

ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოლოგიის
მიმართულების ფოლკლორისტიკის დარგი

სოფიო ჯაფარიძე

გ რ ო ტ ე ს კ ი ქ ა რ თ უ ლ ფ ო ლ კ ლ ო რ შ ი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის
სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

10.01.09 _ ფოლკლორისტიკა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი _ ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი,
დოცენტი თინა ჩხაიძე

2006

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი.

1. სამყაროს კარნავალური ხედვა ბერიკაობა-ყეენობის კონტექსტში და ნიღბით შემოსვის საკრალური საიდუმლო.
2. “ცოცხალი ტყუილის” გროტესკული ასპექტები (ტყუილები, გამოცანები, გაზვიადება).
3. «სასიცილო» ორეულები (ორი ძმა, კინტო და ყარაჩოდელი) .
4. ქართული მითოლოგიური პანთეონის “ტრიკსტერი» ქალები (სამძიმარი, დალი, ალი, მესეფი).
5. «სადმრთო პაროდები» (საკრალური სიუჟეტების “გროტესკული” ინტერპრეტაცია ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში).

დასკვნა.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

თემის აქტუალობა: ქართული ხალხური გროტესკის პროლემის კვლევა, უპირველეს ყოვლისა, განაპირობა დროის მოთხოვნამ: კულტუროლოგიურ ჭრილში წარმოვადგინოთ ქართული ფოლკლორი. გროტესკული ასპექტები მნიშვნელოვანია ერის ეთნოფსიქოლოგიაზე დასაკვირვებლად. გროტესკში აკუმულირებულია სუბსტრატი, რითაც შესაძლებელია ერის ხასიათის, სულის, მენტალობის შესწავლა, რისთვისაც საუკეთესო მასალას სწორედ ზეპირსიტყვიერება წარმოადგენს.

გროტესკის, როგორც ტერმინის, მრავალგვარი დეფინიცია არსებობს. გროტესკულობა ტევადი შინაარსისა და მრავალგანზომილებიანია. მ. ბახტინის კვლევით, გროტესკის თაურსაწყისი (არქექტივი) ძვეს ისეთ ფუნდამენტურ ოპოზიციურ წყვილში, როგორცაა ქაოსი და კოსმოსი. გროტესკი იმთავითვე მყოფობს მითოპოეტურ ცნობიერებაში, როგორც სამყაროსთან მიმართების ერთ-ერთი პარამეტრი. გროტესკის ცნების გულისგული სერიოზულისა (ოფიციალურის) და სასიცილოს ოპოზიციური (ამბივალენტური) ერთობაა. ჩვენ ხალხური მასალის კვლევისას, ტერმინი გროტესკი სწორედ ამ მნიშვნელობით მოვიხმარეთ.

კვლევის საგანი და მიზანი: ნაშრომის მიზანი იყო ქართული ფოლკლორის ზეპირ თუ წერილობით, ვერბალურ თუ სანახაობით ნიმუშებში გროტესკული პასაჟების გამოკვეთა. ამ თვალსაზრისით, შევეცადეთ სიღრმისეულად ჩავწვდომოდით სხვადასხვა რაკურსით მრავალგზის შესწავლილ ხალხურ სანახაობას – «ბერიკაობა-ყენობას», ჯადოსნურ და საყოფაცხოვრებო ციკლის ზღაპრებს, „ცოცხალ ტყუილს», ქართული მითოსის ქალღვთაებათა ორმაგ ბუნებას, გახალხურებულ ბიბლიურ სიუჟეტებსა და საკრალურ პირთა დამცრობა-დამდაბლების მიზეზებს; ამ კუთხით წარმოებულმა კვლევამ, გროტესკი ქართული ფოლკლორისათვის ძალზე სახასიათო მოვლენად წარმოაჩინა.

ნაშრომის მეცნიერული სიახლე და ძირითადი შედეგები: სადისერტაციო ნაშრომში პირველადაა მონოგრაფიულად შესწავლილი ქართული ხალხური გროტესკი; უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველ მეცნიერ-ფოლკლორისტთა მიერ შენიშნულია ხალხური შემოქმედებისათვის ნიშანდობლივი სასიცილო, გატრიზავება-გაპამპულების, გაზვიადება-დამიწების (გვირგვინის ახდის) უცნაური ელემენტები, მაგრამ საგანგებოდ, მით უფრო მონოგრაფიულად, ეს საკითხი არავის შეუსწავლია.

ქართულ ზეპირსიტყვიერ მასალაზე დაკვირვებით წარმოჩნდა, როგორია ქართული ხასიათი ეთნოფსიქოლოგიურ და მსოფლმხედველობრივ ჭრილში. გაცხადდა, რომ ქართველი ხალხის ცნობიერებას დაუცავს და დღემდე შემოუნახავს კარნავალურის, სასიცილოსა და ტრავესტულის უნივერსალიები.

კვლევის შედეგების გამოყენება შესაძლებელია სახელმძღვანელოებსა და სალექციო კურსებში, ლიტერატურულ კვლევებში. ასევე შეიძლება საინტერესო იყოს მკითხველთა ფართო წრისათვის.

ნაშრომის აპრობაცია: ნაშრომი განხილულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოლოგიის მიმართულების ფოლკლორისტიკის კათედრის 2006 წლის 4 მაისის სხდომაზე (ოქმი №7, რეცენზენტი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი, დოც. ტრისტან მახაური), სადაც საკვალიფიკაციო ნაშრომის ავტორს რეკომენდაცია მიეცა სამიხედო სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად.

პუბლიკაცია: სადისერტაციო ნაშრომის ძირითადი შედეგები გამოქვეყნებულია 4 სამეცნიერო სტატიის სახით, აქედან 3 რეფერირებულ სამეცნიერო ჟურნალებში: „ინტელექტი“, „კრიტიკუმი“, „ქართული ფოლკლორი“.

დისერტაციის მოცულობა და სტრუქტურა: სადისერტაციო ნაშრომი მოიცავს კომპიუტერზე ნაბეჭდ 120 გვერდს (ბიბლიოგრაფიის გარეშე). შედგება შესავლის, ხუთი თავის, ოთხი ქვეთავისა და დასკვნისაგან. დისერტაციას ერთვის 78 დასახელების დამოწმებული წყაროებისა და გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა.

შესავალში გამოკვეთილია შესასწავლი საკითხის აქტუალობა და ხაზგასმულია მისი მნიშვნელობა, განსაზღვრულია სადისერტაციო ნაშრომის მიზანი და საგანი, ნაჩვენებია მეცნიერული სიახლე.

თავი I – “სამყაროს კარნავალური ხედვა ბერიკაობა-ყეენობის კონტექსტში და ნიღბით შემოსვის საკრალური საიდუმლო, ეთმობა ქართული ხალხური ყოფისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დღესასწაულის, ბერიკაობა-ყეენობის ვრცელ მიმოხილვას. ამ თავში წარმოჩენილია დღესასწაულისათვის ნიშანდობლივი გროტესკული პასაჟები და მოხმობილია სიტყვიერი ნიმუშები, მცდელობაა ასევე, ერთერთი გროტესკული ატრიბუტის - ნიღბის არსის გამოხატვისა.

თავი II – “«ცოცხალი ტყულის» გროტესკული ასპექტები, ქართული ხალხური ზღაპრების, გამოცანებისა და პოეტური ნიმუშების უტრირებულ და “სასიცილო” ეპიზოდებს ასახავს.

თავი III – «სასაცილო ორეულები», ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ციკლის ზღაპრების ბინარული წყვილების, «სულელი და ჭკვიანი ძმების» სასაცილო ქმედებებს წარმოაჩენს. გამოკვეთილია, ასევე, მათი თანამედროვე ანალოგი ყარაჩოღელისა და კინტოს სახით.

თავი IV – «ქართული მითოლოგიური პანთეონის «ტრიკსტერი» ქალები, ქართული მითოსისთვის ცნობილ ყველა ქალღვთაებას (სამძიმარი, დალი, ალი, მესეფი) გროტესკულ ჭრილში განიხილავს და მათი ტრიკსტერული ბუნების წარმოჩენას ემსახურება. თავში ოთხივე ქალის სახე დამოუკიდებლადაა განხილული.

თავი V – «სადმრთო პაროდები, ქართულ ფოლკლორში დაცული სასულიერო თემატიკის ნიმუშები გროტესკული კუთხითაა აღქმული და დიდძალი ხალხური მასალის მოშველიებით წარმოჩენილი.

გროტესკი” საუკეთესო საშუალებაა სამყაროს მითოსური მოდელის უნივერსალური ფორმის – სერიოზულისა და სასაცილოს ამბივალენტური ერთიანობის გამოსახატად. ცხადი რომ გახდეს სერიოზულისა და სასაცილოს კავშირი გროტესკთან” და ამ ტერმინის არსსაც ნათელი მოეფინოს, შესანიშნავი მკვლევრის, მიხეილ ბახტინის ნაშრომის «ფრანსუა რაბლეს შემოქმედება და შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ხალხური კულტურა» შესავალში წარმოდგენილ გროტესკის განმარტებას მივმართოთ.

ტერმინი «გროტესკი» პირველად აღორძინების ეპოქაში ჩნდება, მაგრამ, თავდაპირველად, მხოლოდ ვიწრო მნიშვნელობით. ამის მიზეზი კი მე-15 საუკუნის ბოლოს, რომში, ტიტუსის თერმების მიწისქვეშა ნაწილის გათხრებისას აღმოჩენილი რომაული ფერწერული ორნამენტის მანამდე უცნობი სახეობა იყო. ორნამენტის სწორედ ამ სახეობას შეარქვეს «გროტესკი». გროტი კი მღვიმე, ეხი, გამოქვაბულია. ცოტა უფრო მოგვიანებით, ანალოგიური ორნამენტები აღმოჩნდა იტალიის სხვა ადგილებშიც. «ახლადნაპოვნმა ორნამენტმა განაცვიფრა თანამედროვენი მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა გამოსახვის ფორმების უჩვეულო, უცნაური და ლალი თამაშით ეს ფორმები ისე გადად-გადმოდიან ერთმანეთში, თითქოსდა ერთმანეთს ქმნიანო. მატერიებს შორის ამგვარმა დაუსაზღვრაობამ, მკვლევართ გაულვივა აზრი ამ ორნამენტულ თამაშში მხატვრული ფანტაზიის განსაკუთრებულ თავისუფლებასა და სიმსუბუქეზე, თანაც ეს

თავისუფლება შეიგრძნობა როგორც მხიარული, თითქმის მოკისკისე სილაღე» (6, 92). სწორედ რომაული ორნამენტის უნივერსალობამ და მასში განსხვავებულმა ყოფიერების მარადიულმა დინამიკამ უზრუნველყო ტერმინ «გროტესკის» საუკუნეობრივი სიცოცხლე.

არსებობს ტერმინის შემდგომ გადამუშავებული კიდევ მრავალგვარი და მეტნაკლებად განსხვავებული განმარტებებიც. ა. კვიატკოვსკის «პოეტური ტერმინების ლექსიკონში», გროტესკი «ლიტერატურულ სტილად» გაიაზრება, «რომელშიც ერთდროულად თანაარსებობს რეალური და ფანტასტიკა, სარკაზმი და უწყინარი იუმორი. გროტესკული სტილი კომპოზიციის მოულოდნელ შეუსაბამობასა და კონტრასტებზეა დაფუძნებული» (62).»

„ახალგაზრდა ლიტერატურათმცოდნის ენციკლოპედიური ლექსიკონის» მიხედვით, «გროტესკი - ეს არის არარსებული, განსაკუთრებული სამყარო, დაპირისპირებული არა მხოლოდ ჩვეულებრივსა და ყოველდღიურს, ასევე რეალურს, ნამდვილს. ბუნებრივი კავშირები და ურთიერთობანი გროტესკში ადგილს უთმობს ალოგიკურს, ერთურთს ეჯახებიან და აშკარავდებიან ერთი ფორმის მეორეში გადასვლის მომენტები» (69). ბუნებრივია, ჩვენს მიერ მოხმობილი «გროტესკის» განმარტებანი პირველად დეტერმინაციას ემყარება, რომელიც რომაული კედლის მხატვრობის გასაოცარი ნიმუშების თავისებულები გააზრებიდან მომდინარეობს. მათში არაბუნებრივი და ირეალური თითქოს არაფერია, «მაგრამ ფანტასტიკურია ფორმისა და მთელის შეხამება, ურთიერთგადასვლა, როგორც ლ. პინსკი თავის შრომაში «აღორძინების ეპოქის რეალიზმი» აღნიშნავს, «გროტესკი - ეს არის ცხოვრების ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლის ხელოვნება» (69).

ტერმინ «გროტესკის» კიდევ მრავალი ვარიანტი არსებობს, რომელთა სრულად მოხმობა შეუძლებელი იქნება, მაგრამ «ესთეტიკის ლექსიკონიდან» ერთი ფრაგმენტი კიდევ მოვიშველიოთ, ჩვენი შემდგომი კვლევისას, მას გარკვეული დატვირთვა ექნება. «კომიკურისგან განსხვავებით, გროტესკი ავადმყოფური, «ცრემლნარევი სიცილია. ის ბადებს «მომაკვდინებელ» სიცილს, ჯოჯოხეთურ ხარხარს, რომელიც გამანადგურებლად ანაწევრებს, ორად ჰყოფს ჩვენს გარემომცველ სამყაროს» (78).

გროტესკს უძღვნის ვრცელ წერილს ფილოსოფოსი ზურაბ კაკაბაძე ნარკვევების კრებულში «ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება». «გროტესკს კომედიის ერთ-ერთ სახეობად მიიჩნევდნენ ხოლმე. ჩვენს დროში, სულ უფრო და უფრო ნაკლებად იზიარებენ ამ მოსაზრებას, ფიქრობენ, რომ გროტესკი განსხვავებულ ჟანრს წარმოადგენს, თუმცა ისიც უდავოა, რომ იგი, თავისებური სახით, კომიზმის ელემენტს შეიცავს» (17, 144) - ასე იწყებს მეცნიერი აღნიშნულ წერილს. მკვლევარი ცდილობს ახსნას, რამ შეიძლება შექმნას კომიკური ვითარება და გამოიწვიოს სიცილი. კომიკურის არსზე მსჯელობისას, გროტესკის არსსაც ეხება და აღნიშნავს, რომ «თავდაპირველად, ესთეტიკოსები, ხელოვნების თეორეტიკოსები და კრიტიკოსები, გროტესკს კარიკატურასა და ბურლესკთან ათანაბრებდნენ და კომედიის სახეობად მიიჩნევდნენ. გროტესკის ეს გაგება, რაღაც სახით, ესთეტიკისა და ხელოვნების თეორიის მთელ ისტორიას გასდევს» (17, 156-157).

ქართველი კრიტიკოსი, მართალია, გროტესკს ლიტერატურისა და, ზოგადად ხელოვნების ჟანრად განიხილავს, მაგრამ ჩვენ საყურადღებოდ მივიჩნიეთ მისი დამოკიდებულება გროტესკის, როგორც მოვლენის მიმართ და ეს მოსაზრებაც წარმოვადგინეთ. საგანგებოდ მოვიხმეთ გროტესკის განმარტების სხვადასხვა ვარიანტები, რათა აშკარა და ნათელი ყოფილიყო როგორი ინტერპრეტაცია შეიძინა ამ ტერმინმა არცთუ ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე. განსაკუთრებით საინტერესოდ და მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, რომ თითოეული განმარტება, გროტესკს ერთგვარი «ოპოზიციური წყვილების, რეალურისა და ფანტასტიკურის, ერთი მდგომარეობის მეორეში გადასვლის, სიცილისა და ტირილის გამოხატვის საუკეთესო ფორმად აღიქვამს» (77).

ამგვარი ცხოვრებისეული ოპოზიციების გროტესკის სახელით მონათვლა კიდევ ერთხელ ადასტურებს ანტიკური ორნამენტის უნივერსალობას, რომლის აღმოჩენით, მრავალი უსახელო მოვლენაა სახელდებული. თუკი ამ ტერმინით ლიტერატურული სტილის მონათვლა შეიძლება, ურიგო არ იქნება ის ხალხური შემოქმედების ნიმუშებთანაც გამოვიყენოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი, ხალხურ შემოქმედებასთან შედარებით გაცილებით ახალგაზრდაა, მისი გამოყენება

გამართლებულად მიგვაჩნია და ამის დადასტურებას ქართული ხალხური მასალის საფუძველზე შევეცდებით.

1. სამყაროს კარნავალური ხედვა ბერიკაობა-ყეენობის კონტექსტში და ნიღბით შემოსვის საკრალური საიდუმლო

ხალხური ნიმუშებისა თუ სანახაობის გროტესკულობა, მუდმივ ორმაგობას, ოპოზიციასა და ალოგიკურობას გულისხმობს, ამავდროულად, ამ ოპოზიციების თანაარსებობასაც ითვალისწინებს. სწორედ ეს პარადოქსი ქმნის გროტესკულ მომენტებს, რაც ასე უხვად იპოვება ქართულ ფოლკლორშიც. როგორც «ესთეტიკის ლექსიკონშია» აღნიშნული, გროტესკი ბადებს «სიცილს, ხარხარს, რომელიც ხშირად მომაკვდინებელი, ზოგჯერ კი ამაღორძინებელია». «პირველყოფილი ხალხების ფოლკლორში სერიოზული კულტების გვერდით იყო სასაცილო კულტებიც, რომლებიც ამასხარავებდნენ და აბი-აბრუებდნენ ღვთაებას, სერიოზული მითების გვერდით - სასაცილო და საბასრობელი მითები, გმირების გვერდით - მათი პაროდული ორეულები» (3, №1, 67). ქართულ ხალხურ ფოლკლორში ამგვარი სასაცილო კულტების არსებობის დადასტურება, სწორედ მ. ბახტინის ზემოთ აღნიშნული ნაშრომის შესავალში მითითებულ სქემაზე დაყრდნობით გვსურს. ავტორს «ხალხური სასაცილო კულტურის ყველა მრავალფეროვანი გამოვლინება და გამოხატულება თავ-თავისი ხასიათის მიხედვით, სამი ძირითადი სახეობის ფორმად» აქვს დაყოფილი: 1) «საწესჩვეულებო სანახაობითი ფორმები (კარნავალური დღეობები, სხვადასხვაგვარი უშვერი სასაცილო ქმედობა), 2) სხვადასხვა ჯურის სიტყვიერი სასაცილო ნაწარმოებები, 3) უბოდიშო-უშვერი მეტყველების სხვადასხვაგვარი ფორმები და ჟანრები». გარდა ამისა, ჩვენი ინტერესების არეალში შემოვა ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ზღაპრები ორი ძმის მოტივითა და ნაცარქექიათი, ასევე, «საუცხოვო შაირები «აბრამსა»» და «იობზე» (47, 147). საქმე ეხება ხალხის მიერ გალექსილ ძველი აღთქმის ნიმუშებს. ვიდრე უშუალოდ მ. ბახტინისეული სქემის პირველ საკითხს, საწესჩვეულებო-სანახაობით ფორმებს, კერძოდ, ქართული სინამდვილისთვის დამახასიათებელ კარნავალურ დღეობებსა და მათში გამოვლენილ

გროტესკულ მომენტებს შევხებით, მოკლედ მიმოვიხილავთ ქართველ ეთნოგრაფთა შრომებს.

ბერიკაობა-ყეენობის ღრმა და საფუძვლიან კვლევას ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე, წარმოადგენს ჯ. რუხაძის მონოგრაფია «ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში», სადაც ბერიკაობა-ყეენობა ერთ მთლიან რიტუალად და ბუნების აღორძინების ვეგეტაციურ დღესასწაულადაა წარმოდგენილი. აღნიშნულ ნაშრომში, ბერიკაობა-ყეენობა მითურ-რელიგიური შეხედულების პრაქტიკულ ქმედებად გარდასახვაა, თუმცა ავტორი დღესასწაულის სიუჟეტური ქარგის ჩამოყალიბებაზე ათასხუთასწლოვანი ქრისტიანული ტრადიციის გავლენასაც ითვალისწინებს. დღესასწაულისათვის დამახასიათებელი «მოვლენებისა და რეალიების მრავალფეროვნებისა და სიჭრელის» მიუხედავად, მკვლევრის მოსაზრებით, ბერიკაობა-ყეენობის ძირითადი ჩონჩხი მაინც მყარია და გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება. ხოლო «იმ სამყაროში შეღწევა, საიდანაც დასაბამს იღებს ეს ხალხური სანახაობა, თავისი ეროტიულობით, აგრარული ხასიათის წეს-ჩვეულებებითა და რიტუალებით» მაშინ გახდება შესაძლებელი, თუკი დღესასწაულის ფესვებს ჩავწვდებით და მას ყოველგვარი შენაკადების გარეშე განვიხილავთ. ამგვარ მცდელობას წარმოადგენს ნაშრომში იმ «სპეციფიკური, ინდივიდუალური ნიშნების გამოკვეთა, რომლებითაც ბერიკაობა-ყეენობა განსხვავდება ბერძნულ-რომაულ სამყაროსა და ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებული ანალოგიური დღესასწაულებისაგან.

ქართული ხალხური სახიობის მრავალმხრივ შესწავლისა და გააზრების მიუხედავად, ჯ. რუხაძე მონოგრაფიის შესავალში აღნიშნავს, რომ მაინც დარჩა მთელი რიგი საკვლევი საკითხები, რომლებსაც ნაშრომში არ შეხებია და ერთ-ერთ ასეთ თემად «ტრავესტიზმს» ასახელებს. ის ხალხური კარნავალის მნიშვნელოვანი ელემენტია, რომელიც მართლაც დამოუკიდებელ შესწავლას ითხოვს, აღნიშნული მონოგრაფია კი უმდიდრეს ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, ამ უძველესი დღესასწაულის ნაყოფიერების კულტიდან წარმომავლობასა და მის ტიპოლოგიურ პარალელებს იკვლევს.

კიდევ ერთი შრომა, რომელშიც ქართველი ხალხის კარნავალური ცხოვრებაა წარმოჩენილი, დ. ჯანელიძის «ქართული თეატრის ისტორიაა». საქართველოს თითქმის

ყველა კუთხის მდიდარი ეთნოგრაფიული თუ ფოლკლორული მასალის საფუძველზე, ავტორი ცდილობს ნათლად წარმოაჩინოს ორი უდიდესი ქართული დღესასწაულის, დიდი სახალხო სანახაობის - ყეენობისა და ხალხური ნიღბების საიმპროვიზაციო თეატრ-ბერიკაობის უმნიშვნელოვანესი როლი ქართული ხალხური თეატრის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. მკვლევარს არც სახიობისთვის დამახასიათებელი სასიცილო” და პაროდული მომენტები რჩება უყურადღებოდ. მართალია, მეცნიერთა მიერ შემჩნეულია დღესასწაულებისთვის დამახასიათებელი არაორდინარულობა, დაუსაზღვრაობა, ყოველივეს ერთიანი ამოტრიალება, დამდაბლება და გამასხარავება, მაგრამ ამ ასპექტების საერთო სქემიდან გამოყოფა და მიზეზთა ძიება ამ კვლევებში არ მომხდარა. ვფიქრობთ, ამ ორ ნაშრომში წარმოდგენილ მასალაზე უშუალო დაყრდნობითა და მათი ღრმად გააზრებით, შესაძლებელი გახდება ნაწილობრივ მაინც ნათელი მოეფინოს ქართველი ხალხის კოლექტიური ცნობიერების უღრმეს პლასტებს.

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ქართულ ტრადიციაში დაცული დღესასწაულების მიმართება ე. წ. «კარნავალის» უნივერსალურ ფაბულასთან. ამ შემთხვევაშიც მ. ბახტინის ნაშრომი შეგვეწევა, სადაც ავტორი მსოფლიო ხალხთა ტრადიციების გათვალისწინებით, შეუდარებლად ხსნის კარნავალში ასახულ მოზეიმე ცხოვრების არსსა და მნიშვნელობას. მ. ბახტინის განმარტებით, «დღესასწაული კაცობრიული კულტურის მეტად მნიშვნელოვანი და პირველადი ფორმაა» (59, 27), რადგან სწორედ მასში აისახება სამყაროს განახლება, ქაოსიდან კოსმოსის განმეორებითი, რიტუალიზებული შექმნა. პირველქმნადობა «ოქროს ხანის» განახლების ინსცენირებით გამოიხატებოდა, როდესაც ბატონები და მსახურები (მონები) ერთერთს ადგილებს უცვლიდნენ და სადღესასწაულო მეფეს ირჩევდნენ. როგორც ცნობილია, ეს დღესასწაულები სხვადასხვა კალენდარულ ციკლებს, უმთავრესად კი ახალ წელსა და გაზაფხულის დასაწყისს უკავშირდებოდა. სწორედ ამიტომ, ეფემერული მეფის დამარცხებითა და გამასხარავებით, ზამთართან დაპირისპირება და კარნავალის ბოლოს, სოციალური და კოსმიური წესრიგის აღდგენა, ბუნების გამოღვიძება ხდებოდა. «დღესასწაული, თავისი ისტორიული განვითარების ყველა ეტაპზე, დაკავშირებული იყო ბუნების, საზოგადოებისა და ადამიანის ცხოვრების კრიზისულ, გარდატეხის პერიოდებთან.

სიკვდილისა და აღორძინების, ცვლისა და განახლების მომენტები ყოველთვის მთავარი იყო სადღესასწაულო მსოფლშეგრძნებაში» (6, 69).

ახლა ვნახოთ რა სახით ვლინდებოდა «ცვლისა და განახლების მომენტები» ქართულ სინამდვილეში, რა ქმნიდა მის სპეციფიკურ გროტესკულობასა და ზეიმურობას. უპირველესად დღესასწაულის მასშტაბურობა, მისი ყოვლისმომცველობა უნდა აღინიშნოს. რადგან კარნავალი თავისი დედააზრით საერთო-სახალხოა, განსაზღვრულ დროს მთელი სოფელი, ქალაქი თუ უბანი ებმებოდა და დღესასწაულის დასრულებამდე მასში ცხოვრობდა: «ვიდრე კარნავალია, არავისთვის არ არის სხვა ცხოვრება, გარდა კარნავალურისა. მას ვერსად გაექცევი, ვინაიდან კარნავალმა არ იცის სივრცობრივი საზღვრები. კარნავალის დროს მხოლოდ მისი კანონების მიხედვით, ანუ კარნავალური თავისუფლების მიხედვით შეიძლება ცხოვრება» (6, 68). ჩვენ შევეცდებით ჩამოვთვალოთ ამ საერთო თავისუფლების ის ელემენტები, რომლებიც ქართულ სინამდვილეში გროტესკულ მომენტებს წარმოშობდნენ.

თავდაპირველად, ყენის პორტრეტს წარმოვადგენთ, ხოლო ბერიკასა და მისთვის ნიშანდობლივ გროტესკულ ელემენტებს ცალკე თავად გამოვყოფთ, რადგან დღესასწაულთა მრავალმხრივი მსგავსებისა, მათ შორის დიდი სხვაობაც არის. ბერიკას გამორჩეული, მეტად რთული და საინტერესო ნიღბის ვრცლად გააზრება მნიშვნელოვან ამოცანად გვესახება, საერთო მომენტებიც პარალელურად აღინიშნება.

ყენის პორტრეტი ყენად არჩევის წუთიდანვე იკვეთებოდა. მას გადმობრუნებული ტყაპუჭი ეცვა, თავზე წოწოლა ქუდი, ხშირად გიდელი ეხურა და აქლემზე, ვირზე ან ჯორზე იყო ამხედრებული. თუკი ყენის მოუცილებელ ატრიბუტებს ყავრის ან ლამფისაგან დამზადებულ ფიქტიურ ხმლებს, მასზე დამაგრებული ვაშლით ან ხახვით, ჭოგრიტად გამოყენებულ გამოხრულ ძვალს, ლამპის შუშას, კოკის ყელს, დახვეულ ქაღალდს ან ხის ქერქს, ასევე კონკილასა და, რაც მთავარია, დედოფლად გადაცმულ ვაჟს ჩამოვასახელებთ, მაშინ ადვილად შევძლებთ ქართული ხალხური დღესასწაულის უმნიშვნელოვანესი პერსონაჟის - ყენის გროტესკული სახის ნათლად წარმოდგენას.

ასეთივე სახისაა ბერიკაც საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში. “ჯავახეთში მას გადმობრუნებული მოკლე ტყავი აცვია, თავზე ნაბდისაგან შეკერილი წოწოლა” ქუდი ახურავს, ხელში ხმალი უჭირავს”(28, 24). ფალოსი ანუ ე. წ. «კონკილა», ყენის მსგავსად ბერიკაცს ატრიბუტიცაა, რასაც კანჭის ძვალი, ჩურჩხელა ან ჭედილას ასო გამოხატავდა. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დაცული ტრადიციით, ყენის სატრფოს ანუ დედოფალს, ქალად გადაცმული ვაჟი ასახიერებდა. თავად გადაცმის პროცესს მეტად მხიარული ხასიათი ჰქონდა: «ფშავში ყოფნისას შაიყრებოდნენ ბერიკაები, ბიჭებ იყვნენ. ქალის ფორმას ჩაიცომდნენ, ბაღდადს დაიხურავდეს, ახალგაზრდები ეტყოდეს უფროსებს, მაგვამზადენითავ. ბიჭები ჩაიცვამდეს ქალის ჯუბებს, ქალები ბიჭების ტანსაცმელს და უღვაშებს დაიხატავდეს”(15, თსუფა). «პატარა ბიჭები გაცეცებული თვალებით უცქერიან დედოფალს, - უნდათ გაიგონ ქალია თუ კაცი, ჩამოსვლისას რომ ფეხს აიშვერს და კაბის ქვეშ შარვალს და წაღებს გამოაჩენს, ყველა შეჰკვივლებს, მივარდებიან, ჩქმეტენ, მკერდს უსინჯავენ, ხტიან და იცინიან» (60, 310). ამგვარ გადაცმას ბერიკაობის დროსაც ვაწყდებით, როდესაც დედოფალს ქალურად ჩაცმული უწვერულვაშო, «პირსუფთა» და პირწითელა ახალგაზრდა ლამაზი ვაჟი განასახიერებს, რომელიც მორთულობით გასათხოვარ პატარძალს ჩამოჰგავს. მას შესაფერისი ვარცხნილობაც აქვს დალალები და ნაწნავები. რადგან დედოფალი კეკელა”დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა, ამის გამო, ბერიკაობის გარდა, მას “კეკენაობაც» ეწოდება.

ჩვენთვის არანაკლებ საინტერესოა სერიოზულის სასიცილო შემოტრიალება დღესასწაულის ისეთ ეპიზოდებში, როგორცაა ქორწინებისა და მეფობის პაროდირება. თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ყენი და ბერიკა, რომლებიც დღესასწაულის დაწყებიდან მის დასრულებამდე, ეს პერიოდი კი ერთ კვირამდე გრძელდება, მზრძანებლის სრული უფლებით არიან აღჭურვილნი, ყოველივე მათ ემორჩილება, ბრძანებებს უსიტყვოდ უსრულებენ (წინააღმდეგ შემთხვევაში, დასჯა არ ასცდებათ), ჰყავთ ხელქვეითები, თარჯიმანი და რაც ყველაზე მთავარია— მიმდევართა უდიდესი არმია, მაშინ მათ ადვილად მივაკუთვნებთ მთელი სამყაროს მზრძანებელთა რიცხვს. მაგრამ «ყოველივე დროებითია, მკაცრად დასაზღვრული ფარგლები კარნავალური

დროის განსაკუთრებული თვისებაა და ერთურთისაგან მიჯნავს ყოფითობასა და დღესასწაულს» (59, 29). ამიტომ ბერიკაობისა და ყეენობის დასრულებამდე, სასიცილო მბრძანებელი უცილობლად უნდა დამარცხდეს მოწინააღმდეგე გუნდის ყეენისა თუ მეფის მიერ. მეფის სიმბოლური მოკვდინება კი მის დამდაბლებასა და გამასხარავებაში გამოიხატება. ამიტომ, ხშირად, ვირზე შესმულ, ძონძებში გამოწყობილ ყეენს ყალიონში ქატოს, შარვალში კი ნაკვერჩხალს უყრიდნენ, ცდილობდნენ მეტი ზიანი მიეყენებინათ მისთვის; განსაკუთრებით გავრცელებული ყეენისა და მისი «მეუღლის» სახედარზე პირუკულმა შესმა იყო, რაც საბოლოოდ ყეენის გარდაუვალი გაწუწვით ან წყალში ჩაგდებით სრულდებოდა. ბერიკას კი «დედოფლის მცველები კლავენ, თამაშდება საოცრად თეატრალიზებული წარმოდგენა, თავზარდაცემული პატარძლის შეცხადებითა და «მიცვალებულის» დატირებით: «ბერიკო, ჩემო ბერიკო, შემოვიარე სოფლები, ის შენისთანა ვერ იყო, შემოვიარე მუხრანი, ის შენისთანა ვერ იყო» (28, 36). მკვდარ ბერიკას ხშირად კეკელა აცოცხლებდა ან გვერდით მიუწვებოდა, ან ზედ დააწვებოდა. ზოგჯერ «გარდაცვლილს» აქანავებდნენ, აწვალებდნენ, წყლის დაპკურებით მის გაცოცხლებას ცდილობდნენ, ცდის შემდეგ, ბერიკა ტირილითა და გოდებით სასაფლაოსკენ მიჰყავდათ. ის მხოლოდ დედოფლის მოტაცების შეტყობის შემდეგ ცოცხლდება და დაბრუნებისთანავე, ერთხელ კიდევ ქორწინდება კეკელაზე.

გროტესკულობის თვალსაზრისით, არანაკლებ ინტერესს იწვევს ქორწინების ინსცენირებაც. ყურძნებით, ქრელი ნაქრებითა და ქაღალდებით მორთული ნეფედედოფალი, ასევე ქრელი, ძონძებშემოვლებული ლაგმით აკაზმულ ვირზე ამხედრებულა და ჯვრის დასაწერად მიემართება. ბერიკა-ნეფის მხურვალე ვედრებისა და მაცდუნებელი დაპირებების მიუხედავად, «დედოფალი მაინც ერიდება, გაურბის მას, არ სურს ქორწინება. ყოველი მათი მოქმედება სიმღერით, ცეკვა-თამაშით, ფერხულითა და სხვადასხვა მუსიკალური საკრავის თანხლებით ხდება. მეფის, «მბრძანებლის» ასეთივე დამდაბლებას ვხვდებით ყეენობაშიც, სადაც «სახედარზე პირუკულმა შემჯდარი ყეენი ქუჩაში გამვლელს ხარკს შეაწერდა, მისი მოხელე კი უზარმაზარ კალმისტარს, რომელიც ხელში ეჭირა, ვირის კულის ქვეშ ამოაწებდა და ხარკის რაოდენობას ჩაწერდა» (55).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ყეენობა და ბერიკაობა დასრულებულად არ ჩაითვლებოდა, თუ მას მუშტი-კრივი ან ჭიდაობა არ მოჰყვებოდა. ფიზიკური დამდაბლება და ძალადობა დღესასწაულის მთელი მსვლელობისათვის დამახასიათებელია, რაც ყეენის მიერ ქალის უკანალზე ჯოხის დარტყმით გამოიხატება, ან კიდევ, იგი «ახლო-მახლო მყოფ ხალხს ხის ფალოსით გამოედევნება და ცემატყეპის ინსცენირებას აწყობს» (26). დღესასწაულის დროს გამართული კრივი თავისი მასშტაბურობითა და ხშირად სავალალო შედეგებით, მართლაც უდიდეს განცვიფრებას იწვევს. რამდენიმე ნიმუშით გვსურს წარმოვაჩინოთ ის დაუოკებელი დაპირისპირება, რომელსაც დღესასწაულის მონაწილენი მთელი არსებით ეძლეოდნენ: «ბევრს ცხვირი გაუტყდა, ბევრს თავი, ბევრი დაშავდა კრივში, “ვისაც გავკარი ჩემი საცერე, სულ პანტასავით დავალაგე» (55). დღესასწაულის დასასრულს, მოედანზე, სხვადასხვა უბნის ან სოფლის ბერიკების ხელჩართული ბრძოლა და ჭიდაობა იმართებოდა, კრივის დროს, იარაღად, ხშირად ხის ხმლები და შურდულებიც გამოიყენებოდა. იმისათვის, რომ ამ უცნაურ ქმედებას, რომელიც დღესასწაულს გროტესკულ იერს ანიჭებს, ნათელი მოეფინოს, აუცილებელია გავიხსენოთ, რომ ყეენობა-ბერიკაობა ადრე გაზაფხულის დღესასწაულთა რიცხვს ეკუთვნის და ბუნების აღორძინება-განახლებას ეძღვნება, თავად ბერიკა და ყეენი კი ნაყოფიერების მფარველ ღვთაებებს გამოიხატავენ. ნაყოფიერებასთან დაკავშირებით, გვაგონდება ნათელა ბალიაურის წიგნი «სწორფრობა ხევსურეთში». თავში - «სიძე-ცოლისდობა», ავტორი აღწერს სიძისადმი ახალგაზრდა ცოლის ნათესავების დამოკიდებულებას. ურთიერთობის ეს ფორმა, საკმაო ინტერესს იწვევს: «სასიძო ძალიან თავდაჭერილია ყველასთან, ვინც არ უნდა იყოს ქალის სოფლელი. მას ყველა სიძეს ეძახის, ეხუმრებიან, დასცინიან და ყოველმხრივ აკვირდებიან. თუ სიძეს კარგი მასპინძელი არა ჰყავს, მაშინ ცოლეურების სოფლის ქალ-ვაჟები ძლიერ აპამპულეებენ და მასხარად იგდებენ, თუნდაც ძალიან კარგი ვაჟკაცი იყოს. საერთოდ, სიძე ძლიერ შევიწროვებული ჰყავთ ცოლეურებს, მეტისმეტი სიფრთხილესა და საჭირო, თორემ ადვილად დაამცირებენ... უცემრად სასიძოს იშვიათად გაუშვებენ, ცდილობენ როგორმე მის დამარცხებას. თუ სასიძო დოღში მონაწილეობს და მასთან ერთად მონაწილეობენ მისი საცოლეს სოფლელი ახალგაზრდები, მაშინ ისინი აუცილებლად რამით შეუშლიან

ხელს და იმდენს იზამენ, რომ სასიძო ცხენმა ჩამოაგდოს. თუ ვაჟკაცი კარგია, თავს როგორმე დაიცავს და თუ ეს ასე არ არის, ცოლეულებს მაგრა მიუტყეპავი და გაუმათრახებელი ნაკლებად გადაურჩება». მ. ბახტინი კი ამგვარ მოვლენებს ასე განმარტავს: «ჩხუბისთვის, ცემა-ტყეპისთვის, დარტყმებისთვის ქვემოთ მიმართვაა დამახასიათებელი. ისინი ამხობენ, მიწაზე აგდებენ, მიწაში ტკეპნიან, მარხავენ, მაგრამ ამავე დროს შემოქმედებითნი, დამფუძნებლები არიან: ისინი თესავენ და მკიან». ამ სიტყვების დასტურად, კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდს მოვიშველიებთ, სადაც ბერიკაობის დროს გამართული ორსართულიანი ფერხულის მონაწილენი ზემყრელოს” მღერიან: «ზემყრელოსა ძირსა ჩამოდი, თუ არ ჩამოხვალ, ჩამოგაგდებ. ამ დროს, ზემოთ მდგომი მეფერხულენი ჩამოცვივდებიან» (28). როგორც მკვლევარი ჯ. რუხაძე აღნიშნავს, “ლხინის დროს მიწაზე “დაგორება” აუცილებელიც იყო, რაც მოსავლის ზრდა-მატებას გამოიწვევდა. მ. ბახტინის მოსაზრებას კიდევ რამდენიმე ეპიზოდი ეხმიანება, სადაც ღორბერიკას აწვალევენ, სახრეს უშენენ და წიხლს ურტყამენ, ან კიდევ ყენის მოწინააღმდეგეებს სცემენ და გაროზგვას”უსჯიან. დასამარებად და დამდაბლებად გვევლინება აგრეთვე საკარნავალო გვირგვინის ახდა, შებღალვა, რაც ასევე ცემას უკავშირდება. დღესასწაულის დროს კი ამგვარ შებღალვას ყენის ანუ მეფის წყალში ჩაგდება ან მისი გაწუწვა წარმოადგენდა, ხოლო გვირგვინის ახდას რაც შეეხება, მეფე-დედოფალს დამსხვრეულ გვირგვინს მოხდიან, მათ კი წყალში გადაყრიან, ამოწუმპავენ. წყალი მომავალი კეთილდღეობის, სიუხვისა და ნაყოფიერების ერთგვარი გარანტია, ამიტომ წყალში დასველებას კარნავალის ყველა მონაწილე თანაბრად მიელტვოდა. რაც შეეხება კარნავალის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს, ყველაფრის დამაგვირგვინებელ ლხინს, ის გარდაუვალი იყო ყენისა და ბერიკას წყალში ჩაგდებისა და კრივის შემდეგ. დღესასწაული უცილობლად საერთო სახალხო ქეიფით, პურ-მარილითა და მოლხენით სრულდებოდა. ეს ტრადიცია ერთგვარ განცვიფრებასაც კი იწვევს იმ დაპირისპირებათა ფონზე, დღესასწაულს რომ ახასიათებდა. ერთობლივი პურობის მომენტიც ჩვენთვის იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც დაპირისპირებათა, ტრაგიკულისა და სასიცილოს ჰარმონიული ურთიერთმონაცვლეობის ფორმას სწორედ გროტესკი წარმოადგენს. იმ დროს ორად გაყოფილი უბანი, ქალაქი თუ სოფელი, გამარჯვებული თუ დამარცხებული

მხარე ერთიანდებოდა და საერთო ხარჯით გამართულ ლხინსა თუ დროსტარებას თავდავიწყებით ეძლეოდა. ზ. ქარუმიძე, ფრანსუა რაბლეს «გარგანტუა და პანტაგრუელის» ბოლოსიტყვაში, პანტაგრუელიზმის არსთან დაკავშირებით აღნიშნავს, «რაოდენ «დიალოგურია» პანტაგრუელიზმი და რომ ქვემარტი პანტაგრუელელი საუბრისას თანმუნმყოფობენ, უმეტესწილად კი ჩაღლევისას, ანუ სუფრასთან» (38, 356).»

ქართული ტრადიციით და გადმოცემათა მიხედვით, საერთო ლხინისათვის, ბერიკაობა-ყენობის მონაწილენი მთელი დღესასწაულის მანძილზე ემზადებოდნენ, რაც სახლებში შევარდნითა თუ კარდაკარ ჩამოთხოვით სანოვანის მოპოვებაში გამოიხატებოდა. ყოველივეს კი მინდორსა თუ მდინარის პირას გაშლილ სუფრაზე ხორაგის სიუხვე და მხიარულება მოჰყვებოდა. ისინი აქ უფრო თამამად და თავისუფლად იქცევიან, მღერაინ და ცეკვავენ. «რას უნდა უკავშირდებოდეს ეს თავისუფლება და სითამამე, თუ არა “სხეულსა და სამყაროს შორის არსებულ ზღვართა მოხსნას, სადაც სმა-ჭამა ზიარებაა და დასტურყოფა ცხოვრებისა და არა ხელყოფა მისი» (43, 356).

სამყაროსთან თანაზიარობის კიდევ ერთი საშუალება, გარდა სმა-ჭამისა, ყოვლისმომცველი, უსაზღვრო და ლაღი სიცილია, რომელიც კარნავალის ყველა ეპიზოდის თანმხლებია და კულმინაციას ლხინის დროს აღწევს. «იციანიან ყველანი და ეს არის ყოველთა დაბადებულთა სიცილი»(6), სიკვდილისა და კვლავ აღდგომის სიხარულის გამოხატულება. სწორედ ამგვარ სიცილში მყდვენდება მისი ამალორძინებელი ძალა და უნივერსალური ხასიათი. ქართული ხალხური დღესასწაულისთვის ნიშანდობლივი სიცილის საყოველთაოობას, გადმოცემათა ერთი დინამიური ფრაზა, ალბათ, სრულად და ნათლად ასახავს: «იყო ხორხოცი და ღრიანცელი»/დ. ჯანელიძე/. რა იყო ამ ხორხოცის გამომწვევი ძალა და მიზეზი, საიდან მოედინებოდა ასე ერთიანად ამოსახეთქად და რისი გამომხატველი იყო იგი? «ამ სიცილის ბუნება ბუნების სიცილში იღებს სათავეს. იმ ბუნებისა, რაც გვამყოფებს» (43, 353) საინტერესოა, როგორ ვმყოფობთ დასაბამიდან და რაში გვეხმარება რიტუალური სიცილი, «რომელიც „ყოველთა ცხოველთაგან მხოლოდლა კაცსა თუ სჩვევია». როგორც ირკვევა, “სიცილი მეორე სიმართლეა სამყაროზე. მისი რეალიზაციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი არეალი კი

კარნავალური სივრცეა, სადაც დაუსრულებელი, მიწყვი ახლადმშობი, ამალორძინებული სხეულები და ფორმები «ურთიერთგარდამავლობენ, სადაც მიკროკოსმოსი სრულიად ღიაა მაკროკოსმოსის მიმართ» (43, 355). ამ დროს ეზიარება მოკვდავი დაფარულს, ღრმასა და ავთენტურს. რადგან სიცილით ყოველივე განძარცულია, მთელი ქვეყანა, მთელი სოფელი ასე სასაცილოდ გვეჩვენება.

ქართველი ხალხიც ცდილობდა სასაცილოდ ექცია სანახაობა და ამისთვის ფანტაზიას არ იშურებდა. ამის დასტური (დღესასწაულის დროს) ნივთების ჩვეული, ყოფითი დანიშნულების საპირისპიროდ ხმარებაა. თვალსაჩინოებისათვის მრავალი ნიმუშის მოხმობა შეიძლება: «ბოლოკისა და ცხვრის კოჭები პირში ჩასადებად გამოიყენება, ყვენს რომ ლოყები დაებეროს და უფრო მსუქანი და სასაცილო გამოჩნდეს. იმერეთში ზოგჯერ ყვენს ქუდის მაგივრად თავზე წოწოლა გიდელს ადგამდნენ» (55), უფრო დიდი და მსუქანი რომ ყოფილიყო მუცელთან ბალიში ედო, ქუდის ნაცვლად, თავზე მილივით დახვეული და მწვანე ხონჯრებით შეკრული ცხენის საოფლე⁷ედგა. თავზე წამოცმული კასრი ბერიკას ასევე ქუდის მაგივრობას უწევდა. ხმაღს, ხშირად, ქაფქირი და ჟანგიანი შამფური ენაცვლებოდა. ერთი სიტყვით, «საოჯახო ნივთები იარაღად, სამზარეულოს ჭურჭელი - მუსიკალურ ინსტრუმენტებად გამოიყენებინან. ხშირად ხაზგასმით უვარგისი, გამოუსადეგარი საგნები გახვრეტილი ვედრო, ძირგავარდნილი კასრიც ფიგურირებენ» (6). ასე ატრიალებდა, აყირავებდა ქართველი ხალხი მის გარემომცველ სამყაროს მხოლოდ ერთი აზრით, უკეთ შეეგრძნო და შეემეცნებინა იგი. რასაც ზ. ქარუმიძე პანტაგრუელიზმთან დაკავშირებით აღნიშნავს, ჩვენ მას ქართულ ხალხურ დღესასწაულებს, ბერიკაობა-ყვენობას მივუმარჯვებთ და ვიტყვით, რომ კარნავალი «ესე არს ჭვრეტა და არა მსოფლმხედველობა, რამეთუ მან არ უწყის სამყაროს სურათი, რუდუნებითა და ფუსფუსით ნალოლიავები ჩარჩონი სამყაროისა, იგი არც სამყაროს მიღმა გაძრომას ლამობს და არც გარემოულ სამყაროში მოკალათებას. იგი ბალღივით თამაშობს, ხოლო თამაში სახის ქმნაა, გამოხატვაა, ანუ წარმოჩენაა თვალთა წინაშე» (43, 352).

რას წარმოაჩენდა კარნავალი თამაშის დროს, როგორ ჭკრეტდა სამყაროს კოსმიური გონი და სად ჰპოვებდა ყოველივე განვითარებასა და განსხეულებას დღესასწაულის პროცესში, ამას «ცნობიერების სიღრმეთა მჩენი» ნილაბი წარმოგვიდგენს.

“ყოფის საიდუმლო მეში” მარხია. უნდა გაარღვიო მე, რომ იქცე სხვად, რომ ზიარიქმნე ყოვლისა. ამ ქცევაში სახის ცვლა მასკით გამოდის...” (23, 357-358). «მასკის» სიბრძნით შემოქმედის დაინტერესება შემთხვევითი არ არის. ეპოქისა თუ წეს-წყობილების მიუხედავად, ადამიანი მუდამ ისწრაფოდა შეუცნობის შეცნობის, დაფარულის გამჟღავნებისა თუ ფარდის მიღმა მიმალულის გამომზეურებისაკენ. ცხადია ერთი, რომ «ზიარიქმნე ყოვლისა», სხვად უნდა იქცე, დასძლიო ყოველდღიურობა, საკუთარი თავი და შეეკედლო სხვას,“ ნილაბს. თითქოს პარადოქსია, ადამიანი, რომელიც ცდილობს მარადიული საიდუმლო ნილბისაგან განძარცვოს, თავად ინილბება. ამიტომაც, ნილბის” ფენომენი, ყოველ დროს, მრავალი ინტერპრეტაციის საგანია. დიდი თუ პატარა ესწრაფვის მასკის” საკუთარ სახეზე მორგებას, მასში შეღწევას თუ მიღმა გაღწევას, მაგრამ ყველგან «მარადი ნილაბი»; იქნებ სწორედ აქ არის ჭეშმარიტება. «მე» უნდა გაირღვეს, მაგრამ უნდა გაითქვიფოს?» - კითხულობს ნილბის ყოვლისმომცველობით შეფიქრიანებული შემოქმედი. ჩვენ ვეცადეთ გაგვერკვია ნილბის ფუნქცია და გამოგვეკვეთა მისი გამოყენების მეტ-ნაკლები გააზრებულობა არქაულ კულტურათა საღმრთო რიტუალებისა და დიდი რელიგიური დღესასწაულების დროს. ამისათვის ვეყრდნობით უძველეს ქართულ ხალხურ, ნაყოფიერებისა და ბუნების აღორძინებისადმი მიძღვნილ აგრარულ დღესასწაულს - ბერიკაობა-ყეენობას, რომელიც თავისი რთული და მრავალფეროვანი რიტუალებით, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მეტ-ნაკლები თავისებურებებით აღინიშნება და მასში, სწორედ, ნილბიანი მონაწილენი პრევალირებენ. შესაძლოა, არქაული რიტუალების დღემდე შემორჩენილ ფორმებში ამოვიკითხოთ ნილბით შემოსვის საკრალური საიდუმლო. ვიდრე, უშუალოდ, ქართულ ყოფიერებაში არსებულ მითოსურ რიტუალებს და მასში გამოყენებულ ნილბებს შევხებით, რამდენიმე ფაქტს მოვიხმობთ დასავლური კულტუროლოგიის წარმომადგენლის, იოჰან ჰაიზინგას საინტერესო წიგნიდან - „Homo Ludens». ნაშრომის ერთ-ერთ თავში “„რწმენა და თამაში» ავტორი იმოწმებს ბრიტანული კოლუმბიის

მკვიდრის ამბავს, როდესაც „კვაკიუტლის ტომის მამა მოკლავს თავის ქალიშვილს, რომელიც დაინახავს, როგორ იმზადებს მისი მშობელი ცერემონიისათვის საჭირო ნიღაბს» (56, 7).

ეს შემთხვევა, კიდევ ერთხელ დაგვაფიქრებს ნიღბის, კერძოდ, რიტუალური ნიღბების იდუმალეზაზე. ამ თვალსაზრისით, კვლავ მივმართოთ ი. ჰაიზინგას მსჯელობას, სადაც იგი ველურის „ჯადოსნურ ცეკვას“ ეხება. ვფიქრობთ, ის ძალზე ახლოსაა ჩვენთვის საინტერესო ქართულ ტრადიციასთან. „თავის ჯადოსნურ ცეკვაში ველური არის კენგურუ“. მაგრამ მეცნიერის აზრით, ამ ერთიანობის ზუსტად გადმოსაცემად სიტყვის სემანტიკასთან უდიდესი სიფრთხილეა საჭირო. ავტორის რწმენით, ამ მიმართების „სიმბოლური კავშირით“ სახელდება არაადეკვატურია, რადგან „ადამიანისა და ცხოველის ღვთაებრივ-არსობრივი იგივეობა გაცილებით უფრო რეალურია, ვიდრე კავშირი სუბსტანციასა და მის ხატოვან სიმბოლოს შორის. ის მისტიკური ერთიანობაა» (56, 40).“

რატომ ეხიზნებოდა სწორედ ცხოველთა ნიღბებს მითოსური სამყაროს მკვიდრი?

როგორც ირკვევა, „ადამიანისა და ცხოველის სულთა ერთი თვისებით გამოყოფა“ არანაკლებ აღელვებდათ ანტიკურ სამყაროშიც. ამის დასტურად, ფსევდო-არისტოტელეს „ფიზიონომიაც“ გამოდგება, სადაც იგი ცოცხალ არსებათა ერთ ჯგუფში აერთიანებს «მამაც (გულად) ადამიანსა და ლომს, რადგან ისინი ერთნაირი გარეგნობისა და აქედან გამომდინარე, ერთი სულისანი არიან». ეს სული კი თავის მატერიალურ განვითარებას ნიღაბში ჰპოვებდა. საინტერესოა, რა უნდა გამოეხატა ამ შემთხვევაში, ცხოველის სახეში განსხეულებულ სულს. ამასთან დაკავშირებით, გვახსენდება „ვეფხისტყაოსანი«, რომლის მთავარ გმირს, ტარიელს, თავსა და ტანს სწორედ ვეფხვის ტყავი უმშვენებს. ეს ტყავი, ერთგვარი ნიღაბია და პოემაში აღწერილი მთელი თავგადასავლების მანძილზე, გმირის მოუცილებელ ატრიბუტად რჩება.

პროფ. დ. ჯანელიძის აზრით, „ვეფხისტყაოსნობა“ მიემართება არა ერთს - ტარიელს, არამედ ორს ტარიელს და ნესტან-დარეჯანს» (57). გასათვალისწინებელია, რომ პოემის დასასრულს გმირები უკვე აღარ არიან „ტყაოსნები«, ისინი აღარ საჭიროებენ გარდასახვას. მიზანი მიღწეულია და ფუნქცია, რომელიც ვეფხვის ტყავს ეკისრებოდა,

ამოწურული. რადგან ტარიელისთვის ვეფხვი ნესტანია, მასთან სიახლოვის ერთადერთი საშუალება ამ ცხოველს შეკედლებაა. უკვე მოძიებულ ფასეულობასთან ზიარება კი მათ ყოველგვარი ნიღბისგან ათავისუფლებს. საილუსტრაციოდ მოვიხმობთ „გილგამეშიანის“ უძველესი ეპოსი, სადაც ველად გაჭრილი გილგამეშიც კლავს ვეფხვს და მისი ტყავით მოსილი შედის სასუფეველში. «ღვთაება, ვეფხვის ტყავისაგან გმირის განძარცვას ითხოვს, რადგან უმეტესად დამშვენდეს მისი სხეული». როგორც ვხედავთ, «ვეფხისტყაოსნობა» გარდაუვალ-მარადიულ ფასეულობასთან – ღმერთთან ზიარების საშუალებაა, სიყვარული კი უზენაესთან მიახლების წინაპირობა.

ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველებაში“ აღნიშნავს: «ვეფხის ტყავი სიმბოლოა სამეფო ინიციაციისა, ვინაიდან, დაკავშირებულია შობასთან და ხელახლა შობასთან. ძველ ეგვიპტეში არსებობდა ინიციაციური რიტუალი ვეფხის ტყავში გასვლისა, რომელსაც გადიოდნენ ფარაონები და ქურუმნი გასაჭაბუკებლად, სულიერი სიბრძნის მისაღწევად» (9, 190). ვ. ნოზაძე კი თვლის, რომ „ვეფხვთან მითოლოგიურად დაკავშირებულია დიონისეს, ბახუსის კულტი. ბახუსი მგზავრობს ვეფხვებზემბული ეტლით და თავადაც ვეფხვის ტყავი მოსავს» (57). საფიქრებელია, შოთა რუსთაველს სცოდნოდა ზოომორფული ნიღბოსნობის ტრადიციის შესახებ საქართველოში და სურვილი აღძვროდა, თავისი სათაყვანებელი გმირი სწორედ ვეფხვის ტყავით ინიციაციაგავლილი ეზიარებინა მარადიული ჭეშმარიტებისათვის. თუკი ნიღაბს მარადიულობასთან მიახლების ფუნქციით აღვჭურავთ, მაშინ, არც დემოსთენესთან ვინმე ეპიკრატის გაკიცხვა გაგვაკვირვებს, რომელიც დიონისეს დღესასწაულზე იმდენად გაკადნიერდა, პროცესიის დროს, უნიღბოდ გამოსვლა გაბედა. როგორც მკვლევარი ფიქრობს, რიტუალურ პროცესიაზე ნიღაბი ფარავს ცალკეული პიროვნების სახეს და ამით საიდუმლო, მისტიკური ქმედების თანამონაწილედ ხდის მას. ამ შემთხვევაში შეიძლება ისიც ვიგულისხმობთ, რომ შიშვლად სიარული ღმერთთა პრიორიტეტია, ჩვენ კი საკუთარი უსახურობის დასაფარად, ნიღბით არსებობა გვიხდება მხოლოდ. მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, ნიღბოსანი მისთვის სასურველ სახებასთან გაიგივებას და ერთარსად ქცევას ესწრაფვის, «გავიხსენოთ დიონისეს მსახურნი,

რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ნიღბით მიეახლებიან ღვთაებას. ამ აზრით, ნიღბი საკულტო აღნიშვნაა გარდასახვის კანონისა, მეტამორფოზებისა» (29, 71).”

რუსი მეცნიერი ვ. პროპი, თავის შრომაში რუსული აგრარული დღესასწაულები,“ საწესო გართობა-თამაშობების აღწერისას აღნიშნავს, რომ“ნიღბის ტარება, უწმინდურებად და ცოდვად მიიჩნეოდა, თუმც ადამიანს ჯადოქრად ქცევის ძალას ანიჭებდა. ნიღბით შემოსვისას, ის თითქოს იცილებდა ადამიანურ სახეს. ამით, ემიჯნებოდა ყოველივეს, ნიშანდობლივს საზოგადოებისათვის. ნიღბით შესაძლებელია იმგვარად ქმედება, რაც მის გარეშე გარყვნილებად და აღვირახსნილობად ჩაითვლებოდა»”(70, 140).

ახლა ვნახოთ, როგორ აისახა ქართველთა უძველეს რიტუალებში უმაღლეს ღვთაებასთან ნიღბით მიმართება.

დღესასწაულის გროტესკულობის ფონზე, საგულისხმოდ ვთვლით, ბერიკაობის მონაწილეთა მიერ თავიანთი განუმეორებელი ნიღბების დამზადების სერიოზულობის წარმოჩენას. თუკი მ. ბახტინის მოსაზრებასაც დავეთანხმებით, რომ“«რიტუალური ნიღბი დაკავშირებულია ცვლა-გარდაქმნისა და გარდასახვა-გადასხვაფერების სიხარულთან, გადაქცევა-გადახალისებასთან, სახეცვალებასთან, ბუნებრივი საზღვრების რღვევასთან» (6), უკეთ გავიაზრებთ ამ ფენომენს. ნიღბი, რომელსაც ბერიკაობა-ყეენობის დროს თავ-ბერიკა (მეფე) იყენებდა, მთელ ცხოველთა სამყაროს წარმოსახავდა. დადასტურებულია: ტახის, დათვის, ძაღლის, კატის, ირმის, შვლის, კურდღლის, თხის, ყოჩის, აქლემის, ცხენის, ვირის, მგლის ნიღბთა გამოყენება ქართული საგაზაფხულო რიტუალების დროს. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ცხოველთა ნიღბების გამოყენების ტრადიციას მითოსური ძირები აქვს, მის ნაშთს დღეს ძნელად, მაგრამ უთუოდ მოიძიებს მკვლევარი.

შესაძლოა, ჩვენი თემისათვის ეს ინფორმაცია სასიცოცხლო მნიშვნელობისა არ იყოს, მაგრამ გვერდს მაინც ვერ ავუვლით ნ. ბრეგაძის ნაშრომს _ «საქართველო-მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა», სადაც ავტორი ერთ თავს სწორედ ამ საკითხის კვლევას უთმობს. ძალზე საინტერესო, ღრმა და დამაჯერებელი მასალის საფუძველზე, იგი თვლის, რომ «საბერიკო ნიღბების სახეობების რაგვარობა განაპირობა

აგრარული ღვთაების ზომორფულმა სახემ, რომელიც მეურნეობის საფეხურებთან ერთად, ეპოქათა შესაბამისად, ახალ-ახალ ინკარნაციას (ხარი, ცხვარი) იძენდა. გაირკვა, აგრეთვე, ბერიკაობის, ვითარცა საახალწლო დღეობის კავშირი ზოდიაქური წრის თანავარსკვლავედთან. ყოველივე ამან ასახვა ჰპოვა საბერიკო ნიღბებშიც» (8, 270-271). ჩვენს ნაშრომში კვლავ მივუბრუნდებით ნ. ბრეგაძის რამდენიმე მოსაზრებას, აქ კი მკვლევრის ერთ მსჯელობასაც მოვიხმობთ ხალხურ დღეობასთან მიმართებით: «ბერიკაობის მთავარ თემებთან – კვდომასა და აღდგომა-აღორძინებასთან დაკავშირებულ ძირითად რიტუალებს ფესვები პალეოლითში აქვს და ისინი თავისი პირველსახით შემოგვინახა ქართულმა ყოფამ»... (8, 239). დღესასწაულის დაწყებას ბერიკას ნიღბის დამზადების მთელი ცერემონიალი უძლოდა. ისინი თხის, ცხვრის, ხარის, ან ღორის ტყავებით, ზოგჯერ ღორისა თუ გამხმარი თავებით, სხვადასხვა ცხოველთა რქებითა და ბუმბულებით იქმნებოდა. გადმოცემით, ბერიკა ხშირად თხის წვერს გაიკეთებდა და თავზე თხის რქებს მოხერხებულად დაიდგამდა. ცხოველისთავიან ნიღბთაგან განსხვავებით, ბერიკები ნაბდის ნიღბებსაც ატარებდნენ და განსასახიერებელი ცხოველის (ირმის, თხის) რქებს იკეთებდნენ. ნაბდისგან შეკერილ ნიღბებს თხის ბალნის წვერულ-ვაშითაც რთავდნენ. არც თუ იშვიათად, ნაბდის ნიღბის წვერულვაში და წარბები ხორბლის მწვანე თავთავებით იყო გამოყვანილი. შავი ქსოვილისაგან შეკერილ ნიღბებს ფრინველის ფრთა-ბუმბულის რქები ამკობდა, ხოლო საპირეში კბილები, სიმინდის მარცვლებით იყო წარმოდგენილი. «მცენარეული ორნამენტებით გაპენტილი მატყლით, ფრინველთა ფრთებით, ბუმბულით, მწვანე ფოთლოვანი ყლორტებითა და პურის თავთავებით ნიღბების მოკაზმვა ნაყოფიერების მანიშნებელია, ფერტილობის ასე უხვად ნიღაბზე ასახვა კი ამ ცერემონიას ნაყოფიერების ღვთაებასთან აკავშირებს. წარმოსახვაში ბერძენთა მრავალსახოვანი დიონისე იჭრება, რომელმაც მეკობრეთა გემზე მოხვედრისას, ყაჩაღები ნაყოფიერების სასწაულის მოწმენი გახადა: «გემი სურნელოვანი ღვინით აივსო და მტევნებით დახუნძლული ვაზის ლერწებით დაიფარა, ნიჩბები კი ყვავილებითა და გვირგვინებით მოირთო» (73). ალბათ, შესაძლებელია, ქართული რიტუალური ნიღბების ფიტომორფულობაში, უძველესი მითოლოგიური პლასტების სახით, ბუნების მარად ამაღორძინებელი ღვთაების, დიონი-

სეს სიმბოლური გამოხატვაც ვიგულისხმობთ. ღვთაების სახე უნდა იყოს განსხეულებული ფშაური ბერიკაობის მონაწილე კურდღლის ნილაბშიც, რასაც «ბერიკან»ის ასრულებებისას ერთი მოთამაშის სახეზე ჩამოცმული კურდღლის თავი გვაფიქრებინებს. სახლში შესულ ბერიკას, ოჯახის პატრონი, კურდღლის თავიდან ე. ი. ნილბიდან სამჯერ გამოგლეჯს ბალანს, ვარცლში ჩააგდებს და «აქ ბარაქა იყოსო» - იტყვის. კურდღელი, შესაძლოა, ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული რომელიმე ფშაური ღვთაების იპოსტასია, კურდღლის ნილბოსანი ბერიკა კი მასთან ასოცირებული და ბარაქის მომნიჭებელი. ამ მოსაზრებას სვანეთში დაცული ლექსითაც გავამყარებთ:

“ბერა მოდგა კარსაო, აღურიალებს თვალებსაო,

ხელი ჩაჰკარ ხალამშიო, ღმერთი მოგცემს ბარაქასაო;

ვინცა ბერას არას მისცემს, მელას მისცემს მის ქათმებსო».

ამ რიტუალურ რეჩიტატივში ბერიკა და ღმერთი ხალხს ერთარსად აღუქვამს. რწმენა იმისა, თუკი ბერიკას ხელცარიელს დატოვებ, ღმერთი სამაგიეროს აღარ შემოგზღავს, უთუოდ ამის მანიშნებელია. მოსაზრება, რომ ბერიკაობის მონაწილე ყველა ნილაბში ესა თუ ის ღვთაება იგულისხმება, კიდევ ერთი ფაქტით შეიძლება გავავრცოთ. ბერიკაობაში ქართული სამყაროსათვის თითქოს უცხო სახეს _ მაიმუნის ნილაბსაც ვხვდებით. დ. ჯანელიძის აზრით, ეს ფაქტი შეიძლება ნიშნეულიც კია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქართული განმარტებით მაიმუნს «ანთარი» ჰქვია (ს. ს. ორბელიანი),“«ქართული მითოლოგიაში კი ყურადღებას იქცევს კოლხური ღვთაების სახელწოდებით ცნობილი - «ანთარი» (53, 51, 14).

თუკი ამ ხაზს გავყვებით, აუცილებლად უნდა დავიმოწმოთ კიდევ ერთი ფაქტი ქართული სინამდვილიდან. ჩვენს მიერ ჩამოსახელებულ ცხოველთა ნილბებიდან, რომლებიც უძველეს ქართულ მისტერიებს ახასიათებდა, გამორჩეული რამდენიმე იყო. მათ შორის, განსაკუთრებული ინტენსივობით გამოიყენებოდა ტახის ნილაბი. ჩვენთვის მნიშვნელოვანი სწორედ მისი დამზადების სპეციფიკაა. «ღორის შემსრულებელი წინიდან და უკნიდან დაფარულია შალითით შეკერილი ღორის ტყავებით; ამაზეა მობმული ღორის მთელი თავი, დიდი ეშვებით, რომელიც თავზე ახურავს შენიღბულს. ღორის თავი ხისაგან ან დაკლული ღორის თავისაგან იყო დამზადებული. ქვედა ყბას

გამობმული ჰქონდა თოკი, მისი ხელშეშვებითა და ჩამოწევით ტახის ყბები მოძრაობდა, ხან ხახა-დაღებული, ხან პირმოკუმული იყო. ნილაბი ჯოხზე მაგრდებოდა, რომელსაც ბერიკა ხელში დაიჭერდა და მასში შევიდოდა.»ნილაბში ყოფნისას, ფეხზე ამდგარი ტახის იმიტაცია იქმნებოდა. აღწერილ ტრადიციას, ანალოგი ძველევგვიპტურ რელიგიურ მისტერიებში ეძებნება, რომლის დროსაც მზადდებოდა სპეციალური ნიღბები, მათ ქურუმები ამოქმედდებდნენ; ნიღბებით «მართვა» მხოლოდ რელიგიური სანახაობისას იყო შესაძლებელი. შემორჩენილია ღმერთ ანუბისის ხის თავი, ტურის გამოსახულებით (XIII ს. ჩვ. ერამდე), რომელსაც მოძრავი ქვედა ყბა ჰქონდა და კაუჭის საშუალებით ზემოთ-ქვემოთ სწორედ მაშინ მოძრაობდა, როდესაც ქურუმი ტექსტს წარმოთქვამდა» (72).

ვარაუდი, რომ უძველეს დღესასწაულ ბერიკაობა-ყვენობაში გამოყენებულ ცხოველთა ნიღბებით სწორედ ქართველთა ღვთაებების გამოსახვა ხდებოდა, შევეცდებით კიდევ რამდენიმე მაგალითით დავადასტუროთ.

ტახი (ღორი) ქართველთა უძველესი სარწმუნოებით ღვთაებასთან რომ უკავშირდებოდა, ცხადად წარმოგვიჩენს ნ. აბაკელიას ნაშრომი „სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში«. აქ უამრავი ხალხური მასალის მოშველიებით, ავტორს ნაჩვენები აქვს, რომ ტახის გაღმერთების წეს-ჩვეულება უძველესი დროიდან მყარად ფეხმოკიდებული ყოფილა ჩვენს ქვეყანაში და ის ქართველთა თითქმის ყველა მნიშვნელოვან რელიგიურ დღესასწაულზე იწირებოდა მსხვერპლად. გამოირჩეოდა ზამთრისა და საგაზაფხულო ციკლის დღეობები, რომლებშიც ტახს, ღორს და გოჭს, როგორც შესაწირავ ცხოველებს, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა.

ბუნებრივია, ჩვენ არ შევუდგებით იმ რიტუალების აღწერას, რომლებიც ზემოთ ხსენებულ ნაშრომში დეტალურადაა შესწავლილი, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე დადასტურებულ მასალაში «ღორი ფიგურირებს ოჯახში, სამჭედლოში, საღორესთან შესრულებულ წეს-ჩვეულებებსა და მარანში». ამ ტრადიციის ფესვები ბერიკაობას შემოუნახავს, სადაც ღვთაების განსახიერებად მიჩნეული ტახი ჯერ კვდება, მისი გამოტირების შემდეგ კი ცოცხლდება, ფინიკიელების ღვთაება ადონისის დარად, რომელიც, თავდაპირველად, ტოტემურ ტახს წარმოადგენდა. ამიტომ უკავშირდება ქართველი ხალხის წარმოდგენაში ტახის შეწირვა ბუნების

სახეცვლილებას, მის განახლება-განაყოფიერებას, რაც ბერიკაობის დღესასწაულზე ტრავესტული ინსცენირებით ტახის ჯერ სიკვდილს, შემდეგ აღდგომას გამოხატავს. «ინიციაცია გაიაზრება, როგორც სიკვდილი და ხელახლა დაბადება. ახალ სტატუსში გადასვლამდე ინდივიდი უნდა განადგურდეს თავის ძველ თვისებებში» (75). გავიხსენოთ, ბერიკაობა-ყეენობისათვის დამახასიათებელი რიტუალის დროს ბერიკასა და დედოფლის ქორწინების იმიტირება. ქორწინების შემდეგ დედოფლის მცველები და ამალის წევრები კლავდნენ ბერიკას. უნდა გვახსოვდეს რომ ბერიკა ამ დროს სხვადასხვა ცხოველთა ნიღბითაა მოსილი. მისი დაღუპვა უშუალოდ მიემართება ინიციაციის მომენტს, რადგან «სიკვდილში ადამიანი ეზიარება, უერთდება ღმერთს, ხდება რა ერთარსი მისი» (72). პატარძალი კი რომელიც დასტიროდა გარდაცვლილს, სახეს იკაწრავდა და სასიყვარულო სიტყვებით მიმართავდა, გვაგონებს ბაბილონის მკვდრადი და კვლავ აღდგომადი ღმერთის – თამუზის დატირებას მისი საყვარლის, ქალღმერთ იშთარის მიერ. ახალგაზრდა საყვარლის დასახსნელად იშთარი ქვესკნელში ჩასვლასაც არ უშინდება. ხთონური სამყაროდან მიჯნურთა გათავისუფლების შემდეგ გარდაცვლილი ბუნება იღვიძებდა და იწყებოდა გაზაფხული. პატარძლის მეშვეობით ცოცხლდებოდა გარდაცვლილი ბერიკაც, ისიც დაეძებდა «დედოფალს» და მათი შეყრა სიხარულით, გრანდიოზული ზეიმითა და ცეკვა-თამაშით სრულდებოდა.

ნაშრომის ამ თავში უძველესი ხალხური დღესასწაულები – ბერიკაობა-ყეენობა გროტესკულ ჭრილში წარმოვაჩინეთ და მათთვის ნიშანდობლივი «სისიცილო» ელემენტები ახლებურად გავიაზრეთ. დ. ჯანელიძეც აღნიშნავდა, რომ «ბერიკაობა-ყეენობაში ბევრი რამ არის ისეთი, რაც გულდასმით კვლევასა და ძიებას მოითხოვს» (58, 54). გაირკვა, რომ კოსმიური გონი სწორედ თამაშისას აღიქვამს სამყაროს მთელი მისი იდუმალეებითა და დიდებულებით, ამ დროს აქვს ყოველივეს პირვანდელი, შესაქმისეული იერი, მხოლოდ თამაშისას შეიძლება მიღმა გაჭვრეტა, ოდენ მიწიერისაგან განძარცვულ გონებას ძალუძს იხილოს «სამყარო უკუღმა».

ჩვენ შევეცადეთ მივახლებოდით ნიღბის გამოყენების საკრალურ საიდუმლოს, ამოგვეცნო უძველესი ადამიანის მარადიული ფარული ლტოლვა, რომელიც წლის განსაზღვრულ დროს, საკუთარი «მე-დან» გაღწევას და ეფემერულ გარდასახვას

ცდილობდა. «ნილაბი - ეს უფრო მეტად სახეა, ვიდრე თვით სახე» -"სწამდათ ანტიკურ სამყაროში. ამის ნათელი მაგალითია ქართველთა უძველესი მითურ-ისტორიული დღესასწაული ბერიკაობა, რომლის მონაწილენი, ამგვარ გარდაქცევას, ცხოველთა ნიღბებით აღწევდნენ. გარდასახვისას, თითოეულის იმედს წამიერად მაინც ხორცი ესხმოდა და იმ მარადიულობის თანაზიარი ხდებოდა, რომელსაც მისი სათაყვანო ღვთაება გამოხატავდა. რადგან ნილაბი უცვლელი და მუდმივია, ჩვენი წინაპრები ამით ღვთაებათა მარადიულ მყოფობას ადასტურებდნენ და მათი განსახიერებით დროებით მაინც ერთვოდნენ «დასაბამიერ მონადას» და ეთხოვებოდნენ «ემპირიულ ხორცს»(29,"71).

2. „ცოცხალი ტყუილის“ გროტესკული ასპექტები (ტყუილები, გამოცანები, გაზვიადება)

ამ სათაურის ქვეშ ქართული ფოლკლორის იმ მრავალრიცხოვან ნიმუშთა თავმოყრა განვიზრახეთ, რომლებიც ხალხური სიტყვიერების კრებულებშია მიმოფანტული და ჟანრობრივადაც მკვეთრად გამიჯნული. მათი შინაარსი, პათოსი და გროტესკული მიდრეკილება კი ნამდვილად იძლევა ამ ნიმუშთა ინტეგრაციის საშუალებას. უმთავრესი გამაერთიანებელი, მათში გადმოცემულ მოვლენათა სასიცილო"ხასიათი და ამორფულობაა, უნივერსალური ენიგმა კი - რეალურობის, დამაჯერებლობისა და უტყუარობის დამკვიდრების მცდელობა. სწორედ უტყუარობისკენ სწრაფვა წარმოშობს იმ გროტესკულ ვითარებას, რომელთა ასპექტების გამოკვეთასაც შევეცდებით მასალის ციტირებისას.

პირველ ნიმუშად, ქართული საყოფაცხოვრებო ციკლის უმნიშვნელოვანესი ზღაპარი - „ნაცარქექია“ წარმოვადგინოთ. ზღაპრის მთავარ გმირს კარნავალური ელფერი დაჰკრავს და მრავალფეროვანი რიტუალური ნიღბების კიდევ ერთ გამორჩეულ ნიღბად გვესახება. ეს ნილაბი, ნარატივში ხორცშესხმულ გმირად წარმოჩნდება, რომელსაც ყოფაში გამოვლენილ წინამორბედ ნილაბთა დარად, მოზეიმე და უდარდელი ხასიათი აქვს. ხშირად, მას, ყენის მსაგავსად, ნაცრით შემურული ნილაბი ამშვენებს,

რომლის მიღმაც ნამდვილი გმირი” ილანდება. ზოგიერთი მოსაზრებით კი «ნაცარქექია ჩვენი ზღაპრების ყველაზე სასაცილო და, ამავე დროს, ყველაზე სიმპათიური გმირია» (2, 501). ქართულ გონსა თუ გენს ნაცარქექია განგებ ჩია, უძღურ და უგერგილო ტიპად დაუხატავს. ალბათ იმიტომ, რომ დევებთან წარმატებული „შებრძოლებით», ერთიანად განქარდეს უილაჯობის განცდა და იგი აღორძინებულ, ტრანსფორმირებულ, უძლეველ დევკაცად” მოგვევლინოს. ნაცარქექია ეროვნული ფოლკლორის ის კოლორიტული ფიგურაა, ქართველ მოაზროვნეთა ყურადღება და სიღრმისეული ანალიზი რომ დაიმსახურა. ვგონებ, ამგვარი პატივი, არცერთ ხალხურ პერსონაჟს არ რგებია. ნაცარქექია ამ კუთხითაც „გმირად» შეგვიძლია მივიჩნიოთ. მისი ხასიათის ყველა მკვლევარი იმ საკითხში ერთსულოვანია, რომ ნაცრის ქექვისას ის ჭვრეტს. გ. ასათიანი თვლის, რომ „ეს უბრალო მცონარობა არ არის. ეს ფილოსოფიური სიზარმაცეა». აკ. ბაქრაძეც დარწმუნებულია, „სიზარმაცე და ბაქიობა მისტიფიკაცია და ნიღაბია.»

როსტომ ჩხეიძე ნაცარქექიასადმი მიძღვნილ ვრცელ წერილში აღნიშნავს, რომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, როდესაც ნაცარქექიას სახის წმინდა გიორგისთან გაიგივებაზე შეიტყობ, „თანაც ამგვარი გაიგივება ახალი კი არ არის, ჯერ კიდევ როდის გამოთქმულა და ვის მიერ. როდესაც სასულიერო პირი სავსებით რეალურად მიიჩნევს ამ ორი სახის დაკავშირებას, ეს ნიშნავს, რომ უნდა ვერწმუნოთ და მხოლოდ ჩავუკვირდეთ გაიგივების მოტივს, იმ იდუმალ ნოტას, რაც გარეგანი მსგავსების მიღმა დგას და დაშორიშორებულ სახეებსა თუ მოვლენებს შორის დაფარულ სიახლოვეს წარმოაჩენს» (48, 2). აქ საუბარია მღვდელ გრიგოლ ფერაძის გამოკვლევაზე „წმინდა გიორგი ქართველი ერის შემოქმედებაში». ნარკვევის ერთი პასაჟი სწორედ ნაცარქექიას სახის განზოგადებას წარმოადგენს და როგორც რ. ჩხეიძე აღნიშნავს, მასში „ნაცარქექია არ აღემატება წმ. გიორგის, მაგრამ არც ჩამოუვარდება» (48, 2).

აღნიშნულ წერილშივეა მოხმობილი ცნობილი პოეტის, კოტე მაცაშვილის ლექსი „ნაცარქექია», რომლითაც, გრიგოლ ფერაძის შეფასებით, ავტორმა „აღლო აულო ერის შემოქმედებას და გენიალურად დაასრულა ის» (48, 2).

„ოჰ, ნაცარქექიავ, შენა?! სალამი მშობლიურ გმირს!

ამეხსნა შეკრული ენა, ღიმილი მომიდის პირს....

ჩავწვები ლოგინში წყნარად, ძილითა შევიქცევ თავს!..

ქაჯებო, დევებო, ფარად მე ნაცარქექია მყავს!» (48, 1)»

ამ ლექსში ძალზე სახიერად და მართლაც გენიალურად იკვეთება ის აზრი, რომ ნაცარქექიას კონსტიტუცია მთელი ქართველი ერის ფსიქოტიპს შეიცავს. ის ქმედების, მიზნისკენ სწრაფვის რიტუალური აქტის მონაწილეა. ქვეცნობიერად ეს განჭვრიტა პოეტმა და ამიტომაც აღარ ეფიქრება ძილით თავის შექცევა. მას ნაცარქექია არა მხოლოდ „ფარად», სულშიც ჰყავს და იცის, დროულად გაუძღვება სამყაროულ ლაბირინთებში. ნაცარქექია მისი ჭვრეტაა და თუკი მიენდობა, აროდეს უმტყუნებს. ამ საკითხთან დაკავშირებით, ზ. გამსახურდია წერს: „იგი მედიატორია და მოაზროვნე, იგი ჭვრეტითი ნატურაა (ნაცარი აზრის სიმბოლოდ იშიფრება ყველა ზღაპარში). აქედანაა მისი გარეგანი პასივობა. ამ თვალსაზრისით, იგი ზეეროვნული სახეა, ზოგადსაკაცობრიო სახე»(560). პროფ. ზ.კიკნაძე ნაცარქექიას ყოველგვარი პოლიტიკური მანტიისგან თავისუფალ, უნივერსალურ სახედ გაიაზრებს. როგორც მკვლევარი ელ. ვირსალაძე აღნიშნავს, „ნაცარქექია არ არის მხოლოდ ქართული ფოლკლორის საკუთრება. ეს სახელწოდებაც და სახეც კავკასიის ხალხთა ფოლკლორშიც გვხვდება და ასევე გერმანიისა და სკანდინავიის ქვეყნების ფოლკლორშიც» (13).

ნაცარქექიას სახის არაორიგინალური წარმომავლობა გვაფიქრებინებს, რომ ქართველი ერის სახეზე ის კარგად მორგებული ნიღაბია. ქართულ ტრადიციას კი იმგვარად შეუმკია, კრიტიკოს გ. ასათიანს ეროვნული ხასიათების არქეტიპთა ძიებისას, ნაცარქექიაც ქართული ხასიათის შემადგენელ ერთ-ერთ ელემენტად მიუჩნევია. ბუნებრივია, აქ ნაცარქექიას სიზარმაცე და მცონარობა არ იგულისხმება. შესაძლოა მუდამდღე ბუხართან მჯდომი და ნაცრის შემყურე გმირი ქართული ცნობიერების გამომხატველია, რომელიც ისეთივე რუდუნებითა და სიფრთხილით ეპყრობა მასში დაუნჯებულ სიბრძნეს, როგორც ნაცარქექია ნაცარში მინავლულ ცეცხლს, რომელსაც თუ გულდასმით მოჩხრეკ და გააღვივებ, მთელი გზნებით აელვარდება. ვფიქრობთ, ასე დაემართა ნაცარქექიასაც, რომელიც რძლის მემწეობით გაღვივდა და მთელი თავისი დიდებულებით წარმოჩნდა. ამ აზვრითებით მოგვაგონებს ეს ზღაპარი ქართულ ხალხურ დღესასწაულს და მისი პერსონაჟების ყოველგვარ საზღვრებს გადასულ ზეიმს. თვით

ქართული ფოლკლორის ყველაზე საშიში და ხშირად დაუძლეველი არსებები - დევებიც კი ვერ აღუდგებიან წინ ნაცარქექიას ხერხსა და საზრიანობას, რასაც ამ ტიპით დაინტერესებული აკაკი წერეთელიც აღნიშნავდა: «ჩვენი ნაცარქექია ფიზიკურად უძლურია: სული რომ შეუბერო, ცხრამთას იქით გადავარდება; ამას თვითონაც კარგად გრძნობს და პირიქით, არავის ეტანება, მაგრამ ფარს კი დროზე ხმარობს და ეს ფარი არის მისი ჭკუა-გონება. მოსწრებული ხერხიანობით არა თუ იგერიებს დევებს, ამ საოცარ ფიზიკურ ძალის წარმომადგენლებს, არამედ კიდევ იმორჩილებს. ეს ტიპები ყველა ძველის-ძველია, ძველი კაცობრიობის კულტურის ნაყოფია»(52, 126-127).

ნაცარქექიას მიერ დევების დამორჩილება ერთ-ერთ უმთავრეს გროტესკულ ეპიზოდს წარმოადგენს, სადაც ძალთა თანაფარდობა სრულიად გამორიცხულია და ადგილი ხერხისა და გონების ზეიმს ეთმობა. ნაცარქექია, როგორც აღვნიშნეთ, ბერიკაობა-ყეენობაში მონაწილე ღვთაებათა გამომხატველ ნიღბებს გვაგონებს, მათთვის, ისევე როგორც ზღაპრის გმირისთვის, მიუღწეველი და დაუძლეველი არაფერია. იმ დასაზღვრული (კვრივი - ზ.კიკნაძე) დროის ფარგლებში, რომელიც საერთო-სახალხო ლხინს მოუცავს, მისი მონაწილენი გარემომცველი სამყაროს თანაზიარნი ხდებიან, თანაბრად მონაცვლეობენ ცასა და მიწას შორის და „კოსმიურის, საზოგადოებრივისა და სხეულებრივის შერწყმას» უწყობენ ხელს. ასევე შეიძლება ითქვას ჩვენს გმირ ნაცარქექიაზე. იმ ეპიზოდიდან, როდესაც წყალს მიმდგარი ნაცარქექია მასზე გადასასვლელად დევს მხარზე შეაჯდება, შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ სამყაროსეული წინააღმდეგობა დაძლეულია, მისთვის, ისევე როგორც ბერიკებისათვის, საზღვრები მოშლილია და გმირს ყველა მიმართულებით გზა ხსნილი აქვს. ამ ვარაუდის საფუძველს თვით ზღაპრის ტექსტი გვაძლევს. კერძოდ, ეპიზოდი, სადაც მხარზე შესმულ ნაცარქექიას დევი ეუბნება: «ოჰ, რა ძალიან მსუბუქი ყოფილხარო», მაგრამ გავიხსენოთ მისი პასუხი - „ეს იმიტომ, რომ ერთი ხელი ცაზე მაქვს მოკიდებული და, თუ ხელი გავუშვი, მაშინ ვეღარც კი დამძრავო». ცასა და მიწას შორის მყოფი ნაცარქექია უთუოდ სიცილს გამოიწვევს, რაც არც არის გასაკვირი, თუკი გავიხსენებთ, რომ სიცილი გროტესკისთვის ერთ-ერთი მთავარი ელემენტია. სამყაროს კარნავალური, თამამი, ყოველგვარი შეზღუდვისაგან თავისუფალი და ამასთანავე საოცრად გროტესკული

ჭვრეტა იგრძნობა ნაცარქექიას ზღაპრის მსგავსად იმ ზღაპრებშიც, რომლებიც «ქოსამატყუარას» შეეხება. აქაც ყოველთვის დაპირისპირებაა: ქოსამატყუარა ხან უქონელი ობლის, ხან კი მამის მიერ მკაცრად დარიგებული სამი ძმის მაცდუნებელია. ის გამუდმებით ცდილობს, სხვისი კუთვნილი საგნები თუ ნივთები რაიმე ხერხით მოიპოვოს და მიითვისოს. იგი არ ძალადობს, მსხვერპლს თითქოს უტოვებს საკუთრების დაცვისა თუ გადარჩენის გარკვეულ შანსს. ეს შანსი კი უკეთესი ტყუილის თქმა ან გამოცანის გამოცნობაა, რომლის დროსაც საუკეთესო ტყუილისა თუ გამოცანის ავტორი რეაბილიტირებულია. გასათვალისწინებელია, რომ ზღაპარი ყოველთვის ქოსას დამარცხებით სრულდება, მას ობოლიც ატყუებს და სამი ძმიდან ერთი მაინც ახერხებს გამარჯვებას, მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებოდ და საინტერესოდ ჩვენ ის ტყუილი მიგვაჩნია, რომლითაც მოწინააღმდეგე მხარეები უშურველად უმასპინძლდებიან ერთმანეთს. ეს ტყუილები კეთილდღეობის, სიმდიდრისა და სიუხვის წინაპირობა გახლდათ. ამ თვალსაზრისით, ისინი მაგიურ ფორმულებს მოგვაგონებენ, რომელთა გამოთქმა რიტუალების დროს სასურველი შედეგის გამოწვევას ითვალისწინებდა.

ზღაპრებში „ობოლი და ქოსამატყუარა“ და „სამი ძმა და ქოსამატყუარა“ ტყუილების კასკადს ვაწყდებით, სადაც საუცხოო გროტესკული სახეები მთელი დიდებულებით წარმოჩნდებიან. ჩვენი შრომის შესავალში აღნიშნულია, რომ გროტესკისთვის დამახასიათებელია რეალურისა და ფანტასტიკურის ერთდროულად თანაარსებობა, ეს არარსებული, განსაკუთრებული, ბანალურობას დაპირისპირებული სამყაროა, სადაც ბუნებრივი კავშირები საგნებსა და მოვლენებს შორის ალოგიკურობამდე დარღვეულია, ყოველივე ამას კი ქოსასა და მისი „მსხვერპლის“ ტყუილებში ვხვდებით. ეს საოცარი სახეები რომ უფრო ხელშესახები გახდეს, ზღაპრიდან ქოსას ერთი ტყუილიც მოვიხმოთ. იგი დაბეჯითებით ცდილობს ობოლი დააჯეროს, რომ მას ერთი ბატი ჰყავდა, პაპამისის გაზრდილი, რომელიც ისეთი კარგი რამ ყოფილა, რომ მთელს ოჯახს ინახავდა. სახნავში, სათიბსა თუ მგზავრობისას თურმე სულ ის დაჰყავდათ. ქოსამატყუარა მოაჯდებოდა მას და მთებსა და მინდვრებზე დააჭენებდა. ერთხელ, როდესაც იგი ბატს ტყეზე მოაჭენებდა, მშვიერი ტურა გადმოუხტა გზაზე, ეცა ბატს და გვერდი გამოაგლიჯა. წაქცეულ და სიკვდილისპირას მყოფ ფრი-

წველს ქოსამატყუარამ წნელისგან გვერდი გამოუწნა, წამოახტუნა და სახლში გააჭენა. ბატის სასწაულებრივი აღორძინების ეპიზოდმა, ძალაუნებურად, მეგრული თქმულებების ღვთაება «მესეფი» მოგვაგონა, რომელსაც მრავალ სასწაულთა შორის ერთი თავისებურებაც ახასიათებდა: ნადირის შეჭმის შემდეგ ტყავისა და ძვლისაგან კვლავ აცოცხლებდა მას და ტყეში უშვებდა. არსებობდა გადმოცემაც, რომ ერთ დღეს მესეფს ცხოველის ბეჭის ძვალი დაეკარგა და შემცვლელად, ხის ნაჭერი გამოიყენა. საერთოდ, მესეფები, ნადირის მფარველებს წარმოადგენენ და ნაყოფიერების ღვთაებებად ითვლებიან, მათზე ვრცლად ცალკე თავში ვისაუბრებთ. ანალოგიური ისტორია შეგვიძლია მოვიხმოთ ზღაპრიდან «ქაჩალა». ზღაპრის გმირი იძულებულია ისეთი ტყუილი თქვას, ხელმწიფეს არ სმენოდეს, ამით ხელმწიფობისა და მისი ასულის დაუფლებას შეძლებს. ქაჩალას პირველი ტყუილი ლექსადაა ჩართული ზღაპარში:

«მამიჩემის ქორწილში, ბატით წაველ ქორწილში,
გამომივარდა მგელი, გამომიჭამა მკერდი.
გადავფრინდი ტყეში, გამოვჭერ წნელი თხილში,
გამოვუხლართე გვერდი, შევჯექი და მივედი.»(21, 137)

ქაჩალას ტყუილები ამით არ სრულდება. ხალხის წაქეზებით, მას კვლავ უხდება ხელმწიფის გაოცება: «ჩვენი საბძლის ბოლოზე დედაჩემმა გოგრა დათესა. იარა, იარა გოგრამ და შავ ზღვის გაღმა გავიდა. წავიღე ურემი, გოგრის ყუნწზე გავატარე, დავჭერ გოგრა, დაუდე ურემზე, ისევ გოგრის ყუნწზე გამოვატარე, ეს არის იქიდან მოველიო» (ხალხური, ლექსები და ზღაპრები, თბ., 1950, 137 გვ.).

ხალხისა და ხელმწიფის შეთქმულება ქაჩალას წინააღმდეგ მესამედაც უნაყოფო გამოდგა. ოქროთი სავსე ქვევრი, ხელმწიფის ასული და ძალაუფლება, გმირის საკუთრებად იქცა. ქაჩალას ტყუილები, მისი სიმდიდრის გარანტი აღმოჩნდა. აქვე ნათელ ნიმუშად კიდევ ერთი, ამჯერად, ლაზური ზღაპარი „ფადიშაჰი და მწყემსი“ მოვიშველიოთ. ტყუილი ზღაპარში, ქაჩალას დარად, მომავალი კეთილდღეობის წინაპირობაა. სამი გაუგონარი ტყუილის მთქმელს ძუნწი ფადიშაჰი დიდძალი ოქრო-ვერცხლით დასაჩუქრებას პირდება. მწყემსის ყველა ტყუილი ნაყოფიერების უსაზღვრო მასშტაბებს მოიცავს და მათი მოხმობა გამართლებულად

მივიჩნიეთ: „მამაჩემს, თავის სიცოცხლეში, მხოლოდ ორი პატარა მამული ჰქონდა; ერთში ხორბალს თესავდა და ყოველ წელიწადს იმდენი მოსავალი მოჰყავდა, ერთ სახელმწიფოს ეყოფოდა; მეორე ყანაში მამაჩემი კვერცხს თესავდა და ყოველ წელიწადს იმდენი ქათამი მოჰყავდა, ერთ სოფელში ვერ ეტეოდაო» (21, 160). ასე ჟღერს მწყემსის ორი ტყუილი, მაგრამ გმირის გამდიდრება და ბედნიერება ხომ მესამე ტყუილზე ჰკიდია. ნურც იმას დავივიწყებთ, რომ მწყემსის ტყუილების შეტყობამდე, ფადიშაჰი, ვეზირებს, მანამდე თქმული ყველა ტყუილის მოძიებას ავალებს, რომ მწყემსმა უკვე არსებულის მოშველიება ვერ შეძლოს. მწყემსის მესამე ტყუილი კი ასეთია: - „მამათქვენს ბევრი მტერი ჰყავდა და ხშირი ომი ჰქონდა მათთან. ყოველ ომს დიდი ზარალი მოჰქონდა. თანდათან იცლებოდა მამათქვენის ოქროს ხაზინა. ამიტომ, ხშირად, მისი ქვეშევრდომებიც ეხმარებოდნენ. ერთხელ, ასეთი გაჭირვების დროს, მამაჩემსაც უსესხებია ასი ათასი ოქრო მამაშენისთვის» (21, 161). მუნწი ფადიშაჰი საკუთარ მახეში გაება, იძულებული გახდა სიმართლედ ეღიარებინა მწყემსის ხეირიანი ტყუილი და გაემდიდრებინა.

რადგან ხალხურ სიტყვიერებაში დამკვიდრებულ ტყუილის თემატიკას შევხებით, კიდევ ერთი საინტერესო ლაზური ზღაპარიც მოვიმარჯვოთ, სახელწოდებით „მატყუარა და ფადიშაჰი“. „იყო ერთი მატყუარა კაცი. ერთხელ ამ კაცს ფადიშაჰი შეხვდა და უთხრა: «კაცო, ამდენი ტყუილი რომ იცი, ცოტა მეც მასესხეო. მატყუარამ პასუხი არ დააყოვნა: ოცი ურემი, ორმოცი ხარი, ასი ცარიელი ტომარა გამომიგზავნე, ერთ წელიწადში ასივეს აგივსებ ტყუილებით და მოგიტანო. ფადიშაჰმა ოცი ურემი, ორმოცი ხარი და ასი ცარიელი ტომარა გაუგზავნა. მატყუარამ ოცივე ურემი შეშად აქცია, ხარები დაკლა, მთელ წელიწადს არხეინად იყო და ერთი წლის თავზე ფადიშაჰს მხოლოდ ცარიელი ტომრები დაუბრუნა. მატყუარა დაიჭირეს და ფადიშაჰს მიჰგვარეს. რატომ მომატყუეო? _ ჰკითხა განრისხებულმა ფადიშაჰმა.

_ტყუილი გასესხეო,- მიუგო მატყუარამ.

_აბა, ტომრები რად არის ცარიელიო?

_ტყუილი გასესხეო,- გაუმეორა მატყუარამ და არხეინად შინისაკენ გასწია»(21, 187). ამდენად, დასაშვებია, ზღაპარს შეხიზნული ქოსამატყუარაც ამგვარ ღვთაებას

გამოხატავდა. რატომ ვაკავშირებთ ქოსამატყუარას ზღაპრებს ნაყოფიერებასთან, ამას ობლის საპასუხო ტყუილიც ცხადყოფს: «მამამისს ასი თვალი ფუტკარი ედგა, ყოველდღე ნახულობდა და თვლიდა. ერთხელაც ერთი ფუტკარი დააკლდა სათვალავში. თურმე მას ფეხი მოსტეხია და ზღვის გაღმა დარჩენილა. ვიღაც ავაზაკ ხალხს ის დაუჭერია, გუთანში შეუბამს და ახვნევენებდნენ. გამწარებულმა მამამ ფუტკარს ყურში ხელი მოჰკიდა და რომ უნდა წაეყვანა, მწერს კისერი მოსტყდა და თავი შერჩა ხელში. მამამ მაშინვე ნიგოზი მოუსვა კისერზე და ფუტკარს ახალი თავი გამოება. ნანიგვზარზე უშველებელი ხე ამოვიდა, კაკალი დაისხა და ყოველთვის ბერტყავდნენ და ყიდდნენ» (37). ამ უტრირებულ სახეებს მართლაც არარსებულ, ირეალურ სამყაროში გადავყავართ, სადაც გროტესკული ფორმები თავისუფლად და თამამად მონაცვლეობენ, სადაც ფანტაზიისათვის არ არსებობს ზღვარი და მიჯნა. მაგრამ ობლის ტყუილი ამით როდი სრულდება, ფერტილობის სურათი თანდათან კიდევ უფრო საოცარი სახეებით ივსება. კაკლის ხეს, რომელსაც ყვავი აჩანაგებს, მამა ბელტს ესვრის, ბელტი ხეზე შერჩება, გაიზრდება, გადიდდება და სახნავ-სათეს მიწებს წარმოშობს, რომელზეც ვენახს გააშენებენ და მას დარგავენ. თავის მხრივ, ვაზი ყურძნის არაჩვეულებრივ მოსავალს იძლევა. თუკი მოხმობილ მაგალითს კარგად დავაკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ ჩვენს მიერ ქართული ხალხური დღესასწაულების განხილვისას წარმოდგენილი ოპოზიციები ქოსამატყუარას ზღაპარშიც იჩენს თავს. ნიმუშად ცისკენ გატყორცნილი ბელტიც იკმარებს, რომელიც მყისიერად ნაყოფიერ მიწად იქცევა. გარდა ტყუილებისა, ქოსა გამოცანებითაც მანიპულირებს. ამ ხერხით ცდილობს სამი ძმის დამარცხებას და მათი თვალ-მარგალიტის ხელში ჩაგდებას. მათი არსი და მიზანი ერთია, “მძიმე და საშინელი, სერიოზული და მნიშვნელოვანი, მხიარულ და მსუბუქ რეგისტრში გადაიტანოს, ყოველივეს შემსუბუქებული და მხიარული გადაწყვეტა მისცეს, რათა სამყაროს საიდუმლოებანი და მარადიული გამოცანები აღმოჩნდეს არა მოღუშული და საზარელი, არამედ მსუბუქი და ხალისიანი»”(6). ამ საშუალებით ხალხი ისწრაფის „სამყარო ახალ რეგისტრში აღიქვას და მიუახლოვდეს მას არა როგორც პირქუმ მისტერიას, არამედ როგორც მხიარულ სატირულ დრამას».

ქართულ ფაბლიო-ნოველებში გავრცელებულ “სამი ტყუილის” მოტივზე მსჯელობისას ალ. ლლონტი აღნიშნავს, რომ „ტყუილის თქმა ჩვეულებრივი გასართობი კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ აქ, ალეგორიულად, ლაპარაკია გონების გავარჯიშებაზე. სამი ტყუილის თქმა მოხერხებულობის გამოხატვაა, შეჯიბრებაში გამარჯვებას მოასწავებს და გამარჯვებულს ხალხის საყვარელი გმირი გამოდის»(135-137). ალ. ლლონტი, „ცრუპენტელას“ სახესაც გამოყოფს ხალხურ ზღაპრებში და თვლის, რომ მათში ცრუ და გაიძვერა ადამიანის თვისებებია თავმოყრილი. ასეთი, შესაძლოა, საზოგადოების ნებისმიერი კლასის წარმომადგენელი იყოს, მათი საერთო სახელი კი სწორედ “ცრუპენტელაა. ის “„უსაქმო კაცია, ცდილობს ვინმე მოატყუოს და ფული მოიგოს»”(123).

ამგვარი განმარტების (საპირისპიროდ) უარსაყოფად, ჩემს მიერ თუშეთში, სოფელ შენაქოში ჩაწერილ ამბავს მოვიხმობ. სოფლის ერთ-ერთი უხუცესი მკვიდრი, შოთა კურდღელაიძე ასეთ ისტორიას გვიამბობს: „ღვდელი გვყავდა, გარდაიცვალა ადრე. ხოდა სანამ ღვდლად ეკურთხებოდა, ძალიან ხუმარა კაცი იყო. ხოდა კოლექტივის თავმჯდომარე იყო დევდარაიძე დიმიტრი და იმას უთქვია, რო საბოსტნე ადგილი დამიზარო. დაუბარია საბოსტნე ეზო, ბარავს და შალაფა (ველური მცენარეა, ბოსტანს ძალიან აზიანებს) და რო ღბარავენ, სუ უნდა, რო სუ ამოძირკვონ, რო ერთი ფესვი არ დარჩეს და ამას თურმე აგროებს ეს ილიკო და თავმჯდომარეს ცოლს უთქვია, რათ აგროებ ილიკო და პამინდორი უნდა დავამყნოო ზედაო, ატყუებს. მოუვიდა ჭკვაში ქალსა და ადგა და მთელ ვენახში რაც იყო სუყველა მოაგროვა. მერე ჰკითხეს, რათ გინდაო და ილიკომ მითხრაო, რო პამინდორი უნდა დავამყნოო და მეც მინდაო რო ბევრი პამინდორი მქონდესო და მოუტყუებიაო. ეგეთ ხუმრობით ტყუილები იცოდნენ».

(შოთა კურდღელაიძე, იურისტი, 78 წლის, სოფ. შენაქო, 2003 წ. 25 ივლისი).

ცოცხალი ტყუილის კიდევ ერთი ნიმუში, ასევე თუშეთის ექსპედიციის მასალებიდან, მთხრობელია, სოფელ ქვემო ომალოს მკვიდრი, ჯეინაზ მიშიძე-მოზაიძე, 53 წლის: „ერთხელ მთაშია, დიკლოში, ცხვარში ჩემი მამამთილი. იქ, სანარეში (ბინაში) მივიდა და იქ ჰკითხეს, რა ხდება ომალოშიო. გერე ჩაგაიძე დაილუპაო, იმათ უთხრეს, ჩვენც გავიგეთო და ეს დაეჭვებულა და იმ ღამით, ომალოში ჩუმად, ცხენით წამოსულა

და უნახავს ის კაცი ცოცხალი. რომ დაბრუნებულა, ამხანაგებს დაუნახავთ და მიხვდნენ, რომ დააჯერეს და ომალოდან მოდიოდა. თავისივე ტყუილი თითონვე დაიჯერა»(2003 წ., 23. 07).

მთქმელთა კომენტარები - „ეგეთ ხუმრობით ტყუილები იცოდნენ, “თავისივე ტყუილი თითონვე დაიჯერა», ვფიქრობთ, მრავლისმეტყველია. თანამედროვე ყოფაში კვლავ არსებობენ მოთამაშე ადამიანები, რომლებიც ატრიზავებენ ერთურთს და ამას სრულიად ჩვეულებრივ მოვლენად თვლიან. თანამედროვეთა ეს ნაამბობი ძალზე ჰგავს „ორი ცრუპენტელას»”ზღაპარს. მისი გმირები, დათუა და პეტრიკელა, ერთურთის მოტყუებითა და გაბითურებით იქცევენ თავს. ძნელია მათ ბუნებრივ, მსუბუქ ქმედებაში ყბადადებული უზნეობა და ამორალობა ამოიკითხო, „რომლისგანაც უნდა განიკურნოს ადამიანი.”ცრუპენტელისათვის ადგილი არ უნდა იყოს საზოგადოებაში» (123, ალ. ღლონტი, ქართ. ხალხ. ნოველა). ასეთია ალ. ღლონტის ვერდიქტი, რასაც ზღაპრის ფინალით უმყარებს საფუძველს. ნოველის დასარულს აღნიშნულია, რომ დათუამ და პეტრიკელამ თავი ანებეს ერთურთის გატრიზავებას დამძურ ცხოვრებას შეუდგნენ.

ტყუილების ერთგვარი რიტუალური ურთიერთგაცვლა ასე ხდება: ცრუპენტელები მატყლითა და კაკლით სავსე ტომრებს გაცვლიან. რეალურად, მატყლის ტომარა ხავსითაა გატენილი, (მატყლი მხოლოდ თავზე აქვს დატენილი), ნიგვზისა კი ნაჭუჭებით, თვალის ასახვევად, ნიგვზები ზემოდან აყრია. ერთმანეთისთვის გამეტებული ტყუილების პირველი ულუფა ასეთი იყო. მეორედ კი ცემისაგან დაოსებული (ღონემიხდილი) პეტრიკელა თავის მეწყვილეს არწმუნებს, რომ კარგად გამასპინძლებულსა და ბევრი კახური ღვინის მსმელს თავი უბრუის. სირბილისა და შიმშილისაგან დაუძლურებული, ძროხის სამწყემსად გაგზავნილი დათუა კი დღის მხიარულად, ცეკვა-თამაშით გატარებას იმიზეზებს. უკანასკნელი ტყუილის შემდეგ პეტრიკელა დათუას ზურგზე მოგდებულ ტომარაში აღმოჩნდება. ეს კი იმის დასტურია, რომ ერის ცნობიერება, კოსმიური გონი, (იმთავითვე), დასაბამიდან ამგვარად ჩამოყალიბდა: გათამაშება, გატრიზავება, თუნდაც „ცრუპენტელობა» მის ბუნებით ჩვევად (თვისებად) იქცა, რათა დაესვენა, ამოესუნთქა, გაეცინა და სამყარო მის ირგვლივ, სხვაგვარად აღექვა.

საბედნიეროდ, ქართული ზეპირსიტყვიერება ამ მოსაზრებას ძალზე უმყარებს საფუძველს. ჩვენი მცდელობაც მათი წარმოჩენისკენ მიემართება. საყოფაცხოვრებო და ჯადოსნური ზღაპრებიდან კიდევ გვსურს რამდენიმე ნიმუშის მოშველიება, შემდეგ კი პოეზიის „მარგალიტებზე“ გადავინაცვლებთ და მათში შევეცდებით ქართველი ერის მეორეული ხევდის, სამყაროს ორმაგი აღქმის გამოკვეთას.

ამჯერად ყურადღებას მივაპყრობთ აპოლონ ცანავას ნაშრომს „წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა». მიზეზი ის გახლავთ, რომ სულხან-საბას იგავებისა და ქართული ხალხური შემოქმედების, კერძოდ, მახვილსიტყვაობის მჭიდრო კავშირის კვლევისას, მეცნიერი, „მახვილსიტყვაობის“ მიღმა ქართული ზეპირსიტყვიერების სასიცილო ნიმუშებს გულისხმობს. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს: „ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა დღემდე სპეციალური შესწავლის საგანი არ ყოფილა», არადა „ირკვევა, რომ ქართული ხალხური სატირა და იუმორი, მეტ-ნაკლებად, ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრშია წარმოდგენილი»”(გვ. 3).

ეს შეხედულება კიდევ ერთი დასტურია, რომ ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში სერიოზული, ყოფითი მასალის გვერდით ძალზე აშკარად და მკაფიოდ იკვეთება სრულიად განსხვავებული, არაორდინარული პოეტური, პროზაული თუ სანახაობითი ნიმუშები, რომელთაც ჩვეულებრივი საწყაოთი ვერ აწყავ, ვერც სატირასა და იუმორს უწოდებ. აქ, კოსმიური გონის სხვაგვარ წყობასთან უნდა გვქონდეს საქმე. სწორედ ამ მოვლენის სახელდებისთვის ვიშველიებთ ტერმინს - „გროტესკი».

კვლევას აპ. ცანავას მიერ „ცოცხალი ტყუილისა“ და „შედარება-გადაჭარბების“ ნიმუშებად მოხმობილი ზღაპრების მოხილვით განვაგრძობთ. მეცნიერს დასავლეთ საქართველოში ჩაწერილი „ცოცხალი ტყუილის“ერთ-ერთი ასეთი ნიმუში მოჰყავს: „იყვნენ ორნი ძმები. ერთი ძალიან ტყუილის მთქმელი, მეორე კი- სიმართლის. მართლის მთქმელი ძმა გაჯავრდა, ხალხს ტყუილის მთქმელი ძმა უყვარს და მე არაო. მოდი, მეც ვიტყვი ტყუილსო. გავიდა ხალხში და თქვა: - ხალხო, იცით რა არი? დღეს ციდან ლეკვის ხმა შემომესმაო. ხალხმა იცინა, თავშიაც ჩაარტყეს, ძაღლის ლეკვს ცაში რა

უნდოდაო. ამ დროს მოვიდა ტყუილის მთქმელი ძმა და გაუკვირდა, რატომ სცემთ ჩემს ძმასაო? _ შენი ძმა გაგიჟებულა, ამბობს ძაღლის ლეკვის ხმა შემომესმა ციდანო.

_ მერე ეს თქვენ ტყუილი გგონიათ?- სთქვა მეტყვილე ძმამ. დღეს, როცა კარში გამოვედი, ყვავმა აიტაცა ძაღლის ლეკვი და ალბათ, იმ ლეკვის ხმა ისმოდა ციდანო»(75). აღსანიშნავია, რომ ციტირებული ნიმუშის მოტივი, საქართველოს აღმოსავლეთში, კერძოდ, ახალციხეშიც დასტურდება. ზღაპრისთვის მნიშვნელოვანი და საგულისხმო ის არის, რომ ხალხს ტყუილის მთქმელი ძმა უყვარს. ეს სრულიად ნათლადაა გაცხადებული. ისიც საყურადღებოა, რომ ტყუილის დამაჯერებლად მიწოდებას, მის სიმართლედ წარმოჩენას, მსმენელი აღარ აპროტესტებს: „ხალხმა დაიჯერა და სიმართლის მთქმელი ძმა გაუშვეს». კიდევ ვიმეორებთ, ამ მოვლენის სატირად და იუმორად შერაცხვა თითქმის წარმოუდგენელია.

განვავრძოთ ტყუილის თემა ხალხურ ნოველებში. ამჯერად იმ ნიმუშს წარმოგიდგინთ, რომლის სათაურიც ჩვენი შრომის ამ ნაწილს მოვარგეთ. „ცოცხალი ტყუილი»: «ორი ახალგაზრდა ერთმანეთს ეტრაბახებოდა. ერთმა თქვა:- პაპაჩემს ისეთი დიდი სარდაფი ჰქონდა, კარიდან ჩასული ყმაწვილი სანამ ბოლოში მივიდოდა, თმაწვერი გაუთეთრდებოდაო. მეორემ თქვა: _ პაპაჩემს ერთი დიდი ჯოხი ჰქონდა, როცა მოიღრუბლებოდა, იმ ჯოხის თავზე ჩვრებს მოაბამდა, მაღლა ასწევდა, გააქნევ-გამოაქნევდა, ღრუბლებს გაჰფანტავდა და მზე ისევ გამოჩნდებოდაო. ზღაპრის გმირების მიერ წარმოთქმული ტყუილები თავისთავად იმდენად საინტერესოა, რომ დიდი მნიშვნელობა აღარც უნდა ჰქონდეს მის ფინალს, მაგრამ მაინც დავასრულოთ, პირველის ინტერესს, სად ინახავდა იმ სიგრძე ჯოხს პაპამისი, მეორის დაუყოვნებელი პასუხი აქარწყლებს: - „პაპაშენის სარდაფშიო» (ხალხური სიბრძნე, ტ. V, 1965, გვ. 396). ამ ნოველის დასასრული ძალზე ჩამოჰგავს წინა ზღაპრის ფინალს, ეს მსგავსება კი ირეალურის რეალურად წარმოჩენის სურვილში გამოიხატება. თუკი ტყუილებს და გამოცანებს კარგად გავიაზრებთ, უკეთ შევძლებთ ერის ცნობიერების სიღრმისეული პლასტების გამოკვეთას. მათში ნათლად იკითხება სამყაროზე ადამიანის გაბატონების, მასზე ზეგავლენის სურვილი. ორი საწყისი _ ცა და მიწა, აქ თანაბრად მონაწილეობს. სწორედ ამგვარი დაუსაზღვრაობაა პირველ ტყუილში, სადაც ერთ-ერთი ახალგაზრდა

პაპის უსასრულო სარდაფს ახსენებს. შესაძლოა, ეს სარდაფი ხთონურ სამყაროდაც მივიჩნიოთ, ხოლო დიდი ჯოხით ცაში ღრუბლების გაფანტვა და მზის დაბრუნება ზეციურ სამყოფელზე გაბატონებად. მოვიგონოთ მირჩა ელიადეს კომენტარი წიგნში მითის ასპექტები, სადაც მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ჯოჯოხეთში ჩასვლა თუ ზეცაში აჭრა, სიკვდილი თუ აღდგომა, ფაქტობრივად, ერთი და იგივეა”(187). ეს არის ჭკვრეტა, რომლის მეოხებითაც, გარესამყარო, მეტად ხელშესახები და ახლობელი ხდება. ხალხური სიტყვიერების ე.წ. ტყუილებში” დაუნჯებული საიდუმლოც ეს უნდა იყოს. დასტურად, ამგვარი ზესწრაფვის გამომხატველ ორ ხალხურ ლექსს მოვიხმობთ. ერთში მთქმელი ციურ სხეულთა “მეგობრად, მეორეში კი - ოჯახის წევრად მოსჩანს:

ზეცას ვიყავ, ზეცა ვნახე, ვარსკვლავებსა დავენახე,

მთვარემ კაცი მომიგზავნა: - თუ იქ იყავ, რათ არ მნახე!

ამ ლექსის სხვადასხვა ვერსიები არსებობს, ჩვენს მიზანს ამ შემთხვევაში მათი კვლევა არ წარმოადგენს, მაგრამ საინტერესო დაკვირვების კიდეც უფრო ნათლად გამოსახატად ერთ ვარიანტსაც მოვიშველიებთ. ეს ვერსია, „ქართული ხალხური პოეზიის» X ტომში, „სამკალის»”ციკლშია შეტანილი. მასში კიდეც მეტად „უცერემონიო” დამოკიდებულებაა გამოხატული ციურ სხეულსა და ადამიანს, კონკრეტულ შემთხვევაში, მზესა და მთქმელს შორის:

“ ჰეკა, ოკა, ბიჭებო! მალლა ვიყავ, ცანი ვნახე,

მასკვლავებს ჩამოვეძრახე,

მთვარემ კაცი მომიგზავნა, - აქ იყავ და არა მნახე,

მზემ პირბადე გადიხადა -მოდო, ახლოს დამენახვე.(97)

ყმაწვილთათვის შედგენილ “ხალხურ სიტყვიერებაში, ბუნების ამსახველ ხალხურ ლექსებში, შეტანილია საქვეყნოდ ცნობილი ვარიანტი:

„მზე დედაა ჩემი მთვარე - მამა ჩემი,

ეს წვრილ-წვრილი ვარსკვლავები და და ძმია ჩემი». (38)

ამ ლექსით ნიმუშს ეხმიანება ზღაპარი «სიზმარაც»:“ბიჭმა დაიძინა. გამოიღვიძა და მამას უამბო თავისი სიზმარი: მარჯვნივ მზე მეჯდა, მარცხნივ - მთვარე, შუქურვარსკვლავი კალთაში მეჯდა და ღვინოს მასმევდაო» (ხალხური ლექსები და ზღაპრები, თბ., 1950, გვ.

138). ამგვარი მდგომარეობა ძალზე სასურველი და საშური რომაა, ის ფაქტიც მიუთითებს, რომ ნაამბობით აღტაცებული მამა-შვილს ზღაპრის ჩუქებას სთხოვს. გავიხსენოთ ისიც, რომ გმირის ზმანება მისი ნაყოფიერებით სრულდება, ციურ სხეულთა ადგილს მისი ცოლი და შვილები იკავებენ. (ზღაპრის ბოლოს ციურ სხეულთა პერსონიფიცირება ოჯახის წევრებით ხორციელდება).

ცასა და მიწას შორის მოციქულობის კიდეც ერთი სახიერი ნიმუშია საყოფაცხოვრებო ციკლის ზღაპარი „ნაცარქექია“. მოხერხებული გმირი მისი სიმსუბუქით გაოცებულ დევს ასე მიუგებს: „ეს იმიტომ, რომ ერთი ხელი ცაზე მაქვს მოკიდებული და თუ გავუშვი, მაშინ ვეღარც კი დამძრავო» (37, 210). ხალხურ ნიმუშებში წარმოდგენილი ვერტიკალობის საიდუმლო, შესაძლოა, მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ხალხური ნოველითაც ამოვხსნათ. მასში უმაღლესი ხელისუფალი, ხელმწიფე, თავის ქვეშევრდომს თავსატეხ კითხვებს აძლევს: - „ცაში რამდენი ვარსკვლავია ამის ანგარიში შემიტყვე და ქვეყნის შუაგული სად არის, გამიგეო!“ (37, 224). ხელმწიფის მსახურის ბედი სწორედ ამ კითხვათა პასუხებზეა დამოკიდებული.

როგორც ვხედავთ, აქ გამოცანებთან აღარ გვაქვს საქმე, მთქმელის მზერა უკვე უშუალოდ გარემომცველი სამყაროსკენაა მიმართული. მართალია, ეს ზღაპარი მე-17 საუკუნეშია ფიქსირებული, მაგრამ დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ წინარე ეპოქათა ხედვასაც იტევს. ძალზე მნიშვნელოვანია მსახურის პასუხები, რომელსაც, ფაქტობრივად, ყოფიერების მიღმა გაჭვრეტა დააკისრეს. როგორც ყველა ზღაპარში, შემწე აქაც ჩნდება. ერთმა გამვლელმა მსახურს ჩააგონა: - „ეგ შენი ჯორი გაპარსე, მაგისი ბალანი მიართვი და მოახსენე: ეს დათვალე, მაგდენია ცაში ვარსკვლავი-თქო; დაჯე ერთ ადგილსა და მოახსენე: ოთხსავ ყურეს კაცი გაგზავნე, შუაგული ეს არის-თქო» (37, 225). მართალია, მსახურმა სიცოცხლე შეინარჩუნა, მაგრამ სამყაროული საიდუმლო ამოუხსნელი დარჩა. ქვეყნის ოთხი კუთხით წასული კაცები აღარ დაბრუნებულან. ეს ნოველა მართლაც კარგად ხსნის ზეცისაკენ დაუოკებელი მისწრაფების მიზეზს.

ხალხისა და გარემომცველი სამყაროს ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით, ჩვენი მოსაზრების შესავსებად და გასამყარებლად, “ხალხური სიბრძნიდან” რამდენიმე

გამოცანასაც მოვიხმობთ. ეს გამოცანები, ბუნების ყველა გამოვლინებას და მათთან ადამიანის ძალდაუტანებელ დამოკიდებულებას ასახავს:

«ცაში მიდგან კიდობანი, ელვისანი, გელვისანი,

შიგა სხედან ქორნი, კვერნი, თხისანი და ვერძისანი»(55, 449)

“ «პატარა ბოსტანი მქონდა, ვკენჭე, ვკენჭე, ვერ ავკენჭე»”(55, 449);

“ «ერთი ციხე, ჩემი ციხე, ქვის კენჭით გამოჭიხტული»”(55, 450)

ამ გამოცანებში ვარსკვლავები იგულისხმება. ძალზე საყურადღებო და ამასთან მესაკუთრული დამოკიდებულება გამოსჭვივის გამოცანებში, რომლებიც მზეს და მთვარეს ეხება: „ჩემი საცერი ქედ და ქედ გადმოდიოდა» (მზე), „ორი ხმიადი მაქვს - ერთი თბილია, ერთი ცივია»”(მზე და მთვარე), „ჩვენი ბუხრის უკან ერთი ხმიადი აყუდია»”(მთვარე). საკუთრებად აღუქვამს ხალხს ცა და დედამიწაც, აი, გენიალური ნიმუში: „ორი სინი მაქვს, ერთმანეთის მოპირდაპირეა»”(55, 451). ეს მართლაც შეუდარებელი გამოცანა ხუთი სიტყვით ხსნის სამყაროს მთელ ფილოსოფიას, საპირისპირო საწყისების ურთიერთდამოკიდებულებას. მთქმელი კი საკუთარ თავს ამ საწყისთა განუყოფელ ნაწილად და მფლობელადაც მოიაზრებს. ამგვარი გაიგივების, კიდევ ერთი სახიერი დასტური: “ხალიჩა მაქვს, არ დაიბერტყება, ოქროები მაქვს, არ დაითვლება»” (ცა და ვარსკვლავები) (55, 451). ამ გამოცანაში კი ადამიანი მთლად „ქვეყნის ბურთს»”დაუფლება:

„ერთი კვერცხი ხელთ მიჭირავს, ნახე როგორ ტკბილიაო;

ნახევარი ცივი არის, ნახევარი თბილიაო»”(დედამიწა) (55, 453).

კვერცხის ალეგორია, ქოსას გამოცანას გვაგონებს, რომლითაც ის სამ ძმას უმასპინძლდება:“მე ერთი ცივირი მყავდა, დილით წავიდოდა, ტყეში კვერცხს დადებდა, საღამოზე კვერცხიც და ცივირიც კაკანით ბრუნდებოდნენ შინ» (37, 290). ვინ უწყის, იქნებ ქოსას ამ თავსატეხში, სხვათა მსგავსად, ერთ-ერთი ციური სხეული ან რომელიმე თანმდევი მოვლენა შეფარულა. აშკარაა მისი შეცნობა, ზღაპარში, ნაყოფიერების საწინდარია. შესაძლოა, ანალოგად, ეს გამოცანაც წავგადგეს: «ოცდაათმა ჩიტმა ერთი კვერცხი დასდო» (55, 454). ამ მოხდენილი ალეგორიით, ხალხურმა მთქმელმა თვე» გამოხატა, ამ ნიმუშით კი სეტყვის გამომწვევადაც გვევლინება:

“ „აველი ცაში, დავუკარი ტაში;

ჩამოვარდა ვერცხლი, გასკდა ხუთი კვერცხი»”(სეტყვა) (55, 457).

ბუნების ნებისმიერი მოვლენისადმი ხალხის ამგვარი უბოდიშო დამოკიდებულება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მრავლად დაიძებნება ქართულ ხალხურ საგანძურში.

ჩვენც განვაგრძობთ ძიებას და“შედარება-გადაჭარბების” ნიმუშებსაც მოვიხილავთ, სადაც ისევე როგორც “ცოცხალი ტყუილის” სივრცეში, უზომოდ გადიდებული მასშტაბები, გროტესკული, რაბლესეული ფორმებით გაჯერებული მასალა გვეგულვის. მათი წარმოჩენით კიდევ ერთხელ შევეცდებით გამოვკვეთოთ კოსმიური გონის უსაზღვრო, დაუდგრომელი მიმოქცევა სამყაროს უვრცეს «ველებზე». შეუძლებელია რაბლეს “გარგანტუა და პანტაგრუელი»” არ აესვეტოს თვალწინ მკითხველს, რომელიც გაეცნობა ჯადოსნური ზღაპრების ციკლის ნოველას - «მუხაგლეჯია სიდედრისა და სიმამრისა». შინაარსზე სათაურიც გვითითებს და უჩვეულო სიუჟეტისთვის გვამზადებს. ზღაპარს სრულად ვერ მოვიხმობთ, მაგრამ რამდენიმე საყურადღებო პასაჟს ნიმუშად მაინც წარმოვადგენთ. ხალხურ ზღაპრებში სიუჟეტის გროტესკულობა, ხშირად, ჭამა-სმის ეპიზოდით მიიღწევა. ასევეა აღნიშნულ ვარიანტშიც: ბიჭს ფრიად საკვირველი ცოლი გამოადგა, ერთ ჭამაზე სამ თონე პურს მიირთმევდა. გაკვირვებული და შეწუხებული ქმარი ქალის მშობლების ნახვას მოისურვებს. ამ ეპიზოდიდან ზღაპარში ჭეშმარიტი კლოუნადა იწყება: სიმამრი ხნულის წაყლში ჩავარდნილ სიძეს, თავის ცხენიან-ხურჯინიანად, ბარით მშრალზე გადმოაგდებს, მოსაკითხს ერთ ლუკმად იგდებს, ზედაც ცოლის მოტანილ ექვს თონის ნამცხვარს და “სამი კოკის ტოლა» შეჭამადს მიაყოლებს. მთქმელი სიძის პირით გვაუწყებს, რომ არც სიდედრი იყო “პატარა ტანისა» (37, 78). მან ცარიელ «ხახალში» (გობის მსგავსად გადაშლილი მოწნული კალათა) სიძე ცხენიანად ჩაისვა, თავზე შეიდგა და ისე განაგრძო გზა. სიძის მცდელობა გზაზე მუხიდან წკეპლა მოეტეხა, მისი ტოტზე გარჩენით დასრულდა. სიდედრმა კი ძირიანად მოგლიჯა მუხა და ისიც ხახალზე დაიდო. ამ სურათების ხილვით გულგახეთქილი სიძე სასწრაფოდ გაეცალა იქაურობას.

მიახლოებული მასშტაბები გვხვდება ზღაპარში «სიზმარა». სასწაული აქაც ჭამას უკავშირდება: «ზღვის დამშრობი მიუჯდა ასკოკიან ღვინის ქვევრს, დაეწაფა და დააშრო. დოლაბებიანმა და ბელტიელაპიამ რაც პური და ხორცი მოიტანეს, გადაყლაპეს და ხელმწიფეს უთხრეს: - ცოტა რამე კიდევ მოგვიტანეთ, გვშიანო» (37, 141). რადგან უტრირებული სახეებისა და მოვლენების მაგალითებს წარმოვადგენთ, კიდევ ერთ საინტერესო და მნიშვნელოვან ნიმუშს მოვიხმობთ, სახელწოდებით «ზღაპარი-გამოცანა». მისი სრულად ციტირება მოგვიწევს, რადგან ოდენ შინაარსი სასურველ ეფექტს ვერ გამოიწვევს: «იყო და არა იყო რა, იყო ერთი ხელმწიფე. ჰქონდა ორი დღის მიწა. მოახვნივინა ხელმწიფემ მიწა და დაათესინა პური, დაიჭირა თორმეტი კაცი და დაუყენა საყარაულოდ სახნავს. ერთი კაცი შუაზე იდგა, თერთმეტი კაცი მთელი დღე უვლიდნენ გარს, მაგრამ ვერ ეწეოდნენ. ერთხელ, გაზაფხულზე, როდესაც კარგი ჯეჯილი ამოვიდა, ნახნავში ერთი ხარი მოვიდა, დაუწყო ჯეჯილს ჭამა, სულ ერთიანად მოწმინდა ორ-სამ ლუკმად, მაგრამ რაღაც განგებით, ჯეჯილის შეჭმის შემდეგ წაიქცა და მოკვდა. მკვდარ ხარს ტანი ხელმწიფის მამულზე ედო, ფეხები, კუდი და თავი კი სხვის მამულზე. მკვდარ ხარს სუნი აუვიდა. სუნზე ერთი ყორანი მოფრინდა, დააჯდა ხარის მძორს, ჩასჭიდა ბრჭყალი და წაიღო ბუდეში. გზაზე მეცხვარეს ცხვრები ჰყავდა. ყორანს ადგილი მოეწონა, დაჯდა ერთი ციკნის რქაზე, დაიდო ხორცი და დაუწყო ჭამა. ყორანმა ხარი მთლად შეჭამა, მაგრამ ბეჭი მაინც დაუვარდა. ბეჭი კარგა ხანს ეგდო მიწაზე. უცებ ქარი ამოვარდა, მოიტაცა ეს ბეჭი და ამ მეცხვარეს თვალში ჩაუგდო. მეცხვარეს სამი სიძე ჰყავდა: ფრინველთა ხელმწიფე, ზღვათა ხელმწიფე და ნადირთ ხელმწიფე. წავიდა მეცხვარე ფრინველთ ხელმწიფესთან და შესჩივლა: - არ ვიცი, თვალში რაღაც ჩამივარდა და ლამის გამომეთხაროს, მიშველე რამეო. შეგზავნა ფრინველთ ხელმწიფემ თვალში ფრინველები საქებნელად: ფრინველებმა ეძებეს, იარეს ორი კვირა, მაგრამ ვერსად ვერაფერი იპოვეს. გამოვიდნენ ისევ ცარიელები. მეცხვარე ახლა ნადირთ ხელმწიფესთან წავიდა, იმანაც შეგზავნა ნადირნი, მაგრამ ვერც არაფერი იმათ იპოვეს. ბოლოს, შელონებული მეცხვარე ზღვათ ხელმწიფესთან წავიდა. ზღვათ ხელმწიფემ გახსნა ზღვები და მდინარეები და მიუშვა მეცხვარის თვალში. წყლებმა მეცხვარის თვალში ორი კვირა იდინეს და ბოლოს გამორიყეს ეს ხარის ბეჭი. დაისვენა ამის შემდეგ

მეცხვარემ და თვალის მოურჩა. ბეჭი ერთი ზღვის ახლოს ეგდო. ერთხელ გაიარეს იმ ბეჭის ახლოს მგზავრებმა, მოეწონათ ბეჭი, იმათ მიწა ეგონათ და ააშენეს ზედ დიდი ქალაქი, დაიწყეს ტკბილად ცხოვრება, მაგრამ, აი უბედურება, თურმე ბეჭზე ხორცი დარჩენილიყო; მოვიდა მელია და დაუწყო ხვრა ამ ძვალს; რამდენსაც გამოსწევდა ბეჭს, იმდენი ახლადაშენებული სახლები იქცეოდნენ. შეწუხდნენ მცხოვრებნი, დაუწყეს კაცს ძებნა, რომ ვისმეს გამოეხსნა ისინი ამ განსაცდელისაგან. ბოლოს ადგა ერთი სამი დღის ვაჟი, მივიდა იმ ხალხთან და უთხრა: - სამი ტყვია მომეცით და მე გადაგარჩინო მაგ უბედურებასო. გაუხარდათ, მისცეს მაშინვე სამი ტყვია. წავიდა სამი დღის ვაჟი, ესროლა მელიას და მოკლა. წამოიღეს მელია, გაატყავეს და უთხრეს ვაჟს:

- რა მოგცეთ, რომ ეგ მელია მოჰკალ და გადაგვარჩინო?

- მაგ მელიის ტყავის ნახევარი მომეცითო _ უთხრა ვაჟმა.

მისცეს სიხარულით და ნახევრისა მთელმა ქალაქმა შეიკერა ტანისამოსი და კიდევაც დარჩათ. ვაჟმა მიიღო მელიის ტყავი, შეიკერა, მაგრამ წინა კალთები, გული და სახელოები კი დააკლდა. ვინ უფრო დიდი ყოფილა, ხარი, ყორანი, ციკანი, მეცხვარე, ის ძვალი, ის მელია თუ ის ვაჟი?»...”(36, 197-98). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთქმელი მხოლოდ ამგვარი უტრირებით როდი იფარგლება, ის საპირისპიროდაც ჭვრეტს ყოფიერებას და შესაბამისი ფორმებით აქანდაკებს მას. ამ ჭვრეტის ნიმუშს კი ქართული ზღაპარი «ცეროდენა» წარმოადგენს, რომელსაც მსოფლიო ფოლკლორში უამრავი თანმხვედრი სიუჟეტი მოეძევა. ამ შემთხვევაში ჩვენს ყურადღებას ნაკლებად იპყრობს ცერის ტოლა ბიჭის, ზოგან კი გოგოს სახის სხვადასხვა ქვეყანაში გავრცელების გზები. მთავარია, რომ ხალხი, სამყაროს საიდუმლოებებს არა მხოლოდ ბუმბერაზების, ცეროდენების საშუალებითაც ეძიებს. ხან უნდა დაიახლოვო, ხან კი გაიმანძილო საცქერი ობიექტი, რომ ყოველმხრივ და ყველა კონტექსტში შეძლო მისი აღქმა: «ცეროდენა თავის დედას საქონლის პატივში დაეკარგა, წვიმამ როცა პატივი გადარეცხა, ისევ იპოვა. ცეროდენა მგელმა მოიტაცა. მგელს ერთი კბილი ამოვარდნილი ჰქონოდა, ცეროდენა სწორედ იქ ჩაჯდა და დაუწყო ჩიჩქნა» (49, 29).

აპ. ცანავა ამ საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნავს: «საყოველთაოდ ცნობილი მოტივი, რომელიც შედარება-გადაჭარბების პრინციპს ემყარება, ქართულ ხალხურ

შემოქმედებაში, მრავალმხრივ, სხვადასხვა კუთხით არის წარმოდგენილი» (49, 29). თუ რამდენად მრავალმხრივია მკვლევრის მიერ აღნიშნული მოტივები, ამის დამტკიცებას, ამჯერად, ხალხური პოეზიის უნიკალური მასალით შევეცდებით.

გადაჭარბება-გაზვიადების ორი საყურადღებო ნიმუში შეუტანია თავის «ქართულ ხალხურ პოეზიაში» აკაკი შანიძეს. ისინი მითურ არსებებს, დევებს ეხება. მათში მთქმელიც მონაწილეობს და თანასწორი უფლებითაც სარგებლობს. ჩვენ მოგახსენებთ ლექსებზე “დევების ქორწილი” და “«დევების ამომწყვეტი».

პირველ ლექსთან დაკავშირებით მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ის «წარმოადგენს ფანტაზიას და საყურადღებოა იმით, თუ როგორი ცოცხალი სურათების დახატვა შეუძლია ხალხს დევების გარშემო არსებულ თქმულებათა ნიადაგზე”(45, 589). მართლაც, ძალზე სახიერად და დამაჯერებლად გადმოგვცემს მთქმელი ბოროტ ძალთა საუფლოში მისი უეცარი მოხვედრის ამბავს:

“
«წამავალ სანადიროდა, ჯიხვებს დაუწყებ ჭერასა;
შამავხვდი დევებისასა ვაი-ვაგლახსა მღერასა.
ახალ-ზალ მაუყვანავის, აქორწილებდეს ბერასა,
მიაც იქ დამიპატიჯეს, უყურეთ ბედისწერასა!»(45, 225)

სიტუაციის აბსურდულობა პირველივე ეპიზოდთან იკვეთება: დევები, ადამიანთა დაუძინებელი მტრები, ერთ-ერთ წარმომადგენელს ქორწილში იწვევენ. მართალია, ახალგაზრდა დევებს ეუცნაურათ სტუმარი:“«ეს საითა-ღ ვინ მასთარეთ, ჩვენებსავით რომ ვერ ასა?» (45, 226) მაგრამ მასპინძელი ასე ამშვიდებს მათ:“«ქორწილ უხარის ყველასა». შემდგომ, ლექსში, ფანტაზიის ნამდვილი «მასკარადი» იმართება. მთქმელი და ამავდროულად, დევების ქორწილის მონაწილე, დაწვრილებით აგვიწერს ღხინში მოსულ ერთ-ერთ სტუმარს:

“«ერთ რაიმ რქიან მავიდა, კუდი ღბავ, როგორც მელასა.

თვალ უზის შუა შუბლშია, საცრის ოდენ კი ვერ ასა,

მეორე კუჭულაშია, უკენისკენაც ხენასა».

ამ ძალზე საინტერესო აღწერილობით ერთგვარად ვაგრძელებთ ჩვენს მიერ უკვე მოხმობილი ზღაპრების პათოსს, რადგან ლექსის გმირები, სწორედ, ციტირებულ

ნოველათა ბუმბერაზებს ედარებიან. მათი ჭამა-სმა და სასმისებიც გასაოცარ მასშტაბებს აღწევს:

“«იქ რაიც ჭურჭლებ ჩამადგეს, აქ მე ვერ ვათქმევ ენასა.

“ დი-დიდებ ყანწებ მაგვართვი!” ეძახდის მამასწვერასა».”(45, 226)

ლექსის გმირი სალალობო, შემაქცევარ (შესაქცევ) სუფრასთან მოხვდა, რომელიც, ხევსურთა საქორწილო ტრადიციით, თითქოს შეუძლებელია უჩხუბრად დასრულდეს. მხიარული სუფრა მთქმელისა და მკითხველის თვალწინ ბუმბერაზთა ბრძოლის ველად იქცევა:

“დახკარით!” მყოლებ იძახან, “ჭერნ აუყუდნათ ბერასა!”

მე რო მაგათ შულლს შავესწარ, მაგათ ფარ-ხმლების ჯღერასა

ერთუცისაკე ზიდილსა, მაგათ ქურების ბერვასა!

ერთ რაიმ ნიგუზს იბრუნებს, სხვა ეზიდების კერასა»(45, 226)

ამ დავიდარაბით შეშინებული გმირი, უკანმოუხედავად ტოვებს ქორწილს: “«მე კი საკვმისას გამავძვერ, დევებს ვეკვლევი ვერასა»”(45, 226). მეტი დამაჯერებლობისათვის ლექსი გამყარებულია უკანასკნელი ფრაზით: “«ეგ თქვენის გამარჯვებისა! სრუ მართალს ვამბობთ ყველასა»”(45, 226). ამით, მთქმელი მკითხველსა და “«გამგონებელს»” დაეჭვების საფუძველს უსპობს. ავტორი, ხშირად, ზღაპრებშიც მოვლენის უშუალო მონაწილედ ასაღებს თავს და ასეთი ფორმულებით იქმნის ალიბს: «იმ ქორწილში მეც გახლდით და მეფე-პატარძლის სადღეგრძელოდ ცხრა ყანწი დავლიე» (75). «ხელმწიფისა და მისი ცხრა ვაჟის არაკი»” ასე სრულდება: «დალოცა მამამ ისევ შვილი და დღესაც ტკბილად ცხოვრობენ, თეთრ პურსა ჭამენ და წითელ ღვინოს სვამენ» (37, 105). «ხუთკუნჭულას» კი «აქვს მუდამ ძველი პური და ძველი ღვინო»(37, 99). «ტარიას ზღაპრიდან» ვგებულობთ: «ასე შეირთო ტარიამ მზეთუნახავი დარჯა. დიდი დიარა გადაიხადეს. დიდხანს ტკბებოდნენ ერთმანეთის სიყვარულით. მეც მათ დიარაში გახლდით. გუშინაც იქ ვიყავ, დღეს აქ გეახელით»(37, 92).

ქართული ხალხური ზღაპრებისთვის ჩვეული დაბოლოებები იმის წარმოსაჩენად მოვიმარჯვეთ, როგორი სიბეჯითით ცდილობდა ლექსისა თუ ზღაპრის მთქმელი საკუთარი ნაამბობის სიმართლედ, უტყუარ მოვლენად წარმოსახვას.

ახლა კი მეორე ლექსს, «დევების ამომწყვეტს» მივაპყროთ ყურადღება. მასში შექმნილი «ხიტალიონ იმედა» ნაცარქექიასებურ უდრეკ ხასიათს ავლენს, მას «დევების ამომწყვეტის» სახელი გავარდნია. «დევებს წკმუტუნა დაუდგა», ასე აღწერს მთქმელი, იმედსაგან დაშინებული გოლიათების უიმედო, სასოწარკვეთილ ყოფას, რომლებიც ერთურთს შეუძახებენ:

“ იმედა როგორ გაშინებს? სულთ ამოართომ ყელჩია».”(39, 228)

ან:

“ «რამ შაგაშინა, ბეჩაო? სულთ ამაუსხამ ხელჩია».”(45, 226)

სასურველის შესაძლებლად წარმოდგენა ადამიანის ერთ-ერთი თვისებაა. ამის გათვალისწინებით, ლექსის ავტორთა სურვილიც დევებისა და უბრალო მოკვდავთა დამოყვრებაა. ლექსის ბუნდოვანი ეპილოგის არსიც, სავარაუდოდ, ეს უნდა იყოს: «ამაგის მალექსობელი დევების ძმობილ ვხდებია». მომდევნო სტრიქონი კი ქართული ხალხური ზღაპრების ავტორთა გარჯას ჰგავს: «მარტუა არა გეგონასთ, - ამხანიგებ მყავ სხვებიო»(45, 227). სავარაუდოდ, აქაც ლექსის მთქმელი მყარი ალიბისათვის მოწმეებს იშველიებს. აკ. შანიძე ხაზს უსვამს, რომ «ლექსი ხუმრული კილოთია დაწერილი»(45, 391) და წინა ნიმუშთან, «თვალსაცერა» დევის გარდა, არაფერი აკავშირებს. შეუძლებელია ლექსებში მოხმობილი დევების სახელებისთვის გვერდის ავლაც: ამლოყინა, მამასწვერა, ბერა, პელა, ბაჭიჭაური, ბეწიწური, თავ-დოლაბა და უკვე ხსენებული თვალ-საცერა; დიდწილად, სწორედ ისინი განაპირობებენ წარმოდგენილი ლექსების გროტესკულ, საკარნავალო ხასიათს. აქვე შეუძლებელია არ აღინიშნოს, რომ იმ ზღაპრების მსგავსად, სადაც ბუმბერაზთა გვერდით “ცეროდენებიც” არსებობენ, პოეტურ ნიმუშებშიც მსგავსი მდგომარეობაა. თუკი მთქმელი, დევების ქორწილშია, პარალელურად ის «გირწყილების»(რწყილების) ქორწილსაც ესწრება, სადაც, ბუმბერაზთა დარად, ალიაქოთი და არეულობა სუფევს:

«გირწყილებმა ქორწილი ქნეს, ჩალა-ბურდი აღრიესო;

ერთი წიხლი მიაც დამცეს, ქვე-ხოყანას ჩამრიესო;

კეცეულებ დააცხვესო, იმით ნაყრსა წამრიესო;

პირ-ჩალმისკე გამამიგდეს, უკვენ სარებ დამრიესო».”(45, 269)

ეს საინტერესო სტროფი თედო რაზიკაშვილს ჩაუწერია, აკ. შანიძეს კი თავის «ხევსურულ პოეზიაში» შეუტანია თავში - «ნარევი.» როგორც ჩანს, მეცნიერმა გამოკვეთილად ის ვერცერთ ჟანრს მიაკუთვნა და არც რაიმე შენიშვნა თუ ვარიანტი დაურთო. ჩვენ კი დევების ციკლის ლექსების მნიშვნელოვან ანალოგად და ხალხური ჭკრეტის შეუდარებელ ნიმუშად გვესახება.

რადგან შრომის ძირითადი მიზანი ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში არსებული გროტესკული პასაჟების მოხილვა და მათი საჯაროდ წარმოჩენაა, მივსდით ამ განზრახვას და კიდევ მოვიშველიოთ საყურადღებო ნიმუშები ხალხური პოეზიიდან.

გაზვიადების ორი ფაქტი უკვე წარმოვადგინეთ, მაგრამ ეს «ციკლი» ამით არ სრულდება. სიტყვიერ შემოქმედებაში ჩვეულებრივ, სხვადასხვა ციკლით წარმოდგენილ მასალათა შორის, უდაოდ იძებნება სრულიად გამორჩეული, უნიკალური, ხშირად აუხსნელი თუ ამოუხსნელი ნიმუშები.

ქართული ფოლკლორის მკვლევართ მეტწილად შემჩნეული და ამა თუ იმ ტერმინით აღნიშნულიც აქვთ მათი უმთავრესი განმასხვავებელი - «სასაცილო» ხასიათი. ძირითად ინდიკატორად სწორედ ეს მახასიათებელი უნდა მივიჩნიოთ. ლექსისა თუ ზღაპრის სასაცილოობის მრავალგვარი მიზეზი შეიძლება არსებობდეს. მაგალითისათვის კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ იტალიის მღვიმის ის ორნამენტიკა, ურჩხულებს, ფანტასტიკურ არსებებს ადამიანის, ცხოველისა და მცენარის გაერთიანებული ნაწილებით რომ გამოხატავდნენ. ამგვარი «შეცდომა-შეუსაბამობა», შესაძლოა, წარმატებით იქცეს სიცილის წარმომშობად. ზ.კაკაბაძის წერილში ვკითხულობთ: «ესთეტიკურ-თეორიული აზროვნება მიიჩნევდა, რომ შეცდომა-შეუსაბამობათა დიდი გადაჭარბების შემთხვევაში სავსებით იკარგება ნაწარმოების კავშირი სინამდვილესთან, ჭეშმარიტებასთან და იგი ფანტაზიის უაზრო, უნაყოფო თამაშად იქცევა» (17, 158).

მსგავსი ნიმუშები, ხალხურ ნაწარმოებებში მრავლად იპოვება, მაგრამ არ დავეთანხმებით აზრს, რომ ისინი მოწყვეტილნი არიან ყოფასა და ჭეშმარიტებას. პირიქით, ფანტაზიის უჩვეულო «თამაშის» ფონზე, მათ საკმაოდ მყარი საძირკველი აქვთ და სამყაროს ჭკრეტის უმნიშვნელოვანეს რაკურსს წარმოგვიდგენენ.

როგორც აღვნიშნეთ, არც ქართველ ფოლკლორისტებს დარჩენიათ შეუმჩნეველი ხალხური სიტყვიერების ის უცნაური ნიმუშები თავიანთი დაუჯერებელი, ფანტასტიკური პასაჟებით, გაოცება - აღფრთოვანებასთან ერთად, გულიან ხარხარსაც რომ იწვევენ. მაგრამ მათ შრომებში ისინი გაფანტულია და ერთ კონკრეტულ ციკლსა თუ თავში არ ერთიანდებიან. თუმცა ვახტანგ კოტეტიშვილი თვლის, რომ ასეთი ლექსები ფოლკლორის განსაკუთრებულ ჟანრს წარმოადგენენ და ფართო გავრცელებისანი არიან: «ასეთ სიმღერებში გაუგონარი და უჩვეულო რამ არის მოთხრობილი და სასაცილო სიტუაციები ამ ჟანრისათვის აუცილებელია» (20, 389).

მკვლევარი აქვე იშველიებს სახელწოდებებს, რომლებითაც სხვადასხვა ქვეყნების ფოლკლორში აღნიშნული ჟანრი იხსენიება. ირკვევა, რომ ინგლისელები მას «გადაბრუნებულ ქვეყანას» ან «გადაბრუნებულ ლექსებს» უწოდებენ, ფრანგები «რაც შეიძლება მოხდეს», რუსულ სიტყვიერებაში ამგვარი დაუჯერებელი და «შეუძლებელი» სიტუაციები „Небылицы_ს“ სახელითაა ცნობილი და ფრანგულ სახელდებას უახლოვდება. ვ.კოტეტიშვილის აზრით, “ქართულად შეიძლება მას ვუწოდოთ “ცოცხალი ტყუილი», როგორც ასეთ რამეებს ხალხი უწოდებს” (20, 389).

ახლა კი ქართული სინამდვილიდან სწორედ ის ნიმუშები წამოვწიოთ, რომლებიც ჩვენი თვალთახედვით, საოცარი სიზუსტით იტყვენ იტალიური მღვიმის ორნამენტთა უჩვეულო მასშტაბებს.

აკ. შანიძის «ხევსურულ პოეზიაში» უტრირებისა და გადაჭარბების იმგვარ საყურადღებო ნიმუშს ვხვდებით, როგორიცაა «კატის ომი თავგებთან»:

“
«თავგებმ ციხე ააშენეს, წვერი ცასა ხევდა მისა;
მაუვლიეს გალავანი ფიჩხისა და მუხის ხისა.
ციცა დედას ეუბნების: - ე სიზმარი რამ იცისა?
წუხელ მოსულიყო თავვი, ძაფით მიზომავდა ცხვირსა.»
-“თავვთ ხემწიფე გეომება, ეგ სიზმარი მან იცისა.”
დაჯდა, დაწერა წიგნები, გაუგზავნა თეთრი ციცა.
უპასუხოდ გამობრუნდა ე საწყალი თეთრი ციცა.
გზაზე მოსწია წიგნები, წასაკითხი უართქმისა.

ციცამ შაყარა ლაშქარი: ცხენოსანი, ქვეითისა,
შამუარეს გალავანსა, გუგუნ დადგა ზარბაზნისა.
დატრიალდა თეთრი ციცა, როგორც ელვა იყო ცისა,
თავთ ხელმწიფე გადმაილეს, ლაფში გაუსვრიდენ ცხვირსა.»(45, 268)

ცხოველების უცნაური ამბები კიდევ მრავლადაა ხალხურ პოეზიაში, ამჯერად ხალხური სიტყვიერება” მოვიშველიოთ. ნაკვეთში “ცოცხალი ტყუილი,” ჩვენთვის საინტერესო ყველა ნიმუშია თავმოყრილი. კვლავ მოშულლარი თავგებისა და კატის თემით განვაგრძობთ. ლექსი “თავგებისა და კატის ომი», ასეთ დაუჯერებელ ისტორიას გადმოგვცემს:

«თავგებმ დასვიან ხელმწიფე, სახელად კეისარია.
წავიდნენ ცოლი მოჰგვარეს, მზეთუნახავი ქალია.
შვიდ დღე-ღამე ქნეს ქორწილი, აწვიეს მთა და ბარია.
თორმეტი დაკლეს ფურბერწი, სხვა უთვალავი ცხვარია.
იმდენი ღვინო დახარჯეს, რამდენიც ალაზანია.
გზაზე გამოჩნდნენ ნაწვევნი, გადმოაბნელეს მთანია.
ციცას დაჭერას ფიქრობენ, მძიმე შეჰყარეს ჯარია.
ციცას მიუხდნენ კარზედა, კვირა-შაბათის ძალია.
ციცა ციხეში შევარდა, წელთით დაკეტა კარია.
- ციცავ, ციხეში რად შეხველ, თუ გულ არ გიძევ მხდალია!
ორშაბათ დილა გათენდა, ციცამ გალესა ხმალია,
ყელს ლარი გადაიკიდა, ბროლით ნაჭედი ფარია.
გამოერია თავგებში, დადგა ცოდო და ბრალია.
გაწყვიტა დიაც-ყმაწვილი, ცამდი ააგო მკვდარია.
თავგებს მოუკლა ხელმწიფე, გააგდებინა თავია.»(66-67)

კატისა და თავვის ბუნებითი მტრული დამოკიდებულება, მთქმელს ამგვარად დაუნახავს და მართლაც შეუდარებელი ოსტატობით გადმოუცია. ამ ლექსშიც თვალნათლივანა წარმოჩენილი ის უზომო მასშტაბები, გროტესკს რომ ახასიათებს.

მტკიცედ გვწამს, ბანალური აზროვნება აქ იმთავითვე გამორიცხულია. კიდევ ერთი ნიმუში, რომელიც ამჯერად, თავგებისა და მთქმელის “შერკინებას” ასახავს:

“წისქვილს საფქვავი წავიღე, ავკიდე სამსა კატასა,
წინ თავვნი შემომეყარნენ, ჩამოსხდნენ ალგ-ალგსა.
ერთსა ვკარ, ფეხი მოვტეხე, მეორე ადგა ალასა,
მესამე მემუქრებოდა:- კიდევ დათესავ ყანასა?
ისე მოგიჭამთ ერთიან, ცელს ვერ ავლებდე ჩალასა!»(65)

განვარძოთ ცხოველების, ფრინველებისა და მწერების დაუჯერებელი ისტორიების ილუსტრირება. რწყილთან დაკავშირებული ერთი ლექსი უკვე წარმოვადგინეთ, ახლა კიდევ ერთი უჩვეულო ამბავი:

“wuxeli რწყილმა მიკბინა გათენებისა ხანსაო,
ავდექ, ავანთე სანთელი, გავუდექ იმის კვალსაო.
გავიხედე და გასულა, აზამბურისა თავსაო,
დავუჩოქე და ვესროლე, მოვარტყი ბეჭის ფრთასაო.
ასსა ურემზე დავუდებ სამას უღელსა ხარსაო,
მიჰქონდეს გაჭირვებითა, ამტვრევდეს ფერსო-ჭალსაო.
ამას ქალაქში ჩავიტან დიდი ვეზირის კარსაო,
ლიტრას აბაზად გავყიდი, უყურე მოგებასაო!»(20, 175-76)

რწყილი, როგორც მეტად აბეზარი მკბენარი, ალბათ, აქტუალური იყო ხალხში და მისგან შეწუხებულნი შემდეგ ასეთი მასშტაბებით წარმოსახავდნენ მას. აღსანიშნავია ისიც, რომ “სასურველის რეალურად წარმოდგენა საწესჩვეულებო ფოლკლორის ერთ-ერთი თავისებურებაა. მკვლევარი მ.გიორგაძე საწესჩვეულებო ჟანრზე მსჯელობისას, თავის ნარკვევში აღნიშნავს“რამდენად დიდი იყო მიმლოცველის სურვილი ესიამოვნებინა ოჯახის პატრონისათვის, ჩანს ერთი აღწერილობიდან:

“ მასპინძელმა უთხრა სტუმარსაო: «მუხას ვაშლი ასხიაო».
სტუმარი ეუბნებაო: «ა ემტენები, მუშტის ტოლები ასხიაო».
სტუმარს უნდოდა ესიამოვნებინა მასპინძელიო» (10).

ჰიპერბოლა, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, განსაკუთრებულ მასშტაბებს იღებს. გლეხის უბრალო კარ-მიდამო რიტუალური ჩამოვლის ტექსტში ღვთაების ბალთანაა გათანაბრებული, შეადარეთ ცნობილი საფერხულო «ბატონების საბოდინო»:

“ბატონების ბალშიაო, იავნანინაო,
მუხას ვაშლი ასხიაო, იავნანინაო...”(10)

კიდევ ერთი ნიმუში რწყილზე თედო რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილი ლექსებიდან, რომელიც ექვთიმე თაყაიშვილს შეუტანია “საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების” კრებულში “ძველი საქართველო». ლექსი შესულია თავში - “ცხოველთა შესახებ»:

“ხოვლეში სამი რწყილია, გასუქებულან ხრილითა,
ისეთი გასუქებულან, ღობეს ამტვრევენ კბილითა...”(50, 160, N¹1083)

მწერებთან დაკავშირებული გროტესკული სურათები ამით არ სრულდება. რწყილთან მებრძოლი მთქმელი ახლა “კალიაზე” ინაცვლებს და მას ერკინება:

“გადავუფრინდი, დავაჯექ, დავინარჩუნე კალია.
ათასი ედგა ფეხები, ათიათასი მხარია!
ასეთი ედგა კბილები, როგორც აღმასი ხმალია.
მე რომ იმას შევეჭამე, ღმერთო რა დიდი ბრალია!»(70)

აი, ამგვარი ფორმებით და ძალზე სარწმუნოდ ხატავს მთქმელი ყანას შემოსეულ კალიასთან მის ურთიერთობას. ამბავი, იმთავითვე ითვალისწინებს მის დამაჯერებლობას, ისევე, როგორც ზღაპრის მთქმელი, ზღაპარში გადმოცემული მოვლენის უტყუარობას. ამ მხრივ არც ეს ლექსია გამონაკლისი:

«ჭინჭველა დავიძმობილე, დავიწყეთ მასხარაობა,
არ მომეწონა ძმობილი, სცოდნიყო კვანტალაობა.
ერთი წავარტყი კისერში, დაიწყო ჯღანჯალაობა.
იმანაც ხელი მიბრუნა, გახდა ხმალ-ხანჯალაობა»(68, N108).

ბუნებრივად ჩნდება პარალელი ზღაპართან «ობოლი და ქოსამატყუარა»,”სადაც ობოლი ქოსას საპასუხოდ ასე იტყუება: “- მამაჩემს ასი თვალი ფუტკარი ედგა. მუდამდღე ჩამოუვლიდა და თვლიდა. ერთხელ, ერთიც ვნახოთ, დათვალა ფუტკრები, ჩამოიკითხა

და ერთი არ დააკლდა სათვალავში?! თურმე, ფეხი მოსტეხია და დარჩენილა ზღვის გაღმა; მოუსწვრია ვიღაც ავაზაკ ხალხს, დაუჭერია, წაუყვანია, შეუბამს გუთანში და ახვნივინებდნენ... ბოლოს მოავლო მამაჩემმა ყურზე ხელი და დაეზიდა წასაყვანად. ამ დროს, მოსწყდა კისერი ფუტკარს და თავი ხელში კი შერჩა!»(37, 287).

ორივე შემთხვევაში, ლექსით თუ პროზაულ ვარიანტში, გაზვიადებათა მიღმა, ბუნების ამ უმცირეს ქმნილებათა მიმართ ადამიანის უზომოდ შინაურული ურთიერთობა გამოსჭვივის. “ცოცხალ ტყუილზე” მსჯელობისას, ვ. კოტეტიშვილი აღნიშნავს, რომ “ასეთი ჟანრის არსება იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი საგნის კუთვნილი ფუნქციები მეორეზე გადადის შეუფასებლად, რაც კომიზმს იწვევს. მართალია, ზღაპარშიც უცნაური მომენტები გვაქვს, იქაც პირუტყვები თუ მცენარეები განკაცებულნი არიან, მაგრამ ის ანთროპომორფიზმი სხვა არის. ზღაპარში პირუტყვი პირუტყვად რჩება, მცენარე მცენარედ, აქ კი თავის მეობას ჰკარგავს, სხვის ფუნქციას იღებს თუ ითვისებს და სხვად კი არ იქცევა»(20, 389-90).

მეცნიერს, ნიმუშად, კაპიცას “«საბავშვო ფოლკლორიდან» მოჰყავს ლექსი, რომელიც ძალზე ჩამოჰგავს ქართულ მასალას, ამიტომ, შედარებისთვის ჩვენც მოვიხმობთ:

« Таракан дрова рубил,
Комар по воду ходил,
В грязи ноги завязил
Блоха поднимала,
Живот надорвала;
Вошка баню топила» . . .(20, 390)

მწერებთან დაკავშირებული ყველაზე სახიერი ნიმუშები უკვე მოვიშველიეთ, ახლა ფრინველებზე გადავინაცვლოთ და ვნახოთ, რამდენად უსაზღვროა ხალხის ფანტაზია. პერისა და კრუხის ომს” ასე გვიხატავს მთქმელი:

“ «ძერამ წაიღო წიწილა, კრუხმა ვერ უყო ჩხუბია?!
თუ მე ეს შენ შეგარჩინე, ჩემი სილაჩრე ცუდია.
თავს დაიხურა ჩაჩქანი, ვით რომ ბოხობი ქუდია,

წელს შემოირტყა ხანჯალი, ხელში აიღო შუბია.

ზევიდან ძერა მოვიდა, ძირს გაიმართა ჩხუბია.

კრუხმა სცა ხმალი ფრანგული, წავიდა სისხლის გუბეა.

იხმარეს შუბი და ფარი, ლახტების ტკაცა-ტკუცია...”(65-66)...

დაუსაზღვრაობისა და დაუჯერებლობის კიდევ ერთი, ქრესტომათიული მაგალითია მოცემული ხალხურ სიტყვიერებაში”ჭინჭრაქას, პატარა ჩიტის შესახებ:

“ გზაზე შემხვდა დღეს ჭინჭრაქა, ამოუწყდეს იმას გვარი,
მხრიდან თოფი გადმოვიღე, ზარბაზანის შესადარი.
დავუმიზნე და ვესროლე, კაკალ გულში ტყვია ვკარი.
იქვე დავცი ტრიალ მინდვრად, მიწა გასკდა, ვით მეწყერი.
მერე მისი ბუმბულისგან დოშაკები გამოვტენე,
ქვეშ გავუშალე სტუმარსა და მეც ზედვე მოვისვენე.
მე ჭინჭრაქის ნისკარტისგან საცეხვავი გამოვჩარხე,
თუმც მასში რომ ღომი ცეხვოს, მე ის ქალი ვერსად ვნახე.
დღეს ჭინჭრაქას ფრთები ავჭერ და ინგურზე გავდე ხიდად,
გაველ სამურზაყანოშიც მე იმ ხიდზე ურმით მშვიდად.”(68)

აქვე გვაგონდება ჩიტთან დაკავშირებული, ძალზე გავრცელებული კიდევ ერთი ხალხური ლექსი, სადაც ასევე შეუსაბამობებსა და მოვლენის უტრირებას ვაწყდებით:

“- ჭალას ჩიტი მომკვდარიყო, მაღლა შევდე გამხმარიყო,
დაბლა დავდე დამპალიყო. დიდ ქვაბში არ ჩამივიდა,
პატარაში ლაღად იყო. ასმა კაცმა ვერ შეჭამა,
პატარძალმა ლუკმად იღო.”(196)

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ლექსი, ძველი საქართველოს”III ტომშია შესული მართალია“«სხვადასხვა ლექსების»”თავში, მაგრამ აღნიშნულია, რომ ის «სახუმრო» ხასიათისაა». ფრინველებთან დაკავშირებული გაზვიადება-გადაჭარბებანი, პატარა მინდვრის ჩიტზე, «ყარანაზე»”არსებული ლექსით შემოვფარგლოთ:

«ყანაშია ყარანაო ტურფად გასუქებულაო.

წავალ ყარანას დავიჭერ, თოკ მოვაბამ ყელზედაო.

შევჯდები და შევაგოგებ ამ პიტალო კლდეზედაო.

წინ კაცი შემეყრება: “გამიცვალე ცხენზედაო.”

- ყარანას მაინც არ მოგცემ, ორი მომცე ერთზედაო!

ამოვიღე და დავკალი თათრის მოედანზედაო,

ფრანგული ცული გავტეხე იმის ყელის ჭრაზედაო,

ფრანგული დანა გავტეხე იმის ტყავებაზედაო”(163).

ეს ლექსი ბატზე ამხედრებულ ზღაპრის გმირებს -“ქაჩალასა” და ქოსამატყუარას” გვახსენებს, რომლებიც თავიანთ ტყუილებში ნამდვილი ბედაურივით დააჭენებენ ფრინველს.

ახლა კი ადამიანების უსაზღვრო შესაძლებლობებიც მოვიხილოთ. დავიწყოთ იმ ლექსით, რომელიც ვ. კოტეტიშვილს “კომიკურ გაზვიადებად» მიაჩნია, თუმც თვლის, რომ ამ “ნათქვამის” დასკვნა:“«თავსა გასულსა დიაცსა დაეხსენ, - ვეღარას უზავ!» - სასაცილოობას” უკარგავს ლექსს. იგულისხმება თავისი გავრცელებით მართლაც ხალხური” ნიმუში - “აქეთ გორასა წიხლსა ვკრავ». ჩვენ კი მივიჩნევთ (ვთვლით), რომ ვერავითარი კონტრასტული ფინალი ლექსს სასაცილო ხასიათს ვერ უცვლის, მით უფრო ვერ ჩქმალავს სამყაროს აღქმის ძალზე თავისებურ დისკურსს. მეტი თვალსაჩინოებისთვის, ლექსის ორ, მცირედ განსხვავებულ ვარიანტს წარმოვადგენთ. პირველი ვარიანტი ასეთია:

«აქეთ გორასა წიხლსა ვკრავ,

იქით გორასა ძვრას ვუზამ,

აზვირთებულსა დიდს მტკვარსა

დავაყენებ და ყლაპს ვუზამ.

ას ლიტრა რკინას დავლეჭავ

კევივითა დაყლაპს ვუზამ”(64).

მეორე ვარიანტი კი ასეა მოცემული:“

იქით მთასა და აქეთ მთას

“

ხელსა მოვავლებ, - ქარს ვუზავ,

სამოცსა ლიტრა რკინასა

კბილ ქვეშ ჩავიდებ კნაწს ვუზავ,
თავსა გასულსა დიაცსა დაეხსენ,
- ველარას უზავ! (66).

ლექსის ორივე ვარიანტით ფანტაზიის უსაზღვრო აზვირთების სურათი იხატება და ძნელდება ამგვარი წარმოსახვის დეფინიცია, მისი მართებული განმარტება. ეს ხალხის ცნობიერებაში სასურველის შესაძლებლად წარმოდგენის კიდევ ერთი მცდელობაა. მაგალითები ამით არ იწურება, კიდევ ერთ საინტერესო ლექსს მოვიხმობთ და შესაძლოა ის წინა ნიმუშთა გასაშიფრადაც გამოგვადგეს:

“ნეტავი ნატვრა მანატრა, ნატრული ამიცხადაო,
ოქროს ჩარდახი დამიდგა, გარს მინა შემოარტყაო.
აფხაზიანთ საწნახელი წინ დამიდგა ჯამათაო,
ალაზანი დოთ მოქცია, ყორანის კლდე ჭადათაო,

ხიმშიაანთ დიდი ვერხვი, გამითალა კოვზათაო!»(226, 175)

აქ ერთმნიშვნელოვნად შეიგრძნობა სანატრელის, სასურველის დაუფლების უდიდესი წადილი, რაც გასაოცარი მასშტაბებით წარმოგვიდგება. გავიხსენოთ, რომ ლექსში ნანატრი უჩვეულო მოცულობის ნივთები, უკვე ფიგურირებდნენ ზემოთ განხილულ დევების ეპიზოდში. ხშირია, ასევე, არა ამგვარი სწორხაზოვანი, არამედ იკლიკანტური, თითქმის წინააღმდეგობრივი ნიმუშებიც, თუმც ნატვრისა და სამომავლო პერსპექტივის შეგრძნება მათშიც ნარჩუნდება. ერთი ასეთი ნიმუშია ლექსში “სოლომონ ბრძენი და კუნძულელი” ჩართული პასაჟი:

“სანთლის გუთანს გავაკეთებ შიგ შევაბამ უღელ თევზსა,
ზღვაში ვხნავ და ზღვაში ვთესავ, იქ მოვიყვან ჩემ წილ ქერსა,
ყინულზე კალოს გავლექწავ, მორევში გადავყრი ბზესა,

ჭინჭველას გოდორს ავკიდებ, კამეჩებს დავუყრი ბზესა. (225) №166

თუკი ლექსის ლოგიკას გავყვებით, სრულიად ამოყირავებული სამყარო წარმოგვიდგება, დარღვეული კანონზომიერებით. ამ შემთხვევაში, კვლევისათვის, ლექსის კონტექსტი უმნიშვნელოა, რადგან უნიკალური აზროვნების ნაჟური ჩვენს წინაშეა. ამგვარი ამოყირავების მიზეზი, შესაძლოა, კარნავალისთვის ნიშნეული თავისუფლების

დამკვიდრება, ყოფითი არტახების რღვევა და გონების ეფემერული განსვენება იყოს. კიდევ ერთი საინტერესო ხალხური ლექსი გვახსენებს თავს, რომელიც უკვე სასიმდერო რეპერტუარის კუთვნილებაა, საყოფაცხოვრებო ციკლს მიეკუთვნება და «ახალ-ზაღს», პატარძალს ეხება.

ზოგადად რძლის თემა ქართული ფოლკლორისთვის, იმთავითვე აქტუალურია, ის სხვადასხვა ასპექტითაა წარმოდგენილი ხალხურ სიტყვიერებაში, განსაკუთრებით გამოკვეთილია «რძალ-დედამთილის» მოტივი. ლექსი რომელიც უნდა მოვიხმოთ, თითქოს ყოველგვარ კლიშეს არღვევს, საზღვრებს სპობს და წინამორბედი ნიმუშების დარად, ყოველივეს თავდაყირა აყენებს:

«მე რეგვენმა პატარძალმა ეს რა საქმე ჩავიდინე:

წყალი ცხრილით მოვიტანე, კოკა ვერ მოვიგონეო.

სახლი ლეჩაქით დავგავე, ცოცხი ვერ მოვიგონეო.

ცომი მიწაზე მოვზილე, ვარცლი ვერ მოვიგონეო.

დედამთილი გამიჯავრდა, ქმარმა კარში გამომავდო.

მე რეგვენმა პატარძალმა ეს რა საქმე ჩავიდინე».

ვფიქრობთ, შეუძლებელია, ლექსის პათოსმა და მასში აღწერილმა ვითარებამ, ყოველ ადამიანს, ქართული ხალხური დღესასწაული, ბერიკაობა-ყენობა არ მოაგონოს. აქ წარმოდგენილი საგნები ისევეა პროფანირებული, როგორც კარნავალის ფარგლებში, სრული თავისუფლებისას. გავიხსენოთ, რომ კარნავალის დროს, თითოეული ნივთი კარგავს პირვანდელ ფუნქციას და მყისიერად, ახალ როლს იძენს: ქვაბი დოლად იქცევა, ლამპის შუშა ჭოგრიტად და ასე უსასრულოდ. შეუძლებელია პატარძალმა საგნების დანიშნულება არ იცოდეს და კოკის ნაცვლად, წყალს ცხრილს ანდობდეს, ცოცხს კი ლეჩაქს უნაცვლებდეს. ლექსში ძალზე გამჭვირვალეა, რომ ლეჩაქი, ქართველი ქალის ნამუსისა და სინდისის სიმბოლო, განზრახ დამცირებული და დაკნინებულია, თვით ქალიც გვირგვინახდილია, როგორც ეფემერული მეფე-დედოფალი კარნავალის წინ. ლექსში მიწას განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს - ლეჩაქიც მიწას ეხება და ვარცლის ნაცვლად, ცომიც მიწაზე იზილება. პატარძალი, თავისი პირით, დაკნინება-დამდაბლების არაჩვეულებრივ სურათს ხატავს. დამიწება კი კვლავ წარმოქმნას,

აღორძინებას, ხელახლა შობას უკავშირდება. ამოდ გარჯილი პატარძალი, დედამთილისა და ქმრის რისხვას იმსახურებს, სწორედ ამ დროს, კარნავალი სრულდება და როგორც ბერიკაობისას, ყოველივეს ძველი იერი უბრუნდება. ქალმა კი თავისი ქცევით, ერთგვარი რიტუალი უკვე ჩაატარა. მიწასთან კავშირით, ამ შემთხვევაში ცომის მიწაზე მოზელით, იგი ცხად გამანაყოფიერებელ ფუნქციას ასრულებს, რაც შემდგომ, მის უშუალო მოვალეობად იქცევა.

ხალხის ცნობიერებამ დროებითი განსვენების გარდა, შესაძლოა, გარემო უფრო კეთილი ზრახვებისთვისაც შეცვალოს. თუკი ქვეყნად ერთი “საწყალი დედაბერი” მაინც იარსებებს, მას მთელი ცოცხალი სამყარო ხელს გაუმართავს. ამგვარი შეწევნის გამაოგნებელი სურათი ასე იხატება:

“საწყალი დედაბრისასა თავგნი ყანასა მკიანო,
დეგნი იქმოდენ ულოსა და გმირნი შეუკვრიანო,
კურდღელი მოურავია, სამეულებსა სთვლიანო,
ირემი ურემს აბია, კალოზე ძნასა ჰყრიანო.

შველნი კალოში შევაბათ, რა ტურფად დაუვლიანო!

მგელი წისქვილში გავგზავნოთ, უჯეროთ დაგვიფქვიანო.

სადამოთ მოვლენ მელები, კუდებით კალოს ჰგვიანო.

წერონი ანიავებენ, ბატები აცხავიანო.

ტრედი ჩააკრავს თონეში, გვრიტები ამოჰყრიანო.

ტოროლა ცაში გავგზავნოთ, ფრინველნი ჰპატიჟიანო.

შევარდენი და გავაზი ზემოთავს დასხდებიანო.

ჩვენ ჩხიკვსა, მადლსა, ნუ გვიწვევ, სუფრასა აგვიშლიანო».

თუკი დედაბრების თემით განვავრძობთ, გვერდს ვერ ავუვლით ხალხური ლექსის კიდევ ერთ სასიმღეროდ ქცეულ ტაეპს, რომელსაც ვ.კოტეტიშვილი “ცოცხალი ტყუილის» ნიმუშად იშველიებს: “ოთხმოცი წლის ბებიანო, რათ არ გათხოვდებიანო... შესაძლოა, ამ “ალოგიკური” პასაჟისათვის ყურადღება არც კი მიგვექცია, რომ არა თუშეთში მოპოვებულ მასალაში ასახული ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი გარემოება.

სოფელ კვავლოს მკვიდრმა, ყოფილმა მეცხვარემ, 72 წლის პლატო ქუჯაიძემ ასეთი ტრადიციის შესახებ გვიამბო: «ხალხმა მოიტაცეს ერთი მოხუცი ქალი და ერთი უფროსი კაცი ჰყვანდა და ვითომ იმაზედ აქორწილებენ და ეხლა ამ სოფელმა რო გაიგო კიდე, მეორე დღეს წავიდნენ დასახსნელად, შეკმაზეს ვირები, გადასხნეს თოფ-იარაღი და ვითომ დაცემაზე წავიდეს. მივიდეს და ის კიდევ ერთად უსხედან ის ორივე მოხუცები. მივიდენ, იქ თოფის სროლა, იქ გართობა-გამორთობა, ლხინი, თამაში წავიდა-წამოიდა და წამაიყვანეს ის ქალი უკან. ხუმრობით წაიყვანეს ეხლა აქედან ბიჭებმა, გოგოებმა, გაიტაცეს» (მთხრობლის სტილი დაცულია). ამ ჩვეულებისთვის ნიშნეულია სამყაროს კანონზომიერებათა რღვევა, ამოყირავება, დამიწება. დღეს, ალბათ, უკვე ძნელი სათქმელია რას ემსახურებოდა ეს უჩვეულო მოვლენა, შესაძლოა, რიტუალურად, ნაყოფიერების გამოწვევასაც გულისხმობდა. ამ აზრისკენ კვლავ ბახტინის ნააზრევი გვიბიძგებს. ჩვენს მიერ არაერთგზის აღნიშნული ნაშრომის შესავალში მეცნიერი წერს: «გროტესკული სახეები უპირისპირდებიან მზა, დასრულებული, მოწიფული ადამიანის სხეულის, დაბადებისა და განვითარების ყოველგვარი ხინჯისაგან თითქოსდა განწმენდილი სხეულის კლასიკურ სახეებს» (6, 87).

თუკი, თუშეთში დაცული სახუმარო ჩვეულების მონაწილე მოხუცებს გროტესკულ სახეებად მივიჩნევთ, აღმოჩნდება, რომ «ისინი «ამბივალენტურნი და წინააღმდეგობრივნი არიან» (6, 87) და მკვეთრად განირჩევიან “მზა, დასრულებული ყოფიერების სახეებისაგან” (6, 87). თუკი გროტესკული სახის ერთ-ერთი ძირითადი ტენდენცია ბახტინისავე ვერსიით, «ერთ სხეულში ორი სხეულის წარმოჩენაა, თანაც ამ სხეულის ხანი, ასაკიც რაც შეიძლება მიახლოებულია დაბადებასთან ანდა სიკვდილთან» (6, 87-88), მაშინ ქართული სინამდვილისთვის ნიშნეული, მოხუცების ფიქტიური დაქორწინებაც ამავე პრინციპით უნდა აიხსნას. ამ საკითხებთან დაკავშირებით, გვახსენდება გროტესკის ერთ-ერთი პირველი განმმარტებლის, ვიქტორ ჰიუგოს რემარკა: «საწყისსა და დასასრულს შორის ხომ მრავალი საერთოა; მზის ჩასვლა, ჰგავს მის ამოსვლას, მოხუცი ხელახლა იქცევა ბავშვად»... (65, 93). ამდენად, დასაშვებია ვივარაუდოთ, რომ ხალხური ლექსის სტრიქონი და აღწერილი ჩვეულება, ქართულ

სინამდვილეში ოდესღაც არსებული რიტუალის გამოძახილია, რომელსაც ჩვენამდე, ცხოვრების დაუსრულებლობის, მარადიული წრებრუნვის ექო მოაქვს.

ჩვენ განვავგრძობთ იკლიკანტობის თემას ქართველი ხალხის ზეპირმეტყველებაში და ნიმუშად ერთ სალალბოსაც მოვიხმობთ, სადაც საინტერესო გლოსალიების გარდა, საყურადღებო განაცხადსაც ვაწყდებით:

” «აკრატელი-მაკრატელი, მე ვარ კოკროჭინატელი.
ცხენი მყვანდა ცხენჭედილა, უნაგირი შეჭედილა,
თუ ის ცხენი მომიკვდება, სამ წელიწადს პურს არა ვჭამ,
ხოხბის მეტსა, კაკბის მეტსა, გამტკიცული შოთის მეტსა».

(71, ხალხ. სიტყვ.)

დაახლოებით ანალოგიურად გამოიყურება კიდევ ერთი მთქმელის თავგანწირვაც:

“ წავალ კლდესა თავს გარდვიგდებ
ჭინჭველთ ნათხარ გორაზედა;
წავალ, თავსა ჩამოვიხრჩობ

ბოსტანში მდგარ ქონდარზედა». (65. ხალხ. სიტყვ.)

როგორც ვხედავთ, წარმოდგენილ მასალაში, სათქმელი მოიარებითაა გამოხატული, მთქმელი თითქოს გაურბის ბანალურობას და გულისნადებს ირიბად გვიზიარებს. რეალურად კი არც ერთი აპირებს შიმშილს და არც მეორე - სიკვდილს. ეს ყოველივე უფრო სიტუაციით თამაშს, ტრაგედიის შექმნის მცდელობას ჩამოჰგავს, რასაც მიმართულებას ისევ ავტორი უცვლის და სიუჟეტი გროტესკულისკენ მიჰყავს.

ლექსებში აღწერილ წინააღმდეგობათა სადარ ერთ ლაზურ ზღაპარსაც მოვიშველიებთ, სახელწოდებით “სამი ძმა. ეს მცირე ნოველა კრებულის შემდგენლებს ჯადოსნური ზღაპრებისთვის მიუკუთვნებიათ. ზღაპარი რომ მართლაც უცნაური და გამოუცნობია, ამაში ახლა დარწმუნდებით: “ვიყავით სამი ძმა. ვიშოვეთ სამი თოფი: ორი - გატეხილი, ერთს ჩახმახი არ ჰქონდა. წავედით ვნახეთ სამი ტბა. ორი ამომშრალი, ერთში წყალი არ იდგა. ტბაში სამი იხვი იჯდა: ორი მკვდარი, ერთს სული არ ედგა. უსულო იხვი მოვკალით უჩახმახო თოფით და წავედით. ერთ დიდ სოფელში სამი სახლი ვნახეთ: ერთი ცარიელი, ორში არავინ იყო. ცარიელი სახლიდან სამი დედაბერი

გამოვიდა: ორი – მკვდარი, ერთს სული არ ედგა. უსულო დედაბერმა სამი დიდი ქვაბი მოგვცა: ორი - გატეხილი, ერთს ძირი არ ჰქონდა. უძირო ქვაბში ჩავაგდეთ იხვი და მოვხარშეთ» (21, 35). ეს ზღაპარი ერთი დიდი რებუსია, მისი ამოხსნა ჩვენს ძალებს ნამდვილად აღემატება. უბრალოდ, გვახსენდება რუსი მეცნიერის, პ. ბოგატროვის შრომა, სადაც ავტორი თეატრალურ ჩაცმულობასა და ნიღაბზე მსჯელობისას აღნიშნავს: «უჩვეულო, ფანტასტიკური თეატრალური სახის შესაქმნელად არსებობს მორთულობის უცნაურ ელემენტთა ხელოვნური შერწყმის ხერხი, თუკი პოეტიკის ტერმინს გამოვიყენებთ, ისინი დაახლოებით «ოქსიუმორონის» პრინციპითაა აგებული (64, 104). საპირისპირო ელემენტთა ეს პრინციპი ჩვენს ვარიანტში, ცნებათა გაერთიანებას გულისხმობს. როგორც შეუძლებელია მწარე შაქრის არსებობა, ასევე წარმოუდგენელია უჩახმახო თოფი, უწყლო ტბა და სხვა. დამოწმებული ზღაპრის შემთხვევაში, საქმე ეხება აზროვნების მართლაც უნიკალურ, უჩვეულო ხერხს, ეს კი ხალხის ცნობიერების სიღრმისეულ და რთულ პლასტებზე მიგვანიშნებს. მათში წვდომა მხოლოდ ამ ნამსხვრევებით თუ მოხერხდება. ვთვლით, რომ ზღაპარი «სამი ძმა», «ცოცხალი ტყუილის» შეუდარებელი ნიმუშია. ნაშრომის ამ თავში ტყუილების, გაზვიადებისა და გამოცანების იმგვარი ურთიერთგარდამავლობა წარმოვადგინეთ, იტალიაში მიკვლევულ ჭეშმარიტ გროტესკულ ორნამენტს რომ ახასიათებს. ვთვლით, ის სოლიდური მასალა, რომელიც ქართული ფოლკლორის თითქმის ყველა ჟანრს მოიცავს, სახიერად წარმოაჩენს «ცოცხალი ტყუილის» დიდ როლსა და მისთვის ნიშანდობლივ გროტესკულ ასპექტებს. ერთ-ერთი ჯადოსნური ზღაპრის დასასრულ ლექსით ფორმულაში გვხვდება: «ჩიტი გაფრინდა ცხრა ფრთანი, ასი ტყუილი, ერთი მართალი» (37, 77). გარდა იმისა, რომ ეს სიტყვები ზღაპარში აღწერილი ამბის ტყუილ-მართალს ეხება, კარგად იკითხება დარღვეული პროპორცია: ტყუილი ასია, მართალი კი - ერთი.

აქედან გამომდინარე, ტყუილი ის აუცილებლობა და საკრალური გარდაუვალობაა, რომლის გარეშეც, გმირი, დოვლათისა და ბარაქის გარეშე დარჩება. ამის დასტურია ქართულ ყოფაში დღემდე შემორჩენილი მოტყუება-გატრიზავების ტრადიცია, რომელიც თუშეთში ახლაც ცოცხლობს. ამ ქმედებათა არსი ამჟამად დავიწყებულია, ის მხოლოდ სიცილისა და მხიარულების გამოწვევას ემსახურება.

ქმედებათა მონაწილეებში კი, ქვეცნობიერად, კვლავაც ღვივის ტყუილისათვის ნიშნული ოდინდელი ფერტილობის ხსოვნა, რასაც ერთი, შედარებით თანამედროვე ანეგდოტი - «ტყუილის ბარაქა» ადასტურებს: «ლაგოდებში ერთი ვაჭარი იყო. გლეხებისაგან ყიდულობდა თამბაქოს, შემდეგ მიჰქონდა ქალაქში და იქ ქარხანას აბარებდა. ვაჭარმა ძალიან ბევრი ტყუილი იცოდა. ფულს დაგვიანებით უხდიდა გლეხობას. მუდამ დაპირებითა და ტყუილით ისტუმრებდა მოვალეებს. ერთხელ, ერთმა გლეხმა უთხრა: - შენი ტყუილის ბარაქა შერცხვესო.

- ან დედა და ან მამა შეგეგინებინა შე კაცო, რაღა ტყუილის ბარაქა შემიგინე, მე ხომ ტყუილითა ვცხოვრობო, _ უთხრა ვაჭარმა გლეხს» (55, 411).

ამრიგად, ნათლად გამოიკვეთა, რომ ჩვენს მიერ ერთ თავში გაერთიანებული გამოცანების, გაზვიადებისა და ტყუილების ნიმუშები შესამჩნევად არ განირჩევიან ურთიერთისგან და ძირითადად, მოულოდნელობისა თუ უჩვეულობის ეფექტს ქმნიან. ეს უჩვეულო კი ყოფით საბურველშია გახვეული და მასში თითქოს არაფერი გვეუცხოვება. მთქმელი ძალ-ღონეს არ იშურებს არარსებული რეალობად წარმოსახოს. სწორედ სასურველისა და შეუძლებლის, ჩვეულისა თუ უჩვეულოს მოხერხებული შეთავსება ქმნის იმგვარ გროტესკულ ვითარებას, რომლის წარმოჩენასაც ეს ვრცელი თავი მიეძღვნა.

3. «სასიცილო» ორეულები

შრომის შესავალში წარმოდგენილი “გროტესკის” დეფინიციისას აღინიშნა, რომ გროტესკულ სიტუაციებს ჩვეულებრივისა და უჩვეულოს დაპირისპირება, მათი ურთიერთგადასვლა განაპირობებს. გროტესკულ ვითარებას უცილობლად ესაჭიროება ორი, ერთერთს შეჭიდებული “სამყარო, რომელთა ურთიერთქმედების შედეგია სიცილი. ხალხურ შემოქმედებაში სხვადასხვაგვარად გამოვლენილი ორმაგობა, ჩვენი ნაშრომის წინა თავებში შეძლებისდაგვარად წარმოვადგინეთ, ახლა ბინარულობის კიდევ ერთ სახიერ ნიმუშს მიმოვიხილავთ.

“საზოგადოების დუალური ორგანიზაციის” საუკეთესო გამომხატველად ქართული ზღაპრების ძალზე გავრცელებული “სულელი და ჭკვიანი ძმების” მოტივი გვესახება, მის თანამედროვე ვერსიად კი თბილისური ყოფის განუყოფელი ტანდემი - ყარაჩოდელი და კინტო. ვიმედოვნებთ, ამ წყვილთა უჩვეულო ურთიერთობის წარმოჩენა მრავალი საიდუმლოს ამოხსნასა და ახლებურად გააზრებაში დაგვეხმარება. უმთავრესი კი ის არის, რომ ქართულ სინამდვილეში დუალისტურ-ტყუპთა” მითის საყოველთაო პარადიგმის გამოვლენას შევძლებთ. ამ პარადიგმის მიხედვით, “ტყუპი ძმები დედის წიაღშივე ჩხუბობენ. მათგან ერთი ბრძენია და მოხერხებული, მეორე, პირიქით - მოუხერხებელი და ბრიყვი. ამ უკანასკნელს სურს მიზამოს ძმას, მაგრამ ყველაფერი ან ცუდად გამოუდის ან განზრახ აფუჭებს”(22, 67-68).

ანალოგიურადვეა წარმოდგენილი ქართული ხალხური ზღაპრების «ორი ძმის» მოტივიც, სადაც ერთი ძმა უცილობლად “გიჟი ან”სულელია, მეორე ჭკვიანი. ამ სიუჟეტის ზღაპრები ხშირად, ასევეა დასათაურებული -“ჭკვიანი და გიჟი ძმა».

თუკი ზღაპართა შინაარსს თვალს გავადევნებთ, მეტად საყურადღებო გარემოებას აღმოვაჩინებთ. გიჟად სახელდებული ძმა თითქმის ყველა ზღაპარში შემოქმედად, მქმნელად გვევლინება, მაგრამ იმ სისულელეებისა და გროტესკული ქმედებების საფუძველზე, რომელთაც ყოველ ნაბიჯზე სჩადის. ამიტომ, შეუძლებელია გაცემა არ გამოიწვიოს“გიჟი ძმის არაადეკვატურმა, ტრავესტულმა ქმედებამ, ამავედროულად იმ თავისუფლებამ და სიმსუბუქემ, რითაც მთელი მისი“მოღვაწეობა ხასიათდება. ზღაპარი სრულიად მოულოდნელად მთავრდება: ჭკვიანი ძმა სწორედ “სულელი» თუ «გიჟი» ძმის შემწეობით იწყებს ბედნიერ, უზრუნველ ცხოვრებას.

ფოლკლორისტი ალ. ლლონტი, «ქართულ ხალხურ ნოველაში» ორი «რიგის» ციკლს გამოყოფს. ჩვენთვის საინტერესო სწორედ მეორე ციკლს მიკუთვნებული ნაწარმოებები და მათი ავტორისეული შეფასებაა. მეცნიერი აღნიშნავს: «მსგავსი ნაწარმოებნი საკმარისად დიდ ადგილს იჭერენ ჩვენს ასე მდიდარ ხალხურ პროზაში. ასეთია ბატონებისა და ყმების, მღვდლებისა და დიაკვნების, ჭკვიანი და ბრიყვი ძმების ციკლთა ნაწარმოებნი, რომელთაც ჩვენს ზღაპრულ ეპოსში რამდენადმე განკერძოებული ადგილი უჭირავთ» (გვ.34). ავტორი მათი სახელდებისათვის «ფაბლიოს» იყენებს და თვლის, რომ «ფაბლიოს შემოქმედი კარგად ახერხებს ავისა და კარგის გამიჯვნას, ის სატირული-იუმორისტული გზით უსწორდება ადამიანთა მანკიერ მხარეებს, «დასცინის და სამარცხვინო ბოძზე აკრავს»» (გვ.35).

ვფიქრობთ, თანდათან იკვეთება საკითხი, რის გამოც მიიქცია ჩვენი ყურადღება ალ. ლლონტის აღნიშნულმა მსჯელობამ. მკვლევრის დაკვირვებით, «ქართული ხალხური ფაბლიოების ყველაზე მეტი ნაწილი ეძღვნება ბრიყვსა და რეგვენს. «ბრიყვი ამ ციკლის ნაწარმოებთა უაღრესად პოპულარული პერსონაჟია»» (გვ.36).

მეცნიერი ცალკე ქვეთავებად გამოყოფს «ბრიყვი დედაკაცისა და ბრიყვი მამაკაცის ციკლს» და ქართული თუ მსოფლიო ფოლკლორის ნიმუშთა მოშველიებით ასკვნის: «ყველა შემთხვევაში ხალხი დასცინის ბრიყვს და ზიზღით უცქერის მის უღირს საქციელს»» (გვ.43).

უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი უარყოფითი შეფასებისა და დასკვნის შემდგომ, მეცნიერი გვერდს მაინც ვერ უვლის საყოველთაო პარადოქსს და დასძენს: «ბრიყვი კაცი ზოგჯერ მოულოდნელად გამარჯვებული გამოდის, მაგრამ მისი წარმატება შემთხვევითია და არაფრით არ არის პირობადებული»» (გვ. 43).

ძალზე ძნელია ამგვარი მსჯელობის გაზიარება, რადგან ჩვენთვის საინტერესო ორი ძმის ციკლის ზღაპრები სრულიად სხვას გვემოწმებინან. ნიმუშად იმ ზღაპარს მოვიხმობთ, ალ. ლლონტს თავისი მოსაზრების გასამყარებლად რომ მიუმარჯვებია: ზღაპარი «ორი ძმისა, ერთი რომ ჭკვიანი იყო, მეორე-გიჟი»: «იყვნენ ორნი ძმანი, ერთი გიჟი, მეორე ჭკვიანი. გიჟი ძმა არაფერს არ აკეთებდა, მარტო სჭამდა, ჭკვიანს კი შამოჰქონდა და იმას კი გაჰქონდა. უთმინა ჭკვიანმა, უთმინა, ველარ მოუთმინა, ადგა და

გაეყარა. გიჟს ერთი ვირი ერგო. ბრიყვმა ვირი კლდეს მიჰყიდა. კლდე აბა რას ეტყოდა და თვითონ ჩაილაპარაკა: ხუთ მანეთადო. მეორე დღეს, კლდეს ფულისათვის მიაკითხა. ვირს მგლები დახვეოდნენ. «კლდეს თავადიშვილები დაუპატიჟნია, იმათ უმასპინძლდება და ხუთი მანეთი როგორა ვთხოვო, სირცხვილიაო»- თქვა გიჟმა. მესამე დღეს ვირს კაჭკაჭები და ყვავები ეხვეოდნენ და წიწკნიდნენ. «ეჰ, ეხლა კლდეს გლახკაცობა დაუპატიჟნია და იმათ უმასპინძლდებაო. მეოთხე დღეს გიჟი კვლავ მიადგა კლდეს. ფული მოსთხოვა. პასუხი რომ ვერ მიიღო, ქვა ესროლა. უცებ, კლდიდან თეთრი ფულით სავსე დიდი ქოცო გადმოვარდა. ბრიყვმა თავისი ხუთი მანეთი აიღო და დანარჩენი იქ დატოვა»(44).

ამ ნიმუშის შემდეგ, ძნელია, ბრიყვი ძმის წარმატება შემთხვევითობად და მოულოდნელობად შერაცხო. თუნდაც ის ფაქტი, რომ როგორც მეცნიერი თავად აღნიშნავს «ჭკვიანი და ბრიყვი ძმის მოტივი ინტერნაციონალური გავრცელებისაა»(ქართ. ხალხ. ნოვ. გვ. 44), მოვლენის სრულებით სხვაგვარ ახსნას ითხოვს, რადგან “ბრიყვი ის კი არა ჩანს, ვისაც ბრიყვს ემახიან, არამედ ჭკვიანი. ამიტომ შენიშნავდა მ. გორკი: “Герой фольклора - “дурак”, презираемый даже отцом и братьями, всегда оказывается умнее их, всегда победитель всех житейских невзгод” (ქართ. ხალხ. ნოვ. გვ. 46).

აღსანიშნავია, რომ რუსული ფოკლორის ამ გმირისათვის, ყურადღება, ჩვენს სათაყვანო მგოსანს, აკაკი წერეთელსაც მიუქცევია: «სულ სხვაგვარია“«ივან დურაკი.» ეს არის მხოლოდ ნაციონალური ტიპი, საკუთრად რუსეთის ნიადაგის ნაყოფი, რომელიც თავის კუზა-კვიცზე ზის, თვითონაც არ იცის, სად მიდის და რისთვის მიდის, მაგრამ მისი ბედი, რაღაც გარეშე ძალა, ყველგან და ყოველთვის ეხმარება და ამარჯვებინებს» (51, 126-127).

როგორც ვხედავთ, ქართველი პოეტი ნაციონალურ მოვლენად აღიქვამს რუსული სიტყვიერების “სულელი” პერსონაჟს, მაგრამ თვალთახედვიდან არც მას ეპარება გმირის უჩვეულო ილბლიანობა. თუკი“«ივან დურაკი» მხოლოდ რუსული მოვლენაა, როგორღა ავხსნათ ქართული სინამდვილისათვის ნიშანდობლივი მთელი ციკლი ხალხური ზღაპრებისა“«სულელი და ჭკვიანი ძმების” შესახებ?!» ასევე, მსოფლიო მასშტაბით

ცნობილი და ძალზე გავრცელებული ანალოგიური მოტივები, სადაც ტიპაჟების გარდა, სიუჟეტებიც იდენტურია.

კვლავ ალ. ლლონტს მივუბრუნდებით და ნიმუშად უკვე წარმოდგენილი ქართული ზღაპრის სხვადასხვა ქვეყანაში გავრცელებულ ვარიანტებს მოვიხმობთ.

“«რუსული ვარიანტით, დედის სიკვდილის შემდეგ, ჭკვიანმა ძმებმა ბრიყვს არაფერი უწილეს. ბრიყვმა მოიპარა დედის ცხედარი, აიტანა სხვენზე და ყვირილი მორთო: ძმებმა დედა მომიკლესო. ძმებმა ბრიყვს ასი მანეთი მისცეს და ცხენით სახლიდან გაისტუმრეს. გზაზე ბატონი მოდიოდა ფორნით. ბრიყვმა არ გადაუხვია და ფორანმა მიცვალებულს გადაუარა. ბრიყვმა ყვირილი ატეხა: «ბატონმა დედა მომიკლაო. ბატონმა სამასი მანეთი მისცა. შემდეგ მან დედის ცხედარი მღვდლის სარდაფის კარებთან დაასვენა. მღვდლის ცოლმა იფიქრა, ნაღებს მპარავსო და თავში ჯოხი ჩასცხო. ბრიყვმა ღრიალი მორთო, დედა მომიკლესო. აქაც ასი მანეთი აიღო და დედა დაასაფლავა. სხვა რუსული ვერსიით, ბრიყვს ცოლი მოუკლეს. მან მიცვალებულში ახალგაზრდა ქალი მიიღო, ძმებს კი უთხრა მკვდარი ცოცხალზე გადავცვალეო. ძმებმაც დახოცეს თავიანთი ცოლები, მაგრამ მწარედ მოტყუვდნენ».

სპარსული ფაბლიოს შინაარსიც ქართულის მსგავსია: მამის სიკვდილის შემდეგ ჭკვიანი ძმა დაქორწინდა. უჭკუომ ერთი ხარი იყიდა და სახლიდან წავიდა. მიადგა ერთ კლდეს და უთხრა: ჩემი ხარი იყიდეო! მიაბა იქ ხარი და ჩაილაპარაკა: ას თუმნადო! მეორე დღეს ფულისათვის მიაკითხა. კლდემ რომ ხმა არ გასცა, ქვას ხელი წამოავლო, ქვის ქვეშ დიდძალი ფული დაინახა.

უნგრული ფაბლიოთი ბრიყვმა ძმამ ცალი ხარი მიაბა ტირიფის ხეს: ფულისათვის მეორე კვირაში მოგაკითხავო. ხე აბა რას მისცემდა. გაბრაზებულმა ბრიყვმა დაჰკრა ნაჯახი და ხე ძირიანად ამოაგდო. ამოჰყვა ფულით სავსე ქვაბი.

პოლონური რედაქციით, გიჟმა ძმამ ხარი ჯვარს მიჰყიდა. შემდეგ ჯვარი დაამსხვრია და მის ადგილას განძი აღმოაჩინა.

ფრანგულით: ბრიყვმა პროხა მიჰყიდა წმინდანის ძეგლს, ფული რომ ვერ მიიღო, ძეგლი დაამსხვრია და შიგ ფული ნახა.

იტალიურით: ბრიყვა ტილო თაბაშირის ძეგლს მიჰყიდა, ბაზრიდან გამოგივლი და ფული დამახვედრეო. ძეგლმა ფული რომ არ დაახვედრა, ბრიყვა თავზე ჯოხი დაჰკრა. ძეგლი დაიმსხვრა და დიდძალი ფული გადმოცვივდა»(ქართ. ხალხ. ნოვ. გვ. 44-45).

ამ შეუთავსებლობის ნათელსაყოფად მ. ბახტინი მოვიშველიოთ: «სიბრიყვე, სისულელე შებრუნებული სიბრძნე, შებრუნებული სიმართლეა, რომელიც თავისუფალია ოფიციალური სამყაროს ყველა ნორმისა და შებოჭვისაგან, მისი ზრუნვისა და სერიოზულობისაგან». შესაძლოა, ორი ძმის მოტივის არქექტიპი დუალისტური კოსმოგონია იყოს, რაც ორი ძმის მიერ სამყაროს შექმნას ასახავს. ო. ფრეიდენბერგის თანახმად, «გმირი თავდაპირველად ტყუპია, შემდეგ მისი მეორე ნაწილი - ძმა ან მეგობარი, თავისთავადი, დამოუკიდებელი ხდება» (74, 210). მეცნიერის აზრით, ამგვარი განცალკევება, გმირის მიერ სიკვდილის ფაზის გავლას უკავშირდება, ხთონური სამყაროდან კი სიკვდილზე გამარჯვებული გმირის ორეული ბრუნდება. მას სიკვდილთან დაკავშირებულ სხვადასხვა მეტაფორასთან ერთად, «სისულელეც» ესადაგება, რადგან « Глупость ещё в глубочайшей древности понималась как переживание смерти». (74, 210)

ქართული ზღაპრების ორი ძმაც სამყაროს შემქმნელ-დემიურგებს გვაგონებენ, რომელთაგან «ერთი ყველაფერს სასარგებლოს ქმნის, მეორე, ძმის მიბაძვით - საზიანოს» (68, 670);

კულტურული გმირის ამგვარ დემონურ-კომიკურ მონაცვლეს, რომელიც ურჩი და ეშმაკური თვისებების მქონეა, შეიძლება «ტრიკსტერი» ვუწოდოთ. ტრიკსტერი, ქართულ ზღაპარში, მთელი რიგი «სასიცილო» მომენტების შემოქმედია, ეს სიცილი კი მისი სისულელიდან მომდინარეობს. გავიხსენოთ, რომ «მიწყივ მოცინარი პირი ალაგია ყოფიერების ღიაობისადმი ღია ყოფისა»(38, 355), ამდენად, სულელი ძმის სახის შემქმნელი ერიც ღიაა, მზად არის ამგვარი თავაშვებულობით, სიგიჟითა და სისულელით განძარცვოს გონება ყოველგვარ ფორმათა, პირობითობათა და ჩვეულებათაგან. ისინი ისეთივე თამამები და მხიარულები არიან, როგორც არაფრისმქონე ადამიანები.

ჩვენს მიერ აღწერილი სასიცილო ორეულები მხოლოდ ზღაპრის მახასიათებლები არ არიან. ამგვარი მოსაზრების საბაზს XX საუკუნის პირველი ნახევრის თბილისში დადასტურებული ტრადიცია გვაძლევს. ქალაქური ფოლკლორიც იცნობს ბინარულ ოპოზიციებს «ყარაჩოლელისა და კინტოს» სახით. თუკი მათ გარეგნობას, საქციელსა და მეტყველებას დავაკვირდებით, უმაღლესი დაპირისპირებაც ნათელი გახდება.

ი. გრიშაშვილის მიხედვით, «კინტო და ყარაჩოლელი სხვადასხვა ჯურის ხალხია» (11, 13). ეს განსხვავებულობა ყველა ელემენტში ვლინდება: «ყარაჩოლელი გარეგნულად წარმოსადეგი, ბრგე და მხარბეჭიანია, კინტო თვალმანკიერია, ჩიკორა კაცის შთაბეჭდილებას სტოვებს, რომელშიც ვაჟკაცური ელემენტი ძალიან ნაკლებადაა». გარდა გარეგნობისა, ისინი ჩაცმულობითაც მკვეთრად განირჩევიან. ყარაჩოლელის ერთ-ერთი უმთავრესი ატრიბუტი – ჩოხაა, რომელიც კინტოს საერთოდ არ აცვია, ხოლო ქამარში ჩამაგრებული მისი მწვანე ბაღდადი კინტოსთან უბრალო «ხელსახოცად» ქცეულა. ისინი ხმის ტემბრითაც განსხვავდებიან: «ყარაჩოლელის ხმა ტკბილია და შთამბეჭდავი, კინტოს ხმა ხრინწმოკიდებული და ხმელი» (11, 16), მოქმედებით კი კინტო იმ ტრიკსტერს გვაგონებს, თავისი ტრავესტიებით კეთილის მქმნელი ძმის (კულტურული გმირის) დამცრობასა და ხელის შეშლას რომ ცდილობს: «ყარაჩოლელი თვით ჰქმნის სიტყვის შედევრებს, კინტო კი ამ სიტყვებსაც ამახინჯებს» (11, 14).

საინტერესოა ვ. ტაბლიაშვილის მოგონება იმის შესახებ, რომ ბავშვობისას მას უნახავს ბერიკაობა-ყეენობა და ყეენისაგან გაუგონია ასეთი სიტყვები: «ფრინ, ფრან, ფრუნ», რაც შემდეგ თავის სპექტაკლში, კინტოების საუბრისას გამოუყენებია. ეს ჩვენთვის მნიშვნელოვანი მინიშნებაა, რადგან ციტირებული სიტყვები ძალზე წააგავს ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, განსაკუთრებით კი გამოცანებსა და შელოცვებში არსებულ გლოსალიებს. ზღაპართა დიდი ნაწილის დასასრული ფორმულის ერთ-ერთი ვარიანტია «ელასა, მელასა, ჭიქა მეკიდა ყელასა», საბავშვო პოეზიაში შეტანილი გათვლებისა და სალალბოებისათვის დამახასიათებელი სიტყვებია: «იწილო, ბიწილო», «აბდა, უბდა», «აჩუ, აჩუ», «კიკლი-კიკლი», «აკრატელი-მაკრატელი», «ეცა, ბეცა», «ესო, მესო», «ენკი, ბენკი, სიკლისა, ენკი, ბენკი, ბა...» უნდა აღინიშნოს საბავშვო ლექსებად ქცეული ნიმუშების აშკარა მსგავსება შელოცვების მაგიურ ფორმულებთან. გლოსალიების

ხმარება მაგიური ზემოქმედების მიზნით განსაკუთრებით დასაწყის სტრიქონებში, შელოცვის ტექსტების ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენს: «ეროსანი, მეროსანი», «ალათასა, ბალათასა», «ჩუჩელია, ჩუჩელია», «არისა, მარისა»...» ეს უფუნქციო და არსდაკარგული სიტყვები ახლა მხოლოდ პატარების თავშესაქცევია და რითმის გასამართად გამოიყენება. უდავოა, რომ ერთ დროს მათ, განსაკუთრებულ ვითარებაში მხოლოდ რჩეულნი წარმოთქვამდნენ. ანალოგიური მყარი და უშინაარსო ფორმულები გვხვდება გამოცანებშიც: «აბლი, ბაბლი, ოქროს ტახტი», «აბელი, ბელი, საბელი გრძელი...», «კიკი-კიკი, კიკი-ვაშლი», «აჯინჯალი, მაჯინჯალი, ოთხი ფეხით მაბიჯარი»..., «ასიაო, ბასიაო, ფეხი ოქროს თასიაო» და სხვა. ეს «ბუნდოვანი, გაუგებარ მარცვალთა გროვა ხალხური მასალიდან კინტოსა და ყენის უჩვეულო მეტყველების ასახსნელად მოვიხმეთ. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ კინტოს მიერ განზრახ დამახინჯებული სიტყვებიც სწორედ ხალხური წყაროდანაა აღებული. ეს კი მხოლოდ ქართული მოვლენა როდია. რუსი მეცნიერი პ. ბოგატროვი აღნიშნავს, რომ «სახალხო თეატრში, «ჭკუამიღმური სიტყვები, ეშმაკის მეტყველების მახასიათებელია»» (64, 144). კინტოც ხომ ხალხური სანახაობის, «ხალხური თეატრის» წარმომადგენელია. მისი და ყარაჩოღელის დამოკიდებულება დაპირისპირებულ საწყისთა თამაშია, კინტო კი ამ თამაშში სწორედ «მატერიალურ-ხორციელი ქვენობის, გადაბრუნებული წმინდანობის მატარებელია» (6).

ალ. ფოცხიშვილის მოსაზრებით, კინტო აღმოსავლური სინამდვილის პირმშოა. ნაზი, კეკლუცი მიმოხრა, განსაკუთრებით ცეკვის დროს, მას ქალურ თვისებებს სძენს. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ყარაჩოღელის მტკიცე მიხვრა-მოხვრისაგან განსხვავებით, კინტოს «ოკრობოკრო» სიარული, მეტ სიახლოვეს ხალხურ კარნავალთან ამჟღავნებს. გავიხსენოთ «ხარკის მომლოდინე ყენი, რომელიც “ვირიდან ჩამოხტებოდა და ზურნაზე ოხუნჯურ კუნტვა-თამაშს იწყებდა» (60), ან კიდევ ყენობის მონაწილე სხვა ნიღბები ხალხში სიცილის გამოსაწვევად მანჭვა-გრეხას რომ არ ერიდებოდნენ.

ბერიკაობა-ყენობის ფაბულის მსგავსად, სადაც ჩვეული და ყოფითი თავდაყირა დგას, კინტოც ყოველივეს ატრიალებს და დანიშნულებას უკარგავს; «ყარაჩოღელისთვის სასმისი ჩინური ჯამი, თიხის ფიალა, აზარფეშა ან ვერცხლით შეჭედული ხის კულა» (11,

15) იყო, კინტო არც კი სცნობს მათ და ღვინოს ქალის ფეხსაცმლიდან ეწაფება. “ყარაჩოღელისა და კინტოს აღებ-მიცემობის დიალოგიც კი სხვანაირია; «კინტო თავის მუშტარს ათასგვარ უდიერ და უსაკო სიტყვას ეუბნება» (11, 15), აქ კი ავტორი თავს იკავებს ამ სიტყვათა ციტირებისაგან.

პროფ. ზ. კიკნაძის მოსაზრებით, «კინტო» ყარაჩოღელის გროტესკული სახეა და არა მისი დაკნინებული ორეული. ამგვარ მოსაზრებას არსებობის უფლება სწორედ დუალისტური კოსმოგონიის გათვალისწინების საფუძველზე აქვს, როდესაც ღმერთი (დემიურგი) ქმნის, ემმაკი (ტრიკსტერი) კი უშლის ქმნას. გროტესკული მომენტების პოვნა შესაძლებელია, აგრეთვე, ხალხურ ეპოსშიც. ამ მხრივ საყურადღებოა, „არსენას ლექსი».

ეპოსის ცნობილი მკვლევრის, რეგლანის მიხედვით, ყველა ეპოსი აგებულია გარკვეული სქემის მიხედვით. სწორედ მასზე დაყრდნობით პროფ. ზ. კიკნაძე ვარაუდობს, რომ „არსენას ლექსი იმავე სტრუქტურას იმეორებს, რაც მითოლოგიურ ეპოსს, „ამირანს» აქვს, თუმცა მათ შორის დიდი დროული მონაკვეთია. სტრუქტურული ანალოგიები შეიძლება დავინახოთ გმირის უჩვეულო წარმომავლობაში, მის ბავშვობაში, მოწიფულობაში (რომელიც იმავდროულად გმირის გამოცდის წინა პერიოდია), ქალის მოტაცებასა და განსაცდელში. ზ. კიკნაძის მიგნებული ანალოგიით, თუ ამირანი ერკინება დევებს, არსენა ებრძვის «ყაზახ რუსებს». აქ მეორდება ისეთი საკრალური დეტალიც კი როგორცაა თორმეტი რიცხვი. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ არსენას ლექსში მითოლოგიური ეპოსის გროტესკული ტრანსფორმაცია მოხდა. ერთი შეხედვით შესაძლოა, მოულოდნელად გვეჩვენოს ეს ანალოგია, მაგრამ ცნობილია, რომ ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკა ინდივიდუალური შემოქმედებისაგან განსხვავებით, სწორედ არსებულ ყალიბზე, არქეტიპზე მასალის მორგებაა.

მივყვეთ ზ. კიკნაძის ვერსიას და ვივარაუდოთ, რომ ძველი თბილისის კოლორიტული წყვილი ყარაჩოღელი-კინტო, ჩვენს სინამდვილეში ხორცშესხმული სახიერი ნიმუშია მითოსური წრებრუნვისა, ნათელი მაგალითია პარადიგმათა პერიოდული გაცოცხლებისა.

გავიხსენოთ მირჩა ელიადე, რომელიც აღნიშნავს: «წესჩვეულების შესრულება შეუძლებელია, თუკი უცნობია მისი “წარმომავლობა», ანუ მითი, რომელიც გვიამბობს, როგორ განხორციელდა ის (წესი) პირველად. უმეტეს შემთხვევაში, წარმომავლობის შესახებ მითის ცოდნა არაა საკმარისი, საჭიროა მისი ხელახლა წარმოდგენა, აღდგენა, განახლება, დემონსტრირება, ჩვენება» (76, 23).

მეცნიერის აზრით, სწორედ ესაა მიზეზი რიტუალის არსებობისა. უნდა ჩავთვალოთ, რომ მე-20 ს-ის I ნახევრის თბილისის მკვიდრთა თვალწინ, ყარაჩოელისა და კინტოს სახით, ბინარული წყვილები გაცოცხლდნენ. ისინი თავიანთი ორეული წინაპრების დარად, თითქმის უცვლელად მოქმედებენ. ამ აზრის ნათელსაყოფად კიდევ რამდენიმე მაგალითს მოვიშველიებთ ი. გრიშაშვილის ნაშრომიდან. ყარაჩოელი მღეროდა:

«გამიფრინდა სიხარულის ფრინველი,
მიზეზისა გამო სხვისა და სხვისა!» (11, 14)

კინტო მღერის:

«არღანჩიკო დაუკარ,
ვაიტონჩიკ გარეკე!» (11, 14)

კინტოს ოინბაზობა ამით არ სრულდება: «ძველად, ყარაჩოელებს ჩვეულებად ჰქონდათ, წამწამს გამოიძრობდნენ და ქვაზე დანაყავდნენ, ნიშნად მუდმივ ძმობისა, კინტო კი ასე ხოტონიკობს: მეგობარი რომ კარგი იყოს, ღმერთსაც ეყოლებოდაო!

ყარაჩოელი, ხშირად თვით იგონებს ათასგვარ გასართობს, რომელიც, მერე, ადათებში გადადის. კინტო კი სპობს ამ ადათებს. მისი გასართობია: ყომარი, ბილწსიტყვაობა, სოდომ-გომორის ცოდვა და ხელმრუშობა» (11, 16).

კინტოს დასრულებული პორტრეტისათვის, ალბათ, «ხალხური სიბრძნის» V ტომში შეტანილი მცირე ფორმის ნოველებიც უნდა მოვიშველიოთ. გარკვეულ პერიოდში ხალხში ისინი განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდნენ. კინტო თავისი ფრივოლურობით კრებულში არსებულ ნოველებშიც იპყრობს ყურადღებას.

ნოველა «კინტო და ვირი» ასეთ ამბავს გადმოგვცემს: «ერთმა დედაბერმა, ვირით მწვანელი ჩამოიტანა წყნეთიდან. გზაზე კინტო შემოხვდა, კინტოს ყალიონი ჰქონდა

გაჩაღებული. დედაბერს უთხრა: - დედი, თუ შეიძლება ამ ვირს რაღაცა უნდა დავაბარო. - შეიძლება, შვილო, - უთხრა დედაბერმა. მივიდა კინტო, ყურში რაღაცა ჩასჩურჩულა და თან ყალიონიდან ნაკვერჩხლები ჩააყარა. ვირმა ღრიალი მორთო, თან ფეხებს აბაკუნებდა. როცა კინტო წავიდა, ბებერმა თქვა: - მაგ ცეცხლმოკიდებულმა ასეთი გულის დასაწვავი რა უთხრა ამ ვირსაო?!» (55, 425).

ამ ფაბლიოში კინტოს ქცევის ძალზე აშკარა ანალოგიაა ხალხური კარნავალის მთავარი პერსონაჟების ბერიკა-ყენის ტრავესტიებთან. თსუ ფოლკლორისტიკის კათედრის არქივში ვხვდებით ყენობის ამგვარ აღწერას: «ვირზე შევაჯენდით ერთს, ყალიონში ქატოს ვუყრიდით.... დედაჩემმა იცოდა: შარვალს გაუწევდა და შიგნაკვერჩხლებს ვუყრიდით»(15, 25352, ყენობა,). ვირი, ყალიონი, ნაკვერჩხლები ორივე აღწერილობისთვის ძალზე ნიშანდობლივი ელემენტებია. ასე რომ, ჩვენ შემთხვევით არ გამოვკვეთეთ დროში დაცლებული, მაგრამ თანმხვედრი ტიპაჟები. კინტოს ქმედებები სწორედ ყენობითაა ნასაზრდოები, ის ყენის“ზადიშია. მისთვის ყოველივე ყოფითი კვიმატობისა და მასხრობის საგნად რომ ქცეულა, ერთი ნიმუშითაც დასტურდება: “ერთხელ კინტოები ძალიან შეავიწროვეს, დუქნები დაუკეტეს, შემდეგ კი ჩამოართვეს. ერთმა კინტომ გადაწყვიტა თავის მოკვლა. წავიდა და მატარებლის ლიანდაგზე დაწვა. თან ერთი შოთი პური წაიღო. შემთხვევით მისმა ამხანაგმა გამოიარა და ჰკითხა: - აქ რას აკეთებო?!

_ თავი უნდა მოვიკლაო.

_ მერე, ეგ პური რაღად გინდაო?!

_ მატარებელი ეგებ საღამომდის არ მოვიდეს და მშიერი ხომ არ მოვკვდებიო» (55, 424-25).

ვფიქრობთ, ეს ორი ნოველა საინტერესო და მრავლისმეტყველ შტრიხებს მატებს ჩვენი დროის “ყენის” თავისთავად გროტესკულ პორტრეტს. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენი კვლევისთვის დიდი მნიშვნელობა აღარ აქვს სად და რა ვითარებაში შეიქმნა კინტოს ნილაბი.

წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე ის საკარნავალო მოედანზე გაჭრილ ბერიკა-ყენს ჩამოჰგავს, რომელიც “ყოველგვარი ეტიკეტისა და მართებულობის

ჩვეულებრივი ნორმებისაგან თავისუფალი, თავის მოედანზე დროებით აუქმებს იერარქიულ დამოკიდებულებას და ყოფითი ცხოვრებისათვის შეუთავსებელ ურთიერთობას ამკვიდრებს. კინტოსთან დაკავშირებით ბოლოს უნდა დავძინოთ, რომ მას “«მაინცდამაინც დიდი სიბოროტის ჩადენა არ შეუძლიან»”(11, 17). ამით ის ორი ძმიდან ერთს, სულელს (ბრიყვს) გვაგონებს, რომლის ზღვარგადასული სიგიჟე და თავისუფლება ფატალურად არ სრულდება.

ჩვენი შრომის იმ ნაწილში, რომელიც “«სასიცოცხლო ორეულებს» მივუძღვენით, გამოიკვეთა, რომ მრავალრიცხოვან ფაქტორებთან ერთად გროტესკულ სიტუაციებს ქართულ ფოლკლორში დაპირისპირებული საწყისები, მთელის ორი ნაწილი იწვევს. ორივენი კი ერთ უმთავრეს საქმეს —ცხოვრებას, განსხვავებული ხერხებით ემსახურებიან. ირკვევა, რომ ცხოვრების ორგვარი - სერიოზული და მხიარული ფორმა არსებობს. სამყაროში ადამიანის ყოფასა და გამძლეობას კი სწორედ ამ ორი ფორმის ჰარმონიული და კანონზომიერი თანამონაცვლეობა განაპირობებს.

ტრიკსტერთა ნავარდი კი ქართულ მითოლოგიაში ოდენ მამაკაცური ნაწილით არ იფარგლება, ისინი ქალთა შორისაც იკვეთებიან. ვინ არიან ტრიკსტერი ქალები და რა თვისებები გამოარჩევთ მათ, ამას ჩვენი შრომის შემდეგი თავიდან შეიტყობთ.

4. ქართული მითოლოგიური პანთეონის

„ტრიკსტერი« ქალები

უნდა შევნიშნოთ, რომ „...ტრიკსტერი“ კულტურული გმირის დემონურ-კომიკური ორეულია, რომელსაც ეშმაკური თვისებები გააჩნია, ამიტომ ქართული მითოსის უჩვეულო ბუნების ქალღვთაებებთან მისი მოხმობა სავსებით გამართლებულად მიგვაჩნია. მით უფრო, რომ ჩვენს კვლევაში ნათლად გამოვლინდება მათი არამხოლოდ ღვთაებრივი და ქალური, არამედ დემონური და მამაკაცური, ეშმაკური და ანცი ხასიათი.

სამშობ(ვ)არის მითურ-გროტესკული ხატი

„ქაჯავეთი ქაჯების ქვეყანა, ეშმაკების სოფელია, სად და რომელ ადგილას, არავინ იცის»(15). ასეთი ცნობა დაუცავს საუკუნეთა მანძილზე, ქართველ მთიელთა მეხსიერებას იმ ზღაპრულ ქვეყანაზე, სადაც გადმოცემის თანახმად, ხევსურეთის თითქმის ყველა ღვთისშვილს ულაშქრია. ზ. გამსახურდია ასე განმარტავს ამ მისტიურ ალაგს: „აქ ქაჯეთი წარმოდგენილია როგორც მიღმა სამყარო, ბერძნული მითოლოგიის ჰადესი, ქტონურ ძალთა საუფლო, ქრისტიანული გაგების ჯოჯოხეთი»“(9, 180).

ქაჯავეთში ლაშქრობის მიზეზად ჩვენამდე მოღწეული ყველა პოეტური თუ პროზაული ვარიანტი ლითონისა და მისგან დამზადებული ნივთების, ღვთისშვილთა მიერ ხელში ჩაგდების სურვილს გადმოგვცემს. ქაჯავეთიდან გამოტაცებულ ნაირგვარ საგანთან და საქონელთან ერთად, ლაშქრობის მოთავემ, ხახმატის წმინდა გიორგიმ (ნაღვარმშვენიერმა) ქაჯის ქალებიც წამოიყვანა.

გადმოცემათა უმრავლესობა სამ ქალს: სამძიმარს, აშექალსა და მზექალს ასახელებს, რომლებიც გიორგი ნაღვარმშვენიერს თავის მოდებად მოჰყავს ხახმატში. სხვადასხვა მთქმელთა მეხსიერებაში დობილთა რიცხვი ოთხიდან შვიდამდე მერყეობს: სამძიმარი, აშექალი, მზექალი, შუქია, განძა, ამენქალი, სიმენქალი. მათ შორის კი გამორჩეულია სამძიმარი, „«ეგ უფროსი ქალია»”(15) – ამბობს ხალხი. არსებობს ზვიად გამსახურდიას საყურადღებო მოსაზრებაც დობილებთან დაკავშირებით. მას მზექალი და აშექალი ქალღვთაება სამძიმარის ჰიპოსტასად მიაჩნია. იქნებ ამიტომაც, დანარჩენ დობილებზე ჩვენამდე მოღწეული ლექსები თუ ნაქადაგრები თითქმის არაფერს იუწყებიან.

ჩვენი მიზანიც ხევსურთა სიტყვიერებაში დაცული მეტად უცნაური და არაორდინარული ხასიათის ქაჯად წოდებული სამძიმარის მითურ-გროტესკული სახის წარმოჩენაა. ზუსტად არავინ იცის, ქაჯავეთიდან გამოტაცებული ქალები ქაჯთა ტყვეობიდან იხსნეს ღვთისშვილებმა, თუ ისინი მართლა ქაჯის ქალები იყვნენ. ერთი კი ცხადია, მთქმელთა და გადმოცემათა უმრავლესობა მათ ხახმატის ჯვრის ტყვეებად იხსენიებს.

როგორც პროფ. ზურაბ კვიციანი აღნიშნავს, „სამძიმარის წარმომავლობაზე ორი, ურთიერთგამომრიცხავი ტრადიციაა ცნობილი: «პირველი ტრადიციის თანახმად, ქაჯის

ქალები – სამძიმარი, აშექალი და მზექალი ძალით არიან მოტაცებულნი, არ მოჰყვებოდნენ ხახმატის ჯვარს, ვიდრე მან ხახმატის მიწა-წყალზე საარსო წილის მიცემა და “ძალისა და შეძლების” განაწილება არ აღუთქვა”(19), რაც იმას ნიშნავს, რომ ხახმატში ისინი ღვთისშვილთა უფლებით დაარსდებოდნენ, ან «იქნებოდნენ ჯვარნი». “

მეორე ტრადიციით, «ხახმატის ჯვრის «მოდენი» ქაჯავეთის ტყვეობიდან არიან გამოხსნილნი, როგორც ნესტანი. მაგრამ როგორ მოხვდნენ ეს ქალები ტყვედ, ამის ანდრეზი არ ჩანს. ხახმატის წმინდა გიორგის ტყვე ქალები თავის მოდებად მოჰყავს ხახმატში, მათ შორის პირველი და მთავარი – სამძიმარი”(19).

როდესაც სამძიმარის ვინაობის, წარმომავლობისა და ხახმატში დამკვიდრებამდე მისი ადგილსამყოფელის დადგენას ვცდილობთ, ერთგვარად ჩიხში ვექცევით. ჩვენ არ ვიცით სამძიმარის წარმომავლობის ზ. კიკნაძის მიერ დასახელებული ორი ტრადიციიდან რომელი უფრო სარწმუნოა, რადგან ჩვენამდე მოღწეული ტექსტები ორივე ტრადიციას თანაბრად უმყარებენ საფუძველს.

არსებობს ხალხური ლექსიც”«ხახმატის გიორგი», რომელიც ასევე ქაჯის ქალებად იხსენიებს სამძიმარს და მის დობილებს:

“გატეხეს ქაჯთა ქალაქი, დაასხეს ნავთის წყალიო
იქ დაეჭირა გიორგის სამი ქაჯების ქალიო –
სამძიმარი და მზექალი, მესამე აშექალიო.
დანათლა თავის ჯურზედა,
გვერდით დაისხნა დანიო» (15).

პარალელურად არსებობს ცნობა, რომ ხახმატის ხატში დეკანოზები ქალებს ასე მოიხსენიებდნენ: – «ტყვენო, ქაჯეთ ნახსარნო» (დატყვევებულეზო) და მთქმელის გადმოცემით, დღესაც ასე ახსენებენ: ”გიორგი ნაღვრისპირისაო, ხელო სამძიმარო, რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავნო და ტყვენო, ქაჯეთ ნახსარნო”(15).

სამძიმარის ბუნების დარად, მასზე არსებული გადმოცემებიც ურთიერთსაპირისპირო, ურთიერთგამომრიცხავი და გროტესკულია. ეს კი ერთგვარად ართულებს ამ საინტერესო მითოლოგიური პერსონაჟის სახის გამოკვეთას. ერთ-ერთი მთქმელი გვატყობინებს, რომ ქაჯავეთიდან მობრუნებულ ღვთისშვილებს წყალი

მოსწყურებიათ, კოპალას დაუკრავს ლახტი და იმ ადგილას მაშინვე წყალი ამოვარდნილა. ტყვე ქალებმა დრო იხელთეს, ფრთები გამოისხეს და ტბაში ჩაფრინდნენ: «იმ ტბაშიავ დიდ მორევ იყვავ და დაგვიფრინდესავ შიგავ»(15). ისინი კოპალას უხსნია, კვლავ ლახტი დაუკრავს, ადგილი უწყლოდ უქცევია, ქალები კი იქვე დაუჭერიათ და წამოუყვანიათ.

ეს გადმოცემა, ჩვენი აზრით, ეწინააღმდეგება ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც სამძიმარი და მისი დობილები ტყვეობიდან ხახმატის წმინდა გიორგიმ იხსნა. არ გვგონია, ტყვეობიდან გამოხსნილთ, გაქცევის სურვილი გასჩენოდათ. აქედან გამომდინარე, ისინი ხახმატის ტყვეები არიან და ცდილობენ მისგან თავის დაღწევას. მაგრამ, ამ გადმოცემის გვერდით, ვხვდებით სამძიმარის წარმომავლობის მეორე ტრადიციის მხარდამჭერ საინტერესო ცნობას: «სამძიმარი ქაჯთა ხელმწიფის ქალი ყოფილა. იმ ადგილას გველეშაპს ჰქონია ბინა და სოფელში, წყლის პირას დასმული ერთი ვინმე უნდა შეეჭამა.“«ის სამძიმარ დაუსომ, მისულ გიორგი, უთქომ რო გაგანთავისუფლებავ შენავ»(15).

როგორც ვნახეთ, ორი ხალხური გადმოცემიდან ერთის მიხედვით, სამძიმარი ქაჯეთიდან გამოტაცებული ქაჯის ქალია, რომელიც ღვთისშვილთაგან თავის დაღწევას ცდილობს; მეორე ვერსიით კი, ხახმატის წმინდა გიორგი გველეშაპისგან იხსნის მას. მაგრამ ორივე ტექსტი, მაინც სამძიმარის ქაჯურ წარმომავლობაზე მიუთითებს.

ამ მითოსური პერსონაჟის გროტესკული სახის წარმოჩენას, მისი ბუნების სხვადასხვა მხარეების გაცნობით შევეცდებით.

“«სამძიმარს რამდენიმე მუდმივი ეპითეტი გააჩნია, ესენია: ხელი, ყელ-ღილიანი, ქაჯის ქალი»(25, 42).

«ხელი», ხევსურთა განმარტებით, გალალეხულს, გულკეთილს, თამამს ნიშნავს, «რომელსაც აღარაფრის დარდი არა აქვს და აღარაფერი აწუხებს»(15). ხალხური ლექსების მოწმობით, სამძიმარის რთული ბუნების ერთ-ერთი სახე სწორედ ამგვარია. ხელი - სამძიმარის ყველაზე გავრცელებული ეპითეტია ღვთისშვილთა სადიდებლებსა თუ ხახმატის წმ. გიორგის ხატში დეკანოზის დალოცვის დროს; მას ყველგან «ხელსამძიმრობით» იხსენიებენ. ამასვე ადასტურებს ერთი ხალხური ლექსიც: «გიორგივ,

ნუ გაიქცევი, სამძიმარ მოგდევ ხელო»(15) ასევე მოიხსენებს სამძიმარს ნაქადაგარ ლექსში მეენე-მოქადაგე, რომელსაც მისი სახელით წარმოსთქვამს: «მე გეხვეწები ხთის ნასახიო, სამძიმარ-ხელი, ღილიანიო»(15).

სამძიმარის ეპითეტად ხშირია ასევე «ყელ-ღილიანი». ქალღმერთის გამომსახველი ნიშნების კვლევისას, მეცნიერი გიორგი შარაშიძე გვაუწყებს, რომ «ზედსართავი ყელ-ღილიანი, სპეციფიურია სამძიმარისთვის, რაც ხატის საკრალურ ენაზე, ყელსაბამს აღნიშნავს. კავშირი ქალღმერთსა და მძივს შორის, მტკიცედაა ფესვგადგმული ხევსურთა რწმენაში» (46). ეს კიდევ ერთ თვისებაზე, კოპწიაობაზე მიუთითებს. ჩვენთვის ცნობილი ლექსები, თავისი ვარიანტებითურთ, კარგად აღწერს სამძიმარის გარეგნობას და სურვილს, უფრო ეშხიანი და მიმზიდველი იყოს. ამისთვის კი ძალას არ იშურებს: «დავიგრუმნდი თავმანდელნიო» (38, 107), «ყურზე საყურსა ვიდებდიდო, ქოქომოიანს ვიცომდიდო» (38, 106), «საყურ-სამკაულ ავიხსნიდო» (15). ამ სიტყვებით სამძიმარი საკუთარ თავზე გვესაუბრება, მაგრამ ერთი რამ ყველას გააოცებს, რატომ გამოკვეთს ქალი საკუთარ მორთულობას. ეს კვლავაც მის ქაჯის ქალობას გვაფიქრებინებს. დასტურად ისევ ხალხურ ლექსებს მოვიხმობთ, სადაც ყოველ ნაბიჯზე აღინიშნება, რომ სამძიმარი ნამდვილი ქალივით მოქმედებს:

“ქალი ქალურას მავირთვიდო,
ქალის ფაფანაგ ჩავიცვიდო”(38, 107);
“მაში ძლივ მქონდა შაძლებაიო,
ვიარებოდი ქალივითაო»... (938, 106).

სამძიმარის გარეგნობასთან დაკავშირებით ლექსებში კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ცნობას ვაწყდებით. მთქმელი სამძიმარის პირით გვატყობინებს, რომ მას ოქროს თმა და ქოშები აქვს, ეს ორი ატრიბუტი კი ყელღილიანის ღვთაებრივ ბუნებას გვიმხელს, ის ქალღვთაებაა. სამძიმარის ოქროსთმიანობას, ჩვენს მიერ არქივში მიკვლეული ერთი ლექსიც მოწმობს:

«თმით გიცნობ სამძიმარაო, გინდა გაერიე ჯართაო,
ბაბუტა ჩამაგეხვიეს ჩამაყვით(ლ)ებულ თმათაო» (15).

“ჩამაყვითლებული» სწორედ ოქროსფერს გულისხმობს. ამავე ლექსში გვხვდება კიდევ ერთი სახე - ბაბუტა. სავარაუდოდ იმ ჭაბუკთაგანი, რომელთანაც სამძიმარს სამიჯნურო ქსელი გაუბამს. «სატრფიალო შაირის ფორმის ნაქადაგრებით»[5], ქაღვთაება ხევსურეთის რჩეულ ჭაბუკებს ხორციელი ქალის სახით ეცხადება, რომლებიც მყისვე უმიჯნურდებიან. ალბათ, ამიტომ ცდილობდა საგანგებოდ თმდახვეული, თავსამკაულით დამშვენებული, ჯუბასა და ქოქომოიან კაბაში გამოწყობილი, ხევსურულ ყაიდაზე მორთული, გამორჩეულად ეშხიანი და მიმზიდველი ყოფილიყო. მიზანს კი სამძიმარი ადვილად აღწევდა, რასაც გამიჯნურებულ ჭაბუკთა სახელებიც მოწმობენ: აბულეთაურები - ხოლიგა, იმედა და საღირი, ფშაველი ფერაულის ძე, გახუა მეგრელაური, გოგოთურა, კისტნელი ჭაბუკი და ბაბუტა.

როგორც ირკვევა, თითოეული, სხვადასხვა დროს, დაახლოებული იყო ოქროს თმა-ქოშებიან ქალთან. საცოლუე ჭაბუკებს სამძიმარი ადგილობრივი, ნაცნობი ქალიშვილის სახით ეცხადება. ხან შუათ ელენეა, ხან ამირათ ქალი, ჩუათ კმარა თუ ჯუათ ელენე. აქ კი ქაღვთაების კიდევ ერთი - მაქციობის უნარი იკვეთება.

სამძიმარი დიდხანს არასოდეს რჩება თავის რჩეულთან. როცა ჭაბუკთათვის მისი ნამდვილი სახე საცნაურდება, ან ცოლობას დაუპირებენ, ქალი დაუფიქრებლად ტოვებს მიჯნურს და ეცლება არე-მარეს. წესისამებრ, სამძიმარი საცოლუედ ყველას მოსწონს, ჩვენთვის ცნობილი ნაქადაგრები ამას გვემოწმებიან:

“აბულეთაურთ ხოლიგამაო, ქალი საცოლუედ მამინდომაო”(38, 106).

«აბულეთაურთ ხოლიგასაო საცოლუედ ვეწონებოდიდო,

ჯუათ ელენე ვეგონიდიო (38, 105-106);

«ფერაულიძეს ფშაველასაო საცოლუედ ვეწონებოდიდო,

გოგოთურაის მწუნობარიო, შუათ ელენე ვეგონიდიო”(38, 106).

ამ სიტყვების შემდეგ, წესისამებრ, ყოველ ნაქადაგარს მოსდევს ფრაზა:

“იმ ჩემსა გამონაფრინდომსაო იქავ აჩნიან ნაკოჭარნიო”(38, 106).

ეს კი სიმართლის გამჟღავნებისთანავე, სამძიმარის ციხიდან გაფრენას გულისხმობს, რაც ქაჯავეთიდან გამოტაცებული დობილების ტბაში ჩაფრენის ანდრეზს გვაგონებს. ამ ნაქადაგრით კიდევ ერთხელ მტკიცდება, რომ სამძიმარი ქაჯის ქალია, მაქციაა, აქვს

ფრთებიც და საჭიროების შემთხვევაში, ელვის უსწრაფესად ეცლება არასასურველ ადგილს. მაქციობის უნარის მიხედვით, სამძიმარს, შესაძლოა, პარალელი დავუძებნოთ სვანური მითოლოგიის ქალღვთაებასთან – დალთან.

გადმოცემის თანახმად, დალსაც აქვს ფრთები და შეუძლია სწრაფი გადაადგილება, მას არც გარდასახვა ეუცხოვება, ძალუმს შუნად ქცევა და მონადირის შორს გატყუება. მაქციობა ნიშანდობლივია ასევე იმგვარი გროტესკული მოვლენისთვის, როგორც ქართული ბერიკაობაა. ამის გათვალისწინებით, სამძიმარიც კარნავალის გმირად წარმოისახება, მისი ბუნება ბინარული და კარნავალურია.

დავუბრუნდეთ სამძიმარის თვისებათა ტრიკსტერულ მომენტებს. ნაქადაგარი ლექსების მიხედვით, საიდუმლოს გამჟღავნებამდე, რჩეულის ციხეში, მას მუდმივი სამყოფელიც აქვს:

“აბუღეთაურთ ციხეშიაო მედგეს ლოგინნი ჩარდახშიაო» (38, 106).

სწორედ ამ ციხიდან თავის დაღწევას ცდილობს საიდუმლოგამჟღავნებელი ქალღმერთი.

კიდევ ერთი საყურადღებო ანდრეზი არსებობს, რომელიც სამძიმარის სამიჯნურო ურთიერთობას გვიმჟღავნებს ხატის მკადრე გახუა მეგრელაურთან. როგორც ვიცით, გახუა ერთადერთი ხორციელი იყო, ვინც ღვთისშვილებს ქაჯავეთში ლაშქრობისას ახლდა. ქაჯეთში შესვლამდე მისი სული სხეულს განარიდეს: «ერთ დობილ დაუყენესავ ჩემ სულთავ»(15) – ამბობს გახუა. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს დობილი სამძიმარი იყო და პირველად ისინი სწორედ ქაჯავეთში შეხვდნენ ერთურთს. გადმოცემით ცნობილია, რომ «სამძიმარი“გახუას ხორციელ ქალად ეჩვენებოდა და მასთან სამიჯნურო ურთიერთობაც ჰქონდა»(25).

ამის დასტურად, არსებობს ანდრეზი, რომელიც სამძიმარის უცნაურ ბუნებას ეხება: «ცოლად შერთვა მინდოდა სამძიმარისაო და დავწექი მასთან და დაიკარგა უცბად ლოგინშიგაო, საყურ-სამკაული დარჩა მარტო და გაქრა ქალიო, ღვთისშვილად გადაიქცაო»(15) - მოგვითხრობს გახუა. გასათვალისწინებელია, რომ “საღმრთო წაწლობის» შემდგომ (როგორც თ. ოჩიაური უწოდებს), ერთი ურყევი პირობაც არსებობს - ვისაც სამძიმართან აქვს ურთიერთობა, ის უქორწილოდ რჩება. ერთ ნაქადაგარში

კვითხულობთ:“მეგრელაური ჭორმეშიონ ყოფილ, იმას ცოლ-შვილ არ ხყვანივ. ნება არ ხქონივ არც დედაკაცისა, არც სხვაი”(15).

უცოლო ყოფილა ასევე ხოლიგაც, ის ბერულად ცხოვრობდა, რადგან ქორწინების ნება არ ჰქონდა. მასთან, როგორც ხორციელ მეუღლეს, სამძიმარს უცხოვრია ჯუათ ელენეს სახით. ერთხელ ქალს, ხახმატის ხატში წასაღებად მასანთო-ხმიადების გამოცხოვა უთხოვია დედამთილისთვის. მას კი უთქვამს, თვითონ გააკეთეო. სამძიმარს ერთი თითი ერბოთი დიდი ქვაბი ხავიწი მოუხარშავს. დედამთილი მიმხვდარა ადამიანთან რომ არ ჰქონდა საქმე, ქალღმერთი კი საჩქაროდ გაფრენილა. ირკვევა, რომ სამძიმარს თვით გიორგი ნაღვარმშვენიერზე დიდი ძალა აქვს, ლოცვითაც ყველა ლოცულობს, რჯულიანიც და ურჯულოც. ხალხს სწამს,“«იმის გაუგო-შაუტყო არაფერი არ იქნების»”(25). ხახმატის ჯვარს ყოველ დროს შეუძლია «ქაჯურად დაწურთნილი»დობილები გაჭირვებულებს გააყოლოს, დაახმაროს, რადგან მათ“«ყველაფერი შეუძლიათ დედამიწისაც და ქვეცრიელისაცაო»”(15). მართალია, დობილებს ხუცობისას ასე ახსენებენ:“გიორგის ლაშქარნო და დობილნო, შუბნურის ლაშქარნო,წმინდა გიორგის ლაშქარნო» (15), მაგრამ სამძიმარის ძალა და ასპარეზი, დობილისას დიდად აღემატება.“შენ გადიდას, ხელო სამძიმარო ყელღილიანო, თქვენ ბედსა და დავლათს იხვეწების ეს ბიჟიონი (მლოცველი ქალების მრევლი), შეგეხვეწებით, რომ მისცე ვერცხლის ღილი (ბიჭი შვილი), ბედიან-დავლათიან მოუხედიანთ თქვენი წყალობა მაღალო, ღმერთს გამოუთხოეო»”(15). აი, ასე გულმხურვალედ შესთხოვდნენ შემწეობას მთიელნი თავიანთ წარმოდგენაში გაღვთაებრივებულ ქაჯის ქალს.

ჩვენი მიზანი, ქართული მითოსის ბურუსით მოსილი, ძალზე საინტერესო და მრავალმხრივი პერსონაჟის - სამძიმარის ბუნების გროტესკული, ტრიკსტერული ელემენტების მოძიება გახლდათ. მასზე ხალხის მეხსიერებაში შემორჩენილი გადმოცემები თუ პოეტური ნიმუშები, ამგვარი ძიების საფუძველს ნამდვილად იძლევა.

სამძიმარმა ყურადღება თავისი სილალით, გარდასახვის ოსტატობითა და აშკარა ნაყოფიერებით მიიპყრო. ამ თვისებათა ერთობლიობის გამოსახატად კი ლიტერატურული ტერმინი «გროტესკი»მოვიშველიეთ. ვთვლით, ის მკვეთრად წარმოაჩენს ქალღვთაების ორმაგ, დაუსაზღვრავ ბუნებას და კარგადაც ამჟღავნებს

ხალხის «ბინარულ-სასიცილო» და სერიოზულ დამოკიდებულებას მოვლენისა თუ პერსონაჟისადმი; ასევე ნათლად გამოკვეთს იმ ეტაპებს, ერის ცნობიერებაში რომ გაიარა სამბიძარმა, ქაჯის ქალიდან ქალღვთაებამდე.

დალი

ქართულ ფოლკლორში დალის ციკლის ლექსებსა და თქმულებებს მთავარი ადგილი უჭირავს. ისინი საუცხოო მასალას წარმოადგენენ მკვლევართათვის იმის გასათვალისწინებლად, როგორ გადიოდა მითიური არსება ტრანსფორმაციის მეტად რთულ, ხანგრძლივ გზას.

მკვლევართა აზრით, ქალღმერთი რთული ეპიკური პერსონაჟია, რადგან დალისა და მის მიჯნურ მონადირეთა საოცარი თავგადასავალი სწორედ ვრცელ ეპიკურ ტილოებს წარმოადგენს. ამ სახეთა გარკვეული ფორმით ჩამოყალიბებას ასეულობით საუკუნე დასჭირდა, შედეგად კი ხელთ გვაქვს – ამირანის თქმულება, ბეთქილის, მანგურისა და ჩორლას ბალადები, რომლებიც ფოლკლორული ხელოვნების უდავო შედეგებია. სწორედ დალის ციკლის ნაწარმოებები აძლევენ მკვლევართ შესაძლებლობას ხელშესახებად წარმოიდგინონ ამ წარმართული ღვთაების ყველა ძირითადი თვისება, ფუნქცია თუ სამოქმედო ასპარეზი.

მკვლევართა აზრით, დალი არ არის მხოლოდ სვანური მოვლენა, მას აღმოსავლეთ საქართველოს სიტყვიერებაც იცნობს და ყველა გადმოცემითა და თუ წარმოდგენით, იგი მატრიარქატის დროინდელი ქალღმერთი, ნადირთმწყემსი და მფარველია. თუმცა, სარწმუნოებრივი ბრძოლის ხანგრძლივ ეტაპზე, მატრიარქატის ღვთაება დალი, პატრიარქატის დროის ბოროტმა ალმა შეცვალა. სვანეთმა ყველაზე სრულყოფილად შემოგვინახა ნადირთუფროსის პირვანდელი სახე, მაგრამ კეთილი ღვთაების ბოროტ არსებად ტრანსფორმირება აქაც შეიმჩნევა.

იმის გასარკვევად, თუ რას წარმოადგენს დალი და განვითარების რა საფეხურები განვლო მან, უკვე მრავალი სპეციალური ნაშრომი არსებობს. სწორედ მათზე დაყრდნობით ვეცდებით ქალღვთაების ფუნქციებისა და სახის გამოკვეთას. ამას ემსახურება ელ. ვირსალაძის მონოგრაფიაც «ქართული სამონადირეო ეპოსი», რომელშიც

მკვლევარი საქართველოში არსებულ მონადირეობის უძველეს ინსტიტუტთან დაკავშირებული მდიდარი ზეპირსიტყვიერების შესწავლის საშუალებით წარმართული ღვთაება დალის როლის წარმოჩენას ცდილობს.

“საქართველოში ნადირობა ოდითვე «წმინდა» საქმედ იყო მიჩნეული. ასევე «წმინდად» ითვლებოდა სანადირო ადგილები და ზოგიერთი ნადირიც. ამ წარმოდგენებით, გარკვეულ ნადირსაც თავისი პატრონი, მცველი ჰყავდა და სწორედ მასზე იყო დამოკიდებული ნადირობის დროს მონადირის იღბლიანობა. ნადირთპატრონს ევედრებოდა სანადიროდ მიმავალი მონადირე შემწეობას, მფარველობას და ცდილობდა არაფრით გაენაწყენებინა იგი. ნადირთღვთაება კი ქართველი ხალხის ყველაზე გავრცელებული წარმოდგენით ლამაზი, ახალგაზრდა ქალია, კოჭამდე სცემს ოქროს თმა (ნაწნავები) და მისი სახე მზესავით ანათებს. დალის სამყოფელი მიუვალ მთაზე, პიტალო კლდეებშია, სადაც არათუ მონადირეს, ნადირსაც უჭირს ფეხის მოკიდება. მიხ. ჩიქოვანის ცნობით, სვანეთში ნადირი ოთხ ჯგუფად ყოფილა გაყოფილი. პირველი მათ შორის შიშველი მთის ნადირია (ირემი, შველი, არჩვი, ჯიხვი), რომელსაც თურმე ქალღმერთი დალი მფარველობს. ალბათ არც ესაა შემთხვევითი, რადგან ხალხს ნადირთპატრონი, ხშირად, სწორედ ამ ცხოველთა სახით ჰყავდა წარმოდგენილი და დანარჩენ ნადირთაგან რაიმე ნიშნით განარჩევდა მხოლოდ. თუკი ცხოველი თეთრი ფერის იყო, თეთრი ნიშანი ჰქონდა შუბლზე, ოქროს რქები, დაგრებილი, ამობრუნებული ან ცალი რქა, ჩვეულებრივზე დიდი ზომა ან ჭრელი ტყავი გამოარჩევდა, მას მონადირის ისარი ვერაფერს დააკლებდა, მონადირის დაღუპვა კი გარდაუვალი იყო.

ჩვეულებრივ, როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ თქმულება-გადმოცემებში, ქალღმერთის სახელი აუცილებლად მონადირესთან არის დაკავშირებული. მონადირე ან დალის უღვთოდ განწირული მსხვერპლია, ან კიდევ მისი უცვლელი მიჯნური, რის გამოც, ქალღმერთი შემწედ და მფარველად ევლინება. დალი მონადირეს იმ შემთხვევაში მფარველობს, თუკი მის სიყვარულს გაიზიარებს, ურთიერთობის საიდუმლოს მტკიცედ დაიცავს და არცერთ მოკვდავ ქალს არ გაეკარება. ასეთ მონადირეს იღბლიანი ნადირობა

და მუდმივი დოვლათი ექნება. ღალატს კი ნადირთპატრონი სასტიკი შურისძიებით პასუხობს.

ქართულ ფოლკლორში უძველეს ხანაში აღმოცენებული დალისა და მონადირის საბედისწერო სიყვარულის სიუჟეტის არსებობა საქართველოში ნადირთპატრონი ქალის მყარი კულტითაა გამოწვეული. როგორც ელ. ვირსალაძე აღნიშნავს, “ნადირთპატრონი, მის მიერ დაღუპული მონადირე და ძალი ყურშა ქართველ ტომთა მითოლოგიის უძველესი პერსონაჟებია. ამ გადმოცემათა მიხედვით, მონადირის ტრაგიკული დაღუპვა უბედური შემთხვევა არ უნდა იყოს.

საიდუმლოს გასაღებს სვანური ტექსტები იძლევა, საიდანაც ირკვევა, რომ მონადირე ქალღმერთის რისხვას ეწირება. დალის მკაცრი განაჩენის მიზეზი კი მონადირის მიერ ტაბუს დარღვევა და მისი საჩუქრის დაკარგვაა.

საქართველოს მრავალ კუთხეში გავრცელებული რწმენით, თუკი ქალღმერთი მონადირეს შეიყვარებს, მას აუცილებლად აძლევს თავის ნიშანს, საჩუქარს. საჩუქრის მაგიური ძალის წყალობით, მონადირე «იღბლიანი» ხდება, ნადირობაში მუდამ ხელგამართულია. სამაგიეროდ, მონადირეს, ტაბუს რთული წესების დაცვა ევალება. მან არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გაამჟღავნოს დედოფალ დალის საჩუქრისა და მასთან ურთიერთობის საიდუმლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში, კარგავს ნადირობის იღბალს. უმეტეს შემთხვევაში, მონადირის აღსასრული ტრაგიკულია, ქალღმერთის სურვილით, იგი ან ზვავის მსხვერპლი ხდება ან კლდიდან იჩეხება. ასეთივე ტრაგიკულია მონადირის ბედი სვანეთში მეტად გავრცელებულ მეორე ლექსში, რომელიც კლდის დალთან არის დაკავშირებული, მას «დალა» ან «დალი კლდეზე მშობიარობს» ეწოდება. ამ ლექსშიც ქალღმერთ დალის მიერ მონადირის დასაჩუქრების ამბავია გადმოცემული.

დილით ადრე, სანადიროდ მიმავალს, მთაზე ქალის კვილი მოესმის. როგორც ირკვევა, დალი კლდეზე მშობიარობს. კლდიდან დაგორებულ ჩვილს მგელი მოიტაცებს. მონადირე კი ჰკლავს მგელს და ბავშვს დედას უბრუნებს. მადლიერი დალი მონადირეს თავის სიყვარულს ან ნადირობის იღბალს სთავაზობს. მონადირე იღბალს ირჩევს. მაგრამ ეს საჩუქარიც ადამიანისთვის საბედისწერო ხდება. მონადირე ვერ დაიცავს პირობას და იღუპება კიდეც. როგორც ამ ლექსის ერთი ვარიანტიდან ცნაურდება, დალს

მონადირისათვის საჩუქრად ცხრა ჯიხვი გამოუყვანია, მათ შორის ერთი, ოქროს რქიანიც. მონადირეს სწორედ მისთვის უსვრია, ცხოველს ტყვია არ მიჰკარებია, საკუთარი ტყვიის მსხვერპლი თავად მონადირე გამხდარა.

აქ ერთი შეხედვით არ ჩანს დალის რისხვის მიზეზი, მაგრამ როგორც ზემოთ აღინიშნა, მას ყოველთვის ჰყავდა რაიმე ნიშნით რჩეული ცხოველი, რომლის შეხებაც მონადირეს უეჭველ სიკვდილს უქადდა. ის ჯიხვიც, მონადირემ მოკვლა რომ დაუპირა, სწორედ ღვთაებრივი იყო, ოქროს რქები ჰქონდა და თვით დალის სახენაცვალს წარმოადგენდა. მონადირემ დალის საჩუქარი ბოროტად გამოიყენა და დაისაჯა კიდეც. ამ უნიკალურ ტექსტში სიუჟეტის ყველაზე სრული ვარიანტია შემონახული. ელ. ვირსალამის აზრით, “ბეთქილის ტრაგიკული დაღუპვის ეპიზოდი, ისევე, როგორც მშობიარე დალის სიმღერა, ერთი დიდი მისტერიის ნაწყვეტს წარმოადგენს.

მონადირის დაღუპვის ეპიზოდის გარდა, სასიმღერო-საფერხულო ბალადა «დალა», ჩვენთვის კიდეც ერთი ასპექტით არის საყურადღებო. აქ, დალის ადამიანურ თვისებებსაც ვაწყდებით, რაც ხორციელი ქალივით მშობიარობაში გამოიხატება. ამ ფაქტს კი, როგორც შემდეგ დავრწმუნდებით, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართული ეპოსის «ამირანიანის» წარმოშობისათვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ გადმოცემათა მიხედვით, დალის მიერ ყველა მონადირის დაღუპვის მიზეზი _ რძალი ანუ საყვარელია. სწორედ ისინი აიძულებენ მონადირეთ ფიცი გატეხონ, გაამხილონ ნადირობაში თავიანთი წარმატების მიზეზი. თითქმის ყოველი ბალადა თუ გადმოცემა მოწმობს, რომ ქალი აუცილებლად პოულობს მონადირის თავქვეშ დამალულ საჩუქარს: ყუთს, მძივს, ბეჭედსა თუ მაკრატელს, რაც ქალღმერთის უცილობელ რისხვასა და მონადირის გარდაუვალ სიკვდილს იწვევს. მიუხედავად ასეთი აღსასრულისა, ირკვევა, რომ დალი მართლაც ყვარობდა მამაც ადამიანს. იგი სიკვდილის შემდეგაც არ ტოვებს მას, წესისამებრ დაიტირებს, დაბანს, საკუთარ ტანსაცმელს აცმევს და ისე გაეცლება იქაურობას. ამ საქმეში მას დაღუპული მონადირის მეგობარი ეხმარება, რომელსაც მიცვალებულის სახლიდან ჭირისუფალთა გარეთ გამოყვანა ევალება, რათა დალმა თავისუფლად შეასრულოს თავისი რიტუალი. მთქმელთა აზრით, აქედან უნდა წარმოსდგებოდეს სვანების ჩვეულება «უჩა», რაც

გასვენების წინ, მიცვალებულის ეზოში მეზობლების მიერ საჭმლით გაწყობილი ხონჩების შემოტანაში მდგომარეობს. სვანეთში, დღესაც უფროხიან თურმე დალის მიერ მონადირის დატირებას. სწორედ ამიტომ, დამკვიდრებული წესით, მონადირის საფლავს სამი ღამის განმავლობაში დარაჯობენ.

მონადირის დაღუპვის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი პირობა არსებობს. ეს არის ტაბუ, რომელიც მონადირეს უკრძალავს ქალთან ურთიერთობას. ცოლის შერთვა მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ «დიოფალი დალი» ჯერ არ გამოცხადებია. მაგრამ დალის შეყვარების შემდეგ, თუ ცოლის გარდა სხვა ხორციელი ქალი ინდომა, მონადირის დაღუპვა გარდაუვალი ხდება. ამ პირობის გარდა, მონადირის დაღუპვას ერთი, მეტად მნიშვნელოვანი მიზეზიც აქვს.

დალის რისხვის მსხვერპლი, სვანური ლექსის კიდევ ერთი გმირი, მონადირე ქალაც გამხდარა, რადგან მან ტაბუ დაარღვია, ჯიხვების ფარას მიეპარა და ერთად ხუთი ჯიხვი მოკლა. აღშფოთებულმა დალებმა ფიცის დამრღვევი კლდეზე ბანდულით ჩამოკიდეს. დაახლოებით ამავე მიზეზით იღუპება ჯიხვებზე სანადიროდ მიმავალი ჯარჯიც. ანალოგიურია ჩორლას სასჯელიც ჯიხვების უზომოდ ამოწყვეტის გამო, განრისხებული მთის დედოფალი მთელ გუნდს მიუსევს სვან მონადირეს” და მას მაღალ კლდეზე გადაკიდებენ. დალები სიამოვნებით შესცქერიან ამ სანახაობას. დანარჩენ უიღბლო მონადირეთაგან განსხვავებით, ჩორლას ბედმა გაუღიმა და მას მშველელად ჯგრაგი (წმ. გიორგი) მოუვლინა, თუმცა საბოლოოდ ჩორლა ისევ დალის მიზეზით იღუპება.

ხალხის წარმოდგენით, დალი ერთი არ არის. ისინი ბევრნი არიან. ჯგუფურად ცხოვრობენ და მხოლოდ საჭიროების დროს ეჩვენებიან ადამიანს. უნდა აღინიშნოს, რომ დალი ადამიანისთვის მხოლოდ უბედურების მომტანი არ არის. ვიდრე ტაბუ დაცულია, იგი მონადირის ერთგული შემწე და კეთილისმყოფელია. დალი უებრო მკურნალიცაა. მისი ფრთის შეხებას ჭრილობის გამრთელებისა და ადამიანისთვის სიცოცხლის დაბრუნების უნარი შესწევს.

ქალღმერთ დალის სახის შეძლებისამებრ სრულად წარმოჩენისათვის მკვლევარი ელ. ვირსალაძე კიდევ ერთ მნიშვნელოვან შტრიხს გამოკვეთს. სვანური ვერსიის ყველა

ცნობილი ვარიანტით დალი ეპიკური თქმულებების გმირის, კლდეზე მიჯაჭვული ღვთის ურჩი ამირანის დედაა. ნადირთ პატრონს, ის, მოკვდავი მონადირისაგან შეეძინა. მათი სიყვარულის გამჟღავნების გამო, მონადირის ცოლმა, ქალღმერთ დალს თმა შეაჭრა, რასაც დალის სიკვდილი მოჰყვა. დედის საშოდან ამოყვანილი უღლეური ამირანი, მონადირემ აღსაზრდელად იამანს ჩააბარა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დაცული თქმულებების დიდი ნაწილი, ამირანის კლდეში, მღვიმესა თუ ტყეში მცხოვრები ნადირთპატრონი ქალისაგან შობის ვერსიას ემხრობა.

ზოგიერთი ჩანაწერის მიხედვით, დალს ოჯახისათვის, სადაც ქალის სახით მკვიდრდება დოვლათი მოაქვს, რითაც სამძივარს ემსგავსება. მონადირესაც იგი ბარაქიანობით აჯილდოვებს. ცნობილია გაცილებით ძველი, სამონადირეო რიტუალურ ფერხულებში შემონახული თქმულების არქაული ვარიანტი, სადაც კვდება არა დალი, არამედ მონადირე. ამ ვარიანტის მიხედვით, ჯერ კიდევ იგრძნობა დალის ძლიერება და სრულუფლებიანობა. მაგრამ ნადირთპატრონი ქალისა და მონადირეობის ღვთაების სახემ თანდათანობით შეითავსა კლდეთა, მცენარეთა და წყლის მფარველ ღვთაებათა თვისებებიც. მოგვიანებით, მის გვერდით მამაკაცური კორელატი ჩნდება დაღუპული მონადირის, შვილის, ძმის, მამისა თუ ქმრის სახით. ქრისტიანული ეკლესიის გავლენით, დედოფალი დალი ტყის მაცდურ, მავნე სულად იქცა.

ა ლ ი

საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად ძველი, წარმართული ღვთაებისადმი დამოკიდებულებაც შეიცვალა. ქალღმერთი, რომელიც წარმართული პანთეონის ღერძს წარმოადგენდა, მონადირისა და ცხოველის მფარველად ითვლებოდა, ქრისტიანული წარმოდგენების გავლენით, ტყის მავნე სულად იქცა. ახლა მგზავრსა თუ მონადირეს შიშს გვრის და სტანჯავს იგი. ამის დასტურად, ელ. ვირსალაძეს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში დაცული განმარტება მოჰყავს: “«ალი _ მშობიერის მაცთურს იტყვიან, ტყუილს»”... და ამ განმარტებით გამოხატავს არა მარტო ქრისტიანული ეკლესიის დამოკიდებულებას წარმართული რწმენისადმი, არამედ გადმოგვცემს თავისი დროის ცრურწმენებს, ასახავს რეალურად არსებულ

წარმოდგენებს» (14, 114)... საქართველოს კუთხეებში მოპოვებული წარმოდგენებითაც ამკარავდება ალის კავშირი კლდეში მცხოვრებ ნადირთ პატრონ დალთან. ელ. ვირსალაძის აზრით, ეს კარგად ჩანს «ალის შელოცვაში», რომელიც საქართველოს ყველა კუთხეშია დაცული.

საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ცრუმორწმუნეობით, ალი, დალისაგან განსხვავებით, მელოგინე ქალის, მარტო მიმავალი მგზავრის, ავადმყოფისა და მთვრალი ადამიანისათვის ზიანის მომტანად ქცეულა. სწორედ მისი მავნე ძალის გასაბათილებლად ყოფილა გამიზნული «ალის შელოცვა». შელოცვის ტექსტი სანადიროდ გასული სამი ძმის ამბავს გადმოგვცემს, რომელნიც ნადირის ძებნაში მეტად უცნაურ, “წაღმართ-უკუღმართ” კვალს წააწყდნენ. ამ კვალმა ისინი კლდესთან მიიყვანა. რაც მათ იმ კლდეში იხილეს, კარგად არის დაცული ტექსტში და ხელშესახებად შეიგრძნობა ქრისტიანული ეკლესიის უშუალო გავლენა წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებზე. ძმებმა, სვანი დალის მსგავსად, კლდეში მცხოვრები ალი იხილეს, მაგრამ აქ აღარ იყო მზესავით ბრწყინვალე პირისახის თუ მშვენიერი, ოქროს ნაწნავებით შემკული ნადირთღვთაება. მისი ადგილი საზარელ არსებას დაეკავებინა:

“ «ვნახეთ კდითა ნარბალსა (ნაპრალსა)
შიგან ჯდა კბილ მარგალიტი, თავწამებელი
რომელსა ესხნეს გვერდნი უკანით და თითნი უკანით
პირ კისრით და კისერი (პირით)
ზურგი მუცლით და მუცელი ზურგით.
მუხლი ქვეით და წვივი ზეით.
ქუსლი წაღმა და თითნი უკანითვე». ...

ელ. ვირსალაძის ცნობით, ამ შელოცვის კახური ვარიანტიც ამჟღავნებს როგორც უძველეს წარმოდგენებთან ნათესაობას, ისე ქრისტიანობის გავლენის კვალსაც. ალის გვერდით ქრისტიანული დემონოლოგიის წარმომადგენელი – «ემშაკი» ჩნდება, რომელიც მკვლევრის მოსაზრებით, ტყის მამაკაცი სულეზის – «ოჩოკოჩის» (ოჩოპინტრეს) სანაცვლო უნდა იყოს. ამ ტექსტშიც სამი ძმის ამბავია მოთხრობილი, ალისა და ემშაკის კვალს რომ გადაეყარნენ, აბრეშუმის ბადით შეიპყრეს ისინი, ავადმყოფ-

ოფობისათვის თავის დანებებისა და უღრან ტყეში გადაკარგვის პირობა ჩამოართვეს. ტექსტის მიხედვით: «კბილი ჰქონდა რვალისა, ჭლივი ჰქონდა ჭიქისა». მათი უცნაური გარეგნობა, როგორც ვხედავთ, კახურ ვარიანტშიც აღნიშნულია. მთქმელის განმარტებით: «ალი ის არის რო ვაჟს შეიყვარებს, ეშმაკი კიდე ქალსა».

ბახტინი წერს: «შუა საუკუნეებს დიაბლურიებში, სასიცილო იმქვეყნიურ მოჩვენებებში, პაროდულ ლეგენდებში, ფაბლიოებში და სხვა, ეშმაკი არაოფიციალურ თვალსაზრისთა გადაბრუნებული წმინდანობის მხიარული ამბივალენტური მატარებელია, მატერიალურ-ხორციელი ქვენობის წარმომადგენელია. მასში არაფერია საშინელი და უცხო... ხან ეშმაკი და თვით ჯოჯოხეთიც მხოლოდ “სასაცილო საფრთხობელებია» (6, 98-99).

ელ. ვირსალაძეს თავის მონოგრაფიაში, ალთან დაკავშირებით, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დაცული კიდევ რამდენიმე საინტერესო თქმულება აქვს დაფიქსირებული. მათი მოწმობით, გადმოცემით, ალი ორი ყოფილა, ქალი და ვაჟი. ვისაც ალი გადაეკიდებოდა, ის ავადდებოდა, ბნედა ემართებოდა. თავისივე სქესის ადამიანს ალი ადვილად დაეხსნებოდა, მაგრამ თუ საწინააღმდეგო სქესის მსხვერპლს აირჩევდა, ის ვერასოდეს განიკურნებოდა. ერთი დედისერთა ვაჟი ავად გამხდარა, მკითხავის მოწმობით, მას ალი აწვალებდა. ის კი არავინ იცოდა, და იყო თუ ძმა. როდესაც ბიჭის დედინაცვლის ლამაზ ქალიშვილსაც ბნედა დაემართა, ბიჭი კი სულ გამოკეთდა, მაშინ მიხვდნენ, რომ ის ალი ვაჟი ყოფილა, ბიჭს თავი დაანება, გოგოს კი სიკვდილამდე სტანჯავდა. მეორე თქმულებით, ალი ნამდვილი ქალივით არის. ერთ მონადირეს ის მოტყუებით შეუპყრია, მისთვის ფრჩხილები დაუჭრია და ქარქაშში ჩაუყრია. ვიდრე ალი მასთან იყო, ავად არავინ გამხდარა. იგი ჩვეულებრივი ადამიანივით შრომობდა. ვიღაცას იმ ქარქაშიდან ფრჩხილები გადმოუყრია და ალიც წასულა, დაკარგულა. როგორც ვხედავთ, ალს უკვე აღარაფერი აკავშირებს ნადირთ პატრონთან თუ ნადირობასთან, მისი ეს ფუნქციები ერთიანად დავიწყებულია.

მართალია, საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში, ქრისტიანული წარმოდგენების გვერდით კიდევ თანაარსებობენ ძველი კულტები და მათი გადმონაშთები, რწმენა ქალი ნადირთ პატრონისა და მის მიერ დაღუპული მონადირის შესახებ, მაგრამ მათი ნიშნები

და ფუნქციები ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანს, ბერძნულ გიორგის დაუკავშირდა. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ქალი ნადირთ პატრონისა და მისი მამაკაცური კორელატის ფუნქციები შეწყდა, დედოფალი დალის გვერდით, მამაკაცი ნადირთ პატრონი, მონადირეობის ღვთაება გაჩნდა, რომელმაც ყოვლისშემძლე დედოფალი მეორეხარისხოვნად აქცია. «მომხიბვლელი დალი საზარელ, თვალეზმობლიტულ, სისხლში გასვრილ თმიან ალად იქცა»(131), მაგრამ ის მაინც ცოცხლობს კლდესა თუ ტყეში და ძველი რწმენების მოღალატე მონადირეთ შიშის ზარს სცემს.

მესეფი

მართალია მესეფი ლოკალური, მხოლოდ მეგრულ თქმულებებში დაცული ღვთაებაა, მაგრამ სვანურ ნადირთ პატრონ დალთან ისიც აშკარა მსგავსებას ავლენს. ამას ნათლად დავინახავთ, როდესაც «ქართული ხალხური სიტყვიერების» მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, მოკლედ მიმოვიხილავთ მათ ბუნებასა და ფუნქციებს.

სახელწოდება «მესეფი» მეტად უცნაურად წარმოშობილა. გადმოცემით, რამდენიმე ათასი წლის წინ უცხოვრია უზარმაზარი სამეფოს მფლობელ მეფეს, რომელიც უშვილო იყო და მის გარდაცვალებას მოუთმენლად ელოდა მეზობელი მეფე.

ერთხელ, ნადირობისას, ტყეში გზადაბნეულ მეფეს უცნაური არსება გამოეცხადა საშინელი თმითა და კბილებით. შიშისაგან სასოწარკვეთილი ხელმწიფე უცნობმა დაამშვიდა, გაამხნევა და ცოლისთვის წითელი ვაშლი მისცა, რომლის წამლობითაც მათ მემკვიდრე შეეძინათ. შვილის ნათლობის დრომ რომ მოაწია, მეფემ უხმო თავის მხსნელს, რომელმაც უფლისწულს ტყეებისა და ნადირის უფროსობა დაანათლა, სახელად კი მესია უწოდა. ეს უცნაური არსება ქვეყნად არსებული ყველა ტყისა და ნადირის მფლობელი აღმოჩნდა. მეფის გარდაცვალების შემდეგ გამეფდა მესია. ერთ დღეს, საშინელი ქარიშხალი ამოვარდა, ყველა და ყველაფერი გაანადგურა, გადარჩა მხოლოდ მესია თავისი ოჯახით. დაიწყო მან ახალი ცხოვრება და აქედან წარმოიშვნენ მესეფები, რომლებიც ყველა ნადირს ფლობენ დედამიწაზე.

სამეგრელოში სწამთ მესეფების რეალურად არსებობა, მხოლოდ მათი დანახვა არ შეიძლება. ყველა გადმოცემის მიხედვით, მესეფთა მუდმივ საცხოვრებელ ადგილად

ზღვა, მისი მიუვალნი ნაპირები ან ზღვის გაღმა მხარეა მიჩნეული. მესეფი ადამიანის სახით ჰყავთ წარმოდგენილი. ის შეიძლება კაციც იყოს და ქალიც, იცვამს ტანსაცმელს, ჩვეულებრივი მოკვდავივით მრავლდება და რაც მთავარია, არასოდეს ბერდება, მესეფები უკვდავნი არიან. ჩვენი ინტერესის საგანს სწორედ მესეფი ქალი წარმოადგენს, მითუმეტეს, რომ ქალსა და მამაკაც მესეფთა შორის მცირეოდენი ფუნქციური სხვაობები მაინც შეინიშნება. დავიწყოთ იმით, რომ ხალხის რწმენით ექვსი მესეფი არსებობს, სამი ქალი და სამი კაცი. ისინი ზღვის მკვიდრნი არიან, ერთად ამოდიან წყლიდან. მათი ამოსვლა დედამიწაზე გარკვეულ მიზანს ემსახურება. მესეფების მოგზაურობის მიზეზი მათ სამეთვალყურეო სამეფოში წლიური შემოსავალ-გასავლის შემოწმება და აღრიცხვაა. ყველა გადმოცემის მიხედვით, მესეფების ამოსვლა ზღვიდან წელიწადში ერთხელ ხდებოდა, შემოდგომით, 27 (28) ოქტომბრიდან 3 ნოემბრამდე, ამიტომ ამ დროს მესეფობას უწოდებენ. ხალხის წარმოდგენით, თუ მესეფობას კარგი, მზიანი დარი იდგა, ე.ი. ქალი მესეფები ამოსულან წყლიდან, ან კიდევ საქონელი თეთრად გამოწყობილმა გოგონებმა მოდენესო და სწამდათ, ზამთარიც კარგი იქნებაო. ქალს - წყლის დედას უწოდებდნენ. მესეფობის პერიოდში ხალხს სასიმიინდის კარი ღია აქვს, რადგან მესეფებს ხვაკი და ბარაქა მოაქვთ, თუ სასიმიინდის კარი დაკეტილი დახვდებათ, გაბრაზდებიან და დოვლათიც დაიკარგება.

აღსანიშნავია, რომ ერთგვარი ტაბუ მესეფობის დროსაც არსებობდა. იმ დღეებში, როცა ისინი დედამიწას ეწვეოდნენ, მონადირე სანადიროდ ფეხს ვერ გადადგამდა და თუ მაინც წავიდოდა, ხელცარიელი შინ დაბრუნდებოდა. ამ ექვსი დღის მანძილზე, თურმე, მთელი წლის ბედ-იღბალი იწერებოდა. მაშინ ანაწილებდა მესეფი, ვის რამდენი და რა სახის ნადირი უნდა მოეკლა. ამ დროს მუშავდებოდა წესის დამრღვევის დასჯის მეთოდიც (თუ სად გადაიჩეხოს ურჩი). ამიტომაც ფიქრობდნენ, რომ თუ ღვთაების ნებართვა და შემწეობა არ ექნება, მონადირეს არ ძალუძს ნადირის მოკვლა. ყოველ წარუმატებლობას მონადირენი მესეფის სურვილებს უკავშირებდნენ. ამის დასტურად გამოდგება თვითმხილველის გადმოცემა, თითქოს ერთ მესეფ გოგონას, რომელიც ჯიხვებს მწყემსავდა, ჯიხვი გაუჯიუტდა. მესეფმა ჯიხვი დასწყევლა, მონადირის ლუკმა ყოფილიყავიო. თურმე მონადირე ისმენდა ამ ლაპარაკს. როცა მესეფმა ჯიხვები გარეკა,

ის ხესთან მივიდა, სადაც ჯიხვი იმყოფებოდა მესეფის ბრძანებით და იქვე მოკლა ცხოველი. ასეთი გადმოცემა კიდევ არის დაცული, როცა მესეფის სურვილით, ურჩი კერატი მონადირის მსხვერპლი ხდება. მესეფებს თურმე ერთი სასწაულიც ახასიათებდათ. ნადირის შეჭმის შემდეგ ტყავისა და ძვლისგან ისევ აცოცხლებდნენ მას და ტყეში უშვებდნენ. გაცოცხლებული ნადირის მოკვლა მეორე წელს უკვე მონადირეს შეუძლია. მესეფი ნადირს ნიშანს აძლევს, «დანიშნული ნადირი მონადირემ უნდა მოკლას, ნიშანდაუდებელ ნადირს ტყვია არ ეკარება, მეორე წელს მესეფი ამასაც დაადებს ნიშანს» (42, 348).

მთქმელების ცნობით, წყლიდან ამოსულ მესეფ ქალს მცველად სანადირო ძაღლი მისდევდა. ის არაჩვეულებრივ ძაღლად ითვლებოდა. იმ დღეებში, როცა მესეფი ძაღლით დადიოდა და მონადირე სადმე შეხვდებოდა, დაამიზეზებდა. გადმოცემის თანახმად, სანადიროდან დაბრუნებისას ამხანაგებს მესეფის ძაღლი შეხვედრიათ. ერთ-ერთს ძაღლის მოკვლა განუზრახავს, მეგობარს ურჩევია, მესეფის ძაღლია და ნუ ესვრიო. პირველს არ დაუშლია და ძაღლი მაინც მოუკლავს. ცოტა რომ გაუვლიათ, ორი ამხანაგი ზვავს ჩაუტანია, მხოლოდ ძაღლის შემწყალებელი გადარჩენილა.

ქართველ ფოლკლორისტთა ნაშრომებში წარმოჩენილ ქალღვთაებათა სახეების შედარებისას, მრავალი მსგავსება იკვეთება, რაც მკვლევართ მათ საერთო წარმოშობას ავარაუდებინებს. შესაძლოა, ქართველთა წარმოდგენებში ეს მითური პერსონაჟები იმთავითვე დამოუკიდებლად თანაარსებობდნენ თუმცა, რადგან საქართველოს კუთხეებში განსხვავებულ სახეებს ვხვდებით. მაგრამ ქალღვთაებათა ინდივიდუალური ფუნქციების მიუხედავად, თავს მაინც იჩენს საერთო ნიშანი _ ნაყოფიერებასთან კავშირი, რაც საზოგადოდ ფოლკლორში, ქალღმერთის მახასიათებელია. ქართული ფოლკლორის თვალსაჩინო ქალღვთაებათა ტრანსფორმაციის კვლევა თემას სცილდება. ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მათი უჩვეულო, ბინარული ბუნებისა და ტრიკსტერული ქმედებების წარმოჩენა იყო. რაც კიდევ ერთხელ გვიმოწმებს, რომ ქართულ ფოლკლორში «სასიცილო» და სერიოზული, ღვთაებრივი და მიწიერი თანაბრად ენაცვლებიან ერთურთს და თვით მითურ პერსონაჟთა ხასიათშიც იკვეთებიან. ეს დასაბამიერი ორმაგობა ჩინებულად ვლინდება ქალღვთაებათა ორსქესიანობითაც,

მატი მამაკაცური კორელატი: დალის შემთხვევაში დაღუპული მონადირის, შვილის, ძმის, მამისა თუ ქმრის სახით, სამძიმარი - წმინდა გიორგის «მოდეა», მესეფები ქალებიც არიან და კაცებიც, ალი ქალიც არის და ვაჟიც

ქალღვთაებათა ძალისა და გავლენის შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენებიდან საუკუნეთა მანძილზე ბევრი რამ დაიკარგა, სახე იცვალა ან განადგურდა. მათი ნაწილი კი მაინც შერჩა მთას და დღეს გროტესკული შეფერილობით, ქართველ მთიელთა სიტყვიერებაშია დაცული.

5. საღმრთო პაროდიები

საკრალური სიუჟეტების “გროტესკული” ინტერპრეტაცია

ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში

ჩვენი შრომის ბოლო თავი შუა საუკუნეების ლიტერატურის “ერთ-ერთი უაღრესად თავისებური მოვლენის «Parodia Sacra»-ს ანუ “საღმრთო პაროდიის” მიხედვით დავასათაურეთ. როდესაც მ. ბახტინი სპეციალურად გამოყოფს ლათინურ და ხალხურ ენებზე შექმნილ შუასაუკუნეების სიტყვიერ სასიცილო ნაწარმოებებს, აღნიშნავს, რომ «მთელი ეს ლიტერატურა გამსჭვალული იყო კარნავალური მსოფლშეგრძნებით, ფართოდ იყენებდა საკარნავალო ფორმებისა და სახეების ენას, ვითარდებოდა დაკანონებული საკარნავალო უბოდიშობის საფარქვეშ»... (6, 73).

უნდა განვმარტოთ, რომ მეცნიერი ლათინურ ენაზე შექმნილ ძალზე ფართოდ გავრცელებულ იმ ლიტერატურას გულისხმობს, სადაც მთელი ოფიციალური საეკლესიო იდეოლოგია და წეს-ჩვეულება სასიცილო ასპექტითაა წარმოდგენილი, «parodia sacra» კი იმ პაროდიულ დუბლეტებს ეწოდება, “საეკლესიო კულტისა და სარწმუნოებრივი მოძღვრების თითქმის ყველა მომენტის მიხედვით» (6, 74) რომ იქმნება. ვერ დავიჟინებთ, რომ ლათინური ლიტერატურის მსგავსად, ჩვენშიც მრავლად დაიძებნება “ლიტანიების, საეკლესიო ჰიმნების, ფსალმუნების, ლიტურგიების, ლოცვების, თვით უწმინდესი ლოცვების პაროდიები, სახარების ამა თუ იმ გამოთქმათა ტრავესტიები» (6, 74), მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს მოვლენა არც ქართული სინამდვილისთვისაა უცხო. ქართულ ხალხურ მასალაში გვხვდება შინაურული, უბოდიშო დამოკიდებულება ღმერთთან - იე-

სო ქრისტესთან, იპოვება ლექსები ბიბლიურ სიუჟეტებზე, რომელთაც არა პაროდული, არამედ გროტესკული შეფერილობა აქვთ. ასევე ძალზე ფართო გავრცელებისაა სიტყვიერ თუ სანახაობით ნიმუშებში ღვთისმსახურთა, კერძოდ, მღვდლის, ხუცესისა და დიაკვნის სახე.

მსჯელობისას ჩვენ თანმიმდევრულად მოვიხმობთ ამ ნიმუშებს და შევეცდებით დავამტკიცოთ, რომ შუასაუკუნეების ევროპელთა დარად, ქართველი ხალხიც ცდილობდა «უარი ეთქვა ოფიციალურ მდგომარეობაზე და წუთისოფელი თავისი საკარნავალო-სასიცილო ასპექტით აღექვა» (6, 73). ამ მცდელობისას ჩვენი ორიენტირი კვლავაც მ. ბახტინი იქნება, სხვა შემთხვევაში ალბათ გამწვანდება იმ დაკანონებული მოსაზრებების უკუგდება, რომლებიც საკრალურ პერსონაჟთა გატრიზავებას სრულებით სხვაგვარ ქრილში წარმოგვიდგენენ. ამ აპრობირებულ მოსაზრებათა ნათელსაყოფად, გამოგვადგება გრ. კიკნაძის შესანიშნავი წიგნი - «სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში», სადაც მეცნიერი რელიგიური სატირის განხილვისას მართლაც მშვენიერ მასალას იშველიებს იმის დასტურად, რომ ქართულ ფოლკლორში მრავლადაა სატირული, მოურიდებელი და “არათავაზიანი” დამოკიდებულება რელიგიისა და მეტწილად, ღვთისმსახურთა მიმართ.“

გრ. კიკნაძეს საგულისხმოდ მიუჩნევია, რომ ხალხური პოეზიის არცერთი ნიმუში ღვთისმსახურთა (მღვდლისა და დიაკვნის) დადებით დახასიათებას არ შეიცავს. თურმე ასეთივე სურათია რუსულ ხალხურ სიტყვიერებაში, რაც ავტორს, შევიწროვებული ხალხის ერთგვარ პროტესტად ესახება: “«ხალხს სარწმუნოების მსახური გააზრებული ჰყავს როგორც მტრის ბანაკში მყოფი და მისი მოწინააღმდეგე ძალა. ხალხი გრძნობს, რომ ღვთისმსახურების ინსტიტუტი შექმნილია მის დასაჩაგრავად, ამიტომ მღვდლის, როგორც ღვთისმსახურის მიმართ, იგი მკვეთრ უარყოფით დამოკიდებულებას იჩენს» (18, 145). ამგვარი უამრავი შეფასება არსებობს, მათ ციტირებას ჩვენს შრომაში, ბუნებრივია, სრულად არ ვაპირებთ, მაგრამ კიდევ ერთი, ანალოგიური აზრი მაინც უნდა მოვიხმოთ.

ფოლკლორისტი აპ. ცანავა წერს: «მახვილსიტყვაობის მრავალრიცხოვანი, დახვეწილი და ტიპური სატირულ-იუმორისტული ნიმუშებია შექმნილი

სამღვდელოების, საერთოდ, ღვთისმსახურთა წინააღმდეგ. შეუბრალებლად, გამანადგურებელი ირონიითა და სარკაზმით ხატავს ხალხი ღვთისმსახურთა სახეებს» (49, 10).

მეცნიერთა შეხედულება სრულებით არ არის საკვირველი იმ პერიოდისა და გარემოების გათვალისწინებით სადაც ეს აზრი ყალიბდებოდა. სასულიერო პირთა მიმართ უნდო, სარკასტული დამოკიდებულება ეპოქის გამოძახილია, რომელმაც ყოველგვარი საკრალურის პროფანაცია გამოიწვია. შესაბამისად, დაკნინდა მღვდლის, როგორც მოძღვრის სახე და შესუსტდა მისი გავლენა მრევლზე. მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ქართული რეალობის ე.წ. «საღმრთო პაროდები» გაცილებით ხნიერია, ვიდრე მათზე არსებული მოსაზრებები, ეს კი მოვლენის სხვაგვარ გააზრებას ითხოვს. რა უბიძგებდა ხალხს საკრალური თემატიკით თამაშისაკენ, მასალაზე დაკვირვებითა და მათი ანალიზით შევიტყობთ.

თავდაპირველად მღვდლის სახე გამოვკვეთოთ ქართულ ფოლკლორში. ამისათვის კვლავ სადღესასწაულო-სანახაობით ნიმუშებს უნდა მივუბრუნდეთ, რადგან მღვდელი აქტიურად ფიგურირებს როგორც ბერიკაობაში, ასევე ყვენობაში. ეს დღესასწაულები ამ პერსონაჟის გარეშე თითქმის წარმოუდგენელია. ბერიკაობაში იგი მაშინ ჩნდება, როდესაც გარდაცვლილ ბერიკას “წესი” უნდა “აუგოს. არსებობს ლექსიც, “ბერიკების თვითდატირება:

“მღვდელმა ამიგო ანდერძი, წიგნს კითხულობდა გრძელსაო,

ბოლოს ლოცვა გაათავა, მიწას მაყრიდნენ ბევრსაო;

მოვა ის გველი წითელი, მოიღერებდა ყელსაო,

ჯერ ხომ გადამძოვს ულვაშსა, მერე წვერს მიჰყოფს ხელსაო».

გადმოცემით მღვდელი ჯერ უარს აცხადებს “წესის შესრულებაზე ვიდრე დედოფალთან ყოფნას არ აღუთქვამენ და“ამ საჩუქრით მოხიბლული ცხენზე ან ვირზე უკულმა გადამჯდარი, ხალხს მიჰყვება. იგი ვირს კუდთან ჯოხს უჩიჩხინებს და რაღაც ბალახს უსვამს ან ნიშადური აქვს და კუდთან ამოსცხებს, გამწარებული სახედარი დაოთხილი გარბის, ხალხი მხიარულად ხარხარებს. ამაზე გროტესკული სურათი ალბათ წარმოუდგენელიცაა, მითუმეტეს საქმე საკრალურ პირს, ღმერთსა და ადამიანს შორის

მოციქულს - მღვდელს ეხება. «მაგრამ“საკარნავალო წეს-ჩვეულებათა სასიცილო საწყისი აბსოლუტურად ათავისუფლებს ამ წეს-ჩვეულებებს ყოველგვარი რელიგიურ-საეკლესიო დოგმატიზმისაგან, მისტიკისაგან და მოწიწებისაგან, ყოველი მათგანი სრულიად მოკლებულია მაგიურ და ლოცვით ხასიათს» (6).

ბერიკაობისას გვხვდება აგრეთვე ჯოხის ცხენზე გადამჯდარი მღვდელიც ჯვრით ხელში, რასაც გარდაცვლილი ღორბერიკასთვის “ანდერძის აგება” ერთვის, რომლის დროსაც საცეცხლურით ხელში, მღვდელი გარშემო უვლის «მკვდარ ღორს» და «შაიწყალეს» გაიძახის. ხშირად, მას უწმაწური სიტყვებითაც კი მიმართავენ. მღვდელთან დაკავშირებულ გროტესკულ და უჩვეულო ქმედების სახიერ პარალელს ვხვდებით ვ. პროპის ნაშრომში აღწერილი ერთ-ერთი რუსული დღესასწაულის -»შობის დღეების« დროსაც.

“შობის დღეებზე საეკლესიო დაკრძალვის იმიტირება ხდებოდა. თამაშის არსი ასეთია: «სახლში ფიცარზე ან ციგაზე დასვენებული მიცვალებულივით გამოწყობილი ადამიანი შემოჰყავთ, რომელსაც საერთო ხმამაღალი სიცილით დაიტირებენ და წესს აუგებენ.“უკან მოჰყვება ჭილობის შესამოსელიანი მღვდელი, თავზე ქალაღის კუნკულათი, ხელში თიხის ქოთნის მსგავსი საკმევლითა თუ ხელსაბანით, რომელშიც ცხელი ნაკვერჩხალი, ხავსი და ქათმის გამხმარი სკორე ხრჩოლავს. მღვდელს დიაკვანი, დამტირებლები და ნათესავები მიჰყვებიან, იწყება უპატიო, შეურაცხმყოფელი ანდერძის აგება დამტირებელთა სლუკუნის თანხლებით» (70, 81-82).

თითქმის იდენტურ პასაჟს გვთავაზობს სოფელ ენისელში ჩატარებული ბერიკაობიდან, რ. თულიანი-ჩხეიძე წერილში“«ბერიკაობის სიუჟეტები». დაზარალებული ამხანაგის გადასარჩენად ბერიკებს მასთან მღვდელი მოჰყავთ.“იგი მაიმუნის ზურგზე შემჯდარი მოდის ავადმყოფთან. «გადმოგდებისას გალანძღავს დედამის სულს, რაც საერთოდ დამახასიათებელია ბერიკაობისათვის და იწყებს წირვას. ჯვარი უკულმა უჭირავს, უკულმა უვლის ავადმყოფს და ლოცვასთან ერთად ილანძღება» (საბჭ. ხელ. 1989, 14).

როდესაც მღვდელი“უკულმა” აღასრულებს ყველაზე მნიშვნელოვან რიტუალს და ლოცვის ნაცვლად“ილანძღება, იმას მოწმობს, რომ დღესასწაული სწორედ ის სივრცეა,

სადაც ყველაფრის დანახვა შიგნიდან, უკულმიდანაა” შესაძლებელი. მღვდლის ფუნქციის ძალზე თავშესაქცევი ამოყირავების ნიმუშად «ხალხური სიბრძნიდან» მცირე ნოველასაც მოვიხმობთ: «ერთი დედაკაცი მღვდელთან მივიდა და ჰკითხა: ჩემი ქმარი დამპირდა, აღდგომისათვის ფოსტლებს გიყიდის და ერთი მითხარი, როდის იქნება აღდგომა? - აღდგომა მაშინ იქნება, როცა შენი ქმარი ფოსტლებს გიყიდისო, - უპასუხა მღვდელმა» (55, 421).

მაგალითებში ძალზე ცხადადაა წარმოდგენილი საკრალურისა და წმინდას მიზანმიმართული დამცრობა, დამდაბლება, მღვდლის ფუნქციისა და მისი სარიტუალო საგნების უჩვეულო ფორმით წარმოდგენა, რაც სულაც არ ნიშნავს ღვთისმახურისადმი ხალხის უარყოფით” დამოკიდებულებას. ამ ქმედებათა მიზეზებს შემდგომი მსჯელობისას განვმარტავთ.

კიდევ ერთი უჩვეულო რამ ახასიათებს ბერიკაობაში მონაწილე მღვდელს. დღესასწაულის დანარჩენ პერსონაჟთა მსგავსად, ისიც არანაკლებ ამყდავენებს სატრფიალო-ეროტიკულ სურვილებს და თავბრუდამხვევი ტრავესტირებისას ხისაგან გაკეთებული ფალოსით (კონკილათი), რომელიც ხშირად ოლარზე აქვს მიმაგრებული, დედოფალთან სქესობრივი აქტის სიმულაციას ახდენს.

დღესასწაულის სხვა მონაწილეთა მსგავსად, მღვდელიც ვერ გადაურჩება “სიკვდილს, მას ბერიკები“ კლავენ. ასე გამოიყურება მღვდელი რიტუალურ-სანახაობითი თამაშობებისას. მაგრამ არსებობს მისი “ვერბალური მოკვდინების ნიმუშებიც, ვგულისხმობთ ხალხურ პოეზიას. აღწერილი ვითარების პოეტურ ვარიანტად კი შეგვიძლია მივიჩნიოთ “ტრიფონ ბერზე“ შეთხზული ლექსი:

“ «საბოლოოთ გენაცვალე, დაძინებას მივყეთ ხელი;

ტრიფონ ბერი არ იძინებს, განზრახვა აქ ხელდახელი.

შუაღამე გადიწურა, პატარძალს გადუყო ხელი.

პატარძალმა დეიყვირა: ვაიმე, დედა, მომწყდა წელი»... (18, 144).

მეგრული ვერსია ასეთია:

“ «მღვდელი დგას წირვაზე, თვალებს პრაწავს,

დიაკვანი მზაკვარი გოგოებს აცინებს.

მღვდელი დგას თივაზე, ფეხი უცანცალებს». (40, 115-116)

მღვდლების სწორედ ამგვარ გალექსებას ეთმობა “ქართული ხალხური პოეზიის” VII ტომის ერთი თავი “სასულიერო წოდება. უნდა აღინიშნოს, რომ თითოეული ნიმუში ძალზე სახალისო და სალალობოა, რაც მთავარია, მათში სხარტად და მარტივადაა წარმოდგენილი მიწიერისა და საკრალურის ერთიანობა:

“ზოგიერთი მღვდელი არი, მსრიტი არი, თაფლის მტერი,
სახარების კითხვაზედა ქალებისკენ მიაქვს ხელი»”(40, 112, 1394).

წმინდა წიგნით ხელში, ხორციელ გულისთქმას დამორჩილებული ღვთის მსახური ისევე გროტესკულად გამოიყურება, როგორც “«მოხისელი” მღვდელი», რომელსაც «საყდარი დიდი დაუდგამს, შიგ ხატი არ უსვენია»”(40, 109).

ხალხურ პროზაულ თუ პოეტურ ვარიანტებს უდაოდ გასდევს ლაიტმოტივად დღესასწაულის განწყობა და მათში კარნავალის ძალუმი სუნთქვა იგრძნობა. ის ყველაფერს მოიცავს, ყველგან აღწევს და მისთვის ჩვეულ ფრივოლურობასა და ზეიმურობას ამკვიდრებს. «შუა საუკუნეებში, ამ დროს, თვით სამღვდელოების უწარჩინებულესი წარმომადგენლებიც კი იტოვებდნენ უფლებას კეთილკრძალული სერიოზულობისაგან დასვენებისა და“ბერმონაზვნური ხუმრობებისათვის»”(6,73). სწორედ კარნავალისთვის ჩვეული დამდაბლებისა და დამიწების სურათია აღწერილი კიდევ ერთ ქართულ ხალხურ ლექსში, სადაც სასულიერო პირი ფიზიკური დამცრობის ობიექტიც კია:

“ «ორიოდე წნელი ვწყვიტე ჩვენებიანთ მსუნაგ მღვდელსა,

“ მამაო ჩვენო ვამდერე, ამბობს მოვიპარსამ წვერსა,

თუ მართლა არ გაიპარსამს, ვაი იმის დედის ღმერთსა» (18, 144).

სიტყვიერად დამიწება რომ მართლაც შესაძლებელია, ამას ხალხური სასიცილო კულტურის”ნიმუშები, «უბოდიშო-უშვერი» მეტყველების სხვადასხვაგვარი ჟანრები და ფორმებიც გვიდასტურებენ, მათ შორის გინება, განზასვრა. ქართულ სინამდვილეში არსებული წყევლა და გინებაც რომ მიწას, დასამარებას უკავშირდება, ამას ჩინებული გურული წყევლაც მოწმობს: «ღმერთმა დაგწყევლოს, დაგკრულოს, შეგაჩვენოს, გაგისკდა

მიწა და გეიარე ქვესკნელი, არ დეინახე ცის სინათლე. ქვეყნის საშიშართ მოგინახა ცა და მიწამ» (53).

უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამ სიტყვიერ ფორმულებს ამავედროულად, ამაღორძინებელი, კვლავწარმომშობი ძალაც გააჩნია. წყევლისა თუ დამაწყევრის მიმართ ხალხის შიში და სიძულვილი იმაში გვარწმუნებს, რომ ამ სიტყვათწყობას პირველყოფილ სამყაროში მაგიური ხასიათი ჰქონდა. ერთ ქართულ შრომის ლექსში გინება დამამდაბლებელ და გამანაყოფიერებელ ფუნქციას ერთდროულად ასრულებს:

«ბიჭები მკიან ყანასა, ნარისა და ჩალასა,
სიცხეს შეუწუხებია, ველარ ატანენ ძალასა,
მალიმალ შეაგინებენ მარიამსა და ნანასა» (20, 192).

მ. ბახტინის მიხედვით: «დამდაბლება ხორციელ საფლავსა თხრის ახალი დაბადებისათვის. ამიტომ დამდაბლებას არა მარტო შემმუსრავი, უარყოფელი მნიშვნელობა აქვს, არამედ დადებითიც, ამაღორძინებელიც.. იქ, ქვევით, სანაშენო ქვესკნელია, სადაც ხდება ჩასახვა და ახალი დაბადება, საიდანაც ყოველივე უხვად იზრდება»(6, 79).

ამრიგად ირკვევა, რომ რელიგიის მსახურთა ვერბალური თუ ფიზიკური დამცრობა-გატრიზავება იმთავითვე შეიცავს მათ მიმართ ურყევ, სერიოზულ დამოკიდებულებას. ეს ის მაგიური რიტუალური ხერხებია, რომლითაც ხალხი მისთვის ფასეულისა და საკრალურის სიცოცხლისუნარიანობის გახანგრძლივებას ცდილობს.

თუმეთის ექსპედიციის დროს, სოფელ შენაქოს მკვიდრმა შოთა კურდღელაიძემ, ვიდრე“სამღვდლო პირების გალექსებას შეუდგებოდა, მოსალოდნელი სკაბრეზისთვის «ძალიან ბოდიში» მოგვიხადა და მცირე ფიქრის შემდეგ დაიწყო:

«დიდ საყდარში დიდი ღვდელი დიდსა დაიღრიალებსა,
ლიტრის ტოლა ყვ.....ები აქ, ოქროსავით ბრჭყვიალებსა».

თუკი ამ ერთსტროფიან გალექსებას”დამოუკიდებლად, უკონტექსტოდ განვიხილავთ, ბუნებრივია ხელთ შიშველი უხამსობა და მკრეხელობა შეგვრჩება. მსგავსი ნიმუშები სავარაუდოდ, «წარმართობის ხანის იმ “მაგიური ეროტიკის

უმრავალფეროვნესი გამის» (20, 6) რელიქტებია, რომლებიც, როგორც ვ.კოტეტიშვილი აღნიშნავს, «შეუძლებელია, უკვალოდ გამქრალიყო საზოგადოებაში» (20, 6).

მართალია, “წარმართულ ეროტიკას პირვანდელი მაგიური დატვირთვა თანამედროვე ყოფაში დაკარგული აქვს, მაგრამ «სახეცვლილი, მსუბუქი იუმორის» (20, 7) ფორმით, რელიგიური მაინც შენარჩუნებულია. შესაძლოა, ამის მაგალითი იყოს კიდევ ერთი ლექსი, სადაც სწორედ რელიგიური კულტის მსახური გვევლინება სკაბრეზისა და დამცრობის უშუალო ობიექტად:

“«თრიალეთო, თრიალეთო, მანდ რომ ბერი ტრიალებსო,

თუ ის ბერი არ დაჰკოდეთ, ქალებს გაგიტიალებთო». (40, 112, 1398)

ეს კი სულაც არ არის შემთხვევითი, მითუმეტეს - შემბლაღავი, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ დამცრობილია არამხოლოდ მღვდელი ან ბერი, მთქმელთა «უდიერ» გაპაექრებას თვით ღმერთიც კი ვერ გადაურჩება: «ღმერთო, ღმერთო, დიდებულო, ფეხებჩამოკიდებულო»... ეს უჩვეულო მიმართვა შეუდარებლად ამზეურებს ხალხის ძალზე წრფელ, ნაივურ დამოკიდებულებას ზეცად დამკვიდრებული ყოვლისმპყრობელისადმი, ამასთან არაჩვეულებრივ ორმაგობასაც გვიმჟღავნებს. ციტირებული სტრიქონი ორ ურთიერთშეუთავსებელ სიტყვას მოიცავს: «დიდებულსა» და «ფეხებჩამოკიდებულს», რაც კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ ხალხურ გენიას სერიოზული და სასიცილო იმთავითვე დაუმოყვრებია და ცხოვრებასაც ამგვარად აღიქვამს.

ვისიმე თუ რისამე დამცრობა სულაც არ მეტყველებს უდიერ და უპატიო დამოკიდებულებაზე, ეს საკრალურ პირებსა და საგნებსაც ეხება.” ცნობილი რუსი ფილოლოგი, კულტუროლოგი და მთარგმნელი სერგეი ავერინცევი წერილში - «ეპოქის სულისა და იუმორის შესახებ» აღნიშნავს, რომ “ადამიანი იმდენადაა მიდრეკილი იუმორისკენ, რამდენადაც შესწევს უნარი დაიცვას აღთქმები და აკრძალვები» (1, 34).

გავიხსენოთ, რას ემსახურებოდა “პაროდული დუბლეტები” ლათინურ ლიტერატურაში? ის ხომ ყოველგვარი საკრალური გამოვლინების ტრავესტირებას ითვალისწინებდა. ამგვარ გამოვლინებად გვესახება კიდევ ერთი თუშური გადმოცემა ხუცესზე, მოამბეა ომალოელი ვახტო-ჩოლეხი მოზაიძე: «ლოცავს ზედაშეს და დაინახა

ხახვის ყივი და ლოცვის დროს _ ხახვსა ყივი ამოუშვიაო! და გაუგრძელება დალოცვა თათრულაიძე ეგრემას, თლახიანთ». მართალია, ჩვენთვის უცნობია რა ტექსტით ლოცავდა ხუცესი ზედაშეს, მაგრამ ნათელია, რომ ის ცდილობდა მსმენელთა სიცილი გამოეწვია და მიწიერი, ყოფითი ელემენტი სწორედ წმინდა რიტუალის აღსრულებისას შეეტანა. მ. ლაღანიძე აღნიშნავს, რომ: «სიცილი, ყველაზე მნიშვნელოვანი ქრისტიანული რიტუალის ჟამს _ ჟამისწირვის დროს, მკრებელური კი არა, კარნავალური სიცილია, რომელიც თავად ასრულებს უმაღლეს რიტუალს» (44, 102-103). შესაძლოა, ერთი ალეგორიული ხალხური ლექსიც ამ აზრს ემოწმებოდეს:

“ტურფამა ბალი ააგო, შიგ ჩაურიგა ხილნარი,

თურმე იქ კაცი ვერ შევა დაღრეჯილ, გაუცინარი» (124, 1824).

თუკი ლექსში აღწერილ «ბაღს» ედემად მივიჩნევთ, «ტურფაში» კი შემოქმედს ვიგულისხმებთ (აქ აშკარად დემიურგის ქმედებასთან გვაქვს საქმე), მაშინ გაცხადდება, რომ სამოთხე მოცინართა ალაგია და ეს პირობა აქ უცილობლად დასაცავია. ამ საკითხთან დაკავშირებით, თუმთა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გადმოცემა გვახსენებს თავს. ცნობილია, რომ თუშეთში მიცვალებულის დაკრძალვამდე, ყოველ საღამოს იკრიბებოდნენ ახლობლები და ნათესავები, მიჰქონდათ შეშა, ზედაშე, იმართებოდა «პურისჭამა» და ასე ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს. თანამედროვე პანაშვიდის ანალოგიურ მოვლენას თუშები «საშულამოს» ან «საშულმოს» ეძახდნენ. სოფელ ომალოს მკვიდრმა ჯეინაზ მიშიძე-მოზაიძემ გვიამბო, რომ ახალგაზრდა ბიჭის დომენტი იჩუკაიძის დედა, «შვილის საშულამოზე ხალხს ეხვეწებოდა «გაიცინეთაო, თქვითა რამე სასაცილოებით. მიცვალებულისთვისაო იქაო კარგიაო, უფრო თამამია, კარგიაო».

ძნელია განჭვრიტო ჭირისუფალი დედის მოწოდების მიზეზი, მაგრამ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ახლობელთა სიცილით მას შვილისთვის ტანჯვის შემსუბუქება და სამოთხისკენ მიმავალი გზის გაადვილება სურდა. ამგვარი ფიქრის საფუძველს სიცილის ამაღორძინებელი, მისი გამანაყოფიერებელი ძალა გვაძლევს. აქ კიდევ ერთხელ უნდა მოვიშველიოთ შესანიშნავი რუსი მეცნიერის, ვ. პროპის საყურადღებო დაკვირვება. რუსულ აგრარულ დღესასწაულთა კვლევისას, ის ძალზე მნიშვნელოვან მოსაზრებებს

გვთავაზობს «რიტუალური სიცილის» შესახებ. მკვლევარი თვლის: «Смех возможен только там, где есть жизнь. Радость смеха есть радость жизни. По народному воззрению, смеху приписывается не только способность сопровождать жизнь, но и создавать, вызывать её в самом буквальном смысле этого слова.» (70, 120) პროპის ეს განსაზღვრება მყისიერად გვახსენებს ქართულ ხალხურ ზღაპარს «გაუცინარი ხელმწიფე», რომლის ფინალური ნაწილი ასეთია: «გაუცინარმა ისეთი გაიცინა, რომ მიწა შეიძრა, ცა გაიხსნა და იქიდან ტომრებით ოქრო-ვერცხლი გადმოიხვნა» (37, 125). ციტირებულ პასაჟში ძალზე ცხადი მინიშნებაა სიცილისა და ნაყოფიერების პირდაპირპროპორციულობაზე. როდესაც ზღაპრებში აღნიშნულია, რომ მეფის ასულის სიცილზე ყვავილები იფურჩქნებიან, ვ. პროპი მიიჩნევს, რომ ეს პოეტური მეტაფორა ოდესღაც რეალობა იყო და მსოფლიო მითოლოგია «სიცილის ძალის გამანაყოფიერებლად გამოყენების არაერთ მაგალითს იცნობს. სიცილის სემანტიკას ფრეიდეზბერგიც ეხება: «Смех избавляет от смерти и недугов, исцеляет, врачует, улыбка возвращает жизнь» (74, 93).

ჩვენი დაკვირვებით, კარნავალურობა, მოზეიმე სილაღე, საკრალური თემატიკის მრავალი ვარიანტით წარმოდგენილ სიტყვიერ ნიმუშებს – «აბრამისა და იობის» ლექსებსაც» ახასიათებს. გავიხსენოთ ქართველი პოეტის, აკაკი წერეთლის რემარკა: «ძველი და ახალი აღთქმა სულ ერთიანად გალექსილი იყო და ტრიალებდა ჩვენს ხალხში. ვის არ გაუგონია ჩვენში საუცხოვო შაირები «აბრამზე, იობზე, სოლომონზე?»» (47, 147).

ლექსების კარნავალურობა, შესაძლოა, მათი საზეიმო შესრულებითაც იყოს განპირობებული. როგორც ცნობილია, ვარიანტთა დიდი ნაწილი მესტვირულია და მათ მოხეტიალე მუსიკოსები ასრულებდნენ. აქედან გამომდინარე, გაკვირვებას აღარ იწვევს მთქმელთა დამოკიდებულება ბიბლიურ სიუჟეტებთან, წმინდა ტექსტებთან, სადაც მათი ტრავესტირება, გაფამილარება და საკრალური სახელების კნინობითით შეცვლაც კი ხდება. «აბრამის ლექსში» ეს ასეა წარმოდგენილი: «როდესაც მთაზე ევიდენ, ეს ისაკა ეუბნება» (39, 256), «შენ არ იცი ქალბატონო, ისაკო რისთვის გვეზრდება...» (39, 264).

ასეთივე თავისუფალი მიდგომა იკვეთება კიდევ ერთ, სასულიერო ხალხურ ლექსში წმინდა პეტრე და პავლე მოციქულებისადმი: «პეტრემ დაკეტა სამოთხე,

ადარსად ჩანდა პავლია» (39, 121). მკვლევარი ნ. ბრეგაძე ბერიკაობასა და მის მთავარ პერსონაჟზე ბერიკაზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ «რადგან “ბერიკა მოკვდავ-აღდგომადი ვეგეტაციური ღვთაების ანუ მისი მიწიერი ორეულის როლშია, არ ეგების მისი მოხსენიება კნინობითი სახელით» (8, 247).

გასათვალისწინებელია, რომ «ბერი» ან «ბერიკა» მეცნიერის მიერ ნილბოსნის სინონიმად გაიაზრება, ბერიკა კი კნინობითი ფორმაა სახელისა –“ბერი. მეცნიერ ჯ. ონიანის თვალთახედვით ბერიკა არა ღვთაების, არამედ მისი განმასახიერებელი პერსონაჟის სახელია. ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ“«ისაკოსა» და“პავლიას” მსგავსად, კნინობითი ფორმა არც ღვთაებას დაამცრობდა. ვერც ერთ შემთხვევაში, ხალხურ მთქმელებს ურწმუნობასა და წმინდა წიგნისადმი გულგრილ დამოკიდებულებას ვერ დავწამებთ. ამის მიზეზი, არაერთგზის აღნიშნულ, სადღესასწაულო-საკარნავალო სპეციფიკაშია. ეს ერთგვარი ფორმაა ღვთაებასთან მეტად დაახლოებისა და იმ საკარნავალო სილადის გამოხატვისა, რითაც ნიშანდობლივი იყო ხალხური დღესასწაული. ამგვარი დამდაბლებით,“დასამარებით, ხალხი საკრალური სიუჟეტებისა და კანონიკური ტექსტების უკეთ გათავისებასა და მათ “მატერიალურ-სხეულებრივად» გარდაქმნას ცდილობდა. ამ დროს «ხდება ერთგვარი მეორადი საკრალიზაცია: წმინდას შეიძლება გაეთამაშო, შეიძლება მასში დაეჭვდე, დასცინო, გამოსცადო, ბოლოს და ბოლოს შეიძლება გააუქმო, მაგრამ ეს ყველაფერი ტანჯვაში, დამცირება-დამდაბლებაში გამოვლილი, განახლებული და აღმდგარი ღვთაების შეცნობა-აღიარების ფორმებია» (63, 31). ამასვე ადასტურებენ ბიბლიური სიუჟეტების ხალხური ვერსიები, რომლებიც თითქმის ზედმიწევნით მიჰყვებიან დედანს. ეს კი მოწმობს, რომ მელექსენი სრული სერიოზულობით ეკიდებოდნენ წმინდა წერილს. თვალსაჩინოებისთვის აბრამისა და იობის ლექსებს”ბიბლიური ტექსტის კვალდაკვალ წარმოვადგენთ. «აბრამის ლექსის» დასაწყისი ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, თითქმის ყველა ვარიანტისთვის საერთოა: აბრამი მოდის წირვიდან, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში: «აბრამ იყო ღვთის მლოცავი» (39, 240), «აბრამ იყო ღვთის ნათლული» (39, 248), «აბრამს კარგი ღონე ხქონდა» (39, 253), ერთი ვარიანტის მიხედვით, «უფალი მოდის წირვიდან, წინათ აბრამს შამოხვედება» (39, 262). ეს მოტივი ბუნებრივია, ბიბლიას არ ახასიათებს, აქ ბიბლიური პერსონაჟისადმი

მთქმელთა დამოკიდებულება იკითხება. როგორც ბიბლიიდანაა ცნობილი, უფალი აბრაამს ერთგვარ აღთქმას უდებს, მამისეული სახლიდან, ქვეყნიდან გასვლისაკენ მოუწოდებს, აღთქმულ ქვეყანასა და დიდ ხალხად ქცევას ჰპირდება. წირვიდან მომავალ აბრაამს წინ რომ სტუმარი შემოხვდება თურმე, ქრისტე ღმერთია, რომელიც დაპურებას სთხოვს. აბრაამი კი ურჩევს მას, ის ოქროს ქამარი, ყარიბს წელზე რომ აქვს შემორტყმული და «ერთ ხმელეთად დაფასდება», გაყიდოს, იმით პურსაც შეჭამს და დარჩება კიდევ. ბიბლიით, აბრაამისა და უფლის ამგვარი შეხვედრა-გაბაასება და მით უფრო მასპინძლობა, არ დასტურდება. საპირისპირო შემთხვევა კი ნამდვილად არის: როდესაც მამრეს მუხნართან, დღის პაპანაქებაში კარვის კართან მჯდარ აბრაამს უფალი გამოეცხადება, ის მორჩილად სთხოვს გვერდი არ აუაროს მის კარს. აბრაამი წყალს მოატანინებს, ფეხს დაბანენ და ჩრდილში მოასვენებენ, სარას კი სასწრაფოდ ხმიადების გამოცხობას დაავალებს, საქონლისაკენ გაიქცევა და მსახურ ბიჭს საუკეთესო ხბოს დააკვლევინებს. «გამოიტანა ერბო, რძე, ხბოს ხორცი, სტუმრებს დაუწყო, თავად კი შორიახლოს, ხის ძირას იდგა» (7, 25). რაც ვარიანტებში მეორე საფეხურადაა შეტანილი, სწორედ ის შეესაბამება ბიბლიაში აღწერილ ამბავს. არც აბრაამის მეცხვარე გვხვდება ბიბლიაში, რომელიც ვარიანტებში აბრაამის მაგიერ უმასპინძლდება საპატიო სტუმარს და მის კუთვნილ ცხვარსაც კი არ იშურებს დასაკლავად. ბიბლიაში იხსენიება აბრაამის სახლის მოურავი, დამასკოელი ელეაზარი (7, 23).

ლექსში ბიბლიისეული თანმიმდევრობა დარღვეულია და მთქმელი მის მიერ ძირითად მომენტად მიჩნეულ, აბრაამისა და სარას უშვილობას ეხება: «აბრამ იყო ასი წლისა, იმას შვილი ენატრება» (39, 113). ასი წლისაა აბრაამი ბიბლიის მიხედვითაც და ის მართლაც ნატრობს შვილს. მაგრამ აბრაამის პირობა - ოღონდ შვილი მიეცეს და შვიდი წლის რომ შესრულდება «საღმრთოდ გაიზრდება», ბიბლიაში არ იპოვება, აქაც ავტორთა ფანტაზია სჭარბობს. სარას უნდობლობა ღვთის სიტყვის მიმართ, როდესაც აღარ სწამს მისი შვილიერების შესაძლებლობა, «აბრაამის ლექსის» ერთ ვარიანტშიც შეტანილია: «სარა ამას გაიგონებს, დიდად უკვირს, ეცინება: დროზეით გადასულია, გაგონებაც ეზარება» (39, 240). არსებობს კიდევ უფრო უშუალო, თითქმის ფამილარული დამოკიდებულების გამომხატველი ვერსიაც:

«სარას მეტად გაეცინა; უფალო მასხრად გვიგდებ,

სამოცი წლის ადამიანს განა შვილი ეყოლება?» (39, 251).

ბიბლიის მიხედვითაც, სარას გულში მართლაც ეცინება, რადგან ის უკვე საკმაოდ ხანდაზმულია, მაგრამ შემდეგ უარყოფს უფლის წინაშე, «არ გამიცინიაო» (7, 25). სარას ასაკი, ყველა ვარიანტის მიხედვით, სხვადასხვაგვარია: სამოცი, ოთხმოცი. ბიბლიის თანახმად კი სარა 90 წლისაა, როდესაც ისააკი შეეძინება.

ვარიანტებში აბრაამი სარას შეატყობინებს, რომ მათი შვილი, პირობისამებრ, ღმერთს უნდა შესწიროს, რაც თითქოს სარას თავზარს სცემს. მაგრამ ბიბლიაში სარა ამ ეპიზოდში საერთოდ არ ჩანს, ამიტომ აქაც პოეტურ ფანტაზიასთან გვაქვს საქმე. ისააკის შესაწირად წაყვანის ეპიზოდი კი მციროდენი გადაცდომებით, თითქმის იმეორებს ბიბლიისას. მაგრამ ხალხურ ვერსიებში მეტად არის გამმაფრებული მამა-შვილის დიალოგი და შეწირვის აქტიც თითქმის ხორციელდება აბრაამის მიერ. ის დანას მიადებს შვილს ყელზე, მაგრამ დანა არ უჭრის ისააკს ყელს. ბიბლიაში კი უფლის ანგელოზი ციდან მოუხმობს აბრაამს და მოუწოდებს, არაფერი დაუშავოს ყმაწვილს, რადგან მისი ღვთისმომშიშობა საცნაური გახდა, აღსავლენ მსხვერპლად კი ვერძი მოევლინა. ვარიანტებში, შვიდჯერ ჭექა-ქუხილის შემდეგ, თვით ქრისტე-ღმერთი გადმოხედავს აბრაამს და ერთ ცხვარს გადმოუშვებს ციდან შვილის სანაცვლოდ:

- «ეს დაკალი, ეგ გაუშვი

შვილი ფეხზედ დაგიდგება!..

ღვთის ვედრება-სამსახური

აგრე კარგად მოგიხდება!..» (39, 114-115)

ბიბლიის მიხედვით, ამის შემდეგ დალოცავს უფალი აბრაამს და მისი შთამომავლობის «ცის ვარსკვლავთა და ზღვის ქვიშასავით» გამრავლებას აღუთქვამს.

«აბრაამის ლექსის» მსგავსად, «იოზის ლექსიც» ღვთისრჩეულობის ხაზგასმით იწყება. აბრაამის დარად, იოზიც“იყო ღვთის ნათლული. საფიქრებელია, «ღვთის ნათლულობაში» ხალხი, ბიბლიური პერსონაჟის იმთავითვე გამორჩეულობას გულისხმობდეს და ამით ბიბლიის ტექსტსაც მისდევს:“«იყო ერთი კაცი ყუცის ქვეყანაში, სახელად იოზი. ალალი, წრფელი, ღვთისმომშიში და ბოროტებას განრიდებული»”(7, 472).

ხალხური მთქმელი არც იობის ცოლს ივიწყებს: «ცოლი ჰყვანდა წმინდანისა» (39, 280), «ცოლი ჰყვანდა მონა ღვთისა» (39, 115), «ცოლი ჰყვანდა მართალ გზისა» (39, 272), «თავად იყო ღვთის ნათლული, ცოლი უფრო დიდის ჭკვისა» (39, 288). სავარაუდოა, რომ ცოლის მოტივიც «აბრამის ლექსის» გავლენით შეჭრილიყო «იობის ლექსში». მთქმელი რომ ბიბლიის ტექსტს მიჰყვებოდეს, მას გაუჭირდებოდა იობის ცოლის იმგვარი დახასიათება, როგორც ლექსებშია მოცემული, რადგან ბიბლიაში მხოლოდ ერთხელ ვხვდებით მას და ისიც იმ ეპიზოდში, როდესაც იობს ღვთის გამოხისკენ მოუწოდებს: «ახლაც ეჭიდები შენს სიალალეს? ბარემ დაგმე ღმერთი და მოკვდი!» (7, 473).

ვარიანტთა უმრავლესობაში, იობისა და მისი ცოლის ეპიზოდს შვილების ამბავი მოსდევს, მაგრამ თ. რაზიკაშვილისეულ ქართლში ჩაწერილ ვარიანტში, მთქმელს იობის ამქვეყნიური კეთილდღეობაც არ გამორჩენია, რაც ბიბლიაშიც აღნიშნულია: «ადმოსავლელთა შორის ყველაზე სახელოვანი იყო ეს კაცი» (7, 472). ხალხურ ვერსიაში ვკითხულობთ: «თანაც ჰქონდა მორჭმუნება და სიმდიდრე ამ ქვეყნისა» (39, 272). ამის შემდგომ, მთქმელი უშუალოდ შვილებზე გადადის. წარმოდგენილი ვარიანტებიდან თოთხმეტის მიხედვით, იობს შვიდი ვაჟი და სამი ქალი ჰყავს, ისევე როგორც ბიბლიაში: «ჰყავდა მას შვიდი ვაჟი და სამი ასული» (7, 472).

სოფ. მეჯვრისხევში ჩაწერილი ვარიანტის მიხედვით ხუთი ვაჟი და ხუთი ქალიშვილი სახელდება, კახეთში ჩაწერილი ვარიანტი 7 ვაჟსა და 5 ქალს ითვლის. სოფ. ერთაწმინდაში ჩაწერილი ლექსი კი 5 შვილზე ჩერდება. ეს ვერსია შესაძლოა, კავთისხეურმა ვარიანტმა განაპირობა, რომლის მიხედვითაც, იობის თხოვნით, დალუპული შვილების სანაცვლოდ მას 5 შვილი მიეცემა. ცდომილება შვილთა რაოდენობაში არც არის გასაკვირი, რადგან ყოველი მთქმელი ბიბლიურ სიუჟეტებს თავისებურად იმახსოვრებს ან სურვილისამებრ გარდაქმნის მათ. სავარაუდოდ, ბიბლიური ტექსტები ხალხში ზეპირად ვრცელდებოდა, რის გამოც, მელექსე არ იყო უზუსტობებისგან დაზღვეული.

იობის შვილთა რაოდენობას უეცრად მოსდევს მათი ერთიანად დალუპვის ამბავი, რაც მთქმელებს ერთი სტრიქონით გადმოუციათ: «ათივ ერთ დღეს დაეხოცნენ, ერთი

აღარ დარჩა ძირსა» (39, 273). გვხვდება ასეც: «ათნივ ერთ დღეს დაუხოცნეს» (39, 280)... «ყველა ერთ დღეს გადუშენდა» (39, 283), «ათივე ერთ დღეს გაუწყდა» (39, 284)... ლექსებში ბიბლიისეული თანმიმდევრობა დარღვეულია, რადგან შვილების დალუპვის ამბავს იობს ყველაზე ბოლოს ატყობინებენ. ვარიანტთა უმრავლესობით, იობს შვილები ლექსის დასაწყისშივე აღარ ჰყავს. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ ვარიანტში მოვლენათა თანამიმდევრობა დაცულია. სიტყვები, რომელთაც ბიბლიის მიხედვით იობი შემადრწუნებელი ცნობების მიღების შემდეგ წარმოთქვამს, თითქმის უცვლელადაა გადასული “იობის ლექსსა” და მის ვარიანტებში: «მან მომცა და მან წამართო, ბრძანება მის ასრულდისა», «მამცემს და ისევ წამართმევს, ნება იყვეს მეუფისა», «იობი ამას ამბობდა: მადლობა ამის სახელსა, მან მამცა და მან წამართვა, ბრძანებაა ეგრე ღვთისა» (39, 275), «უფალმა მოგვცა, წაგვართო, ნება ასრულდა უფლისა» (39, 276), «მან მომცა და მან მიიღო, რისთვის ვიტყვი ღვთისა ძვირსა», «დაიჩოქა, თაყვანი სცა, თავის უფალს მადლი მისცა» (39, 283), «შენ მამეც, შენ იბარე, დიდება შენსა სახელსა!» შევადართო ბიბლიის სიტყვებს: «უფალმა მომცა, უფალმა წაიღო. კურთხეულ იყოს უფლის სახელი» (7, 472).

ვხვდებით ასევე “აბრამის ლექსის” გავლენასაც: «იობ ლხინი არ მოშალა, წვართი სუფრა ნადიმისა» (39, 276), «იობ ლხინი არ მოშალა, კაი სუფრა ყაშვამისა» (39, 283).

ბიბლიურ ტექსტთან სიახლოვეს ამჟღავნებს ასევე პ. უმიკაშვილის კოლექციაში დაცული გ. ქებაძისეული ლექსი, სადაც მთქმელი იობისა და მისი ცოლის ურთიერთობას ეხება:

“
 «ატირდა იობის ცოლი, სულ ხუმურა ცრემლსა ღვრისა:
 «ასრე წვალეზა რა გახდა, მე და შენი, იობისა!»
 იობი ცოლს გაუჯავრდა, თავის უფალს მადლი მისცა.
 «შენ რა იცი, დედაკაცო, თუ რა საქმე არის რისა!»
 იმას ხომ შევიწირავდით, რო ვისხედით სუფრა-ლხინსა!
 ესეც უნდა შევიწიროთ, ბრძანებაა ეგრე ღვთისა» (39, 271).

ზოგჯერ მთქმელები, თავიანთ ფანტაზიასაც აძლევენ გასაქანს. მაგალითად, რაჭული ვერსიის რამდენიმე ვარიანტი იობის ცოლის სახელებსაც კი გვთავაზობს, მას ანა ან

ეფემია ჰქვია. ბიბლიის მიხედვით, იობის თავს დამტყდარ უბედურებათა მიზეზი სხვადასხვაა: მის ხარებსა და სახედრებს შებაელები გარეკავენ, ცხვარს ციდან ჩამოვარდნილი ღვთის ცეცხლი შთანთქავს, მის შვილებს კი უდაბნოდან მონაბერი ქარისაგან დანგრეული სახლი შეიწირავს. ხალხურ ვარიანტებში კი ყველაფერი ცეცხლის მსხვერპლი ხდება: «მინდორს ცეცხლი მოეკიდა, ცხვარი ძროხა სულ იწვისა, თავლა-ხანა სულ დაიწვა, ნალურსმანი ალგეთისა» (39, 287). სავარაუდოდ, «ალგეთის» ნაცვლად «ნალბანდი» უნდა იყოს, რადგან სხვა ვარიანტებშიც ასე დასტურდება. შესაძლოა, მელექსემ ვერ გაიგო “ნალბანდი და მისთვის ნაცნობი სიტყვით შეცვალა.

ჩვენი დაკვირვებით, ბიბლიურ სიუჟეტებზე შექმნილ ნიმუშებში, მელექსეები მცირე გადახვევებისა და ცდომილებათა მიუხედავად, არ კარგავენ ძირითად ღერძს და უმთავრესად მაინც კანონიკურ ტექსტს მიჰყვებიან. ეს კი სათქმელს გაცილებით გვიმარტივებს, რადგან ჩვენ გვსურდა გვეჩვენებინა, რომ ლაღი და თავისუფალი დამოკიდებულების მიღმა, ხალხი სრულიად სერიოზულ მიმართებას იჩენს საკრალური მასალისადმი. “იობის და აბრამის ლექსთა” ვარიანტების ბიბლიის პარალელურად განხილვამ, სწორედ ის მოსაზრება გაამყარა, რომ სერიოზული, საკუთრივ სასიცილოსაც” მოიცავს, ისინი ჰარმონიულად თანაარსებობენ და ერთურთს სრულებითაც არ გამორიცხავენ. სამყაროში ამ ორი საწყისის “თანმუნყოფობა” კი “მოცინარი ცხოველის, უმაღლესი ღვთაებრივი ქმნილების – ადამიანის სრულყოფილი არსებობის განმსაზღვრელია.

ამრიგად, თამამად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ანტიკური თუ შუა საუკუნეების მოცინართ არც ქართველები უდებდნენ ტოლს, ხალხური «სასიცილო» კულტურის შესწავლა ქართველი ერის ცნობიერების «სიღრმეთა მჩენად» იქცა. «საღმრთო პაროდების» კვლევამ ცხადყო, რომ სამყაროს მხიარული რაკურსით ჰვრეტა ადამიანის ბუნებითი თვისებაა, ის ყოველთვის მიელტვის ეფემერულ თავისუფლებას, გონებრივ თუ სულიერ განსვენებასა და ფრივოლურობას, რადგან კოსმიურმა გონმა კარგად უწყის, ეს ერთადერთი საშუალებაა სამყაროსთან ჰარმონიულობისა.

დასკვნა

ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და აქტუალური ქართული ხალხური შემოქმედების სანახაობით, ზეპირ თუ წერილობით ნიმუშებში არსებული გროტესკული პასაჟების გამოკვეთა იყო.

ჩვენი ერის დღევანდელი და მყოფადი კეთილდღეობისათვის საშურია, შევძლოთ და ვიმეძვიდროთ წინაპართა სიბრძნე, არ დავარდვიოთ ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში გამოვლენილი სამყაროს დუალისტური აღქმის პრინციპები, არ ავლაგმოთ სიცილის ბუნებითი მოძალეა და შევიმეცნოთ მისი ორმაგი ასპექტი: «სასიცილო არ გამორიცხავს სერიოზულს, ის რაც სასაცილოა, თავისთავად სერიოზულიცაა და პირიქით» (44, 97).

ვიმედოვნებთ, უსაფუძვლო აღმოჩნდება ს. ავერინცევის შიში, რომელიც ნიჰილისტურ, კომფორმისტულ და ფრივოლურ სინამდვილეში, იუმორის დაღუპვაზე წუხს. მკვლევარი თვლის, რომ თანამედროვე ადამიანი «საბედისწერო არჩევანის წინაშე დგას - 1) იცხოვროს იუმორის გარეშე, ან 2) იყოს სერიოზული» (1, 36). ამგვარი ფინალი ცხოვრების დასასრულადაც უმაღლესი იქცევა, რადგან «არსებობის ფუძე სიცილის სიბრძნე ყოფილა» (5, 133).

ამ აზრს განუხრელად მიჰყვება ხალხური მთქმელიც და მეტი დამაჯერებლობისათვის, რუსთაველის სახელით გვიმჟღავნებს ამაღლებული ყოფიერების უმთავრეს საზრისს:

«რუსთველმა თქვა: განა თხა ვარ, გაზაფხულზე გავიკრიჭო!

მე სიცოცხლე მისთვის მინდა, ხან ვიცინო, ხან ვიკრიჭო!» (18, 159)

ჩვენი შრომის უმთავრესი არსის გადმოსაცემად ძალზე საგულისხმოდ გვესახება გიორგი გურჯიევის შეხედულება «ძველი ხელოვნებისადმი»: «წარსულ დროში ხელოვნებას იგივე მიზანი წარმართავდა, რაც ჩვენს დროში წიგნებს აქვთ, სახელდობრ: ცოდნის შენახვა და გადაცემა, ძველ დროში წიგნებს კი არ წერდნენ, ცოდნას აქსოვდნენ ხელოვნების ნაწარმოებებში» (12, 123). შემდეგ მეცნიერი დანაწიებით აღნიშნავს, რომ

«მრავალ იდეას მივაკვლევდით ჩვენამდე მოღწეულ ხელოვნების ნაწარმოებებში, მათი წაკითხვა რომ «ვიცოდეთ» (12, 123).

გურჯიევის ეს მოსაზრება უმტკივნეულოდ ვრცელდება ქართულ ფოლკლორზეც, რადგან ნაშრომში განხილული სანახაობითი თუ სიტყვიერი მასალა, რომელიც ასევე ხელოვნების კუთვნილებაა, მართლაც განძარცულია არქაული სამოსელისგან, მათში «ჩაქსოვილი» ცოდნა ვეღარ გადმოსწვდა საუკუნეებს და ხალხური გონის უმხურვალეს ქურაში გამოტარებული ზეპირსიტყვიერი ტექსტების «წაკითხვა» თითქმის შეუძლებელი გახდა. მეცნიერ-ფოლკლორისტთა მიერ შენიშნული, ქართული ხალხური შემოქმედებისათვის ნიშანდობლივი სასიცილო, გატრიზავება-გაპამპულების, გაზვიადება-დამიწების უცნაური ელემენტები, რომლებიც სერიოზულ ნიმუშთა თანასწორუფლებიანია, აქამდე საგანგებო კვლევის, მით უფრო მონოგრაფიულად შესწავლის თემად არასოდეს ქცეულა, ჩვენი შრომა ამ მიმართულებით პირველია და სწორედ «უხსოვარ დროთა სიბრძნის» ამოკითხვის მოკრძალებულ მცდელობას წარმოადგენს.

სიღრმისეულად ჩავწვდით რა სხვადასხვა რაკურსით მრავალგზის შესწავლილი ხალხური სანახაობის - ბერიკაობა-ყეენობის არსს, ჯადოსნურ და საყოფაცხოვრებო ციკლის ზღაპრებს, «ცოცხალი ტყუილის» ერთობ გავრცელებულ მოტივს, ქართული მითოსის ქალღვთაებათა ორმაგ ბუნებას, ხალხურად თარგმნილ სასულიერო თემატიკას, შესაძლებელი გახდა სამყაროს მეორეული აღქმის თაურსაწყისის მოძიება.

ქართული ხალხური შემოქმედების თითქმის ყველა რელიგიური ჟანრის ჩვენებულმა წაკითხვამ, «გროტესკი», ქართული ფოლკლორისთვის ძალზე სახასიათო მოვლენად წარმოაჩინა. მიგვაჩნია, რომ ის კოლექტიური ცნობიერების შემადგენელი ელემენტია, რომელიც ხდომილებათა აღქმის დისკურსს იმთავითვე განსაზღვრავს. ეს კი ერის სილადის, მისი კარნავალურობისა და სამყაროს უკუღმა ჭვრეტის მიზეზია.

სამყაროს კარნავალური ხედვა ბერიკაობა-ყეენობის კონტექსტში და ნიღბით შემოსვის საკრალური საიდუმლო წარმოჩენილია დღესასწაულისთვის ნიშანდობლივი გროტესკული პასაჟებით, მოხმობილია სიტყვიერი ნიმუშები და პირველადი მცდელობაა ერთ-ერთი გროტესკული ატრიბუტის - ნიღბის არსის გამოხატვისა.

«ცოცხალი ტყუილის» გროტესკული ასპექტები წარმოდგენილია ქართული ხალხური ზღაპრების, გამოცანებისა და პოეტური ნიმუშების უტრირებული და სასიცილო ეპიზოდებით.

«სასიცილო ორეულები» კი ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ციკლის ზღაპრების ბინარული წყვილების - «სულელი და ჭკვიანი ძმების» უჩვეულო ქმედებებით იხატება, გამოკვეთილია მათი თანამედროვე ანალოგი «ყარაჩოღელისა და კინტოს» სახით.

ქართული მითოსისთვის ცნობილი ყველა ქალღვთაება (სამძიმარი, დალი, ალი, მესეფი) გროტესკულ ჭრილშია განხილული და მათი «ტრიკსტერული» (ეშმაკური) ბუნების წარმოჩენას ემსახურება. თავში ოთხივე ქალის სახე დამოუკიდებლად და შესწავლილი.

ქართულ ფოლკლორში დაცული სასულიერო შინაარსის ნიმუშებზე დაკვირვებისას გამოვლინდა, რომ «გროტესკული» აზროვნება, სამყაროს მხიარული რაკურსით ჭვრეტა, ყოფითისა და საკრალურის გაუმიჯნაობა, ადამიანის ბუნებითი თვისებაა. ამ თვისებათა რეალიზაციის საუკეთესო სივრცე კი - ხალხური შემოქმედება.

კვლევისას გამოიკვეთა, რომ მრავალრიცხოვან ფაქტორებთან ერთად, გროტესკულ სიტუაციებს ქართულ ფოლკლორში დაპირისპირებული საწყისები, მთელის ორი ნაწილი იწვევს. ორივენი კი ერთ უმთავრეს საქმეს - ცხოვრებას, განსხვავებული ხერხებით ემსახურებიან. ირკვევა, რომ ბუნებაში, ყოფიერების ორგვარი - სერიოზული და მხიარული ფორმა არსებობს. სამყაროში ადამიანის გამძლეობასაც ამ უნივერსალურ ფორმათა ჰარმონიული და კანონზომიერი თანამონაცვლეობა განაპირობებს.

ნაშრომის მიზანი ხალხური შემოქმედების ცალკეულ მომენტთა გამოკვეთით, ამ შემოქმედების შემქმნელი და მატარებელი ერის ცნობიერების სიღრმეთა წვდომა იყო, ტერმინი „გროტესკი“ კი საუკეთესოდ მივიჩნიეთ იმ უნივერსალების გამოსახატად, ხალხის ცნობიერებას კარნავალური, სასიცილო და ტრავესტული ფორმით რომ დაუცავს და დღემდე შემოუნახავს.

პროფ. ზ. კიკნაძის აზრით, „გროტესკი“ არის ამოსუნთქვა, საშუალება იმისა, რომ ადამიანმა ჰპოვოს შვება, ამიტომაც გროტესკი არ ნიშნავს დესაკრალიზებას. გროტესკის

საშუალებით ვეზიარებით იმგვარ სამყაროს, რომელიც მხოლოდ მაშინ გვიჩვენებს თავის მეორე სახეს, როდესაც ჩვენ მის დანახვას შევეცდებით. ადამიანისათვის კი განსაკუთრებით საინტერესო სწორედ ფარულის, უხილავის წვდომა და ამოცნობაა. ამიტომ, ხშირად, მიზანმიმართულად ატრიალებდნენ, აყირავებდნენ გარემომცველ საგნებს, რათა ეხილათ რა იმალებოდა სინამდვილეში მათ მიღმა, როგორი იყო „სამყარო «უკულმა»».

ვფიქრობთ, მოხმობილი მასალის საფუძველზე „უკულმა ქვეყანა» ჩვენს თვალწინ მთელი თავისი დიდებულებით წარმოჩინდა, რამაც შესაძლებლობა მოგვცა სახიერად წარმოგვედგინა სამყაროს დუალისტური ჭკვრეტა ხალხურ შემოქმედებაში.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ავერინცევი ს., «ეპოქის სულისა და იუმორის შესახებ», ჟ. «არილი», 2001, №13, გვ. 34-36
2. ასათიანი გ., საუკუნის პოეტები, თბილისი, 1988.
3. ბალიაური ნ., სწორფრობა ხევსურეთში, თბილისი, 1991
4. ბარნოვი გ., ნაცარქექიდან ყვარყვარემდე, წერილები, თბილისი, 1988
5. ბაქრაძე ა., სიბრძნე სიცილისა, მითოლოგიური ენგადი, თბილისი, 1969
6. ბახტინი მ., «ფრანსუა რაბლეს შემოქმედება და შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ხალხური კულტურა», «საბჭოთა ხელოვნება», თარგმანი გურამ გოგიაშვილის, 1987, №1, გვ. 62-80; №2, გვ. 86-104.
7. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბ., 1989.
8. ბრეგაძე ნ., საქართველო _ მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა, (თავი III, აგრარული კალენდარი და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი წეს-ჩვეულება), 2004, თბილისი.
9. გამსახურდია ზ., ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, 1991, თბილისი.

10. გიორგაძე მ., ქართული ხალხური კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია, (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება), 1993, ბათუმი.
11. გრიშაშვილი ი., ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თბილისი, 1986.
12. გურჯიევი გ., საუბრები მოწაფეებთან, ფიქრები, რჩეულთა ბიბლიოთეკა, თბილისი, 2002.
13. ვირსალაძე ელ., «პოლიკარპე კაკაბაძის დრამატურგიის ხალხური საწყისები», ჟ. «მნათობი, 1976, №6, ივნისი, გვ. 20-24
14. ვირსალაძე ელ., ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), 1964, თბილისი.
15. თსუფა _ (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის არქივი).
16. კენჭოშვილი ნ., “ინდოეთის” საკითხისათვის “ვეფხისტყაოსანში”, 2006, თბილისი.
17. კაკაბაძე ზ., გროტესკი, ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება, ნარკვევები, 1979, თბილისი
18. კიკნაძე გ., ქართული სატირისა და იუმორის განვითარების ისტორიისათვის, (თავი V - სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში), 1972, თბილისი, გვ. 125-177.
19. კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია (ჯვარი და საყმო), 1996, ქუთაისი.
20. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961.
21. ლაზური ზღაპრები, კრებული შეადგინა, ბოლოსიტყვა და შენიშვნები დაურთო ზ. თანდილაძემ, თბილისი, 1970
22. მახაჩაძე შ., მითი და რეალობა “დათა თუთაშხიაში”, თბილისი, 1996.
23. მოუკრეფავნი, ქართული სკაზრეზული ფოლკლორის ნიმუშები, შეადგინა ვახუშტი კოტეტიშვილმა, თბილისი, 2005.
24. ნიჟარაძე ბ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, 1962-64, ტ. I-II.
25. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 1967, თბილისი.
26. ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, 1954, თბილისი

27. პეტრიაშვილი ო., ლიტერატურული გროტესკის პრობლემები, 1998, გვ. 113-118
28. რობაქიძე გრ., ფალესტრა, თბილისი, 1989.
29. რობაქიძე გრ., «ლერმონტოვის ნიღაბი», ჟ. «აფრა», 1998, № 3, გვ. 67-74.
30. როტერდამელი ე., სისულელის ქება, ლათინურიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო ლალი კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი, 2002.
31. რუხაძე ჯ. ქართული ხალხური დღესასწაული, თბილისი, 1966.
32. რუხაძე ჯ. ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა (ტრადიცია და თანამედროვეობა), თბილისი, 1980.
33. რუხაძე ჯ. ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბილისი, 1999.
34. სვანური პოეზია, 1939, ტ. I.
35. სტრუვე ვ., ძველი აღმოსავლეთის ისტორია, თბილისი, 1946.
36. ქართული ზღაპარი, შეადგ. ელ.ვირსალაძემ, თბილისი, 1984.
37. ქართული ზღაპრები, შეადგ. ალ. დლონტმა, თბილისი, 1974.
38. ქართული ხალხური პოეზია, მითოლოგიური ლექსები, 1972, თბ., ტ. I, ნაკვ. 1.
39. ქართული ხალხური პოეზია, მითოლოგიური ლექსები, 1973, თბ., ტ. I, ნაკვ. 2.
40. ქართული ხალხური პოეზია, საყოფაცხოვრებო ლექსები, 1979, თბ., ტ. VII
41. ქართული ხალხური პოეზია, შრომის ლექსები, 1983, თბილისი, ტ. X.
42. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, 1991, თბილისი, ტ. II.
43. ქარუმიძე ზ., რა არის პანტაგრუელიზმი? წიგნში: ფრანსუა რაბლე, გარგანტუა და პანტაგრუელი, თარგმნა გურამ გოგიაშვილმა, 1991, თბილისი, გვ. 351-360
44. ლაღანიძე მ., სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის “მხიარულ ზაფხულში”, 2002, თბილისი.
45. შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია, ხევსურული, 1931, ტფილისი, ტ. I.
46. შარაშიძე გ., წარმართული საქართველოს რელიგიური სისტემა (III. ადამიანთა საზოგადოება და ღვთაებრივი წყვილი), 1968, პარიზი.
47. ჩიქოვანი მ., ქართული ეპოსი, 1955, თბილისი, ტ. I.

48. ჩხეიძე რ., «ნაცარქექია სამყაროს შუაგულში», «ჩვენი მწერლობა», სალიტერატურო ჩანართი №15 (93) გაზეთისა «ახალი ეპოქა», 12-19 აპრილი, 2002, გვ. 1-2
49. ცანავა აპ., წიგნი «სიბრძნე სიცრუისა» და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა, 1959, თბილისი.
50. ძველი საქართველო, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზ-ბის კრებული (ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით), 1913-1914, ტფილისი, ტ. III.
51. წერეთელი ა., პუბლიცისტური წერილები, თხზ. სრ. კრ., 1961, ტ. 13
52. წერეთელი ა., ზეპირსიტყვაობის გამო, რჩეული ნაწარმოებები, 1990, ტ. 5.
53. წულაძე აპ., ეთნოგრაფიული გურია, 1971, თბილისი.
54. ხალხური ლექსები და ზღაპრები, 1950, თბილისი
55. ხალხური სიბრძნე, ანდაზები, მახვილსიტყვაობა, გამოცანები, 1965, თბ., ტ. V.
56. ხალხური სიბრძნე, ქართული ზღაპრები, 1964, თბილისი, ტ. II.
57. ჯანელიძე დ., ვეფხისტყაოსნობა(თეატრთმცოდნეობითი ძიებანი), ჟ. საბჭოთა ხელოვნება, 1988, № 7, 44-48.
58. ჯანელიძე დ., «საბუეს ბერიკაობის ერთი ნიღბისათვის», ჟ. «თეატრალური მოამბე», 1976, № 4 (92), ივლისი-აგვისტო, 49-54.
59. ჯანელიძე დ., სახიობა, წერილების კრებული, წიგნი IV, თბილისი, 1990.
60. ჯანელიძე დ., ქართული თეატრის ისტორია, წიგნი I, თბილისი, 1983.
61. ჰაიზინგა ი., Homo Ludens (კაცი მოთამაშე), კულტურის თამაშში წარმოშობის შესახებ, 1997, თბილისი.
62. Бахтин М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965
63. Бахтинология, исследования, переводы, публикации., С.-П., 1995
64. Богатырев П.Г., Вопросы теории народного искусства, М., 1971
65. Гюго В., Предисловие к Кромвелю, в кн.: Критические статьи, очерки, письма, том 14, М., 1956 (стр.74-131)
66. Квятковский А.П., Словарь поэтических терминов, М.,1962

67. Лосев А. Ф., История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика, М., `Искусство`, 1975
68. Мифы народов мира, Энциклопедия, т.1, 1998
69. Пинский Л., Реализм эпохи Возрождения, М.,1961
70. Пропп В.Я., Русские аграрные праздники, М., 2000
71. Пропп В.Я., Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне), Фольклор и действительность, Избранные статьи, М., 1976
72. Померанцева Н.А., Эстетические основы искусства Древнего Египта, М., 1985.
73. Тахо-Годи А.А., Греческая мифология, М., 1989
74. Фрейденберг О.М., Поэтика сюжета и жанра, М., 1997
75. Элиаде М., Аспекты Мифа, М., 2000
76. Элиаде М., Мефистофель и Андрогин (миф, религия, культура), С.П., 1998
77. Энциклопедический Словарь Юного Литературоведа, М., 1988
78. Эстетика, Словарь, М., 1989