხვეწა და ბოღღოს, გაწბიღებულმა, დაწყევღლა: “ – შენი ხარები და ცხენი მეღელს შეაჭამა! შენ რომ ჯოხი გაქვს და ხარებს ღენი, ის ღმერთმა შენს კუბოს ფიცრად გიქციავო!” წყევღლა ასრულღდა (ბსუნბიფა, საქმე №119: 28-30).

წყევღლას, როგორც სხვა მცირე მოცუღღობის ზეპირსიტყვიერ ჟანრებს (ანღაზა, გამოცანა, დაღოცვა), აქვს ტენღენცია პოეტურ ფორმაში მოქცევისა, რის შეღეგაღაც ქართული ხალხური პოეზიის სხვადასხვა თემატურ ჯგუფებში უხვად გვხვღება ლექსითი სახის წყევღლები.

გალექილი წყველა ხშირია საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო, საქორ-
წილო ლექს-სიმღერებში. ერთ გუდამაყრულ ლექსში “... სასიამოვნოდ
შეეშაღე...” უარყოფილი, გულნატკენი ვაჟი წყველის ქალს:

ჩემის ცოდვითა, ქალაუ,
მიწამ გაგიდოს კარია!
უდროოდ ჩამოგეშალოს
ოქროსწყლისფერი თმანია!

(ქართ. მთ., 1958: 191)

უარყოფელი მიჯნურისადმი მიმართული ლექსითი წყველის ნიმუშე-
ბი მრავლად გვხვდება ჩვენებურების – შავშელებისა და კლარჯელების
– სატრფიალო ზეპირსიტყვიერებაშიც. შავში შეყვარებული ასე უთვლის
დამწუნებელ ქალს:

ნაცარა თის ზემოდან
აჭახული შეშები;
შენ თუ მე არ მომყვები,
მიგიდინდეს ლეშები!

(შიოშვილი, 2016: 249)

კლარჯი მიჯნური სწყველის მოღალატეს:

ახ, გიდი, ჩემო დარო,
ჩემიდან არ გეძარო!
ჩემიდან თუ გეძარე,
მეზარზე გევიარო!

(შიოშვილი, 2017: 346)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულია საყოფაცხოვრებო
თემატიკის ლექსითი წყველები, რომლებშიც დაწვევლილია გულებოროტი
ოჯახის წევრი, ავი მეზობელი, მაჭანკალი, სიკვდილი და სხვა. ქმრისა-
გან უმიზეზოდ შერისხული და სასიკვდილოდ გამეტებული მთიელი ქა-
ლი წყველის მაჭანკალს:

ჩემიც მოვალე გახდება
ი ჩემი მარჯუკალია!
არც კაცის ხელი ეღირსოს,
არც ცხვარი სამისკრავია!..

(ქართ. მთ., 1958: 185)

ენამწარე ადამიანს აჭარაში ასე დაწვევლიან:

გადავტეხე ხერტლის წვერი,
შენ მოგწვიტე ენის წვერი!

(ბუნბიფა, საქმე, №171: 18)

ადამიანთათვის ყველაზე არასასურველი მოვლენა – სიკვდილი ასეა
დაწვევლილი მთიელთა მიერ:

თვალნიმც დაგთხარა, სიკვდილო,
დაგსვა არხოტის მთაზედა!
ხელ-ფეხი დაგაძრებოდა,
ტყავ გაჰყვებოდა ჯღანზედა!

(ქართ. მთ., 1958: 224)

ეთნოგრაფ თინა ოჩიაურის მიერ ჩაწერილ ვარიანტში კიდევ უფრო
გამოკვეთილია სიკვდილისადმი შეურიგებლობა:

კა კი არ მაგდის, სიკვდილო,
მე დაგწყვე სამართალზედა:
ფეხნიმც დაგყინნა წინწინა,
ვერ გაივლიდი გზაზედა!
ველთამც დაგადგა, სიკვდილო,
იმ მონათოვა-ქარზედა!
თვალნიმც დაგთხარნა, ოხერო,
კაცს ვერ ღნახევდი ხანზედა!

(ოჩიაური, 1964: 37)

ბოროტებს, სხვათათვის ცუდის მდომებს აჭარაში ამგვარად წყვე-
ლიან:

გუშინ ქალი რომ გაიქცა,
გადიარა გორები,
ვისაც ჩვენთვის ცუდი უნდა,
მას დავაწყვე ლოდები!
(ბსუქცფა)

ანდა:

ღმერთო, ამას გევედრები,
კარგი დილა გაგვითენე,
ვინც რომ ჩვენთვის ცუდს იფიქრებს,
სამარეში ჩაასვენე!

(ბსუქცფა)

მეტოქეთა შაირობის დროს ზოგჯერ წყველაც გამოერევა:

მადლა ისარი ვისროლე,
წამოვიდა ლაყლაყით;
შენი მუცელი გეიმსო
გველებით და ბაყაყით!

(ბსუქცფა)

ანდა:

ათნოსშია მზე მოვიდა,
ღუმაცხოში – თენებაო;

ჩემთვის თუ კიდე რამ გითქვამს,
გაწყდეს შენი ხსენებაო!

(ქართ. მთ., 1958: 424)

ქართულ ხალხურ საყოფაცხოვრებო პოეზიაში დაწვევლილია სტუმრის მოძულე დიასახლისი:

სტუმართად ცუდი დიაცი
ხახაბოს წვერზემც დარჩება;
ხელთ ბაღლი, ზურგთა აკვანი,
ზედ ნიაღვარიმც ასტყდება,
მიშველეობით იძახდეს,
მეშველიც არვინ დაჰხედება;
აირთვენ მთისა ნიაენი,
სულიმც ეშმაკებს დაჰრჩება;
ხახაბოს წვერზე მგელ-ტურა
იმის ლეშითამც გაძდება!

(ხ. ს., 1965: 434)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში დაწვევლილია საქართველოს ყველა ჯურის მტერი. მთიულურ ლექსში “რისხვა მტრისა” ხალხმა დაწვევლა გემანელ ფაშისტთა ბელადი:

რისხვა დაეცეს იმ მიწას,
სადაც ის დაიბადაო,
ვინც სისხლის წვიმა მოგვგვარა,
ქუჩები აგვილაფაო!

(ქართ. მთ., 1958: 414)

წვევლები უხვად გვხვდება ქართულ ხალხურ შელოცვებში (ქ. ხ. ს., 1994); წვევლის ტრადიციული, ზოგადქართულის მსგავსი, ფორმულები უხვად შემოინახა შავშურმა (შიოშვილი, 2016: 276-281) და კლარჯულმა (შიოშვილი, 2017: 388-394) ზეპირსიტყვიერებამ.

როგორც აღვნიშნეთ, წვევლის ყოველთვის ეშინოდა ჩვენს ხალხს; ერიდებოდნენ კიდევ, მაგრამ, ზოგჯერ თემ-სოფელი, დასჯის მიზნით, დამნაშავეს დაწვევლიდა, შეაჩვენებდა. ფოლკლორისტ ჯემალ ჯაყელის მიერ 1972 წელს ხულოს მუნიციპალიტეტის სოფელ ჭერში ჩაწერილი ნარატივი მოგვითხრობს: კაცმა მეზობლის ხარი მოიპარა და დაკლა. ქურდს ვერ მიაგნეს. პარასკევ დღეს ხარის პატრონმა ხოჯასთან იჩივლა. ხოჯამ წვევლა – “ბედვა” თქვა, ხალხმა “ამინ” დაიძახა”. ქურდიც იქ იყო, მაგრამ არ გამოტყდა, სამ დღეში ავად გახდა და მოკვდა. დაასაფლავეს და ყველა დარწმუნდა, რომ წვევლამ მოკლა. “ბედვის ძალიან ეშინოდნენ. ამით პატიოსნებას ინახავდნენ და გონჯობას არ იჯებოდნენ”, –

დასძენს მოქმედი – 70 წლის ალი გორგილაძე (ბუნბიფა, საქმე №173: 21).

დაწყველილი ადამიანი, ხალხის რწმენით, აუცილებლად დაავადდება. ამისათვის კი, ბუნებრივია, გარკვეულ პრევენციებსაც მიმართავდნენ. მკვლევარ ნელი ცქიტიშვილის მიერ 1962 წელს ქობულეთის მუნიციპალიტეტის სოფელ ტყემაკარავში ჩაწერილი გადმოცემის თანახმად, წყველისაგან დაავადმყოფებულს აუცილებლად წაიყვანდნენ ტაკიძეების ნასაყდრალზე: “ბრალიდან, ნაწყევარიდან იყოს ვინმე ავით, უნდა წაიყვანონ ნასაყდრალზე და შემოავლონ თავზე მარჯვნივ სამჯერ უხმარი ნემსი, სანთელი, პაპლული, კვერციხი (3-5 კაკალი, იმაში პაპლული გამოერევა და მუხსდება) – (ბუნბიფა, საქმე №65: 5).

საყურადღებოა, რომ ორშაბათობით მეგრელები არ დაიწყებდნენ, რადგან სჯეროდათ, რომ წყველა მალე ასრულდებოდა (მაკალათია, 1941: 315). დასავლეთ საქართველოში გულმოსული ქალი რომ დაიწყებდეს, დააყოლებს “აღარა!”

გურიისა და აჭარის ფოლკლორში მრავალ ვარიანტად გავრცელებულია იუმორისტული ლექსი, რომელიც ერთდროულად წყველაც არის და დალოცვაც; ამგვარი ნიმუშის შექმნა შემთხვევითი არ უნდა იყოს ოდითგან ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმის იდეებით ნასაზრდოები ჩვენი ხალხისათვის; ესეც ქართული სინდრომია. მკვლევარ აზიზ ახვლედიანის მიერ 1960 წელს სოფელ აჭყვისთავში (ქობულეთის მუნიციპალიტეტი) ჩაწერილი ვარიანტი სათაურით “დალოცვა და დაწყველა” ამგვარია:

კარგსა კაცსა შენ კი გაგხარ,
 შევარდენს გიგავს თვალები.
 ჯერ უცოლო კაცი კი ხარ,
 შემდეგ ცოლითა იქნები.
 გამჩენი ღმერთის წყალობით
 კარგი ცოლი გყოლოდესო!
 სამსართულიანი სახლი
 შუშაბანდით გქონოდესო!
 ხუთი შენი ვაჟიშვილი
 უღვაშადანი გყოლოდესო!
 ერთი კაი ტურფა გოგო
 გიტარისტი გყოლოდესო!
 ერთი კაი ნემსა ძროხა,
 საწველელად გყოლოდესო!
 მანეთისა საჩუქარი
 მუდამ არ დაგლეოდესო!
 ორი-სამი პარახოდი

შავსა ზღვაში გყოლოდესო!
ერთი-ორი პარავოზი
რკინიგზაში გყოლოდესო!
ორი სამი ფაიტონი
საკატაოდ გქონოდესო!
რამდენს გლოცავ, იმდენს გწყველი,
რომ არ გეწყინებოდესო:
ოთხმოცი წლის მაღაზონი
ცოლად შეგყვარებოდესო!
ხუთვე შენი ვაჟიშვილი
მიწას მიხფარებოდესო!
ოქროს ფულსა ვიღან ჩივა,
გროშიც მოგნატრებოდესო!
პარახოთსა ვიღან ამბობს,
ვირიც მოგნატრებოდესო!
წამოსული პარავოზი
ზრუგში დაგჯახებოდესო!
ბოლოს იმას მოგილოცავ,
სული რომ გაგშპენოდესო!

(ა. ხ. პ., 1969: 83-84)

ქართული ხალხური წყველები უმეტესწილად მეტაფორული აზროვნების ნიმუშებია და საინტერესო მასალას იძლევა სიტყვის მხატვრული ღირებულების თვალსაზრისით. ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ეს საინტერესო უბანი, რომლის გენეზისიც სიტყვის მაგიური ძალის რწმენას ეფუძნება, მეტად ღირებულ ინფორმაციებს გვაწვდის ჩვენი ხალხის სულიერი კულტურის, მხატვრული აზროვნების, სოციალური ურთიერთობების შესახებ.

თავი XVII. მითი

§1. მითის რაობა, გენეზისი

ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური მოვლენა, ბევრად უფრო ხანიერია, ვიდრე ადამიანი, როგორც სოციალური არსება. შეიძლება ითქვას, ადამიანს მას შემდეგ დაერქვა ადამიანი, როცა აღედრა წადილი, გაეგო, რა ხდებოდა მის გარშემო, შეეცნო გარესამყარო, ბუნების მოვლენები, აეხსნა უამრავი საკვირველება: მზისა და მთვარის ჩასვლა-ამოსვლა, გათენება და დაღამება, გაავდრება და გამოდარება, სტიქიის მძვინვარება, მხეცთა და ფრინველთა სამყაროს უცნაურობანი თუ გარკვეული კანონზომიერებანი, ადამიანთა ქმედებანი, შიმშილი და წყურვილი, შიში და სიხარული... გაჩნდა საფიქრალი, რამაც წამოჭრა აუცილებლობა – თავისი პირველყოფილი ხედვით ადამიანი გარკვეულიყო მოვლენებში, შექმნოდა წარმოდგენები ყველაფერზე, რაც კი მის ყოფასთან, გრძნობა-განწყობილებებთან იყო დაკავშირებული, ანუ მომზადდა ნიადაგი, ადამიანს დაეწყო აზროვნება და ნააზრვეი გაეზიარებინა, გადაეცა მოძმისათვის, საბოლოოდ კი – ალაპარაკებულები და ჩამოყალიბებოდა აზრი და შეხედულებანი გარე სამყაროზე, ჩარეულიყო და თავისებური წესრიგი შეეტანა ბუნების ძალთა მოქმედებაში.

ადამიანის ალაპარაკება იყო უმთავრესი გარდატეხა, რამაც ბიოლოგიური ადამიანი აქცია სოციალურ არსებად, იგივე მეტყველ, მოაზროვნე ფენომენად, რომელსაც უკვე თავისებურად შეეძლო ფიქრი, დაკვირვება, აღქმა, განცდა და მოვლენების შემეცნება; მეტყველებამ განუვითარა ადამიანს ცნობიერება – ადამიანობის განმსაზღვრელი მთავარი თვისება; ცნობიერების ჩასახვამ კი შექმნა დასაბამიერ საფეხურზე მდგომი კაცთა მოდემის **პ ი რ ვ ე ლ ი ს ა ა ზ რ თ ვ ნ ო მ ო დ ე ლ ი**, რასაც მეცნიერებაში "მითოსი" ჰქვია, ხოლო ამ მოდელზე აგებული სიტყვის, რწმენის, აზრის, წარმოდგენის, შეხედულების, ქმედება-რიტუალის ერთობლიობას – მითოლოგია.

მსოფლიოს ხალხთა სხვადასხვა ენებზე შექმნილია კოლოსალური მითოლოგიური ლიტერატურა; ითვლიან მითის ხუთასზე მეტ განმარტებას, მაგრამ დღემდე სრულყოფილად მაინც ვერ შემუშავდა მწკობრი შეხედულება და დეფინიცია; თავად სიტყვა ბერძნულია და მომდინარეობს გამოთქმიდან "muthos", რაც, პირდაპირი გაგებით, ნიშნავს "თქმულებას", "ამბავს", "გადმოცემას".

როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, სამი ბერძნული სიტყვა: მითოსი (mythos), ეპოსი (epos), ლოგოსი (logos) თითქმის სინონიმებია. ჰომეროსის ენაში ისინი აღნიშნავენ „ნათქვამ სიტყვას“, „ამბავს“,

„მონათხრობს“, ანუ ყველაფერს, რაც მოიცავს და ატარებს ინფორმაციას, შეტყობინებას, ცოდნას რაიმეს შესახებ და ა.შ. მათ შორის დიფერენციაცია მოგვიანებით მოხდა, როცა ამ სამმა სიტყვამ გამოხატა ადამიანის სიტყვიერი შემოქმედების სამი სახეობა: **მ ი თ ო ლ ო გ ი უ რ ი, ე პ ი კ უ რ ი, ლ ო გ ი კ უ რ ი** (კიკნძე, 2008: 55).

მაინც რა არის მითი? პროფესორ რისმაგ გორდეზიანის აზრით, ერთი შეხედვით, ამ მარტივ კითხვაზე ყველასათვის მისაღები პასუხი ჯერ არ მოუნახავს მეცნიერებას. მკვლევართა უმრავლესობა ყველაზე მისაღებად მიიჩნევს ამგვარ დეფინიციას: **„მ ი თ ი არის განსაკუთრებული (კოლექტიური) მნიშვნელობის მქონე ტ რ ა დ ი ც ი უ ლ ი ა მ ბ ა ვ ი“** (გორდეზიანი, 2005: 9). ტრადიციული ამბავი გულისხმობს იმას, რომ მითს არ ჰყავს კონკრეტული ავტორი, იგი კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფია და აკისრია ფუნქცია, საზოგადოების მახსოვრობაში შემოინახოს ის ამბავი, რაც კოლექტივს მნიშვნელოვნად, ყურადღების ღირსად მიაჩნია.

მითის გენეზისი ადამიანთა შორეულ წარსულში, კერძოდ ანიმისტური მსოფლმხედველობით გაჯერებულ სოციუმში, უნდა ვეძიოთ. ამგვარ სოციუმს უხვად კვებავდა რელიგიის უადრესი ფორმები: **ტოტემიზმი, მაგია, მანიზმი, ფეტიშიზმი**. გავეცნოთ ამ პირველყოფილ პრიმიტიულ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს:

11. ფ ე ტ ი შ ი ზ მ ი. ფეტიშიზმი რელიგიური თაყვანისცემაა ფეტიშებისა. ფეტიში უსულო საგანია, რომელსაც ზებუნებრივ ძალას მიაწერენ. ამის გამო ფეტიში რელიგიური კულტის ობიექტია, მორწმუნეთა თაყვანისცემის საგანია. XV საუკუნის პორტუგალიელი მეზღვაურები ფეტიშს უწოდებდნენ ქვის, ხის და თიხის ნივთებს, რომლებსაც დასავლეთ აფრიკის მოსახლეობა წმინდა საგნებად თვლიდა. ტერმინი "ფეტიშიც" აქედან გაერცვლდა. ფეტიშის კულტი თავისებურად ვლინდება: ფეტიშს შემოსავენ, ალამაზებენ, საჩუქრებს მიართმევენ, მსხვერპლს სწირავენ. გვხვდება ფეტიშების წვალების ჩვეულებაც: კერპის ფიგურებს ღურსმნებს არჭობენ, რომ აიძულონ ამა თუ იმ სურვილის შესრულება. ფეტიშიზმი არსებობს მონოთეისტურ რელიგიებშიც; ქრისტიანებში ეს გამოიხატება ჯვრის, ხატის თაყვანისცემაში.

ქართველი ხალხის უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებში ფეტიშიზმის გამოძახილია ავგაროზის, თილისმის და ე. წ. ქალქებისა თუ ქვაკაცების რწმენა.

12. ტ ო ტ ე მ ი ზ მ ი. რელიგიის ერთ-ერთ უადრეს ფორმას, რომელიც ანიმისტური მსოფლმხედველობის საფუძველზე წარმოიშვა, წარმო-

ადგენს **ტოტემიზმი** (ამერიკელ ინდიელთა ენაზე სიტყვა **totem** – **"მისი გვარი"**). ტოტემიზმი არის რწმენა იმის შესახებ, რომ ადამიანსა და ცხოველს, ადამიანსა და მცენარეს ან ადამიანსა და ბუნების ცალკეულ მოვლენას შორის გენეტიკური კავშირი არსებობს. ამა თუ იმ საგვარეულო ჯგუფის წევრები თავის წარმოშობას უკავშირებენ გარკვეულ ცხოველს, მცენარეს ან ბუნების მოვლენას, რომელიც ამ შემთხვევაში მათ ტოტემს წარმოადგენს და რომელსაც ისინი თაყვანს სცემენ. ტოტემსა და ადამიანთა კოლექტივს შორის ტაბუირების რთული სისტემა არსებობს. ეს სისტემა "უწმინდურის" ან, პირიქით, "წმინდა" მოვლენათა ჯგუფებს ქმნის და ბოლოს "ცოდვის" ცნებას წარმოშობს.

13. მ ა გ ი ა. პირველყოფილი რელიგიის ერთ-ერთ უადრეს ფორმას **მაგია** წარმოადგენს. ადამიანს სწამდა, რომ ადამიანისა და ბუნების ცალკეულ საგანთა თუ მოვლენათა სულებს შორის არიან კეთილნი და მავნენი და სჯეროდა, რომ მათ შორის იდუმალი კავშირი არსებობდა, რომ ადამიანს ამ სულებზე და მათი საშუალებით მთელს ბუნებაზე ზეგავლენის მოხდენა შეეძლო.

ანიმისტური მსოფლმხედველობის მქონე სოციუმში სწამდათ, რომ სხვადასხვა მაგიური წესების შესრულებით შეეძლოთ, მოეგერიებინათ მავნე სულები (პროფილაქტიკური მაგია) ანდა დაიმორჩილებინათ ისინი (პროდუქციული მაგია). ამგვარი რწმენის გამოხატულებაა ქართული ხალხური მაგიური პოეზიის ნიმუშები – შელოცვები, წყველები, დალოცვები, სადღეგრძელოები და სხვადასხვა პრაქტიკული მოქმედებანი, რომელთა მოშველიებითაც ადამიანები ცდილობდნენ ბოროტების დაძლევას და სასურველი შედეგის მიღწევას.

14. მ ა ნ ი ზ მ ი. ბუნების გასულიერება, ბუნების მოვლენათა და სულების კულტი დამახასიათებელია მატრიარქალურ-საგვარეულო საზოგადოებისათვის. მატრიარქატის ეპოქაში კი თავს იჩენს და ძლიერდება **მანიზმი** – წინაპართა სულების თაყვანისცემა.

წინაპართა კულტის გამოძახილია მიცვალებულისადმი პატივისცემა, ზრუნვა წინაპართა სულებზე, რათა ამ სულებმა სულთა სამეფოდან არაფერი ცუდი შეამთხვიონ ცოცხლად დარჩენილებს. ამგვარ რწმენა-წარმოდგენებს თან ახლდა ცალკეული პრაქტიკულ-მაგიური მოქმედებანი, სულთა თაყვანისცემა ან პირიქით – მათი დამორჩილების, განდევნა-გამათრახების რიტუალები, რომლებმაც თანდათანობით გამოკვეთილი კულტის სახე მიიღო, ხოლო ცალკეული რწმენები რელიგიებად გადაიქცნენ; ესენია სწორედ ის პირველყოფილი პრიმიტიული რელიგიები – **ტოტემიზმი, ფეტიშიზმი, მაგია და მანიზმი.**

სწორედ ამგვარ რწმენა-წარმოდგენათა ხანაში წარმოიშვა თქმულებები, ანუ მოკლე თხრობანი, ამბები, რომლებშიც ადამიანი ასახავს თავის მსოფლგაგებას, დამოკიდებულებას გარე სამყაროსადმი და სხვა ადამიანებისადმი; ცდილობს, გაერკვეს ბუნების მოვლენებში, სინამდვილეში, ახსნას მისთვის დაფარული მიზეზობრივ-შედევობრივი კავშირები ბუნების ამა თუ იმ მოვლენას შორის. ბუნებრივია, ამგვარი თხრობანი გაჯერებულია ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენებითა და ამ წარმოდგენებზე დაფუძნებული ხედვებით.

დაბალი განვითარებისა და წარმოდგენათა შეზღუდულობის გამო, ჩვენი შორეული წინაპარი უმეტეს შემთხვევაში ვერ ახეხებს, სწორი ახსნა მისცეს მის წინაშე დასმულ უამრავ კითხვას და ქმნის ამ კითხვათა პასუხგასაცემ, მისი გონებრივი წვდომის შესაფერ ნარატივს. პროფესორ ელენე ვირსალაძის განმარტებით, **"იმგვარ თხრობებს, სადაც ასახულია ადამიანთა პრიმიტიული, ფანტასტიკური, ილუზორული შეხედულებანი ბუნების მოვლენათა და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შესახებ, მ ი თ ე ბ ს ვუწოდებთ"** (ვირსალაძე, 1960: 347).

მიუხედავად ილუზორულობისა, მითს (მითოსს) მაინც უდიდესი ადგილი უჭირავს ადამიანის შემეცნების ისტორიაში, როგორც პირველ ცდას – გაერკვეს ბუნების მოვლენებში, შეიტანოს რაღაც ახალი თავის მსოფლგაგებაში, "მოაწესრიგოს" გარე სამყარო. გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ მითი, მითოსური ამბავი ყველაზე გულმართალი, ყველაზე ნამდვილია ადამიანთა გონების მიერ შეთხზულ ნარატივთა შორის, რადგანაც მასში შეგნებული ტყუილი, შავის თეთრად და პირიქით წარმოჩენის სურვილი არ ურევია; ადამიანი მოგვიტხრობს იმას, რასაც ხედავს და როგორადაც აღიქვამს დანახულს მისი გონება, აქ ფანტაზიას ადგილი არა აქვს.

თანდათანობით, სამყაროს შესახებ მეცნიერული ცოდნის განვითარებასთან ერთად, მითები გზას უთმობენ მეცნიერებებს, რომლებიც ბუნების კანონთა ნამდვილ, ზუსტ ცოდნას ეძებენ; მაგრამ მსოფლიოს უძველესი მითოლოგიური ძეგლები – "გილგამეშიანი", "ამირანიანი", "ელა", "ილიადა", "კალევალა" და სხვები – წარმოადგენენ ადამიანთა აზროვნების უდიდეს მონაპოვარს, რომლებშიც, მართალია, მოცემულია ფანტასტიკური, ილუზორული რწმენა-წარმოდგენები, მაგრამ მაინც დიდი შემეცნებითი ღირებულება გააჩნიათ, როგორც ადამიანთა მიერ კოსმოგონიის შემუშავების, ბუნების ზოგიერთი მოვლენის ახსნის, ადამიანურ ვნებათაღელვათა საწყისის წარმოჩენის პირველი მცდელობებს.

ამრიგად, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მითოსს პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა; იგი სინამდვილის შემეცნების, მისი მითვინიერების პირველ ცდას წარმოადგენდა. საზოგადოების შემდგომი განვი-

თარების კვალობაზე კი მას საფუძველი ეცლება და თავშესაფარს პოულობს ზეპირსიტყვიერების ისეთ ჟანრებში, როგორცაა ლეგენდა, ზღაპარი, ზოგ შემთხვევაში კი მივიწყებასაც ეძლევა, თუკი კოლექტივისათვის უინტერესო გახდება.

მითოსი, როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე შენიშნავს, “განსაკუთრებული ტიპია აზროვნებისა, რომელიც განსხვავდება სინამდვილის მხატვრული ასახვისგან, რამდენადაც მას სურს, საგნებისა და მოვლენების იგივეობა დაინახოს და ხელაღს კიდევ. მითოსისთვის მთვარე არა მხოლოდ ჰგავს ხარის რქას ან ნამგალს, არამედ თავად არის რქაც და ნამგალიც. ასევე, ირემი არათუ ჰგავს რაღაც ნიშნით მზეს, არამედ თავად არის მზე” (კიკნაძე, 2008: 55).

მითოსი შეიძლება განფენილი იყოს ვრცელი ეპიური ნაწარმოების სახით და შეიძლება არსებობდეს ერთი სიტყვითაც, რომელიც ხშირად, განსაკუთრებით ძველ ენებში, გამჭვირვალე სემანტიკით არის და დაწინებილად გადმოგვცემს საგნის შესახებ ამბავს ან მინიშნებას ამბავზე. როგორც ზურაბ კიკნაძეს მიაჩნია, პირველშერქმეული სახელი მოიცავს წარმოდგენას და ამბავს საგნის შესახებ. მკვლევარი მაგალითებად მოიხმობს გერმანულ "რეგენბოგენ"-ს – „წვიმის რკალი“, ფრანგულ "არცენ ციელ"-ს – „ცის რკალი“, ქართულ „ცისარტყელა“-ს – “ცის სარტყელი” და სხვა; ყურადღებას ამახვილებს, აგრეთვე, იმ ფაქტზე, რომ მეგრულში და ძველებრაულში „მზე“ და „რქე“ ერთი და იგივე სიტყვით გამოიხატება, რაც გარკვეულ მითოლოგიურ ჭეშმარიტებას (მზისა და რქის იგივეობას) შეიცავს; აქედან კი გამომდინარეობს დასკვნა: “თუ ენა, როგორც ამბობენ, სამყაროს სიტყვიერი სურათია, მისი სიტყვები მითოლოგიურ სინამდვილეს უნდა გამოხატავდეს” (კიკნაძე, 2008: 56).

მითოსი, როგორც კაცობრიობის პირველი სააზროვნო მოდელი, როგორც მსოფლმხედველობითი ნარატივი, შეიცავს საუკუნეთა მანძილზე შემუშავებულ წარმოდგენებს სამყაროზე, ადამიანებზე, სამყაროში არსებულ საგნებზე და მოვლენებზე, მათ გენეზისზე და დანიშნულებაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი მითოლოგიური ნარატივი არსებითად კოსმოგონიური ხასიათისაა და “მოგვითხრობს ამბავს ან მთელი კოსმოსის, ან მისი რომელიმე ნაწილის პირველშექმნაზე” (კიკნაძე, 2008: 56), მითის რამდენიმე სახეობას გამოყოფენ:

1. **კოსმოგონიური მითები**, რომლებიც მოგვითხრობენ სამყაროს წარმოშობაზე;
2. **ესქატოლოგიური მითები**, რომლებიც მოგვითხრობენ სამყაროს დასასრულზე;
3. **ნატურალური მითები**, რომლებიც მოგვითხრობენ ბუნების ცალკეულ მოვლენათა შესახებ;

4. ე ტ ი ო ლ ო გ ი უ რ ი მ ი თ ე ბ ი, რომლებიც ხსნიან ამ თუ იმ მოვლენათა მიზეზებს.

მითების სისტემას **მითოლოგია** ეწოდება. ცალკეული მითები ყველა ხალხს გააჩნია, მაგრამ მითების სისტემა – მითოლოგია ყველა ხალხს არ შეუქმნია. ამ მხრივ გამორჩეულია ბერძნების, ეგვიპტელების, ინდოელებისა და შუამდინარეთის ხალხთა მითები, რომელთაც დასრულებული, სისტემური სახე გააჩნიათ. ე. წ. პრიმიტიულ, განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ, ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში გვხვდება მითები მათ ბუნებრივ ფორმაში, ხოლო უძველესი ცივილიზაციების მქონე ხალხთა მითები, უმეტეს შემთხვევაში, უკვე ლიტერატურულად გადამუშავების ან ადრინდელი ფიქსაციის შედეგს წარმოადგენს. მაგალითად, ძველი საბერძნეთის მითოლოგიას ძირითადად ჰომეროსისა და ჰესიოდეს პოემებით და სოფოკლეს ტრაგედიებით ვიცნობთ; ეგვიპტურ მითოლოგიას – ე. წ. მიცვალებულთა წიგნებითა და საფლავების წარწერებით; შუმერულ-აქადურსა და ბაბილონურს – თიხის წიგნებში დაფიქსირებულსა და ლიტერატურულად გადამუშავებულს.

ქართულ მითოლოგიას ჩვენამდე სრული სახით არ მოუღწევია. ქართული წარმართული პანთეონისა და მითოლოგიის განვითარება ძირითადად შეწყდა საქართველოში ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად, მაგრამ, მიუხედავად დევნისა, რომელსაც ქართული წარმართობა განიცდიდა, მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი ქართული მითოლოგიური ხასიათის ძველი მისი წმინდა სახით არ ყოფილა ფიქსირებული ძველ ქართულ მწერლობაში, ზეპირმა ტრადიციამ მითები საკმაო რაოდენობით დაიცვა და შემოინახა. მათში წარმართულს ხშირად მოგვიანო ხანის (ქრისტიანული) ელემენტები გადაეჯახვა და ზოგ შემთხვევაში ქრისტიანული მითოლოგია და დემონოლოგია ჩამოყალიბდა. ქართველთა უძველესი რელიგიური და მითური წარმოდგენების შედარებითი შესწავლა გვიჩვენებს სხვადასხვა ქართველურ ტომებში მათ განსხვავებულ განვითარებას, მაგრამ ნათელია მათი საერთო წარმოშობა და მტკიცე ერთობლიობა. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში, გარდა ქართულისა, ვხვდებით გარკვეულ ინტერესს უცხო ტომთა მითოლოგიის, მაგალითად, ანტიკური მითოლოგიის მიმართ.

მითოლოგიური თქმულებები, ანუ ანდრეზები, როგორც ადმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მოიხსენიებენ, გვხვდება როგორც პროზის, ისე ლექსის ფორმით. ხშირია მათი პარალელური, ანუ შერეული, ფორმით არსებობაც, რაც სინკრეტიზმის ეპოქისეულია. მითოლოგიურ ძეგლებს, განსაკუთრებით მითოპოეტურ ნიმუშებს, რიტუალური ხასიათი ჰქონდათ, მათ ფერხულებში მღეროდნენ. ამგვარმა ტრადიციამ ჩვენს დრომდეც მოაღწია.

ქართული მითების მნიშვნელოვანი ნაწილი დიდი დედის, ბუნების ღვთაების მრავალსახოვან კულტს უკავშირდებოდა. ეს არის მითები წყლის, კლდეების, ნადირთა მწყემსის, ადგილის დედისა და ადამიანთა ურთიერთობის შესახებ. ამგვარი თქმულებები ნადირობის, მეთევზეობის, უფრო გვიან კი მესაქონლეობის ინსტიტუტანაა დაკავშირებული. დალისა და ბეთქილის ციკლთა ლექსები, თქმულებები ვეშაპზე, ხოგაის მინდიას თქმულება, ხეთისშვილთა დევებთან ბრძოლის ამსახველი მითოსური ლექს-სიმღერები და თქმულებანი ქართული მითოლოგიის საუნჯეს წარმოადგენს.

როგორც აღვნიშნეთ, მითებში წარმართულ ელემენტებს მოგვიანო ხანაში, ქრისტიანული ელემენტები გადაეჯაჭვა. ეს პრობლემა კარგად არის გაანალიზებული ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომში "ქართული წარმართობა" (ჯავახიშვილი, 1979).

§2. მითოლოგემა

მითოლოგემა, როგორც პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ განმარტა, მითოლოგიური ტექსტის „საშენი მასალაა“. მითოლოგემა განსხვავებული კუთხით წარმოადგენენ კოსმოსის სტრუქტურას. თითოეული მათგანის განშლით წარმოიქმნება მითოლოგიური ნარატივი. ამგვარად, მითოლოგემა მითოლოგიური ნარატივის ემბრიონია (კიკნაძე, 2008: 56).

გავეცნოთ მითოლოგემებს, რომლებიც მითოსური ნარატივთა სხვადასხვა ასპექტებს გამოხატავენ:

2.1. ცისა და მიწის გამიჯვნის მითოლოგემა. ამ მითოლოგემით გამოხატულია კოსმოგონიის ელემენტარული აქტი, სამყაროს შექმნის პირველი ნაბიჯი, როცა პირველქმნილი კოსმიური უწყესრიგობა მოწესრიგდა, გამოიყო ზეცა და ხმელეთი და წყალმა თავისი ადგილი პპოვა. ზოგი ხალხის მითოსური მსოფლმხედველობის თანახმად კი კოსმიური კვერცხის შიგთავსი ორ ნაწილად გაიყო (ცილისაგან წარმოიქმნა ცა და გულისაგან – დედამიწა).

2.2. ცისა და მიწის კავშირის მითოლოგემა. კოსმიური მოწესრიგების შემდეგ, ანუ ცისა და მიწის დაშორიშორების, შემდეგაც რჩება მათ შორის უხილავი კავშირი, ე. წ. სამყაროს დიდი ღერძი, რომელსაც, მსოფლიო მითოლოგიაში სხვადასხვანაირად წარმოადგენენ: მთა, ხე, კვერთხი, ტაძარი, კიბე, ჯაჭვი..., ანუ ნებისმიერი ვერტიკალურად აღმართული საგანი. ქართული მითოლოგიაც იცნობს ამ მითოლო-

გემას, რომელიც უხვად არის წარმოდგენილი ერთ ფშაურ საწესო ლექსში:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ,
 ცას ვები ოქროს შიბითა,
 ხმელგორზე მედგა ბერმუხა,
 ზედ ავდიოდი კიბითა,
 ჩემს საყმით შემონადგენი
 ღმერთთან ამქონდა იქითა.

(კიკნაძე, 2008: 57)

ბერმუხა, იგივე ლაშარის მუხა, დღესაც დგას ფშავში, ხმელგორზე, სადაც დაარსებულია ლაშარის სალოცავი, ანუ ლაშარის ხატი წმიდა გიორგის სახელზე, რომელსაც ვიცნობთ ვაჟა-ფშაველას ლექსებიდან და პოემებიდან; გავიხსენოთ „ბახტრიონი“, განსაკუთრებით – მისი ბოლო სტრიქონები "... ეღირსებაო ლუხუმსა ლაშარის გორზე შადგომა".

ლექსის – "... წმინდა გიორგი მეც ვიყავ..." – თითქმის ყოველ სტრიქონში ცისა და მიწის კავშირის მითოლოგიის რომელიმე ხილულ ნიშანს ვპოულობთ. ეს ხე, შეიძლება ითქვას, ისეა დახუნძლული ამ ნიშანსიმბოლოებით, როგორც საახალწლო ნაძვის ხე სამკაულებით და საჩუქრებით", – შენიშნავს ზურაბ კიკნაძე და გვიხასიათებს ამ სიმბოლოებს (კიკნაძე, 2008: 57-59):

I. მ თ ა (ხმელგორი), რომელიც, როგორც ცისა და მიწის კავშირის, მათი შერწყმის ერთ-ერთი უნივერსალია, მსოფლიოს ყველა უძველესი ხალხის მითოლოგიაშია წარმოდგენილი და ადამიანის ზესწრაფვის ვიზუალური გამოსატყულებაა; მთა, რომელსაც “ცის სვეტად” მოიხსენიებენ, ის იდუმალი ადგილია, სადაც ბინადრობენ ღმერთები და დროდადრო თავიანთ ნებას ამცნობენ ადამიანებს. მთა იმავდროულად შუაგულის მითოლოგიის შინაარსსაც ითავსებს: ცისა და მიწის შემაერთებელი ღერძი სამყაროს შუაგულში გადის; იგი ფშავის მიყრუებულ კუთხეშია აღმართული, მაგრამ მითოლოგიურად იგი კოსმიურ მთას განასახიერებს.

მითოსურ მსოფლმხედველობაში მთის საკრალურობას ორგვარი გამოხატულება ჰქონდა: ის ფეხდაუდგმელია, “დაულახავია” უბრალო მოკვდავთაგან და მის მწვერვალზე აღმართულია კერპები და სალოცავები ისევე, როგორც – ფშაურ მითოპოეზიაში ნახსენებ ხმელგორზე.

II. ჯ ა ჭ ვ ი (შიბი), აგრეთვე, როგორც ცისა და მიწის დამაკავშირებელი საშუალება, ერთიანობას, ურღვევ კავშირს განასახიერებს; ამდენად საკრალურია ამ ოქროს შიბისა და მასზე მიბმული წმიდა გიორგის ურთიერთდამოკიდებულება. საყურადღებოა, რომ ამგვარი ოქროს უხილავი შიბები აკავშირებს ერთმანეთთან ფშავ-ხევსურეთის ღვთისშვი-

ლებს, მათი საშუალებით სტუმრობენ ისინი ერთმანეთს. შემონახულია ვაჟა-ფშაველას დედის ხილვა, რომელიც მას უხილავს ახალგაზრდობაში:

"მე და ჩემ ბიძაშვილს ქაღს სხლოვანს (სოფელია თიანეთში) დერეფანში გვეძინა. შუაღამე იქნებოდა, დგანდგარი, ბრდგნიალი დადგა ისეთი, მეგონა მთა-ბარი თუ იქცევაო. შეშინებული წამოვჯე ლოვინში, გავიხედე და მთელი ცა განათებული იყო. ორი ოქროსფერი ჯაჭვი იყო წამოსული, ერთი ჭიაურის გორიდან, მეორე – სხლოვანის გორითა, გადაბმულები, ზედ ცეცხლის ბაღლები ადიოდნენ და ჩამოდოდნენ და ისეთ წმინდა ხმაზე გაღობდნენ, ისე ტკბილად, ღმერთო, იმაზე კარგს რას გაიგონებს კაცის ყურიო" (კიკნაძე, 2008: 57-58).

III. ხ ე. რომელიც ფშაურ მითოსურ ლექსში ბერმუხის სახით არის წარმოდგენილი; ხმელგორზე მდგარი ღაშარის მუხა ტიპური კოსმიური ხეა, რომლის ტიპოლოგიური ანალოგები ყველა მითოლოგიურ ტრადიციაში გვხვდება. ამგვარ ხეს მითოსურ მსოფლმხედველობაში სხვადასხვა განზომილებები აქვს: იგი არის სამყაროს ცენტრი, ცისა და მიწის დამაკავშირებელი, ცხოვრების კანონებისა და ადამიანის გამაერთიანებელი, კოსმოსის ცოცხალ ორგანიზმად წარმომსახველი, ზეადსავლელი; იგი წარმოიდგინება როგორც გზა ქვემო სფეროდან ზემო სფეროებისკენ. სწორედ ასეთად გამოყურება ხმელგორზე მდგარი ხე (ბებერი მუხა) ქართულ მითოსურ ტრადიციაში, რომელზე ასვლითაც ღვთისშვილებს ძღვენი აჰქონდათ.

IV. კ ი ბ ე. საანალიზო მითოსურ ლექსში მოხსენიებული კიბე ადამიანის ხელით შექმნილი საგანია, რომლის პირდაპირი დანიშნულება ერთი სიბრტყიდან სხვა სიბრტყეში გადაყვანაა, თუმცა მითოსურ აზროვნებაში ზეადსვლის, სულიერ სიმაღლეთა დაუფლების სიმბოლოა, ხოლო მისი საფეხურები სოციალურ იერარქიასაც გამოხატავს (საფეხურებრივი პირამიდები, მრავალღარუსიანი ტაძრები, ბიბლიური იაკობის მიერ ღვთაებრივი კიბის ხილვა და ა. შ.). მითოლოგიურ სახე-სიმბოლოთა სისტემაში კიბე მიიჩნეოდა "მსოფლიო ხის" ერთგვარ ანალოგად, რომლის წვერიც ცას ებჯინებოდა, ხოლო ფესვები ქვესკნელამდე ჰქონდა ჩაზრდილი. ქართული მითოპოეტური ნიმუშის თანახმად, ხმელგორზე მდგარ მუხაზე მიყუდებულ კიბეს ძირი მიწაზე უდგას, თავი კი – ზეცაზე – ღვთის კარზე, ანუ ღვთაებათა საცხოვრისზე, აქვს მიბჯენილი და სწორედ მისი საშუალებით ადის ხახმატის წმინდა გიორგი (იგივე ბერი გიორგი, იგივე ხახმატის ჯვარი) უფალთან, რათა საყმოს შემონადღვენი აიტანოს.

V. მ ს ხ ვ ე რ პ ლ ი („შემონადღვენი“) საანალიზო ლექსში ყველაზე ბოლოს არის მოხსენიებული, ის მითოლოგემებს არ ეკუთვნის,

მაგრამ, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიანიშნებს, თუ ტექსტს რელიგიის კუთხით განვიხილავთ, იგი მიწისა და ცის კომუნიკაციის არა მხოლოდ საშუალება, არამედ მიზანიც აღმოჩნდება. ხილული მსხვერპლი (საკლავი, ქაღები, საკულტო ნამცხვრები და სხვა), რომელიც მლოცველის მიერ არის მიტანილი სალოცავში (ხატში), უხილავად ადის ღმერთამდე, ამყარებს რა კავშირს ადამიანსა და ღვთაებას შორის; მსხვერპლთან ერთად მაღლა ადის ლოცვა-ვედრება და ქება-დიდება, რომელთაც მუხის ძირში მყოფნი ადავლენენ (კიკნაძე, 2008: 58).

VI. მითოლოგიურ ლექსში “... ბერი გიორგი მეც ვიყავ...” ჩამოთვლილ მითოლოგიკმათა შემკრები და გამაერთიანებელი, მათი ამამოძრავებელი ფიგურა თავად **ბერი გიორგი**, იგივე **სახმატის ჯვარი**, მოგვიანებით კი – **წმიდა გიორგია**, რომელიც თითოეულ მათგანს იყენებს ინსტრუმენტად ღვთის კარამდე ასასვლელად, რათა ადამიანთაგან შეწირული მსხვერპლი და დანაბარები ლოცვა-ვედრების სახით აიტანოს ზევით და ღვთაებას შემწირველთათვის მაღლი გამოსთხოვოს.

23. სამყაროს შუაგულის მითოლოგემა. ცისა და მიწის კავშირის სიმბოლოები ძირითადად სამყაროს შუაგულის გამომხატველია. სამყაროს შუაგულად აღიქმებოდა ბერძნებთან დელფოს ტაძრის თეთრი ქვა – ომფალოს, სამყაროს ჭიპი; ასევე აგნის ცეცხლი, ანუ სამსხვერპლო ცეცხლი, ინდურ წარმოდგენებში და, საზოგადოდ, ყოველი კერა, სადაც ცეცხლი ანთია, სადაც კერპი, ანუ ფუძის ანგელოზი, სუფევს, რომელიც სახლის, ანუ ოჯახის, ცენტრიც არის და იმავდროულად – სამყაროს ცენტრიც. ამგვარი არქაული კერები, როგორც პროფესორი ქეთევან სიხარულიძე მიუთითებს, “კავკასიის ტერიტორიაზე დადასტურებულია ადრესამიწათმოქმედო ნასახლარებზე, რომლებიც შენობის კედლის ძირშია თიხისაგან ამოყვანილი, იატაკში ჩამჯდარი და კვერცხისებური ფორმისა” (სიხარულიძე, 2006: 75). სამყაროს შუაგული შეიძლება წარმოვიდგინოთ კონცენტრიული წრეების სახით: სამყარო – ქვეყანა-ქალაქი – სახლი-კერა. ყველა ამათ მსჭვალავს ერთი ღერძი, რომელიც თითოეული მათგანის ცენტრში გადის. არქაული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, იმდენად ძლიერია ადამიანთა საცხოვრებელი ადგილის თუ ქვეყნის წარმოდგენა სამყაროს შუაგულად, რომ ამგვარი წარმოდგენა ბევრი ქვეყნის იდეოლოგიას დაედო საფუძვლად. ჩინელების წარმოდგენით, მათი ქვეყანა სამყაროს შუაგულში მდებარეობდა. ამიტომაც ეწოდებოდა (და დღესაც ეწოდება) ჩინეთს ჯუნგო („შუაგული სამეფო“), რომლის ირგვლივ შემოვლებულმა ეგრეთწოდებულმა “ჩინეთის დიდმა კედელმა” თვალსაჩინო გახადა ეს მითოლოგემა. ასეთი წარ-

მოდგენა ჰქონდათ შუმერებსაც თავიანთ ქვეყანაზე („შუმერი – დიდი მთა, ცისა და მიწის ქვეყანა“) და ა. შ..

2.4. მარადიული გაზაფხულის (ზაფხულის), იგივე **სამოთხის**, მითოლოგემა გულისხმობს იდეალურ სამყაროს, სადაც არ არის ზამთარი და სადაც გარკვეული ტაბუა დასაცავი, რათა მიწიერი სამოთხე არ დაკარგოს ადამიანმა; რწმენა-წარმოდგენებს მარადიული გაზაფხულის შესახებ ძველი ცივილიზაციის ყველა ხალხის მითოსი იცნობდა და თავისებურად წარმოაჩენდა. ქართულ მითოლოგიაში თამარ მეფის სახელთან დაკავშირებული მითოსური ნარატივების თანახმად, ეს სამყარო, ანუ ისტორიკოსთაგან “ოქროს ხანად” წოდებული ეპოქა, იკარგება.

2.5. სიზმრის მითოლოგემა. წინასწარმეტყველური სიზმრის მითოლოგემას იცნობს მსოფლიოს ყველა ხალხის ფოლკლორული შემოქმედება. ჩვენში იგი უკავშირდება ისტორიულად საქართველოს (ქართლის) პირველი მეფის – ფარნავაზის სახელს. ამის თაობაზე მოგვითხრობს ლეონტი მროველი “მეფეთა ცხოვრებაში”.

წინასწარმეტყველური სიზმარი აუცილებლად უნდა აცხადდეს; ფარნავაზის სიზმარიც – ჩაკეტილი სივრციდან მზის სხივის მიერ გაყვანილმა ფარნავაზმა მზის ცვარი იცხო სახეზე, რაც მეფედ კურთხევის ტოლფასია – აცხადდა: ამის შემდეგ მან შეძლო, გაეუქმებინა მამასახლისობის ინსტიტუტი და გამხდარიყო ქართლის მეფე – სწორედ ისე, როგორც წინასწარმეტყველური სიზმრით იყო დასაზღვრული.

როგორც ვახტანგ კოტეტიშვილმა აღნიშნა, სიზმარი, როგორც წინათგრძნობა, განსაკუთრებით თეოგონიური და გმირული ეპოსის დამახასიათებელია. გმირებმა და ღმერთებმა იციან წინათგრძნობა, ეს არის იმათი ნიჭი... ეს წინათგრძნობა, სიზმრისა თუ სხვათა სახით მიცემული, ეპიური სტილის... ეპიური მსოფლმხედველობის ძირითადი და არსებითი ელემენტია. ეპოსის გმირი დინჯად ამბობს იმას, რაც ბედისწერამ განსაზღვრა... ეპიური გმირები მტკიცედ დგანან ბედისწერის განაჩენის მოლოდინში და, თუ სიზმარს მიმართავენ, იმიტომ კი არა, რომ ამ წერისა ეშინიათ, არამედ იმიტომ, რომ თავიანთი მოქმედება ამ წერას შეუფარდონ” (კოტეტიშვილი, 1961: 412).

“არსენას ლექსის” თანახმად, გმირმა იცის, რომ მისი სიკვდილი გარდაუვალია::

ვნახე წუხელი სიზმარი,
სისხლში ვიღებავდი წვერსა,

ვერ დავესწრები, აღდგომას,
ვერ დავიჭერ წითელ კვერცხსა,
თუ ძალად არავინ მომკლა,
ნებით გამოვიჭრი ყელსა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 273)

თეოგონიური და გმირული ეპოქისათვის დამახასიათებელი წინათ-გრძნობა, რომელიც გმირს სიზმრის სახით ეძლევა, ქართულ ეპიკურ ნარატივებში ხშირად გვხვდება; აქვე მოიაზრება არქაული სიმბოლიკით დატვირთული ლირო-ეპიკური ლექსები “... წუხელი სიზმარი ვნახე...”, “... სიზმრათა ვნახე ედემი...”, “... შირაქში ერთმა მეცხვარემ...” და სხვა.

2.6. დაბრუნების მითოლოგემა გულისხმობს ამოსავალ წერტილში, ანუ ცენტრში, დაბრუნებას. ამ მითოლოგემაზეა აგებული ძველი ეპოსები, ჯადოსნური ზღაპრები, რომელთა თანახმადაც, გმირი უსათუოდ ბრუნდება იქ, საიდანაც გამოვიდა. დაბრუნების ადგილი ეპოსის მთავარი პერსონაჟის სახლია, მისი დაბადების ადგილია და, ყველა მითოსური მსოფლმხედველობის თანახმად, გმირი თავის ქვეყანას, თავის ქალაქს, თავის კერიას, როგორც ოდისეესი – ითაკას, უნდა დაუბრუნდეს. ქართული ხალხური ანდაზა “ჩიტი თავის ბუდეში” და შუმერული ანდაზა „დაე, ჩიტი თავის ბუდეს დაუბრუნდეს, ტყვე თავის ქალაქს (დედას) დაუბრუნდეს“ – ამ მითოლოგემის გამომხატველებია; ჩამავალი მზის მითოლოგემური წარმოდგენაც („მზე ჩაღმა ჩამავალია, ჩავა, ჩაჯდება ბუდესა...“) მითოლოგიურ აზროვნებაში საკუთარ ბუდეში (სამყოფელში) დაბრუნების მითოლოგემაა; ამ თვალსაზრისით სიკვდილიც მშობლის წიაღში დაბრუნებაა. ამ საკითხე მსოფლიოს ყველა ხალხის მითოსურ მსოფლგაგებას ერთი და იგივე პასუხი მოეძებნება: გარკვეული დროის შემდეგ ადამიანი ისევ უნდა დაუბრუნდეს საკუთარ წიაღს, მისი სიკვდილი გარდაუვალია და "განჭაბუკების" ყოველგვარი მცდელობა მარცხისთვის არის განწირული. ძველ ეგვიპტეში სიკვდილი მშობლიურ სახლში დაბრუნებად მიიჩნეოდა:

აწ სიკვდილი მე ამგვარად მიჩანს:
გათელილ და უკვე განვლილ გზად –
ლაშქრობიდან დაბრუნებად შინ...
ზეცის გახსნად, ფარული
ჭემმარიტების გაგებად და წვდომად...
მშობელ სახლად – საპყრობილის ნაცვლად,
ათასწლოვანი პატიმრობის შემდეგ...

(ძვ. ლ., 1969: 84)

ქრისტიანული მსოფლგაგებითაც სიკვდილი არა სამუდამო გაქრობაა, არამედ – რწმენა მარადიულობაში სულის გადასვლისა, რაც მაცხოვრის მიერ ნებაყოფლობით სიცოცხლის დათმობამ, “სიკვდილითა სიკვდილის დათრგუნვამ” განაპირობა; სიკვდილის სწორედ ამგვარ გაგებას იძლევა როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმისეული მაგალითები და ქრისტიანული იდეოლოგიით ნასაზრდოები ქართული სასულიერო მწერლობის ნიმუშები (“აბო თბილელის მარტვილობა”, “კონსტანტი კახის მარტვილობა” და სხვა). სიკვდილის ფენომენის ქრისტიანიზებული გაგებაც საწყისთან დაბრუნების არქაული მითოლოგიის ტრანსფორმაციად უნდა ჩავთვალოთ.

2.7. ხელახლა შობის მითოლოგემა დაბრუნების, იგივე მშობლის წიადში დაბრუნების, მითოლოგიის სახეცვლილებაა; როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, თავისი არსით ისიც კოსმოგონიურია. გმირი უბრუნდება დედის საშოს, რათა მეორედ დაიბადოს (კიკნაძე, 2008: 59). ქართული მითოსური ეპოსის – “ამირანიანის” თანახმად, შავი ვეშაპის მიერ ამირანის ჩაყლაპვა ხელახლა შობის მითოლოგიას განასახიერებს. ვეშაპის მუცლიდან გამოსულ ამირანს წვერ-ულვაში არ ჰქონდა, ჩვილი ბავშვის შესახედაობის იყო, რის გამოც ძმებმა სასაცილოდ აიგდეს.

ხელახალი შობის მითოლოგემა უკავშირდება გველეშაპის (ვეშაპის) მითოლოგიას.

2.8. გველეშაპის მითოლოგემა მსოფლიო მითოლოგიებში ძალზე ფართოდ არის გავრცელებული. როგორც პროფესორი ქეთევან სიხარულიძე აღნიშნავს, “კავკასიელთა წარმოდგენებში გველეშაპს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. იგი უმთავრესად წყლის სტიქიასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ გველეშაპი ძველი და რთული მითოსური სახეა, რომელიც სიმბოლოებისა და ფუნქციების მთელ წყებას მოიცავს” (სიხარულიძე, 2006: 180).

გველეშაპი, რომელიც გველის მითოლოგიური სახის შემდგომი, ერთობ ხანგრძლივი, ევოლუციის გამოხატულებაა, სტადიალურ ცვლილებებს განიცდიდა, რაც აისახა კიდევ უძველეს ხალხთა ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ სივრცეში; გველეშაპი, არქაულ-მითოსური მსოფლმხედველობის თანახმად, მიწისა და წყლის ღვთაებებს აერთიანებს და, ამდენად, მისი ერთ-ერთი არქაული სიმბოლიკაა ნაყოფიერების და თან შვილიერების ფუნქცია, რომლის ერთ-ერთი გამოხატულებაა გველეშაპის მიერ გმირის გადაყლაპვა და ისევ უკან ამონთხევა. გველეშაპის მუცელში მოხვედრილი გმირი კვდება, რათა, როგორც დედის საშოდან, კვლავ

იშვას. გველეშაპის მიერ შთანთქმა მითოლოგიური გმირის აუცილებელი გამოცდილებაა; შუამდინარული მითოლოგიის თანახმად, პირველი ღმერთები თიამათის – პირველარსებული ზღვის მუცელში იმყოფებოდნენ (კიკნაძე, 1976: 68-69); ამირანი, ჰერაკლე, იასონი და სხვანი ნამყოფნი არიან გველეშაპის მუცელში, საიდანაც ისინი განახლებული ძალით იბადებიან.

მსოფლიოს ყველა უძველესი კულტურის მქონე ხალხის მსგავსად, ანიმისტური მსოფლმხედველობის სივრცეში მცხოვრებმა ჩვენმა წინაპრებმაც შექმნეს სამყაროზე დაკვირვების, მისი მოთვინიერების მრავალი რიტუალი და ამ რიტუალებთან დაკავშირებული სიტყვიერება, რომელთაგან მითი ყველაზე არქაული საახროვნო მოდელია, ხოლო მისი “საშენი მასალა”, ანუ ჩანასახი არის მითოლოგემა, რომლის გაშლითაც მიიღება მითოსური ნარატივი.

§3. კოსმოგონიური მითოსი

3.1. ქართული კოსმოგონიის სპექციფიკა. ჩვენ გავეცანით მითის რაობას, გენეზისს, მითოლოგიას, როგორც მითის (მითოსის) შემსწავლელ მეცნიერებას, ქართული მითოლოგიის პრობლემებს; განვიხილეთ მითოლოგემები, რომლებიც მითის საშენი მასალაა; აღვნიშნეთ, რომ ჩვენს დრომდე სრულყოფილად ვერ მოადწიეს ქართული წარმართული მსოფლმხედველობის წიაღში აღმოცენებულმა მითებმა; ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ პრობლემები შეუქმნა არა მარტო წარმართულ ზეპირსიტყვიერებას, არამედ – იმ სავარაუდო წარმართულ მწერლობასაც, რომელშიც უნდა ყოფილიყო ასახული ქართული წარმართობა ისევე, როგორც – კლასიკურ ბერძნულ მწერლობაში. მიუხედავად ამისა, მაინც შემოგვრჩა გარკვეული მითოსური ნარატივები, ცალკეული სიუჟეტები, მითოპოეზიის ნიმუშები თუ ცალკეული ფრაგმენტები, რომელთა საშუალებითაც შეიძლება აღვადგინოთ ქართული მითოლოგიური სისტემა და გარკვეული წარმოდგენა შევიქმნათ მასზე. ამ მიზნით განვიხილოთ მითოლოგიური ნარატივები, რომლებმაც ჩვენამდე მოადწიეს და ვნახოთ, რომელი მითოლოგემების განშლის შედეგია ისინი, რითაც შევიქმნით წარმოდგენას ერთიან ქართულ მითოსურ სამყაროზე.

როგორც უკვე ვიცით, მითი, როგორც მსოფლმხედველობითი ნაწარმოები, რამდენიმე სახისაა: **1. კ თ ს მ ღ გ თ ნ ი უ რ ი**, ანუ შესაქმის (დაბადების) მითი, **2. ე ს ქ ა ტ ღ ლ ღ გ ი უ რ ი**, ანუ სამყაროს დასასრულის მითი, **3. ნ ა ტ უ რ ა ლ უ რ ი**, ანუ ბუნების მოვლენათა

ამსახველი მითი, **4. ე ტ ი თ ლ თ გ ი უ რ ი**, ანუ ბუნების მოვლენათა მიზეზების ამხსნელი მითი; ბოლო ჯგუფი, ფაქტობრივად, ნატურალურ მითებს განეკუთვნება და შესაძლებელია, მასთან ერთადაც განვიხილოთ.

ყოველი განვითარებული მითოლოგიური სისტემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უბანია **კო ს მ თ გ თ ნ ი ა**, ანუ **ს ა მ ყ ა რ თ ს შ ე ქ მ ნ ა**. ადამიანთა შემეცნებაში წარმოდგენები კოსმოსზე ცნობიერების განვითარების, ემპირიული ცოდნის დონის გაღრმავების შესაბამისად იქმნებოდა და ვითარდებოდა.

მსოფლიოს ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში სამყაროს შექმნის ნაირგვარი სურათია შექმნილი, თუმცა, ქართული ფოლკლორი სხვაგვარ რეალობას გეთავაზობს: კოსმოგონიური მითოსი თავისი პირვანდელი სახით არ დასტურდება არც ქართული და არც ზოგადკავკასიური მითოლოგიის დონეზე; ყველაფერი, რასაც მოგვითხრობენ კავკასიელები, უკვე შექმნილ სამყაროში ხდება და, შეიძლება დავასკვნათ, რომ კოსმოგონიური მითოსის არარსებობა თავდაპირველი შესაქმნის სახით კავკასიური მითოლოგიის სპეციფიკაა და ქართული კოსმოგონიაც ამ სივრცეში უნდა მოვიახროთ.

ქართულ ფოლკლორში დასტურდება ბიბლიური შესაქმნის გახალხურებული ვერსიები, რომლებიც გვიანდელია და აშკარად წიგნიერი წარმომავლობისაა; გვხვდება რამდენიმე კოსმოგონიური მითოსური ნარატივი, რომელიც, ასევე, უკვე თითქმის მოწესრიგებულ სამყაროში ხდება; მოსე ჯანაშიელის მიერ 1912 წელს ჩაწერილი ინგილოური შესაქმნის მითის – “როგორ გაჩნდა ქვეყანაზე მთები და ხევები” – თანახმად, ღმერთს შეეშალა და შექმნა დედამიწა, რომელიც უზარმაზარი გამოვიდა და სახურავი, ანუ ცა, ვეღარ მოერგო. ეშმაკის რჩევით, ღმერთმა დედამიწას თავისი ღონიერი ხელები მოუჭირა, დააპატარავა და ცაღ სარქველად მოერგო; შედეგად კი გაჩნდა მთები, ხეობები, ნაპრალები და ა. შ. (ხ. ს., 1964: 249). ბუნებრივია, ვერც ეს ნარატივი ჩაითვლება პირველქმნილ ხალხურ კოსმოგონიად.

32. წყლისა და ხმელეთის სტიქიათა ბრძოლა.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ მითოლოგიაში ვერ ვადასტურებთ კოსმოგონიურ მითოსს თავისი პირვანდელი სახით, მაგრამ კოსმოგონიის უმთავრესი მოტივი მსოფლიოს ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ადამიანის შექმნაა; ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ეს მოტივი “ძირითადად გაფორმებულია ბიბლიის სიტყვიერი ქსოვილის მიხედვით, თუმცა, სავარაუდოა, რომ მას ქართველობა გაცილებით ადრე იცნობდა, ვიდრე ბიბლია ითარგმნებოდა“ (შამაძე, 1973: 31).

აჭარული კოსმოგონიური მითის – “ადამიანის გაჩენა” – თანახმად, რაკი დედამიწა ცარიელი იყო, ღმერთმა ანგელოზებს უბრძანა, ტალახისაგან გაეკეთებინათ ადამიანი, მაგრამ დედამიწამ სასტიკი უარი უთხრა მიწის მიცემაზე: “ – ცოდვიანი ადამიანები უნდა გაჩნდნენ და მერე ისევ მე უნდა მჯღლაგნონო”. ღმერთმა “ეზრაელი, სულის ამღები, გააგზავნა და იმან ძალით აართვა”. ღმერთის ბრძანების თანახმად, მიწა ერთი ადგილიდან არ აიღეს, რათა ადამიანები ერთი ფერისანი არ ყოფილიყვნენ.

ამგვარი ნარატივი აჭარის ფოლკლორში მრავალ ვარიანტად გვხვდება (ბსუნბიფა, საქმე 240: 37, საქმე №133: 12-17 და ა. ს.). მათ აშკარად ატყვიან პოლითეისტური რელიგიური კვალი; დემიურგისტოვის მიწის მიცემაზე დედამიწის უარი კი უნდა აიხსნას პირველქმნილი ცოდვის მოგვიანებული გადააზრებით.

საინტერესოა აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში დადასტურებული შესაქმის მითოსი ეშმაკისა და ძაღლის გაჩენის თაობაზე: ეშმაკი სამყაროს ერთ-ერთი პირველაგურიდან – ცეცხლისაგან იშვა სამოთხეში (მახარაშვილი, 2004: 155). ძაღლის გაჩენის აჭარული მითოსი მოგვითხრობს: ღეზრადელმა მიწა რომ მიიტანა უფალთან, გააკეთეს “კაცისებური რამე”, რომელიც 40 ათასი წელიწადის განმავლობაში უსულოდ იდო. “გეიარა შეითანმა და ამას მიაფურთხა. აი მოფურთხული გამოჭრეს და გეიქნიეს; იქიდან გამეიხეკა ძაღლი” (ბსუნბიფა, საქმე №146: 187).

აჭარული შესაქმის მითოსი “საიდან გაჩნდა ინსანი” ძველი აღთქმით არის ნასაზრდოები: ანგელოზებმა მოზილეს მიწა, გააკეთეს ადემი, ხოლო მისი გვერდის ძვლიდან ქალი – ევა (ბსუნბიფა, საქმე № 63: 32). ამგვარი ვარიანტები მრავლადაა დაფიქსირებული აჭარის ფოლკლორში (შიოშვილი, 2010).

მართალია, ჩვენამდე ვერ მოაღწია კოსმოგონიური მითოსის პირვანდელმა სახემ, მაგრამ დასტურდება მისი ვარიაცია, რომელსაც სოფელსა და მის მტრულ ძაღლს შორის ბრძოლის სახე აქვს; აქ ერთმანეთს უპირისპირდებიან წყალი და ხმელეთი, რომელთაგან პირველი ქაოსს განასახიერებს, მეორე – კოსმოსს.

წყლისა (ქაოსი) და ხმელეთის (კოსმოსი) სტიქიათა ბრძოლის არქაული კოსმოგონიური მოტივის შემცველია ქართული მითოსი, რომელიც გველეშაპისა და ხარის (მოგვიანებით – წყლის ხარისა და ხმელეთის ხარის) ბრძოლას განასახიერებს. ამ ტიპის მითოსური თხზულებები საქართველოს ბევრ კუთხეშია გავრცელებული. მისი ფაბულა ამგვარია: სოფლის მახლობელ ტბაში ბინადრობს გველეშაპი, რომელიც პერიოდულად ამოდის ტბიდან, თავს ესხმის სოფელს, იტაცებს საქონელს, ანადგურებს ნათესებს, აწიოკებს მოსახლეობას... დამ-დამობით გველეშაპს სოფლის ხარი ებრძვის, მაგრამ – ამოდ: სოფელში დასისხლია-

ნებული და დაქანცული ბრუნდება. სოფელი დაუდარაჯდება ხარს და, როცა მიხვდება, თუ რა იყო მიზეზი, ხარს რქებს აღმასით მოუჭედავენ და ასე გაუშვებენ გველეშაპთან საბრძოლველად. ხარი ეძგერება ზღვის ურჩხულს და მუცელს გაუფატრავს. ცოცხალმკვდარი გველეშაპი უკუიქცევა, გაქცეულს წყალიც უკან გაყვება და ტბაც დაიცვლება, წყლისაგან გამონთავისუფლებულ ადგილზე კი ხალხი დასახლდება.

გველეშაპისა და მისი ანტაგონისტის – სოფლის ხარის ბრძოლის მითოსი ყველგან ინარჩუნებს თავის თავდაპირველ კოსმოგონიურ ხასიათს, მასში გადმოცემული კონკრეტული ამბავი ერთ რომელიმე სოფელს არ ეხება; მითოლოგიური წარმოდგენის თანახმად, სოფელი მთელი სამყაროა; ინგლისურ ენაში “Country” სოფელსაც ნიშნავს და ქვეყანასაც; ქართული სიტყვა “სოფელიც“ ერთმანეთში გარდამავალ მნიშვნელობებს შეიცავს (დედამიწა//სოფელი//სამყარო).

გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის კოსმოგონიური მითოსის ვარიანტებს ვხვდებით აჭარის ფოლკლორში. აჭარის მთიანეთში მრავალ ვარიანტად გავრცელებულია მითოსური თქმულება – “ბუღ-გიოლი” (“ტბის ხარი”), რომელიც არსებითად ტიპოლოგიურია ზემოთ განხილული გველეშაპისა და ხარის ბრძოლის ამსახველი მითოსისა. ამ თქმულების ვარიანტთა ნაწილი უკავშირდება სოფელ ვერნებსა და მისი შემოგარენის ტრაგედიას. მითის ფაბულა შემდეგია: მთის საძოვარზე ტბიდან ამოდის ხარი, რომელიც სოფლის ხარს ებრძვის და ასისხლიანებს. ხარის პატრონი შენიშნავს ამ ვითარებას და თავის ხარს რქებს მოუჭედავს, რის შემდეგაც სოფლის ხარი ამარცხებს წყლის ბუღას და გაფატრავს. ამის შემდეგ წყლის ხარმა ტბას მიაშურა და მისმა სისხლმა წითლად შეღება ტბის წყალი. ამ დროს წყლიდან (ტბიდან) გამოვიდა გველეშაპი, სოფლისაკენ გამოექანა და შექმნა ხრამი, რომელიც “გველეშაპის ხრამად” იწოდება (თანდილავა, 1996: 84-86). “ბუღ-გიოლის” თქმულებას იცნობს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე და მათ შორის – ისტორიული ქართული რეგიონები – შავშეთი და კლარჯეთი.

გასული საუკუნის შუახანებში თედო სახოკიამ მდინარე ჭოროხის სათავესთან, არსიანის მთების მიდამოებში, ჩაიწერა ვარიანტი, რომლის თანახმადაც, შავშეთი გლეხის ხარი ამარცხებს წყლის ხარს (“წყლის ბუღას”), დაჭრილი ბუღა ტბაში ბრუნდება და იქიდან აღარ გამოდის ხმელეთზე, იქვეა ჩარჩენილი. მისი სისხლით შეღებილი ტბა კი ამჟამადც წითელია (სახოკია, 1950: 2012). ამგვარი დასასრულის ვარიანტები დაფიქსირებულია აჭარაშიც: სოფლის ხარისაგან დამარცხებულმა გველეშაპმა დაწყევლა ხარის პატრონი, რომელმაც ხარს რქებზე ხანჯლები მიამაგრა, და მის ნამოსახლარზე აღარავინ ბინადრობს (თანდილავა, 1996: 87); სხვა აჭარული ვარიანტის თანახმად, სოფლის ხარის დაკი-

ენებაზე წყლის ბუდა (კურო) ნაპირზე გამოვიდა, მას თოფი ესროლეს, მაგრამ ააცდინეს, ხარმა წყალში შეასწრო, თოფის მსროლელი კი დაავადდა (თანდილავა, 1996: 88-89).

წყლისა და ხმელეთის სტიქიათა ბრძოლის ამსახველი მითოსის აჭარულ ვარიანტთა ურთიერთშეჯერების საფუძველზე შესაძლებელია, დავასკვნათ, რომ წყლისა და ხმელეთის დასაბამიერ კოსმოგონიაში წყლის გამგებელ არქაულ გველეშაპს მოგვიანებით წყლის ხარი (კურო, ბუდა) ენაცვლება; სოფლის ხარის, ანუ ხმელეთის სტიქიის, გამარჯვებით ხორციელდება მოსალოდნელი სტიქიური უბედურების (წარღვნის) თავიდან აცილება.

“ბუღ-გიოლის” მითოსური თქმულების ვარიანტებს იცნობს კლარჯული ზეპირსიტყვიერებაც. 2007, 2013 და 2014 წლებში ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის მუდმივმოქმედი კომპლექსური სამეცნიერო ექსპედიციების მიერ მოპოვებული ზეპირსიტყვიერი მასალის შესწავლითაც დასტურდება, რომ, მიუხედავად ჩვენი ქვეყნის ტვირთმძიმე, ავბედითი ისტორიის გამო ასწლეულობით მუსულმანურ გარემოში ცხოვრებისა, კლარჯული ჩვენებურების მითოსური სამყარო ერთიანი ქართული ფოლკლორული სივრცის ბუნებრივი ნაწილია და იმავე პრობლემებით წარმოგვიდგება, როგორც – საქართველოს სხვა კუთხეებში ბოლო დრომდე შემორჩენილი მითოსური ნარატივები.

კლარჯეთში ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაში არსებული მითი ხმელეთსა და წყალს შორის არსებული დასაბამიერი ბრძოლისა ისეთივე შინაარსისაა, როგორც – საქართველოს სხვა კუთხეთა მითოსური ნარატივები, თუმცა მათში, კახური და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ვარიანტებისაგან განსხვავებით, წყლის სტიქიის განმასახიერებელი გველეშაპი, მისი ფუნქციის დაკნინების გამო, შეცვლილია წყლის ხარით, რაც დამახასიათებელია, აგრეთვე, სოფელ ვერნების შესახებ ზემო აჭარაში გავრცელებულ მითოსურ თქმულებათა უმრავლესობისათვის და, აგრეთვე, მდინარე ჭოროხის სათავეებთან, არსიანის მთების მიდამოებში, არსებული ეგრეთწოდებული “ბუღ-გიოლის” თუ “ყარა-გიოლის” სახელწოდებით ცნობილი ტბის შესახებ არსებულ მითოსურ ნარატივებში, რაც სრულიად ბუნებრივია და დამახასიათებელია ერთიან ფოლკლორულ სივრცეში შემუშავებული სულიერი მემკვიდრეობისათვის.

კლარჯთა ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი ტრადიციული კოსმოგონიური (წყლისა და ხმელეთის ბრძოლის) მითოსის ვარიანტთა შინაარსი ძირითადად ამგვარია: ტბაში ბინადრობს ხარი, რომელიც დროდადრო ამოდის და ხმელეთის ხარს ებრძვის. ხმელეთის ხარს პატრონი

რქებს რკინით მოუჭედავს, რის შემდეგაც იგი ამარცხებს ანტაგონისტ ტბის ხარს, რომელიც, დაჭრილი, ტბაში ჩავა და უჩინარდება.

ტბის ხარი, კლარჯული მითოსის თანახმად, გოლიათური აღნაგობისაა, საინტერესო კომპოზიციით – "დევიბუღა" – მოიხსენიებენ და ყველა ვარიანტში საგანგებოდ გახაზავენ მის ბუმბერაზობას; მიუთითებენ, აგრეთვე, წყლის ხარის ფერსაც: "გოლიდან გამოსული ხარი შავი ყოფილა" (შიოშვილი, 2017: 406).

ტრადიციულად, როგორც ზოგადქართულ, ისე კლარჯულ, მითოსში წყლის სტიქიის განმასახიერებელ ხარს, რომელიც ამ შემთხვევაში წინარე რწმენა-წარმოდგენათა გველემასს ჩაენაცვლა, ამარცხებს სოფლის (ხმელეთის განმასახიერებელი) ხარი, რაშიც პატრონიც ესმარება (რქებს უჭედავს რკინით, აღმასით); აღსანიშნავია, რომ კლარჯულ ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი მითის ზოგიერთი ნიმუშის თანახმად, ხმელეთის ხარი არქაული საკრალური ხელობის – მჭედლობის დახმარებით კი არ ძლიერდება, არამედ – პატრონი უწევს დახმარებას იარაღის მეშვეობით. სოფელ ჯივანში დაფიქსირებული ვარიანტით, "გოლის ხარმა ქი ერეგოდა, მაშინ კაცმა (იგულისხმება პატრონი – თ. შ.) ლიგერი გუშუწეწვა გოლი ხარ. ხარმა დეინახა, გოლში შევდა. იმის მემრე არ გამოვდა" (შიოშვილი, 2017: 406).

მითოსში ამგვარი დეტალების შეჭრა მითის სარჩულის რღვევის, ანუ დემითოლოგიზაციის, შედეგია, რასაც ადასტურებს კლარჯეთის სოფელ თავისოფელში ("ბაშქოი") ჩაწერილი მითიც, რომლის თანახმადაც, სოფლის ხარის პატრონს "გუუფიქრია ყე, "ეს ჯარი ვის ჯარმა დაფრითა?" უუწევნია თოფი, უკნიდამ მიდევნებია... დააქუნხა თოფი და შეახტა გოლში ე ჯარი, ჰამა არ გამოიდა კარში..." (შიოშვილი, 2017: 406).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ რიგის ტრადიციულ კოსმოგონიურ მითოსთა უმრავლესობაში სოფლის სახელი და ხარის პატრონის ვინაობა არ სახელდება, რადგანაც ეს უადრესად ზოგადი ნარატივია და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ერთ რომელიმე კონკრეტულ სოფელში არ ხდება; მითის ზოგიერთი კლარჯული ვარიანტით კი მიეთითება სოფელიც: "ისკებში ერთ კაც მაგარი მოზვერი ყოლია".

სოფლის ხარსაც, ტრადიციულად, კონკრეტული პატრონი არ ჰყავს (არქაიკაში ეს პატრონი ან მჭედელია, ან მჭედლის დახმარებით სარგებლობს); კლარჯულ მითოსურ თხზულებათა ზოგიერთი ვარიანტი კი გვაცნობს ხმელეთის ხარის კონკრეტულ პატრონს: "...ბულაზიმოდლის ბულა დუუხიშტია..."; "...იჭედებიან და ბულაზიმოდლიმა დააქუნხა თოფი..."; ზოგ ვარიანტში მთქმელისათვის მითოსური ხარი მისი ბაბუის ხარია: "ჩემ დედეს ხარი ძროხებ უკან წასულა. სადამოდ ჩამოდიოდა სისხლიანი. გოლის შიგან ხარი ყოფილა, შეჭედნებულან" (შიოშვილი, 2017: 406).

ასეთივეა აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ნარატივების ერთი ნაწილიც; მითში, რომელიც მკვლევარმა ზურაბ თანდილაგამ ჩაიწერა 1963 წელს ზემო აჭარაში, შუახევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ნაღვარევში, გაცხადებულია ხმელეთის ხარის კონკრეტული პატრონი: "სოფელ ხაბელაშვილების თავზე, გომის მთასთან ახლოს, ტყის ველის შუა ადგილზე, არის ჭანჭაოს ტბა. პატარა ტბაა ეს, მარა ღმია. ერთ თერეფიდან კილდეა. ჰაცხაიდან კილდეა, იქ შავია. ჟანიერელ არიფ ბერიძესაც თავისი კურო იქ უყვანია..." (თანდილაგა, 1996: 88-89).

ამდგავარი ვითარება, როგორც აღვნიშნეთ, მითოსურ თხზულებათა ევოლუციის ბოლო ეტაპია, საიდანაც იწყება მათი დემითოლოგიზაციის პროცესი, რაც მსოფლიოს ყველა ხალხის მითოსისათვის არის დამახასიათებელი და სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა.

ყურადღებას იმსახურებს, აგრეთვე, წყლისა და ხმელეთის ბრძოლის განმასახიერებელი კოსმოგონიური მითოსის ფინალიც. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეთა და კავკასიელ ხალხთა მითოსის თანახმად, ხმელეთის ხარისაგან დაჭრილი (გაფატრული) გველეშაპი (თუ ხარი) ტბაში უჩინარდება, ტბას შეაქანებს, წაღს დინებას მისცემს და თავადაც ამ დინებას გაჰყვება, რის შედეგადაც ჩნდება ხმელეთი და მდინარე, რაც სოფლისათვის (თემისათვის) ტერიტორიის მოპოვება-დაფიქსირებას ემსახურება და, ამასთანავე, თავის ლოკალში ტოვებს დღემდე საცნაურ კვალს, რაც ტრადიციული მითოსის დასაბამიერი კანონზომიერებაა (სიხარულიძე, 2006: 201-203; თანდილაგა, 1996: 84-89). ასე რომ, წყლის (ტბის) ხარი, ანუ წყლის სტიქიით შექმნილი ქაოსი, საბოლოოდ მარცხდება, იღუპება, ვეღარ აგრძელებს თავის ანტაგონისტურ ქმედებას და მისი სამოქმედო ასპარეზი სოფელს რჩება. ამდენად, წყლისა და ხმელეთის ხართა შერკინების ამსახველი კოსმოგონიური მითოსით გადმოცემულია საყმოსათვის ტერიტორიის გათავისუფლება და იმ ადგილზე სოფლის გაშენება; თუმცა, ვიცნობთ ამ რიგის ნარატივების სხვაგვარ ფინალსაც; აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული მითის ზოგიერთი ვარიანტის თანახმად, რომელსაც უკვე გავეცანით თედო სახოკიასეული ჩანაწერით, შავშეთელი გლეხის ბუღა ამარცხებს წყლის ხარს, მაგრამ ის კვლავ ცოცხალია, ტბაში რჩება და აღარ გამოდის ხმელეთზე; მისი სისხლით შეღებილი ტბა კი წითელი დარჩა (სახოკია, 1950: 212; ბსკიფა, საქმე 170: 181-183).

წყლისა და ხმელეთის სტიქიათა ბრძოლის ამსახველი მითის კლარჯული ვარიანტების უმრავლესობის თანახმადაც, წყლის ხარი ტბიდან ვეღარ ამოდის, ტბაც რეალურია და დღემდე სახეხუა: "... გოლიდამ გამოსული გოლში შეახტა, დარალი გოლში შეახტა ის ვარი, ჰამა არ გამოდდა კარში. მე ასე ვიცი, ასე იტყვიან"; "ხარმა ... გოლში შევდა. იმის

მერე არ გამოვდა"; "ის ხარი წყალში შევარდნილა და აღარ გამოსულა" (შიოშვილი, 2017: 406, 582-583).

ამრიგად, როგორც მოსალოდნელი იყო, წყლისა და ხმელეთის ხარების ბრძოლის ამსახველი კოსმოგონიური მითის აჭარული და კლარჯული ვარიანტების ფინალი ძალზე ახლოსაა ერთმანეთთან, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ისინი ერთიანი ფოლკლორული სივრცის ნაწილს წარმოადგენენ. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კლარჯულ ზეპირსიტყვიერებაში გვხვდება კოსმოგონიური მითის ისეთი ვარიანტიც, რომლის თანახმადაც, მიუხედავად პატრონის მიერ სოფლის ხარისათვის რქების წამწვეტებისა, წყლის ("გოლის") ხარი მაინც დაჯაბნის სოფლის ხარს და მოქმედიც შესაბამის დასკვნას აკეთებს: "გოლის ხარი მაგარია!" (შიოშვილი, 2017: 582). ამგვარი დასასრული, ბუნებრივია, არ არის ტრადიციული და ის მხოლოდდამხოლოდ დასაბამური ფინალური ეპიზოდის მივიწყებასა და დაკნინებაზე მიუთითებს, რაც, აგრეთვე, დემითოლოგიზაციის პროცესის გამომხატველია, რასაც ვერ ასცდა ვერცერთი ხალხის მითოსი.

§4. მარადიული გაზაფხულის მითოსი

მითოსს მიწიერ სამოთხეზე იცნობს მსოფლიოს ყველა ძველი ხალხის მითოლოგია. როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, მას ყველგან თავისებური სახე აქვს და დაკავშირებულია იმ ქვეყნის რელიგებთან (ლანდშაფტი, ისტორიული წარსული, ტოპონიმია, ფლორა, ფაუნა...), სადაც შეიქმნა (კიკნაძე, 2008: 61). ქართულ ფოლკლორში მიწიერი სამოთხე უკავშირდება თამარ მეფის პიროვნებას. იმ საზოგადოების ცნობიერებაში, სადაც ჩაისახა ეს მითოსი, თამარის სამეფო წარმოდგენილი იყო „ოქროს ხანად“, თამარი კი – მის ერთპიროვნულ შემოქმედად და მზრუნველ პატრონად.

ქართული მარადიული გაზაფხულის (ზაფხულის) მითოსი, რომელიც მრავალი ვარიანტით არის ცნობილი (სიხარულიძე, 1961: 81, 254-261), მოგვითხრობს: თამარ დედოფალს სამეფო ტახტი ედგა იაღბუზის მთაზე, მის სამფლობელოში მარადიული ზაფხული იყო, სადაც ზამთარი არ იცოდა, არც სნეულება იყო, არც სიბერე, არც სიკვდილი, რადგან დრო-ჟამის მდინარეა შეჩერებული იყო – ყოვლისშემძლე გულთმისან თამარს დრო-ჟამის მომყვანი ფრინველი სასახლის ერთ-ერთ ოთახში ჰყავდა დატყვევებული. ერთხელ, როცა თამარმა ბარად ჩასვლა მოისურვა, სასახლის მცველად თავისი ერთგული მსახური (ვარიანტებში – გამზრდელი) დატოვა და თორმეტი ოთახის გასაღებიც ჩააბარა. მსახურს

ყველა ოთახის გაღების უფლება ჰქონდა, გარდა მეთორმეტისა, მაგრამ ცნობისმოყვარეობა ვერ დაძლია და პირველად სწორედ იმ ოთახის კარი გააღო, რომლის გაღებაც აკრძალული ჰქონდა; გააღო თუ არა კარი, გამოფრინდა ფრინველი (ვარიანტებში – შუქურვარსკვლავი) და ცაში გაუჩინარდა; ცა მოიღრუბლა, ატყდა ქარიშხალი, მოვიდა თოვლი და იალბუხის მთა სასახლითურთ დაფარა. ბაღდადში მონასტრის ასაშენებლად მყოფი თამარი ყველაფერს მიხვდა, სასწრაფოდ გველზე ამხედრდა და იალბუხისაკენ გამოსწია, მაგრამ ველარ შეძლო მთაზე ასვლა და დარჩა ბარად. ამიერიდან დაიწყო დინება დრო-ჟამმა, წელიწადის დროები ერთმანეთს შეენაცვლა და ამგვარად, ადამიანის დაუოკებელი ცნობისწადილის გამო, დაიკარგა მარადიული გაზაფხულის სამეფო; “დადგა ახალი ხანა – აკრძალვის დარღვევის ხანა, რომელიც დრო-ჟამის, ანუ მოვლენათა თანმიმდევრობის, ნიშნით არის აღბეჭდილი. ერთდროულობა სივრცეში, რასაც თამარის სამეფო წარმოადგენდა, შეცვალა თანმიმდევრობამ – დრომ დაიპყრო სივრცე, გაბატონდა მასზე. „მარადიული გაზაფხული“, აკრძალვის ძალით რომ არსებობდა, წარმავალმა წუთისოფელმა შეცვალა; ერთჟამობა, რომელიც სივრცეში იყო განფენილი, დროში მონაცვლე მონაკვეთებად დანაწევრდა, რაც ნიშნავს იმას, რომ დრო სივრცეზე გაბატონდა” (კიკნაძე, 2008: 62).

ამიერიდან, მითოსური მსოფლმხედველობის თანახმად, თამარი, როგორც დაკარგული სამოთხის დედოფალი, ესქატოლოგიურ-მესიანისტური ფიგურა ხდება: მას ოქროს კუბო-აკვანში სძინავს და ხალხს სჯერა, რომ დადგება დრო, როცა გაიღვიძებს და კვლავ მარადიულ ზაფხულს დაამკვიდრებს თავის სამეფოში. მითოსი თამარის ეპოქაში არსებული მარადიული გაზაფხულის შესახებ გამოძახილია იმ სამეფო იდეოლოგიისა, რომელიც მსჭვალავს თამარის ისტორიკოსთა თხზულებებს, განსაკუთრებით კი თხზულებას „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“.

ქართულ მითოსში კიდევ ერთხელ გვხვდება იალბუხის მთის სახელი. ქართული მითოპოეტური ნიმუშის “... ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა...” თანახმად, იალბუხზე, რომელიც მარადიული გაზაფხულის სამკვიდრებელი იყო, ასულა მეფე ვახტანგ გორგასალიც:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
 ციდან ჩამოესმა რეკა,
 იალბუხზე ფეხი შედგა,
 დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა.
 იალბუხის ეშმაკები
 ცხრა მთას იქით გადარეკა.

(ქ. ხ. პ., 1984: 210)

ეს მტკიცე განაცხადია სოციუმისა, რომელსაც სჯერა, რომ მეფე ვახტანგი არა მხოლოდ ქვეყნის სორციელ მტრებს ებრძოდა, არამედ – დემონურ პერსონაჟებსაც, რომლებიც ვნებდნენ ადამიანის სულს. მითოსური წარმოდგენით კი იაღბუზზე ეშმაკები ყოფილან გაბატონებული. ვახტანგ მეფემ გაწმინდა იაღბუზის მთა და "ეშმაკები ცხრა მთას იქით გადარეკა". ამ არქაულ ლექსში საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ვახტანგ მეფე უფლის რჩეულია – მას ესმის ციდან ზარების რეკვა და ცდილობს, შეასრულოს უფლის მიერ მიცემული დავალება: მარადიული ზაფხულის სამემკვიდრეოდან ალაგმოს ავსულები.

კლარჯულმა მითოსმაც შემოგვინახა რწმენა-წარმოდგენა მარადიული გაზაფხულისა, თუმცა ეს მსოფლგაგება თამარის სახელს აღარ უკავშირდება. ერთ-ერთი კლარჯული მითოსური ნარატივის თანახმად, მარადიული გაზაფხულის, ანუ შეჩერებული დრო-ჟამის, ადგილია ართვინის მიდამოები, სადაც თოვლი არასოდეს მოდიოდა:

“ართვინში ძველ საუკუნებში არ თოვლდა”. აქ, სოფელ სოთში (დღევანდელი სეითლერი), ნიგალას უბანში, ყოფილა ეკლესია, რომელშიც “მცხოვრობდა ქეშიში”, ანუ ბერი. მოქმელის განმარტებით, ეს ეკლესია ბუხარეთის მთებში, სოთსა და ვაზრიას შორის, მდებარეობს და “აეჯი ეკლესიას” ეძახიან.

ერთ დღეს ბერმა კაჩკარის მთაზე, საქალარის პლატოზე, თეთრი რაღაც შენიშნა. ასეთი რამ მანამდე არასოდეს ეხილა და ძალიან გაუკვირდა. მან ოთხი მსახური გაგზავნა მთაში ამბის გასაგებად, თან თოვლიც გაატანა და დაარიგა:

“ – ეს თოფი იმ თეთრი რაღაცას ესროლეთ და მოკალით!”

კაჩკარის მთაზე ასულებმა თოფი ესროლეს, მაგრამ იმ თეთრ “რაღაცას” ვერაფერი დააკლეს; ნელ-ნელა მიუახლოვდნენ, ხელით შეეხნენ და დაინახეს, რომ ეს თეთრი არსება ცივი რაღაცა იყო; ამის შემდეგ ტყავის ტომარა გაავსეს ამ თეთრი მასით და უკან, ეკლესიისკენ, გამობრუნდნენ, ბერს ტომარა აჩვენეს და უთხრეს:

“ – თეთრი არსება ამისი შიგან არის”.

ტყავის ტომარა რომ გახსნეს, იქ მხოლოდ წყალი დახვდათ...

“ – მე წიგნებში ვიკითხე, ეს თოვლია, – განმარტა ბერმა და დაასკვნა:

– აქ ვერ ვიცხოვრებთ იმიტომ, თოვლი მოდის, ძალიან სიცივე იქნება”.

ამის შემდეგ ბერ-მონაზვნები ბარში ჩამოსულან, ნიგალას ეკლესიაში გაუგრძელებიათ მოღვაწეობა და მთაში მდებარე ეკლესიაში ვეღარ ადიოდნენ (შეომვილი, 2017: 407).

მართალია, კლარჯული მარადიული გაზაფხულის, ანუ მიწიერი სამოთხის, მითოსს ჩვენებურები თამარ მეფის “ოქროს ხანას” აღარ (ველარ) უკავშირებენ (თამარი მათ ისტორიულ მახსოვრობაში ოდენ მატერიალური კულტურის ძეგლთა უპირობო შემოქმედად არის შერაცხილი), მაგრამ კაცობრიული მითოსური მსოფლმხედველობის ესოდენ სანუკვარი ხანა მაინც ქრისტიანული ღვთისმსახურების სივრცესთან არის გაიგივებული და, ბუნებრივია, ესეც გენეტიკური სისხლის ყივილის ერთ-ერთი გამოძახილია. სხვაგვარად წარმოუდგენელიც არის, რადგანაც კლარჯ ჩვენებურთა ცნობიერებაც ერთიანი ქართული კულტუროლოგიური წიაღიდან მომდინარეა, მისივე გვარ-ტომთა მსოფლმხედველობის განუყოფელი ნაწილია.

მარადიული გაზაფხულის მითოსი ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია დღეს თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში მყოფი უძველესი ქართული რეგიონის – ტაოს ზეპირსიტყვიერებაშიც. ტაოს მითოსურ თქმულებათა თითქმის ყველა ვარიანტის თანახმად, ზოგადქართული ნარატივებისაგან განსხვავებით, პირველი თოვლის მოსვლა ქრისტიანი ბერების (“ქეშიშების”) სამყოფელის მოშლასთან ასოცირდება. ტაოში, სოფელ ვანისხევის ერთ-ერთ უბანში – ჭილათში, 2017 წელს ჩაწერილი ნარატივის თანახმად, პირველი თოვლის მოსვლა ქელაზორში მცხოვრებ ქრისტიან ბერს (“ქეშიშს”) შეუნიშნავს და ამბის შესატყობად კაცები გაუზზავნია. “კაცები გასულან, თოვლი ხელში უშუწევნიან, შუუხედნიან, ცივი ყოფილა... წამოუღიან, გამდნარა, დაკარგულა”. ჩამოსულან და ბერისთვის მოუყოლიათ ყველაფერი. ბერი მიმხვდარა, რაც იყო ეს თეთრი მასა და უთქვამს:

“ – ე თოვლია, აქ ველარ ვიქნებით, თიბილ ადგილებში წევნოთო!”

ელისხევეური ვარიანტის თანახმად, თევნარში გათოვებულა. ქეშიშისთვის უკითხავთ:

“ – ზემო თეთრი რამე არი, ისი რა არი?”

ბერს უთხოვია, ჩამოეტანათ ეს თეთრი რაღაც და “მიმხდარა ქი, თოვლიაო” და უთქვამს:

“ – აქობაში აღარ დეიუდომლება, აქიდან წევნეთო!”

დოლენჯიანთკარული ნარატივი მოგვითხრობს: “აქ, ქუაბაქ, ყოფილან გურჯები, აქვე მჯდარან. შუუხედნიან, გათოვლებულა. არ იციან, რა არი. გუუზზავნიან ორითანე ბიჭი. გასულან ქეთქეთში, ჩამუუტანიან, გამდნარა ქი, კიდო გასულან ქეთქეთში, ჩამუუტანიან, კიდო გამდნარა”; შემდეგ ბერთან მისულან და მოუყოლიათ მომხდარის შესახებ; ბერს კი უთქვამს:

“ – ბიჭებო, აქ არ იცხოვრება, ის თოვლია! გათოვდება ორი მეტრო და ვერ ვიქნებით აქა, დევირჩობითო!” ამის შემდეგ ქრისტიანებს ის ადგილი მიუტოვებიათ.

მარადიული გაზაფხულის, იგივე დაკარგული სამოთხის, მითოსის ყველა ტაოური ვარიანტით თოვლის მოსვლა, ანუ მარადიული გაზაფხულის მოშლა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბერების საცხოვრისის მოშლასთან ასოცირდება; ისინი ტოვებენ თავიანთ სამყოფელს. მთქმელები ერთხმად აფიქსირებენ, რომ “იქედან წასულან”, მაგრამ არავინ იცის, კონკრეტულად სად წავიდნენ ქრისტიანი ღვთისმსახურები. ტაოელი მთქმელების მთავარი გზავნილი რეალობასთან მისადაგებელი ვითარებაა (“აქობადან წასულან”) – იქ, იმ ადგილებში, თოვლის მოსვლის შემდეგ ქრისტიანები აღარ ბინადრობენ. ერთადერთი, დოლენჯიანთკარული, ვარიანტის თანახმად, რომლის მთქმელი მეველედ დოლენჯიშივილი საკმაოდ გათვითცნობიერებული, განათლებული პიროვნებაა და არც ენობრივ ბარიერს განიცდის, “ქეშიში წევდა ბათუმში” და ესეც სრულიად რეალური ვითარების გამოძახილია (“აქ, ქუაბაქ, ყოფილან გურჯები, აქვე მჯდარან”); ბასდუკარული ვარიანტი კი ასკვნის: “... გაქცეულან უკნისკენ, ჰად წასულან, ა ვიცი, ჰაცხადან მოსულან, იქ წასულან”.

როგორც უკვე ვიცით, კლარჯულმა მითოსმაც შემოგვინახა რწმენა-წარმოდგენა შეჩერებული დრო-ჟამის, ანუ მარადიული გაზაფხულისა, თუმცა აღარც კლარჯელთა მსოფლგაგება უკავშირდება თამარის სახელს.

მართალია, ტაოური და კლარჯული მარადიული გაზაფხულის, ანუ მიწიერი სამოთხის, იგივე შეჩერებული დრო-ჟამის, მითოსს ჩვენებურები თამარ მეფის “ოქროს ხანას” აღარ (ვეღარ) უკავშირებენ, მაგრამ კაცობრიული მითოსური მსოფლმხედველობის ესოდენ სანუკვარი ხანა მათ ისტორიულ მესსიერებაში მაინც ქრისტიანული ღვთისმსახურების სივრცესთან არის გაიგივებული, რაც იმის დასტურია, რომ ტაოელ და კლარჯ ჩვენებურთა ცნობიერება ერთიანი ქართული კულტუროლოგიური წიაღიდან მომდინარეა, მათივე გვარ-ტომთა მსოფლმხედველობის განუყოფელი ნაწილია.

§5. ფარნავაზის სიზმარი

წინასწარმეტყველური სიზმრის მითოლოგიას და მისი განშლით მიღებულ მითოსურ ნარატივებს მსოფლიოს ყველა უძველესი ხალხის ფოლკლორული შემოქმედება იცნობს და, ბუნებრივია, არც ქართულია გამონაკლისი. წინასწარმეტყველური სიზმრის მითოლოგია უკავშირდება ფარნავაზ მეფის სახელსაც; ამდენად, მითოლოგიურ რეალში ჩართულია, საქართველოს (ქართლის) პირველი მეფე ფარნავაზი. მისი მითო-

სიც ზოგადი გაგებით კოსმოგონიურია, მაგრამ – ვიწრო გაგებით მითოსი ეხება სინამდვილის ერთ-ერთი რეალის – მეფობის ინსტიტუტის წარმოშობას.

ლეონტი მროველი "ქართველ მეფეთა ცხოვრებაში" მოგვითხრობს ფარნავაზის სიზმარზე, რომელსაც აშკარა მითოლოგიური დატვირთვა აქვს და ემსახურება ერთ მიზანს – საცნაური გახადოს, თუ როგორ გახდა მცხეთელი მამასახლისის ძმისწული ფარნავაზი მეფე; აჩვენოს, რომ მეფობის, როგორც საკრალური ინსტიტუტის, დაწესება ადამიანთა ნებაზე არ არის დამოკიდებული, მას უზენაესის ნება განაგებს.

მზე, რომლის ცვარიც, სიზმრის თანახმად, ჩაკეტილი სივრციდან მზის მიერვე გამოსხნილმა ფარნავაზმა იცხო სახეზე, მისი მეფედ კურთხევის რიტუალის სიზმრისეული ხატია – ფარნავაზს თავისი მეფედ ცხების სცენა სიზმრისეულ ხილვაში ეძლევა.

წინასწარმეტყველური სიზმრის თანახმად, როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, მცხეთელი მამასახლისის ნათესავი, რომელიც თავად არ იყო მამასახლისი, ახალ სტატუსში იბადება, რისთვისაც იგი ჯერ უნდა მოკვდეს. კვდება ჩვეულებრივი ადამიანი (ვერ გადის ჩაკეტილი სივრციდან) და იბადება მეფე. მზის ცვარი ერთსა და იმავე დროს მისი განმაცოცხლებელიც არის და მეფედ მქცეველიც (კიკნაძე, 2008: 66-67).

§6. კულტის დაარსების მითოსი

როგორც უკვე ვიცით, კოსმოგონიური მითი, ანუ **ანდრეზი**, ქართულ ფოლკლორში (და კავკასიურში) პირველქმნილი სახით არც მოგვაპოვება, მაგრამ ზოგადი გაგებით (რამდენადაც მთელი და მისი ნაწილი მუდმივ ურთიერთმიმართებაში არიან) ყველაფერი, რაც სამყაროში ხდება, მეტნაკლებად კოსმოგონიურია. როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს “კოსმოგონიური მითოსის ფაქტობრივად არარსებობის საზღაურად საყმოს ანდრეზულ სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სოციოგონიურ თქმულებებს” (კიკნაძე, 1985: 14). ესენია: 1. კულტის დაარსების ანდრეზები (მიწა-წყლის მოპოვება, კვრივი ადგილები, ჯვარჩენა, ეკლესიის მაშენებელი მტრედი; 2. ანდრეზი ქაჯავეთის განძზე, რომელმაც შემოინახა საკრალურ სიმბოლოთა მთელი სისტემა (თასი, გრდემლი, ფურის რქა, ცხრაძალიანი ოქროს ფანდური, საკიდელი, ცხრაენიანი ზარი, ნახირი, დროშა, ქაჯავეთიდან მიყვანილი ქალები და ა. შ.); 3. ნდრეზები საყმოს დაარსებაზე და საყმოსთან დაკავშირებულ საკრალურ წეს-ჩვეულებებზე (კიკნაძე, 1985: 14-290). ამ წრის თქმულებები აღმოსავ-

ლეთ საქართველოს მთიანეთშია (ფშავი, ხევსურეთი, გუდამაყარი, მთიულეთი, ხევი, თუშეთი) გავრცელებული. გავეცნოთ ზოგიერთ მათგანს:

6.1. ხე (იფანი) ამოდის კერიაში, რითაც ჯვარი (ხატი, ანგელოზი, ღვთისშვილი) ნიშანს აძლევს ოჯახს, დაუთმოს მას საცხოვრებელი, რათა პრიმიტიული კერა საკრალურ ადგილად გადაიქცეს. თქმულების ზოგი ვარიანტის მიხედვით, მოსახლე ნებაყოფლობით ტოვებს საცხოვრებელს, რითაც ხელს უწყობს ჯვარის დაარსებას სოფელში. სხვა ვარიანტის თანახმად, მოსახლე წინააღმდეგობას უწევს ჯვარს – სამეზის ჭრის ხეს და აკაფავს მასზე შემოხვეულ გველს. მესამე დღეს გველი, ყველასგან შეუშინებლად, საკიდელს ჩამოჰყვება და წამლავს კერძს, რომელიც ქვაბში იხარშება. ჯვარის სასჯელს გადარჩებიან მხოლოდ დედა და ძუძუთა ბავშვი, რომლებიც არ გაიზიარებენ ტრაპეზს. როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, ყველგან, სადაც დაარსების ეს მითოსია გავრცელებული, მისი უტყუარობის ნიშნად იფნებით დაფარული სამოსახლოს ნანგრევებს უჩვენებენ (კიკნაძე, 2008: 70).

6.2. კობალას ხატის დაარსება კარატისწვერზე. ანდრეზის თანახმად საძოვარზე, ახალგაზრდა მწყემსი ქალ-ვაჟის თვალწინ ციდან ჯაჭვი და თასი ჩამოცვივდა; მათ წილისყრით გაინაწილეს ნივთები და თავთავის სახლში წაიღეს; ქალმა თასი კიდობანში, ვაჟმა კი ჯაჭვი ჭერხოში დამალა. საგნებმა, რამდენადაც ისინი ჩვეულებრივი პრიმიტიული საჭიროებისთვის არ არიან მოვლენილნი, სახლებში ხმაური ატეხეს. უფროსები დაეკითხნენ ქდაგს, რომელმაც ურჩია საგნების ჩამოცვენის ადგილზე საკულტო კოშკის აგება და თასისა და ჯაჭვის იქვე ჩამარხვა. კარატისწვერი გამყოფი მთაა ფშავისა და ხევსურეთის სოფლებს შორის. ქალი ხევსურია ჭალაისსოფლიდან, ვაჟი – ფშაველია ბულღაურთადან (კიკნაძე, 2008: 70).

6.3. მტრედის მიერ ეკლესიის დაარსება. ერთი ლაკათხეველი (მთიულეთის სოფელია) კაცი, გვარად ქარჩაიძე, ტყეში ხეს ჭრის სახლის ასაშენებლად. მოდის მტრედი, ნისკარტით მიაქვს ნაფოტები და დუმაცხოს ტყეში (გუდამაყარი) მათგან ეკლესიის მსგავს ნაგებობას აშენებს. ქარჩაიძე აღდევნება მტრედს და, მის ნამოქმედარს რომ ნახავს, შეატყობინებს სოფელს; სოფელი მას ეკლესიის აშენებას სთხოვს; ქარჩაიძე ააშენებს ეკლესიას და გასამრჯელოდ ის და შემდგომში მისი გვარი იქ მიყვანილი სამსხვერპლო საკლავის პირველ რიგში შეწირვის უფ-

ლებას მიიღებენ. ანდრეჟის თანახმად, სახლის მშენებელი ეკლესიის მშენებლად იქცა (კიკნაძე, 2008: 70).

6.4. ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლები. ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლების ამსახველი მითოსური ნარატივები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშია გავრცელებული (ოჩიაური, 1967: 143-159, ოჩიაური, 1991: 41-46); მათი ანდრეჟული ხასიათი მათსავე დასასრულში მუდგანდება: ღვთისშვილის გამარჯვება დევზე ყოველთვის მისი აპოთეოზით მთავრდება. საბოლოო მიზანი ამ ბრძოლებისა სალოცავის დაარსებაა ანუ, ტერიტორიის გაწმენდა უწმიდური დევებისგან და ადამიანთა საზოგადოებისთვის სასიცოცხლო გარემოს შექმნა. იქ, სადაც ადრე დევი ბატონობდა ადამიანზე, ამიერიდან ღვთისშვილია ადამიანის პატრონი და მფარველი, ადამიანი კი ღვთისშვილს მორჩილებს, მისი ყმაა. თავისი არსით ურთიერთობა ღვთისშვილსა და ადამიანს შორის პატრონულ პრინციპზეა აგებული; ამიტომაც **უხილავი პატრონის გარშემო შემოკრებილ ადამიანთა ჯგუფს ს ა ყ მ ო ეწოდება.** საყმო ყმების ერთიანობაა, რომელიც პატრონს გულისხმობს. ეს სიტყვა იმასაც გულისხმობს, რომ ყმები (მოყმენი) თავიანთი პატრონის (ხატი, ანუ ღვთისშვილი) წინაშე თანაბარნი არიან, რაც მათ შორის რჩეულთა არსებობას გამორიცხავს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოსური მსოფლგაგების თანახმად, ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა შერკინების რამდენიმე მოდელი არსებობს:

1. ღვთისშვილი ებრძვის დევს უშუალოდ ფიზიკური ძალით ან იარაღით (მშვილდ-ისარი, ლახტი), ანადგურებს ან განდევნის მას და მის ადგილზე არსდება სალოცავი, იქმნება კულტი მასთან დაკავშირებული ყველა ატრიბუტით (ნაგებობები, ყანები, დღესასწაულები, კულტის სადიდებლები);

2. ღვთისშვილი და დევები მშვიდობიან ასპარეზობაში – სიმძიმის აწვევაში ან შორ მანძილზე ქვების სროლაში ცდიან ძალას. დამარცხებული დევი თმობს თავის სამფლობელოს და აიყრება, რათა ღვთისშვილს დაუთმოს ადგილი, სადაც არსდება ღვთისშვილის კულტი.

3. ღვთისშვილების უპირველესი მიზანი, რისთვისაც ისინი შექმნა დემიურგმა და მიწაზე ჩამოუშვა, დევ-კერპთა გადაშენებაა. ამ მისიას პირნათლად ასრულებენ ღვთისშვილები: კოპალა, იახსარი, პირქუში. იახსარი დაეღვენება უკანასკნელ დევს, რომელიც ტბაში პოულობს თავ-შესაფარს. იახსარი დევს ტბაში ჩაჰყვება და იქ განგმირავს. წმინდური დევის სისხლი შეკრავს ტბის ზედაპირს და იახსარი ვედარ ამოდის. ბოლოს, ქადაგის (მკითხავის) რჩევით, მოძებნიან ოთხრქა და ოთხყურა ცხვარს, ტბის პირას დაკლავენ და მის სისხლს წყლის ზედაპირს ას-

ხურებენ; ტბა გაიხსნება და მისი სიღრმიდან იახსარი მტრედის სახით მოველინება მის მიერ დევებისგან გამოსხნილ საყმოს. ეს სიუჟეტი ელო საფუძვლად მისტერიას, რომელიც იმართებოდა წელიწადში ერთხელ: შუაფხოს საყმო გაივლიდა დევს დადევნებული იახსრის გზას (შუაფხო-დან ხევსურეთის სოფელ როშკისკენ), მივიდოდა ტბის პირას, სადაც იახსარი გაუჩინარდა. ჯვრის ხუცესი (ხევისბერი) იახსრის როლში ცდილობდა იახსრის კვალზე ტბაში ჩაღრმავებას, მაგრამ აკავებდნენ. მოიყვანდნენ ოთხრქა და ოთხყურა ცხვარს და დაკლავდნენ იახსრის “გასათავისუფლებლად”.

როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, ამგვარ სიუჟეტებს, რომლებიც სხვა საზოგადოებაში უბრალოდ სადევგმირო ამბები იქნებოდა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობაში მითოსის (ანდრეხის) სტატუსი აქვთ, რამდენადაც ისინი სალოცავის დაარსებაზე მოუთხრობენ საყმოს (კიკნაძე, 2008: 71-72).

§7. ესქატოლოგიური მითოსი

როგორც უკვე ვიცით, კოსმოგონიური მითები მოგვითხრობენ სამყაროს შექმნაზე, თუმცა უძველესი ხალხის მითოსურმა მსოფლმხედველობამ შექმნა კოსმოგონიის საპირისპირო ნარატივები, ანუ ესქატოლოგიური მითები, რომლებიც მოგვითხრობენ სამყაროს დასასრულზე, იგივე ესქატოლოგიაზე.

სამყაროს დასასრული, მითოსური რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ხორციელდება წარღვრით (დიდი, ანუ მსოფლიო წარღვნა და მცირე წარღვნა); ამგვარმა ნარატივებმა ჩვენს დრომდე უმეტესად მოაღწია ლეგენდის ჟანრული ფორმით და მათ დაწვრილებით განვიხილავთ ლეგენდების შესწავლისას; ეს სრულებით არ ნიშნავს, რომ ესქატოლოგიური ნარატივები წარმოშობით ლეგენდებია. ამგვარ ნარატივებს იცნობს მსოფლიოს ყველა უძველესი ხალხის ფოლკლორი და მათ შორის – ქართულიც.

§8. ნატურალური და ეტიოლოგიური მითები

ნატურალური და ეტიოლოგიური მითები მოგვითხრობენ ბუნების ცალკეულ მოვლენებზე და ამ მოვლენათა წარმოშობის მიზეზებზე.

ნატურალური მითებიც, ისევე როგორც სხვა სახის მითოსურ თქმულებათა დიდი ნაწილი, დროთა ვითარებაში ლეგენდებსა და საზღაპრო

სიუჟეტებს შეეხიზნენ, თუმცა მათში მაინც აშკარად მოჩანს მითოსური პლასტები. ამგვარ ნარატივებს განეკუთვნება ისეთი პროზაული თხზულებანი, რომლებიც მოგვითხრობენ ფრინველთა თუ ცხოველთა წარმოშობაზე და მათ თავისებურებებზე, ავადმყოფობათა გაჩენაზე, მათ მიზეზებზე, ამა თუ იმ ბუნებრივ მოვლენებზე და სხვა. ესენია უკვე ლეგენდის ჟანრულ ჩარჩოებში კარგა ხნის ჩამჯდარი, გენეზისით მითოსური, თქმულებები: “როგორ გაჩნდა ბუ”, “როგორ გაჩნდა ოფოფი”, “როგორ გაჩნდა კუ”, “რატომ აქვს მტრედს წითელი ფეხები”, “რატომ ბზუის ფუტკარი”, “რატომ აქვს მერცხალს კუდი მაკრატელა”, “როგორ გაჩნდა ღვინო”, “რატომ არ იზრდება მაღალი შინდის ხე” და ა. შ. ამგვარი ნარატივებით მდიდარია საქართველოს ყველა კუთხე (ხ. ს., 1964: 239-257).

მითების მეცნიერულ შესწავლას საფუძველი ჩაუყარა მითოლოგიურმა თეორიამ, რომელიც ფოლკლორისტიკაში პირველი მეცნიერული თეორია იყო.

მითოლოგიური თეორია, იგივე ინდოევროპული, ანუ არიული თეორია, ჩაისახა გერმანიაში XIX საუკუნის დასაწყისში. მითოლოგიური თეორიის წარმომადგენლები ფოლკლორული შემოქმედების საფუძველად მითს და უძველეს რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს მიიჩნევდნენ.

ამრიგად, გავეცანით ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არსებულ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ძირითად მითოსურ ნარატივებს, რომელთა შეწავლით ცხადი ხდება, რომ ჩვენს წინაპრებს თავის დროზე შეუქმნიათ უმდიდრესი მითოსური სიუჟეტები, რომლებითაც ისინი ცდილობდნენ, გარკვეულიყვნენ შეუცნობელში, გაეკვლიათ გზა ათასგვარი სასწაულებითა და უჩვეულობებით აღსავსე სამყაროში. ამ მიზნის განხორციელების გზაზე შექმნილ წეს-ჩვეულებათა თანმდევით მითოსი კი კაცობრიობის არსებობის გარიჟრაჟზე შექმნილი ყველაზე გულმართალი და ხალასი კოლექტიური ზეპირსიტყვიერი ქმნილებაა, სამყაროს ხედვის იმდროინდელი უტყუარი სურათია, რომელშიც საუკეთესოდ წარმოჩნდა ადამიანთა სწრაფვა შეუცნობელის შეცნობისადმი, გარესამყაროში საკუთარი ადგილის მოპოვებისადმი, თვითდამკვიდრებისადმი.

თავი XVIII. ეპოსი

§1. ეპოსის რაობა, სახეები

ეპოსი, ლირიკასა და დრამასთან ერთად, მხატვრული შემოქმედების ძირითადი გვარია. ტერმინი ბერძნული ენიდან მომდინარეობს (Epos – სიტყვა, თხრობა, ამბავი, სიმღერა). ეპოსს, ფართო გაგებით, მიეკუთვნება ყველა თხრობითი ჟანრი, ანუ სიუჟეტური ნაწარმოები (პროზაულიც და პოეტურიც); ამდენად, ფოლკლორულ შემოქმედებაში ეპოსად მოიხსენიება ზღაპარი, მითი, თქმულება, ლეგენდა, იგავი, პოემა, ბალადა; ანუ ეპოსად განიხილება ფოლკლორული ნაწარმოებები, რომლებშიც მხატვრულად არის ასახული სამყაროს შექმნა, ადამიანთა და ღვთაებათა ურთიერთობა, გმირთა თავგამოდებული ბრძოლა პროგრესული, საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი იდეალებისათვის. ეპოსი მძაფრსიუჟეტური ნაწარმოებია, უმეტესობა სრულდება მუსიკის თანხლებით, ლექსითი ნაწილი იმღერება ან რეჩიტატივით გადმოიცემა, პროზა კი – თხრობით.

ეპიკური ციკლის ფოლკლორული ნაწარმოებები გამოირჩევიან ჟანრობრივი თავისებურებით; მათი სიუჟეტების განვითარება განსხვავდება როგორც ზღაპრების, ისე საისტორიო ეპოსის ნაწარმოებთა სიუჟეტების განვითარებისაგან; მათთვის დამახასიათებელია შერეული ფორმა. პროფესორი ქსენია სიხარულიძე ეპოსში სიუჟეტის განვითარებისას ფორმათა შერევის ორგვარ სახეს გამოყოფს: 1. გალექსილი და პროზაული ეპიზოდების მონაცვლეობა, 2. ლექსად ნათქვამის განმეორება პროზად და პირიქით, ანუ ეპიკური განმეორება (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 94).

განვითარების სხვადასხვა საფეხურისა და თემატიკის გათვალისწინებით შესაძლებელია ეპოსის რამდენიმე ჯგუფად დაყოფა:

1. **მითოლოგიური** ეპოსი, რომელშიც ღმერთები მონაწილეობენ. ის მოგვითხრობს სამყაროს, მცენარეთა და ცხოველთა შექმნის, ბუნების მოვლენათა, ადამიანის, ადამიანთა საზოგადოების, კაცობრიული ცივილიზაციის, საგნების, საყოფაცხოვრებო კულტურის წარმოშობის ამბავს. მითოლოგიური ეპოქის მთავარი პერსონაჟები დემიურგები („ნახევარშემოქმედნი“) და ე. წ. „კულტუროლოგიური გმირები“ არიან.

2. **საგმირო-საისტორიო** ეპოსს რაიმე ისტორიული ამბავი უდევს საფუძვლად, თუმცა ეს ამბავი განზოგადებულია იმ ზომამდე, რომ მთელი ხალხის წარსულის, აწმყოს და მომავლის განმსაზღვრელი ხდება. ასეთებია გერმანული მოდგმის ხალხთა და ირლანდიელთა „საგები“, რუსული „ბილინების“ ციკლი, ესპანური პოემა „ჩემს სიდზე“, ბერძენთა „დიგენის აკრიტასი“, სომეხთა „დავით სასუნელი“, ქართველთა საფერხულო ლექს-ბალადები, ქრისტიანულ-აპოკრიფული ლეგენდები და სხვა.

3. **საისტორიო** შინაარსის ეპიკური ნაწარმოებები (“არსენას ლექსი”, ფირალის ეპოსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები და სხვა).

4. ეპოსები, რომლებიც მოწყვეტილნი არიან ისტორიულ დროსა და სივრცეს და მოგვითხრობენ საარაკო ჭაბუკთა **საგმირო** საქმეებზე. ეს **საგმირო-სათაგვადასავლო**, ანუ **საფალაგნო**, ეპოსებია. ასეთებია აღმოსავლური დასთანები, რომლებმაც ჩვენში “ყარამანიანისა“ და სხვათა სახით ჰპოვა გამოძახილი, “როსტომიანი”, “ქოროღლის ეპოსი” და სხვა.

5. **სამიჯნურო** (რომანული) ეპოსი, რომლის კლასიკური ნიმუშია შუა საუკუნეების კელტური წარმოშობის თქმულება ტრისტანისა და იზოლდას ტრაგიკული სიყვარულის შესახებ, ქართული “ეთერიანი”, “ტარიელიანი”, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ გახალსურებული ვარიანტია.

ეპოსისათვის, როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, ნიშანდობლივია ერთი თავისებურება – ის “სიუჟეტს არ სესხულობს, ე. ი. ყოველი ნაწარმოები დაფუძნებულია ადგილობრივ სინამდვილეზე, ასახავს იმ პრობლემებს, რომლებიც აქტუალური იყო მათი ჩამოყალიბების ეპოქაში და სწორედ მისი შემქმნელი ხალხისათვის” (ქურდოვანიძე, 2001: 225-226); მართლაც, ეპიკური თხზულებების მეცნიერულმა შესწავლამ დაამტკიცა, რომ ეპოსი მისი შემქმნელი ხალხის არაოფიციალური ისტორიაა.

საქართველოში მრავალსაუკუნოვანი ეპიკური ტრადიცია არსებობს, რაც პირდაპირ კავშირშია ჩვენი ქვეყნის ძნელბედითი ისტორიის ამა თუ იმ ეტაპზე არსებულ სხვადასხვა სახის ძვრებთან, რაც უხვად კვებავდა ეპიკურ სიუჟეტებს. წარმართული ეპოქიდან ჩვენს დრომდე მოღწეული ქართული ფოლკლორული ეპოსის ჯგუფებია: **1. მითოლოგიური** (სამონადირეო ბალადები, ღვთისშვილთა თემატიკის ნარატივები), **2. მითოლოგიურ-საგმირო** (“ამირანიანი”), **3. სამიჯნურო-რომანტიკული** (“ეთერიანი”) და **4. საისტორიო** (“არსენას ლექსი”, ფირალის ეპოსის ნიმუშები).

საქართველოში, უძველესი დამწერლობის ქვეყანაში, XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე არ მოგვეპოვება ხალხური ეპოსის ჩანაწერები, ჩვენს წერილობით ძეგლებში კი მათი არსებობის მხოლოდ ფრაგმენტული კვალი დასტურდება. ამიტომაც, როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, “რა სახე ჰქონდა მას კლასიკურ, ეპიკური შემოქმედების აპოგეაში, ჩვენთვის სამუდამოდ უცნობი რჩება” (კიკნაძე, 2008: 77).

გავეცნოთ ქართული ხალხური ეპოსის ყველაზე მნიშვნელოვან ძეგლებს.

§2. საგმირო ეპოსი („ამირანიანი“)

2.1. კვლევის ისტორია. „ამირანიანი“ ზოგადი, პირობითი სახელწოდებაა ქართულ ფოლკლორში მრავალსაუკუნოვანი და მრავალვარიანტული ხალხური კლასიკური ეპიკური თქმულებისა, რომელიც ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეორე ათასწლეულში შეიქმნა და რომლის ამბავსაც, მკვებარ ზურაბ კიკნაძის მართებული შენიშვნით, მთელს საქართველოში იცნობენ, შეიძლება ითქვას, „ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე“.

ჩვენამდე მოღწეულ მრავალრიცხოვან ვარიანტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ამირანის თქმულების ორი ვერსია მოგვეპოვება: **1. კოლხური** (მეგრული, სვანური, გურული, აჭარული, იმერული, რაჭალენხუმური, აფხაზური) და **2. იბერიული - კავკასიური** (ქართლური, კახური, მთიულურ-მოსეური, ფშავ-ხევსურული, მესხეთ-ჯავახური, ოსური, სომხური, ჩერქეზული, ლაკური, უბიხური, ფერეიდნული და სხვა).

ამირანის ეპოსს იცნობენ საქართველოს თითქმის ყველა მხარეში (ქართლი, კახეთი, ფშავ-ხევსურეთი, მესხეთი, ჯავახეთი, გურია, აჭარა, იმერეთი, რაჭა, ლენხუმი, სვანეთი...). მართალია, „ამირანიანი“ არქაული თქმულებაა, მაგრამ ჩანაწერები საკმაოდ გვიანდელია, არა უადრეს XIX საუკუნის 60-იანი წლებისა. მიუხედავად ამგვარი ვითარებისა, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე V საუკუნიდან კავკასიაში მიჯაჭვული გმირის თქმულებას ადასტურებენ ძველი ბერძნები (ესქილე, აპოლონიოს როდოსელი, პეროდოტე, აპოლოდორი, სტრაბონი და სხვები).

აპოლონიოს როდოსელის (ძვ. წ. III ს.) „არგონავტების ლაშქრობის“ თანახმად, როდესაც არგონავტები კოლხიდას მიაღწენ, „გამოჩნდა პონტოს უკიდურესი ყურე და მათ თვალწინ კავკასიის მთების მაღალი მწვერვალები აღიმართნენ. აქ სპილენძის ბორკილებით პირქუშ კლდეებზე მიჯაჭვული პრომეთე თავისი ღვიძლით კვებავდა არწივს, რომელიც განუწყვეტლივ მოისწრაფოდა ხოლმე მისკენ. სადამოს არგონავტებმა ეს არწივი დაინახეს. მან ღრუბლები გაკვეთა და გამგმირავი სტვენით გადაუქროლა ხომალდს. იგი ისე მძლავრად მიაპობდა ჰაერს, რომ ზღვაზე ქარს აყენებდა და იალქნებს ბერავდა. ამ ფრთოსანს ჩველებრივი ფრინველის სახე არ ჰქონდა; მისი მაღი ფრთები კარგად გათლილი ხოფებით სერავდა ჰაერს. ცოტა ხნის შემდეგ არგონავტებმა პრომეთეს გულგამგმირავი კვნესა გაიგონეს. არწივი ტანჯულ გმირს ღვიძლს უკორტნიდა. ჰაერი საზარელი კვნესით ივსებოდა მანამ, სანამ არგონავტებმა კვლავ არ დაინახეს სისხლისმსმელი არწივი, რომელიც კავკასიის მთებიდან უკან ბრუნდებოდა. არგონავტებმა ღამით... ფართოდ მომდინარე

ფასის და პონტოს უკიდურეს საზღვარს მიაღწიეს” (როდოსელი, 1948: 108-109).

ადგილი, რომელსაც აპ. როდოსელი აღწერს, ცნობილ ამირანოლოგს – პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს კავკასიის მთის ნაწილად, აფხაზეთ-სვანეთის მთაგრებილად მიაჩნია (ჩიქოვანი, 1959: 91). მან გასული საუკუნის 60-იან წლებში გამოთქვა ვარაუდი, რომ “... პრომეთეს მითში და მის გაგებაშიც იბერიულ-კოლხური ელემენტი ადრიდან არის შეჭრილი ღვთისური ტიტანის კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვის მოტივის სახით” (ჩიქოვანი, 1959: 105).

საყურადღებოა, რომ სტრაბონის შეხედულებით, კლდეზე მიჯაჭვული გმირის სიუჟეტი ბერძნებმა კავკასიიდან წაიღეს; სტრაბონი, იგონებს რა ჰერაკლეს მოგზაურობის შესახებ არსებულ ძველ გადმოცემას, წერს: “ამ ზღაპარს ამტკიცებენ გადმოცემებით კავკასიისა და პრომეთეს შესახებ: თითქოს ეს თქმულება პონტოდანაა შემოტანილი იმ უბრალო შემთხვევის გამო, რომ, იხილეს რა პაროპამისადაში წმინდა მღვიმე, ის პრომეთეს სატანჯველ ადგილად გამოაცხადეს. აქ თითქოს ჰერაკლე მოვიდა პრომეთეს დასახმარებლად და სწორედ აქ იმყოფება ის კავკასია, რომელსაც ელინელები პრომეთეს წამების ადგილად ასახელებენ”. ამ ცნობის მიხედვით მ. ჩიქოვანი ასკვნის, “რომ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე პირველ საუკუნეში საბერძნეთში ორგავრი თქმულება იყო გავრცელებული: ერთი მათგანი კავკასიას შეეხება, ხოლო მეორე – პრომეთეს. გადმოცემით ისიც ცნობილი ყოფილა, რომ პრომეთე მთაზე კი არაა მიჯაჭვული, არამედ მღვიმეში იმყოფება და ჰერაკლემ სწორედ მღვიმეს მიაშურა ტიტანის გასათავისუფლებლად. საეჭვო არ უნდა იყოს ის, რომ მღვიმეში მყოფი პრომეთე ქართული ამირანია” (ჩიქოვანი, 1959: 94). ამირან-პრომეთეს ურთიერთმიმართების თაობაზე ქართველ მეცნიერებში ამგვარი შეხედულება არსებობდა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრამდე, ვიდრე გამოითქმებოდა აზრი ბერძნული პრომეთეს დამოუკიდებლად წარმოშობის თაობაზე. ყოველ შემთხვევაში დღეს აღარავინ დაობს, რომ “ამირანიანი” ქართული ეროვნული ეპოსია.

“ამირანიანის” გენეზისის თაობაზე სხვადასხვა მოსაზრებებია გამოთქმული როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მეცნიერების მიერ. ამ უაღრესად კოლორიტული, ზოგადკაცობრიული იდეალებით შემკული ეპიკური ძეგლის შესწავლისადმი მიძღვნილი მრავალრიცხოვანი მეცნიერული ნაშრომები ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილია, რომელსაც “ამირანოლოგიის” სახელით მოიხსენიებენ.

ამირანის ეპოსმა განვითარების ხანგრძლივი გზა განვლო, გამოიარა სხვადასხვა რელიგიური მსოფლმხედველობა, რომელთა დანაშრევები ტექსტებში ბოლო დრომდე შემორჩა. მისი ძირითადი ვარიანტები არსე-

ბობს თხრობითი ტექსტის სახით, რომელშიც ალაგ-ალაგ ლექსითი ნაწილებია ჩართული. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არ მოგვეპოვება ერთი მყარი კანონიკური პროზაული ტექსტი; ძნელია, დავადასტუროთ ერთი და იმავე ეპიზოდის ორი იდენტური ჩანაწერი; მდგრადია მხოლოდ ლექსითი ნაწილები, მცირეოდენი ვარიანტული ცვლილებებით. ამათგან ლექსი დასაწყისით “... სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისსნი”... უკვე ჩამოყალიბებული, ტიპური ხალხური სამონადირო ბალადაა, თუმცა გენეტიკურად ის “ამირანიანის” ნაწილს წარმოადგენს და, “ამირანიანის” პროზაული ნაწილის დარად, საქართველოს ბევრ რაიონში არის გავრცელებული; ისიც აღსანიშნავია, რომ ეპოსის გადამწვევები ეპიზოდები არ არის გადმოცემული ლექსად; ლექსითი ფრაგმენტები კი ეპიზოდური ხასიათისაა და ხშირად – პროზაულის განმეორებაც.

სავსებით სწორად აღნიშნა პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ, რომ არ მოიძებნება ჩანაწერი, რომელიც თანამიმდევრულად მოიცავდეს ამირანის თავგადასავლის ყველა შესაძლებელ ეპიზოდს, რაც განპირობებული უნდა იყოს არა თქმულების თავდაპირველი ფრაგმენტულობით, არამედ – ალაგ-ალაგ ტრადიციული ეპიკური ხსოვნის გამკრთალებით. ეჭვი არ არის, რომ ეპიზოდები იმთავითვე ერთიან ეპიკურ დროში იქნებოდა ჩართული. “ამირანიანის” თავდაპირველ მთლიანობასა და მონოლითურობას, სხვა ნიშნებთან ერთად, მისი დასაწყისი და დასასრულიც მოწმობს (კიკნაძე, 2001: 11; კიკნაძე, 2008: 116).

“ამირანიანის” ფოლკლორული ჩანაწერების პირველი გამოცემა და მისი მონოგრაფიული შესწავლა ეკუთვნის პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს (ჩიქოვანი, 1947); მან თავი მოუყარა იმხანად ხელმისაწვდომ, მეტ-ნაკლებად ღირებულ, ფოლკლორულ ტექსტებს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან (ქართლი, კახეთი, ფშავი, მესხეთ-ჯავახეთი, ხევსურეთი, თუშეთი, ხევი, მთიულეთი, გურია, იმერეთი, რაჭა, სვანეთი, სამეგრელო, აფხაზეთი, ოსეთი) – სულ 69 ტექსტს, თუმცა ეპოსის ჩანაწერთა რაოდენობამ შემდგომი წლებისათვის საკმაოდ მოიმატა და უკვე ასეულობით ვარიანტებს მოიცავს, მაგრამ “ამირანიანის” კვლევისას მეცნიერები ძირითადად ეყრდნობიან ზემოხსენებულ 1947 წლის გამოცემას. 70-იან წლებში დაისტამბა პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის ფუნდამენტური მონოგრაფიის – “ქართული ეპოსი” – ორი ტომი (ტომი I – 1965 წ., ტომი II – 1969 წ.); მასში ჩვენი ერის ერთ-ერთი კულტურული სიამაყე – “ამირანიანი” განხილულია როგორც საგმირო-მითოლოგიური ეპოსი, რასაც თავად ავტორისეული წინასიტყვაობა და კვლევაც ადასტურებს. მიუხედავად ამისა, “ამირანიანის” შესახებ ფოლკლორისტიკაში გამოთქმულია სხვაგვარი შეხედულებაც ამ ნარატივის ტიპსა თუ ფორმაციაზე.

2.2. გეოგრაფია. “ამირანიანი“ არ არის ისტორიული ეპოსი; ზურაბ კიკნაძის მიერ 2001 წელს გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მასში ვერ აღმოვაჩინებთ ვერც ერთ ისტორიულ რეალიას, ვერც რომელიმე ისტორიული ეპოქისა და ისტორიული ადგილის კვალს, რომ მისი გმირების ასპარეზი განუსაზღვრელია, რომ არაფერს გვეუბნება არც „ბაღსი“, „ბაღსეთი“ თუ „ჩაბაღსეთი“, არც „ალგეთი“ რომელიც მკვლევარს ეპოსში წარმოჩენილ ერთადერთ ქართულ ტოპონიმად მიაჩნია.

მითოსის ყველა მკვლევარი, ჩვენშიც და უცხოეთშიც, ცალსახად მიიჩნევენ (რა თქმა უნდა, თავად მითოსურ ნარატივებზე დაყრდნობით), რომ მითოსური მსოფლგაგება და მისით ნასაზრდოები თხრობა ძალზე შორს არის სიცრუისაგან, რადგანაც იგი ეყრდნობა მითოსშემოქმედებითი ეპოქის საერთო აზროვნების დონეს; ამდენად მითოლოგიური ტექსტები, რამდენადაც მათში გადმოცემული ამბავი ამა თუ იმ ლოკალში ხდება, უხვად შეიცავენ ამავე ლოკალის გეოგრაფიისა და სოციალური ყოფისათვის დამახასიათებელ ცალკეულ ელემენტებს მათი შექმნისა თუ ევოლუციის მთელს ჭრილში. ეროვნულ ფოლკლორისტიკაში “ამირანიანის” ადგილის განსაზღვრისას, როგორც აღვნიშნეთ, პროფესორი ზურაბ კიკნაძე “ამირანიანის” ვარიანტებში თავჩენილ ტოპონიმთაგან ქართულად, და თანაც – ერთადერთად, მიიჩნევენ “ალგეთს”, რომელსაც იცნობს “ამირანიანის” ერთ-ერთი ლექსითი ფრაგმენტი, რომელიც სამონადირო ბაღადათა კუთვნილებაა, თუმცა, ბუნებრივია, გენეტიკურად ეპოსის ნაწილია:

სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი,
გადაიარეს ცხრა მთანი, მეთათენი ალგეთისნი.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 97)

ტოპონიმი ალგეთი მოიხსენიება ქართულ ფოლკლორში ძალზე პროპულარულ საგმირო ლექსშიც, რომლის თანახმადაც:

კიდევაც დაიზრდებიან
ალგეთს ლეკვები მგლისანი,
ისე არ ამოსწყდებიან,
ჯავრი შეჭამონ მტრისანი.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 207)

ამგვარი ოპტიმიზმი და იმედი, რომ აქ, ამ გეოგრაფიულ არეალში, კიდევ დაიზრდებიან გმირები, უცილობლად შენობს “მგლის ლეკვის” პარადიგმაზე და ეს არეალი, ალგეთად რომ მოიხსენიება, ჩვენი ღრმა რწმენით, შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ამაზე თავის ღრობზე მიხეილ ჩიქოვანმაც გაამახვილა ყურადღება (ჩიქოვანი, 1965: 117).

საყურადღებოა ისიც, რომ არქაული ეპიკური ძეგლის პერსონაჟთა საკუთარი სახელების წარმომავლობაც არაქართულია, რაზედაც საგან-

გებოდ მიუთითებს ზ. კიკნაძე და აღნიშნავს, რომ სახელები: ბადრი, უსუპი, ყამარი არაბულ-სპარსული წარმოშობისაა. არ ვიცით, რა ერქვა მთავარ გმირს, სანამ მას ამირანი დაერქმეოდა. მისი ეს სახელი მკვლევარს უფრო გვიანდელად მიაჩნია, ვიდრე მოსე ხონელის საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსისეული „ამირან დარეჯანის ძე“, რომლის სპარსული წარმოშობა კარგა ხნის გამოკვლეულია და ეჭვს არ უნდა იწვევდეს: "ამირ ანდარე ჯეჰან" ნიშნავს: „ამირი ქვეყნიერებაზე“, ისევე როგორც "ნესტ ანდარე ჯეჰან" ნიშნავს: „არ არის (მისი მსგავსი) ქვეყნიერებაზე“. ამგვარი დასკვნის საფუძველს ისიც იძლევა, რომ „ამირანდარეჯანიანში“ მთავარი გმირი არასოდეს მოიხსენიება როგორც „ამირანი“: ხალხურმა ტრადიციამ მოწყვიტა იგი კომპოზიტს და დამოუკიდებელ ანდრონიმად აქცია, რაც, მკვლევრის აზრით, დღემდე გრძელდება (კიკნაძე, 2008: 17).

ყოველივე ამის გამო პროფესორი ზ. კიკნაძე „ამირანიანს“, სამწუხაროდ, ვერ უძებნის ადგილს ქართულ მითოსურ სისტემაში, თუმცა აღნიშნავს, რომ „ამირანიანის“ ქრონოტოპოსი ზღაპრულ დროსა და სივრცეს მოგვაგონებს, მაგრამ „ამირანიანი“ ზღაპარი არ არის და, როგორც მიუთითებს, მისი ტრაგიკული დასასრული აუქმებს მის ზღაპრულობას; თუმცა, აქვე დასძენს, რომ „ამირანიანი“ არც მითოლოგიური ეპოსია, „სწორედ მისი ასპარეზის განუსაზღვრელი ქრონოტოპოპიურობის გამო. მითოსი, როგორც წესი, „მიბმულია“ განსაზღვრულ სივრცესა და დროზე. სივრცე მითოსში ტოპონიმიზებულია, დრო – წინარეწარსული, რომელიც ებმის ისტორიულ დროს“. შეუძლებელია, ამგვარ დასკვნას არ დავეთანხმოთ, თუმცა, გაუგებარია, რატომ მოიაზრებს მკვლევარი „ამირანიანს“ მისი მშობელი ხალხის სივრცულ-დროული ფენომენის გარეთ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საყოველთაო ჭეშმარიტებაა (და თავად ბატონი ზურაბიც არ უარყოფს), რომ ყოველი მითოსური ნარატივი მართლაც ამა თუ იმ კონკრეტულ ლოკალში მოიაზრება და მჭიდროდ უკავშირდება სივრცეს, რომლის ფარგლებშიც მოქმედებენ მისი გმირები. ასე წარმოდგინება ეს პრობლემა მსოფლიოს ყველა უძველესი ქვეყნის მითოლოგიაში და, ბუნებრივია, არც ქართული მითოსური მსოფლმხედველობა გამონაკლისი, რაც დიდებულად დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, სვანეთის, სამეგრელოსა თუ აჭარის მითოსურ ნარატივებში. ამ თვალსაზრისით, სრულიად ტრადიციულად გვესახება არქაული მითოსური ეპოსი იმ გმირის შესახებ, რომელიც დედათა გვარზე დაფუძნებული სოციუმის პროდუქტია – ქალღვთაების, იგივე ნადირთპატრონი დალისა, და, ასევე, არქაული ღვთაების – სულკალმახის (კალმახის სული) პირმშოა. ვფიქრობთ, არადამაჯერებელია პროფ. ზურაბ კინაძისეული ინტერპრეტირება ტოპონიმების – „ბალხი“, „ბალხეთი“, „ჩაბალხე-

თი”, რომლებსაც მკვლევარი არაქართულად მიიჩნევს და ერთადერთ ქართული ადგილის სახელად “აღგეთს” მოიხსენიებს.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით აუცილებელია აღინიშნოს შემდეგი: თავის დროზე სრულიად სამართლიანად მიუთითა პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა, რომ არცერთი გეოგრაფიული სახელი ხალხურ თქმულებაში შემთხვევითი არ არის (ჩიქოვანი, 1959: 356). საფიქრებელია, რომ არც “ჩაბალხეთი”, “ბალხეთი” და “ბალხი” იქნებოდა შესატყვისი გეოგრაფიული ადგილის გარეშე მოხსენიებული “ამირანიანიში”. “ჩაბალხეთი” (“ბალხეთი”) როგორც ტოპონიმი, ეპოსის სხვადასხვა ვარიანტებშია ნახსენები:

ბადრი, უსუპი, ამირანი, ობლები მოვიზარდენით;
დევეების დაშინებულნი, ჩაბალხეთს ჩავიყარენით.
(ჩიქოვანი, 1965: 117)

ფშაური ვარიანტის თანახმადაც უკვე წამოზრდილი ძმები სწორედ ჩაბალხეთში შეიყრებიან: “სამნი ჩვენ, სამნი დევეები ჩაბალხეთს ჩავიყარენით” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 97).

ერთ-ერთ ხევესურულ ვარიანტში ეს გეოგრაფიული ადგილი **“საბალხეთად”** მოიხსენიება: “ამირანი ჩავა საბალხედ” (ჩიქოვანი, 1965: 118).

“ამირანიანის” ერთ-ერთ რაჭულ ვარიანტში ნათქვამია, რომ “ირმის კვალი ბალხეთ მინდორში ჩაგვიდღვალ” (ჩიქოვანი, 1965: 118).

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ “ჩაბალხეთის” ალტერნატიულ ფორმად გვხვდება “მოლხეთი” და “ჩაგმახეთი”. რაჭაში, სოფელ უწერაში, 1943 წელს დაფიქსირებულ ვარიანტში ნათქვამია:

... ამიძღვა და ჩამიძღვა –
მოლხეთ მინდორ ქვეყანასა.
(ჩიქოვანი, 1965: 118)

დექსში “მოლხეთი” ორჯერ იხსენიება.

ერთ-ერთი კახური ვარიანტის თანახმად კი დევისაგან შეშინებულმა ძმებმა “ჩაგმახეთს” შეაფარეს თავი:

დევისგან დაშინებულნი
ჩაგმახეთ ჩავიყარენით.

(ჩიქოვანი, 1965: 118)

გასული საუკუნის 60-იან წლებში “ამირანიანის” პრობლემისადმი მიძღვნილ ორტომიან მონოგრაფიაში მიხეილ ჩიქოვანი “მოლხეთ”-“ბალხეთსა” და “ჩაბალხეთ”-“ჩაგმახეთს” ალიტერაციულ სახელმონაცველოების ნიმუშად მიიჩნევს (ჩიქოვანი, 1965: 119).

როგორც ვხედავთ, პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი იმთავითვე დაინტერესდა ამ გეოგრაფიული სახელით, მისი წარმომავლობით და გამოთქვა მოსაზრება, რომ საქმე გვაქვს “ამირანდარეჯანიანის” გავლენასთან,

სადაც "ბალხეთი" ქვეყნის აღმნიშვნელი სახელია, "ბალხი" კი – ეთნიკური წარმომავლობისა; "ჩაბალხეთზე" კი, ჩვენი აზრით, სრულიად მართებულად მიუთითა, რომ იგი არ უნდა იყოს ლიტერატურული გავლენის ნაყოფი და იქვე დასძინა, რომ "თუ ხალხურ გადმოცემას დაუკვირდებით, ვნახავთ, რომ ამირანის სამოქმედო ასპარეზი ძალიან იშვიათად სცილდება საქართველოს ფარგლებს; მის შესაბამისად "ჩაბალხეთის" პროტოტიპიც საქართველოში უნდა ვეძიოთ". იმ დროისათვის მკვლევარი, რომელსაც ჩვენშიც და ჩვენი ქვეყნის ფარგლებს გარეთაც პატივდებულ და ცნობილ ამირანოლოგად მოიხსენიებენ, ფიქრობდა, რომ "ჩაბალხეთის" ამოსავალი არის ტოპონიმი "ჩაბარუხეთი", რომელიც ლიახვის ხეობაში მდებარეობს (ჩიქოვანი, 1959: 361). ამდენად, პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი ამ ტოპონიმს საქართველოს ფარგლებში ეძიებდა.

საყურადღებოა ისიც, რომ "ამირანდარეჯანიანში", რომელიც, მკვლევართა უმეტესობის თანახმად, ხალხური "ამირანიანის" სიუჟეტზეა აგებული, გვხვდება ტოპონიმი "ბალხეთი": ინდოეთის მეფის – აბესალომის წარგზავნილებმა, რომლებიც ამირან დარეჯანის-ძის და სხვა ჭაბუკთა კვალს დაეძებნენ, დიდი ხნის ძებნის შემდეგ "ბალხეთის კერძო" იპოვეს კედელზე გამოხატული ერთ-ერთი ჭაბუკთაგანი – უკვე მოხუცებული სავარსამის-ძე" (კეკელიძე, ბარამიძე, 1969: 187).

ბოლოდროინდელმა საველე-ფოლკლორული და დიალექტოლოგიური ექსპედიციების მონაპოვარმა თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში მყოფ ისტორიულ საქართველოში, კერძოდ კი ტაოში, კიდევ უფრო განამტკიცა პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ "ამირანიანში" მოხსენიებული ტოპონიმები ჩვენსავე ქვეყანაშია დასაძებნი. ამ პრობლემის გადასაჭრელად მნიშვნელოვანია მამია ფაღავას ნაშრომი "ჩაბალხეთის ლოკალიზაციისათვის" (ფაღავა, 2004: 182-185) და თინა შიოშვილისა და მამია ფაღავას ნაშრომი "ამირანიანის ნაკვალევი ტაოს ტოპონიმიკაში" (ფაღავა, შიოშვილი, 2017:341-349), რომლებითაც, ტაოში დაფიქსირებულ მასალებზე დაყრდნობით, მტკიცდება პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ "ამირანიანის" გეოგრაფია ქართულია, თუმცა, მას ეს ადგილი ლიახვის ხეობაში ეგულებოდა (იმ დროს ხომ ოცნებაც კი შეუძლებელი იყო სარფსიქითა ისტორიულ საქართველოში მასალის მოძიებაზე). ტაოს ტოპონიმიკური კვლევის შედეგად ცხადი ხდება, რომ "ჩაბალხეთის" პროტოტიპი, მართლაც, არის ტაოში, მდინარე პარხლისწყლის ხეობაში: დღევანდელი იუსუფელიდან დაახლოებით 25 კმ-ზე მდებარე მოზრდილი სოფლის სახელწოდებაა "ბალხი", ხოლო იქვეა მისი უბნები – "დიდი ბალხი", "პატარა ბალხი" და "ბალხიბარი". ეს სოფელი ამჟამადაც ქართველებით არის დასახლებული.

მოსაზრებას, რომ ტაოური ტოპონიმი "ბალხი" სწორედ ის გეოგრაფიული სახელი უნდა იყოს, რაც "ამირანიანის" ვარიანტებში მოიხსენიება, მხარს უჭერს და ამაგრებს "ამირანიანის" ერთ-ერთ გურულ ვარიანტში ("კალმახელა") ნათქვამი, რომლის თანახმადაც, ამირანმა "ჭოროხის პირიდან სვანეთის მთებამდის სამ დღეში შეუსვენებლად გაიარა გზა. მას თან იესო ქრისტე და სამას სამოცდახუთი მჭედელი მიყვებოდა ცხენებით..." (რეხვიაშვილი, 1964: 238). თქმულების თანახმად, ჭოროხის ხეობა მეტალურგიის კერაა (რაც ბოლოდროინდელმა არქეოლოგიურმა გათხრებმაც დაადასტურა) და ამირანმაც სწორედ იქ გაჭედა ჯაჭვი, რომლითაც შემდეგ ქრისტე ღმერთმა მიაჯაჭვა იგი სვანეთის მთებში. ამდენად, ჩვენი დასკვნით, ამირანის მოქმედების არეალი ჭოროხის აუზიცაა, რის გამოც ჭოროხის ხეობის გეოგრაფიულ ნომენკლატურაში მოვიაზრებთ ამირანის ნაკვალევს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკაც (ქების ლექს-სიმღერები) იცნობს ტოპონიმ "ჩაბალხეთს". ერთ ფშაურ ლექსში (ჩაწერილია თიანეთში) ნათქვამია:

ჩაბალხეთით გადვიხედე,
წარბი წვრილად გადგეხარა,
წარბის გრილო პირზე გადგა,
თმა ნისლებურ გადგეყარა.
ერთი კიდევ შამამხედე,
შენი ჭირი შამეყარა!

(ქ. ხ. პ., 1978: 51)

თუ ლექსის შინაარსს კარგად გავიაზრებთ, ჩაბალხეთი მაღალი ადგილია (იქნებ – მთაც).

ამდენად, ერთის მხრივ თავის დროზე პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის მიერ მითითებული ლიახვის ხეობის ტოპონიმი "ჩაბარუხეთი", მეორეს მხრივ პროფესორ შამია ფაღავას მიერ ტაოში, პარხლისწყლის ხეობაში, დადასტურებული ტოპონიმები: "ბალხი", "დიდი ბალხი", "პატარა ბალხი" და "ბალხიბარი", მესამეს მხრივ კი ფშაური ლექსის "ჩაბალხეთი" პარალელს პოულობს ამირანის ეპოსის ტოპონიმთან: "ჩაბალხეთი", "ბალხეთი", "ბალხი", "მოლხეთი", "ჩაგმახეთი".

თუ ეს მოსაზრებანი მისაღებია, მაშინ ყველაფერი ადგილზე დგება და ეპიკური ტრადიციაც აღარ ირღვევა: გმირს (ამ შემთხვევაში ამირანს) ნამდვილად აქვს განსაზღვრული ასპარეზი იმ ტომის ფარგლებში, სადაც უნდა შექმნილიყო მისი თავგადასავლის შემცველი არქაული სიუჟეტი; ეს ასპარეზი კი უსათუოდ ჭოროხის აუზიც არის, კერძოდ კი – ისტორიულ ტაოს მიდამოები, სადაც ამირანის ნაკვალევზე დღემდე შემორჩენილი ტოპონიმები მიუთითებენ. ამდენად პროფესორ ზურაბ კიკნაძის

მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ "ამირანიანში" ერთადერთი ქართული ტოპონიმი ალგეთია, ბათილდება, რითაც მდიდრდება ფართოდება ამირანის სამოქმედო არეალი და ქართული მითოსური აზროვნების ეს არქაული ნიშში, რომელმაც, ვიდრე ჩვენს დრომდე მოაღწევდა, ბუნებრივია, მრავალი სახეცვლილება განიცადა, თავის კუთვნილ ადგილს იმკვიდრებს ეროვნული ზეპირსიტყვიერების საგანძურში, მის ერთიან მითოსურ სისტემაში.

ამრიგად, ისტორიული ქართული რეგიონის – ტაოს ტოპონიმიკურმა რეალობამ ცხადი გახადა: 1. "ამირანიანში" სულაც არ არის დარღვეული ეპიკური ტრადიცია; 2. მითოსურ გმირს ნამდვილად აქვს ასპარეზი თავისსავე სოციუმში; 3. ალგეთი არ არის "ამირანიანის" ერთადერთი ქართული ტოპონიმი, რამდენადაც საქართველოს ერთ-ერთ ისტორიულ რეგიონში – ტაოში დღემდეა შემორჩენილი ქართული ტრადიციული ბალხის თემი თავისი უბნებით (დიდი ბალხი, პატარა ბალხი, ბალხიბარი); ტაოშივე დასტურდება ტოპონიმები "ქაჯიკარი" და "კალმახეთი" (ტაო, 2020: 196, 820); ეს გეოგრაფიული სახელებიც ჩვენი ეროვნული ეპოსის – "ამირანიანის" – გენეზისის პრობლემას უკავშირდება და განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართულ მითოლოგიურ კვლევებში.

2.3. ზღურბლები (ეპიზოდები). სამწუხაროდ, "ამირანიანი" ფრაგმენტებად არის შემორჩენილი; მისი სათანადო შესწავლისათვის მნიშვნელოვანია არსებულ მასალაში გამოვავლინოთ ის აუცილებელი საზღურბლო ეპიზოდები და ამ ეპიზოდებს გმირის თავგადასავალში მისი ბუნებრივი ადგილი მივუჩინოთ. ვარიანტებზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ შესაძლებელია ეპიზოდთა დალაგება მკაცრი თანამიმდევრობით, ისევე, როგორც ჯადოსნურ ზღაპარში ვლ. პროპმა წარმოადგინა.

პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ "ამირანიანი" სწორედ ამგვარი თანმიმდევრობით – ეპიზოდთა, ანუ ზღურბლთა, სახით წარმოადგინა (კიკნაძე, 2001: 16-44). მკვლევარი, განიხილავს რა ევროპულ მეცნიერთა ნაშრომებს გმირის თავგადასავლის ეპიზოდებად დაყოფის თაობაზე, აღნიშნავს: "ამირანიანის" ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ქართული ეპოსი არ მისდევს იმ მოდელს, რომელიც ევროპელმა მკვლევარებმა დაუდგინეს კლასიკურ თუ არაკლასიკურ თქმულებებს. ამირანს საკუთარი გზა აქვს, საკუთარი ეტაპები ამ გზაზე, რომლებიც ძერწავენ მის განუმეორებელ სახეს, ერთადერთ ტიპს, არც ერთ სხვა გმირს რომ არ ენათესავება.

ზურაბ კიკნაძე "ამირანიანის" მრავალრიცხოვანი ვარიანტების შესწავლა-შეჯერების შედეგად გამოყოფს 17 ეპიზოდს, ანუ ზღურბლს, რომლებიც საფეხურებრივად მისდევენ ერთმანეთს:

1. შ ო ბ ა. ამირანი, როგორც ყველა ეპიკური გმირი, სასწაულებრივად უნდა იშვას; მაგრამ სასწაულებრივი შობა ყველა ვარიანტში ერთი და იმავე ხარისხით არ არის აქტუალიზებული. ეპიკური გმირის შესუსტებული ვარიანტია ბავშვის დაბადება ხანდაზმული მშობლებისგან. თუმცა, ამგვარი შობა არ ჩაითვლება საკუთრივ ამირანისეულად. მთავარი მაინც ის არის, რომ ამირანის მშობლები უცნობნი უნდა იყვნენ იმ საზოგადოებისათვის, სადაც იგი მოხვდება და გაიზრდება. არც დედა, არც მამა მისი შობის შემდეგ ცოცხალი არ რჩება; მამა თუ არ კვდება, ის უჩინარდება, რათა არ გამჟღავნდეს ამირანის წარმოშობის საიდუმლო. მზეთუნახავი დედა კვდება, როგორც წესი, ბავშვის დაბადებამდე. ბავშვი უნდა ამოირიდოს დედის საშოდან და მონაცვლეობით უნდა გამოიშუშოს ცხოველის ტყავში. შესაძლოა, ამ ეპიზოდში არქაული, ე.წ. პრიმიტიულ ხალხებში გავრცელებული, რიტუალის ექო იყოს შემორჩენილი, როცა ყმაწვილებს წინადაცვეთის წინ ჩაუტარებენ რიტუალს, რომელსაც ხელახლა შობა ეწოდება: მამა დაკლავს ცხვარს და სამი დღის შემდეგ გამოახვევს მის ფაშვში ან ტყავში. მაგრამ გამოსხვევამდე ბავშვი უნდა წამოდგეს საწოლზე და ახალშობილივით უნდა იტყვიპინოს. სამი დღის მანძილზე ის ცხოველის ტყავში იმყოფება. ამგვარად, ბავშვი ეზიარება ბუნების სასიცოცხლო ძალებს, რაც მისი მომავალი ძლიერების საწინდარია.

ამირანის მამა, უმეტესი ვარიანტების თანახმად, მონადირეა, რომელიც ამირანის დედას მიუვალი კლდის გამოქვაბულში ხვდება. შეიძლება გამოქვაბული კოშკმა შეცვალოს, სადაც მზეთუნახავია გამოკეტილი. ზოგიერთ ვარიანტში მამაც იღუპება ამ შეუღლების შედეგად. ეს მისი ბედისწერაა. იშვიათად გვხვდება ამირანის მამის სახელი სულკალმახი, რაც მის ღრმა არქაულობაზე უნდა მიუთითებდეს.

ამირანის ობლობა, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, სტრუქტურული ელემენტიც არის მის ისტორიაში. ობლობა ეპოსის დასასრულს ტრაგიკულად მეორდება მარტოობით და ასე იკვრება წრე.

2. გ ა დ ა გ დ ე ბ ა. ამირანი გადაგდებული ბავშვია, თითქოს დასაღუპავად განწირული; თითქოს ის იმ მიზნით იქნა გადაგდებული, რომ დაიღუპოს. ჩვილის სიცოცხლე ბეწვზე ჰკიდია, მაგრამ, თუ გადარჩა, მას დიდი მომავალი ექნება. გადაგდებული ბავშვის ტრაგედია ანაზღაურებულია ობლობის მითოლოგიური დიდებულებით, პირველყოფილი ბავშვის უკიდურესი მარტოობით სამყაროში, მისი უნიკალობით. ასეთი ბავშვის გამოჩენა თანხვედბა საგანთა გარიჟრაჟს, ისტორიის ახალ ხანას, „ახალ ცხოვრებას“ რეალობის ნებისმიერ დონეზე. ახალშობილის ბედის ნივთიერი გამოხატულებაა მახვილი, რომელიც მას დედის მუცლიდან დაჰყ-

ვება და საბედისწერო განსაცდელში იხსნის მას. სიმარტოვე კი ამირანის მუდმივი თანამდევია.

სვანურ ეპიკურ პოეზიაში შემონახულია ამბავი დაკარგული თუ გადაგებული ჩვილი ბავშვისა: ნადირობის ქაღალდმერთ დაღს ჩვილი მალაღლი კლდის გამოქვაბულიდან გადმოუფარდება. ბავშვს მგელი დასტაცებს პირს და მიჰყავს. მონადირე თოფს დასცემს მგელს, ბავშვს აიყვანს და დედამისს უბრუნებს გამოქვაბულში. ამის საზღაურად მონადირე დაღისგან ნადირობის იღბლით ჯილდოვდება. გადარჩენილი ბავშვის შემდგომი ბედი კი უცნობია (ს. პ., 1935 : 268-273).

“ამირანიანის” ვარიანტთა უმეტესობის თანახმად, იგი უდღეური იბადება. ქაღალდმერთის თხოვნით, მონადირე გაუჭრის მას მუცელს და ამოიყვანს ჩვილს, რომელსაც, დედის თხოვნით, გაახვევს დეკეულის ფაშეში და სამ თვეს იქ ამყოფებს, მომდევნო სამ თვეს – კუროს ფაშეში გამოაშუშებს. ეს “პროცედურული” ინიციაციანა, რასაც მომავალი ეპიკური გმირი გადის.

ამირანი, როგორც ოქროსთმიანი ქაღალდმერთის შვილი, მზის ატრიბუტით იბადება – მას დაბადებიდან ოქროს კბილი დაჰყავს.

3. ნ ა თ ლ ო ბ ა. ქრისტიანული სარწმუნოების ეს უპირველესი საიდუმლო, როგორც ზღურბლი, საკმაოდ მკვიდრად ზის ამირანის ბიოგრაფიაში. მათალია, ნათლობა სიუჟეტურად არ არის მოთხრობილი, მაგრამ ის მაინც ფიქსირებულია ამირანის ვინაობის აღნიშვნისას („ამირანი იყო ღვთის ნათლული“ – კახეთი). ნათლობის გარეშე სიმძაფრეს დაკარგავდა ის ტრაგიკული კონფლიქტი, რომელიც ნათლიასთან შეჭიდებაში მდგომარეობს. ყველა ვარიანტში, სადაც კი ნათლობის ეპიზოდია შემონახული, ამირანის ნათლია (ქრისტე, უფალი, იშვიათად – ნათლისმცემელი, წმ. გიორგი) და მისი მიმჯაჭველი ერთი და იგივე პირია. ნათლია საარაკო ღონეს დაანათლავს თავის ნათლულს და ეს არის მისი საჩუქარი, რომელიც ამირანმა სასიკეთოდ უნდა გამოიყენოს და იყენებს კიდევ გარკვეულ ზღურბლამდე.

ერთ-ერთი ვარიანტის თანახმად, ქრისტე ღმერთი ამირანს გზაჯვარედინზე დაგდებულს იპოვის და მონათლავს; გზაჯვარედინი მისი შესაძლებლობებისა და არჩევანის სიმბოლური გამოხატულებაა. ნათლიამ (იესო ქრისტემ) ამირანს დაანათლა: დაქანებული ზვავის სიმარდე, თორმეტწლედი ხარის ღონე და მგლის მუხლი.

4. რ ძ ე შ ი გ ა ნ ბ ა ნ ა. ეპოსის გმირის რქეში განბანის ეპიზოდი მხოლოდ სვანურ ვარიანტშია დადასტურებული (ჩიქოვანი, 1947: 357). რქეში მას დედობილი განბანს, როცა შეატყობს ჩვილს, რომ ის ჩვეულებრივი ბავშვი არ არის (დედობილი მასში დაღის ნაშიერს ამოცნობს). ამ განბანვით დედობილმა ამირანი თავისი ჩვეულებრივი შვი-

ლებსგან გამომარჩია. საგულისხმოა, რომ მეგრული მითოსური თქმულებების თანახმად, მონადირის ცოლი ან დედა ასევე რძეში განბანენ მონადირესთან მძინარე ტყაში მაფას თმებს, რათა მშვიდობიანად გაისტუმრონ. რძეში განბანვა არქაული მოტივია, გამოყენებული როგორც ნათლობის, ინიციაციის გაძლიერებული ვარიანტი.

5. ბ ბ ბ ბ ქ ა რ ი ბ ა ვ შ ვ ბ ა. ტრადიციულ ეპოსებში გმირს ყველაზე საოცარი, ანუ გმირისთვის ნიშანდობლივი, ამბები მხოლოდ მოწიფულობის ხანაში გადახდება, დაბადებასა და ამ ასაკს შორის კი არაფერი ხდება, მაგრამ ამირანის ეპოსში სხვაგვარი ვითარებაა; ხალხური თქმულება იცნობს ამირანის ბავშვობას, რომელიც დაუოკებელი ფიზიკური ძალის გამოვლენით ხასიათდება. ეს თითქოს ცელქობაა, მაგრამ მისი მეტისმეტი სიცვლქე თითქოს სამზადისია მომავალი ბრძოლებისათვის, რომლებიც მან აუცილებლად უნდა გადაიხადოს. ზურაბ კიკნაძე გმირის ამ პერიოდს “ბობოქარ ბავშვობას” უწოდებს. ანალოგიურია შუამდინარული ეპოსის გმირის – გილგამეშის ცხოვრების პირველი პერიოდიც, როცა ვერაფერი აოკებს მის ძალას. ამირანი კოკებდამსხვრეული დედაბრის სიტყვით ერთბაშად მომწიფდება იმისათვის, რომ ადასრულოს ვალი ადამიანთა საზოგადოების წინაშე, რომელსაც ასე სასწაულებრივად მოვევლინა. “ბობოქარი ბავშვობის” ამგვარი რეალიზაცია ჯადოსნური ზღაპრიდან არის შესული ამირანის ეპოსში. “ბობოქარი ბავშვობის” ეპიზოდები განსაკუთრებით დამახასიათებელია თურქული მოდგმის ხალხთა ეპოსისათვის. ამ აუცილებელ საფეხურს გადის ამირანიც. ეს პერიოდი მომდევნო ხანის, როგორც მისი რეალიზაციის, ზღურბლია, წინაპირობაა, რომელსაც მოსდევს სხვა, ახალი ზღურბლი.

6. დ ე ვ ე ბ თ ა ნ ბ რ ძ ე ლ ა. ეპიკური გმირის ბიოგრაფიაში აუცილებელი ეპიზოდია ბორბტ ძალებთან ბრძოლა. ამირანის ეპოსში ამ ძალებს დევები განასახიერებენ. ამირანი დევებს ებრძვის არა ჭაბუკობის გამოჩენისა და ძალის დემონსტრაციისათვის, არა თვითმიზნურად, როგორც ხშირად ხდება „ამირანდარეჯანიანსა“ და სხვა საფალავნო ეპოსებში, არამედ – განსაზღვრული, ერთჯერადი მიზნის მისაღწევად. იგი მოწოდებულია, დაამკვიდროს ამ ქვეყანაზე სიკეთე; ნათლისგან ძალა მას სწორედ ამისთვის აქვს მიმადლებული. ამირანი მამობილის ოჯახს, რომელიც ზოგადად ადამიანურ სოციუმს განასახიერებს, მოვევლინება როგორც მსხნელი; იგი ადამიანებს უბრუნებს დევების მიერ მიტაცებულ ტერიტორიას, ათავისუფლებს მას დევებისგან. სვანური ვარიანტის მიხედვით, ამირანი თავის მამობილს – იამანს უბრუნებს დევის მიერ მიტაცებულ თვალს; ფშაური ვარიანტის თანახმად, ებრძვის ბაყბაყდევს, რომელსაც ცამცუმის გვამის შეჭმა უნდა; საბაბი დევებთან ბრძოლისა სრულიად ადამიანური და ჰუმანური საქციელია. ამირანი დევებს მათი

ქორწილის დღეს ებრძვის. ეს მნიშვნელოვანია, რადგან აქ არის ესქატოლოგიური მომენტი: სწორედ ქორწილის დღეს, სიმბოლურად უკანასკნელ დღეს, როცა ყველანი ერთად არიან შეყრილნი, ერთიანად უნდა გაწყდნენ დემონური პერსონაჟები, რომლებიც ადამიანებს მტრობენ. დევებისთვის ეს “გადასხვაება”, ანუ გადაშენებაა და ეს ეპიკური გმირის ვალდებულებაა.

7. უკანასკნელი დევი და ცამცუმი სკოშკი. “ამირანიანში”, ისევე, როგორც ღვთისშვილთა და დევების ბრძოლის ეპოპეაში, გადარჩება ერთი დევი, რომელიც უნდა განადგურდეს, რათა გამოჩნდეს ახალი ზღურბლი გმირის გზაზე. ამ დევის სახელი ჩანს ბალადაში, რომელიც “ამირანიანის” მრავალ ვარიანტშია ჩართული. ეს არის ლექსი, რომელიც იწყება სიტყვებით: “სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი, წინ ირემი გამოუხტათ ცასა სწვდება რქანი მისნი...” ირემმა მონადირენი დევებთან მეზობლი ცამცუმის კოშკთან მიიყვანა, სადაც დახვდათ მკვდარი ცამცუმი და მისი წერილი, რომელიც იუწყებოდა, რომ მას მოუკვლელი გადაურჩა მხოლოდ ერთადერთი ბაყბაყდევი. წერილის ავტორი დევის ჯავრის ამომყრელსა და დამმარხველს სთავაზობს თავის იარაღს, ცოლს და მთელ ქონებას. ცამცუმის ცხედრის გაპატიოსნების შემდეგ კოშკიდან გამოსულ ამირანს და მის ძმებს შეხვდა ბაყბაყდევი, რომელიც კოშკისაკენ მიდიოდა, რათა ცამცუმის ცხედარი შეეჭამა. “– შენ ქრისტიან კაცს არვინ შეგაჭმევსო! – უთხრა ამირანმა: დასცა, მოსტეხა მხარი და დააზიანა... დევი შეშინდა, ღრიალი დაიწყო, ამირანს აფიცა ხმლიანი ხელი, დედის მანდილი... და შეევედრა, ნუ მომკლავო...” ამირანს უნდოდა, დევი ცოცხალი გაეშვა, მაგრამ ძმებმა არ დაანებეს, “დევი არ დაიზავებო” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 98).

სიკვდილის წინ დევიც ამცნო ამირანს ყამარის ადგილსამყოფელი და პირობა ჩამოართვა, რომ მისი მოჭრილი თავიდან ამოსული სამი ჭია არ მოეკლა. ამირანი არ კლავს ჭიებს და ამით ქმნის საფრთხეს თავის მომავალ ასპარეზზე, რომელიც საფრთხით უნდა იყოს სავსე, რაც მისი არსებობის ფორმაა. ამირანის არჩევანი – არ დახოცოს ჭიები – თავისუფალია, რადგან არსებობს ალტერნატივა – ძმების რჩევა მოტივაციითურთ, თუმცა ამირანი ინდობს, როგორც დაინდო გილგამეშმა ხუმბაბა, მიუხედავად ენქიდუს რჩევისა.

ამრიგად, ბალადური ლექსი “... სანადიროდ წამოვიდნენ...”, რომლის ორგანული კავშირი ამირანის ეპოსთან თითქოს ეჭვს იწვევს, გამოყენებულია ხიდად მომდევნო ეპიზოდზე (ზღურბლზე) გადასასვლელად.

8. შთანთქმა – ამონთხევა (მეორედ შობა). გველემუპთან ბრძოლის ეპიზოდი ცენტრალურია ამირანის თავგადასავალში; ამავე დროს, იგი მითოეპიკური გმირის აუცილებელი განსაცდე-

ლია, რომელიც უნდა გაიაროს, რათა ახალ ქმედებათა ასპარეზი გაიშალოს მის წინაშე. გველეშაპთან ბრძოლა არსებითად განსხვავდება დევებთან ბრძოლისგან.

ღვეები მრავლად არიან ეპიკურ თქმულებებში, გველეშაპი კი ერთია, ანუ ეს ის გველეშაპია, რომელმაც გმირი უნდა ჩაყლაპოს; ამდენად, გმირს თავის ცხოვრებაში ერთხელ უხდება გველეშაპთან შებმა.

ყველა მითოეპიკურ გმირს ცხოვრების გზაზე, რომელიც, ფაქტობრივად, ბრძოლის, წინააღმდეგობათა გადალახვის გზაა, თავისი გველეშაპი (ურჩხული, დრაკონი) ხვდება. გმირი ამარცხებს მას, მაგრამ გველეშაპის ძლევა განსხვავდება სხვა ანტაგონისტურ არსებათა ძლევისგან. როგორც წესი, გველეშაპთან მეტროდოლი გმირი უნდა შთაინთქას გველეშაპის მიერ, რათა შიგნიდან დაამარცხოს იგი, რადგან გარედან მისი დამარცხება არ იქნება. გველეშაპის მიერ გმირის შთანთქმა-ჩაყლაპვას სხვა, უფრო მნიშვნელოვანი, დატვირთვაც აქვს. ამირანი ეკუთვნის იმ გმირთა წყებას, რომლებიც ნამყოფი არიან გველეშაპის მუცელში და მისი წიაღიდან გამარჯვებულნი გამოდიან (ჰერაკლე, იასონი).

შთანთქმა, თავისი წარმოშობით, კოსმოგონიური მოტივია, როგორც გველეშაპთან ბრძოლაა კოსმოგონიის იგავური გადმოცემა. დამარცხებული გველეშაპის სხეული სამყაროს ედება საფუძვლად; ამის კლასიკური მაგალითია მარდუქისა და თიამათის ორთაბრძოლა, რომელიც კოსმოსის შექმნით მთავრდება (კიკნაძე, 2006: 143-144).

შთანთქმა-ამონთხევის კოსმოგონიურ მითოსში ზოგან გამჭვირვალედ, ზოგან შეფარულად ჩანს ერთი მნიშვნელოვანი მითოლოგემა: მშთანთქმელი ზღვის ურჩხული, გველეშაპი შთანთქმულის მშობელი დედაა, რომლის საშოდან ხელახლა უნდა დაიბადოს ღვთაება, კოსმოგონიური გმირი.

შთანთქმას, როგორც მითოლოგემას, კიდევ ერთი დატვირთვა აქვს: იგი ნიშნავს დამარხვას, დაფლვას, საშოში უკან დაბრუნებას, ანუ, სხვაგვარად – ემბრიონად ქცევას, რათა არსება კვლავ იშვას. მეორე მხრივ, შთანთქმა-შთაფლვა სიკვდილის სინონიმია, რასაც უნდა მოსდევდეს აღდგომა-გაცოცხლება, საბოლოოდ, ისევ და ისევ – ხელახალი შობა.

მრიგად, გველეშაპის მუცელი დედის საშოა, საიდანაც უნდა დაიბადოს არსება. ამიტომაც არ უნდა იყოს მოულოდნელი, რომ ტყეში მდებარე ის ქოხი, სადაც პირველყოფილი ხალხები ასრულებენ მოწიფულობაში გადასვლის რიტუალებს, „დედის საშოდ“ იწოდება და, იმავდროულად, გველეშაპის წიაღს წარმოადგენს. ზოგან ქოხში შესასვლელი, სადაც შედის მოწიფულობის ზღურბლს მიწვენილი ბავშვი, „გველეშაპის ხახად“ იწოდება, კარის დახურვა კი გველეშაპის მუცელში მის გამომწყვდევას განასახიერებს.

ცხადია, ამირანის შთანთქმა-ამონთხევას აღარ აქვს ის დატვირთვა, რაც მას ტრადიციულ საზოგადოებებში ჰქონდა. ამირანის თავგადასავალში ეს ეპიზოდი ზღურბლია, რომლის გადალახვის შემდეგ მისი ყოფა ახალ საფეხურზე აღის.

თუ პირველი შობით გმირის სიცოცხლე იწყება, მეორე შობით – ახალი სიცოცხლე. როგორც პირველი შობის დროს გაიხსნა (გაიჭრა) დედის მუცელი, ასევე ამ მეორე შობისას იკვეთება მუცელი გველეშაპისა იმ დანით, რომელიც თან დაჰყვა ამირანს პირველი შობიდან. ჩანს, მეორე შობა გარდაუვალი ყოფილა: ის ამ თანდაყოლილ დანაშია ნაგუფლისხმევი. ეს იმას ნიშნავს, რომ გველეშაპი ამირანის ბედისწერაა, თითქოს გადამწყვეტ ზღურბლზე მისი მშობელი დედა ხვდება მას ამ გველეშაპის სახით, რომელიც ხელახლა ბადებს მას. “ამირანიანის” ყველა ვარიანტში, რომელიც კი გველეშაპის ეპიზოდს ინახავს, გველეშაპის მუცლიდან გამოსული ამირანი ახლად შობილის ნიშანს ატარებს, რასაც გროტესკულად ასახავს ლექსი:

ამირანი დაიბადა, გოჭსა ჰგვანდა, ხუხალასა,
თმა და წვერი გასცვივნოდა, ჩეყვარა ტომარასა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 101)

ეს ორი სტროფი თავისი სიტყვიერი ქსოვილით არ მოდის არქაული ხანიდან, მაგრამ ის ხელახლა შობის ძველთაძველ მითოლოგიებს გამოხატავს. ეს გროტესკი ხატონად გადმოსცემს ახლად შობილის სახეს, მის უსუსურობას. წვერ-ულვაშის გაცვენა მიგვანიშნებს, რომ ამირანის ბიოლოგიური დრო უკუქცეულია საშოში დაბრუნებით. დრო ხელახლა უნდა ამოძრავდეს, ახალშობილი გამოშუშდეს, შეიმოსოს, უნდა მიღწიოს მოწიფულობას და ეს პროცესი უნდა დაჩქარდეს. ამისათვის მოწოდებულია მომდევნო ეპიზოდი, ანუ ზღურბლი.

9. ი გ რ ი ბ ა ტ ო ნ ი ს წ ყ ა ლ ი. ეს ეპიზოდი თავის წინაპირობად გველეშაპის ეპიზოდს გულისხმობს, მასზეა დამოკიდებული, თუმცა შეიძლება თავისთავადი ამბის შთაბეჭდილებასაც ტოვებდეს. მირანი იგრი-ბატონის წყალში უნდა განიბანოს, რაც თითქოს ნათლობის წყალში განბანვის ანალოგიურია. ამ დროს თითქოს ნათლობის განახლება ხდება, როგორც შობის მომდევნო, აუცილებელი რიტუალისა. შესაძლოა, იგრის საბანელი იმ დეკეულისა და კუროს ფაშვის ანალოგიურია, სადაც დედის საშოდან ნაადრევად გამოსული ამირანის სხეული უნდა გამოშუშებულიყო.

ამირანი განახლებული ძალით ამოდის იგრის წყლიდან; განახლება აუცილებელია მისთვის, რადგან მის წინაშე ახალი, ძნელად შესასრულებელი ამოცანაა. ასეთი განსაცდელი კი, რომელიც ამირანმა, როგორც განახლებულმა ეპიკურმა გმირმა, უნდა გადაიტანოს, საცოლის ძიებაა.

10. ყ ა მ ა რ ი. ქალწული, მზეთუნახავი ყოველთვის მოსატაცებელია, მისი მოტაცება კი უდიდესი გმირობის აქტია და ზეადამიანურ ძალისხმევას მოითხოვს. ეპოსის გმირი ამისათვის მომზადებული უნდა იყოს, ამ აქტამდე მას რაღაც უნდა ჰქონდეს ჩადენილი; “სჯობს, საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონია“, – შემთხვევით არ დასცდენია ნესტანს ეს სიტყვები. ამირანსაც ჰქონდა ჩადენილი საგმრო საქციელი – ეს იყო დევებთან ბრძოლა და ის განსაცდელი, რომლის შემდეგაც იგი ხელახლა უნდა დაბადებულიყო ახალი საგმრო საქმეების ჩასადენად.

ამირანის გზაზე ახალი, უფრო მაღალი საფეხური გამოჩნდება. აქ ზღურბლი ხვდება მას და ეს ზღურბლი საგმრო და მითოლოგიური ეპოსების ერთ მნიშვნელოვან მოტივთან არის დაკავშირებული: ეს არის მზეთუნახავის მოტაცება და იგი გარდაუვალია როგორც გმირის, ისე ქალის ცხოვრებაში, რადგანაც მზეთუნახავი სამარადისოდ არ უნდა დარჩეს კოშკში, ვინემ იგი მზის სინათლეზე უნდა გაიყვანოს – მზეთუნახავმა უნდა იხილოს მზე, ან მზემ თვალი ჰკიდოს მზეთუნახავს. ქალი მზად არის ამისათვის და ის ელის თავის გამომსნეფს, როგორც უკაცურ, ბნელ შენობაში მყოფი ფარნავაზი, რომელიც მზემ გამოიყვანა ველად და ახილვინა თავისი თავი “ქვემდაბლად“.

კოშკი თუ სხვა ნაგებობა, რაც უნდა ერქვას მას, თუ “გველეშაპის მუცელი“ ან “დედის საშო“, როგორც მას ე.წ. პრიმიტიულ ხალხებში უწოდებენ, ის ადგილია, სადაც მიმდინარეობს გოგონას ფიზიკური მომწიფებისა და ქალურ „სიბრძნეში“ წვრთნის პერიოდი; ის მთავრდება სწორედ მაშინ, როცა ვაჟიც მიაღწევს იმ ზღურბლს, რომლის გადალახვის შემდეგ მას შეუძლია ქალის მოპოვება. ასაკობრივი გადასვლის რიტუალის ყრუ გამოძახილს ახლებური მოტივაციით “ვეფხისტყაოსანშიც“ ვხვდებით. ჩვენ ვიცით, რომ გარკვეულ ხანამდე ტარიელი და ნესტანი ერთად იზრდებიან, მაგრამ დგება ჟამი და ვაჟს მამა წაიყვანს, ნესტანს კი მეფე საგანგებო სახლს აუგებს; მაგრამ “ამირანიანში“, როგორც რუსთაველის პოემაში, კოშკში ყოფნა არ ინახავს გადასვლის რიტუალის ცოცხალ ხსოვნას. ის მხოლოდ საშენი მასალაა სხვა მოტივის წარმოსახენად. ვაჟი სწორედ მაშინ მიაღებდა კოშკს, როცა ქალს აღარ ედგომება იქ, როცა მისი კოშკში ყოფნის დღეები ამოწურულია და ახალი ზღურბლი გამოჩნდება მის ცხოვრებაში; ამიტომაც ქალი ხალხისთ მიჰყვება ვაჟს, ეხმარება კიდევ – არათუ გატაცებაში, არამედ მამის – ქაჯთა ბატონის დამარცხებაშიც (ასე იქცევა კოლხი მედეაც, რომელიც ჯერ მამის წინააღმდეგ ეხმარება იახონს, მერე კი მმას გაწირავს). ყამარიც ასწავლის ამირანს, როგორ დაამარცხოს საკუთარი მამა:

ამირან, ცოლ-დედა ბოზო, ომი ვერ იცი კილოსა,

მაღლა კი ნუ სცემ სპილოსა, დაბლა შემოჰკარ რბილოსა!

დააწყდებიან ძარღვები, დაეცემიან ძიროსა...

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 107)

ქალს, რომელიც, ეპოსისეული სულისკვეთების თანახმად, სადღაციდან მოტაცებულია და ძალით აკავებენ კოშკში, აღარ სურს იქ დარჩენა. მისთვის ეს ტყვეობაა. საიდან მოხვდა ყამარი ამ კოშკში, საიდუმლოა, ამ საიდუმლოს ვერ ამხელს მთქმელი; კოშკი, რომელიც შუაგულ ზღვაშია, ანუ ზღვის ჭიპში, მიუწვდომლობის გამომხატველია. ეპოსმა მხოლოდ ყოფითი მოტივი იცის – ყამარისათვის თითქოს უცხონი არიან მშობლები; ამიტომაც პასუხობს მამის საყვედურზე (“რისთვის გაგზარდა დედამა, რისთვის გეტყოდა ნანასა!”):

არცრა გამზარდა დედამა, არცა მეტყოდა ნანასა,

მიმაგდის სახლის ყურეში თაგვების ანაბარასა...

არცარას მათირებოდით, არცრას მეტყოდით ნანასა,

დამსოდით დავიწყებული, მადირებოდით დანასა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 107)

როგორც ირკვევა ბროლის კოშკი არ არის ის ადგილი, სადაც ყამარი თავისი ნებით იმყოფებოდა; ამიტომაც ის ელის გამომხსნელს. თუ ამირანზე, მის წარმოშობაზე რაღაც ვიცით, ყამარის წარმოშობა საიდუმლოებით არის მოცული, არც მისი მომავალია მთლად გასაგები. ამირანთან მის შეხვედრას ქორწილი არ აგვირგვინებს, არც ერთ ვარიანტში არ არის ნახსენები მათი ქორწილი, ნახსენები რომ ყოფილიყო, ეს ზღაპრის დასასრული იქნებოდა, მაგრამ ამირანის თქმულება არ არის ზღაპარი. მოტაცების შემდეგ ყამარის კვალი იკარგება: მას ვერ ვხედავთ ამირანის გვერდით მისი ცხოვრების საბედისწერო წუთებში, ვერც მაშინ, როცა ის მარტოა თავის გაბუდაყებაში, ვერც – როცა ნათლიას იწვევს ორთაბრძოლაში, ვერც – როცა კლდეზეა მიჯაჭვული.

როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, ამირანი ყამარის მოსატაცებლად ებრძვის ძალებს, რომელთაც ღრუბელთ ბატონი განაგებს, ცაზე ჩამოკიდებული კოშკიდან ჩამოჰყავს ქალი და ამ აქტის ჩადენით თითქოს გასცდება ადამიანურ ზღვარს, ის თითქოს ადამიანზე მეტი გახდება; მაგრამ მას მოელის ისეთი განსაცდელი, რომლის გადასატანად აღარ ჰყოფნის ადამიანური ძალა. მას წინ კიდევ ერთი ზღურბლი – განსაცდელი ელის გადასალახავად.

11. ა მ ბ რ ი ა რ ა ბ ი. ეს განსაცდელი მკვდარმა ამბრი არაბმა მოუვლინა ამირანს, როცა ამირანი თავისი ძლიერების მწვერვალზე იყო; როცა ის დარწმუნებული იყო თავის უძლეველობაში, როცა “თავის მამრევი აღარავინ ეგონა ქვეყანაზედ”. ვინ არის ამბრი არაბი, რა წარსული აქვს, რა გმირობა ჩაუდენია, სად იყო მისი ჭაბუკობის ასპარეზი ან ვინ დაუმარცხებია, ცნობილი არ არის. ფშაური ვარიანტით ის ამირანის

მტერი. “... ერთხელ ამირანი გზას მიდიოდა. იმისი მტერი ამბრი მომკვდარიყო, იღვა ურეხედ და თორმეტი უღელი ხარ-კამეჩი ძლივს სძრავდა“. ამბრის დედა გამოცდას უწყობს ამირანს, სთხოვს, ურმიდან გადმოვარდნილი მიცვალებულის ფეხი ასწიოს და კვლავ ურემზე დადოს, მაგრამ ამირანი ვერ ასწევს ამბრი არაბის ფეხს, რაც მისი, როგორც მიცვალებულის მეტოქის, დამარცხებაა; ამიტომაც იმსახურებს ამბრის დედისგან მწარე სიტყვებს, როგორც მხილებას:

– აის ქვეყანამც კრულია, სადაც შენ ამირანობდი,
თავს იხურავდი ჩაჩქანსა, ბოლოზე ჰჯაჭვიანობდი!

წესი თუ იყოს დედათი, ადვილად გინადირებდი...

თუ მაგის მეტი არ იყავ, ჩემს შვილს როგორა ჰმტერობდი?

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 109)

სასოწარკვეთა მოიცავს ნირწამხდარ, მიცვალებულთან დამარცხებულ ამირანს და ორმოც დღეს იგლოვებს საბნელოში ჯდომით. მარცხი მით უფრო სამარცხინოა, რომ იგი მკვდრისაგან აქვს ნაწენვეი; სასოწარკვეთა მით უფრო აუტანელია, რომ იგი ველარასოდეს მოახერხებს ამბრი არაბთან შებმას თავისი საამაყო ძალის გამოსაცდელად და რომ იგი ამბრი არაბის არა მთელმა ძალამ, არამედ – მისმა მკვდარმა ფეხმა დაამარცხა. ამბრი არაბთან შეხვედრამ ამირანში ჩათესა შურისა და სასოწარკვეთილების თესლი, რომელმაც შემდეგ გაბუდაყების ნაყოფი აღმოაცენა.

12. ძ ა ლ ი ს გ ა ნ ა ხ ლ ე ბ ა. სასოწარკვეთილებიდან, რომელიც არარაობის შეგნებამ წარმოშვა, ამირანს ნათლია გამოიყვანს. ნათლიამ იცის, რომ ამირანი, რომელიც ეხვეწება ძალის მომატებას, ძველი ამირანი აღარ არის, ბოროტებას რომ ებრძოდა აკვანში დანათლული ძალით; ნათლიამ იცის, რომ ამირანი გაორკეცებულ ძალას სასიკეთოდ არ გამოიყენებს. აკი ეუბნება კიდევ, “ვერ შეიფერებ, ვიცი, ავზე მოიხმარება, კიდევ სირცხვილსა სჭამო”, მაგრამ ნათლიას არ ძალუძს, უარი უთხრას ნათლულს სათხოვარზე, რადგან ნათლულის უფლებაა, საჩუქარი მიიღოს ნათლისგან; ნათლიამ ის ბოლომდე უნდა მიუშვას, ამოაწურინოს ადამიანური შესაძლებლობანი, საკუთარ თავზე განაცდევინოს ადამიანში მოქცეული, თუნდაც ღვთიური ნათლისგან მინიჭებული ძალის დასაზღვრულობა. ამირანს, როგორც ადამიანს, ღვთის ხატად შექმნილს, არ შეიძლება წაერთვას თავისუფალი ნება, თუნდაც იგი ბოროტებისკენ იხრებოდეს.

13. გ ა ბ უ დ ა ყ ე ბ ა (მ უ ბ რ ი ს ი). ღმერთი, ანუ ნათლია, არ აკავებს, მიუშვებს ამირანს. ეს ღვთიური მიშვებაა, რომლის ლოგიკური დასასრული მითოსური მსოფლმხედველობით იმაში გამოიხატება, რომ მიშვებული ეტოქება იმას, ვინც მიუშვა.

ძალაგაორკეცებული ამირანი სრულიად მარტო აღმოჩნდება. არც ყამარი ჩანს, არც – ძმები, რადგან ამირანს აღარ ესაჭიროებიან, თავის გაბუდაყებაში ის მარტო უნდა იყოს, როგორც აბსოლუტი, რომელიც ვერ ითმენს თავის გვერდით სხვას. ერთი ვარიანტის მიხედვით, ამირანი შინ ტოვებს მათ, თან არ მიჰყავს საჭაბუკოდ, ხელს შემიშლიანო.

საზოგადოებისგან განდგომილობა, ასოციალურობა, რაც აშკარად შეინიშნება ამირანის პიროვნებაში, სხვა არაფერია, თუ არა მისი გაბუდაყების, ჰუბრისის გამოხატულება. მარტოდ დარჩენილი ამირანი კვლავ ობოლია და კვლავ ბოხოქრობს, როგორც – ბავშვობაში. მეორდება მისი აგრესიული ბავშვობა – მოჭარბებული ძალის უსაგნო დემონსტრაცია.

14. უ ფ ლ ი ს გ ა მ ო წ ვ ე ვ ა. ამირანის მომრევი აღარავინ დარჩა ქვეყანაზე. ეს მისი ბედისწერაა. საბედისწეროა იმ აზრით, რომ გარდაუვალია მისი შეხვედრა იმ ბერიკაცთან, რომელმაც ერთხელ ღამე გაათია მისი მამობილის ჭერქვეშ და მისი ნათლია გახდა. ახლა ამ ყოველის შემძლეობას უნდა შეეხებას გაბუდაყებული ამირანი.

ამირანი დევების სახით დაბალ საწყისს ებრძოდა და მისი ბრძოლა წარმატებული იყო („ამირანმა დევი დასცა...“). ახლა ნათლიის სახით ის უმაღლეს საწყისს ებრძვის და დასცემს საკუთარ თავს. ამირანს უკვე მიეცა იმაზე მეტი, რაც შობითგან ჰქონდა მიცემული, ახლა მან იმაზე მეტი მოისურვა, უნდოდა, ამაღლებულიყო მისთვის ძალის მიმნიჭებელზე. ნათლიასთან შებრძოლებით მან მოინდომა, რომ მაღლი, რომელიც მას მიეცა, მისი ბუნება გამხდარიყო. ამით ამირანში, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიანიშნებს, მეორდება ადამის დაცემა.

ამირანი, როგორც ადამიანი, ღვთის ხატს ატარებს, ღმერთმა ის თავისუფალ არსებად შექმნა. და, რაკი თავისუფალია, მას შეუძლია, აირჩიოს ღვთის საწინააღმდეგო, დაუპირისპირდეს კიდევ მას, ვინც შექმნა იგი. ამირანის ჯანყი, მცდელობა უპირატესობის გამოჩენისა, თავის თავშივე გულისხმობს სასჯელს. დაისაჯა კიდევ! ნათლიასთან დაჭიდების მოსურნე, მრავალგზის მიახვედრა იმავე ნათლიამ, ნამუსზე შეაგდო, მოხუცებულის სახითაც ეჩვენა, მაგრამ ვერ გატეხა მისი მზვობარობა, რისთვისაც დასაჯა.

15. მ ი ჯ ა ჭ ე ვ ა. ამირანის სასჯელის ადგილი ის არის, სადაც მან მოხუცებულ ნათლიას ორთაბრძოლა გაუმართა. შერკინება ხდება ან რომელიმე მაღალ მთაზე (იაღბუზი, ბრუტსაბძელა, საყორნია...), ან სამჭედლოსთან, ან გზაჯვარედინზე. მაღალი მთა, მთის მწვერვალი კარგად გამოხატავს მისი ზვაობის, გაბუდაყების მწვერვალს, საიდანაც უნდა დაიწყოს მისი დაცემა. უფლის მიერ ჩასობილმა პალომ თუ ყავარჯენმა, რომელსაც ძვრა ვერ უყო ამირანმა, უფლისავე ბრძანებით, ფესვები გა-

იდგა დედამიწის გულში და იქცა იმ სვეტად, სადაც მიეჯაჭვა მემბოხე გმირი.

მიჯაჭვა არ აქმარა განრისხებულმა ნათლიამ – ზედ კლდეც გადაახურა, რათა კაცთაგან უხილავი ყოფილიყო, როგორც დაბეჭდილი საიდუმლო. დაეცა ამირანი; დაეცა, როგორც ის ანგელოზი, რომელზეც ბიბლიაშია მოთხრობილი (ესაია, 14: 12-15).

ამირანის სასჯელის თავისებურება ის არის, რომ მიჯაჭვამ სამანი დაუდო მის მზვარობას, ისევე, როგორც ცოდვის შედეგად შემოსულმა სიკვდილმა – ადამს. აქ ჩანს სასჯელის ამბივალენტურობა, რაც ესოდენ ნაცნობია ელინური ტრაგედიისთვის. თავსდატეხილმა უბედურებამ, როგორც ღვთის სასჯელმა, კათარსისი უნდა დაბადოს. ამირანის ტრაგედია ელის კათარსისს...

16. მიჯაჭვეული ამირანი. ამირანი გარიდებულია კაცობრიობას. მისი თავდაპირველი ობლობა აბსოლუტური მარტოობის სახეს იღებს. მარტოობის განაჩენი მან თავადვე გამოუტანა თავის თავს, გაბუდაყვების უამს რომ განუდგა ყველას და საბოლოოდ ყოვლის პირველ მიზეზსა და დასაბამსაც აუჯანყდა. ახლა ის, მიჯაჭვეული, მარტოა თავის თავთან, დასრულდა ეპიკური დრო და დაიწყო ეგზისტენციალური, მისი საკუთარი, პიროვნული დრო. ამ ტყვეობაში მის გარშემო ჩნდებიან სრულიად ახალი პერსონაჟები. აქ არის გოშია, რომელმაც მთელი წლის მანძილზე უნდა ლოკოს ჯაჭვი, გაწყვეტამდე მიიყვანოს იგი, რათა მჭედლებმა კვლავ გაამრთელონ. ჯაჭვის გამრთელება ხდება ვნების კვირას, დიდ ხუთშაბათს, როცა მჭედლები დილაადრიანად უბრად გრდემლზე უროს სცემენ და მათი ერთობლივი ძალისხმევით გამოქვაბულში ჯაჭვი კვლავ მრთელდება. მთიულური თქმულება ამგვარად გადმოგვცემს ამირანის ჯაჭვთა ყოველწლიურ განახლებას მჭედლების მიერ: “აღდგომის სამი დღის წინ, დიდ ხუთშაბათს, მჭედელმა გრდემლს კვერი უნდა დაჰკრას, თორთ ამირანი აიშვებს და მჭედლებს ემტერება. დამდენჯერაც კვერს გრდემლზე დაჰკრამენ, იმდენს მუშკიას ლოკვით გათხელეებული ამირანის ჯაჭვი გასქელდება. ამირანი აქ, მლეთაშია, დაბმული“ (კაიშაური, 1978: 107).

მიჯაჭვეული ამირანის გვერდით ვხედავთ ჩიტს, რომელიც პერიოდულად აჯდება პალოს, რათა ამირანმა პალო, რომელსაც ის არყევს მთელი წლის მანძილზე, თავისდაუნებურად კვლავ მყარად ჩაატყდოს კლდეში. პალოზე შემომჯდარ ფრთოსანს წილი უდევს უკვე თითქმის თავდახსნილი ამირანის ხელმეორედ მიჯაჭვაში; გოშია – მიწის არსება ესმარება ამირანს, მაგრამ ჩიტი – ცის არსება ხელს უშლის, რაც იმის გამოხატულებაა, რომ არ დამდგარა ამირანის აშვების დრო.

17. **გ ა თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ი ს მ ც დ ე ლ ო ბ ა ნ ი.** თანახმად რამდენიმე ვარიანტად არსებული თქმულებისა, რომელიც შეიძლება ამირანის ეპოსის ეპილოგად მივიჩნიოთ, ის კლდე, სადაც მიჯაჭვულია გმირი, შვიდ წელიწადში ერთხელ იღება. ერთ-ერთ გახსნას შეესწრება მწყემსი, მენახირე, მეცხვარე, გუთნისდედა თუ მონადირე (არჯვევანიძე: 1971: 95; ჩიქოვანი, 1947: 335, 338, 346). ეპოსის დასაწყისშიც ვხედავთ მონადირეს, რომელმაც იპოვა ბავშვი და ისხნა დაღუპვისაგან; ეპილოგშიც კვლავ გამოჩნდება მონადირე, რომელსაც ამირანის გადარჩენის მისია აკისრია. მან, ამირანის დავალებით, შინიდან (ან სამჭედლოდან) უნდა წამოიღოს ჯაჭვი (საკიდელი), რომლის საშუალებითაც ამირანმა თავისკენ უნდა მიიზიდოს ხმალი, რათა გაკვეთოს ბორკილები. მონადირემ უბრად უნდა წამოიღოს ეს საკიდელი – არავის გასცეს ხმა, არავის გამოეპასუხოს. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში ექნება წარმატება მის მცდელობას. ჩვეულებრივ, მონადირე ყოველთვის იცავს აკრძალვებს (ტაბუს), რადგანაც ამ აკრძალვათა შესრულებაზეა დამოკიდებული მისი წარმატება ნადირობისას; მაგრამ “ამირანიანის” ეპოლოგისეული მონადირე ვერ დაიცავს დუმილის აღთქმას – აბუხარი ცოლი დააცდენინებს სიტყვას ამირანის გამოსახსნელად მიმავალ ქმარს, რითაც დაირღვა ტაბუ, კლდე დაიხურა და მონადირეც ვეღარ მიაგნებს მას.

ხელმოცარული მონადირის ეპიზოდით თქმულებაში ცხადი ხდება, რომ ამირანს ისევ და ისევ ფიზიკური ძალის იმედი აქვს: ის ცდილობს, ფიზიკური ძალით აიშვას თავი – პალო მოარყიოს, ხმალი მოიზიდოს ბორკილთა გასაკვეთად, მაგრამ ეს ბორკილები ისეთი ბორკილებია, რომლებიც ხმლით არ გაიკვეთება, ისინი სხვა ძალამ უნდა ახსნას.

როგორც ზ. კიკნაძე ასკვნის, თქმულების უმთავრესი პათოსი შემდეგია: სანამ ადამიანი ასეთია, როგორიც ის მონადირე, რომელიც არღვევს აღთქმას, მანამ ამირანი მიჯაჭვული იქნება. ამირანი სწორედ იმიტომ არის მიჯაჭვული, რომ კაცთა მოდგმა არ არის სრულყოფილი. ამირანის მიჯაჭვულობა ადამიანთა სისუსტით არის განპირობებული. სანამ არსებობს შესაძლებლობა იმისა, რომ კაცთა მოდგმაში ირღვეოდეს აღთქმა და ფიცი, ამირანიც მიჯაჭვული იქნება და ის ვერასოდეს დაიხსნის თავს ბორკილებისგან. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამირანი ცოდვილი კაცობრიობის განსახიერებაა, რომ ის ატარებს კაცობრიობის ცოდვებს, შეკრულია ამ ცოდვებით; და თუ კაცობრიობაში აღმოჩნდება ერთი წმიდა კაცი, ის ერთიც საკმარისი იქნება, რომ ამირანსაც დაუდგეს თავისუფლების დღე – მისი შეთხელებული ბორკილი საბოლოოდ გაწყდეს, მორყეული პალოც საბოლოოდ ამოვარდეს.

ჯაჭვი, როგორც საგანი, საბედისწერო ხდება ამირანისთვის. ის ამბივალენტურია: ჯაჭვით არის ის დაბმული და ჯაჭვითვე ცდილობს გა-

თავისუფლებას. სხვა თქმულებაში (მეგრულში) მონადირეს მწყემსი ენაცვლება, რომელსაც ჯაჭვი მიაქვს ამირანის დასახსნელად. მწყემსს მონადირეები შეშლილად ჩათვლიან და ამირანისთვის გამზადებული ჯაჭვით შეკრავენ. ამის შემდეგ მწყემსი წყევლის მონადირეებს. თქმულების თანახმად, ყაზბეგის კლდეზე დაკიდებული ჯაჭვი ამირანის გათავისუფლების სიმბოლოდ კი არ უნდა მივიჩნიოთ, არამედ იმის ნიშნად, რომ ეს საშუალება ვერ გაათავისუფლებს მას.

ხალხის შეფასებით, თუ ამირანს გათავისუფლება უწერია, უნდა გათავისუფლდეს გარდაქმნილი ამირანი და არა ისეთი, როგორც მიაჯაჭვეს. ასეთი ამირანის აშვება არათუ კაცობრიობის, არამედ მთელი ბუნების გამანადგურებელიც არის. ვაჟას ლექსს „ამირანი“ ამგვარი შენიშვნა ახლავს: „ფშავლების წარმოდგენით, როდესაც ამირანი აღდგება, მაშინ ბუნებაშიც არეულობა მოხდება“. ხალხი, რომელმაც მასზე თქმულება შეინახა, იმიტომაც ეკიდება თანაგრძნობით მიჯაჭვულ გმირს, რომ იგი მასში საკუთარ თავს – ცოდვათა ბორკილებით დაბმულს – ხედავს და გათავისუფლებას ელის. ეს მონადირე ხალხის წარმომადგენელია. არა მხოლოდ მონადირეა პასუხისმგებელი, არამედ თითოეული ჩვენგანი პიროვნულად მონაწილეობს მისი სატანჯველის გახანგრძლივებაში. ამირანის სასჯელი ჩვენი სასჯელია. ხალხის თვალსაზრისი დასჯილი ამირანის ბედზე მკაფიოდ ჩანს ერთ მოხვეურ თქმულებაში: როდესაც გამარჯვებებით გაბუდაყებულმა ამირანმა ქრისტე ღმერთთან შეჯიბრება მოინდომა, ღმერთმა ის ამისთვის მყინვარწვერის ფერდობზე მიაჯაჭვაო. ამით უნდოდა, ესარგებლა ამირანის დაუძინებელ მტერს – გველეშაპს, მყინვარის წვერიდან გადმოცოცდა და დაბმულ ამირანს შეჭმას უპირებდა, მაგრამ მისი განზრახვა წმ. გიორგის გაუგია და სწრაფად იქვე განჩინდა. წმინდანს გველეშაპისათვის თითის დაქნევით უთქვამს: „ – შეჩერდი, ამირანი ცოდვების მოსანანიებლად დავაბი და არა შენ გასაძლომადო, მანდვე გაქვავდიო!“ ამ სიტყვებით გველეშაპი იქვე გაქვავებულა (მაკალათია, 1934: 242).

თქმულების ამგვარი ფინალი მიანიშნებს, რომ ამირანის მხსნელი ძალა არ იქნება ფიზიკური ძალა, არამედ ძალა სინანულისა, რაშიც უნდა შთაინთქას მისი ურჩობა და ამპარტავნება. ეპოსის შემნახველი ხალხიც ასე ფიქრობს. ის არ განსჯის ამირანს, მხოლოდ ელოდება მის მოქცევას; ის თანაუგრძნობს მას, მის ტანჯვას; არ განსჯის, რადგან უკანასკნელი სიტყვა მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის.

სინანულისათვის ამირანს მიცემული აქვს ვადა. სასინანულო დროვაში მას არ წართმევია. ეს იგრძნობა მოხეურ თქმულებაში – მისი აზრი საერთო სულისკვეთების გამომხატველია. ხალხის სუღმა მშობლიურ

ლანდშაფტშიც კი – მთაქცეულ გველეშაპში – ამოიკითხა, რომ ცას საბოლოოდ არ გაუწირავს ადამიანი, რომ ცა მის მხარეზეა.

„ამირანიანი“ არ არის დასრულებული, მისი დრო-ჟამი არ ამოწურულა. სიუჟეტური დრო ემთხვევა რეალურ დროს, რომელიც ჯერ კიდევ მიედინება. ამირანი კაცობრიობის ისტორიის ყოველ აწმყოშია, ის ყველა ეპოქის თანამედროვეა.

დიდი ფიზიკოსი და მოაზროვნე ბლეს პასკალი (1623-1662) წერდა, რომ ადამიანს ორნაირი განსაცდელი ემუქრება: ის შეიძლება ჩავარდეს სასოწარკვეთილებაში თავისი უძღურების გამო და შეიძლება გაამპარტავნდეს საკუთარ თავზე გადამექტებული წარმოდგენის გამო. ამირანი მოიცვა სასოწარკვეთილებამ უძღვევლ ამბრი არაბთან შეხვედრისას და – ჰუბრისმა, როცა წარმოიდგინა, რომ მისი მომრევი ამქვეყნად და არც ქვეყნის გარეთ არავინ იყო. ამბრი არაბის წინაშე თავის უძღურებაში დარწმუნებული, ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე გლოვობდა. მისმა ნათლიამ – მაცხოვარმა იესო ქრისტემ შეიბრალა იგი და უზომო ძალა მიანიჭა, მაგრამ, როცა ამირანს ქვეყანაზე არავინ დარჩა მოურეველი, მას დაეუფლა ჰუბრისი და თავად მაცხოვარი გამოიწვია ორთაბრძოლაში. გაამპარტავნებულმა, იმის დამარცხება მოინდომა, ვინც ძალა მიანიჭა. ეს იყო უდიდესი ჰუბრისის გამოვლინება, რისთვისაც ამირანი კლდეზე მიჯაჭვით დასაჯა ღმერთმა.

„ამირანიანიში“ გამოხატულია ტრაგედია ადამიანისა, რომელიც ვერ ეგუება ადამიანურ დასაზღვრულობას და ცდილობს, გასცდეს კაცობრივ საზღვარს, გაუტოლდეს ღმერთს, რისთვისაც ისჯება. ამირანისთვის გაკვეთილია ეს საბედისწერო შერკინება თავის ნათლიასთან, ის უნდა დარწმუნდეს, რომ ადამიანიში მოქცეული ძალა უფლის წინაშე არარაობაა.

პროფესორ ზურაბ კიკნაძეს მიაჩნია, რომ „ამირანიანს“ უნდა ვუწოდოთ „ტრაგიკული ეპოსი“, სადაც საგმირო-სათავგადასავლო და მითოლოგიური მოტივებით შექმნილია ადამიანის აღზევებისა და დაცემის დრამა; მიაჩნია, აგრეთვე, რომ „ამირანიანს“ უფრო მეტი აქვს საერთო ბერძნულ კლასიკურ დრამასთან, ვიდრე – პრომეთევის მითოსთან. „ამირანიანიც“, მსგავსად ბერძნული დრამისა, ჰუბრისზეა აგებული. ჰუბრისი, ანუ გაბუდაყება, კულმინაციაა იმ ზღურბლთა შორის, რომელთაც გაივლის ტრაგიკული დრამის გმირი. უფრო არსებითად რომ ვთქვათ, „ამირანიანიში“ დგას ადამიანის პრობლემა, რომელიც ეგზისტენციალურ ჭრილშია დასმული და გადაწყვეტილი. ამაში მდგომარეობს „ამირანიანის“ თავისთავადობა, მისი უნიკალური ადგილი მსოფლიო ხალხთა ეპოსებს შორის. ამის გათვალისწინებით „ამირანიანის“ ძირითადი სიუჟეტური ბირთვის გაფორმებას ვარაუდობენ ძველი წელთაღრიცხვის მეორე

ათასწლეულში. მან მრავალი ეპოქა გამოიარა და, ბუნებრივია, ჩვენამდე დიდი ცვლილებებით მოაღწია; დაიკარგა ან ცვლილებები განიცადა ბევრმა სიმბოლომ, მივიწყებული ან დაკნინებულია ბევრი ეპიზოდი, დრომ მითური სარჩულიც შემოარღვია და მრავალი ახალი, განსაკუთრებით – ქრისტიანული, პასაჟიც მოირგო, თუმცა იმ სახითაც, როგორც დაც ჩვენამდე მოაღწია, უაღრესად ეროვნული ნაწარმოებია; მასში უხვადაა ჩაქსოვილი საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენი წინაპრების მიერ შემუშავებული მარადიული მხატვრულ-ესთეტიკური და ეთიკური იდეალები, ფილოსოფიური შეხედულებანი ადამიანის და საზოგადოების ურთიერთმიმართების, ადამიანის მოვალეობის, პასუხისმგებლობისა და ზოგადად ეთიკური კოდექსის შესახებ. მართალია, დრო-ჟამის მითოსური მდინარე-ბა ბოლო დრომდე შემორჩა ეპოსს და ის აქამდე მიჯაჭვულად რჩება, მაგრამ მისი განთავისუფლების იდეა თვით ამ დასჯაში ძვეს – ის მხოლოდ დასჯილია და არა დასაღუპავად განწირული, მან უნდა მოინანიოს მზვობარობით ჩადენილი დანაშაული, ხოლო თავის მხრივ საზოგადოებაც კათარსისგავლილი უნდა დახვდეს – ეს არის “ამირანის” ეპოსის უზენაესი იდეალი, რამაც განაპირობა თქმულების მარადიული სიცოცხლე – კაცობრიული სწრაფვა სრულყოფისადმი, რის გამოც კლდეზე მიჯაჭვული გმირი ჩვენი ქვეყნის განთავისუფლების სიმბოლოდ აღიქმება ეროვნულ მწერლობაში და ყოველი ქართველის გულში.

§3. სამიჯნურო ეპოსი („ეთერიანი“)

3.1. კვლევის ისტორია. “ეთერიანი” ზოგადი სათაურია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ეპიკური თქმულებისა, რომელიც აბესალომისა და ეთერის სამიჯნურო თავგადასავალს გვიამბობს და საუკუნეთა სიღრმიდან, სოციალურ პრობლემებთან ერთად, მოაქვს ქართველი ხალხის ფიქრი და ოცნება, ამადლებული სიყვარულის საოცარი შარავანდით გაბრწყინებულ მიჯნურთა უჭკნობი სახეები, ბოროტების ძლევა სიკეთის მიერ. “მძაფრი სიუჟეტური ამბავი, დახვეწილი ეპიკური სახეები და მდიდარი პოეტური ენა – აი, რა ახასიათებს ამ მრავალსაუკუნოვან დიდ სოციალურ მოთხრობას. სწორედ ამით აიხსნება ის შეუნელებელი ინტერესი, რასაც უკანასკნელი ასი წლის განმავლობაში ჩვენი ხელოვნება და მეცნიერება იჩენდა ძეგლის მიმართ”, – წერდა “ეთერიანის” მეცნიერული კვლევისა და მისი ვარიანტების პირველი გამოცემის (“ხალხური სიტყვიერება”, ტ. IV) შესავალში პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი 1954 წელს.

აბესალომ და ეთერის თქმულების პირველი ჩანაწერები XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან გვაქვს; მათი დიდი ნაწილი ლექსითი ფრაგმენტებია, თუმცა გვხვდება სრული ტექსტებიც.

“ეთერიანი“ ცამეტი ვარიანტის საფუძველზე პირველად ზეპირსიტყვიერების ცნობილმა მოამაგემ პეტრე უმიკაშვილმა გამოაქვეყნა 1875 წელს. გამომცემელი მას “ზღაპარს“ უწოდებს და, მართლაც, ამ ამბავს ვარიანტთა უმეტესობაში ზღაპრის სამოსელი მოსავს თავისი ტრადიციული შესავალით – “იყო და არა იყო რა“. ზოგიერთ ჩანაწერში გაზღაპრების პროცესი ბოლომდეა მისული: ამბავი ზღაპრისეული კლასიკური დასასრულით – ქორწილით და „ჭირი იქა ლხინი აქა“-თი მთავრდება. ამ სახის ვარიანტებში ეპოსი მთლიანად ძლეულია ზღაპრის სტიქისაგან. გაზღაპრების ტენდენცია გასაგებია, რამდენადაც ეს თხრობითი ჟანრი, როგორც მისი საკუთრება, სხვა ჟანრთაგან ყველაზე უკეთესად მიესადაგა ხალხის ცნობიერებას (“ამირანიანიც“ ვერ ასცდა ამ ტენდენციას).

მსგავსად “ამირანიანისა“, “ეთერიანიც“ შერეული ფორმისაა, პროზისა და ლექსისგან შედგება. პროზაც და ლექსიც მთელი საქართველოს ფარგლებში (და მის გარეთაც) არის დადასტურებული. “ეთერიანის“ პირველი გამომცემელი წინასიტყვაობაში წერდა: “ეს ეთერიანი, შედგენილია სახალხო ლექსებისა და პირად ნათქვამობისაგან, რომელნიც დარჩენილან დღევანდლამდე საქართველოს ყველა ნაწილებში. ზემოხსენებული ლექსები და პირად ნათქვამობანი (რიცხვით ცამეტნი) ეკუთვნის შემდეგ ადგილებს: ქართლს, კახეთს, იმერეთს, სამცხეს (ახალციხის მაზრას), ხევსურეთს, ხევს (თერგისას) და ქალაქ მოზლოკს“.

“ამირანიანის“ მსგავსად, არ არსებობს “ეთერიანის“ კანონიკური პროზაული ხალხური ტექსტი, თუმცა ვარიანტები ძალზე ბევრია; ლექსითი ნაწილი კი უცვლელია და მეტ-ნაკლებად ინარჩუნებს თავის სახეს და შინაარსს; ეს კი, ზურაბ კიკნაძის შეხედულებით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ პოეტური ტექსტი “ეთერიანში“ პირველადია, არქეტიპულია, პროზაული კი – მეორადი, შემავსებელი. ამიტომაც ზღაპრადქცეულ ვარიანტებში პოეტურ ჩანართებს ვერ ვხვდებით. სხვა შეხედულებით, “ეთერიანის ეპოსის პირველი ბირთვი პროზაულია“ და, უფრო მეტიც: ეპოსი ზღაპრის ნიადაგზეა ჩამოყალიბებული, ანუ მისი პირველწყარო არის ზღაპარი (ქურდოვანიძე, 1975: 113-115). ზურაბ კიკნაძე არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს, რამდენადაც ზღაპარში ვერ აღმოვაჩინთ ისეთ “ბირთვს“, რომელიც “ეთერიანის“ სიუჟეტის ტრაგიკულ განვითარებას გამოიწვევდა. ზღაპრის პრინციპული ოპტიმიზმი არ იძლევა ამის შესაძლებლობას (კიკნაძე, 2008: 152-153). აქვე შევნიშნავთ, რომ მკვლევარ თეიმურაზ ქურდოვანიძის წიგნში “ეთერიანი“ გამოთქმულ მოსაზრებაში იმის თაობაზე, რომ აბესალომ და ეთერის თქმულების “პროზაულ ვარიანტებში უკვე

იგრძნობა ზღაპრის თქმულებად ქცევის ტენდენცია და კარგადაა დაცული თქმულების პირველწყარო” (ქურდოვანიძე, 1974: 113) უხერხულობას ქმნის წინადადების ბოლო ნაწილი, რომლის თანახმად, ზღაპარი შეიძლება გაგებულ იქნას თქმულების პირველწყაროდ; თუმცა, “ეთერიანის” გაზღაპრების პროცესი, “ამირანიანის” მსგავსად, თვალსაჩინოა.

შემდგომ კვლევებში თ. ქურდოვანიძე პირიქით მიანიშნებდა: “ეთერიანი”, ანუ “თქმულება აბესალომ და ეთერისა”, რომანტიკული ეპოსის ნიმუშია ფორმითაც და შინაარსითაც და არა – ზღაპარი, როგორც შეცდომით მიიჩნევენ და კვლევისას იმავე მოთხოვნებს უყენებენ სიუჟეტს და პერსონაჟებს, რასაც – ფანტასტიკურ ზღაპარს. სირთულეები მაშინვე წარმოჩინდება ხოლმე, როგორც კი “ეთერიანს” ზღაპრის ყალიბში მოუნდომებენ ჩასმას...” (ქურდოვანიძე, 2001: 12),

“ეთერიანი” რომ ზღაპრული წარმოშობისა არ არის, ამას ისიც მოწმობს, რომ მისი სიუჟეტის მდგრადი ფენა – ლექსითი ნაწილი ძირითადად დიალოგურია, რაც შეიძლება ნიშნავდეს იმას, რომ „ეთერიანის“ არქეტიპული ტექსტი რომანტიკული დრამა იყო. დიალოგურობა შეიძლება მის თავდაპირველ ანტიფონურ შესრულებასაც მოწმობდეს (ქურდოვანიძე, 1975: 119). ეს დიალოგებია: დიალოგი აბესალომსა და ეთერს შორის, რომელიც მთავრდება აბესალომის ფიცით ეთერისადმი; დიალოგი აბესალომსა და მურმანს შორის; დიალოგი მარეხსა და ეთერს შორის; უკანასკნელი დიალოგი აბესალომსა და ეთერს შორის. დიალოგებში ჩაბმულია ეპოსის ყველა პერსონაჟი, ვინც კი ინდივიდუალურ სახეს ატარებს; მთავარი პერსონაჟების დიალოგები იწყებს და ამთავრებს ნაწარმოებს. ლექსითი ვარიანტები ეპოსის მთელს შინაარსს მოიცავს დაწყებული სტრიქონებით “აბესალომ და ეთერი ღმერთმა შეჰყარა ერთფერი” და დამთავრებული სტრიქონებით

აბესალომის დანაო,
ჯიბეს მიღვეხარ განაო,
ამოგიღებ და დაგიცემ
მარჯვენა ძუძუსთანაო!

(ხ. ს., 1954: 102-103)

სავსებით გასაზიარებელია ზ. კიკნაძის დასკვნა, რომ “ეთერიანი” არ არის იმ ხასიათის ნაწარმოები, რომლის სიუჟეტს ზღაპარში უნდა ეპოვა ხორცშესხმა. არსებობს ვარიანტთა სხვა წრე, სადაც ეთერის წარმოშობა არ უკავშირდება ზღაპრის სიუჟეტს და ამბავშიც არ მონაწილეობენ ზღაპრის ტრადიციული (კანონიკური) პერსონაჟები (ავი დედინაცვალი, გერი, კეთილი დედაბერი). ვარიანტების განსხვავებულ წრეთა არსებობა საკმაოდ აბუნდოვანებს “ეთერიანის” წარმომავლობას და, კერძოდ, ეთერის, როგორც პერსონაჟის, ვინაობის საკითხს. რომელია პირველადი –

“ეთერი-გერი“ თუ “ეთერი-ტყეური“? ხომ არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ მისი არქეტიპი საერთოდ არ არსებულა და „ეთერიანის“ დღემდე შემორჩენილი ვარიანტები ორი, ერთმანეთისგან განსხვავებული, წყაროდან მომდინარეობს? ასევე დაისმის კითხვა “ეთერიანის“ დასაწყისის თაობაზე. ვარიანტთა უმეტესობაში ამბავი ეთერით იწყება (აქედანაა დაკანონებული სახელწოდება “ეთერიანი“); მაგრამ იპოვება არცთუ მცირერიცხოვანი ვარიანტები, სადაც ამბავი აბესალომის სანადიროდ გასვლით იწყება. რომელია პირველადი? აქვე უნდა შეინიშნოს, რომ ხალხური თხრობა, ჩვეულებრივ, იწყება იმ პერსონაჟით, რომელიც მთავარია თხრობაში, ანუ რომლის ამბავიც არის მოსათხრობი (კიკნაძე, 2008: 153-154)..

ამგვარად, ისმის კითხვები: რომელია „ეთერიანში“ მთავარი გმირი? როგორ პოულობს აბესალომი ეთერს – ძებნით, როგორც გაზღაპრებულ ვარიანტებშია, თუ ტყეში შეხვედრით?

არსებობს ეჭვი “ეთერიანის“ წიგნური წარმოშობის თაობაზეც. მკვლევარი პავლე ინგოროყვა მიიჩნევდა, რომ, როგორც შოთას "ვეფხისტყაოსნიდან" წარმოიშვა ხალხური "ვეფხისტყაოსანი“, ასევე შესაძლებელია, “ეთერიანსაც” ჰქონოდა ლიტერატურული წყარო.

რა შეიძლება ჩავთვალოთ "ეთერიანის" წიგნური წარმოშობის ნიშნებად? პროფესორი ზურაბ კიკნაძე ჩამოთვლის ამ ნიშნებს:

1. ხალხური ეპიკური (ზღაპრული თუ არაზღაპრული) თხრობა არ აღინიშნება მრავალპერსონაჟიანობით. არსებობს მხოლოდ ერთი მთავარი გმირი, რომელიც ატარებს ეპოსის იდეას, ყველა დანარჩენი პერსონაჟები დამხმარენი არიან და არა – თავისთავადნი. ზღაპარში მათ თავ-თავისი ფუნქციები აქვთ, რომელთაც ისინი მთავარი გმირის მიმართ ასრულებენ და ფუნქციის ამოწურვასთან ერთად უჩინარდებიან. “ამირანიანის“ პერსონაჟებიც, ასევე, დამოკიდებულნი არიან მთავარ გმირზე. ყამარს თუ ამირანის ძმებს თავისთავადი არსებობა (ეგზისტენცია) არ გააჩნიათ. ისინი უჩინარდებიან, როგორც კი მათი ფუნქცია ამოიწურება. “ეთერიანში“ სამი დამოუკიდებელი, თავისთავადი პერსონაჟია (როგორც “ვეფხისტყაოსანში“, როგორც “ვისრამიანში“).

2. “ეთერიანის“ პერსონაჟები, ფოლკლორული წარმომავლობის პერსონაჟებისგან განსხვავებით, არატიპურნი, ინდივიდუალურნი და უნიკალურნი არიან. მათი სახეები არსად სხვაგან არ მეორდება.

3. მოქმედების მოტივირება, რაზეც აგებულია „ეთერიანის“ დრამა, პრინციპულად უცხოა ფოლკლორისთვის. ფოლკლორული გმირის მოქმედებას არა აქვს მოტივაცია. თუ ფოლკლორის გმირი სჩადის ბოროტებას, ის სჩადის მას, როგორც ბოროტების განსახიერება – სხვანაირად მას მოქცევა არ შეუძლია. ასეთი არ არის მურმანი: იგი სჩადის ბორო-

ტებას არა იმიტომ, რომ ბოროტია, არამედ იმიტომ, რომ სხვა გამოსავალს ვერ ხედავს.

4. საზღაპრო ეპოსის, და ზოგადად ზეპირსიტყვიერების, პერსონაჟთათვის უცხოა გმირის ფერისცვალება, როგორცაე განიცდიან მურმანი და აბესალომი. მურმანი თავიდანვე, ეთერის გამოჩენამდე, აბესალომის ერთგული ყმა იყო, შემდეგ კი, სიყვარულის გამო, უღალატა; აბესალომმა ერთგულება შეფიცა ეთერს, მაგრამ დაარღვია ფიცი.

5. ამირანისათვის ყამარის მოპოვება საგმირო საქმეა, გარდაუვალი ვალდებულებაა, როგორც საფალავნო ან მითოლოგიური ეპოსის გმირისა. ამირანის მიზანი უფრო გამოხსნაა კოშკში გამოკეტილი მზეთუნახავისა, ვიდრე მისი, როგორც ქალის, დაუფლება. ამირანის შემდგომ თავგადასავალში, მის მორიგ ზღურბლებზე ყამარი აღარ ჩანს. ხოლო რაც აბესალომს და მურმანს ამოძრავებთ ეთერის მიმართ, მხოლოდ და მხოლოდ ღრმა ადამიანური სიყვარულის გრძნობაა. ზღაპრის და საგმირო-საფალავნო ეპოსის გმირებს სიყვარული არ ამოძრავებთ.

6. პავლე ინგოროყვას ძირითადი არგუმენტი – რომ არ შემორჩენილიყო რუსთაველის პოემა, ხალხური “ვეფხისტყაოსანი” ანუ “ტარიელიანი“, მსგავსად “ეთერიანისა“, ზეპირსიტყვიერი წარმოშობის ნაწარმოებად იქნებოდა მიჩნეული – ირიბი, მაგრამ ანგარიშგასაწევი არგუმენტი.

ეს არგუმენტები, როგორც ზურაბ კიკნაძე დასძენს, საშუალებას გვაძლევს, ვიფიქროთ “ეთერიანის“ ელიტარულ წარმოშობაზე, ანუ ჩავთვალოთ ის ე.წ. “დაძირული კულტურის დოვლათის” ერთ კერძო გამოვლინებად ხალხურ სიტყვიერებაში. ქართულ ფოლკლორში ასეთებია: “ტარიელიანი“, შაჰნამეს ხალხური ვერსიები “ბეჟანიანი“, “როსტომიანი“, “რუსუდანიანი“ და სხვანი, რომელთაც თავ-თავიანთი წიგნური წყაროები ეძებნებათ (კიკნაძე, 2008: 154-156).

“ეთერიანის“ ვარიანტების მეტ-ნაკლებად სრული გამოცემა ეკუთვნის მიხეილ ჩიქოვანს (1954 წ.). მან თავი მოუყარა 42 ფოლკლორულ ჩანაწერს საქართველოს ათამდე კუთხიდან. დღემდე გამოცემული “ეთერიანის“ ვარიანტთა შესწავლის საფუძველზე მკვლევარმა ზურაბ კიკნაძემ მოგვცა ტექსტის მორფოლოგიის სრული სურათი (კიკნაძე, 2008: 156-157), რომლითაც დაწვრილებით არის წარმონეული “ეთერიანის“ სამყარო:

3.2. ტექსტის მორფოლოგია. “ეთერიანი“ ორი ნაწილისაგან შედგება: 1. ეთერის ამბავი აბესალომთან ქორწილამდე; 2. ამბავი აბესალომისა, ეთერისა და მურმანისა ქორწილის შემდეგ. არსებობს “ეთერიანის“ ვარიანტთა ოთხი წრე, რომლებიც ერთმანეთისგან არსებითად სხვაობენ ამბის მხოლოდ პირველ ნაწილში, სადაც თხრობა აბესალომისა და ეთერის ქორწილამდე აღწევს. ეს ნაწილი ძირითადი ამბის (ტრაგედიის)

ექსპოზიციას წარმოადგენს. წრეები ერთმანეთისგან ეთერის წარმომავლობით განსხვავდებიან. ვარიანტთა ერთ წრეში ეთერი გერია (დედით ობოლი, დედინაცვლით), მეორეში – დედით ობოლი (უდედინაცვლოდ), მესამეში – ტყუერი, არწივისა (ან დათვის) გაზრდილი (უდედმამოდ). მეოთხე წრე თხრობის დასაწყისის მიხედვით არის გამოყოფილი: აქ ამბავი აბესალომის გამოჩენით იწყება.

3.3. ამბავი ქორწილამდე. აქ წამოიჭრება პრობლემა: რომელია თავდაპირველი ექსპოზიცია ეპოსისა? ვარიანტთა ის წრე, სადაც ეთერი გერია, თუ ის, სადაც ეთერი უდედინაცვლო ობოლია? იქნებ ის, სადაც ეთერი არწივის (დათვის) გაზრდილია? რომელი წრიდან არის ნამდვილი ეთერი?

განვიხილოთ ვარიანტთა ეს წრეები – რა ეპიზოდებისგან შედგება თითოეული მათგანი (ერთმანეთისგან მათ მხოლოდ ეთერის წარმომავლობა განასხვავებს).

წრე I. ეთერი-გერი

ვარიანტთა ამ წრეში „ეთერი-გერის“ მთელი თავგადასავალი ქორწილამდე ჯადოსნური ზღაპრის შინაარსს შეადგენს. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ წრის ვარიანტების ერთი მნიშვნელოვანი ნიშანი პოეტური ნაწილების არარსებობაა. ის მთლიანად თხრობითია, ანუ, პეტრე უმიკაშვილის ტერმინს თუ გამოვიყენებთ, “ნათქვამობისგან” შედგება. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი მთლიანად მოუცავს ზღაპრის სტიქიას.

ძირითადი ეპიზოდები:

I. დედით ობოლი ეთერი დედინაცვლის მიერ დევნილი გერია; მას ჰყავს ანტაგონისტი (“ცრუგმირი“) დედინაცვლის ასულის სახით, რომელიც მისი სრული (ფიზიკურად და სულიერ-ზნეობრივად) ანტიპოდია. იგი მხოლოდ პასიური იარაღია დედის ხელში ეთერის წინააღმდეგ. ზოგ ვარიანტში დედინაცვლის ასული არც მონაწილეობს თხრობაში. ეთერს ჰყავს ძროხა, რომლის საშუალებითაც დედის სული შემწეობას უწევს მისი ცხოვრების გადამწყვეტ ჟამს.

II. ეთერი გარეთ, კერძოდ ტყეში, უნდა აღმოჩნდეს, რომ ბედს ეწიოს, რომელსაც განგება უმზადებს. დედინაცვალი მას სამწყემსურში გზავნის, მაგრამ ამ გასტუმრებას გაგდების სახე აქვს. ეთერ-გერს დედინაცვალი თითქოს აგზავნის ტრადიციული ძნელი დავალებით, რომელსაც ეთერი შემწვის მეშვეობით ასრულებს.

III. შეხვედრა შემწესთან (დედაბერი). ეს არის მისი მჩუქებელიც და მწყალობელიც. ეს შეხვედრა განსაცდელია, რომლის შემდეგ ეთერი ფერისცვალებას განიცდის. ოქროსფერი თმა, რომელსაც თავისი სიკეთის წილ მოიპოვებს, მისი მომავალი დიდებულების პირველი ნიშანია. დედი-

ნაცვლის გოგო ვერ უძლებს ამ განსაცდელს და კიდევ უფრო მახინჯი ბრუნდება შინ. ეს მოტივი დადასტურებულია მსოფლიო ზღაპრების კატალოგში.

IV. დედის წყალობა. დედაბრის წყალობას დედის წყალობა მოჰყვება. ფურს, რომელშიც დედის სულია ჩასახლებული, დაკლავენ, მის ძვლებს ჩამარხავენ საიდუმლო ადგილას, სადაც ეთერს დახვდება ძვირფასი სამოსელი, ოქროს ქოში და რაში.

V. ეკლესიაში სადედოფლოდ გამოწყობილი ეთერი უცხო ასულად გამოჩნდება ხალხში, რომელთა შორის დედინაცვალიც არის თავისი ქალიშვილითურთ.

VI. ქოში იკარგება (უკანა გზაზე ეთერს ცალი ქოში წყალში უვარდება).

VII. მთელი სამეფო ეძებს ქოშის პატრონს.

VIII. დედინაცვალი ცდილობს, თავისი ქალიშვილი შეატყუოს აბესალომს.

IX. ქოშის ნამდვილი პატრონის გამოჩენა და ცრუ-ეთერის მხილება. ამ დროს ხვდებიან პირველად ერთმანეთს აბესალომი და ეთერი (ერთ მესხურ ვარიანტში ეს ეპიზოდი რეტარდაციულია: როგორც კი აბესალომი დროებით დატოვებს სადედოფლოდ გამზადებულ ეთერს, დედინაცვალი გახდის მას სამოსელს, მოაჭრის ოქროსფერ თმებს და თავის შვილს გამოაწყობს აბესალომისთვის, ეთერს კი თონეში ჩააგდებს. ეთერის წასაყვანად უკან მობრუნებული აბესალომი თონიდან ამოიყვანს ეთერს, კვლავ შემოსავს და წაიყვანს).

X. ფიცი აბესალომისა.

XI. ქორწილი. აქ მთავრდება ზღაპარი, მაგრამ, სადაც ზღაპარი მთავრდება, იქ იწყება აბესალომისა და ეთერის ამბავი. ქორწილის დროს შემოდის ახალი პერსონაჟი – მურმანი.

წრე II. ეთერი-ობოლი (უდედინაცვლოდ)

ძირითადი ეპიზოდები:

I. „იყო და არა იყო რა, იყვნენ ღარიბი ცოლ-ქმარი“, ეთერის მშობლები, რომლებიც დაიხოცნენ.

II. დედ-მამით ობოლი ეთერი შარავზაზე გამვლელ-გამომვლელს თავს უხილავს მშობლების სულის საოხად (თანახმად ღვთისთვის მიცემული ფიცისა). ზოგიერთ ვარიანტში ეთერი თმას უხილავს დედაბერს, რომელიც ამის სანაცვლოდ ასაჩუქრებს მას.

III. სანადიროდ გამოსული აბესალომი ეთერს ხის ძირას შეხვდება ან შარავზაზე, სადაც ეთერი გამვლელ-გამომვლელს თავს უხილავს.

IV. ეთერი თავს უხილავს აბესალომს ღვთისადმი მიცემული აღთქმის თანახმად.

- V. ჩაძინებულთ ქრისტე ღმერთი დააგვირგვინებს.
- VI. აბესალომის ფიცი.
- VII. ქორწილი.

**წრე II-ა. ეთერი-ობოლი (მამით, უღედინაცვლოდ)
ძირითადი ეპიზოდები:**

- I. ეთერის მამა „ქალიან ღარიბი მოხუცი კაცია“, დედა არ ჩანს.
- II. ეთერი გადის სამწყესურში. იგი თავად სთხოვს მამას, მენახირედ გაუშვას. „ღედინაცვლიანი“ ვარიანტების გაგდებას აქ ნებაყოფლობითი გასვლა ენაცვლება.
- III. შეხვედრა ტყეში. აბესალომი გაჰყვება შუქს, რომლის წყაროა მუხის ფულურში ჩაძინებული ეთერი, რომელიც გრძელთმიანი მზეთუნახავია.
- IV. აბესალომის ფიცი.
- V. ქორწილი.

წრე III. ეთერი – არწივის (დათვის) გაზრდილი

დასაწყისი აქ ზღაპრულია: „იყო და არა იყო რა...“, მაგრამ ეთერი არა ჰგავს ზღაპრის პერსონაჟს: ის არც გერია, არც ობოლი. ის უჩვეულოდ ნაშობია და ტყეშია გაზრდილი, ფრინველი ან ცხოველი ზრდის მას.

ძირითადი ეპიზოდები:

- I. უშვილო ცოლ-ქმარი.
- II. ქმარი მიდის მკითხავთან.
- III. კაცი ჭამს ცოლისთვის განკუთვნილ სამ ვაშლს.
- IV. ეთერი ჩაისახება კაცის კანჭში.
- V. მოჭრილ და გადაგდებულ კანჭს არწივი თუ ორბი (ან დათვი) წაიღებს თავის ბუდეში (ბუნაგში), კანჭიდან დაიბადება ეთერი.
- VI. სანადიროდ გამოსული აბესალომი შუქზე მიაგნებს ეთერს.
- VII. შეხვედრა და აბესალომის ფიცი.
- VIII. აბესალომი საქორწილო (სადედოფლო) სამოსელით შემოსავს ეთერს და წაიყვანს სასახლეში.
- IX. ქორწილი.

წრე IV. ამბავი აბესალომით იწყება

ძირითადი ეპიზოდები:

- I. „აბესალომი მეფე იყო“. აბესალომს ესიზმრება ეთერი. სურათით ეძებს დასიზმრებულ ქალს. ეთერის წარმომავლობა უცნობია.
- II. აბესალომი სანადიროდ გადის.
- III. შეხვედრა აბესალომისა და ეთერისა „ამურ-წყალზე“ ან „სოფლის ბოლოს, წყლის პირას“.
- IV. ფიცი აბესალომისა.

V. აბესალომი შემოსავს ეთერს.

VI. ქორწილი („შვიდი დღე-ღამე“).

როგორც ვხედავთ, ექსპოზიციის (ქორწილამდელი ამბის) ვარიანტებში მთავარი პერსონაჟი – ეთერი სხვადასხვა წარმოშობისაა: სხვაა ეთერი, როგორც დედინაცვლის გერი; სხვაა ეთერი, როგორც უდედინაცვლო ობოლი; სხვაა ეთერი, როგორც ტყეში გაზრდილი (თუმცა აქ შემოტანილია ობლობის ახალი სახე, უდედმამობით, ანუ ობლობით, გაძლიერებული). ასევე, განსხვავებულია ამ ვარიანტებში აბესალომისა და ეთერის შეხვედრის პირობები.

3.4. ამბავი ქორწილის შემდეგ. ჯვრისწერისა თუ ქორწილის შემდეგ ამბის გადმოცემაში ყველა ვარიანტთა ეპიზოდები არსებითად ერთმანეთს ემთხვევა. აბესალომისა და ეთერის ამბის საკუთრივი ნაწილი სწორედ ეს არის. თუ ზღაპარი ქორწილით მთავრდება, აბესალომისა და ეთერის ამბავი ქორწილიდან იწყება, რითაც ისინი ემიჯნებიან ზღაპრის პერსონაჟებს; სადაც მთავრდება ზღაპარი, იქ იწყება ტრაგიკული ამბავი, რომელიც შემდეგი ეპიზოდებისაგან შედგება:

I. მურმანს შეუყვარდება ეთერი, რომლის ხელში ჩაგდებისათვის ეშმაკს მიჰყიდის სულს. ვარიანტთა უმრავლესობის თანახმად, მურმანი ჯვრისწერისა თუ ქორწილის დროს შემოდის თხრობაში.

II. ხელშეკრულება ეშმაკთან. სულის მიყიდვა (მურმანი ეშმაკისგან შეიტყობს ეთერის ხელში ჩაგდების ხერხს და ქორწილის ან ჯვრისწერის დროს გამოიყენებს მას). ზოგიერთ ვარიანტში დედა გაიღებს თავის სულს.

III. სახეზე ფეტვის შეყრა და ეთერის დასნეულება. ერთ მესხურ ვარიანტში ეთერს ფეტვს დედინაცვალი აყრის და არა – თავად ეშმაკი ან მურმანი. ასე რომ, აქ მურმანი თავისუფალია ცოდვისაგან.

IV. ეთერის სნეულება – რას ნიშნავს იგი? ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, ეთერის სნეულება მოხვედრებითია.

V. აბესალომი გადასცემს ეთერს მურმანს, რომლის ხელში ეთერი განიკურნება. ეს ორი აქტი ერთდროულია. სად ხდება გადაცემა? – ჯვრისწერის დროს, ქორწილის დროს, ბედნიერების კულმინაციაში.

VI. აბესალომისა და მურმანის დიალოგი. აბესალომს სურს, გაიგოს ეთერის ამბავი. ეს დიალოგი (ერთ-ერთი საუკეთესო ადგილი მთელს “ეთერიანში“, რომელიც თითქმის ყველა ჩანაწერშია შემონახული) ლექსის სახით არის გადმოცემული: “მურმან, მურმან, შენსა მზესა, ჩემი ეთერ რა დღეშია?” // “ჩემი ცოლი რა რიგია?”. კითხვას მოსდევს მურმანის ვრცელი პასუხი: “რას კითხულობ, ცათა სწორო, ცოლის ქება აუგია...” მურმანი აღუწერს აბესალომს „ბროლის ციხეში“ გამოკეტილი

ეთერის სილამაზეს, რომელიც ამიერიდან მიუწვდომელია აბესალომისთვის.

VII. აბესალომი უეთეროდ – სნეული.

VIII. მურმანის გაგზავნა უკვდავების წყლის მოსატანად ან სალაშქროდ (ძნელი დავალება). მურმანის გაგზავნის მიზანი აბესალომისა და ეთერის კვლავ შეყრაა. ერთ ვარიანტში მურმანს დასნეულებული ეთერი აგზავნის უკვდავების ვაშლის მოსატანად ფარული მოტივით, რომ დიდი ხნით (ან საბოლოოდ) მოარიდოს “ბროლის ციხეს“, თავად კი აბესალომის სანახავად წავიდეს.

IX. ასპარეზზე გამოდის აბესალომის და მარიხი, როგორც ელჩი სნეულ აბესალომსა და დატყვევებულ ეთერს შორის. ზოგიერთ ვარიანტში სნეული აბესალომის მესაიდუმლე დედაა. ფშაურ ვერსიაში ის კითხულობს შვილის სნეულობის მიზეზს: “ – შვილო, ვისი გკლავს სურვილი, ძილს არ გაძინებს მძინარსა, წავალ და იმას გიპოვნი, წყალს ჩაუდგები მდინარსა“.

აბესალომის დედა, ისევე როგორც დედა მურმანისა, ყველაფრისთვის მზად არის. აბესალომი აგზავნის მარეხს ამ დავალებით: “ადექი, მარეხ-მარსკვლავო, ეთერსა კარსა უარე, თუ გკითხოს ჩემი ამბავი, დაჯედ და წერილად უამბე“. ვარიანტებს მეორე დაც – “მარიამ-მარსკვლავი“ შემოჰყავთ. ხალხური თხრობის კანონის თანახმად, ეთერი მესამე მისვლაზე უნდა წამოჰყვეს ელჩს. ეს სამი ცდა ამგვარად შეიძლება განაწილებულიყო, რისი კვალიც შემორჩენილია ვარიანტებში: ა) “მარეხ-მარსკვლავი“ მიდის სამჯერ, მესამე მისვლაზე წამოჰყვება ეთერი. კახურ ვარიანტში მარეხს ორჯერ უხდება ეთერთან მისვლა. ბ) ეთერთან მიდის ჯერ დედა, მერე დები სათითაოდ. ბოლო მიმსვლელს უნდა წამოჰყვეს ეთერი. სრულად არც ერთი შესაძლებლობა არ არის რეალიზებული.

აღსანიშნავია ეთერის საყვედური, რომელიც ყველა ვარიანტში თანაბარი მხატვრული მთლიანობით არ არის შემორჩენილი. ეთერი ასე მიმართავს აბესალომის გამოგზავნილს: “მარეხმარსკვლავო, რას ბრძანებ მაგ შენის ტკბილი ენითა, თავს გვირგვინი აიხადა, სხვას დაადგა ხელითა“ (კახეთი); „ღვთისგან დადგმული გვირგვინი ძალით გადიგლო ხელითა“ (ქართლი). სხვა ვარიანტის მიხედვით, ამ სიტყვებს ეთერი აბესალომის მეორე დას, მარიამს მიმართავს: “მარი-ქალო, იქით წადი, ნუ დამფერფლე ენითაო, თავ გვირგვინი აიხადა, სხვას დაადგა ხელითაო“. ამ ვარიანტში ეთერი უარყოფს მარეხ-მარსკვლავის ელჩობას და მარი-ქალს მიჰყვება აბესალომთან.

X. ეთერი მიდის აბესალომთან. ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, მას მარტოს არ უშვებენ “ბროლის კოშკიდან“ – მაზლები გამოჰყვებიან, ან ყველანი “სულ თან გაჰყვენენ“; ის ნამდვილი პატიმარია.

XI. უკანასკნელი შეხვედრა. ის, რაც აბესალომსა და ეთერს შორის ითქმის მათი შეხვედრისას, არ არის ადეკვატური იმისა, რასაც იგი უნდა იწვევდეს. თითქმის ყველა ვარიანტში მომაკვდავი აბესალომი სთავაზობს ეთერს “გარჯისათვის“ („ჩემი ნახვისთვის“, ოქრო-ვერცხლს, მარგალიტებს, რაშს, მოახლეებს, ანუ მეფურ ძღვენს, ზოგან – მხოლოდ ცხენს: “ეთერსა ცხენი მიაერთვით, გავა სქელი და მაღალი!“. საჩუქარი შეთავაზებულია თითქოს მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ეთერს შესაძლებლობა მიეცეს, განაცხადოს: “ეთერსა ცხენი არ უნდა, დანა უბოძეთ აღმასი“. ამას ამბობს, თუმცა მას თანა აქვს აბესალომის საჩუქარი დანა: “ეთერსა ცხენი რად უნდა, დანა უბოძე შავტარი. აბესალომის დანაო, უბეში დევხარ განაო, ამოგიღებ და დაგიკრამ მარცხენა ძუძუსთანაო“.

XII. აბესალომის სიკვდილი და ეთერის თვითმკვლელობა. ბევრი ვარიანტის მიხედვით, აბესალომი კვდება ეთერის მისვლისთანავე: აბესალომს ეთერის ფეხის ხმა ესმის მხოლოდ – “ეთერი ბანზე შემოდგა, კარი და ბანი დაიძრა“; ერთ ჩანაწერში ვკითხულობთ: “აბესალომმა იცნო ეთერის ფეხის ხმა“; ეთერს ესმის მისი ნათქვამი, მაგრამ აბესალომის ყურამდე ვეღარ მიდის ეთერის პასუხი.

XIII. ორი საფლავი, ვარდი და ია რომ ამოსულა... ამბავი საფლავზე ლექსად არის შემონახული და ამ ლექსს თავად ეთერი წარმოთქვამს, სანამ გულზე დანას დაიცემდეს. ეთერი თავად თხზავს თავის და აბესალომის ეპიტაფიას. ზოგი ვარიანტის მიხედვით, მურმანის ბედიც ნაწინასწარმეტყველება.

XIV. მურმანის დაბრუნება და თვითმკვლელობა.

XV. მესამე საფლავი. მურმანი თავის საფლავს აბესალომისა და ეთერის საფლავებს შორის გაითხრის. მასზე ეკალი ამოდის და ია-ვარდის გადახვევას ხელს უშლის. ეკალი ცოდვის სიმბოლოა (ადამის ცოდვის დადი მცენარეზე), ვარდი – ნეტარების. ეკალი იმასაც გვახსენებს, რაც ჯვარისწერის დროს მოხდა – ეშმაკეულის შეჭრა ახალდაგვირგვინებულთა შორის სიკვდილშიც რომ მეორდება. მურმანის სიყვარული ეკლად გადაიქცა.

XVI. ესქატოლოგიური ეპილოგი. “ერთი კაცი“ (მწყემსი, გამვლელი, სოფლის ხალხი) ამოძირკვავს ეკალს (მურმანის დამანგრეველ სიყვარულს), რომელსაც მურმანის ძვლებიც ამოჰყვება. ია და ვარდი კვლავ ჩაეხვევიან ერთმანეთს.

3.5. ამბავი ეთერისა, აბესალომისა და მურმანისა

I. ეთერი-გერი

“ეთერიანში“ სამი მთავარი პერსონაჟია. უკვე ეს “სამება“ მოწმობს, თუ რაოდენ უცხო უნდა იყოს ეს ხალხური ნაწარმოები ჯადოსნური

ზღაპრისთვის, რომელიც შეჭრილა მის სხეულში, შეზრდია მას და თითქმის მის სხეულად ქცეულა. ამბავი აბესალომისა და ეთერისა თავისი ტრაგიკული დასასრულით საფუძვლიანად განსხვავდება ჯადოსნური ზღაპრისგან, რომელსაც გმირთათვის სასიკეთო დასასრული აქვს; და მაინც, „ეთერიანის“ დღემდე შემორჩენილ ძირითად ვარიანტებში მისი ერთ-ერთი მთავარი გმირი – ეთერი ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟის ბიოგრაფიით არის წარმოდგენილი. მისი პირველი ნაწილი („ამბავი აბესალომ და ეთერისა ქორწილამდე“) მთლიანად, ყველა მისი ეპიზოდითურთ, ფართოდ გავრცელებული საზღაპრო სიუჟეტის ერთი ვარიანტია.

„ეთერიანში“ ეთერის ვინაობის გაცნობისას და გადმოცემისას ჩვენ იმავედროულად ვეცნობით და გადმოცემით ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟის – გერის ვინაობას და მის თავგადასავალს. ამ ზღაპრის გმირი – დედინაცვლისგან მოძულეებული გერი – და რომანტიკული ეპოსის გმირი ეთერი ერთი და იგივე პიროვნებაა; აბესალომთან შეხვედრამდე და ქორწილამდე მათ ერთი ცხოვრება აქვთ გავლილი.

ეპოსის ხალხურ მთქმელებს დაებადათ სურვილი, აბესალომის რჩეული ეთერი გერის სტატუსში წარმოედგინათ. რა არის გერობაში ისეთი, რასაც ეთერის ბუნების გამოსატვა უნდა დაკისრებოდა? ვინ არის გერი?

ობოლი და გერი, როგორც დეთის ბავშვები, არ ეკუთვნიან ამ წუთისოფელს – ისინი არ არიან მისი მკვიდრნი. ობლობა და გერობა აქ ტოვებს სოციალურ სფეროს და სხვა განზომილებაში გადადის. დედინაცვალი ცდილობს, თავისი ღვიძლი შვილი, ასული წუთისოფლისა, შეუნაცვლოს წუთისოფლის გერს. საკვირველია, რომ მამა ჩუმი დასტურით მონაწილეობს ამ ბოროტეულ შენაცვლებაში. გერი, მართალია, დაიბადა ამ ქოხში, მაგრამ ეს ქოხი არ არის მისი ნამდვილი სახლი, მისი სახლი სხვაგან დგას, ის სასახლეა; სადედოფლოა გერი, მაგრამ დედინაცვლისგან დევნილია. სინამდვილეში მისი ნამდვილი სამშობლო მეფის სასახლეა. გერის ოქროსფერი თმა, რომელსაც ის დედაბრისათვის გაწეული სიკეთის წილ მოიპოვებს, ამის დასტური და ნიშანია. ოქროა მისი ნამდვილი ფერი, რომელიც გარკვეულ დრომდე დაფარული უნდა იყოს, რათა თავის დროზე გამობრწყინდეს. დედის გამოგზავნილი ძვირფასი შესამოსელი და ოქროს ქოში სადედოფლო შესამოსელია, რომლითაც ის შედის ეკლესიაში მომავალი ქორწილის დღის წინასწარსაუწყებლად.

გერს გზაში ეკარგება ქოში, რადგან ის ჩქარობს შინ დაბრუნებას, რომ არ გაცხადდეს მისი საიდუმლო, რადგან დედინაცვალი ჩასაფრებულია სახლში. მაგრამ ქოშის დაკარგვა ის აუცილებელი დაბრკოლებაა, რომელმაც მას სიკეთე უნდა მოუტანოს ისევე, როგორც – დედინაცვლის დავალებებმა. ასე რომ, დედინაცვალი თავისი ძნელი დავალებით ისეთივე შემწეა მისი, როგორც – დედის სული და კეთილი დედაბერი, რომე-

ლიც, შესაძლოა, მისი დედის განხორციელება იყოს. ყოველი მისი მეტოქე განწირულია დასამარცხებლად, რადგან ოქროს ქოში მხოლოდ მას ეკუთვნის და სხვას არავის დედამიწის ზურგზე. მთელს წუთისოფელში არ მოიძებნება ასული, რომელსაც მოერგებოდა ეს ქოში. ეთერისათვის განკუთვნილმა ოქროს ქოშმა შეიძლება მოიაროს ქვეყნიერება, მაგრამ ის კვლავ ეთერს დაუბრუნდება, რადგან მისი ცალი მასთან არის, როგორც დასაბამიერი ჯილდო. ყოველივე ამას მოკლებულია დედინაცვლის ასული, მას არა აქვს ბედი, ის ვერ უძლებს გამოცდას; მას იმსხვერპლებს განსაცდელი, რადგან ის არ არის ღვთის ბავშვი, ის წუთისოფლის ღვიძლი და მკვიდრი შვილია.

პირველი კონტურები გერის ბედისა მაშინ ისახება, როცა დედინაცვლისგან დევნილი ტყეში დედაბერთან ერთადერთი სწორი ურთიერთობის (სიტყვა-პასუხისა და საქციელის) გამოცდას, როგორც განსაცდელს, გაივლის. საიდან აქვს ობოლსა და გერს ამგვარი ქცევის გამოცდილება? ცხადია, ის თანდაყოლილია. კეთილშობილება, ჭეშმარიტად დედოფლური, უსაზღვრო სიკეთე დედის საშოთგანვე დაჰყვა მას. ის საჩუქარი, რომელსაც გერი დედაბრისგან იღებს, მას დამსახურებული აქვს თავისი მაღალი წარმოშობით – იგი სრულიად ბუნებრივად, ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე, იპოვებს მას. ეს მისი ბედი.

გერი გოგონა ზღაპრის მთავარი პერსონაჟია. ვაჟი, რომელიც მოძებნის და აირჩევს მას, მოკლებულია თავისთავადობას – მასზე არ არის შეჩერებული მოხრობელის ყურადღება. ის მხოლოდ საშუალებაა იმისათვის, რათა გერი ეწიოს თავის ბედს, დახსნილ იქნეს ამ დამცირებელი მდგომარეობიდან. უფლისწული (მისი მხსნელი, როგორც წესი, უფლისწულია) აუცილებლობით არის მოვლინებული გერის გადასარჩენად – მისი გადარჩენა ცაშია გადაწყვეტილი. გერი, ცოცხალთაგან მოძულეებული, თვით მშობელი მამისგანაც კი მიტოვებული, დედოფლის ღირსებად აღწევს.

აქა აქვს გამართლება და საზრისი გერების ზღაპარს, რომელიც გვიმხელს იმაზე მეტს, რასაც გერის სოციალური შინაარსი ინახავს.

იმ ვარიანტებშიც კი, სადაც გოგონა არ არის გერი, არამედ მხოლოდ ობოლია და არავინ აიძულებს მას ღირსების „დამამცირებელი“ სამსახურის გაწევას, იგი თავისი აღთქმით ასრულებს ასეთ სამსახურს. ის თავისი ნებით გადის შარავზაზე და გამგლელ-გამომგლელს თმას უხილავს დედ-მამის სულის საოხად, ღვთისადმი მიცემული აღთქმისამებრ. ასეთი ნებაყოფლობითი სამსახური არასოდეს რჩება საზღაურის გარეშე, თუმცა თავად მსახური არაფერს მოითხოვს სანაცვლოდ. ეს ისეთი სამსახურია, რომლისგანაც არაფერს გამოეღიან. დედოფალი, როგორც მეფე, ჩამოდის ტახტიდან და ემსახურება თავის ქვეშევრდომთ.

ეს არის ყველაზე მაღალი სამსახური, როცა უზენაესი უდაბლესის მსახური ხდება (ამის არქეტები განკაცების საიდუმლოშია). ზღაპარში ობლის შესრულებული სამსახური არ არის განპირობებული მისი დაბალი სოციალური მდგომარეობით. მისი მსახურება არაჩვეულებრივი წარმოშობისაა.

ეთერისთვის არ უნდა იყოს შემთხვევითი გერის სტატუსი. უნდა ვიფიქროთ, რომ სავარაუდო წიგნური ეთერის ეპიკურ ვინაობაში იქნებოდა რაღაც ისეთი ნიშანი, რომელიც სწორედ გერობას უნდა გამოეხატა. ჩვენ ამის მხოლოდ ვარაუდი შეიძლება გვექონდეს.

II. ეთერი-ტყიური

სულ სხვაა ეს ეთერი. იგი არაჩვეულებრივი წარმოშობისაა. იგი უდევოდ არის შობილი და გაზრდილი. მას დედა არ ჰყოლია.

ვისი შვილია იგი? არავისი. ის იბადება სასწაულებრივად, როგორც დიონისე ზევსის ბარძაყიდან. ამგვარად შობილი ეთერი განსხვავდება დედინაცვლის ხელით დევნილი და შევიწროებული გერი გოგონასაგან. გერი და ობოლი ქოხში არიან დაბადებულნი და ქოხში იზრდებიან (თუმცა ფარულ ბრწყინვალეობას ატარებენ), ქოხშივე აღმოაჩენს მას აბესალომი. არწივის (თუ დათვის) გაზრდილი ეთერი კი არათუ არ შობილა ქოხში, მისთვის უცხოა ადამიანთა საზოგადოება. მას არც უცნაურად მოპოვებული ბრწყინვალე სამოსელი და ოქროს ქოში აქვს. მისი დიდებულების ერთადერთი ნიშანი მისი ბუნებრივი თმაა. ეთერი ტყეშია გაზრდილი და ტყეშივე წააწყდება მას სანადიროდ გამოსული აბესალომი. ამრიგად, ეს ვარიანტი საგრძნობლად შეკუმშულია და, როგორც ზურაბ კიკნაძე დასძენს, გზა ეთერისა თავისი ადგილსამყოფლიდან მეფის სასახლემდე უკიდურესად შემოკლებულია.

ტყიური ეთერის სილამაზე პირველქმნილი, ბუნებრივი სილამაზეა, რისი ნიშანიც გრძელი თმებია – ეთერის ერთადერთი შესამოსელი. მას ესაჭიროება სხვაგვარი შემოსვა და აბესალომი შემოსავს კიდევ მას, შემოსავს, რათა შესაძლებელი გახდეს მისი სასახლეში შეყვანა. ამავე დროს, შესამოსელი აბესალომის ძღვენია, სასძლოსათვის, საქორწინო ნიშნად მირთმეული, ანალოგიურად დედისაგან ნაწყალობევი საჩუქრისა, როგორც მზითვისა.

სოციალურ დაპირისპირებას, რომელსაც გაზღაპრებულ ვარიანტებში ქმნის ეთერის წარმოშობა, ანუ დაპირისპირებას ქოხსა და სასახლეს შორის, ვარიანტთა ამ წრეში ენაცვლება დაპირისპირება ტყესა და სასახლეს შორის. თავისთავად ეს არის კერძო შემთხვევა ფუნდამენტური დაპირისპირებისა ბუნებასა და კულტურას შორის, რაც შეიძლება ღვთის ქმნილებასა და ადამიანის ქმნილებას შორის დაპირისპირებაში გადაიზარდოს. აქ ერთმანეთის პირისპირ დგანან არა მხოლოდ ვაჟი და

ქალი, არამედ არსებანი, რომლებიც ყოფიერების ორ განსხვავებულ სფეროს ეკუთვნიან.

ნიშანდობლივია, რომ საცოლის მოპოვება ტყეში ხდება: აბესალომს ეთერი მიჰყავს სასახლეში, როგორც ნანადირევი, მონადირეული. უნებრივად უღერს საქორწინო სიმღერა: “მოვდივართ, მოგვიხარია, მოგვყავს დედალი ხოხობი...” ეს, შესაძლებელია, აბესალომის სიმღერა ყოფილიყო, როგორც მონადირისა – მასში ერთიანდება მეფე და მონადირე. მონადირე ხომ, ჩვეულებრივ, იმაზე მნიშვნელოვანს მონადირებს, რისთვისაც სანადიროდ გადის (გავისხენოთ ფარნავაზის მიერ განძის აღმოჩენა, მირიან მეფის განსაცდელი თხოთის მთაზე).

მურმანი

“ეთერიანის“ სპეციფიკას, მის ინდივიდუალობას, როგორც თქმულებისა, ქმნის მურმანი. მის გარეშე აბესალომისა და ეთერის ამბავი ზღაპრად დარჩებოდა. მას გაჰყავს ზღაპრის სივრციდან ეთერი და აბესალომი, იგი უხსნის მათ გზას სხვა დასასრულისკენ. მურმანია, რომელიც ეშმაკის მანქანებით გარდაიქმნის თავს ჩვენ თვალწინ და გარდაქმნის აბესალომსაც, შეუცვლის ადგილს ეთერსაც. მურმანის ტიპი უნიკალურია ქართულ ფოლკლორში, მის გამო ეთერიც და აბესალომიც იძენენ უნიკალობას და ისინი ახალი, მოულოდნელი სახით წარმოგვიდგებიან. მათი ნამდვილი, საკუთრივი ცხოვრება მურმანის გამოჩენით იწყება. მურმანი არ არის უბრალო ანტაგონისტი, რომელიც ჯადოსნურ ზღაპარში გამოჩნდება ხოლმე მთავარი გმირის გზაზე. მას თავისი მკვეთრი ინდივიდუალობა, თავისი შინაგანი სამყარო, თავისი ცხოვრება, თავისი მიზანი აქვს, ის დამოუკიდებელი პერსონაჟია, ის თითქოს აბესალომის ყმაა, მაგრამ ეთერის “მოპოვების“ შემდეგ არც ყმას ჰგავს – ის სრულიად ავტონომიური ხდება თავის სამფლობელოში, სადაც აბესალომს ვერც კი მიესვლება.

მურმანი დედინაცვლის ასულის ერთგვარი ანალოგია: თუ ეთერის გვერდით არსებობს ცრუგმირი (ცრუეთერი), რომელსაც ეთერობას აკისრებენ, აბესალომსაც აღმოაჩნდება ცრუგმირი (ცრუაბესალომი) მურმანის სახით. ასეთი სიყვარული უჩვეულოა ზღაპრისთვის და, საზოგადოდ, ფოლკლორული პროზისათვის. ის გულისხმობს პიროვნებას, ინდივიდუალობას, რაც ასევე უცხოა ფოლკლორისთვის. მურმანი სიყვარულისათვის სულს მიჰყიდის ეშმაკს, მიჰყიდის იმას, რაც მისი ერთადერთი განუყოფელი საკუთრებაა. სულს გასცემს იმის სანაცვლოდ, რაც მას არ ეკუთვნის და კანონიერად ვერ მოიპოვებს. აქ პრობლემა იმდენად ზნეობრივი არ არის, რამდენადაც – ეგზისტენციალური. სიყვარულის საგნის მოსაპოვებლად მურმანი მზად არის, “სხვად“ იქცეს, “გარდასხვავდეს“, რადგან ისეთი, როგორიც ის “ამჟამად“ არის, ვერ დაეუფლება ეთერს.

ის უსათუოდ ეშმაკთან უნდა იყოს წილნაყარი, რომ შეუძლებელი შეძლოს: დაეპატრონოს იმას, რაც მას არ ეკუთვნის. ფეტივი მის ხელში ის მაგიური საშუალებაა, რომლითაც იგი სახეს უცვლის ეთერს, რათა თავისთვის, როგორც აწ უკვე ეშმაკეულისთვის, ხელმისაწვდომი გახადოს.

სავსებით სამართლიანად მიუთითებს ზ. კიენაძე, რომ შეუძლებელია, მურმანი-ყმა ეთერის ხელში ჩაგდებათ არ განიცდიდეს უპირატესობას უეთეროდ დარჩენილი აბესალომის მიმართ, უეთეროდ, რომელიც მისი სიცოცხლის მიზანი იყო. ეს უპირატესობაა, მაგრამ ეს უპირატესობა ეფემერულია. სული, რომლითაც ის ეთერის სიყვარულს მოიპოვებდა, გაყიდული აქვს და ვედარასოდეს დაიბრუნებს. მას აღარ გააჩნია ის უნარი, რომლითაც შესაძლებელია სიყვარული. როგორც აბესალომია ღვთის ფიცით სამუდამოდ შეკრული ეთერთან, ასე მურმანია სამუდამოდ შეკრული ეშმაკთან ფიცით. ამის შემდეგ მას არ უნდა უკვირდეს, რომ ეთერის დაუფლება არ შეეძლება. “შენი ბრალია, ეთერო, მზის ქონით ჩრდილში ბერება, შენ ამიკრძალე ის წესი, რაც ცოლ-ქმართ შეეფერება“, – წუხს მურმანი. ეთერი მისთვის მიუწვდომელია. მურმანი ცოცხლივ ჯოჯოხეთშია: წვაკვს სურვილი, მაგრამ ვერ ისრულებს საწადელს; ფლობს განძს და ვერც ფლობს, ვერ ტკბება მისი ქონებით, რადგან სული დაკარგული აქვს.

რა შერჩა მურმანს? ჰუბრისი, სიამპარტავნე. არ არის შემთხვევითი, რომ აბესალომ-მურმანის დიალოგში აბესალომი „ცათასწორად“ იწოდება ყმის მიერ (“რას ჰკითხულობ, ცათასწორო...“); ეს მეფური, აბესალომის ღირსების გამომხატველი, ნიშანია, რასაც მურმანი ვერ მიიტაცებს ისევე, როგორც ეშმაკი ვერ შესწვდება ცას. არსებობს ვარიანტი, სადაც აბესალომის საკუთარი სახელი „ცათასწორია“. მურმანმა იცის, რომ ცათასწორს ვერ გაუსწორდება და ეს არის მისი ბედისწერა; თუმცა მურმანი სხვა გზით ცდილობს ცათასწორთან გატოლებას. მისი “ბროლის ციხის“ აღწერილობა ამაზე მიგვანიშნებს, მაგრამ ეთერის დაუფლების გარეშე ის მეფობის მარადი მაძიებელი ან უზურპატორი იქნება (ამიტომ ვერ ეუფლება ინდოეთის ტახტს უნესტანოდ დარჩენილი ტარიელი). მურმანს აქვს ციხე, მაგრამ არ ჰყავს დედოფალი, რომელმაც ეს ციხე სამეფო სასახლედ უნდა აქციოს; თუმცა ტახტის დაუფლება არ არის მურმანის მიზანი – ის მიჯნურია, ანუ სიყვარულით შეპყრობილი, როგორც ტარიელი, რომელსაც ნესტანის გადაკარგვის შემდეგ აღარც გახსენებია თავისი კანონიერი უფლება სამეფოზე.

როგორც ზ. კიენაძე დასძენს, “ბროლის ციხის“ არსებობა ჰუბრისის უკიდურესი სახეა, უარესი, ვიდრე ამქვეყნიური სიუხერენის მიმართ ამპარტავნობა, და ჯანყის სამზადისია: (“კარგად იცი, ბროლის ციხე როგორ ცამდი მაღალია...“).

“ბროლის ციხის“ დახასიათება – “ცამდის მაღალი“, “ცას წვერი მიუბჯენია“, “წვერი ცამდის მაღალია“, “ცის წვერამდი ამიგია“ – მოწმობს მისი ამშენებლის ამპარტავნობას არა მხოლოდ თავისი სიუხერენის მიმართ, არამედ ჯანყსაც ცის წინააღმდეგ. “ბაბილონის გოდლის“ ამ მითოლოგემას ქართულ ფოლკლორში გამოძახილი აქვს: “ცამდის მაღალი“ ციხისა თუ კოშკის მაშენებელნი ღვთის რისხვას დაითევენ“ (კიკნაძე, 2008: 170).

მურმანის სახის გასააზრებლად ქართულ ფოლკლორისტიკაში გამოთქმულია ურთიერთსაპირისპირო მოსაზრებები, რაც თვით ამ პერსონაჟის წინააღმდეგობრივი ხასიათით არის განპირობებული. ტრადიციულად, თქმულების მრავალრიცხოვანი ვარიანტებიდან გამომდინარე, კოლექტიური ავტორი მურმანს ბოროტ არსებად მიიჩნევს; მისი სახე-სიმბოლო ეკალთან არის გაიგივებული და ქართულ მეტყველებაში ბოროტების, უკეთურობის გამომხატველ ფრაზეოლოგიზმად (“მურმანის ეკალი”) ჩამოყალიბდა. მურმანს უარყოფით, ბოროტ პერსონაჟად მიიჩნევდა ამ თქმულების ყველა მკვლევარი, თუმცა თეიმურაზ ქურდოვანიძემ მიუთითა, რომ ამ სახეში შეიძლება წარმოჩინდეს ორი საწყისი – ბოროტი და კეთილი; მაგრამ იქვე დასძენს, რომ თავად ხალხმა დაგმო მურმანი თავისი საყვარელი გმირების – აბესალომისა და ეთერის – ბედის ტრაგიკული დასასრულისათვის (ქურდოვანიძე, 1974: 84).

მურმანის სახის უკეთ გასაგებად მეტად საინტერესოა პროფესორ როსტომ ჩხეიძის ნაშრომი “მურმანის ტრაგედია”, რომელშიც მკვლევარმა დაბეჯითებით სცადა მურმანის სახის საუკუნეობით განმტკიცებული სტერეოტიპის რეაბილიტაცია, მისი გააზრება ღირსეულ პიროვნებად, რომელიც სიყვარულისათვის ტანჯული რაინდია, მიელტვის ამაღლებულ მიზანს და უფრო მეტიც – ფაუსტური გმირია. მართალია მურმანის სახის ამგვარად წარმოდგენისათვის საჭირო მასალას რ. ჩხეიძე დღემდე არსებულ ვარიანტებში ვერ პოულობს, მაგრამ, იზიარებს რა პავლე ინგოროყვას მოსაზრებას ხალხური “ეთერიანის” წიგნური წარმოშობის თაობაზე, ვარაუდობს, იქნებ იმ თავდაპირველ, “ელასიკურ რომანში ხალხური ვერსიებისათვის ნიშანდობლივი ტენდენცია – მურმანის დასახვა ბოროტებად – არ ყოფილა გამოკვეთილი?” (ჩხეიძე, 1995: 44). რ. ჩხეიძის წიგნზე დართულ რეცენზიაში (კიკნაძე, 1995: 73-80) პროფესორი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, რომ აქ “ვარაუდი ვარაუდზე შენდება” და სავსებით სამართლიანად მიუთითებს: “მისი (მურმანის – თ. შ.) ამბავი ჩვენ ერთადერთი წყაროდან – ხალხური ვერსიებიდან ვიცით და უფლება არ გვაქვს, არ გავითვალისწინოთ, როგორი განაჩენი გამოაქვს ტრაგედიის შემნახველს მურმანის მიმართ”. აქვე მკვლევარმა ეჭვი გამოთქვა მურმანისადმი ლიტერატურული “ეთერიანის” ავტორის განსხვავებული

განაჩენის თაობაზე. ეს, მართლაც, ძნელი დასაჯერებელია. თანაც, ვიდრე “ეთერიანის” ლიტერატურული პირველწყარო არ გაგვანჩია და თქმულების პერსონაჟთა სახეების საშენი მასალაც მარტოოდენ ხალხური ვერსიებიდან გვაქვს, ბუნებრივია, რაც უნდა გვეცოდებოდეს შეცდომილი და გაბოროტებული მურმანი, მის საქციელს გამართლება არ მოეძებნება, მისი აპოლოგია ამაო იქნება.

“ეთერიანის” გენეზისისა და ფოლკლორულ მასალებში მურმანის სახის გააზრების თაობაზე მეტად საინტერესოა ამ კლასიკური ეპოსის ცნობილი მკვლევრის – პროფესორ თეიმურაზ ქურდოვანიძის ნაშრომი, რომლის მიხედვითაც კიდევ ერთხელ დასტურდება, რომ “ეთერიანი” ფოლკლორული თქმულებაა და არა ლიტერატურული რომანი, ხოლო “მურმანს მართავს ორი გრძნობა – შური და მაინცდამაინც ეთერის სურვილი”. ასევე სავესებით გასაზიარებელია ზურაბ კიკნაძისეული მოსაზრება, რომ თუნდაც არსებულიყო ის სავარაუდო ლიტერატურული ნაწარმოები, რაკი მისი შექმნა შუა საუკუნეებშია სავარაუდებელი, აუცილებლად “ქრისტიანულ ზნეობრივ საფუძველს” დაეყრდნობოდა და ყოველად შეუძლებელი იქნებოდა, მურმანის მიერ სულის (ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით – დედის სულის) მიყიდვა ეშმაკისათვის სათანადოდ არ შეფასებულიყო. მურმანი ნამდვილად არ არის ის პიროვნება, ვინც სულს გაწირავს მოყვასისათვის; ეშმაკისათვის სულის მიყიდვა და ამ აქტის სისხლით განმტკიცება, რასაც რ. ჩხეიძე “თავდავიწყებული”, “თავგანწირული” სიყვარულით ხსნის და ამის გამო მურმანს გვიხატავს “ძღვევამოსილ” პიროვნებად, რომელიც “ამაღლებულ მიზანს” მიელტვის, პერსონაჟის ეგოისტური ზრახვების გამოვლინებაა, რისადმი მონურმა მორჩილებამაც გამოიწვია მისი დაცემა-დაღუპვა და ვერც იმას ეზიარა, რისთვისაც სული მიჰყიდა ეშმაკს; როგორც ზ. კიკნაძემ მიუთითა, “თუ სული დაიდუპა, როგორ იცოცხლებს სიყვარული? სული, რომელიც არის ღვთის ნაპერწკალი ადამიანში, ხოლო “ღმერთი არის სიყვარული?” მართლაც, “რა სარგებლობა აქვს ადამიანს, თუნდაც მთელი ქვეყანა შეიძინოს, თავისი სული კი დაკარგოს? ან რას გაიდებს ადამიანი თავისი სულის სანაცვლოდ?” (მათე, 16, 26)”. ვერაფერს! და ამ საბედისწერო ნაბიჯმა წარხოცა კიდევ მურმანის პიროვნული ღირსება; სიყვარული მას ვერ ამაღლებს, რადგანაც მპარავია, სხვათა სიყვარულის ქურდი, თვისტომის ცოლის მდომელია; ცრუობს, როცა აბესალომს ერთგულებას ეფიცება და ამდენგზისი ცოდვილისათვის შეუძლებელია სრულყოფილი სიყვარულის განცდა; აკი ვერც განიცადა, მიუწვდომელი დარჩა მისთვის ეთერი როგორც სიცოცხლეში, ისე – სიკვდილის შემდეგ.

ნაშრომს, რომლის სათაურიც (“მურმანის ტრაგედია”) გვამცნობს, რომ ეს გმირის ტრაგედიაა და ამიტომაც გვმართებს მისი შებრალება-გა-

გება, რ. ჩხეიძემ “ლიტერატურულ-ფოლკლორული ცდა” უწოდა. რაოდენ კეთილშობილურ მიზანსაც უნდა ისახავდეს ეს მცდელობა, ვფიქრობთ, მურმანის გამართლება შეუძლებელია, რადგანაც ეთერის (სიწმინდის) ხელში ჩასაგდებად მურმანი უწმინდურობისა და უკეთურების გზას დაადგა, დაარღვია უფლის მცნებები: იცრუა, იპარა, მოყვასის ცოლი ინდომა; მანამდე კი სულისაგან განიძარცვა, ეშმაკს შეეკრა და პირობაც სისხლით განამტკიცა. ერთი ღენხუმური ვარიანტის თანახმად, მურმანმა ეშმაკს დედის სული მიჰყიდა. ბრძენი შოთა რუსთაველი გვასწავლის: “უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან”, ასევეა უსულოდ დარჩენილი არსებაც; ეშმაკისაგან სულწაგვრილი მურმანი ბოროტი, შურიანი პიროვნებაა. მითოსური აზროვნების თანახმად, თუ ადამიანს სურს, რაიმეს მიადწიოს, კავშირი უნდა შეკრას ბუნებასთან, მის ღვთაებრივ ან დემონურ ძალასთან. მურმანმაც გააკეთა თავისი არჩევანი და მასში იმთავითვე (ისევე, როგორც ყველა ადამიანში) არსებული ორი საწყისიდან ბოროტების გზა ირჩია; იგი ანტიგმირის ყველა თვისებას ატარებს, რის გამოც მისადმი სიძულვილით არის გაუდენთილი საუკუნეებგამოვლილი თქმულების ყველა ვარიანტი. მიუხედავად იმისა, რომ მურმანის სახე სრულებით დასრულებულ-დახვეწილია და მისი სიბოროტე არანაირ ეჭვს არ იწვევს, ერთი რამ მაინც აღსანიშნავია: ზეპირსიტყვიერებაში უმეტესწილად ბოროტების მოტივირება არ ხდება; ბოროტი პერსონაჟი თავიდანვე ბოროტია, კეთილი კი – ყოველთვის კეთილი. გამონაკლისი ძალზე იშვიათია. მურმანის ურთულესი სახის შექმნაში ეს მოდელიც ბოლომდე ვერ ინარჩუნებს სიმტკიცეს. “ეთერიანის” არც ერთ ძირითად ვარიანტში მურმანი თავდაპირველად ბოროტად არ მოჩანს, ეთერის ნახვამდე იგი აბესალომის ერთგული მსახურია, თუმცა ერთგულების ტვირთი ბოლომდე ვერ ზიდა, ეშმაკს შეეკრა და სხვათა სიყვრული ჩაშალა. როგორც მკვლევარმა ჯონდო ბარდაველიძემ მიუთითა, “განსხვავებით სხვა ფოლკლორული ბოროტი პერსონაჟებისაგან, მურმანის ბოროტება მოტივირებულია”. ჭეშმარიტად ასეა, მაგრამ ქმედების მოტივირება, თუნდაც ეს მოტივი თავდავიწყებული სიყვარული იყოს, მურმანს არ ამართლებს და ვერ დავეთანხმებით ბატონ ჯონდო ბარდაველიძეს, რომ “ფინალით მურმანი ჩვეულებრივი უარყოფითი პერსონაჟიდან ტრაგიკულ პერსონაჟამდე მადლდება“ (ბარდაველიძე, 1969: 203-205). ამ ფინალითაც იგი სატრფოთა საფლავეებზე ამოსულ იასა და ვარდს ერთმანეთისაკენ სწრაფვაში უშლის ხელს და აგრძელებს იმავე ბოროტებას, რასაც სიცოცხლეში სჩადიოდა.

ქართულმა ფოლკლორულმა ტრადიციამ დიდი ხანია, მურმანს სწორი განაჩენი გამოუტანა, არც სიკვდილშია მისი ხსნა და, “თუ გონებით განვსჯით მურმანის არსს, კოლექტიური ავტორივით ვერ ვუთანაგრძ-

ნობთ ეშმაკისათვის სულმიყიდულ გმირს” (ქურდოვანიძე, 1997: 48). მიუხედავად მურმანისა და ეშმაკის სისხლით განმტკიცებული პირობისა, სატანური ძალა უძლური აღმოჩნდა, “მან მურმანის სული ჩაიგდო ხელში, ქორწილი კი ვერ ჩაფუშა. საბოლოოდ ქორწილმა გადაინაცვლა, ისეთ სამეფოში შევიდა, სადაც ეშმაკს აღარ შეუძლია შეღწევა. იმ სამეფოს ნიშნებია ია და ვარდი, წყარო და თასი – “აბესალომ და ეთერის” ფინალის აუცილებელი საგნები”. ამგვარი დასასრული კიდევ ერთი გამარჯვებაა კეთილისა ბოროტზე, რაც ქართული კლასიკური ფოლკლორის მსოფლგაგების ერთ-ერთი ნათელი გამოხატულებაა (კიკნაძე, 1995: 80).

აბესალომი

იმ საუბრის შემდეგ, რაც მურმანისგან აბესალომმა ეთერზე მოისმინა – მის ჯანმრთელობაზე, სილამაზესა და მიუწვდომლობაზე, რომ ეთერს ბროლის კოშკში დაუბრუნდა სილამაზე, რომელიც, საქორწილო ტახტზე მჯდომარეს, ფეტვმა დაუფარა – აბესალომი სნეულდება. ის არ ჰგავს ძველ აბესალომს, გაღაღებულს, სანადიროდ გასულს, ეთერის მომნადირებულს. აბესალომი აგზავნის მაცნეს ეთერთან და აბარებს, უთხრან, რომ სიყვარულისგან დასნეულდა. ის სნეულია მიჯნურობით, საწადელის მიუწვდომლობით. გამოსავალი, ხსნა, განკურნება კი ერთადერთია, რასაც ამ დროს ტრადიციული ეპოსი და ცხოვრება სთავაზობს სასომიხდილ მიჯნურს – სასურველის მოტაცება. მაგრამ “ეთერიანში“ ეს არ ხერხდება. ამით ეპოსი საბოლოოდ ემიჯნება ზღაპარს, სადაც გასაჭირში ჩავარდნილ გმირს მეყსეულად ევლინება შემწე. აბესალომს არ გამოუჩნდა შემწე, რომელიც მას მოატაცებინებდა ან თავად მოუტაცებდა ეთერს.

მიუხედავად იმისა, რომ აბესალომმა იცის ეთერის სამყოფელი, მას არ აქვს მისი დაბრუნების არანაირი შესაძლებლობა და უიმედოა. ნესტანი და ეთერი – ორივენი მიუდგომელ კოშკში არიან სასიძოს მოლოდინში გამოკეტილნი; ორივენი მოელიან მხსნელს. მართალია, ნესტანის წერილი იუწყება, რომ მას იმედი არა აქვს ამ წუთისოფელში ტარიელთან შეხვედრისა, მაგრამ ეპოსის ლოგიკით, იგი ტარიელმა უნდა იხსნას. ეს მის ბედშია ჩაწერილი. მაგრამ რა დღეშია ეთერი? ეთერიც ელის მხსნელს, მაგრამ მას, ვინც მხსნელი უნდა იყოს, არ ძალუძს მისი გამოსხნა მურმანის კოშკიდან.

ერთადერთი შემწე, ვინც უნდა შეწეოდა აბესალომს დაკარგული ეთერის დასაბრუნებლად, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიანიშნებს, სხვა ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო, თუ არა მურმანი. ის არის მისი ყმა, ქვეშევრდომი, ვეზირი. ვეზირმა უნდა უშველოს მას სიყვარულში, რადგან მეფის სიყვარული და ყველაფერი, რაც მას მოსდევს, როგორც შედეგი, სახელ-

მწიფობები მნიშვნელობის მოვლენებია და მაღლა დგას ვეზირის პირადულ ბედნიერებაზე, მაგრამ ვეზირი აბესალომისა არის მისი უბედურების მიზეზი. თუ ზღაპრის ერთ ვილაპარაკებთ, მურმანი აბესალომისთვის ცრუგმირია, რომელიც იტაცებს მთავარი გმირის მონაპოვარს და სურს, მისი პიროვნებაც მიითვისოს. მურმანი ანტიგმირია; ტრადიციული ეპოსის კუთხიდან თუ შევხედავთ მის საქციელს, ის სწადის იმის საწინააღმდეგოს, რასაც გმირი უნდა სწადიოდეს. გმირი უნდა ათავისუფლებდეს კოშიდან მზეთუნახავს, მურმანი კი ამწყვედევს მას. ტყვე მოელის მხსნელს და მხსნელიც თავის დროზე მოველინება მას. ეს გარდაუვალი წესია, მაგრამ “ეთერიანი” იმით არის განსაკუთრებული, რომ ის არღვევს ამ წესს: დატყვევებულ ეთერს არ ჰყავს გამომხსნელი, მეტიც: ის ნამდვილად არ მოელის მას. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მურმანმა ეშმაკის შემწეობით არა მხოლოდ ეთერი დაახიანა, არამედ – აბესალომიც; ეთერთან ერთად აბესალომს წაერთვა მხნეობაც, წაერთვა ის, რასაც რუსთაველი ერთ-ერთ პირობად უყენებს ჭეშმარიტ მიჯნურს: “დათმობა, მძლეოთა მებრძოლთა მძლეობა“. აბესალომი აღარც ის მიჯნურია, რომელსაც სიყვარულის ძალა აძლევს საგმირო აქტის ჩადენის სტიმულს; ის დაძაბუნებულია ხორციელად და სულიერად. ეს სიძაბუნე, შეიძლება ვიფიქროთ, ეშმა-ქაჯური ქმედების შედეგია, რადგან აბესალომი დაჰყვა, თუმცა თავისდა უნებურად, ეშმაკის ნებას, თავისი არჩევანით საშუალება მისცა ეშმაკს მისი ჯოჯოხეთური გეგმის განსახორციელებლად. „ვის გინდათ ქალი ეთერი?“ – სწორედ ამ სიტყვებს, რომლებიც აბათილებენ ტყვეში მიცემულ ერთგულების ფიცს, მოელოდა მისგან ეშმაკი; მართალია, აბესალომი არ არის ეშმაკის ტყვე, როგორც მურმანი, მაგრამ ის დასჯილია იმისათვის, რომ არ ეყო თმენა ეშმაკის განზრახვის ჩასაფუშავად. ეს იყო ჩავარდნა აბესალომის ნებაში. მურმანის ხელით შემოდის განსაცდელი აბესალომისთვის. განსაცდელის წინაშე დგას არა მხოლოდ მურმანი, რომელსაც, როგორც თავისუფალი ნების მატარებელს, შეეძლო, უარი ეთქვა ეშმაკის რჩევაზე, არამედ აბესალომიც, რომელსაც ასევე შეეძლო არ დაეთმო ეთერი. მაგრამ აბესალომი თმობს ეთერს, განსაცდელში მარცხდება იგი და ამის გამო ტყვეში წარმოთქმული ის ფიცი დამოკლეს მახვილივით დაღერებულია მის თავზე. აბესალომს არა ჰყავს ავთანდილი, მაგრამ მას ჰყავს მარეხი, რომელიც ასმათობას უწევს მას; მაგრამ ასმათი უძღურია ავთანდილის გარეშე. ასევე უძღურია მარეხიც, მაგრამ მას არ შეიძლება ჰქონდეს ვინმეს იმედი. რა შეუძლია მარეხს? მას მხოლოდ ის შეუძლია, რასაც იგი სწადის აბესალომისთვის: მას მხოლოდ მიაქვს მისი სიყვარულის ამბავი ეთერთან (კიკნაძე, 2008: 172).

3.6. ესქატოლოგიური შეხვედრა. აბესალომი და ეთერი შეხვედნენ ერთმანეთს, მაგრამ ეს შეხვედრა არ ჰგავს სამიჯნურო შეხვედრას. აბესალომი განწირულია, ეთერის ნახვა ვერ განკურნავს მას. მარისი (მარიამი) მიმართავს აბესალომს: “– ძმაო, მოვიდა ეთერი, თუღა გაქ თვალში ნათელი!” მომაკვდავი პასუხობს: “– მოვიდეს, თუღა მოვიდა, არა მაქვს თვალში ნათელი“. როგორც ზ. კიკნაძე დასძენს, ეთერის შუქმაც, ერთ დროს მუხის ფულუროდან რომ ანათებდა, ვერ იხსნა აბესალომი. ისიც ჩანს, რომ ხსნას აბესალომი საჭიროებს, არა – ეთერი. რა შეიძლება ითქვას ამ დამასრულებელ ეპიზოდზე? ეთერი ბრუნდება აბესალომთან, მაგრამ აბესალომი კვდება. სიცოცხლეში შეუყრელნი სიკვდილში შეეყრებიან ერთმანეთს. რატომ ხდება ეს? ნუთუ ისე ღრმად შეაღწია ეშმაკის მანქანებმა ადამიანის ყოფაში, რომ სიყვარული უძღური აღმოჩნდა მის წინაშე და ვერ მკვიდრდება წუთისოფელში? ეს თითქოს ასეც უნდა მომხდარიყო – რადგან “ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 იოან. 5: 19). ეთერის დაბრუნება, რომელიც მხოლოდ შენაცვლდებაა მისი ხსნისა, არაფერს ცვლის აბესალომის ტრაგიკულ ბედში. როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, ეთერი კი არ უნდა დაბრუნებულიყო, არამედ უნდა გამოხსნილიყო; უნდა გამოჩენილიყო გმირი, პიროვნება, რომელიც ჩაიდენდა ამ აქტს, დაამხოდა ბოროტებას. მხოლოდ ეს აქტი ხსნისა, ნებელობითი აქტი, გაარღვევდა წუთისოფლის საზღვრებს და გაიყვანდა ყოფიერებას აბსოლუტურ დასასრულში. ის ესქატოლოგიური ჟამის გმირი, რომლისგანაც მოელის ხსნას არა მხოლოდ წუთისოფლის ტყვე ეთერი, არამედ მთელი ყოფიერება, აკლია “ეთერიანს“. ის, ვისაც უნდა ეკისრა ეს ამოცანა, სნეულია და მისი სნეულება, პირველ რიგში, ნების სნეულებაა. ხსნა არ არსებობს თავისუფალი ნების გარეშე. მართალია, ტარიელი უავთანდილოდ ვერ მიაღწევდა საწადელს, მაგრამ ავთანდილიც უძღური იქნებოდა, რომ არა ტარიელის ნება, გათავისუფლებულიყო სატანის საკრველთაგან. ამოდ არ არის ნათქვამი პოემის პროლოგში: “შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა, მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილდე გასატანისა“. ავთანდილს არ შეეძლო ტარიელისთვის ქვაბში მიეგვარა ნესტანი, ეს არ იქნებოდა ხსნა. ნესტანის გამოხსნაში ტარიელის ნება და ხელი აუცილებელი იყო. ტარიელის ხსნა და ნესტანის გამოხსნა ერთდროულად უნდა მომხდარიყო. ისინი პარალელური აქტებია (კიკნაძე, 2008: 173).

თითქოს “ეთერიანის“ დასასრული ტრაგიკულია. სიყვარული ამქვეყნად მარცხდება, მაგრამ მისი მეუფება გააღწევს ამ წუთისოფლის მიღმა, სადაც ხდება გაყრილთა შეერთება. ამის ნიშანი მათ საფლავეებზე ამოსული ია და ვარდია. ამოდის მათ შორის ეკალიც, ეშმაკის მოქმედების

ნიშნად, მაგრამ გაივლის ვინმე გამგელები და ამოძირკვავს ეკალს. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ეშმაკის მანქანება ჩაფუშულია. ამგვარი ფინალი “ეთერიანში“ ზღაპრის უარყოფაა. “ეთერიანის“ საკუთრივი ამბავი ქორწილიდან იწყება, რაც ზღაპრისთვის დასასრულია. მაგრამ რაც ზღაპრის დასასრულია, ის დრამის დასაწყისია, რომელიც მთავრდება სიკვდილით, ანუ წუთისოფლის წესით. ზღაპარში კი წუთისოფლის წესი გაუქმებულია. რა ხდება “ეთერიანის“ ქორწილზე, რომელიც ზღაპრის ესქატოლოგიური ქორწილის ყოფითი სახეა? მურმანის სახით ზღაპრის ცრუმირი აღდგა თითქოს სასჯელიდან და კვლავ დაისაკუთრა ნამდვილი გმირის მონაპოვარი. აქ იმარჯვებს, მაგრამ დროებით, ის, ვინც ზღაპრის ბოლოს მხილებულია, როგორც ანტიგმირი. ის ჩაშლის ნამდვილ ქორწილს და ეკლის სახით ჩადგება მეფესა და სძალს შორის. ეშმაკი, კაცობრიობის მტერი, ანგრევს აშენებულს ისევ და ისევ ადამიანის ხელით. ის გამოჩნდება ზღაპრის ბოლოს და უკან დაატრიალებს ყველაფერს. კვლავ წვალება, წუხილი, სინაკლულე, რაც, როგორც ვიცით, იწვევს გმირის გასვლას სახლიდან, მის გადაკარგვას. ეთერი კვლავ მოსაპოვებელია, ის კვლავ ამ წუთისოფლის ეშმაკულ კოშკშია გამოკეტილი. ეშმაკი, რომელთანაც მურმანმა ხელშეკრულება დადო, ქორწილის მტერია; ის ხელს უშლის ახალი ცისა და ახალი მიწის შექმნას, მას სურს სამარადისოდ გაგრძელდეს დაცემული სოფლის ჟამთა დინება. წუთისოფელში ის უდარაჯებს ყოველ მურმანს და უცდის შესაფერ ჟამს, რომ გამოიყენოს იგი თავისი მიზნის მისაღწევად. ეშმაკს სურს ადამიანის სულის ხელში ჩაგდება, მაგრამ უფრო მეტად მას სურს, რომ ჩაიფუშოს საბოლოო ქორწილი და სამუდამოდ გაყაროს ერთმანეთს მეფე და სძალი; მაგრამ საბოლოოდ ეშმაკი უძლური გამოდგა. მან მხოლოდ მურმანის სული ჩაიგდო ხელში, ქორწილი კი ვერ ჩაფუშა. ქორწილი დაუსხლტა მას ხელიდან და იმ სამეფოში გადაინაცვლა, სადაც ეშმაკს აღარ ძალუძს შეღწევა. იმ სამეფოს ნიშნები ია და ვარდია, სხვადასხვა ჟამის ყვავილნი, ამიერიდან მარადისობაში განუყოფელნი (ეკალი მათ შორის ეგემერულია, მას აქვე ამოძირკვავს ყოველი გამგელები), და წაყრო ოქროს თასითურთ – სიმბოლო მათი შენდობისა (კიკნაძე, 2008: 173-174).

“ეთერიანის“ ლიტერატურული გენეზისის თაობაზე ზ. კიკნაძე ასკვნის: “... “ეთერიანი“, თუკი ის მართლაც ლიტერატურული წარმომავლობისაა, “ვეფხისტყაოსანს“ წინ უნდა უსწრებდეს, თუმცა, იმავე ეპოქაში უნდა იყოს შექმნილი. “ვეფხისტყაოსანი“ მკვლევარს მიაჩნია “ეთერიანის“ რეპლიკად, იმის საჩვენებლად, რომ არსებობს ხსნა, რომ არათუ ბროლის კოშკი, არამედ ქაჯეთის ციხის ძლევაც შესაძლებელია, რად-

გან არსებობს ამქვეყნად, ამ დაცემულ წუთისოფელში, მეგობრობა, სიყვარული, ერთგულება. “ეთერიანის“ სამი პერსონაჟი “ვეფხისტყაოსანში“ პოულობს თავიანთ შესატყვისებს: აბესალომი – ტარიელში, ეთერი – ნესტანში, მარეხი – ასმათში, ბროლის ციხე – ქაჯეთის ციხეში. ავთანდილის ადგილი “ეთერიანში“ ცარიელია. და ეს არის სწორედ “ეთერიანის“ ტრაგედიის მიზეზი. “ვეფხისტყაოსანი“ ავთანდილის გამოჩენით ძღვეს ამ ტრაგედიის შესაძლებლობას” (კიკნაძე, 2008: 174-175).

მაინც როგორია “ეთერიანის” გენეზისი? მიუხედავად ეპოსის თაობაზე გამოთქმული მრავალრიცხოვანი მოსაზრებისა, ამ კითხვაზე პასუხს, ჩვენი აზრით, ფინალი იძლევა. “ეთერიანის” მრავალრიცხოვან ვარიანტთაგან არცერთში ჩანს, შეასრულა თუ არა მურმანმა აბესალომის დავალება – მიიტანა თუ არა უკვდავების წყალი. არ ჩანს იმიტომ, რომ მთქმელთა არცერთ თაობას აინტერესებს ეს. რატომ? “ეთერიანი” რომ ზღაპარი ყოფილიყო, უკვდავების წყალს დანიშნულებისამებრ გამოიყენებდა მურმანი და სასურველ ქალს გააცოცხლებდა. მაგრამ ასე არ ხდება იმიტომ, რომ “ეთერიანი” გენეზისით მითოსია, მითოსი კი, როგორც ვიცით, ყველაზე გულმართალი ნარატივია, მასში მიცვალებულის გაცოცხლება არ ხდება. თუ ყველაფერს ამგვარად მოვიაზრებთ, ქართული ზეპირსიტყვიერების ამ უკვდავი ძეგლის თავდაპირველი ბირთვი ტყიური ეთერის სიუჟეტში უნდა ვეძიოთ, რომლის თანახმადაც, ის მამაკაცის ბარძაყშია ჩასახული და უძველესი ტოტემი დათვი თუ არწივი ზრდის. “ეთერიანი”, როგორც რომანტიკული ეპოსი, მიხეილ ჩიქოვანის მოსაზრებით, ძირითადად შუა საუკუნეების კლასიკური პერიოდის ქმნილებაა; იგი საბოლოოდ უნდა ჩამოყალიბებულიყო X-XI საუკუნეებში (ჩიქოვანი, 1954: 9).

“ეთერიანს”, “ამირანიანთან” ერთად, საპატიო ადგილი უჭირავს მრავალსაუკუნოვან ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. მასში უდიდესი ოსტატობით არის ჩამოქანდაკებული მარადიული, უჭკნობი სიყვარულით გამსჭვალული ქალ-ვაჟის – აბესალომისა და ეთერის – და დემონური მურმანის სახეები. თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი ხალხის მხატვრულმა აზროვნებამ და მისმა ვერბალურმა გამოხატულებამ უმაღლეს დონეს მიაღწია ამ უკვდავ ეპიკურ თქმულებაში, რომელიც თავისი მნიშვნელობით სცილდება ქართული ფოლკლორის ფარგლებს და ზოგადკაცობრიულ მნიშვნელობას იძენს.

§4. სოციალურ-ეგზისტენციალური ეპოსი („არსენას ლექსი“)

4.1. ტექსტოლოგიური პრობლემა და კვლევის ისტორია. “არსენას ლექსი“, რომელშიც აღწერილია XIX საუკუნის ოცდაათიანი წლების მძაფრი ეროვნულ-სოციალური და პოლიტიკური ვითარება, ქართული ხალხური ეპიკური შემოქმედების გვიანდელი ნაყოფია. იგი XIX საუკუნის მეორე ნახევარშია შექმნილი. მისი მთავარი გმირი რეალური პიროვნებაა, ცნობილია მისი დაბადების (1797), “გაყაჩაღების” (1823) და სიკვდილის (1842) თარიღები. მიუხედავად ამისა, “არსენას ლექსის“ მთავარი პერსონაჟი ტრადიციული ეპიკური გმირის ყველა ნიშანს ატარებს.

არსენას “ლექსი“ ანონიმურია, თუმცა მის ავტორობას ზოგი რაჭველ (სოფელი სევა) მესტვირე ანდრია ნადირაძეს მიაწერს, ზოგი – ქართლელ გიორგი ქებაძეს, ზოგი – ვინმე მესტვირე ბლიაძეს; ზაქარია ჭიჭინაძის ცნობით, ლექსი პირველად გამოუთქვამს რაჭველ სამსონ სხირტლაძეს, “რომელმაც არც წერა-კითხვა იცოდა და არც არსენა უნახავს ოდესმე თვალთო” (ჭიჭინაძე, 1924: 129); თუმცა, ტექსტიდან (მარტყოფის დღეობის ეპიზოდი) აშკარად ჩანს, რომ მელექსე თვითმხილველია იქ დატრიალებული ამბისა და არსენაც უნახავს. ყოველ შემთხვევაში, იმის თქმა დანამდვილებით შეგვიძლია, რომ ავტორი მესტვირეა, იმ ჯგუფის წარმომადგენელია, რომლებიც მთელ საქართველოში ავრცელებდნენ “შიარსიტყვას“ უკვე ლეგენდად ქცეულ კეთილშობილ ყაჩაღზე, ტრაგიკულად რომ დაასრულა თავისი ცხოვრება. “არსენას ლექსი“ მესტვირეთა რეპერტუარის აუცილებელ ნაწილს შეადგენდა, მას ასრულებდნენ რელიგიურ თუ სახალხო დღესასწაულებზე, თავყრილობებზე სოფლად თუ ქალაქად.

ცალკეული ლექსები არსენა ოქელაშვილზე მისსავე სიცოცხლეში ყოფილა შეთხზული და გავრცელებული და ძალზე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ხალხში; ლექსი ხალხის ქომაგ არსენაზე 1841-1844 წლებში უნდა შექმნილიყო.

პირველი წერილობითი ცნობა არსენაზე გამოაქვეყნა გერმანელმა მეცნიერმა ა. ჰაქსტჰაუზენმა (1792-1866), რომელმაც საქართველოში იმოგზაურა არსენას სიკვდილიდან ერთი წლის შემდეგ – 1843 წელს. მას მოუსმენია გმირის შესახებ, ჩაუწერია და გამოუქვეყნებია 1857 წელს (მაცაბერიძე, 1976: 149). ამ ჩანაწერიდან არ ჩანს, რომ იმ დროისათვის (1843 წელი) არსენას თავგადასავალი გალექსილი ყოფილიყო (ბუნებრივია, ისიც შესაძლებელია, რომ ჰაქსტჰაუზენი ვერ შეხვდა ლექსითი ნაწილების მცოდნეებს).

“არსენას ლექსის“ პირველი და მეორე პუბლიკაციები ეკუთვნის ნიკოლოზ ყიფიანს (1847-1905), რომელმაც სხვადასხვა ვარიანტის საფუძველზე შეადგინა ერთი შერწყმული ტექსტი და ილიას „კაკო ყაჩაღთან“ ერთად ცალკე წიგნად დაბეჭდა 1872 წელს.

ის ტექსტი, ანუ მესამე ბეჭდური გამოცემა “არსენას ლექსისა“, რომელიც დღემდე იბეჭდება, პეტრე უმიკაშვილის ხელიდან არის გამოსული და პირველად გამოქვეყნდა 1874 წელს. მან გამოკვეთა ეპოსის საბოლოო სახე, გაამთლიანა მის ხელთ არსებული 17 ხელნაწერი ვარიანტი, რომლებიც ერთმანეთთან დაუკავშირებლად სრულდებოდა მესტვირეთა მიერ. უმიკაშვილის არქივში დაცულია ეპიზოდები, რომლებიც მას არ გამოუყენებია “არსენას ლექსის“ ასაგებად; მიუხედავად ამისა, პეტრე უმიკაშვილისეული გამთლიანება არსენა ყაჩაღის გარშემო არსებული ცალკეული ლექსებისა მეტნაკლებად ამომწურავია და დღემდე ინარჩუნებს როგორც მხატვრულ, ისე ინფორმაციულ მნიშვნელობას. მის შემდეგ არავის უცდია შევსება “არსენას ლექსისა“ ან უმიკაშვილის მიერ გამოყენებული მასალის სხვაგვარად განლაგება. პ. უმიკაშვილისეული ტექსტი ოპტიმალურია: თითოეული ეპიზოდი მასში პოულობს თავის ერთადერთ კუთვნილ ადგილს; თუმცა, მესტვირეთა რეპერტუარი არასოდეს მოიცავდა ყველა არსებული ეპიზოდისგან შემდგარ ერთ მთლიან ტექსტს. ამასთან დაკავშირებით სავსებით გასაზიარებელია მკვლევარ გურამ ბარნოვის თვალსაზრისი, რომელიც მან ამგვარად ჩამოაყალიბა: “არსენას ლექსი“ არ წარმოადგენს სხვადასხვა ეპიზოდების მექანიკურ გადაბმას. იგი თავიდანვე გააზრებული უნდა ყოფილიყო, როგორც ეპიკური ტილო, მთლიანი ისტორია სახალხო გმირისა. ვფიქრობ, სწორედ ამან განაპირობა რეკონსტრუქციის წარმატება“ (ბარნოვი, 1989: 24). საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში, პ. უმიკაშვილის კოლექციაში, დაცულია “არსენას ლექსის“ ერთი ტექსტი, როგორც ჩანს, პირველი (ან ერთ-ერთი) ცდა არსებული ვარიანტების გამთლიანებისა, რომელიც პეტრე უმიკაშვილს არ გამოუქვეყნებია (კიკნაძე, 2008: 177).

არსენა ოძელაშვილი რეალური პიროვნებაა და, ბუნებრივია, მისი სამოქმედო ასპარეზიც რეალურ სივრცეშია გაშლილი – ეს არის აღმოსავლეთი საქართველო, მისი თითქმის ყოველი მხარე, რაზედაც მიგვანიშნებს “არსენას ლექსის“ ტოპონიმების უჩვეულო სიუხვე: თრიალეთი, მარაბდა, კოდა, თელეთი, კუმისი, სომხითი, თბილისი (“ქალაქი“), აღმასის წყალი, შირაქი, თავფარაენის ტბა, გომარეთი, ქიზიყი – ბოდბისხევი, მარტყოფი, დიღომი, მცხეთა, მუხათგვერდი, ზემო ქართლი, ახალციხე; საქართველოს ფარგლებს გარეთ: ყაზახი (აზერბაიჯანში). არსენას ამბავში მონაწილეობენ და უბრალოდ ნახსენები არიან სხვადასხვა ეროვნ-

ნების წარმომადგენლები, რაც კარგად ასახავს იმდროინდელი საქართველოს ეთნიკურ-დემოგრაფიულ სურათს.

როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, “არსენას ლექსში” სჭკვივის ქრისტიანული სული, გამგები და მიმტვევებელი ყოველი ადამიანური ცოდვისა. ხშირი ხსენება ღვთის სახელისა, მირონის მადლისა, პირჯვრისა, დალოცვის სიტყვებისა “არსენას ლექსში” არც შემთხვევითია, არც უბრალოდ სიტყვის მასალაა, არც მხოლოდ ჩვეულება ან ტრადიციაა, არც ე. წ. ხარკია ეპოქისადმი. ეს რეალები ლექსის ორგანული ნაწილია, რომელიც განსაზღვრავს მთავარი გმირის ხასიათს, როგორც დაც სურს, იგი დაინახოს მესტვირემ, რომელიც თავის სიმღერას, ძველი რაფსოდების მსგავსად, უზენაესის ხსენებით იწყებს: “შაირსიტყვითა მესტვირემ ღმერთი მაღალი ახსენა“... ღვთის სახელის ხსენებით იწყება და სასუფევლის ნათლის ხსენებით მთავრდება “არსენას ლექსი” (“იქ ნათელი დაადგესა“). ეს, პირველ რიგში, მესტვირეთა რელიგიურობის, მათი ქრისტიანული მრწამსის გამოხატულებაა. ძნელია მოიძებნოს ხალხური ნაწარმოები, რომელიც ისე მდიდარი იყოს ქრისტიანული ლექსიკით, როგორც “არსენას ლექსია“. ესოდენ მცირე სივრცეზე ღმერთისა და სხვა სიწმიდეთა (მირონი, ნათლობა, სეფისკვერი, წირვა, პირჯვარი, მადლი, აღდგომა, ღვთისმშობელი...) და გამოთქმათა ხსენება განსაკუთრებულ ნათელს ჰფენს ტექსტს, რომლის მთავარი თემა თვით მის შემქმნელთათვის სრულებითაც არ არის რელიგიური – ის არსენას საგმირო საქმეებს გადმოგვცემს. განსხვავებით სხვა საგმირო ლექსებისაგან, თუნდაც ამირანის მითოლოგიური ეპოსისაგან, “არსენას ლექსში” დატრიალებული სული გვაგრძნობინებს მის მკითხველთ, რომ ქრისტიანულ ქვეყანაში ვიმყოფებით (მესტვირე ყოველნაირად აძლიერებს ამ განცდას) და არა სადღაც რელიგიურად გაურკვეველ სამყაროში” (კიკნაძე, 2008: 178).

“არსენას ლექსში” გადმოცემულ სიუჟეტს, მიუხედავად მისი გენეზისისა, მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე ტრადიციული ხალხური ეპოსის ქარგაზე განიხილავს, რამდენაც არსენას გმირული ბიოგრაფია ტრადიციული ეპიკური გმირის თავგადასავლის კალაპოტში მიედინება. მასში გვხვდება ტიპურად იგივე ეპიზოდები, იგივე “ზღურბლები“, რომლებიც გაიარა და გადალახა ამირანმა. არსენა გარდაუვალი აუცილებლობით გაივლის მათ, თუმცა იგი ისტორიულ დროში ცხოვჯკლრობს და მოქმედებს.

“ამირანიანსა“ და “არსენას ლექსს“ შორის სიახლოვე პირველად მკვლევარმა ანტონ ხინთიბიძემ შენიშნა, თუმცა ავტორი ავლებს მხოლოდ ზოგად პარალელს, ერთი მხრივ, ბოროტებისა და, მეორე მხრივ, უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლებში. საგულისხმოა ა. ხინთიბიძისეული დასკვნა: “არსენას ლექსი“ შორსაა მითური გარემოსაგან, ამიტომ

გმირის ცხოვრება რეალისტურად არის ასახული, მაგრამ “ამირანისა” და “არსენას ლექსის” ამ ადგილების პლასტიკურ-პოეტური შტრიხები მაინც ერთიმეორეს ემთხვევა. აქაც აშკარად ჩანს “ამირანის” გავლენა “არსენას ლექსზე” (ხინთიბიძე, 1968: 87-90).

4.2. ძირითადი ეპიზოდები. როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, მსგავსება “ამირანიანსა” და “არსენას ლექსს” შორის უფრო მეტია და ღრმა, ვიდრე – პლასტიკურ-პოეტური. ის სიღრმისეულია, რასაც მათი სტრუქტურა ააშკარავებს. საერთო აგებულება (ეპიზოდთა თანამიმდევრობის სახით) ამხელს მათ სიღრმისეულ იდენტურობას, რომელიც ტიპოლოგიურიც არის და გენეტიკურიც, რამდენადაც ისინი ერთი საერთო ტრადიციის კუთვნილებია. “არსენას ლექსზე” გაცილებით ადრინდელი, შეიძლება ითქვას, მისთვის არქეტიპული “ამირანიანის” გავლენა მხოლოდ ამგვარად უნდა იქნეს გაგებული. “არსენას ლექსი” და “ამირანიანი” ერთ ეპიკურ კალაპოტში (ტრადიციაში), თუმცა რადიკალურად განსხვავებულ სოციალურ შრეებში მიედინებიან”. აქედან გამომდინარე, ზურაბ კიკნაძე “არსენას ლექსში” “ამირანიანის” ანალოგიურ ეპიზოდებს ხედავს და გამოყოფს სამ შრეს (კიკნაძე, 2008: 179-195):

1. **მითოლოგიური:** გმირის აღზევება და დაცემა, ჯანყი, ჰუბრისი;
2. **სოციალური:** სამართალი-უსამართლობა, წინააღმდეგობა, შეურიგებლობა, კრიზისი სოციალურ ნიადაგზე;
3. **ეგზისტენციალური:** პიროვნების ბედი, კრიზისი პიროვნულ ნიადაგზე.

სამივე შრე მეტ-ნაკლებად „ლექსის“ ყველა ძირითად ეპიზოდში იკითხება. მივევით “არსენას ლექსის” ძირითადი ეპიზოდების ზ. კიკნაძისეულ გააზრებას:

I. ეპიკური გმირის წარმოშობა სასწაულებრივი უნდა იყოს. არსენას „შაირსიტყვის“ ვარიანტებს შორის არ იპოვება ტექსტი, რომელიც გვამცნობდეს მისი არათუ სასწაულებრივი, არამედ საერთოდ დაბადების ამბავს, მაგრამ არსენას წარმოშობა მაინც არაჩვეულებრივია. არ არის შემთხვევითი, რომ მესტვირეები არ გადმოგვცემენ მისი მშობლების ვინაობას, თითქოს ისინი არც არსებულან. ლექსები არსენა ოძელაშვილზე ცხელ კვალზევე იქმნებოდა და შეუძლებელია, მისი დედ-მამის სახელები დროის ესოდენ მცირე მანძილზე დავიწყებას მისცემოდა. აქ საქმე უნდა გვექონდეს მშობელთა ვინაობის პრინციპულ უცნობობასთან, რაც ეპიკური ტრადიციაა. თავის წრეში, თავის სოციალურ გარემოცვაში ის არის უდღემამო, უნათესაო, უოჯახო. მშობელთა უხსენებლობა მით უფრო ნიშანდობლივია, რომ “არსენას ლექსში” მონაწილე პირები სავსე-

ბით რეალური არიან და თავიანთი ნამდვილი გვარ-სახელებით იხსენიებიან (ზაალ ბარათაშვილი, სუმბათოვი, მაკაროვი...). არსენას ობლობა არსებითია, ეს მისი, როგორც ეპიკური გმირის, დასაბამიერი განსაზღვრულობაა; ობლობა ნიშანია მისი გამორჩეულობისა საზოგადოებაში, სადაც ის თითქოს ღვთისაგან არის მოვლენილი. “არსენას ლექსის” ერთ-ერთი ვარიანტი გვამცნობს: “რომ დაიბადა არსენა, პირველად ღმერთი ახსენა...” ეს ლაკონური “შაირსიტყვა“, ზ. კიკნაძის აზრით, ამავე დროს გმირის მაღალ წარმოშობაზე მიუთითებს, მის სასწაულებრივ შობაზეც და იმაზეც, რომ მისი ნათლია უფალია, რომლის სახელი შობიდანვე დაჰყვა მის ბაგეებს, როგორც ამირანს – ოქროს კბილი და ფიზიკური ძალა. მაგრამ რეალობა არსენას შესახებ სრულიად საწინააღმდეგოს მეტყველებს: “არსენა მედუქნე იყო...” (იხ. დამატება I). არ გვაქვს საფუძველი, რომ ამ ცნობას ეჭვით მოვეკიდოთ, თუმცა იგი ვერ ეგუება ჯერ მესტვირეთა და მერე ჩვენს წარმოდგენას მის ჰეროიკულ პიროვნებაზე.

II. ბალათურული ზრდა (ბობოქარი ბავშვობა). გმირის ფიზიკური ძალის ამოფრქვევა ადრეული ასაკიდანვე იწყება: ამირანი აკვანშივე იჩენს თავის თანდაყოლილ ძალას, რომელიც ნათლიამ დაანათლა მას. მაგრამ ეს არ არის საკუთრივ გმირობის აქტი, არამედ ძალის მხოლოდ პირველჩენაა. პ. უმიკაშვილის “ლექსში“ არსენა ამგვარად იჩენს თავს: “რომ შეიქნა თექვსმეტი წლის, მთა და ბარი შეაჯერა...” მაგრამ სხვა ვარიანტებში, რომლებიც პ. უმიკაშვილს არ გამოუყენებია, ასაკი საგრძნობლად დაწეულია: “თორმეტი წლის რომ შეიქნა, უღვაშებმა დაიმშვენა...” სხვა ფრაგმენტში კიდევ უფრო დაიწვეს მისი გამორჩენის ასაკი და ზღაპრულ-მითოსურში გადადის:

შვიდი წლისა რომ შეიქნა, ცხენხედნა დაუწესესა,
ისე ფანტამს თავადებსა, ვითა ბორა წიწილებსა...

(კიკნაძე, 2008: 181)

არსენას გამოჩენა სასწაულებრივ-მოულოდნელია, აუხსნელია მისი ბალათურული ზრდის, სახეცვლილების მიზეზი:

მთელი ქვეყანა გაჰკვირდა: არსენა რამ დაასქელა.
საცა ცხენი გაააჭენა, კლდეზე მტვერი ააყენა...

(კიკნაძე, 2008: 181)

ეს ის ზღურბლია, საიდანაც იწყება მისი ბალათურული საქმიანობა; იგრძნობა, რომ „უერთოდ არ დაიხარჯვის“ მისი ენერგია, რომელიც აწვევა მას, რათა გაიყვანოს იგი გარეთ – ასპარეზზე.

III. ქალის მოტაცება. ტრადიციულ ეპოსში ამ ქმედებას წინ უსწრებს გმირის ძირითადი ღვაწლი, რომლითაც ის გმირობს – ეს არის ბრძოლა ბოროტ ძალებთან. „არსენას ლექსში“ კი ქალის მოტაცებით იწყება გმი-

რის საქმენი საგმირონი, თუმცა წინა ეპიზოდი (ფიზიკური ძალის პირველენა) დასტურია იმისა, რომ მას ძალუმს ამ ღვაწლის აღსრულება.

ქალის მოტაცება თითქოს თავსდება ბატონყმურ ყოფაში: მოტაცებულნი მოახლეა, მომტაცებელი – ყმა, არც ერთი არის თავისუფალი. ბატონის მოახლის მომტაცებელი ყმა ამ აქტით არად აგდებს ბატონის ნებას, ეურჩება და, საბოლოოდ, უჯანყდება მას. ის გარბის მოახლესთან ერთად, რითაც თავისი ხელით იჭრის გზას უკან დასაბრუნებლად. გმირის ეს გაჭრა იმის ნიშანია, რომ ის ვერ თავსდება თავის სოციალურ გარემოში, იმ სტატუსში, რომლითაც დაიბადა. ამ მოტაცებით, ამ გაჭრით ის იცვლის სტატუსს.

მოტაცების მიზეზი არსებობს – მოწონება: „ბატონს რო ერთი გოგო ჰყავს, არსენას მოეწონება“, მაგრამ არ ჩანს შედეგი მოტაცებისა. მოტაცება მოტაცებადვე რჩება, როგორც საბედისწერო საქციელი, როგორც გარკვეული ზღურბლის გადალახვა, რომელიც მთლიანად ცვლის გმირის მდგომარეობას, მთელ მის ცხოვრებას. მოახლის მოტაცებას თვითკმარი ღირებულება აქვს გმირის ბიოგრაფიაში. ამიტომ არის, რომ უცნობია არათუ სახელი მოტაცებულისა, არამედ – მისი ასაკად-დასავალიც მოტაცების შემდეგ. იგი ისევე უჩინარდება, როგორც ყმარი, რომელმაც შეასრულა თავისი ფუნქცია გმირის გზაზე და უკვალოდ გაუჩინარდა. მესტვირეთა არსენა ამას სჩადის, როგორც ეპიკური გმირისთვის სავალდებულო აქტს. ამ ეპიზოდში მესტვირე უგულვებელყოფს სინამდვილეს, რომელიც თუმცა ტრაგიკულია, მაგრამ არ სცილდება ყოფით რეალობას (იხ. დამატება I და II). სინამდვილეში კი ცნობილია, რომ არსენას თამარაშვილების ხელშეწყობით ახალციხეში უთხოვია ქალი, მაგრამ ტრადიციული ეპოსის წესსა და რიგს თუ მიეყვებით, გმირი უნდა გასულიყო თავისი წრიდან, სახლიდან, სადაც დაიბადა, და ამ გასვლის მოტივი ქალის მოტაცებაა – აკრძალულის ხელყოფა. მაგრამ ამ აქტს ფარული მოტივი აღძრავს, რის განხორციელებასაც არსენა მთელ თავის ცხოვრებას მიუძღვნის: ის დაუპირისპირდება ბატონს, რათა თავად გახედეს ბატონი და თავისებურად გაგებულნი სამართალი დაამყაროს („მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს...“).

ყმაში იღვიძებს პიროვნება. მესტვირე გრძნობს ამ გაღვიძებას, თუმცა მან, ალბათ, იცის, რომ არსენა არასოდეს ყოფილა ყმა, მისი ოჯახი საეკლესიო გლეხები იყვნენ: “ბიჭო, არსენავ, რა მიყავ, ყმა იყავ მაგისთანაო!” ზაად ბარათაშვილის სინანულით ნათქვამ ამ სიტყვებში “ყმა”, შესაძლოა, არც ნიშნავდეს მაინც და მაინც ბატონის ყმას. “ბიჭო” კი ნამდვილად მის ყოჩაღობაზე მიუთითებს; ბარათაშვილი აშკარად კეთილგანწყობილიც კი არის მის მიმართ, რაც დოკუმენტურადაც დას-

ტურდება. არსენა ახალციხეში მიატოვებს თავის მოტაცებულს და იწვებს გასვლას.

IV. ბრძოლა უსამართლობასთან. მტერი “არსენას ლექსში“ რუს-ყაზახების სახით არის წარმოდგენილი, ანუ ტრადიციული ეპოსის მითოსური მტერი (დევი) ყოფით-ისტორიული მტრის კონკრეტულ სახეშია განხორციელებული; ამავე დროს, ეს სახე გროტესკულიც უნდა იყოს.

ყაზახებთან არსენას შეტაკება ქალის მოტაცების ფაქტით არის განპირობებული-მოტივირებული: ბატონმა უნდა დაიბრუნოს მოტაცებული და გაუსწორდეს აჯანყებულ ყმას, მაგრამ ის უმწეოა – ის “ქოშს უკუღმა ჰყრის“, გარბის, „ორთავ თვალით“ იცრემდება, “საჩივარს წერს“... “ათი-თორმეტი ყაზახი“ არსენას შესაპყრობად იგზავნება. სწორედ ეს “ათი-თორმეტი ყაზახია“ არსენას ნამდვილი და ერთადერთი მტერი. არსენა შეეგბის მათ, როგორც ამირანი – დევებს. ბრძოლის აღწერაში აშკარად ისმის, თუმცა გროტესკამდე ჩამოქვეითებული, ამირანული ბრძოლის ექო:

ათი-თორმეტი ყაზახი სულ ცხვარივით გადმოდენა.
თელეთის ბოლომდინ მიჰყვა, სომხითში არ გააჩერა.
იმ საწყალი ყაზახების ზურგზე ბოლი ააყენა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 266)

დამარცხებული ყაზახებიც ამირანულ განზომილებაში აღიქვამენ არსენას პიროვნებას; ქალაქში ჩასულებმა უფროსს მოახსენეს:

უზარბაზნოდ არ იქნება თქვენი არსენას დაჭერა.
ან არის დევი, ლომ-გმირი, ან არის რკინის მკვნეტელა,
თუ ჩვენგან არ დაიჯერებ, ნეტავი, მარტო გაჩვენა!
რომელსაც ფეხი მოგვკიდა, ფეხზედ აღარ დაგვაყენა,
ექვსსა თოფები წაგვართვა, სულ მიწებით დაგვიტენა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 266)

ეპიკური გმირი ერთხელ უნდა ამარცხებდეს ბოროტ ძალას, მას ერთადერთი მოწინააღმდეგე უნდა ჰყავდეს. ამირანის ბრძოლა დევებთან ერთჯერადია, ის ერთადერთჯერ ებრძვის დევებს, როცა იამანის მიტაცებული თვალია დასაბრუნებელი, ან აღამიანთა მიწა-წყლიდან არიან გასარეკნი. სხვა ბრძოლები მხოლოდ განმეორებაა და ახალს და არსებობის არაფერს სძენს გმირის ბიოგრაფიას. არსენას ყოველი შეტაკება თავის არქეტიპს ყაზახ-რუსებთან იმ პირველ შეტაკებაში პოულობს. აქედან ეძლევა დასაბამი მის ბრძოლას სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ, რომელიც ხორციელდება დევიზით: „მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს“. ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ სოციალურ სფეროშია გადანაცვლებული.

V. დალატი. დალატი არ არის გამორიცხული ეპიკური გმირის ბიოგრაფიაში (მითოსში მას არ ეძლევა ზნეობრივი შეფასება). შეიძლება ის დავადასტუროთ „ამირანიანშიც“ – იმ ეპიზოდში, როცა ძმები ამირანს სამი ვეშაპის პირისპირ მიატოვებენ; ზღაპარში დალატის მსხვერპლია უმცროსი ძმა, ანუ მთავარი გმირი, რომელიც ასრულებს მთავარ საქმეს.

„არსენას ლექსში“ დალატს ორმაგი ფუნქცია ეკისრება: ჩვენება წუთისოფლის მუხანათობისა არსენას კეთილშობილებასთან დაპირისპირებით (რათა გამოიკვეთოს არსენას ზნეობრივი უპირატესობა იმ გარემოცვაში, სადაც მას უხდება ურთიერთობა). მისთვის საბედისწეროა, ხოლო არსებულ სინამდვილისთვის ნიშანდობლივი, რომ დალატი „ნათელმირონის“ მიერ არის ჩადენილი. ეს მოწმობს წუთისოფლის უაღრესად დაცემულ მდგომარეობას.

მოლალატე ნათლიმამას არსენა შეახსენებს, რომ მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის რისხვას ვერსად წაუვა:

... მე მდალატობ, ნათლიმამავ, იქ რას ეტყვი მაღალ ღმერთსა?
ჩემს მაგიერ სამართალსა ღვთისმშობელი გაგიჩენსა!
(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 268)

დალატისათვის არსენა ემუქრება ფარსადან ბოღბისხეველს:

რას მიპირობ, ნათლიმამავ, თუ წაუველ ამათ ხელსა?
თრიალეთში ცხვარს გაგიწყვეტ, მინდორში დაგიწვაჲ ძნებსა,
მირონსაც აღარ დავეძებ, ღორივით გამოგჭრი ყელსა!
(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 269)

მიუხედავად მუქარისა, არსენამ ნათლიმამა მაინც დაინდო; ციხიდან გაქცეულმა, მოლალატე ფარსადანს კი მიაკითხა, მაგრამ, “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების” პერსონაჟის – ზენონის მსგავსად, დაფიქრდა მოსალოდნელ ცოდვაზე, სულის წაწყმედაზე:

თხუთმეტ წელს ყაჩაღადა ვარ, კაცის ცოდვა არ მაძევსა,
ესხლა მოგკლა ნათლიმამა, ბოლოს სული წამიწყედესა!
(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 272)

ამ სიტყვებთან ერთად არსენამ ძმების მიერ ორმოში გადაძალადული შეშინებული ფარსადანი ამოაყვანინა და განაცხადა:

გამოუშვი ფარსადანი, არას ვერჩი არაფერსა;
ვაპატიებ ნათლიმამას, ჯერ მირონს და მერე ღმერთსა,
ფარსადანს მაინც არ მოგკლავ, თუ გინდ რომ წინ დამისხდესა!
(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 272)

შენდობა დალატისთვის ძლიერი ქრისტიანული ნიშანია “არსენას ლექსში“. ტრადიციულ ეპოსებში, ასევე ზღაპარში, რომელთა ფინალი ესქატოლოგიურია, მუხანათობისთვის იშვიათია პატიება – ავისმოქმედი საბოლოოდ დაუსჯელი არ უნდა დარჩეს. ეს გადახვევა ეპიკური ტრადი-

ციიდან სინამდვილისეულია. ამ ეპიზოდს რეალურად მომხდარი ფაქტი უდევს საფუძვლად; ის მართლაც მომხდარა 1837 წელს. შემონახულია დოკუმენტი (გუბერნატორის წერილი), სადაც ლაპარაკია ცამეტი ბოღბისხეველის ოთხმოცდაათი მანეთით დაჯილდოებაზე არსენას გაცემისთვის. ამავე დროს, კომპოზიციურად და არსობრივად დალატის ეპიზოდი განაპირობებს მომდევნო მნიშვნელოვან ეპიზოდს, რომელსაც ვერ ასცდება ვერცერთი ეპიკური გმირი.

VI. ციხე-აბანო. ამ ეპიზოდში გველემშაპის მოტივის ყველა ელემენტი მოცემულია. არსენა შთანთქმულია ციხის მიერ, საიდანაც თითქოს არავითარი სახსარი არ არსებობს მისი თავდახსნისა. მას გარდაუვალი დაღუპვა ელის, რის უეჭველ ნიშანსაც ეს ძუნწი “პროტოკოლური”, თუმცა, ამავე დროს სიმბოლურიც, სიტყვები იძლევა: “საციმბიროდ გაამწვესეს, ცალი წვერი მოპარსესა...”

რა ძალამ უნდა მოაბრუნოს თავისუფლებისაკენ “ცალწვერმოპარსული“ ადამიანი? მაგრამ აღმოჩნდება სასწაულებრივი სახსარი – “ერთი საწყალი მანათი“, რომელიც სტრაჟნიკების დასათრობად გამოდგა, და ის ქლიბი, რომელიც კეთილად განწყობილმა მიკიტნებმა ჩაუდეს ჯიბეში. ამ ქლიბმა სხვა რა უნდა გაგვახსენოს, თუ არა ის აღმასის დანა, რომელიც ამირანს დაჰყვა შობითგან და რომლის მეშვეობითაც მან დააღწია თავი გველემშაპის მუცელს?

ამირანის გამოსვლა გველემშაპის წიადიდან მისი მეორე შობაა. რსენასათვის გველემშაპის წიადის ანალოგია აბანო. ძნელია თქმა, გულისხმობდა თუ არა პ. უმიკაშვილი მეორედ შობის მითოლოგიას, როცა აბანოდან მის გამოსვლაზე წერდა: “არსენა მეორედ იბადება ახალის გრძნობით, და იქნება ახალის აზრით, გამოდის ქვეყანაზედ“ (უმიკაშვილი, 1964: 212). ყოფითი აბანო ისეთივე წყლის სტიქიაა, როგორიც – მითოსური გველემშაპის მუცელი, საიდანაც ამირანი ხელახლა იშვა. აბანოს, ამ საყოფაცხოვრებო დაწესებულებას, მნიშვნელოვანი მითოლოგიური დატვირთვა აქვს მითოსსა და ძველ ეპოსებში. აბანოსთან დაკავშირებულია მარცხიც და გამარჯვებაც (აღორძინება): გილგამეშმა, საბანაოდ წყალში ჩასულმა, დაკარგა “სიჭაბუკის ბაღახი“... აბანოში მოკლეს ტროადან დაბრუნებული აგამემნონი... მითოსურ აზროვნებაში აბანო სიმბოლური საშოა, სადაც შეიძლება დაიდუპოს კიდევ ნაყოფი და საიდანაც იბადება ახალი სიცოცხლე. აბანოში შესული ან ვედარ გამოვა ცოცხალი, ან გამოვა აღორძინებული და ძალაგანახლებული, მეორედ შობილი. თბილისის სინამდვილის უაღრესად ყოფითი რეალია – აბანო ბუნებრივად შემოდის “არსენას ლექსში“ და იმკვიდრებს იქ თავის კუთვნილ ადგილს, როგორც ტრადიციული გმირის თავგადასავლის აუცილებელი ეპიზოდი.

როგორც ზ. კიკნაძე მიანიშნებს, აბანოდან თავდაღწეული არსენას მეორედ შობა გროტესკულად არის წარმოდგენილი: ის „უფროსის“ შინელში, რუსულ ჩექმაში და „შლაპაში“ გამოწყობილი გამოდის გარეთ შეუცნობლად – „იმათ ბატონი ეგონათ, ეს არსენა გამოძვრესა“, სულ ეს არის მისი სახეცვლილება, მეორედ დაბადება. ის გამოდის, როგორც მითოლოგიური სტრიქტური (ოინბაზი), რომლის გმირობის, ჩვეულებრივ კულტურული ღვაწლის, აღსრულების ერთადერთი ხერხი ეშმაკობა და ოინბაზობაა. ოღონდ არსენა სავესებით აცნობიერებს ამ კომიკურ სიტუაციას, რომლის წყალობითაც მან იხსნა თავი: “პატარა გამოიარა, თან სიცილი აუტყდესა“ (კიკნაძე, 2008: 185).

“ამირანიანში“ გველეშაპის (მეორედ შობის) ეპიზოდს ყამარის მოტაცება მოსდევს. “არსენას ლექსში“ ეს თანმიმდევრობა, როგორც დავინახეთ, შეცვლილია, არსენას უკვე მოტაცებული ჰყავს თავისი “ყამარი“. რა ელის წინ არსენას? რა ღვაწლი აქვს აღსასრულებელი აბანოდან გამოსვლის შემდეგ? აბანო ხომ ის ზღურბლი უნდა იყოს, რომლის გადალახვის შემდეგ გმირის მოქმედებამ ახალ საფეხურზე უნდა იჩინოს თავი?

აბანოდან არსენა გაღაღებული გამოდის, ის ყოველისშემძლეა. რა დაბრკოლება უნდა შეხვდეს მას თავის გზაზე, რომ ვერ გადალახოს? შეიძლება ითქვას, რომ არსენა მისმა დავლათმა თავისუფლებაში გაიყვანა. განმეორდა ის პირველი გასვლა, როცა ყმა მოტაცებულ მოახლესთან ერთად თავის ბატონს გაექცა. მაგრამ არის განსხვავება ამ ორ გამოსვლას შორის: პირველი გზის დასაწყისი იყო, მეორე კი ის მწვერვალია, საიდანაც იწყება დაცემა, ამ დაცემის ნიშანი კი გაბუღაყებაა (კიკნაძე, 2008: 186).

VII. გაბუღაყება. მარტყოფის მონასტრის ეპიზოდი გარდამტეხი მომენტი არსენას ცხოვრებაში. აქედან იწყება მისი გაამპარტავნება – ჰუბრისი, რომელიც ფარულად იზრდებოდა მასში, აქ იჩენს თავს პირველად. აქ ჩვენ თითქოს სხვა არსენას ვხვდავთ; არსენა, რომლის ბაგეთაგან არასოდეს გამოსულა ღვთის მგმობი სიტყვა (მესტვირე განსაკუთრებით ზრუნავს მის სამეტყველო ლექსიკაზე), საქმითაც ქრისტიანული ზნეობის მაგალითი უჩვენებია (დალატის პატიება ფარსადანისთვის), ახლა ამ წმიდა ადგილზე, საღვთო დღესასწაულის დღეს, შურისძიების უინით არის აღძრული და ანგარიშსწორებისა და შეურაცხყოფის მიზნით განაიარაღებს ეკლესიიდან გამოსულ სუმბათოვსა და მაკაროვს მანდილოსნების თვალწინ. მესტვირე საგანგებოდ, არა შემთხვევით, არც სიტყვის მასალისათვის, აღნიშნავს ადგილისა და დროის სიწმინდეს:

ღვთაებობის მაღლი გწყალობთ, მარტყოფის თავში სვენია,
იქ იყო მისი დღეობა, თითონაც ვიახელია...

როცა წირვა გამოვიდა, იმისი მაღლი შენია...

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 272)

ძნელი წარმოსადგენია, ამ ეპიზოდის ავტორს, რომელიც იქნებ მართლაც ესწრებოდა წირვას მარტყოფის ტაძარში, ეფიქრა, რომ ტაძრის მიდამოში მყოფთა (ვინც უნდა ყოფილიყვნენ ისინი) შეურაცხყოფელ არსენასთან ღვთის მაღლი იქნებოდა. უნდა ითქვას, რომ სინამდვილეში მაკაროვისა და სუმბათოვის შეურაცხყოფა მოხდა არა მარტყოფის მონასტრის გაღაგანში, არამედ – მისკენ მიმავალ გზაზე, ტყის პირას, ანუ არა წმიდა ადგილზე, არამედ არსენას, როგორც “ტყეში გავარდნილი კაცის“, სივრცეში და მოხდა არა ისეთი მწვავე, დამამცირებელი სახით, როგორც მესტვირე აღწერს (იხ. დამატება IV). მესტვირე ამ გამონაგონით შეგნებულად ამძიმებს არსენას ცოდვას მისი ცხოვრების ტრაგიკულ პერიოდში.

მარტყოფის ეპიზოდი რომ საბედისწერო, აუბედითი შეტრიალებაა არსენას ცხოვრებაში, იქიდანაც ჩანს, რომ არსენა, აქამდე დევნილი ყაჩაღი, რომელიც იმალება და ტყეს აფარებს თავს, მარტყოფის დღეობის შემდეგ ორი კვირის ნაქეიფარი, შედის ქალაქში (ანუ თბილისში), როგორც ტრიუმფატორი. საბედისწეროა მისი შემდგომი ნაბიჯები, რაც მარტყოფის ეპიზოდის ბოლოს საგსებით გაცნობიერებულია:

ორი კვირა თონეთს იყო, ქეიფებსაც ბევრსა სწევსა,
გამგლეღსა და გამომგლეღსა სუყველას ღვინოს ასმევსა.
მეორე კვირა გათავდა, ქალაქისკენ გამოსწევსა,
მთელი ქალაქის ბიჭები მტრედის გუნდივითა სდევსა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 273)

არსენამ სასწორზე შეაგდო თავისი ბედი – თითქოს გამოიწვია ნათლია, ან საკუთარ დავლათს მინდობილი სცდის ღმერთს; ღმერთი ამჯერად არ გასწირავს მას: “ღმერთს უშველია, არსენა, ამიერთი განსაცდელსა...” ამ ეტაპზე ღმერთი ჯერ კიდევ მასთან არის, ჯერ კიდევ სცდის მას, აძლევს ვადას ამ განსაცდელში, რომელშიც არსენამ თავისი ნებით ჩაიგდო თავი. მაგრამ როგორ იქცევა ის? მას კვლავ მიკიტნებთან ვხედავთ, რომლებიც მაცთუნებლად იტყუებენ, რათა სარგებელი ნახონ:

საცა მივა მიკიტნებთან, ყველა მას დაუქნევს ხელსა.
ამოიღებს იმ ფულებსა, ტოლ-ამხანაგებს აძლევსა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 273)

ქალაქში მიკიტნებთან ქეიფამდე არსენას უკვე ნანახი აქვს ის წინასწარმეტყველური სიზმარი, რომელშიც თავისი გარდაუვალი აღსასრული ამოიკითხა: ამიტომაც სთხოვს მათ არსენა, შესანდობარი შესვან, როცა ის მოკვდება, და აცხადებს სიზმარს:

ვნახე წუხელი სიზმარი, სისხლში ვიღებავდი წვერსა,
წრეულ მე ხომ არ მოვრჩები, რაც რომ უნდა გადაწყდესა,

ან თათარი მიღალატებს, ქართველი არ მომარჩენსა.
ვერ დავესწრები აღდგომას, ვერ დავიჭერ წითელ კვერცხსა,
თუ ძალად არავინ მომკლა, ნებით გამოვიჭრი ყელსა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 266)

“ნებით გამოვიჭრი ყელსა!” – ეს სიტყვები არა მხოლოდ მისი აღსასრულის გარდაუვალობაზე მიანიშნებს, არამედ იმ ცოდვაზეც, რომლის ჩადენაც მას, როგორც ბედისწერა, უძევს წინ, თუმცა თვითმკვლელობაზე ფიქრიც უკვე ცოდვის დასაბამია. ამიტომაც ამ დუქანში ის უკანასკნელად გასცემს თავის ნაყაჩადარს შესანდობარისათვის. საგულისხმოა, რომ, ერთი ჩანაწერის მიხედვით, ამ სიზმარს, როგორც საიდუმლოს, არსენა კუჭატნელთან შებრძოლებამდე აღსარების სახით ჩააბარებს მღვდელს: “სვეტიცხოველში შევიდა, აღსარება უთხრა მღვდელსა, წუხელი ვნახე სიზმარი...”. ეს ეპიზოდი რეალობას ეფუძნება. ვასილ ბარნოვის ცნობით, “არსენა მორწმუნე კაცი იყო. ყოველ დიდმარხვაში მოვიდოდა შერჩეულ დღეს, დღისით, მოითხოვდა აღსარებას და ზიარებას ღვდლისაგან. აღსარების დროს ცხენიდან ერთ ფეხს ჩამოსდგამდა. ერთი ისევ უზანგში ედგა. ეტყოდა: – უმთავრესი ცოდვა, კაცის კვლა არ ჩამიდენიაო. თუ მამიკლავს, როცა შემებრძოლებოდა, მაშინ“ (დამატება III). ზიარების მოთხოვნილება, რაც მუდამ თან სდევს მას მის არჩეულ გზაზე, ისევე როგორც მისი ღვთისმოსავური მეტყველება, ბუნებრივია საეკლესიო (კერძოდ, თბილისის იერუსალიმის ეკლესიის) გლეხის ოჯახიდან გამოსულისთვის (კიკნაძე, 2008: 188).

არსენას სიზმრიდან ჩანს, რომ ახლოვდება აღდგომა, წინ არის დღეები ვნების კვირისა და ეს შვიდეული, როგორც განსაცდელი, ელის მას. სიზმრისეული ხილვა “სისხლში ვიღებავდი წვერსა“ – ტრაგიკულად ეხმიანება სააღდგომო კვერცხს, რომლის ხელში დაჭერის იმედი არსენას აღარ აქვს.

VIII. წითელი პარასკევი (ნათლის გამოწვევა). როგორც ზურაბ კიკნაძე ვარაუდობს, ეს საბედისწერო შეხვედრა გიორგი კუჭატნელთან, რომელსაც წყველას უთვლის მეღექსე, არა იმდენად არსენას პიროვნებას, არამედ ამ შემთხვევითობას, სწორედ ამ დროს კახეთიდან იმერეთში რომ წაიყვანა და უდროო დროს მოქეიფე არსენას შეჰყარა (მისი “შაირ-სიტყვა” “გზებზე სუფრის გადაფენის“ ხსენებით იწყება და ამითვე მთავრდება), შესაძლოა, წითელ პარასკევს არც მომხდარა. ესეც არსენას ბედისწერა ყოფილა, – ასე ფიქრობს მეღექსე, როცა აღნიშნავს კუჭატნელის გამოჩენას მუხათგვერდთან:

იმ გიორგი კუჭატნელსა გამჩენელი გაუწერესა! –
წამოსულა კახეთიდან, იმერეთში გამოსწევსა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 273)

რაღა სწორედ ამ დროს გამოიარა კუჭატნელმა – სინანული ჩანს მესტვირის სიტყვებში, მაგრამ კუჭატნელი თავის გზაზე მიდის, თავის საქმეზე; მას, შესაძლოა, ღმერთი გზავნიდეს, რაც არ ეწინააღმდეგება თავად ადამიანის ნებას, გასწიოს თავის გზაზე, თავისი საჭიროებისათვის. “გამჩნეული გაუწყრესა!” – ამბობს მესტვირე, რითაც აშკარაა, რომ შაირმესიტყვეს არსენას მხარე უჭირავს. რაღა სწორედ ამ დროს, ამ დღეს, წითელ პარასკევს, როცა არსენა, მარტოდმარტო, ყველასგან გარიყული, მუხათგვერდში ქეიფობს, გადაუწყვეტია კუჭატნელს თავისი მგზავრობა კახეთიდან იმერეთისკენ? – ფიქრობს სახალხო მთქმელი.

აგრამ კუჭატნელის გამოჩენაში სწორედ ამ დროს განა ღვთის ხელი არ ურევია? განა არსენა მოწყვეტილია მთელ სამყაროს? განა ეს შეხვედრა მისი განსაცდელი არ არის? მისი ბედის ნაწილი არ არის? განა კუჭატნელი მისი ამბრი-არაბი არ არის, ის მკვდარი ბუმბერაზი, ამირანს რომ დახვდება გზაზე გამოსაცდელად? მესტვირემ იცის, რომ საბედისწეროა არსენას „ნაბდის გაშლა“ მუხათგვერდთან და ეს დღე სწორედ წითელი პარასკევი უნდა იყოს, რომ არსენა დაისაჯოს – გამოჩნდეს ვინმე, ვინც აღასრულებს ღვთის სასჯელს. სასჯელი კი აუცილებლად უნდა აღსრულდეს, მაგრამ წყველა-კრულვა მას, ვისი ხელითაც აღსრულდება, – ასე ფიქრობს მესტვირე. კუჭატნელი ყველაზე არასასურველი მგზავრია ამ დროს იმ კაცისათვის, ვინც მთელ ქვეყნიერებას გაერიყა. სწორედ ამიტომ არის, „რომ მთქმელები გიორგი კუჭატნელს ისეთი მუქი საღებავებით არ ხატავენ, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო უსაყვარლესი გმირის მკვლელის დახატვისას“ (ბარნოვი, 1976: 9).

ვნების კვირაა, დღე წითელი პარასკევისა. ამ დროს არსენას ვხედავთ გზაზე, “მცხეთის პირდაპირ“, საიდანაც ჯვარი და, ალბათ, სვეტიცხოვლის საყდარიც ჩანდა, პურის საჭმელად დამჯდარს ქრისტიანისთვის შეუფერებელ ვითარებაში; არსენა ქრისტიანია, ქრისტეს მცნებათა შემნახველია სიტყვითა და საქმით, ამას “ლექსის“ ბევრი ეპიზოდი ადასტურებს. მარტყოფის შემდეგ, როცა არსენა ხალხის დასანახავად, გაცხადებულად შედის ხალხმრავალ ქალაქში, მესტვირე ამბობს: „ღმერთს უშველია, არსენაო“; მაშინ ჯერ კიდევ მასთან იყო ღმერთი, რომლის სახელს ის მუდამ ახსენებდა (კიკნაძე, 2008: 190).

თუ გავითვალისწინებთ კუჭატნელის პიროვნებას (ცნობილია, რომ გიორგი კუჭატნელი პოლიციელი იყო), რომ ის ჩვეული არ უნდა ყოფილიყო ადამიანის ფერებას და ტკბილი სიტყვაც არათუ ხშირად, შესაძლოა, სულაც არ დასცდენია მის ბაგეს, მის პასუხს მოქეიფე ყაჩადის მოპატიუებაზე სტუმარმასპინძლობის წესის შელახვად ან მოპატიუის შეურაცხყოფად ვერ მივიჩნევთ. რას ეუბნება გზად ჩავლილი კუჭატნელი არსენას? შეახსენებს, რომ მას, როგორც ქრისტიანს, უნდა ხსომებოდა

ყოველი ქრისტიანისთვის ცხადი ჭეშმარიტება, რომ წითელი პარასკევი იყო; და შეახსენებს არა დაყვავებით, არამედ კიცხვით და გინებით (ასეთია, არსენასგან განსხვავებით, კუჭატნელის ლექსიკა) და ეს, როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, არ ცვლის საქმის არსს; არსენას შეთავაზებაზე – “გიორგი, ღვინო მიირთვი იმ შენი დედ-მამის მზესა!” – კუჭატნელი უხეშად პასუხობს და შეაგინებს კიდევ:

გიორგი შემოაგინებს დედისა და მამის ყელსა:
ვა, შე საწყალო არსენა, რაღა ხარ ჭკუათხელია?
მე დღეს ღვინოს როგორ დავლევ, წითელი პარასკევია!
თუ ეგრე ღვინო მინდოდეს, ჯიბეში ფული ბევრია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 273)

ეს სიტყვები წარმოითქვა არსენას გასაგონად და მანაც გაიგონა. ამ სიტყვების მთქმელი თავისი გზით წავიდა. სხვა დროს ამგვარად შემკობა “ტყეში გაგარდნილი კაცისა“ და შეთავაზებულ პურმარილზე უარის თქმა აშკარად შეურაცხყოფელი იქნებოდა, მაგრამ წითელ პარასკევს, ვნების კვირის ყველაზე მძიმე დღეს, სულ სხვ გაგება ეკისრება და, როგორც ზ. კიკნაძე მიუთითებს, განრისხებულია; “კაცად როდილა ჩამაგდო, რაღა ბიჭობა ჩემიაო“, – “მძვინვარებს ცოდვის გზაზე დამდგარი არსენა, აღარ ახსოვს ქრისტე, არც ჯვარცმა... ახსოვს მხოლოდ თავისი თავი – კაცი, თავისი წარმავალი ღირსებით (“ბიჭობით”), რომელიც ადამიანის, როგორც ქრისტიანის, ღირსებას არის შენაცვლებული და მასზე მაღლაა დაყენებული – მგზავრმა პურ-მარილზე წიხლი უკრა” (კიკნაძე, 2008: 191):

კაცად როდილა ჩამაგდო, რაღა ბიჭობა ჩემია,
ბიჭი არსენა მოგიკვდეს, ვერ შეგიცვალოს ფერია!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 274)

ნაცვლად იმისა, რომ მიკიტნებისგან ცდუნებული არსენა გონზე მოეყვანა წითელი პარასკევის ხსენებას (ვისგანაც უნდა მოესმინა ეს სიტყვები და რა მკვახედაც უნდა თქმულიყო, ისინი ჭეშმარიტებას დაღადებდნენ), ის შელახული თავმოყვარეობის აღდგენას ცდილობს: ის დაედევნა კუჭატნელს და შესძახა:

გიორგი, საით მიდიხარ, არსენა ვერ გაიგებსა?
ან უნდა მომცე ფულები, ან შენი ცხენი დამრჩესა!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 274)

ცხადია, ამ შემთხვევაში გაძარცვის მცდელობა პირობითია, მეორეხარისხოვანია, ამით არსენა ცდილობს, დაამციროს მეტოქე, რომლისგანაც შეურაცხყოფილად გრძნობს თავს. როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, წითელი პარასკევის სიწმიდე ერთხელ კიდევ იბღალბება. შეექმლოთ თუ არა არსენას პატივმოყვარეობის დაოკება, დაძლევა ანგარიშის სწო-

რების, შურისძიების გრძნობისა? არსენას, როგორც ჩვენ მას ვიცნობთ ლექსის მიხედვით, შეეძლო ეს. მან ხომ იბატონა შურისძიების გრძნობაზე, როცა ღალატი აპატია ფარსადანს. ეს იყო მაღალზნეობრივი, ჭკმ-მარიტად ქრისტიანული საქციელი. შეიძლება ითქვას, რომ ამ დროს შეჯამდა მთელი მისი ცხოვრება, გასხივოსნდა მირონისა და ღვთის წინაშე. მან, თითქოს როგორც მაცხოვარმა, ორმოდან ამოიყვანა ფარსადანის ცოდვილი სული. მაგრამ ამ ზნეობრივ მწვერვალზე ამალღებულს წითელ პარასკევს რამ უბიძგა დაღმასვლისკენ? მესტვირე აღწერს მის დაცემას, მაგრამ მისთვის დაფარულია დაცემის მოტივი. ეს თავად არსენას ღრმადპიროვნულ საიდუმლოდ რჩება, რომლის მხოლოდ ნიშანია ის შემზარავი სიზმარი, სადაც სრული სიცხადით არის ნაწინასწარმეტყველები მისი ბოლო (კიკნაძე, 2008: 192).

“ვერ დავიჭერ წითელ კვერცხსა!” – ამბობს არსენა, რომელიც გრძნობს, რომ არათუ ვერ მოესწრება აღდგომას, არამედ ღირსიც არ იქნება აღდგომის სიმბოლოს ხელით შეხებისა. სიზმარი ყოველთვის სიმბოლურია, წინასწარმეტყველურია, ის აუცილებლად უნდა აცხადდეს.

კუჭატნელთან შეტაკება, შესაძლებელია, სულაც არ მომხდარა წითელ პარასკევს და საბაბიც კუჭატნელისგან პურ-მარილის მიუღებლობისა სხვაა: მოუცვლელობა (იხ. დამატება I). აშკარაა მესტვირის ტენდენცია: ის საბედისწერო კონტექსტში ხედავს არსენას სიკვდილს, როგორც მისი ცხოვრების კანონზომიერ აღსასრულს. ეს არ დარჩენილა შეუმჩნეველი პეტრე უმიკაშვილისთვის, რომელიც არსენას აღსასრულის თაობაზე წერს:

“ეს არსენას სიკვდილი გეგონება თითქოს შემთხვევითი სიკვდილი იყოსო, მაგრამ კარგათ რო დავაკვირდეთ, მეორე მხარესაც დავინახავთ. გიორგი სულიერი კაცია და ადათის ამსრულებელი. სალოცავად მიემგზავრება. არსენას ადათი არათ მიაჩნია, თუნდა პარასკევიც იყოს, თავისებურად შეექცევა. გიორგი მიწვევაზე აგინებს წითელ პარასკევს ღვინოს სმისათვის და ხალხისათვის პატივცემულ და მიღებულ ადათის გატეხისათვის და, აი არსენა, ხალხის მოყვარე და ხალხისაგან შეყვარებული, როდესაც ხალხის ადათის აღსრულებას უარსა ჰყოფს, და აქაც თავისუფლება უნდა, როგორც ყოველთვისა ჰქონია – ამ დროს თითქოს ბედიც ხელს იღებს და სიკვდილით სჯის“ (უმიკაშვილი, 1964: 217).

ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, რომ “არსენა თავისი სისხლით გამოისყიდის დანაშაულს (სხვისი სისხლით არც ახლა, არც ამ უკანასკნელ ორთაბრძოლაშიც, თავდაცვის დროსაც, არ მძიმდება მისი სული) და სავესებით ამართლებს იმ სიტყვებს, რომლებიც, მესტვირის თქმით, წაუწერია მცხეთის ხალხს მისი საფლავის ქვაზე: “აქაც კაი კაცი იყო, იქ ნათელი დაადგესა“ (კიკნაძე, 2008: 193).

სიკვდილის წინ არსენა ტოვებს ანდერძს:

ჩემი შვიდასი თუმანი კასპში ერთ დიდ კლდეში დევსა,
ღარიბსა, არას მქონესა, მიეცეს და მოხმარდესა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 274)

როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, ეს “შვიდასი თუმანი“, კლდეში დამარხული, როგორც საარაკო რამ განძი, მისი სიკეთის ნივთიერი გამოხატულება, თითქოს სასუფეველის მოსაპოვებლად ჩადებული წინდია. საგულისხმოა, რომ ფინალში განძის საიდუმლოს არსენა თავის მკვლელს უმხელს და ამ ფაქტს მომაკვდავის პირიდან აღმომხდარ შეძახილთან – “ვერ გაგიმეტე, გიორგი!“ – ერთად მსმენელი არ შეიძლება არ აღიქვამდეს როგორც მტრის შენდობის ქრისტიანულ აქტს, რითაც წითელი პარასკევის გამტეხს გზა გაეხსნა სასუფეველისაკენ (კიკნაძე, 2008: 193).

“არსენას ლექსის” ძირითად ეპიკურ ეპიზოდებზე დაყრდნობით შესაძლებელია, დავასკვნათ, რომ “არსენას ჰუბრისი არ ამოიწურება რელიგიური მომენტით. ეს მხოლოდ ზედაპირზე ძევს. მის ჰუბრისს ღრმად პიროვნული მოტივები აქვს; მისი ცხოვრების დრამაში არც სოციალური პრობლემაა მთავარი. ის მხოლოდ იწყება სოციალურით, მაგრამ მთავრდება პიროვნული ეგზისტენციალური ტრაგიზმით” (კიკნაძე, 2008: 193).

როგორც პიროვნება, არსენა არ ეკუთვნის იმ წრეს, საიდანაც გამოვიდა, რომლის “შვილიც“ უნდა ყოფილიყო; ამავე დროს, ვერ მივიდა იმ წრემდე, რომელსაც დაუპირისპირდა. ერთს გაექცა, მეორეს ვერ ეზიარა. დაიწყო კი იმგვარად, როგორც მაღალი წრის შვილები იქცევიან: “ბატონს რომ ერთი გოგო ჰყავს, არსენას მოეწონება“ (კიკნაძე, 2008: 194).

არსენა ხელგაშლილია, უდარდელი, უანგარიშო, არავითარ კანონს არ დაგიდევს, გარდა შინაგანი ძახილისა – მოიქცეს ასე და არა – ისე. ეს თვითნებობა მისი კონსტიტუციაა (კიკნაძე, 2008: 194). როგორც გ. ასათიანი აღნიშნავს “არსენა გამონაკლისია. მის ხასიათს და ცხოვრების წესს ღრმად დამხნევია ერთადერთობის დადი” (ასათიანი, 1982: 77). ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ რეალურ არსენაზე, რომლის სახე დაჭერილი აქვს მესტვირის შაირსიტყვას. თუმცა შაირსიტყვის გარეშე დარჩა ბევრი მთარული ამბავი მის „ორიგინალურ და ამაყ ხასიათზე“ (დამატება I). მესტვირეს არ შეეძლო აღექვა მისი საქციელი და ქცევა მარტყოფის დღეობაზე, რომ გაეხადა იგი შაირსიტყვის მასალად, რადგან ის სრულიად უცხო იყო მისი წარმოშობის ადამიანისთვის. მისი ქცევა თავადის წინაშე სპონტანურად ავლენს თავისუფლებას და თანასწორობას, თანდაყოლილ არისტოკრატიზმს: სთხოვს საჩუქრად დამბახას და, როცა დამბახის პატრონი მიმართავს მისკენ იარაღს, ის უშიშრად უახლოვდება დამიზნებულ ლულას ასადებად. მერე, სიტუაციის განტვირთვის შემდეგ,

სთხოვს თავადური ქესტით მის ქალიშვილს, რომელმაც ის სიკვდილისგან იხსნა: „– ნება მიბოძეთ, კაბაზე და ხელზე გემთხვიოთ“ (დამატება I). ეს არ შეიძლებოდა ყოფილიყო სოციალურად დაბალ საფეხურზე მყოფ მესტვირეთა თემა. ასეთი არსენა არ არის მათი გმირი, თუმცა მესტვირე მაინც გრძნობს, რომ არსენაში არის რაღაც ისეთი, რაც განსხვავებს მას იმ წრისაგან, სადაც ის დაიბადა (კიკნაძე, 2008: 194).

ეს “სილადე სულისა“, რომელიც განსაკუთრებით “გზებზე სუფრის გადაფენაში“ (ასათიანი, 1982: 77) და სხვა ქცევებში ვლინდება, ანომალიად ჩანს ყოველდღიურობის ჭაპანში გაბმული გლეხობის წრეში. არსენა “თავისებური გადახრაა ნორმიდან, ვინაიდან თავისი მდგომარეობით მკვეთრად განსხვავდება უმრავლესობისაგან: არც ხნავს, არც თესავს...” (ასათიანი, 1982: 77). ეს ნამდვილი რუსთველური მოცალეობაა, რაც კიდევ სხვა მოწოდებებს უხსნის გზას. “მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს“ რუსთველური “შენ დაამდიდრე ყოველის“ თავისებური პარადიგმაა. არსენა იქცევა, როგორც უფლებამოსილი და ეს უფლება, გამოჰქედოს ახალი საზომი (ადლი), მან თვითვე მიანიჭა თავის თავს. თუმცა, როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, ეს თვითმარქვიობა მასვე შემოუბრუნდება (კიკნაძე, 2008: 194-195). შეუძლებელია, არ დაეთანხმო პროფესორ ზურაბ კიკნაძეს, რომ “ძნელად მოიძებნება, შესაძლოა, ვერც კი მოიძებნოს ქართულ მწერლობასა და ყოფაში ისეთი ტრაგიკული პირი და პერსონაჟი, როგორც არსენა იყო და არის. იყო ერთხელ თავის სისხლით და ხორციით თავის კუთვნილ დროში და სივრცეში და არის სამუდამოდ დარჩენილი შაირსიტყვაში. მისი სახე მოძრაობს სინამდვილესა და პოეზიას შორის. შაირსიტყვამ აიტაცა იგი სინამდვილიდან, მასში ისეთი რამ დაინახა, რაც მას ეპოსის ტრაგიკულ გმირად აქცევდა” (კიკნაძე, 2008: 195).

არსენა, რომელიც ჩვეულებრივი მარაბდელი გლეხია, მისი გარკვეული პიროვნული თვისებებისა და განვლილი ცხოვრების გამო, ეპიკურ გმირამდე აამაღლა სხალხო პოეზიამ და ბევრი რამ ეპიკური ტრადიციისამებრ განჭვრიტა. უსისხლო ამბოხებულობიდან გაბუდაყებამდე და ტრაგიკულ აღსასრულამდე განვლილი გზა გმირისა საშუალებას აძლევდა მის ტრუბადურებს, გამოეხატათ მისი პიროვნული გამორჩეულობა და საერთო სახალხო სიყვარული. პეტრე უმიკაშვილი, არსენასადმი ხალხის განწყობით აღფრთოვანებული, წერდა: “რა სოფელი იყოს, რომ არსენას ლექსი არ იცოდნენ? მეფე ერეკლეზუდაც არის გამოთქმული ლექსები, მაგრამ უფრო ქართლ-კახეთში და მთიულეებში. ეს არსენას ლექსი კი მთელს საქართველოში შავის ზღვიდან მოყოლებული ყველგან მოდებუ-ლია” (უმიკაშვილი, 1964: 199). როგორც მკვლევარი ნელი ცქიტიშვილი ასკვნის, “თუ არსენა ოძელაშვილის სახელი ვაჟკაცობის სიმბოლოდ

იქცა და მხატვრულ სახედაც არის გამოცხადებული საგმირო-სახოტბო პოეზიაში, “არსენას ლექსი” მესტვირული პოეზიის გვირგვინად იქცა და საგრძნობი გავლენა მოახდინა შემდეგი დროის ხალხურ პოეზიაზე, განსაკუთრებით – საგმირო-სათავგადასავლო ლექსებზე” (ცქიტიშვილი, 1968: 82).

4.3. დამატებანი: ზურაბ კიკნაძე გვაცნობს დამატებით ცნობებს არსენას შესახებ, რაც “არსენას ლექსში” ვერ ან ნაკლებად აისახა:

დ ა მ ა ტ ე ბ ა I. ეპიზოდები არსენას ცხოვრებიდან. არსენა მედუქნე იყო, ე. ი. სავაჭროს პატრონი ტფილისში. მას შეუყვარდა თავად ბარათოვის ყმის ქალიშვილი, რომლისთვისაც იგი არსენას გამოსასყიდს სთხოვდა. არსენამ მთელი წელი ბეჯითად იმუშავა და, ბოლოს, საჭირო თანხაც დააგროვა, მაგრამ ბარათოვმა პირი უშალა და ახალი პირობები წაუყენა. მაშინ არსენამ ღამით გამოიყვანა თავადის საუკეთესო ცხენი, მოიტაცა ქალი და მთებში გაიხიზნა; მაგრამ დაიჭირეს და ციხეში ჩასვეს. რამდენიმე წლის შემდეგ გაათავისუფლეს. ამასობაში მისი შეყვარებული თავადმა სხვაზე გაათხოვა. მაშინ არსენამ დატოვა ქალაქი, წავიდა მთებში და ყაჩაღობა დაიწყო.

მარტოდმარტო, ბევრი წლის მანძილზე აწუხებდა თბილისის შემოგარენს. ბევრს ყვებიან მისი ორიგინალური და ამაყი ხასიათის შესახებ. იგი აერთებდა გაბელულებასა და ჯიუტ ვაჟკაცობას არაჩვეულებრივ ღონესთან, ისე რომ ვერავინ ბედავდა მისთვის წინააღმდეგობის გაწევას, იგი მხოლოდ აუცილებელს იღებდა. ერთხელ ვაჭარი გაუჩერებია, რომელსაც თან უზომო ფული ჰქონია, შეხვეწნია დამინდყო, არსენას ის სადღაც გაუგზავნია თავის ნაცვლად 4 მანეთი ვალის გასასტუმრებლად.

მის დასაჭერად დიდი თანხა იყო გამოცხადებული, მაგრამ ვერავინ ბედავდა ამ თანხის დამსახურებას. ბოლოს მის ნათლიმამას გაუჩნდა ეს სურვილი. საოჯახო საქმეებზე მოლაპარაკების საბაბით, მან სახლში დაპატიჟა იგი. მისი ხმალი კედელზე დაკიდეს, მასპინძელი კი ყოველ ღონეს ხმარობდა მის დასათრობად. „ვინ არიან, შენი სახლის გარშემო რომ დარბიანო?“ მასპინძელს ფერი ეცვალა. არსენამ დაიყვირა, დალატიაო, და უხმლოდ გავარდა ოთახიდან, შეახტა ჭიშკართან დაბმულ ცხენს და გაქუსლა. ტყვიები დაადევნეს, დაუჭრეს ცხენი, მაგრამ თავად გადარჩა და მიიმალა. ნათლიმამა ამის შემდეგ მუდმივ შიშში იყო, სულ იმალებოდა და მარტო არასოდეს წვებოდა დასაძინებლად. მცირე ხნის შემდეგ მარტოფში საეკლესიო დღესასწაულზე გამოჩნდა არსენა უამრავ ხალხში, რომელთაგან ნახევარზე მეტი სცნობდა მას, მაგრამ თით-

ქოს ვერავინ ამჩნევდა. იგი მივიდა თავად ორბელიანთან, რომელიც იქ თავის ოჯახთან ერთად იყო მოსული, და ერთი ჭიქა ღვინო მოსთხოვა. თავადმა დააკმაყოფილა მისი თხოვნა. „მცნობ მე?“ – ჰკითხა არსენამ. „გცნობ. არსენა ხარ“. – „მაშინ სთხოვე იმ კაცს, – მიუთითა შორიახლო მყოფ ჩინოვნიკზე, – რომ მაჩუქოს თავისი ხმალი“. – „შენ თავად სთხოვე“. არსენა მივიდა ჩინოვნიკთან, მაგრამ მან, აღშფოთებულმა, უარი უთხრა თხოვნაზე. მაშინ თავადმა მას ორი სიტყვა წასწურწულა და ჩინოვნიკმაც მისცა ხმალი არსენას.

რამდენიმე ხნის შემდეგ შემთვრალი არსენა ისევ მივიდა თავადთან და უთხრა: “შენი დამბახა მომწონს, მაჩუქე“. თავადმა ჩახმახი შეაყენა, დაუმიზნა და უთხრა: “მოდით, წაიღეთ!“ არსენა უახლოვდებოდა, რომ ამ დროს ახალგაზრდა თავადის ქალი მივარდა მამას და დაიყვირა: „ამ წმიდა დღესასწაულის გულისათვის, ნუ დაღვრით სისხლს!“ არსენა მივიდა თავადის ქალთან: „თქვენ სიკვდილისგან მიხსენით. ნება მიბოძეთ, კაბაზე და ხელზე გემთხვიოთ!“, და შეერია ხალხს. მეორე დღეს მან უკან დააბრუნა ხმალი, არ უნდოდა, ცოდვა დასდებოდა ასეთ დღესასწაულზე.

როცა არსენა ყაზარმაში მიმავალ ოფიცრებს შეეყრებოდა, არაფერს უშავებდა მათ, პურ-მარილზე პატიუბდა, ისინიც სიამოვნებით თანხმდებოდნენ.

ბოლოს არსენა ორთაბრძოლაში დაიღუპა. ერთხელ იგი ამხანაგებთან ერთად იჯდა ტფილისის მახლობლად გზაზე. ამ დროს გამოიარა იმერელმა აზნაურმა მსახურთან ერთად. არსენამ მიიპატიჟა იგი პურ-მარილზე, მაგრამ მან უარი უთხრა იმ მიზეზით, რომ გადაუდებელ საქმეზე მიდიოდა. როცა ის წავიდა, მეგობრებმა არსენას უთხრეს: „მართლა დაიჯერე, რაც გითხრა? შენთან პურის ჭამა ერცხვინება“. – „ასე ფიქრობთ?“ – „აბა რა!“ არსენა შეახტა ცხენს და მეორედ დაპატიჟა აზნაური. – „თუ მიბრძანებ და მემუქრები, განგებ არ წამოვალ“. ორთავემ იშიშვლეს ხმლები და დაიწყო სასტიკი ბრძოლა. აზნაურის მსახური მშვიდად ადევნებდა თვალყურს. აზნაური ორჯერ დაიჭრა, არსენას კი ჯერ ერთი ჭრილობაც არ ჰქონდა. ბოლოს, აზნაურმა უყვირა მსახურს: „უნდა მოაკვლევინო შენი ბატონი!“ მსახურმა გულცივად დაუმიზნა და ადგილზევე მოკლა არსენა (კიკნაძე, 2008: 195-197).

დ ა მ ა ტ ე ბ ა II. არსენა ოძელაშვილის ამბავი. როცა არსენას მოუტაცია მოახლე, მაშინ მამაჩემი ესტატე 15 წლისა ყოფილა და ალგეთზე ხბორები ჰყოლია და შაშინებია, ქალი რო მოჰყამდათ წიოკობითა და არსენას უთქომ: ესტატეო, შენ ნუ გეშინიაო, მე შენ არაფერს გერჩიო. არსენას რო ქალი მოუტაცნია, გომარეთს წაუყვანია, იქ დაუტო-

ვებია, თითონ წამოსულა, ალბათ იქ მოკეთე ყვოლებოდა, და სარიდალი („ტიფი“) შახვედრია. ლეკიანობა რო ყოფილა და ხალხი რო გაქცეულან, იქ დასამალი ალაგები ყოფილა ფეიქართუბანში, – კლდეებია, რო ხამი კაცმა ნახოს, იტყვის, ეს რა საკურველი რამე ყოფილა. იქ ჭალა იყო და იქ უცხოვრია არსენას. ცხენი ჰყოლია და გაუშვია ჭალაში ხურჯინგა-დაკიდებული. პურიცა ჰქონია, ღვინოცა, ხორციცა და ისე ავათ ყოფილა იმ სარიდოთი, რო თავი არა ჰქონია, რომა მისულიყო, ხურჯინი ჩამოე-ლო და პური ეჭამა. როცა მორჩენილა, მემრე დაუძახნია იმ ცხენისათ-ვის, ლურჯა, მოდიო. ისე გაწურთნული ჰყოლია ცხენი, რო დაუძახებდა, მოვიდოდა მაშვეთი. რო მოსულა ცხენი, ყველაფერი აყროლებული ყო-ფილა. მერე ჩამოსულა ნინიკას ბინაში, საცა ღორი ჰყვანდა და მაშვეთი რო მისულა, გაქცეულა ნინიკა, რო ღორი დაკლას და, არ დაკლა ღო-რო, ნინიკაო, ღორის ხორცი არ მინდა მეო და მანდ ჯორჯიაშიილებ რო ამბობენ, ბოგეშია, ჯორჯიაშიილების ბინა ყოფილა იქვე, ახლო, ნი-ნიკასთან და უთქომ, ნინიკო, წადიო ჯორჯიაშიილების ბინაშიო და უთხარიო, ცხვარი გამამიგზავნონო. როგორ არ გამოუგზავნიდნენ!.. არ-სენას სახელი რო გაიგეს, გამოუგზავნეს ერთი კაი ჭედილა და ის დაკ-ლეს. მემრე კაი პური ჭამეს ერთათ და ნინიკამაცა და არსენამაცა და მერე არსენამ უთხრა, რო ნინიკო, ერთი რამე უნდა გითხრაო და არ დამზარდეო. აბა, უარ როგორ ეტყოდა და უთხრა: აი ეს ჩემი ცხენიო და შაჯექიო და წადიო. დამე გაუგზავნია მარაბდაში, რო არავინ ნახოს. არ-სენას ცხენზე შამჯდარა და უთქომ, რომა ჩემ სახში არ მიხვიდეო. – იქ ნათლიდედა ჰყოლია. გამააცხოსო და ღვინოც, ტიკი გაგიმსოსო და ისე მიდიო და წამოდიო, რო არავინ არა გნახოსო. ისე, რო თელ მარაბდას ხელი ჰქონდა მოწერილი, რო თუ არსენა გამოჩნდებოდა სადმე, თელ მარაბდას გადაასახლებდნენ (სოფ. ტბისი) – (კიკნაძე, 2008: 197-198).

დ ა მ ა ტ ე ბ ა III. ოძელაშიილი და იაკობ მღვდელი. კოდაში, შუა სოფელში, მოზრდილი სახლი, დიდი დერეფანი მუხის კოჭებზე, შუაში ვეება ბოძი. შესავალი კედელი ღია, გელაზებით შეხლუდული, კიბეც – სამი გელაზი. მარჯვნივ – პატარა ოთახი. იმის გვერდზე, მარცხნივ კე-დელში, დიდი კარები გარანდული. ეს იყო დიდი ოთახის კარი სასტუმ-როსი. ურდულთან, კარს რომ გაადებდი, ორი კიბე იყო ქვისა, ჩახვილო-დი შინ სახლში. სამზარეულო, საკუჭნაო, კიდობანი აქ იყო გამართული. მარცხნივ შესავალი სათონეში, შინ სახლიდან პირდაპირ მარნის კარი – სუფთა ოთახი, ქვევრებმომწკრივებული, ბადის იარაღი, ჯავნები. ამ პა-ტარა ოთახში მუდამ მწიფე ხილის სუნი იდგა. ეს იყო არსენას ოთახი, ეგრე ვეებახდით.

იაკობმა გვიან შეიმოსა მღვდლობა. მანამდისინ მოქეიფე ახალგაზრდობაში რეულიყო. ახოვანი ვაჟკაცი, თეთრ-წითელი, მძლავრი მარჯვენის მექონე. კარგი მთქმელი, ცოტა დამცინველი. დაახლოვებიყო არსენას და ბოლომდის შერჩა მეგობრად. გაჭირებაში არსენა შეეფარებოდა ღვდლის სახლს. იმისთვის მზად იყო ყველაფერი მარანში. მარანს ერთი ფანჯარაცა ჰქონდა შემთხვევაში გამოსაყენებლად.

არსენა მორწმუნე კაცი იყო. ყოველ დიდმარხვაში მოვიდოდა შერჩეულ ღვდეს, ღღისით, მოითხოვდა აღსარებას და ზიარებას ღვდლისაგან. აღსარების დროს ცხენიდან ერთ ფეხს ჩამოსდგამდა, ერთი ისევ უზანგეში ედგა. ეტყოდა: – უმთავრესი ცოდვა, კაცის კვლა არ ჩამიდენიაო. თუ მამიკლავს, როცა შემებრძოლებოდა, მაშინ. გასაძარცვად კი არავის ვინდობ: მეც მიჭირს და გაჭირებული მეგობრებიც ბევრი მყავსო. ეზიარებოდა, ხელზე ემთხვეოდა.

გამიგია, როცა არსენა იაკობთან იყო საზიარებლად თუ მოსასვენებლად, სოფელი მისავალ გზებზე ყარაულს დააყენებდა, რომ დროზე ეცნობებინა მძებნელის მისვლა. ისიც უთქვამთ, ვინმე სოფლიდან მოსაკითხსაც მიართმევდაო.

ამათაც, ღვდელს და არსენას, ერთხელ შეჯახება მოჰხდენიათ: კოდიდან პატარძალი მიჰყვანდათ მარაბდას. მექორწინეებს ამბავი მიჰსვლიათ: არსენა გდარაჯობთ, პატარძლის მოტაცება უნდაო. შეშინებულან, მისულან და უთხოვნიათ იაკობისათვის: წამოგვეყვი, შენი ხათრი აქვს და გამკლავებაც შეგიძლიანო.

შეზარხოშებულ ღვდელს ხალხის თხოვნა არ გაეცეხა, ჩამოედო ხმალი და გაჰყოლოდა მაყრებს. ღამე სირონიკაანთ ორღობეში, ბოგირთან, მართლა დაჰხვედრიყო არსენა და შეეცტა. ყველანი განაბულიყვნენ. იაკობი წამდგარიყო წინა და დაეძახა: გზა დააგდეო! წამოსულიყო არსენა მისკენ დამბაჩით ხელში. განსაცდელში ღვდელს დაექნია ხმალი, დაჭრილიყო არსენას ცხენი.

– არსენ! – დაეძახა ღვდელს.

– იაკობ, შენ? ჩქარა ცხენი, ჩემი დაჭრილია!

ღვდელი მაშინვე გადმოსულიყო ძირს და მიეცა თავისი ცხენი. პატარძალი მაინც გადაერჩინა. რამდენიმე ღღის შემდეგ ცხენი ისევ მიჰსვლია ღვდელს.

არსენას ბინა კუმისის მღვიმეებშიც ჰქონდა და, თუ ნუზლა შემოაკლდებოდა, ღვდელი გაატანდა იმასთან ულუფას, ვითომ დიაკვანს სამებაში გზავნიდა. ის ძველი სახლი კოდაზე დაქცეულია. ახლით არის შეცვლილი.

არსენას ერთი ხმალთაგანი შეჩენოდა მარანს. იქ ეკიდა ტახტის კედელზე. ჩემ დროს უკვე ჟანგმოკიდებული იყო. მემრე ხანჯლად გადააკეთა სოლომ (კიკნაძე, 2008: 198-199).

დ ა მ ა ტ ე ბ ა IV. შეხვედრა მაკაროვთან მარტყოფის გზაზე – 15. VIII. 1839 წ. “გუშინდელ დღეს, ნაშუადღევის ხუთ საათზე, მე ჩემი ოჯახით მივემგზავრებოდი სოფელ ნორიოდან სალოცავში მარტყოფის მამა ანტონის უძველესი დროის ღვთაების ტაძარში. ჩვეულებრივ, 15 აგვისტოს, აქ მრავალი ხალხი იყრის ხოლმე თავს. ის იყო, მივადწიეთ მთის ძირს ნორიხევზე, რომ უეცრად ვიღაც ცხენოსანი შემეფეთა. მანამდე მე მას არ ვიცნობდი, არსად მინახავს. იგი მომიახლოვდა ცხენდაცხენ და მომთხოვა პური და ღვინო, რაზეც მე უარი ვუთხარი. მაშინ მან გამომიცხადა: “მე არსენა ოძელაშვილი ვარ და, თუ ჩემს მოთხოვნას არ შეასრულებთ, ჩვენს შორის უსიამოვნება დატრიალდებაო!” ამ სიტყვების წამოსროლა და მისი ცხენიდან ჩამოსტომა ერთი იყო. თვალის დახამხამებაში ჩერქეზული ხმალი ჩამომავლიჯა, მაგრამ, რომ გაიგო, ვინცა ვარ, ორ-სამ წუთში ისევ დამიბრუნა. ჩემს მახლობლად მიმავალს კი (თავად სუმბათაშვილს) ძალით აართვა სპილოსძვლისტარიანი ჩერქეზული ხმალი და ოქროთი მოვარაყებულ დამბახა.

მე რამდენჯერმე ვთხოვე არსენას, დაებრუნებინა მისთვის წართმეული ძვირფასად შემკული იარაღი, მაგრამ იგი ცივ უარზე იყო და დაემუქრა კიდევ. მე მეტი აღარ ჩავრეულვარ ამ საქმეში. დაებრუნდი თავზარდაცემულ და შეშინებულ ჩემ ოჯახთან და მონასტრისკენ განვაგრძეთ გზა.

ამ შემთხვევის დროს ჩემს გარდა იქ სხვა ხალხიც იყო და მათ შორის სოფელ ნორიოდან გლეხი ზაქარია ძიძიკაშვილი, მაგრამ არსენას შიშით მან კრინტიც ვერ დაძრა.

ეს ყაჩაღი ზორბა, ღურჯ ულაყზე იჯდა; შეიარაღებული იყო ოსმალური დამბახით, თოფით, ხმალ-ხანჯლით და მკერდზე გარდიგარდმო პატრონტაშებით. ჩემთან შეხვედრამდე არსენა ვიღაც მგზავრებს მისდევდა და ხმამაღლა ემუსაიფებოდა, მაგრამ მე რომ დამინახა, იმათ თავი გაანება და გაჩერდა. მონასტრისკენ მიმავალნი ლაპარაკობდნენ, რომ არსენა ოძელაშვილი მუქარაზე მეტს არავის არაფერს ერჩოდა, არავითარ ბოროტებას არავის მიმართ არ ჩადიოდა, არავისთვის უწყენიებიაო...”

ეს არის სინოდალური კანტორის ჩინოვნიკის – ივანე არჯვეანიძე-მაკაროვის ხელით რუსულ ენაზე დაწერილი ახსნა-განმარტება თავად სუმბათაშვილის მოხსენებითი ბარათის გამო მარტყოფის ინციდენტის შესახებ (კიკნაძე, 2008: 199-200).

დ ა მ ა ტ ე ბ ა V. ზაალ ბარათაშვილი არსენა ოძელაშვილზე: მე არსენა დამავიწყდა კიდევ, მასთან სადაო არა მაქვს რა. შევიტყვე კარგად, რომ მე იგი არა მტრობს და ჩემი წახდენა მას არ უნდა. თანახმა ვარ, ძალიან კარგი. საქმე მხოლოდ მთავრობა არის. მე არას ვერჩი, თუ მთავრობაც არას ეტყვის და აპატივებს. მთავრობას მის შესახებ არა აქვს კარგი შეხედულება. მთავრობა მას უყურებს, როგორც თავის მტერს და ხალხის ამჯანყებელს. მეც კი ვეცდებოდი, რომ მთავრობამაც შეიწყნაროს იგი და აპატივოს, მაგრამ უბედურება იმაში არის, რომ მას ბევრი მტერი ჰყავს და ამიტომ მას ბევრ რამეს სწამებენ, ბევრს დანაშაულობას, ყმების აჯანყებას, არამც თუ მარტო ბატონების წინააღმდეგ, არამედ მთავრობის წინააღმდეგაც (ჭიჭინაძე, 1924: 133-134).

თავი XIX. ლეგენდა

§1. ჟანრული სპეციფიკა

ლეგენდა, თანამედროვე გაგებით, ფოლკლორული შემოქმედების ერთ-ერთი არქაული პროზაული ჟანრია, რომელიც ეფუძნება რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს და ფანტასტიკურ სასწაულებრივ სამოსელში წარმოგვიდგენს ოდესღაც რეალურად მომხდარ ამბავს.

ლეგენდის, როგორც ცალკე ჟანრის, წარმოშობა-ჩამოყალიბება ადამიანთა ცხოვრების არქაულ ეპოქას განეკუთვნება; ეს არის მითოსური ხანა, რომლის წიაღშიც, საზოგადოებრივ-კულტურული განვითარების დონისა თუ კონკრეტული ისტორიული ფაქტორების ფონზე “მითმა, თავისი სინკრეტული ბუნების წყალობით, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სხვადასხვა იდეოლოგიური ფორმის გენეზისში – ის იყო ადრეული მეცნიერული წარმოდგენების, სიტყვიერი შემოქმედების საწყისი მასალა“, – მიანიშნებს მკვლევარი მერი ხუხუნაიშვილი-წიკლაური (წიკლაური, 2000: 454). სწორედაც მითი, მითოსური რწმენა-წარმოდგენები, იყო ის წიაღი, სადაც უხსოვარი დროიდან კონცენტრირდებოდა და შუშდებოდა ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების (ზღაპარი, ლეგენდა, ისტორიული თქმულება-გადმოცემები, საგმირო ეპოსი და სხვა) განვითარებისათვის აუცილებელი მასალა. ეს ის “საწყისთა“ საარაკო დროა, საიდანაც გვეძლევა თხრობა იმის თაობაზე, თუ ზებუნებრივ არსებათა საგმირო საქმეების წყალობით როგორ იქცა რეალობა არსებობად, იქნება ეს საყოველთაო რეალობა, კოსმოსი თუ მისი რომელიმე ფრაგმენტი..

შუამდინარეთის ხალხებს ჯერ კიდევ ძველი წელთაღრიცხვის მესამე ათასწლეულში ჰქონდათ ლეგენდები გამორჩეულ გმირებზე (მეფეებზე) და, ბუნებრივია, თითოეულ ქალაქ-სახელმწიფოში უსათუოდ ეყოლებოდათ მათი ამბების მთხრობელნი, რომელნიც თანამედროვე სახალხო მოქმელთა შორეული წინაპრებად ითვლებიან. როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, “... ეჭვი არ არის, რომ ამ ქალაქებს, რომლებიც შუამდინარეთის ისტორიის გარკვეულ პერიოდამდე პოლიტიკურ თავისთავადობას ინარჩუნებდნენ, ეყოლებოდათ ლეგენდარული მეფენი და მათთა საქმეთა მაქებარნიც, მაგრამ, როგორც ჩანს, განსაკუთრებით ურუქს სწყალობდა ეპიური მუზა, რაკი მისმა რაფსოდებმა მთელს შუმერში გაუთქვეს სახელი მის მკვიდრთ – ენმერქარს, ლუგალბანდას და გილგამეშს – რომელთა სახელები ერთმანეთის მიყოლებით იხსენიება ურუქის ე. წ. I დინასტიის მეფეთა სიაში (დაახ. XXVIII ს. ძვ. წ.)“ – (კიკნაძე, 1984: 6).

როგორც აღვნიშნეთ, ლეგენდის, როგორც ფოლკლორული ნიმუშის, დამოუკიდებელ ჟანრად წარმოშობა-ჩამოყალიბება უკავშირდება უძველეს დროს, თავად ტერმინი „ლეგენდა“ კი შედარებით გვიანდელია, ქრისტიანულ-რელიგიური წარმოშობისაა და ლათინურად „საკითხავს“, „წასაკითხავად განკუთვნილს“ ნიშნავს. ეს ტერმინი შუა საუკუნეებში დამკვიდრდა. „ლეგენდას“ თავდაპირველად უწოდებდნენ წმინდანთა ცხოვრებისა თუ წამების თემაზე შექმნილ თხზულებათა ნაწყვეტებს, რომლებიც ამ წმინდანებისადმი მიძღვნილ საეკლესიო მსახურებისა და მონასტრული ტრაპეზის დღეებში იკითხებოდა. ეს თხზულებები განკუთვნილი იყო მკითხველებსა თუ მსმენელებზე გარკვეული შთაბეჭდილებების მოსახდენად და ამიტომაც მათში თანდათანობით ყურადღება მახვილდებოდა სასწაულებრივ ეპიზოდებზე. შემდგომში სიტყვა „ლეგენდის“ სემანტიკა გაფართოვდა და იგი გამოიყენებოდა არა მარტო საეკლესიო-რიტუალური პროზაული ნაწარმოებების, არამედ ყველანაირი რელიგიურ-დიდაქტიკური მოთხრობის აღსანიშნავად, რომლებითაც გადმოიცემოდა ქრისტიანული რელიგიის კულტად ქცეული ისტორიული პიროვნებების, ცალკეული ცხოველების, მცენარეებისა თუ სხვადასხვა საგნების შესახებ შეთხზული ფანტასტიკური ამბები; ამ პროცესში კი უდიდეს როლს თამაშობდა ფოლკლორიზაცია.

ქრისტიანულ წილში ფორმირებული ტერმინი „ლეგენდა“ ზოგჯერ უფრო ფართო მნიშვნელობითაც გამოიყენებოდა – ლეგენდად მოიხსენიებდნენ არაქრისტიანულ რელიგიურ თხზულებებსაც, რომლებიც მოგვითხრობდნენ ბუდას, მუჰამედის თუ სხვა კულტებისადმი მიძღვნილ რელიგიურ-ფანტასტიკურ ამბებს. ლეგენდა არცთუ იშვიათად არასასულიერო პირების, ანუ ერისკაცების (მეფეები, დიდი ფეოდალები, სახალხო გმირები), სახელებსაც უკავშირდებოდა, ოღონდაც, ბუნებრივია, ამ ჟანრის ჩარჩოებში მოქცეული თხრობა აუცილებლად რელიგიური სამოსელით უნდა შებურვილიყო.

კაცობრიობის ისტორიის ხანიერ გზაზე უძველესი ანიმისტური რწმენა – წარმოდგენების საფუძველზე აღმოცენებული მრავალი ლეგენდა ქრისტიანული რელიგიის გავლენით თვისობრივად გადახალისდა. ახალ-ახალი ხალხური ლეგენდების წარმოქმნასა და ფართო გავრცელებას დიდად შეუწყო ხელი საღვთო წერილებმა და აპოკრიფულმა ლიტერატურამ; ამ თვალსაზრისით ძალზე ხეაღრიელი იყო შუა საუკუნეების პერიოდი, როცა მისტიციზმმა და დოგმატიზმმა უმაღლეს წერტილს მიაღწია და ცრუ რწმენებს ფართო გზა მიეცა.

ლეგენდისეული სიუჟეტის ევოლუციაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ უძველეს წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებზე დაფუძნებული მითური სიუჟეტები მონოთეისტური (ჩვენს შემთხვევაში – ქრისტიანული) რელი-

გის გავლენით ახალი თვისობრივი ნიშნებით აღიჭურვნენ და ლეგენდებად იქცნენ, თუმცა ხშირ შემთხვევებში მათში აშკარად ჩანს პოლიტიკური რწმენა-წარმოდგენების კვალი; ზოგჯერ კი წარმართული და ქრისტიანული ერთმანეთთან მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული (მაგ. “სურამის ციხის” ლეგენდა და ამ ციკლის სხვა ლეგენდები).

მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორულ შემოქმედებაში დაახლოებით ამგვარი ევოლუციური გზა გაიარა იმ პროზაულმა ჟანრმა, რომელსაც დღევანდელი მეცნიერული გაგებით ლეგენდას ვუწოდებთ; ოღონდაც, ხალხური პროზაული ჟანრების, მათ შორის ლეგენდის, საფუძველი მეტ-ნაკლები დოზით სინამდვილეა. ამასთანავე, აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლეგენდის თავისებურმა, სპეციფიკურმა შინაარსმა (იდეა) იმთავითვე მოითხოვა თავისებური გაფორმება და გამოიმუშავა სპეციფიკური სტილური საშუალებანი, რამაც, ბუნებრივია, დიდი როლი შეასრულა მის დამოუკიდებელ ჟანრად ჩამოყალიბებაში.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული ხალხური ლეგენდის შესახებ, ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებთან შედარებით, საკმაოდ მწირი ცნობები მოგვეპოვება; თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეროვნული ფოლკლორის ეს უაღრესად საინტერესო და რთული უბანი იმთავითვე გახდა ცნობილი მკვლევრისა და ფოლკლორული საუნჯის დიდი მოამაგის – ვახტანგ კოტეტიშვილის ინტერესის საგანი. 1936 წელს დაწერილ ნაშრომში “ლეგენდის წარმოშობა (სურამის ციხის ლეგენდის წარმოშობა და მისი პარალელები მსოფლიო ფოლკლორში)“, მსჯელობდა რა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ მსგავს სიუჟეტებზე, იგი მიაჩნებდა, რომ “ლეგენდათა ქვეყნის” სრულყოფილი გაცნობიერებისათვის აუცილებელია ლეგენდის გენეზისის შესწავლა: “ლეგენდის ეს ხასიათი, მისი ძირითადი სქემის გავრცელებულობა მთელ ქვეყანაზე, ძალიან საგულისხმო საკითხს წარმოადგენს. ამ საკითხის კვლევა კი აღძრავს საკითხს ლეგენდის წარმოშობის შესახებ” (კოტეტიშვილი, 2006: 182).

აღნიშნულ ნაშრომში მკვლევარი თავს იკავებდა ზოგადი დებულებებისაგან, რადგანაც მიიჩნევდა, რომ ამისათვის საჭირო მასალა ჯერ კიდევ არ იყო შესწავლილი და განიხილავდა ქართული ხალხური ლეგენდის მხოლოდ ერთ ციკლს – სურამის ციხის, ანუ კედელში მსხვერპლის ჩატანების მოტივის შემცველ ლეგენდებს, თუმცა, აქვე მიუთითებდა, რომ ამ კერძო კვლევიდან გამომდინარე დასკვნები აუცილებლად განზოგადდებოდა.

“ლეგენდათა ქვეყნის” სათანადო შესწავლაში არსებულ უკმარისობაზე მიუთითებდა გასული საუკუნის 60-იან წლებში ქართული ლეგენდის მონოგრაფიულად შესწავლისას მკვლევარი ნოდარ შამანაძე (შამანაძე,

1968: 131). ამ გარემოებას იგი იმით ხსნიდა, რომ ლეგენდას ხშირ შემთხვევაში ზღაპრის სახესხვაობად მიიჩნევდნენ და მასთან ერთად განიხილავდნენ (ფინელი მეცნიერის – ანტი აარნეს კლასიფიკაცია).

ზღაპრის ზოგიერთი მკვლევარი ზღაპრების ანალიზისას ლეგენდას ცალკე ჟანრად არ მიიჩნევდა (ვ. ვუნდტი). რუსმა მეცნიერმა ნ. პ. ანდრეევა გაიმეორა ანტი აარნეს კლასიფიკაცია და თავის კატალოგში უცვლელად დატოვა ლეგენდისებური ზღაპრის ქვეჯგუფები. ეს კლასიფიკაცია გაიმეორა პროფესორმა ელენე ვირსალაძემაც. რუსი მეცნიერი ელენე პომერანცევა ზღაპარზე მსჯელობისას აღარ ახსენებს ლეგენდას და მის ნაცვლად ხმარობს ტერმინს “ისტორიული ზღაპარი”. რუსული ზღაპრების პომერანცევისეული კლასიფიკაცია (ტერმინ „ლეგენდის“ უარყოფა და, ამავე დროს, ტერმინ “ისტორიული ზღაპრის“ უვარგისობა) გააკრიტიკა პროფესორმა ალექსანდრე დლონტმა (დლონტი, 1965: 29). ლეგენდას, ზღაპრის სხვა ჯგუფებთან ერთად, ცალკე მიუჩინა ადგილი პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა 1938 წელს და ეს სქემა გაიმეორა 1946, 1952 და 1956 წლებში გამოცემულ სახელმძღვანელოებში. ეს ერთგვარი პირველი ცდა იყო იმისა, რომ ლეგენდას მოეპოვებინა თავისი კუთვნილი ადგილი ზეპირსიტყვიერების ჟანრებს შორის. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიხეილ ჩიქოვანმა 1946 წელს დასტამბულ წიგნში “ქართული ფოლკლორი” ლეგენდას ცალკე ნარკვევი უძღვნა. როგორც მკვლევარმა ნოდარ შამანაძემაც შენიშნა, მ. ჩიქოვანის ეს ნარკვევი ქართულ ფოლკლორისტიკაში იმხანად ერთადერთი ნაშრომი იყო, რომელიც სპეციალურად ლეგენდის პრობლემის გაშუქებას ეძღვნებოდა.

ქართული ზღაპრის ცნობილმა მკვლევარმა პროფესორმა თეიმურაზ ქურდოვანიძემ ნაშრომში „ქართული ზეპირსიტყვიერების ჟანრები“ ლეგენდა არც ზღაპართა ჯგუფში მოიხსენია და არც ცალკე გამოყო ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრთა შორის; თუმცა, ტერმინ “ლეგენდას“ გვერდი ვერ აუარა, როდესაც საუბრობდა დავით აღმაშენებლისა თუ თამარ მეფის ციკლის ნაწარმოებებზე, რომლებშიც აშკარად არის გამოხატული ლეგენდისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. ასე მაგალითად, იგი წერს: “მესხეთში შექმნილა ცნობილი ლეგენდა “აქა ვარ, ძია,” რომელიც კლდეში გამოკვეთილი ქალაქის – ვარძიის ხალხურ ეტიმოლოგიას იძლევა.“ თუმცა, სხვა, უფრო გამოკვეთილი ლეგენდური სიუჟეტების დახასიათებისას იგი იყენებს ტერმინებს: “თქმულება“, ან “თქმულება-გადმოცემა“. ამასთანავე, ვფიქრობთ, ლეგენდურ სიუჟეტებს მკვლევარი აერთიანებს ეგრეთწოდებულ საწესჩვეულებო, ჰიდრონიმურ, ეთნონიმიკურსა და ეტიმოლოგიურ თქმულებებში, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, სათანადო ტერმინს “ლეგენდა“ არ ხმარობს. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამავე წიგნში, ზღაპრის ანალიზისას, თეიმურაზ ქურდოვანიძე

არსად მიუთითებს ეგრეთწოდებულ ლეგენდურ ზღაპარზე; ამგვარი შინაარსის ზღაპრებს იგი ჯადოსნურ ზღაპრებად მოიაზრებს.

ქართულმა ხალხურმა ლეგენდამ თავისი კუთვნილი ადგილი ვერ პოვა, აგრეთვე თეიმურაზ ქურდოვანიძის წიგნში “ქართული ფოლკლორი” (2001). აქ ფაქტიურად, ლეგენდის ცალკე ჟანრად გამოყოფის თვალსაზრისით, იგივე ვითარებაა, რაც ზემოთ დასახელებულ მისეულ ნაშრომში, თუმცა ორივე ნაშრომით ფაქტობრივად დარღვეულია სტერეოტიპი – ლეგენდა განხილული იქნეს როგორც ზღაპრის ერთ-ერთი ჯგუფი; ამავე დროს, აშკარად შეინიშნება ტენდენცია, რომ ეს ჟანრი დახასიათდეს როგორც გარკვეული სახის (საწესჩვეულებო, ეტიოლოგიური და ა. შ.) თქმულება.

ტერმინზე “ლეგენდა” და მასში დღევანდელი გაგებით ნაგულისხმევი ფოლკლორული ჟანრის ისტორიულ გაგებაზე ვრცლად იმიტომაც შეეჩერდით, რომ, როგორც ვ. პროპი მიაჩნებდა, “სწორად განსაზღვრული ჟანრი დიდად საიმედო მეცნიერული ერთეულია ფოლკლორის მხატვრული, იდეური და ისტორიული შესწავლის საქმეში.” ტერმინოლოგიის დადგენითა და დაფუძნებით იწყება ყოველი მეცნიერება და ამ საკითხს ფორმალური მნიშვნელობა კი არა აქვს, არამედ მჭიდროდ უკავშირდება შესასწავლი მასალის კლასიფიკაციის პრინციპებსა და საკვლევი ობიექტის არსს. როგორც თავის დროზე მკვლევარმა ნოდარ შამანაძემაც მიუთითა, როგორც ქართული, ისე უცხოური “ფოლკლორისტიკის, როგორც საკმაო ისტორიის მქონე მეცნიერების, ნაკლოვანება დღემდე ტერმინოლოგიის ზოგიერთი საკითხის მოუგვარებლობაა” (შამანაძე, 1968: 133). მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა ის გარემოება, რომ ხალხური პროზაული ჟანრების სახელწოდებებს – “ლეგენდა”, “თქმულება”, “გადმოცემა” – ხშირად უმართებულოდ იყენებდნენ, რის გამოც უმრავლეს შემთხვევაში ლეგენდას თქმულებას ან გადმოცემას უწოდებდნენ და ამ სამ ტერმინს სინონიმებად მიიჩნევდნენ. სამწუხაროდ, ეს პრობლემა დღესაც დგას იმის მიუხედავად, რომ ნოდარ შამანაძემ თითქმის ხუთი ათეული წლის წინათ გაარკვია ეს ტერმინოლოგიური საკითხი; ქართულსა თუ უცხოურ სამეცნიერო ლექსიკოლოგიურ მონაცემებზე დაყრდნობით მან თვალნათელი გახადა, რომ ამ ჟანრთა მეცნიერული სიზუსტით ჩამოყალიბებული დეფინიციის ნაცვლად გვაქვს “ტავტოლოგიური წრე, სადაც ლეგენდა თქმულების მეშვეობითაა ახსნილი, თქმულება – ლეგენდის მეშვეობით, გადმოცემა კი თქმულების სინონიმადაა წარმოდგენილი და მისი დახმარებით განმარტებული; სინამდვილეში კი არც ლეგენდის რაობაა განსაზღვრული, არც თქმულებაა განმარტებული და არც გადმოცემაზე რაიმე არსებითი ნათქვამი.” პროზაულ ჟანრთა ამგვარი აღრევის მიუხედავად მკვლევარი სრულიად მართებულად მიიჩნევს

იმას, რომ ლეგენდას, თქმულებას და გადმოცემას ბევრი რამ აქვთ საერთო და მსგავსი, რაც უმეტესად გარეგნული და ადვილად შესამჩნევია; განსხვავება კი მათი “ბუნებიდან გამომდინარეობს და სპეციალურ დაკვირვებას, განსჯა-გაანალიზებას მოითხოვს“ (შამანაძე, 1968: 134).

მართლაც, ლეგენდის, თქმულებისა და გადმოცემის სპეციალური მეცნიერული კვლევის შედეგად ნ. შამანაძემ სრულიად დამაჯერებლად გამოიჯნა ერთმანეთისაგან ეს პროზაული ჟანრები – “თვისობრივად განსხვავებული ხასიათისა და გუნება-განწყობილების“ მქონე ტყუპი ძმები – და ჩამოაყალიბა ლეგენდის მეცნიერულად არგუმენტირებული დეფინიცია, რომელშიც გათვალისწინებულია ამ ჟანრისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკა (რელიგიური რწმენის სინამდვილედ წარმოდგენა და სინამდვილის გახვევა რელიგიურ საბურველში), სტილური თავისებურება (ლეგენდური შინაარსის თავისებური გაფორმება და სპეციფიკური სტილისტური საშუალებების გამოყენება), საზოგადოებრივი ფუნქცია (რელიგიური რწმენის გაეგრცვლება და დაკანონება) და, აგრეთვე, ესთეტიკური ფუნქცია (ლეგენდის მაღალმხატვრულობა).

ამდენად, სრულიად მისაღებად გვესახება და ამ ჟანრის სპეციფიკას სიღრმისეულად ეხმაურება მკვლევარ ნოდარ შამანაძისეული დეფინიცია: “ლეგენდა ეწოდება ხალხურ პროზაულ ჟანრს, რელიგიურ რწმენას რომ ემყარება, ფანტასტიკურ-სასწაულებრივ ამბებს სინამდვილის სახით გადმოგვცემს და გარკვეული კომპოზიციურ-სტილისტური ხერხებითა და საშუალებებით გამოირჩევა“ (შამანაძე, 1975: 39).

ფაქტიურად მსგავსი დასკვნა შემოგვთავაზა თავის დროზე ვახტანგ კოტეტიშვილმაც. იგი წერდა: “... უსაზნო ფანტაზია არ არსებობს; არც ლეგენდა, არც ზღაპარი და არც სხვა რაიმე სახე შემოქმედებისა არ და ვერ წარმოიშობოდა სრულიად გარკვეული რეალიების გარეშე. ყოველგვარი ფანტასტიკის ძირი რეალობა არის. ფანტასტიკა კი იქ იწყება, სადაც რეალიები კარგავენ თავიანთ პირდაპირ ფუნქციას ახალი ფუნქციისათვის, ან გადატანითი მნიშვნელობა ეძლევა, ან შეტოლებითი, ანდა განყენების გზით, იქმნება... ჩვენი ლეგენდის (იგულისხმება სურამის ციხის ლეგენდა – თ. შ.) ძირიც სინამდვილეში უნდა მოიძებნოს. ეს სინამდვილე არის მსხვერპლად შეწირვა ადამიანისა. ამ სინამდვილეზე არის აღმოცენებული ეს ლეგენდაც“ (კოტეტიშვილი, 2006: 185)

ლეგენდის ჟანრობრივი სპეციფიკის პრობლემა გამოწვევილივით შეისწავლა მკვლევარმა ნოდარ შამანაძემ მონოგრაფიაში “ქართული ხალხური ლეგენდა” (1973) და ლეგენდას, როგორც ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთ თავისთავად ჟანრს, სრულიად მართებულად მიუჩინა თავისი ადგილი და საყურადღებო მოსაზრებებიც გამოთქვა. ამ საკითხს შეეხო და ძალზე საგულისხმო მოსაზრება გამოთქვა პროფესორმა რისმაგ გორდე-

ზიანმა უაღრესად საინტერესო მონოგრაფიაში “მითების სიბრძნე“. მსჯელობს რა მითის რაობასა და მითოლოგიური აზროვნების გენეზისზე, მკვლევარი, ბუნებრივია, მიადგა ტრადიციულ პრობლემას: რა განსხვავებაა მითსა და ზღაპარს, მითსა და ლეგენდას და მითსა და თქმულებას შორის. ტრადიციული ამბის ამ უძველეს ტიპებს და მათი კლასიფიკაციის პრობლემას იგი განიხილავს ბერძნული და ქართული ზეპირსიტყვიერების მაგალითებზე და სრულიად მართებულად მიიჩნევს, რომ მითები, ზღაპრები, ლეგენდები და თქმულებები “ფოლკლორული ჩარევის“ შედეგად გარკვეული პერიოდიდან მაინც შეიძლება შეერიონ ერთმანეთს, რაშიც უდიდეს როლს თამაშობს ტრადიციული ამბის პოეტური ტრანსფორმაცია და ის გარემოება, თუ რა ელემენტი (მითოსური, ლეგენდური, ზღაპრული) დომინანტობს მასში. ლეგენდის რისმაგ გორდეზიანისეული განმარტებაც არსებითად ემთხვევა ამ ჟანრის ტრადიციულ გაგებას, რაშიც უმთავრესია რეალურ ამბავზე დაშენებული ფანტასტიკა: “ლეგენდა არის ფოლკლორულ ტრადიციაში რეალურად არსებულ ფაქტზე ხალხის ფანტაზიით სასწაულის (თუ სასწაულების) საბურველში გახვეული ამბავი“ (გორდეზიანი, 2005: 14).

ქართველი მწერლები ლეგენდებში, თქმულებებსა და გადმოცემებში ყოველთვის სინამდვილის ანარეკლს ხედავდნენ და მათ წყაროთმცოდნეობით ღირებულებას ანიჭებდნენ ამა თუ იმ ისტორიული ეპოქის გასაცოცხლებლად თუ რომელიმე ისტორიული პიროვნების პორტრეტის სისრულით წარმოსაჩენად.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გვაქვს როგორც ქრისტიანული, ისე წარმართული რწმენის ამსახველი ლეგენდები; ზოგჯერ კი ორივე რწმენა ერთმანეთზე გადაჯაჭვული. აჭარის ფოლკლორულ სინამდვილეში ქრისტიანულ-წარმართულ შრეებს ემატება მუსლიმური შრეც, რაც ამ კუთხის ისტორიული ხვედრით არის განპირობებული.

მკვლევარმა ნოდარ შამანაძემ გააანალიზა იმ დროისათვის მის ხელთ არსებული ლეგენდები და გამოყო შემდეგი თემატური ჯგუფები: I. კოსმოგონიური ლეგენდები (1. სამყაროს წარმოშობა და პირველი ადამიანის გაჩენა, 2. პირველი ადამიანების შეცოდება და მათი დასჯა); II. აპოკრიფული ლეგენდები; III. წარღვნის ლეგენდები (1. დიდი წარღვნის ლეგენდა, 2. მცირე წარღვნის ლეგენდები); IV. ისტორიულ ნაგებობებთან დაკავშირებული ლეგენდები და V. ისტორიული ლეგენდები (რომლებსაც შევისწავლით საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განხილვისას).

§2. კოსმოგონიური ლეგენდები

ლეგენდებს სამყაროს შექმნისა და პირველი ადამიანის გაჩენის შესახებ, ანუ კოსმოგონიურ ლეგენდებს, მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერება იცნობს. მონოთეისტთა რწმენა-წარმოდგენები ამ საკითხზე ბიბლიურ მონათხრობს თანხვდება, თუმცა, შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ფანატიზმი იქამდეც კი მიდიოდა, რომ შესაქმის ზუსტ თარიღსაც კი ასახელებდნენ.

სამყაროს წარმოშობისა და დედამიწაზე სიცოცხლის ჩასახვის საკითხებს კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე სხვადასხვანაირად ხსნიდნენ. ხალხური კოსმოგონიური ლეგენდები, რომლებმაც გამოიარეს ხანგრძლივი გზა პოლითეისტური სივრციდან მონოთეისტურამდე, შეიძლება ორ ძირითად პრობლემად დაგვით; ესენია: 1. **სამყაროს წარმოშობა და ადამიანის გაჩენა**, 2. **პირველი ადამიანების შეცოდება და მათი დასჯა**.

2.1. სამყაროს წარმოშობა და ადამიანის გაჩენა. ქვეყნიერებისა და პირველი ადამიანის გაჩენის საკითხი სამყაროს შეცნობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემათაგანია და, ბუნებრივია, ქართული ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ავტორი საუკუნეთა განმავლობაში მას გვერდს ვერ აუვლიდა. შესაქმის ლეგენდის ქართული ვარიანტები აშკარად სარგებლობენ ბიბლიით, თუმცა, როგორც თავის დროზე მკვლევარმა ნ. შამანაძემ მიუთითა, ამ თეზაში ზოგიერთი კორექტივია შესატანი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ბიბლიის გაცნობამდეც ისწრაფვოდნენ ჩვენი წინაპრები სამყაროს საიდუმლოებათა შეცნობისაკენ და, ბუნებრივია, საკუთარი შეხედულებანიც გამოიმუშავეს (შამანაძე, 1973: 18-20), რისი კვალიც აშკარად შეიმჩნევა ქართულ ხალხურ კოსმოგონიურ ლეგენდათა ვარიანტებში.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერება იცნობს შესაქმის ლეგენდის ისეთ ვარიანტებს, რომლებშიც, ბიბლიური სიუჟეტისაგან განსხვავებით, უფალი დამოუკიდებლად კი არ მოქმედებს, არამედ სხვათა დახმარებას საჭიროებს. სვანური ლეგენდის თანახმად, სამყაროს მოწესრიგებაში, ღმერთთან ერთად, მონაწილეობენ სამოელი, მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზები. ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ ლეგენდით სამოელს უფალ ღმერთზე მეტი ძალმოსილებაც კი გააჩნია და მასზე ჭკუამახვილადაც გამოიყურება.

შემოქმედი ღმერთის, ანუ დემიურგის, სისუსტისა და სხვებზე დამოკიდებულების მოტივის შემცველია მოსე ჯანაშვილის მიერ საინგილოში

ჩაწერილი და 1912 წელს ჟურნალ “ნაკადულში“ (№10) გამოქვეყნებული შესაქმის ლეგენდა “როგორ გაჩნდა ქვეყანაზე მთები და ხევები“. ამ ლეგენდის თანახმად, ღმერთს შეეშალა და დედამიწა ცაზე დიდი გააჩინა; “არ მოერგო ცა დედამიწას, ვერ ესარქველებოდა“; ღმერთს შეცდომა ეშმაკმა გამოასწორებინა, ურჩია:

“ – მოუჭირე მიწას შენი ძლიერი მკლავები და ცა ზარფუშივით დაეხურებაო“.

ღმერთმაც დაუჯერა ეშმაკს, “მოუჭირა დედამიწას მკლავები... ცა დაესარქვლა, მაგრამ მიწა კი შეიხინჯა და აქა-იქ ამოიბურცა გორებად“ (ბ. ს., 1964: 249).

ღვთაებათა იერარქიის, მათი სისუსტისა თუ ძლიერების პრობლემა ქართულ ფოლკლორში საფუძვლიანად განიხილა ივანე ჯავახიშვილმა ქართული ლეგენდის – “იესო ქრისტე, ელია წინასწარმეტყველი და წმინდა გიორგი“ – მიხედვით და დაასკვნა, რომ ქრისტიანული რწმენით, ღმერთი-შემოქმედი ყველაზე მაღლა უნდა იდგეს, ლეგენდაში კი “უფროს-უმცროსობა სულ სხვანაირად არის დასურათებული; ღმერთი-შემოქმედი ისეთ შესაბრაღის მდგომარეობაშია, რომ მეცხვარისაგან ერთი ბატკანიც კი ვერ მიუღია სადილად; პირიქით, მწვემსი ეშუქრება კიდევ ღმერთს:

„– ჩემი ღმერთისა რომ არ მეშინოდეს, აი, ამ კომბლით თავს გაგიტეხავდიო!“

ცხადია, მთავარ ღვთაებას მეცხვარე ასეთ თავხედობას ვერ გაუბუღავდა“, – ასკვნის მკვლევარი და დასძენს, რომ მეცხვარისათვის ავტორიტეტი არის წმინდა გიორგი; მეორე ადგილზეა შემოქმედი ღმერთი, მესამეზე კი – ელია. ეს მოტივი დიდმა მეცნიერმა დაადასტურა სხვა ლეგენდებშიც, რომელთა საფუძველზეც წმინდა გიორგისადმი ქართველთა განსაკუთრებული მოწიწება და თაყვანისცემა იმით აიხსნება, რომ “ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმინდა გიორგის წარმართობისდროინდელი, ქართველების მთავარი ღვთაების – მთვარის ადგილი უკავია“ (ჯავახიშვილი, 1973: 83-85, 88-90).

ზემოთ განხილულ ლეგენდებში დემიურგის გვერდით, წარმართულ ღვთაებებთან ერთად, მოქმედებენ დემონოლოგიური პერსონაჟები – ეშმაკი და სამოელი. მათთან ღმერთი-შემოქმედის დაპირისპირება და ხშირ შემთხვევაში უხერხულ მდგომარეობაში ჩავარდნა ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს, რომ ჩვენი წინაპრების მითოლოგიურ-რელიგიური მსოფლგაცემა ქრისტიანობამდე გაცილებით ადრე ცდილობდა, შეემუშაებინა საკუთარი შეხედულება სამყაროსა და ადამიანის შექმნის თაობაზე და ეს არქაული რწმენა-წარმოდგენები თავისებურად დაილექა კიდევ ლეგენდებში უფრო მოგვიანებით შემოსულ მოტივებთან ერთად; ამასთან,

ქრისტიანობის დამკვიდრებისათვის წარმართობასთან ბრძოლის რეალური კვალის გვერდით, ქართული ხალხური შესაქმის ლეგენდაში აშკარად არის გამოკვეთილი, რომ, მიუხედავად დემონოლოგიური პერსონაჟების უფალთან მეტოქეობისა, ისინი საბოლოოდ მაინც მარცხდებიან: შესაქმის ერთ-ერთი კახური ლეგენდის თანახმად, ეშმაკის ოინი ამოვ გამოდგა, ღმერთმა იგი დაამარცხა.

შესაქმის ლეგენდის ერთ-ერთი უმთავრესი მოტივი მსოფლიოს ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ადამიანის შექმნაა. მიწისაგან (თიხისაგან) ადამიანის გამოძერწვის მოტივს იცნობს ჯერ კიდევ შუმერული შესაქმის ლეგენდა: ღმერთებმა მეტოქე აბზუს სისხლში მოზილეს თიხა და შექმნეს ადამიანი. “გილგამეშიანში” კი ენქიდუს შექმნა ასეა მოთხრობილი:

... მერმე განიბანა ხელნი არურუმ,
თიხა მოზილა, ველად მოისროლა;
ველად მოავლინა გმირი ენქიდუ,
ველთა ნაშიერი ნინურთას ძალისა.

(გილგ., 1984: 40).

თიხისაგან ადამიანის გამოძერწვის მოტივი გვხვდება ბიბლიაშიც: “გამოსახა უფალმა ღმერთმა ადამი (კაცი) მიწის მტვრისაგან და შთაბერა მის ნესტოებს სიცოცხლის სუნთქვა და იქცა ადამი ცოცხალ არსებად“ (ბიბლია, 1989: 14).

მიწისაგან ადამიანის გაჩენის მოტივი გვხვდება ე.წ. ნაკლებადგანვითარებულ ხალხთა ფოლკლორულ შემოქმედებაშიც, რომელიც, ბუნებრივია, არც ბიბლიას იცნობს და არც შუმერულ ლეგენდებს და, ამდენად, თვითნასახვის გზით არის შექმნილი.

ამ თვალსაზრისით საინტერესო ვითარებაა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, რომელზე დაკვირვებაც ცხადყოფს, რომ აღნიშნული მოტივი “ძირითადად გაფორმებულია ბიბლიის სიტყვიერი ქსოვილის მიხედვით, თუმცა ამ მოტივს ქართველობა გაცილებით ადრე იცნობდა, ვიდრე ბიბლია ითარგმნებოდა“ (შამანაძე, 1973: 31) და, შესაძლებელია, ვივარაუდოთ, რომ დამოუკიდებლად არის შექმნილი სამყაროს შეცნობის მოწადინე ჩვენი შორეული წინაპრების მიერ; თუმცა, ისიც დასაშვებია, რომ აღნიშნული მოტივი გაჩნდა ქართველთა და კავკასიელთა მონათესავე ტომების – ხურიტების და ურარტუელების – უშუალო მეზობლის – შუმერების ანალოგიით.

სამყაროს წარმოშობისა და პირველი ადამიანების შექმნის თემატიკის ლეგენდათა თანახმად, პირველყოფილი კოსმიური ქაოსის მოწესრიგება უფლის (დემიურგის) მიერ მონოფიზიტური რწმენის მიმდევარ ხალხებს ბიბლიისმაგვარად ჰქონდათ წარმოდგენილი. ასეთია "ქვეყნის შექმ-

ნის" ზოგადქართული ლეგენდაც (როგორც ლექსითი, ისე პროზაული), თუმცა გვაქვს ანაქრონიზმებიც, როცა დემიურგად იესო ქრისტეა წარმოდგენილი.

შესაქმის ლეგენდის ერთ-ერთი ქართლური ვარიანტი მოგვითხრობს: "ეს ქვეყნიერება პირველიდან ისეთი კი არ იყო, ახლა რომ არის. სადაც გაიხედავდი, წყლის მეტს ვერაფერს დაინახავდი. წყალი იყო და მერე როგორი: წყნარ ამინდში რომ დგას და ოდნავადაც არ იხმრევა, ასე იყო ქვეყნიერება გაყუჩებული. ჰოდა, უცებ ერთ ადგილს შეირხა წყალი და თავი ამოყო ღმერთმა, დაილოცოს მისი სახელი!" (შამანაძე, 1973: 21).

ზოგიერთ ლეგენდაში პოლითეიზმის კვალიც გვხვდება. სვანური ლეგენდის თანახმად, სამყაროს მოწესრიგებაში მონაწილეობას იღებენ ღმერთი, სამოელი, მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზები; აღსანიშნავია, რომ ამ საქმეში სამოელს ღმერთზე მეტი დამსახურებაც კი მიუძღვის. ამ მხრივ შესაქმეს სვანური ლეგენდა შემურულ ლეგენდასთან ავლენს ნათესაობას; მასშიც ღმერთთა მთელი რაზმი აწესრიგებს სამყაროს. ნ. შამანაძის ვარაუდით, სვანურ ლეგენდაში ბიბლიურ სამოელს სვანთა რომელიღაც ტომობრივი წარმართული ღვთაებაა ამოფარებული (შამანაძე, 1973: 24).

შესაქმის კახური ლეგენდის თანახმად, ღმერთმა სამყარო რომ შექმნა, განსაზღვრა, თუ ვის სად უნდა ეცხოვრა. მან თავისთვის და ანგელოზებისათვის ზეცა აირჩია, ადამიანებისათვის – დედამიწა. ამავე დროს, ღმერთს სურს, შექმნას ისეთი არსება, რომელიც ადამიანს ცხოვრების ტვირთს შეუმსუბუქებს. ამ მიზნით ის ერთმანეთს გააჯობრებს ხარსა და ირემს. პირობა ასეთია: რომელიც უფრო სწრაფად გადაირბენს ზეცას თავიდან ბოლომდე, გამარჯვება მას დარჩება. ირემი თავდაუზოგავად გაიქცა, მაგრამ მალე დაიღალა, ბოლომდე ვეღარ მიაღწია, გასკდა და ცას დააჩნია საკუთარი ნაკვალევი ("ირმის ნახტომი"); ხარი კი დინჯად და მხნედ გაემართა ამ გრძელ გზაზე, ფინიშამდეც მივიდა და კიდევაც გაიმარჯვა. ამის შემდეგ ღმერთმა ხარი ადამიანის შემწვედ აკურთხა.

მიწისაგან (თიხისაგან) ადამიანის შექმნის მოტივი ქართულ ფოლკლორში ფაქტიურად ბიბლიურს თანხვდება, თუმცა მკვლევარ ნ. შამანაძეს მიაჩნია, რომ ეს მოტივი გაცილებით ადრეულია, ვიდრე ბიბლია ითარგმნებოდა (შამანაძე, 1973: 31).

ქართული ხალხური ლეგენდების, და მათ შორის კოსმოგონიური ლეგენდების, შესწავლისადმი მიძღვნილ მკვლევარ ნოდარ შამანაძის ნაშრომში გამოწვლილვით არის შესწავლილი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული "ქვეყნის შექმნის" მოტივის შემცველი ლეგენდები, თუმცა, სამწუხაროდ, ამ მონოგრაფიაში ასახვა ვერ პოვა

აჭარულმა მასალამ, ურომლისოდაც ამ პრობლემის მიმართ ქართველური ტომების ოდინდელი დამოკიდებულის წარმოჩენას, ჩვენი აზრით, თავისი ხიბლი და სპექტრის მნიშვნელოვანი ფერები აკლდება; ამიტომაც გავეცნოთ სამყაროსა და პირველი ადამიანების შექმნის მოტივს აჭარული შესაქმის ლეგენდის მიხედვით:

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლეგენდა სამყაროსა და პირველი ადამიანის შექმნის შესახებ საერთოქართულ ლეგენდათა რიგში განიხილება, თუმცა მისი სიუჟეტის ცალკეულ დეტალებზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოუხდენია მუსლიმთა წმინდა წიგნში – "ყურანში" მოთხრობილ ეპიზოდებსა და ე. წ. ჰადისებს, ანუ ყურანის აპოკრიფებს.

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული შესაქმის ლეგენდებზე დაკვირვება ცხადყოფს:

1. მასალათა ერთ ნაწილში ჯერ საუბარია უფლის მიერ სამყაროს მოწესრიგებაზე, ანუ ქაოსის კოსმოსად გარდაქმნაზე, შემდეგ – ცისა და მიწის გაყოფაზე და ბოლოს – ადამიანის შექმნაზე. ლეგენდის ეს ვარიანტები, ბუნებრივია, ბიბლიურ თხრობას ეთანადება.

2. აჭარული შესაქმის ლეგენდათა მეორე ნაწილისათვის თხრობის დასაწყისშივე საინტერესოა დედამიწაზე სიცოცხლის გაჩენა, ანუ ადამიანის შექმნა. ამ რიგის მასალებში დედამიწა უკვე არსებობს, როცა უფალი ღმერთი იწყებს ადამიანის შექმნას.

3. აჭარულ ლეგენდათა ერთი ნაწილი, რომელიც შუმერულ შესაქმესთან უფრო ახლოს დგას, სამყაროს პირველ საწყისად აღიარებს წყალს.

განვიხილოთ თვითოეული მათგანი, რომელთა ანალიზითაც ცხადი გახდება აჭარული კოსმოგონიური ლეგენდის ვარიანტთა მნიშვნელობა და ადგილი საერთოქართულ ფოლკლორულ სპექტრში.

ქობულეთური შესაქმის ლეგენდა "როგორ შეიქმნა დუნია" (ბუნბიფა, საქმე №242: 31-32) გვაუწყებს: "დუნია ბნელით იყო მოცული. ძირი არაფერზე ედგა და ზევით არაფერზე ეკიდა. გაუჩერებელი ქარი ქროდა, არავითარი სულდგმული იმ დროს არ იყო. იყო მხოლოდ ღმერთი – ერთი".

ლეგენდის თანახმად, ღმერთმა ხუთ დღეში მოაწესრიგა ქაოსი და მეხუთე დღესვე შექმნა ადამიანი: "ღმერთმა ერთ მშვენიერ დღეს გაანათა ბნელით მოცული დუნია; მეორე დღეს მან ცა გაჰყო მიწისაგან, ჩაღრმავებულ ადგილებში ზღვა ჩააყენა; მესამე დღეს ცას მოჰფინა ვარსკვლავები და მთვარე – ღამის მანათობელი, მერე – დღის მანათობელი მზე; მეოთხე დღეს ღმერთმა გამჩენელმა წყალში მოამრავლა თევზები და სხვა ცხოველები, შემდეგ გააჩინა ფრინველები და სხვა მრავა-

ლი ქვეწარმავალი; მეხუთე დღეს უთვალავი ნადირი გააჩინა, როგორც მტაცებლები, ასევე – უწყინარი ცხოველები და მათ საცხოვრებლად ტყე მიუჩინა; ამავე დღეს, როცა მზე ეშვებოდა, დიდმა ღმერთმა ტალახიდან ადამიანი გააკეთა, ჩაუბერა სული და გააჩინა პირველი კაცი – ადამი. ადამს რომ ეძინა, გვერდიდან გამოუღო პირველი ქალი – ევა...”

ლეგენდის ამ ვარიანტით სრულიად ცხადია სამყაროს შექმნის მოტივის ბიბლიურ ლეგენდასთან თანხვედრა, თუმცა ხალხური შესაქმისათვის ხუთი დღეც საკმარისი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ დემიურგს მოეწესრიგებინა ქაოსი და გაეჩინა ადამიანი. სხვა აჭარული ვარიანტით, “ექვს დღე-ღამეზე გაჩნდა ყველაფერი სულიერი და უსულო“ (ბსუნბიფა, საქმე №133: 12); ბიბლიის თანახმად, უფალმა ამ საქმეს შვიდი დღე მონდომა. ამ რიგის ლეგენდები მრავლად არის აჭარის ფოლკლორში და ასევე მრავალი ვარიანტი მოიპოვება საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში.

აჭარული კოსმოგონიური ლეგენდების დიდი ნაწილის თანახმად, როგორც ავღნიშნეთ, დედამიწა უკვე შექმნილია, როცა ღმერთი ადამიანის გაჩენაზე იწყებს ფიქრს და წარმატებულადაც ასორციელებს. “ადემის გაჩენამდე 62 ათასი წელიწადის განმავლობაში დედამიწა ცარიელი დარჩენილა. მერე გამჩენელმა ღმერთმა უბრძანა ანგელოზებს – მელაიქებს, წადით, ტალახი აიღეთ და ადამიანი გააკეთეთო“, – გვაუწყებს ლეგენდა “ადამიანის გაჩენა“ (ბსუნბიფა, საქმე №240: 37).

ეს ლეგენდა იმითაც არის საინტერესო, რომ დედამიწისაგან ადამიანის შექმნას, ხალხური შესაქმის მიხედვით, ზნეობრივი ასპექტი უდევს საფუძვლად: რაკი დედამიწა ცარიელი იყო, ღმერთმა უბრძანა ანგელოზებს, ტალახი აეღოთ და ადამიანი გაეკეთებინათ, მაგრამ დედამიწამ სასტიკი უარი განაცხადა, მიწა არ მისცა ანგელოზებს და უარი ასე დაასაბუთა: “... ცოდვიანი ადამიანები უნდა გაჩნდნენ და მერე ისევ მე უნდა მჯღაგნონო“.

ღმერთმა მაინც შეასრულა განზრახვა, “ეზრავლი – სულის ამღები, გააგზავნა და იმან ძალით აართვა; მხოლოდ უბრძანა: ერთი ადგილიდან ჯერ ეიღე წითელი, შავი კი თეთრი ალაგიდან ეიღეო. ერთი ადგილიდან რომ ეიღო, მაშინ ადამიანები ერთი ფორმისანი იქნებოდნენ”.

დედამიწის მიერ ღმერთისადმი მიწის მიცემაზე უარის მოტივს აჭარაში გავრცელებული შესაქმეს ლეგენდის მრავალი ვარიანტი იცნობს. ერთ-ერთი მათგანი (ბსუნბიფა, საქმე №133: 12-17) მოგვითხრობს, რომ გამჩენელ ღმერთს სამჯერ უთხოვია მიწა, მაგრამ დედამიწამ “სამ ანგელოზს უარი გაუმცხადა, მეოთხე ანგელოზმა ძალდატანებით მოჭაჭვა შვიდ ალაგიდან მიწა და იმიდან გააკეთეს“. აქვე ვეცნობით უფლის მოციქულთა ვინაობასაც: “სამ ანგელოზს, მიწამ რო უარი უთხრა, ერქვათ:

ერთს – ჯებრაელი, მეორეს – მიქაელი, მესამეს – ისრაფილი, მეოთხეს, ძალდატანებით რო ასწია მიწა – ღებრაელი; თან, ეს არის სულის ამრთმეველი“.

შესაქმის ლეგენდის ერთ-ერთი, შუახვევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ბუთურაულში ჩაწერილი, ვარიანტის (ბსუნბიფა, საქმე №145: 187-193) თანახმად, უფლის პირველ მოციქულს (ჯებრაილს) დედამიწამ უთხრა:

“ – თუ ღმერთი გიყვარს, ნუ ამწევო!”

ჯებრაილმაც ველარაფერი გააწყო; რაკი ღმერთი და მისი სიყვარული უხსენეს, ხელცარიელი გაბრუნდა. მეორე მოციქულიც (ღებრაელი) ასევე “დანამუსა” დედამიწამ, მაგრამ ღებრაელმა უთხრა:

“ – ღმერთიც მიყვარს და შენც’ნა წიგიდოვო!”

ღებრაელი ასეც მოიქცა.

ამ რიგის ლეგენდებს აშკარად ატყვიან პოლიტიკური რელიგიური კვალი. მათში დემიურგს წინააღმდეგობას უწევს დედამიწა, მიწას არ აძლევს ადამიანის შესაქმნელად და ამ საკითხის მოგვარებაში უფალს სულთამხუთავის დახმარება სჭირდება.

მიწისაგან (თიხისაგან) ადამიანის შექმნის მოტივს საფუძვლად უდევს ყველა ხალხის არქაული რწმენა-წარმოდგენები მიწაზე, როგორც ქალურ საწყისზე (მარადიულ საშობზე), რომელიც მითოსურ ტრადიციათა უმეტესობის (ეგვიპტურის გამოკლებით) თანახმად, დაწყვილებულია ცასთან, რომელიც განასახიერებს მამაკაცურ საწყისს. აჭარის ფოლკლორში გავრცელებული შესაქმის ლეგენდებშიც მიწა გამოიყურება “დიდ ღელად“, რომელიც გარკვეულ წინააღმდეგობას უწევს ზეცას – ამ შემთხვევაში გამჩენელ ღმერთს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ დედამიწის უარი ღმერთისათვის ადამიანის შესაქმნელი მიწის მიცემაზე, ალბად, მოგვიანებით, პირველქმნილი ცოდვისა და დედამიწაზე დაღვრილი პირველი სისხლის გააზრებით არის მოტივირებული, მაგრამ, ამ შემთხვევაში ჩვენთვის უაღრესად საინტერესო ცნობას გვაწვდის ქართული ფოლკლორის შემქმნელისა და საუკუნეთა მანძილზე მისი ღირსეული მატარებლის – კოლექტიური ავტორის – დამოკიდებულებაზე უფლის უზენაესი ქმნილების – ადამიანის დანიშნულებასა და მის ზნეობრივ მისიაზე.

ჩვენი აზრით, ადამიანის შექმნისადმი დედამიწის სკეპტიკური დამოკიდებულება მუსლიმთა წმინდა წიგნიდან – “ყურანიდან“ იღებს სათავეს. “ყურანში“ ვკითხულობთ: “როცა ღმერთმა ანგელოზებს უთხრა, მწაადიანო, ქვეყნად თანაშემწე ვიყოლიო, მათ მიუგეს: განა ქვეყნად ისეთი სულიერი უნდა გააჩინო, რომ ურიგობა ჩაიდინოს და სისხლი დაანთხიოს მაშინ, როცა შენ ქებას ვლადადებთ, შენ გადიდებთ და შენ სიწ-

მინდეს განუწყვეტილად ვაღიარებთ? უფაღმა მიუგო: მე უწყვი, რაც თქვენ არ იცით” (ყურ., 1906: 9).

როგორც ვხედავთ, ყურანის თანახმად, ადამი უფლის თანაშემწე, მისი მოადგილეა დედამიწაზე. ბუნებრივია, დედამიწაზე უფლის თანაშემწის, ანუ ადამიანის, გაჩენაზე უარის მოტივსაც ძველი აღთქმის ამბავი (პირველქმნილი ცოდვა და ძმის მიერ ძმის სისხლის დაღვრა) დაედო საფუძვლად, რადგანაც, როცა ყურანი იქმნებოდა, ძველი აღთქმისეული ლეგენდები საყოველთაოდ იყო ცნობილი.

ზურაბ თანდილაგას მიერ 1974 წელს ქობულეთის მუნიციპალიტეტის სოფელ ზენითში ხუსეინ ქათამაძისაგან დაფიქსირებული ლეგენდის – “ადამი და ევა“ (ს-დ. ს. ზეპ., 1990: 93-95) თანახმადაც, ადამიანის შექმნამდე დედამიწა არსებობდა, მაგრამ ვინ შექმნა, ამაზე არაფერია ნათქვამი. “დედამიწაზე სიცოცხლე არ იყო უწინ, ცოცხალი არსება არ იყო... ჯერ ადამიანი გაჩენილი არ იყო“. ლეგენდის მიხედვით, ყველა სულიერი არსება სამოთხეში ბინადრობდა, ყველაზე პირველად კი ეშმაკი გაჩენილია ცეცხლიდან, მაგრამ, რაკი მის გაჩენას ვერაფერი სიკეთე მოჰყვა, “ღმერთმა წინასწარმეტყველებს უთხრა, რომ ადამი უნდა გაგაკეთოთო“. წინასწარმეტყველები წავიდნენ სამოთხეში, მოთხარეს შვიდნაირი მიწა, დაამზადეს ტალახი და გააკეთეს კაცი – ადამი, რომელსაც ჯერ სული არ ქონდა ჩადგმული. წინასწარმეტყველებმა ეშმაკს უთხრეს: “ – ჩვენ ადამი გაგაკეთეთ! წამოდი, ნახე, თუ მოგეწონოსო“. მივიდა ეშმაკი და ნახა, რომ ტალახისაგან კაცი იყო გაკეთებული; დაათვალიერა და ზედ დააფურთხა. წინასწარმეტყველებმა იწყინეს და ეშმაკი სამოთხიდან გააძევეს. მათ ადამს ამოჭრეს ეშმაკის დანაფურთხები ადგილი და მონაჭერი გადააგდეს, შემდეგ კი ადამს სული ჩაუდგეს. ადამის სხეულის ამონაჭრიდან გაჩნდა ძაღლი. “ამიტომ არის ძაღლი ადამიანის მეგობარი, იგი ადამიანის ხორცის ნაწილია“, – გმობდვრავს აჭარული ლეგენდა და გვაუწყებს, რომ “ადამს მარცხენა უბეში გაუჩნდა ევა, რომელიც შემდეგ მისი ცოლი გახდა“.

შესაქმის ლეგენდის ამ ვარიანტში უფლისეული გარჯა ნაკლებად იგრძნობა: იგი წინასწარმეტყველებს ავალებს ადამიანის შექმნას და სულსაც კი წინასწარმეტყველები ჩაბერავენ ტალახისაგან შექმნილ ადამიანის ფიგურას; ამავე დროს, ადამის ფიგურას ისინი ღმერთს კი არ უჩვენებენ, არამედ – ეშმაკს.

ძალზე საინტერესოა ლეგენდის ეტიმოლოგიური სიუჟეტები: ეშმაკისა და ძაღლის გაჩენა. ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ეშმაკი ცეცხლისგან იშვა სამოთხეში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეშმაკი დაცემული ანგელოზია, ანუ თავდაპირველად ისიც სამოთხის ჩვეულებრივი ბინადარი იყო, მისი გაჩენაც სამყაროსეული შესაქმის ერთ-ერთი პირველაგურიდან

– ცეცხლიდან მოხდა; მაგრამ შემდეგ, რაკი “ეშმაკმა არაფერი სიკეთე არ მოიტანა“, ღმერთმა წინასწარმეტყველებს ადამიანის გაკეთება დაავალა. როგორც მკვლევარი გიორგი მახარაშვილი მიუთითებს, “ღმერთს არ სურდა, ქვეყანაზე ყოფილიყო ეშმაკი, მაგრამ, რადგანაც ვერ გაექცა ბოროტების არსებობას, რომელსაც თავადვე ჩაუყარა საფუძველი, გააჩინა ადამიანი“ (მახარაშვილი, 2004: 155). ლეგენდის ეს ეპიზოდის გარკვეულწილად მიუთითებს იმაზე, რომ, ხალხის რწმენით, ზოგჯერ შემოქმედის ცდება, თუმცა თავადვე ასწორებს ამ შეცდომას.

ზენითური ლეგენდა შეიცავს ეტიოლოგიურ სიუჟეტს ძაღლის გაჩენის შესახებაც. როგორც აღვნიშნეთ, ამ ლეგენდით ძაღლი ადამის სხეულზე ეშმაკის მიერ დაფურთხებული და წინასწარმეტყველების მიერ ამოჭრილი ხორცის ნაჭრიდან გაჩნდა. ადამის სხეულიდან ძაღლის გაჩენის ეტიოლოგიურ ეპიზოდს იცნობს ლეგენდის ზემოთ განხილული, შუახევური (სოფელი ბუთურაული) ვარიანტიც. ლეგენდის თანახმად, ღებრაილმა მიწა რომ მიიტანა, გააკეთეს “კაცისებური რამე“, რომელიც 40 ათასი წელიწადის განმავლობაში უსულოდ იდო. “გეიარა შეითანმა და ამას მიაფურთხა. აი მოფურთხული გამოჭრეს და გეიქნიეს. იქიდან გამეიჩეკა ძაღლი“ (ბსუნბიფა, საქმე №146: 187).

როგორც ქობულეთური ლეგენდა “ადამი და ევა“, ისე შუახევური ლეგენდა “ადამიანის გაჩენა“ მრავალმხრივ საინტერესო ნიმუშებია; მათში აშკარად არის გამოკვეთილი, რომ ადამიანის გაჩენამდე დედამიწა უკვე შექმნილია. ადამიანის შესაქმნელსთან ერთად, ეს ლეგენდები გვთავაზობს ეშმაკისა და ძაღლის გაჩენის მოტივსაც, რასაც არ იცნობს საქართველოს არც ერთი კუთხის ფოლკლორული მასალა. ამ თვალსაზრისით აჭარული შესაქმნის ლეგენდა ძალზე ორიგინალური და საგულისხმოა, თუმცა საფიქრებელია, რომ ლეგენდის არქეტიპული ვარიანტი ძაღლის გაჩენის ეპიზოდს არ იცნობდა, ის გვიანდელი ჩანართია, სოციალური დატვირთვა გააჩნია და საზრდოობს ცნობილი ხალხური ფრაზეოლოგიზმით – “ძაღლი ადამიანის მეგობარია“. მიუხედავად ამისა, ამ რიგის ლეგენდათა ვარიანტები თავისთავად ორიგინალურია, რადგანაც ადამის სხეულიდან ევას გარდა სხვა პერსონაჟის გაჩენაზეც გვაუწყებს.

სხეულიდან მოჭრილი ხორცის ნაჭრისაგან სულიერის დაბადებას იცნობს აფრიკის ერთ-ერთი ტომის ენაბოგოველების ფოლკლორი. ლეგენდის თანახმად, დიდმა მანიტუმ გაიღვიძა და დაინახა, რომ დედამიწა ცარიელი იყო, მან სხეულიდან მოიგლიჯა ხორცის ნაჭერი, მიწას შეურიდა და გააჩინა კაცი. როგორც ვხედავთ, აფრიკულ შესაქმნეშიც, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს ბიბლიასთან და შემერულ ეპოსთან, ადამიანის შესაქმნელი კომპონენტებია მიწა და სხეულის ნაჭერი (Коси-довский, 1968: 158).

აჭარული შესაქმის ლეგენდის ერთ-ერთი ვარიანტი “საიდან განჩნდა ინსანი“, რომელიც 1962 წელს მკვლევარმა აზიზ ახვლედიანმა ჩაიწერა ქობულეთის მუნიციპალიტეტის სოფელ აჭში მეჯიდ ხაჯიშვილისაგან, მოგვითხრობს ადამიანების შექმნის თაობაზე: “პირველად მელაიქებმა მოზილეს მიწა და გაჩნდა კაცი – ადემი. ამ კაცის გვერდის ძვალი გამოიღეს და იქიდან გაჩნდა ქალი – ევა” (ბსუნბიფა, საქმე №63: 32). ლეგენდაში არაფერია ნათქვამი შემოქმედი ღმერთის მიერ სამყაროს მოწესრიგებაზე, ადამისა და ევას შექმნის ეპიზოდს კი უშუალოდ მოსდევს თხრობა პირველქმნილი ცოდვისა და ადამისა და ევას დასჯისა თუ სამოთხიდან გამოძევების თაობაზე.

თითქმის იდენტურია აჭარული ლეგენდა სათაურით “ქვეყნის გაჩენა“ (ბსუნბიფა, საქმე №131: 61-64), რომელიც ასევე ადამიანის გაჩენით იწყებს თხრობას: “ადემი არის მიწიდან გაკეთებული. მერე გამჩენმა ღმერთმა ადემს მისცა ძილი. ამ ძილში ამოულო მარცხენა ყაბურდა და გააჩინა ქალი – ხევა“. შემდგომ კი, ზემოთ ნახსენები ლეგენდის დარად, მთქმელი ვრცლად მოგვითხრობს სამოთხის პირველი ბინადრების თავგადასავალზე, ეშმაკისაგან ცდუნებასა და უფლის მიერ მათ დასჯაზე.

აჭარაში გავრცელებულ ლეგენდათა მსგავსია შესაქმის რაჭული ვარიანტი: “უფალმა მოზილა თიხა, სული ჩაბერა და გააჩინა ადამიანი. მას დაარქვა ადამი“ (შამანაძე, 1973: 20).

როგორც აღვნიშნეთ, შესაქმის ლეგენდის ზოგიერთი აჭარული ვარიანტი სამყაროს პირველ საწყისად აღიარებს წყალს, რითაც შუმერულ კოსმოგონიას უფრო ეხმაურება, ვიდრე – ბიბლიურს.

შუმერთა ლეგენდის თანახმად, თავდაპირველად ქაოსი იყო და ყველაფერი წყლით იყო დაფარული; ქაოსისაგან იშვინენ პირველი ღმერთები. საუკუნეების შემდეგ ზოგიერთებმა სამყაროს მოწესრიგება გადაწყვიტეს, რამაც აღაშფოთა ღმერთი აბზუ და მისი ცოლი – ქაოსის ღმერთ-ქალი თიამათი, რომელსაც დრაკონის გამოსახულება ჰქონდა. ღმერთებმა, მარდუკის ხელმძღვანელობით, დახოცეს ცოლ-ქმარი, თიამათის სხეული ორად გაჭრეს და ზეცა და მიწა შექმნეს, ხოლო აბზუს სისხლით თიხა მოზილეს და ადამიანი გააკეთეს (Косидовский, 1968: 27).

ქობულეთის მუნიციპალიტეტის სოფელ აჭყვისთავში დაფიქსირებული შესაქმის ლეგენდა “ადამ და ევა“ მოგვითხრობს: წინათ დუნია სულ ზღვით იყო დაფარული. ზღვა დაშრა და დარჩა ხმელეთი. ინსანი არ არსებობდა. ღმერთმა ტალახიდან კაცის ფორმა გააკეთა, სული ჩაუბერა, გააცოცხლა და სახელად ადამი დაარქვა“ (ბსუნბიფა, საქმე №242: 5-10).

საინტერესოა ევას შექმნის ლეგენდისეული ეპიზოდი: ადამს არც ტანსაცმელი სჭირდებოდა და არც საკვები, ყველაფერს ღმერთი უზრუნველნიდა “ყოველ დღე, დილა-საღამოს, მასთან დედალი მწყერი ჩამოდიოდა

ზეციდან ღმერთის ბრძანებით. ერთხელ ადამმა მწყერს გამოსჭრა გვერდის ნაწილი და იქედან გააკეთა მისივე მსგავსი ადამიანი – ქალი, რომელსაც სახელად ევა დაარქვა”.

აჭყვისთაური ლეგენდა სხვა მხრივაც არის ღირსშესანიშნავი: საქართველოს სხვა კუთხეებში, და მათ შორის აჭარაშიც, დღემდე დაფიქსირებულ შესაქმის ლეგენდათა ყველა ვარიანტის თანახმად, ევა ჩნდება ადამიანის გვერდიდან (ნეკნიდან), ამ ლეგენდით კი ევა მწყერის გვერდიდან გააკეთა ადამმა და არა – ღმერთმა – ადამის ნეკნიდან; თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ერთ-ერთი კოსმოგონიური ლეგენდა “ადამიანის გაჩენა“ (ბსუნბიფა, საქმე №240: 37-38) გვაუწყებს, რომ ევა მისით გაჩნდა: ახლადშექმნილი “ადემი პირდაპირ ჯენნეთში შეაბრძანეს. მარტო იყო ჯენნეთში და დეჰინა. რომ ეძინა, მარცხენა ფირცხალიდან გამოვიდა ჰავა. ჰავა ჰაერიდან მისით არის გაჩენილი და იმიტომ დაერქვა ჰავა.“ ლეგენდის მიხედვით, ადამმა ვერც კი გაიგო, ევა რომ გაჩნდა. იგი ანგელოზებმა გაღვიძეს და აუწყეს “ჯერნეთის ამხანავის” გაჩენის თაობაზე.

ამრიგად, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლეგენდა ქვეყნიერების შექმნასა და პირველ ადამიანთა გაჩენაზე საშუალებას იძლევა, დავასკვნათ: ლეგენდათა ერთი ნაწილის თანახმად, სამყაროს შექმნისა და პირველ ადამიანთა გაჩენის მოტივი ემთხვევა ბიბლიურ სიუჟეტს, თუმცა აშკარად იგრძნობა ყურანისეული სიტყვიერი ქსოვილისა და ცალკეული ეპიზოდების გავლენაც. ლეგენდის ზოგიერთი ვარიანტი თან ხვდება შუმერულ მოტივს. მათში თვალნათლივ შეინიშნება პოლითეისტური რწმენის ნაკვალები და წარმართულსა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას შორის ბრძოლის ანარეკლი.

აჭარულ კოსმოგონიურ ლეგენდათა ვარიანტებზე დაკვირვება მხარს უჭერს მოსაზრებას, რომ მიწისაგან ადამიანის შექმნის მოტივი ქართულ ფოლკლორში ბიბლიის გავლენით არ უნდა იყო შექმნილი, რომ ამ მოტივს ბიბლიის თარგმნამდეც იცნობდნენ ჩვენში. ბუნებრივია, ყურანისეული გავლენებიც ბოლოდროინდელ (აჭარაში ისლამის გავრცელების შემდგომ) მოვლენად უნდა ჩაითვალოს.

2.2. პირველი ადამიანების შეცოდება და მათი დასჯა. პირველი ადამიანების შეცოდებისა და მათი დასჯის მოტივის შემცველი ლეგენდებიც, ასევე, მრავლად მოიპოვება ქართულ ფოლკლორში; ეს ნარატივებიც ბიბლიური ეპიზოდის მიხედვით არის შექმნილი. ადამისა და ევას შეცოდების და დასჯის მოტივის გენეზისის ძიებამ მკვლევარი ნოდარ შამანაძე შუმერულ სამყაროსთან მიიყვანა (შამანაძე, 1973: 37-38, 42); აკაკი ბაქრაძეს კი მიაჩნია, რომ "... ადამს აცდუნებს არა ქალი, არამედ –

ცხოვრება" (ქალის სახელი "ევა" ძველებრათად ნიშნავს ცხოვრებას. – ბაქრაძე, 2001: 188). აღსანიშნავია, რომ ადამიანის საკუთარ სახელად "ცხოვრება" საქართველოში ძველთაგანვე იყო გავრცელებული.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი აჭარული ლეგენდა: წინასწარმეტყველს გზა დაებნა და დევრიშს სთხოვა, მიესწავლებინა. დევრიშმა უთხრა: გასწავლი, თუ იმ მაღალ მთაზე ახვალ და ჩამოსვალ. მთის ძირს რომ უახლოვდებოდა, წინასწარმეტყველმა შენიშნა სინათლე, რომელსაც გარს ხალხი ეხვია. ახლოს რომ მივიდა, ნახა, რომ სინათლის წყარო იყო გოგო, რომელიც შორიდან ანათებდა, ახლოდან კი ძალიან უშნო იყო. მთიდან ჩამოსულს, გოგოს ნათების საიდუმლო დევრიშმა ამგვარად აუხსნა: “ის გოგო, შორიდან რომ ანათებდა და ახლოდან შავი იყო, არის ეს ქვეყანა; ეს ქვეყანაც ამფერია: შორიდან კაი, ლამაზი ჩანს, ახლოს თუ დოუკვირდები, ჭრელი და შავია” (ბსუნბიფა, საქმე №27: 99-100). აჭარული ლეგენდაც ადასტურებს, რომ ცხოვრება, რომელიც ქალის სახით წარმოიდგინება, ადამიანს შეაცდენს.

საქართველოს თითქმის ყველა ეთნოგრაფიული კუთხე იცნობს პირველქმნილი ცოდვის მოტივის შემცველ ლეგენდებს, რომლებიც ასევე გამოწველილივით შეისწავლა მკვლევარმა ნ. შამანაძემ (შამანაძე: 32-42).

ჯანრობრივად ლირო-ეპიკური და ეპიკური ლეგენდები ერთხმად მოგვითხრობენ, რომ ღმერთმა შექმნა ადამი, რომელიც სამოთხეში დააბინადრა, გაუჩინა მეუღლე ევა და ორივეს მისცა რჩევა, არ ეჭამათ აკრძალული ხილის ნაყოფი. სამოთხეში მყოფნი ბედნიერად ცხოვრობდნენ, მაგრამ ევას შეუჩნდა გველის სხეულში ჩასახლებული ეშმაკი, აცთუნა და შეაჭამა აკრძალული ხილი (ვაშლი // ლეღვი // ყურძენი). ევამ ეს ხილი ადამსაც შეაჭამა, რის გამოც ღმერთი განრისხდა და მათ სამოთხე დაატოვებინა.

ადამისა და ევას დასჯის მოტივი პირდაპირ კავშირშია სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულ პრობლემასთან. სიკვდილთან ბრძოლაში კაცობრიული უღონობის გენეზისის ძიება ისევ და ისევ მისი პირველწინაპრის სახესთან გვაბრუნებს: სამოთხის ბაღში ყველა ხეხილი იყო და მათ შორის, შუაგულ ბაღში – ხე სიცოცხლისა და ხე კეთილის და ბოროტის შეცნობისა” (დაბ., 2: 9). უფალმა ადამს და ევას მხოლოდ ცნობადის ხის ნაყოფის ჭამა აუკრძალა და, ალბათ, აკრძალულ ხის ნაყოფზე უწინ სიცოცხლის ხის ნაყოფი რომ ეგემათ, უკვდავნი გახდებოდნენ; მაგრამ მაშინაც, ადამიანური არსებობის გარიჟრაჟზევე, გველში ჩაბუდებულმა ეშმაკმა – კაცობრიობის ოდინდელმა მტერმა, სიცოცხლის ხის ნაყოფის შეჭმამდე შეაცდინა ისინი (დაბ., 3: 1-6).

პირველი ადამიანების ცოდვისა და მათი დასჯის მოტივის შემცველ ქართულ ხალხურ ლეგენდებში გადმოცემული სიუჟეტი სრულიად ბუნებრივი ადამიანური სწრაფვაა შეუცნობელის შეცნობისადმი, რაც აგრეთვე დრამატულად წარმოჩინდა როგორც ბიბლიაში, ასევე თითქმის ყველა უძველესი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში. ამ ციკლის ქართულ ხალხურ ლეგენდებზე დაკვირვებით შესაძლებელია, დავასკვნათ:

1. ადამისა და ევას ბიბლიური ამბის საწყისები შუმერთა უხსოვარი დროის ნააზრევსა და შეხედულებებში იძებნება;

2. ქართულ ლეგენდაში ადამისა და ევას თავგადასავალი ბიბლიიდანაა ნასესხები, თუმცა ბრმად არ იმეორებს ბიბლიას: ქართველი მთქმელები ზოგჯერ ცდილობენ, ამა თუ იმ საკითხში ახალი ნიუანსი შეიტანონ და ზოგიერთ ეპიზოდს გვერდი აუარონ;

3. ქართული ლეგენდის ზოგიერთ ვარიანტში ევას მაცდუნებლად გველის მაგივრად ეშმაკია გამოგზავნილი, რაც აპოკრიფის გავლენის შედეგია.

§3. აპოკრიფული ლეგენდები

"აპოკრიფი" ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს დაფარულს, საიდუმლოს. აპოკრიფული მწერლობა საეკლესიო მწერლობის მნიშვნელოვანი და თავისებური დარგია. ჩვენში აპოკრიფები ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან ერთად გავრცელებულა და უკვე X საუკუნემდე საკმაოდ მდიდარი აპოკრიფული მწერლობა გვქონია. ჩვენს წინაპრებს ქართულად თარგმნილი აპოკრიფები ისე შეუსისხლსორცებიან, რომ თაობიდან თაობებზე გადმოუციათ, ბევრი რამ გადაუკეთებიათ, გადაუსხვაფერებიათ და ლიტერატურულ წყაროსაგან საკმაოდ განსხვავებულ ფოლკლორულ ნაწარმოებებად უქცევიათ.

აპოკრიფული ლეგენდებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ლეგენდები წმინდა ღვთისმშობელზე. ეს ბუნებრივიც არის, რადგანაც ღვთისმშობლის კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში. მორწმუნეთა წარმოდგენით, წმინდა მარიამი ქართველთა მეოხია, შუამავლობს ღმერთსა და ადამიანთა შორის და ამ უკანასკნელთ თავის ღვთაებრივ კალთას აფარებს, ბოროტებისაგან იცავს.

ღვთისმშობელს უკავშირდება საქრისტიანო მწერლობაში ცნობილი აპოკრიფი "ღვთისმშობლის მიმოსვლა", ანუ "ცათა მოხილვა წმიდისა ღვთისმშობლისა გამოცხადებასა სატანჯველთაგან", რომელიც აგვიწერს ჯოჯოხეთში ცოდვილთა წამების მეტად ცოცხალ, კოლორიტულ სურათს, რის გამოც ხალხში უდიდესი პოპულარობით სარგებლობს.

"ღვთისმშობლის მიმოსვლის" ქართული ტექსტის უძველესი ხელნაწერი XIII საუკუნით თარიღდება, თუმცა უფრო ადრეც უნდა ყოფილიყო თარგმნილი. ამ ძეგლმა უდიდესი გამოცახილი პოვა ქართულ ფოლკლორში, რადგანაც, აპოკრიფის თანახმად, წმინდა მარიამი ძალზე განიცდის ჯოჯოხეთში მოხვედრილთა ტანჯვას და ტირილითა და ხვეწნა-მუდართით მიმართავს ქრისტეს მათ შეწყალებას.

ქართულ ფოლკლორში მრავალი აპოკრიფული ლეგენდა უკავშირდება "ღვთისმშობლის მიმოსვლას"; შექმნილია რწმენა-წარმოდგენები სულეთზე, მათ ბინადრებზე, დასჯის ხარისხზე და მიზეზებზე. ეს ლეგენდები არის პროზაულიც და ლექსითიც; მათში გადმოცემულია ზნეობრივ-მორალური სათნოებებისადმი ხალხის დამოკიდებულების ნაირგვარობა და, აქედან გამომდინარე – "სულეთის სამართლის" ხარისხიც. მათ დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია გააჩნიათ.

"ღვთისმშობლის მიმოსვლაში" წმინდა მარიამი მიქაელ მთავარანგელოზის დახმარებით შეძლებს სულეთში (საიქიოში) მოგზაურობას და ტანჯულთა ხილვას; ფოლკლორულ ნაწარმოებებში კი "სულეთ-შავეთის" ხილვის რამდენიმე გზაა; ესენია: ჯადოსნური საგნები, სიზმარი, ანგელოზის დახმარება, ნებით გამგზავრება რაიმე დავალების შესასრულებლად (ზღაპარი "მზის ქალი"), ანდა შემთხვევით მოხვდებიან იქ. უმეტესად კი საიქიოს ამბავს ხალხი იგებდა "მესულთანეს" – რელიგიური ექსტაზით შეპყრობილი სააქაო-საიქიოს მეკავშირის – მეშვეობით. ზოგიერთ ნიმუშში მათ "სულის მკრეფელებსაც" უწოდებენ.

"ღვთისმშობლის მიმოსვლის" უშუალო გავლენით არის შექმნილი ქართულ ფოლკლორში ე. წ. "ჯოჯოხეთის ციკლის" ნაწარმოებები, რომლებიც მისგან დამოუკიდებლობასაც ავლენენ.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მოგვეპოვება აპოკრიფული ლეგენდები მაცხოვარზე, ივანე ნათლისმცემელზე და ცალკეულ ბიბლიურ ეპიზოდებზე, რომელთა ნაწილს ჩვენ გავეცანით სასულიერო ზეპირსიტყვიერებაზე მსჯელობისას.

§4. წარღვნის ლეგენდები

ქართულ ხალხურ წარღვნის ლეგენდებში განვიხილავთ: 1. დიდი, ანუ მსოფლიო, წარღვნის ლეგენდას და 2. მცირე წარღვნის ლეგენდებს.

4.1. დიდი წარღვნის ლეგენდა. მსოფლიოს ყველა ხალხი იცნობს დიდი წარღვნის, ანუ მსოფლიო წარღვნის, ლეგენდას. ყველაზე უძველესია ლეგენდის შუმერული ვერსია, რომელიც ისესხეს ბაბილონელმა

სემიტებმა. წარღვნის ლეგენდის ვერსიებიდან ყველაზე მეტად ცნობილია ებრაული, ანუ ბიბლიური, ვერსია, რომლის ორი ვარიანტი არსებობს: იელოვური და ქურუმული; საინტერესოა დიდი წარღვნის ბერძნული ვერსიაც.

ქართული წარღვნის ლეგენდის ყველაზე ადრინდელი ჩანაწერი შემოგვინახა პეტრე უმიკაშვილმა სათაურით "ნოე", რომელიც 11 სტრიქონიანი ლექსია და სავარაუდოდ წარმოადგენს ვრცელი პოეტური ნაწარმოების ფრაგმენტს:

წმინდა ნოემ რა იცოდა, დაჯდა, თალა კიდობანი,
შიგნით, გარეთ გამოთალა, საგანგებოდ ააყვავა,
შიგ ჩასხა დედალ-მამალი, კარი მაგრა გაუყარა.
კამბეჩი მოდის, მოყვირის: " – მეცა შიგა შემეყვანე!"
ზღვიდან რო წყალი გადმოსქდა, თან წაიღო არემარე.
ადგა და ყვავი გაგზავნეს: ქვეყნიერად არი რამე?
მივიდა და ძრომლს დააჯდა, გაათენა დღე და ღამე.
ადგა და ტრედი გაგზავნეს უგუნური და საწყალი,
სისხლში დარია ფეხები, შიმშილითაც მოკვდა ღამე.
ზეთისხილს ტოტი მოსტეხა, ტურფად იყო მსხმოიარე,
თითო ყველას დაურიგა, თვითონ დარჩა მგლოვიარე.

(უმიკაშვილი, 1964: 151)

ამ ფრაგმენტული ლეგენდის თანახმად, მტრედს, სიცოცხლის ნიშნად, მოაქვს ზეთისხილის რტო. ლეგენდის რაჭულ ვარიანტში მტრედს ნოესთან ვაზის ლერწი მიაქვს; აღსანიშნავია, რომ დიდი წარღვნის ლეგენდის ყველაზე სრულყოფილი ვარიანტების დაბოლოებათა თანახმად, წარღვნის შემდეგ ნოე ვენახს გააშენებს.

წარღვნის ხანგრძლივობა ლეგენდის სხვადასხვა ვარიანტებში სხვადასხვაა: კახურში ოთხი კვირა გაგრძელდა, რაც ბიბლიურს თანხვედბა, ფშაურში – ცხრა დღე, ზოგჯერ კი დრო არც არის განსაზღვრული.

ნოეს კიდობანი, ბიბლიის მიხედვით, სომხეთის მთებში (არარატი) ჩერდება. ქართული ლეგენდის არცერთ ვარიანტში არ არის მოხსენიებული სომხეთი და მისი მთები. კიდობანი ჩერდება შემდეგ ქართულ ადგილებში: ბრუტსაბძელასთან, მყინვანწვერთან, ფაზისის მთასთან და ა.შ.

დიდი წარღვნის ლეგენდების ანალიზისას ნოდარ შამანაძის მონოგრაფიაში, სამწუხაროდ, ასახვა ვერ პოვა აჭარის ფოლკლორულმა მასალამ, თუმცა, ნაშრომის დასასრულს, ლეგენდებში წარმართული რწმენა-წარმოდგენების გადმონაშთებზე საუბრისას, ნათქვამია: “წარმართული რწმენის კვალი კარგად ჩანს დიდი წარღვნის ლეგენდის აჭარულ ვარიანტში, რომლის სათაურიცაა „აშურა.“ ამ შემთხვევაში ნოდარ შამანაძე გულისხმობდა მკვლევარ ჯემალ ნოლაიდელის ნარკვევს “აშურა“,

რომელიც დაიბეჭდა 1935 წელს და რომელშიც წარმონეწილია ავტორის მიერ ჩაწერილი დიდი წარღვნის ლეგენდის ერთ-ერთი ვარიანტი სახელწოდებით “აშურა“. აქვე ნ. შამანაძეს მოაქვს ვრცელი ამონარიდი ჯემალ ნოღაიდელის ნაშრომიდან, რომელიც შეეხება “აშურას“ დღესასწაულს და ამავე სახელწოდების კერძს და გამოთქვამს ვარაუდს, რომ “აშურა“ ქართველთა წარმართული ღვთაების – მთვარის დღეობაა“. ამ შემთხვევაშიც მკვლევარი ეყრდნობა თავის დროზე ჯემალ ნოღაიდელის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას. სამწუხაროდ, ნოდარ შამანაძის მსჯელობა დიდი წარღვნის ლეგენდის აჭარული ვარიანტის შესახებ მხოლოდ ამით შემოიფარგლება; არადა, აღნიშნული ლეგენდის თუნდაც მარტოდენ ჯემალ ნოღაიდელისეული ჩანაწერი უამრავ პრობლემურ საკითხს აღძრავს. ვფიქრობთ, მონოგრაფიის წერისას ნოდარ შამანაძეს მხოლოდ ეს ვარიანტი ჰქონდა ხელთ და ამიტომაც ვერ განაზოგადა უფრო ფართოდ, რის გამოც ფოლკლორისტთა (და არა მარტო ფოლკლორისტთა) ინტერესის მიღმა დარჩა დიდი წარღვნის ქართული ლეგენდის აჭარული ვარიანტები და მათი წილი საერთოქართული იერსახის ჩამოყალიბებაში. ნოდარ შამანაძის მონოგრაფიაში, სამწუხაროდ, ვერ აისახა, ასევე აჭარული მცირე წარღვნის ლეგენდებიც.

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში დაფიქსირებულია წარღვნის (როგორც დიდი, ისე მცირე) ლეგენდათა ათეულობით ვარიანტი; სიუხვის მიზეზი კი უნდა ვეძიოთ ადგილობრივ ბუნებრივ მოვლენებში. აჭარა ზღვისპირა მხარეა და, ამავე დროს – მთავორიანიც, სადაც ხშირია მეწყერები და წყალდიდობები; აქედან გამომდინარე, დიდი წარღვნის, ანუ მსოფლიო წარღვნის, არქაულ ლეგენდას, რომელიც აჭარის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ რწმენა-წარმოდგენებს დამატებით აპურებდა “ბიბლიითა“ (“დაბადება“) და, შემდგომში – “ყურანით“, ბუნებრივია, ფართო გასაქანი ექნებოდა და სწორედაც ამით აიხსნება ამ კუთხის ზეპირსიტყვიერებაში დიდი წარღვნის ლეგენდის ვარიანტთა სიმრავლეცა და პრობლემატურობაც. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამ შემთხვევაშიც სახეზე გვაქვს “დედასთან დაბრუნების“ უძველესი მითოლოგიის გამოძახილი: წყალი ხომ ის ერთ-ერთი პირველსაწყისია იმ ოთხ უძველეს ელემენტს შორის (წყალი, ჰაერი, მიწა, ცეცხლი), საიდანაც სათავეს იღებს სამყარო; ბუნებრივია, რომ სამყაროს ესქატოლოგიაც წყალშია საძიებელი და ამიტომ ქვეყნიერების დასასრული, ხალხური აზროვნების ლოგიკით, წარღვნით, ანუ წყლის სტიქიონით, უნდა განხორციელდეს.

დიდი წარღვნის ქართული ლეგენდის აჭარული ვარიანტების, კერძოდ კი წარღვნის მოტივის, მეცნიერული შესწავლის წარმატებული მცდელობაა 2006 წელს მკვლევარ ნაილა ჩელებაძის მიერ გამოქვეყნებული ნაშრომი “წარღვნის მოტივი აჭარაში ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიუ-

ლი მონაცემების მიხედვით“, თუმცა აჭარაში გავრცელებული და ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაში არსებული დიდი წარღვნის ლეგენდის ვარიანტების მონოგრაფიული შესწავლა ეკუთვნის მკვლევარ გიორგი მახარაშვილს (მახარაშვილი, 2019).

განვიხილოთ დიდი წარღვნის ქართული ლეგენდის აჭარული ვარიანტები, რომლებშიც ისეთი პასაჟები და პერსონაჟები გვხვდება, რომლებსაც არ იცნობს საქართველოს სხვა კუთხეთა და მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერება. ესენია: მწყემსი დედაბერი, ზღვის კაცი – გოლიათი ყუნუდი, ნოეს ვაჟი ეჯალიდე, ურწმუნოთა დასჯა უფლის მიერ, რძის სიმბოლიკა, ახალგათხოვილი ქალიშვილისათვის სადილის მიტანის ტრადიცია და რიტუალური კერძი აშურა.

დიდი წარღვნის აჭარულ ლეგენდაში ღვთისმორწმუნე ნოე “ნუს ფეილამბერად”, “ნოე ანგოლოზად” იწოდება. ადამიანთა უზნეობით განრისხებულმა უფალმა მას დააკისრა კაცობრიული მონაპოვრის გადარჩენა და ისიც, უფლის ბრძანებით, აშენებს გემს (კილობანს); უფლის “ანგელოზებმა ნუს ფეილამბერს მუუტანეს ჩიტისჩონჩხი, აჩვენეს და უთხრეს, ამის მიხედვით გააკეთე პარახოთიო” (ბსუბკიფა, საქმე №27: 35).

გემი რომ გამზადდა, ნოემ ხალხს უთხრა, ასულიყვენ გემზე, მაგრამ “ზოგიერთებმა არ დაუჯერეს ნოეს, მას მოწინააღმდეგე გაუჩნდა ბევრი” და “გემი საპირფარეშოდ გამოიყენეს, დასვარეს”. ნოე შეწუხდა, მაგრამ ღმერთმა დაამშვიდა: “ – მაგას შენ ნუ იდარდებ. ვინც დასვარა, იმას გავაწმენდინებო”. მართლაც, ურწმუნო ხალხს უფალმა ბლერი გაუჩინა და წამლად მათივე სიბინძურე დაუდგინა: “ვისაც ბლერი შჭირდა, გემის ნაგავი აღარ აუთავდენ, თლათ ამოასუფთავეს”; “აფერმა წამალმა არ უშველა, თავისივე სიბინძურე გაუხდა წამლად”; “... გამოლოკეს, ჩიჩეგსავეთ გახდა გემი” (მახარაშვილი, 2019: 52-54).

აჭარული ლეგენდის თანახმად, ნოეს კილობნის აშენებაში, უფლის ბრძანებით, ფრინველებიც დაეხმარნენ, მხოლოდ ბუ არ დამორჩილდა უფლის ნებას, რის გამოც დაწყევლილია, ღმერთს დაფრინავს და შთამომავლობაც არ გააჩნია (მახარაშვილი, 2019: 55-56). მშენებლობაში ფრინველთა მონაწილეობის მოტივს იცნობს მსოფლიოს მრავალი ხალხის ფოლკლორი; ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გვხვდება თამარ მეფისა და სოლომონ ბრძენის ციკლის ლეგენდებში.

დიდი წარღვნის ლეგენდის აჭარულ ვარიანტებში ყურადღებას იქცევს ნოეს კილობნის ბინადართა ურთიერთმიმართების საკითხი, რაც ძალღისა და კატის, ანდა ჯორის სქესობრივ კავშირში გამოიხატა, რითაც დაირღვა გემის გადარჩენის აუცილებელი პირობა – სიწმინდის დაცვა და ამიტომაც ნოემ დაწყევლა ეს ცხოველები; სიწმინდე ნოეს

შვილებმაც დაარღვიეს: “ნუსხა დაწყველა, “ღმერთმა პირი გაგიშავოსო” და იქიდან წარმოიშვნენ ზანგები” (ბსუნბიფა, საქმე №27: 38).

აჭარული ვარიანტებითაც, თავის მიერ გამოხრული გემი გველმა გადაარჩინა იმ პირობით, რომ წარღვნის დასრულების შემდეგ ადამიანის სისხლს მიიღებდა საკვებად. ნოემ პირობა არ შეასრულა და ამ ურთიერთობათა შედეგად მივიღეთ ეტიოლოგიური ლეგენდები: “რატომ ბზუის ფუტკარი”, “რატომ აქეს მერცხალს მაკრატელა კული” და “რატომ იკეთებს მერცხალი ბუდეს ადამიანის სახლის კედელზე” (მახარაშვილი, 2019: 71-82).

დიდი წარღვნის აჭარულ ვარიანტებში ვეცნობით მწყემს დედაბერს, რომელიც ერთადერთი ძროხის ნაწველით აპურებს გემის მშენებლებს. მან სთხოვა ოსტატებს, წარღვნის დრო რომ დადგებოდა, ისიც წაეყვანათ, მაგრამ დაავიწყდათ, თუმცა, წარღვნის დამთავრების შემდეგ ნახეს, რომ დედაბერი თავის ძროხიანად უვნებელი იყო (ს-დ. ს. ზეპ., 1990: 95-98).

მწყემსი დედაბერი, რომელსაც არ იცნობს საქართველოს სხვა კუთხეთა დიდი წარღვნის ლეგენდები, უფალმა გადაარჩინა, რადგანაც დედაბერი ერთადერთი ძროხის რძით აპურებდა კაცობრიობის გადამრჩენი კიდობნის (გემის) მშენებლებს; ის მატრიარქატისდროინდელი ღვთაების გადმონაშთი უნდა იყოს, ხოლო მისი ძროხა – უძველესი ტოტემი (მახარაშვილი, 2019: 107-108); ხოლო ძროხის რძე, რომელსაც მწყემსი დედაბერი გემის მშენებლებს ასმევს, შესაძლებელია, საკრალული დანიშნულებისაა და მითოსური ეპოქისდროინდელი ინიციაციის ჩვენამდე მკრთალად მოღწეული დეტალი იყოს; ამგვარ სითხეს, როგორც მკვლევარი გ. მახარაშვილი მიაჩნებს, “გემის მშენებელი (შემქმნელი) ოსტატების ცოდვებისაგან განწმენდა ევალებოდა, რათა მათ მიერ აგებული ხომალდი დედის საშოსავით შეუბილწავი ყოფილიყო... რათა წარღვნის შემდგომი სოციუმი, რაც ფაქტობრივად კაცობრიობის ხელახალ შობას განასახიერებს, წმინდა და უბიწო დაბადებულები ამ ახალი საკრალური წიაღიდან” (მახარაშვილი, 2019: 119).

ნოეს ურჩ ვაჟს – ეჯალილეს, ბუნებრივია, არ იცნობს საქართველოს სხვა კუთხეთა დიდი წარღვნის ლეგენდა, რამდენადაც ეს პერსონაჟი “ყურანისეულია”; არც ზღვის კაცს – გოლიათ ყუნულს (ღუნუეს) იცნობს ზოგადქართული ლეგენდა. ყუნული მონაწილეობას იღებდა გემის სამშენებლო მასალის მოზიდვაში და, თავისი გოლიათური აღნაგობის გამო, გემში ვერ ჩაეტი, თუმცა წარღვნას უვნებელი გადაურჩა; მისი სახის შექმნაში უცილობლად მონაწილეობს როგორც არქაულ-წარმართული რწმენა-წარმოდგენები, ასევე, გოლიათის დაპურების ეპიზოდი (ნოემ ის მცირედი უღუფით დააკმაყოფილა) – სახარებისეული მოტი-

ვით, რომლის თანახმადაც, მაცხოვარმა ხუთი პურითა და ორი თევზით ხუთიათასი კაცი დააპურა (მათე, 14: 14-23; იოანე, 6: 3-15).

აჭარულ დიდი წარღვნის ლეგენდას უკავშირდება აჭარაში ბოლო დრომდე შემორჩენილი გათხოვილი ქალიშვილისათვის სადილის მიტანისა და, აგრეთვე, რიტუალური კერძის “აშურას” მომზადების ტრადიციები (მახარაშვილი, 2019: 154-181).

დიდი წარღვნის ლეგენდის აჭარული ვარიანტის თანახმად, “ნოეს კიდობნის შეჩერების ადგილი (ხინოს მთის მწვერვალი, არგნეთის მთა) წმინდა, ანუ კვირი, ადგილია, რომლითაც დასტურდება უძველესი ანდრეზული სიბრძნე კვირი ადგილის აღმზრდელობითი ფუნქციის თაობაზე, რაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს და გამოარჩევს აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე შემონახულ დიდი წარღვნის ლეგენდის ვარიანტებს” (მახარაშვილი, 2019: 191).

დიდი წარღვნის ლეგენდა შემორჩა შავშელების ისტორიულ მეხსიერებასაც. შავშური ლეგენდა ძალზე კინია, თუმცა თაგვის მიერ გემის გახვრეტისა და გველის მიერ გემის გადარჩენის ეპიზოდი შემოუნახავს (შიოშვილი, 2016: 293-294).

კლარჯელი ჩვენებურების ზეპირსიტყვიერებამაც შემოინახა დიდი წარღვნის ლეგენდათა ვარიანტები, რომლებიც აჭარული ვარიანტების მსგავსია და შეიცავს ჯიუტი ცოლ-შვილის, ურწმონათაგან გემის დასვრის და უფლის მიერ მათი დასჯის, მწყემსი დედაბრის მიერ გემის მშენებლთა დაპურების და თაგვის მიერ გემის გამოხვრისა და გემის გადარჩენის ეპიზოდებს; კლარჯული ვარიანტებითაც სარიტუალო კერძის – აშურას დამზადება დიდი წარღვნის ლეგენდას უკავშირდება (შიოშვილი, 2017: 411-412).

დიდი წარღვნის ლეგენდა ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორისაც. მათ ზეპირსიტყვიერებაში დადასტურებული ვარიანტები, ბუნებრივია, ახლოსაა აჭარულ ნარატივებთან, მაგრამ, შავშურის მსგავსად, მოკლე და ფრაგმენტულია, თუმცა, მშენებლთა დამპურებელი მწყემსი დედაკაცის, ნუხ ფვილამბერის ურჩი ცოლ-შვილის და გემის დაბინძურებისა და ურჩთა დასჯის ეპიზოდები შენარჩუნებულია (შიოშვილი, მხარაშვილი, 2013: 255).

დიდი წარღვნის ლეგენდის აჭარული ვარიანტები საინტერესო მასალას იძლევა ქართველთა და მსოფლიოს სხვა ხალხთა რწმენა-წარმოდგენებში ჩაქსოვილი ამა თუ იმ პრობლემის გადასაწყვეტად; ამავე დროს, დიდი წარღვნის აჭარული ლეგენდის ვარიანტები ავსებს ზოგადქართულ ვერსიას და საშუალებას იძლევა ამა თუ იმ ტრადიციისა თუ რწმენა-

წარმოდგენის ქართული ძირების გამოვლენისა თუ ტიპოლოგიური კვლევის თვალსაზრისითაც.

4.2. მცირე წარღვნის ლეგენდები. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავლად არის ლეგენდები, რომელთა მიხედვითაც წარღვნა შედარებით მცირე მასშტაბისაა და დედამიწის გარკვეული მონაკვეთით განისაზღვრება. მათში აღწერილი წარღვნა ზესკნელიდან კი არ ხდება წვიმების გზით, არამედ – ქვესკნელიდან მიწისქვეშა წყლების ამოხეთქვისა და დატბორვის შედეგად. ასეთებია ლეგენდა პალიასტომის ტბის შესახებ, ლეგენდები ერწოს, პაპანწყურისა და ბაზალეთის ტბების შესახებ "ახტალა" და სხვები.

ლეგენდა პალიასტომის ტბის შესახებ მოგვითხრობს: ტბის ადგილას ოდესღაც ქალაქი ყოფილა. ქალაქის ეკლესიაში ბრძანდებოდა ღვთისმშობლის ხატი, რომელიც ანდრია პირველწოდებულის მოტანილი იყო. ქალაქის მცხოვრებნი ბევრ ცოდვებს სჩადიოდნენ. ერთადერთი ღვთის მოშიში და მოყვარული იყო კიკო. მას სიზმარში უფალი გამოეცხადა და გააფრთხილა: " – წაიღე ღვთისმშობლის ხატი შემოქმედში, პალიასტომი უნდა დაიდუბოსო". როგორც კი კიკო იმ ადგილს გაშორებია, ამოუხეთქავს წყალს და ქალაქი დაუტბორავს (შამანაძე, 1973: 96).

ლეგენდაში "ახტალა" მოთხრობილია უგვანო ხუცესის შესახებ, რომელმაც ფერისცვალების დღესასწაულზე, წირვა-ლოცვის ნაცვლად, კალოს ლეწვა დაიწყო. უფალი გაუწყრა და იმ ადგილას ცხელმა ტალახმა ამოხეთქა. თედო სახოკიასთან ვხვდებით ამ ლეგენდის გალექსილ ვარიანტს:

ფერისცვალების ხუცესი
 გიჟია და მეტად ცეტი:
 დამდგარა და კალოსა ლეწს,
 თავზე ადგა ქრისტე – ღმერთი:
 " – ბერიკაცო, რასა შვრები?!
 ნუ ხარ გიჟი, ნუ ხარ ხეტი!
 ახტალ, ახტალ, ამოდუღდი!" –
 დღესაც მოდის დანაშრეტი.

(სახოკია, 1950: 24)

აღსანიშნავია, რომ ვახუშტი ბატონიშვილს მოხსენიებული აქვს როგორც პალიასტომის, ისე ახტალის ლეგენდები (შამანაძე, 1973: 96).

მცირე წარღვნის ლეგენდის საინტერესო ნიმუში ჩაიწერა თედო სახოკიამ ზემო აჭარაში, სოფელ ფახხმატში 1897 წლის ზაფხულში. ეს არის ლეგენდა ფახხმატელის კლდის შესახებ. ლეგენდა მოგვითხრობს: ერთხელ კლდის ძირას დედაკაცი სარეცხს რეცხდა. მას მოესმა კლდის

ძახილი: " – მოვდივარ, მოვდივარო!" მთელი დღის განმავლობაში კლდემ იმდენი იძახა, რომ დედაკაცს მოთმინების ფიალი აეგსო და შესძახა: " – რა თავს იგდებ! ყურთასმენა კი წაიდუ! სულ იძახი, "მოვდივარო" და ამდენ ხანს რითი ვერ მოხვედი?" კლდეს ეწყინა დედაკაცის უკმეხი მიმართვა, ერთბაშად მოსკდა და ის დედაკაცი ქვეშ დაიტანა. "ეს დედაკაცი დღესაც ამ კლდის ქვეშ არისო", – დასძენს ლეგენდა (სახოკია, 1950: 233-234). ეს ლეგენდა, რომელიც ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია (სხ. ხ. ფ. მას., 2005: 77), ადგილის დედის არქაული კულტის გამოძახილია.

განვიხილოთ კიდევ ერთი ლეგენდა "ხარება და ხარხარება". ეს ნაწარმოები სასულიერო-რელიგიურ შინაარსს შეიცავს და ქრისტიანული ხარწმუნოების ღრმა ბეჭედს ატარებს: "სოფელ ვარძიის მახლობლად, იმერეთში, ერთი დიდი ტბაა. თურმე, ადრე იმ ადგილას დიდი სოფელი იყო. ერთი გაჭირვებული ქალი ცხოვრობდა სოფელში, დღეს და ღამეს მძიმე შრომაში ასწორებდა, შინ და გარეთ თავის ქმარს ეხმარებოდა წვრილშვილის გამოკვებაში. მოახლოვდა დიდი დღესასწაული – ხარებობა. ქალი ღამეებს ათენებდა, ქმარ-შვილს ტანსაცმელს უქსოვდა სადღესასწაულოდ. დაათენდა ქალს თავზე. ხარება დილა იყო, ქალი კი გამაღებით ქსოვდა და თან ფეხით აკვანს არწევდა.

– მეზობელო, – შესძახეს ქალებმა, – არ იცი განა, რა დიდი დღესასწაულია? ღმერთი დაგსჯის ამ დღეს მუშაობისათვის!

– ე, ხარება და ხარხარება! – ჩემ ქმარ-შვილს კი გახარება! – თქვა საწყაღმა ქალმა, – ღმერთმა რა უნდა მიწყინოს, მე რომ ჩემი ქმარ-შვილი შევმოსო?! – ეს თქვა და თან აკვანს ხელი გამოჰკრა.

იგრიალა ამ დროს მიწამ და უბედური ქალი მისი სახლითა და შვილებით შიგ ჩაიტანა. იმ ადგილას ღრმა, უძირო ტბა ჩადგა, თურმე.

ამბობენ, რომ ყოველ ხარებობას ტალღები ტბის ზედაპირზე ხან აკვანს, ხან საქსოვ დაზგასა და ხან მაქოს ამოატივტივებს ხოლმე" (ხ. ს., 1964: 205).

ზოგიერთი მცირე წარღვნის ლეგენდის თანახმად, წარღვნით იმუქრება ვეშაპი, დევი, მაგრამ მას წინ აღუდგება ხარი, ვერძი ან ღორი, რომლებიც ადამიანს მფარველობენ. საერთოდ კი საგულისხმოა, რომ დიდი წარღვნისა და მცირე წარღვნის გამომწვევად ხალხის ცნობიერება თვლის ცოდვას, ადამიანთა უზნეობას, რის გამოც ისჯებიან ცოდვილნი.

შავშურმა ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა მცირე წარღვნის ლეგენდა, რომლის თანახმადაც ღმერთმა დასაჯა პირის გამტეხი კაცი, რომელიც ღმერთს მსხვერპლის ("ყურბანის") დაკვლას დაპირდა, შემდეგ კი უბიდან ტილი ამოიღო, გასრისა და თქვა: " – აჰა, ყურბანდიო!" ამის გამო კაცი დაისაჯა: " ღმერთსა ეწყინა და... მემრე ზამთარში წამოიღა ქარი

და ბუქი და წედლო ისინი და ევე, დედეში ჩეიტანა...” (შიოშვილი, 2017: 290). შავშური დეგენდა, ტრადიციულად, ადგილობრივ, ლოკალურ გარემოს უკავშირდება (სოფელ ხევწრულის იალალის უკანა მხარე), მაგრამ მასში გამოხატული მოტივი – უფლის განწყობა ადამიანის უზნეობის გამო და მის დასასჯელად წარღვნის მოვლინება ზოგადქართული და მსოფლიოს სხვა ხალხთა ფოლკლორისათვის დამახასიათებელია, რასაც სათავე არქაულ რწმენა-წარმოდგენებში ეძებნება.

მცირე წარღვნის დეგენდა ჩაიწერა პროფესორმა მამია ფაღავამ 1995 წელს ისტორიულ ქართულ რეგიონში – ტაოში, სოფელ ელიასხევში. დეგენდის თანახმად, ბიჭს გოგო მოსწონებია; გოგოს ოჯახს ჯერ ცივი უარი უთქვამს, შემდეგ კი პირობა დაუდვიათ: თუ ვაჟი ძნელად გასაჭრელ კლდეს გაჭრიდა და სოფლამდე სარწყავ წყალს მიიყვანდა, გოგოს მიათხოვებდნენ. სასიძომ დიდი ჯაფა გასწია და პირობა შეასრულა, მაგრამ გოგოს ოჯახმა პირი გატეხა და ჯიუტი მთხოვნელი მაღალი კლდიდან გადააგდო. ძირს დაცემამდე ვაჟი ყვიროდა: “დმერთმა იმ წყლით მოსარწყავი ჭალა-ყანა ქვიანი ქნას და არაფერი ამოვიდესო!”. მთქმელის დასკვნაც ასეთია: “ის დაღლა ისე ქვიანია, მეტი კად ჭალა-ყანა არაა და იმა ილაპარაკებენ, ქი ისე...” (ფაღავა, 2005: 148).

დეგენდის სხვა ვარიანტის თანახმად, გაწბილებულმა სასიძომ შური იძია, მთაზე დააგუბა წყალი და პირის გამტეხი ოჯახის სოფელზე მიუშვა; თავად შურისმაძიებელი ვაჟი კი სოფელელთა დაწყევლის შემდეგ მთად გადაიქცა. ამ მთას დღესაც ვაჟის სახელს – “ოღვილოს” ეძახიან.

მცირე წარღვნის დეგენდას იცნობს, აგრეთვე, საქარიას პროვინციის გეივეს რაიონის სოფელ გულდობში და ქოჯაელის პროვინციის ქართეფეს რაიონის სოფელ ბალაბანში მცხოვრებ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორიც. დეგენდაში “საფანჯა გოლის ხებერი” მოთხრობილია სოფელ საფანჯასთან მდებარე ტბის გენეზისის თაობაზე; ტრადიციისამებრ, ეს მოვლენაც არქაულ რწმენა-წარმოდგენებს ეყრდნობა: სოფელმა არ დააპურა მშიერი მგზავრი და ამის გამო დაისაჯა. დეგენდის მოკლე შინაარსი ამგვარია: ერთი ღვთისმოსავი დედაბერი მისულა სოფელში და საჭმელი უთხოვია. “თეელი ქოფლიდან არ მიუცემია საჭმელი”. დედაბერი გამობრუნდა, გზად შეხვდა მხვნელს, რომელმაც დააპურა მშიერი. მაშინ დედაბერს გლეხი დაურიგებია, შვილები გამოიყვანე სოფლიდან და ჩემთან მოდიო. გლეხი ასეც მოქცეულა და, დედაბერთან რომ მისულა, დაუნახავს, რომ სოფელი გამქრალიყო და მის ადგილას ტბა გაჩენილოყო. მთქმელის დასკვნაც შეუვალია: “რომ არ მიცემ საჭმელი-მაჭმელი, იმითვინ გახდა გოლი!” (ბსუქცვა).

მართალია, დეგენდა საფანჯა გოლის შესახებ ქართულ ლანდ-შაფტს არ უკავშირდება, მაგრამ ის ქართველ მუჰაჯირთა ფოლკლორუ-

ლი შემოქმედების ნაყოფია და თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს ქართული ზეპირსიტყვიერების მონაპოვრად.

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ მცირე წარღვნის ლეგენდებსაც, საერთოქართულის მსგავსად, ადგილობრივი ბუნებრივი მოვლენებისა და უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების სინთეზი ასაზრდოებს; ამავე დროს, მცირე წარღვნის ლეგენდებშიც იგივე არქაული მითოლოგემა მოქმედებს: წყლით (ამ შემთხვევაში მიწისქვეშა წყლებით) უნდა განხორციელდეს ცოდვამორეული ლოკალური გარემოს წარხოცვა.

აჭარაში ამა თუ იმ ლოკალური სტიქიური მოვლენის დროს შეინიშნება მცირე წარღვნის ლეგენდის გენეზისის ახალი ახსნის ტენდენციები, რაშიც, ბუნებრივია, წარმმართველ როლს თამაშობს ხალხის ისტორიულ მეხსიერებაში შემორჩენილი არქაული მითოლოგემები. ასე მაგალითად: 1989 წლის 19 აპრილს ზემო აჭარაში, სხალთის ხეობაში, სხალთის ეკლესიის მოპირდაპირე მთა (წაბლანას მთა) ჩამოიქცა. მეწყერმა დიდი ეკონომიკური ზარალი და, სამწუხაროდ, ადამიანთა მსხვერპლიც გამოიწვია. ამ რეალურმა ფაქტმა ადამიანთა მასსოვრობიდან ამოატივტივა არქაული რწმენა-წარმოდგენები. ხულოს მუნიციპალიტეტის სოფელ ხიხაძირში 2001 წელს დაფიქსირდა მცირე წარღვნის ლეგენდის საინტერესო ვარიანტი, რომლის თანახმადაც, ხალხის რწმენით, წაბლანაში მეწყერი იმიტომ ჩამოწვა, რომ იქაურმა მონადირეებმა შეველი მოკლეს, შველის მოკვლა კი, მთქმელის განმარტებით, “ჩეთინი“ საქმეა, რადგანაც “შველი მუბარეკის დალოცვილია“ (ბსუქცფა).

ამა თუ იმ რეგიონში ხშირი მეწყერული მოვლენები იქაურ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მეხსიერებას მუდმივად ავარჯიშებს და არქაული მითოლოგემების გადავიწყების საშუალებას არ აძლევს; წაბლანის მეწყერთან დაკავშირებული ნარატივიც ამისი შედეგია. როგორც მკვლევარი რისმაგ გორდუზიანი მიუთითებს, “კაცობრიობის ისტორიამ არაერთგზის დაამტკიცა, რომ მითოლოგიური აზროვნების პრინციპი ადამიანებში მუდმივად არსებობს და მას შეუძლია, ხელსაყრელი პირობების შექმნის შემთხვევაში, გარკვეული დროით მაინც გააფერმკთალოს კრიტიკულ-ანალიტიკური აზროვნების შესაძლებლობანი“ (გორდუზიანი, 2005: 317). მართლაც, რაკი მითოლოგიური აზროვნება ძალზე ღრმად და მყარად არის ჩაბუდებული ადამიანის შემეცნებაში, ყოველთვის, ყველა ეპოქაში, არის შესაძლებლობა, შეიქმნას მითი თუ მის საფუძველზე – ლეგენდა. ამითაც აიხსნება ქართულ ფოლკლორულ შემოქმედებაში მცირე წარღვნის ლეგენდათა სიმრავლე, რასაც ასაზრდოებს როგორც წარმართული, ისე ქრისტიანული, ხოლო აჭარის მაგალითზე – მუსლიმური რწმენა-წარმოდგენები.

§5. ისტორიულ ნაგებობებთან დაკავშირებული ლეგენდები

ისტორიულ პირებთან თუ ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირებულ ლეგენდებს განვიხილავთ საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაზე საუბრისას. ამდენად, მათ ახლა აღარ შევეხებით. აღვნიშნავთ, რომ ამ სახის ლეგენდები საკმაოდ სრულად არის შესწავლილი ქართულ ფოლკლორისტიკაში (სიხარულიძე, ჩიქოვანი, შამანაძე). ამჯერად განვიხილოთ მხოლოდ ქართულ ფოლკლორში გავრცელებული ისტორიულ ნაგებობებთან დაკავშირებული ლეგენდები. ამგვარი თემატიკის ერთ-ერთი უძველეს და სახასიათო ლეგენდაა "სურამის ციხე". იგი მოგვითხრობს: მტრების შემოსევას ელოდნენ და ქვეყნის დასაცავად სასწრაფოდ ციხე უნდა აეგოთ, მაგრამ მშენებლობას ხელი ეშლებოდა: რამდენჯერაც ამოიყვანეს კედლები, იმდენჯერ დაინგრა. მეფე (ვეზირი) სასოწარკვეთილებაში ჩავარდა, არ იცოდა, რა ექნა. ბოლოს, ხალხის რჩევით, მკითხავს მიმართეს. მკითხავმა თქვა: " – ციხის გასამაგრებლად მსხვერპლი არის საჭირო. დედისერთა ვაჟს, სახელად ზურაბს, თუ ჩაატანთ კედელში, ციხეს ააშენებთ და არასოდეს დაინგრევთ".

დიდხანს ეძებეს მსხვერპლი და ბოლოს იქვე, სურამში, იპოვეს ასეთი ვაჟი – დედისერთა, სახელად ზურაბი. უბედური ქვრივი დედა ლამის გაგიჟდა, მაგრამ ქვეყანა იღუპებოდა, მტერი კარზე იყო მომდგარი და სამშობლოს განადგურებას უქადდა. გლოვის ზარით მიაცილა დედამ თავისი პირმშო ციხემდე. დაუწყეს კედელს შენება:

- " – შვილო ზურაბ, სადამდი? – კიოდა დედა.
- ვაიმე, დედავ, კოჭამდი! – ხმას აძლევდა შვილი.
- შვილო ზურაბ, სადამდი?
- ვაიმე, დედავ, მუხლამდი!
- შვილო ზურაბ, სადამდი? .
- ვაიმე, დედავ, გულამდი!
- შვილო ზურაბ, სადამდი?
- ვაიმე, დედავ, გავთავდი!..
- შვილო, შვილო, ზურაბო..."

ამოაშენეს კედელი, გამაგრდა სამშობლოსათვის დანთხეული სისხლით და ციხე შემოსეულ მტერს გარდაუვალ ზღუდედ დაედო წინ. ხალხი ზეიმობდა, მხოლოდ უბედური დედა ყოველდღე ციხის კედელთან იდგა და მოთქვამდა:

სურამისა ციხეო,
 სურვილითა გნახეო,
 ნეტა, როდის ვიპოვო
 ჩემი შვილის სახეო?!

ჩემი ზურაბ მანდ არის,
 კარგად შემინახეო!
 თუნგით წყალსა მოგიტან,
 ხელ-პირი დაჰბანეო,
 ქერის პურსა ნუ მიჭმევ,
 წმინდით შემინახეო!
 ქალამნებს ნუ ჩააცმევ,
 წაღებით მიტარეო!

ამბობენ, ამ კედელზე დღესაც წვეთ-წვეთად მოჟონავს დედის ანკარა ცრემლი. კედელზე ამოსულ ბალახში კი ვაჟის თმები გამოერევაო", დასძენს ლევენდა (ხ. ს., 1964: 106-107).

როგორც მკვლევარი ნოდარ შამანაძე აღნიშნავს, “ერთი შეხედვით, ამ ნაწარმოებს ლევენდა არ უნდა ეწოდოს. იგი გადმოცემას უფრო ჰგავს. მისი ყოველი მოტივი რეალისტურია, ცხოვრებისეულია. მართლაც, რატომ არ შეიძლება ციხის კედლები მისი მშენებლობის დროს დანგრეულიყო? დაუჯერებელი არც ისაა, რომ მკითხავის რჩევა ყურად იღეს და ზურაბი ციხის კედელში ჩააშენეს. გამძვინვარებული მტრის თავდასხმის მოლოდინში უფრო მეტი გაუგებრობაც შეიძლება მომხდარიყო. სინამდვილეს არ შეეფერება მხოლოდ დასასრული, მაგრამ იგი არც მთქმელს სჯერა და გადმოგვცემს როგორც სხვების ნათქვამს და არა თავისი თვალთ ნახულს (შამანაძე, 1968: 137). პასუხი არც ისე ძნელია: "სურამის ციხე" ლევენდა იმიტომაა, რომ იგი ემყარება წარმართულ რელიგიურ რწმენას, რომლის თანახმადაც შენობის აგებისას ადგილის დედისთვის მსხერპლი უნდა შეეწირათ. ეს რწმენა თავისი წარმოშობით ძალიან ძველია (შამანაძე, 1968: 137).

განიხილავდა რა ლევენდას “სურამის ციხეზე” და ზოგადად ლევენდის წარმოშობის პრობლემას, ვახტანგ კოტეტიშვილი მიანიშნებდა, რომ პირველყოფილი მაგიზმიდან მომდინარე ამ ლევენდამ განვითარების გზაზე “დიდი ცვლილებები განიცადა. ამ ცვლილებათა მიზეზი – საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ცვლაში უნდა მოიძებნოს და აქედან გამომდინარე – ფუნქციათა შენაცვლებაში” (კოტეტიშვილი, 2005: 183).

როგორც აღვნიშნეთ, ლევენდის სპეციფიკაა მასში რელიგიური რწმენა-წარმოდგენის არსებობა. სწორედაც ამ ნიშნით მივაკუთვნებთ “სურამის ციხეს” ლევენდის ჟანრს; თუმცა, ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გვაქვს ამ თემატიკის ისეთი ნარატივებიც, სადაც რწმენა მკრთალად მოჩანს და წინა პლანზეა პატრიოტული მოტივი: ლევენდის ვარიანტთა მიხედვით, მეფე დავით აღმაშენებელი (ზოგჯერ ვახტანგ გორგასალი) სურამში აშენებს ციხეს, რათა მტრის შემოსევას წინააღმდეგობა გაუწიოს; მშენებლობა წარუმატებლად მიდის – კედლებს ამოიყვანენ თუ

არა, ინგრევა. მიაკითხეს მისანს, რომელმაც თქვა: “ – ციხე რომ ააგოთ, მის კედელში დედისერთა ვაჟი იქნას ჩაშენებული”. დედისერთა ვაჟმა ზურაბმა სურვილი გამოთქვა, ის ჩაეშენებინათ კედელში. კალატოზებმა დაიწყეს შენება და, როცა დულაბით სულ უნდა დაეფარათ ვაჟი, მისანმა ბრძანა მისი გათავისუფლება: “ – ასეთ შვილთა ქვეყანას ციხეები არ სჭირდება!” (შამანაძე, 1968: 139).

ლეგენდის არქაული ვარიანტისაგან განსხვავებით, რომლის თანახმადაც, ადგილის დედისათვის მსხვერპლის შეწირვა აუცილებლად უნდა განხორციელდეს, ეს მოგვიანო ხანის ნარატივი აშკარა მაგალითია ფუნქციონირებისა და იმ ეპოქის პროდუქტია, როცა გარეშე მტერთა შემოსევებით თავმოებურებულ ქართველობაში ყველაზე მაღლა პატრიოტული სულისკვეთება უნდა დამდგარიყო.

ლეგენდები, რომელთა საფუძველია ადგილის დედისადმი მსხვერპლის შეწირვის არქაული რწმენა, საქართველოში სხვა ციხესიმაგრეთა თუ ეკლესიათა მშენებლობებზეც შეუქმნიათ ჩვენს წინაპრებს და, აგრეთვე, გარკვეული გადმონაშთის სახით დღემდეა შემორჩენილი, რაც სახლის თუ სხვა ნაგებობათა საძირკველში ფულის თუ სხვა რაიმე საგნის ჩაყოფით გამოიხატება.

“სურამის ციხის” ანალოგიური ლეგენდა დასტურდება რაჭაში “მინდა-ციხის” შესახებ. იგი მოგვითხრობს: ციხის აშენებისათვის საძირკვლის ჩაყრა ძალიან გაძნელებულა – რამდენჯერაც ამოუშენებიათ, იმდენჯერ დანგრეულა. ბოლოს გარკვეულა, რომ მსხვერპლი იყო საჭირო: კედელში უნდა ჩაეტანებინათ ცოცხალი ყმაწვილი და ჩაუშენებიათ კიდევ გვარად მინდელი, რის გამოც ციხეს დარქმევია “მინდა ციხე”, ანუ “მინდელის ციხე” (კოტეტიშვილი, 2005: 183).

კედელში მსხვერპლის ჩაშენების სიუჟეტი უდევს საფუძველად, აგრეთვე, ლეგენდას ხონის ეკლესიის აშენების შესახებ: მშენებლობისას კედლები გამუდმებით ინგრეოდა. ხალხმა იფიქრა, ეკლესია შესაწირავს თხოულობსო. კენჭი ყარეს და შეხვდა ერთ დედისერთა ახალგაზრდას, სახელად ლევანს, გვარად ბახტაძეს. დედა-შვილმა უარი განაცხადეს ამ შესაწირზე. მეფის ბრძანებით, ძალით მოიყვანეს ვაჟი და კედელში ჩაიკირეს. დედა შორიახლოს იდგა და ეკითხებოდა: “ – შვილო, ლევან, სადამდისო?” შვილი პასუხობდა და ამნაირად ამოაშენეს კედელი. ლეგენდის თანახმად, დედა ლექსით გამოეთხოვა შვილს: “ – ჩემო შვილო ლევანავო, მარგალიტის მტევანავო” (კოტეტიშვილი, 2006: 183).

ანალოგიური ლეგენდა არსებობს აფხაზეთში კელასურის კედლის აშენებაზეც: კედელი ვერაფრით ააშენეს, მუდმივად ინგრეოდა; ბოლოს ქალი და პროხა ჩაუტანებიათ რომაელებს და მიტომაც არის დღემდე ეს

კედელი მაგარიო. ვახტანგ კოტეტიშვილს ამ რიგის მოტივად მიაჩნია ციხეში ქალის ჩასმა ხალხურ ბაღადაში “მანგლისი რომ ააშენეს”:

მანგლისი რომ ააშენეს,
წყარო ადინეს მილითა,
ადგანან კალატოზები,
გვერდებს ულესვენ კირითა,
შიგ ქალი ჩასვეს ლამაზი,
თმა შეუღებეს ინითა...

(კოტეტიშვილი, 2006: 184)

§6. ლეგენდა მონანიე უცისმკვლელზე

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე შემორჩენილ ლეგენდათა შორის ერთ-ერთი პოპულარულია ლეგენდათა ვარიანტები, რომელთა თანახმადაც, ქალ-ვაჟის საქმის ჩაშლა ყველაზე დიდ ბოროტებად არის მიჩნეული. ერთ-ერთი ვარიანტის სათაურიც – “ყველაზე დიდი ცოდვა” – სწორედ ამ თეზას ეხმიანება.

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის არქივში (საქმე №242: 47-50). დაცული ლეგენდის ერთი ვრცელი ვარიანტის თანახმად, ახალგაზრდობაში ოთხმოცდაცხრამეტი კაცის მომკვლელი მოხუცებულობის ჟამს ცოდვების (თუმცა, როგორც ლეგენდა გვაუწყებს “ყველასთან მართალი იყო, უსამართლოდ მას არცერთი კაცი არ მოუკლავს, მაგრამ... ცოდვა დაიდო”) მონანიება გადაწყვიტა და გულთმისან ბრძენს მიმართა დახმარებისათვის. ბრძენის რჩევით, ცოდვილი გზაჯვარედინზე დასახლდა და უჭმელს არავის უშვებდა. ბრძენის მიერ გატანებული “ხმელი ფიხიც” ეზოში დარგო და მოთმინებით ელოდა მის აყვავებას, რადგან ბრძენმა უთხრა, “... როცა აყვავილდება, ცოდვებიც ნაპატიები გექნება”.

ერთ დღესაც ცხენოსანმა ჩამოიარა, გაჩქარებით მიაჭენებდა ბედაურს და ცოდვილის თხოვნას, ჩამოსულიყო და რაიმე მიერთმია, ყურეც არ ათხოვა. განრისხდა კაცი და იფიქრა, “სადაც ის ოთხმოცდაცხრამეტი კაცი, იქაც ეს ერთიო” და მოკლა უხიაკი მხედარი. ისედაც ეჭვობდა მკვლელი, “ხმელ ფიხის რა აყვავებსო”, მხედრის მოკვლის შემდეგ კი მთლად იმედი გადაეწურა, მაგრამ ლეგენდის ყველა ვარიანტის თანახმად, უხიაკი და ბოროტი მხედრის მოკვლის შემდეგ მონანიემ კვლავ ბრძენს მიაკითხა და ყველაფერი დაწვრილებით უამბო, თუმცა, რისხვისა და გულისწყრომის ნაცვლად, შემდეგი მოისმინა:

“ – ის ცხენოსანი ბოროტი კაცი იყო; მას ქალ-ვაჟის შეუღლების ამბავი გაეგო და მათი საქმის ჩასაფურშავად მიექარებოდა. შენ მისი მოკვლით ისეთი კეთილი საქმე გააკეთე, რომ მთელი ცოდვები გეპატივა და ფიხიც აყვავდაო”.

ლეგენდის ბოლოს მთქმელისეული რეპლიკა ამგვარია: “აი, თურმე, რა ყოფილა ყველაზე დიდი ცოდვა!” საყურადღებოა, რომ მონანიე ცოდვილის სიუჟეტის ამსახველი ამ ლეგენდის მთქმელისეული სათაურია “ყველაზე დიდი ცოდვა”.

ლეგენდის შუახვეური (სოფელი გოგაძეები) ვარიანტის სათაურია “საჯენნეთო კაცი”. მონანიე კაცისმკვლელს ამ ნარატივით ხოჯა დააკვალიანებს, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც მასე კაცის მოკვლას ვერ აიცილებს, თუმცა ისიც დაინახავს, რომ, ჩადენილი ცოდვის მიუხედავად, “ხმელ თხმელის ტან ჟვერი გამჟღავნა, გახარებულა”. გაოცებული ცოდვილი ხოჯასთან გაიქცა და მისგან ასეთი პასუხი მოისმინა:

“ – ის კაცი გოგო-ბიჭ შუა საქმის ჩასაფურშათ მივდოდა და რომ მოკალ, ავი აღარ გინდა, ჯენნეთში გაფრინდებივო!”

ეს ვარიანტიც მთქმელისეული კომენტარით მთავრდება: “გოგო-ბიჭ შუა საქმის ჩაფურშვა ამხელაზე ცოდვა საქმე ყოფილა!” (ბსუნბიფა, საქმე №261: 2-5).

შუახვევის მუნიციპალიტეტის სოფელ ჯუმუშაურში ჩაწერილი ლეგენდა, რომლის სათაურიც არის “ცოდვა-მადლი”, გვარწმუნებს, რომ ამბავი მუჰამედ ფეილამბერის დროს ხდება. ოთხმოცდაცხრამეტი კაცის მომკვლელი საშინელ სინანულში ჩავარდა, ფიქრობდა, “ოთხმოცდაცხრამეტი კაცის მოკლა პატარა საქმე არ არის, 99 ქათამს არ დაგაკლვინებენ ტყუილადა და მე კაცი მოვკალიო!”

მკვლელმა რჩევისათვის მიმართა ფეილამბერს, რომელმაც უთხრა:

“ – ამდამ მომიცადე, სიზმარ ვნახავ და სიზმრით გეტყვიო”.

სიზმარში ანგელოზებმა (“მელაიქებმა”) უთხრეს ფეილამბერს:

“ – შენთან რომ გუშინ კაცი მოვიდა, იმან სამ განაყოფ ადგილზე სასადილო გახსნასო და უფასოთ საჭმელი აჭამოს გამლელ-გამომლელსო; იმ სასადილოს წინედან ხმელი ხე დაასოსო, ის ხე რო განედლდება, ის სასადილო დახუროს, ცოდვა მოხსნილი ექნებაო”.

ამ ვარიანტის თანახმადაც, უცხო მხედარმა არ ინება მონანიე კაცისმკვლელის საჭმელი და გაწობილებულმა მასპინძელმა ისიც მოკლა; მერე კი, სასოწარკვეთილმა თავისი საქციელის გამო, დაინახა, რომ ხმელი ხე აყვავებულიყო.

ლეგენდის შუახვეური ვარიანტი დღემდე დაფიქსირებულ ნარატივთაგან ყველაზე უფრო საინტერესო და, ამავე დროს, ვრცელიცაა. გარდა იმისა, რომ ენაწყლიანი მთქმელი აქ წინასწარმეტყველური სიზმრის

მოტივს იყენებს, ლეგენდა ხმელი ხის აყვავებით არ მთავრდება: მონანიე კაცმა სასადილო დახურა და მოძებნა მის მიერ მოკლული მხედრის ოჯახი, რათა გაეგო, თუ რატომ ჩქარობდა იგი, “ჰად მიდიოდა, რა საქმეზე, ჰად მიფრინავდა ცხენით”. უთხრეს:

“ – ერთ სოფელში გოგო-ბიჭს ასახლებდნენ და იმ საქმის დასანგრევლად მიდიოდა, ჩქარობდაო”.

საინტერესოა, აგრეთვე, მთქმელის ვრცელი კომენტარიც, რომელიც აჭარაში გავრცელებულ ერთ მშვენიერ ანდაზასაც შეიცავს:

“ასეა, გოგო-ბიჭის საქმის დანგრევა მეტი ცოდვაა და იმ კაცის მოკვლით ამ კაცს ყველა ცოდვა მოესხნა. ეს ჭკუის სასწავლოა! ზღაპრათ დაფწერეთ, ამა ეს ქითბით არის! უჩუმალა საქმეს თავრობამ ყური’ნა მიცეს! გოგო-ბიჭის საქმე ენა-ყბად არ’ნა იქცეს! ეს იმსისხო ცოდვა-მადლია, იტყვიან, “ერთი ბიჭი-გოგოს დასახლებაზე შვიდი წყარო წაყლი დაწყვეტილაო” (ბსუნბიფა, საქმე №155: 28-31).

ზოგიერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, ბრძენის, ხოჯას თუ წინასწარმეტყველისეულ ახსნას თავად მთქმელი კისრულობს; ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მეორე კურსის სტუდენტის – მზიური დუმბაძის მიერ 2018 წელს ქედის მუნიციპალიტეტის სოფელ დანდალოში ჩაწერილი ლეგენდის მიხედვით, მთქმელი დასძენს: “მეგემ, ის ცხენოსანი კაცი გოგო-ბიჭის საქმის ჩასაფუშად მივლოდა და ამან რომ მოკლა, ამით მადლი გააკეთა და ისინი ვერ დააშორვა ერთმანებს”. ამ ვარიანტის თანახმად, ცოდვილ კაცს 39 ადამიანი მოუკლავს და დარდობს, რომ ჯოჯოხეთი არ ასცდება. ის მივიდა ერთ ღვთისმოსავ (“ეგლია”) კაცთან და რჩევა პკითხა:

“ – შენ ერთ კაც კიდო მოკლავ და ორმოცი ათავდება მოკლული და თან შენთვინ ჯენეთი ხაზირიაო”, – იყო პასუხი.

ცოდვილი ეგლიას დარიგებისამებრ მოიქცა: გზაჯვარედინზე ჩარგო გამხმარი ხე და გამფელ-გამომფელს უჭმელს არ უშვებდა, თან მალ-მალე ამ ხეს შეხედავდა, რადგან ეგლიამ უთხრა, “როცხა ეს ხის ხმელი ტანი განედლდება და ჟვრებს გამეისხამს, შენთინ ჯენეთის კარი ღია იქნებაო”.

ცოდვილს გულისგულში არც სჯეროდა ხის განედლება, მაგრამ დარიგებას ასრულებდა. ერთ დღეს დაინახა, “მოწინწინებს კაცი ცხენით”, წინ გადაუდგა და სთხოვა, საჭმელი მიეღო. კაცი არ განერდა, მაშინ ცოდვილმა ისიც მოკლა და რომ შემობრუნდა, დაინახა, რომ ხეს ფოთლები გამოეღო და აყვავებულიყო. გაუკვირდა, “ცოდვა გავაკეთე, კაცი მოკვალდი და რა მადლია – ტანი განედლდაო!” მოაგონდა ეგლიას ნათქვამი და ყველაფერს მიხვდა.

დანდალოელი მთქმელის დასკვნაც სხვათა მსგავსია: “ – მეგემ, ის ცხენიანი კაცი გოგო-ბიჭის საქმის ჩასაფუშად მივდოდა და ამან რომ მოკლა, ამით მაღლი გააკეთა და ისინი ვერ დააშორვა ერთმანეთს” (ბსუქცვა).

ლეგენდის მთიულური ვარიანტის (კაიშაური, 1978: 109) თანახმად, ცოდვილ კაცს შვიდი ადამიანი ჰყავდა მოკლული. მივიდა ბერთან და ჰკითხა:

“ – როგორ ავიყაროთ ეს ცოდვა?”

ბერმა უთხრა:

“ – წადი შენა, ჯორედინა გზაზე დადევ; გამლელ-გამომვლელი გეტყვის, რას აკეთებო? ნიგზურა დაჰყუდე იქ...”

კაცი ასე მოიქცა. არავინ არაფერს ეკითხებოდა, ერთი გამლელი შეჩერდა და ჰკითხა:

“ – რას აკეთებო?”

ცოდვილმა აუხსნა, რომ შვიდი კაცის მკვლელი იყო და ცოდვის მონანიება (აყრა) სურდა. გამვლელმა კი დაიკვება:

“ – შე კაცო, შვიდი რა არის? მენ შვიდის საქმე ავრივე და ახლა მივდივარ მერვეზე, ისიც უნდა ავრივო!”

ცოდვილი შეწუხდა; “ეს შვიდი წყვილიო, მემრე იმათი შვილებიო...” ესროლა თოფი და მერვეც მოკლა; დაინახა, რომ მუგუზაღს ფოთლები ამოუვიდა.

მართალია, ბერს ცოდვილისათვის გამლელ-გამომვლელის დაპურება არ დაუვალებია (ან მთქმელს აღარ ახსოვდა) და არც 99 კაცის მკვლელობა ლეგენდის მთავარი პერსონაჟი, მაგრამ მისი საქციელის შეფასება, მთიულური ვარიანტის თანახმად, უფრო მაღალ რეგისტრშია აყვანილი: ადამიანის მოკვლაზე უფრო დიდი ცოდვის – ქალ-ვაჟის საქმის ამრევის მოკვლით ცოდვილს ყველა ცოდვა მიეტევა და ამის ნიშნად არათუ გამხმარი ხე, არამედ მუგუზაღმაც ფოთლები გამოისხა.

ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებასაც შემოუნახავს ლეგენდა მონანიე კაცისმკვლელზე, რომლითაც ერთობ მდიდარია აჭარის ფოლკლორი; ეს სიუჟეტი დაფიქსირებულია, აგრეთვე, კლარჯულ ზეპირსიტყვიერებაშიც (შიოშვილი, 2017: 413-414).

ორდუს პროვინციის ორდუს ცენტრალური რაიონის სოფელ იუჯე-ლერში (ძველი სახელია მიტრაბოლი) მცხოვრები აჭარელ (ქობულეთელ) მუჰაჯირთა შთამომავლის – 70 წლის ხასან ჩელიქისაგან (ძველი გვარია ჯინჭარაძე) პროფესორმა მამია ფაღავამ 2012 წელს ჩაიწერა ლეგენდა, რომელიც მთქმელს გაუგონია მამისა და ბებიისაგან (“ბაბაფდან გამოგონია, დიდნენეც მოყვებოდა”); ამ ლეგენდის ვარიანტი სახელწოდებით “კათილა” დაფიქსირებულია ჩვენ მიერ 2018 წელს საქარიას (ადაბაზარი)

პროვინციის გეივეს რაიონის სოფელ ილიმბეიში კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 68 წლის ნურთენ გენჩისაგან. ორივე ვარიანტი ახლოს დგას აჭარულ ნარატივებთან.

ხასან ჩელიქისეული ლეგენდის თანახმად, ოთხმოცდაცხრამეტი კაცის მკვლელი მივიდა ხოჯასთან და ცოდვის გამოსასყიდად შეველა სთხოვა. ხოჯამ დაარიგა:

“ – წედი, სამი გზის გასაყარზე სახლი ააშენე და გზავრებს ეხიზმეთე. სახლის უკან გარგანი დაასე, იგი რუმ აყვავდება, ნაპატივები იქნებიო”.

მკვლელიც ასე მოიქცა, ემსახურება გამლელ-გამომლელს. ერთ დღეს გამოჩნდა მხედარი, რომელიც “აქაფებული ცხენით” მორბოდა და სულს ვერ ითქვამდა. მონანიე წინ გადაუდგა და სთხოვა:

“ – ჩამობანდი, დეფსვენე, ხევისი ჭამე, ცხენსაც ეხიზმეთე და წაბანდიო!”

მგზავრმა უკმეხად უპასუხა:

“ – მეჩქარება, არ მცალია შენთან სალაპარიკოთო!” – და ხელიც უუქნია”.

მასპინძელმა განმეორებით სთხოვა, მაგრამ კვლავ უარი მიიღო და მხედარმა შეაგინა კიდევაც. მაშინ “გაკუჭდა სახლის პატრონი, იფიქრა, “საცხა ოთხმოცდაცხრამეტი, იქ ასიო”, მუუქნია ყამა და მოკლა”. ამ დროს დაინახა, რომ მის მიერ სახლის უკან დარგული ჯოხი (გარგანი) აყვავებულიყო.

მოქმელის დასკვნა ამგვარია: “თურმე, ად მოკლული, გოგო-ბიჭის საქმის დასაშლელათ გარბოდა. იმხელა ცოდვა ყოფილა ქორწილის ჩაშლა, რუმ ღმერთმა ასი კაცის კლელობა აპატიო” (ფაღავა, 2016: 93-94).

სოფელ ილიმბეიში ჩაწერილი ლეგენდის თანახმად, ოთხმოცდაცხრამეტი კაცის მკვლელი კათილა წინასწარმეტყველთან (ფეილამბერთან) მივიდა და რჩევა სთხოვა. მანაც ურჩია:

“ – ოთხი გზის შუაში საჭმელი წედლე, გავლა-გამოვლა მიღეთს აჭამე, ყველას აჭამე. ეს ხმელი ტანი დაარგე, ფურცელი რომ გამედლოს, შენი ცოდვა წევდაო”.

კათილაც დარიგებისამებრ მოიქცა და “ყველას, მიღეთს აჭამა”.

მიტრაბოლური ლეგენდის, აგრეთვე, მრავალრიცხოვანი აჭარული ვარიანტების, თანახმადაც, “ორი ინსნის საქმის მოშლაზე” განქარებით მიმავალი მხედარი შემოაკვდა კათილას, თუმცა დაინახა, რომ გამხმარმა ხემ ფოთლები გამოიღო. გაუკვირდა, “რა იქნა, ცოდვა მევეგო... ეს ხე რატომ გაცოცხლდაო?!” წავიდა წინასწარმეტყველთან და ყველაფერი უამბო. წინასწარმეტყველმა უთხრა:

“ – შენ კაე ქენი! იმან ორი ინსნის საქმის მოშლაზე მივდოდაო. იმისთინ მადლი მედგეო, იმისთინ ტანი გაცოცხლდაო”.

მონანიე კაცისმკვლელის ლეგენდის კლარჯული, მუჰაჯირული და უმეტესი აჭარული ვარიანტების თანახმად, ცოდვის მოსანანიებლად კაცისმკვლელი მუსლიმური აღმსარებლობის მრჩეველებს (ხოჯა, ფეიღამბერი, ევლია) მიმართავს და ეს არც არის გასაკვირი, რამდენადაც ამ სიუჟეტს სწორედ მუსლიმური სარწმუნოების ქართველები იცნობენ; თუმცა, გვაქვს ქედის მუნიციპალიტეტის სოფელ კუჭულაში ჩაწერილი ვარიანტიც, რომლის თანახმადაც, მონანიედ გვევლინება ერთი ვაჭარი (სოფდაგარი), რომელიც სიცრუის გამო ხოცავდა ყველას და მოსანანიებელი რჩევისათვის მღვდელს მიმართა. სიუჟეტის ძირითადი ნაწილი სხვათა მსგავსია (ბსუქცფა).

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საანალიზო ლეგენდის აჭარული და აჭარულ მუჰაჯირთა შთამომავლებში დაფიქსირებული ვარიანტების თანახმად, მონანიე კაცისმკვლელი მრჩეველს ეძებს, ხოლო კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში დაფიქსირებული ერთი ლეგენდის თანახმად თავად გადაწყვეტს, როგორ მოინანიოს ცოდვები: თვითონ დარგავს მცენარეს ფესვებით ზემოთ (უფრო მეტი გამოცდა!) და გადაწყვეტს, გამვლელ-გამომვლელს “ყარფუხით” გაუმასპინძლდეს. საყურადღებოა, რომ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიულ მეხსიერებაში შემონახული ეს ვარიანტი სხვებთან შედარებით კინია და, თურქიზმებითაც სავსე, თუმცა მასაც, როგორც ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორულ შემოქმედებაში დადასტურებული ლეგენდის ვარიანტებს, მაინც დიდი ღირებულება გააჩნია ქართული ზეპირსიტყვიერების ისტორიისათვის.

* * *

ჩვენ განვიხილეთ ქართული ხალხური ლეგენდა, მისი გენეზისის საკითხი და ჯგუფები, რომელთა ანალიზითაც საშუალება მოგვეცა, განგვესაზღვრა ლეგენდის ჟანრული თვალსაწიერი. საბოლოოდ, დასკვნის სახით, კიდევ ერთხელ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ლეგენდა წარმოადგენს ზეპირსიტყვიერების სრულიად დამოუკიდებელ ჟანრს, რომელიც რელიგიურ რწმენას ემყარება და ფანტასტიკურ-სასწაულებრივ ამბავს სინამდვილის სახით გადმოგვცემს.

თავი XX. თქმულება, გადმოცემა

ჩვენ უკვე გავეცანით ხალხურ ლეგენდას, გავერკვიეთ მის ჟანრობრივ სპეციფიკაში, მოვხაზეთ მისი საზღვრები პროზაულ ჟანრთა შორის და დავადგინეთ, რომ ლეგენდა არის ზეპირსიტყვიერების სრულიად დამოუკიდებელი ჟანრი, რომელიც ემყარება ამა თუ იმ რელიგიურ რწმენას და ფანტასტიკურ-სასწაულებრივ ამბავს გადმოგცემს სინამდვილის სახით. ლეგენდის "ჟანრობრივი საზღვრების" საზღვასმა იმიტომაც არის საჭირო, რომ ქართული ზეპირსიტყვიერების პროზაულ ჟანრებს შორის ხშირად გარკვეული მოუწესრიგებლობა შეიმჩნევა. ეს განსაკუთრებით ეხება ტერმინებს – "ლეგენდა", "თქმულება" და "გადმოცემა", რომელთაც ხშირად სრულიად უმართებულოდ იყენებენ; თეორიული მსჯელობის დროს "ლეგენდის" ნაცვლად "თქმულებას" ან "გადმოცემას" ხმარობენ და საერთოდ, ამ სამ ტერმინს სინონიმებად მიიჩნევენ, რაც არასწორია; ტერმინოლოგიურ აღრევას არ უნდა ჰქონდეს ადგილი, რადგანაც ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრს თავისი არეალი და საკუთარი სახე გაჩნია.

ლეგენდა თქმულებასა და გადმოცემაში აღარ აგვერევა მას შემდეგ, რაც დაწვრილებით გავეცანით ამ ჟანრს; თქმულებასაც და გადმოცემასაც უსათუოდ თავიანთ საზღვრებში მოვაქცევთ, თუმცა ერთი რამ ამთავითვე უნდა აღვნიშნოთ: ხალხურ პროზაულ ჟანრთა აღრევას და მათი აღმნიშვნელი ტერმინების ხმარებას, რაზედაც უკვე მოგახსენეთ, ბუნებრივია, თავისი მიზეზები აქვს; მთავარი მიზეზი კი ის არის, რომ ლეგენდას, თქმულებას და გადმოცემას ბევრი რამ აქვთ საერთო და მსგავსი; რაც მთავარია, მათ შორის არსებული მსგავსება უფრო მეტად გარეგნული და ადვილად დასანახია; განსხვავება კი აღნიშნულ ჟანრთა ბუნებრივად გამომდინარეობს და სპეციალურ დაკვირვებას, განშლა-გაანალიზებას მოითხოვს. როგორც მკვლევარი ნოდარ შამანაძე მიუთითებს, "ლეგენდა, თქმულება და გადმოცემა მოგვაგონებს ტყუპ ძმებს, რომლებსაც თვისობრივად განსხვავებული ხასიათი და გუნება-განწყობილება აქვთ, მაგრამ გარეგნული მონაცემებით გაჭრილი ვაშლივით ჰგვანან ერთმანეთს" (შამანაძე, 1968: 134). იმიტომაც უნდა ჩავწვდეთ ამ ჟანრების ბუნებას და მათ შორის ერთი შეხედვით ძნელად შესამჩნევი საზღვრები ხილული გავხადოთ. ერთი რამ კი ცხადია: ლეგენდებში, თქმულებებში და გადმოცემებში ყოველთვის სინამდვილის ანარეკლი ჩანს. ამ საკითხთან დაკავშირებით ილია ჭავჭავაძე წერდა: "ეს ზღაპარ-ნარევი ამბები, თქმულებანი, რა თქმა უნდა, მოწმედ და საბუთად მოსატანნი არ არიან რომელისამე ყოფილის საქმისა. ამ მხრივ ივინი ძალიან ცოტად დასაჯერნი და სანდონი არიან, მაგრამ ხშირად ამისთანა ამბებში ვპოუ-

ლობთ ბევრს მართაღს აღწერას ზნეწვეულებისა" (ჭავჭავაძე, 1940: 483); ვაჟა-ფშაველაც ანალოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამდა: "ვგონებ, რომ ერიც შესანიშნავის საუკუნის შესანიშნავ მოვლენას ამბად, ზღაპრად ან ლექსად გამოიტყვის ხოლმე" (ვაჟა, 1956: 180).

ამდენად, სინამდვილის ასახვა, რაღაც ამბისადმი გამოსმაურება განსახილველ ჟანრთა (ლეგენდა, თქმულება, გადმოცემა) თვისებაა, მაგრამ მათი ჟანრული საზღვრების დადგენა უნდა მოხერხდეს მათივე სპეციფიკური თავისებურებების გათვალისწინებით. ლეგენდის სპეციფიკა ჩვენთვის გარკვეულია; ახლა შევეცადოთ, განვსაზღვროთ თქმულებისა და გადმოცემის ჟანრული სპეციფიკა და მათი ადგილი პროზაულ ჟანრთა შორის.

§1. თქმულება

თქმულება რეალისტური ხასიათის მოკლე ზეპირი მოთხრობაა. იგი წარმოგვიდგენს არა ფანტასტიკურ ამბავს ანდა რწმენას, რასაც მითი და ლეგენდა ემყარება, არამედ – ნამდვილად მომხდარ შემთხვევას, თავგადასავალს, რაც თქმულების უმთავრესი დამახასიათებელი ნიშანი, ანუ სპეციფიკაა.

წარმოშობით თქმულებაც უძველესი ფოლკლორული ჟანრია; იგი მითის პარალელურად ვითარდებოდა და თანდათანობით ამიდრებდა ადამიანის ცნობიერებას მოვლენების თავისებური უჩვეულო ხასიათითა და თავგადასავლებით. ზოგჯერ თქმულება ეპოსის ფორმასაც იღებს და ფართო მასშტაბის იდეალურ გმირებს ქმნის ("ამირანიანი", "ეთერიანი", "როსტომიანი", "ტარიელიანი"); მათგან განსხვავებით, ზეპირსიტყვიერება იცნობს თქმულებებს, რომლებშიც მოთხრობილია სხვადასხვა შინაარსის უპირატესად წარსულში ნამდვილად მომხდარი ამბები; და თუ თქმულება მათ აწმყოში იხსენებს და არაიშვიათად გამონაგონითაც აზავებს, მხოლოდ იმიტომ, რომ ახსნას ადრინდელი მოვლენები ან განმარტოს მიზეზი, შეეცადოს, დაგვაჯეროს მოყოლილი ამბის სინამდვილე; ტრადიციულად თქმულებაში გადმოსაცემ ისტორიას მთქმელი ისე გვაწვდის, ისეთი დამაჯერებლობით გვიყვება, რომ მის რეალობაში ეჭვიც კი არ შეიძლება შეგვეპაროს, რადგანაც მოსმენილი თქმულების რაღაც რეალური ნაშთი, უტყუარობის ნიშანი მსმენელისათვის მუდამ არის გამზადებული. ამის ნათელი დასტურია ერთ-ერთი ისტორიული თქმულება სვანეთის მებატონის – ფუთა დადეშქელიანის მკვლელობის შესახებ. თქმულების დასასრულს ნათქვამია: "ფუთას ტანისამოსი და იმ ბაწრის ნაჭერი, რომელიც თოფის ჩახმახს გამოაბეს მისი მოკვლის დროს, დღემ-

დე შენახულია უშგულის ღვთისმშობლის ეკლესიაში..." (სიხარულიძე, 1961: 299).

თქმულება, როგორც აღვნიშნეთ, ერთ-ერთი არქაული ჟანრია ზეპირსიტყვიერებისა; იგი, როგორც პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი მიუთითებს, "საგვარეულო-ტომობრივ საზოგადოებაში ჩამოყალიბდა და ჯერ ოჯახის, გვარის, თემის, ტომის გამოჩენილ ადამიანთა მამაცობაზე მოგვითხრობდა როგორც საშინაო, ისე საგარეო ურთიერთობაში – სხვა ტომთა თავდასხმების მოგერიების თუ ბუნების მკაცრ სტიქიურ ძალებთან შეჭიდების თვალსაზრისით, რაც ყოველგვარი მნიშვნელოვანი პიროვნებისა თუ კოლექტივის ცხოვრებაში შეიძლება თქმულების საბაბად ქცეულიყო" (ჩიქოვანი, 1956).

თქმულება ჩნდება და ასევე ქრება, როგორც კი მისდამი საზოგადოებრივი ინტერესი იწყებს განელებას. უნდა გავარჩიოთ ლოკალური, ანუ ადგილობრივი, და საერთო ეროვნული თქმულებები. თითოეული, ბუნებრივია, მხატვრული მოვლენაა, მაგრამ გავრცელების დიაპაზონით განსხვავდებიან ურთიერთისაგან.

ქართული ზეპირსიტყვიერება ძალზე მდიდარია თქმულებებით. მათი შინაარსიდან გამომდინარე, შესაძლებელია, გამოიყოს შემდეგი ჯგუფები: **1. ისტორიული, 2. საწესჩვეულებო, 3. სოციალური, 4. ტოპონიმური, 5. პიდრინიმური, 6. ეთნონიმური, 7. ეტიოლოგიური, 8. მუსიკალური.**

თქმულებათა უმრავლესობა უპირატესად პროზაულია, თუმცა შეიძლება, ამბავი ლექსადაც იყოს გადმოცემული; გვხვდება, აგრეთვე, შერეული ფორმის თქმულებებიც. განვიხილოთ თქმულებათა ძირითადი ჯგუფები და საბოლოოდ გამოვკვეთოთ ამ ჟანრის სპეციფიკა.

1.1. ისტორიული თქმულება. ისტორიული თქმულება შეეხება ისტორიულ მოვლენებსა და ისტორიულ პიროვნებებს, გვაცნობს ისტორიულ პირთა საარაკო თავგადასავალსა და პატრიოტულ მოქმედებებს, აგვიწერს ომებსა და თავდასხმებს, მტრის ძლევასა და უკუგდებას, ქვეყნის მშენებლობას და სხვა. ამგვარ თქმულებათა უმეტეს ნაწილს, განსაკუთრებით კი ისტორიულ პირებთან დაკავშირებულ თქმულებებს, გავეცნობით საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაზე საუბრისას. შევეხოთ ზოგიერთ მათგანს. ესენია: თქმულებანი თბილისის დაარსებაზე, უჯარმის მშენებლობაზე, დავით აღმაშენებლის მიერ დარუბანდის კარების ჩამოტანაზე, ბახტრიონის ციხის განთავისუფლებაზე და მრავალი სხვა, რომლებიც ციკლების მიხედვით ჯგუფდება.

განვიხილოთ ისტორიული თქმულება "ლოჭინის ხეობა" (ხ. ს., 1964: 104-105); ეს თქმულება ერთ რომელიმე ციკლს არ განეკუთვნება, ზოგადაა, მაგრამ, ამავე დროს – ისტორიულიც, რადგანაც ძირითადი ამბავი,

რომელიც მას უდევს საფუძვლად, ან ნამდვილად მოხდა, ან შესაძლებელია მომხდარიყო, რადგანაც ლოჭინის ხეობა თბილისის შესასვლელი კარიბჭეა, მას სტრატეგიული დანიშნულება ექნებოდა და ადვილი შესაძლებელია, როგორც თქმულება გადმოგვცემს, მტრის დასახვერად ამ ადგილზე ორი სვეტი ყოფილიყო აშენებული და მდგარიყვნენ დარაჯები, რომელთაც ევალებოდათ მტრის გამოჩენისთანავე ცეცხლის დანთება, რათა თბილისს შეეცყო. თქმულება მოგვითხრობს ერთ-ერთი ასეთი გუშაგის – ცალხელა ლოჭინის მიერ ხევისწყლის ტალღებიდან ირმის გადაჩენაზე და შემდეგ, როცა სამშობლოს ერთგული დარაჯი – ლოჭინი შვილებმა შეცვალეს, ირმის სიფხიზლესა და ლოჭინის შთამომავალთა გმირობაზე. თქმულება, ამავე დროს, ტოპონიმურიც არის. შესაძლებელია, ამ თქმულებაში არაღამაჯერებლად გვეჩვენოს ირმის თვითმკვლელობა, როცა მას მკვდრები დაუხვდნენ ლოჭინის შვილები, და სამი გორის წარმოქმნის ამბავი, მაგრამ, როგორც მკვლევარი ნოდარ შამანაძე აღნიშნავს, ეს ეპიზოდები უეჭველად მთქმელის მიერ შეგნებულადაა ჩართული, რათა ამ გამონაგონით ნაწარმოების მხატვრული ელემენტი გაეძლიერებინა და მსმენელზე მოთხრობილი ამბის ემოციური ზემოქმედება გაეზარდა. ამდენად, ამ თქმულების მაგალითზე ცხადი ხდება, რომ **"თქმულების ჟანრობრივი სპეციფიკა, გადმოცემასთან შედარებით, სწორედ ისაა, რომ მას მხატვრული ევოლუციის უფრო დიდი გზა აქვს გავლილი"** (შამანაძე, 1975: 25).

განხილული თქმულების – "ლოჭინის ხეობა" – თემა ისტორიულია, იდეა – სამშობლოს სიყვარული, მიზანი – მსმენლისა თუ მკითხველის გულში პატრიოტული გრძნობების გაღვივება.

ვახტანგ გორგასალზე არსებულ თქმულებებში წარმოჩენილი ზოგიერთი ეპიზოდი რეალური საფუძვლის მქონეა (თბილისის დაარსება, უჯარმის მშენებლობა), თუმცა გვხვდება საერთაშორისო მითოსურ-ზღაპრული მოტივების შემოტანაც (მოღალატე ცოლი, მეფის ღალატით მოკვდინება). როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე მიუთითებს, "ზღაპრული ელემენტების დამკვიდრება თქმულებაში იშვიათი არ არის, რადგანაც ეს ორი ჟანრი გარკვეული თვისებებით უახლოვდება ერთმანეთს ჯერ კიდევ იმ დროიდან, როცა თქმულებას არ ჰქონდა შეძენილი სინამდვილეში მომხდარზე მოთხრობის პრეტენზია" (ქურდოვანიძე, 2001: 175).

დავით აღმაშენებელზე, თამარ მეფესა და ერეკლე მეორეზე შექმნილი თქმულებები სხვადასხვა კუთხით ახასიათებენ ამ გამოჩენილ ადამიანებს; ზოგჯერ მათი პირადი ცხოვრებაა ქცეული მოთხრობის თემად. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხშირად ეს თქმულებები პოეტიზირებულია, მაგრამ თქმულებისთვის ამგვარი ტენდენცია სრულიად ბუნებრივია.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, ალბათ, თქმულებათა უმთავრესი სპეციფიკა – სინამდვილისადმი წრფელი დამოკიდებულება, უტყუარობისადმი სწრაფვა არის იმისი მიზეზი, რომ ზოგიერთი თქმულება ჩვენს უსაყვარლეს მეფე თამარს სიტყვის გამტეხად ან სასტიკ ადამიანად წარმოგვიდგენს, ვახტანგ გორგასალს კი – რაინდისთვის შეუფერელი საქციელის ჩამდენად და ა. შ. ამ მოტივთა შემცველ ისტორიულ თქმულებებს გავეცნობით საისტორიო ზეპირსიტყვიერების შესწავლისას.

ზაქარია ჭიჭინაძე კრებულში "მეფე ირაკლის გამირები" მრავალ საინტერესო თქმულებას გვაცნობს ღირსეულ ქართველ მამულიშვილებზე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა შემდგენლის კომენტარი: "მეფის ირაკლი მეორის დროს, როდესაც საქართველო დიდს განსაცდელში ყოფილა ჩავარდნილი, ხშირად ისეთი გამირები გამოჩენილან ჩვენში, რომლებსაც თავიანთი სიმხნით, სიქველით და ვაჟკაცობით ხალხის ბედი და იღბალი უტრიალებიათ. ამგვარი გამირები თითქმის ყოველს მხარეს ჰყოლიან საქართველოს: ქართლში, კახეთში, ჯავახეთში და იმერეთში; ამათ უღვაწნიათ სამშობლოსათვის, დედა-ენისთვის და ქრისტეს სარწმუნოებისათვის". ძალზე საინტერესოა ამ კრებულში მოთავსებული თქმულებები მეფე ერეკლეს თანამედროვე გამირების – პაატა თემურიშვილსა და გელა ნათელაშვილზე, თამრო ვაშლოვანელზე, მეფისა და ქვეყნის მოღალატე თავადებზე შესახებ და სხვა (ჭიჭინაძე, 1895: 27-40).

მრავალი ისტორიული თქმულება ჩაიწერა თედო სახიკიამ აჭარაში მოგზაურობის დროს 1887 წლის ზაფხულში (სახიკია, 1950).

საისტორიო თქმულებისათვის დამახასიათებელია სიუჟეტებისა და მოტივების განახლება, ისტორიულ პირთა საქმეების ჰიპერბოლიზაცია, ანაქრონიზმი და ციკლიზაცია-კონტამინაცია (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 221).

12. საწესჩვეულებო თქმულება. საწესჩვეულებო თქმულება მაშინ იქმნება, როცა ამ წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებული რიტუალის დროს რაიმე ღირსშესანიშნავი ამბავი მოხდება. ასეთებია "ოჩხარი", "მამუკა ქალუნდაურის ხმალი", "ერეკლეს მასპინძელი" და მრავალი სხვა.

განვიხილოთ ერთ-ერთი საწესჩვეულებო თქმულება, რომელიც დაკავშირებულია აღმოსავლეთ საქართველოში მეცხვარეთა შორის გავრცელებულ სამეურნეო დანაკლისის შესავსებ ტრადიციასთან – "ოჩხართან". ამ ტრადიციას უკავშირდება პროზაული და შერეული ფორმის თქმულებანი და მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლექსი "... განა არ იცი, ბატონო...":

ხალხური თქმულების (კეცხოველი, 1963: 56-57) თანახმად, ხიდისთაველმა ერისთავმა ოჩხარი გამართა. შეკრებილები აცხადებდნენ შემოწირულობებს. ამ დროს სუფრას მიუახლოვდა ღარიბულად ჩაცმული ხელ-

ჯოხიანი კაცი და ყველას მიესალმა. ერისთავმა პასუხის ღირსადაც არ ჩათვალა შემოსწრებული. სტუმარი კი ჯიუტად იღვა და მიპატიუებას ელოდა. ბოლოს ერისთავმა მოურავს უხმო და დაავალა, დაუპატიუებელი სტუმარი სუფრის ბოლოში დაესვა. სტუმრებმა თავ-თავიანთი მცირედი შემოწირულობის გაცხადება რომ დაამთავრეს, ერისთავმა ტყაპუჭიანის მისამართით დაცინვით თქვა:

– აბა ეგ ტყაპუჭიანი რაღას იტყვისო!

სტუმარი წამოდგა, ჩაიღიმა და ლექსად მოახსენა:

– განა არ იცი, ბატონო,
 კვერნაკი დიდი მთა არი.
 სამასი სული ძროხა მყავ,
 იმის ხბორები სხვა არი.
 ხუთი ათასი ცხვარი მყავ,
 იმის ბატკანი სხვა არი.
 ექვსი ათასი ღორი მყავ,
 იმის გოჭები სხვა არი.
 ძმა და ძმისწული ცხვარში მყავ,
 მოჯამაგირე სხვა არი.
 სამოცი სული მწყემსი მყავ,
 მოშადავათე სხვა არი.
 სამოცი ძაღლი ცხვარში მყავ,
 პარკის გოშია სხვა არი.
 ას ცხვარსა შენაც გაჩუქებ,
 ერთი და ორი რა არი!
 ბოლოშიც კაგად მოვიღხენ,
 ვითომ თავს ჯდომა რა არი?!

„– დაჩაგრა ბატონი, დაჩაგრა, მაგრამ ბევრი კი მისცა!“ – ამგვარად შეაფასა გულუხვი და თავმდაბალი სტუმარი ნიკო კეცხოველმა (კეცხოველი, 1963: 57).

ამ ლექსის ვარიანტები ხშირ შემთხვევაში სოციალურად მაღალ საფეხურზე მდგომ სხვადასხვა ისტორიულ პიროვნებებს უკავშირდება; გულუხვი, გამცემი კი ყოველთვის მშრომელი ადამიანია.

საწესჩვეულებო, კერძოდ კი სტუმარმასპინძლობის ტრადიციასთან დაკავშირებული საინტერესო თქმულებას "უჯიშო" იცნობს აჭარის ზეპირსიტყვიერება. თქმულება მოგვითხრობს: სოფელმა გააძევა ქურდობაში მრავალჯერ მხილებული კაცი, რომელსაც უჯიშოს ეძახდნენ. უჯიშოს გზაში შემოაღამდა, გაწვიმდა და თავშესაფარი კი არსად ჰქონდა; გაიფიქრა, „ახლა თუ ვინმე დამეხმარა, არასოდეს ვიქურდებო.“ მართ-

ლაც, გამოუჩნდა მასპინძელი, რომელიც უღარიბესი იყო და რაც გააჩნდა, ისიც სტუმარს მიართვა, შემდეგ კი ლოგინი გაუშალა და დაააწვინა.

ოთახში შესული უჯიშო თვალებს აცეცებდა, იქნებ მოსაპარავი რამე ღვინახოლო და მასპინძლის თეთრ ნაბადს დაადგა თვალი; დილაადრიან ადგა, გაიპარა და ნაბადიც თან წაიღო. მასპინძელი ყველაფერს მიხვდა, დაედევნა უღირს სტუმარს, რომელსაც საუზმით გასტუმრებას უპირებდა, დაეწია და უთხრა:

„– ეს ნაბადი არ მინდა, შენთვის მიჩუქნია, ოღონდ ერთსა გთხოვ: ეს ამბავი არავის უთხრა, თორემ ხალხი ერთმანეთის ნდობას დაკარგავს და გაჭირვებულსაც არავინ დაეხმარებაო” (შიოშვილი, 2009: 42-43).

სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებული მეფე ერეკლეს ციკლის საინტერესო საწესჩვეულებო თქმულება "მეფე ერეკლეს მასპინძელი" აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ არის გავრცელებული: ქართლის სოფელ ნატახტარში ცხოვრობდა ძალიან მდიდარი გლეხი, გვარად ტონუაშვილი, რომელიც მგზავრს ისე არ გაუშვებდა, თან საგზალი არ გაეტანებინა. ერთხელაც ამ ოჯახის შვილი მისულა მეფე ერეკლესთან და ღუქით მიუპატიუბია:

– ნატახტარ სოფლით გახლავარ
 მდიდრად განთქმული გლეხიო,
 საწყალი კაცის მოყვარე
 მტრების რისხვა და მეხიო!
 თქვენის ამალით მეწვიეთ,
 მიკადრეთ მონა გლეხიო,
 თუ ღირსეულად ვერ დაგხვდეთ,
 თავზე დამატყდეს მეხიო!

მეფეს გახარებია გლეხისაგან მიპატიუბა და დედოფლისათვის უთქვამს:

– ტონუაშვილსა მიქებენ,
 ბლომათა ჰყავსო ზაქები,
 წავალ და სტუმრად ვეწვევი,
 ნუთუ მართლაა საქები?

ტონუაშვილები საარაკოდ გაუმასპინძლდნენ დიდებულ სტუმარს. ვახშობის შემდეგ მეფემ ჭკუაშიც გამოსცადა გულუხვი მასპინძელი, რომლის სიბრძნითაც მოიხიბლა. „მეფე იმის შემდეგ, ამბობენ, ხშირი სტუმარი იყო ხოლმეო იმ გლეხისა” (შიოშვილი, 2003: 13-14).

სხვა ვარიანტის („მეფე ერეკლე და ნატახტარელი გლეხი ტონუაშვილი”) თანახმად, მდიდარსა და საზრიან, ამავე დროს – მშრომელ ტონუაშვილს, რომელიც მექთად არავის აჭმევდა, ბანზე მიწა ჰქონდა დასატყეპნი და გადაწვევითა, სტუმრად მიუპატიუბინა მეფე ერეკლე თავი-

სი ამალით, რადგან სოფელი ერთ თვეს ვერ მორჩებოდა ამ საქმეს. ღექსით მიიპატიუა გლეხმა მეფე, რომელმაც გამოიძია მასპინძლის ვინაობა და გაიგო, რომ ტონუაშვილი სტუმარსაც კი პურს არ აჭმევს, თუ არ ამუშავაო და ძალიან ბევრი იცინა.

„– აბა, ერთი მე რას გამაკეთებინებსო!” – და ესტუმრა თავისი მრავალრიცხოვანი ამალით.

ტონუაშვილი სიხარულით შეეგება სტუმრებს და, ვიდრე სუფრა გაიშლებოდა, ბანზე მიიწვია ახალგაზრდების ცეკვა-თამაშის საყურებლად. მეფემაც და მისმა ამაღამაც მოილხინეს და შემდეგ დასხდნენ სუფრასთან. შექეიფიანებულმა მეფემ მასპინძელს ჰკითხა:

„– ტონუაშვილო, შენზე ამბობენ, სტუმარს პურს არ აჭმევს ისე, თუ საქმე არ გააკეთებინაო. აი, მე და ჩემი ამაღა დღეს შენი სტუმრები ვართ, მაგრამ ამას ვერ ვხედავო!”

საზრიანმა და მოხერხებულმა მასპინძელმა უპასუხა:

„– ჰე, მეფეო, დღეს თქვენი სტუმრობით ისეთი საქმე გამიკეთეთ, რომა მთელი სოფელი რომ დამეძახნა, ერთი კვირის განმავლობაში იმ საქმეს ვერ გამიკეთებდნენ. აი, დიდო მეფეო, ეს დარბაზი ახალი აშენებულია, ბანი კი დასატკეპნი იყო. წელან ბანზე ლხინი რომ გავმართო, ყველა ჩემი სტუმარი იღებდა მონაწილეობას ბანის დატკეპნაშიო” (შიოშვილი, 2009: 14-15).

კახეთში, სოფელ ველისციხეში, 1980 წელს ჩაწერილი ვარიანტის თანახმად, მეფე თავისი ამალით ნატახტარს რომ მიუახლოვდა, გაახსენდა, რომ იქ ცხოვრობდა მდიდარი გლეხი, რომელიც უშრომლად არავის უმასპინძლდებოდა და გადაწყვიტა, სწევოდა. ტონუაშვილს ბანზე დაყრილი მიწა დასატკეპნი ჰქონდა და მეფის ამაღამ სუფრაზე დაჯდომა-ადგომაში ერთიანად გაასწორა. მდიდრული სერობის შემდეგ მეფის შეკითხვაზე, „ჩვენ რა ვიმუშავეთ, აგრერიგად რომ გაგვიმასპინყლდით”, ენამოსწრებულმა გლეხმა უპასუხა:

„– მეფეე ბატონო, ბანზე მიწა ახალდაყრილი მქონდა და თქვენი წაყლობით სულ მოლაპლაპდაო” (შიოშვილი, 2009: 15-16).

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის მკაცრი დაცვა საერთოკავკასიური მოვლენაა. გიორგი ჯაფარიძის მიერ 1963 წელს ხევსურეთში, სოფელ შატილში, ხვთისო ჭინჭარაულისაგან ჩაწერილი თქმულება „ქისტების სტუმართმოყვარეობა” ამის ნათელი დასტურია: ტყვეობიდან გამოპარული შვიდი დღის მშვიერ-მწყურვალი და ბორკილდადებული არდოტელი კაცი ერთ-ერთ ქისტურ სოფელს მიადგა; ქისტებმა ისტუმრეს, დააპურეს და სამშობლოში ხარ-ძროხით დასაჩუქრებული გაისტუმრეს: „ერთი კაი დიდ ხარ, რომელიც გამორჩეულ იყო, სოფელმ მისცა ჩემ გამამყოლს, ორი ძროხა ჩემ ჯაღაფთ მისცეს” (დარდისას... 2001: 115-116).

13. სოციალური თქმულება. სოციალური თქმულებები ასახავს კლასთა ბრძოლასა და ბატონყმურ ურთიერთობას. სოციალური უკუღმართობის ამსახველ თქმულებებში გადმოცემულია ფეოდალური ყოფის პირობებში ადამიანურ ღირსებათა შელახვის მაგალითები. ამგვარი თქმულებები, როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე მიუთითებს, აგებულია იმ ლოგიკით, რომ სოციალური უკუღმართობის მსხვერპლნი იძულებულნი არიან, დამალონ თავიანთი ვინაობა, ქალებმა კაცურად ჩაიცვან და ყაჩაღად გავარდნენ (ქურდოვანიძე, 2001: 177). ასეთი ბედი სწევიათ მაია წყნეთელს, თამრო ვაშლოვანელს, თინა წავკისელს და სხვებს. ამ თქმულებებს ჩვენ გავეცნობით საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაზე, კერძოდ მეფე ერეკლეს ციკლის ფოლკლორზე, მსჯელობისას; განვიხილავთ, აგრეთვე, თქმულებას უშგულელთა შურისძიებაზე ფუთა და დემქელიანის მიმართ. ასეთივე რიგისაა რაჭული თქმულება "არემიძეების გაწყვეტა" და სხვები.

სოციალური ხასიათისაა არსენა ოძელაშვილზე შექმნილი თქმულებები, რომლებშიც დახატულია "კეთილშობილი ყაჩაღის" პორტრეტი. ამგვარი "თემის დამუშავებისას გმირის დადებითი თვისებების ჰიპერბოლიზაცია იშვიათი არ არის. ამ დროს რეალური სინამდვილე შესაძლოა, სრულიად საპირისპირო ფაქტებს გვთავაზობდეს, სხვაგვარად ახასიათებდეს იმავე გმირის ცალკეულ ქმედებებს, დამოკიდებულებას თანამოქმედებთან" (ქურდოვანიძე, 2001: 178). ამგვარია თქმულებანი ფირალების შესახებ, რომლებშიც სასურველი რეალობად არის წარმოსახული, რაც ხელს უწყობს ჟანრის სიცოცხლისუნარიანობას.

სავსებით სამართლიანად მიუთითა პროფესორმა თეიმურაზ ქურდოვანიძემ, რომ სოციალური თემატიკის "თქმულებები გურული ფირალების (სისონა დარჩია, სიმონა დოლიძე, დათიკო შევარდნაძე და სხვა) ბრძოლაზე მიუღებელი არსებული სინამდვილის წინააღმდეგ ქართველი კაცის მისწრაფებათა გამოვლინების მაგალითია" (ქურდოვანიძე, 2001: 178).

14. ტოპონიმური თქმულება. გეოგრაფიულ ადგილთა ან ნაგებობათა სახელდების ისტორიას გადმოგვცემენ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არსებული მრავალრიცხოვანი ტოპონიმური თქმულებები. მათ შორის ერთ-ერთი ძალზე პოპულარულია ლეგენდა "თბილისის დაარსება", რომლითაც მდიდარია საქართველოს ყველა კუთხე.

მოსე ჯანაშვილის მიერ საინგილოში ჩაწერილი ტოპონიმური თქმულება "ქალის ციხე" მოგვითხრობს: ქალს დალატით მოუკლეს ქმარი. ამის დამნაშავემა ქალმა ტანზე გამოიბა აკვანი, რომელშიაც თოთო ბავშვი ეწვა და უფსკრულში გადაიხეხა (ხ. ს., 1964: 152-154).

ქართველი ქალის პატრიოტულ სულისკვეთებასა და მტრისადმი შეუპოვრობაზე მოგვითხრობს კახეთში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ტოპონიმური თქმულება "ქალქვა", რომელიც გვაცნობს სოფელ საბუესთან მინდორში არსებულ ბავშვიანი ქალის გამოსახულებიანი ქვის სახელდებას: კახეთს მტერი (ლეკები, შამილი, შაბაშყეინი) შემოსევა. მოსახლეობა აყრილა და ტყვეს შეხიზვნია. გაქცეულთა შორის ყოფილა გოგილაშვილის ქალიც. მას თან წაუყვანია აკვანში მწოლიარე ბავშვი. ქალს მტერი დადევნებია და ის იყო, უნდა დასწოლდა, რომ დაჩოქილა და ღმერთისთვის უთხოვია:

" – თათრის ხელში ნუ ჩამაგდებ და ქვად მაქციო!"

ღმერთს აუსრულებია თხოვნა და ქალი ბავშვიანდ ქვად უქცევია (სიხარულიძე, 1958: 365).

აფხაზური ტოპონიმური თქმულება პაპანწყურის ტბის შესახებ მოგვითხრობს: ერთ ძუნწ, პურაძვირა მღვდელს სიმინდის მოსავლის აღებისას მუშებისათვის თხის ნაცვლად ძაღლი დაუკლავს. სიძემ, რომელიც მუშებში ერია, დაწყევლა მღვდლის ოჯახი. მიწა ჩაინგრა და მთელი ოჯახი ჩაიტანა, მათ შორის – მისი ცოლიც. იმ ადგილას გაჩნდა ტბა, რომელსაც "პაპანწყურს" (მიწაში ჩავარდნილს) ეძახიან. თქმულების თანახმად, იქიდან ხშირად ძაღლის ყევა და მამლის ყივილი ისმისო (შიოშვილი, 2009: 100).

მრავალი ტოპონიმური თქმულება ჩაიწერა თედო სახოკიამ აჭარაში მოგზაურობისას 1897 წლის ზაფხულში. ესენია: "ვარცხლა სერი", "ნალობიევი", "ნახუცარი", "დედოფლის ხიდი", "სიმონაური", "დოლიაური", "დედოფლის წყარო", "სხალთა" და სხვები, რომელთა სახელდებაც აჭარაში თამარ მეფის სტუმრობას უკავშირდება (სახოკია, 1959: 197-208).

1.5. ჰიდრონიმული თქმულება. ჰიდრონიმული თქმულებანი მდინარეების, ტბების, წყაროების ისტორიაზე მოგვითხრობენ. ასეთებია თქმულებები: "პალიასტომის ტბა", "ბაზალეთის ტბა", "ტბა ერძეგაშრა", "ჯამაგოძის წყარო", "კახეთის ზღვა" და სხვები.

თქმულება "პალიასტომის ტბა", რომელსაც შეიძლება, ლეგენდაც ვუწოდოთ, მოგვითხრობს, თუ როგორ დასაჯა უფალმა ქალაქ პალიასტომის ცოდვილი მცხოვრებნი წყლის ამოხეთქვით. ჩვენ ეს სიუჟეტი განვიხილეთ მცირე წარღვნის ლეგენდებს შორის, რადგანაც ის ვარიანტები, რომელთა მიხედვითაც ცოდვილი მოქალაქენი უფლის ხელით ისჯებიან, ლეგენდებს განეკუთვნება, მაგრამ გვაქვს ჩვეულებრივი ვარიანტები, რომლებშიც რელიგიური მოტივები არ დომინირებს; ისინი ტიპური ჰიდრონიმული თქმულებებია, თუმცა გენეზისი მითოსურ-ლეგენდური აქვთ.

თქმულება ბაზალეთის ტბის შესახებ, რომელიც თავის დროზე ილია ჭავჭავაძემ მოისმინა საგურამოელი გლეხებისაგან და თავის პატრიოტულ ლექსს "ბაზალეთის ტბა" დაუდო საფუძვლად, მოგვითხრობს: იმ ადგილას, სადაც ახლა ტბაა, უწინ სოფელი ყოფილა. შუა სოფელში მუდამ თავდახურული ჭა იყო. ერთხელ, სადამო ჟამს, პატარძალს ჭიდან წყალი ამოულია და ჭა თავლია დაუტოვებია. იმ დამეს იმდენი უდენია წყალს, მთელი არე-მარე დაუფარავს და ასე გაჩენილა ბაზალეთის ტბა (ჩიქოვანი, 1986: 203).

სხვა ვარიანტის თანახმად, ბაზალეთის ტბის ადგილას ყოფილა სოფელი, სადაც მდგარა ერთი მაღალი კოშკი; სოფელს ჰქონია ღრმა ჭა. ვინც იმ ჭიდან წყალს ამოიღებდა, აუცილებლად მაგრად უნდა დაეფარებინა სარქველი, თორემ წყალი გადმოვიდოდა და კოშკში მყოფ ხალხს დაახრჩობდა. კოშკში ერთ პატარძალს ჰყოლია ოქროსქოჩრიანი ვაჟი. შვილს, თურმე, ოქროს აკვანში ზრდიდა და გარედან ჯარი იცავდა. გამოსულა პატარძალი, აუვისია ვერცხლის კოკა და ჭა პირახდილი დაუტოვებია. უცებ ამოვარდნილა ძლიერი წყალი, გავსილა კოშკი და ჩაძირულა. წყალს შიგ ჩაუტანია კოშკიც და სოფელიც. ამბობენ, ტბა უძიროაო (ჩიქოვანი, 1986: 204).

ჰიდრონიმულ თქმულებას "ტბა ერძეგაშრა" (ხ. ს., 1964: 206-207), რომელიც თედო სახოკიამ ჩაიწერა სამურზაყანოში, შერჩენილი აქვს მითოსური პლასტები და ნათელი მაგალითია პროზაული ჟანრის მიერ მითოსიდან თქმულებამდე გავლილი გზისა. თქმულების თანახმად, მწყემსი ბოშია ცხვრებს აძოვებდა მთაზე, ერძეგაშრას ტბის მიდამოებში. დამღამობით ტბიდან ამოდოდა ვერძი და ცხვრებს დილაზე ეთამაშებოდა, მეცხვარე კი გაოცებული უყურებდა ამ უჩვეულო სანახაობას. ბოშია მთაზე თვენახევარი დარჩა; ეს ამბავი ყოველ დამეს მეორდებოდა. მეორე ზაფხულს ბოშიას ძმამ მოინდომა მწყემსობა. ისიც ტბასთან მივიდა და სადამოს ტბიდან ვერძი რომ გამოვიდა და ცხვარს თამაში დაუწყო, მწყემსმა გაოცებისაგან იყვირა. ცხვრის ფარა დაფრთხა, ვერძიც დაფრთხა, ტბაში გადაეშვა და მთელი ფარა მას გადაჰყვა.

უმცროსი ძმა ცარიელი და დაღონებული დაბრუნდა სახლში; ბოშიას ეწყინა მომხდარი, აიღო ჭიანური და ჩონგური, ავიდა ერძეგაშრასთან, დაჯდა ნაპირას და ჯერ ჭიანური დაუკრა, შემდეგ – ჩონგური, თანაც მღეროდა. საკრავების ხმაზე ტბიდან ცხვარი გამოვიდა სათითაოდ. უმცროს ძმას ძალიან გაუკვირდა ეს ამბავი და სიხარულისაგან ისევ ხმამაღლა იყვირა. ცხვარი ხელახლა გადაეშვა წყალში და შემდეგ დაკრულზე უკვე აღარ დაბუნებულა. სასოწარკვეთილი ბოშიაც ცხვარს გადაჰყვა წყალში.

16. ეთნონიმური თქმულება. ეთნონიმური თქმულებანი მოგვითხრობენ ამა თუ იმ ხალხისა თუ ტომის გაჩენაზე, გვარეულობათა მოძრაობაზე, საგვარეულო-ტომობრივ პრობლემებზე. ამგვარი თქმულებები ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში მოიპოვება და, ბუნებრივია, ჩვენშიაც შექმნილა. ასეთ თქმულებათა რიგს მიეკუთვნება თქმულება "ხარის ტყავი", რომელსაც განვიხილავთ დავით აღმაშენებლის ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაზე საუბრისას და ამ თქმულებაზე აღარ გაჩერდებით.

ეთნონიმური ხასიათისაა, აგრეთვე, ერეკლე მეფის ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი თქმულება, რომელიც მოგვითხრობს, იმის შესახებ, თუ როგორ მოიპოვეს თუშებმა კახეთში (ზემო და ქვემო ალვანში) დასაბინადრებელი ტერიტორია ბახტრიონის ომში გამორჩენილი სიმამაცისათვის. ეს სიუჟეტიც თქმულება "ხარის ტყავის" მოტივის შემცველია: თუშებმა მათი დასაჩუქრების მოწადინე მეფე ერეკლეს სთხოვეს, ერთ დღეში ჩვენი ბელადის – ზეზვა გაფრინდაულის ცხენი რასაც შემოირბენს, ის ტერიტორია მოგვეციო და ამ გზით მეფისგან ებოძათ კიდევ მათი ახლანდელი საცხოვრისი კახეთში – სოფელი ალვანი.

17. ეტიმოლოგიური თქმულება. ეტიმოლოგიურ თქმულებებს განეკუთვნება ისეთი პროზაული თხზულებანი, რომლებიც გვიხსნიან ფრინველთა და ცხოველთა წარმოშობასა და მათ თავისებურებებს, აგადმოყოფათა გაჩენას, ამა თუ იმ ბუნებრივ მოვლენათა მიზეზებს და სხვა. ამგვარ თქმულებებს განეკუთვნება: "როგორ გაჩნდა ბუ", "როგორ გაჩნდა ოფოფი", "როგორ გაჩნდა კუ", "რატომ აქვს მტრედს წითელი ფეხები", "რატომ ბზუის ფუტკარი", "რატომ აქვს მერცხალს კუდი მაკრატელა", "როგორ გაჩნდა ღვინო", "რატომ არ იზრდება მაღალი შინდის ხე" და ა. შ.

თქმულება "როგორ გაჩნდა ბუ" მოგვითხრობს: "დედინაცვალს ორი გერი ჰყოლია – და-ძმა. ბავშვები ზამთარ-ზაფხულ სამწყემსურში დადიოდნენ. ერთ დღეს საქონელი დაეკარგათ. დადამებამდე ეძებეს, მაგრამ ვერ იპოვეს და შინ ატირებულნი დაბრუნდნენ. დედინაცვალმა გარეთ გამოყარა ბავშვები, ვიდრე არ იპოვიოთ, არ დამენახოთო. წავიდნენ ბავშვები, დაეხეტებიან ღამე ტყე-ღრეში და ეძახიან ერთმანეთს:

" – თედორე, იპოვე?" – იძახოდა ძმა.

" – ვერა, ვერა", – პასუხობდა და.

ბავშვები იტანჯებოდნენ, მათი ცოდვით ქვაც კი იწვოდა. შეეცოდა ღმერთს და ბავშვები ფრინველებად (ბუებად) აქცია. "თურმე, დღესაც ეგრე გაჰკვივიან ერთმანეთს: " – იპოვე? – ვერა!" – დასძენს თქმულება (ხ. ს., 1964: 240-241).

თქმულება "როგორ გაჩნდა ოფოფი" ქალის კდემამოსილებაზე, მამამთილისადმი მორიდებაზე მიგვანიშნებს; თქმულების თანახმად, პატარ-

ძალი ქმრის მოლოდინში თმებს ივარცხნიდა, თვალები უციმციმებდა და სახე უცინოდა. ამ დროს მამამთილმა შეასწრო თვალი და მიუხვდა გუმანს. ქალმა იგრძნო ეს, ძალიან შერცხვა და ინატრა: "ღმერთო, აქედან წამიფვანე, გამაქრეო!" იმავე წამს ფრთები გამოესხა და ჩიტად (ოფოვად) იქცა, სავარცხელი კი თმებში შერჩა (ხ. ს., 1964: 243-244).

სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ თქმულებაში "როგორ გაჩნდა კუ" გადმოცემულია შემდეგი ამბავი: ერთი ქალი სატრფოს ელოდა. შეწვა ქათამი, გაშალა სუფრა, მაგრამ ამ დროს სარკმიდან დაინახა, რომ მასთან სტუმრად ძმა მოდიოდა. შემწვარ ქათამს ჯამი გადააფარა, გადამალა და ძმას პურითა და მხლით გაუმასპინძლდა. ძმა რომ გაისტუმრა, ნახა, რომ ჯამი ქათმის ხორცს შეზრდოდა, ქათამს ფეხი აედგა და სახლიდან შორს წასულიყო. "ასე გაჩნდა კუ, – დასძენს თქმულება. – ამიტომ არის, რომ სამეგრელოში ქალებს კუს სახელის სხენება ეკრძალებათ" (ხ. ს., 1964: 243).

ეტიოლოგიური თქმულებანი "რატომ ბზუის ფუტკარი", "რატომ აქვს მერცხალს კული მაკრატელა" დიდი წარღვნისაჭარულ ლეგენდას უკავშირდება.

1.8. მუსიკალური თქმულება. ეგრეთწოდებული მუსიკალური თქმულებები მოგვითხრობენ სხადასხვა მუსიკალური საკრავების შექმნის შესახებ. ესენია: "როგორ წარმოიშვა სტვირი", "ჩანგის გაჩენა" და სხვა.

თქმულება "როგორ წარმოიშვა სტვირი" მოგვითხრობს: ძველ დროში ცეცხლთაყვანისმცემელი ფარნაოზ მეფე სამ კაცს სწირავდა ხოლმე ცეცხლს; წელიწადში ერთხელ მოუყრიდა ხოლმე ხალხს თავს, კენჭს ყრიდნენ და, ვისაც მოუწევდა, იმას დაწვავენ.

ერთხელაც კენჭი დედისერთა ვაჟს ერგო. ექვსი თვის შემდეგ უნდა დაეწვათ. მისი დედ-მამა ძალზე დარდობდნენ. ერთ ღამეს ვაჟის მამამ სიზმარი ნახა: დაუხატეს სტვირი და უთხრეს: " – ამისთანა გააკეთე, დაუკარი ფარნაოზ მეფის კარზე და გაჩუქებს შენს შვილსო". ასეც მოიქცა ვაჟის მამა. მეფეს ძალზე მოეწონა მუსიკა და მესტვირეს უთხრა:

" – რითი დაგაჯილდოვო? აგისრულე ყველა სურვილსო".

მესტვირემ შვილის სიცოცხლე სთხოვა. მეფემ იუარა, მაგრამ დედოფალმა უთხრა, სიტყვის გატეხვა არ ეკადრებაო ხელმწიფეს და რაღას იზამდა, დაუბრუნა მამას შვილი (ხ. ს., 1964: 239).

ამრიგად, ჩვენ უკვე გავეცანით მრავალ თქმულებას და შეგვიძლია, გარკვეული დასკვნებიც გამოვიტანოთ: უანრობრივად თქმულება მოკლე მოთხრობაა, რომლის სიუჟეტის ძირითად ბირთვს შეადგენს ემოციურად დატვირთული ერთი ამბავი. ამგვარ ამბავს ბევრი ვარიანტი უჩნდება, რადგანაც ყველა მთქმელი მისნაირად ყვება. თქმულების სიცოცხლის-

უნარიანობას დიდად უწყობს ხელს კონკრეტულ თემათა მიმავრებულობა რომელიმე პირზე ან საგანზე და მისი განმეორებითობა.

ქართულ თქმულებათა დიდი ნაწილი, რომლებიც XIX საუკუნის II ნახევარშია ჩაწერილი, კონტამინირებულია და შედგება ერთმანეთთან ისტორიული პირის საშუალებით დაკავშირებული რამდენიმე მოტივისაგან. ამგვარ შემთხვევებში მთქმელი იშველიებს ფორმულებს: "ძველების თქმით", "დიდი პაპისაგან გამიგონია" და ა. შ. იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ თავად მთქმელსაც ღრმად სჯერა მოთხრობილისა.

ქართული ხალხური თქმულებები უპირატესად პროზაული ფორმისაა, თუმცა ზოგჯერ ლექსითი ჩანართებიც გაერევა ხოლმე. არაიშვიათია ტექსტის დიალოგით გამართვის შემთხვევებიც.

თქმულება, როგორც წესი, გადმოიცემა გაუჭიანურებლად, ერთი ამოსუნთქვით, არ საჭიროებს შეფასებებს, აქცენტი გადატანილია მოქმედების გამოხატვაზე.

§2. გადმოცემა

ვისაუბრეთ რა ლეგენდის, თქმულებისა და გადმოცემის ურთიერთმიმართების პრობლემაზე, შეძლებისდაგვარად დავადგინეთ ლეგენდისა და თქმულების ჟანრული არეალი; საყურადღებოა, რომ ერთმანეთში ჟანრობრივი გადასვლა-გადმოსვლის ცდუნება ლეგენდასა და თქმულებას, ანდა ლეგენდასა და გადმოცემას შორის შედარებით ნაკლებია, რადგანაც ლეგენდა აუცილებლად გულისხმობს რელიგიურ-ფანტასტიკურ მოტივებს; რაც შეეხება თქმულებასა და გადმოცემას, მათი ურთიერთშენაცვლება უფრო ხშირია; უმეტესად კი მათ კომპოზიციის სახით – "თქმულება-გადმოცემა" – ხმარობენ, თუმცა საკმაოდ ვისაუბრეთ თქმულების შესახებ და საბოლოოდ უნდა დავასკვნათ, რომ თქმულების ჟანრობრივი სპეციფიკა, გადმოცემასთან შედარებით, სწორედ ისაა, რომ მას მხატვრული განვითარების უფრო დიდი გზა აქვს გავლილი. ამის საილუსტრაციოდ გავეცნოთ გადმოცემას "თევდორე მღვდელი" (ხ. ს., 1964: 111-112): კახეთში (ზოგიერთი გადმოცემით – ქართლში) ცხოვრობდა, თურმე, ერთი მღვდელი, სახელად თევდორე. ეს ის დრო იყო, როდესაც აღმოსავლეთ საქართველოს გამუდმებით აოხრებდნენ თათრები და ლეკები. ერთ დღეს ლეკების ჯარი წამოსულა გრემის ციხის ასადებად. გზაში დაუჭერიათ თევდორე მღვდელი. ლეკების უფროსს უთქვამს, გრემის ციხესთან მოკლე გზით მიმიყვანე და უხვად დავასაჩუქრებ, თუ არა და, თავს მოგკვეთო. მღვდელი თევდორე დათანხმებია. იქვე ერთი სოფლელი გლეხი დაუნახავს და ჩუმად გადაუღაპარაკებია რაღაც. ის

გლეხი გრემის ციხეში გაქცეულა, თევდორეს კი ლეკების ჯარი ალაზნის პირად, დაბურული ტყეებისაკენ, წაუყვანია და მთელი დღე უტარებია ამ ტყეში; მათი უფროსი მიმხვდარა, მეგზური გვატყუებსო და გზაზე ერთ ადგილას ნიშანი დაუსვამს. თევდორეს ეს ვერ შეუნიშნავს და ერთი-ორი საათის შემდეგ მტრის ჯარი იმავე ადგილას მიუყვანია. ლეკებს დაუნთიათ დიდი კოცონი და თევდორე მღვდელი დაუწვათ.

ამასობაში გლეხი, რომელიც თევდორემ შიკრიკად გაგზავნა, გრემში მივიდა და ამბავი მიიტანა. ქართველთა ჯარი ლეკებს გზად დახვდა და კარზე მისული მტერი ერთიანად ამოჟლიტა. იმ ადგილას კი, სადაც თევდორე მღვდელი დაწვეს, თევდორეს სახელობის საყდარი ააშენეს.

ამ გადმოცემაში ყოველი დეტალი და ეპიზოდი რეალურად წარმოდგინება; ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, რომ გადმოცემის შემთხვევლი შეგნებულად მოერიდა ფანტასტიკური მოტივებისა და პოეტური ხერხების გამოყენებას და ნამდვილად მომხდარი ფაქტი შეულამაზებლად, ბუნებრივად გადმოგვცა. შეიძლება დავსვათ ასეთი კითხვა: მაშ რა გვიზიდავს, რა გვაჯადოებს ამ გადმოცემაში, როცა არანაირი პოეტური ხერხი არ არის გამოყენებული? პასუხი ამგვარია: პოეტური და შთამბეჭდავი აქ თვითონ **ამბავია**. ალბათ, აღნიშნული ამბავი სრულებითაც ვერ მოახდენდა სასურველ შთაბეჭდილებას, ფანტასტიკური ეპიზოდებითა და მოტივებით რომ ყოფილიყო შელამაზებული. ამდენად, ტიპური გადმოცემისათვის უმთავრესი ჟანრული სპეციფიკა არის მომხდარი ღირშესანიშნავი ფაქტის, ამბის მოთხრობა, რომლის რეალურობაც სავსებით შესაძლებელია.

ჩვენ მიერ განხილული გადმოცემა "თევდორე მღვდელი" მსმენელისათვის მკითხველის გულში პატრიოტული გრძობების გაღვივებას იწვევს, რის გამოც ამ პატარა გადმოცემის ემოციური ზემოქმედება მეტად დიდია. თევდორე მღვდლის შეუდრეკლობა, სამშობლოსადმი მისი თავდადება და მოწამეობრივი სიკვდილი საუკუნეთა მანძილზე მისაბამ მაგალითად ითვლებოდა; ამდენად, ამ გადმოცემის საზოგადოებრივი ფუნქცია თავისთავად შემეცნებითია, რადგანაც თემა ისტორიულია, იდეა კი – მამულის სიყვარული; გადმოცემისათვის, ბუნებრივია, შემეცნებითი ფუნქციაა დამახასიათებელი და გადამწვევითიც, რის გამოც, ალბათ, ამ ჟანრის ნაწარმოებთათვის, მიუხედავად იმისა, რომ მათაც დიდი გზა გამოიარეს, მხატვრული ევოლუცია არ გამოდგა აუცილებელი და გადამწვევით, რადგანაც აქცენტი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ძირითადად გადატანილია მათ შემეცნებით მხარეზე. ეს, რა თქმა უნდა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ გადმოცემათა ესთეტიკური ფუნქცია ეჭვის ქვეშ დავაყენოთ, როგორც მიაჩნიათ ზოგიერთ რუს ფოლკლორისტებს (ჩისტოვი, ემელიანოვი); ისინი მიაჩნებენ, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ გადმოცე-

მას ზოგიერთი მხატვრული ელემენტი გააჩნია, იგი მაინც არ შეიძლება მივიღოთ როგორც მხატვრული ასახვის უნარი.

როგორც მკვლევარმა ნ. შამანაძემ მიუთითა, "ნაწარმოების ესთეტიკური ფუნქცია, მისი მხატვრულობა და არამხატვრულობა უნდა დადგინდეს არა იმის მიხედვით, თუ რა ჟანრს მიეკუთვნება, არამედ – თუ რას წარმოადგენს იგი კონკრეტულად" (შამანაძე, 1975: 29).

გადმოცემაში "ქართველი ქალი" (ხ. ს., 1964: 125), რომლის მთავარი მოქმედი გმირი მოტყუებით აკვლევინებს თავს მომხვედურს, რათა მტრის ხელში არ ჩავარდეს, აღწერილია ამბავი, რომელიც თითქოს კონკრეტულ დროში – ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევისას მომხდარა. აქ ყოველგვარი ფანტასტიკურ-მხატვრულობის გარეშე მოთხრობილია პატრიოტი ქართველი ქალის მიერ სიკვდილის არჩევანი, ვიდრე ის მაჰმადიანი დიდგვაროვნის ცოლი გამხდარიყო.

ჩვენ გავცვანით ლეგენდას "ტბა ერძეგაშრა", რომლის გმირი მწვემსი ბოშიაც თავს იკლავს, თუმცა მისი თვითმკვლელობა პასიურობისა და უმოქმედობის ვიწრო თვალსაწიერიდან გამოტანილი შედეგია, ქართველი ქალის სიკვდილი კი მაჩვენებელია მისი უაღრესად მტკიცე ნებისყოფისა, პრინციპულობისა, შეუპოვრობისა და სამშობლოს სიყვარულისა, რაც, ბუნებრივია, მსმენელშიც და მკითხველშიც უდიდეს ესთეტიკურსა და ეთიკურ გრძნობებს აღძრავს.

ერთი აჭარული ისტორიული გადმოცემა (ბუნებიფა საქმე №10: 24-26) მოგვითხრობს რუსეთ-თურქეთის ომის დამთავრების შემდგომ აჭარის დედასამშობლოსთან დაბრუნებაზე და ამასთან დაკავშირებულ ხალხში არსებულ მღელვარებაზე. გვაცნობს დანდალოელი აბდულაღას სტუმართმოყვარეობას, რასაც წინაპართა ტრადიციის დამცველი ვაჟკაცი შვილებიანად შეეწირა კიდევ: რუსეთ-თურქეთის ომი რომ დამთავრდა, ხიხაძირის ხეობიდან დელეგაცია გაუგზავნიათ ბათუმში, რათა გაეგოთ, ვის დარჩა აჭარა – რუსეთს თუ თურქეთს. ბათუმში გაუგიათ, რომ „ევრუპა მეჯლისის გადაწყვეტილებით აჭარა ჩაბარდა რუსეთს“. ამ ამბავს დიდი არეულობა მოჰყოლია მუსლიმური აღმსარებლობის აჭარლობაში. სოფელ-სოფელ ჭორიკანებმა და ხოჯებმა კრებები გამართეს, ხალხს განუმარტეს, რომ თუ აჭარა რუსის ხელში გადავა, აჭარლობა გაქრისტიანდება... მოსახლეობის ცოტა ნაწილი აჯანყდა რუსეთის წინააღმდეგ. დელეგაციის ერთი წევრი, გულო-აღა მიქელაძე, რომელიც სოფელ ბაკოს მკვიდრი იყო და მონაწილეობდა რუსეთ-თურქეთის ომში, ბათუმიდან ბრუნდებოდა; სოფელ ზამლეთთან იგი შეხვდა აჯანყებულებს, რომლებსაც აუხსნა ვითარება:

– აჭარა გადაეცა რუსეთს და ჩვენ კი ჩვენ ძმებს – ქართველებს შევეერთდითო”.

აჯანყებულებმა, როგორც მთქმელი მოგვითხრობს, „იხუვლეს გულო-აღას წინააღმდეგ, როგორ თუ შენც გაქრისტიანდიო! ჰელებეთ შენ და შერიფ ბეგმა აჭარა გაყიდეთო, რუსს მიყიდეთო და მოისურვეს გულო-აღას მოკვლა“. გულო-აღა გაექცა აჯანყებულებს და თავი შეაფარა დანდალოს ხიდთან ახლომდებარე სახლს, რომელშიც აბდულ-აღა ცხოვრობდა. მდევრებმა ამ სახლში მოკლეს გულო-აღა. „აბდულ-აღამ მკვლელებს თოფით დაუდგა წინ, როგორ თუ სტუმარი მომიკალითო!“ აბდულ-აღა და ორი შვილი მოიკლა აჯანყებულებთან ჩხუბში, მაგრამ ქმრისა და შვილების სისხლი აიღო აბდულ-აღას ცოლმა, რომელმაც მოკლა ექვსი აჯანყებული“. გადმოცემაში მოთხრობილი ეს ტრაგიკული ისტორიაც კიდევ ერთი დასტურია წინაპართა ტრადიციებისადმი ქართველი კაცის ოდინდელი ერთგულებისა.

ამრიგად, როგორც თქმულებაში, ისე გადმოცემაში, ცხოვრებისეული სურათები რელიეფურად და თვალნათლივ არის გამოსატყული. შეიძლება ითქვას, რომ თქმულებაც და გადმოცემაც სინამდვილის რეალისტური ასახვაა. ამ მხრივ ეს ორი ჟანრი ძალიან ახლოს დგას ერთმანეთთან. მათ შორის ძირითადი განსხვავება ის არის, რომ, თქმულებას, გადმოცემასთან შედარებით, მეტი მხატვრულ-შემოქმედებითი გზა აქვს გამოვლილი და გაცილებით უკეთ ჩამოყალიბებული კომპოზიციურ-სტილური საშუალებებითა და ხერხებით ხასიათდება.

ყოველივე ზემოთ თქმულის გათვალისწინებით, **თქმულება** კიდევ ერთხელ განვმარტოთ: **თქმულება** არის ხალხური პროზაული ჟანრი, რომელიც სინამდვილეს ასახავს, ისტორიულ ან საყოფიერო ამბავს გადმოსცემს შელამაზებულად, მარტივი კომპოზიციურ-სტილური საშუალებების გამოყენებით, ყოველგვარი მითოლოგიური დანაშრევებისა და რელიგიური რწმენის გარეშე.

გადმოცემა კი წარმოადგენს ხალხური პროზის ჟანრს, რომელიც სინამდვილეს ასახავს, ისტორიულ ან საყოფიერო ამბავს მოგვითხრობს უბრალოდ, შეულამაზებლად, უმარტივესი კომპოზიციურ-სტილური საშუალებების გამოყენებით. გადმოცემას, თქმულებასთან შედარებით, ნაკლები პოეტური ევოლუციის გზა აქვს განვლილი, თანაც მითოლოგიურ დანაშრევებს არც ის შეიცავს და რელიგიური რწმენებისა და წარმოდგენების კვალსაც არ ატარებს; მისი ჟანრული სპეციფიკაა აქცენტის გადატანა შემეცნებით მხარეზე.

მოუხედავად ყოველივე ზემოთ თქმულისა, სავსებით ბუნებრივია, რომ ზეპირსიტყვიერების პროზაული ჟანრები ერთმანეთისაგან “სადემარკაციო” ხაზებით არ განიყოფიან, ზოგი ნიშანი საერთო აქვთ, ერთმანეთთან ახლოს დგანან და ურთიერთზეგავლენასაც განიცდიან.

თავი XXI. ზღაპარი

ზღაპარი ტრადიციული ხალხური ეპოსის ერთ-ერთი წამყვანი ჟანრია. იგი უმეტესად პროზაული სახის ფანტასტიკურ-სათავგადასავლო ან ყოფითი ხასიათის არქაული ხალხური მოთხრობაა, რომლის საფუძველს წარმოადგენს მხატვრული გამონაგონი; იგი გარკვეული სტილისტურ-კომპოზიციური თავისებურებებით ხასიათდება. ზურაბ კიკნაძე მას უწოდებს ”ნარატივის უნიკალურ სახეობას, რომელიც გადმოსცემს ერთი მთავარი გმირის ცხოვრებას მისი შინიდან გასვლიდან შინ დაბრუნებამდე... და ლამის ფოლკლორული შემოქმედების სიმბოლოა“ (კიკნაძე, 2008: 77).

ზღაპარი პოეტური გამონაგონი, ფანტასტიკურ ამბავზე აგებული მოთხრობითი ნაწარმოებია, რომელიც დაკავშირებულია სინამდვილესთან იდეით, თემატიკით, მოტივებით, სიუჟეტით, ენობრივი თავისებურებებით, ეროვნული კოლორიტით. ზღაპარი არის **პროზაულიც** და **ლექსითიც**. იგი ხალხური სიბრძნის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ძველი და პოპულარული ჟანრია, რომელიც ძალიან დიდი ხნის წინათ შეუქმნიათ ჩვენს წინაპრებს და თაობიდან თაობისათვის გადმოუციათ. ზეპირად მონათხრობს ხალხი მოსმენით იმახსოვრებდა და კვლავ ზეპირად გადასცემდა შთამომავლობას.

განუზომლად დიდი იყო ზღაპრის დანიშნულება, ვიდრე ხალხი დამწერლობას გამოიგონებდა, თუმცა არც დამწერლობას და არც წიგნს ზღაპარი არ მოუსპია; იგი მწერლობის მხარდამხარ ვითარდებოდა და ვრცელდებოდა, რადგან მას მუდამ თავისი ფუნქცია და ტრადიცია ჰქონდა. ასეა დღესაც და, ალბათ, ასე იქნება მარადმუშა, ვიდრე ადამიანი იარსებებს, იფიქრებს და იოცნებებს.

ზღაპარმა ჩვენამდე უხსოვარი დროიდან მოაღწია და, ცხადია, თავის უძველეს სახეს უცვლელად ვერ შეინარჩუნებდა; მართებულად მიანიშნა მკვლევარმა ფიქრია ზანდუკელი, რომ „ცხოვრება მძლავრ ბეჭედს ასვამს ზღაპარს. მასში რელიეფურად ირეკლება საზოგადოების ყოფა, ადამიანთა მისწრაფებები, იდეალები. ეს უკანასკნელი კი, როგორც ვიცით, დროთა მანძილზე იცვლება და, ამდენად, ეს ცვლილებები ზღაპარშიც აისახება“ (ზანდუკელი, 1977:48). მართლაც, ზღაპარი, როგორც განვითარებადი საზოგადოების თანამგზავრი, მასთან ერთად ვითარდებოდა და შესაბამისად იცვლებოდა მისი მოტივები და იდეები, იხვეწებოდა ფორმა, საბოლოოდ კი ჩამოყალიბდა, როგორც ზეპირსიტყვიერების დამოუკიდებელი ჟანრი, რომელსაც ყველა დროში და ყველა ქვეყანაში მუდამ სიამოვნებით ეცნობოდნენ როგორც ხალხის მიერ შექმნილ მხატვრულ სა-

განძურს. ზღაპრის მნიშვნელობა დღესაც ძირითადად იგივეა, რაც წარსულში ჰქონდა. ჩვენს წინაპრებს ზღაპარი ესმოდათ როგორც ფანტაზიის მეშვეობით შექმნილი, მოგონილი ამბავი და მას ყოველთვის სინამდვილის საპირისპირო მნიშვნელობით ხმარობდნენ; მიაჩნდათ, რომ ხილული, თვალთ დახახული ამბავი, ზღაპარი არ არის. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ზღაპარი “არს მოგონებული ტყუილი, ამბავად შემჭევრებული და არა ქმნილი მყოფობით” (ორბელიანი, 1966:289), ე. ი. ზღაპარი მოგონილია და არა - ნამდვილად მომხდარი ამბავი.

სიტყვა „ზღაპარი“ ქართულ წერილობით ძეგლებში პირველად ბიბლიის ძველ თარგმანებში იხსენიება. კერძოდ, “ე ს ა ი ა ს წინასწარმეტყველებაში” და “ბ ა რ უ ქ ი ს წიგნში”. “ესაიას წინასწარმეტყველებაში” (8–19) გვხვდება სიტყვა „მუცლითმეზღაპრენი“, ე. ი. მუცლიდან სისულელეთა, არარაობათა მოლაპარაკენი. სულხან-საბა ამ სიტყვას ასე განმარტავს: „ეშმაკთა მკითხავი, გინა ეშმაკი მუცლითა გამო უბნობდეს“ (ორბელიანი, 1966: 529). ე. ი. სიტყვა „მუცლითმეზღაპრე“ ტყუილთა მოლაპარაკეს ნიშნავს. “ბარუქის წიგნში” კი მეცნიერთა გვერდით იხსენიება „ზღაპარსიტყვადი“, ე. ი. ზღაპრის მოქმელი, ზღაპრებით მოლაპარაკე, ფანტაზიების მოქმელი, ე. ი. სიცრუის მოზარდი.

ზღაპარი ტყუილის მნიშვნელობით ნახმარია ქართული მწერლობის ძეგლებშიც. იოანე საბანისძის „აბოს წამებაში“ აბო ასე ახასიათებს მაჰმადის რჯულს: „კაცთა ჯელოვნობათა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული რწმუნებად“.

სიტყვა „ზღაპარი“ გვხვდება „ქართლის ცხოვრებასა“ და „ვეფხისტყაოსანში“. აგვიწერს რა თამარის გამარჯვებას მტრებზე, ისტორიკოსი დასძენს: „და ამის მოწამე თვით იგი უტყუელი ღმერთი არს და არა ვინმეს ტყუილი ეგონოს და ზღაპრად გიჩნდესთ თქმული ესე“; „რას აქნევ ჩემსა ამბავსა, – ზღაპარი არის ყბედისა“, – ამბობს ნესტანი; „ვით ზღაპარი, ასე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი“, – ამბობს ფატმანი ნესტანზე; „აწცა ვცან საქმე სოფლისა, ზღაპარია და ჩმახია“, – ამბობს სასოწარკვეთილი ავთანდილი.

ხალხურ ტრადიციაში ტერმინი ზღაპარი ფართოდ არის გავრცელებული უმთავრესად ბარის რეგიონებში; სამეგრელოში ზღაპარს **ა რ ა კ ს** უწოდებენ, ხევსურეთში – **ჰ ა მ ბ ა ვ ს**, სვანეთში – **ა რ კ ა ლ ს ა ნ ც ი გ ი ნ ს**, მთიულეთში – **ა რ ე კ ს**.

ქართული ზღაპრების დღემდე ცნობილი უადრესი ჩანაწერი ეკუთვნის მე-17 საუკუნეს. ეს არის რომის კაპუჩინთა მონასტრის არქივში დაცული პატრი ბერნარდე ნეაპოლელის მასალაში არსებული ზღაპრები,

რომლებიც კათოლიკობის ცნობილ მკვლევარს – მიხეილ თამარაშვილს გადმოუწერია. ტექსტები ჩაწერილია მესხურ დიალექტზე.

სულხან-საბას „სიბრძნე სიცრუისაში“ დამუშავებულია მრავალი ქართული ხალხური ზღაპარი, რომელთაც დიდაქტიკურ-მორალური ელფერი აქვთ. ქართული ხალხური ზღაპრების სისტემური შეკრება და პუბლიკაცია იწყება მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან. ლადო აღნიაშვილის „ზღაპრები“ (1980); თავისუფალი სვანის „სვანური ზღაპრები (1893); სოსიკო მერკვილაძის „ხალხური ზღაპრები“ (1902); თედო რაზიკაშვილის „ზღაპრები“ (1909); ზღაპრების პუბლიკაციები: „აკაკის კრებულები“, „ძველი საქართველო“, „მასალათა კრებული“; მიხეილ ჩიქოვანის „ქართული ხალხური ზღაპრები“ (1938); ქსენია სიხარულიძის „ხალხური ზღაპრები“ (1938); ალექსანდრე ღლონტის „გურული ფოლკლორი“ (1937), „ქართული ზღაპრები და ლეგენდები“ (1948); ელენე ვირსალაძის „რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები“ (1949) და სხვა.

ზღაპარი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მოძრავი ჟანრია; იგი იმთავითვე იოლად გადადიოდა კუთხიდან კუთხეში და ქვეყნიდან ქვეყანაში. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ ზღაპარში ნათლად ჩანს ხალხის წარსული, სოციალურ-პოლიტიკური თუ ეროვნული გასაჭირი, ჩაგვრისა და უსამართლობის წინააღმდეგ თავგანწირული ბრძოლა, სოციალური უთანასწორობისა და შიმშილ-სიღატაკისაგან თავდაღწევაზე ოცნება, ანუ ზღაპრებში ხალხის წარსულია არეკლილი; ყოველი ერის ზღაპრებში ის თემები, მოტივები და იდეებია წინ წამოწეული, რაც მისი შემოქმედი ხალხის ისტორიისა და ყოფისათვის არის დამახასიათებელი.

საქართველოში ზღაპარი ყოველთვის პოპულარული იყო, მას დიდ პატივს სცემდნენ, როგორც ხალხის იდეური აღზრდის ერთ-ერთ მძლავრ იარაღს, გართობისა და დასვენების საუკეთესო საშუალებას. ზღაპრის ეს უდიდესი ფუნქცია კარგად ესმოდა ჩვენს ხალხს, რადგანაც ზეპირსიტყვიერების ეს არქაული და ქმედითი ჟანრი მსმენელებს უნერგავდა იმედსა და სულიერ სიმტკიცეს, ხალისსა და ენერგიას, უკეთესი მომავლის რწმენას.

საქართველოს ყველა კუთხეში და ყველა სოციალურ ფენაში ზღაპარი ღამის ფოლკლორული შემოქმედების სიმბოლოა, ხალხური სიტყვიერება და ზღაპარი თითქმის გაიგივებულია ერთმანეთთან. ზღაპარი, მართლაც, უნივერსალური ჟანრია მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებაში; ზღაპარი საუკეთესო წყაროა ხალხის ხასიათის, მისი სულიერების, თავისებურებების გასაცნობად. ზღაპრის ძირითადი დვრიტა უნივერსალურია, ზოგადსაკაცობრიოა. იყო ხანა ფოლკლორისტიკაში, როცა დიდი თავგამოდებით ეძებდნენ ზღაპრის არქტივს (წინასახეს) და მის სამშობლოს, თუმცა ყველა კვლევა უშედეგოდ დამ-

თავრდა; აღმოჩნდა, რომ მთავარი საძიებელი ზღაპარში არის არა მისი წარმოშობის ადგილისა და წარმოშობის მიზეზთა ძიება, არამედ – მისი აგებულება, სტრუქტურა, მიზანდასახულობა, რაც საერთოა ყველა ზღაპრისთვის.

ხალხურ ზღაპარს, როგორც ჟანრს, სამ ტიპად ყოფენ: 1. **ჯ ა დ ო ს ნ უ რ ი** ზღაპარი, 2. ზღაპრები **ც ხ ო ვ ე ლ თ ა** შესახებ, ანუ **ც ხ ო ვ ე ლ თ ა ე პ ო ს ი** და 3. **ს ა ყ ო ფ ა ც ხ ო ვ რ ე ბ ო - ნ ო ვ ე ლ ი ს ტ უ რ ი** ზღაპარი. პროფესორ ზურაბ კიკნაძის აზრით, უმჯობესია, ზღაპარი ფოლკორული ნარატივის ერთ-ერთ სახეობად ჩავთვალოთ, ხოლო მისი სახეობები – ჟანრებად; თუმცა, მისივე შეხედულებით, არც ეს იქნებოდა რეალობის ამსახველი, რადგან ეს სამი ნარატივი იმდენად განსხვავდება ერთმანეთისგან სტრუქტურით, შინაარსით და იდეოლოგიით, რომ ერთი სახელწოდების (ზღაპარი) ჟანრში მათი მოქცევა ძნელია. მკვლევარს ზღაპრად მიაჩნია ხალხური ეპოსის ის სახე, რომლის სახელწოდებადაც ჯადოსნური ზღაპარია დამკვიდრებული, და მას "საკუთრივ ზღაპარს" უწოდებს. უფრო მეტიც: ზღაპრის იდეოლოგიისა და მიზანდასახულობის მისეული გაგებიდან გამომდინარე, ზურაბ კიკნაძე მას "ხალხურ (ესქატოლოგიურ) ეპოსს" უწოდებს.

ქართულ ზღაპართმცოდნეობაში დამკვიდრებული ტრადიცია (ვ. კოტეტიშვილი, მ. ჩიქოვანი, ელ. ვირსალაძე, ქს. სიხარულიძე, თ. ქურდოვანიძე, რ. ჩოლოყაშვილი და სხვა) ზღაპრის სამ სახეობად დაყოფას უჭერს მხარს და ჩვენც ზღაპარს ამ სახეობათა მიხედვით განვიხილავთ; როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, ასეთ დაყოფას "ფორმალური ხასიათი კი არა აქვს, არამედ საფუძვლად უდევს ზღაპართა შორის ფაქტობრივად არსებული განსხვავება. საზღაპრო ეპოსის ყოველ სახეობას თავისი სპეციფიკური თავისებურება აქვს, გამოხატული არა მარტო ფორმაში, არამედ შინაარსშიც, სახეთა სისტემაში, კომპოზიციაში და სხვა. განსხვავებიან ზღაპრები საზოგადოებრივი დანიშნულებითა და განკუთვნილებით" (ქურდოვანიძე, 2001: 181-182).

§1. ჯადოსნური ზღაპარი

ჯადოსნური ზღაპარი, რომელშიც კარგად იკითხება ადამიანთა ცხოვრების მთელი ისტორია, ერთი შეხედვით არარეალურ, დაუჯერებელ ამბებზეა აგებული; იგი შედეგია უკეთეს მერმისზე ადამიანთა საუკუნეობრივი ოცნებისა და ამიტომაც გვთავაზობს უჩვეულო სამყაროს, სასწაულებრივ მოქმედებებს, სხვადასხვა ჯადოსნურ ატრიბუტებს, რითაც კეთილმა უნდა დაძლიოს ბოროტი და ადამიანს ბედნიერება მიანიჭოს.

ჯადოსნური ზღაპარი და ზოგადად საზღაპარო ეპოსი **სამი** ნაწილისგან შედგება: 1) **დასაწყისი**, რომელსაც ზურაბ კიკნაძე უწოდებს **“წინკარს“**, 2) თავად ზღაპრის **შინაარსი** და 3) **დასასრული**, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ **„გამოთხოვება ზღაპართან“** (კიკნაძე, 2008: 78-79).

ქართული ჯადოსნური ზღაპრის კლასიკური დასაწყისია „იყო და არა იყო რა“, რომელიც შეიძლება გამოდგეს, საზოგადოდ, ზღაპრის განსაზღვრებადაც, რაც მიანიშნებს, რომ ზღაპრისმიერი ამბავი მოხდა და არც მომხდარა. ასეთი ტრადიციული დასაწყისი ფორმულა ქართული ხალხური ზღაპრის თავისებურებაა, რომლითაც ძალზე აღტაცებული იყო ილია ჭავჭავაძე: "ჩვენი ზღაპარი ტყუილად კი არ იწყება "იყო და არა იყო რა-თი!" "იყო" შიგ ჩასახული აზრია და აზრი ხომ ყოველთვის ყოფილა, არის და იქნება. "არა – იყო რა" კი ეკუთვნის თვით ამბავსა, რომელიც არც ყოფილა და არც არის. ამიტომაც არაკი, რომელშიაც ცოცხლად, ცხოვლად არის ჩასახული აზრი, იზიდავს ადამიანის გულისყურს იმდენად, რომ თვით არაკის სიცრუეც-კი მართალი გგონია და სულ გაგიწყდებათ, რომ ყურს უგდებთ მოგონილ ამბავსა. ამ სასწაულს სჩადის ხელოვნება" (ჭავჭავაძე, 1986: 365).

ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში მოქმედება სამ სიბრტყეზე წარმოებს: ზეცაზე, მიწაზე და ქვესკნელში. გმირი ცაში ირმის რქებით ადის, ქვესკნელში მას შავი ცხვარი (ერკემალი) ჩააგდებს, საიდანაც მიწაზე, ანუ შუა სკნელში, ფასკუნჯი (არწივი) ამოიყვანს ან თეთრი ცხვარი (ერკემალი) უბიძგებს.

როგორც ქართული ხალხური ზღაპრის აღიარებული მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, ჯადოსნური ზღაპრის კომპოზიციის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობს საზღაპარო ეპოსში დაუნჯებული სიმდიდრე – უნივერსალიები. ამგვარი უნივერსალიებია მზა სიტყვიერი ფორმულები, სასწაულებრივ საგანთა მაგიური თვისებები და ერთმანეთთან სემანტიკურად დაკავშირებულ მოტივთა კომპლექსები, ანუ ტიპობრივი საერთო ადგილები, რომლებიც წარმოადგენენ სპეციფიკურ ტრადიციულ წარმონაქმნებს (ქურდოვანიძე, 2001: 200-220).

ქართული ხალხური ზღაპრის თხრობა იწყება ტრადიციული უნივერსალით, ანუ დასაწყისი ფორმულით, რომლებსაც ორი ძირითადი სახე აქვს: თხრობითი-რეალისტური და რელიგიურ-ხობითი; ასეთებია:

1. “იყო და არა იყო რა, იყო...”, რასაც შეიძლება უშუალოდ მოსდევდეს ზღაპრის არსებითი ნაწილი, ან ფორმულა გრძელდებოდეს;

2. “იყო და არა იყო რა, ღვთის უკეთესი რა იქნებოდა, იყო...” და დაიწყოს უშუალოდ ზღაპარი, თუმცა ფორმულას აქვს შემდგომი გაფართოების ტენდენციაც;

3. "იყო და არა იყო რა, ღვთის უკეთესი რა იქნებოდა, იყო შაშვი მგალობელი, ღმერთი ჩვენი მწყალობელი, ღმერთს დიდება, ჩვენ მშვიდობა, ღმერთი მაღალი, კაცი დაბალი, იყო..." და იწყება უშუალოდ ზღაპრის შინაარსი.

ზღაპრის დასაწყისი ფორმულები ზოგჯერ ლექსითი სახისაა. საყურადღებოა, რომ ზღაპრისმიერი ტაბუს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი – ყურადღება მთხრობელისადმი შესავალ ფორმულაშიც აისახა; ზღაპრის დაწყებამდე მთქმელი აცხადებს:

აგერ მოდის შავი ძაღლი,
უკან მოსდევს გველეშაპი,
ვინც ჩემს უკან ხმა ამოიღოს,
უკლუკი და გველეშაპი!

(სიახარულიძე, 1958: 230)

ზღაპრის დასაწყისის ფუნქციაა, გადაიყვანოს მსმენელი ერთი სინამდვილიდან მეორე სინამდვილეში – რეალობიდან ზღაპრის სამყაროში. "როგორც სახლს აქვს წინკარი, რომელსაც ოთახში (საცხოვრებელ სივრცეში) შევყავართ, ასევე ზღაპარიც მოითხოვს წინკარს – ეს სიტყვიერი წინკარია. შეგვიძლია ზღაპრის წინკარი ტრადიციული სიმბოლიკის პლანში განვიხილოთ. ტრადიციულ ხალხებში სტუმრობის, სტუმრის მიღების პრაქტიკა ტიპოლოგიურად თანხვედრა ზღაპრის სტრუქტურას... ისევე, როგორც სტუმარს მართებს, დაიცვას წესი "უცხოს" გადმოტანისა "თავისში"... ასევე, ზღაპრის მსმენელს მართებს, დაიცვას ზღაპრის მოსმენის წესები, ანუ მიიღოს ის რეალობა, რომელსაც ზღაპარი (ანუ მისი მთხრობელი) სთავაზობს მას (კიკნაძე, 2008: 79-80).

იგივე დატვირთვა უნდა ჰქონდეს ზღაპრის დაბოლოებასაც. განსხვავებით "წინკარისგან", რომელიც მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა, ქართული ხალხური ზღაპრების "გამოსათხოვარი" ფორმულა საკმაოდ უხვია თემატურად. მთხრობელი აქ მეტ თავისუფლებას და ფანტაზიას ავლენს. თუ ზღაპრის დასაწყისი ფორმულა ამბის მოსასმენად შემზადებას, თხრობის გამართვას და გმირის გაცნობას ემსახურება, დასასრული ფორმულა მსმენელისადმი მიმართვაა, რომელსაც ის გამოყავს ამბავში მოთხრობილი სიუჟეტიდან, აბრუნებს რეალობაში; ხშირად გამჟღავნებულია მთქმელის დამოკიდებულება მონათხრობისადმი, ზღაპრის არარეალურობისადმი; ზღაპრის დაბოლოებას ზოგჯერ იუმორისტული ელფერიც ეძლევა, ხშირად დალოცვის ფორმულით არის წარმოდგენილი, ზოგ შემთხვევაში კი ლექსითი სახე აქვს; მისი კლასიკური ფორმულებია:

1. "ჭირი იქა, ლხინი აქა, ქატო იქა, ფქვილი აქა" (ვარიანტი: „ჭირი იქა, ლხინი აქა, ნაცარი იქა, ფქვილი აქა");

2. “ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო, ჭაღას ჩიტი მომკვდარიყო, დიდ ქვაბში არ ეტეოდა, პატარაში არ კმარიყო; ასი კაცი ვერ შესჭამდა, ერთი კაცის ლუკმა იყო” (ვარიანტი: "ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო, ტყეში ჩიტი მომკვდარიყო, ჭერში შევედე, გამხმარიყო, დიდ ქვაბში არ ეტეოდა, პატარაში ლაღად იყო, ასმა კაცმა ვერ შეჭამა, პატარძალმა ლუკმად იგდო");

3. “მთას ურემი ავაგორე, ბარს ჩავიდა გორებითა, აქ სიცოცხლით გამიძეხით, საიქიოს – ცხონებითა!” (ვარიანტი: „მთას ურემი ავაგორე, წამოვიდა გორებითა, აივსენით ქონებითა, ჭკუითა და გონებითა!“);

4. “ელასა, მელასა, ჭიქა მეკიდა ყელასა, მთქმელსაც და გამგონებელსაც ძილი გაამოთ ყველასა!” (ვარიანტი: „ – ელასა, მელასა, ჭიქა მეკიდა ყელასა, მთქმელსა და გამგონებელსა – დავაღვეინე ყველასა“; "ავიხედე მადლა გორზე, თვალი მოვკარ კვერნასა, მთქმელსა და გამგონებელსა – ძილი გაამოთ ყველასა!");

5. “ისინი იყვნენ ჭირში, ჩვენ ვიყავით ღხინში!” ("ისინი იქ – ჭირში, ჩვენ აქ – ღხინში!"; "იგინი იქა ჯაფაში, ჩვენ აქანად საფაში!"; "ისინი დარჩნენ ღხინში, ჩვენ დავრჩით ჭირში. ერთი ცხენი, ორი კვიცი, ამის მეტი აღარ ვიცი"; "იგინი ჭირში, ჩვენ ღხინში, ხაჭაპური – თქვენ პირში!");

6. “ერთი ლიტრა ცერცვი მქონდა, ერთი ლიტრა ცერცვი რაო, როცა კაცს არ უწერია, ვერ დაღუპავს ვერცა რაო“;

7. “ჩემი არაკი გავათაგე. წუხელ იქ ვიყავ, დღეს აქ მოვედი. სამი ვაშლი, სამი ბროწეული, ღმერთმა ნუ მოგიშალოთ თქვენი ხელით მოწეული“;

8. “ვიდრე იქ არ ვიყოთ, მანამდე დაუმარცხებელი ვიყოთ, დღევრძელი ვიყოთ!“;

9. “ციდან სამი ვაშლი ჩამოვარდა. ერთი – მთქმელსა, ერთი – გამგონესა, ერთი – ამ ზღაპრის გამომთქმელსა“;

10. “ტყეში სახრე გამოვჭერი, გამოვიდა ნავადა, თუ მე სიტყვა შეგაწყინეთ, ნუ იქნებით მწყრალადა!“;

11. “ისეთი ქორწილი ჰქონდათ, ჩიტის რძე არ აკლდათ. მეც იქ ვიყავი ქორწილში“;

12. "მეც იქ ვიყავი სტუმრათა, ბევრი ვსვი, ვჭამე ნამცხვარი, კარგადაც გამიმასპინძლდნენ, ბევრიც დამიკლეს თხა-ცხვარი“;

13. “გადაიხადეს დიდებული ქორწილი. გუშინწინ იყო, ვერ მიველ, დაპატიჟებული კი ვიყავი“;

14. "ისინი იქ დავტოვე და მე მოველ ახლა“;

15. "40 დღე ქორწილი იყო. მუხას ცეცხლი მოეკიდა, ვერ ვხერდები ალთანაო, ღმერთო, ყველაღ დაგვაწვინე იმფერ ლამაზ ქალთანაო!";

16. "მე რომ ცხვარი გადავპარსე, ბევრი ქონდა მატყლიო, ამ ზღაპრისა მთხრობელსა ასი ფუთი მადლიო!";

17. "ერთიო, ბერთიო, გავირბინე გვერდიო, სიზიბილეში ჩამაგდე, ოღონდ მომეცი ბელიო!";

18. "კარგი სიტყვა, კარგი მოქმელი, კარგი ღვინო, კარგი მსმელი";

19. "აი ლართალი, ჩაი ლართალი, ლეკებს მოუვა შავი ზამთარი! ჩიტი გაფრინდა ცხრაფუთიანი, ყველა ტყვილი და ღმერთი მართალი!" (ვარიანტი: "არი ართალი, მარი მართალი, ასი ტყვილი, ერთი მართალი");

20. "ხეირი აქა, შური იქა! ვინცხად იტყვის, არაო, მისი ბერეკეთი აქაო";

21. "უნაგირი მცხეთას დამრჩა, მოსართავი არაგვზედა, ღმერთმა ყველას გაგიმარჯოსო, ვინაც სხედხართ ალაგზედა!"

22. "მთას წიფელი გადავბელე, სულ დავაპე მთავრათაო, თქვენი მტერი და ორგული სულ გამხდარან ავათაო! თუ რომ თავი მოგაბეზროთ, ნურას უკაცრავათაო!" და სხვა.

"წინკარსა" და **"გამოსათხოვარ"** ფორმულებს ზღაპრის შინაარსთან არავითარი კავშირი არა აქვთ, თუმცა ემსახურებიან მას – პირველი ამზადებს მსმენელს ზღაპრის ჯადოსნურ სამყაროში შესასვლელად, მეორეს კი გამოყავს ამ სამყაროდან ყოფით სინამდვილეში. რამდენადაც „გამოსათხოვარი“ უკვე მოთხრობილი ზღაპრის მეტატექსტური ეპილოგია, შეიძლება გამოხატავდეს მოთხრობელის შენიშვნას, თვალსაზრისს თუ დამოკიდებულებას მოთხრობილი სინამდვილისადმი, სახელდობრ, რომ ის ტყუილია (19), თუმცა მოთხრობელი ქორწილზეც იყო მიპატიჟებული, რომელსაც ის დაესწრო (10) ან არ დაესწრო (11); მოთხრობელი გახაზავს ზღაპრის სინამდვილეში მოხვედრის შეუძლებლობას (7); მეზღაპრის კომენტარი შეიძლება შეეხოს ზღაპრის პარადოქსულობას, მის ყოფნას რეალურ-ირეალურის ზღვარზე (ამასვე გამოხატავს წინკარის „იყო და არა იყო რა“) და გადმოსცეს ის ლექსით, რომელიც განსაკუთრებით აცხოველებს მსმენელის წარმოსახვას: „ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო, ჭაღას ჩიტი მომკვდარიყო, დიდ ქვაბში არ ეტეოდა...“ და ა.შ. ამავე დროს, ზღაპრის დასასრულის ფორმულა, ეგრეთწოდებული „გამოსათხოვარი“, გარკვეულწილად გვაძლევს ინფორმაციას მოქმელის ინტერესებზე, პროფესიაზე (16), მტრისადმი, ანტაგონისტისადმი განწყობაზე (19), სტუმარმასპინძლობაზე (12) და სხვა მრავალ ყოფით თემაზე, რაც ზღაპრისეული იდეალების კიდევ ერთი – დასკვნითი გაცხადებაა.

"წინკარსა" და **"გამოსათხოვარ"** ფორმულებს შორის მოქცეულია **საკუთრივ ზღაპარი**, რომელიც სამი ნაწილისგან შედგება. ეს არის მისი კომპოზიციის უზოგადესი სქემა. პრინციპი ასეთია: თხრობა მთავრდება იმ ადგილას, საიდანაც დაიწყო იგი. ეს ადგილი ზღაპარში, როგორც წე-

სი, სახლია. ზღაპარი იწყება სახლიდან გმირის გასვლით და მთავრდება მისი სახლში დაბრუნებით. ის, რაც იწყება და მთავრდება, ანუ მთელი ამბავი, გმირის თავგადასავალი, შეადგენს ზღაპრის შინაარსს. რა ხდებოდა გმირის სახლიდან გამოსვლამდე და რა მოხდება სახლში საბოლოო დამკვიდრების შემდეგ, როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, არ შეადგენს ზღაპრის შინაარსს. გმირის გარდუვალად შინ დაბრუნება არა მხოლოდ ზღაპრის, არამედ, საზოგადოდ, ეპოსის კომპოზიციური კანონია (კიკნაძე, 2008: 81-82).

ზღაპრის გმირი შინ გამდიდრებული ბრუნდება; მისი დაბრუნებით სახლში შემოდის რაღაც, რაც იქ ადრე არ იპოვებოდა. ეს სიახლე შეიძლება იყოს რაიმე საგანი, რომელიც გატაცებულია სახლიდან, ან საცოლვე, რომელიც უნდა მოიტაცოს ან გამოიხსნას ზღაპრის გმირმა. მართალია, გმირის მიზანი შინ დაბრუნებაა მოპოვებულ საგანთან ერთად, რითაც სრულდება მამის დავალება, მაგრამ ზღაპრის მთავარი შინაარსი გარეთყოფნით ივსება, ანუ მთხრობელისთვის და მსმენელისთვის გმირის ცხოვრების ეს შუალედური მონაკვეთია ცნობილი და სწორედ ეს შუალედური ამბავია მოთხრობილი ზღაპარი.

ზღაპრის შესწავლის პირველ ეტაპზე მკვლევარნი მისი ისტორიული ასპექტით ინტერესდებოდნენ. წინა პლანზე იყო წამოწეული ზღაპრის, როგორც უანრის, წარმოშობის პრობლემა. თანამედროვე ზღაპართმცოდნეობაში კი ყურადღება მისი სტრუქტურის შესწავლაზეა გადატანილი. პრობლემა მდგომარეობს არა იმაში, თუ როგორი იყო ზღაპრის თავდაპირველი სახე, როდის და სად, რომელ ხალხში, რომელ კულტურაში წარმოიშვა მისი არქეტიპი, რა ცვლილებები განიცადა მან დროსა და სივრცეში (ფოლკლორის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მსგავსი ისტორიული ხასიათის კითხვები გადაუჭრელია), არამედ – მისი სტრუქტურის წარმოჩენაში.

ამ პრობლემის კვლევაში განსაკუთრებით ღირებულია რუსი ფოლკლორისტი – ვლადიმერ პროპის გამოკვლევა “ზღაპრის მორფოლოგია” (1928), სადაც 100 რუსული ზღაპრის ანალიზის საფუძველზე ჩამოყალიბებულია ფუძემდებლური დასკვნები, რომლებიც, ავტორის აზრით, იგივე დარჩებოდა, საანალიზო ზღაპრების რიცხვი რომც გაზრდილიყო. საყურადღებოა ისიც, რომ ვითარება არ შეიცვლებოდა, რუსული ზღაპრების ნაცვლად ქართული ან სხვა ხალხის ზღაპრები რომ ყოფილიყო შესწავლილი. ძირითადი დებულებები, რომლებიც ყველა ჯადოსნური ზღაპრისთვის საერთოა, ვლ. პროპმა ამგვარად ჩამოაყალიბა:

- 1) ზღაპრის ფუნქციათა რიცხვი განსაზღვრულია;
- 2) ფუნქციათა თანამიმდევრობა ყველა ზღაპარში უცვლელია;
- 3) ყველა ჯადოსნური ზღაპარი თავისი წყობით ერთი ტიპისაა.

ვლადიმერ პროპის გამოკვლევით, ფუნქციათა რიცხვი შეადგენს ოცდათერთმეტს, რაც შეიძლება სადავო იყოს, თუმცა თავად თეზისი განსაზღვრულობისა საგნებით მისაღებია. რა არის ფუნქცია ზღაპარში?

ვლ. პროპის თანახმად, ფუნქცია ზღაპრის სიუჟეტის ისეთი ერთეულია, რომელიც შემდგომ დაყოფას არ ექვემდებარება, ის უცვლელი სიდიდეა. ზღაპარში ხშირად ერთსა და იმავე ფუნქციას სხვადასხვა პერსონაჟი ასრულებს („მეფე ჭაბუკს აძლევს ცხენს“ – „ჯადოქარი გლეხის ბიჭს აძლევს ბეჭედს“). აქ ცვლილია მოქმედი პირის საზღაპრო ვინაობა, უცვლელია მოქმედება, სვლა, რასაც ის ასრულებს: გმირის დასაჩუქრების, როგორც ფუნქციის, არსი არ იცვლება იმისდა მიხედვით, თუ ვინ არის მისი სუბიექტი (დამსაჩუქრებელი), ან რა კონკრეტული გამოხატულება აქვს საჩუქარს (მფრინავი ხალიჩა იქნება ის, უჩინმანინის ქული თუ ნატვრისთვალი). ზღაპრის პერსონაჟები და საგნები ჯგუფებიან იმისდა მიხედვით, თუ რა ფუნქციას ასრულებენ, რას აკეთებენ მთავარი გმირისთვის, რა მისია აკისრიათ მის მიმართ.

ზღაპარი იწყება მთავარი გმირის სახლიდან (შინიდან) გასვლით. ეს არის პირველი ფუნქცია ფუნქციათა თანამიმდევრობაში. მას, ცხადია, მხოლოდ მთავარი გმირი უნდა ასრულებდეს. ზღაპარი მთავრდება ქორწილით ან გამეფებით. ეს არის უკანასკნელი სვლა-ქმედება, რომლის იქით ზღაპრის კომპეტენცია აღარ გრძელდება. მეზღაპრის თვალი და ცოდნა მას ვერ სწვდება და, ამდენად, მსმენელისთვისაც დახურულია. ეს არის ზღაპრის საბოლოო, აბსოლუტური დასასრული. ამ ორ ფუნქცია-ქმედებას (გასვლა-დაბრუნება) შორის მოქცეულია ყველა სხვა ფუნქცია-ქმედება, რომლებიც ავითარებენ ზღაპრის სიუჟეტს და ავსებენ მის შინაარსს. ფუნქციათა ერთობლიობა ზღაპრის ხერხემალია, სადაც თითოეულ „მალას“ თავისი კუთვნილი და შეუცვლელი ადგილი უჭირავს.

ვლ. პროპმა დაადგინა ფუნქციათა სასრული რაოდენობა, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ყველა ზღაპარში ფუნქციათა მაქსიმალური რაოდენობაა გამოყენებული (რეალიზებული). ალბათ, იშვიათია ზღაპარი, სადაც ყველა 31 ფუნქცია იყოს წარმოდგენილი ან ისეთი, რომელიც ერთადერთი ფუნქციის შემცველი იქნებოდა. ერთსვლიანი ზღაპარი არ არსებობს, რადგან ზღაპრისმიერი ნარატივი ორიოდვე სვლაზე ვერ აიგება.

ზღაპრის მრავალფეროვნებას და სირთულეს ფუნქციათა ჯაჭვი ქმნის. ფუნქციები განაწილებულია პერსონაჟთა შორის, ანუ პერსონაჟები ფუნქციის მატარებელნი არიან (უფუნქციო პერსონაჟი ზღაპარში არ მოიძებნება). პერსონაჟები უნდა გამოვარჩიოთ არა მათი ვინაობის, არამედ მათ მიერ შესრულებული ან მათზე დაკისრებული ამოცანის (ფუნქციის) მიხედვით. ამრიგად, ზღაპრის პერსონაჟის ვინაობას მხო-

ლოდ ფუნქცია განსაზღვრავს, ანუ მთავარია მისი არა წარმომავლობა, არამედ – რაობა.

როგორც ფუნქციების რაოდენობაა დასაზღვრული ზღაპარში, ასევე მათი შემსრულებლების რაოდენობაც ზღვარდადებულია. პერსონაჟთა რიცხვი, ვლ. პროპის თანახმად, არ არის **შ ვ ი დ ზ ე** მეტი. ეს მაქსიმალური რიცხვია, რომელიც შეიძლება არ იყოს (და არც არის) რეალიზებული ყველა ზღაპარში, მაგრამ ეს ოპტიმალური რიცხვია – მერვე პერსონაჟი ზღაპარში არ იპოვება, ზღაპრისმიერი ყველა სვლა ამ შვიდ პერსონაჟს შორის არის განაწილებული. ესენი არიან:

1. მ თ ა ვ ა რ ი გ მ ი რ ი არის პერსონაჟი, რომელიც ასრულებს მთავარ ამოცანას ზღაპარში, რასაც შეიძლება ზღაპრის მისია ეუწოდოს. ის გადის სახლიდან და ბრუნდება სახლში; ამ გასვლა-დაბრუნებას შორის ასრულებს კიდევ სხვა ფუნქციებს, მაგრამ მასზეა დაფუძნებული ზღაპრის დასაწყისი და დასასრული. ყველა დანარჩენი პერსონაჟი თავ-თავისი ფუნქციით მხოლოდ და მხოლოდ მისთვის არსებობს, მისთვის გამოჩნდება ზღაპრის ასპარეზზე. მთავარი გმირი უქონლობას, რაიმეს ნაკლებობას გაჰყავს სახლიდან.

2. გ ა მ ს ტ უ მ რ ე ბ ე ლ ი. მისი მოქმედების წრე ზღაპარში შეზღუდულია. მას, როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, ერთადერთხელ უხდება ამ ფუნქციის შესრულება. სხვა დროს, გარდა ზღაპრის დასაწყისისა, იგი ამ ფუნქციას ვერ შეასრულებს, რადგან გმირი ერთხელ გადის სახლიდან. გამსტუმრებელი ძირითადად არის მამა, რადგან მამის გარდა, თუ ის ცოცხალია, არავის შეუძლია შვილის გაშვება შინიდან გარე სამყაროში.

3. მ ა ვ ნ ე (ანტაგონისტი) ზღაპარში გამოჩნდება ერთადერთი ფუნქციით – ვნება მიაყენოს მთავარ გმირს, დააბრკოლოს იგი, ხელი შეუშალოს მისი შესრულებაში. იგი თავს იჩენს, როგორც კი გმირი დაადგება თავის გზას, ანუ მისი ადგილი სახლის ზღურბლს გადაღმია.

4. შ ე მ წ ე. იგი მავნის (ანტაგონისტის) ანტიპოდი, ეხმარება გმირს, ხშირად მის ნაცვლად ასრულებს ძნელ დავალებას, რაზედაც დამყარებულია სახლიდან გასული გმირის საბოლოო წარმატება.

5. მ ჩ უ ქ ე ბ ე ლ ი ამარაგებს გმირს რაიმე საგნით, რომლის საშუალებითაც გმირი გადალახავს წინააღმდეგობას, რათა თავი დააღწიოს მავნის, ცრუგმირის მიერ დაგეგმულ მახეს და წარმატებით შეასრულოს თავისი მისია.

6. ც რ უ გ მ ი რ ი. მისი ფუნქციაა მთავარი გმირის მონაპოვრის მითვისება, საბოლოოდ – მისი პიროვნების უზურპაცია. მთავარი გმირის ცრუ სახით მოვლენილი, ის გამართავს ცრუქორწილს და, საბოლოოდ,

დაბრუნებული მთავარი გმირის მიერ მხილებული, მამის ხელით იქნება განკითხული და დასჯილი.

7. მ ე ფ ი ს ა ს უ ლ ი ა ნ მ ი ს ი მ ა მ ა. მამა მეფე ან მისი ასული ძნელ დავალებას აძლევენ მთავარ გმირს; ასულის ფუნქციაა, იყოს ძებნილი და მოპოვებული მთავარი გმირის ხელით და მასზე დაქორწინებული.

ეს არის პერსონაჟთა მაქსიმალური რაოდენობა. არ არსებობს ზღაპარი, სადაც შვიდზე მეტი ფუნქციონური პერსონაჟი მონაწილეობდეს, თუმცა არ არის სავალდებულო, რომ ზღაპარში შვიდივე პერსონაჟი იყოს წარმოდგენილი, რადგან მთავარია არა თავად პერსონაჟი, არამედ ფუნქცია, რომელსაც ის ასრულებს. შემწეობისა და ჩუქების ფუნქცია შეიძლება ერთმა პერსონაჟმაც შეითავსოს – იყოს მჩუქებელ-შემწე. ასეთ შემთხვევებში ზღაპარს აკლდება პერსონაჟი, მაგრამ ფუნქციათა რაოდენობა იგივე რჩება; შესაძლებელია, მაგნე და ცრუ გმირიც ერთი პერსონაჟით იყოს წარმოდგენილი.

საბოლოოდ ვლ. პროპი ზღაპრის ამგვარ უზოგადეს განმარტებას გვთავაზობს: “მორფოლოგიურად ჯადოსნური ზღაპარი შეიძლება ეწოდოს ყოველგვარ განვითარებას, რომელიც ვნებით ან უქონლობით იწყება და, საშუალოდ ფუნქციების გავლით, მთავრდება ქორწინებით ანდა სხვა ფუნქციით, რომელიც კვანძის გახსნისათვის გამოიყენება“.

მართალია, მთავარი გმირის მიზანი მოპოვებულ საგანთან ერთად შინ დაბრუნებაა, რითაც ხშირ შემთხვევაში სრულდება მამის დავალება, მაგრამ ზღაპრის მთავარი შინაარსი (არა მიზანი) გარეთ ყოფნაა, ანუ – შინ ყოფნის ანტითეზა. ყველაფერი, რაც კი ზღაპრის სამყაროში ხდება, მოწოდებულია იმისათვის, რომ შინ ყოფნა ერთი საფეხურით ამაღლდეს; რაც ზღაპარში მოთხრობილია ყველაფერი გარეთ ხდება.

მთავარი გმირის გზა დაბრკოლებებით არის სავსე. შინა სამყაროდან მისი გასვლისთანავე თავს იჩენს მავნე, ანტაგონისტი, რომელიც სწორედ იმისთვის გამოჩნდება, რომ დააბრკოლოს, უკან დახიოს მიზნისაკენ მიმავალი გმირი; მაგრამ სადაც მავნეა, იქ არის შემწეც და მჩუქებელიც, რომელთა გარეშე ზღაპრის გმირს გარდაუვალი დაღუპვა ელის.

გარეთ ხდება უნარების მანიფესტაცია, თანდაყოლილ თვისებათა გამომზეურება, ძალთა აქტივიზაცია, რასაც გმირი შინ ვერ მოახერხებდა თუნდაც იმიტომ, რომ ამის საჭიროება არც გაჩნდებოდა. განსაცდელი, გამოცდა მას ელის სახლის ზღურბლს იქით, გზაზე და არა – სახლში... (ეს ეპოსის უნივერსალიაა).

თავის ქვეყანას მოშორებული ზღაპრის გმირი დგას გზაჯვარედინზე და ირჩევს იმ გზას, რომელიც უკან არდაბრუნებას იუწყება, თუმცა სწორედ ამ გზას მიჰყავს იგი მიზანმდე, მისი ორი ძმის (ქვისლების) გზა

კი, “სიცოცხლის გზა“ რომ ჰქვია, სინამდვილეში “სიკვდილის გზაა“. თავისი ქმედებით გმირი აუქმებს წარწერას გზაჯვარედინზე; ის ნდობითა და რწმენით არის სავეს და ეს ამარჯვებინებს მას. ის რწმენითა და ნდობით იღებს ჯადოსნურ ნივთს და არ გამოცდის მას, ვიდრე გასაჭირში არ ჩავარდება. ის არაფერს მოეწივს გაწეული სამსახურისთვის, ის ხელგაშლილია და გასცემს უკანასკნელს, ძვირად მოპოვებულსაც, რომელიც, შესაძლოა, მისი ხეტიალის მიზანს შეადგენს, გასცემს არა იმის გამო, რომ ასწილად მიგების მოლოდინი აქვს; სიხარბე და ანგარიშიანობა შორს არის მისგან და, თუ ვინმე ამართლებს პარადოქსულ დევიზს „რასაცა გასცემ, შენია“, ზღაპრის გმირი ამართლებს (კიკნაძე, 2008: 87-88).

ზღაპრის გმირი იმარჯვებს გულწრფელობით, რწმენით, უსაზღვრო სიკეთით, თვინიერებით, მორჩილებით, უდრტვინველობით, ყველა ამ, თითქოსდა, არაპრაქტიკული თანდაყოლილი თვისებით, რომლებიც სახლიდან გამოჰყვამს; მათი ძალით მისკენ მიმართული ყოველი ბოროტება სასიკეთოდ შემოუბრუნდება...

ზღაპრის სამყაროს ბუნების გასარკვევად მნიშვნელოვანია **დროისა და სივრცის პრობლემა**. ზღაპრული ქვეყანა არც საქართველოა, არც – რომელიმე კონკრეტული ქვეყანა; მას არა აქვს კონკრეტული ეთნიკური სახე. ყოველად წარმოუდგენელია ზღაპრის ამბავი ხდებოდეს რომელიმე კონკრეტულ ადგილას და კონკრეტულ დროში, სადაც ოდესმე მაინც შეიძლება ზღაპრის მსმენელი მოხვედრილიყო ან მომავალში მოხვდეს. ზღაპარი ამ მხრივ უდროო და უადგილო ადგილია. თუ ზღაპრის დასაწყისში ქვეყნის მითითება და დრო-ჟამის დათარიღება გვხვდება, იგი ზღაპრული ცნობიერების შესუსტების, ზღაპრის ჟანრის გადაგვარების მიზეზით უნდა აგხსნათ.

ამგვარი განუსაზღვრელობით ზღაპარი განსხვავდება მითოსისგან, ლეგენდისგან ან თქმულებისგან, რომელთა მოქმედების ასპარეზი ტოპონიმიზებულია, დრო – განსაზღვრული. ის ჩვენი დროა, თუნდაც უხსოვარი იყოს. შეიძლება მოინახოს მითოსის (ლეგენდის, თქმულების) მოქმედების ადგილი, შეიძლება გახსენებულ იქნეს მოქმედების დრო. წარსულში მომხდარი ამბავი კვალს ტოვებს მიწაზე ტბის ან ბორცვის, ნანგრევის, ხევისა, კლდისა თუ გამოქვაბულის, ან, თუნდაც, გაქვავებული თუ ქვადქცეული გველეშაპის სახით, ზღაპრისგან განსხვავებით, რომელსაც ხილულ სინამდვილეში არა აქვს ტვიფარი. თქმულების დროს გავისხენებთ, რამდენადაც ის წარსულია, მაგრამ ზღაპრის დროს ვერ გავისხენებთ, რამდენადაც ის მსმენელის დროის პარალელურია და არასოდეს გადაკვეთს მას. ზღაპრისეული დრო და მთხრობელ-მსმენლის დრო განსხვავებულ განზომილებაში არსებობენ, ისინი აცდენილნი

არიან ერთმანეთს, არ ებმიან, არ აგრძელებენ ერთმანეთს; ზღაპრის დრო არ არის წარსული დრო რეალური დროის მიმართ. ის ჰერმეტიკული, ჩაკეტილი დროა, მას აქვს დასაწყისი, რომელიც უდროობიდან მოდის და დასასრული, რომელიც მარადიულობაში გადადის: “დღესაც ბედნიერად ცხოვრობენ“; “დღესაც ქორწილი გრძელდება“; “ისინი იქ დარჩნენ, მე თქვენთან მოვედი“, – მიანიშნებს ამ მარადიულობაზე.

“ზღაპრის დასასრულს, – აღნიშნავს ზურაბ კიკნაძე, – როცა მთხრობელი თავისი პერსონით ალაპარაკდება, თითქოს ხდება გარღვევა ზღაპრის ჰერმეტიკულ დროში, თითქოს პარალელური მდინარეები ორი დროისა – ზღაპრისა და მისი მთხრობელ-მსმენელისა ერთვიან ერთმანეთს, როცა მთხრობელი ამბობს, "მეც იქ ვიყავი, იქიდან მოვდივარო". მაგრამ არავის სჯერა, რომ ზღაპრის მთხრობელი თვისსავე მონათხრობში, ზღაპარში, გამონაგონში იმყოფებოდა. მთხრობლის ბოლო რეკლიკა კიდევ უფრო წარმოაჩენს ზღაპრის განსხვავებულ დროუბუნელობას სივრცულ სამყაროს” (კიკნაძე, 2008: 89).

დროისა და სივრცის ერთიანობას ზღაპრის სამყაროში მხარს უბამს მისი მთავარი გმირი: როგორც დრო და სივრცეა განუსაზღვრელი და უსახელო, ასევე **მთავარი გმირია უსახელო**. ზღაპარმა არ იცის მისი საკუთარი სახელი. ის ან უფლისწულია, ან გლეხის ბიჭი, მაგრამ მას სახელი არა აქვს. მიუხედავად ეთნიკური განუსაზღვრელობისა, ზღაპრის გმირი, როგორც საერთოდ თავად ზღაპარი, სისხლხორცეულად არის დაკავშირებული ზღაპრის შემქმნელი ხალხის ყოფასთან და მენტალობასთან: მთავარი გმირი ზოგჯერ ატარებს სახელს, მაგრამ ეს სახელი მისი არა საკუთარი, არამედ ზოგადი სახელია (რუსული ზღაპრის ყველა გმირი პრინციპულად "ივანუშკაა", ქართული ზღაპრის გმირიც შეიძლება ატარებდეს ზოგად სახელს: ცისკარა, კოკროჭინა, ქაჩალ-მეხატე, ხუთკუნჭულა და ა. შ.). ჯადოსნური ზღაპრის გმირი გარკვეული იდეის დამკვიდრებისათვის მებრძოლია, იგი მიზანმიმართული და თანმიმდევრულია, ზნეობრივია, რითაც იმარჯვებს და მოიპოვებს, რისთვისაც გადის მამის სახლიდან.

ვლადიმერ პროპის დებულების თანახმად, ყველა ზღაპარი თავისი წყობით ერთი ტიპისაა და ყველა ზღაპრის მთავარი გმირიც ერთია. კაცობრიობაც ერთია და ზღაპრის გმირი ამ კაცობრიობის წარმომადგენელია; უფრო სწორად, თავისი პიროვნებით გამოხატავს მას. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მთავარი გმირი თავის გზაზე სავსებით ახდენს თავისი უნარებისა და თვისებების მანიფესტაციას, აღწევს თავისი ცხოვრების მიზანს, რისთვისაც ის სახლიდან გავიდა, რომ ეს გზა სავსეა განსაცდელებით და, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, იგი ცხოვრების გზაა, რადგან თავად ცხოვრებაც გზაა, და რომ ეს გზა ერთადერთია მისთვის

და სხვა არც არსებობს, – შეიძლება ითქვას, რომ გმირს არც სხვა სიცოცხლე აქვს, გარდა იმისა, რაც ამ ზღაპარში განვლო და განიცადა. შინდაბრუნება ქორწილის დრო-ჟამია, რომელიც მარადიულად გრძელდება... ყოფითი ქორწილებით, შეუღლებებით, წუთისოფლური ოჯახების შექმნით ლიტერატურული ქმნილებები მთავრდება და არა – ზღაპარი. ზღაპრის დასასრული არ გულისხმობს ამგვარ ქორწილს. ამიტომაც, როცა ვსაუბრობთ ზღაპრის დასასრულზე, ეს მხოლოდ სიუჟეტური დროის დასასრული არ არის, ეს აბსოლუტური დასასრულია, რომლის საუკეთესო სიმბოლო ქორწილია (კიკნაძე, 2008: 90-91).

თუ ყოველივე ზემოთქმულს გავიაზრებთ, როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე ასკვნის, ე.წ. ჯადოსნური ზღაპარი, რომელსაც ნამდვილად ეკუთვნის სახელწოდებად "ესქატოლოგიური ეპოსი", ამგვარად შეიძლება განიმარტოს:

ზღაპარი არის მყარი სტრუქტურის, გამონაგონზე დაფუძნებული ხალხური ზეპირი მითხრობა, რომელიც აგებულია ერთ მთავარ დერძზე – ერთი მთავარი გმირის დაბრკოლებებით და განსაცდელებით საგვს თავგადასავალზე განუსაზღვრელ დროსა და სივრცეში, როდესაც და სადაც ხდება მისი უნარებისა და თვისებების თანდათანობითი მანიფესტაცია, თვითშეცნობა და გამოცდა, და ორიენტირებულია აბსოლუტური და საბოლოო ბედნიერი დასასრულისკენ.

ჯადოსნური ზღაპრის ფანტასტიკური ხასიათის თაობაზე ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს: მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მიერ განხილული ტიპის ზღაპრებში მონაწილეობს ფანტასტიკა, ის არ არის ის არსებითი, რომელიც შეიძლებოდა მისი ჟანრული ბუნებისა თუ საზრისის ძირითადი განმსაზღვრელი ყოფილიყო; ზღაპრის ჯადოსნურ-ფანტასტიკური გარემო იმის ნიშანია, რომ ზღაპრის გმირი მუდამ ინარჩუნებს ბავშვობას, ის ბოლომდე (ქორწილამდე), ბავშვად რჩება. სხვანაირად, ქორწილში, როგორც სასუფეველში, ვერ შევა. ეს არის ბავშვობის სიბრძნე. ამ უშუალო სიბრძნის წყალობით არის ზღაპარი დამაჯერებელი, სარწმუნო. როგორც კი თხრობაში საოცრებანი, ფანტასტიკური თავგადასავლები მოჭარბდება და თვითმიზნად იქცევა, ზღაპარი, როგორც ჟანრი, წყვეტს არსებობას, ის უმაღლეს ცრუზღაპრის სახეს იღებს, რომლისაც აღარავის სჯერა.

ჯადოსნური ზღაპრის ფანტასტიკა მაინც რეალური ცხოვრების ლოგიკას არის დაქვემდებარებული. ზღაპრის გმირი, რაც უნდა ფანტასტიკის სამყაროში მოძრაობდეს, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს სამყარო მაინც ჩვენი სამყაროა და ზღაპრის გმირიც ჩვენიანია, ერთ-ერთი ჩვენგანია (კიკნაძე, 2008: 91-92).

ტრადიციული აღწერილობა-ეპიზოდებიდან ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპარში თ. ქურდოვანიძე გამოყოფს შემდეგ ეპიზოდებს – გმირის სასწაულებრივი დაბადება, გზაჯვარედინი, კარგი ცოლი, ბავშვის წინასწარი გაყიდვა, სასწაულმოქმედი ოსტატები, მოტყუებული დევები – და მიუთითებს, რომ ეს ეპიზოდების მყარი კომპოზიციაა, რომლებიც სხვადასხვა ტიპის სიუჟეტებში გვხვდება და შესაძლებელია მათი სახეცვლილება (ქურდოვანიძე, 2001: 203).

ჯადოსნურ ზღაპარში პროფესიონალი მოქმედი მიმართავს **რ ე - ტ ა რ დ ა ც ი ა ს** – მოქმედების განგებ გაჭიანურების ხერხს, ეპიზოდებს მართავს სამმაგობისა (სამი ძმა, სამი მთა, სამთავიანი დევი, სამი გზა, სამი დაავადება და ა. შ.) და ეფექტის ზრდის (მარტივიდან რთულისაკენ სვლა) პრინციპით, იყენებს კონტამინაციის (სიუჟეტთა შერწყმა) ხერხს და ყოველივე ამით ამრავალფეროვნებს ზღაპრის მთავარი გმირის თავგადასავალს.

ჯადოსნურ ზღაპარში, როგორც თ. ქურდოვანიძე მიაჩნებს, გვხვდება მხატვრული გამომსახველობითი ენობრივი საშუალებები: მუდმივი ეპითეტები (ტრიალი მინდორი, დაბურული ტყე, სალი კლდე და ა. შ.), ინდივიდუალური განსაზღვრებები (ოქროკაცა, ცრუპენტელა, დაღაღანა, ქოსატყუილა), მარტივი შედარებები (“... მზესავით ანათებდა”, “მზეს ეუბნებოდა, შენ ჩადი და მე ამოვალო” და ა. შ.), ანტონიმური შედარებები (“ჩააკრავს თეთრ პურს, ... ამოიდებს შავს, როგორც ტალახს” და ა. შ.). ზოგადად ზღაპრის სტილის ჩამოყალიბებაში მონაწილეობს ენაში არსებული, საუკუნეობრივი გამოცდილებით ჩამოყალიბებული მხატვრული გამომსახველობითი სახეების მიგნებულად, მიზანმიმართულად ჩართვა, რასაც, ბუნებრივია, კარგად ახერხებს პროფესიონალი მეზღაპრე. როგორც თ. ქურდოვანიძე აღნიშნავს, მხატვრულ სახეთა მანევრირებით მეზღაპრე “ზრდის ტექსტის სახეობრიობას, ხოლო ტიპობრივი ფორმულებით კაზმავს მოთხრობას, ხვეწს სტილს, ამკვიდრებს განსაკუთრებულის შთაბეჭდილებას” (ქურდოვანიძე, 2001: 215-216), რაც ზღაპრის შემოქმედი ხალხის ცხოვრებისა და მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციის უტყუარი გამოძახილია.

§2. ცხოველთა ეპოსი

ზღაპარი ცხოველთა შესახებ, ანუ **ცხოველთა ეპოსი**, რომელიც დღეს საბავშვო ფოლკლორის კუთვნილებაა, ზეპირსიტყვიერების განვითარების უძველეს ხანაში შეიქმნა; მასში ასახულია ადამიანთა არქაული რწმენა-წარმოდგენები, კერძოდ – ანიმისტური და ტოტემისტური შე-

ხედულებანი. ანიმისტური სოციუმის პირობებში ადამიანებს სჯეროდათ, რომ მათ გვარს გენეტიკური კავშირი ჰქონდა ცხოველებთან – ცხოველებისაგან იყვნენ წარმოშობილნი, რამაც საფუძველი დაუდო ტოტემისტურ რწმენას – ცხოველთა გადმერთება-გაფეტიშებას. ამგვარი შეხედულებანი, როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, განსაკუთრებით ძლიერი იყო მატრიარქატის დროს; ამ ეპოქის მითურ ნარატივებში იგრძნობა ადამიანთა მოწიწება ღვთაებებად მიჩნეული ცხოველების წინაშე. ამგვარი მოთხრობები თავდაპირველი მითოსური ნარატივებია, რომლებიც “მაშინ იქცნენ ზღაპრებად, როცა გაწყვიტეს კავშირი უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან, როცა მათში უხვად შევიდა მხატვრული გამონაგონი. ეს პროცესი (მითური აზროვნების ჩამოცილება), კლასობრივ საზოგადოებაში უნდა მომხდარიყო. ცხოველთა ზღაპრების იგავურ-ალეგორიული ხასიათის ჩამოყალიბება შუასაუკუნეებში დაწყებულა, XIX-XX საუკუნეებში კი ეს ტენდენცია უფრო მკვეთრად გამოიხატა; ხოლო ცხოველთა ურთიერთობებში გასართობი, ანეკდოტური მომენტებისათვის დიდაქტური ფუნქციის მინიჭებამ, ბუნებრივია, ცხოველთა ეპოქისადმი ინტერესი გაზარდა (ქურდოვანიძე, 2001: 182-183).

ცხოველთა ეპოსში, როგორც მკვლევარი რუსუდან ჩოლოყაშვილი აღნიშნავს, მოიაზრება როგორც საკუთრივ ცხოველთა ზღაპრები, ასევე, “კუმულაციური ზღაპრები, რომელთა პერსონაჟებიც ცხოველები არიან და, აგრეთვე, ეტიოლოგიური გადმოცემები, სადაც ამა თუ იმ ცხოველის ან ფრინველის წარმოშობის, მათი გარეგნობისა თუ გამორჩეული თვისებების ახსნის ცდაა მოცემული” (ჩოლოყაშვილი, 2005: 20).

ქართული ზეპირსიტყვიერება საკმაოდ მდიდარია ცხოველთა ეპოსის ნიმუშებით, რომლებიც მოკლე, სადა და მარტივი ფორმის მოთხრობებია; მათთვის დამახასიათებელია დიალოგური ფორმა და კუმულაციური ტიპის თხრობა (ერთმანეთთან გადაჯაჭვული ეპიზოდების თანმიმდევრული განმეორება – “რწყილი და ჭიანჭველა”, “თხა და ვენახი” და ა. შ.).

ზღაპრები ცხოველთა შესახებ ძირითადად **პროზაულია**, გვხვდება **ლექსითი** და **შერეული** ფორმითაც, სადაც მრავლად არის ლექსები; ცხოველთა ეპოსში ლექსითი ნაწილის სიხშირე, მკვლევარ ელენე ვირსალაძის აზრით, “აიხსნება ზოგჯერ ტექსტის არქაულობით, უფრო ხშირად კი იმ გარემოებით, რომ ცხოველთა შესახებ ზღაპარი დღეს უმთავრესად საბავშვო ფოლკლორს შერჩა და ძირითადად ბავშვთა გასართობ ქანრად იქცა” (ვირსალაძე, 1960: 385).

ცხოველთა ზღაპრის პერსონაჟები არიან როგორც შინაური, ისე გარეული ცხოველები, ფრინველები და თევზები. ამ ფაქტმა ზოგიერთი მკვლევარი მიიყვანა ამ დასკვნამდე, რომ ზღაპრები ცხოველთა შესახებ და იგავ-არაკები ერთ ქანრობრივ სიბრტყეზე განეხილა. ამის თაობაზე

კარგად მიანიშნა მწერალმა ვასილ ბარნოვმა “ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილებში” ცხოველთა ზღაპრების განხილვისას: “ეს ზღაპრები (ზღაპრები ცხოველთა შესახებ – თ. შ.) არ არის იგაფ-არაკები, რომლებშიაც ნართაული თქმა არის და პირუტყვთა სახით ადამიანები არიან გამოყვანილნი, არამედ პირდაპირა ჰხატავენ პირუტყვთა ცხოვრებას სწორედ ისე, როგორც სჯეროდა მაშინ ხალხს” (ბარნოვი, 1964: 247). მართლაც, იგაფ-არაკებისაგან განსხვავებით, საზღაპრო ეპოსის ცხოველები არ წარმოადგენენ ადამიანთა ალეგორიულ გამოხატულებას, მათი სახით რეალური ცხოველები იგულისხმებიან. ცხოველთა ეპოსმა იგაფური ბუნება გვიან შეიძინა; ამის თაობაზე პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 40-იან წლებში მიანიშნებდა: “ცხოველთა ზღაპარმა იგაფური ვაგება კლასობრივ საზოგადოებაში შეიძინა. ამნაირად იგაფარაკული თხრობის მანერა და ალეგორიულობა ცხოველთა ეპოსის განვითარების უკანასკნელი ეტაპისათვისაა დამახასიათებელი. ეს კი ამ ჟანრის თვითუარყოფას ნიშნავს” (ჩიქოვანი, 1946: 292); ასეთივე აზრისაა მკვლევარი აპოლონ ცანავაც: “... ალეგორიულ ვაგებას ცხოველთა ზღაპარი იძენდა თანდათანობით, იმის შესაბამისად, თუ რამდენად ძლიერდებოდა ადამიანის ბატონობა ბუნების ძალებზე და ცხოველებზე” (ცანავა, 1960: 21).

ცხოველთა ეპოსის ნიმუშებში, რომლებიც გენეზისით უძველესი საზოგადოების პროდუქტია, როგორც მკვლევარი რუსუდან ჩოლოყაშვილი მიანიშნებს, “ადამიანები გადმოსცემენ თავიანთ ცხოვრებას, ყოფას, თვითონ კი ტოტემების სახელებით იწოდებიან, იმ ეპოქის რწმენის შესაბამისად... ცხოველთა ეპოსში მოქმედებენ ადამიანები, რომლებსაც ამა თუ იმ ცხოველის სახელი ჰქვიათ” (ჩოლოყაშვილი, 2005: 31).

ცხოველთა ეპოსის პერსონაჟთაგან ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურაა მელია, რომლის შეხედულებანი, როგორც ცხოველთა ეპოსის ცნობილი მკვლევარი რუსუდან ჩოლოყაშვილი აღნიშნავს, სრულად რეალიზდება სწორედ ზღაპრის ამ სახეში: “... მელია მსმენელთა სიმპათიებს იმსახურებს როგორც საზრიანი, წინდახედული, მოხერხებული, ჭკვიანი და გულადი პერსონაჟი. მელიის ეს ღირსებანი ზღაპარში წინა პლანზეა წამოწეული, რადგანაც ხალხი ამ თვისებათა დიდი დამფასებელია და სწორედ მათ გამო არის მის მხარეს” (ჩოლოყაშვილი, 2005: 32).

ცხოველთა ეპოსში, რომლებშიც მელია მთავარი პერსონაჟია, გამოყოფენ რამდენიმე სიუჟეტურ ტიპს: 1. ცბიერი და ვერაგი მელია, რომელიც ღუპავს “ძმობილს”, 2. ცრუპენტელა მელია, რომელიც ბოლოს თავისი გაუმაძღრობის მსხვერპლი ხდება, 3. დამხმარის მაძიებელი მელია, 4. მოსამართლე მელია.

ცხოველთა ზღაპრების ერთ-ერთი პოპულარული პერსონაჟია, აგრეთვე ფიზიკურად ძლიერი, მაგრამ სულელი მგელი, რომელსაც ყოველ ნაბიჯზე ატყუებს მელია.

მგლის სიუჟეტის ნოველისტურ ზღაპრებში სამ ჯგუფს გამოყოფენ: 1. მგელი მარცხდება მელიასთან, 2. შინაური ცხოველები მგელს ხახამშრალს ტოვებენ, 3. მგელი შინაურ ცხოველებს შვილს სტაცებს (ჩოლოყა-შვილი, 2005: 48).

ცხოველთა ზღაპრების ერთ-ერთი აქტიური პერსონაჟია, აგრეთვე, დათვი, რომელიც კეთილი და უწყინარი ცხოველია. მელია მასაც აბრეყებს და საერთოდ – გულუბრყვილობა მისი სპეციფიკაა. აღსანიშნავია, რომ, სხვა ცხოველებთან შედარებით, დათვმა უფრო დიდხანს შეინარჩუნა ტოტემის სახე: იგი ცდილობს, დაუმეგობრდეს ადამიანს, იტაცებს ქალს, მასთან ცხოვრობს, ჰყავს შვილები და ა. შ.

ცხოველთა ეპოსის პერსონაჟია ნადირთა მეფე ლომი, რომელსაც ზოგჯერ უსუსური ცხოველებიც ატყუებენ; ცხოველთა ზღაპრებში ვხვდებით ვეფხვს, ტურას, კურდღელს და სხვა ცხოველებს, რომელთა მოქმედება და მეტყველება, მათში ჩადებული სიბრძნისდა მიხედვით, საუკუნეთა განმავლობაში იხვეწებოდა.

ცხოველთა ეპოსის პერსონაჟია ადამიანიც, რომელსაც სიუჟეტში ეპიზოდური ფუნქცია ენიჭება; ის ხან უმწეო და გაბრიყვებულია ცხოველთა სოციუმში, ხან – ძალისმიერია და ცხოველებიც ხშირად აღიარებენ ამას; ხშირად ესა თუ ის ცხოველი ადამიანის აღმზრდელ-დიდაქტიკოსია; ეს ფუნქცია ამ და სხვა ტიპის ცხოველთა ზღაპრებმა გვიან შეიძინეს, რის გამოც საბავშვო რეპერტუარში გადაინაცვლეს.

შინაური ცხოველების (კატა, ძაღლი, ვირი, ცხენი, თხა, ღორი და სხვა) გამოჩენა საზღაპრო ეპოსში გვიანი მოვლენაა და ცხოველთა მოშინაურების ეპოქას უკავშირდება.

ცხოველთა ეპოსში ვხვდებით ფრინველებსაც (მამალი, ბატი, დედალი, კაკაბი, მწვერი, ბელურა, ძერა და სხვა); ისინი უმეტესად გვხვდებიან ეშმაკი და ხარბი მელიას სიუჟეტებში, სადაც ისინი მოხერხებულობითა და საზრიანობით სჯაბნიან მელიას. ფრინველთა განსაკუთრებული თვისებაა ურთიერთთანადგომა და მეგობრობა (“გვრიტი”, “რწყილი და ჭიანჭველა”).

კომპოზიციის თვალსაზრისით საინტერესოა კუმულაციის ხერხზე აგებული ზღაპრები, რომლებიც სიტყვიერი მასალის, შესრულების სტილისა და მანერის მიხედვით ორგვარი სახესხვაობით გვხვდება: 1. მოკლე, ერთტიპობრივ ფრაზებზე აგებული ტექსტები (“რწყილი და ჭიანჭველა”, “თხა და ვენახი”), 2. თხრობის მანერით ზღაპრის სხვა სახეობების

მსგავსი ტექსტები, რომლებშიც, ასევე, ვხვდებით ეპიზოდთა გამეორებას (“შედიას ეშმაკობა”, “მგლის ბერად შედგომა”).

ცხოველთა ეპოსში განსაკუთრებულად გამორჩეულია იუმორი. როგორც მკვლევარი რ. ჩოლოყაშვილი აღნიშნავს, იუმორს “იწვევს ცხოველების ადამიანისათვის ტიპურ სიტუაციებში ჩვენება, მათი ყოვლისშემძლეობა და სხვა... პერსონაჟები ერთმანეთს მასხრადაც იგდებენ...” (ჩოლოყაშვილი, 2005: 115).

განვითარების ხანგრძლივი გზაგამოვლილი ცხოველთა ეპოსი, ანუ ზღაპრები ცხოველთა შესახებ, რომელიც ყველა ეპოქაში იხვეწებოდა და ახალ-ახალი სიუჟეტებითა და იდეალებით მდიდრდებოდა, ქართული საზღაპრო ეპოსის ყველაზე არქაული ნიმუშია, რომელმაც ჩვენს დრომდე მოიტანა გვაროვნული სოციუმის მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელი სურნელიცა და საზოგადოების ევოლუციის თანმდევნი უნახვებიც.

ცხოველთა ეპოსის ნიმუშები დღეს საბავშვო ფოლკლორის სფეროში შედის და მასში თავჩენილი სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთდაპირისპირებათა მრავალფარიანტიანი მაგალითებითა და სიკეთის ერთპიროვნული გამარჯვებით თაობების აღზრდის ფუნქცია ენიჭებათ.

§3. საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპარი

საყოფიერო ზღაპარი, ანუ **ხალხური ნოველა**, გამონაგონზეა დაფუძნებული, მაგრამ ეს გამონაგონი არსებითად განსხვავდება როგორც ცხოველთა, ისე ჯადოსნური ზღაპრის გამონაგონისგან. იგი სავსებით რეალისტური გამონაგონია, რამდენადაც მოგვითხრობს იმას, რაც შესაძლებელია, რეალურ ცხოვრებაში მოხდეს. მისი პერსონაჟები რეალური ადამიანები არიან, საზოგადოების ყველა ფენის და ხასიათის წარმომადგენლები: გლეხები და ბატონები, მოჯამაგირეები და თავადები, ღარიბ-ღატაკები და შეძლებულნი, მართალნი და ცრუპენტელები, სოფლადრები და ბოგანოები, ბრძენები და სულელები, მწყემსები და გუთნისდედები, მღვდლები და დიაკვნები, ქურდები და ავაზაკები, ქოსატყუილები და სხვანი. ყველა, ვინც კი ამ ნარატივში მონაწილეობს, თუმცა გროტესკულნი, მაგრამ სავსებით პრაგმატულნი არიან; მთავარი გმირი საყოფიერო ზღაპრისა ცოტა უცნაური ქცევისაა და უმეტეს შემთხვევაში ბრიყვის შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ საბოლოოდ სწორედ ის იმარჯვებს. საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპრის გმირის გამარჯვება მიიღწევა არა ფიზიკური ძალ-ღონით, არამედ – მოხერხებით. მის საქციელს მიესადაგება ანდაზა: “ხერხი სჯობია ღონესა, თუ კაცი მოიგო-

ნებსა“. მართალია, საყოფიერო ზღაპრის გმირებიც, ჯადოსნური ზღაპრის გმირებივით, მუდმივად გზას ადგანან, მაგრამ მათ გზაჯვარედინზე ის წარწერა არ არის, ვერდაბრუნებას რომ უწინასწარმეტყველებს მგზავრს; თუმცა, ისინი გათელილი გზით მაინც არ მიდიან, არ იქცევიან ისე, როგორც ყველა იქცევა; მათ საქციელში, აზროვნებაში თითქოს ჭკუა არ მონაწილეობს, მაგრამ სწორედ მათი ეს უჭკუობა აღმოჩნდება ერთადერთი გზა მიზნის მისაღწევად. საბოლოოდ კი მათი აბსურდული გადაწყვეტილება იმარჯვებს. თუ მოჯამაგირეა, სამი წლის გასამრჯელოდ შემოთავაზებულ ფულსა და სამ სიტყვას შორის სიტყვებს (ანუ შეგონებებს) ირჩევს და შინაგანად კმაყოფილი გაუდგება გზას შინისკენ; ყველაფერს დანარჩენს, რასაც იმ ფულითაც ვერ შეიძენდა, ამ სიტყვების მეოხებით იძენს. ზღაპრის იდეაც ეს არის: გვიჩვენოს სიბრძნის, ცოდნის სიკეთე.

ხალხურ ნოველათა პერსონაჟების ხიბლს ქმნის მათივე საქციელის და ფიქრების აბსურდულობა. მათ გზაზე არ შეხედებათ შემწე ან მჩუქებელი, რომელიც უანგაროდ იხსნიდა გასაჭირიდან. პირიქით, ყოველი შემხვედრი მის მოტყუებას ცდილობს, ყველამ პირი შეიკრა მის წინააღმდეგ და ცდილობენ, რომ მისი საკუთარი ხარი, რომელიც გასაყიდად მიჰყავს, თხად ჩაუთვალონ. საბოლოოდ არა სხვა ვინმე, არამედ ისევ და ისევ საკუთარი მოხერხება აღუდგენს მარტივ ჭეშმარიტებას, რომ მისი პირუტყვი ხარია და არა – თხა. ჭეშმარიტების კრიტიკრიუმად კომიკური ხარის კუდია გამოყენებული, რომელიც თხად გაყიდული ხარისგან შერჩა.

ნოველის გმირი სრულიად განსხვავებული ტიპის და ფორმაციის ადამიანია; მისი სამოქმედო ფონი მკვეთრად სოციალურია, სადაც პერსონაჟები ყოველთვის რაღაც გამორჩენას ელიან; მათ პრაგმატული, ადვილად მისაღწევი მიზანი აქვთ დასახული, განსხვავებით ჯადოსნური ზღაპრის მასშტაბური მიზნისა, რომლის მიღწევაში (ან ჩაშლაში) მთელი ზღაპრული სინამდვილე (ანუ, მთელი წუთისოფელი) მონაწილეობს.

ჯადოსნური ზღაპრისგან განსხვავებით, რომლის ნარატივი ჩაკეტილ დროსა და სივრცეში ხორციელდება და, ერთგვარად, სიმბოლურია, როგორც ყველაფერი, რაც მასში ხდება, ნოველების დრო და სივრცე ჩვენი (ანუ მოხრობელისა და მსმენელის) დრო და სივრცეა; ჩვენ ადვილად წარმოვიდგენთ თავს იქ მყოფად, ამ სამყაროს სიტუაციების მონაწილედ. ნოველებში არც ერთი არარეალური საგანი არ მონაწილეობს, იგი არ იცნობს ჯადოსნურ საგნებს (მფრინავი ხალიჩა, უჩინმაჩინის ქუდი, ნატურისთვალი და სხვანი), რომელთა საშუალებითაც ჯადოსნური ზღაპრის გმირი აღწევს მიზანს; მიუხედავად ამისა, თხრობის ეფექტი მიღწეულია ნავსებით რეალურ, ადვილად მისაწვდომ და ადვილად მოსაპოვებელ სა-

განთა უჩვეულო, ხშირად აბსურდული, გამოყენებით. ამის კლასიკური მაგალითია ნაცარქექიას ხელში ის საგნები (ნაცარი, საღვინო, ყველი), რომელთა საშუალებითაც იმარჯვებს იგი. რეალისტური ფონი თავისი საგნებითურთ ამ ნოველებში ჰიპერბოლიზებულია.

საყოფაცხოვრებო ზღაპრების, ანუ ხალხური ნოველების, თემატიკა მრავალფეროვანია და ძნელად ექვემდებარება კლასიფიკაციას, თემატურ დაჯგუფებას. ამ სიმრავლიდან შეიძლება გამოვარჩიოთ უნივერსალური გავრცელების მთელი ციკლი ბრიყვ ადამიანებზე – დედაკაცებსა და მამაკაცებზე. ეს **ფ ა ზ ლ ი ო დ** წოდებული ნოველები თითქოს ამათრახებს მათ სიბრიყვეს (დლონტი, 1989: 299).

ქერივი დედაკაცი, რომელიც “საიქიოდან მობრუნებული კაცის“ ხელით თავის გარდაცვლილ მეუღლესთან ან მამასთან უამრავ ხორაგს აგზავნის (ცხრა ტომარა ხორბალს, ცხრა ტომარა ბრინჯს, ცხრა ტომარა ფქვილს, ცხრა ფუთ ერბოს, ცხრა ფუთ ყველს და ა.შ.), გასაკიცხია სიბრიყვისთვის, მაგრამ იმავდროულად საქებია იმ გულუხვობისა და ერთგულებისთვის, რასაც გარდაცვლილის მიმართ იჩენს; იმავე დროს, ნდობისთვის უცნობი მამაკაცის მიმართ, ვინც საიქიოდან მობრუნებულად ასადებს თავს. ქერივი ქალის საქციელი, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, სიბრიყვეა, მაგრამ, ამასთან ერთად, მისი დანიშნულება ნამდვილად ესთეტიკურია.

ასევე ითქმის საყოფიერო ზღაპრის ბრიყვ ქალებზე, რომლებიც ტირიან ჯერარდაბადებული შვილის სიკვდილს, რომელიც მათ წარმოსახვაში უკვე ჩამოვარდა ხიდან ან ცული დაეცა თავზე და სხვა (კიკნაძე, 2008: 104-105).

საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპრების გავრცელებული თემაა ტყუილის თქმა, რასაც ორი ასპექტი გააჩნია: სიცრუის მოყვარული პერსონაჟების (მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენელთა) გაცუცურაკება და ბუნებრივი, თანდაყოლილი ცრუპენტელობა (ქოსატყუილას სინდრომი). ერთმა ახირებულმა ხელმწიფემ გამოაცხადა, ვინც სამ ისეთ ტყუილს მეტყვის, არასოდეს რომ არ გამეგონოს, ქალიშვილს მივათხოვებ, თუ არა და თავს მოვჭრიო. ოთხმოცდაცხრამეტს მოაჭრა თავი, მეასედ წარდგა ერთი მენახირე და სამი ტყუილი მოახსენა. პირველი ასეთი იყო: “გუშინ, ნახირიდან რომ დავბრუნდი, დედაჩემს სადილი არ ჰქონდა გაკეთებული, მე კი პური მშიოდა. ჩვენს ბაღში ერთი გოგრა მეგულებოდა, მის მოსატანად წავედი, იქ აღარ იყო. გავყვე გოგრის კავს, ოკეანის გაღმა გასულიყო და იქ იდო. გავიარე ამ კავზე, გავედი გაღმა, მოვგლიჯე გოგრა, საჭამადი გავაკეთე და მე და დედაჩემმა კარგი ვახშამი გვახელით“. მეორე ტყუილი ასეთი იყო: “გუშინ საღამოს, ნახირიდან რომ მოვედი, დედაჩემს საჭამადი შეენელებინა და მარილი ვერ ემოვა... გა-

ვიქეცი, საიდანაც მარილი მოაქვთ... არც ჩაქუჩი მქონდა, არც არაფერი, რომ კლდე დამეწვია და მარილი წამომეღო. ხან აქვთ მივარტყი თავი, ხან იქით და ერთი კაი მოზრდილი ლოდი მოვაგდებინე, გავიდე მხარზე და შინისაკენ გამოვიქეცი. შევანელეთ საჭამადი და იმ დამეს კაი ვახშამი გეახელით“. მესამე ტყუილი კი ამგვარი იყო: მენახირემ ხელმწიფის კარზე უზარმაზარი ქვევრი მიაგორა და უთხრა: “მამაშენს მამახემისა ეს ერთი დიდი ქვევრი ოქრო მართებია და უნდა გადამიხადო“. ამ უკანასკნელმა ტყუილმა გაჭრა: ხელმწიფე იძულებული გახდა, მენახირისთვის ასული მიეთხოვებინა (დლონტი, 1989: 377).

ამ ტიპის ნოველებში ტყუილის მოქმედი, ცხადია, უბრალო ცრუპენტელა არ არის, რომელიც ანგარებიანი მიზნით ან ვინმეს გასაცურებლად თხზავს ტყუილებს და სიმართლედ ასაღებს. ეს შეთხზული სიცრუე თავისთავად ღირებული ხელოვნების ნაწარმოებია, რომელიც მოითხოვს ფანტაზიის და იუმორის შეზავებას. ამავე დროს, ამ ტყუილების სტატუსი უცნაურია: თუ, ჩვეულებრივ, ტყუილის საზრისი ისაა, რომ თავი სიმართლედ, სინამდვილეში მომხდარ ამბად გაასაღოს, ამ ფაბლიოების ტყუილი თავად აცხადებს თავს როგორც ტყუილს აბსოლუტური სახით, რადგან ასეთია შეკვეთა. აქ ტყუილი ქმნის თავის საკუთარ სინამდვილეს, სადაც ყველაფერი შესაძლებელია. ტყუილის დამაჯერებლობა მით უფრო იზრდება, რაც უფრო დაუჯერებელია მონათხრობი; ეს არის უანგარო, დაუინტერესებელი ტყუილი (კიკნაძე, 2008: 106).

ხალხური ნოველების ერთ-ერთ პერსონაჟს – ქოსატყუილას ტყუილის თქმა თავის ბუნებად გაუხდია. აღმოსავლურ სამყაროში ეს მოტივი უნივერსალურია. კერძოდ, ყირგიზულ და ყაზახურ ფოლკლორში არსებობს პერსონაჟი, რომელიც თავისი ფუნქციით და სახელწოდებით (აღდარ-ქოსე) ქართული ქოსატყუილას იდენტურია. მას ვხვდებით შუა აზიიდან ესოდენ დაშორებული და განსხვავებული კულტურის ქვეყანაში – საბერძნეთში. ცხადია, ბერძენი ქოსატყუილა არ მომდინარეობს კლასიკური ელინური სამყაროდან, იგი გვიანდელი წარმონაქმნია და მისი აღმოსავლური წარმოშობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. თავად ამ არსების აღსანიშნავი სიტყვა – "სპანოს" არც არსებობდა ძველბერძნულ ენაში. შესაძლოა, ქოსატყუილას პროტოტიპი ასევე აღმოსავლური წარმოშობის საჭურისი იყოს, რომლის გაურკვეველი სქესი შინაგანი ტყუილის ასოციაციას იწვევდა. ადამიანი, რომელიც არც კაცია, არც ქალია, უკვე სიცრუესა და ტყუილს ატარებს თავისი ბუნებით და არ შეიძლება სანდო იყოს. ერთ ნოველაში მამა სიკვდილის წინ შეიღებს ანდერძად ერთადერთ რჩევას უტოვებს: “ყველგან ივაჭრეთ, ყველას ენდეთ და ქოსას კი ნუ ენდობითო“. ქოსას ვერაგობას უმცროსი შვილი ძღვეს და ნოველის საზრისიც ეს არის – მხილებულ იქნეს ქოსას ბუნება. სხვა ნოვე-

ლაში კვლავ აღდგება იგი, რათა მოიქცეს ისე, როგორც თავისი ბუნება კარნახობს. ქოსატყუილას არ შეუძლია არ ტყუოდეს, ეს არის მისი ბუნების გამოვლინება, მისი ცხოვრების წესი, როგორც სულხან-საბა ორბელიანის იმ მორიელისა, რომელსაც, მისივე გულახდილი აღიარებით, არ შეუძლია არ იგესლებოდეს. ქოსატყუილას ტყუილს არა აქვს თავისთავადი ღირებულება; გვიზიდავს არა თავად სახე ტყუილისა, არამედ – ადამიანის ტიპი, რომელსაც არ შეუძლია ადამიანებთან სხვაგვარი ურთიერთობა, თუ არა ტყუილის მეშვეობით (კიკნაძე, 2008: 107-108).

ქართულ ნოველისტურ ზღაპრებში არსებობს პერსონაჟი, რომელსაც იარაღად ტყუილი აქვს მომარჯვებელი და მოწინააღმდეგის გაცურებით აღწევს წარმატებას, ხოლო ეს წარმატება არის არა დროებითი, როგორც ქოსატყუილასი ან მის მსგავსთა, არამედ – საბოლოო. ეს პერსონაჟი ნაცარქექიაა. ერთი შეხედვით არარაობა, რომელიც ნაცრის ქექვაში ატარებს წუთისოფელს, მისდაუნებურად ზღაპრული სიმდიდრის პატრონი ხდება; თუმცა, არ არის გამორიცხული, რომ დევების სახლიდან წამოღებული დოვლათით შინდაბრუნებული ნაცარქექია, რომლისთვისაც ზღაპარმა სხვა სახელი არ გაიმეტა, კვლავ კერიასთან დაჯდეს და ნაცრის ქექვა განაგრძოს, რადგან ეს მისი მუდმივი სახელია.

მომავალი ნაცარქექიასნაირი ადამიანებისაა, რომლებიც საგანთა არსში იხედებიან და იქ მოულოდნელ შესაძლებლობებს აღმოაჩენენ. მისთვის, ვინც ნაცარქექია სახლიდან გამოაგდო, ის სამი საგანი – ყველი, ნაცარი და სადგისი – რჩება ყველად, ნაცრად და სადგისად, ნაცარქექია კი მათში იმაზე მეტს ხედავს, რასაც ისინი ყოფით დონეზე წარმოადგენენ; ეს არის ნაცრის ქექვის შედეგი, ეს არის ნაცარქექიას უნიკალურობა.

საყოფიერო-ნოველისტურ ზღაპარში, ჯადოსნური საზღაპრო ეპოსისაგან განსხვავებით, გმირი მზეთუნახავისთვის ანდა რომელიმე ურთულესი, სავაჟაკო-სარაინდო დავალებისათვის კი არ სწირავს თავს, არამედ აქ მთავარია სიმდიდრის მოპოვება და მისი ჯილდოც ვაჭრის (სოფდაგრის) ასულია.

ნოველისტურ ზღაპრებში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ანტირელიგიურ თემას; მათში ხშირია კეთილი რჩევა-დარიგებანი, გამოცანათა ამოხსნა, გონისმიერი გადაწყვეტილებანი, იღბლიანობა, სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო მოტივები და სხვა.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ნოველისტური ზღაპრების მკვეთრად გამოხატული შრომის იდეალი. ზღაპარი “ვინც საქმე გააკეთა, პურიც იმანა ჭამოს”, გამოძახილია პავლე მოციქულისეული თეზისა, რომელიც მერჩულის “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც” გვხდება და

რომლის თანამედროვე საანდაზო ფორმულირებაა “ეინც არ მუშაობს, ის არც ჭამს”.

ერთ-ერთ ხალხურ ნოველაში გლეხის ქალიშვილი ცოლად არ წაჰყვება ხელმწიფის ვაჟს, ვიდრე ხელობას არ დაეუფლება. უფლისწულმა ხალიჩების ქსოვა ისწავლა და, ტყვედ ჩავარდნილს, ეს ხელობა გამოადგა – ხალიჩაში ჩაქსოვილი წერილით ადგილსამყოფელი მიანიშნა თავისიანებს.

ხალხური ნოველა, ანუ საყოფიერო ზღაპარი, ფოლკლორული პროზის ერთ-ერთი უძველესი სახეა. სიუჟეტურად და შინაარსობრივად ის ჯადოსნური ზღაპრის საპირისპირო ნარატივია; მისი საფუძველი და ჟანრული სპეციფიკა სინამდვილის ასახვაა; თავისი აქტუალური საყოფაცხოვრებო მოტივებით ხალხურმა ნოველამ გარკვეული ნიადაგი შეუშადა ლიტერატურულ ნოველას.

ხალხურ ნოველისტურ, ანუ საყოფიერო ზღაპართან ძალზე ახლოს დგას, **ანეკდოტი**, რომელიც ორაზროვანი მოკლე ნარატივია და თითქმის იგივე პერსონაჟებით ახერხებს რეალიზებას, როგორც – ნოველა, თუმცა, როგორც მკვლევარმა თეიმურაზ ქურდოვანიძემ მიანიშნა, თემატიკური თანხვედრილობის შემთხვევაშიც, ანეკდოტში და ნოველაში მოთხრობილი “ამბები სხვადასხვაგვარი პოეტური საშუალებებით ისხამენ ხორცს” (ქურდოვანიძე, 2002: 237).

ანეკდოტი, ანუ ნაკვესი, იგივე მახვილსიტყვაობა, მრავლად მოიპოვება ყველა ხალხის, მათ შორის ქართველთა, ზეპირსიტყვიერებაში. მისი “სტილის განმსაზღვრელია სიტუაციაზე მორგებული ცოცხალი, მოსწრებული, მახვილი სიტყვის შერჩევა. ამ სიტყვით ან სიტყვათა ჯგუფით კონტექსტის დამთავრება ეფექტს ქმნის”, – ასე ახასიათებს ამ უაღრესად ქმედითსა და ცოცხალ ტრადიციულ ჟანრს პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე (ქურდოვანიძე, 2002: 239).

სწორედამ ამ მახვილი სიტყვების მიზანმიმართულობა კრავს ანეკდოტს, როგორც ნარატივს, და აძლევს ჟანრულ სახეს, რის გამოც “მახილსიტყვაობა”, რომელმაც თავისი ჟანრობრივი ფორმა მცირე მოცულობის ხალხურ ნოველებში ჰპოვა, მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ღალი და უაღრესად სახალისო უბანია, რომელსაც ცალკე თავი ეძღვნება.

§4. საზღაპრო ეპოსის ზნეობრივი სამყარო

ქართული ხალხური ზღაპარი ყოველთვის, ყველა ეპოქაში უდიდესი პედაგოგიურ-აღმზრდელობითი ფუნქციით იყო აღჭურვილი, ადამიანთა

აღზრდის სამსახურში იყო, არის და იქნება; საკაცობრიო ჰუმანიზმი, სიკეთისადმი სწრაფვა და დღემოკლე ბოროტების უცილობელი დასჯა, მოყვასის სიყვარული და არა შური და გაუტანლობა ქართული საზღაპრო ეპოსის მუდმივი თანამღეგია.

ბოროტებისადმი ზიზღი და სიძულვილი, ხოლო სიკეთისადმი თანმიმდევრული ერთგულება მთელი თავისი სიღიადით არის წარმოჩენილი ხალხურ ზღაპარში. ამ მხრივ ჯადოსნური ზღაპარი საუკეთესო სივრცეებს გვიშლის. ილია ჭავჭავაძე აღნიშნავდა: „ზღაპარი იმისთანა სახეა, კანია აზრისა, რომელიც საჭკუო და საზნეო ჭეშმარიტებას ზედმიწევნით გვიხატავს, ხორცშესხმულად ჭკუას გვასწავლის, გვარიგებს, ზნეს გვიწვრთნის, ავსა და კარგს გვანიშნებს ერთმანეთში გასარჩევად...” (ჭავჭავაძე, 1986: 365).

ჯადოსნურ ზღაპარში ყველაზე სრულად, შეუფერადებლად აისახა ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრება დასაბამიდან დღემდე: სოციალური ურთიერთობანი, სხვადასხვა რელიგიური შეხედულებანი, ადამიანთა ოცნება-მისწრაფებანი და სხვა. „ჯადოსნური ზღაპრის არაჩვეულებრივი სამყარო თავისი სასწაულებრივი პერსონაჟებითა და გარდაქმნებით ფართო შესაძლებლობებს შლიდა ცხოვრებაში სიკეთისა და ბედნიერების დამკვიდრებაზე ოცნებისათვის... ზღაპარში, როგორც კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფში, თავის გამოხატულებას პოულობს ხალხური ფილოსოფია და ესთეტიკა, ხალხის ოცნება და მოლოდინი ბედნიერებისაკენ სწრაფვა, მომავალი საამური ცხოვრების რწმენა, უკვდავი ოპტიმიზმი სიმართლისა და სამართლიანობის, სიკეთისა და მშვიდობისათვის ბრძოლა, ადამიანთა მატერიალური უზრუნველყოფისათვის ზრუნვა და მათ შორის თანხმობის, კეთილი განწყობის დამკვიდრება. ჯადოსნური ზღაპრის დადებითი გმირები სწორედ ამ მორალურ-ესთეტიკური მოთხოვნილებების დამკვიდრებას ცდილობენ. იგივე მორალურ-ესთეტიკური მოთხოვნილებები განსაზღვრავს გმირთა მოქმედების ნორმებსაც” (ქურდოვანიძე, 1983: 3-4). ამ ნორმების ქვაკუთხედი კი სიკეთის სამსახური და ბოროტების წინააღმდეგ თავდაუზოგავი ბრძოლაა; ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებში ცალსახად არის მინიშნებული სიკეთის ყოვლისშემძლეობასა და ბოროტების დღემოკლეობაზე.

ბოროტის არამარტო ძლევისა და დათრგუნვის, არამედ მისი მოთვინიერების, სიკეთის გზაზე დადგომის ერთ-ერთი უპრეცედენტო მაგალითია ქართული ხალხური ზღაპარი „მეჩონგურე“, რომლის გმირიც თავისი ტკბილი ხმის წყალობით იმორჩილებს კაცთმოძულე გველეშაპს. მოქმედი უდიდესი დრამატიზმით მოგვითხრობს მათი შეხვედრის სცენას: „მეჩონგურე უკრავს და მღერის თავის სიმღერას და თვალებიდან თქრიალით მოსდის მღუღარე ცრემლი, მღერის და თანაც ტირის. გველე-

შაპი ღრიალით გამოქანდა მენონგურისაკენ, საზარელი პირი დაადო, უნდა ჩაეყლაპა, მაგრამ უცებ შეჩერდა და ყური დაუგდო მას. ტკბილმა სიმღერამ გააბრუა გველეშაპი. დიდხანს უსმენდა გაჩუმებული. ვეღარ გაუძლო მისმა ბოროტმა გულმაც და გასისხლიანებული თვალებიდან ცრემლები გადმოსცვივდა. აკანკალებული და აცრემლებული უცქეროდა საზიზღარი გველეშაპი მენონგურეს, რომელიც კიდევ უფრო მგრძობიარე სიმღერებს მღეროდა. ერთი კიდევ ჩამოჰკრა მენონგურემ და უცებ დასწყდა ჩონგურს ლარები. შეწყდა წკრიალა ხმებიც. თავდახრილი მენონგურე დგას პირდადებული ურჩხულის წინაშე და გადმოსდის ცრემლი. თვალებდასისხლული გველეშაპი დუმს, მასაც თვალებში ცრემლები უჩანს და სიბრალულით შესცქერის მენონგურეს.

უცებ გველვეშაპი გონს მოვიდა, ასწია თავი, მოწყვიტა უკვდავების ვაშლი და გაუწოდა მენონგურეს. მენონგურე შეკრთა, თვალებს არ უჯერებდა. გველვეშაპმა უთხრა:

– წაიდე, ნუ მორცხვობ. ჩემს სიცოცხლეში ასეთი ხმა არ მსმენია, არავინ დამლაპარაკებია მაგნიური ენით. წადი, წაიდე ეს ვაშლი და სიტყვას გაძღვე, დღეის იქით აღარ დაგვფარო შენი მოდგმის სისხლი. რა ტკბილი ყოფილა ადამიანის ხმაო!” (ქ. ზღაპ., 1975: 22).

შესაძლებელია, ზღაპრის არქეტიპში (რასაც ალბათ მითოსური სხეული ექნებოდა) გველეშაპის მიერ გმირისათვის უკვდავების ვაშლის ბოძება სიცოცხლისა და ნაყოფიერების განმასახიერებელი დემიურგის მიერ მინიჭებული ღვთაებრივი საჩუქარი (დავლათი) იყო, რაც აგრეთვე სიკეთის კონკრეტული გამოხატულებაა. თანამედროვე ზღაპარში კი ხაზგასმულია ხელოვნების კეთილისმყოფელი როლი, მისი ყოველისშემძლე ძალა, რომელიც ბოროტებას ათვინიერებს და ადამის მოდგმის ოდინდელ მტერსაც კი სასიკეთოდ განაწყობს. თავისი ხალხის ფოლკლორულ ტრადიციებს ნაზიარებმა დიდმა რუსთაველმაც ავთანდილის ტკბილხმოვანი სიმღერის სასიკეთო ძალაზე მიგვანიშნა („რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან, მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გადმოსხდიან“).

ქართულ ხალხურ ზღაპართა უმეტესობაში უფროსი დები და ძმები ბოროტი ადამიანები არიან. მათ შურთ უმცროსებისა და ათასგვარი ხერხით ცდილობენ მათი წილი ბედნიერების მითვისებას, თუმცა ბოროტება ყოველთვის მარცხდება და მწარედ ისჯება. ამ რიგის ზღაპართა ტიპური მაგალითია „სამი და” (ქ. ზღაპ., 1975: 24-28). უმცროსი და დაემორჩილა მშობლებს და ცოლად გაჰყვა მათ პურის ძნაზე შემოსხვეულ გველეშაპს, რომელიც შემდეგ ულამაზეს ვაჟად გადაიქცა. ცოლ-ქმარი ბედნიერად ცხოვრობდა. ქალმა მშობლების სახლში მოილოგინა და ვაჟი შეეძინა; ქმრის ოჯახში დაბრუნებისას უფროსი დაც თან გაჰყვა.

ბოროტმა დამ გზაში უმცროსს მოტყუებით თავისი ტანსაცმელი ჩააცვა, ვაშლის ხეზე შესვა და მიატოვა; თვითონ კი მისი ტანსაცმელი ჩაიცვა და გაჰყვა ვაჟ-გველეშაპს, ვითომ მისი ცოლი იყო. დისგან მოტყუებული, გაუბედურებული ქალი ხან სტვირის, ხანაც ალვის ხის სახით ეცხადება ქმარ-შვილს, მაგრამ ბოროტი და ყოველნაირად ცდილობს მისი კვალის გაქრობას. მოქმელი ცალსახად აღნიშნავს: ქალი კი სიბოროტით კვდებოდა”. მან მოიავადმყოფა თავი და ქმარს ალვის ხე მოაჭრევინა. ერთი ნაფოტი უშვილო დედაბრის ბანზე დაეცა, ქალად იქცა და დიდი ტანჯვა-წვალების შემდეგ, ზღაპრის ფინალში მაინც შეხვდა ქმარ-შვილს. ბოროტი და სასტიკად დაისაცა: მოაბა ქმარმა ის მოღალატე ცხენის ძუას და დააჩქლერთინა. თვითონ ისევ თავისი წინანდელი ცოლი შეირთო და ბედნიერად იცხოვრეს”.

საყურადღებოა, რომ პერსონაჟის სიბოროტის აღმნიშვნელი ეპიზოდების მოყოლისას მეზღაპრე, როგორც წესი, იქვე იძლევა მის დახასიათებასაც, რაც ზღაპრის პრეამბულაშივე არის მოცემული და ბოროტი ადამიანისადმი უარყოფითად განაწყოებს მსმენელს.

ზღაპარი „სამი და” გვასწავლის, რომ ბოროტება ადრე თუ გვიან მაინც დაისჯება, რომ საბოლოოდ სიკეთე და სიმართლე იმარჯვებს. ამ ზღაპრის აჭარული ვარიანტიც (ნოღაიდელი, 1977: 7-14) იმავე სენტენციას გვთავაზობს: ცრუპენტელა უფროსი დების ბოროტება გამუდავნდა და საბოლოოდ გაიმარჯვა უმცროსმა, რომელმაც, დაპირებისამებრ, ოქროს-ქოჩრიანი ქალ-ვაჟი გაუჩინა ხელმწიფის შვილს და მიუხედავად მწარე თავგადასავლისა ბოლოს მაინც სიხარული და სიკეთე ხვდა წილად; ხოლო ხემწიფის უმფროსი ცოლები წაიყვანეს და ჩაყარეს წყალში. ებე მუაბეს ყირათის კულზე, გუუშვეს და დააწეკვიეს”.

სიკეთის მადლი გველის გულსაც ინადირებს. ზღაპარში „გველის ძმობილი” (ქ. ზღაპ., 1984: 41-44) ღარიბმა ბიჭმა შეიცოდა გზაზე უმწეოდ გაწოლილი გველი, ბუჩქებში გადაიყვანა წინ პური და ყველი დაუდო და „გველანა ძმობილად” მოიხსენია. მეორედაც ასე მოიქცა ბიჭი. გველმა, მადლიერების ნიშნად, ენაზე ენის წვერი დაადო და ყველა სულდგმულისა და მცენარის ენის ცოდნის უნარი მიანიჭა.

ზღაპარში „გველი და კაცი” (ქ. ზღაპ., 1984: 178-180) კაცმა გზაზე გამომწილი გველის წიწილები არ დახოცა, სოროში შერევა: „– გამიგონია, შვილი გველსაც არ უნდა მოუკლავ”. მადლიერმა დედა გველმა კაცს ენაზე აკოცა და ყველა სულიერის ენის გაგების უნარი მიანიჭა. გველის მიერ გმირისათვის ენაზე კოცნის (ენის წვერის დადების) ეპიზოდი ინიციაციის უძველეს წესს უკავშირდება, რაც, მითოსური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, უდიდეს ღვთაებრივ სიკეთედ აღიქმება, შინიდან გასული კეთილი გმირის დასაჩუქრებას წარმოადგენს და მდგო-

მარეობს მის გაგზავნაში იმ ქვეყნად”, რაც საზღაპრო ეპოსში გველეშაპის მიერ მისი გადაყლაპვით ხორციელდება. ზღაპრის სიუჟეტის ხანგრძლივი ევოლუციის შედეგად ღვთაებრივი სიკეთის მოსაპოვებლად გველეშაპის ორგანიზმში ნამყოფობა (ხელახალი შობა, ფერისცვალება), რაც მითოსური პარადიგმაა, აუცილებლობას აღარ წარმოადგენს; ამისათვის საკმარისია გმირს გველი ყელზე შემოეჭდოს, ენაზე აკოცოს და სხვა. აღსანიშნავია, რომ ამ რიგის ზღაპრების თანამედროვე ჩანაწერებში გველის ყელზე შემოჭდობა ბოროტებად (უმაღურობად) არის ჩათვლილი, მაგრამ ცხადია, ზღაპართა არქეტიპებში ეს მოტივი გაიაზრებოდა როგორც მადლიერი გველის მიერ გაწეული სასიკეთო სამსახური გადამრჩენის მიმართ (ჩოლოყაშვილი, 2004: 119).

ღარიბმა მონადირემ („ზღაპარი მონადირისა და დიდი არწივისა“) მხარმოტეხილ ვეება არწივს უმკურნალა. გამოჯანმრთელებულმა არწივმა მხრებზე შეისვა კაცი და თავის მშობლებთან წაიყვანა, თან დაარიგა: „—რაც არ უნდა გაძლიონ, არ გამოართვა; სთხოვე, თქვენ რომ უანგიანი ყუთი გაქვთ, მომეცით-თქო“. ამ ჯადოსნური ყუთის წყალობით ღარიბი მონადირე დიდი ქალაქის მეპატრონე გახდა; ასე გადაუხადა სიკეთე არწივმა გულმოწყალე მონადირეს (ქ. ზღაპ., 1975: 63-70).

სასტიკად დაისაჯა ბოროტი ხელმწიფე ზღაპარ „ბოუმის ყვავილის“ მიხედვით; მან დაარღვია უფლის მეათე მცნება („არა ინდომო შენი თვისტომის ცოლი“), სხვისი ღამაში ცოლის ხელში ჩაგდება მოიწადინა და ზღაპრის გმირი თავიდან მოცილების მიზნით ხიფათიანი დავალების შესასრულებლად გაგზავნა; ამ ზღაპრის მიხედვითაც ბოლოს მაინც სიკეთის მსახურება იმარჯვებს (ქ. ზღაპ., 1984: 70-77).

ზღაპარში „მზის ქალი“ (ქ. ზღაპ., 1984: 106-114) ბოროტმა ხელმწიფემ მზის სიძე საიქიოში დედამისთან გააგზავნა, რათა მისი ცოლი ხელში ჩაეგდო. უფლის შეგონების დამრღვევს დედამაც არ აპატია ვერაგობა და სასტიკი წყევლა შემოუთვალა. გადასცა თუ არა მზის სიძემ ხელმწიფეს დედის წყევლა, იქცა ხელმწიფე კურდღლად, ნაზირ-ვეზირები მგლებად და შეჭამეს“. ზღაპრის ბოლო აქაც სიკეთის გამარჯვებას გვაუწყებს: „სახელმწიფო და ტახტი მზის სიძეს დარჩა“.

ქურდობა, სხვისი ქონების მითვისება ერთ-ერთი უდიდესი ბოროტებაა. აკი უზენაესი შემოქმედიც ამასვე გვარიგებს: „არა იპარო!“ ეს წმინდა მცნებაა ქართველთათვის და სრულიად ბუნებრივია, რომ ქართულ ხალხურ საზღაპრო ეპოსში ცალსახად არის დაგმობილი ეს მანკიერება. ზღაპარში „მზის ქალი“ სასტიკად ისჯება კვერცხების ქურდი დედაკაცი; მას საიქიოში მისჯილი აქვს კვერცხებისაგან კოშკის აშენება, რომელიც იშლება და ისევ და ისევ ხელახლა უნდა აშენოს. ქურდობისათვის შერისხული დედაკაცის ფუჭი და უნაყოფო გარჯილობა ემს-

გაესება ძველი ბერძნების ლეგენდის ერთ-ერთი პერსონაჟის – კორინთოს დამაარსებლისა და მეფის – სიზიფოსის ხვედრს საიქიოში: მან მაღალ, ფრიალო კლდის თავზე ლოდი უნდა ააგოროს; აგორებს და, მწვერვალს რომ მიაღწევს, ლოდი ხელიდან უსხლტება და ხელახლა იწყებს მომქანცველ შრომას. „ასე მიაგორებს მარად სიზიფე თავის ლოდს და ვერ აღწევს მიზანს – მთის მწვერვალს” (კუნი., 1965: 117).

ზღაპარში „სიკვდილის ჩამოსვლა დედამიწაზე” ქურდობის განზრახვას დაუგმობს ღარიბ კაცს დედამიწაზე ჩამოსული სიკვდილი და ჭკუას დაარიგებს: „მეორეჯერ აღარ იფიქრო ცუდ საქმეზე!” ეს ზღაპარი იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ ქართველი ხალხის (და, შეიძლება ითქვას, მსოფლიოს ყველა ხალხის) ზეპირსიტყვიერებაში ბოროტების სიმბოლოდ აღიარებული სიკვდილიც კი ქურდობას „ცუდ საქმედ” მიიხნევს (ქ. ზღაპ., 1975: 180-181).

„კარგი ჰქენი, ქვაზე დადუ, გაიარე წინ დაგხვდება” – გვასწავლის ქართული ხალხური ანდაზა. ეს სენტენცია, რომელიც უანგარო სიკეთეს ქადაგებს, მრავლად გვხვდება ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებში, რომელთა დადებითი გმირები ამ მაღალი ზნეობრივი თვისების მატარებლები არიან და მასვე მსახურობენ. ზღაპარში „იამ რა უთხრა ვარდსა, ვარდმა, რა უთხრა იასა” (ქ. ზღაპ., 1984:115-118) ბოროტი გველის მიერ ძნელ დავალებაზე წარგზავნილი ჭაბუკი სრულიად უანგაროდ გამოეცხარა ფასკუნჯის ბარტყებს და მოკლა ბოროტი არწივი. გახარებული დედა ფასკუნჯი, რაკი შვილები გადაურჩა, ეხმარება ვაჟს და ქვესკნელში ჩააფრენს. ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებში დედინაცვალი ბოროტ პერსონაჟად არის გამოყვანილი. მისი ბოროტებისა და შურის უმთავრესი ადრესატია გერი, რომელიც, მიუხედავად დედინაცვლისაგან დევნა-შევიწროებისა, თვითონ არ ბოროტდება, რის გამოც ყოველთვის გამარჯვებული გამოდის.

ბოროტი, შურიანი დედინაცვალი და მისი ქალიშვილი სასტიკად ისჯებიან ზღაპარში „ლოყავარდაი” (ქ. ზღაპ. 1975:146-150). ზღაპრის დასასრულს მთქმელი კმაყოფილებით გვამცნობს: „დედინაცვალი და მისი გონჯი გოგო მოაკოჭენ ცხენის კულზე და აჭენენ მეგემ”.

დედინაცვლის უგულობასა და სიბოროტეზე მოგვითხრობს ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპარი „წიქარა” (ქ. ზღაპ., 1975:146-150). ზღაპრის დასაწყისშივე, ვიდრე დედინაცვლის ნამოქმედარს გავეცნობით, ვიდრე ჩვენით მივხვდებით, ვის შესახებ არის საუბარი და როგორ პიროვნებასთან გვაქვს საქმე, მთქმელი მიგვანიშნებს პერსონაჟის ხასიათზე: „ვაჟი დედინაცვლის ხელში ჩავარდა. უდიერი დედინაცვალი ჰყავდა, მუდამ სცემდა პატარა ვაჟს და აყენებდა ცეცხლის კალოში”. დედინაცვალმა აითვალწუნა გერი, თავი მოიავადმყოფა და ქმარს მისი

გულ-ღვიძლი მოსთხოვა. ბოროტი დედინაცვლის კლანჭებიდან ბიჭი ერთგულმა ხარმა წიქარამ იხსნა. ამავე ზღაპარში ანტიპათიას იმსახურებს შურიანი, ბოროტი მეცხვარე, რომელსაც შეშურდა ობოლი ბიჭის მიერ საღამურის ტკბილი დაკვრა და ხელმწიფესთან დააბეზდა.

ზღაპარში „გველმა პერანგი გაიძრო“ (ნოღაიდელი, 1977: 25-34) დედინაცვალმა გერი ჯერ გველის დაბადებას დაასწრო, შემდეგ მის მასწავლებლადც გაამწესა; ამასაც არ დასჯერდა და გოგონა გველს მიათხოვა. ექვსი წლის წინათ გარდაცვლილმა დედის სულმა ასწავლა ხენიფეს, როგორ მოქცეულიყო და მან ყველა დაბრკოლება გადალახა; გველი მშვენიერ ვაჟად გადაიქცა და ობოლი გოგო ცოლად შეირთო.

სიცოცხლეში სიკეთის მსახურებასა და მადლის თესვას ქადაგებს აჭარაში დაფიქსირებული ზღაპარი „უნცროსი ვაჟი“ (ნოღაიდელი, 1981: 31-48): ხანში შესულმა მეფემ შემდეგი გადაწყვეტილება მიიღო: „ამ დუნიაზე დასარჩენი მაინც არ ვარ და ჩემდა სასახელოდ ერთ მშვენიერ ჯამეს ავაშენებო, ამით ჩემი სიკეთის შემდეგ გამისხენებნო“. ეს კეთილშობილური სურვილი მეფემ სისრულეში მოიყვანა. ბოროტმა, შურიანმა ძმებმა (ცრუ გმირებმა) უმცროსი ძმა ჭაში ჩააგდეს და იქვე ჩატოვეს, რათა მამას არ შეეცყო მათი სიმხდალისა და უმცროსის ვაჟკაცობის ამბავი. მაგრამ, როგორც მოქმელიც იშველიებს ქართული ხალხური ანდაზის სიბრძნეს, – „მართალ კაჰს ბედი სწყალობსო“ – ვაჟი განსაცდელსაც გადაურჩა და მამის ქებაც დაიმსახურა. გამარჯვებულმა ვაჟმა მამას ძმები არ დაახოცინა, სთხოვა, სხვა ქვეყანაში გადაესახლებინა, რათა თვალით აღარ დაენახა. ზღაპარში „ბროწეულის წყარო“ (ქ. ზღაპ., 1984: 94-100), სიკეთე-ბოროტების პრობლემასთან ერთად, დასმულია ადამიანის შეცნობის, სიცოცხლეში მისი გაგება-დაფასების საკითხი და დაგმობილია უკან მიღვენებული მადლი – ადამიანის აღიარება და პატივისცემა გარდაცვალების შემდეგ: ხელმწიფის უმცროსი ვაჟი, რომელმაც უდიდესი გაჭირვებისა და ძალისხმევის ფასად დეკაცის ტყვეობისაგან იხსნა მზეთუნახავი დედა, დაჩაგრა ბოროტმა უფროსმა ძმამ, მისი ნამოქმედარი დაიბრალა და ამაში მამაც დააჯერა. ბოროტი და შურიანი უფროსი შვილი ხელმწიფემ გმირად აღიარა, ტახტი დაულოცა და ყველას მისი თაყვანისცემა დაავალა. დედამ კი, რომელმაც ყველაფერი იცოდა, უფროსი შვილის შიშით ხმაც ვერ ამოიღო. უმცროსი ვაჟი დარდისაგან მოკვდა. დედოფალმა ვეღარ მოითმინა და ქმარს ყველაფერი უამბო. ხელმწიფე შეწუხდა, „ჩავარდა სინანულში, შეყარა სახელმწიფო და დიდი პატივით დამარხა მიცვალებული; მის საფლავზე მარმარილოს კოშკი ააგო, შიგ მისი ნიშანი დაასვენა და ბრძანება გასცა, ყოველი მზის ამოსვლისას და ჩასვლისას დიდი და პატარა თაყვანის საცემად მისულიყო. ხალხი ასრულებდა ხელმწიფის ბრძანებას. ამ

დროს კომისის თავზე შემოჯდებოდა ხოლმე მამალი და გააბამდა ყივილს. ხელმწიფე დაინტერესდა და მამლის ენის მცოდნემ მოახსენა: – ის მამალი ქვეყნის უმადურობას ყივისო. ცოცხალი რომ საბატეში გყავდათ და მკვდარს მარმარილოს კომპი აუგეთ, სიცოცხლეში რომ კიჟინას აყრიდით და ახლა კი თავყანს სცემთ, მაგითი იმ საწყალს რა გაუკეთდებოთ”.

ლაზური საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპარი „მადლი ჰქენი – წინ დაგხვდება“ (ლაზ. ზღაპ., 1970: 135-143) გვასწავლის, რომ სიკეთე, მადლი არ იკარგება: ვაჭრის შვილმა შეიცოდა მიცვალებული, რომელსაც მევაღლეები აწვალებდნენ, მისი ვალი გადაიხადა და პატივით დაამარხვინა. ქონდრისკაცად გარდასახულმა მიცვალებულმა ვაჭრის ვაჟი ბედს სწია, გაამდიდრა, გააბედნიერა და ბოლოს ასეთი რჩევა-დარიგება მისცა: „– არაფერში შეგეზიარები, ყველაფერი შენი იყოს და ალაღად მოიხმარე. მე ახლა წავალ და ვეღარასოდეს მნახავ, ოღონდ ერთი რამ გახსოვდეს: მკვდარსა და ცოცხალს ყველას პატივი ეცი, მადლია. მადლი არასოდეს დაგეკარგება, მუდამ წინ დაგხვდება. მე ის კაცი ვარ, რომელსაც სიკვდილის შემდეგ მევაღლეები სამი ოქროსათვის მცემდნენო”.

ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრები, ისევე, როგორც ქართული ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ყველა ჟანრი, ჯანსაღი მომავალი თაობის აღზრდის ერთ-ერთი უდიდესი სკოლა იყო. ჩვენი ეროვნული საზღაპრო ეპოსის საუკეთესო ნიმუშები მუდამ სიკეთის სამსახურს ქადაგებდა, გამობდა ბოროტებას და საუკუნეთა სიღრმიდან მოჰქონდა სიკეთის ცხოველმყოფელი მარცვალი, რომელსაც ყოველთვის, ყველა ეპოქაში, ფერება და გაღვივება უნდა. ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი გმირი ბოროტების წინააღმდეგ ამხედრებული რაინდია, რომლის წინაშეც არ არსებობს არავითარი დაბრკოლება, რადგანაც მისი მიზანი კეთილშობილი და ზნემაღალია; საგმირო ეპოსისაგან განსხვავებით, მას არ აქვს უხეში ფიზიკური ძალა და არც სჭირდება, რადგან, როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, იგი „იმარჯვებს უსაზღვრო სიკეთით, თვინიერებით, მორჩილებით, უდრტვინველობით...“ (კიკნაძე, 2008: 84). სათნოებებს, რომლებითაც აღჭურვილია ზღაპრის გმირი, მკვლევარი სრულიად საფუძვლიანად უწოდებს სიბრძნეს, რომელიც უმთავრესად ეთიკურ კატეგორიას წარმოადგენს და უძლიერესი იარაღია გმირისთვის წუთისოფლის დაძლევაში. ხშირ შემთხვევაში სიკეთისათვის მებრძოლ გმირს თვით ბოროტი არსებანიც (გველი, დევი, ქაჯი, მტაცებელი ცხოველები) კი თანაუგრძნობენ.

ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის ოპტიმისტური სულისკვეთება ყოველთვის სიკეთის ზეიმსა და გამარჯვებას გვაზიარებს, ბოროტების დათრგუნვით გვახარებს და სწორედ ამაშია ამ უძველესი და მა-

რად ახალი ჟანრის ფასდაუდებელი მნიშვნელობა თაობათა ზნეობრივი ფორმირების საქმეში. აღსანიშნავია, რომ საზღაპრო ეპოსში სიკეთე-ბოროტების პრობლემას უკავშირდება გმირისა და ანტიგმირის, ანუ ცრუ გმირის, იგივე ანტაგონისტის, მავნის პრობლემა, რაც საბოლოოდ გმირის (სიკეთის) ამოცნობა-გამარჯვებითა და ცრუ გმირის (ბოროტების) დამარცხებით მთავრდება.

ქართულ ხალხურ ნოველისტურ ზღაპრებში, ჯადოსნური ზღაპრების მსგავსად, ხაზგასმულია ბოროტების დღემოკლევობა და სიკეთის სიდიადე. ამ პრობლემისადმი მიძღვნილ თითქმის ყველა ზღაპარში ყოველთვის ისჯება ბოროტი და იმარჯვებს კეთილი. თუ ჯადოსნურ ზღაპრებში ბოროტების მატარებელი უმთავრესად ჯადოსნური დემონოლოგიური პერსონაჟები არიან, ნოველისტურ ზღაპრებში წინა პლანზე წამოწეულია სოციალური პრობლემატიკა და ბოროტების მსახურებად მეფეები და სახელმწიფო მოხელენი გვევლინებიან.

ზღაპარში „ბრმა მეჩონგურე“ (ქ. ზღაპ., 1975: 244-245) მხილებულია ხელმწიფის ბოროტი განზრახვა, რისი მსხვერპლიც თავადვე შეიქნა: ხელმწიფემ დაიბარა გულთმისანი მეჩონგურე; ეზოში, სადაც მას უნდა გაეგლო, დიდი ორმო გაათხრევინა და ზედ ხალიჩა გადააფარებინა. გულთმისანი მოძღვრალი ყველაფერს მიხვდა და მამხილებელი ლექსით მიმართა ხელმწიფეს:

შენი გულის პასუხს სხვას ნუ გაუცხადებ,
სხვას ორმოს ნუ გაუთხრი, ნუ გაუმზადებ!

ხელმწიფეს დაავიწყდა თავისი ნამოქმედარი, მეჩონგურისაკენ საკოცნელად გამოექანა და ორმოში ჩავარდა. ბრმა მეჩონგურე – ბრძენი დიდაქტიკოსი თვით ხელმწიფეს ამხელს და მოძღვრავს, სიკეთის სამსახურისაკენ მოუწოდებს. ამგვარად მოძღვრავდა მაცხოვარი თავის მოწაფეებს და მთელ საქრისტიანოს: „როგორც თქვენ გსურთ მოგექცნენ კაცნი, თქვენც ასევე მოექცით მათ...“ (მათე 7, 12). ზემოხსენებული ზღაპრის სენტენციაც სწორედ ეს არის.

ზღაპარში „ხელმწიფე და მისი შვილი“ (ქ. ზღაპ., 1975: 249-250) ბოროტმა ხელმწიფემ ორი მანეთი არ შეაწია გლახას ნათლიღების წინააღმდეგ და გადაუხდებლობისათვის მთელი დღის განმავლობაში შიშველი გააჩერა ყინვაში. უფლის შეწევნით გლახა ცოცხალი გადარჩა. ხელმწიფე გაბრაზდა და ახლა ორმოში ჩააგდო, მცველები კი დასაჯა, თქვენ გან დანთებულმა ცეცხლის შუქმა გაათბო. ხელმწიფის ღვთისნიერმა შვილმა მიახვედრა მამა თავის უკეთურებას: იგი დაპირდა მამას, ნათლიღების სადილს გავამზადებო და დიდი მინდვრის შუაგულში დადგა ქვაბით ხორცი, ცეცხლი კი მოშორებით გააჩაღა. ხორცი, რა თქმა უნდა, არ მოიხარშა. საღამოს დამშეულ ხელმწიფეს შვილმა დაანახა ქვაბის

შორიახლოს დანთებული ცეცხლი და უთხრა: „ – ქვევიდან ამოწითლე-ბული რომ იყო, იმან თუკი გაათბო კაცი საშინელ ყინვაში, აქ ერთ ქცევაზე როგორ ვერ გაათბო ქვაბი ოთხმა საუენმა შეშამაო?!“ ასე ასწავლა ჭკუა კეთილმა უფლისწულმა მამას, რომელიც გააოცა შვილის ბრძნულ-მა მსჯელობამ და ტახტიც გადაულოცა.

მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენელთა სიბოროტესა და უსამართლობაზე მიუთითებს ზღაპარ „ხელმწიფე და გლეხის ქალის“ ეპიგრაფიც:

ბატონის და მეფის ხელში
ნუ დაექებ სამართალსა;
არაკს გეტყვი, შიგ არ გავრეე
არც ტყუილს და არც მართალსა.

(ქ. ზღაპ. 1975: 305-309)

ბოროტება რომ დაუსჯელი არ რჩება, სიკეთე და სიმართლე რომ მუდამ იმარჯვებს, ამის ნათელი დასტურია ნოველისტური ზღაპარი „ცრუ და მართალი კაცი“ (ქ. ზღაპ. 1975:320-323); იგი მოგვითხრობს ბოროტსა და დაუნდობელ, მატყუარა კაცზე, რომელმაც ამხანაგი არ დაინდო, ლუკმაპურის დაპირებით თვალები დაათხრევინა და დანაპირები აღარ შეუსრულა.

ბოროტების დათრგუნვის წარმოჩენას ემსახურება ზღაპრები: „აღალი კაცი“, „წითელი კაცის ზღაპარი“, ცხრა ძმა და მათი დედინაცვალი“, „ცოდვა-მაღლი არ დაიკარგება“ და მრავალი სხვა.

ქართულ ხალხურ ნოველისტურ ზღაპრებში სიბრძნე-შეგონება ხშირად სათაურად არის გამოტანილი. ასეთია აჭარაში გავრცელებული ზღაპარი „არავის არ შერჩება ავი მოქმედება“ (ბსუნბიფა, საქმე №66: 187-189), რომლის თანახმადაც, ყოველი ბოროტება ახალი ბოროტებით ისჯება: ყანის გამანადგურებელი კალიები ოფოფმა შეჭამა, ოფოფი – ძერამ, ძერა კი ყარაულმა მოკლა; ყარაულმა, ჩამოსახრჩობად რომ მიჰყავდათ, ბატონს შეახსენა: „– ბატონო, არც თქვენ შეგრჩებათო“. ამ წინასწარმეტყველურმა სიტყვებმა შეაჩერა მორიგი ბოროტება – ბატონმა გაათავისუფლა ყარაული და ბოროტებათა ჯაჭვიც გაწყდა. ამავე სენტენციას შეიცავს ზღაპარი „არც შენ შეგრჩება, მეფეო“ (ხ. ს., 1964: 262-264).

ქართულ საზღაპრო ეპოსში სიკეთე-ბოროტების პრობლემაზე მსჯელობისას არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ზღაპრის ერთ-ერთ არქაულ პერსონაჟს – დედაბერს, რომელიც ეპიზოდურად გვევლინება, მაგრამ დიდ როლს თამაშობს ზღაპრის სიუჟეტის წარმართვაში, გამოდის რა გმირის ქომაგად, მის დამსახურებლად (კეთილი დედაბერი) თუ გმირის მოწინააღმდეგედ, ან ანტიგმირის ქომაგად (ბოროტი დედაბერი). მკვლე-

ვარ თამარ ოქროშიძის მოსაზრებით, საზღაპრო ეპოსის დედაბერი თავისი გენეზისით მატრიარქატის რღვევისდროინდელ წარმოდგენებს უკავშირდება და არავითარი კავშირი არა აქვს წეს-ჩვეულებების კუდიან დედაბერთან (ოქროშიძე, 1964:24).

ქართველი ხალხის სწრაფვა სიკეთისადმი, მშვიდობიანი თანაარსებობისადმი მთელი სისრულით გაცხადდა ზღაპრის მრავალრიცხოვან დასასრულ ფორმულებშიც.

უანგარო სიკეთისადმი სამსახური და ბოროტების დაგმობა ცხოველთა ეპოსის ერთ-ერთი წამყვანი მოტივია; მათში ცალსახად არის გამათრახებული ყველაზე დიდი მანკიერება – ბოროტება; ნაჩვენებია მისი დღემოკლეობა, რაც სიკეთის ყოველისშემძლეობის ფონზეა წარმოჩენილი.

ზღაპარში „ლომი და მელია“ (ქ. ზღაპ. 1975:392) მოხერხებულმა მელამ არ აპატია მგელს შეგნებულად ჩადენილი ბოროტება – ნადირთა ბატონ ლომთან მისი განქიქება – და დაგვიანების მიზეზი ასე აუხსნა ლომს: „– თქვენო დიდებულებაჲ, როცა თქვენი ავადმყოფობის ამბავი გავიგე, თავზარდაცემული გავიქეცე გიჟივით, ექიმებს დავექებდი, ყველას ვთხოვდი შეველას და რჩევას, რა წამალი არგებს ჩვენს დიდებულ მეფესა-მეთქი. მირჩიეს: მგელს ფეხი მოსტეხონ, კოჭი ამოართვან და ნადირთ მეფეს მიართვანო“.

მართალია, მელას საქციელი შურისძიებად, გაბოროტებად აღიქმება, მაგრამ ამ შემთხვევაში აქცენტო მანინც მგლის უზნეობაზეა გამახვილებული, რომელმაც ავადმყოფ ლომს მელიას მოუსვლელიობა ასე აუხსნა: „– როცა საერთო მოლხენა და ქეიფია, მელია ხომ არასოდეს დააკლდება და დღეს რაღად მოვა, იცის რომ გამოსარჩენს ვერაფერს გამოელისო“. ასეთმა განცხადებამ, ბუნებრივია, ლომი საშინლად გააბრაზა და ადვილი წარმოსადგენია, რა დღე დაადგებოდა საცოდავ მელას, ჭკუა რომ არ ესმარა. მართლაც, როგორც ზღაპარი მოგვითხრობს, მივარდა ვეფხვი მგელს და მოსტეხა უკანა ფეხი. მგელს თქრიალით წამოუვიდა სისხლი, ფეხები სულ გაუწითლდა და მწარე ღმუილით მოშორდა მხეცებს“. ზღაპრის ძირითადი სენტენცია ბოლოს ასეა გამოთქმული მელიას პირით: „– როდესაც სიტყვას ამბობ, დაფიქრდი და სხვას ორმოს ნუ უთხრიო!“

აღსანიშნავია, რომ ცხოველთა ეპოსისთვის უმთავრესად დამახასიათებელია ურთიერთმეტოქეობასა და ქიშპზე აგებული ურთიერთობა, რაც აუცილებლად ერთ-ერთის (უფრო ძლიერის, ან უფრო ჭკვიანის) გამარჯვებით უნდა დამთავრდეს. მოქმედების ამგვარ მოტივაციას თავისი კანონზომიერება გააჩნია და პირველყოფილი აზროვნების სპეციფიკით აიხსნება: ცხოველთა ზღაპრის პერსონაჟები უძველესი ტოტემები არიან,

რომელთა საზრიანობასა და შესაძლებლობაზეა დამოკიდებული მათი ტომის ბედი და მომავალი (ჩოლოყაშვილი, 2004: 10-19).

ბოროტების დათრგუნვისა და უმწეოსადმი დახმარების კეთილშობილური გრძნობების გამომუშავებაში უთუოდ დიდი მისია ეკისრება ბავშვთა წრეში ერთობ პოპულარულ ზღაპარს „ჩიტი და მელია“. ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი მორალური სენტენციებით დატვირთული ზღაპარი უშუალოდ ბავშვთა რეპერტუარსაც წარმოადგენს და უფროსების რეპერტუარშიც შედის; ადრესატი კი, ბუნებრივია, ერთი პყავს – პატარა მსმენელი და მიზანიც ერთია: ყმაწვილთა სულში აღძრას სიკეთის, სამართლიანობის, ბოროტებისადმი შეურიგებლობის გრძნობა.

ზღაპარი „ჩიტი და მელია“ იაკობ გოგებაშვილმა 1876 წელს თავის პირველ „დედა ენაში“ შეიტანა და მას შემდეგ მრავალი ათეული წლის განმავლობაში ამშვენებდა იგი ჩვენს სეფე წიგნს. ეს მშვენიერი ზღაპარი ბოლო წლებში პირველი კლასისათვის განკუთვნილ სახელმძღვანელოში ჯერ ერთობ უცნაური შემოკლებით შეჰქონდათ, შემდეგ კი აღარც ჩანს, რითაც დაიკარგა დიდი პუმანური მუხტი, რომლითაც ახლობელი და საყვარელი იყო ეს ზღაპარი მრავალი თაობის ყმაწვილთათვის.

„ჩიტი და მელიას“ ტრადიციულ ტექსტში ბავშვები უდიდესი გულისტკივილითა და სიბრალულის გრძნობით ადევნებდნენ თვალყურს ჩიტი-ჩიორას მწარე თავგადასავალს; მათ ნორჩ გულებში ისახებოდა ჯანყი ბოროტებისა და ძალმომრეობის წინააღმდეგ და უდიდეს სიხარულსა და აღტაცებას გამოხატავდნენ მონადირის შურისძიებაზე. დღეს ჩვენი პატარები მოკლებულნი არიან, ეზიარნენ ჩიორას დედობრივი მზრუნველობის ამსახველ ეპიზოდებს; აღარც უმწეო დედის ტანჯვა!.. არადა, როგორი მღელვარებით ვისმენდით, როცა ვკითხულობდით შემდეგ სტრიქონებს: „შეეშინდა საწყალ ჩიორას, აიყვანა ერთი ბარტყი და გადაუგდო მელას. მელამ პირი დაავლო, ბუჩქებში გაარბენინა და გადაყლაპა. მეორედ კიდევ მიირბინა და შესძახა ... დაღონებულმა ჩიორამ მეორე ბარტყიც აიყვანა და მელას გადმოუგდო. მელამ პირი სტაცა, ბუჩქებში გაარბენინა და გადაყლაპა. მესამედაც მიცუნცულდა მელია და ჩიტს შესძახა...”

წარუშლელად შთამბეჭდავია ზღაპრის ფინალი: გამწარებულმა, გაუბედურებულმა დედა ჩიტმა დატოვა მშობლიური არემარე, „შემოჯდა ერთ ხეზე მეტად დაღონებული. მონადირემ დაინახა და ჰკითხა:

- ეგრე მწარედ რამ დაგაღონა, ჩიორაო?
- არ გებრალები? ერთმა წუწკმა მელამ შვილები დამიჭამაო!
- აბა წამოდი, მაჩვენე ის წყეული და მე გაყურებინებ მის სეირსო!

ჩიტი გაუძღვა მონადირეს და მელიასთან მიიყვანა. მონადირემ მელას თოფი ესროლა, შიგ პირში მოარტყა და კბილები ჩააყრევინა. და-

ნით გაუფატრა მუცელი, ბარტყები ამოიყვანა და ბუდეშივე ჩაუსვა გახარებულ ჩიტუნას”.

ქართული ხალხური ზღაპარი „გერიტი“ აღვივებს ბოროტებისადმი სიძულვილის გრძნობასა და სიკეთის სამსახურის სურვილს; ამავე დროს ასწავლის, რომ ყოველგვარი ბოროტება და აკაცობა საბოლოოდ ისჯება, რომ სამართლიანი შურისგებაც ადამიანურია და დასაშვებია. ზღაპარი თავის დროზე ამშვენებდა იაკობ გოგებაშვილის „დედა ენის“ ყველა გამოცემას, თუმცა თანამედროვე „დედა ენაში“ დიდი ხანია, აღარ გვხვდება.

ამრიგად, ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის ერთ-ერთი ყველაზე არქაული უბანი – ზღაპრები ცხოველთა შესახებ სიკეთის ზეობის დიდებულ სამყაროს გვაზიარებს და სწორედ ამიტომ ენიჭებათ უდიდესი მისია მოზარდთა ზნეობრივ აღზრდაში.

კეთილისა და ბოროტის წარმოჩენისას ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის პრეამბულაში იმთავითვე მკაცრად არის განსაზღვრული ტიპაჟი, რადგანაც „საზღაპრო ტრადიცია ... არ იცნობს გმირის სახის განვითარებას“ (ქურდოვანიძე, 1997: 37). მდენად, კეთილი გმირი მთელი სიუჟეტის მანძილზე კეთილია და ვაჟა-ფშაველასეული ლექსის პერიფრაზით რომ ვთქვათ, „რაც უნდა ჭირი მიჰკერძონ, ბილწთ არ შაეკერის ზავითა“; ბოროტი პერსონაჟი კი თავიდანვე ამ თვისების მატარებელია და, მცირე გამონაკლისის გარდა („არავის არ შერჩება ავი მოქმედება“ „ხელმწიფე და მისი შვილი“), მისი მოთვინიერება-მეტამორფოზა არ ხდება; ისიც აღსანიშნავია, რომ ქართულ ხალხურ საზღაპრო ეპოსში ბოროტება უმეტესწილად მოტივირებული არ არის და არც შეიძლება იყოს.

ზღაპრის ამ თავისებურებიდან გამომდინარე, ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, რომ გმირის გამარჯვების მიზეზები სპეციფიკურია, ბოროტ ძალებს იგი ან ჯადოსნური საგნების, ან მოხერხებულობის, ან იღბლიანობის წყალობით ამარცხებს; რომ ზღაპარში გმირთა მოქმედება მოტივირებული არ არის და ამდენად, სინამდვილისადმი მათი პოზიციაც არაა მთლად ჩამოყალიბებული. ჩვენი აზრით, სიკეთე-ბოროტების პრობლემის ამგვარი წარმოჩენა არა მარტო აუფერულებს უმდიდრესი ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის შთამბეჭდაობას, არამედ მთლიანად ძარცვავს იმ ზოგადკაცობრიული ზნეობრივი იდეალებისაგან, რამაც განაპირობა მისი ხანგრძლივი სიცოცხლისუნარიანობა და სტრუქტურული მდგრადობა. ზღაპარში „კეთილი და ბოროტი“ ტიპაჟი უმრავლეს შემთხვევაში უცვლელია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ პერსონაჟები არ განიცდიან ცვალებადობას და გმირის საქციელსაც მოტივირება არ გააჩნია. ქართული ხალხური ზღაპრის გმირი, რომელიც წუთისოფლის

ხიფათიან გზას დაადგება, უპირველესად თავის თავს სცდის, საკუთარ შესაძლებლობებში რწმუნდება და ისე აღწევს გამარჯვებას; ამასთანავე, ის გარკვეული დავალების შესასრულებლად მიდის (მოტივიც ეს არის!) და რაოდენ ძნელიც უნდა იყოს ეს მისია, იგი მას ასრულებს, რადგანაც ზღაპრის გმირი შუა გზაზე ვერ გაჩერდება, „ის არ დაიღუპება შუა გზაზე... ამაში მდგომარეობს მისი მზიური ბუნება” (კიკნაძე, 1991: 15). მართალია, ზღაპრის გმირს დავალების შესრულებისას ქომაგებიც ჰყავს, მაგრამ მათ შემწეობას ისევ მისი მოქმედების ხასიათი, მისი ადამიანური ღირსებანი განსაზღვრავს; გმირის მაღალზნეობრივი საქციელი – წინასწარ დათესილი სიკეთე და მადლი – თავის ნაყოფს ისხამს და მადლიერი დამხმარენიც სიკეთეს სიკეთით უხდის; მჩუქებელი ბრმად, შეუგნებლად კი არ ასაჩუქრებს გმირს, არამედ „სცდის” და ეს გამოცდა უპირატესად ზნეობრივი ხასიათისაა. ისიც აღსანიშნავია, რომ გმირი ხშირად შემწის გარეშეც იოლად გადის. რაც შეეხება ჯადოსნურ ნივთებს, როგორც ზურაბ კიკნაძემ მიუთითა, ამ კეთილისმყოფელი საგნებისადმი გმირის დამოკიდებულება არის „რწმენა, რომელსაც იგი ყოველთვის პირდაპირი გზით დაატარებს”; ხოლო როდესაც ეს რწმენა რყევას იწყებს და იბადება ეჭვი, „მაშინ მრუდდება გმირის გზა... აღიმართება დაბრკოლება. აი, მაშინ იხსნის მას ... საგანი რამ...”. ასე რომ, ქართული ხალხური ზღაპრის გმირის გამარჯვების საწინდარი ისევ და ისევ მისი ზნეობრივი თვისებების ადეკვატურ მოქმედებებში უნდა ვეძიოთ, რაც გარე სამყაროსადმი, სინამდვილისადმი მისი დამოკიდებულების პოზიციის დასტურია.

ზღაპრის დადებითი (კეთილი) პერსონაჟები ბედნიერებას თავიანთი სიკეთისა და კაცთმოყვარეობის წყალობით აღწევენ; მათდამი დამსაჩუქრებელთა საქციელის მოტივაციასაც სიკეთის სიკეთით გადახდის სურვილი განაპირობებს; ბოროტება კი ცალსახად ისჯება, რადგანაც საზღაპრო ეპოსში თვალნათლივ არის წარმოჩენილი რომ ერთი ბოროტება მრავალს წარმოშობს.

ქართული ხალხური ზღაპარი ნათელი მაგალითია იმისა, რომ ბოროტებისა და უკეთურების უარყოფით შედეგებზე გამუდმებით უნდა იფიქროს ადამის მოდგმამ, რათა განხორციელდეს კაცობრიობის უდიდესი მისია – უფლის წიაღში მიბრუნება. სწორედ ამ მისიას ემსახურება საუკუნეთა ტევრგამოვლილი ჩვენი კეთილშობილი ხალხური ზღაპრის იდეოლოგია, რაც დიდებულად არის გაცხადებული მის ესქატოლოგიაში და სისხლხორცეულად უკავშირდება სიკეთე-ბოროტების პრობლემას, უფრორე კი – ბოროტების საბოლოო ძლევისა და „დაუღამებელი ნათელის” გამეფებას.

მოძმისადმი ერთგულება და თავდადება, ურთიერთგაბატანა და ურთიერთდახმარება – ეს უმაღლესი ზნეობრივი სათნოებანი ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრშია ცალსახად გაცხადებული და მაღალ რეგისტრში აყვანილი. ამ მაღალმოქალაქეობრივი თვისებების რეალიზება გარკვეული ზნეობრივი კოდექსის სახეს იღებს ქართველი ხალხის მიერ საუკუნეთა მანძილზე დახვეწილსა და ჩამოქნილ საზღაპრო ეპოსში.

ქართველთა ჰუმანიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია დაძმობილების მოტივი. მართალია, კოლექტიური ავტორი გაურბის მეტსიტყვაობას და დაძმობილების რიტუალს დაწვრილებით არ აღწერს, მაგრამ ზღაპრებში ასახული ეს უძველესი წეს-ჩვეულება კიდევ ერთხელ გახაზავს ძმობა-მეგობრობის მაძიებელი ჩვენი ხალხის კეთილშობილებასა და მაღალზნეობრიობას, რაც შესაბამისი რიტუალური ძმადშეფიცვის კულტის რეალური გამოძახილია.

ქართული ხალხური ზღაპრების უმრავლესობა უფროს ძმებს (აგრეთვე დებსაც) ბოროტ პიროვნებად წარმოაჩენს; ამდენად, ისინი უმცროს ძმას – სიუჟეტის ცენტრალურ გმირს – უპირისპირდებიან, რაც თეიმურაზ ქურდოვანიძეს სრულიად სამართლიანად მიაჩნია ჯადოსნური ზღაპრის ჩვეულებრივ ტრადიციულ მოვლენად. მაგრამ ადამიანურ სიბოხსა და სიყვარულს, თანადგომისა და დახმარების ხელს ზღაპრის გმირს უწვდიან მეგობრები, ძმობილები. ისინი ბოლომდე ერთმანეთის ერთგულნი, ერთმანეთისათვის თავდადებულნი არიან, ბოლოს კი ერთობლივად შექმნილს თანაბრად იყოფენ. მართლაც, ქართული ხალხური ზღაპრების მიხედვით, დასახული მიზნის მისაღწევ გზაზე გმირი მარტო არ არის, მას გვერდით ჰყვანან ქომაგნი, რომლებიც მისი კეთილისმსურველები არიან. გმირის ქომაგები ყოველთვის ადამიანები როდი არიან, ისინი ზოგჯერ ცხოველებისა და ფრინველების სახითაც გვევლინებიან და ერთობლივი ძალისხმევით ამარჯვებინებენ ზღაპრის ზნეობრივ გმირს. ზღაპარში „სიზმარა“ (ქ. ზღაპ. 1975: 52-58) სიზმარას ეხმარებიან მისი მეგობრები: ბელტიყლაპია, ზღვახვრეპია, კურდღლიჭერია, ჭიანჭველების მოსამართლე, მეისრე, მტრედიპარია და მღვდელი.

უმეგობროდ, უმოყვროდ არსებობის უაზრობას ხაზგასმით აღნიშნავს ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის – „ბოჰმის ყვავილის“ – (ქ. ზღაპ. 1975: 70-77) დასაწყისი: შვიდ ძმას აუარებელი სიმდიდრე გააჩნდა, „მაგრამ ერთი არც მტერი ჰყავდათ, არც – მოკეთე, ქვეყნისა არაფერი არ იცოდნენ. ბოლოს თქვეს ძმებმა, ასე სიცოცხლე არ შეიძლება, მოდი, წავიდეთ, ან მტერი ვინმე შევიძინოთ და ან – მოკეთეო! თქვეს და აასრულეს”.

დამძობილება, დად აყვანა და მათდამი ერთგულება ქართული ხალხური ზღაპრების საყვარელი მოტივია. ძმობილისა და დობილის ყადრი კარგად იციან ქართული საზღაპრო ეპოსის გმირებმა, იციან და სწორედ ეს ყოველის შემძლე ადამიანური გრძნობა ამარჯვებინებთ ყოველგვარ ბოროტებაზე.

ადამიანისა და ცხოველის იდეალურ მეგობრობაზე მოგვითხრობს ქართულ ფოლკლორულ ყოფაში ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ზღაპარი „წიქარა“ (ქ. ზღაპ. 1975: 146-150). ქართული ხალხური ზღაპრის უსათნოესი პერსონაჟი – ხარი წიქარა ჯერ ავი დედინაცვლისაგან სასიკვდილოდ განწირულ მეგობარს იხსნის და სამშვიდობოს გაიყვანს, შემდეგ ცხრაკლიტულიდანაც გაათავისუფლებს. მეგობრისათვის ხარს საკუთარი სიცოცხლეც არ ენანება; ოღონდაც რქა გაუმრთელდეს, რათა მეცხრე კარიც შედეწოს და ბიჭი გაათავისუფლოს, იგი საკუთარ ღეშს დაპირდება თავს.

ადამიანისა და ცხოველის მეგობრობის ასეთი ზნემაღალი მაგალითი იშვიათია მსოფლიო ლიტერატურაში. როდესაც ბიჭმა ნახა, რომ მისი საყვარელი ხარი მომკვდარიყო, „დასტირა ... წიქარას, დასტირა ცხარედ. აღარც სალხინო და აღარც საჭირო სალამური არ დაუკრავს, შეძვრა წიქარას გვამში და მოკვდა იმასთან“.

ზღაპრის სხვა ვარიანტის მიხედვით, დამწუხრებულ ბიჭს თავი გაუწევს თანაგრძნობას, ოღონდაც სამაგიეროდ ბიჭის ღეშს ითხოვს. ბიჭი სიამოვნებით დათანხმდება; იგი მზად არის, მოკვდეს მეგობრის გულისათვის. ეს უძლიერესი გულწრფელი მეგობრული თავდადება განაცვიფრებს თავს, შეიბრალებს ბიჭს და ეტყვის: „– მიპატიებია სიკვდილი, თქვენნაირი მეგობრები ჩემს ღღეში არ მინახავს. იცოცხლეთ მარადო!“

ასეთივე უანგარო და უბადლო მეგობრები არიან ცხენი მზევეარდა და ხელმწიფის ასული მზექალა ზღაპარში „მზექალა და მზევეარდა“ (ქ. ზღაპ., 1975: 162-168).

ზღაპარში „გველების ხელმწიფე“ (ქ. ზღაპ., 1975: 106-108) დაგმობილია მეგობრებს შორის სიტყვის გატეხა, დაღატი. მიუხედავად იმისა, რომ ბულყიამ დაარღვია გველების ხელმწიფისათვის მიცემული აღთქმა, გველკაცა მაინც არ გასწირავს ძველ მეგობარს და ეუბნება: „– შენ მიღალატე, ჩემი პურ-მარილი ნაჭამი გაქ და მე ვერ გაგიმეტებო...“

ძმისათვის თავდადების მაღალზნეობრივ მაგალითს გვაძლევს, აგრეთვე, ქართულ ფოლკლორში ფართოდ გავრცელებული ზღაპრები „ქაჩალ მებატე“, „ბროწეულის წყარო“, „ძმები“ და მრავალი სხვა.

ქართული ხალხური ზღაპრების ერთი ნაწილი, როგორც აღვნიშნეთ, უარყოფითად ახასიათებს უფროს ძმას. ამ მხრივ გამონაკლისს წარმო-

ადგენს ზღაპარი „სასწაულმოქმედი პერანგი“ (ქ. ზღაპ., 1975: 154-162), რომლის მიხედვითაც, სახიფათო გზაზე წასულ უმცროს ძმას უფროსი მიეშველება და გადაარჩენს. ზღაპრებში განსაკუთრებით ხაზგასმულია უფროსი ძმების (ქვისლების) გაუტანლობა უმცროსისადმი, შუღლი და მტრობა. ზღაპარში „მძლეთამძლე“ (ქ. ზღაპ., 1975: 245-249) უფროსმა ძმებმა, რომლებიც დაცოლში აღდგნენ, „მხდალი“ და „გლახა“ უმცროსი ძმა უწილოდ დატოვეს და გული ატკინეს. მიუხედავად უფროსი ძმების გულქვაობისა, უმცროსმა გულში სიბოროტე არ ჩაიდო და, როცა, თავისი სიაღაღისა და მოხერხებულობის წყალობით, ხელმწიფე გახდა, მოიხმო ძმებიც და დაიწყეს ბედნიერი ცხოვრება. ზღაპრის ზნეობრივი შეგონებაც სწორედ ძმური სიყვარული და თანადგომაა.

ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმის შემცველია ზღაპრის – „თავგაუტეხელი კაცი“ (ქ. ზღაპ., 1975:301-302) – სენტენცია. მოხუცებული კაცის ერთადერთი სანატრელი და უფლისადმი სათხოვარია, რომ არავისგან გაიძლანდოს: „– ღმერთო, ... ამ ხნის კაცი ვარ, ჯერ თავი ჩემთვის არავის გაუტეხნია და ნურც მივალ იმ ზომამდის, რომ ვინმემ გამიტეხოს“. მოხუცის ნებისყოფისა და თავშეკავებულობის გამოცდას არ დაუყოვნებია: ახალგაზრდა ვაჟის უდიერ სიტყვა-პასუხზე ბრძენი ბერიკაცი არ აღელდა, მოთმინება არ დაკარგა და აბეზარ ყმაწვილს ათქმევინა: „ასეთი კაცი რომ ყოფილხარ, იმიტომ არ გაგტეხია თავი“.

ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის თანახმად, მეგობრობაზე დიდი სიმდიდრე არაფერია. ამ დიდებული ადამიანური გრძნობის ჰიმნია ზღაპარი „ხელმწიფის შვილისა და ხელმწიფის ამბავი“ (ქ. ზღაპ. 1975: 320): სიკვდილის წინ ხელმწიფემ თავის ერთადერთ მემკვიდრეს უთხრა: „– შვილო, ხომ ხედავ, შენი თვალით დღეს არა, ხვალ მოგკვდები, ფეხი სამარეში მიდგას, ქვეყანა შენ ხელთ უნდა მოექცეს. წადი ახლა და ყველა მხარეში თითო სახლი აიშენე, რომ გაჭირვება იქნება თუ სხვა რამე, თავი იქ შეაფარო“. შვილმა პირდაპირ გაიგო მამის ნართაული და ასეც მოიქცა. ბრძენმა ხელმწიფემ კი დანანებით უთხრა: „– ვაჰ, შენს მტერსა, შვილო, შენ ის სახლები არ ავიშენებია, რაც მე გითხარი. ცარიელი სახლები, შვილო, გაჭირვებაში კაცს ვერ შეიფარებენ. მე ის გითხარი, წადი, ყველა ქვეყანაში თითო პატიოსანი კაცი დაიმეგობრე, შეიყვარე და შენი სახლი ის იქნებოდა. რა ქვეყანაშიაც კაცს კარგი და პატიოსანი მეგობარი ჰყავს, იქ იმისთვის სახლიც არის და ბინაცაო“.

ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, ჭეშმარიტი მეგობრობისა და ძმობის გაიდგალებასთან ერთად, მკაცრად არის მხილებული ანგარებიათი მეგობრობა, რომელიც წუთიერ დროსტარებასა და გამორჩენაზეა დაფუძნებული. ზღაპარში „ქალის თავგანწირვა“ (ბსუნბიფა, საქმე №23: 55-58) შორეულ გზაზე მიმავალ შვილს მამა ასე არიგებს: „ – ...ისეთ კაცს და-

ეამხანაგე, რომელიც ჭამის დროს ჭადის დიდ ნაჭერს შენ მხარეზე გადმოღებსო”.

ძმობა-მეგობრობის, ადამიანის პატივისცემისა და სიყვარულის ხორცშესასხმელად მრავალი საინტერესო სიუჟეტი თავმოყრილი ცხოველთა ეპოსში; მათში გაიდევალებულია ადამიანისადმი ერთგულების ნიჭი და უნარი, მეგობრისადმი უანგარო დახმარების სიკეთე.

ქართულ ხალხურ საბავშვო ზღაპრებს შორის მეტად პოპულარული და ყმაწვილთათვის გამორჩეულია ზღაპარი „რწყილი და ჭიანჭველა”. კუმულაციურ ხერხზე აგებული ეს ზღაპარი იაკობ გოგებაშვილმა ჩაიწერა მშობლიურ სოფელ ვარიანში და თავის პირველივე „დედა ენაში” (1876) შეიტანა. მას შემდეგ საუკუნეზე მეტია, იგი აქტიურ ზეპირ ბრუნვაშია და მოძღვრავს ჩვენს პატარებს. ზღაპრის იდეა საყოველთაოდ არის ცნობილი: მეგობრისადმი დახმარება, გასაჭირში ჩავარდნილი მოძმის შევლა, რაც ზღაპრის დასასრულს ანდაზით – „ძმა ძმისთვინა, შავი დღისთვინა” – გამოიხატა. აღსანიშნავია, რომ 1923 წელს ამ ზღაპარმა ქალაქ ვენაში საბავშვო წიგნების მსოფლიო გამოფენაზე პირველი ჯილდო დაიმსახურა.

ზღაპარი „ნადირთა ძმობა” (ქ. ზღაპ., 1975: 115-116) უპირველესად იმაზე მიგვანიშნებს, თუ რა დიდია ძმობა-მეგობრობის, ერთად ყოფნისა და ერთობლივი შრომის ძალა. სწორედ ამ შეგონებით იწყება ზღაპარი: „დათვი, მგელი და მელია შეხვდნენ ერთმანეთს და შესწივლეს, რომ ხშირად დიდი ხნობით შიმშილით კუჭი გვისმებაო, მოდი, დავძმობილდეთ და ამიერიდან რაც მოვინადიროთ, ძმურად გავიყოთ ხოლმეო. დაძმობილდნენ და შეფიცეს ერთმანეთისათვის არ ეღალატნათ”. უღალატობის სურვილი დიდხანს როდი გაჰყვათ ახლადგამომცხვარ ძმობილებს. ირმის ნუკრის გაყოფისას მგელს სიხარბემ სძლია, ძმურად გაყოფის ნაცვლად, განაწილების მისებური გეგმა წამოაყენა და დათვს მიმართა: „– თავი შენ, როგორც ჩვენს ბატონსა და მეთაურს, შუა ტანი მე და ფეხები მელიას, რომელსაც ცუნცული უყვარსო”. დათვმა დასაჯა თავკერძა მგელი. ეშმაკმა მელიამ დათვისთვის საამო წინადადება წამოაყენა: „– თავი შენ, ვითარცა ჩვენს მეფეს, შუა ტანი შენ, რადგანაც შენ ჩვენზე მუდამ მამობრივად ზრუნავ და ფეხებიც შენ ვინაიდან ჩვენდა საკეთილდღეოდ არიან წარმართულნი სვლანი შენნიო”. დათვს გაუკვირდა მელიას წინანადება და უთხრა: „– ბარაქალა, ჩემო მელია, ვინ გასწავლა ეგეთი ჭკვიანური გაყოფაო?” მელამ უპასუხა: „– შენ რომ წედან ისე ძალიან ჩაარტყი მგელს თავში, ჭკუას როგორ ვერ ვისწავლიდიო!”

ზღაპარი არა მარტო მგლის სიხარბესა და მეგობრებისადმი დაღალტს გმობს, არამედ – მელიას მლიქვნელობასა და დათვის ძალმომ-

რობასაც, რამდენადაც არცერთ მათგანს არ გახსენებია დადებული პირობა: „რაც მოვინადიროთ, ძმურად გავიყოთ ხოლმეო“.

ქართული საზღაპრო ეპოსი, მსოფლიოს მრავალი ხალხის ზღაპრების მსგავსად, იცნობს თევზისა და ადამიანის დაძმობილების, მათ შორის კეთილგანწყობილი ურთიერთობის მოტივს. ზღაპართმცოდნეობაში ამ პრობლემის განხილვას მიეძღვნა მრავალი საინტერესო გამოკვლევა, რომელთა საერთო აზრი ასეთია: ადამიანისადმი კეთილად განწყობილი ცხოველები თავდაპირველად ტოტემებს წარმოადგენდნენ და ადამიანი მათ სათანადო პატივს მიაგებდა; ცხოველის შებრალება, რაც ესოდენ ხშირია ზღაპრებში, გვიანდელი მოვლენაა და ადამიანის მიერ ბუნების მოვლენების გაცნობა-გააზრების შედეგს წარმოადგენს. ზურაბ თანდილავას მიაჩნია, რომ დაჭერილი თევზის ისევ წყალში გაშვების მოტივს საფუძვლად ყოველთვის მეგობრობა, ან თევზის შებრალება არ უდევს. საქართველოს მთელ რიგ კუთხეებში (სამცხე-ჯავახეთი, აჭარა, სამეგრელო, იმერეთი) დამოწმებული ჩვეულების თანახმად, მეთევზეები, მათ მიერ დაჭერილ პირველ თევზს (ან ყოველ მეათეს) ხშირად ისევ წყალში უშვებენ მიცვალებულის სახელზე. ამ ჩვეულებას მკვლევარი აკავშირებს თევზის ცოცხლად გაშვების არქაულ მოტივთან, რაც თავის მხრივ გენეტიკურად უკავშირდება ანიმისტურ მსოფლმხედველობას, რომლის მიხედვითაც, თევზი ტოტემად არის მიჩნეული (თანდილავა, 1996: 151-163).

ელენე ვირსალაძემ მიიჩნია, რომ ჯადოსნური ზღაპრის შექმნისას ჯერ კიდევ ცოცხალია და ძლიერი ტოტემისტური თუ მითოლოგიური რწმენანი და წარმოდგენები. ზღაპარში ჯერ კიდევ დიდ როლს თამაშობენ ე.წ. მექომავე ცხოველები, რომლებიც ადამიანზე ძლიერი, ბრძენი და ყოველად მძლე არიან ... (ვირსალაძე, 1961: 383-385).

ტოტემისადმი თავყანისცემისა და მსახურების ნაშთის შემცველი მოტივები, ბუნებრივია, ძალზე სახეცვლილია ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებსა და მათ შემცველ ზეპირსიტყვიერებაში. დროთა განმავლობაში წყდება ადამიანის კავშირი და იგივეობა ბუნებასთან ... მას აღარ ესმის ცხოველთა ენა, იგი მხოლოდ ზოგ შემთხვევებში ეზიარება ამ ენას და მასთან ერთად – ცხოველთა სიბრძნეს.

ანიმისტურ-ტოტემისტური რწმენით გამოწვეული მოტივირება, რაც ძლიერ ტრადიციად იყო ჩამოყალიბებული, ამ ტრადიციის შესუსტებასთან ერთად ზნეობრივ-ესთეტიკური ფენომენით მოტივირდება და იქმნება ეპიზოდები, სადაც უკვე ადამიანები ქომაგობენ ცხოველებს, ეს უკანასკნელნი კი სამაგიეროს უხდიან და ბედს სწევენ; ამდენად, საზღაპრო ეპოსში შემორჩენილი ფაქტები ანიმიზმისა და ტოტემიზმისა დღეს რწმენად ან გადმონაშთად კი არ აღიქმება, არამედ – ესთეტიკური ფუნქციის ობიექტად. ამ აზრს იზიარებს მკვლევართა უმეტესობა.

მიჩნეულია, რომ ჩვენამდე მოღწეულ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში ასახული მეგობრობა ცხოველებსა და ადამიანებს შორის, რა გენეზისისაც უნდა იყოს იგი, ბუნების ჰარმონიის ნიშნით არის აღბეჭდილი და ზნეობრივ კატეგორიას წარმოადგენს. სწორედ ამ თვალთახედვიდან არის ჩვენთვის საინტერესო ზღაპრებში თავჩენილი ძმობა-მეგობრობისა და ურთიერთდახმარების უიშვიათესი მაგალითები, რომლებიც ჩვენი ხალხის დახვეწილი ზნეობრიობის დასტურია.

თავი XXII. მახვილსიტყვაობა

§1. ჟანრული სპეციფიკა

მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერება მდიდარია მახვილსიტყვაობით, იგივე ნაკვესებით, ანუ ანეკდოტებით, რომლებშიც საუკეთესოდ არის წარმოჩენილი ხალასი იუმორი და მისი საზოგადოებრივ-ზნეობრივი მიზანდასახულობა. ამ ჟანრის ქართულ სახელწოდებად, ჩვენი აზრით, უკეთესია “ნაკვესი“ ან “მახვილსიტყვაობა“, მაგრამ ”ანეკდოტი“ უფრო პოპულარულია, თუმცა, ჩვენში ეს სამივე სახელწოდება მაინც პარალელურად იხმარება.

“ანეკდოტი“ ბერძნული სიტყვაა; თავდაპირველად ამ ტერმინს გამოუცემელი, ცოცხლად მოარული სიუჟეტის სახელდებისათვის იყენებდნენ. თანამედროვე სამეცნიერო გაგებით კი ანეკდოტი ნიშნავს მოკლე, სასაცილო ამბავს, რომელიც შეთხზულია შესაქცევად, გასართობად და, ამავდროულად, წარმოაჩენს ადამიანთა ცხოვრების მანკიერ მხარეებს; მას დამოუკიდებელი ჟანრული ფორმა და საზღვრები გააჩნია და ყურადღებას იპყრობს თავისი მოულოდნელობითა და სიმსუბუქით. მკვლევარმა ლია ჩლაიძემ მშვენივრად განმარტა ეს ჟანრი: “... ანეკდოტი ერთ ეპიზოდში აგებული მცირე ზომის იუმორისტული (ან სატირული) მოთხრობაა” (ჩლაიძე, 2006: 157).

ტერმინი “ანეკდოტი“ ქართულში შემოვიდა რუსული გზით, თუმცა, ამ სიტყვით აღნიშნული ჟანრი და ზოგადად მახვილსიტყვაობა საქართველოში ძველთაგან ძალზე პოპულარული და აქტუალური იყო, რისი დასტურიც არის მეფეთა და უმაღლეს ფეოდალთა ჩვეულება, ჰყოლოდათ კარის ხუმარა, რომლის უმთავრესი ფუნქცია იყო, მახვილსიტყვაობის საფარველქვეშ სიმართლე ეთქვა პატრონისათვის.

ხალხური ნაკვესები, ანუ ანეკდოტები, იგივე მახვილსიტყვაობანი, ასახავენ რეალურ ცხოვრებას, წარმოაჩენენ ადამიანთა ცხოვრების სხვადასხვა პრობლემებს და მათ სატირულ-იუმორისტულ ელფერს აძლევენ; მათში “ყოველი სიტყვა მოზომილია და ზუსტად ხვდება მიზანს” (ცანავა, 1960: 120); ეს მიზანია, მსმენელსა თუ მკითხველში აღძრას სიცილის გრძნობა, რასაც უდიდესი სოციალური მნიშვნელობა აქვს და სოციუმის აუცილებელ კათარსისს ემსახურება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ, მიუხედავად სიტუაციათა გაზვიადებებისა, ანეკდოტი, რამდენადაც “სინამდვილის ანარეკლია, ცხოვრებიდან გადახვევას ვერ იტანს“ (ღლონტი, 1989: 310); მისი გავრცელებულობა და უადრესად ინტერნაციონალური ხასიათიც სწორედაც მისივე ფორმის სიმსუბუქითა და თემატური რეალისტუ-

რობით არის განპირობებული. როგორც მკვლევარი ალექსანდრე ღლონტი მიუთითებს, ხალხური პროზიდან ყველაზე მეტი სიცოცხლის უნარი სწორედ ანეკდოტებს აქვთ (ღლონტი, 1989: 311).

მახვილსიტყვაობა, რაც ერის სულიერ გაჯანსაღებას მისსავე წიაღში არსებული ხალხური იუმორის უმტკივნეულოდ, ნაკვესური ფორმით, გადმოცემულ განმაკურნებელ მხილებას ეფუძნება, საქართველოს ყველა კუთხეში ტრადიციული და საყოველთაოა.

§2. შეკრება-შესწავლის ისტორია, ჯგუფები

ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობის, იგივე ანეკდოტების, ჩანაწერები XIX საუკუნის დასაწყისიდან მოგვეპოვება, თუმცა ისტორიული წყაროებიდან ვიცით მანამდე მოღვაწე მახვილსიტყვაობათა მრავალი ოსტატის (ხუმარის) ვინაობაც (ჩიქოვანი, 1975: 74-75). იოანე ბატონიშვილის (1768-1830) “კალმასობაში” კახელი (სოფელ ნორიოდან) ხუმარა – გლეხი ოთარიკა, რომელმაც მეფე ერეკლეს კარზე ოცდახუთი წელი გაატარა, პასუხობს რა იოანეს შეკითხვას: “ – შენის ხუმრობით ხომ არავინ შეგიწუხებია, ან ბატონთან ხუმრობით ხომ არავინ დაგიბეზლებია?” – ასე დაახასიათა ძლიერთა ამა ქვეყნისათა წინაშე სიმართლის თქმის მისეული, “ხუმრობაში გატარებული”, მეთოდი: “ – ბატონის მხრიდამ თუ უსამართლო მინახავს რამე, ანუ მოხელეებისაგან და ან იასაულებებისაგან, ხუმრობაში ბევრი წარმომიდგენია და მიშველია შეწუხებულთათვის. აგრეთვე, თუ თავადის მხრიდამ მინახავს რამე – ან ურიგო ყოფაქცევა, ან კრივი ან სხვა უსამართლობა რამ, ისინიც გამიტარებია ხუმრობაში და სხვა მრავალი ხუმრობა მიქნია მოსაწონი და სასაცილო” (ბაგრატიონი, 1990: 479-480).

აღსანიშნავია, რომ “კალმასობაში” ავტორი ოთარიკა ხუმარას საინტერესო მახვილსიტყვაობებს გვაცნობს მისი პირადი ცხოვრებიდან, რომელთათვისაც მრავალი ჯილდო დაუმსახურებია მეფისა და თავადებისაგან.

ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობის შეკრება დაიწყო გრიგოლ ბაგრატიონმა; 1819-1825 წლებში მის მიერ შედგენილი ზეპირსიტყვიერების (მათ შორისაა მახვილსიტყვაობის 20 ნიმუში) კრებული დაცულია კორნელი კეკელიძის ხელნაწერთა ინსტიტუტში (H – 2130). ამ კრებულის თაობაზე პროფესორი მ. ჩიქოვანი წერს: “გასული საუკუნის (XIX საუკუნის – თ. შ.) დამდეგს გრიგოლს ჩაუწერია ერეკლე მეორისა და საქართველოს უკანასკნელი მეფის – გიორგის სასახლეში, აგრეთვე უმაღ-

ლეს ფეოდალურ არისტოკრატიულ წრეებში გავრცელებული მცირე ფორმის ზეპირი ნაწარმოებები – ლირიკული სასიმღერო ლექსები, ზმე-ბი და მახვილსიტყვაობის ნიმუშები” (ჩიქოვანი, 1956: 99-100).

გრიგოლ ბაგრატიონის კრებულში შეტანილია ცნობილი ხუმარის – თარხანის მახვილსიტყვაობანი (“თარხანმა ყვენს ლაფი დაასხა”, “თარხანი და ლექების ბელადი”, “თარხანის გაწვრთნილი ქორი”, “თარხანი და სოლომონ მეფის მოძღვარი”, “თარხანი და ტერტერა” და სხვები). თარხანის მახვილსიტყვაობათა 29 ნიმუში ცალკე წიგნად ორჯერ გამოაქვეყნა ზაქარია ჭიჭინაძემ 1876 და 1902 წლებში; მან ერთ პიროვნებად მიიჩნია ცნობილი ხუმარები თარხანი და ბენია, რაც, როგორც მიუთითებენ, ანაქრონიზმია (ცანავა, 1960: 122).

მახვილსიტყვაობათა ნიმუშები იბეჭდებოდა “ცისკარში”, “დროებაში”, “აკაკის თვიურ კრებულში”, “საქართველოს კალენდარში”, “თეატრში”; რამდენჯერმე გამოიცა ვ. ვაზარინის მიერ შედგენილი “ანეკდოტები და თბილისელი კინტო”; 1883 წელს დაიბეჭდა აღ. მირაქიშვილის მიერ ოსმალურიდან ნათარგმნი “მოლა ნასრედინას მოსწრებული სიტყვები და ოსმალური ანდაზები”; 1926 წელს გამოვიდა პ. ლეჟავას (ფსევდონიმით “სევდიანი”) “სერგი ერისთავის ოხუნჯობანი”; 1927 წელს თედო სახოკიამ გამოსცა “მოლა ნასრედინის ოხუნჯობანი”; 1948 წელს დაიბეჭდა ი. ხინველის “ლევარსი როხროხაძე” და სხვა.

საქართველოში ყოველთვის განსაკუთრებით დიდი იყო ინტერესი მოლა (ხოჯა) ნასრედინის ანეკდოტების მიმართ და არაერთი თარგმანი შესრულდა თურქულიდან, აზერბაიჯანულიდან თუ სპარსულიდან (მოლა ნასრ., 1972; მოლა ნასრ., 1991; თოქმაქჩიოდღუ, 2001; ბაქრაძე, 2003; მოლა ნასრ., 2018).

ქართულ ხალხურ მახვილსიტყვაობას, იგივე ნაკვესებს, ანეკდოტებსა თუ ოხუნჯობებს ძალზე მდიდარი, მრავალფეროვანი თემატიკა გააჩნია; როგორც მკვლევარი აპოლონ ცანავა აღნიშნავს, “არ არის ცხოვრების არც ერთი ისეთი მხარე, სადაც სატირიკოსის მახვილ თვალს არ შეეხედოს და თავისი მსჯავრი არ გამოეტანოს” (ცანავა, 1960: 125). ქართულ მახვილსიტყვაობათა ძირითადი თემატური ჯგუფებია: 1. ცხოველთა სამყარო, 2. სოციალური და კლასობრივი ურთიერთობანი, 3. სამღვდელოება, 4. საყოფაცხოვრებო პრობლემები, 5. ბრყევი და მოხერხებულები, 6. კუთხეები და სოფლები, 7. ისტორიული მოვლენები და პიროვნებანი, 8. საქართველოს დამპყრობნი, 9. მახვილსიტყვაობათა ავტორების თავგადასავლები და სხვა.

ცხოველთა სამყაროს შესახებ შექმნილ ანეკდოტებში გადმოცემულია ირონია ბრყევი დათვისა თუ გაუმაძღარი და დაუნდობელი მგლის, ეშმაკი მელიასა თუ ბრყევი ვირის შესახებ და ა. შ. ბუნებრივია, მათში

ყოველთვის იგულისხმებიან შესაბამისი ხასიათის ადამიანები, რომელთა დასამოძღვრავადაც შეიქმნა ესა თუ ის ანეკდოტი. ერთ-ერთი ანეკდოტი – “ნუკრი და ბაყაყი” მეტიჩარა, საკუთარ თავზე დიდი წარმოდგენის ადამიანთა მხილებაა და ეს ქმნის ნარატივის კომიზმს: “ირემს ნუკრი მოუკლეს და გამწარებული გარბოდა; შემოხვდა ბაყაყი და ჰკითხა:

– რამ გაგამწარა, ირემოვო?

– საყვარელი შვილი მომიკლესო, – უპასუხა ირემმა.

– ჰაი, შე ლაჩარო შენა! მე ისეთი შვილი მყვანდა, რომ საცრისოდენა თვალები ჰქონდა, თითო იმისი თვალი ღირდა შენ შვილათა! გადაუარა ურემმა, გამიჭყლიტა, მაგრამ თავი არ მომიკლავს და შენ კი ასე რამ დაგაღონაო, – ანუგეშა ირემი ბაყაყმა” (ცანავა, 1960: 127).

“ირემი და კუ” მოგვითხრობს: დაჭრილ ირემს კუ შემოხვდა:

“ – რა მოგარბენინებსო? – ჰკითხა კუმ.

– მონადირემ დამჭრაო.

– რა უბედურები ვართ, ყველა ველის ნადირს გვემტერებო!

– ნეტავ, ველის ნადირს არ დადარებოდი და იმ მონადირეს თუნდა მოვეკალიო! – უთხრა ირემმა კუს და გაშორდა” (ხ. ს., 1965: 392).

ამ მახვილსიტყვაობის ვარიანტი იციან კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებმაც:

მონადირეებისაგან დაჭრილ დათვის შეხვდა კუ.

“ – ჯო, რა გექნა, ფეხზე სისხლი გაქო?

– აფჯებმა დამმართა ეს საქმეო.

კუმ უთხრა:

– ჩვენი ბიჭები იყვნენ სანადიროთ, იმათ ხო არ დაგმართეს მაგრეო? დათვი გაბღეხდა:

– ე გაჭრილ აფერ არ მიზამს, მაგრამ შენმა სიტყვამ მომკლა ზათინო!” (შიოშვილი, 2017: 422).

სოციალური და კლასობრივი ჩავერის ამსახველი ხალხური მახვილსიტყვაობანია: “მდიდარი და ღარიბი”, “ნასწავლი ვირი”, “მოტყუებული მეფე”, “მოხერხებული ვაჭარი”, “ცხვარი ცხერის ფეხით ეკიდა და თხა – თხის ფეხით” და სხვა.

ანეკდოტი “მდიდარი და ღარიბი” დიალოგური ფორმით ასხაავს მდიდრის მიერ ღარიბის აბუნად აგდებას; მდიდარი პირდება ღარიბს, რომ ასესხებს ხუთ თუმანს, დიდხანს აწვალებს და ბოლოს ეუბნება:

“ – ანგელოზმა მითხრა, ნუ ასესხებ, აღარ მოგცემსო”.

მალე მდიდარი განსაცდელში ჩავარდება და საშველად ღარიბს მიაკითხავს.

“ – რა ექნა, გიშველიდი, მაგრამ ჩემი ანგელოზი მეუბნება, არ უშველოვო” (ცანავა, 130-131).

ანეკდოტი “თუ საწყალი იქნება” ამხელს მდიდართა სიძუნწესა და გლეხის მოხერხებულობას: ვაჭარმა გლეხს შვილი მოუნათლა და დღე და ღამე მასთან იყო. ბოლოს გლეხმა უთხრა:

– ერთხელ შენთანაც ვჭამოთ პურიო”.

სხვა რა გზა ჰქონდა ძუნწ ვაჭარს, ისტუმრა გლეხი, ყველაფერი მიართვა, მაგრამ ცოტ-ცოტა, “ისე თხლად დაჭრილი, რომ სინათლე გასდიოდა... გლეხმა ორ-ორ ნაჭერს ერთად დაუწყო ჭამა. ვაჭარმა უყურა, უყურა და უთხრა:

– ნათლიმამ, თქვენში ორ მკვდარს ერთად მარხავენო?

– თუ საწყლები იქნებიან, სამიც ერთად დაიმარხებო, – მიუგო გლეხმა და ჭამა განაგრძო” (ბ. ს., 1965: 396).

მახვილსიტყვაობათა იუმორი და სატირა ამხელს ღვთისმსახურთა უზნეო საქციელსაც; ასეთებია: “ღარიბი და ხატი”, “ხატიღეწია გიორგი”, “პეტრე-პავლეს ხატი”, “წირვის სწავლა”, “რაც ამ წიგნში სწერია, იმის მაღლი შეგეწიოთ” და სხვა.

მახვილსიტყვაობა “მედავითნე და კამეჩი” მოგვითხრობს:

“ერთ მედავითნეს ჰკითხეს:

– ბარძიმში რომ კამეჩი ჩაგივარდეს, რას იზამ, როგორ მოიქცევო?

– თუ ჩამეცია, ბატონო, ჩაყვლაპავ და თუ არა, თავს დავანებებო” (ბ. ს., 1965: 420).

მღვდლის სიხარბეს კიცხავს ანეკდოტი “მღვდელი და ქურდი”: ქურდმა აღსარების დროს მღვდელს საათი ამოაცალა. მღვდელი ეუბნება:

– “შვილო, რად ქურდობ, ეგ ხომ ბოროტებაა!

– რა ვქნა, მღვდელო, მხრებზე ეშმაკი შემაჯდება ხოლმე და ის ჩამჩინებს, იქურდეო.

– მიაფურთხე, შვილო, იმ ეშმაკს და არ გაუგონო, რაც უნდა გითხრასო!

გამოვიდა ქურდი გარეთ და ისევ მიბრუნდა.

– აი, ახლაც შემაჯდა მხარზე ეშმაკი, მამაო!

– მერე, რა გითხრა, შვილო?

– მღვდელს რომ საათი მოჰპარე, დაუბრუნეო.

– ჰო, შვილო, ხანდახან ეშმაკსაც უნდა დაუჯერო ხოლმეო” (ბ. ს., 1965: 421).

საყოფაცხოვრებო თემატიკის მახვილსიტყვაობებში დაგმობილია სიზარმაცე, სიბრყვე, უკუღმართი ცოლ-ქმრობა, ამა თუ იმ სოფლისა და კუთხეთა მანკიერებანი და სხვა.

მახვილსიტყვაობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ხერხია სასაცილო ფაქტების ასახვა-გადმოცემა; სიცილს იწვევს გონებრივი ჩამორჩენილო-

ბის, სიბრიყვის გამო ჩადენილი ქმედებანი. “ბრიყვი ამ ციკლის ნაწარმოებთა უაღრესად პოპულარული პერსონაჟია” (დლონტი, 1956: 434); ერთი ლაზური ანეკდოტის თანახმად, აჭარელს ბათუმში ცხენით კარაქი (“იალი”) მიაქვს გასაყიდად. სიცხეში კარაქმა დნობა დაიწყო. აჭარელმა გუდა გაშალა, გაავახმობო, ცხენი იქვე დააბა და თვითონ სალოცავად წავიდა; ნახევარი საათის შემდეგ დაბრუნდა და ნახა, რომ კარაქი სულ დამდნარა და დაღვრილა. აჭარელი მივიდა ცხენტან და ეკითხება:

“ – ჩემი იალი შენ შეჭამე?”

ცხენს ბუხები ესხდა ცხვირთან და თავს იქნევდა. აჭარელი გაბრაზდა:

“ – იალი შემიჭამე და თავსაც მიქნევო?!”

ესროლა თოფი და მოკლა ცხენი (ვანილიში, თანდილავა, 1964: 147).

ეს ანეკდოტი იციან შავშელმა ჩვენებურებმა და ყვებიან მაჭახლელებზე (შოიშვილი, 2016: 299-300). ამ ტიპისაა კლარჯული მახვილსიტყვაობანი რიზელი თემელას, სახლის მშენებელ თემელასა და ღურსუნის და ქლასკურელი მონადირეების შესახებ (შოიშვილი, 2017: 422).

როგორც მკვლევარი აპოლონ ცანავა შენიშნავს, “ნაკვესი (ანეკდოტი)... ყველაზე უფრო მოხეტიალე ბუნებისაა. იგი სწრაფად გადადის ერთი კუთხიდან მეორეში, ერთი ქვეყნიდან სხვა ქვეყანაში ვრცელდება იმისდა მიხედვით, თუ როგორ გარემოში მოხვდება. ცვლილება უმთავრესად შინაარსობრივ მხარეს ეხება, გადმოცემის ფორმა კი უცვლელი რჩება” (ცანავა, 1960: 138).

ქართული ფოლკლორი მდიდარია, აგრეთვე, ისტორიული მოვლენების იუმორისტულად აღქმის გამომხატველი და ჩვენი ქვეყნის დამპყრობთა განმაქიქებელი მახვილსიტყვაობებით.

თარხან-ხუმარის ციკლის ერთი მახვილსიტყვაობის თანახმად, თარხანი, რომელიც ფიზიკურად შეუხედავი იყო, ყვენთან გააგზავნეს ელჩად. ყვენის სასახლის შესასვლელში ლომები იყვნენ დაბმულნი. თარხანმა ქოშები გაიძრო, ერთი ერთ ლომს ჩასჩარა პირში, მეორე – მეორეს. ყვენმა ჰკითხა:

“ – ვინ გამოგაგზავნაო?”

– მეფემო, – უთხრა თარხანმა.

– მერე, კაცი გაუწყდა, რომ შენ არ გამოგზავნეო?

– კაცი კაცთან გააგზავნეს და მე კი შენთან გამომაგზავნესო, – მიუგო თარხანმა.

საუბრისას თარხანმა დაამთქნარა; ყვენმა თარჯიმანს უთხრა:

– ამ ოჯახქორს რამოდენა პირი ჰქონია, კინაღამ გადამყლაპაო.

როცა გადაუთარგმნეს, თარხანმა მაშინვე უთხრა:

– ნუ გეშინიათ, მე ღორის ხორცს არ გეახლებითო!

გამომშვიდობებისას თარხანი უკუღმა შეჯდა ვირზე და ისე წამოვიდა. ყვენმა ჰკითხა:

– რატომ შვრები აგრეთ?

– თქვენ როგორ გაკადრებთ, რომ მე ზურგი შემოგაქციოთო” (ბ. ს., 1960: 433).

ამ ერთ მახვილსიტყვაობაში ჩვენმა გონიერმა ხალხმა ოთხი მოტივი ჩააქსოვა: ღომების დამორჩილების საზღაპრო, “კაცის კაცთან გაგზავნის” ფართოდ გავრცელებული საანეკდოტო, ღორის ხორცის უჭმელობისა და მოლა ნასრედინის ანეკდოტებში გავრცელებული სახედარზე უკუღმა შეჯდომის მოტივები.

განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს მახვილსიტყვაობანი, რომლებშიც მსუბუქი იუმორით არის გადმოცემული ამა თუ იმ კუთხის თუ სოფლის მცხოვრებთა თავისებურებები; ამგვარი ნარატივები სახალისო, გასართობი ხასიათისაა, რაც განაპირობებს იმას, რომ თავად იმ კუთხის თუ სოფლის მთქმელებიც კი ყვებიან ამ ანეკდოტებს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა უწყლო ადგილას წისკვილის აშენებისა თუ თევზაობის გამართვის, დასაკლავი ხარის სხვენზე აყვანისა თუ სხვა ანეკდოტები, იუმორით მდიდარი მახვილსიტყვაობანი გურულებზე, კახელებზე, ლაზებზე, აჭარლებზე, ქართლებზე, რაჭველებზე, სვანებზე და ზოგადად – საქართველოს თითქმის ყველა მხარეზე თუ ცალკეულ სოფლებზე.

§3 ანეკდოტები მოლა ნასრედინზე

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე აქტიურ ზეპირსიტყვიერ ბრუნვაშია მახვილსიტყვაობის თითქმის ყველა თემატიკის ნიმუშები; მათ შორის გამორჩეულია საქართველოში მოლა ნასრედინად (მოლა მასრადინად) წოდებული აღმოსავლეთის ბრძენი ხოჯის ღამის ტრადიციად ქცეული ანეკდოტები.

მახვილსიტყვაობათა თქმის ტრადიცია გავრცელებულია თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორისაც. მათ წინაპრებს სამშობლოდან წინაპართა ნაანდერძევი ანეკდოტებიც წაუღიათ, ადგილობრივიც შეუთვისებიათ და ცინცხალი, თანადროული სოციუმის სულიერების გამომხატველი სიუჟეტებიც შეუქმნიათ, რომლებშიც თავჩენილია ჩვენებურთა ღალი, ჯანსაღი დამოკიდებულება ცხოვრებისეულ პრობლემათა მიმართ; სხარტი, გონებამახვილური ანეკდოტების შეთხზვითა თუ წინაპრების ნაანდერძევეთა ვარიაციებით ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს გააჩნიათ გონების საგარჯიშო, სა-

სუმარო სიუჟეტები, რომლებიც სოციუმის რეალური ცხოვრების ნიუანს-თა ანარეკლია და ამ გზით, ტრადიციისამებრ, ცდილობენ ცხოვრებისეულ ნაკლოვანებათა მხილებასა და დაძლევის (შოიშვილი, 2014: 29).

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის მიერ 2012–2018 წლების სამეცნიერო ექსპედიციების ფარგლებში მოპოვებული მუჰაჯირული ანეკდოტები სწორედ ამისი დასტურია და კარგად გვაცნობს ესოდენ მონატრებულ ჩვენებურთა ყოფიერებასა და სულიერებას.

თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის გავრცელებულ მახვილსიტყვაობათაგან, ზოგადქართულის მსგავსად და, ალბათ, თურქული გარემოს გავლენითაც, ყველაზე უფრო პოპულარულია მაჰმადიანური აღმოსავლეთის ენამახვილი და უდიდესი პატივისცემითა და სიყვარულით მოსილი სასულიერო პირის – მოლა ნასრედინის სახელთან დაკავშირებული სიუჟეტები. ეს ბუნებრივიც არის, რადგან მოლა (ხოჯა) ნასრედინი მახლობელია არამარტო ახლო აღმოსავლეთის, არამედ მსოფლიოს მრავალი ხალხისათვის და მათ შორის – კავკასიელთათვის. ბუნებრივია, ქართველი მუჰაჯირები თავის დროზე სამშობლოდანაც წაიღებდნენ ხოჯა ნასრედინის ციკლის მრავალ ანეკდოტს და ახალ საცხოვრისშიც ბევრს დაისწავლიდნენ, რადგანაც კეთილი, ლაღი და ბრძენი ნასრედინი კარგა ხანია, მსოფლიო ცივილიზაციის კუთვნილებაა და პირველქმნილი ხიბლითა და სიჯიუტით ამხელს საზოგადოებრივ მანკიერებებს, სიცილის ცხოველმყოფელი ძალით კურნავს ადამიანებს, ავიწყებს ყოველგვარ უკეთურებასა და გულბოროტებას.

გაეროს განათლების, მეცნიერებისა და კულტურის ორგანიზაცია “იუნესკომ“ 1997 წელი მოლა ნასრედინის წლად გამოაცხადა; ასევე, “იუნესკოს“ მიერ მოლა ნასრედინის წლად იყო გამოცხადებული 2008 წელიც, რაც ნასრედინისეული სიბრძნის საერთო სახალხო სიბრძნედ, ხოლო ამ უწყინარი ზოგადკაცობრიული პერსონაჟის მსოფლიოს კუთვნილებად აღიარებას ნიშნავს. მანამდე მოლა (ხოჯა) ნასრედინის პიროვნების შესახებ ძალზე მწირი ცნობები მოიპოვებოდა. „იუნესკოს“ ინიციატივების სასიკეთო შედეგით დადგინდა, რომ მოლა ნასრედინი ისტორიული პიროვნება ყოფილა და არა – ხალხის ფანტაზიით შექმნილი კრებსითი პერსონაჟი, რომელსაც შემდგომში სხვადასხვა ქვეყნებში ნამდვილად ბევრი რამ მიაწერეს ადგილობრივი იუმორისტული სიუჟეტებიდან.

არსებობს ვარაუდები, რომელთა თანახმადაც, მოლა ნასრედინი ცხოვრობდა XIV საუკუნეში; ამ მოსაზრებას გამოთქვამენ იმის გამო, რომ, მოლა ნასრედინის ციკლის ზოგიერთი ანეკდოტით, იგი თემურ

ლენგის თანამედროვედ გამოიყურება. სხვა მოსაზრებებით, მოლა ნასრედინი სალადინის დროს (XII საუკუნეში) ცხოვრობდა; ზოგიერთი ვარაუდის მიხედვით კი იგი IX საუკუნეში ცხოვრობდა სრულიად სხვა სახელით.

მოლა ნასრედინის სამშობლოდ თურქეთი ითვლება, დაბადების ადგილს კი ორი ქალაქი – აქშეჰირი და სივრიჰისარი – იხმეებს; ცნობილი თურქოლოგი ვ. გორდლევესკი ვარაუდობს, რომ ნასრედინი სივრიჰისარშია დაბადებული, ცხოვრების დიდი ნაწილი კი აქშეჰირში (კაპადოკია) გაატარა და იქვე გარდაიცვალა, რაც XIII საუკუნეში უნდა მომხდარიყო (ჩლაიძე, 2006: 159).

მოლა ნასრედინის ვინაობის დადგენაში დიდი წვლილი შეიტანა თურქმა მკვლევარმა ერდოღან თოქმაქჩიოღლუმ. 1991 წელს მან სტამბოლში გამოსცა წიგნი „ხოჯა ნასრედინი – ყოველი მხრიდან“, რომლის თანახმადაც, ნასრედინი დაბადებულია დაახლოებით 1208 წელს რუმის სელჩუკთა სასულთნოში, დღევანდელი აქშეჰირის პროვინციის სივრიჰისარის რაიონის მაშინდელ სოფელ პორტოში (ჰორთუმში), რომელიც დღეს მოლა ნასრედინის სახელს ატარებს.

მოლას მამა – აბდულა ეფენდი სოფლის იმამი ყოფილა, დედას ერქვა სიდიკა. ნასრედინმა, რომელიც ბავშვობაში ჰაჯეი ჯიანის სახელს ატარებდა, განათლება მიიღო როგორც მამისაგან, ასევე – იმდროინდელი ცნობილი მწიგნობრებისაგან. ქალაქ კონიას სასულიერო სასწავლებლის (მედრესეს) დამთავრების შემდეგ ერთხანს იგი თავის სოფელში მასწავლებლობდა, შემდეგ კი იმამი გამხდარა, აქშეჰირის ყალიც ყოფილა და მუდერისიც, ანუ პროფესორ-მასწავლებელიც, გამხდარა.

აქშეჰირში მოლა ნასრედინი რამდენჯერმე დაქორწინებულა, ჰყოლია შვილები და, ზოგიერთი მკვლევრის ვარაუდით, იქვე გარდაცვლილა 1282 წელს. მიუთითებენ მის საფლავსაც (ბაქრაძე, 2003: 152–153; გვარიშვილი, 2001: 3–4).

გადმოცემის თანახმად, მე-15 საუკუნეში, სულთან მუჰამედ მეორის დროს, მოლა ნასრედინის საფლავი დანგრეულა და 1878 წელს კვლავ აღუდგენიათ. აღსანიშნავია, რომ მისი საფლავიც ღიმილის მომგვრელია და იუმორისტული იდეით არის ნასაზრდოები: კრამიტით გადახურული აკლდამა ოთხ ბოძს ეყრდნობა; სამ მხარეს მას კედელი არა აქვს, მეოთხე მხარეს კი ამოშენებულია კედელი, რომელსაც კარები აქვს შებმული და უზარმაზარი ბოქლომით არის დაკეტილი. საფლავის ამდაგვარი მოწყობის იდეა ნასრედინისავე ერთ-ერთი ანეკდოტით უნდა იყოს შთაგონებული. ამასთან დაკავშირებით ძალზე საინტერესოა აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული მახვილსიტყვაობა, რომელიც მკვლევარმა აზიზ ახვლედიანმა ჩაიწერა 1961 წელს შუახვევლ აბას ზოიძისაგან:

“მოლამ ააშენა წისქვილი, ჩამოკიდა კარი და დაადო ბოქლომი, მარა წისქვილს კედლები არა აქვს. გამვლელმა უთხრა:

– ხოჯა, რას შერები, რა არის ესო?

მოლამ უთხრა:

– ბოქლომი რომ აბია, ეს იმის ნიშანია, რომ წისქვილი სხვისიაო“ (ბსუნბიფა, საქმე №54: 3).

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული მოლა ნასრედინის ციკლის ერთი ანეკდოტი მოგვითხრობს:

“მოლლა ნასრედინამ ანდერძად დატოვა, მისთვის ისეთი საფლავი გაეკეთებინათ, რომ გვერდიებზე ღობე ჰქონოდა, თავის მხარეს – ჭიშკარი, ბოქლომით ჩაკეტილი, ხოლო ფეხების მხარეს – არაფერი.

მოლლა ნასრედინი თვლიდა, რომ ადამიანს ისეთი კუბო და საფლავი უნდა ჰქონდეს, როგორც ადამიანიც არის; ის კი ხუმარა იყო და საფლავიც ასეთი სასაცილო გააკეთებინა, მისი ანდერძით”, – დასძენს მთქმელი (ბსუქცფა).

1974 წლიდან ქალაქ აქშეჰირში ყოველწლიურად იმართება ხოჯა ნასრედინისადმი მიძღვნილი ზეიმი, რომლის უვერტიურაც არის ვირზე ამხედრებული „ხოჯას“ გამოსვლა ქალაქის მთავარ მოედანზე (გვარი-შვილი, 2001: 3). აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ აქშეჰირში შეიქმნა ხოჯა ნასრედინის კულტი: ქორწილის დროს მიდიოდნენ ნასრედინის საფლავთან და ვითომ ხოჯას ქორწილში ეპატიუებოდნენ. ეს ტრადიცია ბოლო დრომდე იყო შენარჩუნებული ამ ქალაქში (Гордлевский, 1957: 249).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სტამბოლის პირველი ყადი – ცნობილი მეცნიერი ჰიზირ ბეი და მწერალი სინან ფაშა, რომლებიც ცხოვრობდნენ მე-15 საუკუნის 40–იანი წლებიდან 90–იან წლებამდე, მოლა ნასრედინის შთამომავლები (შვილიშვილები) ყოფილან (ბაქრაძე, 2003: 153).

მოლა ნასრედინის ანეკდოტები ხელნაწერების სახით მე-16 საუკუნიდან გამოჩნდა. დიდმა თურქმა პოეტმა ლამიმ მის მიერ შედგენილ კრებულში თავის მოწაფეთა ანეკდოტების გვერდით ხოჯა ნასრედინის ანეკდოტებიც შეიტანა. ამ ანეკდოტებით ხოჯა გამოიყურება მასხარად, რომელიც თავს ისულელებს; მოგვიანო ჩანაწერებში კი ხოჯა წარმოგვიდგება ბრძენკაცად, რომელიც თავისი მახვილსიტყვაობით უპირისპირდება ბოროტებას (ჩლაიძე, 2008: 16). ანეკდოტებში ნასრედინის ეს ორივე სახე პარადოქსურად არსებობს; სისულელე კი ნიღაბია, რომლითაც ჭკვიანი ადამიანი თავს იცავს დაუნდობელ სოციუმში.

ხოჯა ნასრედინის ციკლის ანეკდოტების სტამბური გამოცემა განხორციელდა ქალაქ სტამბოლში 1837 წელს; მასიურად ბეჭდვა კი – 1923 წლიდან; თურქეთში რესპუბლიკური მმართველობის დამყარების შემდეგ დაისტამბა 116–ჯერ.

ყველასათვის საყვარელი და სასურველი ოხუნჯი ხოჯა ნასრედინით მრავალი ქვეყანაა დაინტერესებული; განსაკუთრებით აღსანიშნავია თურქი მოღვაწეების – ცნობილი ისტორიკოსისა და მკვლევრის იბრაიმ ჰაკჰის, პროფესორ ფუად ქოფრულუს, ფილოსოფოს ევლია ჩელების, ჰასან ეფენდის, ისმაილ ჰამდის, ფრანგი მკვლევრის – ჟან სუისეის, ბულგარელი ბელჩიკ ბელიჩკოს, გერმანელი ისტორიკოსის ბორატ პერტესის, ინგლისელი მკვლევრისა და მწერლის ჩარლ დოკინგის, რუსი მკვლევრის – აკადემიკოს ვ. გორდლეფსკის გამოკვლევები მოლა ნასრედინის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე, მისი ანეკდოტების დიდაქტიკურ-აღმზრდელობით ფუნქციაზე.

მოლა ნასრედინის ანეკდოტები მსოფლიოს 72 ენაზეა თარგმნილი და გამოცემული. მათ შორის 1904 წელს – ბრესლაუში, 1933 წელს – ბუდაპეშტში, 1966 წელს – ლონდონში, 1897 წელს – ტოკიოში, 1957 წელს – მოსკოვში, 1886, 1892, 1895, 1906, 1941, 1972, 1991, 2001, 2018 წლებში – თბილისში და სხვა.

ნასრედინს თურქები ხოჯა ნასრედინს ეძახიან, აზერბაიჯანლები და ირანელები – მოლა ნასრედინს, უზბეკები – ნასრედინ ეფენდის, თურქმენები – ეფენდის, ყაზახები – კოჟა ნასრედინს, ყარაჩაელები – ნასრა ხოჯას, ქართველები – მოლა მასრადინას და, რაც მთავარია, ყველას უყვარს, ყველას სასურველი სტუმარია მხიარული და გონებამახვილი ხოჯა. უფრო მეტიც – აზერბაიჯანლები მოლა ნასრედინს თანამემამულედ თვლიან და რამდენიმე ადგილას მიუთითებენ მის საფლავს. ზოგან ეს „საფლავი“ საკულტო ადგილადაც უქცევიათ (ჩლაიძე, 2008: 15); თავის მხრივ სპარსელებიც ამტკიცებენ, რომ ნასრედინი სპარსელია (ცანავა, 1960: 164).

კავკასიაში მოლა ნასრედინის ანეკდოტები, როგორც აღმოსავლეთ-მცოდნე ღია ჩლაიძე მიუთითებს, თურქეთიდან და ირანიდან შემოსულა (ჩლაიძე, 2006: 160). საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ მოლა ნასრედინის სახელს ბევრი ტრადიციული კავკასიური (მათ შორის – ქართული) ანეკდოტი შერწყმია და, ამავე დროს, პირიქითაც მომხდარა, რაც ამ პიროვნებისა და მისი მახვილსიტყვაობის პოპულარობაზე მიუთითებს.

მოლა მასრადინას ციკლის მხიარული და სიბრძნით აღსავსე ოხუნჯობანი, რომლებშიც დაგმობილია ადამიანური მანკიერებანი, ჩვენმა ხალხმაც შეიყვარა, შეითვისა და გაითავისა. ამის დასტურია ისიც, რომ 1906 წლიდან თბილისში აზერბაიჯანულ ენაზე გამოდიოდა სატირული-უმორისტული ჟურნალი “მოლა ნასრედინი“, რომელიც მთელ თურქულენოვან სამყაროში ვრცელდებოდა. მოლა ნასრედინის ანეკდოტებს კარგად იცნობდა სულხან-საბა ორბელიანიც, რომელმაც “სიბრძნე სიც-რუისაში“ მოლას რამდენიმე ოხუნჯობა შეიტანა; 1892 წლის “საქართვე-

ლოს კალენდარში“ ვალერიან გუნიამ გამოაქვეყნა მოლა ნასრედინის ოხუნჯობის 27 ნიმუში (გუნია, 1892: 349–357) ; 1893 წელს ცალკე წიგნად გამოვიდა ალექსანდრე მირაქიშვილის მიერ ოსმალურიდან ნათარგმნი “მოლა ნასრედინას მოსწრებული სიტყვები და ოსმალური ანდაზები“, რომელშიც წარმოდგენილია ოხუნჯობის 130 ნიმუში (ცანავა, 1960: 166); 1927 წელს თედო სახოკიამ გამოსცა “მოლა ნასრედინის ოხუნჯობანი“, 1972 წელს დაიბეჭდა ა. შონიას მიერ აზერბაიჯანულიდან თარგმნილი “მოლა ნასრედინის ანეკდოტები“, 1991 წელს გამოვიდა ა. ჭელიძის მიერ ფარსულიდან თარგმნილი “მოლა ნასრედინის ოხუნჯობანი“, 2001 წელს – ოსიკო გვარიშვილის მიერ თურქულიდან თარგმნილი ერდოღან თოქ-მაქჩიოდლუს “გონებამახვილი ხოჯა ნასრედინი“, 2018 წელს დაისტამბა ვრცელი კრებული “მოლა ნასრედინის ოხუნჯობანი“.

თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის ნასრეთი ხოჯას ესოდენი პოპულარობაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ერთის მხრივ კავკასიურ–ქართული ტრადიციის ბუნებრივი გაგრძელებაა, მეორეს მხრივ კი – მისადმი თურქი ხალხის დიდი პატივისცემისა და აღიარებისა.

ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაში ძალზე გაგრძელებულია ანეკდოტი მოლას ქვაბის შესახებ, რომელიც აქტიურ ფოლკლორულ ბრუნვაშია, აგრეთვე, მთელს საქართველოში. მუჰაჯირული ანეკდოტის ვარიანტთა უმთავრესი პათოსი სიბრიყვისა და სიხარბის დაგმობაა. ერთ–ერთი ვარიანტი, რომელიც 2012 წლის 14 ივლისს ორდუს პროვინციის ფაცას რაიონის სოფელ თაჰთაბაშში მცხოვრები ჯელალ ქარასუსაგან (შავარდენიძე) არის ჩაწერილი, მოგვითხრობს:

“ნასრეთინ ხოჯას ქვაბი უურთუშია, დიდი ქვაბი, მოზობელზე. მიცემიხან ერი პაწად ქვაბი ჩადვა შით და ისე მიცა. კაცმა უთხრა:

– აი რა არიო?

– შენმა ქვაბმა იშვაო.

მემრე გეიარა პაწად და კიდე ქვაბი აართვა მოზობელს. მიცემა დააგვიანა. კაცმა მოჰკითხვა:

– რა იქნა ჩემი ქვაბიო?

ნასრეთინ ხოჯამ უთხრა:

– შენი ქვაბი მოკდაო.

მოზობელმა უთხრა:

– ქვაბი მოკდებო?

– დაბადება რომ დეფჯერეო, მოკდენა რეფა არ დეფჯერეო?“ (შიო-შვილი, 2012: 98).

იმავე მორალს შეიცავს ორდუს პროვინციის გურგენტოფეს რაიონის სოფელ შირინქოში 2012 წელს ჩაწერილი ვარიანტი: ხარბი მეზობლის

შეკითხვაზე, თუ როგორ შეიძლება ქვაბი მოკვდეს, მოლამ კატეგორიული და ჭკუისსასწავლი პასუხი გასცა:

“ – დაბადვა რომ დეიჯერე, სიკვდილიც’და დეიჯეროვო!”

განხილული ანეკდოტის ვარიანტებს იცნობს თურქული, აზერბაიჯანული, სპარსული და სხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერება; იგი პოპულარულია, აგრეთვე, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში. ერთ-ერთი ვარიანტი დაიბეჭდა ჟ. „თეატრში“ (№ 45) 1886 წელს თეოფილე ხუსკივაძის მიერ შეკრებილ ანეკდოტთა შორის, თუმცა, მთავარ მოქმედ პირს აქ “ერთი კაცი“ ჰქვია და ეს უსათუოდ ის შემთხვევაა, როდესაც მოლანასრედინის ანეკდოტი უკვე მოქართულებულია, განზოგადოებულია. ამ ვარიანტის თანახმად, გახარბებულმა მეზობელმა სასამართლოში იჩივლა, თუმცა, შეგონება ამ შემთხვევაშიც იდენტურია: ქვაბის სიკვდილის მოსმენით გაოცებულ მოსამართლეს კაცმა (იგივე ნასრედინმა) ასეთი პასუხი გასცა:

“ – როგორ, ბატონო, და, ერთხელ ვთხოვე, მოგებით და მთლიანად დაგუბრუნე, ესლა კი, საცოდავი, შევილიანობას თან გადაჰყვავო“.

ამ ანეკდოტის 1975 წელს კახეთში, გურჯაანის მუნიციპალიტეტის სოფელ ველისციხეში, ნინა გაბიტაშვილისაგან ჩაწერილი ვარიანტი ამგვარია: მოლა მასრადინამ მეზობელს ქვაბი სთხოვა და დაბრუნებისას თან პატარა ქვაბიც წამოუღო. მეზობელს გაუკვირდა. მოლამ უთხრა:

“ – შენი ქვაბი ფეხმძიმედ იყო, მოლოგინდა და ეს პატარა ქვაბი შობაო“.

მეზობელს გაუხარდა და გამოართვა ორივე ქვაბი. რამდენიმე დღის შემდეგ მოლა მასრადინამ ისევ სთხოვა ქვაბი მეზობელს, მან კი ყველაზე კარგი და დიდი ქვაბი გამოუტანა. გავიდა ხანი, მაგრამ მოლამ ქვაბი აღარ დააბრუნა. მეზობელმა მიაკითხა და უთხრა:

“ – მოლავე, ჩემი ქვაბი დამიბრუნეო“.

“ – ვწუხვარ, მეზობელო, მაგრამ შენი ქვაბი მშობიარობას გადაჰყვავო, მოკვდაო“, – უპასუხა მასრადინამ.

“ – სად გაგონილა ქვაბის სიკვდილი?!“ – დაიყვირა მეზობელმა.

“ – თუ ის გაგონილა, რომ ქვაბმა იმშობიაროს, ისიც უნდა გაიგო, რომ მშობიარობას გადაჰყვავო“, – დინჯად მიუგო მოლამ (თსუფა).

ამ ანეკდოტის საინტერესო ვარიანტი გამოაქვეყნა მკვლევარმა რევაზ ბაქრაძემ; ამ ვარიანტის თანახმად, მეზობელი „სიხარულით ცას ეწია“, როცა მოლამ ნათხოვარ ქვაბს პატარა ქვაბიც მიაყოლა; ხოლო როცა მეორეჯერაც ათხოვა და მოლამ უთხრა, შენი ქვაბი მოკვდაო, გაიკვირვა:

“ – ეს როგორ?! ქვაბი როგორ შეიძლება, მოკვდეს, ცოცხალი ხომ არ არის?“

მოლამ მშვიდად უპასუხა:

“ – თუ ის დაიჯერე, რომ ქვაბმა იმშობიარა, რატომ არ გჯერა ქვაბის სიკვდილიო? “ (ბაქრაძე, 2003: 153–154).

სხვა ვარიანტით “წინდახედულმა მოლამ მეზობელს ნათხოვარ ქვაბთან ერთად პატარა ტაფაც მიუტანა და დაარწმუნა, რომ ტაფა მისმა ქვაბმა შობა. მეორეჯერაც ითხოვა მოლამ ქვაბი, მაგრამ პატრონი დიდხანს ელოდა მის დაბრუნებას. “საშველი რომ არ დაადგა, თავად მივიდა მოლასთან:

– რისთვის გარჯილხარ? – ჰკითხა მოლამ.

– ქვაბი მინდა წავიღო, – უპასუხა მეზობელმა.

– სამწუხარო ამბავი უნდა გითხრა, – უთხრა მოლამ, – შენი ქვაბი გარდაიცვალა!

– სად გაგონილა ქვაბი გარდაცვლილიყოს! – გაოცდა მეზობელი.

– ის თუ გაგონილა, რომ მოემშობიაროს, რატომ არ შეიძლება, გარდაცვლილიყოს? – მიუგო მოლამ” (“მოლა ნასრ.”, 2018: 12-13).

მოლა ნასრედინის მახვილსიტყვაობით მდიდარია, აგრეთვე, ისტორიული შავშეთის ზეპირსიტყვიერებაც. მოლას (ხოჯას) ქვაბის ანეკდოტს შავშელი გურჯებიც დიდი ხალისით ყვებიან. ერთი ბაზგირეთული ვარიანტის თანახმად, ხოჯამ მეორედ ნათხოვარი ქვაბი აღარ დააბრუნა; გარკვირვებულ მეზობელს, რომელმაც არ დაიჯერა ქვაბის სიკვდილი, უთხრა:

“ – შენ რომ გითხარი, ქვაბმა იშვაო, დეეჯერე; მოკდა რომ გებნევი, რეფხა არ დეეჯერეო?! (შიოშვილი, 2016: 303).

კლარჯთა შორის გავრცელებულ ვარიანტში მოლა საყვედურობს ქვაბის პატრონს:

“ – დასმა რომ დეეჯერე, მოკდენას რატომ არ ჯერობო?!” (შიოშვილი, 2017: 419).

მახვილსიტყვაობის პრინციპზე აგებულ ანეკდოტებს ზოგადად სასაცილო ფაქტის ასახვა-გადმოცემის თავისებური ხერხი ახასიათებთ: ამგვარ ანეკდოტთა მიხედვით, სიცილის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზია გონებრივი ჩამორჩენილობა, სირეგვნე, სიბრიყვე; “ბრიყვი ამ ციკლის ნაწარმოებთა უაღრესად პოპულარული პერსონაჟია (დლონტი, 1956: 434). მოლა ნასრედინის ციკლის ანეკდოტთა უმრავლესობასაც სწორედ ამგვარი მეთოდი ასახვადობს: გვიჩვენოს შენიღბული, საგანგებოდ შექმნილი დაპირისპირება და გონივრული განსჯის გზით არარაობად აქციოს უგუნური ქმედება. ამის დასტურია ანეკდოტი, რომელიც 2013 წელს არის ჩაწერილი თურქეთის რესპუბლიკაში, ქალაქ გოლჯუქში, მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – მემედ შაჰინისაგან:

ნესრეთი ხოჯამ სამი კილო ხორცი იყიდა და ოჯახში მიიტანა. შა-
დამოს ცოლმა სუფრაზე ხორცი არ გამოიტანა.

“ – ხორცი ჰად არი?“ – ჰკითხა ხოჯამ.

“ – კატამ შეჭამა“, – უპასუხა ცოლმა.

ხოჯამ სასწორი მოიტანა, კატაც მოიყვანა და სასწორზე დასვა. კა-
ტა ორი კილო გამოვიდა. მოლა მიუბრუნდა ცოლს და უთხრა:

“ – კატამ თუ შეჭამა, ხორცი ჰად არი? ეს თუ ხორცია, კატამ ჰად
არი?“

ამ ანეკდოტის ქართული ვერსია ცნობილი არ არის. ზერბაიჯანუ-
ლი ვრცელი ვარიანტი კი სათაურით “კატა და ხორცი” მოგვითხრობს:
მოლამ ათი გირვანქა ხორცი იყიდა და სახლში გააგზავნა. ცოლმა
მეზობლის ქალებს დაუძახა, გაამზადეს სადილი და მიირთვეს. სადამოს
მოლამ საჭმელი მოიკითხა, ცოლმა კი ერთი ნაჭერი პური და ხახვი
დაუდო სუფრაზე.

“ – დედაკაცო, რატომ ხორციანი კერძი არ დაამზადე?“ – იყვირა
მოლამ.

ცოლმა კატას დააბრალა ხორცის შეჭმა.

“ – ჩემი კუბო გენახოს!.. ხორცი გავრეცხე, ნიშში დავდგი და წა-
ვედი, რომ ცეცხლი გამეჩაღებინა; ვიდრე შეშას მოვიტანდი, წყველ
კატას სულ შეეჭამა!“

მოლა ადგა, დაიჭირა კატა და სასწორზე დასვა. “ხედავს, სრულ ათ
გირვანქას იწონის. ცოლს მიუბრუნდა და უთხრა:

– გულზე ხელი დაიდვევი და თქვი: თუ ეს კატაა, ხორცი რა იქნა,
თუ ხორცია, კატა სადღაა?“ (მოლა ნასრ., 1972: 134-135).

ის ფაქტი, რომ ეს ანეკდოტი ქართულ ფოლკლორში არ ფიქსირდებ-
ა და აზერბაიჯანულში კი ვრცელი ვარიანტით არის, ცხადყოფს, რომ
ჩვენებურებმა ის თურქულიდან შეითვისეს.

მოლა ნასრედინის ციკლის მახვილსიტყვაობებში თავჩენილი მოჩვენ-
ებითი სიბრყვე, რომელიც სხვათათვის ჭკუის სასწავლად არის გამოიზ-
ნული, კარგად გამოჩნდა ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ანეკ-
დოტში, რომლის თანახმადაც, “წინდახედული” ხოჯა ზღვაში მაწვნის
შედევებას ცდილობს:

“ნესრეთი ხოჯამ ზღვაში მაწონი ასხამს. კითხეს:

– ხოჯავ, რა იჯებით?

– მაწონი’ნა ჩაკვეთოვო.

– მეგ ზღვაში მაწონი დედაკაებს თუო?!

– ეს მაწონი დედაკაო და ზღვა, ინშალა, დედაკაებსო” (მოქმელი
ნააზიმ სარდარი, მცხოვრები გირესუნის პროვინციის ბულანჯაქის
რაიონის სოფელ დამუდერეში. ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2015 წელს).

უთუოდ ამ ანეკდოტის გამოძახილია შირინქოელი (ორდუს პროვინცია, გურგენთეფეს რაიონი) ნიზამეთინ აიდინისეული მინიატურული ნაკვესი (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2012 წელს), რომლის თანახმადაც თავად მოლაც კი დატკეპებულია, იქნებ ზღვაში მაწონი მართლა შედედდესო: “ნასრეთი ხოჯა მისულა, ზღვაში მაწონი შეაყენოს;

“ – ვაი, რომ შედედესო!” – უთხრობია. არ შემდგარა! შედეგება?!”

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ მოლა (ხოჯა) ნასრედინის სახე წინააღმდეგობის შემცველია – იგი ხან ბრძენია, ხან კი – ბრიყვი და უგუნური. ზოგი მკვლევარი ორმაგობას ხსნის ფოლკლორული სინკრეტიზმით, როდესაც საწინააღმდეგო თვისებები შეხამებულია ერთსა და იმავე დადებით გმირში; მკვლევარი აპოლონ ცანავა კი მიიჩნევს, რომ აქ საქმე გვაქვს “ყოვლისშემძლე ეშმაკობის“ მოტივთან, რომლის ძალითაც სუსტი იმარჯვებს ძლიერზე; აპ. ცანავა მიუთითებს, რომ ამგვარ ანეკდოტებში, ანუ ნაკვესებში, მოლა ნასრედინს იგივე ფუნქცია აქვს დაკისრებული, რაც – მელას ცხოველთა ეპოსში (ცანავა, 1960: 167). ჩვენი აზრით, მოლა ნასრედინის ბინარული ბუნება სრულიად ბუნებრივია და სიტუაციათა მიხედვით იცვლება არა მოლას სისუსტე-ძლიერების, არამედ – სიტუაციათა შინაარსისა და ტრანსფორმაციის იდეის მიხედვით. ორივე შემთხვევაში კი ჩვენს წინაშეა ბრძენი, განსწავლული, გონებამახვილი ხოჯა, რომელიც ზოგჯერ სულელად მოგვაჩვენებს თავს; მისი მსჯელობაცა და ქმედებაც სიტუაციათა შესაბამისია და სწორედაც ამგვარი მეთოდით ებრძვის და ამხელს უგუნურებას, რადგანაც მისებური საქციელითა თუ სიტყვა-პასუხით გამოწვეული დაცინვა ყველაზე უკეთესი წამალია მანკიერებათა განსაკურნებლად. ცნობილია, რომ დაცინვის დიდოსტატი ნ. გოგოლი ამბობდა: „დაცინვის ეშინია თვით იმასაც კი, ვისაც ქვეყნად აღარავის არ ეშინია“. მკვლევარი გრიგოლ კიკნაძე, მიუთითებს რა ხალხური სატირისა და იუმორის უდიდეს სოციალურ-ზემოქმედებით ძალაზე, აღნიშნავს, რომ „... მის (სატირისა და იუმორის – თ. შ.) ობიექტად გადაქცევას ადამიანი ძალიან მწვავედ განიცდის“ (კიკნაძე, 1972: 126).

მოლა ნასრედინის “ბრიყვული” მოქმედების სატირულ-იუმორისტული ასახვისას მთავარი ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, რომ ჩადენილი ქმედების განსჯა არ შეესაბამება თვით ქმედების არსს, რაც ქმნის კომიზმს. ასეთ შემთხვევაში ადამიანი სჩადის სიბრიყვეს, ხოლო ამ ბრიყვულ საქციელს სულ სხვაგვარ შეფასებას აძლევს. ამგვარი კომიკური სიტუაცია იქმნება ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული ანეკდოტის თანახმად, რომლის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი ამგვარია: მოლას ვირი სთხოვეს. მოლამ უთხრა, ვირი სახლში არ არისო. ამ დროს ვირმა დაიყოყნა. მეზობელს გაუკვირდა.

“ – აკი სახლში არ ყოფილაო?! – უთხრა მოლას.

– შენ ვირს უჯერებ თუ მეო?” – მიუგო მოლამ.

ამ მახვილსიტყვაობას იცნობს თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორიც. სოფელ საიაჯაში (ორდუს პროვინცია, ულუბუბის რაიონი) 2012 წელს ჩაწერილი ანეკდოტის თანახმად, მეზობელს ხოჯასთვის ვირი უთხოვნია. ხოჯას უთქვამს, ვირი სახლში არ არისო. ამ დროს ახორიდან ვირის ყროყინი გაუგონიათ.

“ – ხოჯავ, რაზე ტყუილობ, ვირი სახშიაო!” – უთხრა მეზობელმა.

“ – შენა ვირის სიტყვას ჯერულობო და ჩემ სიტყვას არ ჯერულობო?” – უპასუხა ხოჯამ (შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 266).

ამ ანეკდოტის ლაზური ვარიანტი ასეთია:

“ერთ დღეს ხოჯასთან მისი მეზობელი მივიდა და უთხრა:

– შენი ვირი მათხოვეო!

– ჩემი ვირი მოკვდაო, – ხოჯამ.

მეზობელი უკან გაბრუნდა. სახლში რომ მიდიოდა, ვირმა დაიყვირა. მეზობელი უკან დაბრუნდა ხოჯასთან.

– ხოჯა, ვირი არ მომკვდარა და რატომ მოიტყუეო!”

ხოჯამ უთხრა:

– ვირის სიტყვა დაიჯერეო და ჩემი სიტყვისა რატომ არ გჯერავსო?” (ჩიქობავა, 2008: 401).

სხვა ლაზური ვარიანტის – “ვირის სიტყვა სჯერა” – თანახმად, მოლა არ იტყვს იხტიბარს და იქით საყვედურობს მეზობელს:

“ – რა კაცი ყოფილხარ, რომ ვირის სიტყვა გჯერა და ჩემი არაო!” (ვანილიში, თანდილავა, 1964: 148).

პაპუნა წერეთლისეული თარგმანის მიხედვით, მოლას სახედარი რომ აყროყინდა, მეზობელმა უთხრა:

“ – ეფენდი, რად მითხარი, სახედარი არ მყავსო, გესმის როგორ ყროყინებს?”

მოლამ თავი გააქნია და უპასუხა:

– რა უცნაური კაცი ყოფილხარ, ჩემო ძმაო, სახედრისა გჯერა და ჩემი ჭადარისა კი – არა!” (მოლა ნასრ., 2018: 19).

ხოჯა ნასრედინის სახელთან დაკავშირებული განხილული ანეკდოტის ვარიანტი ნართების ეპოსის ოსური ვერსიის პერსონაჟის – სირდონის ანეკდოტთა ციკლშიც გვხვდება თითქმის იდენტური სიუჟეტით:

“სირდონთან მეზობელი მივიდა და სთხოვა:

– სირდონ, შენ გახარებას, ვირი მათხოვე, დღეს თუ არა გჭირდებაო!

– შე დალოცვილო, ცოტა ადრე მაინც მოსულიყავი, ეს-ეს არის ჩემმა ბიჭმა ტყეში წაიყვანა შეშის მოსატანადო, – მიუგო სირდონმა.

სირდონს სიტყვა დამთავრებული არ ჰქონდა, რომ ბოსლიდან ვირის ყროყინი მოისმა.

– არა გრცხვენია, სირდონ, თურმე ვირი ბოსელში გიბია, – უთხრა განაწყენებულმა მეზობელმა, – შენ კი ტყუილებს კადრულობ!

– საიდან იცი, რომ ბოსელში მიბიაო?

– მაგას რა დიდი ცოდნა უნდა, ვირის ყროყინი ჩემი ყურით გავიგონეო!

– შენ თვითონ როგორ არა გრცხვენია, ვირისა გჯერა და ჩემი კი – არაო! – ნირშეუცვლელად უპასუხა სირდონმა“ (ჩლაიძე, 2006: 160).

კომიკური სიტუაციის წყალობით, მოლა მისი არაგულწრფელი მყიდველისაგან გაყიდულ ვირს უკან იბრუნებს. ერთი მუჰაჯირული ანეკდოტის თანახმად, “ნესრეთი ხოჯამ ვირი ბაზარზე წყევანა, გაყიდოს’ნა; გაყიდა ვირი და ახლოს დგას; ამა, რო იყიდა, ის კაცი, ვირ ძალიან აქებს. ნასრეთი ხოჯამ დაბრუნდა, ვირ უკან ართვამს:

– ეს თუ ჩემი ვირია, აღარ ვყიდო! – უკან აართვა“ (მთქმელი მემედ შაჰინი, მცხოვრები ქალაქ გოლჯუქში. ჩაიწერა თინა შიომვილმა 2013 წელს).

მოლა ნასრედინისეული ქმედებანი იმდენად გაითავისა ხალხმა, რომ ბევრ რამეს მას აღარც მიაწერენ და რეალურ ადამიანს, მათსავე თანასოფელს, თანამედროვეს წარმოაჩენენ ამა თუ იმ ტრდიციული ნასრედინისეული სიუჟეტის გმირად. მოლას მიერ საკუთარი ვირის გაყიდვისა და ხელახლა ყიდვის ზემოთ განხილული სიუჟეტის ვარიანტი, ოღონდაც არა ვირის, არამედ ხარის გაყიდვაზე, ჩაიწერა პროფესორმა შუშანა ფუტკარაძემ ბურსის პროვინციის ინეგოლის რაიონის სოფელ თუფექჩიქონაქში აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – სეფვეთდინ ფორთოქალი-საგან (ფუტკარაძე):

“ – აღიკოშვილ ომერას, თუფექჩიქონაქელსა, ამფერი რამე დამართნია: წუუყვანია ხარი ბაზარში გასაყიდათ. ხარი დაბერებული ყოფილა და იმიტომ გაყიდვა მუუწადინებია. გუუყიდა ხარი. გასულა ცოტად ხანი, იყიდოს’ნა ახალი ხარი. ჩასულა ბაზარში, მოწონებია ერთი ხარი და ხამათ უუყვანია ძვირათ. მუუყვანია სახში, კარგათ შუუხედავს, დაჭყვირებია, რომე მისი ძველი ხარი!” (ფუტკარაძე, 1993: 95).

უაღრესად კომიკურია ქედის მუნიციპალიტეტის სოფელ წონიარისეული მუჰაჯირების შთამომავლის – 70 წლის ნააზიმ შარდარისაგან (მცხოვრები გირესუნის პროვინციის ბულანჯაქის რაიონის სოფელ დამუდერეში) 2015 წლის 23 ივლისს ჩაწერილი ანეკდოტი, რომელიც მთქმელს ბაბუისაგან გაუგონია:

“ნესრეთი ხოჯამ ვირს კვარი მოკიდა და უთხრა:

– ეს სახში ჩეღტაო!”

კვარს ცეცხლი მოუკიდა, “სინათლე გექნება ღამეო”.

ვირი დაიწვა, ხოჯამ კი უსაყვედურა:

“ – რა ბლაცვი ყოფილხარ! ღამეში კვარი გიგინათე და სახლი-კარი ვერ მიაგენიო?!”

ასეთივე კომიკური სიტუაციის შექმნით ასწავლის ჭკუას ბრძენი ხოჯა ნასრედინი უხეშსა და უხიაკ ცოლს, რომელმაც მწოლიარე ქმარს უთხრა:

“ – ცოტა იქით გახოსდიო!

ხოჯამაც, მეგემ, საბანი დაახტა და სოფლის იქითა ქენერში გვედა. ერთი ვინცხად შეხდა, უთხრა:

– კითხე ჩემ ქალ, კიდევ იქით გაგხოსდე თუო?“ (მთქმელი იზმიან აიდინი, 56 წლის, მცხოვრები ბურსის პროვინციის იზნიქის რაიონის სოფელ კირხპანმანში. ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2013 წლის 13 ივლისს).

მოლა ნასრედინის ციკლის მახვილსიტყვაობებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ნასრედინი თავისუფალი სულისა და ნებელობის ადამიანი ყოფილა; მიუხედავად სასულიერო განათლებისა, იგი დასცინოდა რელიგიურ დოგმებსაც. ამის დასტურია ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის დაფიქსირებული ერთ–ერთი ოხუნჯობაც (მთქმელი ბილალი ელიუიგუნი (ბაჯელიძე), 75 წლის, მცხოვრები ორდუს პროვინციის ფაცას რაიონის სოფელ დუაიერში. ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2012 წელს):

“ნასრეთლი ხოჯა ჯამეში შესულა. ჯამეში ჯარისკაცები ყოფილან, სულ ფეხზე ამდგარან:

– ხოჯავ, შენ გვალოცვიო! – უთხრობიან.

– მე ლოცვა არ ვიციო, – უთხრობია.

ხოჯაზე უთხრობიან:

– თავზე რომ დახურული სალუდი გაქ, იმისი შეგრცხვოს ბარეო!

– მაგ სალულმა თუ ხოჯიობა იცისავო, დიგიდებ წინ და გალოცვიოს შენო!“ (შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 265).

საქარიას (ადაბაზარი) პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ იქრამიეში (ძველი სახელია ხატილა) 2013 წლის 17 ივლისს კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 80 წლის მეჰმედ დურსუნოღლუსაგან ჩაწერილი ანექლოტის თანახმად, ნასრეთინ ხოჯა ეზანს კითხულობს და თან „ზორ მირბის“. შეეკითხნენ:

„ – რატომ ასე იჯებიო?“

„ – შედთნები ეზანი გეფონებენ, შორ წავლენ და იმ ბარზე მივრბიო“, – უპასუხა ხოჯამ (შიოშვილი, 2017: 419).

სხვათა ფეხის ხმას აყოლა და, ამავე დროს, უმიზნო, სულელური რჩევის გათვალისწინებაა დაგმობილი 2012 წლის 14 ივლისს ორდუს პროვინციის ფაცას რაიონის სოფელ თაჰთაბაშში მცხოვრებ აჭარელ

მუჰაჯირთა შთამომავლის – 60 წლის ჯელალ აქარსუსაგან (შავარდენიძე) ჩაწერილ ანეკდოტში, რომლის ვარიანტებიც ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოს ყველა კუთხეში:

“ნასრეთინ ხოჯა ქალაქში წევდა. ვირზე მან შეჯდა. ბაღანად – ფეხით. კაცებმა შეხდენ:

– არა გცხვენიაო, ბაღანად – ფეხით და შენ ვირზე შემჯდარი ხარო?..

მემრე ბაღანად შააჟღუმდა, მან – ფეხით. მემრე გუუმტყუნა, თურმე, კაცებმა:

– ბერიკაცი – ფეხით, ბაღანად – ვირზეო!

მემრე ორგემ შეუდენ, თურმე. ვინცხამ შეხდა, უთხრა:

– ვირი არ გეცოდვებიენ, ორი კაცი შემედარხართ ვირზეო!..“

დასასრულს მოლას საქციელით იქმნება კომიკური სიტუაცია: „ნესრეთინ ხოჯამ ვირი მედკიდა:

– ახლა რან’და თქვათო?“

ანეკდოტისეული სენტენცია კი ნარატივის ბოლოში საანდაზო ფორმულად არის ჩამოქნილი: “ამიდან იგია გამოტანილი, – გვეუბნება მთქმელი, – მიღეთს თუ მისდიე, ვეფერს იზამო“ (შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 266).

ეს ანეკდოტი ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოს ყველა კუთხეში. ერთ-ერთი ვრცელი ლექსუმური ვარიანტის მთავარი პერსონაჟი არის არა კონკრეტული მოლა მასრაღინა, არამედ “ერთი კაცი”, რომელსაც ვირი ქალაქში მიჰყავდა გასაყიდად. მას თან ვაჟიშვილი ეხლდა. ვირს საგზალი აჰკიდა და გაემგზავრნენ. შემხვედრმა მგზავრმა უთხრა:

“ – რას შერები, კაცო, ხურჯინის ზიდვა რას დაგამძიმებს, პირუტყვს კი შეაწუხებს, დაღლილ ვირს ვინ იყიდისო!”

კაცმა მოხსნა ვირს ხურჯინი, ბეჭზე მოიკიდა და გზა განაგრძო.

მეორე მგზავრმა ურჩია:

“ – დაიღლები, ძმაო, მაგ ტვირთს შენ რომ თრაქავ, შენი ვირი ვერ მოერევაო?”

კაცმა ტვირთი ისევ ვირს აჰკიდა.

მესამე მგზავრმა უთხრა:

“ – შე ოჯახაშენებულო, რატომ უჭირვებ თავს, ვირია, რას უფროხილდები, შეჯექი ხედო!”

კაცმა ამასაც დაუჯერა და ვირზე შეჯდა.

მეოთხე მგზავრმა უსაყვედურა:

“ – არა გრცხვენია, ვაჟკაცი არ ხარ, ვირზე როგორ შეჯექი, ქალაქამდის მოგიკვდება! თუ ყიდი, კისერზე უნდა დაისვა და ისე ჩაიყვანო, არ შეწუხდესო”.

კაცი ასეც მოიქცა. ბოლოს ძალიან დაიდალა. დასვენებისას, გონს მოსულმა, შვილს ამგვარი დარიგება მისცა:

“ – აი, შვილო, ვინც ვნახე, ყველას მოვუსმინე და დაუფჯერე. ჩემმა თავმა, ხომ უმზირე, რაც მიყო. წესიერად მოვდიოდი, მაგრამ ბრბოს სიტყვამ ვირზე შემაჯინა და ვირი თავზე დამაჯინა. რომელი ჭკვიანი კაცი მოქცეულა ამნაირად? ყველას უნდა დაუგდო ყური, მაგრამ ყველას ნასწავლი კი არ უნდა დაიჯერო!..” (ალავიძე, 1951: 48).

ქართველ მუჰაჯირთა შორის გავრცელებულია მოლა ნასრედინის ციკლის ოსუნჯობა, რომლის მიზანიც სიძუნწის დაგმობაა; საქარიას პროვინციის გეივეს რაიონის სოფელ ნურუოსმანიეს უბანში – ბიჩქიდერეში მცხოვრებ 76 წლის მეღაათ ქიბარისაგან ჩაწერილი ანეკდოტის თანახმად, “ნასრეთი ხოჯა მოზობელთან წვედა დადგომაზე. საჭმელი არ მიაართვა. უთქმია:

- საჭმელი რა იქნაო?
- ქვაბი დავადგი, ადუღდეს’ნაო.
- რა’ნა ადუღდეს, ცეხლი არააო!
- ცეხლი გაღმა ეკიდებაო.
- იქიდან აქ ქვაბი ადუღდება თუო?
- ადუღდებაო, – მოზობელმა, – არ’ნა მოგართვა, იმისთინაო!“

ბევრი ქვეყანა იცნობს ანეკდოტს მოლას ფეხსაცმელების შესახებ. მისი სპარსული, საკმაოდ მოკლე, ვარიანტის (“მოლას ქოშები”) თანახმად, უცხო ადგილზე მყოფი მოლა უფროსის საეჭვო ხალხს და ლოცვას ქოშებჩაცმული ასრულებს. “ამის გამო ერთმა ქურდმა, რომელსაც მოლას ქოშების მოპარვა უნდოდა, უთხრა:

- ჩემი აზრით, ქოშებით ლოცვის შესრულება სწორი არ არის!
- მოლამ ქურდს ახედ-დახედა და ზრდილობით უპასუხა:
- თუ ლოცვა სწორი არ იქნება, სამაგიეროდ ქოშები იქნება სწორი!” (მოლა ნასრ., 1991: 53).

ანეკდოტის თურქული ვარიანტით (“ხოჯას ფოსტლები”), ანცმა მოზარდებმა გადაწყვიტეს, მოლა ხეზე აეტყუებინათ და ფოსტლები გადაემაღათ. შეაგულიანეს:

“ – ეფენდი, ჩვენ აი, ამ ხეზე ვერც ერთი ვერ ავედით. შეგიძლია, ფოსტლები გაიხადო და ისე ახვიდე?”

ხოჯა დაეჭვდა მათ გულწრფელობაში, მაგრამ დათანხმდა; ფოსტლები გაიხადა, უბეში ჩაიწყო და ხეზე ასასვლელად მოემზადა.

“ – რას შერები, ხოჯა, ფოსტლები თან რატომ მივაქვს? – იყვირეს ყმაწვილებმა.

– ეე, ყველაფერია მოსალოდნელი, იქიდან იქნებ სხვა მიმართულებით მომიწიოს წასვლა! – ნიშნისმოგებით უპასუხა ხოჯამ” (თოქმაჩიოღლუ, 2001: 69).

ლაზური ვარიანტის თანახმად, ორი კაცი დანიძლავდა ხოჯა ნასრედინისათვის ფეხსაცმლის მოპარვაზე. ერთი მათგანი მივიდა ხოჯასთან და უთხრა:

“ – ერთ ადგილას ხე დგას, ვინმე ვერ ავიდა; იქ ვინც ავა, ბევრ ფულს აძლევენო”.

ხოჯამ იკითხა:

“ – როგორი ხეაო?”

უთხრეს, პატარა ხეაო; ისიც დათანხმდა და ფეხსაცმელებიანად დაიწყო ხეზე ასვლა. კაცმა უთხრა:

“ – ხოჯა, ფეხზე გაიძრე, გადმოვარდებიო!

– ფეხზე რატომ გავიხადო, შეიძლება ხის ზემოდან დავინახო ჩემი წასასვლელი გზაო”, – მიუგო ხოჯამ და ავიდა ხეზე (ჩიქობავა, 2008: 97).

ეს ანეკდოტი კარგად იციან აჭარაშიც. ერთ-ერთი ვარიანტით, რომელიც დაცულია ბსუქცფა-ში, ახალგაზრდებს უნდოდათ, მოლასთვის წაერთმიათ ახალი ფეხსაცმელები და სთხოვეს, ხეზე ასულიყო; იმედოვნებდნენ, რომ მოლა ფეხსაცმელებს გაიხდიდა და მოპარავდნენ.

მოლამ ხეზე ასვლის წინ ფეხსაცმელები გაიხადა და უბეში ჩაიწყო. ახალგაზრდებმა უთხრეს:

“ – ფეხსაცმელები რად გინდა ხეზეო?

– იქნება იქიდან გზა გამომიჩნდესო”, – უპასუხა ენამოსწრებულმა მოლამ.

ასევე გაუმტყუნა იმედი ფეხსაცმელების მოპარვის მსურველ თანასოფელებს მოლამ სოფელ აჭარისწყალში (ხელვაჩაურის მუნიციპალიტეტი) დაფიქსირებული ვარიანტის თანახმად:

“ – რა იცით, იქედან სად წავალო!” – იყო მოლას პასუხი (ბსუქცფა).

მოსმობილი ვარიანტების თანახმად, ყველგან მოლა ნასრედინია ახალი ფეხსაცმელების პატრონი და გონებაამახვილური პასუხიც მისეულია. ღორჯომელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – მემედ შაჰინისეული ვარიანტით კი ანეკდოტის მთავარი პერსონაჟია “კაცი”, რომელიც “ლოცვილობს, წებღუნძვის – წამოდგება, წებღუნძვის – წამოდგება...” მეორე კაცი უყურებს, მოეწონა მლოცავის ქალამნები და ბრაზობს, “რატომ არ იხდის ეს შედთანი, რომ მოვპარო”.

კაცმა ლოცვა რომ დაამთავრა, ქალამნების მოპარვის მსურველმა უთხრა:

“ – კად მლოცავი ჩანხარ, ეფენდი, მარა არ გეკადრება ლოცვიხან ქალაბანი რომ არ გედხადე, ნალოცი რომ შეგრჩეს, ქალაბანი ილლა გედხადო’ნაო.

– ნალოცი თუ არ შემჩნება, ქალაბნები ხომ შემჩნება, შენ გოთვერა-
ნოო! – და ღაწ და მიცა...”

ფართო რეზონანსის ეს ანეკდოტი გმობს ქურდობას, როგორც სო-
ციალურ ბოროტებას, თუმცა ბრძენი ხოჯა ნასრედინი აშკარად, პირდა-
პირ კი არ ამხელს მისი ახალი ფეხასაცმელების მოპარვის მსურველთ,
არამედ არ აძლევს საშუალებას, განახორციელონ ბოროტი განზრახვა
და იუმორით პასუხობს. ამ შემთხვევაშიც ჩვენს წინაშეა გონიერი, წინ-
დახედული, ჯანსაღი იუმორით აღსავსე დიდაქტიკოსი, რომელიც სულაც
არ გავს ავ შემნახველს, რომელიც, როგორც ქართული ანდაზა გვას-
წავლის, ქურდზე უარესია.

ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან თითქმის მთელს მსოფლიოში
გავრცელებული მოლა ნასრედინის ციკლის ანეკდოტები ქართული ზე-
პირსიტყვიერი შემოქმედების ერთ–ერთი მნიშვნელოვანი უბანია. კავკა-
სიურ (და ქართულ) ფოლკლორულ პროცესთან ორგანულად შერწყმული
მოლა მასრადინას (ნასრეთინ ხოჯას) შთამბეჭდავი მახვილსიტყვაობით
გამოხატულია კეთილი, სათუთი დამოკიდებულება ბრძენი ოხუნჯი ნას-
რედინის მიმართ, რომელიც დაგვცინის არა იმიტომ, რომ გული გვატ-
კინოს, არამედ იმისთვის, რომ დაგვაფიქროს, დაგვეხმაროს ადამიანურ
ნაკლოვანებათა დაძლევაში.

§4. ანეკდოტების დიდაქტიურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში დაფიქსირებული ანეკდოტების დიდი
ნაწილი წმინდა საღალაობო ხასიათისაა, თუმცა მათ გარკვეული დიდაქ-
ტიკურ–აღმზრდელობითი ფუნქცია აკისრიათ (შიოშვილი, 2014: 29). მათი
ნაწილი, შესაძლებელია, მოლა ნასრედინისეული გენეზისისაა, მაგრამ,
თითქმის ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერების დარად, ხშირად ადგილობ-
რივ ელფერს ატარებს ან განზოგადოებულია და სადღაც, რომელიღაც
სოფელში, ხდება, რადგანაც, ბუნებრივია, ამგვარი რამ ყველგან შეიძ-
ლება მოხდეს.

კომიკურ სიტუაციას ქმნის ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ
გავრცელებული მარილის ამო დათესვის თემაზე აგებული ანეკდოტი,
რომელიც ფართოდ არის გავრცელებული აჭარაში. ერთ–ერთი დოლოგ-
ნური (ქედის მუნიციპალიტეტი) ვარიანტით, “ერთმა კაცმა მარილი და-
თესა და აღარ იქნა, რომ ამოსულიყო. ერთ დილაჲ მივდა და ხედავს,
რომ კალიაები უხტიან იქ. კაცმა იფიქრა, ჩემი მარილი ამათ შიმიჭამეს
და ამიტომ არ ამოიდაო. გამეიქცა სახში, გატენა ორტუხაჲ. მან არხა-

ტაშიც წიყვანა, მივდენ და კალიაები ისევ უხტიან. კაცმა აქეთ დუუმიზნა, იქით დუუმიზნა და ვერცერთი ვერ ესროლა, ცქციტა და დარბიან. ოლოს ერთი კალია დააჟდა არხატაშს ფხარზე. გონია, კალიას'ნა ესროლოს კაცმა თოფი და გამოკრა თითსა! ჰად დაფიშმანდა, რომ კაციც მოკდებოდა გასროლისას, რადგან კალია ფხარზე ეჟდა. კაცი მოკდა და კალია გაფრინდა” (ბსუქცვა).

ახოური (ქედის მუნიციპალიტეტი) ვარიანტის თანახმად, მარილის დათესვა სოფელ გეგელიძეების (ქედის მუნიციპალიტეტი) მცხოვრებთ მიეწერებათ, რისთვისაც მათ “მარილითესიებს” ეძახიან. ანეკდოტი მოგვითხრობს: “გეგელიძეებში დათესეს მარილი და რომ არ ამოვდა, დაცავეს ყანა, რომ რა ჭამსო ამ მარილსო! ჰოდა, დეინახეს, კალი შემოფრინდა. ჰოდა, კალი გაფრინდა კლდეზე და კაცმაც მივდა, გადახტა:

– შენ ჭრუს და მე არ ვჭრუსო?!

და ამ ამბის მერე დაარქვეს გეგელიძეებს მარილითესია” (ბსუქცვა).

ლაზური ვარიანტით (“მარილი დათესა”) მარილი სოფელ ნოღედში დაუთესავთ:

“წინათ ნოღედში ერთი კაცი ყოფილა, სახელად დიდი ხუსეინი. მან, თურმე, მარილი დათესა. არ ამოვიდა. სხვებმა უთხრეს:

– რაღაცა სჭამს და იმიტომ არ ამოდის მარილიო.

თოფი აიღეს და წავიდნენ. ნახეს, რომ კალია დახტის. დაედევნენ. ერთი კალია აფრინდა და ერთს თავზე დააჯდა. ამან დაუსტვინა და თითით ანიშნა, თავზე მტერი მაზისო. მისმა ძმამა თოფი დაუმიზნა კალიას და ესროლა. ძმა მოკვდა და კალია გაფრინდა

უჭკუობამ ასე იცის” (ვანილიში, თანდილავა, 1964: 146).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ანეკდოტი გაგრძელებულია შავშეთსა (შიოშვილი, 2016: 423) და კლარჯეთშიც (შიოშვილი, 2017: 301). კლარჯული ვარიანტით, მარილის დათესვანი სოფელ გეველის მცხოვრებნი არიან, შავშური ვარიანტით კი – ლაზები.

მარილის დათესვის კომიკური სიტუაციის გამომხატველი ანეკდოტი შემორჩა, აგრეთვე, ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიულ მახსოვრობასაც. ანეკდოტი, რომელიც 2012 წელს არის ჩაწერილი ორდუს პროვინციის ულუბეის რაიონის სოფელ იენისაიჯაში აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 71 წლის სელაითინ დემირისაგან (ჯავთაროდლი), მოგვითხრობს: ხოჯას მარილი დაუთესია, მარილი არ ამოსულა და უკითხავს, რამ შეჭამაო?

“ – ბუზმა შეჭამაო“, – უთქვამს მოლასთვის ერთ კაცს. ამ დროს კაცს შუბლზე ბუზი დასჯდომია. მოლას თოფი უსვრია და უთქვამს:

“ერთი – თქვენდან, ერთი – ჩვენიდანო!” (შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 265).

მკვლევარ აპოლონ ცანავას მოსახრებით, ამგვარ კომიკურ ქმედებასა და მის განსჯას შორის არსებული წინააღმდეგობა, რომელიც იუმორისტული ჩანაფიქრის გამომჟღავნებას ემსახურება, საგანგებოდ შერჩეული მხატვრული პრინციპია, რომლის მიზანიც ბრიყვეული საქციელის გაკიცხვაა (ცანავა, 1960: 137). ამგვარი მიზანდასახულობისაა ჩვენებურებს შორის დაფიქსირებული ანეკდოტი ვირზე უკუღმა შემჯდარ ხოჯაზე (მთქმელი ბილალი ელიუიგუნი (ბაჯელიძე), 75 წლის, მცხოვრები ორღუს პროვინციის ფაცას რაიონის სოფელ დუაიერში. ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2012 წლის 13 ივლისს სოფელ ბაშქოში), რომელსაც ვერაფრით დაუთვლია თავისი ოცდათერთმეტი ვირი, რადგანაც იმ ვირს, რომელზედაც ზის, არ (ვერ) ათვლის და ყოველთვის ერთი ვირი აკლდება (შიოშვილი, 2012: 98; შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 265).

ამავე პათოსზეა აგებული ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ანეკდოტი: გზაზე ხუთი ძმა მოდიოდა. მათ გაჭირვებით გადალახეს ადიდებული მდინარე და, ნაპირზე რომ გავიდნენ, ერთმანეთის შემოწმება დაიწყეს. ერთმა დათვალა, ოთხი გამოვიდა, მეორემ დათვალა, ისევ ოთხნი იყვნენ. ასე სათითაოდ ითვალეს და ჯამში სულ ოთხნი გამოდიოდნენ, რადგანაც საკუთარ თავს არავინ ათვლიდა. შეწუხდნენ, ერთი ძმა დაგვკარგვიაო და წყალში დაუწყეს ძებნა (ღლონტი, 1989: 312).

მსგავს სიუჟეტს იცნობს გერმანული ზეპირსიტყვიერებაც: საზღვარგარეთ ხუთი ელჩი გაემგზავრა. თითოეული ცალ-ცალკე ითვლიდა და სულ ოთხნი გამოდიოდნენ; ამავე თემას ეხება შოტლანდიური ანეკდოტიც, რომლის თანახმადაც, თორმეტმა მეზადურმა ვერაფრით იპოვა მე-თორმეტე, რადგანაც თითოეული ისე ანგარიშობდა, რომ საკუთარ თავს არ ათვლიდა; უკრაინული ვარიანტიც ძმები ვერაფრით ითვლიან ხარებისა და ცხვრების ზუსტ რაოდენობას (ღლონტი, 1989: 312).

თურქულ ფოლკლორში გავრცელებული ვარიანტის თანახმად, მოლას სთხოვეს, მეზობელ სოფელში ოცი ვირი გაერეკა. ერთ ვირზე თავად მოლა შეჯდა და დაიწყო ვირების თვლა; დათვალა და ცხრამეტი გამოუვიდა; ჩამოხტა ვირიდან და ხელმეორედ დათვალა; ახლა კი ოცი გამოვიდა. მოლა იმ ვირს არ ათვლიდა, რომელზედაც იჯდა (ღლონტი, 1989: 312).

საქართველოს ყველა კუთხისათვის, განსაკუთრებით კი აჭარისათვის, დამახასიათებელია ანეკდოტები ზეგნელებისა და ბარელების ურთიერთობაზე. ქედის რაიონის სოფელ წონიარისიდან წასულ მუჰაჯირთა შთამომავლის – 70 წლის ნააზიმ შარდარისაგან (ბერიძე), რომელიც ბინადრობს გირესუნის პროვინციის ბულანჯაქის რაიონის სოფელ დამუდერეში, 2015 წელს ჩაწერილი ანეკდოტის თანახმად, ზეგნელი ჭვანადან წამოსულა, თან ყველი მიაქვს ბათუმში გასაყიდად. წონიარისში რომ

ჩავიდა, იქაურმა “თოფიანმა კაცმა” დაიჭირა, გალახა, ყველი წაართვა და თან სასაცილოდ აიგლო:

“ – ამტონ ხანია, ჰა ხარ, ბაღნები შიერი მომიკტეს!”

წონიარისელება ყველი მოიკიდა და იფიქრა, თოფს ზეგნელს წამოვადებინებო და უბრძანა:

“ – ეს თოფი დედაკავე!”

ზეგნელმა თოფი გამოართვა, დაუმიზნა და წონიარისიდან ბათუმამადე ყველი ჩაატანინა, “მემრე ყველი აართვა, თოფი მიცა და უთხრა:

– მაგგვარად შენ კაც ვერ გაქუცავო!”

ეს ანეკდოტი იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ჩვენებურებში ბოლო დრომდე შემორჩა ხსოვნა აჭარის გეოგრაფიული ადგილებისა; მათმა წინაპრებმა – მუჰაჯირთა პირველმა თაობამ – არ დაივიწყა და შთამომავლობას ფერუცველად გადასცა ეს ერთობ სახალისო სიუჟეტი მოუხერხებელი, უეშმაკო ქედელი კაცისა და მოხერხებული ზეგნელის შესახებ, რომელიც აჭარის ზეპირსიტყვიერებაშიც ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია.

ქოჯაელის პროვინციის იზმითის ცენტრალური რაიონის სოფელ ჩუბუქლებულაში პროფესორმა მამია ფაღავამ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლის – ექრემ მახარაბისაგან 2013 წელს ჩაიწერა ანეკდოტი, რომელიც, ასევე, “მემლექეთურია”, დედასამშობლოდან გადახვეწილი ჩვენებურების წადებულია და დღეს მათი შთამომავლობის ზეპირსიტყვიერების კუთვნილებაც არის:

ერთმანეთის ახლოს ყოფილა ეკლესია და ჯამე. მღვდელი (“ფაფა-ხი”) და ხოჯა ხედავენ, რომ ჩხიკვი ღვინოს დაღვეს, გაფრინდება და ეკლესიას სვრის. “ხოჯა და ფაფაზი დაფიქრებულან, უთხრობიან:

– აი ჩხიკვი მუსლიმანი იყოს, ჯამეში ღვინოს არ დაღვეს, ქრისტიანი იყოს, ქილისაში არ დაპილწავს; ეს იყოს, იყოს – ქობლეთელი იქნება!” (ფაღავა, 2016: 124).

ეს სახასიათო ანეკდოტი, რომელიც, ისტორიის ბედუკულმართობის გამო, ქრისტიანულ და მუსლიმურ რელიგიებს შორის გახლენილმა აჭარლობამ შექმნა, აჭარის მთისა და ბარის ზეპირსიტყვიერებაში (როგორც მუსლიმებში, ისე ქრისტიანებში) ფართოდ გავრცელებული პოპულარული სიუჟეტი. აჭარულ ვარიანტებში ეკლესიის (ან ტაძრის გუმბათის ჯვრის) დამსვრელი ხან ყვაფია, ხან ზოგადად – ჩიტი. ქობულეთის რაიონის სოფელ ქვედა კვირიკეში დაფიქსირებული ვარიანტი (ბუნბიფა, საქმე №248: 11) ამგვარია:

“ერთი ყვაფი შეეჩვია საყდარს და ჯვარზე სვრიდა; ჩამოვლოდა ძირში და ღვინიან თასში ბანაობდა. ამ ყვაფს ჰკითხეს:

– ვინ ხარ, თუ ქრისტიანი ხარ, ჯვარზე რატომ სვრი, თუ მუსლიმანი ხარ, ღვინოს რატომ სვამო?

– არც ქრისტიანი ვარ და არც – მუსლიმანი, ქობულეთელი ვარო,” – მიუგო ყვაჟმა.

უფრო ვრცელია ხიხადირული (ხულოს მუნიციპალიტეტი) ვარიანტი (“ჯვრის დამსრელი ჩიტი”), რომელიც სულთან სულეიმანის (სოლომონ ბრძენის) სახელსაც უკავშირდება:

ერთმა კაცმა ღობეზე ჯვარი გააკეთა. ჩიტი მიეჩვია და ჯვარს სვრიდა. კაცმა ეს ამბავი სულთან სულეიმანს უთხრა და რჩევა ჰკითხა. ბრძენმა ურჩია:

“ – წვილე ღვინო, დადგი ახლოს იმ ჯვართან და ნახე, რა იქნებაო”.

კაცი ასეც მოიქცა. ჩიტმა დალია ღვინო და დათვრა. კაცმა დაიჭირა ჩიტი და სულთან სულეიმანს მიჰგვარა:

“ – ეს რომ მუსლიმანი ყოფილიყო, ღვინოს არ დალევედა, ქრისტიანი რომ ყოფილიყო, ჯვარ არ დასრიდა, წვივედა და ჰაცხან გააგდებო,” – უთხრა სულთან სულეიმანმა (შიოშვილი, 2010: 66). ანეკდოტის აჭარულ და გურულ ვარიანტთა უმეტესობის თანახმად, ჩიტი ქობულეთელია.

ჩვენებურთა შორის გავრცელებული ზოგიერთი ანეკდოტი, ზოგადქართულის მსგავსად, ნასაზრდოებია ხალხური ანდაზებისეული სიბრძნით. ამის დასტურია 2012 წლის 13 ივლისს ორდუს პროვინციის უნიეს რაიონის სოფელ ბაშქოში 75 წლის ბილალი ელიუიგუნისაგან ჩაწერილი ანეკდოტი:

“ერთი ტურა გამოჰკიდა თხას. თხად მირბის, ტურა მისდევს. დიდი კარჩხალიდან თხად გადამხტარა, ტურაც გადამხტარა. თხად მომკდარა, ტურაც მომკდარა. ტურას კიბილები დუჟურეჭია, თავი კიდენ თხისკენ შამუუტრიალება“ (შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013: 265).

ეს ანეკდოტი პირდაპირი გამოძახილია ჩვენებურთა შორის ფართოდ გავრცელებული ანდაზისა: “ტურა ცთება და – თავი საქათმისკე დამაჭერიეთო” (შიოშვილი, 2017: 400). ამ ანდაზას სხვადასხვა ვარიაციებით იცნობს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერება; მისი აჭარული ვარიანტი ამგვარია: “მელია კვდებოდა და თავი საქათმისაკენ მიჰქონდაო“ (ქართ. ანდ. და გამ., 1976: 15).

ხალხურ ანეკდოტებსა და ანდაზებს, აგრეთვე ხალხურ ნოველებს შორის გენეტიკურ კავშირზე ყურადღება გაამახვილა მკვლევარმა ალ. ღლონტმა; მისი აზრით, „ქართული ფაცვეციური ფაბლიო (იგივე ანეკდოტი, მახვილსიტყვაობა – თ.შ.) წარმოშობით იგივე ხალხური ნოველია; ქართული ფაცვეცია ამიტომ დგას ხალხური ნოველისა და ანდაზის მიჯნაზე; ის ამოდის ნოველიდან, მაგრამ ანდაზის სახე ჯერ კიდევ ვერ მიუღია“ (ღლონტი, 1956: 440).

უკრაინელ მეცნიერს – ი. ტიმოშენკოს მიაჩნდა, რომ ხალხური ანეკდოტებისაგან, მათი პოპულარობისა და ფართო გავრცელებულობის გამო, შემდეგში მიღებულ იქნა ანდაზები, მოსწრებული სიტყვები და არაკები (Тимошенко, 1897: 25). თუმცა, ისიც საგულისხმოა, რომ ხშირ შემთხვევაში ზეპირსიტყვიერებაში უკუპროცესსაც აქვს ადგილი და საანდაზო სიბრძნე უხვი და ნოყიერი ნიადაგია მახვილსიტყვაობისათვის.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ მახვილსიტყვაობათა ნიმუშებში წარმოჩენილია ცხოვრებისეული გამოცდილებიდან გამომდინარე თემატიკა; ადამიანური პრობლემების გადმოსაცემად და სამხილებლად მათში “უაღრესად ლაკონურად არის წინა პლანზე წამოწეული გონებამახვილური ჩანაფიქრი, რომლის სიუჟეტური რეალიზებითაც ხორციელდება უმტკივნეულო მხილება“ (შიოშვილი, 2011: 217). ამ მიზნის მისაღწევად ხან ცხოველთა სამყაროა წარმოდგენილი, ხანაც – ადამიანები, რომელთა გონებამახვილური ქმედებებითა თუ ლოგიკური დასკვნებით, გონების გასაგარჯიშებელი ჯანსაღი სატირულ-იუმორისტული სიტუაციებით სრულიად უმტკივნეულოდ და სიცილ-სიცილით მიიღწევა საზოგადოების გაკეთილშობილება, ზნეობრივი გაფაქიზება, ავისა და კარგის გარჩევა; ანეკდოტთა დასასრულს კი, მოქალაქეობრივი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მოვლენების განზოგადოების საფუძველზე, გვეტლევა ფილოსოფიური შეგონებანი, რომელთაც უაღრესად დიდი შემეცნებითი და დიდაქტიკური ფუნქცია ენიჭებათ და თავისებურად ასახავენ მისი შემოქმედი ხალხის სულიერ მისწრაფებებს, იდეალებსა და შეხედულებებს.

თავი XXIII. დრამა

§1. ჟანრული სპეციფიკა, სახეობანი

ტერმინი "დ რ ა მ ა" ბერძნულია და ნიშნავს მოქმედებას, წარმოდგენას. ხალხური დრამა დიალოგური ფოლკლორული ნაწარმოებია, რომლის საჯარო გასცენიურება ხდება ღია ცის ქვეშ ან სპეციალურად მისთვის მოწყობილ შენობაში. ხალხური დრამატული შემოქმედება ისეთივე ძველია, როგორც – ფოლკლორი საერთოდ.

არა მარტო სიტყვა "დრამა", არამედ მისი ჟანრობრივი სახეობანი (კომედია, ტრაგედია) ბერძნული სიტყვა-ცნებებია: კომედია დრამატული ნაწარმოებია, რომელსაც აქვს სასაცილო, გასართობი ან სატირული სიუჟეტი; ტრაგედია კი დრამატული ნაწარმოებია, რომელშიც ასახულია შეურიგებელი კონფლიქტი, ძლიერი ხასიათებისა და დრმა განცდების შეჯახება, რაც ხშირად გმირის დაღუპვით მთავრდება.

დრამატული შემოქმედების კვალი საზოგადოებრივი ცხოვრების უმორეს წარსულში, მის საწყის ეტაპზე, სინკრეტულ საწყისში მოჩანს; ხოლო როცა სინამდვილისადმი (ბუნება, გარემო, ყოფა) ადამიანის დამოკიდებულებაში თავი იჩინა სილამაზის შეგრძნებამ, ნიადაგი მოუმზადა ხელოვნების ჩანასახოვან მდგომარეობას. თავდაპირველად ხელოვნების შინაარსი, მისი სიუჟეტები და მოტივები მთლიანად განისაზღვრებოდა ადამიანის შრომითი საქმიანობით.

ფოლკლორული დრამა სანახაობითი და სიტყვიერი ხელოვნების ერთ-ერთი უძველესი მოვლენაა. მას თავდაპირველად სინკრეტული ფორმა ჰქონდა. გამოვლენის უპირველესი საფეხური შრომის პროცესები იყო, სადაც სათავე დაედო სიმღერის, ცეკვის, სიტყვიერების შესრულება-გარდასახვის პრიმიტიულ ფორმებს. შემდეგში, პირველყოფილი სინკრეტიზმის დაშლის შედეგად, გამოყოფა იწყო სიტყვიერების ცალკე გვარმა, რომლის ნიმუშები ერთდროულად იყო განკუთვნილი გასაგონად და დასანახად. მოსასმენად სიტყვიერი ტექსტი იქმნებოდა, დასანახად კი – კოსტუმირებული პიროვნებების დრამატული მოქმედება. ამგვარად, ხალხურ დრამაში მხატვრული სიტყვა და მოქმედება ისე ორგანულად ერთიანდება, რომ მათი დაშორიშორება ძნელია. ისინი რთულ კომპლექსს – სინთეზურ ხელოვნებას ქმნიან, საბოლოოდ კი ეს ყველაფერი თეატრის სახეს იღებს. ამდენად, უნდა გავარჩიოთ ხალხური **დრამატული შემოქმედების ორი სახეობა: სინკრეტული დრამა და დრამა, როგორც მხატვრული გვარია.**

როგორც ყოველგვარ მოვლენას, შრომის დარგებსაც აქვთ თავიანთი ისტორია. ზოგადად მიჩნეულია, რომ გააზრებული შრომის ყველაზე აღრინდელი სახეობა იყო მონადირეობა, ხოლო შრომის ინტენსიური ძალა მნიშვნელოვნად მხოლოდ სამიწათმოქმედო მეურნეობაში გამოვლინდა; შემდგომ მას მოჰყვა სხვა დარგები. გააზრებული კოლექტიური ნადირობა ერთგვარ სცენას, დრამატულ სურათს ჰგავდა. ამის მშვენიერი მაგალითია რაჭული ნადირობის ფორმა, რომელსაც “მოჭირვა” ეწოდება. ჯიხვებზე ნადირობა კვალში ჩადგომითა და დევნით არ იყო შედეგის მომტანი. ჯიხვების მოსანადირებლად მთავარია მათი ალყაში მომწყვდევა და ცხოველთა უკან დასახევი ბილიკების ჩაკეტვა, რასაც “მოჭირვა” ეწოდება. ნადირობისას საინტერესოა ნადირის ან ფრინველისათვის ხმაში მიბაძვის მაგალითი. მონადირე ხშირად ახერხებს ხმის ”გრდასახვას“, “იქცევა იმად“, რაზეც ნადირობს. ბოლო დრომდე განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი ხალხები ნადირობის წინ ასრულებენ რიტუალს, რომელსაც დრამის სახე აქვს. ქართული ხალხური დრამის ცნობილი მკვლევარი გიზო ჭელიძე მონადირეობას დრამატული შემოქმედების სინკრეტულ სათავეს უწოდებს. იგი მიანიშნებს, რომ “ნადირობისას ჩაეყარა საფუძველი “სხვადქცევის” ჩვევებს; სწორედ ნადირობის დროს შეიძინა პირველყოფილმა ადამიანმა გარდასახვისათვის აუცილებელი მანერები – ნადირისნაირი ქცევები, მოძრაობის რიტმულობა, ელასტიურობა, სისხარტე, მიმბაძველობა ხტომაში, ხმაში” (ჭელიძე, 1987: 71). მართლაც, გააზრებული კოლექტიური ნადირობა ერთგვარ სცენას, დრამატულ სურათს ქმნის და ეს, ბუნებრივია, კიდევ უფრო სახასიათო იქნებოდა არქაიკაში: წინასამონადირეო რიტუალები, შემდეგ მონადირეთა დაყოფა მარეკებად და მსროლელებად, ნადირის ალყაში მომწყვდევა, ნანადირევის განაწილებისა და მოტანის რიტუალი და სხვა.

მეტად საინტერესოა სამონადირეო მაგიური დრამა – მონადირის მიერ მოკლული ნადირის დატირების სცენა, იგივე **“ვეფხვის დატირების”** ცერემონიალი, რომლის ტრადიციაც შემორჩენილია როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. მოკლული ნადირისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას ტოტემური საფუძველი ჰქონდა. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს სვანეთის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ყოფა: სვან მონადირეს – თაბი გოშთელიანს ვეფხვი მოუკლავს. მონადირეებს ვეფხვი დაუტირებიათ:

რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
 ნეტავ შენ მაგიურად შეილი მოგვეკლა!
 რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
 ნეტავ ისევ ჩვენი სახლი დაგვეწვა!
 რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,

ნეტავ ჩვენი დედ-მამა დახოცილიყო!
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
ისევ ჩვენი თავი მოგვეკლა!

(ვირსალაძე, 1964: 27)

მოკლულ ვეფხვს გაატყავებდნენ, ტყავს გაშლიდნენ და, რამდენი ზოლიც ჰქონდა ვეფხვის ტყავს, იმდენნაირი დატირება უნდა თქმულიყო; ეს იყო მობოდიშება მოკლული ცხოველისადმი; ხევსურები მოკლულ ვეფხვს ვაჟის ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ და ისე დაიტირებდნენ (ვირსალაძე, 1964: 27). მოკლული ნადირისადმი ამგვარ საქციელს განაპირობებდა არქაული რწმენა-წარმოდგენები, რომელთა თანახმადაც ის წმინდა ცხოველად იყო მიჩნეული და “მასში ნადირთ პატრონის წილს ხედავდნენ” (ჭეელიძე, 1987: 125).

დრამის ელემენტებს შეიცავს კოლექტიური შრომის ერთ-ერთი უძველესი ფორმა ნადური. იგი მთლიანობაში წარმოადგენს საფერხისო და საფერხელო დანაშრევებს, კორიფეს გამოჩენისა და გაუჩინარების მომენტებს. ნადური სიმღერა ყანის სამუშაოების დროს სრულდება, ამიტომ მას ხშირად ყანურ სიმღერასაც უწოდებენ. ნადურის ერთ-ერთი ყველაზე სრული და ადრინდელი აღწერა მოგვცა იტალიელმა მისიონერმა არქანჯელო ლამბერტიმ. როგორც თვითმხილველი ღომის თოხნის ნადისა, იგი წერდა: "მიწიდან თავს იჩენს თუ არა ღომი, მაშინვე გამოთოხნა სჭირდება. რადგან საქმე საჩქაროა და პატრონი თავის კაცებით ვეღარ ერევა, მეზობლები უნდა მოიხმაროს... იწვევს მოსახმარებლად იმათ, რომელთაც ჯერ თოხნის დრო არ დასდგომია. თავის დროზე სხვები ამათ მოეხმარებიან. რადგან ეს დიდი შრომა საშინელ სიცხეში უნდა აიტანოს კაცმა, მის გასაადვილებლად ისეთი ხერხი მოუგონიათ, რომ გეგონებათ, მთელი სოფელი ქეიფობსო. ამ ხერხს შეადგენს სამი რამე: ნადი, სიმღერა და უხვი საჭმელი. ხშირად ნადი შესდგება ორმოცდაათის და სამოცის ჩარაზმულ მთოხნელისაგან. იმ დროს, რომ გაამხნევოს იგინი, პატრონიც თავში ჩაუდგება თოხით და თოხნის, როგორც დანარჩენები. სიმღერა, რომელიც მოჰყვება ნადს, გამოუგონიათ მარტო იმიტომ კი არა, რომ ეს მხიარული კრება გაამხნევოს, არამედ იმისთვისაც, რომ იმათ ჩქარა იმუშაონ. ამისათვის საგანგებო სიმღერა აქვთ, რომლის ხმაზე თოხნასაც ისე აწყობენ, როგორც საკრავზე – ცეკვას: რამდენადაც სიმღერას ააჩქარებენ, იმდენად თოხნასაც ააჩქარებენ. ამისათვის თავში დადგება ორი მომღერალი და იწყებს სიმღერას..." (ლამბერტი, 1938: 5-52).

ნადური, როგორც შრომა-სანახაობრივი სურათი, დიდებულად აღწერა თედო სახოკიამ მემუარულ თხზულებაში "როგორ ვიზრდებოდი ძველად": "ყანებს თითქმის ყველა ნადით ამუშავებდა. ხალისით მოიყარეს თავი მენადეებმა. მზე ჯერ არ ამოსულიყო, რომ ისინი თავისი თო-

ხებით ყანაში იყვნენ. ერთი გამოცდილი, კარგ მუშად ცნობილი, მეთაურად დაუდგა სხვებს და ოცი კაცის გაღვსილმა თოხებმა ლაპლაპი დაიწყეს მზეზე. თვალის დახამხამებაში მხიარულად, მხარშეწყოებით აჰქონდათ სვე... მეთაური ჟამ-ჟამ წამოიძახებს: " – აბა, ბიჭებო, აბა, ბიჭებო!" ერთმა ცნობილმა სოფლის მომღერალმა დაიწყო "საყანურა", სხვებმა ბანი მისცეს და იმის ხმაზე ააყოლეს თოხები. სიმღერასთან გაისმის რითმული ტრიალი, წკრიალი ქვას მოხვედრილი თოხებისა. მიწა ეყრება სიმინდს, სარეველა ბალახი იცვლება და გააქვთ და გამოაქვთ სვეები" (სახოკია, 1955: 64-65).

აღსანიშნავია, რომ ნადური ისტორიული კოლხეთის (სამეგრელო, ლაზეთი, აჭარა, გურია, იმერეთი, ლეჩხუმი და სხვა) კუთვნილებაა, მაგრამ ნადური სანახაობანი, როგორც არქაული დრამის ტიპური გამოხატულება, ყველაზე რელიეფურად შემოინახა გურიაში და აჭარაში (ქობულეთში).

ყანური, იგივე თოხნური, სიმღერა რთულია და ამიტომ მისი კარგი შემსრულებელი იშვიათად მოიპოვება. სიმღერას იწყებს ერთი მთქმელი დაბალი ხმით, გამოსატავს უკმაყოფილებას მძიმე ცხოვრებისადმი; ამიტომ იმ ლექსებსა და სიმღერებს, რასაც ყანაში ასრულებდნენ, "საჩივარს" ეძახდნენ. ყველაზე მეტად ყანური, ანუ ნადური, სიმღერა გურიაში იყო გავრცელებული. თავის მხრივ არც ერთ გურულ სიმღერას არ აქვს იმდენი ტექსტი, რამდენიც – ნადურს. ნადურში დიდად საყურადღებოა მომღერალ მომუშავეთა წყობა-დარაზმულობა, რომელსაც წინ უძღვის მეთაური. ნადური შრომა-სიმღერის დროს აშკარად გამოიკვეთება მწყობრი მოძრაობა, თანაზომიერი მოქმედების კანონზომიერი განმეორება, რაც მოგვაგონებს საფერხულ სანახაობას. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა, აგრეთვე, ლაზური ნადური, რომელშიც შემორჩენილია პირველყოფილი სინკრეტიზმის ნიშნები. მთელი მოძრაობა მენადეებისა აყოლილია ნადის საერთო ამოძახილზე: " – ჰე დამო, ჰე დამო, ჰე მოლი, ჰე დამო!" (თანდილავა, 1979: 22-23). ესეც დასტურია იმისა, რომ ნადურ შრომა-სანახაობაში დრამატული შემოქმედების სინკრეტული საწყისები ხელსშესახებად მოჩანს.

შრომისა და შემოქმედების სინკრეტული სურათი შემოინახეს მკის სამუშაოებმაც. აღმოსავლეთ საქართველოში პოპულარობით სარგებლობდა ნადურის მსგავსი შრომა სანახაობა – "მამითადი". ნადისა და მამითადის დრამატულ-თეატრალურ ბუნებას ყურადღება მიაქცია ცნობილმა თეატრმცოდნემ დიმიტრი ჯანელიძემ და ისინი "პირველყოფილი კულტურის ნიშნების მატარებელ სანახაობებად მიიჩნია" (ჯანელიძე, 1948: 48).

აგრარულ–სინკრეტული დრამის ნიმუშები სხვადასხვა შემონახული ქართულ ფოლკლორში, რომელთაგან დრამატული პლასტებითა და მხატვრული ძალით გამოირჩევა რამდენიმე: მკის ხელხვაგი (ღომის აღებასთან დაკავშირებული ნადური შრომა-სანახაობა), კალოს ხელხვაგი (სიმინდის რჩევის სიმღერა, რომელსაც თან ახლდა კოლექტიური სიმღერა და გართობა-თამაშობანი), ხერტლის ნადი (აჭარაში გავრცელებული კოლექტიური ლექს-სიმღერა მატყელის რთვის დროს. ხშირად სრულდებოდა დიალოგური სახით და თეატრალიზებული წარმოდგენით). ანალოგიურ დრამატულ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ”მჩენლობის“ ტრადიცია. დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, აგრეთვე, ყურძნის კრეფასთან დაკავშირებული შრომა-სანახაობა. დასავლეთ საქართველოში ბოლო დრომდე მოაღწია სიმღერამ ”აგიდელა“; იგი ფართოდ ყოფილა გავრცელებული გურიის, იმერეთსა და სამეგრელოში.

აგრარული დრამის ნიმუშებს ატარებს მთიბლური ლექს-სიმღერა – “გვრინი”, რომლის დროსაც საქმე გვაქვს სასცენო შესრულების აქტთან: სახეზეა მოქმედება (თიბვის პროცესი), ტექსტის დრამატული ფაქტურა (სამგლოვიარო მოსაგონარი სიმღერა) და, ამდენად, ვლინდება საშემსრულებლო ოსტატობის ნიმუშებიც (ჭელიძე, 1987: 102).

დროთა განმავლობაში ადამიანი აღარ კმაყოფილდებოდა მხოლოდ სამუშაო პრაქტიკით, შრომის ნაყოფიერების გაზრდის საშუალებებზე დაიწყო ფიქრი, ჩართო ფანტაზია და ამგვარად შრომის პროცესს დაუკავშირა შრომის წარმოსახვითი ქმედება; ამიერიდან სამეურნეო საქმიანობას დაემატა, უფრო სწორად წინ წაუძღვა, იმგვარი გააზრება, რამაც გამოიწვია მთელი რიგი საწესო მოქმედებები; ამას მოჰყვა, მაგალითად, ნადირობის სცენების გამართვა და რეალური საქმიანობიდან მივიღეთ შრომის არეკლილი სურათი. ამგვარ შემთხვევებში სახეზეა არა შრომა, არამედ – შრომის მიმსგავსებული მოძრაობანი (იმიტაცია): ნადირობის მოკვლა, ხვნა-თესვა, მკა, მწყემსობა, ყურძნის კრეფა, მჭედლობის იმიტირება და მსგავსი წარმოსახვანი, რაც თავისთავად როლის შესრულებას ჰგავს. მათ პირობითად **მ ა გ ი უ რ** დრამას და **ს ა წ ე ს ჩ ვ ე უ ლ ე ბ** დრამას ვუწოდებთ (ჭელიძე, 1987: 116).

ცნება „საწესჩვეულებო“ ცერემონიალი ფართო მნიშვნელობისაა, ზოგადი წარმოდგენით ყოველგვარ წეს-ჩვეულებასა და მასთან დაკავშირებულ მოქმედებას გულისხმობს. საწესჩვეულებო ქმედება ორ ჯგუფად იყოფა: 1. **საწესჩვეულებო კალენდარული მოქმედებანი** (ახალი წელი, შობა, ჭონა, აღდგომა, სხვადასხვა დღეობა-სანახაობანი); 2. **საწესჩვეულებო ცერემონიალები**, რომლებიც განპირობებულინი არიან ადამიანის

მატერიალურ-სულიერი მოთხოვნილებებით. ასეთებია: ქორწილი, ძეობა, დატირება, ძმადგაფიცვა, საომრად წასვლა, მტერზე გამარჯვება, მოსავლის აღების ზემი და მისთანანი. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი საწინგეულებო ცერემონიალი ხალხური თეატრალურ-დრამატული ხელოვნების სანიმუშო ძეგლებია. მათში ხშირ შემთხვევაში შეინიშნება მოქმედებათა სინკრეტული ხასიათი.

შრომის, რწმენის, ყოფისა და შემოქმედების სინკრეტულმა ურთიერთობებმა აღმოაცენეს და ჩამოაყალიბეს ხალხური დრამის ელემენტები: არქიტექტონიკა, სიუჟეტი, კომპოზიციური კონტურები, დიალოგი, მონოლოგი, სახისმეტყველება და ა.შ. მაგრამ ეს ყოველივე დრამის პირველსახეა, მისი არსებობის სინკრეტული ფორმაა. აღსანიშნავია, რომ ჩვენს დრომდე მოაღწია უძველესი სამიწათმოქმედო მაგიური დრამის ისეთმა სახეობებმა, როგორცაა "ლაზარობა", ანუ "ელიაობა", იგივე "გონჯაობა", "კოტიკოტი", "კოხინჯრობა". ამ მეტად საინტერესო რიტუალში ნიშანდობლივად მოჩანს ჩვენი წინაპრების აზროვნებისა და შემოქმედების განსხვავებული საფეხურების ცოცხალი თანაარსებობა (ვირსალაძე, 1964: 15); ეპოქათა ცვალებადობის მიხედვით აქ თავისებურად გამოიყურება მაგიურ გარდასახვათა სურათი, რასაც დრამატული შემოქმედების კვალი აშკარად ატყვია.

საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და ცნობიერების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე სინკრეტულ დრამატულ სანახაობებში თანდათან იწყო აღმოცენება მხატვრულ-დრამატულმა საწყისებმა. თუ სინკრეტულ დრამაში საქმე გვაქვს ზებუნებრივ, შეუცნობელ ძალთა განსახიერებასთან, მხატვრულ დრამაში, როგორც ხელოვნების მოვლენაში, გრძნობად-კონკრეტული პერსონაჟები სახიერდებიან. ასევე, თუ სინკრეტულ სანახაობებში მთავარი მუსიკალურ-ქორეოგრაფიული ფაქტორია, მხატვრულ დრამაში მიმდინარეობს „ლექსით ლაპარაკი“. პერსონაჟები თავის თავს კი არ ამოქმედებენ, რათა წყალობა მიიღონ შეუცნობელი ძალებისაგან, არამედ სხვას განასახიერებენ და ამით ქმნიან ესთეტიკურ შემოქმედებას. ასე თანდათან შეძლო დრამის დარგობრივი დიფერენცირება პანტომიმურმა, მუსიკალურმა, ქორეოგრაფიულმა, თოჯინურმა დრამებმა, დრამატულმა პოეზიამ, მათ კი ნიადაგი მოუმზადეს ზეპირსიტყვიერ დრამას.

ქართული სანახაობითი კულტურის განვითარებაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ დრამა ერთ-ერთი უძველესი ფოლკლორული შემოქმედებაა და დასრულებული სახე ხალხური, ანუ ზეპირსიტყვიერი, დრამის ჩამოყალიბებისას მიიღო.

ხალხური დრამის სახეობრივი თავისთავადობის დასადგენად ერთგვარ სირთულეს ქმნის ის გარემოება, რომ ძნელდება „ხალხური დრამისა“ და „ხალხური თეატრის“ გამოცალკევება, რადგან დრამა, ჩვეულებ-

რივ, მხატვრული მოქმედებაა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცნება “დრამა“ ბერძნულად სიტყვასიტყვით ნიშნავს მოქმედებას. საზოგადოებრივი ცხოვრების პრაქტიკა მოქმედების აურაცხელ სახეობას იცნობს, თუმცა დრამატულად მხოლოდ მხატვრული მოქმედება ჩაითვლება. თეატრი ძველქართულად იგივე სახილველი სანახაობაა. ამდენად, ხალხური დრამისა და ხალხური თეატრის უპირველეს ნიშანს სანახაობრივი მოქმედება წარმოადგენს, თუმცა ხალხური დრამა და ხალხური თეატრი არ არის ერთი და იგივე. ფოლკლორული და ლიტერატურული დრამის განსხვავებულობას ქმნის შემდეგი ფაქტორები: ხალხური დრამა, როგორც ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი გვარი, კოლექტიური ხელოვნებაა, ლიტერატურული დრამა კი – ინდივიდუალური; ფოლკლორული დრამის შესრულებისათვის დამახასიათებელია რეგლამენტურობა, ადგილი, დრო და გარემო. ხალხური დრამის ერთ-ერთ სპეციფიკურ ნიშანს იმპროვიზაცია წარმოადგენს – ტრადიციით შემზადებულ ტექსტ-სანახაობას შეიძლება ჩაერთოს სახელდახელო, გაუთვალისწინებელი, მოქმედების პროცესში წარმოშობილი სიტყვები, გამოთქმები, გარდასახვები.

ლიტერატურული დრამის მსგავსად, ფოლკლორულ დრამატულ შემოქმედებაშიც გამოიყოფა სამი მთავარი ჟანრობრივი სახეობა: **ტ რ ა - გ ე დ ი ა, კ ო მ ე დ ი ა, ს ა კ უ თ რ ი ვ დ რ ა მ ა.**

ხალხური ტრაგედიის გენეტიკური ძირები შრომის პროცესებში (მთიბლურები), სამკლავიარო და საწესხვეულებო ცერემონიალებში ჩაისახა და გარკვეულ მხატვრულ სრულყოფილებას საფერხულო ქმედებებში მიაღწია. ქართულ ფოლკლორისტიკაში ტრაგედიულ ძველებადაა მიჩნეული სვანურ ფერხისებში შემონახული დრამები "ბიმურზოლა", ("ასლან-მურზა") და, აგრეთვე, „აბესალომ და ეთერი“.

ქართულ ხალხურ დრამაში თანდათანობით შემოვიდა საყოფაცხოვრებო და სოციალური მოტივები, შეიქმნა რძლისა და დედამთლის, ცოლისა და ქმრის კონფლიქტზე აგებული კომედიები, რაც, აგრეთვე, ხალხური დრამის განვითარების შემდგომი საფეხურია.

ხალხური საყოფაცხოვრებო კომედიის შესანიშნავი ნიმუშია დიალოგური ლექსი "რძალი და დედამთილი", რომლის ერთი ვარიანტი თედო რაზიკაშვილმა ჩაიწერა ქართლში. ეს ლექსი ტიპური დრამატული ნაწარმოებია:

- დ ე დ ა მ თ ი ლ ი: – პატარძალო! პატარძალო!
- რ ძ ა ლ ი: – ბაატონო! ბაატონო!
- დ ე დ ა მ თ ი ლ ი: – ქათმებს დაუძახე! ქათმებს დაუძახე!
- (რძალი უძახის ქათმებს)
- რ ძ ა ლ ი: – ძია! ძია-ძია-ძიაა!
- ჯუჯუ-ჯუჯუ. ჯუჯუ-ჯუჯუ!

დავუძახე, დედამთილო,
 დავუძახე, დავუძახე!
 დედამთილო, აქ არ არის
 თეთრ-ქოჩორა, ნაცარა,
 აქ არ არის, დედამთილო,
 ტურამ წააცანცალა.
 (თავისთვის)

დედამთილი:
 რძალი:
 დედამთილი:
 რძალი:

რაკი დედამთილი ხარ,
 ღმერთმა არ დაგაცალა!
 – პატარძალო! პატარძალო!
 – ბაატონო! ბაატონო!
 – ქათმებს დავუძახე! ქათმებს დავუძახე!
 – დავუძახე, დედამთილო, დავუძახე!
 აქ არ არის, აქ არ არის,
 დაკარგულან, დედამთილო, დაკარგულან,
 გადასულან ხნულშია!
 (ჩუმად)

დედამთილი:
 რძალი:
 დედამთილი:
 რძალი:

შავო ძაღლო, შენ ჩააკვდი
 ჩემ დედამთილს სულშია!
 – პატარძალო! პატარძალო!
 – ბაატონო! ბაატონო!
 – ქათმებს დავუძახე! ქათმებს დავუძახე!
 – დავუძახე, დედამთილო, დავუძახე!
 (თვლის)

დედამთილი:

ერთი, ორი, სამი, ოთხი,
 ცხრა და ათი... მეთერთმეტე
 დაკარგულა, დედამთილო, დაკარგულა,
 აქ არ არის, აქ არ არის!
 წაუღია ძერასა!
 ღმერთო, როდის მოვრჩები
 დედამთილის ცქერასა!
 – ავი პატარძლის ყოლასა,
 სახადი სჯობს სახლშიაო!
 ქოთანი წამოქცეულა,
 ციცხვი იცემს თავშიაო,
 ჯამებს ფერხული დაუბამთ
 გარეთ დერეფანშიაო,
 ამისთანა პატარძალსა
 დიდი კეტი თავშიაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 21-22)

უფროს-უმცროსობის, კერძოდ კი დედებთან შვილებისა და რძლების ურთიერთობის პრობლემას ეხება თუშეთში გავრცელებული ხალხური დრამა „დედების გაქცევა“ (შამანაძე 1981: 52-54). ამ უაღრესად დიდაქტიკური რიტუალის მიხედვით, შვილებისა და რძლებისაგან განაწყნებული ორი დედა, რომლებსაც დაკონკილი ტანსაცმელი აცვიათ და ხელში პატარ-პატარა ფუთები უჭირავთ, სახლიდან გაიპარება. შვილებმა გაიგეს და მთაზე ასული დედები უკან დააბრუნეს. სოფელი აწყობს „სასამართლოს“. დედები ჩივიან, რომ შვილები და რძლები მათ არ აფასებენ, დასცინიან, არაფერს ეკითხებიან, ცუდად კვებავენ, ცუდად აცმევენ და ბევრს ამუშავენ. რძლები უხეშად ეპასუხებიან. ხალხი დედებს თანაუგრყნობს. მათი განაჩენი ასეთია:

– მეხიმც დავაყარეთ ასეთ შვილებს!

„მოსამართლე“ კი აცხადებს:

– ... ეს უვარგისი შვილები ღირსს არიან, ეასრ დავსაჯოთ: შევსვათ ჯორიკაებზე და წინ ქალები გაუძღვენ!”

ხალხს „განაჩენი“ სისრულეში მოყავს.

დრამა თამაშდება წარმართობისდროინდელი დღესასწაულის – ათენგენობის დღეს და, როგორც ნოდარ შამანაძემ შენიშნა, მას გარკვეული კავშირი უნდა ჰქონოდა ამ დღესთან. საყურადღებოა, რომ აქ გამოყენებულია დამნაშავეთა დასჯის უძველესი ხალხური წესი – დამნაშავის შესმა სახედარზე და სოფელში ჩამოტარება.

„დედების გაქცევა“ ემსახურება შვილებისა და მთელი საზოგადოების დამოძღვრას, მშობლებისადმი პატივისცემის მოწოდებას. ამ არქაულ დრამაში „... ძირითადი პათოსი აგებულია დედებისადმი სიბრალულისა და თანაგრძნობის განწყობილებაზე და იმ გულისტკივილზე, რასაც რძლების უსულგულობა და შვილების უნიათობა იწვევს“ (ჭელიძე, 1987: 295). ხალხისა და მოსამართლის სამართლიან განაჩენსა და მისი შესრულების იმიტაციას უდიდესი აღმზრდელობითი-სააგიტაციო ფუნქცია გააჩნია და უსათუოდ თავისი წვლილი შეჰქონდა სოციუმის ჰუმანიზაციის საქმეში.

ხალხური კომედიის ნიმუშია, აგრეთვე, საბავშვო თამაში „ქორბია“, რომლის კომიზმს ქმნის ის, რომ ყმაწვილები ლაპარაკობენ კრუხის, ქორისა და წიწილების ხმაზე.

§2. ბერიკაობა

მოვლენათა პერსონიფიკაციის ერთ-ერთ ფორმად ხალხურ დრამატულ შემოქმედებაში მიჩნეული ნიღბის მორგება. ადამიანი იკეთებს რო-

მელიძე ცხოველის ნიღბს და განასახიერებს იმავე ცხოველს. საქართველოში იმდენად პოპულარული ყოფილა ნიღბის მორგების ტრადიცია, რომ ნიღბის საიმპროვიზაციო თეატრიც კი შექმნილა. ამ თეატრს "ბერიკაობა" ერქვა. სანახაობის შემსრულებლებს ბერიკები ეწოდათ, საშემსრულებლო ადგილს – საბერიკო, ხოლო ამა თუ იმ მოველენის საბერიკოზე გადატანა-შერულებას – გაბერიკება.

„ბერიკაობა“ საკულტო დღესასწაულია, რომელიც ყველიერში სრულდება; იგი გავრცელებული იყო საქართველოს ყველა კუთხეში. ნიღბიანი ბერიკები აწყობდნენ სანახაობებს – ცეკვითა და სიმღერით ჩამოუვლიდნენ ოჯახებს და, როგორც ზოგადად კარდაკარ ჩამოვლით რიტუალებს ახასიათებს, ითხოვდნენ სურსათ-სანოვაგეს და თან მღეროდნენ რიტუალურ სიმღერებს. როგორც პროფესორი მარინა გიორგაძე აღნიშნავს, „ბუნების აღორძინების, ნაყოფიერების კულტებთან დაკავშირებული საგაზაფხულო კარნავალის ძირითად სიუჟეტურ ხაზს ბერიკების და მათი ამაღლის კალათებით, ტიკებით, ხურჯინებით კარდაკარ... სიარული და რიტუალური ტექსტის შესრულება შეადგენდა“ (გიორგაძე, 1993: 18).

ბერიკების გამოჩენას და მათ მიერ შესრულებულ რიტუალს გარკვეული მაგიურ-სიმბოლური დანიშნულება ჰქონდა; ხალხი უდიდესი ყურადღებითა და პატივისცემით იყო გამსჭვალული მათ მიმართ, რადგან სწამდათ, რომ დალოცვის შედეგად მათ ოჯახებს ხვალი და ბარაქა არ მოაკლდებოდა: „ბერიკაობის მიზანი მოსავლიანობის, ნაყოფიერების ზრდასთან ერთად, ჭირნახულის დაცვა-შენარჩუნებაცაა. ამის გამო მაგიურ ფორმულებში ხშირად გვხვდება მტაცებელთა ხსენება...“ (ქ. ხ. პ., 1976: 329).

საყურადღებოა, რომ ბერიკები თავიანთი ნიღბის ხელოვნურ წვერს იგლეჯდნენ ხოლმე და ხალხს ურიგებდნენ, რასაც, როგორც ჩანს, მაგიურ-სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ეს ჩვეულება შემონახულია თავად „ბერიკაობის“ ტექსტში:

ბერიკას მცველი გვერდს უდგას,
ხელში უჭირავს ხმალია,
მასპინძელს ახლოს არ უშვებს,
ეს არის მისი ვალია.
ცოტა წვერ თითონ მოგლიჯა,
მასპინძელს მისცა მალია,
დალოცა მისი ოჯახი:
გემატოსთ ღონე-ძალია!

(ქ. ხ. პ., 1976: 65)

როგორც პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა მიუთითა, „ამ მოქმედებაში ბერიკას წვერის საწესო მნიშვნელობა მჟღავნდება“ (ჩიქოვანი, 1956: 252).

მასპინძელთა სიუხვით კმაყოფილი ბერიკები ილოცებოდნენ:

გაუსვი ფეხი მაგრათა,
თან მიაყოლე ხელეები;
ამ სახლის პატრონ ავესოს,
პირამდე პურით ბედლები!

(ქ. ხ. პ., 1976: 66)

ანდა:

ეროსანი, მეროსანი,
ცხრანი ფრთენი წვეროსანი...
ყმაწვილებიც მოგეზდებათ,
სკამზე გესხდესთ წვეროსანი!

(ქ. ხ. პ., 1976: 66)

ბერიკები მოსახლეობას მოუწოდებდნენ, გამოეჩინათ გულუხვობა, რათა ღმერთს მათთვის ბარაქა მიეცა და შეახსენებდნენ, რომ, რასაც მათთვის არ გაიმეტებდნენ, არ შერჩებოდნენ:

ბერა მოდგა კარავსაო,
აღურიალებს თვალებსაო.
ხელი ჩაჰკარ ხალამშიო,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასაო!
ვინცხა ბერას არას მისცემს,
მელას მისცემს ქათმებსაო.

(ქ. ხ. პ., 1976: 66)

სერგი მაკალათიას მიერ ფშავში ჩაწერილ საბერიკო სიმღერის თანახმად, ცხადი ხდება, რომ, თუ ბერიკებს კარს არ გაუღებდნენ და სახლში ნებით არ შეუშვებდნენ, მათ ძალის გამოყენებაც შეეძლოთ და ხორავის დაუკითხავად წაღებაც:

ბერიკაი კარსაო
გიჭყრიალებს თვალსაო,
ჩქარა, თუ რას გამოგვიტან,
თორღ გიმტვრევ კარსაო!

(ქ. ხ. პ., 1976: 66)

ხალხი ერიდებოდა ბერიკების განაწყენებას, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, სჯეროდათ, რომ მათ დალოცვას აუცილებლად მოყვებოდა შედეგი, ხოლო თუ ბერიკები მასპინძლის ძღვენით უკმაყოფილონი დარჩებოდნენ, მაშინ “... რომელიმე წვერი ეხოში გაგორდებოდა, რაც ოჯახისთვის ცუდი ამბის მომასწავებლად ითვლებოდა...” (რუხაძე, 1966: 8). ამგვარი საქციელი იცოდნენ “ლაზარობის” რიტუალის წვერებმაც.

კარიკარ ჩამოვლისას ბერიკები აგროვებდნენ სურსათ-სანოვავებს საბერიკო სუფრისათვის, რომელიც სადამო ხანს იმართებოდა. ნადიმის

დროს შაირობდნენ, მღეროდნენ; დროსტარება ზოგჯერ მეორე დღესაც გრძელდებოდა. დასასრულს ბერიკაობის მონაწილენი გამწკრივდებოდნენ, პირს აღმოსავლეთისაკენ იზამდნენ და ღმერთს შესთხოვდნენ, მომავალში უკეთეს ბერიკაობას დაგვასწარიო (რუხაძე, 1966: 10). ბერიკათა რეპერტუარისათვის დამახასიათებელია იმპროვიზაცია და გონებამახვილობა. ბერიკების რეპერტუარი იცვლებოდა ხალხის იდეურ-პოლიტიკური მრწამსის კვალობაზე.

აღსანიშნავია ისიც, რომ „ბერიკაობის“ დროს თავისუფალი გართობა და ქცევა დაშვებული იყო, სხვა დროს კი თუ ასე მოიქცეოდნენ, უფროსების წყრომას იმსახურებდნენ: " – რა მოგივიდა, ბერიკანი ხომ არა ხართ?!"

„ბერიკაობის“ მთავარი პერსონაჟები – ტახი (ტახბერიკა) და დათვი (დათვბერიკა) გამოხატავდნენ არქაულ ზომორფულ მისტერიებს. დათვბერიკას ქალების ფერხულისას შეუმღერებდნენ:

დათვო, დათვო, ჩვენო დათვო,
 ჩვენო დათუნაო!
 დათვი ხეზე როგორ ავა,
 ჩვენი დათუნაო!
 ტოტს მოიწვევს, ისე ავა,
 ჩვენო დათუნაო!..

(ქ. ხ. პ., 1976: 67)

მოფერხულენი მოძრაობით დათვს ბაძავენ. ერთი ბერიკა (თავბერიკა) წრეში შევა და ვითომ საცოლეს ირჩევს; შემდეგ ვითომ რჩეული ავად გაუხდა, აჭმევს, უვლის, ხან "ჩხუბობენ" და ამით აცინებენ ხალხს.

ცნობილია, რომ ბერიკულმა სანახაობებმა საუკუნეთა მანძილზე მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაცია განიცადა და წარმართული მითოსის წიადიდან თანდათან საერო სანახაობად იქცა; ბერიკაობის, ანუ "დათობის", ტექსტებში ეროვნული თუ სოციალური მოტივების შეჭრაც ამან განაპირობა.

„ბერიკაობის“ ფერხული, რაც არქაული საგაზაფხულო მისტერიის ნაწილი იყო, დიდ კალოზე სრულდებოდა და საერთო-სახალხო ზეიმი იყო.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არსებობდა ბერიკული ლექს-სიმღერებიცა და სცენებიც. ბერიკაობამ ხალხური კომედიის განვითარების ისტორიაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა; მას დიდი წვლილი მიუძღვის კომიკური ლექსების შეთხზვაში, დრამატურგიული ხალხური მუსიკის შექმნაში (ბერიკებს მენონგურე დასი დასდევდა და უკრავდა „ბერიკულს“); ამ ხალხურმა საკარნავალო რიტუალმა ხელი შეუწყო, აგრეთვე, სასცენო მოქმედებათა განვითარებასა და დახვეწას.

§3. ყეენობა

ქართული ხალხური დრამის განვითარებას ხელი შეუწყო, აგრეთვე, უძველესმა სახლხო სანახაობამ – "ყეენობამ", რომელმაც ხალხურ დრამას შესძინა სიტუაციური კომიზმის მდიდარი გამოცდილება; ჩვენამდე მოღწეული ეს რიტუალი მხოლოდ იმპროვიზაციული სანახაობაა, რომელსაც არ გააჩნია მისი სპეციფიკური ტექსტი, თუმცა ცეკვა-სიმღერა მას ყოველთვის ახლდა.

"ყეენობა" ქართული ხალხური კარნავალის ერთ-ერთი გავრცელებული და მეტად საინტერესო სახეობაა, რომელიც ყველიერის დასასრულს, ე. წ. "შავ ორშაბათს", ანუ "წმინდა ორშაბათს", იმართებოდა. ეს დიდებული სახალხო სანახაობა, როგორც ქართული ხალხური დრამის უძველესი ნიმუში, საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი (აღ. ხახანაშვილი, ი. ჯავახიშვილი, დ. ჯანელიძე, გ. ჭელიძე, ჯ. რუხაძე).

ყეენად ირჩევდნენ მჭევრმეტყველ, წარმოსადგე, მაღალ, ღონიერ ახალგაზრდას, ხშირად – ახალდაქორწინებულს, ვერეთწოდებულ "ნეფის ძველას", რათა "იმ წელს მაღალი და ღონიერი მოსავალი მოსულიყო" (რუხაძე, 1966: 10); მას აუცილებლად "უმშვენებდნენ" გვერდს ევრეთწოდებული "დედოფალი", მაყრები, მეფე, ვეზირები, ბერიკები და სხვა. ყეენს თავს ებურა წითელი ან ჭრელი ფეხი, სახეზე ნიღაბი ჰქონდა, ყელზე ეკიდა ყველიერში გამომცხვარი ნაზუქი, ემოსა ღია ან წითელი ფერის მოსასხამი, "ყეენს" რომ შეეფერებოდა; შესვამდნენ ვირზე, ჯორზე, აქლემზე და დედოფალთან და თანმხლებ ამალასთან ერთად ჩამოატარებდნენ ქუჩებს, გაითამაშებდნენ ყეენისა და მისი რჩეულის დაქორწინებას, მხიარულობდნენ, მღეროდნენ, ცეკვავდნენ, წარმოადგენდნენ ეროტიულ სცენებს, მოკრეფდნენ "ყეენის ხარკს", მართავდნენ ჭიდაობას; ხშირად ეჭიდავებოდნენ ერთმანეთს "მეფე" და "ყეენი" და გამარჯვებული ყოველთვის "მეფე" გამოდიოდა, რათა დამარცხებული ყეენისათვის "მეფესათ" წყალში ჩაგდება; ასეც ხდებოდა: მთელი დღის გართობა-თამაშის ბოლოს "ყეენს" და "დედოფალს" აუცილებლად მდინარესთან ჩაიყვანდნენ და წყალში ჩაყრიდნენ. ყეენისა და ჩიხტიკოპით გამოწყობილი მისი "დედოფლის" წყალში ჩაგდება ამ სახალხო სანახაობის აუცილებელი ატრიბუტი იყო, რაც, არქაული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, უხვმოსავლიანობის საწინდარი იყო. "ყეენი" და "დედოფალი" თავსაბურავებს "მოიხდიდნენ, წყლით აავსებდნენ და ხალხს წუწავდნენ, თან დაილოცებოდნენ: – გაგიმრავლდეთ ძროხა, ცხვარი, კრუხი, წიწილა და ასე მრავალი მოგსვლოდეთ პურიო!" (რუხაძე, 1966: 13).

ყეენის წყალთან ზიარება რომ ნამიანი წლის დაბეგებასთან, მოსავლიანობასთან, სიუხვესთან იყო დაკავშირებული, ამაზე მიუთითებს სა-

ქართველოს ყველა კუთხეში დაფიქსირებული მასალა. ქართლის სოფელ დიდ გომართში ენათმეცნიერ გრიგოლ იმნაიშვილის მიერ ჩაწერილი გადმოცემის თანახმად, “ყვენობის დღესასწაულზე სოფელი შუაზე გაიყოფოდა, ორივე უბანი თავის ყვენს აირჩევდა. ორივეს “ბარახები” (ბაირაღები – თ. შ.) ჰქონდათ. გაიმართებოდა ჭიდაობა. პირველად ყვენები ჭიდაობდნენ, შემდეგ – “მეზაირახეები”, შემდეგ – მესუფრეები. მერე წავიდოდნენ წყალზე, დიდი ავაზანი იყო, დამარცხებულ ყვენს შიგ ჩააგდებდნენ; შემდეგ, თუ გუთნისდევას დაინახავდნენ, დაიჭერდნენ და ტანსაცმლიანად ჩააგდებდნენ წყალში, ბარაქიანი წელიწადი იქნებაო” (იმნაიშვილი, 1974: 123).

ძალზე საინტერესოა “ყვენობის” პატრიოტული იდეალები, რაც ამ არქაული საკულტო ცერემონიალის ევოლუციის შედეგად შექმნილი გვიანდელი მოვლენაა და წარმართული მისტიკრიების საერო სანახაობად ტრანსფორმირებას, კერძოდ კი ქართველი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის სხვადასხვა ეტაპს უკავშირდება.

შემოსეულ მტრებთან ქართველ მამულიშვილთა ვაჟკაცური ბრძოლისა და მტრის დამარცხების გამომხატველი მრავალი ხალხური დრამატული სანახაობა შეუქმნიათ ჩვენს წინაპრებს. ესენია: თუშური თამაში “ტყვეობა”, ხევსურული – “დარბევა”, “შავლეგოს” კახური საფერხულო სიმღერა და ცერომონიალი, მეგრული თამაშობა “ძიხირძინობია”, სვანური საბავშვო თამაშობა “ლიდშნალ” და სხვა. როგორც დ. ჯანელიძემ შენიშნა, “ქართულ სალაშქრო-პატრიოტულ სანახაობათა შორის ყველაზე შესანიშნავი მაინც მასობრივი, ხალხური კარნავალი “ყვენობა” იყო” (ჯანელიძე, 1983: 356).

საქართველოს სხადასხვა კუთხეში (ქართლი, კახეთი, სამეგრელო, იმერეთი, ჯავახეთი, ფშავი, ხევი, მთიულეთი) და მის დედაქალაქში გავრცელებულ ამ სანახაობებში, როგორც აღვნიშნეთ, ყოველთვის ყვენი გამოჰყავდათ დამარცხებულად და რიტუალის ბოლოს მას მდინარეში აგდებდნენ, რაც, ხალხის რწმენით, დამპყრობთა აგრესიის წინააღმდეგ ქართველთა რეაქციის იმიტაციას წარმოადგენდა; ზოჯერ “ტყვედ ჩავარდნილ” ყვენს და მის “მეუღლეს” სახედრებზე უკუღმა შესვამდნენ, ჩაიყვანდნენ მდინარეზე და შიგ ჩააგდებდნენ ან ტალახში ამოსვრიდნენ. კარნავალი მთავრდებოდა საერთო ღხინით, რაც მტრებზე გამარჯვების ზეიმს განასახიერებდა და პატრიოტული იდეების პროპაგანდას ისახავდა მიზნად.

მკვლევართა ერთი ნაწილი საერთო-სახალხო დრამატულ სანახაობა “ყვენობას” სპარსელთა აგრესიის (XVII-XVIII ს. ს.) მოსაგერიებელი ბრძოლების მოგონებად მიიჩნევს, სადაც ქართველთა გამარჯვებისა და ყვენის სამარცხვინო დამარცხების დემონსტრირება ხდება; გიორგი წე-

რეთელმა მისი დასაბამი VII საუკუნეში, მურვან-ყრუს შემოსევის ხანაში, ივარაუდა, რის საფუძველსაც მას ხალხური გადმოცემები აძლევდა (ჟ. "კვალი", 1893, №6); დიმიტრი ჯანელიძემ ეს მოსაზრება ნაკლებად დამაჯერებლად მიიჩნია, თუმცა, ანგარიშგასაწვეია ის გარემოება, რომ მოხევეურ "ყვენობაში" ერთ-ერთ მოქმედ ნიღაბს "არაბი" ეწოდება. სწორედ ამის გამო დ. ჯანელიძემ გამოთქვა ვარაუდი, რომ ამ რიტუალში "ყენი" XIII-XIV საუკუნის მერმინდელი ტერმინია და მის ნაცვლად მტრის გუნდის მეთაურს ადრინდელი სახელი "არაბი" უნდა რქმეოდა, თუმცა იგი VII საუკუნეზე ადრე ვერ განხდებოდა (ჯანელიძე, 1983: 337).

"ყვენობამ" ხანგრძლივი ევოლუცია განიცადა. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იგი ცარიზმის წინააღმდეგ მიმართული სანახაობა გახდა. ვერ დავეთანხმებით მკვლევარ დიმიტრი ჯანელიძეს "ყვენობის" ამ ეტაპის შეფასებაში, რაც ამ სახალხო ეროვნული დრამის სოციალური ასპექტით განხილვაში გამოიხატება, თუმცა "ყვენობის" ცერემონიალში მან სრულიად მართებულად გამოყო შემდეგი დანაშრევები:

1. საკულტო ცერემონიალები და წარმართული მისტერიების გადმონაშთები;
2. წარმართული მითოლოგიის წიაღიდან გადმოსული "ყვენობის" საერო სანახაობად განვითარება;
3. დამპყრობლებთან ქართველი ხალხის გამირული ბრძოლის გამოხატვა.

ცარიზმის მმართველობის დროს "ყვენობაში" ახალი პერსონაჟები – მეფის უნიჭო სამხედრო მოღვაწეები – შემოვიდნენ. ხალხი დასცინოდა მათ, წარმოგვიდგენდნენ მეფის მოხელეთაგან თბილისის აწიოკებას, ხალხის დარბევა-შევიწროებას, გაციმბირებას; მეფის ხელისუფლების უსამართლობის დემონსტრირების ნიშნად, გამოჰქონდათ სახრჩობელები, გამოჰყავდათ ბორკილდადებული "ტუსალები" და სხვა.

დროთა განმავლობაში ძველ, აგრარულ დღესასწაულში თანამედროვეობის შეტანამ ხალხს საშუალება მისცა, ყვენობისათვის პოლიტიკური ჟღერადობაც კი მიეცა და ეს ტრადიცია თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ საბრძოლველად გამოეყენებინა. ბუნებრივია, მეფის ხელისუფლება ამგვარ "ყვენობას" ვერ შეეგუებოდა და აკრძალა კიდევ, რაც XIX საუკუნის 90-იან წლებშია სავარაუდო. ხალხი კი მაინც ვერ ელეოდა ამ სანახაობას და მალულად მართავდა ორთაჭალაში და, რადგანაც გრანდიოზულ სახეს ვეღარ აძლევდა, "ყვენობის კუდი" დაარქვა. ერთ-ერთ ასეთ "ყვენობაში" ილია ჭავჭავაძესაც მიუღია მონაწილეობა, რაც ფოტოგრაფიულადაც არის ასახული.

"უძველესმა წარმართულმა დრამატულმა რიტუალმა "ყვენობამ" თუ უფრო ადრე არა, VI საუკუნიდან მაინც სალაშქრო – პატრიოტული სუ-

ლისკვეთება შეიძინა, რაც კიდევ უფრო გაძლიერდა სპარსეთის (XVII-XVIII ს. ს.) და რუსეთის (XIX ს.) აგრესიების დროს” (შიოშვილი, 2004: 94).

ფოლკლორული დრამის ჩასახვის, აღმოცენების, მისი ევოლუციის ძირითადი ასპექტების ანალიზმა ცხადი გახადა, რომ ქართული ხალხური შემოქმედების ამ გვარს განვითარების ხანგრძლივი გზა, მრავალი ევოლუციური საფეხური გაუვლია და თავისი დანიშნულებით ადრევე მოუპოვებია როგორც სოციალური, ისე მხატვრულ-ესთეტიკური ღირებულება.

თავი XXIV. საისტორიო ზეპირსიტყვიერება

ისტორიული მოვლენებისა და ისტორიული პირების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველ ფოლკლორულ ნაწარმოებებს ვუწოდებთ **საისტორიო ზეპირსიტყვიერებას**, იგივე – **საისტორიო ფოლკლორს**. ქართულ ხალხურ საისტორიო ნაწარმოებთა რეალური საფუძველი საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი ისტორიით, მისი გმირული წარსულით, პოლიტიკურ-ეკონომიკური ვითარებით არის განსაზღვრული. ამით აიხსნება მისი ძირითადი საგმირო ხასიათი. საგმირო-საისტორიო ნაწარმოებნი იქმნებოდნენ იმ ბრძოლების საფუძველზე, რომელთაც თავისი დამოუკიდებლობისა და კულტურის დასაცავად საუკუნეთა მანძილზე ეწეოდა ქართველი ხალხი უცხო დამპყრობლების წინააღმდეგ.

ქართულ ხალხურ საისტორიო ნაწარმოებებს შემოუნახავს სახელეები სახალხო გმირებისა, რომელთა შესახებ ოფიციალურ ისტორიაში არაფერია ნათქვამი. ლექსებში, გადმოცემებში, თქმულებებსა და ლეგენდებში ისტორია თავისებურადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ეს ის ძვირფასი საუნჯეა, რომელიც ავსებს "ქართლის ცხოვრების" ცარიელ ფურცლებს. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ თავისი ხალხის დიდმა მოამაგემ და გულშემატკივარმა ილია ჭავჭავაძემ "ქართლის ცხოვრებას" ომებისა და მეფეთა ისტორია უწოდა და გულისტკივილით აღნიშნა, რომ უბრალო ხალხის საგმირო საქმეებზე მემატიანენი დუმან. ამიტომაც უდიდესი ფუნქცია და დატვირთულობა ენიჭება საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ყოველ ნიმუშს, რომლებშიც, ჩვენს სახელოვან გვირგვინოსნებთან ერთად, წარმოჩენილნი არიან ჭეშმარიტი სახალხო გმირები – თავისი ქვეყნის უბადლო პატრიოტები, რომელთა შესახებაც პოემაში "აჩრდილი" ილია ბრძანებდა:

წმინდაა იგი, ვისაც ეღირსა
მამულისათვის თავის დადება.
ნეტა იმ ვაჟკაცს, ნეტა იმ გმირსა,
ის თავის ხალხში აღარ მოჰკვდება!
მას განაცოცხლებს სიმღერა ხალხთა,
შორს საუკუნეთ ეტყვის მის სახელს...

(ჭავჭავაძე, 1984: 109)

გააცოცხლა კიდევ ეროვნულმა საისტორიო ფოლკლორმა მრავალი გმირი და მათი წმინდა სახელები შთამომავლობას სასოებით შემოუნახა.

ხალხური სიტყვიერების საისტორიო განყოფილება წარმოდგენილია ლექსებით, გადმოცემებით, თქმულებებით და ლეგენდებით. მეცნიერული

ტერმინების გამოყენება ისტორიული ხასიათის ნაწარმოებთა მიმართ საჭიროებს დაზუსტებას ჟანრობრივ თავისებურებათა მიხედვით. ისტორიული ლექსით აღინიშნება ლირიკულ-ეპიკური ან ეპიკური ყველა ლექსი, რომელიც უკავშირდება ისტორიულ პირსა თუ მოვლენას. რაც შეეხება ტერმინებს – **"გადმოცემა"**, **"თქმულება"** და **"ლეგენდა"** – მათი კვალიფიკაციის თაობაზე უკვე ვისაუბრეთ, მაგრამ, რადგანაც საისტორიო ზეპირსიტყვიერება ამ ჟანრებითაც გადმოიცემა, კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ:

გ ა დ მ ო ც ე მ ა მარტივი ისტორიული ან ფსევდოისტორიული მოთხრობაა; იგი ფაქტის უბრალო აღწერას წარმოადგენს.

ტერმინით **თ ქ მ უ ლ ე ბ ა** შეიძლება აღინიშნოს როგორც პროზაული ნაწარმოები, ისე ლექსიც. თქმულება უფრო მხატვრულია, ვიდრე გადმოცემა. თუ გადმოცემაში ისტორია ჭარბობს, თქმულებაში მათი როლები ან თანაბარია, ან ერთიმეორეს ენაცვლება.

ლ ე გ ე ნ დ ა ს წარმოშობის საკუთარი ისტორია აქვს; იგი გამოყენებული იყო საეკლესიო რელიგიური და დიდაქტიკურ-მორალური ხასიათის მოთხრობების მიმართ. ამჟამად ტერმინ "ლეგენდას" ფართო გამოყენება აქვს ფანტასტიკურ-რელიგიური ელემენტების შემცველი ამბების სინამდვილის სახით გადმოსაცემად.

§1. განვითარების ძირითადი ეტაპები

ტრადიციულად ხალხური სიტყვიერების საისტორიო განყოფილება გაერთიანებულია თემატიკური და არა ჟანრობრივი თვალსაზრისით. საქართველოს ბარში საისტორიო ხასიათის პოეზიის ნიმუშს აღნიშნავენ ტერმინით "ლექსი" და ხშირად ურთავენ იმ ისტორიული მოვლენის ან პიროვნების სახელწოდებას, რასაც უკავშირდება, მაგალითად, "თამარ მეფის ლექსი", "არსენას ლექსი". პროზაული ჟანრის საისტორიო ნაწარმოებებს (გადმოცემებს, თქმულებებს, ლეგენდებს, ანეკდოტებს), ზღაპრისაგან განსხვავებით, **"ამბავს"**, **"მეფე ამბავს"** ან **"მეფეებურ ამბავს"** უწოდებენ, რითაც ხაზს უსვამენ მათ კავშირს ისტორიულ მოვლენასთან ან პიროვნებასთან. საქართველოს მთაში, კერძოდ ხევსურეთში, ლექსს ისტორიულ პირებსა და მოვლენებზე, მათი საგმირო ხასიათის გამო, **"სიმღერა"** ეწოდება. პროზაული ჟანრის საისტორიო ნაწარმოებებს ხევსურეთსა და ფშავში გარკვევით ანსხვავებენ ზღაპრისაგან, მათი ტერმინოლოგიით – ამბავისგან, და უწოდებენ **"ანდრეხს"**; თუმცა, საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ტერმინით "ანდრეხი" ხევსურები აღნიშნავენ რჯუ-

ლის სამართალსაც და მითოსურ ამბავსაც, რომელშიც ისინი ისტორიულ-რეალურ ამბებს ხედავენ; ზოგჯერ "ანდრეხად" მოიხსენიებენ ანდა-ზასაც არა ბგერათა მსგავსების გამო, არამედ იმიტომ, რომ, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, "ანდაზა სიმართლის ერთგვარი სინონიმია" (სიხარულიძე, 1968: 1964). ხევესურეთსა და ფშავეში იშვიათად, მაგრამ მაინც იყენებენ ტერმინს "ამბავი". იქაური მოქმედების განმარტებით, "ამბავი რომ დაძველდების, ანდრეხი იქნების".

ქართულ საისტორიო სიტყვიერებას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. არსებული მასალების თანახმად, მის განვითარებაში პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ გამოყო ხუთი ძირითადი პერიოდი (ქ. ხ. ს., 1961: 11-12):

ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განვითარების **პირველი** პერიოდი მოიცავს ვრცელ ისტორიულ ხანას – V-XV საუკუნეებს. ამ ეპოქის ნაწარმოებები მრავალფეროვანია როგორც ჟანრობრივად, ისე – ციკლობრივად. ესენია ლექსები, თქმულებები და ლეგენდები ვახტანგ გორგასლის, დავით აღმაშენებლის, სვეტიცხოვლის ოსტატის, თამარ მეფის, შოთა რუსთველის, შალვა და ივანე ახალციხელებისა და რუსუდანის შესახებ.

ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განვითარების **მეორე** პერიოდი დაკავშირებულია XV-XVII საუკუნეების ისტორიულ მოვლენებთან. ამ ეპოქას მიეკუთვნებიან ნაწარმოებები, რომლებშიც ასახულია ბახტრიონის ბრძოლა, ზურაბ ერისთავის მიერ მთის შრომელთა დალაშქვრა, ლექს-სიმღერები სამშობლოს დაცვის თემაზე, გადმოცემები და თქმულებები შაჰ-აბას პირველსა და შაჰ-აბას მეორეზე, კლასთა ბრძოლის ამსახველ ნაწარმოებთა ციკლები სვანეთის თავადებზე, შიოლა ღუდუშაურზე, გიორგი სააკაძეზე, სახალხო გმირ სოლოლაზე და სხვა.

პატრიოტული და სოციალური მოტივების სიმახვილე ახასიათებს **მესამე** პერიოდის, ე. ი. XVIII საუკუნესთან დაკავშირებულ ხალხურ საისტორიო ნაწარმოებებს. ესენია: ერეკლე მეორის, სოლომონ პირველის, სოლომონ მეორის, სოლომონ ლიონიძის, მაია წყნეთელის, თამრო ვაშლოვანელის, თინა წავკისელის და სხვათა სახელებთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერი შემოქმედება.

XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიული მოვლენების ამსახველ ზეპირსიტყვიერებას, რომელიც წარმოადგენს ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების **მეოთხე** პერიოდს, კიდევ უფრო მეტი კონკრეტულობა და კლასთა ბრძოლის მოტივების სიმახვილე ახასიათებს. ამის კლასიკური ნიმუშია "არსენას ლექსი", "სოლომონ

ბუტულაშვილის ლექსი", "ბუნტი გურიაში", ლექსები და გადმოცემები უტუ მიქავასა და მართალი თოდუას შესახებ და სხვა.

თემატურად მრავალფეროვანია ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების **მ ე ხ უ თ ე** პერიოდი (XIX სკ-ის II ნახევარი). ამ ხანას ეკუთვნის ციკლები ლექსებისა ბატონყმობის გაუქმებასა და კულაბზიკა თავადაზნაურობაზე, რუსეთ-ოსმალეთის, რუსეთ-იაპონიის და პირველი მსოფლიო ომების შესახებ. ამ დროს შეიქმნა მუშათა რევოლუციური პოეზია და ამავე პერიოდს ეკუთვნის კლასთა ბრძოლის გამომხატველი ლექსები 1905 წლის რევოლუციის, რეაქციის სუსხიანი წლების, თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ მებრძოლი გმირების – დათიკო შევარდნაძის, სიმონა დოლიძის, აფრასიონ მერკვილაძის, ხარება და გოგიას, მიხა ჭუჭულაშვილის და ფირალის ეპოსის სხვა გმირებზე.

საისტორიო ფოლკლორის პროფესორ ქსენია სიხარულიძისეულ დიფერენციაციას აუცილებლად უნდა დაემატოს **მ ე ე ქ ვ ს ე** პერიოდიც, რომელშიც გაერთიანდება 1917 წლის ოქტომბრის რევოლუციისა და მისი ბელადების, რევოლუციის შემდგომი ხანის (ინდუსტრიალიზაცია, კოლექტივიზაცია), 1939-1945 წლების მეორე მსოფლიო ომის, ომისშემდგომი მშვიდობიანი მშენებლობის, კოსმოსის დაპყრობისა და საბჭოეთის თემატიკის ამსახველი ზეპირსიტყვიერება, რაც ფაქტობრივად მოიცავს მეოცე საუკუნის 20-იანი წლებიდან თითქმის 90-იან წლებამდე ხანას.

საისტორიო ხალხურ სიტყვიერებას განსაკუთრებული ისტორიული ღირებულება აქვს. როგორც აღვნიშნეთ, იგი აშუქებს და ამდიდრებს ძველ ისტორიკოსთა მიერ უგულვებელყოფილ მნიშვნელოვან მოვლენებს, როგორცაა ბახტრიონისთვის ბრძოლა, ზურაბ ერისთავის მიერ მთის მშრომელთა დალაშქვრა, ფირალის ეპოსი და სხვა.

თავისი სოციალური შინაარსითა და იდეური მიმართულებით საისტორიო ზეპირსიტყვიერება ერთიან ნაკადს არ წარმოადგენს, რადგანაც იგი იქმნებოდა სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა სოციალურ ფენაში, სხვადასხვაგვარად განწყობილ პირთა მიერ.

საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ქართულ ხალხურ საისტორიო ნაწარმოებებს მრავალგვარი ფუნქცია ჰქონდა. მათ შორის უპირველესია სალაშქრო ფუნქცია, მეომართათვის საბრძოლო სულისკვეთების გაღვივება. ღრმა პატრიოტიზმის საფუძველზე ზოგი საგმირო-საისტორიო ნაწარმოები რიტუალურ სიმღერადაც იქცა. სახალხო რიტუალებთან დაკავშირებულ დვთაებათა სადიდებელ ჰიმნებში, საგმირო საქმეების გამო, მოხსენიებულნი არიან ისტორიული პირებიც; მაგალითად, ფშავ-ხევსურულ საფერხულო სიმღერაში "იახსარი", რომლის შინაარსია ხატების – კოპალასა და იახსრის – დევებთან ბრძოლა,

"ღეთისშვილთა" შორის იხსენიება თამარ მეფე, რომელიც მთიულთაგან ხვთისშვილად არის შერაცხილი.

საგმირო-საისტორიო პოეზიაში თუ პროზაში გვხვდება ისტორიული პირების აუგად მოხსენიებაც, რასაც რეალურ-ისტორიული საფუძველი აქვს. ასეთია, მაგალითად, ზურაბ ერისთავის ციკლში შესული, საქართველოს მთაში გავრცელებული ლექსი ლაშარის ჯვარზე. ლექსში ლაშარის ჯვარი განრისხებულია ზურაბ ერისთავზე, რადგან მან შეურაცხყოფა შეჰბუდა ("გადმომიბრუნა ძირითა") და ამიტომაც სწყევლის ერისთავის ოჯახს; აუგად მოიხსენიებს ხალხური პოეზია, აგრეთვე, მთიელი ხალხის დამონების მსურველ ნუგზარ ერისთავს.

საგმირო-საისტორიო ნაწარმოებთა უძველესი ფუნქციის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა აქვს ტრადიციულ სამგლოვიარო წესებსა და მასთან დაკავშირებულ სიტყვიერ შემოქმედებას – მოთქმას. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული სიმღერა "შალვა-შავლეგო", რომელსაც ფერხულის დროს მღეროდნენ:

შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო,
დიდ მინდორში ფენიაო, შავლეგო,
შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო,
გულხადარას აცვიაო, შავლეგო,
ის შენი კარგი ჩექმებიც, შავლეგო,
გულხადარას აცვიაო, შავლეგო,
ის შენი ქამარ-ხანჯალი, შავლეგო,
გულხადარას არტყიაო, შავლეგო!

(ქ. ხ. ს. ს. 1961: 105-106)

შალვა და ივანე ახალციხელები თამარ მეფის ბრწყინვალე ეპოქის სახელოვანი გმირები იყვნენ. მათ ყოველთვის საპატიო თანამდებობა ეჭირათ, თამარმა მათ უბოძა „ეჯიბობა და ამირბარობა“.

ასეთივე მალრგანიზებული ფუნქცია გააჩნია თუშურ "ღალაის" და, საერთოდ, სამშობლოსათვის შეწირული გმირების დატირებას. ცნობილია ლექსები, რომლებიც წარმოადგენენ თამარ მეფის დატირებას საქართველოს სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენელთა მიერ. ქართული საგმირო-საისტორიო პოეზია მდიდარია ერეკლე მეორის გარდაცვალებაზე შექმნილი ლექსებით. გადმოცემის თანახმად, ერეკლეს, თურმე, ორმოცი დღის განმავლობაში დასტიროდნენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. უფრო დაწვრილებით ამ ციკლთა ზეპირსიტყვიერებაზე თავის ალაგას ვისაუბრებთ.

§2. პირველი პერიოდი (V-XIV საუკუნეები)

2.1. ვახტანგ გორგასლის ციკლი. ვახტანგ გორგასლის ციკლის ლექსების, გადმოცემებისა და თქმულებების თემატიკა ძირითადად საგმირო ამბებითაა განსაზღვრული. მათი ძირითადი თემაა გორგასლის მიერ საქართველოს მტრების – ჩრდილო-კავკასიელ ოსთა დამარცხება. ისტორიკოსის ცნობით, ვახტანგ გორგასალი 10 წლის იყო, როდესაც ოსებმა ააოხრეს საქართველო და ტყვედ წაიყვანეს მრავალი ქართველი, მათ შორის – ვახტანგის და, 3 წლის მირანდუხტი. როდესაც ვახტანგი 15 წლის გახდა, სამშობლოს განთავისუფლების მიზნით, გაილაშქრა ოსებზე. ამ ბრძოლაში ჭაბუკმა მეფემ ისრით განგმირა მტრის სახელოვანი გმირები – თარხანი და უძლეველობით ცნობილი ბაყათარ ოსი. ვახტანგს გაუთავისუფლებია ტყვე ქართველები, მათ შორის – ოსთაგან გატაცებული მირანდუხტი (სიხარულიძე, 1949: 113).

ხალხურ სიტყვიერებაში თავისებურადაა აღწერილი ეს ეპიზოდები. ისტორიკოსის ცნობებთან განსაკუთრებით ახლოსაა ხალხური თქმულება, რომლის მიხედვითაც ვახტანგის ბავშვობისას ქართლს დასცემია ბაყათარ ოსი და გაუტაცნია მისი და. ვახტანგს ეს ამბავი გვიან გაუგია ტოლ-ამხანაგებისგან. მცირე ასაკის მიუხედავად, არ შემდრკალა და დაუწყია სამხედრო სამზადისი; მას საომრად გამოუწვევია ბაყათარი. მოწინააღმდეგენი მდინარის მოპირდაპირე ნაპირზე მდგარან. ბაყათარს ფიცი ჩამოურთმევია ვახტანგისათვის, რომ მდინარეზე გასვლამდე არ ესროლა ისარს. ვახტანგს გაუტეხია ფიცი და, ვიდრე ბაყათარი მდინარეს გადმოსცურავდა, შიგ იღლიაში უტყორცნია ისარი. ბაყათარის გვაში მტკვრის ტალღებს გაუქანებია. გადმოცემით, ამის შემდეგ ”გადრკა ოსის ჯარი. ვახტანგი კვალდაკვალ მიჰყვა მათ, შევიდა ოსეთში, დაიპყრო იგი და გაანთავისუფლა და“. თქმულება დეტალებშიც კი ააშკარავებს ამ ეპიზოდის კავშირს ისტორიკოსის ცნობებთან. აღნიშნულის გარდა, ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს ბაყათარ ოსის დახასიათება. ისტორიული წყაროების მსგავსად, ხალხურ გადმოცემებში ოსი ბაყათარი დეკაცად არის დახატული. ზემოაღნიშნული თქმულება იძლევა სახელწოდება ”მეტეხის“ ხალხურ ეტიმოლოგიას: რადგანაც ვახტანგმა ფიცი გატეხა და მდინარიდან გამოსვლამდე სტყორცნა ბაყათარს ისარი, მოსანანიებლად ააგო 5 ტაძარი: წილკნის, სიონის (თბილისში), ერთაწმინდის, სამთავისის და მათ შუა – მეტეხის, რომელსაც ეს სახელი უწოდა ნიშნად იმისა, რომ აქ მე გავეტეხე ფიციო; ზოგი ვარიანტის თანახმად, ვახტანგ მეფეს სამი ტაძარი აუგია, მათ შორის – მეტეხი (სიხარულიძე, 1949: 114).

ძნელი დასაჯერებელია, რომ ქართველებს შეექმნათ და შემდეგ საუკუნეთა განმავლობაში შემოენახათ თავისი სახელოვანი და საამაყო მეფის რაინდობის დამაკნინებელი გადმოცემა. საფიქრებელია, რომ ამგვარი ნარატივები თქმულების ოსური ვარიანტებიდან არის შემოსული; ყოველ შემთხვევაში, ეს მოტივი ვახტანგისადმი არაკეთილად განწყობილ ტომში ან სოციალურ გარემოში უნდა იყოს შექმნილი; მასში აშკარად იგრძნობა ტენდენცია ძლევამოსილი გმირის სახის დაჩრდილვისა.

საქართველოს მტრებთან ბრძოლის თემას და ქართველი ხალხის სიყვარულსა და თავყანისცემას სასიქადულო მეფის მიმართ ეხმიანება ვახტანგ გორგასლის ციკლის ლექსი ”... ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა...”:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან ჩამოესმა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა,
ოსებში გადაიარა,
ჩერქეზები გადარეკა.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 223)

ლექსი ვახტანგ გორგასლის მიერ ჩრდილოკავკასიელ მოძალადეთათვის ღირსეული პასუხის გაცემით აღფრთოვანების გარდა, საყურადღებოა იმითაც, რომ მასში შემონახულია არქაული რწმენა-წარმოდგენები: ვახტანგ მეფე ხალხმა დასახა უფლის რჩეულად, ვისაც ციდან ზარების რეკვის ხმა ესმის; იგი ყოვლისშემძლე გოლიათია, რომლის ფეხქვეშაც იალბუზის მთა იდრიკება; უფრო მეტიც – ვახტანგ გორგასალი, ამ არქაული მითოპოეტური ლექსის თანახმად, შეებრძოლა იალბუზის მთაზე მოკალათებულ ეშმაკებს, რომლებმაც, მარადიული გაზაფხულის მითოსის თანახმად, მიწიერი სამოთხიდან გააძევეს ადამიანი. ვახტანგ გორგასლის ციკლის იმერულ ვარიანტში სწორედ ამაზეა საუბარი:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან ესმის ზარის რეკა;
იალბუზზედ ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა.
იალბუზის ეშმაკები
ცხრა მთას იქით გადარეკა.

(ქ. ხ. პ., 1984: 210)

ქვეყნისათვის თავდადებული ვახტანგ მეფე ასევე ზებუნებრივ პიროვნებად არის წარმოდგენილი გურულ საისტორიო ლექსში, რომლის თანახმადაც, ომის დროს მას თავად ღმერთი აწვდის ხმაღს, ხოლო

ლხინისას – ყანწს; ვახტანგის დაბადება და მონათვლა კი საერთო-სახალხო დღესასწაულს ედარება:

ვახტანგ მეფე დეიბადა, –
საქართველომ გეიხარა.
ვახტანგ მეფე მეინათლა,
საქართველოს ნათელია!
ვახტანგ მეფე ომში ჩხუბობს,
ღმერთმა ხმალი მიაწოდა;
ვახტანგ მეფე ღვინოს სვამდა,
ღმერთმა ყანწი მიაწოდა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 53)

ვახტანგ გორგასლის ციკლის ხალხურ ნაწარმოებთა თემატიკიდან საყურადღებოა სამშობლოს მტრების წინააღმდეგ მეფის დაულალავი ბრძოლის ამსახველი ნარატივები. ამ თემაზე შექმნილ ფოლკლორულ ნიმუშთა საფუძველი V-VI საუკუნეების ქართლის რეალურ ისტორიულ ვითარებაშია დასაძებნი. ამ თემატიკის თქმულებებში მოხსენიებულ ჩვენს ქვეყნის მტრებად სპარსელები უნდა ვიგულისხმოთ, რადგანაც ქართლის სახელოვანმა მეფემ მთელი თავისი ძალ-ღონე და პოლიტიკური თუ სამხედრო უნარი ამიერკავკასიის ქვეყნებიდან სპარსელების გაძევებას მოახმარა. ამ ვითარების ამსახველი ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოებები ადგილობრივი წარმოშობისაა. კახური გადმოცემით, ვახტანგ გორგასალი მაშინ დაიღუპა ღალატით, როდესაც "დიდძალი ურჯულო დაეცა ჩვენს ქვეყანას". მთქმელი "დიდძალ ურჯულოში", უდავოდ, სპარსთა მრავალრიცხოვან ლაშქარს გულისხმობს. სხვა გადმოცემათა კახური ვარიანტით, გორგასლის მტერი ოსთა მთავარია. მთქმელები ხშირად აერთიანებენ ვახტანგის ბრძოლების სხვადასხვა მომენტებს: სიჭაბუკის ხანისას ჩრდილო კავკასიელებთან და ბრძოლას სპარსელების წინააღმდეგ.

საბედისწერო ბრძოლის ადგილად ივრის ხეობასა და უჯარმის მიდამოებს ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები და ისტორიული წყაროები ერთგვარად მიუთითებენ. სხვა მხრივაც საგრძნობია ისტორიული ცნობებისა და ფოლკლორული ნიმუშების გენეტიკური კავშირები (სიხარულიძე, 1949: 119).

ვახტანგ გორგასლის ციკლის ერთ ვრცელ კახურ გადმოცემაში ყურადღებას იპყრობს ისტორიული საფუძვლის მქონე ერთი საგმირო ხასიათის მოტივი: ირანელებთან ბრძოლის გარდა, ისტორიკოსს აღნიშნული აქვს ვახტანგ გორგასლის სახელოვანი ლაშქრობა ინდოეთში, ინდოეთის დახარკვა და დიდძალი ნადავლის წამოღება; კახურ გადმოცემაში კი ეს ამბავი ვახტანგ გორგასლის პირად ცხოვრებასთანაა დაკავშირებული. ამ გადმოცემის თანახმად, მეფე "ქართველი ჯარებით ინდო-

ეთს წაბრძანებულიყო სადავლაოდ". მაშინ იგი უჯარმის სასახლეში დატოვებულ უხნეო მეუღლეს გუთნისდელაში გაუცვლია (სიხარულიძე, 1949: 118).

ვახტანგ მეფის მოღალატე ცოლის სიუჟეტის შემცველი ნარატივების ერთი ნაწილის თანახმად, “სხვათა ხელმწიფე” (“ოსთა მთავარი”) დედოფალს დაუახლოვდება და მისგან გაიგებს, თუ როგორ შეიძლება მეფის მოკვდინება, სამაგიეროდ პირდება, რომ ცოლად წაიყვანს. ლეგენდა “გორგასლანის ციხე” მოგვითხრობს, რომ დედოფალმა წერილით აცნობა ქმრის მტერს, რომლის ცოლობაც სურდა: “ამაღამ მე ვახტანგის ცხენს მარილის ნატეხს დაუდებ სალოკავად, წყალი ძლიერ მოსწყურდება; ხვალ რომ ვახტანგი ცხენს წყალზედ წამოიყვანს, შენ იქვე ახლო, წყლის პირას, ჩაუსაფრდი და, როდესაც ხელს აუქნევს ცხენსა, რადგანაც ბევრს წყალს არ ასმევს ხოლმე, მაშინ ესროლე ისარი იდლიაში; იქ თუ დასჭრი და ისე მოჰკლავ, თორემ სხვაგან არსად იარაღის მისადგომი ალაგი არა აქვსო. ეცადე, ისარგებლო ამ შემთხვევით და მერე მეც შენი ვარო”.

ოსის მთავარი ასეც მოიქცა; მეორე დღით, ვახტანგ მეფემ იორზე რომ ჩაიყვანა ცხენი და ავშარას ხელი აუკრა, “გაიწუწუნა ამ დროს მტრის მოშხამულმა ისარმა, მოხვდა შიგ მარჯვენა ხელის იდლიაში...” და მეფე ვახტანგი ამგვარად დალატით იქნა მოკვდინებული, დედოფალი კი ოსთა მთავარმა გაიტაცა (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 57-60).

ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა თქმულების სხვა ვარიანტიც, რომლის თანახმადაც, ურჯულოთა ლაშქარი შემოესია ქალაქ უჯარმას; ვახტანგ მეფე მედგრად დახვდა მათ, “დღისით მუსრს ადენდა და ღამით ციხე-დარბაზში ბრუნდებოდა. დედოფალმა პირობა შეკრა ურჯულოთ მეფესთან: ოღონდ შემირთე ცოლადო და ჩემ ქმარს მოგაკვლევინებო”. ამ ვარიანტიც, რომელიც “აქილევსის ქუსლის” ცნობილ მითოლოგემას იყენებს, ვახტანგ მეფეს იდლიასთან გარღვეული აქვს ჯაჭვის პერანგი და მტერი, დედოფლის მითითებით, სწორედ იმ ადგილას დაჰკრავს ისარს. საყურადღებოა თქმულების დასასრული: მოღალატე დედოფალს იმედი ჰქონდა, რომ ურჯულოთა მეფე ცოლად წაიყვანდა, მაგრამ მოტყუვდა; “ – ისეთი გმირი და სახელოვანი ქმარი არ შეიფერე და მე შემიფერებო!” – უთხრა ურჯულოთა მეფემ, “მოაბმევიანა გორგასლანის რაშის კუდზევე და სუ ლუკმა-ლუკმად აქცევიანა” (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 55-57).

მოღალატე ცოლის ციკლი იცნობს თქმულებას, რომლის თანახმადაც, ვახტანგ მეფეს ცოლი ჯავახეთელ გუთნისდელასთან დალატობდა. გუთნისდელა “მადლიანი ვაჟკაცი იყო და ხენა-თესვით ცხოვრობდა, მონავალიც ზღვა მოსდიოდა”. დედოფალს შეუცდენია გუთნისდელა, რო-

მელსაც კლდე გაუთხრია და დედოფალთან ამ გზით ადიოდა. ინდოეთი-დან დაბრუნებულ მეფეს შეუსწრია მათთვის, გუთნისდელას ლექსად უთქვამს:

დღისითა ვხნავდი გუთანსა,
 ღამით ვანგრევიდი სალს კლდესა,
 შუაღამეს შევეყარე
 ტანდაბალ და პირად მზესა,
 ნამუსზე ხელი ავიდე,
 ღმერთიც უშველის ჩემს მკვლელსა...

მართალია, გუთნისდელამ დალოცა მისი მკვლელი, მაგრამ ვახტანგს ის არ მოუკლავს, გააძევა ქართლიდან ჯავახეთს. “ქართლ-კახეთის მოსავალიც, თურმე, თან გაჰყვა იმ გუთნისდელას და დიდხანს აღარაფერი მოდიოდა, ჯავახეთი კი მოსავლის ზღვად გადაიქცა”. ყველა მიხვდა, რომ მოსავლიანობის მადლი თან გაიყოლა გუთნისდელამ, კაცი გაგზავნეს ჯავახეთს, რათა უკან დაბრუნებულიყო, მაგრამ აღარ წამოსულა, “რამდენიმე პეშვი კი ჭირნახულის გამოეცანებინა. გადააბნიეს თუ არა ეს თესლი, იმ წლიდან ქართლ-კახეთში ისევ მოსავალი დაბრუნდა...” (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 56-57).

ვახტანგ გორგასლის სიკვდილის შესახებ არსებულ თქმულება-გადმოცემებთან ახლოს დგას კახური საისტორიო ლექსი:

უჯარმაში მოუკლავთ
 ჩვენი მეფე გორგასლანი,
 თურმე ცოლმა უღალატა,
 მაცდურია ყველა ქალი.
 მეფეს ვერაფერ უშველეს,
 ქართველთ წამოავლეს ხმალი,
 სულ ამოწყვიტეს სპარსელი,
 იქვე გორავს მათი თავი...

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 54)

ვახტანგ გორგასლის ციკლის ხალხურ ლექსთაგან გამორჩეულია გმირი მეფის სახალხო გლოვის აღმნიშვნელი ერთსტროფიანი რაჭული ლექსი, რომელიც ხალხის გენიას ხოგაის მინდიას შესახებ შექმნილ და გმირის გლოვის განზოგადოებული ნიმუშის ქარგაზე აუგია:

ვახტანგ მეფე რო კვდებოდა,
 ცაი ღრუბლებით იმოსებოდა,
 აზნაურიო, გლეხობა
 სატირლად ემზადებოდა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 54)

ქართველმა ხალხმა განსაკუთრებული პატივი მიაგო გმირი მეფის სწორუპოვარ მახვილს და, პერსონიფიცირების ნაცადი მეთოდის გამოყენებით, მასაც ათქმევინა თავისი ღირსეული პატრონის ქება:

ხმალმა თქვა ვახტანგისამა:
ბევრი მინახამს ომია,
ათასი შუბი და ხმალი
ბევრჯელ პირისპირ მდგომია,
მაგრამ არც ერთხელ ჩემს პატრონს
უკან არ დაუხევია:
დაუკრამს – რკინის პერანგი
გამიკვეთ-დამიხევია.

(ქ. ხ. პ., 1984: 13)

ხალხური პოეზიისათვის დამახასიათებელი სისადავით გვიხატავს ვახტანგ გორგასლის გმირულ სახეს ოთხსტრიქონიანი ხევისურული ლექსი, რომლის თანახმადაც ვახტანგ მეფე საქართველოს მთლიანობისათვის მებრძოლი გმირია:

პირდაპირ შამავხედვედი
ციხის გაღავნის პირსაო,
ნეფე ყოფილას გორგასლამ,
მშვილდ უჭეხება გმირსაო.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 223)

ვახტანგ გორგასლის ციკლის ნაწარმოებთა თემატიკაში აღსანიშნავია ქვეყნის მშენებლობაზე მეფის ზრუნვა. მხედველობაში გვაქვს გადმოცემა ვახტანგ გორგასლის მიერ თბილისის აშენების შესახებ. ამ გადმოცემის საფუძველი ისტორიული სინამდვილეა. ისტორიკოსის ცნობით, როდესაც ვახტანგს ირანთა მეფისაგან მოციქული მოუვიდა ბერძენთა წინააღმდეგ ბრძოლაში დახმარების სათხოვნელად (რასაც მოჰყვა ბრძოლა ირანელებთან), მაშინ “ვახტანგ მეფე აშენებნ ქალაქსა ტფილისისსა, საფუძველი ოდენ დაედვა“ (სიხარულიძე, 1949: 120). ბრძოლა ირანელებთან ვახტანგისათვის საბედისწერო გამოდგა, ქალაქის აშენება დაუმთავრებია მის ძეს – დანის.

გადმოცემა, რომლის ძირითადი თემა ვახტანგის მიერ თბილისის აშენებაა, მოსე ჯანაშიელს თავის ”საქართველოს ისტორიაში“ შემდეგი სახით შეუტანია: “ის ადგილი, სადაც ეხლა თბილისია მოშენებული, წინეთ იყო მოცული დიდის უტეხარის ტყით. ამ ტყეში ერთხელ მოინადირა ვახტანგმა, ააფრინეს ხოხობი, რომელსაც მეფემ გამოადევნა თავისი ქორი და მერე თითონაც ცხენის ჭენებით დაედევნა. მივიდნენ და ნახეს, რომ ქორი და ხოხობი ჩაცვიფნულან წყალში და მოხარშულან. მეფეს ძალიან მოეწონა ეს წყალი და მისი მიდამო. მალე დაიწყო აქ ქალაქის

შენება, რომელსაც, ამ თბილი წყლების გამო, დაერქვა "თბილისი" (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 223).

ვახტანგ გორგასალზე შექმნილი ზეპირგადმოცემები თუ ლექსები თემატიკურად შეიძლება შემდეგნაირად დალაგდეს: 1. ვახტანგის ბრძოლა ჩრდილო-კავკასიელ ოსთა წინააღმდეგ; 2. ვახტანგის საბედისწერო ბრძოლა ირანელ დამპყრობელთა წინააღმდეგ, 3. ვახტანგ გორგასლის მიერ თბილისის აშენება, 4. ვახტანგის მუხანათური სიკვდილი, 5. ვახტანგ მეფის ციკლის სახოტბო პოეზია.

2.2. ლექსები სვეტიცხოვლის მშენებლობაზე. ართულ ხალხურ პოეზიაში ცნობილია ციკლი ლექსებისა, რომელიც ძველი საქართველოს სატახტო ქალაქის – მცხეთის აშენებასთან არის დაკავშირებული. ეს ლექსები უშუალო პოეტური გამოძახილია გაძლიერებული სამეფოს – XI საუკუნის საქართველოსთვის დამახასიათებელი აღმშენებლობისა. მათ შორის გამორჩეულია ქართული ხუროთმოძღვრების ბრწყინვალე ძეგლის – სვეტიცხოვლის დიდებული ტაძრის აშენებაზე შექმნილი ხალხური ლექსი "... ხეკორძულას წყალი მისვამს..."; ეს ფრაგმენტული ლექსი, რომელიც მეცნიერულ მიმოქცევაში პირველად ისტორიკოსმა თედო ჟორდანიამ შემოიტანა, უშუალოდ განგვაცდევინებს შორეული წინაპრების მიძიმე ხვედრს, მშრომელთა წრიდან გამოსულ დიდ ხელოვანთა ბედუკუდმართობას; მასში თითქოს გაკვრით, მაგრამ მეტად მძაფრად არის ხაზგასმული დიდი სოციალური ბოროტება. ატრიოტი დიდოსტატის ტრაგედია სახალხო მელექსეს პირველი პირით აქვს გადმოცემული:

ხეკორძულას წყალი მისვამს,
მცხეთა ისე ამიგია,
დამიჭირეს, ხელი მომჭრეს,
რატომ კარგი აგიგია!

(ქ. ხ. პ., 1984: 13)

არსებობს ამ ლექსის შედარებით უფრო ვრცელი ვარიანტები:

ხეკორძულას წყალი მისვამს,
მცხეთა ისე ამიგია,
არც მტკვარი და არც არაგვი –
ცვარი არსად ჩამიშვია.
დამიჭირეს, ხელი მამჭრეს,
კარგი რისთვის აგიგია?!

(ქ. ხ. ს . ს., 1961: 200)

ანდა:

ხეკორძულას წყალი მისვამს,
მცხეთა ისე ამიგია,

არც არავგი, არცა მტკვარი
ნამი არსად მომიკლია,
ქვაც იქიდან მიზიდნია.
აილო და ხელი მამჭრა,
რატომ კარგი ავიგია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 226)

ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, რომ ლექსს რეალური ამბავი უდევს საფუძვლად, რასაც ბიძგს აძლევს სვეტიცხოვლის ტაძრის კედელზე გამოსახული მოჭრილი ხელი გონიოთი. ისტორიკოსი თედო ჟორდანია მიუთითებდა: “აღბათ, ამ მოჭრილი ხელის ქანდაკმან დაჰბადა ხალხში თქმულება, ვითომ სამთავროს მაშენებლის ხუროთმოძღვრის მოწაფემ მცხეთა ააშენაო, ეს შეშურდაო მასწავლებელს გავლენიანს და კადნიერს მოწაფეს ხელი მოსჭრესო” (ჟორდანია, 1893: 175-176).

სხვადასხვა ვარიანტთა მოქმედებები ერთხმად მიანიშნებენ, რომ ლექსი ოსტატ-შეგირდს შორის არსებული ტრადიციული შუღლის შედეგად ნიჭიერი შეგირდის დასჯის გამოძახილია, თუმცა, ბუნებრივია – ნაკლებად დასაჯერებელი. როგორც მკვლევარმა თამარ ოქროშიძემ შენიშნა, შესაძლებელია, თამარ მეფის ციკლის ოსტატ-შეგირდის ურთიერთობის მრავალრიცხოვან ლეგენდათა ვარიანტები და სვეტიცხოვლის ლეგენდა “ერთი და იმავე წყაროდან მომდინარეობდეს, ეს წყარო კი არ უნდა იყოს სვეტიცხოვლის ტაძრის გამოსახულება” (ოქროშიძე, 1969: 31).

სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობასთან დაკავშირებით ცნობილია, აგრეთვე, სხვა ლექსებიც. ვრცელი ეპიკური ლექსი “იმ ადგილას” მოგვითხრობს, რომ მირიან მეფის დროს მცხეთაში ერთნაირი გეგმით ორ ტაძარს აშენებდნენ – სამთავროს და სვეტიცხოველს; სამთავროს მშენებელ სპარსელ ოსტატს აჯობა მისმა შეგირდმა – სვეტიცხოვლის მშენებელმა ქართველმა კალატოზმა:

სვეტიცხოველს ერგო, თურმე,
ხალხის მოწონება.
სამთავროსა არ აქებდნენ,
იყო დაღონება.

(ქ. ხ. ს. ს. 1961: 69)

ამიტომაც დაუსჯია შურიან სპარსელ ოსტატს თავისი მჯობი შეგირდი:

ოსტატი ბრაზმორეული
იყო სპარსეთელი
და მის შეგირდ კალატოზსა
თურმე, მოსჭრა ხელი
და შეგირდის სისხლმა მორწყა

ტაძრის გალავანი,
სადაც ღმერთსა ლოცულობდა
მეფე ქრისტიანი.

(ქ. ხ. ს. ს. 1961: 69-70)

ლექსის სხვა ვარიანტით “ქრისტიანის” ნაცვლად იხსენება “მირიანი”:

... და შეგირდის სისხლმა მორწყა
ტაძრის გალავანი,
სადაც ღმერთსა ლოცულობდა
მეფე მირიანი.

(სიხარულიძე, 1968: 182)

როგორც ქსენია სიხარულიძემ აღნიშნა, ამგვარ ვარიანტებში საქმე გვაქვს ერთგვარ ანაქრონიზმთან – XI საუკუნის I ნახევარში მეღქისედეკ კათალიკოსის მიერ ტაძრის განახლება, რაც ფაქტიურად აშენებას უდრიდა, დაკავშირებულია მირიანის მეფობის ხანასთან. სავსებით გასაზიარებელია მკვლევარ გივი ახვლედიანის მოსაზრება, რომ “ვარიანტებად ცნობილი ხალხური ლექსი სვეტიცხოვლის ტაძრის ამშენებლისათვის მკლავის მოჭრის შესახებ კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს არ ასახავს; იგი ფოლკლორში გავრცელებული მოტივის გამოხატულებაა და არ შეიძლება მისი მიჩნევა ისტორიულ სინამდვილედ” (ახვლედიანი, 1989: 5).

2.3. და ვით აღმაშენებლის ციკლი. დავით აღმაშენებლის ციკლის საისტორიო ფოლკლორის თემატიკა იმ სამხედრო ძლიერებითა და გრანდიოზული მშენებლობითაა შთაგონებული, რომელსაც ადგილი ჰქონდა დავითის დროის საქართველოში. ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ეს უბანი გამოირჩევა ღრმა სოციალური შინაარსით, ტრადიციული სიუჟეტებისა და მოტივების განახლება-გადამუშავებით და ჟანრობრივი მრავალფეროვნებით. ამ ციკლის ნაწარმოებთა ძირითადი თემებია: ბრძოლა გარეშე მტრების წინააღმდეგ, მათი განდევნა საქართველოდან და ქვეყნის მშენებლობა.

დავით აღმაშენებლის დიდი პოლიტიკური აღლოთი და სტრატეგიული უნარით ქართველმა ხალხმა შეძლო ქვეყნის ხსნა თურქთა გამუდმებული თარეშისაგან და საბოლოოდ შეუწყვიტა ხარკი სულთანს, რითაც მრავალგზის აოსრებულ ქვეყანას შესაძლებლობა მიეცა, დაეწყო საქართველოს აღდგენა. ეს დიდი ისტორიული მოვლენები შთამაგონებელი იყო მოქმედებისათვის, რომელთაც შექმნეს პატრიოტული ლექსები, გადმოცემები, თქმულებები და ლეგენდები ეროვნულ გმირზე, რომელსაც აღმაშენებელი უწოდა ხალხმა. ქართველი ხალხის ბრძოლა საქართვე-

ლოს გაერთიანებისათვის და ქვეყნის აღსადგენად გაჩაღებული მშენებლობა ამ ციკლის ნაწარმოებებში დავით აღმაშენებლის დიდებულ სახეშია გაერთიანებული. მეფე დავითის სახელთან დაკავშირებულ ნაწარმოებებს საგმირო ხასიათი აქვთ; ამდენად, ბრძოლა აგრესორთა წინააღმდეგ ამ ციკლის ნაწარმოებთა წამყვანი თემაა; ამ თემაზეა შექმნილი ლეგენდები ქალაქ ანისის აღებაზე, გადმოცემა დარუბანდის კარების გელათში მოტანაზე და სხვა.

ხალხური ლეგენდის მიხედვით, თურქებისაგან შევიწროებული ანისის განთავისუფლებისას, სადაც აღადგინეს მეჩეთებად ქცეული ეკლესიები, დავით აღმაშენებელმა აკურთხებინა დიდი საყდრის ამშენებლის, ბერძენთა ასულის დედოფალ კატრონიტეს საფლავი. მეფემ სამჯერ ჩასძახა დედოფალს საფლავში: " – გიხაროდენ შენ, დედოფალო, რამეთუ იცნნა ღმერთმან საყდარი შენი უსჯულოთა კვლთაგან!" ამ დროს, როგორც მემბტიანე გადმოგვცემს, "მკუდარმან საფლავით კმა ამოიღო ღ-თს მადლი მისცა. გაუკვირდა მეფესა და ერთობლივ ერთა" (სიხარულძე, 1968: 183).

საგმირო-პატრიოტული ხასიათისაა გადმოცემა დავით მეფის მიერ ლეკთა ქალაქის – დარუბანდის კარების მოტანაზე. ამ გადმოცემის თანახმად, დავით აღმაშენებელმა ლეკები დაამარცხა. საქართველოს მეფემ შური იძია მტრების მთავარსარდალზე, რომელმაც ლეკების მიერ გაძარცვულ ქართველ სოფდაგარს ასე დასცინა: " – რას მიზამს დავითი? დარუბანდის კარები არ ჩამომიხსნასო!" დავითმა ქვეშევრდომებს "მოაყვანინა ათასი ცხენი, ათასივე მათი წინამძღოლი, გააკეთებინა ორიათასი კიდობანი და თითოში ჩასვა თითო შეიარაღებული ქართველი"; მოვაჭრეთა სახით შეაპარა მან თავისი ღაშქარი დარუბანდში, აიღო იგი, ჩამოახსნევინა რკინის კარები, შეაბა შიგ ლეკები და ჩამოიტანა გელათში (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 63-64).

გადმოცემა დარუბანდის კარების მოტანაზე ტრადიციულ ეპიკურ მოტივზეა აგებული. ანალოგიური მოტივი გვხვდება "როსტომიანშიც". ბერძნული ეპოსის თანახმად, ასევე აიღეს ქალაქი ტროა, თუმცა აქ ტრადიციული მოტივის შემცველ ქართულ საისტორიო გადმოცემას ეროვნული ნიადაგი აქვს, ერთგვარ გენეტიკურ კავშირშია ისტორიულ ცნობებთან – "ქართლის ცხოვრების" თანახმად, დავით აღმაშენებელმა დაამარცხა დარუბანდის მთავარი, რაც მოთხრობილი ჰქონია, აგრეთვე, არაბ ისტორიკოს იბნ ალასირსაც (სიხარულძე, 1968: 183).

საყურადღებოა, რომ რკინის კარები, რომელიც დღესაც ინახება გელათში, მასზე არსებული წარწერის თანახმად, მოტანილია ქალაქ განძიდან დავით აღმაშენებლის ძის – დემეტრე პირველის მიერ 1138-1139 წლებში: ამდენად, დარუბანდის ეს კონკრეტული კარები ვერ იქნებოდა

დავითის მიერ ჩამოტანილი; თუმცა, საყურადღებოა, რომ ისტორიკოს თედო ჟორდანიას დასკვნით, "გელათში ორი რკინის კარი ყოფილა დაცული". იქნებ, მართლაც იყო გელათში აღმაშენებლის მიერ დარუბანდიდან ჩამოტანილი კარები, მით უფრო, რომ მას ბრძოლა გადაუხდია დარუბანდის მთავართან...

ძალზე საყურადღებოა დარუბანდის აღების შესახებ არსებული გადმოცემის დასასრულიც: დამარცხებულ "ლეკების მთავარს მეფე ღმობიერად მოეპყრო, დანაშაული აპატია, დაჭერილი ჰყავდა და გაუშვა. მაშინ განთავისუფლებულმა უთხრა მეფეს: " – რადგან ამდენი სიკეთე მიყავ, ეს მადლიც ზედ დასძინე, ერთი ხარის ტყავის სიფართე ადგილი მიბოძე დასასახლებლადო". დავითმა უბოძა. ლეკთა მთავარმა მოატანინა ხარის ტყავი, დაჭრა იგი წვრილ-წვრილ თასმებად, გადააბა ერთიმეორეზე და ამ სახით თასმა იმ სიგრძე შეიქმნა, რომ მთელ დარუბანდს გარს შემოუარა. დავითმა ვერაფერი თქვა და დარუბანდი ისევ ლეკებს დარჩათ" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 64).

როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, "მტრის მიმართ ასეთი ღმობიერება და გულუბრყვილობა არ შეეფერება ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ფუძემდებლის ხასიათს, მაგრამ ხალხის ამგვარ ფანტაზიას აქვს ფსიქოლოგიური საფუძველი – ამით თავისებურად ახსნილი და გამართლებულია მაშინდელი საქართველოს მიჯნის გადაულახველობა ძღვევამოსილი მეფის მიერ" (სიხარულიძე, 1968: 184).

აგრესორთა წინააღმდეგ დავით აღმაშენებლის ბრძოლის თემას ესმიანება თქმულება "დავით აღმაშენებელი და მურვან ყრუ", რომელიც ელენე ვირსალაძემ ჩაიწერა 1951 წელს ტყიბულის რაიონის სოფელ კურსებში. თქმულება ზეპირსიტყვიერებისათვის დამახასიათებელ ანაქრონიზმს შეიცავს; ძღვევამოსილი ეროვნული გმირის სახელთან ხალხი ხშირად აკავშირებს ძლიერი აგრესორის სახელს. ასეა ამ შემთხვევაშიც: მურვან ყრუ და დავით მეოთხე, ბუნებრივია, თანამედროვენი არ ყოფილან, მაგრამ ხალხმა მაინც დააკავშირა ერთმანეთთან, რათა ერთის მხრივ უფრო შთამბეჭდავი გაეხადა თავისი სახელოვანი მეფის მიერ მტრის დაჯახნვა, ხოლო, მეორეს მხრივ, თავისებურად აეხსნა გელათის გადაწვის ისტორია.

თქმულება მოგვითხრობს: მურვან ყრუ მრავალრიცხოვანი ჯარით შემოესია საქართველოს. დიდხანს იბრძოდნენ, შემდეგ კი მურვან ყრუმ უთხრა დავით აღმაშენებელს: " – რათ ვწყვეტ ამ ხალხს, მოდი, დავეჭიდოთ ჩვენაო. რომელიც მოვერევით, იმისი იყოს სახელმწიფო..." სამი დღე იტყდეს; მესამე დღეს, საღამოს, დავითმა უთხრა თავის მწიგნობრებს: " – მერევა ეს მამაძაღლი მურვან ყრუ, სახელმწიფო მიაქვს და რაღა ვქნაო?" მაშინ მწიგნობრებმა აღმასი უკუროთხეს მეფეს. მეოთხე

დღეს, ბრძოლა რომ დაიწყო, ამოუსვა დავითმა მურვან ყრუს აღმასი მუცელში და დაამარცხა. მურვანმა უთხრა: " – მე ხომ მიღლატეო, მაგრამ ამასაო (გელეთზე უთხრა), ჩემი შვილი აგიწავასო!" თქმულების თანახმად, მართლაც ორჯერ გადაუწვათ გელათის მონასტერი (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 64-65).

ეს იმერული თქმულება საინტერესოა იმიტაც, რომ შეიცავს მტრის მორევის ე. წ. "მოღალატურ სქემას", რაც ვახტანგ გორგასლის ციკლშიც გვხვდება (ბადათარ ოსის დამარცხება), თუმცა, ხალხს არ სურს, ამისი ინიციატორი დავით მეფე იყოს და ამ გზით მტრის დასამარცხებელი ხერხის არჩევანს მეფის მწიგნობრებს მიაწერს.

დავით აღმაშენებლის ციკლის ფოლკლორული შემოქმედებიდან გამოირჩევა ზეპირსიტყვიერებაში დღემდე ცოცხალი და მეტად აქტუალური გადმოცემები, თქმულებები და ლეგენდები გელათის მონასტრის, ეკლესიებისა და ციხე-სიმაგრეთა აშენებაზე. ისტორიულ-ნაციონალური საფუძვლის მქონე ამ ნაწარმოებებს, ისევე როგორც აგრესორთა ალაგმვაზე შექმნილ თქმულებებსა და ლეგენდებს, ხშირ შემთხვევაში საერთაშორისო ხასიათი აქვთ და გააჩნიათ ანალოგები და პარალელები მსოფლიო ეპოსში. ასეთია მრავალ ვარიანტად ცნობილი ლეგენდა გელათის მშენებლობაში ეშმაკ-ჯორის გამოყენებაზე, რომელსაც პარალელები მოეპოვება როგორც ქართულ, ისე მსოფლიო ეპოსში.

მშენებლობის თემაზე შექმნილ ნაწარმოებებს ახასიათებს ჰიპერბოლებიც. ლეგენდის თანახმად, გელათის კედელში დატანებული უზარმაზარი ბრტყელი ქვები თითქოს დავითმა ცალი ხელით ამოიტანა წყალწითელას ხეობიდან, მეორე ხელით კი თითქოს თმებს ივარცხნიდა.

დავით აღმაშენებლის მიერ გელათის აშენებისას ეშმაკ-ჯორის გამოყენების მოტივის შემცველი ლეგენდის ერთ-ერთი იმერული ვარიანტი მოგვითხრობს: ავი, დემონური ძალა ეშმაკის სახით ხელს უშლიდა მშენებლობას; რამდენჯერაც ამოიყვანდნენ კედლებს, "იმდენჯერ ანგრევდა ი წყეული ღამდამობით". მეფე მიხვდა, რომ მისი ხელისშემშლელი ეშმაკი იყო და გადაწყვიტა, ხელში ჩაეგდო; აიღო ჯამი, აავსო წყლით და დადგა ბალავრის მახლობლად, თვითონ კი დაიმალა და დაუწყო თვალთვალი. დაბნედა თუ არა, გამოჩნდა ეშმაკი და შეუდგა კედლების ნგრევას. ამ დროს შენიშნა წყლიანი ჯამი და მასთან მივიდა. დავითიც გამოხტა საფარიდან და ხელები დასტაცა; ეშმაკი ჯორად იქცა, "მაგრამ გულადი მეფე მაინც არ შეშინდა; იმან ამოსდო ჯორს პირში ღაგამი და სწრაფად მოახტა ზედ". ჯორადქცეულ ეშმაკს დავითი აღარ იცილებდა და ადვილად ააშენა მონასტერი; ლეგენდის თანახმად, იგი მუდმივად ამ ჯორით დადიოდა. ჯორი, მათრახი რომ მოხვდებოდა, ისე სიმწრით ადგამდა ფეხს, რომ ყველგან კვალს აჩენდა. იმერეთში, ერთ კლდეზე, უნ-

ვენებენ ამ ნაკვალევს, რომელსაც "ჯორის კვალს", ანუ "ემშაკის ნაფეხურს", უწოდებენ. ლეგენდის ვარიანტთა თანახმად, წყალწითელადან ორი უზარმაზარი ქვაც გელათის მონასტრის კედლამდე ამ ჯორით ამოუტანია დავით მეფეს და დარუბანდის კარებიც, თურმე, ჯორით მოუტანია. ჯორს თავად უვლიდა მეფე, თვითონ დაყავდა საძოვარზეც და წყალზეც, რადგან არ ენდობოდა – ემშაკი სხვებს მოატყუებს და გაექცევას. ასეც მოხდა: ერთხელ, მეფის მოუცლელობის გამო, ემშაკ-ჯორი მეჯინიბემ წაიყვანა წყალზე. დავითმა გააფრთხილა, არამც და არამც აღვირი არ წაჰყაროს. მეჯინიბემ მიიყვანა ემშაკ-ჯორი წყალზე. ჯორმა დასუნა წყალი, თავი მადლა ასწია და დაიწყო ფრთხვენა და წიხლების სროლა. მეჯინიბემ იფიქრა, საწყალს, იქნებ აღვირი უშლის და წყალს ვერ სვამსო; დაავიწყდა მეფის გაფრთხილება და წაჰყარა აღვირი; "ემშაკ-ჯორმა სიხარულით დაიფრთხვინა, წყაროში ჩახტა და გაუჩინარდა" (ქ. ხ. ს., 1961: 65-67).

ლეგენდის ერთ-ერთი საინტერესო ვარიანტი მოუსმენია მარტვილის სასულიერო სასწავლებლის მესამე კლასის მოწაფეს – 10 წლის თედო სახოკიას მარტვილელი მასპინძლისაგან. მრავალი წლის შემდეგ უკვე მსცოვანი მეცნიერი იგონებს ამ ლეგენდას, რომელსაც ღრმა შთაბეჭდილება მოუხდენია მსმენელებზე. "ამ ამბის გაგონების შემდეგ ... დიდხანს გვიდგა თვალწინ გოლიათი დავით აღმაშენებელი, გოლიათ ჯორადქცეულ ემშაკის ზურგზე შემჯდარი, თავის ტანის საფერი ღოდების მზიდავი იმერეთ-სამეგრელო-აფხაზეთის სამი უმთავრესი ტაძრისათვის და ხუროთმოძღვრების ხელოვნებაში სასწაულის მოქმედი" (სახოკია, 1955: 118).

მშენებლობის თემატიკას განეკუთვნება, აგრეთვე, დავით აღმაშენებლის ციკლის ხალხური ლექსი "... დავით თქვა..." (დაიბეჭდა "ივერიაში" – 1902, №117), რომელიც მოგვითხრობს მეფე დავითის მიერ ქალაქ გორის აშენებაზე:

დავით თქვა: გორი მეკეთა,
ქალაქი ასაშენებლად.
დავუბრუნდე და დავშალო?
ბრალია დასაშენებლად!

(ქ. ხ. პ., 1984: 14)

საისტორიო ზეპირსიტყვიერების დავით აღმაშენებლის ციკლის თითქმის ყველა ნაწარმოები თავისი იდეით ეპოქისეული პროგრესული სულისკვეთების გამომხატველია. ერთგვარ გამონაკლისს წარმოადგენს საერთაშორისო მოტივის შემცველი გადმოცემა, რომლის თანახმადაც ლეკმა მთავარმა შეცდომაში შეიყვანა საქართველოს ბრძენი მეფე და

ცბიერებით შეინარჩუნა დარუბანდი, იგივე დერბენდი. ამგვარი ლეგენდები თამარის ციკლის ზეპირსიტყვიერებაშიც გვხვდება.

ფოლკლორულ ნიმუშად დიდხანს იყო მიჩნეული დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია, რომელშიც დახასიათებულია საქართველოს მეფის ძღვევამოსილება:

როს ნაჭარმაგვეს მეფენი
შვიდნივე პურად დამესხნეს,
თურქნი, სპარსნი და არაბნი
სამზღვარსა იქით გამესხნეს;
თევზნი ამერთა წყალთაგან
იმერთა შიგან ჩამესხნეს
და აწ ამისსა მოქმედსა
ხელნი გულზედა დამესხნეს.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 62)

ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ XIV საუკუნის პირველი ნახევრის ძეგლის – "ველმწიფის კარის გარიგების" – აღმოჩენამ ცხადყო, რომ მისი ავტორი დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ცნობილი მწერალი არსენ იყალთოელია. ლიტერატურისა და ხალხური სიტყვიერების ისტორიისათვის მეტად საინტერესოა ამ ლექსის აღმოჩენის – ექვთიმე თაყაიშვილის შენიშვნა აღნიშნული ლექსის თაობაზე: "კარის გარიგება" გვამცნობს, რომ ლექსი ეკუთვნის არსენ იყალთოელს და ჩვენ ნება გვაქვს და საბუთი, ამის მიხედვით ვიფიქროთ, რომ მრავალი დაკარგული ავტორების ნაწარმოები უნდა ჰქონდეს ხალხურ პოეზიას ნაწყვეტებად შენახული". ეს მართებული მოსაზრება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დავით აღმაშენებელზე არსებული მეორე ლექსის ("... გიამბობ სიფრიადესა...") მიმართ, რომელშიც აღწერილია დავით აღმაშენებლის დიდი ამაგი მშობლიური ქვეყნისადმი (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 62-63). ეს ლექსიც კარგა ხანს შეჰქონდათ ქართული ხალხური პოეზიის კრებულში, თუმცა აშკარაა, რომ ის ხალხური გენეზისის არ არის, მაგრამ ჯერჯერობით არც ავტორია ცნობილი.

ლექსი, რომელიც ქსენია სიხარულიძემ ასე დაასათაურა: "ძველი ლექსი დავით აღმაშენებელზე", ჩაწერილია ილია ჭავჭავაძის მიერ, დაიბეჭდა 1902 წელს "მგზავრში" (№1). ლექსს გააჩნია ვარიანტები, რაც მისი ზეპირი ტრადიციის მახვენებელია, თუმცა, ისიც აშკარად წიგნური წარმოშობისაა, შეიცავს XI-XII საუკუნეების რეალიებს, გაქვავებულ სიტყვებსა და ფორმებს. ვახტანგ კოტეტიშვილის მართებული მოსაზრებით, ლექსში დაცულია ისეთი სიტყვები და ფორმები, რაც მხოლოდ XI-XII საუკუნის ძეგლებში გვხვდება. მოსაზრება, რომ ლექსი XI-XII საუკუნეებშია შექმნილი, მართებულად შეიძლება მივიჩნიოთ. დიდი ეროვნუ-

ლი გმირის შესანიშნავი დახასიათება მოწმობს, რომ ლექსის ავტორი განათლებული პირია; ლექსი წყობითა და სტილით არსენ იყალთოელის ზემოთ მოყვანილი ეპიტაფიის მსგავსია. საინტერესოა მასში იყალთოს სსენებაც:

მოწლედ სწყალობდეს მოძღუართა,
ათონით მონაველენტასა,
ათენსა სწვრთნიდის ჭაბუკთა,
იყალთოს მონასმენტასა,
და სთესდის მადლსა და სიბრძნეს –
სულმნთებთა აღმაფრენტასა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 63)

ყველა ეს გარემოება ქსენია სიხარულიძეს აფიქრებინებდა, რომ ამ ლექსის ავტორიც დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ცნობილი მწერალი არსენ იყალთოელი უნდა იყოს; თუმცა, საგულისხმოა, რომ ლექსი ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა და ვარიანტებიც გაიჩინა.

საქართველოს სწორუპოვარი მეფის – დავით აღმაშენებლის ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერებამ შთამომავლობას შემოუნახა ფეოდალური საქართველოს ძლიერების შემოქმედის, მშობელი ქვეყნისათვის დაუღალავად მებრძოლი მეფის ღირსსახსოვარი სახე და მისი დიადი საქმიანობის ხიბლი; მართალია, ამ ციკლის ზოგიერთი ნიმუში ფანტასტიკურ-ლეგენდურ სამოსელშია გახვეული, მაგრამ ესეც დავით მეფის ბუმბერაზული პიროვნების შესახებ ხალხის გულწრფელი შეხედულებანია, რაც ძალდაუტანებლად, თავისთავადაც იქმნებოდა როგორც მის თანადროულობაში, ისე – მომდევნო ეპოქებში, განსაკუთრებით კი, ალბათ, ყველაზე დიდი ეროვნული შეჭირვების უამს, როცა თვითგადარჩენის ინსტინქტი იღვიძებს ხოლმე, რათა საკუთარ თავსაც და სხვასაც გააგებინო, “ვისი გორისა ხარ”.

2.4. შოთა რუსთველის ციკლი. ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი საინტერესო და უაღრესად ინტელექტუალური უბანია შოთა რუსთველის ციკლის ზეპირსიტყვიერება, რომელიც წარმოდგენილია ლექსებით, ლეგენდებით, თქმულებებითა და გადმოცემებით. საქართველოში ძველთაგანვე დიდი სიყვარულითა და განუსაზღვრელი პოპულარობით სარგებლობდა "ვეფხისტყაოსანი", რომლის ზეპირად თქმის ტრადიციაც დღემდე არსებობს, ხოლო ამ ხელისუფლებამანებელ წიგნს მზითევში ატანდნენ. ბუნებრივია, "ვეფხისტყაოსნის" ავტორისადმი ინტერესი ხალხში ოდითგან ძალიან დიდი იყო, რამაც გამოიწვია შოთა რუსთველის სახელის ლეგენდად ქცევა, ხალხური პოეტური შემეცნების ობიექტად გახდომა. ამ ციკლის ნაწარმოებთა თემატი-

კაში ძირითადია რუსთველისა და თამარ მეფის ურთიერთობა, პოეტის გადახვეწა სამშობლოდან და უცხოეთში გარდაცვალება.

ქართველი ხალხის მიერ დიდ დედად აღიარებულს, სამების მეოთხე წევრად გამოცხადებულ "მზეებრ უხვსა და უშურველს", უფლის მიერ სიბრძნითა და სიქველით უხვად დაჯილდოებულ თამარ მეფეს ქართულმა ხალხურმა სიტყვიერებამ ეროვნული კულტურისა და სიბრძნის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულება – შოთა რუსთველი დაუსახა უახლოეს მეგობრად და მიჯნურად; ამგვარ შეხედულებას უხვად კვებავდა "ვეფხისტყაოსნის" პროლოგისეული სტრიქონები, ხოლო ეპოქის ამ ორი ბუმბერაზი პიროვნების ურთიერთპატივისცემასა და "ვეფხისტყაოსნის" ავტორის გამიჯნურებას პოემის დიდებული ადრესატისადმი ხალხის დაუშრეტელმა ფანტაზიამ მრავალი პროზაული თუ პოეტური ნიმუში უძღვნა. მათი აბსოლუტური უმრავლესობის თანახმად, შოთა რუსთველი თამარის კარზე მიღებული, სიბრძნითა და განათლებით, ჰუმანური იდეებით გამორჩეული პიროვნება იყო, რომელიც ეტრფოდა თავისი ქვეყნის დიდებულ მეფეს. მესხეთში, სოფელ უდემში, 1936 წელს პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს ჩაუწერია თქმულება "შოთა რუსთაველზე", რომლის თანახმადაც, შოთა რუსთველი ათინადან რომ დაბრუნებულა, თოთხმეტი წლის გამეფებული ყოფილა თამარ მეფე. თამარს თვითონ მოუწვევია შოთა და ვეზირად დაუნიშნავს. ამის შემდეგ დაუწერია მას "ვეფხისტყაოსანი" (ჩიქოვანი, 1966: 131). ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, "თამარ მეფესა და შოთას შუა, უწინ ასე გაგვიგონია, ვითომ სიყვარული იყო. შოთამ თამარს, სიყვარულის აღსანიშნავად, წიგნი მიუძღვნა. თამარს წაუკითხავს და მოსწონებია. თამარი შოთას გმირად გამოუყვანია" (ჩიქოვანი, 1966: 131).

შოთა რუსთველს თამარ მეფის კარზე აღიარებულ და პატივდებულ პიროვნებად და მთელი საქართველოსათვის უპირველეს პოეტად, რაინდად და ზნეობრიობით აღსავსე ადამიანად წარმოაჩენს თქმულება "შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 111-115). თქმულება მოგვითხრობს, რომ თამარ მეფე ძალიან აფასებდა რუსთველს და მის პატივსაცემად ნადიმებს მართავდა. ერთ-ერთ ასეთ ნადიმზე, მშვენიერი ქართული სიმღერის ხმაზე, წაუკითხავს მას "ვეფხისტყაოსანი", ხოლო "თამარი და ყოველნი იქ მყოფნი მოდიოდნენ აღტაცებაში. თამარმა წაიძრო ხელიდამ ძვირფასი ბეჭედი და უბოძა რუსთველს ნიშნად წყალობისა... თამარმა პირველმა მიირთვა რუსთველის სადღეგრძელო". აქვე ხაზგასმულია პოეტის ფარული ტრფიალი თამარ მეფის მიმართ; იგი უსახდვროდ ბედნიერი იყო თამარის მიერ მისადმი გამჟღავნებული სიბოძისა და სიკეთის გამო; უხაროდა, რადგანაც "მშვენიერება, რომლისთვისაც ისე უიმედოდ უძგერდა გული, რომელიც იყო იმისთვის იმისივე

სიტყვებით – "სიცოცხლე უწყალო, ვითა ჯიქია", სიამონებით და წაყლობის თვალთ შეჰყურებდა ამას" (ქ. ხ. ს. სიტყ., 1961: 111-117).

იმავე თქმულების თანახმად, რუსთველს ცოლი დალატობდა და ამის გამო გულდაკოდილმა მგოსანმა მოიწვია მეგობრები და გამართა ღვინის და მეჭლისი. ნადიმის შემდეგ გაიმართა ჯირითი. შოთამ ყველა მოწინააღმდეგე დაამარცხა და "მეფეთა და ყველა კრებულთა მიულოცეს გამარჯვება". მაშინ შოთამ მოხდენილად სტყორცნა ისარი ცოლის საყვარელ არაბს და ქული მოხადა. მის შეკითხვაზე – "ვვარგვიარ?" თამარ მეფემ უპასუხა: " – შენზედ უკეთესი არ მეგულება ჩემს სამეფოში". ჭკუისა და სწავლა-განათლების შეფასებაც ითხოვა მგოსანმა და მსაჯულად ისევ დიდებული მეფე გამოჩნდა: თამარმა ჭკუაც შეუქო, ზნეც და ხასიათიც. მაშინ შოთა რუსთველმა საკუთარი გულისტკივილი გაანდო სტუმრებს და იკითხა:

„ – მაშ, ამისთანა კაცს რომ ცოლმა უდალატოს და გასცვალოს თავის უბრალო მონაზედ, რის ღირსია ცოლი?"

„ – მაგგვარი ცოლი ღირსი არ არის თავის ქმრისა და ქმარს ნება აქვს, განუტევოს იგი და თვით დაექორწინოს მას, ვინც თითონ მიაჩნია თავის ღირსად", – ბრძანა თამარმა. აქ რუსთაველმა გაამხილა ცოდვა, რომ ცოლის დალატის ამბის მიმტანი შემოაკვდა. უმაღლესმა მსაჯულმა – თამარ დედოფალმა მკაცრი განაჩენი გამოიტანა: „– მოკლული ღირსი ყოფილა სიკვდილისა, მაგრამ მომკვლეელმა კი უნდა თავისი ცოდვა მოინანიოს უდაბნოში! – უბრძანა კვლავ თამარმა".

შოთა რუსთველმა აღასრულა დიდებული მეფის განაჩენი: "... ის შედგა იერუსალიმს ბერად, სადაც დაასრულა თავისი დღენი". თქმულების მესხური (ბარალეთური) ვარიანტით "შოთა რუსთაველი", დაობლებული შოთა თამარ დედოფლის მამამ დახრჩობას გადაარჩინა, თავისთან წაიყვანა და თავის ერთადერთ შვილთან – თამართან ერთად ზრდიდა. თამარს და შოთას ერთმანეთი შეჰყვარებიათ და ცოლქმრობის პირობაც დაუდვიათ. თქმულება საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ იგი გამოძახილია თამარის ციკლის ზეპირსიტყვიერების სხვა ნიმუშებში წარმოჩენილი თამარის სურვილისა, უბიწოდ დარჩენილიყო და წარმოადგენს ამ სურვილის ახსნას: თამარის გამეფების შემდეგ დიდებულებმა კრება გამართეს და დედოფალს სთხოვეს, ქმარი შეერთო. თამარმა უარი განაცხადა: " – არა, მე უქმაროდ უნდა დავრჩეო!" დიდებულები არ დაეთანხმნენ. თამარმა კი შინაურებს ჩუმიად გააგებინა: " – აგრე იმიტომ ვთქვი, რომ საქმრო მყავს, რომელიც მთელ საქართველოს გაუძღვებაო", – და შოთა რუსთველი დაასახელა. დიდებულები ძალიან გაწყინდნენ და დაემუქრნენ კიდევ: " – როგორ გაბედე ვიღაც ობოლი გლეხის შვილის

ქმრად არჩევალ! ეგ აღარ გაბედო, თორემ ტახტიდან შენც ჩამოგაგდებო!" თამარმა ბევრი იდარდა, მარამ მაინც დათანხმდა დიდებულებს.

თქმულების თანახმად, რუსთველს უწნო ცოლი ჰყოლია; ულამაზესი თამარის დანახვაზე ამბობდა, თურმე, "რა დავკარგე და რა ვიშოვნეო". შოთა თამარის კარისკაცი ყოფილა. იგი უთამაროდ ვეღარ სძლებდა და მეფისათვის უთხოვია, არაბეთში გაეშვა. თამარს სწყენია ეს გადაწყვეტილება და უთქვამს: "– მერე შენ მაგივრობას ვინ გაგვიწევსო? ვიღამა გვითხრას ქებანიო?" შოთამ, თურმე, არ დაიშალა და არაბეთში წავიდა. თამარის რჩევით, ცოლიც თან წაიყვანა. თქმულების თანახმად, იქ დაუწვრია რუსთველს "ვეფხისტყაოსანი".

მესხეთში, ახალციხის მუნიციპალიტეტის სოფელ კოთელიაში, 1937 წელს მ. ჩიქოვანის მიერ ჩაწერილი თქმულების – "შოთა რუსთაველის თვითმკვლევლობა" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 119) – თანახმად, რუსთველი თამარ მეფეს ხლებია მგზავრობაში. ჯავახეთისა და ქართლის საზღვარზე მდებარე მდინარე ქციაში თამარ მეფეს შეუნიშნავს ბევრი კალმახი და, რაკი ძალიან ჰყვარებია თევზი, უთქვამს: " – როგორც აქ, კალმახი თევზი წითელ საყდრის წინ, დაბლობ ადგილში, სადაც ტბაა, უნდა გავაკეთოთო". ამ მგზავრობის დროს შოთა რუსთველს თამარ მეფისათვის სიყვარული გაუმჟღავნებია. ეს ამბავი გაუგია დავით სოსლანს, შოთას გაძევება განუზრახავს და ამ მიზნით გაუმწესებია ტბის სათევზეს ზედამხედველად. ამგვარი დამცირება უთაკილია პოეტს და თავი მოუკლავს: " ... თავი კი მოუკლავს, მაგრამ სად დაასაფლავებს, ეს აღარ მახსოვსო", – დასძენს მთქმელი.

რაჭაში, სოფელ შქმერის მახლობლად მდებარე მაღალ კლდეში, არსებულ გამოქვაბულთან დაკავშირებული თქმულების – "თამარის კლდე და შოთას მთა" (ხ. ს., 1964: 216) – თანახმად, თამარ მეფეს და შოთა რუსთველს ერთმანეთი ბავშვობიდან ყვარებიათ. შოთა დიდგვაროვანის შვილი ყოფილა, მაგრამ მეფის ასულს მაინც ვერ მიათხოვებდნენ. ამიტომ შოთა საქართველოდან გადაკარგულა. თამარმა კი ეს გამოქვაბული გააკეთებინა თავისთვის და, როდესაც, დაკარგული სიყვარულის გამო, გულზე დარდი შემოაწვებოდა, შქმერის კლდეს მიაშურებდა, გამოქვაბულში ჩაიკეტებოდა და იქიდან გასცქეროდა მთას, რომელიც შოთას სახელს ატარებდა, და დარდს ამით იქარვებდაო. მთქმელის განმარტებით, "თამარის კლდიდან ჭიათურამდე უწინ ხვრელი ყოფილა გაკეთებული და მას გამოჰყვებოდა ხოლმე თამარიო". ხალხის რწმენით, ამ გამოქვაბულში დგას მეფის აკვანი.

მესხური თქმულება "შოთა რუსთაველის ვინაობა" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 109-110) გვაცნობს თამარ მეფეზე შეყვარებული ბრძენი და განსწავლული შოთა რუსთველის თავგადასავალს: შოთა სოფელ რუსთავში დაბა-

დებულა; მამაც და ბიძაც კარგი მეღეჭეხეები ყოფილან. ადრე დაობლუბული ყმაწვილი ბიძას – ბერს გაუზრდია ქრისტიანული სულისკვეთებით და კარგი განათლებაც მიუცია ჯერ სამშობლოში, შემდეგ – საბერძნეთსა და სპარსეთში. უცხოეთიდან დაბრუნებულ შოთას მალე გაუთქვამს სახელი პოეტობით და ცოლიც შეურთავს – მამაცი და გამბედავი ქალი. შოთას ქებას თამარ მეფის ყურამდეც მიუღწევია. ამ დროს შოთას თამარის საპატივცემულოდ დაუწერია "ვეფხისტყაოსანი" და მიურთმევია კიდევ. მანამდე შოთას თამარი ნანახი არ ჰყავდა. თამარს ძალიან მოსწონებია "ვეფხისტყაოსანი" და ავტორი დაუსაჩუქრებია. ამის შემდეგ შოთა და მისი ძმა ხშირად სტუმრობდნენ თამარს; ორივეს შეჰყვარებია იგი; შოთას გაუგია მისი ძმის გამიჯნურების შესახებ და სადარდებელში ჩავარდნილა, რადგან ძმის დიდი ხათრი ჰქონია; იმავედროულად თვითონაც უიმედოდ იყო შეყვარებული თამარ დედოფალზე. "შოთამ ვერც სიყვარულს უღალატა და ვერც ძმას", – გვაუწყებს თქმულება; გულდარდიანი მიჯნური პოეტი შეჯდა ცხენზე, ძირიდან სამჯერ აიღო მიწა, აკოცა და თქვა:

თამარ, ლამაზო ყვავილო,
სურნელოვანო იაო,
სილამაზე და სიტურფე
მზისაგან გადგილიაო.
ნეტავი, შენსა მჭკვრეტელსა! –
მე ბევრჯერ მინატრიაო,
ცხრა გზით ვეწამე მე შენთვის,
ღირსება დამითმიაო.

თქმულების თანახმად, ცოლის ხვეწნა-მუდარის მიუხედავად, შოთა სპარსეთში გაქცეულა; მის ცოლს ვაჟურად ჩაუცვამს და ცხენდაცხენ დასდევნებია; დიდი ძებნის შემდეგ უნახავს სპარსეთში, პირველი შეხვედრისთანავე ბრძოლა გაუმართავთ (შოთას ვერ უცვნია მამკაცურად გამოწყობილი ცოლი) და ერთმანეთი ამოუხოცავთ.

ახალქალაქის რაიონის სოფელ კოთელიაში მ. ჩიქოვანის მიერ ჩაწერილი თქმულება "თამარ დედოფლის გათხოვება" (ჩიქოვანი, 1966: 152) უშუალო გამოძახილია ისტორიული ფაქტისა – თამარ მეფის მეუღლედ "რუსი მეფის შვილის" ჩამოყვანისა, რამაც, ხალხის რწმენით, ხელი შეუშალა თამარისა და შოთა რუსთველის დაქორწინებას: "ზოგიერთებს უნდოდათ, თამარი შოთასთვის მიეცათ, მაგრამ არ აკუთვნეს, რაკი მისი ქვეშევრდომი იყო. წავიდნენ და მოიყვანეს რუსის მეფის შვილი და მას მისცეს თამარი".

თქმულება "შოთა რუსთაველზე" (ჩიქოვანი, 1966: 118-119) რუსთველს წარმოგვიდგენს ცოლის ერთგულ ადამიანად, თამარ მეფეს კი – შურის-

მაძიებლად: მას შემდეგ, რაც შოთა რუსთველმა გააცნო თავისი "ვეფხისტყაოსანი", თამარს შეჰყვარებია პოეტი და გაუმჟღავნებია კიდევ, მაგრამ ცოლის დალატი შოთას ბოროტებად მიაჩნდა და თამარ მეფეს სიყვარულზე უარი უთხრა. განაწყენებულმა თამარმა შოთას ცოლს ზანგები შეუჩინა და შეაცდენინა; შოთამ ორივე ზანგს თავები მოჰკვეთა; თამარმა მისი დასჯა განიზრახა, შოთამ კი საბერძნეთში გაქცევით უშველა თავს, იქ ბერად აღიკვეცა, მაგრამ "თამარის შურისძიება მაინც ვერ აიცდინა თავიდან". თამარის მსტოვრებმა შეიპყრეს იგი, თავი მოჰკვეთეს და საქართველოში წამოიღეს "იმის დასამტკიცებლად, რომ მართლა შეასრულეს მეფის დავალება. შოთას გვამი დარჩა საბერძნეთში. თქმულების თანახმად, დიდებული პოეტის საფლავი საქართველოში არ არის და ხალხური სიმღერა – "სად არის შოთას საფლავი, წავიდეთ საძებნელადა" – ამის დასტურად მიიჩნევა.

თამარ მეფისა და შოთა რუსთველის ციკლის საისტორიო ფოლკლორის უმეტესობის უმთავრესი თემა, ამ ისტორიულ პირთა სამიჯნურო თავგადასავლებთან ერთად, მათი ურთიერთპატივისცემა, ურთიერთდაფასება და სამშობლოსადმი, ხალხისადმი მსახურების, ჰუმანისტური იდეალებისადმი ერთგულების წარმოჩენაა. ქართული ხალხური თქმულება-გადმოცემები ერთხმად მიუთითებს, რომ შოთა რუსთველმა "ვეფხისტყაოსანი" თამარ მეფის სადიდებლად დაწერა; ამ უკვდავ ნაწარმოებში ჩააქსოვა გენიოსმა პოეტმა თავისი აზრები და ფიქრები, მომავლის რწმენა, ფილოსოფია, ესთეტიკური იდეალები.

ხალხურ თქმულებათა თანახმად, თავის მხრივ თამარ მეფე, რომელიც აღფრთოვანებული ყოფილა შოთა რუსთველის პოეტური ნიჭითა და პიროვნული ხიბლით, დიდად ზრუნავდა მასზე და გვერდიდან არ იშორებდა, როგორც ბრძენსა და შეუმცდარ მრჩეველს. ამის ნათელი დასტურია მესხეთში, სოფელ მუსხში, ჩაწერილი თქმულება "შოთა რუსთველის ამბავი", რომლის მიხედვითაც, თამარ მეფე ზრუნავდა შოთა რუსთველის განათლებაზე: "თამარ დედოფალს დაუბარებია შოთა, გამოუცხადებია, რომ შენაო საბერძნეთში უნდა წახვიდეო რამდენიმე წლითაო, იქ შეისწავლეო და დაბრუნდი ისევაო" (ჩიქოვანი, 1966: 165-166).

მესხური "თქმულება რუსთაველზე", რომელიც პოეტის ლექსით ბიოგრაფიას წარმოადგენს, გვამცნობს, რომ ჯერ საქართველოში, ხოლო შემდეგ ბიზანტიაში განსწავლული შოთა რუსთველი თამარ მეფეს მეტურტლეთუხუცესად ჰყოლია ვარძიაში:

თამარ მეფეს ვარძიაში
შოთა ჰყავდა მოღარეთა,
აქებდა მეფე თამარსა –

მზის და მთვარის მოდარეობა.

(ჩიქოვანი, 1966: 172)

თქმულება "რუსთაველისადმი მიძღვნილი ტურნირი" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 107-109) მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ მარტივად ამოხსნა ბრძენმა შოთა რუსთველმა თამარ მეფის ამოცანა და როგორ დაიმსახურა ოქროს გვირგვინი: რუსთველის მიერ "ვეფხისტყაოსნის" დასრულებასთან დაკავშირებით დიდუბის მინდორზე მოეწყო შეჯიბრი ჯირითში, შუბის ტყორცნაში, ჭიდაობასა და სხვადასხვა ინსტრუმენტებზე დაკვრაში. ყველას აჯობა შოთა რუსთველმა და დიდად განაცვიფრა თამარი და მისი კარის მანდილოსნები. თამარ მეფის ბრძანებით, უძვირფასესი ჯილდო – ოქროს გვირგვინი მას ერგებოდა, ვინც ისარს მოახვედრებდა ვაშლს, რომელსაც თამარი თითებით თავს ზემოთ დაიკავებდა. ხალხი შეცბა, ახმაურდა, რადგანაც არასწორად გასროლილ ისარს შეექლო თამარის დაჭრა და მეტიც – მისი სიკვდილი. ცნობისმოყვარე მანდილოსნებს მოეწონათ შეჯიბრის პირობა, მგრამ რჩეულმა მოისრეებმა დედოფალს დაუჩოქეს და უმორჩილესად სთხოვეს, გადაეთქვა ეს პირობა და შეჯიბრება გაეუქმებინა:

" – დედოფალო, რომ ბრძანოთ, რომელიმე ჩვენთაგანმა თავი მოიკლას, არც ერთს ხელი არ აგვითრთოლდება, მაგრამ თქვენი სისხლი რომ თუნდაც უნებლიეთ დაიდვაროს, ჩვენა და ჩვენს მომავალს წყევად დაედება... გევედრებით, თვით შენი თავიცა და ჩვენც ამ დიდი საშიშროებისაგან, ამ სახიფათო ცდისაგან გვიხსნათ!" თამარს გაელიდა და უპასუხა: " – არაფერი სახიფათო და საშიში აქ არ არის. მოხერხებითა და სურვილით ამოცანას ადვილად გადასჭრით!"

დიდებულ მეფესთან მივიდა შოთა რუსთველი და მიმართა: " – დედოფალო, აიღე ხელში ვაშლი, მე ვბედავ, მას ისარი მოვახვედრო!"

პოეტის გაბედულებამ ყველა გააკვირვა; რაინდებმა სთხოვეს, ხელი აეღო ამ სახიფათო ცდისაგან, მაგრამ შოთამ არ დაიშალა. თამარმა ცურითა და სალოკი თითით აიღო ვაშლი და თავს ზემოთ გაიჩერა; რუსთველმა აიღო ისარი, მივიდა დედოფალთან, მარცხენა ხელით დედოფლის ვაშლიანი ხელი დაიჭირა, მარჯვენით კი ვაშლში ისარი ჩაასო; თამარმა ვაშლს თითები მოაშორა და ის, გამარჯვების ნიშნად, მალლა ასწია. ყველა მიხვდა, რომ თამარ მეფის მიერ გამოცანა იყო თქმული, რომელიც "ვეფხისტყაოსნის" ავტორმა, თავისი სიბრძნის წყალობით, ადვილად ამოხსნა.

" – რუსთაველმა გაიმარჯვა! – დაიძახა დედოფალმა. – ოქროს გვირგვინი მან დაიმსახურა! თვითონ მე გეუბნებოდით თქვენ, ჩემო კეთილ რაინდებო, რომ ამ შეჯიბრებაში სახიფათო არაფერი იყო... მე წინადადებას გაძღვევით, ვაშლისათვის ისარი მოგეხვედრებინათ, მაგრამ

მანძილი, რომლიდანაც ეს უნდა შეგვესრულებინათ, არ დამითქვამს". თქმულების თანახმად, თამარ მეფემ რუსთველს ოქროს გვირგვინი თავისი ხელით დაადგა და ხელზე კოცნის ნებაც დართო.

ზემო იმერეთში, სოფელ ხრეთში, დაფიქსირებული თქმულების – "თამარ მეფე და რუსთაველი" (ჩიქოვანი, 1966: 139-140) – თანახმად, თამარი ძალიან გააკვირვებული ყოფილა რუსთველის ნიჭიერებით და უთქვამს, დაეწერა რაიმე, რათა "უნაყოფოდ არ დამარხულიყო მიწაში მისი ტვინი". თავის მხრივ რუსთველსაც ურჩევია თამარისთვის, "მასაც, როგორც დედოფალს, რაიმე დაეტოვებინა ძვირფასი საუნჯე". ამის პასუხად თამარ მეფეს უთქვამს:

თამარ დედოფალი ვიყავ,
კარგი საქმე დავიგდეო,
ზღვაში ჩავეარე მიჯნები,
ხმელეთს სახელი გავიგდეო.
ამდენი საქმის მომქმედმა
ცხრა ადლი ტილო წავიდეო.

ამ ლექსის პასუხად, თურმე, რუსთველმა მიუგო:

თითი მიგიგავს კალამსა
ტურფასა მწერალისასა,
ბაგენი – ვარდის ფოთოლსა –
შორს მოფენილსა მზისასა.
სითეთრე – თოვლის ნაბუქსა
იაღბუზისა მთისასა.
რაც ჯელი კაცი შენ გნახავს,
რჯულსაც განაგდებს თვისასა!

თქმულება დასძენს, რომ ამის შემდეგ შეუდგა შოთა რუსთველი "ვეფხისტყაოსნის" წერას.

ხრეთული თქმულება მრავალმხრივ საინტერესოა; იგი დასტურია იმისა, რომ შოთა რუსთველი თამარ მეფის კარზე მიღებული პიროვნება ყოფილა და მისი ნიჭიერებით მოხიბლული თამარი ზრუნავდა ამ ნიჭიერების რეალიზებაზე. ამასთან ერთად, თქმულებაში ჩართულია თამარის ციკლის ზეპირსიტყვიერების ნიმუში – ეპიტაფიური ლექსი, რომელსაც იცნობს საქართველოს ყველა კუთხე და რომელიც ბოლო დრომდე ზეპირ ფოლკლორულ ბრუნვაშია. ლექსის ეს ვარიანტი ორგანულად ერწყმის თქმულების პათოსს, რომლის თანახმადაც, შოთა რუსთველი ურჩევს თამარს, დაუტოვოს შთამომავლობას რაიმე "ძვირფასი საუნჯე". ეპიტაფიურმა სტილმა, რაც, უმეტეს შემთხვევაში, ადამიანის დამსახურების წარმოჩენა პირველი პირით, განაპირობა ის ფაქტი, რომ ხალხურმა წარმოდგენამ თამარის ციკლის პოპულარული ხალხური ეპიტა-

ფია შოთასა და თამარის დიალოგის ნაწილად გახადა. რაც შეეხება რუსთველის პასუხს, რომელიც, ასევე, თქმულების კონტექსტის ძალზე მორგებული ნაწილია, ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის სიმბოლიკებით არის ნასაზრდოები და, ამავე დროს, ესმინება თამარისა და შოთას მიჯნურობის თაობაზე ხალხში გავრცელებულ შეხედულებას; ამავე დროს, თამარ მეფისა და შოთა რუსთველის ეს ურთიერთსურვილი ხალხის მიერ “ვეფხისტყაოსნის” დაწერის საუკეთესო მიზეზად არის აღქმული.

თქმულება "სტუმრად კახაბერთან", (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 120-121), რომელიც ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული, მოგვითხრობს: რაჭის ერისთავის – კახაბერის ასულს შეუყვარდა მათ კარზე მოსამსახურედ მყოფი აზნაური პავლია გოცირიძე. დედამ ეს ამბავი გაიგო, მაგრამ კახაბერს ვერ გაუმხილა და თამარ მეფეს მისწერა, ჩაბრძანებულიყო რაჭაში და დახმარებოდა ახალგაზრდებს. კარის პოეტების თანხლებით თამარი ესტუმრა ერისთავის ოჯახს. სტუმრებს პავლია და კახაბერის ასული ემსახურებოდნენ. თამარმა უთხრა ერისთავს: " – ძალიან მომწონს შენი ქალისა და პავლია გოცირიძის სამსახური და ურიგო არ იქნება, ესენი შეუდლდნენო". კახაბერს ეწყინა ეს სიტყვები და გული წაუვიდა. თამარმა დაამშვიდა პატივმოყვარე ფეოდალი და თანხლებ მწერლებს სთხოვა, დაეხასიათებინათ, რა უფრო ღირებულია ადამიანში – პირადი ღირსება თუ გვარიშვილობა. შავთელმა მოახსენა:

" – როგორც მზე ამობრწყინდება და იმისი სხივით სულდგმულობს ყოველივე არსი, ისე გვარიშვილობით ფასდება კაცი. შეიძლება ვარდი ნეხვზეც ამოვიდეს, მაგრამ სუნი ნეხვის ექნება".

შავთელის აზრი სხვებმაც გაიზიარეს. ბოლოს თამარმა ათინადან ახალდაბრუნებულ შოთა რუსთველს ჰკითხა: " – ათინაში როგორ უყურებენ გვარიშვილობას და პირად ღირსებას?" ბრძენი შოთა წამოდგა და დინჯად მოახსენა:

ფილოსოფოსნი შემოკრბნენ,
ამაზე ჰქონდათ ცილობა:
ბატონი ყმასა უსაქმებს
და ჭკუას – გამოცდილობა.
ათასად გვარი დაფასდა,
ათიათასად – ზრდილობა,
თუ კაცი თვითონ არ ვარგა,
რას არგებს გვარიშვილობა!

ამ ბრძნული სიტყვებით შოთა რუსთველმა თამარ მეფის გული მოიგო, მაგრამ მხარგრძელები კი გაანაწყენა. თამარმა პავლია გოცირიძეს

თავადიშვილობა უბოძა და კახაბერ ერისთავმაც სიამოვნებით მიათხოვა მას ქალიშვილი.

თქმულების იმერული ვარიანტი "თამარ დედოფალი და შოთა რუსთაველი" (ჩიქოვანი, 1966: 294-295) იმავე პრობლემას ეხება. აქ მანაბელს სტუმრობს თამარი და ცდილობს, დააგვირგვინოს მსახურისა და მანაბელის ქალიშვილის მიჯნურობა, რომელსაც მანაბელი ძალიან ეწინააღმდეგება. ისპაანიდან ახალჩამოსულ შოთას თამარმა ჰკითხა: " – რას შობა თავადაზნაურობა იქ?"

" – რას იზამსო, – უთხრა შოთამ –
ათასად კაცი დაფასდა,
ათიათასად – ზრდილობაო.
თუ კაცი თვითონ არ ვარგა,
ცუდია გვარიშვილობაო!

თქმულების მესხური ვარიანტით – "შოთა რუსთაველისა და თამარ დედოფლის შეხვედრა ჩორჩინში" (ჩიქოვანი, 1966: 295) – თამარი და შოთა ერთად სადილობდნენ ჩორჩინში. საუბარში თამარს უკითხავს შოთასთვის: " – კაცი ზრდილობით დაფასდება თუ გვარიშვილობითო?" შოთას ასეთი პასუხი გაუცია:

ათასად კაცი დაფასდა,
ათიათასად – ზრდილობა,
თუ კაცი კაცად არ არის,
ცუდია გვარიშვილობა!

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განფენილი ამ თქმულების ვარიანტები ნათელი დასტურია ხალხის რწმენისა, რომ დიდებული თამარ მეფე განსაკუთრებულად აფასებდა შოთა რუსთაველის სიბრძნეს და ხშირად ეკითხებოდა ჭკუას.

საყურადღებოა თქმულებაში ჩართული ლექსის გენეზისის საკითხი. ხალხური ტრადიცია ამ ლექსს რუსთაველს მიაწერს; ზეპირსიტყვიერებაში იგი გვხვდება როგორც საისტორიო თქმულების შემადგენელ ნაწილად, ასევე – დამოუკიდებელი აფორიზმის სახით. მისი პირველავტორობის თაობაზე მეცნიერთა სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. ერთნი (დ. ჩუბინაშვილი, აღ. ხახანაშვილი, ნ. მარი, ა. წერეთელი, მ. ჯანაშვილი, შ. ონიანი) ამ სტრიქონებს რუსთაველის კუთვნილებად მიიჩნევენ, მეორენი (ი. გრიშაშვილი, აღ. ბარამიძე, ქს. სიხარულიძე) – ხალხურად. მკვლევარმა შერმადინ ონიანმა სპეციალური მონოგრაფიაც მიუძღვნა ამ პრობლემას და დაასკვნა: ლექსი "... ფილოსოფოსნი შემოკრბეს" წარმოშობით მწიგნობრული ნაწარმოებია და არა – ფოლკლორული; იგი დაწერილი უნდა იყოს ძველი ქართული მწერლობის კლასიკურ ხანაში და მისი ავტორი არის რუსთაველი. ლექსში გატარებულმა ფეოდალური

საზოგადოებისათვის მიუღებელმა პროგრესულმა შეხედულებამ გვარი-შვილობის შესახებ გამოიწვია მისი იგნორირება ძველ ქართულ მწერლობაში და გადარჩა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერებაში (ონიანი, 1976: 97).

შესაძლებელია, ლექსის ისტორია მართლაც ასე წარიმართა, მაგრამ ისიც ხომ ცხადია, რომ ზეპირსიტყვიერების მნიშვნელოვანი ნაკადია ევრეთწოდებული "ლიტერატურული ფოლკლორი", რომლის ცნებაშიც პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი სრულიად მართებულად გულისხმობდა ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებებს, რომელთა წყაროც წერილობითი ტექსტებია. ეს მით უფრო ითქმის ლექსზე "ფილოსოფოსნი შემოკრბეს", რამეთუ მისი ლიტერატურული წყარო ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის, ზეპირსიტყვიერებაში კი მრავალ ვარიანტად არის ცნობილი, რომელთა უმრავლესობაში მის წარმომთქმელად ხალხი თავის ბრძენ შვილს – რუსთველს ასახელებს. თედო რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერილ ვარიანტში – "ბრძენთ სარჩიელი" – მოპაექრეთა სახელებია "სერამ" და "სურემი", რაც აღნიშნულ საკითხზე მოკამათეთა სახელების განზოგადოების ნიმუშია:

დასხდნენ სერამ და სურემი,
შაიქნა ბრძენთა თქმულება.
სერამ თქვა: " – გვარი ჰჯობია",
" – არა!" – სურემმა, – ზრდილობა!
თუ თვითონ კაცი არ არი,
ცუდია გვარიშვილობა.

(შიოშვილი, 2002: 278)

ერთ-ერთ ვარიანტში კი ხალხური ეპოსის გმირის – როსტომის პირობით არის გაცხადებული:

როსტომ თქვა: – სიბერეკაცითა
სიტყვას არ უნდა ლბილობა,
ათასათ გვარი დაფასდა,
ორი ათასათ – ზრდილობა.
თუ კაცი თვითონ არ არის,
ცუდია გვარიშვილობა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 282)

შოთა რუსთველი იყო ამ ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმით გაჯერებული, დღეს ზეპირსიტყვიერების კუთვნილებად ქცეული, აფორიზმის პირველავტორი თუ სხვა ვინმე, ერთი რამ ცხადია: სწორედაც ლექსის ეთიკურ-დიდაქტიკურმა ხასიათმა განაპირობა მისი დღეგრძელობა, საუკუნეთა განმავლობაში ხალხის სულიერ წიაღში წარმატებული წრთობა.

ლექსი "ფილოსოფოსნი შემოკრბეს" კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ თვით ფეოდალიზმის გაფურჩქვნის ხანაში, თამარისა და რუსთვე-

ლის ეპოქაში, ადამიანის პირადი ღირსება დიდად ფასდებოდა და ფილოსოფოსთა განსჯის საგანი იყო; ამ მხვრივაც ეს დიდებული ლექსი ეხმაურება "ვეფხისტყაოსნის" ჰუმანურ იდეალებს, ორივე ერთად კი მისი შემოქმედი ხალხის მაღალი სულიერი კულტურის დასტურია. არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ, ხალხური თქმულების მიხედვით, რაჭის ერისთავთან სტუმრად მყოფი რუსთველი ათინადან ახალდაბრუნებულად წარმოგვიდგება და გადაამწყვეტ სიტყვას თამარი სწორედ მას აძლევს, რათა აუწყოს ყველას, როგორ აფასებენ სიბრძნითა და განსწავლულობით ნაქები ბერძნები ადამიანის პირად ღირსებას. ზოგადკაცობრიული ჰუმანიზმის იდეალებისადმი ერთგულები იყვნენ სულმნათი თამარი და შოთა და ამ სულისკვეთებით გამსჭვალული ლექსიც სრულიად ბუნებრივად შემოინახა ჩვენმა ზეპირსიტყვიერებამ.

რაჭული თქმულების – "შოთას ნათქვამი" (ხ. ს., 1964: 216-217) – თანახმადაც, რომელიც ჩაწერილია ელენე ვირსალაძის მიერ რაჭაში 1960 წელს, თამარ მეფე რაჭის ერისთავს ესტუმრა. თამარს შეუტყვია, რომ ერისთავის ქალი ჰყვარებია მის მეციხოვნე დავით გოცირიძეს, რომელიც ნაქები ვაჟკაცი ყოფილა, მაგრამ გვარიშვილობა არ აძლევდა ნებას, ერისთავის ქალი შეერთო ცოლად. თამარმა იქ თავმოყრილ ფილოსოფოსებს რჩევა ჰკითხა. შოთა რუსთაველს უთქვამს:

– ათასად კაცი დაფასდა,
ათიათასად – ზრდილობა,
თუ კაცი არა ვარგოდეს,
ცუდია გვარიშვილობათ.

შოთას ბრძნული პასუხის შემდეგ "გადაწყვიტა იმ ერისთავმა და მისცა ქალი გოცირიძეს, რაკი თამარი ჩაერია ამ საქმეში", – დასძენს თქმულება.

შოთა რუსთველისა და თამარ მეფის ციკლის ხალხური სიტყვიერების ერთ-ერთი საინტერესო მხარეა "ვეფხისტყაოსნის" ცალკეული სტროფების შექმნის მიზეზთა ძიება. მართალია, ამგვარი მცდელობა ზეპირსიტყვიერებისათვის დამახასიათებელი ერთგვარი გულუბრყვილობაა, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანია იმით, რომ გამოხატავს რუსთველის უკუდავი პოემისა და მისი ადრესატისადმი ხალხის გაუნელებელ სიყვარულსა და პატივისცემას. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მესხური თქმულებები "ქალის მეფობა შოთამ დააკანონა" და "რაზე თქვა შოთამ "ლეკვი ლომისა სწორია" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 122), რომლებიც შოთა რუსთველის ეპოქალური სტრიქონების ერთგვარ გულუბრყვილო ხალხურ ეტიმოლოგიას იძლევიან: "როცა თამარ მეფეს ტახტი დაულოცეს, თქვეს: "ეს ქალია და ვინ იცის, გამოდგება თუ არა მეფეთაო. მაშინ შოთა რუსთაველმა უთხრა: "ლეკვი ლომისა სწორია, თუნდ ძუ იყვეს, თუნდ ხვადიო".

მესხური თქმულება "რატომ სთქვა შოთამ "ესე ამბავი სპარსული" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 121-122) შოთა რუსთველს წარმოგვიდგენს თამართან ძალზე დაახლოებულ პიროვნებად, რომელიც "ცოტას ეხუმრებოდა თამარსაო". მთქმელის განმარტებით, ამის შესახებ უთქვამს პოეტს:

მე, რუსთველი, ხელობითა
ვიქ საქმესა ამა დარი,
ვის მორჩილობს ჯარი სპარსთა,
მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი.
დაუძღურდი, მიჯნურთათვის
კვლავ წამალი არსად არი.
ანუ მომცა განკურნება,
ანუ მიწა მე სამარი.

სასახლის დიდებულები დაეჭვებულან, თუ ვისთვის "კვდებოდა" რუსთველი; ხალხის ეჭვი რომ გაექარწლებინა, შოთას დაუმატებია სტრიქონები:

ესე ამბავი სპარსული,
ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი,
ხელიხელთსაგოგმანები,
ვპოვე და ღექსად გამოვსთქვი,
საქმე ვქენ საჭოჭმანები.
ჩემმა ხელქმნელმა დამმართოს
ლაღმან და ღამაზმანები.

თქმულების საერთო პათოსი და მისი ღექსითი ნაწილი "ვეფხისტყაოსნის" სიუჟეტის გაუცხოების ცნობილი ხერხის ერთგვარ ხალხურ გამოვლინებად გვესახება.

თამარ მეფისა და შოთა რუსთველის ახლობლობასა და მეგობრობაზე არაერთი ხალხური თქმულება-გადმოცემაა შექმნილი. თქმულება "რუსთაველი და სვანეთის მთავარი" (ჩიქოვანი, 1966: 168) მოგვითხრობს: თამარ მეფის დროს სვანეთის მთავარს ცოლად უთხოვია ერთ-ერთი ერისთავის ქალიშვილი. საქორწილო ღვინაზე თამარიც მიუწვევიათ, მას კი სვანეთში შოთა რუსთველი წაუყვანია, "ვით ახლო მეგობარი და იშვიათი მომღერალი, მეღექსე, მოსაკრავე". ერისთავის ასულის სამზიოთო სიაში, ტრადიციისამებრ, "ვეფხისტყაოსანიც" ყოფილა. სასიძოს, სია რომ წაუკითხავს, ჩაულაპარაკნია: " – რაში გამომადგებაო". ეს სიტყვები შოთა რუსთველს ძალიან სწყენია, აუღია საკრავი და დაუძღვრებია:

ქალი მყავდა ედემს ზრდილი,
ოქრო, ხუჭუჭთმოსანი,
გავათხოვე, მზითვად მივეც

ჩემი "ვეფხისტყაოსანი".
ისევ უკან დამიბრუნა
ჩემი "ვეფხისტყაოსანი".

თქმულებაში ჩართული ლექსი, ბუნებრივია, გამოძახილია შოთა რუსთველის უკვდავი "ვეფხისტყაოსნის" მზითევში გატანების ტრადიციისა. ეს ლექსი ფართოდ არის გავრცელებული ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. მისი ერთ-ერთი ლექსმუხრი ვარიანტი კიდევ უფრო მუქ ფერებში წარმოაჩენს უვიც სასიძოსა და მის ოჯახს:

ქალი მყავდა მშვენიერი,
თავმორთული, კაოსანი,
გაგათხოვე, გავატანე
ჩემი "ვეფხისტყაოსანი".
წაეკითხათ, ვერა ეგრძნოთ,
თურმე იყვნენ ვიროსანი,
ისევ უკან დავიბრუნე
ჩემი "ვეფხისტყაოსანი".

(ჩიქოვანი, 1966: 38)

ლექსმუხრი თქმულების – “ცეცხლიდან გამოტაცებული “ვეფხისტყაოსანი” (ჩიქოვანი, 1966: 173) – თანახმად, თამარ მეფე ხშირად ავალღებდა შოთა რუსთველს წიგნების დაწერას. ერთხელაც სამიჯნურო პოემის დაწერა უთხოვია. ” – თუ ამას შემისრულებ, რასაც მთხოვ, აგისრულებო”, – უთქვამს თამარს. თურმე, თამარი იმედოვნებდა, რომ რუსთველი ვერ შეძლებდა მისი თხოვნის შესრულებას, მაგრამ, როცა დაუნახავს მასთან წიგნებით მისული პოეტი, შეფიქრიანებულა დედოფალი: “ამას მე რასაც მთხოვს, იმის შესრულებას დავპირდი და, ვაი თუ ახლა თავი მთხოვოსო!” შეშინებული "თამარ დედოფალი მიჰგებებია წინ, წაურთმევია, გულმოსულს, შოთასთვის ქაღალდები და ცეცხლში ჩაუყრია”. რუსთველს ძალიან გაჰკვირვებია თამარის საქციელი, "სწყენია კიდევ, მივარდნილა ბუხართან და ნაწილის ამოდება მოუსწრია. ახლა ჩვენ "ვეფხისტყაოსნის" სწორედ ის ნაწილი გვაქვს, რომელიც, თურმე, შოთამ ცეცხლს გამოსტაცა”, – დასძენს თქმულება.

ლექსმუხრ თქმულებაში წარმონიღილი თამარის საქციელი, რომელსაც მთქმელი "შიშითა" თუ "შეფიქრიანებულობით" ხსნის, ჩვენი აზრით, ნასაზრდოებია ხალხში გავრცელებული შეხედულებით, თითქოს ანტონ კათალიკოსის ბრძანებით საეკლესიო პირებმა ცეცხლს მისცეს შოთას "ვეფხისტყაოსანი". ამ შემთხვევაში შოთას პოემის ცეცხლში ჩაგდება თამარს მიეწერება, რაც ერთის მხრივ ანაქრონიზმია, ხოლო მეორე მხრივ წარმოადგენს "ვეფხისტყაოსნის" აპოლოგიას, რადგანაც პოემის ის ნაწილი, რაც, თქმულების მიხედვით, თითქოსდა შოთამ ცეცხლს გა-

მოსტაცა, არის ჩვენამდე მოღწეული "ვეფხისტყაოსანი", რომელიც ქართული სიბრძნისა და გენის საამაყო გამოვლინებაა, ხოლო ხალხის რწმენის თანახმად, ცეცხლში დამწვარი ნაწილის გადარჩენის შემთხვევაში პოემა კიდევ უფრო მეტი სიბრძნით იქნებოდაო წარმოჩენილი.

მესხეთში, სოფელ ბარალეთში, 1938 წელს დაფიქსირებული თქმულებების – "შოთა რუსთაველი და თამარ დედოფალი" (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 110-111) – თანახმად, შოთა რუსთაველი და თამარ მეფე და-ძმანი ყოფილან. ნებისმიერი ხალხური სიუჟეტის მაგალითზე, როგორი ურთიერთობაც უნდა იყოს დახატული დიდებულ მეფე თამარსა და ბრძენ შოთა რუსთაველს შორის, ერთი რამ ცხადია: ქართველმა ხალხმა, რომელმაც უდიდესი სიყვარულითა და პატივისცემით გამსჭვალული ჟანრობრივად მრავალფეროვანი ზეპირსიტყვიერების ნიმუში უძღვნა თავის დიდებულსა და უძვირფასეს მეფეს, მის ტოლად და სწორად, მისი ზნეობის, სიდიადის, სიბრძნისა და სიქველის ჯუფთად შოთა რუსთაველი მიიჩნია.

რამდენად ფანტაზიურადაც უნდა მივიჩნიოთ სულმნათი შოთას ზეპირსიტყვიერი ბიოგრაფია, ერთი რამ ცხადზე ცხადია: თამარ მეფისა და შოთა რუსთაველის ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერების პათოსს უხვად კვებავს ერთი მხრივ შოთას გენიალური "ვეფხისტყაოსანი" და მეორე მხრივ – ამ ორი დიდი პიროვნების მიმართ გამოხატული მშობელი ხალხის სურვილი და მისწრაფება – თამარ მეფე და შოთა რუსთაველი ერთმანეთის გვერდით მოიხსენიონ და ერთმანეთისადმი სიყვარულითა და პატივისცემის უმრეტი გრძნობით გამსჭვალულებად წარმოაჩინონ.

2.5. თამარ მეფის ციკლი. აღორძინების ეპოქის დიდებული მეფის – თამარის პიროვნებას უდიდესი მოწიწებითა და სიყვარულით გვაცნობს ქართული ფოლკლორი. ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების არც ერთი უბანი არ არის ჟანრობრივად და თემატურად ისე მრავალფეროვანი და მდიდარი, როგორიც – ლეგენდარულ მეფე ქალზე შექმნილი ციკლი. საისტორიო ფოლკლორის ეს უბანი ჩვენი სამშობლოს ისტორიის დიდებულ პერიოდს – პოლიტიკურ-ეკონომიკური და კულტურული აღმასვლის ხანას – ეკუთვნის, რომელიც შემდგომშიაც, ქვეყნის ისტორიის მთელ მანძილზე, მისაბადი, სამაგალითო და საოცნებო იყო.

თამარ მეფის ბუმბერაზ პიროვნებას, მის გამჭრიახ სახელმწიფოებრივ საქმიანობას, მის ზნეობრივ სისპეტაკესა და მოწამეობრივ კდემამოსილებას, ქვეყნისათვის დაუღალავ სამსახურს, ხალხისათვის დედაშვილურ ზრუნვას, მის ზღაპრულ სიმშვენიერესა და უბიწოებას, გულმოწყალებასა და გაწონასწორებულობას უმდეროდა ხალხი როგორც უშუალოდ თამარის ეპოქაში, ისე – შემდგომ საუკუნეებში. სახალხო მთქმელ-

თა მრავალმა თაობამ თანამედროვეობამდე მოიტანა ამ უბადლო მეფის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველ საისტორიო ნაწარმოებებში ჩაქსოვილი მისწრაფებანი თავისუფლებისა და მშვიდობისადმი, ქვეყნისა და ხალხის კეთილდღეობისადმი, ამადლებული და განსპეცაკებული ცხოვრებისადმი; გაგვაცნო ჩვენი წინაპრების უდიდესი ჰუმანიზმი და პატრიოტიზმი, რაც ყოველთვის, ყველა ეპოქისათვის, სამაგალითო და მისაბაძია და რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიანთა ზნეობრივ-მორალური კათარსისისათვის, აწმყოში განმტკიცებასა და სამომავლო იმედიანობისათვის (შიოშვილი, 2014: 3-4).

თამარ მეფის ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ძირითადი თემებია: ბრძოლა გარეშე მტრების წინააღმდეგ, ქვეყნის აღმშენებლობა, თამარ მეფის ღვთისმოსაობა, სასწაულებრივი განაყოფიერებისა და მიტოვებული ბავშვის ტრადიციული მოტივი, თამარ მეფის გარდაცვალება და მისი დასაფლავების ადგილი, თამარ მეფე და შოთა რუსთველი. ამ თემებზე შექმნილ ფოლკლორულ ნაწარმოებებში გაცხადებული ზნეობრივი იდეალები დასტურია ჩვენი ხალხის ოდინდელი ეთიკურ-ესთეტიკური დონისა და, ამავე დროს, ყველა დროისა და ეპოქის მოწინავე იდეებს ეხმაურება.

როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, თამარის პოეტურ სახეში ერთად არის მოცემული ისტორიული და ფანტასტიკური, ნამდვილი და ზებუნებრივი, მითურ-ზღაპრული. თამარის ციკლში შესული ზოგი ნაწარმოები წარმართული ხანიდან უნდა მომდინარეობდეს; ზოგი მითური ღვთაება ხალხს დაუკავშირებია ისტორიული თამარისათვის. თქმულებებისა და ლეგენდების რომანტიკულ საღებავებსა და ფანტაზიის გამჭვირვალე სამოსელში, რომლითაც თამარი წმინდანია, ზებუნებრივი, მითური თუ ზღაპრული, იგრძნობა ისტორიული თამარი, რომლის მეფობის დროსაც საქართველოს მტრები იძულებულნი იყვნენ, წამოეჩოქათ ძლიერი სახელმწიფოს წინაშე (ქ. ხ. ს., 1961: 25-26).

ქრისტიანული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი თამარ მეფე თავისი მშობელი ხალხის გულში სიცოცხლეშივე წმინდა და განსპეცაკებული იყო. იგი ღვთაების ტოლად აღიქვა ქართველობამ და ყოველად უბიწოება და ზნესრულობა მიაწერა. ასეთი ამადლებული, მისაბაძი მეფისა და მზრუნველის სახე თაობიდან თაობას გადმოეცემა უდიდესი სიყვარულითა და სასოებით.

ხალხი უმიზეზოდ და დაუმსახურებლად არავის განადიდებს, თუმცა “იშვიათად, მაგრამ ხანდახან მაინც იქმნება დითირამბული... ხალხური ლექსი თუ სიმღერა, რომელიმე მბრძანებელს რომ განადიდებს ხოლმე, მაგრამ ასეთი “ქმნილებანი” ერთობ დღენაკლულნი არიან – ისინი მბრძანებლის სიკვდილთან ერთად კვდებიან, ხოლო “თამარ-ქალისთანა”

სიმღერებმა რვა საუკუნე გამოიარა და დღესაც მღერის ხალხი პირვან-დელი ძალისხმევით. მაშასადამე, ერის სულის განუყოფელ ნაწილად ქცეულან ისინი, ერს შეუსისხლხორცებია, უკვდაუყვია და ასე ნალო-ლიავეები გადაუცია „შთამომავლობისათვის“ (არდაშელია, 1986: 46).

თამარ მეფე, ღირსეული შთამომავალი და მემკვიდრე თავისი დიდი პაპის – მეფე დავით აღმაშენებლისა, ერის წინაშე ბუმბერაზი დამსახურების გამო, ღმერთთან წილნაყარად შერაცხა ქართველმა ხალხმა; აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხალხურ პოეზიაში თამარი ღვთაებათა იერარქიის რიგით მეორე წევრადაა მიჩნეული:

პირველად ღმერთი ვახსენოთ,
ეგ უფრო დიდებულია,
მემრ თამარ ნეფე ვახსენოთ,
ეგ ღმერთთან წილდებულია!

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 202)

ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში, ლეგენდა-თქმულებებში და ლექს-სიმღერებში წარმართულ ქალ-ღვთაებათა ფუნქციები და თვისებები ხშირად თამარ მეფეს მიეწერება, რაც, ბუნებრივია, ისტორიული მეფე ქალის უდიდესმა ავტორიტეტმა და აღიარებამ განაპირობა. საფერხულო სიმღერებში მოხსენიებული თამარი და ფშავში ჯანმრთელობის ღვთაებად დასახული „აქიმ-დელოფალი თამარი“ ამ სახეთა კონტამინაციას უნდა წარმოადგენდეს, სადაც ისტორიული მეფის სახე უფრო გამოკვეთილი და რეალურია. ამას მოწმობს ისიც, რომ, ლეგენდის – “თამარის კლდე და შოთას მთა” – თანახმად, ხალხს წმინდად შეურაცხავს უსაყვარლესი მეფის აკვანიც (ხ. ს., 1964: 217).

“განდიდნა სახელი თამარისი ყოველსა ზედა პირსა ქუეყანისა... და იმარჯუებდა შეწვენითა ზეგარდმოთა”, – გვაუწყებს მემატინე “მზეებრ უხვი” მეფის შესახებ და გვარწმუნებს, რომ თამარს, როგორც უსაზღვრო ღვთისმოსავს, უფალი სიზმრისეულ ხილვებში უკავშირდებოდა და ზნეობრივ სრულყოფაში ეხმარებოდა ისედაც “უმანკოსა და ზნეულს” (ქ. ცხ-ა, 1959: 55, 70-80). თამარ მეფის ციკლის ერთ-ერთი ფშავური ლექსიც, რომელიც ვაჟა-ფშაველას მიერ არის ჩაწერილი, ამაზე მიუთითებს:

თამარს ენახა დედოფალს
სიზმარი, ნამყოფს ფშავშია,
ცა განხმულიყო და გუნდი
ანგელოზების ცაშია.

(შოთაშვილი, 2014: 124)

თამარ მეფის განუსაზღვრელმა ავტორიტეტმა და მისი თანამედროვე თუ შემდგომ ეპოქათა ხალხურმა სულისკვეთებამ განაპირობა, ალბათ, რომ ვახტანგ გორგასალზე შექმნილი ლექს-სიმღერა, რომლის თანახმა-

დაც ეროვნულ გმირს უფალთან უშუალო კავშირი აქვს და ციდან ზარების რეკვა ესმის, ციკლიზაცია-კონტამინაციის წესით თამარის სახელსაც დაუკავშირდა:

თამარ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან ჩამოესმა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა.

(სიხარულიძე, 1949: 203)

მადლიერმა ქართველობამ სათაყვანებელი მეფე უზენაეს მნათობს – მზესა და გელათის დიდებულ ტაძარს შეადარა:

თამარ ქალო, ქვეყნის თვალო,
რა ლამაზი რამა ხარო!
ნეტავ, რა არი მისთანა,
საყდარი გელათისთანა,
ამომავალი მზისთანა,
მეფე თამარ ქალისთანა!

(ქ. ხ. პ., 1984: 15)

ხალხური ლექსი – ”... თამარს უამბო დედამა...” – მოგვითხრობს, თუ როგორ არიგებს დედა თავის პირმშოს, შეგნებულად მართოს ქვეყანა, კარგად გაისივრძეგანოს თავისი ვალი ქვეყნისა და ხალხის წინაშე:

თამარს უამბო დედამა:
შენზედ სიზმარი ვნახეო –
ერთსა სარკეში ჩავხედე,
ხმელეთ სულ დავინახეო,
შენ იყო, შვილო, ქვეყანა,
შავნებით შაინახეო!

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 71)

თამარის გამეფება უფლის სურვილის განხორციელებად აღიქმება ფშაურ საფერხულო სიმღერაში; მასში ჩამოთვლილია ხალხის მოამაგე მეფის ღვაწლიც:

ბრძანებდა მამა უფალი:
– თამარ გამეფდეს ქალია,
დაიგდოს მამის სახელო,
შაირტყას მამის ხმალია!
სახელით გამარჯვებული
თამარი დედუფალია!
ზღვასა გადაჰკრა ჩიქილა,
გადააქანა ზღვანია;
შუა ზღვას ჩადგა სამანი,

სამანი – რკინის სარია,
ხმელეთი ჩვენკე დაიგლო,
– ღმერთო, მიმრავლე ყმანია!

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 202-203)

თამარ მეფის ციკლის საისტორიო თქმულება-გადმოცემათა ერთი ნაწილი გვაცნობს იმ გრანდიოზულ მშენებლობას, რასაც ადგილი ჰქონდა თამარის ეპოქაში. ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ამ ნიმუშებით თამარი წარმოგვიდგება ეკლესია-მონასტრების, ქალაქების, ციხე-სიმაგრეების მშენებლობათა სულისჩამდგმელად და ხშირად – უშუალო მონაწილედაც.

”ლეგენდა თამარ მეფეზე“ მოგვითხრობს: „თამარი ხშირად მოგზაურობდა ხოლმე თავის სამეფოში და ამ მოგზაურობის დროს საცა კი ადგილი მოეწონებოდა, ეკლესია-მონასტრებს აშენებდა. ეს მისთვის მეტად ადვილი იყო: მას თან ახლდა ურიცხვი ამაღა, თავად-აზნაურთა ქალთაგან შემდგარი. ამ ამაღის ქალებს თამარისაგან ნაბრძანები ჰქონდათ, რომ ყველას სათითაოდ თავსაფრის ყურში გამოეხვია კირი და თან ეტარებინა. აი, ეს თავსაფრის ყურში გამოეხვეული კირი ერთად საკმარისი იყო რამდენიმე ეკლესიის ასაგებად...“ თამარს მუდმივად ახლდნენ ოსტატებიც, რომლებიც სულ მცირე ხანში აგებდნენ ეკლესიას, ეპისკოპოსი აკურთხებდა ახალაშენებულ ეკლესიას, მერე კი სხვაგან გაემართებოდა. “ასე მოგზაურობდა ხოლმე თამარი, სანამ კირი შემოეღებოდა“ (ქ. ხ. ს. ს., 1961 : 239).

თამარ მეფის სამშენებლო საქმიანობის ამსახველ ლეგენდათა ერთი ნაწილის თანახმად, თამარს ემორჩილებოდნენ წეროები, მერცხლები და სხვა ფრინველები და მისი ბრძანებით მოჰქონდათ: მერცხლებს ქვიშა და წეროებს ქვა (შიოშვილი, 2004: 300). ერთი ლეგენდის თანახმად, თამარს დამორჩილებული ჰყოლია გველი, რომლისთვისაც პირში ამოღებული ჰქონია ღვთისაგან ნაკურთხი ლაგამი; საჭიროების ჟამს იხმობდა თამარი გველს, ზედ შებრძანდებოდა და ისე დადიოდა (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 81-82).

აჭარული თქმულების თანახმად, "ეს ყალიები, ეს ციხეები, გააკეთა თამარ დედოფალმა..." (ახვლედიანი, 1970: 45-46). თამარის სახელს უკავშირდება სხალთის ტაძრის აშენებაც. თედო სახოკიას მიერ ჩაწერილი ერთი თქმულების თანახმად, თამარს სხალთის აშენება დიდ მსხალთან უბრძანებია. სახელიც “სხალთა”, ხალხის რწმენით, ამიტომ დარქმევია; მეორე თქმულებით კი ამ მონასტრის აშენება თამარს ვიღაც ოსტატისა და მისი შეგირდისთვის დაუვალებია (სახოკია, 1950: 236).

თამარისდროინდელადაა მიჩნეული უძველესი ხიდები აჭარაში. ხალხის გადმოცემით, თამარს აუშენებია მახუნცეთის, დანდალოსა და ფურტიოს ხიდები ერთდროულად. „მოგვითხრობენ, რომ ხირხათის ციხესა

და დანდალოს შუა ხალხი ეყენა და სიგრძეზე გამწკრივებულნი ხიდი-სათვის საჭირო მასალას ერთმანეთს აწვდიდნენო“ (სახოკია, 1950: 299).

გადმოცემები თამარის მიერ წარმოებული მშენებლობის ამ სტილის შესახებ მრავლად მოიპოვება ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. აჭარაში ჩაწერილი ერთი თქმულების თანახმად, ხირხათის ციხის მშენებლობა ამგვარივე მეთოდით წარმოებდა. იმავეს მოგვითხრობს ერთი სვანური გადმოცემაც ერთ-ერთი ეკლესიის მშენებლობის შესახებ (შიოშვილი, 2004: 285).

მშენებლობასთან დაკავშირებული თამარის ციკლის ზოგიერთი თქმულება-გადმოცემა საინტერესოა ეტიმოლოგიური თვალსაზრისითაც. ერთი მესხური გადმოცემის (“აქ ვარ ძია“) მიხედვით, თამარის სახელს უკავშირდება ვარძიის მონასტრის აგება და სახელდებაც: დღევანდელი ვარძიის მიდამოებში სანადიროდ წასულ ბიძას პატარა თამარიც თან წაუყვანია. თამარი თვალს მიფარვია. ბიძა შეშინებულა და დაუძახია: “გოგო, თამარ, სადა ხარო“. თამარს გაუგონია ბიძის ხმა და გამოპასუხებია: “აქ ვარ, ძიაო“. გამეფების შემდეგ თამარ მეფემ იმ კლდეში საყდარი გააკეთა და ეს სახელი დაარქვაო (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 79). არსებობს უცხო ტომთა თარეშის ამსახველი ლეგენდის იმერული ვარიანტი: თამარის ბავშვობაში მის ოჯახს ოსმალები შემოსევია. გონიერი გოგონა ჭურში ჩამხტარა და იქ დამალულა. მტერი რომ წასულა, ბიძას დაუძახია და თამარს ჭურიდან ამოუძახია: “აქ ვარ, ძიაო“ (სიხარულიძე, 1949: 132).

თამარ მეფის ციკლის ფოლკლორული ნიმუშები განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით ჩაიწერა თედო სახოკიამ აჭარაში მოგზაურობისას 1897 წლის ზაფხულში. იგი აღნიშნავს, რომ აჭარაში განსაკუთრებული მოწიწებით იხსენიებენ თამარს და უამრავი თქმულება-გადმოცემაა შემონახული მისი ცხოვრების, მოღვაწეობისა და სიკვდილის შესახებ. აჭარაში დაფიქსირებულია თამარ მეფის ცნობილი ეპიტაფიური ლექსის საინტერესო ვარიანტები, რომელსაც იცნობს სრულიად საქართველოს ზეპირსიტყვიერება და რომელშიც დიდებულად არის წარმონიღი ქვეყნისათვის თავდადებული მეფის ღვაწლი. ერთი ამ ლექსთაგანი, რომელიც თამარის ეპიტაფიას წარმოადგენს, თედო სახოკიამ 1897 წელს ჩაიწერა ქობულეთელი აზნაურის ყურშუმ-ალა ჭყონიასაგან:

ათასი კაბა ყმა მყავდა:
ყველანი ოქროს დილითა;
ვაჭმევდი დედალ ხოხობსა,
ვასმევდი ბროლის ჭიქითა:
ვინცა შემება, შევები
ალაღითა და ჯიქითა,

აწი თქვენ იცით, მეფენო,
ვინც დარჩით ამას იქითა!

(სახოკია, 1950: 225)

თითქმის იდენტური ვარიანტები ჩაუწერიათ აჭარაში ზაქარია ჭი-
ჭინაძეს, გიორგი წერეთელს და იონა მეუნარგიას (შიოშვილი, 2004: 294).
თუ რაოდენ დიდია აჭარელთა სიყვარული თამარ მეფისადმი, მიანიშნებს
ის რეალობა, რომ თამარის ამ ანდერძისებურ ლექსს ბოლო დრომდე
წარმოთქვამენ. 2017 წელს დაფიქსირებულ ბსუ სტუდენტის – მარიამ
ხინიკაძის მოგონების თანახმად, ოჯახში სტუმრები რომ მივიდოდნენ,
მისი ბებია – მაცვალა ჯინჭარაძე (იმუამად 64 წლის) სადღეგრძელოს ამ-
ბობდა ლექსად და სჯეროდა, რომ ეს მისმა ბებია – მესხიძის ქალმა
გამოთქვა:

მრავალი კაი ყმა მყავდა,
შემკული ოქროს ღილითა,
ვაჭმევდი დედალ ხოხობსა,
ვასმევდი ბროლის ჭიქითა,
ვინც რომ შემება, შევები
აღალითა და ჯიქითა,
აწე თქვენ იცით, მავალნო,
ვინც დამრჩით ამას იქითა!

(ბსუქცფა)

ასე სჯეროდათ, ალბათ, წინა თაობებსაც, როცა წინაპრებისაგან ის-
მენდნენ ამ ბრძნულ სტრიქონებს.

თამარ მეფის ციკლის ხალხური ეპიტაფიური ლექსის ერთ-ერთი ყვე-
ლაზე ადრეული ჩანაწერი ეკუთვნის თედო რაზიკაშვილს ("ჯეჯილი",
1892, №6):

თამარ დედოფალი ვიყავ,
თავი ზეცამდის ავიღე.
სტამბულს ხმალი ვკარ, დარუბანდს,
შამს საბაღახე ავიღე.
ზღვაში სამნები ჩავყარე,
ხმელეთი ჩემსკენ მოვიღე;
უსიერი მთა გავკაფე,
დიდი შარა გზა გავიღე.
დადალუდა ტყე ვიარე,
ქედზედ საყდარი ავიგე.
ამდენი საქმის მოქმედმა
ცხრა ადლი ტილო წავიღე.

(ქ. ხ. პ., 1984: 16)

ლექსის ხევსურული ვარიანტის თანახმად, თამარი ზებუნებრივ ძალას ფლობს, მან ქაჯეთის დაპყრობა და მისი დაბეგვრაც შეძლო:

ქალმა თქვა თამარ მეფემა:
– ქართველთა ვერა გავიგიო,
შუა ზღვას ჩავდგი სამანი,
ხმელეთი ჩემკენ დავიგდიო,
ქაჯავეთს დავდი იჯარა,
ისპანის ხარჯიც ავიდიო,
ზღვას იქით ნემსათ გავედი,
ამოდენ მოვიმოქმედე,
ცხრა ადლი ტილო წავიდიო.

(თედორაძე, 1939: 118)

ქაჯებისათვის იჯარის დამდებად მოიხსენიებს თამარ მეფეს ლექსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტიც:

თამარ დედოფალი ვიყავ,
სახელი დიდი გევიგდე,
ზღვაში ჩავყარე სამნები,
ხმელეთი შიგნით მევიგდე,
ქაჯეთს დავადე იჯარა,
ისპანსა ხარჯი ავიდე,
ამდონი საქმის მოქმედმა
ცხრა ადლი ტილო წავიდე.

(ბსუნბიფა, საქმე №74: 107-108)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული თამარის ეპიტაფიური ციკლის ლექსების ფილოსოფიური შეგონება შემდეგია: “თვით მეფესაც კი, ვინც ბევრი იღვაწა და იერარქიის მაღალ საფეხურზე იდგა, ამქვეყნიურ მატერიალურ ფასეულობათაგან მხოლოდ სუდარა (“ცხრა ადლი ტილო“) მიაქვს და იმქვეყნიური ცხონების, სამოთხის კარის გაღების აუცილებელი პირობა ის სულიერი ღირებულებანია, რასაც სიცოცხლეში პირუთენელად ემსახურებოდა” (შიოშვილი, 2014: 47).

სამშობლოს მტრებთან თამარ მეფის ბრძოლებს და მის არაერთ ძღვევამოსილ გამარჯვებას გვაუწყებენ თამარის ციკლის მრავალრიცხოვანი ხალხური ლექსები თუ თქმულება-გადმოცემები. ამ ციკლის ფოლკლორულ ნაწარმოებთა შთაგონების წყაროა თამარის ხელმძღვანელობით წარმოებული გამირული ბრძოლები.

გარეშე მტრებთან ბრძოლაში თამარ მეფის გამარჯვებებს ხალხი მის ღვთისმოსაობასაც მიაწერს. ერთი სვანური თქმულების თანახმად,

“თამარ მეფე ღვთისმოსავი ყოფილა, მღვდელი ყოლია ჯარში... და ღმერთის შეწევნით იმარჯვებდა, თურმე“ (შიოშვილი, 2014: 92).

ქართულ ფოლკლორში ფართოდაა გავრცელებული თამარის ციკლის საფერხულო ლექს-სიმღერა “თამარ მეფე და ხონთქარი“, რომელიც თამარს წარმოგვიდგენს როგორც ქართველთა ღაშქარზე მზრუნველს, ოსმალთა წინააღმდეგ საომარ სამზადისში მყოფს, რომელსაც ზღვაში აღმასებიანი ხომალდი ჰყავს და წყალობას არ აკლებს სამშობლოს დამცველებს:

თამარ მეფე და ხონთქარი
მაღალმა ღმერთმა წაჰკიდა,
ზღვაში ჩაუშვა ხომალდი,
ზედ აღმასები დაჰკიდა,
შიგ ჩასხა ქართველთ ღაშქარი,
მრავალ წყალობას დაჰპირდა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 73)

მესხური თქმულება “თამარ დედოფლის მიერ ყიზილბაშების დამარცხება“ სამშობლოს დამცველ მეფე ქალს გონიერ, მოხერხებულ სტრატეგად წარმოგვიდგენს: ყიზილბაშების ხელმწიფემ თამარს შემოუთვალა, ან ცოლად წამომყევი, ან საქართველოს ავაოხრებო. თამარმა ერთი დღე-ღამე ითხოვა. ამ ხნის განმავლობაში მან გააჭრევირა დიდი არხი და ისე გადაახურვინა, რომ შეუმჩნეველი ყოფილიყო. მეორე დღეს კი ყიზილბაშებს ომი შეუთვალა. “გაბრაზებული ყიზილბაშების ცხენოსანი რომ წამოვა, სულ არხში ჩაცვივა. ასე დაუმარცხებია თამარ დედოფალს ყიზილბაშები“, – დასძენს თქმულება (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 85).

თქმულება “თამარის ბრძოლა თათრებთან“ მოგვითხრობს: თათრების უფროსს თამარის ცოლად შერთვა განუზრახავს, მაგრამ, რაკი უარი მიიღო, აღდგომა დღეს, როცა ქართველებს დიდი საეკლესიო დღესასწაული ჰქონდათ და უქმობდნენ, ააწიოკა საქართველო. თამარი დამუქრებია, “მაგიორ პატივს მე გადაგიხდით“, წაუყვანია ჯარი აქლემებით, ვითომ სავაჭრო საქონელი მიქონდა და იმ დროს დასცემია თავს ქალაქ ტრაბზონს, როცა თათრებსაც თავიანთი დიდი უქმე ჰქონიათ. ”აუღია მთლად ის ქალაქი, გადაუწვაეს და ჭკუა უსწავდებია თათრებისათვის. სხვა დროს თამარის მეფობისას აღარ ბედავდენ მოსვლას“ (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 84-85).

გარეშე მტრებისგან სამშობლოს დაცვისა და ქვეყნის საზღვრების განმტკიცების ამსახველი ზეპირსიტყვიერების გვერდით ქართულ ფოლკლორულ შემოქმედებას შემორჩა, აგრეთვე, თამარის მიერ განდგომილი ფეოდალების დამორჩილების თემის შემცველი ნიმუშებიც. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა 1911 წელს გაზეთ “თემში“ (№10) დასტამბული თე-

დო სახოკიას მიერ სამეგრელოში, სოფელ ჯვარში, აქესენტი ცაგარელი-საგან ჩაწერილი თქმულება: „როგორ აიღო თამარ მეფემ სვანეთი“. თქმულებაში თამარი წარმოდგენილია საქართველოს გამაერთიანებელ მეფედ, რომელმაც ”ბევრს ძლიერს მთავარს ქელი მოახრევინა და მოხარკედ გაიხადა“ (შიოშვილი, 2014: 112-114).

თამარ მეფის ციკლის ზეპირსიტყვიერება ერთობ მდიდარია ტრადიციული სიუჟეტებითა და მიტივებით. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ქალწულის სასწაულებრივად განაყოფიერებისა და მიტოვებული ბავშვის ცხოველის მიერ გაზრდის მოტივები, რომლებსაც იცნობს მსოფლიოს მრავალი ხალხის მითოლოგია.

თამარის სასწაულებრივი განაყოფიერების მოტივს შეიცავს მრავალი ლეგენდა. ამ უძველესი მოტივის დაკავშირებას თამარ მეფის სახელთან, როგორც პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ აღნიშნა, ისტორიულ-ნაციონალური ნიადაგი გააჩნია. ქრისტიანული ეკლესიის მიერ სიცოცხლეშივე წმინდანად შერაცხილი მეფე თამარის კულტი საქართველოში ბოლო დრომდე შემორჩენილი და მასში ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული წარმართულ-ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები. ამიტომაც არის, რომ “ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების არც ერთ ციკლს ისე არ შეუწოვია მითოსი, ისე ძლიერ არ მიუღია საერთაშორისო ხასიათი, როგორც თამარ მეფის ციკლის ნაწარმოებებს; ამ ციკლში ისე ძლიერია ისტორიულ მოვლენათა პოეტიზაცია, რომ ზოგჯერ ძნელდება დადგენა, თუ რა ეკუთვნის ისტორიულ თამარს და რა – მითოსს” (სიხარულიძე, 1968: 189).

ქალწულის სასწაულებრივი განაყოფიერებისა და გადაგდებული ყრმის ტრადიციული მოტივის შემცველი თამარ მეფის ციკლის ლეგენდების (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 237-250) თანახმად, ქართველ მთქმელთა თაობებმა ჩამოაქანდაკეს მეფის უწმინდესი ვერბალური ხატი, რომელსაც არ უნდა გათხოვება, ქრისტეს სარძლოდ არის მოწადინებული; თუმცა, ამ რწმენა-წარმოდგენას ქართული ფოლკლორის კოლექტიური ავტორის მიერ რეალისტური ელემენტებიც დაერთო, რასაც შედეგად მოჰყვა ლეგენდები, რომლებშიც თამარის მემკვიდრის დაბადება რეალობით არის მოტივირებული და ისტორიკოსის ცნობებსაც ემთხვევა; ამგვარ ვარიანტებში ცალსახად არის აღნიშნული, რომ თამარს ზებუნებრივი ძალების (მზის სხივი, ფსალმუნის ნება) მეშვეობით, დიდებულების თხოვნითა და ძალდატანებით თუ მოძალადის მეშვეობით, შეეძინა მემკვიდრე, რომელიც დაბადებიდანვე ბრწყინვალე ვარსკვლავს ჰგავდა.

ლეგენდათა სხვადასხვა ვარიანტების თანახმად, თამარის შვილი გაუჩინარდება ან თავად თამარი ახალშობილს, ვითარცა “ცოდვის შვილს”, მსახურებს წააყვანინებს მთაში (ტყეში) და იქ დაატოვებინებს.

მიტოვებულ ბავშვს ირემი გაზრდის და რამდენიმე ხნის შემდეგ მონადირე ან თავად თამარის ამაღლა წააწყდება მას; თამარი მიხვდება, ვინც იყო იგი, სასახლეში დააბრუნებს და სახელად გიორგის დაარქმევს. ლეგენდის თანახმად, რაკი თამარის ვაჟი ირემმა გაზარდა, “თამარ მეფეს წესად დაუდგენია, რომ ბაგრატიონთ გვარის კაცებმა ირმის ხორცი არა სჭამონო...” ამ ლეგენდას უკავშირდება ხალხური ლექსიც:

ბაგრატიონთ გვარის კაცსა
ირმის ძუძუ უწოვნია,
ჭალაში გადაგდებული
მონადირეს უპოვნია.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 243)

სასწაულებრივი განაყოფიერების ლეგენდებით ქართველმა სახალხო მთქმელებმა, გააცხადეს რა ქალწულობისადმი თამარის სწრაფვა, დიდებული მეფე ქალი მარადქალწული მარიამის ზნეობრივ-მოწამეობრივ გზაზე დააყენეს, მის რანგში აამაღლეს, ხოლო მისი პირმშო ბრწყინვალე ვარსკვლავს შეადარეს, რაც მის სახელს (“ლაშა”) უკავშირდება.

პასუხი ბუნებრივ კითხვაზე – რატომ შეიტანა ქართველმა ხალხმა გადაგდებული ყრმის მოტივი თამარის ციკლის ლეგენდებში, ამგვარად გვესახება: ქართველი ხალხის რწმენით, თამარ მეფე მარადი ქალწული იყო. ქრისტიანულმა რელიგიამ იგი წმინდანად შერაცხა და სამების მეოთხე წევრად აღიარა; როგორც მკვლევარმა ვახტანგ კოტეტიშვილმა ბრძანა, “როგორ უნდა წარმოედგინათ თამარის შვილიანობა? ჩვეულებრივ? – არა” (კოტეტიშვილი, 1961: 366). მართლაც, ამ შემთხვევაში ხალხის ფანტაზიამ გამოიყენა სასწაულებრივი ჩასახვის არქაული მითოლოგემა, რითაც სურდა, ბოლომდე დაეჯერებინა სათაყვანებელი მეფის უბიწოება და ღმერთთან წილნაყარობა (შიოშვილი, 2014: 125-141).

ქრისტიანული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი დიდებული მეფე თამარი საქართველოს მთაში სალოცავად იქცა. იახსრის საფერხულოს ერთ ვარიანტში იგი ასეა მოხსენიებული:

შვიდი წლის ქალი თამარი
მეფედ თქვეს, დედოფალია.
ზღვის პირზე შავიყარენით,
შაგვექნა საომარია.
ზღვასა გადაჰკრა ჩიქილა
გადააქანნა წყალნია.
შუა ზღვას ჩადგა სამანი,
არ გადმოსცილდეს ცვარია.
შიგ ააშენა სიონი,
დაადგა ოქროს ჯვარია.

სახელი თამარ მეფისა
ზედ დააწერა, გვარია.
ურჯულოთი და თათართი
ყველას სარწმუნომც არია.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 206)

სვანური სადღესასწაულო რიტუალების შემადგენელი ნაწილი იყო ხალხური პოეზიის საუკეთესო ნიმუში “თამარ დედოფალი“:

ო, სიხარულო თამარ დედოფალო,
ყველაზე უკეთესო თამარ დედოფალო!
თმები გქონდა ხუჭუჭი,
თვალები გეჯდა გიშრისა,
კბილები გქონდა მარგალიტისა,
შიგნით გეცვა ატლასი,
გარეთ გეცვა აბჯარი;
ფეხზე გეცვა, ო, ჩექმები,
თავზე გედგა ზუზი;
ცხენი გყავდა ქვიშისფერის,
უნაგირი გედგა, ოი, მოჭედილი,
აღვირი გედგა მოვერცხლილი,
მათრაც გქონდა ოქროსი,
თამარ დედოფალო, თამარს,
ყველაზე უკეთესო თამარს!

(ქ. ხ. პ., 1984: 14-15)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ არის გავრცელებული და მრავალ ვარიანტად დაფიქსირებული ლექსი "საქართველოს დედოფალი", რომელშიც მოთხრობილია თამარისა და დავით სოსლანის ქორწილისა და თამარის ქველმოქმედებაზე. ლექსში თამარი საქართველოს დიდ დედად არის აღიარებული, ხაზგასმულია მისი სიბრძნე, სიმშვენიერე, გულმოდგინება. ლექსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი ასეთია:

საქართველოს დედოფალი –
დედა ქართლისა თამარი,
სიმშვენიერით მოსილი,
ამომავალი მზის დარი.
დავით სოსლანის მეუღლე,
რომელს უმშვენა მან ფხარი.
დიდუბეში იქორწილა,
სადაც რომ საყდარი არი,
ნადიმობა გაიმართა,
მოიწვია თავის ჯარი,

ასი სული ცხვარი დაკლა
და ორასი ნიშა ხარი,
ქერივობლებსა უწყალობა
ოქრო ვერცხლი დიდი ძალი.
სიბრძნით, სიუხვით, ქებული,
დილის ცისკარის სადარი,
ის მნათობი ქვეყნიერი
მკვდარიც ვერ პოვეს, სად არი.

(ბსუნბიფა, საქმე 74: 107)

დადგენილია, რომ ლექსის ავტორია ცნობილი ხალხოსანი პოეტი იოსებ დავითაშვილი (შიოშვილი, 2004: 310-311).

თამარისა და დავით სოსლანის ქორწინების თემას უნდა ეხმიანებოდეს, აგრეთვე, ლექსი "წაიყვანეს თამარ ქალი", რომელიც საქორწილო (მაყრული) სიმღერების რეპერტუარში შედის და საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ის ზეპირსიტყვიერი მასალა, რომელიც თამარის დაკრძალვასთანაა დაკავშირებული. ქართველთა სათაყვანებელი მეფის საფლავის ადგილსამყოფელთან დაკავშირებით სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა ვერსიას; საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონი იხმებს, რომ თამარი სწორედ იქ მარხია.

თამარის საფლავის ადგილსამყოფელის გასაიდუმლოების საჭიროებაზე ერთხმად მიუთითებენ ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების როგორც პოეტური, ისე პროზაული ნაწარმოებები. ამის საჭიროებას ის საფრთხე განაპირობებდა, რომელსაც თამარის მტრები ქმნიდნენ. ერთი ხალხური ლექსის მიხედვით, სულთანი იმუქრება:

ოდეს მოკვდება მეფეო,
ქართველთა წინამძღვარია,
მაშინ წავალო, – სულთანმა, –
ვაოხრო ქართველთ მზღვარია!
სადაც დამარხვენ მეფესა,
უქნა მის საფლავს ძვრანია,
ცოცხალს ვერ ვუყავ, რაც მწადლა,
მკვდარსა ვყოფ შენასვარია.

(მაკალათია, 1990: 46)

ერთი ხალხური ლექსის თანახმად, თამარს ანდერძი დაუტოვებია:

ანდერძი ნახეს მეფისა
თამარის დატოვებული:
ჰქმენითო სამი კუბონი
თვალ-ოქროთ გამშვენებული.

ერთი დამარხეთ მცხეთასა,
ერთი – ვარძიას დებული,
მე დამმარხეთო გელათში,
არ მყოფ თათართა ვნებული.

(მაკალათია, 1990: 47)

ერთი ბორჩალოური ლეგენდის მიხედვით, თამარი დაკრძალვას ვარძიაში ითხოვს (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 100-101); სვანების რწმენით, თამარ მეფის საფლავი სვანეთშია (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 101); თედო სახოკიას მიერ აჭარაში დაფიქსირებული ლეგენდის თანახმად, აჭარლებს სწამთ, რომ თამარ მეფე არ მომკვდარა, ცოცხალია და ერთ დღესაც ისევ გამოჩნდება და მეთაურად დაუდგება ქართველებს (სახოკია, 1950: 225); მესხური ლეგენდით თამარის საფლავი უფალმა დამალა, რომ შემდეგ აღედგინა (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 85-87); კახური ლეგენდა კი იუწყება, რომ თამარ დედოფალი წმინდანი იყო და ცაში წავიდა (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 249-250); ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, თამარი უკვდავია, მას ოქროს აკვანში სძინავს და როცა სამშობლოს დასჭირდება, გაიღვიძებს და ისევ გამეფდება (შიოშვილი, 2004: 357).

საინტერესოა თამარის გარდაცვალებასთან დაკავშირებული ერთი უმშვენიერესი ლეგენდა: “თამარ მეფე რომ გარდაიცვალა, ზეციდან ორი ანგელოზი ჩამოვიდა. ოქროს აკვანი ჩამოიტანეს, შიგ ჩააწვინეს, ზეცას გაფრინდნენ და თამარიც თან წაიყვანეს. ამიტომ არის, რომ მისი საფლავი დედამიწაზე არავინ იცის” (ახვლედიანი, 1989: 17).

ხალხის რჩეული გმირის უკვდავებისა და ზეცასთან მისი კავშირის მოტივი ქართულ ფოლკლორში ერეკლე მეორისა და სამშობლოსათვის თავდადებულ სხვა გმირთა სახელებთანაც არის დაკავშირებული. ერეკლეს გარდაცვალებაზე შექმნილ ერთ ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

ერეკლეს სიკვდილ ვინა სთქვა,
გაუხმეს ენის ტარია,
არ მოკვდა, ღმერთთან წავიდა,
ძმა არის განაყარია.

(სიხარულიძე, 1949: 207)

ანალოგიურია ხალხის დამოკიდებულება სიცოცხლეშივე წმინდანად აღიარებული თამარ მეფის სიკვდილთანაც.

საყურადღებოა, რომ ხალხის ფანტაზიამ საუკუნეთა შემდეგ თამარით ხალხისათვის თავდადებული მეფე ერეკლე თამარ მეფის შვილად გამოაცხადა და ტრადიციული გადაგებული ყრმის მოტივი ერეკლეს სახელსაც დაუკავშირა (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 248). ამგვარი რწმენა უდევს საფუძვლად მეფე ერეკლეს ციკლის ლექს-სიმღერას:

ბატონიშვილ ერეკლესა
ირმის ძუძუ უწონია,
წყალი უსვამს ალგეთისა,
თრიალეთზე უძონია.
გადუგდიათ საჩალეში,
მონადირეს უპოვია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 248)

თამარ მეფის სახე ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალი კუთხითაა წარმოდგენილი; ქართული ფოლკლორული შემოქმედების თანახმად, იგი ზნეკეთილი, სამართლიანი და კეთილგონიერი, პატრიოტი მესაჭეა თავისი ქვეყნისა, უფლის საყვარელი პიროვნებაა, "ღმერთთან წილნაყარია"; ამგვარი სიკეთითა და უფლის მადლით გასხივოსნებული ღრმად ჰუმანური პიროვნება ყოველთვის, ყველა ეპოქაში იტევდა სოციალისტური მოძღვრის ფუნქციას; ქართველი ხალხისათვის ყოველი ისტორიული ძნელებდობის ჟამს თამარ მეფე და მისი ძღვეამოსილი ეპოქა სამაგალითო და მისაბაძი იყო; ამდენად, სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია, რომ "ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ საუკუნეების მანძილზე დიდი სასოებით ატარა თამარ მეფის ღირსსახსოვარი სახელი და არათუ რაიმე დააკლო, პირიქით, კიდევ უფრო მეტი სინათლე და ცხოველმყოფელობა შესძინა" (შიოშვილი, 2014: 224).

დღესაც, და, ალბათ, ყოველთვის, ვიდრე ჩვენი ერი იცოცხლებს და იღვაწებს, ეგების, თამარის ეპოქაში ხშირად გადავიხედოთ, ამოვკრიბოთ ერის ზნეობრივი მარგალიტები, სათნოების, სიკეთის, აღმშენებლობის ჯაგშნად შემოვირტყათ და ჩვენი სათაყვანო მეფის უკვდავ სულს მუდმივად შევთხოვოთ, გადმოხედოს მის ნაამაგარ ქვეყანას, რათა "ივერი აღსდგეს ძლიერი და დადგეს ერთად სხვა ერთა შორის". ამ მიზანს ემსახურება საუკუნეთა ტევრში გამოტარებული თამარ მეფის ციკლის საისტორიო ფოლკლორიც. რა დიდებულად ბრძანა გრიგოლ რობაქიძემ: "... აქ, საქართველოში, თამარის საოცარი სახელით მრთელდებოდა გაწყვეტილი ზოლი ერის სხეულის. დიახ, თამარის სახელი ჰიეროგლიფიანამდვილი, – ხოლო არა ქვაზე კვეთილი, არამედ – სულის ნერვით ახაზული: ჰიეროგლიფი – ნერვი, რომლის სათუთი ცახცახი აცოცხლებს გადასულს ჟამთა და განცდათა. რომელიმე რჩეული ქართველი ამ ჰიეროგლიფის გამოცნობით (და, მაშასადამე, თანაზიარობით) რომელიმე საუკუნის ქართველის გულის ფართქალსა ჰგრძნობდა (და გრძნობს დღესაც) და ერთი მეორეს უხილავად გადართული ქართველები ამ უცნაური სახელით ჰქმნიდნენ საქართველოს ისტორიის მთლიან ცხოვრებას" (რობაქიძე, 1989: 4). მართლაც, სამშობლოს მსახურებაში თამარ მეფისადმი სწორება ყოველი თაობის ქართველთა იდეალია; თამარის

უკვდავი სახელი საქართველოს სიმბოლოდ იქცა, რაც უდიდესი მოწი-
წებითა და თავყანისცემით აისახა კიდევ ქართულ ფოლკლორში.

2.6. თამარ მეფე ჩვენებურთა ფოლკლორში. ბოლო-
დროინდელი კვლევებით დასტურდება, რომ ისტორიული საქართველოს
რეგიონების – შავშეთის, კლარჯეთის, ტაოს სოფლებში და ქართველ
მუჰაჯირთა შთამომავლებს ჯერ კიდევ ახსოვთ თამარ მეფე.

მიუხედავად საისტორიო თქმულება-გადმოცემათა სიმწირისა, შავ-
შეთში, ისევე როგორც საქართველოს ყველა რეგიონში და განსაკუთრე-
ბით აჭარაში, ძალზე დიდი პოპულარობით სარგებლობს თამარ მეფის
სახელი. ხსოვნა ქართველთა საამაყო მეფე ქალისა ამ კუთხის მკვიდრ-
თა მესხიერებასაც შეუბღალავად შემოუნახავს. როგორც თავის დროზე
თედო სახოკია მიუთითებდა აჭარელთა მიერ ყოველი ნაგებობის თამა-
რის ეპოქაში აშენებულად მიჩნევაზე (სახოკია, 1950: 200), შავშეთა შო-
რისაც იგივე ვითარება გვხვდება; აქაური ქართველებიც ყოველ ხილსა
თუ ციხესიმაგრეს თამარ დედოფალს მიაკუთვნებენ და დიდი ენთუ-
ზიაზმით ყვებიან საარაკო მეფის შესახებ. "აქავრი თამარას ყაღეები
არიან. ხევიდან დუუმწკრივებია კაცები, ხელიდან ხელში აძლევენ ქვებ,
ჩვენი (სოფელი სვირევანი – თ.შ.) ყაღე ისე უშუენებია", – სიამაყით გა-
მოგვიცხადა 75 წლის სვირევნელმა ვაჰად ყისამ (შიოშვილი, 2016: 295).
შავშური თქმულებაც თამარ მეფის მიერ სვირევნის ციხის აშენების
თაობაზე ეხმიანება საერთოქართულ ფოლკლორულ ტრადიციას.

გიორგი ყაზბეგი, რომელმაც 1874 წლის გაზაფხულზე, მთავრობის
დავალებით, იმოგზაურა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, საუბრობს
რა ტბეთის სახელგანთქმული ტაძრის გრანდიოზულობასა და მის აშე-
ნებაში გამოყენებულ მასალაზე, წერს: "სოფლის გარეუბანში ამ ჯიშის
ქვა არ მოიპოვება. ამიტომ ყურადღებას იმსახურებს ხალხური გადმოცე-
მა იმის შესახებ, რომ მთელი სამშენებლო მასალა დაამზადეს ამ სოფ-
ლიდან ოცი ვერსის დაშორებით. ქვებს ხელიდან ხელში გადასცემდნენ
აუარებელი მშენებლები, რომლებიც ერთ რიგად იყვნენ ჩამწკრივებული
ქვის სამტეხლოდან სამშენებლო მოედნამდე. მსგავსი იგავები თურქეთის
საქართველოს სხვა დიდი ტაძრების შესახებაც გავიგონე" (ყაზბეგი, 1995:
79).

თამარ მეფეს, როგორც ეკლესია-მონასტრებისა და ციხე-სიმაგრეების
დაუღალავ მშენებელს, კარგად იცნობს ზოგადქართულ ფოლკლორში
თაჩენილი თქმულება-გადმოცემები. ერთ-ერთი აჭარული თქმულების
თანახმად, "ეს ყაღეები, ეს ციხეები გააკეთა თამარ დედოფალმა. მაგას
ყავდა ბევრი მოწინააღმდეგე. მისდევდნენ, მოსდევდნენ, მარა თამარი
გეგდოდა, გააკეთებდა ყაღეს; მოაწევდა ისე საქმე, ვეღარ დადგებოდა,

გეგდოდა სხვა ყალეში. ყალეს აკეთებდა ასე: დააგროვებდნენ ქვას, ეიწკაპებოდნენ, აძლევენ ხელიდან ხელში და კეთდებოდა მაგრე; იმფო და იმფო მაგარს აკეთებდა!" (სახოკია, 1950: 200). სამშენებლო მასალის ხელიდან ხელში მიწოდების ამგვარ ხერხს თამარის ეპოქის მშენებლობასთან დაკავშირებული თითქმის ყველა ქართული თქმულება-გადმოცემა იცნობს (შიოშვილი, 2004: 284). ერთ-ერთი მათგანია აჭარაში გავრცელებული ხირხათის ციხის მშენებლობასთან დაკავშირებული ზემოთ განხილული თქმულება-გადმოცემის ვარიანტი, რომლის დასასრულსაც მთქმელი სიამაყით აღნიშნავს: " ... ღელიდან ხირხათის ჭიშკრამდინ ხელიდან ხელში აქვან ატანილი ქვები. იმდენი ხალხი ჰყავდა თამარ მეფეს, იმფერი ძალა ჰქონდა თამარ მეფეს!" (ბსუქცვა).

თამარის მიერ წარმოებული მშენებლობის ამ სტილზე მიუთითებს, აგრეთვე, მამია ფაღავასა და თინა შიოშვილის მიერ 2005 წელს სოფელ უსტამისში ჩაწერილი გადმოცემა, რომლის თანახმადაც "უსტამისის ყალე თამარა დოდოფალმა გააკეთა, ქომოთ ჳევიდან ხელში უძლევიან ქვა, ისე ამუუტანიან" (შავშ., 2011: 503).

თამარ მეფის აშენებულ ციხესიმაგრეთა შორის არსებული დამაკავშირებელი გვირაბების თემა ძალზე პოპულარულია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში და მას საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ვხვდებით. ამ ციკლის გადმოცემა დააფიქსირა პროფესორმა რამაზ ხალვაშმა სოფელ უსტამისში 2005 წელს (მთქმელი ეუბ ალთუნი): "ამბობენ ქი, ჳელიდან ჳელზე ქვიები ამუუტანიან ყალეზე ჳორულიდან თამარა დოდოფალი დროში... ქვიები დუუგზელეებიან და დუუგოჭიან... შავშეთ ყალე არია, იქამდე გადიოდა თუნელი" (შიოშვილი, 2016: 296).

ქართულ ფოლკლორში ფართოდ არის გავრცელებული თქმულება-გადმოცემები და ლეგენდები თამარის გარდაცვალებასა და გასაიდუმლოებული საფლავის თემაზე, რომელთა მიხედვითაც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე იჩემებს, რომ დიდებული მეფე სწორედ იქ მარხია. შავშურმა ზეპირსიტყვიერებამაც შემოინახა ლეგენდა თამარ მეფის გარდაცვალებისა და დასაფლავების ადგილის შესახებ (ჩაიწერა პროფესორმა რამაზ ხალვაშმა სოფელ ბაზვირეთში 2007 წელს). ამ ლეგენდის თანახმადაც, ისევე როგორც საერთოქართული ფოლკლორული წყაროების მიხედვით, თამარს მტრები ყავდა, "დუშმანებ მეეკლეს'ნა"; მან კი დაიბარა თავისი ხალხი და უბრძანა, მოეკლათ და ისეთ ადგილას დაესაფლავებინათ, სადაც მტერი ვერ მიაგნებდა; შემდეგ კი თავები დაეხოცათ, რათა საიდუმლო არ გაეცათ: " – ენწინ მე'ნა მომკლათ, იმითანა ალაგ ჩამფლათ'ნა ქი, ვერ შემეყარნენ ჩემ მეზარზე. მე ქი ჩამფლავთ, თქვენი თავი'ნა დედვოცოთ'ნა! და ერთმანეთი დუუვოციან..." სოფელ ბაზვირეთის ზემოთ მდებარე საზვირელას მთაზე ადამიანის ძვლები

უპოვიათ და ლეგენდის მოქმედის – ეუბ ალთუნის – გადმოცემით, ეს "ძველები თამარა დედოფლის ყორუმის ძელები არიო" (შიოშვილი, 2016: 295).

მართალია, უსტამისურმა ლეგენდამ ვეღარ შემოინახა ხსოვნა იმისა, თუ ვინ იყვნენ თამარის დუშმანები და რატომ ემტერებოდნენ, მაგრამ თავად ლეგენდა ზოგადქართულ ფოლკლორში კარგად ცნობილ გარეშე მტრებისა თუ თამარის ხელის მოხონელი ჯიუტი სულთნების თემას განეკუთვნება და თვალნათლივ მიუთითებს, რომ თამარ მეფის ციკლის შავშური საისტორიო ფოლკლორი საერთოქართულის ორგანული შემადგენელი ნაწილია, თუმცა – ჩვენებურთა მესხიერებაში ერთობ კინად შემონახული.

ქართველ მუჰაჯირთა ისტორიულ მესხიერებაში შემორჩენილი თამარ მეფის ციკლის ერთ-ერთი თქმულების თანახმად, თამარის გამეფებას ვერ შეგუებია მისი ძმა და ომი დაუწვია მის წინააღმდეგ. თამარს დაუჯაბნია მემამბოხე ძმა და დაუტყვევებია, თუმცა არაფერი დაუშავებია, "ლამაზათ შესვედრია"; ძმის მომხრე მეომრები კი დაუპატიმრებია და შემდეგ მონებად დაუყიდა. თქმულება მოგვითხრობს, აგრეთვე, იმის თაობაზე, თუ რატომ ეძახიან ჩვენებურები აბაზებს "კაბიანებს": მემამბოხეთა შორის ყოფილან აბაზებიც. ისინი, თურმე, არავინ იყიდა. მიზეზად თამარისათვის მოუხსენიებიათ, რომ ვერ ხვდებიან, ვინ არიანო. "მაგათ კაბები ჩააცვიოთ, გეიყუანეთ და გეიყიდვიანო", – უბრძანებია მეფეს. "კაბიანებო, იმითვინ უძახიან აბაზებსა", – დასძენს თქმულება (ფუტკარაძე, 1999: 49).

შავშეთში მღვიმურ სათავსოებს, ეგრეთწოდებულ "მალარებს", რომლებიც ბოლო დრომდეა შემორჩენილი რამდენიმე სოფელში, ადგილობრივები, სხვა სიძველეთა მსგავსად, თამარის სახელს უკავშირებენ; თუმცა, როგორც პროფესორი მამია ფაღავა მიუთითებს, "ეს მალარები გაცილებით ძველია, ვიდრე – თამარის ეპოქა". ამ მალარების საკუთარი თვალთ მხილველი პროფესორი მამია ფაღავა წიგნში "შავშური ჩანაწერები" აღნიშნავს: "მალარები დღეს ლეგენდაა, ოდენ – ლამაზი ლეგენდა... ასეთი თქმულებები კი მას შემდეგ ჩნდება, როცა დავიწყებას ეძლევა სინამდვილე" (ფაღავა, 2011: 90).

ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძირძველი რეგიონის – კლარჯეთის, საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაც ძალზე მწირია, თუმცა აქაურთა ისტორიულ მესხიერებას, შავშელების მსგავსად, შემორჩენია მხოლოდ თამარ მეფის სახელი. სოფელ გურბინში მცხოვრები 63 წლის ასმედ პავლიაშვილი დიდი ენთუზიზმით უყვებოდა პროფესორ რამაზ ხაღვაშს ბავშვობისდროინდელ სწრაფვაზე, დაენახა თამარ დედოფალი: "– დილაღ რომ ავდგებოდით, დედა მეტყოდა, თამარა დოდოფალი დაგა-

ნახო. შოვალ თეფეს რომ შევხედავდი, ორი ქვა იყო: ერთი მაღალი, ერთი დაბალი. დაბალი – თამარა დედოფალი, მაღალი – მისი ქმარი”. ზრდასრული ახმედი სანადიროდ რომ წასულა შოვალის მთაზე, უკვე ახლოდან უნახავს ეს ყოველივე: “... მემრე, შევლობაზე რომ წაველთ, ქვები ვნახე: დასახული მხრები, გულ-მკერდი, ჩაცმული ლამაზი, თვალი, შუბლი – წელზეით”. როგორც ჩანს, მეგალითური კულტურის ძეგლი, თავისი ვიზუალობის გამო, კლარჯ ჩვენებურებს თამარ მეფედ აღუქვამთ ამ დიდებული მეფისადმი იმავე ტრადიციული სიყვარულისა და პატივისცემის გამო, რაც მთელ საქართველოში, განსაკუთრებით კი მის სამხრეთ-დასავლეთში, შემორჩა, რისთვისაც ყველა ისტორიულ ნაგებობას აჭარლები, შავშები და კლარჯები თამარის სახელს უკავშირებენ (შიო-შვილი, 2017: 284).

ცნობილი ქართველი პუბლიცისტი და საზოგადო მოღვაწე, ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს წარსულის მოამაგე სოლომონ ასლანიშვილი-ბაერელი წერილში “მაჰმადიანთ საქართველოდამ” წერს: “როგორც მაჰმადიანთა საქართველოს სხვა ნაწილებში, ისე ართვინისა და არდანუჯის მაზრების მაჰმადიანებს ახსოვთ უკდავი სახელი თამარ დედოფლისა. იმის სხვა მხნეობისა და მამაცობის გარდა, ესენი ამბობენ, თამარ მეფეს იმისთანა მცენარე ჰქონიაო, რომ “რკინას ოქროთ აქცევდაო” (ასლანიშვილი, 2008: 170). ხალხის ამგვარ რწმენა-წარმოდგენას ავტორი ზღაპარს უწოდებს და ფიქრობს, რომ ეს ჯადოსნური მცენარე უსათუოდ იქაური მადნებია; ამგვარი დასკვნის საფუძველს კი არტანუჯის მახლობლად აღმოჩენილი მადნეულის სადნობი ბუხრების აღმოჩენა აძლევს. ბუნებრივია, კლარჯეთის წიაღისეული სიმდიდრე, ალბათ, ბევრად განაპირობებდა ძველი საქართველოს სიძლიერესა და სიმდიდრეს, მაგრამ ჩვენი აზრით, ხალხის ამგვარ ფანტაზიას უნდა კვებავდეს ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ცნობილი თამარის ციკლის არქაული მითოსური თქმულება, რომლის თანახმადაც თამარ მეფემ (რომლის სახეშიც არქაული მკურნალობის ღვთაებათა ფუნქციებიც არის შერწყმული) ფრთამოტეხილ წეროს უმკურნალა, წერომ კი, მადლიერების ნიშნად, ნისკარტით ყვითელი და თეთრი ნაფოტები მიუტანა; თეთრ ნაფოტს რძეში რომ ჩადებდა, რძე ვერცხლად იქცეოდა, ყვითელი ნაფოტით კი – ოქროდ (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 88-89).

კლარჯ ჩვენებურთა ისტორიულ მეხსიერებას ბოლო დრომდე შემორჩა ეკლესიათა მშენებლობისადმი მიძღვნილი “თამარ დედოფლის” ციკლის ხალხური ლეგენდები და თქმულება-გადმოცემები, რომლებითაც, ზოგადქართულის მსგავსად, თამარ მეფე თავისი ხალხის მზრუნველად, სწორუპოვარ აღმშენებლად წარმოგვიდგება. ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც ფორთის ეკლესიის მშენებლობას უკავშირდება, ქართულ

ფოლკლორში კარგად ცნობილი ოსტატ-შეგირდის სიუჟეტის ანალოგიურია (შიოშვილი, 2014: 20-25), თუმცა, კონტამინაცია-ციკლიზაციის წესით, რაც ფოლკლორული ნაწარმოებისათვის დამახასიათებელია, ოსტატ-შეგირდის მეტოქეობის მოტივი მითოსურ მოტივთან – ადამიანის ქვად გადაქცევასთან – არის შერწყმული. ლეგენდა მოგვითხრობს სოფელ ფორთას ასასვლელთან, ღელის პირას, მთის სამხრეთ ფერდობთან მდებარე ადამიანის აღნაგობის მსგავსი დიდი ქვის გენეზისის ამბავს: თამარ მეფეს ამ ადგილას (ფორთაში – თ. შ.) ეკლესიის აშენება დაუწყია; მშენებლობისათვის საჭირო ქვები სამი მდინარის ნაპირას დაუმზადებიათ და მიუტანიათ. გამოზიდვის დროს ზოგიერთი ქვა მოიპარეს და დამალეს. ოსტატი მშენებლობას ასრულებდა, როცა შეიტყო, რომ ქვები აკლდებოდა; ძალიან გაბრაზდა, მუშებს წაეჩხუბა და ქვების მოსაძებნად გაეზავნა. დამალულ ქვასთან მისული მუშები გველეშაპს გადაეყარნენ. ამ დროს თამარამ მუშებს საჭმელი მიუტანა, გველეშაპი რომ დაინახა, ძალიან შეშინდა და ღმერთს სთხოვა, ქვად ექცია. ასეც მოხდა. სოფლის მისასვლელთან არსებული ქვა, ხალხის რწმენით, “თამარა არის”, რომელსაც ხელში ორმეტრიანი მრგვალი თეფში უჭირავს (მთქმელი ილიას ოქური. ჩაიწერა მეჭმედ-ალი ქესქინმა 2013 წელს სოფელ ფორთაში). ამ ლეგენდაში ხალხის მახსოვრობას ბოლო დრომდე ვეღარ შემოუნახავს ჭკვიანი შეგირდის მიხვედრილობით შემოფოთებული შურიანი ოსტატის თვითმკვლელობის ამბავი, რომელიც მოგვითხრობს იმის თაობაზე, თუ როგორ ზუსტად გამოუთვლია შეგირდს, რომელიც ქვებს ამზადებდა, მშენებლობისათვის საჭირო თლილი ქვების რაოდენობა, რაც ეგოისტ ოსტატს არ გახარებია; თუმცა, აქვე უნდა მივანიშნოთ, რომ კლარჯულ ლეგენდაში მოპირკეთებული (“ძალიან კარგად მოჭრილი”) ქვების მოპარვა და დაკარგვა, რითაც ოსტატს ხელი ეშლება მშენებლობაში, არასრული და არაკონკრეტული, მაგრამ მაინც თემატურად ლეგენდის ძირითად მოტივთან დაკავშირებული მახსოვრობის შედეგია. რაც შეეხება ლეგენდის დასასრულს, რომელიც მეგალითური კულტურის გამოძახილია, ესეც ქართული ხალხური სიტყვიერების წიაღიდან არის ნასაზრდოები (შიოშვილი, 2017: 286).

ფორთის ეკლესიის მშენებლობასთან დაკავშირებულ მეორე კლარჯულ ლეგენდაში – “გალავან-ოსტატი” – კიდევ უფრო უკეთ არის გამოკვეთილი ტრადიციული ოსტატ-შეგირდის პროფესიული შუღლის მოტივი. ლეგენდის თანახმად, რომელიც 2012 წელს მეჭმედ-ალი ქესქინმა ჩაიწერა ფორთაში ილიას ოქურისაგან, ოპიზადან ფორთას ჩამოდის გალავან-ოსტატი, რათა ნახოს, თუ როგორ უძღვება საქმეს მისი შეგირდი. “ფორთას ეკლესიას რომ ხედავს ასე ღამაზი, დიდი და ცოტა დროში გააკეთებულია, ძალიან ეჭვიანობს და იმ წუთში მოკდება. ოსტატი

გალავან სადაც მოკდება, იქაც დამარხავენ” და იმ ადგილისათვის “გალავანი” უწოდებიათ. ხალხის რწმენით, გალავან ოსტატს უთქვამს:

მე ვიცხოვრე სამი ათასი წელი,
ჩემი შვილი იცხოვრა ათასი წელი;
თუ ვიცოდი, რომ სიკვდილი არებობს,
არ დააყენებდი ქვას ქვაზე.

(ბსუქცფა)

კლარჯული ლეგენდის თანახმად, შურიანი გალავან-ოსტატის ბოლო სიტყვებიც მისივე პიროვნული ხასიათის გამომხატველია და მშვენივრად ეხმიანება ქართულ მეტყველებაში გავრცელებულ ფრაზეოლოგიზმს – “ქვა ქვაზე ნუღარ დარჩენილათ”, რომელიც ბიბლიური წარმოშობისაა და ქართულ მეტყველებაში პოპულარული მას შემდეგ გახდა, რაც ბოდბელმა მიტროპოლიტმა იოანემ (მაყაშვილი) წარმოთქვა სიკვდილის წინ (სახოკია, 1979: 679).

კლარჯულ ზეპირსიტყვიერებაში თამარ მეფის სახელი უკავშირდება მუსლიმთა ერთ-ერთი ყველაზე დიდი წმინდანის – ალი იბნ აბი ტალიბის, ანუ “ჰაზრეთი ალის”, სახელს; ამ პიროვნებებს ჩვენებურები თანადროულებად წარმოგვიდგენენ. თქმულება “ჰაზრეთი ალი და თამარა”, რომელიც ჩაიწერა მეჰმედ-ალი ქესქინმა 2012 წელს სოფელ ფორთაში ილიას ოქურისაგან, მოგვითხრობს: ჰაზრეთი ალი ქალაქ მედინაში ცხოვრობდა, თამარა კი – ბერთაში, იგი ბერთას მეფე იყო და ციხე აუშენებია. ჰაზრეთი ალი კანის ციხეში წასულა; კანის მეფეს უკითხავს, როგორ იბრძოდა და როგორი ხმალი ჰქონდა.

“ – მე ვარ დიდი მეომარი და ჩემი ხმალი სამოცდაათი მეტრი არის!” – ამაყად უპასუხა ჰაზრეთი ალიმ.

ჰაზრეთი ალის განუზრახავს თამარას გამუსლიმება და წერილი გაუგზავნია: ნებით გამუსლიმდები თუ საომრად მოვიდეთ და ძალით გაგამუსლიმოდ. თამარას წერილითვე გაუცია პასუხი: სად მედინა და სად არტანუჯ-გევერნიკი, ფეხით ექვსი თვის სავალიათ. მაშინ ჰაზრეთი ალი ცხენზე ამხედრებულა და მისულა თამარასთან. ალის დანახვაზე თამარს ტუჩები დასკდომია და სისხლი წასკდენია. “ამის შემდეგ თამარა დებულობს მუსულმანობას”, – დასძენს თქმულება, რომელიც აშკარად მუსლიმური იდეოლოგიის პრიმატით არის ნასაზრდოები და ეს არც არის გასაკვირი მუსლიმურ გარემოში მცხოვრებთაგან.

თამარის სახელს უკავშირდება, აგრეთვე, კლარჯეთში არსებული ზოგიერთი ზიარეთიც, თუმცა ამ თემატიკის ნარატივებში შემორჩენილია თამარ მეფის საირიგაციო მშენებლობისა და საიდუმლო დაკრძალვის ამსახველ ზოგადქართულ ლეგენდათა ნიუანსები. სოფელ გველში 2007 წელს ჩაწერილი ლეგენდა სწორედ ამ პრობლემას წარმოაჩენს; იგი

მოგვიტხოვრობს, რომ გაღაბურას მთებში არსებულ ზიარეთში თამარას საფლავია (“შეხერი”); საფლავი მოთავსებული ყოფილა გამოქვაბულში, სადაც ორი ოთახია და ფანჯარაც ჰქონია, თურმე; ხალხის რწმენით, თამარ მეფეს იქ ორმოცი წელი უცხოვრია. კლარჯული ლეგენდით, ზოგადქართულის მსაგავსად, თამარი, მისი საფლავის გასაიდუმლოების მიზნით, რათა მტრებს არ აეოხრებინათ, შვიდ ადგილას დაუკრძალავთ: “თამარას საფლავი შვიდ ადგილზე არისო, იტყვიან. ვინმემ არ უნდა იცოდეს. ერთმა იცოდა – ვინც ჩაფლა, ისიც მოკლეს” (შიოშვილი, 2017: 287).

საყურადღებოა ისიც, რომ, კლარჯული გადმოცემის თანახმად, სოფლებში – ომანაში, ავანაში და ქართლაში – თამარს წყალი გაუყვანია: “– თამარას დროში იქიდან (გაღაბურას გამოქვაბულიდან – თ. შ.) წყალი მიიყვანა სოფლებში: ომანაში, ავანაში, ქართლაში”. გველეგი კლარჯის – შერიფ მუთიდის ისტორიულ მახსოვრობას, თამარ დედოფლის შარავანდედით მოსილ ხატებასთან ერთად, იმ მიწა-წყლის კუთვნილების ხსოვნაც შემოუნახავს: “– თამარას დროს, მაშინ, ეს თელი ადგილები საქართველო ყოფილა!” (შიოშვილი, 2017: 287-288).

“თამარა დოდოფლის” სახელს სათუთად ინახავდნენ დღევანდელ კლარჯთა წინაპრები და ასეთივე დამოკიდებულებას ინარჩუნებენ თანამედროვენიც: “ჩემი ბებია განუცხადებდა თამარას შესახებ: თამარ დოდოფალი ჭოროხის ხეობაში ავაშენიათ სარწყავი არხები. ძალიან უყვარდა, თამარა დოდოფლის ეს არხების ამბავს ლაპარაკობდა” (მოქმელი ისმეთ ერდემი. ჩაიწერა მეჰმედ-ალი ქესქინმა 2014 წელს).

სარწყავი არხის მშენებლობის თემატიკის ერთ-ერთი კლარჯული ლეგენდის თანახმად, იშხნის, პარხლისა და ოშკის ეკლესიები თამარს ადვილად აუშენებია, მაგრამ სარფიეთის არხის გაყვანას მისი სახსრები შეუწირავს. მაშინ თამარ დედოფალს საკუთარი თმები და თმის სამკაულები გაუყიდა: “ამ უბანში წყალი მოტანის გულისთვის თამარა იძულებული იქნება თმის ჩაშლას; თმის ძვირფასი სამკაულებები გაყიდავს ამ წყლის გამო...” (შიოშვილი, 2017: 288).

შემთხვევითი არ არის, რომ საქართველოს დიდ დედად აღიარებული მეფე ქალის კულტი კლარჯებმაც იმგვარივე სათნოებით შემოინახეს, როგორც – საქართველოს სხვა კუთხეთა მცხოვრებლებმა; თამარის მიერ ქვეყნის საჭიროებისათვის საკუთარი თმებისა და სამკაულების გაყიდვა კი უშუალო გამოძახილია იმ საერთო-სახალხო რწმენისა, რომლის თანახმადაც, “ზხეებრ უხვი” და “სათნოების საუნჯე” მეფე თამარი სახელმწიფო საქმეებისაგან მოცალეობის ჟამს ხელსაქმეს მისდევდა, საკუთარ ხელნაქმარს კი უშურველად ურიგებდა უპოვრებს და არც საკუთარი სამკაულების შეწირვა ენანებოდა ამა თუ იმ საქვეყნო საქმის და-

საგვირგვინებლად (ქ. ცხ-ა, 1959: 80-81), რაზედაც დიდი ენთუზიაზმით მოგვიტოხრობენ როგორც მისი ოფიციალური ისტორიკოსები, ისე – სახალხო მოქმედები. კლარჯული ლეგენდაც სარფიეთის არხის მშენებლობის თაობაზე ამ რიგის ხალხურ მოქმედებათა რიცხვს ეკუთვნის, რომელთა თანახმადაც, როგორც აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი მიუთითებს, “... თამარს ფეოდალური საქართველოს ეკონომიკური აღმავლობისა და ძლიერების სინონიმად” აღვიქვამთ (ბერძენიშვილი, 1964: 420).

კლარჯული ლეგენდა საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ მასში კონტამინირებულია თამარის ხელის ამო მთხოვნელთა (ამ შემთხვევაში – არხის მშენებლობით აღფრთოვანებულ სოფელთა) ეპიზოდი, რის გამოც იგი გაბრაზდა და სოფლები დაწვევდა, რის შედეგადაც ყოველ ზამთარს მათი ბაღის კედლები ინგრევა და სარფიეთლები იძულებულნი არიან, კვლავ აღადგინონ, რამაც გამოიწვია მათი დაოსტატება: “ამ ამბავის გამო კარგი კედლის გამკეთებელი ოსტატები არიან”.

მართალია, კლარჯული ლეგენდის თანახმად, თამარის ხელს სოფლები ეძიებენ და მივიწყებულია ხსოვნა საქართველოს დიდებული მეფის “მოტრფიალ” შაჰებისა თუ სულთნებისა, რაზედაც მოგვიტოხრობენ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ნარატივები, მაგრამ კლარჯ ჩვენებურთა ისტორიულ მეხსიერებას მაინც შემოუნახავს ამ თემატიკის ხალხურ ნაწარმოებთა საერთო პათოსი – თამარის განრისხება და მისი მიუწვდომლობა ხელის ამო მთხოვნელებისაგან.

კლარჯმა ჩვენებურებმა შემოგვინახეს სხვა ქვეყნის მეფის მიერ თამარის ცოლად შერთვის სურვილის შემცველი მოქმედებაც, რომლის თანახმადაც, ზოგადქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ ნარატივთა მსგავსად, თამარ მეფე სასტიკად უსწორდება ხელის მაძიებელს და განდევნის: “ორი ქვეყანა და ორი სამეფო არსებობდა... ერთის მეფე იყო თამარ მეფე... ძალიან ღამაზი და ძლიერი იყო. მიორე ქვეყნის მეფეს თამარ მეფე ძალიან შუუყვარდება და ეს მიორე ქვეყნის მეფე თამარ მეფეს ცოლად მოყვანა უნდა, მაგრამ თამარ მეფე წინააღმდეგი იყო. ამის გამო ეს მეფე თამარ მეფეს გამაცხადა ომი, მაგრამ ომი წააგებს; თამარ მეფეს არმია გაუმარჯვებს. ამ ომის შემდეგ მიორე მეფე მივა დევნილობაში” (მოქმედი იუსუფ ქესქინი, ჩაიწერა მეჭმედ-ალი ქესქინმა 2013 წელს). თამარ მეფე, როგორც ქართველთა საამაყო მმართველი, ქვეყნისათვის თავდადებული და სიცოცხლეშივე წმინდანად (წმინდა სამების მეოთხე წევრად) აღიარებული, ეროვნულმა ზეპირსიტყვიერებამ უკვდავებას აზიარა, მითური არქეტიპებით შეამკო (შიოშვილი, 2014: 115-155).

კლარჯელმა სახალხო მოქმედებმა საქართველოს სხვა კუთხეთა ზეპირსიტყვიერებაში ცნობილი თამარის საფლავის გასაიდუმლოების ტრადიციული მოტივი მათებურად გადაიაზრეს და კლარჯეთში არსე-

ბული ზიარეთების უმეტესობა სწორედ თამარის სახელს დაუკავშირეს; ბოლო ხანებში ბევრი ამას გაუახრებლადაც მიუთითებს, თუმცა ყველამ იცის, რომ ეს “გოგო მეზერები” თამარას (“თამარა დოდოფლის”) საფლავია. სოფელ ისკებში მცხოვრებმა 84 წლის პიზირ არიჯიმ (ფუტკარაძე) გვიამბო, რომ “სოფლის თავში მთაა, თეთრობი; იქ ზიარეთია. ერთი თამარა დოდოფალი ყოფილა, მომკდარა და იქ ჩუუფლიან; ზორ უწინ, ახლობით არ არი”. რვა ათეულ წელს გადაცილებულმა კლარჯმა მოხუცებულმაც თამარის საფლავი ზიარეთად მიიჩნია (ბუნებრივია, ამგვარია ბევრის რწმენაც): “– იქ ვინცხა წახვალ, დერდი გექნება, დაიძინებ, სიზმარ ნახავ და გაკეთდები, იმგვარა გააკეთებ საქმეს”. იმავე სოფლის მკვიდრმა სევიმ მულაზიმოდლიმ კი დაგვარწმუნა, რომ “თამარა დედოფალი ერთ მეზერში ჩაფლეს, მარტოა დამარსული”.

კლარჯ ჩვენებურთა პათოსი, რომ თამარ მეფის საფლავი მათ სოფელშია (თუ სოფლის მახლობლად მდებარე მთაზე) საერთოქართული პათოსია, რომლის თანახმადაც საქართველოს ყველა კუთხე იჩემებს დიდებული მეფის საფლავის მცველის პატივს. ჩვენთვის ძალზე ღირებულია, რომ კლარჯულმა ზეპირსიტყვიერებამაც შემოინახა თამარ მეფის გასაიდუმლოებული დაკრძალვის მოტივი, თუმცა, სამწუხაროდ, აღარ ახსოვთ რისთვის იყო საჭირო ამგვარი საიდუმლო დაკრძალვა.

კლარჯ ჩვენებურთა ისტორიულ მესხიერებას თამარ დედოფალზე, მის მოღვაწეობაზე, ორგანულად უკავშირდება ძვალსა და რბილში გამჯდარი რწმენა იმის თაობაზე, რომ ის ადგილები, სადაც, მათი რწმენით, ორმოცი წელი ცხოვრობდა თამარ მეფე, გამოქცაბული გამოაქანდაკა და იქიდან კლარჯეთის სოფლებს წყალი გაუყვანა, საქართველო იყო; და, ალბათ, ვიდრე კლარჯების ისტორიულ მესხიერებას შემორჩება ხსოვნა ღირსსახსოვარი თამარ დედოფლისა, მისი ნაღვაწისა იმ დალოცვილ მიწაზე, მათ ეროვნულ ცნობიერებას გადაშენება არ უწერია.

ტაოელთა ისტორიულმა მესხიერებამაც ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც შემოინახა თამარ მეფის ხსოვნა. დოლენჯიანთკარელი სახალხო მთქმელი მეფულ ბათმაზი (დოლენჯიშვილი), რომელმაც მეტ-ნაკლებად იცის საქართველოს ისტორია (მიღებული აქვს უმაღლესი განათლება), სხვათაგან განსხვავებით, ტაოში რუების მშენებელს უბრალო სახელით (“ბგანო თამარა”) კი არ მოიხსენიებს, არამედ “თამარა დოდოფალს” უწოდებს: “– თამარა დოდოფალი ბალხ ყოფილა. წყალი მუყუყვანია, რუ მუყუყვანია. ბევრი საყვარელი გოგო ყოფილა” (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2017 წელს სოფელ ხევას უბანში – ობლექარში).

სოფელ ბალხის მკვიდრის – შაბან შირინისაგან 2017 წელს პროფესორ მამია ფაღავას მიერ ჩაწერილი გადმოცემის თანახმად, სავრიათში სარწყავი წყლის მოყვანა ძალზე ძნელი ყოფილა; თამარას ყველფერი

გაუყვიდია, “რომ არ ეყო, საყურეებიც გაყიდა”. შაბან შირინისეული გადმოცემის თანახმად, თამარას სავრიეთელები დაულოცია, ბევრი წყალი გქონდეთო, ბალახბარელებისთვის კი უთქვამს, “არ დადგესო თქვენთან წყალი!” (ცინცაძე..., 2017: 215-216).

წითლეკარელი ხალით ჭილაბოღლისაგან 2017 წელს პროფესორ მამია ფაღავას მიერ ჩაწერილი გადმოცემის თანახმად, თამარას მიერ გაყვანილი კილომეტრიანი სარწყავი “კანალი” ამ სოფელშია. მისი წარმოდგენით, თამარა დიდი ხნის წინ “რუსი ბებერი” ყოფილა... საუბრისას მთქმელი თანდათან “ხვეწავს” გამოთქმებს (დიდხანს, მათი წარმოდგენით, საქართველოც “რუსიად” იყო მიჩნეული) და ამბობს: “ – იმხან რუსი იყო და...”; თანაც ამბობს: “– ჩვენც გურჯისტანიდან მოველით აქ”; ხოლო იმ ფაქტს, რომ ტაოში რუსები ვერ გაბატონდნენ, თამარას “დამსახურებად” თვლის: “ – თამარა... უთამამებია, წესულა რუსი!” (ცინცაძე..., 2017: 219).

დაბა სარიგოლში მცხოვრები ქებირ იარჯის გადმოცემის თანახმად, სოფელ ხევას წინ, ქელაზორში მისვლამდე, ყოფილა პატარა ეკლესია, რომელიც ქელაზორელ თამარას აუშენებია. მას დიდხანს უვლია ეკლესიის ასაშენებელი ადგილის შესარჩევად და ბოლოს ეს ადგილი შეურჩევია (ცინცაძე..., 2017: 231).

სოფელ მოსლიეთში მცხოვრები ახმედ გულმეჩისეული გადმოცემის თანახმადაც თამარას მოყვანილია რუ, ხოლო თავად “თამარად” იშტე, გურჯის ფადიშაჰის ბგანუ, გურჯისტანის ფადიშაჰის ბგანუ...” (ცინცაძე..., 2017: 223).

ტაოელ ქართველთა ისტორიულმა მეხსიერებამ შემოინახა ცოდნა იმის თაობაზეც, რომ წარსულში აქ ქრისტიანები ცხოვრობდნენ, რაც აისახა მარადიული გაზაფხულის აქაურ მითოსშიც, რომლის თანახმადაც, დაკარგული სამოთხის, ანუ მარადიული გაზაფხულის, არსებობას, ზოგადქართულისაგან განსხვავებით, თამარის ეპოქის ნაცვლად, ტაოელები ქრისტიანი ბერების აქ ყოფნას უკავშირებენ:

ტაოს ერთ-ერთ ულამაზეს სოფელ ელიასხევის ზეპირსიტყვიერებაში შემონახული გადმოცემის თანახმად, გიათ ქედის გადაღმა, სადაც ძველი სასაფლაოა, ცხოვრობდა ქრისტიანი ბერი. ინტეკორში, თურმე, ქალი ბინადრობდა, რომელსაც “კანალი უშენია”. ქალი ახელილს (საჭმელია, ყველით და ერბოთი მზადდება – თ. შ.) გააკეთებდა, რუში ჩადებდა, რუს კი ბერამდე მიჰქონდა, “ქეშიში მოვლოდა, აწვედა, შეშჰამდა” (ცინცაძე..., 2017: 204). სოფელ ჩევრელში შემორჩენილი გადმოცემაც ინახავს ქრისტიანების ხსოვნას: თუხარისიდან ქარსიქერის ციხემდე, რომლის მანძილიც 15-20 კილომეტრია, თურმე, თიხის მილი ჩამოდიოდა. თუხარისის გვერდით ყოფილა საღორე, სადაც ღორებს წველიდნენ და რძეს მი-

ლებით ციხეში მდგარ ქრისტიან ჯარისკაცებს აწვდიდნენ (ფაღავა, 2016: 72).

ტაოს ქართულენოვანი სოფლის მეკიდრთა მეხსიერებამ ბოლო დრომდე შემოინახა თამარის ციკლის სამშენებლო თემატიკის თქმულე-ბა-გადმოცემები და ხსოვნა ქრისტიანობისა, ცოდნა იმის თაობაზე, რომ ოდესღაც ქრისტიანები იყვნენ და საცხოვრისიც მათი ისტორიული ტერიტორიაა, რომ მოსულეებმა გაამუსლიმეს.

ქართული ფოლკლორის მუდმივი თანამდევი თამარ მეფის უკვდავი სახე შემორჩა, აგრეთვე, ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირ-სიტყვიერებასაც. თამარს ჩვენებურები “დიდ დედად” მოიხსენიებენ და მის დიდებულ აზრდელს შესწივიან, რომ შორს არიან “მემღეკეთიდან”; ისინი თამარ დედოფალს შესთხოვენ, შემწეობა აღმოუჩინოს სამშობლო-დან მოშორებულთ. ქართველ მუჰაჯირთა შორის პროფესორმა შუშანა ფუტყარაძემ დააფიქსირა მშვენიერი ლექს-სიმღერა თამარ დედაზე:

ვორირავ და ქამარავ, რეროვ, რერავ და ქამარავ,
 ვორირავ და ქამარავ, რეროვ, რერავ და ქამარავ...
 ზითვად გიგავს პირიო, მე შენტვინა და ვტირიო,
 რას დაგვაკლებს მტერიო, მეც იმაზე ვმღერიო.
 ვორირავ და ქამარავ, რეროვ, რერავ და ქამარავ...
 ჩუენო დიდო დედაო, ეს რა დეგვებედაო,
 ჩუენო დიდო ანაო, აქ რამ და მოგვიყუანაო.
 ვორირავ და ქამარავ, რეროვ, რერავ და ქამარავ...
 შორ დიგვირჩა მემღეკეთი, ღმერთო, მეგვე ბერეკეთი!
 ვორირავ და ქამარავ, რეროვ, რერავ და ქამარავ,
 ვორირავ და ქამარავ, რეროვ, რერავ და ქამარავ!

(ფუტყარაძე, 1999: 55)

ტექსტს ახლავს მთქმელის კომენტარი: “ქამარა დოდოფალი ყოფილა ზამანუნდა. ხალხსა ძალუან ყუარებიან, გაჭირვებულსა, დეთიმსა, ქრივ-სა, ავატყოფსა ეხმარებოდა, მეგემ, და იმი გულობად. მისი გაკეთებული ქემერქოფრები ბევრია შავშეთ, აჭარას, ასისხას” (ფუტყარაძე, 1993: 55).

ჩვენებურთა ზეპირსიტყვიერების შესწავლა ადასტურებს, რომ, რო-გორც ისტორიულ ქართულ ტერიტორიაზე მცხოვრებთა, ისე მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიულმა მეხსიერებამ შემოინახა თამარ მეფის ციკლის საისტორიო თქმულე-ბა-გადმოცემები, რომლებიც ეხება თამარის ეპოქისათვის დამახასიათებელ გრანდიოზულ მშენებლობებს, თამარის სიკვდილსა და დასაფლავების საიდუმლოს, თამარის მშვენიერების ქება-სა და მუჰაჯირთაგან ისტორიული სამშობლოს მონატრების დაკავშირე-ბას დიდ დედად აღიარებულ თამარ მეფესთან, რაც მათი აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის საერთოქართულ ძირებზე მიუთითებს.

27. შალვა და ივანე ახალციხელების ციკლი.

ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების პირველ პერიოდს მიეკუთვნება საფერხულო ლექს-სიმღერები შალვა და ივანე ახალციხელებზე. ისტორიული ცნობის თანახმად, თამარის მეფობისას შალვა და ივანე ახალციხელებმა (თორელებმა) თავი გამოიჩინეს სამშობლოს მტრების წინააღმდეგ ბრძოლებში (შამქორი – 1195 წელი, ბასიანი – 1207 წელი, გარნისი – 1225 წელი). ტრადიციის თანახმად, ომის დროს ქართველი მხედრობის “მეწინავე ლაშქარს” თორელები მიუძღოდნენ (ისინი ახალციხელებად მას შემდეგ იწოდებოდნენ, რაც თამარ მეფემ გადასცა ახალციხე). ივანე ახალციხელი დაიღუპა ხვარაზმის შაჰის – ჯალალედინის მრავალრიცხოვანი ჯარის წინააღმდეგ გარნისის ბრძოლაში; ამავე ბრძოლაში შეიპყრეს შალვა ახალციხელი, რომელიც ერთი წლის შემდეგ აწამეს იმისათვის, რომ ქრისტიანობას არ უღალატა. ძმების დაღუპვის ერთ-ერთი მიზეზი შინაური შუღლი და დალატიც ყოფილა; ქართველთა მეწინავე ლაშქარს, რომელიც თორელების ხელმძღვანელობით მედგარ წინააღმდეგობას უწევდა ჯალალედინის მრავალრიცხოვან ჯარს, როგორც უამთააღმწერელი გადმოგვცემს, ივანე მხარგრძელმა ძირითადი ჯარი არ მიაშველა.

შალვა ახალციხელი ქრისტიანულმა ეკლესიამ წმინდანად აღიარა; ხალხმა კი დალატით დაღუპულ გმირზე თანამედროვეთა გოდება სადიდებელ ჰიმნად აქცია და სადღესასწაულო რიტუალებში შეიტანა. ამიტომ ჩვენამდე მოღწეულ ხალხურ ლექს-სიმღერებს ახალციხელების შესახებ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საგმირო ეპოსის, კერძოდ საისტორიო ნაწარმოებთა გარკვეული ნაწილის გენეზისის, სამგლოვიარო წესებთან მათი კავშირისა და ადრინდელი სოციალური ფუნქციის თვალსაზრისით (სიხარულიძე, 1968: 196).

სამშობლოსათვის თავდადებული ძმების გმირობაზეა შექმნილი პატრიოტული სულისკვეთების საფერხულო სიმღერათა ვარიანტები, რომლებიც "შალვა-შავლეგოს" სახელით არის ცნობილი. რუსუდანის მეფობისას ჯალალედინის მრავალრიცხოვანი ჯარის შემოსევა საქართველოში ასეა გადმოცემული საფერხულო სიმღერებში:

დაიძრა დემურ ყაენი,
დააგდო ხორასანია,
წყალი არ ეყო სასმელად –
მტკვარი და ალაზანია,
ბალახი საძოვნელადა –
თრიალეთისა მთანია...

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 105)

სამშობლოს უბადლო პატრიოტი ძმები წინ დაუხედნენ მტრის ლაშქარს, რომელთან შებრძოლებამაც ივანე ახალციხელის სიცოცხლე შეიწირა:

სამი ბიჭი შეიკაზმა,
შალვა, ივანე ძმანია,
წავიდეს, გადაიარეს,
ის ურჯულოთი მთანია.
შალვას ცხენი წამოექცა,
ვიწრო სავლელი გზანია,
სამი თურქი ზედ მიადგა,
სამნივ ძალიან მოვრალნია.
– დაჰკა, ქურთ, ნუ გებრალები,
თუ გული გქონდეს ავია!

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 103-104)

ჯალალედინის წინააღმდეგ ქართველთა შეუპოვარი ბრძოლის სურათი შემოინახა “შავლეგოს” ციკლის საფერხულო სიმღერამ:

შავლეგ ჩამოსტა შავსა გრილოსა,
ომი მოგვიხდა, ომი, რა ომი!
ღემის ნაკუწი ხორად დგებოდა,
სისხლის ნაღვარი ზღვას ერეოდა,
შუბის ნამტვრევი მცასა ხედებოდა!

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 105)

ამ ციკლის ლექს-სიმღერები ძირითადად შალვა ახალციხელის სახელთან არის დაკავშირებული; პროფესორ ქსენია სიხარულიძის მართებული შენიშვნით, “შალვას მტკიცედ დგომამ სჯულზე და წამებამ შარავანდედით შემოსა გმირის სახე” (სიხარულიძე, 1968: 197).

ზოგიერთ ლექსში საქართველოს ასაკლებად შემოსეულ მტერთა შორის, თურქებთან ერთად, ლეკებიც იხსენიებიან; ლექსში “შალვასი” შემკობილია გმირი ვაჟკაცი და მოთხრობილია მისი შერკინება თურქ მოძალადესთან:

შალვა იყო ვაჟკაცი,
ქამარ-ხანჯლით შეჭედილი.
შალვას ჰყვანდა კარგი ცხენი,
კოჭმაღალი, გაუასქელი.
შალვა ცხენს მოაგოგებდა
ვიწროსა და ავს ალაგსა.
შალვას ცხენი წამოექცა
ვიწროსა და ავს ალაგსა.
თავსა თურქი წამოადგა
ვიწროსა და ავს ალაგსა.

გმირი ქართველი ვაჟკაცი უშიშრად დახვდა მტერს:
 – დამკარ, თურქო, რასა კშიშობ,
 თუ გული გაქვს მამაცისა!
 დაჰკრა თურქმა, დასჭრა შალვა
 თეძოსა და ავს ალაგსა...

შავლეგოს ლექსიც არ დალატობს ტრადიციას და წარმოაჩენს გმირის გამზრდელ დედას, რომელიც, შვილის გლოვასთან ერთად, ამაყობს მისი ვაჟკაცობით:

დედას კაცი მოუვიდა,
 "შენი შავლეგ მოგიკლესა".
 შალვას დედა მოტიროდა,
 მოიშლიდა გიშრის თმასა:
 – ჩემსა შალვას რა მოჰკლავდა,
 თუ არა იყო ბედისწერა.
 ას-ორასი მაგისთანა
 ხორასნიდან ტყვე მოჰყვანდა: –
 არცა თოფო, არცა ხმალო,
 სულ მათრახით გადმოჰყვანდა!
 შავლეგ, შენი ყაწიმები
 გულხადარაზე ვნახეო;
 შავლეგ, შენი თეთრი ჩოხა
 შავად შეგიხამებია...

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 197-198)

ჯალალედინის ურდოებთან მეგრძოლ გმირ ვაჟკაცებზე – შალვა და ივანე ახალციხელებზე – შექმნილი ლექს-სიმღერები, რომლებიც თავდაპირველად სალაშქრო ფერხულებში სრულდებოდა, შემდგომში ფართოდ გავრცელდა და ამშვენებდა ქართულ სადღესასწაულო რიტუალებსაც. უდიდესი გმირული სულისკვეთებით აღსავსე საფერხულო სიმღერა "... შავლეგ, შენი შავი ჩოხა...", რომელიც დედის მიერ შალვას დატირებას წარმოადგენს, მთელმა საქართველომ იცის; მისი ერთ-ერთი იმერული ვარიანტი ამგვარია:

შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო,
 დიდ მინდორში ფენიაო, შავლეგო.
 შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო,
 გულხადარას აცვიაო, შავლეგო.
 ის შენი ქამარ-ხანჯალი, შავლეგო,
 გულხადარას არტყიაო, შავლეგო.

(ქ. ხ. პ., 1984: 18)

დღემდე მთელს საქართველოში მდერიან ამ სამხმიან საგმირო სიმღერას:

შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო,
სისხლში გაგინამებია, შავლეგო.
მტერთან ბრძოლა გიხდებოდა, შავლეგო,
მაშველი არ გჭირდებოდა, შავლეგო,
შავლეგ, შენი შავი ჩოხა, შავლეგო...

შალვას გმირული პორტრეტია დახატული ლექს-სიმღერაში “... შალვა, შურისა მიებნელი...”, რომელშიც გვაქვს ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის სტრიქონებთან კონტამინაციის მაგალითები:

შალვა, შურისა მიებნელი,
მთას ქორებულად ჰკიოდა,
მე მონადირე მეგონა,
მას, თურმე, გული სტკიოდა,
წაიგდეს ვიწრო ხევშია,
მთა ბარი სულ ზედ ხვიოდა,
გულს ერჭა თეთრი ისარი,
კილოზე სისხლი სდიოდა,
თავის თავს არა სჯავრობდა,
თავისს სწორებსა სჩიოდა,
ორასი თურქის მომკვლეელი
უომრობასა სჩიოდა.

(ქ. ხ. ს., 1984: 18)

შალვა ახალციხელის გმირობისადმი მიძღვნილი ეს ხალხური ოდა კონტამინირებულია ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში კარგად ცნობილ ლექსთან, რომელშიც, მთიელი ვაჟკაცის გმირობასთან ერთად, გამოხატულია მისი თავმდაბლობაც:

მთიდან მოსული ვაჟკაცი
გეზელ-ქორივით კიოდა,
თავი ხმლით ჰქონდა დაჭრილი,
გულს სისხლი გადმოსდიოდა,
სამოცი ლეკი მოეკლა,
უვაჟკაცობას ჩიოდა.

(სიხარულიძე, 1968: 109)

შალვა ახალციხელზე შექმნილი სიმღერა შრომის პროცესშიც სრულდებოდა, რაც ეროვნული გმირისადმი ქართველ მშრომელთა დიდი სიყვარულის მანიფესტაციაა.

XII-XIII საუკუნეების ცნობილი ქართველი სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწეების – შალვა და ივანე ახალციხელების გმირული ბრძოლა

მომხვედურებთან დიდების შარავანდედით შემოსა ქართულმა ხალხურმა საისტორიო პოეზიამ და მამულისადმი მათი მსახურება შთამომავლებს ღირსსახსოვარ მაგალითად დაუსახა.

§3. მეორე პერიოდი (XV-XVII საუკუნეები)

XV საუკუნის პოლიტიკურმა და სოციალურმა ვითარებამ, რაც საქართველოს სამეფოს დაშლასა და ბატონყმობის საბოლოო გამარჯვებაში გამოიხატა, განსაკუთრებულად გააძლიერა თავისუფლებისა და მშვიდობისმოყვარე ქართველი ხალხის ბედუკუდმართობა; ერთის მხრივ ირანისა და ოსმალეთის აგრესია, მეორე მხრივ კი ადგილობრივი ფეოდალების დაუოკებელი სურვილი თავიანთი სამფლობელოს გაფართოებისა, ფიზიკურ განადგურებას უქადდა ქართველობას. მიუხედავად ამგვარი ვითარებისა, ვერც გარეშე და ვერც შინაური მტრების აგრესიამ ვერ ჩაკლა ქართველ ხალხში უკეთესი მომავლის იმედი, ვერ მოადუნა მისი ნებისყოფა. ამ ურყევმა რწმენამ და უდრეკმა ნებისყოფამ მისცა ბიძგი მდიდარი სოციალური შინაარსის ნაწარმოებთა ციკლს, რომელიც XV-XVII საუკუნეებთან არის დაკავშირებული და წარმოადგენს **მ ე ო რ ე** პერიოდს ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განვითარებაში (სიხარულიძე, 1968: 199). ეს ციკლებია: სვანი თავადების წინააღმდეგ მშრომელი ხალხის ბრძოლის ამსახველი ფოლკლორი; ლექსები, გადმოცემები და თქმულებანი ზურაბ ერისთავის სისხლიან ლაშქრობებზე; ლექსები და თქმულება-გადმოცემები გიორგი სააკაძეზე; ლექსები და გადმოცემები შიოლა ღუდუშაურსა და მთრეხელზე, ბახტრიონის ბრძოლის ამსახველი ზეპირსიტყვიერება; გადმოცემები და თქმულებანი შაჰ-აბას პირველისა და შაჰ-აბას მეორის აგრესიებზე.

3.1. ბ რ ძ ო ლ ა ს ვ ა ნ ი თ ა ვ ა დ ე ბ ი ს წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ . როგორც ცნობილია, ბატონყმობა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში არც ყოფილა. ამ მხრივ აღსანიშნავია ფშავ-ხევსურეთი და სვანეთის ნაწილი (ბალსხემო, ანუ თავისუფალი, სვანეთი). ამ გარემოებას, ბუნებრივია, ვერ ურიგდებოდნენ თავიანთი სამთავროების გაფართოების სურვილით მადაგადვიძებული ფეოდალები; საკუთარი მიზნების განსახორციელებლად ისინი ყველა ღონეს ხმარობდნენ, რაც ხშირად სისხლიანი შეტაკებებით მთავრდებოდა. მშრომელი მოსახლეობის შევიწროება მათი დამორჩილებისა და დაბეგვრის მიზნით და თავისუფლებისმოყვარე ხალხის შურისძიება აგრესორი ფეოდალების მიმართ ასახულია თქმულებებში

და ლექსებში სორთმან დადემქელიანზე, რომელიც ცხოვრობდა XVI საუკუნეში და განსაკუთრებული სისასტიკით ეპყრობოდა სვანეთის მოსახლეობას; თავისუფლებისმოყვარე სვანებმა არ აპატიეს სორთმანს, აუჯანყდნენ ძმების – ვიცბილისა და მაცბილის – მეთაურობით. ეს ამბავი გადმოცემულია სვანურ საფერხულ სიმღერაში “ვიცბილ-მაცბილი”, რომელიც სახალხო დღესასწაულების დროს სრულდებოდა (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 125-128).

სვანური გადმოცემა იფარული ქალის – დუღმაზისა და თავად გელოვანის შესახებ, ასევე, სოციალურ-კლასობრივი ხასიათისაა, რაც რეალურად XVI-XVII საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო. გადმოცემის თანახმად, თავად გელოვანს დაუხოცავს დუღმაზის ცხრა ვაჟი, მაგრამ ვერ გაუტეხია ქალი და მისი დალატით სიკვდილი განუზრახავს. დუღმაზს შეუტყვია თავადის ბოროტი განზრახვა, დაუთვრია გელოვანის მოციქული, სახელად თვეი, და ნაჯახით თავი გაუჩხვია. მიუთითებენ, თითქოს სოფელ კალაში, წმინდა კვირიკეს მონასტერში, ინახებოდა ეს ნაჯახი წარწერით: “ავს დუღმაზს გაღესილი ნაჯახით თვეისთვის თავი გაუპია” (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 125, 196).

შედარებით გვიანდელი თქმულებები და ლექსები მოგვითხრობენ, აგრეთვე, უშგულელების მიერ ფუთა დადემქელიანის მოკვლის შესახებ. ფუთა დადემქელიანი, დამორჩილების მიზნით, ავიწროებდა უშგულის თემს. თავმოებზრებულ უშგულელებს დადემქელიანისთვის მძევლად გაუგზავნიათ უშგულის უფროსის შვილი, აგრეთვე სხვა ოცი კაცი და თავისი ამალით მოუწვევიათ იგი ნადიმზე. ნადიმის დროს უშგულელებს დაუხოცავთ ფუთა და მისი ამაღა. მკვლელობა ერთ პიროვნებას რომ არ დაბრალდებოდა, თოფის ჩახმანს თოკი გამოაბეს და ეს თოკი მთელმა სოფელმა გამოსწია. სანადიმო სუფრა სისხლით შეღებულა. გადმოცემის თანახმად, თითქოს ღვთისმშობელმა იწყინა ეს და უშგულელები დასაჯა – სამი წლის განმავლობაში უშგულში ძროხები არ განაყოფიერებულან. ეს ამბავი ასახულია ლექს-სიმღერაში:

ყველგან სწვიმს, ყველგან თოვს,
 თეთრს ეცერს მზე ანათებს,
 უშგულელებო მხეცებო,
 უშგულელებო დევებო,
 რატომა სცემთ ბატონ ფუთას...

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 299)

სვანური საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განხილული ნიმუშები ასახავენ ფეოდალური ხანის სვანეთის რეალურ ისტორიას და ამ მხრივაც წარმოადგენენ მნიშვნელოვან ნარატივებს.

32. ზურაბ ერისთავის ციკლი. ზურაბ ერისთავი იმ მტარვალნი ნუგზარ ერისთავის შვილია, რომლის მისამართითაც ხალხური ლექსი გვეუბნება: „ნუგზარ ერისთავის დროსაო, სისხლის წვიმების დროსაო“. მამას არც შვილი ჩამოუვარდებოდა; ისინი ცეცხლითა და მახვილით ცდილობდნენ ბატონყმური ურთიერთობის შეტანას თავისუფლებისმოყვარე მთაში. ზურაბმა მთიულეთი და ხევი თავის სათარეშოდ გაიხადა და დაიწყო ლაშქრობა ფშავ-ხევსურთა დახარკვის მიზნით, თუმცა მთის შვილებმა ქედი არ მოუხარეს გაუმაძღარ ერისთავს და გააჩადეს სისხლისმღვრელი ბრძოლა. ხალხურ სიტყვიერებაში კარგადაა ასახული მთიელთა თავგანწირული ბრძოლები თავისუფლებისათვის, რაც ათეული წლების განმავლობაში გრძელდებოდა. სწორედ ეს ეპოქა შეადარა ხალხმა “სისხლის წვიმების” დროს.

ზურაბ ერისთავი ფშავ-ხევსურებზე პირველი გალაშქრებისას სასტიკად დამარცხებულა ორწყალთან ახლოს. ერთ ფშაურ ლექსში “... ზურაბ, რა უყვენ ლაშქარნი...” გადმოცემულია სისხლისმსმელი ერისთავის ეს სასტიკი მარცხი:

ზურაბ, რა უყვენ ლაშქარნი,
 ნაკრეფნი შვიდის მთისანი,
 ჩაუშვენ მათურაშია,
 თვალნი გაგიწყრეს ხთისანი!
 დაგიხვდეს ფშავლიშვილები –
 არწივნი მალღის მთისანი,
 შემოგეწივნეს მთაზედა,
 გაწითლებინეს ქვიშანი.

(ქ. ხ. პ., 1984: 28)

ხალხურ პოეზიაში მოხსენებულნი არიან ბრძოლის მონაწილე და დაღუპული გმირები; მათ შორისაა ხევსურული პოეზიის საყვარელი გმირი მამუკა ქალუნდაური. თქმულების თანახმად, მას ზურაბის ლაშქრიდან ერთბაშად 12 კაცი მოუკლავს:

... ჩახევა მარტუა ლაშქართა,
 კოცა ზურაბის ჯარია,
 მეთორმეტეს რომ შემოხკრა,
 დადგა, ჩააგა ხმალია...

(ქ. ხ. პ., 1984: 30)

ხალხურ სიტყვიერებაში ამ გმირის სახე მითური ელფერთაა მოცული; ხალხს მამუკა ღვთის კაცად მიუჩნევია და ამის გამო მისი საფლავი სალოცავად გაუხდია (სიხარულიძე, 1949: 1958).

ხალხური ლექსებიდან და თქმულებებიდან ჩანს, რომ ზურაბმა ვერ შეძლო ხევსურთა დამორჩილება. ამ გარემოების ამსახველი ნაწარმოებე-

ბიდან ყურადღებას იპყრობს მოკლე ლექსი, რომლის ხევესურული ვარიანტი ასეთია:

ჰევესურეთშია, ზურაბო,
ვერ იქამ ერისთობასა,
გაგიწვრილდების კისერი,
ვერ შესძლებ ქვეითობასა!

(ქ. ხ. პ., 1984: 26)

ზურაბ ერისთავის ციკლის ნაწარმოებებიდან საგულისხმოა ლექსი “ღალატით დახოცვა ხევესურებისა“ (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 161-163), რომლის თანახმად, ძალით რომ ვერ დაუმორჩილებია ხევესურები, ზურაბს ვერაგული ხერხისთვის მიუმართავს, რის გამოც ხალხის წყევლა დაიმსახურა. ეს ლექსი მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული. ზურაბ ერისთავი არც ფშავს ინდობდა და არც – ხევეს. მისი აგაკაცობა ასეა დახასიათებული ერთ გუდამაყრულ ლექსში:

ჰევესურებ ხინკლად ჩაყარა,
ფშავლებ შაუნთა შეშადა,
გაუტეხელი მოჰვეე
გაიმეტ დასაჩეხადა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 163)

ეს გარემოება ძალზე მტკივნეული სტრიქონებით არის ასახული ხალხურ პოეზიაში:

ზურაბს ჯავრი ჰკლავს ორისა:
ჰევესურეთისა, ფშავისა.
ჰევესურეთ – ჭორმეშავისა,
ჭორმეშავ – კლდისა შავისა,
შიგ მდგომლის მარტიისა,
ხმაღლისხლიანის ვაჟისა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 146)

ამ ლექსის ფშავურ ვარიანტში ვკითხულობთ:

ზურაბს ჯავრი ჰკლავს ორისა:
ზენ მთისა, ქვემთ ბარისა,
ჰევესურეთს ჭორმეშავისა,
ფშავში – ლაშარის ჯვარისა,
თიანეთს ჭავჭავაძისა,
გაუმაძღარის ღორისა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 341)

ზურაბ ერისთავზე შექმნილ ნაწარმოებთა ერთ-ერთი ძირითადი თემაა ზურაბის მოკვლის ამბავი. ისტორიული წყაროებით ცნობილია, რომ

იგი მისმა სიმამრმა – თეიმურაზ მეფემ მოაკვლევინა. ამ მკვლელობაში თეიმურაზ მეფის ინიციატივას აღნიშნავს ხევსურული ლექსი:

ზურაბ, ერისთავის შვილო,
 შვიდსამც წელსაც ხარ სნეული!
 მეშვიდე წელსამც მოკვდები
 სიმამრის ხელმორეული!

(ქ. ხ. პ., 1984: 34)

აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ხალხურ პოეზიაში მრავლად არის ზურაბ ერისთავისადმი მიმართული წყევლის სტრიქონები:

შენმც დაგლევეს, ერისთვიშვილო
 ზურაბო, სისხლის წყალიო!
 თრუსოს ჩაჰყარნენ ჰევსურნი,
 ხელით არჩიენ ყმანიო,
 გაატეხინე დვალეთი,
 თეთრი მალღალე ცხვარიო,
 თრუსოს მაასხენ მაშურალნი,
 დანდობით დასჭერ თავიო.

მე დაგწყევ, ერისთვიშვილო,
 რო დაგწყევ, ისრემც მოგივა!..

(ქ. ხ. პ., 1984: 33-34)

ზურაბ ერისთავის ციკლის ქართულმა ხალხურმა საისტორიო პოეზიამ შემოინახა სახელები სახალხო გმირებისა: მამუკა ქაღუნდაურის, ჭრელა ნადირიშვილის, ელუმი თულუმიშვილის, მისურაულისა და სხვა თავისუფლებისმოყვარე მთიელებისა, რომელთა სიცოცხლეს მოძალადე ერისთავმა შეიწირა.

33. ბრძოლები შაჰ-აბას I და შაჰ-აბას II წინააღმდეგ. საქართველოს დაუძინებელი მტრების – შაჰ-აბას პირველისა და შაჰ-აბას მეორის – ციკლთა ჩვენამდე მოღწეულ ხალხურ სიტყვიერებაში წარმოჩენილია ჩვენი ქვეყნის მძიმე ვითარება, რაც მოჰყვა სპარსელთა მიერ კახელი მოსახლეობის აწიოკებას. ამ ციკლის ზეპირსიტყვიერებაში მეტად საინტერესოა ლეგენდა, რომელიც შაჰ-აბასის დაბადებასთანაა დაკავშირებული. ამ ლეგენდის თანახმად, საქართველოს პრინცი სისხლიანი მტრის დაბადება ხალხს ბუნების სტიქიამ ამცნო: უმნიშვნელო, მეტად მცირე მიწისძვრა კახეთში მეთექვსმეტე საუკუნის დასასრულს, რომელიც თელავშიც კი არ ყოფილა საგრძნობი, ხალხის ფანტაზიას გაუძლიერებია და შაჰ-აბას პირველის დაბადებასთან დაუკავშირე-

ბია. ამავე ციკლის მეორე ნაწარმოები შაჰ-აბას პირველის მიერ კახეთის აოხრებასთანაა დაკავშირებული. მასში ასახულია ქართველი ხალხის ძლიერი პროტესტი დამყრობლისადმი (სიხარულიძე, 1949; 143).

მიუხედავად იმისა, რომ შაჰ-აბას პირველის ციკლის ჩვენამდე მოღწეული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები ფრაგმენტული და ხალხის შეხედულებისამებრ რედაქტირებულია, ისინი მაინც საინტერესო არიან როგორც სინამდვილის მხატვრულად გადმოცემის ნიმუშები.

შაჰ-აბას მეორის ციკლის ფოლკლორიდან ჩვენამდე მოაღწია ბახტრიონის თემის ნაწარმოებებმა. ამ ციკლის ზეპირსიტყვიერება მხოლოდ ერთ კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენას ასახავს – ბახტრიონის ციხის განთავისუფლებას. ისტორიიდან ცნობილია, რომ შაჰ-აბას პირველის მიერ აოხრებულ კახეთს დაუძინებელ მტრად მოეწინა შაჰ-აბას მეორე. მან კიდევ უფრო მძიმე ვითარებაში ჩააგდო ეს კუთხე და, მისი საბოლოო დამონების მიზნით, თურქმენ-თათრების ჩამოსახლება დაიწყო; ამასთანავე, მან ააშენებინა ბახტრიონისა და ალავერდის ციხესიმაგრეები. შაჰის განზრახვას წინ აღუდგნენ ქართველი მამულიშვილები: არაგვის ერისთავი ზაალი, ქსნის ერისთავები – ძმები შალვა და ელიზბარი და ახმეტის მმართველი ბიძინა ჩოლოყაშვილი; მათ მიემხრნენ თუშ-ფშავ-ხევსურები და აჯანყებულებმა ერთიანი ძალით აიღეს ბახტრიონისა და ალავერდის ციხესიმაგრეები, სადაც ყიზილბაშები იყვნენ გამაგრებულნი, გააქციეს კახეთის მმართველად დანიშნული სელიმ-ხანი და ამოწყვიტეს თათრები. ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა სახელები ამ ბრძოლის მონაწილე ქართველი გმირებისა, რომელთაც არ იცნობს ოფიციალური ისტორიკოსი. ესენი არიან: თუშები – ზეზვა გაფრინდაული-ფუნჩაიშვილი, საღირიშვილი, ბექურისშვილი, შველა შველაიძე; ხევსურები – ხოშორაული და ნადირა; ფშაველი გოგოლაური.

ბახტრიონის ციკლის ერთ ლირო-ეპიკურ ლექსში “თუშ-ფშავ-ხევსურნი ბახტრიონის ომში” მოთხრობილია მთიელთა მიერ ბახტრიონის ციხის განთავისუფლება. აღსანიშნავია, რომ თავისუფლებისმოყვარე, ღალი მთის არწივები ერთმანეთს ეცილებიან სახალხო მთქმელთა მიერ “სულთნის ციხედ” წოდებული ბახტრიონის ციხესიმაგრის აღებაში; განსაკუთრებულ სიმამაცეს უქებენ ხევსურ ნადირას:

... ჰევსურებ კარავს ჭრიანო,
ნადირაის ჳმლის ნამტვრევი
კარავის კარში ხყრიანო.
გაიქცა თათრის ელები...

(ქ. ხ. პ., 1984: 38)

მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ ბახტრიონის ციკლის ლექსში “... ბახტრიონს სხედან თათრები...” ასეა გადმოცემული ვერაგი მტრის გეგმა საქართველოს მშვენიერი კუთხის – კახეთის გაჩანაგებისა:

ბახტრიონს სხედან თათრები,
სიტყვას ამბობენ ძნელსაო:
ახმეტას ჩავსჭრით ვენახსა,
შიგ დავასახლებთ ელსაო.

(ქ. ხ. პ., 1984: 38)

მშობლიური კუთხის მტრისგან აოხრებას გულისტკივილით გადმოსცემს კახელი მთქმელი ლექსში “თათრების შემოსევა კახეთში და მათი ამოწყვეტა” (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 132):

...საწყლად სანახავი არის,
მკვდარზე აწყვია მკვდარია.

ბახტრიონის ციხის მტრისაგან გასათავისუფლებლად ამხედრებულ მთიელთა რისხვას თითქოს ბუნებაც თანაუგრძნობს:

... არაგვიც ჯავრობს ძალზედა,
ტალღასა სტყორცნის იქ მდგომ კლდეს,
კლდესაც ცრემლი სდის თვალზედა...

ლექსი საინტერესოა მთისა და ბარის ერთიანობის თვალსაზრისითაც. ერთ მუშტად შეკრული და მტერთან შესაბამელოდ ბარისაკენ მიმავალი მთიელი ვაჟკაცების საწუხარია კახელ მოძმეთა გასაჭირი:

ყველანი იმას ამბობდნენ,
კახეთი გასაჭირშია,
დახმარება უნდა იმას,
ცეცხლმოდებულსა ჭირშია.
კახელნი რას გაიხარვენ
ურჯულო თათართ ხელშია,
ისინიც ჩვენებრ არიან,
ჩვენ ძმებ არიან ცეცხლშია.

ლექსი ზეიმიან მთიელთა მამულიშვილური სულისკვეთებისა – შური იძიონ გათავხედებულ მომხვედურზე; ხევსურთა და თუშთა ბელადების ძმური შეხვედრა და ლაშქრის გაერთიანება საბრძოლო გამარჯვების საწინდრად მიაჩნია სახალხო მთქმელს:

გადეხვივნენ ერთმანეთს,
დაჰკოცნეს ერთავ თვალზედა,
მე და შენ უნდა ვიომთ,
უთხრა მათ სარდალ ზეზვამა,
უნდ გააკვირვან ბარელნი
ურჯულო თათართ წეწვამა!

მართლაც, როგორც ისტორიიდან ცნობილია და სახალხო მელექსეც მოგვითხრობს, ერთობის ძალამ შედეგი გამოიღო და ბახტრიონი გაათავისუფლეს მტრის ურდოებისაგან, რაც კახეთის ფიზიკური გადარჩენის

ტოლფასი იყო. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ბახტრიონის ციკლის ხალხურ ლექს-სიმღერებში გაცხადებული მთისა და ბარის ერთობის მუხტი, რაც მტრის წინააღმდეგ ყოველთვის აერთიანებდა ქართველობას, შესანიშნავად გამოიყენა ვაჟა-ფშაველამ პოემაში “ბახტრიონი”.

მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ საანალიზო ლექსში მოთხრობილია თავისუფლებისმოყვარე თუშების აღშფოთებასა და მტრის წინააღმდეგ დარაზმულობაზე (ზოგიერთი ვარიანტის დასათაურებაა “ბახტრიონის აღება თუშთაგან” – ქ. ხ. ს. ს., 1961: 130):

შეიტყვეს თუში შვილებმა,
მაღლ შემოირტყმენ ხმლებსაო;
ჯერ შუაღამე არ ქნილა,
ნაქერალს გროვდებიანო...

ლექსი აქებს თუშ ვაჟკაცებს – შველა შველაიძეს და საღირიშვილს, რომელთა მუქარა მტრისადმი ცარიელი დაქადნება როდი იყო:

გარეთ გამოდი, სულთანო,
თუშნი გისხედან კარზედა!
თუ ნებით შენ არ გამოხვალ,
გამოგიყვანენ ძალზედა!
მეტი ვარ საღირისშვილი,
ნუ მიმზერთ ტალავერზედა!
გადავალ, გადავფრინდები
ბახტრიონს გალავანზედა, –
შვიდი არ მოგვლა ხმალდახმალ,
გამცვაღეთ თათრის ქალზედა...

აღსანიშნავია, რომ მტრისაგან ბახტრიონის ციხის განთავისუფლებაში თუშების მიერ გამოჩენილი სიმამაცის აღმნიშვნელი ლექსი, რომელიც ამ ვრცელი ნაწარმოების შემადგენელი ნაწილია, ცალკე ლექსადაც არის გავრცელებული და წინაპართა ვაჟკაცობისადმი პატივისცემის ნიშნად თუშები ბოლო დრომდე მღერიან:

თუში ვარ, მაგრამ კარგი ვარ,
რას მიცქერ ტალავარზედა,
ფეხს დავკრავ, გადავფრინდები
ბახტრიონ გალავანზედა!

(ბსუქცვა)

ხშირ შემთხვევაში ამ სტროფის ვარიაციებს ზეზვა გაფრინდაულს ათქმევინებს სახალხო მთქმელი.

ბახტრიონის ციკლის ხალხური ლექსების თანახმად, ქართველი მეომრების დიდი იმედი მტერზე თავდასხმის მზადებისას თუშთა ბელადი ზეზვა გაფრინდაული ყოფილა. მთქმელები უდიდესი პატივისცემითა და

სიყვარულით იხსენიებენ მას. ბახტრიონის ციხეში პირველად შესვლა, თუშური გადმოცემის თანახმად, ზეზვას მიეწერება; ზეზვამ ბახტრიონის მიუვალ ციხეზე ასასვლელად პალოები გააკეთა და ისინი ჩოხის კალთაში ჩაილაგა, ბახტრიონის ციხეში მისვლისას ეს პალოები ციხის კედლებში ჩაასო და ზედ ავიდა, გადახტა, დახოცა დარაჯები და გააღო ციხის კარები (სიხარულიძე, 1961: 139-141).

ხალხი განსაკუთრებული სიყვარულით ხატავს თუშების ლაშქრის წინამძღოლს – ბახტრიონის ბრძოლის სწორუპოვარ გმირს – ზეზვა გაფრინდაულს:

ხმალს ზვერავეს გაფრინდაული:

– თორმეტი მოვკალ ამითა!

დიდი აღვანის მინდორი

ავავსე თათრის ძვალითა!..

(ქ. ხ. პ., 1984: 246)

ამიტომაც განადიდა ხალხურმა სიტყვიერებამ გმირი თუში ვაჟკაცი, რომელსაც ერთნაირი სიყვარულით უმღერიან საქართველოს ყველა კუთხის სახალხო მგოსნები; ერთ ხევსურულ სახობო-საისტორიო ლექსში ნათქვამია:

ჭირსაც მავხპარავ ზეზვასა,

გაფრინდაულის შვილსაო!

რაც ომში დაეტანების,

მარცხენ-მარჯვენა ჭრისაო.

სადაც არ სტანავ ზეზვაი,

ლაშქარი ცუდად დისაო.

(ქ. ხ. პ., 1984: 39)

ბახტრიონისათვის ბრძოლის უმძიმესი ეპიზოდის აღწერას ლექსში – “თათრების შემოსევა კახეთში და მათი ამოწყვეტა” – მოსდევს ამ ბრძოლის სულისჩამდგმელის – თუშთა ლაშქრის ბელადის – ზეზვა გაფრინდაულის სიტყვები, რომლებითაც ის მიმართავს მტერს:

... რა საზარელია ომია,

პრიალი გააქვთ ხმალებსა!..

– მე თქვენ გიჩვენებთ, სულძაღლნო, –

დასჭყვივლა ზეზვამ თათრებსა, –

ზეზვა ვარ გაფრინდაული,

კიდევ ვჯობივარ კახსაო,

დავკრავ ფეხს, გადავფრინდები

ბახტრიონ გადავანსაო!..

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 131-133)

ბახტრიონისა და ალავერდის ციხესიმაგრეთა აღებაში ზეზვა გაფრინდაულის წამყვანი როლი აღნიშნულია კიდევ ერთ გადმოცემაში, რომლის თანახმადაც ციხეების აღებისათვის მეფეს განუზრახავს მთიელების დასაჩუქრება მიწებით. ფშავლებს შირაქი რგებიათ, თუშებს კი უთხოვიათ იმოდენა ფართობი, რასაც მათი ბელადის – ზეზვას ცხენი შემოუბრუნდა. ზეზვას ცხენს დიდი მანძილი შემოუბრუნია, მაგრამ დაღლილა და მომკვდარა ("გახეთქილა"). ცხენი დიდი პატივისცემით დაუსაფლავებიათ (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 141). კახეთში, ალვანსა და ალავერდს შორის, ბოლო დრომდე აჩვენებენ ზეზვას ცხენის საფლავს. ხალხურ ლექსებში ზეზვა გაფრინდაულის მსგავსად შექებულია მისი თანამებრძოლი ხევსური ხოშარეულიც. ორივე გმირს სათანადო ხოტბა შეასხა, აგრეთვე, ვაჟა-ფშაველამ თავის უკვდავ პოემაში "ბახტრიონი".

ბახტრიონის ციკლის ხალხურ ნაწარმოებებში ყურადღებას იპყრობს მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლექსი მტრების მიერ ზეზვა გაფრინდაულის ვერაგულად შეპყრობაზე. ერთ-ერთი თუშური ვარიანტის თანახმად, ზეზვა სპარსელებს მოტყუებით შეუპყრიათ. თქმულებათა გარკვეული ნაწილის მიხედვით, მასაც იგივე ბედი ეწია, რაც ქსნის ერისთავებს – შალვა და ელიზბარ ერისთავებს და ბიძინა ჩოლოყაშვილს, ე.ი. ზეზვაც აწამეს, თუმცა, ქართული მატრიანე ამის შესახებ, სამწუხაროდ, დუმს; სახალხო მგოსნებმა კი ამ თემას მრავალი სევდიანი სტრიქონი მიუძღვნეს. თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილ ერთ თუშურ ლექსში – “ზეზვას დაჭერა” – მოთხრობილია ზეზვას დალატით შეპყრობის სამწუხარო ამბავი და ბოლოს კი გამოთქმულია სახალხო მეღვინეთა უდიდესი სიყვარული და მადლიერება ზეზვა გაფრინდაულ-ფუნჩაიშვილისადმი, რომლის სახელიც ხალხურმა ისტორიამ შემოინახა; ამ ვრცელი ლექსის ფინალური ნაწილი გავრცელებულია ცალკე ლექსადაც, რომელიც ვაჟა-ფშაველას ჩაუწერია:

ზეზვა რა სანახავია,
 თათრებო, თქვენის ჰელითა?!
 ზეზვა გენახათ მაშინა,
 როცა მოგდევდათ ცხენითა,
 მოგდევდათ, მოგაწუხებდათ,
 მოგჩხვლეკდათ შუბის წვერითა!

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 325)

ზეზვას ლეგენდარული ცხენით მოპოვებულ ალაზნის ველზე თუშების მიერ გაშენებული ულამაზესი სოფლის – ალვანის მკვიდრნი არ ივიწყებენ ეროვნულ გმირს; ლექსში “რა ლამაზი ხარ, ალვანო” თუში სახალხო მგოსანი, აქებს რა მის მშობლიურ სოფელს, არ ივიწყებს გმირ წინაპარსაც:

... მამა-პაპათა ნადავლო,
 თათრებს წართმელო ძალითა,
 სახსოვრად დატოვებულო
 ზეზვას სისხლიან ხმალითა.

(ქ. ხ. ს. ს., 1961: 138)

34. გიორგი სააკაძის ციკლი. ხალხური სიტყვიერება დიდმოურავად წოდებულ XVII საუკუნის ცნობილ მოღვაწეზე – გიორგი სააკაძეზე ერთობ მწირია; ჩვენამდე მოღწეულ ამ ციკლის ლექსების ათიოდე ნიმუშიდანაც ნაწილი ლიტერატურის გავლენით უნდა იყოს შექმნილი. გიორგი სააკაძის ციკლის საისტორიო ნაწარმოებთა სიმცირის მიზეზი შეიძლება ისიც იყოს, რომ საქართველოს XVII საუკუნის პირველი მეოთხედის რთულ პოლიტიკურ სიტუაციას, რომლის ცენტრშიც გიორგი სააკაძე იყო, ალღო ვერ აუღეს მთქმელებმა; ამ დაბნეულობას კი, ბუნებრივია, ხელს უწყობდნენ თავადები, რომელთა სეპარატისტულ ზრახვებსაც ებრძოდა ერთიანი საქართველოს მოსურნე და მისთვის მებრძოლი გიორგი; საკუთარი სათავადოების პატარ-პატარა “სამეფოებად” დასახვის მსურველი თავადები გლეხობას უკრძალავდნენ კიდევ ამგვარი პიროვნების ხობა-დიდებას, რამაც თავისი შედეგი გამოიღო.

გიორგი სააკაძის ციკლის ზეპირსიტყვიერების მოძიება პირველად ცნობილმა ისტორიკოსმა და მწერალმა პლატონ იოსელიანმა დაიწყო და რვა ხალხურ გადმოცემას მიაკვლია; მას მიბაძა ანტონ ფურცელაძემ, ხოლო ამ საშვილიშვილო საქმეში განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის პოეტ გიორგი შატბერაშვილს; როგორც მკვლევარი ლელა კუკულაძე აღნიშნავს, სწორედ ისაა პირველი გამომქვეყნებელი “დიდ მოურავზე” შექმნილი სიტყვიერი მასალისა (კუკულაძე, 2012: 55-74). გიორგი სააკაძის ციკლის ზეპირსიტყვიერების შეკრება-პუბლიკაციის საქმეში დიდია, აგრეთვე, პოეტი-აკადემიკოსის – გიორგი ლეონიძის ღვაწლიც. პროფესორი ქსენია სიხარულიძე იგონებს: “1939 წელს დუშეთის რაიონში მივდიოდი ექსპედიციაში, ბაზალეთშიც უნდა მემუშავა. დამავალა (გ. ლეონიძემ – თ. შ.), იქ, განსაკუთრებით ბაზალეთში, მომეძია ლექსები და თქმულებანი გიორგი სააკაძეზე. გულისტკივილით მოიგონა პოეტმა 1626 წელს ბაზალეთის ომში გიორგი სააკაძის დამარცხება. მას გულს აკლდა, დიდ ეროვნულ გმირზე რომ არ იყო მოპოვებული ხალხური მასალა. ეს ხარვეზი პოეტმა თვითონ ამოავსო. ახლა რაც გვაქვს ლექსები და თქმულებანი გიორგი სააკაძეზე, თითქმის ყველა გიორგი ლეონიძისა და გიორგი შატბერაშვილის მოპოვებულია” (სიხარულიძე, 1970: 268-269).

გიორგი სააკაძის ციკლის ზეპირსიტყვიერ მასალებში, რაც ხელთა გვაქვს, სიმართლით არის დახატული დიდი მოურავის შთამბეჭდავი სახე. მეღექსეები უმდეროან გიორგი სააკაძის გმირობას, მის სტრატეგიულ ნიჭს, იარაღის ოსტატურად ხმარებას. ამ ციკლის ერთი ლექსი, რომელიც ხევშია ჩაწერილი და პირველად გიორგი ლეონიძემ გამოაქვეყნა (“ლიტერატურული გაზეთი”, 1960, №28), ასე იწყება:

ხმაღმა თქო: ლექმა გამჭვდა,
ქართველმა მღესა ფხაზედა,
შამკიდეს სააკაძესა,
მაკურთხეს გმირის ტანზედა...
მაგარი მაჯა ჩამიდგა,
მაღალა ხოყანაზედა,
მიმაგდის ჯაჭვ-მუზარადზე,
გვიოდი გველის ხმაზედა.

(სიღამონიძე, 1988: 18)

გიორგი სააკაძის დამოკიდებულება რეაქციონერ თავადებთან გამოხატულია ხალხური სტრიქონებით: “წინ-წინ გიორგი ყოფილა ძველთა თავადთა მტერიო”. სააკაძის წინააღმდეგ თავადთა შუღლია გადმოცემული, აგრეთვე, ხევსურულ სახოტბო ლექსში “გიორგი სააკაძეს” (კუკულაძე, 1912: 65).

ქვეყნის რთულ პოლიტიკურ სიტუაციასთან ერთად, გმირის ოჯახური ტრაგედიაა გადმოცემული გიორგი შატბერაშვილის მიერ სოფელ თვალადში ჩაწერილ ვრცელ ლიროეპიკურ ლექსში, რომელშიც, როგორც მკვლევარი ლელა კუკულაძე მინიშნებს, “ნათლად ჩანს, რომ არა მხოლოდ მამას, შვილსაც გაცნობიერებული ჰქონდა შაჰის წინააღმდეგ გალაშქრების შემთხვევაში მოსალოდნელი საფრთხე” (კუკულაძე, 2012: 66). ლექსი მოგვითხრობს მამა-შვილის “ღამაზი ფიქრების” თაობაზე, რაც მათი სამშობლოს მომავალს ეხება:

... გიორგიმა და პაატამ
შექმნეს ღამაზი ფიქრები,
უთხრა პაატამ გიორგის:
შენ წადი, მე აქ ვიქნები.

ძალზე შთამბეჭდავია დასასრული სტრიქონები, რომლითაც მოქმედი გვამცნობს თავის დამოკიდებულებას მუხანათი მტრისადმი:

ი ოსმაღეთის მეფემა
რა თავი შაირცხვინაო, –
მოუჭრა თავი პაატას,
გამოუგზავნა შინაო!

გიორგიმ ნახა პაატა,
ცრემლები დაადინაო...

(კუკულაძე, 1912: 66)

გიორგი შატბერაშვილის მიერ ჩაწერილი გიორგი სააკაძის ციკლის გადმოცემებში ძირითადად მოთხრობილია სააკაძის დისა და ლუარსაბ მეფის ქორწინებაზე, ფეოდალთა მოშურნეობაზე, გიორგისადმი მტრობა-სა და მის წინააღმდეგ დაგეგმილ შეთქმულებაზე.

ლექსში “გიორგი სააკაძე” ქართლის დიდი მოურავი წმინდა გიორგის შეადარა სახალხო მოქმედმა:

წმინდა გიორგის სეხნიავ,
რისხვა ხარ თათრის რჯულისა,
ჩვენს მხსნელათ მოვლინებულო,
გამხარევე საწყალო გულისა!

(სიდამონიძე, 1988: 14)

გიორგი სააკაძის მშობლიურ სოფელ ნოსტეში (კასპის მუნიციპალიტეტი) ჩაწერილი ერთი თქმულების თანახმად, “სააკაძე ხმლითა და ხმით ომობდა. ხმალი მისი ისეთი მძიმე იყო, რომ ახლანდელი ათი კაციც ვერ ასწევდა. ხმაც ძალიან დიდი ჰქონდა... მტერს ამით აშინებდა”. ჯადოსნური ხმლისა და ხმის მტივი უცხო არ არის ქართული ზეპირსიტყვიერებისათვის. აჭარელ მუსლიმთა შორის გავრცელებულ ხეზრეთი აღის (მუჰამედ წინასწარმეტყველის სიძე – ფატიმეს მეუღლე, მუსლიმანთაგან წმინდანად შერაცხილი) ციკლის ლეგენდათა თანახმად, ფალავნური ღირსებისა და უძლეველობის აუცილებელი ატრიბუტია ჯადოსნური ხმალი და საარაკო ხმა, რითაც დაჯილდოებული იყო ხეზრეთი აღი (შიოშვილი, 2010: 184); აღსანიშნავია, რომ იგივე მოტივი გვხვდება “ქოროლლის ეპოსშიც”; ხოლო ხმლისადმი შემოდახილი ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის თანამედევია (“მეფე ერეკლემ დასჭყვივლა იმ თავის გორდა ხმალსაო” და სხვა).

ამავე ციკლში შემოდის ხევსურული ლექსები, რომლის ადრესატიც არის სააკაძის მოწინააღმდეგე რეაქციონერი თავადი შადიმან ბარათაშვილი; ასევე – ხევში, სოფელ არშაში, ჩაწერილი ლექსი სააკაძის თანამებრძოლ გოგი გოგბაიძეზე.

მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი სააკაძის ციკლის ზეპირსიტყვიერება არ არის მრავალრიცხოვანი, იგი მრავალფეროვანია თავისი შინაარსით, თემატიკითა და ჟანრობრივადაც. გიორგი სააკაძის ბუმბერაზი პიროვნებისადმი მიძღვნილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები ძირითადად მის მშობლიურ კუთხეშია ჩაწერილი, რაც გარკვეულწილად იქაური მოქმედების ერთგვარი სუბიექტური დამოკიდებულების გამოვლენაც არის; როგორც მკვლევარი ლელა კუკულაძე მიუთითებს, “... ზეპირსიტყ-

ვიერებაში ისტორიკოსთათვის საორჭოფო ყოველ საკითხზე სააკადისათვის გამამართლებელი მიზეზია ნაპოვნი, ხოლო მოურავის ნამოქმედართ გამოწვეული არასასიამოვნო შედეგი, მისი ნების მიღმა, მძიმე ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე, გარდაუვალ აუცილებლობადაა მიჩნეული... ხშირად სწორედ ამით აიხსნება სააკადის მიერ გადადგმული ყოველი ნაბიჯის დადებითი კუთხით შეფასების სურვილი” (კუკულაძე, 2012: 68-74).

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ისტორიულად გაუკუღმართებული მიდგომა ამ უსათუოდ დიდი სტრატეგისა და მთავარსარდალის მიმართ ერთგვაროვნად გამოაცოცხლა მეორე მსოფლიო ომის დროს, 1943 წელს, რეჟისორ მიხეილ ჭიაურელის მიერ გადაღებულმა ორსერიანმა ფილმმა “გიორგი სააკაძე”, რომელმაც იმხანად დიდი როლი ითამაშა პატრიოტული სულისკვეთების განმტკიცებაში და ბუნებრივია, მისი მთავარი გმრის – დიდი მოურავის გახსენებაში.

§4. მესამე პერიოდი (XVIII საუკუნე)

ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განვითარების მესამე პერიოდი უკავშირდება ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ტვირთმძიმე XVIII საუკუნის ხანას. ამ ეპოქის ხალხურ ნაწარმოებთა ციკლებია: ლექსები, გადმოცემები, თქმულებები და ლეგენდები ერეკლე მეორისა და მისი თანამედროვე გმირების შესახებ და ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები იმერეთის მეფეების – სოლომონ პირველის, სოლომონ მეორის და მათი თანამედროვეების შესახებ. ამ ციკლებს ძირითადად საგმირო ხასიათი აქვთ და ასახავენ ქართველი ხალხის გამუდმებულ ბრძოლებს გარეშე და შინაური მტრების წინააღმდეგ. აქვე შემოდის ზეპირსიტყვიერება ბატონყმობის სისასტიკეზე, რეაქციონერი თავადების ბრძოლებზე აბსოლუტური მონარქიის წინააღმდეგ, ლეკიანობაზე და სხვა.

4.1. მეფე ერეკლეს ციკლი. თემატურად და ჟანრობრივად მდიდარმა ქართულმა ხალხურმა საისტორიო სიტყვიერებამ მშობელი ქვეყნისათვის თავდადებული გმირებისა თუ ისტორიული მოვლენების შესახებ შექმნილი ნაწარმოებებით მნიშვნელოვნად შეავსო “ქართლის ცხოვრების” ცარიელი ფურცლები. ამ მხრივ ერთ-ერთი გამორჩეულია ერეკლე მეორის სახელთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერება, რომლითაც მადლიერმა თანადროულობამ და შთამომავლებმა ვერბალური ძეგ-

ლი დაუდგეს ღირსეულ მამულიშვილსა და ქვეყნის უბადლო პატრონის სსოვნას.

მეფე ერეკლეს ციკლის ქართული ფოლკლორული შემოქმედება განსაკუთრებული თემატიკური მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. მე-18 საუკუნის მეორე ნახევარში მომძლავრებული ლეკიანობა, ერეკლეს ბრძოლები გარეშე მტრებთან, სეპარატისტ თავადთათვის ჭკუის სწავლება საქართველოს გაერთიანების მიზნით და მათი წინააღმდეგობა, ბატონყმობის გამწვავება, გლეხების პროტესტი, ერეკლეს ზრუნვა მშრომელი ხალხისადმი, მორიგე ლაშქრის დაწესება, საგარეო ორიენტაციის საკითხი, ერეკლეს გარდაცვალება, ბატონიშვილების ცილობა სამეფო ტახტზე, საქართველოს რუსეთთან შეერთება – ამ ციკლის ნაწარმოებთა აქტუალური თემებია.

ზეპირსიტყვიერება ქართველთა უსაყვარლესი მეფის შესახებ ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოშია გავრცელებული და, როგორც მესამე პერიოდის ნაწარმოებთათვის არის დამახასიათებელი, რეალისტური ხასიათი აქვს, თუმცა გვხვდება ლეგენდური სიუჟეტებიც, რომელთა თანახმადაც, მეფე ერეკლე ზებუნებრივ პიროვნებად არის წარმოდგენილი. ასეთია ლეგენდა მისი სასწაულებრივი წარმოშობისა და გაზრდის შესახებ, რაც მსოფლიო ხალხთა ეპოსში გავრცელებულ გადაგებულ (მიტოვებული) ბავშვის მოტივს უკავშირდება (ეს მოტივი თამარ მეფის ციკლის ფოლკლორშიც განვიხილეთ):

ბატონიშვილ ერეკლესა
 ირმის ძუძუ უწოვნია,
 წყალი უსვამს ალგეთისა,
 თრიალეთზე უძოვნია,
 დაკარგულა საჩალეში,
 მონადირეს უპოვნია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 248)

ამ ლექსის შესახებ პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს: “ლექსი ციკლიზაციის წესით დაკავშირებია ერეკლე მეორის სახელს. პირველად ლექსი ლაშა-გიორგიზე იყო ნათქვამი. იგი უკავშირდება ლეგენდას თამარ მეფის შესახებ. ლეგენდების ციკლის მიხედვით, ტყეში მიტოვებული თამარის პირმშოს ირემი აწოვებდა ძუძუს” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 248).

თამარ მეფის გაზრდილად მიიჩნევს მეფე ერეკლეს ლექსის – “... ვერ გაიგეთა, ქართველნო...” ერთ-ერთი კონტამინირებული ვარიანტი, რომელიც 1902 წელს გამოქვეყნდა “მოგზაურში” (№2: 81-82); ლექსის თანახმად, ლეკთათვის რისხვის დამცემი მეფის საარაკო ვაჟკაცობა უკვირთ დაღესტნელებს; მათ მიმართ ქართველთა ამაყ პასუხად აღიქმება სტრი-

ქონები, რომელთა თანახმადაც მეფე ერეკლე თამარ მეფის გაზრდილია, რაც ბუნებრივია, ანაქრონიზმს წარმოადგენს:

... რათ გიკვიროთ, თათრის შვილებო,
 შვილია ბატონისაო,
 ნაწურთნი თამაზ ხანისა,
 გაზრდილი თამარისაო.

მეფე ერეკლეს გამითიურებულ სახეს ვხვდებით თედო რაზიკაშვილის მიერ ხევსურეთში ჩაწერილ ნარატივში, რომლის თანახმადაც, ხალხს სწამს, რომ “ნეფე ერეკლე და თამარ ნეფე ცოცხლები არიან ღმერთთან და, როცა გაუჭირდება საქართველოს, მოეშველებიანო”; სჯერათ, აგრეთვე, რომ “მირონი ნეფე ერეკლეს ძვლებს ჩამოსდისო”; რომ “ერეკლემ ხმალი წინ დაიდვის და ისევ თავის-თავად შამაერთყისო”; ხევსურეთში დარწმუნებულნი არიან, რომ “ერეკლე როცა ლოცვაზე დადგებოდა, კმაღს მზის შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმეო და როცა ლოცვას გაათავებდა, ი სხივიდგან ისევ აიღებდა კმაღსაო” (ქ. ხ. ს. ს., 1961: 86).

მიუხედავად მითოსურ-ლეგენდური მოტივებისა და ანაქრონიზმებისა, რასაც მეფე ერეკლეს ბუმბერაზული პიროვნება და მის მიერ სამშობლოს საკეთილდღეოდ დახარჯული საარაკო ენერგია შთააგონებდა ქართველ მთქმელთა თაობებს, ერეკლეს ციკლის ფოლკლორში მაინც რეალისტური ეპიზოდები ჭარბობს, რაც ამაგდარი მეფის მიერ გადახდილ ბრძოლებსა თუ რეფორმებს უკავშირდება.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია გავრცელებული მეფე ერეკლეს ციკლის ლექსი “... ერეკლე ბატონიშვილი...”, რომლის ერთ-ერთი ხევსურული ვარიანტის ჩანაწერი თედო რაზიკაშვილს ეკუთვნის:

ერეკლე – ჩვენი ბატონი,
 ერთი პატარა კახია,
 ჩაიცვა ჯაჭვის პერანგი,
 გაჰკრა ხელი და გახია.

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 248)

ლექსის ფშაური ვარიანტით კიდევ უფრო მაღალ რეგისტრშია აყვანილი “პატარა კახად” წოდებული ხალხის უსაყვარლესი მეფის ბუმბერაზული ძალა და ნიშნისგება მტრისადმი:

ჩვენი ბატონი ერეკლე
 ერთი პატარა კახია.
 ჭარის ბოლოში ლეკების
 ჯარი შუაზე გახია.
 ეგ იყო ნეფე ერეკლე,
 ბელადო, ვერა ჰნახია?
 ჩამოგახივნა ჩოკანი,

სადილიც მწარე გაჭმია!

(ქ. ხ. პ., 1984: 41)

ფშაური ვარიანტის თანახმად, მეფე ერეკლეს საგურამოს ასაკლებად ჩამოსული ლეკების ჯარი მარტოს დაუმარცხებია:

ერეკლე ბატონიშვილი

განა უბრალო კახია?!

საგურამოში ლეკისა

ჯარ მარტომ შუა გახია!

(ქ. ხ. პ., 1984: 41)

1902 წელს “მოგზაურში” (№2: 81-82) დაიბეჭდა ე. გუგუშვილის წერილი “მთიულთ ცხოვრებიდამ (მგზავრის შენიშვნები)”, რომელშიც ჩართულია ერეკლე მეფის ციკლის ვრცელი კონტამინირებული ლექსი, რომელიც ასე იწყება:

ერეკლე ბატონიშვილი

განა უბრალო კაცია,

სათათრე გააცამტკვერა,

ნაპირი დაღესტნისაო.

ჰკვირობენ თათრის შვილები,

ერეკლე რას შვრებისაო!

ლეკებთან ბრძოლის თემას ეხმიანება მეფე ერეკლეს ციკლის ხალხური ლექსები: “... ერეკლეს შემოუთვლია...”, “... ჯარს ეძახს ბატონიშვილი...”, “... თრუსოს ჩავიდეს ხევსურნი...”, “ერეკლეს გამარჯვება ლეკებზე” და სხვები.

საქართველოს ისტორიაში მნიშვნელოვანია ქართველთა ბრძოლა და ბრწყინვალე გამარჯვება თურქ-ლეკთა ჯარების წინააღმდეგ 1770 წელს, რომელიც ასპინძის ომის სახელით არის ცნობილი; ამ მნიშვნელოვან მოვლენას ქართული ფოლკლორის მრავალი ბრწყინვალე ნიმუში ეძღვნება, მათ შორის – “ასპინძის ომი”, “ვინ მოკლა კოხტა ბელადი”, “ხიმიკაურის ხმალი”, “... ცამა დაიწყო ღრუბლობა”, “ერეკლე და ფაშა”, “მეფე ერეკლე ხერთვისის ციხეში” და მრავალი სხვა.

ასპინძის ომში რუსი გენერლის – ტოტლებენის მზაკვრული დაღატი სახალხო მთქმელთა სარკაზმის თემა გახდა ლექსში “... ცამა დაიწყო ღრუბლობა...”:

ცამა დაიწყო ღრუბლობა,

სულ დედამიწა ღვარაო,

ერეკლე აწყვერს მოსულა,

შვიდი დღე-ღამე მღვარაო.

ტოტლებენმა უღალატა,
ქურდულეზ გაიპარაო...

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 35)

სახალხო მგოსანი დასცინის ოსმალ-ლეკების ურდოს, რომელთა ასპინძაში დასოცილი გვამებიც მტკვარმა ავლაბრამდე ჩაიტანა:

... ხმალდახმალ შევა ქართველი,
ცხვარივით წამოშალაო.
შეექცეს “არტანულაში,
სულ წყალი გაამშრალო.
ასპინძის ბოლოს ლეკები
ავლაბარს გაიტანაო.

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 35)

ლექსი “ასპინძის ომი” ხალხური გულწრფელი ოდაა მეფე ერეკლეს გმირული გამარჯვებისა მტრებზე; საყვარელი მეფის სიმამაცით ამაცი სახალხო მთქმელი საქვეყნოდ აცხადებს:

ასპინძას ერეკლე ვნახე,
ხელში ეჭირა ხმალია,
ლეკებს თავებს აწყვეტამდა
ის ტყვიასავით მალია,
ისე მიყარა ურჯულო,
სულ აღარ სჩანდა კვალია,
იმათი კოხტაც იქ მოჰკლა,
მასაც გაუპო თავია...

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 37)

ერეკლეს მიერ ლეკთა სახელგანთქმული კოხტა ბელადის მოკვლის თაობაზე შექმნილ ერთსტროფიან ხალხურ ლექსს ბოლო დრომდე მღერიან კახეთში:

კაცი შამამხვდა გზახვდა,
კარგი ამბავი მახარა:
ერკლემ კოხტა ბელადსა
მარჯვენა ჩამაათალა!

(ოსუფა)

ხალხურ ლექსში “მეფე ერეკლე ხერთვისის ციხეში” ასპინძის ომის გმირი მეფე ამგვარად არის შემოკობილი:

ერეკლე, ჩვენი ბატონი,
ასრე პატარა კახია,
ტანს რკინის პერანგი ეცვა,
გაჰკრა ხელი და გახია,

რაც უყო ლექ-ოსმალებსა,
ჰალაღია და ახია!..

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 36)

ქართველთა სიამაყე, დაუმარცხებელი მეფე ერეკლე ხევსურთა მიერ
“წინა ჟამის გმირად” არის შერაცხილი. ივანე ბუჭურაულის მიერ 1896
წელს ჩაწერილ ლექსში ნათქვამია:

ერეკლე ბატონიშვილი
გმირია წინის ჟმისაო,
შიგადი – გული რკინისა,
გარედი – ხალის კლდისაო.

(ჯაგოდნიშვილი, 2005: 113)

ხალხის უსაზღვრო სიყვარული და რწმენა იმისა, რომ მეფე ერეკ-
ლეს მტერი ვერაფერს დააკლებს, რომ უმისოდ საქართველოს გაუჭირ-
დება, არაერთგზის აისახა ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში. ერთ-ერთი
მათგანია:

ბატონი მეფე გვიცოცხლოს,
ერეკლე – ჩვენი გმირიო,
მტერს წინ წაუვა გულადად,
რაზმში იქნება პირიო,
უმისოდ ჩვენი ბიჭობა
იქნება გასაჭირიო,
მტერი მოგვივა, დაგვხოცავს,
როგორც ხორველა-ჭირიო.

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 51)

ქართველმა ხალხმა, საგმირო პოეზიის ტრადიციისამებრ, ქება-დიდე-
ბით შეამკო გმირი მეფის საომარი იარაღიც; ერთ ხევსურულ ლექს-სიმ-
ღერაში, რომელიც თედო რაზიკაშვილს ჩაუწერია, სახალხო მგოსანი
ასე მიმართავს ხმალს:

ხმალო, ხევსურეთს ნადებო,
ალვანში თუშმა გაგფერა,
მეფე ერეკლემ გაკურთხა,
საომრად ჯვარი დაგწერა.

(ქ. ხ. პ., 1984: 60)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული
დიאלოგური ლექსი “ერეკლე და მისი ხმალი” კიდევ ერთი დასტურია
საერთო სახალხო სიყვარულისა მეფე ერეკლესა და სამშობლოს მტრებ-
თან ბრძოლაში ჩაუგებელი მისი მახვილისადმი:

ერეკლემ შემოუტია
ამ თავის გორდა ხმალსაო:

– რას შვრები, ჩემო ფრანგულო,
რატომ არ გამცემ ხმასაო?
– გულუშიშრადა შამამკარ,
ძალა ატანე კლავსაო, –
და მაშინ სეირს მიყურე,
სად გაგაგორებ თავსაო!

(ქ. ხ. პ., 1984: 60)

საყურადღებოა, რომ ხალხი მეფე ერეკლეს მიაწერს საგმირო აფორიზმს:

ვინც რომ კაცია, ჩოხაც ჯაჭვია,
ქუდიც ნაბდისა ჩაბალახია.

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 53)

მშრომელთა უდიდესი სიმპათია და სიყვარული დაიმსახურა ხალხის მფარველად აღიარებულმა მეფემ, რომელიც გაზულუქებული და გათავხედებული თავადებისაგან მუდმივად იცავდა მშრომელ ხალხს. დრმა სიყვარულის გრძნობით არის გამთბარი ხალხური ლექსი “ერეკლეს სტუმარი”, რომლის თანახმადაც, გამოთქმულია სიხარული იმის გამო, რომ მეფე ერეკლეც ჩვეულებრივი ადამიანია:

ერეკლეს სტუმარი
მოდის, მოგალობს,
დიდინებს ნელა,
ფეხებსა ხლართავს,
უყურებს ყველა.
ჰკითხეს: – სად იყავ?
– მეფესთანაო,
ისიც კაცია ჩვენისთანაო!

(ქ. ხ. პ., 1984: 60)

მეფე ერეკლეს უდიდესი სიახლოვე ჰქონდა უბრალო მშრომელ ხალხთან, გულით უყვარდა ყოველი ქართველი; თითოეულ მათგანში იგი ხედავდა სამშობლოს გმირ დამცველს, თანამებრძოლს, ღვიძლ შვილს.

თუ როგორ აღიქვამდა მეფე ერეკლე ხალხის გასაჭირს და, ამასთანავე, როგორ აფასებდა მათ გამჭვრიახობას, მოგვითხრობს კახეთის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ერთი გადმოცემა (მთქმელი ლენა მსუქნიშვილი, ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2002 წელს სოფელ ველისციხეში): ერთ კაცს გაღმა სოფელში ცხენით ძღვენი მიჰქონდა ახალმოლოგინებულ ქალიშვილთან. გზად მიმავალს ძილი მოერია, ჩამოხტა ცხენიდან და წაიძინა; რომ გამოეღვიძა, არც ცხენი დახვდა, არც – ძღვენი. დაიწყო თავში ხელის ცემა და ვიშვიში. ამ დროს მეფე ერეკლემ გამოიარა თავისი ამალით; დაინახა, რომ გლეხი თავში ხელებს იცემდა და თანმხლებთ დაავალა, გაეგოთ ამბავი. გლეხმა აუხსნა:

“ – შეილთან მივდიოდი, ზღვენი მიმქონდა, ცოტა ხნით თვალი მოატყუე და ხედავთ, აღარც ზღვენი და აღარც ცხენიო!”

“ – რამ დაგაძინაო?” – ჰკითხეს.

“ – მე იმიტომ დავიძინე, რომ მეგონა, მეფეს ეღვიძაო”, – მიუგო გლეხმა.

როცა ეს ამბავი მეფეს მოახსენეს, ბრძანა:

“ – მართალია ეს გლეხი! ამოარჩიეთ საუკეთესო ბედაური, მიართვით მასო!

ფულიც აჩუქა და ისე გაისტუმრა მეფე ერეკლემ ჭკვიანი გლეხი”, – დასძენს გადმოცემა.

ხალხთან მეფის სიახლოვის თემატიკის მრავალი თქმულება-გადმოცემა შემოინახა ქართულმა ფოლკლორმა: “მეფე ირაკლის მასპინძელი”, “ერეკლე მეფე და თუში”, “ამბავათ გაგონილი”, “ერეკლეს მოზვერი”, “გლეხის ქალი და მეფე ერეკლე” და სხვები (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 56-86), რომელთა თანახმადაც, საოცარი სიყვარული და პატივისცემა სუფევდა მეფე ერეკლესა და მშრომელ ხალხს შორის.

ამგვარ ნაწარმოებთათვის მაგალითს უხვად იძლეოდა თავისი ხალხის უზომოდ მოყვარული მეფე, რაც გაცხადდა, აგრეთვე, მის თანამებრძოლთა თემატიკის ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებში; ესენია: ხალხური ლექსები მეფის თანამებრძოლების – გელა ნათელაშვილის, გიორგი მახათაძის, პაატა თემურიშვილის, ძაღლიკა ხიმიკაურის, გიორგი ვერძეულის სიმამაცეზე; ლექსები და გადმოცემები გმირ ქალებზე – მაია წყნეთელზე, თინა წავკისელზე და თამრო ვაშლოვანელზე. ამ სახალხო გმირთა შესახებ მოგვითხრობს 1895 წელს ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ შედგენილი წიგნი “მეფე ირაკლის გმირები (ზეპირგადმოცემანი)”.

ლეკთა თავდასხმების აღსაკვეთად ერეკლემ მორიგე ლაშქარი დააწესა, რომელსაც ლევან ბატონიშვილი ხელმძღვანელობდა; იგი თავისი სამხედრო ნიჭითა და სიმამაცით შიშის ზარს სცემდა მოთარეშე ლეკებს. ერეკლეს მამაც შვილს მრავალი ქართული ხალხური ლექსი მიეძღვნა; ესენია: “... შენი ჭირიმე, ლევანო...”, “... ბატონიშვილო ლევანო...”, “... ლევან ბატონიშვილი...” და სხვები. ერთ-ერთი მათგანია ხევსურული ლექსი, რომელიც თედო რაზიკაშვილმა ჩაიწერა:

კმალი სჭრის ბაგრატივნისა
 ნეფისა ერაკლისაო;
 ნეტავი, გამაცნობინა,
 ლევანს უქებენ შვილსაო.
 აჯობა თავის მამასა,
 სანამ იცვლიდა კბილსაო.
 ურჯულო გამომამტვრია,

როგორც ნაპირი ტყისაო,
თუ ლევან იქით მიბრუნდა,
საქმეს ჭირს დაღისტნისაო!..

(სიხარულიძე, 1949: 168)

ქართულმა ხალხურმა პოეზიამ სათანადოდ ასახა ის დიდი გულისტკივილი, რაც ქართველმა ხალხმა ლევან ბატონიშვილის უდროოდ დაკარგვის გამო განიცადა.

ერეკლე მეორე, საქართველოს გაერთიანების მიზნით, ებრძოდა სათავადოებრივ სისტემას. მეფის ხელისუფლების გაძლიერება ფეოდალების უფლებებს ზღუდავდა. თავადები მეფეს ეცილებოდნენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მართვაში. სამოციან წლებში მეფის წინააღმდეგ შეთქმული თავადები გასცა სამშვილდელმა გლეხმა დათუნა ფეიქრიშვილმა. შეთქმულები გაასამართლა დარბაზის სხდომამ. მეთაურები დაისაჯნენ. ეს ფაქტი დაედო საფუძვლად ხალხურ ლექსს ”მეფე ერეკლეს მოღალატენი“ (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 15-16). ლექსი თითქმის ზუსტად გადმოგვცემს ისტორიულ სინამდვილეს და სამშობლოს ერთიანობისათვის მებრძოლი მეფეს “ქვეყნის კელაპტრად” მოიხსენიებს.

ერეკლე მეორის ციკლში დიდი ოდენობითაა ლექსები და გადმოცემები სოციალურ უკუღმართობაზე, თავადების მიერ გლეხების ჩაგვრაზე. ერეკლე ჩაერია გამწვავებულ ურთიერთობაში და გამოსცა საგლეხო კანონი, რომლითაც თავადს ეკრძალებოდა გლეხთა ოჯახის წევრების ცალკე-ცალკე გაყიდვა. ერეკლეს ეს ნაბიჯი გლეხების მიმართ მეფის თანადგომად აღიქმებოდა, რამაც გამოხმაურება ჰპოვა ხალხურ პოეზიაშიც. ხალხის თვალში ერეკლე მათი ქომაგია. ბატონისაგან გლეხის შევიწროვების ნათელი სურათებია მოცემული გადმოცემებსა და ლექსებში მაია წყნეთელზე: ახალგაზრდა მაიასთვის ბატონს ნამუსი აუხდია. ამის გამო ქალის მამას ტყეში თავი ჩამოუხრჩვია, ხოლო დედა შიმშილით მომკვდარა. შურისძიებით ავსებულ მაიას გადაუცვამს მამაკაცურად, დაურქმევია მათე და ერეკლე მეფის კარზე დაუწვია სამსახური. მას ბევრჯერ უსახელებია თავი. ბოლოს იგი ირანელებთან ბრძოლაში დაღუპულა. მაიას თავგადასავლის შესახებ არსებობს ლექსები, რომლებშიც აღწერილია მამაცი ქალის პროტესტი ბატონყმობის წინააღმდეგ (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 101-108).

მსგავს თემაზეა შექმნილი გადმოცემები და ლექსები თამრო ვაშლოვანელზე: დაობლებული თამრო ბატონს გაუყიდა, მაგრამ მამაც ქალს თავი დაუხსნია. იგი თავის სოფელს იცავდა მტრებისაგან, ხოლო გლეხებს – ბატონებისაგან. თავადები მას სდევნიდნენ, ბოლოს მტკვარში ჩააგდეს და მოკლეს. ყვავ-კაჭკაჭებისაგან დაძიძგნილი მისი ცხედარი

მეცხვარეს უპოვნია, ხალხს იგი პატივით დაუკრძალავს თრიალეთის ეკლესიაში (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 109-112).

გადმოცემათა მიხედვით, თინა წავკისელი მამაცი და მოხერხებული ყოფილა. მას მოუკლავს შეურაცხყოფელი ბატონი, დაუხსნია ირანელებზე გაყიდული ტყვეები, უსახელებია თავი გარეშე მტრებთან ბრძოლაში. ბოლოს ტყვედ ჩავარდნილა ალა-მახმად-ხანის წინააღმდეგ ბრძოლისას, გაპარულა, მაგრამ ბოლნისის გზაზე მოუკლავთ. გადმოცემის თანახმად, თინა წავკისელი ქმრის გვერდით, ბოლნისის სიონთან, დაუმარხავთ (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 113-115).

მეფე ერეკლეს ციკლის საისტორიო ფოლკლორული შემოქმედების საინტერესო უბანია ამ დიდებული სტრატეგისა და გულმხურვალე მამულიშვილის სიკვდილთან დაკავშირებული სამგლოვიარო პოეზიის ნიმუშები, რომლებითაც ჩვენმა ხალხმა უკვდავყო უსაყვარლესი მეფისა და მისი თანამებრძოლების ნათელი ხსოვნა.

გმირის სიკვდილის პოეტური ფორმით დახასიათების, ერისთვის თავსდატეხილი უბედურების მაღალმატვრულად წარმოჩენის მშვენიერი ნიმუშია აღმოსავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში რამდენიმე ვარიანტად გავრცელებული ერეკლე მეფის ვრცელი სამგლოვიარო ლექსი “... ვერ გაიგეთა, ქართველნო” (ქ. ხ. პ., 1984: 61), რომელიც, პროფესორ ქსენია სიხარულიძის თქმით, “ახლაც კი უშუალოდ განგვაცდევინებს დიდი ეროვნული გმირის გარდაცვალებით გამოწვეულ მწუხარებას ქართველი ხალხისა” (სიხარულიძე, 1960: 287). ლექსის ერთ-ერთი სრული ვარიანტი სათაურით “რკინის კარის შეხსნა”, რომელიც ფშავში ჩაიწერა დავით ხიზანიშვილმა, 1888 წელს დაიბეჭდა “ივერიაში” (№239); ეს ლექსი ძირითად ვარიანტად არის წარმოდგენილი დღემდე ცნობილ თითქმის ყველა ფოლკლორულ კრებულსა თუ გამოკვლევაში. მისი ძირითადი პათოსია სახალხო მწუხარების გამოთქმა, რისთვისაც გლოვის მგოსნები იყენებენ ტრადიციულ, გმირის სიკვდილის აღმნიშვნელ, სიმბოლიკებს – თემისათვის, სოფლისათვის, ქვეყნისათვის რკინის კარის შეხსნა, მზის ჩასვენება ზღვაში, ზეცისა და ზოგადად ბუნების თანაგრძნობა:

ვერ გაიგეთა, ქართველნო,
შაგეკსნათ რკინის კარიო,
მზე ჩაგვივიდა უკულმა,
ჩავარდა შუა ზღვაშიო.
ატირდნენ წვრილნი ვარსკვლავნი,
ცამაც დაშალა ნამიო.
აღარ გვყავს ნეფე ერეკლე,
არც იმის საომარიო,
არ გიფრიალებთ დროშები,

არცა სჯეხს ზარბაზანიო.
ერეკლეს სიკვდილ ვინა თქვა?
გაუხმეს ენის ტარია!
არ მოკვდა, ღმერთთან წავიდა,
ძმა არის განაყარია.
შვილებს დაუგლო ბექთარი,
ფხასისხლიანი ხმალია.
“სანამდე ვიყავ, ცხენს ვიჯე,
მივძრენ და მოვძრენ ზღვანია,
ახლა თქვენ გაიმაგროდით
ქალაქის მეიდანია”.
მცხეთას რომ ვერცხლის კუბო დგა,
უნთია კელაპტარიო,
შიგა წვეს ნეფე ერეკლე,
ბაგრატიონთა გვარიო.
ატირდა ერეკლეს ცოლი,
იმერეთ ნეფის ქალიო.
“ეს ჩემი თვალნი რასა ჰგვან?
მოდრუბლულნია ცანიო,
მალიმალ ისე დასწვიმენ,
როგორც ნადვარნი წყალნიო.
ეს ჩემი გული რასა ჰგვან?
– ცხენთა ნავალი ნალია.
ვერ გაიგეთა, ქართველნო,
შაგეკსნათ რკინის კარია?
იმისა სანეფოზედა
იცილებიან სხვანია.
ვაუიმც მქნა, ქალი არ ვიყო,
თავზედ არ მესხან თმანია!
ტანზე ჩამაცვა ბეგთარი,
საჭირო საომარია!
მაშინის გაიგებოდა,
ვისიც გასჭრიდა ხმალია!
რა მალე ვინადირებდი
შორით გეჭირა თვალნია!

(ქ. ხ. პ., 1984: 61)

ლექსის – “... ვერ გაიგეთა ქართველნო...” – კომპოზიცია ეჭვს ბადებს, რომ თავდაპირველად იგი ერთი მთლიანი ლექსი არ უნდა ყოფი-

ლიყო, რადგანაც ერთი წაკითხვითაც კი აშკარად შეიმჩნევა ზღვარი სამ სხვადასხვა ლექსს შორის:

1. ტრადიციული მოთქმა-გოდების ნიმუშია ლექსის პირველი 16 სტრიქონი, რომელშიც გლოვის მგოსნებმა დიდებულად გამოიყენეს ტრადიციული სიმბოლიკა – სამშობლოს ბურჯისა და იმედის სიკვდილის აღქმა ქვეყნისათვის “რკინის კარის შეხსნად”, რაც ქართული ხალხური საგმირო და სამგლოვიარო პოეზიის ოდინდელი მეტაფორაა “კაი ყმათა” მიმართ და სრულიად ბუნებრივად ზის ერეკლეს დატირების ტექსტში.

2. ლექსის მომდევნო ოთხი სტრიქონი, თავისი შინაარსით, ტრადიციული ეპიტაფიაა:

სანამდე ვიყავ, ცხენს ვიჯე,
მივძრენ და მოვძრენ ზღვანია.
ახლა თქვენ გაიმაგროდით
ქალაქის მოედანია.

ბუნებრივია, ეს სტრიქონები ერეკლეს გლოვის დღეებში ვერ შეიქმნებოდა, ისინი მოგვიანო ხანაში, რუსის ჯარის საქართველოში შემოსვლის შემდეგ უნდა შექმნილიყო და მერე დაკავშირებოდა მოთქმა-დატირების ძირითად ტექსტს. საყურადღებოა ისიც, რომ 1871 წელს ილია ჭავჭავაძის მიერ დუშეთში ჩაწერილ ლექსში, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი ჩანაწერია, ჩვენ მიერ ეპიტაფიად მიჩნეული ნაწილი უფრო ვრცელია და ამგვარად გამოიყურება:

შვილებს დაუდგი ბეგთარი,
სისხლში ნამწვლარი ხმალია.
მანამდე ვიყავ, ცხენს ვიჯეთ,
მივძრენ და მოვძრენ ზღვანია,
ესლად იმას გცხვენოდესო,
ვის გერტყათ ჩემი ხმალია,
აწ შაინახით, შვილებო,
ქალაქის მეედანია!

(უმეიკაშვილი, 1964: 114)

ამ ვრცელი ვარიანტითაც ცხადი ხდება, რომ სახალხო მგოსანი ერეკლეს შთამომავლებს მამის პირით აყვედრის, რომ მის გზაზე არ დგანან და სთხოვს, გაუფრთხილდნენ ქალაქს (მის მოედანს). რატომ მოედანს? იმიტომ, რომ სწორედ იქ მოუწყეს ყაზარმები რუსის ჯარს. ბუნებრივია, ერეკლეს გლოვის ჟამს ეს სტრიქონები ვერ შეიქმნებოდა, მოგვიანებით არის შეთხზული და შერწყმული ძირითად ტექსტთან.

3. ცალკე ლექსად უნდა განვიხილოთ, აგრეთვე, საანალიზო ტექსტში და მის მრავალრიცხოვან ვარიანტებში შესული ის ნაწილიც, სადაც საუბარია მცხეთაში დასვენებული მეფის დედოფლისეულ გლოვაზე (და-

საწყისით: “მცხეთას რო ვერცხლის კუბო დგას”, დასასრულით: “შორით გეჭირა თვალთა”). ეს ნაწილი ძირითადად ეპიტაფიურ ლექსს მოსდევს, წარსულ დროშია საუბარი და არის აღწერა გლოვისა და დაკრძალვისა, რაც, აგრეთვე, ვერ იქნებოდა მოთქმა-გოდების ნაწილი; ისიც საგულისხმოა, რომ დედოფლისეული სიტყვები: “იმისა სანეფოზედა იცილებიან სხვანია” – მეფე ერეკლეს გლოვის დღეებში ვერ წარმოითქმებოდა, გვიანდელი მოვლენაა.

ამრიგად, ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული ლექსი “რკინის კარის შეხსნა”, ანუ “... ვერ გაიგეთა, ქართველნო...” მეფე ერეკლეს ციკლის სამი სხვადასხვა სამგლოვიარო ლექსის კონტამინაციაა და, ვფიქრობთ, შემდგომი პუბლიკაციებისას ეს ფაქტორი უნდა იქნეს გათვალისწინებული (ამ პრობლემასთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხილეთ: შიოშვილი, 2005: 164-175).

ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ სასოებით შემოინახა ერეკლე მეფის ციკლის საისტორიო თქმულება-გადმოცემები, რომლებიც აცოცხლებენ ქვეყნისათვის თავდადებული მეფის გმირულ ეპიზოდებს (“ერეკლე და ნადირ შაჰი”, “ასპინძის ომის ამბავი”, “ნეფე ერეკლისა”, “ერეკლე და კოხტა ბელადი” და სხვები – ქ. ხ. ს. ს., 1964: 56-74); მეფე ერეკლეს უდიდეს სიყვარულსა და თანადგომას მშობელი ხალხისადმი (“ერეკლე და თუში”, “გლეხის ქალი და მეფე ერეკლე”, “ერეკლე და თუშის ხმალი” და სხვები – ქ. ხ. ს. ს., 1964: 75-83).

კრწანისის საბედისწერო ომის თემას ეხება გადმოცემები „ძველებური ამბავი მეფე ერეკლეს დროს, როდესაც ერეკლემ ჴევსურნი დაიბარნა საომრად“ (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 57-59) და “ხოჯა ალა-მაჰმად-შაჰისაგან თფილისის აღება” (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 66-73). მათში მოთხრობილია 300 არაგველის გმირული დაღუპვის, სამეფო კარის არეულობის, სპარსი დამპყრობლის მიერ თბილისის აწიოკების, ერეკლეს გმირული ბრძოლის, შინაური დალატისა და მარცხის, მეფე ერეკლეს მთიულეთს გახიზვნის, დაბრუნებისა და ქალაქის აღდგენის შესახებ, რაც ხალხის თვალთ დანახული და შეფასებული ისტორიაა ჩვენი ქვეყნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ხანისა.

როგორც აღვნიშნეთ, ცნობილი ქართული ხალხური საანდაზო ლექსი – “ხმალს არას უშლის სიმოკლე, ფეხი წინ წადგი, მისწვდება” – ხალხმა მეფე ერეკლეს მიაწერა, რაზედაც შექმნა მშვენიერი გადმოცემა: ერეკლე მეფემ შენიშნა, რომ ერთი მეომარი ბრძოლის ველიდან გამოსულიყო და ხელში შუაზე გადატეხილი ხმალი ეჭირა. მეფემ შესძახა:

– რას უდგეხარ და არა ომობო?

– ბატონო, ხმალი გადამიტყდა და დამიმოკლდაო, – უპასუხა მეომარმა.

– ფეხს წინ წავდგამდი და დაგრძელებოდაო! – უბრძანა მეფემ და ომში შეერია” (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 76).

მეფე ერეკლეს ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერება ხალხისათვის დამახასიათებელი უტყუარობითა და გულწრფელობით (ზოგჯერ იქნებ გადამეტებული ჰიპერბოლიზმითაც) ამკობს ყმაწვილკაცობიდან სამშობლოს სამსახურში დაუღალავად მდგარ მეფე-მხედარს, ვისი ზეობის დროსაც ამაყი იყო ქართველი, რადგანაც ეგულებოდა ქვეყნის დამცველი რკინის კარი – უსაყვარლესი “პატარა კახი”, რომლის სიკვდილითაც ჩვენი ქვეყნის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის მზე კარგა ხნით ჩაესვენა, რომლის პირითაც სახალხო მთქმელმა საგულისხმო ანდერძი დაუბარა ქართველობას – “სარუსეთ არ გახადოთო ქვეყანა!” ზემოთ განხილულ ერეკლეს სამგლოვიარო მოთქმა-გოდებაში – “... ვერ გაიგეთა, ქართველნო...” – შესული ამ ლექსის, ჩვენი აზრით თავდაპირველი, ორიგინალური ტექსტის (რომელსაც ხევესურები თასურად მღეროდნენ), ისტორიის გარკვევისათვის ძალზე საინტერესო ცნობას გვაძლევს “ილიაობის” ერთ-ერთი მონაწილე ხევესურის მოგონება: “ერთხელ ილიასთან ვიყვენით საგურამოში, დიდი სტუმრობა ჰქონდა. გვითხრა: – აბა, ერთი “ვერ გაიგეთა, ქართველნო” იმღერეთ თასურადაო”. ჩვენაც შევასრულეთ, მაგრამ კნიაზებმა დაგვახათრეს და უკენობის სიტყვები აღარ ვიმღერეთ. ილიამ მხარზე ხელი დაგვადო და გვითხრა: “ – რაც ჩვენთვის ძველებს უსწავლებიათ, თუ ყველაფერს ასე ბოლო წავაგლიჯეთ, ის დაგვემართება, რომ შვილიშვილს პაპის სახელი აღარ ეცოდინებო; ძველებმა რაც გვასწავლეს, ის საფლაგ-სამარემდე არ უნდა დავივიწყოთ, – გვითხრა ეს ილიამ და თავად შეგვიმღერა ის, რაც ჩვენ დაგვაკლდა:

ეხლა იმასა გცხვენოდესთ,
ვის გერტყასთ ჩემი ხმალია,
სარუსოდ როგორ გაჰხადეთ
თბილისის მეიდანია”.

(გოგოჭური, 1990: 42)

ხევესურის მოგონება კიდევ ერთი დასტურია, იმისა, რომ ცენზურის თვალის ასახვევად გავრცელებული ვარიანტები, სადაც “რუსი” ნახსენები არ არის და ილიასეული ორიგინალიც არ არის ორგანული ნაწილი ლექსისა “... ვერ გაიგეთა, ქართველნო...”; ამავე დროს, დიდებული მაგალითია იმისა, რომ საქართველოში რუსის გაბატონებისადმი პროტესტი ხალხმა ისევ ქვეყნის თავისუფლებისათვის მებრძოლ მეფეს ათქმევინა, მეფეს, რომლის გარდაცვალებაც ქვეყნის დაქცევის ტოლფასად აღიქვა ხალხურმა პოეზიამ:

ღმერთო, რა დიდი ბრალია
არევა ქალაქისაო,

ნეფის ერეკლის სიკვდილი,
დაქცევა ჳმელეთისაო!..

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 195)

42. სოლომონ I, სოლომონ II და სოლომონ ლიონიძის ციკლები. დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულია საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები, რომელნიც რეალისტურად ასახავენ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებას. ამ ნაწარმოებთა ძირითადი თემაა რეაქციონერი თავადების ბრძოლა ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნის წინააღმდეგ. ამ ციკლთა ხალხური ლექსებისა და გადმოცემების ცენტრში არიან იმერეთის მეფეები – სოლომონ პირველი და სოლომონ მეორე, სოლომონ მეორის მსაჯული სოლომონ ლიონიძე, რაჭის ერისთავი როსტომი, ზურაბ წერეთელი, გლეხები – თევდორაძე და ბრეგაძე და სხვები.

ოსმალთა აგრესიისა და სათავადოების სისტემის წინააღმდეგ ბრძოლის ასახვის თვალსაზრისით საინტერესოა აკაკი წერეთლის მიერ ჩაწერილი გადმოცემა "წმინდა გიორგის რაზმი", რომელშიც გადმოცემულია შინაური და გარეშე მტრებისაგან გამოსწვეული იმერეთის მძიმე მდგომარეობა და "წმინდა გიორგის გუნდად" წოდებულ მამულიშიღელთა ღვაწლი, დახასიათებულია სოლომონ პირველის უმცროსი ძმა არჩილი, შეუდარებელი ვაჟკაცი, რომლისთვისაც, მამაცობისა და უშიშრობის გამო, მეტსახელად "გიჟი" შეურქმევიათ (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 150-154). ამავე თემებს ეძღვნება ლექსები: "რაჯაბა", "რეჯება და არჩილ გიჟი", "რაჯაბ ბელადი" და სხვა.

ლექსში "რეჯება და არჩილ გიჟი" გადმოცემულია სოლომონ პირველის ძმის – არჩილის მიერ მომხდური დამპყრობის ძღვევა; ვაჟკაცობით განთქმულმა არჩილმა, "გიჟად" წოდებულმა, შიშის ზარი დასცა ლეკებს:

... მათრახი ერთი ამოკრა,
იქ მოუსწრო ჭარტლის ძირში,
შექნეს ლეკებმა ფურჩული:
"მოგვეწია არჩილ-გიჟი...
გვეითხაროთ ყველამ მიწა,
რომელსაც გვაქ დანის ღინწი!.."

(ქ. ხ. ს. ს., 1964: 143)

ლექსში "რაჯაბა" ქართველი მეღვინე დასცინის თავლაფდასხმულ ლეკთა ბელადს, რომლის თანამოაზრენიც უფროსიან იმერეთზე გალაშქრებას არჩილ-გიჟის შიშით (ქ. ხ. ს. ს., 1984: 74).

რაჭა-იმერეთის მაშინდელ რთულ სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებასა და ხრესილის ომის ეპიზოდებს გვაცნობს ამბების მომსწრე პირის მონათხრობი ვრცელი გადმოცემა "სოლომონ პირველი დიდი იმერეთის მეფე" (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 154-182).

საისტორიო ნაწარმოებთა გენეზისისა და განვითარების გასათვალისწინებლად მნიშვნელოვანია სოლომონ მეორის ციკლის ზეპირსიტყვიერებაც. ამ ნაწარმოებთა თემებია: სოლომონ მეორის გამეფება; თავადთა თავაშეებულობა; სოლომონ მეორის სახლთუხუცესის – ზურაბ წერეთლის ინტრიგები, რამაც იმსხვერპლა სოლომონ ლიონიძე; ბრძოლა სამეფო ხელისუფლების განმტკიცებისათვის; რუსის ჯარის შემოსვლა იმერეთში და სხვა.

ზეპირგადმოცემთა თანახმად, რუსეთის ჯარის იმერეთში შემოსვლა სწორედ ზურაბ წერეთლის ინტრიგების შედეგია. თავისი ჩვეული ხრიკებით ზურაბმა სოლომონ მეორის მიერ რუსეთის იმპერატორის კარზე ელჩად გაგზავნილი სოლომონ მსაჯული უკანვე დააბრუნებინა მეფეს და სოლომონის თანამდებობა თავად დაიკავა, რასაც მოჰყვა კიდევ რუსეთის ჯარი. ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

რუსის ჯარი რომ მევიდა,
ჩამეიპარა ვანსაო,
ზურაბ დაირა დაუკრა
დავით ბაქრაძის კარსაო...

(სიხარულიძე, 1949: 193)

საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ამ ციკლს მიეკუთვნება გადმოცემები: "იმერეთის მეფე სოლომონ მეორე", "სოლომონ მეორე და სოლომონ მსაჯული", "არაბულთა მოტაცება" (ქ. ხ. ს. ს., 1964: 188-194) და ლექსები: "მარიამ დედოფალი", "შაქარა კიკნაძე", "ბეშტია (ხუმარა) ეუბნება სოლომონ მეფეს...", "ხახული და სოლომონი", "ივანე აბაშიძე" (ქ. ხ. პ., 1984: 76-78).

სოლომონ მეორის მეუღლის – მარიამისადმი მიძღვნილი ხალხური ლექსი უხვად საზრდოობს თამარ მეფის ციკლის სახოტბო ლექსთა სტრიქონებით:

ნეტა რა არის მისთანა:
ამამავალი მზისთანა,
წყალში რო ფეხი უდგია,
იმ ოქროს ჩარდახისთანა,
გაღმით-გამოდმით ქალაქი,
შუაზედ მეედნისთანა,
დედის მუცლიდან ნაშობი
მარიამ დედოფლისთანა?..

(ქ. ხ. პ., 1984: 76-77)

მეთვრამეტე საუკუნის საქართველოს ისტორიის თემაზე შექმნილი ფოლკლორული შემოქმედება იმ უაღრესად ტვირთმიმე ეპოქის ხალხური ასახვაა, რომლითაც შეულამაზებლად, მიუკერძოებლად არის წარმოდგენილი უბრალო მშრომელი ხალხის წიაღიდან გამოსულ სახალხო “შეისტორიეთა” შეხედულებანი.

§5. მეოთხე პერიოდი (XIX საუკუნის პირველი ნახევარი)

ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების მეთერთმეტე პერიოდი XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს რუსეთთან შეერთებასთან არის დაკავშირებული; ამდენად, ამ ეპოქის ხალხურ ნაწარმოებებში ასახულია ქართველი ხალხის ბრძოლა ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის; ამ დროს შეიქმნა ლექსების ციკლი ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებასა და საქართველოს რუსეთთან შეერთებაზე, 1804 წლის მთიულეთისა და 1812 წლის კახეთის აჯანყებაზე, 1826 წლის რუსეთ-ირანის ომზე, 1854 წლის ოზურგეთის ომზე, შამილის მიერ თუშეთის აკლებაზე.

ანტირუსული სულისკვეთების გამომხატველია საქართველოში უკვე ფესვებმომადგრებელი რუსი დამპყრბლების მიერ შეწუხებული მთიელის გულისტკივილი:

ქალაქში რუსის შვილებსა
 სიმაგრე მოუხვევია.
 ბევრი აქვსთ ტყვია-წამალი,
 იმათთან ომი ძნელია.

(ქ. ხ. პ., 1984: 90)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ ლირო-ეპიკურ ლექსში “ნიახურას ომი” მოთხრობილია 1800 წელს კახეთში, სოფელ კაკაბეთთან, რუს-ქართველთა მხედრობის მიერ ხუნძახის ბატონის – ომარ ხანის დამარცხება (ქ. ხ. პ., 1964: 79); ამავე თემას ეძღვნება ლექსები: “... ამისთანა დიდი ჯარი...”, “... მასვინარეთ მასვლა იქნა...”, “... ე რა ქნა ჩვენმა ბატონმა...”, “აღექსანდრე”, “... აღექსანდრე მოვიდა...” და სხვები (ქ. ხ. პ., 1984: 79-85); 1802-1804 წლებში ქართველებისა და რუსის ჯარის მიერ საქართველოს ისტორიული მახორებლების – ჩრდილო კავკასიელთა დამორჩილების თემას ეძღვნება ლექსები: “... ციციანისთანა შვილსა...”, “ციციანოვი” (ქ. ხ. პ., 1984: 85-86) და სხვები, რაც კავკასიელთათვის გარკვეული ტრაგედია იყო. თემატურად ამავე ციკლში შემოდის მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ვრცელი ლირო-ეპი-

კური ლექსები: “ბუნტი გურიაში” (ქ. ხ. პ., 1984: 109-111), “... ანანურით გადმოვცვივდით...” (ქ. ხ. პ., 1984: 90-91) და სხვები.

ეროვნულ პრობლემებთან და შემოსეულ მტრებთან ბრძოლის გარდა, საქართველოში კაპიტალიზმის შემოჭრამაც გაამწვავა ბატონყმური ურთიერთობა. ეს გარემოებაც, ბუნებრივია, გახდა ამ ხანაში შექმნილი ხალხური ლექსებისა და გადმოცემების თემატიკის განმსაზღვრელი. თვითმპყრობელობის სამსახურში შესულ მებატონეთა მიერ ყმა-გლეხთა განუკითხავი ექსპლუატაცია, მორალურად დამცირებულ და მატერიალურად გაყვლეფილ მშრომელთა კლასიკური თვითშეგნების დონის ამადლება და ამ უკანასკნელთა სტიქიური თუ ორგანიზებული პროტესტი დიდი სოციალური ბოროტებისადმი მხატვრული სიმართლით აისახა ამ პერიოდში შექმნილ ხალხურ ლექსებსა და გადმოცემებში. აღვირახსნილ მებატონეთა მიერ მშრომელთა შეუზღუდავი ექსპლუატაციაა გადმოცემული ლექსში "ამილახვარი ჩაძაღლდა": ამილახვარმა გაყიდა გლეხ ზეზვას სახლ-კარი, უსახლკაროდ დარჩენილი მშრომელი კაცი გამოთქვამს პროტესტს გულქვა ბატონის მიმართ:

რასაც ვმუშაობ, შენ მიგაქვს,
 ვცოცხლობ ოხვრით და ვაითა;
 სახლსაც მიყიდი, ცოლ-შვილით
 ვისთან წავიდე, საითა?

(სიხარულიძე, 1968: 217)

განუკითხავ მებატონეზე ყმა გლეხთა შურისძიებას ასახავს ქართული ხალხური საისტორიო ზეპირსიტყვიერების მრავალი ნიმუში. სოციალური უკუღმართობისადმი შეურიგებლობის ერთ-ერთი საუკეთესო გამოხატულებაა “არსენას ლექსი”, რომელზეც უკვე ვისაუბრეთ, როგორც ეგზისტენციალური ეპოსის ნიმუშზე. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ პერიოდის ეროვნული და სოციალური თემატიკის ლექს-სიმღერათა პოპულარიზაციაში ძალზე დიდია ქართველი მესტვირეების როლი.

მეოთხე პერიოდის საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაში აღსანიშნავია ვარიანტებად ცნობილი სოლომონ ბუტულაშვილის ლექსი (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 316-319). იგი დაკავშირებულია 1826-1827 წლებში რუსეთ-იაპონიის ომთან. სოლომონ ბუტულაშვილი ამ ომის მონაწილე ყოფილა და დაღუპულა 1826 წლის 14 სექტემბერს. იგი სოფელ პატარძეულიდან იყო. მისი ბიოგრაფიის აღდგენა მოხერხდა ხალხური სიტყვიერების, საფლავის ქვაზე წარწერისა და წერილობითი დოკუმენტების შესწავლის საფუძველზე. ლექსი, როგორც მართებულად აღნიშნავენ მკვლევრები, შექმნილია სოლომონ ბუტულაშვილის დაღუპვისთანავე ე. ი. "არსენას ლექსზე" ადრე. ეს ლექსი ქართველ მესტვირეთა რეპერტუარში შედიოდა და პოეტურად უფრო ძლიერი "არსენას ლექსის" გავლენაც განიცადა.

XIX საუკუნის 40-50-იანი წლების ქართული ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი ძირითადი თემაა 1841 წლის გლეხთა აჯანყება. გურიის მოსახლეობაში ბოლო დრომდე გავრცელებულია ლექსები და გადმოცემები ათამიზა თოიძეზე, ამბაკო შალიკაშვილზე, ხასანბეგ თავდგირიძესა და აჯანყების სხვა მონაწილეებზე. ვრცელი მოცულობის რეალისტურ ლექსში "ბუნტი გურიაში" დაწვრილებით არის გადმოცემული 1841 წლის აჯანყების ამბები.

გურული ხალხი აყრილა,
ყველა – ბრუდი და მართალი,
აულიათ იარაღი,
შიშვლათ აქვან ხელში ხმალი.
ვისაც არ აქვს იარაღი,
აულია თოხის ტარი,
ერთმანეთს ეუბნებიან:
"ამოვიღოთ გულში ჯავრი".

(ქ. ხ. პ., 1984: 109)

ლექსში დახასიათებულია აჯანყების მიზეზი – მოლექსე სამართლიანად კიცხავს და წყევლის მემამულეებს:

მისი ოჯახი დაიქცა,
ვინც რომ გურია აშალა!

(ქ. ხ. პ., 1984: 109)

როგორც ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, გურიის “აჯანყების ციკლის ნაწარმოებთა ისტორიულ ღირებულებას ზრდის ის ფაქტი, რომ გადმოცემათა დიდი ნაწილი ჩაწერილია მოძრაობის უშუალო მონაწილეთა მიერ” (სიხარულიძე, 1968: 221). აღსანიშნავია, რომ ხალხური ლექსების ეს ციკლი გამოიყენა ეგნატე ნინოშვილმა ისტორიულ რომანში "ჯანყი გურიაში".

ქართული საისტორიო სიტყვიერების განვითარების ამავე პერიოდს ეკუთვნის ლექს-სიმღერები და გადმოცემები სამეგრელოს გლეხთა აჯანყების მეთაურების – სახალხო გმირების – უტუ მიქავასა და მართალი თოდუას შესახებ. ეს ნაწარმოებნი, რომლებიც სამეგრელოს ფოლკლორმა შემოინახა, გვაცნობენ 1857 წლის გლეხთა აჯანყებას სამეგრელოში და ახასიათებენ მაშინდელი სამეგრელოს უადრესად რთულ სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებას (ქ. ხ. პ., 1984: 111-112).

**§6. მეხუთე პერიოდი
(XIX საუკუნის II ნახევარი და XX საუკუნის დასაწყისი)**

ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების **მ ე - ხ უ თ ე** პერიოდი რამდენიმე ეტაპს შეიცავს. ამ დროის ყველა ხალხურ ნაწარმოებს აერთიანებს ერთი ძირითადი ნიშანი, რაც ისტორიული ფაქტის დრმა ანალიზში მდგომარეობს. ხალხის კლასობრივი თვითშეგნების გამოსატყობად ამ ეპოქის ნაწარმოებნი წინა პერიოდების ზეპირსიტყვიერებაზე ბევრად მაღლა დგას.

ფეოდალიზმზე კაპიტალიზმის გამარჯვება ახალი ეპოქა იყო ქართველი ხალხის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და, ბუნებრივია, ასევე ახალ საფეხურს წარმოადგენდა ზეპირსიტყვიერების განვითარებაშიც. ამ პერიოდის პირველ ეტაპზე ბატონყმობის გაუქმებაზე შეიქმნა ლექსებისა და გადმოცემების მრავალრიცხოვანი ციკლი; აქვე შემოდის რუსეთ-ოსმალეთის ომისა და აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახველი ფოლკლორი, ფირალის ეპოსი, 1905-1907 წლების რევოლუციისა და “საღდათობის” თემატიკის ზეპირსიტყვიერება.

6.1. ხ ა ლ ხ უ რ ი ლ ე ქ ს ე ბ ი ბ ა ტ ო ნ ყ მ ო ბ ი ს გ ა უ ქ მ ე ბ ა - ზ ე. ბატონყმობა საქართველოში 1864 წელს გაუქმდა. ამ ისტორიულმა ფაქტმა ფართო გამოხმაურება პოვა საუკუნეების მანძილზე ბატონყმობის მძიმე უღლის ქვეშ მოხრილი გლეხობის ზეპირსიტყვიერებაში. ამ მოვლენას მიეძღვნა გაგრძელებული სასიმღერო ლექსი:

ბატონყმობა გადავარდა,
გლეხო კაცო, გაიხარე,
თავადო და აზნაურო,
თავში დიდი ქვა იხალე!

(ქ. ხ. ს. ს., 1967: 74)

ამ დროს არის შექმნილი სატირული ლექსები თავადაზნაურობაზე, როგორცაა:

აზნაურობა მიყვარდა,
თოხი გამოგვარ ახოსა,
აქეთ-იქით ვიხედები,
არავინ დამინახოსა.

(სიხარულიძე, 1968: 223)

ხალხური პოეზიის თანახმად, თავადებმა მტკივნეულად განიცადეს უფლებების დაკარგვა; ამავე დროს სახალხო მოქმედები მათვე ალაპარაკებენ ჩადენილ სოციალურ ბოროტებებზე:

თავადებმა რომ გაიგეს,
 ვაი დედათქვენი მზესა!
 ერთმანეთსა გადახედეს,
 რჯულიც ბევრი აგინესა:
 – ეგ ჩვენი უბედურება
 ჩვენი ცოდვით მოგვიხდესა:
 ქერივსა ობლებს ვუყიდიდით,
 ვაწუხებით მსახურებსა;
 სამსახურს არ ვჯერდებოდით,
 ნიადაგ ვახდენდით გლეხსა!
 ეხლა იმის გულისათვის
 თვით ჩვენ მიგვცეს განსაცდელსა.

(ხალხ. ლექს., 1928: 22)

მშრომელი გლეხობის სიხარული სულ მალე უკმაყოფილებამ და იმედგაცრუებამ შეცვალა. "თავისუფლება" მათთვის ფარატინა ქალაქი აღმოჩნდა და მათხოვრის მდგომარეობაში ჩაყარა. მემამულეთა მონობიდან თავდახსნილნი, ისინი ამავე მემამულეთა და მათი დამქაშების ბრჭყალებში აღმოჩნდნენ. ამ დროს შეიქმნა ლექს-სიმღერა, რომელშიც გადმოცემულია იმედგაცრუებული მშრომელი გლეხობის წუხილი და ცრუპენტელა ხელმწიფის მხილება:

ბატონყმობა გადავარდა,
 ასე როდი მეგონა,
 თუ ხემწიფე ტყუილს იტყვის,
 ასე როდი მეგონა.
 მეგონა, მეგონა,
 ასე როდი მეგონა,
 თუ ხემწიფე ტყუილს იტყვის,
 ასე როდი მეგონა.

(სიხარულიძე, 1968: 224)

როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, “ამგვარი საისტორიო ლექსები ჟანრობრივად მეტად ახლოს არის კაპიტალიზმის ხანაში შექმნილ საყოფაცხოვრებო და სოციალური ლირიკის იმ ნიმუშებთან, რომელნიც შექმნილია მშრომელი ხალხის მყვლეფელი მამასახლისების, გზირების, ჩაფრების, ჟანდარმების შესახებ” (სიხარულიძე, 1968: 225).

62. რ უ ს ე თ - ო ს მ ა ლ ე თ ი ს ო მ ე ბ ი და მ უ ჰ ა ჯ ი რ ო ბ ა.
 რუსეთ-ოსმალეთის ომებისა და აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახველი ზეპირსიტყვიერება ნათელი მაგალითია ქართველი ხალხის უსაზღვრო სიყ-

ვარულისა სამშობლოსადმი. ცხადია, აშკარა იყო აჭარელთა უკიდურესად მძიმე ყოფა იმ პირობებში, როცა საქართველოს ამ ძირძველ კუთხეში ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი დიდი დამპყრობლის კოლონიური ინტერესები. აჭარის ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა სახელები ხალხის მოღალატე დიდგვაროვნებისა, თურქთა და რუსთა სამსახურში მყოფი მოხელეებისა თუ მათი აგენტებისა, რომელთაც დაკარგული ჰქონდათ ეროვნული ცნობიერება და მოქმედებდნენ დევიზით - „მე ნიშანი დავიკიდე, რაღათ მინდა მეზობლები“ (ა. ხ. პ., 1969: 62).

რუსეთ-თურქეთის 1853-1855 წლების ომის ამსახველ ერთ ლექსში, რომელიც პეტრე უმიკაშვილს ჩაუწერია 1890 წელს ქობულეთში, თურქეთის არმია ძლევამოსილად არის წარმოჩენილი, გადაჭარბებულად არის აღქმული თურქეთის არმიის დროებითი წარმატებანი და გამოთქმულია ვარაუდი, რომ სასტიკ დამარცხებას აგემებენ რუსეთის ხელმწიფეს:

... მოსკოვს ასე არ ეგონა,
თათარი ასე ძნელია.
ახლა კვალში ჩამოუდგენ,
თიფლის მიზდევენ, მგონია,
თიფლისი კი რამ'და იყოს,
პეტერბურდ მივა, მგონია...

(უმიკაშვილი, 1964: 141)

ძნელი არ არის, ლექსში ერთის მხრივ შევიცნოთ უცხოელ დამპყრობთაგან უსამართლობა-სისასტიკენაგემები ხალხის დამოკიდებულება “ახალი” დამპყრობის – რუსეთის მიმართ და მეორე მხრივ კი – პრო-თურქული პროპაგანდის გავლენა. როცა რუსეთ-თურქეთის ომის ბოლო ეტაპზე (1877-78 წწ.) აჭარის მოსახლეობისათვის ცხადი გახდა, რომ რუსეთის გამარჯვება ამ კუთხის დედამშობლოსთან დაბრუნებას ნიშნავდა, ისინი ცალსახად წინ აღუდგნენ თურქთა ძალმომრეობას, აწყობდნენ აჯანყებებსა და მასიურ გამოსვლებს, რამაც დიდად შეუწყო ხელი რუსეთის არმიის გამარჯვებას და აჭარის შემოერთებას საქართველოსთან (სიჭინავა, 1958: 3; ახვლედიანი, 1959: 57, 117).

აჭარელთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის ამ ეტაპის ამსახველ ზოგიერთ ლექს-სიმღერაში ორივე მხარე თანაბარი ძალის მქონედ მიიჩნევა. ამის ნიმუშია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული ლექსი “.. ალი-ფაშამ გვიღალატა...”, რომელშიც ნათქვამია:

თათარი და რუსი ჩხუბობს,
იგი არის ვორვე ეში...

(უმიკაშვილი, 1964: 141).

ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად, ხალხი დათრგუნული იყო, რადგანაც თურქეთის ემისრები და პროთურქული მმართველობა რუსეთისადმი შიშს თესავდა. “... ნიკოლამ რომ ჩხუბი დეიწყო ბათომიზდა, ხმაი გავარდა, რომ ნიკოლად თავრობა ხალხს ხოცავს და მის კანონში კაცის დახვრება წერიაო; უმფრო მეტად გავარდა ხმები, რომ ნიკოლად, სადმე თუ ქურდია ან ვინმეს აფხანაკობა უქნია ქურდებთან, ყველას დეიჭირავს და დახვრიტავს, ანდა ცალ უღვაშს მოპარსავს და ციმბირისაკენ გადაასახლებსო. ამან დიდი შიში გამეიწვია ხალხში...” (აჭ. ს. მ. ფ., №231: 2-5). გასაგებია, რომ, ყველაფერთან ერთად, “შეჩვეული ჭირის” მჯობინობასაც ჰქონდა ადგილი და, ამდენად, თურქეთის ჯარის მაკომპრომენტირებელი ზეპირსიტყვიერება არ (თუ ვერ) იქმნებოდა აჭარაში. ამასთანავე, ისიც აღსანიშნავია, რომ რუსის ჯარის საქებარი ზეპირსიტყვიერება უფრო საქართველოს სხვა კუთხეებშია (რაჭა, იმერეთი, ქართლი) ჩაწერილი (უმიკაშვილი, 1964: 140-141).

რუსეთ-თურქეთის ომის ამსახველი საინტერესო ფოტოკლორული მასალა დაუფიქსირებია “დროების” თანამშრომელ იასონ ნათაძეს, რომელიც 80-იან წლებში ართვინში მსახურობდა და მჭიდრო კონტაქტი ჰქონდა იქაურ მუსლიმ ქართველობასთან. მკვლევარ ვალერიან მაცაბერიძის აზრით, ი. ნათაძეს უნდა ეკუთვნოდეს გაზეთ “დროებაში” (1882, № 70) “გადახვეწილის” ფსევდონიმით დაწერილი სტატია “ხმა მაჰმადიან საქართველოდამ”, რომელშიც აჭარელთა ყოფა-ცხოვრება და სულიერი კულტურაა გაშუქებული (მაცაბერიძე, 1977: 50). იასონ ნათაძის ჩანაწერებიდან საყურადღებოა ოსმან წულუკიძის რეპორტუარი, რომელშიც გვხვდება რუსეთ-თურქეთის ომის ციკლის ლექსებიც; ესენია: “... გაგზავნეს საჩხუბარათა ურუმელში სამი ფაშა...”, “... მიგვიყვანეს, გადაგვწერეს...”, “... ხონთქარი და რუსი ჩხუბობს...” და “... წინ მოდიან კახელეები...”; ეს ლექსები გულმართლად ასახავენ მოსახლეობის დამოკიდებულებას როგორც რუსი, ისე ოსმალო დამპყრობლის მიმართ, მათდამი უნდობლობას. ეს ლექსები მოვლენების პარალელურად, “ცხელ კვალზე” უნდა იყოს შექმნილი და, ამდენად, ცხოვლად წარმოაჩენენ ორივე დამპყრობლის ინტერესებსა და აჭარელთა პატრიოტიზმს, მათ სწრაფვას ეროვნული დამოუკიდებლობისადმი.

რუსეთ-თურქეთის ომის ბოლო ეტაპიდან, როცა აშკარა გახდა აჭარის ბედი, იწყება მუჰაჯირული მოძრაობაც. საისტორიო ზეპირსიტყვიერებამ მისთვის დამახასიათებელი უშუალოებით შემოგვინახა აჭარელთა უკიდურესი ტრაგედიის ამსახველი ეს მოვლენა. ერთი გადმოცემის მიხედვით, “... ხოჯიებმა დაყარეს ამბავი, ნიკოლას ღმერთი არ სწამსო, გიაურები არიანო და ჩვენც გიაურებად გაგვხდიანო, ჩვენ რჯულში ჩიერევიან და ყველაფერ ჩვენებურ ადათებს გადაგვიგდებენო” (აჭ. ს. მ. ფ., №231: 2).

იასონ ნათაძის ჩანაწერი ზემოაღნიშნული ლექსი “... მიგვიყვანეს, გადაგვწერეს...” გვაუწყებს, რომ ალა-ბეგებისაგან წაქეზებულ ხალხს თურქთაგან დაპყრობილ ბათუმში რუსის ჯარი ორ თვეს არ შეუშვია:

... რუსებსაც კარგად ვეჩხუბეთ,
გაუწყვიტეთ სალდათები.

ორ თვეს ისე ვაბოგიშეთ,
როგორც – მეგრელის ჯოგები.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 62)

ლექსი ნიმუშია ხალხის მიერ ჯანსაღი გონებით განსჯილი რთული ვითარებისა: მათ კარგად დაინახეს, რომ “ვერას გახდებოდნენ ამ ორი დიდი სახელმწიფოს ორთაბრძოლაში. წამქეზებლები კრიტიკულ მომენტში განზე რჩებოდნენ და ყველაფერი ხალხს ატყდებოდა თავზე” (ახვლედიანი, 1970: 114). ალა-ბეგებმა აჯანყებული ხალხი რუსის ჯარს შეატოვეს, რის გამოც სახალხო მთქმელებმა არაერთგზის ამხილეს მათი უზნეობა და ღალატი (“ბეგებიბმა გვიღალატეს”); თუმცა, არც მათ დამართიათ სახარბიელო საქმე:

... მათაც კაი არ დამართეს,
ბაწრით ჩაიყვანეს გემში;
მათი ტირილი ისმოდა
სუფსას გაღმა ბაილეთში.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 63)

საკუთარი კეთილდღეობის შენარჩუნების მიზნით, მათ სამშობლოს ერთგული მოსახლეობა შეცდომაში შეიყვანეს. რუსის ჯარისათვის წინააღმდეგობა გააწევეს, შემდეგ კი დააშინეს და მუჰაჯირობის ძნელ გზას გაუყენეს. ხალხური პოეზია სიძულვილით იხსენებს მათ სახელებს:

ალი ეფენდი ხოჯა იყოს,
მუხურს დაჰკრავს ტყუილ საქმეზე.
მან სიცრუე იკადრა და
ხარობს კიდე მტერი ჩვენზე.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 60)

ანდა:

ხასან ალას მივენდევით,
მოვეხვიეთ ორივ ხელზე,
გვიღალატეს და დაგეკარგეს,
გაგვაგზავნეს შუაგულ ზღვაზე.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 60)

მოღალატე აღა-ბეგების სახელები მოგვიანო ფოლკლორულ წყარო-ებში ერთ პიროვნებაში – ალი ფაშა თავდგირიძეში – დაკონკრეტდა, ყველა ცოდვა მას მიეწერა და რუსეთ-თურქეთის ომის ამსახველი ზოგადი ლექსი “ხონთქარი და რუსი ჩხუბობს” გაფორმდა “ალი ფაშას ლექსად”.

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ალი ფაშა თავდგირიძე წარმოდგენილია ხალხის გამყიდველ, ბოროტ და ეგოისტ ადამიანად. მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ ლექსში ”... ალი ფაშამ გვიღალატა...” აშკარად გამოსჭვივის ხალხის უკიდურესი ზიზღი ამ ადამიანის მიმართ, რომელმაც არაფრად ჩააგლო თანამოქმეთა ინტერესი. აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული ლექსი მას ამგვარად ახასიათებს:

დავჟდეთ და ლექსი გამოვთქვათ
ამ ალი ფაშას ხალია,
ჩურუქსუს ჩამოგვეკიდა,
აღარ მოგვცა რახათია.

ქაქუთლებსა მისჩოვია
კას დამწიფულ წყავსავითო,
ღმერთო, ცოფს გაატკლევციე,
ეშვი მას აქვს ტახსავითო!..

(აჭ. ხ. პ., 1969: 64)

ოსმალთაგან ალი ფაშას დასჯა პროთურქულად განწყობილებმა სამართლიანობად აღიქვეს:

თათარი და რუსი ჩხუბობს,
იგინია ორვეთ ეში.
ალიფაშამ გვიღალატა,
გაგვიყვანა კვირიკეში,
ბევრი ფული მან მიიღო,
ჩვენ დაგვტოვა რუსის ხელში.
... მასაც კაი არ დამართია,
ბაწრით ჩაათრიეს გემში.
ფაშას უყვარს ოქროს ფული,
დაადნეს და ჩაახხეს პირში,
მისი ყვირილი ისმოდა
სუფსის გაღმა ბაილეთში.

(ბუნბიფა, საქმე №191: 59)

თურქთა ღალატისათვის და ვერცხლისმოყვარეობისათვის სახალხო მთქმელი ალი ფაშას არ ინდობს, სიამოვნებით მოგვითხრობს მისი

ტრგიკული აღსასრულის შესახებ. ლექსის ზოგიერთი ვარიანტის თანახმად, ალი ფაშა

სტამბოლში რომ ჩაიყვანეს,
ჯაჭვი მოკიდეს კისერში,
საგიუქში წაიყვანეს,
აღარ მოსწრია ბარათი,
წარმატებებს მოელოდა,
ის ღორივით ააჭყვირეს...

(აჭ. ხ. პ., 1969: 64)

ალი ფაშა თავდგირიძის ციკლის ზეპირსიტყვიერების გაცნობის შედეგად, როგორც რამაზ სურმანიძე აღნიშნავს, “რადაც შეუსაბამობა ჩანს” (სურმანიძე, 2000: 27). ალი ფაშასა და მისი უმცროსი ძმის – ოსმან ფაშას პიროვნებასა და მოღვაწეობაზე საინტერესო ცნობებს გვაწვდის სერგი მესხის წერილთა ციკლი “ბათუმისაკენ”, რომელიც “დროებაში” იბეჭდებოდა 1878 წელს. ირკვევა, რომ თავდგირიძეთა გვარს ხონთქრისაგან დიდი უფლებები ჰქონია მინიჭებული; ომის დროს ჯარის გამოყვანა და მხედართმთავრობაც მათი მოვალეობა ყოფილა. მართალია, რუსეთ-თურქეთის ომის წინა ხანებში მათი უფლებები გარკვეულწილად შეზღუდულა, მაგრამ ომის გამოცხადებისთანავე ოსმალთა მთავრობამ ქობულეთის, ჩაქვისა და ბათუმის მაზრებში ჯარის შეკრება და სარდლობა ჯერ ალი ფაშას, შემდეგ, რაკი ის მოღალატედ შერაცხეს, მის ძმას – ოსმან ფაშას მიანდო.

რატომ მიიჩნიეს ოსმალებმა ალი ფაშა (მოგვიანებით კი ოსმან ფაშაც) მოღალატედ? სერგეი მესხის ცნობით, დერვიშ ფაშამ მათ ორგულობა, რუსთა მიმხრობა შესწამა და ტრაპიზონში გაგზავნა. ოსმან ფაშასთან ს. მესხის საუბრიდან კი ირკვევა, რომ ძმები ხონთქრის ერთგულები იყვნენ.

“ – ისე ბრძოლა და შეტაკება არ ყოფილა აქეთკენ, რომ ჩვენ წინ არ ვყოფილიყავით, თორმეტი წლის ყმაწვილები გამოვიყვანე, რაც ღონე და შეძლება მქონდა, ყველაფერი ხონთქარს ვანაცვალე და ამის შემდეგ დერვიშ ფაშა ჩვენი ხელმწიფის დალატსა და თქვენს მომხრობას გვწამებს!” – გულისტკივილით შეუჩივლია ს. მესხისათვის ხონთქრის კარის ინტრიგების მსხვერპლ ოსმან ფაშას. ამ გულისტკივილის უმთავრესი მიზეზი კი არის არა თავგამოდება ოსმალთა დამპყრობლის მიმართ, არამედ აქაურ მკვიდრთა სისხლსა და ხორცში გამჯდარი უღალატობა და პირნათელობა. ამგვარი სულისკვეთებით გაჯერებულ ურთიერთობას ისინი არც რუსთ ხელმწიფის მიმართ გამორიცხავდნენ: “ – სამჯერ იყო აქეთკენ ჩხუბი, სამივეჯერ ერთგულად ვემსახურეთ ჩვენს ხონთქარს, სამივეჯერ დამარცხებული გაგიშვით აქედამ, მაგრამ ბოლოს მაინც

თქვენს ხელში დავრჩით! რა გაეწყობა! ალბათ, ღვთის ნება ყოფილა და უნდა დავმორჩილდეთ! და თუ შემთხვევა გვექნა, რუს ხელმწიფეს დაუმტკიცებთ, რომ იმისთვისაც ისე ერთგულად შეგვიძლია ბრძოლა და თავის შეწირვა, როგორც ღღემდის ხონთქრისთვის ვიბრძოდითო” (სურმანიძე, 2000: 125).

როგორც ჩანს, ძმები თავდგირიძეები თადაპირველად ოსმალს ემსახურებოდნენ, რუსეთ-ოსმალეთის ომის დამთავრების შემდეგ კი თავიანთი ქვეყნის სამსახური მონდომეს და ოსმალთა მათ ეს არ აპატიო; ალი ფაშას მაკომპრომენტირებელი ლექსები კი პროთურქულ გარემოში უნდა იყოს შექმნილი, რასაც ტექსტიც მოწმობს:

ალი ფაშამ გვიღალატა,
წავგიყვანა კვირიკეში,
იმან ფულები აიღო,
ჩვენ დაგვტოვა რუსის ხელში...

(აჭ. ხ. პ., 1969: 64)

ამიტომაც დაუსჯიათ ოსმალებს ალი ფაშა.

1878 წლის იანვარ-ივლისის გაურკვეველი ვითარება, ვიდრე საბოლოოდ გადაწყდებოდა აჭარის ბედი და მისი გადაცემა რუსეთისათვის, მეტად მძიმე აღმოჩნდა აქაური მოსახლეობისათვის. ქვაბისთაველ (მაჭახელი) მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის ბოლო დრომდე შემორჩენილი ლექსი, რომელიც პროფესორმა შუშანა ფუტკარაძემ ჩაიწერა, ამ გაურკვევლობის თაობაზე მოგვითხრობს:

სად წევდოთ და სად დეგკარქოთ,
ოსმანლში თუ რუსეთში?
ესმერ-ხანუმ, ჩვენ წამოქვეყნე,
ჩეგვეხუტე უბეში!

(ფუტკარაძე, 1993: 365)

ამ დროიდან იწყება აჭარელთა აყრა მშობლიური მიწა-წყლიდან და მუჰაჯირად გამგზავრება, რის ცალკეულ შემთხვევებს რუსეთის არმიის შემოსვლამდეც ჰქონდა ადგილი. ამ მოვლენას ეხმიანება პეტრე უმიკაშვილის არქივში დაცული ლექსი “რუსის ზაკონი”, რომლის მიხედვითაც რუსის ჯარის შესვლა ბათუმში უდიდეს უბედურებად აღიქმება:

ძველებურად არ გეგონოს,
რუსი მოვიდა ბათუმში.
ყველას დერდათ ჩიგვივარდა,
ცეხლი გაგვიჩნდა ჩვენ გულში!

(ახვლედიანი, 1970: 138)

ხალხი ვერ ეგუებოდა ახალი დამპყრობლის კანონებს. მის “ნაკახანისა და კატორღას”; ამავე დროს, ლექსში განსაკუთრებული სიმწვავეით

იგრძნობა ადგილობრივი მმართველობის ზნეობრივი გახრწნილების მხილვაც; ხალხი არ ინდობს მათ, ვინც ჩინ-მედლების საფასურად ყურები დაიხშევს, თვალები დაიბრმავეს და თანამოძმეთა ინტერესები არაფრად ჩათვალეს. ბუნებრივია, ამ საშინელ ვითარებასაც მოჰყვა ხალხის სურვილი, გაქცეოდა მიუღებელ ზნეობრივ აღრეულობას; ამგვარ პროტესტს თან ერთვოდა რენეგატ ალა-ბეგებისა თუ თურქი მოხელეების აგიტაციაც, რასაც შედეგად მოჰყვა ის ტრაგიკული ვითარება, რის გამოც დაბნეული მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა თურქეთისაკენ აიღო გეზი.

აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახველი საისტორიო-პატრიოტული ღირიკის უმთავრესი თემაა უსაშველო სევდა-წუხილი, რაც მშობლიური ადგილების მიტოვებითა და ახლობლებთან განშორებით იყო გამოწვეული. მუჰაჯირობის ციკლის პოეტური ფოლკლორი შეიქმნა როგორც აჭარაში დარჩენილთა თუ გარკვეული დროის შემდეგ უკანმობრუნებულთა, ასევე, ბუნებრივია, თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონებში ჩასახლებულთა მიერ.

მუჰაჯირთა ტვირთშიძემ თავგადასავლის სრული ასახვით გამოირჩევა აჭარის პოეტურ ფოლკლორში მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლექსი “.. ხინო მუხაჯირად მივა...”, იგივე “ლექსი მუხაჯირობაზე”, რომელიც უარყოფითად არის განწყობილი სამშობლოს მიტოვების და მუჰაჯირობის მიმართ, რადგანაც

... ვინცხა მუხაჯირში წვედა,
 შიმშილით წყდება სუნთელი;
 ტირილ-ყვირილით მორბიან
 ოსტომს ზედაჲ კეჭეთლები.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 65)

მასში ცალსახად არის გაცხადებული პატრიოტ აჭარელთა დევიზი: “ჩვენ არ გვინდა თათრის პური!”

მუჰაჯირობის ამსახველ ზეპირსიტყვიერებას, განუზომელ სევდასთან ერთად, თან სდევს სამშობლოსადმი განსაკუთრებული სათუთი სიყვარული და ღრმა ოპტიმიზმი დაბრუნებისა; ამავე დროს, დაუნდობლად შეახსენებს მათ, ვინც ეს მცდარი ნაბიჯი გადაადგმევინა, რომ გზა სამშობლოსაკენ მათთვის დახშული იყო:

... ბეგები ამოვარდენ
 დასაწვაჲდ ჩვენს ეზოში,
 ჩვენი ცოდვა მათ ეყოფათ
 ამ დუნის ახირეთში!
 გამჩენი ღმერთის წყალობით
 ჩვენ კი მივალთ ჩვენს ოჯახში;
 თქვენ ბათომში ვეღარ მოხვალთ,

ბრძანდებოდეთ მაგ სტამბოლში,
ალი-ფაშა თავდგირიძეს
ემსახურეთ თავის დღეში!

(ახვლედიანი, 1970: 115)

თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონში მცხოვრებ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორული შემოქმედების უმთავრესი თემაც დედულ-მამულის მიტოვებით გამოწვეული წუხილია, მარადიულ ტკივილად რომ შერჩენიათ ჩვენებურებს. პატრიოტული სულისკვეთება, ფესვმაგარ ტრადიციად შესისხლხორცებული ქართულ ცნობიერებას, ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების თანმდევი; მათ ზეპირსიტყვიერებაში დიდი პოპულარობით სარგებლობს მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ე. წ. “მემლქეთური ლექსი”:

ავდგეთ, ძიავ, გემში ჩაგუდეთ,
რა ლამაზი დარიაო!
ყუელას გული ხალვათოფს,
ჩუენი გული კდარიაო!

(ფუტკარაძე, 1993: 37)

ლექსის სხვა ვარიანტში დაკონკრეტებულია სევდის მიზეზიც:

აჭარას ვემშვიდობებით,
რა ლამაზი დარიაო!
ჩვენ რო გემში ჩაგუდებით,
ჩუენი გული კდარიაო.

(ფუტკარაძე, 1993: 98)

არა მარტო პირველი თაობის მუჰაჯირების, არამედ ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებასაც კვლავ დიდ ტკივილად ატყვია, რომ მოტყუებულნი დარჩნენ და სამშობლო დანატრულდათ, ახლობლების დარდი გაჰყვათ. “ჩუენ ძუელების ნათქუამი ლექსებიც ვიცითო”, – უთხრეს პროფესორ შუშანა ფუტკარაძეს ჩვენებურებმა და გაანდეს ყველა თაობის ქართველ მუჰაჯირთა გულისტკივილის დამტკევი ლექსი, რომლის ვარიანტებს ბოლო დრომდე ვხვდებით აჭარის ზეპირსიტყვიერებაშიც:

ბათუმი და ქედა,
რომ დიმირჩა დედა, ლალეე,
წვევლ, გაეხდი ფირალი,
დედა დავტეე ტირალი.
მემლქეთის დერდი –
გოგო დამრჩა ერთი, ლალეე,
ჩიტი გაეხდე, გადაფურინდე,
შიმიბრალებს ღმერთი, ლალეე...

საყუარელი ველარ ვნახე,
დიმიფინეს შავი მახე;
ლოცვით თები გადავლახე,
გამჩნელო, შიმინახე! ლალეე...

(ფუტკარაძე, 1993: 143-144)

წინა თაობის მუჰაჯირთა ეს ტკივილი დღესაც ძალზე აშკარაა: “ – ... თქვენ კიდევ საქართუელოში ხართ, რა გინდანან! რუსი ბევრ ვეფერ დაგმართვეს! ჩვენ რა გვეშუელეება თვარემ? აღარც თურქი ვართ, აღარც – გურჯი!” (ფუტკარაძე, 1993: 135). – ეს სევდიანი სიტყვები მუჰაჯირთა შთამომავლების უმეტესობის გულისნადებია ქართველ მუჰაჯირებს საკუთარი თავისთვის “შეფრენილი ფუტკრები” უწოდებით. ამ ეპითეტით სრულყოფილად ხასიათდება მათი ტკივილიანი ბედისწერა. “შეფრენილი ფუტკარი, აჭარიდან გამოქცეული მართვე ჩვენა ვართ დანი. მოვსულვართ და აქ შამოვფრენილვართ, აქ გიგვიკეთებია ბუდიები, აქ მოვფუფუნებულვართ” (ფუტკარაძე, 1993: 54). ეს მწარე რეალობა უდევს საფუძვლად მუჰაჯირთა პირველი თაობის მიერ შეთხზულ სევდიან სიმღერას “შეფრენილო ფუტკარო”, რომელიც ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია და რომელშიც ჩვენებურთა პატრიოტულ სულისკვეთებას მორგებულად არის შერწყმული ტრადიციული ქართული ხალხური პოეზიისათვის დამახასიათებელი სიმბოლიკა, მხატვრული სახეები, ზნეობრივ-მორალური კოდექსის შემცველი მოტივები, ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრთაგან ნახესხები ცალკეული ფრაზები თუ სალექსო სტრიქონები, ქართველ მუჰაჯირთა სულიერ ქურაში რომ გამოწრთობილა დედასამშობლოს საგალობლად.

ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორულ რეპერტუარს ამშვენებს მათი დარდების ამოსათქმელი კიდევ ერთი სიმღერა “თეთრი მამალი”, რომელიც ალეგორიული ხასიათისაა. თეთრი მამალი, ჩვენებურთა განმარტებით, სამშობლოზე ფიქრისა და ოცნების სიმბოლოა, ლექსში ნახსენები “ლამაზი ქალი” კი – მუჰაჯირთა შთამომავლობისა. დრო-ჟამის გასვლის შემდეგ ქართველი მუჰაჯირები თანდათან შეგუებიან ახალ სამკვიდროს და, რაკი აღარ ფიქრობენ სამშობლოში დაბრუნებაზე, აღარ ყივის მათი დამცხრალი სული – “თეთრი მამალი”, აღარც თანამედროვე გურჯი ქალები იცრემლებიან წინაპართა დარად; ახალ კერაზე მათ ახალი საზრუნავი გახსენიათ, თუმცა დროდადრო მაინც წამოაგონდებათ, რომ დღეს გადაღმა მათი ნაფუძვარი დარჩენილა, სადაც ახალი ბინადარნი სახლობენ. ხალხურ ლექს-სიმღერად ამოხეთქილი ეს შთამბეჭდავი სტრიქონები ქართველ მეცნიერთაგან პირველმა დააფიქსირა პროფესორმა შუშანა ფუტკარაძემ (ფუტკარაძე, 1993: 354). ამ ლექსის ვარიანტები დაამოწმა, აგრეთვე, ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერება-

თა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის სამეცნიერო ექსპედიციამაც 2014 წელს, რომლის თანახმადაც, პირველი თაობის მუჰაჯირები ასწავლიდნენ მომავალ თაობას, რომ ზღვის გაღმაა მათი ისტორიული სამოსახლო:

ზღვის გაღმიდან არი ჩვენი სახლები,
მოკდენ ბერები, დარჩენ ახლები.
ჯერ პატარად ხარ, გეღზარდები!
ადემის ვარდი ხარ, ადრე გეღშალე!
ზღვის გაღმიდან არი ჩვენი სახლები,
მოკდენ ბერები, დარჩენ ახლები...

(ფაღავა, 2016: 323-324)

“თეთრო მამალოს” ვარიანტები მრავლად არის გავრცელებული შავშურ, კლარჯულ და მაჭახლურ ზეპირსიტყვიერებაშიც. “გადაკარგული სოფლის” სევედა მათი პატრიოტული ღირიკის საწუხარიც არის, რაც ალეგორიულად გამოსატავს ერთიანი, “დიდი მემლექეთის” მონატრებასა და სიყვარულს” (შიოშვილი, 2016: 19-21).

აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლების თანამედროვე თაობისათვის, რომელთა მესხიერებასაც შემორჩენია ისტორიული სამშობლოსადმი პატივისცემა, სიყვარული და ინტერესი, ბუნებრივია, დღეს სამშობლო თურქეთის რესპუბლიკაა და ის კონკრეტული რეგიონი, სადაც წინაპრები დასახლდნენ; მათ უყვართ თავიანთი ახლანდელი “იერები” და ყველაზე უკეთესადაც მიაჩნიათ. ამისი ნათელი დასტურია უნიელ ქართველთა შორის გავრცელებული მინიატურული ლექსები:

დევიარო’ნა დუნდა, –
ვნახო’და უნია!

(ფაღავა, 2016: 129)

ანდა:

მოგივლია დუნდა, –
გინახია უნია!

(ფაღავა, 2016: 129)

ქალაქ უნიეს ნახვის მიჩნევა მსოფლიოს ნახვად უნიაში მცხოვრებ მუჰაჯირთა შთამომავლებს და ზოგადად – თურქეთის რესპუბლიკაში მცხოვრებ მუჰაჯირთა შორის გავრცელებული “რწმენის” შედეგია (ალბათ იმიტომაც არის, რომ “უნია” კარგად ერთიმება “დუნიას”): “უნია და დუნდა უწონიან და უნია 50 გრამით მეტი გამოსულა იმიტომ, რომ უნიაში ბევრი გურჯები არიან” (ზოსიძე, 2017: 61).

წინაპართა საუფლოზე, მშობლიურ ქვეყანაზე ფიქრი და ოცნება მუჰაჯირთა ყველა თაობის მუდმივი თანმდეგია. ამ სულისკვეთებას კარგად გამოსატავს პატრიოტული ლექსის სტრიქონები, რომელიც ჟურნალ “ჩვენებურებში” დაიბეჭდა:

მაღლა ცაში აფვრინდები,
გადმოვხედავ ქვეყანას,
მარა ვერსად ვერ შევხვდები
ჩემი სამშობლოსთანას!

(ჩვენ., 1978: 6)

ქართველ მუჰაჯირთა შორის პატრიოტული სულისკვეთებით და ქართველური საქმიანობისადმი თავდადებით გამოირჩეოდა აჰმედ მელაშვილი (ოზგანი), რომელსაც თურქეთის ქართველების ილია ჭავჭავაძემ მოიხსენიებენ. მისი ტრაგიკულად დაღუპვა გურჯ მელექსეთათვის ტრადიციული ქართული საგმირო პოეზიისათვის დამახასიათებელი მხატვრული სახით არის აღწერილი:

ჩივისკდა ქობლეთის ხიდი,
მოშვავდა დღეს სახლი, ქედი!
ჩვენი ყოლიფერი იყო
მელაშვილი ახმედი!

(ფაღავა, 2016: 315)

აჰმედ მელაშვილის არქივში პროფესორმა შუშანა ფუტკარაძემ მიაკვლია ქართული ხალხური პოეზიის მრავალ ნიმუშს, რომლებსაც ბატონი აჰმედი კრებდა ქართულენოვან სოფლებში, რათა დაეიწყებინა განაგრძინა ქართული კულტურის ეს მარგალიტები. როგორც შ. ფუტკარაძე მიუთითებს, “1968 წლის ივლისში კი ეს ფოლკლორული მასალები (ვრცელი კომენტარების დართვით) ჩაიწერეს ამერიკის შეერთებული შტატების ინდიანას უნივერსიტეტის თანამშრომლებმა – პეტერ გოლდმა და ფრანკ გილისმა” (ფუტკარაძე, 1993: 347-352).

აჭარელ (სოფელ ქობულეთელ) მუჰაჯირთა შთამომავალმა, ორდუს პროვინციის უნიეს რაიონის სოფელ ჩათალფინარში მცხოვრებმა 87 წლის ხასან ილდირიმმა (ნიჟარაძე) 2012 წლის 4 ივლისს ჩვენთან საუბარში გაგვანდო: “ – ბაღნობაში დიდნენემ ძროხა მომწყემსეო, მითხრა. ვერ მოვმწყემსე კარქა, შევდა ყანაში. “ – ქართველო, გასაფაქებელო!” – მითხრა. ქართველი გლახა რაცხა მეგონა; თურმე, ქართველი ვყოფილვარ და ხებერი არ მქონია!.. აქავრი თურქები რას ჩივოდნენ? “ გურჯი გადავრიო!” ახლა არ ჩივობენ!”

“ – თურმე, ქართველი ვყოფილვარ!..” – ამ მრავალმნიშვნელოვანი ამოძახილისას სახე უბრწყინავდა მოხუცს, ბედნიერი იყო, თავისი “ქოქი” რომ იცოდა...

რუსეთ-თურქეთის ომებისა და აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახველი ზეპირსიტყვიერება ერთგვარად ავსებს საქართველოს ძირძველი კუთხის – აჭარის ტვირთმძიმე ისტორიის ფურცლებს. მათში უშუალოდ და გულმართლობით არის ასახული ამ კუთხის მცხოვრებთა მაღალზნობ-

რევი მოქალაქეობრივი იდეალები: სამშობლოს სიყვარული და ერთგულება, რაც გმირობა-ვაჟკაცობაში, მოძმისადმი თავდადებაში, ეროვნული თვითმყოფადობისადმი სწრაფვაში გამოიხატა და რამაც უდიდესი მისია შეასრულა ოსმალთა სამასწლიანი ბატონობის უღლის ქვეშ მყოფი საქართველოს ამ ძირძველი კუთხის შვილთა ცნობიერების შენარჩუნებაში; იგივე შეიძლება ითქვას მუჰაჯირთა შთამომავლობაზე, რომლებიც თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონებში ბინადრობენ.

63. 80-90-იანი და 900-იანი წლები. ლექსები და გადმოცემები ნაციონალური ჩაგვრისა და სხვა სოციალური ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლ გმირებზე ქმნიან ახალ ეტაპს XIX საუკუნის მიწურულისა და 900-იანი წლების საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განვითარებაში. ამ დროისათვის საგრძნობლად ამაღლდა თვითმპყრობელობის რეჟიმით სულშეხუთული, გადატაკებული მშრომელთა კლასობრივი თვითშეგნება, რასაც მოჰყვა სახალხო მღელვარება და მოძრაობა მეფის რეჟიმისა და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ; გახშირდა მშრომელთა პროტესტი. თავისუფლებისათვის სტიქიურ ბრძოლებს გვაცნობენ ლექს-სიმღერები და გადმოცემები მთავრობის მიერ ყაჩაღებად, ფირალებად მონათლულ თავისუფლებისმოყვარე გმირებზე.

ხალხურ ლექს-სიმღერებს ფირალებზე მსოფლიოს ყველა ქვეყნის ზეპირსიტყვიერება იცნობს. ისინი მოსაგონრებია, რომლებიც მათი დაღუპვის შემდეგ იქმნებოდა. სწორედ ამ მოსაგონრების საშუალებით შემორჩა ისტორიას მრავალი სახალხო გმირის სახელი, რომლებიც მმართველი ხელისუფლებისაგან ყაჩაღებად იყვნენ შერაცხილნი. ფირალის ეპოსის თაობაზე გამოითქვა მრავალი საყურადღებო მოსაზრება (ქს. სიხარულიძე, მ. ჩიქოვანი, ალ. დლონტი, ანტ. ხინთიბიძე, ჯ. ნოღაიდელი, აზ. ახვლედიანი, ზ. კიკნაძე, ნ. ცქიტიშვილი, გ. მახარაშვილი და სხვა). ამ კვლევებით დგინდება, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შემონახული ფირალის ეპოსის გმირები ყოველ ეტაპზე სოციალური თუ ეროვნული უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლნი იყვნენ; სოციალური და ეროვნული პრობლემებით დაღდასმული სამართლიანობა კი ყოველთვის უკავშირდება ქვეყნის, ხალხის ისტორიულ და ზნეობრივ პრინციპებს და ფირალის ეპოსის გმირებიც ამ პრინციპთა ბოლომდე დამცველებად წარმოგვიდგებიან (შოიშვილი, 2002: 74).

მეფის მოხელეთა შორის გავრცელებული ყოფილა წყევლა: "სისონა შეგხვდეს გზაში!", რისი საფუძველიც ფირალად გასული სისონა დარჩიას გასაოცარი ვაჟკაცობა იყო. ფირალებზე შექმნილ ლექსების ციკლში ღრმა ლირიზმითა და გმირის ქედუხრელობისა და შეუპოვრობის და-

მაჯერებლად ასახვით გამოირჩევა ლექსი მეფის მოხელეთაგან მოკლული ძმის – ვასილის დატირებაზე სისონას მიერ:

დალოცვილი სისონაი
ნაქებია ბიჭობაში,
შევიდა და ძმა იტირა,
არ შეშინდა იმდენ ჯარში;
ცალ ხელში თოფი ეჭირა,
ცრემლი მოსდიოდა თვალში.
– შენ მკვდარი ხარ, მე – ცოცხალი,
როგორ გავიარო გზაში!
ადე, ბიჭო, შემომხედე,
თოფი არ მკრას ვინმემ თავში!
მაღე შენსა მოღალატეს
გავაგზავნი მაღლა ცაში!

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 282)

როგორც მკვლევარი ნელი ცქიტიშვილი აღნიშნავს, “სისონა დარჩიას შესახებ არსებული ყველა ლექსი ამ შეუპოვარი გმირის საგაუკაცო საქმეებზეა შექმნილი. ისინი განსხვავდებიან ფირალის ეპოსის სხვა ნიმუშებისაგან, რომლებიც ძირითადად ფირალთა სიკვდილზეა შექმნილი” (ცქიტიშვილი, 1967: 158). სისონა დარჩიას გმირობის შთააგონების შედეგია ეგნატე ნინოშვილის მოთხრობა “სიმონა”.

საისტორიო ნაწარმოებთა განვითარების ამ ეტაპზე უნდა იყოს შექმნილი, აგრეთვე, ლექსები გალაქტიონ მორჩაძის, ტიტო მღებრიშვილის, დათულია სურგულაძის, გოგია ლომჯარიას, დათიკო შევარდნაძის, მოხევე ციცკას და სხვათა შესახებ. ამ ნაწარმოებებს, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიანიშნებს, თავის დროზე დიდი ქმედითი ძალა ჰქონდა (სიხარულიძე, 1968: 228).

ფირალის ეპოსის თაობაზე ძალზე მდიდარ მასალას იძლევა აჭარის ზეპირსიტყვიერება. მრვალჭირნახული ქვეყნის განაპირა კუთხის ტვირთმძიმე ხვედრმა, გამუდმებულმა ბრძოლებმა მომხდურებთან თუ შინაგანმა სოციალურმა წინააღმდეგობებმა საუკუნეთა მანძილზე აჭარის ზეპირსიტყვიერება გაამდიდრა მაღალხნეობრივი მოქალაქეობის, ყოველგვარ ბოროტებასთან შეურიგებლობის სულისკვეთებით გამსჭვალული ლექს-სიმღერებითა და თქმულება-გადმოცემებით, რომლებმაც მრავალი ისტორიული პიროვნების ღირსსახსოვარი სახე შემოინახეს.

აჭარის საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაში არაერთგზის არის დაფიქსირებული აქაური მოსახლეობის მედგარი წინააღმდეგობა ოსმალეთის მთავრობისადმი, რომელსაც სურდა, გაეწვია ისინი ჯარში – “ნიხამში” და ჩაეთრია ოტომანთა იმპერიის მიერ წარმოებულ დაპყრობით ომებში

(ახვლედიანი, 1970: 66). ეს კი, ბუნებრივია, ხალხის წინააღმდეგობას იწვევდა; თავისუფლებისმოყვარე, ბუნებით ტოლერანტი აჭარლობა დამპყრობის ჯარში სამსახურს ყაჩაღად გავარდნას ამჯობინებდა. ამგვარ ვითარებას ასახავს აჭარაში ფართოდ გავრცელებული “ასლან ბაჟუნოღლის ლექსი” (აჭ. ხ. პ., 1969: 60).

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული იუსუფ ბეჟანოღლის ლექსიც თავისუფლებისმოყვარე, სიკეთის მსახური აჭარელი მშრომელის სულისკვეთებას გამოხატავს; ლექსის გმირი უკომპრომისოა ყოველგვარი ბოროტების მიმართ:

მე ვიყავ ძველი ქართველი, ახლა უსუფ ვარ თათარი,
ხომ ყველა გადამემტერეთ – რუსი ხემწიფე, ხვანთქარი!..
ერთი ვარ, ორსავ ვეყოფი, ჩემი სილაღი მზად არი,
მე ისე მიწას არ ჩავაღ, თქვენ რომ არ გნახოთ წამხდარი!

(ახვლედიანი, 1944: 46)

ფირაღის ეპოსის ერთ-ერთი სახელოვანი გმირია ჩახალოღლი, რომლის ნამდვილი სახელი და გვარია მემედ ბერიძე. ზოგიერთ წყაროში იგი მემედ ბაირახტარის სახელითაც იხსენიება (ახვლედიანი, 1970: 160). ფოლკლორული ტრადიცია ჩახალოღლის სახელს უკავშირებს “ოლქაობის” (ხალხის მმართველობის თავისებური ფორმა ოსმალეთის ხანაში) ცნობილ მოვლენებს და მას მიიჩნევს “ოლქაობის” შემომღებად:

ჰაი გიდი, ჩახალოღლი, ერთხანაც გიქრიდა ქარი,
შემოიღევი ოლქაობა, ხომ ვერ ქენი კაი ქდარი!..

(აჭ. ხ. პ., 1969: 59)

ოსმალური მარწუხებისაგან თავდაღწეულ აჭარას დედამამშობლოსთან დაბრუნების შემდეგ ახლა რუსული მმართველობის სიმძიმე დაატყდა თავს. რუსული ხელისუფლებისადმი პროტესტანტი აჭარელი ვაჟკაცების სახელები სათუთად შემოინახა ზეპირსიტყვიერებამ. ესენი არიან: შირინ შარაშიძე (ვოდელიოღლი), მევლუდ დიასამიძე, ილიას ხილაძე (ფურტიოელი ილიასა), მემედ დიასამიძე (ყირიმლიოღლი) და სხვები, რომლებიც არ ეპუებოდნენ სოციალურ და ეროვნულ ჩაგვრას.

რუსული მმართველობის მიმართ შეურიგებელ ქართველ სახალხო გმირთა პლეადას ამშვენებს ყაჩაღი მევლუდ დიასამიძე, რომელიც თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი აჭარელი გლეხის სიმბოლური სახეა.

აჭარის ფოლკლორი კარგად იცნობს მ. დიასამიძის რაზმელის, ცნობილი ფირაღის – ილიას ხილაძის სახელს. იგი სოფელ ფურტიოდან ყოფილა, რაზედაც მასზე შექმნილი ლექსის ზოგი ვარიანტის დასათაურებაც (“ფურტიოელი ილიასას ლექსი”) მიგვანიშნებს. ლექსის ავტორად მიჩნეულია ცნობილი სახალხო მთქმელი რეჯებ მუაფანაძე. მეფის რუსე-

თის მმართველობის სისხლიან ექოდ შემორჩა აჭარის ზეპირსიტყვიერებას “ყირიმლიოღლის ლექსიც” (ა. ხ. პ., 1969: 72-75), რომლის ავტორიც, ასევე, რეჯებ მჟავანაძეა, რომელიც თავადაც ფირალობის გზას დაადგა, ოსმალეთში გადაიხვეწა და იქ გარდაიცვალა.

აჭარული ფირალის ეპოსი, ზოგადქართულის მსგავსად, ცხადყოფს, რომ უცხოელ დამპყრობთა თუ ადგილობრივ რენეგატ მმართველთა მიერ ყაჩაღებად შერაცხილი ვაჟკაცები ჭეშმარიტი სახალხო გმირები იყვნენ, რომლებიც იარაღით ხელში უპირისპირდებოდნენ ყოველგავრ ბოროტებას, იცავდნენ პიროვნულ ღირსებებს, თავისი ხალხის საუკუნოვან ადათობრივ ტრადიციებს; მათ, საკუთარი ადამიანური უფლების შეგნებით გამსჭვალულებმა, ხალხის უდიდესი სიყვარული და პატივისცემა დაიმსახურეს; მათი შენახვა მოსახლეობაში სინდისის საქმედ ითვლებოდა; სიკეთისათვის თავდაუზოგავად მებრძოლი ქართული საზღაპრო ეპოსის გმირების მსგავსად, ეგრეთწოდებულმა “გაქცეულებმა” წარუშლელი კვალი დატოვეს ხალხის მეხსიერებაში, რისთვისაც ზეპირსიტყვიერებამ განადიდა და შთამომავლობას შემოუნახა მათი უკვდავი სახელები.

64. 1905-1907 წლების რევოლუცია. მეფის რუსეთის თვითმპყრობელური რეჟიმის წინააღმდეგ ქართველ მუშათა და გლეხთა საპროტესტო მოძრაობა თანდათან ორგანიზებული ხდებოდა, რასაც მოჰყვა 1905 წლის რევოლუცია, რომლის შესახებაც ქართველმა სახალხო მოქმედებმა შექმნეს ლექსების ციკლი. როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, “მშრომელთა კლასობრივი თვითშეგნების საკმაოდ მაღალი დონის მაჩვენებელი ეს ლექსები ახალი საფეხურია საისტორიო სიტყვიერების განვითარებაში” (სიხარულიძე, 1968: 228). დევოლუციური პათოსით სავსე ციკლის ლექსებისა და სიმღერების მთავარი თემა მეფის ხელისუფლების დამხობაა:

ძმობა-ერთობა-სიყვარულს
დაუდგათ ტახტი ქებული,
ძირს ჩამოვაგდოთ ნიკოლოზ,
ჩვენს ზურგზე გასუქებული!..

(ქ. ხ. პ., 1984: 134)

ქართველ მუშებსა და გლეხებს შორის გაგრძელებული იყო და დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სასიმღერო ტაეპები:

ძირს ნიკოლოზ, მაღლა მუშა,
ნიკოლოზა დაიფუშა!

(სიხარულიძე, 1968: 229)

ან კიდევ:

ორი ბოთლი, ერთი შუშა,
ძირს ნიკოლოზ, მაღლა მუშა!

(სიხარულიძე, 1968: 229)

მიუხედავად იმისა, რომ ეს ლექსები არ გამოიჩნევა მაღალმხატვრულობით, მათ თავის დროზე დიდი შემეცნებითი და მორგანიზებელი ღირებულება ჰქონდათ. 1905 წლის რევოლუციის და შემდეგ მძვინვარე რეაქციის წლებში გავრცელებული იყო სიმღერა მეფის ჯალათის – გრიაზნოვის მკვლელ სახალხო გმირზე – არსენა ჯორჯიაშვილზე:

მე ვარ არსენა ჯორჯიაშვილი,
მე მოვაშორე ქვეყანას ჭირი,
ვისროლე ბომბა, მოვკალი მხეცი,
მაგრამ მტარვალებს ვერ გავექცი.
დედავ, ნუ სტირი, მამავ, ნუ სჩივი,
მე მოვაშორე ქვეყანას ჭირი,
მიყვარდა ხელში ვაშლის ტრიალი,
გრიაზნოვისა მაღლა ფრიალი...

(ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 280)

ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების მნიშვნელოვანი ნაკადია ლექსების ციკლი 1905 წლის რევოლუციის მონაწილე სახალხო გმირებზე: სადარა არაბულზე, მამუკა გოგუჭურზე, მიხა ჭუჭულაშვილზე, აფრასიონ მერკვილაძეზე, დათიკო შევარდნაძეზე, სიმონა დოლიძესა და სხვა. ეს სახალხო გმირები, რომლებიც ყაჩაღებად შერაცხეს, რეაქციის წლებში დაილუპნენ ბნელი ძალების წინააღმდეგ უთანასწორო ბრძოლებში.

საგმირო ხასიათისაა საისტორიო ლექსები და გადმოცემები სახალხო გმირ მიხა ჭუჭულაშვილზე. საკმაოდ ვრცელ ლირიკული ნაწარმოებს “მიხას ლექსს”, რომლითაც სახალხო მგოსნებმა შეამკეს შინაური კლასობრივი მტრებისა და ნაციონალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლი მიხა ჭუჭულაშვილი, ბოლო დრომდე დიდი სიყვარულით მღერიან ფანდურზე აღმოსავლეთ საქართველოში (ქ. ხ. პ., 1984: 153-161).

აფრასიონ მერკვილაძეზე შექმნილ ნაწარმოებთა ციკლში გვხვდება ძველი საგმირო ლექსის ტრანსფორმაციის ნიმუშიც:

აფრასიონ მერკვილაძეს
თავი უკვდავი ეგონა,
ოცი ტყვია მოახვედრეს,
ფეტვის კაკალი ეგონა;
ჩაფრები რომ შემოერტყნენ,
კოლობუზები ეგონა,

რაზმელების შეძახება
ტკბილი სიმღერა ეგონა...

(ქ. ხ. პ., 1984: 153)

“ტრადიციული საგმირო ლექსის განახლება-გადამუშავებით შექმნილ ამ საისტორიო ლექსში დახასიათებულია სასტიკი რეჟიმის წინააღმდეგ მებრძოლი გაუტეხელი ვაჟკაცი. ეს ლექსი უშუალოდ განგვაცდევინებს თავისუფლებისათვის მებრძოლი გმირის თავგანწირვას; ძველი საგმირო პოეზიის ნიმუშის განახლებით მიღებული ეს საისტორიო ლექსი იმავე შემოქმედებითი მეთოდით არის შექმნილი, როგორც მთლიანად XIX საუკუნის მეორე ნახევარში შექმნილი საისტორიო ნაწარმოებთა ციკლები” (სიხარულიძე, 1968: 233).

გურიაში ბოლო დრომდე სიყვარულით მღერიან 1905-1907 წლების რევოლუციის აქტიური მონაწილისა და რეაქციის წლებში ფირალად გავარდნილი დათიკო შევარდნადის ვაჟკაცობაზე შექმნილ ლექსებს. დათიკო შევარდნაძე თვითონაც ქმნიდა საგმირო, სიმართლისათვის საბრძოლველად შემართული მშრომელი ხალხის მათგანიზებულ მშვენიერ ლექსებს (ქ. ხ. პ., 1984: 138-141).

უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლ ქართველ მშრომელებს შორის ძალიან დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სიმღერები და გადმოცემები სიმონა დოლიძეზე, რომლებშიც სადად, მაგრამ ისტორიული ფაქტების დრმა გაგებით, არის ასახული შინაური კლასობრივი მტრებისა და ნაციონალური ჩაგვრის წინააღმდეგ ამხედრებული ფირალების მიხედვით (ქ. ხ. პ., 1984: 141).

6.5. პირველი მსოფლიო ომი და “საღდათობა”.

ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების მეხუთე პერიოდის აქტუალური თემაა 1914-1918 წლების პირველი მსოფლიო ომი და ეგრეთ-წოდებული “საღდათობა”. ეს ციკლი სიმართლით ასახავს მსოფლიოს ახალი გადანაწილებისათვის წამოწყებული ომის მთელ საშინელებას. ამ ლექსთა დიდი ნაწილი გოდების უანრისაა, რასაც განაპირობებდა ომში გაწვეულთა ძნელბედობა; ამ ციკლის ლექსების ძირითადი ფონდი სახელმწიფოს სამსახურში ძაღად ჩაყენებულ მობილიზებულ ახალგაზრდათა შემოქმედებაა ან – მათ შესახებ სხვათა მიერ შეთხზული ტკივილიანი ლექს-სიმღერები. იმ დროს საქართველოში მეტად გავრცელებული იყო სიმღერა:

საღდათი ვარ ნაფიცი,
სად ჩავედები, არ ვიცი.

(სიხარულიძე, 1968: 234)

ასეთივე განწყობილებას გამოხატავდა მრავალ ვარიანტად დაფიქსირებული, ახლა უკვე ფუნქციამოცილებული, სასიმღერო ლექსი:

ზესტაფონო, ნახვამდის,
შორს მივიღვარ, მშვიდობით!
ვაიმე ჩემო ვენახო,
გამოსხმული ვერ გნახო!

(სიხარულიძე, 1968: 234)

დამპყრობლის მიერ “საღდათში” ნაძალადევად გამწესებული, გულსუწადინოდ მიმავალი ქართველი, რომელსაც გააზრებული აქვს, რომ უსახელოდ სიკვდილი ელის, დედას უბარებს:

– ნუ ტირი, ჩემო დედაო,
ბევრი ჩემფერი სხვაც არი
დამრჩალი ბრძოლის ველზედა
ყორნების სადილ-სამხარი,
არცა გვაქვს ჩვენთვის სამარე,
არც – გულზე მიწა საყარი.

(საუნჯე..., 1936: 73)

“საღდათობის” ციკლის ლექსებში ასახულია რუსთა მიერ საქართველოში დატრიალებული უკუღმართობა – ქართველ ვაჟკაცთა ომში გარეკვა, გამოთქმულია გულისტკივილი იმის გამო, რომ მათი სიცოცხლე სამშობლოს ძლიერებას არ ხმარდება; მიუხედავად ამისა, “მტრის ჯავრის არშეჭმა”, რაც ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის ოდინდელი დევიზია, “საღდათობის” ციკლის ლექსთა საგმირო პათოსის კულმინაციას წარმოადგენს” (შიოშვილი, 2015: 92). ამის დასტურია ვრცელი ლექსი “მეფის საღდათის ცხოვრება”:

... გვერდში მომარტყეს ტყვიათ,
ნამტვრევს გაიტანს ძელისასა,
თან კი ვერ გადამიყოლა,
ვერც გულს აგრილებს ყმისასა.
ხუთით გატენილ თოფი მაქვს,
ჯავრს როგორ შევჭამ მტრისასა!..

(საუნჯე..., 1936: 78-81)

“საღდათობის” ციკლის ლექს-სიმღერებში განსაკუთრებული ზიზღით მოიხსენიებიან ადგილობრივი მოხელეები, რომლებიც “პირნათლად” ასრულებდნენ ხელმწიფის დავალებებს და თანამემამულეთ ომში ერეკებოდნენ.

სამშობლოსადმი მსახურების, მისთვის თავგანწირვის იდეა სისხლხორცეულია ქართველისათვის და ამისი ნათელი დასტურია მთელი ჩვენი ტვირთშიმე ისტორია, რაც სათანადოდ აისახა ზეპირსიტყვიერ ქმნი-

ლებებში; მაგრამ იდეის არქონა, ანუ საკუთარი სიცოცხლის გაწირვის მოტივაციის უქონლობა, ის უმთავრესი მიზეზია, რის გამოც სხვათა წარმოებულ ომებში (განსაკუთრებით – დაპყრობით ომებში) მონაწილეთათვის უცხოა თავშეწირვისა და გმირობის ჩადენის სურვილი; ეს ის ვითარებაა, როცა დაშრეტილია ეროვნული ენერჯია, მოდუნებულია შინაგანი აქტივობა, დაკარგულია ქმედების აზრი და მოწოდება (შიომშილი, 2015: 94). ამგვარ ვითარებაზე ამბობდა სერგი დანელია: “... აქ ქართველების ისტორიის სუბიექტები კი არ ვიყავით, არამედ – ატომებსავით მხოლოდ ობიექტები: საქართველოს აგურებით სხვისი ისტორია შენდებოდა...” (დანელია, 1927: 84). ამგვარი ვითარება მიუღებელია ჭეშმარიტი მამულიშვილებისათვის, რამაც თავი იჩინა როგორც ოსმალთა დაპყრობითი ომების, ისე “საღლათობის” ამსახველ ქართულ ხალხურ პოეზიაში, რაც ნათელი მაგალითია სხვისთვის უაზროდ დაღვრილი სისხლის ყივილისა, უფრო კი – სინანულისა იმის გამო, ეს სისხლი შენივე ქვეყნის ზვარაკი რომ არ გახდა და არც არავინ დაგიფასებს. ლექსში “მეფის საღლათობა” სწორედაც ამგვარი წუხილია გამოთქმული:

სეტყვასავით მოდის ტყვია,
ვინ გადარჩებაო!
ხოცამენ ერთიმეორეს,
ნეტავ, რისთვისაო!

ხელი და ფეხი მომტეხა,
ხორციც მომგლიჯაო.
გული არავის ეწოდა,
არვინ მომხედაო...

(საუნჯე..., 1936: 87-89)

აკაკი ბაქრაძის სახეებით ლოგიკური და სამართლიანი დასკვნა – “ქართული მწერლობისათვის ყოველთვის მტკივნეული და მწვავე იყო ალტერნატივა, რისთვის გაეწირა ქართველს თავი – საკუთარი სამშობლოს დასაცავად თუ საქართველოს დამპყრობთა და დამმონებელთა პოლიტიკურ-სამხედრო გეგმების განსახორციელებლად?” (ბაქრაძე, 1990:182) – ქართულ ზეპირსიტყვიერებაზეც ვრცელდება და ამის დასტურია “საღლათობის” ციკლის ქართული ხალხური პოეზია, რომლის თანახმადაც სხვათა დაპყრობით ომებში მონაწილეობა ცალსახად დაგმობილია.

ხალხური საისტორიო ლექსები საქართველოში მენშევიკების ხანმოკლე ბატონობის შესახებ თვისობრივად ისეთივე ხასიათისაა, როგორიც – ლექსები იმპერიალისტურ ომზე; ამ ციკლის ქართულ ხალხურ პოეზიაში ასახულია გლეხთა რევოლუციური აჯანყებანი მენშევიკური ხელისუფლების წინააღმდეგ.

ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერების განვითარების მესამე პერიოდის ამ ეტაპზე შექმნილ ნაწარმოებთა ციკლებში მოცემულია ისტორიული ამბების არსებითად სწორი ანალიზი (სიხარულიძე, 1968: 235).

§7. მეექვსე პერიოდი (1917 წლის ოქტომბრის რევოლუცია და შემდეგდროინდელი ხანა)

1917 წლის ოქტომბრის რევოლუციისა და საქართველოში 1921 წლის თებერვალში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ქართველი ხალხის ისტორია ახლებურ ფაზაში შევიდა. ეს არის საისტორიო ზეპირსიტყვიერების განვითარების **მ ე ე ქ ვ ს ე** პერიოდი. ბუნებრივია, ამ ეპოქის ზეპირსიტყვიერებაც ახალი თემებით დაიტვირთა. ესენია: ოქტომბრის რევოლუცია და მისი ბელადები – ლენინი და სტალინი, სოციალისტური მშენებლობა, კულაკობის წინააღმდეგ ბრძოლა და ღარიბი გლეხობა, კოლექტივიზაცია, საერთაშორისო იმპერიალიზმისადმი ზიზღი, მუშათა კლასი, მეორე მსოფლიო ომი, ომისშემდგომი აღმშენებლობა, ბელადთა გარდაცვალება და ა. შ. ამგვარი თემატიკის გვერდით, მართალია, ვითარდება ტრადიციული ჟანრებიც, მაგრამ ე. წ. "სოციალისტურ რეალიზმს" ახალი გმირები დასჭირდა და ჩვენი სახალხო მთქმელებიც გადართეს ამ მიმართულებით. ეს პროცესი, ბუნებრივია, აფერხებდა ტრადიციული კლასიკური ზეპირსიტყვიერების ჟანრთა განვითარებას, რის გამოც, ბევრი რამ, ალბათ, აღურიცხავი დარჩა. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი ფოლკლორისტები ინტენსიურ საველე მუშაობას აწარმოებდნენ, იწერდნენ ტრადიციულ სიუჟეტებს, აქვეყნებდნენ, ამუშავებდნენ, აარქივებდნენ.

კომუნისტური მმართველობის დასახასიათებლად საინტერესოა ხალხური ლექსი “ნათავადარის ჩივილი”:

... დახე ამ კომუნისტებსა,
რა საქმე მიყვესო!
მამულები ჩამომართვეს,
გლეხთ დაურიგესო;
მამა-პაპის სახლი მქონდა,
ისიც წამართვესო;
ავეჯი გადმომიყარეს,
სკოლა გამართვესო;
სათავადო ბანკი იყო,

ისიც დაკეტესო;
 ღალას აღარავინ მაძღვეს,
 ფუ, ამ სიცოცხლესო!

(ხალხ. ლექს..., 1928: 27)

საბჭოური პერიოდის ზეპირსიტყვიერების შესწავლას მიეძღვნა ქს. სიხარულიძის, მ. ჩიქოვანის, ელ. ვირსალაძის, თ. ოქროშიძის, აღ. ღლონტის და სხვათა ფუნდამენტური ნაშრომები.

7.1. მეორე მსოფლიო ომი და ომის შემდგომი ხანა. მეორე მსოფლიო ომისა (1939-1945) და ომის შემდგომი თემატიკის ქართული ხალხური შემოქმედება საბჭოური ციკლის ფოლკლორის სწორედ ის ნაწილია, რომლებშიც წარმოჩნდა ჩვენი ხალხის გმირული სულიკვეთება და მამულისადმი სიყვარული, რაც ტრადიციულად ახასიათებდა კლასიკურ ფოლკლორს. სამამულო ომად (1941-1945) წოდებული ამ ხანის ქართულ ხალხურ შემოქმედებას, მართლაც, მკვეთრად გამოხატული საგმირო-პატრიოტული ხასიათი აქვს. ახლად შექმნილ ლექსებში ხშირად ვხვდებით თამარ მეფის, ვახტანგ გორგასლის, ერეკლე მეფისა და სხვა ქართველ გმირთა ხსენებას, რაც სამშობლოს დამცველებს გმირულ სულიკვეთებას მატკებდა.

მეორე მსოფლიო ომის თემატიკის ქართულ ფოლკლორში წარმოშობის მხრივ ორი ჯგუფის მასალები შეიძლება გამოვყოთ: 1. ავტორმთქმელთა შემოქმედება და 2. საკუთრივ ფოლკლორული, მრავალ ვარიანტად გავრცელებული უავტორო ნაწარმოებები (ვირსალაძე, 1973: 133).

მეორე მსოფლიო ომის დროს შექმნილი ქართული ხალხური შემოქმედება იყოფა შემდეგ ჯგუფებად: 1. ფრონტზე შექმნილი, 2. პარტიზანული, 3. ოკუპირებულ ნაწილებში შექმნილი ან დატყვევებულ ქართველთა რეპერტუარი, 4. ზურგში შექმნილი ფოლკლორული ნიმუშები. აქედან ძირითადად მაინც ორი ჯგუფი იყო აქტიური: 1. ფრონტელთა შემოქმედება და 2. ზურგში შექმნილი ზეპირსიტყვიერება.

ომის დღეებში და მისი დამთავრების შემდეგაც ბევრმა ტრადიციულმა ხალხურმა ლექსმა განიცადა ტრანსფორმაცია. ცნობილმა ქართულმა ხალხურმა შრომის ლექს-სიმღერამ “... კამეჩი წვეს და იცოხნის...” ამგვარი ტრანსფორმაცია განიცადა:

პიტლერი წვეს და ოცნებობს,
 თავი მოსკოვში ჰგონია,
 ღაფში ჩაფლული ტანკები
 გამარჯვებული ჰგონია.

(ვირსალაძე, 1973: 134)

ანდა:

ჰიტლერი წევს და იცოხნის,
თავი მოსკოვში ჰგონია,
აფეთქებული ტანკები
გამარჯვებული ჰგონია.

(ბსუქცფა)

ტრადიციული “ცოცხალი ტყუილის” ციკლის ნიმუშის ტრანსფორმაციაა შაირის ტიპის ლექსი, რომლითაც განქიქებულია ფაშისტური გერმანიისა და მისი მეთაურის ფუჭი ზრახვები:

ჰიტლერმა თქვა: უკრაინას,
მე მივირთმევ ქადათაო,
საქართველოს დაგაყოლებ
შავ ღვინოთ და მწვადათაო.
უაზროა, ჰიტლერ, შენი ფიქრები,
ძალიან მალე სამარეში იქნები!

(ვირსალაძე, 1973: 139)

ქართული საფრონტო სიმღერები რუსული საფრონტო სიმღერების გავლენის ცალკეულ შემთხვევებს წარმოადგენენ. რამდენადაც შეუძლებელი იყო ბრძოლის ველზე მყოფ ქართველ მეომრებთან ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის წარმოება, იმ წლებში საქართველოში ფართოდ გავრცელდა რუსული სიმღერა ”22 ივნისს ომი დაიწყო“; იგი მოგვიტხრობს მოღალატე ცოლზე, რომელმაც უარით გაისტუმრა ფრონტიდან დაბრუნებული დასახინრებული ქმარი. ქართული ვარიანტის თანახმად, ნაომარ მამას შვილი სიყვარულით მიიღებს.

ომის დამთავრების შემდეგ ძალზე პოპულარული გახდა ლექს-სიმღერები მშობლიურ კუთხეში დაბრუნებული სამამულო ომში ვალმოხდილი გმირების შესახებ.

მთლიანად სამამულო ომის პერიოდში შექმნილ პოეზიას საგმირო ხასიათი აქვს; უდიდესი ადგილი ამ პოეზიაში უჭირავს მამულისათვის ბრძოლაში თავდადების თემას, გმირობის შექებას, დაღუპულთა ხსოვნას. ქართულ ხალხურ პოეზიაში მეზნებარე, პატრიოტული ლექსებით აღინიშნა ომის დამთავრება და ამ ომში ეგრეთწოდებული საბჭოთა ხალხის გამარჯვების შემდეგ მშვიდობიანი მშენებლობის დაწყება, ომისაგან დანგრეული რაიონების აღდგენა (სიხარულიძე, 1973: 148-184). ამის ნიმუში ახალგაზრდა ხევსურის სიმღერაა:

ვერ შესძლო მხეცმა ჰიტლერმა
საზღვრის კარების მიგნება,
რაც დასწევს, რაც დაანგრის,
კვლავ ბრწყინვალეებით იქნება.
(სიხარულიძე, 1973: 151)

ამგვარი სულისკვეთების ამსახველი ლექსების მთელი ციკლია შექმნილი ქართულ ხალხურ პოეზიაში. პარალელურად გვაქვს მუშათა კლასის ქების ამსახველი ლექსები.

* * *

ქართულ ხალხურ საისტორიო ნაწარმოებთა შექმნასა და განვითარებაში მთავარი ფაქტორი საგმირო პათოსია; ნაწარმოებთა ცენტრში ყოველთვის დგას გმირი, მისი თავდადება და მსახურება მამულისადმი; ქართული ხალხური საისტორიო ზეპირსიტყვიერება პირუთვნელი ისტორიაა ჩვენი ხალხისა, რამდენადაც საისტორიო ნაწარმოებთა რეალური საფუძველია კონკრეტული ისტორიული მოვლენები და პიროვნებანი. მართალია, ისტორიულ თემებზე შექმნილი ფოლკლორული ნიმუშებისათვის დამახასიათებელია ისტორიული პიროვნებებისა თუ მოვლენების ლეგენდარულ სამოსელში გახვევა, ტრადიციული სიუჟეტებისა და მოტივების ეპიური დამუშავება, კონტამინაცია-ციკლიზაციის მოვლენები და, საერთოდ, ფოლკლორული შემოქმედების ბუნებრივი მდინარებისათვის დამახასიათებელი ყველა თვისება, მაგრამ ზეპირსიტყვიერების ამ ნაკადის როლი ნებისმიერი ხალხის ჭეშმარიტი ისტორიისათვის მაინც უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია. ამ თვალსაზრისით აფასებდა აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი ქართულ ზეპირსიტყვიერებას და ხშირ შემთხვევაში მას პირველწყაროს სტატუსსაც აკუთვნებდა (ბერძენიშვილი, 1964: 30).

თავი XXV. საბავშვო ფოლკლორი

საბავშვო ფოლკლორული შემოქმედება ყოველი უძველესი ერის, და მათ შორის ქართველთა, ერთ-ერთ მნიშვნელოვანი კულტურული მემკვიდრეობაა, რომელშიც დაუნჯებელია ჩვენი ხალხის წარსულის, მისი შემოქმედებითი პოტენციისა და ეროვნული თავისებურების მრავალი ღირსშესანიშნავი, საინტერესო ნიშან-თვისება; ამავე დროს, საბავშვო ზეპირსიტყვიერება ძველთაგანვე ესთეტიკურ-დიდაქტიკური ფუნქციების მტვირთველია, ხელს უწყობს თაობათა აღზრდასა და ფორმირებას, ავითარებს მოზარდში პატრიოტულ გრძნობას, გმირულ სულისკვეთებას, მოქალაქეობრივ იდეალებს, ჰუმანიზმს, რაც საბოლოოდ ხალხური სიტყვიერების ამ სფეროს სოციუმის აღმზრდელის სტატუსს ანიჭებს; სწორედ ამათ გამო უფროსი დედადნენ ეროვნული საუნჯის ამ გამორჩეულ მარგალიტებს ჩვენი წინაპრები და თაობიდან თაობას გადმოსცემდნენ, როგორც ზნეობრივად და ფიზიკურად ჯანსაღი მომავალი თაობის აღზრდისათვის საჭირო უტყუარ და სანდო სიბრძნეს.

საბავშვო ზეპირსიტყვიერებისადმი ინტერესს მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში ჩაეყარა საფუძველი; მისი შეკრება და პუბლიკაცია ისევე, როგორც საბავშვო მწერლობის განვითარება, დიდი ქართველი პედაგოგის – იაკობ გოგებაშვილის სახელს უკავშირდება. მისი "ქართული ანბანი და პირველი საკითხავი წიგნი სახალხო შკოლებისათვის", "ზუნების კარი" და "დედაენა" წარმოადგენს ძვირფას საუნჯეს, სადაც პირველად უხვად თავმოყრილი საყმაწვილო ზეპირსიტყვიერების მდიდარი მასალა, რომელზედაც თაობები გაიზარდნენ.

საბავშვო ფოლკლორის გამოცემა-პოპულარიზაციის საქმეში განსაკუთრებით თავი ისახელეს პედაგოგებმა: ალ. მირიანაშვილმა, ლ. აღნიაშვილმა, ივ. როსტომაშვილმა და სხვებმა; ქართული საბავშვო ზეპირსიტყვიერი საუნჯის შეგროვებას მე-19 საუკუნის 80-90-იანი წლებიდან დიდად შეუწყო ხელი საბავშვო პერიოდულმა გამოცემებმა: "ნობათმა", "ჯეჯვილმა" და "ნაკადულმა".

ქართული საბავშვო ფოლკლორის მეცნიერული შესწავლა დაკავშირებულია პროფესორ ქსენია სიხარულიძის სახელთან. მან პირველმა გამოაქვეყნა საყმაწვილო ზეპირსიტყვიერების კრებული ("ქართული საბავშვო ფოლკლორი", თბ., 1938), რომლის პირველ ნაწილში წარმოდგენილია გამოკვლევა, რომელიც წარმოადგენს ქართული საბავშვო ფოლკლორის სხვადასხვა საკითხების (საბავშვო ფოლკლორის განმარტება, მისი სპეციფიკის საკითხები, კლასიფიკაცია, ძირითადი ჟანრებისა და სახეების დახასიათება და სხვა) მეცნიერულ განხილვას.

საბავშვო ფოლკლორის შესწავლას ამაგი დასდო, აგრეთვე, ცნობილმა საბავშვო მწერალთა და მკვლევარმა ანა ღვინიაშილმა; მის "ნარკვევებში" სპეციალური თავი ეძღვნება საბავშვო ფოლკლორის საკითხებს (ღვინიაშილი, 1966: 165-210).

ტერმინი "საბავშვო ფოლკლორი" შედარებით გვიან დამკვიდრდა სამეცნიერო ლიტერატურაში (ი. გოგებაშვილი მას "საყმაწვილო ფოლკლორად" მოიხსენიებდა), მაგრამ ეს გარემოება სრულებითაც არ გულისხმობს, რომ ის სიტყვიერი მასალა, რომელიც ამ ცნებაში ერთიანდება, ასევე გვიანდელი წარმოშობისა იყოს; მას საუკუნეთა მიღმა დაედო საფუძველი და ყოველთვის, ყველა ეპოქაში უაღრესად მნიშვნელოვანი დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია ენიჭებოდა.

საბავშვო ფოლკლორი სამ ძირითად ჯგუფად იყოფა:

1. საბავშვო ხალხური პოეზიის **პ ი რ გ ე ლ** ჯგუფს განეკუთვნება ზეპირსიტყვიერების ის ნაკადი, რომლებიც მოზრდილთა მიერ სპეციალურად ბავშვებისთვის არის შექმნილი. ესენია: აკვნის სიმღერები, სალალაო და შესაქცევარი ლექს-სიმღერები, ლექსები ცხოველთა და ფრინველთა შესახებ, "ცოცხალი ტყუილის" ციკლის ლექს-სიმღერები. ამ ჯგუფში შემავალი პოეზიის ძირითადი დანიშნულებაა გართობა იმ ასაკში, როცა ბავშვები მთლიანად უფროსებზე არიან დამოკიდებულნი.

2. **მ ე ო რ ე** ჯგუფში შედის ეროვნული ფოლკლორის ის ნაწარმოებები, რომლებიც სპეციალურად ბავშვებისათვის არ შექმნილა, თავდაპირველი მნიშვნელობით სხვა დანიშნულება ჰქონდათ, მაგრამ, იმის გამო, რომ ეს ნიმუშები გარკვეული თვალსაზრისით პატარებისათვის ნაცნობ გარემოსთან, ბავშვურ სამყაროსთანაა დაკავშირებული, მოზარდთა ბუნებისა და ინტერესების გამომხატველია, თანდათანობით საბავშვო რეპერტუარად ქცეულა. საბავშვო ფოლკლორის ეს ჯგუფი წარმოადგენს უფრო რთულ, მოზრდილთა რეპერტუარიდან ბავშვთა შორის დამკვიდრებულ, ლექს-სიმღერებს ბუნების მოვლენებზე, ცხოველებსა და ფრინველებზე, წელიწადის დროებზე, დღესასწაულებზე. ტრადიციულად ამგვარ პოეზიას **კ ა ლ ე ნ დ ა რ უ ლ ს** უწოდებენ. ამავე ჯგუფში შემოდის ნართაული ნაწარმოებები, საისტორიო, სატრფიალო, შრომისა და საყოფაცხოვრებო შინაარსის ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები, რომლებსაც გამორჩეული დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ფუნქციები აქვთ და, აგრეთვე – შაირები, გამოცანები, აფორისტული გამონათქვამები.

3. **მ ე ს ა მ ე** ჯგუფს საბავშვო ხალხური პოეზიისას შეადგენს მცირე ასაკოვანთა წრეში შეთხზული, მათივე გემოვნების, ფსიქიკის და ბუნების ამსახველი ნაწარმოებები. ესენია: საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ლექსები, საბავშვო თამაშობათა გათვლები, ენის გასატეხი ფორმულები. შესაძლებელია, ეს ნიმუშები უფროსების მიერაც იყოს შექმნილი,

მაგრამ ისინი იმთავითვე არიან ათვისებულ-გათავისებულნი ბავშვთა წრეში.

როგორც მკვლევარი ფიქრია ზანდუკელი მიუთითებს, საბავშვო ხალხური შემოქმედების ცალკეულ ჯგუფებს შორის ხშირად ძნელდება მკვეთრი საზღვრების გაღება, რადგან ზოგიერთი ნიმუში შეიძლება შეიქმნას როგორც მოზრდილთა, ისე მცირეწლოვანთა წრეში. ამდენად, საბავშვო ფოლკლორის სახეთა გამოყოფისა და ამ სახეთა შორის საზღვრების დადგენის ცდა ხშირად პირობითია. საყმაწვილო რეპერტუარის დაჯგუფებისას აუცილებელია ასაკობრივი დიფერენციაციის, ბავშვის ფსიქიკური მონაცემებისა და ნაწარმოებთა პედაგოგიური მიზანდასახულობის გათვალისწინებაც (ზანდუკელი, 1973: 251-252).

განვიხილოთ ხალხური საბავშვო პოეზიის ძირითადი სახეები:

§1. სააკვნო სიმღერები

აკვანთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები ჩვენში ძირითადად "ნანას", "ნანინას" და "იავნანას" სახელწოდებით არიან ცნობილნი. ხშირად "ნანას" და "იავნანას" აიგივებენ, რაც საერთო ნიშანთა არსებობითაა განპირობებული (ორივე სიმღერით სრულდება, ორივე ქალთა რეპერტუარია, მსგავსი რეფრენები აქვთ და მზისა და ნაყოფიერების ქალღმერთ ნანას უკავშირდებიან); პრაქტიკული გამოყენების თვალსაზრისით და წარმომავლობით ისინი ("ნანა" და "იავნანა") სხვადასხვა ციკლის ლექსებია. შესაბამისად, მათი ძირითადი ფუნქციები ოდითგანვე განსხვავდებოდა. "იავნანაზე", როგორც არქაულ საწესჩვეულებო-საკულტო სიმღერაზე, რომელიც ქალღმერთ ნანასადმია მიძღვნილი და სრულდება ყვავილბატონებიანი ავადმყოფის განსაკურნებლად, უკვე ვისაუბრეთ საწესჩვეულებო ზეპირსიტყვიერებაზე მსჯელობისას; რაც შეეხება "ნანას" და "ნანინას", ის წმინდა სააკვნო ლექს-სიმღერაა, თუმცა, როგორც უკვე ვიცით, ტერმინ "ნანასთან" ერთად ხშირად "იავნანაც" გამოიყენება და ამ შემთხვევაში – მხოლოდ ბავშვის დასაძინებელი სიმღერის სახელწოდებად. "ნანას" და "იავნანას" ისიც აერთიანებს, რომ ბოლო ხანს მათი ფუნქცია მხოლოდ ბავშვის დაძინებაში გამოიხატება.

სააკვნო ლექს-სიმღერების შემსრულებელ ცენტრალურ ფიგურას ქალი (დედა, ბებია, გამზრდელი) წარმოადგენს. აკვნის ლექს-სიმღერები მხატვრული აზროვნების სანიმუშო ძეგლებია, რომლებშიც წარმოჩენილია ჩვენი ხალხის საუკუნოვანი სიბრძნე და გამოცდილება, რასაც ოდითგან დედის რძესთან ერთად ეზიარებოდა ქართველი.

“იავნანებში”, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, “მომხიბვლელი პოეტური ფორმით არის გამოხატული საუკეთესო სურვილები პატარა არსებისადმი” (ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970: 81):

იავნანა, ვარდო ნანა, იავნანინაო,
 დაიძინე, გენაცვალე, იავნანინაო,
 ჯერ არ გათენებულაო, იავნანინაო,
 ვარსკლავები ამოსულა, იავნანინაო,
 მთვარე შეშინებულაო, იავნანინაო,
 მანანოები მოდიან, იავნანინაო,
 ძილი მოაქვთ გუდითაო, იავნანინაო,
 ამას ჩემს ყმაწვილს მიეუტან, იავნანინაო,
 თვალებს გაუვსებ ძილითა, იავნანინაო.

(ხ. ს., 1972: 17)

ამ საინტერესო ტექსტმა შემოინახა არქაული სააკვნო პოეზიის ატრიბუტიკა, რაც მნათობთა კულტთან და ყმაწვილთა მფარველ ღვთაებებთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

ქართული ხალხური სააკვნო ლექს-სიმღერებისათვის, ფორმის დახვეწილობასა და მაღალმხატვრულობასთან ერთად, ძალზე ნიშანდობლივია იდეურ-შინაარსობრივი მრავალფეროვნება. მათ ძირითად დანიშნულებას ბავშვთა ზნეობრივი სათნოებებით აღზრდა წარმოადგენს, გამოხატავენ რა მშრომელი ხალხის ჯანსაღ იდეალებს, ზოგადკაცობრიულ ჰუმანიზმს, კეთილშობილებას; ამ თვალსაზრისით გამორჩეულია შემდეგი სააკვნო სიმღერა:

ნანა, ნანა მამასა,
 გაზრდა გახარებასა,
 შეგიკერავ კაბასა
 წითელ-ყვითელ ატლასსა,
 ზედ დაგისხამ დილებსა,
 ოქროს დაფერილებსა,
 შემოგაკრავ ქამარსა,
 ზედ დაგიდებ ხანჯალსა,
 დაგიკერებ ჯიბესა,
 შიგ ჩაგიყრი ფულებსა,
 აგატარებ ბაზარში,
 ჩაგატარებ ქუჩაში,
 გლახა შემოგეყრება,
 იმას მიე აბაზი,
 ისიც გეტყვის გაზრდასა,
 გაზრდა-გახარებასა,

სევდის მოშორებასა,
ყოველ ჭირ-მორჩენასა!

(ხ. ს., 1972: 21-22)

ქართველი დედა ჩვილს აკვანშივე უნერგავდა უდიდეს ეროვნულ მისიას – ზრუნვას მშობელი ქვეყნისათვის, სამშობლოს მტრების განადგურებას. ერთ კახურ სააკვნო სიმღერაში დედა ასე უძღერის ყრმას:

შვილო, დედა გენაცვალოს,
შვილო, თვალშაუდებარო,
ჭირი მოგჭამოს დედამა,
შე ცველქო, დაუდეგარო!
ნანა, – შვილო, შამოგეველე
მტრის გულზე ფეხით შემდგარო!
ანა, ნანა, ნანინანა,
დედის ღულუნა ქედანო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 112)

“ქართველი ხალხის მშფოთვარე ისტორიამ, გარეშე მტერთაგან გამუდმებულმა აგრესიებმა თუ შინაურმა შუღლმა და აშლილობამ თავისებური ღრმა კვალი დააჩინეს სააკვნო ლექს-სიმღერებსაც. ქართველ დედებს კარგად ესმოდათ, რომ მამულს უზრდიდნენ ერთგულ დამცველებს; ამიტომაც ქართული „ნანას“ ტექსტებში ასე ხშირად იხსენიება საომარი იარაღ-აღჭურვილობა, რომლით შემეკობასაც პირდება დედა თავის შვილს. ამგვარი სულისკვეთება სრულიად ბუნებრივი და ორგანულია პატრიოტი ქართველი დედისათვის (შიოშვილი 2004: 67).

ყრმა ქვეყნის იმედად იზრდებოდა. ეს იდეა წმიდათაწმიდა დევიზად გასდევს ქართულ სააკვნო ლექს-სიმღერებს:

ნანი, ნანა, ნანინა,
ტკბილი ძილით დაიძინე,
გულს ნათელი დაიფინე...
შენ ხარ ვარსკვლავი ცისკრისა,
თვალის სინათლე დედისა,
მერმე – სუ ამა ქვეყნისა!..

(ქ. ხ. პ., 1979: 115-116)

საკვნო ლექს-სიმღერებში ერთნაირად არის შემკული როგორც ყრმა, ისე – მისი აკვანი. აჭარული “ნანას” ერთ-ერთ ვარიანტში ამგვარად ამკობენ მათ:

ნაი, ნაი, ნინაი, ნანო...
ეს აკვანი ხარატული,
შიგ ვაჟია ჩახატული.
ეს აკვანი წაბლისაო,

შიგა მწოლი დარბისაო.
ეს აკვანი თხილისაო,
შიგა მწოლი ლხინისაო.
ეს აკვანი ბუოლისაო,
შიგა მწოლი ბროლისაო.
ნანი და ნანაა, ნიდაინანო.

(ბსუქცფა)

აკაკი წერეთლის „იმერული ნანინას“ გახალხურებული ვარიანტია ელენე ვირსალაყის მიერ რაჭაში, სოფელ მუხლში ჩაწერილი ტექსტი, რომლის თანახმადაც შვილის ვაჟკაცობაზე ოცნებობს დედა:

იავნანა, ვარდო ნანა, იავნანინაო,
დაიძინე, გენაცვალოს
შენი მშობელიო,
შენს ვაჟკაცობას მომასწრებს
მე დეთისმშობელიო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 116)

აკაკი წერეთლის “იმერული ნანინას” ფოლკლორიზაცია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერებაში გვხვდება. ერთ-ერთი გურული ვარიანტია:

იავნანა, ვარდოვნანა,
იავნანინაო.
დედის მკერდში მიგიგნია
შენ ტკბილი ბინაო.
დაიძინე, პაწაწინა,
გახდი მშობელიო.
შენსა გაზრდასა შეჰხარის
მთელი სოფელიო.
იავნანა, ვარდოვნანა,
იავნანინაო.

(ბსუქცფა)

მამულის სიყვარულისა და მისადმი მსახურების სულისკვეთება კიდევ უფრო მაღალ რეგისტრშია აყვანილი, ასევე, აკაკის ლექსით ნა-საზრდოებ მესხურ „იავნანაში“:

გაიზარდე, პაწაწინა, შენ დედისერთაო!
ქვეყანაზე შენ იქნები თავისუფალიო,
არტახები ლამის წყვიტო იწვევ მედგრაათაო,
შენი სამშობლოს სართავი შენ უნდა მორთაო!
ეს სიტყვები ყურში გქონდეს გულში განძათაო:
გული ბასრად მოიხმარე, მკლავი – აბჯრათაო!

შენ სამშობლოს გულისთვისა გახდი მსხვერპლად,
იავნანა, ვარდო ნანა, იავნანინაო,
დაიძინე, პაწაწინა, შენ დედისერთაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 116)

ქართული „ნანას“ ტექსტებში დედა ჩვილს მოაგონებს წინაპრების საგმირო-სავაჟუკაცო საქმეებს და, ბუნებრივია, მისგანაც ასეთივე საქციელს მოითხოვს მომავალში. ერთ სვანურ სააკენო ლექს-სიმღერაში დედა ჩვილს შეახსენებს:

ჩემს პატარა ბიჭუკუნას ტკბილი ნანინაო,
მაგრე ტკბილად უდარდელად რამ დაგაყინაო.
დედაშენმა მძიმე ტვირთი დიდხანს ატარაო.
ბიძაშენმა ბრძოლის ველზე სისხლი დაღვარაო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 117)

საკენო ლექს-სიმღერებში მთელი სისავსით აისახა ცარიზმის უმაგალითო სისასტიკე და დაუნდობლობა ჩვენი ხალხის მიმართ:

კარგად ვიცი, ჩემო კარგო, ვინც შეგაშინაო,
ვაზახების მათრახებმა ჩვენ დაგვიფრინაო.
რა გაჭამო, ჩემო კარგო, ძუძუ გამიშრაო.
ტყეში თოვლზე გირწევ ნანას, ნანა, ნანინაო.
რაც გვებადა, მათ წაიდეს, აგვიკლეს ბინაო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 118)

ქართულ ხალხურ სააკენო ლექს-სიმღერებში ასახულია ის მწარე და ავადმოსაგონარი დრო, როცა თურქები არბევდნენ ჩვენს ქვეყანას და აობლებდნენ ჩვილებს. სამეგრელოში დაფიქსირებული ერთ-ერთი „ნანა“ 1885 წლის შემოდგომაზე სამეგრელოზე ომერ-ფაშას შემოსევის გამოძახილია; პატრიოტი დედა გულისტკივილით მოუთხრობს პირმშოს თურქებთან საბრძოლველად წასული მამის შესახებ და მოუწოდებს, არც თვითონ იყოს ჯაბანი, მაღევე გაჰყვეს მამის კვალს და ზურგი არ აჩვენოს მტერს:

შენ ჩამეხუტე, ნანა, შვილო,
და მე აქ გიგალობებ, ნანი-ნანინა.
თურქი მოდის ვაზაზედა,
მამაშენის წაღლნაკრავი, ნანი-ნანინა.
რა ვქნათ, შვილო, ნანა,
თურქები არ გვაყენებენ. ნანი-ნანინა!

.....
მამაშენი უბედური
თურქებთან ომობს, ნანი-ნანინა.
წასვლის დღეს დაგვიბარა:

„მაღლე გამომყვესო”. ნანი-ნანი-ნა.

უკან მიჰყევ ჩქარა! ნანი-ნანი-ნა.
 ლურჯაც შეკაზმულია,
 დაგილოცავ გზასაო, ნანი-ნანი-ნა.
 მაგრამ, შვილო, ამას დაგაბარებ,
 გთხოვ, ყოველთვის გახსოვდეს, ნანი-ნანი-ნა:
 ზურგი არ უჩვენო მტერს არასდროს,
 ასიც რომ მოგდევდეს! ნანი-ნანი-ნა...

(ქ. ხ. პ., 1979: 120-121)

სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერების ცნობილი მოამაგე კალისტრატე სამუშია მიუთითებს: „მეგრულში „ნანა” მხოლოდ აკვნის სიმღერა რო-
 დია, ის საზოგადო სახელის „დედის” ბადალი სიტყვაა. მიტომაა, რომ
 აკვნის სიმღერას, „ნანას” ვუწოდებთ, ვინაიდან ის „ნანას” ე.ი. დედის
 სპეტაკი სიყვარულითაა გამოტარი. დედა აკვანშივე უნერგავს შვილს,
 რომ არასოდეს დაივიწყოს თავისი კუთხე – საქართველო, თავისი ფაცხა
 და კერა ... ნანას საამო ხმაში ჩვილი ისმენდა სამშობლოსადმი უსაზღვ-
 რო სიყვარულის წმინდა საგალობელს და მისი მტრების წინააღმდეგ
 შეუპოვარი ბრძოლისაკენ მოწოდებას” (ქ.ხ.პ. მას. 1971: 6).

მეგრული „... სისა ტურა...” კი ასე მოძღვრავს ჩვილს: „მოესწარი
 სამშობლოს დამცველად და მომდერლად!” (სამუშია, 1979: 112).

ინგილოური „ნანაც” მამულის პატრონობას უქადაგებს მომავალ
 ვაჟკაცს:

დაა-დაა, შულო, დაა! კოხტა ჟანი, დაა!
 ჩემო გულო, დაა! აიზინ, შულო, დაა!
 დააქენ, თოლო, დაა! შენამ შემგველებ,
 ტკბილად დააზინ, დაა! ჟანიჰ ჭირიმენ,
 ვაშკაც გად, დაა! დუშმან ბევრ გყავ, დაა!
 საქმედ ბოლ გოქ, დაა! შენ რუმ გაიზდებ, დაა!
 ხანჟალს მოგცემ, დაა, მამულს მოუარ,
 შემომამაგრ, დაა! დაა! დაა, დაა, დაა, დაა!

(ქ. ხ. პ., 1979: 122).

ამ სიმღერასთან დაკავშირებით ინგილოური ფოლკლორის მოამაგე
 მოსე ჯანაშიელი წერდა: „ბევრჯერ მსმენია ინგილოური „ნანა” და
 ყოველთვის ამ ქვეყნის ბედშავი წარსული თვალწინ წარმომდგომია: მომ-
 გონებია დრო შაჰ-აბასისა, მფლობელობა და ბატონობა ჭარ-ბელაქნელე-
 ბისა, ელისის სულთნისა, ლეკებისა და სხვა და სხვა, ერთის სიტყ-
 ვით, ის დრონი, როდესაც ძლიერსა და ხალხით სავსე ჰერეთს მტრები
 სისხლის წვიმას აწვიმებდნენ, ხალხს სტყვევნიდნენ და უღეტავდნენ.

მართალია, აქაური ნანა სიტყვებითა და შინაარსით ფრიად მარტივი და ღარიბია, მაგრამ მაგიერად კილოსა და ჰანგის მიხედვით კი თავზარდამცემია და, როგორც ვსთქვით, მწუხარებით სავსე. ამ მცირე ლექსის ჰანგით კი ხალხს გამოუხატავს თავისი ბედშავი ყოფა-მდგომარეობა, სიმძიმე თავის უღლისა...” (შოშვილი, 2004: 72).

ყრმათა დასაძინებელ ხალხურ სიმღერებში ღამაზადაა ჩაქსოვილი შვილის კეთილი მომავლით გატაცებული დედის მიზნები, ბავშვებს იდეალად რუსთაველის აზრებს, ტარიელის ვაჟკაცობას და ნესტანის სილამაზეს რომ უსახავს.

იავნანა, ვარდონანა, იავნანინაო!
დაიძინე, გენაცვალე, შოთას აზრისაო!

· · · · ·
იავნანა, ვარდონანა, იავნანინაო!
დაიძინე, ტარიელო, გმირის ჯანისაო!
იავნანა, ვარდონანა იავნანანინაო!
დაიძინე, გენაცვალე, დარეჯნის თვალისაო! . .

(ქ. ხ. პ., 1979: 113-114)

1939 წელს ჩაწერილ აჭარულ სააკვნო ლექს-სიმღერაში შემორჩენილია მინორული ტონი, ამასთანავე – მრავალჭირნახული კუთხისათვის ესოდენ დამახასიათებელი თემნის უნარი:

მოწყალე ღმერთის ემრია:
ხან წვიმაა, ხან დარია,
სუყველას მოძულეებელი
საწყალი ჩემი თავია.
ნინად ნანიდა, ნინად ნანიდა,
ნინად ნანიდა, ნინადდა.
ნუ ტირი ნანავ, ნინავ, ნანინა,
ნანად ნანინა, ნინადნა...

(აჭ. ხ. პ., 1969: 79)

1964 წელს მკვლევარ ალ. მსხალაძის მიერ ჩაწერილი სააკვნო ლექს-სიმღერა ახლოს არის ტრადიციულ ზოგადქართულ ტექსტთან:

რურუ, ჩემს შვილს, ნანი,
ეძინება, ერურება, ნანი,
პირზე ვარდი ებურება, ნანი,
მის ღუშმანებ მოჩვენება, ნანი,
რომ დაგარტყა, გეტკინება, ნანი,
შენ ნენესაც ეწყინება, ნანი.

(აჭ. ხ. პ., 1969: 79-80)

ქართული ხალხური სააკვნო ლექს-სიმღერები ბოლო დრომდე შემორჩა შავშელთა, კლარჯელთა, ტაოელთა და ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიულ მეხსიერებას.

შავშურ ზეპირსიტყვიერებაში, საქართველოს სხვა კუთხეთა მსგავსად, სააკვნო ლექს-სიმღერებს "ნანინათი", აკვანს კი საალერსო სიტყვით – "კაკანა" – მოიხსენიებენ; ჩვენებურთა სააკვნო სიმღერებში, ზოგადქართულის მსგავსად, გამოთქმულია სურვილი ყრმის კარგ ადამიანად გაზრდისა:

ნანინაჲ, ნანინაჲ,
დედიძინოს კაკანაში!
დედიძინე, შვილო, დედიძინე!
ჩემი შვილი კაცი გახდეს!
ნანინაჲ, ნანინაჲ...

(შიოშვილი, 2016: 305)

კლარჯულმა ზეპირსიტყვიერებამაც შემოინახა ქართული ხალხური სააკვნო ლექს-სიმღერები (შიოშვილი, 2017: 424-425); კლარჯელებიც აკვანს საალერსო სიტყვებით ("აკვანა"/"აკვანა", "კაკანა") მოიხსენიებენ:

ნანი, ნანი, ნანინაჲ,
ნანი, ნანი, აკვანსა!
ნანი, ნანი, ნანაჲ!..

(შიოშვილი, 2017: 424)

ანდა:

ნანი, ნანი, ნანაჲ,
დედიძინე კაკანაჲ!..

(შიოშვილი, 2017: 424)

საინტერესოა კლარჯებს შორის შემორჩენილი აკვანზე ახალგაზომცხვარი პურის გადატეხის არქაული, ქრისტიანული გენეზისის ტრადიცია, რაც ბავშვის დაბადებიდან მეშვიდე დღეს ხდება: "– ბავშვი რო დედადება, პურ გამუაცხებდით, მეშვიდე დღეზე გამუაცხებდით, ეზან ჩუუკითხავთ, რაცხან სახელი დაარქვა'ნა. აკვანზე გუდუუტეხებდით პურ, „პურსავენ გასუქდი, წინ წამოდი!" (შიოშვილი, 2017: 309).

კლარჯი ჩვენებურები სააკვნო ლექს-სიმღერათა ტრადიციული სახელის ("ნანა") პარალელურად ხმარობენ ტერმინებს: "დაძინებისა", "მონანიება". კლარჯულ "დაძინების" ლექს-სიმღერებში ტრადიციულად გამოხატულია სიყვარული ჩვილისადმი, მისი გაზრდის, კარგი შვილობის გაწევის, კაცად გახდომის, ღირსეულ პიროვნებად ჩამოყალიბების სურვილები. საყურადღებოა, რომ თურქულ გარემოში ხანგრძლივი დროის განმავლობაში მცხოვრები კლარჯელი დედები, თავიანთ რეპერტუარში ერთგვა-

რად შეუვალები, ცდილობდნენ, არ დაევიწყებინათ შვილებისათვის, რომ ქართველები არიან და ამიტომაც “გააურად“ მოიხსენიებენ. როგორც ჩანს, ეს სიტყვა (თურქულად – “ურჯულო”, “არამუსლიმანი“), რომლითაც თურქები ქართველებს აუგად მოიხსენიებდნენ, დედებისათვის ერთგვარი თავშესაფარი, ქართველობის (თავადაც მუსლიმები იყვნენ) ტოლფასი ტერმინი გახდა:

ნანი, ნანი, ნანაჲ,
 დედძინოს ჩემი გააურმა!
 ნანი, ნანი, ნანაჲ!
 დედძინოს, გეფხდესა,
 ნანი, ნანი, ნანაჲ!
 გეფხდეს და კაცი გახდესა!
 ნანი, ნანი, ნანაჲ...

(შიოშვილი, 2017: 424)

მშვიდი, უშფოთველი და დროული ძილისათვის კლარჯ ჩვილებს ტკბილედ უნდა პირდებიან და ლოცავენ:

ნანინი, ნანი, ნანაჲდა!
 დედძინოს ჩემი ღარჭი,
 გეფხარდოს ნენედთ,
 ბაბაჲთ, დიდი ნენედთ!
 დედეჲ'ნა მოვდეს,
 შექერი'ნა მუუტანოს!
 დიდი დედე'ნა მოვდეს,
 შექერი'ნა მუუტანოს!
 გეფხარდოს'ნა ჩემი ღარჭი,
 ღმერთმა მიცოცხლოს, გამჩენელმა!
 ნანინი, ნანი, ნანაჲდა...

(შიოშვილი, 2017: 424)

კლარჯულ სააკნო ლექს-სიმღერებში, საქართველოს სხვა კუთხეთა მსგავსად, წარმოჩენილია ყმაწვილთათვის ერთობ საინტერესო და მიმზიდველი გარემო, რომელიც იქმნება ცხოველებისა და ფრინველების მოხსენიებით, რაც უხვად კვებავს მათ ფანტაზიას; კლარჯეთის ერთერთ უღამაზეს სოფელ ერეგუნაში 2014 წელს ჩაწერილი სააკნო ლექს-სიმღერა ამგავრია:

ნანი, ნანი, ნანაჲ,
 დედძინოს ჩემი ღარჭი!

ტურამ არ შეგჭამოს!..
კიდენ დაგაქორწილავს
შენი ბაბაჲ!

(შიოშვილი, 2017: 424)

აღსანიშნავია, რომ ტურას ხსენება, ასევე, ბოლო დრომდე შემორჩენილი მეგრულ სააკვნო ლექს-სიმღერაში “... სისა ტურა...”:

... სისა, ტურა მოდისო,
ბონდო ბიჭს ძინავსო,
ბონდო ბიჭი ეხუტება
თავის დედას გულშიო...

(ქ. ხ. პ., 1979: 121)

ტაოელი ქართველებისათვის ბოლომდე პოპულარულია ქართული ხალხური სააკვნო ლექს-სიმღერები, რომლებსაც ისინიც “დაძინებისას” ან “დასაძინებელს” ეძახიან. ტაოს ქართულენოვან სოფლებში სააკვნო ლექს-სიმღერის მრავალი ვარიანტია შემონახული, რაც იმის დასტურია, რომ ტაოელი “გურჯებიც” ქართული “იავნანათი” იზრდებიან. ტაოელთა აკვნის ლექს-სიმღერებშიც, ტრადიციული ქართული “ნანების” მსგავსად, გამოხატულია ჩვილისადმი მზრუნველობა, ბავშვს პირდებიან, რომ დედა მალე დაბრუნდება და ძუძუს მოაწოვებს; აქვე ვხვდებით ყრმისადმი გამოთქმულ სამომავლო სურვილებსაც – რომ გაიზრდება, სამხედრო სამსახურს მოიხდის და დაოჯახდება:

ჰაიდუ, დეეძინეო,
ახლა მოვა ანაო!
ანაჲ მოვა ახლა,
შეშაჲ მეტანოსო.
ახლა მოგაწუებს,
ღმერთმა გაგზარდოს!
დიდი შეექენ!
ასკერში წახვალ,
ასკერობას იქამ,
მოხვალ, დაგაქორწილებ,
თორები მემესწრებიან,
რძალ მევიყვან,
დედამთილ შევიქნეე!

ჩვილს დაძინების “საფასურად” ტაოელი ჩვენებურებიც პირდებიან საჩუქარს:

ნანი, ნანი, ნანაჲ,
ახლა მუა ანაჲ!
მოვა ჩემ ოდლის ანაჲ,

მოვა აღად.
კაკაძე'ნა მიგიტანოს,
ბეერი რამ'ნა მიგიტანოს!
დედინე, გედზარდე!
ყურბეთში'ნა წეხვიდე,
ასკერში'ნა წეხვიდე,
მოსვალ'ნა დაგაქორწილო!

(შიოშვილი, 2017: 73)

ზოგჯერ ტაოურ სააკვნო ლექს-სიმღერებში, საქართველოს სხვა რეგიონების მსგავსად, გამოიყენება იუმორისტული სტრიქონებიც:

ნანი, ნანი, ნანად,
კატამ შიჭამა შენი ანად!
კიდევ დაგაქორწილავს
შენი ადა!

(შიოშვილი, 2017: 424)

სააკვნო ლექს-სიმღერების პათოსიც და აკვნის სახელწოდებაც ზოგადად ქართულის მსგავსი შემოინახეს თურქეთის რესპუბლიკის სხვადასხვა რეგიონში მცხოვრებმა ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებმაც; ისინიც “ბაღანას დუნანებენ...”, თუმცა, კლარჯთა, შავშელთა და ტაოელთა ზეპირსიტყვიერების მსგავსად, მუჰაჯირული “ნანებისთვისაც” ვეღარ არის დამახასიათებელი ტრადიციული მაღალმხატვრობა და იდეურ-შინაარსობრივი მრვალფეროვნება, რაც საუკუნეთა მანძილზე მუდმივ თავდაცვით ომებში მყოფი ჩვენი ხალხის აღმზრდელობით-დადაქტიკურ ნიმუშებს სჩვეოდათ; თუმცა, ბუნებრივია, ჯანმრთელი და ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანის აღზრდა ყველა მშობლისთვის ერთ-ერთი უპირველესი მიზანია.

აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის დაფიქსირებული სააკვნო სიმღერის თანახმად, აკვანში მწოლიარე ყრმას უსურვებენ გაზრდას, “ასკერად” (ჯარისკაცად) გახდომას და კიდევ უფრო მეტი – “იარაღად” (დაჭრილად) ყოფნას:

ე, ნენი, ნენი,
იძინე, გედზარდე,
ასკერი გახდი!
კად გახდიო,
დარალი გახდი!..

(ბსუქცვა)

როგორც ჩანს, ჩვილისადმი სიყვარულისა და მისი გაზრდის სურვილის გარდა, მუჰაჯირულ სააკვნო ლექს-სიმღერებს შემორჩენია ტრადიციული სულისკვეთება ქართველი დედებისა, რომლებიც მაშულს უზრ-

დიდნენ ერთგულ დამცველებს; მომავალში შვილის “ასკერად” გახდომის სურვილი სწორედ ამ ასოციაციას უნდა უკავშირდებოდეს და სიტყვებიც “ღარალი გახდი” (დაჭრილი გახდი//დაიჭერი) პატრიოტი ქართველი დედების ნამღერ “ნანებისეულ” თეზათა განმეორება უნდა იყოს.

მარადიდელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის გაგრძელებულ სააკვნო ლექს-სიმღერაში აკვანში მწოლი ჩვილი მნათობებს ეღარება:

მთვარე ხარ თუ მზე ხარ თუ,
რა სოფ ლამაზი ხარო!
დედზინოს და გედზარდოს
ჩემი ლამაზი გოგო!
ქმ ქმ ქმ...

(ბსუქცვა)

ქართული ხალხური სააკვნო პოეზია მდიდარ მასალას იძლევა ჩვენი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი კულტურის, ყოფა-ცხოვრებისა და ისტორიული წარსულის შესწავლისათვის; ყოველივე ამასთან ერთად, ყურადსაღებია, აგრეთვე, სააკვნო პოეზიაში მკაფიოდ გამოვლენილი დიდაქტიკურ-ესთეტიკური ფუნქციები.

§2. სალალო და შესაქცევარი ლექს-სიმღერები

სახელწოდება ”სალალო”, რომელსაც მეცნიერული ტერმინის ძალა პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ მიანიჭა, ნაწარმოებია სიტყვისგან ”ლალა“, რომელიც ძიძის აღმნიშვნელი სპარსული სიტყვაა და შინაარსობრივად ახლოს არის ამგვარი პოეზიის შემსრულებელთა ტრადიციასთან. მეორე სახელწოდება უკავშირდება სიტყვას ”შექცევა“ და ზუსტად გამოხატავს ამ ტერმინით გაერთიანებულ ნაწარმოებთა ძირითად დანიშნულებას. სალალო და შესაქცევარი ლექსების დანიშნულებაა, გარკვეული გართობით ხელი შეუწყოს ბავშვის განვითარებას იმ ასაკში, როცა იგი მოკლებულია დამოუკიდებლად თამაშობა-გართობის უნარს.

სალალო ლექსს ხშირად ასრულებენ იმ დროს, როცა ბავშვი ფეხის ადგმას ცდილობს და ადგილზე დგომის, წონასწორობის შენარჩუნების უნარს იმუშავებს:

სია, ტატა,
ფეხის ადგმა!
არ დაეცე,
კაკას მოგცემ!

(ქ. ხ. პ., 1979: 133)

შესაქცევარი ლექსები მაშინ სრულდება, როცა მოზარდის ინტერესების სფეროს, მათი ცხოვრების ძირითად შინაარსს გართობა და თამაში განსაზღვრავს. მრავალფარიანი პოპულარული შესაქცევარი ლექსი "... აჩუ, აჩუ, ცხენო..." პატარებს განსაკუთრებით ახალისებს და საზეიმო განწყობას უქმნის:

აჩუ, აჩუ, ცხენო,
საით გაგაჭენო?
აღაზანი დიდია,
შიგ ბებერი ჰკიდია,
ფაფა ჭამა, არ მაჭამა,
ჩემი ცოდვა ჰკიდია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 133)

ანდა:

აჩუ, აჩუ, ცხენო,
მგელის დასაჭმელო!
უნაგირი ვერ ვიშოვე,
რეთ გაგაჭენო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 133)

ხელების მოძრაობასთან დაკავშირებული შესაქცევარი ტექსტებიდან განსაკუთრებით გავრცელებულია "... ლოლია ლოლია...", რომელიც საყმაწვილო თამაშის ნაწილია; მისი დანიშნულებაა ცნობისმოყვარეობის განვითარება და ჯანსაღი სიცილის გამოწვევით ბავშვების გართობა-გამხიარულება: უფროსი, ვინც ამ თამაშის წარმმართველია, ბავშვის ხელისგულზე საჩვენებელი თითით ხაზავს წრეს და ამბობს: "ლოლია, ლოლია, ფური ჭრელია, ხბო წითელია", ამის შემდეგ მოახრევენებს ნეკათითს და იტყვის: " – ამან დაკლა"; შემდეგ მოიხრება არათითი: " – ამან გაატყავა"; შემდეგ – შუათითი: " – ამან მოხარშა"; შემდეგ – საჩვენებელი თითი: " – ამან მარილი მოაყარა"; ბოლოს კი – ცერა თითი: " – ამან შეჭამა" და "ურტყამენ" "ღორმუცელა", "მუქთახორა" თითს (ბსუქცვა).

ცერა თითის "დასჯა", ერთის მხრივ, მხიარულების გამომწვევია და, მეორეს მხრივ, სათანადო ზნეობრივი სენტენციის შემცველი: სხვათა ნაშრომი არ უნდა მიითვისო.

პროფესორ ქსენია სისხარულიძის მიერ გასული საუკუნის 30-იან წლებში ჩაწერილი ვარიანტიც არსებითად იდენტურია:

ლოლია, ლოლია,
ხბოწითელა (ხელისგულზე უსვამენ თითს)
ამან დაკლა (დაუკეცავენ არათითს),
ამან გაატყავა (დაუკეცავენ არათითს),

ამან დაჭრა (დაუკეცავენ შუა თითს),
ამან მოხარშა (დაუკეცავენ საჩვენებელ თითს),
ამან შეყლაპა (დაუკეცავენ ცერას).

(ხ. ს., 1972: 33)

აღმოსავლეთ საქართველოში ბოლო დრომდე ძალზე პოპულარულია საყმაწვილო ლექსი "... ყვა, ყვა...", რომელიც, აგრეთვე, საბავშვო თამაშის თანამდევია: ბავშვები ერთმანეთის ხელის ზურგებს თანმიმდევრობით ჩაეჭიდებიან, ზევით-ქვევით ამოძრავებენ და ამბობენ:

ყვა, ყვა, ყვანჩალა,
აქ რამ მოგახანჩალა!
ყვავსა დედა მოკვდომია.
მოსულა და უტირია,
წასულა და უჩივლია...

ბოლოს გაათავისუფლებენ ხელებს, გაშლიან და ისევ ერთხმად ამბობენ: "ფრიიი" (ბსუქცვა). ეს შესაქცევარი ლექსი მრავალ ვარიანტად არის დაფიქსირებული (ქ. ხ. პ., 1979: 133-134).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე (ისტორიული რეგიონებისა და მუჰაჯირების შთამომავლების ჩათვლით) იცნობს შესაქცევარ საყმაწვილო ლექსს "... წიპო, წიპო...", რომელიც, აგრეთვე, საყმაწვილო თამაშს ახლავს; თამაშის წესი თითქმის იგივეა, რაც აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული "... ყვა-ყვას..." დროს.

წიპო, წიპო, წიპუნია,
თოთო კვერცი გიჭამია,
პირზე გცხია – გიხარია,
ხა, ხა, ხა, ხა, ხა!

(ზანდუკელი, 1973: 257)

ანდა:

წი-წი, წიპონია,
კატას კვერცი უპოუნია,
შეუწვია, უჭამია,
პირზე სცხია, უხარია.

(ხ. ს., 1972: 31)

საღალაო ლექსი "... წიპო, წიპო..." შემოინახეს კლარჯეთის ქართველებმაც (თამაშის წესი, ასევე, ზოგადქართულია: "... ხელის ზურგზე დეწიკებიან, ზევით-ქვევით აწევენ, იტყვიან "წი, წი..."; ლექსის დასასრულ სიტყვებზე – "გულუ, გულუ..." ბავშვს მკერდზე დაადებენ ხელს). კლარჯეთის სოფელ ტრაპენში ჩაწერილი ვარიანტის თანახმად, საქათმეში ქორწილია, თუმცა ყმაწვილს იქ არაფერი უჭამია და ამ სიტყვებით აიძულებენ, შეჭამოს:

წი, წი, წიპოლია,
საქათმეში ქორწილია;
არ მიჭმია, არ მისმია,
ბულუ ბულუ ბულუ...

(შიოშვილი, 2017: 425)

კლარჯეთის სოფელ ქლასკურში დაფიქსირებული ვარიანტით კი საქათმეში ყველაფერი “ბობოლს” შეუჭამია და ყმაწვილს აინტრიგებენ, რომ შეჭამოს, რასაც სთავაზობენ, რათა მასაც არ შეუჭამოს “ბობოლმა”:

წი, წი, წიპოლია,
სამი ქათმის ბობოლია.
მუუპარია, მუუჭამია,
ბულუ ბულუ ბულუ ბულუ...

(შიოშვილი, 2017: 595)

ქართველ მუჭაჯირთა შთამომავლების ზეპირსიტყვიერებაშიც შემოინახა ტრადიციული საბავშვო ლექსის მრავალი ვარიანტი, რომლებიც ზოგადქართულის მსგავსია; ერთ-ერთი, ამასიის პროვინციის თაშოვას რაიონის სოფელ ტათლიფინარში მცხოვრებ მაჭახლელ მუჭაჯირთა შთამომავლებში დაფიქსირებული, ვარიანტია:

წიპ, წიპ, წაპელა...
ჩიტი კვერცხი მიჭამია,
პირზე მცხია, მიხარიან!
ბულუ, ბულუ, ბულუ...

(ბსუქცვა)

ამგვარი შესაქცევარი ლექსის ფუნქციაა, დაეხმაროს აღმზრდელს ბავშვის კვებისას, გაამხიარულოს და გაართოს პატარა. უმეტესი მუჭაჯირული ვარიანტების თანახმად, კვერცხის პოვნა და შეჭმა კატას ბრალდება და მას დასცინიან მოთხუპნული პირის გამო. ამის დასტურია სამსუნის პროვინციის სალიფაზარის რაიონის სოფელ მუსლიბეში მცხოვრებ აჭარელ მუჭაჯირთა შთამომავლებს შორის გავრცელებული ვარიანტი:

წიპო, წიპო, წიპოლაფ,
კატამ კვერცხი შეჭამა,
ბუკზე მიისვა.
ბულუ... ბულუ... ბულუ!..

(ბსუქცვა)

ამ საყმაწვილო ლექსის ყველაზე სრული ვარიანტი, რომელიც, აგრეთვე, საბავშვო თამაშს ახლავს, შემორჩენილია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაშიც:

წიპა, წიპ, წიპონია,
 ჭალის ქვევიდან მინდორია.
 ემეფარა ღურბელი,
 გამოვთალე დუნდგული;
 ფუტი ევდა ყელემში,
 ბახნის იქეთ ქენერში.
 კატას კვერცხი უპონია,
 ხეჭეპეები უსროლია,
 შეუჭამია გული,
 შეწუხებია სული,
 უღვაშები შეღებია,
 ერთი ენშერ-მენშერია.

(ბსუქცფა)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული ეგრეთწოდებული “სალაღაო და შესაქცევარი” საბავშვო თამაში “... ცერმა თქვა...” და მასთან დაკავშირებული ტექსტის ვარიანტი დაფიქსირდა შავშეთში, სოფელ მანხატეთში, 2009 წელს:

“ამას (მთქმელი აჩვენებს ცერა თითს) უთქვამს:

- ადღე, პური ჭვამოთო!
- ამას (აჩვენებს საჩვენებელ თითს) უთქვამს ქი:
- რად გვაქ, რად ჭვამოთო?
- ამასაც (აჩვენებს შუა თითს) უთქვამს ქი:
- ღმერთსა რაცხა მუუცემია, ის ჭვამოთო.
- ამასაც (აჩვენებს არათითს) უთქვამს ქი:
- ევლოთ და ჭვამოთო.
- ამასაც (აჩვენებს ნეკა თითს) უთქვამს ქი:
- მეეპართ და ჭვამოთო”.

და ეს იმაზე პატარად დარჩენილა, მოპარვა ქი გულში შამოუდვია”.

(შიოშვილი, 2016: 305-306)

ამ ოდინდელი ქართული ხალხური საყმაწვილო თამაშის პედაგოგიური დანიშნულებაა, გაართოს ყმაწვილები, გამოიწვიოს მათში ჯანსაღი სიცილი და მხიარულება, განავითაროს მათი ცნობისმოყვარეობა, შეაგრძნობინოს საკუთარი სხეულის (ამ შემთხვევაში – ხელის თითების) ნაწილები და, ამავე დროს, აზიაროს გარკვეულ ზნეობრივ სენტენციას, რომ ქურდობა მანკიერება, უკადრისი საქციელია, რაც გამოხატულია დასკვნით ნაწილში ნეკა თითის მიმართ, რომელმაც თქვა, საჭმელი მოვიპართო. ეს სიტყვიერი გადაცდომა პატარა თითისა მკაცრად არის შეფასებული და გამოტანილია სათანადო დასკვნა: “... იმაზე პატარად დარჩენილა, მოპარვა ქი გულში შამოუდვია”.

კლარჯი ჩვენებურების ფოლკორულ-ეთნოგრაფიულმა ყოფამაც შე-
მოინახა საბავშვო თამაში “ცერმა თქვა” და მასთან დაკავშირებული
ტექსტის ვარიანტები (“... ცერას უთქმია...”// “...ცერად თითი...”). სოფელ
მარადიდში (მურათლი) 2014 წელს ემინე ოხოურქისაგან (სადიროდლი)
ჩაწერილი ამ ტიპის საბავშვო გასართობის ტექსტი ამგვარია:

ცერად თითი: – მშიაო!
საჩვენებელი თითი: – რა ვჭამოთო?
შუანად თითი – ღმერთის მოცემულიო!
არათითი: – მეგპართო, – უთქმია.
ნეკა: – ვეცვიო!..

(შიოშვილი, 2017: 425)

“ – ვიტყვიო, რომ თქვა, ურტყმიან და იმისთვის პაწადა”, – დასძინა
მთქმელმა.

კლარჯი მუჰაჯირების შთამომავლებს შორისაც კარგად არის ცნო-
ბილი საყმაწვილო თამაში “... ცერმა თქვა...”, რომელიც მარადიდული შე-
საქცევარის მსგავსია; მასაც, ჩვეულებისამებრ, ახლავს ტექსტი, რომლის
ფუნქციაც იგივეა, რაც – ზოგადქართული ვარიანტებისა:

მთქმელი ცერა თითს მოკაკავავს მეორე ხელის საჩვენებელი თითით
და ამბობს:

“ – ცერას უთქმია: – ვჭამოთ, ვჭამოთ!”
შემდეგ საჩვენებელ თითს მოხრის და იტყვის:
“ – საჩვენებელ უთქმია: – რა ვჭამოთ?”
შემდეგ შუათითს მოხრის და ამბობს:
“ – ორთათით უთქმია: – ღმერთის მოცემული ვჭამოთ!”

ამის შემდეგ ჯერი მიდგება არათითზე; მთქმელი მას მოკაკავავს და
ამბობს:

“ – არათით უთქმია: – ვისესხოთ და ვჭამოთ!”
ბოლოს მთქმელი ნეკა თითს მოხრის:
“ – პაწადა თით უთქმია: – ვიპართო და ვჭამოთ!”

(ბსუქცფა)

მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიულ მეხსიერებასაც
კარგად შემოუნახავს ეს უძველესი საბავშვო თამაში და მასთან დაკავ-
შირებული ნარატივი:

ამად, ცერად თით, უთქმია: – მე მშიაო!
ამად, სალოკ თით, უთქმია: – რად გინდაო?
ამად, შუად თით, უთქმია: – ვისაქმოთ და ვჭამოთო!
ამად, ბეჭდი თით, უთქმია: – მეგპართო და ვჭამოთო!
ლეკი თითსაც უთქმია: – გაგამჟღავნებო!

“ – იმიტომ ურტყმიან იმტე და პუწუწული დარჩენილა”, – დასძინა მთქმელმა (ბსუქცვა).

ამასიის პროვინციის თაშოვას რაიონის სოფელ ილიფინარში მცხოვრებ მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის ჩაწერილ ვარიანტში ქურდობის მოწადინე არათითს ნეკა (“ლეკა”) თითი ეუბნება: “– დიგიმ-ზეურებო, მე ვიტყვი და დიგიკავებენო!” დასასრული, როგორც ყველა ქართულენოვანი ვარიანტებისა, აქაც იგივეა: დაბეზლების მსურველ ნეკა თითს “ურტყეს, უტყეს, დააპაწავეს” (ბსუქცვა).

სოფელ აღიდერეში (ორდუს პროვინცია, უნიეს რაიონი) მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებში 2016 წელს ჩაწერილი ტექსტის თანახმად დაბეზლებლად “ლეკე თითია” გამოყვანილი; მთქმელის განმარტებით, “ – ლეკე თითმა, “ვიტყვიო”, თქვა; ურტყამენ, ურტყამენ და პაწად დარჩენილა” (ბსუქცვა).

ეს უძველესი საყმაწვილო თამაში, რომელიც კლარჯი მუჰაჯირების შთამომავლებმა შემოინახეს და რომელსაც, ზოგადქართული ვარიანტების მსგავსად, ერთგვარი ხალხური დრამის ფორმა აქვს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მოტივირებულია თავისი უაღრესად შთამბეჭდავი პედაგოგიური მიზანდასახულობით. მისი ერთ-ერთი გურული ვარიანტი ამგვარია:

ცერმა თქვა: – მშიაო.

სალოკმა: – რა ვჭამოთო?

შვალა თითმა: – ღმერთი მოგვცემსო.

არათითმა: – რომ არ მოგვცესო?

ნეკმა: – მევიპაროთო.

(ქ. ხ. პ., 1979 : 134)

როგორც გურიაში, ისე საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, ნეკა თითს “დასჯიან” და ბავშვებს არწმუნებენ, რომ იმიტომ არის პატარა, ქურდობა რომ მოიწადინა.

თმის ვარცხნის დროს ბავშვს შეიქცევენ ლექსით, რომლის ერთ-ერთი უძველესი (1933 წელი) ჩანაწერი ეკუთვნის პროფესორ ქსენია სიხარულიძეს:

სავარცხელო, ნუ მატკენ,

თორემ კიჭებს დაგამტკრევ!

(ხ. ხ., 1972: 32)

თმის ვარცხნასთან დაკავშირებული საინტერესო საბავშვო ლექსი შემოინახეს თურქეთის რესპუბლიკაში, ამასიის პროვინციის ამასიის ცენტრალური რაიონის სოფელ ბელდაღში მცხოვრებმა მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლებმა. ლექსში მოხსენიებულია ხუჭუჭა (“კუჭკუჭა”)

თმის ვარცხნა, ხოლო ბოლო სიტყვა, რომელიც სამჯერ მეორდება, ტრადიციული შესაქცევარი ლექსების დაბოლოებაა:

კუჭკუჭობა, სავარცხლობა.

მინდევრზე,

მის ბაბაჲ კინდევრზე.

ბულუ, ბულუ, ბულუ...

მთქმელის განმარტებით, “თმის დავარცხნისას უმღერებენ ბაღანას” (ბსუქცვა). საყურადღებოა, რომ აჭარაში გავრცელებული ყოფილა საბავშვო თამაში “კუჭუბანა-სავარცხალა”, რომელიც შემდეგნაირად სრულდებოდა: მოთამაშენი ხელის ზურგებით ჩაეჭიდებოდნენ, მკლავებს გაუყრიდნენ და წამოიკიდებდნენ ერთმანეთს; ამ გადაწეგ-გადმოწევაში ერთმანეთს რიგრიგობით ეუბნებოდნენ:

კუჭუბანა, სავარცხალია.

ნარცხი-ნურცხი ვინ ჭამა?

ერბოკვერცხი ვინ ჭამა?

ვისაც ხელები გაეშვებოდა, წაგებული იყო, იმ საღამოს ერბოკვერცხს შეწვადა და მოგებულს აჭმევდა (ბსუქცვა). შესაძლებელია, ბელდადელ მუჰაჯირთა შთამომავლებში შემონახული თმის ვარცხნასთან დაკავშირებული შესაქცევარი ლექსი გენეტიკურად ამ ხალხურ თამაშთან იყოს დაკავშირებული. ამგვარი გასართობით ბავშვს ყურადღება ლექსზე თუ მოწყობილ სანახაობაზე გადააქვს და ვარცხნისას მიყენებულ უსიამოვნებას ყურადღებას აღარ აქცევს.

საღალაო და შესაქცევარ ლექს-სიმღერათა მრავალი ვარიანტი მოიპოვება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ქართლური ვარიანტის თანახმად, ბავშვი მთელი სანათესაოს, ყველა ახლობლის იმედია. მისდამი მიმართული მიგნებული ეპითეტებით მოზარდში აღძრავენ პატრიოტიზმის გრძნობას:

... დედის ოქროს შანდალო,

კელაპტრის ჩასადგმელო,

მამის ქამარ-ხანჯალო,

წელზე შამოსარტყმელო!..

(ხ. ს., 1972: 30)

პატრიოტული გრძნობების აღზრდის თვალსაზრისით საინტერესოა „საღალაო” ლექს-სიმღერის ერთ-ერთი ახალციხური ვარიანტი:

დან-დან, დან, შვილო;

ატმისა გულგაჭრილო;

გოგმანით მოფრენილო;

დედის კაბისა ღილო;

მამიდის მწვანე ბოსტანო,

მამის ქამარ-ხანჯალო;
პაპის ჩაყრილო ვენახო,
დაბერებული მენახო!

(ხ.ს. 1972: 29)

მასში, სააკენო ლექს-სიმღერების მსგავსად, გამოხატულია სურვილი ღირსეული შვილის გაზრდისა. ყველა მოზარდში ჩვენი წინაპრები სამშობლოს მომავალ დამცველს ხედავდნენ, რაც ბუნებრივი და კანონზომიერი მოვლენა იყო გამუდმებულ ომებსა და რბევაში მყოფი ხალხისათვის.

ქართული საბავშვო ფოლკლორი ოდითგან ქვეყნის სამსახურში იდგა, ავითარებდა მოზარდში პატრიოტულ გრძნობას, გმირულ სულისკვეთებას, სულიერ საზრდოს აძლევდა სამშობლოს დამცველ ვაჟკაცებს.

ამ მამულიშვილური გრძნობის მოზარდში ჩანერგვა კი ადრეული ასაკიდანვე ხდებოდა, რაც სათანადოდ აისახა კიდევ საღალაო და შესაქცევარ ლექს-სიმღერებში, რომელთა სიმრავლესა და გავრცელების ფართო არეალს განაპირობებს მისი განსაკუთრებული პედაგოგიურ-აღმზრდელობითი ფუნქცია. ამ ტიპის ლექსებში ყოველთვის გათვალისწინებულია ყმაწვილების აზროვნებისა და აღქმის უნარი, რის გამოც მათში რომელიმე მცირე ეპიზოდია გადმოცემული. საბავშვო ფოლკლორში რთული სტრუქტურის ნიმუშები ჩნდება ყმაწვილთა განვითარების მომდევნო ეტაპზე, როცა ფართოვდება მათი აზროვნება და რთულ სიტუაციათა აღქმის უნარი.

§3. ლექსები ფრინველებსა და ცხოველებზე

საბავშვო ფოლკლორი ძალზე მდიდარია ლექს-სიმღერებით ფრინველებზე და ცხოველებზე. ამ თემატიკის ხალხური პოეზია მარტივი სიუჟეტების შემცველია, ხშირად მოგვაგონებს გალექსილ ზღაპარს და სწორედ ამის გამოა საინტერესო და ადვილად აღსაქმელი პატარებისათვის; ამგვარი მარტივსიუჟეტიანი ხალხური ლექსები ამბის მოსმენისა და შემეცნების უნარს უვითარებს ბავშვებს:

ჩიკა, ჩიკა მალულა,
ტყიდან გამოპარულა,
დაიჭირა ღამურა,
შეხტა, შეახრამუნა.

(ხ. ს., 1972: 45)

ანალოგიურ ლექსებში ეტაპობრივად გათვალისწინებულია ბავშვის კონკრეტული აზროვნების და რეალური გარემოს შემეცნების უნარი.

თანდათანობით სიუჟეტები ფართოვდება, ჩნდება ისეთი “რთული” ტექსტები, რომლისთვისაც დამახასიათებელია სიუჟეტის დინამიკური განვითარება, როგორებიცაა: "მელიას ჩივილი", "სამი მგელი", „საწყალი მელა ჩიოდა", "მგელი და მეცხვარე", "კურდღლის სიზმარი", "მელა და მამალი", "თხა და ვენახი" და მრავალი სხვა, რომლებიც დიდად პოპულარულია საქართველოს ყველა კუთხეში.

ფრინველებისა და ცხოველების შესახებ არსებული საბავშვო ლექსებისათვის სპეციფიკურია სიუჟეტის ჯაჭვისებური განვითარება; მათი უმეტესობა დიალოგზეა აგებული. ამ ტიპის საბავშვო ლექსების თაობაზე პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ შენიშნა, რომ “ეს არის უძველესი პოეზიის მიერ ნაანდერძევი ამებეური ფორმა” (სიხარულიძე, 1936: 12):

- ყიფლიყო, მამალო! სად ყივი?
- ჭინჭარში!
- რა გაცვია?
- ფარჩის კაბა!
- ვინ გიკერავს?
- ხარაზი მყავს!
- რომ მოგიკვდეს?
- ადაპს ვუზამ!
- რას დაუკლავ?
- ნიკორასა!
- დამპატიუებ?
- როგორ არა!!
- სად დამაჯენ?
- კარის თავსა!
- რას მომართმევ?
- კატის თავსა!

(ხ. ს., 1972: 48)

ანალოგიური ლექსები ძალზე გავრცელებულია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში. საყურადღებოა, რომ ამ ტიპის საბავშვო პოეზიის ნიმუშები შემორჩენილია კლარჯეთში და ქართველ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორისაც. 2012 წლის 16 ივლისს საქარიას პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ ფინარქიოში კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლის – ისლამ ქუსესაგან ჩაწერილ რამდენიმე ამ სტილის საბავშვო ლექსთაგან ერთ-ერთია ტრადიციული მამლისა და მელას გაბაასება:

- მამალი: – ყი, ყი, ყი...
- მელა: – მამალო, ჰა ყივი?
- მამალი: – ჭინჭარში.
- მელა: – რა გაცვია?

მამალი: – ბაბუჩი.
 მელა: – ვინ იგიღო?
 მამალი: – ალამ.
 მელა: – ალა ჰად არი?
 მამალი: – ხიდზე გეღარა.
 მელა: – ხიდი ჰად არი?
 მამალი: – წყალმა წედლო.
 მელა: – წყალი ჰად არი?
 მამალი: – ძროხამ შესვა.
 მელა: – ძროხა ჰად არი?
 მამალი: – დანამ დაკლა.
 მელა: – დანა ჰად არი?
 მამალი: – უსთამ წედლო.
 მელა: – უსთა ჰად არი?
 მამალი: – უსთამ მოკტა.
 მელა: – იმისი ჭლიკი მოგხდა!

(შოთაშვილი, 2017: 320-321)

ისლამ ქუსესეულ სხვა ვარიანტში მელა დედალს ებაასება:

ქათამი: – ყი, ყი, ყი...
 მელა: – ქათამო, ჰა ყივი?
 ქათამი: – ჯინჭარში.
 მელა: – შენი კაცი ჰად არი?
 ქათამი: – ხიდზე გეღარა.
 მელა: – ხიდი ჰად არი?
 ქათამი: – წყალმა წედლო.
 მელა: – წყალი ჰად არი?
 ქათამი: – მიწამ დააშრო.
 მელა: – მიწა ჰად არი?
 ქათამი: – ხარმა დახნა.
 მელა: – ხარი ჰად არი?
 ქათამი: – დანამ დაკლა.
 მელა: – დანა ჰად არი?
 ქათამი: – უსთამ წედლო.
 მელა: – უსთა ჰად არი?
 ქათამი: – უსთამ მოკტა.
 მელა: – ტოტები მოქხთა!

მესამე მუჰაჯირულ ვარიანტში დიალოგის მონაწილეები, სხვა მრავალ ვარიანტთა დარად (“... ჩემი ჭადი ყველი ჰად წევდა...?”), თავად ბავშვები არიან, რაც სამყაროს შემეცნების უნარს უვითარებს პატარებს:

- შავმა კატამ ჰად წევდა?
- ღელეში ჩევდა.
- ღელე ჰად არი?
- ძროხამ მოსვა.
- ძროხა ჰად არი?
- ცაში ევდა.
- ცამა რა იქნა?
- ცულმა მოჭრა.
- ცული ჰად არი?
- დემეკარქა, ვერ ვნახულობ!

(შიოშვილი, 2017: 323-324)

ამ რიგის ლექსთა აჭარული სრული ვარიანტი ამგვარია:

- ყიყიყო, მამალო,
- წითელბიბილოვანო,
- სადა ხარ, სად ყივი?
- ჭინჭრებში.
- ფეხზე რა გაცვია?
- წითელი ბაბუჩები.
- ვინ გიყიდა?
- დედამ.
- დედაშენი სადაა?
- ხიდზე მიდის.
- ხიდი სადაა?
- წყალმა წეიღო.
- წყალი სადაა?
- ბზემ დააშრო.
- ბზემ სადაა?
- გორას ეფარება.
- გორა სადაა?
- ხარმა დახნა.
- ხარი სადაა?
- დანამ დაკლა.
- დანა სადაა?
- უსტის ხელში.
- უსტა სადაა?
- მოკდა.
- მისი ჭლიკები მოგხდა!

(ბსუქცფა)

ბოლო სიტყვები (“მისი ჭლიკები მოგხდა!”) დასწრებაზეა.

კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებმა შემოინახეს ძაღლის მიერ მოტაცებულ მამალზე წუხილის გამომხატველი საბავშვო ლექსი:

მამალად და მამალად,
ჩემი დიდი მამალად!
სამი ქალი ქონდა.
ჩემი დიდი მამალად
ძაღლმა წეიყვანა,
ბაღნები მარტო დარჩა.
მამალად და მამალად,
ჩემი დიდი მამალად!

(შიოშვილი, 2017: 324)

აჭარელ (ქობულეთელ) მუჰაჯირთა შთამომავლების ისტორიულმა მესხიერებამ შემოინახა, აგრეთვე, საყმაწვილო ლექსი “... ზავალი ტურა ვიყავი...”, რომელშიც მოითხოვბილია ტურას მიერ დედლისა და მამლის მოტაცება და ხაფანგში მისი გაბმის ამბავი; მთქმელს ლექსი დედის ბეზიასაგან გაუგონია (“– ჩემი დედადს (ნენედს) დიდნენედ იყო, იმან თურქ-ჩე არ იცოდა; აქ მოხდა, ასი წელიწადი ზედთ აქ იყო”):

ზავალი ტურა ვიყავი,
ვიარებოდი დიდვან ტყეებში,
რო მომშივდებოდა,
შევძრებოდი ფაშმას კარდაში.
ერთ დღეს კიდევ მომშივდა,
შევძვერი კარდაში,
დევეჭირე ერთი დედალი,
გვექვეცი ქოთი კირულში.
მეორე დღეს კი მომშივდა,
შევძვერი კარდაში,
დევეჭირე ერთი მამალი,
იყვირა მამალმა,
გვექვეცი ქოთი კირულში.
დევეფიშმანდი და ძაღვან
შიერი ვიყავი.
კარიედს გზაში ფაშმას
დუუდევია ხუნდი.
ძაღვიან შიერი რო ვიყავი,
ვერ დევნახე ხუნდი.
იმხელა რომე ვიყვირე,
გვეგონეს სოფელიდან.
ხუნდის ერთათ იმიყვანეს

დიდ მინდორში.
გაკუჭებული ფაშაძამ
ერთი რო წალდი დამარტყა,
ტვინი დემუბნია თავში.

(ბსუქცფა)

ბურსის პროვინციის ინეგოლის რაიონის სოფელ ჰაირიეში მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის 2014 წელს დაფიქსირდა იუმორისტული საყმაწვილო ლექსი “... კატად ვარ...”:

კატად ვარ, კატუნი,
ნიკაბგამოკნატუნი;
ქალმა ძალი შეჭამა,
მე ვარ ამოხრაკული!

(ბსუქცფა)

საყურადღებოა, რომ მარადიდელ მუჰაჯირთა შთამომავლებმა თავისებურად შემოინახეს ხსოვნა ქართული ხალხური საყმაწვილო ლექსისა “მოდი, ვნახოთ ვენახი”. 2018 წლის 11 ივლისს ქალაქ საქარიაში (ადაბახარი) 68 წლის ზეჰრა თიკნადისაგან პროფესორმა ნათია ფარტენაძემ ჩაიწერა ფრაგმენტი ამ ვრცელი ხალხური ლექსისა. მართალია, ლექსის პერსონაჟები შეცვლილია და ვენახსაც არა თხა, არამედ ცხვარი ჭამს, მაგრამ ქართული ხალხური ლექსისეული ტრადიციული წყობა და დასასრული მიუთითებს, რომ ამ შემთხვევაში ნამდვილად ცნობილი საყმაწვილო ლექსის (“... მოდი, ვნახოთ ვენახი...”) ისტორიულ მახსოვრობასთან გვაქვს საქმე:

დათვმა – გელი,
გელმა – ღორი,
ღორმა – ვირი,
ვირმა – ცხვარი,
ცხვარმა ვენახი შიჭამა.

(ბსუქცფა)

ბურსის პროვინციის ინეგოლის რაიონის სოფელ ჰამიდიეში მცხოვრებმა აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავალმა აბდულაჰ თათაროღლუმ თავის წიგნში “ბათუმიდან ბურსაში გადასახლების ამბავი და სოფელი ჰამიდიე”, მუჰაჯირთა შთამომავლებში შემონახულ ზეპირსიტყვიერების სხვა ნიმუშებთან ერთად, ლათინური შრიფტით დაბეჭდა აჭარაში ფართოდ გავრცელებული “მელასი ლექსი” (მთქმელი ჰუსეინ ჩელიქი):

ვიყიდუ ქათამი, ვერ ვქენი ქარი,
მეგემ ღია დამჩა საქათმის კარი.
რა ჯამბაზია მისქინი მელად.
მივარე, მევარე ეზოსავო, –

ქათამი შუჭამია დაბლა წყაროსავო;
თოფი მოვებნე ჰაჰშა თაროსავო,
ისიც შენ იეზალზე დუქანგავს, მელაფ!
რაზოვლი კადირავ, მეხი დეგეცა,
ნე ოლურდუ ფაზად ყური მეგეცა.
მელამ შევდა საქათმეში, ფეხი მეგეცა,
რა ჯამბაზია მისკინი მელაო!

(თათაროლღუ, 2007: 93)

ამ ლექსის მოკლე ვარიანტი ჩაიწერა ოთარ ფუტკარაძემ ინგოლში შერიფ ჩავდაროლღუსაგან (ბერიძე):

ვიყიდე ქათამი, ვერ ვქენი ქარი,
მეგემ ღია დამჩა საქათმი კარი.
უსულად მეფარება, მეგემ იქ არი
ეშმაკი მელაფ – ქათმები მტერი!
მეფარა, ჩეფანა დიდ ნაძვი ძირში,
მოწიკვა ჭლიკი, შეიპეჭა პირში.

(ჩგ. სიმღ., 1991: 26)

ეს საყმაწვილო ლექსიც, სხვა მრავალ ნიმუშთან ერთად, წაუღიათ ჩვენს მუჰაჯირებს და შთამომავლობისათვის გადაუციათ; ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ეს იუმორისტული საბავშვო ლექსი აჭარის ფოლკლორში დღემდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია. მისი ერთ-ერთი უახლესი ჩანაწერი – ინგოლური ვარიანტის თითქმის იდენტური ტექსტი – დაცულია ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის სასწავლო-სამეცნიერო ფოლკლორულ არქივში.

“მელის ლექსის” ვრცელი ვარიანტი ჩაიწერა მკვლევარმა როინ მაღაყმაძემ 2000 წელს ისტორიულ კლარჯეთში, ქალაქ ბორჩხაში 63 წლის გალიფ კაჰასაგან (ვასაძე):

ვიყიდე ქათამი, ვერ ვქენი ქარი,
ღია დამჩენოდა საქათმის კარი.
იყურებს მელაფ, მეგემ იქ არი.
რა ღორი ყოფილა ქათმების მელაფ!
დილა გათენდება, ძაღლზე და გეგეცე.
ასე უძაღლობისგან რავადნდა დეგეცე!
მე თუ შენ კარზე მოსლა გავბედე,
იმ ძაღლის ტოტები ყიაში ჩაჰკეტე.
ნალიაში მიდგეს თაფლიანი ტიკი,
რა გემრიელია ჭრელ ქათმის ჭლიკი!

ჩედენა, აკუკა დიდ ნაძვის ძირში,
აქიშტა ხორცები, ჩედენა პირში,
რა ღორი გამოდგა ქათმების მელა!

(მაღაყმაძე, 2007: 192-193)

საკმაოდ განსხვავებულია ერთ-ერთი შუახევური (სოფელი დღვანი) ვარიანტი, რომელიც დაცულია ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის სასწავლო-სამეცნიერო ფოლკლორულ არქივში:

იყივლა მამალმა: “ – ვერ შევრგე ძილიო!”
გეიგონა მელამ და გამუუთხარა ძირიო.
მეიპარა იგი და ჩეიყვანა დიდ კაკლი ძირში,
მოვლიჯა ჭლიკი და შეიპეჭა პირში.

აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში (სოფელი ხარაულა, მთქმელი მუსემბე ზაქარაძე) დაფიქსირებულ დიალოგურ ლექსში “მელას დესტანი” მელა უჩივის ადამიანებს:

– მელავ, რას ჩივი, მელო, რას ტირი?
ჩიჩვირები გაქ ჩამონატირი.
– რატომაც ვჩივი, რატომაც ვტირი?
აცხან ცხვირ წავყოფ, ზოფით მომდევენ,
კვალ წამოყვებიან, თოფით მომდევენ,
ყაფან დადებენ, ფეხით ვებმები,
რა ბეშუნა ვესკმი, ვეგლები!
მოვლენ, მნახავენ, ტყავ გამაძრობენ,
ტყავი ნაფრეწით ზედას შეკერვენ,
რაფერ არ ვჩივი, რაფერ არ ვტირი!

(ბსუქცფა)

თურქეთის რესპუბლიკის ქალაქ ინეოლში, მცხოვრებ აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – შერიფ ჩავდაროღლუსაგან (ბერიძე) ოთარ ფუტკარაძემ ჩაიწერა იუმორისტული ხასიათის ლექსი ჯიუტ ძროხაზე:

ელისა თუ მელისა,
ძროხა მყავდა ქალისა;
გადავდენე დელეში,
თავი კრა’და თხმელებში,
დუუძახე ანასა,
ვერ მუუსწარ დანასა.

(ჩვ. სიმღ., 1991: 26)

ეს ლექს-სიმღერაც “მემლექეთურია” და მრავლად დასტურდება აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში. ერთ-ერთი ქობულეთური (სოფელი ქაქუთი) ვარიანტი ამგვარია:

ელისა თუ მელისა,
ძროხა მყავდა ქალისა;
გავდენე ღელეში,
თავი ჰკრა თხმელებში;
ღუუძახე ანასა,
ვერ მუუსწარ დანასა.

(ბსუქცფა)

საბავშვო ლექსები ფრინველებსა და ცხოველებზე აფართოებს ბავშვების წარმოდგენას გარემომცველ სამყაროზე, აცნობს და აყვარებს ბუნებას, უხვად კვებავს მათ ფანტაზიას და მნიშვნელოვან როლს თამაშობს მათ გონებრივსა და ზნეობრივ სრულქმნაში.

§4. „ცოცხალი ტყუილი“

ქართულ ხალხურ საბავშვო პოეზიაში გვხვდება ლექსების ციკლი, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ჰიპერბოლა და სინამდვილის, რეალობის საპირისპიროდ, შეტრიალებულად წარმოდგენა. ქართულ ფოლკლორში ასეთი სახის ლექს-სიმღერები „ცოცხალი ტყუილით“ მოიხსენიება. ტერმინი ზედმიწევნით გამოხატავს ნაწარმოების ხასიათსა და სპეციფიკას, რაც საგნისა თუ მოვლენისადმი ისეთი ნიშან-თვისებებისა და მოქმედებათა მიწერას გულისხმობს, რაც რეალურად არ ახასიათებთ და შეუძლებელია. ასეთია პოპულარული ლექსი:

აქეთ გორასა წიხლსა ვკრავ,
იქით გორასა ძვრას ვუზამ,
ადიდებულსა დიდ მტკვარსა
დავაყენებ და ყლაპს ვუზამ,
ას ლიტრა რკინას დავღეჭავ
კევივითა და ყლაპს ვუზამ.

(ხ. ს., 1972: 64)

ამ ლექსში კარგად ჩანს „ცოცხალი ტყუილის“ ციკლის ლექსთა სპეციფიკა. მასში გამოხატულ კონკრეტულ შემთხვევაში ვგულისხმობთ ადამიანს, რომელსაც, ბუნებრივია, არ შესწევს სათანადო ძალა, წიხლის კვრით ადგილიდან დაძვრას გორა, შეხვრიპოს მდინარე მტკვარი, კევივით დაღეჭოს 100 ტონა რკინა... მიუხედავად ამისა, ეს ყველაფერი ისე მოხდენილად და მიმზიდველად ლექსში გადმოცემული, რომ მას ჩვეულებრივ ადვიქვამთ და, ერთი შეხედვით, თითქოს ეჭვიც კი არ გვეპარება ადამიანის ამგვარ ფანტასტიკურ მოქმედებათა შესაძლებლობაში. ამ სახის ლექს-სიმღერებით ძალზე მდიდარია ჩვენი ეროვნული საბავშვო

ფოლკლორი; ამ რიგის ლექსებია: "... სანთლის გუთანს ავაშენებ...", "თაგ-
ვები", "რწყილი", "თაგვებისა და კატის ომი", "ძერასა და კრუხის ომი",
"ჭინჭველა დავიძმობილე" და სხვები (ხ. ს., 1972: 64-70).

ლექსში "... სანთლის გუთანს ავაშენებ..." დახატულია არარეალური
სიტუაცია, მაგრამ იმდენად დამაჯერებელია თხრობა, რომ მსმენელს,
მით უფრო ბავშვს, უსათუოდ შეიქცევს და გაართობს:

სანთლის გუთანს ავაშენებ,
შიგ შევაბამ უღელს დევსა;
ზღვაში ვხნავ და ზღვაში ვთესავ,
მშრალზე ვინადირებ თევზსა;
ყინულზე კალოს გავლევწავ,
მორევში გადავყრი ქერსა,
ჭინჭველას გოდორს აკვიდებ
და დევებს დავუყრი ბზესა.

(ხ. ს., 1972: 64)

აჭარა-გურიაში გავრცელებული "ცოცხალი ტყუილის" ერთ-ერთი ნი-
მუშის თანახმად, ჩიტის მოწველა, მისგან ყველის დამზადება და გაყიდ-
ვაა "შესაძლებელი":

ელია თუ მეღია,
ჩიტი მომიწვეღია.
მისი ნადერგალი ყველით
კოთხო გამიტენია.
ორპირს ჩამიტანია და
ფარა მომიტანია.

(ბსუქცფა)

"ცოცხალ ტყუილში" პოეტურად გადმოცემული ფანტასტიკური, არა-
რეალურ მოქმედებათა მიმზიდველობა და თხრობის დამაჯერებლობა,
რომელსაც უპირველესად ყმაწვილთა შექცევა-გართობისა და, ამასთანა-
ვე, მათი ფანტაზიის გამდიდრების ფუნქცია ენიჭება, უცხო არ არის
კლარჯული ზეპირსიტყვიერებისათვის. მართალია, დროთა მსვლელობამ
კლარჯელთა მეხსიერებიდან წაშალა ტრადიციული ქართული "ცოცხა-
ლი ტყუილის" ნიმუშები, მაგრამ შექმნა ახალი, რაც ჩვენებურთა მა-
ღალპოეტური გემოვნებისა და ფანტაზიის მაჩვენებელია. 2007 წელს სო-
ფელ ისკებში 84 წლის ჰიზრი არიჯისაგან (ფუტკარაძე) ჩაწერილი
"ცოცხალი ტყუილის" ნიმუში ამგვარია:

ჩემ დედეს დედედ მება
მიყვარდა ძმასავენე;
ბაბოს დაბადვა მახსოვს
დღევანდელ დღესავენე;

უწინ ქი ღარჭი ვიყავ,
წყალ ვსვემდი დოსავენე;
ახლა რომ კაცი გაფხდი,
თლათ ვარა ხრკოსავენე.

(შიოშვილი, 2017: 426)

ამგვარი ფანტასტიკური ურთიერთმიმართება თაობებს შორის (ბაბუის ბაბუას სიყვარული ძმასავით, ხსოვნა მამის დაბადებისა და ა. შ.), ბუნებრივია, ყმაწვილთა გართობასა და სწორი ანალიზის უნარის გამომუშავებას ემსახურება. 75 წლის ავტორ-მთქმელის – სოფელ ისკეპში მცხოვრები ქალბატონის – ფატმა დემირელისაგან 2013 წელს ჩაწერილი “ცოცხალი ტყუილი” კიდევ უფრო სახალისოდ აწვდის ბავშვებს შეუძლებელ ქმედებებს (ავღარში ნადის მოწვევა, მუშმულასაგან იოდის მიღება, თაგვის კულისაგან ქალამნის ღვედისა და მწვადის დამზადება):

ტაროსმა მედშავებდა,
ზიურში ნადი ვქენეო;
სკიპუნტური მოვხარშე,
ერთ თორბით იოდი ვქენეო;
თაგვი კუდი ჩავალბე,
ჩაროდის ღვედი ვქენეო.
უკანა დანარჩენები
მოვხრაკე, წვადი ვქენეო;
ჩემი დიდი მუცელი
საფქვილეს კოდი ვქენეო.

(შიოშვილი, 2017: 426)

ღექსს ახლავს მთქმელის შენიშვნა: “ – უწინ ერთ კაც უმღერია, ნადებში უმღერია და უცინებია ხალხი”.

იზმითში მცხოვრებ კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის დავაფიქსირეთ “ცოცხალი ტყუილის” მშვენიერი ნიმუში, რომელშიც მთქმელმა იმპროვიზებულად ბათუმის “ჩართვაც” შეძლო:

ბათუმ თელი გავაბი,
ხოფადან დესა ვქენეო;
წამოვდე ნალინები,
დენიზი სუსა ვქენეო;
ცხვარი დავკალ ფეხიდამ,
ყურები ქესა ვქენეო.

(შიოშვილი, 2017: 426)

ქალაქ გოლჯუქში მცხოვრებმა კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავალმა სელჩუქ აქინმა 2013 წელს გადმოგვცა მის მიერ ჩაწერილი საყმაწვილო ლექსი, რომელიც “ცოცხალი ტყუილის” მშვენიერი ნიმუშია:

ტილების ასკერი
შემეხვია უბეში;
ჭერიდან გადმოვაგდე,
მოგკალ მათი ბინბაში.
ენა ფურცლად მომექცა
ლამაზების ქებაში;
სკამზე ცეცხლი დავანთე,
მიველ, დაგჯექ სობაში.

(შიოშვილი, 2017: 426)

§5. საწესჩვეულებო ლექს-სიმღერები

საბავშვო ხალხური პოეზია მოიცავს ისეთ ლექს-სიმღერებსაც, რომელთა მიმართვის ობიექტებია როგორც ბუნებრივი მოვლენები (წვიმა, ქარი, თოვლი), ისე მნათობები (მზე, მთვარე, ვარსკლავები), ცხოველები, ფრინველები, მწერები და სხვა. საბავშვო ზეპირსიტყვიერებაში დაცულ ამგვარ საწესჩვეულებო პოეზიას აშკარად შემოუნახავს კვალი ანიმისტური მსოფლმხედველობისა:

მზეო, მზეო, ამოდი,
ჩვენს ერდოში ჩამოდი,
მიანათე ბაკებსა,
ცხვარს დაგიკლავ მაკესა.

(ზანდუკელი, 1973: 260-261)

მიმართვითი ფორმის პოეზიიდან ბავშვების ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ერთ-ერთი საინტერესო ნიმუშია თავვისადმი მიმართვა, რომელსაც პატარები ჩვეულებრივ კბილის ამოძრობასთან დაკავშირებით ასრულებენ ხოლმე; მოცვლილ კბილს კედლის (ფიცრის) ღრიტოში მოათავსებენ და იტყვიან:

თავო, ჩემი კბილი შენ,
შენი კბილი მე!

(ზანდუკელი, 1973: 261)

ანდა:

აჰა, თავო, შენი კბილი,
მომე ჩემი ოქროს კბილი!

(ბუქცფა)

ამ მაგიური სიტყვების წარმომთქმელს თითქოს სჯერა, რომ თავვი-
ვით მჭრელი კბილები ექნება.

სოფლის ბავშვებში ძალზე გავრცელებულია ჭინჭრით დასუსხული
სხეულის გასაყუჩებლად ქვის დადება და პოეტური ფორმულის წარ-
მოთქმა:

ქვაო, ქვაო, მომარჩინე,
შენმა ძაღლმა მიკბინაო!

(ავტორის პირადი არქივიდან)

სხეულის რომელიმე ნაწილის დაბუყებისას კი იმ ადგილას ისვამენ
ხელს და ამბობენ:

ბუჟე, ბუჟე, გამეყარე,
ჩემს მამიდას შეეყარე!

(ბსუქცფა)

ამინდის მაგიური მართვის კარიკარ ჩამოვლით რიტუალებში ხში-
რად იღებენ მონაწილეობას ბავშვებიც; შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი
არქაული, მაგიურ-რელიგიური რიტუალები ბოლო ათწლეულების მან-
ძილზე საბავშვო გასართობად იქცა და ამ დროს შესასრულებელი ნა-
რატივები – საბავშვო რეპერტუარად.

§6. საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ლექს-სიმღერები

საბავშვო ხალხური პოეზიის სახეთა შორის საგინგლაო და გამოსა-
ჯავრებელ ლექსებში ყველაზე ნათლად და მკაფიოდ არის წარმოჩენილი
საყმაწვილო ზეპირსიტყვიერების ნიშან-თვისებები. ამ რიგის ფოლკლო-
რული შემოქმედება მთლიანად ბავშვების რეპერტუარია, მათი ფიქრების,
შეხედულებების, განცდების გამოხატულებაა, თუმცა, ბუნებრივია, რომ
ამგვარი ლექსები წარმოშობით მოზრდილთა შემოქმედებაა, ხოლო ბავშ-
ვებმა მათგან შეითვისეს და დროთა ვითარებაში სახეც უცვალეს.

საგინგლაო და გამოსაჯავრებელ ლექსებში გასაკილავად მიზანში
ამოღებულია ბავშვის ესა თუ ის თვისება. ხშირია ისეთი ლექსები, რო-
მელშიც ბავშვის სახელს ურითმავენ მომდევნო სტრიქონებს. მაგალი-
თად:

ილო, ილო, გაბერილო,
ჩაის ტილო გარეცხილო!

(ქ. ხ. პ., 1979: 158)

ანდა:

იორდანე, იორდანე,
მუცელს დაგვკრემს, ნიორს დაღევ.

(ქ. ხ. პ., 1979: 158)

ან კიდევ:

ღადო, ღადო, კვერცხი დადო,
აიღო და შკაფში შადო;
ვერ გაყიდა აბაზადა,
გადაყლაპა ღამაზადა.

(ბსუქცფა)

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია ცნობილი გამოსაჯავრებელი ლექსი, რომელიც სახელ თინიკოს ერიტმება:

თინიკო, თინიკო,
გუშინ თქვენსას ვინ იყო?
ღოთები, ღოთები,
დაგიმტვრიეს ბოთლები.

(ბსუქცფა)

ამ გამოსაჯავრებელი ლექსის დიალოგური ვარიანტი ჩაიწერა პროფესორმა მამია ფაღავეამ 2012 წელს თურქეთში, ორდუს პროვინციის ულუბეის რაიონის სოფელ რეფაიეში აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლის – რეჯებ გოგმაჩაძისაგან:

– გოგოვ, გოგოვ, თინიკოვ,
წუხელ შენთან ვინ იყო?
– ასი მოვდა, ასი წევდა,
მე რა ვიცი, ვინ იყო!

(ფაღავეა, 2016: 193)

ამგვარი დიალოგური ფორმის საგინგლო ლექსის ვარიანტი დაფიქსირდა, აგრეთვე, ბურსის პროვინციის ინეგოლის რაიონის სოფელ ჰაირიეში აჭარელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორისაც:

– ილიკო, მინიკო,
წუხელ შენთან ვინ იყო?
– წასულ-მოსულ ბიჭები,
მე რა ვიცი, ვინ იყო!

(ფაღავეა, 2016: 323)

ჯანსაღი ხალხური იუმორის გამომხატველია სახელ რეზოსთან შერითმული შემდეგი ლექსიც:

რეზო, რეზო,
მოირბინე ეზო,
შენი სასმელ-საჭმელი
ძაღლებმა შესვლიპესო!

(ხ. ს., 1972: 35)

საგინგლო ლექსებში დასცინიან სიზარმაცეს:

ვაჟო, ეგ შენი ქებაო,
არა ვთქვა, არ იქნებაო,

პურის ჭამაზე მარდი ხარ,
საქმეზე წელი გწყდებო!

(ხ. ს., 1972: 35)

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მრავლად არის ისეთი ლექსები, რომლებშიც გასაკილავად მიზანში ამოღებულია ბავშვის ჭირვეული ხასიათი. ხშირია ატირებული ბავშვის გამოჯავრება:

მტირალა, მტირალა,
ღორებს ჩამოგილაღავ,
თუ ღორები არ გინდა,
ძაღლებს ჩამოგილაღავ,
თუ ძაღლები არ გინდა,
კატებს ჩამოგილაღავ,
თუ კატებიც არ გინდა,
ვირებს ჩამოგილაღავ...

(ხ. ს., 1972: 34)

"ჩამოსალღავი" ფრინველებისა და ცხოველების დასახელება უსასრულოდ შეიძლება, რითაც ბავშვი ეცნობა შინაურ თუ გარეულ ცხოველებსა და ფრინველებს. ატირებული ბავშვების გამოსაჯავრებლად არის შექმნილი ლექსები:

ტირიასა ბანი,
სამი ჯამი მხალი.
ისიც კატამ შეუჭამა,
დარჩა ხახამშრალი.

(ბსუქცფა)

ანდა:

მტირალასა ბანი,
ერთი გობი ფხალი.

(ბსუქცფა)

საგინგლო ლექსებით ამხელენ ბუტილობის მანკიერებასაც:

ბუტიასა ბანი,
სამი ჯამი ფხალი.
საღორეში შეუტანეს,
გამოუგდეს კარი,
ისიც ღორმა შეუჭამა,
ვაი მისი ბრალი!

(ქ. ხ. პ., 1979: 160)

დასცინიან წუნიას:

წუნიასა ბანი,
ქვასანაყი კარი.

დავაჯინე ტაფაზე,
გული ქონდა ყლაპაზე.

(ქ. ხ. პ., 1979: 443)

თამბაქოს წვეის მავნე ჩვეულება გააკიცხულია ლექსით:

კოწია, კოწია,
პაპიროსი მოწია.
მამამისმა გაუგო
და ყურები მოსწია.

(ქ. ხ. პ., 1979: 158)

გადაჭარბებული ღვინის სმა დაგმობილია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში მეტად პოპულარული გამოსაჯავრებელი ლექსით:

თამაზია ლოთი,
ჯიბით დააქვს ბოთლი,
ამოიღებს დაღვეს,
დაგიყლიპავს თვალებს.

(ბსუქცვა)

საგინგლო-გამოსაჯავრებელი ლექსების ძირითადი დანიშნულებაა დაცინვა, გამოჯავრება, გაღიზიანება, რაც ხშირად ბავშვთა შორის ურთიერთობის გამწვავებას იწვევს. ამიტომაც, განხილული ჯგუფის ნაწარმოებებთან დაკავშირებით, მთავარია ყურადღება გავამახვილოთ დადებითი შინაარსის ტექსტებზე და არ გავავრცელოთ ისეთი ლექსები, რომლებშიც გამოხატულია მცირეწლოვანთა უხეშობა, უგემოვნება და უტაქტობა, დაცინვა ფიზიკურ ნაკლზე.

§7. ლექსები სწავლაზე

საბავშვო ფოლკლორი მდიდარია დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ხასიათის ლექსებით, რომელთა მიზანია სწავლის, წიგნიერების უპირატესობისა და აუცილებლობის ქადაგება, ყრმათა დამოძღვრა ცოდნის დასაუფლებლად. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იციან პატარებმა ლექსი "მოწვევა სწავლაზე":

ბიჭო, ვისი ხარ, მალხაზი,
დაურჩი დედაშენსაო,
საქმე რომ არა გქონდეს რა,
ჩამოირბენდი ჩვენსაო.
გადგიშლი წიგნსა პატარას,
მეც მოგიჯდები გვერდსაო;
გასწავლი წერა-კითხვასა,

არაკებს გეტყვი ძველსაო,
გიმღერ და შენცა გამღერებ;
ლექსებს გასწავლი ბევრსაო.

(ხ. ს., 1972: 36)

ეს ლექსი იაკობ გოგებაშვილმა შეიტანა "დედაენის" პირველსავე გამოცემაში. საყმაწვილო ლექსი "ყაყაჩო და ყმაწვილიც" "დედაენისეულია":

ყაყაჩოსა სიწითლითა
ყანა დაუმშვენებია.
ყმაწვილსა კარგი სწავლითა
სახლი გაუხარებია.

(ხ. ს., 1972: 36)

ზარმაცი მოსწავლის გაკიცხვას ემსახურება იუმორისტული ელფერის მქონე საბავშვო ლექსი:

ცი, ცი, ცი,
ლექსი არ ვიცი.
მოდი, მასწავლებლო,
ყური ამიწი!

(ხ. ს., 1972: 37)

სწავლა-ცოდნის აუცილებლობის იდეის შემცველი ხალხური ლექსების დიდი ნაწილი, რომლებიც ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია, "დედაენისეულ" ვარიანტებს წარმოადგენს. იაკობ გოგებაშვილმა ისინი თავის დროზე ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა უბნებიდან დაისესხა და აღმზრდელობითი იდეებით გაამდიდრა.

§8. სალადობო ლექს-სიმღერები

ქართული ხალხური საბავშვო პოეზიის ერთ-ერთი საინტერესო და სახალისო უბანია სალადობო ხასიათის ლექსები, რომლებიც პატარების გასართობად, მათში მხიარულების შესატანად არის შექმნილი და, ამავე დროს, გარკვეულ ზნეობრივ-მორალურ ქადაგებებსაც შეიცავს; მათში მსუბუქი იუმორით დაგმობილია ადამიანისათვის დამახასიათებელი მანკიერი თვისებები: სიხარბე, სიზარმაცე, სიძუნწე, ლოთობა და სხვა. ასეთია:

გიტარა და თარი,
მამა ავად არი.
როცა ღვინოს დაღევს,
მაშინ კარგად არი.

(ქ. ხ. პ., 1979: 161)

ზარმაცი მოსწავლის "დასჯის" მოთხოვნაა საღალაობო-იუმორისტული ლექსების მიზანი, რასაც ბავშვებში მხიარული განწყობილება შეაქვს. ამგვარია ზემოთ განხილული ლექსი "ცი, ცი, ცი...".

ერთ-ერთი აჭარული საღალაობო ლექსის ვარიანტი ამგვარია:

- ჩემი ჭადი-ყველი ჰა ვეგდა?
- კატამ წვილო.
- კატა ჰა ვეგდა?
- ხიდზე გეძარა.
- ხიდი ჰა ვეგდა?
- წყალმა წვილო.
- წყალი ჰა ვეგდა?
- მზემ დააშრო..
- მზე ჰა ვეგდა?
- გორს ეფარება.
- გორა ჰა ვეგდა?
- ხარმა მოხნა.
- ხარი ჰა ვეგდა?
- დანამ დაკლა.
- დანა ჰა ვეგდა?
- უსტის ხელშია.
- უსტა ჰა ვეგდა?
- მოკტა.
- მისი ჭლიკები მოგხდა!

(ბსუქცვა)

ამ ტიპის ლექსებში საბოლოო სიტყვების – "მისი ჭლიკები მოგხდა!" – წარმოთქმა, როგორც უკვე ვიცით, დასწრებაზეა.

საღალაობო ხასიათის საბავშვო ლექსებია: "... ცხენი მყავდა", "... ბიჭი ვიყავ...", "... აკოლაანთ ქორწილი ქნეს...", "... როცა გშია..." და მრავალი სხვა (ხ. ს., 1972: 71-74). ერთ-ერთი საღალაობო ლექსით "... როსტომ მქვია..." იუმორით გამოხატულია საზრდოს მიღებისადმი ადამიანის დამოკიდებულება:

მშია, მშია, კატა მქვია,
რომ გავძღები როსტომ მქვია.

(ხ. ს., 1972: 72)

ძუნწი კაცის ქორწილზე გამოთქმული საღალაობო ლექსი მთელს საქართველოშია გავრცელებული:

ერთმა კაცმა ქორწილი ქნა
ფეხდამწვარი წიწილითა,

კატა მაყრულს ეუბნება,
თავი კვდება სიცილითა.

(ხ. ს., 1972: 73)

ამ ლექსის ვარიანტი ბოლო დრომდე შემორჩენილია კლარჯელთა ზეპირსიტყვიერებაში. სოფელ მარადიდში (მურათლი) 66 წლის ნიხათ ოხოურქისაგან (თიკნაძე) 2014 წელს ჩაწერილი ვარიანტი ამგვარია:

ერთმა კაცმა ქორწილი ქნა
ფეხდამწვარი წიწილითა;
თავგმა პურს ეუბნება,
კატა კტება სიცილითა.

(შიოშვილი, 2017: 427)

კლარჯული ლექსი მსგავსია იმერული ვარიანტისა, რომელიც 1931 წელს ჩაიწერა პროფესორმა ქსენია სიხარულიძემ (ხ. ს., 1972: 270).

ლექსის ქართლური ვარიანტი, რომელიც პროფესორმა მიხეილ ჩიქოვანმა ჩაიწერა 1948 წელს, აკონკრეტებს მექორწილის სახელსაც:

ე შალიკო დაინიშნა
იწილითა, ბიწილითა,
ძაღლი მაყრად გაიყვანეს,
კატა კვდება სიცილითა.

(ქ. ხ. პ., 1979: 402)

კლარჯეთში გავრცელებული ერთ-ერთი საღალღობო ლექსი მუსლიმთა რელიგიურ დღესასწაულს – ბაირამს ერთმება:

ხვალ არაფა, ზეგ ბაირამი,
ჭამე კატის აძრანი!

(შიოშვილი, 2017: 427)

საბავშვო თამაშს, რომელიც დამალული ნივთის პოვნას გულისხმობს, ახლავს საღალღობო ლექსი, რომელიც საქარიას პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ ბიჩქიათიქში (ძველი სახელია ქართლა) ჩაიწერა პროფესორმა მამია ფაღავამ 2013 წელს:

ერთმა თქვა:
– ვინ დამალა?
– პატინამა!
– მიცხოს კოტინამა!

(ფაღავა, 2016: 286)

დიალოგური ფორმის საღალღობო ლექსი ჩაგვაწერინა საქარიას პროვინციის ჰენდექის რაიონის სოფელ ფინარქოში (ფინარლი) მცხოვრებმა 23 წლის ისლამ ქუსემ:

– ვოო, ხახა, ჩიტი-ბუტი,
ჩემი გოგო მეტი ბეჟი.

– შენი გოგოს ავწევ,
ძაღლებიდანაც გევიარ,
ცხენზე დაჟუდები, წვევალ!
– შენ ჩემი გოგოს ვერ აწევ,
ძაღლებიდანაც ვერ გევიარ,
ძაღლები შიგიჭამენ!
ცხენზეც ვერ დაჟუდები,
წრის გიგიქნევს!
მეც დიგიკავებ,
ჩემი გოგოს ავწევ,
დაგამტრევ, გაგაგ ზავნ!
შინ წესვალ!
ვოო, ხახა, ჩიტო-ბუტი!..

(ბსუქცვა)

საღალღობო ხასიათის საბავშვო პოეზიის ნიმუშები ყმაწვილთათვის მისაწვდომ და ადვილად აღსაქმელ თემებზეა შექმნილი და უხვად შეიცავს ზნეობრივი აღზრდის იდეებს. ხალხური სიტყვიერებისათვის დამახასიათებელი მსუბუქი იუმორი კი უფრო მეტ შთაბეჭდილებას ახდენს და ბავშვებისათვის ადვილად დასამახსოვრებელს ხდის, უვითარებს იუმორის ჯანსაღ გრძნობას; საღალღობო ლექსები, მათთვის დამახასიათებელი რიტმულობით, რითმითა და ასონანსით იწვევენ სასიამოვნო განწყობილებას.

ჩვენებურთა შთამომავლებს შორის ბოლო დრომდე შემორჩენილი საღალღობო ლექს-სიმღერები და საბავშვო თამაშობანი (თანმსლები ტექსტებითურთ) კი იმის საწინდრად გვესახება, რომ ოჯახის პირობებში აღმზრდელთაგან თუ უშუალოდ ყმაწვილთაგან შესასრულებელი ეს ნიმუშები ტრადიციულად დადებით როლს შეასრულებს ამ ძირძველ ქართულთა თავისთავადობის შენარჩუნებაში.

§9. საბავშვო თამაშები და გათვლები

გათვლა პოპულარული ფოლკლორული ჟანრია. გათვლა წარმოადგენს გართიმულ მუსიკალურ ლექსს, რომლის დანიშნულება თამაშის დაწყების მოგვარებაში, მის მობილიზაციაში მდგომარეობს. გათვლის ეს ფუნქცია კარგად არის გამოხატული აჭარულ საბავშვო ლექსში, რომელიც თამაშის წესებს შეახსენებს მოთამაშეებს მას შემდეგ, რაც გამოავლენენ დამსუჭველს:

შენ დახუჭე თვალები,
მე კი დავიმალები,

როცა დავიმალები,
გაახილვ თვალები!

(ბსუქცფა)

გათვლებში ხშირად გვხვდება, ერთი მხრივ, ტრადიციული, მყარად შეკრული ფორმულები, ხოლო, მეორე მხრივ, მოძრავი, შედარებით თავისუფალი ტექსტები. იმპროვიზაციას, ბუნებრივია, საბავშვო თამაშობათა გათვლების ტექსტებშიც ვხვდებით, რაც ხშირად სოციუმის ცვლილებებს უკავშირდება. ცნობილია ტრადიციული გათვლები: "... იწილო, ბიწილო...", "... გზაზე მიდის ურემი...", "... ენკი, ბენკი...", "... ნაირ-ნაირები..." და სხვა მრავალი. ერთ-ერთი პოპულარული გათვლაა:

მგელობანას ვთამაშობდი,
პირველ დღესა ველი,
ვინც პირველი გავა,
ის იქნება მგელი.

(ზანდუკელი, 1973: 264)

გასული საუკუნის ბავშვებში ამ გათვლის ვარიანტი იყო:

მგელობანას ვთამაშობდი,
პირველ მაისს ველი,
ვინც პირველი გავა,
ის იქნება მჭრელი.

(ბსუქცფა)

ტექსტის ცვლილება გამოიწვია იმ ფაქტორმა, რომ დღეს ჩვენთან აღარ ზეიმობენ კომუნისტური მმართველობის დროს ესოდენ მიღებულ პირველ მაისს, რომელიც მშრომელთა საერთაშორისო სოლიდარობის დღეა. ამგვარი ბედი ეწია გათვლებს, რომლებიც მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდგომ ერთხანს ძალზე პოპულარული იყო და გამოხატავდა სატირას პიტლერისა და ზოგადად ფაშიზმისადმი. საბავშვო ფოლკლორს ბოლო დრომდე შემორჩა ისეთი გათვლები, როგორიცაა: "... კომში, კომში, კომარა...", "... თინამ დაკლა ქათამი...", "... ენკი, ბენკი...", "... წითელი ვაშლი ვის უნდა", "... გზაზე მიდის ურემი..." და თვით ისეთი არქაული გენეზისის გათვლა, როგორც არის "... იწილო, ბიწილო...".

გათვლაში უმთავრესი ყურადღება ექცევა ტექსტის რიტმულობას, რასაც ქმნის ერთგვარი უღერადობის სიტყვათა თანმიმდევრული წარმოთქმა. მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის ბოლო დრომდე გავრცელებულია საბავშვო თამაში "ბეჭდის ოინი". მთქმელის – 66 წლის ნეეზათ აიდინის (მცხოვრები სამსუნის პროვინციის სალიფაზარის რაიონის სოფელ ქარაჯაორენში) აღწერით, ეს თამაში შემდგენიარად წარმართება: "მევიყრებოდით ერთად, ვინცხას ზურგს უკან ბეჭედ და-

დებდა ერთი კაცი. ის დადებს, შენ უკან არ უნდა შეხედო, თითებით უნდა მოძებნო; თუ მოძებნი, მაშინ შენ დადებ ბეჭედ” (ბსუქცფა).

მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლებში შემორჩენილია საბავშვო თამაში “დახუჭობანა”. თამაშის წესი ისეთივეა, როგორც – ყველგან საქართველოში, მისი გათვლა კი, რომელიც ჩაწერილია ამასიის პროვინციის ამასიის ცენტრალური რაიონის სოფელ ბელდაღში, ამგვარია:

ელელემ, ბელელემ,
ჯიმჯიმ, ყელელემ.
თავანელი, თომბულელი,
ცმიტი კატა.

(ბსუქცფა)

მართალია, მაჭახლელ ჩვენებურთა შორის გავრცელებული გათვლის ტექსტი ქართული ზეპირსიტყვიერებისათვის უცხოა, მაგრამ ამა თუ იმ (განსაკუთრებით კი “დამალობანა”/“დახუჭობანას”) თამაშის გათვლის ფორმულებში ეგრეთწოდებულ “აბრადაკაბრას” გამოყენება ხშირად გვხვდება. ბელდაღური გათვლის პირველ ორ სტრიქონად გამოსული “აბრადაკაბრა” გართმული სინტაგმებია, მესამე და მეოთხე სტრიქონები კი (წარმომავლობითი სახელები და კატის დახასიათება) სავსებით გასაგები ქართულია.

აჭარელ (ქობულეთელ) მუჰაჯირთა შთამომავლებს შორის 2012 წლის 14 ივლისს ორდუს პროვინციის ფაცას რაიონის სოფელ თაჰთაბაშში დაფიქსირებული ძველქართული თამაშის – “ქორობიას” მოკლე გათვლა ამგვარია:

ლემსი დემესო,
სული დემიწვა.

(ბსუქცფა)

გათვლაში მთავარ ფაქტორს რიტმი წარმოადგენს. რიტმული ჟღერადობის სიტყვათა ერთობლიობა ქმნის ჰარმონიას, რომელიც საანალიზო უნარს მხატვრული ღირებულების ძალას და მნიშვნელობას ანიჭებს.

§10. ენის გასატეხი

როგორც სახელწოდება გვიჩვენებს, ენის გასატეხის ძირითად სპეციფიკას წარმოსათქმელ ფრაზათა სიძნელე წარმოადგენს. ამგვარი ფუნქციის მატარებელი ტექსტები შესრულების გარკვეულ წესს ემორჩილებიან. გართობისა და ერთმანეთის გამოცდის მოწადინე ბავშვები – ორი პიროვნება – ეჯიბრება ერთმანეთს; ერთი წარმოსთქვამს ენის გასატეხს, მეორე კი გულდასმით უსმენს, რომ არ გამოეპაროს მეტყველების

ლაფსუსი, რომელიც ჩვეულებრივ მოსალოდნელია, განსაკუთრებით კი – სწრაფი წარმოთქმისას. ტექსტები აუცილებლად ჩქარ-ჩქარა უნდა წარმოითქვას; ამ პირობების გამო, ენის გასატეხს ხშირად ”ჩქარა სათქმელსაც“ უწოდებენ. ტექსტის სწრაფად წარმოთქმის დროს დაშვებული შეცდომა იწვევს სიცილს, ბავშვები ხალისდებიან. ამ უანრის ძირითადი ფუნქცია, მეტყველების გავარჯიშებასთან ერთად, სწორედ ბავშვთა გართობაში გამოიხატება. ენის გასატეხებია:

რიონი ნარიონალში,
ნიორი ნანიორალში.

(ხ. ს. 1972: 117)

ანდა:

საყდარშია თეთრი მტრელი,
ფრთათეთრი და ფრთაფარფატი.

(ქ. ხ. პ., 1979: 168)

ან კიდევ:

იმ ხუმარას ხურმის ხეზე
ნეტავ რა ეხურმახილებოდა?!

(ბსუქცფა)

ენის გასატეხი ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაშია საქართველოს ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერებაში.

§11. საბავშვო პროზა

საბავშვო ხალხური პროზა მთლიანად მოზარდთა ზეპირსიტყვიერებიდან მომდინარეობს. მათში მოიაზრება ქართული ხალხური ზღაპრები, რომლებიც ბავშვის ასაკისა და ინტერესთა სფეროს მიხედვით ხარისხდებიან. მცირეწლოვანთა რეპერტუარს წარმოადგენს ზღაპრები ცხოველთა შესახებ, ანუ ეგრეთწოდებული ცხოველთა ეპოსი. ამ საფეხურზე საბავშვო ზღაპრების ძირითად ფუნქციას გართობა, მოზარდთა მეტყველების გამდიდრება წარმოადგენს. შემდგომში სასკოლო ასაკის ბავშვის ინტელექტუალური დონე იზრდება და მას ნაკლებ იტაცებს ცხოველთა ზღაპრები და უძლიერდება ინტერესი ფანტასტიკური თავგადასავლების მიმართ. საბავშვო ასაკის უმაღლეს ეტაპზე ბავშვები ძირითადად რეალისტური წარმოსახვის ნაწარმოებებს ეწაფებიან.

საბავშვო ზღაპრები, ანუ ზღაპრები ცხოველთა შესახებ, რომლებიც უდიდესი აღმზრდელობითი ფუნქციის მატარებლები არიან, ყმაწვილთა განუზომელი ინტერესის საგანია; მათი უმეტესობა, როგორც აღვნიშნეთ, განეკუთვნება ცხოველთა ეპოსის ჯგუფს, რომელსაც უკვე გავეცანით.

თავი XXVI. ძირითადი ფოლკლორისტული სკოლაები და თეორიები

ხალხური სიტყვიერების, ანუ ფოლკლორული შემოქმედების, შემსწავლელმა მეცნიერებამ – ფოლკლორისტიკამ, ვიდრე მეცნიერულ დისციპლინად ჩამოყალიბდებოდა, გაიარა ხანგრძლივი გზა, რაც ხალხური შემოქმედების გაცნობასა და მის დამუშავებაში გამოიხატა. ამგვარი ინტერესების შესაბამისად, სხვადასხვა ეპოქათა მოთხოვნილებებისამებრ, იქმნებოდა თეორიები, ყალიბდებოდა სკოლები, რომელთა მიზანი იყო ხალხური საუნჯის მხატვრულად, რელიგიურად თუ მეცნიერულად დამუშავება.

§1. ანტიკური პერიოდი

ფოლკლორული ნაწარმოებების პოეტურად გადამუშავების თვალსაზრისით გამორჩეულია ანტიკური ხანა, როცა ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ძეგლი ლიტერატურულად გადამუშავდა. ამგვარი შემოქმედებითი ევოლუციის შედეგია ბერძნული კლასიკური ეპოქის შესანიშნავი ძეგლები “ილიადა” და “ოდისეა”. ჰომეროსის ეპოქაში ზეპირსიტყვიერების გაცნობასა და გადამუშავებას მხატვრულ-ესთეტიკური მიზანი ჰქონდა და არა – მეცნიერული.

ხალხური სიბრძნის ლიტერატურული გადამუშავება, ანტიკური ქვეყნების გარდა, ხდებოდა როგორც ადრინდელ, ისე მომდევნო ხანის ცივილიზაციებში; ესენია: შუამდინარული ეპოსი “გიდგამეშიანი”, ფირდოუსის “შაჰნამე”, დანტეს “ღვთაებრივი კომედია”, გოეთეს “ფაუსტი” და სხვა.

მართალია, ფოლკლორული შემოქმედების მხატვრული თვალსაზრისით შესწავლა სხვადასხვა ეპოქაში ხდებოდა, მაგრამ ამ მეთოდს პირობითად ანტიკური უწოდებენ, რადგანაც ანტიკურ ხანაში დაელო საფუძველი.

§2. რელიგიური პერიოდი

ფოლკლორული მემკვიდრეობა, მხატვრულობის გარდა, ყურადღებას იქცევს მისი შემოქმედი ხალხის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გა-

საცნობადაც; მას ისტორიულ-რელიგიურ წყაროდაც მიიჩნევენ; რელიგიურ მოძღვრებათა ისტორიის კვლევამ ცხადყო, რომ მონისტურ (ქრისტიანობა, ისლამი, ბუდიზმი) რელიგიათა საფუძველში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ანიმისტური მსოფლმხედველობის საფუძველზე შემუშავებული არქაულმა რწმენა-წარმოდგენებმა, რაც ასახულია ზეპირსიტყვიერ ნარატივებში, განსაკუთრებით – მითოსში. ცნობილი ინგლისელი მეცნიერის – ჯონ ფრეზერის ნაშრომმა “ფოლკლორი ძველ აღთქმაში” საცნაური გახადა, რომ ძველი აღთქმის წიგნების შექმნაში, ისტორიულ, ეთნოლოგიურ და იურიდიულ წყაროებთან ერთად, დიდია წილი ზეპირსიტყვიერებისა, რომელიც გავრცელებული იყო არა მხოლოდ მისი შემქმნელი ერის – ებრაელების წიაღში, არამედ – მათ მეზობელ აღმოსავლეთის ხალხებში.

დადგენილია, რომ ბიბლიაში მოთხრობილ ცალკეულ ამბავთა თუ ქებათა ანალოგები არსებობს როგორც ცივილიზებულ, ისე განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ ხალხთა ფოლკლორში, რაც დასტურია ბიბლიურ ეპიზოდთა ფოლკლორული გენეზისისა; რომ ბიბლიურ წიგნთა ავტორებმა გამოიყენეს როგორც ებრაელთა, ისე მათ მეზობელ ხალხთა შორის გავრცელებული თქმულებანი და რელიგიურად გადაამუშავეს.

ხალხური სიტყვიერების შესწავლა-გადამუშავებას რელიგიური თვალსაზრისით, მის ჩამოყალიბებას სასულიერო ლიტერატურულ ფორმაში ფოლკლორის შესწავლის რელიგიური პერიოდს უწოდებენ. ეს პერიოდი სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა ეპოქას თანხვედბა, ხანგრძლივი პროცესი იყო და დასრულდა შუა საუკუნეებში, როცა ასკეტიზმისა და აპოკრიფული მწერლობის აპოგეის ხანა დადგა.

§3. მეცნიერული პერიოდი

ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების მეცნიერული შესწავლა და ფოლკლორისტიკის მეცნიერებად ჩამოყალიბება გვიანდელი მოვლენაა (XVIII საუკუნის ბოლო და XIX საუკუნის დამდეგი) და უკავშირდება იმდროინდელ სოციალურ-ეკონომიკურ და იდეოლოგიურ ვითარებას, როცა საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის შედეგად ევროპული განმანათლებლობა რომანტიზმის უაღრესად პროგრესულმა მიმდინარეობამ შეცვალა. დაკარგული თუ მივიწყებული ისტორიის, ეროვნული ძირების ძიებით დაინტერესებამ ევროპელი მეცნიერები ფოლკლორთან მიიყვანა; მით უფრო, რომ რომანტიკული იდეალების განსახორციელებლად კაცობრიული კულტურის ეს მონაპოვარი მსუყე ნიადაგი აღმოჩნდა, რამდე-

ნადაც ეროვნული სული ყველაზე უკეთ ხალხის ზეპირსიტყვიერ ქმნილებებსა და ზნე-ჩვეულებებშია ჩაქსოვილი. დადგა ხანა, როდესაც კლასიკურ ძეგლებზე უპირატესად ხშირად ხალხურ სიტყვიერებას მიიჩნევდნენ, რაც ამ საუნჯის დროული შეკრება-პუბლიკაციის მოთხოვნას აყენებდა და ქმნიდა საფუძველს შემდგომი მეცნიერული კვლევებისათვის.

ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელი მეცნიერების სათავეში დგას ინგლისელი ჯ. ე. მ. ს. მ. ა. კ. ფ. ე. რ. ს. ო. ნ. ი (1736-1796), რომლის მიერ გამოცემულმა შოტლანდიური და კელტური ფოლკლორის კრებულებმა დასაბამი მისცა ფოლკლორის მეცნიერულ კვლევას. ჯ. მაკფერსონს მიბაძა ტ. პ. ე. რ. ს. ი. მ., რომელმაც 1765 წელს გამოაქვეყნა ფოლკლორული კრებული “ძველი ინგლისური პოეზიის ნიმუშები”.

ფოლკლორული შემოქმედებით ინგლისელ მეცნიერთა გატაცებას მოჰყვა გერმანელთა დაინტერესებაც. ი. ო. ჰ. ა. ნ. - გ. ო. ტ. ფ. რ. ი. დ. ჰ. ე. რ. დ. ე. რ. მ. ა. 1773 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი, რომლითაც ის კრიტიკულად ეხმაურებოდა ჯ. მაკფერსონის “ოსიანის პოემებს”, ხოლო ამ კამათმა დადებითი შედეგი გამოიღო, რამდენადაც ჰენდერმა თანამემამულეებს მოუწოდა ნაციონალური საუნჯის მოვლა-პატრონობისაკენ. მართლაც, XIX საუკუნის დასაწყისში (1806) გამოქვეყნდა ა. რ. ნ. ი. მ. ი. ს. ა. და ბ. რ. ე. ნ. ტ. ა. ნ. ო. ს. გერმანული ხალხური ლექსების კრებული “ბიჭის საოცარი საღამური”.

ფოლკლორული მასალით დაინტერესებამ ინგლისში, საფრანგეთსა და გერმანიაში დიდი აღმავლობა განიცადა – გაჩაღდა შემკრებლობითი მუშაობა, ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრის კრებულების გამოქვეყნება, რამაც მყარი ნიადაგი შექმნა სამეცნიერო თეორიების ჩამოყალიბებისათვის.

3.1. მითოლოგიური სკოლა. XIX საუკუნის დასაწყისში ძმებმა ი. ა. კ. ო. ბ. (1785-1863) და ვ. ი. ჰ. ე. ლ. მ. (1787-1859) გ. რ. ი. მ. ე. ბ. მ. ა. კიდევ უფრო გააღრმავეს ზეპირსიტყვიერების კვლევისა და მისი პუბლიკაციის საქმე და საფუძველი ჩაუყარეს მის მეცნიერულად შესწავლას.

მითოლოგიური თეორიის იდეოლოგიურ საფუძველს რომანტიკოსთა იდეალისტური ფილოსოფია (შ. ე. ლ. ი. ნ. გ. ი. კ. რ. ე. ი. ც. ე. რ. ი) წარმოადგენდა; მისთვის დამახასიათებელი იყო წარსულის გაიდევალება, მისტიციზმი, მითებში ღვთაებრივი საწყისის ძიება. ევროპული ცივილიზაციის ისტორიაში რომანტიზმი უაღრესად პროგრესული მოვლენა იყო; მან მსოფლიო კულტურა გაამდიდრა გამორჩეულ შემოქმედთა და მეცნიერთა მთელი პლეადით. ფოლკლორით გატაცება კი დაიწყო წარსულის ჭვრეტის, ისტორიაში ჩაკარგული ფესვების ძიების სურვილით; რომანტიზმისათვის ნიშან-

დობლივი აწმყოს უარყოფა იძლეოდა წარსულში ჩასადრმავებელ იმპულსებს. სწორედაც რომანტიზმის წიაღში წარმოიშვა და სწრაფად განვითარდა „ეროვნული სულის“ იდეა, რომელიც თავიდან პროგრესული მოღვაწეობის საფუძველი გახდა, მაგრამ შემდგომ გარკვეულწილად მახინჯი მიმართულება მიიღო.

წარსულის რომანტიკული ხედვა ხალხის ზნე-ჩვეულებების, მისი რწმენა-წარმოდგენებისა და სულიერი კულტურის გამოვლენაში, ხალხური სიტყვიერების მასალის შეკრებასა და შესწავლაში მდგომარეობდა. ამ საერთო თეორიულ კონცეფციას შეუერთდა შედარებითი ენათმეცნიერების მიერ შექმნილი თეორია ინდოევროპულ ხალხთა საერთო ლეგენდურ წინაპარზე, ეგრეთწოდებულ არიელ ხალხზე, რომლის ენა და მითოლოგია დაედო საფუძვლად ინდოევროპულ ენათა ოჯახს.

“შედარებითი ენათმეცნიერების“ პარალელურად ჩასახვასა და განვითარებას იწყებს „შედარებითი მითოლოგია“ და „შედარებითი ფოლკლორისტიკა“. ფოლკლორის მეცნიერული შესწავლა მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე ძმებმა გრიმებმა დააყენეს; პირველი ფოლკლორისტიკული თეორიის შექმნაც მათ სახელთან არის დაკავშირებული.

მითოლოგიური თეორიის თანახმად, დროთა ვითარებაში მითოსი ლეგენდად იქცევა, ლეგენდა კი – ზღაპრად.

იაკობ და ვილჰელმ გრიმები ფოლკლორისტიკის პირველი კლასიკოსები არიან. მათი მოღვაწეობის ასპარეზი მეტად ფართო და მრავალმხრივი იყო: ენათმეცნიერება, ისტორია, ძველი გერმანული ლიტერატურა, სამართალი, მითოლოგია და ხალხური შემოქმედება. ფოლკლორისტიკაში ახალი თეორიული პრინციპების შემუშავებით განსაკუთრებით იაკობ გრიმი გამოირჩევა.

ხალხური პოეზიისა და მითოლოგიის შესწავლის დროს გრიმები გერმანული (არიული) მასალით ისაზღვრებოდნენ. 1863 წელს ხანდაზმული იაკობი ამბობდა, ყველა ჩემი შრომა სამშობლოსადმი მიმართულია. გრიმები დემოკრატიულად მოაზროვნენ იყვნენ და ხალხის მხატვრულ შემოქმედებაში ეძებდნენ თავიანთი დემოკრატიული იდეების განსახიერებას; ეს იდეები კი რომანტიკულ სამოსელში იყო გახვეული.

ი. გრიმი დიდად აფასებდა ფოლკლორს; მისი აზრით, “ხალხური პოეზია მთელი ხალხის სულში იბადება“, ხალხი ბრწყინვალე შემოქმედია, მისი მხატვრული სახეები პოეტური ოსტატობითა და ესთეტიკური ღირსებით არ ჩამორჩება ინდივიდუალურ პოეზიას. ასეთი მსჯელობა ზოგჯერ უკიდურესობამდეც კი მიდიოდა. “ამ აზრით, – წერდა ი. გრიმი, – გოეთეს პოეზია უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე რომელიმე ძველისძველი მითოლოგია”. ბერძნული კლასიკური ეპოსის შესახებ ვ.

გრიმი, იზიარებდა რა ვოლფის შეხედულებას, მიიჩნევდა, რომ „ილიადა“ და „ოდისეა“ სრულებით არ წარმოადგენენ ერთი პირის გამოგონებასა და შემოქმედების ნაყოფს: დიდი გმირული ხანის ეს სურათები საერთო სახალხო თქმულებებიდან შეერთდნენ ერთ მთლიან ნაწარმოებად, რომლებიც მრავალი სიმღერის სახით არსებობდნენო” (ჩიქოვანი, 1975: 157).

ეპოსის წარმოშობა და განვითარება ი. გრიმის მეცნიერული კვლევა-ძიების უმთავრეს პრობლემას წარმოადგენდა. ამ საკითხის დადებითად გადასაწყვეტად კი საჭირო იყო ნაციონალური მითების, ზღაპრების, ლეგენდების, გმირული პოემების, გამოცანა-ანდაზების მეცნიერულად ჩაწერა და ზნე-ჩვეულებების, სარწმუნოებრივი შეხედულებების შეკრება. ამ მიზნით გრიმები მოგზაურობდნენ სხვადასხვა კუთხეში, აგროვებდნენ ეროვნულ საუნჯეს და ზრუნავდნენ გამოქვეყნებაზე. როგორც პროფესორი მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, “ლინგვისტურმა განათლებამ, თანამედროვე და ძველი გერმანული ენების ღრმა ცოდნამ, გრიმებს ზღაპრის ადრინდელი სახის აღდგენის იდეა დაუსახა. მალე ამ იდეამ კონკრეტული განხორციელება მათ მიერვე გამოცემულ კრებულებში პოვა” (ჩიქოვანი, 1975: 157).

ძმები გრიმების მიერ შედგენილი “გერმანული საბავშვო და საოჯახო ზღაპრები“ 1812–1815 წლებში გამოქვეყნდა ორ ტომად. ამ გამოცემას მრავალი მიმბაძველიც გამოუჩნდა. გრიმების მიერ დასტამბული ზღაპრები ჭეშმარიტი ხალხური ნაწარმოებებია, რომლებიც საუკუნეთა განმავლობაში იქმნებოდა და მრავალ ვარიანტად იყო ხალხში გავრცელებული; აღსანიშნავია, რომ კრებულებს დართული ჰქონდა მეცნიერული კომენტარები და შენიშვნები.

ფოლკლორული ტექსტების პუბლიკაციის თვალსაზრისით, გრიმების ზღაპრების იმდროინდელი გამოცემა მეცნიერების დონეზე იდგა, მაგრამ, როგორც მიხეილ ჩიქოვანი მიაჩნებებს, ნაკლისაგან მაინც არ იყო თავისუფალი: ზღაპრები სტილიზებული იყო, ზეპირსიტყვიერებამ ლიტერატურული გადამუშავება განიცადა. გრიმები ცდილობდნენ, სტილიზაციის გზით აღედგინათ ძველი ხალხური ფორმა (ჩიქოვანი, 1957: 158). “საბავშვო და საოჯახო ზღაპრებს“ 1816 წელს თქმულებების გამოცემა მოჰყვა.

ი. გრიმის თეორიული შეხედულებები ფოლკლორის შესახებ გაბნეულია სხვადასხვა წერილებსა და კომენტარებში. ძმებმა გრიმებმა პირველი მეცნიერული თეორია შექმნეს ფოლკლორის შესახებ, რომელიც მ ი თ ო ლ ო გ ი უ რ ი, ანუ ა რ ი უ ლ ი, თეორიის სახელით არის ცნობილი. ამ თეორიას მითოლოგიური ეწოდება იმის გამო, რომ გრიმები და მათი სკოლის მიმდევრები ამოსავალ ფორმად მიიჩნევენ მითს, რომლისგანაც წარმოიშვა ზღაპარი, ლეგენდა და სხვა ეპიკური ჟანრები;

არიულს კი უწოდებენ იმის გამო, რომ ამ დებულების დასამტკიცებლად გამოყენებული იქნა არიული ფოლკლორული მასალა.

არიული, ანუ მითოლოგიური, სკოლის მიერ შემოთავაზებული სიუჟეტების ევოლუცია ამგვარია: მითი > ეპიკური ლეგენდა > ზღაპარი. ამის შესაბამისად ეპოსის გმირების სახეც იცვლება: პირველად – მითური გმირები ღმერთების სახით, მერე – ლეგენდისა და შემდეგ – ზღაპრის გმირები.

იაკობ გრიშმა მითის წარმოშობა ენას დაუკავშირა და ეტიმოლოგიური ანალიზის საშუალებით შეეცადა, განესაზღვრა ღვთაებათა გერმანული პანთეონის შემადგენლობა და ხასიათი. გამოდიოდა რა ენათმეცნიერებაში აღიარებული წინარე ენის თეორიიდან, იგი ცდილობდა წინარე არიულ მითთა აღდგენას, იმ ოლიმპოს აღდგენას, რომელიც, თითქოს, არიულ ხალხებს განთესვამდე ჰქონდათ პირვანდელ სამშობლოში. შედარებითი მეთოდი ი. გრიშის მიერ თვალსაჩინოდაა გამოყენებული შრომაში “ფიქრები მითის, ეპოსისა და ისტორიის შესახებ“ (1813), რომელშიც ამტკიცებს, რომ ეპოსი მითისა და ისტორიის შეერთებაა; მითის საფუძველი არის სიტყვა; მითი დროთა განმავლობაში სუსტდება, კარგავს პირვანდელ მნიშვნელობას და ზღაპრად იქცევა. ი. გრიშს მიაჩნდა, რომ ზღაპრის საფუძველია რელიგიური რწმენა და მითი, რომ ზღაპარი წარმოადგენს არქაული მითების გადმონაშთთა უკანასკნელ საოცარ გამოხატულებას. საყურადღებოა, რომ რომანტიკოსთათვის დამახასიათებელი იდეალიზმი და ნაციონალიზმი გრიშების სკოლას ბოლომდე გაჰყვა. მათ გამოკვლევებში მითებისა და პირველყოფილი რელიგიისადმი ინტერესი მისტიკურ ხასიათს იღებდა და მსჯელობას ცალმხრივად წარმართავდა.

მითოლოგიურმა თეორიამ მალე საყოველთაო გავრცელება პოვა; მისი მიმდევრები იყვნენ: გერმანიაში – კ უ ნ ი, შ ვ ა რ ც ი, მ ა ნ - გ ა რ დ ტ ი, შ ტ ე ი ნ ტ ა ლ ი; საფრანგეთში – პ ი ქ ტ ე, ბ ო - რ დ ი, დ ა რ მ ე ს ტ ე ტ ე რ ი; იტალიაში – დ ე გ უ ბ ე რ ნ ა - ტ ი ს ი; ინგლისში – მ. მ ი უ ლ ე რ ი; რუსეთში – თ. ბ უ ს ლ ა ე - ვ ი, ა. ა ფ ა ნ ა ს ი ე ვ ი, ო. მ ი ლ ე რ ი, პ ო ე ტ ე ბ ნ ი ა.

ძმები გრიშების სკოლას ორი მიმდინარეობა ჰქონდა: **ეტიმოლოგიური და ანალოგისტური**, იმისდა მიხედვით, თუ რას ექცეოდა მთავარი ყურადღება კვლევა-ძიების დროს; მაგრამ იმ საგანთა და მოვლენათა გათვალისწინებით, რომლებამდეც მითები დაჰყავდათ, გრიშების სკოლაში ორი მიმართულება იჩენს თავს: **მეტეოროლოგიური და სოლიარული**.

ი. გრიშის მიერ დაწყებული გერმანული მითების კვლევა მისმა მიმდევარმა ა დ ა ლ ბ ე რ ტ კ უ ნ მ ა (1812–1881) გააფართოვა და დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინის დონემდე აამაღლა. 1859 წელს გამოქვეყნდა ა. კუნის შრომა: “ცეცხლისა და ღვთიური სასმელის გარდ-

მოვლენა“. ამ წიგნში ავტორი ეტიმოლოგიური ანალიზის საშუალებით არკვევს ბერძნული მითოლოგიური გმირის – პრომეთეს პრობლემას. რომეთეს სახელს (“პრომეთეოს”) კუნი სანსკრიტულს უკავშირებს, რაც “მბურღავს“, “ხეხვის მოყვარულს“ ნიშნავს; ამის მიხედვით, ის პრომეთეს მითის წარმოშობას ცეცხლის პირველყოფილ განენის წესს, ხის ბურღვას, ხეხვას უკავშირებდა. 1873 წელს გამოვიდა ა. კუნის მეორე, ზოგადი ხასიათის, შრომა: “მითების განვითარების საფეხურები“. მითური სახელების ლინგვისტური ანალიზით კუნი დვთაებათა და გმირთა საწყის მნიშვნელობასა და სახეს ეძებდა და პოულობდა სტიქიურ მოვლენებში. მისი დასკვნით, მითები გადვითავებრებულ სტიქიურ ძალებს წარმოადგენენ (ელვა, ჭექა-ქუხილი, ღრუბლები, ქარი). მითის საფუძვლად მეტეოროლოგიური მოვლენების გამოცხადებამ მოუშადა ნიადაგი ე.წ. **მ ე ტ ე ო რ ო ლ ო გ ი უ რ მიმდინარეობას.**

ი. გრიმის გერმანული მითოლოგია ა. კუნს ვერ აკმაყოფილებდა, ის გატაცებული იყო შედარებითი მეთოდით. მან მიხნად დაისახა, შეექმნა ინდოევროპელ ხალხთა შედარებითი მითოლოგია. ძველი ინდური ვედები მან მიიჩნია იმ პირველ პოეზიად, რომელიც არიელებს დაშლამდე უნდა ჰქონოდათ შემუშავებული, რის საფუძველზეც წამოაყენა ინდურ და ევროპულ მითთა საეჭვო პარალელები.

მეტეოროლოგიურმა მიმდინარეობამ სრულყოფილებას მიაღწია ვ. შვარცის შრომებში. მათი ავტორი პირველხარისხოვან მნიშვნელობას მეტეოროლოგიურ მოვლენებს ანიჭებდა. შვარცს მითები სიბნელისა და სინათლის ბრძოლამდე დაჰყავდა და მიიჩნევდა, რომ ფართოდ გავრცელებული რწმენა სხვადასხვა მანვე სულის, ტყიურის თუ ოჯახის ანგელოზების არსებობის შესახებ არ წარმოადგენს უძველესი მითების დეგრადაციის შედეგს, იგი პირველყოფილი პრიმიტიული აზროვნების ნაყოფია. ამ საფეხურს შვარცმა „**დაბალი მითოლოგია**“ უწოდა. შვარცისეული მოსაზრება წინგადადგმული ნაბიჯი იყო შედარებით მითოლოგიაში, მისი “დაბალი მითოლოგია“ კი ანთროპოლოგიური თეორიის წინამორბედი იყო.

გრიმების, კუნისა და შვარცის გზას აგრძელებდა ვ ი ლ ჰ ე ლ მ მ ა ნ გ ა რ დ ტ ი (1831–1880); 1858 წელს მან გამოაქვეყნა „გერმანული მითები“, ხოლო 1860 წელს – „გერმანელების და ჩრდილოელ ხალხთა ღმერთების სამყარო“, რომლებშიც ავტორი მითოლოგიური თეორიის ორთოდოქს მიმდევრად გვევლინება, მაგრამ 70–იანი წლებიდან მანგარდტმა აზრი შეიცვალა, გააკრიტიკა შვარცის “დაბალი მითოლოგია“ და კულტის ახსნის ანთროპოლოგიური სკოლის თვალსაზრისი გაიზიარა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მითები ხალხური გადმოცემებისა და ზნე-ჩვეულებების შედარებითი შესწავლის საფუძველზე პირველყოფილ რწმენა-წარმოდგენებს დაუკავშირეს. შედარებითმა მითოლოგიამ დასრულებული სახე მ ა კ ს მ ი უ ლ ე რ ი ს (1827–1900) შრომებში მიიღო. ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით, საყურადღებოა მიულერის “შედარებითი მითოლოგიის ცდები” (1758) და “ლექციები ენათმეცნიერებიდან” (1865).

მ. მიულერმა საფუძველი ჩაუყარა ახალ მიმდინარეობას, რომელიც **სოლიარული მიმართულების** სახელით არის ცნობილი. ამ თეორიის თანახმად, მითების საფუძველს შეადგენენ ადრინდელი წარმოდგენები მზისა და მზის მოძრაობის შესახებ, რითაც ყურადღება ექცევა თვით მითის შემოქმედებით პროცესს, მის წარმოშობასა და ფორმირებას.

სემანტიკური ცვლილების სახელით ცნობილ მოვლენას მ. მიულერი “ენის ავადმყოფობას” უწოდებდა, რაც, მისი აზრით, მითის საფუძველია; სიტყვის პირველადი მნიშვნელობა დროთა განმავლობაში დავიწყებას ეძლევა, რის გამოც ფრაზა გაუგებარი გახდა. ერთადერთი გამოსავალი სიტყვის ახალი მნიშვნელობის მიხედვით გააზრება იყო და ასეც მოხდა – ფრაზა ახლებურად იქნა გააზრებული და ძველი შინაარსი შეიცვალა. პირველყოფილ მდგომარეობაში მსგავსი მოვლენები შეიძლება ერთი სიტყვითაც ყოფილიყო აღნიშნული. ეპითეტებს მაშინ განსაკუთრებით დიდი გასავალი ჰქონდა. მაგალითად, მზის აღსანიშნავად შეიძლება ეხმარათ: ბრწყინვალე, ელვარე, მოკაშკაშე, მხურვალე; მთვარისთვისაც იგივე – ბრწყინვალე; ტყის აღსანიშნავად – მოშრიალე და სხვა. სიტყვიერი მასალის ასეთი შერჩევის შესაძლებლობას უნდა მოემზადებინა ნიადაგი მითის შექმნისათვის; როგორც მ. ჩიქოვანი მიაჩნებდა, სემანტიკური ცვლილებები საყოველთაო მოვლენაა, მაგრამ არ ნიშნავს, რომ ამა თუ იმ სახელის ხალხური ეტიმოლოგიები დაედო საფუძველად ყველა მითს (ჩიქოვანი, 1975: 165).

მითების დაშლა მ. მიულერს ი. გრიმის მსგავსად ჰქონდა წარმოდგენილი: მითი დეგრადაციას განიცდის და ლეგენდად იქცევა, ლეგენდა – ზღაპრად. მათი აზრით, ზღაპრები მითოლოგიის ვულგარულ კილოებს წარმოადგენენ. თუ მეცნიერება მათ შესწავლას შეუდგება, მაშინ თითოეული ზღაპრის წარსული უნდა ვიკვლიოთ რომელიდაც ძველ ლეგენდამდე, ამნაირად მონახული ლეგენდა კი რომელიდაც უძველეს მითამდე დავიყვანოთ.

მიხეილ ჩიქოვანის აზრით, მითოლოგიური თეორიის მიმდევრები ცდებოდნენ, როცა ხალხური სიტყვიერების განვითარების პროცესს ენათა ისტორიული ევოლუციის პრინციპით იაზრებდნენ. სიტყვის გარეგან

ფორმას ისინი მიიჩნევდნენ ხალხის პოეტური აზრის არსებით ნაწილად. აქედან მომდინარეობდა დასკვნაც: ენისაგან წარმოდგებიან ფოლკლორული ნაწარმოებები, პირველ რიგში – მითები. ეს ფორმა უადრესად ზოგადი იყო. მითების აღდგენისას მოშველიებულმა სქემებმა ხელი შეუწყო ერთ-ერთგამომრიცხავი დასკვნების გაკეთებას, რამაც თავად „მითოლოგები“ მოამწვევდია ჩიხში (ჩიქოვანი, 1946: 114).

მითოლოგიურ თეორიას მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები ჰყავდა რუსეთშიც; ესენი იყვნენ: თ ე ო დ ო რ ბ უ ს ლ ა ე ვ ი (1818–1897) და ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე ა ფ ა ნ ა ს ი ე ვ ი (1826–1871).

მითოლოგიური სკოლის ბევრმა შეხედულებამ მეცნიერულ-თეორიული ღირებულება დაკარგა, მაგრამ მისი მიმდევრების მიერ თავმოყრილი ფაქტიური მასალა და გამოქვეყნებული ზღაპრები რუსული ფოლკლორისტიკისათვის ეროვნულ საუნჯედ ითვლება.

XIX ს–ის დამდეგს დაწყებული ფოლკლორისტული მოძრაობა შემუშნეველი არ დარჩენილა ქართველებისთვისაც. ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის წარმომადგენლები და პრესა, ბუნებრივია, თვალყურს ადევნებდნენ მეცნიერული აზრის განვითარებას ევროპასა და რუსეთში. ფოლკლორისადმი სამეცნიერო ინტერესი ჩვენში შემკრებლობითი მუშაობით დაიწყო. ამ საქმეს ფართო გასაქანი 50–იანი წლებიდან მიეცა, როცა მკვიდრ ნიადაგზე დადგა ქართული ბეჭდვითი სიტყვა.

მითოლოგიურ სკოლას საქართველოში სისტემატური მიმდევრები არ ჰყავდა. ამის მიზეზი ჩვენში ფოლკლორისტიკის გვიანი განვითარებაა. როცა ქართული ფოლკლორი მეცნიერული კვლევა–ძიების საგნად გადაიქცა, მაშინ დასავლეთ ევროპაში ძირითადი ფოლკლორისტული თეორიები (მითოლოგიური, ნასესხობისა და ანთროპოლოგიური) უკვე ჩამოყალიბებული იყო, ხოლო მითოლოგიური თეორია – მოდიდან გასული და მკაცრად გაკრიტიკებული. როგორც მ. ჩიქოვანი ასკვნის, “ასეთ პირობებში შეუძლებელი იყო, ჩვენში მას ისეთი ორთოდოქსი მიმდევრები გამოსჩნოდნენ, როგორც პირველ ხანებში გამოუჩნდნენ, მაგალითად, რუსეთში, საფრანგეთში, ინგლისსა და იტალიაში” (ჩიქოვანი, 1975: 170).

ხალხური შემოქმედების ცალკეულ პრობლემათა გადაწყვეტისას მითოლოგიური თეორიის დებულებების გამოყენებას ვხვდებით პროფესორ ალექსანდრე ხახანაშვილთან და მწერალ ვასილ ბარნოვთან. აღ. ხახანაშვილმა 1895 წელს გამოსცა „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ პირველი წიგნი; ეს იყო პირველი სერიოზული ცდა ქართული ფოლკლორის სრული ჟანრობრივი განხილვისა, რომელშიც ავტორი ზღაპრის დახასიათებისას წერს: “ბრძოლა სინათლისა სიბნელეს-

თან, დღისა და ღამისა, ზაფხულისა და ზამთრისა შეადგენს დედა-ძარღვს მითოლოგიური არაკისას, როგორც ქართველთა, აგრეთვე სხვა ერთაცა“. ა. ხახანაშვილისეული ეს მსჯელობა მაქს მიულერის სოლიარული თეორიის ანარეკლია. თვით ზღაპარი, ხახანაშვილის აზრით, მითის შემდგომი საფეხურია. ცხოველთა ეპოსის განხილვის დროს კი იგი აღიარებს, რომ მითი გადაკეთდა ზღაპრად. როგორც მ. ჩიქოვანმა შენიშნა, “ამ აშკარა მითოლოგიური დებულების მიუხედავად, ა. ხახანაშვილი მაინც არ იყო გრიმ-მიულერის სკოლის ბოლომდე მიმდევარი” (ჩიქოვანი, 1975: 170-171).

მწერალი ვასილ ბარნოვი ფოლკლორისტულ ნაშრომებში “არსენა” (1921), “ამირანი” (1932), “აბესალომ და ეთერი” (1923) სარგებლობს მითოლოგიური სკოლის თვალთახედვით. როგორც მკვლევარი თემურ ჯაგოდნიშვილი აღნიშნავს, ვასილ ბარნოვი “ხალხური სიტყვიერების განვითარებაში პირველ ეტაპად მითური ხანის გამოცხადებით, მითოლოგიური სკოლის შესაბამისად, ხალხური პოეტური აზროვნების პირველმიზეზად და საფუძვლად რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს ასახელებს... თუმცა ისიც აშკარაა, რომ მითოლოგებთან სიახლოვე უფრო ფორმალურია” (ჯაგოდნიშვილი, 2004: 788).

მითოლოგიურმა სკოლამ, ანუ ინდოევროპულმა, იგივე არიულმა, თეორიამ საფუძველი ჩაუყარა მითების შესწავლას, ხალხის კულტურის საფუძვლად აღიარა მითოსური წიადი – წარმართულ კონფესიათა სივრცე; მითოლოგიური სკოლა ამოსავალ ფორმად მიიჩნევდა მითს, რომლისგანაც წარმოიშვა ზღაპარი, ლეგენდა და სხვა ეპიკური ჟანრები. მითოლოგიური თეორიის მიმდევრების მიერ დამკვიდრდა მითოლოგიის თუ ზოგადად ფოლკლორული შემოქმედების შესწავლის ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი, რაც მითოლოგიური სკოლის უდიდესი დამსახურებაა.

32. ნ ა ს ე ს ო ბ ი ს თ ე ო რ ი ა. ძმები გრიმების თეორია აქტუალური იყო მანამდე, ვიდრე 1859 წელს გერმანელი ორიენტალისტი თ ე - ო დ ო რ ბ ე ნ ფ ე ი (1809-1881) გამოაქვეყნებდა გამოკვლევას, რომელიც მან მის მიერ თარგმნილ ინდური ზღაპრებისა და არაკების კრებულ “პანჩატანტრას”, ანუ, როგორც ჩვენში ეძახიან, “ქილილა და დამანას”, დაურთო. ამ ნაშრომში თ. ბენფეი ავითარებს აზრს, რომ ინდური ზღაპრები და თქმულებები ევროპულის მსგავსია და რომ ინდოეთია მათი სამშობლო, იქიდან გავრცელდა სიუჟეტები, რომლებმაც დაიწყო სეტიალი. აღსანიშნავია, რომ ეს მსგავსება შენიშნა, აგრეთვე, “ქილილა და დამანას” ქართულ ენაზე მთარგმნელმა ვახტანგ მეექვსემ ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში (ჩიქოვანი, 1975: 172).

ბენფეის თეორიას, რომელიც მითოლოგიურს დაუპირისპირდა, ეწოდა “ნასესხობის”, მოხეტიალე სიუჟეტების, ანუ მიგრაციული, იგივე “ორიენტალისტური” თეორია.

ევროპის მიერ ინდური ფოლკლორიდან სიუჟეტების ინტენსიური სესხების ხანად დასახელდა ორი ისტორიული ეპოქა: ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობა აღმოსავლეთში და ელინისტური ეპოქა (IV–II საუკუნეები ჩვენს წელთაღრიცხვამდე), არაბთა შემოსევანი და ჯვაროსნული ლაშქრობანი აღმოსავლეთის “წმინდა” მიწების გასათავისუფლებლად (X-XII ს.ს.).

მიგრაციული თეორიის თანახმად, სიუჟეტთა ხეტიალის გზა ასე წარმოიდგინებოდა: ინდოეთიდან სპარსეთში, შემდეგ არაბეთსა და პალესტინაში, იქიდან კი – ევროპაში; ანუ, ბენფეის დაკვირვებით, აღმოსავლური სიუჟეტების დასავლეთ ევროპაში მოხვედრის სამი ძირითადი გზა არსებობდა: 1. ხმელთაშუა ზღვის აღმოსავლეთი ნაპირი და შემდეგ ესპანეთი, რომლის ტერიტორიაზე არაბებმა და ებრაელებმა მავრიტანული კულტურა შექმნეს და სახელმწიფოც დააარსეს; 2. საბერძნეთით სიცილიასა და იტალიაში; 3. ძველი დიდი სავაჭრო გზით, რომელიც გადიოდა მცირე და შუა აზიიდან ბიზანტიაში და ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე. ასეთი რთული გზა განვლო “პანჩატანტრამაც”.

ნასესხობის თეორიის წარმომადგენლები არიან: საფრანგეთში – პ ა რ ი ს ი და კ ო ქ ს ე ნ ი, ინგლისში – კ ლ ა უ ს ტ ო ნ ი, გერმანიაში – ლ ა ნ დ ა უ, რუსეთში – ს ტ ა ს ო ვ ი და ვ ე ს ე ლ ო ვ ს - კ ი, ჩეხეთში – ი უ რ ი პ ო ლ ი ვ კ ა და სხვები.

ნასესხობის თეორია ხალხთა შორის კულტურული დიალოგის აღიარება იყო. ამავე დროს, ამ თეორიის მიმდევრებს მიაჩნდათ, რომ “მოხეტიალე” სიუჟეტები თუ მოტივები შემდგომში აუცილებლად გადამუშავდებოდნენ იმ ქვეყნის რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, რომელშიც მოხვდებოდნენ, რაც სავსებით ბუნებრივი მოვლენაა.

ნასესხობის თეორიას ბევრი ნაკლი ჰქონდა: მის მიმდევრებს არ აინტერესებდათ ზოგადად ეპოსის გენეზისი; ისინი დაინტერესებულნი იყვნენ მხოლოდ ევროპული საზღაპრო ეპოსის წარმოშობით და მიგრაციის აღიარებამდე მივიდნენ; ბენფეისტები მოწყვეტილნი იყვნენ ეროვნულ ნიადაგს, ფოლკლორულ ძეგლს განიხილავდნენ არა მთლიან მხატვრულ ნაწარმოებად, არამედ სქემად, ეპიზოდების კრებულად, რაც მათი თეორიის კრახის მიზეზი გახდა.

ნასესხობის თეორიის რუსულმა ფრთამ ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე ვ ე ს ე ლ ე ვ ს კ ი ს ნაშრომების საფუძველზე წინ წაღვა ნაბიჯი და დაამტკიცა, რომ ხალხთა შორის არსებობს ორმხრივი კულტურული დია-

ლოგი და სესხება სრულებითაც არ არის ცალმხრივი, რომ ევროპულმა ფოლკლორულმა სიუჟეტებმაც ასაზრდოეს აღმოსავლეთი.

ნასესხობის თეორიას გამოძახილი ჰქონდა საქართველოშიც: აკაკი წერეთელი პრომეთეს მითს საქართველოდან ნასესხებად მიიჩნევდა.

მიუხედავად გარკვეული ნაკლოვანი მხარეებისა, ნასესხობის, ანუ მიგრაციული, თეორია წინგადადგმული ნაბიჯი იყო ფოლკლორისტიკის განვითარებაში.

3.3. ფინური სკოლა. XIX საუკუნის ბოლოდან ზოგად ფოლკლორისტიკას გამოეყო ზღაპართმცოდნეობა და ცალკე დისციპლინის სახე მიიღო, რისი საფუძველიც ნასესხობის თეორიამ მოამზადა. ამ დროისათვის შემუშავდა კვლევა-ძიების სპეციალური მეთოდი პოპულარული საზღაპრო სიუჟეტებისათვის და შეიქმნა ნაირსახოვანი კლასიფიკაციები. ზეპირსიტყვიერების კვლევის ამ ახალმა მიმდინარეობამ განსაკუთრებულ პოპულარობას მიაღწია ჩრდილოეთ ევროპის ქვეყნებში, რისი შედეგიც არის ეგრეთწოდებული “ფინური, ანუ ჩრდილოური, სკოლის” ჩამოყალიბება, რომელიც უკავშირდება კარლ კრონის სახელს, რომელმაც შექმნა ფოლკლორისტიკის საერთაშორისო ფედერაცია.

ფინურმა სკოლამ შეიმუშავა გეოგრაფიულ-ისტორიული მეთოდით მუშაობის პრინციპები, რაც გადმოცემულია ანტი აარნეს (1867-1925) მეთოდოლოგიური ხასიათის ნაშრომში “ზღაპრების შედარებითი შესწავლის სახელმძღვანელო პრინციპები”. ამ თეორიის სრული მიმოხილვაა მოცემული, აგრეთვე, კარლ კრონის ნაშრომში “ფოლკლორისტიკის სამუშაო მეთოდი”. ამ წიგნის მიზანია, შედარებითი მეთოდის საფუძველზე შექმნას ფოლკლორული მასალის დამუშავების ტექნიკური სახელმძღვანელო და განსაზღვროს ის გზა, რომლითაც მრავალი ვარიანტის არსებობის პირობებში მკვლევარს შეეძლება სიუჟეტის პირვანდელი ფორმის აღდგენა.

ფინურმა სკოლამ დიდ წარმატებას მიაღწია სიუჟეტების შესწავლის ტექნიკურ მხარეთა დამუშავებაში: ვარიანტების აღიცხვა, სიუჟეტების კატალოგების შედგენა, გავრცელების არის რუკებზე დატანა, კლასიფიკაცია. ამ მხრივ უნიკალურია ანტი აარნეს “ზღაპრულ სიუჟეტთა საძიებელი”, რომელმაც საერთაშორისო სახელი მოიხვეჭა. ეს საძიებელი შემდგომში გააუმჯობესა რუსმა მეცნიერმა ანდრეე ვემა, რომელმაც აარნეს მიხედვით გადაამუშავა და კატალოგში შეიტანა რუსული ზღაპრები.

მიუხედავად გარკვეული წარმატებებისა, ფინური სკოლის შეცდომებიც თვალსაჩინო გახდა, რაც მხატვრული სიუჟეტის ტექნიკურ სქემამდე

დაყვანაში მდგომარეობდა; ეს ნაკლი თავად ამ სკოლის მიმდევრებმა აღიარეს 1832 წელს ფილოლოგთა VII ჩრდილოეთურ კონგრესზე.

34. თ ვ ი თ ჩ ა ს ა ხ ვ ი ს თ ე ო რ ი ა. ფოლკლორული შემოქმედების გენეზისით დაინტერესებულმა მკვლევრებმა სულ მალე შენიშნეს, რომ შემოქმედების სფეროში განსაცვიფრებელი მსგავსება იყო არამონათესავე ხალხთა შორისაც. მსგავსება აღმოჩნდა არა მარტო პრიმიტიული ხალხების, არამედ ველურად მიჩნეული ტომებისა და მოწინავე საკაცობრიო კულტურის მქონე ერების ზეპირსიტყვიერებათა შორისაც. ბუნებრივია, კვლავ დადგა საკითხი ამ ფაქტის ახსნისა. მითოლოგიური და ნასესხობის თეორიები ამ კითხვაზე პასუხს ვერ გასცემდნენ; ამ პრობლემის გადაწყვეტა-გააზრებაში ახალი სიტყვა იყო 1871 წელს ლონდონში გამოქვეყნებული ე დ უ ა რ დ ბ ე რ ნ ე ტ ტ ე ი ლ ო რ ი ს (1832-1917) ნაშრომი “პირველყოფილი კულტურა”, რომელმაც სათავე დაუდო ახალ მიმართულებას ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორისტიკაში, რაც დამკვიდრდა “ა ნ თ რ ო კ ო ლ ო გ ი უ რ ი, ანუ თ ვ ი თ ჩ ა ს ა ხ ვ ი ს, თეორიის” სახელწოდებით.

ედუარდ ტეილორმა თავისი თეორიით მსოფლიოს ხალხთა კულტურის მსგავსება ახსნა პირველყოფილ ადამიანთა ფსიქიკის იგივეობით და მსგავსი სულიერი და მატერიალური მოვლენები დამოუკიდებელი წარმოშობისად გამოაცხადა, რაც გამორიცხავდა კულტურათა დიალოგს, ანუ სესხებას. რადგანაც ტეილორის სისტემის თეორიულ პრინციპს სიუჟეტთა თვითჩასახვა შეადგენს, მას ხშირად მოიხსენიებენ “თ ვ ი თ ჩ ა ს ა ხ ვ ი ს თ ე ო რ ი ი ს” სახელწოდებით. ტეილორთან ერთად ამ ახალი მიმართულების შემქმნელად ითვლება შოტლანდიელი მეცნიერი ე ნ დ რ ი უ ლ ა ნ გ ი (1844-1912).

თვითჩასახვის თეორიის თანახმად, მსგავსი მოვლენები სხვადასხვა გეოგრაფიულ ადგილას დამოუკიდებლად შექმნილად მიიჩნევა, არა საერთო წინაპრიდან, მითოლოგიიდან და ძველრელიგიურ შეხედულებათა სისტემიდან, არამედ – ა ნ ი მ ი ზ მ ი დ ა ნ და მასზე დაფუძნებული შეხედულებებიდან; ეს თეორია აღიარებდა ყოველი ხალხის, ერის, ტომის დამოუკიდებლობას განვითარების თავისებური პირობებისა და საკუთარი პოეტური აღმაფრენის შესაბამისად.

ედუარდ ტეილორის თეორიას ხელაღებით არ უარუყვია ნასესხობის თეორია; მას მიაჩნდა, რომ ყოველ ხალხში არსებობს ადგილობრივი მხატვრული სახეები და ფაბულები, რომლებიც შემოტანილ სიუჟეტებს იერთებს, აორგანიზებს და ახალ სახეს აძლევს, მეორეს მხრივ კი გარკვეულწილად თვითონაც გარდაიქმნება.

თვითჩასახვის თეორიის მიმდევრები იყვნენ: გერმანელი ვილ-ჰელმ მაქსუნდტი (1832-1920) და ინგლისელი ჯემს ჯორჯ ფრეზერი (1854-1941). აღსანიშნავია ჯ. ფრეზერის თორმეტტომიანი შრომა “ოქროს შტო” (1890), რომელშიც ავტორი ანიმიზმის წინასაფეხურად მიიხნევს მაგიას. მაგია > რელიგია > მეცნიერება – ასეთია ადამიანის შემეცნების მიერ განვლილი გზა.

ფრეზერის ნაშრომში “ფოლკლორი ძველ აღთქმაში” (1919) ბიბლიური ლეგენდები და მითები განხილულია მსოფლიო ფოლკლორული მასალის ფონზე და დაძებნილია პარალელები როგორც პრიმიტიული ტომების, ისე განვითარებული ერების ზეპირსიტყვიერებაში, რითაც ცხადი ხდება, რომ ფოლკლორი ბიბლიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყარო იყო.

ანთროპოლოგიური თეორიის პრინციპები გაიზიარა რუსმა მეცნიერმა ალექსანდრე ვესელოვსკიმ (1870-1906) ისტორიული პოეტიკის შემუშავებისას.

როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე აღნიშნავს, თვითჩასახვის, ანუ ანთროპოლოგიურმა, თეორიამ გაამდიდრა მეცნიერება პირველყოფილი კულტურის მასალების ანალიზით, თუმცა ვერ ახსნა საკაცობრიო კულტურის განვითარების კანონზომიერებანი (სიხარულიძე, 1974: 46).

3.5. ევოლუციური თეორია. XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან მეტად პოპულარული გახდა ჩარლზ დარვინის ევოლუციური თეორია. მეცნიერება გაიტაცა თანდათანობითი განვითარების იდეამ. დარვინიზმის გავლენა აშკარად იგრძნობა ფოლკლორისტიკაშიც. ამ იდეის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო რუსი მკვლევარი ალექსანდრე ვესელოვსკი (1837-1906). მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან ყურადღებას იქცევს: “სლავური თქმულება სოლომონისა და კიტოვრასის შესახებ და დასავლეთის ლეგენდები მეროლფსა და მერლინზე” (1972), “ქრისტიანული ლეგენდის განვითარების ისტორიის ცდები” (1875-1877), “სამხრეთრუსული ბილინები” (1895) და სხვა.

მხატვრული შემოქმედების ყველა სახის სიუჟეტებისა თუ მხატვრული ხერხების განვითარებაში ალ. ვესელოვსკი ხედავს ევოლუციური განვითარების საფეხურებს, რომლებიც კანონზომიერად გადადიან ერთმანეთში. ვესელოვსკი, როგორც მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, ბენფეის პრინციპებზე დაყრდნობით აფართოებს გავლენათა სფეროებს, განიხილავს არამარტო აღმოსავლეთის გავლენას დასავლეთზე, არამედ – პირიქითაც... იკვლევს ზეპირსიტყვიერებაზე მწერლობის გავლენის ფაქტებსაც, ქრისტიანულ მითოლოგიას და ყველგან პოეტურ ინდივიდუალობაში “ჯგუ-

ფურ პიროვნებას” ხედავს . ვესელოვსკის ერთ-ერთი დიდი დამსახურება ფოლკლორისტიკაში ისიც არის, რომ მან განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ხალხური პოეზიის ფორმის, გამომსახველობითი ხერხების შესწავლას და მათ ისტორიულ განვითარებას (ჩიქოვანი, 1975: 188-189).

3.6. ისტორიული სკოლა. ყველა ფოლკლორისტული სკოლა მეტ-ნაკლებად მიმართავდა ისტორიას და მისი საშუალებით ცდილობდა ფოლკლორული წარსულის აღდგენას, რადგანაც ფოლკლორი წარსულის შემნახველია და მისი შესწავლა ისტორიის გარეშე წარმოუდგენლად მიაჩნდათ. ისტორიისადმი დამოკიდებულება, ბუნებრივია, ყველა სკოლას თავისებური ჰქონდა: მითოლოგები ეპოსს არიელთა წინაპარი ხალხის დაშლა-განთესვას უკავშირებდნენ; ბენფეი სიუჟეტების ისტორიას აღმოსავლეთის აზიური ნაწილისა და ევროპის სავაჭრო და სამხედრო ურთიერთობას უთანხმებდა; ტეილორი და ვესელოვსკი ფოლკლორის განვითარებაში პირველყოფილი ანიმიზმიდან მომდინარე სხვადასხვა საფეხურს ხედავდნენ. მათ ფოლკლორისტულ კვლევა-ძიებაში გათვალისწინებული იყო არა იმდენად კონკრეტული ეროვნული ისტორია, არამედ – ზოგადი. ამის გამო ზოგად ფოლკლორისტიკას მტკიცე ნიადაგი არ გააჩნდა. ამ შეუსაბამობის დასაძლევად აღმოცენდა ახალი მიმართულება, რომელმაც “ისტორიული სკოლის” სახელწოდება მიიღო.

ისტორიული სკოლა რუსეთში შეიქმნა, რუსული ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულებას; ის თანდათანობით მზადდებოდა და დასრულებული სახე მიიღო ვ ს ე ვ ო ლ ო დ მ ი ლ ე რ ი ს (1848-1913) ნაშრომებში, განსაკუთრებით კი – “რუსული ხალხური სიტყვიერების ნარკვევებში” (1897 – ტ. I, 1910 – ტ. II).

ვ. მილერის კვლევა-ძიების ძირითად ობიექტს რუსული “ბილინები” წარმოადგენდა; იგი იკვლევდა სად, როდის და რა ისტორიული გარემოების საფუძველზე აღმოცენდა ესა თუ ის საგმირო სიუჟეტი. ამ გზით წარმოებულმა მეცნიერულმა მუშაობამ მკვლევარი დააყვავა მანამდე არსებული თეორიების საჭიროებაში და ახლის შექმნისაკენ უბიძგა.

მილერის სკოლის მთავარი დამსახურება ის არის, რომ ფოლკლორული მოვლენების შესწავლა ერის წარსულს, ისტორიული ნიადაგის ძიებას დაუკავშირა და მეცნიერული მსჯელობა კონკრეტული ისტორიული ფაქტებით გაამდიდრა, თუმცა ამ წინგადადგმულ ნაბიჯს ვს. მილერმა და მისმა მოწაფეებმა სწორი ინტერპრეტაცია ვერ მოუწახეს, ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოები გაუთანაბრეს უძველეს წერილობით ძეგლებს., ე.ი. რუსული “ბილინა” დაიყვანეს ისტორიულ ქრონიკამდე, რაც უგულვებელყოფდა იმ ჭეშმარიტებას, რომ ფოლკლორული სიუჟეტი მუდ-

მივ შემოქმედებით ბრუნვაშია და იცვლება ფორმითაც და შინაარსითაც. ისტორიული სკოლის წარმომადგენლებს მცდარად ესმოდათ, აგრეთვე, ფოლკლორის სოციალური ბუნებაც; “ბილინების” განხილვისას ადგილი ჰქონდა სუბიექტურ ინტერპრეტაციებს (მათ შემქმნელად თავადაზნაურთა და მოლაშქრეთა წრე მიაჩნდათ); ამდაგვარი შეცდომების გამო, მილერის სკოლაც განწირული აღმოჩნდა.

ისტორიულ სკოლას საქართველოში მიმდევრები არ ჰყოლია, თუმცა ვს. მილერის ზოგიერთი შეხედულების გაზიარებას ვხვდებით მისი მოწაფის – ალ. ხახანაშვილის ნაშრომებში.

3.7. ისტორიულ-შედარებითი და ისტორიულ-ტიპოლოგიური თეორიები. ისტორიულ-შედარებითი კვლევის მეთოდს დიდი ხნის ისტორია გააჩნია. ეს მეთოდი ენათმეცნიერებმა დაამკვიდრეს XVIII საუკუნის ბოლოს, ხოლო XIX საუკუნის შუა ხანებიდან იგი ლიტერატურისა და ფოლკლორის კვლევებშიც გამოიყენეს.

ცნობილმა რუსმა მეცნიერმა ვიქტორ ჟირმუნსკიმ გასული საუკუნის 60-იან წლებში ხალხური ეპოსის შედარებით-ისტორიული მეთოდის პრინციპების განსაზღვრა და ამ მეთოდით კვლევის მეთოდოლოგიის ჩამოყალიბება სცადა; მან გამოყო რამდენიმე ასპექტი: 1. უბრალო შეპირისპირება, 2. ისტორიულ-გენეტიკური შედარება, 3. საერთაშორისო კულტურული ურთიერთობების შედეგად გაჩენილი კავშირის გამოსავლინებელი შედარება, 4. ისტორიულ-ტიპოლოგიური შედარება.

ჟირმუნსკისეული მოსაზრებით, რაც ნასესხობის თეორიას უპირისპირდება, “ლიტერატურული და ფოლკლორული მოვლენების ისტორიულ-ტიპოლოგიური შესწავლისას ძირითად წინაპირობას წარმოადგენს კაცობრიობის სოციალურ-ისტორიული განვითარების პროცესის ერთიანობა და კანონზომიერება, რომლითაც თავის მხრივ, განპირობებულია ლიტერატურის, როგორც ერთ-ერთი იდეოლოგიური ზედნაშენის, განვითარება... ხელოვნება, როგორც სინამდვილის სახეობრივი შემეცნება, საზოგადოებრივი განვითარების მსგავს საფეხურზე გვთავაზობს (ყველა განსხვავებასთან ერთად) მნიშვნელოვან ანალოგებს”.

კულტურის თეორიაში დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, შედარება ნებისმიერ ეტაპზე აუცილებლად თან ახლავს შემეცნების ყველა ფორმას, როგორც მუდმივი ელემენტი; შედარების გარეშე წარმოუდგენელია არა მარტო შემეცნების პროცესი, არამედ ადამიანის საქმიანობის ნებისმიერ სახე; მხოლოდ შედარების გზით ხდება შესაძლებელი საგანთა მსგავსება-განსხვავების დადგენა, აბსტრაქციების პროცესი და ცნების ჩამოყალიბება (ქურდოვანიძე, 2001: 283).

ფოლკლორისტიკისათვის, მისი სპეციფიკურობიდან გამომდინარე, შედარებითი მეთოდის გამოყენება “შინაგან მოთხოვნილებადაა” მიჩნეული. როგორც ვიცით, ნასესხობის თეორიის მიერ სიუჟეტთა მსგავსების ახსნა ჩიხში მოემწევა. სესხება ხალხთა ურთიერთობას გულისხმობს; სხვადასხვა სიუჟეტში დაფიქსირებული მსგავსების კონტაქტების გზით დამაჯერებელი ახსნა შეუძლებელი გახდა იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ხალხებს შორის ასეთი კონტაქტები არ არსებობდა. ნასესხობის თეორიის მიერ შემუშავებული მეთოდოლოგია ითვალისწინებდა შესაძარბებელი მასალის შესწავლას სიუჟეტის, ცალკეულ თხზულებათა და სიუჟეტურად დაახლოებული ჯგუფის ნაწარმოებების დონეზე. მოხეტიალე სიუჟეტების მკვლევართათვის მთავარი იყო დაკვირვება ტექსტზე და თვალის გადევნება იმისთვის, თუ როგორ გადადის ტექსტი ერთი ხალხიდან მეორეში და როგორ ხდება მისი ათვისება-გადამუშავება. ისინი კვლევას არ ითვალისწინებდნენ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული კავშირების ფაქტორს. თანამედროვე ფოლკლორისტიკა კი მოითხოვს თითოეული სიუჟეტი გაგებულ იქნას როგორც ელემენტი, რომელიც სხვა ელემენტებსა და მთლიანად სისტემასთან კანონზომიერადაა დაკავშირებული და ავლენს მრავალგვარ ურთიერთობასა და, რაც მთავარია, ერთმანეთისაგან გაპიროვნებულობას – ესთეტიკურს, მსოფლმხედველობრივს, ფუნქციონალურს.

გ. ჟირმუნსკის ნაშრომი საერთაშორისო საზღაპრო სიუჟეტების შესახებ მიზნად ისახავდა ახლებურად აეხსნა მიგრაციის თეორიის წარმომადგენელთა ნაკლებდამაჯერებელი ძიებების წყალობით გაბუნდოვნებული პრობლემა. იგი წერდა: “ისტორიული პროცესის სხვადასხვა საფეხურზე ფოლკლორული ჟანრები საერთაშორისო გავლენისათვის ერთმანეთისაგან განსხვავებულ გამტარუნარიანობას ამჟღავნებენ”. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა, ერთი მხრივ, ეპიკური ციკლის ნაწარმოებები და, მეორე მხრივ, ზღაპარი. იგი თვლიდა, რომ სხვადასხვა ხალხის საგმირო ეპოსში მსგავსი ნიშნების არსებობა გარკვეულწილად ტიპოლოგიური ანალოგიებით აიხსნება. ეპოსი გმირის იდეალიზაციის მასშტაბებში განასახიერებს ხალხის ისტორიულ წარსულს, რითაც აიხსნება, რომ ეპოსი არ “ხეტიალობს” და ერთი ხალხი მეორისაგან შედარებით იშვიათად სესხულობს ეპიკურ სიუჟეტებსა და სახეებს.

გ. ჟირმუნსკი არ უარყოფს სესხების ფაქტებს, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა საქმე გვაქვს შედარებით რთულ სიუჟეტებთან, რომლებშიც ცალკეული ეპიზოდები ასხმულია, როგორც თავგადასავლების ჯაჭვი.

ვ. ჟირმუნსკის თეორიას დაუპირისპირდა ვ ლ ა დ ი მ ე რ პ რ ო -
პ ი ს მოსაზრება, რომ ჯადოსნური ზღაპრის სიუჟეტი, მთელი თავისი
სირთულისა და მრავალფეროვნების მიუხედავად, დაქვემდებარებულია
ჩამოყალიბებულ სისტემაზე, რომელსაც საფუძვლად უდევს ზღაპრის
ფუნქციათა გარკვეული ნაკრები.

ტერმინით “ტიპოლოგია” აღინიშნება სამეცნიერო მეთოდოლოგია,
რომელიც დაფუძნებულია ობიექტების სისტემების დაყოფასა და დაჯგუ-
ფებაზე განზოგადებული მოდელის, ანდა ტიპის დახმარებით. ეს მეთო-
დოლოგია გამოიყენება არსებული ნიშნების კავშირების, ფუნქციების,
ურთიერთობების შედარებითი შესწავლისათვის. ტერმინ “ტიპოლოგიის”
და მისგან გამომდინარე სხვა ტერმინების გამოყენება ერთმნიშვნელო-
ვანი არ არის; ტიპოლოგიაში, ფართო მნიშვნელობით, გულისხმობენ კა-
ნონზომიერ, რიგი ობიექტური ფაქტორებით გაპიროვნებულ განმეორება-
დობას, რაც თავს იჩენს ხოლმე საგნებსა და მოვლენებში, თვისებებსა
და ურთიერთობებში, ელემენტებსა და სტრუქტურებში, პროცესებსა და
მდგომარეობებში (ქურდოვანიძე, 2001: 285).

ტიპოლოგია, როგორც განსაზღვრული კანონზომიერება, ვლინდება
ფოლკლორის ყველა დონეზე და მოიცავს მას როგორც მთლიანად,
ასევე – მის ცალკეულ ელემენტებს; იგულისხმება ხასიათების, მოტივე-
ბის, სიუჟეტების, მხატვრული საშუალებების, ჟანრებისა და ჟანრული
სახესხვაობების, ფოლკლორის სინამდვილისადმი დამოკიდებულების
პრინციპებისა და ზოგადად ფოლკლორული ცნობიერების ტიპოლოგია.

ტიპოლოგიური ურთიერთობები შეიძლება გამოიხატოს ერთობაში,
თანხვედენაში, ანალოგიებში, პარალელებში, მსგავსებაში. რუსი ფოლკ-
ლორისტი ბ ო რ ი ს პ უ ტ ი ლ ო ვ ი ამ ცნების გამომხატველი
მრავალრიცხოვანი ტერმინებიდან არჩევს “ნათესაობას”, “შესაბამისო-
ბას”, “იზომორფიზმს” და მათთან აკავშირებს გარკვეულ მნიშვნელო-
ბებს: გენეტიკური ნათესაობა, ტიპოლოგიური შესაბამისობა ან ტიპოლო-
გიური იზომორფიზმი (ქურდოვანიძე, 2001: 286).

ისტორიულ-ტიპოლოგიური თეორია შერჩევით არ ეძებს იგივეობის,
პარალელებისა და ანალოგიების მაგალითებს; ამ თეორიის ინტერესების
სფეროში შემოდის სიუჟეტთა თანაფარდობისა და შესაბამისობის ძიების
პრობლემა; არა უბრალოდ ტიპოლოგიური პარალელებისა და იგივეობის
დადგენა, არამედ განვითარების კანონზომიერებით გაპირობებული საფე-
ხურებისა და ეტაპების გამოვლენა, ფოლკლორში ტიპოლოგიური თანა-
მიმდოვრობისა და ტიპოლოგიური მემკვიდრეობითობის აღნუსხვა. ისტო-
რიულ-ტიპოლოგიური თეორია დაინტერესებულია ფოლკლორში არა
თანხვედენის, პარალელის, მსგავსების ფაქტების მიკვლევით, არამედ უპი-
რატესად – ტიპოლოგიურად შეპირობებული თანაფარდობით; ცდილობს,

გაიაზროს ისინი ისტორიულ-ტიპოლოგიური კანონზომიერებების მატერიალიზაციად და, იმავედროულად, ცოცხალი ისტორიულ-ფოლკლორული პროცესების გამოვლინებად.

ვ. ჟირმუნსკი ტიპოლოგიური იგივეობის ფაქტს შემთხვევითობას კი არ მიაწერდა, არამედ თვლიდა ხალხის სოციალურ-ისტორიული განვითარებისა და ცხოვრების მატერიალური მდგომარეობით გაპირობებულად.

სპეციალური ლიტერატურის თანახმად, ფოლკლორში ფიქსირებული განმეორადობა, სისტემებისა და ელემენტების თანაფარდობა გაპირობებულია მუდმივმოქმედი ფაქტორებით: ფოლკლორულ მოვლენათა ხალხის ტრადიციულ ყოფასთან ორგანული კავშირით, სხვადასხვაგვარი ეთნოსოციალური ინსტიტუტებით და სხვა. ტერმინი “ტიპოლოგიური იგივეობა” არ შეიძლება ვიხმაროთ “თვითნასახვის” სინონიმად, რადგან განსხვავებულია მათი მიდგომა ფაქტებისადმი. ისტორიულ-ტიპოლოგიური თეორია ამტკიცებს, რომ “ტიპოლოგიური იგივეობის” შემთხვევაში სიუჟეტები ყოველ ახალ ჯერზე ხელახლა ყალიბდება, აღმოცენდება, იბადება გარკვეულ პირობებში მკაცრი კანონზომიერებების განსაზღვრულ ფაქტორთა კომპლექსის ზემოქმედებით.

როგორ დამოკიდებულებაშია ისტორიულ-ტიპოლოგიური თეორია გენეტიკურ და კონტაქტურ კავშირებთან? მიხნეულია, რომ მათი ალტერნატიული განხილვა (ან – ან) არ არის მართებული; გენეტიკური და კონტაქტური კავშირები ფოლკლორში ჩნდება კონკრეტული ისტორიული ვითარების წყალობით; ისინი მოქმედებენ ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში და მოქცეულნი არიან კონკრეტული ფოლკლორული მოვლენების ჩარჩოში, ჩნდებიან და ქრებიან, წყდება მათი არსებობა, მაგრამ ისევ ხელახლა იჩენენ ხოლმე თავს და სხვა. კონტაქტური კავშირები ლოკალური ხასიათისაა, ისტორიულ-ტიპოლოგიური კი მოქმედებს მთელი ისტორიულ-ფოლკლორული პროცესის განმავლობაში და მოიცავს მის ყველა მხარეს. ისტორიულ-ტიპოლოგიური კავშირები მუდმივმოქმედი და უწყვეტია, ახასიათებს უნივერსალიზმი (ქურდოვანიძე, 2001: 21).

ვ. ჟირმუნსკის მიერ ჩამოყალიბებული ისტორიულ-ტიპოლოგიური კვლევის პერსპექტივა შეუმცდარი აღმოჩნდა. მეცნიერმა თავიდანვე ძალზე ფართოდ წარმოადგინა ფოლკლორის შესწავლის ამოცანების წრე და ეჭვქვეშ დააყენა ა. ვესელოვსკის სესხების პოზიციიდან გამოთქმული თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, “უმარტივეს მოტივებს... შეეძლოთ, თვითნასახულიყვნენ; მოტივთა სერიები – სიუჟეტები მსგავსების შემთხვევაში აღძრავენ ერთი ან მეორე მხრიდან ნასესხობის საკითხს”. ვ. ჟირმუნსკიმ ხაზგასმით აღნიშნა, რომ სიუჟეტი, მისთვის დამახასიათებელი მოტივების თანმიმდევრობით, აგებულია შინაგან ლოგიკაზე, რომელიც

აირეკლავს ობიექტური სინამდვილის კანონზომიერებებსა და კავშირებს და, ამავე დროს, გაპირობებულია ამ სინამდვილის გამომხატველი კაცობრიული შეგნების ისტორიული თავისებურებებით.

ვ. ჟირმუნსკის ამ განცხადებით ნასესხობის თეორიის ძირითადი თეზისი – მსგავსი და ანალოგიური სიუჟეტების ხეტიალის გზით გავრცელების შესახებ – შეიცვალა თვალსაზრისით, რომ სიუჟეტები წარმოიქმნება ადამიანთა ფსიქოლოგიისა და მსოფლმხედველობის, ყოფის, სოციალური ცხოვრების ზოგადი კანონზომიერებებით გაპირობებული მოვლენების საფუძველზე. ეს მიგნება, განსაკუთრებით ფოლკლორისტიკისათვის იმიტომ იყო ფასეული, რომ შესაძლებლობას ქმნიდა, სიუჟეტისა და სტილის განმეორებად მოვლენებში ამოხსნილიყო განვითარების სოციალურად გაპირობებული კანონზომიერებები. როგორც პროფესორი თ. ქურდოვანიძე აღნიშნავს, ბოლო ხანებში შედარებით-ისტორიული და ისტორიულ-ტიპოლოგიური მეთოდის “ნაკლოვანი მხარე იმაში გამოვლინდა, რომ შედარებისას საერთო ელემენტებზე უფრო მახვილდებოდა ყურადღება, ვიდრე – განსხვავებულზე”. თანამედროვე მეცნიერებაში “პრინციპულად დადგა საკითხი საკვლევ მასალაში კი არ დაეპირისპირებინათ ან გამოერიცხათ ეროვნული და ინტერნაციონალური ნიშნები, არამედ შეეფასებინათ მონაცემები, როგორც ერთი მოვლენის ორი მხარე” (ქურდოვანიძე, 2001: 282).

3.8. ზღაპრის სტრუქტურული-ისტორიული და ისტორიულ-გენეტიკური შესწავლა. ცნობილი რუსი მეცნიერის – ვლადიმერ პროპის სახელს უკავშირდება ახალი მიმართულების შექმნა ფოლკლორისტიკაში. ზღაპრის სტრუქტურული და ისტორიული შესწავლისადმი მიძღვნილი მისი მონოგრაფიები “ზღაპრის მორფოლოგია” და “ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვები” ფოლკლორისტიკის ახალი ეტაპის დასაწყისი გახდა.

1928 წელს დაიბეჭდა ვლ. პროპის წიგნი “ზღაპრის მორფოლოგია”, რომელშიც წარმოჩინდა მისი მოსაზრებანი ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურის კანონზომიერების დადგენის პროცესსა და შედეგზე. ამ ნაშრომის გამო იგი ფორმალისტად მიიჩნიეს, მაგრამ რუსული აგრარული დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი გამოკვლევაც იმავე მეთოდოლოგიით შეასრულა.

1968 წელს, მოსკოვში “ზღაპრის მორფოლოგიის” მეორე გამოცემამდე, იგი უკვე პოპულარული იყო ევროპაში: 1958 წელს ითარგმნა ინგლისურად, 1966 წელს – იტალიურად, 1968 წელს – პოლონურად. ამავე ხანებში – გერმანულად და რუმინულად. ქართულ ენაზე წიგნი თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო მარიამ კარბელაშვილმა 1984 წელს.

ვლ. პროპა ზღაპრის აგებულების თავისებურებათა გამოსავლინებლად არაფილოლოგიური, ე. წ. ნიშანთა სისტემის მათემატიკური, მეთოდური გამოიყენა და სცადა, ხელოვნება წარმოედგინა როგორც ერთგვარი ნიშანთა სისტემა. თავისი შეხედულებების ჩამოყალიბებამდე მან დაწვრილებით დაახასიათა ზღაპრის შესწავლის მდგომარეობა, შემდეგ კი მდიდარი საკვლევი მასალის (შეისწავლა 100 რუსული ზღაპარი) ზედმიწევნითი შეპირისპირებითი ანალიზის საფუძველზე დაადგინა და გამოყო მოქმედ პირთა ფუნქციები.

ვლ. პროპისათვის მოქმედ პირთა ფუნქციები ზღაპრის ძირითად შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენენ და ზღაპრის მუდმივ, მყარ ელემენტებს განეკუთვნებიან. ამ მუდმივ ელემენტთა (ფუნქციათა) რიცხვი განსაზღვრულია – ოცდათერთმეტია და მათი თანმიმდევრობა მუდამ ერთნაირია; ამ თეზისებს მოჰყვა მნიშველოვანი დასკვნა, რომლის თანახმადაც, “ყველა ჯადოსნური ზღაპარი თავისი წყობით ერთი ტიპისაა” (პროპი, 1984: 64-69).

ვლ. პროპის მიერ ზღაპრის ტექსტის დაყოფა თანმიმდევრად მოქმედებებად, როცა ყველა შემასმენელი ზღაპრის კომპოზიციას იძლევა, ყველა ქვემდებარე, დამატება და ფრაზის სხვა ნაწილი განსაზღვრავს სიუჟეტს, იმისათვის არის საჭირო, რომ მოქმედ პირთა ფუნქციები გამოიყოს.

ფუნქციები ვლ. პროპმა წრეებად დაყო და ზღაპრიდან შვიდი მოქმედი პირის მოქმედების წრე გამოყო: 1. მთავარი გმირი, 2. გამსტუმრებელი, 3. მავნე (ანტაგონისტი), 4. შემწე, 5. მხუქებელი, 6. ცრუმირი, 7. მეფის ასული ან მისი მამა. მეცნიერმა დაახასიათა პერსონაჟთა თითოეული წრე და ისაუბრა, აგრეთვე, შესაძლებელ ვარიაციებზე. მოქმედ პირთა ატრიბუტიკის შესწავლის შედეგად ვლ. პროპმა გაიმეორა უკვე ცნობილი თვალაზრისი, რომ ჯადოსნური ზღაპარი თავის მორფოლოგიურ საფუძველში მითს წარმოადგენს (პროპი, 1984: 120-127).

მეცნიერმა დასვა კლასიფიკაციის საკითხი და, რაკი ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურული ფორმა გამოწველილივით შეისწავლა, ჩამოაყალიბა განსაზღვრებაც: “ჯადოსნური ზღაპარი არის მოთხრობა, რომელიც აგებულია ჩამოთვლილ ფუნქციათა სხვადასხვაგვარ სწორ მონაცვლეობაზე. ამასთან, ზოგიერთი ფუნქცია შეიძლება სულ არ იყოს, ხოლო ზოგიერთი მეორედბოდეს”. თავად პროპსვე ეკუთვნის მეორე განსაზღვრებაც: “ჯადოსნურ ზღაპრებს შეიძლება ეწოდოს ზღაპრები, რომლებიც შვიდპერსონაჟიან სქემას ექვემდებარებიან”.

ვლ. პროპი ზღაპრის ზოგად წყობასთან სტრუქტურის კერძო ფორმათა დამოკიდებულების საკითხებსაც ეხება და ისევ ადასტურებს ჯადოსნური ზღაპრის აღნაგობის სრულ ერთსახოვნებას. იგი განიხილავს ზღაპართა “ერთიანი წყაროს” საკითხს და უარყოფს მათი ინდოეთიდან შე-

მოსვლისა და მთელ მსოფლიოში სხვადასხვა ფორმით გავრცელების თეზისს. ამავე დროს ჩნდება ფიქრი იმის თაობაზე, რომ შესაძლოა, “არსებობს კანონზომიერი კავშირი, ერთი მხრივ, ყოფა-ცხოვრების ადრინდელ ფორმებსა და რელიგიას შორის, ხოლო მეორე მხრივ, რელიგიასა და ზღაპარს შორის; მაგრამ კვდება ყოფა-ცხოვრება, კვდება რელიგია და მისი შინაარსი ზღაპრად იქცევა”. მეცნიერი ასახელებს ზღაპარსა და სარწმუნოებას შორის კავშირის მაგალითებს. იგი ვარაუდობს, რომ “ზღაპრის კომპოზიციის ერთი პირველი საფეხურთაგანი, სახელდობრ მ ო გ ზ ა უ რ ო ბ ა, საიქიოში სულის მოგზაურობის შესახებ არსებულ წარმოდგენას ასხავს” (პროპი, 1984: 22-45).

ზღაპრის სტრუქტურის შესწავლისას აღმოჩენილი კანონზომიერებების ისტორიულ-გენეტიკური კუთხით დამუშავებას ვლ. პროპია მიუძღვნა წიგნი “ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვები” (1946). ამ ნაშრომში მეცნიერმა დაამტკიცა, რომ ადრე დადგენილი ზღაპრის სისტემა მოგონილი კი არაა, არამედ განსაზღვრული დამოკიდებულებისა და წარმოდგენების კომპლექსის კანონზომიერი გამოხატულება იყო. იგი ფიქრობდა, რომ ზღაპარი დაკავშირებული იყო წეს-ჩვეულებებთან. ამ წიგნში მან დაასაბუთა, რომ ზღაპრის შემადგენელი ელემენტები ზოგჯერ მეტად, ზოგჯერ ნაკლებად გენეტიკურ და შინაარსობრივ კავშირს ამჟღავნებენ წეს-ჩვეულებებთან. პროპი ზღაპრისა და წეს-ჩვეულებების ურთიერთობის რამდენიმე ტიპს გამოყოფს. ყველაზე იშვიათად გვხვდება წეს-ჩვეულებისა და ზღაპრის მთლიანად დამთხვევა; უფრო ხშირია ზღაპარში ძველი წეს-ჩვეულების გადააზრების მაგალითები; ამ დროს წეს-ჩვეულების ერთი ან რამდენიმე ელემენტი იცვლება ახლით, რადგან ისტორიულმა სინამდვილემ ადრე მოქმედი ელემენტი გაუგებარი, შესაბამისად – უსარგებლო გახადა. წეს-ჩვეულების ასეთი გადააზრება ცვლის მოტივირებას, რის შედეგადაც თავადაც იცვლება.

რუსული ხალხური ზღაპრების მაგალითზე ვლ. პროპია დაადასტურა, რომ რიგ შემთხვევაში წეს-ჩვეულების ყველა ფორმა დაცულია, თუმცა მას ზღაპარში ემატება საპირისპირო აზრი ან მნიშვნელობა. აღსანიშნავია, რომ ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვების გენეტიკური კავშირების გამოვლენის პროცესში ვლ. პროპია ზღაპარში აღმოაჩინა მრავალი წეს-ჩვეულება, თუმცა ეს პირველსაფეხველი ზღაპარში, როგორც მხატვრულ მოვლენაში, გარდაქმნილია, ახალი კოდითაა წარმოდგენილი, დაფარულია სხვადასხვა ეტაპზე გაჩენილი პლასტებით; ამიტომ, შესაძლოა, ძალზე მკრთალად ჩანდეს.

როგორც მკვლევარი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, “ფოლკლორულ ნაწარმოებთა შემოქმედებითი ცხოვრების ტიპოლოგიის დადგენას დიდი რუდუნება სჭირდება. ვლ. როპის მიერ ჩატარებული კვლევა

ადასტურებს, რომ ეთნოგრაფიული მასალის ახალ ფორმად გარდაქმნას დიდად ეხმარება ისეთი მხატვრული ხერხები, როგორცაა მოვლენის ჰიპერბოლიზაცია-პოეტიზაცია და ნაწარმოებში ფანტასტიკური ელემენტების შეტანა.

ზღაპრის სტრუქტურულ-ისტორიული და ისტორიულ-გენეტიკური შესწავლის ვლ. პროპისეული მიმართულებების დიდ აღიარებად უნდა მივიჩნიოთ ბოლო ათწლეულებში შესრულებულ ფოლკლორისტულ გამოკვლევათა მრავალრიცხოვნება” (ქურდოვანიძე, 2001: 295).

3.9. ეპოსის წარმოშობის თეორიები. ეპოსის გენეზისის პრობლემა დიდი ხანია მეცნიერთა ბჭობის საგანია. ყოველი მათგანი თავისი სამეცნიერო სკოლის პოზიციებიდან ხსნიდა ამ ჟანრის გაჩენის საკითხს. ჯერ კიდევ 1884 წელს ა. ვესელოვსკიმ შენიშნა, რომ ნებისმიერი ისტორიული ხალხის ფოლკლორული ეპოსი საერთაშორისო იყო. ვ. ჟირმუნსკიმ უფრო გააფართოვა ეს თეზა და განმარტა, რომ ეპოსი საერთაშორისოა არა გენეტიკური, არამედ ტიპოლოგიური თვალსაზრისით. ჟირმუნსკიმ და პროპმა ისტორიულ-ტიპოლოგიური შედარებითი მეთოდოლოგიის გამოყენებით ზოგადთეორიული გადაწყვეტა მოუძებნეს საგმირო ეპოსის გენეზისის პრობლემას, რომლის ძირითად კანონზომიერებათა დადგენისათვის საკვლევ მასალად გამოიყენეს საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფი მონათესავე და ერთმანეთისათვის გენეტიკურად უცხო ხალხთა შემოქმედება.

ვ. ჟირმუნსკის დასკვნით, საგმირო ეპოსი ბარბაროსობის უმაღლეს საფეხურზე წარმოიქმნა ფეოდალიზმის ჩასახვის ეპოქაში. სხვადასხვა ხალხთა ეპიკური ნაწარმოებები არსებით მსგავსებას ავლენენ და ამის მიზეზად დასახელებულია საზოგადოებრივი განვითარების მსგავსი პირობები. ტიპოლოგიური მსგავსება, ვ. ჟირმუნსკის აზრით, მოიცავს ეპოსის ზოგად ჟანრობრივ და იდეურ ნიშნებს. სიუჟეტური შემადგენლობა, ჟანრის ევოლუცია მცირე ფორმიდან რთულ ფორმამდე (სტილისტიკა, ციკლიზაცია და სხვა). მეცნიერის დაკვირვებით, ეპოსის განვითარებაში გამოიყოფა გარკვეული ტიპები, რომლებიც გაფორმდა ჩამოყალიბების სტადიალურ საფეხურებზე. ტიპობრივი და ფეოდალური ინტერესების გამომხატველ საგმირო ეპოსის ყველაზე არქაულ ფორმას საფუძვლად დაედო საგმირო ზღაპარი; შემდგომ საფეხურზე, განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში, შეიქმნა რომანტიკული ეპოსი, ე. წ. სახალხო რომანი.

უძველეს საგმირო ზღაპარში, ვ. ჟირმუნსკის დაკვირვებით, ვერ ვხვდებით კლასიკური საგმირო ეპოსისათვის ნიშანდობლივ ფართო სახალხო და საზოგადოებრივ პერსპექტივას და მასთან დაკავშირებულ

უფრო კონკრეტულ ისტორიულ ლოკალიზაციას. ზღაპრის გმირი ოჯახისა და გვარის წარმომადგენელია და არა – ხალხის და სახელმწიფოსი. მისი საგმირო საქმეებიც დაკავშირებულია საგვარეულო და საოჯახო განხეთქილებებთან, სისხლის აღებასთან, საცოლის მოპოვებასთან და სხვა. უძველესი საზღაპრო ეპოსის სიუჟეტსა და თავად გმირის სახეში იკითხება საზღაპრო-მითოლოგიური ნიშნები: სასწაულებრივი დაბადება, ჭაბუკობის ასაკში ჩადენილი გმირობები, მაგიური უნებლობა, რაშისა და საბრძოლო იარაღის მოპოვება, დაძმობილება, ქორწინება, ბრძოლა ფანტასტიკურ არსებებთან და სხვა. ეს მოტივები, მეცნიერის აზრით, საგმირო ეპოსზე ძველია და მომდინარეობენ საზღაპრო და მითოლოგიური წარმოდგენებიდან, წეს-ჩვეულებებიდან, რწმენებიდან ან ადრეული წარსულის საზოგადოებრივი ურთიერთობებიდან. ამ უძველესმა მოტივებმა საზოგადოებრივი განვითარების შედარებით გვიან საფეხურზე კავშირი გაწყვიტეს თავიანთ წარმომშობ მსოფლმხედველობასთან და საგმირო ზღაპარში შეიძინეს ახალი ფუნქცია – ხელი უნდა შეეწყოთ გმირისა და საგმირო სიუჟეტის მონუმენტური მხატვრული იდეალიზაციისათვის. საგმირო ეპოსში ძველი მოტივები ისტორიული სინამდვილისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ცვლილებების კვალობაზე გარდაიქმნებიან ფორმითაც და შინაარსითაც (ქურდოვანიძე, 2001: 297).

გ. ჟირმუნსკიმ ყურადღება მიაქცია ეპოსში ზღაპრიდან შემოსულ მოტივთა გარდაქმნის თავისებურებებს. კერძოდ, აღნიშნა, ერთი მხრივ, მონათხრობის ნამდვილობისადმი რწმენის ამადლების ტენდენცია და, მეორე მხრივ, იმ მოტივების უგულვებელყოფა, რომლებიც ვერ შეეთვისნენ ახალ რეალობას. მეცნიერის აზრით, ეპოსი გადმოგვცემს ხალხის ისტორიულ მოგონებებს გმირული იდეალიზაციის მასშტაბში, ანუ ეპოსის ძირითად ნიშნად მიიჩნევენ ისტორიულობას და ამით ეპოსს უპირისპირებს ზღაპარს. მკვლევარი თვლის, რომ ზოგიერთი ეპიკური ნაწარმოები უშუალოდ საგმირო ზღაპრიდან გარდაიქმნა საგმირო ეპოსად, თუმცა სხვა ეპიკური ნაწარმოებები წარმოშობის სხვა გზაზე მიგვიტოლებენ.

გ. ჟირმუნსკის შრომებში საგმირო ეპოსი მოიაზრება მითსა და საგმირო ზღაპარს შორის შუალედურ რგოლად. ვლ. პროპისთვისაც მითოსია საგმირო ეპოსის საფუძველი, მაგრამ ეპოსი მითის ევოლუციის გზით კი არ ჩამოყალიბებულა, არამედ მითისა და მისი იდეოლოგიის უარყოფის გზით. ვლ. პროპი თვლის, რომ მითი და ეპოსი იდეურად “დიამეტრალურად საპირისპიროა” ერთმანეთისა. ეპოსი ეწინააღმდეგება მითოლოგიას (შესაბამისად, გვაროვნული წყობილების იდეოლოგიას), როგორც მსოფლმხედველობის სისტემას, და იმავდროულად მხარს უჭერს მის შემცველელ წყობას.

ვ. ჟირმუნსკისაგან განსხვავებით, ვლ. პროპი საგმირო ეპოსის ძირითად ნიშნად “ისტორიზმის” ნაცვლად თვლიდა “ჰეროიკასა” და სასიმღერო ფორმას.

ეპოსის ადრინდელი ფორმები, ვლ. პროპის აზრით, “სახელმწიფოებრიობამდე” პერიოდშია ჩასახული. ასეთი ეპოსი მითიდან ითვისებს: ა) სულს – “ბატონების” სახეებს, რომლებიც მოგვიანებით ბოროტ ურჩხულებად გადაიქცევიან და ბ) ორი სამყაროს (მთელი ქვეყანა დაყოფილია ამ და იმ სამყაროებად) კონცეფციას. მეცნიერი თვლის, რომ “სახელმწიფოებრიობამდე ეპოსის” სოციალური აზრი გამოსატყუი იყო გვარის ნაცვლად ოჯახის დაფუძნების პათოსში. პროპის თეორიიდან ზოგიერთი მოსახრება ხტონური წარმოდგენები (ორი სამყაროს, ან საცოლის აუცილებლად “იმ სამყაროდან” მოტაცების და სხვა) არ იქნა გაზიარებული.

ე. მელეტინსკი თვლის, რომ ვ. ჟირმუნსკის “საგმირო ზღაპარი” და ვლ. პროპის “სახელმწიფოებრიობამდე ეპოსი” არსებითად თანხვდებიან ერთმანეთს. მკვლევრები თითქმის ერთსა და იმავე პროცესს აღწერენ დამიღებული შედეგებით ავსებენ ერთმანეთის ნაზრევს. მათ შრომებში, წერს ე. მელეტინსკი, ზოგადთეორიულ პლანში “გაიხსნა” არქაული საგმირო ეპოსი; მათ დაგვანახეს ეპოსის ფორმირების უმნიშვნელოვანესი პროცესები. ეს განსაკუთრებით ეხება უძველეს ეპიკურ თემებს და სიუჟეტებს (ქურდოვანიძე, 2001: 299).

ვ. ჟირმუნსკისა და ვლ. პროპის მიღწევათა შემდგომი განვითარება, კერძოდ, ადრეული (სახელმწიფოებრიობამდე) საგმირო ეპოსის ფორმების ჟანრულ თავისებურებათა შესწავლის პრობლემა დგას ე. მელეტინსკის შრომაში “საგმირო ეპოსის წარმოშობა”. მკვლევარს აინტერესებდა საგმირო ეპოსის გენეზისის პრობლემა მისი უძველესი პირველწყაროების მოძიების მიმართულებით. ე. მელეტინსკის დაკვირვების საგნად იქცა არქაული საგმირო ეპოსის ნიმუშები: კარელია-ფინური ეპიკური რუნები, კავკასიის ხალხთა უძველესი ეპიკური თქმულებები, ციმბირის თურქულ-მონღოლური წარმოშობის ხალხების საგმირო პოემები, შუმერულ-აქადური წიგნური ეპოსი. მიღებულმა დასკვნებმა საშუალება მისცა მეცნიერს, განეზოგადოებინა კვლევის შედეგები და წარმოეჩინა არქაული ეპოსიდან კლასიკური ეპოსის ჩამოყალიბებამდე განვლილი გზა, ეჩვენებინა ის ცვლილებები, რომლებიც განიცადა ჟანრმა განვითარების ხანგრძლივი პროცესის დროს (ქურდოვანიძე, 2001: 299).

შუა საუკუნეების დასავლეთსა და აღმოსავლეთში ახალი ძვრები მოხდა ცხოვრებაში და, შესაბამისად – ლიტერატურაშიც. IX-XII საუკუნეებში საფუძველი დაედო კლასიკურ არაბულ სატრფიალო ლირიკას; ამ მოვლენას დროში მოსდევდა საგმირო ლირიკის შექმნა XII-XIII საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში (პროვანსელი ტრუბადურები და გერმანე-

ლი მინეზინგერები). XI-XIII საუკუნეებით თარიღდება “სამიჯნურო ეპოსის” ჩამოყალიბება ლიტერატურაში.

XII საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარებაზე ჯერ კიდევ რუსთველის ეპოქამდე გავლენას ახდენდა თითქმის ყველა ის გარემოება, რამაც უფრო მოგვიანებით ევროპა ახალ აზროვნებამდე მიიყვანა და გარდატეხა მოახდინა ადამიანის სულიერ სამყაროში:

შუა საუკუნეების პოეტები და მწერლები სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ ფოლკლორისადმი. ლიტერატურული მიზნის შესაბამისად, ზოგიერთი მწერალი ინტერესდება საგმირო ან ფანტასტიკური საზღაპრო ამბებით, სხვები – საყოფაცხოვრებო-ნოველისტური თემატიკის შემცველი სიუჟეტებით. ერთი რამ კი საერთოა ყველასათვის – მიმდინარეობდა სიუჟეტების გადამუშავება, მათში ახალი მსოფლმხედველობის ჩადება და სხვა. ამ სიახლეთა შორის აუცილებლად უნდა დავასახელოთ სოციალური მოტივის გააქტიურება და სინამდვილის ასახვაში რეალისტური ნაკადის შეჭრა.

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ლიტერატურულ ურთიერთობათა შედარებითი შესწავლის დროს ვ. ჟირმუნსკიმ ყურადღება გაამახვილა XI-XIII საუკუნეების სპარსული და სპარსულენოვანი ლიტერატურების, კერძოდ, ე. წ. რომანული (რომანტიკული) ეპოსის ტიპოლოგიურ მსგავსებაზე XII-XIII საუკუნეების დასავლეთევროპულ კურტუაზულ და სარაინდო რომანებთან.

სამიჯნურო-რომანტიკული ეპოსი დასავლეთსა და აღმოსავლეთში მსგავს ტიპოლოგიურ ნიშნებს ავლენს (მიჯნურები ერთმანეთისათვის არიან გაჩენილნი, მაგრამ არ იცნობენ ერთმანეთს, ვიდრე პორტრეტს არ ნახავს ვაჟი ან სიზმარში არ გამოეცხადება ქალი; სიყვარულის გრძნობა მწველი და შეუკავებელია; უძლიერესი ლტოლვისა და სიყვარულის მიუხედავად, მიჯნურთა შეუღლება შეუძლებელია, რის გამოც გმირების სევდით სიკვდილი ან თვითმკვლელობა გარდაუვალია და სხვა). არაიშვიათად ტრაგიკული სიყვარულის შესახებ არსებული ლეგენდები ედებოდა საფუძვლად სამიჯნურო ნაწარმოებებს. იმაზეც მიუთითებენ, რომ რომანტიკული ეპოსის თურქი შემსრულებლები XIV საუკუნეში აღარ კმაყოფილდებოდნენ მაღალი საზოგადოების ცხოვრების ასახვით და პოემებში შემოჰყავდათ უბრალო ადამიანები; ამ პერსონაჟებთან ერთად, ნაწარმოებებში ჩნდებოდა სოციალურ-მატერიალური უთანასწორობის მოტივები, გააკიცხული იყო შვილებზე მშობელთა დესპოტური ბატონობა (ქურდოვანიძე, 2001: 303).

შუა საუკუნეების სატრფიალო-რომანტიკულ ნაწარმოებებში მწერლები მაღალი საზოგადოების წარმომადგენელთა სამიჯნური ცხოვრებას ასახავენ. თემის დამუშავებაში იშვიათად, მაგრამ მაინც შეინიშნება დე-

მოკრატისაციის ნიშნები. ქართული თქმულების უფლისწულის მიჯნური გლეხის ქალია და ეს მნიშვნელოვანი სიახლეა არა მარტო ფოლკლორულ ეპოსში, არამედ – ლიტერატურაშიც.

3.10. ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ა ლ ი ზ მ ი. მეოცე საუკუნის 20-იან წლებში ევროპაში მომწიფდა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა კვლევის მეთოდის შეცვლის აუცილებლობა; უკვე აღარ იყო საკმარისი აღწერითი-ემპირიული მეთოდი და ძიების პროცესში გამოიკვეთა მისწრაფება აბსტრაქტულ-თეორიული განზოგადობებისადმი. ეს განსაკუთრებით გამოიხატა ფაქტების ერთმნიშვნელოვან ფორმალურ ნიშნებამდე დაყვანასა და აბსტრაქტული მოდელების ჩამოყალიბებაში. კვლევის სტრუქტურალისტური მეთოდი პირველად ლინგვისტიკაში გამოიყენეს; განხორციელდა მოდელების, ფორმალისაციის ელემენტებისა და მათემატიკური მეთოდების გამოყენება. სამეცნიერო კვლევაში დიდი ადგილი დაეთმო ფილოსოფიური იდეებით ოპერირებას. სტრუქტურალისტური მეთოდი მოგვიანებით გამოიყენეს ლიტერატურის, მითოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ისტორიისა და სხვა ჰუმანიტარული დისციპლინების კვლევაში. მიღებული შედეგების სხვადასხვა ფილოსოფიურმა და იდეოლოგიურმა ინტერპრეტაციამ დაპირისპირებული სტრუქტურალისტი მეცნიერები პირობითად გაყო ო ნ გ ლ ი ს უ რ ი და ფ რ ა ნ გ უ ლ ი სკოლების წარმომადგენლებად.

ფრანგული სტრუქტურალიზმის საფუძვლის შემქნელია კ ლ ო დ ლ ე ვ ი - ს ტ რ ო ს ი. იგი მითის შესწავლის სტრუქტურალისტურ თეორიამდე მიიყვანა კასირესისა და იუნგის შრომებმა. ხალგაზრდობაში ის გატაცებული ყოფილა ზიგმუნდ ფროიდის ფსიქოანალიზის თეორიით, თუმცა ამ მოაზროვნეთა უკრიტიკოდ მიღება არ უცდია. ლევი-სტროსის წინამორბედად ასახელებენ, აგრეთვე, ინდოევროპელი ხალხების შედარებითი მითოლოგიის დიდ სპეციალისტს – ჟ ო რ ჟ დ ი უ მ ე ზ ი ლ ს. სწორედ მის მიერ აღმოჩენილ ინდოევროპელთათვის საერთო სამფუნქციურ სტრუქტურას, როგორც რაღაც უძველეს პროტოტიპს, დაეყრდნო ლევი-სტროსი, მაგრამ უფრო წინ წავიდა, როცა დიუმეზილის სტატიკურ სტრუქტურას დაუპირისპირა სტრუქტურული დინამიკა, ყურადღება მიაქცია მითოლოგიურ კონფიგურაციათა ვარიაციულობის მექანიზმს.

კ. ლევი-სტროსი თავისი კონცეფციის ჩამოყალიბებაში მადლიერებით იხსენიებს სოციოლოგ ე მ ი ლ დ ი უ რ კ ჰ ე ი მ ს, რომლის სახელთან არის დაკავშირებული კოლექტიურ და ინდივიდუალურ ცნობიერებათა გამოიჯნა, და ლინგვისტ ფ ე რ დ ი ნ ა ნ დ დ ე ს ო ს ი უ რ ს, რომელმაც ზიგმუნდ ფროიდის არაცნობიერის რაობა დაა-

კონკრეტა ენობრივი მასალის საფუძველზე (ენა – გაცნობიერებელი, მეტყველება – გაცნობიერებული).

ლევინ-სტროსმა და მისმა მიმდევრებმა ამერიკელ ინდიელთა მითების კვლევისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭეს ფილოსოფიურ ასპექტებს. ასე შეიქმნა მითების სტრუქტურული ტიპოლოგიის, როგორც სტრუქტურული ანთროპოლოგიის, უმნიშვნელოვანესი ნაწილი. ლევინ-სტროსი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მითების კვლევას, როგორც ადამიანის სულის თვითშეცნობის ერთ-ერთ გზას. ამოსავალი თვალსაზრისი ამ დროს ისაა, რომ მითური კოლექტიურ-არაცნობიერი ფანტაზირება გარკვეულწილად დამოკიდებულია ტომობრივი ცხოვრებისა და სოციალურ-ეკონომიკური ინფრასტრუქტურების გავლენისაგან და, ამდენად, ადეკვატურად გამოხატავს თავად “გონების ანატომიას” (ქურდოვანიძე, 2001: 216-217).

კლოდ ლევინ-სტროსისეული შეხედულებანი წარმოჩენილია ნაშრომებში: “სტრუქტურული ანთროპოლოგია” (ტ. I – 1958; ტ. II – 1973) და ოთხტომიანი “მითოლოგიურები” (1964-1971). 1955 წელს გამოცემული “მწუხარე ტროპიკები” მთლიანად ლინგვისტურ მოდელზე იყო დაფუძნებული. მასში ენა, როგორც ინფორმაციის უნივერსალური საშუალება, მითისთვის ნიმუშად იყო გამოცხადებული. ეს წიგნი შექმნილია ამაზონის აუზში 1934-2939 წლებში საქსპედიციო მუშაობის დროს ბორეროს, ნამბიკვარას, კადიუვეუსა და სხვა ტომების შესწავლის საფუძველზე. მეცნიერის დაკვირვებით, ცივილიზაცია, ანუ კულტურის რაღაც საფეხურზე ასვლა, ველურებს უსპობს ბუნებასთან კავშირის შესაძლებლობას, უფრო მეტიც, წარმოქმნის წინააღმდეგობას მათ შორის, რაც უფრო მეტად ღრმავდება განვითარების ყოველ ასალ (ქვის, ბრინჯაოს, რკინის ხანები) ეტაპზე. მითების შექმნა გამოვლინებაა ადამიანის სურვილისა, აღადგინოს ეს დაკარგული ჰარმონია.

კ. ლევინ-სტროსი ერთმანეთს უდარებს პირველყოფილ და თანამედროვე ადამიანებს და თვლის, რომ შინაგანი “მე” ორივესი ერთნაირია, უცვლელია ადამიანთა აზროვნების სტრუქტურაც, ოღონდ გარეგნული “მე” განსხვავებს ველურსა და თანამედროვეს და, რაც მთავარია, შინაგანი კავშირია მათ შორის გაწყვეტილი, რაშიც ისტორიას მიუძღვის ბრალი.

მითების ანალიზისას მეცნიერი ეყრდნობა ბინარულ ოპოზიციებს: ნათელი – ბნელი, ხმაურიანი – ჩუმი, მშრალი – სველი, ტკბილი – მწარე, უმი – მოხარშული, ცარიელი – სავსე, მრგვალი – მოგრძო, ახლო – შორი, ზედა – ქვედა, წინა – უკანა, მარცხენა – მარჯვენა, სწორი – მოღუნული, ძლიერი – სუსტი და სხვა. ეს მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანი დაპირისპირებები დაფუძნებულია უმთავრეს დაპირისპირება-

ზე: “ბუნება – კულტურა”, რომელიც ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროში ავლენს თავს.

ოთხტომიანი გამოკვლევა “მითოლოგიურები” უმდიდრეს მითურ მასალაზეა დაფუძნებული. პირველ ტომში “უმი და მოხარშული” (1964) მეცნიერი ამტკიცებს, რომ არსებობენ ძირითადი და მათი გარდაქმნის საფუძველზე წარმოქმნილი, გარკვეულ სქემებს დაქვემდებარებული ახალი მითები. ამ დასკვნის საფუძველი გახდა სამხრეთამერიკული მითი ცეცხლის მოპოვების შესახებ (ჭაბუკს ცეცხლის მოპოვებას აწვავლის არწივი (იაგუარი). ერთი სახის მითების სხვა სახის მითებად გარდაქმნისას ხერხემალი, რაზედაც იგება მითი, საერთო რჩება, თუმცა ყოველ ახალ მითში იცვლება “შეტყობინება” და “კოდი”.

ავტორის მიდგომა სიტყვიერი ტექსტისადმი გარკვეულწილად ნასესხებია კომპოზიტორ რიჰარდ ვაგნერისაგან, რომელიც მითების სტრუქტურის ამოცნობას მუსიკის გზით ახერხებდა. მან დაადგინა, რომ მითი ენასა და მუსიკას შორის დგას. მითი, მუსიკის მსგავსად, ამოდის ორმაგი შინაარსიდან და არტიკულაციის ორი განზომილებიდან. მუსიკალური გამები შეესატყვისება “ისტორიული” მოვლენებისა და ფაქტების მითოლოგიურ სერიას. მეცნიერი თვლის, რომ არაცნობიერი სტრუქტურები ადეკვატურად გამოიხატება მითოლოგიასა და მუსიკაში, უფრო მეტიც – მითში არის ისეთი თვისებები, რომლებიც აახლოებს მას ხელოვნებასთან.

კ. ლევი-სტროსის მოძღვრების თანახმად, მითი წარმოადგენს არა მარტო ისტორიულ მოთხრობას წარსულზე, ე. ი. დიაქრონიულია, არამედ შეუძლია, ახსნას როგორც თანამედროვეობის, ასევე მომავლის მოვლენები, ე. ი. სინქრონიულიცაა. ასეთ ვითარებაში არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება აზროვნების სტრუქტურას. რაც შეეხება მითოლოგიურ გადმოცემათა განსხვავებულობას, სიუჟეტისადმი ინტერესი ინდივიდუალურია.

“მითოლოგიურების” მეორე წიგნში “თაფლიდან ფერფლისაკენ”, რომელიც 1966 წელს დაიბეჭდა, დაპირისპირებულია თაფლი (კარგი) და ფერფლი (ცუდი), რომლებშიც მეცნიერი სიმეტრიული განფენის პრინციპს ხედავს. ასეთივე სიმეტრიულობას ამჟღავნებენ ოპოზიციები: უმი – მოხარშული, დამპალი – ახალთახალი და სხვა.

1968 წელს გამოცემულ კ. ლევი-სტროსის მესამე ტომს ეწოდება “სუფრის ეტიკეტის წარმოშობა”; მასში შესწავლილია ჩრდილოამერიკელ ინდიელთა მითოლოგია, როგორც “მითოლოგიურების” მეოთხე წიგნში – “შიშველი ადამიანი” (1971); აქაც იგივე მეთოდოლოგიაა გამოყენებული და წარმოჩენილია მითების დაუსრულებელი ტრანსფორმაციის ნიმუშები.

1975 წელს გამოცემულ წიგნში “ნიღბების გზა” კ. ლევი-სტროსმა დაამტკიცა ამერიკელი ინდიელების მიერ შექმნილი მითოლოგიური კულტურის ერთიანობა და განუყოფლობა. არქეოლოგების მიერ აღმოჩენილი მითური ცხოველების სკულპტურულ გამოსახულებათა შედარებითმა შესწავლამ მეცნიერს აღიარებინა ჩრდილოამერიკელი ინდიელებისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ და აღმოსავლეთ აზიის პირველყოფილი ხელოვნების მსგავსება, რაც აზროვნების ტიპოლოგიურობაზე მიუთითებს.

როგორც პროფესორი თეიმურაზ ქურდოვანიძე აღნიშნავს, მითებს ლევი-სტროსი შეისწავლის როგორც მსოფლმხედველობას და ნაკლებ ყურადღება აქცევს მითს, როგორც ნარატივს; იგი ამბავზე მეტად სტრუქტურითაა დაინტერესებული, თუმცა მითი, პირველ რიგში, მოთხრობაა. ასეთი მიდგომის გამო საყვედურობდნენ მეცნიერს, თუმცა მიუთითებდნენ იმაზე, რომ სტრუქტურალისტ კლოდ ლევი-სტროსის სიმაღლემდე ჯერ არავინ ამაღლებულა. მის ყველაზე არსებით მონაპოვრად ითვლება მითური აზროვნების სპეციფიკაში ღრმად წვდომა და მითის შემეცნებითი და პრაქტიკული მნიშვნელობის შეფასება (ქურდოვანიძე, 2001: 320).

სამხსოვრო ფოლკლორის შემარბთათვის

ფოლკლორული შემოქმედების ბუნებრივი მდგომარეობა ზეპირად არსებობაა; მისი შემქმნელი და მაცოცხლებელია ხალხი, რომელიც თაობიდან თაობას გადასცემს მის წიაღში შექმნილსა და სოციუმში აპრობირებულ მასალას, რასაც, ბუნებრივია, თან ახლავს შემოქმედებითი პროცესი: ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოები გზადაგზა ივსება ახალ-ახალი პასაჟებით და აკლდება კიდევ ის ნაწილი, რაც ახალი ეპოქისათვის მიუღებელია.

როგორც მიხეილ ჩიქოვანი აღნიშნავს, “ფოლკლორული ნაწარმოები ყველა თავისი ღირსებით მხოლოდ ბუნებრივ ფორმაში შეგვიძლია განვიცადოთ და დავაფასოთ” (ჩიქოვანი, 1973: 270); მიუხედავად ამისა, რამდენადაც ზეპირსიტყვიერი ტექსტის შემნახავი ადამიანის მახსოვრობაა, რაც თავისთავად მუდმივი არ არის და მეტ-ნაკლებად დასაზღვრულია, აუცილებელია ფოლკლორული მასალის ჩაწერა, ანუ შეკრება, მისი მოქცევა წერილობით ფორმაში.

შემკრებლობით მუშაობაში პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი რამდენიმე მნიშვნელოვან ეტაპს გამოყოფს:

1. სამუშაო ადგილის შერჩევა;
2. მოქმედების მონახვა და მათი ორგანიზება;
3. ჩაწერა;
4. ჩანაწერების დოკუმენტაცია და მათი შენახვა სავსე პირობებში;
5. არქივიზაცია და კაბინეტური დამუშავება დაწესებულებაში;
6. შეკრებილი მასალის პუბლიკაცია.

ფოლკლორული შემოქმედება განუწყვეტელი პროცესია და, ბუნებრივია, მისი ბოლომდე სტატიკურ ფორმაში მოქცევა შეუძლებელია, თუმცა, ჩანაწერი მასალის მიხედვით მეცნიერებას ეძლევა შესაძლებლობა, ნათლად წარმოიდგინოს ხალხური შემოქმედის განვითარების გზები და ყოველმხრივ შეისწავლოს იგი დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში. ამისთვის უპირველესია ფოლკლორული ტექსტების მოპოვება, რაც ბუნებრივ ვითარებაში უნდა ხდებოდეს.

ფოლკლორული ნაწარმოები შეიძლება ნებისმიერმა ადამიანმა ჩაიწეროს, თუმცა, მასალა, რომელსაც სპეციალისტი იწერს, უფრო სანდოა სამეცნიერო დაკვირვებისათვის.

ფოლკლორული მასალის შეკრება შეიძლება ინდივიდუალურადაც და კოლექტიურადაც.

ენტუზიასტ შემკრებს ყველგან შეუძლია ჩაიწეროს მასალა, მას არ სჭირდება სპეციალური მომზადება, სპეციალური გეგმა მუშაობის საწარმოებლად, მაგრამ, როცა სპეციალისტთა ჯგუფი ან თუნდაც ერთი

პირი გარკვეული რეგიონის ფოლკლორულ ნაწარმოებთა ჩაწერას გადაწყვეტს, მაშინ საჭიროა წინასწარი თადარიგი, სპეციალური მომზადება, გეგმის შედგენა და ა. შ.

სამეცნიერო ექსპედიციის მომზადება უპირველესად მოითხოვს სამუშაო ადგილის შერჩევას; უნდა გავითვალისწინოთ, იყო თუ არა ამ ობიექტზე ოდესმე ჩატარებული შემკრებლობითი მუშაობა, თუ იყო, მაშინ გამგზავრებამდე უნდა გავეცნოთ ამ მასალას, რათა შემდეგ საშუალება გვქონდეს შედარებისა, თუ რა ცვლილებები განიცადეს ტექსტებმა პირველი ჩაწერის შემდეგ.

დიდი ექსპედიციის მოწყობისას სასურველია, ხელმძღვანელმა წინასწარ შეისწავლოს და დაათვალიეროს სამუშაო უბანი. უნდა შემუშავდეს ექსპედიციის დეტალური მარშრუტი, განისაზღვროს დრო, რომელიც გვეძლევა ამოცანის შესასრულებლად და შედგეს საექსპედიციო ადგილის გეოგრაფიული რუკა.

ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობა იწყება მთქმელთან და ავტორმთქმელთან კონტაქტით. მათ პატივისცემით უნდა მოვექცეთ, შეიძლება წახალისებაც; სასურველია, ჩაწერილ მასალაზე მათი ფოტოსურათების დართვა, პრესაში მოხსენიება. მთქმელი არ უნდა მოვაცდინოთ სამუშაოს, მისთვის ბუნებრივ პროცესში უნდა ჩავიწეროთ მასალა. შემკრებლობითი მუშაობა უბრალო საუბრით უნდა დავიწყოთ, დავამყაროთ კონტაქტი, გავშინაურდეთ და მხოლოდ შემდეგ შევუდგეთ ჩვენთვის საჭირო მასალის ფიქსაციას.

მთქმელის შეჩერება დაუშვებელია; ის ბუნებრივ პირობებში უნდა ჩავაყენოთ. ნაწარმოებს რომ ჩავიწეროთ, წავუკითხოთ, გამორჩენილი ადგილები შევაგვსოთ და უცნობი სიტყვები განვმარტოთ; შემდეგ ჩავიწეროთ იმ ნაწარმოებთა სათაურებს, რომლებიც მთქმელმა იცის, რათა წარმატებულად განვაგრძოთ შემდგომი მუშაობა.

როგორც კი მთქმელი დაიღლება და ხალისი შეუნელდება, საჭიროა, დავასვენოთ, თუმცა დაწყებული ნაწარმოები ბოლომდე უნდა მივიყვანოთ. ანგარიში უნდა გაუწიოთ მთქმელის ინდივიდუალურ თვისებებსა და შესრულების ტრადიციას. მთქმელი ყოველთვის ისეთ გარემოში უნდა ჩავაყენოთ, რომ მან ოსტატობის მაქსიმუმის გამომჟღავნება შეძლოს.

ზეპირსიტყვიერი ნიმუში უნდა ჩავიწეროთ მისი შესრულებლის ბუნებრივ პირობებში, სიტყვიერი და ყოფითი ნიუანსების დაცვით. შემკრებმა ისე უნდა ჩაწეროს ფოლკლორული ნაწარმოები, როგორც მთქმელი გადმოსცემს. როგორც მიხეილ ჩიქოვანი მიუთითებს, “ჩამწერი ფიქსატორია, ფოტოგრაფი, მთქმელი კი – აქტიური მოქმედი პირი, რომლის სიტყვიერი სურათის გადაღებას ვაწარმოებთ. ჩამწერის მიზანი არ არის,

უთუოდ მხატვრული ნაწარმოები მიიღოს. მისი მიზანია, ზუსტად ჩაწეროს ის, რასაც მოქმელი გადასცემს” (ჩიქოვანი, 1973: 275-276).

ფოლკლორული ნაწარმოების ჩაწერა შეიძლება ხელით და ტექნიკური საშუალებების გამოყენებით. თავის მხრივ, ხელით ჩაწერა ორგვარია: ინდივიდუალური და კოლექტიური.

ჩაწერილი ტექსტი ვარგისი უნდა იყოს ფოლკლორისტულად და ლინგვისტურად. ამგვარად ჩაწერილ ტექსტში დაცულია მხატვრული შემოქმედების ყველა მხარე, რისი განხორციელებაც მოქმელმა შეძლო (სიუჟეტი, სიტყვიერი გამომსახველობითი საშუალებები, დეკლამაციური მომენტები, რეპლიკები, მსმენელთა მონაწილეობა). ყოველივე ეს წარმოდგენილი უნდა იყოს იმ ენით, მეტყველებით, რომელიც მოქმელს აქვს.

ლინგვისტური დაბრკოლებების თავიდან ასაცილებლად ფოლკლორული მასალის ჩაწერისას საჭიროა ორთოგრაფიაში შევიტანოთ ლიტერატურული ხმარებიდან გამოსული ასოები, მახვილი, ხმოვანთა სივრდესიმოკლის ნიშნები, ფონეტიკური სიმბოლოები.

მ. ჩიქოვანი მიიჩნევს, რომ ტექსტის სიზუსტისთვის კოლექტიური ჩაწერა სჯობს. ამ დროს მოქმელის ნაამბობს 2-3 პირი იწერს. ჯგუფური ჩაწერა შედარებით ადვილად ახერხებს იმ სიძნელეების დაძლევას, რომლებიც ენისა და ხელის შეუთანხმებლობიდან გამომდინარეობენ; თუმცა, ამგვარი მეთოდის ზოგი სირთულე ტექსტის გადაერთიანების დროს იჩენს ხოლმე თავს.

შემკრებლობით მუშაობაში ზოგჯერ **სტენოგრაფიასაც** იყენებენ, მაგრამ ფოლკლორული ტექსტის სტენოგრაფირება დამატებითი წესების გამოყენების გარეშე დაუშვებელია, რადგანაც სტენოგრაფიული ნიშანი სიმბოლურია – სიმბოლო სიტყვისა, მარცვლისა და არა – ბგერისა.

მცირე უანრის ფოლკლორული ნიმუშების (შაირი, ანდაზა, გამოცანა, ანეკდოტი) მოგონება შესაბამისი ვითარების გარეშე ძნელია. ამ მიზნით საჭიროა მოქმელთა ჯგუფის შექმნა, გაბაასების წესით შეჯიბრებების გამართვა და ამგვარად ჩაწერა მოპაექრეთაგან.

ყოველ ტექსტს თავისი პასპორტი აქვს; ეს არის ნაწარმოების ბოლოში აღნიშნული მოქმელის გვარი, სახელი და მამის სახელი, ადგილი – სოფელი, რაიონი, რესპუბლიკა; დრო – წელი, თქვე, რიცხვი, დღია, საღამო; ნაწარმოების მოკლე ისტორია, რაც მოქმელმა იცის: ვის მიერ და რა შემთხვევის გამო შეითხზა, ვისგან ისწავლა, როგორ სრულდება; აქვს თუ არა საწესჩვეულებო ფუნქცია; ვინ არიან ნაწარმოებში მოხსენიებული გმირები; ნაწარმოების გეოგრაფიული არე – ადგილობრივია თუ უცხო; დასასრულს – ჩამწერის გვარი, სახელი და მამის სახელი, ექსპედიცია და მისი სამეცნიერო ხელმძღვანელი.

საარქივოდ ტექსტის მომზადებისას ცნობები მოქმედსა და ჩამწერზე, ადგილის აღნიშვნით, ნაწარმოების სათაურს ზემოთ უნდა დაიწეროს, პირველ გვერდზე.

შემკრებს ყოველი მოქმედისთვის ცალკე რვეული ან ყდა აქვს გამოყოფილი. მასში მხოლოდ ამ პირის რეპერტუარი ინახება და არა – სხვისი; მთელი ექსპედიციის პერიოდში, როცა მოქმედისგან სრულ რეპერტუარს მივიღებთ, მაშინ ვადგენთ მის ბიოგრაფიას და გადავიღებთ ფოტოსურათს. მასალა ასე უნდა დავაღაგოთ: ბიოგრაფია, სურათი და ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოებნი ჩაწერის რიგის მიხედვით.

ტექსტის პასპორტში აღნიშნულ ცნობებს და ბიოგრაფიას მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს. მათი შემწეობით უნდა გავარკვიოთ შემდეგი საკითხები: 1. მოქმედის ვინაობა; 2. ნაწარმოების შემოქმედებითი ისტორია; 3. შესრულების წესი; 4. საზოგადოებრივი ფუნქცია.

ფოლკლორული ნაწარმოების პასპორტიზაციას დიდი სიფრთხილით და პასუხისმგებლობით უნდა მოვეპყრათ.

ზეპირსიტყვიერების შემკრებთა დასახმარებელი კითხვარი

1. თემა:
2. ჩაწერის ადგილი (სოფელი, რაიონი):

თარიღი

3. შემკრები:
4. კითხვები ფოლკლორულ ტექსტთან დაკავშირებით:

ა) იციან თუ არა მოხსენიებულ პერსონაჟთა შესახებ სხვა ნაწარმოები; არსებობს თუ არა ამ თქმულების გმირის (გმირების) სახელთან დაკავშირებული გეოგრაფიული სახელები, პუნქტები, ხატები, სალოცავები, დღეობები და. ა. შ.

შეადგინეთ რუკა, გადაიდეთ ფოტოსურათი.

ბ) როგორ, რა ვითარებაში სრულდება ნაწარმოები, ახლავს თუ არა მუსიკალური აკომპანემენტი და, თუ ახლავს, რომელი ინსტრუმენტისა. აღწერეთ შესრულების შემთხვევები.

გ) დაწვრილებითი ცნობები პერსონაჟის შესახებ; მაგალითად: “ამირანიანის” მიხედვით: ვინ იყო ამირანი, რატომ არის მიჯაჭვული, ვინ არიან ამირანის დედა, მამა, რა ხელობას მისდევენ ისინი. ვინ მონათლა ამირანი. ვინ არიან დევები და რას ნიშნავს ბაყბაყი. როგორია ადგილობრივი წარმოდგენა დევებზე. ვინ არის როკაპი, რისთვისაა მიჯაჭვული და რატომ არ შეუძლია მას გათავისუფლება. როგორ განჩნდა ცეცხლი, ვინ ასწავლა ადამიანებს ცეცხლის გამოყენება, მჭედლობა, ხენათესვა და ა. შ.

დ) არსებობს თუ არა ნაწარმოების პერსონაჟის სახელთან დაკავშირებული ანდაზები, სიმღერები, სხვადასხვა რიტუალები. ჩავწეროთ ნიმუშები.

ე) რა ტერმინით აღნიშნავენ მოთხრობილ ნარატივს.

ვ) მოვიძიოთ ტექსტის ვარიანტები იმავე მოქმედთანაც და იმავე გეოგრაფიულ პუნქტშიც.

5. **მოქმედი, ინფორმატორი** (სახელი, მამის სახელი, გვარი, წლოვანება, ხელობა, განათლება, საცხოვრებელი ადგილი).

ზეპირსიტყვიერების ნიმუშთა მოქმედის (ავტორ მოქმედის) ფურცელი

ფოტოსურათის ადგილი

1. გვარი, სახელი, მამის სახელი
2. დაბადების წელი და ადგილი
3. ეროვნება
4. საქმიანობა, ხელობა, თანამდებობა
5. განათლება
6. რომელი ენები იცის
7. სად უვლია
8. რა ჯილდოები აქვს
9. აქვს თუ არა საკუთარი ნაწარმოებები
10. მონაწილეობდა თუ არა ოლიმპიადებში, სად და როდის
11. ფლობს თუ არა მუსიკალურ საკრავს, რომელს
12. საცხოვრებელი ადგილი
13. მუდმივი მისამართი

ფურცლის შემკვები:

„ „ 20 . . წ.

1. ჩაწერილი მასალის ინდექსი
2. ჩანაწერისა და შრომების ბიბლიოგრაფიული ცნობები

ზეპირსიტყვიერების ნიმუშთა შემკრების ფურცელი

ფოტოსურათის ადგილი

1. გვარი, სახელი, მამის სახელი
2. დაბადების წელი და ადგილი
3. ეროვნება
4. განათლება (რომელი სასწავლებელი დაამთავრა, სად და როდის)
5. სამეცნიერო ხარისხი და წოდება
6. პროფესია (რა საქმიანობას ეწევა ამჟამად)
7. აქვს თუ არა შრომები (ხელნაწერი, ნაბეჭდი)

8. რა ჯილდოები აქვს
 9. სად აწარმოებს შეკრებას
 10. საცხოვრებელი ადგილი
 11. მუდმივი მისამართი
- ხელმოწერა:
- „ “ 20 . . წ.
1. ჩანაწერთა საარქივო ინდექსი
 2. ჩანაწერებისა და შრომების ბიბლიოგრაფიული ცნობები
-

ლ ე ქ ს ი კ ო ნ ი

ა

- აბსტრაქტიზაცია** (ლათ. abstractio) – განყენება, განზოგადობა.
- ადა** (თურქ. ada) – კუნძული (“წყალი მიდის ადაში...” – კლარჯეთი).
- ავჯი** (თურქ. avci) – მონადირე (“ავჯი ეკლესიას ეძახიან”. – კლარჯეთი).
- აზმა** (ძვ. ქ.) – ქება (“სახელი არის გალობისა, ხოლო ქებადაც ითქმის”(საბა).
- ალთუნი** (თურქ. altin) – ოქრო (“... თორმეტ ალთუნ მეგიტან...” – კლარჯეთი).
- ალიტერაცია** (ლათ. alliteratio) – პოეტური ხერხი – ლექსის ტაქტში ერთი და იმავე თანხმოვნის რამდენჯერმე განმეორება.
- ამბივალენტურობა** (ლათ. ambo – ორივე, valens//valentis – ძლიერი, ჯანსაღი) – ერთმანეთის საპირისპირო გრძნობების შემცველობა.
- ანა** (თურქ. ane) – დედა (“ჩამოყარე, ჩემო ანავო!” – აჭარა).
- ანაქრონიზმი** (ბერძ. ana – უკან, chronos – დრო) – 1. ქრონოლოგიური შეუსაბამობა დროში, 2. ძველი დროის გადმონაშთი, მოძველებული შეხედულებანი.
- ანდე** – 1. აგერ, აი..., 2. გუმანი (“რა კარგია კარგი კაცი, კარგ ანდეზედ აგებულის!” – ხალხური).
- ანონიმურობა** (ბერძ. anonyms) – უავტორობა, ხელმოუწერლობა.
- აინი** (არაბ. ayni) – იგივე, ერთი და იგივე (“შუშებრავ, აინი კიდე უნდა უთხრა სამი პირი”. – შავშეთი).
- აირანი** (თურქ. ayran – დო, შედღეობილი რძე (“მურღულელი საჭმელ არ ჭამს აირანი გარიეთ “. – კლარჯეთი).
- აპოგეა** (ბერძ. apogeion) – განვითარების უმაღლესი წერტილი, აყვავება.
- არა** (თურქ. ara) – შუაში (“ღარჭი არაში და ბაჭლის არაში ვინცხა შევა, იმათი ცოდვა შენ ყიაზე!” – შავშეთი).
- არქეტეპი** (ბერძ. archetypon) – რისამე პირველსახე, საწყისი, ამოსავალი ფორმა; მონათესავე სიუჟეტთა ამოსავალი ტექსტი.
- არქიტექტონიკა** (ბერძ. arhitektonike) – ლიტერატურული ან ხელოვნების სხვა ნაწარმოების ცალკეული ნაწილების თანაზომიერი განლაგება, რაც ქმნის მთლიანობის შთაბეჭდილებას, იგივე კომპოზიცია.
- არხატაში/არქადაში** (თურქ. arkadaş) – ამხანაგი, მეგობარი (“მოფდა პურის საჭარი, მოფდენ არხატაშები...” – კლარჯეთი).
- ასკერი** (თურქ. asker) – ჯარისკაცი (“... იძინე, გეფხარდე, ასკერი გახდიო!...” – მუჰაჯირები).
- აღირი** (თურქ. ogir) – ძვირფასი, ფასეული (“ერთი თავლა გაქვან სიტელას აღირსავენ”. – შავშეთი).
- აჩჩა** – კავი, მიწის სახვნელი იარაღი.
- ახირეთი** – (არაბ. ahiretalahret – საიქიო, იმქვეყნიერი ცხოვრება (“ჩვენი ცოდვა მათ ეყოფათ ამ დუნიის ახირეთში!” – აჭარა).

ბ

- ბაბო/ბაბა** (თურქ. baba) – მამა (“რა მალე მოათავე ბაბოს სახლის თაღაში...” – კლარჯეთი).
- ბაბუნი** (თურქ. pabuç) – ფეხსაცმელი (მათ ლამაზი ბაბუნი ვინ მოგიტანა? – მუჰაჯირები).
- ბაკი** – საქონლის შემოღობილი სადგომი ადგილი (“მზევ, შემოდი ბაკებსაო!”. – ქართლი).
- ბაკალა** – გოგონა, ქალიშვილი (“... ბაკლის არაში ვინცხა შევა...” – შავშეთი).
- ბეგთარი/ბექთარი** (სპ. bektar) – ჯაჭვის პერანგი (“... საღამოს ბეგთარს ჩაიცოხს...” – ხევი).
- ბელი/ბელა** (არაბ. bela) – უბედურება, მწუხარება, ჭირი (“... ჩემი სახლის ბელია...” – კლარჯეთი).
- ბილევი** (თურქ. bileği) – საღესი ქვა (“უსტურა და ბილევი, შენთვინ ვიწვი, ვილევი!”. – კლარჯეთი).
- ბინბაში** (თურქ. binbaş) – ასისთავი (“მოკვალ მათი ბინბაში”. – მუჰაჯირები).
- ბისმილაჰი რეხმანი რეხიმ** (არაბ. bismillahi rahmani rahim) – ყოვლისშემძლე, მოწყალე ღმერთის სახელით (“ბისმილაჰ რეხმანი რეხიმ. ერთი კაცი მოედოდა...” – კლარჯეთი).
- ბიში** (თურქ. pişmek) – ცხიმში გამომცხვარი პურის კვერი (“ბიში გამოაცხობდენ...” – შავშეთი).
- ბუკი** – დიდი საყვირი (“უკრეს ბუკი და ზარია...” – რაჭა).
- ბუდული/ბუღი** (თურქ. biyik) – უღვაში (“ეფფურტნე, ბუდას მოხვდა...” – კლარჯეთი).

ბ

- გელინი** (თურქ. gelin) – რძალი (“ჩვენი გელინის ნენე ზის და ტირის ჩარდახში”. – კლარჯეთი).
- გლიშამ** – გარშემო (“ციხეს გლიშამ შამუუვარე”. – აჭარა).
- გოლი** (თურქ. göl) – ტბა (“გოლის შიგან ხარი ყოფილა”. – კლარჯეთი).
- გომი** – მსხვილფეხა რქიანი საქონლის საზამთრო სადგომი.
- გონჯა** – ჯოხებისაგან გაკეთებული თოჯინა, რომელიც დააქვთ “გონჯაობის”, ანუ “ლაზარობის”, რიტუალის მონაწილეებს.
- გუდუნი** – ნაცარში გამომცხვარი ქერის პატარა კვერი (“ოსო, გუდუნით ნაზარდო...” – ხევი).

დ

- დედე** (თურქ. dede) – პაპა, ბაბუა (“ჩემ დედეს ხარი ძროხებ უკან წასულა”. – კლარჯეთი).
- დევრიში/დერვიში** (სპ. derviş) – მუსლიმური სარწმუნოების სასულიერო პირი (“წინასწარმეტყველს გზა დაებნა და დევრიშს სთხოვა, მიესწავლებინა”. – აჭარა).

დენიზი (თურქ. deniz) – ზღვა (“დენიზი სუსა ვქენეო”. – კლარჯეთი).

დიალექტოლოგია (ბერძ. dialektos – კილო, კილოკავი) – ენათმეცნიერების დარგი, რომელიც სწავლობს ამა თუ იმ ენის დიალექტებს.

დინარი (ლათ. denarius) – 1. ძველად ვერცხლის ან ოქროს ფული ევროპასა და მუსლიმური აღმოსავლეთის ქვეყნებში; 2. ძველ საქართველოში – მისხლის წონის ოქროს ფული; 3. წერილი ფულის ერთეული ერაყში, ალჟირში, ტუნისში, ირანში.

დოგმატიზმი – მხოლოდ დოგმებზე (დაუსაბუთებელი, ბრმად მიღებული დებულებები) დამყარებული, არაკრიტიკული აზროვნება.

დრამა (ბერძ. drama – მოქმედება, წარმოდგენა) – დიალოგური ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელიც განკუთვნილია სცენაზე დასადგმელად. ხალხური დრამა დიალოგური ფოლკლორული ნაწარმოებია, რომლის საჯარო განსცენიურება ძირითადად ხდებოდა ღია ცის ქვეშ.

დუნია (არაბ. dunya) – სამყარო, ქვეყანა, მსოფლიო (“ტყვილი და ააფერია აქაური დუნია”. – კლარჯეთი).

დუშმანი (სპ. duşman) – მტერი, მოწინააღმდეგე (“მის დუშმანებ – მოხვენება...” – აჭარა).

მ

მბე (თურქ. ebe) – ბებიაქალი, ბავშვის ამყვანი (“მბე მოაბეს ყირათის კუდზე...” – აჭარა).

მეზისტენციალიზმი (ლათ. exsistentia – არსებობა) – მიმართულება ფილოსოფიაში, რომლის ძირითადი თემაა პიროვნების ბედ-იღბალი თანამედროვე სამყაროში.

მეთნოგრაფია (ბერძ. ethnos – ხალხი, graphos – აღწერა) – ისტორიული მეცნიერების დარგი, რომელიც სწავლობს ხალხთა ყოფა-ცხოვრებას, მათ კულტურას; ხალხთმცოდნეობა.

მლეგია (ბერძ. elegeia) – 1. სევდიანი ლირიკული ლექსი ან მუსიკალური ნაწარმოები; 2. ანტიკურ ეპოქაში გარკვეული ფორმის ლექსი, რომელიც დაწერილია წყვილ-წყვილ ტაეპებად.

მპიკა – მპიკურ ნაწარმოებთა ერთობლიობა.

მპიკოსი – მპიკურ ნაწარმოებთა ავტორი.

მპიტაფია (ბერძნ. epitaphios) – საფლავის ქვის წარწერა.

მპოსი (ბერძ. epos – სიტყვა, მოთხრობა) – ლიტერატურისა და ზეპირსიტყვიერების თხრობითი ჟანრი, ხალხური საგმირო სიმღერები, პოემები, თქმულებები (ცალ-ცალკე ან ერთობლივად).

მერდო – ბანი (“ქმარი მერდოზე ტლინკავსა”. – ქართლი).

მესქატოლოგია (ბერძ. eschatos – უკანასკნელი, ლოგოს – მოძღვრება) – მოძღვრება სამყაროსა და ადამიანის ბედზე.

მ

ვარიანტი (ლათ. varians//variantis) – ნაირსახეობა, სახეცვლილება; ლიტერატურული, ფოლკლორული, მუსიკალური ნაწარმოების ან მისი შემადგენელი ნაწილის ერთ-ერთი რედაქცია.

ვერსია (ფრანგ. version) – რაიმე ფაქტის, ამბის ერთ-ერთი ახსნა ან გადმოცემა; ფოლკლორისტიკაში – ერთგვარ ვარიანტთა ჯგუფი.

ვეში/ვესი (არაბ. vesi) – მზრუნველი, პასუხისმგებელი (“ქობულეთლებო, თქვენი ვეში, ვაჟკაცობა გაქვთა ხელში!” – აჭარა).

ზ

ზათინ//ზათენ//ზათი// (არაბ. zatin//zaten//zati) – უკვე, საერთოდ, სწორედ (“... შენმა სიტყვამ მომკლა ზათინო!” – მუჰაჯირები).

ზედაშე – 1. წითელი ღვინო, რომელსაც ხმარობდნენ ზიარების დროს ან ჯვრისწერისას; 2. საეკლესიო დღესასწაულებისათვის საგანგებოდ შემონახული ღვინო. ხშირად პატარა ქვევრს (ქოცოს), რომელშიც ამ ღვინოს ინახავდნენ, ზედაშედ მოიხსენიებდნენ (“... რისთვის მიწვევებ სამთელ-საკმელს, სეფისკვერსა, ზედაშესა!..” – ქართლი).

ზენგინი//ზენგილი (თურქ. zengin) – მდიდარი, უხვი, ბარაქიანი (“გაზენგილებულა და ცხვირი გაუხდიაო”. – შავშეთი).

ზმა – ორაზროვანი სიტყვებისაგან შედგენილი ლექსითი გამოცანა.

ზორი (სპ. zor) – გაჭირვება, გამოუვალი მდგომარეობა (“თუ არ მინდა, იმისთვის ზორიდან’ნა მიმცონ’ნა?!” – მუჰაჯირები).

თ

თალაში (თურქ. talaş) – 1. ნახერხი, ბურბუშელა, 2. გადატანით – შრომა, გარჯა, ჯაფა (“რა მალე მოათავე ბაბოს სახლის თალაში!..” – კლარჯეთი).

თეზა (ფრანგ. these) – 1. თეზისი, დებულება, რომლის ჭეშმარიტებასაც უნდა დამტკიცება; 2. მოხსენების ან ლექციის მოკლედ ჩამოყალიბებული ძირითადი დებულებანი.

თერეფი (არაბ. taraf) – მხარე (“ერთ თერეფიდან კილდეა”. – აჭარა).

თორბა (თურქ. torba) – ტომარა, ჩანთა (“ერთ თორბით იოდი ვქენეო”. – კლარჯეთი).

თორი//თორუნი (თურქ. torun) – შვილიშვილი (“... თორები მემესწრებიან...” – ტაო).

ი

იზომორფიზმი (ბერძ. isos – თანაბარი, morphe – ფორმა) – ერთიანობის ძიება.

იმპროვიზაცია (ფრანგ. improvisation) – სახელდახელოდ, წინასწარი მომზადების გარეშე შეთხზვა და შესრულება.

ინსანი (არაბ. insan) – ადამიანი (“დუშმანიც ინსანიაო”. – კლარჯეთი).

ისრაფილი – ალაჰთან დაახლოებული მთავარანგელოზი, რომელიც კითხულობს რჯულის ფიცარზე ნაწერ გადაწვევტილებებს ადამიანთა თუ სამყაროს ბედის შესახებ.

ბ

კაკა – სანატრელი, საყვარელი (“ჩემმა კაკამ, ჩემმა კაცმა, მან მომიტანა!” – აჭარა).

კათარსისი (ბერძ. katarsis) – სულიერი განწმენდა, ესთეტიკური განცდა.

კაპანი – დამრეცი, ქვიანი ადგილი (“კინცხურეთი კაპანი...” – კლარჯეთი).

კარდა//კარდე – საქათმე (“... შეეძვერი კარდაში”. – მუჰაჯირები).

კიწი – კისერი (“დედამთილი გიყვირებს, ჰამან კიწი მუჰგრიხე”. – იმერხევი).

კოდი – ხის დიდი ჭურჭელი (“თქვენი კოდები ყოფილა საესე და – წმინდა ფქვილითა!” – კახეთი).

კურტუაზული (ფრანგ. kourtois) – ზრდილობიანი, თავაზიანი. კურტუაზული ლიტერატურა – შუასაუკუნეების ევროპული ლიტერატურა, რომელშიც შექმნილია რაინდული პატიოსნება, სიყვარული.

ლ

ლირიკა (ბერძ. lyrikos – ლირასთან დაკავშირებული) – ლიტერატურული სახეობა, რომელიც ლექსად გადმოსცემს ავტორის განცდებს, გრძნობებს, აზრებს.

ლიტანია (ბერძ. litaneia) – საყოველთაო ლოცვა, რომლის დროსაც ეკლესიას გარს უვლიან. (“... ლიტანიას შემოუვლით სამთელ-კელაპტარებითა”. – ჯავახეთი).

ლეკი თითი – ნეკი (“ამ შუახევის გოგეები ლეკი თითზე მკიდა”. – მუჰაჯირები).

მ

მამოლი – მამალი (“დესა, მამოლი ქოსა...” – კლარჯეთი).

მაქსიმა (ლათ. maxsima regula (sententia) – ძირითადი წესი, უმაღლესი პრინციპი) – ლოგიკური ან ეთიკური პრინციპი, ქცევის წესი, ნორმა, რომელიც გამოთქმულია მოკლე ფორმულის სახით.

მეგემ//მეგრემ//მეგერ (თურქ. meger) – თურმე (“... გოგო მოაკოტებენ ცხენის კუდზე და აჭენენ, მეგემ”. – აჭარა).

მეზერი//მეზარი (არაბ. mezar) – საფლავი (“ჩემიდან თუ გეძარე, მეზერზე გევიარო!” – კლარჯეთი).

მემლექეთი (არაბ. memleket) – სამშობლო, ქვეყანა, მხარე (“აბახანჯი მემლექეთში გოგო არ მიცე!” – კლარჯეთი).

მერთექი//მერთელი (თურქ. mertek) – ოთხკუთხა ძელი, რომელსაც მიცვალებულის საფლავზე გასდებენ ხოლმე (“ცხრა მერთექი გვიცდისო”. – შავშეთი).

მეში – სუფთად შემზადებული ტყავი (“... მეში მეცვა და მეხვია”. – ქართლი).

მილეთი//მილლეთი (არაბ. millet) – ხალხი, ერი (“... მილეთს თუ მისდიე, ვეფერს იზამო”. – ლახური).

მინიატიურა (იტალ. miniatura) – 1. პატარა ფერადი სურათი, ფოტო ან ასო; 2. პატარა ლიტერატურული ან მუსიკალური ნაწარმოება.

მისტიციზმი – მისტიკაზე (ზებუნებრივი ძალების რწმენა) დაფუძნებული რელიგიურ-იდეოლოგიური მსოფლმხედველობა; მისტიკისადმი მიდრეკილება.

მოვი – აბრეშუმის საპერანგე ქსოვილი (“წითელო მოვის პერანგო, შვიდგან შეკრულო დილითა”. – თბილისი).

მტილი (ძვ. ქართ) – ბალი, ბაღ-ბოსტანი (“ვხედავ... ედემურს მტილს, მონაყვანსა” – მხეჭაბუკ ორბელიანი).

მუბარეკი (არაბ. mübarek) – დალოცვილი, ბედნიერი, წმინდა, პატივცემული.

ნ

ნალინი (არაბ. nalin) – ხის ქოში (“... წამოვდე ნალინები...” – კლარჯეთი).

ნახვარი (კლარჯ.) – ლახვარი (“შენზე თვალი მცემელსა გულზე ნახვარი!...” – კლარჯეთი).

ნუსხა – ხელით გადაწერილი ტექსტი.

ო

ობანჯი (თურქ. yabancı) – უცხო, უცნობი, უცხოელი (“ობანჯი მემლექეთში გოგო არ მიცე!” – კლარჯეთი).

ოარალი (სპ. yaralı) – დაჭრილი (“ოარალი გოლში შეახტა...” – კლარჯეთი).

ოარი//ოარო (სპ. yar) – მეგობარი, მეუღლე, საყვარელი (“გამოდი, წიგოყვანო, თუ ხარ ჩემი ოარი!” – მუჰაჯირები).

ოაღი (თურქ. yağ) – ცხიმი, ერბო, კარაქი (“თვალეზე წვეცისვამ უმარილო ოაღ”. – მუჰაჯირები).

ოეთიმი (არაბ. yetim) – ობოლი (“... გაჭირვებულს, ეეთიმსა... ეხმარებოდა...” – მუჰაჯირები).

ოელი (თურქ. yel) – 1. ქარი, რევმატიული ტკივილი; 2. მცენარე (“შავი ოელი, წითელი ოელი”. – შავშეთი).

ოორდამელა (თურქ. yordam) – გაიძვერა, მოხერხებული (“ოორდამელა თხა ჰყავანო”. – შავშეთი).

ო

ოკულტური – მისტიკური, ზებუნებრივი (ოკულტიზმი – საიდუმლო, ზებუნებრივი, მისტიკური მოძღვრება).

ორდო//ერდო – ბანი (“ღრუბელიდან გამოდი, ჩემ ორდოში ჩამოდი!” – აჭარა).

ორაღი (თურქ. orok) – ნამგალი (“მოიდა ჳურის საჭარი, დევსჭიროთ ორაღები!” – კლარჯეთი).

ორხო – დიდი ხალიჩა, ხაოიანი ნაქსოვი ფარდაგი (“იმასაც არ დავაჯერებთ, ... ზედ დავუფენთ ორხოსაცა...” – ქართლი).

პ

პაპლული// პაპლუცი – ყვინჩილა (“... იმაში პაპლული გამოერევა...” – აჭარა).

პასაჟი (ფრანგ. passage) – წიგნის, სტატიის, ზოგადად – ნარატივის ცალკეული ადგილი.

პასტორალი (ფრანგ. pastorale) – XIV-XVIII საუკუნეების ევროპულ ლიტერატურაში და ხელოვნებაში გავრცელებული ჟანრი, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ბუნების წიაღში მწყემსთა ცხოვრების იდილიური ასახვა.

პლასტი (ბერძ. plastos – ნაძერწი) – ფენა, შრე.

პლატო (ფრანგ. plato) – ზღვის დონიდან შედარებით მაღლა მდებარე ვაკე, რომელიც ფერდობებით უერთდება დაბლობს (“მაშველებელი არ იყოს, ეფარებოდე პლატოსა!” – კახეთი).

პრეამბულა (ფრანგ. preamble) – რაიმე მნიშვნელოვანი აქტის შესავალი ნაწილი.

პრეტექსტი – წინარე ტექსტი, ამა თუ იმ ლიტერატურული თუ ფოლკლორული ნაწარმოების თავდაპირველი ტექსტი.

პროტოგრაფი (ბერძ. prōtos – პირველი, graphō – ვწერ) – პირველდაწყებითი ტექსტი წყაროთმცოდნეობაში, რომელიც საფუძვლად დაედო უფრო გვიანდელ ნუსხებს.

რ

რაზი (არაბ. razi) – თანახმა, კმაყოფილი (“... შვილი მოკვდეს, რაზიაო”. – კლარჯეთი).

რაფსოდი (ბერძ. rhapsodos) – მოხეტიალე მომღერალი ძველ საბერძნეთში, რომელიც აგროვებდა და ასრულებდა ეპიკურ ნაწარმოებებს.

რახათი//რაჰათი (არაბ. rahat) – მოსვენება, დაწვენარება (“აღარ მოგვცა რახათია”. – აჭარა).

ს

საბრი (არაბ. sabri) – მოთმინება, სიმტკიცე (“არ გიყურო, საბრი ვერ ვქენ”. – აჭარა).

სამანი – საზღვარი, მიჯნა (“... ზღვაში ჩავეყარე სამნები”. – ქართლი).

საჰანი (არაბ. sahan) – სპილენძის თევში (“ერთი საჰანი ფქვილი უნდა”. – შავშეთი).

სენტენცია (ლათ. sententia – აზრი, მსჯელობა) – მორალური ხასიათის გამონათქვამი, ზნეობრივი დარიგება.

სეინა – შვილის მომნათლავი, მეჯვარე (“... სეინას ეგ არ ეკადრება”. – ქართლი).

სილადი//სილაჰი (არაბ. silah) – იარაღი (“... ჩემი სილადი მზად არი”. – აჭარა).

სინკრეტიზმი (ბერძ. synkretismos) – გაერთიანება, დაუნაწევრებლობა, შერწყმულად არსებობა, რაც რაიმე მოვლენის განვითარების საწყისი საფეხურისათვის არის დამახასიათებელი.

სინორი (თურქ. *sindir*) – საზღვარი (“სინორზე ვინცა ერჩოლება, იმისი ცოდვაც შენ ყიაზე!” – შავშეთი).

სირმა – ოქროს ან ვერცხლის ძაფი (“სირმა – ვერცხლისა ტაბიკო, ჩინეთით მოტანილი ხარ!” – კახეთი).

სიუჟეტი (ფრანგ. *sujet*) – ერთი ან ერთმანეთთან დაკავშირებული რამდენიმე ამბავი, რაც შეადგენს მხატვრული ნაწარმოების შინაარსს და გამოავლენს მოქმედ პირთა ხასიათსა და ურთიერთობას.

სობა (თურქ. *soba*) – ღუმელი (“მიველ, დავჯექ სობაში”. – მუჰაჯირები).

სოფ (თურქ. *soy*) – ჯიში, გვარი, ნაირი (“რა სოფ ღამაზი ხარ!” – მუჰაჯირები).

სოხახი/სოქაქი (თურქ. *sokak*) – ქუჩა (“გახვალ ბაშქოის სოხახებში”. – კლარჯეთი).

ტ

ტაგანა – წყლის ჭურჭელი, ხის კასრი (“ჩემო ხელისმომკიდეო, ტაგანაი მომკიდეო!” – ხევი).

ტაროსი – ამინდი (“ტაროსმა მეფშავებდა”. – კლარჯეთი).

ტუქსი – ურცხვი, უნდო, გაუტანელი (... თორ მალე მოვა სიკვდილი – ტუქსი, არმოცინარიო”. – ხევსურეთი).

უ

ურუბა/ურბა (თურქ. *urba*) – ტანსაცმელი, კაბა (“გახდიან ურუბას და წყალში ჩადებენ”. – შავშეთი).

უსტურა (სპ. *ustura*) – სამართებელი (“უსტურა და ბილვეი, შენთვინ ვიწვი, ვილვეი”. – კლარჯეთი).

ფ

ფაბულა (ლათ. *fabula* – არაკი, ზღაპარი) – მხატვრულ ნაწარმოებში განვითარებული მოქმედების, ამბების თანმიმდევრული გამოსატვა.

ფარეხი – ცხვრის საზამთრო სადგომი (“თქვენი ფარეხი ყოფილა სავსე და – ცხვრითა ბინითა!” – კახეთი).

ფარტენა – დასართავად გამზადებული გადაჩენილი მატყლის ფთილა (“ერთე, ერთე, ფარტენაო”. – ფშავი).

ფედამბერი (სპ. *peygamber*) – მუსლიმთა მოციქული, წინასწარმეტყველი (“შამიეხვია გველი ფედამბერს...” – აჭარა).

ფოლკლორი (ინგ. *folk - lore*) – ხალხური სიბრძნე, ხალხური ზეპირი შემოქმედება, ზეპირსიტყვიერება.

ფოლკლორისტიკა – ფოლკლორის შემსწავლელი მეცნიერება.

ქ

ქამხა – აბრეშუმის ფერადი ქსოვილი (“ჩამოდი და გვერდო მომიჯექ, ქამხა მოგცე დაწერილი”. – ქართლი).

ქარი (თურქ. kari) – სარგებელი, მოგება (“ვიყიდე ქათამი, ვერ ვქენი ქარი”. – მუჰაჯირები).

ქეხი – მდიდარი, შეძლებული (“გზირი, ქეხები მორეკეს...” – კახეთი).

ქემერქოფრი (თურქ. kemerköprü) – თალიანი ხიდი (“მისი გაკეთებული ქემერქოფრი ბევრია შავშეთ...” – მუჰაჯირები).

ქენერი//ქენარი (არაბ. kenar) – კიდე, ნაპირი (“... ქენერზე შეხედე – ედღეო”. – შავშეთი).

ქესა (სპ. kese) – პატარა ჩანთა, ქისა (“... ყურები ქესა ვქენეო”. – კლარჯეთი).

ქითაბი (არაბ. kitab) – წიგნი, ყურანი.

ქირი//ქირიში – კოჭი, სახურავის საყრდენი ძელი (“... მალლა შამოვდე ქირიო”. – აჭარა).

ქობაქი//ქოფაკი//ქობექი (სპ. köpek) – ძაღლი (“აყეფდებოდეს ქობაქი, სოფელს სიმირგვლივ ვლა უნდა”. – ხევსურეთი).

ქოქომო – ქალის კაბების გასაწყოები სხვადასხვა ფერის ქსოვილის ნაჭრები (“მაგრჩეს ოხრადა, ცოლის დაო, წითელ-ყვითელნი ქოქომონნი” – ხევსურეთი).

ქოშე//ქოშა (სპ. köşe) – კუთხე, მხარე (“... დოდოფალი ქოშეში”. – კლარჯეთი).

ქრესტომათია (ბერძ. chrestomatheia) – სახელმძღვანელო, რომელშიც თავმოყრილია რჩეული ლიტერატურული ან მეცნიერული თხზულებანი ან ნაწყვეტები.

ღ

ღარჭი – ბიჭი შვილი, ვაჟიშვილი, ჭაბუკი (“ღარჭის არაში... ვინცაა შევა, იმათი ცოდვა შენ ყიახე!” – შავშეთი).

ღეზრაელი//ღეზრაილი (თურქ. azrail) – სიკვდილის ანგელოზი, რომელიც ართმევს ადამიანს სულს.

ყ

ყაბახი – 1. სამიზნედ დადგმული ძვირფასი ლითონის თასი, რომელსაც მოჯირითეები ისრებს ესროდნენ ჩამოსაგდებად. ჩამომგდებს ეს თასი ერგებოდა; 2. ადგილი, სადაც იმართებოდა ნიშანში სროლა; 3. ყაბახის მოსაპოვებლად გამართული ასპარეზობა (“ვაუის მამას მოუხდება... ყაბახს სროლა, ბურთაობა...” – ქართლი).

ყაბული//ყაბოლი (თურქ. kabuk) – ტყავი, ქერქი (წაბლი ყაბულიდან გამოსულა და მემრე მისი თავი არ მოწონებიაო”. – კლარჯეთი).

ყაფანი (თურქ. kapan) – ხაფანგი, მახე (“... ყაფან დაღებენ, ფეხით ვებმები”. – აჭარა).

ყაინი – (თურქ. kayin) – ცოლისძმა (“შენი ძმაი ყაინად მინდა”. – აჭარული).

ყალე (არაბ. kale) – ციხე (“აქავრი თამარას ყალეები არიან”. – შავშეთი).

ყინა – ინა (“ყინა მედგანე, ანე!” – კლარჯეთი).

ყირათი (თურქ. kirat) – მოთეთრო ფერის, ლევა ფერის ცხენი (“ებე მოაბეს ყირათის კუდზე...” – აჭარა).

ყირმიზი (არაბ. kirmiz) – წითელი (“ყირმიზი ხარის ნაძოვზე ბალახი არ ამუა”. – მუჰაჯირები).

ყონალი (თურქ. konak) – ბინა, ოთახი, ღამის გასათევი ადგილი (“ნეტაი, ჩემი ყონალი ე, იმ მთი წვერზე ამეგო!” – მუჰაჯირები).

ყურბეთი (არაბ. gurbet) – უცხო მხარე, უცხოეთი. აქ: უცხო მხარეში საშოვარზე წასვლა (“... ყურბეთში’ნა წეხვიდე...” – ტაო).

შ

შიბი – 1. ვერცხლის ან ოქროს ძეწკვი, ჯაჭვი; 2. კლდის წიბო; 3. გოდრის, ღობის და ა. შ. თავზე გავლებული წნული სიმტკიცისათვის (“წმინდა გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვეები ოქროს შიბითა”. – ფშავი).

შილი – მაზლის ცოლი (“... შილი – შუშაბანდისაო...” – აჭარა).

შიფა (არაბ. şifa) – შეება, ჯანმრთელობა (“... შიფა დმერთიდან!” – კლარჯეთი).

ჩ

ჩარათი/ჩარადი – ქერის ერთ-ერთი ჯიში, რომელსაც ოთხპირად ასხია მარცვალ-ლი (“ქალავ, ქერი ხარ ჩარათი...” – ფშავი).

ჩაროლი/ჩარული/ჩაროხი/ჩარუხი (თურქ. çarık) – ქალამანი (“თაგვი კულით ჩავალბე, ჩაროლის ღვედი ვქენეო”. – კლარჯეთი).

ჩეთინი (თურქ. çetin) – ძნელი, რთული, მკაცრი, მძიმე (“შველის მოკვლა... ჩეთინი საქმეა”. – აჭარა).

ჩეკა/ჩეკი (აღმ. საქ.) – სახნისის საფხეკი ხის ან რკინის პატარა ბარისებრი იარაღი, იყენებდნენ თონეზე მიმწვარი ცომის საფხეკადაც (“ ჩვენი ნინო გაუჯავრდა, – უნდა დავსცე ჩეკაიო!” – ხევსურეთი).

ჩიბანი (თურქ. çiban) – ჩირქტროვა, ფურუნკული, ძირმაგარა (“მატავრი, რაცხა ერთი ჩიბანი გამუა...” – შავშეთი).

ჩიჩეკი (თურქ. çiçek) – ყვავილი (“... ჩიჩეკსავეთ გახდა გემი”. – აჭარა).

ჭ

ჭაშნიკი – სასმელის ნიმუში გემოს გასასინჯად.

ჭიუხი – მაღალი, წვეტიანი კლდე (“თოფის ხმა ჭიუხებშია ვაჟკაცსა ეამებო...” – ფშავი).

ხ

ხალამი – დიდი ქოთანის, დერგი (“ხელი ჩაჰკარ ხალამშიო...” – სვანეთი).

ხამი – ახალი, გამოუცდელი (“დეგესვა ხამი მეტივე...” – ქართლი).

ხევსი – საუზმე (“... დედსვენე, ხევსი ჭამე...” – მუჰაჯირები).

ხერტალი (ქართლი, აჭარა) – თითისტარი (“ხერტალიმა ხელი დამგალა...” – აჭარა).

ხეჭებო/ხეჭბო/ხეჭო – ნაჭუჭი (“კაკლის ხეჭბოდან გამოსულა და ჩვენი თავი არ მოწონსო”. – შავშეთი, იმერეთი).

ხიზმეთი (არაბ. hizmet) – მომსახურება, სამსახური (“... მგზავრებს ეხიზმეთე”. – მუჰაჯირები).

ხუნდი – ურმის მორგვი, რომელზეც ბორბლის ჯაღი (ღერები) ზის; წისქვილის ნაწილი, რაშიაც ჩასმულია ქვედა (უძრავი) ქვა (“ურემო, ფერსო მაღალო... ხუნდი გიგორამს გიშრისა...” ქართლ-კახეთი).

ჯ

ჯაზი (არაბ. სპ. cazi) – მისანი, გრძნეული, კუდიანი (“სახლის უკან ვაზიო, დედამთილი ჯაზიო”. – კლარჯეთი).

ჯებრაელი/ჯაბრაილი (არაბ. cebrail) – ალაჰთან დაახლოებული მთავარანგელოზი, იუდაურ-ქრისტიანული ტრადიციით – გაბრიელი.

ჯენნეთი (არაბ. cennet) – სამოთხე (“ადემი პირდაპირ ჯენნეთში შეაბრძანეს”. – აჭარა).

ჯომარდი – გულადი, ყოჩაღი (“ყმაწვილო, გულით ჯომარდო...”. – ქართლი).

ჯუმა (არაბ. cuma) – პარასკევი (“ქლასკურელი არ ილოცავს ჯუმა-ბაირამის გარიეთ”. – კლარჯეთი).

ჰ

ჰამან (სპ. heman) – იმ წუთას, მაშინვე, მყის (“დედამთილი გიყვირებს, ჰამან კიწი მუუგრისე!” – იმერხევი).

ჰიპერბოლიზაცია (ბერძ. hyperbole – გაზვიადება) – მხატვრული ხერხი – მეტისმეტი გაზვიადება შთაბეჭდილების გაძლიერების მიზნით.

გამოყენებული ლიტერატურა

თავი I. ფოლკლორი და ფოლკლორისტიკა

- ბარდაველიძე**, 1987 – ჯონდო ბარდაველიძე, “ინდივიდუალური და კოლექტიური შემოქმედების ურთიერთობის საკითხი ფოლკლორში”. – კრებულში “ლიტერატურული ძიებანი”, ტ. XV, თბ.
- ვაჟა-ფშაველა**, 1961 – ვაჟა-ფშაველა, ”თხზულებანი”, ტ. V, თბ.
- ვირსალაძე**, 1964 – ელენე ვირსალაძე, ”კოლექტიურობა, როგორც ხალხური შემოქმედების ძირითადი ნიშანი”. – კრებულში ”ქართული ფოლკლორი. მასალები და გამოკვლევები”, ტ. I-II, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, ”ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, ”ხალხური პოეზია”, თბ.
- მაკარაძე**, 2013 – ელგუჯა მაკარაძე, ”ხალხური ლექსის თეორიის საკითხები”, ბათუმი;
- რუსთაველი**, 1986 – შოთა რუსთაველი, ”ვეფხისტყაოსანი”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1970 – ქსენია სიხარულიძე, ”მცირე რამ მოგონებიდან”. – ”გიორგი ლეონიძის საიუბილეო კრებული”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1976 – ქსენია სიხარულიძე, ”ხალხური ხელოვნების ისტორიიდან”. – ქს. სიხარულიძე, ”ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და თეორიის საკითხები”, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – ”ქართული ხალხური სიტყვიერების ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქსენია სიხარულიძემ, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, ”ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- შიოშვილი**, 2007 – თინა შიოშვილი, ”ილია ჭავჭავაძე და ქართული ხალხური სიმღერა”, ბათ.
- ჩიქოვანი**, 1960 – მიხეილ ჩიქოვანი, ”ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის მოკლე მიმოხილვა”. – კრებულში ”ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1975 – მიხეილ ჩიქოვანი, ”ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, თბ.
- Пропп**, 1976 – Владимир Пропп, «Фольклор и действительность», М.

თავი II. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფია

- არჯევანიძე**, 1971 – ეთერ არჯევანიძე, “ანოტირებული ბიბლიოგრაფია «СМО-МПК»-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა”, თბ.
- ახვლედიანი**, 2002 – გივი ახვლედიანი, ”ქართული ლიტერატურა და ფოლკლორი”, – თბ.
- ბარათაშვილი**, 1981 – მამუკა ბარათაშვილი, ”სწავლა ლექსთა თქმისა”, აკაკი ხინთიბიძის რედაქციით, თბ.

- ბეგიაშვილი**, 1941 – თედო ბეგიაშვილი, "ქართული ფოლკლორი", თბ.
- ბერძენიშვილი**, 1986 – ლალი ბერძენიშვილი, "ხალხური სიტყვიერება" აკაკის კრებულში", თბ.
- ეზოსმოდვარი**, 1959 – ბასილი ეზოსმოდვარი, "ცხოვრება მეფეთ-მეფე თამარისი". – "ქ. ცხ-ბა", ტ. II, თბ.
- ვაჟა-ფშაველა**, 1937 – ვაჟა-ფშაველა, "ეთნოგრაფიული წერილები", გერონტი ქიქოძის წინასიტყვაობით და რედაქციით, ტფ.
- ვირსალაძე**, 1948 – ელენე ვირსალაძე, "მასალები ქართული ფოლკლორის ისტორიისათვის, მეჩვიდმეტე საუკუნეში ჩაწერილი ორი ქართული ხალხური ზღაპარი". – კრებულში "ლიტერატურული ძიებანი", ტ. IV, თბ.
- ვირსალაძე**, 1960 – ელენე ვირსალაძე, "ზღაპარი". – კრებულში "ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება", ტ. I, თბ.
- ისტ.**, 1959 – "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი". – "ქართლის ცხოვრება", ტ. II, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 2006 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, "ფოლკლორული ძიებანი", თბ.
- სახოკია**, 1969 – თედო სახოკია, "ავტობიოგრაფია". – თედო სახოკიასადმი მიძღვნილი "კრებული", თბ.
- სიხარულიძე**, 1956 – ქსენია სიხარულიძე, "ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება", წიგნი პირველი, თბ.
- სიხარულიძე**, 1966 – ქსენია სიხარულიძე, "ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება", წიგნი მეორე, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, "ხალხური სიტყვიერება", ტ. IV, თბ.
- ქართ. ფოლკლ.**, – 1974 – "ქართული ფოლკლორი". – მასალები და გამოკვლევები, ტ. IV. – "ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი", ტ. I, თბ.
- ქართ. ფოლკლ.**, – 1976 – "ქართული ფოლკლორი". – მასალები და გამოკვლევები, ტ. IV. – "ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი", ტ. II, თბ.
- ქიქოძე**, 1947 – გერონტი ქიქოძე, "ქართული ლიტერატურის ისტორია, XIX საუკუნე", თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, "ქართული ფოლკლორი", – თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2004 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, "ფოლკლორი და ქართული მწერლობა", – თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2011 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, "ვაჟა ფშაველა და ქართული ფოლკლორი", – თბ.
- ყაზბეგი**, 1950 – ალექსანდრე ყაზბეგი, "თხზულებანი", ტ. V, თბ.
- ყაზბეგი**, 1985 – ალექსანდრე ყაზბეგი, "თხზულებანი", თბ.
- შიოშვილი**, 1987 – თინა შიოშვილი, "თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა", ბათ.
- ჩიქოვანი**, 1964 – მიხეილ ჩიქოვანი, "მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები, გამოსცა, გამოკვლევა და ვარიანტები დაურო მიხეილ ჩიქოვანმა". – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სამეცნიერო საზოგადოების კრებული "მრავალთავე", I, თბ.

- ჩიქოვანი**, 1975 – მიხეილ ჩიქოვანი, "ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია", თბ.
- ჩიქოვანი**, 1989 – მიხეილ ჩიქოვანი, "ილია ჭავჭავაძე და ხალხური შემოქმედება", თბ.
- ჭავჭავაძე**, 1984 – ილია ჭავჭავაძე, "თხზულებანი", თბ.
- ჯაგოდნიშვილი**, 1986 – თემურ ჯაგოდნიშვილი, "ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან", თბ.
- ჯაგოდნიშვილი**, 2004 – თემურ ჯაგოდნიშვილი, "ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორია", I, თბ.
- ჯაგოდნიშვილი**, 2005 – თემურ ჯაგოდნიშვილი, "ერეკლეჲს ეპოსი", თბ.

თავი III. ხალხური ლირიკა

- ბარდაველიძე**, 1979 – ჯონდო ბარდაველიძე, "ქართული ხალხური ლექსი", თბ.
- ვირსალაძე**, 1968 – ელენე ვირსალაძე, "ლირიკა". – კრებულში "ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება", ტ. II, თბ.
- ვირსალაძე**, 1978 – ელენე ვირსალაძე, "შესავალი" კრებულისა "ქართული ხალხური პოეზია", ტ. VI, თბ.
- ინგოროყვა**, 1954 – პავლე ინგოროყვა, "გიორგი მერჩულე", თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1997 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, "ქართული ზეპირსიტყვიერების უანრები", თბ.
- ჯანაშვილი**, 1945 – მოსე ჯანაშვილი, "მოსე ხონელი და მისი "ამირანდარეჯანიანი", თბ.
- Ист. гр. л.**, 1946 – «История греческой литературы», М.

თავი IV. შრომის პოეზია

- ბიბლია**, 1989 – საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ.
- არაყიშვილი**, 1927 – დიმიტრი არაყიშვილი, "ქართული მუსიკის გურული შტო". – ჟ. "ქართული მწერლობა", №10, თბ.
- არჩილი**, 1976 – არჩილი, "საქართველოს ზნეობანი", თეიმურაზ მეორე, "დღისა და ღამის გაბაასება", თბ.
- აჭ. ხ. პ.**, 1969 – "აჭარის ხალხური პოეზია", I, თბ.
- ბატონიშვილი**, 1984 – იოანე ბატონიშვილი, "კალმასობა". – "ქართული პროზა", წიგნი VI, თბ.
- ბესიკი**, 1932 – ბესარიონ გაბაშვილი, "თხზულებანი", ტ. III, თბ.
- ბსუნბიფა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი;
- ბსუქცვა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;
- გურამიშვილი**, 1964 – დავით გურამიშვილი, "დავითიანი", თბ.

- ზოიძე**, 1982 – ეთერ ზოიძე, “წველის ლექს-სიმღერები”. – კრებულში “ხალხური პოეტური ტრადიცია აჭარაში”, ტ. VI, თბ.
- თანდილავა**, 1972 – ზურაბ თანდილავა, “ლაზური ხალხური პოეზია”, ბათუმი;
- თანდილავა**, 1980 – ზურაბ თანდილავა, “მემთევრობის ტრადიციები და ხალხური პოეზია”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- მაკალათია**, 1941 – სერგი მაკალათია, “სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია”, თბ.
- მაკალათია**, 1983 – სერგი მაკალათია, “თუშეთი”, თბ.
- მაკარაძე**, 2013 – ელგუჯა მაკარაძე, “შრომა და ლექსი”. – ელგუჯა მაკარაძე, “ხალხური ლექსის თეორიის საკითხები”, ბათ.
- მერჩულე**, 1981 – გიორგი მერჩულე, “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება”. – “ქართული პროზა”, წიგნი I, თბ.
- ნადირაძე**, 2016 – კოლაუ ნადირაძე, ”25 თებერვალი, 1921”. – “ქართული პოეზიის საგანძურში”, თბ.
- ნინოშვილი**, 1933 – ეგნატე ნინოშვილი, “თხზულებანი”, ტ. II, თბ.
- ნოლაიდელი**, 1971 – ჯემალ ნოლაიდელი, “ნარკვევები და ჩანაწერები”, წიგნი პირველი, თბ.
- ორბელიანი**, 1966 – სულხან-საბა ორბელიანი, “ლექსიკონი ქართული”, ორ წიგნად, წიგნი I, თბ.
- ორბელიანი**, 1983 – სულხან-საბა ორბელიანი, “სიბრძნე-სიცრუისა”. – “ქართული პროზა”, წიგნი V, თბ.
- ოქროშიძე**, 1960 – თამარ ოქროშიძე, “შრომის ლექსები და სიმღერები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური მემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- ოქროშიძე**, 1961 – თამარ ოქროშიძე, “შრომის სიმღერები”, თბ.
- ოქროშიძე**, 1963 – თამარ ოქროშიძე, “ქართული ხალხური შრომის პოეზია” თბ.
- სახოკია**, 1950 – თელო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.
- სირაძე**, 2000 – რეზო სირაძე, “ქართული კულტურის ქრისტიანული საფუძვლები (ძირითადი პრობლემები)”. – წიგნში: რეზო სირაძე, “ქართული კულტურის საფუძვლები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1938 – ქსენია სიხარულიძე, “საბავშვო ფოლკლორი”, თბ.
- ქართ. ანდ.**, 1976 – “ქართული ანდაზები და გამოცანები”, ბათ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ქ. ცხ.**, 1959 – “ქართლის ცხოვრება”, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1973 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. VIII, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. X, “შრომის ლექსები”, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1980 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. XII, თბ.

- ქ. ხ. ს. ქრესტ.,** 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.
- შამილაძე,** 1964 – ვახტანგ შამილაძე, “მსხვილფეხა მესაქონლეობა ზემო აჭარაში”. – კრებულში “საქართველოს ეთნოგრაფიული საკითხები”, თბ.
- შანიძე,** 1931 – აკაკი შანიძე, “ქართული ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- შილაკაძე,** 1949 – ვლადიმერ შილაკაძე, “ქართული ხალხური მუსიკის შესწავლისათვის”, თბ.
- შიოშვილი,** 1987 – თინა შიოშვილი, “თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა”, ბათ.
- შიოშვილი,** 2002 – თინა შიოშვილი, “შრომის ზნეობრივი ასპექტი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი,** 2012 – თინა შიოშვილი, “მუჰაჯირების ფოლკლორი”. – ჟურნალი “ჭოროხი”, №6, ბათ.
- შიოშვილი,** 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.
- შიოშვილი,** 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.
- ჩიტაია,** 1928 – გიორგი ჩიტაია, “ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღაღის რაიონში”. – საქართველოს მუზეუმის “მომბე”, ტ. IV, თბ.
- ჩიქოვანი,** 1938 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ფოლკლორი”, თბილისი;
- ჩიქოვანი,** 1956 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, თბ.
- ჩიქოვანი,** 1971 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები”, თბ.
- ჩიქოვანი,** 1975 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, I, თბ.
- ჩხეიძე,** 1961 – ჯემალ ჩხეიძე, “შრომის პოეზიის ძირითადი სახეები აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში”, ბათ.
- ჩხეიძე,** 1973 – ჯემალ ჩხეიძე, “შრომის პოეზია ქართულ ფოლკლორში, აჭარული მასალების მიხედვით”, ბათ.
- ცანავა,** 1970 – აპოლონ ცანავა, “შრომისა და საწესჩვეულებო ღებქს-სიმღერები”. – “ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები”, თბ.
- წულაძე,** 2009 – აპოლონ წულაძე, “ეთნოგრაფიული გურია”, თბ.
- ჭელიძე,** 1978 – გიზო ჭელიძე, “მწემსური შრომა-სანახაობის დრამატული პლასტები”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. IV, თბ.
- ხ. ს.** 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. IV, თბ.
- ჯავახიშვილი,** 1930 – ივანე ჯავახიშვილი, “საქართველოს ეკონომიკის ისტორია”, თბ.
- ჯანელიძე,** 1948 – დიმიტრი ჯანელიძე, “ქართული თეატრის ხალხური საწყისები”, თბ.

Бюхер, 1923 – Бюхер К., «Работа и ритм», М.

თავი V. საწესჩვეულებო პოეზია

- აჭ. ხ. პ., 1969 – “აჭარის ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- ბარდაველიძე, 1939 – ვერა ბარდაველიძე, “ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბალ-ბაბარი)” თბ.
- ბარდაველიძე, 1939 – ვერა ბარდაველიძე, “სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი”, ტ. I, თბ.
- ბატონიშვილი, 1984 – იოანე ბატონიშვილი, “კალმასობა”. – “ქართული პროზა”, ტ. VI, თბ.
- ბექაია, 1974 – მზია ბექაია, “ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში”, ბათ.
- ცანავა, 1990 – აპოლონ ცანავა, “საწესჩვეულებო პოეზია”. – მონოგრაფიაში აპოლონ ცანავა, “ქართული ფოლკლორის საკითხები”, თბ.
- ჩიქოვანი, 1946 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ჩიქოვანი, 1975 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, I, თბ.
- ჩიქოვანი, 1976 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული საწესჩვეულებო პოეზია”. – წინასიტყვაობა კრებულისა “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. V, თბ.
- ერისთავი, 1935 – რაფიელ ერისთავი, “თხზულებანი” ოთხ ტომად, ტ. I, თბ.
- ფუტყარაძე, 1993 – შუშანა ფუტყარაძე, “ჩვენებურების ქართული”, ბათ.
- გიორგაძე, 1993 – მარინა გიორგაძე, “ქართული ხალხური კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია” (“სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. XI), თბ.
- ილია მერე, 2004 – “სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II მეცნიერების, განათლების, კულტურისა და ხელოვნების შესახებ”, თბ.
- ჯავახიშვილი, 1950 – ივანე ჯავახიშვილი, “საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები”, თბ.
- ჯავახიშვილი, 1979 – ივანე ჯავახიშვილი, “ქართველების წარმართობა”. – ივანე ჯავახიშვილი, “თხზულებანი” თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ.
- კეკელიძე, 1956 – კორნელი კეკელიძე, “ძველი ქართული წელიწადი”. – კ. კეკელიძე, “ეტიუდები”, ტ. I, თბ.
- კიკნაძე, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოსვენი, 1971 – მარკ კოსვენი, “პირველყოფილი კულტურის ისტორიის ნარკვევები”, თბ.
- კოტეტიშვილი, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- მაკალათია, 1934 – სერგი მაკალათია, “ხევი”, თბ.
- მაკალათია, 1941 – სერგი მაკალათია, “სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია”, თბ.
- მარი, 2015 – ნიკო მარი, “შავშეთსა და კლარჯეთში მოგზაურობის დღიურები”, ბათ.

ნოღაიდელი, 1971 – ჯემალ მოღაიდელი, “ნარკვევები და ჩანაწერები”, წიგნი პირველი, თბ.

ოქროშიძე, 1963 – თამარ ოქროშიძე, “ქართული ხალხური შრომის პოეზია”, თბ.

ქ. ხ. პ. მ., 1971 – “ქართული ხალხური პოეზიის მასალები (მეგრული ნიმუშები)”, გამოსაცემად მოამზადა კალისტრატე სამუშიამ, თბ.

ქ. ხ. პ., 1972 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. I, თბ.

ქ. ხ. პ., 1973 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. I, ნაკვეთი II, თბ.

ქ. ხ. პ., 1973 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. II, თბ.

ქ. ხ. პ., 1974 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. III, თბ.

ქ. ხ. პ., 1976 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. V, თბ.

ქ. ხ. პ., 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. VIII, თბ.

ქ. ხ. პ., 1983 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. X, თბ.

ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.

ქურდოვანიძე, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.

საშ. ეპ., 2011 – “საშობაო ეპისტოლე უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II”, თბ.

სახოკია, 1950 – თედო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.

სიმბ. ენც., 2006 – “სიმბოლოთა ენციკლოპედია”, ტ. I, თბ.

შიოშვილი, 1987 – თინა შიოშვილი, “თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა”, ბათ.

შიოშვილი, 2004 – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, ტ. II, ბათ.

შიოშვილი, 2012 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში”, თბ.

შიოშვილი, 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.

შიოშვილი, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.

შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013 – თინა შიოშვილი, გიორგი მახარაშვილი, „მუჰაჯირების ფოლკლორი (ტექსტები)“ – ბსუ ქართველოლოგიის ცენტრის „კრებული“, ტ. VIII, ბათ.

სიხარულიძე, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, “ნარკვევები”, I, თბ.

სიხარულიძე, 1960 – ქსენია სიხარულიძე, “საწესწვეულებო პოეზია”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.

თანდილავა, 1996 – ზურაბ თანდილავა, “წყლის კულტი ქართულ ფოლკლორში”, ბათუმი;

თეიმურაზი, 1939 – თეიმურაზ მეორე, “სარკე თქმულთა”. – თეიმურაზ მეორე, “თხზულებათა სრული კრებული”, თბ.

უმიკაშვილი, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ნაწ. I, თბ.

ვაჟა-ფშაველა, 1956 – ვაჟა-ფშაველა, “თხზულებანი”, ტ. VII, თბ.

- ვახუშტი**, 1973 – ბატონიშვილი ვახუშტი, “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა”. – “ქართლის ცხოვრება”, ტ. IV, თბ.
- ვირსალაძე**, 1958 – ელენე ვირსალაძე, “ქართველ მთიელთა ზეპისიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი)”, თბ.
- ხ. ს.**, 1914 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. I, ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით, თბ.
- ხ. სიტყვ. მ.**, 1955 – “ხალხური სიტყვიერების მასალები, შეკრებილი ჯუანშერ სონღულაშვილის მიერ”, ე. ვირსალაძის რედაქციით, თბ.
- ყაზბეგი**, 1948 – ალექსანდრე ყაზბეგი, “თხზულებათა სრული კრებული”, ტ. II, თბ.
- ზანდუკელი**, 1977 – ფიქრია ზანდუკელი, “აკენის ლექს-სიმღერები”. – მონოგრაფიაში ფ. ზანდუკელი, “ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები”, თბ.

თავი VI. მაგიური პოეზია (შელოცვა)

- ბიბლია**, 1989 – საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ.
- ბარდაველიძე**, 1979 – ჯონდო ბარდაველიძე, “ქართული შელოცვების ლექსთ-წყობა”. – ჯ. ბარდაველიძე, “ქართული ხალხური ლექსი”, თბ.
- ბსუნბიფა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი;
- ბსუქცვა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი” თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1936 – ლადო კოტეტიშვილი, “წიგნი სააქიმოი”, ტფ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- მაკალათია**, 1930 – სერგი მაკალათია, “მთიულეთი”, ტფ.
- მაკალათია**, 1931 – სერგი მაკალათია, “ხევი”, ტფ.
- მაკალათია**, 1941 – სერგი მაკალათია, “სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია”, თბ.
- მაკალათია**, 1983 – სერგი მაკალათია, “თუშეთი”, თბ.
- მაკალათია**, 1985 – სერგი მაკალათია, “ფშავი”, თბ.
- ნოღაიდელი**, 1971 – ჯემალ ნოღაიდელი, “ნარკვევები და ჩანაწერები”, თბ.
- ოქროშიძე**, 1960 – თამარ ოქროშიძე, “შელოცვა”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- სახოკია**, 1950 – თედო სახოკია, “მოგზაურობა”, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. IV, თბ.
- ფაღავა**, 2015 – მამია ფაღავა, “ექსპედიციის დღიურები”. – კრებულში “აჭარა. წარსული და თანამედროვეობა”, თბ.
- ქ. ხ. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.

- ქ. ხ. შ.**, 1994 – “ქართული ხალხური შელოცვები”. კრებული შეადგინა თინა შიოშვილმა, ბათ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- შაჰინი**, 2016 – მურად შაჰინი (ძნელაძე), “უნიველ ქართველთა ზეპირსიტყვიერი ტექსტები”, ქუთ.
- შიოშვილი**, 2010 – თინა შიოშვილი, “სულთან სულეიმანი (სოლომონ ბრძენი) აჭარის ფოლკლორში”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2011 – თინა შიოშვილი, “შელოცვები”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “შაეშეთი”, თბ.
- შიოშვილი**, 2012 – თინა შიოშვილი, “იესო ქრისტე ქართულ ხალხურ შელოცვებში”. – მონოგრაფიაში “იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში”, თბ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, “მაჭახლე მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორი”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “მაჭახლელი მუჰაჯირები”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1975 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, I, თბ.
- ჩოხარაძე**, 2015 – მალხაზ ჩოხარაძე, “ხანძთა და ათორმეტ სავანეთა მხარის ძველი სალოცავები”, ბათ.

თავი VII. საგმირო პოეზია

- აღიბეგაშვილი**, 1992 – გიორგი აღიბეგაშვილი, “ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები”, თბ.
- ბერძენიშვილი**, 1986 – ლალი ბერძენიშვილი, “ხალხური სიტყვიერება “აკაკის კრებულში”, თბ.
- გამსახურდია**, 1984 – კონსტანტინე გამსახურდია, “დიდოსტატის კონსტანტინეს მარჯვენა”, თბ.
- გოგებაშვილი**, 1990 – იაკობ გოგებაშვილი, “თხზულებანი”, ტ. IV, თბ.
- გოგუაძე**, 1977 – ვახტანგ გოგუაძე, „ერი პურადი, გულადი“, თბ.
- გორდეზიანი**, 1993 – რისმაგ გორდეზიანი, “ქართული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პრობლემა”, თბ.
- დელა...**, 1912 – “დელა ენა”, მეორე ნაწილი. საკითხავი წიგნი ანბანის შემდეგ”. შედგენილი იაკობ გოგებაშვილის მიერ, თბ.
- ვაჟა-ფშაველა**, 1986 – ვაჟა-ფშაველა, “გმირის ედევალი ფშაური პოეზიის გამოსატყულებით”. – ვაჟა-ფშაველა, “თხზულებანი”, თბ.
- თანდილავა**, 1972 – ზურაბ თანდილავა, “ლაზური ხალხური პოეზია”, ბათ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- მაკარაძე**, 1999 – ელგუჯა მაკარაძე, “ქართული ხალხური საგმირო ლექსის ხატოვანი მეტყველება”, ბათ.
- მეფე...**, 1895 – “მეფე ირაკლის გმირები, ზეპირგადმოცემანი ზ. ჭიჭინაძისა”, ტფ.

- სამუშაო**, 1990 – კალისტრატე სამუშაო, “ქართული ზეპირსიტყვიერება, მეგრული ნიმუშები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1949 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, “ნარკვევები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1968 – ქსენია სიხარულიძე, “საგმირო ლექსები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- სიხარულიძე**, 1970 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის საკითხები”, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
- ფშ. ხ. პ.**, 1970 – “ფშავ-ხევსურული პოეზია, შეკრებილი ალ. ოჩიაურის მიერ”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1997 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ზეპირსიტყვიერების უანრები”, თბ.
- ქიქოძე**, 1985 – გერონტი ქიქოძე, “წერილები, ესეები, ნარკვევები”, თბ.
- ქ. ცხ.**, 1942 – “ქართლის ცხოვრება”, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1974 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. III, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1978 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. VI, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები დაურთო ქს. შიხარულიძემ, თბ.
- ყიფშიძე**, 1939 – იოსებ ყიფშიძე, “ჭანური ტექსტები”, თბ.
- შანიძე**, 1931 – აკაკი შანიძე, “ქართული ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- შეთეკაური**, 1969 – გიორგი შეთეკაური, “დედის სახე ქართულ პოეზიაში”. – ჟურნალი “ცისკარი”, №3, თბ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “მამულის სიყვარული ქართულ ფოლკლორში”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- ჩიქოვანი**, 1981 – მიხეილ ჩიქოვანი, “კლასიკური ფოლკლორის იდეურ-ესთეტიკური და ზნეობრივი მნიშვნელობა”, თბ.
- ჭავჭავაძე**, 1984 – ილია ჭავჭავაძე, “თხზულებანი”, თბ.
- ხ. ს.** 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. IV, თბ.

თავი VIII. სატრფიალო ლირიკა

- აჭ. ხ. პ.**, 1969 – “აჭარის ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- ბსუქცვა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;
- გოგოვ.**, 1966 – “გოგოვ, შეჩერდი ერთ წამა”. – ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზია”. შეადგინა აპოლონ ცანავამ, თბ.

- ვირსალაძე**, 1968 – ელენე ვირსალაძე, “ლირიკა”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- ვირსალაძე**, 1978 – ელენე ვირსალაძე, “შესავალი” კრებულისა “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. VI, თბ.
- ინგოროყვა**, 1954 – პავლე ინგოროყვა, “გიორგი მერჩულე”, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- სიმბ. ილ. ენც.**, 2007 – “სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია”, ტ. II, თბ.
- სიხარულიძე**, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ხალხური ლირიკის სიმბოლიკის საკითხები” – წიგნში “ნარკვევები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1976 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და თეორიის საკითხები”, თბ.
- ტაბიძე**, 1992 – გალაკტიონ ტაბიძე, “რჩეული”, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1978 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. VI, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1997 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ზეპირსიტყვიერების უანრები”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2016 – თინა შიოშვილი, “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.
- წერეთელი**, 1990 – აკაკი წერეთელი, “რჩეული ნაწარმოებები” ხუთ ტომად, ტ. V, თბ.
- ხ. ს.**, 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. IV, თბ.
- ხ. ს. მ.**, 1955 – “ხალხური სიტყვიერების მასალები”, შეკრებილი ჯუანშერ სონღულაშვილის მიერ, ელ. ვირსალაძის რედაქციით, თბ.

თავი IX. საყოფაცხოვრებო პოეზია

- ბიბლია**, 1989 – საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ.
- არჩილი**, 1936 – “არჩილიანი”, ტ. I, №83, თბ.
- არჩილი**, 1976 – არჩილი, “საქართველოს ზნეობანი”, თბ.
- აჭ. ზეპ.**, 1959 – “აჭარის ზეპირსიტყვიერება”, I, ბათ.
- აჭ. ხ. პ.**, 1969 – “აჭარის ხალხური პოეზია”, თბ.
- ბოძაშვილი**, 1998 – ლევან ბოძაშვილი, “ფშავი და ფშაველები” თბ.
- ბსუნბიფა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი;

- ბსუქცვა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;
- ვირსალაძე**, 1968 – ელენე ვირსალაძე, “ლირიკა”. – წიგნში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- ზოიძე**, 1978 – ეთერ ზოიძე, “რძალ-დედამთილიანი აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. IV, თბ.
- თსუფა** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი;
- იოსელიანი**, 2000 – ხათუნა იოსელიანი, “სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია სვანეთში” – ავტორეფერატი, თბ.
- კაპანაძე**, 2002 – ნათელა კაპანაძე, “ბავშვის აღზრდის ტრადიციები საქართველოში” – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კრებული “ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. IV, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- მეფე...**, 1895 – “მეფე ირაკლის გმირები. – ზეპირგადმოცემანი ზაქარია ჭიჭინაძისა“, ტფ.
- მოწერელია**, 1985 – მზია მოწერელია, “სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები საქართველოში ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით”. – “ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ეტიუდები”, თბ.
- ოქროპირი**, 2002 – იოანე ოქროპირი, “ქრისტიანული ქორწინება და ცოლ-ქმრობა”, თბ.
- ნამცვრევი...**, 1989 – “ნამცვრევი (ხალხური პოეზია, ჩაწერილი ქართლში). შემკრებ-შემდგენელი გიორგი ხორგუაშვილი”, თბ.
- ოქროშიძე**, 1963 – თამარ ოქროშიძე, “ქართული ხალხური შრომის პოეზია” თბ.
- რუსთაველი**, 1986 – შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, თბ.
- სახოკია**, 1956 – თედო სახოკია, “ეთნოგრაფიული ნაწერები”, თბ.
- სიბრ. ს.**, 1987 – “სიბრძნის საუნჯე”, თბ.
- სხალთის...**, 2005 – “სხალთის ხეობის ფოლკლორული მასალები”, შემდგენელი გიორგი სიხარულიძე, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. II, თბ.
- ფუტკარაძე**, 1993 – შუშანა ფუტკარაძე, “წვენებუების ქართული”, ბათ.
- ქ. ხ. პ.**, 1973 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1974 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. III, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1976 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. V, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. VIII, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1981 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. IX, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები დაურთო ქს. სიხარულიძემ”, თბ.

შანიძე, 1931 – აკაკი შანიძე, “ქართული ხალხური პოეზია”, I, თბ.

შეთეკაური, 1969 – გიორგი შეთეკაური, “დედის სახე ქართულ პოეზიაში”. – ჟურნალი “ცისკარი”, №3, თბ.

შიოშვილი, 2004 – თინა შიოშვილი, “შრომის ზნეობრივი ასპექტი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.

შიოშვილი, 2007 – თინა შიოშვილი, “ცოლის სახე ქართულ ხალხურ საყოფიერო პოეზიაში”. – ჟურნალში “ლიტერატურული აჭარა”, №2, ბათ.

შიოშვილი, 2007 – თინა შიოშვილი, “დედა ქართულ ფოლკლორში”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. XII, ბათ.

შიოშვილი, 2009 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “სტუმარმასპინძლობა ქართულ ფოლკლორში”, თბ.

შიოშვილი, 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.

შიოშვილი, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.

ჩიქოვანი, 1981 – მიხეილ ჩიქოვანი, “კლასიკური ფოლკლორის იდეურ-ესთეტიკური და ზნეობრივი მნიშვნელობა”, თბ.

ცანავა, 1953 – აპოლონ ცანავა, “ქართული მესტვირული პოეზია”, თბ.

ჭავჭავაძე, 1989 – ილია ჭავჭავაძე, “თხზულებანი”, თბ.

ხ. ს., 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. IV, თბ.

თავი X. ფილოსოფიური ლირიკა

ბსუნბიფა – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი;

ბსუქცვა – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;

ვირსალაძე, 1968 – ელენე ვირსალაძე, “ლირიკა”. – წიგნში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.

ზოსიძე, 2017 – ნიაზ ზოსიძე, “ნეტაი, ადრე მოსულიყავით”, თბ.

თანდილავა, 1982 – ზურაბ თანდილავა, “ხალხური პოეტური ტრადიცია ჭვანის ხეობაში”. კრებულში “ხალხური პოეტური ტრადიცია აჭარაში”, ტ. VI, თბ.

კოტეტიშვილი, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.

ლექსო..., 1985 – “ლექსო, არ დაიკარგები”, თბ.

ოჩიაური, 1970 – ალექსი ოჩიაური, “ფშავ-ხევსურული პოეზია”, თბ.

უზნაძე, 1986 – დიმიტრი უზნაძე, “ფილოსოფიური საუბარი, სიკვდილი”. – დიმიტრი უზნაძე, “შრომები”, ტ. IX, თბ.

უმიკაშვილი, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. II, თბ.

ქ. ხ. პ., 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია” 12 ტომად, ტ. VII, თბ.

ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები დაურთო ქს. სიხარულიძემ”, თბ.

შანიძე, 1931 – აკაკი შანიძე, “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. I, “ხევსურული”, ტფ.
შიოშვილი, 2002 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “ქართული ფოლკლორის ხნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
შიოშვილი, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.

თავი XI. სასულიერო პოეზია

ბიბლია, 1989 – საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ.
არაბული, 1998 – ამირან არაბული, “მიღმა სამყარო”. – კრებულში “ლიტერატურული ძიებანი”, ტ. XIX, თბ.
ბაქრაძე, 2000 – აკაკი ბაქრაძე, “მარაგითზრახვა”. – აკაკი ბაქრაძე, “მითოლოგიური ენგადი”, თბ.
ბსუნბიფა – ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელლობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, ბათ.
გეორგ., 1936 – “გეორგია”, ტ. III, თბ.
გოგუაძე, 1980 – ვახტანგ გოგუაძე, ”სიმშვიდის ქრისტიანული იდეალი”. – ვ. გოგუაძე, ”ადამიანი, როგორც ესთეტიკური ფენომენი”, თბ.
გოგუაძე, 1980 – ვახტანგ გოგუაძე, ”იესო და ქართველი”. – ვახტანგ გოგუაძე, ”მე არც წარსულის, არც მომავლის არ მეშინია” , თბ.
ვაჟა-ფშაველა, 1956 – ვაჟა ფშაველა, “თხზულებანი”, ტ. VII, თბ.
კიკნაძე, 1997 – ზურაბ კიკნაძე, “ჩვენთან არს ღმერთი”. – ზურაბ კიკნაძე, “შობიდან შობამდე”, თბ.
კოსვენი, 1971 – მარკ კოსვენი, “პირველყოფილი კულტურის ისტორიის ნარკვევები”, თბ.
მოსია, 2006 – ბელა მოსია, “ქართული ფოლკლორის სახისმეტყველება”, თბ.
ნიჟარაძე, 1962 – ბესარიონ ნიჟარაძე, “ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები”, თბ.
სიხარულიძე, 1970 – ქსენია სიხარულიძე, “სასულიერო ლექსები”. – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”, შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქსენია სიხარულიძემ, თბ.
სიხარულიძე, 2006 – ქეთევან სიხარულიძე, “კავკასიური მითოლოგია”, თბ.
ტეილორი, 1882 – ელუარდ ტეილორი, “ანთროპოლოგია”, თბ.
უმიკაშვილი, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
ფრუიძე, 1973 – ლევან ფრუიძე, “ყოფა და ტრადიციები”, თბ.
ქ. ცხ., 1973 – “ქართლის ცხოვრება”, ტ. IV, თბ.
ქ. ხ. პ., 1973 – “ქართული ხალხური პოეზია” , ტ. II, თბ.
შამანაძე, 1973 – ნოდარ შამანაძე, “ქართული ხალხური ლექსები”, თბ.
შამანაძე, 1979 – ნოდარ შამანაძე, “ერთი ქართული ხალხური ლექსი”. – კრებულში “ფოლკლორის თეორია და ისტორია”, თბ.
შანიძე, 1931 – აკაკი შანიძე, “ქართული ხალხური პოეზია”, I, ხევსურული, ტფ.

- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “ქართული ხალხური სასულიერო პოეზიის ზნეობრივი კრედი”. – წიგნში: “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2009 – თინა შიოშვილი, “ღვთისმშობელი ქართულ ფოლკლორში”. – კრებულში “ჩვენი სულიერების ბაღავარი”, ტ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2010 – თინა შიოშვილი, “სულთან სულეიმანი (სოლომონ ბრძენი) აჭარის ფოლკლორში”. – მონოგრაფიაში: “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2012 – თინა შიოშვილი, “იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში”, თბ.
- ცანავა**, 1968 – აპოლონ ცანავა, “სასულიერო ლექსები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- ძვ. ქ. ლიტ. ქრესტ.**, 1946 – „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, ტ. I, თბ.
- ხ. ს.** 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. IV, თბ.

თავი XII. ბაღადა

- ახვლედიანი**, 1970 – აზიზ ახვლედიანი, “აჭარის საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება”, ბათ.
- ვირსალაძე**, 1964 – ელენე ვირსალაძე, “ქართული სამონადირეო ეპოსი”, თბ.
- კალანდაძე**, 1957 – გიორგი კალანდაძე, “ქართული ხალხური ბაღადა”, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1968 – ქსენია სიხარულიძე, “საგმირო ლექსები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1974 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. III, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1975 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. IV, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1978 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. VI, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1984 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. XI, თბ.
- ქ. ხ. ს. ს.**, 1961 – “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქსენია სიხარულიძემ, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1997 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ზეპირსიტყვიერების უანრები”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- შანიძე**, 1931 – აკაკი შანიძე, “ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- შამანაძე**, 1973 – ნოდარ შამანაძე, “ერთი ქართული ბაღადა”. – წიგნში “ქართული ფოლკლორი”, I-II, თბ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წიგნი I, ბათ.

- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წიგნი II, ბათ.
- ჩიქოვანი**, 1968 – მისეილ ჩიქოვანი, “ბალადა”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- ჭელიძე**, 1987 – ვლადიმერ ჭელიძე, “ქართული ფოლკლორული ჩანაწერები რობერტ ლიხის კრებულში”. – საკანდიდატო დისერტაცია, თბ.
- ხ. ს.**, 1964 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. III, თბ.
- ჯაფარიძე**, 2001 – გიორგი ჯაფარიძე, "ვეფხვისა და მოყმის" მითოსური სამყარო". – "დარდისას გეტყვი" (გიორგი ჯაფარიძისადმი მიძღვნილი კრებული), თბ.

თავი XIII. პოეტური პაექრობანი

- აჭ. ხ. პ.**, 1969 – “აჭარის ხალხური პოეზია”, ტ. I, თბ.
- ბაგრატიონი**, 1979 – თეიმურაზ ბაგრატიონი, “წიგნი ლექსიკონნი”, თბ.
- ბარდაველიძე**, 1973 – ჯონდო ბარდაველიძე, “შიირები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- ვაჟა**, 1937 – ვაჟა-ფშაველა, “ფშაველები”. – ვაჟა-ფშაველა, “ეთნოგრაფიული წერილები”, ტფ.
- ვაჟა**, 1956 – ვაჟა-ფშაველა, “თხზულებანი”, ტ. VII, თბ.
- კობიძე**, 1960 – დავით კობიძე, “ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან”. – თსუ “შრომები”, ტ. 91, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- მაცაბერძე**, 1973 – ვალერიან მაცაბერძე, “გაბაასება.” – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- ორბელიანი**, 1966 – სულხან-საბა ორბელიანი, “ლექსიკონი ქართული”, თბ.
- სეტყვა**, 1964 – “სეტყვა მოვიდა, ქვა დახვდა (ფშაური კავია-მილექსებანი)”, თბ.
- ფაღავა**, 2016 – მამია ფაღავა, “კლარჯ მუჰაჯირთა შთამომავლებთან”, ბათ.
- ფშ. კაფ.**, 1993 – “ფშაური კავია”, შეადგინა გიგი ხორნაულმა, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1972 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. I, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. VII, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1981 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. IX, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია” შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.
- ქ. ხ. პ. შემ.**, 1973 – “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- ღლონტი**, 1941 – ალექსანდრე ღლონტი, “ქართული შაირები”, თბ.
- ყრუე გიორგი**, 1973 – ყრუე გიორგი, “კაფიები”. შეადგინა და წინასიტყვაობა დაურთო ლევან ბოძაშვილმა, თბ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “შრომის ზნეობრივი ასპექტი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.

- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, “მაჭახლელ მუჰაჯირთა შთამომავლების ფოლკლორი”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “მაჭახლელი მუჰაჯირები”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2018 – თინა შიოშვილი, “ტაოური ხალხური პოეზია (ტექსტები შენიშვნებითა და ვარიანტებით)”. – ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის “კრებული”, ტ. XIII, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1956 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, თბ.
- ცანავა**, 1964 – აპოლონ ცანავა, მონოგრაფია “გალექსება-გაშირება და კაფია”, თბ.
- წერეთელი**, 1989 – აკაკი წერეთელი, “რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად”, ტ. II, თბ.

თავი XIV. ანდაზა და სიტყვის მასალა

- ბსუქცვა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;
- ზანდუკელი**, 1964 – ფიქრია ზანდუკელი, “ანდაზისა და სიტყვის მასალის ურთიერთობისათვის”. – კრებულში “ქართული ფოლკლორი”, I-II, თბ.
- ზანდუკელი**, 1980 – ფიქრია ზანდუკელი, “ანდაზის გენეზისის საკითხისათვის”. – კრებულში “წერილები საბავშვო ფოლკლორზე”, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- მერჩულე**, 1987 – გიორგი მერჩულე, “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება”. – “ქართული მწერლობა”, ტ. I, თბ.
- ორბელიანი**, 1966 – სულხან-საბა ორბელიანი, “ლექსიკონი ქართული”, თბ.
- სახოკია**, 2012 – თედო სახოკია, “ქართული ანდაზები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1960 – ქსენია სიხარულიძე, “ანდაზა”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- ქ. ანდ.**, „ქართული ანდაზები“, 1965 – შესავალი წერილი და რედაქცია ზ. ჭუმბურიძისა, თბ.
- ქ. ანდ.**, „ქართული ანდაზები“, 1984 – ჩაწერა და დაამუშავა გ. ხორნაულმა, თბ.
- ქ. ანდ.-გამ.**, 1976 – „ქართული ანდაზები და გამოცანები“, ბათ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია” შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ღლონტი**, 1957 – ალექსანდრე ღლონტი, “რჩეული ქართული ანდაზები და სიტყვის მასალები”, თბ.
- შიოშვილი**, 1988 – თინა შიოშვილი, “ზნეობრივი აღზრდის ტრადიციები მცირე უანრის ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში (ანდაზა, გამოცანა)”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. IX, თბ.

- შიოშვილი, 2002** – თინა შიოშვილი, “შრომის ზნეობრივი ასპექტი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- ჩიქოვანი, 1956** – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, თბ.
- ჭავჭავაძე, 1984** – ილია ჭავჭავაძე, “თხზულებანი”, თბ.

თავი XV. გამოცანა

- არჩილი, 1976** – არჩილი, “საქართველოს ზნეობანი”, თბ.
- ბსუქცვა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი;
- თსუფა** – ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი;
- ვინც..., 1996** – “ვინც ამას ვერ გამოიცნობს...” (ქართული ხალხური გამოცანები, შეადგინა თ. შიოშვილმა), ბათ.
- ქ. ა., 1976** – “ქართული ანდაზები და გამოცანები”, შეადგინეს და შენიშვნები დაურთეს ზ. თანდილაგამ, ე. ზოიძემ, ე. დავითაძემ, ბათ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970** – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”, შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.
- ქურდოვანიძე, 2001** – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- შიოშვილი, 2002** – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი, 1998** – თინა შიოშვილი, “ზნეობრივი აღზრდის ტრადიციები მცირე უნარის ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში (ანდაზა, გამოცანა)”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. IX, თბ.
- შიოშვილი, 2022** – თინა შიოშვილი, „ტაოური ფოლკლორი“, ბათ.
- ჩიქოვანი, 1960** – მიხეილ ჩიქოვანი, “გამოცანა”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- ხ. ს., 1965** – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. V, თბ.

თავი XVI. წყევლა

- გამსახურდია, 1959** – კონსტანტინე გამსახურდია, “რჩეული თხზულებანი”, ტ. II, თბ.
- ლამბერტი, 1938** – არქანჯელო ლამბერტი, “სამეგრელოს აღწერა”, თბ.
- მაკალათია, 1941** – სერგი მაკალათია, “სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია”, თბ.
- მოსია, 2006** – ბელა მოსია, “ქართული ფოლკლორის სახისმეტყველება”, თბ.
- ოჩიაური, 1964** – თინა ოჩიაური, “ხევსურეთში”, თბ.
- პირი ხისკენ..., 2006** – “პირი ხისკენ მიქნია... ქართული ხალხური წყევლა”. კრებული შეადგინა, წინათქმა და შენიშვნები დაურთო თინა შიოშვილმა, თბ.
- სახოკია, 1950** – თედო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.

- სინარულიძე**, 2006 – ქეთევან სინარულიძე, “კავკასიური მითოლოგია”, თბ.
ქად., 1913 – “ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა”, ტ. II, ქუთ.
ქართ. მთ., 1958 – “ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება. მთიულეთ-გუდამაყა-რი”. ტექსტების მომზადება, რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელენე ვირსალაძისა, თბ.
ხ. ს., 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. IV, თბ.

თავი XVII. მითი

- გორდეზიანი**, 2005 – რისმაგ გორდეზიანი, “მითების სიბრძნე”, თბ.
დონ ჯუზეპე, 1960 – დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, 1964 – “წერილები საქართველოზე”, თბ.
ვირსალაძე, 1960 – ელენე ვირსალაძე, “მითი”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
თანდილავა, 1996 – ზურაბ თანდილავა, “წყლის კულტი და ქართული ფოლკლორი” ბათ.
თსუფა – ი. ჯავახიშვილის თბილისი სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი;
კიკნაძე, 1976 – ზურაბ კიკნაძე, “შუამდინარული მითოლოგია”, თბ.
კიკნაძე, 1985 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა”, თბ.
კიკნაძე, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
კოტეტიშვილი, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
მაკალთია, 1941 – სერგი მაკალთია, “სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია”, თბ.
მახარაშვილი, 2004 – გიორგი მახარაშვილი, “შესაქმეს ლეგენდა აჭარულ ფოლკლორში”. – კრებულში “კრიტიკრიუმი”, თბ.
მახარაშვილი, 2019 – გიორგი მახარაშვილი, მონოგრაფია “დიდი წარღვნის ლეგენდა აჭარის ფოლკლორში”, თბ.
ოჩიაური, 1967 – თინა ოჩიაური, “მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში” თბ.
სახოკია, 1950 – თედო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.
სახოკია, 1956 – თედო სახოკია, “ეთნოგრაფიული ნაწერები”, თბ.
სინარულიძე, 1961 – ქსენია სინარულიძე, “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
სინარულიძე, 2006 – ქეთევან სინარულიძე, “კავკასიური მითოლოგია”, თბ.
ქ. ხ. პ., 1972 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. I, თბ.
ქ. ხ. პ., 1984 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. XI, თბ.
შამანაძე, 1973 – ნოდარ შამანაძე, “ქართული ხალხური ლეგენდები”, თბ.
შიოშვილი, 2002 – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.

- შიოშვილი**, 2010 – თინა შიოშვილი, “სამყაროსა და პირველი ადამიანების შექმნის მოტივი აჭარულ შესაქმეს ლეგენდაში”. – მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- ჩიქოვანი**, 1946 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1971 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები” თბ.
- ძვ. ლ.**, 1969 – “ძველევგვიპტური ლირიკა”, თბ.
- ჭელიძე**, 2008 – გიზო ჭელიძე, “ქართული მითოპოეზია”, თბ.
- ხ. ს.**, 1964 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. III, თბ.
- ჯაგოდნიშვილი**, 2004 – თემურ ჯაგოდნიშვილი, “ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორია”, თბ.
- ჯავახიშვილი**, 1979 – ივანე ჯავახიშვილი, “ქართველი ერის ისტორია”, ტ. I, თბ.

თავი XVIII. ეპოსი

- არჯევანიძე**, 1971 – ეთერ არჯევანიძე, “ანოტირებული ბიბლიოგრაფია "СМО-МПК"-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა”, თბ.
- ასათიანი**, 1982 – გურამ ასათიანი, “სათავეებთან”, თბ.
- ბარნოვი**, 1976 – გურამ ბარნოვი, “ადამიანის შინაგანსამყაროს გამოხატვა ქართულ ხალხურ პოეზიაში”. – “ქართული ფოლკლორი”, ტ. VI, თბ.
- ბარდაველიძე**, 1969 – ჯონდო ბარდაველიძე, “ინდივიდუალური ხასიათის პრობლემა ფოლკლორში”. – “ქართული ფოლკლორი”, ტ. III, თბ.
- ზუხბა**, 1988 – სერგეი ზუხბა, “ავხაზური ზეპირსიტყვიერება”, თბ.
- კაიშაური**, 1978 – ლია კაიშაური, “მთიულური ტექსტები”, თბ.
- კეკელიძე, ბარამიძე**, 1969 – კორნელი კეკელიძე, ალექსანდრე ბარამიძე, “ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია”, თბ.
- კიკნაძე**, 1995 – ზურაბ კიკნაძე, “ფიცი ღვთისა თუ ფიცი ეშმაკისა”. – წიგნში: რ. ჩხეიძე, “მურმანის ტრაგედია”, თბ.
- კიკნაძე**, 1996 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო”, ქუთ.
- კიკნაძე**, 2001 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ხალხური ეპოსი”, თბ.
- კიკნაძე**, 2006 – ზურაბ კიკნაძე, “შუამდინარული მითოლოგია”, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- მაკალათია**, 1934 – სერგი მაკალათია, “ხევი”, თბ.
- მაცაბერიძე**, 1976 – ვარლამ მაცაბერიძე, “არსენას ლექსის” ტექსტის ისტორიისათვის”. – “ქართული ფოლკლორი”, ტ. VI, თბ.
- რეხვიაშვილი**, 1964 – ნიკო რეხვიაშვილი, “ქართული ხალხური მეტალურგია”, თბ.
- როდოსელი**, 1948 – აპოლონიოს როდოსელი, “არგონავტიკა”, თარგმანი ა. ურუშაძის, თბ.
- სვ. პ.**, 1935 – “სევანური პოეზია”, ტ. I, თბ.

- ტაო, 2020 – კოლექტიური მონოგრაფია „ტაო“, ბათ.
- უმიკაშვილი, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
- უმიკაშვილი, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. IV, თბ.
- ფაღავა, 2004 – მამია ფაღავა, “ჩაბალხეთის ლოკალიზაციისათვის”. – ბსუ შრომების კრებული "საისტორიო მაცნე", ტ. XIII, ბათ.
- ფაღავა, შიოშვილი, 2017 – მამია ფაღავა, თინა შიოშვილი, “ამირანის ნაკვალევი ტაოს ტოპონიმში”. – კრებულში “ჩვენი სულიერების ბალავარი”, ტ. IX, თბ.
- ქურდოვანიძე, 1974 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ეთერიანი”, თბ.
- ქურდოვანიძე, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ქურდოვანიძე, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ეთერიანი”, ლიტერატურული რომანი თუ ფოლკლორული თქმულება”. – გაზეთი “ლიტერატურული საქართველო”, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ., 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბ.
- ქ. ხ. პ., 1978 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. VI, თბ.
- შიოშვილი, 2002 – თინა შიოშვილი, “მურმანის სახის გააზრებისათვის”. – თინა შიოშვილი, “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, ტ. I, ბათ.
- ჩიქოვანი, 1947 – მიხეილ ჩიქოვანი, “მიჯაჭვეული ამირანი”, თბ.
- ჩიქოვანი, 1959 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ეპოსი, I, მიჯაჭვეული ამირანი”, თბ.
- ჩიქოვანი, 1959 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ამირანის თქმულების პოეტური ჩანაწერები. ეპიკური ჟანრები”. – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ფოლკლორი”, ტ. X, თბ.
- ჩხეიძე, 1995 – როსტომ ჩხეიძე, “მურმანის ტრაგედია” თბ.
- ცქიტიშვილი, 1968 – ნელი ცქიტიშვილი, “ცნობები არსენა მარაბდელზე”. – უურნალი “ლიტერატურული აჭარა”, №2, ბათ.
- ჭიჭინაძე, 1924 – ზაქარია ჭიჭინაძე, “საქართველოს ბატონეობის ფაქტიური მასალები”, ტ. 2-3, თბ.
- ხინთიბიძე, 1968 – ანტონ ხინთიბიძე, “ფოლკლორული მასალები არსენა ოძელაშვილზე”, თბ.
- ხ. ს., 1954 – “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. IV, “ეთერიანი”. მ. ჩიქოვანის რედაქციით, შესავალი წერილითა და შენიშვნებით, თბ.

თავი XIX. ლეგენდა

- ბიბლია, 1989 – საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ.
- ბაქრაძე, 2000, – აკაკი ბაქრაძე, “მითოლოგიური ენგადი”, თბ.
- გორდეზიანი, 2005 – რისმაგ გორდეზიანი, “მითების სიბრძნე”, თბ.
- ბსუნბიფა – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, ბათ.

- კაიშაური**, 1978 – ლია კაიშაური, “მთიულური ტექსტები”, თბ.
- კიკნაძე**, 1984 – ზურაბ კიკნაძე, “გილგამეშის ეპოსი”. – ზურაბ კიკნაძე, “გილგამეშისანი”, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 2006 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ფოლკლორული ძიებანი”, თბ.
- მახარაშვილი**, 2004 – “შესაქმის ლეგენდა აჭარულ ფოლკლორში”. – კრებულში “კრიტიკერიუმი”, თბ.
- მახარაშვილი**, 2010 – “დიდი წარღვნის ლეგენდის გენეზისისა და მისი აჭარული ვარიანტის მნიშვნელობისათვის ქართულ ფოლკლორში”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- მახარაშვილი**, 2010 – “წარღვნის მიზეზი დიდი წარღვნის ლეგენდის აჭარულ ვარიანტებში”. – მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- მახარაშვილი**, 2019 – “დიდი წარღვნის ლეგენდა აჭარის ფოლკლორში”, თბ.
- სახოკია**, 1950 – თედო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.
- ს-დ. ს. ზეპ.**, 1990 – “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. X, თბ.
- სს. ხ. ფ. მას.**, 2005 – “სხალთის ხეობის ფოლკლორული მასალები”, შემდგენელი გიორგი სიხარულიძე, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
- ფაღავა**, 2005 – მამია ფაღავა, მერი ცინცაძე, ელგუჯა მაკარაძე, რევაზ დიასამიძე, ლილე თანდილავა, “ტაოური მეტყველების ნიმუშები”. – საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის “კრებული”, ტ. IV, ბათ.
- ფაღავა**, 2017 – მამია ფაღავა, მუჰაჯირთა შთამომავლებთან, ბათ.
- ღლონტი**, 1965 – ალექსანდრე ღლონტი, “ქართული ხალხური ნოველა, თბილისი;
- ყურ.**, 1906 – “ყურანი”, თბ.
- შამანაძე**, 1968 – ნოდარ შამანაძე, “ხალხური ლეგენდის ჟანრობრივი სპეციფიკისათვის”. – ჟურნალი “მაცნე” №3, თბ.
- შამანაძე**, 1973 – ნოდარ შამანაძე, “ქართული ხალხური ლეგენდა”, თბ.
- შამანაძე**, 1975 – ნოდარ შამანაძე, “ხალხური პროზის ძირითადი საკითხები”, თბ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “სიკეთე და ბოროტება ხალხურ თქმულებალეგენდებში”. – თ. შიოშვილი, მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “კეთილისა და ბოროტის პრობლემისათვის (აჭარული წარღვნის ლეგენდის “ნოვეს გემის” მიხედვით). – კრებულში “ქართველური მემკვიდრეობა”, ტ. VI, ქუთ.

- შიოშვილი**, 2010 – თინა შიოშვილი, “სამყაროსა და პირველი ადამიანის შექმნის მოტივი აჭარულ შესაქმის ლეგენდაში”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2012 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში”, თბ.
- შიოშვილი, მახარაშვილი**, 2013 – თინა შიოშვილი, გიორგი მახარაშვილი, “მუჰა-ჯირების ფოლკლორი (ტექსტები)”. – ბსუ განათლებისა და მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის “კრებული”, ტ. VII, ბათ.
- შიოშვილი**, 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.
- წიკლაური-ხუხუნაიშვილი**, 2000 – მერი წიკლაური-ხუხუნაიშვილი, “ქართული ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟთა მითოსური ძირების შესწავლისათვის”. – “ლიტერატურული ძიებანი”, ტ. XXI, თბ.
- ხ. ს.**, 1964 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. III, თბ.
- ჯავახიშვილი**, 1979 – ივანე ჯავახიშვილი, “ქართველების წარმართობა”. – ივანე ჯავახიშვილი, “თხზულებანი 12 ტომად”, ტ. I, თბ.
- Косидовский, 1968 - З. Косидовский, «Библейские сказания», М.

თავი XX. თქმულება, გადმოცემა

- ბსუნბიფა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, ბათ.
- გორდეზიანი**, 2005 – რისმაგ გორდეზიანი, “მითების სიბრძნე”, თბ.
- დარდისას...**, 2011 – “დარდისას გეტყვი...”. – გიორგი ჯაფარიძისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ.
- ვაჟა-ფშაველა**, 1956 – ვაჟა-ფშაველა, “თხზულებანი”, ტ. VII, თბ.
- კეცხოველი**, 1963 – ნიკო კეცხოველი, “მცენარეები და სოფლის მეურნეობა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში”. – “მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის”, ტ. XII-XIII, თბ.
- სახოკია**, 1950 – თედო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1949 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, “ნარკვევები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1961 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1997 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ზეპირსიტყვიერების უანრები”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, – “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ქ. ხ. ს. სიტყ.**, 1964 – “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტ. II, თბ.
- შამანაძე**, 1968 – ნოდარ შამანაძე, “ხალხური ლეგენდის უანრობრივი სპეციფიკისათვის”, – ჟურნალში “მაცნე”, №3, თბ.

- შამანაძე**, 1975 – ნოდარ შამანაძე, “ხალხური პროზის ძირითადი საკითხები”, თბ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “შრომის ზნეობრივი ასპექტი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “პატრიოტული იდეები ქართულ ხალხურ თქმულეზა-გადმოცემებში”. – თ. შიოშვილი, მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2009 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “სტუმარმასპინძლობა ქართულ ფოლკლორში”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1946 – მიხეილ ჩიქოვანი. “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1956 – მიხეილ ჩიქოვანი. “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1986 – მიხეილ ჩიქოვანი. “ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და თეორიის საკითხები”, თბ.
- ჭავჭავაძე**, 1940 – ილია ჭავჭავაძე, “თხზულებათა სრული კრებული”, ტ. II, თბ.
- ჭიჭინაძე**, 1895 – ზაქარია ჭიჭინაძე, “მეფე ირაკლის გმირები”, ტფ.
- ხ. ს.**, 1964 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. III, თბ.

თავი XXI. ზღაპარი

- ბარნოვი**, 1964 – ვასილ ბარნოვი, “ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები”. – თხზულებათა სრული კრებული, ტ. X, თბ.
- ბსუნბიფა** – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, ბათ.
- ვირსალაძე**, 1960 – ელენე ვირსალაძე, “ზღაპარი”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- ზანდუკელი**, 1977 – ფიქრია ზანდუკელი, “ზღაპრების ცვალებადობა”. – კრებულში “ხალხური პოეზია და პროზა”, თბ.
- თანდილავა**, 1996 – ზურაბ თანდილავა, მონოგრაფია “წყლის კულტი და ქართული ფოლკლორი”, ბათ.
- კიკნაძე**, 1991 – ზურაბ კიკნაძე, “მითოსი, ზღაპარი, საგმირო ლექსი”. – ჟურნალი “ბალავარი”, №1-6, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კუნი**, 1965 – ნიკოლოზ კუნი, “ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები”, თბ.
- ლაზ. ზღაპ.**, 1970 – “ლაზური ზღაპრები”, შეადგინა ზ. თანდილავამ, თბ.
- ნოღაიდელი**, 1972 – ჯემალ ნოღაიდელი, “ნარკვევები და ჩანაწერები”, წ. II, ბათ..
- ნოღაიდელი**, 1977 – ჯემალ ნოღაიდელი, “ნარკვევები და ჩანაწერები”, წ. III, თბ.
- ნოღაიდელი**, 1981 – ჯემალ ნოღაიდელი, “ნარკვევები და ჩანაწერები”, წ. IV, თბ.
- ორბელიანი**, 1966 – სულხან-საბა ორბელიანი, “ლექსიკონი ქართული”, წ. I, თბ.

- ოქროშიძე**, 1964 – თამარ ოქროშიძე, “ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის მხატვრული სახეები (დედაბერი)”. – კრებულში “ქართული ფოლკლორი”, I-II, თბ.
- სიხარულიძე**, 1938 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული საბავშვო ფოლკლორი”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, “ნარკვევები”, თბ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. III, თბ.
- ქ. ზღაპ.**, 1975 – “ქართული ზღაპრები”, შეადგინა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. ღლონტიმ. თბ.
- ქ. ზღაპ.**, 1984 – “ქართული ზღაპრები”, შეადგინა ელ. ვირსალაძემ, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1983 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპარი”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 1997 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ზეპირსიტყვიერების უანრები”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2001 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ქურდოვანიძე**, 2002 – თეიმურაზ ქურდოვანიძე, “ქართული ზღაპრები”, თბ.
- ღლონტი**, 1963 – ალექსანდრე ღლონტი, “ქართული ხალხური ნოველა”, თბ.
- ღლონტი**, 1989 – ალექსანდრე ღლონტი, “ქართული ხალხური ნოველის საკითხები”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1946 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ჩოლოყაშვილი**, 2004 – რუსუდან ჩოლოყაშვილი, “უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში”, თბ.
- ჩოლოყაშვილი**, 2005 – რუსუდან ჩოლოყაშვილი, “ცხოველთა ეპოსი”, თბ.
- ცანავა**, 1960 – აპოლონ ცანავა, “სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში”, თბ.
- ჭავჭავაძე**, 1986 – ილია ჭავჭავაძე, “ჩვენი ახლანდელი სიბრძნე-სიცრუე”. – ილია ჭავჭავაძე, “რჩეული ნაწარმოებები” ხუთ ტომად, ტ. III, თბ.
- ხ. ს.**, 1964 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. III, თბ.

თავი XXII. მახვილსიტყვაობა

- ალავიძე**, 1951 – მიხეილ ალავიძე, “ლენხუმური ზეპირსიტყვიერება”, თბ.
- ბაგრატიონი**, 1990 – იოანე ბაგრატიონი (ბატონიშვილი), “კალმასობა”. – “ქართული მწერლობა”, ტ. VIII, თბ.
- ბაქრაძე**, 2003 – რევაზ ბაქრაძე, “საქართველოს მიღმა”, ბათ.
- ბსუნბიფა**, 1961 – ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, ბათ.
- გვარიშვილი**, 2001 – ოსიკო გვარიშვილი, “ისევ ხოჯა ნასრედინის შესახებ”. – წიგნში ერდოდან თოქმაჩიოღლუ, „გონებამახვილი ხოჯა ნასრედინი (თურქულიდან თარგმნა ოსიკო გვარიშვილმა)”, ბათ.
- გუნია**, 1892 – ვალერიან გუნია, “იგავ-არაკი მოლა ნასრედინზე”. – “საქართველოს კალენდარი”, ტ. XII, თბ.

ვანილიში, თანდილავა, 1964 – მუჰამედ ვანილიში, ალი თანდილავა, “ლაზეთი”, თბ.

ზოსიძე, 2017 – ნიაზ ზოსიძე, “ნეტაი, ადრე მოსულიყავით”, თბ.

თოქმაქჩიოღლუ, 2001 – ერდოღან თოქმაქჩიოღლუ, “გონებამახვილი ხოჯა ნასრედინი”, თურქულიდან თარგმნა ოსიკო გვარიშვილმა, ბათუმი;

კიკნაძე, 1972 – გრიგოლ კიკნაძე, “ქართული სატირისა და იუმორის განვითარების ისტორიისათვის”, თბ.

მოლა ნასრ., 1972 – “მოლა ნასრედინის ანეკდოტები”, თარგმანი აკაკი შონიასი, ბათ.

მოლა ნასრ., 2018 – “მოლა ნასრედინის ოხუნჯობანი”, თარგმანი პაპუნა წერეთლისა, თბ.

ქართ. ანდ. და გამ., 1976 – “ქართული ანდაზები და გამოცანები”, ბათ.

ღლონტი, 1956 – ალექსანდრე ღლონტი, “ქართული ხალხური ფაბლიოს ისტორიული ძირებისათვის”, თბილისი-სტალინური;

ღლონტი, 1989 – ალექსანდრე ღლონტი, “ქართული ხალხური ნოველის საკითხები”, თბ.

შიოშვილი, 2010 – თინა შიოშვილი, “სულთან სულეიმანი (სოლომონ ბრძენი) აჭარის ფოლკლორში”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათუმი;

შიოშვილი, 2011 – თინა შიოშვილი, “შავშური ფოლკლორი”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში "შავშეთი", თბ.

შიოშვილი, 2012 – თინა შიოშვილი, “მუჰაჯირების ფოლკლორი”. – ჟურნალი “ჭოროხი”, №6, ბათ.

შიოშვილი, მახარაშვილი, 2013 – თინა შიოშვილი, გიორგი მახარაშვილი, “მუჰაჯირების ფოლკლორი (ტექსტები)”. – ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის “კრებული”, ტ. VIII, ბათ.

შიოშვილი, 2014 – თინა შიოშვილი, “ქართველ მუჰაჯირთა მახვილსიტყვაობა”. – ბსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის “კრებული”, ტ. IX, ბათ.

ჩიქობავა, 2008 – არნოლდ ჩიქობავა, “შრომები”, ტ. III, თბ.

ჩიქოვანი, 1956 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია”, თბ.

ჩლაიძე, 2006 – ლია ჩლაიძე, “კავკასიური ფოლკლორი”, თბ.

ჩლაიძე, 2008 – ლია ჩლაიძე, “მუჰაჯირები და უსამშობლოობის პოეზია”. – ჟურნალი “ფიროსმანი”, №9, სტამბ.

ცანავა, 1960 – აპოლონ ცანავა, “სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში” თბ.

ხ. ს., 1965 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. V, თბ.

Гордлевский, 1957 – В. Гордлевский, «Ходжа Насреддин. Анекдоты о ходже Насреддине», М.

Тимошенко, 1897 – И. Б. Тимошенко, «Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок», К.

თავი XXIII. დრამა

- გიორგაძე**, 1993 – მარინა გიორგაძე, “ქართული ხალხური კალენდარული საწეს-
ჩვეულებო პოეზია”, თბ.
- ვირსალაძე**, 1964 – ელენე ვირსალაძე, “ქართული სამონადირეო ეპოსი”, თბ.
- თანდილავა**, 1979 – ზურაბ თანდილავა, “ღაზური ხალხური პოეზია”, ბათ.
- იმნაიშვილი**, 1974 – გრიგოლ იმნაიშვილი, “ქართლური დიალექტი”, ტ. II, ტექს-
ტები, თბ.
- ლამბერტი**, 1938 – არქანჯელო ლამბერტი, “სამეგრელოს აღწერა”, თბ.
- რუხაძე**, 1966 – ჯულიეტა რუხაძე, “ქართული ხალხური დღესასწაული და
თანამედროვეობა”, თბ.
- სახოკია**, 1955 – თედო სახოკია, “როგორ ვიზრდებოდით ძველად”, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1976 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. V, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. VIII, თბ.
- შამანაძე**, 1981 – ნოდარ შამანაძე, “ხალხური დრამის საკითხები”, თბ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “ყვენობის” პატრიოტული მისია”. – მონო-
გრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, ტ. II, ბათ.
- ჩიქოვანი**, 1956 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტო-
რია”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1968 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ხალხური დრამა”. – “ქართული ხალხური
პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- ჭელიძე**, 1987 – გიზო ჭელიძე, “ქართული ხალხური დრამა”, თბ.
- ჯანელიძე**, 1948 – დიმიტრი ჯანელიძე, “ქართული თეატრის ხალხური საწყისე-
ბი”, თბ.
- ჯანელიძე**, 1965 – დიმიტრი ჯანელიძე, “ქართული თეატრი”, თბ.
- ჯანელიძე**, 1983 – დიმიტრი ჯანელიძე, “ქართული თეატრის ისტორია”, თბ.

თავი XXIV. საისტორიო ზეპირსიტყვიერება

- არდაშელია**, 1986 – ციური არდაშელია, “საყდარი გელათისთანა...”. – ც. არდა-
შელია, “საუნჯე სათნოებისა”, თბ.
- ასლანიშვილი...**, 2008 – ასლანიშვილი-ბაერელი, “მაჰმადიანთ საქართველოდამ”,
თბ.
- აჭ. ს. მ. ფ.**, – აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის ფონდი, №231, ბათ.
- აჭ. ხ. პ.**, 1969 – “აჭარის ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- ახვლედიანი**, 1970 – აზიზ ახვლედიანი, “აჭარის საგმირო-საისტორიო სიტყვიე-
რება”, ბათუმი;
- ახვლედიანი**, 1989 – გივი ახვლედიანი, “ქართული საისტორიო სიტყვიერება”,
თბ.
- ბაქრაძე**, 1990 – აკაკი ბაქრაძე, “მწერლობის მოთვინიერება”, თბ.
- ბერძენიშვილი**, 1964 – ნიკო ბერძენიშვილი, “საქართველოს ისტორიის საკით-
ხები”, წიგნი I, თბ.

- ბსუნბიფა** – ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, ბათ.
- ბსუქცვა** – ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი, ბათ.
- გოგოჭური**, 1990 – დავით გოგოჭური, “ეს უმდერია პაპასა”, თბ.
- დანელია**, 1927 – სერგი დანელია, “ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი”, თბ.
- ვირსალაძე**, 1973 – ელენე ვირსალაძე, “დიდი სამამულო ომის პერიოდის ხალხური შემოქმედება”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- თედორაძე**, 1939 – გიორგი თედორაძე, “ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში”, წიგნი მეორე, თბ.
- კიკნაძე**, 2008 – ზურაბ კიკნაძე, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- კოტეტიშვილი**, 1961 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “ხალხური პოეზია”, თბ.
- კუკულაძე**, 2012 – ლელა კუკულაძე, “გიორგი შატბერაშვილი და ქართული ფოლკლორი”. – ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაცია, ბათ.
- მაკალათია**, 1990 – სერგი მაკალათია, “თამარ მეფე” თბ.
- მაცაბერძე**, 1977 – ვალერიან მაცაბერძე, “აჭარის ზეპირსიტყვიერების მასალები პ. უმიკაშვილის არქივში”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. III, თბ.
- ონიანი**, 1976 – შერმადინ ონიანი, “ეკუთნის თუ არა რუსთველს ლექსი "ფილოსოფოსნი შემოკრბეს", თბ.
- ოქროშიძე**, 1969 – თამარ ოქროშიძე, “თედო სახოკია და ქართული ფოლკლორი”. – კრებულში “თედო სახოკიასადმი მიძღვნილი კრებული”, თბ.
- ჟორდანია**, 1893 – თედო ჟორდანია, “ქრონიკები”, თბ.
- რობაქიძე**, 1989 – გრიგოლ რობაქიძე, “თამარ”. – გაზეთი “სახალხო განათლება”, 26 აპრილი, თბ.
- საუნჯე...**, 1936 – “საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა”, ტ. III, ტფ.
- სახოკია**, 1950 – თედო სახოკია, “მოგზაურობანი”, თბ.
- სახოკია**, 1955 – თედო სახოკია, “როგორ ვიზრდებოდით ძველად (მოგონებები)”, თბ.
- სიღამონიძე**, 1988 – ვახტანგ სიღამონიძე, “გიორგიმ ნახა სიზმარი”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1949 – ქსენია სიხარულიძე, “ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1960 – ქსენია სიხარულიძე, “სამგლოვიარო ლექსი”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. I, თბ.
- სიხარულიძე**, 1968 – ქსენია სიხარულიძე, “საისტორიო სიტყვიერება”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- სიხარულიძე**, 1968 – ქსენია სიხარულიძე, “საგმირო ლექსები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. II, თბ.
- სიხარულიძე**, 1970 – ქსენია სიხარულიძე, “მცირე რამ მოგონებიდან”. საიუბილეო კრებული “გიორგი ლეონიძე”, თბ.

- სიხარულიძე**, 1973 – ქსენია სიხარულიძე, “ხალხური პოეზია სოციალისტური საზოგადოების მშენებლობის დამთავრების და ახალი კონსტიტუციის გატარების ხანაში”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- სიხარულიძე**, 1973 – ქსენია სიხარულიძე, “ომისშემდგომი მშვიდობიანი მშენებლობის პერიოდის ხალხური პოეზია”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- სურმანიძე**, 2000 – რამაზ სურმანიძე, “მოყვარე მოყვრისათვის”. – “სერგეი მესხი, წერილები აჭარაზე. შეადგინა რამაზ სურმანიძემ”, ბათ.
- უმიკაშვილი**, 1964 – პეტრე უმიკაშვილი, “ხალხური სიტყვიერება”, ტ. I, თბ.
- ფალავა**, 2011 – მამია ფალავა, “შავშური ჩანაწერები”, თბ.
- ფალავა**, 2016 – მამია ფალავა, “მუჰაჯირთა შთამომავლებთან”, ბათ.
- ფუტყარაძე**, 1993 – შუმანა ფუტყარაძე, “წვენებურების ქართული”, ბათ.
- ქ. ცხ-ა**, 1959 – “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”. – “ქართლის ცხოვრება”, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. VII, თბ.
- ქ. ხ. პ.**, 1984 – “ქართული ხალხური პოეზია”, ტ. XI, თბ.
- ქ. ხ. ს. ს.**, 1961 – “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, ტ. I, თბ.
- ქ. ხ. ს. ს.**, 1964 – “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, ტ. II, თბ.
- ქ. ხ. ს. ს.**, 1967 – “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება”, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, ტ. III, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”, შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქსენია სიხარულიძემ, თბ.
- ყაზბეგი**, 1995 – გიორგი ყაზბეგი, “სამი თვე თურქეთის საქართველოში”, ბათ.
- შავშ.**, 2011 – “შავშეთი” (კოლექტიური მონოგრაფია), თბ.
- შიოშვილი**, 1986 – თინა შიოშვილი, “ქართული ხალხური საისტორიო ზეპირსიტყვიერებიდან (თედო სახოკიასეული მასალების მიხედვით)”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. VIII, თბ.
- შიოშვილი**, 1987 – თინა შიოშვილი, “თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა”, ბათ.
- შიოშვილი**, 1990 – თინა შიოშვილი, “ზნეობრივი აღზრდის ტრადიციები ქართულ ხალხურ საისტორიო პოეზიაში (თამარ მეფის ციკლი)”. – კრებულში “სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება”, ტ. X, თბ.
- შიოშვილი**, 2000 – თინა შიოშვილი, “საისტორიო ფოლკლორის ზნეობრივი მრწამსი (რუსეთ-თურქეთის ომების და აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახ-

- ველი მასალების მიხედვით)”. – კრებულში “ქართველური მემკვიდრეობა”, ტ. IV, ქუთ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “საისტორიო ფოლკლორის ჰუმანისტური იდეები”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “დავით აღმაშენებელი ქართულ ფოლკლორში”. – ჟურნალი “ჭოროხი”, №3, ბათ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “საბჭოური პატრიოტიზმი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “თამარ მეფის ციკლის საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ზნეობრივი მრწამსი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “რუსეთ-თურქეთის ომებისა და აჭარელთა მუჰაჯირობის ამსახველი პოეზია”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2005 – თინა შიოშვილი, “მეფე ერეკლეს ციკლის საისტორიო ლექსის – “... ვერ გაიგეთა, ქართველნო...” – კომპოზიციის საკითხისათვის.“ – საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს და ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის “შრომები”, ტ. VII (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სერია), ბათ.
- შიოშვილი**, 2010 – თინა შიოშვილი, “ხეზრეთი აღის ციკლის ლეგენდები აჭარის ფოლკლორში”. – კოლექტიურ მონოგრაფიაში “ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2010 – თინა შიოშვილი, “ტოპონიმ ვარძიასთან დაკავშირებული ლეგენდები ქართულ ფოლკლორში”. – “ქართველური ონომასტიკა”, ტ. IX, თბ.;
- შიოშვილი**, 2011 – თინა შიოშვილი, “თამარ მეფე ჩვენებურთა ფოლკლორში”. – მონოგრაფიაში “შავშეთი”, თბ.
- შიოშვილი**, 2012 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “იესო ქრისტე ქართულ ფოლკლორში”, თბ.
- შიოშვილი**, 2014 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “თამარ მეფე ქართულ ფოლკლორში”, თბ.
- შიოშვილი**, 2015 – თინა შიოშვილი, “სხვათა ომში მონაწილეობის ტრაგედია ქართული ხალხური პოეზიის მიხედვით”. – ჟურნალი “ჭოროხი”, №3, ბათ.
- შიოშვილი**, 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.
- ჩიქოვანი**, 1966 – მიხეილ ჩიქოვანი, მონოგრაფია “შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი”, თბ.
- ცინცაძე...**, 2017 – მერი ცინცაძე, მამია ფალავა, მაია ბარამიძე, “ტაოური ტექსტები”. – ბსუ ქართველოლოგიის ცენტრის “კრებული”, ტ. XI, ბათ.

- ცკიტიშვილი**, 1967 – ნელი ცკიტიშვილი, “ფირალის ეპოსიდან”. – ჟურნალი “მაცნე”, №1, თბ.
- ჭავჭავაძე**, 1984 – ილია ჭავჭავაძე, “თხზულებანი”, თბ.
- ხალხ. ლექს.**, 1928 – “ხალხური ლექსები და შაირები, შედგენილი პეტრე მირიანაშვილის მიერ”, ტფ.
- ხ. ს.**, 1964 – “ხალხური სიბრძნე”, ტ. III, თბ.
- ჯაგოდნიშვილი**, 2005 – თემურ ჯაგოდნიშვილი, “ერეკლეს ეპოსი”, თბ.

თავი XXV. საბავშვო ფოლკლორი

- აჭ. ხ. პ.**, 1969 – “აჭარის ხალხური პოეზია”, I, თბ.
- ზანდუკელი**, 1969 – ფიქრია ზანდუკელი, “ხალხური საბავშვო პოეზიის ძირითადი საკითხები”. – კრებულში “ქართული ფოლკლორი, მასალები და გამოკვლევები”, ტ. III, თბ.
- ზანდუკელი**, 1973 – ფიქრია ზანდუკელი, “საბავშვო ფოლკლორი”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.
- ზანდუკელი**, 1977 – ფიქრია ზანდუკელი, მონოგრაფიაში “ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები”, თბ.
- სამუშია**, 1979 – კალისტრატე სამუშია, “ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, მეგრული ნიმუშები”, თბ.
- სიხარულიძე**, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, მონოგრაფიაში “საბავშვო ფოლკლორი”, თბ.
- ფაღავა**, 2016 – მამია ფაღავა, “მუჰაჯირთა შთამომავლებთან”, ბათ.
- ქ. ხ. პ.**, 1979 – ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII, თბ.
- ქ. ხ. პ. მას.**, 1971 – “ქართული ხალხური პოეზიის მასალები (მეგრული ნიმუშები)”, გამოსაცემად მოამზადა კალისტრატე სამუშიამ, თბ.
- ქ. ხ. ს. ქრესტ.**, 1970 – “ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია”, შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქსენია სიხარულიძემ, თბ.
- ღვინიაშვილი**, 1966 – ანა ღვინიაშვილი, “ნარკვევები ქართული საბავშვო ლიტერატურის ისტორიიდან”, თბ.
- შიოშვილი**, 1990 – თინა შიოშვილი, “თუ დედაენით არ ხარ გაზრდილი”. – ჟურნალი "ჭოროხი", №6, ბათ.
- შიოშვილი**, 2002 – თინა შიოშვილი, “საბავშვო ფოლკლორის შრომითი კრედი”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. I, ბათ.
- შიოშვილი**, 2004 – თინა შიოშვილი, “საბავშვო ფოლკლორის პატრიოტულ-აღმზრდელობითი იდეები”. – მონოგრაფიაში “ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო”, წ. II, ბათ.
- შიოშვილი**, 2016 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “შავშური ფოლკლორი”, ბათ.
- შიოშვილი**, 2017 – თინა შიოშვილი, მონოგრაფია “კლარჯული ფოლკლორი”, თბ.

შიოშვილი, 2017 – თინა შიოშვილი, “ტაოს ხალხური მარგალიტები”. – ურნალი “ჭოროხი”, №5, ბათ.
ხ. ს., 1972 – “ხალხური სიტყვიერება”, კრებული შეადგინეს, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთეს ქს. სიხარულიძემ და ფ. ზანდუკელმა, თბ.

თავი XXVI. ძირითადი ფოლკლორისტული სკოლები და თეორიები

ბარნოვი, 1964 – ვასილ ბარნოვი, “თხზულებათა სრული კრებული”, ტ. X, თბ.
კოტეტიშვილი, 1967 – ვახტანგ კოტეტიშვილი, “რჩეული ნაწერები”, თბ.
პროპი, 1984 – ვლადიმერ პროპი, “ზღაპრის მორფოლოგია”. თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო მარიამ კარბელაშვილმა, თბ.
სიხარულიძე, 1974 – ქსენია სიხარულიძე, “ანთროპოლოგიური თეორია”. – “ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი” ტ. I, თბ.
Азадовский, 1963 – Марк Азадовский, «Историография русской фольклористики», т. 2, Л.
Жирмунский, 1958 - Владимир Жирмунский, «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса», М.
Жирмунский, 1962 - Владимир Жирмунский, «Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки», Москва-Ленинград;
Леви-Стросс, 1985 - Клод Леви-Стросс, «Структурная антропология», М.
Мелетинский, 1976, - Э. Мелетинский, «Поэтика мифа», М.
Соколов, 1938 – Юрий Соколов, «Русский фольклор», М.
Пропп, 1958 – Владимир Пропп, «Русский героический эпос», М.
Путилов, 1976 – Борис Путилов, «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора», Л.
Фрэйзер, 1980 – Джеймс Фрэйзер, «Золотая ветвь», М.
Фрэйзер, 1989 – Джеймс Фрэйзер, «Фольклор в Ветхом Завете», М.

სამახსოვრო ფოლკლორის შემკრებთათვის

ბეგიაშვილი, 1941 – თედო ბეგიაშვილი, “ქართული პოეტური ფოლკლორის შეგროვება-დამუშავების ისტორია”. – თ. ბეგიაშვილი, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
სიხარულიძე, 1958 – ქსენია სიხარულიძე, “ხევესურეთში სამეცნიერო მივლინებანი”. – ქს. სიხარულიძე, “ნარკვევები”, თბ.
სიხარულიძე, 1976 – ქსენია სიხარულიძე, “უნივერსიტეტის სასწავლო-სამეცნიერო ფოლკლორული არქივიდან”. – ქს. სიხარულიძე, “ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და თეორიის საკითხები”, თბ.
ჩიქოვანი, 1946 – მიხეილ ჩიქოვანი, “შემკრებლობითი მუშაობის პრინციპები”. – მ. ჩიქოვანი, “ქართული ფოლკლორი”, თბ.
ჩიქოვანი, 1973 – მიხეილ ჩიქოვანი, “ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის პრინციპები”. – კრებულში “ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება”, ტ. III, თბ.

თანდაშვილი, ... 2020 – მანანა თანდაშვილი, რამაზ ხალვაში, რუსუდან პაპიაშვილი, მზია ხახუტაიშვილი, გრიგოლ კახიანი, ნანა ცეცხლაძე, „ენისა და კულტურის ელექტრონული დოკუმენტირების თანამედროვე ინსტრუმენტები. მეგზური“, თბ.

შემოკლებანი

ბ ა თ. – ბათუმი.

ბ ს უ ნ ბ ი ფ ა – ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი.

ბ ს უ ქ ც ფ ა – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართველოლოგიის ცენტრის ფოლკლორული არქივი.

თ ბ. – თბილისი.

თ ს უ ფ ა – თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი.

ს – საუკუნე.

ს ტ ა მ ბ. – სტამბოლი.

ტ. – ტომი.

ტ ფ. – ტფილისი.

ქ უ თ. – ქუთაისი.

К. – Киев.

Л. – Ленинград.

М. – Москва.