

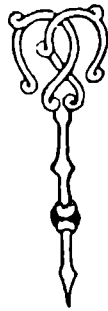
საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ელენე ვიზსალაძე

ქართული სამთხარბროთ ებოსი

(დაღუბული მონადირის ციკლი)



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი • 1964

8Г1+ГФ  
899.962-1.09+398.2(47.822)  
ვ567

მონადირეობის ინსტიტუტის უძველესი ტრადიცია საქართველოში და მისი დიდი მნიშვნელობა ქართველ ტომთა ისტორიისა და კულტურისათვის, დადასტურებულია მრავალი ისტორიული ცნობითა და ძეგლით, ეთნოგრაფიული მასალით, სპეციალური გამოკვლევებით.

მონადირეობასთან დაკავშირებული მდიდარი ქართული ზეპირსიტყვიერების შესწავლა ავლენს საზოგადოებრივი წყობის ერთ-ერთ უძველეს ფორმასთან დაკავშირებულ ფოლკლორულ ძეგლებს და ამგვარად სინათლე შეაქვს თვით ამ ზეპირსიტყვიერების ისტორიის უადრესი პერიოდის გარკვევასა და შესწავლაში.

მონოგრაფია წარმოადგენს ქართული ეპოსის უაღრესი ფენის კვლევის ცდას. ამ მასალაში აღბეჭდილია ჩვენი ხალხის უძველესი წარმოდგენები. ამავე დროს, იგი პოეტური შემოქმედების მაღალმხატვრულ ნიმუშებს მოიცავს. მონოგრაფიაში განსაკუთრებული ადგილი ეთნობა სამონადირეო ეპოსის მხატვრული სახეების პოეტური ხერხებისა და შესრულების ტრადიციის კვლევას.

## შესავალი

მონადირეობა ადამიანის ორგანიზებული შრომის ერთ-ერთ უძველეს ფორმას წარმოადგენს. ჯერ კიდევ შუა პალეოლითის ხანაში იწყება მონადირეობის, როგორც საზოგადოებრივი შრომის ფორმის ინტენსიური განვითარება და იზრდება მისი მნიშვნელობა კაცობრიობის ისტორიაში მონადირეობა, როგორც სასიცოცხლო საშუალებათა მოპოვების ერთ-ერთი წყარო, აძლიერებდა ადამიანთა აქტივობას, უმუშავებდა არსებობისათვის ბრძოლაში აუცილებელ ჩვევებს, აძლიერებდა ადამიანთა კოლექტივის წევრთა სოციალურ ინსტინქტებს და ინტენსიურს სდიდა მათ სულიერ ცხოვრებას.

ზედა პალეოლითის ბოლოდან, მშვილდ-ისრის აღმოჩენის შემდეგ<sup>1</sup> ნადირობა საზოგადოებრივი შრომის წამყვან ფორმად იქცევა, შემდგომ ეპოქებში კი, როდესაც იწყებს განვითარებას მიწათმოქმედება, ხოლო ნადირობის მეშვეობით საფუძველი ეყრება მესაქონლეობას, მონადირეობა კიდევ დიდხანს ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას.

დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე და მის მახლობლად ნაპოვნი ენეოლითის, ბრინჯაოსა და რკინის ხანის არქეოლოგიური ძეგლები უხვად შეიცავს ნადირობის ამსახველ მასალებს (იარაღი, ცხოველთა ძვლები და სხვ.), ეგრედ წოდებული კავკასიური ხელოვნების უძველესი ნიმუშებისათვის დამახასიათებელია სამონადირეო მოტივები, გარეულ ცხოველთა გამოსახულებანი კი შეადგენს მის ძირითად თემას; მას თავიდანვე ემჩნევა მეტად თავისებური ნიშნები და გარკვეული მხატვრული სტილი.<sup>2</sup>

ნადირობის სცენები და კომპოზიციები ხშირად გვხვდება ქართული სახვითი ხელოვნების განვითარების შემდგომ საფეხურებზედაც.

მონადირეობის ინსტიტუტის უძველესი ტრადიცია საქართველოში და მისი დიდი მნიშვნელობა ქართველ ტომთა ისტორიასა და კულტურაში დადასტურებულია მრავალი ისტორიული ცნობითა და ძეგლებით, ეთნოგრაფიული მასალით და სპეციალური გამოკვლევებით.

„ისტორიული მასალა გვიჩვენებს, რომ I საუკუნეში ძველი წელთაღრიცხვით საქართველოს-მთიან ზოლში ბინადრობდა მთელი რიგი ტომები, რომელთა არსებობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროს გარეული ნადირი და გარეული ხილეულები—მცენარეულობა წარმოადგენდა, განსხვავებით ბართან, სადაც განვითარებული მიწათმოქმედება იყო დამოწმებული. ეკონომიური განვითარების შემდეგ

<sup>1</sup> კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 212.

<sup>2</sup> შ. აშირაძის შრომა, ქართული ხელოვნების ისტორია, I, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამოცემა, თბ., 1944, გვ. 30.

საფეხურებზე მონადირეობამ არსებითად მთაშიც დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა...<sup>3</sup> წერს მკვლევარი ალ. რობაქიძე, რომელმაც სპეციალური მონოგრაფია უძღვნა ნადირობის ერთ-ერთ სახეობას საქართველოში. ქვევით იგი აღნიშნავს: „მიუხედავად მონადირეობის მიერ ეკონომიურად წამყვანი მნიშვნელობის დაკარგვისა, იგი თავისი საუკეთესო ტრადიციებით მაინც არსებობდა და არსებობს ქართველ ტომთა სინამდვილეში“<sup>4</sup>.

ხანგრძლივი განვითარების მანძილზე მონადირეობის ინსტიტუტმა გამოიმუშავა თავისი ტრადიციები. საქართველოს ყოველ კუთხეში ამ ზნე-ჩვეულებებს და შესწავლულებს გარკვეული თავისებურებანი გააჩნია, მაგრამ, ამავე დროს, მათში მრავალი საერთო, ზოგადქართული რწმენა და წარმოდგენები აღიბეჭდა.

მონადირეობასთან დაკავშირებული მდიდარი ქართული ზეპირსიტყვიერი ძეგლების შესწავლა ავლენს საზოგადოებრივი წყობის ერთ-ერთ უძველეს ფორმასთან დაკავშირებულ ფოლკლორს და ამგვარად სინათლე შეაქვს თვით ამ ზეპირსიტყვიერების ისტორიის უადრესი პერიოდის გარკვევასა და შესწავლაში. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მონადირეობა დღესაც მეურნეობის მოქმედი დარგია და გავითვალისწინებთ არქაულ ფორმათა დაცვის დიდ ტრადიციას ქართულ კულტურაში, შეიძლება სვანეთის, ხევსურეთის, მთა და ზემო რაჭის და საერთოდ საქართველოს მთიანეთის მასალებმა შეტად საინტერესო სურათი გადაგვიშალოს წინ. ამ რაიონების ფოლკლორული მასალების შედარებამ ბარის რაიონების ზეპირსიტყვიერებასთან, სადაც მონადირეობის ინსტიტუტი შედარებით რუდიმენტალურ ხასიათს ატარებს, იქნებ მოგვცეს საშუალება დავადგინოთ გარკვეული საფეხურები ზოგიერთ ფოლკლორულ ძეგლთა არსებობისა და განვითარების ისტორიაში.

რომ არაფერი ვთქვათ მონადირეობასთან დაკავშირებულ ძეგლთა შემეცნებითა და მხატვრულ ღირებულებაზე ქართული კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით, მიღებული დასკვნები შეიძლება დიდი მნიშვნელობისა აღმოჩნდეს ზოგადი ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვისაც.

ვიდრე უშუალოდ მონადირეობასთან დაკავშირებული ქართული მხატვრული ფოლკლორის ძეგლების განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია, შევეხოთ ქართული ფოლკლორის რამოდენიმე ძირითად, ზოგადთეორიულ პრობლემას, რომელსაც ჩვენი გამოკვლევებისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს.

ქართველი ხალხი სამართლიანად ამაყობს თავისი მდიდარი ზეპირსიტყვიერებით, რთული მრავალხმიანი პოლიფონიური სიმღერებით, ბრწყინვალე ხალხური ქორეოგრაფიით, რომელიც მოწმობს ჩვენი ხალხის კულტურის უძველესობას, მის მაღალ, საუკუნეობით დახვეწილ პოეტურ და მხატვრულ გემოვნებას. ქართულ ფოლკლორში დიდი სიძლიერითა და სიმკვეთრით აისახა ქართველი ადამიანის შინაგანი სამყარო, ქართველი ხალხის ისტორიული განვითარების თავისებური გზები, ეროვნული თვითშეგნება, სოციალური ბრძოლები. გამოვლილი ქართველი ხალხის მიერ... მაგრამ ყველა ეს მხარე მეტნაკლები სიძლიერით სხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერებასაც ახასიათებს. ამ წმინდა მხატვრულ-ესთე-

<sup>3</sup> ა. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონათობები რაჭაში, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამოცემა, თბ., 1941, გვ. 146.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 147

ტიკური ან ეროვნულ-ისტორიული ასპექტების გარდა, ქართულ ფოლკლორს გააჩნია სხვა ისეთი თავისებურებაც, რომელსაც შეუძლია მიიპყროს მსოფლიოს მეცნიერთა ყურადღება, მნიშვნელოვანი იყოს ზოგადი ფოლკლორისტიკის ისტორიისთვისაც.

ცნობილია, რომ როგორც არქეოლოგიური, ისე ეთნოგრაფიული, მუსიკალური და ენობრივი მონაცემების მიხედვით, იბერიულ-კავკასიურ ტომთა კულტურა და ხელოვნება ძველ ფორმათა დაცვის დიდი ტრადიციით ხასიათდება. აღსანიშნავია, რომ ქართული ფოლკლორის სამყაროც ისევე, როგორც ქართული ენა, მუსიკა და სახვითი ხელოვნება ძველ ფორმათა დაცვის და ცოცხალ ტრადიციაში მათი შემონახვის უამრავ მაგალითებს იძლევა; უფრო მეტად მნიშვნელოვანია ჩვენთვის, ის, რომ ქართულ ფოლკლორში ხელოვნების უძველესი ფორმების ცოცხალ ყოფაში შემორჩენა შეხამებულია მხატვრული შემოქმედების რთული, ნატიფი, მაღალი განვითარების გვიანდელი ფორმების არსებობასთან.

„საქართველოში—სადაც ერთის მხრივ ვოკალურმა შემოქმედებამ განვითარების ასეთ ურთულეს ეტაპებს მიაღწია, მეორეს მხრივ—შერჩენილია კვალი მუსიკალური კულტურის, ასე ვთქვათ, აღრინდელი ყრმობის ნაშთებისა, რომელიც, ამავე დროს, თავისი ორიგინალური სტილის ნიშნებით ხასიათდება“—წერდა ქართული ხალხური მუსიკის მკვლევარი ვ. სტეშენკო-კუფტინა<sup>5</sup>.

ჯერ კიდევ ვ. მილერმა არქეოლოგიურ დაკვირვებათა საფუძველზე აღნიშნა მატერიალური კულტურის ძეგლების ძველ ფორმათა დაცვის განსაკუთრებული ტრადიცია კავკასიის ხალხებში<sup>6</sup>.

ა. მილერმა დაადასტურა ვ. მილერის ეს დაკვირვება, განსაკუთრებულად გაუსვა მას ხაზი და მეტად მნიშვნელოვნად ჩასთვალა კავკასიის ხალხთა ცოცხალი ყოფის თუ ნივთიერი კულტურის დახასიათებისათვის. „კავკასიის მატერიალურ კულტურაში, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, შეიმჩნევა ერთი თავისებურება, რომელიც მას სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს,—წერდა იგი—...უკვე ვ. მილერმა მიაქცია ყურადღება კავკასიის მატერიალურ კულტურაში ფორმათა არაჩვეულებრივ გამძლეობასა და სიცოცხლის უნარიანობას... გამოთქმულ მოსაზრებას დღეს სრულის უფლებით კიდევ უფრო ვაღრმავებთ. ცალკეული ნივთები აქ არა თუ ინარჩუნებენ ძველ ტიპებს ერთეული სპორადიული ფაქტების, ე. წ. „გადმონაშთების“ სახით, არამედ ცოტად თუ ბევრად სრულ კომპლექსებს წარმოგვიდგენენ, რომელთა ანალიტიური გარჩევა მეტად მნიშვნელოვნად გვეჩვენება მრავალი თვალსაზრისით...“ „...შესანიშნავია ამ მხრივ მატერიალური კულტურის ძეგლებში ძირითად ფორმათა მემკვიდრეობითობა (преемственности) და განვითარების უწყვეტობა. შედარებით უმნიშვნელო ვარიაციული ცვლილებებით, რომელთაც ჩვენ ამისთანა შემთხვევაში ვხვდებით“<sup>7</sup>.

ქართული ფოლკლორის შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ეს თავისებურება არა მარტო მატერიალური კულტურის ძეგლებს ახასიათებს, არამედ სულიერი კულ-

<sup>5</sup> В. К. Стещенко - К у ф т и н а. Древнейшие инструментальные основы грузинской народной музыки, I. флейта пана საქ. სახ. მეხუთის გამოცემა, თბ., 1936, გვ. 8.

<sup>6</sup> В. Ф. М и л л е р, Археологические экскурсии в горские общества Кавказа, МАК, вып. I, М., 1888.

<sup>7</sup> А. А. М и л л е р, Изображения собаки в древностях Кавказа, Известия Российской Академии истории материальной культуры, т. II, II., 1922,

ტურის ძეგლებშიაც იჩენს თავს, როგორც მათი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი.

რითი აიხსნება ძველ ფორმათა ასეთი დაცვა ახალი, რთული ფორმებისა და მაღალი განვითარების გვერდით? მას მრავალი მიზეზი ჰქონდა.

ქართველმა ხალხმა თავისი ძველი წარმოდგენები ისეთ სრულყოფილ და მაღალ მხატვრულ ფორმაში გამოსახა, რომ უძველეს დროს გამოძერწილი მხატვრული სახეები სამუდამოდ შეეთვისა ქართველი ადამიანის შემეცნებას, მისი საფუძველი, მისი სისხლი და ხორცი გახდა. ქართველი ხალხი ინახავდა თავისი შემოქმედების უძველეს ძეგლებს. არა როგორც დრომოკმული წარმოდგენების სიმტიცეს, არამედ, როგორც გარდასულ საუკუნეთა ცოცხალ ძეგლებს და, რაც მთავარია, როგორც მაღალი ხელოვნების ნიმუშებს. ძველი ფორმების დაცვა ყოფასა და ხელოვნებაში ნაწილობრივ აიხსნება საქართველოს მიმართ ისტორიულად უცხო ტომთა მოძალებითაც. ამ გამძლეობაში, ამ სიმტიცეში ჩანს პატარა ერის ერთგვარი რეაქცია უცხო ექსპანსიის წინააღმდეგ.

მაგრამ მთავარი, რაც ამ ძველ ფორმათა სიმტიცეს აპირობებდა და ასაზრდოებდა, იყო ძველი სოციალური ინსტიტუტების გადმონაშთების დაცვა ცენტრალური რაიონებიდან მოშორებულ ისეთ კუთხეებში, როგორც იყო ხევსურეთი, სვანეთი, მთა რაჭა და საერთოდ საქართველოს მთიანეთი საქართველოში შესაფერის სოციალურ საფუძველზე და ამ საფუძვლის გადმონაშთებზე დაყრდნობით, ერთმანეთის პარალელურად, ცოცხალ ყოფაშია შემონახული ხალხური პოეზიის, ხალხური პოეტური შემოქმედების განსხვავებული საფეხურები, დაწყებული ყველაზე არქაული ფორმებითა და ქანრებით და ყველაზე განვითარებულითა და დახვეწილით დამთავრებული.

ცოცხალ ტრადიციაში დღემდე აქტიური ქართული ხალხური შრომის სიმღერები არქაული, უტექსტო წამოძახილებზე ან ურითმო რეჩიტატივზე და მარცვალთა თავისუფალ რაოდენობაზე აგებული ტექსტების გვერდით, ისეთი რთული მხატვრული ტექსტის მქონე სიმღერათა დამუშავებულ კომპლექსს გვაძლევს, როგორც არის, მაგალითად, ქართული „ნაღური“, რომელიც დასავლეთ საქართველოში თექვსმეტი „მუხლისაგან“ შედგებოდა და სამუშაო დღის რთულ განრიგს შეესატყვისებოდა (დილის, გასამხნევებელი, მუშაობის, შესასვენებელი, სადილობის, სამხრის, სადამოს მოახლოების, დაბრუნებისა და სხვ.)<sup>8</sup>. ნაღურში შედიოდა ისეთი მეტად რთული სიუჟეტური აღნაგობის სიმღერები, როგორც „ქართლელი ქალი ტირიდა“, „ავთანდილ გადინადირა“ და სხვა.

ისეთი მაღალმხატვრული, დახვეწილი ლექს-სიმღერები, როგორიცაა „ქუყუნა წვიმა“, „მალიდან გადმომდგარიყო“, „ქალო, ანაო, ბანაო“, რომლებიც მთელს საქართველოში არის ცნობილი, როგორც სატრფიალო ინდივიდუალური ან საგუნდო ლექს-სიმღერები და წესჩვეულებასთან ყოველგვარი კავშირი აქვთ გაწყვეტილი, ზემო და მთა რაჭაში მტკიცედ არის დაკავშირებული საგაზაფხულო ნაყოფიერების რიტუალებთან, ყველიერის საწესო ფერსულებთან.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დაცულია ლექსის ბალადური შესრულების უძველესი, სინკრეტული ფორმები<sup>9</sup>, ამავე დროს სხვა რაიონებში ანალო-

<sup>8</sup> ქს. სიხარულიძე, ელ. ვირსალაძე, თ. ოქროშიძე, ქუთაისისა და ტყიბულის რაიონებში სამეცნიერო ფოლკლორული ექსპედიციის ანგარიში, — ლიტ. ძიებანი № VIII, გვ. 394—395.

<sup>9</sup> ელ. ვირსალაძე, ზემო სვანეთში მივლინების მოკლე ანგარიში, ლიტ. ძიებანი № VIII, გვ. 314—320.

გიურ სიმღერებს სულ სხვა ფუნქცია აქვს. ხშირად ისინი არა თუ სახიობისა და ცეკვისაგან გათიშულად, არამედ მუსიკალური აკომპანემენტის გარეშეც, წმინდა ლექსითი ფორმით არსებობენ.<sup>10</sup>

შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ფოლკლორი ისტორიული პოეტიკის ცოცხალი ქრესტომათია. დამაფიქრებელია ამ მხრივ, რომ საქართველოს მთიან რაიონებს ლექსის ფორმების მაღალ კულტურასთან ერთად პროზის პრიმიტიული ფორმები დაუცავთ უმეტესად. ამბავი, გადმოცემა, მითიური თუ საგვარეულო თქმულება, ე. წ. ანდრეზი ამ რაიონებისათვის გაცილებით მეტად არის დაძახასიათებელი. ვიდრე ზღაპარი, რომელიც აქ ბარიდან უნდა იყოს შემოტანილი<sup>11</sup>. ამის საწინააღმდეგოდ, საქართველოს ბარის რაიონები ქართული ზღაპრის მაღალი, დახვეწილი დამუშავების ნიმუშების ულეველ მარაგს გვაწოდის<sup>12</sup>.

ახლოგიური მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება. ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით რომ ვთქვათ, ზოგიერთ შემთხვევაში XX საუკუნის დამდეგამდე საქართველოში დაცულს ხალხურ ზნე-ჩვეულებებსა და წარმართულს საგალობელს უკვე ამ 33 საუკუნის წინათ აღბეჭდილი რწმენის და თქმულების ანარქიკალი დაუცავს<sup>13</sup>.

მთავარი ის არის, რომ საქართველოში ჩვენ არქაული ფორმების არა ცალკეულ, შემთხვევით შემორჩენილ გადმონაშთებთან გვაქვს საქმე, არამედ საქართველოს სხვადასხვა რაიონში დაცული ფოლკლორული ტრადიციის განვითარების განსხვავებულ საფეხურებთან, რაც გვაძლევს საშუალებას ერთი და იმავე ეთნიკური ერთეულის შიგნით, შედარებით მცირე, ვიწროდ შემოფარგულ ტერიტორიაზე გავითვალისწინოთ ფოლკლორის განვითარების მთელი ისტორია.

ქართული ფოლკლორის და, შეიძლება ითქვას, საერთოდ, ქართული კულტურის ეს თავისებურება საქართველოს ისტორიისა და სოციალური ცხოვრების თავისებურებებით არის შეპირობებული. საქართველოს ცალკეულმა კუთხეებმა (ხევსურეთი, სვანეთი, ფშავი, მთა რაჭა, მთიულეთი, თუშეთი და სხვა), ისტორიული თუ სპეციფიკური გეოგრაფიული პირობების გამო, უძველეს სოციალურ წყობათა მრავალი გადმონაშთი თუ ნიშანი დიდხანს შეინარჩუნეს. ამასთან ერთად ამ რაიონების სულიერ კულტურას შემორჩა ცოცხალ ტრადიციაში არქაულ ფორმათა მთელი რიგი.

ამ კუთხეების ფოლკლორული რეპერტუარის შედარება საქართველოს ცენტრალური რაიონების რეპერტუართან დაგვანახებს მათს ნათესაობას, ერთობლიობას, მსგავსებას, საერთო წარმოშობას და განვითარების გზებს. მაგრამ, ამავე დროს—ამ განვითარების განსხვავებულ საფეხურებსაც.

ამ გარემოებას მეტად დიდი პრინციპული, თეორიული მნიშვნელობა აქვს. მართალია, ფოლკლორული ტრადიცია ყველა ქვეყანაში თავისთავად გულისხმობს სხვადასხვა ეპოქათა შემოქმედების შედეგებს, ერთმანეთში ორგანულად გადაზრდას. მაგრამ, მაგალითად, დასავლეთ ევროპის ხალხთა ფოლკლორში ძველი ფორმების არსებობა ცოცხალ ტრადიციაში უმეტესად ცალკეული. სპორა-

<sup>10</sup> გ. კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, ქართული ხალხური ბალადა, თბ., 1957.

<sup>11</sup> ეს არ გამოირიცხავს მთაში ზღაპრის ცალკეული შესანიშნავი ოსტატი მოქმედების არსებობას. ასეთი არის, მაგალითად, მთიულეთში ს. ბეგოთყარის მცხ. გიორგი ზაქაიძე. იხ. ელ. ვირსალაძე, ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, 1958, გვ. 552.

<sup>12</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 87.

<sup>13</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ჩვენი ამოცანები ენათმეცნიერებისა და კულტურის ისტორიის სფეროში, „ენიკის მოამბე“, I, 1937, გვ. 8.

დიული ფაქტის სახით გვხვდება ან ლიტერატურაში შემთხვევით შექორჩეხილი ცნობებით დასტურდება. ამიტომ მათ არსებობას უმეტესად თეორიული ვარაუდით ვაღგენთ<sup>14</sup>. ამავე დროს, განვითარების დაბალ დონეზე მდგომი ხალხების ზეპირსიტყვაობაში, სადაც ჩვენ ამგვარ არქაულ, საწყის ფორმებს ვივლით, არ არის ევროპული ფოლკლორის ანალოგიური, გვიანდელი ფორმები. ამიტომ, მათი ურთიერთდაკავშირება ან გენეტიკური პრობლემების დასმა მეტად ძველდება. სწორედ ეს გარემოება აძლევდა საბაზს ზოგიერთ ევროპელ მეცნიერს ელაპარაკა ევროპელ ხალხთა და ე. წ. პრიმიტიულ ხალხთა შორის არსებულ „პრიციპულ“ სხვაობაზე, უარეყო ისტორიული კანონზომიერება ხალხთა განვითარებაში, უარეყო ევროპის და ე. წ. პრიმიტიულ ხალხთა ფოლკლორის შედარების და მათ შორის ტიპოლოგიური მსგავსებისა თუ საფეხურებრივი განსხვავების დანახვის შესაძლებლობა.

ფოლკლორი სარგებლობს პირველ რიგში დაკვირვების მეთოდით,—წერს თანამედროვე ფრანგი ფოლკლორისტი არნოლდ ვან-ენენი,—მას საქმე აქვს ცოცხალ ფაქტებთან; რამდენადაც თითოეულ ამ ფაქტს თავისი წინამორბედი გააჩნია, იმდენად ფოლკლორს ისტორიული მეთოდიც სჭირდება, მაგრამ ფოლკლორი არ არის ისტორიის ნაწილი. „ჩვენ მხოლოდ ეხლა ვიკუთრებით თანდათან XIX საუკუნის ისტორიზმის მანიისაგან“<sup>15</sup>. ფოლკლორით დაინტერესებულა.—განაგრძობს ვან-ენენი, უნდა განზე დასტოვოს ისტორია.

რას გვთავაზობს ვან-ენენი ისტორიული მეთოდის მაგიერ? „ისტორიული მეთოდი ბიოლოგიური მეთოდით უნდა შეიცვალოს“<sup>16</sup>—წერს იგი,—ჩვენ უნდა მივბაძოთ ბოტანიკოსებსა და ზოოლოგებს და კოლექციების შედგენის მათ წესებსო. ყველაზე რთული, ზოგადი პრობლემების გადასაწყვეტად კი, ამბობს ვან-ენენი, აუცილებელია კომპარატივიზმის მეთოდი.

ფოლკლორის არე არნოლდ ვან-ენენმა ე. წ. ცივილიზებულ ხალხთა სოფლის ცხოვრებით შემოფარგლა.

მკვლევარმა პოლ სენტემა საკითხი სულ სხვაგვარად დააყენა. მისი აზრით, ხალხური შემოქმედების შესწავლა ორი, განსხვავებული დისციპლინის საგანს უნდა წარმოადგენდეს: ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის. იგი მკვეთრ ზღვარს ცდებს ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორს შორის, მაგრამ ეს ზღვარი შექმნილია არა შესასწავლი, საკვლევ მასალის სხვადასხვაობით, არა მისდამი განსხვავებული ძიებამით, მისი შესწავლის განსხვავებული ასპექტით, არამედ ხალხთა შორის პრიციპული განსხვავების ხელოვნურად შექმნილი, რეაქციული პრინციპით. ეთნოგრაფია, ამბობს სენტემა, სწავლობს „არაცივილიზებულ ხალხთა“ კულტურას, ხოლო ფოლკლორი—„დაბალი ხალხის“, „გაუნათლებელი ხალხის“ კულტურას,—მხოლოდ ცივილიზებულ ქვეყნებში. ეთნოგრაფია სწავლობს ხალხებს რომელთა საზოგადოებრივი ცხოვრება არ გასცილებია პრიმიტიულ ფორმებს. ამ ხალხთა ჩვეულებანი, იარაღი, ტანსაცმელი თუ ზღაპარი ან სიმღერა—ერთნა-

<sup>14</sup> მართალია, ევროპაშიც ზოგიერთ რაიონში ფოლკლორის არქაულ ფორმათა შედარებით სიკარბესთან გვაქვს საქმე, მაგალითად არნოლდ ვან-ენენის მონოგრაფიაში *Arnold Van Gennep, Le Folklore du Dauphiné (Isère). Etude descriptive et comparé de psychologie populaire*. I, II. Paris. 1932-33) რომელიც საფრანგეთის ალპების ერთ-ერთი რაიონის მასალას მოიცავს, ჩვენ ფოლკლორის მრავალ, საკმაოდ არქაულ ნიმუშსა თუ ტრადიციას ვხვდებით.

<sup>15</sup> A. Van Gennep, *Le Folklore*, Paris, 1924, გვ. 32.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 34.



ირად ეკუთვნის მხოლოდ ეთნოგრაფიის სფეროს. ეთნოგრაფია განურჩევლად შეისწავლის მათ მატერიალურსა და სულიერ კულტურას, ფოლკლორს კი ადგილი არა აქვს პრიმიტიულ ხალხებთან, ფოლკლორი არის „დაბალი კლასების“ კულტურა ცივილიზებულ ქვეყანაში. „ისეთ საზოგადოებაში, რომლის ყოველ წევრს ექნებოდა მაღალი კულტურა და განათლება. ადგილი არ ექნებოდა ფოლკლორს, რადგან ასეთ საზოგადოებაში არ ექნებოდა ადგილი ყოველგვარ ყალბ წარმოდგენებსა და ცრუმორწმუნეობას. მაგრამ ასეთი ხალხები არ არსებობენ“<sup>17</sup>.

ამგვარად სენტივის პირველი დებულება იმაში მდგომარეობს რომ თითქოს არ შეიძლება ერთად, ერთმანეთის გვერდზე ერთნაირი მეთოდითა და მიდვომით განიხილებოდეს ე. წ. „პრიმიტიულ ხალხთა“ შემოქმედება და „ცივილიზებულ ხალხთა“ თუ გინდ „დაბალი კლასების“ შემოქმედება. პირველი, თურმე, ეთნოგრაფიის სფეროს ეკუთვნის, ხოლო მეორე—ფოლკლორისას, პირველის სულიერი კულტურის ძეგლებს: ლექსებს, სიმღერებს, ზღაპრებსა და ანდაზებს სწავლობს ეთნოგრაფია, ხოლო მეორისას—ფოლკლორი. „ნამდვილად, ფოლკლორი არის ცივილიზებული ერის ხალხის გონების შესწავლა“<sup>18</sup>, აცხადებს სენტივი.

რაში ხედავს სენტივი პრინციპულ განსხვავებას ე. წ. პრიმიტიულ ხალხთა და ცივილიზებულ ხალხთა შემოქმედებას შორის?

ფოლკლორი ანუ ფოლკლორისტიკა არის მეცნიერება ხალხის „ტრადიციული კულტურის შესახებ ცივილიზებულ ქვეყნებში“—ამბობს სენტივი. მაგრამ მის ნაშრომში რამდენიმე გვერდით ადრე გამოთქმულია დებულება იმის შესახებ, რომ ფოლკლორი ვერ იარსებებს ისეთ ხალხში, რომლის ყოველ წევრს მიღებული ექნება უმაღლესი განათლება, ე. ი. ხალხში, სადაც, სენტივის სიტყვით, არ არსებობს ყალბი წარმოდგენები და ცრუმორწმუნეობანი. აქ სენტივი კიდევ ერთხელ აშკარად აღიარებს იმ გარემოებას, რომ ფოლკლორი მას დაბალი განვითარების გადანაშთად, რელიქტად მიაჩნია. გაქრება ცრუმორწმუნეობა—გაქრება ფოლკლორიც. მაგრამ თუ კი ეს ასეა, სადღაა მაშინ პრინციპული განსხვავება ე. წ. პრიმიტიულ ხალხთა შემოქმედებასა და ევროპის „დაბალი კლასების“ შემოქმედებას შორის? თუკი ორივე ყალბი წარმოდგენებისა და ცრუმორწმუნეობის არსებობით არის შეპირობებული, რატომ უნდა სწავლობდეს ერთს ეთნოგრაფია. ხოლო მეორეს ფოლკლორი?

პ. სენტივი გრძნობს ამ უხერხულობას და ამიტომ მეორე დებულებადაც აყენებს. ფოლკლორი აქვს ისეთ ხალხებს, წერს იგი. რომელთაც წერა-კითხვა იციან, რომელთა ყველა კლასი ურთიერთობას აკიდროდ არის დაკავშირებული წერა-კითხვის საშუალებით.

„ფოლკლორი შექმნილია დაბალი კლასების მიერ ცივილიზებულ ქვეყნებში, სადაც დიდმა უმრავლესობამ იცის წერა-კითხვა და სადაც წერა-კითხვის საშუალებით ყველა ცხოვრობს მუდმივ კონტაქტში მაღალ კლასებთან“<sup>19</sup>.

რატომ იქცა წერა-კითხვა ფოლკლორის არსებობის განმსაზღვრელ ფაქტორად? ამ შემთხვევაში სენტივი, თუმც სხვა სახით, მაგრამ აშკარად იმეორებს და იზიარებს პ. ნაუმანის, გოფმან-კრეიერისა და ჯონ მეიერის<sup>20</sup> რეაქციულ თეორიას იმის შესახებ, რომ ის. რაც ხალხს. „დაბალ ფენებს“ საკუთარი გააჩნია. არის

<sup>17</sup> Pol Saintyves, Manuel de Folklore, Paris, 1936, გვ. 33.

<sup>18</sup> იქვე.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 29.

<sup>20</sup> Jon Meier, Kunstlieden im Volksmunde, 1935.

დაბალი. პრიმიტიული კულტურის გადანაშთი, ხოლო მხატვრული შემოქმედება, კულტურა, მათ მაღალი კლასებისაგან მიზაძვით შეიძინეს.

თუ ჩვენ გვაქვს საქმე მხოლოდ პრიმიტიულ სათემო კულტურასთან მას უნდა სწავლობდეს ეთნოგრაფი, ხოლო თუ გვაქვს „მტკიცე კონტაქტი“ მაღალ კლასებთან, მაშინ ამ შემოქმედებას უკვე ფოლკლორისტი სწავლობს.

ვინ იგულისხმება ამ შემთხვევაში ხალხად, „დაბალ ფენად“? „ფოლკლორი არის, —წერს ვან-ეენეპი.—სინთეტიკური მეცნიერება, რომელიც სპეციალურად სწავლობს გლეხებს და სოფლის ცხოვრებას და მის ცოცხალ გადანაშთებს ინდუსტრიალურსა თუ ქალაქის წრეებში“. ამრიგად, იგი „დაბალ ფენებს“ გლეხობით შემოფარგლავს.

სენტივი ეკამათება ვან-ეენეპს:—„ფოლკლორი სისრულით მოიპოვება გლეხებში, მაგრამ მას ვხვდებით არა მხოლოდ რამდენიმე შესწორებით ან რამდენიმე ვარიაციით, არამედ საკუთარი ორიგინალობით, მუშებშია და ქალაქების დაბალ ფენებში, გინდა მოქალაქეებში, რომელთაც მიიღწიეს შეძლებულ ცხოვრებას. მაგრამ ვერ შეიძინეს საკმაო კულტურა“<sup>21</sup>.

რა თქმა უნდა, სენტის აქ ალაპარაკებს მხოლოდ ის გარემოება, რომ მას არ უნდა გამოსთიშოს მუშათა კლასი „დაბალი კლასების“ რიცხვიდან, უკულტურო ხალხის რიგებიდან, რადგან, როგორც საბოლოოდ დავინახეთ, ფოლკლორი მას მიაჩნია ძველ ცრუმორწმუნეობათა გადანაშთად, რომლის პირველ პირობას უკულტურობა წარმოადგენს. ასე ავიწყდება სენტის მის მიერ თქმული სიტყვები იმის შესახებ, რომ ფოლკლორი არის გრანდიოზული პერსპექტივის შეცნობა; ფრაზები იმის შესახებ, რომ ლიტერატურა, ხელოვნება, ფილოსოფია, განსაკუთრებით ეწაფებოდნენ და ეწაფებიან ხალხის ამ საუნჯეს.

3. სენტის ამ ხელოვნურად შექმნილმა გაყოფამ სრული ფიასკო განიცადა.

მკვლევარი მელვილ პერშოვიცი, ამერიკის ფოლკლორული საზოგადოების ნამდვილი წევრი, სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ხალხურ ჩვეულებათა და მატერიალურ ძეგლთა ევროპულ შეფასებას, მათ „სინთეტიკურ შესწავლას“ მივყევართ იქამდე, რომ ევროპული ფოლკლორული ეურნალების კითხვისას შეიძლება ადამიანი ვერც კი მიხვდეს, რომ მას ფოლკლორული გამოკვლევა უჭირავს ხელში, არამედ იფიქროს, რომ ეს გამოკვლევა სულ სხვა დისციპლინას ეძღვნება<sup>22</sup>.

„ჩვენ, როგორც ფოლკლორისტები, —წერს იგი, —ვკმაყოფილდებით ლიტერატურული ასპექტით, თუ შეიძლება ვინმართ ეს გამოთქმა უმწერლობო ხალხთა მითების, ზღაპრების, ანდაზების და გამოცანების მიმართ“<sup>23</sup>.

საკითხის ამგვარი დაყენება გამოწვეული იყო ამერიკული მასალის სპეციფიკურობით. ამერიკაში 1888 წელს დაარსებულ ფოლკლორულ საზოგადოებას არავითარ შემთხვევაში არ შეეძლო ევროპელთა ფოლკლორული მასალების იზოლირებული შესწავლა. ამერიკის მოსახლეობის დიდ ნაწილს მისი აბორიგენები—ინდოელები და გვიან გადმოსახლებული ზანგები შეადგენენ. ამიტომ ევროპიდან გადმოსახლებულ ამერიკელთა ხალხური შემოქმედების გვერდით დაიწყო ინდოელთა და ზანგების ხალხური შემოქმედების შესწავლა.

<sup>21</sup> Jon Meier, *Kunstlieden im volksmunde*, 1905, გვ. 33.

<sup>22</sup> Melville Y. Hershkovits, *Folklore after a Hundred Years: a problem in redefinition*. *Journal of American Folklore*, 1946, vol. 59, № 232, გვ. 96.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 94.

„შესწავლის პირველი დღეებიდანვე აღმოჩნდა არაჩვეულებრივი სიმღერე ინდოელთა და ზანგთა ხალხური შემოქმედებისა. „ინდოელთა lore (სიბრძნე) იმდენად უხვია, რომ მრავალი სქელტანიანი კრებულთა საჭირო, მხოლოდ ერთი რომელიმე ინდოელთა ტომის სიბრძნის ჩასატევად“, წერდა ამერიკული ფოლკლორის ერთ-ერთი პირველი ძველევარი, ნიუელი<sup>24</sup>. ამიტომ ნიუელმა კატეგორიულად გაილაშქრა იმის წინააღმდეგ, რომ ე. წ. ველურ ანუ პირველყოფილ ხალხთა შემოქმედება, ფოლკლორისაგან განსხვავებით ეთნოგრაფიის ფარგლებში მოქცეულიყო.

ინდოელთა ხალხური შემოქმედების პირველი კრებულის გამოცემამ, წერდა ნიუელი, უნდა საბოლოოდ შეწყვიტოს დავა იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს ფოლკლორი!

ამის გარდა,—აღნიშნავს იგი,—ინდოელთა და ზანგთა ხალხური შემოქმედება წარმოდგენს არა გადმონაშთს, არამედ ცოცხალ ფაქტს.

„ფოლკლორის შესწავლა და შეკრება, ასკენის ნიუელი, ნიშნავს ყოველგვარი ზეპირი ტრადიციის შესწავლასა და შეკრებას კულტურის განვითარების ყველა ეტაპზე“<sup>25</sup>.

ასეთი შეხედულება იყო გავრცელებული ფოლკლორზე ამერიკის მეცნიერთა შორის ამ 50 წლის წინათ.

დღეს, ფოლკლორის განსაზღვრების პრობლემა ხელახლა დგება ამერიკელი მეცნიერების წინაშე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ზევით მოხსენებული, მეღვივ ჰერშკოვიცის წერილი. თვით სათაური მეღვივ ჰერშკოვიცის წერილისა—„ფოლკლორი, ასი წლის შემდეგ. რედფინიციის პრობლემა“ გვიჩვენებს, რომ ავტორს მიზნად დაუსახავს გაანალიზება იმისა, თუ როგორი ტრანსფორმაცია განიცადა ფოლკლორის ცნებამ ამ ასი წლის მანძილზე (წერილი გამოქვეყნებულია 1946 წელს, როგორც ჩანს. ვილიამ ჯონ ტომისის მიერ ჟურნ. Ateneum-ში დაბეჭდილ წერილში ტერმინ ფოლკლორის პირველად ხმარების ასი წლის თავზე) და მოგვცეს ფოლკლორის გაგების, მისი რედფინიციის ახალი ცდა. წერილის ავტორი ხაზს უსვამს იმ ვარაუდებს, რომ ფოლკლორის განსაზღვრების პრობლემა დღემდე გადაუწყვეტელი დარჩა და დიდი ხანია პასუხს მოითხოვს.

მ. ჰერშკოვიცს არ შეუძლია ნიუელის ზემოთ მოყვანილი ფაქტებისა და დებულების უარყოფა. ამიტომაც, თავის წერილში იგი თითქოს ეთანხმება ნიუელს როგორც ფოლკლორის განსაზღვრებაში, ისე იმ ასპექტში, რომლითაც ამერიკელი ფოლკლორისტიები უყურებდნენ ფოლკლორის შესწავლას ძველად. მაგრამ ჰერშკოვიცი, ამავე დროს, შესანიშნავად გრძნობს ამ დებულებებიდან გამომდინარე დასკვნების „საშიშროებას“, მას ხელს არ აძლევს ევროპელთა და ინდოელთა თუ ზანგთა ფოლკლორის ურთიერთშედარება და დაკავშირება; მას კიდევ უფრო აშინებს იმის შესაძლებლობა, რომ მათ შორის აღმოჩნდეს არა პრინციპული, არამედ მხოლოდ ეთნიკური ან ისტორიული განვითარების საფეხურით განსაზღვრული განსხვავება,—მოკლედ, მას აშინებს საკითხის ისტორიული დაყენება.

„მოვიგონოთ,—ამბობს ჰერშკოვიცი, რომ ფოლკლორის მიზნებისა და მასალების შესახებ ადრე გამოთქმულ დებულებათა უმრავლესობა ამ დისკუსიონას წარმოდგენდა კაცობრიობის განვითარების ისტორიის აღდგენის საშუა-

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 98.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 98.

ლებად.—ფიქრობდნენ, რომ გლახთა ყოფა-ცხოვრება ჩვენი არსებობის წარსულ ფორმას წარმოადგენს. ფიქრობდნენ, რომ ეს არის ჩვენ წინაპართა ყოფის ცოცხალი ნაგალითი და რომ მისი შესწავლით ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ რამე პრეისტორიული ხანის შესახებაც... მაგრამ დოქტრინამ გადმონაშთების შეასებ დაუთმო ადგილი კრიტიკულ ანალიზს,—განაგრძობს პერშკოვიცი,—შეხედულება „ველურების შესახებ, როგორც ჩვენი თანამედროვე წინაპრების შესახებ, ცდა იმისა, რომ დადგენილ იქნას ისტორიული ნათესაობა უმწერლობო ხალხთა ჩვეულებათა და რწმენებისა და ჩვენი საზოგადოების წარსულში არსებულ ჩვეულებათა და რწმენებს შორის, უსარგებლო ცდას წარმოადგენს“.

აქ ნათლად გამოჩნდა წერილის ავტორის მიზანი, უარყოს ისტორიული კავშირი შოვლენათა შორის, უარყოს ე. წ. „ველურ“ და „ცივილიზებული“ ხალხთა შედარების და მათ შორის რაიმე ტიპოლოგიური მსგავსების დანახვის შესაძლებლობა.

„თუ შეიძლება ვიპოვოთ რამე ისტორიული განვითარება ამერიკელ ზანგთა ფოლკლორში,—ამბობს იგივე ავტორი,—ეს განვითარება შეიძლება შემთხვეულ იქნას, მხოლოდ მისი შედარებით აფრიკის ზანგების ფოლკლორთან“<sup>26</sup>.

საბჭოთა ფოლკლორისტიებმა 1947 წელს ჩაატარეს დისკუსია ფოლკლორის საკითხებზე, სადაც განსაკუთრებულად იყო გაკრიტიკებული ე. წ. ფუნქციონალური მეთოდი, რომელსაც ამ შემთხვევაში ეყრდნობა მ. პერშკოვიცი.

„დებულება ისტორიული წარსულის შეუცნობადობის შესახებ,—ამბობს ცნობილი საბჭოთა ეთნოგრაფი პროფ. ტოლსტოვი,—ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების, როგორც ისტორიული წყაროს უარყოფის შესახებ, რეაქციული „ფუნქციონალური თეორიის“ ძირითადი დებულებაა. გადმონაშთების უარყოფა, პროგრესის, ადამიანთა საზოგადოებაში ძველისა და ახლის ბრძოლის უარყოფაა“<sup>27</sup>.

მაგრამ, ამავე დროს, საბჭოთა მეცნიერები ყოველთვის მკვეთრად გამოყოფენ ერთმანეთისაგან ეთნოგრაფიას, რომელიც ადამიანთა საზოგადოებრივი ყოფის ფორმებს სწავლობს, ფოლკლორისაგან, რომელიც ხალხის სულიერი კულტურის ხელოვნების ფორმით არსებულ ძეგლებს შეისწავლის.

საზოგადოების განვითარების უადრეს საფეხურებზე, იქ, სადაც ხალხური „ემოქმედება მტკიცედ იყო შეწნული ადამიანთა მატერიალურ საქმიანობაში, ადამიანთა ილუზორული წარმოდგენით, წარმოების განუყრელ ნაწილს წარმოადგენდა და უტილიტარული ხასიათი ჰქონდა, ყველგან მის ბუნებას, როგორც ხელოვნების გარკვეული, თუმცა ჩანასახობრივი ფორმისას, თავიდანვე ვანსაზღვრავდა მხატვრული აზროვნება, აზროვნება სახეებით.

შრომის პროცესთან დაკავშირებული პრიმიტიული სიმღერებისა თუ საწესჩვეულებო ფერხულების შესრულების დროს, პოეტური ფოლკლორი სინამდვილის გაშუალებულ, მხატვრულ აღქმას იძლეოდა და ამ სინამდვილეს მხატვრულ სახეებში ასახავდა.

რაც უფრო პრიმიტიული იყო ადამიანთა საზოგადოების განვითარების ფორმა, მით უფრო უშუალო იყო ხელოვნების კავშირი მის წარმომქმნელ შრომის პროცესთან და ხელოვნება ზოგჯერ შრომის პროცესის ნაწილს

<sup>26</sup> იქვე, გვ. 99.

<sup>27</sup> В. К. С о ж о л о в а. Дискуссия по вопросам фольклористики. «Советская этнография», 1948, № 3.

წარმოადგენდა. მაგრამ სელოვნება შეიძლებოდა ჩასახულიყო არა ყოველგვარი, არამედ მხოლოდ საზოგადოებრივად ორგანიზებული, კოლექტიური შრომის პროცესში, იგი ორგანიზებული წარმოების მიერ არის შექმნილი, მას ქმნის გარკვეული საწარმოო ურთიერთობით დაკავშირებული ადამიანთა კოლექტივი და ამდენად, იგი პირველ რიგში სოციალური და არა ბიოლოგიური ძოვლება არის. მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრება ქმნის პირობებს იმისათვის, რომ აღნიშნულს გაუჩნდეს „მუსიკალური ყური, თვალი, რომელსაც ფორმათა სილამაზის აღქმის უნარი აქვს“<sup>28</sup>.

შრომის პროცესთან სიახლოვე, შრომის პროცესის ხანგრძლიობა და რეგულარობა, შრომითი მაგიის რიტუალებში კოლექტიური, განმეორებითი შესრულება ხელს უწყობდა ტექსტების გაშალაშინებას, მხატვრული სახეების დახვეწას და სრულყოფას.

რა თქმა უნდა, შრომის პროცესს ამ მხრივ გაცილებით უფრო ფართო გზა და საშუალებანი ჰქონდა. რეალურ სინამდვილესთან სიახლოვე შემოქმედებას კონკრეტულობასა და რეალისტურ ძალას ანიჭებდა, ხოლო შრომის მაგიურ რიტუალების უმრავლესობა თანდათან შრომით პრაქტიკას სცილდებოდა და იკარგებოდა იმის შესაბამისად, თუ რამდენად ეცლებოდა ნიადაგი მათ შემქმნელ და განმსაზღვრელ წარმოდგენებს. მათგან, ადამიანის მხატვრულ პრაქტიკასა და აზროვნებაში მხოლოდ ნაწილი რჩებოდა, როგორც მხატვრული განძი, როგორც ხელოვნების უკვდავი ნიმუში.

სწორედ ამ მხრივ აქვს მნიშვნელობა ზოგადი ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით, ქართული ფოლკლორის მასალებს. ქართველ ტომთა ფოლკლორის უმდიდრეს, მრავალფეროვან მასალებში ჩვენ ვხედავთ ფოლკლორული განვითარების განსხვავებული საფეხურების ცოცხალ თანაარსებობას. ამავე დროს, ეს განსხვავებული საფეხურები ერთს ეთნიკურ მთლიანობაში, მონათესავე ტომების ფარგლებშია მოცემული.

ქართველურ ტომთა ფოლკლორული მასალა არ ტოვებს საშუალებას გაითიშოს, პრინციპულად ერთმანეთს დაუპირისპირდეს არქაული და განვითარებული ფორმები, „ალოგიკური“ და „ლოგიკური“ აზროვნება. აქ ჩვენ ვხვდებით ცოცხალ ტრადიციაში როგორც ხალხური შემოქმედების უღრმესი არქაიკის შემცველ ფორმებს (არქაული შრომის სიმღერები, რიტუალური ფერხულები, ბალადური ფერხულები, მითები), ისე მაღალი განვითარების უაღრესად დახვეწილი შეგნებული მხატვრული შემოქმედების ფორმებს (უნაზეს სატრფიალო, ფილოსოფიურ, პატრიოტულ ლირიკას, რომანტიკულ ეპოსს, საგმირო და საისტორიო სიტყვიერებას). უკურო მეტიც, ქართველ ტომთა შემოქმედებაში ჩვენ ვხვდებით ერთსა და იმავე სიუჟეტს, ერთსა და იმავე ძეგლს, მისი განვითარებასა და გააზრების სხვადასხვა საფეხურზე, რაც ნათელყოფს ფოლკლორული ძეგლის განვითარების ისტორიას<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс, Об искусстве, გვ. 18.

<sup>29</sup> ამ დებულებამ, გამოთქმულმა ჩვენს მიერ 1958 წელს (იხ. ქართვ. მთელთა ზეპირს... გვ. 8—14) სრული გავება და აღიარება პპოვა უნგრელი მეცნიერის მარტონ იშტვანოვიჩის ვრცელსა და პრინციპულად მეტად საინტერესო რეცენზიაში, რომელიც მან უნგრეთის მეცნიერებათა აკადემიის შრომებში ჩვენს ნაშრომს უძღვნა. იხ. Acta ethnographica, Academiae scientiarum hungaricae № 1—3, 1958.

ამუნე ვირსალაძე, —წერს მ. იშტვანოვიჩი, — უეჭველია, სავსებით სამართლიანად უსვამს ხაზს ქართული ხალხური პოეზიის იმ საყოველთაო, მსოფლიო მნიშვნელობას, რომელსაც

ჩვენ მიერ კვლევისათვის გამოყოფილი ქართული ფოლკლორის უძველესი ფენა—ქართული სამონადირეო ეპოსი, განსაკუთრებულად საინტერესოა ამ თვალსაზრისით. ამ მასალას (ცოცხლად მოაქვს ჩვენამდე ათასწლეულების სუნთქვა, ჩვენი ხალხის უძველესი რწმენები და წარმოდგენები. მათ უმძაფრეს პრიმიტიულობაში (სვანური სავაზაფხულო რიტუალები, დათო-ბერიკას ფერხულები) ამავე დროს, იგი პოეტური შემოქმედების ისეთ შედეგებს გვაძლევს, როგორცაა „ვეფხვისა და მოყმის ბალადა“. „ბეთქილის სიმღერა“ და მრავალი სხვა.)

განსაკუთრებით საინტერესოა სამონადირეო ეპოსის მხატვრული სახეების, პოეტური ხერხებისა და შესრულების ტრადიციის კვლევა. ეს მასალა ნათლად ასახავს ხალხური შემოქმედების მიერ განვლილი განვითარების საფეხურებს, უძველესი შრომის მაგიასთან დაკავშირებული წარმოდგენებიდან—შეგნებული მხატვრული შემოქმედების დახვეწილ სახეებამდე; საწესო ან ბალადური ტიპის ფერხულებიდან—რეალისტურ საყოფიერო სიმღერებამდე.)

ფოლკლორული ძეგლის დახასიათებისას, მისი კვლევისას, არ შეიძლება შემოვიფარგლოთ საკუთრივ ამ ძეგლის მონაცემებით. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის ხალხის ცოცხალ ყოფაში, ადამიანთა ცნობიერებაში ამ ძეგლის ადგილის განსაზღვრას. სწორედ ეს გარემოება უნდა იქცეს ამოსავალ წერტილად ხალხური შემოქმედების ძეგლის არქაულობის, მისი განვითარების საფეხურის დადგენის დროს.

ცალკეული ძეგლი უნდა შეისწავლებოდეს მის მიმართებაში მთლიანად ფოლკლორის ტრადიციასთან, მის კავშირში დანარჩენ ძეგლებთან და მთლიანად შესასწავლი კოლექტივის იდეოლოგიასთან. მაშინ გამოირკვევა, თუ რა ხვედრითი წილი აქვს ფოლკლორის ამა თუ იმ ნიმუშს—წარმოდგენს იგი დღეს არსებული იდეოლოგიის ცოცხალ ნაწილს, თუ მას გადმონაშთის სახე აქვს. ახალი შინაარსი აქვს მას შექმნილი დროთა ვითარებაში, თუ ხალხურმა ტრადიციამ იგი შემოინახა, მხოლოდ როგორც მხატვრულ ესთეტიკური მნიშვნელობის ძეგლი.

მხოლოდ ამგვარ კონკრეტულ მასალაზე და დაკვირვებებზე აგებული ახალიზით შეიძლება სრული შეფასება მიეცეს ფოლკლორის ამა თუ იმ ნიმუშს. როდესაც ჩვენ ვადარებთ ერთმანეთს ერთ, და იმავე ძეგლის ხევისურულს, სვანურს და ქართულს ან სხვა ცენტრალური რაიონების ვარიანტებს, სრულებით არ არის წინასწარ განსაზღვრული ის გარემოება, თითქოს სვანური ან ხევისურული ვარიანტები აუცილებლად ქართულ ვარიანტზე უფრო არქაული იქნება. შესაძლებელია, და ეს ხშირად ასეც ხდება, რომ ბარის ცალკეული მოტივეზი და ზოგჯერ მთლიანად ვარიანტი გაცილებით უფრო დიდი არქაიკის შემცველი აღმოჩნდეს, მაგრამ ჩვენ უნდა გამოვიდეთ მთლიანად ფოლკლორის ტრადიციიდან ამა თუ იმ რაიონში, უნდა განვსაზღვროთ ის ადგილი, რომელიც ამა თუ

მას ანიჭებს ერთი მისი თავისებურება, რომ საქართველოში ერთმანეთის პარალელურად, შესაფერის სოციალურ საფუძველზე, ან ამ საფუძვლის გადმონაშთზე დაყრდნობით, ცოცხლობს ხალხური პოეზიის განსხვავებული საფეხურები, დაწყებული ყველაზე არქაული ფორმებითა და უანრებით და ყველაზე განვითარებულითა და დახვეწილით გათავებული. ეს გარემოება გვაძლევს საშუალებას ამ ერთი ცალკეული ხალხის ხალხურ შემოქმედებაზე დაყრდნობით ფოლკლორის განვითარების ათასწლოვანი გზა გავითვალისწინოთ. სავსებით სამართლიანია და დამაჯერებელი აქტორის მოსაზრება, რომ ქართული ხალხური პოეზია, უპირველეს ყოვლისა, ამ თვალსაზრისით უნდა შევსწავლოთ.

იმ ძეგლს აუდიტორიის შემეცნებაში უჭირავს; ის ადგილი, რომელიც ამ ძეგლს ადამიანთა კოლექტივის იდეოლოგიურ ცხოვრებაში ეთმობა. ესა თუ ის ძეგლი უნდა განიხილებოდეს სხვა ფოლკლორული ძეგლების, ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და რელიგიური წარმოდგენების ფონზე.

სწორედ ამიტომ ენიჭება დღეს ასეთი დიდი როლი ძეგლის არა მარტო ზუსტ პასპორტიზაციას, არამედ მის ფიქსირებას ბუნებრივ პირობებში, მთელი ტრადიციის კომპლექსში და არა მისგან მოწყვეტილად, ამოღულადა.

როდესაც ჩვენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში რომელიმე ფოლკლორული ძეგლის მრავალრიცხოვანსა და ხშირად მეტად განსხვავებულ ვარიანტებს ვხვდებით, უნდა ვიკვლევდეთ და ანგარიშს ვუწევდეთ იმ განსხვავებებს. რომლებიც ამა თუ იმ ძეგლის ცალკეულმა ვარიანტმა მიიღო ისტორიული განვითარების რთულ გზაზე. დიფერენცირებულ ტომებში, განსხვავებულ სოციალურ წრეებში. მაგრამ, ამავე დროს, ეს ვარიანტები უნდა გვაინტერესებდეს იმ თვალსაზრისითაც, რომ აღდგენილ იქნას ფუძე, საწყისი, რომელიც ამ ძეგლის ყველა გვიან შექმნილ ვარიანტს შეიძლებოდა დასდებოდა საფუძვლად. ეს დებულება არ უნდა გავიგოთ ისე. თითქოს ჩვენ ვეძიებდეთ ლექსის რალაც პირველარსებულ. სრულყოფილ სიუჟეტს, დაკნინებულს შემდეგ თაობათა მიერ. საკითხის ასე დაყენება. მითოლოგიური სკოლის საფუძვლებთან დაბრუნება იქნებოდა. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს სიუჟეტის შემოქმედებითი ისტორიის აღდგენა, სიუჟეტისა. რომელიც თავიდანვე მრავალ ვარიანტად არის მოცემული. მისი ფუძე, მისი საწყისი. რომელიც დაედო საფუძვლად ლექსის თუ თქმულების წარმოშობას. შეიძლება არც ყოფილიყო მხატვრული ძეგლი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, არამედ გარკვეული წარმოდგენათა კომპლექსი, რომელმაც განაპირობა შემდგომ მხატვრული ძეგლის სხვადასხვა ვარიანტთა წარმოშობა. ძეგლის შემოქმედებითი ისტორიის აღდგენა ყველა არსებული ვარიანტის შედარებისა და შეწამების საფუძველზე უნდა მოხდეს. ჩვენ საყვარელი ვეთანხმებით მკვლევარ ბ. ნ. პუტილოვს, რომ „სიუჟეტი, როგორც დასრულებული მთლიანობა, როგორც დასრულებული რამ, უმეტესად, შეიძლება მხოლოდ არსებული ვარიანტების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე იყოს აღდგენილი, თუმც იგი არასოდეს არ ეტევა თავისი სრული სახით ცალცალკე. არც ერთი ვარიანტის ჩარჩოში...“ „სიმღერის (ჩვენ კი ვიტყვოდით, საერთოდ ფოლკლორული ნაწარმოების—ე. ვ.) ვარიანტულობაში—სამართლიანად აღნიშნავს ბ. პუტილოვი—არ შეიძლება დავინახოთ მხოლოდ შემდგომ თაობათა გვიანდელი შემოქმედებითი მუშაობის შედეგი. ვარიანტულობა არის სასიმღერო სიუჟეტის კონკრეტული ასახვის სპეციფიკური ფორმა, რომელსაც თავისი მხატვრული ბუნებით არ შეუძლია სრული სახით აისახოს ერთ ტექსტში“<sup>30</sup>. ვფიქრობთ, ეს მეტად ღრმა და სწორი დაკვირვებაა.

ძეგლის განსხვავებული ვარიანტების შესწავლა საქართველოს სინამდვილეში მკვიდრად უკავშირდება ისტორიული დიალექტოლოგიის პრობლემებს. ზეპირი მეტყველება ჩვეულებრივ ტერიტორიული დიალექტების სახით არსებობს. ისტორიული დიალექტოლოგიის მონაცემების გათვალისწინება გვაძლევს საშუალებას არა მარტო გაირკვეს ცალკეული ფოლკლორული ძეგლის წარმოშობის ადგილი (განსაკ. ძველი უპასპორტო ჩანაწერებისათვის), არამედ მოგვცემს გეზს

30 Б. Н. Путилов, Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI вв. М., 1960. изд. АН СССР, 88: 19.

საქართველოს შიგნით ცალკეულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფთა შორის მასალის გადახაზვების გასარკვევად. ქართული ფოლკლორის ისტორიის კონკრეტული პრობლემების გადასაწყვეტად. გარკვეული კუთხის მეტყველებასთან დაკავშირებული ტექსტი—ამ კუთხის დიალექტის ისტორიულ განვითარებასთან, მის ისტორიულ ბედ-იღბალთან ქტიცედ არის დაკავშირებული. თვით ენის განვითარებაც ხომ, საკუთარ იმანენტურ კანონებს გარდა, საბოლოო ანგარიშში შეპირობებულია საზოგადოების განვითარებით. „ენის განვითარების ტემპები—წერს არნ. ჩიქობავა—დამოკიდებულია საზოგადოების განვითარების ტემპებზე. ენატუნხდრის მოსახლეობისა, რომელიც მხოლოდ ირმების მოშენებას მისდევს. სხვა ტემპებით იცვლება. ვიდრე სამრეწველო ცენტრის ენა“<sup>31</sup>. სწორედ ამ თვალსაზრისით აღვნიშნავთ ჩვენ ფოლკლორის ისტორიის კავშირს ისტორიული დიალექტოლოგიის პრობლემებთან. ცხადია, რომ „ცხოვრების ტემპები“ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეებში მეტად განსხვავებული იყო. ამ განსხვავებამ შეაპირობა ამ კუთხეთა სულიერი კულტურის განვითარების თავისებურებანიც.

ენათა დიფერენციაციის და ინტეგრაციის პროცესები საზოგადოებაში მომხდარი ანალოგიური პროცესების შედეგს წარმოადგენენ. იგივე პროცესები, საზოგადოების იდეოლოგიური ცხოვრების სფეროშიაც იჩენდნენ თავს და პოვებდნენ თავის გამოხატულებას.

„პირვანდელი რელიგიური წარმოდგენები,—წერს ფრ. ენგელსი,—რომელნიც უმეტეს შემთხვევაში ერთნაირნი არიან მონათესავე ხალხების ჯგუფში. ჯგუფის დაყოფის შემდეგ თითოეულ ხალხში, ცხოვრების პირობების მიხედვით. თავისებურად ვითარდებიან“<sup>32</sup>. ასევე თავისებურად ვითარდება ხალხის შემოქმედება როგორც სიტყვიერ, ისე მუსიკალურსა და ქორეოგრაფიულ დარგში, მაგრამ ამ განვითარებაში იგი ინარჩუნებს რაღაცას საერთოს, მსგავსს ყველა ამ ტომიდან გამოსული ჯგუფებისათვის დამახასიათებელს.

დიფერენციაციის პროცესების გვერდით ინტეგრაციის პროცესებიც არსებობენ. ინტეგრაციის პროცესები, ძირითადად, უკლასო საზოგადოების დაშლის და კლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბების პერიოდში იჩენენ თავს. კლასობრივ საზოგადოებაში ინტეგრაცია შეგვარების სახეს იღებს. შეგვარება, ორ ტომს ანუ ორ ენასა თუ დიალექტს შორის ბრძოლის და ერთ-ერთის გამარჯვების შედეგია. არ შეიძლებოდა ეს ბრძოლა ზეპირი მხატვრული სიტყვიერების ენაში თუ სტილში არ აღბეჭდილიყო. ზეპირსიტყვიერების რიგ იდეურსა თუ ფორმალურ მომენტში არ ასახულიყო. დიალექტების მოსპობის პროცესი, როგორც ცნობილია. ამა თუ იმ ერის ისტორიული განვითარების შედეგს წარმოადგენდა და ერის ჩამოყალიბების პროცესში ვითარდებოდა. ხალხური შემოქმედების ჯანსაღი ტენდენცია ერის ჩამოყალიბებისა და გაძლიერების ტენდენციებს ემთხვეოდა ყოველთვის. ამიტომ, ცალკე კუთხეთა დიალექტებზე წარმოდგენილი ზეპირი შემოქმედების გვერდით. ხალხის პროგრესული, მოწინავე ელემენტები საერთო. ეროვნული ზეპირსიტყვიერების შექმნისაკენ მიისწრაფობენ.

„ხალხური შემოქმედება, აღნიშნავს არნ. ჩიქობავა, ამა თუ იმ კუთხის მეტყველებას წარმოგვიდგენს და გარკვეულ კუთხეში იხმარება, მაგრამ ხდება ხოლ-

<sup>31</sup> არნ. ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი. თბ., 1952, გვ. 80.

<sup>32</sup> ჯორჯიზ ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, კომარტისი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 470.



მე, რომ საუკეთესო ნიმუში ამ შემოქმედებისა ვრცელდება სხვა კუთხეებშიც. მასთან რიგ თავისებურებებსაც კარგავს. თანდათანობით იგი შეიძლება იქცეს საერთო კუთვნილებად<sup>33</sup>.

(საერთო სახალხო თუ ეროვნული ენის ჩამოყალიბებაში ისევე, როგორც ლიტერატურული ენის შემსაღებლასა და გამდიდრებაში. ხალხურ შემოქმედებას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. დიალექტური სხვაობის მოშლის შემდეგაც, ცოცხალი ზეპირი მეტყველება მუდამ რჩება სალიტერატურო ენის მასაზრდოვებელ წყაროდ.)

(ერის თვითშეგნების ზრდას, მტკიცე ეროვნული საზღვრულყოფიერების ორგანიზაციის ჩამოყალიბებას და განმტკიცებას თან სდევდა მდიდარი და მრავალფეროვანი ზოგადხალხური და შემდეგ ეროვნული ხალხური შემოქმედების განმტკიცება და ამ პროცესში ჩვენი ერის, ჩვენი ხალხის ყველაზე მოწინავე, პროგრესული ძალები იღებდნენ მონაწილეობას.)

ზოგადი ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით მნიშვნელოვან პრობლემათა ჩამოყალიბებისას არ შეიძლება არ აღინიშნოს ქართული ფოლკლორის დიდი მნიშვნელობა საერთაშორისო, ინტერეთნიკურ ფოლკლორულ ურთიერთობათა გარკვევისათვის. ქართველურ ტომთა უძველესი კავშირები სხვა ხალხებთან. საქართველოს გეოგრაფიული მდებარეობა, სავაჭრო გზები. მდიდარი ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობანი,—ყოველივე ეს, ისევე, როგორც ქვეყნის შიგნით მომხდარი მიგრაციები, უეჭველად უნდა იყოს მიღებული მსედველობაში. ზოგორც ქართული ფოლკლორის ცალკეულ ძეგლთა ანალიზის დროს, ისე საერთაშორისო მასშტაბის პრობლემათა გარკვევაში, სადაც ქართულ მასალას ეჭვს გარეშეა, თავისი გარკვეული და მეტად საინტერესო ადგილი უჭირავს.

(ქართული სამონადირეო ეპოსის შესწავლა არავის გაუხდია სპეციალურ ამოცანად. მაგრამ ამ პრობლემის გარშემო დაკვირვებათა და მასალათა დაგროვებას და ცალკეული საკითხების დამუშავებას საკმაოდ დიდი ხნის ისტორია აქვს. 1886 წელს ბესარიონ ნიჟარაძემ (თავისუფალმა სვანმა) დაბეჭდა ივერიაში წერილი: „ოთხი დღე ენგურის, ცხენისწყლის და რიონის სათავეებში“<sup>34</sup>. ამ ვრცელ ნარკვევში საკმაოდ დაწვრილებით არის აღწერილი სვანთა სამონადირეო წესები და წარმოდგენები, დაკავშირებული სამონადირეო რიტუალებთან. აქვე ავტორს მოყავს მონადირეთა ღვთაებისადმი მიმართული ლოცვის სრული ტექსტი. ამავე ავტორმა 1887 წელს გამოაქვეყნა სამონადირეო ეპოსის ტექსტები<sup>35</sup> მეტად საყურადღებო ტექსტებს, კერძოდ, ივანე ქვაციხისელის შესახებ ვრცელ თქმულებას შეიცავს ლებელის წერილი<sup>36</sup> მთა რაჭიდან. დიდძალი მასალა იბეჭდებოდა კრებულში «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», განსაკუთრებით აღსანიშნავია რამოდენიმე ნაშრომი: დ. გარგიანის წერილი სვანეთის ყოფაზე<sup>37</sup>, რომელიც შეიცავს საინტერესო ცნობებს

<sup>33</sup> ა რ ნ. ჩ ი ქ ბ ა ვ ა, ენათმეცნ. შესავალი, გვ. 118.

<sup>34</sup> იხ. ივერია, 1886, №№ 237, 238, 240, 241, 245, 247, 257, 258, 262, 264, 266.

<sup>35</sup> თავისუფალი სვანი, „სვანური ლეგენდები“, ივერია, 1887, № 212.

<sup>36</sup> ლებელი, ომი ლებელებისა დიგორლებთან და ივანე ქვაციხისის ამბავი. ივერია, 1890, № 74.

<sup>37</sup> Д. Маргиани, Сванеты, Некоторые черты быта. СМОМПК, X. თბ., 1890.

სვანთა სამონადირეო წესჩვეულებათა და ნადირთ პატრონთან ადამიანთა ურთიერთობის შესახებ. ნ. დიმიტრიევის წერილი<sup>38</sup>. ვ. ი. ტეპცოვის წერილი<sup>39</sup> მეგრელ მონადირეთა წესჩვევების და „ტყაში მათას“—მეგრელთა სამონადირეო ღვთაების შესახებ.) ი. ტეპცოვის მოყავს ვრცელი თქმულება „ტყაში მათასა“ და მის მიერ გაქვევებული მონადირის შესახებ.)

საინტერესო მასალებს შეიცავს ი. ქობალიას წერილი: მას მოყავს ვრცელი ცნობები ნადირთ პატრონების მესეფების, გალენიშიში ორთის და მათი კულტების შესახებ<sup>40</sup>.

ქართველი მეცნიერების ყურადღებას გამორჩა ვინმე მიხეილ კაგანის მიერ ცალკე წიგნად გამოცემული კრებული „Из мингрельских преданий (повесть, легенды, сказания и сказки)<sup>41</sup>“ მის მიერ გამოქვეყნებული მასალებიდან ჩვენთვის მნიშვნელოვანია თქმულება მესეფების და „ტყაში მათასა“ და მონადირე ბურღლას შესახებ.

(ჩვენი პრობლემისათვის მნიშვნელოვანი ცნობები და დაკვირვებები აქვს გაკეთებული ნ. ურბნელს<sup>42</sup>, რ. ერისთავს<sup>43</sup>, ი. მინდელს<sup>44</sup>.)

სამონადირეო ეპოსის ნიმუშთა პუბლიკაციებს ვხვდებით „ივერიაში“, „აკაქის კრებულში“ და სხვა პერიოდულ გამოცემებში.

(ქართული წარმართული პანთეონის შესახებ პირველი ვრცელი შედარებითი გამოკვლევა ეკუთვნის როგორც ცნობილია, პროფ. ივ. ჭავჭავაძის<sup>45</sup>. სხვა ღვთაებათა შორის იგი ქართულ სამონადირეო ღვთაებათა სახელებსა და ფუნქციებს არკვევს. წარმართულ სამონადირეო ღვთაებათა შორის იგი ასახელებს საქართველოს მრავალ კუთხეში ცნობილ ანთარ-ანატორს, ნადირთ მწყემს ოჩოპინტრეს ანუ ოჩოპინტეს, ნადირთ ანგელოზს, სამეგრელოს „ტყაში მათას“, გალენიშიში ორთას და მესეფს, რომელსაც იგი სვანეთის დალს, ცხევიშ ანგელოზსა და აფსატს, აფხაზეთის ამშაპს და ჩაჩნების მიზითხას უკავშირებს.)

შედარებითი ანალიზის საფუძველზე პატივცემული მკვლევარი მიდის დასკვნამდე, რომ კუთხურ თავისებურებათა მიუხედავად, „ოდესღაც ქართველ ტომებს სათავისთავო სათემო ღვთაებათა გარდა ყველასათვის საერთო რწმენაც ჰქონიათ. საერთო ქართული წარმართობაც ყოფილა“. ამ წარმართობას ტერმინოლოგიაც და ენაც საერთო ჰქონია<sup>46</sup>.

6. მარმა თავის შრომებში წარმართულ საქართველოს ღვთაებათა<sup>47</sup> და აბხაზთა რელიგიური წარმოდგენების შესახებ<sup>48</sup> აღნიშნა აგრეთვე კავკასიის ხალხთა

<sup>38</sup> Н. Димитриев, Из быта и нравов жителей, Вольной Сванетии СМ ОМПК т. XXII г. 1915, II, г. 163—187, т. 1897.

<sup>39</sup> Я. Тепцов, Из быта и верований мингрельцев, СМ ОМПК, т. XVIII, г. 1915, III, г. 9—26.

<sup>40</sup> И. Кобалия, Из мифической Колхиды, СМ ОМПК, XXXII, г. 89—124.

<sup>41</sup> Мих. Каган, Из мингрельских сказаний, 1897.

<sup>42</sup> ნ. ურბნელი, სახალწლო; მისივე, ფშავ-ხევსურეთი, იხ. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.

<sup>43</sup> Р. Эристов, О тушино-пшаво-хевсурском округе, ЭКОРГО, III.

<sup>44</sup> И. Миндели, Сорн, СМ ОМПК т. XIX.

<sup>45</sup> ივ. ჭავჭავაძის, ქართველი ერის ისტორია, 1908.

<sup>46</sup> ივ. ჭავჭავაძის, ქართველი ერის ისტორია, გამოც. IV, გვ. 116.

<sup>47</sup> Н. Я. Марр, Богг языческой Грузии, ЗВОРАоб. т. XIV, г. 21.

<sup>48</sup> Н. Я. Марр, О религиозных верованиях абхазов. Христ-Восток. т. IV, № 1. 1915, г. 113—140.

ქრისტიანობის წინადროინდელი რელიგიური წარმოდგენების მსგავსება. ასე იგი აღარებდა ერთმანეთს ოსების, აფხაზების, ყაბარდოელების, ჩერქეზთა და ადიღეულთა, მეგრელებისა და სვანების რელიგიურ წარმოდგენებს და აღნიშნავდა მათ მსგავსებას ფშავეებისა და ხევსურების რელიგიურ წარმოდგენებთან. მაგრამ ნ. მარი არ ეთანხმებოდა ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებას ზოგად ქართული რელიგიური წარმოდგენების შესახებ და ამ ზოგადს „იაფეტური“ რელიგიის გამოვლენად თვლიდა. „ქართველი ერის ისტორიის“ შემდგომ გამოცემებში ივ. ჯავახიშვილმა ამ საკითხში ამომწურავი პასუხი გასცა ნ. მარს.

(ჩვენს თემასთან უშუალოდ არის დაკავშირებული ნ. მარის მეორე ნაშრომი სვანთა ნადირთ ღვთაების შესახებ<sup>49</sup>. აქ ნ. მარი ახსენებს სიმღერას დალის შესახებ (დალი კოჩას ხელღვაჟალე) და იკვლევს სვანური აფსატის წარმოშობას, რომელსაც იგი აფხაზეთის და თრაქიის Sabadios-ს უკავშირებს. „საინტერესოა,—წერს იგი,—რომ დიონისე რომელსაც საბადიოსთან აიგივებდნენ, უძველეს დროს იყო ღმერთი—მონადირე, მინდორთ ღვთაება“<sup>50</sup>. ნ. მარი უკავშირებს სვანეთის დალს სამეგრელოს „ტყაში მათას“ და სვანურ ჯგრაგსაც (წმ. გიორგის) მონადირეთა მფარველ ღვთაებად მიიჩნევს.)

საკითხს კავკასიის ხალხთა ნადირთღვთაების შესახებ სპეციალური შრომა მიუძღვნა ა. დირმა. მან მიმოიხილა სვანური, ოსური, ჩერქეზული, მეგრული, თუშური, ქისტური და დაღესტნის ხალხთა სამონადირეო წესები და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „კავკასიელთა მითოლოგიური წარმოდგენებისა და რწმენების შესწავლისას შეუძლებელია აუხვიო გვერდი იმ მოსაზრებას, რომ ოდესღაც კავკასიაში ერთი რელიგია არსებობდა, რომელიც შემდეგ დაჩრდილული და ნაწილობრივ განდევნილიც აღმოჩნდა ისტორიული რელიგიების მიერ, მაგრამ გადარჩა კავკასიის მრავალ ხალხში გადმონაშთების, ცრუმორწმუნეობათა ჩაახით და აღიბეჭდა მათ ფოლკლორში“<sup>51</sup>.

ა. დირი განსაკუთრებით საზგასმით აღნიშნავს მონადირეთა ფოლკლორის და წესჩვეულებათა შესწავლის უდიდეს მნიშვნელობას.

სპეციალური ნარკვევი, მონადირეთა ღვთაების, ნადირთ პატრონის შესახებ სამეგრელოში, ეკუთვნის თედო სახოკიას.<sup>52</sup>

ქართული სამონადირეო ინსტიტუტის გარკვევისა და სამონადირეო ეპოსის უძველესი ფენის კვლევისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართველ ეთნოგრაფთა ნაშრომებს. ნადირთ პატრონის, მონადირეობის ღვთაებათა და მათთან დაკავშირებულ მნათობთა კულტს ეხება თავის გამოკვლევებში ვერა ბარდაველიძე<sup>53</sup>. ზოგიერთ მითოლოგიურ წარმოდგენებს. მნიშვნელოვანს სამონადირეო

<sup>49</sup> Н. Марр. Фрако-Армянский sabadios-aswat и спанское божество охоты. Изв. Императ. Академии Наук СПб 1912.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 828.

<sup>51</sup> А. Дирр. Божество охоты и охотничий язык у кавказских горцев, СМОМПК. ტ. X. IV, განყ. IV, გვ. 16.

<sup>52</sup> თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ. 1956. გვ. 9—22.

<sup>53</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, მას საქ. ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1951, გვ. 51—66.

მისივე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 88—92.

მისივე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1939. გვ. 78, 31—110.

წესჩვეულებათა ახსნის თვალსაზრისით განიხილავს თ. ოჩიაური.<sup>54</sup> ჩვენი თემისათვის მნიშვნელოვანია ს. მაკალათიას შრომა ჯეგე-მისარონის შესახებ<sup>55</sup> და მის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში მოთავსებული მასალები. როგორც უკვე აღინიშნა, ქართველ ეთნოგრაფთა შორის სპეციალური ნაშრომი მონადირეობის ერთ-ერთ უძველეს ფორმას უძღვნა ალ. რობაქიძემ. მისი მონოგრაფია „კოლექტორი ნადირობის გამომნაშთები რაჭაში“, წარმოადგენს ვრცელ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ გამოკვლევას, სადაც განხილულია ამ საკითხის გარშემო არსებული ძირითადი ლიტერატურა. ნაშრომის ერთ-ერთი თავი ეძღვნება ქართველთა მონადირეობის ღვთაებას და მონადირეთა უძველეს რწმენებს და წარმოდგენებს ხადირთ პატრონისა და ნადირთ მწყემსის შესახებ.

დ. ჯანელიძე თავის მონოგრაფიაში<sup>56</sup> არკვევს ქართული თეატრის ხალხურ საწყისებს. სხვა უძველეს დრამატიული ხასიათის სახალხო სანახაობათა შორის იგი განიხილავს სამ საფერხულოს: „დათობია“, „მეთხვარ მარეს“ (მონადირე-ანუ. ჩვენგან ადრე ნახსენები; „დალი კოჩას სელღვაჯალე“) და „მონადირე ჩორლას“. პირველის შესრულება ანუ თამაში, როგორც მას უწოდებს დ. ჯანელიძე, ფიქსირებულია ქართლში და უკავშირდება ყველიერის დასასრულს. დ. ჯანელიძეს იგი სქესობრივი სიყვარულის, განაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაების დღესასწაულის ნაშთად მიაჩნია. მეორე საფერხულოს დ. ჯანელიძე უწოდებს „მონადირეობის ქალღვთაების: დალის და კაცღვთაების აფსატის ს. დიდებელი საფერხულო შესრულების მისტერიის“ ფრაგმენტს. მესამე საფერხულოც მონადირე ჩორლას, დალისა და წმ. გიორგის ამბავს მოგვითხრობს<sup>57</sup>. სამივე საფერხულო სამონადირეო ეპოსს ეკუთვნის. ამ საფერხულოთა დიალოგური ხასიათი, რომელიც საერთოდ დამახასიათებელია ხალხური ეპოსისათვის. დ. ჯანელიძეს სამართლიანად მიაჩნია დრამატიულ სანახაობასთან მათი კავშირის დამადასტურებელ ნიშნად. (სამივე ამ ნიმუშს დაწვრილებით ვესებით შემდეგ თავებში).

ქართველ ფოლკლორისტთა შორისაც სამონადირეო ეპოსი კვლევის სპეციალური საგანი არ ყოფილა. მაგრამ ცალკეულ ძეგლთა თუ საკითხების გარშემო გამოთქმულია საგულისხმო მოსაზრებები. სამონადირეო ეპოსთან დაკავშირებული რთული პრობლემატიკისათვის მეტად მნიშვნელოვანია ვახტანგ კოტეტიშვილის „ექსკურსები“. წარმოდგენილი მის მიერ შედგენილი კრებული „ხალხური პოეზიის“ ტექსტების შენიშვნების სახით<sup>58</sup>. ვახტანგ კოტეტიშვილი განიხილავს ამ ექსკურსებში იშთარ-თამაშის კულტის გამოვლინებას ქართულ საგაზაფხულო ცერემონიალებში, მცენარეულობის ღვთაების გარდაცვალება-ადღვომის ინსცენირების ნაშთებს სამეურნეო დღეობებში<sup>59</sup>. მეტად საინტერესოა მისი პოლემიკა ივანე ჯავახიშვილთან და მის მიერ დამსული საკითხი მთვარის ღვთაების ქალურსა და ვაჟურ კორელატებზე. აგრეთვე მათი ახსნის ცდ., მის მიერვე იყო გამახვილებული ყურადღება მთვარის ღვთაებისა და მონადირეობის ღვთაების კავშირის პრობლემაზე<sup>60</sup>. ჩვენი თე-

<sup>54</sup> თ. ოჩიაური, ხევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი), მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, VII.

<sup>55</sup> ს. მაკალათია, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბ. 1938.

<sup>56</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის სახალხო საწყისები. I, 1948.

<sup>57</sup> იქვე, გვ. 111—116.

<sup>58</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, II გამოცემა

<sup>59</sup> იქვე, გვ. 305—309 და 316—320.

<sup>60</sup> იქვე, გვ. 353—363.

მისათვის მეტად საინტერესოა აგრეთვე სამონადირეო სახეების და სიმბოლიკის გახსნა საქორწილო რეპერტუარში, რომელსაც პირველად ყურადღება ვაჩვენებ „ოტეტი“ში ვიპოვებ.

(მონადირეობის ქართული ღვთაების პრობლემას ეძებთ თავის მონოგრაფიაში მისი. ჩიქოვანი<sup>61</sup>. ამირანის წარმოშობაზე მსჯელობისას იმ არკვევებს სვანური რედაქციის მიხედვით. ამირანის დედის, მონადირეობის ქალღმერთა დალის სახეს ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში. ამ სახეს იგი განვითარებაში განიხილავს, მატრიარქატის დროის ქალღვთაებიდან—ქრისტიანულ ეპოქამდე. როდესაც იგი ხალხის წარმოდგენაში ტყის მავნე სულად იქცა. მაგრამ თავის კვლევაში, სამონადირეო ეპოსის მასალებს იგი ამ თვალსაზრისით არ შეხებია და არ გამოუყენებია. მხოლოდ ერთი სპეციალური პრობლემის გარკვევისას. კერძოდ, თრიალეთის ცნობილი თასის ფრიზის შინაარსის გახსნის ცდისას მ. ჩიქოვანი უკავშირებს მას სვანური სამონადირეო ეპოსის ერთ-ერთ ცნობილ ძეგლს. სიმღერას შშობიარე დალის შესახებ (დალი კოჯას ხელდგეაქლე). მისი აზრით. თასის ფრიზზე გამოსახულია სამონადირეო ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალი და მადლიერი დალის მიერ მისი შვილის გადამრჩენი მონადირის დასახუქრება ჩიხვებით.)

ამირანის პრობლემას უშუალო კავშირი აქვს ქართული სამონადირეო ეპოსის საკითხებთან და ამდენად, მისი. ჩიქოვანის მონოგრაფიაში დასმული რიგი პრობლემებისა უარესად მნიშვნელოვანია ქართული სამონადირეო ეპოსის კვლევისათვის. ამ საკითხებს ეძღვნება ჩვენი გამოკვლევის სპეციალური თავი.

ქართული სამონადირეო ეპოსის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ძეგლს, საფერხულ სვანურ სიმღერას „ბეთქილს“ იხილავს თავის მონოგრაფიაში ქსენია სიხარულიძე<sup>62</sup>. ამ სიმღერას იგი განიხილავს, როგორც მითური ელფერით შემოსილი რეალური გმირის,— დაღუპული მონადირის დატირებას მისი ახლობლების მიერ. ქს. სიხარულიძის აზრით, ეს გმირი მხოლოდ სვანურ ზღაპრის ტყეობაშია ცნობილი. სიმღერა ბეთქილის შესახებ „ნამდვილი-სამელოვანო კვლევა-მოთქმაა“, შექმნილი ერთი ტომის მიერ სავარაუდოდ წყობის პირობებში.

სამონადირეო ეპოსის ზოგიერთი სახეების ანალიზს ამირანის თქმულებასთან დაკავშირებით გვაძლევს თავის საინტერესო გამოკვლევებში „სამი სკნელი“ „ამირანის გარშემო“. „ირმის ნახტომი“ და „ხალხური თეატრის საწყისები“ მწერალი დემნა შენგელაია<sup>63</sup>. ჩვენ მათ ცალკეულ საკითხებთან დაკავშირებით ვეხებით. სამონადირეო ბალადებს ეძღვნება გიორგი კალანდაძის მონოგრაფიის სპეციალური თავი<sup>64</sup>. მისი აზრით, საფერხულო-სამონადირეო სიმღერების სახით ჩვენამდე შემონახა ძველი ქართული ბალადები, რომლებიც ნადირობის ღვთაების სადიდებლად გამართულ ღვთაებასწინაშე ცეკვის თანხლებით სრულდებოდა. ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების თანდათანობითი წინსვლისა და განვითარების შედეგად ძველმა საწესო-რიტუალურმა ჩვეულებებმაც აზრი დაკარგა. ახალი წარმოშობის ხალხურ სამონადირეო ბალადებში ნადირობის უკვე-

<sup>61</sup> მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1946, იგივე, II გამოცემა. იხ. ხალხური ეპოსი, თბ., 1960.

<sup>62</sup> ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1947, გვ. 80—81.

<sup>63</sup> დემნა შენგელაია, წერილები, თბ., 1955, გვ. 179—275.

<sup>64</sup> გ. კალანდაძე, ქართული ხალხური ბალადა, თბ., 1957, გვ. 82—98.

რეალური სურათებია ასახული. მათ ჩამოცილებული აქვთ ძველი საგუნდო-საკვავო დანიშნულების რიტმული ელემენტები.

გ. კალანდაძე სამონადირეო ბალდებს ორ ძირითად ჯგუფად ყოფს. 1. ძველი საფერხულო-სამონადირეო სიმღერები („ამირან და ძმანი მისნი“, „ავთანდილ გადინაიდრა“, „ბეთქილი“) და 2. შედარებით ახალი წარმოშობის თხრობითი შინაარსის შემკველი სამონადირეო ლექსები („ჯარჯი“, „შვიდნი ძმანი და მათი ბიძა“, „მენადირის ხიფათი“). ბალადა მოყმისა და ვეფხვის ბრძოლის შესახებ. როშლის ღრმა მხატვრულ-კომპოზიციური ანალიზი მოგვცა გ. კალანდაძემ, მას შეტანილი აქვს საგმირო ბალადებში, ხოლო ბალადა „ია მთაზედა“—სატრფიალო ბალადებში. მიუხედავად ამ ბალადების მონადირეობის თემასთან უშუალო კავშირისა.

სამონადირეო ფოლკლორის საკითხებს განიხილავს სამონადირეო ზღაპრების გარჩევისას ალ. ლლონტი<sup>65</sup>.

ყველა ზემოჩამოთვლილ ნაშრომებს ჩვენ დაწვრილებით ვეხებით ცალკეულ ჩვენს გამოკვლევაში წამოჭრულ პრობლემებთან დაკავშირებით.

ქართული სამონადირეო ეპოსის მნიშვნელოვანი კოლექციები გამოქვეყნდა თედო რაზიკაშვილის<sup>66</sup>, აკაკი შანიძის<sup>67</sup> პ. უმიკაშვილის<sup>68</sup> და მ. ალავეძის<sup>69</sup> კრებულებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ არც სხვა ხალხთა ფოლკლორისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებში გვეგულება ჩვენ სპეციალური ნაშრომი, მიძღვნილი სამონადირეო პოეზიისადმი. ამ ხარვეზის ნაწილობრივად შევსების ცდას წარმოადგენენ ჩვენი შრომები: „ქართული სამონადირეო ეპოსის ისტორიიდან“<sup>70</sup>, „ამირანის თქმულება და ქართული სამონადირეო ეპოსი“<sup>71</sup>, „ქართული ხალხური ეპიკური ტრადიციის ზოგიერთი თავისებურება“<sup>72</sup>. წინამრებარე მონოგრაფიაში წამოჭრილი ზოგადი პრობლემებისა და კერძო საკითხების ნაწილს ვეხებოდით ზოგიერთ ჩვენს სხვა გამოკვლევებში,<sup>74</sup> და ზემოხსენებული მონოგრაფიის შესავალ წერილში. აქ გამოქვეყნდა აგრეთვე სამონადირეო ეპოსის კოლექცია, შეგროვებული საქართველოს ერთ-ერთ რაიონში (მთიულეთ-გუდამაყარი)<sup>75</sup>.

<sup>65</sup> ალ. ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, 1963, გვ. 179—194.

<sup>66</sup> ხალხური ლექსები, ჩაწერილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, იხ. ხალხ. სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ. თბ., 1951, გვ. 98—105.

<sup>67</sup> ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, I, ქვესურული, თბ. 1953, გვ. გვ. 201—209.

<sup>68</sup> პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, ფ. გოგიანიშვილის შესავალი წერილითა და რედაქციით, თბ., 1957.

<sup>69</sup> მ. ალავეძე, ლეჩხუმური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1951.

<sup>70</sup> Е. Вирсаладзе, Из истории грузинского охотничьего эпоса. «Краткие сощны Инст. этнографии им. Миклухо-Маклая, АН СССР, № XXIX, 1958.

<sup>71</sup> B. Wirsaladze, Die Amiranisage und das grusinische Jagdepos, Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum hungaricae. t. X, Fasciculi 3—4, Budapest. 1961.

<sup>72</sup> ე. ვირსალაძე, ზემო სვანეთში მიეღინების მოკლე ანგარიში, ლიტ. ძიებანი, № VIII, პ. 3, ლიტ. ძიებანი, თბ., 1959, № XII.

<sup>73</sup> ე. ვირსალაძე, ფოლკლორის სპეციფიკის პრობლემა ბურჯუაზიულ ფოლკლორატკაში, ლიტ. ძიებანი, № IX, თბ. 1955.

<sup>74</sup> ე. ვირსალაძე, ზემო სვანეთში მიეღინების მოკლე ანგარიში, ლიტ. ძიებანი, № VIII, 1953.

<sup>75</sup> ე. ვირსალაძე, ქართველ მთიულთა ზეპირსიტყვიერება. მთიულეთ-გუდამაყარი, თბ., 1958.

(ქართულ სამონადირეო ეპოსს თავისი განვითარების ზანგრძლივი გზა აქვს გავლილი, რომელიც მტკიცედ არის დაკავშირებული მონადირეობის ინსტიტუტის ისტორიასთან საქართველოში.) შემოთ აღინიშნა, რომ (ამ ისტორიას ჰქონდა როგორც აღმავლობის და გაფურჩქვნის, ისე დაქინების პერიოდები, როდესაც მონადირეობამ ეკონომიკის წამყვანი დარგის მნიშვნელობა დაკარგა და მხოლოდ ერთ-ერთი დამხმარე დარგის სახით იქნა შემორჩენილი.)

(მონადირეობასთან დაკავშირებული მასალა საქართველოში ქაზრობრივად შეტად მრავალფეროვანია) აქ შემოდის ეპიკური სიმღერები. რომელთა შესრულება როგორც კოლექტიურად, ფერხულში, ისე ინდივიდუალურად, სიმებიანი ინსტრუმენტის აკომპანიმენტით ხდებოდა; ლირიკული ლექსები და ბალადები, მოკლე, ექვს და ოთხ ტაქტიანი სიმღერა-მინიატურები. თქმულებანი, ზღაპრები, ანდაზები, გამოცანები, ლოცვები.

ამ ძეგლთაგან, ზოგი უშუალოდ შრომის პროცესში ჩაისახა, შრომის პროცესთან იყო დაკავშირებული ან მის მხატვრულ ასახვას წარმოადგენდა, ზოგს შრომის მაგიის რიტუალური დანიშნულება ჰქონდა, ზოგიერთი კი უფრო მოგვიანო ხანაში შეიქმნა საყოფიერო ლირიკული სიმღერათა, თქმულებათა თუ ანდაზების სახით.

(მონადირეობასთან დაკავშირებულ ფოლკლორში მასალა თემატიკურად შემდეგ ჯგუფებად შეიძლება დაიყოს:

1. ლექსები მონადირეობაზე და მონადირის საგმირო იდეალი. აქ შევა ყველა ეპოქაში შექმნილი ლექსები, რომლებშიც აისახა ისტორიულად გამოქმნილი მხატვრული სახე გმირი მონადირისა და ნადირობის ზოგადი შეფასება ქართველი ხალხის მიერ.

2. მეორე ჯგუფში შედის უძველესი, შრომის მაგიასთან დაკავშირებული მითოლოგიური ხასიათის ლექს-სიმღერები, ბალადები, თქმულება-გადმოცემანი და ლოცვები, შექმნილი მონადირეთა წრეში.

3. მესამე ჯგუფს შეადგენს ნადირობის სხვადასხვა სახეებთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები და თქმულებანი.

ა. ჯიხვებზე ნადირობა

ბ. დათვზე ნადირობა

გ. ვეფხვზე ნადირობა

დ. ირემზე ნადირობა

ე. ტახზე ნადირობა

ვ. მგელზე, კურდღელზე და სხვ. ნადირობა.

4. მეოთხე ჯგუფში შევა საყოფაცხოვრებო - სათავგადასავლო ლექს-სიმღერები მონადირეთა ყოფასა, სიყვარულზე და სხვ.

5. მეხუთე ჯგუფს შეადგენს მონადირეთა ზღაპრები.

6. მეექვსე ჯგუფში შევა ანდაზები და გამოცანები სამონადირეო თემებზე.) ჩვენი გამოკვლევის ძირითად საგანს ამჟამად მასალათა მეორე ჯგუფი შეადგენს. ეს არის ქართული სამონადირეო ეპოსის უძველესი ფენა: ლექს-სიმღერები და თქმულებანი, რომელთაც შემოგვინახეს უძველესი წარმოდგენები იმ ხანისა, როდესაც ნადირობა ქართველურ ტომთა მეურნეობის ჯერ წამყვანს. ხოლო შემდეგ, მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების გვერდით, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დარგს წარმოადგენდა. ეს ქართველურ ტომთა წარმართობის უძველესი ხანაა.

ქართული ხალხური სამონადირეო ტრადიციები

საქართველოში ნადირობა ოდითვე „წმინდა“ საქმედ იყო მიჩნეული. ასევე „წმინდად“ ითვლებოდა სანადირო ადგილები და ზოგიერთი ნადირიც. სანადიროდ წასვლის წინ მონადირე ვალდებული იყო ტაბუირების რთული სისტემა დაეცვა, რათა ნადირობის სიწმინდე არ შეეღაზა. „ასეთი წარმოდგენის საფუძველზე—აღნიშნავს ალ. რობაქიძე—მონადირეს, ცრუმორწმუნე მონადირეთა წრეში განმტკიცებული შეხედულებით, სასტიკად ჰქონდა აკრძალული სანადიროდ წასვლის წინა დღეებში ყოველგვარი ლანძღვა-გინებისა და უშვერი სიტყვების წარმოთქმა...“. ეს ჩვეულება მეტნაკლებად ახასიათებდა საქართველოს ყველა კუთხეს. სანადიროდ წასვლის წინ ვაჟი არ უნდა გაჰკარებოდა არა თუ უცხო ქალს, საკუთარ ცოლსაც კი. განსაკუთრებით უნდა მორიდებოდა მონადირე ფეხმძიმეს ან ქალს მენზესის პერიოდში. თავის აბრევ. სანადიროდ წასული მონადირის ცოლს მის კეთილად დაბრუნებამდე მთელი რიგი ტაბუ უნდა დაეცვა. მას ეკრძალებოდა თმის გაშლა და მით უმეტეს თმის დაბანა, უნდა მორიდებოდა ცხიმიან საკმელს, განსაკუთრებით კი ღორის ქონს და არავისთვის არ უნდა გაემხილა თავისი ქმრის სანადიროდ ყოფნის ამბავი<sup>1</sup>.

არსებობდა მონადირეთა სიზმრების და ბედნიერ თუ უბედურ ნიშანთა რთული სიმბოლიკა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა მონადირე ნადირობისათვის დღისა და გეზის ამოსარჩევად<sup>2</sup>.

მონადირეს ეკრძალებოდა საგზლად ხორცის ან ღორის ქონის ხმარება, „კლდის ანგელოზი გვაძლევს საწებს, ის გვეტყვის: ხმელა თქვენი იყვეს და საწებს მე მოგცემთო“, ასე რო არ გავაკეთოთ, ხელცარიელი მოვალთო. კლდის ნადირს წმინდან ანგელოზად რაცხდნენ და სიბინძურე არ მიეკარებაო“...—მიამბობდა ლეგენდარული მონადირის ცობეენ რაჰეს ნათქვამს ს. ღების მცხოვრები პელო გავაშელი (იხ. ტექსტი № 38). საგზლად მონადირეს დედის ან ცოლის ხელით გამომცხვარი „ხმელგანატეხი“ უნდა წაეღო. „ხმელგანატეხი“ წარმოადგენდა რიტუალურ პურს, რომლის ზედაპირი მზის დაფანტული სხივების მსგავსად

<sup>1</sup> იხ. ა. რობაქიძე, ციტ. ნაშრომი, გვ. 161—163, აქვე აღნიშნულია ლიტერატურა.

<sup>2</sup> იხ. ვახ. „კეალი“, 1893, № 13, გვ. აფშინაშვილის მიერ ფშავეში ჩაწერილი მასალები, აგრეთვე, ფ. არქ. № 31414 (ყახეთი) და სხვ.

<sup>3</sup> იხ. ფ. არქ. № 31415 (ყახეთი), ანალოგიური მასალები ქართლში, რაქაში და სხვ.



იყო დაჭრელებული. ამ პურების გამოცხობისას დედა ან ცოლი ლოცულობდა. რაჭაში დამოწმებული ეს წესი სვანურმა ლექსებმაც შემოგვინახა:

დედავ, საგზალი გამომიცნე მეთქი,  
გარეულ თხის ან შუნის ნახვა მომენატრა...  
გამოუცხო დედამ პურები  
მონადირეს თავის საყვარელ შვილს...

.....

სანადირო ადგილებთან მისვლისას, კლდის პირველ შესავალში მონადირე: სანთელს აკმევდა, ილოცებდა და „ნმელგანატებს“ შეჰამდა:

„ღმერთო, მშვიდობიანად დამაბრუნე სახლში.  
მარჯვენა დამილოცე. დალი“.

ლოცულობდა სვანი მონადირე (იხ. ტექსტი № 32). ბრილის წმ. გიორგისადმი და ნადირთ ანგელოზისადმი ან ნადირთ მწყემსისადმი იყო მიმართული რაჭველის ლოცვა (იხ. № 36 დ).

ნადირთ ღვთაებას სწირავდა მადლობის ნიშნად მონადირე მოკლული ნადირის გულ-ღვიძლს. წმინდად მიჩნეული მოკლული ნადირი, მონადირის განსაკუთრებული გაფრთხილებისა და პატივისცემის საგანი იყო. ნანადირევით დაბრუნებულ მონადირეს ფეხზე ადგომით მიესალმებოდა ყველა.

მონადირისა და მოკლული ნადირისადმი ამგვარი დამოკიდებულება არ იყო შემთხვევითი. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ბალადა სვანი მონადირე თაბი გოშთელიანის მიერ მოკლული ვეფხვის შესახებ. თაბა-გოშთელიანს ვეფხვი მოუკლავს. მონადირეებს ვეფხვი დაუტირიათ შემდეგი სიტყვებით:

რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,  
ნეტავ შენ მაგივრად შვილი მოგვეკლა!  
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,  
ნეტავ ისევ ჩვენი სახლი დაგვეწვა!  
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,  
ნეტავ ჩვენი დედ-მამა დახოცილიყო!  
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,  
ისევ ჩვენი თავი მოგვეკლა

„ასეთი იყო წესი ძველად,— დასძენს მთქმელი.— რამდენი ზოლიც ჰქონდა ვეფხვის ტყავს, იმდენნაირი დატირება უნდა თქმულიყო“<sup>4</sup>.

მოკლულ ვეფხვს ხევსურეთში ვაჟის ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ. გვერდით იოაოლს დაუწყობდნენ და ისე დაიტირებდნენ.

რელიგიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი სოლ. რეინაკი წერს: „თუ აუცილებელი გახდებოდა ისეთი ცხოველის მოკვლა, რომელიც ჩვეულებრივ ტაბუს წარმოადგენდა, მოკლული ცხოველის წინაშე ბოდიშის მოხდა იყო სპირო—ტაბუს დარღვევის გამო ჩადენილი დანაშაულის შესარბილებლად. ათინაში, წმინდა ხარის დაკვლის შემდეგ დანას. რომლითაც ხარს კლავდნენ—ზღვაში აგდებდნენ, ხოლო რიტუალურად დაკლული ტაბუირებული ცხოველი დაიტი-

<sup>4</sup> ე. ვირსალაძე, ზემოსვანეთში მივლ... გვ. 389.

რებოდა. ასე დასტიროდენ, პეროდოტეს სიტყვით, ზევესისადმი შეწირულ ცხვრებს<sup>5</sup>.

ბეხუნოსები არ კლავენ ლომს ისე, რომ ბოდში არ მოუხადონ, ხოლო ძველელმა განწმენდის ცერემონია უნდა შეასრულოს. ასეთსავე ბოდში სთხოვენ მოკლულ დათვის ჩრდილო ამერიკაში და ჩრდილოეთი აზიის ხალხები<sup>6</sup>.

მრავალრიცხოვანი ტაბუ, გაჯრცელებული საქართველოში ზოგიერთი გარეული ცხოველის მიმართ (დათვი, მგელი, ჯიხვი, ვეფხვი და სხვ.). მიგვითითებს ამგვარ ჩვეულებათა გარკვეულ იდეოლოგიურ საფუძვლებზე. ტოტემისტურია წარმოდგენების გადმონაშთთა არსებობაზე<sup>7</sup>. ამასვე მოწმობს საქართველოს მრავალ კუთხეში გავრცელებული წესი ნადირობის დროს დახოცილი ნადირის რიცხვის რეგლამენტირებისა და მასთან დაკავშირებით თოფის „დასვენებისა“ და „განწმენდისა“<sup>8</sup>.

ამ წარმოდგენების მიხედვით, გარეულ ნადირს თავისი მცველი, პატრონი ჰყავდა, რომლისაგანაც იყო ძირითადად დამოკიდებული მონადირის „იბღლიანობა“ ნადირობის დროს.

„ბედნიერი მონადირეო ათასზე მეტს ნადირს მოჰკლავს თავის სიცოცხლეში,—თუ მას—მონადირეს წმინდად უჭირავს თოფის თავი (ე. ი. ასრულებს მონადირისათვის სავალდებულო ყველა წესს), და ნადირთ პატრონს არ აწყენიხარო“—უამბობდა თავისუფალ სვანს სვანი მონადირე გეგე<sup>9</sup>.

„ჩემ მწყალობელ ღმერთს დიდება! როდესაც შეგეხვეწო, ყოველთვის შემობრალე, „დალის“ კლდისას დიდება! აბსადს კლდისას დიდება! გარეულის თავს მდგომი შენა ხარ, რომ მოვიდე. შენს ადგილში (ტყვეფ) მშვიდობიანად გამომიშვი; გარეულის წილი მომეცი; უფროსი ნუ გედიდება. უმცროსი ნუ გეპატარავება. შემოდგომაზე მშვიდობით დაგვაბრუნე სახლში მე და ჩემი ამხანაგი კაცები. თუ რამე იკადრებოდეს, მიილოცე, თუ არა და იმისთვინაც ნუ მემდურია. შენი საბრალი და საწყალი ვარ; კარგი სვე მომეცი, წყალობაზე წყალობა მიმატე, გარეთ და შინ ყველგან მიილე ჩემი ვედრება, ნუ დამიკარგავ შენს წყალობას და ნუ შემიძულე, ასემც მადლი გეჭნება...“<sup>10</sup>

ასეთის უშუალოდობითა და სიწრფელით ემუდარებოდა მონადირე დახმარებასა და ბედნიერი სვეს მინიჭებას ნადირთ პატრონს.

მოკლული ნადირი, ამ წარმოდგენით, მისი „გამჩენის“, „ნადირთ პატრონის“ მოცემულია. რამდენ ნადირსაც მოკლავს თავის სიცოცხლეში მონადირე, იმდენი დაუხვდება საიჭიოს<sup>11</sup>, მაგრამ ამ მხრივ მას ზომიერების დაცვა სჭირდება, რომ ზედმეტი მსხვერპლით, სიხარბით არ გააჯავროს ნადირთ პატრონი და ამით მისი გულისწყრომა არ დაიმსახუროს.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Solomon Reinach, Cultes, Mythes et Religions, Paris. 1905, v. I, გვ. 19.

<sup>6</sup> J. Frazer, Le Totemisme, Paris, 1898, გვ. 30.

<sup>7</sup> Е. Кагаров, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб. 1913. აგრეთვე, г. Василевич, Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов, журн. «Этнография», 1930. № 3, გვ. 63—64.

<sup>8</sup> ა. რობაქიძე, კოლექტ. ნაღ., გვ. 173.

<sup>9</sup> თავისუფალი სვანი, 4 დღე... ივ. 1886, № 238

<sup>10</sup> თავისუფალი სვანი, იქვე, გვ. 238.

<sup>11</sup> იქვე.

<sup>12</sup> ამგვარ წარმოდგენებს, ხშირად მონადირეთა საუკუნოვანი გამოცდილებაც ელო საფუძველად. ამგვარი შეზღუდვა ნადირის ზედმეტი განადგურებისაგან გადარჩენას უწყობდა ხელს.

როგორია ნადირთ ღვთაება, ნადირთ პატრონი ქართველი ხალხის წარმოდგენით? ამ მხრივ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, პირველი შეხედვით, წარმოდგენათა დიდი მრავალფეროვნება გვაქვს. არა მარტო საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, არამედ ერთსა და იმავე კუთხეში ვხვდებით ამ მრავალფეროვნებას. მაგრამ მასალების გაცნობა, მათი ურთიერთშედარება და შემოწმება დავანახებ, რომ აქ ჩვენ გვაქვს საქმე არა წარმოდგენათა სიჭრელესთან. არამედ მათ საფეხურეობრივ განსხვავებასთან, ნადირთა ღვთაების სახის ვანუითარებასთან, მის განსხვავებულ გააზრებასთან რომელიც ეკონომიკური და სოციალური ყოფის განსხვავებულ საფეხურებთან არის დაკავშირებული. უმთავრესად ამით აინსხება საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში წარმოდგენათა ეს მრავალფეროვნება. ძველი და ახალი წარმოდგენები, მითოლოგიური სახეები ხშირად ერთმანეთის გვერდით განაგრძობდნენ არსებობას. მათი განვითარების განხილვა დავანახებ, რომ, არა თუ მარტო საქართველოში, არამედ საერთოდ იბერიულ-კავკასიურ ტომთა სინამდვილეში ჩვენ ამ წარმოდგენათა უდიდეს მსგავსებას ვხვდებით.

ზოგიერთი დამოწმებული წარმოდგენით, ნადირთ ანგელოზი ანუ ნადირთ პატრონი ზომორფულია თავისი ბუნებით. იგი ჯიხვი, არჩვი ან ირემია (იხ. ტექსტი № 36 დ), დანარჩენი ნადირისაგან მას მხოლოდ რაიმე ნიშანი: თეთრი ფერი, თეთრი ნიშანი შუბლზე, ოქროს რქები, დაგრეხილი ახ ამობრუნებული რქა ან ცალი რქა, ჩვეულებრივზე დიდი ზომა ან ქრელი ტყავი განასხვავებს. იგი დარაჯობს ნადირის ჯოგს და, თუ შემთხვევით ან უგუნურობით მონადირე ვერ გამოარჩევს მას უბრალო ნადირში და ესერის, მონადირის დაღუპვა გარდაუვალა. ეს სახე ნადირთ პატრონისა ასახულია ქართული ფოლკლორის მრავალ ძეგლში. ვფიქრობთ, ეს ნადირთ პატრონის უძველესი სახეა. ანტროპომორფიზაციის შედეგად მატრიარქალურ საზოგადოებაში ნადირთ პატრონი, ქალის სახით წარმოდგინება, ხოლო მას რჩება უნარი სურვილისამებრ თავისი ქვეშევრდომი ნადირის სახე მიიღოს და ისე ეჩვენოს მონადირეს. (ტექსტი №№ 16, 23, 36).

აღნიშნავს რა ქალის გამოსახულებათა სიხშირეს ორინიაკის პერიოდის მონადირეთა კულტურაში (ზედა პალეოლითი), მკვლევარი პ. ეფიმენკო მას საზოგადოებაში ქალის მოთავე როლის საბუთად თვლის. „ეს სახე ტომის უფროსის. მისი წარმომშობის, კერის მფარველის... გარემო ბუნების პატრონის და მფარველი ქალისა (მაგალითად, ნადირთა დედა და პატრონი) ორინიაკის პერიოდის მონადირეთა წარმოდგენაში შეიძლება ძალიან ადრე შერწყმოდა იმ ნადირის ან ნადირთა სახეს, რომელთაგან იყო დამოკიდებული მონადირეთა ჯგუფის არსებობა“<sup>13</sup>.

ამ ეპოქაში აღნიშნულ ცხოველთა გამოსახულებებსაც—წერს პ. ეფიმენკო, —შუღამ სდევს მღვდლობითი სქესის ნიშანი. „ეს არის გამოსახულება ქალი წინაპრისა, რომელიც ზემო პალეოლითის ადრეული ხანის სამონადირეო ჯგუფთა გაერთიანებისა და მიწაზე დასახლების სიმბოლოდ იქცა: თანამედროვე მოხეტიალე მონადირეების ჯგუფებში ამ როლს ასრულებს ტოტემები ცხოველთა სამყაროდან, ცხოველთა გამოსახულებანი და მათი თაყვანისცემა“<sup>14</sup>.

ქართული ფოლკლორის მრავალ ნიმუშში აღიბეჭდა ნადირთ პატრონის ზომორფული სახე:

<sup>13</sup> П. П. Е ф и м е н к о, Первоыбитное общество. Очерки по истории палеолитического времени, Л., 1938, გვ. 423.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 426.

„ჩიჯეთელი, თიხნელი მონადირე წამოსულა ლეჩუბის ტყეში სვიანზე სა-  
ნადიროდ. პირაქეთ ორი დათვი მოკლა. მერე გადავიდა სვიანში. დაინახა ორი  
მწოლი ირემი. ერთი ცალარქა და ერთი რწყვილი რქიანი. დანარჩენს ვერაფერსა  
ხედავდა. როდესაც სროლა მოინდომა. ერთი არ მოუხერხდა და ცალარქას ეს-  
როლა. მაშინ ნადირთ მწყემსმა დაიძახა: „ცალარქას დაჭერსო? დაღალულები  
იყო. კალოდან გადმოსულები! „ცალაზე დარჩეს შვილიშვილითო“. ამ დროს მე-  
ორე დედაკაცი გამოვიდა. დავინახეო, ხელში ტაგანი ეჭირა და იქვე ხროვა ირ-  
ემის იდგა და იმათთან მივიდა საწყველავადო.

წამოვიდა ეს კაცი და მოვიდა სახლში, რას ხედავს: უფროსი შვილი მკვდა-  
რი დახვდა, საშვალო მაშინ მოკვდა. როცა მამა მოვიდა. იმაზე უმცირესი შა-  
შინ მოკვდა. როცა იმათ მარსავდა. დარჩა სულ პატარა მეოთხე. მერე იქიდან  
მათი გვარი ესე მოდის. შვილი მხოლოდ ერთი რჩებათ. სხვები ისოცებიან.

სადირთ მწყემსი ქალია. ცხოვრობს კლდეებში...“<sup>15</sup>

საგულისხმობა ზღაპარი „მონადირის შვილი“, ჩაწერილი თ. რანჯიკაშვილის  
მიერ კახეთში: „იყო და არა იყო რა, ღვთის უკეთესი რა იყო. იყო ერთი გამო-  
ჩენილი მონადირე. მონადირე ნადირს მუდამ დღე ჰხოცავდა და მოჰქონდა სახლ-  
ში. ერთხელ მონადირე ერთ ტრიალ მინდორზე გავიდა. უცებ წინ ერთი თეთ-  
რი ირემი ამოუხტა, გადუღდა წინ და უთხრა:—მესროლე! თუ დამკარ, ნეტავი  
შენ, და თუ ვერ დამკარ—ვაი შენაო. ესროლა მონადირემ და გააცდინა. ირემი  
გაქრა. დაბრუნდა შინ მონადირე და ცოლს უთხრა:

— დღეს თეთრ ირემს თოფი ვესროლე. ვერ დავკარ. მოვკვდებიო...  
სუდარა მომიშაადეო. მართლაც. იმ დამეს მოკვდა მონადირე...“<sup>16</sup>

აღნიშნავს რა ნადირთ ღვთაების გარშემო არსებულ წარმოდგენათა მრავალფეროვნებას, აღ. რობაქიძე დაასკვნის, რომ მაინც, ყველაზე მეტად გავრ-  
ცელებული წარმოდგენით, ნადირთ პატრონი ლამაზი ახალგაზრდა გრძელთმიანი  
ქალია<sup>17</sup>. იგი პატრონობს მონადირეს იმ შემთხვევაში, თუ უკანასკნელი მის სი-  
ყვარულს ვაიზიარებს, ნადირთ პატრონი ქალის სატრფო მონადირე იღბლიანი  
ხდება, ნადირთ პატრონის სიყვარული მას ბედს, სვეს, ნადირობაში მუდმივ გა-  
მარჯვებას ანიჭებს, მაგრამ ამავე დროს, მონადირემ ამ ურთიერთობის საიდუმ-  
ლო არავისთან არ უნდა გაამჟღავნოს და, მით უმეტეს, არ უნდა გაეკაროს არც  
ერთ მოკვდავ ქალს. არ უნდა შეურაცხყოს ღალატით ნადირთ პატრონი. ღა-  
ლატს ნადირთ პატრონი ქალის სასტიკი შურისძიება მოჰყვება.

სკანნი მონადირის, მოხუცი ადსულ ავალიანის მოწმობით, მონადირეს შეუ-  
ძლია გამოსთხოვოს ნადირთ პატრონს ცოლის შერთვის უფლება, მაგრამ მანამ,  
ვიდრე იგი მისი საყვარელი გახდება, შემდეგ ეს უკვე დაუშვებელია.

ფოლკლორისტი დავით გოგოჭურის მოწმობით, ხევისურეთში სახსებით  
არის დაცული ნადირობის წინ ქალთან ურთიერთობის აკრძალვის წესი. ნადირთ  
პატრონი ქალის სახე აღიბეჭდა აქ ცალკეულ წარმოდგენებში ჯისვის მცველი  
ქალის შესახებ და აგრეთვე თქმულებაში ამირანის შესახებ (იხ. ქვემოთ, თქმუ-  
ლება ამირანისა და ქართული სამონადირეო ეპოსი).

<sup>15</sup> ფ. არქ. № 31417, ჩამწერი მიხ. ჩიქოვანი, მთქმელი შამილ ჩეჭურიშვილი ს. ყვარ-  
ლიწყალი (კახეთი), 1945.

<sup>16</sup> თ. რანჯიკაშვილი, ზღაპრები კახეთსა და ფშავში შეკრებილი. თბ., 1909, № 24.

<sup>17</sup> ა. რობაქიძე, ციტ. ნაშრ., გვ. 192. იხ. აგრეთვე Д. Маргуши. Некот. чертн...  
გვ. 70—71, Я. Тенион, Из быта и веров..., гв. 1—26.

წარმოდგენა ნადირთ მწყემსის არსებობის შესახებ, რომელიც პაწია ქალის სახით ეჩვენება ხოლმე მონადირეებს, დამოწმებულია ჩვენს მიერ გუდამაყარში<sup>16</sup>. ჩაწერილი ცნობით ამ ქალისათვის გაამზადებდნენ მონადირენი პაწაწა ქაღალდებს თხის, ძროხის ან სარის ტყავიდან და მალლა კლდეზე დასტოვებდნენ. იმავე მთქმელის მოწმობით ნადირთ მწყემსი ჯიხვია. სხვა ჯიხვებისაგან ის თავისი დიდი ზომით გამოირჩევა.

ფშაველთა შორის ნადირთ პატრონი ქალის შესახებ წარმოდგენები აღიბეჭდა ვაჟა-ფშაველას ლექსში „ნადირთ პატრონი“<sup>17</sup> და პოემაში „მონადირე“<sup>18</sup>. მესამე ლექსით ნადირთ პატრონი მონადირეს ვეფხვის სახით გამოეცხადა („დაქრილი ვეფხვი“<sup>19</sup>). თავის ეთნოგრაფიულ წერილებში ვაჟა პირდაპირ წერს: „ფშაველს უყვარს ნადირობა და ჰკონია ნადირსაც თავისი საკუთარი პატრონი ჰყავს. ის ევედრება ნადირთ პატრონს, წარმოიდგენს იმას პატარა ქალად, რომ ხელი მოუმართოს“<sup>20</sup>.

მეგრელების წარმოდგენით, ნადირთ პატრონი „ტყაში მაფა“ ტყის მეფეა ლაშაზი ქალია. რომელსაც ორი გრძელი და ოქროსფერი ნაწნავი აქვს. მონადირის ბედ-იღბალი მასზეა დამოკიდებული. მეგრელთა რწმენითაც, ტყის დედოფალი მონადირესთან სატრფიალო კავშირს ამყარებს და ამის შედეგად მას მფარველობას უწევს. აქაც წინასწარი შეთანხმებით მონადირეს შეუძლია ამ კავშირის შეზღუდვა, მაგრამ ამ საიდუმლოების გამჟღავნებას, მეგრელთა წარმოდგენით, უბედურება მოჰყვება<sup>21</sup>.

შეტად საინტერესოა ამ თვალსაზრისით ზღაპარი თუ თქმულება „ტყის ქალი“, რომელიც აგვიწერს მონადირისადმი ტყის ქალის ტრფობას, მონადირის წინააღმდეგობას და ბოლოს ამ ნიადაგზე მონადირის მთელი ოჯახის ამოწყვეტას ტყის ქალის მიერ<sup>22</sup>. ნ. მარის სამართლიანი დასკვნით „ტყაში მაფა“ იგივე სვანური დალის სახეობაა<sup>23</sup>.

მატრიარქატის დაშლასთან ერთად ქალი ნადირთ პატრონის ან მონადირეობის ქალღვთაების გვერდით, მის პარალელურად მამაკაცი ნადირთ პატრონი ჩნდება, ზოგჯერ მისი ვაჟის. ზოგჯერ ძმის ან მამის სახით. იზრდება მამაკაცური იაოსტანის არსებობის მოტივაცია და თანდათან იზღუდება ქალი ღვთაების ფუნქციები.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში გავრცელებული თქმულებებით ნადირს რიგრიგობით პატრონობს ქალი და ვაჟი. მ. ჯანაშვილის მიერ საინგილოში ჩაწერილი თქმულებით, ნადირს თავისი პატრონი და-ძმა ჰყავს. თითო თითო წელს პატრონობს ტყის ნადირს<sup>24</sup>.

კახეთში მიხ. ჩიქოვანის მიერ ჩაწერილი გადმოცემით: ნადირის მწყემსი ცხოვრობს მთაზე. კლდეებში. წმინდა ჰაერზე. ის ქალია. ნადირთ მწყემსი შეიძ-

<sup>16</sup> მთქმელი მისიელ მათეს ძე წიკლაური, ს. ოშპიტელის მცხოვრები, 56 წლ., ჩაწერ. 1961 წ.

<sup>17</sup> ვ ა ჯ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა. ლექსები, ტ. II. ა. აბაშელისა და ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1950, გვ. 227.

<sup>20</sup> იქვე, პოემები, თბ., 1930, გვ. 31—38.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 145—149.

<sup>22</sup> ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები (მათი სხვადასხვა ჩვეულება, ცრუმორწმუნეობა და ხატები). ტ. VII, თბ., 1956, გვ. 11—12.

<sup>23</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 336—337.

<sup>24</sup> ფ. არქ. № 4900 (იხ. ტექსტი № 35).

<sup>25</sup> Н. М а р р, Франко-армянский Sabudios..., გვ. 829.

<sup>26</sup> მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, საინგილო, ძველი საქართველო, ტ. II.

ლება კაციც იყოს. მათ შორის მორიგეობაა. როცა ქალის ჯერია, მაშინ ნადირი ძნელი მოსაკლავია. ქალი ფრთხილობს. ხოლო კაცი რომ არი. „მაშინ ნადირი ბრიყვია“ და მისი მოკვლა ადვილია.<sup>27</sup>

სამეგრელოში ჩაწერილი მეტად საინტერესო თქმულებით<sup>28</sup> „ტყაში მაფას“ გარდა ტყეს თავისი პატრონები—მესეფები ჰყავს. მესეფები მამაკაცებიც არიან და ქალებიც. ყოველწლიურად კაცები და ქალები მორიგეობით უვლიან დედა-მიწას გარშემო. მამაკაც მესეფთა მოსვლის დროს წვიმს, ქალების მორიგეობის დროს კარგი ამინდია. მესეფნი იჭერენ ნადირს, სჭამენ და შემდეგ აცოცხლებენ მას. ტყაში ძვლებს ჩაყრიან და ჯოხს დასკრავენ. მონადირეების მიერ მოკლული ნადირი სწორედ ეს მესეფის მიერ შექმნილი და გაცოცხლებული ნადირია<sup>29</sup>.

თანდათან სამონადირეო ღვთაებათა პანთეონი რთულდება. მთავარი ღვთაების ფუნქციები ეკისრება მამაკაც ღვთაებას. მაგრამ ქალი ნადირთ პატრონი განაგრძობს არსებობას მის პარალელურად, ზოგჯერ კი დაეიწყება ეძლევა და ძველ რწმენათა კვალი მხოლოდ ზოგიერთ, უკვე ნიადაგამოცლილ ტაბუსა და წესჩვევაში იგრძნობა.

მაგალითად, ხევსურეთში ნადირობის ღვთაებანი უკვე მხოლოდ მამაკაცები არიან:

მეკობრეებისა და მონადირეების ხატის გარდა, რომელსაც ხევსურები აგრეთვე, „თეთრი სანება ცროლის-გორის ხატს“ ეძახიან, ხევსურნი თავყვანს სცემენ კიდევ ერთ მამაკაც ღვთაება ანატორს, რომელსაც ივანე ჯავახიშვილი მეგრულ ანთარს—საქონლის მფარველ და ნაყოფიერების მომცემ ღვთაებას უკავშირებს<sup>30</sup>.

ამათ გარდა, ხევსურებს სწამთ ოჩოპინტრეს არსებობა, რომელსაც ნადირის მწყემსობა აქვს ჩაბარებული<sup>31</sup>. ამის პარალელურად, როგორც დაინახეთ ხევსურებს შერჩენილი აქვთ წარმოდგენა ქალი ნადირთ პატრონის შესახებაც. ამას მოწმობს წარმოდგენა ტყის ქალისა და მონადირეთა სატრფიალო ურთიერთობის შესახებ და მოკვდავ ქალებთან მონადირეთა ურთიერთობასთან დაკავშირებული ტაბუთა მთელი რიგის არსებობა. ივანე ჯავახიშვილის აღნიშვნით, ოჩოპინტრეს, როგორც ნადირთ მწყემსს ან ნადირთ ანგელოზს, თავყვანს სცემენ გარეკახეთშია<sup>32</sup>. ქალი ნადირთ ანგელოზის, ოჩომპეტრეს (ანუ ოჩოპინტრეს) არსებობა დამოწმებულია ჩვენს მიერ ლიახვის ხეობაში<sup>33</sup>, ხოლო აჭარაში რწმენა „ტყის კაცის“ შესახებ. (იხ. ტექსტი № 46).

თავისუფალი სვანის მასალებით, სვანეთში მონადირე კლდის დალის გარდა, ნადირობაში გამარჯვებისათვის თხოვნით მიმართავენ წმინდა გიორგის, ღმერთს და აფსატს<sup>34</sup>.

მიხ. ჩიქოვანის მასალებით, სვანეთში ნადირი ოთხ ჯგუფად არის გაყოფილი: 1. შიშველი მთის ნადირი (ირემი, შველი, არჩვი, ჯიხვი), რომელსაც ქალღმერთი დალი მფარველობს; 2. ტყის მხეცები (დათვი, მელა, კვერნა, მაჩვი).

<sup>27</sup> ფ. არქ. № 31432.

<sup>28</sup> М. К а г а н, Из мингрельских поверий, 1897.

<sup>29</sup> იქვე.

<sup>30</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1928, გვ. 76—77.

<sup>31</sup> ბ. გ ა ბ უ რ ი, ხევსურული მასალები, პროფ. აკ. შანიძის რედაქციით გამოცემული, იხ. ქართ. საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადიერი, I—II წიგნი, 1923—1924, გვ. 153—154.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 78—79.

<sup>33</sup> ფ. არქ. № 30396.

<sup>34</sup> თავისუფალი სვანი, ოთხი დღე..., 1886, № 247.

<sup>35</sup> შ ი ხ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, მიჯაჭვული ამირანი... გვ. 62:

რომელთაც ტყის ანგელოზი (ცხეკიშ ანგელვებ) მფარველობს: მგელი, რომლის საქმეს წმ. გიორგი (ჯგრაავი) განაგებს; 4. ფრინველები და თევზები, რომელთაც აფსატი მფარველობს. ყველა მათი უფროსი ბერ შიშვლიში—შიშველი მთის უფალია<sup>36</sup>.

საინტერესოა, რომ ანალოგიურ წარმოდგენებს ჩვენ მრავალ კავკასიის ხალხებში ვხვდებით: აფხაზთა რწმენით, ყველა ნადირი, ნადირთა მეფეს, ყრუ და ბრმა ადაგვას ეკუთვნის. ადაგვას სამი ქალიშვილი და ურიცხვი ხელკეფითი ნადირის მწყემსი ჰყავს. ადაგვას ქალიშვილები მონადირეებთან სატრფიალო ურთიერთობაში იმყოფებიან ხშირად და ამ შემთხვევაში მონადირეებს კარგი ილბალი აქვთ ნადირობაში. როგორც ადაგვა და მისი ქალიშვილები, ისე ნადირთ მწყემსები, ნადირთა ხორციტ იკვებებიან. ჭამის შემდეგ ისინი ნადირთა ძვლებს ნადირის ტყავში ჩაყრიან. დაჰკრავენ მათრახს ან ჯონს და ნადირს კვლავ გააცოცხლებენ. მონადირეებს ერგებათ ხოლმე ნადირობის შედეგად, მხოლოდ ასეთი, ერთხელ შეკმული და გააცოცხლებული ნადირი. თუ ჭამის დროს ადაგვას ან მის ძხლებელს ნადირის რომელიმე ძვალი დაეკარგათ, იმის მაგიერ ჩხირს ჩასდებენ, რომელიც ძვლის მაგიერობას სწევს<sup>37</sup>. იგივე სიტუეტს ვხვდებით ჩეჩნებთან<sup>38</sup>.

ანალოგიური შეხედულებანი ფართოდ არის გავრცელებული მთელს კავკასიაში. ოსური თქმულებით, აფსათი დაკლავს ირემს და შემდეგ გააცოცხლებს მას. იგივე აფსათი ჩაუდგამს მას მონადირის მიერ დამალული ნეკნის ძვლის მაგიერ ბზის ტოტს<sup>39</sup>.

ამ წარმოდგენების საფუძველზე აკრძალულია ნადირის ძვლის გადაგდება, დაწვა ან ძალღისათვის მისი სახრავად მიცემა. ამგვარ წარმოდგენათა ამსახველია მრავალრიცხოვანი ქართული თქმულებები „ხის ბეჭიანი“ ან „რყის ბეჭიანი“ ნადირზე, რომელსაც მოკლავს მონადირე. ასეთია, მაგალითად, ხევსურული „ხეკეკა“<sup>40</sup>. ეს თქმულება და მასთან დაკავშირებული ლექსი ჩაუწერია ხევსურეთში გიორგი წერეთელს და გამოქვეყნებული აქვს აკაკი შანიძეს<sup>40</sup>.

ანალოგიური წარმოდგენები დამოწმებულია სამეგრელოში<sup>40</sup> იგივე რწმენა აღიბეჭდა რაჭულ თქმულებებსა და ლექსებში:

კლდელმა გასძახა კლდესაო,  
ნაწუკა არის ჩვენსაო. (მონადირის სახელი)  
ჯიხესა გვთხოვს მეტად სუქანსაო  
თორემ არ შევბა მქლესაო.

... წადი, მიეცი ი ჯიხვი.

არყი რო უზი ბეჭსაო (იხ. ტექსტი №№ 40, 41, 42ა—გ).

ხევსურეთსა, რაქასა თუ სამეგრელოში ჩაწერილი ეს თქმულებები გვიამბობს, თუ როგორ მოხვდა მონადირე ტყის სულელებთან და გამოსთხოვა მათ ჯიხვებზე ნადირობის ილბალი. აქ მონადირე განხდა მოწმე იმისა, თუ როგორ სჭამდნენ და შემდეგ აცოცხლებდნენ ნადირს ტყის პატრონები. მონადირემ შეინახა

<sup>36</sup> ნ. ჯანაშია, აფხაზები, აკაკის კრებული, 1899, განყ. IV, გვ. 25. მისივე, Религиозные верования абхазов. Христ. Восток. I—IV. вып. I, П., 1915, გვ. 107—108.

<sup>37</sup> Сказки и легенды чеченцев, Владикавказ, 1882, стр. 6—8.

<sup>38</sup> Баранов, Из осетинской народной словесности, Авсати, СМОМПК, т. XXIV.

<sup>39</sup> აკ. შანიძე, ხალხური ჰოეზია... № 720 და შენიშვნა. იხ. ჩე. ტექსტი № 40.

<sup>40</sup> Н. Джанашия, Религиозные верования абхазов, XV, т. IV, гв. 108.

მისთვის შემოთავაზებული შემწვარი ხორცის ბეჭის ძვალი. გაცოცხლების დროს ხადირს ძვალი აკლდებოდა. ტყის პატრონმა სულემა მის მაგიერ ხის ნაქერი ჩასდეს. მეორე დღეს მონადირემ მოკლა ჯიხვი, რომელსაც ბეჭი ხისა ჰქონდა. (იხ. ტექსტები №№ 39, 40, 41, 42ა—ვ).

იდენტური ცრუმორწმუნეობანი დამოწმებულია მრავალ ხალხებთან. ასე მაგალითად. ირდილოეთის ზოგიერთ ხალხებს ნანადირევის ძვალის დახეთქვა-ღმძიმეს ცოდვად მიაჩნიათ. თუ მონადირემ დაკარგა მოკლული ნადირის ძვალი. იგი პასუხს აგებს ნადირთ პატრონის წინაშე.<sup>41</sup> ყველა ამგვარი რწმენა დაკავშირებულია წარმოდგენასთან იმის შესახებ, რომ ნადირთ პატრონს სადღაც სხვაგან ყავს ნადირთ ჯოგები, საიდანაც ნადირთ პატრონის ნებით მონადირეს ეძლევა მათი გარკვეული რაოდენობა. მონადირის მიერ მოკლული ნადირი შემდეგ კვლავ ნადირთ პატრონს უბრუნდება და მის მკვდრეთით აღსადგენად ყველა მისი ძვალია საჭირო. საინტერესოა, რომ სვანეთში, საიქიოს, ზოგჯერ არჩევების ქვეყანას უწოდებენ. „წავიდა არჩევების ქვეყანაში“ ნათქვამია ერთ-ერთ თქმულებაში მოკლული მონადირის შესახებ:

ამავე წარმოდგენას უნდა უკავშირდებოდეს კავკასიაში ფართოდ გავრცელებული საზღაპრო მოტივი: მონადირის მიერ მოკლული და შამფურზე აგებულ ნანადირევის გაცოცხლება და გაქცევა, რომელიც ასე ხშირად გვხვდება. როგორც ზღაპრული სიუჟეტის მხატვრული საწყისი.<sup>42</sup>

ამავე სიუჟეტზე, რომელიც ფშავის ან საერთოდ ქართული მთის ფოლკლორიდან არის აღებული, აგებულია ვაჟა-ფშაველას პოემა „ხის ბეჭი“<sup>43</sup>.

მეტად საგულისხმოა ოსური წარმოდგენები ტყის სულების, ე. წ. ხაირაგების შესახებ. მათაც მონადირეებთან სასიყვარულო ურთიერთობა აქვთ. აქაც ქალი ხაირაგი ბარგადის (დოვლათის) მომცემია. მისგან არის დამოკიდებული მონადირის იღბალი. აქაც ხაირაგთან სატრფიალო ურთიერთობის შედეგად მონადირემ სხვა მოკვდავი ქალის სიყვარულზე ხელი უნდა აიღოს<sup>44</sup>.

ჩერქეზთა წარმოდგენებსაც დაუცავს ქალ-ღვთაებათა კვალი სამონადირეო რწმენებში. ტყის და ნადირობის ღვთაება მეზითხას, რომელსაც ისინი ოქროს-ჯაგრიან ტახზე მჯდომარედ მიიჩნევენ, ჰყავს ირმები, რომელთაც მისი განგებით „ვიდაც ასულნი სწველიან ხოლმე შინდვრებში“<sup>45</sup>.

ჩერქეზთა ეთნოგრაფიის მეორე მკვლევრის სტალის ცნობებით მეზითხა ქალღმერთი არის, რომლის სადიდებლად მათ მრავალი საგალობელი აქვთ შექმნილი.<sup>46</sup>

თ. ოჩიაურის აზრით<sup>47</sup>, ამგვარი წარმოდგენების საფუძველს წარმოადგენს

41 Э. К. Пекарская и В. П. Шветкова, Очерки быта присаянских тунгусов.

42 ვფიქრობთ, სავსებით სამართლიანია უნგრელი მკვლევრის მარტონ იშტვანოვიჩის საკანდიდატო დისერტაციაში „სქესის მეტამორფოზის სიუჟეტი ქართულ ზღაპარში“, გამოთქმული მოსაზრება, რომ ე. წ. სამონადირეო ზღაპრების სიუჟეტების დიდი უმრავლესობა კავკასიას უნდა უკავშირდებოდეს თავისი წარმოშობით.

43 ვ ა ე ა-ფ შ ა ე ე ლ ა, პოემები, ტ. III, თბ., 1930, გვ. 267—283.

44 Юго-Осетинский фольклор, გვ. 263.

45 Х. Г. (Хан-Гирей) Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов, Русский вариант, 1842, январь, № 1,

46 Сталь, Этнографический очерк черкесского народа. Кавказский сборник, т. XXI, Тифлис, 1900.

47 თ. ოჩიაური, ნევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი) მასალები საქართველოს ეთნოგრაფ. № VII.



რწმენა პარციალური სულების შესახებ, რწმენა იმისა, რომ სხეულის გარკვეულ ნაწილს თავისი საკუთარი სული გააჩნია. ძვლების საოცარი გამძლეობა ქმნის წარმოდგენას იმის შესახებ, რომ ადამიანის გაცოცხლების აუცილებელი პირობაა მისი ჩონჩხის შენახვა.

ვფიქრობთ, რომ მთავარია აქ რწმენა იმისა, რომ ადამიანი თუ ცხოველი პერიოდულად კვდება და შემდეგ უბრუნდება სიცოცხლეს. ნადირის სიკვდილიცა და სიცოცხლეც მისი პატრონის ხელშია.<sup>48</sup>

წარმოდგენას ნადირთ პატრონის, ნადირთ მფარველი ქალისა და მონადირეებთან მისი სატრფიალო ურთიერთობის შესახებ ვხვდებით, როგორც დაბალი განვითარების საფეხურზე მდგომ ხალხებთან, ისე ევროპის ხალხთა ფოლკლორში.

სახალისის მცხოვრები გილიაკები. რომელიც საგვარეულო წყობით ცხოვრობდნენ ამ საუკუნის დასაწყისამდე და რკინის ხმარება ახალი გაცნობილი ჰქონდათ, თავიანთი რელიგიური წარმოდგენებით პირველყოფილი ანიმიზმის საფეხურზე იდგნენ. მათ წარმოდგენებს ახსიათებთ ბუნების ანტროპომორფულ ბატონთა კულტი. მათ ფოლკლორში ფიქსირებულია მრავალი თქმულება ადამიანთა და ნადირთა პატრონის სატრფიალო ურთიერთობის შესახებ. ცხოველთა პატრონი აქ დროებით იღებს ხოლმე ადამიანის სახეს<sup>49</sup>.

ჩრდილოეთის მეორე ხალხის რწმენით ცხოველთა და მცენარეთა ცალკეულ სახეს თავისი პატრონი ჰყავს. ასე მაგალითად, ირმებს და ხმელეთზე მცხოვრებ ყველა ნადირს ჰყავთ თავიანთი პატრონი, რომელიც ღრმა ხეებში ცხოვრობს და იქიდან უგზავნის ადამიანებს ირმის ჯოგებს. თუ ის ნაწყენია მონადირეებზე, ირმების გამოგზავნას შეწყვეტს და მონადირეებს ამით დასჯის. იგი ხშირად შავი ლეკვის სახით ეჩვენება მონადირეებს. მონადირეები ამ ლეკვის კვალს ცნობენ. მისი გამოჩენისთანავე საჭიროა მონადირემ მსხვერპლი შესწიროს ნადირთ პატრონს<sup>50</sup>. ანალოგიურია კორიაკების შეხედულებანიც<sup>51</sup>.

ტუნგუსებს (იაკუტთა ერთი ნაწილი) სწამთ, რომ ყოველ ადგილს, განსაკუთრებით კი სამონადირეო ადგილებს, თავისი პატრონი ჰყავს, ისევე, როგორც ნადირს. ნადირთ პატრონი შეიძლება ქალიცა და ვაჟიც იყოს. მონადირეებს იგი უმეტესად ქალის სახით ეჩვენებათ. ნადირთ პატრონი ხის ფესვებში ცხოვრობს, მოითხოვს ნადირობის წინ სიწმინდის დაცვას, სიწყნარეს. იგი ვერ იტანს აესიტყვაობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში მონადირეს ნადირობიდან ცარიელს გამოუშვებს. აქაც, ისევე როგორც საქართველოში, მონადირე შეზღუდულია მოკლული ნადირის რაოდენობის მხრივ და ვალდებულია სიწმინდის დაცვასთან დაკავშირებული ტაბუ დაიცვას<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Л. Я. Штернберг, Материалы по изучению гилакского языка и фольклора, сост. и обработан. Л. Я. Штернбергом, т. I, ч. 1-ая, эпос, СПб 1900, гл. XIV.

<sup>49</sup> В. Г. Богораз, Чукчи, т. II, Л 1939

<sup>50</sup> W. Uochelson, The Koryak, гл. 357.

<sup>51</sup> Г. Васильевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам... гл. 57 – 63, Мისივე, Ранние представления о мире у эвенков. Труды Инст. этнографии АН СССР. Нов. серия LI, М., 1959.

## თ ა ზ ი II

### დაღუპული მონადირის სიმღერა

დავითიანის ერთ-ერთ სტროფში დავით გურამიშვილი ახსენებს ხალხურ-სიმღერ.ს „ჩემო ყურშაო“:

ვინც რომე სახლში შემიშვა,  
გამათბო. გამამშუშაო.  
დამიდგა კარგი სადილი.  
წინ ღვინით სავსე შუშაო.  
ძან შემიკვეთა: იმღერე.  
დავით, ის „ჩემი ყურშაო“.  
კვლავ შენ მე რასაც შემიკვეთ.  
ვიქნები შენი მუშაო. ---  
ავად მე ესრეთ შევაწყვევ  
ქება დავითის შესხმითა,  
ესე შაირი ბოლო — ერთ  
ერთმანეთზედა შესხმითა;  
„ჩემო ყურშაოს“ სანაცვლოდ  
ჩახრუხაული ეს ხმითა  
მიუთხარ, გამხიარულდნეს  
ღვინისა თასებზე სმითა.<sup>1</sup>

სიმღერა „ჩემო ყურშაო“, ეხლაც არის გავრცელებული საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში. ცნობილია „ყურშას“ სევანეთში, ქართლსა და რაჭაში ჩაწერილი ვარიანტები. ეს ლექსი საფერხულო-საგუნდო სიმღერას წარმოადგენს და ღრმა არქაულობის ნიშნებს ატარებს. დავით გურამიშვილის ცნობა გვაუწყებს ამ სიმღერის ფართო პოპულარობას და გავრცელებას საქართველოში მის. ჩიქოვანი. რომელმაც პირველმა მიაქცია ამ ცნობას ყურადღება, წერს: „ახლა დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს რომ „ჩემო ყურშაო“ XVIII საუკუნის დასაწყისში გავრცელებული ყოფილა. მის პოპულარობას მოწმობს ის გარემოება, რომ გლოვის სიმღერა პოეტმა ჭაბუკობის ეამს ისწავლა ქართლში და შორეულ მხარეში გადახვეწილი ქართველები მას იგონებდენ“<sup>2</sup>

1 დ. გურამიშვილი, აღ. ბარამიძის რედაქციით, 1948, გვ. 215.

2 მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, თბ., 1955.

რომ ეს ლექსი საქართველოში და კერძოდ ქართლში მეტად გავრცელებული და პოპულარული ყოფილა, მეორე ცნობიდანაც ჩანს. „ცისკარის“ 1864 წლის მაისის ნომერში, თავის ცნობილ წერილში „ქართველთა ზნეობანი“, დავით მაჩაბელს ჩამოთვლილი აქვს „ხმანი ძუელთა საერო სიმღერათაგანი“, რომელთაგან, მისი აზრით, შედგება ქართველთა გალობა. ეს ხმები: „ლილინი“, „მგოსნობა“, „ორგველი“ ანუ „მეურმეული“, „ზარი“ და „ხეური“. ამას გარდა, ქართველებს სხვა სიმღერებიც აქვთ, — წერს დავით მაჩაბელი. — როგორც, მაგ. „ჩონგურა“, „ყურშაო“, „გუბძანე“, „ჯავახური“, „თუშური“, „გოგონა“, „მზე შინა“, „სამაია“, „ფერხისა ანუ ფერხული“, „მუშური“ და „პოპუნა“, აგრეთვე „მაყრული“<sup>3</sup>.

დავით მაჩაბელი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „თუ გულისხმიერად გაესინჯავთ ყოველთა ამათ-სიმღერათა, ეპოვებთ. რომელ ქართული გალობა შედგენილი არს აქედანო“.

ჩამოთვლილი სიმღერების უმრავლესობა, დღესაც ფართოდ არის გავრცელებული საქართველოში. ჩვენთვის საინტერესოა ამ ტრადიციულ სიმღერათა შორის „ყურშაოს“ ხსენება. ჩანს XIX საუკუნის 60-იან წლებშიც ეს სიმღერა ისევე ფართოდ იყო ცნობილი და ქართულ სიმღერათა ძირითად ფონდში შედიოდა.

საგულისხმოა ისიც, რომ 1885 წლის გაზ. დროების № 19-ში მოთავსებულია ცნობა იმის შესახებ, რომ კახურმა გუნდმა ზაქარია ჩიკვაძის ხელმძღვანელობით შეასრულა სიმღერა „ყურშაო“.

ქველი ჩანაწერებით ჩვენთვის ცნობილია „ყურშაოს“ შეიდი ვარიანტი, რომელთაც ქვემოთ განვიხილავთ, 2 ა. 2ბ. 2 გ. 2დ. 2ე. 2ვ. 2ზ ნიშნებით. ამათ გარდა 1946 წელს ე. არჯევანიძის მიერ ჩაწერილია 2 ვარიანტი რაჭაში. ჩემს მიერ მთა და ზემო რაჭაშია 1953 წელს ჩაწერილი ვარიანტები: 2თ. 2ი, 2ია, 2იბ. 2იგ, 2იდ. 2იე, 2ივ. 2იზ. ხოლო 1960 წელს ვარიანტები 2იშ. 2ით. 2ქ. 2კა, 2კბ, 2კგ. 2კდ, 2 ვარიანტი № 2 ჩაწერილია აპოლონ ცანავას მიერ ზემო რაჭაში. კვ ვარიანტი ჩაწერილია ვ. კარბელაშვილის მიერ. ვარიანტი კზ ჩაწერილია მთიულეთში. ხოლო კშ ადიგენის რაიონში.

ერთი ჩანაწერი ამ ლექსისა და მასთან დაკავშირებული თქმულებისა ლაგოდეხის რაიონიდან მომავლია გრ. ნოზაძემ 1949 წელს (№ 3). ბოლო ვარიანტი (№ 4) ს. ჩუმლაყში ჩაიწერა გიორგი ლომთათიძემ (ცალფეხა). (სულ ჩვენ ხელთ არის 31 ვარიანტი.) (იხ. ტექსტები). განვიხილოთ ჯერ ძველი ჩანაწერები.

2ვ ვარიანტი ჩაწერილია ქართლში XIX საუკუნის I ნახევარში. იგი ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტის S ფონდში. ეს მცირე ფრაგმენტი მხოლოდ ხუთ ტაეპს შეიცავს:

ჩემო ყურშავო, ყორნისა ლეკვნო  
 გახყევ ვაჭარსა. გაპქარავანდი.  
 აღმა გნოლი ხარ. დაღმა კაკალი (sic!)  
 არ დაგემალვის ნადირდა კვალი... (sic!)  
 ყურშას ნახტომი კალოს ოდენი... (იხ. S:  
 5293).

<sup>3</sup> ე. ცისკარი, 1864, 52—53. დ. მაჩაბელი, ქართველთა ზნეობანი.

მიუხედავად ფრაგმენტულობისა ეს ტექსტი მეტად ძვირფასია ჩვენთვის. უპირველეს ყოვლისა, საინტერესოა, რომ ტექსტი აღმოსავლეთ საქართველოში, ქართლშია ჩაწერილი. მეორეც, ამ მცირე ნაწყვეტშიაც მოცემულია ცენტრალური პერსონაჟის, ყურშას დამახასიათებელი მრავალი მოტივი. ამ ფრაგმენტიდან ჩანს, რომ ყურშა არ ყოფილა ჩვეულებრივი ძალდი. იგი „ყორნის ლეკვია“. იგი არაჩვეულებრივი მონადირე ძალდია: „არ დაგემალვის ნადირთა კვალი“, აღმა გნოლია, დაღმა კაკალი (?). მისი ნახტომი კალოს ოდენია.

ამ ფრაგმენტის ტექსტუალური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ის შეცდომები, რომელთაც ტექსტში ვხვდებით—ლეკვო—ლეკვოს მაგიერ, კაკალი—კაკაბის მაგიერ, ნადირ და კვალი—ნადირთა კვალის მაგიერ, ტექსტის ფრაგმენტული ხასიათი—შემთხვევითი არ არის; იგი მოწმობს, რომ ტექსტი მთქმელისათვის უკვე გაუგებარი და ერთგვარად ფუნქციულოცილი იყო.

ამ ვარიანტთან მეტად ახლოს დგას ვ. კარბელაშვილის მიერ 80 წ. მთქმელზაალ აბესაძისაგან ჩაწერილი ვარიანტი.

ჩემო ყურშაო, ყორნისა ლეკვო.

გაპყე ქარავენს გაქარავენდი... (იხ. ტექსტი 2 კვ).

2 ვ ვარიანტი ჩაწერილია აგრეთვე ქართლში (ლიახვის ხეობაში) ალ. მაჩაბლის მიერ და გამოქვეყნებულია 1899 წელს. ამ ვარიანტის მიხედვითაც ყურშა „ყორნის ლეკვია“, იგი არაჩვეულებრივი ძალდია: „ყურშას ნახტომი დიდი მინდორია“, მისი ნაფხური „კალოს ოდენია“. პატრონი ელის სანადიროდ წასულ ძალდს:

„ყურშა გავგზავნე სანადიროთა,  
ნადირს მოველი სასადილოთა“.

ვარიანტი 2ა ჩაწერილია ბესარიონ ნიჟარაძის მიერ სვანეთში და გამოქვეყნებულია 1887 წელს გაზეთ „ივერიაში“. თავის წერილში „სვანური ლეგენდები“ ბესარიონ ნიჟარაძეს, სხვა ლეგენდათა შორის, დაბეჭდილი აქვს ამირანის თქმულება. რომელიც მთავრდება ყურშას შესახებ გავრცელებული თქმულების გადმოცემით. ამ თქმულებას ბესარიონ ნიჟარაძე ურთავს განმარტებას: „ყურშა ორბის ლეკვია. ორბს სვანების სიტყვით სხვა ბარტყებს შორის ერთი ლეკვი ეყოლება ნოღმე. დედა ორბი ამ ლეკვს გამოჩეკისთანავე აიყვანს ძლიერ მაღლა, მაღლიდან ჩამოუშვებს და მიწაზე დაასეთქებს. რომ კაცმა არ ჩაიგდოს ხელში და არ გაზარდოს. ხსენებული ყურშა ჩამოგდების დროს უშოვნია ერთ მონადირეს და კიდევაც გაუზრდია. მას ბეჭებზე ორბის ფრთები აქვს. ისეთი გამოდგა თურმე, რომ ორს ნახტომზე ჯიხვს დაეწეოდნა. მესამე ხტომას სათაკილოდ თვლიდა. რაკი ბევრი ჯიხვი გააწყალა, ამისათვის, როგორც ნათქვამია, ღმერთმა დააბა იგი ამირანთან. ამ ყურშაზე შემდეგი ლექსია დარჩენილი ხალხში, რომელშიაც, სხვათა შორის, გამოხატულია მისი პატრონის. მონადირის გლოვა, როდესაც ყურშა დაჰკარგვია“<sup>4</sup>. თქმულებაზე დართული ლექსი ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული ფრაგმენტის უფრო სრულ ვარიანტს წარმოადგენს<sup>4</sup>. ყურშას

<sup>4</sup> სვანეთში ჩაწერილი ეს ლექსი ქართულია. ამიტომ, რა თქმა უნდა, ამ ტექსტს სვანური მხოლოდ პირობითად შეიძლება ეწოდოს. იგი შესულია სვანეთში საქართველოს სხვა რაიონებიდან და იქ გადარჩენილია უფრო სრული სახით, ვიდრე საქართველოს ბარში, სადაც იგი, სხვა მრავალ ძეგლთა მსგავსად დაჰკარგა და მხოლოდ შემთხვევითი ფრაგმენტის სახით გადარჩა.

წარმოშობა ყორნისაგან ამ თქმულებაში ორბისაგან მისი წარმოშობით არის შეცვლილი. მონადირე აქაც ტირის ყურშას. რომელიც „გამქარვა, გამქარვა, შუალამითა, ღამითა“...

ბესარიონ ნიჟარაძე სიტყვა „გამქარვას“ ხსნის, როგორც „გამიქრას“, მაგრამ. ვფიქრობთ, ამ სიტყვის უფრო სრული სახე შერჩენილია ადრე განსილულ 2 ვ და 2 კვ ვარიანტებში, სადაც თქმულია, რომ ყურშა „გაქქარავანდა“. „გამქარვა“ ფორმა მიიღო სვანეთში, რადგან მისი ნამდვილი მნიშვნელობა გაუგებარი გახდა. „გაქქარავანდა“ შეიძლება კონტექსტისათვის უფრო შესაფერისად მივიჩნიოთ, რადგან ბეს. ნიჟარაძის ვრცელი ტექსტის მიხედვით, ძალის პატრონი გამოთქვამს ექვს, რომ ყურშა „ვაქარვა წაიყვანა“.

ეს ვარიანტი კიდევ უფრო ფართოდ შლის ყურშას ზღაპრული თვისებების აღწერას:

..ყურშას ყურ-ტუჩი. ყურ-ტუჩი  
ოქროს გასხია, გასხია,  
ყურშას თვალები, თვალები.  
თვარესა ჰგავდი, თვარესა.  
ყურშას ყიფილი, ყიფილი.  
რუხუნსა ჰგავდა ცისასა  
ყურშას ტოტები, ტოტები,  
კალოს ვედენი. ვედენი (ოდენი!)  
ყურშას ნახტომი, ნახტომი,  
დიდი მინდორი, მინდორი.

ყურშას შემდგომი ქების შემდეგ ლექსი თავდება დასკვნით.

ყურშა ვიტირე, ვიტირე,  
ყურშა ვიგლოვე, ვიგლოვე,  
ერთ წელიწადს. ერთს წელიწადს!...

უთარბლო ვარიანტი 2 ზ და ცუღია რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში (№ 28046). იგი ჩაწერილია რაჭაში დავით გიორგობიანის მიერ. ტექსტის ანალოზი მოწმობს, რომ ამ ლექსის სახით ჩვენამდე მოაღწია საფერხულო ტიპის უძველესმა სიმღერამ (ამ მოსაზრებას გვიანდელი ჩანაწერებიც ადასტურებს). ამას მოწმობს მოძახილი „შავო“, რომლითაც რეფრენის მსგავსად მთავრდება ლექსის ყოველი ტაქტი.

ყურშა გავგზავნე. გავგზავნე სანადიროსაო, შავო..  
ყურშა მოვა და მოგვიტანს სასადილოსაო, შავო..

ყურშას ზებუნებრივი სახე ამ ვარიანტითაც მქლავნდება:

ყურშას ნახტომი, ნახტომი. შავო.  
ქვეყნის ოდენი, ოდენი. შავო...  
ყურშას ტოტები. ტოტები. შავო...  
კალოს ოდენი, ოდენი შავო...  
ყურშას კბილები, კბილები. შავო...  
ნიჩბის ოდენი, ოდენი, შავო  
ყურშაო შავო, ყურშაო შავო.  
ყურშას წარბები. წარბები, შავო.  
კველის ოდენი, ოდენი, შავო...

ამ ტექსტში სიუჟეტი უფრო სრულად არის დაცული— ყურშა სანადიროდ არის წასული; დაბრუნება დააგვიანდა; მონადირე მიდის დაკარგული ყურშას საძებრად, იგი მიჰყვება ყურშას კვალს: )

ყურშას კვალსაც გავყევი. შავო.  
 ყურშას კვალსაც გადამიძღვა. შავო.  
 ძალაღსა კლდესა შემიძღვა. შავო.  
 ყურშაო, შავო, ყურშაო, შავო,  
 თოვლი შევკიბე, შევედი. შაო...

შემდეგ სიუჟეტი თითქოს გაუგებარი ხდება. მაღალ კლდეზე ყურშას საძებრად ასული მონადირე კლავს ყურშას, მაგრამ მის ხორცს ვერ ეკარება, ვერ ჰპამს

ყურშა მოვკალ და წინ მიდევს, შავო,  
 ყურშაო შავო. ყურშაო შავო;  
 სორციც არ მიჰამიაო, შავო.  
 რჭულიც არ დამიგდიაო. შავო.

ბოლოს მონადირე მიმართავს თხოვნით (ტექსტის მიხედვით არ ჩანს, თუ ეის მიმართავს იგი ამ თხოვნით).

ცოლი და შვილი მომგვარეთ. შავო.—  
 ყურშაო შავო, ყურშაო შავო...  
 ქვეშ საგებელი მიწივეთ. შავო.  
 ისთე ჩამოვალ, ჩამოვალ, შავო,  
 თოფი ლეკურიც მიწივეთ, შავო.  
 ისთე ჩამოვალ, ჩამოვალ. შავო,  
 ყურშაო შავო. ყურშაო შავო...

რად სჭირდება მას ჩამოსასვლელად ცოლ-შვილი ან ქვეშ-საგებელი ტექსტში არ ჩანს.

ვარიანტი 2ე ისევე რაქაშია ჩაწერილი და დაკავშირებულია ივანე ქვაციხის-სელის სახელთან. ]ეგი გამოქვეყნებულია СМОНИИК XIX ტომში (განყ. II, გვ. 135).

ეს ვარიანტი, თითქოს საგანგებოდ, ლექსის ბოლო. ტრაგიკული ეპიზოდის გაშლას წარმოადგენს და ხსნის ადრე განხილული ვარიანტების გაუგებარ ადგილებს. ]ეს ვარიანტიც ყურშას დატირებით იწყება:

შავო ყურშაო, შავო და შავის დღისაო,  
 შავ დღეზე დაბადებულო, შენ შავის პატრონისაო!  
 ორნივ შიმშილმა შეგვბნიდა, გზა არსადა გვაქვს სავალი:  
 შენ უნდა დაგკლა ყურშაო, მეტი არ არის წაშალი.

ამდგად, ყურშას დაკვლის მიზეზი მონადირის-შიმშილია. მაღალ კლდეზე ასული მონადირე იძულებულია ყურშა დაკლას, მაგრამ მის ხორცს მაინც ვერ ეკარება.

„მითლია ვერ მიჰამია, სული ვერ წამიწყმედია“. )

ძმები იპოვიან მონადირე ივანეს. ივანე მათ აუხსნის:

გამოვყე ჭიხვების კვალსა. ნახტომსა ჭერნებისასა  
 აქ ღავინახე ჭიხვები; ჰაის ამოველ გუნდითა

ისრით დავხოცე ჭიხვები. ჭიხვები შავი კლდისაო.  
ჩაიას კი გამდნარიყო. ველარ ჩამოველ ძირსაო.

ჭიხვების კვალს გადევნებულ ივანეს თოვლიდან უკეთებია საფეხურები კლდეზე ასასვლელად. უკან წამოსვლისას ნახა, რომ საფეხურები დამდნარიყო და მისი ჩამოსვლა შეუძლებელი გახდა. თუ 2ზ ვარიანტით მონადირე ცოლ-შვილის მოყვანას ითხოვს, აქ ივანესთან საცოლე მოყავთ. საცოლე შეარცხვენს ივანეს:

—ივანე, მას არ იტყოდი კლდეში არ მეშინიანო?  
რათ ვერ ჩამოხველ, ვაქეაცო? სირცხვილის არ გცხვენიაო?

ლექის მოსდევს პროზაული თქმულება იმის შესახებ, რომ ძმებმა ქვეშ თივა დაუფინეს ივანეს და ურჩიეს კლდიდან გადმომხტარიყო. რადგან მაინც კლდეზე შიმშილით სიკვდილი ელოდა, ივანემ ვერ გაბედა გადმომხტომა. მაშინ მოიყვანეს საცოლე, რომლის სიტყვებმაც ივანე აიძულეს გადმომხტარიყო. ახლა გასაგები ხდება 2ზ ვარიანტში მონადირის სიტყვები:

„ქვეშ საგებელი მიწივეთ. შავო, ისთე ჩამოვალ, ჩამოვალ, შავო“.

2ე ვარიანტი მოგვითხრობს, რომ ყურშას დამკვლელი მონადირე თვითონაც დაიღუპა. იგი კლდიდან გადმომხტა და დაიმტვრა. „თან დიდი ქვა ჩამოგორდა,— დასძენს თქმულება,—რომელიც დღემდე იქ გდია სოფელ ლებთან. ამ ქვას უწოდეს ქვაციხე. მონადირეს კი ქვაციხისელი“.

ყურშას 2 დ ვარიანტი გამოქვეყნებულია აკაკი წერეთლის მიერ „ყურნ. ..აკაკის კრებულში“ 1899 წელს (№ 1 განყ. 11, გვ. 21—22). ეს არის თქმულება „ქვარციხის თებრუ ივანეს“ შესახებ.

ეს თქმულება იმეორებს წინა ოთხი ვარიანტის მრავალ მოტივს და სიუჟეტს კიდევ უფრო დასრულებული სახით გვაძლევს. აქაც ყურშა ფრინველის (ამ შემთხვევაში ყორნის) შვილია. ყორანი ორ კვერცხს დებს თურმე. ერთისაგან ყორანი, მეორისაგან ლეკვი გამოიჩეკება ხოლმე. ყორანი „რაკი ნახავს, რომ ლეკვი მას არ გავს, აიღებს და გადმოაგდებს“ ბუდიდან. ასეთი ლეკვი უპოვია ქვაციხის თებრუ ივანეს და გაუზრდია. ნადირობას დროს ივანე მალლა ავა. უეცრად მიწა ინძრევა და ივანე ყურშასთან ერთად შერჩება მთის წვერზე. მონადირე სთხოვს ყურშას თავისი ყფით შეატყობინოს ვისმე მათი ამბავი.)

შეპყეფე. ყურშავ. ტიალო.

შენ შავი პატრონისაო...

მთასა ვკიდივარ ფეხითა

ფურ-ბეწვის ქალამნითაო!

ყურშას ყფა არავის ესმის. შიმშილით შეწუხებულმა მონადირემ დაამტვრია თავისი მშვილდ-ისარი. დაკლა ყურშა, შეწვა და შეჭამა. მთაზე ფეხით დაკიდებული ივანე იპოვეს ძმებმა, მაგრამ ვერაფერი უშველეს. ივანე გადმომხტა და დაიმტვრა, თან უზარმაზარი ლოდი გადმოყვა. ამ ვარიანტით, არა მარტო ყურშა, არამედ თვითონ მონადირეც ზებუნებრივი თვისებებით არის დაჯილდოებული.)

ძმები ასე შიშართავენ მას:

ივანე. ქვაციხის თებრუ  
შენ მონადირე მთისაო!  
შენი შვილდი და ბოძალი  
დეე-გმირთა დამადნობელი...

ივანეს დალუპვის შემდეგ ძმამ რძალს შესტირა:

- ივანე რომ გადმოფრინდა,  
ვით შევარდენი ცისაო.  
იმას რომ ლოდი დაეცა,  
დევი ვერ აუდგებოდა;  
სისხლისა ნაკუბარზედა  
ზედ ნავი მოცურდებოდა.

მთა რაჭის ს. ლებში, რომლის შიდამობესაც უკავშირდება. რაჭული ვარიანტებით. მონადირის დალუპვის ამბავი. ჩაწერილია და 1890 წელს არის გამოქვეყნებული ამ თქმულების კიდევ ერთი ვრცელი ვარიანტი (2ბ). იგი იმეორებს 2დ-ს ყველა ძირითად მოტივს.

ამრიგად, „ჩემო ყურშაოს“ ამ შვიდი ვარიანტითაც ირკვევა საქართველოში ძველად გავრცელებული ამ სიმღერის სიუჟეტი. მოყვანილ ვარიანტებში, როგორც მონადირეს, ისე ყურშას საკმაოდ აქვთ შერჩენილი უძველესი მითოლოგიურ-საეპიკო ხასიათი. თუმცა ზოგი ვარიანტით. ხან ყურშაა უბრალო ძაღლი, ხან მონადირე—ჩვეულებრივი ადამიანი, მაგრამ საბოლოოდ, მათი ზებუნებრივი თვისებები: „ცის შევარდენის მსგავსი“ ივანეს „დეე-გმირთა დამადნობელი“ მშვილდი და ბოძალი, მის სისხლზე მოცურებული ნავი თუ ყურშას არაჩვეულებრივი გარეგნობა—აშკარაა. ასევე აშკარად იგრძნობა მათი დალუპვის არაჩვეულებრივი ხასიათი: მონადირე მალალი მთის წვევრზე ადის (2ზ ვარიანტით—დაკარგული ყურშას საძებნელად, 2ე ვ. ვარიანტით—ჯიხვების საძებნელად), მონადირე კლდეს შერჩება. 2ე, 2ზ, 2 დ ვარიანტებით, უკან დასაბრუნებელი გზა დადნა. 2კ ვარიანტით—მიწა იძრა. მონადირე დაკლავს ყურშას, მაგრამ ვერ ქაშს. კლდეზე დაცურებულ და ფეხით ჩამოკიდებულ მონადირეს ახლობლები იპოვიან. მიუხედავად მათი ყოველგვარი ცდისა (მოაქვთ თივა, რბილი საგებელი), მონადირის გადარჩენა არ ხერხდება. მაშინ მიჰგვრიან დანიშნულს. მის მიერ წაქეზებული ივანე გადმოსტება და დაიმტკრევა კლდეზე. მას უზარმაზარი კლდე გადმოჰყვება თან.

ჩვენს მიერ რაჭის სხვადასხვა სოფლებში 1953 და ფოლკლორული ექსპედიციის მიერ 1960 წლებში ჩაწერილი 17 ვარიანტით. აგრეთვე ეთერ არჩევანიძის მიერ 1946 წელს, აპოლონ ცანავას მიერ 1948 წელს ჩაწერილი ვარიანტების მიხედვით, სიუჟეტის საერთო სურათი არ იცვლება იმ განსხვავებით, რომ მეტად ესმის ხაზი მონადირის დალუპვაში დანიშნულის. ხან კი საყვარლის (იშვიათად ცოლის) როლს. ივანე კლდიდან მისი წაქეზებით გადმოსტება და დაილუპება.

საყვარელმა გადუშალა მკერდი და გადუშალა ხელები (2ი, 2ზ) შეყვარებულმა შესძახა:

—ივანე ქვაციხისელო  
ეგ რა მოგიგონიაო?



მიჯნური გვერდში გიყურებს  
შეხედვა აღარ გინდაო? 28 .

—ივახეო, ასე არ შეტყობდიო, ყურთბალიშზე წოლის დროსო, რომ კლდისა-  
არ მეშინიაო. რატომ შერჩიო მანდა?... 2ი.

— ივანე, გადმოხტი, გადმოხტი. შე ჩიხვო შავი კლდისაო! 2იბ, 2კ.

—ივანე. ასე არ იტყობდი,  
არ მეშინია კლდეშიო?  
ივახე, გადმოხდენ, გადმოხდენ.  
ქვეშ გაგიფენ ბუმბულებსა. 12კე .

ამავე დროს ივანეს ემატება ზოგიერთი ეპითეტი:

ივანე ქვაციხისელო,  
გორთა გორიდან მხტომელო...  
ივანე გორგორმავალო,  
ხილურში ჩამომავალო... 2ივ .

ყურშასა და ივანე ქვაციხისელის თქმულება ქართული ფოლკლორის ერთ-  
ერთ უძველეს და ღრმად ორიგინალურ ძეგლს წარმოადგენს.

ერთი რამ არის მეტად საკვირველი—ნუთუ, დავით გურამიშვილისა და და-  
ვით შაჩაბელის ცნობებით. საქართველოში ესოდენ პოპულარული და ტრადიცი-  
ული სიმღერა გადარჩენილა ქართლის ორი ჩანაწერით და ცნობილია მხოლოდ  
სვახეთსა და უმთავრესად კი რაჭაში?!

ქართული ფოლკლორის შესანიშნავი მცოდნე ალექსანდრე ყაზბეგი თავის  
რომან „მოძღვარში“ აგვიწერს ხალხური სიმღერის ფანდურზე შესრულების  
შემდეგ სცენას: „ერთბაშად მოისმა ფანდურის ხმა და ყველანი გაჩუმდნენ.  
შეფანდურემ ჩაპკრა, ჩაპკრა ძალებს, რამდენჯერმე ჩააკენესა ფანდური და  
შ გ ლ ო ვ ი ა რ ე ს გ უ ლ ი ს დ ა მ ლ ო ნ ე ლ ა დ ლ ე ქ ს ი დასძახუნა (ხაზი ჩეე-  
ნია. საინტერესოა, რომ აქაც ხაზგასმულია ლექსის სამგლოვიარო კილო. ე. ვ.).  
შინაარსი ლექსისა იყო შემდეგი „ერთი მონადირე მთაში ჩიხვებზე სანადიროდ  
წასულიყო. ერთ ფიწალოზედ გადმოვარდნილიყო და კლდეზე ბანდულის საბან-  
დით ჩამოჰკიდებოდა“. მონადირე თავის ძაღლსა სთხოვს. რომ სოფელში ჩაეი-  
დეს და მის საყვარელს შეატყობინოს. ძაღლს სატრფოც მოჰყავს და დედაც. მო-  
დის მთელი სოფელიც. დედას ლოგინი მოაქვს დასაგებად. რომ შვილს გადმოხ-  
ტომა გაუადვილდეს. ხოლო საყვარელი მერდინს გაუშლის გაკირვებაში მყოფს.  
და შესძახებს — „ღიაცო. არ გცხვენის შიშისა? გაინძერ, გაინძერ, საბანდი გაწ-  
ყდება და მერდინით დაგიკერ“. მონადირე დაუჯერებს სატრფოს. შეიძრევა და  
გადმოვარდნილ, ტვინგანთხეული მიწას გაენთხობა“<sup>5</sup>.)

ალექსანდრე ყაზბეგს არ მოჰყავს სიმღერის ტექსტი. მას სჭირდება მხო-  
ლოდ აჩვენოს ამ ლექსის გავლენა ონისეს განწყობილებაზე, მაგრამ ეს სიმღერა  
ძოდწეულია ჩვენამდე სხვა ჩანაწერებით.

<sup>5</sup> ალ. ყ ა ზ ბ ე გ ი, „მოძღვარი“, რჩ. თხზ., თბ., 1946. წ. გვ. 449—450. \*

სერგი მაკალათიას თავის ეთნოგრაფიულ ნარკვევში მოხვევთა შესახებ ძეგლს ეს თქმულება და ლექსიც.

„იყო ერთი ცნობილი მონადირე ჯარჯი. ერთხელ ჯიხვებზე ნადირობის დროს ჯარჯი ღრმა ხევში გადაეარდა თურმე, მაგრამ მისი ქალამნის ბანდული ბუჩქს მოსდებოდა და ამ ბანდულით მონადირე თავდაღმა უფსკრულში ჩაჰიდებულა:“

ჯარჯი. ნუ დასდევ ჯიხვებსა,  
ჯიხვთა არ გიყიან ზიანი,  
არ დაიშალა ჯარჯიმა  
ჯიხვ უნდა მავკლა რქიანი.  
ჯარაბზე გადაეპარა,  
ჯარჯი ფეხ წრიაპიანი,  
ახალა თავის ყირმული  
ყირმული სპილოს ძვლიანი.  
წინ ჯიხვი, უკან ჯარჯიმა,  
კლდეს გადიტანეს სრიალი.  
ორხაოს ქალას გავიდეს,  
ორხაოს პერანგიანი.  
ყურშავ, შინ წადი ოხერო,  
შენ შავის პატრონისაო,  
ნუ ეტყვი ჩემსა ღედასა  
ქიქობას გადმოვარდნასა  
თეთრი უყორდა ჩიქილა  
შავად დაიწყებს ლებვასა.  
გათენდი თუ გათენდები:  
დიდო ღამეო სთვლისაო,  
გაწყდი თუ წყდები ბანდულო,  
შე შავის ფურ-ბერწისაო.

ძალი შინ გაიქცა თურმე და ჯარჯის უბედურება აცნობა. ჯარჯის დედა მაშველებითურთ მაშინვე გაქცეულა და შვილის გადარჩენის საქმეს შესდგომა. მაგრამ თოკის ჩაშვება უფსკრულში ვერ მოუხერხებიათ, რომ ჯარჯს გაუნძრევლად თოკისათვის ხელი წაეველო და ამოეყვანათ. ამ დროს ჯარჯის ცოლიც მოსულა. მას ყურადღება არ მიუქცევია უფროსების რჩევისათვის, ჩაუშვია თოკი და ქმრისათვის დაუძახნია: თოკი ჩამოგიგდე, ხელი მოავლე და ამოგიყვანო. მონადირეც ასე მოქცეულა. მაგრამ მას თავი ვერ დაუქერია და ხრამში გადაჩენილა. გამწარებულმა დედამ ერთი შეჰკივლა თურმე და იმავე უფსკრულში გადავარდნილა. ცოლი კი ამ დროს. ხალხური თქმულებით, თავის საყვარელს ეხვეოდაო“ (იხ. ტექსტი № 7 ა).

როგორც ვხედავთ. სიუჟეტური თანხვედენა ამ ლექსისა რაჭულ ივანე ქვაციხისელის ამბავთან სრულია. როგორც რაქსა და სვანეთში გავრცელებულ ყურშას ლექსში, აქაც მონადირე ჯიხვების კვალს გაჰყვება. მას თან ახლავს ყურშა ძალი მთულოდნელი შემთხვევის გამო (უშუალო მიზეზი ამისა დაკარგულია სხვა, ზემოთგანხილულ ვარიანტებშიც) მონადირე შერჩება მაღალ კლდეს;

მიუხედავად ახლობელთა ცდისა, მონადირე იღუპება. მოქმედ პირთა შორის ჩანს დედა და, განსაკუთრებით, საყვარელი. რომელიც აქაც მონადირის საბოლოო დაღუპვის მიზეზი ხდება.

ძრავალრიცხოვანი მოხეურ. თუშურ. მთიულურ-გუდამაყრულ და ხევსურული ვარიანტების რაქის მასალასთან შეკერება. სიუჟეტის ცალკე მოტივების დამთხვევის გარდა, მტკიცე ტექსტუალურ დამთხვევებსაც გვაძლევს.

ძაგალითად:

რ ა ქ ა	-	ხ ე ვ ი
შეპყეფე ყურშავ, ტიალო, შენ შავი პატრონისაო	2დ	წადი ყურშაო, ოკერო, შე შავის პატრონისაო
შავო ყურშაო, თან ჩაპყე შე შავის პატრონისაო	2თ	ძაღლო, შინ წადი ოხერო შე შავის პატრონისაო
შაო ყურშაო, თან ჩაპყეც, შენ შავის პატრონისაო	2იგ	ძაღლო, ჩადი და ჩაპყეფე. ყურჩაო. პატრონისაო
შაო ყურშაო. ყურშაო, შე შავი პატრონისაო	2იე	ფ შ ა ვ ი
ყურშაო, შაო ყურშაო, შავო და შავი დლისაო, შენ შავი პატრონისაო	2კბ	ძაღლო. შაპყეფე ყურშაო შე შავის პატრონისაო ჩაუხე. ყურშავ ჩაპყეფე შე შავის პატრონისაო...
		მ თ ი რ უ ლ ე თ ი
		ენლა შინ წადი ყურშაო. შე შავი პატრონისაო...
		5ბ
		თ უ შ ე თ ი
		დაპყეფნე. ძაღლო, დაპყეფნე, შე შავის პატრონისაო... ძაღლო. შეპყეფე ყურშაო, შავისა პატრონისაო... 5ე
		ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი
		ძაღლო. ჩაუხე, ჩახყეფე ყურშაო, პატრონისაო... 5თ, 5ი ჩაუხოდი და ჩახყეფე. ყურშაოვ. პატრონისაო... 5ია
		კ ა ხ ე თ ი
		დაპყეფე. ყურშავ. დაპყეფე. შე ოხერ ტიალისაო... 5იგ შაყეფე. ყურშავ. შაყეფე. შე ოხერ-ტიალისაო... 3

ქ ა რ თ ლ ი  
შაჰყეფე, ყურშა ტიალო,  
შე შავი პატრონისაო 5 იბ

თ უ შ ე თ ი

და მეორე მაგალითი:

რ ა ჭ ა

მთასა ვკიდევარ ფეხით,  
ფურ-ბეწვის ქალამნითაო 2დ

კლდეზე გიკიდავ პატრონი  
ფურ-ბერწის სავალდითაო 5  
პატრონი კლდეზე გიკიდავ  
ფურბერწის საბანდითაო 5ა:

ფ შ ა ვ ი

პატრონი კლდეთა გიკიდავ  
ფურ-ბერწის საბანდითაო 5ე  
პატრონი კლდეზე გიკიდავ  
ფურბერწი ფუნჩაითაო 5დ

ხ ე ვ ი

ქოქობანთ კაცი ჰკიღია.  
ქარხლას პერანგითაო  
ამბობენ, მონადირეა  
დაბმული ბანდულთაო.  
გაწყდი, ჩამიშვი საბანდო  
შე შავი ფურ-ბერწისაო! 5  
გასწყდი საბანდო ჩამიშვი  
შე შავის ფურ-ბერწისაო 5ვ, 5ზ  
გასწყდი თუ სწყდები საბანდო,  
შე შავო ფურ-ბერწისაო 1, 7ა.  
კლდეს ჰკიდავ შენი პატრონი  
ქარქლას პერანგითაო. 7გ

მ თ ი უ ლ ე თ ი

ქოქობანთ კაცი ჰკიღია  
ქარხლას პერანგითაო,  
დასწყდი, საბანდო, ოხერო,  
შე შავი ფურ-ბერწისაო 5ზ

გასწყდი თუ სწყდები, ბანდულო,  
შე შავი ფურ-ბერწისაო 6

ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი

პატრონი კლდეთა გიკიდავ  
ფურ-ბერწი საბანდითაო 5ი, 5ია  
კლდეთ რო გიკიდავ პატრონი  
ფურბერწი საბანდითაო 5თ.

ტექსტუალური დამთხვევა სხვა ადგილებშიც არის მიუხედავად იმისა, რომ ზოგი პროზით,—ზოგი ლექსად არის გადმოცემული.

რ ა კ ა

ივანე, მას არ იტყოდი,  
კლდეში არ მეშინიანო,  
რათ ვერ ჩამოხველ, ვაჟკაცო.  
სირცხვილის არ გრცხვენინანო?

2ე

ივანე, ასე არ იტყოდ,  
არ მეშინია კლდეშიო?  
ივან, გადმოხენ, გადმოხენ,  
ქვეშ გაგიფენ ბუმბულებსა

2კე

ივანე, მას არ იტყოდი, კლდისა არ  
მეშინიაო?  
2იდ. 2ით

გადვარდი თუ გადვარდებიო  
ჩიხვო მაღალი კლდისაო 2კ  
გადვარდი თუ გადვარდები.  
შე ჩიხვო, მაღლის კლდისოა... 2

ივანე, ასე იტყოდით,  
არ მეშინია კლდეშია?  
შესულხარ, არ გამოსულხარ,  
სირცხვილის არა გცხვენია? 2კა  
ივანე ასე არ მპირდებოდი,  
ქორივით გადმოვფრინდები  
კლდეზეო,

ეხლა რამ შეგაშინაო?

2 კდ

აკი იტყოდი, ივანეო,  
მე კლდესი არ მეშინიაო,  
გაიძერ, გაიძერაო...

2 კვ

საყვარელმა გადუშალა მკერდი და  
გადუშალა ხელი

2 იზ

ივანე, გადმოხტი, გადმოხტი, შე  
ჩიხვო

შავი კლდისაო

2 იბ

ხ ე ვ ი

ლიაკო. არ გრცხვენის შიშისა?  
გაინძერ, საბანდი გაწყდება და  
მერდინით დაგიჭერ.  
(ალ. ყაზბეგის ვარიანტი).

თოკი ჩამოგიგდე, ხელი  
წამოავლე და ამოგიყვანო...

7ა

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემორჩენილი ვარიანტები ამ სიმღერისა ჩვენ შეიძლება სამ ჯგუფად გავყოთ. ერთ ჯგუფში, რომელსაც ჩვენ აღვნიშნავთ № 5, 5ა, 5ბ და ა. შ. შედის ლექსები, სადაც მოქმედება იწყება უშუალოდ იმ მომენტიდან, როდესაც მონადირე ცალი ფეხით ჰკიდია კლდეზე, მას თან ყურშა ახლავს. მიზეზი მისი კლდეზე ამგვარად ჩამოკიდებისა არ ჩანს.

ქოქობანთ კაცი ჰკიდია  
შავ კლდეზე საბანდითაო.  
ჩამასცქერს დაბლა ჩოროხებს  
ქარქლაის პერანგისაო... 5ზ

ტფრო სშირად ლექსი უშუალოდ განწირული მონადირის მწარე გოდებას წარმოადგენს:

თენდები. ნუმც რას თენდები.  
დიდო ლამეო სთვლისაო.  
ამოდი, ნუმც რას ამოხვალ.  
ცისკარო, თენებისაო...  
[რასაც მოსდევს]--

დაჰყეფნე. ძაღლო. დაჰყეფნე.  
შე შავის პატრონისაო.  
კლდეზე გიკიდავ პატრონი  
ფურ-ბეწის სავალდითაო. 5

მონადირეს თან ყურშა ახლავს, მაგრამ თუ რაქაში ჩაწერილი 22 ვარიანტიდან 20 ვარიანტით შიმშილით გაწამებული მონადირე დაკლავს ძაღლს და მის შექმნას აპირებს (ამ განზრახვას მხოლოდ „რჭელის“ შიშით არ მოიყვანს სისრულეში). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის ჩაწერილი ვარიანტები ბრუნდებით არ იცნობენ ძაღლის დაკვლის მოტივს. ეს მოტივი თქმულებაში უფრო გვიან უნდა შესულიყო. იგი საერთოდ არაბუნებრივად ეღერს თქმულებაში: მონადირე ჯერ თავის ერთგულ ძაღლს შესთხოვს ყვეფით შეატყობინოს ახლობლებს მისი ამბავი, ხოლო შემდეგ ამ ძაღლს დაკლავს, გაატყავებს, მშვილდისრის ცეცხლს ანთებს და ძაღლის შეწვას აპირებს. თან. ამას ყველაფერს აკეთებს იმ დროს, როდესაც იგი კლდეზე ცალი ფეხითაა ჩამოკიდებული?!

ფშაურ-თეშურ-მოხეურ. მთიულურ-ხევსურულ-კახური ვარიანტებით მონადირე პირიქით. სთხოვს ყურშას წავიდეს შინ, შეატყობინოს ახლობლებს მი-

7 ეფიქრობთ, რომ ეს მოტივი ჩვენს თქმულებაში ხალხურა ვეფხისტყაოსნის გავლენით მოხვდა. კლდეს შერჩენილი იმედლაკარგული მონადირის სახე ხალხის წარმოდგენაში დაღაჟაკვა კლდის თავზე ქაჭეთის ციხეში დარჩენილი ნესტან-დარეჯანის სახეს.

ქაჭუეთსა ვარ ციხეში  
თავი ღრუბელთა მიბია,  
ხელში მიჭერავ ჩხირ-წინდა  
ზედ ოქროს შიბი მიბია  
შინ სუფრა მიდგა სევდისა  
ზედ კვიცის ხორცი მიწყვია,  
მშინ და ვერ მიჭამია,  
რჭული ვერ გადამიგდია

ს., მდგომარეობა. მაგრამ თან აფრთხილებს. დედამისს არ გაავებინოს მისი და-  
ლუპუის ამბავი:)

ასლა შინ წადი, შავყურავ.  
შენ შავის პატრონისაო.  
ნუ ეტყვი ჩემსა დედასა.  
ქოქობით გადმოვარდნასა.  
თეთრი ლეჩაქი უყორდა.  
შავად შალეზავს ჩემზეო...  
ტირილს დაიწყებს ბეჩავი.  
შეატყობინებს თემსაო... 7

ახლა:

წადი ყურშაო, ოკერო  
შე შავის პატრონისაო  
ჩემსა დედას კი ნუ ეტყვი,  
ქოქობანთ გადმოვარდნასა.  
კმა ბუცალ იცის ტირილი.  
მაინვევს მეზობლობასა 5ვ  
ნუ ეტყვი ჩემსა დედასა  
ქოქობანდ გადმოვარდნასა,  
თეთრი უყვარდა მანდილი.  
შავად დაუწყებს ლეზვასა. 5ბ, 7ი

ახლა:

ნუ ეტყვი ჩემსა დედასა  
ჩემს კლდეზე გადავარდნასა.  
დაიწყებს ხვეენა გლეჯასა  
მაინვევს მეზობლობასა. 7გ

ჩვენთვის ცნობილი ვარიანტებით აქ ლექსი წყდება. დანარჩენს პროზაული თქმულება ასრულებს. რაკული ვარიანტის მსგავსად, აქაც მონადირეს დედა და საყვარელი მონახვევ მეზობლებთან ერთად. მეზობლები და დედა. რბილ საგებელს უგებენ და ამაოდ ცდილობენ მონადირის გადარჩენას. საყვარლის სიტყვებით წაქეზებული მონადირე გადმოხტება და იღუპება.

ამ ჯგუფის ლექსთა იგივეობა რაქის ივანე ქვაციხისელის ლექსთან უდავოა.

მეორე ჯგუფს აღმოსავლეთ მთიულთა შორის გავრცელებული ლექსებისა (რომელთაც ჩვენ აღვნიშნავთ № 6, 6ა 6ბ და ა. შ.) წარმოადგენენ ლექსები ნადირობის დროს ჯიხვებზე დადევნებული და დაჭრილ ჯიხვთან ერთად დალუპული მონადირის შესახებ. ეს ლექსები, ჩვენი აზრით, უფრო გვიან არიან წარმოშობილი და, მართლაც, ნადირობის დროს ტრაგიკულად დალუპული მონადირის რეალურად მომხდარ ამბავს მოგვითხრობენ.

ამ ლექსებში დედა თხოვს მონადირე ჯარჯის, დაანებოს თავი ჯიხვების დევნას. ჯარჯი არ უჭერებს დედას. დაედევნება ჯიხვს. ფეხი დაუსხლტება და დაჭრილ ჯიხვთან ერთად კლდიდან გადავარდება.

საინტერესოა, რომ, თუ პირველი ჯგუფის ლექსებში ყურშა აუცილებელია. ძირითადი მოტივია, მეორე ჯგუფის ლექსებში იგი არ იხსენიება სრულებით. მას ფუნქციონალურადაც არაფერი აქვს გასაკეთებელი. მო-

ნადირე; კვდება იქვე. ჭალაზე ჩამოვარდნილ „ტვინგადათხეპნილ“ მკვდარ მონადირეს ყურშა ვერც შინ გაეგზავნება, არც საქმელად გამოადგება.

ასევე უტყბოა II ჯგუფისათვის საყვარლის მოტივი და მისი როლი მონადირის დაღუპვაში.

ამ ლექსში მონადირე „შეიარაღებულია არა მშვილდ-ისრით, არამედ სპილოს ძვლიანი ყირიმული თოფით, იგი თოვლიდან გაკეთებული საფეხურებით კი არ ადის კლდეზე, არამედ ფეხზე დამაგრებული წრიაპებით. იგი ჭიხვთან ერთად იღუპება. მას დედასთან მიიტანენ და ასაფლავებენ, ხოლო საფლავზე ჭიხვის რქებს აკრავენ. საფლავს: წააწერენ „ჯარჯო ჭიხვთაგან მკვდარია“ ამ ლექსის, ყველა რეალია, მთლიანად მისი რეალისტური მანერა და სტილი, უფრო გვიანი წარმოშობის შთაბეჭდილებას ახდენს. ჩვენს ხელთ არის ამ ლექსის 14 ვარიანტი (იხ. ტექსტი № 6, 6ა—6ბ).

მესამე ჯგუფის ტექსტები წარმოადგენენ I და II ჯგუფის ლექსების კონტამინაციას. უძველეს ტექსტს კლდეზე ბანდულით ჩამოკიდებულ და საყვარლის ძიერ დაღუპულ მონადირეზე, გადაეჭაჭვა ლექსი მონადირის შესახებ, რომელიც ჭიხვს დაედევნა, ფეხი დაუტდა და დაჭრილ ჭიხვთან ერთად „თავგადათხეპილი“, სისხლიანი „გავარდა ჭალას“.

კონტამინირებული ტექსტების ჩვენთვის ცნობილ ოთხ ვარიანტს (რომელთაც ჩვენ აღვნიშნავთ № 7, 7ა, 7ბ და ა. შ.) მუდამ ერთგვარი წინააღმდეგობა ახასიათებს. ლექსი ჯერ გადმოგვეცემს ჯარჯის დაღუპვის ამბავს: „პირსისხლიანი“, „მომკვდარი“ ჯარჯი სულ „ქვემოთ ჭალას გავარდა“. ამავ დროს, ლექსში გრძელდება კლდეზე ფეხით ან პერანგით დაკიდებული მონადირის ამბავი. თუ კი ჯარჯი „ცივ წყაროს“ ჭალაში აგდია, როგორღა ჰკიდია იგი კლდეზე ბანდულით?

წინ ჭიხუმა უკან ჯარჯიმა  
კლდეს გადიტანეს სრიალი  
სულ დაბლა ჭალას ჩავიდეს  
არხაოს პერანგიანო...  
—ძაღლო ჩადი და ჩაჰყეფე  
ყურჩაო პატრონისაო—  
კლდეს ჰკიდავ შენი პატრონი  
ქარხლას პერანგითაო. 7გ.

ჯარჯი, როგორც ვთქვით, სპილოს ძვლიანი ყირიმული თოფით არის შეიარაღებული, მაშინ, როდესაც კლდეზე ჩამოკიდებულ კაცს.

„ესრევენ, ჩამოაგდებენ,  
ძმობილის მშვილდ-ისრითაო“.

ამრიგად, ამ ოთხ ტექსტს, როგორც სტილისტური, ისე შინაარსობლივი წინააღმდეგობა ახასიათებს.)

ჩვენ დავინახეთ ზემოთ, რომ სწორედ არქაული ტექსტი კლდეზე ჩამოკიდებული მონადირის შესახებ გვაძლევს ზუსტ დამთხვევას „ჩემო ყურშაოს“ ლექსთან. ამაზე კიდევ გვექნება საუბარი.

დაღუპული მონადირის სიმღერისა და თქმულების კახური ჩანაწერები, ვარიანტთა სრულიად თავისებურ ჯგუფს ქმნის. ჩვენთვის ცნობილია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ორი ჩანაწერი: ერთი ოცდაათიან წლებშია შესრულებული გი-



ორგი ლომთათიძის მიერ ს. ჩუმლაყში, 38 წლის უსინათლო ს. ოსიაშვილისაგან (№ 4). ტექსტი მეტად სუსტია მხატვრული თვალსაზრისით, იგი მთქმელის მიერ უხეიროდ გალექსილის შთაბეჭდილებას ახდენს და ზედმეტადაა გადატვირთული საყოფიერო დეტალებით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჩვენ მასში ვნახავთ ჩვენთვის უკვე ცნობილ სიუჟეტს და ცალკეულ ნაცნობ ტაეებსა და სახეებს. მონადირე ბაღური შევლს მისდევს:

ნადირმა, ფთხილმა ნადირმა  
სულ გადიარა მთა-ველი,  
აგრე დაქანცა ბაღური,—  
თავით ფეხამდეა სველი...

ასეთია ლექსის სტილი ბოლომდე. ბაღური ესვრის შველს. ამ დროს მას ფეხი დაუსხლტება:

ბაღურსა ფეხი აუსხლტა  
უცეფ წავიდა კლდეშია.  
ქ ა ლ მ ი ს კ ო პ ი თ დეეკიდა  
ამ ტიალ ბუჩქის ძირშია...

აქ უკვე გამოჩნდა ჩვენთვის ნაცნობი ქ ა ლ მ ი ს კ ო პ ი, რომელზედაც ჰკიდია მონადირე რაჭული ვარიანტების მიხედვით. რამდენიმე ასეთივე სტილით გალექსილი ტაეების შემდეგ კვლავ ისმის ჩვენთვის ნაცნობი სტროფი:

იყეფე, ჩემო მურიავ,  
ნაშოვნო შავი დღისაო,—  
ან არი კაცი მშველელი  
ან მონადირე ტყისაო...  
კობო, გადაწყდი, გადამარჩინე,  
ტიალო ფურო ბერწისაე!

შოვიგონოთ:

გასწყდი, საბანდო ოხერო,  
შე შავი ფურბერწისაო...

ლექსის შემდეგ სტროფებში მოთხრობილია ბაღურის ძმის—საბრალოს შოსვლა, მისი მწუხარება. ბაღურის თხოვნით ძმა ისვრის თოფს და გასწყვეტს ქალმის კოპს. მონადირე „მიწას დეეცა, სულ იქცა ნაჭერ ლეშათა“.

მეორე კახური ვარიანტით, რომელიც ლაგოდენში ჩაწერილი 1949 წელს (მთქმელს იგი თავისი პაპისაგან გაუგონია), მონადირეს იაგორა ჰქვია. (ტექსტი № 3) მისი ძაღლი ამ ტექსტით კვლავ ყურშა და არა მურიია. ამ ვარიანტით, მონადირე ტყეში არა შველს, არამედ ვეფხვს შეხვდება და შეებრძოლება. ვაჟი და ვეფხვი ურთიერთგადახვეული გადაცვივიან უფსკრულში. მონადირე „ქალმის კოპით“ ხის ფესვსზე ჩამოეკიდება, ამ მდგომარეობაში მყოფი იგი ყურშას აგრეთვე ჩვენთვის მეტად ცნობილ სიტყვებს შესძახებს:

შაყყეფე ყურშავ. შაყყეფე,  
 შე ოხერ-ტიალისათ,  
 ან მოგვადგება მეცხვარე  
 ან მონადირე ტყისათ .

ბნელ ღამეში თავდაღმა დაკიდებული მონადირე მოსთქვამს:

გათენდი, ღამევე; გათენდი,  
 შავი ხარ ფურბეწვისათ  
 გაწყდი კაპო, რო ჩავვარდე  
 ლოყა დავკოცნო ქვისათ...

აქ ჩვენი ნაცნობი ეპითეტი „შავი ხარ ფურბეწვისათ“ უკვე ღამეს მიეკუთვნა და არა საბანდს, რადგან დავიწყებულია უკვე, რომ წესით, მონადირის საბანდი, მისი ქალმები უეჭველად ფურბერწის ტყავიდან უნდა ყოფილიყო გაკეთებული (ღორის ტყავის ხმარება აკრძალული ჰქონდა მონადირეს).

მონადირეს მისი ძმა იპოვის. ისიც დაუმიზნებს თოფს და ქალამნის კოპს გასწყვეტს, რათა იაგორა ზედმეტ ტანჯვას გადაარჩინოს. იაგორა უფსკრულში ვარდება. ხოლო ყურშა მას გადაყვება თან.

ორივე ეს ლექსი უდაოდ ეკუთვნის ჩვენს მიერ განხილული დაღუპული მონადირის ციკლს.

ამოიწურება თუ არა ამ ქართლ-კახური. რაჭულ-მოსეურ-მთიულურ-თუშური პარალელებით „ჩემო ყურშავს“ ციკლი საქართველოში? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად თავი უნდა დავანებოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მასალებს და კვლავ დასავლეთ საქართველოს მასალებში ჩავიხედოთ. კერძოდ, სვანურ მასალებში. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს უკვე არა „ჩემო ყურშავს“ სვანეთში შემორჩენილი ქართული ლექსი (იხ. ზემოთ, ტექსტი № 2ა), არამედ წმინდა სვანური მასალა, რომელსაც, პირველი შეხედვით, ვიწრო კუთხური გავრცელება აქვს, მაგრამ ნამდვილად, ქართული ფოლკლორის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს, ერთი საერთო ქართული ძირიდან ამოზრდილს, მხოლოდ თავისებურად გაფორმებულს და განვითარების უფრო არქაულ საფეხურზე გადაარჩენილს. სვანეთის ისტორიულ-გეოგრაფიული პირობების გამო.<sup>8</sup>

სვანეთის ყველა თემში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ჩანაწერებით ცნობილი სიმღერა ნადირობის დროს დაღუპულ მონადირე ბეთქიზე ანუ მეტქიზე კიდევ უფრო ცნობილია მისი სახელის კნინობითი ფორმა ბეთქილ). ეს სიმღერა, ანუ. უკეთ რომ ვთქვათ, საგუნდო დატირება ჩაწერა 1875 წელს. ბეს. ნიჟარაძემ<sup>9</sup>. 1879 წელს ეს ტექსტი ჩაწერა სტოიანოვმა და გამოაქვეყნა იგი 1884 წელს<sup>10</sup>. ამ სიმღერის ვარიანტი, ჩაწერილი. ი. ნიჟარაძის მიერ, გამოქვეყნებული იყო იმავე კრებულის XX XI ტომში 1902 წელს<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> პირველად მოსაზრება „ყურშავს ლექსისა“ და სვანური ბეთქილის ურთიერთკავშირის შესახებ გამოთქმულია დემნა შენგელაიას მეტად საინტერესო, მრავალმხრივ დამაფიქრებელ წერილში „ამირანის გარშემო“. იხ. დ. შენგელაია, წერილები, გვ. 267—269.

<sup>9</sup> იხ. პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, თბილისი, 1937, № 1132.

<sup>10</sup> Сборник описания в местностей и племен Кавказа (შემდეგი შემოკლებითაღვის СОМПК), ტომი X, 1884 წ.

<sup>11</sup> იქვე, ტ. XXXI.

ა. შანიძისა და ვ. თოფურის „სვანური პოეზიის“ კრებულში გამოქვეყნდა ან სიმღერის სამი ვარიანტი. ერთი ვარიანტი ჩაწერილია მიხეილ ჩიქოვანის მიერ<sup>12</sup>. ჩვენს ხელთ არის კიდევ ორი ვარიანტი, ჩაწერილი ქს. სიხარულიძის მიერ. და რვა ვარიანტი ჩაწერილი ჩვენს მიერ ზემო სვანეთში. 1951 წლის ზაფხულში. ამ რვა ვარიანტიდან სამი პროზაულ თქმულებას წარმოადგენს. არსებული ჩახაწერები უმეტესად გაკეთებულია სვანურად და შემდეგ არის თარგმნილი. ქს. სიხარულიძის ჩანაწერები ითარგმნებოდა ჩაწერის დროს—ამიტომაც გვაქვს მათი მხოლოდ ქართული თარგმანი (იხილეთ ტექსტი № 16 ც, თ).

მკვლევარ ქსენია სიხარულიძის აზრით, ბეთქილის სიმღერის სახით „ჩვენ გვაქვს ფერხულში შესასრულებელი სასიმღერო გვარის ან თემის ღირსეულ წარმომადგენელზე“. „ჩვენ იგი მითიურ ელფერიტ შემოსილ რეალურ გმირად მიგვაჩნია“<sup>13</sup>.—წერს მკვლევარი. ამრიგად, ქსენია სიხარულიძეს ბეთქილი ადგილობრივ სვანურ რეალურ ისტორიულ გმირად მიაჩნია. მკვლევარის დასკვნით— „იგი მხოლოდ სვანურ ზეპირსიტყვიერებაში არის ცნობილი“.

ლექსის შინაარსი დაგვანახვებს, რომ ეს სიუჟეტი ჩვენ უკვე შეგვხვედრია საქართველოს სხვა კუთხეებში. მოკლედ მისი სიუჟეტი ასეთია: მონადირე ბეთქი გაედევნა თეთრ არჩვს (ირემს, შუნს, ჯიხვს!). რომელიც მას მალა კლდეში აიტყუებს, თვალუწვდენ კლდეზე. ბეთქილი თოვლში ჭრის ან თოვლის გუნდებისაგან აკოწიწებს საფეხურებს და ისე მიყვება ირემს ან ჯიხვს. კლდეზე ასული მონადირე უკან მიიხედავს და ხედავს, რომ გზა დაშლილია, უკან ჩამოსვლა შეუძლებელია. ბეთქილი ცალი ფეხით და ცალი ხელით ჰკიდია კლდეზე. მისი ძალი ატებს წკმუტუნს და შეყრის თანასოფლელთ, რომელთაც მოაქვთ რბილი საგები, თოკები, თივა... მაგრამ ყოველივე ამაოა. ბეთქილი ეთხოვება თანასოფლელთ, დედას და ცოლშვილს, წყევლას უთვლის თავის რძალს თამარს ან საყვარელს და გადმოვარდება კლდიდან.<sup>14</sup>

ძნელი არ არის დავინახოთ სვანური გაფორმება იმ მონადირის ამბისა, რომელსაც ჩვენ ქართლში, კახეთში, რაჭასა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შეგვხვდით. ეს არ არის შემთხვევითი, ფორმალური დამთხვევა. ზუსტმა შედარებამ არა მხოლოდ ცალკეულ მოტივთა, არამედ მთლიანად სიუჟეტის სრული დამთხვევა მოგვცა. მეტიც, ჩვენ დავინახეთ ქართულ ენაზე შექმნილ ნაწარმოებთა ტექსტული დამთხვევა, მაგალითად, რაჭაში. მოხევეებსა და მთიულეთში შექმნილ ლექსებში.

ზოგჯერ ერთ კუთხეში ჩვენამდე დამახინჯებული სახით მოღწეული ტაეპი—ძეორე კუთხეში ჩაწერილი მასალით სწორდება:

რ ა ქ ა :

მთაში ვკიდევარ ფეხითა  
ფურ-ბეწვის ქალამნითაო...

ფურ-ბეწვის ანუ ფურის ბეწვის ქალამანი—ამკარა უაზრობაა. მოხერსა და მთიულურ ვარიანტებში გვესმის:

გაწყდი. გამიშივი საბანდო

შე შავის ფურ-ბერწისაო...

<sup>12</sup> იხ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი № 8037.

<sup>13</sup> ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე. „ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება“, თბ., 1949, გვ. 80—81.

დასწყდი, საბანდო, ოკერო,  
შე შავის ფურ-ბერწისაო...

რა თქმა უნდა, სვანურ ენაზე ჩაწერილ ბეთქილის სიმღერას ამგვარი ტექსტულური დამთხვევა ვერ მოეძებნებოდა, ხოლო სამაგიეროდ, სიუჟეტისა და თითქმის ყველა მოტივის დამთხვევა სრულია. საინტერესოა, რომ ბეთქილის ერთ-ერთ ვარიანტში ჩვენ პირდაპირ ყურშას ხსენება გვაქვს და დაცული გვაქვს მისი დაკვლის მოტივიც:

საბრალო ყურშა რა ვქნათ?  
თავისი ყურშა დაუკლავს  
მისი ხორცი ვერ შეუქამია... № 16 დ<sup>14</sup>

ამ მოტივის გადარჩენა, თუ გინდ შემოჭრაც სვანურ ვარიანტში. კიდევ უფრო შექველს ხდის მის კავშირს საქართველოს მრავალ კუთხეში შემორჩენილ დაღუპული მონადირის სიმღერასთან.

მაგრამ მთავარი და ძირითადი ეს არ არის, ძირითადი და გადამწყვეტი ის გარემოებაა, რომ ამ მონათესავე სიუჟეტთა გაგება და ახსნა მხოლოდ ურთიერთდაპირისპირებით და მოშველიებით შეიძლება. ზემოთ ჩვენ დავინახეთ. თუ როგორ გაიზარდა და გაიხსნა ჩვენს წინ „ჩემო ყურშაო“ სიუჟეტი, რომელიც ქართლში ერთი სტროფის სახით გადარჩა. ხოლო რაქაში—თქმულებებისა და მოზრდილი ფრაგმენტების სახით; როგორ შეავსეს ერთმანეთი ზვესურულმა, თუშურმა, ფშაურმა, ქართლურმა, მოხეურმა და მთიულურმა ვარიანტებმა და ერთი მთლიანი სიუჟეტი მოგვცეს. მაგრამ ეს სიუჟეტი არ იქნებოდა და... უღებულები და, რაც მთავარია, სწორედ გაგებული, თუ ქართლის. კახეთის, რაჭის და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მასალებს—სვანურ მასალას არ მივაშველებდით, სადაც ეს სიუჟეტი თავისი ყველაზე სრული, არქაული სახით გადარჩა.

(ისტორიული ცნობების (დ. გურამიშვილი, დ. მაჩაბელი) და ჩაწერილი ვარიანტების: ანალიზის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ. რომ „ჩემო ყურშაო“ სიმღერა და თქმულება ზოგადქართული გავრცელების ნიმუშთა რიცხვს ეკუთვნის. მაგრამ როგორია ამ გავრცელების ბუნება? წარმოადგენს ეს ტექსტი ქართველურ ტომთა უძველესი კულტურულ-იდეოლოგიური მარაგის ნიმუშს, ძეგლს, რომელიც მათი საერთო წინაპრების კერაშია შექმნილი, თუ მისი ზოგადქართული გავრცელება გვიანდელ ეპოქათა შედეგია, ერთი კუთხის, ერთი რომელიმე ტომის მიერ შექმნილი ძეგლის სხვა მეზობელ ტომებში გადასვლისა და ისტორიული ურთიერთობის საფუძველზე გავრცელების შედეგი?

ასე მაგალითად ნიმუშის დიდმა ტრადიციამ დაჩენილმა დღემდე რაქაში, შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ეს სიმღერა და თქმულება რაქიდან გავრცელდა ერთის მხრივ სვანეთში, მეორე მხრივ ქართლში, მაგალითად. ლიახვის ხეობის გზით (სადაც ფიქსირებულია ქართლურ ჩანაწერთა ნაწილი), რომლითაც, როგორც ვიცით ხორციელდებოდა რაჭის მოსახლეობის გადმოსვლა ქართლში<sup>15</sup>.

ერთის შეხედვით ეს ახსნა საფუძველს მოკლებული არ არის. მაგრამ მას არ შეიძლება: დავჯეროდეთ. რაჭისა და სვანეთის მკვიდრო ისტორიული, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული კავშირი ცნობილია, ამას მოწმობს თუნდაც „ყურშას“

<sup>14</sup> იხ. სვანური პოეზია, გვ. 285.

<sup>15</sup> ამას მოწმობს ლიახვის ხეობაში მცხოვრებთა გვარებიც: მაისურაძეები, ხიდაშელბა, ბერუჩაშვილები და სხვ.

ქართული სიმღერისა და თქმულების ვარიანტების ფიქსირება სვანეთში. მაგრამ ბეთქილის სიმღერა და დალთან მისი ურთიერთობის შესახებ თქმულებები, არა მარტო სვანური ფოლკლორის, არამედ სვანეთის ეთნოგრაფიული ყოფის, რელიგიური წარმოდგენების და რიტუალების ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს ამ ტექსტის კავშირი „სამთი ქიშხაშის“ შესრულებასთან ალბაიდრალის დღესასწაულთან. სამონადირეო ინსტიტუტთან და სვანურ წესჩვეულებებთან, გამორიცხავს ბეთქილის შესახებ გოდების რაჭულ მასალაზე დაყრდნობით შექმნას. ამავე დროს, მისი სიუჟეტური და იდეური სიახლოვე რაჭულ მასალასთან მათ უახლოეს ნათესაობაზე მიუთითებს (ყურშას სიმღერის ცალკეულ მოტივთა (ყურშას დაკვლა) გადასვლა სვანურ ტექსტში მოწმობს მხოლოდ იმას, რომ მთქმელი ქვეცნობიერად გრძნობდა ამ ორი ტექსტის უძველეს კავშირს. ამდენად, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „ბეთქილის გოდებისა“ და „ყურშას სიმღერის“ სიახლოვე, მათი ნათესაობა ქართველურ ტომთა არსებობის უძველეს ხანას ეკუთვნის. იმ ხანას, როდესაც მათ ერთი საერთო წარმომშობი ტომი ჰყავდა. ამდენად ეს სიმღერა ერთ-ერთი ნიმუშია ქართველურ ტომთა საერთო უძველესი ფოლკლორული მარაგისა, რომელიც შემდეგ დიფერენციაციის გზით ვითარდება ცალკეულ ქართველურ ტომებში.

როგორია ურთიერთობა ამ მასალის თვალსაზრისით საქართველოს სხვაკუთხეთა შორის? თუ ჩვენ დავუშვებდით რაჭის პრიორიტეტს ამ ძეგლის შექმნაში ვთქვათ ქართლის მიმართ, ჩვენ ვერ ავხსნიდით ამ საფუძველზე, სიუჟეტურად განსხვავებული, სტილისტურად შედარებით გვიანი წარმომშობის კახური ვარიანტების არსებობას. კახეთში ჩაწერილი ვარიანტების ანალიზი მოწმობს, რომ ამ სიუჟეტის განვითარების ტრადიცია ჯერ საკმაოდ აქტიურია და დიფერენციაციის პროცესებიც მის დამუშავებაში დიდი ხანია წარმოებს.

ამასვე მოწმობს ამ სიუჟეტის ვარიანტთა დიდი სიმრავლე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის. მათ აქტიურ განვითარებას და ხანგრძლივ ტრადიციას აქ მოწმობს საყოფიერო ბალადებთან კონტამინაციის პროცესების საერთო ტაეპების არსებობა ქართლ-კახურ. თუშურ, ხევსურულ, მობხურ, ფშაურ, მთიულურ და რაჭულ ვარიანტებში მოწმობს დიდ ტრადიციას და ფართო პოპულარობას. ამ ტექსტის უფრო არქაული სახით გადარჩენა რაჭაში და მისი კავშირი რაჭის ეთნოგრაფიულ ყოფასთან, წეს-ჩვეულებებთან შედეგია საერთოდ რაჭის ფოლკლორული ტრადიციის, მაგ. ბართან შედარებით უფრო არქაული სახით არსებობისა. არქეოლოგიური, ენობრივი და ისტორიული მონაცემების მიხედვითაც რაჭა ქართული კულტურის ერთ-ერთი უძველესი კერაა<sup>16</sup>.

ჩვენს მიერ გამოყოფილი სიუჟეტი ნადირთ პატრონი ქალისა და მონადირის სიყვარულის შესახებ არ არის შემთხვევითი მოვლენა ქართულ ფოლკლორში, ამას მოწმობს მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა. აღნუსხული ჩვენს მიერ წინა თავებში და ამ სიუჟეტის შემდგომი განვითარება ქართულს ეპიკურ ძეგლებში. ეს სიუჟეტი ქართულ ფოლკლორში აღმოცენებულია უძველესი ხანის. სამონადირეო პერიოდში შემუშავებულ წარმოდგენებზე ნადირთ პატრონის შესახებ, იგი გამაგრებულია საქართველოში ნადირთ პატრონი ქალის მყარი კულტის არსებობით, რომლის ცალკეულმა გადმონაშთებმა ჩვენს დრომდე მოაღწია.

<sup>16</sup> ი. გ. ი. ნ. ი. შ. ვ. ი. ჯ. თ. ო. უ. რ. ი. ა. ი. ქ. ა. ვ. თ. ა. რ. ა. ძ. ე.—ქართული დიალექტოლოგია, 1, თბ. 1961, გვ. 499—500.

ნადირთ პატრონი. მის მიერ დაღუპული მონადირე და ძალი ყურშა ქართველურ ტომთა მითოლოგიის უძველესი პერსონაჟებია.

„ტუ ჩემო ყურშაო“ მოღწეული ვარიანტები ყურშას რაღაც მითიური, ზებუნებრივი წარმოშობისად თვლიან და მას შესაფერი ზებუნებრივი თვისებებით აჯილდოებენ. ასეთივე არაჩვეულებრივია და მოულოდნელი, ზოგი ვარიანტის მიხედვით. მონადირის დარჩენა კლდეზე. მთიულურ-მოსხურ ვარიანტებში მას პირდაპირ კლდეზე ჩამოკიდებულს ვხედავთ. რაჭული ვარიანტებით ყურშა გიგანების კვალს გაჰყვია და მისი მამებარი მონადირე კი—ყურშას კვალს, რომელმაც იგი კლდეზე აიყვანა.

„ყურშას კვალიც გადამიძღვა შავო,  
მაღალსა კლდესა შემიძღვა, შავო.  
თოვლი შევკრიბე, შევედი, შავო...“

მაღალ კლდეზე ასული მონადირე ჩამოსვლას ვეღარ ახერხებს. 2დ ვარიანტით, „მიწა ინძრა, გარშემო შემოვრღვა ქვეყანა“ და მონადირე კლდეზე შერჩა, ვარიანტთა უმრავლესობით მონადირე თვით გაჰყვია „ჩიხვების კვალსა. ნახტომსა ჯერხებისასა“.

როგორც ზემოთ დავინახეთ. სვანური „ბეთქილის“ ჩვენს მიერ განსილული 17 ვარიანტიდან ჩვიდმეტევე მოგვითხრობს, რომ ბეთქი კლდეზე არჩვს, ჯიხვს, ირემს, ან შუნს აჰყვია. მაგრამ თვით ამ ცხოველის პირველი გამოჩენა, სვანური სიმღერის მიხედვით, არაჩვეულებრივი, უჩვეულოა. სვანებს რიტუალური ფერხული აქვთ გაბმული ალბაილრანის დღესასწაულზე (ყველიერის აღების წინა კვირას). ამ დროს გამოჩნდა თეთრი შუნი (ირემი, ჯიხვი ან სხვა) გაურბინა ლაჩებში ბეთქილს და კლდეებში ავარდა. გაოცებულ თანასოფელთა თხოვნით, ბეთქილი გაედევნება. ცხოველს, რომელიც მას კლდის წვერზე აიტყუებს. ამ საბედისწერო გზას ერთი საოცრება ახლავს თან: მონადირეს წინ სახარე ან ნახარი, ნამარხილვეი (სვანებმა ურემი არ იციან) გზა მიყვება, უკან ეს გზა იშლება, დნება (შდრ. რაჭული „იიას აველ გუნდითა, ჩაიას კი დამდნარიყო“). კლდის წვერზე ასული მონადირე ხედავს, რომ უკან ჩამოსასვლელი გზა არა აქვს.

რაჭული და მთიულურ-მოსხური ვარიანტები რეალისტურად აგვიწერენ ნათესავთა ამოა ცდას—გადაარჩინონ მონადირე, სვანური ვარიანტები კი უმატებენ შემდეგ დეტალს: თანასოფელთ მოაქვთ კიბეები და უდგამენ ბეთქილს. მაგრამ კლდე იზრდება და კიბე არ სწვდება, მაშინ ნათესავები ზევიდან დაუშვებენ თოკებს—კლდე დაბლა იწევს და თოკები არ წვდება...

ამრიგად, მონადირის შერჩენა კლდეზე არ არის უბრალო, საყოფაცხოვრებო ამბავი, ტრაგიკული შემთხვევა მონადირის ცხოვრებიდან; აქ ჩანს რაღაც ძალა, რომელიც მოქმედებს იდუმალ, ძალა, რომელმაც ხან ზღაპრული ყურშა აჩუქა მონადირეს, ხან დაუკარგა იგი და მონადირე ყურშას კვალს გაუყვანა, ხან მიწა შემოუტრია კლდეზე ასულ მონადირეს, ხან საბედისწერო თეთრი შუნი გამოუგზავნა და მონადირე კლდეზე აიტყუა, კლდეზე. რომლიდანაც უკან დასაბრუნებელი გზა აღარ იყო.

სვანური ტექსტები ამ ამოცანის გასაღებს გვაძლევს. მონადირე ბეთქილის დაღუპვა შედეგია „დიოფალი დალის“ რისხვისა. „დიოფალი დალი“ მიუგზავნის ბეთქილს თეთრ ირემს (ჯიხვს, შუნს), რომელიც აიტყუებს მონადირეს კლდეზე. სადაც მას განრისხებული დალი ელოდება.

წინ ნამარჯილევი გზა უძღვებოდათ,  
უკან ერთმანეთს თურმე უერთდება  
ქე მისულან უსაძირკვლო კლდეზე  
აქ დალი ქვე დახვედროდა. 16.

შესულა შავს კლდეში  
დიოფალ დალის სამეფოში  
— გამარჯობა (კარგი დღე) დიოფალ დალს  
— როგორი კარგი დღეც გექნება,  
იმას მე შენ გასწავლი! 16.

წინ სამარხილო გზაა,  
უკან იშლება...  
— უკან მოვიხედე  
გზა აშლილია.  
შეუძღვა (შუნი) დალთან,  
კლდეში შეიყვანა,  
ბეთქენმა სალამი მისცა. 16მ.

საგულისხმოა, რომ ზოგიერთი პროზაული ვარიანტიც ირემი, შუნი, ან ჯიხვი, რომელმაც მონადირე კლდეში აიტყუა, თვითონ სახეშეცვლილი დალი ყოფილა. „ეს თხა იქცა დალათ, დადგა ბეთქენის ზემოთ“ (№ 16ივ).

ანდა: შველი დალად იქცა და გადმოსძახა:— „შენ მოლალატე ხარ და მაგიერს მოგიძღვნით“ (№ 16 იე).

ახლა ჩვენთვის გასაგებია, თუ რატომ იყო მონადირის შერჩენა კლდეზე ასეთი არაჩვეულებრივი, რატომ „ინძრა მიწა და შემოერღვა ქვეყანა მონადირეს“, რატომ უძღვებოდა წინ ფართო გზა და იშლებოდა უმაღვე. რატომ იყო, რომ მიუხედავად ახლობელთა ყოველგვარი ცდისა. მონადირე ვერ ჩამოვიდოდა კლდიდან, რადგან კლდე ხან მაღლა იწევდა, ხან დაბლა ჩამოდიოდა რომ ბეთქენს თოკები და კიბეები არ მისწვდენოდა.— „ტყუილად ირგებით“— ჩამოსძახოდა სასოწარკვეთილი ბეთქილი თანასოფელთ.

ბეთქენის სიკვდილი განრისხებული ქალღმერთის სასჯელია.)

ბეთქენი საწყალი ქე გადამხტარა  
დალუპულა, დამღვრეულა კლდეებში.  
დალს თავისი სირცხვილი გადაუხდია  
ეს ღმერთმა ქვე დაგვლოცოს!... 16ზ.

ასე მთავრდება ბეთქილის ერთ-ერთი სვანური ვარიანტი.

დალის საჩუქარი

რად განურისხდა დალი მონადირეს? რომელი „სირცხვილი გადაუხდია“ მას ასე 'შეუბრალებლად'?

— ბეთქენ ჩემო, მშვიდობით მოხველ — მიმართავს დალი მონადირეს —

როგორ ყოფილხარ, როგორ ხარ?  
ჩემი მოცემული სახსოვარი გქონდა,  
ის რა უყავი, ქე საწყალო, მაჩვენე!?  
— შენი სახსოვარი ქვე მქონდა  
ჩემი საწოლის თავქვეში...  
— როგორც შენ ის შეგინახავს.  
წასვლა-დაბრუნებას ისეთს გიზამ!...  
მარჯვენა ხელის მოსაკიდი დასტოვა  
ბეთქენი კლდეს ქვე გადმოეეკიდა  
შემწე კაცი ვერვინ ნახა. 16ზ.

შეორე ვარიანტით:

— ჩემი მოცემული მძივები რა უყავიო?  
— ის დამრჩა სასთუმალ ქვეში...  
— აბა მეც ისეთ გაგიშვებო... 16

მესამე ვარიანტით:

— კლდემ ზრდა დაიწყო,  
შემრჩა მართო მარჯვენა ფეხის დასადგომი,  
შემრჩა მართო მარცხენა ხელის მოსაკიდი,  
დედა, დედა, ვვარდები...  
— ბეთქენილა, რა უყავი ჩემი მოცემული ნიშანი?  
— ჩემი ცოდო ჰქონდეს თამარს,  
რძლის ბალიშის ქვეშ დამრჩა!...—



აქ დალი ეუბნება:

—ასეთ გზას მოგცემ, როგორც დააფასეო... 16.

მეოთხე ვარიანტით, დალმა უთხრა:

—რატომ ჩემი დარიგება არ მოისმინე. ჩემი ბეჭედი რა უყავიო?

—მაქვს ბეჭედიო.

—შენ კი არა გაქვს, შენ რძალს. თამარს ქონდა ფერხულში რომ იყო გაბ-  
ღული. ხელზე ჰქონდა გაკეთებული ბეჭედი (№ 16ივ).

ჩაუუფიქრდეთ უფრო ღრმად,—რა აჩუქა დალმა მონადირეს და რას მოას-  
წავებდა მონადირის მიერ ამ საბედისწერო საჩუქრის დაკარგვა?

მოვიგონოთ, რომ საქართველოს მრავალ კუთხეში გავრცელებული რწმე-  
ნით (რომლის საფუძველზე მრავალი თქმულებაა შექმნილი), ნადირთ პატრონი  
ან სამონადირეო ღვთაება ქალი შეიყვარებს მონადირეს და აძლევს მას თავის  
ნიშანს, საჩუქარს. ამ საჩუქარს მაგიური ძალა აქვს. იგი ნადირობაში ხელს  
უწყობს მონადირეს. მონადირე „იღბლიანი“ ხდება. მაგრამ, ამავე დროს, მონა-  
დირემ ტაბუს რთული წესები უნდა დაიცვას. პირველ რიგში აკრძალულია მონა-  
დირის მიერ ამ საიდუმლოს გამჟღავნება „ტყაში მათასა“ თუ დალის საჩუქრისა  
და მასთან ურთიერთობის საიდუმლოს გაცემა მონადირისათვის საბედისწერო  
ხდება. იგი მაშინვე ჰკარგავს „ბედს“, „იღბალს“ ნადირობაში. შემდეგ კი იღუ-  
პება. მონადირეს უცნაური კანკალი დასჩემდება, რომელიც მიზანში მოხვედრას  
უშლის სროლის დროს. ბოლოს მას ან ზეავი გაიტანს, ან ხრამში გადაიჩეხება.<sup>1</sup>  
ჩვენ უკვე ვიცით, ვინ ამხედრებს ბუნების ძალებს მონადირის წინააღმდეგ<sup>1</sup>.

ტიტოვის მიერ სამეგრელოში ჩაწერილი თქმულებით სოფ. ჯვარში  
ცხოვრობდა მონადირე, რომელსაც მეტად ლამაზი ცოლი ჰყავდა. მონადირე  
„ტყაში მათას“ შეუყვარდა. მასთან დაახლოების შედეგად ისეთი იღბალი მიეცა,  
რომ თითქმის გასწყვიტა იმ მიდამოებში ნადირი. ცოლი ჩააცვიდა და ათქმევინა  
ტყაში მათას სიყვარულის საიდუმლოება. იმავე დღიდან მონადირეს ნადირობა-  
ში იღბალი დაეკარგა. ერთხელ დაინახა ირმები, ესროლა მათ და ააცდინა. ირ-  
მებმა მალა კლდეზე აიტყუეს მონადირე და იქ ქვად აქციეს. ეხლაც ს. ჯვარის  
მასლობლად აჩვენებენ მაღალი მთის, კვირას წვერზე მდებარე სამ ქვას. მათგან  
დიდს თითქოს მონადირის სახე აქვს, ხოლო ორი პატარა, ქვად ქცეული მონა-  
დირის ძაღლებია.<sup>2</sup>

ჩვენს მიერ სვანეთში 1951 წელს ჩაწერილი თქმულებით (იხ. ტექსტი №21,  
22), ერთ მონადირეს ნადირობაში არაჩვეულებრივი იღბალი ჰქონდა. მიუხედა-  
ვად დაჟინებული თხოვნისა, არავის უმხელდა ამის მიზეზს. დამე რძალი (ვარიან-  
ტი—დედა) მიეპარა ყუთს, რომელსაც მონადირე მუდამ თავქვეშ ინახავდა და  
გახსნა იგი; ყუთში თავშალი იყო. ქალმა თავშალი გაშალა. გაშლილი თავშალი  
მთელს შინდორს გადაეფარა. ქალმა თავშლის დაკეცვა და უკან ჩადება მოინდო-  
მა. მაგრამ ვეღარ შეძლო. თავშალი ისეთი დიდი იყო, რომ ნახევარი მაინც გა-  
რეთ დარჩა. მეორე დღეს ქალი ისევ მიეპარა მონადირის სასთუმალს და ყუთი  
ისევ გახსნა. ახლა შიგ ჩაწყობილი ვაზნები დაინახა და ამოალაგა. უკან ჩაწყობა  
რომ მოინდომა, ნახევარი ვაზნა ყუთში აღარ ჩაეტი. მესამე დღეს ეს მონადირე

<sup>1</sup> ჩრდილოეთის ზოგიერთი ხალხის რწმენით, ნადირთ პატრონი აჩუქებს მონადირეს თავის  
ნიშანს, აუგაროხს, რომელშიაც, მათი წარმოდგენით, თვით ნადირთ პატრონია ჩასახლებული.  
ეს ან ნადირთ პატრონის გამოსახულებაა, ან რაიმე ნივთი თუ სამკაული (იხ. Г. Васильевич,  
Некоторые данные... გვ. 58).

<sup>2</sup> Я. Гелцов, Из быта и верований..., стр. 12—13.

ზვავმა გაიტანა. დალუპულის მეგობარს—მეორე მონადირეს დალმა სთხოვა—  
 მკვდართან გამოსათხოვებლად მისთვის მისვლა მოეხერხებინა. თურმე დალი  
 ყვარობდა დალუპულ მონადირეს. მონადირემ თანხმობა მისცა. ცხედრის გამო-  
 სვენების დღეს მან სუფრა გამართა ეზოში.—განსვენებულის მომტირალნი ში-  
 ნიდან გარეთ გამოიყვანა. ამ დროს დალი სახლში შევიდა, მკვდარი დაიტირა,  
 ტანთ გახადა და თავისი ტანსაცმელი ჩააცვა. აქედან წარმოსდგება მთქმელის  
 ანკით. სვანების ჩვეულება ე. წ. „უჩა“, განსვენების წინ მკვდრის ეზოში მეზობ-  
 ლების მიერ საუკმელით გაწყობილი ხონჩების შემოტანა.

სვანეთში ძილებული წესით მონადირის საფლავს სამი ღამის განმავლობაში  
 სდარაჯობენ, რათა დალმა (რომელსაც მუდამ ბრალი ედება მონადირის სიკვ-  
 დილში) მკვდარი არ ამოთხაროს. ტანთ არ გახადოს და არ დაიტიროს იგი (ცნო-  
 ბა გადმომცა შერმადინ ონიანმა. რისთვისაც მადლობას მოვასხენებ).

მოყვანილი თქმულებით მონადირის საიდუმლოს გამჟღავნების და ამით მისი  
 დალუპვის მიზეზი ისევ რძალია. დალი კლავს. ხოლო შემდეგ თვითონვე დაიტი-  
 რებს მის მიერ დალუპულ სატრფოს.)

მესამე თქმულებით (ტექსტი № 23), დალმა სვან მონადირე ყაზბეკ გელო-  
 ვანს ქარვის მძივი აჩუქა, თანაც დაუბარა—შენ ეს მძივი არავის მისცე, არავის  
 აჩვენო და არ მიაკარო არც ერთ ქალს. „ნადირობის ბედი იმ დღიდან კარგი მიე-  
 ცა, ნადირეს“. ცოლმა იპოვა ქარვის მძივი და ქმარს დაუმალა მეორე დღეს.  
 ნადირე ონისას ხრამში გადავარდა გელოვანი და ჯიხვების ჯოგმა ზედ გადაუარა  
 ქალს: ყაზბეკ, ყაზბეკო! (ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ჯიხვის სახით მონადირეს  
 ხშირად თვით ნადირთ პატრონი გამოეცხადებოდა ხოლმე).

ჩვენ მიერ 1951 წელს ჩაწერილი მეოთხე თქმულების მიხედვით (ტ. № 26).  
 ლატალში, ლაპლას ხეობაში კაცს ხარები დაუკარგავს. მათ ქებნაში შემოალამ-  
 დ.: შენოხედა მწივანი დალი, რომელსაც დევი მოსდევდა. კაცმა დალი მდევრი-  
 ს-გან გადაარჩინა. მადლობის ნიშნად დალმა უთხრა: „რა გინდა, რომ შენ ბედ-  
 იღბალი გქონდეს?“

—მე ვერაფერს გთხოვ და თუ შენი ნება იქნება, დამასაჩუქრეო.

—მე მოგცემ მაკრატელს. შეინახე კარგად, სანადიროდ რომ წახვალ, ცა-  
 რიელი არ დაბრუნდებო, მხოლოდ არავის უთხრა ეს საიდუმლო. თქმულე-  
 ბის მიხედვით. ცოლმა გაამჟღავნა ეს საიდუმლო და მაშინვე მონადირეს „ეს  
 იღბალიც ხელიდან წაუვიდა“ თურმე<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> ამ თქმულებაში მეტად დამაფიქრებელია დალის საჩუქარი—მაკრატელი. ხომ არ არის  
 ეს მაკრატელი გვიანი დროის ჩანაბერი? რად სჭირდებოდა დალს ან მონადირეს მაკრატელი?  
 ჩვენის აზრით, ეს არაა მაკრატელი, ამ სიტყვის დღევანდელი მნიშვნელობით, არამედ მაკ-  
 რატელა ისრის წვერია, რომელსაც ხმარობდნენ მთაში მსხვილი ნადირის დასახოცად. მოვიგო-  
 ნოთ კლდეში ფეხით დაკიდებული მონადირე, რომელსაც ძმობილები შეიბრალებენ და სიკვდი-  
 ლს დასაჩქარებლად ესვრიან ისარს, რომ ვასწევიტონ ბანდულის თასმა, „საბანდო“, რომლი-  
 თაც ჰკილია მონადირე. თუ ერთი ვარიანტით

მეორეთი—  
 ესრევენ ჩამოაგდებენ  
 ძმობილის შვილდისრიითაო  
 ესრევენ, ჩამოაგდებენ  
 ძმობილის მაკრატლითაო.

ამგვარი მაკრატელია ხსენებული ხევსურულ ლექსში:  
 პატარან იყენენ კვესურნი, მაგრამ არ იყენეს ცუდანი,—  
 უწინ არ ჰქონდა თოფები, ჰყოილეს შვილდნი რქისანი  
 ჩამაზდიოდეს ციხესა ნაგლეჯნი მაკრატლისანი... (ა. შანიძე, ხალხ. პოეზია.,  
 № 540).

მოვიგონოთ მრავალრიცხოვანი ზღაპრები. სადაც გმირი მიიღებს ჯადოსნურ საჩუქარს. თითქმის ყოველთვის ჯადოსნური საჩუქრის მიღებას თან ტაბუ ახლავს. საჩუქარი დამალული უნდა იყოს. ან მისი მონზარება მხოლოდ გარკვეული პირობით შეიძლება. \* მკ. ზღაპარი „ჩაყვა-დანა“:)

...„რომ გამოიღვიძა კაცმა, ძალიან ნაწყენი დარჩა. ამ დროს დაინახა გველი, რომელიც მისკენ მიცოცავდა. გაბრაზებულმა მოკლა გველი. დაწვა და ისევ დაიძინა. ხედავს თავს დაადგენ გველის წიწილები და ეუბნებიან:

—რატომ მოგვიკალ დედაო?

—ჩვენში წესია კაცი რომ გველს შეხვდება, აუცილებლად უნდა მოკლასო. მერე შვილებმა უთხრეს:

—შენ გასწავლით წამალს, დედა ჩვენი გააცოცხლო. ჩვენი დედა დაგასა-

ჩუქრებსო. რომ გეითხავს „რა მოგეცო“, შენ უთხარი „არაფერი მინდა, მუცელში რომ ჩაყვა-დანა გაქვს, ის მომეცითქო“...

ამოიღო გველმა დანა და მისცა, თანაც გააფრთხილა—არავისათვის არ გაემხილა ის გარემოება, რომ ეს ჩაყვა იყო ნამდვილი ნატვრის თვალი“. ცოლის უადგილო ცხოვისმოყვარეობის გამო გმირმა დაკარგა ეს საჩუქარი და მასთან ერთად კეთილდღეობაც<sup>1</sup>.

ჯადოსნური საჩუქრისა და მასთან დაკავშირებული პირობის დარღვევის მოტივი გვხვდება მეორე ქართულ ზღაპარში: —მონადირემ დაჭრილი არწივი გადაარჩინა. არწივი ურჩევს ვაჟს, თავის მშობლებს ეანგიანი ყუთი მოსთხოვოს. ძრავალი ყოყმანის შემდეგ არწივის მშობლები ვაჟს ამ ყუთს მისცემენ, მაგრამ თან დასძენენ: „სანამ შინ არ მიხვიდე, არამც და არამც არ გახსნა, თორემ ძალიან ინანებო. გზაში მონადირემ ვერ მოითმინა და ყუთი გახსნა... „ამოვიდა და ამოვიდა დუქან-ბაზარი და სასასლეები. გაიჭიმა. უზარმაზარი ქალაქი... მონადირე კი დგას და შესცქერის. უნდა დაკეტოს, მაგრამ ვერა ჰკეტავს. იცემს გულში ხელს იბრღენის თმასა...“ ყუთის დაკეტვაში გმირს დევი დაეხმარება, მაგრამ, სამაგიეროდ, მონადირე ვალდებულია ახლად დაბადებული ვაჟი მისცეს მას. (მოვიგონოთ ზემოთ მოყვანილი დალთან დაკავშირებული თქმულება).

აქ საინტერესოა ორი ფაქტი: 1. ჯადოსნური საჩუქარი ყოველთვის იღბლის, კეთილდღეობის, მოსავლიანობის მომტანია. 2. საიდუმლოს გამჟღავნებას (რომელშიაც უმეტესად ქალია დამნაშავე), გმირის სიკვდილი (შერბილებულად ავადმყოფობა) ან შვილის დაკარგვა მოსდევს თან. სავანური ლექსის მეორე გმირს მონადირე ქალას (მონადირის სახელი) აგრეთვე დაუმსახურებია დაღუბის დასჯა (იხ. ტექსტი № 19 ბ). მასაც ტაბუ დაურღვევია: იგი მიეპარა ჯიხვების ფარას და ერთად 5 ჯიხვი მოუკლავს. განრისხებულმა დაღუბმა იგი კლდეზე ბანდულით ჩამოჭკიდე სოქროს საკიდი თ. აქ მისი და

დალმა მონადირეს სწორედ ეს მაკრატელი მისცა, რომელსაც მისთვის ნადირობაში აღბალი უნდა მოეტანა, ხომ არ მოსკრა ამირანის თქმულებაშიაც მონადირის ცოლმა დაღს თმა სწორედ ასეთი მაკრატლით.—ბასრი ორკაბი ისრის წვერით, რომელსაც შიდა წრე ჰქონდა ხოლმე ძლიერ გაღუსილი? დღეს კი უკვე ჩვენზე ამ დეტალს შეუძლია თქმულებაში გვიან შესული, შემთხვევითი მოტივის შთაბეჭდილება დატოვოს, განსაკუთრებით მისი სხვა ენაზე თარგმნის დროს.

<sup>1</sup> რჩ. ზღაპრები გვ. 140. ეს ზღაპარი ცნობილია ფოლკლორისტიკაში „ჯადოსნური ბეჭედის“ სახელწოდებით. იხ. BP II, 104 და ანდრეევრ № 560. ავი საქართველოში ძლიერ არის გავრცელებული. იხ. მკ. საქ. ტ. I განყ. IV გვ. 21 ქართველ ქალთა წრის გამოცემა № 2.

„ღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მონადირის ბედი სავსებით იგივეა: უკახასკნელი ხომ ასე შიშართავს თავის ძალს:

„კლდეზე გიკიდავ პატრონი  
ფურ-ბერწის საბანდითაო“...

ვიდრე ჩვენ ამ ტრაგიკული მისტერიის შინაარსში საბოლოოდ გავერკვეოდეთ, უნდა გავარჩიოთ დალის შესახებ ლექსების კიდევ ერთი ციკლი, სადაც კვლავ საჩუქრის მოტივს შევხვდებით.

სწახებში მეტად გავრცელებულია მეთრე ლექსი. დაკავშირებული დალა კოჯასთან—კლდის დალთან. ამ ლექსს ეწოდება „დალა“ ან „დალა კოჯას ხელ-ღეჯღეღი“ (დალი კლდეზე მშობიარობს). ჩვენ ხელთაა ამ ლექსის თერთმეტი ვარიანტი. მათ შორის, უადრესი ჩაწერილია ბ. ნიქარაძის მიერ 1881 წ. (№ 18ა).

ამ ლექსის შინაარსი შემდეგია: მონადირე დილით ადრე მიდის სანადიროდ. დედა საგზალს უცხობს. მთაში მონადირეს ქალის კვილი მოესმის. ეს—მშობიარობს კლდეზე დალი. ჩვილი ბავშვი დალს კლდიდან დაუგორდება და მას მგელი მოიტაცებს. მონადირე კლავს მგელს და ბავშვს დედას უბრუნებს. დალი კლდეზე აიყვანს მონადირეს და საჩუქრად შესთავაზებს თავის სიყვარულს ან იღბალს, ნადირობაში. მონადირე ნადირობაში იღბალს აირჩევს.

აქაც დალმა—შვილის გადარჩენისათვის მონადირე ნადირობაში იღბლიანობით დაასაჩუქრა.

გველმა—(ზოგი ვარიანტით ვეშაპმა, თევზმა) ადამიანი თავისი შვილის გადარჩენისათვის დაასაჩუქრა. მის საჩუქარსაც მაგიური ძალა ჰქონდა, მასაც მოსავლიანობა, იღბლიანობა მოჰყვა.

არ წ ი ვ მ ა (ზოგი ვარიანტით ფასკუნჯმა) თავისი შვილების გადარჩენისათვის დაასაჩუქრა მონადირე. მის საჩუქარსაც იგივე ძალა გააჩნდა.

ორ უკანასკნელ შემთხვევაში ეს საჩუქარი ადამიანისათვის საბედისწერო ხდება. ადამიანი ვერ შეინახავს საჩუქრის საიდუმლოებას ან არ დაიცავს საჩუქრის მოხმარების პირობას და ამის გამო იღუპება.

დალის ლექსის ბოლო თითქოს ბედნიერია. დალის შვილი გადაარჩინა მონადირემ, შიილო საჩუქარი და უვნებელი დარჩა. მაგრამ საინტერესოა ამ ლექსის ვარიანტი, მ. გუჩუჯიანის მიერ ცნობილი სვანი მთქმელის დავით მარგვიანისგან ჩაწერილი. აქ ლექსის ბოლო სულ სხვაა:

დალმა მონადირეს ცხრა ჯიხვი გამოუყვანა საჩუქრად:

გამოუყვანა ცხრა ცალი ჯიხვი.

ერთი ოქროს რქიანი გაურია.

მონადირემ ოქროს რქოსანს დაუმინა

იმან ტყვია არ მიიკარა,

მონადირეს შეუბრუნა შუბლში

მონადირე მეფისა გააგორა. № 18.

ჩვენ ვხედავთ, რომ აქაც ბოლო ტრაგიკულია. რატომ, რითი განარისხა აქ დალი მონადირემ? მან თურმე ტყვია ესროლა ოქროსრქიან ჯიხვს, რომელიც, როგორც ამირანიანიდანაც ვიცით, რჩეულია, ღვთაებრივია და თვით დალის სახეცვლილებას წარმოადგენს. ჩვენ ვიცით მრავალი თქმულება, რომლის მიხედვითაც მონადირემ არ უნდა ესროლოს თეთრ ან ოქროსრქიან ცხოველს, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დაიღუპება. მონადირემ ბოროტად გამოიყენა დალის სა-

ჩუქარი, ამიტომ შუბლ განგმირული იქვე დაეცა. ამ უნიკალურ ტექსტში გადარჩენილია ამ სიუჟეტის ყველაზე სრული ვარიანტი. თუ ჩვენ გავიხსენებთ მონადირე ბეთქილის დატირებას, ჩვენ დავინახავთ, რომ მასში ბეთქილის ტრაგიკული დაღუპვის ეპიზოდი უფრო ვრცლად არის გაშლილი. იგი ფაქტიურად, ისევე როგორც მშობიარე დალის სიმღერა. ერთი დიდი მისტერიის ნაწყვეტს წარმოადგენს.

ამ მისტერიის სახეცვლილება, მისი შემდგომი საფეხური არის მონადირის ან მინდის ამბავი, დაცული საქართველოს მრავალ კუთხეში. ტყის სულელები, ქაჯნი, დევები მონადირეს ბუნების ენის ცოდნით ასაჩუქრებენ. ეს საჩუქარიც, რომელსაც მოყვა ბედი, იღბალი, საიდუმლოდ უნდა იყოს შენახული. მინდის საიდუმლო ცოლმა დააცდენინა. მას შემდეგ მან დაკარგა ეს უნარი და მალე დაიღუპა კიდევც.

(საინტერესოა ამ მხრივ ხევსურული თქმულება თორღვას ჯაჭვის შესახებ, გაძოქვეყნებული ა. შანიძის მიერ. გმირი თორღვა შემთხვევით ჩავარდა მყინვარის ნაპრაღში. აქ თურმე ბუღობს ვეშაპი, რომელსაც ბარტყები ჰყავს. მეორე ვეშაპს ამ ბარტყების შექმა უნდა. თორღვას შიშით ეს ვეშაპი ბარტყებს ველარ გაეკარება და უკან გაბრუნდება. დედა ვეშაპი თორღვას დასაჩუქრებას მოინდომებს, ენას დაადებს თორღვას ენაზე, რის შედეგად თორღვას მისი საუბარი ესმის. გარდა ამ წყალობისა, ვეშაპმა თორღვას სასწაულებრივი მცურავი ჯაჭვი აჩუქა, რომელიც თორღვას სიკვდილისაგან იფარავდა. ერთხელ თორღვას დაავიწყდა მცურავი ჯაჭვის დაბმა. ჯაჭვი გაიპარა და მალე თორღვა მოკლეს<sup>5</sup>.

ამ თქმულების ვარიანტები საქართველოს მრავალ კუთხეშია ფიქსირებული. მისი მოტივები ზღაპრებშიაც გვხვდება.)

ჯაჭარული ვარიანტი. მონადირის მიერ განსაცდელიდან გადარჩენილი გველთა ძეფე ბეჭედს აჩუქებს მონადირეს. ამის შემდეგ მონადირეს ბუნების ყოველი ენა ესმის და მდიდრდება. გველთა ძეფის მიერ მონადირე გაფრთხილებულია, რომ მათი ურთიერთობის საიდუმლო არავინ გაიგოს. მონადირეს ცოლი ჩააცივდა, სთხოვს მას საიდუმლოს გამჟღავნებას. მონადირე ცოლს მოკლავს და გველთა ძეფის ასულს ირთავს.

ასეთივეა ჩვენს მიერ 1961-წელს რაჭაში ჩაწერილი ზღაპარი მოხარშული გველის ზორკის მიღების შედეგად ბუნების ენის გაგების უნარის შეძენის შესახებ. საჩუქრის მომცემი ტყის ღვთაება. ტყის ნადირთ პატრონია, რომლის ზოომორფულ სახეებს წარმოადგენს გველი. ვეშაპი, თევზი, ფასკუნჯი. არწივი და სხვა, რაც იქნებ ამ ღვთაების სხვადასხვა ტოტემურ ჯგუფში გააზრებას წარმოადგენს.<sup>6</sup>

მოკვდავი ადამიანი განსაცდელისაგან იხსნის ღვთაებას. სამაგიეროდ, უკანასკნელი მას ღვთიურ ცოდნას აზიარებს, „ღვთის ნაწილიანად“ გახდის მას. მოკვდავს არ ძალუძს ღვთიური უფლებებით სარგებლობა, იგი არღვევს ტაბუს. მოკვდავ ქალს აპყვება და ამის შედეგად იღუპება.)

ამ სიუჟეტის საერთაშორისო გავრცელება მოწმობს, რომ სოციალ-ეკონომიური განვითარების გარკვეულ საფეხურზე იგი შეიძლებოდა მრავალ ხალხს

<sup>5</sup> ა. შანიძე... დამატ. № 44, თქმულების ვარიანტი. იხ. Г. Демидов, В ушельях первобытной Грузии, М.-Л.; 1930, გვ. 154.

<sup>6</sup> იხ. საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის ბათუმის სამ. კვლ. ინსტიტუტის არქივი, ფ. №1 4 ვ. 30, ჩაწ. ა. მსხალაძის მიერ ხულოს რაიონში 1958 წელს.

<sup>7</sup> ამასთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე დ. შენგელაია, წერილები, გვ. 206—208.

შექმნა ნადირის პატრონის ადამიანთან ურთიერთობის შესახებ მსგავს წარმოდგენათა საფუძველზე. ზღაპარში ამ სიუჟეტმა ზოგ შემთხვევაში იუმორისტული ხასიათი მიიღო. მაღლიერი თევზი ბუნების ენის ცოდნით დააჯილდოებს ადამიანს, მაგრამ გააფრთხილებს, რომ ამ საიდუმლოს გაცემა მის სიკვდილს გამოიწვევს. შეძენილი უნარის საშუალებით კაცი მდიდრდება. ცოლს სურს გამდიდრების საიდუმლოების გაგება. ისე მოაბეზრებს ქმარს თავს, რომ იგი გადასწყვეტს უთხრას ყოველივე. თუმც იცის, რომ ამის შედეგად სიცოცხლეს გამოეთხოვება. ქომაგ ცხოველთა რჩევით გმირი სცემს ცოლს და ამით უადგილო შეკითხვებს საპუდამოდ გადააჩვევს. ყველაფერი ზღაპრისათვის ჩვეულებრივად კეთილად მთავრდება.

წარანაკლებ მნიშვნელოვანია მეორე ტაბუ—ქალთან ურთიერთობის აკრძალვა, როგორც აღინიშნა, მონადირეს ცოლის შერთვა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ მას ჯერ „დიოფალი დალ“ არ გამოცხადებია. მისი ნახვის შემდეგ მონადირეს შეუძლია ცოლი შეერთოს, მხოლოდ წინასწარ გამოთხოვილი პირობის ძალით. მაგრამ, თუ დალის შეყვარების შემდეგ მან ცოლის გარდა სხვა ზორციელ ქალთან დაიქირა კავშირი; დალი მას დალუპავს. განსაკუთრებით კი საშიშია ეს ურთიერთობა სანადიროდ წასვლის წინ. ამიტომ არის, რომ თითქმის ყველა ჩაწერილი ვარიანტის მიხედვით, ბეთქილი თავის რძალს თამარს წყევლას უთვლის, რადგან მან იგი უწმინდურად გაისტუმრა სანადიროდ. რძალი, მისი უკანონო სატრფოა, რომელსაც მან გაუბედა ქალღმერთის ნაქონი ნივთის. დალის ნიშანის მიცემა და ამით ქალღმერთი კიდევ უფრო განარისხა (იხ. ტექსტები № 20, 23, 25).

ახლა ჩვენთვის გასაგებია. თუ რა საჩუქარი მოჰკითხა დალმა მონადირეს, რატომ დარჩა იგი მონადირეს რძლის სასთუმალ ქვეშ და რად დასაჯა ასე შეუბრალებლად მონადირე დალმა.

## თ ა ვ ი IV

### უშრშა

დავუბრუნდეთ ყურშასა და მის ლექსს. როგორც აღინიშნა, ყურშას ლექსი ორგანულად არის ჩართული ივანე ქვაციხისელის სახელთან დაკავშირებულ თქმულებაში. მაგრამ იგი არსებობს აგრეთვე დამოუკიდებელი საფერხელო სასიმღერო ლექსის სახით. მას ინდივიდუალურადაც, ჭიანურის აკომპანხემენტით ასრულებენ. ამ საფერხელოს მელოდია მეტად არქაულია. მინორული. დატირების ტიპისა. მის შესრულებაში გუნდის, ფერხელის ორი ნახევარჩრე მონაწილეობს. ლექსის წყობა, რეფრენი, მისი საფერხელო შესრულება— ყველაფერი შოწმობს მის უძველეს ხასიათს.

ამ ლექსზე უბრალო თვალის გადავლებაა საკმარისი, რომ აქ აღწერილ ყურშაში დავინახოთ უძველესი, მითიური ხასიათის, მითიური ნიშნებით დაჯილდოებული ძალღი, რომელსაც მტკიცე კავშირი აქვს მონადირეთა ყოფასთან და უძველეს სახადირო რიტუალებთან. როგორც ვიცით, არსებულ თქმულებათა თანხმად, ყურშა ორბის, ყორნის, ქორის ან ზღაპრული ფასკუნჯის შვილია. ფრთოსანი ლეკვი, რომელიც დროდადრო გამოიჩეკება ხოლმე ბუდეში და დედა ჩიტი მას ბუდიდან გადმოაგდებს. ფრთოსან ლეკვს იპოვის მონადირე და გაზრდის. ყურშას იღბალი მოაქვს ნადირობაში. მისი პატრონი ყოველთვის ჰოლობს „სასადილოს“, მაგრამ ერთხელ ყურშა მას დაეკარგება; მონადირე იგლოვს დაკარგულ ყურშას. გაპყვება მის კვალს. ეძებს ყურშას და მის ძებნაში მალალ კლდეს აყვება. ჩვენ უკვე ვიცით, რა ხდება ამ კლდეზე. მონადირე უკან დასაბრუნებელ გზას ვეღარ იპოვის, დაკლავს ყურშას. მაგრამ ვერ შექამს და ბოლოს იღუპება. ისიც ვიცით, თუ რატომ აყვა ყურშას მონადირე მალალ კლდეზე.

ყურშას ლექსში გამოყენებული მხატვრული სახეები— „ქვეყნის ოდენა ნახტომი“ ყურშასი, „კალოს ოდენი ტოტები“, „საცრის ოდენა თვალები“, „ნიჩბის ოდენა კბილები“—მას უკვე განვითარებული მიწათმოქმედების აგრარულ კულტებს უკავშირებს, მაგრამ თუ შესადარებლად მოვიშველიებთ ყველა ვარიანტს, ჩვენ აქ სახეების უფრო არქაულ ფენასაც ვიპოვით. თუ ზოგიერთი ვარიანტებით. ყურშა ვაჭარმა წაიყვანა, სვანური ვარიანტებით. ყურშა ქაჯს გაპყვა. ყურშას ყურ-ტუჩი ოქროსი ასხია, ყურშას თვალები „მთვარის ოდენაა“. ყურშას ყეფა „რუხუნსა გავდა ცისასა“, ყურშას წარბები— გველებია. ცხადია, რომ ამ შე-

დარებებმაც ათასი წლების მანძილზე ცვლილებები განიცადეს, მაგრამ მაინც ჩვენს თვალწინ ნათლად იხატება მითითური ფრთოსანი ძაღლი მთვარის ოდენა თვალებითა და ქუხილის მსგავსი ყეფით. ამ ძაღლის გამოხატულებას ჩვენ მრავალ უძველეს ქართულ არქეოლოგიურ ძეგლზე ვხვდებით. მონადირეთა კულტურებში მას მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა სჭეროდა. ასეთია კობანურ კულტურებზე დაცული ძაღლის გამოხატულება, ასეთია ბრინჯაოსა თუ რკინისაგან გამოქანდაკებული ძაღლის გამოსახულებანი. რომელიც უხვად არის მოპოვებული როგორც საქართველოს ტერიტორიაზე. ისე სხვა ხალხთა არქეოლოგიურ ძეგლებში.

ძაღლის გამოსახულება არათუ ჩვეულებრივია კავკასიაში აღმოჩენილი სიძველეებისათვის,—წერს მკვლევარი ა. ა. მილერი, რომელმაც სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა ამ საკითხს,—არამედ იგი მრავალრიცხოვანი ვარიაციებითაა აქ მოცემული და მისი ხასიათი უფლებას გვაძლევს, ამ საბუთებზე დაყრდნობით, ვილაპარაკოთ ამ ცხოველის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე კავკასიის სამყაროსათვის, მნიშვნელობაზე. რომელიც „უკვე ღრმა წარსულში ჩამოყალიბდა და, როგორც ჩანს, ერთი საერთო წიაღიდან წამოსული, შემდგომ მრავალგზის თანმიმდევრული გააზრებისა და განცდის საგანი იყო“<sup>1</sup>. ეს მეტად საინტერესო დაკვირვება და დასკვნა ბრწყინვალედ მტკიცდება ქართული ფოლკლორის მასალებით. აღნიშნავს რა წარმოდგენებისა და მხატვრულ ფორმათა მყარობას, განსაკუთრებით დამახასიათებელს კავკასიის ხალხებისათვის, მილერს სავსებით კანონიერად მიაჩნია ამ მასალების საფუძველზე არქაული პროტოტიპის აღდგენაზე ლაპარაკი. „ცხადია, რომ აქ ჩვენ გვაქვს განსაკუთრებით ძვირფასი ფაქტი... საუკუნეთა გრძელი წყების მანძილზე. მატერიალური კულტურის ცალკეული ნიშნების დაცვისა“<sup>2</sup>—წერს იგი.

ჩვენამდე მოღწეული „ყურშაოს“ სიმღერა წარმოადგენს საგალობელს, ჰიმნს, ქებას. ბიმართულს ზებუნებრივი არსებისადმი, რომლისაგანაც, როგორც ჩანს, დამოკიდებული იყო, ადრეული წარმოდგენებით, მონადირის ბედ-იღბალი. სწორედ ამ არსებას გამოხატავდნენ ნივთებზე, განსაკუთრებით კი კულტურებზე, რომელთაც იქნებ სამონადირეო იარაღის დანიშნულება ჰქონდათ.

„ყურშაოს“ სიმღერასთან დაკავშირებით ჩვენ გვაგონდება ქალის სილამაზის ცნობილი ხალხური „ქება“, რომელიც ქართული ხალხური ლირიკის მშვენიერებას წარმოადგენს. ამ ლექსში სათითაოდ შექმნილია სანატრელი არსების სახისა და სხეულის ყოველი ნაკვეთი.

შუბლი მთვარისა, წარბი აჯისა,  
თვალნი მელნისა, ბრუნვით არისა...<sup>3</sup>

ანდა:

თვალთ, წარბთ და წამწამთ, გველეშაპისა ფხისებრო,  
თვალნი გიყრია გიშრისა, ზღვაშია მორვეისებრო.

<sup>1</sup> А. А. Миллер, Изображения собаки в древностях Кавказа, Изв. Российской Академии истории матер. культуры, т. II, 1-22, გვ. 290.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 320.

<sup>3</sup> ფ. არქ. № 28027.



შუბლო ვერცხლისა ფიცარო, გათლილო ხუროისებრო,

ყურო, ირიბათ ნაზარდო, სიონის საყდარისებრო! და სხვა.

როგორც აღინიშნა, ყურშაოს შედარებათა ერთი წყება მას ბუნების მოვლენებს ადარებს—მისი ყურ-ტუჩი ოქროსია. მისი ყეფა ზეცის ქუხილია, მისი წარბები—გველებია, თვალები—მთვარის ოდენი; შედარებათა მეორე წყება თითქოს ბევრად უფრო პროზაული, აგრარული მიწათმოქმედების სახეებია: ყურშას ნახტომი ქვეყნის ოდენი, ყურშას ტოტები კალოს ოდენი. ყურშას კბილები ნიჩბის ოდენი, ყურშას თვალები ცხრილის ოდენი მისი საკმელი—პური ქაბაბი და სხვა. შედარებათა ეს ორი წყება ზოგჯერ ერთსა და იმავე ტექსტში გვხვდება, ორთავეს ძლიერი ტრადიცია აქვს. შედარებათა მეორე წყებაში, ჩვენი აზრით, უნდა დავინახოთ სამონადირეო წარმოდგენათა და ღვთაებათა გადატანა მიწათმოქმედთა წრეში, ძველ ღვთაებათა ახალი ეპითეტებითა და წარმოდგენებით შემკობა. შესაძლებელია, რომ მითითურ ფართოსან, ციურ ძაღლთან ამ აგრარული რეალიების დაკავშირება გამოხატავს მის ასტრალიზაციას. ერთ-ერთი ქართული ზღაპრის თანახმად, მზეს ცაზე სახლი. ყანა და კალო აქვს, ხოლო მეორე ზღაპრის თანახმად, მზის დედა ყოველ დღით გვის ამ კალოს თავისი ძუძუებით. იქნებ ამ სახეებში აღიბეჭდა ქართველი მშრომელი მიწათმოქმედის უადრესი ასტრალური წარმოდგენებიც.

პროფ. ვერა ბარდაველიძეს მოჰყავს უმდიდრესი მასალა ქართველ ტომებში ძაღლის ძლიერი კულტის არსებობის შესახებ<sup>4</sup>.

ყოველ ასტრალურ ღვთაებას ქართულ პანთეონში თავისი დამხმარე ჰყავდა ზოომორფული და ანტროპომორფული სულების სახით—წერს მკვლევარი. მორიგე ღმერთისა და მზექალის ამგვარ დამხმარეთა შორის იგი ასახელებს ძგელს. ზოგიერთ სათემო ღვთაებას დამხმარედ ჰყავდა გველები და ძაღლები—მწვევარნი (ბეთქილს რომ სწორედ ორი მწვევარი ახლავს თან). როდესაც რომელიმე „ბთიშვილი“ თავისი ყმის სამსახურით კმაყოფილი იყო, ყმას თან სდევდა მის მიერ გამოგზავნილი ანგელოზი, და პირიქით, ყმის მიერ დანაშაულის ჩადენისათვის მას დევნიდნენ ღვთაების დამხმარე გველნი ან მწვევარნი<sup>5</sup>.

თრიალეთის სასამისის ცნობილ ფრიზზე გამოხატულ ორ ცენტრალურ ცხოველში ვ. ბარდაველიძე სწორედ ძაღლის გამოსახულებას ხედავს. მის ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ფანტასტიკური ცხოველი ბრინჯაოს ბალთებსა და კობანურ ცულებზე, რომელიც მკვლევარ ა. მილერს<sup>6</sup> ძაღლის გამოსახულებად მიიჩნდა. ძაღლს უკავშირებს უკანასკნელთ ი. მეშჩანინოვიც<sup>7</sup>, თუმც იგი მაშინ აგრეთვე ძგლის ტოტემს ხედავს.

ვ. ბ. ბარდაველიძის აზრით, ამ ფანტასტიკურ ცხოველებში ჩვენ ძირითადად ძაღლის გამოსახულებასთან გვაქვს საქმე. მათთან თევზის, გველისა და სხვა ცხოველთა მოთავსება, მისი აზრით, აშკარად მოწმობს ამ კომპოზიციათა მითოლოგიურ ხასიათს<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> ვ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1937, № 602.

<sup>5</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 49—53.

<sup>6</sup> ციტ. ნაშრ. გვ. 31—32.

<sup>7</sup> А. А. Миллер, Изображения собаки в древностях Кавказа. Изв. Рос. Акад. Ист. мат. культ, т. II, ПТГ, 1922, стр. 207—324.

<sup>8</sup> И. И. Мещанинов, Змея и собака на вещевых памятниках Кавказа, Зап. Коллегии Востоковедов при азиатском музее РАН, т. 1, Л., 1925, стр. 241—256.

<sup>9</sup> ციტ. ნაშრ., გვ. 47.

საინტერესოა. რომ კოლხურ-კობანურ ბრინჯაოს ცულეებზე ძალდი მუდამ ღია პირით. ძყეფარე არის გამოსახული. რბენის ან ხტომის პოზაში. მოვიგონოთ ქართული—

ყურშას ნახტომი. ნახტომი  
ქვეყნის ოღენი. ოღენი  
ყურშას ყეფილი, ყეფილი  
გრუხუნსა ჰგავდა ცისასა

და ნათლად ვიაოვით ამ უძველესი. ბრინჯაოს ხანაში შექმნილი მითიური სახის სიტყვიერ ასახვას.

სამეგრელოში გავრცელებული წარმოდგენით, ტყის და ნადირთ პატრონი ძესეფები ძალღების თანხლებით დადიან. ეს ძალღები არაჩვეულებრივი გონები-თა და ნადირობაში უნარიანობით გამოირჩევიან. მათ ძალიან მოკლე ხნის სი-ცოცხლე აქვთ. ეს ძალდი შეიძლება მონადირეს ჩაუვარდეს ხელში და შველის მას ნადირობაში<sup>10</sup>.

რომ ყურშას. ღვთაებრივი, ნადირთ ღვთაების მიერ გამოგზავნილი ძალდის სახე ორგანული იყო ქართული მითოლოგიისათვის, რომლის მრავალი ფურცე-ლი დაკარგულია და ამოუკითხავი დარჩა საქართველოში ქრისტიანობის გავრ-ცელების შედეგად, ამას მოწმობს მეორე ქართული ხალხური ლექსი, გავრ-ცელებული და შემონახული ძირითადად ისევ რაჭაში. ეს ლექსი დღემდე ამო-უცნობ გამოცანად რჩებოდა ქართულ ფოლკლორში. ყურშას თქმულებისა და მისი მითიური სახის გაშიფვრის შემდეგ იხსნება ამ ლექსის სიუჟეტი და მხატვ-რული სახეებიც და ჩვენს წინ ჩნდება ქართული ფოლკლორის კიდევ ერთი უძ-ველესი, ორიგინალური ძეგლი, დაკავშირებული მონადირეობის ხანასა და კულტთან. ეს არის ლექსი „ქალსა ვისმე ერქვა შრომანი“. (ტექსტი №1, ა—ივ). ვიდრე ამ ლექსის გარჩევაზე გადავიდოდეთ, აღვნიშნავთ, რომ ეს ლექსიც, „ყურ-შას“ მსგავსად, უძველესი საფერხულო შესრულებისაა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ ფერხულის შესრულებას რაჭაში დღემდე აშკარა საწესო ხასიათი აქვს შერ-ჩენილი. ამ ფერხულს ისევე, როგორც ბეთქილის ფერხულს, სვანეთში აღების ღამის წინა დღეს ასრულებდნენ ქალები. ამ დღეს ქალები დილიდან არც საჭ-მელს და არც წყალს არ ეკარებოდნენ (აქედან ტერმინი „ურწყობა“). ამ ლექსის და კიდევ რამდენიმე საწესო საგაზაფხულო სიმღერის მღერით ქალთა ფერხუ-ლი სოფლის ყოველ სახლს მოივლიდა, ხოლო საღამოს ყველიერი იწყებოდა. მთა რაჭის მთქმელთა მოწმობით, ეს ფერხული ძირითადად ქალთა მიერ სრულ-დებოდა, (რაც აგრეთვე მის არქაულობას მოწმობს). ამ ლექსის სამი უძველესი ჩანაწერი გამოქვეყნებულია „ძველ საქართველოში“. იგი ჩაწერილია დიმ. არა-ყოშვილის, აფრასიონ ჯაფარიძისა და ზაქ. ფალიაშვილის მიერ<sup>12</sup>. ერთი ვარიანტი ჩაწ. ე. ადლაძის მიერ და გამოქვეყნებულია ვ. კოტეტიშვილის მიერ<sup>13</sup>. სამი ვა-რიანტი ჩაწერილია ჩვენს მიერ, რაჭაში 1953 წელს. 7—იქვე 1960 წელს, ორი ვარიანტი ჩაწერილია რაჭაში 1960 წ. ლ. რამიშვილის მიერ<sup>14</sup>, ხოლო ერთი ინა-ხება ონის შუზნუშში.

<sup>10</sup> И. К о б а л и я, Из мифической Колхиды, СМОМПК, ХХХII, 190—110.

<sup>11</sup> А. Д и р р, Божество охоты... СМОМПК, № X, IV, 1—26.

<sup>12</sup> იხ. ქართული ხალხ. სიტყვიერება, ე. თ ა ვ ა ი შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით, გვ. 122, 164, 165.

<sup>13</sup> იხ. ხალხური პოეზია, გვ. 35—36.

<sup>14</sup> იხ. ფ. არქ. 1/2-113; 1/1—48; რაჭ. 1960.

მოვიგონოთ ამ ლექსის შინაარსი:

ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი.  
 ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედი.  
 ბეჭდის თვალსა მოლი მოსულა,  
 მოლის თავსა ნაძვი ასულა,  
 ნაძვის წვერსა ქორს ბუდე ედგა.  
 ბუდე იყო, აბრეშუმისა.  
 კვერცხი ჰქონდა იაგუნდისა.  
 გამოსჩეკა მარგალიტისა.  
 ღმერთო, ერთი ჩემთვის გაზარდე.  
 გაზარდე და გააკეთე,  
 ჩემთვის ამყოფე.  
 სხვა ათასი სხვას გაუზარდეთ,  
 სანადიროდ—გზა გაუწაფე,  
 სანადიროდ წასულიყოს.  
 მოკლას ირემიო.

ე. ალღადის ვარიანტი უმატებს —

ბუდის ქვეშა ლომს ლეკვი ჰყავდა [ხაზი ჩვ. ე. ვ.]  
 ის ლომი ქორსა ექეზებოდა,  
 ექეზებოდა, ეზერებოდა:  
 —ღმერთო, ერთი ჩემთვის  
 გაზარდე,  
 გაზარდე და კარგად მიმყოფე,  
 სანადიროთა გზა გაუწალდე.  
 წყაროს თავსა ვინადირე.  
 ვინადირე, ვისადილე,  
 ნასადილარს მოვკალ ირემი.  
 მოვიკიდე, შინ მოვიტანე.  
 ჩემო ცოლო, ხოხობ და ჰრელო,  
 მაგ ირემსა ბეწვი წაგლიჯე.  
 შენ მაგისი ჩოხა დამირთე.  
 ნაგულალარი წინდა-პაიჭი.  
 ჩემო ქმარო, ლომო და გმირო.  
 ალვის ხეს ქვეშა უდგიხარ,  
 შეკპარ ხელი, შტონი მოიტეხე.  
 შენ მაგისი სახლი დამიდგი,  
 ნაფოტისა წისქვილ ბეღელი № 1ე

დ. არაყიშვილის ვარიანტი კი ცოლის მაგიერ ჩვენთვის უკვე ნაცნობ რძალს ახსენებს —

ჩემო რძალო, ლერწამ ტანისა.  
 ამ ირემსა ბეწვი აგლიჯე.  
 ამ ბეწვისა ჩოხა და შართი. № 1 დ.

ჩვენს მიერ 1960 წელს სოფელ წესში ჩაწერილია ტერეზა ამბაკოს ასული გოგიბედაშვილის ვარიანტი—

ბუდე იყო, ბუდე იყო  
 აბრეშუმისაო:  
 კვერცხი ქონდა. კვერცხი ქონდა  
 იაგუნდისაო;  
 ლეკვი ჩეკა, ლეკვი ჩეკა  
 მარგალიტისაო.  
 ღმერთო ერთი. ღმერთო ერთი  
 ჩემთვის გაზარდეთ,  
 გაზარდე და დამიმთავრე,  
 კარგა მიმყოფეო. 1 იღ.

ამ ლექსში, რომელიც ადრე ჩვენთვის სრულებით გამოუცნობ სახეთა სისტემას წარმოადგენდა, დღეს ნათლად ირკვევა პროზაული თქმულებით შემოხახული სიუჟეტი.

მაღალ ნაძვზე ქორს ბუდე აქვს გაკეთებული. არც ბუდეა უბრალო, არც კვერცხი; ერთ-ერთი კვერცხიდან გამოიჩეკა ლეკვი. მონადირე, რომელიც ამ ხის ქვეშ დგას, ამ ლეკვს პოულობს. „ბუდის ქვეშა ლომს ლეკვი ჰყავდა“ (ე. ალაძის ვარიანტი). მონადირე თხოვს ქორს, რომელსაც იგი ღმერთს უწოდებს. გაუზარდოს შას ეს ლეკვი:

ის ლომი ქორსა ექვებოდა:  
 ღმერთო. ერთი ჩემთვის გაზარდე,  
 გაზარდე და კარგად მიმყოფე. 1ე

რად უნდა მონადირეს ეს ქორის შვილი—ლეკვი? მან იცის, რომ ეს ლეკვი ნადირობაში იღბალს მოუტანს:

გაზარდე და კარგად მიმყოფე  
 სანადიროთა გზა გაუწალდე.  
 წყაროს თავსა ვინადირე,  
 ვინადირე—ვისადილე...

ერთი ვარიანტით კი პირდაპირაა ნათქვამი:

ლეკვი ჩეკა, ლეკვი ჩეკა  
 მარგალიტისაო. 1 იღ

ლექსის ბოლოს ჩნდება ჩვენთვის ნაცნობი მონადირის ცოლი, ხან კი რძალი, რომელსაც იგი მიმართავს თხოვნით, მოკლულ ირემს ბეწვი დააგლიჯოს და მას ჩოხა დაუერთოს.

ლექსის სიუჟეტი ახლა სახეებით ნათელია. ვინ არის ის „ქალი ვინმე შრომანი“, რომელსაც ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედი, ბეჭდის თავს კი მოლი და მოლზე ნაძვი მოსულიყო? ეს იგივე ნადირთ პატრონია, რომელსაც უკვე ნაყოფიერების ღვთაების, ბუნების ბატონი ქალის ნიშნები აქვს. მონადირე ხან მას, ხან მის ზოომორფულ სახეს—ქორს მიმართავს თხოვნით, ნაქები სანადირო ძაღლის

ყურმას მოვლენის შესახებ. მას შესთხოვეს, ბუდეში მარგალიტის კვერცხიდან გამოეღებოდა ლეკვი, რომელსაც იგი ნადირობაში გამოიყენებს. ჩვენ უკვე ვიცით, მრავალი თქმულების თანახმად, რომ ასეთი ლეკვი მონადირისათვის ყოველთვის სანატრელი იყო.

ამავე ციკლს უნდა უკავშირდებოდეს ლ. რამიშვილის მიერ სოფელ ღებში ჩაწერილი ტექსტი. რომელსაც უკვე დაკარგული აქვს ძველი შინაარსი და სხვა ტექსტთან არის კონტამინირებული, მაგრამ ფრაგმენტულად მაინც დაცულია:

ქორმა ფრთები გაშალა,  
დაყარა მარგალიტები.  
ერთი მე ავიტაცეო,  
ერთი კი ჩემმა დობილმა...

აღ. რობაქიძის მოწმობით, მონადირე დალის მიმართ ლოცვას ნაძვის ხის ქვეშ ასრულებდა ხოლმე.

ნაძვის ხე მცირე აზიასა და საბერძნეთში წმინდა ხედ იყო მიჩნეული. მისი კულტი საბერძნეთში სწორედ ნადირობის ქალღმერთის არტემიდეს სახელს უკავშირდებოდა. განსაკუთრებით ძლიერი იყო ნაძვის კულტი ფრიგიასში, სადაც იგი უძველესი, ნაყოფიერების ქალღვთაების, კიბელას ხედ იყო მიჩნეული.<sup>15</sup>

ძაღლის მონაწილეობა ნადირობასა და, საერთოდ, ადამიანის სამეურნეო ცხოვრებაში მეტად შორეულ წარსულს ეკუთვნის. ძაღლის მოშინაურობას გვიან პალეოლითის ბოლოს, მაღლენურ პერიოდს<sup>16</sup>, ხან კი გარდამავალ მეზოლითურ, აზილის კულტურას უკავშირებენ (13 ათასწლეული ჩვენს წელთაღრიცხვამდე). ძაღლის მოშინაურობა ბევრად უსწრებდა წინ დანარჩენ ცხოველთა მოშინაურობას და მიწათმოქმედების დაწყებას.<sup>17</sup>

ძაღლი მრავალ ქვეყანაში წარმოადგენდა გაღმერთების საგანს ან ზოგიერთი ღვთაების ატრიბუტს. „ძაღლი ქალღვთაების ხშირი ატრიბუტი, დუბლიკატი ან სახეცვლილებაა“ აღნიშნავს ძველევარი ო. ფრეიდენბერგი<sup>18</sup>.

ასე, ძაღლი ნადირობის და შემდეგ მთვარის ღვთაების არტემიდე-გეკატას მსახურია. გეკატას ხშირად ძაღლის სახით წარმოიდგენდნენ და მას ძაღლებს სწირავდნენ<sup>19</sup>. ვედების პერიოდის ძველი ინდიელები მთვარეს ციური ძაღლის სახით წარმოიდგენდნენ. ახალი მთვარე ამ ღვთიური ძაღლის ბასრი კბილებია. მას დღე სძინავს, ხოლო ღამე ადამიანის ძილს დარაჯობს. იგი დარაჯიც არის და მოხადირეც<sup>20</sup>.

საინტერესოა, რომ ვს. მილერის დაკვირვებით, მრავალი ხალხის მითოლოგიაში ძაღლი სიკვდილის მომასწავებელი არის<sup>21</sup>. რომაელების წარმოდგენით, ძაღლის მიერ პირველად შობილ ძუ ლეკვს მავნე სულების აღმოჩენის და მათი გახდენის უნარი აქვს. ხოლო რუსეთში დაცული წარმოდგენით. ძაღლთა ზო-

<sup>15</sup> И. Фрезер (Дж.) Аттио, фригийский культ Аттиса и христианство, М., 1924, г. 20—21.

<sup>16</sup> П. Ефименко, Цит. ნაშრ. გვ. 529.

<sup>17</sup> М. О. Коспен, Очерки по истории первобытной культуры, М., 1953, г. 59 და 71—73.

<sup>18</sup> О. М. Фрейдленберг, Тристан и Изольда в мифологеммах средневекового мира, Л. I, г. 99.

<sup>19</sup> A. Lang, Mythos, Cultes et Religions, Paris, 1896, г. 254.

<sup>20</sup> В. Миллер, Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876, г. 9.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 12.

გიერთ ჯიშებს პირში მგლის კბილი და ტუჩ ქვეშ შხამიანი გველები ჰყავს. განსაკუთრებით ძაღლებს, რომელთაც თვალებს ზევით თეთრი ტალები აქვთ.<sup>22</sup>

გერმანელებს დაცული აქვთ მითიური წარმოდგენა ღვთაება ვოდანზე. როგორც ველურ მონადირეზე. რომელიც ტყეში ნადირობს გულთმისან ძაღლებად ქცეული მისი ცოლ-შვილის თანხლებით. ჩეხების წარმოდგენით. ამ ველური მონადირის ძაღლის ყეფა ცის ქუხილს აღემატება თავისი ხმაურით<sup>23</sup>.

მოვიგონოთ. რომ ჩუქჩების წარმოდგენით, ნადირთ პატრონი ცხოვრობს ღრმა ხევებში ტყის მახლობლად და იქედან უგზავნის ირმის ჯოგებს მონადირეებს. ხშირად იგი მონადირეებს შავი ლეკვის სახით ეჩვენება. ამისთანა შემთხვევაში საჭიროა მას მსხვერპლი შეეწიროს და იგი მონადირეს უხვად მისცემს ნანადირევს<sup>24</sup>.

საინტერესოა. რომ ზოგიერთი მკვლევარი ადიღელთა მონადირეობის ღვთაების მეზითხას სახელს უკავშირებს ძაღლის სახელწოდებას და მიიჩნევს. ამაზე დაყრდნობით, რომ ძაღლი ადიღელთა ტოტემი იყო<sup>25</sup>.

ამგვარად. ჩვენ ვხედავთ. რომ მართლაც. ძაღლი მტკიცედ იყო დაკავშირებული ნადირთ პატრონის. გვიან კი მონადირეობის ღვთაების სახესთან. იგი ხშირად მის დუბლიკატს, მის სახეცვლილებას წარმოადგენდა. ნადირთ პატრონი ძაღლის სახით ეჩვენებოდა მონადირეებს. გვიან ძაღლი ნადირთ პატრონისა ან მონადირეთა ღვთაების ერთ-ერთ ატრიბუტად იქცა.

ჩვენი ყურშას საოცარი წარმოშობა, მისი უშუალო კავშირი ნადირთ პატრონს მესეფებთან, მისი ნადირობის უნარი და იღბლიანობა ნადირობაში, მისი ცის ქუხილის მაგვარი ყეფა, მთვარის ოდენა თვალები და გველივით დაკლაკნილი წარბები არ ყოფილა შემთხვევითი სახეები ქართულ ფოლკლორში. ყურშა ნადირთ პატრონის. უფრო გვიან კი მონადირეობის ღვთაების ატრიბუტი ან მისი ერთ-ერთი სახეცვლილებაა.

საგულისხმოა. რომ რაჭაში დაცული წარმოდგენით. „ყურშაოს“ სიმღერას ფერხულში შესრულებას ამინდის შეცვლა მოჰყვებოდა ხოლმე<sup>26</sup>. როგორც ჩანს, ადრეულ პერიოდში ნადირთ პატრონი ითავსებდა ამინდის პატრონის ფუნქციებსაც. უფრო გვიან, განსაკუთრებულად კი მიწათმოქმედების პერიოდში ეს ფუნქციები ღრუბელთ ბატონს ან უზუნაეს ცის ღვთაებას გადაეცა.

ა. რობაქიძის ცნობით, ნადირთ მწყემსი შეიძლება მონადირეს ღრუბლის სახით მოევიწიოს და შეუშალოს მას ხელი ნადირობაში. თუ იგი მეტად ბევრ ნადირს დახოცავს. ზოგჯერ იგი მონადირეს მთვარის სახით მოეჩვენება<sup>27</sup>.

მეგრელთა წარმოდგენით, ნადირთ პატრონი მესეფების მოსვლასთან დაკავშირებული იყო ამინდის ცვალებადობაც. ქალი-მესეფის მოსვლას წვიმები მოყვებოდა ხოლმე. მამაკაცებს კარგი ამინდი<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> В. Миллер, значение собаки в мифологических верованиях, м., 1876. 33-34.

<sup>23</sup> იქვე. გვ. 15.

<sup>24</sup> В. Г. Богораз, Чукчи, т. II, Л., 1939, стр. 8—9.

<sup>25</sup> Н. Ф. Яковлев, Культура кабардинцев и черкесов по данным словаря, с.м. Ученые записки кабардинского и. иссл. института, т. II, 1947. გვ. 159.

<sup>26</sup> მთქმელი ონის რაიონის ს. წედისის მცხ. მაკრინე მაისურაძე. 70 წლ. (1960 წ. რაჭის ექსპედიციის მასალები).

<sup>27</sup> ციტ. ნაშრ., გვ. 191—192.

<sup>28</sup> З. А. Дирр, Божества охоты... გვ. 8.

ქს. სიხარულიძის მიერ 1945 წელს სვანეთში ჩაწერილი თქმულებანი კიდევ უფრო ააშკარავებენ ნადირთ პატრონის ამინდთან დაკავშირებულ ნიშნებს. ს. ელში ჩაწერილი თქმულებით, მონადირე ხორგვანმა ძუ ძაღლის დახმარებით მოკლა „დანიშნული“ კრელი ჯიხვი, წამოიკიდა იგი ზურგზე და წაძოვიდა. „მაშინ მეიღრუბლა, იმის ელში მოსვლამდი მევიდა გლახა ამინდი, წვიმა. თოვლი და სადაც მკევე წყალი იყო ამოტყდა წყალი“. აღიდებულმა ენგურმა სოფელი დააზარალა. მხოლოდ შელოცვამ და წმინდა პურების გამოცხობამ გადაარჩინა სოფელი და ამინდი დააწყნარა. მეორე თქმულებით, „დანიშნული“ კრელი ჯიხვის მოკვლისათვის, მონადირე ორთულანის ქალაქი დალმა საშუამოდ თოვლში დამარხა<sup>29</sup>. ანალოგიური თქმულებანი ს. ხალდეს დალუპვის შესახებ ჩაწერილია ჩვენს მიერ. 1951 წელს ს. პადიშში.

<sup>29</sup> იხ. ტექსტი №№ 29, 30.

დალის მიერ დაღუპული მონადირე და თქმულება ამირან ისა

ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი ქართულ ფოლკლორში უჭირავს ეპიკურ თქმულებებს, დაკავშირებულს ამირანის სახელთან. ცალკეული ცნობები კლდეზე მიჯაჭვული ღვთის ურჩი გმირის შესახებ, მითები და ლეგენდები. მოკლე გადმოცემები და ვრცელი ლექსნარევი პროზაული თქმულებანი, ცალკე ლექსითი თუ სასიმღერო ფრაგმენტები და ზოგჯერ მთლიანად გალექსილი პოემები, ქართული ფოლკლორის ძირითად ბირთვში შედიან.

ამირანის ეპოსი მრავალი გამოცვლევის ობიექტი ყოფილა და იქნება, როგორც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი. შექმნილი კაცობრიობის ისტორიის განთიადზე, ზეპირი სახით, მხოლოდ და მხოლოდ ზეპირი გზით ათასწლეულების მანძილზე მოღწეული ჩვენს ეპოქამდე. სწორედ ამით აიხსნება მისი ვარიანტების ფრაგმენტული და ზოგჯერ წინააღმდეგობრივი ხასიათი. თქმულება ამირანისა ფართოდ იყო გავრცელებული და დღემდეა დაცული, როგორც სვანეთის, სევესურეთის, ფშავის. ხევისა და მთიულეთის თავისუფალ თემებში, ისე საქართველოს ბარში, მაღალი ლიტერატურული კულტურის და ტრადიციის რაიონებში. სწორედ აქ ხალხური თქმულება ამირანისა ლიტერატურული დამუშავების ობიექტად იქცა XII საუკუნეში და უკვე დამუშავებული სახით ხელმეორედ გადაეჩაქვა ხალხურ ტრადიციას.

ვისაც სურს ამირანის თქმულების თავდაპირველი სახე და დედააზრი წარმოიდგინოს, მან უნდა შეისწავლოს შედარებით ყველა ქართული თქმულებები და ამ გზით თქმულების პირვანდელი სურათი აღადგინოს.—წერდა XX საუკუნის დასაწყისში ივანე ჯავახიშვილი.

ქართული ფოლკლორის შესწავლის დღევანდელი მდგომარეობა გვაძლევს უფლებას ამას დავუმატოთ: ამირანის თქმულების ბუნებისა და პირველადი სტრუქტურის განსნა გულისხმობს ამ თქმულების ყველა ვარიანტის დაწვრილებით ურთიერთშედარებას და მათ შესწავლას ქართული ეპიკური ტრადიციის მთლიან ფონზე, ქართული ეპოსის ყველა დანარჩენ ძეგლებთან მტკიცე კავშირში.

თქმულება ღმერთთან შებრძოლი ამირანის შესახებ დიდებული მწვერვალივით არის აღმართული ქართული ფოლკლორის მრავალფეროვან და მრავალრიცხოვან ძეგლთა შორის. მას ბევრი რამ საერთო მოეძებნება სხვა ხალხთა მიერ



შექმნილ მსოფლიო მნიშვნელობის ეპიკურ ძეგლებთან. მაგრამ, როგორც თავისი ფორმით, ისე შინაარსით ეს თქმულება ორგანულად არის ამოზრდილი ქართული ფოლკლორის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციებიდან. ამ უძველესი ძეგლის ესოდენი ძლიერებით გამოძერწილი სახეები მჭიდროდ უკავშირდება ქართველურ ტომთა ისტორიულ წარსულს და ქართულ წარმართულ წარმოდგენათა უძველეს კომპლექსს ასახავს.

თქმულება ამირანისა მტკიცედ არის დაკავშირებული მთელ რიგ ქართულ უძველეს მითურ თქმულებებთან და უძველეს ეპიკურ ძეგლებთან. ამავე დროს ქართულ ზღაპარში ამირანის სიუჟეტის ციკლიზაციის ძლიერი პროცესი წარმოებს.

ამირანის შესახებ თქმულების გაფორმება გუთნური მიწათმოქმედების დასაწყის ეპოქას ეკუთვნის, მაგრამ მან ბევრ რამეში ასახა და შეინარჩუნა მონადირეობის ეპოქის კვალი. ამირანის ეპოსი ამიტომ განსაკუთრებით მჭიდროდ უკავშირდება ქართული ს ა მ ო ნ ა დ ი რ ე ო ე პ ო ს ი ს უ ძ ვ ე ლ ე ს ძ ე გ ლ ე ბ ს.

ამირანის თქმულების სვანური ვერსიის ყველა ცნობილი ვარიანტით, ამირანის დედა, ნადირთ პატრონი დალია, რომელსაც უკვე ქალღმერთის ნიშნები აქვს. მან ამირანი მოკვდავი მონადირისაგან შობა. მონადირის ცოლმა ამ სიყვარულის ამბავი შეიტყო და დალს თმა შეაჭრა. ამის შედეგად დალი კვდება, ხოლო მონადირემ უღღეური ამირანი დედის საშოდან ამოიყვანა და, დალის სურვილის თანახმად, აღსაზრდელად იამანს მიჰგვარა.

მაგრამ იქნებ სვანურმა ვერსიამ შემთხვევით დაუკავშირა ამირანის დაბადება ქალღმერთი დალის სახელს? ხომ არა აქვს აქ ადგილი ეპიკური ძეგლებსათვის ჩვეულ კონტამინაციას, რომელსაც იქნებ წმინდა სვანური, ადგილობრივი მნიშვნელობა აქვს. რამდენად ორგანულია ქართული ეპოსისათვის ამირანის დაკავშირება მონადირეობის ქალღმერთის სახელთან? ამაზე პასუხი შეიძლება მოგვეცეს ამირანის სხვა ვარიანტებში. რომლებიც საქართველოს სხვა კუთხეებში, სხვადასხვა დროსაა ჩაწერილი. გვაქვს თუ არა იმ ვარიანტებში შერჩენილი კვალი ამირანის დაბადების სვანურის მაგვარი ვერსიისა?

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ქსენია სიხარულიძის მიერ 1944 წელს ხევსურეთში, ს. ამლაში ჩაწერილი უნიკალური მნიშვნელობის ვარიანტი, გამოქვეყნებული მიხ. ჩიქოვანის მიერ<sup>1</sup>. ტექსტის მთქმელი 93 წლის ხირჩლანისლას ძე წიკლაური ცნობილია, როგორც ერთ-ერთი საუკეთესო მთქმელი და მოლექსე ხევსურეთში. მისი ნათქვამი თქმულება „ამინარისა“ ასე იწყება:

„კაცს ხქვიან დარეჯანი. მენადირე კაცი იყო. ირემს გაუდგა, ნადირს. კლდე გეელა და ეხლა ქალი მეეგებ.

—ჩემ საქონსაო, მენადირეო, შინამდი რომ მახყევიო, რას გიშავებდაო?

—ეს კი არ მეგონავ თუ შენ საქონ იყო. მე მეგონავ თუ ნადირია და უკან გამოუდექ, მენადირეო ორო.

—ჩემიაო,—უთხრა,—ეს საქონი ჩემიაო. მესტუმრე. ორ შენი მასპინძელიო...“

მონადირისა და ნადირთ პატრონი ქალის შეხვედრა მათი შეუღლებით და ამირანის დაბადებით მთავრდება.

შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ეს ეპიზოდი ხირჩლან წიკლაურის ვარიანტში გვიან, იქნებ ამირანის თქმულების ნაბეჭდი ვარიანტების გავლენით გაჩნდა. მაგ-

<sup>1</sup> მიხ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, ტექსტი № 37.

რამ ამირანის არც ერთ გამოქვეყნებულ ვარიანტში ამგვარი ეპიზოდი არა გვაქვს. საძვავიეროდ, ეს ეპიზოდი ეხმაურება ეთნოგრაფიულ მასალას კლდეში მცხოვრებ ნადირთ პატრონი ქალის შესახებ, რომელიც ცხოველთა მფლობელი და ძფარველია.

სვანურ ენაზე გამოქვეყნებულ ლინგვისტურ ტექსტებში არის თქმულება „დალი და კუდიანი დედაკაცი“, რომელიც ხევსურულის მსგავს სიუჟეტს შეიცავს: მონადირე მიჰყვება ჯიხვს, ესვრის მას, მაგრამ ააცდენს. კლდიდან გამოსული დალი კლავს მონადირეს. ასევე მოკლავს იგი მონადირის ძმასაც. მესამე ძმა მონადირე გაედევნება ჯიხვს. ჯიხვი კლდეში დაიმალება. მონადირე კლდეს შეაფარებს თავს. კლდიდან დალი გამოდის. ჩასაფრებული მონადირე ძალით გაიხდის დალს თავის საყვარლად. (ტექსტი № 27).

ამრიგად, სვანურის მსგავსად, ხევსურულმა მასალამ შემოგვინახა ცნობა მონადირისა და ნადირთ პატრონის სიყვარულის შედეგად ამირანის დაბადების შესახებ. შემოგვინახა ამირანის დედის, კლდეში მცხოვრები ნადირთ მფარველი ქალის სახე. ხევსურულ მასალებში ეს ეპიზოდი ნაკლებ არის გავრცელებული და ნაკლებ აქტიურია, ვიდრე სვანეთში, რადგან ეთნოგრაფიულ ყოფაში აქ ნადირთ პატრონი ქალის სახე დაჩრდილა მამაკაცმა ღვთაებამ—ოჩოპინტრემ. თუმცა, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ქალებთან დაკავშირებული ტაბუ და წარმოდგენა ნადირთ მწყემსის, ტყის ქალის შესახებ დღესაც არის დაცული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში<sup>2</sup>.

კიდევ უფრო გამკრთალებულია ნადირთ პატრონი ქალის, ამირანის დედის სახე საქართველოს ცენტრალურ რაიონებში: ქართლში. კახეთში, იმერეთსა და გურიაში, სადაც ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ თითქმის მთლიანად განდევნა ძველი, წარმართული წარმოდგენები, სოციალური ცხოვრება კი, საქართველოს მთიან რაიონებთან შედარებით, სწრაფად ვითარდებოდა და იცვლებოდა.

საქართველოს ბარში ჩაწერილი ამირანის თქმულების ვარიანტები უმეტესად საერთოდ სდუმან ამირანის დაბადების, მისი წარმოშობის შესახებ, ხოლო მის უჩვეულო ძალ-ღონეს მისი „ნათლიის“ ქრისტიანული ღმერთის წყალობას მიაწერენ.

ქართლში სხვადასხვა დროს ჩაწერილი და მის. ჩიქოვანის მიერ გამოქვეყნებული ვარიანტებიდან 9 ვარიანტი არას გვეუბნება ამირანის დაბადების შესახებ.

11. ~~კახური ვარიანტიდან მ აგრეთვე დღემოდით უვლის გვერდს ამირანის დაბადების ამბავს. ანალოგიურია მდგომარეობა სხვა რაიონებშიც, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შესაფერი ანალიზი აქაც ადვილად გამოავლენს ამირანის წარმოშობის უძველეს კვალს და ააშკარავებს მის კავშირს ნადირთ ღვთაებასთან.~~

ქართლის ერთ-ერთი ვარიანტით<sup>3</sup>, ამირანი „მალინდარა“ მონადირისა და მზეთუნახავი ქალის შვილია. მზეთუნახავი ქალი მივარდნილ კლდეებში ცხოვრობდა. მზეთუნახავი კვდება იმის შედეგად, რომ მონადირემ მათი სიყვარულის ამბავი თავის ცოლს გაუმხილა.

<sup>2</sup> ამ წარმოდგენათა დიდ აქტივობას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის მოწმობს, ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებთა რამოდენიმე სიუჟეტი: ნადირთ პატრონი (იხ. ვაჟა-ფშაველა, ლექსები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 229), მონადირე (იხ. ვაჟა-ფშაველა, პოემები, ტ. III, თბ., 1930, გვ. 31), დაპირილი ვეფხვი (ტ. III, გვ. 145), სადაც ნადირთ პატრონი ქალის სახე და მისი ურთერთობა მონადირეებთან დიდის სისრულით არის აღბეჭდილი.

<sup>3</sup> მ. ი. ხ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი... ტექსტი № 11 (შემდეგ, შემოკლ. ჩიქ. № 1):

კახური ვარიანტი<sup>1</sup> მონადირე სოლომონმა დაინახა ტყეში მივარდნილი სახლი, ჩასაფრდა მახლობლად და დაუწყო ლოდინი. სახლიდან გამოვიდა ქალი. სოლომონმა მასზე ძალა იხმარა. ერთი კვირის შემდეგ მონადირე წასასვლელად მოემზადა და წასვლის წინ უთხრა ქალს: ვიცი, რომ მე მალე მოვკვდები, ხოლო შენ ვაჟი ამირანი გეყოლებო.

მსგავსი ვარიანტია ჩაწერილი მესხეთში. მონადირემ წინასწარ იცის რომ. თუ ცოლს შეირთავს, მას სიკვდილი ელის. მიუხედავად ამისა, მონადირემ ტყის ქალთან დაიწყო ცხოვრება. ქალს ვაჟი ეყოლა, მონადირე კი გარდაიცვალა<sup>2</sup>.

1947 წლის ექსპედიციის მიერ კახეთში ჩაწერილია ამირანის თქმულება, რომლის მიხედვით იგი ტყეში, კლდეებში მცხოვრებ ქალწულს უმანკოდ ჩაესახა<sup>3</sup>. იგივე მოტივია ფიქსირებული აფხაზეთში.

გურიაში ჩაწერილ მასალებში ამირანის დაბადების ეპიზოდი კიდევ უფრო გამკრთალებულია: ერთ-ერთი ვარიანტით:— მონადირეს მუდმივ იღბალი აქვს ნადირობაში. ერთხელ სიზმარში ხედავს, რომ მას ვაჟი ეყოლა. გამოღვიძებასას ცოლს ეტყვის: ვიცი, რომ მალე მოვკვდები, შენ კი ვაჟი გაგიჩნდება. ამირანი დაარქვო. ამ ეპიზოდში შემორჩენილია მონადირის „იღბლიანობის“ მოტივი, ხოლო მონადირის სიკვდილის მიზეზი აუხსნელი რჩება<sup>4</sup>.

იგივე ეპიზოდი, მაგრამ უფრო მეტად მორთული ზღაპრული ელემენტებით, ჩაწერილი აქვს ქართლში 1915 წელს ანეტა კაპანაძეს:

მონადირე სულთანი ტყეში, პატარა სახლში შეხვდება შიშველ ქალს, რომელიც მზესავით ანათებს. მონადირეს მასთან დარჩენა სურს. ქალი აფრთხილებს: „ჩემთან დარჩენა ხელს არ მოგცემს. ათასი წლის სიცოცხლე რომ გქონდეს, ერთ წელიწადზე მეტს ვეღარ იცოცხლებო“. მართლაც, მონადირე ექვსი თვის შემდეგ კვდება, ხოლო ქალს ამირანი გაუჩნდება.

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ თქმულების უძველესი საფუძველი— კლდეში, ან მღვიმეში ან ტყეში მცხოვრები ნადირთ პატრონი ქალისაგან ამირანის დაბადება შენარჩუნებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი თქმულების ვარიანტთა დიდი რაოდენობით.

საგულისხმოა, რომ თქმულების მრავალმა ვარიანტმა შეინარჩუნა უფრო ძველი ფორმა, არა ნადირთ პატრონის, არამედ მონადირის სიკვდილი მასთან ურთიერთობის შედეგად. თუკი XIX საუკუნეში ფიქსირებული ამირანიანის სვანური ვერსიით, კვდება დალი და სტოვებს ვაჟს. ამირანს. რომელსაც მისი მამა. მონადირე— უღლეურად ამოიყვანს დედის საშოდან (მის დაბადებაში მამის დიდი როლის დასადასტურებლად). ჩვენ ვიცნობთ ქართულ ეპოსში გადარჩენილი ამ სიუჟეტის უფრო არქაულ ვარიანტსაც, რომელიც სამონადირეო რიტუალურ ფერხულებში შემოინახა. ამ საფერხულო სიმღერების თანახმად, კვდება არა დალი, არამედ მონადირე. დალი აქ თავისი ძლიერებისა, სრულუფლებიანობისა და უკვდავების მწვერვალზეა. იგი მონადირეს შეიწირავს. როგორც თავისი სიყვარულის საგაზაფხულო მსხვერპლს.

საგულისხმოა მეტად, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილმა ამირანის თქმულების ვარიანტებმა ზოგან ამ. უდავოდ. უძველესი ვერსიის კვალი შეინარჩუნა.

<sup>1</sup> ჩიქ. № 21.

<sup>2</sup> ჩიქ. № 30.

<sup>3</sup> ფ. არქ. № 30416.

<sup>4</sup> ს. ე. დ. ე. ტ. ი, გურული კილო, თბ., 1936, გვ. 106 - 108.

ასეა თუ ისე, ამირანის წარმოშობა ნადირის პატრონისგან, გვიან კი ქალღვთაებისაგან, ეკვს გარეშეა. იგი ამირანის თქმულების უძველეს ბირთვში შემავალი ებიზოდია. ახლა საკითხავია, ვინ არის ის მონადირე, რომელიც ამირანის მამის ფუნქციებს ასრულებს და ისე სწრაფად, თითქმის უკვალოდ, ქრება ეპოსის სიუჟეტის განვითარებიდან?

ჩვენ ვიცით, რომ მამის როლი მატრიაჩატის დროის მითებში არ არის დიდი. ხშირად, გმირის მამა სრულიად არც არის ცნობილი.

მის. ჩიქოვანი, რომელმაც ამ თვალსაზრისით გადასინჯა თქმულების ყველა ცნობილი ვარიანტი, სრულებით სამართლიანად მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ აფხაზური ვერსია, რომელიც საერთოდ საკმაოდ არქაული ელემენტების შემცველი არის და ქალწულისაგან ამირანის დაბადებაზე მოგვითხრობს, მატრიაჩატის დროინდელი, უძველესი რედაქციის მატარებელი უნდა იყოს. თუმცა შემდეგ, იმის საფუძველზე, რომ ვარიანტების უმრავლესობა ახსენებს ამირანის მამასაც, მ. ჩიქოვანმა საბოლოოდ დაასკვნა, რომ ამირანის ეს აფხაზური ვარიანტი წარმოადგენს კონტამინაციის შედეგს, სადაც ამირანის თქმულებას შეერწყა უძველესი თქმულება ამორძალების შესახებ\*. ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, რომ მის. ჩიქოვანის პირველი დასკვნა უფრო სწორია. ჯერ ერთი, ჩვენთვის ცნობილია ახალი ჩანაწერები ამირანის თქმულებისა (მაგ. 1947 წლის კახეთის ექსპედიციის მიერ ჩაწერილი ყვარელში), რომლის მიხედვითაც, ამირანს მამა არ ყოლია, იგი დედას ქალწულებრივ ჩაესახა. მაგრამ მთავარ მასალას და საყრდენს ამ შემთხვევაში ჩვენთვის კვლავ მონადირეთა უძველესი სიმღერები წარმოადგენს, განსაკუთრებით კი სვანური სიმღერა „დალი კოჯას ხელღვაყალე“ (დალი კლდეზე მშობიარობს), განხილული ჩვენს მიერ წინა თავში. ამ თქმულების მიხედვით, მონადირე პირველად შეხვდება მკვიან ქალს სწორედ მისი მშობიარობის დროს. ბავშვის გადარჩენისათვის მადლიერი დალი მონადირეს თავის სიყვარულს შესთავაზებს, მაგრამ დაბადებული ბავშვი დალისაა და ბავშვის მამის ან მისი უფლებების ხსენებაც აქ არ არის.

ძოვიგონათ აქ ანალოგიური თქმულებანი გველის, ფასკუნჯის, თუ თევზის შესახებ, სადაც მადლიერი დედა მონადირეს დაასაჩუქრებს თავისი შვილების გადარჩენისათვის. ისინი ხომ იგივე ნადირთ ბატონის დუბლიკატები, მისი სახეობანი არიან, რომელნიც ადამიანებს სხვადასხვა მფარველ ცხოველთა ან ტოტემურ თუ საგვარეულო ღვთაებათა სახით ევლინებიან<sup>9</sup>.

ეს უძველესი თქმულებანი, რომელნიც ქართული მითოლოგიური აზროვნების ერთ-ერთ ძირეულ და უძველეს ბირთვს წარმოადგენენ გვშველის ამირანის სიუჟეტის გაგებაში და მისი უძველესი სახის აღდგენაშიც, გვშველის იმ გვიანდელი ეპოქების დაფენებათა მოცილებაში, რომელიც მრავლად მოიძებნება „ამირანიანში“. სვანური სიმღერა მშობიარე დალის შესახებ გვაძლევს სრულ უფლებას ვიფიქროთ, რომ უძველესი ვარიანტით, ამირანის მამა ცნობილი არ იყო, მართლაც და, თუ კი ამირანი იმ მონადირის შვილია, რატომ ასე დაჟინებით სთხოვს მას დალი, ბავშვი წაიყვანოს და სხვას მისცეს აღსაზრდელად? რატომ არ მიყავს მონადირეს თავისი ვაჟი ან რატომ ქრება იგი ამის შემდეგ უკვალოდ თქმულების სიუჟეტის განვითარებიდან?

\* მის. ჩიქოვანი, მიჯნველი ამირანი, გვ. 91.

<sup>9</sup> დ. შენგელია, წერილები, გვ. 208.

გვიანდელ თაობათა ფანტაზიამ დალის ვაჟის მამობა მის გადამრჩენ მონადირეს მიაწერა იმისათვის, რომ აეხსნა ბავშვის უმამოდ დაბადება, რომელიც პატრიარქატის დროის მითოსისათვის ჩვეულებრივი ამბავი იყო. ხოლო გვიანი თაობებისათვის ასახსნელი და სათაყილო გახდა.

ამიტომ მოკვდავი მონადირე, რომელიც გადაარჩენს დალის შვილს. და ამის შედეგად ეზიარება დალის სიყვარულს, შემდგომ თაობებში გააზრებულია უკვე ხალხის მიერ, როგორც ვაჟის მამა. ამ მონადირის სახელი სვანეთში ბეთქილის, მეთქის, თეთრი მანგულისა და ქალას სახელებით შემორჩა სამონადირეო რიტუალურ სიმღერებს. ამ სიმღერებში ლაპარაკია მხოლოდ ამ ღვთაებრივი წყვილის, დალისა და მოკვდავი მონადირის სიყვარულზე, რომლის მსხვერპლიც ხდება მონადირე, ამ მონადირეს დასტირიან ყოველწლიურად გაზაფხულზე „წმინდა ჭვიშხაშის“ შესრულებისას.

შეტად საინტერესოა, რომ, როგორც ამ ფაქტს ჩვენი შრომის საფუძველზე მიაქცია ყურადღება მკვლევარმა ე. მელეტინსკიმ. ოღუზურ ეპოსში „დედე კორკულში“, რომელიც IX—XV-სს. იქმნებოდა, ნახსენებია გმირი ამირანი, რომლის მამა ბქილი გაედევნება ნადირობის დროს გარეულ თხას, კლდიდან ჩამოვარდება და მიიმეღ დაშავდება: მოქმედება წარმოებს განჯასთან. საქართველოს საზღვარზე<sup>10</sup>. საინტერესოა, რომ ბქილი სანადიროდ „ქრელ მთაზე მიდის“, იგი თხებს ისარს არ ესვრის, არამედ მშვილდს მოსდებს კისერზე და ისე იჭერს. თანაც ნადირთ პატრონის მსგავსად მხოლოდ მსუქან ნადირს იჭერს და კლავს — გამხდრებს უფრზე ნიშანს გაუკეთებს და ათავისუფლებს. ასეთ ნიშნიან თხებს სხვა მონადირეები მოკვლისას, „ბქილის მახარობელს“ ან „ბქილის ნიშნიანს“ ან „ბქილის სიხარულს უწოდებდნენ“<sup>11</sup>,<sup>12</sup> ეს უძველესი ცნობა ბეთქილისა და ამირანის კავშირის შესახებ უდიდესი მნიშვნელობის შემცველია მრავალი თვალსაზრისით. ✓

ჩვენ მიერ გარჩეული სიმღერა დალის მშობიარობის შესახებ არა მარტო ამირანის მშობელთა ვინაობის გარკვევის თვალსაზრისით არის საინტერესო. ამ სიმღერის თანახმად, დალის მოწინააღმდეგის, მისი მტრის როლში გამოდის მგელი. ეს მგელია, რომ მოითაცებს დალის ჩვილ ბავშვს, მგლისაგან ათავისუფლებს მას მონადირე. —

ცნობილია, რომ ნადირთ პატრონის, საგვარეულო წყობის დაშლის პერიოდში კი მონადირეობის ღვთაების სახე, ასტრალური ნიშნების მიღების შემდეგ მრავალ ხალხებთან მთვარეს დაუკავშირდა. მოვიგონოთ აქ ბერძენთა არტემიდე, რომაელთა დიანა, რომელთაც მთვარის ნიშნით, ძაღლისა ან შველის თანხლებით გამოხატავდნენ ხოლმე. იქნებ ახლად შობილი ჩვილის მოტაცება მგლის მიერ, მთვარის პერიოდული დაკნინების ან მთვარის დაბნელების ამხსნელი მითოსი იყო. იქნებ სწორედ ამ წარმოდგენას უკავშირდებოდა ჩვეულება აშანგელო ანუ შაშახგელო, რომელსაც აგვიწერს ვ. ბარდაველიძე,<sup>13</sup> რომელიც, მისი აზრით, მგლის რიტუალური მკვლელობის განსახიერებას წარმოადგენდა. სხვა შემთხ-

<sup>10</sup> Е. М. Мелетинский, Происхождение героического эпоса, М., 1963, гл. 222.

<sup>11</sup> Книга моего деда Коркута, изд. АН СССР, литературные памятники, М. — Л. 1962, Огузский героический эпос пер. акад. В. В. Бартольда, издание подготовил В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов, гл. 83—89.

<sup>12</sup> იხ. იქვე, გვ. 84 და შენიშვნა, გვ. 276.

<sup>13</sup> В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные... гл. 243.

ვევაში ტაბუირებული მგელი აქ კოლექტიური, რიტუალური მკვლელობის საგანი ხდებოდა. სამწუხაროდ, ჩვენ არ ვიცით, რომელ სიმღერებს ასრულებდნენ ამ ჩვეულების შესრულებისას. შესაძლებელია რომ ეს სწორედ „დალი კლდეზე ხელღვაყალეს“ ტექსტი იყო.

ქმესაქონლეობასა და გუთნურ მიწათმოქმედებაზე გადასვლასთან ერთად, როგორც ვიცით, უზენაესი, მთვარის ღვთაება უთმობს ადგილს მზეს, როგორც მიწათმოქმედებისათვის მთავარი მნიშვნელობის ღვთაებას. რომელიც ეხლა ქართველ წარმართულ ღვთაებათა უზენაეს ტრიადაში შედის. ეს ეპოქა ემთხვევა მატრიარქატის რღვევისა და პატრიარქატის განმტკიცების ეპოქას—ე. ი. იმ ხანას, რომელსაც მეცნიერებაში უკავშირდება ამირანის შესახებ თქმულების გაფორმება.<sup>14</sup>

სწორედ ამიტომ არის, რომ სამონადირეო ეპოსის მიერ დაცულ უძველეს წარმოდგენათა საპირისპიროდ ამირანის თქმულებაში იღუპება არა მამაკაცი კორელატი, არამედ იღუპება ქალღვთაება დალი. აქ მონადირე უკვე არა მარტო შველის ღვთაებას დალუპული შვილის გადარჩენაში. არამედ მამის, შვილის დაბადებაში აქტიური მონაწილის როლში გამოდის. დალის ვაჟი ამირანი უკვე მზიური ნიშნების მატარებელი გმირია, რომელიც მზის, მის გადამყვანად დევისაგან მხსნელად, ადამიანისათვის ცეცხლის მომტანად გვევლინება. *მ. ი. ვ. I*

ამირანის თქმულებაში გააზრებულია და მხატვრულ სახეებშია ასახული არა მთვარის, არამედ მზის პერიოდული დაკარგვა და გამოჩენა, როგორც მისი შთანთქმა დევისა ან გველეშაპის მიერ, როგორც ამირანის ბრძოლა მზის შთანთქმელ დევებთან და გველეშაპთან. რადგან თქმულების ცალკეული ეპიზოდების მიხედვით, იგი ხან მზეს ათავისუფლებს, ხან თვითონ არის შთანთქმული გველეშაპის მიერ და მისგან ითავისუფლებს თავს<sup>15</sup>.

მთვარის საწყისი რჩება ამირანში უკვე მეორეხარისხოვან მოტივად. მისი ძმის ბადრის სახით, რომელსაც აგრეთვე იტაცებენ დევები. მთვარისა და მზის ძმობის, შათი თანაბარუფლებიანობის ნაშთია ბადრისა და უსიპის ძმობა. ერთს, ზურგზე მთვარის, ხოლო მეორეს მზის ნიშანი აქვს.

არ იქნებოდა სწორი ამირანის თქმულებაში უშუალოდ დალთან დაკავშირებული მითები ან მზისა და მთვარის მითები გვეძებნა. ამირანის თქმულება მხატვრული ძეგლია, მხატვრული ეპოსია, მაგრამ იგი შექმნილია მეტად ადრინდელ საფეხურზე და ამიტომ მის უძველეს რედაქციაში იგი უნვად სარგებლობს მითოლოგიური სახეებითა და წარმოდგენებით. ამდენად, თავის წარმოშობით იგი მითოლოგიური ეპოსია<sup>16</sup> მასში მხატვრულ თეორიაში ასახვა პპოვა თავისი დროის წამყვანმა იდეოლოგიურმა და სოციალურმა ტენდენციებმა. ამირანი ტიტანი, რომელსაც მზის ღვთაების ცალკეული ნიშნები გააჩნია. იგი არ არის ღვთაება, იგი ეპიკური გმირია, გმირი შექმნილი ხალხის ფანტაზიით და მის მიერვე მითოლოგიური აქსესუარებით შემკული. როგორც თავისი დროის წარმოდგენების, თავისი დროის ხალხის საუკეთესო ლტოლვათა, მიზნებისა და სურვილების გამონატულება.

<sup>14</sup> მ. ჩიქოვანი, მიჯავველი ამირანი, მისივე, ქართული ეპოსი, თბ., 1958.

<sup>15</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული ხალხური ეპიკური ტრადიციის ზოგიერთი თავისებურება, ლიტ. ძიებანი, ტ. IX, გვ. 273—277.

<sup>16</sup> ნ. ნუცუბიძე, ამირანი, მითოლოგიური პოემა, შესავალი წერილი, თბ., 1945, იხ. აგრეთვე დ. შენგელაია, ამირანის გარშემო წერილები, 1955.

ამირანის სახე გენეტიკურად უკავშირდება ე. წ. „კულტურული გმირის“ ტიპსაც, რომელიც დამახასიათებელია კლასების წინარე საზოგადოების ფოლკლორისათვის და რომელიც მრავალი ხალხის ფოლკლორში გვხვდება<sup>17</sup>.

ამირანის სახე უკავშირდება უდიდეს გარდატეხას კაცობრიობის ისტორიაში. იგი გამოხატავს ახალ საწარმოო ურთიერთობას. კერძოდ იგი რკინის დამუშავების, მისი ჭედვის მაგიერ რკინის წრთობის აღმოჩენას<sup>18</sup>. ამდენად ამირანი პროგრესული გმირია, ახალ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გამომხატველი. და სწორედ აქ ისმის კარდინალური საკითხი ეპოსისა. ამირანი ღვთის ურჩი. ღვთის მებრძოლი გმირია. იგი ებრძვის ღვთიურ ძალებს. რა ძალებია ეს? ეს ან რად ებრძვის ამირანი? ჩვენ ვიცნობთ ერთ-ერთ უძველეს ღვთაებასთან მებრძოლ გმირს ვილგამუშს. მისი მთავარი მოწინააღმდეგე ქალღმერთი იშტარია. იშტარის მიერ გამოგზავნილ ღვთაებრივ ბულა ხარს ებრძვის ვილგამუში და სძლევს მას.

ძნელი წარმოსადგენია, რომ უფრო გვიანდელი ეპოსის გმირი ამირანი თავის ბრძოლაში მატრიარქატის დამცველად. დედის უფლებებისათვის მებრძოლ გმირად მოგვევლინოს, როგორც ამას მიხ. ჩიქოვანი ფიქრობს<sup>19</sup>. ამირანი ასახიერებს სოციალურ ცხოვრებაში მომხდარ უდიდეს გარდატეხას. იგი ახალ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განმტკიცებისათვის იბრძვის. ან რაში ჩანს დედის უფლებებისათვის ბრძოლა? ეპოსში? აქ მხოლოდ დაჟინებით მეორე უკვე ვარიანტში, რომ ამირანს ქალები ეჯავრება, რომ ამირანის განთავისუფლება ქალთა სქესისათვის საბედისწერო იქნება!..

როგორც ცნობილია, ეპოსის ცენტრალური ეპიზოდები ასახავენ ამირანის ბრძოლას დევებთან, გველეშაპებთან და ბოლოს ცის ბატონთან, ცის ღვთაება—ყამარის მამასთან. ექვს არ იწვევს მეცნიერებაში უკვე გამოთქმული მოსაზრება<sup>20</sup>, რომ ამირანის ბრძოლა ქრისტიანულ ღმერთთან გვიან ეპოქების გააზრებაა ამირანის ბრძოლისა უძველეს, წარმართული ხანის ცის ბატონთან.

ეპოსის დღევანდელი ცნობილი ვერსიებით. თითქოს ყველა ძალა, რომელსაც ამირანი ებრძვის. მამრობითი სქესისაა, მაგრამ ვარიანტთა დაწვრილებითი ახალიზი და ეპოსის ახლად ჩაწერილი ვარიანტები სულ სხვა სურათს გვიჩვენებს.

ვიდრე ამ რთული საკითხის განხილვას შევუდგებოდეთ, წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ ისეთ რთულ ეპოსში, როგორც არის თქმულება ამირანისა, რომელსაც მრავალი საუკუნის ზეპირი არსებობის ტრადიცია გააჩნია. ძალიან ხშირად ერთისა და იმავე ეპიზოდის ახალი გააზრება რჩება ტრადიციაში ძველი გააზრების პარალელურად. შემდგომ ეპოქებში ეს სხვადასხვა დროს შექმნილი ეპიზოდები აღიქმებიან. როგორც სხვადასხვა ეპიზოდები სიუჟეტის განვითარებაში. გმირის თავგადასავალში. ასეთია, მაგალითად, დევებთან ბრძოლა, რომელსაც შემდეგ გველეშაპი ცვლის. მაგრამ სიუჟეტში რჩება როგორც ერთი. ისე

<sup>17</sup> Е. Мелетинский, Предки Прометея, Вестник Истории Мировой культуры, 1958, № 3; მისივე, Место нарских сказаний в истории эпоса. Нартский сборник, Срджоч. 1958.

<sup>18</sup> შ. ნუტუბიძე, ქართული ფილასოფიის ისტორია. ტ. I, თბ. 1956, გვ. 36—38.

<sup>19</sup> შ. ნ. ჩიქოვანი, ციტ. ნაშრ., გვ. 108, იხ. აგრ. მისივე ქართული ეპოსი. ტ. I, თბ. 1957, გვ. 157.

<sup>20</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, გვ. 157—159.

მეორე. ამ გარემოებას უნდა გაეწიოს ანგარიში ეპოსის სხვადასხვა ვარიანტებში პარალელური ეპიზოდების შედარებისას.

ეს <sup>1</sup>წორედ ეპოსის ის პარალელური პლასტებია. რომელთა არსებობა-ზედაც მიუთითებს აკად. შალვა ნუცუბიძე<sup>21</sup>.

განვიხილოთ ამ თვალსაზრისით ამირანის ტექსტები. ქართლის ვარიანტის მიხედვით. ამირანი ებრძვის ბაყბაყდევს, მაგრამ დევზე უფრო სიშიში აღმოჩნდება დევის პირველადი დედა.

„ჩვენ გაჩვენებთ ბაყბაყდევს,—უთხრეს ამირანს იმისმა მამის ძმებმა,—მასთან ბრძოლა ჩვენ არ შეგვიძლია და შენი კი არ ვიცითო. სხვა არა იყოს რა, ერთი პირველადი დედა ჰყავს, იმას ვერ გადაურჩებითო“<sup>22</sup>.

ამირანმა აჯობა დევს, მაგრამ არ მოკლა იგი. ნაცემი დევი ღრიალით მიგარდა თავის დედას—„უცებ გამოვარდა დევის დედა. მორბის, პირიდან ცეცხლს აფრქვევს“. ამირანი შეებრძოლება მას და მოტყუებითა და მოხერხებით სჯობის და მოკლავს. ასე რომ მთავარი ბრძოლა ამირანისა, ამ ვარიანტით. დევის დედასთან შეებრძოლება და ამირანის მიერ დამარცხებული ის არის. ამ ვარიანტის შემდეგ ეპიზოდში, რომელიც ჩვენ ამირანის ბრძოლების პარალელურ პლასტად მიგვაჩნია, ამირანი მის მიერ მოტაცებული ყამარის მამას. ცის ბატონს ებრძვის. დევის დედის მსგავსად. ისიც „პირველადი“ და პირიდან ცეცხლს აფრქვევს; როგორც ცნობილია, მისი დამარცხებაც მოტყუებითა და მოხერხებით ხდება.

ქართლის მეორე ვარიანტით<sup>23</sup>, ამირანი ებრძვის დევებს. რომელთაც მას ძქვები, ბადრი და უსუპი, მოსტაცეს, მაგრამ ყველაზე ძლიერი და მძიმე ბრძოლა აქაც დევების რვათავიან დედასთან მოუხდება. იმავე ვარიანტში <sup>ქალაქი:</sup> დამარცხების შემდეგ ამირანს დევის პირველადი და შეებმევა. ისიც პირიდან ცეცხლს აფრქვევს, მასაც ამირანი კლავს. იმავე ვარიანტში ამირანს დევის დედასთან უხდება ბრძოლა, ხოლო ბოლო ეპიზოდი ყამარის მამასთან მის ბრძოლას აგვიწერს.

ქართლის მესამე ვარიანტით<sup>24</sup>, ამირანი ებრძვის გმირს, რომელიც თურმე ვაჟურად გადაცმული ქალია.

ქართლის მეოთხე ვარიანტით, ამირანი დევების რძალს მოკლავს.

მთიულური <sup>25</sup> და კახური ვარიანტებით ამირანი რამდენიმეჯერ გაწიბილებული რჩება დევგმირ ქალებთან ბრძოლაში. კახური ვარიანტით, იგი სძლევს ბაყბაყდევს, მაგრამ ვერ მოერევა მის პირველადს დას—რაღა მამაკაცი ვარ, თუ ყველა ქალი ჩემზე ღონიერიაო—შეჭადადებს იგი ღმერთს, რომელიც ამირანის თხოვნით, მას ღონეს უმატებს<sup>26</sup>.

ფშაური ვარიანტებით<sup>27</sup>, ამირანი დევებსა და მათ დედას ებრძვის, მასთან შეებრძოლ გველშაპსაც ყავს დედა, რომელიც ამირანის დასამარცხებლად შვილს დარიგებებს აძლევს. ერთ-ერთი ვარიანტით (ჩიქ. № 24), ამირანის სიკვდილის მიზეზი ქალია, რომელმაც მას დასცინა და თავი მოაკვლევინა.

21 III. Н у ц у б и д з е, Амირани, Тб., 1946, გვ. 25—36.

22 ჩიქ. № 2, გვ. 273.

23 ჩიქ. № 5.

24 ჩიქ. № 10.

25 ჩიქ. № 21.

26 ელ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართველ მთიულთა ზეპირსიტყვიერება... გვ. 94—95.

27 ჩიქ. №№ 23, 24.



გურული ვარიანტით,<sup>28</sup> ამირანი იალბუზზეა მიჯაჭვული. ეს ქალების მიზეზით მოხდა, — ამბობს მთქმელი, — ამირანი ქალებმა დაღუპეს. ამიტომაც თუ დაბრუნდა, ქალებს გასწყვეტსო.

მეტად საინტერესო მასალას გვაწვდის, ამ მხრივაც, სვანური ვარიანტები. სვანური ვერსიითაც, ამირანის ვაჟკაცობა უმეტესად დევებთან ან გველეშაპებთან ბრძოლაში შედგებოდა. ერთ-ერთ დევს შინ და ყავს მიჯაჭვული. ამირანი დევის დას სიყვარულს შეჰფიცებს. დევის დის დახმარებით მოკლავს მის ძმას, მაგრამ ფიცს გასტეხს და დევის დასაც სიცოცხლეს მოუსწრაფებს. იმავე ვარიანტით, ამირანის თვალის მიმტაცებელი დევი — ქალია. იგი მატყლს ართავს. თითისტარად ვეებერთელა ფიჭვი აქვს, ხოლო კვირისთავად წისქვილის ქვა. დევი-ქალი ამირანს გადაყლაპავს. ამირანი მას გვერდს გაუპობს და გარეთ გამოვა. მაგრამ ცალი თვალით დაბრმავებულია. ამოსვლისას დევი ქალის გაპობილ გვერდში ხის ჩელტს ჩადგამს, რომ სხვა დროს, როდესაც დევი მ ზ ე ს გ ა დ ა - ყ ლ ა პ ა ვ ს, მზემ ხის ჩელტი გამოსწვას და გარეთ გამოვიდეს. იქედან წამოსულ ამირანს გზაზე კვლავ ქალი დევი შეხვდება, რომელიც ამირანს თავის სიყვარულს შესთავაზებს. ამირანი სიყვარულს დაჰპირდება. მაგრამ ფიცს გატეხს, დევქალს თმას მოსჭრის და მოკლავს<sup>29</sup>.

მეორე სვანური ვარიანტით<sup>30</sup>. ამირანს დევქალი გადაარჩენს. სიყვარულს სთავაზობს, მაგრამ ამირანი ფიცს გატეხს და დევქალს მოკლავს.

ალი დავითიანის მიერ ჩაწერილი სვანური ვარიანტის მიხედვით ქალად გადაცმული დევი შეიტყუებს ამირანს და მის გადაყლაპვას დააპირებს. მაგრამ ამირანი თავს იხსნის მისგან.<sup>31</sup> მეორე მისივე ჩანაწერის მიხედვით, ამბრის გოლიათი შვილები, რომელთაც ამირანი დახოცავს, ქალები არიან<sup>32</sup>. ალი დავითიანის მიერ ჩაწერილი მეოთხე ვარიანტით<sup>33</sup>, ამირანის მამა დევებს ყავს დაბმული ამირანის დედის მიერ მისი დაწყევლის გამო. იმავე ჩანაწერის მეხუთე ვარიანტით, ამირანის მამის თვალი დევის ქალიშვილს აქვს დამალული. ამ დევქალთან ბრძოლა მეტად ძნელია. დევის ქალი ლახტით ებრძვის ამირანს. თითქმის სძლევს კიდევ, მაგრამ ბოლოს ამირანი მოერევა. იგი დევის ქალს ფეხებს დაუფშვნიტს. თვლას დააბრუნებინებს და მერმე კლავს<sup>34</sup>.

სამეგრელოში ჩაწერილი ვარიანტით,<sup>35</sup> დევების დედა ამირანს ისარს ესვრის. ამირანი მას მაინც მოერევა და მოკლავს.

აფხაზური ვარიანტით<sup>36</sup>, ამირანის სიკვდილის მიზეზი გრძნეული დედაბერიია. რომელმაც ამირანი მოატყუა. მეორე აფხაზური ვარიანტით<sup>37</sup>, ძალი ყურშია, რომელიც ამირანს დარაჯობს. დედაბერიია. იგი არ აძლევს ამირანს ვათავისუფლების საშუალებას.

<sup>28</sup> ჩიქ. № 47.

<sup>29</sup> ჩიქ. № 56. (გვ. 359).

<sup>30</sup> ჩიქ. № 57.

<sup>31</sup> ფ. არქ. ალი დავითიანის კოლექცია, ალი დავითიანის მიერ ჩაწ. სოფ. ჭკოდიანარის მცხ. ნაქოლან ნიკას ძე კვიციანიანთან, 1954 წ.

<sup>32</sup> იქვე, ტექსტი № 1.

<sup>33</sup> იქვე, ტექსტი № 4.

<sup>34</sup> იქვე, ჩამწ. გოლეღანი, მთქმ. ს. ეცერის მცხ. ზაქარია გურჩიანი, 1944.

<sup>35</sup> ჩიქ. № 59.

<sup>36</sup> ჩიქ. № 62.

<sup>37</sup> ჩიქ. № 62 (ვარიანტი იხ. გვ. 389).

ქ. ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ საქართველოში დაცული სხვადასხვა ვარიანტების მიხედვით, ამირანის მტრები ძალიან ხშირად მდედრობითი სქესისანი არიან. მათი უმრავლესობა პირიდან ცეცხლის მფრქვევი დევი ქალებია. ზოგჯერ მათი სქესი დავიწყებულია და მხოლოდ მათი საქმიანობა—მატყლის რთვა, ხელში თითისტარის დაჭერა ამჟღავნებს ამას. ეს დევი ქალები, როგორც წესი, ამირანს თავის სიყვარულს სთავაზობენ და მის მიერ გაწვილებულნი. მასზე შუბრს იძიებენ.

✓ მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა ამ მხრივ ამირანის თქმულების ახალი, რაჭული ვარიანტი. ჩაწერილი ჩვენს მიერ პირველად 1953 წელს და განმეორებით მეორე მთქმელისაგან—1960 წელს<sup>38</sup>.

ოქრომჭედელი ტყეში ქალს შეხვდება და მასზე ძალას იხმარს. ქალი მშობიარობას გადაყვება. მისი შვილი „შუბლმზიანი“ ამირანია, რომელიც, საცა მივა „ყველგან მზის შუქს აყენებს“. ამირანი უღლეური დაიბადა და ოქრომჭედელმა იგი იამანს მიუგდო აღსაზრდელად. დევმა იამანს თვალი და ორი ვაყი ბადრი და უსუპი მოსტაცა. ამირანი მათ გამოსახსნელად მიდის. ზღვისგალმა დევის ქალი მას სიყვარულს შესთავაზებს და თავის მამას—დევს მოაკვლევინებს. ამირანი დევს მოკლავს, მაგრამ დევის ქალის სიყვარულზე უარს ამბობს, ფიცს გატეხს და დევ ქალს დატოვებს. დევის ქალი მას დაედევნება. გზაში იგი ბუღა ხარის სახეს მიიღებს და ამირანს ისე დაეწევა. ამირანი ხმლით იგერიებს შოძალეულ ქალ—ხარს. მაგრამ ხარი პირცეცხლია. პირიდან ცეცხლს აფრქვევს. ბადრი ეუბნება ამირანს:

ამირან, გიჟო, ნუ ჩქარობ.

ომი არ იცი კილოსა,

ხარს ხმალი ყ . . . . . ს გაუსვი;

ჩარდახნი დაეცემიანო.

ჩვენის აზრით, რაჭულმა ვარიანტმა შემოინახა ერთ-ერთი უძველესი სახე ამირანის ბრძოლისა ქალღვთაებასთან. ცის ღვთაების გააზრება ხარის სახით დამახასიათებელია ქართული წარმართული პანთეონისათვის, მაგრამ საინტერესოა, რომ აქ ჯერ არ არის დავიწყებული ღვთაების მდედრობითი სქესი, ამიტომ იგი ქალხარის სახით არის წარმოდგენილი. გავიხსენოთ, რომ ცის მთავარ ღვთაების ხოშა გერმეტის რიტუალურ გამოსახულებას წარმოადგენდა წმინდა პური, რომელსაც ხარის თავის ფორმა ჰქონდა<sup>39</sup>. ხარის კულტი მტკიცედ იყო დაკავშირებული ღამის მთავარი მნათობი—მთვარის ღვთაების კულტთან, კერძოდ არტემიდეს კულტთან.

აქ არ შეიძლება არ მოვიგონოთ სუმერულ—ბაბილონური სამყაროს უძველესი მითოსი „თქმულება გილგამეშისა“, მეცნიერებისათვის ცნობილი აშურ-ბანიპალის ბიბლიოთეკის 7 საუკ. (ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) ჩანაწერებით, რომლის წარმოშობა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მესამე ათასწლეულს ეკუთვნის<sup>40</sup>. ამ

<sup>38</sup> პირველი ვარიანტის მთქმელია შესანიშნავი ოსტატი გაბრიელ ბაკურაძე, 90 წლისა, სოფ. გლოლას მცხოვრები, იხ. კრებ. სახალხო მთქმელები, (აბ. 1958, იხ. ავრ. ფ. არქ. კოლ. 1—313, იმავე მთქმელისაგან ადრე ჩაწერილი აქვს ეს ვარიანტი (ოდნავ სახეშეცვლილი) აპოლონ ცანავას, 1956 წელს, იხ. ჟ. არქ, № 30502.

<sup>39</sup> ვ. ბარდაველიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 201.

<sup>40</sup> P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in das Weltliteratur. B. I. 1906, B. II, 1928.

ეპოსის (რომლის კავშირს ქართულ სამონადირეო ეპოსის ძეგლებთან ქვემოთ დაწვრილებით განვიხილავთ) ძირითადი ბირთვი, მისი კულმინაციაა გილგამეშის ურთიერთობა ქალღმერთ იშტართან, რომელმაც შეიყვარა გმირი გილგამეში და მას თავისი სიყვარული შესთავაზა. გილგამეშის უარით გაწბილებულმა იშტარმა ცის ღვთაებას—ანუს გამოსთხოვა ციური ცეცხლოვანი ხარი და გილგამეშს დაადევნა. გილგამეშმა სძლია ხარს თავისი ძმობილის ეაბანის დახმარებით, დაგლიჯა იგი, მოატეხა მარჯვენა ფეხი და ესროლა ეს ფეხი იშტარს. გილგამეშიანის უკანასკნელი რუსული გამოცემის მიხედვით, რომელიც წარმოადგენს ამ ეპოსის აქადური ვერსიის თარგმანს (III ათასწლეულის ბოლო) გილგამეშმა ხარს „ძირი“ ამოკვლიჯა და იშტარს ესროლა, საინტერესოა, რომ რაჰის ვარიანტში ბადრი ამირანს ხართან ბრძოლაში სწორედ იმას ურჩევს, რომ ამირანმა ხმალი დაბლა ამოუსვას და სასქესო ორგანოები დაუზიანოს<sup>41</sup>.

სვანური ვარიანტი<sup>42</sup> ამირანი ღვეის ქალს ებრძვის, ლახტს დაპყრავს ფეხებზე და დაუფშენეტს ფეხებს.

ამავე ვარიანტის მეორე ეპიზოდში (რომელიც პირველი ეპიზოდის გვიანდელ პარალელურ პლასტს უნდა წარმოადგენდეს) ამირანი ებრძვის ყამარის პირცეცხლ მამას. იგივე სიტყვებს, რომლებითაც ბადრი ამხნევეს ამირანს, აქ უკვე ყამარი ეუბნება ამირანს. ისიც ურჩევს ამირანს ხმლის დაბლა დასმას, მეტოქისათვის ფეხების დაზიანებას. ეს ეპიზოდი ამირანიანის თითქმის ყველა ძირითად ვარიანტში მეორდება.

საინტერესოა, რომ შ. ნუცუბიძე<sup>43</sup>, რომელიც არ იცნობდა ჩვენს მიერ 1953 წელს ჩაწერილ ამ ვარიანტს (ფ. არქ. კოლ. № 1), ამირანის ცის ღვთაებასთან ბრძოლაში ყურადღებას აქცევს ფეხის დაზიანების ამ მოტივს და მასში გილგამეშიანთან მეტად დიდს და ფრიალ დამახასიათებელ მსგავსებას ხედავს.

რაჰის ვარიანტი, უდავოდ, ამირანის თქმულების ერთ-ერთი უძველესი ვარიანტია. სავსებით კანონზომიერია წარმოვიდგინოთ, რომ მატრიარქალური წყობის რღვევის და პატრიარქატის გამეფების დროს ჩამოყალიბებულ მითოსში ამირანის ღვთის ურჩობა. ღვთის მებრძოლობა დასაწყისში უნდა ყოფილიყო ბრძოლა ქალღვთაებასთან. რომელიც მამაკაცური საწყისის განმტკიცებას, მის მხარედ პრიორიტეტს უნდა გამოხატავდეს.

უფრო გვიან ღვთაებათ ეცვლებათ სქესი. მიწათმოქმედების პერიოდის ღვთაებანი უმეტესად მამაკაც ღვთაებებად გვევლინებიან. ასე, ყამარის მამის სახე ეს უკვე ასტრალური ცის ღვთაების სახეა. წისქვილის ქვა მის თავზე. ელეა და გრგვინვა, ქარი და წვიმა—ეს მიწათმოქმედების პერიოდის მამაკაცი ღვთაების ატრიბუტებია. მისი მითოლოგიური ბუნება გახსნილია ივანე ჯავახიშვილის მიერ. რომელიც მას ცის და ღრუბელთ ბატონად მიიჩნევს. უფრო გვიან მის ადგილს, ქრისტიანი ღვთაება იჭერს, რომელიც ჩვენს ეპოსში გვევლინება ამირანის დამსჯელად.<sup>44</sup>

ქალ ღვთაებათა სქესის შეცვლა გვიანდელ ეპოქებში ცნობილი ფაქტია. მრავალი ხალხის რელიგიის ისტორიაში, ქალღმერთთა მთელი რიგი მამაკაც

<sup>41</sup> სახალხო მოქმელები, კრებული, თბ. 1958, გვ. 71—73.

<sup>42</sup> ფ. არქ. ალი დავითიანის მასალები, ტექსტი № 6.

<sup>43</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, გვ. 45, თბ., 1956.

<sup>44</sup> მის. ჩიქოვანი მასში მზის მამაკაც ღვთაებას—პირიმზეს ხედავს. შეენიშნავს მხოლოდ, რომ ამ შემთხვევაშიც გენტიკურად ისიც მზის ქალღვთაებას უკავშირდება, რომლის უღელის ნაშთები დღემდე დარჩენილა საქართველოში. იხ. ე. ბარდაველიძე, ციტ. ნაშრ. გვ. 4—5 10—11 და სხვ.

ღვთაებებად იქცა.—წერს რელიგიის ცნობილი მკვლევარი ნ. მ. ნიკოლსკი,— ასე მაგალითად, სამხრეთ არაბეთში მამაკაც ღვთაებად იქცა „მატრიარქალური ქალღმერთი ატტარი ანუ აშტარი, რომელიც იშტარის სახით შემოინახეს ფინიციელებმა, ისრაელის შვილებმა, ბაბილონელებმა და ასურელებმა“<sup>45</sup>.

ასევე, ნადირთღვთაება მეზითხა. ჩრდილოეთ კავკასიაში. რომლის კულტში ხან ტახის, ხან რქოსანი ნადირის გაღმერთება იჩენს თავს, აღიღელთა წარმოდგენით, მამაკაცია<sup>46</sup>, ხოლო ყაბარდოელთა წარმოდგენით. ქალია.<sup>47</sup>

ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ჩვენთვის ყაბარდოული თქმულება კლდეზე მიჯაჭვული გვირის შესახებ: ოშხა-მახოს მთა (იალბუზი) ყაბარდოელთა წარმოდგენით; ღვთაების სადგომი იყო. ერთმა ცალთვალა კაცმა<sup>48</sup> გაბედა მის მწვერვალზე ასვლა. ქალღმერთ მეზითხამ დასაჯა იგი—ამ კლდეზე მიაჯაჭვა სამუდამოდ. ხალხს სჯერა, რომ გვირი ოდესმე თავს დაიხსნის. ყაბარდოელთა რწმენით, ეს დამსჯელი—მონადირეობისა და ნაყოფიერების ქალღმერთია. მას ჯიხვის ტყავი აქვს წამოსხმული და თავზე ჯიხვის მოვერცხლილი რქები: აქვს.<sup>49</sup>

მეორე ყაბარდოული თქმულების თანახმად, კლდეზე ადამიანის მიჯაჭვა იმით არის გამოწვეული. რომ იგი ღმერთქალის ძალას წინ აღუდგა<sup>50</sup>. ეს ტექსტები ორგვარად არის საინტერესო: მათ შემოგვინახეს ამ თქმულების უძველესი საფუძველი: ადამიანი. მათი მიხედვით, მიჯაჭვულია კლდეზე, რადგან იგი ღვთაებას გაეურჩა, მის ნებას წინ აღუდგა. ამავე დროს, ეს ღვთაება თავისი უძველესი სახით, მონადირეობის ქალღმერთის სახით არის წარმოდგენილი.

ამრიგად, ამ თქმულებამ თითქოს შეკრა რკალი. რომელსაც ბოლო ოგოლი აკლდა. კლდეზე შერჩენილი მონადირე (ბეთქილი, ივანე ქვაციხისელი თუ ჯარჯი) მონადირეთ ღვთაების წინაშე ურჩობისათვის, მისი სურვილების შელახვისათვის არის დასჯილი. ამ მითებში ნადირი პატრონი თუ მონადირეთა ღვთაება თავისი ძლიერების ზენიტშია. ამ მითების ყველა ვარიანტის თანახმად დალი უვხებელი რჩება და იღუპება მისი სატრფო ახალგაზრდა მონადირე.

ამირანის თქმულებაში, რომელიც ბევრად უფრო გვიან შეიქმნა და ახალ, ფაქტიურად უკვე დამკვიდრებულ პატრიარქალურ ურთიერთობათა გააზრებას: და განსახიერებას წარმოადგენს, იგივე ნადირთ პატრონი, მონადირეობის ქალღმერთად ქცეული, მთვარის ასტრალური ნიშნების მქონე ღვთაება. იღუპება იმავე მონადირესთან დაახლოების შედეგად. (მისი ქალღმერთად ქცევის ნიშანია სახელწოდებანიც: „ტყაში მათა“ „დიოფალი დალ“).

<sup>45</sup> Н. М. Никольский, Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов, Минск, 1948, стр. 173.

<sup>46</sup> А. Ю. Лавров, Донсламские верования адыгейцев и кабардинцев, Труды инст. этнографии АН СССР, нов. серия, т. LI, стр. 205—206, об агар. Хал-Гирей, Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов, Русск. вестник, 1842, № 1.

<sup>47</sup> Сталь, Этнографический очерк черкесского народа, Кавк., сб., т. XXI, Тифлис, 1900, стр. 207.

<sup>48</sup> საგულისხმოა, რომ ღვთის ურჩი ადამიანი აქ ცალთვალაა. როგორც ვიცით, ამირანი დევთან შებრძოლებისას, ზოგი ვარიანტით, ცალ თვალს კარგავს. ზოგჯერ თვალს კარგავს მიაი მამობილი იამანი. ორივე შემთხვევაში ამირანი დაკარგული თვალის საძებნელად მიდის და ამარცხებს მის მიმტაცებელ დევს თუ გველუშაას.

<sup>49</sup> Кабардинский фольклор, М.—Л., 1936, стр. 79.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 90—92.

ქალღმერთი განწირულია; მის მაგიერ რჩება მისი ვაჟი. მზიური ნიშნების ბატარებელი, ნახევრად მოკვდავი ამირანი. იგი სულ სხვა ურთიერთობას იჩენს. ქალებთან, ვიდრე მისი მამა თუ დალის სატრფო მონადირე, რომელიც ჰრწოდა დალის წინაშე და მისდამი ლალატისათვის იღუპებოდა<sup>11</sup>. ამირანი უარყავს დევი ქალების სიყვარულს, აწბილებს მათ და, იმ შემთხვევაში, თუ მათ მოსათვლიერებლად მას მამაკაცური ძალა არ ყოფნის, თხოვნით მიმართავს უხეხავს ღვთაებას, რათა მან ძალა შემატოს ქალის დასაოკებლად და დასამორჩილებლად.

ამირანისა და ყამარის ურთიერთობაში მოცემულია ახალი ურთიერთობა ქალსა და ვაჟს შორის. ამირანი მალეა ცაში დაკიდულს ხედავს ყამარს, მაგრამ იგი ხმლით ჩამოაგდებს მას ციდან (ან, გვიანდელი ვარიანტით, კოშკიდან) და მოიტაცებს. ყამარიც ტოვებს დედ-მამის ოჯახს და მორჩილად მიყვება ამირანს. ყამარი აღარ არის დევგმირი ქალი, რომელიც ძალ-ღონეში ეჯიბრება ამირანს, ის უკვე პატრიარქალური ოჯახის ტიპიური ქალია.

ამირანი ე. წ. „კულტურული გმირის“ ტიპის განვითარებაა. იგი ებრძვის ავღევქლებად, შემდეგ კი დევებად წარმოდგენილ ძველ ღვთაებებს, ებრძვის ბუნების მავნე ძალებს, მზის მიმტაცებელ გველშაჰს; ცვლის დასაფლავების ძველ წესს: მიწას აბარებს კოშკში დამარხულ მკვდარს, შემოაქვს ლითონის დამუშავების ახალი წესი, ანადგურებს ველურ ტახებს, ციდან იტაცებს ცის ბატონის ქალიშვილს... ამკვიდრებს ახალ ურთიერთობას ქალებთან, სჯობნის მათ და ერთ-ერთ მათგანს თავის მორჩილ ცოლად აქცევს... ძველი ღვთაების მიძარბო იგი ფიცის გამტებისა და მოლაღატის როლში გამოდის.

მაგრამ, რამდენადაც დავიწყებას ეძლეოდა ძველი ღვთაების პირვანდელი ბუნება, იმდენად ბუნებრივია, რომ ამირანის ღმერთებთან ბრძოლა გააზრებულ იყო უკვე, როგორც საერთოდ ღვთის ურჩი, ღმერთებთან მეტბრძოლი გმირის, ღმერთების წინაშე ადამიანის უფლებათა დამცველი გმირის მოქმედება. სწორედ ამიტომ ამირანის სახეში საუკუნეთა მანძილზე ქართველი ადამიანი ხედავდა პიროვნებას, რომელმაც საერთოდ გააბედა ყოვლის შემქმნელ ღმერთების წინააღმდეგ ხმის ამაღლება და ბრძოლა. ამირანის სახეში ხალხი აქსოვდა ადამიანური ძალების ზრდისა და განმტკიცების რწმენას.

სწორედ ამით აიხსნება ვაორება ამირანის სახისა: ერთი მხრივ ამირანი გმირია. მეორეს მხრივ—ფიცის გამტები და მოლაღატე. საინტერესოა, რომ იგი-

<sup>11</sup> მ. აღ. საინტერესოა ჩვენთვის ნ. ჯანაშიას მიერ ფიქსირებული აფხაზური თქმულება ბადირთა დ. მონადირეობის ღმერთის ქალიშვილის და მონადირის სიყვარულის შესახებ. მონადირის ცოლა (მოვიგონოთ ამირანის თქმულება) შეუსწრო ერთხელ ერთად მძინარე ქალღვთაებას და თავის ქმარს. ტყის ქალღვთაებას ოქროს თმები ჩამოშლოდა და მტვერში, მიწაზე ეყარა. ქალმა მოკრძალებით აკრიფა ოქროს ნაწახეების ჩამოშლილი ბოლოები და ტყის ბატონის ქალიშვილის თვით დააწყო. ქალღვთაებას გამოეღვიძა და ისე ესიამოვნა მონადირის ცოლად მოკრძალება, რომ იმ დღიდან აღკვეთა ცოლიან მონადირეებთან სატოლილო ურთიერთობა (Н. Джанашия, Религиозные верования абхазов, Христианский Восток, IV, вып. 1, Петроград, 1915, стр.) 108. აქაც ჩვენ სულ სხვა, ბევრად უფრო არქაული დამოკიდებულება გვქვს მონადირეობის ქალღმერთის, თუ ნაღიბთ პატრონის მიმართ. მონადირის ცოლი მოკრძალებითა და თავყანისცემით არის აღსავსე მისი ნება-სურვილის წინაშე. ამირანის თქმულებაში კი, პირიქით, იგი არა თუ თმობს თავის მეუღლეს, არამედ დალის თმებს შეაქრის და მისი დაღუპვის მიზეზი ხდება. აფხაზური თქმულებს ზუსტი სვანური ვარიანტი ჩავაჭერინა შერაოდონ ონიანმა. მისი ვარიანტითაც, მონადირის ცოლი დალის ჩამოშლილ ნაწახეებს სასოებით აკრიფდა და კალთაში ჩააწყობს მის ბოლოებს.

ვე გაორება იჩენს თავს ამირანის სახის ბერძნული ვარიაციის პრომეთეს სახე-  
შიაც:

„პრომეთე, ცეცხლის მომტაცებელია. ამიტომ იგი გმირიც არის და მატყუ-  
არა ქურდიც“. წერს სოლ. რეინაჰი.<sup>52</sup>

ესქილეს მიხედვით, პრომეთე, თუმც მატრიაჩალურ ურთიერთობათა ნა-  
შეირია და ტიტანების მოდგმისაა, მაგრამ იგი ღალატობს ძველ ღმერთებს, ზევ-  
სის მხარეზე გამოდის და ძველი მატრიაჩალური პერიოდის ღვთაებების დამხო-  
ბას უწყობს ხელს. ზევსმა პრომეთეს დახმარებით გაიმარჯვა ძველ ღვთაებებ-  
ზე<sup>53</sup>. მაგრამ შემდეგ პრომეთე ზევსის წინააღმდეგაც ამხედრდება ადამიანთა  
უფლებების დასაცავად და ზევსი მას მიაჩაქვავს კავკასიონზე, რადგან პრომე-  
თემ ადამიანებს მისცა ცეცხლი, ასწავლა თვლა, წერა-კითხვა, წამლები და ლი-  
თონის დამუშავების ახალი წესები<sup>54</sup>.

უმაღლესი ღვთაება, რომელიც ადრე ძალას უმატებდა ამირანს ღვებების  
წინააღმდეგ საბრძოლველად, ახლა ღვებთან მებრძოლ ამირანს ღვთის ურჩო-  
ბისათვის მიაჩაქვავს კლდეზე. კლდეზე მიაჩაქვავს მას ქრისტიანული ღმერთიც.  
რომელიც ძველ წარმართულ ღვთაებას ცვლის. აქ უკვე ამირანი ისჯება ქრის-  
ტიანული მორალის საფუძველზე, რომელიც ღმერთის წინაშე არა ურჩობას,  
არამედ მოთმინებას და ქედის მოხრას მოითხოვს.

მეტად საგულისხმოა, რომ ზოგიერთი ვარიანტი, ამირანი იმიტომ არის  
დასჯილი და მიჩაქვული ღვთის მიერ, რომ მან გასწყვიტა მთელი ნადირი და  
განსაკუთრებით ტახები. აქ უეჭველად ტახუს დამრღვევი მონადირისა და ნა-  
დირთ პატრონის უძველესი ურთიერთობის გამოძახილთან გვაქვს საქმე.

ჩვენ დაგვრჩა ამირანის ეპოსის კიდევ ერთი პერსონაჟი. მტიციედ დაკავში-  
რებული ქართულ სამონადირეო ეპოსთან; ეს არის ამირანის ძალი ყ უ რ შ ა.  
ყურშა თან ახლავს კლდეზე მიჩაქვულ ამირანს, იგი ღოკავს ჩაქვს. ყოველდღი-  
ურად ათხელებს მას, მაგრამ ყოველ დიდ ხუთშაბათს. როდესაც ჩაქვი იმდენად  
არის გათხელებული, რომ მისი ვაწყვეტა შესაძლებელი ხდება. მკედლები უძ-  
რახად დაჰკარავენ დილით უროს გრდემლზე და ჩაქვი ისევ მთელდება. ამრიგად,  
ყურშა თითქოს ამირანისადმი კეთილად განწყობილი გმირია. 1887 წელს ბესა-  
რიონ ნიჟარაძის (თავისუფალი სვანის) წერილში „სვანური ლეგენდები“ მოჰ-  
ყავს ამირანის თქმულების სვანური ვარიანტი, რომელიც მთავრდება ამირანისა  
და ჩაქვის მლოკავი ყურშას ეპიზოდით. თქმულებას ბ. ნიჟარაძე ურთავს ჩვენთ-  
ვის უკვე ცნობილ შენიშვნას იმის შესახებ, რომ ყურშა ორბის ლეკვია. რომე-  
ლიც, სვანების რწმენით, ზოგჯერ ეყოლება ზოლმე ორბს. დედა ორბი ამ ლეკვს  
მიწაზე დაახეთქებს. რათა იგი მონადირემ არ ჩაიგდოს ხელში და არ გაზარდოს.  
ასეთი ლეკვი ყურშა უპოვია ერთ მონადირეს. ყურშას ბუკებზე ორბის ფრთები  
ჰქონდა. ამ ლეკვს მეთად ბევრი ჭიხვი გაუწყალებია და ამიტომ ღმერთმა იგი  
ამირანის გვერდზე დააბა. ამას ერთვის ჩვენთვის კარგად ცნობილი მოთქმა ყურ-  
შას დაკარგვის გამო. (ტექსტი № 2) ენახეთ მეორე. ტექსტიც.—„ქალსა ვისძე  
რომელიც წარმოდგენს საგალობელს ამ ძალის შოვნისა, მის ხელში ჩავდები-  
სათვის. ჩვენ ვრცლად შეეჩერდით ზემოთ ძალის ფუნქციებზე და მის ადგილზე.

<sup>52</sup> Solomon Reinach, Cultes, Mythes et Religions, ტ. III, პარიზი, 1938, გვ. 68—69

<sup>53</sup> Э с х и л, Прометей прикованный, Пер. С. К. Алта, М., 1956 გვ. 26..

<sup>54</sup> Г. В. Ш то л ь, Мифы классической древности пер. с немец., т. I, М., 1865, Про-  
метей (по Эсхилу) გვ. 4—5.

ნადირობის პერიოდის მითოლოგიურ წარმოდგენებში. ჩვენ ვნახეთ ისე, რომ უფრო გვიან, მიწათმოქმედების პერიოდში ძაღლის კულტის ნიშნები მრავლად იყო შემორჩენილი. მოხდა მათი ახალ წარმოდგენებთან გადაჯაჭვა. ჩვენთვის ნათელი გახდა, რომ ძაღლი მონადირეობის ღვთაების ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს ან მის დერევატს. მის სახეცვლილებას, სახეობას წარმოადგენდა, რომ ძაღლის საშუალებით ქალღმერთი თავის ნება-სურვილს ახორციელებდა და მონადირეს თხოვნის (ქალო, შუშანაო) თუ დამსახურების მიხედვით მას ხან სასიკეთოდ მოუვლენდა, ხან პირიქით მონადირის დასასჯელად. მის დასაღუპავად გამოიყენებდა.

მრავალი მასალის შეგკერების შედეგად ჩვენ დავინახეთ ისიც, რომ ყურშა დალის მიერ იყო მიგზავნილი მონადირესთან მისთვის ნადირობაში იღბლის მოსატანად, მაგრამ გარკვეულ მომენტში. როგორც ჩანს. იმავე დალის ნება-სურვილით, ყურშა მონადირის დაღუპვის მიზეზი ხდება. უფრო გვიანი გაფორმების ვარიანტებში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებთან ყურშას ეს როლი დავიწყებული იყო და იგი იქცა ჩვეულებრივ მონადირე ძაღლად, რომელიც თან ახლდა მონადირეს.

ამ მხრივ, მეტად საგულისხმოა კომპოზიტორ გ. სვანიძის მიერ დაცული „ყურშაოს“ ლექსისა და მის შესახებ თქმულების სამი ვარიანტი. მართალია, სამივე ჩანაწერი, როგორც ეს ჩვენს მიერ 1957 წელს ამ ტექსტების შენიშვნებშიც იყო აღნიშნული<sup>55</sup>. გვიანდელი გალექსვისა და გადაკეთების საგრძნობ კვალს ატარებს. მაგრამ თავისი სიუჟეტითა და ზოგიერთი არქაული მოტივებით დიდ ინტერესს წარმოადგენს. ამ ტექსტების მიხედვით—ყურშა, მართლაც, მავნე არსება. ავი სულთა, რომელიც მონადირის დასაღუპავად არის მოვლენილი. მონადირეს სანადიროდ უზარმაზარი ირემი გაიტყუებს. ირმის დეენაში ფრთიანი ყურშა პატრონს მაღალ კლდეზე აიყვანს და მერე ხევში გადასჩიხავს მას. ზოგ მონადირეს იგი ქორის ან მიმინოს სახით მოევლინება. მას უნარი აქვს ალად ან ვერძად მოეჩვენოს ადამიანს. ძაღლის, ფრინველის ან მიმიონოს სახე მიიღოს.

ყურშას კავშირი ამირანთან დაცულია ზოგიერთ სვანურ თქმულებაშიც. ქსენია სიხარულიძის მიერ 1945 წელს ჩაწერილი თქმულების თანახმად: „ერთ კაცს ერქვა ამირანი. მას ყავდა ერთი ძაღლი, რომელსაც ყავდა ლეკვები. გადმოუვარდა (sic!) ერთი ლეკვი ძაღლს და მოუარა ამირანმა. იმ ძაღლს ერქვა ყურშა...“ „...ამირანს ეს ძაღლი დაურჩა კლდეში. ტირის ძაღლს ამირანი“...<sup>56</sup>.

საინტერესოა, რომ ამირანის თქმულების სხვა არც ერთი ცნობილი ვარიანტი. ყურშა არ ჩნდება ეპოსში ამირანის კლდეზე მიჯაჭვამდე. აქ თავისი ფუნქციით იგი მჭიდროდ უკავშირდება წარმოდგენას ნადირთ ბატონი ქალღვთაების მიერ კლდეზე დატოვებული მონადირის შესახებ. ბეთქილი ისევე ვერ დატოვებს თავის კლდეს, როგორც ამირანი, როგორც ბეთქილს. ისევე ამირანს თან ახლავს ან თვით ღვთაება, ან მისი სურვილის განმხორციელებელი დარაჯი. მოვიგონოთ აქ ამირანის თქმულების მეტად საინტერესო აფხაზური ვარიანტი.

<sup>55</sup> გ. სვანიძე, ქართული ხალხური სიმღერები და მათთან დაკავშირებული თქმულებანი, თბ., 1957, გვ. 115—119 და 148.

<sup>56</sup> ჩაწ. ქს. სიხარულიძის მიერ [სოფ. ელში] (სვანეთი) 1945 წელს, მოქმელი ლაზარე ხეაბლძე ან 72 წლისა. გამოთქმა „გადმოუვარდა“ არ არის შემთხვევითი. როგორც ჩანს, მოქმელი აღარ ახსოვს, რომ ეს ლეკვი ძაღლისა კი არ იყო, არამედ ბუდიდან გადმოვარდა.

რომლის მიხედვით. ძალი ყურშა—სახეშეცვლილი დედაბერია; რომელიც დარაჯობს ამირანს და არ აძლევს მას განთავისუფლების საშუალებას. ჩვენთვის ცხადი გახდება. რომ ყურშა უძველესი პერსონაჟია ქართული მითოლოგიისა. გადმოსული ამირანის თქმულებაში. როგორც იმ დროისა და წარმოდგენების რეალიზმენტი. როდესაც მონადირე სხვადასხვა ტაბუთა დარღვევისათვის, ძირითადად კი ნადირთ პატრონის სიყვარულის უგულვებლყოფისათვის, დასჯილი იყო კლდეზე უმწეოდ დატოვებით. იქვეა მისი ერთადერთი მსლებელი ძალი ყურშა. რომელიც თვით დამსჯელი ღვთაების სახეცვლილება ან მისი ატრიბუტია.

ამრიგად, ჩვენ დავინახეთ. რომ თქმულება ამირანისა. ორგანულადაა ამოზნდილი ქართული წარმართული წარმოდგენების უძველესი კომპლექსადან. მისი ანალოზი, მისი „გაშიფრვა“ ამ წარმოდგენების ცოდნის გარეშე შეუძლებელია. ამირანის თქმულება შექმნილი და ჩამოყალიბებულია უფრო გვიან სავფხურზე, ვიდრე ჩვენი მითოლოგიური ეპოსის ზოგიერთი სხვა ძეგლები. როპელთა ნამსხვრეეებს ვპოულობთ ჩვენ სამონადირეო ეპოსის ცალკეულ ნიშნებში, მაგრამ იგი მათთან მკიდროდ არის დაკავშირებული.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ ჩვენს ძირითად სიუჟეტს. ნადირთ ბატონი ქალისა და მონადირის ამბავს—განვიხილოთ იგი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის ძიერ შექმნილი ანალოგიური წარმოდგენებისა თუ მხატვრული ძეგლებისა უონზე.



## თ ა ზ ი VI

### დალი და მის მიერ დაღუპული მონადირე მსოფლიო ეპოქის ქებლთა ფონზე

ბეთქილის სიმღერის ანალიზისას. რამდენიმე წლის წინ ჩვენ მიერ გამოთქმული იყო მოსაზრება, რომ დალი და ბეთქილი არის ღვთიური წყვილი, დაკავშირებული ბუნების განახლების, გაზაფხულის დღესასწაულთან, მსგავსად სუბერულ-ბაბილონური იშტარის და თამუზისა, ფრიგიის კიბელას და ატისისა, ბერძნული აფროდიტე და ადონისისა. არტემიდესი და აქტეონისა, ფინიკიელთა ასტარტას და ეშმუნისა, კართაგენის ტანტის და მელკარტესი. ამას მოწმობს ქართველთ ნადირთ პატრონის, ხოლო შემდეგ მონადირეობის ქალღვთაების სიყვარული ზოკვდავი მონადირისადმი, მის მიერ რჩეულის დაჭილდობა და ბოლოს, მონადირის ტრაგიკული სიკვდილი, დამოწმებული არა მარტო ბეთქილის დატირებაში, არამედ მრავალი სხვა სიმღერებითა და თქმულებებით. მონადირე ხან კლდეზეა მომწყვდეული ნადირთ პატრონის მიერ და იქედან გაჯოჯარდნილი „ნაწილ-ნაწილ ეცემა დედამიწაზე, ხან ნადირთ პატრონის შურისძიების შედეგად ირმების მიერ არის უმოწყალოდ გათელილი. ხან ზვავს მოყვება. ხან აცდენილი ისრის მსხვერპლი ხდება.

ამასვე მოწმობს ბეთქილის დატირების შესრულება ფერხულში. გაზაფხულის და ნაყოფიერების დღესასწაულზე. იმ ციკლში, სადაც სრულდებოდა „მელია ტულეფიას“ ცნობილი რიტუალი, შედიოდა ე. წ. „კვშხაში“ ფერხული, რომელიც ბეთქილის სახელს უკავშირდებოდა<sup>1</sup>.

თვით ბეთქილის სიმღერის სიუჟეტი სწორედ ამ „სამთი კვშხაშით“ (წმინდა ფერხულით) იწყება. ბეთქილი ამ ფერხულის მონაწილე იყო იმ წუთს, როდესაც მას დალი გამოეცხადა თეთრი ირემის ან შუნის სახით და იგი კლდეზე აიტყუა. სასოწარკვეთილი ბეთქილი სიკვდილის წინ თანასოფლელებს სთხოვს „სამთი კვშხაში“ შეასრულონ მის წინ (ტექსტ. №№ 16ვ, თ. ია, იბ, იდ, იე) ეს ფერხული სრულდება ყოველ გაზაფხულზე უახეშში იმ კლდესთან, სადაც თქმულების თანახმად დაიღუპა ბეთქილი. ასეთივე წესჩვეულებანი გვხვდება ქვემო სვანეთშიც.

ანალოგიური სიუჟეტები დაკავშირებულია ხან მონადირე ჩორლას სახელთან, რომელიც, გადმოცემით, ქვემო სვანეთის სოფელ ჩოლურის მცხოვრები იყო (იხ. ტექსტი № 19), ხან მონადირე თეთრი მანგურის სახელთან (ტექსტი № 17).

<sup>1</sup> ე. ლ. ვი რ ს ა ლ ა ძ ე, ზემო სვანეთში მიკლუნების... პოსივე. Из истории охотничьего эпоса; მისივე. ...ქართული მითები. იხ. ხალ. სიტყვიერების ისტორია, ტ. I. 1960.

რას წარმოადგენდა ეს „სამთი ქვშხაში“ ანუ წმინდა ფერხული? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ფერხული უძველესი სამონადირეო რიტუალის ნაშთი უნდა იყოს. ერთი დეტალი იპყრობს ჩვენ ყურადღებას: ბეთქილის დატირების ყველა ვარიანტი იწყება „წმინდა“ (სამთი) ფერხულის ცეკვის აღწერით და აღნიშნავს, რომ ფერხულის ცეკვის დროს „ბეთქენს“ კლდიდან მოსულმა ნადირმა ფეხებზე გაუარბინა:

ქვეშ შეყრილან მულახი. მუჟალი,  
მაგრად მოდიან ფერხულს.  
თეთრი არჩვი შემოსულა  
ბეთქენს გაუნტა ლაჩებს შუა... 16ზ.

დაგროვილი ყოფილან მულახ-მუჟალში.  
მაკხვარიშ ეზოში  
სამთის ფერხულს მოდიანო  
თოთანინდან ნადირი მოვიდა  
ბეთქენს შეუვიდა ორ ფეხ შუა... 16ფ.

და ასე, თითქმის ყველა ვარიანტი უკლებლივ. საინტერესოა, რომ ამირანის თქმულების ბოლო წლებში ჩაწერილ ვარიანტებშიაც ორჯერ გვხვდება ეს მოტივი: ამირანს კურდღელი გაუარბენს ლაჩებში და მიიყვანს მას ეკლესიაში, სადაც ამირანის მამა დაბმულია ჯაჭვით<sup>2</sup>.

რომ ეს მოტივი არ არის შემთხვევით მოვლენა, ამას მოწმობს მისი დაყენებითი განმეორება ბეთქილის ვარიანტების უმრავლესობაში.

შკელეგარი გ. ვასილევინი, აღწერს რა ჩრდილოეთის მცხოვრები ტუნგუსების სამონადირეო წესჩვეულებებს<sup>3</sup>. რომელნიც, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ემთხვევა კავკასიაში გავრცელებულ მონადირეთა ზოგიერთ რწმენას და ჩვეულებას. აღნიშნავს, რომ ყოველწლიურად გაზაფხულზე კეთდება ადამიანის მსგავსი ფიტულა, რომელიც განასახიერებს ნადირთ პატრონს. ნადირობის სეზონის დაწყების წინ გამართულ დღესასწაულზე ამ ფიტულის ლაჩებს შუა, გაივლის ყველა მონადირე და თან თავის იარაღს გაატარებს. ეს არის მოხადირისა და მისი იარაღის განწმენდის რიტუალი. შესაძლებელია, „სამთი“ — წმინდა ფერხულიც ასეთი რიტუალის ნაშთს წარმოადგენს. ამ დაეიწყებული წესჩვეულების ნაშთი შემორჩა დღეს სიმღერას ბეთქილის შესახებ ამ მოტივის სახით. ასეა თუ ისე. ბეთქილის სიმღერის რიტუალური ხასიათი ექვს გარეშეა. ბეთქილის დატირება არა მითიური ელფერით შემოსილი რიტუალური გმირის დატირებაა, არამედ წესია. დაკავშირებული გარკვეულ იდეოლოგიურ წარმოდგენებთან. ბეთქილი ქართული წარმართული პანთეონის გმირია.

კლდეზე დაღუპული მონადირე რაჭაში აგრეთვე აქტიური კულტის საკანი იყო. ივანე ქვაციხისელის სახელს სხვადასხვა ადგილს უკავშირებენ, ყველაზე მეტად კი კლდეს — ქვაციხეს, სოფელ ლებთან, სადაც დგას მისი სახელობის:

<sup>2</sup> ფ. არქ. ალი დავითიანის მასალებიდან.

<sup>3</sup> Г. Василевич, Некоторые данные по охотничьим обрядам...

ნიში და ქვას, რომელიც, თქმულების თანახმად, ვაღმოყვა ივანეს კლდიდან და იგი გააცამტვერა.<sup>4</sup>

ივანე რო კლდეს გადავარდა, ორბი ვერ ჩაფრინდებოდა.

ივანეს რო ქვა გადაჰყვა, ღომი ვერ აუდგებოდა... 2. 2დ. თ, ი და სხვ.

„ნააღდგომევეს მესამე კვირას ს. ლებში გააბამდნენ ფერხულს და ივანე ქვაციხისელის ლექსს იტყოდნენ. ეს ლობჯანიძეების დღეობა იყო“<sup>5</sup>.

„ივანეს ლახტი და ჯორის ლაგამი ეხლაც აწყვია თავარ-ანგელოზის ეკლესიაში გონაში—მაიამობდა უწერის მცხოვრები დიმიტრი მეტრეველი—იქვეა მისი ციხე—ღების მახლობლად“<sup>6</sup>.

„ყურშასა და ივანეს ლექსს მთიბელას დაუღუღუნებენ. თათქოს იტირებენ ის, ვინც იტყვის, ტირილი გეგონება“<sup>7</sup>.

ღუღუნისა და შაირის დროს თიბეაში ივანეს ლექსის შესრულებას აღნიშნავს მეორე მთქმელიც ს. ლების მცხოვრები თეკლე გიორგაშვილი.

როგორც აღვნიშნეთ, ყურშასა და ივანეს ლექსის თქმა, ხალხის წარმოდგენაში, ამინდის შეცვლასთანაც იყო დაკავშირებული.

წარმოდგენა ღმერთის ან მითიური არსებების მოკვდაობის შესახებ ჩვეულებრივი იყო წარმართული რელიგიებისათვისაც. საბერძნეთში აჩვენებდნენ ღვთაებათა საფლავებს ან მათი დაღუპვის ადგილებს, რომელიც თავყვანილ-ცემის ობიექტად იყო ქცეული. ასევე ხდებოდა ეგვიპტეში, წინა აზიასა და მესოპოტამიაში.

მოკვდავ ღვთაებათა ან მითოლოგიურ პერსონაჟებს შორის უმეტესობა, საღვთო წყვილის მამაკაც მოკვდავ წევრს წარმოადგენდა (ქალური კორელატის მოკვდაობა უფრო იშვიათი იყო, მაგ. პერსეფონა) აღონისის, ატისის და ოპსის მსგავსად; ზოგი, უკვე პერსონიფიცირებულ ღვთაებას—ოზირისის, დიონისესი და მითრას მსგავსად; ცნობილია, რომ ამ კულტების საფუძველი იყო წარმოდგენა ბუნების ყოველწლიური სიკვდილისა და განახლების შესახებ. მონადირეობის ხანაში იგი უკავშირდებოდა ნადირის, როგორც ადამიანის ძირითადი სასიცოცხლო წყაროს კლებას ზამთარში და მის გამრავლება-გამოჩენას გაზაფხულზე. ამით აიხსნება ზომორაფული სახეების სიუხვე ამ მთებში. აქტიონის, აღონისის, ატისის სიკვდილი ნადირთან ან მონადირეობასთან არის დაკავშირებული. მესაქონლეობის განვითარებასთან ერთად ბუნების სიკვდილისა და განახლების შესახებ წარმოდგენა მცენარეულობის ღვთაებას დაუკავშირდა ამ წარმოდგენებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიეცა მიწათმოქმედების ხანაში. მცენარეულობის პერიოდული სიკვდილი, შემდეგ კი მცენარის „სიკვდილი“ მოსავლის აღებისას, თესლის სიკვდილი და მისი სიცოცხლის განახლება გაზაფხულზე, ამ მითოსის საფუძველს წარმოადგენდა<sup>8</sup>.

„შენ ხარ ყვითელი მოჭრილი თავთავი“ მიმართავდნენ ატისს ფრიგიაში მისი დატირების დროს.

<sup>4</sup> ლებელი, ომი ღებულების დიგორლებთან და ივანე ქვაციხისელის ამბავი. იხ. ივერა, 1890, № 73.

<sup>5</sup> ფ. არქ. კოლ. № I, II, გვ. 149.

<sup>6</sup> ფ. არქ. კოლ. № I II, გვ. 111.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 96.

<sup>8</sup> Дж. Фрезер, Золотая ветвь. М.-Л., 1931.

„შენ ხე ხარ ნორჩი, ვადაძღე მოჭრილი, წყლის მონატრული...“—დასტიროდნენ თამუზ<sup>9</sup> და ყოველწლიურად გაზაფხულზე, ხოლო განვითარებული მიწათმოქმედების პერიოდში უკვე ზაფხულშიაც, იმართებოდა ხოლმე „ტყება“ და ტირილი ღვთაების გარდაცვლისას, რომელსაც შემდეგ სცვლიდა საერთო აღტაცება ღვთაების კვლავ „მკვდრეთით აღდგომის“ გამო. ეს იყო ჰრავალი წარმართული მისტერიის ძირითადი შინაარსი. განსაკუთრებით მწვავე ხასიათს ატარებდა ეს ტირილი, ფრიგიაში, კიბელას და მისი დაღუპული სატრფო ატისის კულტთან დაკავშირებით. აქ ტირილის დროს აღტკინება ხშირად მამაკაცთა მიერ სისხლის დანთხევით და თავის დასახიჩრებით მთავრდებოდა. J

ექსტატიურ ფერხულში ღვთაება ქალის მიერ დაღუპული სატრფოს დატირება დამახასიათებელი იყო საბერძნეთისათვისაც. მკვლევარი ვიაჩ. ივანოვის აზრით, ბერძნებს იგი ფინიკიელებისაგან ჰქონდათ შეთვისებული. „Жалостная заплачка, занимавшая повидимому у финикийян, сочеталась как оригинальный момент экстатической скорби, с восторгами веселых празднеств виноградного сбора с представлявшем о безвременно погибшем некоем богемладенце, чье имя и чей образ мы встречаем в собственной Греции в аргивских легендах по которым он разорван собаками“<sup>10</sup>.

მოკვდავი და გაცოცხლებული ღვთაების კულტები საბერძნეთში წინა აზიის, კრეტას და თრაკიის ხალხთა რელიგიის გავლენით ჩამოყალიბდნენ. მათი საფუძველია პრეელინური რელიგია, სადაც მთავარია ქალის ღვთაება, ხოლო მამაკაცური კორელატი პერიოდულად დაღუპული და გაცოცხლებული ჩანს. ამ უძველესი რელიგიის ელემენტები არტემიდეს და დიონისეს კულტებში უხვად იჩენს თავს. საინტერესოა, რომ ამ რელიგიის საწყისები ეღუარდ მეიერისა და ვინკლერის შრომების მიხედვით, შეიძლება ხეთურ კულტურაში ვეძიოთ. ჩვენი წელთაღრიცხვის წინ II ათასწლეულში ხეთურსა და კრეტას კულტებს შორის მტკიცე კავშირი არსებობდა. კრეტას კულტურამ ხეთების მძლავრი გავლენა განიცადა.

„ხეთების კულტურამ, წერს ვ. ივანოვი, კრეტას საშუალებით, ისევე როგორც მცირე აზიისა და თრაკიის კულტებმა, ელინური დიონისობის საფუძველი შექმნა“<sup>11</sup>.

ვ. ივანოვი ასახელებს ამგვარ დაღუპულ, ვნებულ გმირთა მთელ ჯგუფს, რომელთაც იგი მცენარეულობის ვეგეტატიური ღვთაების დიონისეს სახელს უკავშირებს. საინტერესოა, რომ ამ ჯგუფის მამაკაც ღვთაებათა შორის ჩვენ ვბოულობთ რამდენიმე მონადირეს, რომელნიც ქალღმერთთან ურთიერთობის შედეგად იღუპებიან. ასეთია კულტი „დიადი“ ან „ველური“ მონადირე ზაგრეისა, რომელიც თავის ძაღლებთან ერთად დაძრწის კლდეებში ადამიანთა სულელების დასაჭერად და საიჭიოს წასაცვანად; ასეთია აქტეონი, რომელიც ირმის ტყავ მოსხმული დადიოდა კლდეებსა და ტყეში. იგი დაკავშირებულია არტემიდესთან, მონადირეობის ქალღმერთთან, რომელმაც იგი მისივე ძაღლებს დააგლეჯინა.

<sup>9</sup> Н. Арсеньев, Плач по умирающему боге; К сравнительному изучению некоторых натуралистических мифов. Этногр. обзор. кн. ХСІ—ХСІІ, М., 1912, 83-4.

<sup>10</sup> В. Иванов, Дионисии и прадионисийство, Баку, 83-70, 1923 г.

<sup>11</sup> ი ბ ვ ე, 83. 171—172.

არტემიდე—წერს მკვლევარი ვ. როშერი—არის შემკრებლობითი სახელი, რომლის ქვეშ გაერთიანებულია ბუნების ღეთაებრივობის მრავალი სახე (*verschiedene Gestalten einer Natugottheit zusammen gefasst werden*<sup>12</sup>). არტემიდეს კულტი წარმოადგა მისი აზრით, კლდეთა, მდინარეთა და ცხოველთა სულების რწმენიდან<sup>13</sup>. მასში გაერთიანებულია მცენარეულობის ვეგეტატიური ღეთაება, ნადირთ პატრონი და ადგილის, კლდისა და წყლის მფარველი. დედა. იგი ხშირად წმინდა ხეებს ქვეშ არის გამოსახული. ეს ღეთაება ნადირთ მფარველია. მაგრამ დაკავშირებულია მდინარეების კულტთანაც. უფრო გვიან არტემიდე ნადირობის ღეთაებად იქცევა და მისი კულტი მთვარეს უკავშირდება<sup>14</sup>. არტემიდე მშობიარე ქალთა მფარველიც არის და ქორწინების მფარველიც<sup>15</sup>. მისი კულტის ღრმა ტრადიციასა და ფართო გავრცელებას მოწმობს ამ ქალღმერთის უამრავი სახელწოდება. (*Die Göttin von zehntausend Bergeu, Städten und Flüssen Namen träge*)<sup>16</sup>. კრეტას კუნძულზე აზიური არტემიდესადმი მიძღვნილ ბრინჯაოს ფირფიტაზე მოცემულია გამოსახულებათა მთელი წყება. პირველ მწკრივში გამოსახულია სამი ჩიტი. მეორე მწკრივში—ორი ფრთოსანი ცხოველი (გრიფონი), მესამე მწკრივში მუხლმოდრეკილი მამაკაცი. რომლის გვერდზე ნახევრად ჩიხვი ნახევრად ქალი დგას. ქვემო მწკრივში ფრთოსან არტემიდეს ორი გრიფონი უჭირავს ხელში<sup>17</sup>. ერთ-ერთ ვერცხლის ბალთაზე არტემიდე ორ ჩიხვს შუა არის გამოსახული.<sup>18</sup>

ბრინჯაოს ფირფიტის შუა მწკრივში გამოსახული სცენა. სადაც ნახევრად ჩიხვი, წახევრად ქალი—არტემიდე დგას, ხოლო მის წინ მამაკაცია მუხლმოდრეკილი, საოცრად გვაგონებს დალისა და ბეთქილის შეხვედრან კლდეზე, სადაც ეს უკანასკნელი ჩიხვმა აიტყუა და ბოლოს განრისხებული დალად იქცა.

საბერძნეთში მეტად პოპულარული ლეგენდის თანახმად, მონადირე აქტეონმა დაინახა მობანავე, შიშველი არტემიდეს ქათქათა ტანი. ამით განრისხებულმა არტემიდემ იგი ირმად აქცია და მისსავე საკუთარ ძაღლებს დააგლეჯინა. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა. მითოლოგიის ცნობილი მკვლევარის სოლომონ რეინაკის აზრი ამ თქმულების შესახებ.

რეინაკის აზრით, თქმულების ეს ცნობილი რედაქცია გვიანდელი, გადამუშავებული, ასე ვთქვათ, კურტუაზული ხასიათის არის. მისი აზრით, არტემიდეს აქტეონზე განრისხების მიზეზი სულ სხვაა. ბევრად უფრო უხეში და დაკავშირებული მონადირეობის წესჩვეულებებთან. სამონადირეო ტაბუს დარღვევასთან. ზოგიერთი თქმულებით აქტეონმა ნადირობაში აჯობა არტემიდეს. მასზე მეტი სიმკვირცხლე და მოხერხება გამოიჩინა. ზოგი თქმულებით კი—მას არტემიდე

<sup>12</sup> N. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, 1884—1890, გვ. 558.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 560.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 581—582.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 574.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 560.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 564.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 566

თავისი სიყვარული გაუჯავრებია. ამ თქმულებათა ყველაზე არქაული ვარიანტი ს. რეინაკის აზრით, ასახულია ერთ-ერთი უძველესი ბერძნული ვაზის მხატვრობაზე. ეს ვაზა ნეაპოლის სანტანჯელოს მუზეუმშია დაცული<sup>19</sup>. მასზე გამოსახულია აქტეონი. აქტეონი ირემს კლავს შუბით. იგი თვითონაც ნახევრად ირმად არის ქცეული. შუბლზე რქები ამოსვლია. მისგან მარცხნივ დგას არტემიდე. იგი აქტეონს ისარს უმიზნებს. რატომ აქცია არტემიდე აქტეონი ირმად ან რატომ უმიზნებს ისარს? ს. რეინაკის აზრით ირემი, რომელსაც კლავს აქტეონი, არ არის ჩვეულებრივი ცხოველი. იგი უზარმაზარია სიდიდით, ასეთივე კეებერთელა რქები აქვს. რეინაკის აზრით, ეს არის რჩეული, ღვთაებრივი, წმინდა ცხოველი, რომლის მოკვლისათვისაც ისჯება აქტეონი. საინტერესოა, რომ სურათზე გამოსახული ცხოველის ტყავი დაკრელებულია წრისებური ნახატით. ძოჯიგონოთ. რომ ქართველი მონადირეები ჭრელი ჭიხვის ან თეთრი ირემის ან რქააძობრუნებულ, დანიშნული, წმინდა ცხოველის მოკვლისათვის ისჯებიან მრავალი თქმულების მიხედვით. მათ ნადირობის დროს მოულოდნელი სიკვდილი ელით.

ს. რეინაკის აზრით, აქ ეს ღვთაების რიტუალური მოკვლის სურათია<sup>20</sup>. აქტეონი, რომელიც კლავს ირემს და თვით ირმად იქცევა—არის ირემი. რომელიც ყოველწლიურ იკვლოდა და შეიკმეოდა ევქარისტის. ღვთის სხეულის შეკმის წესით. თქმულებით აქტეონის დედა აპკრფეს მისი დაფლეთილი სხეულის ნაწილებს. მისი ძაღლები წკმეტუნითა და ღმუილით დაეძებენ პატრონს.

უფრო გვიან, ღვთაების სხეულის დაგლეჯას და მის შეკმას მორწმუნეთა შერ, მოეძებნება სხვა უფრო ჰუმანური ახსნა-განმარტება—ირემი არის ირმად ქცეული ადამიანი, რომელმაც გააჯავრა ქალღმერთი და ამის გამო დაისაჯა.

ძალიან საინტერესოა ს. რეინაკის ცნობა ორქომენის ერთ მონეტაზე გამოსახული მუხლზე ჩაჩოქილი არტემიდეს შესახებ, რომელიც ისარს ესვრის კლდეზე მიჯაკვულ აქტეონს (ბრიტანეთის მუზეუმის კატალოგი Peloponesus გვ. 190, pl. XXXV, 15) ეს ცნობა ს. რეინაკს ჯ. ფრეზერის შრომიდან მოჰყავს.

არტემიდეს შესახებ ამ არქაული თქმულების ტიპოლოგიური მსგავსება ნადირთ პატრონის შესახებ ქართულ თქმულებებთან აშკარა არის (იხ. ტექსტები №№ 29, 30, 36).

საგულისხმოა, რომ დაღუპული მონადირის შესახებ დაცულ ქართულ სიმღერებსა და თქმულებებში ყველა კუთხის ვარიანტებში ხაზი ესმის იმას, რომ დაღუპული მონადირის სხეული „ნაწილ-ნაწილ“ ეცემოდა კლდიდან. რომ „სულ დეიმტვრა, სულ ლუკმა-ლუკმა დეიმტვრა“... (№ 2) აქვეა მისი დედა, რომელიც კლდის ძირში დგას და შვილის დაღუპვას უცქერის, რათა მისი დაღუპული შვილის სხეულის ნაწილები აკრიფოს.

მეტად საგულისხმოა, რომ ამ სიუჟეტის კვალი გადარჩენილია ახალბერძნულ ფოლკლორშიაც. ახალბერძნულ ხალხურ სიმღერებში ცნობილია გმირი დიგენისის ციკლი. ერთ-ერთი სიმღერის თანახმად დიგენისი კვდება, რადგან მან უდიდესი ცოდვა ჩაიდინა: ისარი ესროლა ღვთიურ ირემს.

<sup>19</sup> Revue archéologique, 1848, pl. 100, ციტ. ს. რეინაკის მიხედვით.

<sup>20</sup> Solomon Reinach, Cultes, Mythes et Religions, ტ. III, Paris. 1908. 23-24—53.

„ნაკრძალი იყო ის ირემი, მაგრამ ცოდვაში გავეხვიე და აი, უნდა მოვკვდე, სიცოცხლეს გამოვესალმო“—ამბობს დიგენისი.

უძველესი მითოსი არტემიდეს შესახებ ამ სიმღერაში ქრისტიანული მითოლოგიის სახეებს ეჯაჭვება<sup>21</sup>.

არტემიდეს ზოგიერთი კულტები უძველესი ველურობის ნიშნებს ატარებს და თუ გავიხსენებთ მეცნიერებისაგან დღეს აღიარებულ ა. ლენგის დებულებას იმის შესახებ, რომ ის ნადირი, რომლის ძვარველადაც გვევლინება ესა თუ ის ღვთაება, ან რომელიც ეწირება მას მსხვერპლად. უმეტეს შემთხვევაში შორეულ წარსულში თვით განასახიერებდა ამ ღვთაებას<sup>22</sup>. ჩვენ დავინახავთ, რომ არტემიდე ხან შველის, ხან ირმის, ხან დათვისა და ხარის<sup>23</sup> სახით წარმოიდგინებოდა ხოლმე.

ატიკაში ახალგაზრდა ქალები ფერხულში უმღეროდნენ ქებას არტემიდეს, ცეკვაში დათვებს ანსახიერებდნენ და დათვების ქურქებით იყვნენ შემოსილი<sup>24</sup>.

შოვიგონოთ აქ ქართული დათო-ბერიკაობა, რომელიც საგაზაფხულო თამაშობათა ციკლს ეკუთვნოდა და უძველეს წარმოდგენებს ასახავდა<sup>25</sup>. ამ დრამატულ სანახაობას ჩვენში ცალკე კაცები და ცალკე ქალებიც ასრულებდნენ.

უ. ვილამოვიც-მიულენდორფის აზრითაც, არტემიდე თავის სახელქვეშ აერთიანებს „მრავალ ახალგაზრდა ქალღმერთს, რომელნიც თავისი წარმოშობით პრეელიზური ხანის ცალკე მოვლენათა პატრონების მფარველების, დედების სახით არსებობდნენ“<sup>26</sup>.

საქართველოში დაცული მრავალი ეპიკური სიმღერისა თუ თქმულების რანახმად, ნადირთ პატრონი აგრეთვე უკავშირდება სხვა ბუნების მოვლენებს. ჩვენი ნადირთპატრონის კულტი უეჭველად არტემიდეს მსგავსად კლდეთა და ქვების კულტებს მოიცავდა. „დალა კოჯას“, კლდის დაღს უწოდებენ მას სვანეთში. „კლდის ანგელოზს“ უწოდებენ მას რაჭაში (№ 38). კლდეს უკავშირდება მისი სადგომი. ვეებერთელა კლდე გადმოყვება დამნაშავე მონადირეს და ქვეშ დაიტანს, კლდეზე აიტყუებს მას ნადირთ პატრონი და კლდიდან გადმოაგდებს...

ხადირთ პატრონის სახეს უკავშირდება ჩვენთან ნაძვის კულტიც, რომელიც არტემიდეს სახელთანაც იყო დაკავშირებული. ნაძვის ქვეშ ლოცულობს მონადირე. ნაძვის ხე იხსენიება ჩვენს მიერ უკვე გარჩეულ საფერხულში „ქალსა ვისმეს“, როგორც ღვთაების სადგომი და ღვთაებრივი ყურშას გაჩენის და მონადირის მიერ მისი ჰოვნის ადგილი.

— სკად. ა. შანიძის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი სვანური თქმულებით, დალი და მონადირე (იხ. ტექსტი № 28), ტყეში დარჩენილი მონადირე ხედავს როგორ გაიბო შუაზე წიფელა და ხიდან დალი გამოვიდა. დალიმ მონადირე ქორწილში წაიყვანა<sup>27</sup>, დილით კი ისევ წიფლის ხეში შევიდა. მეორე დღეს მონადირემ 9 ჭიხვი მოკლა.

<sup>21</sup> Греческие народные песни, М. 1957 გვ. 15—16 და 'მენიშენა 156.

<sup>22</sup> A. Lang. Mythes Cultes et Religions. Paris, 1896. 516.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 523.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 516—517.

<sup>25</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის... გვ. 99—105.

<sup>26</sup> Ulrich von Wila movitz-Moellendorf, Der glaube der Hellenen ტ. II, 1932, გვ. 214.

<sup>27</sup> ნადირთ პატრონთან თუ ტყის სულებთან მონადირის სტუმრად ან მათ ქორწილში ყოფნა, მეტად გავრცელებული რწმენაა მთელ საქართველოში. შეადარე: სვანური თქმულება „ღუპები და მონადირე“ (ტექსტი № 37), რაჭული (№ 39, 40), ხევისურული (№ 38), ქართლში (ფ. არქ. № 32862).

7. ე. ვირსალაძე

ქართლში ჩაწერილი თქმულებით წყლის ქალი. ოქროსფერთმიანი არსება რომელიც წყლის პირას თმას ივარცხნის და მონადირეებს თავის სიყვარულს სთავაზობს.<sup>26</sup> მეტად საგულისხმოა კავკასიური მასალები, განსაკუთრებით კი აფხაზური მითოლოგიის მასალები.

გაზეთ „დროებაში“ 1888 წელს დაბეჭდილ კ. მაჭავარიანის ეთნოგრაფიულ წერილებში მრავალ სხვა საინტერესო ცნობასთან ერთად ვხვდებით „წყლის დედის“ კულტის აღწერას, რომელიც საოცრად ახლოსაა ქართული კლდის ან-გელოზის ან ნადირთ პატრონის ან ადგილის დედის კულტთან.

„აფხაზი წარმოიდგენს „წყლის დედას“, ვითომც იგი იყოს ქალი მშვენიერის, შოშიბლავის სახისა, თავზედ უბარი წაბლის ფერი დაწნული თმა ეყაროს და შტრედისფერი. ჟუჟუნა თვალები ჰქონდეს... წყლის დედა მამაკაცს სთხოვს მასთან მეუღლეობრივ ცხოვრებას, მაგრამ მამაკაცს შეუძლია უარი. მაგრამ წყლის დედა მას ეძვერება, თუ კაცმა არ მოახერხა თავიდან რამოდენიყე თმა მოსწყვიტოს და დამალოს. ამის შემდეგ წყლის დედა მას ემსახურება“<sup>27</sup>.

აფხაზეთის მასალამ დაიცვა ტყესთან, ნადირთ პატრონთან „წყლის დედის“ კავშირიც: „ხშირად გაიგონებთ აფხაზისაგან, რომ მას წყლის დედამ სძლია. ყრუ ტყეში მუხასთან იჯდა და სარკე და სანთელი ედგა წინ. თმას ივარცხნიდა. ვაჟის დანახვაზე 10 თითი აჩვენა ე. ი. ათი წლით სთხოვდა მეუღლეობას. ვაჟის უარის გამო. თავის წინადადებაში ერთ წლამდე დავიდა. წყლის დედა ცოლს ძალით მოაძულებს მამაკაცს“...<sup>28</sup> საინტერესოა, რომ აქაც სავესებით დაცულია წყლის ან ტყის დედის მიერ რჩეული მამაკაცის ილბლიანობის მოტივი, თუმც იგი აღარ უკავშირდება უშუალოდ ნადირობაში ილბალს. როგორც ქართულ მასალებში.

„ან როგორ უნდა ეთქვა (მამაკაცს ე. ვ.) უარი „წყლის დედასთან“ ცხოვრებაზედ, როდესაც აფხაზების წარმოდგენით, იგი აძლევს კაცს საკვირველ ძალსა, მრავალ ფულს, ცხენებს, კამბეჩებს. თხებს, ცხვარსა და იცავს იმგვარ, რომ თავისდღეში ქურდობაზედ ვერაფერ მოასწრობს. უბედურება მხოლოდ ის არის, რომ შემდგომ ვადის გათავებისა. „წყლის დედასთან“ შეუღლებული კაცი ხესავევ ხდება და ყოველთაღმი სიძულვილს გრძნობს“<sup>29</sup>—აქაც მონადირისა და ნადირთ პატრონის სიყვარულის ტრაგიკული ბოლოა დაცული, თუმც შერბილებული სახით.

როგორც უკვე აღინიშნა ჩრდილო კავკასიის ხალხებში ნადირთ ბატონი ან ღვთაება მეზითხა ოქროს ქაგრიან ტახზე. მკდომარედ იყო წარმოდგენილი. მის ბუნებაში უკვე გაორება იგრძნობა. იგი ზოგან ქალის, ზოგან კი უკვე მამაკაცის სახითაა წარმოდგენილი. ვფიქრობთ, მეზითხას სახით არის შთაგონებული აღიღეურ ზღაპართა მრავალი მოტივი. მაგ. საშინელი დევი, რომელსაც გმირი ებრძვის, აქ ველური ტახის ზურგზე ზის ჩვეულებრივ<sup>30</sup>. მეორე ზღაპრის გმირი ტახს გაათავისუფლებს გველისაგან. მადლობის ნიშნად ტახი მას იარაღს აჩუქებს. ნადირთ ბატონი ქალის სახე ჩანს იმავე ზღაპრის მეორე ეპიზოდში. მონადირე ტყეში ირმებისა და შვლების ჯოგს წააწყდა. ამ ირმებს მოხუცი კაცი და ქალი წველიდნენ. იქვე მათი პატარა ქალიშვილი იჯდა. ერთ-ერთმა ნუკრმა

<sup>28</sup> სსრ. მეცნ. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფ. H 1926 № 84.

<sup>29</sup> კ. მაჭავარიანი, აფხაზეთი, ეთნოგრაფიული წერილები, დროება, 1885, № 19.

<sup>30</sup> იქვე, № 20.

<sup>31</sup> იქვე, № 20.

<sup>32</sup> Адыгейские сказки, Майкоп. 1957. 83. 134—135.



მწველელი ქალი გააჯავრა.—ამა და ამ მონადირის ხვედრი გამხდარიყავი—უთხრა ქალმა. იმავე წუთს მონადირემ თოფი ისროლა და ყველაფერი გაქრა—მის წინ მოკლული ნუკრი ეგდო და პატარა ქალიშვილი იდგა. მონადირემ ეს გოგონა გაზარდა, ხოლო შემდეგ ტყეს დაუბრუნა. საჩუქრად მისი მშობლებისაგან ოქროთი გატენილი ხურჩინი მიიღო.<sup>33</sup>

კავკასიის უძველეს ხალხთა მონადირეობასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს და მხატვრულ სახეებს ეხედებით ნართების ეპოსშიც. ასეთია მაგ. ე. წ. „შავი ძელის ამბავი“, რომელიც ნართების ეპოსის ერთ-ერთ უძველეს, ადგილობრივი კავკასიური წარმოშობის ფენას უნდა წარმოადგენდეს. პროფ. აბაევი მიუთითებს ამ ეპიზოდის განსაკუთრებულ ხასიათსა და ადგილზე ნართების ეპოსში. როდესაც ჩვენ ადგილობრივი, კავკასიური წარმოშობის ფენაზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს არა ნართების ეპოსის ზოგიერთი ეპიზოდის გადასვლა ქართულ ფოლკლორში (ასე, მაგალითად მთა რაჭასა და სვანეთში ცნობილია ყაბარდოში გავრცელებული ციკლები ნართების ეპოსისა, განსაკუთრებით ბატრაზის და სოსრუყოს ციკლი. მრავალი ეპიზოდი გადმოსულა ოსეთიდან), ჩვენ ვგულისხმობთ უძველეს ერთობლიობას იბერიულ-კავკასიური ტომებისას, რომლის უქვევლი კვალი ატყვია ჩვენ სულიერ კულტურას. ვგულისხმობთ იმ კავკასიურ „სუბსტრატს“<sup>34</sup>, რომელიც შეუერთდა ადგილობრივ ნიადაგზე ალანების მიერ მოტანილ ეპოსს და ნართების ეპოსი მოგვცა. სწორედ ეს უძველესი, მონადირეობის ამსახველი მოტივები და წარმოდგენები დამახასიათებელია კავკასიური სამყაროსათვის და ადგილობრივი წარმოშობისა უნდა იყოს. ეს არის ეპიზოდები სოსლანის ნადირობის დროს გაცოცხლებული შველისა, რომელიც შამფურიდან ჩამოხტა და გაიქცა, ურიზმაგის მიერ ტყეში უცხოში „მბრწყინავი ქალის“ ნახვის და შეყვარებისა და დათვის სახით მისული ხადირთ პატრონი აფსატის მიერ მისი გადარჩენისა. „ამირანიანთან“ აკავშირებს მას ზოგადკავკასიური მოტივი ირემს დადევნებული მონადირისა, რომელიც კომსს წააწყდება, კომსს, სადაც მზის ქალიშვილი ცხოვრობს და სხვ.

უძველესი, ბაბილონურ-სუმერული ეპოსის გმირმა გილგამეშმა უარი თქვა ქალღმერთი იშტარის სიყვარულზე და ამით მისი რისხვა დაიმსახურა.

პროფ. შალვა ნუცუბიძე „გილგამეშიანში“ ამირანის თქმულებასთან შედარებით უფრო ძველი ფენის თქმულებას ხედავს.

„თუ პოემა გილგამეშიანში“—წერს იგი—ადამიანები სძლევენ ცეცხლს, ამარცხებენ ცეცხლოვან ხარს, მაგრამ არ მოაქვთ ცეცხლი დედამიწაზე, ამირანიანში ფაბულა უფრო შორს მიდის, ვითარდება. ამირანი იტაცებს ცეცხლოვან ყამარს და მოყავს იგი მიწაზე“<sup>35</sup>.

შეიძლება ითქვას, რომ დალის ციკლი ქართულ სამონადირეო ეპოსში „ამირანიანზე“ ბევრად უფრო ახლოს დგას გილგამეშიანთან დ ზოგჯერ მასზე უკრო არქაული ფენის ნიშნებიც დაუტაცეს.

ცნობილია, რომ „იშტარ-ასტარტას კულტებმა, როგორც ნაყოფიერებისა და სიყვარულის ღვთაების კულტებმა, შეიწოვა და შეითვისა უფრო ადრინდელი—

<sup>33</sup> ი ქ ე ვ, გვ. 224—225.

<sup>34</sup> В. И. А с а е в, Проблемы нартского эпоса, сб. Нартский эпос, Ордж. 1957.

გვ. 29—32.

<sup>35</sup> შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, თბ. 1956, გვ. 44—45.

მ. ბ. ბ. ბ.

ხადირთ პატრონის, კლდეთა და წყალთა დედის წინა აზიური ნანას, ინინას, თა-  
მარისა და სხვათა კულტები. ნადირთ პატრონი ქალის მსგავსად, ქალღმერთი  
 იშტარი თავის მრავალრიცხოვან სატრფოთა დალუპვის მიზეზი ხდება<sup>36</sup>. ეპოსის  
 მთავარი გმირის. გილგამეშის სიტყვით მან ერთ-ერთ თავის სატრფოს, ჩიტს  
 ღრთა მოსტება; მეორე სატრფო—ლომი, მონადირეებს ჩაუგდო ხელში, ხაროში  
 მოამწყვდია; რაში მისი მიზეზით საშინელი გვემის მსხვერპლი გახდა; ადამიანი—  
 სატრფო, მწყემსი მან მგლად აქცია და მის საკუთარ ძაღლებს დააგლეჯინა;  
 თამუზს, მის საყვარელს, ხომ ყოველწლიურად სტირის მთელი ქვეყანა.

გილგამეშის ღონითა და ახოვანებით აღფრთოვანებული იშტარი მას, ნახევ-  
 რად მოკვდავ გმირს, თავის სიყვარულს შესთავაზებს. საგულისხმოა, რომ იშტარ-  
 რის სიყვარულსაც იღბლიანობისა და დოვლათის მოცემა მოსდევს თან.

—მეფენი მიწას განერთხმიან შენს წინაშე,  
 ძღვნად მოგართმევენ მათა და ბარიდან, რასაც კი შენი  
 გული მოისურვებს ყოველივეს...  
 ტყუპსა და სამ-სამს მოიგებენ შენი თხები და ცხვარი,  
 შენი სახედრები წონით ჯორთა ოდენა იქნებიან,  
 შენი ხარების სწორი არავის ეყოლება უღელში შებმული<sup>37</sup>.

მაგრამ გილგამეში გადაწყვეტით უარს ეუბნება სიყვარულზე ქალღმერთს,  
 იგი ჩამოთვლის მის მიერ დალუპულ სატრფოთა ბედს და უარყოფს იშტარის  
 წინადადებას. გაწბილებული ქალღმერთი უზენაეს, ცის ღვთაებას ანუს გამო-  
 სთხოვს ღვთიურ ხარს, რომელიც გილგამეშს შეებრძოლება. აქ უკვე გილგამე-  
 ში არა მარტო ღვთის ურჩად, არამედ, ამირანის მსგავსად, ღვთის წინააღმდეგ  
 პირდაპირ მებრძოლად გვევლინება, რაც სამონადირეო ეპოსთან შედარებით  
 უფრო განვითარებულ საფეხურს წარმოადგენს და აახლოებს მასსა და ამირა-  
 ნის თქმულებას (იხ. ზევით გვ. 132—133).

მაგრამ თვით „გილგამეშიანში“ არის კიდევ ზოგიერთი მოტივები და ელე-  
 მენტები, რომელნიც, ჩვენის აზრით, ამ ეპოსის არქაულს, უძველეს ნაწილს წარ-  
 ძოადგენს და აკავშირებს მას ჩვენი სამონადირეო ეპოსის უძველეს სახეებთან.  
 ეხგიდუ-ეაბანის ეპიზოდი ჩვენ სწორედ ისეთივე პარალელურ პლასტად მიგვა-  
 ჩხია გილგამეშის ეპოსში, როგორც ამირანიანში ვნახეთ.

გილგამეში აშენებს კედელს თავისი ციხე-ქალაქის ურუქის გარშემო. იგი  
 ყოველნაირად ავიწროებს ქალაქის მცხოვრებთ. გილგამეშის დასაოკებლად, მის  
 წინააღმდეგ, ღმერთები შექმნიან არსება ენგიდუს (ზოგიერთის წაკითხვით—  
 ეაბანის). ენგიდუ ტყის შვილია. მან არაფერი იცის ქვეყნისა და ადამიანებისა.  
 ნადირთ პატრონის მსგავსად, ტყეში ტყავმოსხმული დაიარება, ძოვს შველებ-  
 თან ერთად. ნადირთან ერთად დადის წყაროზე, მხიარულად ბანაობს წყალში  
 ათასგვარ ცხოველთან ერთად.

ენგიდუ აწუხებს მონადირეებს, იგი აცლის მათ ხელიდან ნადირს, რომლის  
 ენაც მას ესმის. იგი ანადგურებს მახეებს და ხაფანგებს.

<sup>36</sup> И. Г. Франк - Каменецкий, Иштарь в библии, гв. 73.

<sup>37</sup> Die Religion der Babilonier und Assyrer. Uebersetzt u. angeleitet von Ar-  
 tur Ungnad, Jena, 1921, гв. 80.

ენგილუ ბუნების ნაწილია, ტყის შვილია; ცხოველთ მეგობარი და მფარველი. მისი დაპორჩილება მხოლოდ მოტყუებით შეიძლება და, აი, მას მიუგზავნიან ქალს, რომელიც შეაყვარდა ენგილუსს და სიყვარულს აგემებს. მას შემდეგ, რაც ენგილუმ მოკვდავი ქალის სიყვარული იგემა, იგი კარგავს კავშირს ბუნებასთან. მას აღარ ესმის ცხოველთ ენა და ცხოველებიც აღარ ცნობენ მას.

„როგორც კი თვალი მოჰკრეს ენგილუსს, შორს გავარდნენ შველები, მინდვრის ცხოველები შიშით უვლიან მას გვერდს“<sup>38</sup>.

ენგილუ გილგამეშთან მიდის. ისინი ერთად მრავალ გმირობას ჩაიდენენ, მაგრამ ენგილუ, ძიუხუნდავად ყველა გამარჯვებებისა, განწირულია. იგი გრძნობს თავისი სიკვდილის გარღვევალობას და წყევლის ქალს, რომელმაც შეაყვარა და ცხოველებს დააშორა იგი. ცოტა ხნის შემდეგ ენგილუ კვდება.

ენგილუს თავგადასავალი და საერთოდ მისი სახე მეტად საინტერესოა. ალ. რობაქიძე მზად არის ებანნი-ენგილუში ნადირთ ბატონის სახე იხილოს<sup>39</sup>. რაღაც ელემენტები ამისა მოცემულია გილგამეშისა და ენგილუს ურთიერთდაპირისპირებაში, მათ შებრძოლებაში, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ენგილუში მოცემულია საფუძველი იმ სიუჟეტისა, რომელსაც ჩვენ საქართველოში ვიცნობთ მინდიას, გველისმჭამელის სიუჟეტის სახით. ზემოთ ჩვენ გავკრით შევეხეთ მას და დავინახეთ, რომ ამ სიუჟეტის საფუძველი ისევ უძველესი რწმენაა ნადირთ ბატონის შიერ ადამიანისადმი გამოჩენილი სიკეთისა და ადამიანის უგუნურების გამო მისი დაკარგვის შესახებ. ჩვენ გავეცანით მთელ რიგს სიუჟეტებისა, სადაც ცხოველთა ენის ცოდნა, ბუნების ენის გაგება წარმოადგენს საჩუქარს, წმინდა ნიჭს, რომელსაც ადამიანი მიიღებს ბუნების დედის. ნადირთ პატრონის, წყლის და ადგილის დედისაგან მადლობის, სიყვარულის თუ მისდამი კეთილი განწყობილების ნიშნად. ამ საჩუქარს, ამ წმინდა ნიჭს ადამიანი კარგავს ამ საჩუქრის საიდუმლოს ქალთან გამხელის ან ხორციელ ქალთან ბუნების დედისადმი დაღატის შედეგად. ამაში, ჩვეულებრივ ქალია დამნაშავე. ქალი, რომელიც შეაყვარდა მონადირეს.

ენგილუ ისევე წყევლის თავის შემცდენელ მოკვდავ ქალს. როგორც ბეთქილი, რომელმაც „სიკვდილის წინ წყევლა შეუთვალა თავის რძალ თამარს“. ქალის ჩარევის გამო იგი კარგავს თავის ნიჭს ისევე. როგორც მინდია და განწირულია მრავალ იმ ქართველ მონადირეთა მსგავსად, რომელთაც ნადირთ პატრონის გულის წყრომა დაიმსახურეს. ენგილუს სიკვდილის მიზეზი გილგამეშთანში ახსნილი არ არის. იგი ემორჩილება გარღვევალობას, მხოლოდ ნანობს თავის შეცდომას.

სწორედ ამ ეპიზოდშია მოცემული, ჩვენი აზრით, გილგამეშთანის ყველაზე ძველი ფენა.

მეტად საინტერესოა ქართული ფოლკლორის თვალსაზრისით „გილგამეშთანის“ ბოლო ეპიზოდები: თავისი მეგობარი ებანის სიკვდილით შეძრწუნებული გილგამეში ეძიებს უკვდავებას:

ენგილუ მეგობარი ჩემი საყვარელი, მიწად იქცა  
ნუ თუ მე მის მსგავსად დავწვები,  
რომ აღარასოდეს აღარ ავდგე მეტად?

<sup>38</sup> Сказання древн. Вавилона, Легенды, сказання и мифы народов, под ред. и с предисловием Вл. Астрова, 1908. Берлин.

<sup>39</sup> ა. რობაქიძე, კოლექტ. ნადირობის... გვ. 199—200, 203.

ღვთაება შამაში უარს ეუბნება გილგამეშს, ხოლო შემდეგ. ღმერთების უფალ სიღური-საბიტუსთან გზავნის. ღმერთების უფალი ქალი სიცოცხლის ხეს დარაჯობს. არც იმას უნდა გილგამეშის გაშვება.

სკამე, გილგამეშ, და გაძეხ,—ეუბნება მას ქალღმერთი.

—იმხიარულე დღე და ღამ,  
 უოველ დღე გქონდეს ღზინი,  
 დღე და ღამ იმღერდე და როკვიდე!  
 მოირთე სუფთა ტანსაცმელით,  
 სურნელოვანი საცხებლები იცხე თმაზე.  
 გამკვირვალე წყალში აბანე შენი სხეული.  
 სიხარულით შეჰყურებდე ბავშვს შენს გვერდით.  
 დე იხაროს შენს მკლავებში შენმა მეუღლემ  
 ამაშია ადამიანის ხედრი<sup>40</sup> —

ეს არის სიცოცხლე და ნუ ეძიებ უკვდავებას, რომელიც მხოლოდ ღმერთების წილიაო. გილგამეში მაინც თავისას ეძიებს, იგი გადასერავს ოკეანეს და მიდის თავის წინაპართან, რომელმაც ოდესღაც მოიპოვა. უკვდავება წარღვნის ღროს. მისი წინაპარი უარით ისტუმრებს გილგამეშს, მაგრამ წასვლისას მაინც ახდობს საიდუმლოს: ოკეანის ფსკერზე არის ერთგვარი ეკლიანი ბალახი, რომელიც ანიჭებს ადამიანს უკვდავებას. გილგამეში მოიპოვებს ამ ბალახს და უხარია, რომ ადამიანებს მოუტანს მარად ახალგაზრდობას, მაგრამ ამ ძვირფას სახეუქარს ვერ გაუფრთხილდება სათანადოდ და ძილში გველი მოსტაცებს. უკვდავება დაკარგულია...

გილგამეშიანის ეს ეპიზოდი ეხმაურება, ერთის მხრივ. ცნობილ ქართულ ზღაპარს ადამიანის შესახებ. რომელიც დაეძებდა უკვდავებას<sup>41</sup>, მაგრამ თვით მივიდა ამ უკვდავების უარყოფამდე; მეორეს მხრივ, იგი ემთხვევა ჩვენ მიერ აღრე გარჩეულ თორღვას თქმულებას<sup>42</sup> ჯადოსნური მცურავი ჯაჭვის შესახებ, რომელიც მას სიკვდილისაგან იფარავდა. ეს ჯაჭვი (ისევე წყლია სამყაროსთან დაკავშირებულმა) „ზევის სიღრმეში“ მცხოვრებმა ვეშაპმა აჩუქა თორღვას, მაგრამ გილგამეშის მსგავსად თორღვამაც გულმავიწყობა. წინდაუხელოა გამოიჩინა. მას დაავიწყდა მოძრავი, მცურავი ჯაჭვის დაბმა და დაძინებულს ეს ჯაჭვი გაექცა (იხ. ზევით გვ. 99).

ქართული სამონადირეო ეპოსის უძველესი ციკლის თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ბაბილონური ეპოსის მეორე ძეგლი „ლეგენდა ეტანას შესახებ“<sup>43</sup>, გველი და არწივი დამეგობრდნენ, ერთად ნადირობდნენ და შვილებს ერთად ჰკვებავდნენ. არწივს სულმა წასძლია და გველს შვილები შეუჭამა. გველმა შამაშს—შზის ღმერთს შეჰლაღადა თავისი კაჭირება. შამაშის რჩევით. გველმა მკვდარი ჩიხვი აპოვა და მის ლეშში დაიმალა. არწივმა ჩიხვის ლეშს წაწვინა და-

<sup>40</sup> Эпос о Гильгамеше, перевод с аккадского И. М. Дьяконова, М.—Л., 1961.

<sup>41</sup> თ. რაზიკაშვილი, ზღაპრები ქართლში ჩაწერილი 1909, „მიწა თავისას მოითხოვს“, იბ. აგრეთვე ელ. ვირსალაძე, რჩ. ქართ. ზღაპრები, 11, თბ., 1958, ზღაპარი კაცისა, რომელსაც სიკვდილი არ უნდოდა.

<sup>42</sup> შან, № 44, გვ. 351—352.

<sup>43</sup> Сказан. древнего Вавилона, гв. 178—185.

უწყო, გველმა იგი ამ დროს დაიჭირა, არწივს ფრთები და ბრწყალები დააგლიჯა და ხაროში ჩააგდო. არწივმა შამაშს დახმარება სთხოვა. შამაშმა მიუვზავს. მას ეტანა—ადამიანი, რომელიც უშვილობის წამალს ეძიებდა. რვა თვე აქამა ეტანამ არწივს, გამოკვება იგი და გამოაჯანსაღა. მადლობის ნიშნად არწივმა იგი ცაში, უზენაეს ღვთაება ანუსთან, შემდეგ კი იშტართან აიყვანა.

ამ ლეგენდის მოტივები. მართალია, გვხვდება მსოფლიო ფოლკლორში, მაგრამ ქართულ ფოლკლორში იგი განსაკუთრებით ხშირი და აქტიურია. ეპიზოდი ფასკუნჯის შვილების გველშაპისაგან გადარჩენისა გმირის მიერ, და შემდეგ, მადლიერი ფასკუნჯის მიერ გმირის მალა ცაში აყვანისა, ძალიან ხშირად გვხვდება ქართულ ფოლკლორში. მოვიგონოთ აქ აგრეთვე თ. რაზიკაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილი ზღაპარი „მონადირისა და დიდი არწივისა“<sup>44</sup>, რომლის საწყის ეპიზოდს სიუჟეტური ანალოგი ევროპის ზღაპრებში არ მოეპოვება. მონადირე ტყეში იპოვის ფრთამოტეხილ არწივს, ხანგრძლივად მოუვლის მას და მოარჩენს. მადლიერი არწივი მონადირეს მალა ცაში აიყვანს თავის მშობლებთან, რომლებიც მას ჯადოსნური ყუთით ასაჩუქრებენ. საინტერესოა, რომ აქაც, როგორც ეტანას ამბავში, შვილიერების მოტივი იჩენს თავს. მონადირე გაფრთხილებულია, რომ ყუთი არ განსნას შინ მისვლამდე, მაგრამ დაარღვევს ტაბუს და ყუთს გახსნის. ამიტომ იძულებულია დევს დაუთმოს თავისი შვილი, რომლის არსებობის შესახებ შინ მისვლისას გაიგო მხოლოდ.

ფრინველის, გველის და თევზის კავშირს ქართველთ სამონადირეო წარმოდგენებთან ჩვენ ადრე არაერთხელ შეგხვებივართ. როგორც აღინიშნა. თავისი შვილის გადარჩენისათვის მადლიერი დალი, რომელიც ასაჩუქრებს ამის გამო მონადირეს, ანალოგიურ თქმულებებში ხშირად შენაცვლებულია ფრინველით, ბველითა და თევზით.

ქართული სამონადირეო ეპოსის უძველეს ფენას უნდა ეკუთვნოდეს კიდევ ერთი შესანიშნავი ძეგლი ქართული ფოლკლორისა. რომელიც როგორც საქართველოს მთამ, ისე საქართველოს ბარბა შემოინარჩუნა. ეს არის საფერხულო ლექსი „და მთაზედა, თოვლიანზედა“ (ტექსტი № 13. ა—ივ).

ეს ლექსი ჩვენთვის ცნობილია შოთხმეტი ჩანაწერით. მათგან უადრესი შესრულებულია მცხეთის მცხოვრებისაგან 1863 წელს (№ 13ვ). პირველად ეს ლექსი დაბეჭდა რაფიელ ერისთავმა 1873 წელს. არსებობს მისი ქართული, კახური, ფშაურ-მთიულური და რაჭული ჩანაწერები.

მოვიგონოთ ამ ლექსის ძირითადი მოტივები. სანადიროდ (ტყორცნას) მიდიან მთაზე სიმამრი და მისი სასიძო. თოვლიან მთაზე ია და ვარდი მოსულა. მთაზე ირმების ჯოგი გადაივლის. ისინი გადათელავენ ისა და ვარდს. მათი გამოჩენა ტრაგიკულია მონადირისათვის.

ნეტავ ეძინათ, არ გაეთელათ.

ჩემი სიცოცხლე არ მოეძულათ... 13 ია.

ამბობს კახური ვარიანტი. მართლაც, ნადირობა მონადირეთათვის ცუდად მთავრდება. მოკლავს თუ არა სასიძო ირემს,—სიმამრის ისარი მოხვდება სასიძოს და გააგორებს იქვე. ქალიშვილი წყევლის თავის მოსუე შამას და ტყეში მიდის თავისი დანიშნულის საძებრად.

<sup>44</sup> თ. რაზიკაშვილი, ზღაპრები ქართლში ჩაწერილი, თბ., 1909. № 8 -ბ. აგრ. რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, გვ. 287.

შეიძლება ამ ბალადაში დაგვენახა ჩვეულებრივი საყოფაცხოვრებო სიუჟეტი—ხადრობის დროს მომხდარი რეალური შემთხვევის. მარცხის აღწერა. ამგვარი საფერხულო შესრულების ბალადების ნიმუშებს მრავლად შევხვდებით მაგ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ზეპირსიტყვაობაში. აქ აღწერილია ზევით დატანებული ვაჟაკის დაღუპვა. წყალიდობით მომხდარი უბედურება თუ ჩვენი საკვლევე სიუჟეტის ანალოგიური ამბავი—ქორწილის დროს შემთხვევით ნათლის მიერ გასროლილი ტყვიით ნეფის მოკვლა, ეკლესიაში შესვლის წინ. მაგ. ლექსი „გლახამ თქვა დღენი კრულია დაბადებისა ჩემისა“. მაგრამ ამ ტიპის სიმღერების ზერელე შედარებაც კი ჩვენს მიერ საძიებელ ტექსტთან გვიჩვენებს, რომ, თუმცა ორივე შემთხვევაში მოულოდნელ ხიფათზეა ლაპარაკი, ამ ნაწარმოებთა შინაგან ბუნებასა და საერთო განწყობაში უდიდესი განსხვავებაა. მთიულურ საყოფაცხოვრებო ბალადაში, გლოვის ლექსში მეტად მხატვრულად და მძაფრად არის აღწერილი თვით უბედური შემთხვევა. გლოვა გამოწვეული ამ შემთხვევით. უკუღმა დატრიალებული ქორწილი. დაქვრივებული სადედოფლოს განცდები... ყოველივე ეს უდიდესი რეალიზმით, საყოფაცხოვრებო დეტალების დაცვითა და უშუალოდით არის გადმოცემული.

იუხვა ბედის წერამა, მახე დაუგო ფეხისა...

უკუღმა შემოტრიალდა მესკვლევი მაგათ ბედისა.

ნეტა ვის გაუფონია უქუხრად სროლა მეხისა,

ეკლესიაში მისული პირქვე დაცემა ნეფისა...

ქალმა გადილო ლეჩაქი, ზედ პირზე დააფარაო.

ახლა გვირგვინი გადილო, ზედ გულზედ დააფარაო.

ცხრანი გადილო ნაწნავნი, ვარდივით გადაშალაო:

—არ მოგეშვები ლამაზო, უნდა ჩამოგყვე თანაო.

უშენოდ როგორ დავლახო მალლა მთა, დაბლა ქალაო.—

სამ-სამი სიძე ატირდა, დები სულ შაიშალაო.

ახლა მამიდა ატირდა. სიცოცხლე გაიმწარაო...<sup>45</sup> და ა. შ.

ჩვენს მიერ გასარჩევ ლექსში კი, მიუხედავად სიუჟეტის სიმძაფრისა და უდიდესი რეალისტურობისა, იგრძნობა იღუმალის ქვეტექსტი, რომელიც ამ სიმღერის ძუნწ, ლაკონურ, თითქოს ქვიდან გამოძერწილ სახეებს თავიდან ბოლომდე გასდევს. ამ ლექსის თითოეული სახე მხატვრული სიმბოლოა, რომლის იქით საუკუხეთა სუნთქვა იგრძნობა, იგრძნობა, რომ ამ ლექსს უდიდესი ტრადიცია აქვს, რომ მის სიუჟეტურ ქარგას არ სჭირდება გაშლა, რომ იგი ყველასათვის ნაცნობი მისტერიის მინიშნებაა მხოლოდ. რომლის უკან საიდუმლო იფარება, საიდუმლო, რომელზედაც არ შეიძლება ხმამალა ლაპარაკი, რათა ამ მხატვრის მოქმედ პირთ შეურაცხყოფა ან წყენა არ მიაყენო. ამიტომაც ამ ლექსის შთავარი მოქმედი პირი არ ჩნდება მასში და მისი მოქმედებაც მხოლოდ ცალკეული მინიშნებით აშკარავდება. აბა რას ნიშნავს ამ ლექსის დასაწყისი სტრიქონები: ია მთაზედა. თოვლიანზედა, ია დავთესე, ვარდი მოსულა?!<sup>46</sup>

რატომ არის ეს ია და ვარდი ირმების მიერ გადათელილი? რას ნიშნავს, რომ სიმამრი. რომელსაც ასეთი საშინელი მარცხი მოუვიდა, სტოვებს მკვდარი სასიძოს სხეულს ტყეში უპატრონოდ?

<sup>45</sup> ქართულ მთიელთა ზეპირს... ტექსტი № 391, საერთოდ განყოფილება—გლოვის ლექსები.

რატომ სწყევლის ქალიშვილი თავის მამას და თითქოს პირდაპირ მკვლელობაში სდებს მას ბრალს?

—შენ მამაჩემო, დარბაისელო,  
შენ ჩემი ცოდვით არ მოისვენო,  
როცა გითხარი, არ გამათხოვე.

ეხლა მათხოვებ—მომიკალ ქმარი (ტექსტი № 13 გ).

რატომ აგდია მკვდარი დაბურულ ტყეში წყლის პირას და მისი შემთხვევითი მკვლეელი სიმამრი კი არ მიდის მის მოსატანად და თანასოფლელებს კი არ იშველიებს, არამედ მარტოს უშვებს თავის ასულს მკვდრის სხეულის საპოვნელად.—აჰყე ღელესა, დაჰყე ღელესა, იქ შეეყრები შენ საყვარელსა...

რატომ არ შეიძლება მოკლულის სხეულის წამოღება ტყიდან? ქალი არა მის მოსატანად. არამედ დასატირებლად მიდის:

—სადაც დავინახო, ცრემლი ვადირსო  
აქ ხო ვერ მოვიტან... იქავ დავმარხო! (№ 13 ზ. ჩაწ. 1868).

ჩანს მონადირის სიკვდილი არ არის ჩვეულებრივი მარცხი. უბედური შემთხვევა ნადირობის დროს! რატომ სჭირდება ქალს „გზის გასარკვევად“ ცულწალდისა და სანთლის გარდა საკმეველიც?

—მამე სანთელი  
გზა გავინათლოვო,  
მამე საკმელი  
გზა გავირკვიო (№ 13ბ, ჩაწ. 1871 წ.)

სახთელ-საკმეველი მეორე ადრინდელ ჩანაწერშიც გვხვდება:

—სანთელი მამე.  
გზა გავინათო,  
საკმელი მამე.  
თავით უბოლო (№ 13. ე, ჩაწ. 1863 წ.).

ეს მოტივი უფრო გვიან. ქრისტიანობის გავლენით არის შესული ტექსტში, მაგრამ იგი გვიჩვენებს, რომ ვაჟის სიკვდილი არ არის უბრალო შემთხვევა. მასთან მისასვლელად, გზის გასარკვევად საჭიროა ავი ძალებისაგან თავის დაცვა, მათი დაფრთხობა სანთელ-საკმეველით.

არც სიმამრის ისრით მიყენებული სასიკვდილო ქრილობაა ჩვეულებრივი. დახიშნული ნატრობს, რომ სისხლის ერთი წვეთი მაინც იპოვოს ვაჟის სხეულზე.

—ეგებ მოვნახო  
სისხლის წვეთო,  
ეგებ გავრეცხო  
ირმისა რძითაო,  
ეგებ გაეაშროო  
ნაიქ-ქართაო. 13ბ.

რას ნიშნავს სისხლის წვეთის ირმის რძით მობანვა? იგი მეორდება ფშაურ-ვარიანტშიაც:

მამცენ სანთელნი, გზა გავინათო!  
უნდა მივიდე ღვექა-გლეჯითა!  
უნდა დავრეცხნო ტანისამოსნი  
ირმისა რძითა!  
უნდა დავკიდო გველის ღობესა,  
უნდა დავაშრო ნიაე-წვრილითა... 13ღ.

გ. კალანდაძე, რომელიც ამ ბალადას სატრფიალო ბალადათა შორის იხილავს სხვათა შორის. აქცევს ყურადღებას ამ მოტივის და მის საფუძველზე გამოთქვამს ვარაუდს: „სისხლიანი პერანგის ირმის რძეში გარეცხვა ან სისხლის წვეთის ირმის რძით გადარეცხვა,---ხომ არ ნიშნავს ნადირობის ღვთაების წინაშე სასიძოს მიერ ჩადენილი ცოდვისაგან განწმენდას? თუ ეს ასეა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ბალადა „იამთაზედა“ თავისი წარმოშობითა და საწესო რიტუალური დანიშნულებით უძველეს ქართულ სამონადირეო სიმღერებსაც უკავშირდება“.<sup>46</sup> მკვლევარის ვარაუდი ამ ბალადის საერთო ხასიათზე უდაოდ სწორია, მხოლოდ ირმის რძეში პერანგის გარეცხვას სხვა ახსნა უნდა ჰქონდეს, ვიდრე ვაჟის „ჩადენილი ცოდვებისაგან განწმენდა“. ერთ-ერთი სევანური თქმულებით მონადირეს დალი შემოეჩვია. ყოველ ღამეს მოდიოდა დალი მასთან შინ და დილაშდგე რჩებოდა. მონადირის დედა მიეპარა დალს ღამე და მისი ნაწნავები ირმის რძეში გაბანა. ამის შემდეგ დალს ჯადოსნური ძალა დაეკარგა იმდენად, რომ მონადირის დედას მოსამსახურედ გაუხდა.

ა. ცანავას მიერ სამეგრელოში ჩაწერილი ცნობით. „ტყაში მათა“ მონადირესთან ან მწყემსთან თუ დაამყარებს სატრფიალო კავშირს. მათ საკუთარ ცოლებთან მიკარების უფლება აღარ აქვთ. ერთადერთი საშუალებაა, ცოლი მიეპაროს მონადირეს გვერდში მძინარე დალს (რომელიც თავის სატრფოს, ჩვეულებრივ, ბელელში ხვდება) და მისი თმა შავი ძროხის რძეში გაბანოს, მაშინ „ტყაში მათა“ შეიძლება მონადირეს. გაშორდება მას და ცოლს დაუბრუნებს.

ხომ არ არის ის იღუმალი ძალა, რომელიც იწვევს ამ უბედურებას, ღუპავს მონადირეს და მის სხეულსაც არ ანებებს მოკვდავ სატრფოს, აგივე ნადირთ ან წყლის პატრონი? ამ სიმღერაშიც მონადირის სიკვდილი ისევე უშუალოდ მოსდევს მის მიერ ირმის მოკვლას, როგორც ბერძნულ ლარნაკზე აღბეჭდილ თქმულებაში არტემიდესა და აქტეონის შესახებ. ქართლში ჩაწერილი ერთ-ერთი ვარიანტით:

სიძე-სიმამრი მთას წამოსულან,  
შეხვდათ ირემი ქორ-ბუდიანი;  
სტყორცნა სასიძომ — მოკლა ირემი,  
სტყორცნა სიმამრმა---მოჰკლა სასიძო 13გ.

იქნებ ეს ნადირთ ბატონი იყო. რომელმაც ააცდინა მიზანს სიმამრის ისარი და სასიძოსკენ წარმართა იგი? მოვიგონოთ სევანური საფერხულო კლდის დალის მშობიარობის შესახებ და გავიხსენოთ, რომ დაუმიზნა თუ არა მონადირემ თოფი ოქროსრქიან ირემს. დალმა იმ წამსვე ტყვია უკან დაუბრუნა მონა-

<sup>46</sup> გ. კალანდაძე, ქართული ხალხური ბალადა, გვ. 97--98.



ღირეს და იგი შუბლგანგმირული დაეცა. ტექსტში ყრუდ არის ნათქვამი, რომ წინასწარ მონადირემ დალთან „წოლა“, დალის სიყვარული იუარა, და ამას ნაღირობაში იღბლიანობა არჩია.

—შენთან წოლას მე ვერ გაკადრებ,  
ცხრა ცალი ჯიხვი მომეცი!—  
გამოუყვანა ცხრა ცალი ჯიხვი,  
ერთი ოქროს რქიანი გაურია.  
მონადირემ ოქროს რქიანს დაუმიზნა,  
იმან ტყვია არ მიიკარა,  
მონადირეს შეუბრუნა შუბლში,  
მონადირე მეფისა გააგორა 17.

თავის წერილში მარქსის მიმართ 1860 წლის 20 ივნისს ენგელსს მოყავს ძველი დანიური საგმირო ბალადა ტყის ბატონის ქალის—მოკვდავი ვაჟისადმი სიყვარულის შესახებ. ამ ვაჟს სხვა მოკვდავი ქალი უყვარდა. დანიშნულიც იყო მასზე და ამიტომ ტყის ბატონის ქალს სიყვარულზე უარი უთხრა. ტყის ბატონის ქალმა მასზე შური იძია. ტყუილად ელოდება მას მისი დანიშნული:

— А где жених мой? Что он нейдет?  
— Намедни в рощу ушел твой жених  
Коня испытать и свору борзых  
Покров подняла,—он от крови был ал  
Под ним бездыханный Олаф лежал<sup>47</sup>.

იგივე სიუჟეტი დაედო საფუძვლად ჰაუპტმანის პიესას „ჩადირული ზარი“. იქაც ტყის ბატონი ქალი რაუტენდლაინი თავის სიყვარულით გაიტაცებს მოკვდავ მონადირეს და მას ცოლს დაავიწყებს. ბოლოს მონადირე იღუპება.

ხომ არ არის ჩვენს სიმღერაში იგივე მოტივი, რაც ძველ დანიურ სიმღერაში? ქალიშვილი თავისი დანიშნულის საქებრად მიდის ტყეში, დანიშნულისა, რომელიც სანადიროდ იყო წასული. ქალიშვილი მას მკვდარს იპოვის. ჩვენს სიმღერაშიც ვაჟი ქალის დანიშნულია. აქაც მისი სიყვდილი რაღაც იღუმალე-ბით, რაღაც უხილავი ძალით არის გამოწვეული. საგულისხმოა ამ ლექსის კახური ვარიანტი —

აი იმ მთაზედა, თოვლიანზედა,  
ია დავთესე. ვარდი მოსულა  
ირმისა ჯოგი შემოჩვევია,—  
მთლათ გაეძოვათ.  
ნეტა ეძოვათ. არ გაეთელათ.  
ჩემი სიცოცხლე არ მოეძულათ. 18ია.

მოვიგონოთ აქ სევანური თქმულება იმის შესახებ, თუ როგორ გაათელეს. ჯიხვებმა დალის მოლადატე მონადირე (ტექსტი № 26).

სწორედ ამიტომ არის, რომ დაღუპული მონადირის სხეულის წამოღება ტყიდან არ შეიძლება. იგი ნადირთპატრონის მიერ არის მოკლული, ნადირთპატრონი, კლდის ანგელოზი თუ წყლის დედა მას ისაკუთრებს. იტოვებს.

<sup>47</sup> Собр. соч. Маркса и Энгельса, т. XXII, гл. 511—513.

არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა იმისა, რომ ეს უძველესი ტექსტი, ფრაგმენტულად მოღწეული ჩვენამდე, შეიცავდა სატრფოს დიალოგს დალთან, სადაც სიტყვები:

უნდა დავრეცხო ტანისამოსი  
ირმისა რძითა.  
უნდა დავკიდო გველის ღობესა,  
უნდა დავაშრო ნიავ-წვრილითა,  
უნდა დავკეცო ნეკა თითითა,  
უნდა ჩავაწყო ოქროს კოლოფსა...

ეკუთვნოდა არა დაღუპულის მოკვდავ სატრფოს, არამედ დაღს, რომელიც დაღუპულის სხეულის წასადებად მოსულ ქალს უნარს ეუბნება და თვით გამოთქვამს მოკლულის დატირების სურვილს.

ირმის რძე, ერთის მხრივ, დაღის ძალის საწინააღმდეგო საშუალებაა, მაგრამ, ზოგჯერ, იგი თვით დაღის სიმბოლოა, თქმულება „ტყის ქალის“ (ტექსტი № 33) თანახმად, დაღმა ძალით დაიხლოვა ერთი მონადირე. იგი მას ტყეში, ხის ძირას ხედებოდა ხოლმე. მაგრამ იმისათვის, რომ ვაყის მშობლებს არ ეპოვათ დაღი და მისი სიყვარულით გაოგნებული, თავგზააბნეული მონადირე. დაღი თავის სატრფოს ვაყის პერანგად აქცევდა ხოლმე, ხოლო თვითონ პერანგზე დადგმულ ირმის რძით საესე ბოთლად იქცეოდა და ასე მიეფარებოდა უცხო თვალს.

ჩვენ ვიცით, რომ, მრავალი სევანური თქმულებით, დაღმა აუცილებლად უნდა დაიტიროს თავისი მკვდარი სატრფო. გახადოს მას ტანისამოსი, ჩააცვას ახალი (ტექსტი №№ 20, 21, 22). სევანეთში მიღებული წესით, მონადირის საფლავს სამი ღამის განმავლობაში დარაჯობენ, რათა დაღმა არ ამოიღოს მკვდარი საფლავიდან და არ დაიტიროს იგი. სევანების წარმოდგენით, დაღი „ავი ზნისაა“, იგი ჯერ დაღუპავს თავის სატრფო მონადირეს ხოლო შემდეგ, სიყვარულით გაციეებული, კივის. დასტირის მას.

საფიქრებელია, რომ თუ შური ტერმინი „დალაობა“, ხმამაღალი დატირება მკვდრისა, სწორედ დაღის სახელთან ყოფილიყო დაკავშირებული და მისგან ნაწარმოები. სევანური დაღისა და წოვა თუშების დაღას ნათესაობა, ისევე, როგორც ინგილოთა დაღასი, აღნიშნულია ენათმეცნიერებაში.

და ბოლოს. რას ნიშნავს ჩვენ მიერ საკვლევი ლექსის სახეები?

ია მთაზედა, თოვლიანზედა,  
ია დავთესე, ვარდი მოსულა...  
ია კოჭამდე, ვარდი მუხლამდი...  
ირმისა ჯოგი შემოჩვეულა...

მკვლევარი გ. კალანდაძე მათ ისეთივე ტიპის „შებრუნებულ“ სახეებად მიიჩნევს, როგორც მაგ. „ზღვაში ზნისა და ზღვაში თესვის“ მოტივი.<sup>48</sup> მაგრამ, ჩვენის აზრით, თოვლზე მოსული ია და ვარდი სულ სხვა შინაარსს შეიცავს.

ყრიგიაში, რომლის ისტორიული კავშირი ქართულ ტომებთან დიდი ხანია მეცნიერების მიერ არის დადგენილი, ია—ქალღვთაება კიბელას დაღუპული

<sup>48</sup> გ. კალანდაძე, ქართული ხალხური ბალადა... გვ. 96.

სატრფოს, ღვთიური წყვილის მოკვდავი წევრის, ტახის მიერ დაგლეჯილი მწყემსის ატისის სისხლია, ისევე როგორც ადონისის სისხლის სიმბოლოს სირიაში წითელი ვარდები წარმოადგენდა.

ფრიგიაში, გაზაფხულის დღესასწაულზე ატისის განასახიერებდა მოჭრილი ნაძვის ხე. გაზაფხულის დღესასწაულზე, 22 მარტს მოჭრილ ნაძვის ხეს იები; თაიგულებით ამკობდნენ. ეს იყო ატისის დაღვრილი სისხლის სიმბოლო. ატისის დაღვრილი სისხლის წვეთების ადგილას ამოსული ყვავილი. ნაძვის ხეს დასტოროდნენ და მიწაში დაფლავდნენ. დამე ცრემლებს სიხარული სცვლიდა... საფლავი იხსნებოდა და ღმერთი ცოცხლდებოდა. მასთან ერთად იწყებოდა თავაშვებული სიხარული, ცეკვები, ბერიკაობა<sup>49</sup>.

( ჩვენი სიმღერის ია და ვარდი, უნდა ვიფიქროთ, ნადირთ პატრონის მიერ დაღუპული ვაჟის თოვლზე დაღვრილი სისხლის სიმბოლო იყო. )

საფერხულო სიმღერა „ია მთაზედა, თოვლიანზედა“ მეტად გავრცელებული ყოფილა საქართველოში. იგი ერთ-ერთი ზოგადქართული გავრცელების ტექსტია, რომელიც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება. მისი საწყისი სტრიქონები შესულია, მაგალითად, მთიულური საქორწილო სიმღერის „ჯვარისწინასას“ ერთ-ერთ ვარიანტში<sup>50</sup>. მისი პოპულარობა მოწმობს მის ღრმა ტრადიციებს საქართველოში. როგორც დავინახეთ, მასში დაცულია დღეს უკვე მივიწყებული უძველესი წარმოდგენები, რომელთა არსებობას მხოლოდ ცალკეული მინიშნებით ვარკვევთ. ამ ლექსს თავისი კვალი დააჩინა ქრისტიანულმა შეხედულებებმა. მის ტრადიციას და ცოცხალ განვითარებას მოწმობს ამ ლექსის მთიულური ვარიანტი, გამოქვეყნებული მ. ჩიქოვანის მიერ. ეს ტექსტი ძველი საფერხულოს ახალი გადალექსვის, ახალი სტილით გადამუშავების ცდას წარმოადგენს. აქ უკვე ეს ლექსი ჩვეულებრივი საყოფიერო ლექსის ტოხალობაშია გადაყვანილი და, მიუხედავად მრავალი ძველი მოტივის დაცვისა, გადატვირთულია საყოფიერო დეტალებით, რომელიც მას გარკვეული მოდერნიზაციის, ქალაქური რომანსის იერს აძლევს.

გავხადო სისხლიანი პერანგი,  
 გავრეცხო ირმის რქეშია;  
 გავფინო ოქროს ღობეზე,  
 გავაშრო ნიავ-წვრილითა,  
 ჩავაცვა ხვევნა-კოცნითა;  
 კუბო შევუკრა ოქროსი,  
 ჩავუდგა მიწა გრილადა,  
 თავით დაუდგა ალვის ხე—  
 სიცხეში ჰქონდეს ჩრდილადა.  
 თავით დაუუჯდე, ვიტრო,  
 ცრემლი ვაყარო გულზედა;  
 ბოლოს მეც მოკვდე, ჩაგეკრა  
 იმ შენს ნატყვიარ გულზედა (ტექსტი № 13გ).

<sup>49</sup> И. Г. (Д ж) Ф р е з е р, Аттис. Фригийский культ Аттиса и христианство. М., 1924, გვ. 21—25, 31 და სხვა.

<sup>50</sup> ქართველ მთიელთა ზეპირს., ტექსტი № 355.

„ნატყვიარ გულში“ ჩაკვრა“. „ოქროს კუბოს შეკვრა“ და „ხვევნაკონა“ სრულებით უცხოა ამ ლექსის თავშეკავებული და ამავე დროს მძაფრი სახეები-სათვის:

აქმა ყორანო, შე გაუსარელო,  
ნუ გლეჯ თვალებსა...  
ერთხელაც არი, ნაკონი არი...  
აქმა ყორანო, შე გაუხარელო,  
ნუ გლეჯ მკლავებსა...  
ერთხელაც არი, ნახვევნიც არი და სხვ...

მაგრამ აქაც, ისევე, როგორც დაღუპული მონადირის სიმღერაში, ტექსტის გახვითარება მიდის უძველესი საფერხულო ეპიკური სიმღერის საყოფიერო ბა-ლადად ქცევის გზით.

ჩვენ დავინახეთ, რომ ერთი ლექსის „ჩემო ყურშაოს“ ანალიზის საფუ-ძველზე წამოჭრილი სიუჟეტი შეივსო და სრული სახით წარმოდგა ჩვენ წინაშე ქართლის, კახეთის, რაჭის, ფშავის, ხევსურეთის, ხევის, მთიულეთის, თუშეთისა და, განსაკუთრებით, სვანეთისა და სამეგრელოს მასალების საფუძველზე. აფხა-ზურმა და ჩრდილო კავკასიის ზოგიერთ ხალხთა მასალამ კიდევ უფრო გახსნა და შეავსო ეს სიუჟეტი. მისი საყოველთაო გავრცელება საქართველოსა და კავ-კასიაში და ამავე დროს მისი ორგანულობა თითოეული ამ კუთხის ფოლკლორუ-ლი, ეთნოგრაფიული და ენობრივი ტრადიციებისათვის მოწმობს მის უძველეს ხასიათს, მოწმობს იმას, რომ ამ სიუჟეტის შემქმნელ და მკვებავ წარმოდგენა-თა მსგავსება შეპირობებული იყო უძველესი ერთობლიობით, კავკასიის ხალხთა დიდი ნაწილის საერთო ეთნიკური ძირების არსებობით და არა მხოლოდ გვიანი ისტორიული ურთიერთობით.

ამ სიუჟეტის შედარება მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის მიერ შექმნილ ანა-ლოგიურ სიუჟეტებთან სრულ უფლებას გვაძლევს, ვილაპარაკოთ ჩვენში უძვე-ლესი სახით გადარჩენილ ციკლზე ნადირთ თუ ხეთა ან კლდეთა და ადგილის პატრონის, სულის, ანგელოზის, დედისა და მოკვდავი ვაჟის ურთიერთობის შე-სახებ. ეს ციკლი, რომლის საფუძველს წარმოადგენს მონადირეთა წრეში გამო-მუშავებული უძველესი შეხედულებანი, შემდგომ კი, წარმოდგენები საგაზაფ-ხულო მსხვერპლის, მოკვდავი და მკვდრებით აღმდგარი ნადირთ და შემდეგ ვე-გეტატიური ღვთაების შესახებ, გადარჩენილია ჩვენთან ფოლკლორული ძეგლე-ბის („ქალა“, „ჩემო ყურშაო“, „ბეთქილის დატირება“, „დალი კლდეში მშაბი-არობს“, „თეთრი მანგური“, „ჩორლა მონადირე“, „ივანე ქვაციხისელი“, „ქალ-სა ვისმეს“) და მთელ რიგ თქმულებათა სახით, რომელთა უმეტესობას ჯერ კი-დედ შერჩენილი აქვს რიტუალური ხასიათი (სვანეთი, რაჭა). ამავე ქართულ ფოლკლორში ჩვენ ამ სიუჟეტის შემდგომი განვითარების საფეხურს ვხედავთ, სადაც მისი უძველესი ხასიათი და რიტუალური დანიშნულება მხოლოდ თეორი-ული ვერაუდით, შედარებითი მასალითა და ტექსტის ანალიზით მტკიცდება („გათენდი თუ გათენდები“, „იავ მთაზედა“, „დილას რო გარეთ გამოვლ“, „მთას აველ, მთასა მაღალსა“, „ავთანდილ გადინადირა“). ამგვარ ძეგლთა ტრა-დიცია უმეტესად აღმ. საქართველოს მთიელთა შორის და საქართველოს ბარის რაიონებში გვხვდება.

ბოლოს, ეს უძველესი სიუჟეტები გვხვდება საყოფიერო რეალისტური ბალადის გაფორმებით, სადაც მას ყოველგვარი კავშირი უძველეს წარმოდგენებთან გაწყვეტილი აქვს („ჭარჩი“, „კლდეში ჯიხვს თოფი მოსტაცა“, „ზენ ბაცალიგოს“, „იავ მთაზედის“ ზოგიერთი ვარიანტი და მრავალი სხვა).

ამ სიუჟეტის უძველესობა და მის შემქმნელ და მკვებავ წარმოდგენების ერთობლიობა კავკასიურ სამყაროში ვლინდება ნადირთ უფალის, ნადირთ, ტყის, კლდის თუ წყლის, პატრონის სახელის ანალიზითაც. გარდა ზოგადი სახელები-სა: „ტყის ანგელოზი“, „ნადირთ ანგელოზი“. „კლდის ანგელოზი“, „ნადირთ მწყემსი“: „ნადირთ პატრონი“, „ტყაში მათა“. „დიოვალი“. ჩვენ ვიცხობთ მის ზოგადქართულ სახელს.—„ალი“ და სვანური „დალი“.

გვლდენშტედტის მიერ 1773 წელს ჩაწერილი ცნობებით.<sup>51</sup> ჩაჩნურად ღმერთს Däle დღე ეწოდებოდა, თანამედროვე მეტყველებაში კი, შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, იხმარება დღე, მაგრამ ზოგს სხვა ბრუნვებში მეორე ხმოვნად უკვე ნ ჩნდება. (ნათ. დელინა, მიც., დღლა, ზოქმ. დღლა). იგივე გვლდენშტედტი ღმერთის ქისტურ სახელად Däla დღლას ასახელებს. თანამედროვე ქისტურად კი დაღს-ს ეწახიან.

„წოფურში.—წერს ივ. ჯავახიშვილი.—XVIII ს-ში ღმერთის სახელად Dale გვაქვს. ესლა ღმერთს წოვები დაღს უწოდებენ, დაღე კი ნათ. ბრ. ფორმაა. დაღობა უკვე ღვთაებას ნიშნავს“.

არკულად ღმერთს პალს უწოდებენ, ამ სახელწოდებას ა. დირი უდუი ენის ეშმაკის სახელწოდებას „ალს“ და ქართულ „ალს“ ადარებს. საგულისხმოა—წერს ივ. ჯავახიშვილი. რომ პალლუჟ იქვე. მფლობელს, პატრონს, ხოლო პალლურ უკვე მფლობელ ქალსა და დიასახლისს ეწოდება<sup>52</sup>. ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, რადგან დალი, ჩვენი გაგებით სწორედ ნადირთ პ ა ტ რ ო ნ ს, -უ ფ ა ლ ს, მ ფ ლ ო ბ ე ლ ს ნიშნავდა (ეგებ ამას უკავშირდებოდეს თვით ქართული ქალიც).

ვეინახის ხალხში უზენაეს ღვთაებას ეწოდება დელა, დელა ანუ დელი<sup>53</sup>. ამავე დროს, წოვა-თუშები, ჩაჩნები და ინგუშები დალ, დღე და მსგავსი დიალექტური ფორმებით აღნიშნავენ იმას, რასაც ქართველი მთიელები „ხატსა“ და „ჯვარს“ ეძახიან, ე. ი. ღვთაებას, წმინდანს, საერთოდ საკულტო ობიექტს<sup>54</sup>.

„თუ სწორია, რომ ჩაჩნებს დელა, ინგილოური დღლა, წოვების დაღა სვანური ღვთაება დაღ-ის ხორციელი და სულიერი მონათესავეა... თუ სწორია, რომ ჩაჩან-ინგუშთა აწ მიიქრალი წარმართული პანთეონი იმეორებს ქართული ბერძულ პანთეონს არსებითად და ძირითადად... ნათქვამი შეიძლება კავშირად წარსულში ამ ტომთა კიდევ-უფრო ორგანული და მრავალმხრივი კულ-

<sup>51</sup> G ü l d o n s t e d t, Reisen durch Russland und in Caucasischen Gebürge, II, გვ. 504. ციტირ. ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით იხ. ქართველი ერის ისტორიის შესავალი წ. I, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ. 1950, გვ. 185.

<sup>52</sup> ივ. ჯავახიშვილი. ციტ. ნაშრ. გვ. 185.

<sup>53</sup> ივ. ჯავახიშვილი. ციტ. ნაშრ. გვ. 186.

<sup>54</sup> Б. Д а л г а т, Первобытная религия чеченцев, Владикавказ, 1893, გვ. 84.

<sup>55</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართ. (სვანური) საწერო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 89.

ტურულ-ეხობრივი ურთიერთობის უტყუარ ვარაუდში<sup>56</sup>—წერს თ. გონია-შვილი.

უნდა ვიფიქროთ. რომ სიტყვა „დალი“, „ალი“, „პალი“, „პალლუტ“ ქალი ღვთაების, უფალის პატრონის (ХОЗЯИКА) ერთ-ერთი უძველესი მატრიარქალური პერიოდიდან მომდინარე აღნიშვნა იყო იბერიულ-კავკასიურ ხალხთა ადგილობრივ პანთეონში.

ნადირთ პატრონი ქალის, ხოლო შემდეგ მონადირეობის ღვთაების სახემ, როგორც ითქვა ადრე. შეითვისა და შეიწოვა კავკასიელ ტომთა სინამდვილეში ბუნების მრავალ მოვლენათა: კლდეთა, მცენარეთა და წყლის მფარველ ღვთაებათა კულტები. ამავე დროს, ნადირთ პატრონი ქალის, ხოლო შემდეგ ნადირთ ღვთაების სახემ უკვე შორეულ წარსულში განიცადა ტრანსფორმაცია. ჩვენ ვიცით, რომ მის გვერდით ჩნდება ძალიან ადრე, მამაკაცური კორელატი მის მიერ დაღუპული მისი სატრფოს, მისი შვილის თუ ძმის, უფრო გვიან კი მამის ან ქმრის სახით. მამაკაცური იპოსტასის მნიშვნელობა თანდათან იზრდება. ამის პარალელურად მიმდინარეობს ამ სახეთა ასტრალიზაცია და ეს წყვილი ცაში აიყვანება, სადაც ნადირთ ღვთაება მთვარის მამრობითი სქესის ღვთაებად იქცევა. ხოლო ქალურ კორელატს უკვე მეორეხარისხოვანი, მთიების, დილის ვარსკვლავის ადგილი აქვს განუთვნილი. ეს ის ღვთაებაა, რომლის საგალობლები „დელიას“, ან „დივლი და ლალეს“, „დილილმეს“, „ერიო დილას“ თუ „ნანა დილას“ სახით შემორჩა ჩვენს ხალხურ სიმღერებს.

ამ ღვთაებას უკავშირებს. გ. ჩიტაია უძველეს სუმერულ და ძველ აღმოსავლურ ღვთაება დილბად, დილბატს<sup>57</sup>. დალის ან ალის სახელს უნდა უკავშირდებოდეს ცისკრის მეორე ქართული სახელწოდება ალიონიცი.

დალის სახელთან დაკავშირებული მთიების კულტის არსებობას სვანეთში დღლ შემხტმის სახელწოდებით, აგვიწერს გ. ბარდაველიძე: ამ „რიტუალის წარმოება მაინცდამაინც სისხამ დილით ბინდის გაყრისას, მისი დამთავრება მზის ამოსვლამდე... ნათლად მოწმობენ. იმას, რომ ეს რიტუალი და კვერი მთიების კულტის ამსახველი უნდა ყოფილიყო“<sup>58</sup>.

მოვიგონოთ, რომ ბეთქილი ყოველთვის გათენებაზე. სინათლისა და ბინდის გაყრის ჟამს იღუპება—

საბრალო ბეთქილ, საწყალო ბეთქილ...

სინათლე და სიბნელე იყოფა,

ბეთქილი კლდეებში ვარდება...

ასევე დილის ცისკრის ვარსკვლავს ელის და თან ეშინია გათენებისა, როგორც სიკვდილის მოახლოებისა, კლდეზე ბანდულით დაკიდებულ მონადირეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა პოეზიაში.

თენდება. ნუმც რას თენდება,

დიდო ღამეო ზღლისაო,

ამოხვალ. ნუმც რას ამოხვალ


ციცკარო თენებისაო... (ტექსტი № 5).

<sup>56</sup> თ. გონია შვილი, ლექსიკური შეხვედრები ჩაჩხურის ქართველურ ენებთან, ენიმკის მოამბე, V—VI, თბ., 1940, გვ. 622.

<sup>57</sup> გ. ჩიტაია, აქარული დათვა-ბოყვა, საქ. სახ. მეზეუმის მოამბე, ტ. X—B, გვ. 325.

<sup>58</sup> გ. ბარდაველიძე, სვანური საწყესო... გვ. 88, მ. ი. ს. ი. ე. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბ., 1939, გვ. 78—110.

ეს მოტივი დაყინებით მეორდება ყველა ვარიანტში უკლებლივ. იხ. აგრეთ-  
ვე №№ 5ა, ბ. გ. ე. ვ. ზ, თ. ი. ია.

ხადირთ პატრონი, ნადირთმწყემსი—დალი საქართველოში უკვე ღვთაების  
ნიშნების მატარებელი ხდება. ამას მოწმობს მისი ასტრალიზაცია, ამასვე მოწ-  
მობს მისი სახელწოდებანი: „ტყაში მათა“ და „დიოფალი დალ“. მაგრამ თუ კი  
ზოგიერთ კუთხეში დალის „დიოფლობა“ საუკუნეობით გრძელდებოდა, ცენტ-  
რალურ რაიონებში, ქრისტიანული ეკლესიის გავლენით, დიოფალი დალ, ტყის  
მეფე ქალი ტყის მაცდურ მავნე სულად გადაიქცა. ხოლო მთვარის წარმართული  
კულტი, როგორც ცნობილია, დაუკავშირდა ქრისტიანული წმინდანის, გიორგის  
სახელს. 

## თავი VII

### ნადირთ ღმთაებათა უმსახებ წარმოდგენები ქრისტიანობის ეპოქაში და მათი ასახვა სამონადირეო ეპოქაში

„ალი—მშობიერის მაცთურს იტყვიან, ტყუილს“—აღნიშნავს თავის ლექსიკონში სულხან-საბა ორბელიანი... იგი ამ განმარტებით არა მარტო გამოხატავს ქრისტიანული ეკლესიის დამოკიდებულებას ძველი წარმართული რწმენებისადმი, არამედ გადმოგვცემს თავისი დროის ცრურწმენებს, ასახავს რეალურად არსებულ წარმოდგენებს ძველი წარმართული ღმთაებისადმი. მართლაც, ნადირთ-ღმთაება, რომელიც ადრე მონადირის მფარველად, ტყეში ნადირობის წესების დამცველად, ნადირთა პატრონად წარმოგვიდგებოდა და უმკველად ჩვენშიც, ბერძნული არტემიდეს მსგავსად, ქორწინებისა და მშობიარე ქალის მფარველად ითვლებოდა, ახლა, ქრისტიანული წარმოდგენების გავლენით საშიშ, მავნე ტყის სულად იქცა, რომელიც აშინებს, სტანჯავს მონადირეს თუ მგზავრს და მელოგინისათვის არა მფარველ, არამედ ვნების მომტან არსებათა რიცხვს მიეკუთვნება.

საინტერესოა ცნობილი ქართლელი მთქმელის სონა კასრაძე-ტოლიაშვილისაგან ჩვენს მიერ 1951 წელს ჩაწერილი თქმულება:

„ალი—ორია, ქალია და ვაჟი. და-ძმანი არიან. ვისაც ალი გადაეკიდება, მას ბნედა ემართება, ავად ხდება. თუ ქალს—ქალი ალი გადაეკიდა, მალე გაანებებს თავს, მაგრამ თუ ვაჟი—არ მოეშვება. ასევე—თუ ვაჟს გადაეკიდა ქალი ალი, ვერასოდეს ვერ მორჩება. ერთი ნათესავი გვყავდა ვაჟი, დედისერთა, ავად გახდა—ბნედა ემართებოდა. მარჩიელს დაუძახეს. იმან უთხრა: „ალი აწვალებსო, მხოლოდ ის ვერ გაშიგია, დაა თუ ძმაო. თუ ვაჟია—გაუშვებსო“. ამ ბიჭს დედა მოუკვდა. მამამ დედინაცვალი მოუყვანა. დედინაცვალს გერი მოჰყვა, ლამაზი გოგო იყო ძლიერა. ცოტა ხანში ამ გერს დაეწყო ბნედა, ბიჭი კი სულ გამოკეთდა. ვაჟი ყოფილა ის ალი. ლამაზი გოგო რომ დაინახა, ბიჭს მოეშვა, გოგოს კი სიკვდილამდე აწუნებდა—სულ გააგია“.

განსაკუთრებით საინტერესოა სექსუალური არჩევანის მომენტის დაცვა ამ თქმულებაში. თვით სევანტოშიაც, ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით, დალის სახე ერთგვარად გაორებული ჩანს. 85 წლის დიმიტრი იოსელიანის თქმით, დალის ბუნება ორგვარია: არის დალი ღმერთი, რომელიც ადამიანისადმი კარგად არის განწყობილი და მონადირეს სიკეთეს, იღბალს ანიჭებს იმ შემთხვევაში, თუ მონადირე მის კანონს არ დაარღვევს. მეორე დალი ავი არსება



არის, რომელიც ადამიანს აწვალებს<sup>1</sup>. საინტერესოა ამ მხრივ ცნობები. ჩაწერილი ჩვენს მიერ 1961 წელს ს. ბურსაკილიდან გუდამაყრის ს. ოშპიტელში გადმოსახლებული მიხეილ მათეს ძე წიკლაურისაგან. ჩემ შეკითხვაზე—გაუგია თუ არა რაიმე ნადირთ პატრონის ან ნადირთ ანგელოზის შესახებ, მან უარი მითხრა: „არა, არ გამიგია, ისე კი იტყვიან ნადირთ მწყემსი ადამიანივით, ქალივით არის. მხოლოდ ეს კი ვიცოდით, პაწაწა ქალებს ავასხავდით. ის უნდა ყოფილიყო ან თხის ტყავის, ან ხარისა, ძროხისა და დავკიდებდით იმას საღლაც იქ კლდეში—მწყემსი ყავ მაგათო და ეს ქალები მისთვის იყოსო“.

შეკითხვაზე—გაუგია თუ არა რაიმე ალის შესახებ. მიხეილ წიკლაურმა მიამბო თქმულემა:

„ალი როგორც ქალიაო. თმინი. ეგრე ეჩვენებაო. უნახავ მონადირესაცო. უდაბუნებში მოშჩვენებია ერთსაო. მერე იმ მონადირეს ლაფანი აუყრია და დაუხვევია ხელებზე. იმ ალსაც აუყრია და დაუხვევია. იმ ბიჭს თავის ლაფანი ჩქარა დაუჭრია დანით და ალი დაუჭრია. ფეხებიც ქონია ლაფანით გაკრული და ხელებიც. დაუჭრია ალისათვის მონადირეს ფრჩხილები და ხმლის ქარქაშში ჩაუყრია. მანამ ის ალი იქ იყო, იმათთან არავინ ავად არ გამხდარა. მუშაობდა, როგორც ადამიანი... მერე ვილაცას წამოუყრია იმ ქარქაშიდან ის ფრჩხილები და წასულა ალი, დაკარგულა...“ აქ ალის კავშირი ნადირობასა და ნადირთ პატრონობასთან სავსებით დავიწყებულია. ეს თქმულემა ეკუთვნის ტყის მავნე სულთა შესახებ მრავალრიცხოვან თქმულეებათა რიცხვს<sup>2</sup>. ანალოგიური თქმულეებანი სხვა მრავალ ხალხთა ფოლკლორშიაც გვხვდება. მაგალითად, საფრანგეთის ალპებში.

ალის კავშირი კლდეში მცხოვრებ ნადირთ პატრონ დალთან განსაკუთრებით კარგად ჩანს საქართველოს ყველა კუთხეში გავრცელებულ „ალის შელოცვაში“. აქ ცხადი ხდება ის გზა, რომელიც წარმართული რელიგიის დამხობის შემდეგ ქრისტიანული წარმოდგენების გავლენით გამოიარა ნადირთ პატრონი ქალის სახემ.

„ალის შელოცვა“ ალის მავნე გავლენის წინააღმდეგ იყო მიმართული. თუ კი ადრე, ნადირთ და მთვარის ღვთაება მელოგინე ქალის განსაკუთრებულ მფარველად ითვლებოდა, ახლა მათ შორის ურთიერთობა საწინააღმდეგოდ იყო გააზრებული.

საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ცრუმორწმუნეობით, ალი განსაკუთრებით მელოგინე ქალს და აგრეთვე გზაში მარტოდ დარჩენილ მგზავრს, დასუსტებულ ავადმყოფსა და მთვრალ ადამიანს ერჩის. სწორედ ამ შემთხვევისათვის არის გამოიზნული „ალის შელოცვა“, რომელსაც მისი მავნე ძალა უნდა გაეხათილებინა. შელოცვის მიხედვით, ალთან შეხვედრა სწორედ ნადირობის დროს ხდება. სანადიროდ გასული სამეფ ძმა ნადირის ძებნაში უცნაურ კვალს წააწყდება. ეს წალმართი და უკუღმართი კვალი მათ კლდესთან მიუძღვებათ.

ჩვენ ვიყვენით სამნი ძმანი,

სამებისა ძალისანი...

ნადირობასა გამოვედით...

<sup>1</sup> იხ. ფ. არქ. № 34372 1951 წელი.

<sup>2</sup> იხ. მაგ. ზ. გულისაშვილი, თრიალეთზედ, ალის ამბავი, ივ. 1902, № 118. აგრეთვე Березинов Н., Али, Кавк. Календарь, 1857, გვ. 499; აგრეთვე ბესარიონ გაბუური, ქვესურული მასალები ა. შანიძის რედაქციით. წელიწდეული, თქმულემა გაბუურთ ემმას შესახებ-

კიარებოდით ველსა,  
ვეძიებდით ნადირსა,  
კული ნადირსა ვიპოვეთ  
ჯული წაღმართი და უკულმართი.  
დავადექით კულსა მას წაღმართსა და უკულმართსა....

უნებლიედ გვაგონდება სტროფები ამირანიანიდან:

სახადიროდ წაშოვიდნენ  
ამირან და ძმანი მისნი.  
გადიარეს ცხრანი მთანი.  
მეათენი ალგეთისნი.  
ძიხდორს კვალი გაუცვლიეს  
დანაკლიკი ეშმაკისი.  
წინ ირემი წამოუხტათ.  
ოქროს იყო რქანი მისნი<sup>3</sup>.

სვანი დალის მსგავსად ქართველი ალიც კლდეში ცხოვრობს. მაგრამ მონადირეთა მომხიბვლელი დალი აქ უკვე სიმახინჯისა და საშინელების განსახიერებად არის ქცეული:

ვნახეთ კდითა (კლდითა) 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...

დალის თმა, მისი მშვენიერი ოქროს ნაწნავები ასეა შემკული: „თმანი საზარელი, სისხლითა დასვრილი...“<sup>4</sup>

ამ აღწერაში იგრძნობა ქრისტიანული ეკლესიის უშუალო გავლენა. ეკლესია, როგორც ვიცით, მეტად აქტიურად ებრძოდა წარმართულ წარმოდგენებს და მათ ამოსაფხვრელად არაფერს არ ერიდებოდა.

ამ შელოცვის კახური ვარიანტიც ამჟღავნებს როგორც ქრისტიანული გავლენის კვალს, ისე უძველეს წარმოდგენებთან ნათესაობას. აქ უკვე ალის გვერდით ქრისტიანული დემონოლოგიის წარმომადგენელი ეშმაკი ჩნდება, რომელიც ამ შემთხვევაში, ალბათ ტყის მამაკაცი სულების ოჩოკოჩის, ოჩოპინტრეს სანაცვლოა.

ალთან შეხვედრა აქაც ნადირობას უკავშირდება.

სამნი ძმანი ვიყავით  
სამებისა ძალითა  
ძიროზ, გოროზი და გაროზი.  
შავედით განიერსა მთასა სანადიროთა,

<sup>3</sup> ჩიქ. № 24. ჩაწ. თ. რაზიკაშვილის მიერ. ფშავი.

<sup>4</sup> ფ. არქ. № 28056, ტექსტი ჩაწერილია დავით გიორგობიანის მიერ რაჭაში, 1890 წ. იხ. აგრ. Описание рукописей об-ва распрост. грамотности среди грузинского населения. Е. С. Такайшвили, СМОПР. тб., 1902, გვ. 173—174, ალის შელოცვის ტექსტი.

ვერ ვნახეთ კვალი ნადირისა,  
 კვალი ვნახეთ ალისა და ეშმაკისა,  
 მივედით კლდისა ძირსა.  
 იყვნენ შიგნით გაწეწილები,  
 უპყრიათ ბადე აბრაშუმისა,  
 და შავიპყრეთ ხელთა ჩვენსა და ვიხევეწიეთ.  
 კბილი ჰქონდა რვალისა.  
 კლიცი ჰქონდა კიქისა...

სამი ძმის მოსვლით შეშინებული ალი და ეშმაკი პირდებიან მათ ავადმყოფისათვის თავის დანებებას და უღრან ტყეში გადაცვენას, იქ, სადაც ზარის ხმა არ აღწევს. მთქმელის განმარტებით. „ალი (ის არის) რო ვაჟს შეიყვარებს, ეშმაკი კიდევ ქალსა.“<sup>5</sup>

(მაგრამ ახალი ქრისტიანული წარმოდგენების გვერდით საქართველოში გაზავრდობდნენ არსებობას ძველი კულტები ან მათი ცალკეული გადმონაშთები. საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში, როგორც დავინახეთ, დღემდე ადგილ-ადგილ გადაარჩა ქალი ნადირთ პატრონის არსებობის რწმენა და მის მიერ დაღუპული ვაჟის კულტი.

(შართალია, სვანეთში იგი ბეთქილის. მონადირე მანგურისა და ზოგჯერ მონადირე ჩორლის სახელით არის ცნობილი; რაჭაში მას გვიანდელი პოპულარული გმირის ივანესი და მისი ძმის შალვას სახელი გადაეჭაჭვა<sup>6</sup>, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში მას გორგი ან ჯარჯი ჰქვია, მაგრამ ამან არ უნდა გაგავიკვიროს. ჩვენ ვიცით. რომ მარტო საბერძნეთის შიგნით ქალღმერთის სატრფო. მოკვდავი და მკვდრეთით ამდგარი ჰაბუკი, ხან აღონისის, ხან აქტეონის, ხან იპოლიტეს, ხან ვირბიოსის. ხან ზაგრეის, ხან ლინის, ხან გიაციენტის, ხან ნარგიზის სახელს ატარებდა<sup>7</sup> და ბოლოს თვითონ ღვთაებად ქცეული—დიონისოს სახელით იგი უამრავ სნეადასხვა სახელწოდებით იხსენიებოდა.

<sup>5</sup> მთქმელი მსუქნიშვილი ნიკოლოზი ოთარის ძე, 76 წლისა, სოფ. წინანდალი, თელავის რაიონი. ტექსტი გადმომცა თამარ ოქროშიძემ.

საინტერესოა, რომ ეს შელოცვა, საქართველოს სხვა კუთხეებს გარდა, გვხვდება სვანეთშიც, მაგრამ აქ იგი არა დალის შესახებ ადგილობრივ არსებული შეხედულებების ტრანსფორმაციის შედეგს წარმოადგენს. არამედ ბარის რაიონებში და მერაღლე ვზით არის შემოსული. ამას მოწმობს ალის შელოცვის ორი ვარიანტი, ჩაწერილი სვანეთში ალი დაეითიანის მიერ (იხ. ფ. არქ. ალი დაეითიანის მასალები, რვეული II, გვ. 9). მის მიერ სვანეთში ჩაწერილი ერთი ვარიანტი ქართულ ტექსტს წარმოადგენს:

...მე ვარ ორ დიდ მინდორ შუა დაბადებულ  
 და კლდეში გაზრდილი,  
 მე ვეძებ დაღლილ კაცს,  
 ვეძებ დაპირლ კაცს,  
 ვეძებ მელიგინე ქალს...

მეორე ვარიანტის ტექსტი პირველი შეხედვით გაუგებარია, მაგრამ ქართულ ტექსტთან შედარება მის ქართულ საფუძველს აშკარავებს:

კლდეში ხარ,  
 მინდორში გაზრდილი ვარ,  
 ვეძებდა პირი კაცი,  
 ვეძებდა მომადლობი კაცსა,  
 მონეჟინე ქალსა...

<sup>6</sup> ი. ლ ე ბ ე ლ ი, ომი ღებელებსა... ივ. 1890, № 74.

<sup>7</sup> Д. Ф р с з е р, Золотая нить, М.-П., 1931. გვ. 10—15.

როგორც ცნობილია ივ. ჯავახიშვილის შრომებიდან<sup>8</sup>, ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, მთვარის მამრობითი სქესის ღვთაება (რომელშიაც, როგორც ზევით დავინახეთ, უნდა შერწყმულიყო ასტრალიზაციის გზაზე შემდგარი ძველი ქალი ნადირთ პატრონის და მისი მამაკაცური კორელატის ფუნქციები) დაუკავშირდა ჩვენი ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანს. ბერძნულ გიორგის და მის სახელთან დაკავშირებულ ქრისტიანულ კულტში წარმართული დროის მრავალი ელემენტი გადმოვიდა.

რომ წმინდა გიორგის კულტში, მთვარის ასტრალური კულტის გარდა, უძველესი, ნადირთ ღვთაების ნიშნები და ფუნქციები გადმოვიდა, ამას მრავალი მასალა ამტკიცებს:

1. უპირველეს ყოვლისა, წმ. გიორგი არის ერთადერთი ქრისტიანი წმინდანი, რომლის სახელი წარმართულ ღვთაებათა გვერდით იხსენიება ქართველ მონადირეთა ხალხურ ლოცვებში:

„წმინდა გიორგი! დიდება შენდა, ადამიანის მწყალობელი შენა ბრძანდები, დღე და ღამე მარჯვნივ მომყევი, ქაჯ-ეშმაკი მაშორე. ჩემ მწყალობელ ღმერთს დიდება! როდესაც შეგეხვეწო, ყოველთვის შემობრალე! დაღს კლდისას დიდება! აბსაღს კლდისას დიდება...“ ასე იწყებოდა სევანი მონადირის ლოცვა<sup>9</sup>.

ხალხის წარმოდგენით, წმინდა გიორგის აბარია ნადირთ ჯოგები და მისი სურვილის გარეშე, მონადირე ნადირს ვერ მოკლავს. აღწერს რა თავისუფალი სვანეთის მონადირეთა წესჩვეულებებს. ნ. დმიტრიევი გვიამბობს: მონადირე იღებს ხელში რიტუალურ ხაჭაპურს და წმ. გიორგის მიმართავს ლოცვით: დიდება, დიდება და წყალობა შენ წმ. გიორგი, მონადირის მშველელო! შემობრალე დღეს და ერთი შუნი მომაკვლევინე შენი დიდი ჯოგიდან, ნუ გამიშვებ ხელცარიელს!

მოკლავს თუ არა მონადირე ნადირს, იგი ცეცხლს დაანთებს და მის გულღვიძლს წმ. გიორგის შესწირავს<sup>10</sup>.

2. წმინდა გიორგის, როგორც ნადირთ პატრონის თუ მონადირეთა მფარველის როლი აისახა სვანური ზეპირსიტყვაობის მეტად მნიშვნელოვანსა და თავისებურ ძეგლში. ეს არის საფერხულო „მონადირე ჩორლა“ (ტექსტი № 19; 19ა). ეს ძეგლი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ბეთქილისა და დაღის სიუჟეტის გვიანდელ გააზრებასა და ვარიაციას წარმოადგენს. ეს ვარიაცია იმ დროს ეკუთვნის, როდესაც დიოფალი დაღის გვერდით მამაკაცი ნადირთ პატრონი თუ მონადირეობის ღვთაება გაჩნდა და მან დაიმორჩილა, დაიქვემდებარა, მეორე ხარისხოვანი ადგილი მიუჩინა ყოვლის შემძლე დიოფალს. ამ ძეგლს წმ. გიორგის ქრისტიანული კულტის ნიშნებიც ატყვია:

მონადირე ჩორლა სანადიროდ მიდის. მიეპარება ჯიხვების ჯოგს, მაგრამ დახარბდება და, მიუხედავად მიღებული წესისა, ერთის მაგიერ სამ საუკეთესო ჯიხვს მოკლავს. მეოთხესაც დაუმოზნებს, მაგრამ ნადირთ პატრონი დაღები მას შებოროტევენ და კლდეზე დააბამენ მარჯვენა ხელითა და მარცხენა ფეხით. ჩორლას ბედი გადაწყვეტილია. ბეთქილის მსგავსად, იგი კლდიდან ცოცხალი ვეღარ ჩამოვა. ისევე, როგორც ბეთქილი, ჩორლა თავის ღვემლა ძაღლს (ღვემლა შავს, ყორნის ფერს ნიშნობს) წინ აგზავნის ძმების მოსაყვანად.

<sup>8</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, 1928, გვ. 43—54.

<sup>9</sup> თავისუფალი სვანია, ხუთი დღე...

<sup>10</sup> Н. Д. Дмитриев. Из быта и нравов жителей южной Сванетии, т. XXIV, с. 9: 2897, განყ. II, გვ. 169.

მაგრამ; თუ ბეთქილის საფერხულოს თავიდან ბოლომდე გასდევს ბედის გარდუევლობის, განწირულების განწყობა, თუ იქ ყოველივე ცდა მის გადასარჩენად ამაო რჩება, თვით მონადირეც შერიგებულია დალის უღმობელი გადაწყვეტილების აუცილებელ. შესრულებასთან და ლექსიც ფაქტიურად ბეთქილის სახელთან დაკავშირებული რიტუალური სიკვდილის აღწერას და დატირებას წარმოადგენს, <sup>ქამ</sup> სიმღერის სიუჟეტი სულ სხვაგვარად ვითარდება სიუჟეტში იგრება ახალი ძალა, პერსონაჟი, რომელიც ძველ კანონს სცვლის თავისი ნებით. შინ გაბრუნებულ მწვევარ ძალს გზაზე წმ. გიორგი შემოხვდება. წმ. გიორგი გააჩერებს ძალს და ჰკითხავს, თუ სად მიემართება იგი.

--ჩორლაი ჩემი კლდეზე დარჩა,  
მისი ძმები უნდა წამოვიყვანო,  
ჩორლაის ძვლებს შინ წამოიღებენ,  
თოფს და სანადირო მოწყობილობას არ დაკარგავენ...

პასუხობს ძალის.

წმ. გიორგი ძალს უკან გამოაბრუნებს და დალებს მოციქულს გაუგზავნის თხოვნით, რომ ჩორლა, როგორც მისი ერთგული მსახური, იპატიონ. დალები წმ. გიორგის მოციქულს არაფრად ჩააგდებენ, მაგრამ წმ. გიორგი თავისას არ იძლის:

- ჩორლაის ჩემთვის მრავალი სამსახური გაუწყვია.  
თორმეტი ცხენის საცალო სანთელი უხმარიაო--

ქრისტიანული ეკლესიისათვის ღვაწლს თავის წინაშე დამსახურებად უთვლის ჩორლაის გიორგი და კატეგორიულად მოსთხოვს დალებს—ან გაათავისუფლონ ჩორლაი, ანდა ჩააბარონ წმ. გიორგის ანგარიში იმ უთვალავი ნადირისა, რომელიც გაუწყვეტია ადრე ჩორლას.

—თუ არა და, ჩორლას სამი ათასი ჯიჯვი მოუკლავს,  
პატარა ნუკრები დაუთვლელადო.  
ის დღესვე ფეხით დააბრუნეთო...

დალები იძულებული არიან ჩორლა გაათავისუფლონ. წმ. გიორგი ჩორლას დალების მიერ მოტეხილ მხარს გაუმთელებს, დალებს კი წვიმა-ქუხილს აუტეხს და „ზვაგ-ნიადვრებში არევის“ (ტექსტი № 19 და 19ა).

ამავე დროს, ჩორლას ლოცვით და სანთლების დანთებით კმაყოფილი გიორგი მას სამარადქამო წყალობას ჰპირდება: ჩორლა ყოველ ნადირობაზე დღეში ერთ ჯიჯვსა და უთვალავ ნუკრს დახოცავს მისი წყალობით. ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ წმ. გიორგი უშუალოდ ნადირთ პატრონის და გამგებლის ფუნქციებს ითვისებს.

ამ საინტერესო ტექსტის მიხედვით. ტყის და კლდის მთელი ნადირი წმ. გიორგის გამგებლობაშია. მას შეუძლია დაღუპული ნადირისათვის ანგარიში მოსთხოვოს დალს, მისი ბრძანება გააუქმოს და დასაჯოს კიდევაც იგი. გიორგი აქ დალებზე ბევრად ძლიერი და მონადირეთა ყოვლადშემძლე მფარველია.

საინტერესოა, რომ, თუ დალი უმეტესად ნადირთ მფარველად გვევლინება, გიორგი მონადირეთა ინტერესებს იცავს. მეტიც. გიორგისა და დალს შორის ანტაგონიზმი იგრძნობა.

საგულისხმოა აქ კიდევ ერთი ლეჩხუმური ცნობა, რომელიც კვლავ უპირისპირებს ერთმანეთს ტყის ნადირთ პატრონს და გიორგის. ამ ცნობის თანახმად, ლეჩხუმში, სოფ. ცხეთაში სწამთ, რომ ნაძრახ ადგილებში გავლისას ან ულრან ტყეში მონადირეს შეიძლება ტყის ქალი თეთრად ჩაცმულ ქალად მოეჩვენოს, შავრამ საკმარისია იქ წმ. გიორგის ხსენება, რომ იგი უკვალოდ გაქრეს.<sup>11</sup>

3. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, დალის მსგავსად წმ. გიორგი დარ-ავდრიანობასთანაც არის დაკავშირებული. თუ კი „მონადირე ჩორლაში“ იგი დალების ჯავრს იმით იყრის, რომ მათ წვიმას, ნიაღვრებსა და ზვავებს აუტეხს, აფხაზებისა და მეგრელების წარმოდგენით, ელვა—წმინდა გიორგის ისარი—ბოძალია, რომელსაც იგი გაჯავრებისას დამნაშავეს ესვრის.<sup>12</sup>

დალისა და ჯგრაგის კულტების კავშირს აღნიშნავს ვ. ბარდაველიძე: „საყურადღებოა, რომ ქართველი ტომების წარმართული რელიგიის ისტორიის მანძილზე დალი დაახლოებული ჩანს ღვთაება ჯგრაგთან“. ჯგრაგისა და დალის კულტების განვითარების ძირითადი საფეხურები ეთნოგრაფიული მასალის ნიადაგზე, პატივცემული მკვლევარის აზრით, პარალელურად ვითარდებოდა. ისინი ერთად „ტყის არსებანი“ უნდა ყოფილიყვნენ. აქედან დალი ცხოველებისა და ფრინველების, ხოლო ჯგრაგი მცენარეების სულის განმასახიერებელია. შემდეგ აბტროპომორფიზაციის გზით ისინი ორივე ნადირთ პატრონებად წარმოდგინებინან. ხოლო ბოლოს ორთავე, ასტრალიზაციის შედეგად, ცაზე წარმოიდგინებინან: ერთი—მამაკაცი მთვარის, მეორე—მთიების სახით.<sup>13</sup>

ჩვენ საკმარისმა მასალამ დავგანახა, რომ როგორც ნადირთ, ისე ადგილის; წყლის და მცენარეთა პატრონების, სულების უძველესი სახე მდებრობითი სქესის არსებაა, რომლის სახელი იბერიულ-კავკასიურ ხალხებში დალი, ალი, პალუ, დელა და სხვა, სწორედ უფალს, პატრონს ნიშნავდა და კავკასიის ზოგიერთ ხალხებთან დარჩა კიდევაც ღვთაების ზოგადი სახელის აღმნიშვნელად.

ჩვენ ვნახეთ ისიც, თუ რა სახით წარმოიშვა მის გვერდით მამაკაცური საწყისი, კორელატი. მის მიერ რჩეული მოკვდავის, შემდეგ კი მისი ვაჟის, ძმის და ბოლოს მამისა და ქმრის სახით. ვიცით ისიც, რომ საქართველოს ზოგიერთ რაიონში ნადირთ პატრონი ქალის სახის განვითარება—მის ღვთაებად ქცევის გზით მიდიოდა, მაგრამ მამაკაცური საწყისის მნიშვნელობის ზრდამ იგი თანდათან დაქვეითა და მეორეხარისხოვან ადგილზე დააყენა. ხოლო მამრობითი სქესის მქონე არსება დამის ასტრალურ ღვთაებად, მთვარედ იქნა გააზრებული. ცენტრალურ რაიონებში მის კულტს თავის დროზე ქრისტიანობა გადაეღობა.

ჩვენის აზრით, ჯგრაგის კულტი შეენაცვლა ქალის ნადირთ პატრონის კულტს, ამდენად შეიწოვა და შეითვისა დალი-ალის ფუნქციები და თვისებები. ამიტომ წმ. გიორგისა თუ ჯგრაგის კულტში ჩვენ ვპოვებთ ნადირთ პატრონის, ამინდის პატრონის, მცენარეულობის სულისა და ადგილის დედის ნიშნებს და ფუნქციებსაც.

სავსებით კანონზომიერია, რომ მთვარის ღვთაების შემცველ წმ. გიორგის ეს ფუნქციები და ნიშნები გაპყლოდა, რადგან, როგორც ვიცით, ნადირთ ღვთაების ასტრალურ სახეს მრავალ ხალხთან სწორედ მთვარე დაუკავშირდა.

<sup>11</sup> ლაქანელი ბანოვანი, ბ. ს. და-ნის წერილის გამო, იხ. სახ. ვახ. 1911, № 283.

<sup>12</sup> ს. და-ნი, ბატარა შენიშვნა, სახ. ვახუთი, 1911, № 281.

<sup>13</sup> ვ. ბარდაველიძე, სეანური საწყისო გრაფიკული... გვ. 88.

მაგრამ საკითხაია, რატომ აირჩია სწორედ წმ. გიორგი მთვარის სანაცვლოდ ქართველმა ხალხმა? ჰქონდა თუ არა რაიმე საფუძველი ამ არჩევანს. თუ იგი საესებით შემთხვევითი იყო?

ჩვენ ვიცით, რომ სხვა ხალხებთან ხშირად ახალ, ქრისტიანულ წმინდანებზე ძველ ღვთაებათა ფუნქციების გადატანა, მათი სახელების გარეგნულ, ბგერით მსგავსებასთან იყო დაკავშირებული. ასე, საქონლის მფარველი ძველი სლავიანური ღვთაების ველესის სახელი რუსეთში დაუკავშირდა ქრისტიანული ეკლესიის წმინდან ვლასს, რომელიც შინაური საქონლის მფარველი გახდა ქრისტიანულ რუსეთში.

გიორგის სახელის ბერძნული ეტიმოლოგია ცნობილია, იგი მიწის დამმუშავებელს, მიწათმოქმედს ნიშნავს. ამიტომ ჩვენ მის წარმოშობას მაინცაღაძინც საქუთრივ კავკასიას ვერ დაუკავშირებთ. მაგრამ იქნებ იგი ბგერითი მსგავსების საფუძველზე დაუკავშირდა რომელიმე ძველ ქართულ წარძართულ ღვთაებას თუ რწმენას?

6. მარი უკავშირებდა ერთმანეთს სვანურ ჯგრაგს და ჯგრაგსა და მეგრულ ჯგეგეს და ჯგერაგუნას. ვარაუდობდა, რომ ამ „წარძართულ საქულტო ტერმინს არაფერია აქვს გენეტიკურად საერთო გიორგის სახელთან“<sup>14</sup> ამ ტერმინის დაკავშირება ქრისტიანული წმინდანის სახელთან, მისი აზრით, სწორედ ამ სიტყვათა ბგერით გარეგნულ მსგავსებაში უნდა ვეძიოთ. ამ სიტყვაში იგი უძველესი „იაფეტური“ რწმენის. მუხათა პატივისცემის ნაშთს ხედავდა. და მას აღიღეურსა და აფხაზურ ენასაც უკავშირებდა.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა მოსაზრება ჯგრაგისა და გიორგის სახელების გენეტიკურად უცხო წარმოშობის შესახებ. ხოლო ამ სიტყვების კავკასიურ ძირებზე შეიძლება ძალიან ფრთხილად ერთი ვარაუდი გამოვთქვათ.

4. ჩვენ მიერ უკვე ციტირებულ თავის წერილში მკვლევარი თინათინ გონიაშვილი, ქართულ და ჩრდილო-კავკასიურ ენათა ლექსიკური შეხვედრების დადგენისას, კიდევ ერთ, ჩვენთვის მეტად საინტერესო დაკვირვებას ახდენს. მისი აზრით, „კავკასიურ ენებში ერთი უძველესთაგანი“ უნდა იყოს სიტყვა გურგულაი.

ჩაჩნური გურგან ან გურგანი, წოვური გოგრის — უნდა იყოს იგივე, „რაც ქართული გურგულაი, სადაც „ალ“ სუფიქსია ატრიბუტივობის მაწარმოებელი. როგორც ჩაჩნურში. ისე ქართულში. მიუხედავად გულგო და გოგ (შდრ. მაგ. გოგორა) ძირთა არსებობისა. რ არც ფონეტიკურად განვითარებული ერთეული და არც რაიმე ფორმანტია. ზოგ შემთხვევაში იგი როგორც ჩაჩნურში, ისე ქართულში, არ არის დაცული.“

მაშასადამე, ძირად-გრ-და გამარტივებული გოგუ რჩება, რომელიც ძირია აგრეთვე ჩაჩნურ-წოვურისთვისაც. უკანასკნელში ამ ძირის უ რ აუო სიტყვებიცაა ნაწარმოები, როგორიცაა გურგან-ის ცალმაგი ფუძე (იგი გაორმაგებითაა ნაწარმოები, როგორც ყოველგვარი ამ ტიპის გაორმაგება, ალბათ მნიშვნელობის გაორმაგების მიზნით). ჩაჩნურში გუო — მრგვალი, რგოლი. წრე, კუობარ — წრის შემოვლება. წოვური გოგ — წრე. ბეკედი, რგოლი.

<sup>14</sup> Н. Я. Марр. О религиозных верованиях абхазов, ХВ, т. IV, вып. I М., 1915, 35. 113—140.

მ-რ-გ-ვ-ა-ლ-ი რგოლი. ქანური მურგვალი. მეგრული რგვალი, ქართ. მეგრ. მორგვი. ანდიური გურგუმა. ხუნძური გორ—რგოლი. გურგინიზე—დამ'გვალე-ზა. გურგინ. გურგინაბ—მრგვალი. გური. ბრბო. ქართული გორვალი. ჩაჩნური გიორგლი—გუორგლიემ—ზარი<sup>15</sup>. სერჟიჟი მუკუნად, მესელი.

ხომ არ შეიძლებოდა ამ კომპლექსში მოგვეძებნა ჩვენ კავკასიური საფუძველი წმ. გიორგის სახელის მთვარესთან დაკავშირებისა, რომელიც ეგებ-მრგვალს—მთვარეს უკავშირდებოდა? ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ სავარაუდო მოსაზრებაა, მაგრამ მას კიდევ რამოდენიმე დაკვირვება ამაგრებს. გიორგის სახელი, რომელიც სვანურად ჭკრაგად გამოითქმის, ჩვენ გვხვდება ქართულ ენაში. როგორც მისი ქრისტიანული ტრანსკრიპციით—გიორგი. ისე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გორგის ფორმით. ამას ფოლკლორის მრავალი მაგალითი მოწმობს.

„გორგის ლულ ჩამააწვადეთ მკვარტლიან კახხითაო“  
(შან. № 826).

„ნეტარ არ გამახყიდდესა თილისძენ გორგის ხმალსაო“  
(შან. № 844)

„ცხენს შაქდა თილისძეთ გორგი, ლურჯამ გაილა გრიალი“  
(შან. № 831)

„გორგიმა უთურგათამა ბევრკან გასწირა მკვდარიო“  
(შან. № 1014)

„დედა ენაცვლოს შვილს გორგისა. წვერნი უგავან ჭიჭვის რქათა (ფ. არქ. I, 22).“

საგულისხმოა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებთან. დაღუპულ მონადირეს გორგი და ჯარჯი ჰქვია..

გორგი, ნუ დასდევ ჭიხვებსა,  
მოგინელებენ ტიალნი...

ჯარჯი, ნუ დასდევ ჭიხვებსა  
ჯიხვთა არ გიყონ ზიანი...

აღმ. საქართველოს მთიელებში ეს სახელი სწორედ ამგვარი და არა ბერძნული ვარიაციით საკმაოდ პოპულარულია.

სახელი გორგი *gorgas*—ჩვენ წინა აზიაში გვხვდება. გორდუს და მიდასი ფრიგიელ მეფეთა ტრადიციული სახელები იყო. ეს სახელები თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და მათ ღვთაებათა სახელებს წარმოადგენდა.

<sup>15</sup> თ. გონიაშვილი, ლექსიკური შეხვედრები ჩაჩნურისა ქართველურ ენებთან, ენობის მოამბე V—VI, თბ. 1940, გვ. 579—580.



ჯემს ფრეზერი,<sup>16</sup> რომელსაც მოჰყავს ეს ცნობა, არ აღნიშნავს, თუ საკუთრივ რომელ ღვთაებას ერქვა ფრიგიასში გორგი, მაგრამ ცნობილია, რომ მთვარის კულტი იქ ერთი ძირითადთაგანი იყო<sup>17</sup>. ამ კულტს ზოგიერთი მკვლევარი წარმოშობით უკავშირებს ამიერკავკასიას და კერძოდ ალბანეთს<sup>18</sup>, უმეტესობა კი საერთოდ სემიტურ აღმოსავლეთს. პრელერის აზრით, ანტიკურ ქვეყნებში მთვარის ქალღვთაების, სელენას გვერდით უფრო გვიან ჩნდება მამაკაცი მთვარის ღვთაება.<sup>19</sup> რომერი და დრეკსლერი ლაპარაკობენ მთვარის კულტის კავშირის შესახებ ისეთ ვეგეტატურ ღვთაებებთან, როგორიც იყო მითრა, ატისი, საბაზიოსი და სხვა<sup>20</sup>. საბაზიოსის კავშირზე კავკასიურ მონადირეობის მამაკაცი ღვთაებას აფსატთან ლაპარაკობს სპეციალურ შრომაში ნ. მარი<sup>21</sup>.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ნადირთ პატრონის შურისძიებით დაღუპული მონადარის სახელი საქართველოში გარკვეული კულტის საგანი იყო. სვანეთში იგი გაზაფხულის დღესასწაულს უკავშირდებოდა. სწორედ ეს დღეა აღწერილი ბეთქილის ფერხულში და თვით ეს ფერხულიც ამ დღეს სრულდებოდა.

მთარაქული თქმულების თანახმად იმ უზარმაზარი ქვის—„ქვაციხის“ მახლობლად, რომელიც გადმოცემით „გადმოყვა“ კლდიდან „გადმოფრენილ“ მონადირეს—აშენებულა ეკლესია, სადაც ინახება დაღუპული მონადირის შვილდ-ისარი, საგულისხმოა, რომ ქვაციხესა და ივანე ქვაციხისელის სახელთან დაკავშირებული დღეობა აღდგომის მეცამეოთხეათს სრულდებოდა. ამ დღეს ასრულებდნენ აქ ფერხულს. სადაც იმღერებოდა ყურშას ლექსი-დატირება.

ამ დღეობის გაზაფხულზე და ორშაბათ დღეს უქმობა აკავშირებს მას მთვარის და, მაშასადამე, წმ. გიორგის კულტთან. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს იგივე დღეობაა, რასაც უქმობენ ზემო რაჭის სოფელ სორში წინააღდგომევის მესამე ორშაბათს. ამ დღეობას „ნაციხურობა“ ეწოდება. იგი წმ. გიორგის სახელს უკავშირდებოდა და ივანე ჭავჭავიძის<sup>22</sup> აზრით, ამდენად, მთვარის კულტის ნაშთს წარმოადგენს.

ნ. მინდელის მოწმობით,<sup>23</sup> ამ დღეს ს. სორის მახლობლად გადამშის მთის წვერზე, პატარა მოედანზე იყრიდა თავს ხალხი და ლოცულობდა წმ. გიორგის ხატზე, რომელიც აქ სპეციალურად ამოქონდა მღვდელს. ამის შემდეგ, იქვე აბამდნენ ფერხულს და დილამდე არ იშლებოდნენ. იქვე მახლობლად, პატარა ეკლესიაში ინახებოდა რკინის მშვილდ-ისარი, რომელსაც ხალხი თაყვანს სცემდა. ეს დღეობა „ვაყების ბედობაზე“ ყოფილა დაწესებული. ამ დღეობისა და ივანე ქვაციხისელის დღეობის იგივეობა აშკარაა.

<sup>16</sup> Д. Фрезер, Аттис, фригийский культ Аттиса и христианство, М., 1924, гл. 53

<sup>17</sup> Я. Смирнов, Фригийский культ месяца, Сб. в честь Ф. Ф. Соколова, СПб. 1895.

<sup>18</sup> Maury, Histoire des religions de la Grèce antique. P., 1859, III, гл. 123—130.

<sup>19</sup> Preller R., Griechische Mythologie, I, гл. 446.

<sup>20</sup> Я. Смирнов, Фриг. культ месяца, 80—85.

<sup>21</sup> Н. Марр, Фрако-армянский Sabaḡios и сванское божество охоты, СПб. 1912.

<sup>22</sup> ივ. ჭავჭავიძისი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, 1928. გვ. 50.

<sup>23</sup> Н. Миндели, Селение Сори. (Рачинского уезда, Кутаисской губернии). СМОМПК, т. XIX, гл. 1, гл. 84—143.

1962 წლის აგვისტოში, ჩვენ ს. სორში დავამოწმეთ ამ დღესასწაულთან დაკავშირებული წესჩვეულებათა შესრულება. დამისთვეა აქ კვირას, გვიან საღამოს იწყება და ხალხი ორშაბათს გათენებას ხვდება ფერხულითა და სიმღერებით. საინტერესოა ამ დღეობასთან დაკავშირებული ვაჟკაცის დაღუპვის მოტივი. ამ დღეობის „ვაჟების ბედობაზე“ დაწესება აქ ახსნილია იმ გარემოებით, რომ სორში ვაჟკაცები აღრე „იღუპებოდნენ“. „არ რჩებოდნენ“ და მათ ბედზე დაწესდა თითქოს ეს დღეობა.

წმ. გიორგის სახელთან და მის ეკლესიასთან დაკავშირებული მშვილდ-ისარის ან მშვილდ-ბოძალის კულტი, დამოწმებულია საქართველოს მრავალ კუთხეში. ასე, ზუგდიდის მახლობლად ს. ყულისკარში ამ მშვილდ-ისარს ავადმყოფის განკურნების, ძალის მომატების და განწმენდის უნარს მიაწერდნენ. წმ. გიორგის სწირავდნენ იქვე, მაკრატელისებრად ნაჰედ რკინის ნაჭრებს, რომელთაც „წმ. გიორგის ბორძალს“ უწოდებდნენ<sup>24</sup>. ასეთივეა ლეჩხუმის ს. ცხეთაში დამოწმებული კულტი; აქაც წმ. გიორგის მშვილდ-ისარს ავადმყოფობის განკურნებისა და ძალის მომატების უნარს მიაწერდნენ<sup>25</sup>.

ხომ არ არის ეს ჩვენი დაღუპული გმირის „დევ-გმირთა დამადნობელი“ მშვილდ-ისარი? მის სახელზე მაკრატელა ისრებისა და მშვილდ-ბოძალის შემოწირვა, ხომ არ არის ძველი რემინისცენცია იმ მომენტისა, როდესაც კლდეზე დაკიდებულ გმირს „ესრევენ, ჩამოაგდებენ ძმობილის მაკრატლითაო“ (იხ. ტექსტი № 5ა — 5 ივ). ხომ არ არის ეს ირმის ან ჭიხვის მღევნელი ვაჟკაცის, იმავე ჭიხვის მსხვერპლად შეწირვა?

საინტერესოა, რომ როგორც რაჭული, ისე სვანური მასალები ხაზს უსვამენ ერთ გარემოებას: დაღუპული მონადირის სხეული „ნაწილ-ნაწილ“ დაფლეთილი მთელს კლდეს მოედო „ძვალი ცალკე და ხორცი ცალკე“, დაბლა ქდგარი დედა და ახლობლები მის ძვლებს „კრეფენ“. ეს დაყინებით გამეორებული მოტივი არ არის შემთხვევითი. მოვიგონოთ კლდიდან გადმოგდებული ატრისის დაფლეთილი სხეული, რომელსაც ქვევით დედა ელოდებოდა, რომ შემდეგ ღვთაებრივი ჭაბუკის გარდაცვალებით გამოწვეული ცრემლები სიხარულით შეცვლილიყო. მისი სხეული განაყოფიერების სიმბოლო იყო, რომლის შედეგად ღვთაება მკვდრეთით აღდგებოდა და მასთან მთელი ბუნებაც. ეს საგაზაფხულო დღესასწაულის მსხვერპლი იყო.

ექვს არ იწყევს ს. მაკალათიას აზრი წმ. გიორგის ვეგეტატურ ღვთაებებთან კავშირის შესახებ<sup>26</sup>; მაგრამ ვფიქრობთ რომ „გიორგი მოისარს“ კავშირი აქვს არა მოსარონთან, არამედ წმ. გიორგის უძველეს სამონადირეო ატრიბუტთან. მშვილდ-ისართან და მოისრობასთან. მოისარი, ისრის მსროლელის მნიშვნელობით იხმარებოდა ძველ საქართველოში.

მთიულეთში ჩაწერული თქმულების თანახმად, წმ. გიორგი ბორბაღზე დააკრეს და ისე დააგორეს კლდიდან. ამ წამების შედეგად მისი სხეული ნაწილ-ნაწილ დაქუცმაცებული მოედო მთელ კლდეს. ეს ნაწილები ანგელოზებმა აკრიფეს. ზოგიერთი თქმულებით, გიორგის სხეული 363 ნაწილად დაიშალა და

<sup>24</sup> ს. და-ნი, პატარა შენიშენა, სახ. გაზეთი, 1911, № 281.

<sup>25</sup> ლაჭანელი ბანოვანი, სახ. გაზეთი, 1911, № 283. იხ. აგრეთვე, ქაჩუ, ქვის ქალი სამეგრელოში, 1911, № 168.

<sup>26</sup> ს. მაკალათიას ვეგე-მოსარონის კულტი საქართველოში, თბ., 1938.

თითოეულის ადგილას აშენდა ეკლესია. თითქოს ამიტომ ახსენებენ ლოცვაში 363 გიორგის<sup>27</sup>.

ჩვენთვის განსაკუთრებით ბევრის მთქმელია უძველესი ცნობა, შენახული ანტიოქიის საეკლესიო მსოფლიო კრების ძეგლის წერის ქართული თარგმანის ბოლოს: „ესეცა გუესმა ქმუეყანასა სომხითისასა და ქართლისისა, რომელნიმე სუმბულ საქისს მსახურებენ და რომელნიმე მაცთურთა მათ სახლისა ანგელოზთა უწოდენ და მსახურებენ სახელ კერპთა და რომელნი უჩინოთა კმსახურებენ სალაყა: სახლად, გინა გარე ველთა, ანუ სადაც კლდის პირთა ანუ ხეთა და რომელნიმე უფლისციხელთა კმსახურებენ და რომელნიმე ბორანიას ეშმაკთა თაყუანის სცემენ კერპთა, რამეთუ ეშმაკნი არიან“.

კლდეთა, ხეთა და ველთა ანუ ადგილის ანგელოზთა კავშირი ნადირთ პატრონთან ჩვენთვის აშკარაა, მაგრამ, ვფიქრობთ, აქ ნახსენები უფლისციხელთა მსახურება სწორედ „ქვაციხისიელისა“ და „ნაციხურობის“ კულტებს უნდა უკავშირდებოდეს. შემთხვევითი არ არის წმ. გიორგის ეკლესიების კლდის თავზე, მთის მწვერვალებსა და ბორცვებზე მოთავსება:

გორის ჯვრის წმინდა გიორგი  
მალა მთასა ასვენია,  
ნადირი ბევრი მიუღდის,  
მგელი, არჩვი და მელიო,  
დათვს რალა მიაბენინებ?  
—ვთი შიში რა ძნელია!<sup>28</sup>

ტუის ნადირთა „შიში“ მალა მთაზე დასვენებული წმ. გიორგის მიმართ კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს ჩვენი ხალხის შემეცნებაში შემორჩენილს მის კავშირს ნადირთ პატრონის, კლდის ანგელოზის კულტებთან.

«Культ христианского св. Георгия явился преемником местного языческого культа, имевшего глубокие корни и очень широкое разветвленное распространение. В христианской Грузии налицо очень много разных Георгиев—по их дополнительным наименованиям, по их поведению и взаимоотношениям в легендах, по многочисленным, часто в других исповеданиях неизвестным, дням празднований; а к христианскому ритуалу в ряде прославленных храмов его имени присоединены пережившие и, конечно, видоизмененные, еще дохристианские, обрядности. Отдельные черточки в каноническом житии и чудесах св. Георгия, отличающихся дикой фантазией (в частности в чуде с драконом), толкали исследователей на мысль о возможности связи их формирования именно с Грузией и с перерождением определенных дохристианских ее верований в образ Георгия».<sup>29</sup>

ამრიგად, ქართული ფოლკლორის მასალები ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული წმ. გიორგის კულტს საქართველოსა და კავკასიაში წინ უსწრებდა ნადირთ პატრონის მამაკაცური კორელატის კულტი, ჯერ ნადირთ პატრონი ქალის და-

<sup>27</sup> ქართველ მთიელთა ზეპირს... გვ. 308—309.

<sup>28</sup> გ. საძაგლიშვილის (კირონის) ჩაწერილი 80-იან წლებში. მასალა გ. საძაგლიშვილის არქივიდან მომართა თ. ბეგიაშვილმა.

<sup>29</sup> Н. Г. Чубинашвили, Грузинское чеканное искусство, Тб., 1959, გვ. 244.

ღუპული ვაჟის ან სატროფოს, ხოლო შემდეგ თვით ნადირთ პატრონის ფუნქციებს დაუფლებული მისი ძმის ან მეუღლის სახით. დროთა მსვლელობაში უკანასკნელმა დაჩრდილა, ზოგჯერ კი სულ განდევნა ქალის ნადირთ პატრონის კულტი, მონადირეობის მთავარი ღვთაების ნიშნები მიიღო. ბოლოს კი, ასტრალიზაციის შედეგად, მთვარეს დაუკავშირდა გორგის, ჭარჯის, ჭგვეცისა, ჭგრაგის თუ გაუსს სახელწოდებით. მის კულტში შერწყმული იყო ნადირთ პატრონის, წყლის პატრონის, ტყის სულისა და მთვარის თაყვანისცემა. როგორც ჩანს, მასში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა კლდის და მთათა კულტის ელემენტებს<sup>30</sup>, რომელიც ესოდენ დამახასიათებელი იყო აზიური ნადირთ პატრონისა და ბუნების, ღვთაებათა—არტემიდესა და კიბელის კულტებისათვის.

ქართული ეკლესია, როგორც ჩანს, მეტად ენერგიულად ებრძოდა წარმართული რელიგიის გავლენას. ეს ბრძოლა არა მარტო ცეცხლითა და მახვილით ხდებოდა. ქართული ეკლესიის მესვეურებმა, ბევრად უფრო მოქნილი, მაგრამ არა ნაკლებ ძლიერი და ეფექტური ხერხი იხმარეს წარმართობასთან ბრძოლაში. ვახუშტი ბატონიშვილი წერს თავის გეოგრაფიაში:

„უამსა ქრისტიანობისასა ნაკერპავთა მათ მთათა მაღალთა და ბორცვთა ზედა ესევეითარივე იყო განცხრომა-როკვანი; ამისთვის აღაშენეს ზედა ეკლესიანი და ჭვარეობდიან მუნ, ვითარცა აწ, ფერკისა სიმღერითა გაათენიან...“<sup>31</sup>

იქ, სადაც ადრე კლდის წვერზე ფერხულს აბამდნენ დაღუპული მონადირის, ნადირთ პატრონის მსხვერპლის მოსაგონარად, ახლა მღვდელს წმ. გიორგის ხატი ამოჰქონდა. ძველი და ახალი რწმენა ერთმანეთს ეჯახებოდა და ახლა ფერხულში „გორგორმავალი“ გმირის, მშვილდ-ისრიანი მონადირის მაგიერ წმ. გიორგი იხსენიებოდა. ამას ხელს უწყობდა მისი სახელიც და წარმოდგენა მასზე. როგორც წმინდა მხედარზე, მებრძოლ წმინდანზე.<sup>32</sup>

ქრისტიანობის დანერგვა არა მარტო ძველ სალოცავ ადგილებზე ქრისტიანული ეკლესიების აშენების გზით წარმოებდა. ქართულმა ქრისტიანულმა ეკ-

<sup>30</sup> ერთ-ერთი ნაბეჭდი ცნობით კახეთში თეთრი გიორგის სახელობის ეკლესიის ადგილზე, ადრე მდგარა თეთრი ქვა—წმ. გიორგის გამოსახულებით. იხ. კოპალიანი, დღესასწაულები კახეთში, დროება, 1878, № 193.

საინგილოში გავრცელებული შეხედულებით, ქერმუხოს წმინდა გიორგი, სოფ. კახის აღმოსავლეთით მდებარე მთაში, ლოდში ცხოვრობს. მას ერთხელ მისი შეურაცხყოფელი მეცხვარე მისი ფართურთ გაუქვავებია. იხ. ინგილო ჩანაწერი „კახის წმ. გიორგი“, ე. მნათობი, 1870, № 11, გვ. 100—101.

თუშეთში ჩაწერილი თქმულებით: „სპეროზა-მთის სახელია და, რადგანაც წმ. გიორგი მითამ ამ მთაში ცხოვრობს, ამისათვის გიორგის უწოდებენ „წმინდა გიორგი სპეროზისა“. სპეროზის მთა ფრიად მაღალია და საშიშარია და კლდინი, ამჟამად გადმოკუყრებს აღაზნის ხეობას. ამ მთაზე მწყემსები ცხვარს არ ამოვებენ, ერიდებიან წმ. გიორგის რისხვას. ამ ჩვეულების დარღვევისათვის წმ. გიორგის ერთი მწყემსი დაუსჯია“. იხ. ივ. ბუქურაული, ტბათანიდან—წყაათამინ. მოამბე, 1897, № VIII, გვ. 37—38.

<sup>31</sup> ვ ა ხ უ შ ტ ი ბ ა გ რ ა ტ ი ი ნ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოურის და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ., 1941, გვ. 19.

<sup>32</sup> კ. კ ე ე ლ ი ძ ე — „წმ. მხედარი ძველ ქართულ მწერლობაში“, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. II, თბ., 1945, გვ. 6—12 იხ. აგრეთვე მიხ. ჩიქოვანი „წმ. შაპთ-მეგრძოლი გმირი“, პუშკინის სახელობის ინსტიტუტის შრომები, ტ. VI.

ღვსიამ ალლო აულო ჩვენი ხალხის ბუნებას, მის ზნეჩვეულებებს და ბევრი რამ ჩვენი ძველი ყოფიდან შეითვისა, გადახარშა, გააქრისტიანა და ამ სახით დაუბრუნა ხალხს. ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს ნადირობისათვის წირვის „წესი“, შემუშავებული ქართული ეკლესიის მიერ, რომელსაც იგი, როგორც ჩანს, ასრულებდა საჭიროების მიხედვით. ნადირობის დაწყების დღეს. თავისთავად ეს ფაქტი ძალიან ბევრის მთქმელია. ამ დოკუმენტის აღმომჩენი და გამომქვეყნებელი აკადემიკოსი კ. კეკელიძე ამ „წესს“ „წმინდა ქართულს ორიგინალურ ქმნილებას“ უწოდებს, იგი „გენეტიკურად დაკავშირებული ჩანს ნადირობის იმ წესებთან და ჩვეულებებთან, რომელნიც გამომუშავებული ყოფილან, ალბათ უძველესი დროიდან ქართველ ტომთა შორის“<sup>33</sup>.

ნადირობას ისეთი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ხალხის ცხოვრებაში, როგორც სამეურნეო დარგსა და სამხედრო-სასპორტო ვარჯიშისა და წვრთნის თვალსაზრისით,—წერს კ. კეკელიძე.—რომ ქართულ სამღვდელოებას, შეუმუშავებია „საგანგებო წესი ნადირობისა და შეთხზულა შესაფერისი ქრისტიანული ლოცვები“. ეს წესი წარმოადგენს „ხალხში გამომუშავებული ნადირობის წესჩვევების გაქრისტიანებას“<sup>34</sup>, მის ერთგვარ მიღებას ქრისტიანული ეკლესიის მფარველობის ქვეშ. შემდეგში, კ. კეკელიძის აზრით, ქრისტიანულ „წესს“ ზეგავლენა მოუხდენია ხალხურ წესებზე, რის შედეგად ხალხურ წესებსა და შელოცვებში შესულა ქრისტეს სახელი და აგრეთვე წმინდა გიორგის სახელი. (ჩვენ ვიცით, რომ წმ. გიორგის სახელის კავშირს ხალხურ წესჩვევებთან სხვა უფრო ადრინდელი საფუძველიც ჰქონდა).

პატივცემული მეცნიერის აზრით, ეს წესი შედგენილი უნდა იყოს მეთორმეტე საუკუნეში. მისი შედგენა არ უსწრებს გიორგი მთაწმინდელს, რადგან ფსალმუნი, სახარება და სამოციქულო აქ სწორედ გიორგი მთაწმინდელის რედაქციით არის მოცემული, მაგრამ კურთხევანში გიორგი მთაწმინდელის სახელი ნახსენები არ არის, ამიტომ, საფიქრებელია, რომ წესი მისი შედგენილი არ არის. მისი შედგენა არც XV საუკუნეზე გვიან შეიძლება მომხდარიყო, რადგან მასში არ არის ხსენებული თოფი. ხელნაწერი შემოგვინახა XVII საუკუნის დავით-გარეჯის გულანმა (Ф. Жордания, Опнс. рукоп. перк. музея I, გვ. 192—206.) ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოლ. А № 186 გვ. 105—121.

„წესი“ წარმოადგენს ბიბლიური საკითხავებისა და ლოცვათა ჯგუფების გაერთიანებას. ქრისტიანული წმინდანებიდან აქ იხსენიება მხოლოდ წმ. გიორგი, დიმიტრი თესალონიკელი და თეკლა პირველ მოწამე. პირველი ორი. კ. კეკელიძის აზრით, იხსენიება, როგორც მხედართ მფარველი, ხოლო თეკლა წმინდანი, რომელიც ქრისტიანულ რელიგიაში სწორედ მის მიერ მხეცთა და ნადირთა მოთვინიერებით, „მომდოვრებით“ იყო ცნობილი.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა არა სხვადასხვა ბიბლიური საკითხავები (ფსალმუნები, ტროპარი, დიდება-დასდებელი და სამოციქულონი) საგანგებოდ შერჩეული ამ შემთხვევისათვის, არამედ ორიგინალური ქართული

<sup>33</sup> კ. კეკელიძე, ახლად აღმოჩენილი რიტუალი ნადირობისა, ეტრუდები III, თბ., 1955, გვ. 142.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 143.

ლოცვები. შექმნილი სანადიროდ მიმავალთა შესავედრებლად ღვთისადმი და ნადირობის ბედნიერად დასამთავრებლად.

საინტერესოა, რომ ეს ლოცვები ასახავენ იმ ცრუმორწმუნეობას, რომელიც, როგორც ჩანს. თვით ეკლესიის მსახურთა შორისაც პოვებდა საკმაო ნიადაგს.

ლოცვა „ორშაბათისაში“ (ე. ი. ორშაბათს სანადიროდ წახვლის წინ შესასრულებელი) ღვთისადმი ჩვეულებრივი მიმართვის შემდეგ ასე იხსენიება ნადირობის თემა: „გვედრები სახიერო უკუე კაცთმოყვარეო და სახიერო, რათა ამიერთგან სინანული მომმართო და იგივე ჩვეულებითი სულგაძლობაი მაჩუენო და ყოველთაგან განსაცდელთა და საფრთხეთაი მტრისათა დამიფარო და გრძნებისაგან და მწამლველობისა და თუალისაგან და ენის ბოროტისა შეუხებელ მყო და დღევანდელი ესე ნადირობაი წარმიმართო თვნიერ ყოვლისა სამნაურისა და სავნებელისა და უკეთუ კეთილად ვინადირო და მარჯუედ ვისროლო, რათა არა აღვზანენ, არცა უმჯობეს სხუათა თავი ჩემი შევრაცხო ზოლო უკუეთუ ვერ ეგეთ, მაშინცა კულად არა ვწუხნე არცა მელმას არცა ვიდრტვინო არამედ გინათუ ესრეთ. გინათუ ეგრე, ყოვლადვე და მარადის შენ გადიდებდე, და მადლობასა შენდა აღვაღუნდე დაუსაბამოისა მამისა ყოვლად ძლიერისა ძისა და სახიერისა და ცხოველმყოფელისა სულისა მეუფისა და ღვთისა ჩემისა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე ამინ“<sup>35</sup>.

ამ ლოცვაში ჩანს შიში ავი თვალის და ბოროტი ენის, რომელსაც გრძნების საშუალებით შეუძლია ვნება მოუტანოს მონადირეს. საგულისხმოა ლოცვის ბოლო. რომელიც დარიგებას აძლევს მლოცველს „არ იდრტვინოს“ ქრისტიანული ღმერთის წინაშე და არ გამოსთქვას ღვთის მიმართ თავისი უკმაყოფილება იმ შემთხვევაშიაც, თუ მისი ლოცვა, ე. ი. ნადირობაც უშედეგო დარჩება.

სამშაბათის ლოცვაში მლოცველი შესთხოვს მეუფეს: „შენ თავნო ღმერთო ჩვენო, მომანიჭე მე დღეინდელსაცა ამას დღესა ნადირობა მარჯუე, წარმართებული, სრბაი უბრკუმი და სროლაი უცილი. შემჭურე მეძვნად მტერთა პატიოსანითა ჭუართა და მცველ მექმენ და მფარველ ნასხლებთა ანუ ნაცდენთა ისართაგან. ეგრეთვე და სხუანიცა ჩემ მიერთაგან“<sup>36</sup>.

იგივე თხოვნა მეორდება ოთხშაბათის ლოცვაში: „აწცა ეს შრომაო სარგებლიანი და ნადირობაი მარჯუე და კეთილ საქადულოანი შეუბრკოლებელი სრბაი და უცთომელი სრგაი. მიცვე მე უფალო ხელისა მპყრობელო ჩემო საეშმაკოთაგან ყოველთა და ნასხლეტ-ნაცდენთაგანცა ისართა დამიფარე, ეგრეთვე ჩემიერთგან სხუანიცა“<sup>37</sup>.

„საფრტენი და საბრკოლნი მტრისანი ამაო ყვენ, და მკლავნი ჩემნი განამტკიცენ და საქმენი კელთა ჩემთანი წარმართენ...“ (ხუთშაბათის ლოცვა)<sup>38</sup>.

„...დევნანი ნადირთანი და ტყორცნანი ისართანი და სრბანი ჰუნეთანი მარჯუენი და მართებულნი მძლეობანი მტერთანი და დაცემანი წინააღმდგომთა ღმერთანი და გვრგვინდნი ეგრეთვე და დახსნანი საეშმაკოთა ღონეთანი და ყოვლისა ეშმაკთა, კუეთებისა ოქერქმნანი უფალო...“ (პარასკევის ლოცვა).

<sup>35</sup> დავით-გარეჯის გულანი, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, A 186, გვ. 112. (Жордания Ф., описание I, гв. 192—200).

<sup>36</sup> ხელნ. A 186 გვ. 113.

<sup>37</sup> იქვე.

<sup>38</sup> კ. კეკელიძე კტ. ნაშკ. გვ. 141 ხელნ. A:186, გვ. 114.

<sup>39</sup> იქვე. გვ. 115.

ჩვენს წინაშე ამ ლოცვებიდან იშლება ცხოვრების ცოცხალი სურათები, რომელთა მიხედვით ჩვენ ვხედავთ, თუ საუკუნეთა განმავლობაში რა როლს თამაშობდა ჩვენი ხალხის ცხოვრებაში ნადირობა, როგორც „შრომაი სარგებლიანი“ (ოთხშაბათის ლოცვა A:186 გვ. 114) რომელიც ამავე დროს შრომის მეტად პოპულარული და საყვარელი სახეა: „ნადირობაჲ ესე მარჯვე და წარმართებული და მხიარული მომანიჭე“ (შაბათის ლოცვა A:186).

ამ ლოცვებიდან ჩანს ისიც, თუ, მართლაც, რა დიდი სპორტული და სამხედრო მნიშვნელობა ჰქონდა ნადირობას ქართველი ხალხისათვის:

„სრბაჲ უბრკუმი და სროლაჲ უცილო (სამშაბათ. ლოცვა A:186 გვ. 113) შეუბრკოლებელი სრბაჲ და უციომელი სრვაჲ (ოთხშაბათის ლოცვა A:186 გვ. 114).

„ღვენანი ნადირთანი და ტყორცნანი ისართანი და სრბანი ჰუნეთანი მარჯუენი და მართებულნი“ (პარასკევის ლოცვა A:186 გვ. 115). ეს აღწერები გვიშლის წინ ნადირობის ცოცხალ, პოეტურ სურათს.

მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა ჩვენთვის ის ძველი რწმენები და წარმოდგენები, რომლებიც უნებლიედ აისახა ამ ქრისტიანულ ლოცვებში.

თუ კი წარმართი მონადირე ნადირობის წინ მიმართავდა თავის ძველ ღვთაებებსა თუ ნადირთ პატრონს და მათ შესთხოვდა დახმარებას და უხვი ნანადირევის ბოძებას, ახლა, ქრისტიანული რწმენის თანახმად, მას ქრისტიანული ღმერთისადმი უნდა მიემართა, მაგრამ საინტერესოა, რომ ამ ლოცვებში არა იმდენად უხვი ნანადირევის თხოვნას ვხვდებით, რამდენადაც მონადირის შიშს ავიძალეებისა და საეშმაკო „ოქერქმნათა“ წინაშე, რომელთაგან ხსნასა და მფარველობას შესთხოვდა იგი ქრისტიანულ ღმერთს.

„გარეულის თავმდგომი შენა ხარ.—ეხვეწებოდა სვანი მონადირე აფსატსა და კლდის დალს“,—როს მოვიდე შენს ადგილში. მშვიდობიანად გამომიშვი; გარეულის წილი მომეცი; უფროსი ნუ გედიდებთა, უმცროსი ნუ გეპატარავებთა. შემოდგომაზე მშვიდობით დაგვაბრუნე სახლში მე და ჩემი ამხანაგი კაცები. თუ რამე იკადრებოდეს, მიილოცე; თუ არა და იმისთვისაც ნუ მემდური, შენი საბრალი და საწყალი ვარ; კარგი სვე მომეცი. წყალობაზე წყალობა მიმატე. გარეთ და შინ ყველგან მიიღე ჩემი ვედრება, ნუ დამიკარგავ შენს წყალობას და ნუ შემიძულებ ასემც მადლი გექმნება... შენი დანიშნული ჯიხვი მომეცი; როცა შეგეხვეწო, დარი და ავდარი ჩემის ნებისად მიწყალობე. ჯიხვის მწყემსს დიდება; არ ჩემს მწყემსს დიდება...“ (იხ. ზევით).

„ნადირთ მწყემსო ოჩოპინტევ, შენ გეხვეწები. მამეცი ჯიკვის თავი. მომაცქიე! სულნი ხო შენნია ნადირისაო“<sup>40</sup>—ლოცულობდა ხევსური.

ასეთი იყო წარმართი მონადირის გულუბრყვილო ლოცვა. იგი ბუნების შვილი იყო და ბუნებას გულდიად შესთხოვდა თავის წილს. ქრისტიანულ ლოცვებში, როგორც ვთქვით, არა იმდენად ნანადირევის სიუხვის თხოვნა აღბეჭდილი. რამდენადაც შიში ავიძალეების წინაშე, რომლებიც მონადირეს ტყეში დარაჯობენ (როგორც ხალხური შელოცვებიდან ვნახეთ, ისინი ალისა და ეშმაკების შემადრწუნებელ სახეებად ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ეკლესიის ზეგავლენით).

<sup>40</sup> ზეს. გაბური, კვესურული მასალები პრ. აკ. შანიძის რედაქციით, იხ. ქართული სენათმეცნ. საზოგადოების წელიწადური I—II წ., 1923—246, გვ. 153—154.

განსაკუთრებით იპყრობს ჩვენს ყურადღებას მონადირის თხოვნა ღმერთისადმი, დაიფაროს იგი და დაიცვას „ნასხლეთა ანუ ნაცდენთა ისართაგან“, მისი ხელიც უცთომელი გახადოს და სხვების მიერ აცდენილ ისარს არიდოს. ეს თხოვნა დაჟინებით მეორდება ლოცვებში. რომ ამ შემთხვევაში ისართა აცდენა და ასხლეთა არ არის. მონადირის აზრით. უბრალო შემთხვევის ამბავი და არ არის დამოკიდებული მხოლოდ მონადირეების გამოცდილებასა და უნარზე, ამას მოწმობს ოთხშაბათის ლოცვის სიტყვები: „მიცევ მე უფალო ხ ე ლ ი ს ა მ პ ყ რ ო ბ ე ლ ო ჩემო საეშმაკოთაგან ყოველთა და ნასხლეთ—ნაცდენთაგანცა ისართა დამიფარე...“ (ხელ. A:196, გვ. 113). იგივე მეორდება ხუთშაბათის ლოცვაში: „მომანიჴე სიმჴნე და უცთომელობაჲ. საფრჴენი და საბრკოლნი მტრისანი ამო ყვენ“ (გვ. 114).

რომელი მტრისაგან ითხოვს დაცვას მონადირე? რომ ეს მტერი არ არის ჩვეულებრივი ადამიანი, ამას მოწმობს სიტყვები: „და ყოველთაგან განსაცდელთა და საფრთჴეთა მტრისათა დამიფარო და გრძნებისაგან მწამლველობისა და თუალისაგან და ენის ბოროტისა შეუხებელ მყო...“

მონადირე ღმერთს სთხოვს, წარმართოს კეთილად მისი საქმე. ამ საქმეთა შორის. გარდა ნადირის დევნისა და ისართა ტყორცნისა. იგი ახსენებს: „მძლეობანი მტერთანი და დაცემანი წინააღმდეგობათა ღ თანი და გვრგუნენი აგრეთვე და დახსნანი საეშმაკოთა ღონეთანი და ყოვლისა ეშმაკთა კუეთებისა და ოკერჴმნანი...“ (გვ. 115).

მოვიგონოთ მრავალრიცხოვანი თქმულებანი, განხილული ჩვენ მიერ, სადაც უხილავი ან ნადირის სახით მოვლენილი დალი სჯის მონადირეს მის წინაშე დანაშაულის ჩადენისათვის. მოვიგონოთ ლექსი კლდეზე დალის მშობიარობის შესახებ. სადაც მონადირის მიერ გაკავრებული დალი (მონადირემ ოქროს რქიან ე. ი. რჩეულ ჯიხვს ესროლა ისარი) მონადირის ისარს ააცდენს. მასვე უკან დაუბრუნებს და გულს გაუგმირავს საკუთარივე ისრით.

მოვიგონოთ ბოლოს ქართული ფოლკლორის საუკეთესო ნიმუში, ლექსი ია მთაზედა“:

ესროლა სიძემ — მოკლა ირემი,  
 ესროლა სიმამრმა—მოკლა სასიძო.  
 შეილო თამარ, მე რა გახარო.  
 ქმარი მოგიკალ!

ჩვენ ახლა უკვე ვიცით, რომ ეს ისრის აცდენა არ იყო შემთხვევითი, ეს ნადირთ ბატონის შურისძიება იყო მისი სიყვარულის უგულვებელყოფის ან წმინდა ირემის მოკვლისათვის.

მაგრამ ყველაზე მეტად ამ ეპოქის ცრუმორწმუნეობებს, გადაჯაჭვულს გვიანდელ ქრისტიანულ წარმოდგენებთან ასახავს ერთი ლექსი, რომელსაც მისი შექმნის, ფეოდალური საქართველოსა და მეფის კარის გარემოს, უტყუარი რეალიები ახლავს. ეს ლექსი მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული საქართველოში.

მეფის მონადირე ვიყავ,  
 ვაჭრევივინებდი ხმალსაო.  
 ნეფეზე მოსულსა მტერსა  
 ქვაზე უხლიდი თავსაო;



ერთი ირემი მოვკალი  
 ჯვარი ეკეთა მხარზეო,  
 მიველ და ბევრი ვიტირე,  
 თავი ვახალე ქვასაო!  
 (ფ. არქ. კ. 67, გვ. 97).

ცნობილია რომ საშუალო საუკუნეების ევროპაში ნადირობის დროს შეხვედრა ირემთან, რომელსაც რქებში ჯვარი ჰქონდა გამოსახული, მონადირის სიკვდილის მომასწავებელი იყო. ამასვე ეხმაურება ჩვენ მიერ აღრე განხილული ახალ ბერძნული ლექსი დიგენისის შესახებ

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს ქრისტიანული ლოცვები უნებლიედ ასახავენ ძველ წარმართულ წარმოდგენებს და რწმენებს და მათი მთავარი მიზანია მონადირის წინააღმდეგ „ეშმაკთა კუთებათა ოკერქმნა“ და „საეშმაკთა ღონეთა დახსნა“.

მონადირემ უღალატა წარმართულ წარმოდგენებს, მაგრამ ისინი მასზე, და, როგორც ჩანს, ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურებზე ძლიერი აღმოჩნდა. სადღაც სულის სიღრმეში ხალხს სჯეროდა მათი, მით უმეტეს, რომ ძველ მითოლოგიურ წარმოდგენებს დემონოლოგიის სახით ახალი, ქრისტიანული მითოლოგია გადაეჭაჭვა.

მომხიბვლელი ოქროსთმიანი დალი საზარელ, თვალბმობლიტულ, სისხლში გასვრილ თმიან ალად იქცა, ოჩოკოჩი და ოჩოპინტრე—ეშმაკად. მაგრამ ისინი მაინც ცოცხლობდნენ კლდესა და ღრეში და ძველი რწმენების მოღალატე მონადირეებს კიდევ უფრო ეშინოდათ მათი, რადგან ეკლესიის შიშით ისინი ძველ ღვთაებებს თხოვნით ველარ მიმართავდნენ.

წარმართული წარმოდგენები დიდხანს ცოცხლობდნენ ქართველ ხალხში. ჩვენ ვნახეთ, რომ ბევრი მათგანი დღესაც გადმონაშთის სახით გვხვდება საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში. ძველი წარმოდგენების გაძევების, მათი დავიწყების და ადამიანთა იდეოლოგიური ცხოვრებიდან ამოშლის პროცესი მეტად ხანგრძლივი და რთული იყო. ამ გზაზე ბევრი რამ, ქართული წარმართობის მიერ გამომუშავებული წარმოდგენებიდან, უკვალოდ დაიკარგა, ბევრი კი სახეშეცვლილი ძირფესვიანად გადააზრებული იყო. ქრისტიანულმა ეკლესიამ ამ წარმოდგენათა აღმოფხვრაში აქტიური როლი ითამაშა. მათი ნაწილი შერჩა ქართულ მთას, სადაც ცენტრალური საეკლესიო ძალაუფლება ნაკლებ აღწევდა ან შემოინახა ქართული ხალხური სიტყვიერების და მუსიკისა თუ ქორეოგრაფიის ძეგლებში, სადაც ისინი სახეთა მხატვრულმა სრულყოფამ და შთამბეჭდავმა ძალამ გადაარჩინა.

ქართული სამონადირეო ეპოსის მხატვრული სახეები

ყოველგვარ. თუნდ მეტად პრიმიტიულ შრომის სიმღერაში. სამონადირეო თუ აგრარული მაგიის რიტუალში ადამიანი განამტკიცებდა იმ გრძნობებს, რომელშიც პოვებდა გამოხატვას მისი დამოკიდებულება გარე სამყაროსადმი: სინარულსა თუ სასოწარკვეთილებას, შიშს ბუნების მოვლენების წინაშე თუ მათზე გამარჯვების რწმენას. მძიმე შრომით დაღლას, ამ შრომისადმი თავის დამოკიდებულებას და სხვა. ამ საფეხურზე ხელოვნების ჯერ შეუგნებელ ფორმებთან გვაქვს საქმე. შეუგნებელია ეს ხელოვნება იმდენად. რამდენადაც მხატვრული მომენტი ჯერ არ არის მასში გამოყოფილი და შეგნებული, გააზრებული. „მითოლოგიური ფანტაზია აღიქვამს თავის სახეებს, როგორც სინამდვილეს. მხოლოდ განსხვავებულს ყოველდღიური სინამდვილისაგან“<sup>1</sup>.

განსხვავება მხოლოდ იმაშია. რომ. თუ კი პოეტი, მწერალი თავის მიერ შექმნილ სახეებს უყურებს, როგორც შემოქმედებითი ფანტაზიის ნაყოფს, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ხალხი მის მიერ შექმნილ მითოლოგიურ სახეებს სინამდვილედ თვლიდა, სწამდა მათი რეალობა. ამაშია მითოლოგიური ფანტასტიკის რეალიზმი. ნ. დობროლუბოვი წერდა ბერძნული, ინდური და სხვა ხალხთა მითოლოგიური ეპოსების შესახებ. „თვით ის მცდარი წარმოდგენები (Занятия: дения), რომელთაც მათში ეპოვებთ, ჩვენთვის საინტერესოა; რადგან ოდესღაც იგი არ აღიქმებოდა. ვითარცა მცდარი; ოდესღაც ხალხებს სწამდა მათი და ამ წარმოდგენების მიხედვით თავის ცხოვრებას აყალიბებდა. სწორედ ამიტომ არის. რომ ძველი მსოფლიოს პოეზია დღემდე გვჩხბლავს. ჩვენ ამით ის გვინდა ვთქვათ, რომ პოეზიას და საერთოდ ხელოვნებას, ისევე როგორც მეცნიერებას. ცხოვრება წარმოქმნის და არა ცხოვრება დამოკიდებული პოეზიაზე“<sup>2</sup>.

საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მითოსს უდიდესი პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი სინამდვილის შეგნების და, ამდენად, მასზე გაბატონების პირველ ცდებს წარმოადგენდა. ამავე დროს, როგორც ადამიანის შემოქმედებითი ფანტაზიის გამოხატულება. იგი სამყაროს შეცვლის, მი-

<sup>1</sup> Проф. И. Троицкий, История античной литературы, გვ. 25. Л., 1946,

<sup>2</sup> Н. А. Добролюбов, О степени участия народности в развитии русской литературы, избр. сочинения, М., ОГИЗ, 1947, გვ. 25.

სი გარდაქმნის ერთ-ერთი ძლიერი სტიმული იყო. საზოგადოების განვითარების შემდგომ საფეხურზე მითოსს ნიადაგი ეცლება. იგი გზას უთმობს ქეშმარიტ ცოდნას და როგორც ჩამორჩენილ, რეაქციულ წარმოდგენათა შემცველი, დასაღუპავად არის განწირული, მაგრამ მის მიერ გამოძეული ენა, მხატვრული სახეები, შედარებები, ეპითეტები; ცალკეული მოტივები თუ სიუჟეტები შედის ხალხის შემოქმედებით საგანძურში, ამდიდრებს მას, საუკუნეებით რჩება ხალხის მხატვრულ აზროვნებაში.

ჩვენ მიერ გარჩეული სიუჟეტი მოკვდავი მონადირისადმი ქალღმერთის სიყვარულის შესახებ, აღმოცენდა გარკვეულ სოციალურ წრეში—მონადირეთა შორის. იგი შეპირობებულია მატერიალურ ურთიერთობათა დაბალი. განუვითარებელი საფეხურით. იგი გამოხატავს რიგ ცრუწარმოდგენას, რომელიც ბუნების ძალთა დემონების, ნადირთ. წყლისა თუ კლდის პატრონისადმი რწმენას ემყარებოდა და მონადირისაგან ნადირობის წინ „სიწმინდის დაცვას“ მოითხოვდა—უკრძალავდა მას ქალთან სიახლოეს და ამ ტაბუს დარღვევის გამო ნადირთ პატრონის შურისძიებით ემუქრებოდა.

ამრიგად, ამ სიუჟეტის იდეური დანიშნულება იყო ადამიანის შემეცნებაში მითიურ წარმოდგენათა განმტკიცება, ტაბუს და ტრადიციულ ჩვეულებათა დაცვა, მაგრამ მონადირის სიყვარული მოკვდავი ქალისადმი. რომელსაც მან ანაცვალა „დიოფალი დალ“. დალთან შეყრა. დალის განრისხება ისეთი ექსპრესიითა და მხატვრული სიმღიერით არის გადმოცემული, რომ მასში იგრძნობა ცხოვრების, რეალური სინამდვილის სუნთქვა, ძლიერი ადამიანური ვნებები, რომელთა აღწერა თუ განსახიერება თავისთავად ამ ტაბუს წინააღმდეგ ერთგვარ პროტესტს წარმოადგენს და ობიექტურად მის დარღვევას, ძველ წარმოდგენათა მსხვრევას ემსახურება.

დალის ნაჩუქარი ნიშანი მონადირემ მოკვდავ ქალს აჩუქა. თამარის სასთუმალ ქვეშ დარჩა მას დალის ნაჩუქარი მძივი. დალის მიერ დასაღუპავად განწირული მონადირე სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც არ ივიწყებს თავის სატრფოს. იგი მის მოყვანას მოითხოვს, სიკვდილის წინ მისი სახის დანახვა სურს:

მომგვარეთ ჩემი მიჯნურიო, მალღიდან გადმოფრინდებო,  
გავხედე შორით მიჯნურსაო, ერია მრავალ ხალხშიდა...  
ყურსა ეკიდა საყურე, უქრიალებდა ქარიო.  
ძუძუ მკერდი დაუნახე, უჩნდა თეთრი ბროლივითა...

(რაჭა № 2 თ)

გამწარებული მონადირე, თუმც სწყევლის სატრფოს, როგორც თავისი დაღუპვის მიზეზს, მაგრამ თან შესთხოვს მას, არ დაივიწყოს იგი, იკლოვოს მისი სიკვდილი:

ცოდვა ჩემი თამარს ქონდეს,  
თამარს ჩემს რძალს,  
უწმინდური გამიშვა სანადიროდ.  
ჩემი თავი თუ გაახსენდებოდეს,  
ერთი თავსაფარი ცოტა გადააბრუნოს  
(გლოვის ნიშანი. ე. ვ.)

ამისათვის მას არაფერი უპირს... 16.

სატრფოს დანახვა მას სიკვდილის წუთებს უადვილებს  
 ცოდვა ჩემი მისცემია თამარს, ჩემ რძალს,  
 უწმინდური გამიშვა საჩიხვედ,  
 შეიკრიბეთ სამთის ფერხულში.  
 თამარ, ჩემი რძალი, წინ წაიძლოლეთ.  
 მან თავსაფარი დამიტრიალოს.  
 თვალებს ჩემსას მას მივაპყრობ.  
 გადმოვხტები კიდევ კლდიდან... 16 იბ.

აუდიტორიის (რომელიც ერთსა და იმავე დროს ტექსტის მსმენელიც, შემს-  
 რულებელიც და შემქმნელიც არის) თანაგრძნობა უეჭველად მონადირის და არა-  
 დალის მხარეზეა.<sup>3</sup>

მონადირის დალუპვის სცენაში აღიბეჭდა საუკუნეთა განმავლობაში დაგ-  
 როვილი მთიელთა გამოცდილება, მათი სიფრთხილე, მათი შიში კლდის ნაპრა-  
 ლების წინაშე. ახლობლები, მთელი თემი ცდილობს მონადირის გადარჩენას:

ზოგს მოაქვს ნაბდის ტვირთები.  
 ზოგს მოჰქონდა თოკის ტვირთები,  
 მხრებით კიბეები... 16 ი

მაგრამ ყოველივე ამაოა:  
 საწყალი ბეთქილ, ბეთქილ შესაბრალისი  
 დალის კლდიდან გადმოვარდნილა.  
 ბეთქილს თურმე დალი ჰყვარებია.  
 ზეიდან კლდე ირყევა,  
 ქვეიდან ნაპრალი უდაარჩებს 16.  
 საბრალო ბეთქილ, საწყალო ბეთქილ,  
 ნათელი და ბნელი იყოფა,  
 ბეთქილი კლდეებში ვარდება.  
 ქვეშ დათვი უდარაჩებს,  
 ბეთქილის ლეში სურვებია.  
 ზემოდან ყორანი დასცქერის.  
 ბეთქილის თვალები სურვებია.  
 ბეთქილ კლდეებში ჩავარდნილა,  
 ქვეშ ძვლებსა თავს უყრიან... 16<sub>3</sub>

არა ნაკლები ექსპრესიით არის აღწერილი ეს სცენა დალუპული მონადი-  
 რის სიუჟეტის რაკულ ვარიანტებში:

ივანე რო კლდეს გადავარდა;  
 ორბი ვერ ჩაფრინდებოდაო...  
 ივანე რომ ქვას გადაჰყვავა,  
 ლომი ვერ აუდგებოდაო...

<sup>3</sup> ამ შემთხვევაშიც უნებურად გეაგონდება პარალელი გილგამეშიანთან: ენკიდუ--ტუის აღა-  
 მიაინი შეძახვა ქალმა შეაცდინა. მას შემდეგ, რაც მან მოკვდავი ქალის სიყვარული იგება, იგი  
 კარგავს ბუნების ენის გაგების უნარს და სასიკვდილოდ არის განწირული. სიკვდილის წინ ენ-  
 კიდუ წყველის მის შემცდენელ ქალს, მაგრამ ბოლოს მაინც მადლობით იგონებს მასთან გატა-  
 რებულ წუთებს და დალოცავს მას. *Эпос о Гильгамеше, перевод с аккадского И. М.  
 Дьяконова, изд. АН СССР, М.-Л., 1961, 48-50.*

ივანეს რომ სისხლი სდინდა.  
 ზედ ნავი მოცურდებოდაო...  
 ივანეს სისხლის ნადენზეო  
 ჩავლენ ყვავნი და ყორანნი.  
 ძლომა არ ეკიდებოდაო.  
 შავ კლდესა შავი ყორანი  
 ჩავა და ჩაეჭროლებაო.  
 ჩავა და ლეშით გაძლება.  
 ამოსვლა დაეზარებაო.

ირემი, რომელიც მოვლანდება გმირს და მერე ქალად იქცევა, ან გმირს დაფარულ საიდუმლოებასთან მიიყვანს, მას იღბალს, ბედს მისცემს, თავისი წარმოშობით წმინდა მითოლოგიური სახეა. იგი დაკავშირებულია იმავე უძველეს წარმოდგენასთან ნადირთ პატრონის შესახებ. მაგრამ ეს სახე მტკიცედ შემორჩა ქართულ ფოლკლორს, როგორც მის უძველეს ნიმუშებში (დალუპული მონადირე, ამირანის თქმულება). ისე ზღაპრებში. როგორც დრამატული კოლიზიის შექმნის კარგი ხერხი. ფოლკლორიდან იგი ლიტერატურაშიც გადავიდა (ამირან-დარეჯანიანი), სადაც აგრეთვე თხრობის კვანძის შესაქმნელად არის გამოყენებული. ამ მოტივს ჩვენ „ქართლის ცხოვრებაში“ ჩართულ ფარნავაზის შესახებ თქმულებაშიც ვხვდებით.

ხალხური შემოქმედების ძეგლთა უქცნობი ძალა. მათი „გამძლეობა“ საუკუნეთა მანძილზე, სწორედ ამით აიხსნება. მათი ანალიზი გვაგარძნობინებს ათასწლეულების სუნთქვას, აღგვიდგენს უძველეს წარმოდგენებს როგორც რეალური ყოფის ასახვას. გარკვეულ საფეხურზე ბერძენთა ხელოვნების არსენალს მითოლოგია წარმოადგენდა. ეს ხელოვნება მალალ მხატვრულ ფორმაში გადმოგვცემს კაცობრიობის მიერ განვლილი საზოგადოებრივი განვითარების საფეხურებს. ამაშია მისი განუმეორებლობა და მიუღწევლობა ესთეტიკური ნორმების თვალსაზრისით. ქართველი ხალხი ინახავდა თავისი შემოქმედების უძველეს ძეგლებს არა როგორც დრომოქმული წარმოდგენების სიმტკიცეს. არამედ როგორც გარდასულ საუკუნეთა ცოცხალ ძეგლებს და. რაც მთავარია. როგორც მალალი ხელოვნების ნიმუშს.

საქმე სწორედ ისაა, რომ ქართველმა ხალხმა თავისი ძველი წარმოდგენები ისეთ სრულყოფილ და მალალმხატვრულ ფორმაში გამოსახა, რომ უძველეს დროს გამოძერწილი მხატვრული სახეები სამუდამოდ შეეთვისა ქართველი ადამიანის შემეცნებას, მისი საფუძველი. მისი სისხლი და ხორცი გახდა.

ქართული სამონადირეო ეპოსის სიძლიერეს. მის ხანგრძლივსა და ინტენსიურ ცხოვრებას მოწმობს სამონადირეო ეპოსის მალალმხატვრული ფორმა და მის მიერ გამოიმუშავებული მხატვრული სახეები. უხვად შესული ქართული ფოლკლორის სხვადასხვა ეანრებში.

ქართული სამონადირეო ეპოსის ძირითადი და უძველესი ნაწილი მელიკური ხასიათისაა. ლექსები თუ ცალკე ეპიკური ფრაგმენტები იმღერება გუნდის მიერ ან ინდივიდუალურად, სამუსიკო საკრავების თანხლებით. ასე. ფერხულში სრულდება და ცალკე, ჭიანურის აკომპანემენტითაც იმღერება „ყურშაო“, „ბეთქილის დატირება“, „დალი კლდეზე მშობიარობს“, „ქალსა ვისმე“. „ია მთაზედა“ და მრავალი სხვა. ზოგი მათგანი დღეს უკვე მოსწყდა სიმღერას და შთამავონებელი ხასიათის ტექსტი ლექსის სახით არსებობს. ასეთებია: „ვეფხი და

მოყმე“. „ავთანდილ გადინადირა“, „ზენ ბაცალიგოს თოვლსა სთოვს“ და მრავალი სხვა.

ქართული სამონადირეო ტექსტის ნიმუშების უმეტესობა, მელოდიითა და შესრულების ტრადიციით. ქართული ფოლკლორის უძველეს ფენას ეკუთვნის. მათ შორის გვხვდება როგორც მონოდიური. პირველი პირით ნათხრობი ტექსტები. ისე ძალიან დამახასიათებელია დიალოგური ფორმა, რაც უეჭველად ამ ლექსების ამებეურ გუნდებში შესრულებას ან მათ უძველეს. ლირო-ეპიკურ. დრამატულ, სახიობით ხასიათს მოწმობს. ასე. სავსებით ეპიკური, თხრობითი ხასიათი აქვს ლექსს „ქალსა ვისმეს“ (№№1ა-ით).

ქალსა ვისმე ერქვა შროშანიო,  
ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედიო...

მაგრამ ეს სიმღერაც ინდივიდუალურ შეძახილზე. პათეტიკურ მიმართვაზე. ზოლოს კი ორთა დიალოგზე გადადის.

ჩემო ქმარო, ლომო და გმირო...  
ჩემო ცოლო, ხოხობ და ჭრელო... და სხვ.

ძალიან დიდი ადგილი უჭირავს დიალოგებს სვანურ საფერხულოებში: საფერხულო სიმღერა „დალი კლდეზე მშობიარობს“—თითქმის მთლიანად წარმოადგენს დიალოგს დალსა და მონადირეს შორის (№№17ა-3). ასევე დიალოგურია „ბეთქილი“: განსაკუთრებით კი მისი დაღუპვის სცენა. დაღუპული მონადირის თქმულება რაქასა და აღმოსავლეთ საქართველოში ასევე უხვად შეიცავს დიალოგებს: დიალოგზეა აგებული უძველესი საფერხულო „ია მთაზედა. თოვლიანზედა“. სადაც დიალოგი მამასა და ქალიშვილს შორის და ქალის მიმართვა ყორნის მიმართ, დაძაბულობის კულმინაციას ქმნის.

შვილო დარეჯან, მოგიკალ ქმარი...  
—შენ მამაჩემო, დარბაისელო.  
შენ ჩემის ცოდვით არ მოისვენო.  
მომეცი წალდი, გზა გავიკაფო.  
მომეც სანთელი, გზა გავინათო.  
—აჰყე ლელესა, დაჰყე ლელესა,  
იქ შეეყრები შენ საყვარელსა...  
—ავყე ლელესა; დავყე ლელესა,  
იქ შევეყარე ჩემ საყვარელსა. —  
აჯდა ყორანი, გლეჯდა თვალებსა!  
აქშა, ყორანო, შე გაუხარელო,  
ნუ გლეჯ თვალებსა!  
აჯდა ყორანი გლეჯდა მკლავებსა... და ა. შ.

დიალოგური ფორმისაა სტროფები:

— ჩიკვო, გუნება მძიმეო  
რამ ჩამოგავდო კლდიდანა?...  
—კილო წითელმა ისარმა,  
ნათალმა ჩემის რქისამა...

ანდა:—ირემო, მთასა მყვირალო,  
 რამ ჩამოგადლო ბარადა?  
 - მომიკლეს ჩემი მეუღლე.  
 დავიარები ცალადა.

დილოგზეა აგებული მთლიანად „თოფისა და პატრონის“<sup>4</sup> შორის გაბაასება. რომელიც „თოფის შეშინების“<sup>5</sup> ჩვეულების თემაზეა შექმნილი.

მკვლევარ ა. პოისლერის აზრით დილოგი ხალხური ლექსის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი არის. მისი დაკვირვებით, ხალხური ეპიკური პოემების ორ მესამედს დილოგები შეადგენენ.<sup>6</sup> სავსებით სწორია ჯ. ბარდაველიძის მოსაზრება საწესჩვეულებო პოეზიასთან დილოგების კავშირის შესახებ<sup>7</sup>. როგორც აღინიშნა, სამონადირეო ეპოსის უძველესი ნიმუშების დიდი რაოდენობა შრომის მაგიის რიტუალურ საფერხულოებს უკავშირდება. როგორც ვიცით, ქართული ეპოსის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლი „ამირანიანიც“ ძირითადად, დილოგებისაგან შედგება.

ხშირად ეპიკურ თხრობაში იჭრება შეძახილი, მიმართვა, რომელიც აცოცხლებს მას, ომახიან. შემართებით ტონს ჰქმნის და ვაჟკაცურ იერს აძლევს ლექსებს. ლექსი ხშირად ამგვარი მიმართვით იწყება:

—ჯიხვების განავალი კლდე  
 რო ნახო, გაგიკვირდება...  
 —რად სტირი, ჯარჯის დედაო...  
 —ნუ მაჰკლავ დამბადებულო...  
 —ჯარჯივ, ნუ მისდევ ჯიხვებსა,—  
 მოგინელებენ ტიალნი!...  
 —შეხედე. მაგათ ჯიხვებსა  
 რა მშვენიერნი დგანანო...

მთლიანად შეძახილებზეა აგებული კლდეში დაკიდებული მონადირის სიმღერა:

--გათენდი, თუ გათენდები  
 დიღო ღამეო სთელისაო...  
 —თუ ამოხლო, ამოდი  
 ვარსკვლავო თენებისაო...  
 —შენც ადრე ჩახვედ მთორეო,  
 გამნათებულო გზისაო...  
 —დაჰყეფნე, ძაღლო, დაჰყეფნე  
 შე შაეის პატრონისაო...  
 ---გაწყდი საბანდო, გამიშვი...

5ა-იგ.

<sup>4</sup> ე. თაყაიშვილი, ქართული ხალხური სიტყვიერება. გვ. 225, (№ 230) ჩ.წ. თედო რაზიკაშვილის მიერ, ქართლში.

<sup>5</sup> აღ. რობაქიძე, ციტ. ნაშრომი, გვ. 167—168.

<sup>6</sup> Heusler Andreas, *Lied und Epos in der germanischen Geldonsage*, 1905, გვ. 187.

<sup>7</sup> ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსთწყობის საკითხები: (რეფორენი, სტროფი, რითმს), თბ., 1960. გვ. 31—32.

ბევრად უფრო დადუღებული, წმინდა ეპიკური თხრობის ფორმა აქვთ ისეთ საგმირო ხასიათის ლექსებს. როგორცაა „მოყმე და ვეფხვი“. „ავთანდილ გადინადირა“. „ზენ ბაცალიგოს თოვლსა სთოვს“. „თოვლი თოვლს ბოროლაშია“ და სხვ. აქ ლექსის ექსპრესიას მოქმედების დინამიკური განვითარება, გმირთა მოქმედების ოსტატური აღწერა ქმნის. ეს ლექსები შეგნებული მხატვრული შემოქმედების. მაღალი ოსტატობის კლასიკური ნიმუშებია.

ქართული სამონადირეო ეპოსის პოეტური ენა მეტად მდიდარია მეტაფორებით. ეპითეტებითა და შედარებებით. პოეტური ტროპების ანალიზისას არ უნდა გვავიწყდებოდეს, რომ არქაულ ძეგლებში, რომელნიც თავისი წარმოშობით უკავშირდებიან უძველეს მითოლოგიურ წარმოდგენებს. რიგი სახეებისა სწორედ ამ წარმოდგენებზეა დაფუძნებული. და პირიქით. ზოგჯერ შეიძლება შეგნებულ მხატვრულ პოეტურ სახეს. მეტაფორას ძალით მოვახვიოთ თავზე მითოლოგიური შინაარსი.

ქართული სამონადირეო ეპოსი უხვად გვაძლევს. ასეთს შეგნებული მხატვრული შემოქმედებით ნაკარნახევ მხატვრულ სახეებს. „გაფრინდა ნიავექარივით...“ „დღე დაღამეს მზიანი...“ „შავი ბურბეწვის ღამეა...“ „ნადირია მზის დამაბნელებელი“ „ნადირის არგამშვები“ (თოფი) „ლოყა დაკოცნო ქვისაო...“ (კლდიდან გადმოვარდნა) „გამხდარხარ ყორნის საკმელად...“ „თეთრი უყვარდა მანდილი, შავად დაუწყებს ღებვასა...“

განთიადი აქ „ვარსკვლავთა გადადენის“ დროა. მოსაღამოვება. „გრილნი რო ჩადგნენ მთისანი“... ყველა ეს სახე მაღალი პოეტური აზროვნების შედეგია, მაგრამ ხშირად ძველი, მითიური ქვეტექსტი ამა თუ იმ პოეტური სახისა დაკარგული ან დაბნელებული. ასე. მაგალითად, ჩვენ გვქონდა ზევით ლაპარაკი კლდეზე დაკიდებული მონადირის ლექსის შესახებ. აქ თითქოს ყველა სახე სავესებით რეალისტურია: კლდეზე ბანდულით დაკიდებული სასოწარკვეთილი მონადირე ხან ნატრობს გათენებას. ხან იმას, რომ ჩქარა გაწყდეს „ოხერი საბანდი“ და მის ტანჯვას სიკვდილმა მოუღოს ბოლო. მხოლოდ ტექსტის შემოქმედებითი ისტორიის აღდგენამ. სხვადასხვა კუთხის მასალის ურთიერთ შედარებამ და მსოფლიო პარალელების მოშველებამ აღადგინა ამ სიუჟეტის ნამდვილი სახე და დაგვანახვა. რომ ამ ლექსში მონადირის განთიადზე „ნათელისა და სიბნელის-გაყოფის“ უამს დაღუპვა და მის მიერ დილის ვარსკვლავის. ცისკრის ვარსკვლავის მოლოდინი არის არა მხოლოდ პოეტური სახე ან სურათი, არამედ უძველეს წარმოდგენათა ანარქელი. ამას ნათლად მოწმობს დაღუპული მონადირის კავშირი დალთან. რომელიც თავის მხრივ, როგორც ეს ნათლად დაასაბუთა ივ. ჭავჭავაძის მიერ, უკავშირდება ვენუსს. დილის ცისკრის ვარსკვლავს—სუმერულ დილბატს, სწორედ ამიტომ, როგორც ვთქვით, ამ მითოსის სვანურ ვერსიაში სვანები დასტირიან მონადირეს, რომელმაც დალის რისხვა დაიმსახურა:

ო საბრალო, მეთქი, საცოდავო.

მეთქი ლაკვრაშიდან ვარდება

დილას ცისკრის ვარსკვლავი ამოდის!...

ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების ვერსიით, დაკიდებული მონადირე ელოდება და თან შიშობს ცისკრის გამოჩენას:

ამოდი ნუმცა ამოხვალ

მასკულეგო თენებისაო... 5ვ



გათენდი, ნურას გასთენდებ.  
 დიდო ლამეო სთვლისაო.  
 ამოდი, ნურას ამოხვალ.  
 ცისკარო თენებისაო. 5ე

და, ასე. თითქმის უკლებლივ ყველა ვარიანტში.  
 სამონადირეო ეპოსის ყველაზე არქაულ, ხშირად მითიურ წარმოდგენებზე  
 დამყარებულ სახეებს. ჩვენ ყველაზე მეტად მეტაფორულ შედარებებში ვხვდებოთ.

ყურშას ნახტომი—ქვეყნის ოდენი. გორის ოდენი. დიდი მინდორი.

ყურშას ტოტები—კალოს ოდენი, მინდვრის ოდენი.  
 ყურშას თვალები — მთვარის ოდენი.  
 ყურშას წარბები— გველის ოდენი.  
 ყურშას ყეფა—ქუხილს ჰგავდა ცისაო.

ყველა ეს შედარება დღეს მხატვრული ჰიპერბოლის შთაბეჭდილებას ახდენს, მაგრამ მათი საფუძველი მითიური რწმენები და წარმოდგენებია. ასეთივეა ჰიპერბოლები:

ივანე რო კლდეს გადვარდა—ორბი ვერ შეფრინდებოდა,  
 ივანეს რო ქვა გადმოყვა—ღევი ვერ აუღებოდა.  
 ივანეს რო სისხლი დინდა—ზედ ნავი მოცურდებოდა...

ბეჭდის თვალსა მოლი მოსულა.  
 მოლის თავსა ნაძვი ასულა... და სხვა.

ყველა ამ ჰიპერბოლას საფუძვლად უძველესი წარმოდგენები უდევს. მაგრამ დღეს ისინი მხატვრული ჰიპერბოლების შთაბეჭდილებას ახდენენ და ტრადიციული ფორმულების სახით გადასული არიან ქართული ფოლკლორის მრავალ ნაწარმოებში.

არაჩვეულებრივი, მითიური არსების მოკვლის შედეგად ზღვად, მორევად ან მდინარედ დამდგარი სისხლი დამახასიათებელია უძველესი წარმოდგენებისათვის. მოვიგონოთ დევების დახოცვა ამირანის მიერ, რომელიც მათ სისხლში კინალამ არ დაიარჩო. იგივე მოტივია ე. წ. „იაქსარის ლექსში“. მოვიგონოთ კიდევ ერთი სამონადირეო ეპოსის ძეგლი:

დილას რო გარეთ გამოველ.  
 ქალ ქორებულად კიოდა,  
 მე მონადირე მეგონა,  
 იმას კი წყლული სტკიოდა.  
 გულს ესვა თეთრი ისარი,  
 სისხლი ყიადამ სდიოდა;  
 სისხლი ყიაზედ ნაღები  
 კაბის ბოლოზედ სდიოდა.  
 კაბის ბოლოზედ ნადენი  
 ბორტეს გველებურ ძერებოდა.  
 ბორტეს გველებურად ნაძრომი  
 ჰალას ლიხათა (ყინულად) დგებოდა! 38.

მაგრამ საგმირო ხასიათის მრავალ ლექსში ეს ჰიპერბოლა წმინდა მხატვრული ფუნქციის მატარებელია:

ასეთია ჩემი ქმარი. შექედელი ჯვარივითა,  
როცა ომში შებიძანდება. დაბრუნდება ტარივითა,  
სისხლის ღვარსა შაყენებს, მოცურდება ნავივითა.<sup>8</sup>

იგივე სახეს ვხვდებით ჩვენ საბჭოთა ფოლკლორის ნიმუშებშიც:

გახურდა უნახი ბრძოლა,  
გამოცდა ტექნიკისაო;  
დადგა სისხლისა მორევი.  
ზედ ნავი გაივლისაო<sup>9</sup>.

სამონადირეო ეპოსში მრავლად მოიპოვება არა მითიური, არამედ წმინდა მხატვრული ხასიათის ჰიპერბოლებიც:

„სამი დღის სავალს გაჰქონდა ჩემი ნამტვრევი ძვლისაო...“  
„გამომმითაი ნასროლი.—გალმა ჰიუხში გაჰქონდა...“

გვხვდება რეალური ცხოვრების გამოცდილებით ნაკარნახევი შედარებე-  
ბაც, მხატვრული შედარებებიც:

„ბიჭი რო ტინი კლდისაო“  
„გაფრინდა შევარდენივით...“  
„ვით შევარდენი ცისაო...“

ზოგჯერ ამ შედარებებს საკმაოდ რთული მეტაფორული ხასიათი აქვს:

„კაი ყმის შაბმა ნადირთან  
სიკვდილზე გადამეტია...“  
„ჯარჯი შახედე ჯიხვებსა,  
რა მშვენიერები დგანანო  
რქა—რქაზე გადაუხვევაჲ,  
ანგელოზებსა ჰგვანანო...“

ეპითეტები ქართულ სამონადირეო ეპოსში საკმაოდ თავისებურსა და სა-  
ინტერესო ჯგუფს ქმნის მათ შორისაც მრავალი მითიურ წარმოდგენებს ეყრდ-  
ნობა თავისი წარმოშობით: ივანე—გორგორ მავალი, „გორიდან გორზე მსტომე-  
ლი“: ყურშა—„ნაპოვნი შავი დღისაო“, „შავ დღეზე დაბადებული“... მაგრამ  
ეპითეტების დიდი უმრავლესობა რეალური ცხოვრების შთაბეჭდილებებია.  
წმინდა მხატვრული სახეებია:

მ ო ნ ა დ ი რ ე. ნადირობაში განთქმული, საყვარელი, ლამაზი, კაი ყმა, ახა-  
ლი ვაჟი, ყმა პირშიშველა, წვერ შამამდინარი, წითელპერანგა, ბატარა, შავგვრე-  
მანი, მშვილდისრიანი, ფეხწრიაპიანი, ნაწილიანი, მეთოფე, მოყმე პირქუში,  
ქორ-შავარდენი მკრიანი, ლალი, ნადირის მზის დამბნელებელი. სუ მუდამ ჩა-  
მუხლომარე, ჩამუჯლომარე.

გვხვდება უარყოფითი ეპითეტებიც: ქალისპირაი (ქალაჩუნა), ლალათიანი  
და სხვ.

ი ს ა რ ი: კილოწითელი, კაბდოწითელი, თბეწვრილი, ყიაწითელი, ორბის  
ფრთიანი...

<sup>8</sup> ვ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, ტბ. 1937, № 763.

<sup>9</sup> ვ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული მითოლოგია ზიპტისტიკურიერება, პ. 417, № 598.

თ ო ფ ი: შვიდღარიანი, ნადირის არგამშეები, სპილოსძვლიანი, მხოცელა  
ჯიხვებისა, ზალტებით ჭრელი, ხირიმი სპილოსძვლიანი. მაჟარი კორაიანი...

მ წ ე ვ რ ე ბ ი: ლამაზ-ლამაზი, მალალ-მალალი...

ღ ა მ ე: სთვლისა, დიდი, გრძელი, ბნელი. მარაგაიანი.

მ თ ა: შავი, ნისლიანი, ჭირხლიანი, თოვლიან-ყინულიანი, ბალახიანი, მალა-  
ლი.

ქ ა რ ი: დაუდგრომარე.

ვ ე ფ ხ ვ ი: ჭრელპერანგაიანი, ავი. ტიალი. წყეული. ჩქარი, ბწყლიანი, ძლი-  
ერი, ოკერი.

ღ ა თ ვ ი: ყელფარღელა, დიდი...

ჯ ი ხ ვ ი: დაუდგრომარი, გუნებით მძიმე, ბეკენი, მალალი კლდისა, მშვენი-  
ერი, თეთრი.,

შ უ ნ ი, ა რ ჩ ვ ი: თეთრი.

ი რ ე მ ი: ყურცქვიტა, ლალებიანი, დოვლათიანი, თეთრი, ლამაზი, ქორბუ-  
დიანი, ჩხიანი, რჯლიანი, რქიანი, რქებმშვენვარი, დიდრქა, რქაწვრილი, მთაში  
მავალი, მთად საყვარელი, მთაში გაზრდილი, მთასა მყვირალი, თავშეხვეული.

ხ ო ხ ო ბ ი: ტურფა, ხარისთვალა, ბარდებში მძრომი.

ბ უ ღ ე: აბრეშუმისა, კვერცხი იაგუნდისა.

ყურადღებას იპყრობს რთული, შედგენილი ეპითეტები: ჭრელპერანგაიანი,  
ყელფარღელა, კაბდოწითელი, კილოწითელი, თბეწვრილი, თოვლიან-ყინული-  
ანი, ქორბუდიანი, რქებმშვენვარი, დიდრქა, რქაწვრილი, ხარის თვალა, მშვილდ-  
ისრიანი, ფეხწრიაპიანი. პირშიშველა, შვიდღარიანი, თვალჭრელი, ყვითელთმია-  
ნი, სპილოსძვლიანი, პირქუში...

საინტერესოა მრავლობით რიცხვში წარმოდგენილ სახეთა ფუძეგარკვე-  
ბული ეპითეტების ხმარება: ახალ-ახლო ვაჟებო, ლამაზ-ლამაზი ბიჭები, მა-  
ლალ-მალალი მწევრები...

მეტაფორას ზოგჯერ რთული, ტრადიციული ფორმულის სახე მიუღია. გმი-  
რის უფსკრულში ჩავარდნა გადმოცემულია ასეთი ტრადიციული მეტაფორით:  
„ქარაფის თავზე შამოსხდნენ ყორანნი მალლის მთისანი“. თვით გმირის შესახებ,  
მისი მარცხის შესახებ არაფერია უშუალოდ ნათქვამი, მაგრამ კლდის თავზე შე-  
მომსხდარი ყორანები აუწყებენ მსმენელს, რომ უფსკრულში მკვდარი მონადი-  
რის სხეული აგდია.

გაშლილი მეტაფორის სახე აქვს ზოგჯერ ლექსის ტრადიციულ შესავალს.

ზენ ბაცალიგოს თოვლსა სთოვს,  
ქვენ ბაცალიგოს შრებოდა,  
აბულეთაურთ ციხესა  
კუთხე მარჯვენა სქთებოდა.  
თავს აზის შავი ყორანი  
გველი ლიბუში ძვრებოდა—  
ავად არს კვირიკაის ძე  
გულს უწადინოდ კვდებოდა...

სამონადირეო ეპოსში მეტად ძლიერია და მრავალფეროვანი. თუ შეიძლება  
ასე ვთქვათ, ბგერითი სახეები:

„ჭალას ჯახნ იქნეს რქისანი...“  
 „ჩააჩხრიალნა ქვიშანი...“  
 „კლდეზე გადილეს გრიალი...“ (ხრიალი,  
 ზრიალი)  
 „ჭალაში თოფმა გაჰხივლა...“  
 „ნალები მოგიწკრიალო...“  
 „თოფი არ გაახშიანო...“  
 „კიდევ სად გაყურებინებ  
 ჩემი ყირიმის ხმასაო...“  
 „თოფმ დაიგრიალა...“

მონადირის მიერ დაჭრილი და კლდეზე გადავარდნილი ირემი „გაფრინდა ნიავექარივით, რქებმა წაილო ზრიალი...“ ტყის სიჩუმეში ყოველი ხმა განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია და თითოეული მათგანი გამოცდილი მონადირისათვის ბევრის მთქმელი არის. ქვიშის ჩაჩხრიალება თუ გაფრენილი ჩიტის ფრთების ხმაური შეიძლება ნადირობის ბედის გადაწყვეტი იყოს. ყორნის ყეფა სადღაც ლემის გდებას მოასწავებს, ჭალაში „თოფის ხივილი“ სხვა მონადირის გამარჯვებას ნიშნავს, ხოლო დაჭრილი ირემის რქების ზრიალი ან ჯიხვის რქების ჭახანი მონადირის გულს სიხარულით ავსებს. სწორედ ამიტომ ასე ამჩნევს ღამის სიჩუმეში ჩასაფრებული მონადირე ყოველ ხმას.

ბუნების განცდა, მასთან გათანასწორობის, შერწყმის გრძნობა, რომელიც ესოდენ დამახასიათებელია ქართული პოეზიისათვის; ბუნების წვდომის უნარი, რომელმაც თავის მწვერვალს ვაჟას უკვდავ პოეზიაში მიაღწია, თავისი საწყისებით უეჭველად ქართული ფოლკლორის უძველეს ფენას, სამონადირეო პოეზიას უკავშირდება. არასოდეს არ ყოფილა ადამიანი ბუნებასთან ისე ახლო. პირისპირ მასთან მარტოდ დარჩენილი, როგორც ნადირობის ან მწყემსობის დროს. არასოდეს არ იყო ასე ძლიერი მისი კავშირი ბუნებასთან, ტყესთან, ცხოველთა სამყაროსთან. ადამიანსა და ბუნებას შორის კავშირის დარღვევას, ბუნების ენის დავიწყებას, დაკარგვას სულ სხვა გზით მიჰყავს ადამიანი. ეს იდეა, რომელიც ჯერ კიდევ „გილგამეშიანშია“ ასახული, ქართულ ფოლკლორში მინდიას უკვდავ სახეშია მოცემული.

გაჭირვების მომენტში ადამიანი უშუალოდ ბუნების ძალებს მიმართავს დახმარებისათვის:

სად მიხვალ, შაო ყორანო, სად მიიხულავ მხარსაო?  
 ვაჟაკს ნუ გააჭულურებ, წვერ შამამდინარ ყმასაო,  
 მინდვრით მოსულო ღრუბელო, ნუ დაუთოვნი მთასაო,  
 ნუ გაუყინავ, მყინვარო, ფეხზე ნაცვამსა ჭლანსაო.  
 ნუ ჩაუხდები, მთვარეო, ნუ ჩაუბნელებ გზასაო,  
 ნუ აუტირებ ღედასა, გასათხოვარსა დასაო.

ადამიანი არ თიშავს თავის თავს ბუნების სხვა მოვლენებისაგან, არ უპირისპირდება მათ —

კაი ყმა, მგელი, არწივი,  
 არც ერთ არ გაიწურთნება,  
 მგელი არ მაშლის მგლობასა,

კაი ყმა მამაცობასა,  
არწივი არწიობასა,  
მთის ყურეს ნადირობასა.

მგელი გაივლის მთაზედა,  
ნამგაბერტყილი დარჩება.  
არწივი დაიხუვლება,  
მთით ბარად ჩამოვარდება,  
დაიჭერს შუნის თიკანსა  
ქორცი ძვალადვე დარჩება... (შან. № 275).

ბუნების მოვლენებში, ცხოველთა შორის იგი იმავე ადამიანურ გრძნობებს  
ზედავს:

ჯარჯი, შაპხედე ჯიხვებსა,  
რა მშვენიერები წვანანო,  
რქა-რქაზე გადაუხვევავ.  
მდომიარეთა გვანანო!

ანდა:

ირემო მთასა მყვირალო, რად ჩამოსულხარ ბარათა.  
—მეუღლე ჩემი დავკარგე, დავეხეტები ცალადა,  
თუ სადმე ნახოთ, მითხარით, სადაცა იყოს გარათა,  
მივალ, მივესურვილები, შევეუერთდები ჩქარათა.

—რას ჩადი კაცო. რასა მკლავ,—ეუბნება მონადირეს ირემი.--  
შენთვის რა მიქნავ ზიანი?!  
ჩემის დღის დამბნელებელსა  
შენ კი შაგჰამენ კიანი,  
შენ ჯოჯოხეთში ჩავარდე,  
ჩემთვის მზა სამოთხე არი.

### ქართული სამონადირეო პოეზია და შრომის სიმღერები

ქართული სამონადირეო პოეზიის დიდ ტრადიციასა და მხატვრულ ძალაზე  
შიუთითებს, როგორც მის მიერ გამომუშავებული სახეების დიდი გამძლეობა,  
ისე მათი ორგანული კავშირი ფოლკლორის სხვა ჟანრებთან. ქართული შრომის  
საწესო და საგმირო პოეზია, ქართული ანდაზა და გამოცანა სამონადირეო პოე-  
ზიის მიერ გამომუშავებული მხატვრულ სახეთა დიდ მარაგს შეიცავს.

სამონადირეო პოეზია ქართული ფოლკლორის უძველესი ისტორიულად  
ცნობილი იდეოლოგიური ფენის ნიშნებს ატარებს და, როგორც მის მიერ შექმ-  
ნილი სახეები, ისე შესრულების ტრადიცია, უძველეს ფორმებს ამჟღავნებს.  
მართალია, დღემდე მოღწეული სამონადირეო პოეზიის უძველესი ნიმუშები,  
უმეტესად შრომის მაგიის საფუძველზე შექმნილი საფერხულო სიმღერები და  
არა უშუალოდ შრომის პროცესში შექმნილი სიმღერებია, რადგან ნადირობა,  
როგორც შრომის გარკვეული სახე, თავის პროცესში გამოირიცხავდა ბგერით  
ხმიანობას, მაგრამ სამონადირეო პოეზიის მხატვრული სახეები გვხვდება შრო-  
მის სხვა პროცესებთან დაკავშირებულ ნიმუშებში. საგულისხმოა, რომ განსა-

კუთრებით დამახასიათებელია ეს სახეები ერთ-ერთ ყველაზე არქაულ შრომის სიმღერისათვის - მთიბლურისათვის. ქართულ მთიბლურ სიმღერებში სამონადირეო პოეზიის სახეები და მოტივები მეტად ხშირია. თიბვის გვერდით, როგორც მამაკაცთა საქმიანობის ერთ-ერთი ძირითადი სახე, იხსენიება ნადირობაც. კარგი მუშა ვაჟაკის შექების თუ დატირების დროს, ხდება მისი, როგორც მონადირის შეფასებაც. ასეთია, მაგალითად, ცნობილი მთიბლური:

შარმანაულო შევარდენო,  
მთიბელნი გიხარიანლაეო.  
მთიბელ-მამკლისა სანაყროდაო  
დუმას ზისცვარში ხარშავლაეო?  
ბევრაის ჭიჭვის გამგორესაო,  
თოფსა კირიმსა ზიდავლაეო?  
მტრისა ბევრაის გამჭავრესაო,  
წელზე ფრანგულსა იბამლაეო?...<sup>10</sup>

ანდა:

მე ეგეთ არვინ მინახიაო,  
ვნახე გიგაი გიგაურიო.  
ხან თიბდ. ხან-კი ნადირობდაო,  
ხან ცელს ნამკრევეჩი დახყუდებდაო,  
ჭიჩოს ქალებჩი ლოგინობდაო<sup>11</sup>.

მთლიანად სამონადირეო პოეზიის მოტივებსა და სახეებზეა აგებული ჰეორე ცნობილი მთიბლური, რომელიც წარმოადგენს ორი ძმის სულასი და კურდღელს დაღუპვის ამბავს. ძმები სათიბში წასულან, მაგრამ მათი მამა ამაოდ ათვალეირებს სათიბებს. მათ არსად აჩნევია „ნამკრევეი“ — ვაჟაკთა ნათიბის ნიშანი და კვალი. ძმები ირმებს გასდევნებიან. ირმის კვალს ისინი ვეძაზე (მეყვე წყალი) მოუყვანია (მოვიგონოთ სევანური თქმულებანი მეყვე წყალთან მოკლული ღვთაებრივი ჭრელი ჭიხვის შესახებ. რომლის მოკვლას ნადირთ პატრონის სასტიკი შურისძიება მოჰყვა. იხ. ტექსტები №№ 32, 33).

აქაც ირმის მოკვლას ტრაგიკული შედეგი მოყვება:

— ბერო, რად სტირი შვილთა შენთაო?  
ჩარგლის—კართ იყვნეს შენნი შვილნიო,  
შამაწოლილნი ვეძაზედაო,  
ბრუნავდეს სისხლის მორევიჩაო.  
კელჩი ეჭირა შიშვლებ კმლებიო,  
ერთმანეთს ყორნებს ულაღევდესო.  
შვილნო. სულაო-დ კურდღელაიო.  
ირმის გულისად დაკოცილნიო.  
იმედი მამეშალა თქვენო.  
ბებერს მამას რო ათიბიებთო.  
ერთხან დავწირენ ცელსალესნიო.  
მეორედ ამატანიენითო.  
მარიანობას დავდევე ცელიო,  
ენკიასა საფარცხელიო.

<sup>10</sup> მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, III, გვ. 92.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 175.

მამა სტირის ნადირობაზე დალუპულ ვაჟებს. სტირის იმას, რომ ვაჟები „ირმის ვულოსად“ დაესოცნენ და მას მოხუცა. უხდება თიბვა, რადგან აღარ ყავს თავის იმედი შვილები. ამის შემდეგ ლექსი აღწერს იმ სურათს თუ. როგორ. რატომ გაედევნენ ძმები ირემს: ჩარგალელნი სათიბში ყოფილან გასულნი. სულამ დაუძახა თავის ძალს ბარიას:

— არიქალ, ჩემო ბარიააო.  
 ტყეჩი ირემი შამივარდაო,  
 ვაიმე ჩემო სიბერეეო.  
 ირმებმ სრევალი დამიშალაო.  
 ნეტა ვინ მამცა მშვილდ-ისარნიო.  
 ერთ ორიმც დამაზინებიაო.  
 ჩემთა საფქვათა დამქაქავნიო,  
 მიწათად გამაფერებივნიო.  
 სულამ საწოლთით არ მაზდივაო,  
 მე კუნდარჩიგით კურდღელამაო...<sup>12</sup>

„მონადირენი ლეკებმა დახოცეს“ განმარტავს ამ ლექსის მთქმელი (იხ. ტექსტის შენიშვნა). მაგრამ თვით ტექსტში ლეკების ხსენება არ არის და ეს მთქმელის საკუთარი ვარაუდი უნდა იყოს.

რომ ირემზე ტრაგიკული ნადირობის ვარიანტი აქ შემთხვევითი არ არის, ამას სიმღერის მეორე ვარიანტიც მოწმობს:

შვილნი დავგზავნენ სათიბადა.  
 ახუნო, არცად გინახავა?  
 — შენს შვილებს ახუნს რა უნდოდა?  
 ჩარგლის კარს იწვნენ ვეძახედა.  
 სულას ვულზე სჭირს ნაისრალი.  
 კურდღელას მხარი მოკვეთილი.  
 — სულავ, ამაღეგ. მამილასა,  
 ირმებმ სრავალი გადაშალესა.  
 სულა ძალს ეძახს ბარიასა,  
 ახუნს ირმებსა ჩახყოლია!<sup>13</sup>

ზემო განხილული ვარიანტით სულასა და კურდღელას სიკვდილის მიზეზი უცნობია. სხვა ვარიანტები მას ფშავლებს მიაწერს. ზოგი ლეკებს.

საინტერესოა რომ სულა და კურდღელა გარკვეული კულტის ობიექტებია ფშავ-ხევსურეთში და რომ მათ სახელს „ნაციხვარი“ უკავშირდება, რომელიც დღეს სალოცავ ადგილად არის მიჩნეული.

ანაზღვეულად გამოჩენილი ირემი, მასზე ძალის თანსლებით გადავებული მონადირე, მისი უცნაური დალუპვა და მის სახელზე ციხის სალოცავ ადგილად გახდომა „ნაციხვარი“ (იგივე „ნაციხურობა“ რაჭაში) ჩვენთვის უკვე კარგად ნაცნობი ამბებია.

<sup>12</sup> მას. საქ. ეთნოგრ. III, გვ. 100.

<sup>13</sup> შრომის სიმღერები ტექსტი გამოსცემად მოამზადა. წინასიტყვაობა და ლექსიკონი და-ჯორი თამარ ოქროშიძემ, თბ., 1961, გვ. 129.

თინათინ ოჩიაური. სულასა და კურდღელას რეალურად არსებულ პიროვნებად მიიჩნევს და მათ გენიალოგიას არკვევს<sup>14</sup>. შესაძლებელია, მართლაც, რომ რეალურად არსებულ პიროვნებების სახელს დაუკავშირდა ადრე არსებული მითოლოგიური წარმოდგენები. რომელნიც გაცილებით უფრო ძველი იყო, ვიდრე ხევსურეთში სოციალური უთანასწორობის ნიადაგზე ატეხილი მტრობა. სავარაუდებელია ისიც, რომ ადრე არსებულ და შემდეგ ნიადაგგამოცილ. უძველეს წარმართულ კულტებს და სალოცავებს, ხალხი ზოგჯერ ახალს, რეალისტურ ახსნა-განმარტებას უქმნიდა და ახალ გააზრებას აძლევდა მათ.

ირემზე ნადირობას უკავშირდება კიდევ ერთი ცხრამარტვლიანი მთიბლური ლექსი ჩაწერილი თ. რაზიკაშვილის მიერ. აქ მართლაც რეალურ პიროვნებაზე და მის მიერ ჩადენილ უსამართლობაზეა ლაპარაკი:

მამკლავმა მამკლა მეორედა,  
 ყამი უკულმა მამიბრუნა.  
 ბევრი რიალი ჩაიდინა  
 ძაღლის მკამელმა გოგოჭურმა:  
 ხარსა ირემსა ნაისრალსა  
 ნასადგისარი მამიქვიენა...<sup>15</sup>

ლექსის შენიშვნაში ჩამწერი გადმოგვცემს, რომ გოგოჭურმა მოინდომა მონადირის დაჩაგვრა და მის მიერ მოკლული ირემის მითვისება.

სამონადირეო პერიოდის წარმოდგენებს ჩვენ სხვა სახის შრომის სიმღერებშიც ვხვდებით. საღამოს მოახლოებისას, სამუშაოს დამთავრების ყამს იმერეთში ნადურის სპეციალურ მუხლს ასრულებენ:

მზე ჩაღმა ჩაეფინება,  
 ჩაეა, ჩაჯდება ბუდეა,  
 ოქროსი კვერცხი დაუდეეს.—  
 ქუჭული—მარგალიტისა...—  
 მღერიან ნადურში<sup>16</sup>

მოვიგონოთ აქ ჩვენთვის ნაცნობი უძველესი სამონადირეო საფერხულო სიმღერა „ქალსა ვისმე:

ნაძვის თავსა ქორს ბუდე ედგა.  
 ბუდე იყო აბრეშუმისა.  
 კვერცხი იყო იაგუნდისა,  
 შვილი ჩეკა მარგალიტისა...

მეტად მნიშვნელოვანია სამონადირეო ეპოსის ცნობილი ნიმუშის ბალადა „ავთანდილ გადინადირას“ ტრადიციული შესრულება ნადურში ან ნადიდან შინ დაბრუნებისას. ეს ფაქტი დამოწმებულია უკანასკნელი ექსპედიციების მასალებით, როგორც აღმოსავლეთ ისე დასავლეთ საქართველოს მრავალ კუთხეში, ქართლში, იმერეთში, აჭარაში და სხვაგან. ამ საფერხულოს დიდ აქტივობას მოწმობს, რაჭაში მისი მყარულში შესრულების ტრადიციაც.

<sup>14</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ა „ზოგიერთი ხალხური გადმოცემის შესახებ“, მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X.

<sup>15</sup> თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური ლექსები, იხ. ხალხური სიტყვიერება, III, მის. ჩიქოვანის რედაქციით, გვ. 87.

<sup>16</sup> ჩაწ. ოკრიბაში, ს. კურსებში 1951 წელს, იხ. ქს. სიხარულიძე, ქრესტომათია, I.



ჩვენ ზემოთ არა ერთხელ აღგვინიშნავს რაჭულ მთიბლურებში „შიარაღ“ დალულუნება „ივანე ქვაციხელის“ ტრაგიკული დაღუპვის ამბისა. დაღუპული მონადირის მწუხარე სიმღერა შედიოდა მთიბელთა ძირითად რეპერტუარში.

### ქართული სამონადირეო ეპოსი და საფხვო პოეზია

ჩვენ ადრე შევეხეთ ქართული სამონადირეო მითოლოგიის სახეებს ქართულ შელოცვაში და ქრისტიანული ეკლესიის რიტუალში. ბედნიერი ნადირობა და მონადირის უვნებლად დაბრუნების სურვილი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხურ ლოცვებშიც, ერთ-ერთ ძირითად მოტივს წარმოადგენს. ივ. ჭავჭავიძე იღნიშნავს, რომ ამგვარ ლოცვების ძირითად შინაარსს საგმირო და სამონადირეო მოტივები შეადგენს. ხენა-თესვაზე ზრუნვა ამ ლოცვებში ბევრად უფრო იშვიათად გვხვდება, რაც ჩვენის აზრით, მათ უძველეს ხასიათს მოწმობს.

„ცხადი ხდება, რომ მეედრებელ-დამწყალობებლის ნატვრა-წადილის. ასე მესაქონლეობისა და ნადირობის — ვაჟკაცური შებრძოლება-მტრობის საზრუნავს მხოლოდ იმდენად სცილდება, რამდენადაც ამას ღვთაების რისხვით გამოწვეული სენ-სასჯელისა და სიკვდილის შიშიც ერთვის. დამახასიათებელია, რომ ხენა-თესვით გამოწვეულს მოთხოვნილებაზე ვედრება მხოლოდ ზოგიერთს, მცირერიცხოვანს დაწყალობებაში გვხვდება“<sup>17</sup>. — წერს ივანე ჭავჭავიძე.

„დიდება შენდა, გმირო კოპალე, შენ გეძახიან და გეხვეწებიან ეს სამსახურის პატრონები, ქუდოსან-მანდილოსანი. დაეხმარდი ავი დღისად. ლაღის მტრისად, მწარის სიკვდილისად. წული ვის ყავდეს გაუზარდოს, — და თუ ვინმე გეხვეწებოდეს, ღმერთსა და კვირიეს გამოუთხოვეო. სნეულ ვინ ყვანდეს უღბანყო და ლხენის წამალი დაუყარეო, მაცილი დააშორეო, დაფარეო, ველთ ვინ გავიდეს სახლიდგანაო, მეველე, მონადირე, — გაჰყევი, გაუმარჯვეო. მტერზედ საჩელ მიეციოთავ, ნადირზედ ვახშამიო. მაგათად შემოქცეულსა ლაღსა მტერსაო და მწარე სიკვდილსაო გზა უკუღმა უქციოთავ“<sup>18</sup>.

„ცხრა ოც და სამო წმინდა გიორგივ! თქვენ უშველეთ ქუდოსან-მანდილოსანთა, ფურსა, მეფურესა, კბოსა, მეხბორესა, კარსა მეგუთნესა, — ცხვარსა, მეცხვარესა — ცხენსა, მკედარსა, — მონადირესა: ააშორეთ აღორებულ წყალსა, დაგორებულ ქვასა, მოქნეულ ხმალსაო“<sup>19</sup>.

„ბევრი საუბარი და დამტკიცება საჭირო არ არის იმის დასაჯერებლად, — წერდა ივანე ჭავჭავიძე, — რომ ყველა ზემომოყვანილს ლოცვა-ვედრებაში ღვთაება იმავე ანთროპომორფული სახით არის ნაგულისხმევი და წარმოდგენილი... როგორც ეგულებოდა ბერძენთა ღვთაებანი ჰომეროსს. უეჭველია ქართულა ზემოგანხილულს წარმართულს ზეპირსიტყვაობაში ძველიძველი სარწმუნოებრივი მსოფლმხედველობის ნაშთი გვაქვს დაცული: არც ქრისტიანობასა და არც მაზდეიანობასთან საერთო მას არაფერი აქვს“<sup>20</sup>.

გადაეავლოთ ამ თვალსაზრისით თვალი ქართულ საქორწილო და საძებო პოეზიას.

<sup>17</sup> ივ. ჭავჭავიძე, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წ. 1, თბ., 1950, გვ. 173.

<sup>18</sup> მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, I ნაკვეთი, გვ., 19—20 (ივ).

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 24.

<sup>20</sup> ივ. ჭავჭავიძე, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, I, გვ. 174.

როგორც ვიცით. ნადირობის ქალღმერთი მცირე აზიასა და საბერძნეთში ისევე, როგორც ზოგიერთ სხვა ქვეყნებში, ქორწინების მფარველ ღვთაებადაც ითვლებოდა. ქართულ საქორწილო რიტუალს ამის ზოგიერთი ნიშანი შერჩა. პირველი. რაც იპყრობს ჩვენს ყურადღებას ქართულ საქორწილო პოეზიაში. არის ნეფისა—მონადირის სახით. ხოლო დედოფლისა—მონადირებულის. ნანადირევის სახით წარმოდგენა: საქართველოში მეტად გავრცელებული ერთ-ერთი მაყრული ტექსტი ქორწინების ასეთ გაშლილ მეტაფორას წარმოადგენს:

ჩვენს ნეფეს უნადირნია  
 არსიანისა მთაზედაო.  
 მოუკლავს ხარა, ირემი,  
 გადუკიღია მხარზედაო.

„მას შემდეგ, რაც ნეფე-დედოფალს მღვდელი ან მაყრები თავზე გვირგვინს მოხსნიდნენ (ე. ი. დამთავრდებოდა ქორწინების ქრისტიანული რიტუალი. ე. ვ.) დააბმენ მაყრები ფერხულსა, იკვრის შუაში კიმუნი და ჰყვებიან მას მოთამაშენი.—ავგიწერს ქორწილს ჯავახეთში ვინმე მესხი კ. გვარამაძე.—ხან სიმღერაზე შეცვლიან. ფერხულსა და ასე დიდი ამბავით ბრუნდებიან საქორწილო დარბაზში. გზაში ნეფე-დედოფალთან მიჰყავთ მეზობლებს ქათმები და მტრედები. უფრენენ და მეფეც ხანჯალ. ან ხმალამოლებული სწყვეტავს სახლში მოსვლამდის. სახლში რომ შედიან, მაყრები მღერაინ:

ხელმწიფეს უნადირნია,  
 მშვილდ-ისრით ხმალი უკრია.  
 მოუკლავს ხობობი და ირემ-შველი. ნუკრია...

თქვენი გამარჯვებისა იყოს, ჯარო დარბაისელო!“<sup>21</sup>

ამავე მაყრული სიმღერის ვარიანტია ჩაწერილი საგარეჯოში—

საფარავანოს ზღვაზედა  
 ჩვენ მეფეს გაუმარჯვნია.  
 ამოუწყვეტავს მას მტრები.  
 სამშობლო გაუხარნია...  
 უნადირია. მოუკლამ:  
 ჯიხვი. ირმები. ქედნები;  
 მოგვყავ და მოგვიხარია  
 დედალ-მამალი მტრედები<sup>22</sup>.

ამ ლექსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები მოწმობს მის ღრმა ტრადიციას. საინტერესოა. რომ ფრინველების გაწყვეტა, რომელშიაც ვ. კოტეტიშვილი სამართლიანად ქალის ძალით წამოყვანის განსახიერებას ხედავდა, წარმოადგენდა ქალის არა უბრალოდ მოტაცებას, არამედ ქალის „მონადირებას“ ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. ეს წესი წარმოგვიდგენდა ნეფეს არა საერთოდ ვაჟკაცის. გმირის სახით. არამედ სახელოვანი მონადირის სახით. როგორც მამაკაცობისა. ვაჟკაცობის უმაღლეს შეფასებას. ამ ლექსში გაშლილი რთული მეტაფორაც სწორედ ამასვე გულისხმობს. აქ მთელი ქორწილი ნადირობასთან, ნე-

<sup>21</sup> მესხი კ. გვარამაძე, ჯავახეთი, ეთნოგრაფიული წერილი, ეურნ. „ქვარი ვახისა“, 1906, № 18.

<sup>22</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, 1, თბ., 1956, გვ. 98.

ფე ნადირობაში გამარჯვებულ მონადირესთან, ხოლო დედოფალი ნანადირევთან არის შედარებული. მსგავსი მეტაფორაა გაშლილი მეორე ტრადიციულ ქართულ მაცურულში:

მოვდივართ, მოგვიხარია.  
მოგვყავს დედალი ხოხობი...

ქართული საქორწილო რიტუალის კავშირს უძველეს წარმოდგენებთან, მოწმობს საქორწილო ქართულ სიმღერაში წმინდა გიორგის. როგორც მეუღლეთა მთავარი შემაერთებელი ძალის ხსენებაც. მართალია, მას ზოგჯერ (ძალიან იშვიათად) ქრისტე-ღმერთი ენაცვლება, მაგრამ, მაგ., მთიულეთში ჩაწერილი ცტრა ვარიანტიდან ექვსი იხსენიებს მხოლოდ წმ. გიორგის და მხარში მდგომ ზის ანგელოზებს:

ჯვარი ჯვარსაო  
ჯვარი წინასა,  
ანგელოზები  
მარჯვნივ მხარესა.  
სამოცდასამი  
წმინდა გიორგი  
თუ დასწერს ჯვარსა  
ჩვენ ნეფიანთა.

ანდა:

ვინ დასწერს ჯვარსა  
ჩვენს ნეფიანსა.  
წმ. გიორგი ის დასწერს ჯვარსა!<sup>24</sup>

ჯვარი წინას დაძახება ქორწილის დროს დამოწმებული აქვს კახეთში—ფ. მთავრივეს<sup>24</sup>, ჯავახეთში მესხ კ. გვარამაძეს<sup>25</sup>, მოხვევებსა და თუშეთში—ს. მაკალათიას<sup>26</sup>.

ამ სიმღერით კერის გარშემო ნეფიონის შემოვლა, როგორც ჩანს, ძველი ქართული საქორწილო რიტუალის ძირითად მომენტს წარმოადგენდა და ქრისტიანული ქორწილის რიტუალზე ბევრად ძველი იყო. ამ სიმღერაში წმ. გიორგის გარდა, შეუღლებულთა მხართან მდგომი ანგელოზები იხსენიება. უნდა ითქვას, რომ ხშირად ჩვენდა უნებურად ჩვენ ამ სიმღერის ერთგვარ მოდერნიზაციას ვახდენთ და ანგელოზების ხსენებაზე უეჭველად ქრისტიანული ეკლესიის ფართოსან ანგელოზებს წარმოვიდგენთ, მაშინ როდესაც, ჩვენი ხალხი სულ სხვა მნიშვნელობას დებს ისეთ სახეებში, როგორიცაა: კლდის ანგელოზი, ადგილის ანგელოზი, ნადირთ ანგელოზი, რომელთაც უძველესი, წარმართული შინაარსი აქვთ.

ჩემ შეკითხვაზე, თუ რა არის კლდის ანგელოზი, რაჟველმა მთქმელმა მიპასუხა:— კლდის ანგელოზი ჯიხვია, არჩვი (იხ. ტექსტი № 27 დ) ე. ი. კლდის ანგელოზი რჩეული. არაჩვეულებრივი, ღვთაებრივი ჯიხვი ან არჩვია. ამის გათვა-

<sup>24</sup> ე. ლ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართვ. მთიულთა ზეპირს., გვ. 506--507.

<sup>24</sup> ფ. მ თ ა ვ რ ი ე ვ, Простонародная свадьба в Кахетии, СМОММК, XXXI, გვ. 157

<sup>25</sup> მ ე ს ხ ი კ., გ ვ ა რ ა მ ა ძ ე, ციტ. ნაშრ. ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, № 18.

<sup>26</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 157.

ლისწინება სულ სხვაგვარად განგვაცდევინებს. მაგალითად, ამ ხალხურ პოეტურ შედარებას:

ჯარჯო ჩაპხედე ჯიხვებსა.  
რა მშვენიერები დგანანო.  
რქა რქაზე გადაუდვია.  
ანგელოზებსა ჰკვანანო...

ივ. ჯავახიშვილს მოყავს ანგელოზთა ისენების მაგალითები სხვადასხვა ხალხური სასულიერო ტექსტებიდან. მაგ., „დიდებულო ღმერთო, წმინდაო გიორგი. მთავარანგელოზო გომეწრისაო“, „დიდება შენთვის გიორგი მუხის ანგელოზო“, „დიდება მზისა და მზის მყოლთ ანგელოსთანსა“ და ასევე: „ჯიხვ-მოყვანილს მაგალითებში, ანგელოზებს არც ქრისტიანობასა და არც ებრაელთა ძველი აღთქმის მსოფლმხედველობასთან საერთო არა აქვს: უცილობელად წარმართული პანთეონის სამყაროს წარმომადგენელი მოჩანან იქ მხოლოდ! მაშასადამე, ანგელოზი ასეთ ტექსტებში სულ სხვა ცნების გამომხატველად ქცეულა და თავის ბერძნულ მშობელთან ბევრითი მსგავსების გარდა აღარაფერი შერჩენია.“<sup>27</sup>

საინტერესოა. შემოირჩინა თუ არა ქართული ძეგლის სიმღერებმა რაიმე კავშირი მელოგინეთა მფარველ ნადირთღვთაებასთან? ყველასათვის ცნობილი. მეტად არქაული ქართული საძეგლო სიმღერა „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევე, შინ შემოდის“ სრულებით არაფერს ამბობს ამის სასარგებლოს. იქ სავესებით აშკარაა მზის კულტის ნიშნები და ნადირობასთან ან ნადირთღვთაებასთან მას თითქმის არაფერი აქვს საერთო.

ამ მხრივ, უნიკალურია და მეტად მნიშვნელოვანი საქ სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის A (ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის) კოლ. № 1762-ეში დაცული ძეგლის ტექსტი:

#### ყრმა და ქაბუჯნი

მზე შინაო, მზე შინაო. მზეე შინაო;  
ვაჟის მამა შინ არ იყო, მზეე შინაო;  
სკვინჩა იყო, ნაცვლად მისსა. მზეე შინაო;  
უპას ესმა კმა ჭიკჭიკისა. მზეე შინაო;  
ჩასულიყო სანადიროდ, მზეე „შინაო;  
აქ რას ისმენს, ეს არ იცის. მზეეშინა;  
აქ რას ისმენ, ეს არისო მზეეშინაო;  
ირემს მოჰკლავს, თავს მოიტანს მზეეშინაო;  
მეხი ეცეს. თავს დაატანს. მზეეშინაო!  
მეხი ვკონებ ვერ დაატანს. მზეეშინაო

ამ სიმღერას არქაულ მოტივთა მთელი რიგი აქვს შენარჩუნებული. ჯერ ერთი, აქ დიდი ადგილი უჭირავს ნადირობის მოტივს. ბავშვის მამა შინ არ არის, იგი სანადიროდ არის წასული. ახალდაბადებულს მის მაგიერ დარჩენილი ჩიტის, სკვინჩას ჭიკჭიკი ესმის. ვაჟის მამამ ირემი უნდა მოჰკლას და მისი თავი მოიტანოს. ეს თავი მას დაიფარავს მეხის დაცემის შემთხვევაში (?!).

<sup>27</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორიის შესავალი, წ. 1, გვ. 175--176.

მამის სანადიროდ წასვლა უეჭველად უფრო ძველი მოტივია. გვიან აქ სხვა მოტივაცია გაჩნდა. ვაჟის მამა „ქალაქს არის აკვნისათვის, აკვნის იარაღისათვის“.

ჩვენ ვიცით, რომ არსებული წესითაც მამა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გაჰყარებოდა მელოგინე ქალს და იმ სახლს, სადაც იგი მშობიარობდა.

მზეჭაბუკ ორბელიანისაგან ბატონიშვილის ქეთევანის ძეობაში (გიორგის დაბადებაზე) თქმულ საძეობო ლექსში შემდეგ სტროფს ვხვდებით:

აღმკულ სრასა. უცხოდ მზასა მზევ, შინ შემოდიო...

ვაჟის მამა შინ დაესწრა, მზე შინ შემოდიო;

ჰკვირობს დიდად, ეს რა მესწრა,

ჰამდა ირემი მომესრა,

ერთის კვრით ორი მომეკლა. მზევ შინ შემოდიო.<sup>28</sup>

მზეჭაბუკ ორბელიანის ტექსტი გვიჩვენებს, რომ A:1762 ხელნაწერში დაცული ძეობის ტექსტში ნადირობისა და მამის მიერ ირმის მოკვლის თემა არ არის შემთხვევითი. ლექსში მამა ჰკვირობს და თითქოს ნანობს ძეობაზე შინ დასწრებას. წესით იგი სანადიროდ უნდა ყოფილიყო წასული:

ჰამდა ირემი მომესრა,

ერთის კვრით ორი მომეკლა.

რატომ უსვამს ხაზს ძეობის სიმღერის ყველა ცნობილი ვარიანტი ახალდაბადებული ყრმის მამის შინ არ ყოფნას? ხომ არ ემტერება მას ნადირთ პატრონი?

წინა თავებში, როდესაც ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი რძლის, თამარის როლის შესახებ, ნადირთ პატრონისა და მონადირის ჩვენ მიერ გარჩეულ სიუჟეტში, პოვიყვანეთ ერთი ტექსტი, სადაც ლაპარაკია თამარზე:

შესდექ მთასა მაღალსა,

დაუძახე თამარსა,

თამარ ქალი ლალია,

რკინის დამკვნიტელია და სხვ.

კვლევის პროცესში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო კიდევ ერთმა ტექსტმა, რომელიც აგრეთვე საძეობო ან ნაყოფიერების საგაზაფხულო სიმღერათა ციკლს ეკუთვნის:

ვარდი ამიკრეფიო,

ჭურში ჩამიკრეფიო,

ჭური აღუღებულაო,

ქალი აკივლებულა.

ქალსა ვაჟი ჰყოლებიო,

მამს გახარებიო,<sup>29</sup>

მამა გარეთ გამოსულა,

ბიჭი გათავებულა.

წადი შეილო, თანდილა

ქალა მოინადირე.

<sup>28</sup> ხელნ. ინსტ. S1543:18, გვ. 254.

<sup>29</sup> რაჭის 1960 წ. ექსპ. მასალები.

ჰალა ეკლიანია,  
 ხოხობი დამიჭირე.  
 შედექ მთასა მაღალსა,  
 დაუძახე თამარსა.  
 თამარ ჩვენი რძალია,  
 ნეკ ბეკედი აბია.  
 იმის ქმარი ლომია.  
 რკინის დამკვნეტელია,  
 მთაში ბალახს არ აყენებს.  
 ალასაო, ბალასა.  
 კიდობანში კარაქსა<sup>30</sup>.

მამის შინ ყოფნა ბავშვისათვის საბედისწერო აღმოჩნდა. გამოჩნდა თუ არა გახარებული მამა თავისი სახლის გარეთ. ბავშვი გარდაიცვალა - ლექსის ბოლოს კი ისევ ჩნდება რძალი თამარი. მაგრამ სრულიად „მოულოდნელი“ აღმოჩნდა ვარიანტების შედარებისას უმიკაშვილისეული ტექსტი:

ვარდი ამიკრეფიავო.  
 ქურში ჩამიკრეფიავო,  
 ქური აღუღებულავო.  
 ქალი აკივლებულაო.  
 ქალსა ვაჟი ჰყოლებია,  
 მამას გახარებიავო.  
 მამა აყენისთვის წავიდა,  
 რომ მისულა შუა გზაზე,  
 სული ამოხვედენიავო.  
 ჩავიარე ჰალასავო.  
 ჰალა ეკლიანიავო.  
 მუხა ძეწკვიანიავო.  
 ზე შევდექი მაღალსავო,  
 დავუძახეთ თამარსავო,  
 თამარ ჩემი რძალიავო,  
 მიქელაძის ქალიავო,  
 იმას რომ კაბა აცვია,  
 მთელი რაჟის ფასიავო<sup>31</sup>.

ამ ლექსში ხაზი ესმის მამის არ ყოფნას მელოგინეს გვერდით და. ამავე ღროს. იჩენს თავს უძველესი მოტივი: ვაჟის დაბადება მამის სიკვდილის მომასწავებელია (იხ. ზევით) როგორც უკვე ვიცით. მამის სიკვდილი ნადირთ პატრონი ქალის დამღუპველი სიყვარულის შედეგია. იქნებ სწორედ იმიტომ უსვამს ხაზს ყველა ძეობის სიმღერა ბავშვის მამის შინ არ ყოფნას. რასაც მიზნად აქვს ბავშვისა და ვაჟის მამის მაცდურისაგან, ნადირთ პატრონი ქალისაგან გადარჩენა.

<sup>30</sup> ფ. არქ. № 2867.

<sup>31</sup> უმ. № 1095 რაკა. ს. ძირაგეული სეიმ. ბოკორიშვილის ჩაწ., 1894 წ.

ასეთ თუ ისე. უძველესი. ნადირობის ეპოსის სახეებისა და მოტივების მტკიცე კავშირი როგორც ქართულ საქორწილო. ისე საძეობო პოეზიასთან ექვს გარეშეა.

არ არის ინტერესს მოკლებული ამ თვალსაზრისით ქართულ დატირებათა ანალიზიც. ქართული დატირების ტექსტები ჯერ საერთოდ არ არის ჯეროვნად შესწავლილი. მაკრამ ხევესურული ტექსტები. შეგროვებული ქართველი ეთნოგრაფების მიერ. ამ მხრივ მეტად საინტერესო მასალას გვაწვდიან.

მათში ჩვენ სამონადირეო პოეზიის სახეთა შედარებათა და ეპითეტების დიდ რაოდენობას ვხვდებით. ასე. ამგვარ სახეთა მთელი სისტემაა მოცემულა გიორგის დატირებაში:

გიორგი შენ ხარა თველექათიო.

მთაჩი მგოცელი ჯიჯვებისაო.

კალას მითხოველთ ვაყებისიო.

შენ შენ ფერნ გინდან მატირალნიო.

შენის ვაეობის დამფასავნიო.

ბრალია. მგელა არ მამიკვდასო.

რო დასწვა მიწის ლოგინზედაო.

ვეფხვო. დასყარე იარალიო.

არწივმა დაიჭუჭკენ მქარნიო.

ჯიკვო. საწოლთით გადმოღვარდიო.

ირემო. დაინაყენ რქანიო...<sup>32</sup>

ამ შესანიშნავი დატირების ცალკეული სახეები სხვა დატირებებშიაც ვხვდებთ:

ჯიკვო. წაედი საწოლთკედაო.

ვეფხვო. დაყარე სამარნიო...<sup>33</sup>

ქვემოთ ჩვენ დავინახავთ რომ გმირის შედარება ვეფხვთან. მისი სიკვდილის გადმოცემა მეტაფორებით: „არწივმა დაიჭუჭკენა მხარნიო“. მკვდარი გმირის—კლდიდან „საწოლთით“ გადმოვარდნილ ჯიხვად. „რქა დანაყილ“ ირმად წარმოდგენა ჩვეულებრივი სახეებია ხევესურული პოეზიისა. მთქმელი მგელა ჰინჭარაული ასეთ საინტერესო შენიშვნას უკეთებს ამ ტექსტს: „ხევესურეთში კარგს კაცზე იტყოდნენ: ვეფხვივით არისო. ან მველივით. ან არწივისაყით, ან ჯიკვივით. ასეთებს პატივს სცემენ და საქებად ასეთ სახელსაც უწოდებენ. ეს სახელები მომტირალმა გიორგის ყველა უწოდა თავისი ტირილის დროს...“<sup>34</sup>.

საინტერესოა. რომ გიორგის სახელთან დაკავშირებული თავისებური ციკლი დატირებისა: გიორგიზე ნატირალი დედისაგან. მზიას ნატირალი გიორგიზე. დის ნატირალი გიორგიზე—გადმოცემულია ერთი მთქმელის მგელა ჰინჭარაულის თქმით. ეს მათ გავრცელებას და ხანგრძლივ ტრადიციას მოწმობს. თან გიორგი როგორც პიროვნება მთქმელისათვის უცნობია. ვფიქრობთ. ეს ტექსტები უფრო გვიჩვენებს ნიშნებს. ვიდრე უშუალო დატირებანი. ხომ არ აქვს ამ დატირებებს კავშირი კლდეზე დაღუპულ მონადირე გიორგისთან. იმ გიორგისთან. რომლის კლდეზე „გადათხაპნილ ტვინსა“ და სხეულს დასტირის დედა სხვა

<sup>32</sup> მას. საქ. ეთნ. III, გვ. 97--98.

<sup>33</sup> იქვე. გვ. 107.

<sup>34</sup> მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, III, გვ. 138.

ლექსებში. აქაც ხომ გიორგი კლდიდან „საწოლთით გადმოვარდნილი ჯიხვია“! მაგრამ ამ საყითხს ცალკე კვლევა სჭირდება და დღეს მას მხოლოდ ვარაუდის სახე შეიძლება მიეცეს.

საინტერესოა ამ მხრივ ხევსურული დატირების დროს არჩვისა და ჯიხვის ფიტულების დადგმა. აღწერილი მკვლევარ ვერა ბარდაველიძის მიერ<sup>35</sup>. ჯიხვის ან არჩვის რიტუალური ფიტული იგივე ნადირთ მფარველის, ნადირთ მწყემსის განსახიერება იყო, რაც წარმოადგენდა მის კავშირს დატირებასთან „დალაობასთან“, რომელიც ჩვენ ადრე სვანურ მასალებში ვნახეთ.

### პართული საგმირო ლეჰსი და სამონადირეო პოეზია

ზევით დავინახეთ, თუ რა დიდი, შეიძლება ითქვას, სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საქართველოს სინამდვილეში ნადირობას.

არა მარტო მთიან რაიონებში, სადაც ნადირობას დიდხანს შერჩა მეურნეობის ერთ-ერთი ძირითადი დარგის ადგილი. ბარშიც, სადაც საუკუნეთა მანძილზე მაღალგანვითარებული მიწათმოქმედება და რთული ეკონომიკური ურთიერთობანი დამკვიდრდა. ნადირობას ჩვენი ხალხის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. როგორც ამას კ. კეკელიძე აღნიშნავს. აქ ეკონომიკური თვალსაზრისის გარდა, ნადირობას უფრო მეტად სასპორტო და სამხედრო წვრთნისა და აღზრდის თვალსაზრისით ჰქონდა მნიშვნელობა. როგორც ზევით დავინახეთ, ეს მნიშვნელობა იმდენად დიდი იყო, რომ ქართულმა სახელმწიფოებრივმა რელიგიამ, ქრისტიანულმა ეკლესიამ ნადირობის ინსტიტუტს თავისი კალთა გადააფარა და თავისი მფარველობის ქვეშ აიყვანა. საგანგებოდ გამომუშავებული წირვით აღინიშნებოდა სანადიროდ წასვლა; კვირის ყოველ დღეს ეს წირვა და ლოცვა საგანგებოდ და თავისებური იყო.

ამდენად, ნადირობას ჩვენი ხალხის ცხოვრებაში მტკიცე ადგილი ჰქონდა დამკვიდრებული, განსაკუთრებით. როგორც ფიზიკური ძალის, მოხდენილობის, გამბედაობისა და ვაჟკაცობის გამოხატულებასა და გამოვლენას.

„მკლავის სიმტკიცე“, „სროლა უცილი“, „სრბა უბრკლემი“ და „ტყორცნანი ისართანი“ ისევე, როგორც სანიმუშო ცხენოსნობა აუცილებელი იყო იმისათვის, რომ „ნადირობაჲ მარჯუე და კეთილ საქადულოანი“ ე. ი. კეთილად სახსენებელი ყოფილიყო. იგი მოითხოვდა ვაჟკაცისაგან არა მარტო ფიზიკურ, არამედ მორალურ ძალთა მაქსიმალურ დაძაბვას „სიმკნესა და უცთომელობას“. ამიტომაც ნადირობა ჩვენი ხალხისათვის ყოველთვის რჩებოდა ვაჟკაცობის გამოცდად, ხოლო კარგი მონადირე—„კაი ყმის“, ვაჟკაცის, გმირის მაგალითად. საკვირველიც არ არის ამიტომ, რომ ქართულ საგმირო პოეზიაში, ნადირობა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან თემას წარმოადგენს.

კას ყმას. აჰმეი დედაო, დილა ადრიან სადილი,  
ან კმა რამ შამაღვარდების. ან მთას გაუვა ნადირი.<sup>36</sup>

კუდი ყმა ვერ აიტანს ნადირობის სიძნელებს. მას მტკიცე მკლავის პატრონი. „სახელიანი ყმა“ უნდა.

შენ იქ ვერ წახოლ ცუდაო. საცა ჯიკვ დავა რქანია,

მოხეს, სისოურთ დანაღვს. ყმა უნდა სახელიანი<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო... გვ. 70—71.

<sup>36</sup> ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, ქვესურული, № 281, შემდეგ შემოკლებით: შან. № 82.

<sup>37</sup> შან. № 281.



ცუდი ყმა მოხეს ვერ წავა, ნადირს ვერ მახკლავს ცდისასა,  
რო მაკლას. ტყავსა ვერ გაკდის შუნ-ჯიკვსა ბოტობისასა,  
რო მეუზიდას, ვერ მახგლეჯს სასულეს ჯიკვ-მაზვრისასა<sup>38</sup>.  
კარგი მონადირე ვაჟკაცობის იდეალია:  
კელზე საფუტრებ ჩაიცვას. ფეკზე დაიკრნას რკინანი,  
გახედენ სერებს.—გავიდეს ჯიკვნი რქა ჯანგებიანი  
უკენ მისდევდას ვაშკაცი. ჯლან<sup>39</sup>ე ფეკ-წრიაპიანი<sup>40</sup>.<sup>38</sup>

ამ სამ ტაეპში. ხალხური პოეზიისათვის ჩვეული ლაკონურობითა და ექსპრესიით, მოცემულია ქართული მთის, ქართული ბუნების, ქართული ნადირობისა და ვაჟკაცობის დინამიკით აღსაყვს სურათი.

ნადირობის ტრადიციული უკავშირდება ქართველის გულში სამშობლოს ბუნების სიყვარულს. ამ მხრივ დამახასიათებელია, რომ XIX—XX სს. შექმნილ ე. წ. „სალდათის ლექსებში“ საქართველოს მოწყვეტილ ვაჟკაცის მიერ მშობლიური კუთხის, ბუნების მოგონება ხშირად ნადირობის სურათების მოგონებასა და ნატვრასთან არის დაკავშირებული:

მალგონდი, თავის არხვატო, შამაღობვილო მთებითა.  
ჯიკვებო სიმაგრეშია. ჯარო და ჯარო რქებისა.  
თან მენადირე დაგყვებისთ. ბერდენკას ექადლებისა,  
მაგიკილოებთ ნიავსა, მთხილობს. თოვლივით დნებისა.<sup>41</sup>

ანდა:

ბევრა ვაჟი ას არხვატში, ბერდენკას ექადლებისა,  
თან კი მტერს მიზღვეს ლომგული. თან ჯიკვებს მთებზე  
ხყვებისა.  
ჯიკვსა თოფს დახკრავს, ჩააქცევს. კაცივით აგმინდებისა.  
უზარებს ჯიკვის თვალებსა, თაოდავ დაღნანდებისა.  
—ვაიმე. ჯიკო, რად მოგკალ? სწორებს მოგსხლიტე  
რქიანი,  
სიმაგრეებში ნადგომო, ჯიკო. ჩვენსავით მტრიანი...  
დამნანდა, ჯიკო, (რა გიყო?) შენის თვალების ბრიალი  
თოფი გესრიე, გაგება. ტყვია ჩქარია ტიალი.<sup>41</sup>

ეს „სალდათის ლექსი“ თავისი მაღალი პუმანურობით, ბუნების ღრმა განცდითა და უშუალოდ ერთ-ერთი საუკეთესო ლექსია ქართულ ფოლკლორში. თავისი სახეებითა და განწყობით, ბუნების მოვლენებისადმი თავისი დამოკიდებულებით იგი ქართული სამონადირეო პოეზიის ტრადიციებიდან არის ამოზრდილი:

<sup>38</sup> შან. № 280.

<sup>39</sup> შან. № 341.

<sup>40</sup> შან. № 460, 21--24.

<sup>41</sup> შან. 459, 9--16.

—ვაიმე ჯიკო. რად მოგკალ? სწორებს მოგსხლიტე  
ტიალი  
დამნანდა. ჯიკო. (რა გიყო?). შენის თვალების ბრიალი...

აქ „სიმაგრეებში ნადგომი“ ჯიკვი და „ბერდენკიანი“ მონადირე ორივე ერთ-  
თი სამყაროს შვილები არიან. თანაბარნი ბუნების წინაშე.

ქართული საგმირო პოეზიის მშვენება „ბალადა ვეფხვისა და მოყმისა“;  
მთლიანად ქართული სამონადირეო ეპოსის სახეებით არის შთაგონებული.

გმირი ვაჟკაცი. და კლდის ვეფხვი ორთა ბრძოლაში თანასწორნი არიან. თა-  
ნასწორნი რჩებიან ისინი სიკვდილის შემდეგაც. ორთავეს გმირობის შარავან-  
დელი მოსაგს.

ჩვენ ვიცით. რომ ხევსურეთში არსებული რეალური ჩვეულებითაც მოკ-  
ლული ვეფხვი პატივისცემისა და მოკრძალების საგანი იყო. მას ვაჟკაცის ტან-  
საცმელში გამოაწყობდნენ<sup>42</sup>. იარაღს დაუწყობდნენ გვერდზე და ისე დაიტირებ-  
დნენ. ვეფხვის დატირების წესის შესახებ ცნობა ჩავიწერეთ ჩვენ ზემო სვანეთ-  
შიც. იქვე იყო ჩაწერილი ბალადა მონადირე თაბი გოშთელიანზე, რომელმაც  
მოკლა ვეფხვი. ხოლო შემდეგ დაიტირა იგი არსებული წესის მიხედვით<sup>43</sup> (იხ.  
ზევით).

დაღუპული მონადირის დამტირებელი დედის მხატვრული სახეც ორგანუ-  
ლია ქართული ფოლკლორისათვის და მისი უძველესი ფენებიდან მოდის.

დედა უმზადებს საგზალს მონადირეს (ბეთქილის ლექსი). დედის გული  
მაცნეს გარეშეც გაიგებს თავისი შვილის დაღუპვას. დედაზე ფიქრობს კლდეში  
ბანდულით ჩამოკიდებული მონადირე და როდესაც ძალს ძმების ან სატრფოს  
მოსაყვანად აგზავნის. საგანგებოდ აფრთხილებს მას: დედას არ გააგებინოს მი-  
სი დაღუპვის ამბავი. სასიკვდილოდ განწირულს დედის თეთრი მანდილის შავად  
შეღებვა ენანება. მისი „ქმაბუცალ“ ატირება არ უნდა.

კლდის ძირს მოსული დედა რბილ საგებს უგებს თავის ვაჟკაცს. მის გადარ-  
ჩენას ლამობს. ხოლო შემდეგ დასტირის კლდეებზე დაფლეთილს. მაღალ  
კლდიდან „გაღმოფრენილი“ ვაჟკაცის სხეულს.

მაგრამ ასევე ძველი და ორგანულია ქართულ ფოლკლორში დაღუპული  
ვაჟის გმირობით გამოწვეული სიამაყე დედისა.

მოვიგონოთ დედის სახე ამირანის ეპოსში. დედა მოასვენებს თავის დაღუ-  
პულ ვაჟს—გმირი ამბრის ცხედარს. იგი მგლოვიარეა. მაგრამ მის გლოვაში. მის  
სულიერ ტკივილში იგრძნობა უდიდესი სიამაყე მისი შვილის გმირობისა და  
უძლეველი ღონის გამო. ამიტომ შესძახებს იგი ამირანს დაცინვით:

აის ქვეყანამც კრულია. სადაც შენ ამირნობდიო,  
მაგის მეტი თუ არ იყავ. ამბრის რას ედარებოდიო...

შემთხვევითი არ არის. რომ ერთ-ერთი ვარიანტით. ამბრის მაგიერ ამ ლექ-  
სში იხსენიება ქართული სამონადირეო ეპოსის გმირი ჯარჯი: ჯარჯი ჩაპ-  
ქონდა დედასა. შვილდუღე ება ხარები... აქ ეს ლექსი გადაეჭაჭვა ჯარჯის შესა-  
ნებ გავრცელებულ ლექსს:

<sup>42</sup> ცნობა დავით გოგოჭერმა მოგვაწოდა.

<sup>43</sup> ელ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე. ზემო სვანეთში მივლინების მოკლე ანგარიში, ლიტ. ძიებანი №VII.

გადმაიარა ჭარჭიმა საჯინვეებზე დილითა.  
 დედა უბანდა ქოჩორსა, გადათხეპნილსა ტვინითა.  
 შვილო, გშურობდნენ სწორები, ან გაძლენ შენი ჭირითა.

ქართველი დედის ეს სიამაყე განსაკუთრებით ელერს მოყმისა და ვეფხვის ლექსში:

მაგის მეტს აღარ გიტირებ,  
 შენ არ ხარ სატირალია,  
 ერთ შვილ ხომ მაინც გაგზარდე,  
 ვეფხვებთან მეომარია.

იგივე მოტივია ქართულ საგმირო ლექსში გმირი გიორგის შესახებ:

მოჰკვდი თუ მაჰკვდი, შვილო გიორგი,  
 დედა შენი არ გიტირებს.  
 შვიდის მამკლავი შენაცა ხარ,  
 ციხე ჭრელი გაქვ ხელებითა...  
 დედა ენაცვლოს შვილს გიორგისა,  
 წვერნი უგავან ჯიკვის რქათა.<sup>44</sup>

მოკლული ვეფხვის გმირობის დაფასება დედის მიერ და ვეფხვის დედის მწუხარების გაზიარებაც, საეხებით ბუნებრივია ქართული სამონადირე პოეზიისათვის.

ცხოველიც ბუნების შვილია, მასაც თავისი გრძნობები, თავისი დარდები, თავისი დედა-შვილობა გააჩნია...

ჯიკვთ უკვირს: მენადირეი როგორ არ დაბერდებისა?  
 მუდამ დვირბინში ცქერიტა თვალებს არ მოაკლდებისა?  
 დაბერდას მენადირეი!—თქვეს,—სრუ ღმერთს ვეხვეწებითა.  
 დაგვიახლოვებს, დავსწყევლით: „დვირბინდმც გაგიტყდებისა!  
 იქავ თავისას არ იშლის, ე ა ბ რ ა ლ ი ჯ ი კ ვ თ ა დ ე დ ი ს ა“.<sup>45</sup>  
 (ხაზი ჩვენია. ე. ვ.)

ამგვარ ლექსთა და სახეთა შემქმნელმა ხალხმა გამოძიწა ვეფხვისა და მოყმის ბალადის უკვდავი სახეები, მანვე შეაპირობა რუსთაველისა და ვაჟა-ფშაველას მაღალპუმანური. ზოგადსაკაცობრიო პოეზიის წარმოშობა.

ლომისა და ვეფხვის შემბა „ვეფხვისტყაოსანში“ და ვეფხვის შედარება ნესტანთან, ტარიელის სატრფოსთან, უდაოდ, ქართული ხალხური პოეზიით არის შთაგონებული. ასევე მხატვრული ძლიერების თვალსაზრისით შეიძლება შევადაროთ მოყმის დედის მიერ ვეფხვის დედასთან სატირლად წასვლა აღაზას მიერ ზვიადაურის დატირებას, მისი ვაჟკაცობის აღიარებას და მისი დედის გრძნობების გახსენებას ამ დატირების დროს.

ვეფხვისა და მოყმის ლექსი ქართული საგმირო პოეზიის, საგმირო ბალადის უბადლო ნიმუშია. თავისი ფესვებით, თავისი შინაგანი სამყაროთი და მხატვრული სახეებით იგი დაკავშირებულია ქართული ფოლკლორის უძველეს ფენასთან,

<sup>44</sup> ფოლკლ. არქ. № 1 1—122, იგივე H:2441.

<sup>45</sup> შან. № 460. 25—39.

ქართულ სამონადირეო ეპოსთან. თუმცა მკვლევარმა გ. კალანდაძემ, რომელმაც ამ ბალადის შინაგანი კომპოზიციისა და სტილის ანალიზი მოგვცა იგი საგმირო ბალადებს შორის მოათავსა<sup>46</sup>.

სამონადირეო ეპოსის მნიშვნელობა ქართული ხალხური პოეზიის ისტორიაში, მისი მხატვრული სტილის შექმნისა და ჩამოყალიბებაში მეტად დიდია.

საგულისხმოა, რომ სამონადირეო ეპოსში შემუშავებული მხატვრული სახეები და სტილისტიკური ელემენტები ქარბად გვხვდება ქართულ საგმირო პოეზიაში. სატრფიალო და საყოფაცხოვრებო ლირიკაში, ისევე როგორც ისტორიულ ლექსებში მათ გაცილებით ნაკლებ ვხვდებით.

გმირების სანადიროდ წასვლა და ნადირობის დროს მათზე მტრის მოულოდნელი თავდასხმა ქართული საგმირო ლექსის ერთ-ერთი ტრადიციული დასაწყისია.

გმირი სანადიროდ მიდის. მშვიდობიანად განწყობილ მონადირეს თავს მტერი დაესხმის მოულოდნელად—ამის შემდეგ ლექსსა თუ ბალადაში ნადირობაზე საუბარი აღარ არის. იგი მხოლოდ ტრადიციულ საწყისს საკონფლიქტო კვანძს წარმოადგენს.

ავთანდილ გადინადირა ქედი მაღალი, ტყიანი,  
ვერც მოკლა ხარი; ვერც ფური, ვერცა ირემი რქიანი...

როგორც ცნობილია, ავთანდილს სრულიად მოულოდნელად თავს მტერი დაესხმის...

ასეთივეა მეორე საგმირო ლექსის დასაწყისი:

მარტია კირჩლაიშვილი, ქორ მთაში იარებოდა;  
წავიდა სანადიროდა, ვეფხვ ჯიკვებს ეპარებოდა;  
ახლოს მისვლივა ქისტები, სიკვდილი ეხედვებოდა<sup>47</sup>.

ამის შემდეგ, ნადირობა ლექსში სულ აღარ იხსენიება. ლექსი მარტივასა და ქისტების საბედისწერო შეხვედრას აგვიწერს.

ასეთივეა:

ველობა გაუბედავის სულხანაურის შვილსაო;  
არხოტის ჭალას ჩადიან, გულში აქვ ჯიკვებისაო,<sup>1</sup>  
არხოტის ჭალას ღილღვლებსა; ეშმაკი მახყვა მკრითაო...<sup>48</sup>

ანდა:

ბორბალ აყეფდა ყორნები: „სად მიდის მეკობარიო?  
გადადის აწუნტაზედა მენადირეთა კვალიო.  
ჩავლენ ქვა-კიდის ჭალასა, ავი აუტყდა დარიო.  
აჩქარდა ხახუთის ძეი: „მტერსა მოვხვიდე თვალიო.“<sup>49</sup>  
წამოველ სანადიროდა, კლდეებს დაუწყებ ცქერასა<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> გ. კალანდაძე, ხალხური ბალადა.

<sup>47</sup> შან. № 105, 1—3.

<sup>48</sup> შან. № 108.

<sup>49</sup> შან № 186.

<sup>50</sup> ელ. ვერსალაძე, ქართვ. მთიელთა ზეპირს. № 104.

გიორგწმინდაში დახვეეს თუშებმა ელამ ფარია,  
საკვირაოთით აიღეს თეთრი მძოვარი ცხორია  
ქალუნდაურმა მოხკიდა სანადიროთით თოლია...<sup>51</sup>

ორხევში მეცხვარეები სანგალსა ხევენ ცხვრისასა.  
ერთ მეცხვარისას ამბობენ,—ხავილს გაჰყვება შვლისასა.  
გადმოეშალნეს ლეკები, გულს ვერა ხედვენ ყმისასა...<sup>52</sup>

აქაც ნადირობა მხოლოდ საბაბია ველზე გმირთა გასაყვანად, მათი გმირობის საჩვენებლად. შემდეგში სიუჟეტის განვითარებაში ნადირობა არავითარ როლს არ თამაშობს.

ასეთივეა ჩვენი ამირანიანის დასაწყისი:

სანადიროდ წასულიყვენ ამირან და ძმანი მისნი...

ისევე, როგორც ავი სიზმრის ნახვა გმირის მიერ, გმირის სანადიროდ წასვლა ერთ-ერთი ტრადიციული საწყისია საგმირო ეპიკური სიმღერა-ლექისა.

სანადიროდ წასული ყმის სიმშვიდით სავეს სურათი ხაზს უსვამს იმ ვარემოებას, რომ ვაჟაკს არ უფიქრია ადამიანის სისსლის დაღვრა. იგი მშვიდად ნადირობს თავის მიწა-წყალზე. მით უფრო კონტრასტულად ჩნდება ამ ფონზე შემოპარული მტრის მოქმედება და აუდიტორიის სიმპატია თავიდანვე ვერაგ მტერთან მებრძოლი მონადირის მხარეზეა.

ასევე ტრადიციულია საგმირო-საისტორიო ეპოსისათვის დამახასიათებელი მეორე საწყისი ფორმულა, რომლის სახეები აგრეთვე სამონადირეო ეპოსიდან მომდინარეობს.

დუშეთით ქორი აფრინდა, არაგვი შაინადირა,  
ქვესურეთ ქათამს დაეცა. იქ ნაბუარი აღინა...<sup>53</sup>

დუშეთით აფრენილი ქორი აქ ქართველი მთიელის მოსისხლე მტრის, მისი მახინჯი ფეოდალის ზურაბ ერისთავის სახეა.

ზოგიერთ ლექსში ამ საწყის ფორმულას, რომელიც გაშლილ რთულ მეტაფორას წარმოადგენს, ღრმად პატრიოტული ქედრადობა აქვს.

აფრინდა ქორი, აფრინდა, არაგვი ჩაინადირა.

მცხეთას დაეცა დედალსა, ავჭალას მტვერი აღინა...<sup>54</sup>

აქ—აფრენილი ქორი საქართველოში შემოსეული მტერია. ხოლო მცხეთის აწიოკებული დედალი და ავჭალის აღენილი მტვერი საქართველოს აოხრებულა გულია.

ეს შესანიშნავი დასაწყისი—მეტაფორა ცალკე სტროფის სახით არის შესული ქართულ სუფრულ სიმღერებში.

სამონადირეო ეპოსის სამყაროდან მოდის საგმირო ლექსის ტრადიციული დასაწყისი ფორმულა, რომელიც თავიდანვე (გმირის ავი სიზმარის მსგავსად) გვაუწყებს გმირის დალუპვის ამბავს:

<sup>51</sup> უმიკ. № 28.

<sup>52</sup> უმიკ. № 67 ასეთივე დასაწყისი აქვს მრავალ სხვა საგმირო ლექსს. იხ. მაგ., შან. №№ 109, 677; უმიკ. № 196 და სხვ.

<sup>53</sup> უმიკ. № 131

<sup>54</sup> უმიკ. № 303.

საირმის ხარო-ირემო,  
რასად იპირებ ნისლადა?  
აღარ გყავს შაბალაიძე,  
შიშით რას ილევ ტანსაო<sup>55</sup>.

ვარიანტი:

აკუშოს ღელეს ირემო,  
დაბლა ჩამოდი ნისლითა,  
შინ არას ქოლიკიშვილი.  
კორცთა ნუ დახყრი შიშითა.<sup>56</sup>

სამონადირეო პოეზიასთან არის დაკავშირებული საგმირო ლექსების ზოგიერთი დაბოლოების ტრადიციული ფორმულაც:  
ამაგ სიმღერის მათქვამი, კორმოან დაეჩი მთაზედა;  
მამქონდეს ჩიკვის თავ-რქანი. მამიხაროდეს გზაზედა.  
შვიდ-შვილის ჯალათისაი მარტუა დავკე სკამზედა.  
თუ ვერ ვიძებნე შვიდნივა, სწორნიმც ნუ დამსმენ ჯარზედა<sup>57</sup>.

ამ შემთხვევაში. ამ დაბოლოების იდეური გამიზნულობა იგივეა, რაც წინა საწყისი ფორმულისა: მშვიდად განწყობილი მონადირე გახარებული ბრუნდება სახლში. მოაქვს ნანადირევი. შინ მტრისაგან გაწყვეტილი ოჯახი დახვდება. ოჯახის შვიდი წევრის სისხლი აქვს საძებარი.

სანადირო პოეზიასთან არის დაკავშირებული დაბოლოების ტრადიციული ფორმულა:

ამაგ ლექსების მათქვამი სანადიროში ზისაო;  
უწუხბრე. არ მამივიდა თორმეტი ჩიკვი კლდისაო...  
სალექსოდ გამამიტანე საპირისწამლე რქისაო;  
არ მომცემ, არ მეწყინების, - შენ უფრო შაკედებისაო.<sup>58</sup>

ამ დაბოლოების მრავალი ვარიანტია ცნობილი. მაგრამ ყველა მათგანი ნადირობას უკავშირდება:

ამაგ სიმღერის მათქვამი საქობის კარში ზისაო,  
ქელში უჭერავ ფანდური. სიტყო ამოზდის ცდისაო.  
სალექსოდ გამომიგზავნე საპირისწამლე რქისაო,  
არ გამამიგზავნი. არ მინდა, შენ უფრო შეგკედებისაო<sup>59</sup>.

ამაგის მოშიარეი სიონთ-გორზედა ზისაო,  
მალიმალ თოფსა გადმართავს, ხალიზ მოუვლის ტყისაო,  
ირმებს კი არ ემტერება, ჯავრი აქვს დათვებისაო.  
წიქასთან დაუბარება: ხორცი წაილე მშველისაო,  
მე უმარილო მელევა. შენ ყორე გიდგა ქვისაო.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> კვალი, 1897, № 17 (თუშური ლექსები).

<sup>56</sup> შან, № 166.

<sup>57</sup> შან, № 80.

<sup>58</sup> შან, № 103.

<sup>59</sup> შან, № 104.

<sup>60</sup> უმიკ, № 263.

სალექსოდ. ლექსის საფასურად მოლექსე ჭიკვის რქებს ან რქის ყანწს ითხოვს ხშირად:

სალექსოდ გამამიგზავნენ. გიორგივ. ჭიკვის რქანია...<sup>61</sup>

სახეები, აღებული სამონადირეო სამყაროდან. უხვად არის გამოყენებული საგმირო ეპოსში და ხალხური პოეზიის სხვა ენარებშიც (სატრფიალო. საყოფაცხვრებო ლირიკა— თუმცა ნაკლები რაოდენობით) მეტაფორების, შედარებებისა და პარალელებისათვის:

ვინა თქვა მთავრის ქორისად: „ბაქალი. გეხელიაო?

მამაცის ყმისად ვინა თქვა: „მამცლარა. რეგვენიაო“<sup>62</sup>

კაი ყმა. მგელი, არწივი— არც ერთი არ გაიწურთნება.

მგელი არ მაშლის მგლობასა, კაი ყმა მამაცობასა.

არწივი არწიობასა, მთის ყურეს ნადირობასა.<sup>63</sup>

ამ პარალელში კაი ყმა შედარებულია მგელსა და არწივთან. საინტერესოა, რომ ამგვარი პარალელები სატრფიალო და საყოფაცხოვრებო ლირიკაშიც გვხვდება:

მიმნოხა მწყერი უყვარს. შავარდენსა ნადირობა.

შენც თუ ჩემი თავი გიყვარს, არ გამოტეხო პირობა.<sup>64</sup>

ქორო. ფრენა ვინ გასწავლა. შავარდენო, ნადირობა.

ვლახო კაცო. მუშაობა. თავადებო, ნადირობა.

ზოგჯერ ეს პარალელი უკვე სრულიად მექანიკური, უაზროა. რაც უეჭველად. ამ შემთხვევაში სამონადირეო ეპოსის სახეების ერთგვარ მოძველებას. გადაშენებას, ფუნქციამოცილობას მოწმობს:

წყალში შეცურდა კურდღელი. თან მელა შეყვა ტივითა.

ქალო. შენი სიყვარული მაბრუნებს ხარატივითა.<sup>65</sup>

ამასვე უნდა მოწმობდეს სამონადირეო ეპოსის სახეების იუმორისტულ ლექსებში გამოყენება. ასეთია. მაგალითად. ხევსურული ლექსი მარტიაზე:

მარტიას ხაფანგ მიხქონდა, ძლიეს კი ეკიდნეს წიბანი:

იქავ ტოტოხთა სდგომიყო, ტყრაშნ იქნეს ხაფანგისანი.

უფრო ბეწინა გაიქცა, მჭარზე გაისხნა ფიწალნი,

მარტია ღმერთმა დასწყევლას, მაგასავ ეკრნეს ლიბანი.

მაჩვი, მარტია შაიბნეს, მაშინ დაიძრნეს მიწანი,

ბალხნია გაკვირვებულნი: რაკელ იქერენ ციციანი?

სალექსოდ გამამიგზავნენ, მარტიავ. მაჩვის კისანი.

სატალ-აბდეენ აღარ მქონ. სანახავნ ტალკვისისანი<sup>66</sup>

ამ ლექსში ვეფხვისა და მოყმის ბალადის ამდლებული ჰეროიკული ტონი გადმოტანილია მარტიას მიერ მაჩვის დაჭერის ამბავზე:

„მაჩვი, მარტია შაიბნეს მაშინ დაიძრნეს მიწანი“... რაცა ქმნის კომიკურ სიტუაციას. ასევე იუმორისტული ფუნქცია აქვს ლექსის ტრადიციულ დაბოლო-

<sup>61</sup> შან. № 205.

<sup>63</sup> შან. № 275.

<sup>65</sup> უმიკ. № 768.

<sup>62</sup> შან. № 296.

<sup>64</sup> უმიკ. № 783.

<sup>66</sup> შან. № 640.

ეზას, სადაც მოქმელი რქის საპირისწამლეს ან ჯიხვის რქების მაგიერ მჩხვის „კი-სანის“ გამოგზავნას ითხოვს. ამგვარი ლექსების მაგალითებს მთიულური და ფშაური ფოლკლორიც იძლევა.

სამონადირეო ეპოსის პერსონაჟები და მხატვრული სახეები: მგელი, არწივი, ვეფხვი, მიმინო, ქორ-შევარდენი, ირემი, ჯიხვი უხვად არის გამოყენებული საგმირო ლექსის მხატვრული ტროპებისათვის. მათ ხან შედარებისათვის, ხან ეპითეტისა და მეტაფორისთვის იყენებენ. თუ სამონადირეო ეპოსში ჩვენ თვით ამ ნადირთა შესახებ—ვეფხვზე, ირემზე, ჯიხვზე—გვაქვს საუბარი და მათ გარშემო შექმნილ ეპითეტთა და მეტაფორების სიმრავლეს ვხვდებით. აქ უკვე ეს სახეები გამოყენებულია ადამიანის. გმირის დასახასიათებლად. მისი მხატვრული სახის შესაქმნელად.

დაბრუნდის ოქროსრქიანი, გმირი ას წინ უამისაო<sup>67</sup>

შიგ სტანავ ცუცქიაური, ბულა მოლბიჯავს რქიანი...<sup>68</sup>

თათარაისა თათარა,—ბულა ბუბუნებს რქიანი...<sup>69</sup>

კარზედ გიორგა დაგადგათ, ეგ ყვირილობის ხარიო...<sup>70</sup>

მაჟუვა საქანისტელი, ირემა რქა-ჯანგიანი...<sup>71</sup>

ანჯარ, დასტურთა მაურავ, არწივს ღვავ მალლის მთისაო...<sup>72</sup>

ბლოველი მალოდინაი, მგელი მალლაღავს ცხვარსაო...<sup>73</sup>

ხთისია ატაბიონი შაორდენია მქრიანი...<sup>74</sup>

მამუქას მუქდარაულსა მქანთი შაორდნად აყრიან...<sup>75</sup>

თვალ უზის თვალაჯაიძეს ჯურჯასა შავარდნისაო...<sup>76</sup>

ჯიქუავ მაქინცაურო, ჯერანო მალლის მთისაო...<sup>77</sup>

ეგრია მინდიასი, არწივ, დაკოდეს მხარზედა...<sup>78</sup>

იმას ლერენამ მისდივა არწივმა კივილითაო...<sup>79</sup>

ნუმც მაგიკვდება ელგუჯა! ვეფხვი გყავთ მეომარიო...<sup>80</sup>

გულ-ლომი, მუქლად ვეფხვია, დაელნებას ღვავ ცისასა...<sup>81</sup>

ახლებში თამარისძესა, ვეფხვს მავხკლავ სალის კლდისასა...<sup>82</sup>

ამგვარ მეტაფორულ შედარებათა რაოდენობა დაუსრულებელია. ზოგჯერ ლექსი ამგვარ შედარებათა მთელ სისტემაზეა აგებული:

თვალ უზის თვალაჯაიძეს ჯურჯასა შ ა ვ ა რ დ ნ ი ს ა ო .

კმასა გაგიტეხს კევსურეთს, მ უ ტ ლ ს ა შ ა ი ბ ა მ ს მ გ ლ ი ს ა ო .

წინავე გუდანით მოვალის ძალი გუდანის ჯვრისაო;

იმას ლერენამ მოსდივა ა რ წ ი ვ მ ა ს ი ნ ს ი ლ ი თ ა ო .

ბლოელ ბერდია მავიდა, ქ ო რ მ ქ ა რ - ბ ო ლ ო ს ა შ ლ ი ს ა ო ;

ქირჩლამ საფერკე შახკაზმა, ზ ე ო რ ბ ი შ ა ჯ დ ა მ ქ რ ი თ ა ო .

ბლო—ღელე გადაავლია. საძელე კინკილითაო.<sup>83</sup>

ანდა:

სიმაგრეთაჟა ნახვედით, ვითამ ჯიქვნი ხართ რქიანი,

ნუ გეშინიანთ ქალ-ზალო: ვეფხვიაი გყავთ კმლიანი,

<sup>67</sup> უმიკ. № 70.

<sup>68</sup> შან. № 143.

<sup>69</sup> შან. № 183.

<sup>70</sup> შან. № 48.

<sup>71</sup> შან. № 1817.

<sup>72</sup> შან. № 70<sub>1</sub>.

<sup>73</sup> უმიკ. № 151

<sup>74</sup> შან. № 51<sub>9</sub>.

<sup>75</sup> შან. № 179<sub>8</sub>.

<sup>76</sup> შან. № 182<sub>4</sub>.

<sup>77</sup> შან. 531.

<sup>78</sup> შან. № 139<sub>24</sub>.

<sup>79</sup> უმიკ. № 19.

<sup>80</sup> შან. № 199<sub>13</sub>.

<sup>81</sup> შან. № 207<sub>4</sub>.

<sup>82</sup> შან. № 524<sub>5</sub>.

<sup>83</sup> შან. № 182<sub>1</sub>.



თათარისა თათარა ბუღა ბუბუენებს რქიანი:  
 კუნჩალეთ ივანეური გლებ აზნაური ყმიანი;  
 ქორი თოთელიშვილი, სიმაგრის კარზე მკივანი...<sup>84</sup>  
 ხშირად გმირი აღარ იხსენიება სახელით, მაგრამ მას სცვლის ტრადიციული  
 მეტაფორა. რომელიც გვამცნობს, რომ აქ ვაჟკაცზე. „კაყმაზე“, გმირზეა ლაპ-  
 რაკი:

თაოდ ანდაკზე გავარდა ირემი თვირთვილიანი...<sup>85</sup>  
 ირემო მთასა გაზრდილო, რამ ჩამოგაგდო ბარადა—<sup>86</sup>  
 ევითხება მეფე მთიელ ვაჟკაცს, მოსულს მის კარზე.  
 აქ მადი, მთისა არწივო, ვლაცათ დაღისტნის მთა-ბარი<sup>87</sup>  
 გმირი მეგობარი თავის მკვდარ ამხანაგს მარხავს—  
 არწივმ გათხარა საფლავი, სიმღერით ჩაგასვენაო.<sup>88</sup>  
 შენ ფხიტურ გადაიარე, ლალო არწივო მთისაო.<sup>89</sup>  
 საწოლთ მახველვენ გაგასა, ვეფხვს სძინებიყვა  
 მკლავზედა<sup>90</sup>...  
 ბლოჩი გაზდილას მიმინო, ქორი ზარებულ მკივანი<sup>91</sup>.  
 საფერკედ ზერდავ შახკაზმა, ზედ ქორი შაჯლა მკრიანი...<sup>92</sup>  
 ბრალია ბუჩუკურელო, მიწას ეჭიროს ტანია,  
 არ დახვიდოდა მთა-წვერთა არწივი მეომარია...  
 მშვიდობით, მთისა არწივო, ღმერთმ გაცხონოს  
 მკვდარია...<sup>93</sup>  
 ნუ წახვალთ ფაკმატისანა, გზაში ვეფხვი წევს  
 ბწყლიანი...<sup>94</sup>  
 სიბერე ლომსა არ უშლის, ას მაინც სახელიანი...<sup>95</sup>

ხშირად ასეთი შედარება ან მეტაფორა იქცევა ტრადიციულ მეტაფორა—  
 ფორმულად, რომელიც ამათუიმ კუთხის პოეტურ არსენალს შეადგენს და ზოგ-  
 ჯერ მხოლოდ თავისი კუთხისა და შემქმნელი წრისთვის არის გასაგები. ამგვარ  
 ფორმულათა გახსნის, მათი გაგების გარეშე ლექსი დამძიმებული, გაუგებარი  
 ჩანს და მისი პოეტური მშვენიერების დიდი ნაწილი უცხო ყურისთვის მიუწვდომე-  
 ლი რჩება.

ასეთი პოეტური ფორმულა—მეტაფორაა, მაგალითად.  
 ზენაით მოდის ამბავი, ვეფხვი დაზეზდა კლდისაო,  
 არავინ დააზიანას, არვინ დახივას მწყლითაო.<sup>96</sup>

ვეფხვის დაზეზება, აშეება ნიშნავს ამ შემთხვევაში, რომ გმირი საბრძოლ-  
 ველად გამზადებულია (დანარჩენი სიტყვები ამ მეტაფორის გაშლას წარმოად-  
 გენს: არავინ დააზიანათ, არავინ დაგხიოთ მწყლითაო).

გმირთა საბრძოლველად წასვლა შემდეგი ფორმულით გადმოიკემა:  
 ჩაღიან, ჩაბოინობენ ვეფხვნი უშიშრად გზისასა,  
 ფრინველად აკლავის ფრთეები, არ აჩქამებენ ქვიშასა...<sup>97</sup>

84 შან. № 183.

85 შან. № 8.

86 უმ. № 55.

87 შან. 2297.

88 შან. 487<sub>23</sub>.

89 შან. № 225 23.

90 შან. № 1187.

91 შან. 177<sub>1</sub>.92 იქვე, 177<sub>3</sub>.93 შან. № 224<sub>9</sub>, 10.94 შან. № 213<sub>4</sub>.

95 შან. № 25.

96 შან. № 223.

97 შან. № 164<sub>10</sub>.

აისხეს იარაღები. ვეფხეთა დაშალნეს მწკალნია...<sup>98</sup>,  
 მთით ბარად ჩამაიყარნეს ლაღნი არწივნი მთისანი...<sup>99</sup>  
 დათვის ჯვარ გადაიარეს არწივებმ ზინზილითაო...<sup>100</sup>  
 გმირის გაშმაგება ბრძოლის დროს:  
 პირს დაიბრუნებს მგლისასა;<sup>101</sup>  
 ვეფხვი აბრუნდეს მწკალზედა;<sup>102</sup>  
 ზედ აზის ვეფხვი ბწყლიანი;<sup>103</sup>  
 დაგვიხვენა ვეფხვმა მწყლითაო;<sup>104</sup>  
 ფერ მაიყოლა მგლისაო;<sup>105</sup>  
 შაჩქარდეს შავნი არწივნი. შავი და შავი კლდისანი...<sup>106</sup>  
 გმირის დამარცხება:

თოფ დაკრეს, მთისა არწივო, შამაიქუქკავ მკართაო...<sup>107</sup>  
 ეგრია მინდიისი არწივ დაკოდეს მხარზედა...<sup>108</sup>  
 მემრე კი მაგასაც დახკრეს. არწივს მასტენხეს მკარია...<sup>109</sup>  
 ძოძიი გადმაიბრუნა. მანძილა დასცა ძირსაო...<sup>110</sup>  
 ლუხუმს მუკლ მასტყდა მგლისაო...<sup>111</sup>

გმირის სიკვდილი:

მოუკლავ ცხვირეგეული თეთრა მანძილა რქიანი...<sup>112</sup>  
 მზეს არ იარებოდა. ლაღო არწივო მთისაო...<sup>113</sup>  
 დაგძინებია კაგაო. ვითამ ჯიკვ იყავ რქიანი...<sup>114</sup>  
 დაუძინებავ რქაზედა რო ჯიკვი ჭაუხისაო...<sup>115</sup>  
 არწივს მოსტენხეს მკარია...<sup>116</sup>

გმირის სიკვდილით დამწუხრებულნი:

არ ბოინობენ არწივნი კლდეებში ჩორეხისასა.<sup>117</sup>

გამარჯვებულ გმირს მოყავს ტყვე ლეკები:

ბოველი მალოდინაი. მგელი მალლაღას ცხვარსაო...<sup>118</sup>

ჩასაფრებული მტერი —

თუშო. ნუ ჩაზვალ ხოშარას...

შიგ სამნი მგელნი ბუდობენ, სამივე ლეკვიანია.<sup>119</sup>

მუქარა:

აცადე. დაიზღებიან ცხაოტს ფართონი მგლისანი,  
 ჯავრი არ შაურჩენიათ თავის მოლაღის მტრისანი;<sup>120</sup>  
 შურის საძებრად მგლის ლეკვთა საველოდ უღდას  
 ღრენაო;<sup>121</sup>

კიდევაც დაიზღებიან ალგეთს ლეკვები მგლისაო,  
 ისე არ ამოწყდებიან, ჯავრი არ სქამონ მტრისაო.

<sup>98</sup> შან. № 248<sub>4</sub>.

<sup>99</sup> შან. № 225.

<sup>100</sup> შან. № 95<sub>7</sub>.

<sup>101</sup> უმიკ № 67

<sup>102</sup> შან. № 80.

<sup>103</sup> შან. № 118.

<sup>104</sup> შან. № 182.

<sup>105</sup> შან. № 52<sub>5</sub>.

<sup>106</sup> შან. № 478<sub>2</sub>

<sup>107</sup> შან. № 208.

<sup>108</sup> შან. 139<sub>24</sub>.

<sup>109</sup> შან. № 167<sub>35</sub>.

<sup>110</sup> შან. № 132<sub>20</sub>.

<sup>111</sup> შან. № 90.

<sup>112</sup> უმ. № 34.

<sup>113</sup> შან. 539.

<sup>114</sup> შან. № 207.

<sup>115</sup> შან. № 223<sub>20</sub>.

<sup>116</sup> შან. № 167<sub>35</sub>.

<sup>117</sup> შან. № 164<sub>27</sub>.

<sup>118</sup> უმიკ. 151.

<sup>119</sup> უმიკ. № 110;

<sup>120</sup> უმიკ. № 1495.

<sup>121</sup> უმიკ. № 1495;

<sup>122</sup> შან. № 477

სამონადირეო ეპოსის ძეგლთა შესრულების ტრადიცია

ხალხური შემოქმედება ჩაისახა ჯერ კიდევ წინაკლასობრივ საზოგადოებაში ხელოვნების პრიმიტიულ ფორმათა სახით. თავისი წარმოშობით ეს ფორმები მტკიცედაა დაკავშირებული ადამიანის მატერიალური საქმიანობის დაბალ, განუვითარებელ საფეხურთან. შემოქმედების უძველესი ფორმები, რომელნიც ნაწილობრივ ცოცხალ ყოფაში დღემდეა დაცული: საწესჩვეულებო პოეზია, სამონადირეო და აგრარული რიტუალები. მითები, ზოგიერთი შრომის სიმღერა, სამხედრო და სამონადირეო სიმღერები და ცეკვები დამახასიათებელია ადამიანთა საზოგადოების სწორედ ამ საფეხურისათვის—საგვარეულო თემობრივი წყობილებისათვის. კაცობრიობის ისტორიის განთიადზე შექმნილი ხალხური შემოქმედების პირველ ძეგლებს ზოგადხალხური, საყოველთაო ხასიათი ჰქონდათ. ისინი ადამიანთა—ერთი მთლიანი, კლასებად დაუნაწევრებელი კოლექტივის ინტერესებს ემსახურებოდნენ, ამ კოლექტივის საერთო ძალებით იყენენ შექმნილი. კლასების წინარე საზოგადოების ხალხურ შემოქმედებას კოლექტიური ხასიათი ჰქონდა. ეს კოლექტიურობა მეღვენდებოდა ნაწარმოებთა როგორც იდეურ, შინაარსობრივ მხარეში. იგი მათი შექმნისა და შემდგომი არსებობის, შესრულების ფორმებში.

პირველყოფილი ადამიანის პიროვნება მტკიცედ იყო დაკავშირებული კოლექტივთან. იგი არ გამოყოფდა თავის თავს კოლექტივისაგან. რადგან მისი არსებობა კოლექტივზე იყო დამოკიდებული.

„საგვარეულო წყობის დროს... წერდა მაქსიმ გორკი... პირადი გამოცდილება მაშინვე ერწყმოდა კოლექტიური გამოცდილების მარაგს. მთელი კოლექტიური გამოცდილება ჯგუფის ყოველი წევრის საკუთრება ხდებოდა.“

ერთეული ჯგუფის ფიზიკურ ძალთა ნაწილს და მთელი მისი ცოდნისა და ფსიქიკური ენერჯის განსახიერებას წარმოადგენდა.<sup>1</sup>

მაშინაც კი, როდესაც კოლექტივი თავისი წრიდან გამოყოფდა ცალკე ერთეულს, პიროვნებას ქურუმისა თუ თემის უფროსის სახით, ეს პიროვნება კოლექტივზე იყო დამოკიდებული და კოლექტივის გამოცდილებითა და ძალებით საზრდოობდა.

<sup>1</sup> М. Горький, Разрушение личности, Собр. соч. в 30-ти томах, т. 24, гл. 28.

კოლექტივის ეს ფიზიკური ძთლიანობა პირველყოფილ საზოგადოებაში საწარმოო ძალთა დაბალი განვითარებით იყო შეპირობებული. ბუნებასთან ბრძოლაში პირველყოფილი ადამიანი უძლური იყო. იგი ინდივიდუალურად ვერ დაუპირისპირდებოდა ბუნების ძალებს, რომელთანაც მას მძიმე და ყოველდღიური ბრძოლა სჭირდებოდა.

ვ. ი. ლენინი დასცინოდა იმ ისტორიკოსებსა და სოციოლოგებს, რომელნიც კმინდნენ ზღაპარს ადამიანთა ბავშვობის ბედნიერ. „ოქროს საუკუნეზე“ და აიდეალებდნენ კაცობრიობის წარსულს:

„Что первобытный человек получал необходимое, как свободный подарок природы, это глупая пошаренка... Никакого золотого века позади нас не было и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой“<sup>2</sup>.

სწორედ ამ ბრძოლის სიმძლე აერთიანებდა ადამიანთა კოლექტივს და სუსტ ადამიანს კოლექტივის განუყრელ ნაწილად ხდიდა.

ზევით ვნახეთ, რომ განვითარების საკმაოდ დაბალ საფეხურზედაც მხატვრული შემოქმედების ელემენტებს ან ცალკეულ პრიმიტიულ ფორმებს ვხვდებით. როგორ მელავნდებოდა მათი კოლექტიური ხასიათი და როგორია აქ კოლექტიური და ინდივიდუალური საწყისების შეფარდება შემოქმედებითი აქტის დროს? ამისათვის დღეს გვაწვდის მასალას ან ე. წ. პრიმიტიული ხალხების ხელოვნების ახალიზი. ანდა ზოგიერთ ცივილიზებულ ხალხთა ხელოვნებაში განვლილ საფეხურთა გადმონაშთების შესწავლა.

ანდამანელები, ანდამანის კუნძულის მცხოვრები ნეგრიტოსთა ტომი, კაცობრიობის განვითარების მეცნიერებაში ცნობილ ერთ-ერთ უმდაბლეს საფეხურზე დგანან. მათ არ იციან მიწის დამუშავება და მთლიანად ტყისა და ზღვის ბუნებრივ პროდუქტებზე არიან დამოკიდებულინი. 1858 წლამდე მათი იარაღი მხოლოდ მშვილდ-ისარი იყო და ცხოველების მოშინაურებაც არ იცოდნენ. უფრო გვიან შუბების გაკეთება ისწავლეს...

ანდამანელებს არ გააჩნიათ მითოლოგიის ტრადიციული ფორმები ისევე, როგორც მათ არა აქვთ ტრადიციული სიმღერების მარაგი. თითოეული ანდამანელი ან მთელი ჯგუფი საჭიროების შემთხვევაში გამოთქვამს სიმღერას. ეს იმპროვიზაცია იმდენად პრიმიტიულია, რომ ჩვეულებრივ შემდგომში დავიწყებას ეძლევა ხოლმე.

პროზაულ თქმულებათა შექმნაში ანდამანელთა შორის გარკვეული ტრადიცია შეიმჩნევა. პროზაულ თქმულებათა შექმნა და წარმოთქმა „მცოდნი კაცის“ (ეჭიბაშის, შამანის) ე. წ. „ოკო-აუმუს ხელშია. თითოეული ოკო-აუმუს გადმოსცემს ადრე არსებულ თქმულებას. საკმაოდ თავისუფლად. თავისი სურვილისამებრ ამუშავებს მას და ასე გადასცემს აუდიტორიას. ამ ტრადიციას განაგრძობენ მასი მოწაფენი, მისი შემცვლელი ოკო-აუმები, რომელთაც თავის მხრივ შეაქვთ თქმულებებში ახალი ცვლილებები. „ამგვარად, თქმულებანი მუდმივ იცვლებიან. თუმცა ცვლილებები, შეტანილი რომელიმე ერთა თაობის მიერ. მეტად უმნიშვნელოა და უნდა გავიდეს დიდი დრო. ვიდრე ამ წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდება!“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Аграрный вопрос и критика Маркса. изд. 3-е, Соч., т. IV, стр. 182.

<sup>3</sup> A. R. Brown. The Andamanese Islanders a study in social Anthropology, 26, стр. 185-228. Cambridge, 1922. იხ. კრებული: Религии, пантеоны культурных племен, сборник этнографических материалов М., 1931, составл. проф. В. К. Никольским и М. В. Бердоносоевым.

ამ შემთხვევაში ინდივიდუალური საწყისის თავისუფლება სწორედ შემოქმედების კოლექტიური ხასიათის განმტკიცებას ემსახურება. თითოეული ცვლის: თუნდ უმნიშვნელოდ, თქმულებას და ამით შეაქვს თავისი წვლილი თაობათა მიერ გამომუშავებულ წარმოდგენებში, მაგრამ ყველას სუფთველი ერთია— კოლექტივის წევრთა მიერ ადრე გამომუშავებულ შეხედულებათა და წარმოდგენათა ძირითადი კომპლექსი. ეს კომპლექსი კოლექტივის მრავალი წევრის. მრავალ თაობათა მონაწილეობითა და გავლენით არის შექმნილი.

ცნობილმა რუსმა ეთნოგრაფმა, მკვლევარმა ლ. ი. შტერნბერგმა მოგვცა დაწვრილებითი აღწერა გილიაკების ტომისა, რომელთა შორის მას ხანგრძლივი ცხოვრება მოუხდა.<sup>4</sup>

გილიაკები შეადგენენ მცირერიცხოვან ტომს (6 ათასამდე). რომელიც ჩრდილოეთ სახალინზე ცხოვრობს. ეს ნახევრად მომთაბარე ტომი მონადირეობასა და მეთევზეობას მისდევს. მისი რელიგია მეტად პრიმიტიული. ანიმისტურ შეხედულებებს ემყარება (წინაპართა და ბუნების ანტროპომორფულ „პატრონთა“ კულტი).

გილიაკების მხატვრული სიტყვიერების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ, მიუხედავად საზოგადოებრივი განვითარების საკმაოდ დაბალი საფეხურისა, მათ გააჩნიათ პროზისა და პოეზიის ძირითადი, საკმაოდ ჩამოყალიბებული ჟანრები (ისტორიული ეპოსი, ზღაპარი, თქმულება. საგმირო პოეზია, ანდაზები, გამოცანები, დატირებანი, შელოცვები. ლირიკა. საწესო ფორმულები და სხვა). ლ. ი. შტერნბერგის მასალები მრავალი წლის სტაციონარული დაკვირვების შედეგს წარმოადგენს. რაც მათ განსაკუთრებით საინტერესოს და სანდოს ხდის ჩვენთვის.

გილიაკებს გააჩნიათ პროფესიონალი მთქმელები, მომღერლები და იმპროვიზატორები. მათი წარმოდგენით. იმპროვიზაცია განსაკუთრებული „სულის“ შთაგონების შედეგს წარმოადგენს. ეს „სული“ იმპროვიზატორის ენის წვერზე ცხოვრობს. იმპროვიზაციის უნარის დაკარგვა—სულის გაცლას. მის მიერ მოლექსეს მითოვებას ნიშნავს, რასაც, გილიაკების წარმოდგენით. იმპროვიზატორის სიკვდილი მოსდევს. ამიტომ. მთქმელი-იმპროვიზატორი მეტად უფრთხილდება თავის უნარს (უნდა ვიფიქროთ, ზოგჯერ იგი წინასწარაც ამზადებს თავის იმპროვიზაციებს ე. ვ.), რომელიც ეწვევა მას ალტკინების. ექსტაზისა და ზოგჯერ ისტერიული მდგომარეობაში მყოფს.

ლ. ი. შტერნბერგის დაკვირვებანი გვიჩვენებენ ინდივიდუალური და კოლექტიური საწყისების მტკიცე კავშირს, გვიჩვენებენ. რომ ინდივიდუალური საწყისი კოლექტიური შემოქმედების განუყრელ ნაწილს წარმოადგენდა.

გილიაკების ისტორიული ეპოსის აღმნიშვნელი ტერმინი „კვაპინდ“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ამბის კეთებას“ (Сопинья делать, იხ. გვ.

<sup>4</sup> Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора собранные и обработанные Л. Я. Штернбергом, т. I, образцы народной словесности, ч. I-я. эпос, СПб, 1908 гв 1—XVII.

XIII). ეს არის ლაქონიური თხრობა წარსულის მათთვისა ცოტად თუ ბევრად ცნობილი ფაქტების შესახებ (ომები, სისხლის აღება და სხვ.). ამ თქმულებებს უამბობს მამა თავის შვილებს. საჭაროდ მათი შესრულება არ ხდება. ამგვარი თხზულებანი გადადის თაობიდან თაობაში, როგორც წარსულის შესახებ ცოდნის გარკვეული წყარო.

ისტორიული ეპოსის გვერდით გილიაყებს გააჩნიათ ეპიკური თქმულებანი ბოთიური ან ჯადოსნური ხასიათისა (ე. წ. „ტილგუნდები“). ეს თქმულებანი შეიცავენ მითებს სამყაროს წარმოშობის შესახებ. ბუნების ან ცხოველთა „პატრონების“ შესახებ. ლეითური ცხოველისა და მონადირის ან ცხოველთა პატრონისა და მონადირის ურთიერთობათა შესახებ. ადამიანისა და ცხოველთა სატრფიალო ურთიერთობის შესახებ და სხვა. ამ თქმულებაში კონცენტრირებულია გილიაყების მითოლოგიურ და რელიგიურ წარმოდგენათა მთელი არსი. მათი გადმომცემი ტომის უფროსი თაობის წარმომადგენელია. მათი შესრულება საჭაროდ ხდება. მათში მოთხრობილი ფაქტების სინამდვილეში ეპკის შეტანა ან მათი გადასხვაფერება ცოდვად არის მიჩნეული.

პეროიკული პოემები „ნასტუნდ“ წარმოადგენს „ტილგუნდის“ თემაზე შექმნილ იმპროვიზირებულ გალექსილ პოემაებს. რომელიც ექსტაზისა და ალტკინების მდგომარეობაში გამოითქმის სპეციალისტ იმპროვიზატორ-მოლექსის შაერ. ამ პოემის მთავარი გმირი ყოველთვის ადამიანია, შინაარსით ეს პოემები ზღაპერს უახლოვდება.

მელექსე-იმპროვიზატორი, ჩვეულებრივ, შამანი ან მისი მოწაფეა. პოემა მის ინდივიდუალურ იმპროვიზაციას წარმოადგენს. მაგრამ, როგორც იქვე აღნიშნავს შტერნბერგი, სხვებსაც მეტად დახვეწილი მეხსიერება აქვთ და სიმღერა, შექმნილი ერთის მიერ. „ბოლოს და ბოლოს პირიდან-პირში გადასული საერთო სახალხო კუთვნილებად იქცევა“<sup>5</sup>.

გილიაყების ლირიკული სიმღერები პირადულ, ავტობიოგრაფიულ ხასიათს ატარებენ და შეიქმნებიან ad hoc თითოეულის მიერ ამა თუ იმ შემთხვევის გამო: მაგრამ ეს სიმღერებიც შემდეგში საერთო კუთვნილებად იქცევა. თუმცა დიდხანს ინარჩუნებს ავტობიოგრაფიული წარმოშობის კვალს<sup>6</sup>.

ამრიგად, კონკრეტული მასალების გაცნობა გვარწმუნებს იმაში, რომ წარმოდგენა ფოლკლორის საწყის. პრიმიტიულ ფორმებზე. როგორც უსახო და უსახელო კოლექტივის შემოქმედებაზე, არ არის მართალი. კოლექტივის შემოქმედება ცალკეულ ადამიანთა ინდივიდუალური შემოქმედებითი განვითარების გზით მიდის. მაგრამ ეს ინდივიდუალური შემოქმედება კოლექტივის ფარგლებში ხდება. ხდება კოლექტივში, სადაც „ერთეული, ჯგუფის ფიზიკურ ძალთა ნაწილის და მთელი მისი ცოდნისა და ფსიქიკური ენერჯის განსახიერებას წარმოადგენს“<sup>7</sup>.

ამრიგად: 1. ინდივიდუალურ-ლირიკული შემოქმედებითი აქტის დროსაც მოქმედის ფსიქიკა კოლექტიური ფსიქიკური ენერჯის ფარგლებიდან არ გამოდის.

2. მოქმედი ემყარება კოლექტივის გამოცდილებას და კოლექტივის მიერ შექმნილ მხატვრულ სასენთა და წარმოდგენათა მარაგს. იმპროვიზატორი უმეტეს

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. XVIII.

<sup>7</sup> М. Горький, Разрушение личности. т. 24 გვ. 28.

შემთხვევაში კი არ თხზავს საგმირო პოემის ფაბულას. არამედ არსებული თქმულებების შემოქმედებით, იმპროვიზაციულ ჩამოყალიბებას. მათ ახალ გააზრებას ახდენს. თავის მხრივ, ექვს გარეშეა, რომ მის მიერ ახლად გააზრებული, გარდაქმნილი, გადახალისებული პოემა ძველ ტრადიციაზე ახდენს გავლენას.

3. ზეპირი იმპროვიზაცია კოლექტივის წინაშე წარმოებს და ამდენად, მისი ცემოვნების კონტროლის ქვეშ ხდება.

4. როგორც კოლექტივის წინაშე შექმნილი იმპროვიზაცია, ისე ინდივიდუალური ეპიკური სიმღერა ინარჩუნებს არსებობას და თაობებს გადაეცემა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ის მიიღება კოლექტივის მიერ: მხოლოდ მაშინ აითვისება იგი და შეიძლება „საერთო კუთვნილება“ გახდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას დაივიწყებენ.

ანდამანელების, ავსტრალიელების, ცეილონის ვედების თუ ჩრდილოეთის ჩამორჩენილ ხალხთა შემოქმედება გვიჩვენებს აგრეთვე, რომ, რამდენადაც სწორია პირველყოფილი სინკრეტიზმის თეორია, იმდენად გადახედვას მოითხოვს ლ. ვესელოვსკის სქემა ეპოსის, ლირიკისა და შემდეგ ღრამის ამ სინკრეტული ქმედობიდან გამოყოფის შესახებ. განვითარების მეტად დაბალ საფეხურზე მდგარ ტომებთანაც კი, ყველგან ვხვდებით ჩვენ წმინდა ლირიკულ სიმღერებს; რომელნიც ცალკეული ადამიანის უშუალო განცდის გამოხატულებას წარმოადგენენ. მართალია, ასეთი სიმღერების უდიდესი ნაწილი დავიწყებას ეძლეოდა და ფიქსაციის გარეშე დარჩა, მაგრამ მათი არსებობა მტკიცდება დაკვირვებათა მთელი რიგით.

ხელოვნების საწყისი ფორმების ცნობილი მკვლევარი ე. ვროსე მრავალრიცხოვანი მასალების საფუძველზე მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ, როგორც ლირიკა, ისე ეპოსი და ღრამის პრიმიტიული ფორმები თავიდანვე სუფთა სახითაც გვხვდება მეტად პრიმიტიულ ხალხთა შემოქმედებაში.

ძალიან დიდი ადგილი უჭირავს აქ ინდივიდუალურ იმპროვიზაციებს. მაგალითად, ბოტოკუდებთან არის ჩაწერილი შემდეგი იმპროვიზაცია, რომელიც იმღერებოდა გუნდის მიერ:

დღეს კარგი ნადირობა გვქონდა:

ნადირი მოკალით.

ახლა გვაქვს საკმელი.

ხორცი გემრიელია.

არაყი გემრიელია...

ზოგჯერ სიმღერა სულ ერთი ფრაზის განმეორებას წარმოადგენს:

უფროსმა არ იცის შიში!

უფროსმა არ იცის შიში!

ე. გროსეს მოჰყავს აგრეთვე ავსტრალიელთა ნადირობასთან დაკავშირებული იმპროვიზაციები:

ნარინიერები მოდიან.

ნარინიერები მოდიან,

ახლავე მოვლენ.

ყველას მოაქვს კენგურუ

და სწრაფად მოდიან.

ნარინიერები მოდიან.

ანდა ასეთი პირადი განწყობილების გადმომცემი ლექსი, შესრულებული ინდივიდუალურად:

კენგურუ სწრაფად მორბოდა,  
მე კი უფრო სწრაფად.  
კენგურუ მსუქანი იყო,  
მე უგი შეეკამე.  
კენგურუ. კენგურუ...<sup>8</sup>

ამგვარი იმპროვიზაციები. რა თქმა უნდა. უმეტესად დავიწყებას ეძლეოდა. საჭიროებისამებრ კი შეითხვებოდა ახალი, რომელსაც მხოლოდ მაშინ შეეძლო მოგებებინა თავისი ადგილი ტრადიციაში, თუ იგი კოლექტივის განცდებს ეხმარებოდა და კოლექტივის მიერ მიღებული იქნებოდა. სწორედ ამ თვალსაზრისით ვწერდით ადრეც, რომ ლირიკული სატრფიალო ლექსი არა მხოლოდ საწესჩვეულებო საგაზაფხულო ფერხულში ჩაისახა და არა მხოლოდ სინკრეტული სიმღერა-ცეკვების დაშლის შედეგად წარმოიშვა, არამედ ბევრად უფრო ადრე (ე. ი. არა სინკრეტულ სიმღერა-ცეკვაზე, არამედ მის დაშლაზე ბევრად უფრო ადრე), ინდივიდუალური შრომის პროცესში შეიძლებოდა ჩასახულიყო.<sup>9</sup> ამ თვალსაზრისს ეკამათება და ალ. ვესელოვსკის თვალსაზრისს იცავს მკვლევარი ჯ. ბარდაველიძე „დავას არ იწვევს,—წერს იგი,—რომ მონოდიური ლირიკა შრომის ინდივიდუალურ სიმღერაში აღმოცენდა, მაგრამ განა შრომის ინდივიდუალური სიმღერა საფერხისო სიმღერებზე ადრე არსებობდა? სინკრეტიზმის პერიოდის მკვლევარები როგორც გასული საუკუნის, ისე თანამედროვენი, საეჭვოდ არ ხდიან იმ დებულებას, რომ თავდაპირველი სიმღერა გუნდური იყო, ხოლო ინდივიდუალური პოეზია როგორც შრომის, ისე ლირიკული, წარმოიშვა უფრო გვიან, კერძოდ მაშინ, როცა გუნდში კორიფე გაჩნდა და პოეტურმა სინკრეტიზმმა რღვევა განიცადა“<sup>10</sup> ჩვენს შრომაში ჩვენ გარკვევით ვწერთ, რომ ინდივიდუალური ლირიკული ლექსი შეიძლებოდა არა სინკრეტული გუნდის წარმოშობაზე, არამედ მის დაშლაზე ბევრად უფრო ადრე, ინდივიდუალური შრომის პროცესში ჩასახულიყო. ე. ი. მისი წარმოშობა, შრომის ინდივიდუალურ სახეობათა გაჩენის და არა საწესო ფერხულების დაშლის პარალელური უნდა ყოფილიყო.

რა შეიძლება მოგვცეს ფოლკლორის ასეთი ადრინდელი ფორმების კვლევის თვალსაზრისით ცივილიზებული, მაღალი კულტურისა და ლიტერატურის ხალხთა ფოლკლორმა?

როგორც უკვე იყო აღნიშნული, ქართული ფოლკლორი ამ მხრივ განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი და ბევრის მეტყველია.

ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ქართული სიმღერები კოლექტიურია თავისი წარმოშობით. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ უძველეს, პრიმიტიულ საფეხურზე ჩვენში არ არსებულა ინდივიდუალური სიმღერა—იმპროვიზაცია, არამედ მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ ინახებოდა და თაობებს გადაეცემოდა, ხალხურად იქცეოდა მხოლოდ კოლექტივის მიერ ათვისებული ტექსტები.

<sup>8</sup> Э. Гроссе, Происхождение искусства, М., 1899, გვ. 219—220.

<sup>9</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობანი, იხ. ლიტ. ძეგანი, ტ. VIII, გვ. 281.

<sup>10</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსთწყობის საკითხები, თბ., 1960, გვ. 28.



ერთია კვლევა ჩვენამდე მოღწეული ხალხთა შემოქმედების უძველესი ფორმებისა, მეორე—თეორიული მსჯელობა იმაზე. თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ეს ფორმები თავის დროზე.

კოლექტიური სიმღერის თუ ტრადიციული თქმულების შექმნაში და შემდგომ გაშალაში იმპროვიზაციის მომენტს ყოველთვის მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. რამდენადაც იზრდებოდა და მტკიცდებოდა კოლექტივის მიერ მიღებულ და ათვისებულ ნიმუშთა მარაგი და ტრადიცია, იმდენად ნაკლები ადგილი ეჭირა უშუალო იმპროვიზაციას, თუმცა ტრადიციული ტექსტის შესრულებასა და შეცვლაში იმპროვიზაციას ყოველთვის შექონდა თავისი წვლილი. ამას ნათლად მოწმობს ქართულ გუნდურ სიმღერებზე დაკვირვება.

რა თქმა უნდა, ვარიანტთა შექმნაში უძველეს წარმოდგენებს, ზოგჯერ კი ძათ დავიწყებასა და შეცვლას დიდი ადვილი უჭირავს, მაგრამ ტექსტის არსებობის პირველი დღეებიდან ვარიანტულ ცვლილებებში მნიშვნელოვანი წვლილი უნდა შეეტანა იმპროვიზაციის მომენტს. ტექსტის ვარიანტულობა ფოლკლორული ნაწარმოების ერთ-ერთი ძირითადი თვისება და სასიმღერო ტექსტის კონკრეტული გამოსახვის სპეციფიკური ფორმაა. თავისი მხატვრული ბუნებით იგი ებრძვის ასახება რომელიმე ერთადერთ ტექსტში.

ქართული სამონადირეო ეპოსი ტექსტის მეტად არქაული შესრულების ფორმებს მრავლად გვაძლევს.

ქართული საფერხულო სიმღერების ერთადერთი ყველაზე გავრცელებული და საქართველოს მთიანეთში ცოცხალი სახით გადარჩენილი ფორმა „მრგვალი“ ფერხული არის. ამგვარი შესრულების დროს შემსრულებელთა წრე პირობითად ორ ნახევარწრედ იყოფა, რომელთაგან თითოეულს თავისი კორიფე, წამყვანი, დამწყები ჰყავს. პირველი კორიფეს ნათქვამ ფრაზას გუნდის ნახევარი მთლიანად, უკლებლივ იმეორებს. ამის შემდეგ იმავე ფრაზას ამბობს მეორე კორიფე, რომლის ნათქვამს მისი ნახევარწრე გაიმეორებს. ამგვარად, ტექსტის თითოეული ტაეპი ფაქტიურად ოთხჯერ მეორდება.

ამგვარი შესრულების დროს სიმღერა მეტად მძიმედ მიდის. რაც წამყვანს შემდეგი ტაეპის მოფიქრების, გამოთქმის საშუალებას აძლევს. მრგვალი ფერხულის ეს ფორმა დღესაც ცოცხალია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, რაჭასა და სვანეთში. მთის რაჭაში იგი ორი ფორმით არის ცნობილი: „მრგვალი გადაბმული“ და ე. წ. „ორფეხური“. სადაც წრეში მხარიმხარ გადაბმული მოცეკვავენი ორ ნაბიჯს მარჯვნივ და ერთ პატარა ნაბიჯს მარცხნივ გადადგამენ. ინფორმატორის ივანე გუტაშვილის მოწმობით<sup>11</sup>. ამგვარი ფერხული „ძველისძველია“ და ახლა მას იშვიათად ასრულებენ. რადგან მეტად დიდ დროს მოითხოვს. „ერთი წრე 3—4 საათში თუ შეიკვრისო“, ე. ი. ერთი წრის შემოვლას ფერხული სამ-ოთხ საათს უნდება. სიმღერის თვალსაზრისით მოფერხულეთა ორ ნახევარწრედ პირობითი გაყოფა აქაც იგივეა. ივანე გუტაშვილის საინტერესო დაკვირვებით, დღეს იშვიათია, რომ მეორე კორიფე, პირველის მიერ თქმულ ტაეპს იმეორებდეს. იწყებს პირველი კორიფე და მას მიყვება მისი ნახევარწრე. მეორე კორიფე პირდაპირ ტექსტის მეორე ტაეპზე გადადის და მას მისი ნახევარწრე მიჰყვება. „ასე უფრო მალე სრულდება სიმღერა“—ამბობს ივანე გუტაშვილი. ეს საინტერესო დაკვირვება ერთი მხრივ, იმას მოწმობს რომ

<sup>11</sup> რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, კოლ № 1—კ. გვ. 74—75, 81.

„ეპიკური სიღინჯე.“ საჭირო ძველი ფერხელის შესრულებისათვის, უკვე მთა-შიც დარღვეულია. მეორეს მხრივ, იგი მოწმობს იმასაც, რომ ახალი საფერხელო სიმღერები ნაკლები რაოდენობით გამოითქმის<sup>12</sup>, ძველი კი მთელი კოლექტივისათვის ცნობილია და იმპროვიზაციისათვის დროს აღარ მოითხოვს<sup>13</sup>.

ფერხელის მეორე ფორმა შედგება ორი პარალელური მწკრივისაგან, რომელნიც, სიმღერის ტემპის შესაბამისად, ხან უანლოვდებიან ერთმანეთს, ხან შორდებიან ერთიერთს (ასე აგვიწერს ალ. ჯამბაყურ-ორბელიანი „სამიას“ შესრულებას)<sup>14</sup>.

ფერხელის ორივე ეს ფორმა გულისხმობს ფერხელში ჩაბმული ორი გუნდის არსებობას (პირობითი ნახევარწრე „მრგვალ“ ფერხელში და ორი პარალელური მწკრივი). ამ ორი გუნდის „შებმა“ მათი „მეჭიბრი“ ან წამყვან კორიფეთა სიმღერაში ან უშუალოდ ორი გუნდის მონაწილეობით საფერხელო სიმღერების ძირითად მუსიკალურ ქარგას ქმნის.

პრიმიტიულ სიმღერა-ცეკვაში ტექსტის როლი მეტად მცირე იყო. იგი ან იმპროვიზაციას წარმოადგენდა, ან ერთი-ორი ფრაზით შემოიფარგლებოდა. თანდათან გუნდში კორიფეს როლი წამოიწია. კორიფე გუნდის მარგანიზებელ ელემენტად იქცა. დასაწყისში გუნდის როლი მეტად მარტივი იყო. ასეთია, მაგალითად, მთიულური „ნოტიური“. რომელიც სამონადირეო ეპოსის მოტივებზეა შექმნილი: „ნოტიურს“ ფერხელში ასრულებენ:

I დამწყები: აი. სანადიროდ წამოველი. უნდა ირმები მერბოლა..

I გუნდი: აააა, ააიიიი

II დამწყები: წამოველ სანადიროთა უნდა ირმები მერბოლნა...

II გუნდი: აააა...

I დამწყები: ვაი. რა ძნელი ყოფილა სანადიროის ატანა...

I გუნდი: აააიიი. ააიიიი აააარალო არილალოო...

II დამწყები: ვა რა საძნელო ყოფილა დანახვა მაღალ კლდისაო...

II გუნდი: ააააო...

ეს სიმღერა ფიქსირებულია მთიულეთში ფონოგრაფზე გრ. ჩხიკვაძის მიერ 1934 წ.<sup>15</sup> ეს ორხმიანი სიმღერა, სადაც ჩვენ დამწყების სიმღერასთან და გუნდის მოძახილთან გვაქვს საქმე, მეტად საგულისხმოა. იგი გვაგონებს ხევსურულ ტირილს. გუნდის როლი აქ მეტად პრიმიტიულია. ასევე სრულდება სიმღერა „ნუ მომკლავ ალიმამადო“.

ასევე, საკმაოდ პრიმიტიულია გუნდის როლი ისეთ სიმღერებში, როგორიც ზემოთ მოყვანილი „დუმაცხოს პაპავ მქედლოა“; გუნდი და მეორე კორიფე მხოლოდ იმეორებს პირველი კორიფეს მიერ გადმოსროლილ ტაქსს.

<sup>12</sup> მთიულეთში, მაგალითად, ასე სრულდება ახლად გამოთქმული „მკედრის ლექსებიც“. იხ. ქართვ. მთიულთა ზეპირსიტყვიერება.

<sup>13</sup> იმავე ივანე გუტაშვილისა და მთქმელ გაბრიელ ბაყრაძის მოწმობით (იხ. ფ. არქ. კოლ. I—II გვ. 74—75) ფერხელში ზოგჯერ ას კაცზე მეტი იყო ჩაბმული ძველად. ისეთი დიდი წრე შეიკვროდა. რომ „კიდითკიდემდე ხმა ძლივს წვდებოდაო“. წრეში ებმოდნენ საგვარეულოების მიხედვით. ნათესავები ერთად ნაპირებში ეყები იდგნენ რომ უცხო გვარის ქალ-ვაი ერთ-მანეთის გვერდზე მხარამხარ გადასაბმელად არ მოხვედრილიყო.

<sup>14</sup> ალ. ჯამბაყურ-ორბელიანი, ივერიელთა ვალობა, სიმღერა და ლიღინი, ცისკარ, 1861, № 1.

<sup>15</sup> იხ. ლენინგრადის პუშკინის სახელობის რუსული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ენოგრაფიკული № 1741.

მაგრამ თანდათან გუნდის როლი იზრდება. ტრადიციული სიმღერების მარაგის ათვისება კოლექტივის მიერ, კოლექტივის წევრთა უმეტესობის გაწაფვა, სასიმღერო და ქორეოგრაფიული ტრადიციის ზრდა - შესაძლებელს ხდის უკვე მთელი კოლექტივის მონაწილეობას სიმღერის შესრულებაში. უკვე არაორი კორიფეს. არამედ მალა მხატვრულ კოლექტიურ შემოქმედებას, ორი გუნდის ან კორიფესა და გუნდის შეჯიბრი გვაძლევს.

როგორც ცნობილია, ამირანის თექვსმეტმარცვლიანი ლექსი ორგვარი ზომისაა: მაღალი და დაბალი შაირი. ორივე მეტრის ფრაგმენტები გვხვდება დღესაც მელიკური შესრულებით (გუნდური ან ინდივიდუალური). თუ დავუკვირდებით „ამირანის“ ლექსს, დავინახავთ, რომ მისი 90%, თუ არა მეტი, დიალოგებია. უნდა ითქვას, რომ დიალოგებში ამირანისანი ლექსი ყოველთვის განიცდის ლტოლვას დაბალი შაირისაკენ.

ამირანის ლექსის ეს ორგვარი მეტრი დაკავშირებული იყო მის სხვადასხვაგვარ საგუნდო შესრულებასთან, რომელთაგანაც იგი უდაოდ თავიდანვე იყო დაკავშირებული.

ჩვენ ხელთ გვაქვს ამირანისა და მისი ძმების ნადირობის სცენის ზუსტი ტექსტი, ფიქსირებული რაქაში ფონოგრაფზე 1928 წელს. პროფ. შალვა ასლანიშვილის მიერ და 1958 წელს მაგნიტოფონით ჩაწერილი ოთარ ჩიჯავაძის მიერ.

სიმღერა ორი გუნდის შეჯიბრების სახით მიმდინარეობს. აქ სიმღერა წამყვანის გარეშე, ორი გუნდის მონაწილეობით ხდება. ფრაგმენტის მეტრი მაღალი შაირია:

I გუნდი: ამირან და ყმანი მისნი

II გუნდი: ამირან და ყმანი მისნი.

I გუნდი: ამირან და ყმანი მისნი და სანადიროს წასულიყვნენ.

II გუნდი: სანადიროდ წასულიყვნენ და წინ ირემი და წამოუხტათ.

I გუნდი: წინ ირემი და წამოვარდა და ოქრო და ჰქონდა და რქანი მისნი და

II გუნდი: ოქრო და ჰქონდა რქანი მისნი და დაუჩოქე და ვესროლე...

I გუნდი: დაუჩოქე და ვესროლე და იქ დავარდა კვალი და მისი და

II გუნდი: იქ დავარდა კვალი მისნი და შევდიე და

აქ შ. ასლანიშვილის მიერ ჩაწერილი ტექსტი წყდება.<sup>16</sup>

1958 წელს სარაჯიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის ექსპედიციის წევრის ოთარ ჩიჯავაძის მიერ ფიქსირებული ტექსტი უღერს ასე:

I გუნდი: ამირან და ყმანი...

II გუნდი: ამირან და ყმანი მისნი...

I გუნდი: სანადიროდ წასულიყვნენ...

II გუნდი: სანადიროდ წასულიყვნენ წინ ირემი შეეყარათ...

I გუნდი: წინ ირემი შეეყარათ, ოქრო ჰქონდა რქანი მისნი.

II გუნდი: ოქროს, ჰქონდა რქანი მისნი, დაუჩოქა და ვესროლა...

I გუნდი: დაუჩოქა და ვესროლა, არ გავარდა ცვარი სისხლი.

II გუნდი: არ გავარდა ცვარი სისხლი. დღე ვდიე და ღამე ვდექი...

I გუნდი: დღე ვდიე და ღამე ვდექი. არ დავკარგე კვალი მისნი...<sup>17</sup>

<sup>16</sup> ლენინგრ. ფონოგრამარქივი № 1714.

<sup>17</sup> ვანო სარაჯიშვილის სახ. თბილისის სახ. კონსერვატორიის ქართული მუსიკის კაბინეტის მასალები.

ასე მიდის ტექსტი ბოლომდე.

1953 წელს მთა რაჭის სოფელ გლოლაში ყოფნისას შესანიშნავმა მთქმელმა და მომღერალმა ვანო გუტაშვილმა სიმღერით ჩამაწერინა „ამირანიანის“ ფრაგმენტები. იგი ასე გადმოგვცემდა „ამირანიანის“ ამ ფრაგმენტის საფერხულო შესრულებას:

დამწყები:

მინდორ-მინდორ მივდიოდით  
ამირან და ძმანი მისნი, და  
წინ ირემი აგვივარდა,

გუნდი:

მივდიოდით, მივდიოდით  
ძმანი მისნი და,  
აგვივარდა, აგვივარდა....

ოქრო რქა და ტანი მისნი,  
ამირანმა ისარი ჰკრა,

გუნდი:

ტანი მისნი, ტანი მისნი...  
ისარი ჰკრა, ისარი ჰკრა...<sup>18</sup>

აქ მეორე გუნდი არ ენაცვლება პირველს, არ ებრძვის მას, არამედ ფაქტიურად მხოლოდ რეფრენს ასრულებს. „ამირანიანის“ შესრულების ეს ფორმა აღნიშნული აქვს გ. კალანდაძეს<sup>19</sup>. ორივე ეს ფორმა მეტისმეტად საგულისხმოა. მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა და ორიგინალური შ. ასლანიშვილისა და ოთარ ჩიჭავაძის მიერ ფიქსირებული შესრულების ფორმა.

პირველი შეხედვით იგი თითქოს უჩვეულოა ქართული ლექსისათვის. მაგრამ მოვიგონოთ აქ ქართული ხალხური ლექსის ისეთი ბრწყინვალე ნიმუში, როგორცაა მთარაქული საფერხულო ლექსი „იგი მთას მოდგა“.

იგი მთას მოდგა, იგი მთას მოდგა,  
იგი მთას მოდგა უცხო ფრინველი;  
უცხო ფრინველი, თეთრიფრთიანი,  
თეთრიფრთიანი, ბოლოწითელი;  
ბოლო წითელი, დიდი ლაშქარი,  
დიდი ლაშქარი, ოსი და დვალი,  
ოსი და დვალი, ფაიქომელნი;  
ფაიქომელნი, სულ რომ დვალეთი.  
სულ რომ დვალეთი, ომი შეიქნა;  
ომი შეიქნა, ცისკრისა ეამსა,  
ცისკრისა ეამსა, გათენებასა,  
გათენებასა. მზის ამოსვლასა...

ამ ბალადისათვის დამახასიათებელია ის პოეტური ხერხი, რომელსაც მზარ-დი ანუ აღმავალი განმეორება ეწოდება.

<sup>18</sup> ფოლკლ. არქ. კოლ. № 1—1. გვ. 73—75.

<sup>19</sup> გ. კალანდაძე, ხალხური ბალადა, გვ. 93—84.

საინტერესოა, რომ ზოგიერთი მკვლევარი ამ ფორმას ძველი სიმღერიდან ლირიკულ-ეპიკური ხასიათის ლექსისაკენ გარდამავალ საფეხურად მიიჩნევს<sup>20</sup>. ქართული მაგალითები ნამდვილად მოწმობს, რომ ლექსის ეს ფორმა მტკიცედ უკავშირდება მის საგუნდო შესრულების სპეციფიკურ სახეს, კერძოდ. იგი შეპირობებულია ორი გუნდის შეჯიბრით. შედეგია ორი გუნდის საერთო, კოლექტიური შემოქმედებისა. ამ ფორმით სიმღერის შესრულება ხან ერთ, ხან მეორე გუნდს აძლევს იმპროვიზაციის საშუალებას.

I გუნდი: ამირან და ყმანი მისნი სანადიროდ წასულიყვნენ.

II გუნდი: სანადიროდ წასულიყვნენ, წინ ირემი შეეყარათ.

I გუნდი: წინ ირემი შეეყარათ. ოქროს ჰქონდა რქანი მისნი და სხვა...

საინტერესოა „იგი მთას მოდგას“ საგუნდო შესრულება:

ეს ლექსი ძველი საფერხულო სიმღერაა. იგი ქართული ხალხური ლექსის კლასიკური ნიმუშია. განმეორებაზე აგებულმა ამ თავისებურმა ფორმამ დაიცვა ეს შესანიშნავი ჯაჭვი ბრწყინვალე პოეტური სახეებისა, რომელთაგან თითოეული იმდენად ლაკონიურია და დახვეწილი, რომ მისი შეცვლა თითქმის შეუძლებელია, თითოეული სახის ამოვარდნა აქ მთელი ჯაჭვის დარღვევას ნიშნავს. სახეების ამგვარი ჯაჭვური გადაბმა მეტად უწყობს ხელს ტექსტის ზეპირ და მახსოვრებასა და კოლექტივში მის შესრულებას. ერთი სახე მეორეს იწყევს, მეორე სახის გამეორება—მესამეს, მესამესი—მეოთხეს და ა. შ. ეს გვაგონებს ე. წ. კუმულაციურ გალექსილ ზღაპრებს.

ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ სიმღერა „მალა მთას მოდგა უცხო ფრინველი“, ორპირული სიმღერაა. ე. ი. ორი გუნდისაგან მონაცვლეობით შესასრულბელი. ყოველთვის „იწყებს მეორე ხმა,—მას მიჰყვება პირველი, წმინდა ხმა და ხანი“. ასევე მღერიან ფერხულს „ქალსა ვისმეს, ქალსა ვისმეს ერქვა შუშანაო“<sup>21</sup>.

მკვლევარი დ. ჯანელიძე კი აღნიშნავს ორპირი ფერხულების შესახებ: „მთელ რიგ ორპირ ფერხულში პირველი ნახევარმწყობრი იწყებს, მეორე კი ბოლო სიტყვებს ჩამოართმევს და განაგრძობს, შემდეგ ისევ პირველი იწყებს, მეორე ნახევარმწყობრის ბოლო სიტყვების განმეორებით, (ხაზი ჩვენია ე. ვ.) და გაგრძელებით“<sup>22</sup>. მისივე სამართლიანი დაკვირვებით, ორპირი ფერხული. მრგვალი ფერხულის იმ ფორმებთან შედარებით, სადაც მეორე ნახევარმწყობრი მხოლოდ იპრობებს დამწყების მიერ ნათქვამ ტაქსს, წარმოადგენს უფრო რთულ, განვითარებულ ფორმას.

შ. ასლანიშვილის მიერ 1928 წელს ჩაწერილი ამ ლექსის შესრულება ცოტა განსხვავებულია. აქ ჩვენ გვაქვს უკვე არა ორი გუნდის მონაცვლეობა, შეჯიბრი. არამედ დამწყებისა და გუნდის მონაცვლეობა:

დამწყები:

ელელეს ჩამოდგა

დამწყები:

ოო ელელეს და ჩამო

დამწყები გუნდთან ერთად:

უ.ელელეს ჩამოდგა

დამწყები გუნდთან ერთად:

დგა ელელეს ჩამოდგა

<sup>20</sup> იხ. В. Я р ц е в а, Проблема баллады в англо-американском фольклоре, Советский фольклор, М, № 4—5.

<sup>21</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, გვ. 201.

<sup>22</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ. 1948, გვ. 158.

დამწყები:  
დიდი ლაშქარი

დამწყები და გუნდი ერთად:  
ო, ჟღელეს ჩამოდგა დიდი  
ლაშქარი<sup>23</sup>

დამწყები ამბობს ტაეპს სრულად: „ჟღელეს ჩამოდგა“. აქ მას მიერთვის გუნდი. რომელიც ამ სიტყვებს იმეორებს: „ო. ჟღელეს ჩამოდგა“. მეორე ტაეპში დამწყები იმეორებს: „ჟღელესე და ჩამო...“. მაგრამ აქ გუნდი უფრო ადრე ჩაერთვის „დგა ჟღელეს ჩამოდგა“. ბოლოს კი დამწყები და გუნდი ერთად იმეორებენ ტექსტს მთლიანად და კიდევაც მას უმატებენ:

„ჟღელეს ჩამოდგა დ ი დ ი ლ ა შ ქ ა რ ი“ და ასე შემდეგ.

ანალოგიურია სამონადირეო ეპოსის ერთ-ერთი უძველესი ნიმუშის „ჩემო ყურშაოს“ მესრულება გუნდური შესრულების დროს. ჩაწერილი შ. ასლანიშვილის მიერ.<sup>24</sup>

დამწყები:  
ოო შაო ყურშაოო

გუნდი:

ოიო და შაოოო ყურშა ოოიმეოდა!

დამწყები:

გუნდი:

ოი, შავო ყურ

შაოიო ყურშაო, შავოოიოდა!

გუნდი და დამწყები ერთად:

ოოო. შაო ყურშაოო, ოი შაო ყურშადა...

აქაც თითქოს დამწყები მხოლოდ ნიშანს აძლევს გუნდს, რომელიც პირველად ისმენს ტაეპს. ხოლო შემდეგ იმეორებს მას და თანდათან უფრო ადრე ერევა დამწყების პარტიაში.

პ. უმიკაშვილის არქივში ინახება ამავე სიმღერის უფრო არქაული შესრულების ნიმუში, ჩაწერილი ბ. ჯაფარიძის მიერ 1875 წელს.

ყურშა ორაშაო. ო. ჩემო ყურშაო

ყურშა გავგზავნე სანადიროთაო, ო ჩემო ყურშაო

აწ კი მოივლის სასადილოთაო, ო ჩემო ყურშაო... ნ 2.

აქ სიტყვები „ო. ჩემო ყურშაო“ როგორც ჩანს. გუნდის მოძახილია მხოლოდ.

ამრიგად, ტექსტის ანალიზი მისი მელიკური, ბუნებრივი შესრულების პირობებში, გვიჩვენებს „ამირანიანის“ წყობის სრულებით მოულოდნელ ფორმას და გვარწმუნებს, რომ ლექსთწყობა, გადარჩენილი ზემორაქულ სიმღერაში „იგი მთას მოდგა“, ბევრად უფრო გავრცელებული იყო ქართულ ფოლკლორში. ვიდრე ჩვენ ეს გვგონია. ლექსის მის ბუნებრივ პირობებში შესწავლა გვიჩვენებს მისი ლექსთწყობის მტკიცე კავშირს საფერხულო შესრულებასთან, სიმღერის დროს ორი გუნდის ან დამწყებისა და გუნდის მონაწილეობასთან და, ამდენად, ლექსის ამ ფორმის გენეზისს ნათელყოფს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მეტრი დამახასიათებელი და ძირითადია აფხაზთა და ჩრდილოკავკასიის ზოგიერთი ტომის ეპიკური სიმღერებისათვის.

ოთარ ჩიჯავაძის მიერ ფიქსირებულია „ამირანიანის“ ნადირობის ეპიზოდის შესრულების კიდევ ერთი, მეტად საინტერესო ფორმა: (ო. ჩიჯავაძეს გამოსჯევენებელი მასლება: მოწოდებისათვის დიდი მადლობა). სოფ. უწერის მცხოვრები დ. მეტრეველი, 86 წლის მოხუცი ასრულებდა „ამირანიანის“ ტექსტს ჭუნირის აკომპანიმენტით. პროზას იგი თხრობით ვადმოსცემდა, ხოლო

<sup>23</sup> ლენინგრადის ფონოგრაფიკული № 1697.

<sup>24</sup> იქვე, № 1677.

ლექსს მღეროდა რეჩიტატივით ჭუნირის თანხლებით. მან შეასრულა ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტიც, რომელიც ასე უღერდა:

ამირან და ყმანი მისნი სანადიროდ წასულიყვნენ.  
წინ ირემი შემოჰყროდა, ოქრო ჰქონდა რქანი მისნი,  
დაჟრჰქე და ვესროლე, არ გავარდა ცვარი სისხლი;  
დღე ვდიე და ღამე ვდექი, არ დავკარგე კვალი მსაი...

ამრიგად, აქ გამეორებას აღარ აქვს ადგილი. აქედან ერთი ნაბიჯია იმ სიმღერის აკომპანემენტის გარეშე, ლექსად წარმოთქმამდე. ინდივიდუალურ შესრულებაში მაღალი შაირი, რომელიც ორი გუნდის მონაცვლეობის საფუძველზე შექმნა, ინარჩუნებს მარცვალთა რაოდენობას, მხოლოდ აწესრიგებს ლექსს განმეორებათა გარეშე. ასეთსავე ტენდენციას იჩენს სიმღერა „უღელეს ჩამოდგა“ ანუ „იგი მთას მოდგა“, რომელშიც ლექსად შესრულების დროს ხშირად ირღვევა<sup>25</sup> განმეორებათა წყება.

ამირანიანის დაბალი შაირი, რომლითაც ჩვეულებრივ დიალოგებია გადმოცემული, მელიკური შესრულების დროს, როგორც წესი, რეფრენით სრულდება.

აქით ჩამოდი, ამირან, ვოპოლეღი, ლევ და თამარო,  
სად უშაღლესი კლდენია. ვოპოლეღი, ლევ და თამარო,  
კარი აბია რკინისა ვოპოლეღი, ლევ და თამარო,  
საგდოლი იმის ფერია. ვოპოლეღი, ლევ და თამარო.

ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მელიკური შესრულების გარეშე იგი რვაშარცვლოვანი ტაეპის სახეს იღებს.

ქართული სამონადირეო საფერხულო სიმღერების შესრულების მეტად საინტერესო ფორმა გადაჩენილია სვანეთში. სადაც მას „შაირის“ სახელწოდებით იცნობენ.<sup>26</sup> ეს ფორმა ფიქსირებულია ჯერ კიდევ 1887 წელს ვ. ტუპცოვის მიერ:

„არის მრავალი სიმღერა,—წერს იგი.—სადაც სვანთა გუნდი უსიტყვოდ ებანება სოლისტს. ყველაზე ხშირია მოძახილი „იო—ია“. ასეთია სიმღერა № 3. მასში მოთხრობილია ერთი მესტიელი მონადირის გმირობა. რომელმაც მყინვარზე გასდია ჯიხვებს და ეცადა უშმაზე ასულიყო“<sup>26</sup>. ეს სიმღერა იწყება წელი ტემპით და თანდათან სწრაფ ცეკვაში გადადის... ცეკვავს მხოლოდ ტექსტის მომღერალი, ხოლო გუნდი მღერის მისამღერ „იო—ია“-ს და სიმღერის ტაქტს ტაშისცემას აყოლებს. ასევე სრულდება, მისი სიტყვით, მესტიელ მონადირეთა სიმღერა.

ამ ტიპის ფერხულს წარმოადგენს ჩვენ მიერ ჩაწერილი მონადირე თაბი გოშთელიანის ლექსი. „შაირით“ ლექსის შესრულებისას მთქმელი დგას გუნდის მიერ შეკრულ წრეში, ხელი ხანჯალზე უჭირავს და მღერის ლექსის თითო ტაეპს. გუნდი მხოლოდ აკომპანემენტს ასრულებს. თითოეული ტაეპის შემდეგ ისმის

<sup>25</sup> ჩვენ ვიცით, რომ, გადმოცემათა თანახმად, უშმა დალების სადგომი იყო, ამიტომ, უნდა ვიფიქროთ, ეს მესტიელი მონადირე ბეთქილი, მანგური ან ჩორლა ან მათი ტიპის გვირი უნდა ყოფილიყო.

<sup>26</sup> В. Тупцов, Сванские мотивы и песня о Кансавие Кипиани, СМОМПК, № X, გან. II, გვ. 72—73. სამწუხაროდ, ნოტებზე ვ. ტუპცოვის მიერ ჩაწერილი სვანური სიმღერები სანდონი არ არიან სიხუსტის მხრივ, როგორც არასაკუილისტის მიერ სმენით შესრულებული. იხ. დ. არაკიშვილი, სვანური ხალხური სიმღერები, თბ., 1950, გვ. 17.

მცსამღერი „რაშაორეგარა“ ანდა „შაიდაორეგარა“, თანდათან მომღერალი ლექსის სიტყვებს სახის მიმიკას და სხეულის მოძრაობას უმატებს. ტანის მოძრაობით იგი ლექსის შესაფერის მოძრაობას გამოხატავს. ლექსის სიუჟეტის დაძაბვასთან ერთად სწრაფდება სიმღერის ტემპი და „მოშაირეს“ მოძრაობაც. ლექსის დამთავრებასთან ერთად იწყება სწრაფი ტაშისკვრა და სიმღერა ცეკვაში გადადის.

„შაირით“ სიმღერის ფერხულში შესრულება დაგვიდასტურა პროფ. გ. ჩხიკვაძემ, რომელსაც ფიქსირებული ჰქონია იგი 1947 წელს და საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენის ინსტიტუტის უფროსმა მეცნ. თანამშრომელმა მაქსიმე ქალდანმა: მან დაუმატა, რომ „შაირის“ შემსრულებლად ყოველთვის კარგ მომღერალს, მეოხუნჯეს ირჩევენ, რადგან ხშირად იგი ფერხულის დროს იმპროვიზირებულ ლექსებსაც ასრულებს.<sup>27</sup>

პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის ცნობით, ძველ ქართულში „მოშაპირეს“ კომიკოსს, ე. ი. ლექსის მიმიკით შემსრულებელსაც უწოდებდნენ.<sup>28</sup>

ამრიგად, ჩვენ სამონადირეო ეპოსის მრავალგვარ შესრულების ტრადიციას ვხვდებით როგორც მრგვალ ფერხულში, გუნდისა და დამწყების ან ორი გუნდის შეჯიბრის სახით, ისე დამწყებისა და გუნდის მოძახილის და ინდივიდუალური შესრულებით—ჭუნირის თანხლებით. სამონადირეო ეპოსის საუკეთესო ნიმუშები, როგორც ხელოვნების მაღალი ძეგლები, დღეს ლექსის სახითაც არსებობენ—მელიკური შესრულების გარეშე.

მაგრამ სამონადირეო ეპიკურ სიმღერათა ზომა სრულებითაც არ განისაზღვრება მაღალი და დაბალი, 16 მარცვლიანი ან რვა მარცვლიანი შაირით. მისი უძველესი საფერხულო ნიმუშები ათ ან ცხრა მარცვლიანია.

ათმარცვლიანია ჩვენ მიერ გარჩეული საფერხულო „იგი მთას მოდგა“, ასევე ათმარცვლიანია (ჩართულ ნაწილაკების გარეშე) „ყურშას“ ლექსი. ორივე ეს სიმღერა, როგორც დავინახეთ, ორი გუნდის ან გუნდისა და დამწყების „შეჯიბრის“, ბრძოლის სახით სრულდებოდა.

მეტად თავისებურია თავისი მეტრით სამონადირეო ციკლის საფერხულო „ჭალსა ვისმეს“. იგი, როგორც შინაარსობლივ, ისე ფორმის მხრივ ქართული ხალხური სიმღერის ერთ-ერთ უძველეს ნიმუშად უნდა მივიჩნიოთ. ეს სადიდებელი ჰიმნი, რომელსაც გაზაფხულზე მონადირეთა ფერხული ასრულებდა, წარმოადგენს ვედრებას ქალღვთაებისადმი, რათა მან მოუვლინოს მონადირეს ღვთაებრივი ფრთოსანი ლეკვი, ყორნის ან ქორის ჯადოსნური ბარტყი, რომელიც მონადირეს იღბალს მოუტანს და მის ბედნიერ ნადირობას უზრუნველყოფს. სვანეთში ზ. ფალიაშვილის მიერ ფიქსირებული ეს საფერხულო ჩართული ნაწილაკების გარეშე ცხრამარცვლოვანია.

დამწყები:

აი ჰოიო

გუნდი:

ქალსა ვისმე და ერქვა შურშანაო

გუნდი:

ხუთსა თითსა და ეცვათ ბეჭედო

ბეჭდის თვალსა და მოლი მოსულაო<sup>29</sup>

ამ სიმღერის ჩვენვის ცნობილი 19 ვარიანტიდან 8 ვარიანტი იძლევა ტექს-

<sup>27</sup> ელ. ვირსალაძე, ზემოსვანეთში მივლინების.. გვ. 389—390.

<sup>28</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 368.

<sup>29</sup> ზ. ფალიაშვილი, ქართული ხალხური სიმღერები. (სვანეთი, ლაშხეთი, № 2).



ტის როგორც სიტყვიერ, ისე მუსიკალურ ცხრა მარცვლოვან შესრულებას. ასეთია ტექსტები:

- 1 ა—ჩაწ. რაჭაში აფრასიონ მერკვილაძის მიერ<sup>30</sup>; ბ—ზ. ფალიაშვილის ვარიანტი; დ—დ. არაყიშვილის ჩანაწერი რაჭაში<sup>31</sup>; ე—ჩაწ. 1933 წელს; ვ—ჩაწ. მ. გუჯეჯიანის მიერ სვანეთში 1936; ზ—ჩაწ. რაჭაში 1871 წელს; ი, იბ, ივ, იო—ჩაწერილი ჩვენს მიერ სიმღერით შესრულების დროს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ ამ ჩანაწერთა შორის ორი საკმაოდ ადრე შესრულებული, ეკუთვნის გამოჩენილ სპეციალისტებს—მუსიკოსებს და ცოცხალ შესრულებაში, ნოტებითაა ფიქსირებული. ჩვენ მიერ შესრულებული ჩანაწერებიც სიმღერით შესრულების დროს იყო ფიქსირებული, მათ შორის ორი ასე ელერდა:

ალალოლი, ალალალო  
ქალსა ვისმე, ერქვა შუშანი,  
ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედი და სხვ. 1 ი.

და მეორე:

ეილხო და, ქალსა ვისმე ერქვა შრუშანაო,  
ეილხო და, ვარხალალო, ალევ დალალო.  
ეილხო, ხუთსავ თითსა ეცვა ბეჭედაა.  
ეილხო და, ვარხალალო. ალავ დალალო.  
ეილხო და, ბეჭდის თვალსა ბოსტანა იყოო.  
ეილხო და, ბოსტანაში მოლი მოსულაო. 1 იბ.

ზ. ფალიაშვილის სვანურ ჩანაწერში პირველი დაწყების გარდა („ჰაი ჰოიო“) მთელ ტექსტს ერთი გუნდი ასრულებს. ჩვენ მიერ მოსმენილი სიმღერის ჩანაწერიც დამწყების „შესავლის“ გარდა მთლიანად ერთი გუნდის მიერ იმღერება.

ალალოლი ალალალო,  
ქალსა ვისმე ერქვა შუშანი... და სხვ.

იგივე სიმღერა ჩაწერილია სხვაგვარი შესრულებითაც შ. ასლანიშვილის მიერ:

დამწყები: გუნდი:  
ქალსა და ვისმესაა ქალსა და ვისმესაა და ერქვა შრუშანაა  
ე რ თ ა დ  
ქალსა ვისმეს, ქალსა ვისმეს, ერქვა შრუშანაო...  
ე რ თ ა დ  
ხუთსა თითსა, ხუთსა თითსა, ეცვა ბეჭედიო...

როგორც ძველი, ისე ახალი ჩანაწერები უხვად იძლევა ამ ორი შესრულების მაგალითებს ტექსტის ლექსად წარმოთქმის დროსაც:

ქალსა ვისმე, ქალსა ვისმე  
ერქვა შროშანიო;

<sup>30</sup> იხ. თაყ. გვ. 164.

<sup>31</sup> Д. А р а к и ш в и л и, Народные песни Западной Грузии, გვ. 122, აგრ. თაყ. № 164.

ხუთსა თითსა, ხუთსა თითსა  
 ეცვა ბეჭედით

№ 1, 1გ, 1 (ჩაწ. 1890 წ.) 1თ (ჩაწ. 1849 წ.) 1 იგ, 1 იდ, 1 იე, 1 იზ, 1 კ.

ამ სიმღერის შესრულების პირველი ფორმა ცხრამარცვლიანი ურითმო ლექსია. ჩვენ ვხედავთ, რომ ამ საფერხულოში გადარჩენილია ქართული ლექსთწყობის იგივე უძველესი ფორმა, რომელიც შემოინარჩუნა ზოგიერთმა შრომის სიმღერამ და ქართულმა დატირებამ, ფორმა, რომელიც შემოინარჩუნა სვანურ-მა ლექსთწყობამაც.

სამონადირეო ეპოსის უძველეს ძეგლებში, საფერხულო სიმღერებში ცხრამარცვლოვანი ურითმო ლექსის არსებობა კიდევ ერთხელ ნათელყოფს ა. შანიძის მიერ გამოთქმული ვარაუდის და ჩვენ მიერ მის დასამტკიცებლად მოყვანილ მოსაზრებათა და მასალების სამართლიანობას.

ცნობილია, რომ პირველად ა. შანიძემ მიაქცია ყურადღება ხევსურული, ფშაური და გუდამაყრული მთიბლური სიმღერების წყობის თავისებურებას სხვა ცნობილი ქართული ლექსთწყობის ფორმებთან შედარებით. ეს სიმღერები ურითმო და მეტწილად ცხრამარცვლიანი იყო.

„ასეთ სიმღერებში უნდა გვეკონდეს ერთ-ერთი ნიმუში უძველესი ქართული ლექსისა, რაც ფრიად და ფრიად მნიშვნელოვანია ქართული მეტრიკის ისტორიისათვის“<sup>32</sup>—წერდა ა. შანიძე, 1931 წელს. თან იგი გამოსთქვამდა ვარაუდს, რომ მეტრის ანალოგიური ფორმები უნდა მოიძებნოს საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, როგორც მთასა, ისე ბარში, რაც დაამტკიცებს მის უძველეს, ზოგადქართულ ბუნებას. აქვე იგი აღნიშნავდა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, განსაკუთრებით კი ხევსურეთში ფიქსირებული მთიბლური სიმღერები კიდევ ერთი თავისებურებით ხასიათდებიან: შრომის პროცესში შესრულებულ ამ სიმღერების შინაარსს ხშირად მკვდართა გახსენება-დატირება, მათდამი მიმართვა შეადგენს.

1940 წელს გ. ჩიტაიამ<sup>33</sup> საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება თიბვის დროს მკვდართა დატირება-ხსენების ჩვეულებას ხევსურეთში და მისი დიდი ეთნოგრაფიული ღირებულება აღნიშნა.

გ. ბარდაველიძისა და გ. ჩიტაიას შრომებში საქართველოს სხვადასხვა კუთხეთა ეთნოგრაფიული მასალებით დადგენილია და შესწავლილი მკვდართა, გარდაცვლილთა სულების კულტის არსებობა საქართველოში. 1954 წელს თ. ოჩიაურმა უძღვნა სპეციალური წერილი ხევსურულ მთიბლურ სიმღერას. იგი მივიდა სავსებით სწორ დასკვნამდე, რომ თიბვის პროცესში „ცელისტარზე“ მკვდართა ხსენება-დატირების მიზანს „უნდა წარმოადგენდეს სულთა კეთილგანწყობილების მოპოვება თიბვის სიუჟეტისა და ამდენად საქონლის ნაწველ-ნადღეების ბარაქიანობის მიზნით“, ამავე დროს თ. ოჩიაური გამოთქვამდა, ჩვენის აზრით, საკამათო დებულებას, რომ ხევსურული მთიბლური სიმღერა წარმოადგენს მეორად მოვლენას, რომ იგი აღმოცენებულია „ხმით ნატირალის ტრადიციასზე, რომელიც მასზე ძველია ფორმითაც და შინაარსითაც“<sup>34</sup>. მთიბ-

<sup>32</sup> ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, გვ. 021—022.

<sup>33</sup> მთ. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, III, შესავალი წერილი, თბ. 1940, მისივე ქვის კუბო ქვემო აღმედან, ენიშკის შოამბე, VIII, 1940.

<sup>34</sup> თ. ოჩიაური, ხევსურული, მთიბლური სიმღერა-გვრინი, მიმომხილველი, თბ., 1951, გვ. 428.

ლურთა საკითხს სხეადასხვა დროს ეხებოდნენ: შ. ასლანიშვილი<sup>35</sup>. პ. ბერაძე<sup>36</sup> და თ. ოქროშიძე<sup>37</sup>.

1953 წელს ჩვენს მიერ მთა რაჭის სოფლებში: გლოლასა, ღებსა, ჭიორსა და უწერაში ფიქსირებული იყო ხეცურული მთიბლურების ანალოგიური ტრადიცია<sup>38</sup>. განსხვავება იმაში იყო მხოლოდ, რომ ასეთი სიმღერები, რომელთაც მთა რაჭაში „შიირს“ უწოდებენ, სრულდება იქ არა მარტო თიბვის დროს, არამედ მკაშიც (ქალების მიერ). მათ ასრულებენ აგრეთვე გზაში—თიბვიდან თუ სამკალიდან დაბრუნების დროს. ზოგიერთ მათგანს ასრულებენ „ზრუნშიაც“<sup>39</sup>. მთა რაჭის „შიირი“ (ეს ტერმინი მთა რაჭის სხვა და სხვა სოფელში განსხვავებულია მაგ., ღებში მას უფრო ხშირად „ზრუნს“ უწოდებენ) ფორმის მხრივაც იჩენს თავისებურებას. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ანალოგიური სიმღერების მსგავსად იგი ურითმოა, მაგრამ ლექსის ტაეპი აქ უმეტესად მარცვალთა თავისუფალი რაოდენობას გვაძლევს. 9 მარცვლიანი ტაეპების გვერდით აქ გვხვდება 10, 11 და მეტი რაოდენობა მარცვლებისა.

მიუხედავად ამ განსხვავებისა, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ტრადიციის თანხედნა აშკარაა. (მით უმეტეს, რომ ცხრამარცვლიანობის დარღვევის მაგალითებს ვიპოვით საკმაო რაოდენობით ხეცურულ მთიბლურებში და ლატირებებშიაც). ჩვენ მოვიშველიეთ კახეთისა და ქართლის ზოგიერთი მასალები, შევადარეთ ამ ლექსის ფორმას სვანური ურითმო ლექსი და ვასკენიდით, რომ არსებული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ, მთიბლური სიმღერები წარმოადგენენ ქართული და საერთოდ ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთ უძველეს, ცოცხალ ტრადიციაში ჩვენამდე მოღწეულ ფორმას<sup>40</sup>. სამონადირეო ეპოსის ციკლში შემორჩენილი საფერხულო ცხრამარცვლიანი ურითმო ლექსი ამ მოსაზრებას კიდევ უფრო ამტკიცებს.<sup>41</sup>

ხეცურეთში უძველეს მუსიკალურ ფორმათა დამოწმება მეცნიერებაში ცნობილი ფაქტია. გამოთქმულია ის მოსაზრებაც, რომ ხეცურულ მუსიკალურ

<sup>35</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, თბ., 1950.

<sup>36</sup> პ. ბერაძე, ბერძნული დაქტილური ჰეზამეტრის ქართული საწყისები, თბ., 1949.

<sup>37</sup> Т. Окрошидзе, Основные вопросы грузинской трудовой поэзии, Автореферат на соискание уч. степени кандидата филологических наук, Тб., 1953.

<sup>38</sup> ელ. ვირსალაძე, მთიბლურთა საკითხისათვის, თბ., 1954 (თეზისები).

<sup>39</sup> ზრუნი ლატირების მეტად თავისებური ფორმა რაჭაში. იგი დ. არაყვიელისაც აქვს აღნიშნული, თუმცა იგი მის საეციფიკაზე არაფერს ამბობს. ეს არის ერთგვარი რეჟივები, ზემოზარული, მწუხარე სიმღერა, რომელსაც ორი დამწეები და გუნდი ასრულებენ არა უშუალოდ „მკედრის თავზე“, არამედ მისი ვაცილებისას, გზაში გარდა „შიირებისა“ ზრუნში სრულდება ისეთი სიმღერები, როგორც „ეახტანგ მეფე რომ კვლდებოდა, ცა ღრუბლით იმოსებოდა“, „ივანე ქეაიხისელი“, ნაწვევები „ამირანინიდან“ და სხვ. ზრუნის ნიმუშები მრავლად არის ჩაწერილი ფოლკლორული ექსპედიციის მიერ რაჭაში, 1960 წელს.

<sup>40</sup> ელ. ვირსალაძე, მთიელთა ზეპირსიტყვაობა... გვ. 57.

<sup>41</sup> 1960 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის“ (მასალები საქართ. ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XI) თ. ოჩიაური ეკამათება ჩვენ მიერ „მთიბლურების“ საკითხის გარშემო გამოთქმულ დებულებებს. უნდა ითქვას, რომ თ. ოჩიაურს კამათის მეტად თავისებური ფორმა ახასიათებს. ყოველი დებულება, რომელსაც იგი არ იზიარებს, მას ან „გაუგებრად“, ან არარსებულ ფაქტებზე დაფუძნებულად მიაჩნია. ამავე დროს, მას ამ „არარსებული ფაქტების პირადად შემოწმება არ მიაჩნია აუცილებლად და სხვის მიერ მოტანილ, მის მიერ შეუმოწმებელ მასალებს ეყრდნობა. 1954 წლის შედეგ რაჭაში როგორც სიტყვიერი, ისე მუსიკალური ფოლკლორის სპეციალისტები ხშირად ყოფილან და უკანასკნელმა ექსპედიციებმა „არარსებული“ მთიბლური „შიირების“ და მათი რაჭაში კო-

ფორმებში ზოგადქართული უძველესი მუსიკალური კულტურის მაგალითს ვხედავთ.

„ხევსურული სიმღერა უძველესი დროის შესანიშნავი მაგალითია. იგი ძვირფასი საბუთია იმისა, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო დაახლოებით თავისი ფორმებისა და რიტმის მხრივ, უძველესი დროის ზოგადქართული სიმღერა. შემდგომ განვითარებაში ქართული სიმღერის ყოველ განშტოებას შეჰქონდა მასში

ლექტიური შესრულების ტრადიცია არა ერთგზის დაადასტურეს. ასევე შემოწმდა ტერმინი „ლულუნი“, რომელიც არა მთიბლურ სიმღერას წარმოადგენს, როგორც ეს თ. ოჩიაურს ს. რეხ-ვიაშვილის მასალებზე დაყრდნობით ჰგონია, არამედ ლილინით, შესრულებულ ყოველგვარ სიმღერას, მათ შორის მთიბლურის შაირსაც. რაკის „ლულუნი, ეს იგივე ალ. ჭამბაკურ-ორბელიანის მიერ აღნიშნული „ივერიელთა ლილინია“. ეს ის ლილინია, რომელზედაც ი. ჭავჭავაძე წერდა „მწუხარება, ვით გლოვის ზარიო“, მაგრამ თიბვასთან მას არავითარი განსაკუთრებული კავშირი არა აქვს.

ჩვენ ლულუნის მრავალი ტექსტი ჩაიწერეთ. მათ შორის არის სატრფიალო, ფილოსოფიური, საყოფაცხოვრებო, ლირიკის მრავალი ცნობილი ნიმუში, ნაწყვეტები „ეთერიანიდან“ და სხვა.

ჩემი მოხსენების გამო კამათის დროს (1954 წელს). თ. ოჩიაური საეცხვით უარყოფდა რაკის მასალის მსგავსებას ხევსურულთან და მის რაიმე მნიშვნელობას მთიბლურთა კვლევის საქმეში. ახლა მას იგი „მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული წესის დადგენად“ მიუჩნევია, რომელიც „ერთგვარად ემთხვევა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებულ ხმით ნატირალთა ცელის ტარზე შესრულების ფაქტს“ (გვ. 181), მაგრამ იგი კატეგორიულად წინააღმდეგია ხევსურული და მთარაკის მთიბლურთა ფორმის ურთერთი შედარებისა მხოლოდ იმიტომ, რომ ხევსურული მთიბლური უმეტესად ცხრაპარცელიანია, ხოლო რაკული მარცვალთა თავისუფალ რაოდენობას შეიცავს. მისი აზრით, აქ უნდა „მხოლოდ განსხვავება აღნიშნულიყო, თორემ მათი ერთმანეთში გათქვეფა (!) არაფერს მოგვეცემს“.

საერთოდ თ. ოჩიაურს ყველაზე წმინდა და აუცილებელ თავის მოვალეობად მიაჩნია ხევსურული მასალები „დაიცვას“ ყოველგვარი შედარებისაგან. ხევსურული მასალების უდიდეს მნიშვნელობას ჩვენ სწორედ იმაში ვხედავთ, რომ მათში ასახულია ზოგადქართული კულტურის წარსულის სურათი, რომ ისინი ქართული კულტურის ორგანულ რგოლს წარმოადგენენ. თავის სურვილში, უარყოფს ჩვენი დებულება და ხევსურული მასალების უნიკალობა დაამტკიცოს, თ. ოჩიაური საკითხის ქვეშ აყენებს საერთოდ მთიბლური სიმღერების სიძველეს და მათ მნიშვნელობას ხელოვნების უძველესი ფორმების კვლევის თვალსაზრისით. „გავარკვიეთ, თუ რას წარმოადგენს მთიბლური სიმღერა თავისი ფორმით და შინაარსით, რატომ განსხვავდება იგი ასე ჩვეულებრივი ქართული ლექსთწყობისაგან. რა არის ამის მიზეზი და არის თუ არა საკუთრივ მთიბლური ისეთი ძველი, როგორც ეს მკვლევარებს მიაჩნიათ, შეიძლება თუ არა მთიბლურ სიმღერათა გენეზისის საკითხი ჩაითვალოს უდიდესი მნიშვნელობის მქონედ „ფოლკლორისა და ამდენად საერთოდ ხელოვნების საწყისების კვლევის დროს“ (გვ. 162)—ეკამათება თ. ოჩიაური ჩვენ დებულებას იმის შესახებ, რომ მთიბლური ლექსი შრომის და არა დატირების პროცესში შეიქმნა.

რაში ხედავს ახლა თვით თ. ოჩიაური ამ ლექსთწყობის საფუძველს, მისი თავისებურების (ცხრაპარცელიანობის) ახსნას? ადრე იგი მას დატირებას უკავშირებდა, ეხლა, ქადაგობის ტექსტებზე დაყრდნობით, თ. ოჩიაური მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ლექსის ეს ფორმა შეპირობებულია იმ გარემოებით, რომ ქადაგობისა თუ დატირების დროს ხევსურთა რწმენით ადგილი აქვს „მეჩენეს“ საშუალებით მკვდართა სულების „აძრახებას“. მთიბლურთა და დატირებათა „ანაღლებული სტილი“, მათი ცხრაპარცელიანობა განსაზღვრული ყოფილა სულთა ჩასახლების იდეით. მაგრამ რატომ სჭირდებოდა მკვდართა სულებს მაინცაღამაინც ცხრაპარცელიანი ტაჰპი თავის ასაძრახებლად? მერე, განა მკვდრის დატირება ყოველთვის „სულის აძრახება“ იყო? თ. ოჩიაური ერთ რამეში გვეთანხმება თითქოს, რომ „საკუთრივ“ „სულთა“, როგორც იგი მას უწოდებს, მთიბლურები (სადაც თიბვის პროცესზეა ლაპარაკი) შრომის პროცესშია წარმოშობილი (გვ. 174). მაგრამ მაშინ რატომ დასჭირდა მათ შემქმნელს მაინცაღამაინც „აძრახებულის სულის“ ფორმა?

თავისებურება. მაგრამ მისი უძველესი ფორმა თითქმის ხელუხლებლად შეინახეს ხეცსურებმა. ამას ხელი შეუწყო ხეცსურეთის ბუნებრივმა პირობებმა, განსაკუთრებულმა კარჩაკეტილობამ და სხვა ქართველ მთიელთა თუ ბარის მცხოვრებთაგან მოწყვეტამ<sup>42</sup>.

შ. ასლანიშვილი ლაპარაკობს ხეცსურული მუსიკალური ფორმების სიძველის შესახებ, აღნიშნავს მათ ორგანულ კავშირს სვანურ, რაჭულ, ქართლურ და კახურ სიმღერებთან. მეორეგან იგი რაჭულისა და მოხეურის ახლო კავშირს აღნიშნავს<sup>43</sup>.

ხეცსურეთში დამოწმებულ ყველაზე მარტივ მუსიკალურ ფორმებად იგი ჰიჩნევს „მოკლე მელოდიურ მიმოქცევას, რომელიც შეძახილის ხასიათს ატარებს. საფიქრებელია, რომ ამ მოკლე მელოდიურ მიმოქცევებს, რომლებიც დასაწყისში ყოველთვის ემთხვევიან დიაპაზონის მაღალ ბეგრას, ხოლო შემდეგ კი ჩამოდიან დიაპაზონის უმდაბლეს ბეგრამდე, საფუძვლად უდევს ყიყინა-ძახილი, ბუნების წიაღში შრომის პროცესის დროს საჭირო პირობითი ნიშნები (СИГНАЛЫ), შესალოცი მელოდიური ფორმულები, რომლებიც წარმოადგენენ შეძახილებს, მიმართულს ბუნების ძალთა განმასახიერებელი ღმერთებისადმი.

ზოგიერთ სიმღერაში ეს მარტივი მელოდია იყოფა მთელ რიგ მოტივებად, რომელთაგან თითოეულს შეძახილის სახე აქვს („მთიბლური“ № 7, „კაფიაობა“ № 11, „გვარის სიმღერა“ № 4 და ა. შ.), ფერხულის მელოდიას კი საფუძვლად უდევს მოტივების, შეძახილების, ყიყინათა მთელი რიგი, რომელიც შეკრულია ცოტად თუ ბევრად განვითარებულ მელოდიად... მელოდიის ეს ტიპი,—წერს იგი

თ. ოჩიაურის მიერ მოტანილი ქადაგობის საინტერესო ტექსტები მოწმობს მხოლოდ იმას, რომ მოიძებნა კიდევ ერთი არქაული ყანრი ხალხური შემოქმედებისა, რომელიც აგრეთვე სარგებლობს ამ უძველესი ლექსთწყობის ფორმით. ადრე თ. ოჩიაური მთიბლურებს დატირების ტრადიციაზე შექმნილ მეორად მოვლენად მიიჩნევდა. რატომ არ თვლის იგი, რომ ქადაგობის ტექსტებშიაც არის გამოყენებული დატირების ფორმა და ტრადიცია? თუ კი ეს ფორმა შეიძლება შრომის სიმღერას ესესხა და გამოყენებია, მით უმეტეს, ქადაგობის ტექსტები მეორად მოვლენად უნდა მიგვეჩინა. მაგრამ ცხადია, რომ ეს ასე არ არის. ლექსთწყობის ეს ფორმა, როგორც ჩვენ ვამტკიცებდით კიდევ, არ უნდა ყოფილიყო სპეციფიკური არც ტირილისათვის, არც თიბვისათვის, არც ქადაგობისათვის და „აძრახებული სულებისათვის“, არამედ წარმოადგენდა საერთოდ ქართული ლექსთწყობის ერთ-ერთ უძველეს სახეობას, შექმნილს ჩვენი ტომების უძველეს წარსულში მათ შრომით საქმიანობაში. სწორედ ამას გულისხმობდა თავის წერილში პ. ბერაძე, რომლის აზრი „გაუგებარი“ დარჩა თ. ოჩიაურისათვის (გვ. 162). პ. ბერაძეს მიაჩნდა, რომ „სიმღერის ერთი და იგივე სახეობა თანაბრად გამოყენებითა როგორც ტირილში, ისე შრომის დროსაც“ (პ. ბერაძე, ბერძნული დაქტილური ჰექზამეტრის ქართული საწყისები, თბ., 1949, გვ. 65). თ. ოჩიაურს „მთიბლურთან“ შედარებით ამ ფორმის უძველესობის დამტკიცების სურვილით იგი ზედა პალეოლითში გადააქვს და იმ დროის წარმოდგენათა საფუძველზე მას „სულთა აძრახებას“ უკავშირებს. მაგრამ როგორი ძველიც არ უნდა იყოს წარმოდგენები გარდაცვლილთა სულების შესახებ, შრომითი საქმიანობა მასთან შედარებით მაინც უფრო ძველია. არ ვიცი, შეიძლება თუ არა ზედა პალეოლითში ქართულ ენაზე ქადაგობის არსებობისა და მისი ფორმის დადგენა, მაგრამ, რაც უნდა იყოს, ჩვენ წინაპრებს შრომის პროცესში შექმნილი სიმღერები ქადაგობაზე ადრე ექნებოდათ. ჩვენ ჩვენს კვლევაში ასე შორს ვერ მივდივართ, თუმცა სამონადირეო პერიოდის შრომის მაგიასთან დაკავშირებულ უძველესი წარმოდგენებით აღბეჭდილ საფერხულში ამ მეტრის ხმარება ბევრის მეტყველია და „მთიბლურზე“ უფრო არქაულიც შეიძლება იყოს.

<sup>42</sup> Д. А. Ракишвили, Обзор народной песни Восточной Грузии, თბ., 1948, გვ. 5, 8.

<sup>43</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ. თბ., 1956, გვ. 23.

ქვემოთ—მაჩვენებელია არა მარტო ქართული ხალხური სიმღერის განვითარების განსაზღვრული (ალბათ მეტად ადრეული) ფორმისა ქართულ ხალხურ მუსიკაში, მელოდიები—მელოდიურ მიმოქცევათა ჯაჭვი, დამკვიდრებულია, როგორც სტილისტური კატეგორია. ამას ჩვენ გაცილებით უფრო მაღალი დონის ქართულ-კახურ მუსიკალურ კულტურაშიაც. კერძოდ რთული მოდულაციური გეგმის მქონე სუფრულ ჰიმნებში ვხვდებით“...<sup>44</sup>

ჩვენის აზრით, მართლაც, ამ შედახილ-ყიყინებს, სწორედ ბუნების წიაღში შრომის პროცესის დროს საჭირო პირობითი ნიშნები ან საწესო ფორმულები უნდა ედოს საფუძვლად და არა მკვდრის დატირება. სწორედ ამიტომ ვამბობდით ჩვენ, რომ, ჩვენის აზრით, „მთიბლურების“ ფორმა—უძველესი ურითმო ცხრამარცვლიანი ლექსი, შრომის პროცესში, შრომით საქმიანობაში უნდა შექმნილიყო, საიდანაც იგი ამ პერიოდს შემოქმედებით ყველა ფორმებს, მათ შორის ტირილსაც და ქადაგობას შეეძლო გამოეყენებინა. რაც შეეხება იმას, რომ „ტირილის“ მელოდია მთიბლურთან შედარებით უფრო მარტივია,<sup>45</sup> რაშიაც თ. ოჩიაური მისი უძველესობის ნიშანს ხედავს<sup>46</sup>, ეს ნიშანს მხოლოდ იმას, რაც ჩვენ ვამბობდით: შრომის პროცესში შესრულებულ სიმღერას მხატვრული განვითარებისა და დახვეწის მეტი საშუალება, უფრო ფართო გზა ჰქონდა, ვიდრე დატირებას. უკანასკნელი გაიყინა უფრო მარტივ საფეხურზე, ხოლო შრომით საქმიანობაში შესრულებულმა მთიბლურმა სიმღერებმა შეიძინეს სიტყვიერი ვარიანტები, გაშალაშინდნენ, მხატვრულ ნაწარმოებებად იქცნენ და მუსიკალურადაც, ტირილთან შედარებით უფრო განვითარდნენ. უკანასკნელი გარემოება მათ „მეორადობას“ სრულებით არ ამტკიცებს.

საინტერესოა, რომ რაჭულ და სვანურ სიმღერათა შორის, რომელნიც ამ უძველეს შედახილთა ჯაჭვისაგან შემდგარ მელოდიურ მიმოქცევას წარმოადგენენ, შ. ასლანიშვილი „ჯგჯრავსა“, „ზრუნს“ და „შავო ყურშავოს“ ზოგიერთ ვარიანტს ასახელებს.<sup>47</sup>

მეტად მნიშვნელოვანია ჩვენთვის მუსიკალური შეფასება სამონადირეო ეპოსის ისეთი ძეგლისა, როგორიც არის საფერხულო სიმღერა „იმავე მთაზედა“.

დ. არაყიშვილი მას მეტად იშვიათ მოვლენად მიიჩნევს<sup>48</sup>. ეს არის ერთხმიანი კოლექტიური სიმღერა. „ასეთი ფორმით წარმოდგენაც კი ძნელია,—წერს არაყიშვილი,—ერთად ერთხელ მომიხდა ანალოგიური მოვლენის ნახვა. ეს იყო სამკალი სიმღერა „ჰობუნა“. იგი იწყება ცალ-ცალკე შედახილებით. შემდეგ ხმები ერთიანდება და სინკოპებით უნისონში იმღერება. სიმღერა სწრაფი, ცოცხალია. მასში ასახულია მომკალთა შეჯიბრი. შრომაში კი ჩამორჩენა არ შეიძლება. სიმღერის უნისონური მოტივი, სწრაფი რიტმი, აჩქარებს, ახალისებს და მუშაობის ტემპს ზრდის. ასეთი ერთხმიანი გუნდური შესრულების სხვა შემთხვევას ჩვენ არ ვიცნობთ.“ ამ ფორმის ანალოგიურად მიიჩნევს იგი სიმღერას „იმავე მთაზედა“ და, რაც მეტად საინტერესოა, ქალთა საფერხულო „დათო, დათოს“, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნავდით, მონადირეობის ღვთაებისადმი უნდა ყოფილიყო მიძღვნილი.

<sup>44</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები, გვ. 22—23.

<sup>45</sup> იქვე, გვ. 34.

<sup>46</sup> თ. ოჩიაური, მთიბლურთა და იმით ნატირალთა... გვ. 185.

<sup>47</sup> შ. ასლანიშვილი—ნარკვევები, გვ. 23.

<sup>48</sup> Д. Аракишвили, დასახ. შრ., 16—17.

ეს ტიპი სიმღერისა,— აღნიშნავს დ. არაყიშვილი ქვემოთ,— „ეკუთვნის იმავე პერიოდს, რაც ხევსურული ე. ი. ყველაზე უძველესს“<sup>49</sup>.

სიმღერა „იმავე მთაზედას“ სხვა ვარიანტებს ახსენებს დ. არაყიშვილი აგრეთვე იმ სიმღერებს შორისაც, რომელნიც ორი დამწყებისა და გუნდის მიძახილით სრულდება. საინტერესოა, რომ ანალოგიური ფორმისად მიიჩნევს იგი ისეთ არქაულ სიმღერებს, როგორც „მუმლი მუხასაო“, „აღზევანს წაველ“, „ბერიკეების ტირილი“.

ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის დასკვნა, რომელსაც აკეთებს ქართული სიმღერების ეს უდიდესი მცოდნე მეცნიერი:

„ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ სიმღერები, რომელნიც კულტის სხვადასხვა წესებს უკავშირდება, ფორმის მხრივ შრომისა და საყოფაცხოვრებო სიმღერების ანალოგიურია, რაც გვაძლევს საფუძველს წარმართობის პერიოდში მათი ერთდროული წარმოშობა ვივარაუდოთ. მეტიც, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შრომის სანიავებელ და სამკალ სიმღერებს გარკვევით მოუხდენიათ გავლენა აღმ. საქართველოს საფეხურლო, საცეკავო. საქორწილო და საწესო სიმღერებზე, მათი განვითარების უადრეს საფეხურებზე. ამ სიმღერების რიტმიკა, მოკლე მუსიკალური ფრაზები, მათი წარმოთქმის ფორმა— ურთიერთ შეძახილები, ყველაფერი ლაპარაკობს მათი ანალოგიურობის შესახებ“<sup>50</sup>.

წარმართული პერიოდის დროის ეს არქაული სიმღერები. დ. არაყიშვილის აზრით, უდიდესი ინტერესის შემცველია მეცნიერებისათვის. მათმა „ტრადიციამ საუკუნეთა განმავლობაში გაუძლო ქრისტიანობის ეპოქის გავლენას, ქართველი ხალხის ისტორიული არსებობის მთელს მანძილზე იყო შენარჩუნებული და არსებობს დღემდე“—წერდა დ. არაყიშვილი.

ამრიგად, სამონადირეო ეპოსის უძველესი ციკლის ნაწარმოებნი ძირითადად მელიკურ ნაწარმოებთა რიცხვს ეკუთვნიან. მათი შესრულება ჩვენამდე მრავალი ფორმით არის მოღწეული: ფერხული, გუნდი, ინდივიდუალური შესრულება სიმებიანი ინსტრუმენტის თანხლებით და ბოლოს—ლექსი.

ფერხულში შესრულებისას დაცულია ისეთი უძველესი ფორმები, სადაც სიმღერა მხოლოდ საცეკვაო რიტმს იძლევა (მონადირეთა საცეკვაოები ფიქსირებული ნ. ტეპტოვისა და ზ. ფალიაშვილის მიერ). ერთ-ერთ უადრეს ფორმას უნდა წარმოადგენდეს სვანეთში დაცული „შაირი“, ტექსტის იმპროვიზაცია, შინაარსის მოძრაობით განსახიერება ერთი მთქმელის მიერ და გუნდის რიტმული მოძახილი. მეტად არქაულია ერთხმიანი უნისონური სიმღერა და ორი კორიფეს იმპროვიზაციული შეჯიბრი გუნდის მოძახილით, (აი, სანადიროდ წამოვედი...). მაღალ განვითარებულ ფორმებს გვაძლევს გუნდისა და დამწყების თავისებური შეჯიბრი, რომელიც უკვე გუნდის მიერ ტექსტის ცოდნას, ე. ი. ტრადიციულ სიმღერათა გარკვეული მარაგის არსებობას გულისხმობს. ზოგჯერ ადგილი აქვს ორი გუნდის შეჯიბრებას ან პირდაპირ გუნდის მიერ სიმღერის შესრულებას, რომელსაც ჩვეულებრივ მხოლოდ წამოიწყებს დამწყები. ეს ფორმა მოწმობს სიმღერის ტექსტის ცოდნას მომღერალი კოლექტივის თითოეული წევრის მიერ.

<sup>49</sup> Д. Аракишвили, *დასახ. შრ.* 17.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 22.

პარალელურად ჩნდება ტექსტის ინდივიდუალური შესრულება ინსტრუმენტის თანხლებით, რომლის აკომპანემენტი ცკლის გუნდის მოძახილს. ბოლოს, ტექსტის შინაარსისა და მხატვრული მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად ინსტრუმენტის ჩამოშორების შედეგად, სიმღერა იქცევა ლექსად, რაც მასში მრავალ ცვლილებას იწვევს; ცკლის მეტრს, რეფრენისა და განმეორებათა შემცირების ან სრული ლიკვიდაციის გზით მიდის.



ᠣᠩᠳᠠᠨ ᠣᠩᠪᠣ

## 1. ქალსა ვისმე...

- 1 ქალსა ვისმე, ქალსა ვისმე  
ერქვა შროშანიო.  
ხუთსა თითსა, ხუთსა თითსა  
ეცვა ბეჰედაო.
- 5 ბეჰედის თვალსა, ბეჰედის თვალსა  
მოლი მოსულაო;  
მოლის თავსა, მოლის თავსა  
ნაძვი ასრულაო;  
ნაძვის წვერსა, ნაძვის წვერსა,
- 10 ქორს ბუდე ედგაო;  
ბუდე იყო, ბუდე იყო,  
აბრეშუმისაო;  
კვერცხი ჰქონდა, კვერცხი ჰქონდა,  
იაგუნდისაო.
- 15 გადმოსჩეკა, გადმოსჩეკა  
მარგალიტისაო..  
ღმერთო, ერთი, ღმერთო, ერთი,  
ჩემთვის გაზარდეო,  
სხვა ათასი, სხვა ათასი
- 20 სხვისთვის გაზარდეო.  
სანადიროს, სანადიროს  
გზა გაუწარდეო.  
ინადიროს, ინადიროს,  
მოკლას ირემიო;
- 25 ეიკიდოს, ეიკიდოს,  
შინ მოიტანოსო.  
მაგ ირემსა, მაგ ირემსა  
ბეწვი შეგლიჯეო;  
მაგ ბეწვისა, მაგ ბეწვისა
- 30 ჩოხა დამირთეო.  
ნაგულარი, ნაგულარი  
წინდა პაიჭიო.  
ჩემო ქმარო, ჩემო ქმარო,

- ლომო და გმირო  
 35 მაგ ალვის ხეს, მაგ ალვის ხეს  
 ტოტი შესტეხეო,  
 მაგ ტოტისა, მაგ ტოტისა,  
 სახლი დამიდგიო,  
 ნაფოტარი, ნაფოტარი,  
 40 წისქვილ ბოსელიო.

ჩაწ. პ. მირიანაშვილის მიერ 1888 წ. იხ. უმ. № 1099. ამ ტექსტის ჩამწე-  
 რად, ფ. გოგიჩაიშვილს შეცდომით ყავს დასახელებული სოლომონ ბოჭორიშვი-  
 ლი. შესწორებულია პ. უმიკაშვილის არქივის მიხედვით (იხ. № 13).

#### ნაბეჭდი ვარიანტები:

- ა. ჩაწ. აფრ. ჯაფარიძის მიერ ზემო რაჭაში. იხ. თაყ. გვ. 164.  
 ბ. სვანეთში ჩაწ. ზ. ფალაიშვილის მიერ. იხ. თაყ. გვ. 165.  
 ბ. ჩაწ. დათეშიძის მიერ რაჭაში. იხ. გაზ. „კოლხიდა“ (ქუთაისი) 1911 № 12.  
 დ. ჩაწ. დ. არაყიშვილის მიერ ზემო რაჭაში. იხ. Народные песни Западной  
 Грузии, стр. 122, აგრ. თაყ. გვ. 124.  
 ე. ჩაწ. ელ. ალაღის მიერ რაჭაში. ხ. პ. გვ. 35—36.  
 დ. ჩაწ. მ. გუჯეჯიანის მიერ ლაშხეთში მასწ. სოლომონ ჯანსოთელის თქმით  
 (60 წლისა), 8. VIII 1936, (იხ. სვ. პოეზია. გვ. 376—377).

#### ხელნაწერი ვარიანტები:

- ზ. ჩაწ. სპირიდონ აბესალაშვილის მიერ რაჭაში, 1871 იხ. ფ. არქ. უმიკ.  
 ტ. ჩაწ. დავით გიორგობიანის მიერ რაჭაში, 1890 წ., ფ. არქ. № 28025.  
 თ. ჩაწ. სოლომონ ბოჭორიშვილის მიერ, 1894 წ., იხ. ფ. არქ. უმიკ.  
 ი. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში, 1953, წ., მთქმ. გაბრიელ დავითის  
 ძე ბაკურაძე. ფ. არქ. № 11—43. იხ. სახ. მთქმ. გვ. 79.  
 ია. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ (ს. წესში, ზემო რაჭა) 1953 წ. ფ. არქ. რაჭ. ექს.  
 1953.  
 იბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. უწერაში, 1953 წ. მთქმელი დიმიტრი მეტრე-  
 ველი. ფ. არქ. კოლ. № 1—11—113.  
 იბ. ჩაწ. ნუნუ დავითის ას. მეტრეველის მიერ. მთქმელი ოსია მეტრეველი.  
 ონის მუზეუმის მასალებიდან.  
 იდ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. წესში (ზემო რაჭა), 1960 წ. მთქმელი—  
 ტერეზა ამბაკოს ასული. გოგიბერაშვილი. ფ. არქ. რაჭ. 1960.  
 იე. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. წედისში (ზემო რაჭა), 1960 წ., მთქმ. მაკრინე  
 ნიკოს ას. მაისურაძე. ფ. არქ. რაჭ. 1960.  
 ივ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. აბარში (რაჭა), 1960 წ., მთქმელი—ქიონია  
 ნიკოლოზის ასული ლობჯანიძე. ფ. არქ. რაჭ. 1960.  
 იზ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის, მ. გოგიჩაიშვილის, ლ. რამიშვილის მიერ ს. ურა-  
 ში (ზემო რაჭა), 1960 წ. მთქმ. დარიკო ამირანის ასული რეხვიაშვილი.  
 იშ. ჩაწ. ლ. რამიშვილის მიერ ს. კიორაში, 1960 წ. მთქმ.—ლუცია საბას ასუ-  
 ლი რეხვიაშვილი. ფ. არქ. რაჭ. 1960.

100. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში (მთა რაჭა), 1960 წ. მთქმ. თეკლე თედორეს ას. გიორგაშვილი.  
 ბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ჭიორაში (მთა რაჭა), 1960 წ. მთქმელი—რეხვიანშვილი ქიტო მახარას ძე.

2. ურშასა და ივანე ქვაციხისელის ლექს-თქმულებანი  
 შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 ყურშა გავგზავნეთ, გავგზავნეთ,  
 სანადიროს, ნადირობასო, შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 ყურშა კვალს მოსდევს, კვალს მოსდევს, შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 5 რასმე ყეფითა, ყეფითა, შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 ყურშას ყეფილი, ყეფილი შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 ქუხილსა გავდა ზეცისასა, შაო ყურშაო, ყურშაო;  
 ყურშას ნახტომი, ნახტომი, შაო ყურშაო, ყურშაო—  
 დიდი მინდორი, მინდორი, შაო ყურშაო, ყურშაო;  
 10 ყურშას ტატები, ტატები, შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 კალს ოდნები, ოდნები, შაო ყურშაო, ყურშაო;  
 ყურშას თვლები, თვლები, შაო ყურშაო, ყურშაო,  
 თვარის ოდნები, ოდნები, შაო ყურშაო, ყურშაო.  
 ივანეს ქვაციხისელსა  
 15 ჯიხვთ და რა უქნიაო,  
 მისი მშვილდი და კაპარჭი  
 კლდეთადა წაუცხიაო.  
 შეის შესულა გუნდითა,  
 ჩამოის ველარც კიბითა,  
 20 დავწვი შვილდი და კაპარჩი  
 ცეცხლი დაევანთე ისრისა,  
 ყურშა დავკალ და გვერდს მიძევს,  
 ფრანცუზის დანა ზედ უძევს;  
 გვითლია, არ გვიჭამია,  
 25 არც სული წაგვიწყმედია.  
 —მომგვარეთ ჩემი მიჯნური,  
 მალლიდგან გადმოვფრინდები.—  
 მიგვარეს მისი მიჯნური,  
 ურია მრავალთა შიღო.  
 30 ყურსა ეკიდა საყურე,  
 უქრიალეზდა ქარიო.  
 —გადავდექი მალლა კლდესა,  
 გადავხედე საყვარელსა,  
 ძუძუ მკერდი დაუნახე,  
 35 უჩნდა თეთრი ბროლივითა,  
 სანემ მასთან მივიდლოდი,  
 გავდნი ღორის ქონივითა.  
 —ივანე, აგრე იტყოდი:  
 არ მეშინია კლდეშიდა,

- 40 გადვარდი თუ გადვარდები,  
შე ჟინვო მადლის კლდისაო,  
შაო ყურშაო, თან ჩაყევ  
შე შავის პატრონისაო!—  
ივანე რო კლდეს გადვარდა,  
ორბიც ვერ ჩაფრინდებოდა;
- 45 ივანეს რომ ქვა გადაჰყვა,  
ლომიც ვერ აუდგებოდა.  
ივანეს რომ სისხლი სდინდა,  
ზედ ნავი მოცურდებოდა.  
ივანეს სისხლის ნადენზე
- 50 ჩავლენ ყვავი და ყორანი,  
ძლომაც არ ეკიდებოდა.  
შავს კლდესა შავი ყორანი  
ჩავა და ჩაეჭროლება;  
ჩავა და ლეშით გაძლება,
- 55 ამოსვლა დაეზარება.

ჩაწ. აპოლონ ცანავას მიერ, 1948 წ., ს. გლოლაში (მთა რაჭა), მთქ. გაბრიელ ბაკურაძე. 88 წ. მთქ. შენიშვნა: აქ ვიმღეროდით, საფერხისსოა, ლებში მოხდა.

#### ნახევრი ვარიანტები:

ა

- ყურშაო, ჩემო ყურშაო!  
ყურშა გამქარვა (გამიქრა), გამქარვა,  
შუალამითა, ლამითა.
- 5 ვაჲ თუ გეკადროს, გეკადროს,  
ღვაჭარს (ვაჭარს) მიჰყავდე, მიჰყავდე!  
ვაჲ თუ გეკადროს, გეკადროს,  
ქაჯმა მომპარა, მომპარა! (მოგიპარა).  
ყურშას ყურ-ტუჩი, ყურ-ტუჩი  
ოქროს გასხია, გასხია;
- 10 ყურშას თვალეზი, თვალეზი  
თვარესა ჰგავდა, თვარესა;  
ყურშას ყიფილი, ყიფილი (ყეფა)  
რუხუნსა ჰგავდ, ცისასა.  
ყურშას ტოტეზი, ტოტეზი
- 15 კალოს ვედენი, ვედენი (ოდენა)  
ყურშას ნახტომი, ნახტომი—  
დიდი მინდორი, მინდორი.  
ყურშას საჭმელი, საჭმელი—  
პურის ქაბაზი, ქაბაზი.
- 20 ვაჲ თუ გეკადროს გეკადროს,

- ქერის ნაბურჯი (?). ნაბურჯი!  
 ყურშას სასმელი. სასმელი—  
 ღვინო ბადაგი. ბადაგი.  
 ვაჟ თუ გეკადროს. გეკადროს  
 25 ღვიარი წყალი, ღვიარი (მღვრია),  
 ყურშას ლოგინი. ლოგინი—  
 საბან-ბუმბული. ბუმბული.  
 ვაჟ თუ გეკადროს. გეკადროს,  
 ბურდის ნაძოში. ნაძოში!  
 30 ყურშაო, ჩემო ყურშაო,  
 აღმა ლომი ხარ. ლომი ხარ.  
 ჩაღმა-კაკაფი, კაკაფი (კაკაბი),  
 ჩმელეთს ფალვანდი. ფალვანდი.  
 ძულვას (ზღვაში) ქვალმანდი. ქვალმანდი  
 (ხომალდი).  
 35 ჩემო ყურშაო. ყურშაო!  
 ყურშა ვიტირე. ვიტირე:  
 ყურშა ვიგლოვე. ვიგლოვე.  
 ერთს წელიწადს. ერთს წელიწადს!;

ჩაწერილია ბესარიონ ნიქარაძის (თავისუფალი სვანის) მიერ. იხ. სვანური ლექსები. ივ. 1887. № 212. იგივე, გადაბ. კრებ. „სვანური პოეზია“ გვ. 380. ტექსტს ერთვის თქმულება:

ყურშა ორბის ლეკვია. ორბს. სვანების სიტყვით. სხვა ბარტყთა შორის ერთი ლეკვი ეყოლება ხოლმე. დედა ორბი ამ ლეკვს გამოჩეკისთანავე აიყვანს ძლიერ მაღლა. მაღლიდან ჩამოუშვებს და მიწაზე დაახეთქებს. რომ კაცმა არ ჩაიკდოს ხელში და არ გაზარდოს. ხსენებული ყურშა ჩამოგდების დროს უშოვნია ერთს მონადირეს და კიდევაც გაუზრდია. მას ბექებზე ორბის ფრთები აქვს. ისეთი გამოდგა თურმე, რომ ორს ნახტომზე ჩიხვს დაეწეოდა. მესამე ხტომას სათაყოლოდ სთვლიდა. რაკი ბევრი ჩიხვი გააწყალა. ამისათვის, როგორც ნათქვამია. ღმერთმა დააბა იგი ამირანთან. ამ ყურშაზე შემდეგი ლექსია დარჩენილი ხალხში, რომელშიაც სხვათა შორის გამოხატულია მისი პატრონის. მონადირის გლოვა, როდესაც ყურშა დაჰკარგვია.

ბ. ზემო რაჭა. გოგია იგნატაშვილის თქმით ჩაწერილი ბ. ჭაფარიძის მიერ 1875 წ. უმიკ. არქ.

ბ. მ. თეყნიაშვილის ნათქვამი ს. ქურთაში. ჩ. წ. აღ. მაჩაბელის მიერ. აკაკ. კრებ. 1890. I. ვან. II. გვ. 12.

#### დ. ქვარციხის თებრუ ივანე

არის ერთნაირი ყორანი. რომელიც ორ კვერცხს სდებს. რომ გამოიჩეკება. ერთისაგან ყორანი გამოდის. მეორისაგან ძაღლის ლეკვი, რომელსაც ყურშა ჰქვია. რაკი ნახავს. რომ ლეკვი მას არა ჰგავს. აიღებს და გამოაგდებს. ვინც იპოვის და გაზდის. საუცხოვო მონადირე ძაღლი გაიშობის. ამ ძაღლს არაფერი ნადირი არ გამოუპარება. ერთი ამგვარი ლეკვი გაზარდა მონადირემ. ქვარციხის თებრუ ივანემ.

13. ე. ვირსალაძე

ივანე დადიოდა სანადიროდ თავისი ყურშათი და თან ორი კვირის საგზალი პური მიჰქონდა ხოლმე. ერთხელ წავიდა სანადიროდ და დაისვენა ერთი მთის წვერზე. ამ დროს იძრა მიწა და გარშემო შემოერღვა ქვეყანა, ეს ივანე კი თავისი ყურშათი შერჩა ამ მთას უვნებლად. გასასვლელი გზა არსად იყო. შერჩენენ ერთად ამ უდაბურს ადგილს; მშველელი არსაიდან სჩანდა, არც ჩამოსვლა და არც გადმოხტომა შეიძლებოდა. გაუთავდათ საგზალი და დაიშშენ. გაჯავრებულმა ივანემ ყურშას შესძახა:

— შეჰყეფე, ყურშავ, ტიალო,  
შენ შავი პატრონისაო;  
ან გაიგონებს მეცხვარე,  
ან მონადირე მთისაო,  
მთასა კვიდივართ ფეხითა,  
ფურ-ბეწვის ქალამნითაო!

შეჰყეფა ყურშამ საზარლად დიდის ხმით. მაგრამ არვინ მოეშველა. რა გაქირდა საქმე შიმშილითა, ყურშამ ანიშნა პატრონს: მე დამკალ და შემეჭამეო. ეგებ მანამ მოვიდეს ვინმე და გიშველისო. ივანემ შორს დაიჭირა, მაგრამ სული ტკბილია; ძალიან რომ მოშვიდა, დაიწყო ტირილი, გამოეთხოვა ყურშას, დაკლა, დაკვესა ცეცხლი. დამტვრია მშველდ-ისარი, დაანთო ცეცხლი. შესწვა და შესჭამა. რაკილა ივანემ ამოდენი ხანი დაიგვიანა და სახლში აღარ დაბრუნდა, ძმა წავიდა საქმენელად. ბოლოს იპოვა მთაზე შერჩენილი თავისი ძმა და შეუძახა:

— ივანე, ქვარცხის თებრუ,  
შენ მონადირე მთისაო!  
შენი შვილდი და ბოძალი  
დევ-გმირთა დამადნობელი!...  
— შვილდიცა დავწვი, ბოძალიც.  
ცეცხლი დავანთე ისრისა,  
დავკალ ყურშა და შევჭამე.  
ვამე, წამწყმედავს მე ისა!  
— გადმოხტი, თუ გადმოხტები,  
შე უბედური დღისაო!...

მაშინ შეჭამა მიწა, ისკუბა ივანემ, გადმოჰყვა კლდე-ლოდი და დაიმსხვრა ერთიანად. დაუდეს საკაცეზედ მკვდარი, წაიღეს სახლში და ძმამ რძალს შესტირა:

— ივანე რომ გადმოფრინდა  
ვით შევარდენი ცისაო.  
იმას რომ ლოდი დაეცა.  
დევნი ვერ აუდგებოდა.  
სისხლისა ნაგუბარზედა  
ზედ ნავი მოცურდებოდა!

იხ. ავ. კრებ.: 1899, № 1, განყ. II, გვ. 21—22, გადაბეჭდილია მ. ჩიქოვანის მიერ, „ქართული ზღაპრები“, გვ. 59—60 (№ 29).

მ. СМОМРК ტ. XIX, გან. II, გვ. 135.

3. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ. S № 5293, ფ. 67.

- ზ. ფ. არქ. № 28046.
- შ. ჩაწ. ეთერი ნიკოლოზის ას. არჯევანიძის მიერ ს. ჯინჭვისში (ონის რაიონი) 1946 წელს. მთქმ. შენ.: „ეს მონადირე ლებური იყო. მამაჩემმა ლებიდან ჩამორტანა ეს ამბავი“. მთქმ. სონა იაშვილი.
- თ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში 1953 წ. მთქმ. გაბრიელ დავითის ძე ბაკურაძე. (იხ. ტექსტი № 2). იხ. კრებ. „სახალხო მთქმელები“. თბ. 1958, გვ. 81—82.
- ი. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში (მთა რაჭა) 1953 წ. მთქმ. ნიკა ბელაშვილი. ფ. არქ. კოლ. № I/II—23.
- იბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში (მთა რაჭა) 1953 წ. მთქმ. მალაქია გიგოს ძე ბერიშვილი. ფ. არქ. კოლ. № I/II—36.
- ივ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში (მთა რაჭა) 1953 წ. მთქმ. იასონ ბიჭაშვილი. ფ. არქ. კოლ. № I/II—3.
- ივ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლას (მთა რაჭა) 1953 წ. მთქმ. ივანე გუტაშვილი. (მთქმ. შენ.)—ყურშას ლექსს ფერხულში იტყოდენ. ივანე ქვაციხისელის ლექსს ჭიანჭურზე ამღერებენ რაჭაში. მთაში ჯიხვებს აპყუაო ფ. არქ. კოლ. № I/II—95.
- ილ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ლებში (მთა რაჭა) 1953 წ. მთქმ. ბიჭია ლობჯანიძე ფ. არქ. კოლ. № I/II—150.
- იე. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ლებში 1953 წ. მთქმ. ბიჭია ნინიასძე ლობჯანიძე, 73 წ. ფ. არქ. კოლ. № I/II—148.
- ივ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. უწერაში (ზემო რაჭა) 1953 წ. მთქმ. დიმიტრი მეტრეველი. ფ. არქ. კოლ. № I/II—111.
- იზ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. უწერაში (ზემო რაჭა), 1953 წელს. მთქმ. ყუყუნა მეტრეველი. ფ. არქ. კოლ. № I/II—96.
- იზ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. მუხლში (ზემო რაჭა) 1960 წ. მთქმ. იაკინთე დიმიტრის ძე აღლაძე. ფ. არქ. კოლ. რაჭა. 1960.
- იო. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში 1960 წ. მთქ. თეკლე თედორეს ასული გიორგაშვილი. ფ. არქ. კოლ. რაჭა 1960.
- ი. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლას 1950 წ. მთქმ. ბიჭაშვილი ბასო (ვასილი) აღექსის ძე. იქვე.
- იბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. პატარა ლებში 1960 წ. მთქმ. აგრაფინა აღექს. ას. გოგრიტიანი. იქვე.
- ივ. ჩაწ. ლალი რამიშვილის მიერ ს. ლებში 1960 წ., მთქმ. სიმონ თვალოს ძე ლობჯანიძე. იქვე.
- ივ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ლებში, 1960 წ. მთქმ. ლობჯანიძე მიხეილი პეტრეს ძე.
- ივ. ჩაწ. ლ. რამიშვილის მიერ ს. ლებში 1960 წ. მთქმ.---ვასილ თედორეს ძე ლობჯანიძე. იქვე.
- იპ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. აბარში (ზემო რაჭა) მთქმ. ქიონია ნიკოლოზის ას. ლობჯანიძე. ფ. არქ. კოლ. რაჭა, 1960.
- იპ. ჩაწ. ვ. კარბელაშვილის მიერ. მთქ. ზაალ აეთანდილის ძე აბესაძე. ხელნ. ინსტ. ვ. კარბელაშვილის არქ. № 78, გვ. 23.
- იპ. ჩაწ. აპ. ცანავას მიერ. მთქმ. ილო გვრიტიშვილი. მთიულეთი. ფ. არქ. № 32394.



ძმ. ჩაწ. გ. გ. ასატუროვის მიერ 1948 წ. სოფ. უდგში (ადიგენის რაიონი);  
მთქმ. ობოლაშვილი ვანო, 87 წ. ფ. არქ. № 33352.

### 3. მონადირე (თქმულება).

ზამთარი იყო მაშინ სოფლის ქუჩებში ადამიანები იშვიათად გამოჩნდებოდნენ ხოლმე. ისმოდა ძაღლების ლავლავე და წყავწყავი. იაგორამ ცას შეხედა და სთქვა: მოვემზადები ამაღამ. ხვალ ნადირობის ამინდი იქნება. წაეალ და ვინადირებო. უკვე საღამოც მოვიდა. სოფელი ძილს მიეცა, მაგრამ არ ეძინა იაგორას და მის ძმას ნაქოს, რომელიც მეზობლად ცხოვრობდა. იაგორამ ნაქო ადრე გააფრთხილა:— ხვალისათვის სანადიროდ მოემზადეო.

იაგორა დილით ადრე ადგა, ჩაიცვა, ქამარ-ხანჯალი წელზე შამაირტყა, პატრონტაში გაიკეთა. საგზალი და თოფი ზურგზე მოიგდო და ცოლ-შვილს დაემშვიდობა. ცოლმაც გზა დაულოცა და იაგორა გზას გაუდგა. დაუძახა ნაქოს და ტკბილი საუბრით წაივინა. იაგორას ყურში და ნაქოს ძალი ხტუნვით და წკმუტუნით წინ მიდიოდნენ.

კარგად გათენდა. როცა მთის ძირს მიადგნენ. იაგორა მთის ერთ ფერდობს აპყუა და ნაქო კი მეორეს. საღამოს ისინი ისევ ამ ალაგს უნდა შეხვედროდნენ. იაგორა და მისი ძალი ყურში სულ მალა ავიდნენ და მეორე მხარეს. სადაც უზარმაზარი ბნელი უფსკრული იყო. გადახედეს. იაგორა კლდის პირიდან მოშორებით ჩამოჯდა. დაისვენა. პურის ჭამას აპირებდა და უკან მიიხედა. მიიხედა, მაგრამ დაინახა, რომ ახალგაზრდა ვეფხვი მისკენ მოდიოდა. წამოხტა იაგორა, პირისპირ შეხვდა ვეფხვს და დაღებულ ხახაში თავის ქუდი ჩაუტენა. ეს ძალიან სწრაფად მოხდა, იაგორამ იარაღის მომარჯვება ვეღარ მოასწრო. შეძიძგილა ვეფხვდნენ. ვეფხვი უკანაზე იდგა და წინა თათებით ბრჭყალები მონადირის მხრებში ჩაერქო. მათი ეგრე კიდილი დიდხანს არ გაგაძელებულა. ასე ძიძგილობით უფსკრულს უახლოვდებოდნენ. იაგორა ამას ვერ გებულობდა. ბოლოს უფსკრულის პირს რო იყვნენ, ვეფხვს უკანა თათები ჩაუტურდა უფსკრულში, ჩაუტურდა და ჩავარდა. იაგორაც თან გადაიყოლა. ვეფხვი უფსკრულში ჩაიკარდა. მაგრამ იაგორა კი კლდეში გამოსულ ხის მაგარ ფესვს ქალმის კომით ჩაეკიდა.

იაგორა მალე მოვიდა გონს. გაიგო, რაც მოხდა მის თავს, მაგრამ რაღა ეშველებოდა? ერთი დღე ეგრე ჩაკიდული იყო თავდაყირა. რო გაუჭირდა საქმე, არცა კედება და არცა რჩება. თავის ძალს ყურშას ამაძახა:

შაყყეფე ყურშავ, შაყყეფე,  
შე ოხერ-ტიალისაო,  
ან მოგვადგება მეცხვარე.  
ან მონადირე მთისაო!

მაგრამ არსაიდან არავინ ჩანდა. იაგორა კი ეგრე ჩაკიდული იტანჯებოდა, ყურში კი იყეფებოდა და იყეფებოდა. დაღამდა მეორე დღეც. იაგორა სიბნელეში გმინავდა და ამბობდა:

გათენდი ღამევე, გათენდი.  
შავი ხარ, ფურბეწვისაო<sup>2</sup>.  
იქნებ მომადგე მეცხვარე  
ან მონადირე მთისაო.

მეხუთე დღეც მიიწურა. იაგორას სისხლი თავდაპირსა და თვალებში აწვებოდა. ქალმის კოპს წყევლიდა და ეუბნებოდა:

გათენდი ღამევე, გათენდი,  
შავი ხარ ფურბეწვისაო.  
გაწყდი კოპო და ჩავვარდე,  
ლოყა დავკოცნო ქვისაო.

მთა ზანზარებდა იაგორას ყვირილით. ყურშამ იქავრობა აიკლო ყეფილით, მაგრამ მაშველი არავინ ჩანდა. იაგორას და ყურშას ხმას იმეორებდა მხოლოდ უფსკრული.

შაყყეფე ყურშავ, შაყყეფე,  
შე. ოხერ-ტიალისაო;  
ან მომადგება კაჩალი,  
ანაც ძმობილი ტყისაო.

ამბობდა ძალაგამოლეული იაგორა მისუსტებული ხმით.

ფუი დაგიდგე თვალეზი,  
შენ ჩემო ბედო ტიალო.  
სად ჩამამკიდე. ხიფათო.  
ამ უფსკრულის კლდე ფრილოო.  
შაყყეფე ყურშავ. შაყყეფე,  
შენც უბედურის დღისაო.  
ან მოგვადგება მეცხვარე,  
ან მონადირე მთისაო!

ძლივს გასაგონი ხმით ამბობდა იაგორა. ბოლოს სულ გაჩერდა. მხოლოდ ყურშა კი ისევ იყეფებოდა.

ნაქოს ფსიტი<sup>3</sup> მოეკლა და სადამოს დანიშნულ ალაგს მოიდა, მაგრამ იაგორა არსად ჩანდა. თოფი გაისროლა: თუ აქ სადმეა გამეხმინებო. რო დაინახა. არავინ გააგონა, წავიდა შინ, იაგორას ცოლს ჰკითხა:—იაგორა მოიდა?

—არა!—უპასუხა ქალმა და დაიწყო ტირილი:— იაგორას ან ნადირი დაამარცხებდა. ან კლდეზე სადმე გადაიჩეხებოდაო.

ნაქო დილით ადრე გამეგზავრა იაგორა საძებნელად და რძალ დაუბარა:— ან მკვდარ ვიპოვნი, ან ცოცხალსაო.

ბევრი ეძება ნაქომ ძმა. ბოლოს მეექვსე დღე რო შასრულდა. ყურშას ყეფილი გაიგონა. მივიდა, იქაურობა მოათვალიერა —იარალი იქ ეყარა, იაგორა არსად ჩანდა. ყურშა ლასლასით მივიდა უფსკრულის პირას. ნაქო მიხვდა. ალბად იქ გადაიჩეხაო და მივიდა. მივიდა და გადახედა. გადაიხედა და დაინახა: იაგორა ქალმის კოპით ჩაკიდულა თავდაყირა. ნაქომ ჩაიძხა:

<sup>2</sup> ფურბეწვი—შავი ფერის ფურის ბეწვის ფერი ღამე. [მთქმ. განმ.]

<sup>3</sup> ფსიტი—გარეული თხა.

თუ ცოცხალი ხარ ძმობილო,  
 აბა გამეცი ხმანია!  
 ექვსი დღე-ღამე დაგეძებ.  
 მე არ მაღია ბრალია.  
 შინაც ვიყავი, მტირალი  
 დავტოვე ჩემი რძალია.

იაგორამ იცნო ძმა. მოიკრიბა ძალ-ღონე და ამოაძახა:  
 მესროლე ტყვია, იქნებ ქალმის კოპს მოხვდებ და ჩავეარდე. იქნებ ამ ტან-  
 ჯვას გადავრჩე და მე სააქაოს პირი მაინც აღარ მაქვსო:

მესროლე, ძმაო, მესროლე.

არ არი შენი ბრალიო.

( მე და ვეფხვე შევეჭიდენით.

უფსკრულში გდია მკედარიო. )

მეც იმან გადამიყოლა,

არ მაქ სიცოცხლის თავიო!

ნაქომ მოხერხებული ადგილი ნახა, დაუმოზნა თოფი და ესროლა. ესროლა და ქალმის კოპი გააწვევითა, იაგორა უფსკრულში ჩავარდა. ყურშამ დაინახა თუ არა, პატრონი დამელუპაო. ერთი დაიწკმუტუნა და გადაეშვა უფსკრულში. ნაქოს ძალიან გაუკვირდა, მაგრამ რაღას იზამდა! უფსკრულში ჩასვლა შორიდან მოვლით შაიძლებოდა. წავიდა ნაქო და ნახა თავისი ძმა და ყურშა მკვდრები. იქვე ეგდო ვეფხვი, რომელსაც პირიდან ამოსული სისხლი ტუჩებზე შეხმობოდა.

ნაქომ ვეფხვი გაატყავა, იაგორას იარაღი და ვეფხვის ტყავი იაგორას ცოლს ჰიუტანა, იაგორა კი თვის ყურშასთან დამარხა უფსკრულში.

მთქმ. ირაკლი სულაშვილი 40 წლისა. სოფ. შრომა. ლაგოდენის რაიონი. გაგონილი აქვს პაპისაგან. 1943 წელი.

ჩაწერ. გრ. ნოზაძის მიერ.

4. მთქმელი ს. ოსიაშვილი სოფ. ჩუმლაყი, 38 წ. კ. არ იცის. უსინათლო ჩამწერი გ. ლომთათიძე. ლიტ. მუზ. მასალებიდან.

5.

( თენდები, ნუმც რას თენდები

დიდო ღამეო ზღლისაო.

ამოხვალ, ნუმც რას ამოხვალ,

ციცარო თენებისაო. )

5 დაჰყეფენე ძაღლო, დაჰყეფენე

შე შავის პატრონისაო,

კლდეზე გიკიდავ პატრონი

ფურ-ბეწვის სავალდითაო.

ღამეს ათენებს გმინვითა

10 ერთაის პერანგითაო,

ძმობილსად შემიტყობინეთ.

ძმობილს ქითიძის შვილსაო,

მე ის აქ არას გამწირავს.

არცა შემირცხვენს თავსაო,

15 გასჭრიან, ჩამომადგებენ

ღლიღველის ფრანგულითაო.

ჩაწ ივ. ბუქურაულის მიერ ალვანში (თუშებში) იხ. ხ. პ. გვ. 198.

**ნაბეჭდი ვარიანტები:**

- ა. ჩაწ. თ. რაზიკაშვილის მიერ. იხ. რაზ. ფშ. IV—93.  
ბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ნაღვარევში (მთიულეთი) მთქმ. ბუჩუკური თედორე. მთ. ზეპირს. № 93.

**ხელნაწერი ვარიანტები:**

- ბ. ჩაწ. ი. საგაძის მიერ სოფ. გარბანში (ღუშეთის რაიონი) მთქმ. ივანე ლეგაძე. ფ. არქ. № 17156.  
დ. ჩაწ. ვახტ. ბეწუკლიშვილის მიერ ს. მაგრანეთში (ფშავი) 1953 წ. ფ. არქ. № 21716.  
ე. ჩაწ. ჯ. სონღულაშვილის მიერ, თუშური.  
ვ. ჩაწ. მარო ხუციშვილის მიერ მოხვევებში. ხშს ინვ. 4, № 51, გვ. 2.  
ზ. ჩაწ. გ. მალსაგიშვილის მიერ. ხევი. ხშს № 13, № 1378.  
თ. ჩაწ. მიხეილ როსტომის ძე მალსაგიშვილის მიერ ს. აჩხოტი (ხევი) 1936. ფ. არქ. № 5131.  
თ. ჩაწ. ქს. სიხარულიძის მიერ ს. ახიელაში (ხევსურეთი) 1944 წ. მთქმ. ნინო ოჩიაური.  
ი. ჩაწ. ჯ. სონღულაშვილის მიერ, სამგორში, 1958. მთქმ. ხევსური ქალი საყურა ჭინკარაული 80 წ. ს. შატლის ყოფილი მცხოვრები.  
იპ. ჩაწ. ჯ. სონღულაშვილის მიერ ს. გამარჯვებაში (წითელი წყაროს რაიონი) 1954 წ. მთქმელი სვიმონ ქაბიშაური.  
იბ. ჩაწ. ჯ. სონღულაშვილის მიერ ს. დილომში.  
ივ. ფ. არქ. № 13242, ს. შრომა, 1957 წ. ჩამწ. ი. ძამიაშვილი. მთქმ. მირზოშვილი იოსებ 1909. ჩაწ. დ. ძამიაშვილის მიერ ს. შრომაში (ლაგოდეხის რაიონი). 1937 წ. (მთქმელი მთელი რეპერტუარი წმინდა კახური, არა მთისა).

6. ჯარჯო

ჯიხვების განავალი კლდე  
რო ნახო, გაგიკვირდება.  
იმათ ნაწოლსა. ნადგომსა  
თოლი არ მაეკიდება.

- 5 ფეხ რო მაუსხლეტეს ტიალსა,  
კლდეზე რქით დაეკიდება.  
იმათ მიმყოლსა ვაეკაცსა  
რა კარგი წაეკიდება!

- 10 ჯარჯო ჩაჰხედავს ჯიხვებსა,  
რა მშვენიერნი წვეანანო.  
რქა რქაზე გადაუხვევავ.  
ანგელოზებსა ღვეანანო.  
ჯარჯივ. ნუ მისდევ ჯიხვებსა.  
მოგინელებენ ტიალნი.

- 15 არ დაიჭერა ჯარჯიმა,  
—სხვათ ბევრ მამცდარა ჭკვიანი,  
ჩამაუქადლა ვაეკაცმა  
ხირიმი სპილოს ძელიანი,  
წინ ჯიხეთა, უკან ჯარჯიმა
- 20 კლდეზე გადილეს გრიალი.  
არხალოს ქალას ჩაცვივდნენ,  
არხალოს პერანგიანი.  
ჩაბანოს ქალას ვაეარდა  
მოყმე ფეხწრიაპიანი.
- 25 ამბიტანეს მამკვდარი,  
ტირის ქალი და ზალია,  
შამაწვიენეს კარზედა  
კლდის დაფლეთილი ტანია,  
გადაგლეჯილი თავ-პირი,
- 30 ყორნის დათხრილნი თვალნია,  
სახსოვრად ჯარჯის საფლავზე  
დააკრნეს ჯიხვის რქანია.  
ერთ გვერდზე თოფი სიათა,  
მეორე გვერდზე ხმალია.
- 35 ზედ დააწერეს წერილი:  
ჯარჯი ჯიხეთაგან მკვდარია.

ჩაწ. თამარ მაჭავარიანის მიერ ხევისურეთში, იხ. ხ. პ. გვ. 73 74.

#### ნაბეჭდი ვარიანტები:

- ა. ჩა. თ. რაზიკაშვილის მიერ ს. გუდარეხში 1884 წ. იხ. რახ. ფშ. IV 94.
- ბ. ჩაწ. დ. ხიზანაშვილის მიერ ფშავში ივ. 1887. № 188.
- გ. ჩაწ. ს. ხოშარაში (ფშავში ივ. 1890, № 148, იხ. აგრ. ფ. არქ. კოლ. № 2/XII—242. № 2/X X I I ჩ 52.
- დ. ჩაწ. ვახტ. რაზიკაშვილის მიერ. ფ. არქ. № 12827; იხ. მთ. ზეპირს. № 89ა.
- ე. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გვიდაქეს 1946 წ. მთქმ. ბუჩუკური გლახა ივანეს ძე. ფ. არქ. № 32164; მთ. ზეპირს. № 90.
- ვ. ჩაწ. ვახტ. რაზიკაშვილის მიერ. ფ. არქ. 12830; მთ. ზეპირს № 90ა.
- ზ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. დუმაცხოში 1934 წ. მთქმ. აფციაური ლევა-ნი. იხ. მთ. ზეპირს № 89

#### ხელნაწერი ვარიანტები:

- ა. ფ. არქ. უმიკ. „გიგ. არჩინაშვილისაგან. 1881 წ. ატეფანწმინდა“ (პეტრე უმიკაშვილის ხელი).
- ბ. მთქმ. ს. გერგეტის მცხოვრები ვანო ლალის ძე ხუციშვილი. ფ. არქ. № 13985.
- გ. ჩაწ. გ. ბარნოვის მიერ. უკ. ფშავში, 1956 წ. მთქმ. გიორგი მარცვალაშვილი. ფ. არქ. კოლ. № 10 გ-21.
- დ. ჩაწ. ჯონდო ბარდაველიძის მიერ. მთქ. დავით თურშანაული, ს. გოგოლა-ურთა, უკ. ფშავი, 1956 წ. ფ. არქ. კოლ. № 10ბ—32.
- ე. ჩაწ. მიხ. ჩიქოვანის მიერ ს. ყვარლიწყალში (კახეთი) 1948 წ. ფ. არქ. № 31418.

- ჯარჯი, ნუ დასდევ ჯიხვებსა,  
 მაგინელებენ ტიალნი.  
 არ დაიშალა ჯარჯიმა —  
 ჯიხვ უნდა მოვკლა რქიანი.  
 5 წინ ჯიხვმა, უკან ჯარჯიმა  
 კლდეს გადიტანეს ხრიალი...  
 —ნუ ეტყვი ჯარჯის დედასა,  
 ჯარჯი წევს პირსისხლიანი.  
 ქოქობათ კაცი ჰკილია  
 10 დაბმული საბანდითაო,  
 გაწყდი, თუ სწყუდები, საბანდო,  
 შე შავის ფურბერწისაო,  
 ახლა შინ წადი შავყურავ,  
 შენ შავის პატრონისაო.  
 15 ნუ ეტყვი ჩემსა დედასა  
 ქოქობით გადმოვარდასა—  
 თეთრი ლეჩაქი უყორდა,  
 შავად შაღებავს ჩემზეო.  
 ტირილს დაიწყებს ბეჩავი,  
 20 შეატყობინებს თემსაო.  
 ჩქარ მომიტანენ კუბოსა,  
 შიგ ჩამსვენ პატრონ შენსაო,  
 ველარ ვიღირსებ, შავყურავ,  
 რო დაგადებდე ხელსაო,  
 25 ჩემთან იყავი გაზდილი,  
 გაწრთენილი მყვანდი კარგაო,  
 მაგრამ ეხლა კი მოგიკვდი,  
 რა დღე გათენდა აქაო!  
 ათ წელს ვიარე ნადირობ,  
 30 შენი იმედი მქონდაო,  
 ეხლა კი ვკდები, შავყურავ,  
 შენ დამირჩები მანდაო.

იხ. მოხვეური ლექსები ა. გომიაშვილის რედ. თბ. 1939 გვ. 87—88.

**ნაბეჭდი ვარიანტები:**

- ა. ს. მაკალათია, ხევი, თბ. 1939.  
 ბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ზემომღეთეში (მთიულეთი) 1950 წ. მთქმ.  
 ბუთხუზი ნიკოლოზ ვასილის ძე. ფ. არქ. № 34043; მთ. ზეპირს. № 91.

**ხელნაწერი ვარიანტები:**

- ბ. ხევი. მთქმ. ვანა გელაძე 60 წ. მეცხვარე ს. გარბანის მცხ. წ. კ. მცოდნე.  
 იხ. ხმს. ინვ. № 5 ტ. № 10.

8

კლდეში ჯიკვს თოფი მიარტყა. ქალას ჰქან იქნენ რქისანი,  
 დაღამდა, ნისლი დაეცა, შიბნ ვერ დაქელნა კლდისანი,  
 თვითანაც ჯიკვსა თან ჩაჰყუა. ჩააჩხრიალნა ქვიშანი.  
 ქარაბის თავზე შამოსსდენ ყორანნი მალლის მთისანი,

- 5 ესროლა თოფი. გულს დაჰკრა, აწითებინა ქვიშანი.  
 კალაში თოფმა გაჰხივლა.—ხმან იცნეს სიათისანი.  
 მიველ და ქვაბში შავკივლე: „რქან მამაწვადენ ჯიკვთანნი!“

ჩაწ. თ. რაზიკაშვილის მიერ, იხ. რაზ. ფშ. 14—97.

## 9.

გადმაიარა ჯარჯიმა  
 საჯიხვეებზე დილითა.  
 დედა უბანდა ქოჩორსა  
 გადათხეპილსა ტვინითა.

- 5 შვილო. გშურობდენ სწორები,  
 აწ გაძლენ შენის ქირითა.

ჩახ. ვახტანგ რაზიკაშვილის მიერ, ფ. არქ. № 12829.  
 იხ. მთ. ზეპირს. № 92.

## 10.

რად სტირი ჯარჯოს დედაო? ტანზე რად იცომ შავსაო?  
 შვილს ეტირი თავის ჯარჯოსა, ჯიკვებისაგან მკედარსაო.  
 ჯიკვნი მიყვარდეს ტიალნი, მეც მაგათ მიყვეს ზიანი.  
 ქელშიით დამადებიეს ვინტოკა პირ-კვამლიანი.

იხ. შან. № 614 და შენიშვნა ჩაწ. 1931 წ.

## 11.

ნუ მაჰკლავ დამბადებელო, მეგრელათ ფუნჩიასაო.  
 ჯიხვების პარებაშია კლდისას ჩაჰქრია ფხასაო.

- სად მიხვალ შაო ყორანო, სად მიიხულავ მხარსაო?  
 ვაჟეკაცს ნუ გააჯულურებ, წვერშამამდინარს ყმასაო!  
 5 მინდვრით მოსულო ღრუბელო, ნუ დაუთოვნი მთასაო!  
 ნუ გაუყინავ, მყინვარო, ფეხზე ნაცვამსა ჭლანსაო!  
 ნუ ჩაუხდები, მთვარეო, ნუ ჩაუბნელებ გზასაო!  
 ნუ აუტირებ დედასა, გასათხოვარსა დასაო!

ჩაწ. თედო რაზიკაშვილის მიერ, მთქმ. ბეწინა წანწკურაული. რაზ. ფშ.  
 IV—9.

## 12.

- ზენ ბაცალიგოს თოვლსა თოვს.  
 ქვენ ბაცალიგოს შრებოდა,  
 აბულეთაურთ ციხესა  
 კუთხე მარჯვენა სქდებოდა.  
 5 თავსა ზის შავი ყორანი,  
 გველი ლიბუში ძვრებოდა;  
 კვირიკა კურდღელაშვილი  
 გულს უწადინოდ კვდებოდა:  
 გაოქრებული ლურჯაი  
 10 სამბურში არა დგებოდა.

დედას იმ კვირიკაისას  
 მზეი გულს აღარ სთებობდა:  
 ეგრევე ცოლს კვირიკაისას.  
 თვალებს ცრემლ აღარ სხლტებობდა.

- 15 ჭიკვებს ნუ ჩასდევ, კვირიკავ,  
 ჭიკვებს ფადუხის კლდირებსა;  
 ჩაგივლენ ტანიაშია,  
 ჯარს ჩაგიწყობენ რქისასა;  
 თანაც შენ ჩაგიყოლებენ,  
 20 ჩხერს ჩაგაჭრიან კლდისასა,  
 გაგიმაღლებენ ეშმაკსა,  
 ნაქარს დაგცემენ მთისასა.  
 თოფსაც ტანიანს ნუ სწირავ  
 მკოცელა ჭიკვებისასა;  
 25 ჯერ ქისტებს გაუხარდება.  
 მერე ჭიკვთ ფადუხ კლდისასა.  
 გაიგებს მითხოველები,  
 ბეგარ დაგვყრიან ცხვრისასა.  
 თოფო. მაგიკვდა პატრონი.  
 30 წვერის ვინ დაგსვა ლიშანი;  
 ეგრევე შენა. ტყვიאו.  
 ვაჟმა ვინ ჩაგკრა ისარი.

ჩაწ. ნიკო ურბნელის მიერ, მთქმ. ხევსური აღუდა ხინჩლას ძე ზვიადაური.  
 ივ., 1891, № 90.

**ნაბეჭდი ვარიანტები:**

- ა. ჩაწ. თ. რაზიკაშვილის მიერ ფშავში 1883 წ. მთქმ. ბეწინა ცაბაური. იხ. რაზ.  
 ფშ. IV—92.  
 ბ. ჩაწ. დავით ხიზანაშვილის მიერ ს. ჩარგალში (ფშავი) მთქმ. ბარბარე მინდო-  
 დაური. იხ. ივ. 1887, № 188.  
 ბ. ჩაწ. თ. რაზიკაშვილის მიერ. იხ. შან. № 516გ.  
 ლ. ჩაწ. ვასილ ტუქსიშვილის მიერ ფშავში. იხ. შან. № 516გ.  
 ე. ჩაწ. ალექსანდრე ყაზბეგის მიერ. იხ. შან. № 516ზ.  
 ვ. ჩაწ. ა. შანიძის მიერ ს. ბაცალიგოს (ხევსურეთი) 1911 წელს. იხ. შან. № 516

**13. ია მთაზედა...**

- ია მთაზედა, თოვლიანზედა...  
 ია დავთესე, ვარდი მოსულა,  
 ირმისა ჯოგი შიგ შემოსულა;  
 ნეტამც ეძოვნათ, არ გაექელათ!  
 5 სიძე-სიმამრი გულზე მოსულა.  
 სიძე-სიმამრი მთას ნადირობდნენ:  
 სტყორცნა სასიძომ, მოკლა ირემი.  
 სიმამრმა სტყორცნა, მოკლა სასიძო.  
 —შილო, დარეჯან. ქმარი მოგიკალ.



- 10 — შენ. მამაჩემო. დარბაისელო.  
ისე მოკვდი, რომ არ მოისვენო.  
მომეცი წალდი. გზა გავიკაფო.  
მომეც სანთელი. გზა გავინათო!  
— აჰყე ღელესა. დაჰყე ღელესა.
- 15 იქ შეეყრები შენ საყვარელსა.—  
ავჰყე ღელესა, დავჰყე ღელესა.  
იქ შევეყარე ჩემ საყვარელსა...  
აჰდა ყორანი, გლეჯდა თვალებსა...  
— აქშა. ყორანო, შენ გაუხარელო.
- 20 ნუ გლეჯ თვალებსა;  
ერთხელაც არის. ნახედნიმც არის.--  
აჰდა ყორანი, გლეჯდა მკლავებსა...  
— აქშა ყორანო, შე გაუხარელო.  
ნუ გლეჯ მკლავებსა;
- 25 ერთხელაც არი. ნახვევნიმც არი.  
აჰდა ყორანი. გლეჯდა მუხლებსა...  
აქშა. ყორანო, შე გაუხარელო.  
ნუ გლეჯ მუხლებსა;  
ერთხელამც არი, ნაბავნიმც არი.

ფ. არქ. კოლ. № 2/VIII—329.

#### ნაბეჭდი ვარიანტები:

- ა. ჩაწ. რაფიელ ერისთავის მიერ. ე. კრებული. 1873. № 7.
- ბ. ჩაწ. ა. ნ. ღერაძის მიერ. 1871 წ. ტექსტი დაბეჭდილია. იხ. უმიკ. № 348, ნაბეჭდი სტრიქონები 5,6 ჩამატებულია რედაქტორის ფ. გოგიჩაიშვილის მიერ.
- გ. ჩაწ. კავთისხევში (ქართლი); მთქმ. ანა ზაფრაშვილი.  
იხ. ხ. პ. გვ. 40.
- დ. ჩაწ. თედო რაზიკაშვილის მიერ. იხ. რაზ. ფშ. გვ. 267.
- ე. გამომკვეყნებელს, მიხ. ჩიქოვანს არა აქვს მითითებული ლექსის პასპორტი. აღნიშნულია მხოლოდ, რომ იგი მთიულეთშია ჩაწერილი. იხ. მ. ჩიქოვანი ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 332.

#### ხელნაწერი ვარიანტები:

- ვ. მცხეთელისგან. ქალაქში დაიწყეს 1864 წელს გაზაფხულს. მღერიან ეომეოს ხმაზე. ტფ. 1863 წ. (პ. უმიკაშვილის ხელი), უმიკ. არქ.
- ზ. ნ. ანდრონიკაშვილი. კახეთი. 1868. უმიკ. არქ.
- წ. ფ. არქ. 18601, ჩაწ. ან. კარგარეთელის მიერ, თბილისში.
- თ. ჩაწ. ი. ძამიაშვილის მიერ. ს. შრომაში (კახეთი) 1937 წელს. მთქმ. ს. ძამიაშვილი. იხ. ფ. არქ. № 13398.
- ი. ჩაწ. ალ. ჩავლეიშვილის მიერ ს. ხიზაბავრაში, 1930 წელს. მთქმ. საბედო პაპანაშვილი, 16 წ. იხ. ფ. არქ. კოლ. № 2/VIII—333 დ № 5956.
- იბ. ჩაწ. იულია ძამიაშვილის მიერ ს. შრომაში, მთქმ. ქს. ნამინდროშვილი. ფ. არქ. № 13432.

იბ. ჩაწ. მ. ჩიქოვანის მიერ ს. ბაზალეთში 1939 წ. მთქმ. მგობაშვილი შ. იხ. ფ. არქ. № 21803.

იბ ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. გლოლაში (მთა რაჯა) 1953 წელს. მთქმ. გაბრიელ ბაყურაძე 90 წლისა. ფ. არქ. კოლ. №1/1- 68.

14.

დილას რა გარეთ გამოველ.

ქალ ქორებულად ჰყოდა.

მე მონადირე მეგონა --

იმას კი წყლული სტკიოდა,

5 გულს ესვა თეთრი ისარი,

სისხლი ყიადამ სდიოდა;

სისხლი ყიაზედ ნადენი

კაბის ბოლოზედ სდიოდა.

კაბის ბოლოზედ ნადენი

10 ბორტეს (ბელტო) გველებურ ძვრებოდა,

ბორტეს გველებურად ნაძრომი

ქალას ლიხათა (ყინული) დგებოდა.

ჩაწ. გომელაურის მიერ ფშავეში. იხ. გზ. თეატრი, აგრ. ხელნ. ინსტ. H1990.

ა. ივ. 1885, № 2 (მთაში შეკრებილი) აგრ. ფ. არქ. კოლ. № 2/V—202.

ბ. ჩაწ ს. ხოშარაში (ფშავეში) მთქმ. აკუშინაანი გიორგი. ფ. არქ. კოლ. № 2, XXXI 22.

ბ. ჩაწ. თ. რაზიკაშვილის მიერ ქართლში. იხ. თაყ. გვ. 193 (№ 76).

დანარჩენი ვარიანტები იხ. ქს. სიხარულიძე. ქართული საისტორიო სიტყვიერება, 1, თბ., 1961. №№ 77ა, ბ; გ. დ; ე; ვ; ზ; ი; კ; ლ; მ; პ.

15.

თას აველ, თასა მალალსა.

იქ დავდგამ წითელ კარამსა,

მწყერსა უგებდი მახესა.

შიდ ქალი შამომეჩვია.

მალ მალე მიშლის მახესა.

ქალო ნუ მიშლი მახესა,

თორემ შეგიშლი სახესა!

ჩაწ. ევსევი ლოსაბერიძის მიერ 1895 წ. ფ. არქ. № 4036.

## 16. ბეთქილ

ბაილ, ბეთქილ საბრალო, ბეთქილ საცოდავო!

ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,

ბაილ, მულახ-მუყალი იკრიბება.

ბაილ ილბა, ილბა ბაილ.

5 „ შესდგომიან ლენტეხის ფერხულს.

ბაილ ილბა. ილბა ბაილ.

„ გადმომხტარა თეთრი შუნი.

10 „ ბაილ ილბა, ილბა ბაილ.

„ გაურბენია ბეთქის ლაჭებში.--

ბაილ ილბა. ილბა ბაილ.

- „ ეგ ბეთქის წერა იქნება!  
 ბაილ ილბა. ილბა ბაილ.  
 —ამის გამკიდე ვინ იქნება?  
 —ამის გამკიდე ბეთქი იქნება!
- 15 ბეთქილი ბანდულებს იბანდავს;  
 მისდევს მის ნაკვალევს;  
 წინ ნავალი გაკვალული ექნება.  
 უკან მოხედე მის ნავალს.  
 მისი ნავალი აღარ ჩანს.
- 20 ეგ ბეთქის წერა იქნება,  
 შესულა შავს კლდეში.  
 დიოფალ დალის სამყოფში.  
 —გამარჯობა („კაი დღე“); დიოფალ დალს!  
 —როგორი კაი დღეც გექნება.
- 25 იმას მე შენ გასწავლი!  
 რად უღალატე ჩემს პირობას?  
 ჩემი მონაცემი მძივი რა უყავ?  
 —ის საწოლის სასთუმალში დამრჩა.  
 —როგორი საწოლის სასთუმალში(ც) დავრჩა.
- 30 ისე (კარგად) მე შენ დაგაბრუნებ!  
 დიოფალი დალი. გამქრალა („დაპკარგვია“),  
 ბეთქილი კლდეს შერჩენია:  
 მარჯვენა ხელის მოსაკიდი შერჩა,  
 მარცხენა ფეხის დასადგამი შერჩა,
- 35 ბეთქილ საბრალო, ბეთქილ საცოდავო!  
 —როგორი დაბრუნება მექნება მე?  
 ჩემს ტოლებს უამბეთ:  
 „ბეთქილს ნუ დაივიწყებთ!“  
 დედაჩემს უამბეთ:
- 40 თავის ნაცხოზ ხაჭაპურსა და ჭიშღვარს  
 დღე და ღამე მიდებდეს სულის მოსახსენებ-  
 ლად.  
 ჩემს ცოლს უამბეთ:  
 ჩემს თავს სხვა არავინ ირჩიოს!“  
 ბეთქილი კლდეზე გადმოვარდება,
- 45 ძირს ტოლები აიღებენ.

ჩაწერა ა. შანიძემ სოფ. მაზერში (ბეჩოში) თენგინ დადიშქელიანის თქმით  
 6. IX—1923. სვანური ტექსტი იხ. სვან. პოეზია გვ. 280—282.

#### ნაბეჭდი ვარიანტები:

- ა. ჩაწ. ბენარიონ ნიყარაძის მიერ 1875 წელს. იხ. უმიკ. № 1132.  
 ბ. ჩაწ. კ. დადიშქელიანის მიერ 1872 წელს ეცერში (ქვემო სვანეთი) ენგულა  
 ჯაჯვლანისაგან. სვანური ტექსტი რუსული თარგმანით იხ. ა. სტოიანოვი.  
 ЗКОРГО, 1876 წ. 10. ნაკვ. II, გვ. 466—469, აგრეთვე, А. Стоянов, Об-

- разцы Сванетской народной поэзии. СМОМПК, X, განყ. II, გვ. 28—29.
- ბ. ჩაწ. ივანე ნიყარაძის მიერ. სვანური ტექსტი რუსული თარგმანით იხ. СМОМПК განყ. IV, გვ. 40—43.
- დ. ჩაწერა ვ. თოფურიაშვილმა უშგულში ყიბიანელ ივანე ხაჭვანის თქმით. 14. VII. 1927 წ. სვანური ტექსტი იხ. სვანური პოეზია, გვ. 282—284.
- ე. ჩაწერა. ა. შანიძემ თავარარში (ჩუბუხევში) 15. IX. 1923. სვანური ტექსტი იხ. სვან. პოეზია, გვ. 284—289.
- ვ. სვანური ტექსტი იხ. ევგენი გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი. თბ., 1925, გვ. 211—213.
- ზ. ჩაწ. მიხ. ჩიქოვანის მიერ სვანეთში 1936 წ. ფ. არქ. № 8037.
- თ. ჩაწ. ქსენია სიხარულიძის მიერ მესტიაში (ლანჩხალი) 1945 წ. მთქმ. 120 წ. რომთულ ხერგვანი (7 სტრ). და მისი მეუღლე მარიამ ნიგურაიანი.
- თ. ჩაწ. ქსენია სიხარულიძის მიერ სვანეთში 1945 წ. მთქმ. ისაკო გუჯეჯიანი.
- ი. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ მესტიაში 1951 წ. მთქმ. ბასილ დავითის ძე ხოჯიანი.  
სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35396.
- იბ. ჩაწ. ელენე ვირსალაძის მიერ ს. ლახვირში (მულახის სახევე) 1951 წ. მთქმ. ბესარიონ ვატის ძე იოსელიანი. სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35387.
- იბ. ჩაწ. ელენე ვირსალაძისა და იაკობ მარგვიანის მიერ ს. მულახში 1951 წ. მთქმ. დავით მარგვიანი. სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35390.
- იბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ 1951 წ. სვანეთში, მთქმ. გულედანი ეფრემ არსენის ძე, სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35434.

#### იღ. ბეთქენის ამბავი.

აღბა ლილვარის დღესასწაულს ფერხული იყო გაბმული. მაშინ მაღალი თოვლის კოშკს აშენებდნენ და ზედ ორსართულად ფერხულს შემოუვლიდნენ. ს. ყაბუშში გამოჩნდა თეთრი არჩვი, თეთრი ქურციკი, გაუძვრა ბეთქენს ფეხქვეშ.  
— ვინ წავა, ქურციკს ვინ დაიჭერს?... ხალხმა დაიძახა.

შეიკაზმა ბეთქენი და გაჰყვა მას. ჰყავდა ორი მწვეარი ძაღლი ეს ძაღლებიც გაიყოლა. მიდის და ხედავს გზა ფართოვდება. უკან მოიხედავს გზა ვიწროვდება. შევიდა, დიდ სივიწროვე კლდეებში, ისეთ ვიწრო ადგილს მოხვდა, რომ მარჯვენა ფეხის მოსამაგრებელი და მარცხენა ხელის მოსაკიდი დარჩა მხოლოდ. თავისი იარაღი, ვაზნები მარცხენა მხრიდან ქონდა მომაგრებული. ძაღლებმა კივილი დაიწყეს და გამობრუნდნენ ყაბუშში, ყველა ოჯახის კარზე მივიდნენ, წყმუტუნებდნენ და ასე გააგებინეს ყაბუშის მოსახლეობას. ძაღლების კივილი ისმოდა დასავლეთით ლუპამდე, აღმოსავლეთით—უშგულამდე. მუჟალ-მულახის მოსახლეობა წავიდა ფადასად (დასახმარებლად). თავის კიბეები წაიღეს, მაგრამ კიბეებს ვერ უწვდიან და ზევიდან რომ თოკს უშვებენ—ხელს ვერ აწვდენს ბეთქენი.

ბეთქენ ქლიბის კლდეზე ყოფილა. ბეთქენმა სთხოვა თანასოფლელებს: —ამ კლდის პირდაპირ, სოფლის გამოღმა გვარილის კლდეზე ფერხული დამანახეთ და სთქვა კიდევ — ჩემი ცოდვა ქონდეს თამარს. წმინდად რომ არ გამომიშვა. აჩვენეს ფერხული და გაშალა ხელი და ფეხი და გადახტა არჩვეების ქვეყანაში.

სხეული სოფელში წამოსაღებად აღარ დარჩა და ყველა კლდეს გაეგლისა, საფლავში წასაღები არ იყო.

ს. ყაბეში—ნაყამია. შავი ქირით ამოწყვეტილა.

ჩაწ. ელენე ვირსალაძის მიერ ბესარიონ ლევანის ძე იოსელიანისაგან ს. ლა-  
ხირში (მულახის სახეობ) 1951 წ. იხ. ფ. არქ. № 35379.

#### იე. ბეთქილ და დალი

ბეთქილი მონადირე იყო. დაღს შეჰყვარებია. ბეთქილი შემცდარა თავის  
რძალ თამართან. ყაბეში დღეობა ყოფილა აღბალირსან. ამ დღეობაში მისულა  
ბეთქილი. ფერხული გაუბავთ ყაბეშელებს. გამოვარდნილა შველი. ფენქეშ გა-  
ურბინა ბეთქილს და მთაზე გაიქცა. ბეთქილი მისდევს თურმე. წინ მიდის შორს  
მანძილზე. წინ თითქოს საურმე გზაა, უკან გზა არ ჩანს. ასე შეიტყუა დაღმა  
ბეთქილი ციციბო კლდედის და, როდესაც ციციბო კლდეზე აღმოჩნდა, მიიხედ-  
მოიხედა, — არსად არ სჩანს ეგ ნადირი. შველი დაღად იქცა და გადმოსძახა: —  
შენ მოლაღატე ხარ და მაგიერს მიგიძღვნით.

იმ დროს შემოვლია ფეხსადგამი ცალი ფეხისა და კალფესზე ჩამოვიდე-  
ბული. რამდენიმე ხნის შემდეგ ვერ შეძლო თავი შეეკავებინა. სოფლებმა  
გაიგეს, თავი მოიყარეს და საშველად გაემგზავრენ. ზოგს ნაბადი ხელში, ზოგს  
ტყავი... რო მოახლოვდენ კლდის ძირას, მათ შველა აღარ შეეძლოთ. ცაა წვედ-  
ბოდა, იმ სიმაღლეთ იყო დაკიდებული. კლდის ძირში გადაუფარეს ნაბადები,  
ტყავები, რომ დავარდნის დროს რბილად დაცემოდა. გადმოვარდა და ნაწილ-  
ნაწილ ეცემოდა ტყავზე. წინ დედა და მერე ცოლი იყვნენ აქ.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ ს. მესტიაში 1951 წ. მთქ. ახმას სარდიონისძე  
გოშთელიანი 38 წ. დიხ. მათემ. მასწავლებელი ს. მესტიაში. ფ. არქ. № 34424.

#### ივ. ბეთქენის დღე

თებერვალშია ბეთქენის დღე და იციან ფერხული. აღბალადრან ჰქვია იმ  
დღეობას. ამ ფერხულს ჰქვია სამთი ჭკუშხაიშუ (ჭიშხაშუ). შეყრილ იყო მულახ-მუ-  
ქალის საზოგადოება. გამართული ჰქონდა სამთის ფერხული. აქ იყო ბეთქენი და  
მისი რძალი თამარი. თამარს თითზე ბეჭედი ჰქონდა. რომელიც თურმე დაღს  
ეჩუქებინა ბეთქენისათვის. ფერხულის წრეში ჩამბული იყო ბეთქენი. მხოლოდ  
მას ბანდული გახლართოდა და ამ ბანდულს ასწორებდა. მერე გამოჩნდა დაჯალ-  
კვეცრა<sup>1</sup>. და გაჭრა ფერხული და გაუძვრა ფეხქვეშ ბეთქენს. ესლა სთქვა მუ-  
ქალ-მულახმა: ახა, მაგას კინ უნდა გაედევნოსო? ... ამისი გამყოლი ჩვენი ბეთ-  
ქენი იქნება! წავიდა თურმე ბეთქენი. გაჰყვა. გაუძღვა წინ ეს გარეული თხა და  
შეიტყუა კლდეებში. მიდის ბეთქენი. თოვს. წინ გზა დატყეცნილი აქვს და მის  
უკან კი თოვლით იფარება ეს გზა და იტყეპნება. ეს თხა იქცა დაღათ. დადგა  
ბეთქენის ზემოდ. კლდეში ცალი ფეხი დასადგმელი დაუტოვა მხოლოდ. და ცა-  
ლი ხელის მოსაკიდი. დაღმა უთხრა:

— რატომ ჩემი დარიგება არ მოისმინე და ჩემი ბეჭედი რა უყავიო? ბეთქენ-  
მა უპასუხა: მაქვს ბეჭედიო.

დაღმა უთხრა: შენ კი არა გაქვს შენ რძალს თამარს ქონდა. ფერხულში  
რომ იყო გაბმული—ხელზე გაკეთებული ჰქონდა ბეჭედი. დაიწყო ტირილი  
მოთქმით ბეთქენმა და გადასძახა ყაბეშისკენ მოსახლეებს: მიშველეთ რამეო.  
თორემ დაღმა მარტო ცალი ფეხის მოსაკიდი და ცალი ხელის მოსაკიდები და-  
მიტოვა და განწირული ვარ. მოიტანეთ ნაბდები, კიბეები და თოკები.

გადმოუშვეს თოკები ზევიდან კლდეზე. მაგრამ კლდემ ზრდა დაიწყო. რა-

<sup>1</sup> გარეული თხა,

კი გაიზარდა კლდე და ვერ მოაღწია თოკმა, შეუდგეს კიბეები, მაგრამ ეხლაც ზრდა დაიწყო კლდემ და მიუწვდომელი გახდა.

მაშინ დაიტერა თავისი თავი ბეთქენმა და დედამისის დაუძახა:—ხაჭაპური და ყველიანი მჭადი მიკურთხე სულის მოსახსენებლადო.

მამამისის დაუძახა: ნანადირევი თხის ძელის ტვინი სულის საცხონებლადო მიკურთხეო. თამარს დაუძახა: ჩემი ცოდვა თამარს ჰქონდეს. მისი ქცევის გამო მღვდელუბებიო. მულახ-მუჟალს გადასძახა: მულახ-მუჟალის გადაღმა არის დიდი, პრტყელი, უშველებელი ქვა.---ამ ქვაზე ჰქვხხამი კიდევ დამანახეთო. შემდეგ დალოცა მულახ-მუჟალი და გადასძახა: მეც მოვდივარო. ყველა დანაბარევი შეუსრულეს და მერე ძირს დაუფინეს ნაბდები. ბალიშები და ბეთქენი თითონ გადმოხტა, მაგრამ დაიმტვრა და დაილუპა.

ჩაწ. ე. ვირსალაძემ ადსულ ავალიანისაგან 1951 წელს. სოფელ ჰალიშში (იფარის სასოფლო საბჭო). ფ. არქ. № 35360.

იზ. კ. ვიბლიანი. გაზეთი „მიწა“ 1920. № 24 „დალი“ (სვანური ლეგენდა).

### 17. დალი

- დალი კლდეში მშობიარობს.  
 მშობიარობს თეთრ კლდეში...  
 ..შენი შვილი გადაგვარდნია.  
 გადაგვარდნია კლდეს იქით“.
- 5 ქვევით მგელი უდარაჯებს,  
 ქვევით მგელს პირი დაუვლია.  
 გააქროლა მინდორს ქვემოთ.  
 თურმე ქედ-ქედ მონადირე მოდის.  
 მონადირე მეფისა მოდის.
- 10 მონადირე მეფისამ თვალი მოჰკრა.  
 ქედ-ქედ მოდის თურმე მონადირე.  
 მინდვრით მგელი მიდიოდა.  
 დაუდარაჯა მონადირე მეფისამ.  
 მონადირე მეფისამ საალაგე ადგილზე...
- 15 თოფი მოარტყა შუბლში.  
 დალის შვილი დააგდებინა.  
 დალის შვილი აიყვანა,  
 მგლის ტყავი წელზე ამოიჩარა.  
 დალი კლდეში მოსთქვამს,
- 20 უფრო (კი) კლდეები მოსთქვამენ.  
 მონადირე მეფისა შემოსულა,  
 შემოსულა თეთრი კლდის ძირში.  
 —დედა ჩემო, ნაწნავი ჩამოუშვი!  
 —ისემც შენ გაქვს დედის მადლი.
- 25 დედის მთქმელი მე არვინ მყავს,—  
 დედის მთქმელი ნადირმა მომტაცა!  
 —მე ვარ შენი შვილი!

- შენი მშველელი ვინაა? (ვინ იქნება?)  
 — ჩემი მშველელი-მონადირე მეფისა.
- 30 სამ არჩევანს ამას მივსცემთ:  
 ერჩიოს და ყოველღვე  
 შუნს მივსცემთ.  
 ის თუ არა და სექტემბერში  
 ცხრა ცალ ჭიხვს მივსცემთ,
- 35 ის თუ არა და ჩემთან წოლა.  
 — შენთან წოლას მე ვერ ვაკადრებ.  
 ცხრა ცალი ჭიხვი მომეცი!  
 გამოუყვანა ცხრა ცალი ჭიხვი.  
 ერთი ოქროს რქიანი გაურია.
- 40 მონადირემ ოქროს რქიანს დაუმიზნა,  
 იმან ტყვია არ მიიკარა,  
 მონადირეს შეუბრუნა შუბლში,  
 მონადირე მეფისა ააგორა.

ჩაწ. მ. გუჯეჯიანის მიერ ს. მუჟალში, 1936 წ. მოქმ. დავით მარგიანი, სვანური ტექსტი იხ. სვან. პოეზია, გვ. 268--271.

#### ნაბეჭდი ვარიანტები:

- ა. ჩაწ. ბესარიონ ნიჟარაძის მიერ ლატალში ბიზონტუყვ ბენთელანის თქმით 1881 წ. სვანური ტექსტი, იხ. სვან. პოეზია, გვ. 271--273. აგრეთვე, СМОМІК, X, განყ. II, გვ. 3—4, ჩანაწერის დედანი იხ. Архив востоковедения ЛОИВАНССР, газетя II, опкыс № 2, сд. храни. № 42. 43, ტ. N XXIX.
- ბ. ჩაწ. ლახანულელმა ალი დავითიანმა 1939 წელს. სვანური ტექსტი იხ. სვანური პოეზია, გვ. 274--277.

#### ხელნაწერი ვარიანტები:

- ბ. ჩაწ. მის. ჩიქოვანის მიერ სოფ. ჯაგუნდერში (სვანეთი) მოქმ. ერასტი დედარიაანი. სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 8299.
- ღ. ჩაწ. მ. ჩიქოვანის მიერ სვანეთში, იხ. ფ. არქ. № 8036.
- ძ. ჩამწ. ელენე ვირსალაძის მიერ. ბასილ დავითის ძე ხოჯოლანისაგან, 1951 წ. მესტიაში. სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35397.
- ვ. ჩაწ. ე. ვირსალაძის მიერ მულახში (სვანეთი) 1951 წ. მოქმ. ქურდიანი ვასილ ლეონის ძე. სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35396.
- ზ. ჩაწ. ე. ვირსალაძემ—ვასილ თათარის ძე ჯაფარიძისაგან, 90 წ. უსინათლო. მესტია 1951 წ. მთარგმნელი ვენერა ბესარიონის ასული ჯაფარიძე 19 წ. (შვილისშვილი). ფ. არქ. № 34408.

### 18. თეთრი მანგური

სვანეთის საქებო თეთრო მანგურ,  
 ყოფა-ცხოვრება კარგი გქონია:

- სანიავებელი წვირში გქონია,  
სრავალი (პურის საშრობი) იფარმი გაქეს.
- 5 კალო კალაში გქონია,  
სანწავი ლახამულაში გაქეს თურმე,  
სათიბი შხარაში გაქეს;  
საფოცხრად თურმე მღვევები გეწვევიან,  
მოსამკალად თურმე დალები გენმარებთან;
- 10 კიღობნებად ვეებერთელა ქვაბები გიდგას.  
მარანი ქვევრებით სავსე გაქეს.  
(ქვევრებში) ღვინო იმერეთისა. გიდგას.  
პური გაქეს, ო, ყირიმისა.  
ასე გასდგომიხარ გზას;
- 15 წასულხარ ჯიხვზე სანადიროდ,  
დაგამებია თურმე, გამოქვაბულში,  
დავინთაა დიდი ცეცხლი,  
ჯიხვის მწვადი შეგიწვავს,  
ამ ღროს დალი გსტუმრებია.
- 20 —თეთრო მანგურ. მშვიდობით მომიხვე!  
რატომ მოსვედი ჩემს გამოქვაბულში?  
—დამიღამდა, აბა რა მექნა?  
—წასვლა-დაბრუნებას ცუდს გიზამდი,  
მაგრამ ამისთანა ადამიანი მენანები.
- 25 —აბა, როგორ არის ჩემი საქმე?—  
ამას მანგური ეკითხება.  
—ასე მე ვერ გაგიშვებ,  
საყვარლად თუ არ გამირიგდები.  
—მე სიამოვნებით გაგირიგდები,
- 30 მაგრამ ცოლი და შვილი მყავს.  
—იმათ ამით არა დაუშავდებათ რა.  
მაგრამ არსად გაამყლავნო;  
როცა დიდი გაჭივრება დაგადგეს („მოგივიდეს“),  
მაშინ ჩემი სახელი ახსენე,
- 35 გვერდში მდგომად გამოგადგები,  
ჯიხვსა და არჩვს არ დაგიძვირებ,  
ამალამ ერთად წვებთან,  
ლხინი და სიამოვნება ბლომად ექნებათ;  
მეორე დილას დგებთან,
- 40 მანგური შინ მიდის.  
ო, წყეული სავები  
შემოგსევიან იქით-აქედან,  
ისარი და ხანგარი აურევიათ,  
დაგიწყეს ცემა-ჩეხა.
- 45 „ცემა-ჩეხას მე გასწავლი!“  
უშიშვლია თავისი ხმალი,  
რვა-ცხრა მოუკლავს,  
რვა-ცხრა გლახ, მას დაჰკრეს.



- მუხლი მრუერია თეთრ მანგურს:  
 50 „აბა, დალო, სადა მყავხარ?  
 მე სავეები მკლავენ!“  
 გამომხტარა კიუხიდან  
 დალი, მანგურის საყვარელი,  
 იფნის შტო ხელთ ჰქონია,  
 55 დარეგია სავებს,  
 მოამბედ ერთიც არ დაუტოვებია.  
 მანგურს ერთი ფრთა მოუსვა,  
 კრილობები მოურჩენია,  
 ჯანსაღი („გამართლებული“) შინ გაუშვია.

ჩაწერა სები გულედანმა 94 წლის ლენჯერელ თაისავ უდესიანისაგან. სვა-  
 ნური ტექსტი იხ. სვან. პოეზია გვ. 277—279.

### 19. ჩოლა მონადირე.

- კარგი მონადირე ჩოლაი.  
 ის წავიდა სანადიროდ.  
 მიეპარა ჯიხვების ჯოგს.  
 სულ პირველად ერთი არჩეული ჯიხვი მოგიკლავს,  
 5 მაგრამ შემდეგ არ იკმარე, დახარბდი;  
 მეორე ჯიხვი კიდევ მოგიკლავს,  
 კიდევ დახარბდი და მესამე ჯიხვი კიდევ მოგიკლავს.  
 სამი ჯიხვი მოუკლავს... სანამ მეოთხეს ჰკლავდა;  
 მანამ დალიმ შებორკა (დააბა),  
 10—დარჩენილიყავ კლდეზე მარჯვენა ფეხით და  
 მარჯვენა ხელით.—
- ჩოლას ახლდა მწვევარი ძაღლი.  
 —ჩემო მწვევარო, არ შეგიძლია, სახლში წახვიდე? —  
 —ძმებს ჩემსას შეატყობინო,  
 ტვიბერის ზევით მოვიდნენ.  
 15 თოფს და სანადირო მოწყობილობას არ დამიკარგავენ.  
 ძვლებს ჩემსას სახლში წაიღებენ.—  
 ძაღლი სახლის გზას გაუდგა.  
 წმინდა გიორგი შეხვდა გზაზე:  
 —სად მიდიხარო,—ღვემლაის<sup>1</sup> შეეკითხა.  
 20 როგორ თუ სადა? ჩემი ჩოლაი,  
 ჩოლაი ჩემი, კლდეზე დარჩა.  
 მისი ძმები უნდა წამოვიყვანო,  
 ჩოლაის ძვლებს შინ წამოიღებენ.  
 თოფს და სანადირო მოწყობილობას არ დაკარგავენ.  
 25 —დაბრუნდი უკან, ზევით ამოდი,  
 წმინდა გიორგი თავად წავბრძანდები.  
 ტვიბრუშთან მეც ამოვალ,

<sup>1</sup> ღვემლაი ძაღლის სახელი—ნიშნავს შავს. შავი ჩიტის ყორნის მიხედვით.

- დალთან შუამდგომლობას გაუწევ,  
 ჩოლაის გავათავისუფლებ.—
- 30 ლემლაი ჩოლაისთან მივიდა:  
 —ჩოლაი, საბრალო, გამაგრდი,  
 წმინდა გიორგი თავად მობრძანდება.—  
 წმინდა გიორგი ზემოთ მობრძანდა,  
 დალს მოციქულები გაუგზავნა.
- 35 —როგორმე ჩოლაი გაათავისუფლე,  
 დალებმა ეს არაფრად ჩააგდეს.  
 ისევე მიუბრუნდნენ (გიორგის) მოციქულები დალს:  
 —ჩოლაის ჩემთვის მრავალი სამსახური გაუწევია.  
 იმ სამსახურს მე არ დაუქარგავ.
- 40 თორმეტი ცხენის საცალო სანთელი უხმარია,  
 თუ არა და, ჩოლას სამი ათასი ჯიხვი მოუქლავს,  
 პატარა ნუქრები დაუთვლელადო.  
 ის დღეს ფეხით დააბრუნეთო,  
 გერჩითო, გამოუშვითო: გერჩითო, ის (ჯიხვები)  
 დამიბრუნეთო.
- 45 —ამდენს ჩვენ საიდან მოგიტანთო? (დალებმა  
 უპასუხეს)  
 ჩოლამ სამი ციკანი მოიკიდაო.  
 ჩოლას გავათავისუფლებთო.  
 მარჯვენა მხარს კი ნიშნად მოვატეხთო.—  
 ჩოლა აუშვეს და ნიშნად მარჯვენა მხარი მოატეხეს.
- 50 წმინდა გიორგი ბატონი ქვევით უცდის,  
 ჩოლა ხანხალით (ბორძიკით) მოდის.  
 —ჩემო ჩოლაო, როგორა ხარო?  
 —როგორ ვიქნები, ამას ვინ მოელოდა?  
 მართალია, ცოცხალი დავრჩი, —
- 55 მაგრამ მარჯვენა მხარი მომატეხესო!...  
 —ჩამოდი ჩემთან,  
 სამივე ჯიხვს ერთად შეგიკრავ.  
 თუ მოიკიდებ მხარზე, მაშ ნადირობასაც შესძლებ.  
 სამი ჯიხვი ერთად შეკრა,
- 60 ეს ჩოლას აჰკიდა.  
 —ახლა მე წინ გაგიძღვებიო.  
 თუ მთაზე ავედითო,  
 მაშ ნადირობასაც შესძლებო.—  
 დაუწყვიათ სვლა-სიარული.
- 65 ცოტა აკლდა სერზე ასვლამდე...  
 —ჩოლა ჩემო, უკან მოიხედე,  
 ერთ სეირს გაყურებინებო.—  
 ტვიბრაშში სეტყვა მოდიოდა,  
 ზევს და ნიაღვარს ყველაფერი მოჰქონდა,  
 70 დალები ზევე-ნიაღვრებში არია.  
 —შენი მხარის მოტეხვისათვის ეს ჰქონდეთო,

ახლა შენ სანატრს (სათხოვარს) მოგცემ:  
 დღეში ჯიხვი (ერთიც) გქონდესო.  
 პატარა ნუკრები თავისუფლად (დაუკვლელად).  
 75 სანამღისაც გინდოდეს ასე ყოფნა. ასე იყავი,  
 როდესაც სიკვდილი მოგინდეს,  
 მაშინ ჩვენთან მყოფი იქნები.  
 ეს წყალობა მე შენთვის მომიცია.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ მულანში 1951 წელს. მთქმ. დავით მარგიანი.  
 35 წლ. მთარგმნელები: იაკობ მარგიანი და შერმ. ონიანი.

ეს სიმღერა დავით მარგიანს ბავშვობაში გაუგონია ღრმად მოხუცი გიორგი დეკოშერისაგან (ს. წვირმის მცხოვრები). გადმოცემით ჩოლა სოფ. ჩოლურბიდან ყოფილა (ქვემო სვანეთი).

სვანური ტექსტი იხ. ფ. არქ. № 35391.

#### ხელნაწერი ვარიანტები:

- ა. ჩაწ. ვ. თოფურიათ ეცერში. (სოფ. ისკარში) ჭოლაშელ (მულახელ) სონია შერვაშიძის თქმით. 8 VIII. 1927 წ. სვანური ტექსტი იხ. სვანური პოეზია, გვ. 289—297.
- ბ. ჩაწ. მერი გუჯაგიაძემა ხალდეში 70 წლ. ბექა გასვიანის თქმით 1936 წ. სვანური ტექსტი იხ. სვან. პოეზია, გვ. 302—305.

## 20. დალი

ყოფილა ბექია გულბანი, წმინდა კაცი ზეგანიდან (იფარის მიდამოებიდან). როდესაც სანადიროდ მიდოდა, 2—3 ნანადირევით ყოველთვის მოდიოდა. თურმე ყოველ ღამე დალი მოზრძანდებოდა მის ოთახში და მასთან იყო. ყველა ნათესავი აძალებდა ცოლის შერთვას, მაგრამ ცოლი არ ითხოვა, რადგანაც სანამ იგი დაღს შეიყვარებდა. მანამდე უნდა ეთქვა, რომ ცოლი მიხდაო. რაკი მანამდე არ უთხრა. აღარ ქონდა ნება არც ცოლის შერთვის. არც სხვა ქალთან ცხოვრებისა. წინასწარ რასაც გაუტყდებოდა დაღს და ეტყოდა. ნებას რთავდა, მაგრამ მერე არც ცოლის თხოვნის ნება მისცა და არც სხვა ქალის შეყვარების. ღრმად მოხუცდა ბექია. როცა კვდებოდა, ჭირისუფალი დაითხოვა და უთხრა: მარტო დამტოვეთო. როდესაც გარდაიცვალა. მოვიდა მისი შეყვარებული დალი—ცხედარი გაბანა, შემოსა, სამი დიდი სანთელი აუწთო თავთან და ფეხებთან, დაიტირა და დატოვა ისე.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ II. VIII 1951 წ. ს. ჰადიშში (ზემო სვანეთი). მთქმ. აბესალომ (ათსულ) მურზაბეგის ძე ავალიანი 90 წლ. იხ. ფ. არქ. № 34359.

## 21. მონადირე და დალი

მონადირეს ერქვა ალმასგილ — ბეჩოელი ყოფილა. ის ნადირობდა მაგრად. დედამისი ეკითხება ყოველთვის: — რა არის, რომ შენსაგით არავის ნადირობსო?

— შენ მოუარე შენ თავს, არაფერი გეკითხება ეს ჩემი საქმე არისო. მერე ამხანაგს უთხრა ალმასგილმა: დედაჩემი ასე მელაპარაკება, აღარ მასვენებსო. აგრე სიცოცხლე აღარ შემიძლია. ისეთ მდგომარეობაში ვარო.

ამხანაგმა ურჩია: თუ ასეა. გარეთ გამოდი მინდორში, იქ დაიძინე და იქედან გამომიარეო.

დაუჭერა ამხანაგს და დაწვა ერთ ადგილს მინდორში. თავისი საბარგე ხურჯინი თავივემ დაიდო. გამოვიდა შუალამეს დედამისი. ეძია, ეძია და მონახა მისი შვილი. ხედავს, რომ წევს და სძინავს. გადმოიღო ეს ხურჯინი და ვასსა დედამისმა. ჩალაგებული ყოფილა ხურჯინში „ბერდაწყის“ ვახნები. ვადმოაწყო ეს ვახნები. ეს იყო მოინდომა უკან ჩაწყობა. მაგრამ ვერ ჩაატია ნაჩევარიც. ნააჩევარი გარედ დაურჩა. დილით გამოედვიძა მონადირეს, ნახა ეს მდგომარეობა. უამბო ამხანაგს.

მეორე ღამესაც ასე მოიქცა. გამოიცივალა ადგილი და მინდორში დაიძინა. მონახა დედამ, ისევ დაინტერესდა, განსნა ხურჯინი. ყოფილა ხურჯინში რალაც თავსაფარი. რომ გაშალა, მთელს მინდორს ფარავდა. რომ დაქვცა. ვერ ჩაეტრდა ნახევარი გარეთ დარჩა იმასაც.

მეორე დილით ესეც უამბო ამხანაგებს. ზოლოს ასე ვაღაპრევიტა. უთხრა ამხანაგს: მე ამ მიმართულებით წავალ. მენ იმითიო. დავნიშნოთ ესა და ეს ღრო. თუ ამ დრომდე ჩემი ვერაფერი ვაიგო, მომძებნეო.

ვაეიდა ხანი და შემოესმა ამ ამხანაგს მძლავრი კივილი. მივიდა და ნახა ზეკვმა ვადიტანა აღმასგილი. ამის (აღმასგილის) წივილ-კივილზე მოიყარეს თავი დაღებმა.

ერთმა დაღმა სთქვა:—ამას ამხანაგი ჰყავს და ის მოსძებნის ამა და ამ ადგილას არის ზეკვით დაფარულიო.

როგორც კი ვაიგო დაღების ლაპარაკიდან (ამხანაგმა), სადაც იყო ჩამარბული, საჩქაროდ ამოიყვანა მკვდარი.

მეორე დღეს მოიყვანა ხალხი გარდაცვლილთან. თვითონ სანადიროდ გარუნდა. ესმის ისევ დაღების საუბარი: ერთმა დაღმა სთხოვა მეორეს:—მარილი თუ გაქვს, ერთი მუჟა მარილი მომეცო.

მეორემ ასე უპასუხა: სამშაბათ-ხუთშაბათ წესის დამრღვევი ვიყო. თუ მჭონდეს, თქვენს გამო არც ჩვენ ვეაქვსო.

კიდევ თქვა ერთმა დაღმა:—რა ეშველება იმ მკვდარსო?

მეორემ უპასუხა: მაგას მე წავალ. მე ჩავაცმევ და მე მოთვლი. იმას დედის მოვლა არ შეეფერება.

—კი მაგრამ, როგორ მოახერხებო? თორემ ჩვენც წააქვებოდითო. ადგილზე ვიტრებდითო, მეორემ უთხრა:

—ამას ისეთი ამხანაგი ყავს, რომ ის მოახერხებო. ერთ ღროს, ვახნებებს წინ ერთდროულად ყველას ვაიყვანს გარეთო. აღმასგილის ველისთვის თითო სეფისკვერს დაურიგებს და თითო ჰიქა არაყს დააღვეინებო.

ეს მოისმინა ამხანაგმა ყველაფერი. მივიდა იმ ღამეს სახლში და ცოლს უთხრა: ხვალ ერთი სამი ზეკა არაყი უნდა ვიყიდოთო და იმდენი ზერი უნდა გამოაცხო, რომ ყველას ეყოს. ჩემი ამხანაგს საპატივისცემოდ.

ცოლმა უთანაგრძნო და მართლაც ასე ვააქეთა. იმდენი ღონე იხანარა, რომ მთელი ხალხი გარეთ ვაიყვანა კალოზე და არაყინ დატოვა სახლში, რალაცნარად ვაიპარა მხოლოდ ვაყის დედა და დაიმალა სახლში. ამ დროს შემოვიდნენ დაღები, სამი ფანჯრიდან. მიცვალებული მარტოა სახლში. დაღმა ქვე იტარა. ქვე განადა ტანისამოსი და თავისი ჩააცვა ყველაფერი. მხოლოდ უკანასკნელად, ერთ წულას რომ აცმევდა, ერთი ქუსლი მჭონდა ამოწეული. იმ დროს დედამ გამოაჩინა თავი და გაქრენ დაღები. ის წულა ქუსლამოწეული დარჩა.

ამხანაგმა გარეთ რომ წესი შეასრულა: შევიდა ხალხი და ხედავს, რომ ცვლილება ამ მკვდარში და სხვანაირი სინათლეა მის გარშემო. ის წულა ვეკა

კაცმა ვერ ჩააცვა. ამხანაგმა კი უთხრა: ამისი ცოდვა სიცოცხლეში ნუ გამოუღე-  
ვი: იმას, ვისი ბრალიც არისო და დარჩა ასე სამარადისოთ.

ჩაწ. ელენე ვირსალაძის მიერ 1951 წ. მთქმელი ს. მულახის მცხ. ქურდიანი  
ვასილ ლეონის ძე. 60 წლ. წ. კ. არ იცის. იხ. ფ. არქ. №34366

## 22. უჩა

ყოფილან ორი მონადირე ბიჭები. ერთ ბიჭს მოუყვანია ცოლი. მეორე ბიჭს  
ყავს თურმე სახლში დედა და რძალი. ეუბნებიან: რატომ ცოლი არ მოგყავსო?  
ერთი ღამე დეიძინა იმ ბიჭმა. შემოიპარა მისი რძალი და გამოუღო ბაღამ  
ქვეშ ჩემოდანი. შიგ ეწყო თავსაფარი აბრეშუმის. ასლა ჩაწყობა უნდა, მაგრამ  
ალარ ჩაეტია, ნახევარი დარჩა გარეთ. გეიღვიძა ბიჭმა. მეორე დღით—ნახა ეს  
აბზავი.

მეორე ღამეს ისევ მოვიდა რძალი, გამოუღო ჩემოდანი, შიგ ეწყო თურმე  
ვაზნები თოფის მოწყობილი. გამოაწყო. რო აწყობს უჩან, ნახევარი არ ჩაეტია.  
მეორე დღეს მიდის ეს ბიჭი სანადიროდ თავის ამხანაგით. უთხრა თავის ამხა-  
ნაგს—ალარ ვარ ნადირობის სურვილზე.

წვეიღნენ სანადიროდ ორივე. ერთი ერთ ღელეზე ავიდა, მეორე—მეორე  
მხარეზე. დანიშნეს: რო ავიდეთ, ერთმანეთს ან შეგვხვდებით ან რომელიც აუს-  
წრებს, იმან მოსძებნოს დაგვიანებულიო. აუსწრო ამხანაგმა. არსად არ ჩანს ის  
ბიჭი. ჩაჰყვა იმ ღელეს მეორე მხარეს, ნახა ზეავი; ამ ზეავში ნახა ამხანაგის ქუ-  
დი, ზემოდან. დაუწყო ძებნა და მონახა იმ თოვლის ზეავში თავისი ამხანაგი.  
მკვდარს მოუარა. მერე ცოტა ინადირა კიდევ და წავიდა სახლში. მშობლებს  
უამბო და წამოიყვანა მკვდარი სახლში.

მეორე დღეს ისევ სანადიროდ დაბრუნდა. ინადირა. ნანადირევის მწვადს  
რომ სწვავდა, ვიღაცამ შემოსძახა მთიდან. ამანაც პასუხი გასცა. ეს იყო დალი.  
თურმე ეძახდა თავის დას: შეეკითხე მონადირეს, როდის ასაფლავებენ იმ  
ბიჭსო?

მიხვდა მონადირე და თითონ გასცა პასუხი: ამა და ამ დღეს ასაფლავებენო.

დალმა სთხოვა: დრო მოგვეცი, მოგვიხერხე, რომ შევიდეთ და ვიტროთო.

მოვიდა ტირილის დღე. იმ ბიჭმა დაამზადა სასმელი და სატირალი მოაწყო.  
გაშალა ეზოში. დარჩა მხოლოდ მკვდარის დედა თურმე. ჩამოუფარებია ჩელ-  
ტი. სხვა იმის მეტი არავინ დარჩენილა სახლში. ამ დროს შემოსულან დალები—  
ლები. დაბანეს თურმე მკვდარი. აბრეშუმები ჩააცვეს; რაც ეცვა. სუყველაჯე-  
რი გახადეს; ბოლოს ფეხზე გახადეს და ახალ წულეებს აცმევენ. ერთ ფეხზე ჩა-  
ცვეს და მეორეზე აცმევენ. ამ დროზე ამოიხვნეშა დედა—ვეღარ მოუთმენია  
დედას. გაქრენ თურმე ის დალები. მარცხენა ფეხზე შერჩენია ნახევრად ჩაქუ-  
ლი ფეხსაცმელი. მის მერე დაარსდა თურმე უჩა—იმის საპატივეცემოდ—რო-  
გორც ბიჭის ამხანაგმა გაამზადა სუფრა, რომ გაეტყუებინა ხალხი გარეთ და და-  
ლები დარჩენილიყვნენ მკვდართან. ამიტომაც ეხლა მკვდარის ნათესავებს მოაქეთ  
გაწყობილი სუფრები სატირლის წინ.

უჩას დროს ყველა გარეთ გადის გარდა ახლო მკვიდრი ნათესავისა.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, 1951 წ. ს. მულახის (ზ. სვანეთი) მცხოვრებ  
სანდრო გიორგის ძე გიგანისაგან. 20 წლ. წ. კ. ჰეოდნე. თქმულება პაპისაგან  
გაუგონია. ფ. არქ. № 34393.

## 23. დალი და მონადირეები

დალი, რომელიც მოეწონებოდა, იმ მონადირეს გამოეცხადებოდა. შეელაპარაკებოდა, მეთესუბრებოდა. მასთან დროს გაატარებდა.

რო მოვიდოდა მონადირე სახლში—ქალს აღარ გაეკარებოდა. რომ მიჰყარებიყო, მეორედ ნადირობიდან ცოცხალი აღარ დაბრუნდებოდა.

ერთი შემთხვევა იყო სვანეთში ჩემს სსოვნაში. წავიდა სანადიროთ კაცი. უნახავს დალი, შეჰყვარებია: დარჩენილა მასთან მალლა მთაზე. კლდეში. დალს უჩუქნია ქარვის მძივი. მაგ კაცს ჯიბეში ჩაუდევს. დალს დაუბარებია: შენ ეს მძივი არავის მისცე, არავის აჩვენო და არ მიეკარო არც ერთ ქალს.

ამის შემდეგ, ძალიან კარგი ნადირობის ბედი მიეცა მონადირეს.

ბოლოს, რაღაც შემთხვევით. ცოლს ჩაუყვია ხელი ახალუხის ჯიბეში და აუღია ეს მძივები. შეუნახავს. არ გახსენებია ქმარს. ამის გოუბსენებლად წასულა სანადიროდ. რო წასულა სანადიროდ ის კაცი. თან ამხანაგები წასულან.—თავადი გელოვანები იყვნენ.

ერთი ჩაღრმავებული ადგილი იყო. სადაც ყოველთვის ყოფილა ჯიბე და ან მონადირეს ქონია სანადიროთ ის ადგილი მოცემული. დაუწყეს სროლა ჯიბეებს. უცაბედათ დაეცა ეს კაცი და მოკვდა და ეს ჯიბეები გადადიან თურმე მის სხეულზე და ეძახიან:—ყაზბექო. ყაზბექო!. მთელმა ჯიბემა გადაიარა ასე მის მუცლის ზემოდან. დააბრალებს მაშინ ყველაფერი იმ მძივების გამოჩენას.

ჩაწ. ელენე ვირსალაძის მიერ. 1951 წ. მთქმელი ს. მესტიის მცხ. მელიკ ჯამბულის ას. ჯაფარიძე. 63 წ. წ. კ. არ იცის. იხ. ფ. არქ. № 34415.

## 24. დალი

დალი ორგვარია: ღმერთიც არის და ქაჯიც არისო. იმას, რომელსაც გარეთ გასვლა არ სჭირდება, ის დალი—ღმერთია.

ზოგი ამბობს: დალი—ღმერთი და დალი—ქაჯი ერთმანეთს ებრძვიანო.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ 1951 წ. მთქმ. ს. ლახირის (ზ. სვანეთი) მცხ. დიმიტრი აზნაურის ძე იოსელიანი 95 წ. იხ. ფ. არქ. №34372.

## 25. გეგი მარგიანი და დალი

ჩემი მეგობარი იყო გეგი მარგიანი. ცნობილი მონადირე. გეგი მარგიანს ჰყვარობდა დალი.

—„თავს არ ვაკადრებდიო.— ამბობდა გეგი. თორემ რამდენსაც ვთხოვდი. იმდენ ნადირს მაძლევდა ისო.

შეჰყავდა დალის თავის კლდეში და იქ უდებდა პირობას. რომ არ გაემსილა გეგის მასთან ურთიერთობა. იმ ნადირს. რომელიც გეგის არ უნდა მოეკლა, ჰქონდა გარკვეული ნიშანი. ეს იყო ნიშანი დალისა და გეგის უნდა დაეცვა ყოველთვის. ნადირს რომ მოკლავდა. შესწირავდა დალს მის გულ-ღვიძლს. საერთოდაც ასე ხდებოდა: ჩამოთვლიდნენ იმ სანადირო ადგილებს. სადაც საერთოდ ნადირობა სწარმოებდა სვანეთში და გულ-ღვიძლს ადგილის დედას—კოჯა დალს სწირავდნენ. პირველად მას აჩუქებდნენ. სხვა ღვთაებას არავის. მხოლოდ სანადირო ადგილს და გარეულის მწყემსს დალს.

გეგის, როგორც ეტყობა. თავი ვერ შეუქავებია და უღალატია დალისთვის. ერთ დღეს დალი შეხვდა და უთხრა:

<sup>1</sup> ყაზბექ გელოვანი ყოფილა მისი სახელი (მთქმ. შენ.).

- შენ ჩემთან დადებული პირობა არ შეასრულე და შენი სიკეთე დღის იქით არ იქნება. ამის შემდეგ მოუვლინა ავადმყოფობა. უცნაური...კანკალი და ნ. დირობა აუკრძალა.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ. 1951 წელს. მთქმელი ა. ლასირის მცხ. ბესარიონ იოსელიანი. იხ. ფ. არქ. № 34382.

### 26. დალი და დევი

ლატალში ლაპლას ხეობაში სარები დაკარგა ერთმა კაცმა და ეძებდა თურმე. შიდას. დაბნელდა. თან ბოდიც აქვს და ყველაფერი. მონადირეს ესმის დალოს მზაურობა და ქალია კვილი. კვიის ქალი. კვიის და ვილაც მოსდევს უკან. მონადირის ფეხებს წინ დევეცა დალი და შეესვენა: მიშველე. დევი მომდევსო.

დაუყვირა დევს მონადირემ: დაბრუნდი, თორემ გესვრი!

მაინც მორბის დევი. მეორედ დაუძახა მონადირემ. მესამედ— დევმა ღრიალი დაიწყო, უკან გაბრუნდა.

ეს დალი გამოყვა ხიდმდე მონადირეს და უთხრა: შენ გადამარჩინე. რა გინდა, რომ შენ იღბალი გქონდესო?

— მე ვერაფერს ვერ გთხოვ და თუ შენი ნება იქნება, დამასაჩუქრეო.

— მე მოგცემ მაკრატელსო, შეინახე კარგად! სანადიროდ რომ წასვალ, ცარელი არ დაბრუნდებიო. მხოლოდ არავის უთხრა ეს საიდუმლო.

წავიდა სახლში, სანამ შეინახა ეს მაკრატელი საიდუმლოდ, მანამ იღბალი მის მხარეს იყო. მაგრამ ბოლოს ცოლმა გაუგო და როგორც გამომჟღავნდა, ეს იღბალიც ხელიდან წაუვიდა თურმე.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ. 1951 წ. მესტიაში. მთქმელი გულედანი ყვარემ არსენას ძე. პედაგოგიური სასწავლებლის მასწავლებელი, ფილოლოგი 37 წლ.

### 27. დალი და კუდიანი დედაბერი

ჩამწერი სოფელ მესტიის მცხოვრები მისიელ ჩართოლანი. მთქმელი ლენკერის მცხოვრები ად. შუგვანი. 1937 წ.

სვანური პროზაული ტექსტები. ბალსზემოური კილო. 1939 წ. გვ. 391.

### 28. დალი და მონადირის ნახვა

ჩაწ. ავ. შანიძის მიერ, 1921 წ. მთქმელი რატიან რატიანი. სვანური პროზაული ტექსტები. ბალსზემოური კილო. 1939 წ. გვ. 377.

### 29. დალის შურისძიება

კლდეებში დალი იყო. თურმე ნაკედერში ქალაქი ყოფილა. სამკედურიც ყოფილა იქ. ოქროს ჭედავდნენ. თურმე ოქროს რომ ჭედავდნენ, მკავე წყალიც ქე იყო იქ. ნადირი ბევრი ეხვეოდა და ეკითხებოდნენ იფარელებს— სააღებოდ რა გაქვენო საკლავები?

იქინე რომ წვევიდოდნენ, საკვე იყო ჭიხვი. იქ ყოფილიყო ერთი დანიშნული ჰიხვი. წასულიყო სანადიროთ თთისულანი. დალი იყო ტყეში. თთისულანმა წაიყვანა ძაღლი და დანიშნული ჭიხვი დეიჭირა. ეს იხუა დაღმა და დათოკა და დაღუპა ქალაქი. მაშინ იმას აქეთ თოვლი არ აღებულა. ქვევოდან იღვევა. მათა ზევიდან არ იღვევა. ასლა იქინე რომ ოქროს ეძებენ, მაშინდელია. იქით და იქით მსხვილად ინახება, აქეთ—წვრილად.

ჩაწ. ქს. სიხარულიძის მიერ. 1945 წ. 26. VIII ს. იფარში (ზ. სვახაიძე). მთქმელი ბესი სამსიანი. 101 წლ. გაცონილი აქვს მონადირეებისაგან. მთქმელია: ტექსტს „ჯინე ლპარაკ“ უწოდა.

### 30. ჭრელი ჭიხვის არაკი

ელის პირდაპირ ადგილს ქვია ცერი. იმის მხარეზე არის ლახუნდაკი. ირამი თურმე მყავე წყალი ამოდის. იმას ნადირი ახვევია, შველი. ჭიხვი და სხვა და სვამენ. იმ ადგილას მონადირეებმა გააკეთეს ხოფი (გობი). კარავიც გააკეთეს იქ. თოფი რომ არ დაეცილებიათ თურმე. ასლა ზორცი რომ დეველევით დიდი დღე-ოღისათვის, დადიან სანადიროთ სოფლიდან. ერთხელ წაიღენ ლამარიობისთვის ელელები—კვებლიანები, ხვაბლიანები. სამსიანები და ყველა. რომ დასოცენ ხოფიდან ნადირს, უნაწილებდენ ყველას. ვინც წვეიდა და ვინც—არა. წავიდნენ სელამარიოდ. ერთი კაცი მოვიდა და მის ოჯახსაც მისცეს. მევიდა ხორგვანი ლამარიას ლამეს, ეწყინა—უჩემოდ რად წვევიდენო ლამარიას. მეორე დღეს დილას წავიდა. იმაში თურმე ერთი ჭიხვი არის ჭრელი, იმას ვერავინ ვერ კლავდა—დანიშნულიაო. ეს კაცი რომ წვევიდა თურმე, ის ჭიხვი სვამს წყალს. სოფლის ჭიხვზე ესროლა ნადირს, მოახვედრა და მოკლა. აფრინდა ეს ჭიხვი და იმ ხოფს იქით გადახტა. იქ ძაღლი ყოფილა და დაუძახა მონადირემ ს-ს-ს-ჭოა. ძაღლი ჭიხვს გაეკიდა და მონადირემ მეორეთ ესროლა და მოკლა. გამაზადა თურმე, აიკიდა და მიიქვს ეს ბორცი ზურგით. მაშინ მეიღრუბლა. იმის ელში მოსვლამდი მევიდა და გლახა ამინდი. წვიმა, თოვლი და სადაც მყავე წყალი იყო. ამოტყდა წყალი და ამევიდა აქამდე. ელში არის პატარა სოფელი აცი. იმას მოადევა წყალი. ის დიდი ენგური დაგუბებული ყოფილა და დააზარალა სოფელი. მაშინ რა ექნა სოფელს. შეშინდნენ—რა უხდა ექნათო. წაგვლექსო. აიღეს ეკლესიაში ხატი. პურიბი გამოუტხვეს. წავიდნენ და შეულოცეს—ე ცერი. სინ ეახირ ნაი შგურალ (ცერი შენ სასელოვანი და ჩვენ შერცხვენილი). ასე რომ შეულოცეს. დაწყნარება ამინდი და მეორე დილას გამევიდა ენგური და სოფელი გადაარჩა და ცერიც გაჩერდა.

ჩაწ. ქს. სიხარულიძის მიერ იფარში 26. VIII 1945 წ. მთქმ. ლახარე ნევალიანი.

31. მონადირის ლოცვა. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ. 1951 წ. სვანეთში.

32. სანადიროდ მიმავალის ლოცვა. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ. 1951 წ. მულახში. მთქმ. გიგანი სანდრო გიორგის ძე. 20 წ.

33. ტყის ქალი ჩამწ. მ. ჩოჩია. ფ. არქ. № 4908.

34. ტყის ქალები ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ. 1953 წელს. მთქმელი ს. კლოლას (მთა რაჭა) მცხ. ივანე გუტაშვილი ცნობილი მთქმელი. მომღერალი და მონადირე.



35. შეუქელები. (ტყის ქალები) ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, 1953 წ., ს. გლოლაში, მთქმ. ივანე გუტაშვილი.

### 36. ნადირთ მწყემსი

ჯიჯეთელი, თიანელი მონადირე წამოსულა ლეჩურის ტყეში სვიანზე სანადიროდ. პირაქეთ ორი დათვი მოკლა. მერე გადავიდა სვიანში. დაინახა ორი მწოლი ირემი. ერთი ცალარქა და ერთი წყვილი რქიანი. დანარჩენს ვერაფერსა ხედავდა. როდესაც სროლა მოინდომა, ერთი არ მოუხერხდა და ცალარქას ესროლა. მაშინ ნადირთმწყემსმა დაიძახა:—ცალარქას დაპკრესო. დაღალულები იყო, კალოდან გადმოსულები! ცალაზე დარჩეს შვილიშვილითო. ამ დროს მეორე დედაკაცი გამოვიდა, დავინახეო. ხელში ტაგანი ეჭირა და იქვე ხროვა ირქების იდგა და იმათთან მივიდა საწველავადაო.

წამოვიდა ის კაცი და მივიდა სახლში. რას ხედავს: უფროსი შვილი მკვდარი დახვდა, საშვალო მაშინ მოუკვდა, როცა მამა მოვიდა. იმაზე უმცირესი მაშინ მოკვდა, როცა იმათ მარხავდა. დარჩა სულ პატარა, მეოთხე. მერე იქითაღმათი გვარი ესე მოდის, შვილი მხოლოდ ერთი რჩებათ. სხვები იხოცებიან.

ნადირთმწყემსი ქალია. ცხოვრობს კლდეებში. მონადირე სიზმარში ნახავს. მე თვითონ მინახავს ამნაირი სიზმარი. ერთხელ სიზმარი ვნახე—ორი ქალი, ჩვენი სოფლელები; მომიტანეს ახლადდამწვარი გილზი და ჩამიყარეს კალთაში. მეორი ღღეს, სანამ თვრამეტი არ გავისროლე უშედეგოდ, მანამდე ვერაფერი მოვკალი. თვრამეტი გასროლის შემდეგ პირველი გასროლით შველი მოვინადირე.

ჩაწ. მ. ჩიქოვანის მიერ ს. ყვარლის წყალში 1945 წელს. მთქმელი შამილ ჩექურიშვილი. ფ. 31417.

ა. ჩაწ. მ. ჩიქოვანის მიერ, 1945 წ., კახეთში. მთქმ. პაპიაშვილი ნიკო ობოლას ძე, ფ. ა. № 37432.

ბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. გლოლაში. 1953 წ., მთქმ. იასონ ბიჭაშვილი, ფ. არქ. კოლ. № 1 1—3.

ბ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. გლოლას, 1953 წელს. მთქმ. ივანე გუტაშვილი. იქვე.

დ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. ლებში, 1960 წ. მთქმ. პელო ნესტორის ასული გავაშელი. ფ. არქ. რაჭა, 1960.

### 37. დევები და მონადირე

ყოფილა ერთი მეტად ღარიბი გლეხი, ისე, რომ თავს ძლივს ირჩენდა. წისქვილში საფქვავეი წაუღია და დარჩენილა ღამით. წისქვილი სოფლიდან საკმაოდ ყოფილა დაშორებული. რომ დაღამდა, მას ესტუმრა ერთი დევი. კაცს შეშინებია ძალიან, მაგრამ დევმა ანუგეშა ძალიან.

— მე არაფერს გიზამ, მაგრამ შენ უნდა წამომყვე, შვილი უნდა მოგანათვლიო.

ამ კაცს შეზარებია, მაგრამ უარი მაინც არ უთქვამს და გაპყოლიაო. დევს მოუყვანია გაღმა საღდაც კლდეში, ერთ გამოქვაბულში, სადაც სხვა დევებიც ყოფილან. დევებს ერთხმად დაუძახიათ:

—პაპი-ლოქვედა შვილებდ! (ნათლია მშვიდობით მობრძანებულა).

კაცი ჩუმად იყო. დევს შეუსრულებია ყოველგვარი წესები. რაც ნათლობის დროს არის მიღებული და ბავშვის მონათვლის დროს ამ კაცისათვის გადაუტიათ ხელში ბავშვი, მაგრამ იგი ისეთი დიდი და მძიმე ყოფილა, რომ ძალიან გაუჭირდა ხელში დაკავება.

შემდეგ მოამზადეს ვახშამი, დაკლეს ერთი ხარი. ამ კაცს გაუჭირდა თავისი ერთ-ერთი მეზობელი სოფელის ხარი იცნო. ვახშამი რომ დაამთავრეს, ხარის ძვლები აკრიფეს და ერთად დადვეს; შემდეგ შეუბერეს ამ ძვლებს და ხარი გამთელდა. იმავე ღამეს ეს კაცი ისევ იმ დევმა დააბრუნა წისქვილში. დალოცა იგი და შემდეგ უკან დაბრუნდა. კაცმა რომ წისქვილი დაათვალიერა, ის საესე აღმოჩნდა ფქვილით. დევმა წასვლის წინ დაარიგა ეს კაცი, რომ არსად არასდროს არ გაემხილა ეს ამბავი, თორემ იღბალს დაჰკარგავდა. ეს კაცი მდიდარი შეიქნა. დიდხანს შეინახეს ეს საიდუმლოება, მაგრამ ბოლოს სოფლელებს მაინც ეჭვი შეეპარათ, თუ საიდან უნდა ჰქონოდათ ამდენი ქონება და მალე ცოლმა საიდუმლოება გასთქვა და სოფელს ამბავი მოედდა.

ამის შემდეგ ეს ოჯახი ისევ იმ მდგომარეობას დაუბრუნდა, როგორც ცო, ე. ი. დაღარიბდა. რაც შეეხება ხარს, რომელიც მან დევებთან ნახა, ეს ხარი მეორე დღეს ამ კაცმა მკვდარი ნახა ამ სოფელში.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, 1951 წ. მესტიაში. მთქმელი გულედანი ეფრემ არსენის ძე, პედ. სასწავლებლის მასწავლებელი, ფილოლოგი.

88. ხეჭეჭა. ჩაწ. გიორგი წერეთლის მიერ, ბარისახოში, 1925 წ. მთქმელი გიგია ჯინჭარაული. იხ. შან. № 720 და შენიშვნა.

### 39. არყის ბეჭი.

გამიგონია სიზმარივით: ყოფილიყო ერთი თაზი ზოხაშვილი. ისა ყოფილიყო კაი განთქმული მონადირე. წასულა სანადიროს და დაუპატიჟნია ყვე ანგელოზებს. მოუკლავს ნადირი და ახლა შემოუყრია ყვე თავი. გამოქვაბულია. ცეცხლი დაანთეს, მოხარშეს ეს ნადირი, შეჭამეს, რა თქმა უნდა, ივანშემეს. ერთი ბეჭი ძალს გადაუგდო მონადირემ. გადააგდო—ძალმა შეჭამა. ამ ძვალს ჰოუყარე სთავი. ეს ბეჭი რო ვერა ნახეს, არყის ბეჭი გააკეთეს, ხის ბეჭი. „თაზის ბედი ექონია“!—ანგელოზებმა უთხრეს. გაცოცხლებულა ნადირი და წასულა.

—თაზი, შენაო, ბევრ ნადირს აფუჭებ, მოდიანო ნადირნი და შემოგვჩიიან ჩვენა და შენ აღარ წახვიდე სანადიროსაო, უნდა შემოსდო თოფი ყაშხაშზე და სანამ არ გაინძრევა, სანადიროს არ წახვიდეო...

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ 1960 წელს სოფ. პატარა ლეშში (მთა რაჭა), მთქმელი ივანე ლობჯანიძე.

### 40. არყისბეჭიანი ჯიხვი

ჩვენი ბაბუა მონადირე იყო, სახელათ ერქვა ნაწუჯა. გვარი გობეჯიშვილი. ერთხელ სანადიროთ წავიდა კლდეში. აღარ მოვიდა, გაირთო კაცი. პოდა. ჩვენსა რო ვინმე გადაიცვლება, ახლა რომელიც კაი მოტირალი არი, იტყვის (კაცმაც ვიცით ტირილი და ქალმაც) მამამ გამოთქვა შაირი, დააშაირა, მოიტირა რომოო:

კლდმა გასძახა კლდესაო  
ნაწუჯა არი ჩვენსაო,  
ჯიხვსა გვთხოვს მეტად სუქანსაო,

თორემ არ შევბა მკლესაო.  
წადი მიეცი ი ჯიხვი.  
არყი რო უზის ბეჰსაო.

ძალლი ყავდა იმას (ნაწუქას) და რომ მოკლა ჯიხვი. შეაგროვა მისი ძელები და დააკლდა ბეჰი. ძალღმა მოიტაცა. მერე გამოთალა ხის—არყის ბეჰი და იმით შეამსო და გაუშვა. და მეორეთ რო მოკლა. ნახა რო არყი ბეჰი ქონდა. სორცი შეეზარდა და ქე გაცოცხდა. ახლა მოცეს ი ჯიხვი.

ჩამწ. მ. გოგიჩაიშვილი. მთქმელი გობეჯიშვილი ილა ალექსის ძე სოფ. პატარა ლები.

- ა. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. ლებში, 1960 წ. მთქმ. ლობჯანიძე მიხეილი პეტრეს ძე.
- ბ. ჩაწ. მ. გოგიჩაიშვილის მიერ, ს. კიორაში, 1960 წ. მთქმელი რეხვიაშვილი ალათი დავითის ასული.
- გ. ჩამწ. ხუნუ დავითას ასული მეტრეველი. მთქმელი—ავთანდილ ვლადიმერისძე ხიდგშელი. იანის ბუზგუმის მასალა.
- დ. ჩაწ. ლ. რამიშვილის მიერ, სოფ. თევრეშოში (მთა რაჭა) 1960 წ. მთქმ. კლისა ლათიას ასული ლობჯანიძე.
- ე. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, მთა რაჭაში, 1953 წ. ფ. არქ. № 1—115.
- ვ. ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. კიორაში 1960 წ., მთქმ. რეხვიაშვილი ვასილ ზაზას ძე.

#### 41. დევი

ბოხენი რო ყოფილან—თაზი და თემირა და მამუქო—იმათ ყოლოდა ყ დევი. ნამდვილად.

წასულა სანადიროდ თაზი, შვილი წაუყვანია. დამდგარა და ცეცხლი დ უნთით და ე თაზი წამოწოლილიყო თავისი შვილით. ფეხები ცეცხლისკე აქვთ. აგერ შუალამისას მოვიდა დევი და ჩამოჯდა ცეცხლი პირას. რა თქმა უ და, ეს თაზი შაშინებულა—ე პირდაპირ შემკამსო. თოფი ფეხთ შუა უდევს. პი დაპირ ბაყეებში მიუმართა ეს თოფი. გავარდა თოფი და გადავარდა დევი ბე ში.—ერთი კიდე მესროლე—თაზის დევი ეუბნება.

—არაო, მამაჩემს ერთის მეტი არ დაუბარებია.

—აი, შენ დედასაო!

თურმე, მეორე რომ ესროლოს, გამთელდებოდა. მეორე დღეს ჩავიდა დაპკრა ყურები და იმ დევს დეეწყია—ბოხენი არც აშენდით, არც გადაშენდითო... და სანამ იმ ძველ სახლში ცხოვრობდნენ, ორი ძმის მეტი არ იყო. მერე აშენებულან.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, 1960 წ. მთქმელი ივანე ლობჯანიძე სოფ. პატარა ლები.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. პატარალებში 1960 წ. მთქმ. ივანე ლობჯანიძე.

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. ღუმაცხოში, 1934 წ. მთქმ. აფციაური ივანე

ჩაწ. ელ. ვირსალაძის მიერ, ს. ქიმბარიანში (მთიულეთი) 1934 წ. მთქმ. სიმონა ადამის ძე ბუჩუკური.

## 42. ოჩოპინტრე

მონადირეს ტყეში შეაგვიანდა დაანთო ცეცხლი. დაუწყო მწვადს შეწვა. ამ დროს ტყიდან გამოვიდა ოჩოპინტრე, ბანჯგვლიანი კაცი. მიუჯდა ცეცხლს. რასაც მონადირე აკეთებს, ისიც იგივეს იმეორებს. ჭამს მონადირე—ჭამს ისიც. წამოგორდება—წამოგორდება ისიც. შეშინდა მონადირე და ხერხს მიმართა. აილო მუგუზალი და მიიღო ტანზე. აილო მუგუზალი ოჩოპინტრემ და მიიღო ბალანზე. მოეკიდა ბალანს ცეცხლი და გაქრა ოჩოპინტრე.

ჩაწ. ჯ. ხოლაიდელის მიერ, აჭარაში. ბათუმის საპ. საკვლევეო ინსტიტუტის მეცნ. თანამშრომლის აზ. ახვლედიანის მოწმობით ეს თქმულება მეტად გავრცელებულია აჭარაში. მხოლოდ არა „ოჩოპინტრეს“. არამედ „ტყის კაცის“ სახელწოდებით.

## 43. ავჯი მემედი

ავჯი მემედი საღამოთი ნადირობიდან ბრუნდებოდა. ვზაში შეხვდა ქაჭქი ქალი, რომელიც წველიდა თხას. თხამ წიხლი კრა ქოთანს და რძე დაღვარა. ქალმა დასწყევლა თხა. „ავჯი მემედის ტყვიამ გავგმიროსო“. ავჯი მემედმა ეს გაიგო და დალონდა: ქაჭებმაც კი იციან ჩემი სახელიო. შეშინებულა თითქოს და ამის შემდეგ ნადირობაზე ხელი აუღია.

არსებობს ასეთი წყევლაც „ავჯი მემედის ტყვიამ მოგკლას“ „ავჯი მემედის ტყვიამ მოგხვდესო“.

ჩაწ. აზიზ ახვლედიანის მიერ. 1960 წ. აჭარაში.

## ზოგიერთი შემოკლებების განმარტება

განმ — განმარტება.

თაყ. — ქართული ხალხური სიტყვიერება, ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით, თბ., 1914.

მთ. ზეპირს.—ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, ტექსტების მომზადება რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელენე ვირსალაძისა. თბ. 1958.

მთქმ.—მთქმელი.

სახ. მთქმ.—სახალხო მთქმელები, კრებული. მ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ. 1958.

უმიკ. № 3. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება. ფ. გოვიჩაიშვილის რედაქციით, თბ., 1937.

ფ. არქ.—შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი.

ფ. არქ. უმიკ.—შოთა რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, პ. უმიკაშვილის კოლექცია.

ხ. პ.—ვახტანგ კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934.

ბზს—ხალხური შემოქმედების რესპუბლიკური სახლის ფოლკლორული არქივი.

თავი I — ქართული ხალხური სამონადირეო ტრადიციები	26
თავი II — დაღუპული მონადირის სიმღერა	36
თავი III — დაღის საჩუქარი	58
თავი IV — ყ უ რ შ ა	65
თავი V — დაღის მიერ დაღუპული მონადირე და თქმულება ამირანისა	74
თავი VI — დაღი და მის მიერ დაღუპული მონადირე მსოფლიო ეპოსის ძეგლთა ფონზე	91
თავი VII — ნადირთ ღვთაებათა შესახებ წარმოდგენები ქრისტიანობის ეპოქაში და მათი ასახვა სამონადირეო ეპოსში	114
თავი VIII — ქართული სამონადირეო ეპოსის მხატვრული სახეები	182
ქართული სამონადირეო პოეზია და შრომის სიმღერები	14
ქართული სამონადირეო ეპოსი და საწესო პოეზია	6
ქართული საგმირო ლექსი და სამონადირეო პოეზია	1
თავი IX — სამონადირეო ეპოსის ძეგლთა შესრულების ტრადიცია	1
ტიქსტები	1
ზოგიერთი შემოკლების განმარტება	1

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

\*

რედაქტორი კს. ს ი ბ ა რ უ ლ ი ძ ე

გამომცემლობის რედაქტორი ე. კ ო დ უ ა  
მხატვარი გ. ნ ა დ ი რ ა ძ ე  
ტექნიკური ნ. ბ ო კ ე რ ი ა  
კორექტორი ლ. ხ ხ ა ი ძ ე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 13.8.1964; ქალაქის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>;  
ნაბეჭდი თაბანი 19.18; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბანი 15.89;  
უე 02784; ტირაჟი 1000; შეკვეთა 890;  
ფასი 1 მან. 29 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, ძეგუნიძის ქ. № 8  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, ул. Дзержинского № 8

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. № 3/5  
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, ул. Г. Табидзе № 3/5