

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის  
ინსტიტუტი

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ИМ. Ш. РУСТАВЕЛИ



1969

# ქართული ფოლკლორი

მასალები და გამოკვლევები

## III

ე ქ ლ ვ ნ ე ბ ა

საქართველოს სსრ მეცნიერების დამსახურებულ  
მოღვაწეს, პროფესორ  
მიხეილ იასონის ძე

ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ს

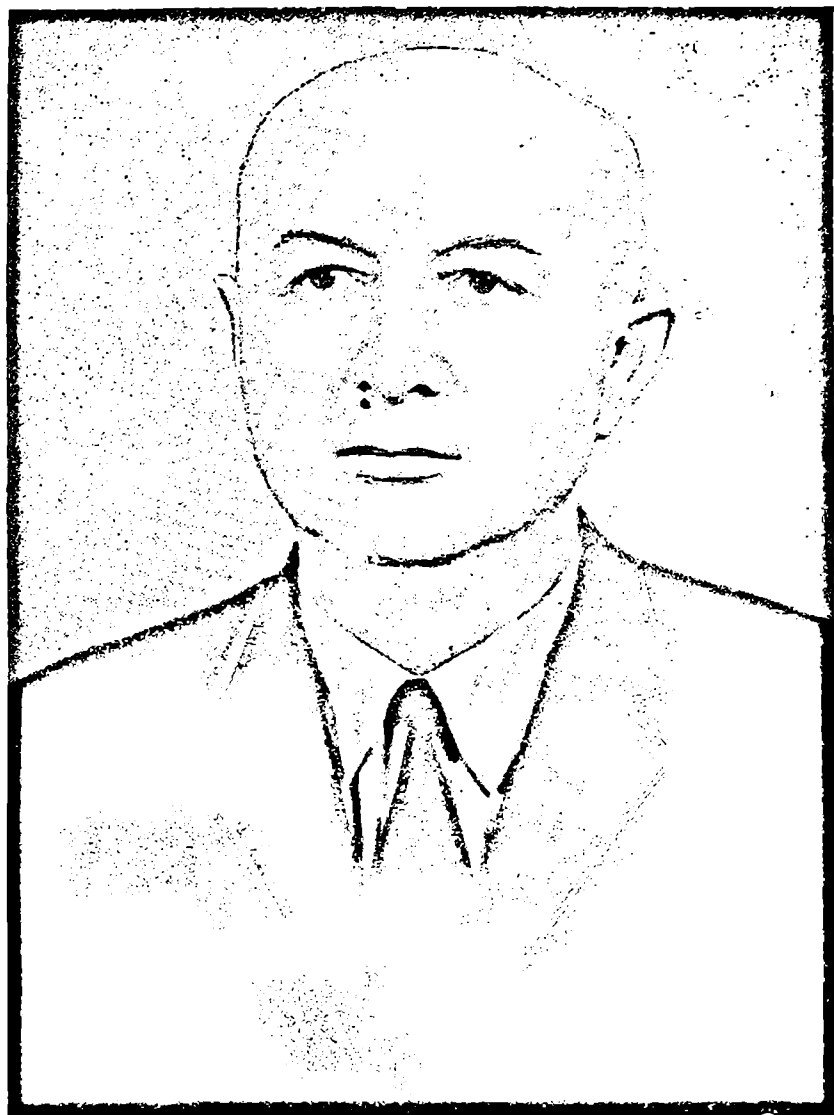
დაბადების სამოცი და სამეცნიერო-კვლევითი  
მოღვაწეობის ორმოცი წლისთავზე

გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი—1969



„ქართული ფოლკლორის“ III ტომი ეძღვნება საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების გამგის, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის დაბადების 60 წლისთავს. აქ მოთავსებულია იუბილარისადმი მიძღვნილი წერილები და იუბილარის სამეცნიერო ნაშრომების ბიბლიოგრაფია. ამასთან ერთად, კრებულში წარმოდგენილია ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების თანამშრომელთა წერილები ქართული ფოლკლორის ცალკეულ ეანრებზე, დაბეჭდილია იუბილარის მეგობრების, გამოჩენილი ქართველოლოგების წერილები, რომლებშიაც გაშუქებულია ქართული კულტურის საინტერესო საკითხები.

რედაქტორი ქს. სიხარულიძე.





ღვაწლმოსილი მეცნიერი

გამოჩენილ საბჭოთა ფოლკლორისტს, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორს, მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეს, პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს სამოცი წელი შეუსრულდა. ოთხ ათეულ წელზე მეტია, რაც მიხეილ ჩიქოვანი სამეცნიერო-პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწევა. საქმისადმი უანგარო დამოკიდებულებითა და თავდადებული შრომით მან კოლეგებისა და ფართო საზოგადოების გულწრფელი პატივისცემა დაიმსახურა. პროფ. მ. ჩიქოვანის კალამს ეკუთვნის მრავალი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომელთაგან ოცამდე ცალკე წიგნადაა გამოცემული.

მ. ჩიქოვანის მეცნიერული ინტერესები არ იფარგლება მხოლოდ ფოლკლორისტიკით. მთელი რიგი მისი გამოკვლევებისა ეხება ლიტერატურის, ენათმეცნიერების, ლექსიკოლოგიის, აზროვნების ისტორიის, ეთნოგრაფიის, ტოპონიმიკის, ტექსტოლოგიის საკითხებს. ეს გასაგებიცაა: ფოლკლორისტიკა, ერთგვარად, სინთეტური მეცნიერებაა და არც ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემის გაშუქება არ იქნება სრულყოფილი, თუ სათანადოდ არ იქნა გათვალისწინებული და გამოყენებული მოსაზღვრე სამეცნიერო დისციპლინების მონაპოვრები. სწორედ მრავალმხრივმა მეცნიერულმა განათლებამ და საკვლევო ობიექტისადმი ღრმა პასუხისმგებლობის გრძნობით მიდგომამ მოუპოვა მიხეილ ჩიქოვანს აღიარება როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ.

ნაყოფიერი და თავდადებული შრომისათვის პროფ. მ. ჩიქოვანი მთავრობის მიერ დაჯილდოებულია საპატიო ნიშნის ორდენით, მედლებითა და საქართველოს უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის საპატიო სიგელებით.

მიხეილ იასონის ძე ჩიქოვანი დაიბადა 1909 წლის 25 მარტს ლეჩხუმში, სოფ. ცხუკუშერში. საშუალო სკოლა ცაგერში დაამთავრა 1926 წელს და სამი წლის მანძილზე პედაგოგიურ საქმიანობას ეწეოდა მშობლიურ კუთხეში. ახალგაზრდა მასწავლებელი გატაცებით ადევნებდა თვალყურს იმ წლებში თბილისში მიმდინარე დისკუსიებს ლიტერატურ-

რისა და ფალოსოფიის საკითხებზე, რომელთა შესახებ ვრცლად იწერებოდა მაშინდელ პრესაში. სწორედ ამ პერიოდში ღვივდება მ. ჩიქოვანის ლიტერატურული და მეცნიერული ინტერესები და იგი სისტემატურად თანამშრომლობს ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში („ახალი სკოლისაკენ“, „კომუნისტური აღზრდისათვის“, „განათლების მუშაკი“, „ახალი სოფელი“, „ახალგაზრდა კომუნისტი“, „პროლეტარული მწერლობა“, „მნათობი“, „კომუნისტი“). ფოლკლორულ-შემკრებლობით მუშაობსაც ამ დროს იწყებს მ. ჩიქოვანი; იგი გულდასმით იწერს და სწავლობს ლეჩხუმის ისტორიულ-რევოლუციური წარსულის ამსახველ გადმოცემებსა და სხვადასხვა ხასიათის ზეპირსიტყვაობას.

1929 წელს მ. ჩიქოვანი შედის თბილისის უნივერსიტეტში, სადაც უსმენს ისეთ გამოჩენილ მეცნიერებს, როგორცაა: ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, ა. შანიძე, დ. უზნაძე, გრ. წერეთელი, ა. ჩიქოვავა, ვ. თოფურია, ვ. კოტეტიშვილი, გ. ახვლედიანი, ს. ხუნდაძე და სხვ. იმ დროს თბილისის უნივერსიტეტის ხშირი და სასურველი სტუმრები იყვნენ აკად. ნ. მარი და ივ. მეშჩანინოვი. მათ ჩამოსვლას მოჰყვებოდა მთელი სერია საინტერესო ლექციებისა და დისკუსიებისა ენათმეცნიერების, ფოლკლორისტიკის, ეთნოგრაფიისა და არქეოლოგიის აქტუალურ საკითხებზე. სწორედ ამ მეცნიერებმა განსაზღვრეს მიხეილ ჩიქოვანის მეცნიერული ინტერესები ფოლკლორისტიკისა და ენათმეცნიერების მიმართ. 1933 წელს აკად. ნ. მარის რეკომენდაციით მ. ჩიქოვანი ჩაირიცხა ასპირანტურაში და მივლინებულ იქნა ლენინგრადის ენისა და აზროვნების ინსტიტუტში. ნაყოფიერად იყენებს მ. ჩიქოვანი ასპირანტურაში მიღებულ ცოდნას. იგი აქვეყნებს დიალექტოლოგიური და ფოლკლორისტური ხასიათის საყურადღებო ნაშრომებს: „საიდუმლო ხალხური ენა“, „ფირალის ეპოსი გურიაში“ (1934 წ.), „ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება ლეჩხუმურში“ (1936 წ.) და სხვ. 1936 წელს მ. ჩიქოვანი ინიშნება რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების ხელმძღვანელად და ამ დღიდან იგი მთელს ენერგიას, ძირითადად, ფოლკლორისტიკის განვითარებას ახმარს. 1940 წელს წარმატებით იცავს საკანდიდატო, ხოლო 1947 წელს სადოქტორო დისერტაციას. 1940 წელს მ. ჩიქოვანი შედის სკკპ რიგებში. 1941—42 წწ. მონაწილეობს სამამულო ომში.

ქართული საბჭოთა ფოლკლორისტიკის ისტორიაში უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარმოადგენს 30-იანი წლები. ზედიზედ ქვეყნდება ფოლკლორისტული გამოკვლევები, ზეპირსიტყვიერების სანიმუშოდ მომზადებულა კრებულები; იქმნება ფოლკლორული არქივი; ლიტერატურის ინსტიტუტში ყალიბდება ფოლკლორის განყოფილება, ფეხს იდ-

გამს და დღითიდღე ძლიერდება ქართული მეცნიერების ახალი დარგი — ფოლკლორისტიკა. სამწუხაროდ, ამავე წლებში მძიმე დანაკლისი განიცადა ქართულმა ფოლკლორისტიკამ: მეცნიერთა რიგებს უღროოდ გამოაკლდა დიდი ერუდიციისა და არაჩვეულებრივი მეცნიერული ტემპერამენტის მქონე მკვლევარი ვახტანგ კოტეტიშვილი — მრავალი ფოლკლორისტული ღონისძიების ინიციატორი და მშობლიური ფოლკლორის გულწრფელი ქირისუფალი. ქართული საბჭოთა ფოლკლორისტიკის მოქალაქეობრივი უფლების მოპოვება და მისთვის სწორი მიმართულების მიცემა მთლიანად ახალგაზრდა მკვლევარებს — ვ. კოტეტიშვილის მომდევნო თაობას უნდა ეტვირთა.

პროფესორი მ. ჩიქოვანი ეკუთვნის მეცნიერთა სწორედ იმ მცირერიცხოვან ჯგუფს, რომელსაც წილად ხვდა საპატიო, მაგრამ უაღრესად რთული და პასუხსაგები ამოცანა: მკვიდრ ნიადაგზე დაეფუძნებინა და განევითარებინა ჩვენი ეროვნული მეცნიერების ერთი ყველაზე ახალგაზრდა დარგი — ქართული საბჭოთა ფოლკლორისტიკა.

სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობის ოთხი ათეული წლის მანძილზე მ. ჩიქოვანმა საფუძვლიანად დაამუშავა ზოგადი და კერძო ფოლკლორისტიკის მრავალი მნიშვნელოვანი პრობლემა, აღზარდა ახალგაზრდა მეცნიერთა თაობები და ფართოდ გაშალა საველე-შემკრებლობითი მუშაობა. იგი წარმატებით იკვლევს ფოლკლორისტიკისა და მითოლოგიის, ლიტერატურისა და ენათმეცნიერების, ტოპონიმიკის, ლექსიკოლოგიის, ტექსტოლოგიის საყურადღებო საკითხებს. თუ პირველ ხანებში ქართული ფოლკლორის შესწავლა-დამუშავება ცალკეული ნიჭიერი ენთუზიასტების მხრებზე გადადიოდა, დღეს თამამად შეიძლება ლაპარაკი საერთო მეთოდოლოგიური პრინციპებით აღჭურვილ, მეცნიერულად ორგანიზებულ ფოლკლორისტთა ქართულ სკოლაზე, რომელსაც ანგარიშს უწევენ როგორც საბჭოთა კავშირში, ისე საზღვარგარეთ. „გადაუქარბებლად შეიძლება ითქვას, — წერდა ამის შესახებ უნგრელი მეცნიერი მარტონ იშტვანოვიჩი, — ამჟამად საერთაშორისო ფოლკლორისტიკა ბევრს დაჰკარგავს, თუ ქართველი მკვლევარების მიღწევებს არ გაითვალისწინებს. ჩვენ, საქართველოს გარეთ მცხოვრებო ფოლკლორისტები, უდიდესი ინტერესით ვადევნებთ თვალს ქართველი კოლეგების საქმიანობას და მათ ნაშრომებს ჩვენი კვლევითი მუშაობის დროს არც თუ იშვიათად ვიყენებთ“. პროფ. მ. ჩიქოვანი ამ სკოლის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი და ხელმძღვანელია. სხვა მეცნიერთა გამოკვლევებთან ერთად ქართული ფოლკლორისტიკის ავტორიტეტის ამაღლებას ხელი შეუწყვეს მ. ჩიქოვანის ნაშრომებმა, რომელთა ნაწილი თარგმნილია რუსულ, აზერბაიჯანულ, სომხურ, ჩე-

ხურ, ბულგარულ, უნგრულ, გერმანულ, ინგლისურ და ფრანგულ ენებზე.

მრავალმხრივი და უაღრესად ნაყოფიერია მ. ჩიქოვანი როგორც მეცნიერი.

1936 და 1937 წლებში ორჯერ გამოიცა მისი მონოგრაფია „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ (გამოკვლევა და ტექსტები). ამას მოჰყვა ქართული ზღაპრების კლასიფიცირებული სამტომიანი პუბლიკაცია (გამოკვლევა, ტექსტები; 1938, 1952, 1956 წწ.). მისივე ხელმძღვანელობითა და მონაწილეობით განხორციელდა „ქართული ფოლკლორის სერიის“ მრავალტომიანი გამოცემები (1936—40 წწ., ოთხი ტომი, უნივერსიტეტი); „ხალხური სიტყვიერება“ (ხუთი ტომი, 1950—56 წწ., საქართველოს მეცნ. აკადემია); „ხალხური სიბრძნე“ (ხუთი ტომი, 1963—65 წწ., გამომც. „ნაკადული“). აღნიშნული სერიებიდან 8 ტომის მომზადება პირადად მ. ჩიქოვანს ეკუთვნის.

თვალსაზრისით მუშაობა ჩაატარა მ. ჩიქოვანმა ქართული ხალხური ემპოქმედების ნიმუშების რუსეთსა და საზღვარგარეთის ქვეყნებში პოპულარიზაციის საქმეში. წერილების, ნარკვევების და მონოგრაფიების გარდა, მან მოამზადა და რუსულ ენაზე გამოსცა ჟანრობრივი კრებულები: „Грузинские сказки“ (1939, 1954, 1956 წწ., „ზარია ვოსტოკა“), „Амирани“ (1960), Сказания и легенды“ (1963). „Грузинский народный юмор“ (1964). მ. ჩიქოვანის მიერ ქართულ და რუსულ ენაზე შედგენილი კრებულები ითარგმნა ჩეხურ, ბულგარულ, გერმანულ, რუმინულ და სხვა ენებზე. ამ მიმართულებით ხანგრძლივი ძიების დამაგვირგვინებელ ნაშრომს წარმოადგენს სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის მიერ გამოქვეყნებული მონოგრაფია „Народный грузинский эпос о прикованном Амირани“ (Москва, „Наука“, 1966).

ქართული ფოლკლორული ძეგლების კრიტიკულმა გამოცემამ და მონოგრაფიულმა გამოკვლევებმა მ. ჩიქოვანს ფართოდ გაუთქვეს სახელი. ამჟამად საბჭოთა და უცხოელი მკვლევარები კავკასიის ხალხების ეპოსისა და მითოლოგიის პრობლემების შესწავლისას ანგარიშს უწყვენ მისი კვლევებიების შედეგებს. ამას ადასტურებს ინგლისელი ქართველოლოგის პროფ. დ. ლენგის, უნგრელი სწავლულების აკად. ო. ტრენჩენი-ვალდაბფელის, მ. იშტვანოვიჩისა და ლ. ვარდიამის; იუგოსლაველი ფოლკლორისტების ა. ნაზორისა და მ. ბოჩკოვიჩ-სტულის, ჩეხი პროფესორის ი. იედლიჩკას, საბჭოთა მკვლევარების აკად. ვ. ჟირმუნსკის, ი. სოკოლოვის, მ. აზადოვსკის, ნ. ანდრეევის, ვ. ჩიჩეროვის, ვლ. პროპის, ქს. სიხარულიძის, ელ. ვირსალაძის, ალ. ლლონტის, ვ. აბაევის.

ვ. სიდელნიკოვის, ე. მელეტინსკის, ა. გადაგატლის, ა. ალიევას, გ. კალოვეის და სხვათა რეცენზიები და წერილები მ. ჩიქოვანის ცალკეულ ნაშრომებზე. პროფ. მ. ჩიქოვანის ფართო ისტორიული გამოკვლევანი ხალხური ეპოსის კლასიკური ძეგლების — ამირანიანისა და პრომეთეს, აბესალომისა და ეთერის, ტარიელისა და როსტომის, ნართების თქმულების, უკვდავების მძიებელი გმირების სიუჟეტის შესახებ, რაც წარმოდგენილია ორტომიან „ქართულ ეპოსში“ (1959—65), — საბჭოთა ეპოსისმცოდნეობის ძვირფასი შენაძენია.

ათეული წლების მანძილზე დაუღალავი ძიებებით მ. ჩიქოვანმა შუქი მოპოვინა ქართველი ხალხის ზეპირსიტყვიერების ყანრობრივ შედგენილობას, უძველესი წარმართული პანთეონის ასახვას ზეპირსიტყვიერებაში, ტრადიციული ფოლკლორის ბედს, ლიტერატურულ-ფოლკლორულ ურთიერთობათა პრობლემებს შოთა რუსთაველის, მოსე ხონელის, სულხან-საბა ორბელიანის, დავით გურამიშვილის, ილია ქავკავაძის, აკაკი წერეთლის, ეაჟა ფშაველას შემოქმედების მიხედვით. ამ სფეროდან მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის მის ისეთ ნაშრომებს, როგორცაა: „დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია“ (1955), „სულხან-საბა ორბელიანი და ხალხური შემოქმედება“ (1959), „საქართველოს სამეფოს კარის მგონები“ (1949), „იაკობ გოგებაშვილი და ზეპირსიტყვიერება“ (1950), „ვაჟა-ფშაველა და ხალხური პოეზია“ (1956), „აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება“ (1958), „შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი“ (1966). ამ ნაშრომების გამოქვეყნების შემდეგ კიდევ უფრო ნათელი გახდა ქართული საერო მწერლობის ეროვნული ფესვები და მისი მკიდრო კავშირი ხალხურ შემოქმედებასთან.

მ. ჩიქოვანს თვალსაჩინო ღვაწლი მიუძღვის საშუალო და უმაღლესი სასწავლებლებისათვის განკუთვნილი სახელმძღვანელოების შედგენაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია „ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია“, რომელიც პირველად 1938 წელს დაიბეჭდა სათაურით „ქართული ფოლკლორი“ და შემდგომში სამჯერ გამოიცა შევსებული და გაღრმავებული სახით (1946, 1952, 1956 წ.წ.). ამ ნაშრომმა, რომელიც, ფაქტიურად, უმაღლესი სასწავლებლების ერთადერთ სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა წლების მანძილზე, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა სტუდენტებისა და ახალგაზრდა მეცნიერი კადრების მოზადების საქმეში. წიგნის უდავო ღირსებას შეადგენს ის, რომ ყოველი კერძო თუ ზოგადთეორიული საკითხი ქართული ფოლკლორის ნიმუშების საშუალებითაა გაშუქებული. ასე, მაგალითად, ქართული პოეტური ყანრების ისტორია წიგნში ორგანულად არის დაკავშირებული მსოფლიო ფოლკლორის ისტორიასთან, ქართული ფოლკლორის



პრობლემები განხილულია საერთაშორისო ფოლკლორისტიკის ფონზე. გარდა ამისა, წიგნში ფართოდაა წარმოდგენილი უძველეს ქართულ წერილობით და მატერიალური კულტურის ძეგლებში შემჩნეული ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები, მოცემულია ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრებისა და შესწავლის ისტორია. ამ ბოლო წლებში გამოქვეყნდა კიდევ ორტომიანი სახელმძღვანელო „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება“: მ. ჩიქოვანის, ქ. სიხარულიძის, ვირსალაძის რედაქციით. რომელშიც მონოგრაფიულადაა განხილული ფოლკლორის კარდინალური საკითხები. ამჟამად ეს წიგნი რუსულად ითარგმნება. ამ სახელმძღვანელოს მომზადებაშიც მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის მ. ჩიქოვანს, როგორც ცალკეული თავების ავტორსა და რედაქტორს.

მ. ჩიქოვანი ქართულ ენაზე სისტემატურად სცემს ფოლკლორულ ტექსტებს, რომელთა ნაწილი პირადად მის მიერაა მოპოვებული. მას გკუთვნის რამდენიმე ათასი ძველი და ახალი ჩანაწერის მეცნიერული ზუბლიკაცია: ამ მხრივ აღსანიშნავია „ფირალის ეპოსი გურიაში“ (1934), „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ (1936), სამტომიანი „ქართული ხალხური ზღაპრები“ (1938—56), „მიჯაჭვული ამირანი“ (1947), „ეთერია-ნი“ (1954), „ხალხური ლექსები თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი“ (1953), XIX საუკუნის გამოჩენილი შემკრების პ. უმიკაშვილის უმდიდრესი კოლექციის ოთხტომიანი გამოცემა (1964), იტალიაში აღმოჩენილი „მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები“ (1964). ამ გამოცემებმა ხელი შეუწვევს ქართული ფოლკლორის ტექსტოლოგიის მნიშვნელოვან განვითარებას. ამას ადასტურებს ის კოლექტიური ღონისძიებაც, რასაც ამჟამად ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილება ახორციელებს ქართული ხალხური პოეზიის სრული კორპუსის შექმნით. ახლა განყოფილების თანამშრომლებს უკვე სასტამბოდა აქვთ მომზადებული რვა ტომი, რომელთაგან თვითეული — ორი-სამი საკმაოდ დიდი მოცულობის წიგნისაგან შედგება. რვატომეული ქართული ხალხური პოეზიის ათასობით ნიმუშს შეიცავს, რომლებშიც მხატვრულად არის ასახული ჩვენი ხალხის ინტელექტუალური და შრომითი საქმიანობის ყველა სფერო. ყოველ ტექსტს ახლავს ვარიანტები და მეცნიერული კომენტარი, სადაც, სხვა საკითხებთან ერთად, უახასიათებელია ნაწარმოების შესრულების გარემო და ძირითადი ფუნქცია. პროფ. მ. ჩიქოვანი ამ უმნიშვნელოვანესი პოეტური კორპუსის შედგენის ინიციატორი და ხელმძღვანელია. მან დაამუშავა „ქართული ხალხური პოეზიის კლასიფიკაციისა და გამოცემის პრინციპები“, რაც საფუძვლად დაედო მრავალტომეულის მომზადებას, და შეადგინა ამ სერიის უძველესი ნაწილი — მითოლოგიური და საწესჩვეულებო ლექსები ორ ტომად (გამოკვლევა, შენიშვნები, ვარიანტები).

მ. ჩიქოვანის მრავალმხრივი და უაღრესად ნაყოფიერი სამეცნიერო მოღვაწეობიდან განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ის წვლილი, რაც მან ქართული ეპოსის უმნიშვნელოვანესი ძეგლის „ამირანიანის“ შესწავლის საქმეში შეიტანა. ქართული ხალხური ეპოსის კლასიკური ძეგლების შესწავლა მ. ჩიქოვანს ყოველთვის უმთავრეს ამოცანად მიაჩნდა. 1936 წელს გამოცემული „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენდა ძალების ერთგვარ გამოცდას ამ რთული ამოცანის განსახორციელებლად. 1947 წელს გამოქვეყნდა მ. ჩიქოვანის კაპიტალური მონოგრაფია „მიჯაჭვეული ამირანი“, რომელიც ავტორმა შემდგომში რამდენიმეჯერ გამოსცა ქართულ და რუსულ ენებზე. 1968 წ. პარიზის „ქართველოლოგიურ ჟურნალში“ (№ 45-46) გამოქვეყნდა „მიჯაჭვეული ამირანის“ ბოლო თავის ფრანგული თარგმანი, რომელსაც ვრცელი კომენტარები ახლავს. ფრანგი რეცენზენტი დიდ შეფასებას აძლევს ნაშრომს და მას ამირან-პრომეთეს პრობლემის ერთ-ერთ საუკეთესო გაშუქებად მიიჩნევს. ამ ნაშრომმა საერთაშორისო აღიარება მოუპოვა როგორც ავტორს, ასევე თვით ამირანის ეპოსს. „Книга проф. М. Чиковаши, — წერდა „მიჯაჭვეული ამირანი“ შესახებ პროფ. ვ. მ. სიდელნიკოვი, — является заметным вкладом в советскую фольклористику и этнографию. Она вызовет огромный интерес не только у советских литературоведов, но и у зарубежных исследователей народного эпического творчества“. ამავე აზრისაა ცნობილი ინგლისელი ორიენტალისტი დევიდ ლენგიც: მ. ჩიქოვანის მონოგრაფია „Должно быть действительно рекомендована исследователям сравнительной мифологии и фольклора, как благодаря содержащемуся в ней обильному новому материалу, так и благодаря многочисленным стимулирующим аргументам и плодотворным гипотезам автора“. ამჟამად შეუძლებელია უბრალოდ ჩამოთვალა კი იმ მრავალრიცხოვანი გამომხატურებისა და მაღალი შეფასებისა, რაც „მიჯაჭვეულმა ამირანმა“ დაიმსახურა საბჭოთა და საზღვარგარეთის ავტორიტეტულ სამეცნიერო წრეებში. ერთს კი აღვნიშნავთ, ყველა რეცენზენტს მიაჩნია, რომ დღეს შეუძლია სადმე სრულყოფილად დამუშავდეს ხალხური ეპოსის, კერძოდ კი, მიჯაჭვეული გმირის პრობლემა, თუ განსაკუთრებული ანგარიში არ გაეწია უძველეს ქართულ თქმულებას და მიხეილ ჩიქოვანის საფუძვლიან დებულებებს.

ამირანის ეპოსზე მ. ჩიქოვანი სისტემატურად მუშაობს. დაუღალავად ეძებს თქმულების ჯერ კიდევ მიუკვლეველ ვარიანტებს, ყურადღებით სწავლობს და უდარებს მიჯაჭვეული გმირის საერთაშორისო მოტივებს, აზუსტებს და ახალ საბუთებს უძებნის ძირითად მოსაზრე-

ბებს. ამიტომ, რომ „ამირანის“ ყოველი ახალი გამოცემა წინ გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს ქართულ ეპოსისმცოდნეობაში. ამირანის მიმართ მკვლევარის ასეთი მუდმივი ინტერესი საესეებით გასაგებია. ამირანი უძველესი მსოფლიო ეპოსის ერთი უთვალსაჩინოესი ძეგლთაგანია. მას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, როგორც წარმართული პოეტური შემოქმედების, ისე ძველი ისტორიის, სარწმუნოებისა და მსოფლმხედველობის შესწავლის საქმეში. მ. ჩიქოვანის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ამირანიანს“ ქართული ზეპირსიტყვიერებისათვის ისეთივე ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს, როგორც შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ ჩვენი მწერლობისათვის. ამიტომ ეკიდება მკვლევარი ასეთი დიდი პასუხისმგებლობით ამირანთან დაკავშირებული თვითული საკითხის გადაჭრას. ამირანოლოგიის პრობლემატიკა კი მეტად რთულია. ამის ერთი მიზეზი ისიცაა, რომ ამირანის თქმულება ჩამოყალიბდა მეტად შორეულ წარსულში, ისტორიული ხანიდან დაშორებულ ნაკლებად შესწავლილ ეპოქაში, საიდანაც არავითარი წერილობითი ცნობები არ მოგვეპოვება, რაც ესოდენ აუცილებელია საკითხთა თანმიმდევრული გააზრებისათვის. მ. ჩიქოვანმა მონახა კვლევის სწორი მეთოდოლოგიური პრინციპი და მან არქეოლოგიის, მითოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ლინგვისტიკის მონაპოვრების საფუძველზე დამაჩერებლად განსაზღვრა თქმულების ძირითადი ბირთვის წარმოშობის ეპოქა და სხვადასხვა დროის დანაშრეების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა. დაძაბული მუშაობის ჩატარება მოუხდა მ. ჩიქოვანს ამირანის თქმულების ვარიანტების მოპოვებისა და სანდო ხალხური ტექსტების შერჩევის საქმეშიც. ამის შედეგად, დღეს თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „მიჯაჭვული ამირანის“ სახით, ქართულ ფოლკლორისტიკას მოეპოვება აკადემიური სიღრმით დამუშავებული ფართო მასშტაბის მონოგრაფია.

ასევე საგრძნობლად და გატაცებით მუშაობს მ. ჩიქოვანი ქართული ეპოსის სხვა მნიშვნელოვან ძეგლებზეც. მ. ჩიქოვანს ეკუთვნის ხალხური რომანტიკული ეპოსის ბრწყინვალე ძეგლის „ეთერიანის“ პირველი სრული გამოცემა და სანდო მეცნიერული ანალიზი. აღსანიშნავია, რომ „ეთერიანთან“ დაკავშირებული პრობლემები მიხეილ ჩიქოვანმა ტოკიოს მსოფლიო კონგრესს მოახსენა და სპეციალისტთა დიდი ინტერესიც გამოიწვია. მეცნიერი ახლაც აგრძელებს ამ თქმულებაზე მუშაობას და იმედია, რომ იგი ქართული ეპოსის ამ შედეგრასაც ისევე გაატანს საერთაშორისო ასპარეზზე, როგორც „ამირანიანი“ გაიტანა.

მიხეილ ჩიქოვანის, როგორც ეპოსისმცოდნის, ერთ-ერთი ღირსება ისიცაა, რომ იგი პირველყოფლისა ზედმიწევნით სწავლობს უშუალოდ ტექსტებს და მეცნიერულ გამოკვლევასთან ერთად ყოველთვის იძლე-

ვა ძეგლის სრულ პუბლიკაციას. ასე გამოსცა მან „მიჯაჭვეული ამირანი“, „ეთერიანი“, „ტარიელიანი“, „უკვდავების მამიებელი ჭაბუკი“, ასე ამზადებს იგი „როსტომიანს“ და ისტორიული ხასიათის ეპიკურ ციკლებს.

მ. ჩიქოვანის განსაკუთრებულმა შრომისმოყვარეობამ და კვლევა-ძიების შემოქმედებითმა უნარმა ადრევე მიიპყრო სპეციალისტთა ყურადღება. აკად. ვ. მ. ჟირმუნსკი წერდა ქართველი მკვლევარის შესახებ. „М. Я. Чиковани является весьма авторитетным специалистом по грузинскому фольклору... Тексты сказания о прикованном к Кавказскому хребту Амирани представляют для читателя, интересующегося эпосом и мифологией, очень большой интерес, притом не только с точки зрения ознакомления с эпическим творчеством грузинского народа“.

მ. ჩიქოვანი სისტემატურად მონაწილეობს რესპუბლიკურ, საკავშირო და საერთაშორისო ფორუმებში. ახალი მეცნიერული დაკვირვებებით წარსდგა იგი ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა VII მსოფლიო კონგრესზე მოსკოვში, ორიენტალისტთა XXVI კონგრესზე დელიში, კლასიკური ფილოლოგიის მსოფლიო კონგრესზე ბუდაპეშტში, ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა VIII მსოფლიო კონგრესზე ტოკიოში, ხალხური სიტყვიერების შემსწავლელი საერთაშორისო საზოგადოების V კონგრესზე ბუქარესტში.

სამეცნიერო-კვლევით და ტექსტოლოგიურ საქმიანობას მ. ჩიქოვანი კარგად უთავსებს ორგანიზაციულ მუშაობას. იგი არის საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს თავმჯდომარე, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და ლიტერატურის განყოფილების ფოლკლორის სამეცნიერო საბჭოს წევრი; საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სამეცნიერო საზოგადოების ვიცე-პრეზიდენტი და ფოლკლორის სექციის თავმჯდომარე; ხალხური სიტყვიერების შემსწავლელთა საერთაშორისო საზოგადოების წევრი, საერთაშორისო ეპოსის ლონდონის სემინარის საპატიო წევრ-კორესპონდენტი, სხვადასხვა სამეცნიერო საბჭოებისა და სარედაქციო კოლეგიების წევრი. მის მიერ აღზრდილი ახალგაზრდა მკვლევრები წარმატებით იცავენ საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციებს.

ღვაწლმოსილი მეცნიერი კვლავ ჭაბუკური ენერგიით განაგრძობს შრომას. ამჟამად მისი ერთ-ერთი მთავარი საზრუნავია „ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი“, რომლის მომზადებაში მან სიტყვიერი ფოლკლორის სპეციალისტების გარდა ჩააბა მუსიკათმცოდნეები, ქორეოგრაფები, ხალხური ხელოვნების სხვადასხვა დარგის მკვლევრები.

ასეთი ტიპის ლექსიკონი ჯერ არ გამოცემულა ჩვენს ქვეყანაში და იგი დიდ დახმარებას ვაუწყებს როგორც ფოლკლორისტებს, ასევე ხალხის ლუღიერი კულტურით დაინტერესებულ ყველა პირს.

ფოლკლორისტიკა თავისებური მეცნიერებაა. იმისათვის, რომ ღირსეულად ემსახურო ამ მეცნიერებას, საკმარისი არაა მხოლოდ ნიჭი და შრომისმოყვარეობა. ამასთან ერთად, აუცილებელია ახლოს იყო მშობლიურ ხალხთან, მთელი არსებით გიყვარდეს მისი წარსული და აწმყო, გჯეროდეს შენი ქვეყნის უკეთესი მომავალი. მიხეილ ჩიქოვანი ამ მხრივაც მაგალითის მიმცემია მისი უმცროსი კოლეგებისათვის

---

პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის ფოლკლორულ-შემკრებ-  
ლოგიითი მოღვაწეობა

ფოლკლორისტული კვლევა-ძიების წარმატება დიდად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რა მასალაა სწავლულის განკარგულებაში, საიმედოა თუ არა იგი ხალხურობის თვალსაზრისით, ზუსტად ასახავს ტრადიციას თუ ჯერ კიდევ არ დასრულებულა მისი ფოლკლორიზაციის პროცესი. თითოეულ ამ კითხვაზე პასუხი კონკრეტული ტექსტების მიხედვით გაიცემა. ხალასი ხალხური ნაწარმოების გარეშე შეუძლებელია კოლექტიური შემოქმედების მეცნიერული ანალიზი. ეს ჭეშმარიტი პრინციპი დაუდგა საფუძვლად პროფ. მ. ჩიქოვანმა მთელ თავის ხანგრძლივ საკვლევადიებო და შემკრებლობით მოღვაწეობას. საიმედო მასალის მოპოვება და მისი ფილოლოგიური შესწავლა პირველი ძირითადი პირობაა, რომელზეც აიგება თეორიული მსჯელობა და პრინციპული დასკვნები. მართალია, იმ დროისათვის, როცა უ. ჩიქოვანი ფოლკლორისტულ ძიებებს შეუდგა, საკმაო რაოდენობით მოიპოვებოდა სხვადასხვა კუთხეში შეკრებილი ხალხურ-პოეტური ტექსტები, მაგრამ ამ მასალას ხშირად თავიდანვე აკლდა სპეციალისტ-ფოლკლორისტის თვალი, რადგან ხალხური შემოქმედების ნიმუშები იკრიბებოდა უმთავრესად მოყვარულთა მიერ, რომლებსაც არ ჰქონდათ სპეციალური მომზადება და პირველწყაროს მიგნებისას ისეთ ცნობებს უვლიდნენ გვერდს, რაც ძეგლის შინაარსსა და ფუნქციას განსაზღვრავდა, თვითონ ტექსტის არაზუსტად ჩაწერის შესახებ რომ არაფერი ვთქვათ. ამიტომ საჭირო იყო არსებული მასალის ტექსტოლოგიური კრიტიკა, მისი ჭეშმარიტი განხილვისათვის, ძიებისათვის მომზადება, საიმედო ბაზად ქცევა.

ეს იყო მომავალი დიდი საქმის ერთი მხარე. ქართული ზეპირ-სიტყვიერების ისტორიული შესწავლა მის თანამედროვე მდგომარეობის გათვალისწინებასაც მოითხოვდა. მით უმეტეს, რევოლუციის შემდეგ დროინდელი განვითარების მაღალი ტემპების ვითარებაში ტრადიციული ფოლკლორი სწრაფად იცვლებოდა, ბევრი ადრე ჩაუწერე-

ლი ნაწარმოები დაეიწყება ეძლეოდა, ხოლო ახალი შემოქმედებით პროცესებიც ყურადღების გარეშე შეიძლებოდა დარჩენილიყო. მცირედებოდა აგრეთვე შემსრულებელთა ძველი კადრები, რომელთა გარეშე აწეოდა რაიმე ტრადიციას მსჯელობა. მიხეილ ჩიქოვანი კარგად გრძნობდა, რომ აკაკი წერეთლის მიერ 30-იან წლებში მწვავედ დაყენებული ამოცანა ეროვნული სიტყვიერების შეკრების გადაუდებლობის თაობაზე ჯერ კიდევ არ იყო მთლიანად გადაწყვეტილი და თავიდანვე, როგორც კი საამისო პირობები შეექმნა, ფართო მასშტაბით მოკიდა ხელი საველე-შემკრებლობით მუშაობას. ეს იყო ათეული წლების წინათ. სისტემატური ხასიათი მან 1933 წლიდან მიიღო, როცა ახალგაზრდა მკვლევარი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასპირანტად იქნა დატოვებული და მეცნიერ თანამშრომლად მიიწვიეს უნივერსიტეტთან არსებულ ენის, ხელოვნების, ლიტერატურისა და ისტორიის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში (1934 წ., მარტი).

ფოლკლორულ-შემკრებლობით მუშაობას მიხეილ ჩიქოვანი დაბადების სამოცი წლისთავზეც ისევე ხალისითა და ენერგიით აწარმოებს, როგორც მოღვაწეობის დასაწყის საფეხურზე, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ახლა ამგვარ საქმიანობას უფრო გეგმაზომიერი და გარდამავებული ხასიათი აქვს მოწინავე ფოლკლორისტული მეთოდებისდა შესაბამისად, ვიდრე ეს იყო 30-იან წლებში. „თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში არ არსებობს ისეთი პრობლემა, რომლის გადაწყვეტა ახალი მასალების მოპოვებასა და გამომწეულებას არ მოითხოვდეს“ — წერს პროფ. მ. ჩიქოვანი. ამავე მიზანთანაა შეხამებული ყოველგვარი შემკრებლობა, რომელიც აგრეთვე ეროვნული კულტურის უძვირფასესი მემკვიდრეობის დაცვას, სრული სახით შეკრებასა და გამომწეულებას ემსახურება. მართალია მკვლევარი, როცა ამ მხრივაც ამახვილებს ყურადღებას: „საქმე ყოველთვის მისწრებაზეა და დიდ ოპერატიულობას, თავდადებას და სიყვარულს მოითხოვს“<sup>2</sup>.

ნამდვილი მეცნიერული ოპერატიულობის, თავდადებასა და ეროვნული კულტურის სამსახურის ნიმუშს წარმოადგენს მ. ჩიქოვანის ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მოღვაწეობა. ამ დარგში გაწეული შრომის შედეგების სრული სახით გათვალისწინება ჯერჯერობით ნაადრევია, რადგან მ. ჩიქოვანის მიერ შეკრებილი და უშუალოდ სახალხო მთქმელების სიტყვით ჩაწერილი ათასეულობით პოეტური და პროზაული ტექსტი ჯერ მთლიანად გამოქვეყნებული არაა. ათეული წლების

<sup>1</sup> ფოლკლორული ექსპედიციები საბჭოთა საქართველოში, კრებული „სისტორიის წერილები“, 1968, გვ. 56.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 57.

განმავლობაში რუდუნებით დაგროვილი მასალა მეტწილად ხელნაწერების სახითაა ფოლკლორულ არქივში ან მკვლევარის პირად კოლექციაში. მკითხველმა სრული წარმოდგენა მათი მთლიანად გამოქვეყნების შემდეგ შეიძლება იქონიოს, მაგრამ დღესაც შეგვიძლია მის დიდ მნიშვნელობაზე ვისაუბროთ, რადგან ჩვენთვის ხელმისაწვდომია რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივში დაცული ტექსტები და სტამბური გამოცემანი, აგრეთვე ნაწილობრივ პირადი არქივიც.

პროფ. მ. ჩიქოვანი სამასზე მეტი მეცნიერული ნაშრომის ავტორია. როგორც წესი, თითოეული მსხვილი მონოგრაფიული გამოკვლევა თუ მცირე ესკიზი ყოველთვის მდიდარ ფაქტიურ მასალებს ემყარება. მ. ჩიქოვანი ყოველთვის მის მიერ შემოწმებულ ან საკუთრად მოპოვებულ მასალას ემყარება. განსაკუთრებით, როცა საკითხი ეხება პრინციპული პრობლემების გადაწყვეტას, მკვლევარი უშუალოდ ხალხში იწყებს მუშაობას, სწავლობს ამა თუ იმ ფოლკლორული ნაწარმოების ტრადიციას, გეოგრაფიულ და ენობრივ გავრცელებას, ვარიანტულობას; ფილოლოგიური მეთოდებით ადგენს სიტყვების სტრუქტურას და მხოლოდ გულდასმით შემოწმების, მეცნიერულად საიმედო ბაზის შექმნის შემდეგ იწყებს შედარებით ანალიზს. აქაც, მაშასადამე, მახ. ჩიქოვანის მრავალმხრივი კვლევა-ძიება ორგანულადაა გადაჯაჭვული საველე-შემკრებლობით საქმესთან, ცოცხალ სინამდვილეში არსებული ვითარების საფუძვლიან შესწავლასთან. შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს არის პროფ. მ. ჩიქოვანის შემოქმედებითი მუშაობის მეთოდი, ნაცადი სტილი.

პროფ. მ. ჩიქოვანის შემკრებლობითი საქმიანობის დასაწყისი მისი მოწაფეობის პერიოდს ემთხვევა. 16—17 წლის ყმაწვილი გატაცებულია აბესალომ და ეთერის თქმულებით. სიუჟეტს იგი ეცნობა არა მარტო მწიგნობრული გზით, არამედ უშუალოდ ხალხის, ლეჩხუმელ მთქმელთა საშუალებითაც. ისმენს და იწერს ზეპირ გადმოცემებს მურის, ორბელიანისა და დეხვირის ციხეებზე, ეცნობა რაჭა-ლეჩხუმის ღირსშესანიშნავ ადგილებს და 1926 წელს ადგენს ნარკვევს მურის „ჰკა მაგას“, „მაგრად დახვდი“, „არგაუნვას“ ციხეებისა და VII საუკუნის დიდი მოღვაწის მაქსიმე აღმსარებლის სახელობის ეკლესიის შესახებ.

1964 წლის ოქტომბერში, ხევსურეთის ექსპედიციიდან დაბრუნებული მკვლევარი აქვეყნებს ექსპედიციის წინააწარ ანგარიშს. მრავალი ახალი მასალის შეკრებით აღფრთოვანებული მეცნიერი ამ კუთხეს „ფოლკლორის ოქროს სამეფოს“ უწოდებს. ამ მოკლე ანგარიშში, იგონებს რა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მის მიერ ჩატარებულ მუშაობას, წერს: „საქართველოს ყველა კუთხე მოვლილი მაქვს და



თითქმის მისი უმრავლესი სოფლები გამისინჯავს ფოლკლორული თვალსაზრისით. პირველი ნათლობა ლეჩხუმში მივიღე ჯერ მოწაფეობის ეამს (სოფლები ცხუკუშერი, აღვი, ნაკურალეში, გვესო), შემდეგ მასწავლებლად ყოფნისას (ნასპერი, დერჩი). არა ერთხელ ვწვევივარ რიონ-ცხენისწყლისა და ენგურის, იორ-ალაზნისა და მტკვრის, სუფსა-ნოროხისა და თერგის თვალწარმტაც ხეობებს. ყველგან, ბარშიც და მთაშიც, კალამომარაგებულს დღეები დამიღამებია მხატვრული სიტყვის დიდ მოამბეებთან და მრავალი ასეული ფურცელი ამივსია მათი ბრძნული ნაამბობით, ლექსითა და არალექსით, მახვილ-სიტყვაობითა და ანდაზა-გამოცანებით“ (ხალხური პოეზიის საგანძურ-ი, სოფლის ცხოვრება, 16.VI-1965).

ფოლკლორული ჩანაწერების გამოქვეყნება მ. ჩიქოვანმა 1930 წელს დაიწყო. პირველ პუბლიკაციათაგანს წარმოადგენს „ლექსი სვანეთის მთავარ კონსტანტინე დადემქელიანზე“, ეს ის დადემქელიანია, რომელმაც ქუთაისის გუბერნატორი აკაფა ხმლით 1857 წელს და თვითონაც იმავე ქალაქში დაისაჯა სიკვდილით. ამ ლექსის მეორე ვარიანტი მ. ჩიქოვანმა ჩაიწერა ჩაქვში 1933 წელს ბრმა მომღერალ ქულბაქელ ხავთაძისაგან და პირველჩანაწერთან (1927) ერთად გამოაქვეყნა 1934 წელს კრებულში „მარქსისტული ენათმეცნიერებისათვის“. პირველჩანაწერებისა და პუბლიკაციების შესწავლას, მათზე დართული კომენტარების გაცნობა გვიჩვენებს, რომ ახალგაზრდა შემკრები თავიდანვე ჯეროვნად ითვალისწინებდა მეცნიერულ მოთხოვნილებებს, რომლის გარეშე ხალხური ტექსტის ჩანაწერი სრულფასოვან ფოლკლორისტულ ჩანაწერად ვერ ჩაითვლება. ესაა იმ გარემოსა და ტრადიციის აღწერა, რომელშიც ხალხური ნაწარმოები ტრიალებს, ესაა მთქმელისა და ავტორმთქმელის როლის ჩვენება, ტექსტის საველე-ფილოლოგიური კომენტარი და ზუსტი დოკუმენტაცია. †

მიხეილ ჩიქოვანი ქართული საბჭოთა ფოლკლორის პირველშემკრებთაგანია. ეს დოკუმენტურად დასტურდება 30-იანი წლების პუბლიკაციების მიხედვით.

ცნობილია, რომ მიხეილ ჩიქოვანი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა სოფლის მეურნეობის კოლექტივიზაციაში. კალმითა და პრაქტიკული საქმიანობით იგი ერთგულად ემსახურებოდა სოფლის წვრილი გლეხური მეურნეობის გარდაქმნას. 30-იან წლებში იგი ხშირად იგზავნებოდა სხვადასხვა რაიონში გამსვლელი გაზეთების რედაქტორ-გამომცემლად, არ ივიწყებს ხალხურ შემოქმედებას და კრებს ქართლური, მთიულური, ფშაური და ხევსურული სიტყვიერების ნიმუშებს. იმდროინდელ ეურნალებში გამოქვეყნებული ნარკვევებიდან ჩანს, რომ მ. ჩიქოვანი აქტიურად განიხილავდა ფოლკლორულ-შემოქმედებით

პროცესს და არ იყო მისი პასიური აღმწერი. ამის ერთ-ერთ თვალსა-  
ჩინო ნიმუშს წარმოადგენს ნარკვევები „ორი თვე“ (1930 წ.).

მიხეილ ჩიქოვანის პირველი პერიოდის შეკრებულ პოეტურ მა-  
სალებს შორის „გურული ფირალის ეპოსი“ გამოირჩევა, რომელშიც  
წარმოდგენილია ფირალების ლირიკულ-ეპიკური ლექსების ყველა  
ძირითადი სიუჟეტი, 14 ლექსი და 5 ვარიანტი, ათასამდე ტაეპით.  
გლებთა განმათავისუფლებელი მოძრაობის ამსახველი პოეზია ერთი  
კუთხიდან ამ რაოდენობით ადრე ცნობილი არ ყოფილა და ამდენად  
დიდია დამსახურება შემკრებისა როგორც კერძოდ გურული ფოლკ-  
ლორის, ისე საერთოდ ქართული ხალხური ლირიკის წინაშე.  
პროფ. სერგი ჟღენტი თავის მონოგრაფიაში განიხილავს მ. ჩიქოვანის  
ჩანაწერებს და მაღალ შეფასებას აძლევს მათ, რადგან „ისინი აკმა-  
ყოფილებს ტექსტების მეცნიერულად ჩაწერისა და გამოქვეყნების სა-  
ერთო მოთხოვნებს“ (გურული კილო, 1936, გვ. 4).

ახალგაზრდა ფოლკლორისტმა თავიდანვე სწორად განსაზღვრა  
მთქმელის როლი. გურულ ლექსებზე დართულ წინასიტყვაობაში იგი  
წერს: „ხალხში ბევრი კარგი მთქმელი მოიპოვება, რომელსაც არა  
მარტო სიუჟეტის კარგი გადმოცემა და მეხსიერების იშვიათი უნარი  
ახასიათებს, არამედ სიტყვის საუკეთესო ოსტატი და შემოქმედიც  
არის. მათ ხელში მოხვედრილი სიუჟეტები იხვეწებიან, გარემოს  
ეფარდებიან და, ზოგჯერ, მასობრივ ხასიათს იღებენ“ (მარქსისტული  
ენათმეცნიერებისათვის, 1934, გვ. 109). ამ დასკვნამდე მკვლევარი  
უთუოდ სახალხო შემსრულებელთა შემოქმედებაზე დაკვირვებამ მიიყ-  
ვანა. ამგვარი განზოგადებისათვის საჭირო მასალა მას ხელთ ჰქონდა  
საკუთარივე კოლექტიიდან. ამ მხრივ გამოიყოფა ფირალის ეპოსის  
პოპულარიზატორი ბრმა მეღექსე თომა ხავეთაძე, რომელიც თითოეუ-  
ლი ლექსის სოციალურ ფუნქციას სათაურწივე განსაზღვრავდა. მა-  
გალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ რამდენიმე ნიმუში: „ლექსი  
ნიკოლოზ მეხუზლასი, წყლიდან რომ ჯარი დაბოცა“, „ფირალი სისო-  
ნაი დარჩია, ამხანაგის ცოლმა რომ უღალატა“, „ლექსი დათიკო შევარ-  
დნაძის, მოსე ჭელიძემ რომ მოწამლა“, „ლექსი დალატით მოკლული  
სიმონა დოლიძის, ბიძაშვილმა რომ უღალატა“, „ლექსი სვანეთის მთავ-  
რის კონსტანტინე დაღეშქელიანისა“ და სხვ. (იქვე, გვ. 112—141; ქ.  
ხალხ. სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 509). ხალხური ნაწარმოე-  
ბების ამგვარი დასათაურება მთქმელს საშუალებას აძლევს თავიდანვე  
მიიქციოს მსმენელთა ყურადღება და გარკვეული მიმართულებით წარ-  
მართოს მასის განწყობილება. ფირალის ეპოსს უნდა დაეუმატოთ 1905  
წლის რევოლუციის ამსახველი ის ლექსები, რომლებიც მიხ. ჩიქოვანმა  
სოფ. შემოქმედში ჩაწერა, საინტერესოა ლექსი „გურია აბუნტუ-

ლიას" ისტორია. ეს ლექს-პროკლამაცია ჩამწერმა 1934 წელს გამოაქვეყნა (კოლექტივიზაცია, № 233) და ნაწარმოების შექმნა-გავრცელების სრული სურათიც მოგვცა.

დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს ცოცხალი სურათები, რასაც მ. ჩიქოვანი გვაწვდის სახალხო მთქმელებთან შეხვედრის დასახაიათებლად და იმ მეგობრული, გულითადი ატმოსფეროს გადმოსაცემად, რომელსაც მკვლევარი პირველ შეხვედრისთანავე ამყარებს ზეპირსიტყვიერების მატარებლებთან. ამის ერთ ნათელ ნიმუშს წარმოადგენს მ. ჩიქოვანის შეხვედრა გურულ მეფუტკრეებთან. ეს მოხდა საირმის ღრმა ხეობაში, წითელი მინდვრის მახლობლად ფუტკრის საზაფხულო დალაზე ყოფნის დროს. „სასაუბრო თემაც არ გველეოდა. ჩემმა შთაბეჭდილებებმა (გურიაზე) გურულები უფრო წაახალისა და ლაპარაკის ხასიათზე მოიყვანა. მთქმელ-ინფორმატორები ერთმანეთს თავაზიანად სცვლიდნენ. მათი ნაამბობი ვულწრფელი იყო. ხანდახან მსმენელები თვითონ უსწორებდნენ მთქმელს, როცა შეამჩნევდნენ, ამბავს ისე არ გადმოსცემდა, როგორც ადგილობრივ არის გავრცელებული და დამკვიდრებული. ამგვარად, ნაამბობის შემოწმება და გაცხრილვა იქვე წარმოებდა“ (ნინოშვილის კომენტატორები. ლიტერატურული ძიებანი, XII, 1959, გვ. 59).

მიხეილ ჩიქოვანი მთქმელებთან საქმიანი და მეგობრული დამოკიდებულების შექმნის ნამდვილი ხელოვანია. როგორც პირადად მე, ისე ჩემს კოლეგებს, რომლებსაც მასთან გვიმუშავნია ექსპედიციებში, არა ერთხელ გვინახავს, თუ რა მოკლე ხანში ახერხებდა ჩვენი ხელმძღვანელი სოფლის მთქმელების მობილიზებას, თითოეულ მათგანთან სწრაფად აღწევდა ურთიერთგაგებას და 4—5 კაცი, ზოგჯერ კი 15—20 შემაკრები, სოფელში გამოჩენისთანავე ვაჩალებდით ჩაწერას ჩვენ-ჩვენ ინფორმატორებთან. მეთოდი, რომელსაც მ. ჩიქოვანი მიმართავს სავლე პირობებში, მეტად ნაყოფიერია და მასთან თანამშრომლობა ნამდვილ სკოლასაც წარმოადგენს. მთქმელსა და შემაკრებს შორის ნდობისა და გულწრფელი დამოკიდებულების ნიმუშს ვეცნობით შემდეგ სიტყვებშიც: „საუბარი დიდხანს გაგრძელდა. ამასობაში ცა ღრუბლებით დაიფარა და ქინელვლა დაიწყო. ბავშვებს შესცივდათ, მუხლების ქვეშ შემომისხდნენ; ღია ცის ქვეშ წერა შეუძლებელი გახდა (მაშინდელ ჩანაწერებს ახლაც ამჩნევია წვიმის ლაქები). მეფუტკრეებსაც თავიანთი საქმე ჰქონდათ და ახალი შეხვედრა 16 აგვისტოსათვის დაგინიშნეთ. მეორე დღეს ლანჩხუთელმა მეფუტკრეებმა პირველად ფირალის ლექსები ჩამაწერინეს, მერე ნადური შრომის სიმღერები „ქობულეთურაი“, „ჩოჩხატურაი“, „ჭურუყვეთული“, „მიხაის ფონურაი“,

„ბაილეთურაი“ და „გურულაი“. თოხნურს „მეჩაიეთა სიმღერები“ მოკყვა.

ჩემს ინფორმატორებს დამით კიდევ რამდენიმე გადმოცემა მოეგონებინათ, მე ისინი უკლებლივ ჩავიწერე, თუმცა საირმის წვიმა კვლავ სელს ჯეიშლიდა და იძულებულგვყო ყავრის კარავში შეეყუყულოყუით“ (ლიტერატურული ძიებენი, X, 63).

მოსაბლობასთან და მთქმელ-ინფორმატორებთან ამგვარი საქმიანი ურთიერთობის ცოცხალი მაგალითების ჩვენება ჩვენ კიდევ შეგვეძლო როგორც დასავლეთ საქართველოს, ისე აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან, მთიდან და ბარიდან, მაგრამ აქ მხოლოდ ერთი კუთხის მაგალითებით შემოვიფარგლეთ, რომლის ისტორია 1933 წლიდან დაიწყო და კვლავ ვრძელდება. მთქმელის გარეშე არ არსებობს ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობა, მისი მონაწევა და საქმიანობაში ჩაბმა წარმატების ძირითადი პირობაა. ჩვენ ბევრჯერ ვყოფილვართ მოწამე, როცა მ. ჩიქოვანი არათუ ერთი სოფლის ვარგლებში ახერხებდა ხალხური ტრადიციის საუკეთესო შემსრულებელთა შემოკრებას, არამედ მასთან შორიდან, 50-60 კმ. დაშორებულ პუნქტებთანაც მოდიოდნენ თავიანთი რეპერტუარის გასაზიარებლად. ზოგჯერ საკმარისი იყო ამა თუ იმ მხარეში ექსპედიციის გამოჩენის ამბავი გამხდარიყო ცნობილი ბევრჯერ თვითონ ექსპედიცია და მისი ხელმძღვანელის მუშაობა იქცეოდა მთქმელთა მხატვრული შთაგონების თემებად და პოფლიდან წამოსულებს თან მოგვქონდა ჩვენი იქ ყოფნის ამსახველი ლექსები და თქმულებები.

ინდივიდუალურ-შემკრებლობითი პრაქტიკიდან კიდევ ერთ მაგალითზე უნდა შევიჩრდეთ. საკიათხი ეხება ლეჩხუმური ზეპირსიტყვიერების დიდძალ ტექსტებს, რაც მ. ჩიქოვანის პირად კოლექციაშია დაცული და გამოქვეყნებულია მხოლოდ ნაწილობრივ და ისიც არა მათი შემკრების მიერ, ცხადია, ჩვენი დაულალავი მკვლევარის თავაზიანი თანხმობით (მ. ალავიძე, ლეჩხუმური ზეპირსიტყვიერება, 1951: ქს. სიხარულიძე, ქართული ფოლკლორის ქრესტომათია, I, 1956; ქართული ზღაპრები, რუს. 1937 და სხვ.). მ. ჩიქოვანმა დაწვრილებით შეისწავლა სოფლები: ნაკურალეში, ცხუკუშერი, ოყურეში, ალვი, ლუხვანო, ორბელი, ალაბანა, ტვიში, დერჩი, დღნორისა და სხვ.

რაჭა-ლეჩხუმში და ქვემო სვანეთში მუშაობის დროს მკვლევარს ყურადღება მიუქცევია ადგილობრივი ტოპონიმიკისათვის და სწორედ მას ეკუთვნის პირველი ამგვარი ლექსიკონის გამოცემის ცდაც ქართულ ენაზე (უნივერსიტეტის შრომები, IX, 1939 წ.). ახლა მ. ჩიქოვანის პირად კოლექციაში ტოპონიმიკურ სახელწოდებათა დიდძალი ნიმუშებია თავმოყრილი რესპუბლიკის ყველა კუთხიდან, რადგან ამგვარ სა-

ხელეbs იგი ფოლკლორულ ტექსტებთან ერთად სისტემატურად აგროვებდა.

აქამდე ჩვენ უმთავრესად ვლაპარაკობდით მის. ჩიქოვანის ინდივიდუალურ-შემკრებლობით მუშაობაზე, რომელიც უმთავრესად 1936 წლამდე მიმდინარეობდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

1936 წლიდან ახალი პერიოდი იწყება გამოჩენილი ქართველი ფოლკლორისტის ცხოვრებაში. ამ წელს მან წარმატებით დაამთავრა ასპირანტურის კურსი, გამოაქვეყნა პირადად მის მიერ მოპოვებული მასალების საფუძველზე შექმნილი პირველი სიუჟეტურ-ციკლური ხასიათის მონოგრაფია „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ და იმავე წლის მანში სათავეში ჩაუდგა ახლადდაარსებული რუსთაველის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორის სექციას. აქ ახალგაზრდა მეცნიერმა დიდი საორგანიზაციო მუშაობა გასწია. მოკლე ხანში შემოიკრიბა ახალი თანამშრომლები, დააკომპლექტა ოთხი სამეცნიერო ექსპედიცია (ზემო სვანეთის, გურიის, სამეგრელოსა და ბაკურიანის) და ერთ-ერთ მათგანს, კერძოდ, ზემო სვანეთის ექსპედიციას, თვითონ ჩაუდგა სათავეში. ამ დროიდან იწყება მ. ჩიქოვანის შემკრებლობითი მუშაობის კოლექტიურ-საექსპედიციო პერიოდი, რომელიც დღემდე არ შეწყვეტილა.

ზემო სვანეთის ექსპედიცია რიცხვით მეოთხე იყო, რომელიც კი საერთოდ ჩატარებულა საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების არსებობის წინა 15 წლის მანძილზე. სვანეთში გამგზავრება სერაოზულ სამხაღის მოითხოვდა. პირველ ყოვლისა, საჭირო იყო სვანურის შესწავლა, ადრე ჩაწერილი ტექსტების გაცნობასთან ერთად. ამოცანის დაძლევაში მ. ჩიქოვანს თვალსაზრისი დახმარება გაუწია ასპირანტობის პერიოდში წარმოებულმა მეცადინეობამ ვ. თოფურის ხელმძღვანელობით. ექსპედიციამ წარმატებით ვაართვა თავი დასახულ მიზანს და ერთი თვის განმავლობაში ათასამდე ტექსტი შეკრიბა. მასალების მნიშვნელოვანი ნაწილი მ. ჩიქოვანის ხელითაა ჩაწერილი. ამ მასალებიდან განსაკუთრებით გამოირჩევა ქალღვთაება დალის ბალადები, რომელთა სრული პუბლიკაცია ახლა ხორციელდება ხალხური პოეზიის სრული კორპუსის გამოსვლასთან დაკავშირებით (მითოლოგიური ლექსების ტომი). 1936 წლის ექსპედიციის შეკრებილმა მასალებმა მნიშვნელოვანი სამსახური გაუწია თვითონ მ. ჩიქოვანს ისეთი მონოგრაფიების შექმნაში, როგორცაა „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ (1937) და „მიჯაჭვეული ამირანი“ (1947).

როგორც ოქტომბრის რევოლუციის 50 წლისთავზე გამოქვეყნებული ნაშრომიდან ჩანს, 1967 წლის ჩათვლით, საქართველოში სულ 45 სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიცია ჩატარებულა, რომელთა

კოლექციები ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივშია დაცული (მ. ჩიქოვანი, ფოლკლორული ექსპედიციები საბჭოთა საქართველოში, საისტორიო წერილები, 1968). აქედან 9 თვითონ მ. ჩიქოვანის უშუალო მეთაურობითა და მონაწილეობითაა განხორციელებული. ესენია: ზემო სვანეთის (1936), მესხეთ-ჯავახეთის (1937), იყალთოს (1938), ღუშეთის (1939), კახეთის (1948), ქართლის (1949), კახეთის (1961), ხევსურეთის (1964), მესხეთ-ჯავახეთის (1965) ექსპედიციები. ამავე დროს, მ. ჩიქოვანს მივლინებების სახით მოვლილი აქვს საქართველოს ათეულობით რაიონი და დასახლებული პუნქტი, სადაც დიდძალი მხატვრული ნაწარმოები ჩაუწერია. ცხადია, ჩვენ აქ მთელი ამ დაუღალავი ძიების შედეგებს ვერ წარმოვადგენთ. სანიმუშოდ, სვანეთის შემდეგ, 1937 წლის მესხეთ-ჯავახეთისა და 1961 წლის კახეთის ექსპედიციებს შევხებით. ეს უკანასკნელი საბჭოთა საქართველოს საექსპედიციო პრაქტიკაში ყველაზე ფართო და მრავალრიცხოვანი იყო. ექსპედიციამ მოვლო ათამდე რაიონი და შედეგების მხრივაც სანიმუშო აღმოჩნდა.

მესხეთ-ჯავახეთის 1937 წლის სამეცნიერო ექსპედიცია სპეციფიკურ ვითარებაში ჩატარდა. ამ დროს რუსთაველის საიუბილეო მზადება იყო გაჩაღებული და მთელი საბჭოთა კავშირი დიდი ინტერესით მოელოდა სადღესასწაულო თარიღს. მიხეილ ჩიქოვანმაც განიზრახა წვლილი შეეტანა რუსთველოლოგიურ ძიებებში. თავისი განზრახვა მან სანიმუშოდ შეასრულა: მოვლო სამბრეთ საქართველოს ოთხივე რაიონის ქართული სოფლები, ადგილზე ჩაწერა რუსთაველზე ბიოგრაფიული ხასიათის თქმულებები და გადმოცემები. ხალხური ვეფხისტყაოსნის ვარიანტები, დაბრუნებისთანავე მოკლე ხანში დაამუშავა შეკრებილი მრავალფეროვანი მასალა და რადგან დამოუკიდებელი კრებულის სახით ვერ მოესწრო ტექსტების პუბლიკაცია, ჟურნალ-გაზეთების საშუალებით გააცნო მკითხველ საზოგადოებას ათეულობით მანამდე უცნობი, პეტად მნიშვნელოვანი გადმოცემა („კომუნისტი“, „ლიტერატურული გაზეთი“, „მნათობი“, „ლიტერატურნი კრიტიკ“ და სხვ.). ხალხში მოპოვებულმა ფოლკლორულმა მასალებმა ჯერ კიდევ 1937, შემდეგ 1966 წელს, კიდევ უფრო განამტკიცა მოსაზრება შოთა რუსთაველის მესხობის შესახებ. ამ ნიადაგზე სოფელ რუსთავსა და ქ. ახალციხეში შესანიშნავი მონუმენტური ძეგლებიც დაიდგა, საერთო სახელმწიფო ნაკრძლებად გამოცხადდა ვარძია და კომფორტული ტურისტული ბაზით დამწვენდა. ორმა სპეციალურმა რუსთველოლოგიურმა ექსპედიციამ, რომლებიც ორივეჯერ პროფ. მ. ჩიქოვანის ხელმძღვანელობითა და მონაწილეობით განხორციელდა მესხეთ-ჯავახეთში, ნათელი მოფინა რუსთაველის მშობლიური კუთხის ხალხურ-პოეტურ შემოქმედებას, მის

წარსულსა და აწმყოს, დიდი პოეტის პიროვნებას. რუსთველოლოგიური ფოლკლორული მასალა, რომელიც მ. ჩიქოვანმა 1937 წელს მოიპოვა ბევრჯერ ყოფილა სხვადასხვა მკვლევარის მიერ წარმატებით გამოყენებული მანამდე, სანამ თვითონ შემკრები სრული სახით გამოაქვეყნებდა მას. საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ პროფ. ი. მეგრელიძის სადოქტორო ნაშრომი „რუსთაველი და ფოლკლორი“, პროფ. ქს. სიხარულიძის „ქართული საისტორიო სიტყვიერების“ პირველი ტომი და სხვ. ახლა ორივე ექსპედიციის შედეგები ამომწურავი სახით წარმოდგენილია თვითონ შემკრებისა და მკვლევარის უახლოეს ნაშრომში „წოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი“ (1966). პროფ. მ. ჩიქოვანის ფოლკლორისტული თვალსაზრისით წარმოებულ რუსთველოლოგიური ძიებანი ფართოდ არის აღიარებული ლიტერატურის ისტორიკოსების მიერ (კ. კეკელიძე ა. ბარამიძე, შ. ნუცუბიძე, ი. აბულაძე). მკვლევარმა მას სწორედ ხალხში წარმოებულ შემკრებლობითი საქმიანობის საფუძველზე მიაღწია, რადგან სწორედ ამ გზით იქნა მოპოვებული მანამდე ლიტერატურაში უცნობი ცნობები და ფაქტები. რუსთაველის პირველი იუბილეს პერიოდში მ. ჩიქოვანის ფოლკლორისტული მუშაობის დახასიათებას ისიც უნდა დაემატოს, რომ იგი ენერგიულად მონაწილეობდა „ვეფხისტყაოსნის“ უნივერსიტეტისეული გამოცემის საქმეში (იმ დროს უნივერსიტეტის გამომცემლობის ერთი სელმძღვანელთაგანიც იყო), უზრუნველყო მოსკოვში ი. თოიძის ილუსტრაციების დაბეჭდვა, მოსკოვისა და ლენინგრადის ქარხნებში შეიძინა საჭირო ქაღალდი, ყდის მასალა და ფერადი საღებავები, რომელთა გარეშე „ვეფხისტყაოსნის“ ბეჭდვა წარმოუდგენელი იყო. იუბილეს უკანასკნელ თვეებში მ. ჩიქოვანი იყო აგრეთვე საქართველოს რესპუბლიკის სახალხო კომისართა საბჭოსთან არსებული რუსთაველის საიუბილეო კომიტეტის პასუხისმგებელი მდივანი და საქმიან მონაწილეობას იღებდა საიუბილეო ღონისძიებათა განხორციელებაში. მ. ჩიქოვანმა და ს. ხუციშვილმა იმ პერიოდში შეადგინეს რუსთაველისადმი მიძღვნილი ილუსტრირებული ალბომი, რომელიც ამშვენებს ჩვენს სპეციალურ სიძველეთსაცავებს.

მესხეთ-ჯავახეთის ექსპედიციების დროს შეკრებილი ფოლკლორული მასალების მნიშვნელობა რუსთველოლოგიური ხასიათით არ ამოიწურება. ეს მისი მხოლოდ ერთი მხარეა, რომელიც ამ შემთხვევაში წინა პლანზე დავაყენეთ. თავისთავად მასალა ძვირფასია, როგორც მრავალსაუკუნოვანი შემოქმედების ამსახველი და ხალხის მხატვრული აზროვნების უტყუარი სარკე. სხვა მხარეებთან ერთად არ შეიძლება დავიწყებულ იქნას ჩანაწერების მნიშვნელობა სხვადასხვა ენაზე არსებული ფოლკლორის ურთიერთობის თვალსაზრისით. რაც მესხეთ-ჯა-

ვახეთის მაგალითზე რელიეფურად იჩენს თავს და ექსპედიციების ხელმძღვანელიც უყურადღებოდ არ ტოვებდა. აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე მკვლევარმა 1968 წელს სპეციალური მოხსენებაც წაიკითხა საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სამეცნიერო საზოგადოების საჯარო სხდომაზე.

პროფ. მიხ. ჩიქოვანის ინიციატივითა და მონაწილეობით დაარსდა სერიული გამოცემანი „ფოლკლორის სერია“ (გამოვიდა ოთხ ტომად უნივერსიტეტში), „ხალხური სიტყვიერება“ (დაბეჭდა ხუთი ტომი სსსრ მეცნ. აკადემიაში) და „ხალხური ზიბრძნე“ (ხუთ ტომად. „ნაკადულის“ გამოცემა). გარდა აღნიშნულისა, მ. ჩიქოვანმა 1938 წლიდან დაიწყო „ქართული ხალხური ზღაპრების“ ხუთტომეულის გამოცემა (დაბეჭდილია 3 ტომი), რომლებშიც წამყვანი ადგილი თვითონ მ. ჩიქოვანის ახლად მიკვლეულ ტექსტებს უჭირავს. იმავე შემკრების მიერ მოპოვებული ბევრი პროზაული ნაწარმოები პირველად რუპულად გამოცემულ კრებულებში შევიდა (მთარგმნელი ნ. დოლიძე). რუსული თარგმანების მეოხებით ეს მასალები გაიცნეს როგორც საბჭოთა, ასევე საზღვარგარეთის ქვეყნების ხალხებმა. ასე, მაგალითად, მიხ. ჩიქოვანის გამოცემული ქართული ზღაპრები ითარგმნა ჩეხურ, გერმანულ, ბულგარულ, უნგრულ, რუმინულ, ჩინურ, კორეულ და სხვა ენებზე. სამწუხაროდ, ჩვენ არ მოგვეპოვება არაქართულ ენებზე დაბეჭდილი ქართული ფოლკლორის ნიმუშების სრული მეცნიერული ბიბლიოგრაფია, რაც ხელს გვიშლის სისრულით წარმოვიდგინოთ ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების საქართველოს გარეშე გავრცელების სურათი და ამ საქმეში საბჭოთა მკვლევარების როლი.

ფოლკლორის განყოფილების მთელი კოლექტივი, როგორც ცნობილია, ამჟამად ქართული ხალხური პოეზიის სრულ კორპუსს ადგენს. ამ ეროვნული მნიშვნელობის ამოცანის დასმა-გადაწყვეტაში ფასდაუდებელია პროფ. მ. ჩიქოვანის ღვაწლი. კორპუსის შედგენამ ძველად ჩაწერილი ტექსტების ცოცხალ ყოფაში შემოწმება მოითხოვა. ამან კი ხელი შეუწყო შემკრებლობითი მუშაობის ფართოდ გაშლას. აქაც პროფ. მ. ჩიქოვანი ახალგაზრდული გატაცებით განაგრძობს მოგზაურობას მთაში და ბარში მშობლიური პოეზიის მარგალიტების გამოსავლინებლად. ამ მხრივ სანიმუშოა კახეთის 1961 წლის ექსპედიციარომელსაც სათავეში მ. ჩიქოვანი ედგა. ექსპედიციის მეცნიერული ანგარიში გამოქვეყნებულია, ხოლო მოპოვებულ პოეტურ ტექსტებს მკითხველი მალე იხილავს „ქართული ხალხური პოეზიის“ რვატომეულში. ამ სერიაში მ. ჩიქოვანს ეკუთვნის მითოლოგიური და საწესჩვეულებო პოეზიის ტომების შედგენა (ნ. შამანაძესთან ერთად) და ძირითადი ტექსტების ვარიანტები, შენიშვნები და დახასიათებანი. მთე-



ლი ფილოლოგიური აპარატი უშუალოდ ხალხში შეკრებილ მასალებზეა დამყარებული და ამაში მდგომარეობს გამოცემის ერთი დიდი ღირსებათაგანი. შენიშვნა-კომენტარების შედგენის დროს პროფ. მ. ჩიქოვანი მისთვის დამახასიათებელ მეთოდს მიმართავდა. ყოველი ციკლის დამუშავებისათვის აუცილებლად თვლიდა პირადად მისულიყო ნაწარმოებების შექმნის ადგილას, საკუთარი თვლით ენახა ხატობა-დღესასწაულები, გამოსაუბრებოდა ხევისბერებსა და ქადაგებს, შეემოწმებინა აღრე მოპოვებული ცნობების სიზუსტე და ხელახლა მოეხდინა ფოლკლორული მოვლენების კონსტატაცია. ათეულობით სამეცნიერო მოგზაურობა და ექსპედიცია მოუწყვია მის. ჩიქოვანს. სამწუხაროდ. ბევრი მათგანის ანგარიში დღემდე გამოქვეყნებული არაა. კახეთის 1961 წლის ექსპედიცია ამ მხრივ ბედნიერი გამონაკლისია. დაბეჭდილია მისი ვრცელი სამთაბახიანი მიმოხილვა (ქართული ფოლკლორი, 1—11, 1964). უნდა გამოვაცხადოთ, რომ ეს „ანგარიში“ ნამდვილი გამოკვლევაა და არა ინფორმაცია მორიგ საექსპედიციო გამგზავრებაზე. თავიდანვე ყურადღებას იქცევს „ანგარიშის“ სტრუქტურა, გეგმა, რომლის მიხედვით ყოველთვის სასურველია საველე მუშაობის ჩვენება. მ. ჩიქოვანის მაგალითი ადასტურებს, რომ ველზე გასულმა ფოლკლორისტმა გულდასმით უნდა გაითვალისწინოს შემდეგი კითხვები: 1. ექსპედიციის მომზადება, მიზანი, დრო; 2. შემადგენლობა; 3. სამუშაო ადგილი; 4. ფოლკლორული შესწავლის მეთოდი; 5. ექსპედიციის წინასწარი შედეგები: ა) თანამედროვეობის ასახვა, ბ) ტრადიციული ქანკები. თითოეულ კითხვაზე ნაშრომში ამომწურავი მეცნიერული პასუხია გაცემული. პირველად ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიაში აქ დეტალურადაა დამუშავებული საველე მუშაობის მეთოდიკა და მიმართულებანი. 40-წლიანი გამოცდილების საფუძველზე ავტორმა სამეცნიერო-შემოქმედებითი მომწიფების პერიოდში წერილობით ჩამოაყალიბა ფოლკლორულ-შემკვებლობითი ძიების გზები და პრინციპები, რომელსაც სპარტლიანად „მთლიანი ფოლკლორული შესწავლის მეთოდი“ უწოდა (კახეთის 1961 წლის ფოლკლორული ექსპედიცია, ქართული ფოლკლორი, 1—11, ანთროპოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მეცნიერებათა VII საერთაშორისო კონგრესისადმი მიძღვნილი კრებული, 1964, გვ. 199—205). იქვე გაცემულია ამომწურავი პასუხი თანამედროვე ფოლკლორის მრავალ საჭირობოროტო საკითხზე, რომელთა შესახებ წლების მანძილზე დისკუსია მიმდინარეობდა საკავშირო პრესაში.

შეუდარებელია კახეთის 1961 წლის ექსპედიციის მასშტაბი. მასში 36 კაცი მონაწილეობდა ორნახევარი თვის განმავლობაში. სულ ველზე შემკრებთა ჯგუფმა 2.025 კაცდღე დაჰყო. შემოღებულ იქნა დასახლებულ პუნქტთა შესწავლის განსაზღვრული წესი, რაც მუშაობის აღ-

გილზე შეჯამებას ითვალისწინებს. ექსპედიციამ და მისმა 'ელმძღვა-  
ნელმა მთიანი თუშეთიც მოიარა. ხალხური პოეზიის შესანიშნავ ნიმუ-  
შებს მიაკვლია მწყემსთა შორის ალპიურ საძოვრებზე, 2.500 მეტრის  
სიმაღლეზე. გამოვლენილია ასეულობით ნიჭიერი მთქმელი და შემსრუ-  
ლებელი; რეპერტუარი და საშემსრულებლო ოსტატობა აღბეჭდილია  
მაგნიტოფონისა და კინოკამერის დახმარებით.

პროფ. მიხ. ჩიქოვანი ახლა ფოლკლორულ-შემკვრებლობით მუშაო-  
ბას აწარმოებს არა როგორც ერთი პიროვნება, მას მრავალი თანამშრო-  
მელი და კორესპონდენტი ჰყავს შემოკრებილი, რომლებთანაც ცოცხალი  
მიმოწერა აქვს წლების მანძილზე. მის სახელზე ხშირად მოდის ახალ-  
ახალი ჩანაწერები რესპუბლიკის ახლობელი თუ შორეული რაიონე-  
ბიდან. მთელი ეს ფასდაუდებელი მასალა რუსთაველის სახელობის  
ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივში გროვდება მისი  
ადრესატის სურვილის თანახმად. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ მიხ.  
ჩიქოვანი ამჟამად მასიური შემკვრებლობითი მოძრაობის სათავეში დგას  
და პირადი მაგალითითა და მეცნიერული რჩევა-დარიგებებით ხელს  
უწყობს მრავალსაუკუნოვანი ეროვნული სიბრძნის შეგროვებას, პო-  
პულარიზაციას, შესწავლას. შეუძლებელია დავივიწყოთ მ. ჩიქოვანის  
ინიციატივით რესპუბლიკურ პრესაში წამოწყებული ლაშქრობანი ხალ-  
ხური სიტყვიერების შესაკრებად და ის პატრიოტული მოწოდებანი, რომ-  
ლებიც მას გამოუქვეყნებია უკანასკნელი ოცი წლის მანძილზე („კო-  
მუნისტი“, „სოფლის ცხოვრება“, „ახალგაზრდა კომუნისტი“, რადიო).  
თითოეულ მოწოდებას ყოველთვის შედეგად მოჰყოლია მასიური შემ-  
კვრებლობის ახალი ტალღა, ათეული და ასეული პოეტური ძეგლის პუბ-  
ლიკაცია. პროფ. მ. ჩიქოვანის ამგვარი საწვინიშვილო წამოწყებათა  
ზმა ჩვენი სამშობლოს ფარგლებსაც გასცილდა და უცხო ქვეყნებშიც  
დაიწყო იქ მცხოვრებ ქართველთა შორის ხალხური პოეზიის ნიმუშებას  
შეკრება. ამ საქმეში უცხოელი ქართველოლოგებიც ჩაებნენ. სანიმუ-  
შოდ შეიძლება დავასახელოთ ინგლისელი ქართველოლოგის პროფ. დ.  
ლენგის მიერ ამერიკაში (ნიუ-იორკი) შეკრებილი რაჭული ლექს-სიმღე-  
რები, რომელთა მოზრდილი კოლექცია პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა მიიღო  
1965 წელს. წინასწარი ცნობები ამერიკაში შეკრებილი ქართული პოე-  
ზიის ნიმუშების შესახებ პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა წერილობით მოახსენ-  
ა სამეცნიერო საზოგადოებას, ხოლო მიმოხილვა გამოაქვეყნა „სამ-  
შობლოს ხმაში“ (№ 24, 1967), თვითონ ლექსები დაიბეჭდება ხალხუ-  
რი პოეზიის კორპუსში.

პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა ხანგრძლივი გამოცდილების საფუძველზე  
შემკვრებლობით ძიებათა თეორიული პრინციპებიც ჩამოაყალიბა. ნაწი-  
ლობრივ იგი გამოქვეყნებულია მის ცნობილ საუნივერსიტეტო სახელ-

მძღვანელოში (ქართული ფოლკლორი, 1946, გვ. 466—89), ნაწილობრივ უკვე განხილული ექსპედიციების ანგარიშებშია შესული და ბოლოს კი ქართული საბჭოთა ფოლკლორისტიკის განვითარების გზების მიმოხილვაში, რომელიც ოქტომბრის რევოლუციის 50 წლისთაზე დაიბეჭდა (ქართული საბჭოთა მწერლობის საკითხები, 1967, გვ. 286—91)

შემკვრებლობითი და საკვლევადიებო მუშაობა, პროფ. მ. ჩიქოვანის აზრით, ფოლკლორისტიკული მოღვაწეობის განუყრელი კომპონენტებია. ისინი ერთმანეთს ავსებენ, ხელს უწყობენ ახალ-ახალი პრობლემების გაშუქებას. აქაც მაგალითს მ. ჩიქოვანი იძლევა. 1964 წელს მან გამოსცა XVII საუკუნეში შედგენილი ქათული ხალხური ზღაპრების პირველი კრებული, რომელიც სამასამდე წლის განმავლობაში იტალიაში ინახებოდა. მკვლევარმა, როგორც კი მიკროფილმი მიიღო და ტექსტი დასაბეჭდად მოამზადა, მაშინვე მის წინაშე პრინციპული მნიშვნელობის საკითხი წამოჭრა: დასტურდება თუ არა ახლა საუკუნეების წინ ჩაწერილი სიუჟეტები ქართველთა ზეპირსიტყვიერებაში? დამაჯერებელი პასუხი ამ კითხვაზე მ. ჩიქოვანმა კვლავ საექსპედიციო-შემკვრებლობით მუშაობაში იპოვა. აღმოჩნდა, რომ უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკის ერთი ვარიანტი თვითონ ჩვენს სახელოვან მკვლევარს ჩაუწერია ჯერ 1937 წელს ქ. ახალციხეში მესხეთ-ჯავახეთის ექსპედიციაში ყოფნისას, მეორე ვარიანტი სოფელ შილდიდან მიუღია 1950 წელს დ. ჯიქურაშვილისაგან, ხოლო უკანასკნელი დროის ჩანაწერებში შესრულებულია კახეთისა და ქართლის ექსპედიციის წევრების მიერ 1961—62 წლებში. ამგვარად, თანდათან დაგროვილმა ტექსტებმა მკვლევარს საშუალება მისცა სანიმუშოდ გამოეცა XVII საუკუნის ქართული ზღაპრები („მრავალთავი“, 1964, გვ. 61—205). გამოცემამ სამართლიანად მაღალი შეფასება დაიმსახურა (ალ. ლლონტი. „დროშა“, № 1, 1966). ახლა თავს ნებას მივცემთ გამოვაქვეყნოთ ერთი საყურადღებო წერილი, რომელიც აკადემიკოს ვ. თოფურის ეკუთვნის და პროფ. მ. ჩიქოვანის ტექსტოლოგიურ ძიებათა დახასიათებას წარმოადგენს.

დიდად პატივცემულო ბ. მიხეილ!

გთხოვთ მიიღოთ ჩემი გულითადი მადლობა „მრავალთავის“ მოძღვრისათვის. არ შემძლია დაფვარო ჩემი კმაყოფილება თითქმის სამასი წლის წინათ ჩაწერილი ხალხური ტექსტების თქვენ მიერ გამოქვეყნების გამო.

ტექსტები საინტერესოა სიუჟეტით, გამოცემულია კარგად და ახლავს თქვენი ფასეული გამოკვლევა. ტექსტების მნიშვნელობა ფოლკლორის სცილდება: საგულისხმოა მრავალმხრივ, განსაკუთრებით კი ისტორიული დიალექტოლოგიისათვის.

საჭირო საქმე გააკეთეთ: ჩანაწერები მოიძიეთ, მოიპოვეთ, გულ-  
მოდგინე(დ) შეისწავლეთ და გამოაქვეყნეთ. მადლობა გეკუთვნით.

პატივისცემით ვ. თოფურია.

2.III. 1965 წელი.

ასეთია პროფ. მიხეილ ჩიქოვანის თითქმის 45-წლიანი ფოლკლო-  
რულ-შემკრებლობითი მოღვაწეობის არასრული სურათი. მეტად ში-  
ნაარსიანი და ნაყოფიერი ცხოვრების 60 წლისთავზე პროფ. მიხ. ჩი-  
ქოვანი კვლავ ახალი ენერგიით განაგრძობს კვლევა-ძიებას. დარწმუ-  
ნებული ვართ, რომ სახელმძოხვეჭილი ქართველი ფოლკლორისტი კვლავ  
მრავალი ღირსშესანიშნავი ნაშრომით გაამდიდრებს ეროვნული კულ-  
ტურის საგანძურს.

---

ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის მასალები

ჩვენამდის მოაღწია მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრების ტექსტებმა, რომელთა მნიშვნელობა განუზომელია არა მხოლოდ ფოლკლორისტიკისათვის, არამედ ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის თვალსაზრისითაც.

პირველი ცნობები ამ ფოლკლორული ჩანაწერების შესახებ ჯერ კიდევ 1896 წელს ეკუთვნის ცნობილ ქართველოლოგს, გრაცის უნივერსიტეტის პროფესორს ჰუგო შუხარტს ნაშრომში „ტორო დელ გრეკოს ქართული ხელნაწერები“<sup>1</sup>. რამდენიმე წლის შემდეგ, 1902 წელს, ჩვენი ისტორიკოსი მიქელ თამარაშვილი, რომელსაც შეუსწავლია პატრი ბერნარდე ნეპოლელის არქივი, თავის ცნობილ წიგნში „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“ იძლევა კაპუცინების ძველი მონასტრის ხელნაწერებში მიკვლეული „ქართული ზღაპრების“ ანოტაციებს. თამარაშვილის სიტყვით, „პატრი ბერნარდეს დიდი ღვაწლი მიუძღვის საქართველოს წინაშე, რადგან, იმან, რა შეისწავლა ქართული, ბევრი წიგნი სთარგმნა ქართულად; ზოგი თვითვე შეადგინა ამავე ენაზე და ზოგიც ძველი წიგნებიდან გადმოსწერა თუ საკუთრივ კათოლიკებისათვის და თუ საზოგადოდ ქართველების სასარგებლოდ“<sup>2</sup>.

ნეპოლის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცული ქართული ზღაპრების ტექსტი უნიკალური მნიშვნელობისაა: ამაზე ადრინდელი ფოლკლორულ-დიალექტოლოგიური ჩანაწერები დღესდღეობით არ მოიპოვება.

საქართველოში კათოლიკობის გასაავრცელებლად ჩამოსულმა კაპუცინმა ბერნარდე ნეპოლელმა, რომლის არქივშიც აღმოჩნდა

<sup>1</sup> H. Schuchardt, Georgische Handschriften in Torro del Greco. Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Augsburg—München. 1896.

<sup>2</sup> მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, 1902, გვ. 256.

ზემოხსენებული მასალები, საქართველოში ცხრა წელიწადი დაჰყო (პირველად იგი ჩვენს ქვეყანას ეწვია 1651 წელს, მეორედ — 1670 წელს). მას რიგიანად შეუსწავლია ქართული ენა; ეწეოდა მთარგმნელობით მუშაობას ქართულიდან იტალიურად და იტალიურიდან ქართულად. Torro del Greco-ს ბერნარდესეულ არქივში დაცულია დაუბეჭდავი წიგნები და წერილები, რომლებიც გადმოღებულია მხედრულად თუ ხუცურად დაწერილი თხზულებებიდან; ზოგი მათგანი თვით ბერნარდეს ძიერაა შედგენილი. სწორედ ამ მასალებშია მოქცეული ქართული ზღაპრების კრებული.

ვის მიერაა ფიქსირებული ეს მასალა, უშუალოდ ბერნარდეს თუ სხვა პირის მიერ, ეს ჯერჯერობით გაურკვეველია. „მ. თამარაშვილი არაფერს ამბობს, თუ ვის მიერაა ჩაწერილი „ქართული ზღაპრები“. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას, თუ ვისი ხელითაა შესრულებული როგორც ზღაპრები, ისე დანარჩენი მასალები. პირველ ყოვლისა დასადგენია თვითონ ბერნარდეს ხელრთვა, მერე მას უნდა პალეოგრაფიულად შევედაროთ საძიებელი კრებული. ამ გზით შესაძლებელი გახდება გარკვევა, მართლა ბერნარდეს ხელიდან არის გამოსული თუ არა მისი არქივის არაეპისტოლარული მასალა. სამწუხაროდ, ამ კითხვებზე საბოლოო პასუხის გაცემა არ შეგვიძლია, რადგანაც ჩვენს განკარგულებაში მხოლოდ ზღაპრების ფოტობირია, ხოლო დანარჩენი მასალა იტალიაში ინახება და ამჯერად მათზე თვალით დაკვირვებას ვერ ვახერხებთ“<sup>3</sup>.

ისტორიკოს მ. თამარაშვილს „ქართული ზღაპრების“ კრებულიდან ორი მოთხრობა გადმოუწერია და საქართველოში ჩამოუტანია (ამჟამად ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში). ისინი გამოაქვეყნა ელ. ვირსალაძემ კონენტარების დართვით 1947 წელს<sup>4</sup>.

1957 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ცენტრალურმა ბიბლიოთეკამ ნეაპოლის ცენტრალური ნაციონალური ბიბლიოთეკიდან მიიღო მიკროფილმი, რომელშიც ასახულია სამასი წლის განმავლობაში იტალიაში დაცული თორმეტი ზღაპარი.

ქართული ზღაპრების ეს კრებული მთლიანი სახით გამოსცა პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა. გამოცემას ერთვის ვრცელი გამოკვლევა და კომენტარები<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები. გამოსცა, გამოკვლევა და ვარიანტები დაურთო მიხეილ ჩიქოვანმა (იხ. არქ., ეთნ. და ფოლკლორის საზ. კრებული, I, გვ. 117).

<sup>4</sup> ელ. ვირსალაძე, მასალები ქართული ფოლკლორის ისტორიისათვის: „ლიტერატურული ძიებანი“, IV, 1947.

<sup>5</sup> მიხ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი.

თუ რა მნიშვნელობა აქვს ბერნარდესეულ არქივში შემონახულ მასალებს ქართული ფოლკლორისტიკისათვის, ამის შესახებ გარკვევით ნათქვამია მიხ. ჩიქოვანის გამოკვლევაში: „ახლა ჩვენ ხელთა გვაქვს საიმედო ტექსტები, რის მიხედვით შეგვიძლია შედარებითი კვლევა-ძიება ჩავატაროთ ხალხური პროზის დარგში და ვაჩვენოთ წრავალსაუკუნოვანი გზა, რომელიც გაიარა დღესაც ზეპირ ბრუნვაში არსებულმა სიუჟეტმა. პირველი ზღაპართა კრებულის აღმოჩენით ქართულმა ფოლკლორისტიკამ ძვრფასი მასალა მოიპოვა. მე-17 საუკუნის 70-იან წლებში ფიქსირებული ნამდვილი ხალხური მოთხრობების შესწავლის დროს, სხვა საკითხებთან ერთად, ჩვენ ყურადღებას ვაქცევდით სიუჟეტის გავრცელებას, მათი ვარიანტების მიგნებას მე-19 და მე-20 საუკუნეების კოლექციებში და თანამედროვე ცოცხალ სინამდვილეში იმავე ფანტასტიკური მოთხრობების დადასტურებას; უკანასკნელი საკითხის ნათელსაყოფად სპეციალური ღონისძიებანი იქნება განხორციელებული. მოეწყო მივიღინებები და ექსპედიციები როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში... მოპოვებულ იქნა მე-17 საუკუნეში შეკრებილი ზღაპრების თანამედროვე ვარიანტები... ძველი და ახალი ჩანაწერების არსებობა მტკიცე ფილოლოგიურ დასაყრდენს ქმნის, რათა რეალურად გავითვალისწინოთ ხალხური პროზის განვითარების გზები უკანასკნელ საუკუნეებში და დადებითად გადავწყვიტოთ ზოგი თეორიული საკითხი“<sup>6</sup>.

საგულისხმოა შემდეგი გარემოება.

როგორც მიხ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, ზღაპრების კრებული არ წარმოადგენს ამავე ტექსტების პირველ დედანს. კრებული გადაწერილია რომელიღაც სხვა კრებულიდან, რომელშიც ზოგიერთი რამ გადამწერს ვერ გაურჩევია და საბოლოო ამოკითხვამდე სათანადო ადგილები შეუქსებელი დაუტოვებია. ამიტომ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს კრებული ბერნარდეს ცალ-ცალკე ჩანაწერებიდან შეუდგენია, მაგრამ არა პირდაპირ მთქმელის კარნახით, არამედ ადრინდელი ჩანაწერების მიხედვით.

ეს უფრო სარწმუნოა, რადგან მთელი კრებული თავისი შინაარსობრივი, სტილისტური და ენობრივი თავისებურებებით ერთი მთქმელის შთაბეჭდილებას არ ქმნის.

მიკროფილმის შესწავლა გვეუბნება, რომ ბერნარდესეული კრებული მხოლოდ პირობითად შეიძლება მივიჩნიოთ ქართული ზღაპ-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 62.

რების „პირველ კრებულად“. რადგან, გადამწერთან ერთად, იტალიელი მინაწერების ავტორიც აღნიშნავს, რომ მას ხელთ ჰქონდა აღრიხნდელი წყაროები.

\* \* \*

წინამდებარე ნარკვევი არ ისახავს მიზნად, წარმოგვიდგინოს ბერნარდესეულ არქივში დაცული ფოლკლორული ჩანაწერების დავწრილებითი დიალექტოლოგიური ანალიზი. აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ ტექსტების ენის მთავარ თავისებურებებს ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს იმის დადასტურებას, რომ თანამედროვე ქართულ დიალექტებში არსებული მოვლენები 300 წლის წინათ ფიქსირებულ ჩანაწერებშიც არის აღბეჭდილი.

\* \* \*

ბგერითი შედგენილობიდან აღსანიშნავია კ-ს არსებობა. იმდროინდელი ენისათვის ეს ბგერა უკვე დიალექტიზმია. (არ არის გამორიცხული ამ შემთხვევაში მწიგნობრული ენის ორთოგრაფიის ერთგვარი ინერციაც!). გვხვდება ნორმის რყევის ნიმუშებიც (სახელმწიფოში, 89).

ბგერის დაკარგვის ნიმუშები: ყოელი (79, 81, 95), მაგ: მა ხალინამა (70), მა ყმაწუილებს (68).

მოკვეცილია სიტყვის ბოლო მარცვალი: დაჯე, შეჯე (81, 70). ახასიათებს თანამედროვე დიალექტებს და სასაუბრო ენას. გვხვდება აგრეთვე „რუსუდანიანში“, „თიმსარიანში“, თეიმურაზ I-თან და სხვ. (არ. მარტიროსოვი, იკე, VI, გვ. 120). იკარგება ს წინადადებაში: იმათ ამბავ შევიტყოფო (98). აგრეთვე: მესამე პირის ნიშანი: შეურთავ (97).

ძ-ს ენაცვლება ზ სიტყვაში: ზალუმი (72). შდრ. იმერხეული: ზალიან, მოზებნა (ნ. მარის იმერხეული ტექსტები: TP, VII, გვ. 48, 63). მ-ს ენაცვლება ნ: ანბავი (72), უანბობ (67), მიანბე (61). ამ სიტყვაში შენაცვლება ჩვეულებრივია ძველი საბუთების ენაში (ნიმუშები იხ. ივ. ქავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის. XII—XVIII სს, I, 1964, გვ. 307). ვ-ს ენაცვლება მ სიტყვაში: მასკულავი (81). ჩვეულებრივია სხვა ძეგლებშიც (ქავთარაძე, გვ. 210).

დ დაყრუებულია რამდენ-ამდენ სიტყვაში: რამთონი (111), ამთენი (110), ამთონი (95).

ს გამჟღერებულია ზ-დ დ-სთან მეზობლობაში: მოზდითო (101), მიზდევენ (91), მოზდევდეს (91).



ხმოვანთა კომპლექსი ოა გვაძლევს უა-ს. ეს ხდება უმთავრესად სიტყვაში: მოახლე: მუახლე (82, 83, 87), მუახლეები (69). შღრ. მოახლე (83). აგრეთვე: მუახსენა (109, 110). ხშირად გვხვდება. XVI—XVII—XVIII საუკუნეების საბუთების ენაში (შ. ძიძიგური, ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის საკითხები: დასავლური კილოების ელემენტები დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ საბუთებში. (წიგნში: „ძიებანი ქართ. დიალექტოლოგიიდან“, 1954, გვ. 43). დადასტურებულია ლიტერატურულ ძეგლებში: „რუსუდანიასში“ და სხვაგან (ქავთარაძე, ქართ. ენის ინსტ., 293). დამახასიათებელია თანამედროვე კილოებისთვის.

ვა—ო: თქო (68), ჩაეციგომო (67), მიაართო (80), გამოართო (73), დასო (103), ჩამსო (85), დავწოთო (109), გამიშო (111), მოეშო (67). ეს მოვლენა თავს იჩენს ძველ ლიტერატურულ ძეგლებშიც: „ვისრამიანში“, „შაჰნამეში“, „თიმსარიანში“, „სობრძნე-სიცრუისაში“, არჩილთან და სხვ. (მარტიროსოვი, იკე, VI, გვ. 102). ჩვეულებრივია დღევანდელ კილოებშიც.

იერ სუფიქს ცვლის იარ შვენიარი (86, 96), უმშვენიარესი (83), გონიარი (81), სულიარი (94). დღეს გვხვდება უმთავრესად ხევსურულ-მთიულურ-მოხეურში.

ხმოვანფუძიანი სახელები მოთხრობით ბრუნვაში დაირთავენ მაფორმანტს: ხოჯამა (68), კელმწიფემა (77 და სხვ. მრ.), ძმამა (75, უსამართლომა კელმწიფემა (72) და მისთ. ამჟამად ეს თავისებურება დაკლულია გურულში უმთავრესად.

ხშირია დამე — დამ თანდებულიანი ფორმები: შორიდამე (102), კოშკიდამე (92), ბალღადიდამე (83), აბანოდამე (83), ქულბაქიდამე (83); — კოშკიდამ (86), ბაზრიდამ (88), უბიდამ (70), ქულბაქიდამ (85). აღსანიშნავია ერთმანეთის გვერდით არსებობა ფორმებისა: ქულბაქიდამე — ქულბაქიდამ, კოშკიდამე — კოშკიდამ. საინტერესოა ასეთი ფორმაც: საღიდამა ამოვიდა (97), საღიდამ მოხვალო? (86, 87).

ამჟამად ეს თანდებული გვხვდება უმთავრესად აღმოსავლურ კილოებში, აგრეთვე: მესხურში (ძიძიგური, ძიებანი, 38), ქვემოიმერულში (იქვე) და სხვ.

სხვა თანდებულთაგან აღსანიშნავია: თვი, თვინ, კე, შიგან, მდინ. ნიმუშები: დედაკაცისათვი (102), იმისთვი (99), საქმისთვი (93), სიზნარისათვი (86), რასთვი (86); — მხატურისათვინ (101); — საკელმწიფოსაკე (102), ჩინეთისაკე (82), — ქალაქშიგან (93), სანამდინ (91).

თვის თანდებული, რომელსაც ს ჩამოცლილი აქვს, გვხვდება საშ. საუკუნეთა ზოგიერთ ძეგლში როგორც დიალექტიზმი („შაჰნამე“, „შაჰნავეზიანი“, „დავითიანი“) და საბუთების ენაში (ა. მარტიროსოვი,

თანდებული ქართულში: იკე, I, 1946, გვ. 223). კე სპორადულად თავს იჩენს „ვეფხისტყაოსანში“ (მინდორთაყე), „ვისრამიანში“, „ამირან-დარეჯანიანში“, საბუთების ენაში (მარტიროსოვი, 225) და ხშირია წთის კილოებში, მთარაქულში, მესხურში, იმერხეულში და სხვ.

ზმნისწინები: მა, შა, შამა, შამო, გამა. ნიმუშები: მამეცო (67), მამეიდეო (67), მამდედა (109) მამინდა (101), მამიტანე (69), — შამაგლო (111), — შამამხედა (110), — შამომხედა (106), შამოუარე (99), — გამამთხარეს (99).

ზმნისწინების ამ სახეობის ნიმუშებს უხვად გვაწვდის წინა საუკუნეების საბუთების ენა (ძიძიგური, ძიძიანი, 44). ამჟამად ახასიათებს უმთავრესად აღმოსავლურ კილოებს.

მესამე პირის სუბიექტის მრავლობითობის გადმოსაცემად გამოყენებულია (წყვეტილში) როგორც ეს (წავიდეს, 72), ისე ნენ (შეიყარნენ, 106) და ენ (დადგენ, 73; დასხდენ, 100; წამოვიდენ, 84).

უხვად გვხვდება ჩვენს ტექსტში ვი-დართული ზმნები (ე-ზე და-ზოლოებულ ფორმებში), მოვლენა, ნიშანდობლივი უმთავრესად ქართურისა და მესხურისათვის. ნიმუშები: აიღვეით (84), გარდმოვაგდევი (85), შევიტყევი (86), შემირთევიო (94), შეუტყევეით (108), ვეგდევ (110), გარდამაგდევ (76).

ხმოვანმონაცვლე ზმნებში, რომლებსაც წყვეტილსა და II კავშირებითში ევ სუფიქსის მონაცვლე ივ აქვთ, ხმოვნებს შუა ვ შენახულია: დაილივა (92), დალივა (75), შემაქცივა (107), გარდააქცივა (87), შემოიხვივა (83), წამოსწივა (83), ეწვივა (84). ეს არქაული ვითარება დღეს დაუცავს აღმოსავლურ კილოებს (უმთავრესად მთის კილოებს). დიალექტებიდანვე უნდა იყოს შეჭრილი ამგვარი ფორმები საშუალო ქართულის ზოგიერთ ძეგლში („შაპნამე“, „რუსუდანიანი“, „სიბრძნე-სიცრუისა“, „არჩილიანი“, „დავითიანი“)..

ზოგჯერ დარღვეულია რიცხვში შეთანხმების წესები. იგულისხმება ასეთი ფიქტები: „ორი კაცი მოსულან“ (76), „სამი ქაჯი ეცილებოდენ ერთმანეთს“ (69), „მრავალი დედაკაცები“ (93).

დაბატიჯა ზმნა ობიექტს მიცემითში შეიწყობს. „კაცებს დაბატიჯა“ (68). ასეთივე ვითარებაა გარეკახეთში (არნ. ჩიქობავა, გარეკახეთი დიალექტოლოგიურად: არილი 1925, გვ. 79) დ აარაგვის ხეობის ქართულურში.

ქვემდებარე წყვეტილში გარდაუვალ ზმნა-შემასმენელს შეეწყობა მოთხრობითში, რაკი მომდევნო ზმნა-შემასმენელი გარდამავალია. ერთი მაგალითი: „გამოიარა ერთმა კაცმა და ჰკითხა...“ (81). ანალოგიური ფაქტები იცის ქართულმა კილოებმა.

მიმართებითი ნაცვალსახელის თავისებური ფორმის თვალსაზრ-  
სით საინტერესოა ასეთი მაგალითები: 1. „ეს სახელმწიფო და საბა-  
ტონო შენი არისო, რომლისაც ხელმწიფის ქალი გინდა, იმა-  
საც გითხოვთ“ (92). უნდა იყოს: „რომელი ხელმწიფის ქალიც  
გინდა...“; 2. „...რომლისაც ფასისაც იყოს, მიჰყიდეო“ (105). უნდა  
იყოს: „...რა ფასისაც იყოს...“

რახან(ც) კავშირი ზოგჯერ ცვლის როდესაც კავშირს: „რახან  
წვიდმეტის წლისა გათავდების, მოვა ქალი და ამ ტბაში ჩაჯდების“  
(93); „რახანც დაბერდება, ... გამოვა“ (94); „რახანც დავბერ-  
დებოდეო, თვითოს ლუქმას შესჰამდეო“ (94).

თუ=რომ: „თუ არ დამეჭირაო, მოკვდებოდაო“ (78).

გვხვდება აერი (ბერძნული ფორმა, რამდენადაც არ ერთვის).  
დღეს ეს ფორმა დიალექტურია. გვხვდება საშუალო ქართულის ზოგ  
ძეგლშიც სპორადულად („შაჰნამე“, „რუსუდანიანი“, ვახტანგ VI).

ზმნიზედა აწ (ახლა) წარმოდგენილია ერთგან ამ სახით აწი:  
„აწი მართალი მითხარ“ (110). სხვა შემთხვევებში გამოყენებულია  
აწე (98, 102, 111, 112). აწი დღეს იმერულ-გურული ფორმაა.

ძალიან საინტერესოა, რომ ჩვენს ტექსტებს დაუთავს სიტყვა  
პაშტა. კონტექსტი ასეთია: „აიყარნეს და ძმას უთხრეს: არამი და  
ვინცავინ იყუნენ, წინ წავიდნენ, ჩუენ უკან ნადირობით წყნარა ვიართ!  
დაუჯერა. დადგენ უკან. პაშტა გზა რომ გაიარეს, დაიჭირეს ორ-  
თავე ძმებმა, ჩამოაგდეს ვაჟი...“ (88). აქაც პაშტა უნდა ნიშნავდეს  
დიდს: პაშტა გზა — დიდი გზა (ამ სიტყვის მნიშვნელობისა და  
ძეგლებში გავრცელებულობის შესახებ იხ. არნ. ჩიქობავა, პაშტა-სი-  
ტყვის მნიშვნელობისათვის ვეფხისტყაოსანში: „შოთა რუსთაველს“  
— საიუბილეო კრებული, თბილ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი, (1966).

საინტერესოა აგრეთვე: მიდღეში — მის დღეში (104), ქალობა  
აღებული — გაუპატიურებული (89), დადგომილა — დამდგარა (72,  
73, 75, 76), დღივ და ღამე — დღისით და ღამით (111), დღივ და ღამ  
(105, 106), წყნარა — წყნარად (88), ხედვიდა — ხედავდა (82), ზიდევ-  
დეს (101), შვიდმეტი — ჩვიდმეტი (91), ყუელასაგან უფრო უყუარდა  
— ყველაზე უფრო უყვარდა (81), ქართული — სიტყვა („ჩემი ქარ-  
თული არ დაიჯერა“, 166).

აქ არ შევუდგებით ზღაპრების სტილის დახასიათებას. ვიტყვით  
მხოლოდ, რომ ტექსტებში დაცულია ხალხური მეტყველებისათვის ნი-  
შანდობლივი კონსტრუქციები.

ერთ ადგილას „ქართული ზღაპრების“ ტექსტის გამომცემელს  
აღუდგენია კავშირები თუ, რომ (კვადრატულ ფორმებში ჩაუს-  
ვამს); უამათობა მიჩნეულია ლათსუსად. აი ეს ადგილი:

„უფროსმა ძმამა თქუა: [თუ] მე კუალი არ მეპოვნა, თქუენ რო-  
გორ იშოვნდითო, მეორემ თქუა: [თუ] მე შორს არ დამენახა, თქუენ  
რას იქმოდითო. მესამე თქუა: [თუ] მე არ მამეპარა, თქუენ რას იქმო-  
დით! მეხუთე ძმამა თქუა: მე ციხე [რომ] არ დამედგა, ჩუენც დაგუ-  
კოცდაო და ქალსაც წაიყუანდაო. მეექუსე ძმამა თქუა: მე [რომ] ფას-  
კუნჯი არ მამეკლა, არკი წაიყუანდა ქალსა!“ (78).

„აღდგენილ“ კავშირებს თუ მხედველობაში არ მივიღებთ, აქ  
გვაქვს საინტერესო ასინდენტური კონსტრუქციები, რაც უთუოდ სა-  
გულისხმოა ჰიპოტაქსური წინადადების ისტორიის თვალაზრისით:  
ეს უკავშირო კონსტრუქციები არქაულია და დაქვემდებარების იმ  
საფეხურებზე მიგვითებს, როდესაც წინადადებები ერთმანეთს პარა-  
ტაქსურად უკავშირდებოდნენ გარკვეული ინტონაციის საფუძ-  
ველზე (ამ რიგის წინადადებათა ტიპებზე ვრცლად საუბარია ჩვენს  
წიგნში: „ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიისათვის. კავშირე-  
ბი და საკავშირებელი სიტყვები“, 1961, გვ. 357)<sup>7</sup>.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ჩვენს ტექსტებში უხვად მოპოვება  
ასინდენტური კონსტრუქციები (იხ. გვერდები: 72, 76, 83, 84, 91  
და სხვ.).

უნდა გავიზიაროთ მიხეილ ჩიქოვანის მიერ გამოთქმული აზრი  
(მისი ზემოთ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 120), რომ ქართული ზღაპ-  
რების მე-17 საუკუნეში შედგენილი კრებული თავისი შინაარსობრი-  
ვი, სტილისტური და ენობრივი თავისებურებებით ერთი მთქმელის  
შთაბეჭდილებას არ ქმნის. ელენე ვირსალაძემ მართებულად მიუთით-  
თა (მისი ზემოთ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 17), რომ ზღაპრების  
ენა აგებულია აღმოსავლური ტიპის დიალექტურ მასალაზე (ზოგი-  
ერთი ზოაპრის ენაში თითქოს მესხურის, უფრო ზედმიწევნით — ახალ-  
ციხური მეტყველების კვალიც შეიმჩნევა!). თუ ეს ლაფსუსი არაა.  
ერთგან (გვ. 83) გვხვდება აშკარა იმერიზმი: „მევიდა“.

მე-17 საუკუნეში ფიქსირებული ქართული ზღაპრების ენობრივი  
მონაცემები უთუოდ ანგარიშგასაწევია ქართული ისტორიული დია-  
ლექტოლოგიის საკითხების კვლევა-ძიებისათვის.

<sup>7</sup> ამავე რიგის მოკლენაა, მაგალითად, ხალხურ ლექსში:

„თუ მოყვარე ხარ, მიმოყვრე,  
კალთა გავაბათ კალთასა,  
მტერი ხარ? შემატყობინე,  
ან ბარს დაგიხვდე, ან მოასა“.

ლექსუმური ტოპონიმიკა და ლექსიკა

ლექსუმურის დიალექტური ბუნება და მისი ადგილი ქართული ენის კილო-თქმათა სისტემაში ჯერ კიდევ არ არის მთლად ნათელი და სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. რას წარმოადგენს იგი როგორც ენობრივი ერთეული: კილოა თუ კილო-კავი? როგორია მისი სტრუქტურა და ლექსიკა სხვა ქართულ კილოებთან მიმართებით, რა ურთიერთობა აქვს მას იმერულთან და რა-ქულთან, რომელთა მეზობლობასა და გარემოცვაშია მოქცეული ისტორიულ-გეოგრაფიულად? რა მასალას შეიცავს სვანური და კოლხური ფენა ლექსუმში? აი, 'საკითხების წყება. რომლებიც ქართულ დიალექტოლოგიაში დიდი ხანია დგას და სავსებით კანონზომიერადაც.

საგნის სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია: ჯერ კიდევ ნაადრევია გადაჭრით გამოირკვეს ლექსუმურის ადგილი ქართულ კილო-თქმათა შორის, წინასწარ უნდა ითქვას, ლექსუმური იმერულის თქმას წარმოადგენსო. სპეციალურ ნაშრომში შ. ძიძიგური ამბობს: „ჩვენი დიალექტი იმეორებს მთელ რიგ ნიშნებს, რომლებიც დამახასიათებელია მეტნაკლებად აღმოსავლური და დასავლური დიალექტებისათვის, მაგრამ ძირითადად იგი მაინც ქვემოიმერულის ტიპისაა, რომლის შემდეგ ყველაზე მეტი შეხვედრის წერტილები ქვემო რაჭულთან აქვსო“<sup>1</sup>. ი. გიგინეიშვილის, ვ. თოფურიასა და ი. ქავთარაძის კოლექტიურ ნაშრომში უფრო კატეგორიულადაა ნათქვამი: „ლექსუმური მკაცრი დიალექტოლოგიური დაყოფით დამოუკიდებელ კილოდ არ ჩაითვლება. იგი უფრო იმერულის კილოკავიაო“<sup>2</sup>; ან: „ლექსუმურა მთლიანი კილოკავია და, თუ რაიმე დიფერენციაცია შეიმჩნევა, ეს იხსნება მომიჯნავე კილოთა თუ ენათა გავლენითო“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> შ. ძიძიგური, ძიუბანი ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954, გვ. 178.

<sup>2</sup> ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961, გვ. 482.

<sup>3</sup> იქვე.

ლექსუმურის მასალების ახლო გაცნობა უეჭველად იძლევა ასეთი მოსაზრებების საფუძველს, მით უმეტეს, თუ მის სტრუქტურულ ნორმებს იმერულს ან რაჭულს შევუპირისპირებთ. მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ ვარაუდს მხარს უჭერენ ქართული დიალექტოლოგიის ზოგადი პრობლემატიკის მკვლევარნი, რაც შეეხება, თვით ამ კუთხის მკვიდრ მკვლევრებს, მათ სხვა თვალსაზრისი აქვთ.

რა მასალა გვაქვს დღეს ლექსუმურის სტრუქტურული ნორმების დესკრიფტული ასპექტით გასათვალისწინებლად, რა წყაროებს ეყრდნობა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ვარაუდები? როგორ არის იგი შესწავლილი, რამდენად მართებულად არის აღწერილი მისი სინქრონული მოდელი?

ლექსუმური საკმარისად შესწავლილი დიალექტური ერთეულია. შესწავლილი და აღწერილია მისი როგორც ფონეტიკური, ისე მორფოლოგიური და სინტაქსური სტრუქტურა, ცალკეა გამოქვეყნებული მისი ლექსიკა და ტოპონიმია, სანდოდ ჩაწერილი ტექსტები. ლექსუმურის შესწავლა, უწინარეს ყოვლისა, თავად ლექსუმლებმა ითავეს. პირველი სპეციალური ნაშრომები ლექსუმურს მიხ. ჩიქოვანმა მიუძღვნა<sup>4</sup> და შემდეგ მას მ. ალავეძის ნარკვევები მოჰყვა<sup>5</sup>. ორივე ავტორისათვის ლექსუმური მშობლიური კილოა და ამიტომ მათ დაკვირვებებსა და მასალებს ჩვენთვის ფრიად დიდი მნიშვნელობა აქვთ. მოგვიანებით გამოქვეყნდა შ. ძიძიგურის ნარკვევი<sup>6</sup> და ვ. თოფურიას მიერ ადგილზე ჩაწერილი ტექსტების ნიმუშებიც (9 გვერ-

---

4 მიხ. ჩიქოვანი, ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება ლექსუმურში, თუშ., V, 1936, გვ. 292—203; მისივე: ტოპონიმეური ლექსიკონი, თუშ., IX, 1939, გვ. 135—155; ლექსუმური ლექსიკონი, „ა. ს. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო სამასწავლებლო ინსტიტუტის შრომები“, I, 1941, გვ. 231—259; ტოპონიმეური სახელთა წარმოება ლექსუმური მასალების მიხედვით, „ა. ს. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, VII, 1949, გვ. 233—242.

5 მ. ალავეძე, ლექსუმური ლექსიკონი, „ქართველურ ენათა ლექსიკა“, I, პროფ. ვ. ბერიძის რედ., თბ., 1938, გვ. 139—164; მისივე: ლექსუმურის თავისებურებანი, „ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, I, 1941, გვ. 229—247; მასალები ლექსუმური ლექსიკონისათვის, „ა. წულუკიძის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, XIII, 1955, გვ. 29—77; ლექსუმური ტოპონიმეური სახელწოდებანი, „ა. წულუკიძის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, XVIII, 1958, გვ. 147—154; ლექსუმური ზეპირსიტყვაობა, თბ., 1951.

6 შ. ძიძიგური, ლექსუმურა დიალექტი, „ძიძიგური“, თბ., 1954, გვ. 166—178. ნაშრომი ეძღვნება ლაჩანის ხეობაში გაშენებული სოფლების (ცაგერსქვემო-ურ) მეტყველებას.

დი)7. რამაც კიდევ უფრო გააცხოველა ამ დიალექტური ერთეულის უფრო ახლოს შესწავლის ინტერესი.

ამ ლიტერატურიდან ჩვენ ცალკე უნდა გამოვყოთ და შევაფასოთ ნიხ. ჩიქოვანის ოთხი სპეციალური ნაშრომი: 1. „ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება ლეჩხუმურში“ (1936 წ.), 2. „ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება ლეჩხუმური მასალების მიხედვით“ (1949 წ.), 3. „ტოპონიმიკური ლექსიკონი“ (1939 წ.) და 4. „ლეჩხუმური ლექსიკონი“ (1941 წ.).

დასახელებულ ნაშრომებში განხილულია ლეჩხუმურის ძირითადი სტრუქტურული, ფონეტიკური და ლექსიკური პროცესები. ნიხ. ჩიქოვანი ლეჩხუმურის შესწავლას ჯერ კიდევ 1935 წელს შესდგომა, სოლო მისი პირველი ნარკვევი, მიძინილი ამ კილოს ფონეტიკური პროცესებისადმი, 1936 წელს გამოქვეყნდა8. ავტორს შეუდგენია მთელი მონოგრაფია, სათაურით „ლეჩხუმური კილო და ტოპონიმიკა“9, რის ცალკე თავებსაც ზემოხსენებული ნარკვევები წარმოადგენენ. მონოგრაფია კი მთლიანად ჯერ არ გამოქვეყნებულა. სტრუქტურულ მოდლებთან ერთად. მონოგრაფიაში განხილულია ძირითადი ფონეტიკური პროცესები, ლექსიკის ცალკეული ფენები, მორფოლოგიური მოვლენები და სინტაქსური კონსტრუქციები სხვა კილო-თქმებთან მიმართებაში. მონოგრაფიას ერთვის ადგილზე სათუთად ჩაწერილი ტექსტებიც. მონოგრაფიის ძირითადი დებულებები ახლაც ფართო ინტერესის შემცველია და მისი გამოქვეყნება მთლიანად სახით გაამდიდრებდა ჩვენს დიალექტოლოგიურ ლიტერატურას.

მონოგრაფიით მკვლევარს მიზნად დაუსახავს განსაზღვროს ლეჩხუმურის დიალექტური ბუნება, გამოყოს მისი სპეციფიკური ნიშანთვისებები და მიუჩინოს მათ კუთვნილი ადგილი ქართული ენის კილო-თქმათა შორის. ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ლეჩხუმური კი არ არის კილოკავი იმერულის, ან რაჭულისა, არამედ დამოუ-

7 ვ. თოფურია, ლეჩხუმური ტექსტები („ლეჩხუმელთა საუბრიდან“. „ნადელას გადახდა“, „სახუნელი“, „პურეული“, „სიმინდის მოწევა“, „ყავრის დამზადება“, „საკმელი“, „ქათამი“), ლეჩხუმური ლექსიკონი: ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ო. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ.: 1961, გვ. 485—487, 489—492, 493—496; 674—680.

8 ნიხ. ჩიქოვანი, ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება ლეჩხუმურში. გვ. 294.

9 ნიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება ლეჩხუმური მასალების მიხედვით; ამ ნაშრომს ასეთი შენიშვნა აქვს გაკეთებული: „ეს წარმოადგენს ჩვენი შრომის „ლეჩხუმური კილო და ტოპონიმიკა“ ნაწილს. მასალები შეკრებილია ცაგერის რაიონში 1935 წლის ივლისში, სამეცნიერო მივლინებაში ყოფნის დროსო“ (გვ. 233).

კიდებული დიალექტიკური ერთეულია, რომელსაც შეხვედრის წერტილები არა მარტო ამ, მასთან ტერიტორიულად ასე ახლო მდგომ. არამედ სხვა კილოებთანაც აქვს. სპეციფიკურ ნიშანთვისებებს იგუფონეტიკურ, გრამატიკულ და ლექსიკურ პროცესებშიაც პოულობს. ეს სიახლე სპეციალისტთა უეჭველ ინტერესს იწვევს.

ოცდაათიანი წლების დასაწყისში, მიხ. ჩიქოვანის პირველი დიალექტოლოგიური შტუდიები რომ გამოქვეყნდა, მეცნიერებისათვის ლეჩხუმური მართლაც უცნობ სამყაროს წარმოდგენდა. „ლეჩხუმური, როგორც გარკვეული ენობრივი რაიონი, ჯერჯერობით ლინგვისტიკის საგნად არ ქცეულა. დღემდე მის შესახებ ერთი გვერდიც არ დაწერილა“<sup>10</sup>. — წერდა გულისტკივილით მაშინ ავტორი. რა გვქონდა იმ ხანად ჩვენ? მხოლოდ ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობები და ისტორიკოსთა მიმოხილვები. დიალექტოლოგიური თვალსაზრისით კუთხე სრულიად ხელუხლებელი იყო.

მიხ. ჩიქოვანმა უშუალოდ შეისწავლა ლეჩხუმური მეტყველება; ნოიარა მთელი ლეჩხუმი, ჩაიწერა მდიდარი დიალექტოლოგიური და ფოლკლორული მასალა, რის ანალიზის შედეგადაც შეიქმნა ზემოთ-სენებული მონოგრაფია. მარშრუტისა და შეგროვებული მასალის ხასიათზე ავტორი გადმოგვცემს: „მუშაობის მარშრუტი ადგილობრივ ასე გავანაწილე: ნაკურალეში—ცხუჯუშერი, შემდეგ ალვი, ოყურეში, ლასურიაში, ცაგერი. ლუხვანო; ქვემო სვანეთი, ორბელი, ალპანა; რაჭა, ისევ ნაკურალეში — ცხუჯუშერი და ბოლოს ტვიში. მე ჩავიწერე: საუბრები, ზღაპრები, ლეგენდები, ლექსები, მოგონებები, ანდაზები. გამოცანები... დავათვალიერე მნიშვნელოვანი სიძველეები: ნაკურალეშის წარწერიანი ეკლესია, ცაგერის, მურის, გვესოს, ორბელის. უწვაშის ციხეები, მურის წმ. მაქსიმეს აწ უკვე დანგრეული უძველესი მონასტერი, აქამდე სრულიად უცნობი გონის (ს. ორხვთან) ძველისძველი შესანიშნავი მხატვრობის მქონე ეკლესიის ნანგრევები; შევადგინე ღირსშესანიშნავ ადგილთა სრული სია, ჩავიწერე თითოეული სოფლის ტოპონიმიკური სახელწოდებანი, შევაგროვე მე-18 და მე-19 საუკ. ხელნაწერები და სხვ. აღნიშნული მასალები... პირველ ყოვლისა გამოყენებულ იქნება ლინგვისტური თვალსაზრისით ლეჩხუმელთა ბუნებრივი სასაუბრო ენის დახასიათებისათვის. ეს პირველი წერილიც სწორედ ამ დანიშნულებას ემსახურება“<sup>11</sup>.

ავტორი ლეჩხუმურში ორ თავისებურ ტერიტორიულ ერთეულს გამოყოფს: ქვემო ლეჩხუმურსა და ზემოლეჩხუმურს. „ლეჩხუმში,

10 მიხ. ჩიქოვანი, ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება, გვ. 294.

11 იქვე.



როგორც ენობრივ რაიონში, — აღნიშნავს იგი, — ჩვენ შეგვაქვს: 1. მთელი ტედალმართი (ადგილობრივი გამოთქმით), ანუ ქვემო ლეჩხუმი (ტვიში, ვანი, ორხვი, ქორენიში, დერჩი, მექვენა, ონჭეიში. ქაშლეთი, დღნორისა, საჩხეური, ჩორთისა) და 2. მდ. რიონისა და ცხენისწყლის ხეობებში მოთავსებული დღევანდელი ცაგერის რაიონის ტერიტორია, ანუ ზემო ლეჩხუმი (ტედალმართული გამოთქმით)“<sup>12</sup>.

მეტყველებაზე უშუალო დაკვირვება მკვლევარს საშუალებას აძლევს გამოყოს ლეჩხუმურის ზოგიერთი ნიშანდობლივი ფონეტიკური, სტრუქტურული და ლექსიკური თავისებურება, რაც, ავტორის აზრით, მას სხვა კილო-თქმისაგან განასხვავებს. ფონეტიკური პროცესებიდან ასეთ განმასხვავებელ ნიშნებად მიჩნეულია, მაგალითად, კის რეფლექსები. სუსტი ანარეკლი დიფთონგიზაციისა, უმარცვლო უის ხმარება (ჯჷარი, ჩაიციუმდეს...), დედაე — დედა პროცესი, რაც უნიკალური მაგალითებით არის დოკუმენტირებული<sup>13</sup>.

სტრუქტურული პროცესებიდან ლეჩხუმურის ბუნებრივ ნიშნადაა გაგებული ტოპონიმიკურ სახელთა აფიქსაცია, აქ გამოყოფილია სვანური და კოლხური ფენები. მიხ. ჩიქოვანმა აღნიშნა და საგანგებოდ შეისწავლა კოლხური და სვანური განმოვანების მორფემათა გავრცელებულობა თავის მშობლიურ დიალექტში<sup>14</sup>. ამ მოვლენის პირველი მეცნიერული დახასიათება თავად მისი დამსახურებაა. მართალია, მკვლევრის მიერ მოშველიებული ყველა მაგალითი ერთნაირი ღირსებისა არ არის, ზოგი მათგანი ახლა ეგების სხვაგვარ მიდგომასაც და სხვა ასპექტით ახსნასაც მოითხოვდეს, მაგრამ მთლიანად მისი ძიე-

<sup>12</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება ლეჩხუმურში, იუშ., V. 1936, გვ. 294. ზემო ლეჩხუმის ენობრივი საზღვრები და თავისებურებები შემდეგ დააზუსტა შ. ძიძიგურმა. „ტედალმართულს, — წერს შ. ძიძიგური, — მოსალოდნელია საზიარო ფორმები ჰქონდეს რაჭულთან (ქვემორაჭულთან) გეოგრაფიული სახლოვის გამო, ხოლო ზემო ლეჩხუმი შესაძლოა ორ ერთეულად დაიყოს: ცაგერსქვემოურ მეტყველებად და ცაგერსზემოურ მეტყველებად. პირველი ემეზობლება სვანეთს, მეორე — სამეგრელოს. სხვაობა თითქოს ჩანს: ცაგერსქვემოურში, მაგ., გავრცელებულია თვინ თანდებული, — ცაგერსზემოურში იცის მხოლოდ ის და — იზა (მდრ.: შვილისთვინ — შვილისდა — იზა, ძროხისთვინ — როხისდა — რზა და მისთ.). არის ლექსიკური სხვაობანიც. მაგრამ ამ შინაგანი სტეობების დიდგენა მომავლის საქმეა“ (ძიძიგური ქართული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954, გვ. 166).

<sup>13</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება, გვ. 295, 297, 300.

<sup>14</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება ლეჩხუმური მასალების მიხედვით, „ა. ს. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის პრობები“, VII, 1949, გვ. 238—241.

ზის შედეგები ამდიდრებენ ჩვენს ცოდნას და ფასეულია მეცნიერებისათვის, განსაკუთრებით ძვირფასია მასალა მიკროტოპონიმიის სამყაროდან, რომლის შესწავლა ახლა ასე დიდ ინტერეს იწვევს<sup>15</sup>.

ლენხუმის საკუთრივ- და მიკროტოპონიმიაში მიხ. ჩიქოვანმა გამოყო ერთ-ორ-და მეტფუძიანი, საწარმოქმნო აფიქსებით ნაწარმოებ ტერმინთა რკალები.

1. ს უ ფ ი ქ ს უ რ ი წ ა რ მ ო ე ბ ა. -ა: გვერდ-ა, უნაგერ-ა... -არ// -ალ: მაყერ-ალ-ი (-\*მაყვალ-არ-ი), კაპრ-ალ-ი (-\*კაპარ-ალ-ი), ბერ-ალ-ი... -ე: კუმატ-ე, კორტოხ-ე... -ებ: კვინცხ-ებ-ი, ახუ-ებ-ი, კოჯ-ებ-... -ელ: ჯაბ-ელ-ი, ჩხუტ-ელ-ი, ორბ-ელ-ი... -ი-ერ-// -ერ: წილამ-ი-ერ-ი, ყელ-ი-ერ-ი, ცხუკუშ-ერ-ი, ცაგ-ერ-ი, უცხანდ-ერ-ი... -ეთ: ჭაშლ-ეთ-ი, ხაკულ-ეთ-ი, ჩერელ-ეთ-ი (ჩ ერ ე ლ ო ჩერო)... -ო: გვეს-ო, ლუხვან-ო... -ო უ რ // -ო უ ლ: ცაციდ-ო უ რ-ი. ჩხეტ-ო უ რ-ი, ხორგ-ო უ ლ-ი... -ურ // -ულ: ცეკ-ურ-ი, კენაშ-ურ-ი... -უ ა ნ // -ო ვ ა ნ: ველ-უანი (//ველ-ვანი), გველ-უანი... უ ტ-ა: ქოხ-უტ-ა, ხარჩ-უტ-ა... ნ-არ//ნ-ალ: ქარცვ-ნ-არ-ი, ლეკ-ნ-არ-ი ბარ-ნ-ალ-ა, ბზა/რ/-ნ-ალ-ა<sup>16</sup>... აღნუსხულია ჩამოთვლილი ქართული აფიქსებით წარმოქმნილ ტოპონიმთა ათეულობით ნიმუში ლენხუმის შემოგარენში, დამოწმებულია როგორც საკუთრივ ტოპონიმები, ისე მიკროტოპონიმები.

2. პ რ ე ფ ი ქ ს უ ლ ი წ ა რ მ ო ე ბ ა. სწორადაა აღნიშნული: „საგეოგრაფიო სახელთა პრეფიქსული წარმოება შედარებით ნაკლებ გავრცელებულია“<sup>17</sup>. სათანადო ნიმუშებად დამოწმებულია ნა- და ს ა-სა-თი წარმოქმნილი მოდელები: ნაურწყავი, ნარლოვი, ნამეწყრი, ნამოსახლი... (თუმცა ამ მაგალითებში უფრო პრეფიქსულ-სუფიქსური წარმოება ჩანს, ვიდრე მხოლოდ პრეფიქსული. შდრ.: ნა-უ-რწყ-ავ-ი, ნა-რდ-ოვ-ი//ნა-რღვევ-ი, ნა-მე-წყ-რ-ი// ნა-მე-წყ-ერ-ი...); სასა-ვაკე...<sup>18</sup>

3. პ რ ე ფ ი ქ ს უ ლ-ს უ ფ ი ქ ს უ რ ი წ ა რ მ ო ე ბ ი ს ნიმუშებად წარმოდგენილია: სა-ა: სა-ქერ-ი-ა, სა-დათვი-ა, სა-ლეჩვი-ა... სა-ე: სა-კავი-ე, სა-კეცი-ე, სა-ფშალ-ი-ე... სა-ო: სა-სამ-ო, სა-ლოფირ-ო, სა-კანათ-ო... სა-ელე/ა: სა-რეწყ-ელე, სა-ბურღვე-ელე, სა-შხეფ-ელა... მე-ურ: მე-ჯო-ურ-ი, მე-ქებო-ერ-ი... ნა-უ/არ-//ნა-(ე)არ: ნა-კალო-(ე)არ-ი (//\*ნა-კალ-(უ)არ-ი), ნა-დიკ-(ე)არ-ი, ნა-ციხ-(ე)არ-ი... ნა-არ //ნა-

<sup>15</sup> ალ. ლლონტი, ტოპონიმი და ტოპონიმია, ჟურ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, № 4, 1967, გვ. 69—71.

<sup>16</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმოლოგიური სახელთა წარმოება..., გვ. 233—236, მსივე: ტოპონიმოლოგიური ლექსიკონი, თუშ., IX, 1939, გვ. 133—155; მ. ალავეიძე, ლენხუმური ტოპონიმოლოგიური სახელწოდებანი..., გვ. 146—149.

<sup>17</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმოლოგიური სახელთა წარმოება..., გვ. 236.

<sup>18</sup> იქვე.

აღ: ნა-გომ-არ-ი, ნა-საჩხი-არ-ი, ნა-სათიფ-არ-ი (ნა-სათიბ-არ-ი)... ნა-კარვ-აღ-ი, ნა-ქერ-აღ-ი ნა-ურ: ნა-ტბე-ურ-ა, ნა-დემტ-ურ-ა (სვან. დ<sup>ა</sup>შოვ დათვი)... ნა-ებ: ნა-საყირ-ებ-ი, ნა-ფარეხ-ებ-ი, ნა-კაჟიტ-ებ-ი... ნა-ევ: ნა-ჯიხურ-ევ-ი, ნა-მან-ევ-ი... ნა-ობა: ნა-ბურდღ-ობა...<sup>19</sup>.

დამოწმებული დერივატები ტოპონიმთა საწარმოქმნოდანა გამოყენებული ქართულში საერთოდ და მის ყველა დიალექტში. ლეჩხუმურ მასალებში აღნიშნულია მათი გავრცელებულობა მიკრო- და საკუთრად ტოპონიმიშიაც. მართალია, ამით ირკვევა ხსენებულ დერივატთა არეალი, მაგრამ ლეჩხუმურის ნიშანდობლივად მათ ვერ მივიჩნევთ. საძებარია სხვა, ნამდვილად განმასხვავებელი, ნიშნები. ამ გარემოებას კარგად ითვალისწინებს ჩვენი მკვლევარიც და ამიტომ საყურადღებოა მისი დაკვირვებანი კოლხური და სვანური გახმოვნების მოდელთა სიჭარბეზე ლეჩხუმის ტოპონიმიკაში.

1. კოლხური გახმოვნების მოდელები. მიხ. ჩიქოვანს აღნიშნული აქვს: „მეგრულ-ქანური წარმოების სახელებ: ძლიერ მკვიდრად არის შესული ლეჩხუმის ტოპონიმიკაში. ამ რიგის მაწარმოებლებიდან აქ ყველაზე უფრო გავრცელებულია -აშ და -იშ. მეგრ. ო-ს ქართული ხა- შეესატყვისება“<sup>20</sup>.

საილუსტრაციოდ დასახელებულია ასეთი მაგალითები: -აშ: მან-აშ-ი, ცულ-აშ-ი, ღომ-აშ-ი... -ეშ: ჩიხ-ეშ-ი, ციგულ-ეშ-ი, ჩოლხ-ეშ-ი... -იშ: ტე-იშ-ი, ჭყე-იშ-ი, ბოქ-იშ-ი<sup>21</sup>... დამოწმებულია კოლხური გახმო-

<sup>19</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება... გვ. 236—237; ნისივე: ტოპონიმიკური ლექსიკონი... გვ. 135—155; შდრ.: მ. ალავეიძე, ლეჩხუმურა ტოპონიმიკური სახელწოდებანი..., გვ. 149.

<sup>20</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიკური სახელთა წარმოება..., გვ. 238.

<sup>21</sup> -იშ (||-შ) სუფიქსისა და აქ დამოწმებულ ტოპონიმთა (ტეში, ჭყვიში...) წარმოშობაზე მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ჩვეულებრივ, მას კოლხურად (მეგრულად) თვლიდნენ (ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 421; И. Кипшадзе, Грамматика мингрельского (шверског) языка, СПб., 1914, გვ. XV; ა. ჩიქობავაძე, ქანურის ანალიზი, გრამატიკული თბ., 1936, გვ. 5; მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება..., გვ. 236; გ. ჩიტაია, ლეჩხუმის ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, XII — B, 1944, გვ. 267; მ. ალავეიძე, ლეჩხუმურა ტოპონიმიკური სახელწოდებანი..., გვ. 153; Г. А. Меликшвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959, გვ. 69). უკანასკნელად მ. ქალდანმაიგი სვანურად მიიჩნია და საკპარისი დამაჯერებლობით აღნიშნა: „-იშ (||-შ) სუფიქსიანი ლეჩხუმური გეოგრაფიული სახელების შემოქმედია არა ზანური, არამედ სვანური მოსახლეობა“ (მ. ქალდან, ლეჩხუმის გეოგრაფიულ სახელთა-იშ (||-შ) სუფიქსის საკითხისათვის, „ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები“, III, თბ., 1963, გვ. 69).

ენების ო-პრეფიქსიანი ტოპონიმები ო-ფიტარა-ს ('სა-ფიტარ-ო') ტა-  
აისა, მაგრამ უფრო პროდუქტულადაა მიჩნული: ო-ე (ო-სუნელ-ე...),  
ო-ეშ (ო-ყურ-ეშ-ი...), ო-იშ (ო-ნ-ქე-იშ-ი...), ნა-შ (ნა-კურ-ალე-შ-ი...)²².

2. სვანური გახმოვნების მოდელი. მხარის ტე-  
რიტორია იცნობს ათეულობით სვანური წარმომავლობის ტოპონიმს;  
შემორჩენილია სვანური აფიქსები. აქედან აღსანიშნავია: პრეფიქსე-  
ბი: ლა- (ლა-სემა, ლა-ხევა...), ლე- (ლე-შკედა, ლე-იფანა, ლე-ფურა...)-  
ლე-თია წარმოქმნილი თვით ეთნონიმი ლე-ჩხუმ, რაც მიღებულია ჩხუმ  
!// ჩქუმ) ფუძისაგან და ჩხუმ-ების (თუ ჩხუმარების) მხარეს ნიშნავს.  
მიხ. ჩიქოვანს ამავე პრეფიქსიანი ტოპონიმი ჩაუწერია სოფ. ღვირიშა  
და სოფ. ცხუქუმერს შუა — ლეშვენა, რომელიც ახლა ნასოფლარია.  
ტოპონიმი სვანთა ტომობრივი სახელისაგან მომდინარეობს: „ლე-შვენ-ა  
სვანური წარმოშობისაა და ნიშნავს სა-სვან-ო'ს, სვანებით დასახლე-  
ბულ ადგილს. ზუსტად ასეთი ფორმა ახლაც გვხვდება სასაუბრო მე-  
ტყველებაში²³. მკვლევარი იმოწმებს ს. ჯანაშიას აზრს, რომ სვანეთი,  
აღსანიშნავად „ლაშუან“ და ლეშუნერა“ იხმარება ცხენისწყლის  
ხეობაში, ენგურის ხეობაში კი — „ლემშუნერა“²⁴ და მიდის დასკვნამ-  
დის: „ნასოფლარი „ლეშვენა“ უწინ დასახლებული უნდა ყოფილიყო  
იმ გვარის წინაპრებით, რომელიც სვანიძეს ატარებს და ლეშვენის ზე-  
მთ, ჩრდილო დასავლეთით, მკვიდრობს მასიურად დღესაც. ამნაი-  
რად, ცხენისწყლისა და რიონის შუა გამყოფზე „ლეშვენა“ ერთი  
პატარა კუნძული უნდა ყოფილიყო ცხუმართა შორის ძლიერ შორე-  
ულ წარსულში. სვანური ენობრივი კოლექტივი ამ ადგილას გაქრა,  
ხოლო გეოგრაფიული სახელი, შეკვეცილი ფორმით, დარჩა. სვანების  
ცხენისწყლის სათავისაკენ წაწევას ისიც მოწმობს, რომ ლეჩხუმშიცა  
და სვანეთშიც სრულიად ერთნაირი გეოგრ. სახელები არსებობს, მა-  
გალითად: მახაში — სოფელი ცაგერის რაიონში და მახაში — სოფელი

²² მ. ხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიურ სახელთა წარმოება..., გვ. 238—239:  
ტოპონიმიური ლექსიკონი..., გვ. 135—155.

²³ Н. Я. Марр, О языке и истории абхазов, М. — Л., 1938, გვ.  
22—223, 225—226, 394—395; ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტო-  
რია, I, თბ., 1913, გვ. 58; ან მისივე: ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ.  
422; მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიურ სახელთა წარმოება..., გვ. 239—240;  
პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 147. კერძოდ, სვან. ლე-  
შესახებ: ს. ყაუხჩიშვილი, „გეორგიკა“, II, თბ., 1934, გვ. 96 (იგივე  
ბეორე გამოც., თბ., 1965, გვ. 126); ს. ჯანაშია, შრომები, II, თბ., 1952, გვ.  
100; მ. ალავეიძე, ლეჩხუმური ტოპონიმიური სახელწოდებანი..., გვ. 150—154.

²⁴ მიხ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიურ სახელთა წარმოება..., გვ. 240.

²⁵ ს. ჯანაშია, თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი, ენიმკ-ის მოამბე, I,  
თბ., 1937, გვ. 186.



ლებით სამხრეთით ვრცელდებოდა, ვიდრე დღესა გვაქვს. ამას მოწმობენ ლეჩხუმის ტოპონომიკაში შემორჩენილი სახელწოდებანი და ანტიკური ეპოქის უცხოური წყაროები. ივ. ჯავახიშვილი ამბობს: „უქველია, ძველად სვანები გაცილებით უფრო სამხრეთით ბინადრობდნენ, ვიდრე ესლა ცხოვრობენ; პლინიუსი, მაგალითად, მოგვითხრობს, მდინარე ხობი კავკასიის მთიდან ჩამომდინარეობს და სვანეთის მიწაზე დისო (პლინიუსი, VI, § 11); ამასვე ამტკიცებს საგეოგრაფიო სახელის დაკვირვებაც. მაგ., ლეჩხუმი, ლებაჩილე და სხვა. შემდეგ სვანების მიწები კოლხებს ანუ მეგრელებს დაუპყრიათ, ისინი კი კავკასიის უღელტეხილზე მოუმიწყვედევით; დაპყრობილ სვანებს მეგრული შეუთვისებიათ“<sup>30</sup>. თავად ლეჩხუმი ე. თაყაიშვილს ძველი „ქვემო სვანეთის ანუ ცხენისწყლის სვანეთის ნაწილად“ მიაჩნია: „ლეჩხუმლები გაიმერლებული სვანებიან“<sup>31</sup>. ქართველი გვიან შეჭრილან ამ ტერიტორიაზე და კოლხები შეუვიწროებიათ. ისტორიულად, ჩანს, ლეჩხუმი სვანებისა და კოლხების (მეგრელების) გადანაცხოვრად გილია. ამას ენობრივი ტოპონომიკური, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალებიც მოწმობენ<sup>32</sup>. უწინარეს ყოვლისა, სვანურ-კოლხური კვალი ცხადად შემორჩა ლეჩხუმის ტოპონომიკას ისევე, როგორც კოლხური კვალი ამხნევეია აჭარულის, გურულისა და იმერულის ტოპონომიკას (შდრ.: აჭარ. კინტრიშე, ოღროკა, ოჯინკალა, ოჯინჯო, ჭინიში, ჭყანიში<sup>33</sup>... გურ. ჭანიეთი, ოჯილაური, ონჯიკეთი, ოჩხა-

30 ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 422; ვ. თოფურია, ქართველურ ენათა დიალექტების შესწავლის მდგომარეობა და ამოცანები, „ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები“, III, თბ., 1963, გვ. 166.

31 ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში, გვ. 94; მ. ქალდანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 77.

32 М. Я. Марр, О языке и истории абхазов, М.—Л., 1938, გვ. 222—223, 225—226; И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, СПб., 1914, გვ. XV; ა. ჩიქობავა, ქანურის გრამატკული ანალიზი, თბ., 1936, გვ. 5; Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959, გვ. 69; შიხ. ჩიქოვანი, ტოპონომიკურ სახელთა წარმოება..., გვ. 239; მ. ალავიძე, ლეჩხუმური ტოპონომიკური სახელწოდებანი..., გვ. 148—154; მ. ქალდანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 67—79.

33 И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, СПб., 1914, გვ. XV; იური სიხარულიძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონომიკა, I, ბათუმი, 1958, გვ. 36.

მტრი, ჯუმათი<sup>34</sup>...იმერ. ჯიხაიში, რანდიში, ჩუნიეში, ონჭეიში, მათხო-  
ჯი<sup>35</sup>...).

ძიება სევანური და კულხური განმოვანების მოდელუბისა ლეჩხუ-  
მის ტოპონიმიკაში, როგორც ვხედავთ, ახალ შუქსა პფენს ლეჩხუმუ-  
რის სტრუქტურას და უფრო ცხადად წარმოგვიჩენს მის სპეციფიკურ  
ნიშანთვისებებს სხვა დიალექტებთან მიმართებაში. მიხ. ჩიქოვანის  
დაკვირვებანი ხელს უწყობენ პრობლემის პოზიტიურად გადაწყვე-  
ტას.

ლეჩხუმურის ადგილის გამოსარკვევად ქართული ენის კილო-  
თქმათა შორის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ლექსიკას ენიჭე-  
ბა. ამჟამად მიხ. ჩიქოვანისა და მ. ალავეძის შრომათა წყალობით ჩვენ  
საკმარისად ვიცნობთ ლეჩხუმურის მეტად თავისებურსა და მდიდარ  
ლექსიკას. საკუთრივ მიხ. ჩიქოვანმა 1941 წელს გამოაქვეყნა „ლეჩ-  
ხუმური ლექსიკონი“, რომელშიაც ათასზე მეტი ადგილობრივი სი-  
ტყვაა შეტანილი. აქ დამოწმებული ათეულობით წკრიალა სიტყვა  
პირველადაა ჩაწერილ-განმარტებული და სხვა არც ერთ, მათ შორის  
არც ქართული ენის დიდ განმარტებით ლექსიკონში არ გვხვდება.  
ლექსიკის ეს მდიდარი ფონდი განსაკუთრებულ ადგილზე აყენებს  
ლეჩხუმურს, როგორც ქართული ენის დიალექტურ ერთეულს. მივუ-  
თითებთ ზოგიერთ ნიმუშზე:

ა ვ კ ა ნ ჭ ი<sup>36</sup> (ავიზნე, გამომრები), ა კ ა კ უ ჭ ე ბ ა (ტკივილის გა-  
მო ფეხის აწევა), ა ლ ა გ ო ბ ი ლ ე (ადგილობრივ, ახლო-მახლო), ა მ -  
ც ა ვ ე ბ ა (გარჩეული სიმინდის ტაროს ერთ კუთხეში მიყრა, ჰერამ-  
დე ამალღება), ა ნ გ ა რ - ი (მწკრივში დარგულ მცენარეთა საფარი, ეკ-  
ლის ღობე<sup>37</sup>), ა ჭ ე (ქვებმიყრილი ადგილი ყანაში<sup>38</sup>), ბ ე ნ ქ - ი (ბელტი,  
ერთი ნიჩბის პირი თოვლი), ბ ე ღ ე ლ ა (ორი ერთად შეზრდილი ტა-

<sup>34</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 420; И. Книшидзе, Грамматика мегрельского (иверского) языка, СПб., 1914, გვ. XV; И. В. Мегрелидзе, Лазский и мегрельский слон в гурийском, М.—Л., 1938, გვ. 43 და შემდ.

<sup>35</sup> ივ. ჯავახიშვილი, იქვე; И. Книшидзе, იქვე; ა. ჩიქოვაძე, იქვე; Г. А. Меликишвили, დასახ. ნაშრ., გვ. 69; შ. ძიძიგური, ძიებანი ქარ-  
თული დიალექტოლოგიიდან, თბ., 1954, გვ. 255—258.

<sup>36</sup> მ. ალავეძის გადმოცემით: ავი კანჭი (მ. ალავეძე, ლეჩხუმური ლექსი-  
კონი: ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, პროფ. ვ. ბერიძის რედ., თბ., 1938).

<sup>37</sup> ფშაურში — გაუმძლარი, ხარბი (ა. შანიძე, ვაჟის ლექსიკონი, ვაჟა-  
ფშაველა, თბ., IV, თბ., 1950); იმერულში — ეზოს ან ყანის საზღვარზე არ-  
სებული ბუნებრივი ან ხელოვნური ზღუდე („კომუნისტი“, № 88, 1967).

<sup>38</sup> მ. ალავეძის გადმოცემით: ჩირგვი, ბუჩქი (მ. ალავეძე, იქვე).

რო), ბიკვი (სკა<sup>39</sup>), ბიხვი (ხის დამპალი ძირი, მიწიდან ამოთხრილი გადანაქრები), ბლიყი (ჩიყვი), ბოჩოლიე (ოჩოკოჩი), ბოჯგიტე (ხარის საჭედი ხელსაწყო), ბრელვა (განუწყვეტელი თოვა), ბუნა (გუნდი, ჭგუფი), ბუჭურ-ი (წაბლის ბუსუსებნიანი ნაჭუჭი), გამთქივება (გასუქება), გეგილა (გლახა, უქნარა, დოყლაპია), გვაჭილ-ი (სულგუნი), გიორგელა (ხელიკი), გნაც-ი (ძალ-დონე), დამგუნება (ფრინველის მიერ კვერცხის მიტოვება), ვატატყ-ი (ბევრის მოლაპარაკე და უქნარა დედაკაცი), იჩქიშ-ი (მოულოდნელი, უეცარი), კალრიტი (ხმელ-ხმელი, კუმბატი ადამიანი), კვაწანიე (ინდაურის ჭუჭი), კვილო (პატარა კუნძი), კმეჯო (კლდის ცხვირი, წამოშვერილი ნაწილი), კუბუხ-ი (ამობურტული ადგილი თავზე), კურკუზ-ი (პატარა ტანის ადამიანი), მეცხეზ-ი (უკადრისი, მანჭია ქალი<sup>40</sup>), მეჯეშ-ი (ნიაღვრისაგან მოტანილი შლამი<sup>41</sup>), მოჩეტი (მოზრდილი წიწილა), მუდრ-ი (ჭგუფად ამოსული ლობიო<sup>42</sup>), ნაწიგარ-ი (ძირზე ამოსული ნერგი<sup>43</sup>), ნიჩქვი (ღუმნო სახე), პანკ-ი (ბიჭი), რაგად-ი (ქალების ერთად ლაპარაკი), საკვი (საქონლის საკმელი: თივა, ჩალა, ბზე), სარქვა (ყინვა, გაყინვა<sup>44</sup>), სხაპ-ი (დაკლული საქონლის კისრის ნაწილი<sup>45</sup>), ტუნტუპო (თხელი ტალახი), უინცარ-ი (ეშმაკი, მოუსვენარი), უშად-ი (უშობელი, ხბომოუგებელი), ფილაქი (დიდი პქადი), ფუცუცი (ტანზე გამონაყარი, მცირე მუწუკი), ღვითიკ-ი (შიშველი), ღრაშტი (ყბა), ღურტუკ-ი (გულჩახვეული, შემპარავი, ღვარძლიანი), წანკ-ი (ცუდი ენის პატრონი), ჭუჭურახ-ი (წყველიადი), ხუა (სიმინდის ავად-

39 იმერულში — დამპალი ჭირკი (ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სპბ., 1912).

40 რაჭულში — მატაროცი, განგებ რისამე მომგონი, მაგ., ავადმყოფობისა (ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სპბ., 1912); იტყვიან ისეთ ადამიანზე, რომელსაც უბრალო ამბისა და მოვლენის გაზვიადება უყვარს („კომუნისტი“, № 157, 1968).

41 მ. ალავეძის გადმოცემით: ძლიერი, კოკისპირული წვიმა (მ. ალავეძე, იქვე).

42 მ. ალავეძის გადმოცემით: ლობიოს ბუჩქი ყანაში (მ. ალავეძე, იქვე).

43 ოკრიბულში — გადაწვენილი ვაზი ან ხე (მ. ალავეძე, ოკრიბული ლექსიკონი, „წულუკიძის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, X, 1950—1951).

44 იმერულში — საქონლის დაბმა რქებით (ვ. ბერიძე, იქვე), გურულში — ხარის, რქოსანი საქონლის დაბმა თოკით.

45 გურულში — მახე, მსხვილი მკედის ძაფისაგან მოწყობილი (ვ. შარაშიძე, გურული ლექსიკონი: ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, პრ. ფ. ვ. ბერიძის რედ., თბ., 1938); ჩიტის მახე (ს. ქდენტო, გურული კილო, თბ., 1936).



მყოფობაა, შავმარცვლოვანა), ჯ ი კ ვ ა (ჯუჯა ტანის ღონიერი კაცი<sup>46</sup>)... აქ ჩამოთვლილი სიტყვებიდან ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში შესულია მხოლოდ ორი სიტყვა: წ ა ნ კ-ი და ჯ ი კ ვ ა (ტ. VIII).

ლექსუმური შტუდიები მიხ. ჩიქოვანისა<sup>47</sup> ქართული დიალექტოლოგიის ძვირფასი მონაპოვარია. მისი ხანგრძლივი დაკვირვებანი ლექსუმურზე, როგორც თავშიაც აღინიშნა, მთლიანად თავმოყრილია მონოგრაფიაში, რომლის გამოქვეყნებას დიდი ხანია ელის მკითხველი. მკვლევარმა არა მარტო ნარკვევები მიუძღვნა თავის მშობლიური კუთხის მეტყველებას, არამედ ჩაიწერა მდიდარი დიალექტოლოგიური ტექსტებიც. ლექსუმური ტექსტები მეტად მცირეა გამოქვეყნებული და ძველი ჩანაწერები, თანაც შესრულებული სპეციალისტის მიერ. უეჭველ ინტერესს იწვევს. უნდა ვიფიქროთ, მკვლევარი კვლავ იზუბრუნდება თავის მშობლიურ დიალექტს, ერთხელ კიდევ შეაჯერებს ადრე დამთავრებულ მონოგრაფიას და ახალი გეგმით შესთავაზებს მკითხველს.

---

46 მიხ. ჩიქოვანი, ლექსუმური ლექსიკონი, „ა. ს. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო სამასწავლებლო ინსტიტუტის შრომები“, I, 1941, გვ. 231—259.

47 მიხ. ჩიქოვანი ქართულ დიალექტებზე დაკვირვებას ფოლკლორული ძიების პარალელურად სისტემატურად აწარმოებდა და ლექსუმური შტუდიები შემთხვევით როდი დაიწერა. მისი პირველი დაკვირვებანი გურულ დიალექტს მიეძღვნა: 1934 წელს ავტორმა გამოაქვეყნა მშვენიერად ჩაწერილი გურული ტექსტები (მიხ. ჩიქოვანი, ფირალის ეპოსი გურიაში, „მარქსისტული ენათმეცნიერებისათვის“, თბ., 1934, გვ. 109—141). შემდეგ იგი არაერთგზის დაპბრუნებია დიალექტურ ტექსტებს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მრავალრიცხოვან ექსპედიციაში შეკრებილი მასალა, რომლის მცარე ნაწილი შესულია კრებულში „ხალხური სიტყვიერება“, ტ. I (თბ., 1950), ტ. II (თბ., 1952) ტ. V (თბ., 1956) და მონოგრაფიებში: „ხალხური ეფებისტყაოსანი“ (თბ., 1936, 1937), „მიჯავეული ამირანი“ (თბ., 1947), „ეთერიანი“ (თბ., 1954), ხოლო უმეტესი ნაწილი დაცულია შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივსა და პირად კოლექციებში. შედარებითი დიალექტოლოგიური ძიების სუეუფესო ნიმუშს წარმოადგენს მიხ. ჩიქოვანის მონოგრაფია „მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები“ („მრავალთავი“, I, თბ., 1964, გვ. 61—205). ამის შესახებ ნახე: ე. ვირსალაძე, მასალები ქართული ფოლკლორის ისტორიისათვის, „ლიტერატურული ძიებანი“, IV, თბ., 1948, გვ. 363—383, ა. ლ. ლ. ო. ტ. ი. ქართული ხალხური ნოველა, II, თბ., 1966, გვ. 6—19; მისივე: ზღაპრები მოგზაურობენ ქვეყნად, ჟურნ. „ღრღობა“, № 1, 1966, გვ. 15.

## ქართული ეპოსის პრობლემები უცხოეთში

ქართულ ფოლკლორისტიკას სწრაფი განვითარების საშუალება მიეცა მხოლოდ საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ. ამ კეთილშობილურ საქმეს მიმართულებას აძლევდნენ ისეთი გამოჩენილი მეცნიერები, როგორც იყვნენ: ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, ღიმიტრი არაყიშვილი, ვახტანგ კოტეტიშვილი. ამ მეცნიერებთან ერთად დიდი წვლილი მიუძღვის აკად. ა. შანიძეს.

ახლანდელ ეტაპზე ძველი თაობის მიერ დაწყებულ საქმეს წარმატებით ავითარებენ პროფესორები: მ. ჩიქოვანი, ქ. სიხარულიძე, ე. ვირსალაძე, ა. ცანავა, ალ. ღლონტი, შ. ასლანიშვილი, გ. ჩხიკვაძე და სხვანი. ახალი თაობის წარმომადგენლებმა შექმნეს შესანიშნავი მეცნიერული ნაშრომები, რომელთაც გვერდს ვერ აუვლის ვერც ერთი საბჭოთა თუ უცხოელი მკვლევარი.

ამ წერილში ჩვენ შევეხებით მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის, პროფ. მიხეილ ჩიქოვანის მოღვაწეობის ერთ მხარეს, კერძოდ, მის შრომებზე უცხოელთა გამოხმაურებას. ამ მხრივ მეტად მიმზიდველი აღმოჩნდა ქართული ეპოსი; რომლის შესწავლასაც მ. ჩიქოვანმა ათეული წლები მოახმარა.

ამჟამად ფოლკლორისტიკის ყურადღების ცენტრშია გამოკვლევები ამირანიანის, ეთერიანის, ტარიელიანისა და ქართული ზღაპრების შესახებ. მ. ჩიქოვანის პრობლემური გამოკვლევები და კრიტიკული გამოცემული ხალხური ტექსტები ითარგმნება საბჭოთა კავშირის ხალხებისა და უცხოურ ენებზე. ამ ნაშრომებში სახელი მოუხვეჭა არა მარტო საბჭოთა კავშირის სამეცნიერო წრეებში, არამედ უცხოეთშიც. ქართველ მეცნიერს ხშირად იწვევენ მსოფლიო კონგრესებში მონაწილეობისათვის და მის დებულებებს ანგარიშს უწევენ. უკანასკნელ პერიოდში მკვლევარი მონაწილეობდა მოსკოვის, დელის, ბუდაპეშტისა და ტოკიოს საერთაშორისო კონგრესებში.

ქართული და კავკასიური კულტურის ისტორიის საკითხებზე პროფ. მ. ჩიქოვანს ხშირად მიმართავენ მკვლევარები. ჩვენს ხელთაა

ცნობილი ქართველოლოგის პროფ. დ. ლანგის წერილი დათარიღებული 1964 წლის 25 ივნისით. ინგლისელი სწავლული მაღალ შეფასებას აძლევს თავისი კოლეგის საქმიანობას. „ბედნიერი ვარ, — წერს იგი, — გაცნობით, რომ ლონდონის უნივერსიტეტთან ჩამოყალიბდა ეპიკური პოეზიის შემსწავლელი სემინარი. წილად მხვდა ვიყო ერთ-ერთი წევრი ამ სემინარისა, რომლის ოქმები წერილს თან ერთვის. ბუნებრივია, თავმჯდომარეს ვთხოვე მოგიწვიოს თქვენ, რათა გახდეთ ჩვენი პირველი საპატიო წევრ-კორესპონდენტი. ეს იმიტომ, რომ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს თქვენი განსაკუთრებული დამსახურება, რომელიც მიგიძღვით ქართული, კავკასიური და ოსური ხალხური პოეზიის მეცნიერულად შესწავლის საქმეში. იმედი მაქვს მიიღებთ მოწვევას და იმუშავეთ ჩვენთან“. როგორც ამ სიტყვებიდან ჩანს, ინგლისელი სწავლული ფოლკლორისტიები ჯეროვნად აფასებენ პროფ. მ. ჩიქოვანის ღვაწლს ქართული და კავკასიური ფოლკლორის დარგში და სურვილს გაპოტქვამენ ითანამშრომლონ მასთან ეპოსისმცოდნეობის პრობლემების დამუშავებისას.

მ. ჩიქოვანის ნაშრომებს უცხოელი სწავლულები თავიანთ სალექციო და სამეცნიერო-პედაგოგიურ მუშაობაშიც იყენებენ. 1960 წლის 15 ოქტომბრით დათარიღებულ წერილში უნგრელი მკვლევარი მ. იშტვანოვიჩი იტყობინებოდა: „როგორც თქვენთვის ცნობილია, ამ სემესტრში ლექციები უნდა წავიკითხო ქართული ფოლკლორის შესახებ. ფოლკლორისტიკის ისტორიოგრაფიას უმთავრესად თქვენი სახელმძღვანელოს მიხედვით ვკითხულობთ“.

არანაკლებ საყურადღებოა რუმინელი მეცნიერის პროფ. ადრიან ფოკის წერილები. 1963 წლის 18 ივლისის ბარათში ვკითხულობთ: „მივიღე თქვენი წიგნი „თქმულბანი და ლეგენდები“. მაღლობას გიძღვნით თავაზიანობისა და ყურადღებისათვის. წიგნი ძვირფასია და დიდი მნიშვნელობის არის. მოვაშუადებ რეცენზიას ჟურნალ „Revista de Folclor“-ში მოსათავსებლად. რეცენზიაში შევეცდები მივაქციო მკვლევართა და მკითხველთა ფართო წრეების ყურადღება ამ შრომაზე და საერთოდ ქართულ ფოლკლორზე, რაც ჩვენში, სამწუხაროდ, ნაკლებად არის ცნობილი. გაცნობებთ, რომ წარსულ წელს ინგლისურ ჟურნალ „Folklore“-ში წავიკითხე შესანიშნავი რეცენზია თქვენს მეორე წიგნზე ამირანის ეპოსის შესახებ. ეს ჩემთვის ძალიან სასიამოვნო იყო“. რუმინელი მკვლევარის მეორე წერილში, 1967 წლის 17 დეკემბრის თარიღით, ნათქვამია: „მივიღე თქვენი ახალი წიგნი, რაც დიდი მზრუნველობით გამოგიგზავნიათ. გთხოვთ მიიღოთ გულწრფელი მაღლობა და უგულთადესი მოლოცვა. თქვენი წიგნის კითხვამ დიდი საამოვნება მომგვარა. ძალიან სასიამოვნო და საინტერესო წიგნია. მინდა ვი-

სარგებლო ბედნიერი შემთხვევით და ამასთანავე მოგილოცოთ ახალი წელი, ეს-ეს არის გვიანლოვდება; გისურვოთ ჯანმრთელობა, კეთილდღეობა და წარმატებები თქვენს მეცნიერულ საქმიანობაში“. რუმინელ მეცნიერს საქმიანი ურთიერთობა აქვს დამყარებული ქართველ მეცნიერთან. ორი ფოლკლორისტი ერთმანეთს უზიარებენ თავიანთ მოსახრებებს. მკვლევარი სარგებლობს ქართველი სწავლულის ნაშრომებით. ასე, მაგალითად, მას გამოუყენებია „მიჯაჭვეული ამირანი“, „ქართულ-სერბულ-უნგრული ეპიკური შეხვედრანი (სურამის ციხის ლეგენდის გენეზისის საკითხისათვის)“ და სხვა. მარტო ამ უკანასკნელ ნაჩვენებს ა. ფოკი 12-ჯერ ასახელებს კედელში ჩაშენებული გმირის სიუჟეტისადმი მიძღვნილ რუმინულ ნაშრომში (1966 წ.).

რამდენიმე ათეული წელია, რაც პროფ. მ. ჩიქოვანი ეწევა ჯაჭაბულ და ნაყოფიერ კვლევა-ძიებას ქართული ეპოსის უმნიშვნელოვანესი პრობლემების შესწავლისათვის. ამავე დროს მკვლევარი წარმატებით იკვლევს ფოლკლორისტიკის, ლიტერატურათმცოდნეობის, ენათმეცნიერების, მითოლოგიის, ტოპონიმიკის, ლექსიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის პრობლემებს.

ქართული ეპოსის ძეგლების კრიტიკულმა გამოცემებმა და მონოგრაფიულმა შესწავლამ მეცნიერს ფართოდ გაუთქვეს სახელი. ახლანდელ ეტაპზე რუსი, ქართველი და უცხოელი მკვლევარები კავკასიის ხალხების, ეპოსისა და მითოლოგიის შესწავლისას ხშირად ემყარებიან მის შრომებს. ჩვენი მეცნიერის ნაშრომებს მიმართავენ ისეთი გამოჩენილი სწავლულები, როგორც არიან: დ. ლანგი, ი. ტრენჩენი-ვალდაპტელი, მ. იშტევანოვიჩი, ლ. ვარდიში, ა. ფოკი, ბორკოვიჩ-სტული, ან. ნაზორი, ი. იედლიჩკა, კ. სალია, ნ. სალია, ვ. ჟირმუნსკი, ვ. აბაევი, ვლ. პროპი, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ქ. სიხარულიძე, ე. ვირსალაძე, ი. მეგრელიძე, ვ. სიდელნიკოვი, ალ. ლლონტი, ა. ცანავა, ა. მელეტინსკი და სხვანი.

უნგრელი მეცნიერი მ. იშტევანოვიჩი პროფ. მ. ჩიქოვანისა და მისი კოლეგების შესახებ წერს: „გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას. რომ ამჟამად საერთაშორისო ფოლკლორისტიკა ბევრს დაკარგავს. თუ ქართველი მკვლევარების მიღწევებს არ გაათვალისწინებს. ჩვენ, საქართველოს გარეთ მცხოვრები ფოლკლორისტიები, უდიდესი ინტერესით ვადევნებთ თვალს ქართველი კოლეგების საქმიანობას და მათ ნაშრომებს ჩვენი კვლევითი მუშაობის დროს არც თუ იშვიათად ვიყენებთ“<sup>1</sup>.

ინგლისელი ქართველოლოგი დ. ლანგი „მიჯაჭვეულ ამირანს“ აღმაფრთოვანებელ სტრიქონებს უძღვნის: „დაბეჭილებით ვურჩევთ მ-

<sup>1</sup> „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, 24 დეკემბერი.

თოლოგიისა და ფოლკლორის მკვლევარებს წაიკითხონ ეს წიგნი, რომელშიც ავტორის მიერ უხვად არის წარმოდგენილი ახალი მასალები სტიმულის მომცემი ბევრი არგუმენტი და ნაყოფიერი დასკვნებით“<sup>2</sup>. სავსებით სწორი აღმოჩნდა რუსი პროფესორის ვ. სიდელნიკოვის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ პროფ. მ. ჩიქოვანისა და მისი სკოლის მეცნიერთა ნაშრომები გამოიწვევს ინტერესს არა მარტო ჩვენში, არამედ საზღვარგარეთის ფართო სამეცნიერო წრეებშიც. მართლაც ასე მოხდა. კერძოდ პროფ. ვ. სიდელნიკოვი წერს: „პროფ. მ. ჩიქოვანის წიგნი „მიჯაჭვული ამირანი“ არის მნიშვნელოვანი წვლილი საბჭოთა ფოლკლორისტიკასა და ეთნოგრაფიაში. წიგნი გამოიწვევს დიდ ინტერესს არა მარტო საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეებს შორის, არამედ საზღვარგარეთის ხალხური ეპიკური შემოქმედების მკვლევართა შორის“<sup>3</sup>.

პროფ. მ. ჩიქოვანის ფართო გამოკვლევანი ხალხური ეპოსის კლასიკური ძეგლების — ამირანისა და პრომეთეს, აბესალომისა და ეთერის, ტარიელისა და როსტომის, ნართების თქმულებების, უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკის სიუჟეტების შესახებ, რაც წარმოდგენილია მის ორ ტომიან „ქართულ ეპოსში“, ეპოსისმცოდნეობის ძვირფასი შენაძენია.

მკვლევარი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მიჯაჭვულ ამირანის თქმულება საქართველოში არსებობდა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე დიდი ხნით ადრე და მეორე ათასეულის დასაწყისში აიწახა ადგილობრივ ნივთიერი კულტურის ძეგლებზე სიუჟეტური კომპოზიციის სახით.

„მიჯაჭვულ ამირანში“ მკვლევარი დიდ ადგილს უთმობს არაირანული ელემენტების ძიების საკითხს ანტიკური პერიოდის სპარსულ კულტურაში და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ზოგიერთი კავკასიური გმირული ეპოპეა გავრცელდა სპარსეთში. სადაც შეუერთდა რა ადგილობრივ ლეგენდებს, ეროვნული ელფერი მიიღო. არაირანული ელემენტების ირანულ კულტურაში არსებობის კონცეფციას ბევრი უცხოელი მეცნიერიც იზიარებს. ასე, მაგალითად, პროფ. სემპერი კავკასიურ ელემენტს მნიშვნელოვან როლს აკუთვნებს ძველ სპარსულ კულტურასა და მითოლოგიაში. ამირანოლოგიური თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა ფინელი მეცნიერის კარლ კრონის გამოკვლევა: რომელიც გამოქვეყნდა 1907 წელს „ფინურ-უნგრული ძიებანის“ მე-7 ტომში სათაურით: „Der Gefangene unhold“<sup>4</sup> (დატყვევებული ურ-

<sup>2</sup> „Folclor“, № 73. 1952, London, p. 61.

<sup>3</sup> „Заря Востока“, от 4 июня 1967 г.

<sup>4</sup> Karl Krohn, „Finisch-Ungarisch Forschungen“, t. 7, 1907.

ჩხული). ნაშრომის მეორე ნაწილში კ. კრონი განიხილავს უძველესი ქართული ეპოსის საკითხებს სათაურით: „Die Bedigung des Amiran“ (ამირანის მოთენიერება).

პროფ. მ. ჩიქოვანმა პირველმა მიაქცია ყურადღება საერთაშორისო ფოლკლორისტიკის ერთი შესანიშნავი წარმომადგენლის ამ ნაშრომს და სპეციალურად შეისწავლა იგი. „ქარლ კრონი, — წერს ქართველი მეცნიერი, — მისთვის ჩვეული სიღრმითა და ფართო შედარებითი მასალის მოშველიებით ცდილობს განიხილოს ქართული თქმულება და მიუჩინოს შესაბამისი ადგილი საყოველთაოდ გავრცელებულ მიჯაჭვეულ, დატყვევებულ, მღვიმეში თუ სიბნელეში მოთავსებულთა პლეადაში“<sup>5</sup>.

ქართული ხალხური შემოქმედების შედეგები — ამირანის თქმულება თანდათან მსოფლიო ფოლკლორისტიკის ყურადღების ცენტრში ექცევა. ევროპაში უკანასკნელ დროს ხშირად იბეჭდება გამოკვლევები და ცალკეული დაკვირვებანი, რეცენზიები (ი. იედლიჩკა, დ. ლანგი, ნ. სალია, მ. იშტვანოვიჩი, ი. ტრენჩენი-ვალდაფელი, ა. ნაზორი, რ. სტივენსონი და სხვა). ევროპაში ამირანის სახისადმი ინტერესის გაღვივებას განსაკუთრებით ხელს უწყობს ქართველ მეცნიერთა ნაშრომები. კერძოდ, ეს აშკარად ჩანს პროფ. მ. ჩიქოვანის მონოგრაფიის „მიჯაჭვეული ამირანის“ მაგალითზე.

1964 წელს ფრანგმა მკვლევარმა ნ. სალიამ გამოაქვეყნა ნაშრომი „ამირან-პრომეთე“, დაიბეჭდა იგი „ქართველოლოგიის ჟურნალის“ 17—18 ტომში. საერთოდ ფრანგი მკვლევარი ნ. სალია ნაყოფიერ შრომას ეწევა ძველი ქართული კულტურის პოპულარიზაციის დარგში თავის მეუღლე კ. სალიასთან ერთად. ნ. სალია ხშირად აქვეყნებს გამოკვლევებს ძველი ქართული ლიტერატურის მნიშვნელოვან საკითხებზე. მათ შორის შესანიშნავია მისი „ცნობა ნინოს ქართლის მოქცევის შესახებ“, „წვლილი სირიულ-ქართულ კულტურულ ურთიერთობის ისტორიაში (ქალაქი მიწის ქვეშ)“, „საქართველოს დედოფლის ქეთევანის წამება“, „ქართული კულტურის სამსახურში“, „ვეფხისტყაოსანი და მისი ლიტერატურულ-მეცნიერული მნიშვნელობა“, „შოთა რუსთაფელის 800 წლისთავის იუბილე“ და სხვა.

ზემოთ დასახელებული სპეციალურ ნაშრომის პირველ ნაწილში მკვლევარი ლაპარაკობს ამირან-პრომეთეს პრობლემის საერთაშორისო მნიშვნელობაზე. მიუთითებს, რომ ამირანის პრობლემა აინტერესებთ არა მარტო ქართველებს, არამედ უცხოელ მეცნიერებსაც. მიჯაჭვეული გმირის თქმულება ყველაზე გავრცელებული თქმულებაა მსოფლიოში

<sup>5</sup> მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წიგნი მეორე. მეცნიერება. 1965, გვ. 314.

და მას წამყვანი ადგილი უჭირავს ქართველი ხალხის ფოლკლორში. ავტორი განიხილავს რა ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებს, ცალკე გამოყოფს პროფ. მ. ჩიქოვანის გამოკვლევას, როგორც „ყველაზე დიდი ამირანოლოგისა“.

„ამირანოლოგიის პრობლემებს, — წერს ფრანგი მკვლევარი, — საქართველოში ამუშავებენ გამოჩენილი ქართველი მეცნიერები, მათ შორის განსაკუთრებით უნდა მოვიხსენიოთ პროფესორები: მიხეილ ჩიქოვანი, შალვა ნუცუბიძე და ალექსანდრე ბარამიძე. მიხეილ ჩიქოვანმა ამ პრობლემას მიუძღვნა რამდენიმე გამოკვლევა და იგი დღეს სამართლიანად მიჩნეულია მსოფლიოში ყველაზე დიდ ამირანოლოგად“<sup>6</sup>.

ფრანგი მკვლევარი გადმოსცემს თქმულების მოკლე შინაარსს. ამირანი ეყო უცნობი მონადირის შვილი. იგი აღიარებულია ღმერთაკად, შესწევს ტიტანური ძალა, იბრძვის უცხოელი დამპყრობლების წინააღმდეგ; იმორჩილებს ბუნების ძალებს. კიდევ მეტი, ბედავს ღმერთთან შებრძოლებას. ავტორი ჯერ მიმოიხილავს ამირანის თქმულების ვარიანტებს ქართულ და სხვა ენებზე არსებულს, შემდეგ კი გადადის მთავარი გმირის დახასიათებაზე და ყველგან ემყარება მ. ჩიქოვანის ნაშრომებს. ფრანგი სწავლული დაასკვნის: „ამირანი არის პროგრესული ძალების განსახიერება, შეურიგებელი ბრძოლა ტირანიის წინააღმდეგ. თავისუფლების დაცვა დაკავშირებულია მის სახელთან — მიჯაჭვულ ამირანთან, რომელიც არის იმედის სიმბოლო. ხალხი ათასეული წლის განმავლობაში უცდიდა მის დაბრუნებას, იმედს არ ჰკარგავდა იმაში, რომ გმირი, რომელმაც კაცობრიობას ცეცხლი მოუტანა, დაამსხვრევდა ჯაჭვებს, გაფანტავდა დამპყრობთა ურდოებს და დედამიწაზე სამართლიანობას დაამყარებდა“<sup>7</sup>.

გამოკვლევის ავტორი ამირანის თქმულების ფესვებს ეძებს ძველი ქართული კულტურის ისტორიაში. მის კვალს პოულობს ფოლკლორსა და ლიტერატურაში, სახვით ხელოვნებასა და მუსიკაში, ისტორიასა და ტოპონიმიკაში. მეცნიერის აზრით ეს ეპოპეა მნიშვნელოვანი ფენომენია მსოფლიო ფოლკლორის თვალსაზრისით.

„ამირანის ეპოპეა, — განაგრძობს ავტორი, — მიეკუთვნება შესანიშნავ მსოფლიო ეპიკურ ძეგლთა რიცხვს, როგორცაა თქმულება გილვამეშხე და პრომეთეს მითი. ეპიკურ ქმნილებათა განვითარების პერიოდში თვითეული ხალხი ქმნიდა თავის ეპოპეას, მაგრამ ამისდა მიუ-

<sup>6</sup> „...Comme l'un des plus grands amiranologues" (N. Salia, „Amirani-Prométhée“, „Revue de Kartvelologie“, vol. 17-18, 1964, p. 123).

<sup>7</sup> N. Salia, „Amirani-Prométhée“, „Revue de Kartvelologie“, vol. 17-18, 1964, p. 123.

ხედავად, სამწუხაროდ, იმ პერიოდის ეპოპეათა დიდმა ნაწილმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. ისტორიულმა ქარიშხლებმა მიფანტ-მოფანტეს შესანიშნავი ფოლკლორული ქმნილებანი. ამირანის თქმულება ქართველი ხალხის ქმნილებაა, მასში წამოყენებულია ღრმა ფილოსოფიური პრობლემები. რაც შეეხება სიუჟეტისა და თავგადასავლის საკითხს, მიჯაჭვული გმირები თითქმის ყველა ქვეყანაში იდენტურია, იმისდა მიუხედავად, რომ მდებარეობენ დედამიწის სხვადასხვა ადგილას და ძალიან დაშორებულნი არიან ერთმანეთისაგან. მსგავსება ყოველთვის არ არის ურთიერთ გავლენის, ან გენეტიკური ნათესაობის შედეგი“.

პროფ. მ. ჩიქოვანი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ სიუჟეტური მთლიანობა ორეულს ქმნის, ეპიზოდებისა და მოტივების შეზვედრა — პარალელს. რა გაგებით ხმარობს ქართველი მეცნიერი ამ ცნებას? მისი აზრით „ორეული დამოუკიდებელი სიუჟეტური მოვლენაა. თუ მსგავსი ორი სიუჟეტური მთლიანობა არსებობს და ისინი ერთიმეორისაგან არ გამომდინარეობენ, ჩვენ საქმე გვაქვს ამა თუ იმ ორეულთან“<sup>8</sup>.

აქედან, პრომეთე ამირანის ორეულს წარმოადგენს და სიუჟეტურად უკავშირდება კავკასიას.

ფრანგი მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს ორეულებისა და პარალელების პრობლემაზე და ცდილობს გაარკვიოს ადგილი, რომელიც ამირანს უჭირავს მსოფლიო ეპოსში. იზიარებს რა ქართველი მეცნიერის მოსაზრებას ორეულების საკითხში, იგი წერს: *Le conte géorgien possède des parallèles ou des sosies indépendants. M. Tchikovani pense qu' on doit comprendre sous le terme de sosie les sujets et les héros qui accusent entre eux une notable ressemblance, mais qui ne découlent pas l'un de l'autre et possèdent dans leur pays d'origine leurs propres premisses, leurs fondements sociaux et artistiques particuliers*<sup>9</sup>.

ეს ადგილი ქართულად ასე გადმოიცემა: „ქართულ ზღაპარს გააჩნია პარალელები, ან დამოუკიდებელი ორეულები. პროფ. მ. ჩიქოვანი ფიქრობს, რომ ტერმინ ორეულების ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ ის სიუჟეტები და გმირები, რომლებიც ურთიერთ შორის ამქლავნებენ მსგავსებას, მაგრამ ერთი მეორისაგან არ გამომდინარეობენ, მათ თავიანთ ქვეყანაში საკუთარი წინამძღვარი, თავიანთი განსაკუთრებული სოციალური და მხატვრული საფუძვლები აქვთ“.

<sup>8</sup> მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი; 1947, გვ. 119.

<sup>9</sup> N. Salia, „Amirani-Prométhée“, „Revue de Kartvelologie“, vol. 17—18, 1964, p. 119.



ფრანგი სწავლული ავითარებს რა ამ აზრს, განაგრძობს: „ამირანის ამგვარ მხატვრულ ორეულებს შორის უნდა დავასახელოთ ბერძნული პრომეთე, ინდონეზიური ტამბოლი და ფილიპინელთა ლაკან ადია-თვითეულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ხალხის დამცველ გმირთან, კაცობრიობისათვის კეთილშობილურ გმირობასთან (აჩენს ცეცხლს, ებრძვის მჩაგვრელებს); დასჯილია უმადლესი ღვთაების ან უცხოელი დამპყრობლის მიერ, მაგრამ მაინც იმედს არ კარგავს, ელოდება ადამიანის მხრივ დახმარებას“.

ფრანგი მოღვაწე ამ შემთხვევაშიც ემყარება მ. ჩიქოვანის გამოკვლევას „ფილიპინელთა ამირანი“. ქართველმა მკვლევარმა დაამტკიცა, რომ ამირანი და ფილიპინელთა ლაკან ადია ორეულები არიან და ამდენად, მხატვრული სახეების მიხედვით, იდენტურნი. მისი აზრით, ქვეყანაზე მარტო ერთი ამირანი როდია, სხვა ხალხებსაც ჰყავთ თავიანთი იდეალური მიჯაჭვული გმირები, რომლებიც იბრძვიან დამპყრობელთა წინააღმდეგ. უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი ბუმბერაზის ამგვარ სახედ მ. ჩიქოვანი მიიჩნევს ფილიპინელთა ლაკან ადიას, რომელიც დამპყრობლებმა სან-მატეოს მთის ჯურღმულებში ჩახერგეს.

ქართველი მკვლევარი მსგავსებასთან ერთად განსხვავებდაც ამჩნევს. „უდავოა,—წერს მ. ჩიქოვანი,—მსგავსებასთან ერთად ქართულ და ფილიპინურ თქმულებებს შორის თვალსაჩინო განსხვავებაც შეიმჩნევა. ჯერ ერთი, იბერიელების და კოლხების საყვარელი ამირანი მეფედ ზეპირაბტყვიერებაში არსად არ იხსენება, ხოლო მის მიმჭაჭველად რელიგიური და მითოლოგიური პერსონაჟები გვევლინებიან (პირიმზე, ქრისტე, ღმერთი). ამავე დროს ამირანის თქმულება ეპიკურ სტილშია დამუშავებული, რაც ფილიპინელთა ნაწარმოებს აკლია. ბევრი გარემოება მიუთითებს იმაზე, რომ წყნარი ოკეანის მკვიდრთა შორის მიჯაჭვული გმირის სახე შედარებით გვიან ჩამოყალიბდა, ვიდრე საქართველოსა და კავკასიაში“<sup>10</sup>.

პროფ. მ. ჩიქოვანი განიხილავს აგრეთვე ინდონეზიური ტამბოლის რაობის საკითხს და გვიჩვენებს მის მსგავსებას ამირანსა და პრომეთესთან. „ინდონეზიურ ლეგენდაში, — წერს ქართველი მეცნიერი, — მთავარი მაინც ცეცხლის მოპოვებაა. ამ მხრივ ტამბოლი გვერდში უდგება ცნობილ მსოფლიო კულტურულ გმირებს, მათ შორის ამირანსა და პრომეთეს. საერთოდ ქართულ და ბერძნულ თქმულებასა და ინდონეზიურ გადმოცემას შორის, ტიპოლოგიური მსგავსებისდა მიუხედავად, მაინც მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. ეს განსხვავება ინდონეზიური მოთხრობის სიმარტივეში, მის ანიმისტურ და ტოტემისტურ ხასიათში

<sup>10</sup> მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, ტ. მეორე, 1965, გვ. 328.

მდგომარეობს. ამიტომ ინდონეზიური ტიპის გადმოცემები ამირან-პრომეთეს თქმულების მხოლოდ ძლიერ შორეულ წინამორბედად შეიძლება ჩაითვალოს“<sup>11</sup>.

ფრანგი მკვლევარი ამ საკითხშიც ქართველი მეცნიერის აზრებს იზიარებს და ფართოდ იყენებს ბერძენი მწერლების შეხედულებებს ამირან-პრომეთეს შესახებ. პრომეთეს მიჯაჭვის ადგილად ესქილეს კავკასია მიაჩნია. მეხუთე საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე საბერძნეთში არსებობდა ცნობა კავკასიის ქედზე მიჯაჭვულ ამირანზე. „პრომეთე, — განაგრძობს ფრანგი ავტორი, — ხალხის მარადიული გმირია, რომელიც ამხედრდა ღმერთების წინააღმდეგ. კავკასიაში მისი ორეულია ამირანი“.

ნაშრომის დასასრულს ფრანგი ავტორი ეხება ენგ. კენფლერის თხზულების რუსულ თარგმანს, რომელიც პროფ. მ. ჩიქოვანმა აღმოაჩინა 1945 წელს ლენინგრადის ერთ-ერთ არქივში. „ენგ. კენფლერის ნაშრომში — წერს ფრანგი მკვლევარი, — რომელიც თარგმნილია 1724 წელს, ლაპარაკია პრომეთეს შესახებ. მ. ჩიქოვანმა ამ ნაშრომის რუსული თარგმანის ხელნაწერი აღმოაჩინა, რასაც დიდ მნიშვნელობას ვაძლევთ. ავტორი ხედავს განსწავლულ კავკასიელს, რომელმაც ადამიანებს ცეცხლთან ერთად ასტრონომიული ცოდნა მოუპოვა. „ზოგი ფიქრობს, — წერს კენფლერი, — რომ პრომეთე იყო განსაკუთრებული გონიერი ადამიანი, ცხოვრობდა კავკასიის ქედზე და უთვალთვალბდა ვარსკვლავთა მოძრაობას. პრომეთე იყო პირველი, რომელმაც ასირიაში დასაბამი მისცა ასტრონომიულ მეცნიერებას, და განსაკუთრებით შენიშნა, რომ ელქეჟი წარმოიშობა ღრუბლებში და მზის სხივებიდან აინთება ცეცხლი“.

როგორც ქართველი მეცნიერი, ასევე ფრანგი მკვლევარი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ევროპელი მეცნიერის ადრეულ ნაშრომს ქართულთმცოდნეობის დარგში. სხვათა შორის მასში აღწერილია ჰაქართველოს ყველა კუთხე. თავის საყურადღებო ნაშრომში ნ. სალია განიხილავს ამირანის ეპოსის მხატვრულ ფორმას, იკვლევს მის პროზაულ, ლექსურ და ლექსნარევ სახეებს. ამრიგად, როგორც ზემოთ აღნიშნული მასალებიდან ჩანს, ფრანგი მკვლევარი ყველგან იზიარებს, მისი გამოთქმით, რომ გადმოვსცეთ, „მსოფლიოში ყველაზე დიდ ამირანოლოგის“ მოსაზრებებს ქართული ეპოსის მიმართ. ამ ნაშრომიდან ჩანს, რომ ქართული ეპოსის პრობლემებს დიდი ინტერესი გამოუწვევია საფრანგეთის ფართო სამეცნიერო წრეებში. ამიტომ „ქართველოლოგიის ჟურნალის“ რედაქციას მიზანშეწონილად მიუჩნევია გამოეჭვეყნებია

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 243.

ქართველი ამირანოლოგის მთავარი დებულებების ფრანგული თარგმანი. მართლაც, 1967 წელს ამავე ჟურნალის 23—24 ტომში გამოქვეყნდა პროფ. მ. ჩიქოვანის „დასკვნები“, მისი ნაშრომის ხსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის 1966 წლის გამოცემის მიხედვით. ჟურნალში დაიბეჭდა ერთი თავი: „მიჯაჭვეული ამირანის ქართული ხალხური ეპოპეა“, რომლის ქვესათაურია „არაირანული ელემენტები ძველ სპარსულ კულტურაში“<sup>12</sup>. აქ შეეკუმშული სახით გადმოცემულია პროფ. მ. ჩიქოვანის ძირითადი მოსაზრებები. როგორც ქვესათაურიდან ჩანს, ჟურნალის რედაქციას განსაკუთრებით ყურადღება მიუქცევია ქართველი მკვლევარის მონოგრაფიის იმ ნაწილისათვის, სადაც იგი ამტკიცებს ძველ სპარსულ კულტურაში ქართულ-კავკასიური ელემენტების არსებობას.

თარგმანს წამძღვარებული აქვს კომენტარები, რომელშიც ვკითხულობთ, რომ პროფ. მ. ჩიქოვანის ნაშრომებმა საფრანგეთში საქვეყნო აღიარება ჰპოვეს.

„პროფ. მ. ჩიქოვანი, — ნათქვამია სარედაქციო წერილში, — არის ავტორი ასობით ნაშრომისა, რომლებშიც ფართოდ არის წარმოდგენილი გამოკვლევები ფოლკლორზე, ქართულ ლიტერატურასა და კავკასიის სხვა ხალხებზე. მის ნაშრომებს ასწავლიან უმაღლეს სასწავლებლებში. გამოკვლევა, რომელსაც აქ ვაქვეყნებთ, არის მისი ბოლო ნაშრომის — „მიჯაჭვეული ამირანის“ ქართული ხალხური ეპოპეის დასკვნა“<sup>13</sup>.

დაგვიანტერესა ფრანგულმა თარგმანმაც. ჩვენ ამისათვის იგი შევადარეთ როგორც ორიგინალს, ისე რუსულ ტექსტს. ფრანგ მთარგმნელს კეთილსინდისიერად შეუხსრულებია თავისი მოვალეობა. სწორად არის გადმოცემული ფრანგულ ენაზე ქართველი ამირანოლოგის ყველა დებულება, თუმცა ერთ ადგილას უზუსტობაც გაპარულა. ქართულ ორიგინალში ნათქვამია: „როსტომი სვანური თქმულებით დარჩვლანით ნადირობას მისდევს; იცის საშინელი ყვირილი, რის გამოც დევებს მუცელი სწყდებათ და როსტომს ხარჯს უნდიან“<sup>14</sup>.

ეს ადგილი რუსულ ენაზე ზუსტად უთარგმნია მეცნიერსა და გამომჩენილ მთარგმნელს ს. სერებრიაკოვს: „В сванском предании Ростом, подобно Даржелану, занимается охотой; от его страшного крика у женщин-дэвов происходят преждевременные

<sup>12</sup> „Les éléments noniranien dans la culture perse antique“.

<sup>13</sup> „Revue de Kartvelologie“. vol. 23—24, p. 119. 1967.

<sup>14</sup> მ ჩ ი ქ ვ ა ნ ი, მიჯაჭვეული ამირანი, 1947. გვ. 267.

რძი, и дэвы вынуждены платить ему дань»<sup>15</sup>. იგივე ადგილი ფრანგულად ასეა წარმოდგენილი: „Son cri épouvantable fait accoucher prématurément les femmes enceintes, et les geants sont obligé de lui payer un tribut“<sup>16</sup>. ფრანგულ ტექსტს თუ ვთარგმნით ქართულად, შემდეგ სახეს მიიღებს: „მისი საშინელო ყვირილი (ე. ი. როსტომისა. ს. თ.) ორსულ ქალებს უდროოდ სწყვეტს მუცელს და რის გამოც დევები იძულებულნი არიან როსტომს გადაუხადონ ხარჯი“.

როგორც ქართულ ორიგინალში, ასევე რუსულ თარგმანშიც ლაპარაკია საერთოდ არა ქალებზე, არამედ „დევის ქალებზე“ (გვ. 121).

ფრანგულ ენაზე დაიბეჭდა აგრეთვე ამირანის თქმულების უბიხური ვარიანტი (ყორჟ დიუმევილისა და ა. ნამიტოკის პუბლიკაცია). უბიხური ვარიანტი ბევრ რამეში იმეორებს ქართველურ ენებზე ცნობილ სიუჟეტს. ფრანგული ტექსტი მოგვაწოდა პროფ. მ. ჩიქოვანმა და ჩვენ გადმოვაქართულეთ. აი, ეს თქმულება:

„ოდესღაც ქვეყანაზე ცხოვრობდა ერთი მონადირე სახელად სეიე. ერთ დღეს მან ტყით დაბურულ მთაში მოკლა ირემი. ამ დროს კიდევ დაღამდა. მონადირე ღამის გასათევად ტყეში დარჩა. მან გააჩაღა დიდი კოცონი. ნაბადი ხეზე ჩამოჰკიდა და თვითონ კი ხეს მოეფარა. ამ დროს გამოჩნდა ტყის კაცი, მიიხედ-მოიხედა. რაკი არვინ დაინახა, ჩამოიღო ნაბადი და ზემო მხარისაკენ გაიქცა. ტყის კაცი, რომ გაჩერდა, მონადირემ დაუმიზნა თოფი, ესროლა, ოღნავ შერუჯა ტყის კაცის ბალანი, მაგრამ ეს უკანასკნელი გაიქცა. მერკან სეიე მიუბრუნდა კოცონს, განაგრძო დარჩენილი ხორცის შეწვა. მთლიანად, რომ შეწვა, შექამა. მონადირემ გადაწყვიტა გათენებისას მოძებნოს დაჭრილი ტყის კაცი.“

დილით ადრე მონადირემ დაიწყო დაჭრილის ძებნა, გავიდა ერთ მშვენიერ მინდორში. ირგვლივ რომ ათვალიერებდა, უეცრად შემოესმა ხმა: „აქ რა გინდა?“ ამ დროს მონადირემ დაინახა ერთი ბუმბერაზი, რომელიც კლდეზე იყო მიჯაჭვული. „მოდი ჩემთან“, — მოუხმო ბუმბერაზმა კაცმა. კიდევ გაიმეორა: „მომიტანე კაუჭა (ჭუყვე), აგრეთვე დარგე ისეთი მცენარე, რომელიც ყველაზე ადრე აყვავდება და ნაყოფს კი ყველაზე გვიან მოგცემს“.

წავიდა მონადირე კაუჭის მოსატანად. ისეთი ვერ იპოვა, როგორიც ბუმბერაზმა დაავალა. „ეს ის კაუჭა არ არის“, — უთხრა ბუმბერაზმა. მონადირე კვლავ გაბრუნდა დავალების შესასრულებლად. ის-ის იყო

<sup>15</sup> М. Чикова и И., Народный Грузинский эпос о прикованном Амраши, М. „Наука“, 1966, стр. 200.

<sup>16</sup> „Revue de Kartvélogié“, vol. 23—24, p. 119, 1957.

უნდა გამოეჭრა შვინდის ჭყვე, რომ ამ დროს ძახილი მოესმა: „არ მო-  
ჭრა შვინდის ხე“. განცვიფრებულმა მონადირემ ირგვლივ მიმოიხედა,  
ზაგრამ კაცის ჭაჭანება ვერ დაინახა. მონადირე დაბრუნდა ბუმბერაზ-  
თან და უთხრა: „შენ რომ გინდა, ის კაუჭა ვერ ვიპოვე“. ხმა მეორედ  
მოესმა: „თუ ის კაუჭა იპოვე და არ მოიტანე, მაშინ შენც აქ დარჩები  
უძრავად“. ახლა მონადირე შეეკითხა ბუმბერაზს: „მითხარი, როგორ  
მიდის ქვეყნის საქმე? აქ ცხვრები და ბატკნები უხვად იქნება? როგორი  
იქნება წელს თაფლის ღალიანობა, მისი ბარაქა?“ „ბარაქა იქნება, არც  
ცოტა და არც ბევრი“, — უპასუხა ბუმბერაზმა.

„ის კაუჭა რომ მოგეტანა, მაშინ შევძლებდი მიწის ამოთხრას, ვი-  
პოვიდი ჩემ ხმაღს და გავაკეთებდი იმას, რაც მინდოდა“, — მიუგო  
ბუმბერაზმა. ამ ბუმბერაზმა იცოდა, რა დღესაც ხმაღს ხელში მოიგ-  
დებდა, ქვეყანას დაღუპავდა. როდესაც ბუმბერაზი თავს აიშვებდა, ხე-  
ლახლა მონახავდა თავის ხმაღს, მოიმოქმედებდა ყველაფერს, რაც მო-  
ესურვებოდა. ეს კი იქნებოდა ქვეყნიერებისა და ადამიანთა მოდგმის  
დასასრული“.

ეს თქმულება ქართველ მკითხველს მოაგონებს მისთვის კარგად  
ცნობილ ამირანის თავგადასავალს. მართლაც, უბიხური თქმულების  
რამდენიმე ძირითადი ეპიზოდი და მოტივი იმეორებს ანტიკური პერი-  
ოდიდან საქვეყნოდ ცნობილ ამირანის თქმულებას. ასეთი საერთო მო-  
ტივებია: უძლეველი ბუმბერაზის კლდეზე მიჯაჭვა, მიჯაჭვული გმირის  
ხმლის პატრონთან ახლოს ყოფნა, ბუმბერაზის ცდა როგორმე ხელ-  
ში ჩაიგდოს უჩვეულო ხმალი, უსახელო მონადირის ბუმბერაზთან  
შეხვედრა და ქვეყნის მომავალ ბედზე საუბარი.

ეს მოტივები სხვადასხვა გაფორმებით გავრცელებულია ამირანის  
თქმულების ვარიანტებში როგორც ქართულ, ისე სვანურ, მეგრულ-  
აფხაზურ, ოსურ, სომხურ, ლეკურ, ჩერქეზულ და კავკასიის სხვა  
ენებზე. მიჯაჭვული ბუმბერაზის თქმულებას ასევე ბევრი რამ საერთო  
აქვს ბერძნულ პრომეთეს მითთან.

ქვეყნის დაღუპვის მოტივი ამირანის თქმულებაში ქრისტიანობის  
დროინდელი შენამატია და რელიგიური კულტის მსახურთა დამოკი-  
დებულებას ასახავს ძველი წარმართული თქმულებების მიმართ. რო-  
გორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, კავკასიაში გავრცე-  
ლებული მიჯაჭვული გმირის სიუჟეტები თავს იყრიან ამირანის სახელ-  
თან და ამიტომაც პროფესორ ყორჟ დიუმეზილისა და ჩერქეზი ენათ-  
მეცნიერის აიტეკ ნამიტოკის მიერ უბიხურ ენაზე ჩაწერილი და 1955  
წელს ფრანგულ ენაზე „აზიურ ყურნალში“ გამოქვეყნებული ზემოთ  
მოტანილი თქმულება ქართული ამირანიანის ერთ-ერთ ვერსიას წარ-  
მოადგენს.

როგორც პროფ. მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, უბიხური ვარიანტის გამოქვეყნებით ახალი უბანი ემატება ქართული თქმულების გავრცელების არეს, რომელიც თავისი ღრმა ფილოსოფიური შინაარსით მსოფლიოს ეპიკურ ძეგლთა ჯგუფს მიეკუთვნება<sup>17</sup>.

ზემოთ განხილული მასალების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართველი ამირანოლოგის ნაშრომებმა უცხოეთში საქვეყნოდ აღიარება ჰპოვა და ქართული ეპოსი მსოფლიო ფოლკლორისტიკის ორბიტში მოექცა.

---

<sup>17</sup> ს ე რ გ ო თ უ რ ნ ა ე ა, მრჯაველი ბუმბერაზის თქმულება უბიხურ ენაზე, „ახალი კოლხეთი“, № 7, 1969, 18 იანვარი.

პარლამ მაცაბარეძე

მიხეილ ჩიქოვანის შრომების ბიბლიოგრაფია  
БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ М. Я. ЧИКОВАНИ

1929

1. დარჩენილ მოწაფეთა სწავლების ზოგიერთი თავისებურება. „ახალი სკოლისაკენ“, № 11—12, გვ. 718—729.
2. ის, რაც ახსოვს სოფელს. „პროლეტარული მწერლობა“, № 5, გვ. 35—43.
3. კოსმიურობის პოეტი. „განათლების მუშაკი“, № 53.
4. პროფ. პაილი. ფსიქოლოგიის გამოყენება სწავლების დროს. „ახალი სკოლისაკენ“, № 11—12, გვ. 749—50.
5. როგორ შევარჩიოთ ჭგუფის სახელმძღვანელოები. „ახალი სკოლისაკენ“, № 7—8, გვ. 495—497.
6. საჭიროა თუ არა ზღაპარი? „ახალი სკოლისაკენ“, № 7—8, გვ. 483—488.
7. ქართული ენის სწავლების ზოგიერთი მტკივნეული საკითხი. „ახალი სკოლისაკენ“, № 11—12, გვ. 729—32.

1930

8. ანეული. „პროლეტარული მწერლობა“, № 2, გვ. 3—37.
9. ბარიტის მაღარო. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 50.
10. ორი თვე. „პროლეტარული მწერლობა“, № 6, გვ. 94—112; № 7—8, გვ. 101—118.
11. სასკოლო კედლის გაზეთების მუშაობის შესახებ. „კულტურული აღმშენებლობა“, № 7—8, გვ. 751—755.
12. სასკოლო მუშაობის აგეგმვა-აღრიცხვის ფორმები. „კულტურული აღმშენებლობა“, № 5 გვ. 504-516, № 6, გვ. 605—616.

1931

13. ალაზნის ბამბა. „სალიტერატურო გაზეთი“, № 2.
14. ანეული. „ქართული წიგნის“ გამოცემა, 115 გვ.

15. ასოთამწყოები. „დროშა“, № 1, გვ. 3—4.
16. აღმშენებლობის მოთხოვნები. ჭიათურა, 114 გვ.
17. დამკვერელი ტემპებით. „მნათობი“, № 3, გვ. 163—176.
18. ლავის მნგრეველები. „დროშა“, № 4, გვ. 1—3.
19. მწერალთა ბრიგადა ანდუზიტის წარმოებაში. „სალიტერატურო გაზეთი“, № 1.
20. ქვა. „მნათობი“, № 9—10, გვ. 181—186.
21. ქვის მჭრელები. „სალიტერატურო გაზეთი“, № 1.
22. შირაქის ნავთი. „სალიტერატურო გაზეთი“, № 3.

#### 1932

23. ერთი მრავალთაგანი. „პროლეტარული მწერლობა“, № 1—2. გვ. 136—139.
24. თეთრი ქალაქი. ნარკვევები. სახელგამი, 42 გვ.
25. ლეო ქიაჩელის წერილის გამო. „სალიტერატურო გაზეთი“, № 12.
26. მაქსიმ გორკი. „მნათობი“. № 8—9, გვ. 156—157.
27. საბჭოთა მწერლები ქუთაისში. „ლიტერატურული გაზეთი“, № 18.
28. სწავლული ციფრები. „საბჭოთა მწერლობა“, № 3—4, გვ. 51—61.
29. უბანი მდინარის ნაპირას. „საბჭოთა მწერლობა“, № 1—2. გვ. 78—87.
30. ჯანსაღი მკერდები. „დროშა“, № 19, გვ. 8—11.

#### 1933

31. ანთებული თვალები. კრ. „შრომის გმირები“, გვ. 53—58.
32. „მაქსიმ გორკი“. კომუნისტი, № 241.
33. ნიკო მარის ცხოვრება და მოღვაწეობა. „დროშა“, № 24. გვ. 3—5.
34. მე ვნახე ლენინი. „ახალგაზრდა მწერალი“, № 1, გვ. 26—31.
35. ქსოვილის ამოჭრა. „პროლეტარული მწერლობა“, № 6, გვ. 149—152.
36. შრომის გმირები. კრებული, გამ-ბა „შრომა და ტექნიკა“, გვ. 47—62.
37. ძირს „ვლადეი კავკაზ!“, „დროშა“. № 18.

#### 1934

38. ბატონ-ყმობის ლექსი. ხალხური ტექსტი, „კოლექტივიზაცია“, № 225.



39. გურია აბუნტულია. ხალხური ლექსი, „კოლექტივიზაცია“. № 233.

40. ვეფხისტყაოსანი ხალხურ პოეზიაში. „კომუნისტი“, № 230.

41. მარქსიზმის კლასიკოსები ენისა და აზროვნების შესახებ. წინასიტყვაობა და ქრესტომატიული მასალა. კრებული „მარქსისტული ენათმეცნიერებისათვის“. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა. გვ. 201—290.

42. საიდუმლო ხალხური ენა. იქვე, გვ. 67—72.

43. ფირალის ეპოსი გურიაში. წინასიტყვაობა და ხალხური ტექსტები. იქვე, გვ. 109—141.

### 1935

44. პუშკინი ქართულ ენაზე (ბიბლიოგრაფიული ცნობები). „საბჭოთა ხელოვნება“, № 4, გვ. 103—106.

45. ხალხური ვეფხისტყაოსანი. კრებული „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“, 1, თბილისის უნივერსიტეტის გამბა, გვ. 208—231.

### 1936

46. ხალხური ვეფხისტყაოსანი. გამოკვლევა და ტექსტები. შ. რუსთაველის სახ. ლიტერატურის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტის შრომები. ქართული ფოლკლორის სერია, I, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. XV, 300 გვ.

47. ხალხური ვეფხისტყაოსანი. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 4—5. გვ. 27—29.

48. ხმოვანთა ზოგიერთი თავისებურება ლეჩხუმურში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, V, გვ. 292—303.

### 1937

49. ვეფხისტყაოსნის სურათები ხალხურ მუსიკალურ საკრავებზე. „კომუნისტი“, № 171.

50. ლენინი და სტალინი ქართულ ფოლკლორში. სასკოლო ბიბლიოთეკა, საბლიტგამი, 68 გვ.

51. რუსთაველი და ხალხური შემოქმედება. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, № 12, გვ. 116—123.

52. შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი. კრებული „შოთა რუსთაველი სკოლაში“, პედაგოგიკის ინსტიტუტის გამოცემა, გვ. 153—195.

53. შოთა რუსთაველი და ხალხური შემოქმედება (გამოკვლევა და ტექსტები). „მნათობი“, № 12, გვ. 195—219.

54. შოთა რუსთაველი და ხალხური შემოქმედება. „კომუნისტი“, № 151.

55. შოთა რუსთაველი და ხალხური შემოქმედება (აზერბაიჯანულ ენაზე). კრებული „Sota Rustaveli“, ბაქო. გვ. 56—65.

56. შოთა რუსთაველი ფოლკლორში (ექსპედიცია მესხეთ-ჯავახეთში). „კომუნისტი“, № 179.

57. შოთა რუსთაველი სკოლაში. კრებული, შემდგენელი და თანადრედაქტორი, პედაგოგიკის ინსტიტუტის გამოცემა.

58. შოთა რუსთაველის ხალხური ბიოგრაფია. „კომუნისტი“, № 202.

59. ხალხური ვეფხისტყაოსანი. გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი, მეორე გამოცემა, შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტი, ქართული ფოლკლორის სერია, I, თბილისი, სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, XXIV, 362 გვ.

60. წინასიტყვაობა (კრებულისა „შოთა რუსთაველი სკოლაში“). საქ. სსრ განსახკომის პედაგოგიკის ინსტიტუტის გამოცემა, გვ. IV—VIII. რედაქტორები: აკად. კ. კეკელიძე და მ. ჩიქოვანი.

61. Великий юбилей. «Сталинградская правда», № 296.

62. Всенародное свято. «Вечерняя газета», Киів, № 292.

63. Народная биография Шота Руставели. «Вечерний Тбилиси», № 204.

64. Прославленный народом. «Вісті», № 293.

65. Рассказ сказителей из села Рустави, «Заря Востока», № 227.

66. Руставели и народ. «Литературная газета», № 69.

67. Шота Руставели в грузинском фольклоре. «Заря Востока», № 211.

68. Шота Руставели и народное творчество. «Правда», № 277.

69. Шота Руставели и грузинский фольклор. «Литературный критик», № 4, стр. 231—251.

1938

70. ზღაპარი ტარიელისა. „ლიტერატურული საქართველო“, № 1.

71. რუსთაველი და პუშკინი (პროფ. მ. აზადოვსკი რუსთაველო-

ლოგისა და პუშკინისტიკის საკითხებზე). „ლიტერატურული საქართველო“, № 18.

72. ქართული ფოლკლორი, I, პედაგოგიკის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის გამოცემა, 140 გვ.

73. ქართული ხალხური ზღაპრები. შემდგენელ-რედაქტორი, კომენტარები და ლექსიკონი, გამოკვლევა და ტექსტები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, CII. 245. იგივე, ჩეხურად ი. იედლიჩკას თარგმანი, პრაღა, 1949.

74. ხალხური ზეპირსიტყვიერება. სახელმძღვანელო. საშუალო სკოლის VIII კლასისათვის, სახელგამი, 102 გვ.

75. Золотая книга народного творчества. რეცენზია კრებულზე «Творчество народов СССР», «Заря Востока», № 82.

76. Песни народного счастья. «Заря Востока», № 265.

#### 1939

77. ტოპონიმიკური ლექსიკონი. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, IX, გვ. 135—155.

78. ქართული ფოლკლორის პროგრამა. დაუსწრებელი პედაგოგიური ინსტიტუტის გამოცემა, 11. გვ.

79. Грузинские сказки. Редакция и предисловие, გამომბა «Заря Востока», XVIII, 364 სტრ.

80. Ценный вклад в науку о фольклоре. რეცენზია წიგნზე: «Ю. М. Соколов, Русский фольклор», «Заря Востока», № 142.

81. Шота Руставели и народное творчество. კრებული «Шота Руставели и его время». М., стр. 177—183.

#### 1940

82. აკაკი წერეთლის ლექსების ფოლკლორული ვარიანტები. „ჩვენთაობა“, № 6, გვ. 28—32.

83. ბაში-აჩუკის ფოლკლორული სარჩული. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, № 6, გვ. 44—49.

84. ხალხური სიტყვიერება. საშ. სკოლის VIII კლასისათვის, გამოცემა მე-2, შევსებული. თბილისი, სახელგამი, 140 გვ.

#### 1941

85. ვაჟა-ფშაველას ერთი ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სამასწავლებლო ინსტიტუტის შრომები, I, გვ. 129—133.

86. ლეჩხუმური ლექსიკონი. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სამასწავლებლო ინ-ტის შრომები, ტ. I, თბილისი, გვ. 231—259.

87. ქართული ფოლკლორის შეკრებისა და გამოცემისათვის. „ლიტერატურული საქართველო“, № 1.

88. Грузинские песни и сказания. «Заря Востока», № 55.

89. Фольклористика в Грузии. «Советский фольклор», № 7, стр. 251—155.

#### 1942

90. დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია. „მნათობი“, № 7—8, გვ. 213—229.

91. ფოლკლორული ეტიუდები. I. ვაჟა-ფშაველა. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სამასწავლებლო ინსტ-ის შრომები, ტ. II, გვ. 131—164.

#### 1943

92. ამირანის საუფეტის აღდგენის პრობლემა. „ლიტერატურული საქართველო“, № 12.

93. გმირის იდეალი. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 7.

94. საგმირო-რომანტიკული მოტივები ქართულ ეპოსში, „ლიტერატურული ძიებანი“, II, გვ. 241—255.

95. ფოლკლორის შესწავლის პრობლემა. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სამასწავლებლო ინსტიტუტის შრომები, III, თბილისი, გვ. 165—210.

#### 1944

96. აბუსერიძე ტბელის თხზულების ფოლკლორული წყაროები. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. V, № 7, გვ. 753—760.

97. ილია მურომეცი (ქართული თარგმანის გამო). „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 40.

#### 1945

98. ამირანიანი. „ლიტერატურული ძიებანი“, II, გვ. 63—95.

99. ახალი მასალები ნიკოლოზ ბარათაშვილის ბიოგრაფიისათვის. „კომუნისტი“, № 192.

100. ახალი საარქივო მასალები ნ. ბარათაშვილის და მისი ეპოქის შესახებ (მოხსენების თეზისები). შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია. მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები.

101. ქართული მითოლოგია და თრიალეთ-სამთავროს ნივთიერი კულტურის ძეგლები (მოხსენების თეზისები). თბილისის სახელმწი-

ფო უნივერსიტეტის 1945 წლის სამეცნიერო სესია. მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები. გვ. 45.

102. ფოლკლორის პროგრამა. დაუსწრებელი პედაგოგიური ინსტიტუტის გამოცემა, 9 გვ.

103. დიდების სიმღერები. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 1.

104. მოხსენებები ქართულ ფოლკლორზე. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 27.

105. ნიკო მარი და ამირან-დარეჯანიანის პრობლემა (ვამოუქვეყნებელი მასალების მიხედვით). საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. VI, № 8, გვ. 657—662.

106. ორი მზე. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 35.

107. Н. Я. Мирр и проблема „Амиран-Дареджаниани“. Сообщения АН ГССР, т. VI, № 8, стр. 657—662.

#### 1946

108. ფოლკლორული პარალელები. „სახალხო განათლება“, № 45.

109. ქართული ფოლკლორი. თბილისი, სახელგამი, IV, 500 გვ.

110. ახალი საარქივო მასალები ქართული კულტურისა და მწერლობის ისტორიისათვის. „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. III, გვ. 139—175.

#### 1947

111. მიჯაჭვული ამირანი. გამოკვლევა და ტექსტები, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, VII, 452 გვ.

112. უცნობი პოეტი დათუნა ქვარიანი. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, IV, გვ. 185—200.

113. ფოლკლორისტიკა საბჭოთა საქართველოში (მოხსენების თეზისები). საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის VI სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და თეზისები.

#### 1948

114. აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება. „ლიტერატურული ძიებანი“, IV, გვ. 329—361.

115. ვეფხისტყაოსნის უზბეკური ვერსიების გამო. „სახალხო განათლება“, № 22.

116. ქართული ფოლკლორული ჩანაწერები ლენინგრადში. ა. ს.

პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, V, გვ. 91—116.

117. წერილი რედაქციას (დათუნა ქვარიანის შესახებ). „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 50.

118. Народное творчество (Экспедиция института им. Руставели в Кахетию). «Заря Востока», № 240.

#### 1949

119; ვეშაბთმებრძოლი გმირი და წმინდა მხედარი. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, VII, გვ. 261—76.

120. ქართული ეპოსი (ოსური ხალხური ეპოსის ქართულად თარგმნის გამო). „ლიტერატურული ძიებანი“, V, გვ. 375—383.

121. სტალინი ქართულ ხალხურ პოეზიაში (ტექსტები). შემდგენელი. სახელგამი, 159 გვ.

122. ტოპონიმიკურ სახელთა წარმოება ლეჩხუმური მასალების მიხედვით. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, VII, გვ. 233—241.

123. ფოლკლორული ეტიუდები. საქართველოს სამეფო კარის მგოსნები (მე-17-18 საუკ.). ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, VI, გვ. 81—119.

124. ქართული ფოლკლორის პროგრამა. 9 გვ.

125. ქართული ხალხური სიტყვიერება (კახური მასალები). „ლიტერატურული ძიებანი“, V, გვ. 325—348.

126. Поэзия Грузии. М.-Л., წინასიტყვაობის ფოლკლორის-ტული ნაწილი, გვ. V—X. აგრეთვე ხალხური პოეზიის ნიმუშების შერჩევა და ბჭკარედის რედაქცია, გვ. 3—73.

#### 1950

127. თანამედროვე ქართული ხალხური პოეზია, ხალხური სიტყვიერება, I, პირველი სერია, I. თანაშემდგენელი და რედაქტორი. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა. VI, 328. გვ.

128. იაკობ გოგებაშვილი და ზეპირსიტყვიერება. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, VIII, გვ. 345—370.

129. ხალხური სიტყვიერების შესწავლის პრობლემა XIX საუკუნეში, „ლიტერატურული ძიებანი“, VI, გვ. 223—268.

130. Амირани. БСЭ, т. 2, стр. 279.

131. თანამედროვე ზეპირსიტყვიერების ზოგიერთი საკითხი. „ლიტერატურული ძიებანი“, VII, გვ. 261—302.

132. ხალხურია თუ არა ლექსი „აღსდგე გმირთ გმირო?“ „ლიტერატურული ძიებანი“, VII, გვ. 353—355.

133. ხალხური სიტყვიერების გამოჩენილი შემკრები თედო რაზიკაშვილი. შესავალი წერილი: ქართული ხუცური ზღაპრები შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ. I, საბლიტგამი, გვ. 3—18.

134. Арсен. БСЭ, т. 3, стр. 117.

135. Висрамнани. БСЭ, т. 8, стр. 172.

## 1952

136. ლექსი ვაჟიკასი და ხვარაშისა. ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, IX, გვ. 241—247.

137. ქართული ზღაპართმცოდნეობის ზოგიერთი საკითხი. შესავალი წერილი „ხალხური სიტყვიერების“ მეორე ტომისა. გვ. VII—XIX.

138. ქართული ხალხური ზღაპრები, II, რედაქტორ-შემდგენლის წინასიტყვაობა. „ხალხური სიტყვიერება“, მეორე სერია, II. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა. VI, 344 გვ.

139. ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ (რედაქცია). II. საბლიტგამი, 190 გვ.

140. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. საქ. სსრ განათლების სამინისტროს სამეცნიერო მეთოდური კაბინეტის გამ-ბა. 540 გვ.

რეც-ზია: — ცანავა ა., წიგნი ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორიის შესახებ. „სახალხო განათლება“, 1953 წ. № 18.

141. წერილი რედაქციის მიმართ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“. № 23.

142. Грузинский фольклор. БСЭ, т. 13, стр. 74.

## 1953

143. ამირანოლოგიის ერთი ახალი ფურცელი. „ლიტერატურული ძიებანი“, VIII, გვ. 411—414.

144. ანტიმარქსისტულ და ვულგარიზატორულ შეხედულებათა წინააღმდეგ საბჭოთა ფოლკლორისტიკაში. „ლიტერატურული ძიებანი“. VIII, გვ. 53—66.

145. ფოლკლორისტული მუშაობა სკოლაში. გაზ. „სახალხო განათლება“, № 27.

146. ძველი ქართული წერილობითი ცნობები ზეპირსიტყვიერება ენების შესახებ, „ლიტერატურული ძიებანი“, VIII, გვ. 299—308.

147. ხალხური ლექსები თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი. წინასიტყვაობა და რედაქცია. „ხალხური სიტყვიერება“, III, პირველი სერია, II, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა, 298 გვ.

#### 1954

148. დიდი ქართველი მეცნიერი (კ. კეკელიძის სამეცნიერო მოღვაწეობის 50 წლისთავის გამო). „კომუნისტი“, № 145.

149. ეთერიანი. შემდგენელი, გამომცემელი, შესავალი წერილი და შენიშვნები, „ხალხური სიტყვიერება“, IV, მეორე სერია, II. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 276 გვ.

150. მაშუკა ბარათაშვილის ერთი ლექსის განმარტებისათვის. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XV, № 3, გვ. 189—192.

151. XVIII საუკუნის რუსული ხალხური სიმღერა ქართულ ენაზე. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XV, № 9, გვ. 627—632.

152. Грузинские народные сказки (сто сказок). Редакция и предисловие, «Заря Востока», 431 стр. იგივე, ბულგარულად, სოფია, 1957, გერმანულად, ბერლინი, 1957.

153. Русская народная песня XVIII века на грузинском языке. Сообщения Акад. Наук Груз. ССР, т. XV, № 9, стр. 375—383.

#### 1955

154. 1905—1907 წლების რევოლუცია და ქართული ფოლკლორი (მოხსენების თეზისები). შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია მიძღვნილი რუსეთის პირველი რევოლუციის 50 წლისთავისადმი, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, 7 გვ.

155. დავით გურამიშვილი და რუსული ხალხური პოეზია. „ახალ-ჯაზრდა სტალინელი“ (თბილისის უნივერსიტეტის ორგანო), № 26.

156. დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 56 გვ.

157. სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, IX, გვ. 1—18.

158. ქართულ-სერბულ-უნგრული ეპიკური შეხვედრანი (სურამის ციხის ლეგენდის გენეზისის საკითხისათვის). საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, № 10, გვ. 829—838.

159. Грузинско-сербско-венгерские эпические встречи (К вопросу генезиса легенды о Сурамской крепости). Сообщения АН ГССР, т. XVI, № 10, стр. 829—836. იგივე, უნგრულ ენაზე მ. იშტვანოვიჩის თარგმანით, ბუდაპეშტის მუზეუმის შრომები: „Neprajzi kozlemenyk“, 3, 1958; რუმინულად: Adrian Fochi, Versiu-



ni extrabalkanice ale Legendei despre „Iertfa zidirii“. „Limba si literatura“, XII. ბუკარესტი. 1966.

160. Народные истоки творчества поэта (Д. Гурамишвили). «Молодой Сталинец», № 144.

161. Оровела. БСЭ, т. 31, стр. 219.

162. Русские и украинские фольклорные мотивы в творчестве Давида Гурамишвили, «Заря Востока», № 223.

#### 1956

163. 1905—1907 წლების რევოლუცია და ქართული ხალხური სიტყვიერება. „ლიტერატურული ძიებანი“, X, გვ. 277—303.

164. ვაჟა-ფშაველა და ხალხური პოეზია. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამბა, 100 გვ.

რეცენზია: ო. დოლაბერიძე. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, № 10, გვ. 90—92, დ. გოგოჭური, „მნათობი“, № 10, გვ. 181—182.

165. ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონის“ ხალხური წყაროები. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, № 4, გვ. 58—65.

166. კვლავ ამირანის შესახებ (პასუხი დემნა შენგელიას). „მნათობი“, № 6, გვ. 172—181.

167. სახალხო მთქმელები: 1. თანაშემდგენელი და რედაქტორი, სახელგამი, გვ. 222 მ. ჩიქოვანს ეკუთვნის: I. ბიოგრაფიები და ტექსტების პუბლიკაცია: ვ. მ. ჯიბლაძის, გვ. 3—5, 2. ი. მათიშვილის, გვ. 28—66, 3. ს. წიკლაურის, გვ. 88—116, 4. გ. მრელაშვილის, გვ. 117—125, 5. გ. ლაცაბიძის, გვ. 126—135. II. ტექსტების პუბლიკაცია: 1. ს. ჩანგაშვილის, გვ. 7—13, 2. ნ. გორელაშვილის, გვ. 169—170.

168. ქალის კულტის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“ (მოხსენების თეზისები). რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის XVI სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და თეზისები, გვ. 7—8.

169. ქართული ხალხური ეპოსის შესწავლის მდგომარეობა და ამოცანები (მოხსენების თეზისები). პირველი რესპუბლიკური სამეცნიერო თათბირი ქართული ფოლკლორის საკითხებზე, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამბა, გვ. 3—6.

170. ქართული ხალხური ზღაპრები, III, „ხალხური სიტყვიერება“, V, მეორე სერია, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომბა, 336 გვ.

171. ქართული ხალხური პროზის საკითხები. იქვე, გვ. V—XVIII.

172. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. ახალი შესწორებული გამოცემა, საქ. სსრ განათლების სამინისტრო, სამეცნიერო მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა, 587 გვ.

173. ქართული ხალხური სიტყვიერების პროგრამა. საქ. სსრ განათლების სამინისტრო, 5 გვ.

174. შევკრიბოთ ჩვენი მხარის ზეპირსიტყვიერება. „ნორჩი ლენინელი“, № 21.

175. ხალხის მრავალფეროვანი და უკვდავი შემოქმედება. „კომუნისტი“, № 276.

176. Грузинские народные сказки (сто сказок). Предисловие и редакция, გამოცემა მეორე, «Заря Востока», 431 სტრ.

177. Творчество масс — бессмертно. «Заря Востока», № 282.

#### 1957

178. ბალავარიანი და ქართული ფოლკლორული ტრადიცია. „მნათობი“, № 7, გვ. 176—180.

179. შეაგროვეთ რევოლუციონური ფოლკლორი. „ნორჩი ლენინელი“. № 17.

180. შევკრიბოთ ჩვენი ხალხური სიტყვიერება. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 61.

#### 1958

181. აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება. საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, 79 გვ.

რეცენზია: ა. ცანავა, აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება. „თბილისი“, № 254.

182. ამირანის სიუჟეტი კავკასიის ხალხთა ფოლკლორში (ამირანის თქმულების ოსური ვერსია). „ლიტერატურული ძიებანი“, XI გვ. 345—378.

183. გული ამევსო ლხენითა. „თბილისი“, № 233.

184. დარეჯანიანთა ებოსი ოსეთში. შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის XIX სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და თეზისები, გვ. 121.

185. მშრომელთა გულის თქმა. „კომუნისტი“, № 59.

186. Антология грузинской поэзии. Москва, Госиздат художественной лит-ры, მ. ჩიქოვანს ეკუთვნის წინასიტყვაობის ნაწილი გვ. 5—6, აგრეთვე ხალხური პოეზიის ნიმუშების შერჩევა და ბჭკარედის რედაქცია, გვ. 45—106.

187. ამირანის თქმულებაში შესული გეოგრაფიული სახელები. კ. ეკელიძისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, გვ. 355—369.

188. ბამბუკის ძე და კუნძის ძე. „თბილისი“, № 81.

189. ერთი იგავის სათავეები (ს. ს. ორბელიანის შესახებ). „თბილისი“, № 263.

190. ინდონეზიელთა ამირანი. „თბილისი“, № 79.

191. ლენინის სახე ხალხურ სიტყვიერებაში, „კომუნისტი“, № 92.

192. მრუდე სარკეში. „კომუნისტი“, № 160.

193. ნინოშვილის კომენტატორები (ფოლკლორისტის დღიურიდან). „ლიტერატურული ძიებანი“, XII, გვ. 59—64.

194. ორი ქალაქი — ერთი ლეგენდა. „თბილისი“, № 284.

195. სულხან-ორბელიანი და ხალხური შემოქმედება. „ლიტერატურული ძიებანი“, XII, გვ. 23—33.

196. სულხან-საბა ორბელიანის ერთი იგავის გამო. „თბილისი“, № 41.

197. ქართული ებოსი, I. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 331 გვ.

რეცენზიები: 1. ალ. ღლონტი, ქართული ამირანიანა. „კომუნისტი“, № 190, 2. ს. ყურაშვილი, ძვირფასი მეცნიერული შენაძენი, „საბჭოთა ოჯახი“, 21. X., ვ. ალ. ღლონტი. საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის საზოგ. მეცნ. განყ. მოამბე, 1960, № 1, გვ. 274—281.

198. ცხოვრების შუაგულიდან (ფოლკლორისტის ჩანაწერები). „კომუნისტი“, № 106.

199. ხალხის გულში (ს. ს. ორბელიანის დაბადების 300 წლისთავზე). „კომუნისტი“, № 249.

200. Необходимые поправки. Жур. «Литературная Грузия», № 8, стр. 76—79.

201. Пословица — мудрость народа. «Заря Востока», № 43.

## 1960

202. აკაკი და ხალხი. „კომუნისტი“, № 281.

203. აკაკი წერეთლის შემოქმედება და ამირანი. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 141.

204. ამირან-დარეჯანიანის ფოლკლორული წყაროების პრობლემა (დ. ლენგისა და მერედიტ-ოუენსის წერილის გამო). „მნათობი“, 1960, № 4, გვ. 136—138.

205. ერთი ჩანაწერი (აკაკი წერეთლის დაბადების 120 წლისთავის გამო). „თბილისი“, № 241.

206. ინდური იგავ-არაკის კვალი ქართულ ფოლკლორში. „თბილისი“, № 227.

207. მოგვითხრობს ხალხი. რუსთაველის ნაკვალევზე. „კომუნისტი“. № 129.

208. საშვილიშვილო საქმე (შეგვიბოთ ეროვნული საუნჯე). „სოფლის ცხოვრება“, № 161.

209. ქართულ ხალხური პოეტური შემოქმედება, I. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა 415. გვ. მ. ჩიჭოვანს ეკუთვნის: შესავალი, გვ. 5—38. პირველი განყ. I თავი, გვ. 39—74; II თავი, გვ. 75—95; III თავი, გვ. 96, 188; მეორე განყ. III თავი, გვ. 328—344.

210. Амيرانiani (Грузинский эпос). Изд-во «Заря Востока», 307 стр. რეცენზიები: D. M. Lang, Amiraniani. A Georgian epic Folklore, V. 73, s p. 1962; A. Цанавა, Амيرانiani на русском языке. „Вечерний Тбилиси“, 3.XII. 1963;

211. Илыпч в грузинской народной поэзии. «Вечерний Тбилиси», № 81.

#### 1961

212. ამირანის თქმულება. ლიტერატურულად დამუშავებული, გამბა „ნაკადული“, 157 გვ.

213. ვაჟა და ხალხური პოეზია. გაზ. „ახალი თიანეთი“, № 59—60.

214. ვაჟა-ფშაველა. თხზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად (სარედაქციო კოლეგიის წევრი), გამბა „საბჭოთა საქართველო“.

215. ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძლის“ ფოლკლორული ძიებები. ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან ასი წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, საქ. მეცნ. აკადემიის გამბა, გვ. 41—72.

216. ვეფხისტყაოსნის დასათაურების სისტემა. „თბილისი“, № 206.

217. ვეფხისტყაოსნის მითოლოგია. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 11, გვ. 81—90.

218. კახეთის ფოლკლორული ექსპედიცია. „კომუნისტი“, № 136.

219. ლენინის სახე ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში. „ლიტერატურული ძიებანი“, XIII, გვ. 1—18.

220. მეცხვარე პაპას ნამშობი. „სოფლის ცხოვრება“, № 141; 220<sup>ა</sup>. მოლექსე ასეთი უნდა. „კომუნისტი“, № 168.

221. საყურადღებო წინადადება. „ლიტერატურული საქართველო“, № 38.

222. ტრადიციული ფოლკლორული ჟანრების ბედი სოციალისტურ საზოგადოებაში. „სკოლა და ცხოვრება“, № 3, გვ. 73—79.

223. ქართული ხალხური ეპოსი. მითითებანი მასალების შემკრებთათვის, ისტორიის, არქეოლოგიის, ენთოგრაფიისა და ფოლკლორის საქართველოს სამეცნიერო საზოგადოების გამ-ბა, 8 გვ.

#### 1962

224. ვასილ ბარნოვი. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად (სარედაქციო კოლეგიის წევრი). გამ-ბა „საბჭოთა მწერალი“.

225. თუშეთში ჩაწერილი ლექსები. ეროვნული საუნჯის გვერდი, № 4, „სოფლის ცხოვრება“, № 15.

226. თუშური ტექსტები. ეროვნული საუნჯის გვერდი, № 5, „სოფლის ცხოვრება“, № 35.

227. მარად სახსოვარი ოქროს საწმისი (გ. ლეონიძესთან ერთად). „კომუნისტი“, № 16.

228. მოჩუხჩუხებს სიბრძნის წყარო. „კომუნისტი“, № 40.

229. მოჩუხჩუხებს სიბრძნის წყარო (მოლაშქრის სამახსოვრო ბარათი), „კომუნისტი“. № 42.

230. როგორ შეეკრიბოთ ზეპირსიტყვიერება. „კომუნისტი“, № 18.

231. ქართული ხალხური პოეზიის კლასიფიკაციისა და გამოცემის პრინციპების შესახებ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, თბილისი, 52 გვ.

232. Аммирани. Л. Э., т. I, 185 стр.

233. Арсен. Л. Э., т. I, 325 стр.

234. Висрамянани. Л. Э., т. I, 989 стр.

235. Здесь след Аммирани. «Вечерний Тбилиси», № 275.

#### 1963

236. ამირანის თქმულების ზოგიერთი ტექსტოლოგიური საკითხი. „ლიტერატურული ძიებანი“, XIV, გვ. 227—252.

237. იშრიალოს ტყეებმა. „სოფლის ცხოვრება“, № 69.

238. ხალხური სიბრძნე, I. რედაქტორ-შემდგენელი. გამ-ბა „ნაკადული“, 506 გვ.

239. ხალხური სიბრძნის წყარო. „სოფლის ცხოვრება“, № 14.

240. Неизвестные стихотворения народного сказителя. «Вечерный Тбилиси», № 181.

241. Сказания и легенды. Перевод с грузинского. Редакция, предисловие и примечания, Изд-во «Заря Востока», XVII, 220 стр.

242. Сокровищница народного творчества, «Заря Востока», № 266.

243. Сюжет ищущего бессмертия юноши в древнем фольклоре и литературе. XXVI Международный конгресс востоковедов, Доклады делегации СССР, Москва, 15 стр.

244. The theme of a youth Seeking immortality in ancient Folklore and Literature. Moscow, 15 p.

#### 1904

245. დიდი ფორუმის წინ. ეთნოგრაფთა და ანთროპოლოგთა VII საერთაშორისო კონგრესი, „სოფლის ცხოვრება“, № 148.

246. ექვთიმე თაყაიშვილი, აკაკის ფონდი. „ქართული ფოლკლორი“, I—II, გვ. 373—380.

247. ვაჟა-ფშაველას ეპიკური შემოქმედების წყაროების პრობლემა. „ლიტერატურული ძიებანი“, XV, გვ. 295—325.

248. კახეთის 1961 წლის ფოლკლორული ექსპედიცია. „ქართული ფოლკლორი“, I—II, გვ. 195—254.

249. XVII საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები. გამოკვლევა და ტექსტები, „მრავალთავი“, 1, გვ. 60—205.

250. მოგზაურობა ინდოეთში. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № № 41, 42, 43, 44.

251. პაოლო იაშვილის უცნობი ლექსები. „სოფლის ცხოვრება“. № 144.

252. პეტრე უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, ოთხ ტომად. რედაქცია, გამოკვლევა, შენიშვნები, ლექსიკონი, საძიებლები.

253. საქართველო რუსულ ფოლკლორში. „ლიტერატურული საქართველო“, № 8.

254. ქართული ფოლკლორი, მასალები და გამოკვლევები, I—II, რედაქტორი, 389 გვ.

255. ქართული ხალხური ნოველა. რეცენზია. ალ. ღლონტის წიგნზე. „ქართული ხალხური ნოველა“. „ლიტერატურული საქართველო“, № 19.

256. ხალხური ტექსტების გამოცემისათვის („ხალხურ სიბრძნის“ სარედაქციო კოლეგიის წევრებთან ერთად). „ლიტერატურული საქართველო“, № 13.

257. Грузинский фольклор. Л. Э., т. 2. стр. 404—405.

258. К вопросу о судьбе традиционных фольклорных жанров в социалистическом обществе. კრებული „ქართული ფოლკლორი“, I—II, გვ. 31—52.

259. Народный юмор. Притчи, сказки. Перевод с грузинского, редакция и предисловие, Тбилиси, Издательство «Литერატურა და ხელოვნება», 235 стр.

260. Образ прикованного героя Амирана в Колхидо-Иберийском фольклоре. VII Международный конгресс Антропологических и этнографических наук, М., Изд-во «Наука».

261. The figure of Amirani (the bound hero) in Colcho-Iberian folklore. VII interational congres of Antropological and Etnograhi-cal sciences. Moscow.

#### 1965

262. დიდი ქართველი მეცნიერი. კ. კეკელიძისადმი მიძღვნილი კრებული, „დიდი ქართველი მეცნიერი“, გვ. 56—59.

263. მგოსნის (შოთა რუსთაველის) მომღერალი. „სოფლის ცხოვრება“, № 179.

264. მხატვრული სიტყვის სათავეებთან (ნ. მარის დაბადებიდან 100 წლისთავი), „კომუნისტი“, № 20.

265. ნართული ეპოსის შედგენილობისა და გავრცელების ზოგიერთი საკითხი. „მაცნე“, № 11, გვ. 200—222.

266. რუსთაველი ხალხის გულში. რედაქცია და ჩანაწერები, „სოფლის ცხოვრება“, № 142.

267. სოფელი რუსთავი (წერილი მესხეთიდან). „კომუნისტი“, № 173.

268. ქართველი მეცნიერები ბუდაპეშტის კონგრესზე. „კომუნისტი“, № 282.

269. ქართული ეპოსი, II. თბილისი, გამ-ბა „მეცნიერება“. 422 გვ.

270. ხალხური პოეზიის საგანძური. „სოფლის ცხოვრება“, № 149.

271. ხალხური სიბრძნე, V. გამოცანები, „ნაკადული“, გვ. 449—515.

#### 1966

272. ვინ იყვნენ რუსთაველის მშობლები. „სოფლის ცხოვრება“, № 163; „საქართველოს ბუნება“, № 9, გვ. 18.

273. ექვთიმე თაყაიშვილი და ხალხური სიტყვიერება. კრებული, აკად. ე. თაყაიშვილი, გამ-ბა „მეცნიერება“, გვ. 147—164.

274. თქმულებები ვეფხისტყაოსნის გმირებზე. მოხეური ხალხური ვეფხისტყაოსანი. „სოფლის ცხოვრება“. № 164.

275. რუსთაველი ხალხის გულში. რედაქცია და ჩანაწერები, „სოფლის ცხოვრება“, № 92.

276. ფოლკლორული ტერმინოლოგია და დასათაურების სისტემა ვეფხისტყაოსანში. „შოთა რუსთაველი“, საიუბილეო კრებული. გამ-ბა „მეცნიერება“, გვ. 173—184.

277. შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი. გამ-ბა „მეცნიერება“, 186 გვ.

278. ხალხის დიდი შთამაგონებელი. გაზ. „სოფლის ცხოვრება“. № 200.

279. ხალხური სიბრძნის მოჭირნახულე, (ჯ. ნოღაიდელის დაბადების 60 წლისთავის გამო). „საბჭოთა აჭარა“, № 53.

280. Века не источили памяти. «Литературная Россия», № 33, стр. 17.

281. Руставели и народное творчество, «Заря Востока», № 213.

282. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. Издат-во «Наука», М., стр. 328.

რეცენზიები: А. Алиева, Народный грузинский эпос «Амираниани», «Вопросы литературы», 1967, № 5, стр. 208—211; Проф. В. М. Сидельников, «Заря Востока», № 154; А. Гадагатль, «Адигейская правда», 5.1.1968; Д. Калоева. «Фидпауг», № 5, 1967.

283. Народ слагает биографию поэта, «Вечерний Тбилиси», № 29.

## 1967

284. აკაკი შანიძე — ფოლკლორისტი (80 წლისთავის გამო). „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 69.

285. ამერიკაში შეკრებილი ქართული სიმღერები. „სამშობლოს ხმა“, № 24, გვ. 3—4.

286. ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია. საქ. სსრ უმაღლესი სასწავლებლების ქართული ლიტერატურის პროფესორ-მასწავლებელთა II რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია მიძღვნილი დიდი ოქტომბრის რევოლუციის 50 წლისთავისადმი, 20—22 ოქტომბერი, 1967 წ., თელავი, მოხსენებათა თეზისები თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, გვ. 13—14.

287. ქართული ფოლკლორისტიკა ოქტომბრის რევოლუციის 50 წლისთავზე. საიუბილეო კრებული. „ქართული საბჭოთა მწერლობის საკითხები“, გამომ-ბა მეცნიერება, გვ. 265—312.



288. Грузинский народный юмор. Редакция и предисловие, Изд. «Литература да хеловнеба», 235 стр.

289. К проблеме взаимосвязи греческого мифа о Прометее и Колхидо-Иберийского сказания о прикованном к Кавказскому хребту Амირани. Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. t. XV. f. 1—4.

290. L'Épopée populaire géorgienne D'Amirani enchaîné (Éléments non-iraniens dans la Culture persane antique). Révue de Kartvelologie. vol. XXIII—XXIV. Paris. გვ. 119—124.

1968

291. ინტერვიუ საკოორდინაციო საბჭოს თავმჯდომარესთან. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № 13.

292. ლადო ასათიანის პოეზია. „ქუთაისი“, № 251.

293. მეზღვაურთა სიმღერა. „საბჭოთა აჭარა“, № 251.

294. ნ. ბარათაშვილის 150 წლისთავის გამო. „შრომის დროშა“, № 28.

295. ნ. ბარათაშვილის ბიოგრაფიის ერთი მომენტი, საიუბილეო კრებული, ნ. ბარათაშვილი. გამომ-ბა „მეცნიერება“, 22—33.

296. ნ. ბარათაშვილის ბიოგრაფიის უცნობი ფურცელი. „შრომის დროშა“, № 88.

297. ნ. ბარათაშვილის ერთი ბიოგრაფიული მომენტი. ლიტერატურათმცოდნეობის რესპუბლიკური საკოორდინაციო საბჭოს III სამეცნიერო სესია (მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები). 7. გვ.

298. სახალხო მოღეჟისის მოსაგონარად. „ქუთაისი“, № 65.

299. ფოლკლორული ექსპედიციები საბჭოთა საქართველოში. კრებული „საისტორიო წერილები“, გვ. 56—70.

300. ქართული ლიტერატურის საკითხები. რედაქტორ-შემდგენელი, 205 გვ.

301. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონის შედგენისათვის. ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს VIII სამეცნიერო კონფერენცია. მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, გვ. 27—29.

302. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი. „კომუნისტი“, № 20.

303. ქართული შრომის სიმღერები გერმანულ ენაზე (კ. ბიუხერი, პ. უმიკაშვილი, ვ. გოგიჩაიშვილი). „ახალგაზრდა კომუნისტი“, № № 15—18.

304. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება II, თანაავტორი და რედაქტორი. გამ-ბა „მეცნიერება“, 374 გვ.

მ. ჩიქოვანს ეკუთვნის: ეპოსი, გვ. 5—35; ხალხური დრამა. გვ. 350—358.

305. ხალხის წიალში (მ. გორკი და ამირანის თქმულება). „კომუნისტი“, № 73.

306. Нартские сюжеты в Грузии. Ученые записки Адыгейского науч. иссл. института языка, литературы и истории, т. VII, стр. 19—37.

307. Создатель ценностей духовных. «Заря Востока», № 73.

308. On the problem of typological similarities between three mediaeval Novels „Tristan and Iseult“, „Abessalom and Eteri“ and o-“Vis and Ramin“. Moscow. VIII international congress of anthropological and ethnographical sciences (Tokio). 13. გვ.

---

ალექსანდრე ბარამიძე

## მომგლიური, ტაბილი

(თბილისის უნივერსიტეტის 50-ე წლისთავის გამო)

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს „დაბადების“ 50-ე წელი შეუსრულდა. ჩვენი კულტურის ბევრ გულშემატკევეარს სერიოზულად უკვირს. ნუთუ მხოლოდ ორმოცდაათ წელს ითვლისო უმაღლესი სასწავლებელი საქართველოში. გაკვირვება სამართლიანია. საქმე ისაა, რომ საიუბილეო 50 წელი შეუსრულდა **ს ა კ უ თ რ ი ვ თ ბ ი ლ ის ის უ ნ ი ვ ე რ ს ი ტ ე ტ ს** და არა საზოგადოდ ქართულ უმაღლეს სასწავლებელს. უმაღლესი სასწავლებელი ჩვენ გვექონდა ჯერ კიდევ XI—XII საუკუნეებში (იყალთოსა და გელათის აკადემიები). განსაკუთრებული მნიშვნელობისა იყო გელათის აკადემია, რომელიც XII საუკუნის დასაწყისში დააარსა დავით აღმაშენებელმა „მოძღურად სწავლულებისად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა“.

ორმოცდაათი წლის წინათ **გ ა ნ ა ხ ლ და, ა ლ ო რ ძ ი ნ და** ქართული უმაღლესი განათლების კერა, ახალი დროისა და გარემოების შესაფერისი სახე მიიღო და თბილისის უნივერსიტეტი ეწოდა. ისტორიულმა უკუდმართობამ ძველად ძალზე შეაფერხა ჩვენში სწავლა-განათლების ბუნებრივი განვითარება, მონღოლების კირთების ხანაში გამოიკეტა კულტურის სავანეთა კარები და კულტურული ცხოვრების ცეცხლი თითქო სრულიად ჩაქრა. XVIII საუკუნის მიწურულში მოწინავე ქართველი საზოგადოება პრაქტიკულად აპირებდა სამი უმაღლესი სასწავლებლის განხნას მარტო აღმოსავლეთ საქართველოში (თბილისსა, გორსა და თელავში). XIX საუკუნის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი თავიანთი მხრივ ენერგიულად იბრძოდნენ უმაღლესი სასწავლებლის დასაარსებლად, მაგრამ არ იქნა და არა. მეფის მთავრობის ნებართვის მიღება არ მოხერხდა. კიდევ ერთხელ ბეჯითად დაისვა საკითხი უნივერსიტეტის განხნის თაობაზე რევოლუციური სიტუაციის აღმავლობის პერიოდში, პირველი მსოფლიო ომის წინ. 1912 წლის 26 მაისის ნომერში გაზეთი „პრავდა“ აღ-

ნიშნავდა, მეფის მთავრობას ეშინაო, რომ „უნივერსიტეტის გახსნით კიდევ მეტად დამკვიდრდება კავკასიაში „ქრამოლა“.

საგულისხმოა, რომ იმავე 1912 წელს თბილისში გამოქვეყნდა ძველი ქართული მწერლობის ერთი უნიკალური ძეგლი — „იერუსალიმის განჩინება“. ძეგლი გამოსცა და მას შესანიშნავი გამოკვლევა დაურთო კორნელი კეკელიძემ. ამ გამოცემამ რუსეთისა და საზღვარგარეთის სამეცნიერო წრეების დიდი ინტერესი გამოიწვია, ბევრი ალტაცებული რეცენზიაც დაიბეჭდა. სპეციალური რეცენზია მოუძღვნა „იერუსალიმის განჩინებას“ გამოჩენილმა ორიენტალისტმა და ქართველოლოგმა ნიკო მარმა. რეცენზიის შესავალში ავტორი შენიშნავდა: „იმ ქალაქში, სადაც უდროოდ ითვლებოდა უნივერსიტეტის დაარსება თითქო ადგილობრივი საზოგადოების მოუმწიფებლობის გამო. გაშლის ადგილობრივი მკვიდრის მიერ შედგენილი წიგნი. რომელიც განსაკუთრებული სიცხადით გვაგრძნობინებს იქ უნივერსიტეტის უქონლობის სინანულს“.

საჭირო გახდა ოქტომბრის დიდი რევოლუციის გრავალის ამოქრია, რომ ფრთები შესხმოდა ქართველი ხალხის საუკუნობრივ ოცნებას და ქართველ მეცნიერთა მცირერიცხოვანი ჯგუფის გმირული თავგამოდების შედეგად ჩვენს დედაქალაქში გახსნალიყო ეროვნული უნივერსიტეტი. უნივერსიტეტის დაარსებამ ბევრ ქართველ ახალგაზრდას (და არა მარტო ახალგაზრდას) მისცა საშუალება მიეღო უმაღლესი განათლება მის მშობლიურ ქვეყანაში, მის დედაენაზე. პირადად მე (ისე როგორც ათასი სხვა ჩემნაირივე) უმაღლეს განათლებას ვერ ვეღირებოდი, თბილისის უნივერსიტეტი რომ არ ყოფილიყო. დიდი ბედნიერება იყო უნივერსიტეტის გახსნა თბილისში. მაგრამ ხელმოკლე პროვინციელი აბიტურიენტისათვის დიდ დაბრკოლებად რჩებოდა თვითონ თბილისში ჩალწევა, იქ ღამის გაათავი კუთხის მოპოვება და თავის სარჩენი სამსახურის შოვნა. დიდი ვაი-ვაგლახითა და გაჭირვებით ეს დაბრკოლება ვძლიე. 1920 წლის აგვისტოში გავხდი თბილისის მკვიდრი, პატარა თავშესაფარი კუთხის პატრონი და რკინისგზის საამართველოს მე-14-ე რანგის უმცროსი მოხელე. ხელფასი? რა საკითხავია! მთავარი ის იყო, რომ ყოველდღიურად პურის მაგვარი რაღაც ნივთიერება მეძლეოდა ოთხასი გრამი და სტუდენტის მატრიკული ჯიბეში მედო. თავი მედიდურად მეჭირა.

სექტემბრიდან შევეუდექი სწავლას, ასე ვთქვათ, დაუსწრებელი წესით. ძირითად საგნებში ლექციები დილით იკითხებოდა, ხოლო მე ხშირად საღამოობითაც ვიყავი სამსახურებრივი საქმეებით დაკავებული. სასემინარო მეცადინეობა კი საბედნიეროდ საღამოობით წარმოებდა. აქ ვეცნობოდი სტუდენტები ერთიმეორეს, აქ ვეცნობოდი პროფე-

სორებსაც. მონდომებით ვმუშაობდი ძველი ქართული მწერლობის სემინარში, რომელსაც პროფესორი კ. კეკელიძე ხელმძღვანელობდა. ფაკულტატურ სემინარს ახალ ქართულ მწერლობაში უძღვებოდა სერგი გორგაძე. ცხოველი მუშაობა იყო გაჩაღებული სტუდენტთა სამეცნიერო-სალიტერატურო წრეშიც (მესამე კურსამდე ვიყავი წრის გამგეობის მდივანი, შემდეგ თავმჯდომარე). სემინარების სხდომებზე და წრეში წავიკითხე რამდენიმე მოხსენება. ამან გადაწყვიტა ჩემი მერმისის ბედი.

უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის სიტყვიერების დარგი დავამთავრე და 1925 წლის გაზაფხულზე სახელმწიფო გამოცდებისათვის ვემზადებოდი, რომ ერთ მშვენიერ დღეს პროფესორმა კ. კეკელიძემ თავისთან მიმიხმო, დაწვრილებით გამომკითხა ჩემი ცხოვრებისა და ოჯახური მდგომარეობის ამბავი. მომავალში რას აპირებთო. პირველ-ორ კითხვაზე ამომწურავი პასუხი გავეცი, მომავლისა არაფერი ვიცი-თქო, მორიდებით დავძინე. რას იტყვითო, ცოტა დაყოვნებით მკითხა გამოჩენილმა მეცნიერმა, რომ მოხერხებულადაა თქვენი უნივერსიტეტში დატოვება საპროფესოროდ მოსამზადებლად? მკითხა და ოვალები შემომანათა. შეეცბი. დავიბენი, კითხვა სრულიად ანაზღაურელი იყო, თანაც მაცდური. მალე სულიერი წონასწორობა აღვიდგინე და პასუხის გაცემა დავაპირე. პროფესორმა ღიმილით შემაჩერა. პასუხი ახლა არ მინდაო, მითხრა. ჯერ კარგად მოიფიქრეთ. აწონ-დაწონეთ, დაეკითხეთ თქვენ თავსა და მშობლებს, გაითვალისწინეთ მეცნიერული მუშაობის სირთულე და სიმძიმე (აქ ვრცელი საუბარი გამიბა მეცნიერული მუშაობისათვის საჭირო თავდადებაზე). ერთი-ორი კვირის შემდეგ მოდიოდა და პასუხი მაშინ მითხარითო.

მეტისმეტად მძიმე აღმოჩნდა ამოცანის გადაჭრა. ბევრი ვეთათბირე თავის თავსაც და მახლობლებსაც. მოვიდა დათქმული ვადა. ვეახელი პროფესორს, მადლობა მოვასხენე და თანხმობის დასტური მივეცი... იმავე წლის შემოდგომაზე ჩამრიცხეს უნივერსიტეტში დატოვებულ სტიპენდიატად ძველ საერო ქართულ მწერლობაში.

სტიპენდიატად დატოვება მაშინ იშვიათი მოვლენა იყო. თითქმის იმავდროულად უსტიპენდიოდ (ახლა ვიტყვით, წარმოებიდან მოუწყვეტლად) დატოვეს კათედრასთან მიხეილ ზანდუკელი (ახალ ქართულ ლიტერატურაში) და ვახტანგ კოტეტიშვილი (ქართულ ფოლკლორში).

პირველ ყოვლისა თავი დავანებე სამსახურს (მაშინ კარგი ხელფასიანი ადგილი მქონდა). ახლა კი ვიძლე გული ლექციებზე დასწრებით. გულმოდგინედ ვიწყე ძველი ხელნაწერების ჩხრეკაც. კარგი მასალები დამიგროვდა. 1927 წლის პირველ ნახევარში გამოქვეყნდა ჩემი პირვე-

ლი სამეცნიერო ნაშრომი — „შენიშვნები წაჰნამეს ქართული ვერსიების შესახებ“ (საქართველოს არქივი, III). ერთი ნარკვევიც დასაბუჟდად მიიღო უნივერსიტეტის მოამბემ.

1927 წელს გარდაიცვალა ცნობილი ქართველი მკვლევარი დავით კარიჭაშვილი, რომელიც უნივერსიტეტში მსახურობდა უფროს ასისტენტად: საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ უნივერსიტეტს გადაეცა ყოფილი საეკლესიო კომიტეტისა და წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მდიდარი ხელნაწერი კოლექციები, ამას დაემატა უნივერსიტეტის საკუთარი კოლექციაც და შეიქმნა „უნივერსიტეტის სიძველეთ-საცავი“. სწავლულ მკვლევარად, უფროსი ასისტენტების წოდებით, მიიწვიეს ღვაწლმოსილი მეცნიერები მოსე ჯანაშვილი და დავით კარიჭაშვილი (უნივერსიტეტის სიძველეთ-საცავს განაგებდა კ. კეკელიძე). დ. კარიჭაშვილის გარდაცვალების შემდეგ ასისტენტის მოვალეობა მე დამეკისრა, 1927 წლის სექტემბრიდან. ჩემს ბედნიერებას საზღვარი არ ჰქონდა, ერთბაშად აღმოვჩნდი უხუცესი ქართველი მეცნიერის მოსე ჯანაშვილის კოლეგა და ქართული სულიერი კულტურის უმდიდრესი საგანძურის პასუხისმგებელი მკველი. სხვათა შორის, იქვე, ჩვენი სიძველეთსაცავის გვერდით, იყო საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმიც (მუზეუმს განაგებდა სერგი გორგაძე). ჩემს ხელში იყო ბურთიც და მოედანიც. ამაზე მეტს კაცი რას ინატრებდა? შრომას და ენერგიას არ ვიშურებდი. მამხნევებდა და მახალისებდა ტკბილი მოხუცი მეცნიერის მ. ჯანაშვილის მეგობრობა.

სიძველეთსაცავის ხშირი სტუმრები იყვნენ ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, გ. ჩუბინაშვილი, ს. ყაუხჩიშვილი, იუსტ. აბულაძე, პ. ინგოროყვა, ს. ხუნდაძე. აქ დღე და ღამეს ასწორებდნენ უნივერსიტეტთან დატოვებული კოლეგები (ზოგი მათგანი უკვე ლექტორები იყვნენ) შ. ამირანაშვილი, ს. ჯანაშია, ვ. თოფურია, ნ. ბერძენიშვილი, ლ. მუსხელიშვილი, გ. წერეთელი, იასე ცინცაძე. მწერლებიდან, მახსოვს, მოდიოდნენ ი. გრიშაშვილი, გ. ლეონიძე, კ. ჭიჭინაძე, გ. ქიქოძე.

თბილისის უნივერსიტეტის ფაქტობრივი დამაარსებელი და მისი სულისჩამდგმელი, ქართული მეცნიერების სინდისი ივანე ჯავახიშვილი არ ყოფილა ჩემი უშუალო მასწავლებელი, მაგრამ მისი შთამაგონებელი ყურადღებით მუდმივ ვსარგებლობდი. ქართველოლოგიის საკითხებზე მაშინ საჯარო მოხსენებები იკითხებოდა საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების სხდომებზე საქართველოს მუზეუმის წინაშე. საზოგადოების თავმჯდომარე იყო ივანე ჯავახიშვილი. დიდი მეცნიერი სმენის ნაკლებობას უჩიოდა და მოხსენებებს ჩვეულებრივ წინასწარ

ეკნობოდა. ბევრი საგულისხმიერო შენიშვნა და ნამდვილად მამობრივი რჩევა-დარიგება მიმიღია ი. ჯავახიშვილისაგან ჩემი მოხსენებების გამო. მომიწონა, რომ სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებს ვიკვლევ-ვიძიებდი, მაგრამ სპარსულით მოჭარბებული გატაცებისაგან თავშეკავების საჭიროებაზე მიმითითებდა. მუდამ მაღლიერების გრძნობით ვიგონებ ი. ჯავახიშვილისა და ა. შანიძის ვადამწყვეტი ხასიათის წინადადებას სადოქტორო დისერტაციად წარმედგინა გამოკვლევა ქილილა და დამანას ქართულ ვერსიებზე, რომლის შინაარსი საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების სხდომას მოხსენდა საკმაო დაწვრილებით.

... მას შემდეგ დიდმა დრომ განვლო: ბევრი ცვლილება მოხდა უნივერსიტეტის ცხოვრებაში. ჩვენი ქვეყნის საერთო ზრდასთან ერთად იზრდებოდა და ვაჟკაცდებოდა მისი პირმშო სამეცნიერო კერაც. იგი საბჭოთა კავშირის მოწინავე უმაღლესი სასწავლებლების პირველ რიგებში ჩადგა. უნივერსიტეტის ზრდა და წინსვლა მკაფიოდ მოჩანს. კერძოდ, ქართული მწერლობის კათედრის მაგალითზეც. თავდაპირველად უნივერსიტეტში იკითხებოდა ქართული საეკლესიო მწერლობის ისტორია (კ. კეკელიძე) და ძველი ქართული საერო ლიტერატურა (ი. ყიფშიძე). ი. ყიფშიძე აღრე ვარდაიცვალა (1919 წელს). ქართული მწერლობის კათედრის ორგანიზაციისა და კურსების კითხვის მთელი სიმძიმე კ. კეკელიძეს დააწვა კისერზე. მან თანდათანობით შეკრიბა. აღზარდა და დამოუკიდებელი მუშაობის გზაზე დააყენა არა: ერთი და ორი პედაგოგი და მკვლევარი. განახლებულ უნივერსიტეტში 1933 წელს შესაძლებელი გახდა ახალი ქართული მწერლობის კათედრის ცალკე გამოყოფა. კათედრას სათავეში ჩაუდგა ნიჭიერი მკვლევარი და ენერგიული მეცნიერი-ორგანიზატორი სიმონ ხუნდაძე, სამწუხაროდ. იგი იმავე 1933 წელს მოულოდნელად გარდაიცვალა. ამჟამად, ორმოცდაათი წლისთავზე, უნივერსიტეტში არის ქართული მწერლობისა და ფოლკლორის ხუთი კათედრა: ძველი ქართული მწერლობისა (გამგე პროფ. ალ. ბარამიძე), ახალი ქართული მწერლობისა (გამგე პროფ. ჰ. კეკელიძე), ქართული საბჭოთა მწერლობისა (გამგე პროფ. ს. ჭილაია), ეურნალისტიკისა (გამგე პროფ. დ. გამეზარდაშვილი) და ფოლკლორისტიკისა (გამგე პროფ. ქს. სიხარულიძე), ორიც სამეცნიერო-სასწავლო კაბინეტი — რუსთველისა (გამგე პროფ. ლ. მენაბდე) და ვაჟა-ფშაველასი (გამგე პროფ. გრ. კიკნაძე). კათედრას მომსახურეობას უწევს საკუთარი ბიბლიოთეკა. კაბინეტებში მოწყობილია საინტერესო მუდმივი გამოფენები. ქართული მწერლობის კათედრებზე წარმატებით მუშაობენ უნივერსიტეტშივე აღზრდილი სამეცნიერო-პედაგოგიური კადრები. უნივერსიტეტის ქართული მწერლობის კათედ-

რების ბაზაზე შეიქმნა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის საკვლევ-სამეცნიერო ინსტიტუტი. უნივერსიტეტის კათედრები აწვდიდა და აწვდის მომზადებულ მუშაკებს თბილისის, ქუთაისის, ბათუმის, ცხინვალის, გორისა და თელავის პედაგოგიურ ინსტიტუტებს.

უნივერსიტეტის ქართული მწერლობისა და ფოლკლორის კათედრებზე მომზადდა და გამოქვეყნდა მრავალი ასეული მონოგრაფიული გამოკვლევა, ნარკვევი, სახელმძღვანელო და დამხმარე-სახელმძღვანელო წიგნები. საკმარისია თუ ვიტყვი, რომ 1923/1924 წლებში დაიბეჭდა კ. კეკელიძის ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის ორი მონუმენტური ტომი (შევსებულ-შესწორებული სახით ეს ტომები შემდეგ სამჯერ გამოიცა). რასაკვირველია, ქართული მწერლობის ისტორიის საჭირო სიღრმითა და სისრულით შესწავლაზე ლაპარაკი ჯერ ნაადრევია, მაგრამ მაინც საკმარისად ბევრია გაკეთებული ამ მხრივ როგორც უნივერსიტეტში, ისე მის გარეთ.

...1925 წლიდან უწყვეტლევ ვმოდვაწობ თბილისის უნივერსიტეტში. წლების მანძილზე განვაგებდი ქუთაისისა და გორის პედაგოგიური ინსტიტუტების ქართული მწერლობის ისტორიის კათედრებს. დღიდან დაარსებისა ვთანამშრომლობ რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის საკვლევ-სამეცნიერო ინსტიტუტში. მიმუშავებ სხვაგანაც. მაგრამ, უნდა გამოვტყდე, ჩემთვის ყოველთვის უნივერსიტეტი იყო და დარჩება განსაკუთრებით საყვარელ, მშობლიურ, ტკბილ. წმინდათაწმინდა სასწავლო-სამეცნიერო ტაძრად, რომელსაც აგერ ოთხ-ათეულ წელზე მეტია გულწრფელად შევხარი. შეძლებისდაგვარად ვემსახურები, მისი წინსვლისა და ზრდის თვითმხილველ მოწამედაც გამოვდგები. უნივერსიტეტის დღესასწაული ჩემ პირად დღესასწაულადაც მეხატება. ეს მახარებს და მახალსებს მომავალი მუშაობისათვის.



## გიორგი ახვლედიანი

### ჰიმნი ინდრასა და აბნისადმი

(რიგვედა III,12)

#### წინასწარი რამდენიმე განმარტება:

1. რიგვედა, საიდანაც ამოღებულია ეს ჰიმნი, წარმოადგენს ძველი ინდური ენის ზეპირსიტყვიერების უძველეს ძეგლს. სიტყვა ვედა ნიშნავს ცოდნას, რიგ — გალობა-ქებას. აქედან რიგვედა ქებათა ცოდნის კრებული. ჩვენამდე მოღწეულია ოთხი ვედა (რიგვედა, სამვედა, ოჰურვედა, ათარვაედა); მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანია (მიმარსის მრავალფეროვნებით, მაღალმხატვრელობით და მოცულობით) რიგვედა, რომელიც შეიცავს მეტწილად ლექსად თქმულ ათასზე მეტ ჰიმნს, მიმართულს სხვადასხვა ღვთაებისადმი (ერთღმერთიანობა რიგვედაში არა ჩანს, რაც მოწმობს რიგვედას მსოფლმხედველობის სიძველეს — განსხვავებით ძველ-ირანულ ავერტიასგან, რომელშიც აპურა-მაზდა მთავარ ღმერთადაა წარმოდგენილი).

2. ძველ ინდური მითოლოგიით ინდრა — ჰეჰა-ქუხილისა და ომის ღვთაება აგნი-ცეცხლის ღვთაება, აღამიანის მეგობარი; სომ — ასკულტო მცენარე და მისგან გამოწურული მათრობელა სასმელი; ღრუბელი — მეტაფორაა წვიმისა. რომელსაც წააგავს დაწურვის დროს მწვეთარე სომა.

3. დასაები მხოლოდითი დასა (ურწმუნო) — ისტორიამდელი ინდოეთის ენოსახლეობა, რომელიც დაიპყრეს არიულმა (ინდურ-ირანულმა) ტომებმა, უწოდეს რა მათ „ურწმუნონი“. როგორც ჩანს. დასაები უფრო მაღალი კულტურის მქონენი იყვნენ, ვიდრე არიულა ტომები: მათ ჰქონიათ 90 ქალაქი, რომლებიც გაუნადგურებიათ არიელებს. ამ ფაქტის რემინისცენციას წარმოადგენს ამ ჰიმნის სათანადო (5) სტროფი. ასეთსავე ბუნდოვან მოგონებას წარმოადგენს არიელთა (ინდო-ირანელთა) ჩრდილოეთიდან მოსვლა ჩატორიულ ინდოეთსა და ირანში (სტროფი 8: „წყალგამოღმა გამოღწევა“).

4. რიგვედა თარგმნილია მთლიანად ფრანგულსა და გერმანულ ენებზე, ნაწყვეტები — ზოგიერთ სხვა ენაზეც. ქართულად თარგმნილია და დაბეჭდილი ორი ჰიმნი („დასაბამი ნიეთთა“, რიგვედა, X, 129 და „ცისა და დედამიწისადმი“, რიგვედა I, 185), ორივე დაბეჭდილია არმაღანში, 1965.

5. ჰიმნის ინდური ტექსტი Th. Aufrecht-ის მესამე გამოცემით (1955) — *De Hymnen des Rigveda*.

1. ინდრავ და აგნი! მობრძანდით, ჩემ მიერ ნაქებაზრო, დაწურულთან, სანატრელ ღრუბელთან. შესვით ხალისიანად.

2. ინდრავ და აგნი! თქვენკენ ზიარად მოემართება მლაღადებლის ღირსეული მსხვერპლი; ამით აგზნებულმა შესვით ეს გამონაწერი (სომა).

3. ინდრა და აგნი, ნათელმჰვერეტათვის რომ ძალაში არიან, და-კიყოლიო დაეწაფონ სომა-სასმელს საძლომად.

4. მოეუწოდებ ორთავეს — მტერთა მათებელ, ძლევამოსილ და უძლეველ ინდრას და აგნის, ყველაზე დიდი ნადავლის მომპოვებლებს.

5. თქვენ, ინდრავ და აგნი, გიგალობენ კილომართებულად ლექს-პრავალნი მეხოტბენი.

6. ინდრავ და აგნი! ერთბაში შეტევით თქვენ შემუსრეთ 90 ქალაქი, დასაეხს რომ ეპყრათ.

7. ინდრავ და აგნი! კეთილნამოქმედრიდან მომდინარეობენ აზრნი ამართლის ბილიკით.

8. ინდრავ და აგნი! განუყრელნო, ძალოვანნო და სიამეში მყოფნო! თქვენ ორთავეს გეკუთვნით წყალგამოღმა გამოღწევა. .

9. ინდრავ და აგნი! თქვენ მოიცავით ცისა მნათობნი თქვენს ნადავლში. ცნობილია თქვენი ეს გმირობა.

---

ბერძნულ-ქართული ლექსიკონური შესატყვისობანი

ბიზანტიური პერიოდის ბერძნული ენა ნაკლებად არის შესწავლილი. საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ბიზანტიური ბერძნულისათვის დიუკანეის მიერ შედგენილი Glossarium graecitatis ძალიან ნაკლებოვანია: არც სოფოკლესის Dreek Lexicon of the Roman and Byzantin Periods შველის საქმეს. მართალია, ბევრი სიტყვა ბიზანტიური ბერძნულისა კპოულობს აქ განმარტებას, მაგრამ ბევრი კიდევ რჩება არა თუ განუმარტავი, არამედ აღუწესხველიც.

ამიტომ ვასაგებია, სპეციალისტთა (ტაფრალის, ჰაიზენბერგის, ფრ. დელგერის, ვლ. ბენეშევიჩის და სხვათა) ზრუნვა დიუკანეის „ლექსიკონის“ შევსებისათვის; რუსეთში ჯერ კიდევ ამ სამოცი წლის წინათ საგანგებო კომისიაც კი შედგა, რომელსაც ევალებოდა მასალები მოემზადებინა დიუკანეის ლექსიკონის შესავსებად.

ბერძნულიდან ნათარგმნი ძველქართული ძეგლებიც მდიდარ მასალას ვვაძლევენ ბიზანტიური ბერძნული ენის შესასწავლად. ეს ძეგლები ნათარგმნია ბიზანტიური პერიოდის (უპირატესად, V—XIII საუკუნეების) ბერძნული ნაწარმოებებიდან. ეს არის, პირველ რიგში: საღვთო წერილის ტექსტები; შემდეგ, საზოგადოდ, თეოლოგიური ნაწარმოებები (მამათა ცხოვრებანი, აგიოგრაფიული თხზულებები). მაგრამ ამათ გარდა არის საგრო ხასიათის ნაწარმოებებიც: იოსებ ფლავიოსის „მოთხრობანი იუდაებრივისა სიტყუა-დასაბამობისანი“ (თარგმნილი იოანე პეტრიწის მიერ), პროკლე დიადოხოსის ფილოსოფიური ტრაქტატი „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“, რომანი „ღალაქტიონი და ეპისტიმია“, „უწყება და თხრობა აღშენებისათჳს დიდებულისა ტაძრისა“ (წმიდა სოფია, ანუ „აია სოფია“).

ამ ნათარგმნი ძეგლების მეშვეობით შესაძლებელი ხდება, ერთ-მხრით, ცნობილი ბერძნულ-ბიზანტიური სიტყვების მნიშვნელობათა დაზუსტება, ხოლო მეორე მხრით ბერძნულ-ბიზანტიურ სიტყვათა ახალი ფორმების დადგენა. ამავე დროს მრავალი ძველქართული სიტყვა წარმოგვიდგება მათი ახალი, აქამდე უცნობი მნიშვნელობით. წინამდებარე ნარკვევით ჩვენ ვიწყებთ სერიას „ბერძნულ-ქართული ლექსიკური შესატყვისობანი“, სადაც პირველ რიგში ვეხებით იმ ძველქართულ სიტყვებს, რომლებიც ბერძნულ პარალელურ ტექსტთა მოშველიების შემდეგ გამოავლენენ ახალს შინაარსს.

## 1. გულარძნილი

ამ სიტყვას საბა ორბელაანი იცნობს „მრუდის“ მნიშვნელობით: „მრუდი ესრეთ განიყოფებთან: ელაში... დრკუ... გულარძნილი არს ვაკოიანთა შინა სიმრუდე ლელოვან-ფოსოიანი, რომელსა მსოფლიონი ოღრო-ჩოღროდ უწოდენ“.

ბერძნულ-ქართული მასალებიდან ჩანს, რომ „გულარძნილი“ ნიშნავს „შერყენილს“, „დამახინჯებულს“. რასაკვირველია, ამ მნიშვნელობის ამოსავალი წერტილია „სწორი გზიდან გადახვევა“, „გამრუდება“:

1. ἄ γυνεὴ ἀπιστοῦ καὶ διεστραμμένη—„მ ნათესავი ურწმუნო და გულარძნილი (მთ. 17, 17; აგრეთვე ლკ. 9, 41).

2) ἡ ἀρτιστοῦ οὐκ ἀπὸ τέχνης ματαιῆς, γυνεὴ σκλιῶ καὶ διεστραμμένη — „შესცოდეს მათ ნაშობთა მათ ბილწებოსათა, ნათესავმან დრკუმან და გულარძნილმან“ (მეორე სჯ. 32,5; род строптивый и развращенный).

ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონშიც (ივ. იმნაიშვილის ვამოც.) „გულარძნილისათვის“ ასეთი მნიშვნელობა მოყვანილი: მრუდი, ოღრო-ჩოღრო.

მართლაც, ახალი აღთქმის წიგნებში ბერძნული διεστραμμένης (-მიასტრῆς) ნიშნავს „მრუდს“, „ოღრო-ჩოღროს“, „გამრუდებულს“, „გზიდან გადახვეულს“, მაგრამ მთ. 17,17 და ლკ. 9,41 დიესტრამენე — „გულარძნილი“ აღნიშნავს „გარყენილს“, „დამახინჯებულს“.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ დავით და ნიკო ჩუბინაშვილები მთ. 17,17-ზე მითითებით „გულარძნილს“ სთარგმნიან Строптивый, развращенный, რაც საესებით შეესაბამება ჩვენი მასალით მოწოდებულ ფაქტს (ჩუბინაშვილებმა ეს აიღეს, ალბათ, ოთხთავის რუსული თარგმანიდან).

„გულარძნილის“ გადატანითი მნიშვნელობა „სწორი გზიდან გადახვეული“, „შფოთის ამტეხი“, „გარყენილი“) არის დადასტურებული სხვა მაგალითებითაც:

1) ფს. 77,8: რაჲთა არა იქმნენ, ვითარცა მამანი მათნი, თესლ გულარძნილ და განმამწარებელ (σχιλιὰ καὶ παραπικραίνουαζ)

2) იგავნი 6,14: ხოლო გულარძნილითა გულითა იქმნ ბოროტსა ყოველსა (ὁ:εσπεραμύσνη ἢς ἁρῶνιζ τῷατινεται κακῶ).

ამასთან დაკავშირებით უნდა მოვიხსენიოთ შემდეგიც: დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხზულებაში ვკითხულობთ:

„ხოლო შემოკრბა ოდესმე წინაშე მეფისა ნათესავი გულარძნილი. ყოვლად ბოროტთა სომეხთა ებისკოპოსები...“ (ქ. ცხ. 1, 1955, გვ. 356, 11—12) და ჩვენ მიერ დართულ ლექსიკონში ამ სიტყვის განსამარტავად სწერია მხოლოდ „მრუდი“. აქ ეს სიტყვა იმავე მნიშვნელობით არის ნახმარი, როგორც ზემოთ მოყვანილ ფსალმუნის მუხლში (77,8): თესლ გულარძნილ და განმამწარებელ:

ნათესავი გულარძნილი (დავითის ისტორიკოსი)

თესლი განმამწარებელი (ფსალმუნი)

ნათესავი გულარძნილი (მთ. და ლკ.).

ე. ი. „ტომი შფოთის შემომტანი“, „დამაფორიაქებელი“.

## 2. აღკრა

„ხოლო ძენი იაკობისნი შევიდეს წყლულებასა მას ზედა და აღიჭრეს ყოველი იგი ქალაქი ამისთვის, რამეთუ შეაგინეს დინა, დაჲ მათი“ (დაბად. 34, 37; ოშქის ნუსხა).

ასე არის ოშქურ ხელნაწერში, ხოლო ჩვენს ვულგატაში ვკითხულობთ: „ხოლო ძენი იაკობისნი შევიდეს მოწყლულთა ზედა და დაიტაცეს ქალაქი, რომელსა შინა შეაგინეს დინა, და მათი“ (1884 წლის გამ., გვ. 69—70).

მართლაც, ბერძნულ ტექსტში ვკითხულობთ: καὶ οἰήρασεν τῶν πατρῶν. ზნა ἠαρεῖζω ნიშნავს „დატაცებას“, „დარბევას“ და მის შესატყვისად ვულგატაშიც ნახმარია „დაიტაცეს“, ხოლო ოშქურ ნუსხაში სწერია: „აღიჭრეს ყოველივე იგი ქალაქი“, ე. ი. მთელი ქალაქი დაარბიეს იაკობის შვილებმა იმის შურისსაძიებლად, რომ მათ დასდინას, ნამუსი ახადეს.

ამ კონტექსტის მიხედვით ისე გამოდის, რომ ოდესღაც „აღკრა“-ს ჰქონია „დარბევის“ მნიშვნელობა. ჩვენთვის ცნობილი ქართული ტექ-

სტებიდან გვხვდება ფს. 408,11 ალიკრნ (ბ:აჰააშჰაშაჰ). ყურადღებას იქცევს ერთი გარემოებაც:

საბა ორბელიანის ლექსიკონში S. V. „აჰრა“ სწერია: „აჰრა, აჰ-ვეთა<sup>1</sup> (+გინა მოსრვა B)“, ე. ი. საბას ლექსიკონის B ვარიანტისათვის ცნობილია „აჰრა“ (ე. ი. ალჰრა), რომელსაც ჰქონია მნიშვნელობა „მოსრვა“.

---

<sup>1</sup> შდრ. იმავე საბასთან: „მიჰრა მიჰუთა“.

---

ეტიმოლოგიური ლაკვირვებანი

ქართველური ენებისა და მათი დიალექტების შედარებით-ისტორიული კვლევა-ძიებით მოპოვებულმა შედეგებმა ნათელი და მწყობრად შეხედულება შეგვიქმნა ქართული სახელის ფუძის შენებისა და ისტორიის შესახებ. ქართული სალიტერატურო ენის მდიდარი და მრავალსაუკუნოვანი ისტორია საუკეთესო საშუალებაა ენის ლექსიკური ფონდის ცვლილება-განვითარების შესასწავლად, სიტყვათა სემანტიკური განვითარებისათვის ნიშანდობლივი ყოველი წვრილმანისათვის თვალის გასადევნებლად. მართალია, ქართული ენის სრული ისტორიული ლექსიკონის უქონლობა ჯერ კიდევ საგრძნობლად აბრკოლებს თავისუფალ კვლევას ამ მიმართულებით, მაგრამ მეცნიერული ეტიმოლოგიური ძიებისათვის, რომელიც თავის საფუძვლად, პიზანის სამართლიანი შენიშვნით, გულისხმობს გარკვეულ ისტორიულ კანონზომიერებაზე დამყარებულ ენათმეცნიერულ სისტემას<sup>1</sup>, დღეს ჩვენში სავსებით მომზადებულია ნიადაგი.

მეცნიერული ეტიმოლოგიური ძიება, როგორც ცნობილია, მკაცრად შემოწმებულ ფაქტებს უნდა ემყარებოდეს. სიტყვის ფონეტიკური სტრუქტურა, მისი სემანტიკური მხარე და აგებულების პრინციპები ნათელი უნდა იყოს. მხოლოდ ამას შეიძლება დაეფუძნოს ეტიმოლოგიის გამორკვევა, რაც გულისხმობს იმ წარმოდგენის ამოშიფვრას, იმ პირვანდელი მნიშვნელობის წვდომას, რომელიც მოცემულ სიტყვაშია ჩამარხული და რომელიც არკვევს, თუ როგორ და რატომ დაერქვა ეს სიტყვა ამ ობიექტს. პირვანდელი მნიშვნელობა, როგორც მართებულად შენიშნავს არნ. ჩიქობავა, სიტყვის ფუძეშია მოცემული, ეტიმოლოგიაც, მაშასადამე, სიტყვის ფუძეში უნდა ვეძიოთ<sup>2</sup>.

ქვემოთ წარმოვადგენთ ხუთ-ავ-ს, ხუჟ-ავ-ს, ბებია სიტყვების სემანტიკური განვითარების ისტორიას და შევეცდებით მათი ეტიმოლოგიის გარკვევას.

1. ხუთ-ავ ფუძისაგან ნაწარმოები ზმნური და სახელადი ერთეუ-

<sup>1</sup> В. Пизани, Этимология, перевод с итальянского, М., 1956, стр. 33.

<sup>2</sup> არნ. ჩიქობავა, სიტყვა ზოგარის ეტიმოლოგიისათვის: ენიმკის მოამბე, ი. 1937, გვ. 48.

ლები დადასტურებულია ძველი ქართულის ტექსტებში, იგი კიდევ უფრო ფართოდ იხმარება ახალ ქართულში, ოღონდ ძველი ქართულის კუთ- (ნა-კუთ-ევი) ფუძე ჯერ კიდევ საშუალო ქართულის გამოთქმაში, როგორც წესი, შეიცვალა და დამკვიდრდა ხუთ-:

აწ უკუთ კაცი ვერ შემძლებელ იყო ჰსნად, რამეთუ თანანადებსა მას ქუეშე იყო ნაკუთე ვად: სინ. მრლთ. 42.26; ნუ სადა იკუთთავ შენ ფქვილსა ზედა: ქართ. სამართლ. ძველ. 1, 122.9; ნაკუთე ვი არა იკუთთა და ნატაევი არა იტაე: ეზეკ. 18,16; ნაკუთე ვი თანამდებსა მისცეს: იქვ. 18,7; 19,12; 33,15; გული ჩემი ესრეთ მიხსუთავს, რომე მე მისგან ნაწილი არა დამორჩომა: ვისრაპ. 77.20; გული მისი ეშმაკსა ეხსუთა: იქვ. 62,9; ჩემი გული ნახსუთე ვად მას აქუსთა: იქვ. 108,35; არა პევა მასცა სულ-ნახსუთე ვად: ჩახრუხ. 43,21; თუ კაცმან კაციისა მიმავალი კაცი დაიხსუთოს (იხსუთოს): ქართ. სამართლ. ძველ. 1, 456,34; სულთა მხსუთე ვედა (ვარ. მიხსუთე ვიდა) სიმყარაღე: შან. 1613,4; სულთხსუთე ვად საქმე ეკიროს: ს. თანიაშვ. ამრდრჯ. 1332,2; თუ შორეულმან ასეთი კაცი იხსუთოს, რომე მისის თემისა იყოს... იმ რიგის კაცის თავზე დაიხსუთონ. იას კაცს სთხოონ პასუსი. ვისაც თავზე დახსუთვილა: ვახტანგ VI სამართ. 174.

როგორც ირკვევა, ძველ ქართულში ხუთ-ავ ფუძის მნიშვნელობებია: პყრობა, (და)კაეება, (და)ჭერა, არდანებება. ძველსა და საშუალ ქართულში ამ ფუძისაგან ნაწარმოები ნახსუთევი (ნაკუთევი) აღნიშნავს წინდს, საწინდარს, გიროს (დაგირავებულს), სესხად ან ვალად აღებულს თუ მიბარებულს, მძველად აყვანილს. მაშასადამე, ნახსუთევი სათანადო იურიდიულ ტერმინად გვევლინებოდა. საშუალ ქართულში დადასტურებულია აგრეთვე ამ ფუძის ის მნიშვნელობაც, რომელიც დიალექტებში (ქიზიყურში, მოხეურში, თუშურში) და აქედან სალიტერატურო ენაშია შემორჩენილი: ქარისაგან დახსუთვილია (საქ. სიძვ. III, 333.1797 წ.) — აღნიშნავს რევემატიზმებით შეპყრობილ-დაკუტებულს. აღნიშნულ მნიშვნელობებს ახალ ქართულში ემატება: გასაქანის მოსპობა, შებოჭვა, შეპყრობა; მეტისმეტად შევიწროება-შეზღუდვა; ჰაერის დახშვა, სუნთქვის შეკვრა, სულის შეგუბება (იხ. დახსუთვა, შეხსუთვა, ხსუთვა). ასევე ესმოდა იგი სულხან-საბას: „ხსუთვა დაჭერასავით; შეხსუთვა დაუქსნელად შეიპყრას; სულთამხსუთავი მსოფლიონი სულის ამომკდელს უწოდენ; ნაკუთევი ნათხოები, გინა საწინდარი“. კუთ-—ხუთ- ფუძე ფართოდ გამოიყენება სიტყვაწარმოებაში (აქედანვე გაკეთდა ტერმინი მ-ხუთ-რ-ი, რომელსაც კარგად მიესადაგა ყრპ) და საკმაოდ პოლისემიურია. როგორია მისი ეტიმოლოგია?

რამდენადაც ეს ფუძე ძველია, ამდენად საეჭვოა, რომ იგი სპარსულის კალკს წარმოადგენდეს „ვისრამიანში“, სადაც დედნისეული ფანჯა (ფანჯა -ე-იბლის) ნიშნავს „ხუთიანს, ხუთი თითის, ჰვანგის მოჭერას“ და ქართულშიც ხუთ-ისაგან ნაწარმოები ე-ხუთ-ა შეესატ-



ყვისება<sup>3</sup>. ყოველ შემთხვევაში ეს ფუძე „ვისრამიანის“ გადმოქართუ-  
ლებამდე ბევრად ადრე იხმარებოდა. უფრო მეტ ეჭვს აღძრავს კუთ- —  
ხუთ- ფუძის ბგერითი აღნაგობის თანხედენა და შინაარსობლივი სი-  
ახლოვე სომხურ *խոս* [ძ] სიტყვასთან. ცხადია, საკითხი ისმის: ინდო-  
ირანულ ენათა მასალა ქართულში თუ, პირიქით, იბერიულ-კავკასი-  
ურ ენათა სუბსტრატია სომხურში ან ეს მსგავსება შემთხვევითია?

ჩვენი აზრით, ძველი ქართული ი-კუთ-ავ, ნა-კუთ-ევი და ახალი  
ხუთ-ავ, ე-ხუთ-ა არის ერთი და იგივე (და არა სხვადასხვა: შდრ. კერ-  
ქი და ხერხი) ოდენობები; მას საერთო ფუძე აქვს რიცხვის აღმნიშ-  
ვნელ ხუთ (5) სიტყვასთან. შეუძლებელი არაა ძველი ქართულის დია-  
ლექტებში ვივარაუდოთ კ და ხ ბგერების შენაცვლების ერთეული  
შემთხვევა, რომელიც შემდეგ საყოველთაო ისტორიული ფაქტი  
გახდა. ირკვევა აგრეთვე ისიც, რომ, რიცხვს გარდა, კუთ resp ხუთ  
ძველ ქართულში აღნიშნავდა „მაგრად შეკუმშულ ხუთ თითს“ —  
მუჟს (შდრ. მუჟ-ავ-ს), მუშტს, მჯიღს\*. მეტად საგულისხმოა ამავე  
ენიშვნელობით ძველი ქართული კ უ რ თ ი ა კ ე ვ ი რ თ ი (—\*ჯუსთი),  
იგი ეტიმოლოგიურად დაკავშირებულია 5-ის აღმნიშვნელ ფუ-  
ძესთან (ფონეტიკური განსხვავებები აქ მოქმედ კანონზომიერებას ემ-  
ყარება და ფუძეთა დაკავშირებისათვის დაბრკოლებას არ წარმოად-  
გენს). ამგვარად, კუთ-ავ resp. ხუთ-ავ ფუძით თავდაპირველად გამო-  
იხატებოდა: „ხუთი თითის მოჭერა, მუშტში მოქცევა, ჩაბლუჯვა“. და-  
ნარჩენი მნიშვნელობები აქედან არის მიღებული შემდგომი სემანტი-  
კური განვითარებით. ეგვე ფუძეა ხუნძურ-ანდიურ ენებში კათ/კოთა  
„ხელის მტევანი“ და უდიურში კო-\*კუად „ხუთი“.

2. ბებია. ეს სიტყვა და მისი ვარიანტები ბაბო, ბებო, ბები, ბე-  
ბიკო, ბებილო, ბებე ნათესაობის აღმნიშვნელი ერთ-ერთი გავრცელე-  
ბული ტერმინია მის სინონიმ დ ი დ ე და ს თ ა ნ ერთად, აღნიშნავს: მა-  
მის ან დედის დედას, მოხუც ქალს საერთოდ; მოძველებული გავებით,  
„ყრმის ამქუმელი“ (საბა) ანუ მეანი. ჩანს, ძველად ამ ხელობას უფ-  
რო ხანში შესულ და გამოცდილ ქალებს ანდობდნენ.

ეს სიტყვა ძველ ქართულში თითქმის არ იხმარება, იგი XIII  
საუკუნიდან ჩნდება, თუმცა მისი ძირითადი შემადგენელი ნაწილი  
ბერ-ი, რომელიც სპარსული წარმოშობისადაა მიჩნეული, ძველ  
ქართულში ჩვეულებრივი ხმარებისაა, ის მოხუცებულისა და მკცო-

<sup>3</sup> სპარსული გამოთქმის ანალიზი მოცემული აქვთ: იუ ს ტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე ს („ვისრ-  
ამიანის“ 1928 წ. გამოცემის ლექსიკონი, გვ. 397), ალ. გ ვ ა ხ ა რ ი ა ს და მ. თ ლ-  
დ უ ა ს (1952 წ. გამოცემა, გვ. 756).

<sup>4</sup> „წინააღმდეგობა, დაბრკოლება, გაძნელება; ტკივილი; წყალქვეშა ლოდი...“.

\* შდრ. Н. Я. Марр, Избранные работы, I, გვ. 99; 299.

ვანის პარალელურად გვხვდება. საინტერესოა სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება, კაც სიტყვის ბუდეში წარმოდგენილი: „...ოცის წლითგან, ვიდრე ოცდაათამდე ეწოდება ვაჟსა ჭაბუკი და ქალსა ჭაბუკა და შემდგომ სრული კაცი, ვიდრე ორმეოცდაათამდე და შემდგომად ეწოდების ვაჟსა მოხუცებულს და ქალსა მოხუცებულს და შემდგომად ვაჟსა ბერი და ქალსა ბებერი. რომელ არს მამაბერი და დედაბერი ან ბერდელა“ („ბებერი ღიაცი“. იხ. დედაბერი).

თავი რომ დავანებოთ ზოგიერთ ხელოვნურ ფორმას მდებარეობითი სქესისათვის, რომელიც ცნობილია საბას ლექსიკონიდან, მისაღროის ქართულიდან და უფრო ადრინდელი ძეგლებიდან, აქ ყურადღებას იქცევს ბერისა და ბებერის დაპირისპირება. ეს ტრადიცია, ეტყობა, დიდი ხნიდან მოდიოდა და შემთხვევითი არაა. რედუპლიკაციას, როგორც სიტყვაწარმოების გარკვეულ ხერხს, ეტყობა ამ შემთხვევაში სპეციფიკური ნიჟანსი შეაქვს სიტყვის გაგებაში.

მეცამეტე საუკუნემდე, როგორც ვთქვით, ბებერი თითქოს არ გვხვდება, ამ მნიშვნელობას გამოხატავს ბერი და გარკვეულ შემთხვევაში მასთან შეწყობილი სათანადო მსაზღვრელი:

მე, ბერი დელა... რად არ ვეწყაღვი? ვისრ. 127,8.

გამოვიდა ღიაცი ბერი, შემოსილი სამოსლითა შეუნიერთა და კულა გამოვიდა ქალი ეგრევე: ამირანდარეჯ. 362; მისნი მყოლნი აღვეავსნა მოყმენი თუ უნდა ბერნი: ვტ 770,3;

შდრ. ბერთა მშობელთა სიცოცხლეო: რუსუდანანი, 16,3.

გაორკეცებული ფუძე ბერ-ბერი ტექსტებს არ შემოუნახავს, მაგრამ იგი სრულებით თავისუფლად შეგვიძლია ვივარაუდოთ. ამ რომპოზიტის პირველ წევრში რ ჩავარდა დისიმილაციური დაკარგვის კანონზომიერებით და მივიღეთ ბებერი<sup>5</sup>. ტექსტების მიხედვით იგი არის არა საერთოდ მოხუცებული, არამედ ბებერი ქალი, კერძოდ ბებია: აბუსერისძე ტბელის ცნობილ ტექსტში ვკითხულობთ:

ბებერსა ჩუესა, პატრონსა ბალიანდის, მოიყსენებდით: 69,181.

სათანადო ისტორიული რეალიებიდან ცნობილია, რომ ბალიანდი იყო აბუსერისძე აბუსერი II-ის. გრიგოლის ძის, მეუღლე, ხოლო ავტორი ამ აბუსერ გრიგოლის ძეს პაპას უწოდებს: „საქსენებელად პაპისა ჩუენისა აბუსერისისა და ძმისა მისისა სანანოჲსთჳს: იქვე, 67,159<sup>6</sup>. მაშასადამე, „ბებერი ბალიანდი“ ნიშნავს დღევანდელი ქართულით ბალიანდი ბებია. კიდევ უფრო საინტერესოა ამ

5 ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, 1, 1953, § 182.

6 ლ. მუსხელიშვილი, აბუსერისძე ტბელი და ბოლოკ-პასილის მშენებლობის მატინე შუარტვალში, 1233 წლისა, თბილისი, 1938, გვ. 89.

სიტყვის ისტორიისათვის მეთექვსმეტე საუკუნის მესხური საბუთი-მეტი კონკრეტულობისა და სიზუსტისათვის ჩანს ამ სიტყვამ კნინობით-საალერსო შინაარსის გამომხატველი -ა სუფიქსი ადრევე აღჭურვა მამდღრობითებელი ვაგებით და ბებერს გვერდით ამოუდგა ბებერა? ბე ბ ი ა ს, მ ო ხ უ ც ი ქ ა ლ ი ს მნიშვნელობით:

უფალო... მოიქსენენ... პაპი ჩემი პატრონი ყუარყუარე და ბე ბ ე რ ა ჩ ე მ ი პატრონი დედისიმედი; var. მეოხ ყუყ პ ა (პ) ს ა ჩ ე მ ს ა და ბ ე ბ ე რ ა ჩ ე მ ს ა : ხელნაწ. A—1737, 1505—1515 წლებისაჲ.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ბე ბ ე რ ა ჩ ე მ ი (დასახელების დროს, იშვიათად მიმართვაშიც: ბებერაჩემო) ახლაც იხმარება მესხურში (სოფლებში: ანდრიაწმინდა, მუსხი, ღრელი, ძველი რაბათი), ხოლო ინგილოურში ძველი ფორმაა სახეცვლილი: ბებრა—ბებრა, დიდედა (მ. ჯანაშვილი, საინგილო: ძველი საქართველო, II, 1913: გვ. 240). რაც შეეხება ხევესურულსა და თუშურს, იქ კომპოზიტის პირველი ნაწილია ძველი: ბ ე რ დ ე დ უ ლ ი (შატილის თემი, სოფელი კიატანი, ინფორმატორი მზექალა კინჭარაული), ბ ე რ დ ე დ ა (თ. უთურგაიძე).

მაშასადამე, ტექსტში გვაქვს: პაპი („ბაბუა“) ყვარყვარე და ბე ბ ე რ ა („ბებია“) დედისიმედი. შემდეგში პაპი შეცვალა საალერსო-კნინობითმა ფორმამ პაპა, თუშუცა ა აქ ბე ბ ე რ ა ფორმის ა-ს აღარ უპირისპირდებოდა. ამგვარი ა საზოგადოდ გვიან ჩნდება ზოგიერთ სახელთან. მაგალითად, დღევანდელი ქალის საკუთარი სახელი ნათელა ზემოხსენებულ ტექსტში ნათელ-ი სახით დასტურდება.

ძინწელსა [ჩემსა] ნათელს, ახელსა ახუსერისსა [მეწიფი]: აბუს. ტბ. 69, 182.

როგორც ზემოთ ითქვა. ბე ბ ე რ კომპოზიტის პირველ წევრად დასტურულ მარცვალში რ თანხმოვანი იმთავითვე დიაკარგა. შემდეგში ეგვევ ბედი ბოლოკიდურა რ ფონემამაც გაიზიარა -- დაკარგა ორ ხმოვანს შორის (ბებერა-ა—ბებეა), შეიქმნა დიფთონგი ე+ა. როშელიც ქართულში მოქმედი ფონეტიკური წესის ძალით იქცა ი-ა<sup>10</sup> და მივიღეთ: ბებეა—ბებია<sup>9</sup>. მსგავსი ფაქტი მრავლადაა ცნობილი ქართული ენიდან და მისი დიალექტებიდან<sup>10</sup>: ეამება—იამება; გეახლებათ—გეახ-

7 მამდღრობითებელ ფუნქციას ჰხედავენ აგრეთვე თუშურ ბე რ ა ე ფორ-მაშიც („მოხუცებული ქალი“): თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, 1960, გვ. 191.

8 ქრ. შარაშიძე, საქართველოს ისტორიის მსალები XV—XVIII სს: მსალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, 1954, გვ. 206.

9 ბებრა—ბებია გათვალწინებულიაქეს კ. შმოდტა: Studien zur rekonstruktion des Lautstandes der Südkaukasischen Grundsprache, Weisbaden, 1962, გვ. 96.

10 Н. Марр, Грамматика древнелитературного грузинского языка, II. 1925, გვ. 58; ა. შანიძე, დასახ, ნაშრ., 35.

ლებათ, ქართ. წევარი, → მეგრ. წიარი და სხე. რ. ფონემის დაკარგვის აქ აღნიშნული ფაქტიც არაა გამონაკლისი და ცნობილია ქართველური ენებიდან თითქმის ყველა პოზიციაში ისეთი მაგალითებით, როგორცაა ხ ბ ო — ხ ბ ო რ, ყ ბ ა ჩ უ რ ა (იმერულში) → ყ ბ ა ჩ უ ა (საბა: „ყბამ-რუდი“), ქართლური: „დაკა. დაჰკათ, ბიჰებო“ (ს. მგალობლიშვილი, 112, 586), გურულ-ქართული რომ → რ უ მ → უ მ → ო მ, მეგრე → მ ე ე, მეგრ. რ ე ნ → მ ე ნ, ჰ ა ნ. ბ ე რ ე დ ე → ბ ე ე დ ე „შვილება“<sup>11</sup>, სენური კესარზე (ეცერ.) ← კესარზე „კესარისანი“<sup>12</sup>. ამგვარად, რ-ს დაკარგვა სურთო ქართველური კანონზომიერება და აიხსნება ამ ფონემის ბუნებით.

რ-ს დაკარგვა ამ სიტყვაში ისე თანამიმდევრულად მოხდა, რომ ორი ერთმნიშვნელოვანი სხვადასხვა ფორმის თანაარსებობა არაა დადასტურებული. ბ ე ბ ი ა ერთადერთი ფორმაა გვიანფეოდალური ბ ე ბ ი ო დ ის ქართულ ძეგლებში:

პაპად, ბ ე ბ ი ა დ ი თ ი ა ი ო კ ი მ ე და მ ა ნ ა ნ ა: დავითიანი, 48, 1949;  
ბ ე ბ ი ა ს ი ლ ა პ ა ნ ა ს ა, მ მ ბ ა რ ა რ ა ე ს თ ე ი კ ო რ ა დ ო: იქვე, 194. 33.

3. (და)-ხუჭ-ავ-ს. თვალის დახუჭვის ე. ი. დახურვის მნიშვნელობით ძველ ქართულში და ნაწილობრივ საშუალოში შედარებით უფრო წ უ ხ ფ უ ძ ე ა გ ა ვ რ ც ე ლ ე ბ უ ლ ი:

თვალნი მათნი დაიწუხნეს: მთ 13.15; ღ ა ვ ი წ უ ხ ე ნ თ ვ ა ლ ნ ი, ყ ო ლ ა ვ ე რ შ ე ვ ა გ ე ნ, ვ ი თ ა მ ხ ე ს: ვ ტ 1102, 3; ვ ი ნ მ ყ ე რ ა ო მ დ ე უ ლ ე ა ლ. ფ ა ს კ მ ე ნ დ ო თ, თ ვ ა ლ ნ ი ც რ ა ს წ უ ხ ნ ე თ: არჩილი, I 29, 77, 2; დ ა მ ი წ უ ხ ა თ ვ ა ლ ნ ი ს ხ ი ვ მ ა ნ, ვ ე ლ ა რ ა ვ ე ნ გ ა ნ ა ხ ე ლ ი: ვ ა ბ ტ ა ნ ვ I, გვ. 142; რ ა ს ა რ გ ე ბ ს წ უ ხ ი ლ ი? მ ყ ე დ ა რ თ ვ ა ლ დ ა წ უ ხ ი ლ ი, ვ ე ლ ა რ ა დ გ ე ბ ის, ს ო ბ ს თ ვ ა ლ ი დ ა, წ უ ხ დ ე ს, გ უ ლ ი კ ი არ წ უ ხ დ ე ს: დავითიანი, 237, 397, 238, 406.

ჩვენი დაკვირვებით, XII საუკუნიდან ამ მნიშვნელობით ჩნდება ახალი ფუძეც — კ უ ხ ა ვ ს, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში წ უ ხ ფ უ ძ ის გვერდით იხმარება. უფრო ადრინდელი ხელნაწერებიდან მის ხმარებას გვიდასტურებს „ვისრამიანი“, წიგნი სააქიმოჲ, ზახაფანასკერტელი (XV ს.) და სხვები:

შენ კაცობისა თვალნი დაგიკუხვან: ვისრ. 249, 38; წამლისა ეპისა თუ: აღნი დაიკუხნეს, რომელ წამლისა ბუხარი შიგან არ შეუხდეს: წიგნი სააქიმოჲ, 262, 18; შენგან მეტი ხორციელი ბედს სხვა თვალს არ მოუკუხსა: არჩილი. I, 182; 36, 53; თვალმან დავიწყოს კუხება: თეიმურაზ

11 არნ. ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა. კანურის გრამატიკული ანალიზი, 1936, გვ. 21—22.  
12 მ. ქ ა ლ დ ა ნ ი, სენური ენის ბალსქვემოური კლოს ეცერულის თავისებურებანი: ივე, IX—X, 1958, გვ. 209.

I, 73.4; ჩემი თვალი არ მოიქუხებოდა: რუსულდ. 177,36; რად სკუხ-  
ხავ თუალთა: ომანიანი, 207.3; აწ მომხვდა თვალთა ქუხანი: ვტჩა-  
ნართი 718.1. ს. იორდანიშვ. გამოც.

ღილაქებიდან ქუხ ფუძე ამჟამად შემორჩენილია ფშაურში:  
თვალმქუხიერაი<sup>13</sup> — „თვალდახუჭული“.

ტექსტებზე დაკვირვებით შეიმჩნევა, რომ დაახლოებით XVII სა-  
უკუნიდან ამ ფუძეში დისტანციური მეტათეზისის შედეგად ვიღებთ  
ქუხ—უქ ფუძეს<sup>14</sup>. „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერების ვარიანტებში  
ყველა ფორმას ეხვდებით: თვალის დაწუხვაა|დაქუხვა|და-  
ხუქვა: — დავიწუხენ თვალნი“ (1132,3), ე. ი. მზის ცქერას ვერ  
გავუძელი და თვალი დავხუჭეო — უამბობს ფატმანი ავთანდილს. იგი-  
ვე გამოთქმა EFKOY ხელნაწერებში იკითხება დავიხუქენ, ხო-  
ლო, GHYZF<sup>1</sup>Y<sup>1</sup>Q<sup>1</sup> ხელნაწერებში — დავიქუხენ, სხვებში კი-  
ღევ დავხუქენ და დავქუხენ<sup>15</sup>. მერმინდელ ძეგლებში კი ხუქ  
ფუძე ერთადერთია:<sup>16</sup>

აქას ვიტყვი, რომე პირი შევიკრა და თვალი დავხუჭო: ომანიანი,  
114.10; რა რომ თვალს დახუქავს: დავითიანი. 233,363; თვალე-და-  
ხუქვილს, მწოლარეს: ექვე, 85,411.

ამგვარად, გვაქვს ერთნაირი მნიშვნელობით ქუხვა (ქუხავს),  
ქუხება, ქუხა, ხოლო ხუქვა-ში ეს ვარიანტები აღარ გვხვდება.  
უდავოა, რომ წუხ და ქუხ ერთმანეთის ფონეტიკური ვარიანტებია  
წიქ ბგერათა იმ კანონზომიერი ფონეტიკური მონაცვლეობის საფუძ-  
ველზე, რომელიც ნიშანდობლივია ქართველურ ენებში: წითელი —  
კითა, წაბლი — ქუბური, წებო — ქაბუ<sup>17</sup>. „დავ-ქუხ-ე თვალი“ ოდინ-  
დელი დასავლურ ქართული კორელატია სისინა დავ-წუხ-ე ფუძისა,  
მნიშვნელობა ერთია ორივეგან: დახურვა. მაგრამ უნდა აღინიშნოს,  
რომ ეს მნიშვნელობა მეორეულია, გადატანითია. ქართული წუხ ფუძე

<sup>13</sup> ფშაური მასალები, ჩაწერილი თ. გოგოლაურის მიერ, ინახება უნივერსიტე-  
ტის ახალი ქართული ენის კაბინეტში.

<sup>14</sup> დავქუხე—დავხუქე მეტათეზისისთვის შეიძლება ხელი შეეწყო  
დავხურე ზმნის ფუძესეული პირველი მარცელის ანალოგიასაც.

<sup>15</sup> ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები, საქ. მეცნ. აკადემიის რუსთავე-  
ლის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტ., ტ. III, გვ. 707, 1962 წ.

<sup>16</sup> დახურვის, შეკერის მნიშვნელობით იხმარება: წარბები შეიხმუქაო  
(ბესიკი, 49, 15), შებლა შეიქმუხა. ხომ არაა აქ იგივე ხუქ—||ქუხ მ-ს განვი-  
თარებით?...

<sup>17</sup> არნ. ჩიქობავა კანურ-მეგრულ-ქართული შედარ. ლექსიკონი, გვ. გვ.  
127, 234, 406.

და აფხაზური ა-წუხ „ლაძე“ საზიარო ჩანს<sup>18</sup>, შდრ. წუხ-ელ; ეგევე ძირი შესულია სომხურშიც<sup>19</sup>. მაშასადამე, „ლაძე“, „ბნელი“, აქედან დახურვა ე. ი. დაბნელება, შემდეგში: შეწუხება, რაც ძველსავე ქართულში დასტურდება: შეწუხებულ არს სული ჩემი: DE, მთ 26,38, შდრ. შეკუთვნიებულ არს სული ჩემი: C, იქვე.

საკითხი ისმის: წუხ-ბ-ჟუხ ფუძეებში გვაქვს ქართველურ ენათა სისტემისათვის შესაფერისი სტრუქტურის მონაცემები, რაც გულისხმობს ერთი ძირის რეფლექსების ფონეტიკურ კორელაციას, ე. ი. ისტორიულ მონაცვლეობას ბგერათგადაწვევის მიღებული ნორმების შესაფერისად, თუ ჩვეულებრივი ხასიათის კომბინაციური ცვლილება? ცნობილია, რომ ანალოგიური ბგერათგადაწვევები ერთი ენის დიალექტებში კანონზომიერ შესატყვისობებს იძლევა; თუმცა სარწმუნოა, რომ ეს ახალ მასალას არ გულისხმობს და ენაში ნაგვიანეც მოვლენად. ე. წ. ხალხური წარმოებად უნდა იქნეს მიჩნეული. მსგავსი მოვლენები ძრავლადაა ცნობილი ქართულში:<sup>20</sup> ქართული სალიტერატურო ლუწი — ფშაური ლუჭი, სალიტ. წიპწა „ყურძნის კურკა“ შუა იმერ. კიბჭა, წყენა — ლეჩხ. ჰყენა, საბასთან დადასტურებულია: წყურტიჰყურტი, მომწირნეჰმომპირნე „მრავლად გამრჩელი“, მოხეური მცენარე ჰერთხალა და წართხალი (ბოტანიკური ლექსიკონი).

ასევე პარალელურადაა „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში წმამიჰქმამხი (ხელნაწ. ვარ. 111, 563. სტრ. 896). დაწმამხეხაჰდაჰქმამხეხა, რომელიც, საბას განმარტებით, მოძმარებულს ნიშნავს. ეს დიალექტური ფორმები შეიძლება ძველიც იყოს და ახალიც. ძველი დიალექტური ჩანს ასევე წჰჰ მონაცვლეობა სიტყვებში პეწინაკნიჰპაჰჰანიკნი, რომლებიც ჩვეულებრივია ხალხთა ნომენკლატურისა და კლასიფიკაციის ძველ ქართულ თარგმანთა ნუსხებში<sup>21</sup>.

18 ს. ჭანაშია, თუბარ-თაბალი, ტიბარენი-იბერი: ენიშკის მ. 1. 1937, გვ. 196.

<sup>19</sup> კ. აქარიანი, იაფ, ტ. III, 1930, გვ. 815.

<sup>20</sup> შენიშვნა: შესაძლოა წ-უხ ფუძეს დაუკავშირდეს ხუნძური ბე-წ-აბ „ბნელი“ და ქართული წყვდიადი.

<sup>21</sup> 20 არნ. ჩიქობავა, კანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, გვ. 7—8—9; ს. ელენტი, კანურ-მეგრული ფონეტიკა, გვ. 82; მისივე, ქართველურ ენათა შედარებითი ფონეტიკა, გვ. 118; თ. გამყრელიძე, სიბილანტთა შესატყვისობანი და ქართველურ ენათა უძველესი სტრუქტურის ზოგი საკითხი. იბ., 1959, გვ. 21, შენ. 2.

<sup>22</sup> 21 კ. კეკელიძე, ხალხთა კლასიფიკაციის საკითხები ძველ ქართულ მწერლობაში: თსუ შრ., VII, 1938, გვ. 12.

ანტიონი

ძველი ბერძნული სამყარო მითიურ სახეთა მდიდარ არსენალს წარმოადგენდა. მითები და თქმულებები ის დაუშრეტელი წყარო იყო, რომელმაც მარად წარმტაცი ბერძნული ხელოვნება აღმოაცენა. „ბერძნული მითოლოგია, — ამბობს მარქსი, — შეადგენდა ბერძნული ხელოვნების არა მარტო არსენალს, არამედ მის ნაადაგსაც“<sup>1</sup>. მარქსი იქვე დასძენს: „ბერძნული ხელოვნების წინამძღვარს წარმოადგენს ბერძნული მითოლოგია, ე. ი. ბუნება და თვით საზოგადოებრივი ფორმები, უკვე გადამუშავებულნი შეუცნობელ-ხელოვნებითი წესით ხალხური ფანტაზიის მიერ. ეს არის მისი მასალა“<sup>2</sup>. მართლაც, ანტიკური მხატვრული შემოქმედება მუდამ მჭიდრო კავშირში იყო ხალხურ საწყისებთან. ბერძნული ლიტერატურა მასალას განვითარების თითქმის ყოველ საფეხურზე მითოლოგიიდან იღებდა. ანტიკური ხანის უდიდესი პოეტები ჰომეროსი, ჰესიოდე, ესქილე, სოფოკლე, ევრიპიდე. ვერგილიუსი, ოვიდიუს ნაზონი და სხვები თავიანთ უკვდავ ქმნილებებს მითებიდან ალებულ სიუჟეტებზე აგებდნენ.

მარქსიზმის კლასიკოსები ხაზგასმით აღნიშნავენ მითოლოგიის უაღრესად დიდ მნიშვნელობას საერთოდ და განსაკუთრებით ისტორიისათვის.

ბერძნულ მითებში წარსული სინამდვილის მარცვლები მოიპოვება. მითებში, რომლებიც განუვითარებელ-პრიმიტიულ საზოგადოებრავ საფეხურზე აღმოცენდნენ, ხალხის ისტორიული გამოცდილება ასახული. აქ წარმოსახვა, ფანტაზია რეალური ცოდნის საწყისებთანაა გადახლართული. „ყოველი მითოლოგია ძლევს, იმორჩილებს და აყალიბებს ბუნების ძალებს ფანტაზიაში და ფანტაზიის საშუალებით“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისთვის, თბილისი, 1953, გვ. 296.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ წარმოსახვაში ანუ მითოლოგიაში განცდილი წინაისტორიული ეპოქაა.

სრულიად უსაფუძვლოა მითოლოგიის ის იდეალისტური განმარტება, რომელიც ემყარება დებულებას, თითქოს პირველყოფილი შემეცნება არ ასახავდა ობიექტურ სინამდვილეს. ასე, მაგალითად. ფრანგმა სოციოლოგმა ლ. ბრიულმა შექმნა თეორია „ველურთა წინალოგიკური აზროვნებისა“. მითოლოგიური პროცესის წარმოქმნა მას ამ თეორიიდან გამოჰყავს.

წარსული სინამდვილე ფანტასტიკურ ანარეკლს პოულობს მითოლოგიაში. ოლიმპოს ღმერთთა სახეებში ბუნების სტიქიონებია პერსონიფიცირებული. ღვთაებრივ გმირთა სახეებში, როგორცაა პრონეთეს, თესევსის, ჰერაკლეს, ანტეოსის, პერსევსის და სხვათა სახეები. ბერძენთა ხალხური შემოქმედება ადამიანურ ძალასა და სიმშვენიერეს ასხამდა ხორცს. და, ბოლოს, წერილწერილ ღვთაებათა უსაზღვრო სამყარო ადამიანის ყოველდღიური ცხოვრების წარმმართველი ძალის გამოსახულება იყო.

ბერძნული მითოლოგია სახეთა სიუხვით და არაჩვეულებრივ ნაირფერადობით, მომაჯადოებელი სიპარტივით, გულბრწყინობითა და შეუდარებელი მხატვრული სიძლიერით იზიდავდა და ხიბლავდა ყველა დროისა და ყველა ხალხის მწერლებს, მხატვრებს, პოეტებსა და მეცნიერებს. ამის მიზეზი ისაა, რომ ამ მითოლოგიაზე აღმოცენებული ბერძნული ხელოვნება დღესაც კი ნიმუშის მნიშვნელობას ინარჩუნებს. მარქსი აღნიშნავს: „სიძნელეს იმის გაგება კი არ წარმოადგენს, რომ ბერძნული ხელოვნება და ეპოსი საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ ფორმებთანაა დაკავშირებული. სიძნელე იმის გაგებაშია, რომ ისინი ჩვენ ახლაც კიდევ ესთეტიკურ სიამოვნებას გვაგრძნობინებენ და გარკვეული აზრით, ნორმისა და მიუწვდომელი ნიმუშის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ“<sup>4</sup>.

ბერძნული მითოლოგია უაღრესად სისტიმატიზირებულია. ღმერთებისა და გმირების, ზეციური და ამქვეყნიური ცხოვრების ცალკეული სიუჟეტები მაღალმხატვრულ ფორმებშია აქ დამუშავებული. ცალკეული მითები, ზოგი ვრცლად, ზოგიც მოკლედ, დამთავრებული სახითაა მოცემული, ანტეოსის მითი ბერძნებს დამოუკიდებლად არ ვადმოუციით. ეს მითი ჩართულია ბერძენთა ლეგენდარული გმირის ჰერაკლეს (რომაული-ჰერკულესის) გმირობითა ეპოპეაში. ძველი ბერძნები ყველაზე უფრო ვრცლად ჰერაკლეს არაჩვეულებრივ სავამირო საქმეებზე მოგვითხრობენ. ზევსისა და ალკმენეს ვაჟი, ღმერთთა ცი-

4 კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიკის კრიტიკისათვის, თბილისი. - 1953,



ჰერაკლე, თქმულებათა მიხედვით, მიუხედავად მისი დიადი საგმირო საქმეებისა, ღმერთების ნება-სურვილით მიკენის ერთი უქნარა და მხდალი მეფის-ევრისტევის მბრძანებლობის ქვეშ იმყოფებოდა. ამ ევრისტევის დავლებით ჰერაკლემ თორმეტი საოცარი გმირობა შეასრულა. ჰერაკლეს მეთერთმეტე გმირობა ჰესპერიდების ბაღიდან ოქროს ვაშლების მოტაცება იყო. ამ მეთერთმეტე გმირობის აღწერის დროს ბერძენი მწერლები ჰერაკლესა და ანტეოსის ბრძოლის ამბავს გადმოგვცემენ. ანტიკური ხანის ყველაზე უფრო ვრცელი მითოლოგიური კრებული, ევრეთწოდებული „ბიბლიოთეკა“ (Βιβλιοθήκη), რომელიც კიკლიკური პომეებისა და ლოგოგრაფოსთა ცნობების მიხედვითაა შედგენილი და ძველი წელთაღრიცხვის II საუკუნის მწერალს აპოლოდორე ათენელს (მითოლოგს) მიეწერება, ანტეოსის ამბავს იმდენად გადმოგვცემს. რამდენადაც ეს ჰერაკლეს თქმულებისთვისაა საჭირო. სახელდობრ, აპოლოდორე აქ მოგვითხრობს მხოლოდ იმას, თუ ვით მოსწყეიტა ანტეოსი ჰერაკლემ დედამიწას და როგორ დაახრჩო იგი ჰაერში. დეტალებს ანტეოსის გარშემო აპოლოდორე არ გადმოგვცემს. ანტიკური ხანის სხვა ავტორთა წყაროებიდან ჩანს, რომ ანტეოსი მეტად პოპულარული მითიური გმირი იყო და მის შესახებ მრავალი თქმულება არსებობდა. ანტეოსის მითის ნაწილობრივ მთლიანი სახის აღსადგენად ჩვენ გავითვალისწინეთ ზემოხსენებული წყაროები, თავი მოვუყარეთ მათში არსებულ ცნობებს და შედეგი აქ წარმოვადგინეთ.

მთი ანტეოსზე ფრიად ძველი წარმოშობისაა, მაგრამ ბერძნულ მითოლოგიაში შედარებით გვიან შეთვისებული ჩანს. „დედამიწის ძის“ — ანტეოსის მითიური სახე მკვლევართა აზრით აღმოსავლური წარმომავლობისა უნდა იყოს (ასე ფიქრობს, მაგალითად, რუსი ისტორიკოსი მიშულინი)<sup>5</sup>. აქედან იგი აფრიკის ჩრდ სანაპიროზე გავრცელებულა, ხოლო შემდეგ იქაურ ბერძნულ კოლონიებში ბერძნებს შეუთვისებიათ და ჰერაკლეს მითში ჩაუწნავთ.

თქმულება ანტეოსზე, როგორც გამოირკვა, ბერძნულ წყაროებში VI საუკუნიდან ჩნდება. ეს დრო კი ემთხვევა ბერძენთა მიერ ჩრდილო აფრიკის კოლონიზაციას. VII—VI საუკუნეებში აქ დაარსებულ იქნა ორი ბერძნული კოლონია: ნავკრატისი ეგვიპტეში და კირენა ლიბიის სანაპიროზე. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ჰომეროსისა და ბერძნული მითოლოგიის სისტემატოლოგის-ჰესიოდეს ეპოსი ანტეოსს არ იცნობს. ამგვარად, ბერძნებმა ანტეოსის თქმუ-

<sup>5</sup> А. В. Мишулин, Миф об Антее у древних авторов Вестник древней истории, 1938, № 1—2, стр. 93.

ლება გაიცნეს VIII—VI საუკუნეებში, რომელთა საზღვრებშიც ორივე terminus-ი (ante quem non და postquem non) თავსდება.

პირველი ბერძენი ავტორი, რომელიც ანტეოსს მოიხსენიებს, არის ბერძნული საზეიმო ლირიკის დიდი წარმომადგენელი, პოეტი პინდარე (VI—V საუკ.) ანტეოსზე პინდარე ლაპარაკობს ეპინიკებში, სახელდობრ პითიურ და ისთმურ ოდეებში<sup>6</sup>.

პინდარეს შემდეგ ანტეოსის სახე პერაკლესთან დაკავშირებით უკვე ხშირად გვხვდება ბერძნული მწერლობის სხვადასხვა დარგებში (ეპოსი, ლირიკა, დრამა, ისტორიული და ფილოსოფიური პროზა).

სვიდას მიწმობით ესქილეს წინამორბედ ტრაგიკოსს ფრინიქეს (VI საუკ.) ანტეოსის სიუჟეტზე შეუქმნია ტრაგედია „ანტეოსი ანუ ლიბიელები“ (Ἀνταῖος ἢ Λιβυαί) ამ ტრაგედიიდან ჩვენამდე ფრაგმენტებიღაა მოღწეული.

ანტეოსის მითი დრამატულად დაუმუშავებია, აგრევე, სატირული დრამების ავტორს არისტარქოს (V საუკ.). მეტად საყურადღებოა სოფოკლეს (496—406) ფრაგმენტულად მოღწეული ტრაგედიის — „იფიგენიის“ ერთი ფრაგმენტი, სადაც ანტეოსი ღმერთქალ ჰეკატეს ნათესავადაა აღიარებული. მთვარის ღმერთქალი ჰეკატე კი ანტიკური ხანის წყაროებში მედვას მამიდად ე. ი. კოლხეთის მბრძანებლის — აიეტის დად ითვლება. ამას ანტეოსის მითის აღმოსავლური წარმომავლობის დასადასტურებლად გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება.

ანტეოსს იხსენიებს ფილოსოფოსი პლატონი (427—347). დიალოგში „თეეტეტი“ პლატონი მათემატიკოს თეოდორე კირენელის პირით სოკრატეს მჭერმეტყველების ძალას ანტეოსის გოლიათურ ძალ-ღონს ადარებს<sup>7</sup>.

ანტეოსის სახე გვხვდება უფროს ლოგოგრაფოსებთან, სახელდობრ: ფერეკიდესთან, პეროდოტესთან და ანტიკური ხანის უფრო გვიანდელ ბერძენ და რომაელ ავტორებთან. ესენია: აპოლოდორე ათენელი, სტრაბონი, დიოდორე სიცილიელი. პავსანია, პლუტარქე, ფილოსტრატე, კალისტრატე, ოვიდიუს ნაზონი, პლინიუს უფროსი, სტაციუსი, ჰიგინუსი, იუვენალი, კვინტილიანე, ლუკანუსი, კვინტუს სმირნელი და სხვები. ბევრი რამაა ნათქვამი ანტეოსზე ბერძნულ ეპიგრამათა კრებულში-ეგრეთ წოდებულ „პალატინის ანთოლოგიაში“ (Anthologia palatina).

<sup>6</sup> Pyth. IX, 181; Isthm. IV, 3, 70; IV, 9, 5; schol. Pind. IX, 183.

<sup>7</sup> Platonis Thaet., VI, 8.

ანტეოსის მითის ყველაზე უფრო ვრცელი ვერსია აქ ჩამოთვლილ ავტორთაგან ეკუთვნის II—III საუკუნეების რიტორიკული პროზის წარმომადგენელს ფილოსტრატე უფროსს. ჩვენამდე მოღწეულია ამ ფილოსტრატეს თხზულება „სურათები“ (Εἰκόνες), რომელიც ორი წიგნისაგან შედგება. ამ თხზულებაში აღწერილია ნეაპოლში მაშინ არსებული სამხატვრო მუზეუმი და ის ექსპონატები, რომლებიც იქ ყოფილა გამოფენილი. ფილოსტრატეს აღწერილი აქვს სურათი. სადაც გამოსახული იყო ანტეოსისა და ჰერაკლეს ბრძოლა (ამ სურათის ავტორად ზოგი მკვლევარი აპელესს თვლის, ზოგი კი — პრაქსიტელეს).

როგორც ჩანს, სახე ანტიკური ხანის იმ ლეგენდარული გმირისა. რომელიც ადამიანთა ხსოვნაში დედამიწის უსაზღვრო ძალის სიმბოლოს წარმოდგენდა, ძველი ეპოქის დასასრულამდე აისახებოდა ხელოვნებაში.

ზემოთ ჩამოთვლილი წყაროებიდან ამოკრეფილი მასალის მიხედვით ანტეოსის მითი მეტ-ნაკლები მთლიანი სახით შემდეგნაირად წარმოგვიდგება:

დედამიწის ღმერთაქალმა, მკერდფართო გეამ, მას შემდეგ რაც ურანოსთან (ზეცასთან) კავშირით წარმოშვა ტიტანები: ოკეანე, კოსი, კრიოსი, ჰიპერიონი, იაპეტი (პრომეთეს მამა), კრონოსი, ლიბის მიწა-წყალზე (აფროკის ჩრდილო სანაპიროზე) ზღვათა ღმერთ პოსეიდონთან შეუღლების შემდეგ შვა ძლევაგამოსილი ვაჟი ანტეოსი (Ἄνταϊος)<sup>8</sup>. საყვარელ ვაჟიშვილს — ანტეოსს, რომელიც შობა, გამოკვება და გამოზარდა, მკერდფართო გეამ უსაზღვრო ძლიერება შთაუწერა სხეულში. სამოცი წყრთა სიმაღლისა გაიზარდა ანტეოსი. მისი დამარცხება შეუძლებელი საქმე იყო. დედამ მას დაანათლა: თუ იგი—ანტეოსი საყვარელი დედას. გეას (დედამიწის) კალთას შეეხებოდა, მარად და მარად ახალ-ახალ ძალ-ღონეს შეიმატებდა. როცა ანტეოსს მოწინააღმდეგესთან ბრძოლა გაუჭირდებოდა, იგი მყისვე დაეცემოდა დედამიწაზე და მისი ძლიერება ათასკეცად იზრდებოდა. მაგრამ ერთი სუსტი მხარე ჰქონდა ანტეოსს: ეს იყო საფრთხე დედამიწისაგან მოწყვეტისა, მოცილებისა.

პოსეიდონისა და გეას სახელოვანი ვაჟიშვილის ანტეოსის სამეფო ლიბია დააარსა ეგვიპტელთა ღმერთმა ოზირისმა. ოზირისმა ის

<sup>8</sup> „ანტეოსის“ ეტიმოლოგია საბოლოოდ დადგენილი არ არის. ფიქრობენ, რომ ეს სახელი მომდინარეობს ბერძნული ზმნისაგან ἄνταω, რაც ნიშნავს „ვეწინააღმდეგები“, „ხელ მიეკურები“ (accurrere). საკუთარი სახელი Ἄνταϊος (ლათ. Antaeus) ქართულად უნდა გადმოვცეთ ფორმით „ანტეოსი“ და არა „ანთეოსი“ (ბერძნული ἄ-ს შესატყვისად „ტ“ უნდა ვიხმაროთ)

მხარე, რომელსაც შემდეგ ჰერაკლეა უწოდა, ძლევამოსილ გმირს — ჰერაკლეს უბოძა, ფინიკიასთან მდებარე ქვეყნების მფლობელად ბუზირისი გახდა, ხოლო ამისი ძმა ანტეოსი, ლიბიისა და ეთიოპიის მეფედ დანიშნა (τῶν δὲ ἄλλῶν τῶν Ἀφρικανῶν καὶ Ἀφρικῶν ἄρχωνος)<sup>9</sup>. ანტეოსის პატივსაცემად ამ მხარეს ანტეოსის კომესი (Ἀνταῖος ἁμῆης) ეწოდა.

ანტეოსის სამეფო ლიბია მეტად მდიდარი იყო ხორბლითა და სხვა მრავალი სიკეთით. ამ სამეფოს დიდებული ქალაქი ირასა დამშვენებული იყო სრა-სასახლეებით. ყველაზე უფრო შესანიშნავი ამ ქალაქში იყო ანტეოსის მამის, ზღვათა მეფის პოსეიდონის. ტაძარი. ეს ტაძარი აგებული და დახურული იყო ადამიანის თავის ქალებით. ეს იმ მტრების თავის ქალები იყო, რომლებიც ანტეოსის სამეფოში შემოჭრას ლამობდნენ. ანტეოსს ასეთი წესი ჰქონდა (ეს მას ბუზირისმა დაუდგინა): მის საყვარელ სამეფოში მომხდურ უცხოელს ბრძოლაში იწვევდა, კლავდა და მოკლულს თავის ქალით მამის ტაძარს ამშვენებდა. ამით ანტეოსი თავისი მდიდარი და საყვარელი ქვეყნის დამოუკიდებლობას იცავდა.

ლიბიის სახელგოვანსა და ძლევამოსილ მეფე ანტეოსს და მის მეუღლეს, ლიბიის მშვენიერ დედოფალ ტინგისს, საუცხოო სილამაზის ასული ალკეისი (ზოგ წყაროებში ბარკე) ჰყავდათ<sup>10</sup>. ბევრი მთხოვნელი ჰყავდა ანტეოსის მშვენიერკულულებიან ქალიშვილს. და აი ანტეოსმა ქალაქ ირასაში შეჯიბრი მოაწყო სირბილში. პირობა ასეთი იყო: ვინც პირველი მიაღწევდა რბენის საზღვარს და იქ მდგომ ანტეოსსა ლამაზი ასულის ხელს შეეწებოდა, იგი ლიბიის მეფის სიძე გახდებოდა. გაიმართა ასპარეზობა. მრავალმა ვეჯაკმა (მათ შორის ბევრი იყო ბერძენი გმირი) მიიღო მონაწილეობა შეჯიბრში. თავგამოდებით იბრძოდნენ ანტეოსის ასულის სიყვარულით გულატოკებული ვეჯაკები გამარჯვებისათვის. გამარჯვებული ნუმიდიელი გმირი ალექსიდემე აღმოჩნდა. ანტეოსმა პირობა შეასრულა და მისი ასული ალექსიდემემ მეზობლად მდებარე ქვეყანაში (ნუმიდიაში) წაიყვანა.

მეტად უყვარდათ ლიბიის მკვიდრთ ძლევამოსილი ანტეოსი. იგი მათ ყოველგვარი უხეში ძალისაგან იცავდა: სიცოცხლეს უსპობდა მათ სამშობლოში მომდურ უცხოელთ და, რაც მთავარია, ანადგურებდა ადამიანის ყველაზე, საშიშ და თავზარდამცემ მტერს — ლიბიის ლომებს. მიუხედავად იმისა, რომ ანტეოსს საუცხოო სასახლე ჰქონდა,

<sup>9</sup> Diod IV, 17.

<sup>10</sup> Herodotus, IV, 153.

იგი მეტ დროს კლდეებზე და გამოქვავებულებში ატარებდა, „ლომებს უთვალთვალებდა და სპობდა. აქ ანტეოსი დედნიშობილა იწვა ხოლმე დედამიწაზე, ვინაიდან დედამიწა მას ცხოველ ძალასა და ღონეს უმატებდა. ანტეოსი მუდამ ცდილობდა მკიდრო კავშირში ყოფილიყო საყვარელ დედასთან — დედამიწასთან. თუ მას ლომებთან ბრძოლაში გაუჭირდებოდა. იგი ან მიწაზე დაეცემოდა ან არა და შიშველ სხეულზე აფრიკის ცხელ ქვიშას იყრიდა ახალი ძალ-ღონის შესამატებლად.

ერთხელ დევგმირ ანტეოსის მხარეს, ლიბიას ბერძენთა ძლევამოსილი გმირი ჰერაკლე მოადგა. იგი იბერიიდან (ასე ეძახდნენ ბერძნები ესპანეთს) მოდიოდა<sup>11</sup>. აქ იგი მოვიდა იმიტომ, რომ მისი ძველი მტრის, მიკენის მეფის, ევრისტევის, მეთერთმეტე დავალება შეესრულებინა. სახელდობრ, ტიტან ატლანტის ბალიდან მას ღვთაებრივი ოქროს ვაშლები მოეტაცა და ევრისტევისსათვის მიეტანა. ეს ოქროს ვაშლები ესხა იმ ხეს, რომელიც დედამიწის ღმერთქალმა გეამ, ანტეოსის დედამ, ღმერთქალ ჰერას შესწირა ზევსთან ქორწინების დღეს. ამ მშვენიერ ვაშლის ხეს ლიბიის მკვიდრი ნიმფები — ჰესპერიდები და მეტად ფხიზელი, საზარელი გველეშაპი ლადონი დარაჯობდნენ. ერთი სიტყვით. ჰესპერიდების ბალი ანტეოსის სამეფოს კუთვნილება იყო და ჰერაკლე მძარცველად და მომხდურად მოველინა ამ მხარეს. ჰერაკლეს გაგონილი ჰქონდა ანტეოსის ძლიერება, მაგრამ თვითონაც შეუდარებელ ვაჟკაცად ითვლებოდა. ჰერაკლე მაშინვე ჩაება ანტეოსთან ბრძოლაში. უჩვეულო იყო ეს ბრძოლა. ზეციური ღმერთები ლიბიის მთაზე ჩამოვიდნენ და ოქროს ღრუბლებით დაფარული ფერდობებიდან შესცქეროდნენ ორი ძლევამოსილი გმირის ზარდამცემ შერკინებას. უზარმაზარი აღნაგობის, რკინისებური მკერდისა და მძლავრი ხელების მქონე ანტეოსი გააფთრებით ეკვეთა სახელოვან ჰერაკლეს, რომელმაც მყისვე ჩამოიგდო ბეჭებიდან ლომის ტყავისაგან ნაკეთები ვეება მოსასხამი და ანტეოსს ხელი სტაცა. ჰერაკლე, რომელსაც ანტეოსსავით უზომო ღონის პატრონი მოწინააღმდეგე ჰერ არ შეხვედრია, მეტად გაოცდა. მან გადაწყვიტა, მოექანცა მტერი და ისე დაემარცხებინა<sup>12</sup>. მაგრამ ამაოდ. ღვარვიით ჩა-

<sup>11</sup> კავკასიიდან ესპანეთამდე მოგზაურობის დროს ჰერაკლემ გაანგრია ზღუდე, რომელიც ხმელთაშუა ზრვასა და ატლანტის ოკეანეს ჰყოფდა; ლოდები ზოგი ესპანეთის მხარეს გადაისროლა, ზოგიც — აფრიკის მხარეს. ასე წარმოიშვა ორი უზარმაზარი კლდე, რომელთაც „ჰერაკლეს სვეტები“ (აწინდელი გიბრალტარის სრუტე) უწოდეს.

<sup>12</sup> დიოდორე ამბობს „ჰერაკლემ ანტეოსს ბერძნულ პალესტრაში ათვისებული ბრძოლის წესები დაუპირისპირაო“. IV, 17.

მოსდიოდა ორთავეს ოფლი. ბოლოს, ანტეოსი მართლაც მოიქანცა. მაგრამ მიწაზე დაეცა და როცა ზე წამოდგა, მისი ძალ-ღონე ათას-კაცად გაზრდილი იყო. ჰერაკლემ პირველად ვერ მიხვდა, თუ საიდან საზრდოობდა ანტეოსი ასეთი უსაზღვრო ძალ-ღონით, მაგრამ, ბოლოს, შეამჩნია, ანტეოსს ძალას დედამიწა აწვდიდა. მან ეს გაითვალისწინა, მოსწყვიტა ანტეოსი მიწას და ჰაერში აიტაცა. ანტეოსმა საშინელი ყვირილი მორთო, იგი დედამიწისაკენ იშვერდა ხელებს, მოუწოდებდა მაშველად საყვარელ დედას, მაგრამ ამაოდ; დედას, ღმერთქალ გეას მისი შველა უკვე აღარ შეეძლო. მიწისაგან მოტაცებული ანტეოსი ჰერაკლემ აღვილად დაახრჩო ჰაერში და დაანარცხა.

ლიბიის მთის ფერდობზე ჩამწყრივებულმა ღმერთებმა ჰერაკლესთან გამოგზავნეს შიკრიკი ღმერთი ჰერმესი, რომელმაც ჰერაკლეს გამარჯვების ჭილდოდ თავზე გვირგვინი დაადგა.

ბრძოლაში დაქანცულმა ჰერაკლემ იქვე, ანტეოსის გემის გვერდით, ჩაიძინა. მაშინ მიწის წიაღიდან ამოვიდნენ ანტეოსის მეტისმეტად ტანმორჩილი ძმები-პიგმეები (πυγμαίαι) და შურის საძიებლად ჰერაკლეს გოლიათურ სხეულს დაეხვივნენ, მაგრამ ვერაფერი დააკლეს. ისინი — პიგმეები ჭიანჭველის ტოლნი იყვნენ და მათ დასაფარავად ქვიშის თხელი ფენაც კი საკმარისი იყო. ჰერაკლემ გაიღვიძა. მოხვეტა პიგმეები, გაახვია ისინი ლომის ტყავის მოსასხამში და თავის გზას გაუდგა. ჰერაკლემ შემდეგ, ატლანტის დახმარებით, ჰესპერიდების ბაღიდან ოქროს ვაშლები გაიტაცა და ევრისთევსს მიუტანა.

ცხარე ცრემლით დაიტირეს საყვარელი მეფე ანტეოსი დედოფალმა ტინგისმა და ლიბიის მკვიდრებმა. მიაბარეს თუ არა ანტეოსის გვამი მიწას, მისი საფლავი მყისვე შეიმოსა წმინდა შარავანდელით. ლიბიის მოსახლეობა გვალვების დროს დიდხანს მოუწოდებდა ხოლმე ანტეოსს, როგორც ღვთაებას და წვიმის მოყვანას ევედრებოდა.

ასეთია ანტიკური ხანის წყაროთა მიხედვით აღდგენილი ანტეოსის მითის ნაწილობრივ სრული სურათი. როგორც აღვნიშნეთ, ანტეოსის მითიური სახე ძველ ბერძენ-რომაელთა წარმოდგენაში დედამიწასთან დაკავშირებული დაუშრეტელი და უძლვეელი ძალის სიმბოლო იყო. ანტეოსის სახის პოპულარობას ანტიკურ ხანაში მრავალი რამ ადასტურებს. ჯერ ერთი ის, რომ არ დარჩენილა ხელოვნების არც ერთი დარგი, ესე სახე რომ არ გამოეყენებინოს; მეორეც ის, რომ ელინისტურ ხანაში ბერძნებმა ანტეოსი ერთ ეგვიპტურ ღმერთს გაუ-თანაბრეს და ქალაქიც შესწირეს. ამ ქალაქს სახელად ანტეოპო-ლისი (Ἀντιόπειον πόλις) უწოდეს<sup>13</sup>. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზო-

<sup>13</sup> ქალაქი ზემო ეგვიპტეში მდებარეობდა (C. I. G. III, 4712).

ვერთები დარწმუნებულნიც იყვნენ ანტეოსის რეალობაში და მისაფლავს ეძებდნენ. მაგალითად, სტრაბონი ამბობს, რომ ანტეოსის საფლავი მავოიტანიის არის ქალაქ ლიქსოსთან<sup>14</sup>. საინტერესოა პლუტარქეს მოწმობაც; როცა რომელი ემიგრაციის ბელადი ესპანეთში სერტორიუსი ქალაქ ტინგისში ჩავიდა<sup>15</sup>, მას აქ აფრიკელებმა ანტეოსის საფლავი აჩვენეს. „სერტორიუსს არ სჯეროდა. რომ ანტეოსი გოლიათური აღნაგობისა იყო. მან საფლავი გაათხრეინა და იხილა გვაში ანტეოსისა, რომელსაც სამოცი წყრთა სიგრძე ჰქონდა (σπαζα: πηγῶν ἐξήκοντα μῆτρας)“. ქვევით პლუტარქე დასძენს: „ანტეოსის სიკვდილის შემდეგ მისი ცოლი ტინგე<sup>16</sup> ჰერაკლემ წაიყვანა. ამით ძე, სოფაკე, ამ ქვეყნის მეფე გახდა“<sup>17</sup>.

ყველაფერი ეს, რაღა თქმა უნდა, ლეგენდაა, მაგრამ ჰერაკლესა და ანტეოსის ბრძოლაში წარსული სინამდვილის მარცვლები მოიპოვება. აქ ჩვენც უნდა დავინახოთ ის ბრძოლა, რომელიც ბერძენ კოლონიზატორთა და ლიბიის მკვიდრთა შორის წარმოებდა აფრიკის ჩრდილო სანაპიროსაკენ ბერძნული ექსპანსიის დროს. მარქსისტული დებულება — წარსული სინამდვილე თავის ფანტასტიკურ ანარეკლს პოულობს მითოლოგიაში — ამას გვიკარნახებს. აქვე უნდა აღინიშნოს ბერძნული თქმულების ტენდეცია ჰერაკლე ანტეოსზე მალადაყენოს. ანტეოსი ძლევაშობილი გმირია, მაგრამ მას ჰერაკლე ამარცხებს. აქ ანტიკური გადმოცემები იცავენ ოფიციალური რელიგიის პოზიციებს ჰერაკლე ღმერთაცია; ჰერაკლეს გამარჯვება ბერძნული ორიენტაციის გამარჯვებაა. ანტეოსის მითიდან, ჩვენი აზრით ასეთი დასკვნა უნდა გაკეთდეს.

<sup>14</sup> Strabo, XVII, 829.

<sup>15</sup> აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ პლინიუს უფროსი ქალაქ ტინგისის დაფუძნებას ანტეოსს მიაწერს. ამგვარად, ანტეოსს იგი რეალურ პირად მიიჩნევს: ... nuncest Tingi. quendam ab Antaeo condi tum. NH, V, 1.

<sup>16</sup> ანტეოსის მეუღლის სახელი ასეა პლუტარქესთან გადმოცემული.

<sup>17</sup> უტრეკლეს მიხედვით ანტეოსის ცოლი, რომელიც ჰერაკლემ წაიყვანა, იყო აფინოე. მათ ჰყავდათ შვილი პოლემონი თუ პალემონი.

ქართული საბაზაფხულო-საფერხულო პოეზია

ცნობილია, რომ როგორც არქეოლოგიური, ისე, ეთნოგრაფიული, მუსიკალური და ენობრივი მონაცემების მიხედვით იბერიულ-კავკასიურ ტომთა კულტურა და ხელოვნება ძველ ფორმათა დაცვის დიდი ტრადიციით ხასიათდება. ქართული ფოლკლორის სამყაროც ძველ ფორმათა ცოცხალ ტრადიციაში შემონახვის უამრავ მაგალითებს ვგაძლევს.

პროფ. ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით, „ზოგიერთ ქართულ ზნე-ჩვეულებას და წარმართულ საგალობელს უკვე ამ 33 საუკუნის წინათ აღბეჭდილი რწმენისა და თქმულების ანარეკლი დაუცავს“<sup>1</sup>.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ ხელოვნების ზოგიერთი უძველესი ფორმების ცოცხალ ყოფაში შემორჩენა, შეხამებულია ქართულ ფოლკლორში შემოქმედების ურთულესი ნატიფი მაღალი განვითარების ფორმების არსებობასთან.

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.

ძველი ფორმების დაცვა ყოფასა და ხელოვნებაში ნაწილობრივ აიხსნება საქართველოს მიმართ ისტორიულად უცხო ტომთა მოძალებითაც. ამ გამძლეობაში, ამ სიმტკიცეში ჩანს პატარა ერის ერთგვარი რეაქცია უცხო ექსპანსიის წინააღმდეგ. მაგრამ მთავარი, რაც ამ ძველ ფორმათა სიმტკიცეს აპირობებდა და ასაზრდოებდა, იყო ძველი სოციალური ინსტიტუტების გადმონაშთების დაცვა ცენტრალური რაიონებიდან მოშორებულ ისეთ კუთხეებში, როგორც იყო ხევსურეთი, სვანეთი, მთა-რაჭა, და საერთოდ საქართველოს მთიანეთი<sup>2</sup>.

ქართული ფოლკლორის შესრულების ერთ-ერთ უძველეს სახეობას წარმოადგენდა ფერხული. ქართული საფერხულო პოეზია მეტად

1 ივ. ჯავახიშვილი, ჩვენი ამოცანები ენათმეცნიერებისა და კულტურის ისტორიის სფეროში, იენიშვილის მოამბე, 1, 1937, გვ. 8.

2 ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი. თბ., 1964, გვ. 6—18.  
8. ქართული ფოლკლორი



მრავალფეროვანი და აქტიურია დღესაც. მისი აღმნიშვნელი ტერმინი „ფერხული“ ან „ფერხისა“ — ხალხურია, ხოლო შესაფერისი ძველი ლიტერატურული ტერმინია „ძნობა“, რომელიც სხვადასხვა ქართულ პედაგოგებში გხვდება და აღნიშნავს ცეკვის თანხლებით შესრულებულ გუნდურ სიმღერას.

მკვლევარი დიმიტრი ჯანელიძე<sup>3</sup> განიხილავს რა ფერხულების სხვადასხვა ფორმებს საქართველოში, არჩევს მათ სამ ძირითად სახეს: ა) წრისებური (ერთ ან ორსართულიანს), ბ) ფერხისები, რომელთაც არა აქვს მრგვალი წრისებური ფორმა. აქ ფერხისი ორ ან სამ მწკრივად იყოფა: ხელმობმული მწკრივები ერთამეორის პირისპირ ეწყობიან და ურთიერთთან მისვლა-მოსვლით ცეკვავენ და მოძრაობენ, გ) რთული და შერეული ფორმის. სადაც ყველა ნაირსახეობაა მოცემული.

საფიქრბელია, საგაზაფხულო დღესასწაულებზე, ამ მრავალ საფერხულოთა ყველა სახის შესრულება ხდებოდა, მაგრამ ჩვენ აქ ერთ სახეობაზე განსაკუთრებით გვინდა შევიჩერდეთ.

აქ გამოტოვებულია ფერხულის ერთ-ერთი, ჩვენის აზრით უძველესი ფორმა, რომლის საგაზაფხულო ცერემონიალში ქალთა მიერ შესრულება დამოწმებულია ჩვენს მიერ მთა-რაჭაში. ერთმწკრივად გადაბმული ქალთა ფერხული, რომელსაც წინ ერთი თავისუფალი ქალი, კორიფე მიუძღვის, ხელების „კნაწვით“, როგორც მას რაჭაში უწოდებენ, კორიფეს სიმღერაც მიჰყავს, ვფიქრობთ, სწორედ ასეთი ტაპის ფერხულია გამოხატული მცხეთის ეკლესიის XVI საუკუნის ცნობილ ფრესკაზე, რომელსაც მხატვარ გაგარინის მიერ შესრულებული ასლის მიხედვით, შეცდომით „სამაია“ შეარქვეს.

დ. ჯანელიძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ გრ. გაგარინის მიერ მცხეთის სვეტიცხოველის ტაძრის ფრესკიდან გადაღებული სურათი „გადმოგვეცემს სადაო კომპოზიციიდან უმართებულოდ ამოღეჭილ სამ ფიგურას. რამაც მცდარი წარმოდგენა დაბადა ფრესკის შინაარსის შესახებ“<sup>4</sup>. მის ტრადიციას მიყვნენ სხვა მხატვრებიც, მაგ., მხატვარი ე. ფსკოვიტინსკი (1910—13 წ.წ.), რომელმაც საქ. საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების დაკვეთით შეასრულა მცხეთის სვეტიცხოველის ფრესკის პირი (გაზ. თემი, 1913, № 114) და მხატვარი შალვა ჭიქოძე. აქედან, — საყოველთაოდ გავრცელებული აზრი, თითქოს მცხეთის სვეტიცხოველის ფრესკაზე გამოხატულია სამი ქალი და ცეკვა სამაია. დ. ჯანელიძის აზრით XV—XVI საუკუნეების ამ ფრესკაზე გამოხატულ საფერხულო წყობაში ადრე რკალისებურად განლაგებული

<sup>3</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, 1948, გვ. 153—184.

<sup>4</sup> ელ. ვერსალაძე, ც.ტ. ნაშრომი, გვ. 167—187.

ორი ნახევარმწეობრი უნდა ყოფილიყო გამოსატული, შუაში კი გამო-სახულია მოცეკვავე ქალი, რომელსაც ხელები მალა აქვს აპყრობილი და ცეკვაეს. დ. ჯანელიძის ფიქრით, აქ ჩანს მხოლოდ ქალთა ნახევარი მწეობრი, მეორე ნახევარი კი ტაძრის გვიანდელ მინაშენით უნდა იყოს თითქოს დაფარული. მაგრამ, ჩვენი აზრით, სვეტიცხოველის ფრესკაზე გამოსახულია არა ორი ნახევარმწეობრივი შუაში მოცეკვავე ქალით, არამედ, ერთმწეობრივი ქალთა ფერხული, რომელსაც წინ უძღვის თავი-სუფალი მოცეკვავე ქალი. ეს არის ქალთა ტაძრის საგაზაფხულო რი-ტუალური ფერხული, რომელიც დღემდე შერჩენილა რაჭასა და კა-ხეთს.

საგაზაფხულო პოეზიის საკითხებს ჩვენში პირველად ვახტანგ კოტეტიშვილი შეეხო. მისთვის ჩვეული გაქანებით მან მეტად ფართოდ დააყენა ეს პრობლემა და დაუკავშირა მსგავს ტიპოლოგიურ მოვლე-ნებს სხვა ხალხთა ფოლკლორში. მის მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს არ მიუღიათ ერთი, სისტემატური გამოკვლევის სახე, რადგან ცალკეულ ლექსებისადმი მიძღვნილ ექსკურსების სახით იყო გამოქვეყნებული, მაგრამ მაინც, მათში მეტად მწეობრი კონცეფცია ჩანს, მრავალი საგუ-ლისხმო პრობლემა დასმული და მახვილი მიგნებები უხვად არის გა-ბნეული.

უპირველეს ყოვლისა, სავსებით დამაჯერებლად, ვ. კოტეტიშვილი საგაზაფხულო პოეზიას დიონისე-ადონისის, ესე იგი მოკვდავ და მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაებათა კულტებს უკავშირებს, რომლებშიც პირველ რიგში ვეგეტატურ, მცენარეულობის ღვთაებებს ხედავს. აქე-დან გამომდინარე, საგაზაფხულო მაგიაში, ამ კულტთან დაკავშირე-ბულ ეროტიზმში ხედავს იგი მდიდარი, ქართული ხალხური სატრფია-ლო ლირიკის სათავეს. ჩვენ ადრე გვქონდა შემთხვევა შევკამათებო-დით ასეთი კატეგორიული ფორმით გამოთქმულ დებულებას, რომელ-საც, ვ. კოტეტიშვილამდე იზიარებდა პროფ. ანიჩკოვი, გასტონ პარისი და მრავალი სხვა მკვლევარი. ამ აზრს შემდეგშიც ჰყავდა თავისი მიმ-დევრები. ჩვენის აზრით, საგაზაფხულო პოეზია მართლაც წარმოადგენს სატრფიალო პოეზიის წარმოშობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან, მაგრამ, არა ერთადერთ სათავეს. არანაკლები სიძლიერით იგი შრომის კოლექ-ტიურ და ინდივიდუალურ სიმღერებს უკავშირდება. სავსებით სწორი იყო დებულება, რომ ქართულ საგაზაფხულო ცერემონიალების კვირი-ას დღესასწაულის, ანუ მურყვამობის, ბერიკაობის, ყეენობის, ვარდო-ბის და სხვა ანალოგიური ცერემონიალების ძირითად საფუძველს, მკვდრეთით აღმდგარი ღვთაების კულტი, საგაზაფხულო განახლების კულტი შეადგენს.

..რა ირკვევა? — წერდა ვ. კოტეტიშვილი, — ირკვევა, რომ ჩვენშიც ყოფილა სამეურნეო წლის ბრუნვასთან დაკავშირებული სამეურნეო დღეობანი. ერთი მათგანი იყო გაზაფხულის დღეობა, რომელსაც გს-ცენიურების გამო აღნიშნავდნენ კარნავალით, ნიღბებით, ფერხულებით და ეროტიული ორგიაზმით. ამისი ნაშთები საკმაო სიცხადით მოსჩანან შემდეგ ლექსებში: „ხელმანდილსა“, „ქალო რას სტირი“, „ტახტი შეგიკრავს მაღალი“, „ქება“, „ქალო კრულო“, „დაძმესენ დედი“, „ნატურა“ და სხვ. აქვე უნდა მოეძებნოს სათავე ამ „უწმაწურ“ შაირობას, რომელიც ჩვენში საგანგებოთ იყო და არის გავრცელებული<sup>5</sup>...

ზამთრისა და გაზაფხულის ბრძოლა, გაზაფხულის გამარჯვება და რიტუალური ორგიაზმი წარმოადგენდა ამ საგაზაფხულო დღეობათა ძირითად შინაარსს. ამ თვალსაზრისითვე აქვთ განხილული საგაზაფხულო პოეზია მ. ჩიქოვანსა<sup>6</sup> და ქსენია სიხარულიძეს<sup>7</sup>.

მდიდარი ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალა დაგროვილი ამ წლების მანძილზე ერთის მხრივ ადასტურებს ამ თვალსაზრისს და მეორეს მხრივ გვაძლევს უფლებას განვაგრძოთ კვლევა და შევეცადოთ, თვით ამ საგაზაფხულო ცერემონიალსა და მასთან დაკავშირებულ პოეზიაში სხვადასხვა, მეტად შორეული ეპოქების დაფენებანი დავინახოთ.

უდაოა რომ საგაზაფხულო დღესასწაულების ციკლი, როგორც არის ბერიკაობა, ყეენობა, მურყვამობა და სხვა, გაზაფხულის მოსელას, წლის ბრუნვას უკავშირდება. უდაოა ისიც რომ, იმ სახით, რა სახითაც მათ მოაღწიეს ჩვენამდე ეს დღესასწაულები სამეურნეო წლის ბრუნვასთან, მესაქონლეობასა ან მიწადმოქმედებასთან არიან დაკავშირებული. მთელი რიგი გაზაფხულთან დაკავშირებული წესებისა, მათ შორის, მაგალითად, ბოსლობა, რომლის ანალიზი ვ. ბარდაველიძეს ეკუთვნის. სწორედ ნაყოფიერების მაგიას, სამეურნეო მაგიას უკავშირდება. მაგრამ საგაზაფხულო ცერემონიალთა შესწავლა გვარწმუნებს იმაში, რომ ზოგიერთ იქ გადარჩენილ წესში, საფერხულო სიმღერების ტექსტებში, ცალკეულ ნიღბებში, ჩვენ უფრო არქაულ, სამონადირეო ფენას ვხვდებით, რომლიც უეჭველად აგრეთვე მოკვდავ და მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაების კულტს უკავშირდება და ამ დღესასწაულების დროს შესრულებულ ფერხულების და წესების შინაარსში ვლინდება. აქ პირ-

5 ვახტ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, II გამ. თბ., 1961, გვ. 341. იგივე დებულებები იხ. მისივე „საზაფხულო დღეობათა წრე“ რჩ. ნაწ. თბ. 1967. გვ. 285-გამოსული მას შემდეგ, რაც ჩვენი შრომა წარმოებას გადაეცა.

6 შ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერება, თბ. 1956, გვ. 247—72.

7 ქს. სიხარულიძე, საწესჩვეულებო პოეზია, ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I, თბ., 1960, თავი II, გვ. 233—254.

ველ რიგში ვგულისხმობთ ქართული ბერიკაობისა და ყვენობის რიგ ცხოველურ ნიღაბს და სვანურ მურყვამობის დროს შესრულებულ „სამთი ქიშხაშს“, — წმინდა ფერსულს, რომლის დროს სრულდებოდა ბეთქილის დატირება და რომლის შესრულება ამავე დროს, შეადგენდა ბეთქილის სიმღერის სიუჟეტსა და ფონს. საგაზაფხულო დღეობების დროს შესასრულებელი ეს სიმღერები, სვანეთსა და რაჭაში, ასახავენ ნადირთა ბატონის ურთიერთობას მოკვდავ მონადირეებთან. მოკვდავი მონადირის სიკვდილი არის საგაზაფხულო მისტერიის მსხვერპლი, რომელსაც დასტირებენ ფერხულში. ბეთქილის დატირება სვანეთში, ყურშას დატირება, ივანე ქვაციხელის დატირება და კულტი რაჭაში. — ერთი რიგის მოვლენებია. ივანე ქვაციხელის დღეობა სრულდება მთა-რაჭაში. სოფელ გონიოსთან მდგარ ნაციხარის თავზე, აღდგომის მეზამე ორშაბათს. ხოლო ბეთქილის დატირება ალბალიძრალის, მურყვამობის, საგაზაფხულო, ნაყოფიერების ღლესასწაულის ნაწილს წარმოადგენს და თებერვალში სრულდება.

ჩვენ მიერ გამოყოფილი სიუჟეტი ნადირთ პატრონი ქალისა და მონადირის სიყვარულის შესახებ<sup>8</sup> არ არის შემთხვევითი მოვლენა ქართულ ფოლკლორში. ამას მოწმობს მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა, და ამ სიუჟეტის შემდგომი განვითარება ქართულ 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 ვადმონაშთებმა ჩვენს დრომდე მოაღწია. ნადირთ პატრონი, მის მიერ დაღუპული მონადირე და ძხლი ყურშა ქართველურ ტომთა მითოლოგიის უძველესი პერსონაჟებია.

ბეთქილისა და ივანე ქვაციხელის დატირება გამოძახილია მცირე აზიაში ცნობილი თამუზისა და ადონისის ანალოგიური კულტებისა. ეს არის დატირება მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგარი ღვთაებისა, რომლის უძველესი სახე ზოომორფული იყო. როგორც მცირე აზიის, ისე ბერძნული კულტებისათვის დამახასიათებელი იყო უძველესი დროიდან დარჩენილი სამონადირეო მოტივები, შესული საგაზაფხულო აგრარულ რიტუალებში. მშვენიერი ადონისი, არტემიდეს მიერ დაღუპული აქტეონი, ზაგრეი და საგაზაფხულო მისტერიის მრავალი სხვა პერსონაჟები მონადირეები იყვნენ. მათი დაღუპვა მონადირეობის და ნაყოფიერების ქალღვთაების (იშტარის, ასტარტის, არტემიდეს და

<sup>8</sup> ე. ჯ. ვირსალაძე. ქართული ხალხური სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), თბ., 1964.

სხვათა) საქმე იყო. მათ მსგავსად ქართული მონადირეც საგაზაფხულო ზვარაკი იყო დალის მიერ შეწირული. ღვთაების „რისხვა“, ამ შემთხვევაში, ახსნილი იყო მოკვდავი მონადირის მიერ ტაბუს დარღვევით. მონადირემ შეიყვარა ხორციელი ქალი, რძალი თამარი და ამით დალი განარისხა. თავისი შურისძიება დალმა ღვთაებრივი ძაღლის, ყურშას საშუალებით განახორციელა.

რომ ყურშას ღვთაებრივი, ნადირთ ღვთაების მიერ გამოგზავნილი ძაღლის სახე ორგანული იყო ქართული მითოლოგიისათვის, რომლის მრავალი ფურცელი დაკარგულია და ამოუკითხავი დარჩა საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შედეგად, მოწმობს მეორე ქართული ხალხური ლექსი, გავრცელებული და შემონახული ძირთადად ისევ რაჭაში, ეს ლექსი დიდხანს ამოუცნობ გამოცანად რჩებოდა ქართულ ფოლკლორში. ყურშას თქმულებისა და მისი მითიური სახის გაშიფვრის შემდეგ, გაიხსნა ამ ლექსის სიუჟეტი და მხატვრული სახეებიც და ჩვენს წინ გამოჩნდა ქართული ფოლკლორის კიდევ ერთი უძველესი, ორიგინალური ძეგლი. დაკავშირებული მონადირეობის ხანასა და კულტთან. ეს არის ლექსი „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი“ (№1, ა-ივ)<sup>9</sup>. ეს ლექსიც „ყურშას“ მსგავსად უძველესი საფერხულო შესრულებისაა და საგაზაფხულო ციკლს ეკუთვნის. აღსანიშნავია, ამ ფერხულის შესრულებას რაჭაში დღემდე აშკარა საწესო ხასიათი აქვს შერჩენილი. რაჭაში, ამ ფერხულს, ისევე, როგორც ბეთქილის ფერხულს სვანეთში, ადების ღამის წინა დღეს ასრულებდნენ. ამ დღეს ფერხულის მონაწილენი დილიდან არც საქმელს და არც წყალს არ ეკარებოდნენ (აქედან ტერმინი „ურწყობა“). ამ ლექსის და კიდევ რამდენიმე საწესო საგაზაფხულო სიმღერის შესრულებით, ქალთა ფერხული სოფლის ყოველ სახლს მოივლიდა, ხოლო საღამოს ყველიერი იწყებოდა. მთქმელთა მოწმობით, ეს ძირითადად ქალთა ფერხული იყო (რაც აგრეთვე მის არქაულობას მოწმობს).

საგაზაფხულო სიმღერათა შემდგომი, აგრეთვე უადრესი არქაულობის შემცველი ფენა მესაქონლეობას, და ამდენად, უკვე, მცენარეულობის, ვეგეტატურ ღვთაებებს უკავშირდება.

ამ შემთხვევაში, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს მუხის კულტის ამსახველი ტექსტები. ხეთა თაყვანისცემის და განსაკუთრებით მუხის კულტის არსებობა საქართველოში მრავალი ეთნოგრაფიული მასალით მტკიცდება და დადგენილია ივანე ჭავჭავაძის, ვ. ბარდაველიძის და სხვათა შრომებში.

<sup>9</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული ხალხური ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), თბ., 1967. გვ. 68—73.

არ გვინდა ფშავის ხევზედა  
აფციურის გორისა,  
მუხა ემაგათ მოგვიკრეს  
ჩვენის ლაშარის ჯორისა,  
(ფ. არქ. № 17126).

ამბობს ფშაური ლექსი.

ქართულ ფოლკლორში შერჩენილი გვაქვს ორი ტექსტი, რომელიც უშუალოდ მუხის ნაშთს წარმოადგენს და ამდენად, როგორც ხის თაყვანისცემის, რიტუალური საფერხულოების ნაშთი, საფიქრებელია გაზაფხულის სიმღერებს წარმოადგენს. ერთია ცნობილი „მუმლი მუხასაო“. ამ ტექსტმა, გვიან პატრიოტული გააზრება მოიპოვა (მუხა—საქართველო, მუმლი—მისი პრავალრიცხოვანი მტერი), მაგრამ მას ძველი რიტუალური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

ნაკლებ ცნობილია, მაგრამ არანაკლებ საინტერესო, ტექსტი ჩაწერილი პირველად გ. ლომთათიძის მიერ.

ეს ჩანაწერი, რომელსაც 1964 წელს მივაქციეთ ყურადღება. მაშინ ჩვენ უნიკალური გვეჩვენებოდა<sup>10</sup>. იგი ინახებოდა როგორც ლიტ. მუზეუმის (20066-ხ-340, გვ. 166), ისე ხელნაწერთა ინსტიტუტის (S — ფონდი № 3049) და ფ. არქივის ფონდში. აქედან ლიტ. მუზეუმის ტექსტი, S ფონდის ტექსტის მანქანაზე დაბეჭდილ ასლს წარმოადგენს, ხოლო ფოლკლ. არქივის მასალა ოდნავ განსხვავებულია, თუმც იმავე შემკრებისაგან არის ჩაწერილი გურიაში ს. ხიდისთავში. S ფონდის ტექსტის მთქმელად ს. ლომთათიძეა დასახელებული. იგი უფრო სრულია, ხ ე ლ ნ ა წ ე რ ი ა და ა მ დ ე ნ ა დ ძირითად ვარიანტად შეიძლება იყოს მიჩნეული. ამჟამად ჩვენთვის ცნობილია აჭარული ვარიანტიც, რომელიც გულისხმიერად მოგვაწოდა ა. მსხალაძემ; და კიდევ ერთი გურული, ჩვენს მიერ ს. ნაბელღაევი 80 წლის მთქმელი ელბიტე ჩანტლაძისაგან ჩაწერილი. მთქმელმა იგი სიმღერით შეასრულა და მისი საფერხულო შესრულებაც დაგვიდასტურა. საინტერესოა, რომ ამ ტექსტში, ისევე როგორც ბეთქილის დატირებაში, კვლავ ლაპარაკია რძალზე, რომლის როლი აქაც ტრაგიკულია, თუმც ამჟამად რძალი არა სხვისი დაღუპვის მიზეზი ხდება, არამედ, თვითონ წარმოადგენს მსხვერპლს. ჯოგის ხსენება ტექსტში მიგვიითითებს მის დამოკიდებუ-

<sup>10</sup> (მოხსენება წაკითხული ეთნოგრაფთა და ეთნოგრაფთა VII საერთაშორისო კონგრესზე).

ლებას მესაქონლეობასთან, რასაც უკავშირდებოდა სწორედ მცენარეთა და ხეთა თაყვანისცემა.

რძალი ჯოგს მწყემსად გაყვა. მუხის ქვეშ მისულს თავზე ძაღლი დაადგა „თავის მეტი“ შესჭამა იგი. აქ თითქოს რეალური ტრაგიკული ამბავია მოთხრობილი, მაგრამ მოულოდნელად ტექსტში ჩნდება მუხის აქტიური როლი ქალის დაღუპვაში. რძლის ახალი ქოშები მუხის ძირში „დააწყუნობს“, რძლის პერანგი მუხას ცეცხლად ეკიდება, ებრიალება. მისი საყადის სარტყელი მუხას წელზე შემოურტყამს, მისი ლეჩაქი მუხის წვერში ფრიალებს. ცხადია, რომ აქაც, რძალი შემთხვევით არ არის დაღუპული. მას რაღაც დანაშაული მიუძღვის, რაღაც შეურაცხყოფა მიუყენებია წმინდა ადგილისათვის, რომ მუხა ასე უმოწყალოდ სჯის.

სვანური თქმულებით მონადირეს ტყეში დაულამდება. უეცრად ერთ-ერთი წიფელი გაიხსნება და ხიდან დალი გადმოდის. ეს მოტივი ნათლად მოწმობს, რომ დალი არაა მარტო ნადირთ პატრონი: იგი ხან კლდის დალია, ხან წყლის ქალი, რომელიც წყლიდან ამოდის, მდინარის პირას ზის და თმას ივარცხნის, ხან ხეთა ბატონია, ხან კიდევ ირემის ან ჯიხვის სახით გამოეცხადება ადამიანს. ეს არის ტიპური კულტი ბუნების მფარველ პატრონებისა, რომლებიც ბუნების სხვადასხვა მოვლენას უკავშირდება. საყურადღებოა, რომ რძლის დაღუპვის უშუალო მიზეზი აქაც ძაღლია, რომელიც, როგორც ცნობილია, ღვთაების ატრიბუტი, მისი დერივატი, მისი ნების აღმსრულებელი იყო.

ციტუნ-კებუნ გელიფხე,  
რძლო ბატონოვო!  
გუმინ რძლათა მოგიყვანე,  
რძლო ბატონოვო!  
-ღღესა ჟოგში ვაგავაზენე  
რძლო ბატონოვო  
ჯოგი: ენახე, წყესი ვერა  
რძლო ბატონოვო!  
გეიხედე მუხის ძირში,  
რძლო ბატონოვო!  
თავზე მურა დადგომოდა,  
რძლო ბატონოვო!  
თავის მეტი შეიქამე,  
რძლო ბატონოვო!  
შენი ახალი ქოშები,

რძლო ბატონოვო  
მუხის ძირში დააწყუნობს,  
რძლო ბატონოვო!  
შენი სამყადის სარტყელა,  
რძლო ბატონოვო!  
მუხას წელზე შემოურტყა.  
რძლო ბატონოვო!  
შენი ჯამფასის პერანგი,  
რძლო ბატონოვო!  
მუხას ცეცხლად ეკიდება,  
რძლო ბატონოვო!  
შენი თავ-ხურვა-ლაჩაქი,  
რძლო ბატონოვო!  
მუხის წვერში ფრიალობდა,  
რძლო ბატონოვო!

(ჩამწ. ცალფეხა გ. ლომთათიძე, გურია, ხელნ. ინსტ., S ფონდი, 3049)<sup>11</sup>  
არა ნაკლებ საინტერესოა აქარული ვარიანტები:

ციფუნ კატუნ გლაიფხე,  
გელინ ბატონოო  
გუშინ დილას მოგიჯანე,  
გელინ ბატონოო!  
ძროხის მწყემსად გაგაგზავნე,  
გელინ ბატონოო  
ძროხა მოკედა — მწყემსი არა,  
გელინ ბატონოო!  
საძებარში წამოვედი,  
გელინ ბატონოო!  
მუხის ძქრში დაგძინოდა,

გელინ ბატონოო!  
სისხლის ღვარი შეგდგომოდა,  
გელინ ბატონოო!  
შენი აღმასის ბეჭედი,  
გელინ ბატონოო!  
მუხის ტოტზე წყრიალობდა,  
გელინ ბატონოო!  
შენი აღმასის პერანგი,  
გელინ ბატონოო!  
მუხის კოტარს ფრიალობდა,  
გელინ ბატონოო!

(მთქ. ოქროპირიძე ფატკუემე ხასანის ასული, ქობულეთის რაიონი,  
ჯახათის საბჭო, სოფ. სოდომური. ჩამწ. ნაზი დუმბაძე, 1962 წ.  
ბათუმის სამეცნ.-ანსტ. ფოლკ. ფონდი № XI—4 გვ. 45—46). მეორე.  
აქარაში ჩაწერილ ვარიანტში კვლავ ლაპარაკია „მურაზე“.

ზედან მურა დაგდგომოდა,  
გელინ ბატონოო,  
ქვეში ჰინჰვენაა შეგსეოდა  
გელინ ბატონოო.

(მთქ. გულიზარ შერიფ-ზადე, ბათუმის რაიონი, სოფ. მანინჯაური.  
1945 წ., ჩამწ. ე. მახარაძე, აქარის სახ. მუზ. ფონდი № 65).

აქარაშივე ჩაწერილ მესამე ვარიანტით რძალი თხის ჯოგს უდგას.  
აქაც, მის ტრაგიკულ დაღუპვაზეა ლაპარაკი, იმ განსხვავებით, რომ  
მუხაზე მითითება არ არის.

ქალის სირმის მაზმა (ლეჩაქი) მინდორში გდია.  
ბოლო კალთაში მას ბავშვი უზის (მთქ. ხენიფე ბაკურაძე, სოფ. აგარა  
(ჩამწ. ნ. გვარიშვილი, აქარის სახ. მუზ. ფონდი №95, გვ. 7)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> გ. ლომთათიძის მიერვეა ჩაწერილი ამ ლექსის მეორე ვარიანტი: 5 სტრიქ.  
დღესა ჯოგში გაგაგზავნე—დღესა ჯოგსა გაგატანე, 7. სტრიქ. ჯოგი ვნახე წყესი ვე-  
რა—ჯოგი ვნახე მწყემსი ვერა. სტრიქ. 15—18 გამოტოვებულია.

სტრიქ. 21. მუხას ებრიალებოდა—მუხას ცეცხლად ეკიდება. სტრიქ. 25 მუხა წელზე  
შემორტყმოდა—მუხას წელზე შემოერტყა. სტრიქ. 27, 28, 30 გამოტოვებულია.  
(ლიტ. მუზეუმი №20066—6—340, გვ. 166).

<sup>12</sup> ელპიტე ჩანტლაძის ვარიანტით 1 სტრ. ცაბურ კატა ძნელადის ქალს. 2 სტრ.  
დღესა ჯოგსა გაგაყოლე, სტ. 12 აკლია. სტრ. 15 „შენი წითელი ქოშები“ სტრ. 17 მუ-  
ხის ძირში დარაზხუნობს. სტრ. 19 შენი წითელი პერანგი სტრ. 21 მუხას ებრიალე-  
ბოდა სტრ. 23—30 აკლია. (ფ. არქ. გურია, 1965, რე. XI, №130).



მეკოვების, მესაქონლეობის განვითარებასთან ერთად, ვეგეტა-ტურ ღვთაებათა ან უფალთა კულტი ძლიერდება და წინა პლანზე წა-მოიწევს!

მიწათმოქმედების ზრდასთან ერთად, მცენარეულობის პატრო-ნების კულტი ადგილს უთმობს ვეგეტატურ ღვთაებებს. ამავე დროს, ამინდის ბატონობა, რომელიც ადრე, დაღის ფუნქციას წარმო-ადგენდა (მრავალი თქმულებით დალი თავის სურვილის მიხედვით სცვლის ამინდს ან თავისი უკმაყოფილების ნიშნად ადამიანებს თავზე თოვლს, ყინულსა და ქარბუქს, ან წყალდიდობას დაატეხს), ეხლა ამინდის ბატონის ან ცალკე ღვთაების ფუნქციას შეადგენს. ამ ღვთაე-ბას უკვე ასტრალური ხასიათი აქვს შეძენილი!

აქ საქმე გვაქვს საგაზაფხულო სიმღერების მესამე ფენასთან, რო-მელიც აგრარულ მაგიას უკავშირდება და განვითარებული მიწათმოქ-მედების ნიშნებს ატარებს!

მაგრამ, ვიდრე ამ ფენის განხილვაზე გადავიდოდეთ, ერთ, მეტად საინტერესო საკითხზე უნდა შევჩერდეთ. სამონადირეო-საგაზაფხუ-ლო რიტუალურ სიმღერებში თუ თქმულებებში, დიდი ადგილს უჭი-რავს, რძლის ტრაგიკულ სახეს. რძალი ეს ის მოკვდავი ქალია, რომლის სიყვარულმა დალუბა მონადირე. ეს, ის ქალია, რომლის გულისთვისაც დათმო დიოფალ დაღის, ტყის მეფის სიყვარული; ეს არის ქალი, რო-მელმაც ადამიანს ღვთის წინაშე პირველი ცოდვა ჩაადენინა, დაარ-ღვევინა ტაბუ. /

რძლისა და სატრფოს საბედისწერო როლი, თუშ-ფშავ-ხეცსურულ და მთიულურ ვარიანტებსაც მკაფიოდ შერჩენია. თუ სვანური ვარიან-ტებით მონადირე მას ხან წყევლას უთვლის, ხან კი უბარებს — ჩემი სიკვდილის შემდეგ „ჩემმა რძალმა თამარმა თავსათარი მარჯვნივ შე-ნოატრალოს“. (რაც სვანეთში გლოვის ნიშანია) — რაქულსა და აღმ. საქართველოს მთიელთა ვარიანტებში მონადირე მიჯნურის უგუნურე-ბის მსხვერპლი ხდება. ამ სახის ქართული ფოლკლორისათვის დრმა ორგანულობისა და უძველესობის მაჩვენებელია გმირის დაღუპვის რძლის სახელთან სშირი დაკავშირება სხვა ძეგლებშიც. /

უფროსმა რძალმა გზა დამილოცა,  
უმცროსმა რძალმა გზა დამიწყევლა,  
შენამც წარსულხარ, შენამც წასულხარ  
აღარ მოსულხარ, აღარ მოსულხარ. /

აღზევანში წასულ გმირსაც, ხომ ივანე ქვაციხელის მსგავსად, კლდე ჩამოენგრევა და ვეებერთელა ლოდი დაფარავს. იქნებ ამავე

დავიწყებულ სიუჟეტს ან ციკლს უკავშირდება დღეს ჩვენთვის გაუგებარი მეორე ლექსიც: /

ქოსა შედექ მაღალსა,  
ღამიძახე თამარსა.  
თამარ ჩემი რძალია,  
ნეკ-ბეჰედი აცვია.

იმისთანა ბრძენია,  
რკინის დამკვნეტელია,  
ოქროს მომგებელია,  
ბეწვის გამოფელია. /

ჩსაინტერესოა ამ ლექსის მეორე ვარიანტი, ჩაწერილი რაჭაში 1890 წელს დავით გიორგობიანის მიერ (ფ. ა. 28033).

ქალა მონადირეო  
ქალა ეკლიანო,  
ჰუხა ბეწვიანიო.  
შთას შედექი მაღალსაო  
დაუძახე თამარსაო.

თამარ ჩემი რძალია,  
მიქელაძის ქალია.  
იპას რომ კაბა აცვია  
იმერეთის ფასია. /

რა თქმა უნდა, ბოლო სტრიქონები უკვე ლექსის ფუნქციის გამოცვლის, მისი ძველი მნიშვნელობის დავიწყების და ახალი გააზრების მაჩვენებელია.

საერთოდ, ქართულ მითოლოგიაში ნადირთ თუ ტყის ბატონის მეტოქის, ხორციელი სატრფოს სახე, ჩანს, მეტად გამოკვეთილი და მხატვრულად ძლიერი იყო.

ამ ლექსის დანარჩენი ვარიანტებიც გვიჩვენებენ, რომ იგი მტკიცედ არის დაკავშირებული ქართული საწესჩვეულებო პოიზიასთან. /

ქო, მეო,  
მაისურაძეო,  
მაისურაძის კარებზე,  
ჩავიკაიანეო.  
სამი პატარძალი ვნახე  
ერთსა ვაკოცეო;  
იმან რო ფერი იცვალა,  
უერმა ნაცვალმა წიგნი დასწერა,  
ვის-გაუგზავნა?  
დავით ნეფესა.  
დავით მეფე შინ არ დახვდა,  
საყდარს უკან ფლამსო,  
ზედ ორი ხე ამოსულა,  
სოკივითა დგასო. /  
ვარდი დამიკრეფიო,  
ქურში ჩამიტენიო,  
ქური აღუღებულაო  
ქალი აკივებულაო. /

ქალსა ვავი გასჩენია  
მამას გახარებია,  
მამა გარეთ გამოსულა  
ბიჭი გათაუებელა. /  
— წადი, შეილო თანდილა,  
ქალა მონადირეო.  
ქალა ეკლიანია.  
ხოხობი დამიჭირო.  
შედექ შთასა მაღალსა  
დაუძახე თამარსა.  
თამარ ჩემი რძალია,  
ნეკ ბეჰედი აბია.  
იმის ქმარი ლომია,  
რკინის დამკვნეტელია.  
მთაში ბალახს არ აყენებს,  
აღსაო-ბალასაო,  
კიდობანში კარაქსა.

(ფ. ა. № 2866—2867).

საინტერესოა, რომ რძალზე ლაპარაკი გვხვდება კითხვა-მოგებითა სახის ტექსტებში, რომელიც უკავშირდება დრამატულ სახეობებს აგრარული დღესასწაულების დროს. აქაც რძალი რაღაცას აშავეებს და თუ ზემოთ განხილულ ლექსში იგი მგლის ან ძაღლის მიერაა დაგლეჯილი მუხის ძირში, — აქ მას არა ნაკლებ მძიმე ხვედრი ელის:

— ქალბატონო?  
 — რა ბრძანე?  
 — შენი ქორი რა წიწილა მად არის?  
 — არ გახლავს.  
 — რამდონი კვერცხი დადვა?  
 — ორი.  
 სადაა, გობ-საცერში იღო?  
 გობ-საცერი ვინ შექაშა?  
 შენმა რძალმა, ჩემმა რძალმა.  
 - ჩამოვიდნენ?  
 — ჩემი რძალი ჩამოვიდა.  
 — შენ რძალს ფეხი მოტეხია.  
 — ვაი ჩემო რძალო,  
 უცნაურად მკედარო,  
 ვაიმე, ვაიმე რძალო  
 სადა, სადა მოგასვენო?  
 სვიმონეთის კარსა.  
 სვიმონ სახლში არ ბრძანდება,

ვინ გამოიღებს კარსა?  
 — დედამთილი, მამამთილი  
 საყდარ უკან ფლამსა,  
 ზედ კანაფი ამოსულა  
 ალივითა სდგასა.  
 ლალი ამისთანაა  
 კურში ჩამიტენია,  
 ქური აღუღებულა  
 ქალი აკოვლებულა  
 ქალსა ვაჟი მისცემია  
 დედას გახარებია.  
 ნამას გახარებია  
 მამა ქალას წასულა  
 ქალა ეკლანია,  
 შედი. შედი მაღალსა  
 გადასძახე თამარსა  
 თამარ კაი ქალო. და სხვ.

ასეთივე უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს მეორე ლექსი: „ოდელა-ოდელა, გოგომ თხაი მოდენა“.

გოგიაშ თხაი მოდენა  
 საჯოგეში შედენა.  
 დიდნა რძალმა მოწველა,  
 პატარძალმა ჩაკვეთა,  
 სიულმა ამეილო,  
 კერიაზე დადუა.  
 — რძალო, ყველი რე იქნა?  
 — ციფუნიაშ წეილო.  
 — ციფუნე რე იქნა?  
 — ხილზე გვეიდა.  
 — ხილე რე იქნა?

— წყალმა წეილო.  
 — წყალი რე იქნა?  
 — ბზემა დააშრო.  
 — ბზეი რე იქნა?  
 — მუხას აეფარა.  
 — მუხა რე იქნა?  
 — ცულდმა მოსკრა.  
 — ცულდი რე იქნა?  
 — გატყტა.  
 — ნატეხე რე იქნა?  
 — ცას გაღალმა გადავარდა.

(ხელნაწ. ინსტ. H ფონდი 3049. № 200.

ჩამწ. (ალფეხა გ. ლომთათიძე, გურია).

საინტერესოა ამ ტექსტში კვლავ კატის, მუხის, მზისა და ჯოგში წასული რძლის მოტივების კომბინაცია.

სწორია ამ ტექსტებში რძლის მიმართ უცენზურო სიტყვების ხმარებაც. ზოგიერთი ვარიანტით მკვდარია არა დედამთილ-მამამთილი,

არამედ, მაზლი, ე. ი. ის, რომელმაც რძლის გამო ღვთაების გულის-  
წყრომა დაიმსახურა. „შენი მაზლი დიაკვანი სახლის უკან ფლამსო“. მიუხედავად შემდეგი ეპოქების საყოფიერო დეტალების დანალექისა, ამ ლექსების რიგი რეალია: „ქუთრი აღუღებულაო“, „ქალი აკივებულაო“ მას ნაყოფიერების მაგიასთან აკავშირებს, ხოლო რძლის უცნაური დატირება ეგებ მას უკვე ფუნქციამოცილი „ტყუილი დატირების“ ნიმუშად აქცევს. როგორც ვიცით, ტყუილად დატირება გვხვდება, მრავალი სხვა ქვეყნის მსგავსად, საქართველოში მოსავლის აღების დროს ყანაში და ვეგეტატურ ღვთაებათა კულტის მაჩვენებელია. ეს, ის ტყუილი ტირილია, რომლის ბერიკაობის დროს შესრულებას აღნიშნავს ვ. კოტეტიშვილიც და ჯ. რუხაძე<sup>13</sup>.

საერთოდ საგაზაფხულო და საზაფხულო რიტუალებში, გარდაცული ღვთაების დატირებას ძალიან დიდი ადგილი უჭირავს. ამით უნდა აიხსნებოდეს ჩვენი ოროველის მუსიკისა და ტექსტების კავშირი დატირებებთან.

მაგრამ აქ უკვე გადავდივართ საგაზაფხულო სიმღერების მესამე ფენაზე, რომელიც მიწათმოქმედებას უკავშირდება. სარიტუალო აგრარულ საგაზაფხულო სიმღერებშიაც შეინიშნება უძველეს სამონადირეო პერიოდის წარმოდგენების კვალი. დალისაგან დაღუპული ბეთქილის დატირება ჰვანეთში, ივანე ქვაციხისელის დატირება გაზაფხულის, წმ. გიორგის სახელთან დაკავშირებულ რიტუალებში რაჭაში, „დათო დათოს“ ფერხული, რომელიც საოცრად გვაგონებს მთვარისა და მონადირეობის ქალმერთის არტემიდეს საკულტო ცეკვებს, სადაც ქალები დათვებს ანსახიერებდნენ, (რადგან არტემიდეს ერთ-ერთი ზომორფული სახე — დათვი იყო), ბერიკების ნიღბები და სხვა, — ამის მაუწყებელია. მაგრამ, მთავარი შინაარსი აგრარულ მაგიასთან დაკავშირებულ სიმღერებისა, ეხლა წვიმის გამოთხოვნაა, კარგი მოსავლის გამოთხოვა და მზის წყალობა. ამავე დროს, როგორც სწორად აღნიშნავს ქს. სიხარულიძე, ქართული საგაზაფხულო საგალობლებში შეინიშნება ზამთრისა და ზაფხულის ბრძოლის განსახიერების კვალიც. ერთ-ერთი მთავარი — აქ აღდგომის დღეს შესასრულებელი საფერხულო სიმღერაა. მიუხედავად ქრისტიანული ელემენტებისა, ამ სიმღერას სავსებით დაუცავს წარმართული ხასიათი, თუმცა დასაწყისში მას საეკლესიო ჰიმნის სახე აქვს:†

მადლი მახარობელსაო  
მადლი მახარობლისაო!

გაიხარა ყოლმა სულმა  
ყოლმა სულმა სულიერმა:

13 იხ. ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაულთა თბ. 1466.

ჩიტმა, გვრიტმა და შროშანმა...

გუშინ ვაჟმა დედა ბოზმა  
ზეცის კარი გაღიარა,  
ტანსა ეცვა თეთრი ჩოხა,  
თეთრი ჩოხა არყვანისა,  
ახალუხი სხვა ფარჩისა;  
თავს ედგა ქული ვარდისა,  
ქული ლალში შეღებილი.  
მაგ შენი ქული ვარდისა

ნიაგმა შეგინძრიაო.

ნიაგ წვრილი მზეს ეხვევა,  
არა დარსა წვიმიანსა,  
წვიმას, — დარი გვირჩევნია  
დიღსა ქურსა ცაიიელსა —  
სავეს ქური გვირჩევნია,  
ბერსა ქალსა ბებერასა,  
ახალგაზრდა გვირჩევნია.

✦ თეთრჩოხიანი ვაჟი, რომელსაც ლილისფერი, ვარდებით მორთული ქული ახურავს, ნატვრა კარგი ამინდისა, დაგმობა ზამთრის, ტიპიური საგაზაფხულო სიმღერის მოტივებია. აგრარულ მაგიას უკავშირდება მზისადმი მიძღვნილი ისეთ საფერხულოები, როგორიც არის სვანური ლილეო, ქართული „მზეო, ამოდი, ამოდი“. საგაზაფხულო ჰიმნია სიმღერა — საფერხულო — „დეილოცა გაზაფხული“. წვიმის სათხოვი სიმღერაა „შვიდმაისის წვიმა, თმაი კოჭამდინა“ და მრავალი სხვა.

საგაზაფხულო ციკლის საფერხულო საგალობელია დაცული რაჭაში „უუუუნას“ სიმღერის სახით. ეს სიმღერა, ბარში საბავშვო რეპერტუარშია დაცული, რაჭული მასალებით, რომელიც 1953, 1960, 1961, 1962 წ. წ. ჩავიწერეთ, ეს სიმღერა რაჭაში სრულდება გაზაფხულზე, ქალების ფერხულში. იგი ამჟამად წვიმის გამოსათხოვნიელი სიმღერა არის.

ღ ა მ წ ყ ე ბ ი : უუუუნა, უუუუნა და უუუუნა —

გ უ ნ დ ი : თვალუუუუნა ქალი —

ღ ა მ წ ყ ე ბ ი : უუუუნა წვიმა მოსულა —

ხ მ ა : წაუღია ველებიო —

გ უ ნ დ ი : დიდი ველო წაუღია, პატარაა ჩვენია.

✦ (მთქ. ივანე ალექსის ძე გუგუტაშვილი. 1953 წ. ს. გლოლა, ფ. ა. კოლ. I, გვ. 78).

მეორე ინფორმატორის თქმით „უუუუნას ეძახოდნენ მწკრივად დაწყობილ ფერხულს“ (იხ. ზევით) წინ ქალი მიუძღოდა ცეკვით, ის ქალი გადაბმული არ იყო. ხელებს ათამაშებდა და მღეროდა: უუუუნა, უუუუნა, თვალუუუუნა ქალი (მთქ. დიმიტრი გიორგის ძე მეტრეველი. 88 წ. კოლ. 1—2, გვ. 72).

საინტერესოა, რომ „უუუუნა წვიმას“ სიმღერას, თითქმის ყოველთვის მოსდევს მეორე საფერხულო სიმღერის ტექსტი, რომელიც სხვა საერთო ფერხულებშიც სრულდება ხშირად. ეს არის ცნობილი:

მალღობზედ გადმომდგარიყო  
თვალუუუუნ თეთრი ქალია.

ცნობილია, ჯერ კიდევ პრიფ. ანიჩკოვის შრომებიდან, რომ საგაზაფხულო სიმღერებისათვის დამახასიათებელია სატრფილო მოტივები და განსაკუთრებით კი თავისუფალი სიყვარულის, უბედური გათხოვებისა და ქმრის დაგმობის მოტივები, რასაც ლიტერატურაში სპეციალური ტერმინითაც აღნიშნავენ *mal mariée* (უბედურად გათხოვილი), ეს მოტივი არც ისე ხშირია ქართულ ფოლკლორში, მაგრამ საგაზაფხულო სიმღერებისათვის კი დამახასიათებელია. ჩვენთვის ამჟამად ცნობილია ამ სიმღერის 57 ჩანაწერი. მისი საყოველთაო გავრცელება (რაჭა, კახეთი, გურია, მცხეთა, ქართლი, აჭარა, იმერეთი, ჯავახეთი, მესხეთი) მოწმობს მის დიდ პოპულარობასა და გავრცელების ფართო არეს. ამავე დროს იგი მოტივების საოცარ სიმყარეს იჩენს. ეს 57 ჩანაწერი თითქმის არ იძლევა ვარიანტებს. მაგ., ზოგიერთი — ჩანაწერი ქმრის წასვლას და დაღუპვას ციხის შენებას უკავშირებს (ციხის საგებად წასულა), უმეტესობა კი ციხის ნგრევას (ციხის სანგრევად წასულა, თავს დასცემია ქვანია). ორი ვარიანტით ქმარი სათიბშია წასული.

ქალს მახარობელი ქმრის სიკვდილს აცნობებს, ეს ამბავი მას სიხარულს ჰგვრის. ჩვეულებრივ. ლექსი თავდება სიტყვებით „სამახარობლო გავიღე სამასისული ცხვარია. იმასაც არ დავაჭერე, წელზე შევაბი ხმალია“. გვხვდება ჩანაწერები, სადაც მახარობელი არ ჩერდება „სამახარობლოს“. „იმასაც არ დავაჭერე. თან ვაზუქევი თავია“ (ფ. არქ. 11480, მესხეთი).

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ხალხური შემოქმედების სახლში დაცულმა ვარიანტმა:

თინათინ გადმომდგარიყო, თვალუეუენ თეთრი ქალიო,  
ხელს მიქნევს აქეთ წამოდი, შინ არა ჩემი ქმარიო.

— ციხის საგებლად გავგზავნე, თავს დასცემიან ქვანიაო,  
მახარობელი მოვიდა, — ქალო, მოგიკლეს ქმარიო!

— სამახარობლო ვავიღე სამასი სული ცხორიო,  
იმასაც არ დავაჭერე, ჯელს, გამოუბი ჯარია.

იმასაც არ დავაჭერე. წელს შამოვარტეი ჯმალია.

წუხელ მოშედა ლაშქრითა, შავ შუალამის დროსაო,

სარკმლიდან ჩამამიკივლა: „აღე, აანთე მანხალა“...

— აუღე, ავანთე მარხხალა, მიელმართე ეზოს კარსაო.

პურ-შაქამანდი მივართეი — შაქამე ლთისა მზესაო,

ჩაქმის საქდელად მიელმართე, ჩაქმა მკრა გულის პირსაო.

— შე ბოზო, ბოზის ნაშობო, რად არ გავიღე კარსაო!

ავღე, შავკაზმე შავრეშხი, შავაგდე შევთა გზათაო,

უკენე გამამდგომიყო, ამღებულის ჯმლითაო.

— ბიჭო, რას მამღეენიაო, შენი-რა წამილიაო?!  
შენი კოკა და საბელი, გრჯელს წყაროს დამიყრიაო,

ქუჩის თითის ბუკედი, კოკაჩი ჩამიდგიაო,  
 შენი ბატარა გიგოლი აქვანში დამიდგიაო.  
 მერდინის ჭელისაჲოცი კამარას შამიდგიაო.  
 შენი ოქროსა ხოკეები კალოზე დამიყრიაო.  
 ოქროს რქიანი წარები ბაგებზე დამიბშიაო.  
 (ხშს, ინგ. V. № 27).

ტექსტი უპასპორტოა, მაგრამ ენობრივი მონაცემებით უდავოთ მოხვედრებშია ჩაწერილი. პირველად იგი ვილაც ნიჭიერი მთქმელის შემთხვევითი კონტამინაციის შედეგი გვეგონა, მაგრამ შემდეგი ძიებისას აღმოჩნდა კიდევ ორი ანალოგიური ჩანაწერი. ერთის მთქმელია, ს. ჩუმლაყის მცხოვრები ს. ოსიაშვილი, ცნობილი უსინათლო მთქმელი. ტექსტი გ. ლომთათიძეს ჩაუწერია, მეორე, მოპოვებულია სიღნაღის რაიონის ს. ქედში. ორივე ჩანაწერი კვლავ ამ ორი ტექსტის კონტამინაციას იძლევა. ერთ-ერთ მათგანში ქალის სახელი ნინოა: მახარბუღელი მოვიდა „ნინო, მოგიკვდა ქმარია“. ამ ვარიანტით ქმარი მოულოდნელად ბრუნდება და იმის გაჯავრებული, რომ ადგილზე არ დახვდება არც ნიშა ხარი და არც ცხვრები — ნინოს თავს მოაჭრის (ოსიაშვილის ვარიანტი).

სიღნაღში ჩაწერილი ვარიანტით კი:

ამასაც რომ არ დასჯერდა —  
 შენ დაგჩხეს ჩემი თავიო.  
 შუალამე რომ შეიქნა  
 კარზე მომიდგა ალაო.  
 კარები დამიბრახუნა —  
 ქალო გამთლე კაროო.

აღდექ, ავანთე<sup>1</sup> სანთელი,  
 ალაღს, გაულე კარია.  
 ოქროსა სკაში მივართვი —  
 სკამსაცა მიკრა ხელია,  
 წინდასა ხელი შეესტაცე...  
 წინდასაც მიკრა ხელია...

საკითხი იმის შესახებ, წარმოადგენს თუ არა ეს ორი ტექსტი ერთი დიდი ლექსის ფრაგმენტებს, არ შეიძლება გადაწყვეტილად ჩაითვალოს, მაგრამ მათი ასეთი დაუინებითი კონტამინაცია იმას მაინც მოწმობს, რომ მათი შესრულება ხშირად ერთ დროს, ერთ ფერხულში, ერთ გარემოში ხდებოდა.

უბედურად გათხოვილი ქალის და თავისუფალი სიყვარულის მოტივებით სავსე მეორე ლექსიც, სადაც ამ მოტივებზე აგებული ფრაგმენტები ერთად აკინძულია, მოწმობს, რომ მათ შესრულებას შემთხვევითობის გარეშე სხვა მიზეზიც ჰქონდა.

<sup>1</sup> ტემპი: მოვიდა მახარბუღელი  
 ქალო მოგიკვდა ქმარია,  
 სამახარბუღო გვეილე,

სამასი სული ცხვარია,  
 ციხის სანგრევად გავგზავნე  
 თავს დასცემივ ქვანოო.

I ტაეპი: ჩონგურსა კარგად დაუკრავს  
ქვემო უბნელი ქალიო,  
უკრამს და თანაც დასძახის  
ღმერთო, მომიკალ ქმარიო.  
II ტაეპი: მცხეთას იყივლა დედალმა

აეკლას ვარიამო,  
ხაშურში გადმომიწვია  
გასათხოვარმა ქალმაო,  
ჩიქილა წყალმა წამართვა  
უბლი საკრავი ქმარმაო...

(ჩაწ. ანეტა კაპანაძის მიერ, კასპი, 1915 წელს, X).

მოტივების ასე დაჯგუფება შემთხვევითი არ არის.

ქალებს ფერხულში სრულდება რაქაში გაზაფხულზე კიდევ ერთი ტექსტი, რომელიც გვხვდება საქართველოს ცენტრალურ რაიონებში, მაგრამ უკვე როგორც სატრფიალო ლირიკის ნიმუში, საეცებით მოწყვეტილი საფერხულო და მით უმეტეს საწესო, ხასიათს. ეს ლექსია „ქალო ანაო ბანაო, ხელპირი დაგებანაო“. ამ ტექსტშიაც წვიმის გამოთხოვასთან უნდა გვექონდეს საქმე —

ქალო ანაო, ბანაო  
ხელპირი დაგებანაო,  
შენი ხელპირის ნაბანი  
ცივ-წყაროდ ჩამომდგარაო.  
შიგ დიაკვანი დამხრჩვალა,  
საწყალი, დედის ერთაო.

გალმა ეძებენ ნავითა  
გამოლმა ოქროს კავითა,  
როვეს, გამოიყვანეს  
პირი ამსია ლამითა...

კვლავ აქაც სიყვარულის მოტივები ეჯაჭვება დატირებას, დაღუპვას. გაუგებარია მხოლოდ „დიაკვანი“. წინაღ გარჩეულ ლექსშიაც ხომ რძლის „მაზლი დიაკვანი“ სახლის უკან არის ჩაფლული. შეიძლება აქაც მოდიდებული წყალი, ლამი და მასში დაღუპული გმირი უხვი წყლის, — ე. ი. მოსავლიანობის გამოთხოვნაა.

საგაზაფხულო პოეზია ჩანს ჩვენში მეტად მდიდარი ყოფილა.

საინტერესო წერილი „ზნეობანი“, — „ნუშის ხეები“ დაიბეჭდა ტფილისის უწყებანის 1829 წლის № 12-ში. წერილის ავტორი პ. ს. სენკოვსკი იმ ოფიციალურ კურსის გამომხატველი იყო, რომლის უკან ქვეყნის კოლონიური ექსპლოატაციის თითქმის დაუფარავი სურვილი გამოსჭვივოდა. პ. სენკოვსკი დაინტერესებულია ნუშის ხეების კულტურით. მათი საექსპორტო მნიშვნელობითა და იმ მოგებით, რომელიც ამ ქვირფასი კულტურის გამოყენებას შეუძლია მისცეს მთავრობას. ამასთან დაკავშირებით იგი აღშფოთებით წერს რომ, ადგილობრივი მოსახლეობა მოურიდებლად ექცევა ნუშის ხეებს. „თბილისში, ქალაქგარეთ“, — წერს სენკოვსკი, — კაცი ხუთმეტამდე მოლხინენი ქართველნი აზიურად ფეხმოკეცილნი ისხდნენ მგრგულად, საშუალ რომლისაცა იდგა რამოდენიმე სპილენძის თევში ყველითა და მწვანილითა, რომელნიცა არიან საყვარელნი საქმელნი ყოველთა მცხოვრებთა საშუალ-



დღეობით მკარეთანნი საკუთრად ქართველთა. მძიმეთა თუნგთაგან უხვად გარდმოდიოდა კახეთური წყარო მხიარულებისა და უკეთესი სანელებელი ლხინისა. შეკრება გარდასცემდა კელით კელად განიერსა აზარფეშანა შინა მელევებელსა სითხესა და ზომიერად უკრავდნენ დაირასა. ბედნიერნი ქართველნი სიხარულის სიმღერითა და ღაღადებითა განადიდებდნენ კეთილმოქმედსა გაზაფხულსა...“ მაგრამ, ეს კი არარის საწყენი, — წერს სენკოვსკი და აღშფოთებით წამოიძახებს — „ნუშის ყვავილებითა და იებითა იყო დაფენილ ყოველი სივრცე, რომელსა ზედაცა აზიელნი ესე მიიღებდნენ ტაბლასა, ნუშის რტოებით განშვენებულ იყვნენ დიდი სტაქნები ზრქელის კონებითა შეურაცხყოფილთა ნიჟთა ამათ ბუნებისთა. დაკრილებულ იყვნენ მკვეთრ დაბოლოვებულნი ქუდის თავნი და ერთ ნუშის რტო მიბმულ იყო წოდებულის აზარფეშას ტარზედ. მე არა ძალმედვა დაფარვად ყვედრებისა ჩემისა“, წერს პ. სენკოვსკი. მისი აღშფოთება კიდევ უფრო გაზრდილა, როცა დაუნახავს ქალთა დასი შიმკოლი ყვავილებით და კეთროვანთა ჯგუფიც კი, — „აკიდებული ნუშის რტოებით დღესასწაულებით მღეროდა „ახალო ამოსულო და...“

მაგრამ, თავი რომ დავანებოთ ა. სენკოვსკის გულისწყრომას — ჩვენ წინ იშლება საგაზაფხულო დღეობის მეტად საინტერესო სურათი. მწვანითა და ყვავილებით მორთვა გაზაფხულზე ამ დღეების ჩვეულებრივი წიხი იყო ყველა ქვეყანაში. სიმღერის სიტყვები „ახალო ამოსულოდა“ შესაძლებელია, სწორედ გაზაფხულის მზეს ან ახლად ამოღულ ბუნების მწვანე სამოსს ეძღვნებოდა. ჩვენ გვაქვს ცალკეული მოწმობანი, ტექსტები და წეს-ჩვეულებანი, რომელთა მიხედვით, საგაზაფხულო დღეობა იმერეთში „ვარდობის“ დღესასწაულად იწოდებოდა. მაგრამ ასეთი სრული აღწერა მისი არ გაგვაჩნია. ამ წესის ფიქსირება თბილისის გარეუბანში მით უფრო სავარაუდებელს ჰხდის ამგვარი, დღეს დაკარგული, დღეობის სოფლად არსებობას.

იველ წეს-ჩვეულებათა გადაშენებასთან ერთად, დაირღვა ტექსტების კავშირი რიტუალთან, მაგრამ ამ სიმღერების უმეტესობა, მათალი მხატვრული ღირებულების გამო, განაგრძობდა არსებობას როგორც რიტუალისაგან დამოუკიდებელი საფერხულო, შემდეგ საჯუნდო და ბოლოს ინდივიდუალური შ-სრულების სიმღერა, რომელსაც ინსტრუმენტის აკომპანემენტით ასრულებენ. საბოლოოდ კი იგი ხშირად სრულიად წყდება სიმღერას და გამოქვეყნების შემდეგ განაგრძობს არსებობას. როგორც მაღალი ხელოვნების ლიტერატურული ძეგლი, როგორც ნატიფი სატრფიალო ლექსი.

## ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის პერსონაჟები

(ხ ა რ ი)

ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის ტრადიციულად დადგენილ საუქვეტურ კომპლექსში ადამიანებთან ერთად აქტიურად მოქმედებს შინაურ თუ გარეულ ცხოველთა ჯგუფი. ზღაპრის თითოეულ პერსონაჟს დიდი და რთული გზა აქვს გავლილი. საზოგადოებრივი ფორმაციების, რელიგიური რწმენების, მსოფლმხედველობისა და ყოფის ანაბეჭდები პლასტიკულად განლაგებულა ზღაპრის პერსონაჟთა ხასიათებშიც.

ფოლკლორულ ქანრებში ყველა ერს თავისი ყოფის, თავისი მეურნეობის მახასიათებელი პერსონაჟი შემოუყვანია. ჩინურ ზღაპრებშიც ცეცხლის მფრქვეველი დრაკონი წარმოსახავს ცხოველთა სამყაროს, ინდოეთში უკვდავების რძეს იწველის ფური, შუა აზიასა და საქართველოს საუკუნეებით უტარებია ხარის ძლიერი კულტი.

ზღაპარი უხვად შეიცავს მითიურ ელემენტებს. არქაულ პერსონაჟთა მთელ რიგს, როგორც ადამიანთა, ისე ცხოველთა სახით, მკვიდრი ადგილი უპოვნია ხალხური პროზის ამ საინტერესო ქანრში.

ზღაპრებს, რომლის ძირითად არსენალს განსაზღვრავს ხალხის ყოფა და მასთან დაკავშირებული რწმენები. საუკუნეთა მანძილზე კვებავდა წარმართულ-მითოლოგიური აზროვნება.

«Древние народы переживали свою доисторическую эпоху в воображении»<sup>1</sup>, — ამბობს კ. მარქსი. წარმოსახვის ეს უნარი თანამიმდევრულად ახლდა საზოგადოებრივი განვითარების ყოველ საფეხურს. უძველესი ეგვიპტელების კოსმოგონიური მითები, იცვლებოდნენ საუკუნეებით, კარგავდნენ ერთ თვისებას და იძენდნენ მეორეს; ერთი მხრით ასახავდნენ თანამედროვე ცხოვრების პირობებს, ხოლო მეორე მხრით — ინახავდნენ მდ. ნილოსის დაბლობში ადამიანთა ცხოვრების

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 404.

იმ პერიოდის ხსოვნას, რომლის საზოგადოებრივი ფორმები უკვე წაშლილი იყო<sup>2</sup>.

სწორედ ეს წარმოსახვანი თუ წარმოდგენები ჩამოყალიბდა ალბათ შითებისა და ზღაპრების სახით.

კავკასიის ერთა მხატვრული ზეპირი სიტყვიერების გათვალისწინება დიდად შეუწყობს ხელს ქართული ზღაპრების პერსონაჟთა ხასიათების გახსნას, მათ საფუძვლიან შესწავლას. მაგრამ ქართული ფანტასტიკური ზღაპრების პერსონაჟთა სრული მხატვრული სახის დასადგენად საჭიროა, აგრეთვე, მსოფლიოს ყველა კუთხის ფოლკლორის ამ ქანრის მოშველიება, საჭიროა გაირკვეს ის სპეციფიკური, ეროვნული ნიშანი, რაც ამა თუ იმ ერის აღნიშნული ქანრის ნიმუშებში მოქმედ პერსონაჟს გააჩნია.

როგორც ქართულმა მიწამ ყორღანებსა და ბორცვებს ქვეშ შემოინახა ძველი ქართული ყოფა, გადასული ხელოვნებაში, ისე შეინახა ქართველი ხალხის მეხსიერებამ უძველესი საკულტო ურთიერთობანი, დაწყებული ხარით, ფურითა და პუნეთი. ზეპირი გადმოცემით მოიტანა ჩვენამდე ფანტასტიკური ზღაპრის პერსონაჟების სახეცვალებანი — ზომორათულიდან ანთროპომორფულსა და ასტრალურზე.

მიწათმოქმედების განვითარების ვრცელ მანძილზე ადამიანმა უდიდესი გამოცდილება მიიღო მსხვილრქოსან საქონელზე დაკვირვების შედეგად, ხოლო მისმა მხატვრულმა შემოქმედებამ ეს გამოცდილება თავის შთაგონების პრიზმაში გაატარა და მხატვრულად დასრულებული და თავისებური სახე მისცა მას.

ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის სამყარო მდიდარია ცხოველთა სახეებით. ამ ჯგუფიდან ჩვენ გამოვყავით სამი ძირითადი სახე ცხოველისა, რომელიც ქართველი ხალხის მხატვრული აზროვნების არა მარტო დამახასიათებელი და ძირითადია, არამედ მისი ყოფის ისტორიაცაა. ესენია — ხარი, ფური და რაში.

ძველ საქართველოში ცროხასა და ხარს ერთ ტერმინში „ზროხაჲ“. აერთიანებდნენ. განსხვავებას იძლეოდა სქესის აღმნიშვნელი ცნება დედალი ზროხა ანუ ფური და მამალი ზროხა ანუ ხარი. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა თანამედროვე მეგრულში გავრცელებული ანალოგიური უსქესო სახელი თ ხ ა, იგი დედალსაც და

<sup>2</sup> М. Э. Матье, Древнеегипетские мифы, М., 1956, стр. 19.

მაძალსაც აღნიშნავს<sup>3</sup>. დღევანდელ ინგილოურში დაცულია ძველი ქართული გამოთქმა „ზროხაჲ“.

ქართველი ხალხის მხატვრული პროზის პერსონაჟთა შორის, მეტად საინტერესოდ ჩანს ხარი.

ზღაპრულ ეპოსში ხარი თავის ძირითად საქმიანობასთან არის დაკავშირებული მუდამ, ყოველ ფორმაციაში მას უტყეირიან, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მუშა-საქონელს.

ამუშავად განვიხილავთ თავისუფალი სვანის (ბეს. ნიყარაძის) მიერ 1893 წელს გამოქვეყნებულ. ზემო სვანეთში ჩაწერილ ზღაპარს: „სამი ძმა და მათი და“, რომელსაც მივყავართ ხარის წარმოშობის მითითურ სათავეებამდე. ზემოდასახელებულ ზღაპარში დედ-მამამ ხარებისა და ძროხების ჯოგი დაუტოვა შვილებს: „და გამხეცებული რამ იყო, — ვკითხულობთ ზღაპარში. — მუდამ ტყეში სცხოვრობდა. მიეჩვია თავის ძმების ჯოგს. ყოველ ღამე ჯოგში საუკეთესოს ირჩევდა, ტანს სჭამდა, თავს კი საღდაც შორს გადააგდებდა...“ „ძმებმა გადასწყვიტეს, სათითაოდ ყოველ ღამე ედარაჯნათ ჯოგისათვის.

პირველ ღამეს უფროსს ძმას შეხვდა ჯოგის დარაჯობა. შუალამის მერე ძილი მოერია და დაიძინა. გათენებისას მოვიდა და, ხარი არჩია ჯოგში, ტანი შეჭამა, თავი იქვე დააგდო... მეორე ღამეს საშუალო ძმა წავიდა სადარაჯოთ. შუალამის მერე იმასაც დაეძინა. გათენებისას მოვიდა და. საუკეთესო ძროხა ამოიჩრია. სტაცა ხელი. ტანი შეჭამა. თავი იქვე დააგდო...

მესამე ღამეს უმცროსი ძმა წავიდა სადარაჯოთ. შუალამემდის იძინა, ნაშუალამევს გამოიღვიძა. — გათენებისას მოვიდა კიდევ ამათი და... ჩაერია ჯოგს, იქა-აქა მოჰფინა ყველა; ყველას მოერია, მხოლოდ ერთი „ბ ა ბ უ ა“ (ურქო ხარი) ვერ დაიმორჩილა. ამ ღამეს ჯოგში ვერც ერთი საქონელი ვერ დააშავა<sup>4</sup> — ვკითხულობთ ზღაპარში.

ხარი ბაბუა — ბ ა ბ უ. როგორც ვხედავთ, ჯოგში უმცროსი ძმის მორიგეობის დროს გამოჩნდა მხოლოდ, მასასადამე, მას რაღაც იღუმალი კავშირი აქვს მინორატთან. აღნიშნული ხარი წილადაც ხვდა ქონების გაყოფისას უმცროს ძმას. დაც არ არის შემთხვევითი ამ ზღაპარში. „გამხეცებული“, ტყეს თავშეფარებული იგი ძალიან შორეულ, შეიძლება ქალთა უფლების მებრძოლ ეპოქასაც უკავშირდებოდეს.

<sup>3</sup> იოს. ყიფ შიძე, მეგრული გრამატიკა. გვ. 245.

<sup>4</sup> ი. ვ. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურაძე, ქართველი ქართული დიალექტოლოგია. 1. დიალექტთა განხილვა. ტექსტები. ლექსიკონი. თბ., 1961, 243.

<sup>5</sup> ხალხური სიტყვიერება V. მის. ჩიქოვანის რედაქციით, შესავალი წერილითა და შენიშვნებით. თბ., 1956, გვ. 276.

შემდეგ იწყება ხარი ბ ა ბ უ ს ძლიერების თვალსაჩინო დადასტურება ზღაპარში. იგი ებრძვის და ამარცხებს შავი, წითელი და თეთრი ღვეების, ხარებისა და ძროხების ჯოგებს.

ვაჟს თავისი ხარი ბ ა ბ უ მიჰყავს მკავე წყალზე, რომელსაც „ოქროს ღარი უდგია, ოქროს ქვიშა გარს არტყია...“ ზღაპარში ქვემოთ მოთხრობილია ხარის ბრძოლა შავ და თეთრ ღვეებთან. ამ ეპიზოდში საყურადღებოა ადამიანის გაჩენის ბიბლიური კონცეფცია. დამარცხებული თეთრი ღვეი ეუბნება ვაჟს: „ფერდის ძვალი გამომიღე და რაც ადამიანი და პირუტყვი ჩამიყლაპავს, ყველანი ცოცხლად გამოვლენო“<sup>6</sup>. პართლაც, ვაჟმა ერთის მაგიერ ორი ძვალი გამოიღო და უთვალავი კაცი და საქონელი გამოვიდა.

ჩვენს მიერ მოყვანილი საანალიზო ზღაპარი, არქაულად გამოიყურება: ოქროს ღარი და ოქროს ქვიშა, ღვეები, წმინდა გიორგის მწვერება, (წმინდა გიორგი ხომ ცნობილია, როგორც ნადირთ ღვთაება თუ ნადირობის მფარველი. თ. ო.), ხარიჭამია და კაციჭამია ქალი, ხარძროხის ჯოგები, — ამ გარემოში, რაც ყველაზე საინტერესოა უძლიერესი ხარი — ბ ა ბ უ — ურქო ხარი.

ეს სახელი საქართველოში გავრცელებულ ხარის საკუთარ სახელთა შორის არ გვხვდება, ვერც ურქოს აღმნიშვნელად დაედასტურეთ იგი. ამასთან დაკავშირებთ, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო სვანეთში დარჩენილმა ერთმა თქმულებამ — უყულღაშ-ის ჯგერჯგის (წმ. გიორგი უყულღაშისა) შესახებ. ძველად თურმე აღდგომის მარტინსგა-ს შაბათ დღეს... ცოველწლიურად უყულღაშის ჯგერჯგ-ს ილორის ხატისაგან ხარი მოსდიოდა. გათენდებოდა თუ არა დღეობის დღე, ხატის კარის წინ ეს ხარი იდგა და ელოდა, როდის დაიჭერდა მას ჯგერჯგ-ის მწარე და შესწირავდა სალოცავს. მაშინ უყულღაშ-ის ჯგერჯგ-ს მომსახურებდად ტურანშა გვარის ხალხი ჰყოლია. ერთ წელს თურმე ილორის გამოგზავნილი ხარი ჯგერჯგ-ის მოკილ-მა მოიპარა და ხალხს კი არწმუნებდა: ილორმა წელს შესაწირავი არ გამოგვიგზავნაო. ამის შემდეგ ილორმა მართლაც შეწყვიტა ხარის გზავნა. ილორის მიერ გამოგზავნილი ხარის მოპარვის შემდეგ ტურანშერების ცხვრის ფარაში ერთი ურქო თხა (გაბუ) გაჩენილა. იმ ხანად ტურანშერებში ერთი მოსახლე-ლა ყოფილა დარჩენილი, რომლიდანაც მრავლდებოდა თურმე მათი გვარი. ამ მოსაზრებმ გ ა ბ უ-ს მოკვლა მოიწადინა, დანა რომ მოიქნია მსხვერპლის

<sup>6</sup> სალხური სიტყვეერება V. მის ჩიქოვანის რედაქციით, შესავალი. წერილითა და შენიშვნებით. თბ., 1956, გვ. 278—279.

უელის გამოსაქრელად, ის გაბუს ასცდა, თვით მოხვდა თვალში და მაშინვე მოკლა. ამის შემდეგ ტურანშერებიც ამოწყვეტილა ისე, რომ ამ ვვარიდან დღეს ერთი კაციც კი აღარ არის გადაჩენილი“<sup>7</sup>. ასე დაისაგა ხარის უპატიოდ მომპყრობი.

„სამსხვერპლო ხარს სვანეთში, — ნ. მარის მოწმობით, — მოკრძალებით ეკიდებიან, მისი ყანიდან გადადენაც კი არ შეიძლება“<sup>8</sup>.

საქართველოში არა თუ სამსხვერპლო ხარს, უბრალო მუშა ხარსაც კი არ დაწყევლიან.

თუ როგორ ისჯება ხარის დამწყველი, ამის შესახებ გვიამბობს ერთი თქმულება, რომლის მიხედვით, 22 აპრილს, გიორგობის წინა დღეს, ილორის წმინდა გიორგი უგზავნიდა ხონისას რქამოჭედილ სამსხვერპლო ხარს. ერთ წელიწადს დაგვიანებით მისულმა ხარმა დილის პურუსში ვერ გააჩნია მონაზონი, დაფრთხა და რქა მოუქნია. შეშინებულმა მონაზონმა წამოიძახა: „უი, დაწყევლოს ღმერთმა, ეს რა არისო“. წმინდა გიორგი განრისხდა ხარის დაწყევლისათვის, ამბობს თქმულება, და იმისავე პირით დაწყევლა იგი: „შენი მოგვარე ამ დაბაში არც მოშენდეს და არც გადაშენდესო“. მონაზონი ქვათ იქცა, ამის შემდეგ ხარი არ მოსულა ილორიდან<sup>9</sup>.

სვანეთში ჩაწერილი თქმულების თხა საზვარაკო ხარის სახეცვალებაა. იგი ილორის მიერ გამოგზავნილი ხარის მოპარვის შემდეგ გაჩნდა ტურანშერების ცხვრის ფარაში, და გაჩნდა იმისათვის, რომ წმ. გიორგის ცხოველის შეურაცხყოფელი დასჯილიყო. ამას გვიდასტურებს ზღაპრის ხარისა და თხის სახელების ფონეტიკური მსგავსება: ბ ა ბ უ — გ ა ბ უ, როგორც ვხედავთ, მათ ძირიც საერთო აქვთ აბ — აბ.

ვ. კოტეტიშვილი ხარის შესახებ აღნიშნავდა: „ზენდ-ავესტაში, (ანუ ავესტაში, თ. ო.) ხარი აბუდადი არის პირველი არსება, რომლისაგანაც სხვა არსებანი წარმოიშვნენ“<sup>10</sup>. მართლაც, ავესტური ფორმა aevo-data (და არა აბუდადი, თ. ო.) ზედსართავი სახელია. სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „მ ხ ო ლ ო დ შ ო ბ ი ლ ი, ე რ თ ა დ ე რ თ ი შ ე ქ მ ნ ი ლ ი (aeva = ერთი + data = ქმნილი, ქმნილება-“), იგი ეპითეტი პირველყოფილი ხარისა (urrind), რომელიც სამყაროს შექმნის დასაწყისში ერ-

7 ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლას ციკლი, თბ., 1939, გვ. 68—69.

8 ციტირებულია: დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე. ქართული თეატრის ხალხური საწყისები. წ. I, თბ., 1948, გვ. 67.

9 აკაკის კრებული, 1898, VII. III, გვ. 43.

10 ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხური პოეზია, ქუთ., 1934. გვ. 353.

თადერთი ცოცხალი არსებაა. „ბუნდაპიშნის“<sup>11</sup> მიხედვით, მისი თესლი-საგან წარმოიშვა ცხოველთა მრავალი სახეობა<sup>12</sup>.

Aevo. dat-ის საშუალო სპარსული ფორმაა ēv-dat-, რომელსაც შეეძლო ახალ ირანულში ტრანსფორმირებულიყო ab [u] dad -ად. თუ ამ სიტყვის პირველ ნაწილში არა გვაქვს არაბული abu- „მამა“; dad „ქმნილება“ (ე. ი. ქმნილებათა მამა)<sup>13</sup>.

ამ შემთხვევაში ჩვენ სწორ გზაზე გვაყენებს არაბული 'ab (უნ) — მამა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ზღაპრის „ბაბუა“ (როგორც გვხვდება ეს სახელი ზღაპრის დასაწყისში) ან „ბაბუ“, მართლაც, მამის, წინაპრის გაგებით იყოს ხმარებული და ამრიგად, სვანეთში ჩაწერილი ზღაპარი ეხმაურებოდეს, გამონათქვამდეს პირველყოფილ ხარს, როგორც მშობელს. წინაპარს ყველა ცხოველისა? ამ მოსაზრებას ადასტურებს აფხაზეთში თხის კულტის გადმონაშთები. დ. გულიას ცნობით, „აფხაზებს თხა მიუჩნევიან არა მხოლოდ როგორც ტოტემი, არამედ როგორც ზომორტფული ემბლემა ღვთაებისაო“, — წერს იგი. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია დ. გულიას სქოლიო ამ საკითხზე. აფხაზეთში „...თხა ზოგჯერ იწოდება აბ — მამად. Аба, аба — აფხაზურად ნიშნავს სამსხვერპლო საკლავს, აბ — аба — „სამსხვერპლო მამა“<sup>14</sup>, — ვკითხულობთ იქ. პირველი ა აფხაზური ენის დამახასიათებელი ჩვეულებრივი თავსართია, ხოლო აბ, როგორც უკვე ითქვა არაბულად მამა აბა აბა აბა.

გარდა ამისა, არაბულად აბიდ (უნ) ველური, გარეულია, ხოლო აბიდ (ათუნ) — ერთი გაგებით, გასაოცარი, არაჩვეულებრივი; მეორე გაგებით — ველური, გარეული ცხოველი, მხეცი, Ponru sarasa—Adi mac — osa) — მრავალი სახის მშობელი, მრავალი სახის შემცველი. Vielartig, Viele Gattungen unifassend. ველური, გარეული ამავე დროს გასაოცარი, არაჩვეულებრივი თავისი ღონითა და სიძლით (შდრ. კალე ვლას ხარი, თ. თ.) უნდა ყოფილიყო ის პირველი არსება ხარი.

სვანური წარმოდგენით, ჩვენი ზღაპრის ხარი ბაბუ — გაბუც ხომ ვასაოცრად ღონიერია. იგი ამარცხებს დევებს, მათ მრავალრიცხოვან ხარ-ძროხის ჯოგებს და საერთოდ უძლეველად არის წარმოდგენილი ზღაპარში.

<sup>11</sup> საშუალო სპარსულ ან ფალაურ ენაზე რელიგიური ხასიათის თხზულება.

<sup>12</sup> Christian Bartholomae, Altiram'scha Wo'rter Buch, გვ. 25.

<sup>13</sup> ცნობები საშუალო სპარსულიდან და არაბულიდან მოგვაწოდა ფილოლოგიურ მეცნ. დოქტორმა მზია ანდრონიკაშვილმა.

<sup>14</sup> Д. Гулия, Культ козла у абхазов..., 1928, стр. 3.

ფრანგი მკვლევარი გ. კონტენო თავის ნაშრომში მოკლედ მიმოიხილავს შუმერთა რელიგიას. ავტორი ასახელებს, ჩვენთვის საინტერესო, უზენაეს ღვთაებას AB—Oa-ს, მცენარეულობის მამას, რომლის ატრიბუტთა შორის აღინიშნება, უპირველეს ყოვლისა, ხარი, შემდეგ კი ელვა და ნაჯახი. ამავე ნიშნებს პოულობს გ. კონტენო ხეთებთან და ხურიტებთან მესოპოტამიაში<sup>15</sup>.

ყოველივე ამის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ შუმერთა რელიგიაში უზენაეს ღვთაებასთან დაკავშირებული ხარი, თვით არაა ზოომორფული სახე ამ ღვთაებისა.

ამრავად, ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის ხარმა, რომელიც ამავე AB—Oa-ს ანუ მამის, წინაპრის გაგებით გვხვდება, შემოგვინახა ისტორიული ასპარეზიდან დიდბნის წინად გარდასულ ხალხთა შუმერთა რელიგიური შეხედულებანიც.

მითრანიზმის მოძღვრებაში ცნობილია მითრას ბრძოლა ხართან, რომელიც პირველ ცოცხალ არსებად ითვლებოდა. მითრამ სძლია და მოკლა ხარი. არიმანისაგან წაბილწული მისი სისხლი და თესლი მოაგროვა და გაწმინდა. ხარის თესლისაგან ქვეყნად წარმოიშენენ სხვა ცხოველები. ხოლო თვით ხარის სული ზეცაში დაბინავდა და საქონლის მფარველად გახდა<sup>16</sup>.

სვანური რწმენით, ახალწელიწადის მეკვლეობის რიტუალში ხარი მონაწილეობდა, როგორც „დიდი ღმერთის ცხოველი“. ახალწელიწადის გარეშეც სვანების ძველ ყოფაში ხარი ფუნსანაჟს სახელწოდებით. დიდი ღმერთის რჩეულ და საყვარელ ცხოველად ითვლებოდა<sup>17</sup>.

ხარის შესახებ მთელ საქართველოში გავრცელებული წარმართულ-ქრისტიანული ელემენტების შემცველი ლექსი „ორშაბათობით აშენდა“. თავისი გენეზისით უკავშირდება მიწათმოქმედების საწყისს საქართველოში. ეს ლექსი ხარს გვიხასიათებს არა მის მითიურ გარემოცვაში, არამედ როგორც მშრომელ რეალურ ხარს, რომელიც უშუალო მონაწილეა მიწათმოქმედთა საქმიანობისა, მაგრამ როგორც მოგონებას, როგორც ღვთაების უახლოეს ცხოველს, გვიხატავს მას ცასთან კავშირში. აღსანიშნავია, რომ ქართულ ფოლკლორში ხარმა თავისი მითიური ბრწყინვალეობა შეინარჩუნა მხოლოდ ფანტასტიკურ ზღაპრებში და

<sup>15</sup> Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre. Par. Le D-r G. Contenau. ტ. IV, p. 1845.

<sup>16</sup> ს. მაკალათია, ჩეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბ. 1938, გვ. 23.

<sup>17</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური, საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 118.



ბთის, უმეტესად სვანთა საწესჩვეულებო უძველეს ჰიმნ-საგალობლებში. საყოფიერო ზღაპრებსა და შრომის ლექსებში იგი ნამდვილი უღლის ვაძწევი მუშა-საქონელია მხოლოდ.

ამ ლექსის ზოგიერთი მოტივი გვხვდება სვანეთის ყოფაში, საახალწლო ან სამგლოვიარო წესჩვეულებებთან დაკავშირებით. ეს არის ლექსის ის სტრიქონები სადაც ხარი წარმოდგენილია რქებზე სანთლებით:

აღამიანის შენახვა ვერავინ იღო თავზედა,  
ხენა-თესვა, ფარცხვა და ზიღვა გაჰირდა მეთად ძალზედა.  
ხარმა თქვა პირნათლიერმა, მე დამაწერეთ რქაზედა,  
ნოციოდნენ ანგელოზები, დაჰკოცნეს ორსავ თვალზედა,  
ჩამოჰქნეს წყელი სანთელი, მიაკრეს ორსავ რქაზედა<sup>18</sup>.

სვანეთში დღეობის დღეს, მარტინესგა-ს კვირისათვის, შესაწირავ უსხტჰა-ს მიიყვანდნენ მაჩუბ-ის აღმოსავლეთის კედლის მარჯვენა სარკველთან. რქებზე ანთებულ სანთლებს მიაკრავდნენ და გარკვეული ცერემონიალის შესრულების შემდეგ დაილოცებოდნენ<sup>19</sup>.

სამგლოვიარო წესების შესრულების დროს სვანები მიცვალებულის კუბოსთან. ცხენთან ერთად მის მოზვერსაც დააყენებდნენ რქებზე ანთებული წყვილი სანთლით<sup>20</sup>.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ხართან დაკავშირებულა საახალწლო ცერემონიალი. „რელიგიის განვითარების ამ საფეხურზე, — ამბობს ეთნოგრაფი ვ. ბარდაველიძე, — უძველესი ქართული ღვთაება, რომელსაც ახალწელიწადი წარმოსახავს, უკვე ანთროპომორფული სახისაა, ხოლო ხარი, რომლის სახითაც მას ოდესღაც თავყანსა სცემდნენ, ეხლა უკვე მის ატრიბუტს წარმოადგენს ხარის სახის რიტუალური კვერების მსგავსად“. ქვემოთ, მკვლევარს თავისი მოსაზრების დასადასტურებლად მოჰყავს საახალწლო მეკვლეობის მომენტები, რომელშიაც აღამიანთან ერთად მონაწილეობს ხარი, წყაროზე წასვლა, სამეურნეო ნაგებობათა მოლოცვა თუ კერის ირგვლივ შემოვლა და სხვ. იქვეა აღნიშნული, რომ ჭავახეთში ახალწელიწადს მეკვლესთან ერთად სახლში შედიოდა ხარი რქებზე დამაგრებული ანთებული სანთლებით<sup>21</sup>.

ამრავად, პოეტურ სტრიქონებს: „ჩამოჰქნეს წყელი სანთელი. მიაკრეს ორსავ რქაზედა“ — ქართულ ეთნოგრაფიაში მოეძებნება მყარი საფუძველი და რეალისტური სახეა.

<sup>18</sup> ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 134.

<sup>19</sup> ვ. ბერდაველიძე. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი... 72—73.

<sup>20</sup> მისივე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, გვ. 68.

<sup>21</sup> იქვე, 112—113.

ამავე ლექსში გვაქვს ზარატუსტრას ქადაგების ანარეკლიც, რომლის მიხედვით სასტიკად ისჯება ხარის უდიერად მომპყრობი.

\* " \*

ჩვენ ისევ ვუბრუნდებით სევანურ თქმულებას ილორის ხარის თაობაზე. ილორი ყოველწლიურად უგზავნიდა თურმე ლენჯერის ჯერჯერობაზე დღეობაზე ცოცხალ ხარს. თქმულებაში ლენჯერში გაგზავნილ ხარს თავზე სევანური პატარა ქუდი ჰხურებია წითელი ფართლისაგან შეკერილი<sup>22</sup>.

რას უნდა ნიშნავდეს შესაწირავი ხარის სევანური წითელი ქუდი? ივ. ჯავახიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ „...ჯავახეთში ყვენს“ კრუხის აბუდარის „მსგავს ქუდს, ე. ი. შვილოსნობის სიმბოლოს ჰხურავდნენ“<sup>23</sup>. არ ვიცი თუ ეს ანალოგია აქ გამოდგება თუ არა, ყოველ შემთხვევაში ხარის ქუდი უთუოდ სიმბოლოური ჯუღია. რაც შეეხება იმას, რომ ქუდი სევანურია, იგი სადაურობას აღნიშნავს. ამას გვიდასტურებს შ. ამირანაშვილის მოსაზრებაც, გამოთქმული არმაზის ნეკროპოლს მე-6 სამარხში ქალღმერთის რელიგიური გამოსახულების შისახებ: „ქალღმერთის გამოსახულებას არა აქვს თავსაბურავი, — წერს შ. ამირანაშვილი, — რომელსაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს... მიღებული წესის თანახმად, ქალაქის ან ქვეყნის განსახიერებას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს შესაფერისი ატრაბუტი“<sup>24</sup>.

ამრიგად, სევანური ქუდი მიგვანიშნებს, რომ ზეარაკი განკუთვნილია სევანეთის სალოცავებისათვის. რაც შეეხება წითელ ფერს, მას მაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოში. როდესაც პირველად გაიყვანენ ხარს წითელ ძაფით ნახშირ და ნაცარ გამოკრულ პარკს კუდზე შეაბამენ და კისერზე ბალანს შეაკრეჭენ — „ავი თვალი არ მიუღგესო“<sup>25</sup>... „ავი თვალისგან“ დაცვის მიზნით ალბულადის რაიონის მთიულეებს, ეთნოგრაფ გ. ჩიტაიას ცნობით, ჰქონიათ“ აგრეთვე ჩვეულება გუთნის სამუშაოდ გატანის პირველ დღეს ხარს კუდზე წითელი ჩვარი და ყელზე ტყემლის ან აკაკის ტოტი და ნახშირი შემოაბან<sup>26</sup>“.

უღლის ტაბიკისათვის აქარლები ტყემლის ან წითელი ვაშლის ხეს ხმარობენ. მათი აზრით, სხვა ხისაგან გაკეთებული ტაბიკი არ ვარჯა.

22 ე. ბარდაველიძე, სევანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. გვ. 69.

23 ივ. ჯავახიშვილი, ჩართელი ერის ისტორია. ნ. 1. 1960, გვ. 71.

24 შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1961, გვ. 184.

25 ჯ. რუხაძე, სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესი ნიღბები. მას. საქ. ეთნოგრაფიისათვის. VII, 1955, გვ. 193.

26 გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობა ალბულადის რაიონში. საქ. მეზ. მოამბე, 1926, ტ. IV, გვ. 223

ვინაიდან ხარები არ იქნებიან დაცული უბედურებისაგან. სატაბიკე ხე უთუოდ წითელი ნაყოფის მსხმოიარე ხისაგან უნდა იყოს<sup>27</sup>... თუშეთში ხარებს კულზე „უძრახის თრუსას“ წითელი ძაფით შეაბენ<sup>28</sup>.

ყურადღებას იპყრობს ინფექციურ დაავადებათა ღვთაების ბარბარესადმი მიძღვნილ სიმღერებში თეთრი, წითელი და შავი ფერის ხშირი ხსენება, სადაც „წითელი, უბირველეს ყოვლისა, მზისფერი უნდა ყოფილიყო“<sup>29</sup> — წერს ფოლკლორისტი ელ. ვირსალაძე.

წითელი, ძოწეული შეიძლება იყოს აგრეთვე მატარებლის წმინდანობის მაჩვენებელი. XII—XIII ს. ხელნაწერში დაცულია ლომზე მჭდარი წმ. მამაის გამოსახულება, სხეული დაფარული აქვს ზემოდან თავისუფლად შემოხვეული წითელი სამოსით, ხოლო მორჩილებიანი მნად ორივე ხელი გულზე აქვს დაკრეფილი<sup>30</sup>.

წითელი ფერის შესამება სამგლოვიარო შავ ფერთან ცნობილია საქართველოში. 1948 წელს ხევში ჩაწერილი მასალის მიხედვით მიცვალებულის დასაფლავების დღეს „ცხენ უნდა შეიკაზმას, ისე, რომ წითელი ქსოვილი ჰქონდეს ყელზე, ხოლო შავი გავაზე... ვაჟაკის დატირების მოხეურ წესში შემონახული ჩვეულება წითელი და შავი ფერების შესამება სამგლოვიარო ცხენის მორთულობაში უძველესია“<sup>31</sup>. — წერს ფოლკლორისტი ქს. სიხარულიძე.

„...ცხენი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ჯერ კიდევ მცირე ხნის წინად აფხაზებისა და მეგრელების მიერ მიღებულ მიცვალებულის დასაფლავების ცერემონიებში; იგი განასახიერებდა მიცვალებულს, მას გამოიტირებდნენ, გადაპბურავდნენ შავს, ზოგჯერ კი წითელ გადასაფარებელს. რაც ცეცხლის, მზის და აღდგომის სიმბოლო იყო“<sup>32</sup>“...

იქნებ საზვარაკო ხარის მოკაზმვა წითელი ქუდით ცეცხლის, მზისა და აღდგომის სიმბოლო იყო მართლაც. ცნობილია, რომ ზვარაკის ხორცს ნაწილნაწილ დაირიგებდნენ ლეჩხუმში და მისი შემქმელიც უკვდავებას ეზიარებოდა წარმოდგენით.

გარდა ამისა, შეიძლება ხარის წითელ ქუდს წმინდა ესთეტიკური მნიშვნელობაც ჰქონდა, ძ. აფხაზეთში ქელეხის საზვარაკო ხარი, მოყვა-

27 ჯ. ნოღაიძე, ეთნოგრაფიული ნარკვევები აჭარლების ყოფა-ცხოვრებლად, 1935, გვ. 48—49.

28 ს. შაკალათია, თუშეთი, 1933, გვ. 185—186.

29 ელ. ვირსალაძე, ბარბოლ-ბარბარი ქართულ ფოლკლორში. საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, № 2. 1955, გვ. 165.

30 შ. ამირანაშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 148.

31 ქს. სიხარულიძე, ხალხურ პოეტურ ჟანრთა გენეტიკური კავშირი (საგმირო და სამგლოვიარო პოეზია), ქართული ფოლკლორი, 1—2, 1964, გვ. 283.

32 შ. ამირანაშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 89.

ბილი გარდაცვლილის ნათესავეების მიერ, უნდა იყოს ლამაზი, მაღალი, ღონიერი, დიდი რქებით. ხარს რთავენ: რქებს უმშვენებენ, ვერცხლითა და სხვა ლითონით უგრძელებენ მას და ზედ ამაგრებენ ანთებულ სანთლებს, ხარს გადაათარებენ ლურჯ, წითელ ან ნაცრისფერ ქსოვილს... ღამით ქელეხში ხარს რამდენჯერმე გაატარებენ შეგროვილი ხალხის წინ, მის ორივე მხარეს მიაქვთ ანთებული მსხვილდეროიანი სანთლები და ამ შემთხვევისათვისაც დადგენილ, სმენისათვის საამო სიმღერას მღერაინ სევდიან მოტივზე<sup>33</sup>... დ. გულიას მიერ აღწერილი ცერემონიალი შეიცავს გლოვისა და ზეიმის ელემენტებს, შავისა და წითელი ფერების შენაცვლებას.

ინგუშებს ჰქონდათ საინტერესო ჩვეულება „უსტ-დერი“, რომელიც საწვიმო ვითარებაში ტარდებოდა; როცა დამნაშავე მიდიოდა მის მიერ დაჭრილ ადამიანთან და თან მიჰქონდა გარკვეული საფასური დანაშაულის გამოსასყიდად. თანმხლებთა ჯგუფის წინ, მიდენიდნენ ხარს, რომლის რქებზე, ჩალმის მსგავსად დახვეული იყო თეთრი ქსოვილის ნაჭერი. აი, ამ ხარს ერქვა „უსტ-დერი“, უსტ-ინგუშურად ნიშნავს ხარს, დერი ქსოვილის ნაჭერს<sup>34</sup>.

პურის სული ხბოს ან ხარის სახით, მკის დამთავრების შემდეგ იკვლება. დიეონის მახლობლად, პულიაში, როცა უკანასკნელი პურის თავთავეები დარჩება მოსამკალი, მინდვრის ირგვლივ ატარებენ ბაბთებით, ყვავილებითა და თავთავეებით მორთულ ხარს. მას უკან მიჰყვება მოცეკვავე გლებთა ჯგუფი. შემდეგ ეშმაკის სახით გამოწყობილი კაცი სჭრის უკანასკნელ პურის თავთავს და ჰკლავს ხარს<sup>35</sup>.

სხვადასხვა ქვეყანაში, სხვადასხვა შემთხვევის გამო, ზემოჩამოთვლილი იდენტური ცერემონიალები უთუოდ ხარის კულტის ერთ-ერთი გამოვლინება იყო.

შეტად საგულისხმოა ამირანის ოქმულების ვარიანტები, ჩაწერილი ელ. ვირსალაძის მიერ რაჭაში 1958 წ. და 1960 წ. თქმულებაში ამირანისაგან მოტყუებული დევის ქალი იქცევა „გოლად, ბულად“<sup>36</sup>. და ებრძვის ამირანს. ელ. ვირსალაძეს მიაჩნია, რომ ეს არის „ცის ღვთაების გააზრება ხარის სახით, რომელსაც ებრძვის ამირანი... რომ აქ ჯერ არ არის დაიწყოებული ღვთაების მღვდრობითი სქესი. ამიტომ იგი ქალ-ხარის სახით არის წარმოდგენილი...“<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> დ. გულია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 9—10.

<sup>34</sup> Н. Грабовский, Ингуши (их жизнь и обычаи). Сборник сведений о кавказских горцах. I. Вып. IX, Тф. 1876, стр. 87—88.

<sup>35</sup> Д. Ж. Фрезер, Золотая ветвь. Вып. III, 1928, стр. 171.

<sup>36</sup> სახალხო მთქმელები. კრებული პირველი, 1956. გვ. 73.

<sup>37</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964, გვ. 84—85.

სხვა ერთა ფოლკლორულ ნიმუშებში ხარად იქცევიან მამაკაცები, მაგ., ოსურ ნართებში ვკითხულობთ:

ბათრაძი იქცა მოზვრად, ბლავილით  
სასაფლაოაქენ მიეშურება<sup>38</sup>.

ერთ-ერთ ეგვიპტურ ზღაპარში უმცროსი ძმა ბატა იქცევა ულამაზესი ჯიშის ხარად, რათა შური იძიოს თავის მეუღლეზე, რომელმაც მას უღალატა და ცოლად გაჰყვა ფარაონს<sup>39</sup>.

ღვთაება დიონისის ხარის სახით იცნობს ბერძნული მითოლოგია. ეგვიპტელთა მთავარი ღვთაება ოზირისი გვევლინება ხარად<sup>40</sup>, ეეროპის შობტაცებელი, ბერძნული ღრუბელთ ბატონი ზევესიც ხარად იქცა<sup>41</sup>. თომპსონის ხალხური ლიტერატურის მოტივთა საძიებელში ფიქსირებულია „ადამიანადქცეული ხარი“<sup>42</sup>.

ბერძნულ მითოლოგიაში გვხვდება ხარ-კაცი მინოტავრი, რომელსაც ტანი ადამიანისა ჰქონდა, ხოლო კისერი და თავი ხარისა.

ასეთ ფანტასტიკური არსებაი უციოები არ არიან საქართველოს უძველესი ხელოვნებისათვის. ბრინჯაოს ხანის სარტყლებზე ვხვდებით მითიური გმირებისა და ღმერთკაცების გამოსახულებას, მაგ., სამთავროს სარტყელზე მოცემულია ადამიანის ფიგურა ცხოველის ან ფრინველის თავით, ე. ი. ტოტემის ატრიბუტით<sup>43</sup>. „კოლხების უძველეს ფულზე, ხარის თავი და ხარკაციც, ე. ი. მინოტავრი არის გამოსახულებული“<sup>44</sup>...

ასევე არ არსებულ ცხოველთა გამოსახულება გვხვდება „ძველი ბაბილონის, ასურეთის, ეგვიპტისა და საბერძნეთის ხელოვნებაში (ფრთოსანი ხარი ადამიანის თავით, სფინქსი, კენტავრი და სხვ.). ხარი, რომელსაც ადამიანის თავი აქვს აღნიშნულია თომპსონის ხალხური ლიტერატურის მოტივთა საძიებელში. ნიბერგის ფალაურ ლექსიკონში, ადამიანის წინაპარი, რომელსაც ნახევარ ადამიანისა და ნახევარ ხარის სახე აქვს, იწოდება Gayōmartan (Air Wb, 5031). ირანულში გაოთუ გაუ ეწოდება ხარსა და ძროხას, ალბათ, აქედან გაგ ნინავს სიცოცხლეს.

<sup>38</sup> ნართები. ოსური ხალხური ეპოსი, 1947, გვ. 490—291.

<sup>39</sup> Сказки и повести древнего Египта. М., 1956, стр. 81.

<sup>40</sup> Дж. Фреер-ის დასახ. წიგნი, III, стр. 189.

<sup>41</sup> იქვე, გვ. 188.

<sup>42</sup> Stith Thompson, Motif-Index of Folk Literature... ტ. 6, стр. 104, D 133. 1; D 133. 2.

<sup>43</sup> შ. ა მ ი რ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. წიგნი, გვ. 40.

<sup>44</sup> დ. ჭ ა ნ ე ლ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 67.

ზოგი რამ. რაც ქართულ ხელოვნებაში შემონახულა, სრულებით არ გვხვდება ჩვენს ზღაპრებში. ხელოვნების გაქვეყნებული ფორმა უცვლელად ინახავს ადამიანის მხატვრულ წარმოსახვას. მაშინ როცა ზეპირსიტყვიერება ადვილად ემორჩილება ცხოვრებისეულ ცვლილებებს. უთუოდ საგულისხმოა თავისი არქაულობით ამირანის თქმულების ზემოხსენებული რაპული ვარიანტი, სადაც დატულია ქალ-ხარას სახე.

\* \* \*

საქართველოში, ხარის უძველესი კულტის სამშობლოში „წიქარას“ სახელით ჩვენს წინაშე წარმოსდგა წითელი ხარი, რომელიც ფერით მითოლოგიაში ცეცხლის ფერს ეხმაურება. ზღაპრის მიხედვით ეს ხარი არის პოეზიის, სიმღერის მომტანი ამ ქვეყნად.

„წიქარამ წაიყვანა ვაჟი, ერთს ტრიალს მინდორზე, — ვკითხულობთ თ. რაზიკაშვილის მიერ ფშავში ჩაწერალ ზღაპარში, — იქ ერთი ალვის ხე იდგა, რომ იმისი წვერი ცასა ჰხევდა, მესხეა ზედ, მისცა ორი სალამური: ერთი საჭირო, ერთი სალხინო ... გაგიჟირდეს, დაუყარ საჭირო სალამური და მე მაშინვე აქ დავიბადები, გილხინდეს, დაუყარ სალხინო სალამური, საქმელსაც ის მოგიტანს და სასმელსაცო“<sup>45</sup>.

ეს არის სახე რეალური ხარისა, რომელიც ადამიანთან ერთად ხაშდვილად იყო ცხოვრების საჭირო და სალხინო საქმეების თანამოზიარე და მარჯანიზებული. მთელ ამ გარემოცვაში ზღაპრის ბიჭი-გერი რეალისტურად არის დასატული.

ქართულ ფოლკლორში გავრცელებულია ზღაპრები გერ-დედინაცვალზე, სადაც გერის სახით უმთავრესად ქალია წარმოდგენილი. მის ქომავად კი ფური. მკვლევარები მართებულად ხედავენ ამ ქომავ ცხოველში დედის გვარს. ცნობილია, დედინაცვალი დაქინებით მოიზხოვს წმინდა ცხოველის სიკვდილს, რომელიც გერს ეხმარება, ეს იმას გამო, რომ იგი დედინაცვალთან მტრულად განწყობილი გერის დედის გვარია<sup>46</sup>. ამას გვიდასტურებს ისიც, რომ გერს ფურის ხორცის ჭამა ეკრძალება. მაშასადამე, ზღაპრებში ფური დედის სახეცვალებაა.

წიქარა-ხარი მისანი, მოლაპარაკე მხოლოდ თავის მწყემს ბიჭთან, ალბათ დაკავშირებულია ვაჟთან რაღაც ანალოგიური ნათესაობით, იქნებ ადრე იგი დედის გვარის წარმომადგენელი ფური ყოფილიყო, მაშის გვარის გაბატონების შემდეგ ხარად შეცვლილი.

<sup>45</sup> რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები. ელ. ვირსალაძის რედაქციით, შესავალი წერილით და შენიშვნებით, 1949, გვ. 173.

<sup>46</sup> E. M. М а т е т л и с к и й, Гер и В а л х а н и н с к а з к и. М., 1958, стр. 184.

ტიპიურ ზღაპრებში ფური ცნობილია ტოტემად, ასეთივე ტოტე-  
პური ცხოველი უნდა იყოს ხარი წიქარა.

ფეიქრობთ, წიქარას მხატვრული სახე ყველა იმ შეხედულებებისა  
და რწმენების შემცველია ხარზე, რაც გამოუმუშავებია ქართველ  
ხალხს თავისი არსებობის ვრცელ მანძილზე.

ზღაპარი „წიქარა“, არის ის პირველი და ძირითადი სიუჟეტური  
ბირთვი, რომელმაც ღრმად გაიდგა ფესვები ხალხის ცნობიერებაში  
და მის ირგვლივ, ზოგიერთი ვარიანტის სახით, ახალი სიცოცხლე აღ-  
მოცენდა. მკვლევარი ანა ლვინიაშვილი კატეგორიულად უარყოფს „წი-  
ქარას“ ვარიანტების არსებობას: „...ერთადერთი „წიქარა“, რომელსაც  
არ გააჩნია ვარიანტი“, — წერს იგი, — ჟურნალ „ჯეჯილში“, 1890 წ.  
დაბეჭდვის შემდეგ ყველა გამომცემელი იმეორებს ამავე ვარიანტს და  
დღემდე სხვა ვარიანტი, თუ არ ჩავთვლით ზოგიერთ ზღაპარში მსგაენ  
ატრიბუტსა და აქსესუარს, არ აღმოჩენილა. აქედან უნდა დავასკვნაო,  
რომ „წიქარა“ ერთადერთია გარკვეული სიუჟეტით, ფშავში უხსოვა-  
რი დროიდან დარჩენილი“<sup>47</sup>; ამბობს ანა ლვინიაშვილი.

ქართული ფანტასტიკური ზღაპრების სრული მარაგის შესწავლის  
საფუძველზე, არ შეიძლება გავიზიაროთ პატივიცემული მკვლევარის  
ამგვარი მოსაზრება.

სოფ. იყალთოში (თელავის რაიონი) 1938 წელს ფოლკლორისტმა  
მიხ. ჩიქოვანმა ჩაწერა საინტერესო, ჩვენი აზრით, ზუსტი ვარიანტი. ეს  
არის ზღაპარი „წიქარა და ლვინია“<sup>42</sup>. აქა-იქ მოიძებნება შედარებით  
დაშორებული ვარიანტებიც. უნდა ითქვას, რომ მათ შორის „წიქარა“  
ყველაზე დასრულებული, გამართული და კარგად შეკრული მთლიანი  
ნაწარმოებია, როგორც კომპოზიციურად, ისე იდეურად.

ფშაური ტექსტისაგან კახური ვარიანტი იმით განსხვავდება, რომ,  
პირველში ერთი ხარი პერსონაჟი მოქმედებს, მეორეში კი ორი  
ხარი, წიქარა და ლვინია. ფშაურ ტექსტში ღორზე შემჯდარი მამა მის-  
დევს თავის ვაჟს, ხოლო ვარიანტში ცხენზე ამხედრებული დედინაცვა-  
ლი. დანარჩენი მოტავეები, ატრიბუტები საერთოა და ნაწარმოების  
მსვლელობაც ერთნაირად ვითარდება. ორივე ზღაპრის მოქმედ პირს,  
დედით ობოლ ბიჭს, დედინაცვალი გადაეკიდება მტრად. პირველში  
იგი გერის უღლდგიძლის შეკმას მოინდომებს, ხოლო მეორეში, რაც  
უფრო ბუნებრივად მიგვაჩნია, დედინაცვალი ლვინია ხარის დაკვლით  
და წიქარას გაყიდვით კმაყოფილდება. ხარები როცა მოისმენენ დედი-

<sup>47</sup> ანა ლვინიაშვილი, სარკვევები ქართული საბავშვო ლიტერატურის  
ისტორიიდან. 1962, გვ. 190.

<sup>48</sup> ხალხური სიტყვიერება. ტ. V. მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, შესავალი წერი-  
ლითა და შენიშვნებით. თბ., 1956, გვ. 299.

ნაცვლის მუქარას, ადგებიან „ბიჭს წამოპკრავენ რქებს და ეტყვიან: აბა, მოემზადე, მივდივართ, ობოლო ძმაო, უნდა დავიკარგნეთ აქედანო“. თან მიაქვთ ერთი ჩარეჟა ძმარი, ორი სავარცხელი და ერთი კარგი თოკი, ხარები თავს არ იზოგავენ, ისე გარბიან. მაგრამ დედინაცვალი“ ძაინც დაეწევა მათ. მაშინ ასწავლიან ბიჭს: „ძმარი ისე გადაღვარე, რომ კულზე ან გავაზე არ დაგვასხა, თორემ ცეცხლი და ქარცეცხლი გავვიჩნდება და დაგვწვავსო. მწყემსმა ძმარი ისე გადაღვარა, წვეთიც არ მოხვედრია ხარებს. უცბად ასტყდა ქარიშხალი და ნიაღვარი. მთელი არემარე თან მოაქვს, მაგრამ წყეული დედინაცვალი არ შეეპოვა ნიაღვარს. იმდენი იწვალა, რომ გამოვიდა და კვლავ დაედევნა. მირბის წიქარა, მიპქრის ღვინია, მიპყავთ მწყემსი“<sup>49</sup>.

დაბოლოს, დედინაცვლის რისხვას გადარჩენილნი, მივიდნენ ერთ მშვენიერ მთაში. ამოარჩიეს ერთი კარგი, თავგანიერი ქოჩორა ხე, გაუკეთეს ბუდე „თავიანთ ძმას ორბის ხეზე: აქედან არ ჩამოხვიდყო, ვინც არ უნდა მოვიდეს და დაგიძახოსო... როცა მოგშივდეს, დაუქარს ალხინო სალამური... თუ გაგიჭირდეს რაიმე, დაუქარს აჭირო ისე, რომ მთელი მთა და ბარი სულ ყრიალებდესო“<sup>50</sup>...

ამ ვარიანტის ერთ ეპიზოდში რომელიც წარმოადგენს ჩართულ თქმულებას, „რადა აქვს მტრედს წითელი ფეხები!“, — ჩვენი აზრით, გვაქვს მითითება ხარების კავშირზე — დიდ ღმერთთან.

„წიქარას“ ვარიანტში ხაზგასმულია ხარების ღონე. მტრედებისაგან გაცოცხლებულ ღვინიასა და წიქარას შემოესმებათ მეფის სასახლეში ჩამწყვდეული ბიჭის საჭირო სალამურის ხმა. „დაიწყიპე ხარებმა რქები, დაპკრეს ღმუილი, ეცნენ სასახლეს. ხარებმა იქამდე იბრძოლეს, სანამდე... ჩამოიყვანდნენ თავიანთ დატყვევებულ ძმას. ღვინია და წიქარა დაისვამენ ზურგზე ბიჭს და მოიყვანენ საცა ძველად ჰქონდათ ბინა. მარტო არიან ღვინია და წიქარა და დედინაცვალს გამოქცეული მწყემსი“<sup>51</sup>.

როგორც ვხედავთ, ზღაპარი შემოქმედებითად განვითარებული ვარიანტია წიქარას ზღაპრისა.

აღნიშნული ვარიანტიდან ჩვენ საგანგებოდ გამოვყავით ერთი საინტერესო მოტივი, რომლის გახსნამ შეიძლება განსაზღვროს ნამდვილი სახე ზღაპარში მოქმედი ამ ცხოველი პერსონაჟებისა.

წიქარა და ღვინია, როცა ბიჭს დააბინავებენ ორბის ხეზე, დაარიგებენ — „როცა მოგშივდეს, დაუქარს სალხინო სალამურიო...“

49 იქვე, გვ. 301.

50 იქვე, გვ. 302.

51 იქვე, გვ. 305.



ხარები წავიდნენ. მწყემსს მოშვიდა პური. უკრამს სალხინო სალამურს. მოდიან ღვინია და წიქარა. ჩამოვა მწყემსი ძირს, მოაწოვებენ ხარები რქებიდან რძეს...<sup>52</sup>

„წიქარას“ გარჩევისას ჩვენ გამოვთქვით ვარაუდი: გერ-დედინაცვლის ზღაპრები პირველყოფილ — თემურ წყობილებას ასახავენ. სადაც მკაცრად იცავენ დედის გვარის უფლებებს. ამიტომ, გასაგებია, რომ დედის სახეცვალება — ფური ქომაგობს გერ-ქალს. ხარის ადგილზე, ადრე უნდა ყოფილიყო ფური, მაგრამ პატრიარქატის გაბატონებასთან ერთად, ისე როგორც ქალღვთაებანი შეცვალა ვაჟღვთაებებმა. ფურიც შეცვალა ხარმა. რძით მკვებავი ფურის ფუნქციის წარმოდგენა-ინსცენირება, ალბათ, ე. წ. კუვადის საფუძველზე დაუქავშირდა ხარს.

ხარის რქიდან რძის მოწოვებას სხვაგვარი ახსნაც მოეპოვება. რძე ნაყოფიერების ერთ-ერთი სიმბოლოა, აქედან მომდინარეობს უთუოდ „სიუხვის რქა“, ცნობილი ანტიურ საბერძნეთში. შეიძლება სწორედ ეს არქაული მომენტი იყოს ფიქსირებული ზემომოყვანილ ზღაპარში.

თომპსონის მოტივთა საძიებელში აღნიშნულია ხარის გამოწველა, ხოლო ოსურ ნართებში, წყალში მცხოვრებ ღმერთების ღონბედობის ულამაზეს მოპატიჟე ქალს, რომელიც სირჩით იწვევს სტუმარს წყალქვეშა სუფრაზე. გულადი, ფოლადოვანი ნართი ბორე რძით სავსე სირჩას მიაწოდებს<sup>53</sup>.

სვანეთში მიცვალებულთა სულებს ისტუმრებენ რძით ან წყალ-შერეული თაფლით<sup>54</sup>.

ირმის რძის შესახებ ელ. ვირსალაძეს თავის ნაშრომში აღნიშნული აქვს: „ირმის რძე, ერთის მხრივ, დალის საწინააღმდეგო საშუალებაა, მაგრამ, ზოგჯერ, იგი თვით დალის სიმბოლოა... დალი თავის სატრფოს ვაეის პერანგად აქცევდა ხოლმე, ხოლო თვითონ პერანგზე დადგმულ რძით სავსე ბოთლად იქცეოდა და ისე მიეფარებოდა უცხო თვალს“, — წერს მკვლევარი<sup>55</sup>. აქ საინტერესოა სიმბოლოები სქესის მიხედვით, მონადირისა — ვაეის პერანგი და ქალისა — დედობის, შეილიერების ნიშანი რძე. ხარის გამოწველაში, ხარის რძეში უთუოდ დრო-ეამს მიფარებული ფური იგულისხმება.

რძის და განსაკუთრებით ირმის რძის სამეურნალო თვისებები

52 იქვე, გვ. 302.

53 ნართები, ოსური ხალხური ეპოსი. 1947, გვ. 12.

54 ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, მას. საქ. ეთნ., VI, გვ. 285.

55 ელ. ვირსალაძე. სამონადირო ეპოსი, გვ. 108.

არა ერთ ზღაპარშია ფიქსირებული. არსებობს ლეგენდა გელათის აშენებასთან დაკავშირებით, იგი შემონახულია ავშანდაძის სიგელის სახელით ცნობილი XV საუკუნის მეორე ნახევრის სიგელში: „ოდეს დარუბანდით გამოვიდა ავშანდაძის გუარის კაცი, დიდად ნამსახური ნეფისა, როდესაც აღმაშენებელი გელათს აშენებდა და გალავნიდალმა გარდამოვარდა, სამას და ხუთი აქიმი მოასხეს და ვერა უშველეს, მაშინლა სხუა ერთი აქიმი მოვიდა ყუელას უკანის ბოლოსა. მან ასრე თქუა: „ავშანდაძესა უთქსო თორმეტი ფური ირმის მეწველიო. სხვა ქუეყანასა ზედან არ იშობებოდა, მოილო ავშანდაძემან, იპრიანა ღმერთმან, დარჩა აღმაშენებელი“<sup>56</sup>.

მთელ რიგ ზღაპრებში, სადაც ხარის მაგიერ გულთმისანი რაში ეხმარება ზღაპრის გმირს, ჩართულია მოტივები, რომლებიც წიქარასეული ატრიბუტებითა და აქსესუარებითაა გამოხატული. განსაკუთრებით გავრცელებულია ღვენა. მისდევს გველი, ეშმაკი, ზანგი, უხილავი არსება — „ვიმ რა დავიდალე“ და სხვ. წიქარას ნაცვალი რაში ჯაგლაგა, უხეირო, კოჭლი ცხენის სახით გვხვდება, ყველანი წიქარასავით თავგანწირულნი არიან თავიანთი მხედრისათვის.

წიქარას ზღაპრის სხვადასხვა მოტივს ვხვდებით სხვა ერთა ზღაპრებშიაც. ამის შესახებ წერდა ვ. კოტეტიშვილი: „მრავალი მოდგმის ეპიური თქმულებანი ხშირად მოგვითხრობენ მითური ხარების შესახებ. ეს თქმულებანი წარმოადგენენ იმ ტიპის ზღაპრის ვარიაციებს, როგორც არის ჩვენი „წიქარა“<sup>57</sup>. ეს მსგავსება ზღაპრებში ზოგჯერ რამდენიმე შტრიხით არის მოცემული, მაგ. ჩინურ ზღაპარში „მოდუნული რქის სოფელი“, მეფის ასული ზის ხარზე, რომელმაც მას საქმრო უნდა გამოურჩიოს. ხარი წიქარასავით ერთგული, მოყვარული, თავდადებული და გონიერი და მისი არჩევანიც, როგორც მოსალოდნელი იყო, ჩერდება უბრალო მშრომელ ადამიანზე<sup>58</sup>.

ფრანგულ ზღაპარში „უფლისწული და ცხენი ბაჰარი“, — მეფე მისდევს თავის შვილს, რომელმაც არ შეასრულა მამის თხოვნა და აკრძალული ოთახი გააღო, ცხენი (წიქარა. თ. ო.) ბაჰარი ეუბნება მხედარს: — „უფლისწულო დავიღუპეთ, მე ვგრძნობ ჩვენს უკან მოროს (მეფის ცხენია. თ. ო.) სუნთქვას. აი, ღრუბელი, გადაისროლე იგი მხარს ზემოდ, რაც შეიძლება მაღლა და შორს!..“

უფლისწულიც ისე მოიქცა როგორც უთხრა ცხენმა და იმ ადგი-

<sup>56</sup> საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ექვ. თაყაიშვილის რედაქციით, 1909. გვ. 42—43.

<sup>57</sup> ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 345.

<sup>58</sup> Сказки народов Китая, 1961, стр. 350—354.

ლას. სადაც ღრუბელი დაეცა გაჩნდა უღრანი ტყე... შემდეგ გადაადგეს ცხენის სამურველი და გაჩნდა განიერი მდინარე, ესეც გასცურეს მორომ და მეფემ<sup>59</sup>. და ა. შ.

მაგრამ უფრო დიდი მსგავსება წიქარასთან აქვს ლატიშურ ზღაპრებს, სადაც ერთ ზღაპარში გერი-ვაჟის ქომაგი არა ხარი, არამედ კვიცია, მეორეში ირემი, ხოლო დედინაცვალს ცვლის ერთში დედა, მეორეში კუდიანი<sup>60</sup>.

ჩვენ დაგვანტერესა ნადირის ბეჭის მოტივმა, რომელიც ხშირად გვხვდება ზღაპრებში თხასთან, ჯიხვთან ან ირემთან დაკავშირებით. ასევე ერთგვარ კავშირს ვხედავთ ეთნოგრაფიულ ხარის ბეჭსა და ზღაპრის ნადირთა ბეჭს შორის. ხარის ბეჭს. დიდი ტრადიცია აქვს ხალხის ყოფაში, როგორც რიტუალურში, ისე არარიტუალურში. ბეჭის დიდ ტრადიციას, რომელიც ნადირობის მეურნეობის დამახასიათებელი იყო, ერწყმის მიუათმოქმედების იმავე სახისა და იმავე ობიექტის ცნობილი ტრადიცია ქართულ ყოფასა და ეთნოგრაფიაში. სვანეთის ზოფელ კალაში სასოფლო დღეობის შესაწირავი ხარის მარცხენა ბეჭს გათხოვილ ქალიშვილს (პასუჟიშ-ს გაატანდნენ ძღვნად... ან ოჯახის გათხოვილ ქალიშვილს უგზავნიდნენ ხარის მარჯვენა ბეჭს, რომელსაც ამიტომ ნ ა წ უ ა რ - ი (შესაწირავი) ეწოდებოდა<sup>61</sup>.

მთიან საქარველოში ხარის ბეჭთან ერთად ხარის გვერდის ძვალეც მიღებული იყო საახალწლო და სხვა დღესასწაულთა რიტუალებში. ჩვენი აზრით, ამ მომენტებთან კავშირი უნდა ჰქონდეს იმასაც, რომ ხარის ბეჭი საპატიო კერძად ითვლებოდა ქართულ საზეიმო სუფრაზე, შეიძლება მას საკულტო ულუფის დანიშნულებაც ჰქონდა უხსოვარ დროში. ამავე დროს ხარის ბეჭი ქართულ დამწერლობაშიც გამოიყენებოდა ძველად. ხარის ბეჭი ცნობილია აგრეთვე, როგორც საქსოვი იარაღი და როგორც სამკითხაო საშუალება.

ქართულ ფოლკლორში ხარის ეპითეტთა ნაწილი გენეტიკურად დაკავშირებულია მითოლოგიურ სამყაროსთან. ფშურ ლექსში: შავეთს ხარი ხნავს ცალარქა...

ქართულ-კავკასიური მხატვრული აზროვნების 'აეერთო სალაროში' მსგავსი სახეების არსებობას ადასტურებს ოსური ნართები, სადაც ქართული ცალარქა ხარის გვერდით გვხვდება ორ-რქიანები, სამი, ოთხი და ხუთ რქიანი ხარები<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Французские народные сказки, 1959, стр. 107.

<sup>60</sup> Латвишские народные сказки. Рига, 1958, стр. 136—137 и 172—173.

<sup>61</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სვანური... კალენდარი, 73—74.

<sup>62</sup> ნართები. ოსური ხალხური ეპოსი. გვ. 466.

ქართული ზღაპრის მიხედვით, ერთ ბიჭს უღელი ხარი ჰყავდა, თორმეტი უღელი ხარ-კამეჩის ღონისა. ესმა მისი ხარების ქება ერთ ქოსას, რომელსაც „მზესავით ღამაში გოგო ჰყავდა“. ქოსას ძალიან უნდოდა ამ ხარების ხელში ჩაგდება. „ერთ დღეს ქოსა მივიდა ბიჭთან და უთხრა:

— მე და შენ უნდა დავნაძლავდეთ: ერთ ალაგს გიჩვენებ, თუ ის მიწა ხვალ საღამომდე მოხან — ჩემი კარგი გოგო შენი იყოს, თუ ვერ მოხან — ეგ ხარები მე მომეცი!“..

ხარების დახმარებით ბიჭმა შუადღემდე გადახნა მინდორი. სანაძლეოს მოსალოდნელი წაგებით შეშინებულმა ქოსამ ცბიერი დედაბრის ხელით მხვენელს საკმლით სავსე ხურჭინი და ორი ხელადა ღვინო გაუგზავნა.

ბიჭმა გადახედა მოსახნავ მიწას, თვალით კარგად გაზომა და თქვა: მზე ჯერ კიდევ მალდა, დარჩენილ მიწას ხელდახელ გამოვხნავო. ხარები გამოუშვა, თვითონ დაჯდა და ძალიანად შეექცა საკმელს. ბებერი უმარჯვებდა ღვინოს, ბიჭმა ორი ხელადა სულ გამოცალა დაითვრა და დაიძინა.

„მზე გადაიწვერა. ხარები წუხდნენ, დაბლაოდნენ პატრონს, მაგრამ ვერ იქნა და ვერ გამოაღვიძეს. ბოლოს ერთმა ხარმა ხელის ნეკზე მაგრად უკბინა. ბიჭი გამწარდა და წამოხტა, შეხედა მზეს და წამოიძახა:

ვაიმე, ორი ხელადა ღვინისთვის სანაძლეო წავაგე! — ნუ გეშინია, — ანუგეშეს ხარებმა. ამოჰკრეს რქები მზეს და შუაცამდე გადმოაგდეს“<sup>63</sup>.

ქართველთა უძველეს ტომებში მთვარის თაყვანისცემა ისტორიულად დადასტურებული ფაქტია. მთვარე — ღმერთს ადამიანის გამოსახულებით მხრებს უკან მცხრალი მთვარის წვეტები რქების მსგავსად უჩანს; „ბოლახკოიში ნაპოვნი ერთი უცნობი ღვთაების ქანდაკება, რომელსაც შუბლზე რქები აქვს გაკეთებული, აგრეთვე მთვარის ღვთაების ქანდაკებად უნდა ჩაითვალოს, — წერს ივ. ჯავახიშვილი, — ხარის რქებიც ჩვეულებრივ მთვარის ნიშნად ითვლებოდა“<sup>64</sup>.

საოცარია ეს, ერთი შეხედვით, ლოგიკური კავშირი მთვარისა ხართან, რომელმაც მზეს რქა ამოჰკრა და გააჩერა. ქართველთა ტომებში ნამდვილად არსებული ეს რწმენა, ზღაპარში ფორმულირებულია მთვარისა და ხარის რქის ურთიერთობის საფუძველზე, ეს ხომ

63 ქართული ხალხური ზღაპრები. შ. ბიძიგურის რედ. 1959. გვ. 82.

64 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 59.

მზისა და მთვარის სვლას ნიშნავს ცაზე. აღნიშნული ზღაპრის ეპიზოდში გადმოცემულია ადამიანის კეთილდღეობისათვის მებრძოლი ორი მნათობის შეჭიდება.

თ. რაზიკაშვილის ჩაწერილ ზღაპარში, ნიშა და ნიკორა ხარები ველ-მინდვრებს ჰხნავენ, დღის გადიდების მიზნით ნიშა მზეს თავისი კუდით შეაჩერებს<sup>65</sup>.

ვფიქრობთ, მთვარესთან ასეთივე კავშირს გამოხატავს ჩინური ზღაპრის ხარი. რომელსაც რქები მოთეთრო ვერცხლისფერი ჰქონდა და ღამით დღესავით ანათებდა, ხოლო მისი ყვითელი კუდი ოქროსავით ბრწყინავდა<sup>66</sup>.

„ყარამბოლის“ ზღაპარში გვხვდება ხარები კუდაი, კუდვარდაი და ლომაი<sup>67</sup>.

ქართულ ფანტასტიკურ ზღაპრებში ხარები, როგორც მუშასაქონელი იშვიათად სცილდებიან პატრონის ჳერს, მაგრამ ზოგჯერ სხვა მითიურ ნიშნებთან ერთად მათ თავისებური ბინაც გააჩნიათ. ხარები, ცხენები, ცხვრები თქმულებების მიხედვით ხშირად ცხოვრობენ წყალში.

ერთ ზღაპარში სამი ძმა ცდის ბედს. ისრებს გაისვრიან და სადაც ისრები ჩავარდება იქიდან მოჰყავთ ცოლები. უმცროსი ძმის ისარი ჩავარდება ტბაში. იგი იძულებულია ტბიდან წამოიყვანოს საცოლე ბაყაყი. აღმოჩნდება, რომ ბაყაყის ხოკში იმალება მზეთუნახავი. ქმარი დაუწვავს ხოკს. იმ ქვეყნის ხელმწიფე გაიგებს მზეთუნახავის ამბავს და მოინდომებს მას ცოლად. ურთულესი დავალებებით იგი ცდილობს მზეთუნახავის ხელში ჩაგდებას. ხელმწიფე დაავალებს ზღაპრის გმირს ერთი თვის დასახნავი ყანა ერთ დღეში მოხნას. მაშინ ცოლი ასწავლის როგორც უნდა მოიქცეს: „...წავიდა იმ ტბასთან და დაიძახა ისე, როგორც ცოლმა დააბარა: „დღდავო დედა მზესავო, მამავო მამა მზესავო, შენმა შვილმა შემოგიტევალა, შენ რო ხარკამეჩები გყავს, ისინი გამომიგზავნეთო“. „გაიხედა, — ვკითხულობთ ზღაპარში, — და ამოხტნენ ტბიდან ხარ-კამეჩები უთვალავი. წამოიყვანა ისინი ნინიამ, მიიყვანა ბატონის ყანაში და მზის ჩაველამდი ეს ვეებერთელა, უზარმაზარი ყანა დახნეს და დათესეს“<sup>68</sup>.

ამ ზღაპრის ვარიანტია პ. უმიკაშვილის არქივიდან „ყმის ცოლი

<sup>65</sup> ვ. კ. ტ. ე. ტ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი, დასახ. წიგნი, გვ. 405.

<sup>66</sup> Сказки народов Китая, 1961, 296, 299.

<sup>67</sup> რჩ. ქართ. ხალხური ზღაპრები. 1949, გვ. 332.

<sup>68</sup> იქვე, გვ. 340.

და ბატონი<sup>69</sup>“. იქ ათასი ღლის მოსახნავი მიწა ერთ ღლეში უნდა მოხ-  
ნას. აქაც მზეთუნახავი ცოლი ეუბნება ქმარს: „...წადი, საიდანაც  
მე წამომიყვანე, იმ ტბის პირზე მიდი და ჩასძახე დედაჩემს: შენმა  
შვილმა შემოგითვალათქო, შენ რომ კუდთეთრი ხარები გყავს,  
ისინი თავიანი გამართულებით უნდა მათხოვოთქო“.

რეალისტურ საფუძველზე შექმნილ ზღაპარში, მითიური ხარე-  
ბის დამოკიდებულება მიწათმოქმედთან ჩვეულებრივია. მიიყვანა  
კაცმა ეს კუდთეთრი ხარები, „შეაბა და მოხნა საღამომდინ. ის არის  
მზე უნდა ჩაეიდეს, და ამ კაცს ფარცხზე მიეძინა. მოიქნია კუდი ერ-  
თმა ხარმა და მიაჩტყა. წამოვარდა კაცი ზეზე: „ვთი დედიჩემის  
ღმერთსაო, აკი დაღამებულაო!“.

ქაობში მცხოვრები ნიშა ხარები „ნიავეკარივით“ მოიტაცებენ გუ-  
თანს და ერთ ღლეში მოხნავენ ას ღლიურ მიწას<sup>70</sup>.

აიეტის ხარებს „მიწის გულში ჰქონდათ გამართული მუღამ  
სქელ კვამლში გახვეული ბოსელი“<sup>71</sup>.

ჩინურ ზღაპარში ხოხობი თავისი ბარცყის გადაჩენისათვის ას-  
წავლის უღარიბეს გლეხის ბიჭს, საღ ბინადრობს და როგორ უნდა  
მოიპოვოს ხარი. „ამ მთის მწვერვალზე ძევს ორი უზარმაზარი ოთხ-  
კუთხი ქვა-ჭიშკარი, — ეუბნება ხოხობი ზღაპრის გმირს, — ქვეში  
არის პატარა ჭუჭრუტანა. მეოთხე თვის რვა რიცხვში (ძროხის იმპერა-  
ტორის დაბადების დღე. ამ დღეს, ჩწმენის თანახმად, ბრინჯის კვერის  
შემწვეობით, შეიძლება გარდაცვლილთა მკვდრეთით აღდგომა), თან  
წაიღე ათი ბრინჯის კვერი, ადი მთაზე, ეს გასაღები ჩადე ჭუჭრუტა-  
ნაში, გააღე ქვის ჭიშკარი და შედი გამოქვამულში. იქ ნახავ ქვის  
ხარს, რომელსაც ყვითელი კუდი აქვს. მას პირში ჩაუღე ბრინჯის  
კვერი და იგი გაცოცხლდებაო... „უხსნის ხოხობი მითიური ხარის  
ბინადრობას გლეხის ბიჭს<sup>72</sup>.

შინაურ მეურნეობაში შინაური საქონელიც გვხვდება მითიური  
ნიშნებით. მოზვრებს ოქროს რქები აქვთ. ტყეში ცხოვრობენ ოქროს-  
რქიანი ჭიხვებივით. მათი დედა-ფური მოლაპარაკე და გულთმისა-  
ნია. იგი აღრე პატრონს გაქცევია. პატრონის ვაჟი მოძებნის მას, ფუ-  
რი აჩუქებს თავის ოქროს რქიან მოზვრებს.

გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ქართულ ფანტასტი-  
კურ ზღაპრებში ხშირად არ გვხვდება ოქროს რქიანი ხარი. ძველე-

<sup>69</sup> ვ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, 111, 1964, გვ. 116.

<sup>70</sup> ქართული ხალხური ზღაპრები. შ. ძიძიგურის რედ. გვ. 89.

<sup>71</sup> აპოლონიუს როდოსელი, არგონავტიკა.

<sup>72</sup> Сказки народов Китая, стр. 291.

ბური სვანური საგალობლის ლილეს ერთ ვარიანტში მოხსენებულია დიდი ღმერთის სახელზე შეწირული ხარები, რომლებსაც ოქროს რქები ედგათ და მთიდან მთამდე ბულრაობდნენო.

ზემომოყვანილ ზღაპარში ჩვენ საქმე გვაქვს, ე. წ. „გაველურებული“ ხარ-ძროხასთან და ამდენად ეგებ საქმე გვექონდეს გაგარეულებული ხარ-ძროხის კულტთან. მართლაც, ეთნოგრაფი ვ. ბარდაველიძე დასკვნის თავის სპეციალურ ნაშრომში: „სვანების ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულ იქნა ძროხისა (მუსხუის) და გაველურებული ხარის თაყვანისცემის გადმონაშთები“-ო<sup>73</sup>.

ამ თვალსაზრისით, ქართულ ზღაპრებში ჩვენი განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო შინიდან გაქცეულმა, გაპარულმა ძროხამ, რომელიც დაბოლოს გაველურდება თავისი ნამრავლით.

ამ ტიპის ერთ ზღაპარში ლაპარაკია ნადირზე, რომელშიაც შინაური პირუტყვი იგულისხმება: „გაყვეს ...თავიანთი ნადირი“, — ვკითხულობთ იქ, — „ბიჭმა მიუტანა თავის ნადირს წყალი,“ „ბიჭი თავისი ნადირებით მთაზე დარჩა ღამით“ — და სხვ.

ნადირი ხომ ტყის ცხოველს ნიშნავს, ამ ტერმინში, საერთოდ არ იგულისხმება შინაური ცხოველი, ხომ არ შეიძლება აქ ლაპარაკი იყოს სწორედ იმ გაველურებულ, ნადირად ქცეულ ხარ-ძროხაზე და საქმე შეეხებოდეს იმ საქონელს, რომელსაც სვანეთში „გაველურებულს“ ეძახიან.

ამ ტიპის მეორე ზღაპარში „ბიჭი და ხარი“ ვკითხულობთ: „იყვნენ ცოლ-ქმარი. არ ყანდათ შვილი. თქვეს: ოღონც ერთი შვილი მომეცი და ემ ძროხას მის ნათვლაზე დავკლამო. გოუჩდათ ბავშვი. შეიქნა თხუთმეტი წლის. ძროხა გაექცათ თაში“...<sup>74</sup> ზღაპარი ნაკლოვანია. ფრაგმენტური ხასიათისაა, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესოა დასაწყისი, სადაც ჩანს მიზეზი შინიდან ფურის გაქცევისა. საინტერესოა აგრეთვე ხარის სეგობრობა ვაჟთან და სასწაულმოქმედება. მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ ძროხა მთაში, თავისი ნაშენით, ვ. ბარდაველიძის მიერ აღწერილ საქონლის გაველურებას გვიდასტურებს მხატვრულ პროზაში.

ზღაპარში „ოქროს რქიანი მოზვრები“, გულთმისანმა ფურმა როგორც კი გაიგო, მის პატრონს ვაჟი ეყოლება, მაშინვე წავიდა სახლიდან ტყეში დაიდო ბინა და გააშენა ნახირი. ზღაპარში ფური

<sup>73</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ. 1953 წ. გვ. 154.

<sup>74</sup> ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, თბ., 1961, გვ. 444.

წარმოდგენილია ყოვლისშემძლე ცხოველად, მას აქვს ჰიანჰეველებით-სავსე გუდა, რომელიც სასოწარკვეთილ ვაჟს მძიმე მდგომარეობიდან გამოიყვანს. ამ გაველურებული ძროხის სამი ბეწვი მაგიური ძალის მქონეა და სხვ.

ხარის კულტის საფუძველზეა აღმოცენებული შეხედულება მიაგოლიათურ სიდიდეზე. ფინური „კალევალას“ მეოცე რუნა მოგვითხრობს უზარმაზარ ხარზე, რომელიც ღრუბელთბატონის ილმარინენის ქორწილში დასაკლავად მოიყვანეს. ხარს ასაყინიანი სიმაღლის რქები ჰქონდა, ისე, რომ რქიდან რქამდე გადაფრენას მერცხალი ერთ დღეს მოუწოდებოდა, სინდიოფალა ერთ კვირას ვერ შემოუვლიდა მის კისერს, ხოლო ციყვს ერთი თვე დასჭირდებოდა იმისი კუდის ასაველვად<sup>75</sup>. ასე წარმოდგენია ფინურ ეპოსს საღმრთო ცხოველი — ხარი. თომპსონის მოტივთა საძიებელში მითითებულია „ბუმბერაზი ხარი“<sup>76</sup>.

უძველესი ქართული ეპოსის გმირი ამირანი, უახლოეს კავშირშია ფურთან და ხართან. „...როცა ჩემს მუცლიდან გამოიღო შვილი, სამი თვე დეკეულის ფაშეში შეინახე; შემდეგ სამი თვე კუროს ფაშეში. რომ რაც დედის მუცელში დააკლდა, ის შეივსოს და გამოიშუშოს“...<sup>77</sup> — ეუბნება ოქროსთმიანი ნადირთღვთაება მონადირეს:

„საყურადღებოა თუ რატომ მხოლოდ ამ ცხოველებს ასახელებს ხალხი და არა სხვას“ — ბუნებრივად სეამს კითხვას მ. ჩიქოვანი. დეკეული მას, ერთის მხრით, უბიწოდ ჩასახვის გახსენებად მიაჩნია, მეორე მხრით, აქ ამ მომენტში „მეორედ დაბადებას“ ე. წ. კუვდას გულისხმობს, რომელიც ინსცენირებულია ხოლმე შვილად აყვანის შემთხვევებში და რომელიც ზოგჯერ „დაბალი სოციალური ფენიდან მაღალზე გადასვლას ემსახურება“, აქ მეორედ დაბადება სწორედ ოქროს ფურთან არის დაკავშირებული<sup>78</sup>.

ჩვენც გვინდა დავსვათ კითხვა. რატომ დეკეულს ასახელებს ნადირთღვთაება ადრე? ხომ არ შეიძლება აქ დავინახოთ მდებრობითი სქესიდან, უპირველეს ყოვლისა, ისევე მდებრობითზე გადასვლა. დეკეული, ფური ზღაპარშიაც დედას ენაცვლება, გარდა ამისა დედის უფლებათა ბატონობის ეპოქას უკავშირდება, ხოლო დეკეულიდან მეორე სამი თვე კუროს ფაშეში გადასვლა კი იქნება ქალთა ბატონ-

<sup>75</sup> Калевала, Карело-Финский эпос. М., 1949, стр. 218.

<sup>76</sup> თომპსონის დაახ. წიგნი, ტ. 6. გვ. 13, 871. 1. 2.

<sup>77</sup> მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი; თბ., 1947, გვ. 356—357.

<sup>78</sup> იქვე, გვ. 187.



აობის დამთავრებას და პატრიარქატის უფლების აღიარებას — წიშნავდეს.

ჩვენი მოსაზრების მეორე ნაწილს გვიდასტურებს ამირანის თქმულების ერთი ვარიანტი, სადაც დალი თხოვს მონადირეს ზრდადამთავრებელი ბავშვი მოზვერის ტყავში შეახვიოს. ამ მომენტს ჩვეულების ხასიათი და რაღაც გარკვეული მნიშვნელობაცა აქვს, აპ. როდოსელის ცნობით: „...კოლხები მიცვალებული მამაკაცების გვამებს ხარის მოუთელავ ტყავებში ახვევენ და ქალაქიდან მოშორებით ხეებზე ჰკიდებენ... ქალებს მიწაში მარხავენ<sup>79</sup>. აპოლონიოს როდოსელის ამ ცნობას ადასტურებენ შემდეგდროინდელი ავტორებიც — პარადოქსოგრაფი ნიკოლოზ დამასკელი და კლავდი ელიანე პრენესტელი (11—111 საუკ.).

ზრდადამთავრებელი ვაჟის შეხვევა მოზვერის ტყავში და მიცვალებული მამაკაცის ხარის ტყავში შეხვევის ეს ორი მომენტი შეიძლება მართლაც კურატი, ბუღა ხარის ღვთიურობის დამადასტურებელი იყოს.

ხარის ძლიერი კულტის კვალი კარგად ჩანს ქართულ ლეგენდათქმულებებშიაც. ერთ ასეთ თქმულებაში „ღმერთმა ქვეყანა და ადამიანი რომ გააჩინა, დაიწყო იმაზე ფიქრი თუ რომელი პირუტყვი გამოადგებოდა ადამიანს“. შეაჯიბრა ირემი და ხარი, ვინც უფრო მალე გადაიბრუნა ცას, იმას დავასაჩუქრებო. ირემმა დაიტიშა და გაფრინდა. უნდოდა ხარისათვის ეჯობნა, მაგრამ დიდი სირბილისაგან გაიბერა ირემი და მოკვდა, დარჩა მხოლოდ მისი ნაკვალევი ცაზე, რომელსაც ირმის ნახტომი ჰქვია. ხარი კი დინჯად წავიდა, ცოხნით. გვიან მიაღწია, მაგრამ მაინც მივიდა. ხარის ნაკვალევიც დაჩნდა ცასა, რომელსაც ხარის ნავალი ეწოდება. ამის შემდეგ აკურთხა ღმერთმა ხარი, დაულოცა ქედი და მას აქეთ ხარს აწევს ადამიანის შენახვის ტვირთი<sup>80</sup>.

ამ თქმულებაში ხარი ცასთან კავშირში და ღვთის ნაკურთხ ცხოველად არის გამოყვანილი. მისი ქედი დალოცვილია. ამ თქმულების ტრადიციას იმეორებს შრომის ლექსი:

ხარო, ხარი ვინ დაგარქვა, ხარო სახე მშვენიერო.

ჩვენ ნუგეშად მოვლენილო, ქედ-ნაკურთხო, ღონიერო<sup>81</sup>.

79 აპ. როდოსელი, არგონავტიკა, გვ. 116.

80 ვ. კოტეტიშვილი, და სახ. წიგნი, გვ. 357.

81 თ. თქროშიძე, ქართული ხალხური შრომის პოეზია, თბ. 1963. გვ. 45.

ღვთისაგან ნაკურთხი ჩანს ხარი ხევსურულ ლექსშიაც „ჭარი ნი-  
კორა“:

ღვთისაგან კურთხეული ხარ,  
გადგება სვეტი თავზეღა<sup>82</sup>.

საყურადღებოა სვანური ლეგენდა, სადაც გადმოცემულია ფუს-  
დსა (უზენაესი ბატონ-პატრონი მესაქონლეობის ხანის ხარებისა) და  
ჯგერპვს შორის შეჯიბრი, თუ რომელ მათგანს დარჩეს ხარი. ჯგერპ-  
ვის მიერ შემბმულ აპეთრს ვერ გაწყვეტს ხარი, ამის გამო განრის-  
ხებული ფუსდი თავის მუჯირს დაარტყამს ხარს და ჩლიქს ორად  
გაუშობს. ხარი ჯგერპვს დარჩა. იმ დღიდან გაჩნდნენ ჩლიქგაყოფი-  
ლი ხარებიო, გვიამბობს ლეგენდა<sup>83</sup>.

მართლაც, ლეგენდაში მიწათმოქმედების განვითარების ის გა-  
დამწყვეტი მომენტი უნდა იყოს ასახული, როდესაც ადამიანმა პირ-  
ველად დაიმორჩილა ხარი და სახვნელ იარაღში შეაბა<sup>84</sup>.

ამრიგად, ლეგენდა აღნიშნავს, თუ რატომ ითვლება ხარი წმინდა  
გიორგის ცხოველად საქართველოში.

თითოეული ლეგენდა თუ თქმულება ადასტურებს ხალხის რწმე-  
ნას ხარის ღვთიური წარმომავლობის შესახებ. ჩვენს მიერ მოყვანილ  
ნიმუშებში ხარი ხან ღმერთთან არის დაკავშირებული, ხან წმინდა  
ვიორგისთან — ჯგერპვთან, ზოგჯერ კი ღვთისმშობელთან.

საქართველოში გავრცელებულია ხარის საკუთარ სახელებთან  
დაკავშირებული სალოცავები. ასეთი გვხვდება მთიულეთში, სოფ.  
მღეთაში. ეს სალოცავი ლომისის სახელით არის ცნობილი და წმინდა  
ვიორგის ეკუთვნის<sup>85</sup>.

ეთნოგრაფიაში გარკვეულია, რომ ღვთაება ბოსელის უძველესი  
ბუნება, საქონლის და ადამიანის გამრავლების, მოსავლიანობისა და  
დოვლათიანობის უზენაესი მფარველის თვისებები არის. „ბოსლობა  
დღე დიდი უქმეა და მიკუთვნილია ხარების ჯანიერებისათვის“<sup>86</sup>.  
მესაქონლეობის კულტის შემცველი და საქონლის გამრავლებისათვის  
არის განკუთვნილი ადრე გაზაფხულის დღეობა ბემბლუც სვანეთში.  
სვანეთში შეწირული ხარების დღეობათა უმრავლესობა პირდა-

82 ა. შ ა ნ ი ძ ე. დასახ. წიგნი, გვ. 253.

83 ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 157.

84 იქვე, გვ. 158.

85 ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ჯეგ-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ. 1938,  
გვ. 32.

86 ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 95.

პირ ხარის სახელს ატარებდა. ასეთია: ხარობა, ხარის დღეობა, ხარე-  
ბის ლესკრობა, უფლის ხარის დაბადების დღეობა, ღბობა, ხბოს  
დღეობა და სხვ.

\* \* \*

სიტყვიერ შემოქმედთა მხარდამხარ დგანან ქვით მოქანდაკენი.  
ვერცხლისა და ოქროს მკედელნი, რომელთაც თავიანთი სიტყვა  
თქვეს, ქართული წარმართული მისტერიები აღბეჭდეს, გარკვეული  
რწმენები და მსოფლმხედველობანი წარმოსახეს. არქეოლოგიურმა  
მონაპოვარმა დაგვიდასტურა საქართველოში ცხოველთა კულტი, რო-  
მელიც ფანტასტიკურმა ზღაპრებმა ამეტყველებული მოიტანა ჩვე-  
ნამდე.

ამ მხრივ. ხელოვნების ისტორიაში, მეტად საყურადღებო ფაქ-  
ტად ითვლება „სვეტი-ცხოველის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადზე და-  
ცული, სიმეტრიულად განლაგებული ორი ხარის რელიეფური გამო-  
სახულება. რომელთაც მხოლოდ მაზდეიზმის საკულტო ნიშნები ახა-  
სიათებს, შუბლზე მკვეთრად ამოკვეთილია ნიშანი, რომელიც ხსე-  
ნებული კულტის აღმასრულებლებს ჰქონდათ...“<sup>87</sup>.

„ქრისტიანული საკულტო ნიშანი, რომელიც დამახასიათებელია  
ბოლნისის ხარის თავის გამოსახულებისათვის, აქ არ ჩანს. ორივე  
რელიეფური ქანდაკება უნდა ეკუთვნოდეს აღნიშნული ტაძრის პირ-  
ველ ქვის ნაგებობის, ე. ი. V საუკუნის, ვახტანგ გორგასალის ხა-  
ნას“<sup>88</sup> — წერს შ. ამირანაშვილი.

მართლაც, ბოლნისის სიონის კაპიტელების სამკაულებს შორის  
ხელოვნებათმცოდნეები გამოჰყოფენ ხარის თავის რელიეფურ გა-  
მოსახულებას. ხარის რქებს შორის შენახულია ტოლმკლავიანი რე-  
ლიეფური ჯვარი. ეს რელიეფი წარმოადგენს ღვთაებრივი ხარის სიმ-  
ბოლურ გამოსახულებას.

ჩვენ გვინტერესებს საქართველოში ტოტემთა შორის იყო თუ  
არა ცნობილი ხარი. ეთნოგრაფიაში ამის თაობაზე უარყოფით პა-  
სუხს იძლევა ვ. ბარდაველიძე: „რას წარმოადგენდა თავდაპირველად  
ხარი და ძროხა ჩვენი უძველესი წინაპრების იდეოლოგიაში, იყვნენ  
ისინი, მაგალითად, ტოტემური ცხოველები თუ არა, — ამის შესა-  
ხებ, სათანადო ეთნოგრაფიული მასალების გამოუკვლევლობის გამო,  
ჯერჯერობით ვერაფრის თქმა ვერ შეგვიძლია“<sup>89</sup>, — წერს მკვლევარი.

87 შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, 1961, გვ. 144.

88 იქვე, გვ. 145.

89 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული... გვ. 152.

ჩაშინ რას უნდა ნიშნავდეს წარმართული თუ ქრისტიანული ნიშნები ხარის თავის გამოსახულებაზე სვეტიცხოვლის და ბოლნისის ტაძრებზე? გარდა ამისა მცირე მნიშვნელობის არ უნდა იყოს პატივისცემა ხარისაღმე ქართულ ყოფაში, რაც ხაზს უსვამს ხარის კულტს და შეიძლება ხარის ტოტემსაც.

ამრიგად, მიწათმოქმედ ქვეყნებს შორის, როგორც ისტორიულად ცნობილია, საქართველოს ერთი პირველი ადგილთაგანი უჭირავს. კანვითარებული მეურნეობა, ხალხის ყოფა ის საფუძველია, რომელზედაც წარმოიქმნა გენეტიკურად ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში მყოფი ხელოვნების სხვადასხვა დარგები. არქეოლოგიური ძეგლები ყვეხდაფეხ მიჰყვება ფოლკლორის მხატვრულ პერსონაჟთა წარმოსახვას, ორივე ეს უბანი პარალელურად არსებობს და ერთს თუ სამარსები ინახავს, მეორეს თვითონ ხალხი გადმოგვცემს თავისი მესხიერების საშუალებით.

ძველ საქართველოში არსებობდა ხარის ძლიერი კულტი, რამაც თავი იჩინა არა მარტო წესჩვეულებებსა და რწმენაში, არამედ ზეპირსიტყვიერებაშიც. ამ უკანასკნელში დაცულია ხალხის უძველესი წარმოდგენები ხარზე, როგორც საკულტო ცხოველზე და ადამიანის რეალურ თანაშემწეზე სამეურნეო საქმიანობაში.

---

მცენარეთა სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ პოეზიასა და  
ვეფხისტყაოსანში

სიმბოლიკის სიმდიდრით მსოფლიო პოეზიის შედევრთა შორის „ვეფხისტყაოსანს“ ერთი პირველი ადგილი უკავია. „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლიკა ჩვეულებრივი პოეტური სამკაული როდია, იგი უდიდესი გენიით გამოქვედელი დიადი აზრის გვირგვინია. საკაცობრიო იდეალებს, პატრიოტიზმის, ჰუმანიზმის, მეგობრობის და სიყვარულის ამალღებულ გრძნობებს, პერსონაჟთა ხასიათებს, საყოფიერო სცენებს, ბუნების სურათებს და ყველაფერ იმას, რაზედაც აგებულია ეს დიდებული ძეგლი, განსაკუთრებით შთამბეჭდავს ხდის და მომხიბვლობას აძლევს ჯადოქრული სიმბოლიკა. სიმბოლიკა „ვეფხისტყაოსანში“ ამოსაცნობს კი არ ხდის პოეტის დიდ ჩანაფიქრს, კი არ აძნელებს მისი სიღრმის წვდომას და არც სამოსელში ხვევს დიდი პოეზიის ნაირფერებს, არამედ — ანათებს პოეტურ ხედვას და გზას გვიკვლევს პოეტის აზრთა სამყაროში. ვეფხისტყაოსნის ბევრი სტროფი სიმბოლიკით არის შექრული, მისი ბევრი სტრიქონი მთლიანად ამ ხერხითაა გამართული. სანიმუშოდ მხოლოდ ერთს დავასახელებთ — სტრიქონს ტარიელისადმი ნესტან-დარეჯანის წერილიდან: მზემან ლომსა ვარდ-გიშერი ბალი ბაღად უშენოსა (494,3). ეს შვიდი სიმბოლო ამ შვიდსიტყვიან სტრიქონში მკითხველს უშუალოდ განაცდევინებს მაღალგონიერი ულამაზესი ქალის დიდსა და ფაქიზ გრძნობას ასევე მაღალგონიერი ღირსეული ჰაბუჯისადმი. სიმბოლიკის საოცარი ძალის მომარჯვებით რუსთაველი თავისი ერის ღვიძლი შვილია, დედაენის ვირტუოზი მფლობელი. „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლიკა ისევე მდიდარი და მრავალფეროვანია, როგორც ხალხური პოეტური ენისა. იგი თან ახლავს „ვეფხისტყაოსნის“ დიდებულ პასაჟებს, გმირთა მოქმედებას თუ ხასიათს ვრცელი ეპოპეის დასაწყისიდან დასასრულამდე. სიმბოლიკის ფესვები, როგორც ცნობილია, ადამიანის პირველყოფილ წარმოდგენებშია. პრიმიტიულად მოაზროვნე ადამიანი სიცოცხლის ნიშნებს ხედავდა მნათობებში, ბუნების მოვლენებში, ორგანულ თუ არაორგანულ სამყაროში, ამგვარი წარმოდ-

გენები შემდეგ თანდათან პოეტური აზროვნების კანონზომიერ განვითარებაში მხატვრულ ხერხებად — სიმბოლოებად, ეპითეტებად, მეტაფორებად, შედარებებად ჩამოყალიბდა<sup>1</sup>.

მხატვრულ ხერხთა განვითარების ეს გზა ახლაც შესამჩნევია ხალხის პოეტურ ენაში<sup>2</sup>. შესამჩნევია იგი რუსთაველის ქმნილებაშიც. ვეფხისტყაოსნის სიმბოლიკის პრობლემა ხელუხლებელი არ არის. ვეფხისტყაოსანში მნათობთა და ლომის სიმბოლიკის საკითხებს საინტერესო გამოკვლევები მიუძღვნა გაიოზ იმედაშვილმა<sup>3</sup>. ამ ნარკვევში ვეფხისტყაოსნის სიმბოლიკის ურთულესი საკითხის ყველა მხარეს როდი ვეხებით. საკითხის დასმის წესით მიმოვიხილავთ მცენარეთა სიმბოლიკის მსგავსება-განახვევებას რუსთაველთან და ქართულ ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში. ვერ გავიზიარებთ მოსაზრებას, თითქოს „ცოცხალ არსებებთან პარალელიზმი უფრო მარტივი აზროვნების ამბავია. სტიქიურ მოვლენებთან და საგნებთან დაპირისპირება თუ მიმსგავსება მეტ განყენებას მოითხოვს, ე. ი. მეტად განვითარებულ აზროვნებას“<sup>4</sup>. თითოეულ პოეტურ სახეს თავისი ისტორია აქვს, წარმოშობით ზოგი მეტად ძველია, ზოგი — შედარებით ახალი, — ზოგი პოეტური სახის საფუძველიც პირველყოფილ წარმოდგენებშია. უძველეს რწმენასთან დაკავშირებული გაიგივება — სიმბოლო შემდეგ დამკვიდრდა მეტაფორულ აზროვნებაში. ზოგი პოეტური სახე-კი უძველესი რწმენისაგან დამოუკიდებლად მეტაფორულ აზროვნებაში იშვა. მიუხედავად ამისა პარალელიზმები ისე არ ჩვეულებდა, თითქოს ერთნი-შედარებანი ცოცხალ არსებებთან მარტივი აზროვნების შედეგი იყოს, ხოლო მეორენი — შედარებანი სტიქიურ მოვლენებთან და საგნებთან განვითარებული აზროვნების პროდუქტი, არაიშვიათად ცოცხალ არსებებთან პარალელიზმიც მოითხოვს განვითარებულ აზროვნებას. ასევე არა იშვიათად სტიქიურ მოვლენებთან და საგნებთან მიმსგავსება მარტივი აზროვნების ამბავია.

მცენარეთა სიმბოლიკა ჩვენ უძველესად მიგვაჩნია. მასში იგრძნო-

<sup>1</sup> А. Н. Веселовский, Собран. соч., т. I. 1913, გვ. 131 — 135; ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური ლარის სიმბოლიკის საკითხები, ნარკვევები, 1, 1958.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> გ. იმედაშვილი, ზოგი რამ რუსთაველის შვიდი მნათობის შესახებ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოაზრებ., ტ. 11, 1950, № 4; მისივე, ორი მზე „ვეფხისტყაოსანში“, „ლიტერატურული ძიებანი“, VI, 1950, გვ. 133—144; მისივე, რუსთაველის ლომი და მზე, „ლიტ. ძიებ.“, VII, 1951, გვ. 241—250; მისავე, მზიანი ღამე „ვეფხისტყაოსანში“, „ლიტ. ძიებ.“, VIII, 1953, გვ. 141—152.

<sup>4</sup> ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 377.

ბა როგორც მარტივი, ისევე განვითარებული აზროვნება. პირველ-ყოფილი განსახიერებიდან მოყოლებული განვითარების მაღალ დონეზე ასულ მეტაფორულ აზროვნებამდე. მცენარეთა სიმბოლიკას განვითარების ვრცელი გზა აქვს განვლილი. მცენარეთა მეტაფორულ გააზრებას წინ უსწრებდა უძველესი ხალხური რწმენა. მცენარეულობის ცვათებია. მსოფლიოს მრავალ ხალხში ცნობილი ხეთა მსახურების ჩვეულება, რწმენა სამღვთო ხეთა, ტყისა, მინდვრისა და ყვავილთა მფარველისა<sup>5</sup>, რასაც ადამიანთა საარსებო მოთხოვნილება განსაზღვრავდა, ის ნიადაგი იყო, რაზედაც აღმოცენდა და განვითარდა მცენარეთა სიმბოლიკა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ მიგვაჩნია საქართველოს ზოგ კუთხეში ბოლო დრომდე შემორჩენილი ჩვეულება — მიცვალებულის გატანისას ეზოში ხის მოჭრისა. ეს ჩვეულება ადამიანის და ხის მიმსგავსების შედეგია. სწორედ ამგვარი მიმსგავსება უნდა ყოფილიყო საფუძველი ხის კულტისა, რომლის სათავეც ხის ტოტემშია<sup>6</sup>. ქართული ხალხური ლირიკის სიმბოლიკის საკითხებთან დაკავშირებით უღნიშნული გვაქვს ინდივიდუალურსა და კოლექტიურ პოეტურ ენაში უსულო საგანთა გაცოცხლების, პარალელის ერთი წვერით მეორის დახასიათების, მასში ადამიანების ნიშნების ხაზგასმის საფუძველები უძველეს წარმოდგენებსა და რწმენაში<sup>7</sup>. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ალვის ხის სიმბოლიკა. მკვლევართა დაკვირვებით ალვის ხე ადრე რქმევი კვიპაროზს (*Cupressus*) და არა იმ ხეს, რომელსაც ამჟამად უწოდებენ. გარეგანი ნიშნების (სიმაღლე, მაღლაყრილი ტოტები) და თვისების (მისგან ღებულობენ ადვილად საწვავ სურნელოვან-ეთეროვან ზეთს) გამო—იგი, როგორც ემბლემა წმიდა ცეცხლის (ალის), საქართველოში უნდა შემოეტანათ ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან ერთად. სარწმუნოებრივი კულტის ნაშთს ზედავენ იმაშიც, რომ კვიპაროზს — ალის ხეს რგავენ საფლავებზე და

5. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1928, გვ. 86—89; ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934., გვ. 380—289.

В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957, ств. 244—246; ო. ონიანი, ლენტეხის რაიონის სოფ. სასაშუი ჩაწერილა ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები. I ტულენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, 9, 1965, გვ. 47—49.

<sup>6</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957, стр. 245.

<sup>7</sup> ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური ლირიკის სიმბოლიკის საკითხები, ნარკვევები, 1, 1958, გვ. 268—270 და შემდეგ.

სამლოცველოებთან<sup>8</sup>. ეთნოგრაფ ვერა ბარდაველიძის გამოკვლევით დასტურდება საქართველოში ალვის ხის კულტი. ამ კულტმა გამოხატულება პოვა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშის სახელოებშიც — ალვა, ალვის ხე, ალვის ტანი. მკვლევარის დაკვირვებით დროშის გადასვენებისას შესრულება საფერხულოსი, რომელშიაც ალვის ხე იხსენიება, სამღვთო ხისადმი განკუთვნილ საწესო ფერხულიდან მომდინარეობს<sup>9</sup>. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე სვანური ღღესასწაულის ლიფანაწლის გასვლის დამეს შესასრულებელი მიცვალებულთა სულებისადმი განკუთვნილი ტექსტი:

თვალი მზიანი გქონოდეთ,  
სამოთხის კარი ღია გქონოდეთ,  
ალვის ხე საჩრდილობლად გქონოდეთ<sup>10</sup>.

ადამიანისა და ხის მიმსგავსებამ, უძველეს რწმენასთან დაკავშირებულმა ალვის ხის სიმბოლიურმა მნიშვნელობამ ბრწყინვალე გამოხატულობა პოვა არქაული ელემენტებით დატვირთულ ლექსში „სიზმარი“. ამებეური ფორმის ეს ლექსი ასე იწყება:

—წუხელი სიზმარი ენახე,  
ნეტავ დედავ რაო?  
ალვის ხე რომ წამოიქცა.  
ნეტავ დედავ რაო?  
—შვილო, შენი ტანი, არის,  
ვაპ, შენ დედასაო<sup>11</sup>

ალვის ხის, როგორც მხატვრული სახის, უძველეს რწმენასთან კავშირს ადასტურებს აგრეთვე ლექსი „ქალმა სთქვა“. ამ ლექსის მიხედვით დაქვრივებული ქალი მოთქვამს, მან წინასწარ სიზმრად იხილა თავისი უბედურება, რომ ავი დარი ბაღში უმტკრევედა ტოტებს „ღარგულსა ალვის ხისასა“<sup>12</sup>.

აქ არ ვიძლევიტ სიზმრის მნიშვნელობის ახსნას. ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ იგი მიჩნეული იყო უტყუარ წინათგარძნობად.

<sup>8</sup> ვიქ. შირზაშვილი, კუპაროზის (*Cupressus sempervirens*) წარმოშობის საკითხისათვის, ტფილ. სახ. უნივერსიტეტის შრომები, II, 1936, გვ 138—148.

<sup>9</sup> В. В. Бардаведидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, стр. 245—246.

<sup>10</sup> მთქმელი სტეფანე ონიანი — 80 წლის ჩაწერილი ლენტეხის რ. სოფ. სასაშში ოთარ ონიანის მიერ 1966.

<sup>11</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 268.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 52.



ალვის ხესთან ადამიანის შეტოლების დიდი პოეტური განზოგადების ნიმუშია ფინალი ქართული კლასიკური რომანტიკული თქმულებისა „ეთერიანი“. თქმულების ერთი ვარიანტით ეთერისა და აბესალომის საფლავებზე, „ალვის ხეები ამოვიდა, ცასა სწვდებიან“<sup>13</sup>. ამ არქაული მოტივების შემცველ ლექსებსა და ეთერიანის თქმულებაშიც პირველყოფილი წარმოდგენა და ხალხური რწმენა არის საფუძველი მხატვრულ სიტყვაში დღემდე აქტიური ა ლ ვ ი ს ხ ი ს სიმბოლოსი.

ალვის ხე რომ სამღვთო ხეთა ჯგუფში შედიოდა, ამის კვალი „ვეფხისტყაოსანშიც“ შეიმჩნევა. იგი სამოთხის — ედემის ატრიბუტია:

„მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა რგულია...“ (50,1)  
ნესტან-დარეჯანს

„არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე, ხე ალვა  
ედემს ხებული;“ (522,2)

თინათინი

„წყლად ეფრატსა უხვად ერწყო ედემს რგული  
ალვა მქვერი“ (694,2).

ა ლ ვ ი ს ხ ე, როგორც სიმბოლო, მეტაფორა, ეპითეტი, შედარება მეტად აქტიური პოეტური ხერხია რუსთველთანაც და კოლექტიურ შემოქმედებაშიც. ორივე შემთხვევაში ეს სახე სილამაზეს — ქალისა და ჭაბუკის ტანკენარობას წარმოადგენს და სიყვარულის დიდსა და სპეტაკ გრძნობასთან არის დაკავშირებული.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ლამაზი, მოხდენილი ქალის ტანი ალვის ხის სადარია:

ავაჰ, შენ ქალო ლამაზო,  
შუქი გაქვს ნათელ მზისაო.  
ტანადა ჰგევხარ ნამყენსა  
ამოსულს ალვის ხისაო<sup>14</sup>.

ქალო. გევხარ ალვის ხესა,  
ბაღაშია დანერგულსა<sup>15</sup>.

ტანი ალვის ხეს მიგიგავს,  
თითები — ვერცხლის ლულასა<sup>16</sup>

შეყვარებული ქალიც ალვის ხეს ადარებს თავის რჩეულს:

თვალ-ქოჩორ გადახატულო,  
ტანი-ალვისა კირიმე<sup>17</sup>.

ა ლ ვ ი ს ხ ე „ვეფხისტყაოსანშია“ გმირთა განუყრელი სიმბოლოა.

<sup>13</sup> ხალხური სიტყვიერება, IV, მხ. ჩიქოვანის რედაქციით, 1954, გვ. 73.

<sup>14</sup> ვ ა ხ ტ. კ ი ტ ე ტ ი ვ ი ლ ი, ხალხ. პოეზია, გვ. 18.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 20.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 12.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 15.

თინათინი არის „ტანი ალვა, პირი მანვი“ (120,4); მასზეა ნათქვამი: „ანუ ბაღს ალვა საროსა ახლოს რგოს, მორწყოს ახლოს“ (711,2); ავთანდილი ასე ახასიათებს თავის სატრფოს: „ვპოვე ხე, ტანი ალვისა (696,3).

ნესტან-დარეჯანიც ასევე არის „იგი ალვისა ტანითა“ (1302,2); „კბილ-მარგალიტი, ტან-ალვა“ (1583,4).

მის დაკარგვასა და ქაჭეთში ჩაქეტვაზეა ნათქვამი:

„ალვა მორჩი სხვაგან დარგა“ (1585,4). სატრფოსაგან დაშორებული ნესტან-დარეჯანის მწუხარებას ასე ახასიათებს ფატმანი: „მჩქეფრად სისხლისა ნაკადი მოსდის ალვისა ხისაგან“ (1147,3). იგივე პოეტური სახე ამკობს ავთანდილსა და ტარიელსაც. მოყმის საძებრად გამგზავრების წინ შერმადინს უბარებს ავთანდილი: „მე ნუთუმცა შემოვბრუნდი ალვა ჩემი არ დაქნა ხე“ (157,3). პოეტის სიტყვით ავთანდილი „ალვისა შტო ირხეოდა“ (954,1). ტარიელი ასე მიმართავს ავთანდილს:

„ღმერთმან ქმნას და კვლაცა განახო ალვა მორჩი, განაზარდი“ (666,4). ნესტან-დარეჯანი მიმართავს ტარიელს: „ვინ სჩან ალვისა ტანისად“ (517,3).

ტარიელისადმია მიძღვნილი ავთანდილის ნათქვამი: „მაგრა მან ყმამან ცეცხლითა დამწვა, ალვისა სახემან“ (738,3).

ეს მაგალითები ნათლად აჩვენებენ ალვის ხის სიმბოლოს ერთგვარ ფუნქციას „ვეფხისტყაოსანსა“ და ქართულ ხალხურ პოეზიაში. ამავე დროს პოეტური სახის ევოლუციის თვალსაზრისით ამ შემთხვევაში განსხვავებაც იგრძნობა „ვეფხისტყაოსანსა“ და კოლექტიურ შემოქმედებას შორის. თუ განსახიერება, რაც ახლოს არის პირველყოფილ წარმოდგენებთან და უძველეს რწმენასთან, უფრო ძველია, ვიდრე შედარება, როგორც მეტაფორული აზროვნების გამოვლენა, მაშინ ალვის ხის სიმბოლიცა „ვეფხისტყაოსანში“ უფრო არქაული სახით არის წარმოდგენილი. ქართულ ხალხურ პოეზიაში, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ სიზმრის, როგორც უტყუარი წინათგრძნობის ძველი რწმენის მოტივების შემცველ ზემოთმოყვანილ ლექსებს, ალვის ხის სიმბოლიცაში განსახიერების იდეა უმეტეს შემთხვევაში შედარებით არის შეცვლილი.

ხალხურ სიტყვიერებასა და მწიგნობრულ ლიტერატურაში მეტად აქტიურია ყვავილთა სამყაროსა და საერთოდ ბაღის სიმბოლიცა, იგი დამახასიათებელია რუსთაველის დიდი ქმნილებებისათვის. ქართველი ხალხის მეტყველებაში დამკვიდრებული ბაღის, იის, ვარდისა და სხვა ყვავილების სიმბოლიცა ყოველთვის სასიამოვნო განწყობის,

ნათელი წარმოდგენების, ახალგაზრდობის, სიხარულის, სილამაზისა და სიყვარულის გადმოსაცემად არის მოშველებული, ამ მხატვრულ სახეებთან ახლოს არის ფერების სიმბოლიკაც. არ არის შესაწყნარებელი ვლ. კარპოვის მოსაზრება, თითქოს ფერების სიმბოლიკის საფუძველი შორეული წარსულში არ იყოს, მწვანე ფერი, როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ მკვლევარები, იმედთან, მხიარულ ჯანსაღ წარმოდგენებთან არის დაკავშირებული და მეტწილად ახალგაზრდობას, სილამაზესა და სიყვარულს ანსახიერებს<sup>18</sup>. მცენარეთა სიმბოლიკასთან დაკავშირებით ავტომანოვი ვაშლის პოეტურ სახედ განვითარებას ასე წარმოიდგენს: „Весной все усыпанные слегка розоватыми или совсем белыми цветами, эти деревья должны сылы производить на человека впечатление что-то чистого, девственного, и в силу этого стали обозначать первоначально, повидимому, именно девушку“<sup>19</sup>.

პოეტური სახის შექმნისას ფერების სასიამოვნო შეგრძნება უდავოდ ანგარიშგასაწევია, მაგრამ მთავარი მაინც ადამიანის საარსებო მოთხოვნილებაა. მისი ყოფა იყო. ადამიანთა საარსებო მოთხოვნილება წარმართავდა წეს-ჩვევებსა და მასთან დაკავშირებულ პოეზიასაც. ვახტანგ კოტეტიშვილი სამართლიანად აღნიშნავს: „...როდესაც ხალხი ნატურალური მეურნეობითა სცხოვრობდა, წლის სამუშაო ბრუნვის მომენტში, ხალხის შეგნებაში იწვევდა განსაკუთრებულ იმედებს, შიშსა და ძალთა დაკმევას. ამიტომ ყოფიერების რეალური პირობები, ე. ი. ადამიანის საარსებო მოთხოვნილებები სამეურნეო წლის ყოველ მომენტში, ეს უნდა იყვეს დასაყრდენი პუნქტი კვლევის დროს. მხოლოდ სამეურნეო ურთიერთობათა გათვალისწინებით შეესძლებოდა საწესო დადგენილებათა და მათთან დაკავშირებულ სიმღერა-თამაშის გამოკვლევას“<sup>20</sup>. სწორედ ამის გამო ყვავილების, ბაღისა და ბაღის სიმბოლიკის შორეული ფესვები ადამიანის მიერ ფერების უშუალო სასიამოვნო აღქმასთან ერთად უნდა ვეძიოთ მეურნეობასთან დაკავშირებულ საგაზაფხულო დღეობაშიც. საგაზაფხულო დღეობა მსოფლიოს მრავალ

<sup>18</sup> В. Л. Карпов, Технические приемы творчества великорусской народной поэзии: З. А. Н. Веселовский, Из истории эпитета. Собрание сочин. I, 1913, стр. 73; А. Веселовский, Любвиная лирика XVIII в. стр. 31.

<sup>19</sup> Автаманов, Символика растений. Журнал министерства народного просвещения, 1902, стр. 63.

<sup>20</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 316.

ხალხში იყო ცნობილი<sup>21</sup>. ყვავილთა სამყაროს მეტაფორული გააზრების საფუძველი რომ ადამიანთა საარსებო მოთხოვნებით შეპირობებულ უძველეს რწმენაშიც არის, ამას ასაბუთებს აგრეთვე მთიელ აფხაზთა საგაზაფხულო დღესასწაული მანჯჩ-ჩკან — პირველყვავილობა. სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით ივანე ჯავახიშვილი ასე აღწერს პირველყვავილობას: „ყოველ გაზაფხულზე მთიელი აფხაზები დიდ ამბით პირველ ყვავილობას (მანჯჩ-ჩკან) დღესასწაულობდნენ ხოლმე. სახლები მწვანე ბალახითა და ყვავილებით ჰქონდათ მორთული. წინა ღამეს ახალგაზრდა ქალები მოხუცებულ დედა-კაცთა მეთაურობით სიმღერითა და თოფის სროლით მიდიოდნენ ტყეში ხუთყურა ყვავილის საპოვნელად, ყმაწვილი ბიჭები-კი ხაზინის საძებნელად მიდიოდნენ. მზე ამოანათებდა თუ არა, ყველანი სიმღერითა, დიდებითა და საგანგებო წესით ყვავილებით მორთულ სოფელში ბრუნდებოდნენ, წინ მოუძლოდათ მოხუცი, თავზე მუხის ფოთლების გვირგვინით შემკული, რომელიც საზვარაკო ირემზე იჯდა, უკან ქალები და კაცები მოსდევდნენ, ყოველ ქალს თან ყვავილი ან ხის ტოტი უნდა მიეტანა და იმ სამსხვერპლოს ფეხით დაედო. რომელზედაც „მიზიტხუ“ ღმერთისათვის ზვარაკი უნდა შეეწირათ. შესაწირავს მოჰყვებოდა ხოლმე ჯირითობა და ყაბახი და, ვინც გაიმარჯვებდა, იმას სამსხვერპლოსთან მდებარე ყვავილი ერგებოდა“<sup>22</sup>.

ყვავილთა პოეტური სახის გენეზისისათვის საინტერესოა თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი „ზღაპარი მინდორთ ქალისა“. ამ ზღაპრით ვაჟმა და მისმა ჯარმა „მინდორზე უცებ ერთი ქალი დაინახეს. ყვავილებზე დახტის, ხან ერთ ბალახზე შეხტება და დააქდება, ხან სხვაზე. ისეთი ღამაზია, ისეთი მსუბუქია, რომ ისეთ ღამაზს და მშვენიერს ვერც ჰნახავს კაცის თვალი და ვერც ინატრებს. შემოეხვევა მაშინვე ჯარი ამ ქალს დასაქერად. მაგრამ ის აფრინდებდა, გადუვლის თავზე ჯარს, გასცდებდა, გავა და ახლა იქ დაიწყებს თამაშობას“<sup>23</sup>. ამ ქალის დაქერა დიდ სიძნელეს წარმოადგენს. რომ ვერ მოხერხდა მინდორთ ქალის დაქერა, მასზე გამიჯნურებულმა სასოწარკვეთილმა ვაჟმა დაიწყო ტირილი. მაშინ „მოვა ქალი ახლის. ჩამოჯ-

<sup>21</sup> ამ საკითხზე იხ. Е. Б. Аннчков, Весенняя сбердская песня на Западе и у славян, ч. I. 1933, ч. 2, 1965. Сб.рун. Отделения русск. яз. и слон. АН, т. LXXIV и LXXVIII.

<sup>22</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი. 1928. გვ. 87. იხ. С. Званба, Абхазская мифология и религиозные поверья и сберды. „Кавказ“, 1985, № 82.

<sup>23</sup> ქართული ხალხური ზღაპრები შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ. 1951, გვ. 170.

დება ერთ ყვავილზე, შემოიდებს ფეხს ფეხზე და დაუწყებს ლაპარაკს: — სირცხვილი არ არის, კაცი არა ხარ, რა გატირებს? ადექ, გაიარ-გამოიარე. ქვეყანა განიერია, შენ დამჯდარხარ, დაგიხვევია გულსელი და ქალივით ტირი“<sup>24</sup>. ბევრი დაბრკოლების შემდეგ ვაყი ახერხებს სახლის კარებთან მისულ ქალს მისწვდეს. ქალი სახლში შეიჭრება, ვაყს კი ხელში მისი ჩიქილა შერჩება. ქალი შესჩივლებს მამას, რომ ჩიქილა მოხადეს. ქალის მამა თანხმდება, მიათხოვოს ქალი ჩიქილის მომხდელ ვაყს. „ახლა ქალის ბედი ის იყო, რომ თუ ვაყი ვინმე დაიჭერდა სახლამდის ქალს, ქალი მოკვდებოდა, თუ სახლამდის მიპყვებოდა და ისეთი ყოჩალი იქნებოდა, ქალი ცოლად გაპყვებოდა. შეიერთო მინდორთ ქალი ვაყმა. დაიწერა ჭვარი და დაბრუნდა თავის სახელმწიფოში, მინდორთ ქალი და ვაყი ახლაც ცოცხლები არიან და, ხშირად ჰნახავენ ხოლმე მინდორთ ქალს, ყვავილებზე მიხტუნავს“<sup>25</sup>.

ივ. ჭავჭავაძემ ეს ზღაპარი მართებულად მიიჩნია მინდორისა და ყვავილების მფარველის ხალხური რწმენის გამომხატველად. მეცნიერის დასკვნით „ხალხური რწმენით მარტო ტყესა და ხეს-კი არა, არამედ მინდორსა და ყვავილებსაც თავისი მფარველი ჰყავდა. კახეთში იგი „მინდორთ ბატონად“ და მის ასულად ჰყავთ წარმოდგენილი“<sup>26</sup>. „ზღაპარი მინდორთ ქალისა“ ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია უძველესი ხალხური რწმენისა და მეტაფორული აზროვნების — კერძოდ, ყვავილთა სიმბოლიკის კავშირისა. ამგვარად, ყვავილებისა და საერთოდ ბალისა და ბაოჩის სიმბოლიკის საფუძველი უძველეს წარმოდგენებშია. როცა სიმბოლიკა პოეტურ მეტყველებას შემორჩა როგორც მხოლოდ პოეტური სამკაული, ბევრ შემთხვევაში ადვილი არ არის ამ უძველეს წარმოდგენათა ამოცნობა, მაგრამ ეს მაინც ხერხდება ეთნოგრაფიულ-ისტორიულ მასალათა მოშველიებით.

ყვავილების, ბალისა და ფერების სიმბოლიკის გენეზისის საკითხს შუქს ფენს აგრეთვე საგაზაფხულო დღეობის დამახასიათებელი ზამთრისა და ზაფხულის ბრძოლის ინსცენირება. ამ ინსცენირების კვალი დამტკიცებულია ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც<sup>27</sup>.

სარიტუალო სიმღერებიდან ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა სააღდგომო საფერხულო „მადლი მახარობელსა“. იგი ძველი წარმართული სიმღერის ტრანსფორმაციას წარმოადგენს. ამ საფერ-

<sup>24</sup> ქართული ხალხური ზღაპრები შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ. 1951, გვ. 170.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 177.

<sup>26</sup> ივ. ჭავჭავაძე, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, გვ. 88.

<sup>27</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, გვ. 318—321.

სულთში ზაფხულს ქუდვარდიანი ბიჭი ანსახიერებს, მას ქარბუჭი ებრძვის. ფერხულის მონაწილეთა სიმპათია ქუდვარდიანი ბიჭის — კარგი დარის მხარეზეა<sup>28</sup>. ვ. კოტეტიშვილის დაკვირვებით ზამთრისა და ზაფხულის ინსცენირების კვალია შემონახული ადრე სარიტუალო, ანლა კი სატრფიალო ლექსებში „აქედანა და შენამდე“, „ნეტავი რადმე მაქცია“ და სხვ<sup>29</sup>. ამ ფუნქციაშეცვლილ ლექსებში რიტუალურ ვარდს ანლა უკვე სიმბოლოს მნიშვნელობა აქვს შექენილი.

აქედანა და შენამდე  
ვარდი მასხია ყულამდე,  
რომ ვინმე გამომიშვებდეს,  
სულ ფრენით მოვალ შენამდე<sup>30</sup>.

ანლა მღერიან თუ წარმოთქვამენ ამ ლექსს, ვარდი აღიქმება როგორც სიმბოლო სილამაზისა და სიყვარულისა.

ანლა არას ვამბობთ იმაზე, რომ ია და ვარდი სახადით (ყვავილი, წითელა) დაავადებულთათვის განკუთვნილი რიტუალის აუცილებელ ელემენტებია. ეს სპეციალური საკითხია, ოღონდ ფერთა სასიამოვნო შეგრძნებას უდავოდ ამ შემთხვევაშიც უნდა ჰქონოდა მნიშვნელობა. საერთოდ-კი ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში ვარდი, ია და სხვა ყვავილები ყოველთვის სილამაზის, ახალგაზრდობის, სიყვარულის სიმბოლოებია. ქართული ზღაპრით ია და ვარდი თან ახლავს ზზეთუნახავის სასიამოვნო განწყობას, როცა მზეთუნახავი იცინის, პირიდან ია და ვარდი სცვივა<sup>31</sup>. ხალხური პოეტური შემოქმედებით ყვავილები სილამაზის წყაროა, მისი მშობელი და მასაზრდოებელი. შესხმის საუკეთესო ნიმუშია ვარდ-ყვავილთა სიმბოლიკაზე აგებული მინიატურა:

იამა გშობა შობითა,  
ვარდმა გაგზარდა ქებითა,  
ნარგიზმა ძუძუ გაწოვა,  
შეგამკო სურნელებითა<sup>32</sup>.

28 ქს. სიხარულიძე. საწესო-კალენდარული პოეზია. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1960, გვ. 24/244.

29. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხ. პოეზია, გვ. 316—321; 376—377.

30 იქვე, გვ. 22.

31 აღ. სახანაშვილი, ქართ. სიტყვ. ისტორია, 1. 1904, ხალხური სიმბოლე, IV. 1965, გვ. 330.

32 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხ. პოეზია, გვ. 26.

ია, ვარდი თუ სხვა ყვავილები ქართულ ხალხურ სატრფიალო და შესქ-  
მით პოეზიაში მეტწილად ლამაზი ქალის სიმბოლოებია. ხაზს ვუსვამთ  
სატრფიალო და სახოტბო პოეზიას, რადგანაც ამ შემთხვევაშიც ზემოთ  
მოყვანილ საწესო ნიშნების მატარებელ ლექსებში ვარდი ვაყის ატრი-  
ბუტიცაა. გამიჯნურებული ვაჟი ასე მიმართავს სატრფოს:

წიგნი დავწერე, მოგართვი,  
ვარდო გაშლილო ველათა.  
სოსანმა, ნეგო, ნარგიზმა  
შეგამყო ფერად-ფერადაჰ;

ან კიდევ:

მინდორთა მამშვენებლო,  
ვარდო, გაშლილო ველადა...<sup>34</sup>  
თქვენ, წიგნი გამოგეზავნათ  
სურნელობისა იაო...<sup>35</sup>

ვარდი და სხვა ყვავილები სილამაზის უშუალო განსახიერებასთან  
ერთად შედარების საშუალებადაც ხშირად არის გამოყენებული. ამის  
ნიმუშებია:

პირ-მზეო, პირი მას გიგავს,  
დილით ვარდს ნამი ეყაროს...<sup>36</sup>  
ვარდსა გამსგავსე გაშლილსა,  
ეით რო ეღემის ხეაო...<sup>37</sup>

ვარდი, როგორც ჭაბუკის განსახიერება არ არის დამახასიათებელი ქარ-  
თული ხალხური პოეზიისათვის. ვარდი, როგორც ვაყის სიმბოლო იშვი-  
ათად გვხვდება და მაშინაც დამოუკიდებელი სახე არ არის. იგი თან ახ-  
ლავს იას — ნაზი ქალის განსახიერებას.

შენ ია ხარ და მე ვარდი,  
სხვა ვარდი რამ შევარდება?  
შენს უკეთესი მიჯნური  
კლდეს იქით გადმივარდება<sup>38</sup>.

33 ხალხური სიბრძნე, IV, გვ. 324.

34 ხალ. სიტყვ. ექვთ თაყაიშვილის რედ. 1, გვ. 296.

35 იქვე.

36 იქვე: 33. 296.

37 იქვე.

38 იქვე. გვ. 294.

ია და ვარდი ქართულ ხალხურ პოეზიაში დიდი, ფაქიზი, ლამაზი გრძნობის გამომხატველია. ყვევილები სატრფოს საკუთრებაა. გაწბილებული მიჯნური გულისტკივილით მიმართავს ქალს:

ქალო, ვარდი მოგიკრეფამ,  
ხელთ გიქირავ კალათითა,  
ერთი გთხოვე და არ მომეც,  
დაჭექ მაგის ბარაქითა<sup>39</sup>

ვარდი თან ახლავს სატრფოს:

საყვარელსა ეძინაო.  
ცულზე ვარდი ეფინაო...<sup>40</sup>

ხალხური სიმბოლიკით ყვევილები, განსაკუთრებით ია და ვარდი, მიჯნურთა ატრიბუტებია. მრავალ მაგალითთაგან ერთს მოვიყვანთ:

რალაი არ მინახეხარ,  
დიდი ხანი გამოსულა,  
ხეს ფოთოლი გაცვენია,  
ხელახალი გამოსულა.  
მე და შენსა სართუმალ ქვეშ  
ია-ვარდი ამოსულა.  
თუ ჩემი ხარ, ჩემთან მოდი,  
თვარა სული ამოსულა...<sup>41</sup>

ყვევილების სიმბოლიკას ხშირად იშველიებს რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანში განსაკუთრებით მდიდარი შინაარსი და უფრო არქაული ხასიათი აქვს იისა და ვარდის სიმბოლიკას. იგი ახალგაზრდობის, სილამაზის, იმედისა და სიყვარულის სასიამოვნო განცდასთან არის დაკავშირებული. სიბერეზე მკმუნვარე როსტევეან მეფისადმია ვაზირთა ნათქვა-მი: მაგას ნუ პბრძანებთ, მეფეო ჯერთ ვარდი არ დაგკნობია...(38,1). მოყმის საძებრად გამგზავრების წინ თინათინმა ავთანდილი ანუგეშა:

გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე,  
მერე შოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე (131, 3--4):  
პოვო, მოდი გამარჯვებით. მხიარულად მოუბარი;  
ვერა პპოვებ, დავიჭრებ. იყო თურე უჩინარი;  
კოკობი და დაუფრკენელი ვარდი დაგვცდა დაუმქნარი, (132, 3--4).

39 ხალხ. სიტყვ. ექვთ. თაყაიშვილის რედ., 1, გვ. 293.

40 იქვე, გვ. 28

41 იქვე, გვ. 32.



ავთანდილი თინათინს

ოა მოპორდის, ვერ-მკერეტელმან ვარდი შექმნის ფერ-ნაკულად (41,2).  
სხვა შემთხვევაშიც სატრფოსაგან შორს მყოფ ავთანდილზეა ნათქვამი:

ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო კნებოდა (180,1).

ქაჯეთში ფატმანისაგან შეგზავნილ მონა-ზანგის დანახვით შემკრთალმა  
ნესტან-დარეჯანმა

შეცვალა ვარდი ზაფრანად, ლაქვარდის-ფერად-იანი (1278,4).

ფატმანმა ნესტან-დარეჯანს აუწყა ქაჯეთში ტარიელის ამბავი, თანაც  
გაამხნევა:

...ვარდო, აღრე ნუ დასკნები! (1279,4).

ხშირად ვარდი ვეფხისტყაოსნის გმირთა გარეგნობას ახასიათებს.  
თინათინთან მიმავალ ავთანდილს

„უხარის შეყრა ვარდისა...“ (121,3);

ნესტან-დარეჯანს

„შენ ვარდსა ფერი აშვენებს ბროლისა გამჭირვალისა“ (1187,4):

ავთანდილმა იპოვნა ტარიელი და

„ვარდმან ფერი განანათლა...“ (867,3);

ტარიელზეა ნათქვამი: „ტანი მკვერი, პირი ვარდი“ (433,3).

როგორც ვნახეთ, ვარდი ვეფხისტყაოსანში მხატვრული სახეა ქალისა და  
ვაჟისაც. ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში-კი, როგორც ითქვა, იშვიათ  
გამონაკლისს გარდა ვარდი ქალის სახეა. ზემოთ მოყვანილი საწესო ნიშ-  
ნების შემცველი, უშუალოდ საწესო ლექსები და „ეთერიანის“ ფინა-  
ლი კი იმაზე მიუთითებენ, რომ აღრე ვარდის სახე ვაჟსაც უკავშირდებ-  
ოდა. ვარდი, როგორც მხოლოდ ქალის განსახიერება, ვეფხისტყაოსანზე  
უფრო გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ვეფ-  
ხისტყაოსანში ვარდს უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს. იგი გარეგნუ-  
ლი სილამაზის, ახალგაზრდობისა და სიყვარულის ასახვის გარდა გვი-  
ხატავს საერთოდ ადამიანის სულიერ სამყაროს. რაც შეეხება იას, ხალ-  
ხური პოეზიის მსგავსად მისი გამოყენება ვეფხისტყაოსანშიც დიფერენ-  
ცირებული ჩანს—იგი ქალის სახეა. როცა ვარდთან იაც იხსენიება, პირ-  
ველი ვაჟს ახაიათებს, მეორე — ქალს, ამის ნიმუშია სტრიქონები ფატ-  
მანის წერილისა ნესტან-დარეჯანისადმი:

შენთვის ხელ-ქმნილსა ტარიელს ამბითა მოალხენიე,

ორნივე მიხვდეთ წადილსა. იგი ვარდობდეს, შენ იე (1271—3—4).

ნათელ წარმოდგენებთან — ახალგაზრდობასთან, იმედთან, ბედნიერებასთან, სიყვარულთან არის დაკავშირებული ბალის სიმბოლიკა. ბალი, ბალჩა, ჭალა, სატრფოს სამყოფია, ახალგაზრდული გრძნობის წარმოსახვის დეკორაცია. ხალხური სიმბოლიკით ბალი მეტწილად ქალის ატრიბუტია, მისი საკუთრება ან კიდევ მის მიერ ნაშენი. სატრფოსაგან დაიმედებული ვაჟის გრძნობას გვაცნობს ლექსი:

ტურჯამა ბალი ააგო,  
შიგ ჩაურიგა ხილნარი,  
თურმე იქ კაცი ვერ შევა  
დალრეჯილ, გაუცინარი<sup>42</sup>.

გამიჯნურებული ვაჟი ილტვის სატრფოს ბალისაკენ:

ასე ვსთქვი: ჭალას ჩავიდეთ,  
ჩავეკრიფთ მარგალიტები,  
ღამაზმა ქალმა ჩაგვისწრო,  
კარს წაუყარა კლიტები.  
ბროლისა ხელი გამოყო,  
მარგალიტისა თითები,  
შიგნიდან გამომძახოდა;  
„შიგნიდან არ გავილტვი“<sup>43</sup>.

სატრფოსაკენ მიჯნური ვაჟის ლტოლვის გადმოსაცემად ბალის სიმბოლიკის გამოყენების ბრწყინვალე ნიმუშია ადრე სამაისო დღეობის რიტუალისათვის განკუთვნილი ლექსი:

ნეტავი რათმე მაქცია  
ბულბულად გადამაქცია,  
ბულბულის ენა მასწავლა,  
ბაღებში შემომაჩვია,  
დაფინო ოქროს კონები,  
დავფერო ვერცხლის წყალშია,  
სალამო ხანზე გიახლო,  
ჩამოგიყარო ბანშია.

42 ხალხური სიტყვიერება ექვთ. თაყაიშვილის რედ., 1, გვ. 302.

43 ხალხ. სიტყვ. ექვთ. თაყაიშვილის რედ. 1, გვ. 306, ამ და აგრეთვე სხვა ლექსებშიც ბალის სიმბოლიკის გარდა საინტერესოა სხვა ერთა ხალხურ პოეზიაშიც უნობილი მარგალიტის დათესვის, დაფანტვისა და აკრფის სახეები. ეს სიმბოლიკაც სიყვარულთან არის დაკავშირებული. იხ. ქს. სიხარულიძე, ნარკვევები, 1, გვ. 272—275.

ლექსი ასახავს სამაისო დღეობის რიტუალს. ამ რიტუალით აპრილის ბოლო რიცხვებში გამიჯნურებული ვაჟები ვარდ-ყვავილებითა და ახალამწვანებული ხის ტოტებით რთავდნენ სატრფოთა კარ-მიდამოს. თუ ქალი მიიღებდა ვაჟის საჩუქარს, ეს უკვე თანაგრძნობის ნიშანი იყო<sup>45</sup>. ციტირებულ ლექსში, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ვ. კოტეტიშვილს, საგულისხმოა ბულბულის სიმბოლიკაც. ქართულ ხალხურ ლირიკაში ვარდის მოტრფიალე ბულბულის სიმბოლოს სხვა მაგალითებიც არის. ასეთია:

ვითა ბულბული დარისა  
ვარდისა ჰვრება მსუროსა,  
ეგრე მე ვეტრფი ტურფასა,  
აშიეთა შესაშუროსა...<sup>46</sup>.

ვახტ. კოტეტიშვილის მოსაზრებით ბულბული, როგორც სიყვარულის (ვარდის) მელანქოლიური მომღერალი, ქართულ ლიტერატურაში აღმოსავლური პოეზიის გავლენით თეიმურაზ პირველის შემდეგ გავრცელდა. ამის საბუთად მკვლევარი ვაფხისტყაოსანს იშველიებს, სადაც თითქოს ვარდის (სატრფოს) მომღერალი ბულბული ან იადონი მხოლოდ ერთხელ (სტროფი 767) გვხვდება<sup>47</sup>. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ბულბულის სიმბოლიკის აღმოსავლეთიდან შემოტანილად მტკიცებას საბუთად ეს არ გამოდგება. ვარდ-ბულბულის სიმბოლიკას რუსთაველი ბევრჯერ იშველიებს (იხ. სტროფები: 82, 666, 767, 1086, 1090, 1253, 1954, 1347).

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ბალი, როგორც გამიჯნურებული ვაჟის გარეგნობის გამოხატვის საშუალება, შედარებით იშვიათად გვხვდება. როცა გვხვდება, მას იგივე ფუნქცია აქვს, რაც სხვა შემთხვევაში. ვაჟის მიერაც შენება ბალისა სიყვარულის გრძნობის მოპოვებას ნიშნავს. ამგვარი დანიშნულებით არის ეს სახე ლექსში:

44 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 220.

45 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხ. პოეზია, 1934, გვ. 376 — 377; ქს. სიხარულიძე, ქართ. ლირიკის სიმბოლიკის საკითხები, ნაკვეთები, 1, გვ. 283.

46 ხალხური სიტყვ. ექვთ. თაყაიშვილის რედ. 1, გვ. 305 იხ. აგრეთვე იქვე № 855.

47 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხ. პოეზია, გვ. 376.

მინდორში ბალი ვაშენე,  
ლობე ჩაველე ჭალჯისა,  
დავთესე ოქროსი კიტრი,  
ლობიო მარგალიტისა.  
მოვიდა ქალი ლამაზი,  
ხელი შემოყო მინისა,  
მოგლიჯა ოქროსა კიტრი,  
ლობიო მარგალიტისა<sup>48</sup>.

საინტერესოა ქართულ ხალხურ ლირიკაში ბალის სიმბოლიკის  
პოშველიება მიჯნურის დიდი ოცნებისა და სურვილის გამოსახატავად:

ინერეთს დამივლია,  
ქართლი შემიჯერებია,  
არ მინახავს შენისთანა,  
ყელი მოგიღერებია,  
წამწამსა და წამწამს შუა  
ბალი გაგიშენებია,  
შიგ სურვილი დაგინერგავს,  
კაცი მოგიყენებია<sup>49</sup>

ბალისა და ბაღის სიმბოლიკა რუსთველთანაც ისეთივე ფუნქციის  
მატარებელია, როგორისაც ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში. რუს-  
თაველთანაც ბალი თუ ბაღია ხშირად დეკორაციაა, მიჯნურთა შესა-  
ხვედრი ადგილი. ასე, მაგალითად, ნესტან-დარეჯანის ბინას ამშვენებს  
„ქარზედა ბაღია“ (329,3). ტარიელი მისი გამიჯნურების ამბავს ამ დე-  
კორაციის ხილვით იწყებს:

ბაღია ვნახე უტურფესი ყოელისავე სალხინოსა (341,1).  
ამგვარი მაგალითები ხშირია „ვეფხისტყაოსანში“ (სტრ. 330, 393, 518  
და სხვ.), თუმცა ამ შემთხვევებში განსახიერების კვალი არა ჩანს, ისი-  
ნი მაინც საინტერესოა ბალის სიმბოლიკის გასახსენლად. „ვეფხისტყა-  
ოსანში“, ისევე როგორც ხალხურ სიტყვიერებაში, ამგვარი დეკორაცია  
წინ უძღვის ან თან ახლავს სილამაზისა და სიყვარულის გრძობათა  
განცდას. რუსთაველი ზოგჯერ უფრო დიდ მნიშვნელობასაც აძლევს  
ბ ა ღ ს ა ნ ს ა ბ ა ღ ნ ა რ ო ს. რუსთაველთან საბალნარო გვხვდება რო-  
გორც ვრცელი შინაარსის პოეტური სქებ !სიცოცხლისა. თაობათა

<sup>48</sup> ხალხური სიტყვ., ექვთ. თაყაიშვილის რედ., 1, გვ. 284.

<sup>49</sup> ჩაწერილი ქართლში თ. რაზიკაშვილის მიერ, ხალხური სიტყვ. ექვთ. თაყაი-  
შვილის რედ., I, გვ. 309.

ცვლის ღრმა ფილოსოფიური და მალალმხატვრული გააზრებაა რუს-  
თველის ნათქვამი:

რა ვარდმან მისი ყვაილი გაახმოს, დაამკნაროსა,  
იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა (35, 2—3).

რაიცა შეეხება ბ ა ლ ის შ ე ნ ე ბ ა ს „ვეფხისტყაოსანში“ ეს სიმბო-  
ლო, ისევე როგორც ხალხურ პოეზიაში, სიყვარულის დიდ გრძნობას  
გამოხატავს. სიყვარულში თანაგრძნობის უმაღლესი ხელოვნებით  
გამოხატვის ბრწყინვალე ნიმუშია მიჯნურისადმი ნესტან-დარეჯანის  
წერილის დიდებული სტრიქონი: მზემან ლომსა ვარდ-გიშერი ბაღი  
ბაღად უშენოსა (494,3). სხვა შემთხვევაშიც ეს სიმბოლო ნესტან-და-  
რეჯანის დიდ სიყვარულს გვაცნობს. ძალდატანებით მიჯნურს მოშო-  
რებულს, შემთხვევით ფატმანთან შეფარებულ ნესტან-დარეჯანს

ვარდი ერთგან შეეწება, მარგალიტსა არ აჩენდა;  
გველი მოშლით მოეკეცნეს, ბაღი შეღმა შე-რე-შენდა.  
(1158,2—3).

ხალხური პოეტური შემოქმედებისაგან განსხვავებით „ვეფხის-  
ტყაოსანში“ ბაღი შეყვარებულთა შეხვედრის მხოლოდ დეკორაცია  
კი არ არის, ან კიდევ — სატრფოს საკუთრება თუ სამყოფი, იგი სილა-  
მაზის სიმბოლოა და ასახიერებს ქალსაც და მამაკაცსაც.

სამეფო გვირგვინით დამშვენებული თინათინი

„ამად ტირს, ბაღი ვარდისა ცრემლითა აივსებოდა“. (47,2).

ქებაში ასმათთან მისული

„ავთანდილ ქვე ზის ტირილად, აღარას მოუბარია,  
ვარდისა ბაღსა მოგუბდა ცრემლისა საგუბარია“ (244—2—3).

იგივე სიმბოლო თანაბრად ახასიათებს ნესტან-დარეჯანსა და ტარიელს.

ტირან ორნივე ქალ-ყმანი, ვარდისა ბაღსა ტენია...  
(1622,3).

სილამაზის სიმბოლოა ბ ა ლ ი ფატმანის გარეგნობის აღწერაშიც:

ვარდისა ბაღსა უჩრდილობს ჩრდილი წამწამთა ქოხისა  
(1260,4).

ბაღისა და ყვავილების საწინააღმდეგო ასოციაციას იწვევს ნარ-  
ეკალი. იგი ჩრდილს ფენს ნათელ წარმოდგენებს. ნარ-ეკლის სიმბო-

ლიკასაც ერთგვარი ფუნქცია აქვს ქართულ ხალხურ პოეტურ შემოქმედებასა და ვეფხისტყაოსანში. მოვიგონოთ მცენარეთა შეერთების სიმბოლო, რასაც იცნობს მსოფლიო ეპოსი. ამის ნიმუშია, მაგალითად, ფინალი ტრისტან და იზოლდას უბედური სიყვარულის ამსახველი თქმულები<sup>50</sup>. ეთერიანის ვარიანტებით შეყვარებულთა საფლავებზე ია და ვარდი ამოვიდა, მოღალატე მურმანის საფლავზე-კი — ნარ-ეკალი. ნარ-ეკალი ხელს უშლის იისა და ვარდის შეერთებას. ნარ-ეკლის ამოვლების შემდეგ-კი ია და ვარდი ერთიმეორეს ეხვევიან<sup>51</sup>.

ტურთა ბალი და წალკოტი  
ეკლითა ვინმე შესარა<sup>52</sup>.

რუსთველისთვისაც ეკალი სიყვარულის ხინჯი და დამაბრკოლებელია, იგი მიჯნურობის რთული სიტუაციის სათავეა. ნესტანზე მტირალი ტარიელი არის „ვარდი დამქნარი ეკალთა შუა“ (688,4). ავთანდილი მეგობარს ანუგეშებს:

არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან (877,4);  
„ვარდსა ჰკითხეს: ეგზომ ტურთა რამან შეგქმნა ტანად, პირად?  
მიკვირს, რად ხარ ეკლიანი? პოვნა შენი რად არს ჰირად? (878,1—2);

თვით ავთანდილიც სატრფოსთან განშორების საკუთარ განწყობას ასე გამოხატავს:

ვარდსა ქაცვი მოაპოვებს, ეკალთამცა რად ვეფხანე! (762—1).

ვეფხისტყაოსანში მცენარეთა სიმბოლიკის მაგალითების გაზრდა უსაზღვროდ შეიძლება, მათი შედარება ხალხურ პოეტურ სახეებთან იმაზე მეტყველებს, რომ გენიალური პოეტის მიუწვდომელ მეტაფორულ აზროვნებას მისი მშობელი ხალხის უძველეს პოეტურ სამყაროში აქვს ღრმა ფესვები. რაც შეეხება აღნიშნულ განსხვავებათ, ხალხურსა და რუსთაველის მეტაფორულ აზროვნებას შორის, ისინი სიმბოლიკის განვითარების საფეხურების აღმნიშვნელია. ვეფხისტყაოსანში, როგორც ვნახეთ, ზოგ მეტაფორას ხალხურზე უფრო ვრცელი შინაარსი აქვს. ამას გარდა მხატვრული სახის მოშველიებისას დამახასიათებ-

50 წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, გ. ქიქოძის თარგმანი, 1934, გვ. 179—180.

51 ხალხური სიტყვიერება, IV, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, 1954, გვ. 64, 71, 84 და სხვ.

52 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხ. პოეზია, გვ. 120.

ლია გაიგივება-განსახიერება. ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში-კი განსახიერებას ხშირად შედარება ენაცვლება. ეს კი, ჩვენის აზრით, სიმბოლიკის განვითარების უფრო გვიანდელი საფეხურია. სიმბოლოა შეცვლა შედარებით ვეფხისტყაოსნის შემდეგდროინდელი ხალხური პოეზიისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი. თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენს დაკვირვებებს მცენარეთა სიმბოლიკის გამოყენებაზე ხალხურ შემოქმედებასა და ვეფხისტყაოსანში, მხატვრულ სახეთა მოშველიებისას მსგავსება-განსხვავების აღნიშვნას კოლექტიურსა და ინდივიდუალურ შემოქმედებაში, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება პოეტიკის ისტორიისათვის.

---

## ერთი თავი სკანდინავური ეპოსიდან „უფროსი ედა“

გერმანულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გიორგი კალანდიაძემ

### მესამესიმღერა გულრუნზე

ჰერკია ერქვა ატლის<sup>1</sup> მსახურ ქალს, რომელიც მას ოდესღაც ხასად ესვა. მან უამბო ატლის, რომ თიოდრეკი და გულრუნი<sup>2</sup>, ერთად მყოფნი, — იხილა. ატლი დიდად განრისხდა. მაშინ გულრუნმა თქვა:

1. „ატლი, მიპასუხე,  
მოდგეო ბუდლისა,  
რად შეშფოთებულხარ,  
შუბლი რად შეგიკრავს?  
შენს ხალხს. შენს თავადებს  
სიხარულს მოჰგერიდა  
ჩემდაძი ნათელი  
შენი შემოხედვა!“

ატლიმ თქვა:

2. „მაშფოთებს გულრუნო,  
გიუკის ასულო,  
იგი, რაც დარბაზში  
მამცნო დღეს ჰერკიამ:  
ერთსა სარეცელზე,  
ერთურთის ხევენაში  
განცხრომით წოლილხარო  
შენ და თიოდრეკი!“

გულრუნმა თქვა:

3. „მზად ვარ შემოგფიცო  
ფიცო უმტკიცესა  
წმიდისა თეთრისა  
ქვისა საფიცარიო!“

---

1 ატლი (ატლა) — ჰუნების ბელადი.

2 გულრუნი — ატლის მეუღლე.

3...„წმიდისა თეთრისა ქვისა საფიცარიო“... — იგულისხმება ფალიკური თეთრი ქვები, რომლებიც მოპოვებულია ნორვეგიის დასავლეთ სანაპიროზე. სავარაუდოა, რომ ოდესღაც მათზე სრულდებოდა საზეიმო ფიცის დადების ცერემონიალი (იხ. Th. Petersen. Zwei neu gefundene Kultobjekte aus der älteren Eisenzeit. 1924. 496).



მამრისა, მდედრისა  
ულირსთა საქმეთა  
ძესთან თიოდმარის<sup>4</sup>  
არ ვიყო ჩამდენი!

4. არა მოვხვეოდე  
ღირსსა მას კონუნგსა,  
მხედართა გამგებელს —  
არსად და აროდეს.  
ღია, თუმც ვხვდებოდით  
ერთურთს სასაუბროდ,  
სიმწრითა აღვსილი  
გეჟონდა საუბარი.
5. დაკარგა შენს კარზე  
მან მთელი ამაღა —  
ოცდაათ მხედრიდან  
არ დარჩა არეინა!  
მეც მოვწყდი თვისტომსა —  
ჩემთა ნათესავთა,  
ძმები დამელუპნენ —  
და—გმირნი მხედარნი.
6. გაგზავნე საქსისთან —  
სამხრეთელთ კონუნგთან,  
მას ძალუძს კურთხევა  
მღულარე ქვაბისა!“
7. შეიდასი მხედარი  
შევიდა დარბაზში,  
ვიდრემდის გულრუნი  
ქვაბთან მივიდოდა.

გულრუნმა თქვა:

8. „ალარ მყავს გუნარი,  
ვერც ვუხმობ ჰონგისა, —  
ძმათა ღირსეულთა  
აწ ველარ ვიხილავ;  
ჰონგი მახვილითა  
იქმდა შურისგებას, —  
ლაქა სირცხვილისა  
აწ თვით მოვირეცხო“.

<sup>4</sup> თიოდმარის ძე — თიოდრეკი

<sup>5</sup> სამხრეთელი კონუნგი — გერმანელი კონუნგი

9. ჩაყო მან ფსკერამდე  
ხელი მდულარეში,  
ქვაბიდან ძვირფასი  
ქვები ამოიღო:  
„აჰა დაინახეთ  
წმიდა სამართალი! —  
ქვაბი დულს, — მიშველა  
მე ჩემმა სიმართლემ!“
10. ატლიმ გაინარა,  
გული აუთროლდა,  
როს ხელნი გუდრუნის  
ნახა უვნებელნი:  
„დაე აწ ჰერკია  
მივიდეს ქვაბთანა —  
ის, ვისაც გუდრუნის  
დაღუპვა ეწადა!“
11. საცქერლად საბრალო  
იქმნა მყის ჰერკია  
მდულარე წყალითა  
ხელებდაფუფქული  
ყრუსა, ბნელ ჰაობსა  
გაგზავნეს მსახური,  
ლაქა სამარცხვინო  
გუდრუნს ჩამოსცილდა.

## მ ე ს ა მ ე ს ი მ ლ ე რ ა გ უ დ რ უ ნ ზ ე

სიუჟეტი „მესამე სიმღერისა გუდრუნზე“, რომელიც ძალზე გავრცელებულია საშუალო საუკუნეების ხალხურ ბალადებში, წარმოადგენს ცბიერი შეყვარებული ქალის ბოროტ ხრიკებს, მიმართულს თავისი საყვარლის ერთგული ცოლის წინააღმდეგ. ამ სიმღერაში, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იმსახურებს ორი პერსონაჟი, რომლებიც „უფროსი ედას“ არცერთ სხვა სიმღერაში არ იხსენიებიან; სამაგიეროდ, მათ იცნობს „სიმღერა ნიბელუნგებზე“ და, საზოგადოდ, გერმანული საგმირო პოეზია. ესენი არიან თიოდრეკი და ჰერკია. თიოდრეკი ისტორიული პიროვნებაა — ოსტგოთების მეფე თეოდორიხი (გარდაიცვალა 526). გერმანულ საგმირო პოეზიაში იგი წოდებულია დიტრიხ ბერნელად. ასევე, რეალური, კონკრეტული ისტორიული პიროვნებაა

6 „ქვაბიდან ძვირფასი ქვები ამოიღო“ — მოფიცარს მდულარე ქვაბიდან უნდა ამოეღო ქვა, ანდა ბეჭედი, მაგრამ იმის შესახებ, რომ ქვა ძვირფასი უნდა ყოფილიყო, არსად არ არის ნათქვამი გარდა ამ სიმღერისა.

პერკია. სინამდვილეში მას ერქვა კრეკა (=კერკა) და იყო არა ხასა, არამედ კანონიერი ცოლი ჰუნების ბელადის ატილასი. გერმანულ პოეზია მას ეტცელის (= ატილას) ცოლად — ჰელჰედ იხსენიებს.

მართალია, რწმენა „თეთრი ქვების“ კულტისა და ჩვეულება დამნაშავეის დასჯისა ჭაობში დახრჩობით, წარმართობისდროინდელი ამბები, მაგრამ მოტივი ადუღებული ქვაბიდან შიშველი ხელით ქვების ამოღებისა, თავის მართლების მიზნით (ე. წ. „ღვთიური სამართალი“), ქრისტიანული წარმოშობისაა, რაც მკვლევართ აფიქრებინებს, რომ „მესამე სიმღერა გუდრუნზე“ შექმნილი უნდა იყოს წარმართობის შემდეგდროინდელ პერიოდში.

---

კვლავ „აბდულმესიანის“ პერსონაჟთა  
ბინაობისათვის

იოანე შავთელის „აბდულმესიანმა“ საინტერესო ისტორია განვლო: თხზულება დაიწერა 1205—1206 წლებში თამარ მეფისა და დავით სოსლანის საქებრად. მან სახოტბო პოეზიას ღრმა კვალი დაატყო. მისი მიბაძვით „ალორძინების ხანაში“ რამდენიმე ლექსი შეიქმნა. მისმა მხატვრულმა სახეებმა თავი იჩინეს თეიმურაზ პირველის, არჩილის, ბესიკისა და ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზიაში. XVII საუკუნის 80-იან წლებში იაკობ დუმბაძემ, შემოქმედის მიტროპოლიტმა, „აბდულმესიანი“ გადააკეთა არჩილ მეფის ქებად (ტექსტიდან ამოშალა მხოლოდ თამარ-დავითის სახელები და მათ მაგივრად ყველგან ჩაწერა „არჩილი“) და ქართულ მწერლობაში გაავრცელა ასეთი სათაურით: „სამებელ-შემოქმედელი მიტროპოლიტის იაკობისგან თქმული „ქება მეფისა არჩილისა“. ამიერიდან შავთელის პოემა „დაიკარგა“ და პოეტის სახელიც დროებით დავიწყებას მიეცა. XVIII საუკუნის მწიგნობრებმა დაიწყეს „აბდულმესიანის“ ძებნა, მაგრამ მის კვალს ვერ მიაგნეს. ამის თაობაზე თეიმურაზ ბაგრატიონი წერდა: „პაპას ჩემს მეფე ერეკლეს მრავალი უძებნინებია, დიდი სურვილი ჰქონდა იმის ლექსებისა, მაგრამ ეს წიგნი (იგულისხმება „აბდულმესიანი“, ი. ლ.) ვეღარ უპოვიათო“. გავიდა ხანი... 1822 წელს დავით რექტორი მიხვდა, რომ „არჩილ მეფის ქებად“ აღიარებული პოემა არის შავთელის თხზულება, რომელშიც შექებულია თამარი და დავით სოსლანი. მან ამ ნატყუარი რედაქციიდან ამოშალა სახელი „არჩილი“ და ჩაწერა ზოგან „თამარი“, ზოგანაც „დავითი“ იმის მიხედვით, თუ სტროფი ვის ეხებოდა — ქალს თუ კაცს. მაგრამ დავით რექტორმა დაუშვა შეცდომა — „აბდულმესია“ სცნო შავთელის ზედწოდებად, პოემას კი შეარქვა „თამარ მეფისა და მეუღლისა მისისა დავით მეფის ქება“. ეს შეცდომა გახდა საბედისწერო „აბდულმესიანის“ პერსონაჟთა ბინაობის ამოსაცნობად: წარმოიშვა მოსაზრება, რომ „თამარისა და დავითის ქება“ შავთელის სხვა თხზულებაა, „აბდულმესიანი“ კი დაკარგულიაო. ტექსტი პირველად დაიბეჭდა 1838 წელს ასეთი სათაურ-

რით: „თამარ მეფასი და მეუღლისა მისისა დავით მეფისა შესხმა, თქმული ლექსად აბდულმესიას შავთელისა გაანწელსა ქრისტესით 1192-სა“.

1902 წელს ნ. მარმა განახორციელა შავთელის თხზულების მეცნიერული გამოცემა, რომლის შესავალ ნარკვევში აღნიშნა: „აბდულმესიანი“ ჩვენამდე მოღწეული ძეგლია. იგი არის პოემა, რომელსაც აქვს სათაურად „თამარისა და დავითის ქება“. მასში შექებულია მხოლოდ მეფე-მამაკაცი — დავით აღმაშენებელი. თამარ მეფე არ შეიძლება იყოს მისი პერსონაჟი, მას ხოტბაში ადგილი არ მოეძებნება. „აბდულმესია“ (ქრისტეს მონა) არის ზედწოდება დავით აღმაშენებლისა. ამის საფუძველზე თხზულებას უწოდა „აბდულმესია“, ხოლო ტექსტიდან ამოიღო სახელი „თამარ“ და მის ნაცვლად ყველგან ჩაწერა „დავით“.

ნ. მარის თეორიას ბევრი ქართველი მეცნიერი გამოეხმაურა: ზოგმა იგი გაიზიარა, ზოგმაც უარყო. მ. ჯანაშვილმა აღნიშნა, რომ „აბდულმესიანი“ და „თამარისა და დავითის შესხმა“ ერთი და იგივე თხზულებაა და დაწერილია თამარ-დავითის სადიდებლად. კ. კეკელიძემ „აბდულმესიანი“ დაკარგულად სცნო, სადავო თხზულებას კი უწოდა „დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის ხოტბა“. შ. ნუცუბიძემ მასში დაინახა ორი ძეგლის — „აბდულმესიანის“ (დავით აღმაშენებლის ხოტბისა) და „თამარისა და დავით სოსლანის ქების“ ფრაგმენტები. ალ. ბარამიძემ მტკიცედ დაიცვა დავით რექტორის ტრადიციული შეხედულება, ხოლო ს. კაკაბაძემ ხოტბის პერსონაჟად სცნო ერთი პირი (მამაკაცი) — ჯერ დავით მერვე (დიმიტრი თავდადებულის ძე), მერე — ულუ-დავითი (ლაშა გიორგის ძე), შემდეგ — დავით, დემეტრე პირველის ძე, ბოლოს კი — საკითხი ღიად დატოვა. ე. თაყაიშვილმა, ი. ჯავახიშვილმა და პ. ინგოროყვამ გაიზიარეს ნ. მარის მოსაზრება. ამრიგად, ვინც კი „აბდულმესიანის“ პრობლემას შეეხო, ყველამ ახალ-ახალი მოსაზრება გამოთქვა და ტექსტის შესწავლა საგრძნობლად გართულდა.

1964 წელს მე გამოვაქვეყნე „ძველ ქართველ მეხოტბეთა“ მეორე წიგნი, რომელიც მიეძღვნა „აბდულმესიანის“ ტექსტოლოგიურ საკითხებს. ამ წიგნში კრიტიკულად განვიხილე ყველა ზემოხსენებული მეცნიერის მოსაზრებანი და შევეცადე ტრადიციული შეხედულების განვითარებასა და დასაბუთებას. ისტორიულ-ფილოლოგიური და ტექსტოლოგიური კვლევის შედეგად ნათელი გახდა, რომ პოემაში შექებულია თამარი, დავით სოსლანი და მათი შვილი ლაშა გიორგი, ხოლო მთავარი პერსონაჟია თამარი — გვირგვინოსანი ქალი (იგივე აბდულმესია), რომელიც XII—XIII საუკუნეთა მიჯნაზე სათავეში ედ-

გა ქართველი ხალხის ყველა დიდ პოლიტიკურ და კულტურულ წამოწყებას.

„აბდულმესიანის“ პერსონაჟთა ვინაობის ამგვარ გადაწყვეტას მრავალი ისტორიულ-ლიტერატურული რეალია უქერს მხარს, რის გამოც დღეს მეცნიერებაში ტრადიციული შეხედულება იკაფავს გზას. სამწუხაროდ, ზოგი მკვლევარი, ჩანს, არ კმაყოფილდება იმ დასაბუთებით, რომელიც წარმოდგენილია აღნიშნული მოსაზრების სასარგებლოდ, და ცდილობს აღადგინოს ნ. მარის თვალსაზრისი, რომ პოემაში შექმნილია მხოლოდ მეფე-მამაკაცი, სახელდობრ — დავით აღმაშენებელი. მაგრამ ამ მოსაზრების „გაცოცხლებას“ ცდილობენ არა მეცნიერული, ობიექტური მონაცემების გზით, არამედ „ავტორიტეტული“ განცხადებით. ამ ტენდენციამ აშკარად იჩინა თავი 1966 წელს რუსთაველისადმი მიძღვნილ საიუბილეო წერილებსა თუ ნარკვევებში. ასე, მაგ.:

პ. ინგოროყვა წერს: „უძველესი ლირიკოსი, რომლის ნაწერები ჩვენ დრომდე მოღწეულია, არის შავთელი (I), რომელსაც ეკუთვნის ლირიკული პოემა დავით აღმაშენებლის (1089—1125 წ.) შესახებ. ამ პოემას «აბდულმესიანი» ეწოდება“ (მნათობი, 1966, №3, გვ. 128).

მ. ლორთქიფანიძე აღნიშნავს: „XII საუკუნის საქართველოში კითარდება 'ააერო მწერლობა: ლირიკა. ეპოსი. ამ საუკუნის მწერლობის მშვენიერებას წარმოადგენენ ჩახრუხადის «თამარიანი» და შავთელის «აბდულმესია», დავით აღმაშენებლისა და თამარის ხოტბანი, დაწერილი დიდის ოსტატობითა და უმაღლესი ლექსწყობით“ (რუსთაველის ეპოქა, 1966, გვ. 92; იგივე რუს., გვ. 33).

„აბდულმესიანის“ პერსონაჟების ვინაობაზე ვხედებით აგრეთვე ასეთ გაურკვეველ მსჯელობასა და უმისამართო კრიტიკას:

„დავითი (აღმაშენებელი) არის — «ეთერ-ბრწყინვალე, მზეებრ სადარი»“ (გვ. 78). 48-ე სტროფში „ქალზე (თამარზე) არაა ლაპარაკი“, რადგანაც მის მეოთხე ტაეპში „ხოტბის ობიექტი იოსებ მშვენიერთანაა შედარებული (ქების ობიექტი დავით სოსლანი უნდა იყოს. შდრ.: «არ იოსებსა»)“. 49-ე სტროფში „ქების საგანი მამაკაცია, რაც ჩანს. მე-4 ტაეპიდან («შავსა ტაიქსა ზისა»): რომ ეს დავით აღმაშენებელია, ამის სასარგებლოდ მეტყველებს «კოწოლთა» ხსენება, რაც დავითის «გალობებს» ეხმაურება“. . . 54-ე სტროფში კი „ქების ადრესატი საეკვოა. რომ აქ უფრო დავითი (აღმაშენებელი თუ სოსლანი?) უნდა ვიგულისხმოთ, ვიდრე თამარი, ამის სასარგებლოდ მეტყველებს ფილოსოფოს ენოსის ხსენება მომდევნო (მესამე, ი. ლ.) ტაეპში. მასთან შედარება, ე. ი. ფილოსოფიური ღვაწლის ხაზგასმა დავითის ხოტ-

ბაში უფროა მოსალოდნელი, ვიდრე თამარისანში“ (რუსთველური მი-  
ჯნურობა და რენესანსი, 1966, გვ. 79—80).

კითხვა ისმის: არსებობს თუ არა რაიმე საფუძველი, რომ „აბ-  
დულმესიანი“ დავით აღმაშენებლის ხოტბად ვცნოთ და ხელაღებით  
უარვყოთ ის, რომ ამ ძეგლში მეფე-მამაკაცთან ერთად შექმებულია აგ-  
რეთვე მეფე-ქალი? — არა! დროა, ისტორიას ჩავაბაროთ ის მოსაზრე-  
ბანი, რომლებიც ისტორიულ-ფილოლოგიური მონაცემებით ახლა უკ-  
ვე მოძველებულად გამოიყურებიან, და გზა გავუხსნათ შეხედულებას.  
რომ „აბდულმესიანის“ ქების ობიექტები არიან თამარ მეფე და მისი  
მეუღლე დავით სოსლანი. ახლა ამის ცხადსაყოფად მოგვეპოვება არა  
მარტო თვით თხზულებაში დაცული რეალიები და დავით რექტორის  
მიერ აღდგენილი ნუსხები, რომელთაც ზოგიერთი მკვლევარი ვერ აფა-  
სებს ჭეოვანად, არამედ XVIII საუკუნის ლიტერატურული ცნობაც.  
რომელსაც დღემდე სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა. ეს ცნობა და-  
ცულია ფეშანგის „შაჰნავაზიანში“ და მისი წყაროა „აბდულმესიანის“  
ის ხელნაწერი, რომელსაც იაკობ დუმბაძის კალამი არ შეჰხებია.

იოანე შავთელი თამარის საქებრად მოუწოდებს ათენელ ბრძენთ:

შემოკრებით, ბრძენო, ათინელო ძენო.

თამარს ვაქებდეთ მეფედ ცხებულსა.

კრიტს, ალაბს, მალრიბს, ეგვიპტეს შაშრიყს,

ჩინეთ-მარინეთს, თარშის ქებულსა! (2,1—2).

გამოთქმა „თამარს ვაქებდეთ“ იკითხება 1822 წლის დავით  
რექტორისეულ და მისგან გადაწერილ (თუ მომდინარე) ნუსხებში.  
სხვა დანარჩენ (აღრეულ თუ გვიანდელ) ნუსხებში წერია: „არჩილს  
ვაქებდეთ“. ნ. მარისა და ს. კაკაბაძის გამოცემებში, აგრეთვე შ. ნუ-  
ცუბიძის რუსულ თარგმანში დაცულია: „დავითს ვაქებდეთ“.  
რომელსაც არც ერთი ხელნაწერი არ უჭერს მხარს. ჩემს ორივე გა-  
მოცემაში აღდგენილია „თამარს ვაქებდეთ“, როგორც დავით რე-  
ქტორისეული ხელნაწერის წაკითხვა, რომლის ნამდვილობა ირკვევა  
ისტორიულ-ფილოლოგიური რეალიების ანალიზიდან. ახლა ფეშანგის  
ცნობის საფუძველზე მტკიცდება, რომ „აბდულმესიანის“ აღრინდელ  
(XVII საუკუნის 80-იან წლებზე უწინარე) ხელნაწერებში წერებულა  
„თამარს ვაქებდეთ“ და იგი იაკობ დუმბაძეს შეუთვლია გამოთქმით  
„არჩილს ვაქებდეთ“.

ფეშანგს ძველ ქართველ მეხოტბეთა მიბაძვით შეუთხზავს რამ-  
დენიმე სტროფი. „შაჰნავაზიანის“ დასაწყისშივე „თამარიანის“ გავლენის  
კვალი შეიმჩნევა. ტაეპი —

ვინ ჯრმლითა ბადრობს, მებრძოლთა  
შეაქნა ყოვლგნით კვეთანი (1,2) —

პერიფრაზია ჩახრუხადის „თამარიანიდან“ ლექსისა —

ვინ ჯრმლითა ბადრობს, უშიშ-უკადრობს  
მტერთა სრვისათვის აღმართებულად (1 20).

ფეშანგს თავისი პოემის პროლოგში ჩაურთავს თამარის სადიდებლად ორი სტროფიცი (32—33), რომლებშიც მეფე-ქალს აქებს, როგორც წყნარს, მამაცს, ქველმოქმედს, სულთა მარგებელი საქმეების მესვეურს, და დასძენს, რომ მან „სამოთხე ჰპოვა, უთუოდ მისი სამყოფი იგია“. შემდეგ პოეტი განაგრძობს:

იტყოდინ: „ქალმან ჯრმალი  
სამესისხლოდ ვით მოღესა?!“ —  
საქელმწიფო, ტახტ-გვირგვინი  
მას შეჰფერობს“, — ავრე თქვესა.  
ჩინ-მაჩინს და იმა მაშრიყს  
აქებდიან მისსა ზნესა.  
მის უამშია საქართველოს  
ლომთაც ვერა დააკლესა.

ამ სტროფის მესამე ტაეპში — „ჩინ-მაჩინს და იმა მაშრიყს აქებდიან მისსა ზნესა“ — უდავოდ ივარაუდება „აბღულმესიანის“ ზემოთმოყვანილი ტაეპი (2,2), რომელშიც მეზოტბე ამბობს, რომ თამარი არის მაშრიყსა და ჩინ-მაჩინეთში ქებულაო. აქ ფეშანგი თამარის მაქებრად გულისხმობს იოანე შავთელს.

მაშასადამე, ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ „აბღულმესიანში“ მეფე დავითთან ერთად შექებულია თამარი და წაკითხვა „თამარს ვაქებდეთ“ წარმოადგენს არა ჰაერზე გამოკიდებულ, არამედ ფეშანგის იმ ცნობით დადასტურებულ კონიექტურას, რომლის უშუალო წყაროა „აბღულმესიანის“ ძველი, ჩვენამდე არმოღწეული ხელნაწერი.





კ. ბალმონტი — „ვეფხისტყაოსნის“ მთარგმნელი

დიდი რუსი პოეტი და წარჩინებული მთარგმნელი კონსტანტინე დიმიტრის ძე ბალმონტი (1863—1942) მოსკოვის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე სწავლობდა, მაგრამ სტუდენტთა მოძრაობაში მონაწილეობის გამო გარიცხეს. იგი 1890 წლიდან თითქმის სისტემატურად იბეჭდება; საკუთარი ლექსების გარდა, ეწეოდა მთარგმნელობასაც. მან სხვადასხვა ენიდან რუსულად გადაიღო: პ. შელი, უიტმანი, ალდერონი, ვერლენი, შ. ბოდლერი და სხვები.

კ. ბალმონტის პოეზიას ამჩნევია ძლიერი კვალი ლამაზ სიტყვათა ძიებისა, სტრიქონთა მუსიკალობისათვის ის აზრის ნაკლებ გამჭვირვალობასაც კი არ ერიდება, მისი თარგმანებიც უმთავრესად საკუთარ ლექსთა მანერისაა.

„ვეფხისტყაოსანს“ კ. ბალმონტი 1912 წელს გამოცემული მარჯორი უორდროპისეული თარგმანის კორექტურებში გასცნობია ოლივერ უორდროპის საშუალებით სამხრეთ აფრიკის ოკეანის სივრცეებში, როდესაც კ. ბალმონტი ინგლისის გემ „ათინაზე“ იმყოფებოდა. ამ მომენტს პოეტი უკვე გვიანაც კი ასეთი კმაყოფილებით იგონებს: „При коснуться к грузинской розе в просторе океанских зорь, при благом соучастии Солнца, Моря, Звёзд, дружбы и любви, и диких вихрей, и свирепой бури, это—впечателные, которого за быть нельзя“.

როგორც ყოველი ნიჭიერი მკითხველი და მით უფრო პოეტი, ისე კ. ბალმონტიც აღუფრთოვანებია „ვეფხისტყაოსანს“. მას მაშინვე გამოუთქვამს ეს რუსული ჟურნალის ფურცლებზე. წერილის ქართულ გადმოკეთებაში („თემი“, 1912, № 84) თქმულია, რომ კარგი იქნება, რუსთაველის პოემა ვინმემ რუსულ ენაზე თუნდაც პროზაულად თარგ-

მნოს, რათა ბალმონტს საშუალება მიეცეს იგი ლექსად გამართოსო (გ. იმედაშვილი. რუსთველოლოგიური ლიტერატურა; ამით ვსარგებლობთ ქვემოთაც).

უკვე 1913 წლის მაისში გაზეთი „თემი“ იუწყება, რომ კ. ბალმონტს სურს თარგმნოს რუსთაველი; ამის გამო მას ესალმებიან ქართველები. ბალმონტი პასუხობს: „Солнечный привет родине вдохновенно! Руставели, пажичьскэй Грузии, от юности любимой“.

1914 წლის აპრილში პ. იაშვილი ამავე გაზეთის ფურცლებზე იუწყება, რომ კ. ბალმონტი ჩამოვა საქართველოში, რათა ჩვენი ენა შეისწავლოს და „ვეფხისტყაოსანი“ თარგმნოსო; მეო, — დასძენს პ. იაშვილი, — კ. ბალმონტს 1913 წლის ზამთარში ვხვდებოდი პარიზში და „ვეფხისტყაოსნის“ საუკეთესო ადგილებს ვუკითხავდიო; ბალმონტმა თქვაო: ბევრი ქვეყანა მინახავს, მაგრამ ჯერ ვერ ვნახე საქართველო, რომელიც „სიყრმიდან მიყვარდა და მიყვარს“. იქნებ „რალაც ძალა განგებ მაგვიანებდა, რომ ყველა ნახული სილამაზის შემდეგ, მენახა მხარე, რომლის სილამაზე, ხალხი და დიდი რუსთაველი ტკბილი სიზმრის მშვენიერი დასასრული ყოფილიყო“.

კ. ბალმონტი ჯერ კიდევ პარიზშია. თამარ ყანჩელის პწკარედით კ. ბალმონტის მიერ თარგმნილი „ვეფხისტყაოსნის“ 16 სტროფი თბილისში წაუკითხავთ. აქედანვე მთარგმნელისათვის სახელის დღე (12 მაისი, — კონსტანტინობა) მიულოცავთ.

პოეტი პასუხობს:

„Святыню Грузии—Руставели,

Я, слезянини, клянусь явить в моеи свирели...“

1915 წლის ოქტომბერში კ. ბალმონტი უკვე თბილისშია, მას დიდი ზეიმით ხვდებიან, იგი ქუთაისშიც მიჰყავთ...

კ. ბალმონტი ცდილობს შეისწავლოს ქართული ენა, მას თარგმნაში თამარ და სანდრო ყანჩელები და გიგო დიასამიძე შველის, ის მარჯორი უორდრობის თარგმნასაც იყენებს, კითხვლობს ლექსებს რუსთაველზე, 1916 წლის აპრილში (ვლადივოსტოკი) წერს წიგნის წინასიტყვაობას, რომელიც 1917 წელს გამოიცა მოსკოვში („Шта Руставели. Насящнй брсаву штуру... Перевод К. Бальмонта“).

გამოცემა შეიცავს მთარგმნელის წინასიტყვაობას, თამარ მეფისადმი მიძღვნილ ქართული ოდის ნაწყვეტს (თამარისა და შოთას სურათებით), ნარკვევებსა და ქართულ ხალხურ გადმოცემას („რუსთაველისადმი მიძღვნილი ტურნირის“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ნაწყვეტების თარგმანებს).

შემდეგ ავტორმა დაასრულა პოემის ვახტანგისეული რედაქციის

თარგმნა. იგი პირველად შესანიშნავად გაფორმებული გამოიცა პარიზში, შემდეგ თბილისში (1935) და მოსკოვში (1936, გამომცემლობა „Akademia“); არსებობს 1937 წლის გამოცემაც. (საბჭოური გამოცემის რედაქტორია ალ. სვანიძე).

ესაა პირველი რუსული ყველა წინანდელზე უფრო სრული თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“.

კ. ბალმონტი აქვე (წინასიტყვაობა) უდიდეს შეფასებას აძლევს რუსთაველს; მას აღარებს უშესანიშნავეს პოეტებს და ასკვნის: რუსთაველი „*выше этих поэтов*“, იგი სიყვარულით ამარცხებს სიკვდილს, უმღერის უკვდავებას, „ვეფხისტყაოსანი“ ეს „*Лучшая поэма любви, какая когда-либо создана в Европе*“. რუსთაველმა, პოემის გარდა, ის უანდერძა თავის ხალხს, რომ „*озаренный белым сиянием, он живет в памяти людей и в народной мечте, в народной песне родной страны, как изысканный любовник своей пламенной мечты, любивший любовь свою во имя влюбления, без чаяния достичь любовью свою любимую*“.

კ. ბალმონტის თარგმანში არაა ე. წ. გულანშაროს ამბები, რადგან ასეთები არაა ვახტანგისეულ იმ რედაქციაში, რომელსაც კ. ბალმონტი თარგმნიდა. ამ თარგმნის საბჭოურ გამოცემებს ახლავთ აგრეთვე ხსენებული ინდო-ხატაელთა ამბავი და ზოგიერთი სხვა სტროფი (4—7, 14, 16, 17, 21—23, 25—31 და 48 თავის უკანასკნელი 5 სტროფიც), თარგმნილი ვ. ტარლოვსკაიას მიერ. ამის თაობაზე აკაკი შანიძე წერს:

„ა. ბარამიძემ გადმოცა, რომ კ. ჭიჭინაძეს მისთვის შემდეგი უამბნია: როდესაც აპირებდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ ბალმონტისეული რუსული თარგმანის გამოცემას მოსკოვში, მალაქია ტოროშელიძემ აჩვენა ი. სტალინს ჩემი გამოცემა და უთხრა, რომ აი ეს სამი უკანასკნელი თავი აკლია ბოლოს მაგ თარგმანსო. სტალინმა შემოხაზა ეს თავები და თანახმა გახდა, ეთარგმნათ და დაემატებინათ... ამის შემდეგ ის იყო, რომ დამატებითი თავები ქართულ ტექსტშიც შეიტანეს“ (იხ. ჟურნ. „მნათობი“, 1965, № 10, გვ. 121).

კ. ბალმონტის თარგმანს „დიდ მხატვრულ ღირებულებებთან ერთად —, ლაპარაკობს ალ. ბარამიძე, — ახლავს სერიოზული ნაკლოვანებანი. ეს არის მ ა ნ ე რ უ ლ ი თ ა რ გ მ ა ნ ი. მთარგმნელი გამოეკიდა უპირატესად ტექსტის დამუშავების ფორმალურ მხარეს“; ეს არ არის ზუსტი თარგმანი, არამედ არის მხატვრული გადაღება, გადამღერება, მაგრამ იგი „შესრულებულია რუსული ლექსის ბრწყინვალე ოსტატის მიერ“; მასზე იგი მუშაობდა დიდი სიყვარულითა და უაღრესი შთაგონებით.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ თარგმანში უფრო ჩანს რუსთაველის სი-  
ღიადე, ვიდრე ზოგიერთ სხვა უფრო ზუსტ თარგმანში. ამითა და სხვა  
მხრივაც (იხ. ქვემოთ) ბალმონტმა დიდი სამსახური გაუწია რუსთა-  
ველს.

„ვეფხისტყაოსნის“ კ. ბალმონტისავე შედარებით სრული თარგმა-  
ნი გამოვიდა პარიზშივე (1933). იგი — უამბნია ჩვენთვის ალ. სვანი-  
ძეს, — ვნახე, სტალინს ედვა მაგიდაზე. მან წიგნს დაჰკრა ხელი და  
თქვაო: ვინ მიგზავნის მე ამას, უფრო ადრე ვინ მოგვცა წინადადება  
რუსთაველის კათედრა გახსენითო, რას ვაკეთებთ ჩვენ!.. კათედრა კი  
არა, მთელი ინსტიტუტი უნდა დაარსდეს, პოემის რუსული თარგმანე-  
ბი გამოიცესო...

ჩვენს უნივერსიტეტთან 1934 წელს დაარსდა ენის, ლიტერატური-  
სა და ხელოვნების (ე ლ ხ ი) ინსტიტუტი, რომელმაც უდიდესი როლი  
შეასრულა 1937 წელს რუსთაველის იუბილეს ჩატარებაში და შემდეგ  
გადაკეთდა ჩვენი აკადემიის რუსთაველის სახელობის ქართული ლი-  
ტერატურის ისტორიის ინსტიტუტად. ცნობილია ისიც, რომ 1937—  
1938 წლებში რუსთაველის რუსული ოთხი სრული თარგმანი გამოქვე-  
ყნდა და მას 1941 წელს მეხუთეც დაემატა, პოემა ითარგმნა საბჭოთა  
კავშირისა და საზღვარგარეთის ხალხთა რიგ ენებზეც...

დავუბრუნდეთ ისევ უშუალოდ ბალმონტს.

კ. ბალმონტი „ვეფხისტყაოსნის“ ა რ ა მ ხ ო ლ ო დ მ თ ა რ გ მ ნ ე-  
ლ ი, არამედ მ კ ვ ლ ე ვ ა რ ი ც ი ე ო. მისმა დიდმა სახელმა, ლექციებმა  
რუსთაველსა და „ვეფხისტყაოსანზე“ 1916 და შემდეგ წლებში, 1917  
წელს გამოცემულმა მოკლე და 1933 წელს გამოქვეყნებულმა უფრო  
სრულმა თარგმანმა ამავე პოემისა უდიდესი როლი ითამაშეს არა მხო-  
ლოდ რუსთაველისა და მისი პოემისა, არამედ ქ ა რ თ უ ლ ი კ უ ლ ტ უ-  
რ ი ს რ უ ს უ ლ ა დ მ ე ტ ყ ვ ე ლ თ ა შ ო რ ი ს კ ი ლ ე ვ უ ფ რ ო გ ა პ ო პ უ-  
ლ ა რ ე ბ ი ს საქმეში. ამ მხრივ ვერც ერთი დიდი მეცნიერის  
ტ ო მ ე ბ ი ც კ ი ვ ე რ გ ა გ ვ ი წ ე ვ და ი მ ს ა მ ს ა ხ უ რ ს, რომე-  
ლიც ცნობილმა რუსმა პოეტმა კონსტანტინე ბ ა ლ მ ო ნ ტ მ ა გ ა გ ვ ი-  
წ ი ა; ამიტომაც ვართ მისი მაღლიერი. მეორეს მხრივ, რუსთაველის  
სახელმაც გააბედნიერა იგი, — მის გამო ემიგრანტმა ბალმონტმა მამ-  
ინვე მიიღო რეაბილიტაცია სამშობლოში.

ინდივიდუალური ხასიათის პრობლემა ფოლკლორში

ფოლკლორულ გამოკვლევებში ხასიათის შესახებ თითქმის ვერ შეხვდებით რაიმე გარკვეულად ჩამოყალიბებულ შეხედულებას, რომელშიც ჩანდეს ხასიათის ბუნება, ან განსაზღვრული იყოს მისი რაობა. ეს გარემოება გვაიძულებს ძირითადად დავეყრდნოთ ლიტერატურის თეორეტიკოსთა ნაშრომებს, რომლებშიც, მართალია, ძუნწად, მაგრამ შედარებით უფრო ხშირად დასმულა ხასიათის პრობლემა. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ხასიათის საკითხი ლიტერატურასა და ფოლკლორში არ შეიძლება ერთნაირად იქნას განხილული. განსაკუთრებით ეს ითქმის თუ ახალ, ან თანამედროვე ლიტერატურასთან გვაქვს საქმე. ხასიათის ასახვამ მხატვრულ ნაწარმოებში ხანგრძლივი გზა განვლო, და ფოლკლორი, როგორც ლიტერატურამდელი მოვლენა, ვერ შეეჭიბრება მწერლობას რთული და ინდივიდუალურად გამოკვეთილი ხასიათის შექმნაში. მიუხედავად ამისა: ხასიათების შესწავლა ხალხურ პროზაში ჩვენ გამართლებულად მიგვაჩნია, რადგან მას მნიშვნელობა აქვს ისტორიული თვალსაზრისითაც და თუ ამ მიმართულებით შემდეგშიაც გაგრძელდება მუშაობა, ვფიქრობთ, საინტერესო შედეგებსაც მივიღებთ.

ტერმინი „ხასიათი“ ლიტერატურაში ყოფაცხოვრებიდან, ხალხური მეტყველებიდან შემოვიდა. ჩვეულებრივად ამ სიტყვას იყენებენ ადამიანის გუნება-განწყობილების დასახასიათებლად. ხალხში ფართოდაა გავრცელებული გამოთქმები: „გუნება გაუფუჭდა“, „ცუდ ხასიათზე დადგა“, „ხასიათზე მოვიდა“ და მრავალი სხვა. ამ შემთხვევებში, ადამიანის განწყობილების ცვალებადობას ესმება ხაზი. მაგრამ ხასიათი, ხალხის აზრით, შეიძლება მუდმივიც ჰქონდეს ადამიანს, მაშინ მისი ხასიათის განსაზღვრა ხდება იმისდა მიხედვით, თუ როგორია ამ ადამიანის მიმართება სხვებთან: თუ უარყოფითია, მასზე იტყვიან: „ცუდი ხასიათისაა“, „აუტანელი ხასიათისაა“, „მძიმე ხასიათისაა“, ან: „უხასიათოა“, „ხასიათს ვერ შეუწყობ“ და სხვა. საპირისპირო შემთხვევაში კი ადამიანის ხასიათს შესაფერისი ეპითეტებით მოიხსენებენ. ხალხურ ნაწარმოებებშიც „ხასიათი“ ამ გაგებით გვხვდება. მაშასადამე, ჩვეულებ-

რივ სასაუბრო მეტყველებაში ხასიათი ადამიანის შინაგანი თვისების, მისი შინაგანი ბუნების გამომხატველი სიტყვაა. შინაგანს ჩვენ ხაზს ვუსვამთ, რადგან ხასიათი ფსიქოლოგიური კატეგორიაა, რომელსაც ადამიანის გარეგან აგებულებასთან ნაკლები კავშირი აქვს.

ხასიათს როგორც ლიტერატურულ ტერმინს, პირველად არისტოტელეს „პოეტიკაში“ ვხვდებით. „ხასიათს მე ვეძახი იმას, — წერს არისტოტელე, — რის გამო, როგორც ჩვენ ვამბობთ, „მოქმედი არის ასეთი“<sup>1</sup>.

ეს არისტოტელესეული განმარტება საფუძვლად დაედო ხასიათის ცნების გაგებას. ცხადია, არისტოტელესთვისაც ხასიათი, უპირველეს ყოვლისა, პერსონაჟის ბუნების შეფასების კატეგორიას წარმოადგენს. მისი სიტყვებით: „ხასიათი, აუცილებლად, ან კარგი არის, ან მანკიერი, ან პატიოსანი“ და ა. შ. მართალია, ტერმინი ხასიათი მხატვრულ ნაწარმოებში ზუსტად იმასვე არ გამოხატავს, რასაც ყოფაცხოვრებაში, მაგრამ მაინც ორივე შემთხვევაში, ხასიათის ქვეშ ადამიანის შინაგანი სამყაროს ესა თუ ის გამოვლინება იგულისხმება.

ხასიათის როგორც სპეციფიკური ტერმინის დაზუსტებას, ჩვენ გზადაგზა მოვხდენთ, როცა აუცილებელ ლიტერატურას შევეხებით. ამჟამად კი საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ ხასიათის პრობლემა ერთ-ერთი ბუნდოვანი და ყველაზე ნაკლებ დამუშავებულია. ამიტომ, ტერმინის ზუსტი გაშუქება და, საერთოდ, ხასიათის პრობლემის საბოლოო გადაჭრა ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში ჩვენთვის შეუძლებლად მიგვაჩნია და ასეთი ამოცანა არც დაგვისახავს. ჩვენი მიზანია ხასიათის პრობლემის დასმა ქართულ ფოლკლორში და მასთან უშუალოდ დაკავშირებული ზოგიერთი მთავარი მომენტის გათვალისწინება.

როცა ლაპარაკია მხატვრულ ხასიათზე, მხედველობაში აქვთ ადამიანის როგორც გარკვეული საზოგადოების წევრის ხასიათი. აქედან გამომდინარე, მხატვრული ხასიათის ევოლუციას ორგანულად აკავშირებენ ადამიანის, როგორც საზოგადოების წევრის თვითშეგნების ევოლუციასთან. მიჩნეულია, რომ, რაც უფრო მეტად განვითარდა ადამიანში საკუთარი „მეს“ შეგნება, რაც უფრო დააღწია ადამიანმა თავი ანიმისტური მსოფლმხედველობის ტყვეობას, მით უფრო გამოიკვეთა მასში ინდივიდუალური ხასიათი და მხატვრულ შემოქმედებაშიც უფრო მეტი ასახვა ჰპოვა. ენგელსი, ხასიათების თანმიმდევრულ და სრულყოფილად ასახვას, აღორძინების ეპოქის ლიტერატურას უკავშირებდა და, აქედან გამომდინარე, მას „პირველ თანამედროვე ლიტერატურას“ უწოდებდა. 1859 წელს ლასალისადმი მიწერილ წერილში იგი მიუთითებდა

<sup>1</sup> არისტოტელი, „პოეტიკა“. 1944. გვ. 15.

ქველ ნაწარმოებებში ხასიათების სიმკრთალეზე და ურჩევდა ამ თვალ-საზრისით შეესწავლა შექსპირის შემოქმედება.

ეს გარემოება აძნელებს პრობლემის დასმას იმ ფოლკლორულ ძეგლებში, რომლებშიც მითოლოგიური რწმენები პირველ პლანზეა წამოწეული და ადამიანი გათქვეფილია ბუნების საგნებსა და მოვლენებში: ხასიათებზე მსჯელობა ძირითადად შესაძლებელია იმ ხალხურ ნაწარმოებებში, რომლებშიც ასახვა კპოვა ადამიანთან ურთიერთდამოკიდებულებამ, სოციალურმა უთანასწორობამ და მასთან ბრძოლამ.

ხასიათების შესახებ არსებულ იმ მცირეოდენ განმარტებებში, რომლებიც ცალკეულ სტატიებსა და ლიტერატურის თეორიის სპეციალურ სახელმძღვანელოებშია გაფანტული, ხასიათი მოცემულია როგორც ნაწარმოების პერსონაჟის განწყობილების, იდეური მისწრაფებისა და ქცევის ერთობლივობა, რომლითაც მქდავნიდება გმირის ინდივიდუალობა. პერსონაჟის ხასიათის განხილვის დროს განაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებენ მის ამა თუ იმ ინდივიდუალურ თვისებაზე. მაგრამ ინდივიდუალური თვისება, რაც მხატვრულ ნაწარმოებებში ვლინდება, ყოველთვის ნიშნავს, რომ იგი არ არის მხოლოდ ერთი რომელიმე პირის, ერთადერთის, თვისება;

ხასიათის ცნება ადამიანთან არის დაკავშირებული. ადამიანი კი ცხოვრობს განსაზღვრულ საზოგადოებრივ გარემოში, რომელიც გავლენას ახდენს მის პიროვნებაზე, განსაზღვრავს მის სულიერ და გონებრივ ფორმირებას. ამის გამო ყოველი ინდივიდუალურობა თავისი გარემოს ანარეკლ თვისებებს ატარებს, მით უმეტეს, როცა იგი მხატვრული სახითაა წარმოდგენილი. ეს გარემოება გვაიძულებს შეფარდებით შევხედოთ ყოველ ინდივიდუალურ ხასიათს და არ გავვიგოთ იგი როგორც აბსოლუტურად ერთადერთი, განუმეორებელი.

ხასიათის უკეთ შესაცნობად, შესაძლოა, იგი შევუპირისპიროთ სახეს. როცა ვამბობთ „ამირანის სახეო“, მასში ვგულისხმობთ თავისუფლებისათვის მებრძოლ იდეალიზებულ გმირს მთელი თავისი ატრიბუტებით, მაგრამ თუ ჩვენ გვინდა ვილაპარაკოთ ამირანზე როგორც ხასიათზე, მაშინ უნდა გამოვყოთ რიგი თვისებებისა, რომელიც ამ გმირს, როგორც გარკვეულ მხატვრულ ინდივიდს, ახასიათებს.

პერსონაჟის ხასიათისა და სახის ასე გამიჯვნა პირობითია და აუცილებელი არის მხოლოდ თეორიული მსჯელობის დროს. საერთოდ კი ხასიათი გმირის სახის ფარგლებში შედის, მისი გახსნა გვეხმარება კიდევ უფრო ღრმად ჩაეწვდეთ გმირის ბუნებას. ამდენად, გმირის სახე უფრო ფართო ცნებაა, ხოლო გმირის ინდივიდუალური ხასიათი მისი ძირითა-

დი, შინაგანი მხარე. ასე, მაგალითად, ქართულ ფოლკლორში ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სახეა დაჩაგრული გერის სახე. ავი დედინაც-ვლისაგან დევნილი გერი ათობით ქართულ (და არა მარტო ქართულ) ზღაპარში თითქმის არაფრით განირჩევა ერთიმეორისაგან. შეიძლება ითქვას, ესაა ერთი მხატვრული სახე უკანონოდ დევნილი გერისა. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ ვერ ვილაპარაკებთ გერზე როგორც ინდივიდუალურ ხასიათზე, რადგან ინდივიდუალური, თავისებური, ასეთ პერსონაჟებს თითქმის არაფერი გააჩნიათ — ისინი ერთი მხატვრული სახის განმეორებებს წარმოადგენენ. მაგრამ სულ სხვა მხატვრულ ღირებულებას იძენს გერის ტრადიციული სახე ქართული ხალხური ეპოსის შესანიშნავ ძეგლში — „ეთერიანში“. ეთერს ბევრი რამა აქვს შენარჩუნებული გერი ქალიშვილის ტრადიციული სახიდან, მაგრამ ეს მსგავსება მხოლოდ გარეგნული ნიშნებით შემოიფარგლება. რაც შეეხება ეთერის სულიერ სამყაროს, იგი სრულიად განსხვავებული და თავისებურია. ეთერის ხვედრიც სულ სხვაა, ვიდრე მისი შორეული დობილებისა. არ არის ზღაპარი, რომლის მიხედვითაც ჩაგრული გერი ბედნიერებას არ ეწიოს. მხოლოდ „ეთერიანია“ ამ მხრივ გამო-ნაკლისი. ამიტომ არაა მიზანშეწონილი ეთერის გაიგივება გერის სტანდარტულ მხატვრულ სახეებთან. ეთერი — ღრმად თავისებური, ორიგინალური მხატვრული სახეა, რომლის ბადალი ქართულ ფოლკლორში არ მოიძებნება, სწორედ ამიტომ წარმოადგენს ის ინდივიდუალურ ხასიათს.

ხასიათის სპეციფიკის საკითხებს საგანგებოდ ეხება ს. ბოჩაროვი საკამათო, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ხასიათების შესახებ ერთ-ერთ ახალ და ყველაზე სერიოზულ გამოკვლევაში „Характеры и обстоятельства“. მკვლევარის აზრით, საჭიროა პრინციპულად დაისვას საკითხი მხატვრული და ყოფაცხოვრებაში არსებული ხასიათების გამიჯვნის თაობაზე. იგი ეკამათება ბ. სარნოვს, რომლის აზრით, „ხასიათს, რომელიც ჩამოყალიბდა ან ახლა ყალიბდება სინამდვილეში, მხატვარი ხსნის, იკვლევს ნაწარმოების სიუჟეტის საშუალებით“. თვითონ ხასიათის გამოგონება მწერლის ფუნქციაში არ შედის.

სარნოვის საწინააღმდეგოდ, ბოჩაროვი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ: „Характер, не предмет изображения, но само это изображение, одна из его сторон, вид литературного образа. Отношение литературного характера к характерам психологическим, социальным, национальным — то же, что вообще отношения художественного образа к фактам действительной жизни“<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Теория литературы, М., 1962, стр. 213.



მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ნაწარმოების კონკრეტული ანალიზის დროს, ბოჩაროვი არბილებს თავის შეხედულებას და თითქმის უახლოვებს საჩინოვის თეზისს. რეალურად არსებული ხასიათისა და მხატვრული ხასიათის ურთიერთმიმართება, მართლაც, ერთ-ერთი საყურადღებო მომენტია. შეფარდება ამ ორ მოვლენას შორის ნაკლებად შესამჩნევია თანამედროვე რეალისტურ მწერლობაში. ხალხურ ნაწარმოებში კი, სადაც მხატვრული გაზვიადება თავისი შესაძლებლობის მთელი სიგრძესი განიხილავს წარმოდგენილი, გამოწვევისა და რეალურის ურთიერთმიმართება უფრო ხელშესახები და ცხადია.

ხალხური პოეტიკის ის თავისებურება, რომ ნაწარმოებში ასახული გარემო ფანტასტიკური ფერებით დაგვიხატოს, ცხადია და კამათს არ იწვევს. ზღაპრის თუ მითიური თქმულებების პერსონაჟები თითქმის ყოველთვის ან ირეალურნი, ან არაჩვეულებრივნი არიან. მაგრამ მათი არაჩვეულებრიობა, უმთავრესად, გარეგნული აგებულებით, მოქმედებებითა და გარემოთა გამოხატული. ხოლო რაც შეეხება მათს შინაგან სამყაროს, მათს თვისებებს — ისინი ასევე არ გვანცვიფრებენ თავიანთი არაჩვეულებრიობით. ამით, რა თქმა უნდა, არ ვამბობთ, თითქოს ფოლკლორული გმირების ხასიათი ზუსტად ისეთივე იყოს, როგორც მათი შემქმნელი პირების, ხალხის ხასიათია საერთოდ. ფოლკლორი მხატვრული შემოქმედებაა და ყოველი მოვლენა იქ მხატვრულ პრიზმაში ტყდება. ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ხასიათის გაზვიადება საერთოდ შემოწმდებოდა. მისთვის ისეთი ფანტასტიკური სახის მიცემა. როგორც შეიძლება, მაგალითად, ადამიანის გარეგან აგებულებას მივცეთ — შეუძლებელია.

ხალხურ თქმულების მიხედვით, ამირანი მთასავეთ კაცია; მას საცარის ოდენა თვალები აქვს; ერთ ჭერზე სამი ბულა კამეჩი არ ყოფნის; ზეცაში დაკიდებულ კოშკს მისწვდება და ხმლის ერთი დაკვრით ჩამოგდება... ეს არაჩვეულებრივია, ფანტასტიკურია. ასეთი რამ მხოლოდ ზღაპარში შეიძლება. მაგრამ იგივე ამირანი: თავისუფლებისთვის იბრძვის, დარდობს, რომ არასაკმარისი ღონე აქვს; თვითმკვლელობამდე მიდის, როცა მისი გულისთვის ძმები ილუბებიან... ყოველივე ეს ამირანის ადამიანური თვისებების გამოხატულებაა. ამ თვისებებში კი ან სრულებით არ არის არაჩვეულებრივი, ან ძალზე ცოტაა. არაჩვეულებრივი შეიძლება ამ თვისებათა გამოხატვა იყოს ზოგჯერ. ამირანის ხასიათი კი ადამიანური და ცხოვრებისეულია, მაშასადამე, რეალური.

უამრავი ასეთი პარალელის მოტანა შეიძლება ქართული ზღაპრებიდანაც; „ნაცარქექიაში“, სადაც დევები და ზოგჯერ თვით მთავარი გმირის მოქმედებაც ფანტასტიკურ შინაარსს აძლევს გარემოს, ნაცარქექიას ხასიათის განმსაზღვრელი თვისებები — სიზარმაცე, სიმხდალე

და, ამევე დროს, გონებამახვილობა და მოსაზრებულობა — ჩვეულებრივ ადამიანურ თვისებებად გვევლინებიან. აღარაფერს ვამბობთ საყოფაცხოვრებო რეალისტური ხასიათის ზღაპრებზე, რომელთა ისეთი პერსონაჟები, როგორიცაა ძუნწი მღვდელი, მოსაზრებული გლეხი, ზარმაცი კაცი და მრავალი სხვა, იმდენად რეალური თვისებების მქონენი არიან, რომ თამამად შეიძლება ისინი „ტიპიურ“ ხასიათებადაც კი მივიჩნიოთ (როგორადაც თელის მათ პროფ. ა. ლლონტი)<sup>3</sup>.

ზემოთქმულიდან შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნა: ფოლკლორულ ნაწარმოებში ასახული ხასიათი ნაკლებად ემორჩილება პოეტურ გაზვიადებას და იგი ყველაზე ფანტასტიკურ ნაწარმოებებშიც კი ძირითადად რეალურ სახეს ინარჩუნებს.

აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ხასიათის ამგვარი თვისება მიგვაჩნია ჩვენ ზღაპრის და, საერთოდ, ფოლკლორული ნაწარმოების რეალიზმის ერთ-ერთ გამოვლინებად. მხატვრული ხასიათი, როგორც ადამიანის შინაგანი სამყაროს ყველაზე ძლიერი თვისების გამოსახულება, ორგანულად არის დაკავშირებული ნაწარმოების იდეასთან და მის მიზანდასახულობასთან. ხასიათები განსაზღვრავენ ნაწარმოების მთავარ ხაზს. ხასიათების ადამიანური ელფერი, იდეისა და მიზანდასახულობის რეალურობასთან ერთად, აძლევს ხალხურ ნაწარმოებს მხატვრული შემოქმედების ნამდვილი ნიმუშის ძალას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ხალხური შემოქმედება მართლაც მხოლოდ ბავშვებისა და მოცილილი ხალხის გასართობი იქნებოდა, როგორადაც მიაჩნდა იგი ზოგიერთი ბურჟუაზიული სკოლის წარმომადგენელს<sup>4</sup>.

ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში შეიძლება გავარჩიოთ ხასიათების ორი ჯგუფი: ტიპიური და ინდივიდუალური. ამ უკანასკნელის ფოლკლორში არსებობას ეჭვის თვალით უცქერიან არა მარტო ლიტერატორები, არამედ ფოლკლორისტიებიც (მაგალითად — პროპი), რადგან ამგვარი ხასიათებისაგან ისინი მოითხოვენ განუმეორებელი ინდივიდუალობის ჩვენებას. განუმეორებლობა, როგორც ზევეითაც აღვნიშნეთ, შედარებითი ცნების სახით უნდა გავიგოთ. ამ პოზიციიდან კი ქართული ფოლკლორის სინამდვილეში განუმეორებლად მიგვაჩნია, მაგალითად, არა მარტო ისეთი პერსონაჟები, როგორიცაა: ამირანი, აბესალომი, მურმანი და სხვები, არამედ თვით ღიმილის მომგვრელი ნაცარქექიაც და საყოფაცხოვრებო ზღაპარში ასახული სხვადასხვა სოციალური წრის ბევრი წარმომადგენელი, რომლებიც გამოხატავენ რა გარკვეული ტი-

<sup>3</sup> ქართული ხალხური ნოველები, სტალინირი, 1956, გვ. 73.

<sup>4</sup> ე. ვიხსლამის ნარკვევი „ზღაპარი“, — ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება. 1, 1960, გვ. 363—365.

პის პიროვნებათა თვისებებს, მეტნაკლებად თავიანთ ინდივიდუალობა-საც ამჟღავნებენ.

ხალხური მხატვრული ხერხის თუ სახის ანალიზის დროს, ჩვენი აზრით, აუცილებელია ამოვიდოდეთ ხალხურივე შემოქმედების სპეციფიკი და ვითვალისწინებდეთ ხალხური პოეტიკის კანონებს. მართალია, ფოლკლორში ინდივიდუალური თვისებების გამომჟღავნება გარკვეულად შეზღუდულია ნაწარმოებთა სპეციფიურობის გამო, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ფოლკლორს საერთოდ არ შეეძლოს ადამიანის ინდივიდუალური, შინაგანი სამყაროს ჩვენება.

ქართულ ხალხურ პროზაში ტიპიურ ხასიათებთან დაკავშირებით, საინტერესო დაკვირვებანი მოეპოვება პროფ. ა. ლლონტს, რომელმაც ამ თვალსაზრისით საგანგებოდ შეისწავლა ხალხური ნოველები. პროფ. ა. ლლონტის სამართლიანი დაკვირვებით, ხალხური ნოველის ტიპიური ხასიათი, ცხადია, სხვაა, ვიდრე ლიტერატურული თხზულებისა, მაგრამ „არის ერთი გაოქობა, — აღნიშნავს მკვლევარი, — რომელიც უფლებას გვაძლევს ხალხური ნოველის დასრულებულ სახეს ტიპი ვუწოდოთ და ეს ცნება ვისესხოთ ლიტერატურიდან. ესაა მათი უშუალო წსგავსება. ორივე მათგანში გაერთიანებულია ადამიანთა განსაზღვრული ჯგუფის დამახასიათებელი ზოგადი თვისებები. ამდენად, ხალხურ ნოველაში გამოკვეთილი ზოგადი სახე, რომელსაც ჩვენ ტიპს ვუწოდებთ, სხვა არაფერია, თუ არა ლიტერატურული ტიპის წინაპარი“<sup>5</sup>.

ჩვეულებრივად გვეთქვა ინდივიდუალური ხასიათების შესახებაც ხალხურ პროზაში. ხალხური ინდივიდუალური ხასიათებიც განსხვავდებიან ლიტერატურული ხასიათისაგან და ისინიც ამ უკანასკნელის ერთგვარი წინაპრების სახით გვევლინებიან.

ქართულ ფოლკლორში ინდივიდუალური ხასიათების გამოვლინების საუკეთესო ნიმუშად შეიძლება მივიჩნიოთ „ეთერიანი“, რომელზედაც აქვამად შევაჩერებთ ყურადღებას.

\* \* \*

ქართულ ფოლკლორში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს აბესალომისა და ეთერის სიმიჯნურო თავგადასავალს. ხალხური რომანტიკული ეპოსის ეს შესანიშნავი ნიმუში სრულიად განსხვავებული ფერებით გვიხატავს გმირების შინაგან სამყაროს. შესაძლოა, ქართულ ფოლკლორში, ეს ნაწარმოები ერთადერთი იყოს, რომელშიც ასე ჰარმონიულადაა შეთანხმებული ერთმანეთთან მოქმედება და პერსონაჟთა სულიერი

5 ქართული ხალხური ნოველები, 1956, გვ. 79.

განწყობილების გამოვლინება. თუ ხალხური სიტყვიერების ნაწარმოებებისათვის გმირების ჩვენება დამახასიათებელია გარეგანი ნიშნებითა და მოქმედებით, „ეთერიანი“ მათ შორის უაღრესად ორიგინალურ ძეგლად გვევლინება.

ქართულ ფოლკლორში არსად ისე ღრმად არ არის ნაჩვენები ადამიანის ფსიქოლოგიური სამყარო, როგორც „ეთერიანში“. სასწაულებრივი ელემენტები, რომლებიც არც თუ იშვიათად გვხვდება ამ ნაწარმოებში, ხელს ვერ უშლის მთავარ გმირებს მაქსიმალურად გამოავლინონ პირადი განცდები, თავიანთი ემოციები და უაღრესად ადამიანური სახით მოგვევლინონ.

ზებუნებრივი ძალები აქ უფრო დამხმარე მხატვრული საშუალებების შთაბეჭდილებას ტოვებენ, ვიდრე არსებითად მოქმედისა. სიუჟეტის მთელი ლოგიკური მიმდინარეობა თვით პერსონაჟთა ხასიათებიდან გამოდის და გამართლებულია მათი ქცევებითა და შინაგანი ფსიქიკით.

ქართულმა ფოლკლორმა თავისი ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე მრავალნაირი სახისა და ხასიათის პიროვნება შექმნა. იშვიათია ისეთი ხალხური ნაწარმოები, რომელშიც სიყვარულის მოტივი, თუ წამყვანი არა, ერთ-ერთი ეპიზოდის სახით მაინც არ იყოს ასახული. მაგრამ ხალხურ ეპოსში სიყვარული, ჩვეულებრივ, სტატიურ ფორმაშია მოცემული. გმირები თითქმის არ ამჟღავნებენ თავიანთ ემოციებს, და მიუხედავად იმისა, რომ ისინი უამრავ დაბრკოლებას გადალახავენ, მათი შინაგანი ტკივილები ჩვენთვის უხილავი რჩება.

აბესალომი ამ მხრივ არა ჰგავს იმ ფოლკლორულ გმირს, რომელიც ცხრაკლიტულიდან იტაცებს მზეთუნახავ ასულს იმისათვის, რომ დიდება მოიხვეჭოს. აბესალომი მიჯნურის თავისებური და შესანიშნავი გამოსახულებაა. პროფ. მ. ჩიქოვანის სამართლიანი შენიშვნით, — „თუ ლიტერატურაში მიჯნურობის გრძნობის მატარებელთა შორის პირველად ტარიელს დავასახელებთ, ხალხურ ეპოსში სიყვარულის თემაზე საუბარი აბესალომის გარეშე შეუძლებელია“<sup>6</sup>.

რა არის აბესალომის ხასიათში თავისებური და განსხვავებული სხვა ფოლკლორული გმირებისაგან?

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს აბესალომის ღრმად ემოციური პიროვნება. ნაწარმოებში თითქმის არაფერია ნათქვამი აბესალომის არც გარეგან, არც შინაგან თავისებებზე. იგი, ჩვეულებრივად, ერთადერთი ეპითეტით — „ცათა სწორითა“ შემკობილი, მაგრამ ეს ეპითეტი ქართულ ფოლკლორში სოციალურ მდგომარეობას აღნიშნავს და არა პირად ღირსებას. მიუხედავად ამისა, აბესალომის საერთო მხატვრული

6 ეთერიანი, ხალხური სიტყვიერება, IV, თბ., 1954, გვ. 9—10.

სახიდან გამომდინარე, ჩვენ არ გავციკირდებამისი რთული და უაღრესად თავისებური ხასიათის წარმოდგენა.

აბესალომი არა მარტო მიისწრაფის ეთერისაკენ, არამედ იგი გარეგნულადაც ამჟღავნებს სიყვარულის გრძნობას. მაგალითად, ამირანის სწრაფვა ყამარისაკენ — რაღაც განყენებული მიზნისაკენ სწრაფვას უფრო ჰგავს, ვიდრე ქალისადმი სიყვარულის გამოხატულებას<sup>7</sup>. ასეთი არაა აბესალომის ბუნება. იგი თითქოს სიყვარულისთვისაა გაჩენილი. ძლიერი ხელმწიფის შვილი, ტახტის ერთადერთი მემკვიდრე აბესალომი, არა ანგარების მიზნით, არამედ გულწრფელი გრძნობის კარნახით დაექმბს სიყვარულს — წმინდასა და მისი ფაქიზი გულივით კეთილშობილს.

ეთერთან შეხვედრა, ზოგი ვარიანტის მიხედვით, წინასწარაა გადაწყვეტილი ბედისწერის მიერ. ასევე, ეთერმაც წინასწარ იცის, რომ მისი ბედი აბესალომთანაა დაკავშირებული. მაგრამ აბესალომისა და ეთერის სიყვარული ამით არ ჰკარგავს ადამიანურ მგრძნობიერობას.

აბესალომის ხასიათის განუმეორებლობაზე მეტყველებს მისი მოქმედება ეთერის დაკარგვის შემდეგ. ჩვეულებრივი ფოლკლორული გმირივით, იგი ხმალამოლებული არ მიეშურება მურმანის ციხე-კოშკისაკენ ეთერის დასახსნელად, არამედ მოზღვავებულ დარდს თავისივე გულში ხარშავს. მისი სანადიროდ გამგზავრებაც<sup>8</sup> დარდის გამოხატულება უფროა, ვიდრე მეფისწულის ჩვეულებრივი გართობა.

უაღრესად ფსიქოლოგიურია აბესალომის პირველი შეხვედრა მურმანთან იმის შედეგ, რაც ამ უკანასკნელმა ეთერი მოიპოვა. აბესალომს აინტერესებს ეთერის ამბავი, მაგრამ უმძიმს პირდაპირ ჰკითხოს მურმანს. ხალხური სიუჟეტის ლაკონიურობა და ფსიქოლოგიური მომენტების ლირიულად აღწერის შეზღუდულობა საშუალებას არ აძლევს მთქმელს უფრო ფართოდ და ემოციურად გადმოსცეს აბესალომის სულიერი დაძაბულობა ამ დროს. სამაგიეროდ, მთქმელმა მონახა გასაუბრების ისეთი ფორმა, რომლითაც აშკარა ხდება, თუ რაოდენ სულიერ ტანჯვას განიცდის აბესალომი. პროფ. მ. ჩიქოვანი ხაზს უსვამს იმას, რომ აბესალომის მურმანისადმი მიმართვაში დასახელებულია „ქალი ეთერი“ და არა „ცოლი მურმანისა“<sup>8</sup>. მართლაც, ასეთი ვარიანტი ყველაზე უფრო შეეფერება ნაწარმოების ლოგიკურ ფსიქოლოგიურ მდინარებას:

<sup>7</sup> ვფიქრობთ, ამ მოვლენასაც უნდა ეთამაშა როლი იმაში, რომ ამირანის მიერ ყამარის მოტაცებაში ზოგიერთი მკვლევარი ცეცხლის მოტაცების მოტივს ხედავს.

<sup>8</sup> ხალხური სიტყვიერება, IV, მეორე სერია, 1954, გვ. 16.

მურმან, მურმან შენსა მზესა,  
ქალი ეთერა დღეშია?  
ჩემთან იყო იმ ტანჯვაში,  
შენთან არის, რა დღეშია?

როგორც მოსალოდნელი იყო, მურმანის მიხედა, რომ აბესალომისათვის საბედისწეროა ეთერისა და მურმანის ცოლ-ქმრად წარმოდგენა. სინამდვილეში, ეთერი ჯერ კიდევ არ არის მურმანის ცოლი, მაგრამ მურმანმა კარგად იცის, როდის იშიშვლოს მახვილი:

რას ჰკითხულობ, ცაღა სწორო,  
ცოლის ქება აუგია;  
შენც გინახავს ბროლის ციხე.  
როგორ ცამდის მაღალია:  
შიგა ზის ქალი ეთერი,  
ყველი მოულერებია.

აბესალომის ისედაც გაბზარული სულისათვის, მურმანის ბაგედან ეთერის ცოლად ხსენება საკმარისი აღმოჩნდა მიჯნურის საბოლოო გასატეხად. ხალხური მთქმელის სიტყვებით, „აბესალომს შეეძლო პირ-შავ მურმანის განგმირვა, საამისო ძალაც შესწევდა, მაგრამ თავი შეიკავა“. ამ თავშეკავებაშიც ამჟღავნებს აბესალომი ხასიათით თავისებურებას.

ზოგი ვარიანტის მიხედვით, აბესალომის თავშეკავებულობა გამოწვეულია იმით, რომ აბესალომი და ეთერი ბექდებშეცვლილი იყვნენ და, თუ ერთმანეთს უღალატებდნენ, ძვირფასი სამკაული გაამჟღავნებდა უზნეო საქციელს. ყოველ შემთხვევაში, აბესალომის ასეთი მოქმედება სავსებით შეეფერება მის საერთო ხასიათს და შინაგან სამყაროს. სენაქციულმა ტრფობამ აბესალომი სიცოცხლეს გამოასალმა. აბესალომის სიკვდილი თავისებურადაა გადმოცემული ნაწარმოებში. აბესალომი არ კვდება უეცრად. იგი თანდათან ქრება ეთერის მოლოდინში, მაგრამ ეთერის მოსვლით გამოწვეული ბედნიერება უკვე ძნელი ასატანი იყო აბესალომის სიხარულს გადაჩვეული სულისათვის.

სიკვდილის სცენები „ეთერიანში“ თავისი ფსიქოლოგიური დაძაბულობით თითქოს სცილდება ფოლკლორულ ტრადიციებს. იგი არც ლიტერატურის სენტიმენტალური ნაწარმოების ფინალს წააგავს. ვფიქრობთ, მაინცდამაინც არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვი, რომ ხასიათების უშუალობა, მათი ლოგიკურობა და სიდიადე ამ ხალხურ ნაწარმოებს შექსპირისეული ტრაგედიის ელფერს აძლევს.

ეთერის თვითმკვლელობაც სავსებით ლოგიკურად გამომდინარეობს მისი ხასიათიდან. როგორც ზემოთაც ვთქვით, ეთერის სახეს ბევრი

რამ აქვს საერთო ფოლკლორში გავრცელებულ მზეთუნახავ გერთან. მაგრამ მისი ხასიათი მაინც ინდივიდუალური და, შეიძლება ითქვას, განუმეორებელია. ეს განუმეორებლობა მქლავნდება აბესალომისადმი ფაქიზ და თავდავიწყებულ სიყვარულშიც, რომელიც მოცემულია არა სტატიური ფორმით, არამედ როგორც მჩქეფარე ადამიანური გრძნობა.

„ეთერიანის“ ყველა ვარიანტში ხაზგასმულია აბესალომისა და ეთერის ურთიერთსაპირისპირო სოციალური წარმოშობა. ეთერი უმდაბლესი ფენის წარმომადგენელია, მაგრამ ამ გარემოებას შეყვარებული წყვილისათვის ხელი არ შეუშლია თანაბარი ძალით ჰყვარებოდათ ერთმანეთი. თუ აბესალომის გარეგნობაზე ხალხი ნაკლებად ლაპარაკობს. ეთერის შემკობისათვის მის პოეტურ ფანტაზიას ყველაზე ფაქიზი და მომხიბლავი ფერები შეურჩევია. ეთერი, ხალხის წარმოდგენით. სრულყოფილი მშვენიერების განსახიერებაა. მთავარი ეთერის მხატვრულ სახეში მაინც მისი მდიდარი შინაგანი ბუნება არის. მიუხედავად ეთერის სასწაულებრივი დაბადებისა, როგორც პროფ. მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, მისი გრძნობა და შინაგანი ბუნება რეალისტურია. გლეხი ქალის ფსიქოლოგიას ამქლავნებს იგი, როცა პირველად შეხვდება უფლისწულს. მიუხედავად აბესალომის მომხიბვლელობისა, ეთერს არ ავიწყდება მათი სოციალური უთანასწორობა და მხოლოდ აბესალომის გულწრფელი ფიცის შემდეგ გაუხსნის გულს. აი, როგორ არის გადმოცემული თქმულებაში ეს სცენა.

ხელმწიფის შვილი აბესალომი, რა თქმა უნდა, მეფეთა დარბაზებში და ბროლის კოშკებში ეძებდა გულისწორს. მას ვერც კი წარმოედგინა, რომ მშვენიერებისათვის არ არის აუცილებელი „კეთილშობილთა“ სამყარო, რომ იგი შესაძლოა მიწურ ქოხებსა და გლეხთა წრეშიც არსებობდეს. ამიტომაც, რომ იგი, როცა პირველად იხილავს „ძველ კონკ ტანისამოსში გამოწყობილ“ ეთერს. ასეთი სიტყვებით მიმართავს:

მე ბანი-ბანსა გეძებდი,  
შენ გულა-გულსა გეძინა,  
ოფლი დაგსხმოდა კუქური,  
ბროლისა მკერდი გეჩინა.

ეგ ლამაზი გიშრის თმანი  
ვარდისებრ გულზე გეფინა,  
რა დაგინახე, ავტირდი,  
ხუშერი ცრემლი შედინაჲ.

ეთერი პასუხობს:

შენ ღიღი ხარ, ღიღებული,  
მაპით და პაპით ქებული.

მე ობოლი, ობლაშვილი,  
ობლობითა დაჩაგრული.  
შენ შენი ქნა და წახვიდე,  
გამიშეა წყალწაღებული.

ამას მოსდევს ცნობილი ფიცი: რის შემდეგ ეთერი იღებს აბესალომის წინადადებას.

ეთერის დიდსულოვნებაზე ხშირადაა მითითებული ნაწარმოებში. მიუხედავად იმისა, რომ მას კარგი არაფერი ახსოვს თავისი ოჯახიდან, იგი მაინც ზრუნავს მიცვალებული დედ-მამის სულზე და კეთილად მოიხსენიებს მათ. (იხ. მ. ჩიქოვანი, ხალხური სიტყვიერება, IV, მეორე სერია, ეთერიანი, გვ. 24).

ეთერის ხასიათის რეალისტურობა არაერთხელ მეღაწენდება. აბესალომის სახლიდან წამოსული ეთერი თავს შეუტაცხყოფილად გრძნობს. მიუხედავად დედამთილის და მულეების ვედრებისა, პირველ ხანებში ეთერი უარს ამბობს აბესალომთან კვლავ დაბრუნებაზე.

თუ აბესალომთან დაბრუნდება, ეთერს ჰპირდებიან ათასნაირ ციხე-კოშკებსა და ფუფუნების საგნებს, მაგრამ სიმდიდრე არ არის ეთერის იდეალი:

არ მინდა ანა ქალაქი  
ენაგულით აგებული.  
არცა მინდა ციხე-კოშკი  
მარგალიტით მოხიშრული.  
არცა მინდა დერეფანი

---

9 ვარიანტების უმრავლესობის მიხედვით, ეთერს ტანისამოსი საერთოდ არ აცვია, იგი ხშირად მძინარეა და შიშველი ტანითაა წარმოდგენილი. მშვენიერების ამ სახით წარმოდგენა ცნობილია ხელოვნებაში, განსაკუთრებით, ანტიკური და აღორძინების ხანის ფერწერაში. ხალხის ესთეტიკური მრწამსის შესასწავლად, შესაძლოა, ამ მოვლენასაც მივქცეს ყურადღება.



აღმასს წვერზე აგებული,  
არცა მინდა ტყავ-ატლასი  
ინდოსტნიდან მოტანილი.  
არც მინდა აბესალომი  
ემშაკისგან შეცდენილი<sup>10</sup>.

ბოლოს მაინც სიყვარული ძლევს სიამაყის გრძნობას და ეთერი წავა დასნეულებული მიჯნურის სანახაუად. აბესალომის სახლთან მისვლისას მასში ერთხელ კიდევ იფეთქებს ქალური თავმოყვარეობა და გარეთ იხმობს აბესალომს, მაგრამ რა დარწმუნდება, რომ აბესალომს ფეხზე წამოდგომა აღარ უწყერია, ეს გრძნობაც სრულიად ბუნებრივად ქრება მასში.

აღსანიშნავია, რომ „ეთერიანში“ ქალები, საერთოდ, განსაკუთრებული სიმპათიით არიან დახატულნი.

კეთილი და დიდსულოვანია აბესალომის დედა, ხოლო მარხი მისიყვარულე დის იდეალური განსახიერებაა. დაუვიწყარია მარხის მისვლა ეთერთან და თხოვნა, წაჰყვეს სიკვდილის პირზე მიმდგარი ძმის განსაკურნავად:

აღე, ეთერო, გამომყე.  
შენ მომრჩინე ძმა ისი.  
აეიღებ ბარსა, ნიჩაბსა,  
დავხვეტავ გზასა ხვინჯასა.  
ზედ მარმარილოს დაგიფენ,  
ფეხი არ დასცე ქვიშასა.

„ეთერიანის“ დადებითი ხასიათების გვერდით შავბნელ დამესავით ჩამოშვებულა მურმანის უარყოფითი, მაგრამ მონუმენტური ხასიათი.

რთული და თავისებურია მურმანის სულიერი სამყარო. აშკარაა, იგი უარყოფითი ხასიათია, მაგრამ როგორც აბესალომის მსგავსი ხასიათის მონახვაა ძნელი ქართულ ფოლკლორში, ასევე შეუძლებლად მიგვაჩნია ვნახოთ მურმანის შესატყვისი უარყოფითი პერსონაჟი. ბოროტების მატარებელი პერსონაჟი ჩვეულებრივი მოვლენაა ფოლკლორში, მაგრამ ამ პერსონაჟთა მოქმედება, ე. ი. ბოროტების ჩადენა, ჩვეულებრივ, მოტივირებული არ არის. ისინი ერთხელ და საბოლოოდ მოცემულნი არიან როგორც ბოროტების განსახიერებანი და არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავენ. ბოროტება ხალხის მიერ წარმოდგენილია „ემშაკის“, „დევის“, „ქაჯის“, „კუდიანი დედაბრის“ და სხვათა

<sup>10</sup> ხალხური სიტყვიერება, ტ. IV, „ეთერიანი“, გვ. 139.

სახით. ყველა ასეთი პერსონაჟი ერთმანეთს ჰგავს და მათ შორის მხოლოდ გარეგნული განსხვავება თუ შეიძლება იყოს.

მურმანიც ბოროტებაა. იგი ერთადერთი მიზეზია აბესალომისა და ეთერის უბედურებისა (მართალია, აბესალომის მამაც წინააღმდეგია მისი შვილის ეთერზე დაქორწინებისა, მაგრამ იგი ბოროტება არ არის: მისი ეს კაპრიზი გამართლებულია ეთერისა და აბესალომის სხვადასხვა სოციალური წარმოშობით). მურმანი „ეთერიანის“ ყველა ვარიანტის მიხედვით, თანმიმდევრული, გარკვეული მიზანდასახულების, ძლიერი ნებისყოფის მქონე პიროვნებად გვევლინება, მაგრამ საგულისხმოა, რომ არც ერთ ძირითად ვარიანტში მურმანი როგორც აბსოლუტური ბოროტება მოცემული არ არის. იგი, თავდაპირველად, ანუ უფრო სწორად, ეთერის გაცნობამდე, აბესალომის ერთგული მსახურია. ძნელია იმის დასაბუთება, რომ მისი ერთგულება იქამდე მოჩვენებითი იყო. „ეთერიანის“ კომპოზიციაში მკაფიოდ არის გამოკვეთილი ზღვარი, საიდანაც იწყება მურმანის, როგორც ბოროტი პერსონაჟის ფორმირება, და საინტერესო ისაა, რომ განსხვავებით სხვა ფოლკლორული ბოროტი პერსონაჟებისაგან, მურმანის ბოროტება მოტივირებულია.

მოტივირება საერთოდ იშვიათად ანასიათებს ფოლკლორულ ნაწარმოებს. ამასთან დაკავშირებით, საყურადღებოა პროპის თვალსაზრისი: „ლოგიკური მოტივირებანი გვიანდელი მოვლენაა, და შეიძლება დაბეჭითებით ითქვას, რომ კარგად მოტივირებული მოქმედება დამუშავდა ან წარმოიშვა გაცილებით გვიან, ვიდრე სუსტად ან სრულიად არამოტივირებული<sup>11</sup>. ეს, ჩვენი აზრით, სავსებით სწორი დაკვირვებაა და შეიძლება მურმანის ხასიათის გაგებაშიც მოვიშველიოთ. შეიძლება ამ საკითხისათვის მნიშვნელობა ჰქონდეს აგრეთვე შექსპირის იაგოს შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებსაც. ასე, მაგალითად, როცა ლუნაჩარსკი არჩევდა იმ სცენას, სადაც იაგო ოტელოსადმი თავისი სიძულვილის მოტივებს ასახელებს, აღნიშნავდა: „იაგომ თავადაც არ იცის თავისი საქციელის მოტივები“<sup>12</sup>. სწორედ არსებითი მოტივის უქონლობა და მაინც ასეთი მძაფრი სიძულვილი ოტელოსადმი მიგვანიშნებს, რომ იაგო საერთოდ ბოროტი არსებაა და მისი ბოროტების გამოვლინებას კონკრეტული მიზეზი არ ესაჭიროება. იაგო ბოროტების ვირტუოზია, ნას გააჩნია უმაღლესი ოსტატობის უნარი ყოვლად უმიზეზო სიძულვილისა. საინტერესოა ლ. ტოლსტოის დამოკიდებულებაც იაგოს ამგვარი ბუნების მიმართ. იგი საყვედურის ტონით წერდა ამ პერსონაჟის

<sup>11</sup> Русская литература, 1963, № 3, стр. 72.

<sup>12</sup> А. Луначарский, Статьи о литературе, М., 1967, стр. 521.

შესახებ: „მოტივი თითქოს ბევრია, მაგრამ ყველა ისინი ბუნდოვანია. ნოველაში კი (იგულისხმება „ოტელოს“ იტალიური პირველწყარო, — ჯ. ბ.) ერთი უბრალო, ნათელი მოტივია: დეზდემონასადმი მძაფრი სიყვარული. რომელიც იქცევა ასეთივე ძლიერ სიძულვილად მას შემდეგ, როცა დეზდემონამ ოტელო ირჩია და უარჰყო იაგო“<sup>13</sup>.

მურმანის საქციელი (აბესალომისადმი სიძულვილი, აქედან გამომდინარე შედეგებით) ნაწარმოებში საფუძვლიანადაა მოტივირებული, მას უსაზღვროდ შეუყვარდა ეთერი. იმდენად ძლიერი იყო ეს სიყვარული, რომ იგი ლოგინადაც კი ჩავარდა. ვარიანტებში ასეა გადმოცემული ეს ეპიზოდი: „როცა მურმანმა დაინახა ეთერი, მაშინვე შეუყვარდა და გადაწყვიტა: „ეს ქალი თუ მე არ ვიშოვნე, გინდა მკვდარი ვიყვე, გინდ ცოცხალი, ისე ეს ქვეყანა რად მიღირსო“. ჯავრით ავად გახდა, ღონობდა, ნეტავი ისეთი ვინმე მაჩვენა, ეთერი ჩემ ხელში ჩააგდოს და რასაც მთხოვს, აუსრულებო“<sup>14</sup>. სხვა ვარიანტებშიც ასევე ხაზგასმულია მურმანის მძაფრი სიყვარული ეთერისადმი. „მურმანს თურმე ძალიან მოსწონებოდა ეთერი და მისი სიყვარულით ცეცხლი მოსდებოდა გულზე... მურმანი რომ გზაზედ მოდიოდა, ძალზედ ოხრავდა. გზაზედ ეშმაკი შეხვდა და უთხრა.

ეიცი, რათ შეინავ, მურმანო,  
რა ცეცხლია გპირს გულსაო,  
ყველაფერს მე მოგიხერხებ,  
თუ მომეც დედის სულსაო.

ეს რომ გაიგო მურმანმა, უცებ შეფიქრიანდა. ჰკითხა: მართლა გააკეთებ ამ საქმესაო? ეშმაკმა უთხრა: მართლავ. მურმანი მაშინათვე წავიდა სახლში და დაიწყო შფოთვა<sup>15</sup>“.

პროფ. შ. ჩიქოვანი „ეთერიანს“ მე-10-11 საუკუნის ძეგლად თვლის<sup>16</sup>. ეს მოსაზრება ნაწარმოებში ნაჩვენები სოციალური ურთიერთობით არის ნაკარნახევი. „ეთერიანი“ რომ დაახლოებით ამ პერიოდშია შექმნილი, ამაჲ, შესაძლოა, სხვა საბუთებიც მოეძებნოს. გარდა მოქმედების მოტივირებისა, რომელიც ფოლკლორული ნაწარმოების შედარებით გვიანდელ წარმოშობაზე მიუთითებს, „ეთერიანში“. ჩვენი აზრით, კიდევ ერთი მომენტი ალსანიშნავი. ესაა-მურმანის დაკავშირება ეშმაკთან.

<sup>13</sup> Л. Н. Толстой о литературе, М., 1955, стр. 541.

<sup>14</sup> ხალხური სიტყვიერება. IV, მეორე სერია, გვ. 67.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 117.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 9—10.

ფაუსტურ ლიტერატურაში საგანგებოდაა აღნიშნული, რომ ადამიანის მიერ დემონურ ძალებთან ხელშეკრულების დადება, შუასაუკუნეების ქრისტიანულ რელიგიაში მომხდარი განხეთქილების ანარქიკული მხატვრულ ნაწარმოებში<sup>17</sup>, „ეთერიანში“, შესაძლოა, მართლაც აღმოჩნდეს თავისებური ფაუსტური პარადიგმა. მურმანის სახის ამ თვალსაზრისით შესწავლაც, ვფიქრობთ, არ იქნება ინტერესმოკლებული. მაგრამ ეს საკითხი სპეციალურ დაკვირვებას მოითხოვს და ამჟამად ჩვენ ამაზე ვერ შევჩერდებით.

მურმანის სახის ამგვარი გაგება გვაძლევს საფუძველს, ვიმსჯელოთ მურმანის ხასიათზე, როგორც არა თანდაყოლილ, არამედ გარკვეულ სოციალურ წრეში შექმნილ და გარკვეული ტიპის ხასიათების გამოვლინებაზე. შემთხვევითად არ მიგვაჩნია ის, რომ მურმანის სახეში არაფერია ზებუნებრივი. იგიც ისეთივე „ჩვეულებრივი“ ადამიანია როგორც აბესალომი. მისი სიყვარული ეთერისადმი, მართალია, არაკანონიერი, მაგრამ მაინც ადამიანურია.

მურმანს ეთერი შეუყვარდება როგორც ადამიანს და არა როგორც ავ სულს. პირადად მურმანი უძღურია, რომ ჩაშალოს აბესალომისა და ეთერის ბედნიერება, ამისათვის მას ესაჭიროება დამხმარე ძალა, რომელსაც ეშმაკ-მაცილების სახით პოულობს კიდევც.

მურმანის ხასიათის ჩამოყალიბებაში რომ სიყვარულია მთავარი მოტივი, ამას ადასტურებს ნაწარმოების ფინალიც: გაიგებს რა იგი ეთერის თვითმკვლელობის ამბავს, თვითონაც თავს იკლავს, და ამით ხაზს უსვამს სიყვარულს ეთერისადმი. ამ ფინალით მურმანი ჩვეულებრივი უარყოფითი პერსონაჟიდან ტრაგიკულ პერსონაჟამდე მალდება.

მურმანი ერთ-ერთი უდავოდ სინტერესო პერსონაჟია. მართალია, იგი ბნელი ფერებითაა დახატული, მაგრამ როგორც მხატვრული მოვლენა, ბოლომდე შეკრული, თანმიმდევრული და დასრულებულია. მურმანის ხასიათის გაცნობის დროს უნებლიედ გვაგონდება არისტოტელეს ერთი შენიშვნა: „ხასიათი უნდა იყოს სწორი. იმ შემთხვევაშიც, რომ ის კაცი, რომელიც ასახვის საგანს წარმოადგენს, იყოს უსწორმასწორო და ხასიათიც მას ასეთი ჰქონდეს, იგი მაინც სწორად უნდა იყოს უსწორმასწორო“<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> ამის შესახებ ვრცლად იხ. Легенда о докторе Фаусте, Л., 1967 წ. ეირმუნისკის „კომენტარები“, აგრეთვე მ. კვესელავას „ფაუსტური პარადიგმების“ ნაწილი.

<sup>18</sup> „პოეტიკა“, გვ. 31.

როგორც ჩანს, „ეთერიანის“ ავტორებს შესანიშნავად სცოდნია უმაღლესი ხელოვნების ეს მოთხოვნილება.

„ეთერიანის“ პერსონაჟები, როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც შეგვეძლო დაგვეჩინა, უმთავრესად, ინდივიდუალური თვისებების მატარებელი არიან. ეს საკმაო საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ხასიათის შექმნის ხერხი უცხო არაა ფოლკლორისათვის. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ფოლკლორული ხასიათი განსხვავდება ლიტერატურულისაგან. მწერლის ურთულესი გამომსახველობითი ხერხები. მისი უსაზღვრო საშუალებანი — ზედმიწევნით დეტალურად გადმოსცეს გმირის სულიერი სამყარო — ხალხური პოეტიკისათვის, მისი სპეციფიკურობის გამო, შეუძლებელია. მაგრამ ხალხი, როგორც ჩანს, მაინც ახერხებს გვიჩვენოს ადამიანის შინაგანი სახე, მისი განცდები და რთული ფსიქოლოგიური ბუნება.

ჩვენი აზრით, ამ მიმართებითაც საჭიროა დავუკვირდეთ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებებს, რაც დაგვეხმარება, ერთი მხრივ, უფრო ღრმად ჩავეწვდეთ ხალხური პოეტიკის საიდუმლოებას, ხოლო მეორე მხრივ, უფრო სრულყოფილად შევიცნოთ საუკუნეების მანძილზე ნაქმედი დიდებული ფოლკლორული სახეები.

---

„თავფარავნელი ჭაბუკის“ ზომი სიტყვის განმარტებისათვის.

„თავფარავნელი ჭაბუკი“ ქართული ხალხური პოეზიის შედევრია. იგი სატრფიალო თემაზე აგებული რეალისტური შინაარსის ბალადაა, რომელიც უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა ხალხში და ყოველთვის იზიდავდა მსმენელსა თუ მკითხველს როგორც თავისი სიუჟეტით, ისე მაღალმხატვრული ფორმით.

ამ მშვენიერი ნაწარმოების გავრცელებასა და საყოველთაო აღიარებაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ მას ადგილი უპოვია შრომის სიმღერების რეპერტუარში. პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს, რომელმაც ბალადის რამდენიმე ღირსშესანიშნავი ვარიანტი ჩაიწერა და მათი ანალიზიც მოგვცა, სოფელ ერთაწმინდაში მოხუცი მთქმელი შ. გორგოტაშვილისაგან ასეთი ცნობა მოუსმენია: „მე ეგ ვიცოდი, გუთანზე ვმღეროდი, ეს ლექსი სუფრაზე და ხატშიც იმღერებო“<sup>1</sup>.

ამ დიდი პოპულარობით უნდა აიხსნას ისიც, რომ ნაწარმოების ტექსტი, განსაკუთრებით მისი პირველი სტროფი, საგრძნობლად შეცვლილ-დაზიანებულია და უცნაური ვარიანტული სიჭრელე შეუძენია.

ბალადის 10-მდე მოღწეულ ვარიანტში გამიჯნურებული ვაჟის სადაურობა ოთხი სახელწოდების სხვადასხვა პუნქტით არის განსაზღვრული: ვარიანტული ჩვენებით ეს ჭაბუკი არის თავფარავნელი, თამარაშნელი, ზემოქართლელი და თაირანელი. ამ ნაიროვან სახელთა რკალში ვაჟის წარმომავლობის ნამდვილ პუნქტად თავფარავანია აღიარებული (მას მხარს უჭერს ვარიანტების უმრავლესობა) და ამიტომ ნაწარმოების სიუჟეტიც ამ სახელით ცნობილ სოფელსა და მასთან მდებარე ტბას უკავშირდება. ორივე ეს პუნქტი — სოფელიცა და ტბაც — ჭავჭავთის აღმოსავლეთ ნაწილში, ბოგდანოვკის რაიონში მდებარეობს.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ტბას თავისი სახელი სოფლისაგან აქვს მიღებული, როგორც ეს ხშირად ხდება ხოლმე ტბების სახელდებისას

1 შ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1952, გვ. 361.

(მაგ., ბაზალეთის ტბა სოფელ ბაზალეთთან, კარწახის ტბა კარწახთან. სიონის ტბა სიონთან და ა. შ.).

საძოვრებით განთქმული ჯავახეთის ზეგანი და მისი მთები საქონლის, კერძოდ ცხვრის ფარების, საზაფხულო სადგომი იყო. ამიტომ საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს ხალხური ვერსია, რომლის მიხედვით თავფარავნის მეორე ნაწილი ფ ა რ ა ვ ა ნ ი, რითაც ძველად აღინიშნებოდა სოფელიცა და ტბაც, წარმომდგარია სიტყვა „ფ ა რ ა“-საგან -ო ვ ა ნ ბოლოსართის დართვით (ფაროვანი — ფარავანი, ე. ი. ფარებით მოფენილი მიდამო).

ვახუშტი ბატონიშვილისათვის თავფარავანი უცნობია. ტბის სახელად იგი ძველ წყაროებში ცნობილ ფ ა რ ა ვ ა ნ ს ა და მის ბგერათგადასმულ ვარიანტს — ფ ა ნ ა ვ ა რ ს იხსენიებს<sup>2</sup> და იქვე მიუთითებს: „ზაფხულობით მის სანაპიროებზე საქონლის თავშეყრის ფაქტს: „ტბა ფანავრისა არს დიდი და თევზით სავსე, არამედ არაგემოიანი რამეთუ ზაფხულს დგების გარემოს მისსა მრავალნი არკენი, ჯოგნი, მროწლენი. ხვასტავანი ქართლისა და კახეთისანი“<sup>3</sup>.

ეს ისტორიული სახელი დღეს დავიწყებას ეძლევა. ფარავანს, იგივე თავფარავანს (ხალხური წარმოთქმით თავარავანს) ახლა როდიონოვკა ეწოდება და ბოგდანოვკის რაიონის ტამბოვკის სასოფლო საბჭოში შედის<sup>4</sup>.

თავფარავანში თ ა ვ-ი მსაზღვრელი სიტყვაა და აღნიშნავს მთავარს, უმთავრესს, ძირითადს (შდრ. თავწყარო, თავპანტა, თავჩობანი და სხვ.)

საქართველოს ტოპონიმიაში თავ-მსაზღვრელიანი სახელწოდება უმთავრესად მაშინ ჩნდება, როდესაც ძველ სამოსახლო პუნქტს ახალი ნაწილი გამოეყოფოდა. ამ ახალს ჩვეულებრივ წინ „პატარას“ ურთავდნენ (პატარა დმანისი, პატარა სმადა, პატარა გარეჯვარი, პატარა ატენი...) ძირითად ნაწილს კი ამის საპირისპიროდ „დიდი“ ერქმეოდა ხოლმე (დიდი დმანისი დიდი სმადა, დიდი გარეჯვარი, დიდი ატენი), იმეიათად კი — „თავი“. ამ უკანასკნელის მაგალითად გამოგვადგება ჯავახეთის ერთი სოფლის ნაწილთა სახელწოდებანი, რომლებსაც აკად. ნ. ბერძენიშვილი თავის მოგზაურობის დღიურებში ასახელებს: „მდინარის მარჯვნივ ნასოფლარს დიდი მურჯახეთი ჰქვიან, მარცხნივ

<sup>2</sup> ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 24, 41, 50, 81, 151.

<sup>3</sup> იქვე, 43.

<sup>4</sup> საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა, თბ., 1966, გვ. 28.

— პატარა მურჯახეთი, აწინდელ მურჯახეთს კი თავი მურჯახეთი ჰქვიაო,  
— გვიამბო კოლმეურნე მიხეილ ინასარიძემ<sup>5</sup>.

უფრო მეტი სხვადასხვაობა, შეიძლება ითქვას, სრული აღრევა შეინიშნება მიჯნური ქალის საცხოვრისის მითითებაში. ბალადის თითქმის ყოველი ვარიანტი ამ მხრივ თავის საკუთარ ვერსიას გვთავაზობს. ერთი აღნიშნავს, რომ ჭაბუკი ქალს ასპინძას ჰყვარობდაო, მეორე „ზღვას გაღმა“ ადგილს ასახელებს („ზღვას გაღმა ქალსა ჰყვარობდა“), მესამე „აშკარეთზე“ მიუთითებს, სხვა — „ასპინაზე“<sup>6</sup>. ასპანა კი ერთგან „გასპარადაც“ კი ქცეულა, ზოგ ვარიანტში ქალი „წყალგაღმელად“ და „მასპინძლადაც“ არის სახელდებული და ა. შ<sup>7</sup>.

თავფარავნის გარემო მიდამოთა გაცნობა და ჭავახეთის ქართველ მოსახლეობაში დღემდე შემორჩენილი ძველი ტოპონიმების გათვალისწინება გვარწმუნებს, რომ ზემოხსენებულ ვარიანტულ სახესხვაობათაგან ქალის სამყოფელი ადგილის აღსანიშნავად ლექსის პირვანდელ ტექსტში „ასფარა“ უნდა ყოფილიყო დასახელებული როგორც ეს 1956 წელს სოფელ კოთელიის მცხოვრებმა სოფრომ ყავრელიშვილმა ჩავვაწერინა:

თავფარავნელი ჭაბუკი  
ასფარას ჭალსა ყვარობდა

სტრიქონის ასე გამართვა ყოველთვის გამართლებულია და ეჭვს არ იწვევს როგორც გეოგრაფიული მდებარეობის თვალსაზრისით, ისე შინაარსობრივადაც, რის მიხედვითაც ლექსში მოქმედების ასპარეზად ერთმანეთის მოპირდაპირე ორი ტბისპირა სოფელი წარმოგვიდგება, ერთი მათგანი ვაჟისაა, მეორეში კი ქალი ბინადრობს. ვაჟი თავისი სოფლიდან დათქმულ დროს ცურვით მიემართება მიჯნურისაკენ. იგი ქალის მიერ სარკმელში ანთებული სანთლის შუქზე მიაპობს ტალღებს (ეს მომენტი უძლიერესი პოეტური ფორმით, ბრწყინვალე მეტაფორით არის გადმოცემული: „ზღვას გაღმა ერთი სანთელი გამოღმა კელეპტარობდა“), მაგრამ ბოროტი დედაკაცის ავი საქციელი შლის სიყვარულის ზეიშს: „ერთი ავსული ბებერი ვაჟისათვის ავსა ლამობდა“;

5. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხებო, 1, თბ., 1964 წვ. 59.

6 ასპანა საკუთარი სახელია (იხ. ქართლის ცხოვრება, 1, თბ. 1955, 369). შდრ. აგრეთვე გვარები ასპანიძე და ასპანაშვილი, იგი გეოგრაფიულ პუნქტადაც გვევლინება (იქვე, 21).

7 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1952 361.



— იგი აქრობს სანთელს და კვალდაკარგული ვაჟკაცი აბობოქრებულ ტალღებში ინთქმება.

რაკი ბალადის მთავარი გმირის საცხოვრისი ნაწარმოებში ზედმიწევნით არის ლოკალიზებული (იგი თავფარავნელი ჭაბუკია), ცხადია, რომ მისი სატრფოს ადგილსამყოფელიც თავიდანვე გარკვეული იქნებოდა. ის ვერ იქნებოდა ვერც უცნობი აშკარეთი, ვერც ასპანა და, მიო უმეტეს, ვერც ასპინძა, რომელიც უდიდესი მანძილით არის დაშორებული თავფარავანს. ეს პუნქტი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ და მხოლოდ ასფარა, ის მცირე სოფელი, რომელიც თავფარავნის პირდაპირ, ტბის ჩრდილო ნაპირზე მდებარეობს და დღემდე ამავე სახელს ატარებს<sup>8</sup>. ამ ფაქტზე სათანადოდ მიუთითა პროფ. ს. ჯიქიამ, რომელმაც ჭავჭავაძის ტოპონიმიკური რეალიების გაცნობის შედეგად ასფარა აღიარა ლექსში მოხსენებულ სწორ გეოგრაფიულ პუნქტად<sup>9</sup>.

როგორც ჩანს, მეხსენთ-ჭავჭავაძეში თურქ დამპყრობთა ბატონობის დამყარებისთანავე ამ სოფლის ადრინდელი ქართული მოსახლეობა აყრილა და საქართველოს სხვა კუთხისათვის შეუფარებია თავი. ამას ადასტურებს თურქული საისტორიო წყარო — „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი“, რომლის სიებში ასფარა უკაცრიელ პუნქტად არის ნაჩვენები. მხოლოდ ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებში გაჩენილა აქ ახალი მოსახლეობა „სოფელ კარტიკამიდან აქ გადმოსახლებულან თურქულენოვანი სომხები“<sup>10</sup>.

იგივე ბედი უნდა სწევოდა თავფარავანსაც, რომელიც დოკუმენტებში ცარიელ სოფლად არის აღნუსხული. გასული საუკუნის 40-იან წლებში ძველი ქართველი მოსახლეობის ნაკვალევზე აქ მეფის მთავრობამ „დუხობორები დაასახლა“<sup>11</sup>.

„თავფარავნელი ჭაბუკის“ ლექსში მოხსენებულ ადგილთა ლოკალიზება საშუალებას გვაძლევს კონკრეტულად წარმოვიდგინოთ ნა-

8 ასფარა თითქოს იმ კაცის ზედმეტი სახელი იყო, რომელიც ას ფარა ცხვარს ეკლბოდა. ამ მდიდარი კაცის სახელი შემდეგ თურმე მის სოფელსაც დაერქვაო, — გადმოგვცემს ხალხური თქმულება. სამწუხაროა, რომ დღეს ამ ქართულ სახელს დამახინჯებული სახით ასპარად წარმოთქვამენ და წერენ კიდევ (იხ. გაზ. „ასპინძა“ № 28, 5. 111, შ. ზურაბიშვილის სტატია „ცოტა რამ ხალხური ბალადის შესახებ“ და სხვ.).

9 ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი წიგნი III, გამოკვლევათბ., 351 — 352.

10 სომხებად წოდებული ეს მოსახლენი წარმოშობით ქართველები არიან. ერუშეთის სოფელ ველიდან გადმოსახლების გამო ისინი ველელებად იწოდებოდნენ (იხ. მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფ. 1902, 473 — 480; აგრეთვე, ს. ჯიქია, გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, 111, 531.

11 ს. ჯიქია, დასახლებული ნაშრომი, 348.

წარმოებში გადმოცემული ამბის სამოქმედო არეალი. მისი პუნქტებია სოფ: თავფარავანი (ფარავანი), ამავე სახელწოდების ტბა და მის ნაპირებზე გაშენებული მეორე სოფელი ასფარა, რომელიც პირველს ტბაზე გამავალი პირდაპირი ხაზით სამიოდე კილომეტრით თუ ჰმო-რავს და კარგად მოჩანს ტბის გამოღმა ნაპირებიდან. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ „თავფარავნელი ქაბუკი“ მითიურ-ფანტასტიკური ნაწარმოები კი არ არის, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ სინამდვილეში მომხდარ ამბავზე აგებული სატრფიალო-რო-მანტიკული ბალადაა.

ტექსტში ნახმარი. რამდენიმე სიტყვის მნიშვნელობისა და მათ სიმბოლურ ატრიბუტებად გააზრების შედეგად გამოჩენილმა მკვლევარმა ვ. კოტეტიშვილმა ეს ნაწარმოები ძველისძველი მითოსის გამოხატულებად აღიარა და შიგ მაგიური თუ საკულტო ხასიათის ნიშნები იპოვა (ასეთებად მიიჩნია თავფარავნელის პირველი კომპონენტი: თ ა ვ ი, დო ლ ა ბ ი და წ ი თ ე ლ ი მ ო ვ ი ს პ ე რ ა ნ გ ი). ამ სიტყვიერ-სიმბოლური ნიშნებიდან მკვლევარი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს დოლაბს, რომელიც ლექსის ძირითადი ვარიანტის მიხედვით ქაბუკს ცურვის დროს ხელში უჭირავს:

ცალ ხელით დოლაბი მიაქვს.

ცალ ხელით ნიაქარობდა<sup>12</sup>.

„დოლაბი“ ლექსის კომენტატორებს მხოლოდ ერთი მნიშვნელობით ესმით — როგორც წისქვილის ქვა. ამის გამო საკვირველი არ უნდა იყოს, რომ კაცი, რომელიც ცურავს და თან ცალი ხელით წისქვილის ქვა მიაქვს, რაღაც ბუმბერაზ, ზღაპრულ არსებად წარმოვიდგინოთ. მისი უნარი ხომ ბევრად აჭარბებს ჩვენი ზღაპრების იმ გოლიათების სასწაულებრივ თვისებებსაც კი, რომელთაც სირბილის დროს ფეხებზე წისქვილის ქვები აბიათ.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ დოლაბი მარტოოდენ წისქვილის ქვას როდი ნიშნავს. ქართულში მას სხვადასხვა მნიშვნელობა უკავშირდება, რის გათვალისწინებაც აუცილებელია ზემოხსენებული გამოთქმის სწორად გაგებისათვის.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში წისქვილის ქვის გარდა დადასტურებულია დოლაბის კიდევ რამდენიმე მნიშვნელობა. იგი აღნიშნავს თვით წისქვილს (იმერული და გურული კილოების მიხედვით), ბანიანი სახლის სათვალეს, სანათურს და კედელში დატანებულ განჯინას. ამითაც არ ამოიწურება ამ სიტყვის სემანტიკა. ჯავახეთში

<sup>12</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, 333—336.

დოლაბად იწოდება კორკოტის საფქვევი, შუაში გახვრეტილი, ღერძა-  
ყრილი ქვის დიდი ბორბალი, რომელიც წყლის ძალით ძელის გარშემო  
გორავდა და ქვეშ დაყრილ ხორბალს კანს აცლიდა. ეს იყო ზეთსახდელი  
ქვის (გელაზის) მსგავსი ბორბალი, რომლის ნაშთებს მესხეთის მიწა-  
წყალზე ბევრგან ვხვდებით, თვით გელაზიც აქ დოლაბის სახელით არის  
ცნობილი. ისიც საყურადღებოა, რომ ჭავჭავთში უწინ დოლაბიანი ურმ-  
ნებიც სკოდნიათ. ეს სახელწოდება ურემს დოლაბებად წოდებული ერთ-  
ნაირი ბორბლების გამო მიუღია. დოლაბი-ბორბალი ბორბლის უძველესი,  
პრიმიტიული სახე იყო და ჩვეულებრივი ბორბლისაგან იმით გან-  
სხვავდებოდა, რომ ერთიანი ხისაგან იყო გამოჭრილი და ღერძის გა-  
საყრელად შუაში გამოხვრეტილი.

დოლაბის სახელით ყოფილა ცნობილი აგრეთვე გვერდი-გვერდ  
მდებარე მიწურ სახლებს შორის მოსაზღვრე კედელში დატანებული  
ხვრელი, ანუ სარკმელიც, რომელიც დანიშნული იყო მტრის თავდა-  
სხმის ან რაიმე გაჭირვების უამს ხმის მისაცემად, ამბის შესატყობინებ-  
ლად. მოხუცთა გადმოცემით, ციხის სათოფურებსაც აქ თურმე დო-  
ლაბებს ეძახდნენ. საძიებელი სიტყვის ამგვარი სემანტიკური მიმოქ-  
ცევა გვაფიქრებინებს: ხომ არ იყო დოლაბი ისეთი საგნების აღმნიშ-  
ვნელი საზოგადო ტერმინი, რომელთათვისაც დამახასიათებელი იყო  
ამოთხრით, ამოკვეთით, ამოდრმავებით ან გახვრეტით მიღებული გარ-  
კვეული ფორმა (წისქვილის ქვა, სარკმელი, სანათური, განჯინა, გე-  
ლაზი, ურმის ბორბალი და მისთ.).

იჩკვევა, რომ სიტყვა დოლაბი სპარსულიდან მომდინარეობს, სა-  
დაც დულაბად გამოითქმება. ახალ სპარსულში დულაბი ბორბალ-  
საც აღნიშნავს (პიდრაველიკური ბორბალი) და კარადასაც (კარადა,  
რასაკვირველია მოდერნიზებული გაგებაა განჯინის აღმნიშვნელი ამ  
სიტყვისა)<sup>13</sup>. ქართულსა და სომხურს გარდა, დოლაბი როგორც ჩანს,  
რუსულშიც შესულა და იქ ზმნის ფორმით დამკვიდრებულა, ეს არის  
Долбить, ს. ოვეგოვის მხედვით, მისი განმარტება ასეთია: Долбить  
1. ударами делать углубление: долбить дерево, долбить лед.  
2. изготовлять, делая ударами, углубление: долбить улей<sup>14</sup>.  
ეს განმარტება კარგად ეხამება ვარაუდს დოლაბის ზემოხსენებული  
ზოგადი მნიშვნელობის შესაძლებლობის შესახებ. აქედან ისიც გამომ-  
დინარეობს, რომ დოლაბი როგორც ამოკვეთილ-ამოდრმავებული ან

<sup>13</sup> Б. Миллер, Персидско-русский словарь.

<sup>14</sup> С. И. Ожегов. Словарь русского языка, Москва, 1960 г.

გახერხებული საგანი, ნივთი თუ ნაგებობა შეიძლება ქვისადაც ყოფილიყო, ხისადაც და სხვა მასალისადაც.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თავფარავენელი ჭაბუკის ბალადაში მოხსენებული დოლაბი წისქვილის ქვას კი არ უნდა აღნიშნავდეს, არამედ ურმის თვალს, დოლაბ-ბორბალს, ცურვაში ხელის შესაწყობად გამოყენებულს, ანდა, უკეთეს შემთხვევაში, დოლაბად წოდებულ სპეციალურად დამზადებულ, მკლავის ვსაყრელად გამოხვერტილ მრგვალ ფიცარს, რომელიც ძველად მიღებული უნდა ყოფილიყო ბანაობისა და ცურვის დროს დამხმარე საშუალებად. ამგვარი საცურაო დოლაბი დღეს ჭაქვახეთში აღარ გვხვდება, მაგრამ მის არსებობაზე ხალხის მეხსიერებაში შენონახული ცნობები მიგვითითებს.

ჩვენმა მთქმელმა ს. ყავრელიშვილმა გადმოგვცა: ურმის „დოლაბა გოგარებს“ ჩემს მახსოვრობაში ტბებზე საცურაოდ ხმარობდნენ, უფრო კი დოლაბის მსგავს ფიცრებსაც აკეთებდნენ საცურაოდ.

1965 წ. 6 მარტს მანვე ჩაგვაწერინა: „მუხტარ საფარელი ბეგი იყო. თითონ არდაგანში ცხოვრობდა, მაგრამ იმისი საკუთრება იყო ჭავახეთის სოფელი განძა. ზაფხულობით ცოლშვილიანად ჩამოდითა აქ. იმის შვილობს გაკეთებული ჰქონდათ მრგვალი ფიცრები და იმით საცურაობდნენ თავფარავენის ტბაში. ეს ფიცრები ისეთი იყო, როგორც ურმის დოლაბია“.

სოფრომ დავითის ძე ყავრელიშვილი, რომელიც ამჟამად ქ. რუსთავში ცხოვრობს, ნიჭიერი მოთხრობელი და შინაურად განათლებული კაცია. ხალხური თქმულებისა და ჭაქვახეთის ყოფა-ცხოვრების შესახებ მას რამდენიმე მოთხრობა აქვს დაწერილი. ერთ მოთხრობაში, რომელსაც „აფთარის მკვლეელი მამუკა“ ეწოდება, შემდეგს ვკითხულობთ: „პატარა მამუკას ძალიან უყვარდა წყალში ბანაობა, ფარავენის ტბა მისი გასართობი იყო. ჯერ დოლაბით საცურავდა, მერე კი ისე შეეჩვია, ეჩოთიერებოდა დოლაბის მხარზე გაკეთება. ერთხელ, ამხანაგებთან ბანაობის დროს, საბანაო დოლაბი წყლის პირზე დარჩათ, დოლაბი წყლის ტალღებმა შიგნით წაიღეს...“

იმავე მოთხრობაში ავტორი დოლაბის დამზადების წესსაც აგვიწერს: „დოლაბს გამოყვანა უნდა. ეს უბრალო გახვერტილი ფიცარი არ არის. ამას აკეთებენ ფისიანი (მკვრივანი) ხისაგან, ახმობენ ორ წელიწადს, მერე უსმევენ ცხელ თხის ქონს და თათლის სანთელს გარშემო. აი, მაშინ არც წყალში იკლინებება, არც მზეზე ხმება, გინდა წლობით ეგდოს“<sup>15</sup>.

15 ს. ყავრელიშვილის ხელნაწერები ჩვენთან ინახება.

ს. ჩუნჩხაში (ახალქალაქის რ.) დაბადებულ-გაზრდილმა, დღეს თბილისის სახელმწიფო პოლიტექნიკური ინსტიტუტის დოცენტმა ვა-  
'ნო ტარასაშვილმა გვიამბო: ბავშვობისას ბიჭები მტკვარში ხშირად  
ვბანაობდით. ჩვეულებად გვქონდა საცვალს გავებრავდით, ზედ და-  
ვაჯდებოდით და ტივტივს ვცდილობდით, თუმცა ამის გამო საკმაოდ  
ვწვალობდით. სოფელ დადეშში გაჩე პაპა მყავდა, ტრიფონ დიასამი-  
ძე, ხანდახან იმის ოჯახს ვესტუმრებოდით და მაშინ დადეშის ბაღებ-  
თან ვბანაობდით. ერთხელ, როცა ტრიფონ პაპამ დაინახა როგორ  
ვწვალობდით ბანაობის დროს, აიღო პატარა მსუბუქი მორი, შუაში და-  
რივით ამოჭრა — ამოასუფთავა, ხმარების წესი გვასწავლა და მოგვცა.  
ჩვენ ჩავაგდებდით ამ მორს წყალში, მკლავს ნიდაყვებამდე ჩაყყოფდით,  
ზედ მთელი ტანით გადავაწვებოდით, თავისუფალ, მარცხენა ხელს ვი-  
ქნევდით და ასე სიამოვნებით ვცურავდით, მეორე ნაპირზეც გადა-  
ვიდოდით.

ვ. ტარასაშვილის ეს მცირე მოგონება კარგად მიგვანიშნებს მე-  
სხეთ-ჯავახეთში საცურაო საშუალებათა გამოყენების ტრადიციაზე  
და გვიხსნის ბალაღის ერთი სიტყვის შინაარსსაც, მხედველობაში  
გვაქვს ზმნა — „ნიავექარობდა“.

საქმე ის არის, რომ დოღაბით მოცურავეს, რომელსაც მარჯვენა  
ხელი დაკავებული ჰქონდა, მარცხენა მთლიანად თავისუფალი ექნებო-  
და, ცურვისას მარჯვენა მხრით იგი მძლავრად იქნებოდა გადაწოლი-  
ლი დოღაბზე, მეორე თავისუფალი ხელი კი აქტიურად უნდა ემოდრა-  
ვებინა. ექანავებინა, ისე, რომ მხარულით წინ წაწეულიყო. მარცხენა  
ხელის სწორედ ასეთი სწრაფი ქნევა და ჰაერის ამოდრავება თავ-  
ფარავნელის ლექსში ნიავექარობად არის დასახული, რაც მეტად  
მარჯვე პოეტური თქმავა: „ცალ ხელით დოღაბი მიაქვს, ცალ ხელით  
ნიავექარობდა“.

შვილის წერილი დედისადმი

აკად კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია კერძო წერილი მიწერილი დედისადმი (Sd 847). წერილის დამწერი და ადრესატი უცნობია. ტექსტი ნაწერია თეთრ ქალაღზე მხედრული ხელით. განკვეთილობის ნიშნად ყოველი სიტყვის შემდეგ გამოყენებულია წერტილი. წერილს თარიღი არ უზის, ქალაღის ქვირნიშანში იკითხება: „KΦHM“. წერილის ბოლოს ლურჯი მელნით მიწერილია: „ალექსანდრე დავითის ძის მაჩაბლის წიგნებიდან“.

წერილის პირველი გვერდის მარცხენა აშიაზე დასწვრივ მიწერილია: „ქ. ბატონს მდივანს ჩემს სატრფიალოს გულს ვაკოცებ.“

ქ. აგრეთვე ნიკოლოზსა. პატარას კიკოლას პირს მიკოცნე“. მარჯვენა აშიაზე დასწვრივ კი მიწერილია: „ქ. დედიდა ბარბარეს გულს ვაკოცებ“.

ჩვენთვის საინტერესო წერილის ტექსტი შემდეგნაირად იკითხება:

„ქ. შენი ჭირიმე, ჩემო მოწყალე დედა ბატონო! თქვენის ხილვისთვის მოსურვებული თქვენი ქალი თინათინ ჩემს მოწყალეს ხელსა და გულს სურვილით მოგხვევ<sup>1</sup>. თქვენს მშვიდობას ღ[მერ]თს ვთხოვ. ჩემს ანბავს მოიხსენებთ, მშვიდობ[ი]თ გახლავ[არ]. პატარა ქალიც მშვიდობით გახლავსთ. შენი ჭირიმე, ჩემო დედავ, ზა[ა]ლა წამოვა, თქვენის მშვიდობის ანბავი გვიბრძანე. ოსის რძალი ვარ. თხოვნას არ დაგაეკლებ: ცოტა საბეჭდავის ქალაღი მიბოძე და<sup>2</sup> ცოტა ლაქა, თუ იშოვოთ. შენი ჭირიმე, საწერლის ბუდე მიბოძე.“

ძალუას წიგნი ებოძებინა. ამ ერთ კვირაზედ წასვლა მენება. ნიკოლოზს სამღურავეი [უთხარი].

მსაჩე. ამბავსა. ხსენებ. მო. ლებით  
ვა. დგებათუ. შინიან. შე. მარო რი  
თაშუ. ჰმჰამონშე. რდაპირ. პიმარო. ა  
მსწ. სეთიე. რისა. მთვინა. ჩე მარო. და

1 ხელნაწ.: სურვილიდ მოგეხვი.

2 ხელნაწ.: დახ.

ოდე. ჰქვიან. რა. სე. მიჩე. ლირძა. გრა  
 შაპა. კანუ. კანუ. ვრითა. ჯა. ვასქ  
 დე. ნმაშე. ვამზე. რთიე. ნთნიფი. რტ  
 ნი ანბავი. [ . . . . . ] ფლითა.  
 ვლიყო. ხლა. ვლობენსწა. ვსათა.  
 კერსა. შემო. დრისჩა. რობასახმა ჟ  
 ვრისა. პი. რასწე. რთიელელები. სუ  
 ლიქა. ნამე. ბარეს. მომა. გრამამ. დე  
 ცაკი. ვლებსწა. [ . . . . . ] ც  
 ვარა. ტყვიანი. [ . . . . . ] ყ  
 ვებთან. მო. ჰავსა. ლანამე. რსაყუ  
 ჳღებ. მი. [ . . . . . ] ვდევა. ნაშე.  
 მარო. წერა. მოგე. ბასკა. დიგიყი. ვრი  
 თა. ჯა. სქლნე. ღა.

დიად, უცხო ყოფილა, დედაშვილობამ, მადადას ვა, უცხო ყოფი-  
 ლა. ჩემი გული ასე შევრდა ზედ, თუ ერთი მაგისი კაბა არ ვიყიდე.  
 მოკვდებდი, იმისი ჭავრი ჩამყვება. როცა იქნება კი, უნდა ვიყიდო.  
 სალომემ ძალიან მიქო: ფუსტული სჯობიაო და ნარიჯიო. სულ ყველა  
 ერთ ფასათ არისო. ჩემი გოგო საკვირველად უყვ[ა]რს დიმიტრის,  
 სულ იქ ყავთ. სალომე რამთენჯერაც ავით შეიქნება, იმას შეიყვ[ანენ].  
 ამაზე შეაქცევენ. ამ მშობიარობაზედ ძალიან ავით არის“.

მოყვანილ წერილში ჩართულია გაუგებარი სიტყვებით ნაწერი  
 ტექსტი. ის დაწერილია საიდუმლო დამწერლობით (კრიპტოგრაფიუ-  
 ლად), რათა სხვისთვის წაუკითხავ-გაუგებარი ყოფილიყო. განსახილ-  
 ველ წერილში ჩვენ გვაქვს ას ს თ ა გ ა ნ ლ ა გ ე ბ ი ს პ რ ი ნ ც ი ჰ -  
 ზ ე აგებული ისეთი დაწერილობის სახეობა, რომლის დროსაც  
 ს ი ტ ყ ვ ე ბ შ ი გ ა დ ა ს მ უ ლ ი ა ა ს ო ე ბ ი დ ა მ ა რ ც ვ -  
 ლ ე ბ ი.

ტექსტის გაშიფრვისას ვხვდებით მთელ რიგ სიძნელეებს. ასე მა-  
 გალითად, სიტყვები დაწერილია როგორც შერწყმულად, ისე ცალ-  
 ცალკე, ერთმანეთისაგან გამოყოფით. ერთი სიტყვის ნაწილები მეო-  
 რე სიტყვებთანაა შერწყმული. გვხვდება ისეთი შემთხვევებიც, როდეს-  
 საც გრძელი სიტყვები მექანიკურად დაყოფილია ნაწილებად და მათ  
 შორის დასმულია სასვენი თუ განკვეთილობის ნიშნები, რის გამოც  
 ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, თითქოს საქმე გვაქვს რამდენიმე სიტ-  
 ყვასთან. სიტყვებში გადანაცვლებულია ასოები და მარცვლები, ზოგ-  
 ჯერ კი აკლია კიდევაც ისინი. ამასთან, ტექსტის ამოკითხვის უფრო  
 გასაძნელებლად ზოგჯერ ერთი და იგივე სიტყვა დაწერილია სხვადა-  
 სხვა ხერხით, გამოყენებულია სიტყვების ნებისმიერი გადატანები  
 და ა. შ.







საიდუმლო დამწერლობით შესრულებული ტექსტი ასე უნდა წავიკითხოთ:

„ჩემსა ამბავსა მო[გა]ხსენებ: თვალები უდგებათ. მეშინიან, რომა შურითა შეჰმკამონ პირდაპირ, რომა წამს ესეთი არის ჩემთვისა, რომა, დედაო, რა ჰქვიან, ეს ჩემი რძალი, მაგრამა უკან-უკან ჯავრითა გას-  
ქდე[ს]. შენმა ზევამ, ერთი ფინთნი, [ბო]რ[ო]ტნი ამბაე: [ . . . ]თაფლი (!) ყოვლი. [ა]ხლა სწავლობენ თავსა შემოკვრ[ა]სა, ჩადრის ხმარობასა, პი[რ]კვრისა წერას. [მ]რთიელე-  
ლები სულ იქანა მე მომბარეს. მ[ა]გრამა კიდეცა [ვ]სწავლებ [ . . . ], რავაც იტყვიან. [ . . . ] და მო-  
ყვებიან ჰავსა, ღამე<sup>1</sup> ყურსა მიუგდებ, [ . . . ]დავდე. შენა რომა მოგეწერა კაბას გაყიდი[ო], ჯავრითა დასქდენ[ს]“.

მოყვანილი წერილიდან ირკვევა, რომ საიდუმლო დამწერლობა გამოყენებული იყო არა მარტო დიპლომატიურ-პოლიტიკური მიზნებისათვის, ანდა სახელმწიფოს ოფიციალურ პირთა შორის, არამედ ხალხშიც, ჩვეულებრივ ურთიერთობასა და ყოფაცხოვრებაში. ამდენად მოყვანილი კერძო წერილი ძვირფასი საბუთია საიდუმლო დამწერლობის გავრცელების შესწავლის თვალსაზრისითაც. დღემდე კი ცნობილი იყო, რომ ხალხში გავრცელებული იყო საიდუმლო ლაპარაკი, რომელსაც ქ ა ჯ უ რ ე ნ ა ს ეძახდნენ<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ხელნაწ.: ღანამე.

<sup>2</sup> ამ საკითხზე დაწერილებით იხ. მ. ჩიქოვანი. საიდუმლო ხალხური ენა. მარქსისტული ენათმეცნიერებისათვის, 1934, გვ. 65—72; ხალხურ საიდუმლო ენა ინგილოურში „ყვავის ენას“ ეძახიან (მ. ჯანაშვილი. საინგილო. ძველი საქართველო, ტ. II, განყ. IV, გვ. 237. არსებობს ცალკე გამოცემა). ხალხური საიდუმლო ენა არსებობს ოსურშიც (იხ. გ. ახვლედიანის გამოკვლევა: ჩვენი მეცნიერება, 1924, № 11—12). ხალხური საიდუმლო ენა, როგორც მხატვრული ხერხი, გამოიყენა პოეტმა კ. კალაძემ ლექსში „იმერეთი“ (იხ. მისი: რჩეული ლექსები და პოემები. 1940, გვ. 162).

## ღავით გოგოაზრი

### ლეჰსის შემქმნა-გავრცელების ტრადიციის საკითხები (ხმ-სურული მასალების მიხედვით)

ხევსურული პოეზია აღრიდანვე იქცეოდა ყურადღებას. ქართველ მოღვაწეებსა და უცხოელ მკვლევარ-მოგზაურებს არა ერთხელ აღუნიშნავთ ხალხური პოეზიის დიდი ტრადიცია, როგორც ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი თავისებურება.

ჯერ კიდევ ქართული ფოლკლორისტიკის გარიჟრაჟზე იქნა გამოვლენილი ხევსურული პოეზიის მრავალმხრივ საინტერესო ნიმუშები. მე-19 საუკუნის 70-ანი წლებიდან დაწყებული ხევსურულ პოეზიას გამუდმებით აქცევდნენ ყურადღებას ჩვენი მწერლები და საზოგადო მოღვაწეები. ამ პერიოდს ეკუთვნის ი. ჭავჭავაძის ჩაწერილი საგპირო-საისტორიო ლექსების საუკეთესო ნიმუშები. ილიას შემდეგ ხევსურული პოეზიის ნიმუშები ჩაუწერიათ ა. ყაზბეგს, რ. ერისთავს, ვაჟა-ფშაველას, ნ. ურბნელს, პ. უმიკაშვილს, თ. რაზიკაშვილს, ბაჩანას და მრავალ სხვას. ხევსურული პოეზიის რიგი თავისებურებანი, მისი სპეციფიკური მხარეები ამავე პერიოდში იყო შენიშნული. ყურნალ-გაზეთებში ქვეყნდებოდა წერილები, რომლებშიც მოიპოვებოდა ცნობები ხევსურული პოეზიის ტრადიციის, ფუნქციის, თემატიკისა და იდეურ-მხატვრული ღირსების შესახებ. ამისდა მიუხედავად აღნიშნულ ცნობებს მაინც შემთხვევითი ხასიათი ჰქონდა, ვინაიდან უმეტესად ეთნოგრაფიულ წერილებს, ან ფელეტონებსა და ჩვეულებრივ საგაზეთო კორესპონდენციებს ერთოდნენ.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ხევსურული პოეზიის შეკრება-გამოცემას და კვლევას ფართო ხასიათი მიეცა. 1924 წელს ა. შანიძემ „წელიწდეულში“ გამოაქვეყნა ბ. გაბურის „ხევსურული მასალები“, 1931 წელს ცალკე ტომად გამოიცა კვლავ ა. შანიძის მიერ ხევსურული პოეზიის კრებული, წინასიტყვაობისა და მეცნიერული შენიშვნა-კომენტარების დართვით. 1949 წელს ქს. სიხარულიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით გამოვიდა ვანო ხორანაულის შეკრებილი ფშავ-ხევსურული პოეზიის კრებული, სადაც

მნიშვნელოვანი ოდენობით არის წარმოდგენილი ხევსურ მათქვამთა შემოქმედება.

ხევსურული ხალხური პოეზიის არაერთი ნიმუშია გამოქვეყნებული სხვა კრებულებსა და პრესის ფურცლებზე. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ვახტანგ კოტეტიშვილისა და პეტრე უმიკაშვილის კრებული, „საუნჯის“ ტომები და სხვ.

ხევსურული პოეზია სათანადო ყურადღებას არ არის მოკლებული შესწავლისა და კვლევის მხრივაც, ამ ხნის განმავლობაში მრავალი საგულისხმო შრომა გამოქვეყნდა, სადაც საზოგადოდ ქართულ ფოლკლორისტიკის საკითხებთან ერთად, ნათელი აქვს მოფენილი ხევსურული პოეზიის ამა თუ იმ საკითხსაც. სპეციალურმა მივლინება-ექსპედიციებმა, მოწყობილმა პირიქითსა და პირაქეთ ხევსურეთში, ახალი დასკვნებით გაამდიდრეს ქართული ფოლკლორისტიკა.

მკვლევარებს ყურადღების გარეშე არ დაუტოვებიათ მთხზველების, ე. წ. მათქვამების საკითხიც. ხევსური მათქვამებისა და მათი შემოქმედებითი ლაბორატორიის რიგი საკითხები განხილულია ა. შანიძის, მ. ჩიქოვანის, ქს. სიხარულიძის შრომებში.

მიუხედავად აღნიშნული მდგომარეობისა, ინტერესს მოკლებულად არ მიგვაჩნია, ერთხელ კიდევ სპეციალურად იქნას მოსინჯული ხევსურულ ხალხურ პოეზიის შექმნა-გავრცელების ტრადიციის საკითხი. ეს მით უმეტეს აუცილებელია, რადგან ძველი ხევსურეთი ჩვენს თვალწინ ჰქრება, დიდი სისწრაფით იცვლება მისი ეკონომიური და კულტურული ცხოვრება. იწყება ინტენსიური ჩასახლება ბარში, ყოველივე ამან არ შეიძლება გავლენა არ მოახდინოს თქმისა და შესრულების ტრადიციებზე, გავრცელების გზებზე, თემატიკაზე, სტილსა და ენაზე.

ლექსის მთხზველის აღსანიშნავად ხევსურეთში რამდენიმე ტერმინი მოიპოვება. ა. შანიძე მრავალტერმინიანობის საფუძვლად ტექსტის ზეპირად გავრცელებას მიიჩნევს: „ზეპირი გავრცელება ხალხური პოეზიისა, — წერს მკვლევარი, — მისი უწიგნოდ დასწავლა და გადაცემა, თავის დაღს ასვამს ტერმინოლოგიასაც“<sup>1</sup>. და შემდგომ ჩამოთვლის იმ ტერმინებს, რომლებიც მთხზველის აღსანიშნავად იხმარება ხევსურეთში. აღნიშნული ტერმინები მართლაც ყველა დასტურდება, მაგრამ, ვფიქრობთ, მრავალტერმინიანობის მიზეზი მხოლოდ ზეპირი გავრცელება არ უნდა იყოს. საქმე ის არის, რომ ფიქსირებულ ტერმინებს თავთავისი დანიშნულება და შინაარსი გააჩნიათ. აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ერთი და იგივე ტერმინის განსხვავებული ფორმები

1 ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, 1931, გვ. 05.

(მათქვამი, მოთქვამი მათქომი, მოთქომი და სხვ.), რომლებიც პატივცემულ მეცნიერს ვარიანტებად მიაჩნია, კუთხურ კილოთა ფორმებისა და ზოგი მათგანი (მაგ. მათქომი, მოთქომი) არ უნდა იყოს ხევესურული. ტერმინის მნიშვნელობას ერთ შემთხვევაში განაპირობებს ის, თუ რის მთხვეელის როლში გამოდის მელექსე: სიმღერის, ლექსის თუ შაირისა. ამის მიხედვით ეწოდება: მათქვამი, მელექსე ან მეშაირე. სხვა შემთხვევაში ტერმინს განაპირობებს გრამატიკული დრო. სახალხო მგოსანი ტერმინს იმის მიხედვით ხმარობს, ლექსი უკვე თქვა (მათქვამი), ახლა ამბობს (მაუბარი) თუ მომავალში წარმოთქვამს (იტყვის). სწორედ ამით უნდა განისაზღვრებოდეს ლექსში ტერმინის გამოყენების ადგილიც. მაგალითად, სიტყვა „მათქვამი“ ყოველთვის ლექსის დასასრულს გვხვდება<sup>2</sup>. ამის გამო ჩვენ ვფიქრობთ, ტერმინი „თქმა“ ამბავის დასრულებულად გადმოცემას ნიშნავს. „მათქვამი“ უმეტესად ძველ საემირო-საისტორიო და ეპიკური, ხასიათის სიმღერებში გვხვდება. იგი სწორედ ასეთი ნაწარმოებების მთხვეელს უნდა გულისხმობდეს, ხოლო მთქმელი კი მათქვამის პოეტური სინონიმია.

მაუბარი არის ის, ვინც ამბობს, ლაპარაკობს. ამიტომ ეს ტერმინი სალიტერატურო მოლაპარაკეს დიალექტურ სინონიმად უნდა მივიჩნიოთ. იგი არ არის ეიწრო, მხოლოდ პოეზიისათვის დამახასიათებელი ტერმინი, როგორც, მაგალითად, მელექსე ან მეშაირე.

მაუბარი მათქვამთან (მთქმელთან) შედარებით იშვიათად იხმარება. ეს ტერმინი გვხვდება როგორც ტექსტის შუა ადგილზე, ისე მის დასასრულს, ხოლო დასაწყისში კი თითქმის არ გვხვდება. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ მაუბარი სათქმელის დაუმთავრებლობაზე უნდა მიუთითებდეს, თქმის პროცესს უნდა გულისხმობდეს. თხზვის პროცესში მელექსე მაუბარია, ხოლო დასრულებული ნაწარმოების შეთხზვის შემდეგ უკვე მათქვამი. თუმცა თხზვის პროცესში ნახმარი ტერმინი მაუბარი დასრულების შემდეგაც ამავე ფორმით შემორჩება ხოლმე ნაწარმოების ტექსტს.

ორივე ტერმინი, — მაუბარი უა მათქვამი, — ერთი და იგივე ზმნის სხვადასხვა მწკრივითა ფორმებიდანაა ნაწარმოები (ამბობდა — მაუბარი, თქვა — მათქვამი).

ტერმინების მალექსებელი, მალექსარი, მელექსე (ვარ. მომალექსარი) განხილვისას ა. შანიძემ სამართლიანად აღნიშნა, რომ ისინი ახალი მოვლენებია ხევესურულ ხალხურ პოეზიაში<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> იქვე. № 80, 103, 104, 128, 136, 162, 186, 194, 196, 204 და ა. შ.

<sup>3</sup> იქვე. გვ. 05.

მართლაც, არქაული შინაარსის მქონე ნაწარმოებებში ეს ტერმინები ან სრულიად არ გვხვდება, ხოლო აქა-იქ თუ მაინც იჩენს თავს, გვიან დამატებულის შთაბეჭდილებას ჰქმნიან.

გვხვდება აგრეთვე დამბარებელი. ა. შანიძე სრულიად მართებულად აღნიშნავს, რომ „ლექს-სიმღერების უწიგნოდ გავრცელება შორს მანიღლზე დაბარებას გულისხმობს“<sup>4</sup>.

ლექსის მთხვეელის აღმნიშვნელი ტერმინები გაცილებით მეტია, ვიდრე ჩვენ აქ მოვიხსენიეთ, მელექსეთა ფანტაზია და გამომგონებლობის უნარი უსაზღვროა და მათ ხელს არაფერი უშლით, მთხვეელის გამოსახატავად ახალ-ახალი ტერმინები იხმარონ საკუთარ ნაწარმოებებში. მაგრამ ცალკეულ ლექსში გამოყენებული ყოველი ახალი ტერმინი საერთო ფოლკლორულ ტერმინად როდი იქცევა.

მთხვეელის აღმნიშვნელ ტერმინებთან დაკავშირებით კიდევ ერთ გარემოებასაც უნდა გაეწიოს ანგარიში: ზოგჯერ ამა თუ იმ ტერმინის კანონიერ ფორმას ლექსის მეტრი თუ რითმა ვერ იტანს, საჭირო ხდება ტერმინის ფორმის შეცვლა, მარცვლის დამატება ან დაკლება და სხვა, ამის გამო ჩნდება შინაარსით ერთი და იგივე ტერმინის განსხვავებული ფორმები. მაგალითად, თითქმის თანაბრადაა გავრცელებული: მელექსე, მალექსარი და მალექსებელი. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სამივე სიტყვა ერთი შინაარსის გამომხატველია, ფორმის მხრივ ისინი სრულიად სხვადასხვა მარცვალთა რაოდენობას შეიცავენ (მელექსე — 3, მალექსარი — 4 და მალექსებელი — 5) და ამიტომ მთხვეელის მიერ ლექსში გამოიყენება ის ფორმა, რომელიც მეტრს მოერგება.

ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ ტერმინთა ფორმების სიმრავლე არა ზეპირგავრცელებასთან, არამედ შექმნის პროცესთანაა დაკავშირებული.

ყოველ ტერმინს თუ საკუთარ შინაარს მოვთხოვთ, მაშინ ეს მრავალრიცხოვანი ფორმები (ვარიანტები და სინონიმები) ძირითადად სამ ტერმინზე იქნება დაყვანილი:

1. მათქვამი — ჩვენის აზრით ყველაზე ძველი ტერმინია, რომელიც თავდაპირველად უძველესი საგმირო-საისტორიო, სახოტბო ნაწარმოების „სიმღერებს“ მთხვეელს გულისხმობდა.

2. მელექსე — შედარებით ახალი ტერმინია და ამჟამად ყველაზე მეტად გავრცელებული. მელექსედ იწოდება უპირატესად საყოფაცხოვრებო ნაწარმოებების მთხვეელი. მელექსეთა შემოქმედების თემები და მოტივები ფართო და მრავალფეროვანია.

<sup>4</sup> იქვე: 36 06.

3. მე შ ა ი რ ე — თუმცა საკმაოდ ძველი, მაგრამ ჩვენს დროში მზარდი ტერმინია, მეშაირე სატირულ-იუმორისტული, სალადობო და მამხილებელი ნაწარმოების შემქმნელს ეწოდება.

იმდენად, რამდენადაც საქმე გვაქვს ზეპირსიტყვიერებასთან. ტერმინთა ასეთ კლასიფიკაციას შეიძლება მხარი არ დაუჭიროს ცალკეულ ნაწარმოებში ნახმარმა ტერმინმა, შეიძლება წმინდა საყოფაცხოვრებო თემაზე შექმნილ ნაწარმოებშიც იხსენებოდეს ავტორი მათქვეამად ანდა ტიპური შაირის ავტორმა ნაწარმოებში მელექსე უწოდოს საკუთარ თავს; ტერმინთა ასეთი გამონაკლისი, აღრევა საერთო სურათს მაინც ვერ ცვლის.

პოეზიას ხევისურები შინაარსისა და ფუნქციის მიხედვით სამ ძირითად ჯგუფად ჰყოფენ, ეს ჯგუფებია: სიმღერე, ლექსი და შეირი. ხოლო საერთო ზოგად სახელად ყველა ამას ლექსს უწოდებენ. ა. შანიძე აღნიშნავს, რომ „სიმღერე“ საგმირო საქმეების წყობილსიტყვად ასხმულ ქმნილებას ჰქვიან<sup>5</sup>. ამ განმარტებას ისიც უნდა დაემატოს, რომ გარდა გმირობისა, „სიმღერე“ პურადობით, მხედრობით, მონადირეობით, სინდისნამუსით გამოჩენილთა, ხობტასა და ჰიმნს წარმოადგენს. აქ ხშირად განზოგადებულია მაღალი საკაცობრიო მორალი, ან თემის თვალსაზრისი. სიმღერე განკუთვნილია მსმენელთა შეგონებისათვის. მას, როგორც ა. შანიძე აღნიშნავს, „თავისი მუსიკალური ჰანგი აქვს ფანდურზე“<sup>6</sup>. და მისი შინაარსისა და შესაფერის კონკრეტულ სიტუაციაში სრულდება. გარდა ფანდურზე შესრულებისა, არსებობს სიმღერეს წარმოთქმის სხვა ფორმებიც. მათ შორის გავრცელებულია თასური (მუხლით სიმღერე) და ფერხისული, „თასური სიმღერე“ სმის დროს სრულდება. მისი შესრულების ადგილი ძველად ხატი ყოფილა, მერე კი ოჯახებშიც გადაუნაცვლებია, ოჯახში შემსრულებლები უმეტესად სტუმარი და მასპინძელი არიან ერთად.

1962 წლის მაისის თვეში ფირზე ჩაიწერეთ არხოტიდან წითელწყაროში ჩასახლებული ბაია წიკლაურისა (მასპინძელი) და საგარეჯოს რაიონის სოფ. გომბორის მცხოვრებ გიორგი არაბულის (სტუმარი) შესრულებული თასური სიმღერე. მასპინძელმა ჯერ ლუდით საესე თასი მიაწოდა სტუმარს, მერე მის წინ ცალ მუხლზე ჩაიჩოქა და შემდეგი სიმღერა დაიწყო:

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 019.

<sup>6</sup> იქვე.

ბაია:

მახოლთა თქვენა კანო სტუმარნო,  
გაიპარებითაო დილითა,  
თან გაიყოლებთაო ზერდაგსა,  
ნაკვებსაცაო თივა-ქერითა

გიორგი:

ნე აქაო მასვლაი არა ვთქვი,  
მამოვაიო ამ ბალახისა.  
არ მადისაო აქით წასვლაი,  
გაწირვაიცა ამ ქალაქისა<sup>7</sup>.

ფერხისული (საფეხულო) სიმღერე შინაარსითა და თემატიკით არ განსხვავდება თასურ და ფანდურზე სამღერალი სიმღერებისაგან. აქაც საქმე გვაქვს გმირობა-ვაჟკაცობითა თუ სხვა რაიმე საშუალებით თავის გამოჩენის ხოტბასთან, თუმცა აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ზოგიერთი ფერხისული სიმღერე უფრო მითიურ-რელიგიური შინაარსის მატარებელია (კობალა იახსარი).

ამჟამად სიმღერე იშვიათად სრულდება და ისიც, როგორც მოხუცებულები აცხადებენ, ცუდად. 1944 წელს პირიქით ხევსურეთში ქს. სიხარულიძეს ათენგენობის დღესასწაულზე მოუსმენია თასური შემღერებანი. „ხევსურებს, — წერს მკვლევარი, — უყვართ „შამღერებანი“, რასაც მეტწილად იმპროვიზაციის ხასიათი აქვს“<sup>8</sup>. განსაკუთრებით „სიმღერეს“ ფანდურზე შემსრულებლის აღმოჩენა გაგვიჭირდა. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ მღერის დროს მომღერლები მ-მარცვლიან დაბალ შაირს მარცვლებს უმატებენ და ლექსს 10-მარცვლიანად აქცევენ, ვინაიდან სიმღერის რიტმი ამას მოითხოვს. საფიქრებელია, ძველი ხევსურული სიმღერე სწორედ 10-მარცვლიან ტექსტზე იყო გაწყობილი და მას გენეტიური ნათესაობა ჰქონდა მთიბლურსა და ხმით ნატირალთან.

ხევსურული ხალხური პოეზიის მეორე გვარს ლექსი წარმოადგენს. ა. შანიძე აღნიშნავს, რომ „ლექსი ხევსურთა ძველებური გაგებით „სიმღერის“ საპირისპირო უანრია“<sup>9</sup>. ასეთი გაგება ამჟამადაც ძალაშია. „ლექსის“ სახით ხევსურები გულისხმობენ, როგორც ლირიკულ ლექსებს, ისე ბალადებსა და საერთოდ სიუჟეტის მქონე ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებს. შინაარსობრივად ლექსი უფრო მეტად საყოფაცხოვრებო ამბებს, კონკრეტულ შემთხვევებს ასახავს; ხევსურ-

<sup>7</sup> პირადი მასალებიდან.

<sup>8</sup> ქს. სიხარულიძე, ნარკვევები, გვ. 379.

<sup>9</sup> ა. შანიძე, ხალხ. პოეზია, გვ. 019.



რული ლექსის თემატიკა და მოტივები მრავალფეროვანია. იგი ყოველ-  
დღიურ საკითხებს ეხმაურება. ლექსის ზომა 16-მარცვლოვანი, უმეტე-  
სად დაბალი შაირია. მის შესრულებას „ლექსობა“ ეწოდება. შესრუ-  
ლება ხდება როგორც ინსტრუმენტის თახხლებით, ისე მის გარეშე.  
„ლექსებსა და სიმღერებს, — წერს ქს. სიხარულიძე — მეტწილად  
მუსიკალურ ინსტრუმენტზე მონოტონურად დასძახიან<sup>10</sup>. უინსტრუ-  
მენტოდ ლექსობას მაშინ აქვს ადგილი, როცა ფანდურზე ან გარმონზე  
ხელი არ მიუწვდებათ, მაგ. გზაში. მინდორში, ტყეში და სხვა.

ხალხური პოეზიის სწორედ ეს გვარია დღევანდელ ხეცსურეთში  
უფრო პოპულარული.

როგორც ავღნიშნეთ, სიმღერეში მხოლოდ რჩეულთა ხობტაა გა-  
დმოცემული. თემური ადათების დამცველი საზოგადოებისათვის საკ-  
მარისი არ იყო მხოლოდ რჩეულთა მაგალითი. ცხადია, თემის ყველა  
წევრი ერთნაირად სამაგალითო როდი იყო, მრავალს ჰქონდა ესა თუ  
ის ნაკლი. ხალხური მათქვამი აქაც ასრულებდა თავის საზოგადოებრივ  
მოვალეობას. იგი მოურიდებლად ამხელდა უვარგის ადამიანებს, ააშ-  
კარავებდა მათ ნაკლოვან მხარეებს. განსხვავებული სტილითა და  
მხატვრული მანერით ხატავდა უარყოფით სახეებს, ამგვარი ნაწარმოე-  
ბებისათვის დამახასიათებელია ქარაგმულობა, იუმორი, ზოგჯერ მწარე  
სარკმაზი და არა იშვიათად პორნოგრაფიულ სიტყვების ხმარებაც.

ამ სახის ლექსები ხეცსურულ პოეზიაში ცალკე გვარს ჰქმნიან და  
გალექსება-გაშაირების სახელითაა ცნობილი. გაშაირებას ზოგჯერ  
მტრად გადაკიდება მოსდევს ლექსის ადრესატსა და მათქვამს შორის;  
შაირის შესრულება ყველგან და ყველასთან არ შეიძლება. მაგალითად,  
ლექსის ადრესატსა და მის ნათესავ-მახლობლებთან უხერხულია. ამი-  
ტომაც გალექსება — გაშაირების ტიპის ნაწარმოებთა გამოყენების  
არე განსაზღვრული და ლოკალიზებულია.

ვერსიფიკაციის თვალსაზრისით გარკვეული განსხვავება არსებობს  
სიმღერესა და შაირს შორის, სიმღერე უკლებლივ დაბალი შაირის ზო-  
მითაა გაწყობილი (3 + 5 ან 5 + 3), მაშინ როცა შაირების უდიდეს  
უმრავლესობას მაღალი შაირის ზომა (4 + 4)<sup>11</sup> ახასიათებს. მოშაირე  
საკმაოდ უდრეკი და გაბედული უნდა იყოს, მით უმეტეს თუ ზომიე-  
რება ვერ დაიკვა და ვინმეს ცილი დასწამა პასუხს აგებინებენ. ამის გა-  
მო შაირის მათქვამებს ბევრი ჰყავთ გადამტერებული; ამავე მიზეზით  
ქალის მეშაირეობასაც საჩოთიროდ თვლიან. ეს მოვლენა ადრევე იყო

<sup>10</sup> „ლიტ. ძიებანი“, ტ. 111 — გვ. 349.

<sup>11</sup> ა. შანიძე, ხალხური პოეზია. გვ. 131, 141, 142, 143, 148, 152; 156; 159;  
160; 161, 162, 164, 166, 170; 186; 233, 238; ვახტ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოე-  
ზია, 1960 წ., გვ. 36, 38, 39, 43, 46, 47, 48, 50, 57, 76 და ა. შ.

შენიშნული. ვაჟა-ფშაველა აღნიშნავს, რომ ასეთ მოშიარეს „ჰიციხა-ვენ ნამეტნაჲად მაშინ, თუ ქალი თავის ნათესაეებს აშიარებს:

მაგის მათ შაირ არ უნდა,  
ფარტნათ უნდა ჩასთვალო<sup>12</sup>.

ერთი მოშიარე ხევსური ქალი თვითონვე გრძნობს, რომ შაირობა საჩოთიროა, მაგრამ რა ქნას, თუ სურვილი აქვს ყველაფერი „იამბას“.

მაგონდა შაირობაი,  
უნლა ვიამბობ ყველასა,  
ზოგნ იმას მეუბნებიან  
— თავ დაანებე მღერასა<sup>13</sup>.

ქალის მოშიარობა უხერხული იყო იმიტომაც, რომ შაირს საპასუხო შაირი მოჰყვებოდა, ზოგჯერ ნათქვამის გამაბიაბრუებელი, მას-ჯარად ამგდები და შეურაცხმყოფელიც კი:

თეკლე თოთიას ქალი  
არ აყენებს ენასაო,  
მაგის მღერას არ ეძღების,  
მაგის ზერა-ქვერასაო,  
ახი კია მაგისადა;  
კაცმა შაუფერასაო,  
ჯორის აეშარა ამაზღვას  
აუყენას ზენასაო...  
...ეებ უნდა ქალისასა  
შაირობა — მღერასაო<sup>14</sup>.

მსგავს შემთხვევაში ქალი იძულებული იყო პასუხისაგან თავი შეეკავებინა, მაგრამ ზოგი თამამი მელექსე ქალი მაინც არ რჩებოდა ვალში:

ვინ იყავ, ვინ გვაშიარენ?  
კუზ გაგერეკას კერასა...  
წინ დედა, ხევსურის შვილო,  
შენ სასამარხეს ფქვედასა“.

ასეთ პაექრობას უდავოდ ჩხუბი და უსიამოვნება მოყვებოდა, მაგრამ შაირის ნათქვამი ქალი არ ეპუება არც მოპაექრე მამაკაცს და არც

<sup>12</sup> ვაჟა-ფშაველა, ტ. VII, გვ. 81.

<sup>13</sup> ი. ხორნაულის მას. გვ. 292.

<sup>14</sup> პირადი მასალებიდან, მთქმ. მ. არაბული ს. თეთრიწყულები, თელავის რ.

ოჯახის წევრებს (ჯალათ) უწევს ანგარიშს, ლექსის დასასრულს ამბობს:

ვერ მამაშლევენ ჯალათნი,  
მა ბუზიკაზე მღერასა<sup>15</sup>.

ხალხურ პოეზიაში გასპარას სახელით ცნობილი საუკეთესო მე-  
ლექსე ქორია ქიბიშაური და ლიქოკლები ურთიერთ შაირობის გამო  
(რაც პირველად ქალების შაირობით დაწყებულა) წლების განმავლო-  
ბაში იარაღით ებრძოდნენ ერთიმეორეს:

ქალებ რომენმ გვიშაირე,  
მკვდარამც ვიძეს მელაიო<sup>16</sup>.

ცხარობს ქორია ქიბიშაური და მეტად თამამი შაირით პასუხობს  
ლიქოკლებს. ქალების მიერ დაწყებული სიტყვიერი პაექრობა მათი  
პატრონი მამაკაცების მიერ შეიარაღებული პაექრობით მთავრდებოდა:

ჩემის ნათქმობით უთხარით,  
კრელათ მგელას მარტუასა:  
ქალებს ეხლა უპატრონე  
შაირობა კა თუ ასა<sup>17</sup>.

ანალოგიური მაგალითები ხშირი იყო.

როგორც ვხედავთ, ხეცსურული პოეზიის სამივე გვარს: სიმღე-  
რეს, ლექსსა და შაირს თავისი საკუთარი შინაარსი და ფუნქცია აქვს.  
მიუხედავად ამისა, მათ მტკიცედ გარკვეული ზღვარი და ყალიბი არ  
გააჩნიათ. ჩვეულებრივი საგმირო ლექსი შეიძლება სიმღერეს ელემენ-  
ტებსაც შეიცავდეს და მღერით იქნას შესრულებული. ასევე დიდი  
ზღვარი არ არის ლექსიდან შეირამდე. ა. შანიძე გალექსებასა და გა-  
შაირებას ცალ-ცალკე არ გამოყოფს და ერთ განყოფილებაში აქცევს:  
„გალექსება მთლად არ შეეფერება იმ განყოფილებას, რომელსაც  
უზის, მაგრამ ჭერჯერობით უკეთესი ტერმინი ვერ მომიხატავს“<sup>18</sup>.

ლექსი სიმღერესა და შაირს შორის თავსდება. ლექსის ფორმა,  
შინაარსი და ფუნქცია ერთის მხრივ იჭრება სიმღერეს საზღვრებში,  
ხოლო მეორეს მხრივ შაირის საზღვრებშიც გადადის. რაც შეეხება

15 ა. შ ა ნ ი ძ ე, ხალხური პოეზია, გვ. 242.

16 იქვე, გვ. 607.

17 იქვე, გვ. 246 და ფარ. ფ. არქ. კ. 47 გვ; 68.

18 ა. შ ა ნ ი ძ ე, ხალხური პოეზია, გვ. 019.

სიმღერესა და შაირის ურთიერთობას, ისინი მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, შინაარსითაც და გამოყენების თვალსაზრისითაც.

ლექსის თქმის უფლება ყველასა აქვს, მაგრამ მაინც არის შემზღველი ან საჩოთირო გარემოებანი: ლექსობა (თქმაც და შესრულებაც) სირცხვილია თუ მათქვამი მგლოვიარეა. თავს იკავებენ მაშინაც, თუ მოლექსეს მეგობარი ან თანასოფლელი დაედუპა. ზოგჯერ თავშეკავება წლობით გრძელდება.

ამ მხრივ საუცხოო მასალას იძლევა ბ. გაბუჩის ლექსი, ნათქვამი პირველ მსოფლიო ომში დაბოცილ არხოტივნებზე. ბესარიონს ამ ვრცელი ლექსის თქმა ომის დღეებში დაუწყია, მაგრამ იმის გამო, რომ იქ ბიძაშვილები და მეგობრები დაეხოცნენ, 5 წლის შემდეგ დაუმთავრებია:

ეგ ომში ნაუბარია,  
ეხლა სხვან მავაბენაო.  
მეხუთეს წელში ფანდურსა  
ლარჩქვე ძლივ ჩაუსხენაო<sup>19</sup>.

არის შემთხვევები, როცა საუცხოო მათქვამები გლოვის ნიშნად სამუდამოდ ანებებენ თავს მელექსეობას. სირცხვილად არ ითვლება მხოლოდ თვით მიცვალებულზე ლექსის თქმა. პირველ მსოფლიო ომში დაღუპულ არხოტელი ოფიცერი კობა ცისკარაული. კობას დაღუპვაზე შექმნილ მრავალ ლექსთა შორის საუკეთესოა მისივე ძმის, დიპიტრი ცისკარაულის ნათქვამი. აღნიშნული ლექსი სწორედ გლოვის დღეებშია შექმნილი.

ოცდამესამე დღეა  
კობაის ომობისაო...  
ზოგ რასამ გონით გამაუა,  
ქება ვერ ვიცი ძმისაო<sup>20</sup>.

ჩვეულებრივ ლექსს ერთი პიროვნება თხზავს, მაგრამ იშვიათი როლია შემთხვევა როცა ნაწარმოების შექმნაში ერთდროულად ორი და მეტი მელექსე იღებს მონაწილეობას. შეიძლება ყველა მათგანს თანაბარი წილი არ ედოს ამ შემოქმედებაში, მაგრამ ფაქტი ის არის, რომ ერთიმეორეს ეხმარებიან, ფრაზებისა და მხატვრული სახეების უკეთეს ვარიანტებს ურჩევენ. ამგვარად შექმნილ ნაწარმოებებში ყოველთვის ჩანს ერთზე მეტი მათქვამი.

<sup>19</sup> ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, გვ. 124.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 191.

აჰოდნად რალა გვაშინებს.  
ალარცა ვართ ყმაწვილები,  
ოცდარის წლისები ვართ  
წიფლებივით გაზდილები...  
რამთვენს ტყუილებს იტყვიან  
თედორე და ბათირაბი<sup>21</sup>.

დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ თანამატქვამები უმეტესად ქალებია. ქვემოთ მოყვანილ სტროფში პირდაპირ არის მითითებული. რომ ლექსი ორმა ქალმა შეთხზა:

ამაგის მალექსებელნი  
ორნ ქალან მთაზე თვლიანო,  
ბუბულათავით ყვავიან,  
ვაეების გულსა გლიანო<sup>22</sup>.

თანამატქვამობა უმეტესად გალექსების ტიპის საოხუნჯო-იუმორისტულ ლექსისათვის არის დამახასიათებელი.

ლექსის თქმისათვის ხევსურს არა აქვს გამოყოფილი განსაკუთრებული დრო და ადგილი. ხევსური ლექსს ჰქმნის ყველგან და ყოველგვარ პირობებში, მიუხედავად იმისა, მოცილილია თუ საქმით დაკავებული, მხიარული თუ დაღონებული. ხევსურული პოეზიის მნიშვნელოვანი ნაწილი, თემატიკისდა მიუხედავად, შრომის პროცესშია შექმნილი, სუსხიან ზამთარში მძიმე სამუშაომ — მთიდან თივების დატურება — მოქანცა არხოტელი მელექსე, წუთით ჩაიმუხლა „თივათ ვთრი ოროლობითა, დასვენებაიც მინდაო“, დაიწყო და იქვე, ამ შესვენების დროს, ისეთი საგმირო ლექსის ნიმუში მოაჩუქურთმა, რომელსაც ა. შანიძემ სამართლიანად უწოდა „სანიმუშო“<sup>23</sup>. ხალხური ლექსების მნიშვნელოვანი ნაწილი იქმნება ნადირობისა და მგზავრობის დროს. ამას გარდა ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი გრძელი ზამთარი და დიდი თოვლიც ნაკლებ როდი უწყობს ხელს მელექსეთა მუზის გაცხობვლებას.

ქალთა შემოქმედების დიდი ნაწილი „სამრელოობისა“ და მწყემსობის დროს არის შექმნილი. ლექსის სამრელოობაში შექმნა, როგორც დამახასიათებელი მოვლენა, ადრევე შეუნიშნავს მკვლევარს. სიხარულიძეს. „ხევსურულ პოეზიის ტრადიციაში, — წერს მკვლევარ-

<sup>21</sup> პირადი მასალებიდან. მთქმელი: მზექალ გაგუჩელის ასული არაბული, ს. თეთრწყლები, თელავის რ-ნი.

<sup>22</sup> პირადი მასალებიდან. მთქმ. ბაბაღე გიორგას ას. გოგოჭური ს. თეთრწყლები, თელავის რაიონი.

<sup>23</sup> ა. შანიძე, ხალხ. პოეზია, გვ. 016.

რი, — მნიშვნელოვანი მოვლენაა ბოლომდე შერჩენილი ჩვეულება ქალის სამრელოში გახიზვნისა. ყოველთვიურად რამდენიმე დღით ჯალაბიდან გასახლებული ქალი სამრელოში ქმნის ლექსებს<sup>24</sup>. მრავალ ლექსში საგანგებოდაა მითითებული, რომ იგი სამრელოში შეიქმნა.

სამრელოს კარში ჩამავჯე,  
გამზრალი ორ გაყინული,  
ალარც ჯალაფთ გამიგონეს  
დაცილებულ-გაწირული<sup>25</sup>.

ან

წაილა წინჟადუს თავი  
კორკოტამა და ღვარმაო,  
სამრელო ჩამამიშალა  
ჩამამდინარმა წყალმაო<sup>26</sup>.

ლექსის სამწყემსოში შექმნაზე მიუთითებს მრავალი მათქვამი ქალი:

ცხვარი მყავს ზუშა გორასა  
აწავის მალექსარსაო<sup>27</sup>,

ან

ჯალაფთ მწყემსობად წამლალეს,  
ქათიბ ჩავიცივი კრელიო<sup>28</sup>.

ქალის მეღექსეობა ხეესურთა შეხედულებით არ ითვლებოდა მაინც და მაინც სასახელო საქმედ, ეს ითქმის არა მარტო მამხილებელ და გამკილავ შაირის ტიპის ლექსებთან დაკავშირებით, არამედ სატრფიალო ნაწარმოებთა შესახებაც. მეღექსე ქალი იძულებულია „მაგის მეტ აღარ იამბას—“, ვინაიდან;

ქალისა ბეერი ლექსობა,  
ძმობილო, არფერია<sup>29</sup>.

ან

ალარ ვიამბობ ლექსებსა,  
სრუ მათონებებ თავსაო<sup>30</sup>.

პირდება თავის სწორფერს მეორე მათქვამი.

დაკვირვება ცხადყოფს, რომ არც თუ საგმირო თემატიკაა ქალი-

24 ქ ს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ნარკვევები, 1958, გვ. 330.

25 ა. შ ა ნ ი ძ ე, ხალხ-პოეზია, გვ. 139.

26 იქვე, — გვ. 139.

27 იქვე, გვ. 131.

28 იქვე, გვ. გვ. 155 და 141, 142 და სხვ.

29 ა. შ ა ნ ი ძ ე, ხალხ. პოეზია, გვ. 137.

30 იქვე, გვ. 153.

სათვის რეკომენდირებული, ჩანს, შორეულ წარსულში უფრო მკაცრად იზღუდებოდა და იფარგლებოდა ქალის შემოქმედებითი თემატიკის არე. ჯერ კიდევ ზურაბ ერისთავის ლაშქრობაზე შექმნილ ლექსებში აცხადებს მათქვამი:

ქალ მეც ვიტყვო სიტყვასა,  
თუნდ ძმათა მამქრან თავია<sup>31</sup>.

მიუხედავად აღნიშნული მდგომარეობისა, ქელი მათქვამები მნიშვნელოვნად ამდიდრებენ ხევსურული პოეზიის საგანძურს. ისინი მანც ამბობენ ლექსებს, და ამბობენ ისე, რომ უმეტეს წილად თავის ვინაობას არ ამხელენ. ისინი თითქმის ყოველთვის იცვლიან სახელს, ირქმევენ არა ხევსურულ, ბარიდან ან მეზობელი კუთხეებიდან (ფშავი, თუშეთი) შეტანილ სახელებსა და გვარებს, ან იყენებენ რაიმე მინიშნებას:

ამ ლიწობით ვიამბე  
სკამ დაგვლია ჩვენსაო<sup>32</sup>.

ან

ლიწან თუ გულიწნებოდა,  
ვინ გეშველდა ქერის მკასაო<sup>33</sup>.

ქალ-მათქვამები ხშირად სრულიად აუჩინარებენ თავიანთ პიროვნებას. უახლოესი თაობებიდან ხევსური მელექსე მამაკაცები თითქმის ყველა ცნობილია, გახსნილია მათი თიკუნები (ფსევდონიმები) და ასე თუ ისე ვიცით რა ნაწარმოებები ეკუთვნით მათ, მაშინ როცა ქალთა პოეზია მეტად ანონიმურია და მიუხედავად იმისა, რომ მათ ბრწყინვალე ნიმუშები შექმნეს, ჯერ კიდევ ცოცხალ მელექსე ქალთა შემოქმედებაც კი ვერ დაგვიდგენია.

იშვიათად მოიძებნება ხევსური მათქვამი, რომელსაც ლექსის შესრულება არ შეეძლოს. შესრულება ხდება როგორც ინსტრუმენტის თანხლებით, ისე უმისოდ. საკრავებიდან ხმარობენ ფანდურს, ჩონგურს, გარმონს და აქა-იქ იშვიათად ჭიანჭურსაც. ხევსურეთში პოეტური ტექსტის შესრულების სამი ძირითადი სახე არსებობს: მღერა, ლექსობა და კაფიობა. მღერა და ლექსობა ხდება აკომპანიმენტის თანხლებით, ხოლო კაფიობა კი ყოველთვის (და მხოლოდ და მხოლოდ!) სიმღერის უინსტრუმენტოდ შესრულებას გულისხმობს.

<sup>31</sup> ა. შანიძე, ხალხ. პოეზია, გვ. 313.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 132.

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 265.

საკუთარ ნაწარმოებს მათქვამი უმეტესად საჯაროდ ასრულებს. მსმენელები, რომელთა უმრავლესობა მელექსე-მოყვარულთაგან შედგება, ყურადღებით უსმენენ დინჯად შესრულებულ სიმღერა-ლექსობას. ისინი, გარდა იმისა, რომ ემოციით კმაყოფილნი რჩებიან, ტექსტს იმახსოვრებენ, რომ ხვალ სხვაგან, ახალი, ჯერ სხვებისათვის უცნობი ლექსი დაამღერონ.

ლექსის პირველად შესრულება ფრიად მნიშვნელოვანი პროცესია. იგი თავისებური პრემიერაა. თუ მსმენელმა ლექსი კარგად არ მიიღო, მათქვამს, ნაცვლად სახელისა ამაო შრომა შერჩება, მაგრამ თუ მსმენელმა ლექსი შეითვისა და ხალხში გაიტანა, ეს მათქვამისათვის სასახლო და საამაყოა.

საყურადღებოა ისიც, რომ ხევსურებს ლექსის დასწავლის იშვიათი უნარი აქვთ. ჩვეულებრივია, როცა საკმაოდ ვრცელ ლექსს ერთი მოსმენით თითქმის უშეცდომოდ სწავლობენ. მაგრამ თუ მაინც რაიმე გამორჩა, ან დაავიწყდა, ამ ნაკლს შემსრულებლები ერთიმეორისაგან ავსებენ, რის გამოც ლექსი ვარიანტებს იძენს, და ხალხის კუთვნილება ხდება.

ხალხური ლექსის გავრცელებასთან დაკავშირებით, ყურადღებას იქცევს ერთი ტრადიცია: ცნობილია, რომ ხევსურულ პოეზიაში მრავალსაუკუნოვანი ისტორიული ფაქტები და მოვლენები უხვად და თანაც ზუსტადაა შემონახული. საქმე ის არის, რომ ხევსური მსმენელები შემსრულებელს მეტად მკაცრ მოთხოვნას უყენებენ ფაქტების ზუსტად დაცვის საქმეში. დე, ცუდი ხმით იმღერე ურიგოდ აწყობილ ინსტრუმენტზე — ეს არავის ეწყინება, მაგრამ ნუ დაამახინჯებ ფაქტებს, ნუ შეცვლი სახელებს, თორემ არ გააბატიებენ!

ამგვარია ხალხური ლექსის გავრცელების ზეპირი გზა, იგი შორეულ წარსულში ლექსის ხალხში გატანის ერთ-ერთი ძირითადი საშუალება იყო. დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ზეპირ გავრცელებას გვერდში ამოუდგა, და მნიშვნელოვნად შეენაცვლა, გავრცელების წერილობითი გზა. აქვე იმასაც უნდა მიექცეს ყურადღება, რომ ნაწარმოების წერილობით გავრცელება არც თუ ახალი ჩანს, ამ საშუალებას მათქვამები ადრევე იყენებდნენ, რეკოლუციამდელ ლექსებში ხშირად არის მითითებული, რომ ლექსი წერილობით შექმნილია:



აბეჩავ, ჩემო ფანდურო  
ქრიალ იცი ქერაიო,  
ჯერ ლექსების საუბარი,  
შემრ ქალაღში წერაიო<sup>34</sup>.

ციტირებულ სტროფში პირდაპირაა აღნიშნული, რომ მათქვამი ჯერ შეთხზავს ლექსს, მერე კი გასავრცელებლად ქალაღზე გადაიტანს. ანალოგიური მაგალითების მოპოვება უხვად შეიძლება ძველ ხალხურ პოეზიაში. ჩანს ფოლკლორული ნაწარმოების წერილობით შექმნა, რასაც ამჟამად მასობრივი ხასიათი მიეცა, არც ისეთი საშიში მოვლენა ყოფილა, როგორც შეიძლება ზოგს მოეჩვენოს, პირიქით, იგი მნიშვნელოვნად უწყობს ხელს ლექსის ერთი ადგილიდან მეორეში გადატანას და სწრაფ გავრცელებას.

თანამედროვე ხევსური მელექსეები გავრცელების ორივე გზას — ზეპირსაც და წერილობითსაც წარმატებით იყენებენ. გავრცელების წერილობითი გზა განსაკუთრებით ეფექტური გახდა მას შემდეგ, რაც ხევსურების მასობრივი დასახელება დაიწყო ბარის სოფლებში, ამ დროს ბევრი მეზობლად მცხოვრები მელექსე სხვადასხვა რაიონსა და სოფელში დასახლდა. მრავალი ათეული კილომეტრით დაცილდნენ ისინი ერთი მეორეს, ამის გამო ურთიერთ ხშირი შეხვედრაც გაძნელდა, ამან კი ხელი შეუწყო წერილობითი კავშირის დამყარებას. ახლა ხევსური მელექსეები ლექს-ბარათებს სწერენ ქედიდან სამგორში, სამგორიდან ბარისახოში, ბარისახოდან ბაზალეთში და ა. შ. ჩვენ მრავალი ასეთი ლექს-ბარათი ჩაგვიწერია. აი ერთი მაგალითი:

წითელწყაროს რაიონის სოფ. გამარჯვებაში ჩასახლებულმა გიორგი ნაროზაულმა (ნეთხიჩოელმა) მთაში ქორია ქიბიშაურს (გასპარას) მოსწერა:

ესლა შირაქში ჩამავე,  
ვიცავ ქიზიყის ზღუდესა.  
მე შითხრეს, — მამიდაშვილი  
გიმზადებს თოფის ბუდესა.  
მალედავ გამამიგზავნე,  
ჯანგ გამიჩინდა „შტუტერსა“...

ეს ლექსი მთაში გავრცელდა და გასპარამაც პასუხი, როგორც ლექსიდანაც ჩანს, წერილობით გაუგზავნა:

34 იქვე, გვ. 238.

ბარშით ნეთხიჩოელი  
მთაში გასპარას უმღერსა.  
მოუწერავის წერილი,  
წამაულავის ლურბელსა.  
დაუბარებავ ჩემთანა, —  
ჯანგ გამიჩინდა „შტუცერსა“.  
მაგაზე ნუ შასწუხდები,  
მე ვიცი რაიც უშველსა<sup>35</sup>.

ჩვენს გარდა ამ ლექსების ვარიანტები სხვადასხვა პირებისაგან ჩაწერეს 1962 წლის ივნისში კახეთის ფოლკლორული ექსპედიციის წევრებმა.

ნაწარმოების წერილობით გავრცელება სრულიადაც იმას არ ნიშნავს, რომ ლექსს ზეპირად გავრცელების სტიმული დაკარგული აქვს. დაწერილ ლექსს იზეპირებენ, ხოლო დაზეპირებულს სხვა პირები კვლავ იწერენ. ასე, რომ ცალკეული ნაწარმოების ყალიბობის პროცესში ერთიმეორეს ავსებენ წერილობითი და ზეპირი გავრცელების გზები.

---

<sup>35</sup>. პირადი მასალებიდან. მთქ. გიორგი ნაროზაული, (ნეთხიჩოელი). ს. გამარჯება, წითელწყაროს რ-ნი, 1962 წ.

---

## ფიქრია ჯანღუაელი

### ხალხური საბავშვო პოეზიის ძირითადი სახეები

ქართული ხალხური საბავშვო პოეზია, პროზასთან ერთად, ეროვნული ფოლკლორის ერთ-ერთი მძლავრი და ორგანული ნაკადია. მასში მეტად თავისებურად და ორიგინალურად გამოქმედებულია ფიქრები, განცდები, განწყობილება და მისწრაფებანი როგორც პატარების, ისე მათი აღმზრდელებისა. ამდენად, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ხალხური პოეტური შემოქმედების ეს უბანი ყველაზე მეტად ხასიათდება ბავშვური გულწრფელობის, უშუალობისა და გულუბრყვილობის იერით. აქედან გამომდინარე, ამ ნაწარმოებებზე დაყრდნობით ფართოდ იხსნება გზა ბავშვთა ბუნების, მათი ფსიქიკის შესასწავლად.

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, მიუხედავად იმისა, რომ საბავშვო ხალხური პოეზიის და, საერთოდ, საბავშვო ფოლკლორის, უდიდესი დიდაქტიკური მნიშვნელობა უკვე კარგა ხანია აღიარებულია კ. უშინსკის, ლ. ტოლსტოის, ა. მაკარენკოს, ი. გოგებაშვილის, ი. ჭავჭავაძისა თუ სხვების მიერ, მაინც ცხადია, რომ დღევანდელი ფოლკლორისტიკა საბავშვო ხალხური შემოქმედების მიმართ ვერ იჩენს სათანადო ყურადღებას. ამ თვალსაზრისით ჩვენ საგანგებოდ გადავთვალთვრეთ ხალხური შემოქმედების საკითხებზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა, სასურველ სურათს ვერსად მივაკვლიეთ. გვხვდება ერთეული შემთხვევები, როცა 400-500 გვერდიან წიგნებში საბავშვო ფოლკლორს მხოლოდ 5-6-ოდე გვერდი ეთმობა. უფრო მეტიც, საბავშვო ფოლკლორით დაინტერესებულთ დღეს სახელმძღვანელო დახმარებას ძირითადად ათეული წლების წინათ დაწერილი მონოგრაფიები და წერილები გვიწევენ. მხედველობაში მისაღებია რუსული საბავშვო ხალხური შემოქმედების სპეციალისტების პროფ. გ. ვინოგრადოვის, ო. კაპიცას და ქართველი ფოლკლორისტის პროფ. ქს. სიხარულიძის ნაშრომები.

ეროვნული ხალხური საბავშვო პოეზიის შესწავლასთან დაკავშირებით საკითხთა მთელი წყება იჩენს თავს. ამჯერად ჩვენს მიზანს

შეადგენს მათგან მხოლოდ ერთ საკითხზე — პოეზიის ძირითად სახე-  
ებზე გავამახვილოთ ყურადღება!

ხალხური საბავშვო პოეზია სამ ძირითად ჯგუფად იყოფა. პირ-  
ველ ჯგუფს ავსებს ფოლკლორის ის ნაწილი, რომელიც მოზრდილთა  
მიერ ბავშვებისთვის სპეციალურად არის შექმნილი. ესენია: სააკნო-  
ლექსები, სალალაო და შესაქცევარი პოეზია, ნაწარმოებები ცხოველ-  
თა და ფრინველთა შესახებ და „ცოცხალი ტყუილის“ ციკლის ლექ-  
სები. მოცემული ჯგუფის პოეზიის ძირითადი დანიშნულებაა მცირე-  
წლოვანთა გართობა იმ ასაკში, როცა ისინი მთლიანად სხვაზე არიან  
დამოკიდებულნი. მოზრდილთა მიერ ბავშვებისათვის სპეციალუ-  
რად შექმნილი ფოლკლორი ხელს უწყობს პატარების გონებრივ და  
სულიერ ზრდა-განვითარებას.

საბავშვო ხალხური შემოქმედების მეორე ჯგუფში ერთიანდები-  
ან შიდარებით რთული, თუ შეიძლება ითქვას, გარდამავალი პროცე-  
სის შემცველი სიტყვიერი ნიმუშები, ე. ი. ფოლკლორი განკუთვნილი  
მოზრდილთა რეპერტუარისათვის, რომელიც გარკვეული ნიშნების  
მიხედვით შეგნებულად თუ სტიქიურად საბავშვო ხალხურ შემოქმე-  
დების ფონდში გადასულა და დამკვიდრებულა. ასეთებია ლექსი-მიმა-  
რთვები, წარმოშობით უძველესი რიტუალური პოეზია. რამდენადაც  
ეს უკანასკნელი წლის სხვადასხვა დროსთან, დღესასწაულებთან, რწმე-  
ნებთანაა დაკავშირებული, ტრადიციულად მას საწესჩვეულებო საბავ-  
შვო ფოლკლორს უწოდებენ. ამავე ჯგუფში შემოდის თემატიკურად  
მრავალფეროვანი საისტორიო, სატრფიალო, საყოფაცხოვრებო ლექ-  
სები, შაირები, გამოკანები, აფორისტული შემოქმედება, შელოცვე-  
ბი და გათვლების ნაწილი, რომელიც გენეტიკურად, უეჭველია, მოზ-  
რდილთა ფოლკლორს უკავშირდება. ამ ჯგუფის პოეზია სოციალური  
ფუნქციისა და დანიშნულების მიხედვით პირველთან შედარებით გა-  
ცილებით ფართო დიაპაზონისაა. იგი ხელს უწყობს ბავშვის მოვლენე-  
ბისა და საგნების მიმართ გარკვეული თვალსაზრისის გამომუშავება-  
ში, საზოგადოებრივი ურთიერთობის საკითხებისადმი კრიტიკულ  
დამოკიდებულებაში.

მესამე ჯგუფის ხალხურ საბავშვო პოეზიას განეკუთვნება ბავშვთა  
წრეში შეთხზული, მათი გემოვნების, ფსიქიკისა და ბუნების გამომ-  
ხატველი ნაწარმოებები ესენია: საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ლექ-  
სები, გათვლები, ენის გასატეხი ფორმულები, თუმცა ამ უკანასკნელ-

1 ხალხური საბავშვო პოეზიის ძირითადი სახეების შესწავლისას ვხელმძღვანე-  
ლობთ იმ კლასიფიკაციით, რომელიც მოცემულია პროფ. ქს. სიხარულიძის წიგნი—  
ქართული საბავშვო ფოლკლორი, 1938 წ.

თა უმეტესი ნაწილი გენეტიკურად ისევ მოზრდილთა ფოლკლორს უკავშირდება.

როგორც ვხედავთ, საბავშვო ხალხური შემოქმედების ჯგუფებს შორის ძნელდება მკვეთრი საზღვრების გავლება, რაც მოტივირებულია იმით, რომ ზოგიერთი სახე ხალხური შემოქმედებისა (გათვლები. ენის გასატეხი, გამოცანები და ა. შ.) შეიძლება შეიქმნეს როგორც მოზრდილთა, ისე მცირეწლოვანთა წრეში. ამდენად, საბავშვო ხალხური პოეზიის სახეების დანაწილებისა და მათ შორის მკვეთრი საზღვრების დადგენის ცდა, რა თქმა უნდა, პირობითობის ხასიათს ატარებს.

ხალხური საბავშვო პოეზიის ზემოთ ჩამოთვლილი ძირითადი სახეებიდან წინამდებარე წერილში ყურადღებას გვაქმნის მხოლოდ იმ ნაწილზე, რომელიც ასაკობრივი დიფერენციაციის მიხედვით ერთ რკალში ექცევიან და მცირეასაკოვანთა ფოლკლორულ რეპერტუარს წარმოადგენს.

სალალო და შესაქცევარი. ამ სახელწოდებით აღინიშნება საბავშვო ხალხური პოეზიის ის ნაწილი, რომელიც სააკვნო ლექს-სიმღერებთან<sup>2</sup> ერთად მოზრდილთა მიერ სპეციალურად შექმნილია სულ მცირეწლოვან ბავშვთა გასართობად. ანალოგიური ჯგუფის პოეზიას რუსულში «пестушки и потешки»-ს ეძახიან. პირველი ტერმინი, როგორც ვხედავთ გენეტიკურად დაკავშირებულია სიტყვასთან пестун — გამზრდელი, რომლის უშუალო შესრულებითაც ისმენენ პატარები მათთვის განკუთვნილ პოეზიას. ასეთივე წარმოშობისაა მეორე სახელწოდება потешки, რომელიც სიტყვიდან — потешить — გართობა, შექცევა გამომდინარე ზედმიწევნით გამოხატავს ამ სახელწოდებით ცნობილი პოეზიის ძირითად დანიშნულებას. ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ქართულ ტერმინთან დაკავშირებითაც. სახელწოდება სალალო, რომელსაც მეცნიერული ტერმინის ძალა პროფ. ჯს. სიხარულიძემ მისცა<sup>3</sup>, ნაწარმოებია სიტყვისაგან ლალა. ეს უკანასკნელი, როგორც ვიცით, ძიძის ტოლფასოვანი ტერმინია და შინაარსობრივად უკავშირდება ამ პოეზიის შემსრულებელთა სახელს. მეორე სახელწოდებაც ნაწარმოებია სიტყვისაგან შექცევა (გართობის მნიშვნელობით) და, ისე როგორც რუსულში, ზუსტად გამოხატავს ამ ტერმინის ქვეშ გაერთიანებულ ნაწარმოებთა ძირითად ფუნქციას.

„სალალო“ და „შესაქცევარი“ სამეცნიერო ლიტერატურაში ძირითადად ერთი ტიპის ნაწარმოებთა აღმნიშვნელ ტერმინებად იხმარება, — ჯგუფისა, რომლის კონკრეტული პედაგოგიური მიზანდასა-

2 სააკვნო ლექსების შესახებ ჩვენი წერილი დაიბეჭდა „მაცნეში“ 1964, № 2.

3 ჯს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ქართული საბავშვო ფოლკლორი, 1938, გვ. 7.

იულებაა გარკვეული სახის გართობით ხელი შეუწყოს ბავშვის გან-  
 ეითარებას იმ ასაკში, როცა იგი მოკლებულია დამოუკიდებლად თა-  
 მამობა-გართობის უნარს. თუ ამ სახის ლექს-სიმღერებს ღრმად  
 ჩაუფიქრდებით და საფუძვლიანად გავაანალიზებთ, ჩვენთვის ნათე-  
 ლი გახდება, რომ სალალაო და შესაქცევარი პოეზია, მათთვის ნიშან-  
 დობლივი თვისება-ხასიათის მიხედვით, ერთიმეორისაგან მკაფიოდ  
 გამოიჩნეული ქვესახეებია. ერთიც და მეორეც გარკვეული ნიუანსების  
 მიხედვით მკვეთრად ინარჩუნებენ ინდივიდუალობის ელფერს. კონ-  
 კრეტულად, სალალაო ლექს-სიმღერები, უფრო სწორი იქნება თუ  
 კიტყვით პოეტური ფორმულები, პირველადი ეტაპის პოეზიას წარ-  
 მოადგენს; იგი, აკენის სიმღერების მსგავსად, ძირითადად, აღმზრდე-  
 ლის ინტერესების გამოხატვას ემსახურება, რაც, საბოლოო ანგარი-  
 შით, ბავშვის ფიზიკური ჯანმრთელობისა და განვითარების მიზან-  
 დასახულებით არის შთაგონებული. ასეთი ტექსტები რიგ შემთხვევა-  
 ში სრულდება მაშინ, როცა აღმზრდელებს ბავშვის სხეულის რომე-  
 ლიმე ნაწილი: ცხვირი, ყურები ან სხვა რამ არ მოსწონთ; ისინი ფიქ-  
 რობენ, რომ ხელის რეგულარული მოძრაობით და თან სიტყვიერი  
 ტექსტის წარმოთქმით, გარკვეულ ზეგავლენას მოახდენენ და სასურ-  
 ველ შედეგსაც მიიღებენ. სალალაო ლექსებს ასრულებენ აგრეთვე,  
 ბავშვის გაბანვის მომენტშიც. ამჭერადაც ხორციანობისა თუ ფიზი-  
 კური მომძლავრების სურვილებით ბავშვს მკერდზე ან ზურგზე ხე-  
 ლით ეხებიან და თან რიტმული ფორმულების (მაგ., „სუქი, სუქი  
 ბიჭუნასა...“) შეძახილებით ეხმარებიან. სხვა შემთხვევებში სალალაო  
 ლექს-სიმღერები სრულდება მაშინ, როცა გამზრდელი ცდილობს  
 ბავშვს ფეხი ადგმეინოს, სიარული დააწყებინოს. ამ მომენტისათვის  
 ძალიან ხშირად წარმოთქვამენ მარტივი შინაარსის ლექსებს:

„სია ტატა,  
 ფეხის ადგმა,  
 არ დაეცე,  
 კაკას მოგცემ“.

ეს უკანასკნელი უშუალოდ იმ დროს სრულდება, როცა ბავშვი ფეხის  
 ადგმის სტადიაში შედის და ადგილზე დგომის, წონასწორობის შენა-  
 რჩუნების უნარს იმუშავებს.

გავრცელებულია აგრეთვე შედარებით რთული აღნაგობის სა-  
 ლალაო ლექსებიც, რომელთაგან ზოგიერთი სააკვნო პოეზიის მსგავ-  
 სად ფორმა-შინაარსის არაჩვეულებრივი შეხამებითა და მალალი მხატ-  
 ვრული ღირებულებით ხასიათდება:

დან-დანი, დან შვილო,  
ატმისა გულგაპრილო,  
გოგმანით მოფრენილო  
დედის კაბისა ღილო;  
მამიდოს მწვანე ბოსტანო,  
მამის ქამარ-ხანჯალო,  
პაპის ჩაყრილო ვენახო  
ლაბერებულა მენახო.

ლექსში, როგორც ვხედავთ, ოსტატურადაა ჩაქსოვილი გამზრდელის ფიქრი და ოცნება. მოხდენილი ეპითეტებითა და შედარებებით მშვენივრადაა ამეტყველებული აღმზრდელის შინაგანი ბუნება. ამავდროს ლექსში გამოყენებული პოეტური ინვენტარი საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს მთქმელის სოციალური მისწრაფებებისა და მდგომარეობის ამოსახსნელად. ამ მხრივ, წარმოდგენილი ნიმუშის ისტორიულ-შემეცნებითი ფუნქცია საგულისხმოა, რაც თავისთავად საბავშვო ხალხური პოეზიის თვალსაჩინო მეცნიერულ ღირებულებას შემიგნებებს. ჭაილუსტრაციო ტექსტი ენათესავება სააკვნო ლექს-სიმღერებს. ერთი შეხედვით იგი „იავნანური“ პოეზიის ნიმუშადაც გვევლინება, მაგრამ ლექსში ორგანულად ჩართული მიმართვის ფორმა „დან-დანი“, როგორც პროფ. ქს. სიხარულიძეც შენიშნავს<sup>4</sup>, სხვა არაფერია, თუ არა სიტყვა „დადგა“-დან ნაწარმოები საალერსო ფორმა. ამ ნიშნის მიხედვით ლექსის შესრულება უშუალოდ სიარულის დაწყების მომენტთან არის დაკავშირებული და, მაშასადამე, იგი გარკვეულად სალალაო ლექსების ციკლს მიეკუთვნება.

რაც შეხება შესაქცევარ ლექს-სიმღერებს, ისინი აღმზრდელთან განსაკუთრებით სრულდებიან, როცა ბავშვის ინტერესების სფეროს, მათი ცხოვრების ძირითად შინაარსს გართობა და თამაშობა განსაზღვრავს. მოხსენებული ტიპის სიმღერები უმეტესად სრულდება ისეთი სახის თამაშობა-გართობისას, რომლებიც ბავშვის თითების ან ზემო და ქვემო კიდურების მოძრაობასთან არის დაკავშირებული. თუ სალალაო ლექს-სიმღერების შესრულებისას ბავშვი გარკვეული რიტმული ჟღერადობის საფუძველზე წარმოქმნილი მუსიკალური კეთილზოვანების მეტს ვერაფერს შეიგრძნობს, შესაქცევარი ლექსების მოსმენისას იგი უკვე აზრობრივ დამოკიდებულებას ავლენს თქმულისადმი. ამ ეტაპზე ბავშვის გონებრივი დონე ისეთ სტადიაშია, რომ მას გარკვეულად შესწევს უნარი კავშირი დაამყაროს მთქმელთან, რაც თავის გამოხატულებას აშკარად პოულობს ყმაწვილის განცდებისა და ემო-

<sup>4</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 7.

ციების ამეტყველებაში. ავიღოთ შესაქცევარი პოეზიის გავრცელებული ნიმუში:

აჩუ, აჩუ ცხენო,  
საით გაგაქენო,  
ალაზანი დიღია,  
შიგ ბებერი ჰკიღია.  
ფაფა კამა, არ მაქამა,  
ჩემი ცოლო ჰკიღია.

მოტანილი ტექსტი, როგორც ყველა ჩვენთაგანმა იცის, ბავშვების საყვარელ გასართობ ლექსს წარმოადგენს. იგი შესრულების გარკვეულ წესთანაა დაკავშირებული. ბავშვი თითქოს უნაგირზე გადაჩქდარი (ჩვეულებრივ იგი მუხლზე ან ფეხის ტერფზე ზის) ისმენს ზემომოყვანილ ლექსს და თან ლექსის რიტმთან შეფარდებულ მოძრაობაშია ჩაბმული. იქმნება შთაბეჭდილება თითქოს ბავშვი ცხენს (ცხენი მის ცნობიერებაში უკვე ასახვას პოულობს) მიაჭენებს, რიტმულ მოძრაობასთან შეხამებული ეს სასიამოვნო მუსიკალური ქლერადობის ლექსი პატარებს განსაკუთრებით ახალისებს და გარკვეულად საზეიმო განწყობილებას, მხიარულ ემოციებს უქმნის.

თითებისა და ხელების მოძრაობასთან დაკავშირებული შესაქცევარი ლექსებიდან განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს ტექსტი „ლოლია, ლოლია“, რომლის დანიშნულებაა ბავშვის ცნობისმოყვარეობის განვითარება და ჯანსაღი სიცილის გამოწვევით მისი გართობა — გამხიარულება:

ლოლია, ლოლია,  
ზბო წითელია

(ხელის გულზე უსვამენ თითს)

ამან დაკლა,  
ამან გაატყავა,  
ამან დასკრა,  
ამან მოხარშა,  
ამან ჩაყლაპა  
მოძერებოდა, მოძერებოდა,  
მოძერებოდა ლუტუ, ლუტუ.

ეს ნაწარმოები ენათესავენა რუსულ „ладушки“ და „сорoka“-ს. ასევე გავრცელებულია შესაქცევარი ლექსი „წიპო, წიპო წიპონია“. იგი სრულდება ხელების ერთი მეორეზე შეკოწიწებით. უკანასკნელ სიტყვებთან ერთად ხელებს გაშლიან ბავშვის სახესთან, რაც მასში იწ-



ვევს სიცილს. ამას ხშირად თვითონ ბავშვები ასრულებენ, როდესაც უმუშავდებათ დამოუკიდებლად გართობის უნარი<sup>5</sup>.

შესაქცევარი ლექს-სიმღერების უმრავლესობას პრაქტიკული დატვირთვაც გააჩნია. ეს ლექსები აღმზრდელებს ძალიან ხშირად ეხმარებიან ბავშვის გამოკვების, მათი გარეგნული სახის მოწესრიგებისა თუ სხვა ანალოგიური მიზნების განხორციელებასთან დაკავშირებულ სიძნელეთა გადალახვაში. შესაქცევარი ლექსების:

წიპო, წიპო, წიპონია,  
თოთო კვერცხი გიჭამია.  
პირზე გცხია, გიხარია  
ხა, ხა, ხა, ხა, ხა.

ჩან. ჩან, ჩანშია,  
პურს ჩაგიყრი ჩამშია.  
არ გაგზავნი ჩარშია,  
ხანჩალს, მოგცემ ხელშია,

და სხვათა მოშველიებით აღმზრდელები ძალიან ხშირად წარმატებას აღწევენ, ქირვეულ ბავშვს მისთვის განკუთვნილ ულუფას ათავებებენ. ასევე, თმის ვარცხნის ღრის მშობლები ბავშვებს გავრცელებული ლექსით

სავარცხლო ნუ მატყენ,  
თორებ კიკებს დაგამტყრევ --

შეიქცევენ და მიზანსაც ადვილად აღწევენ.

საქართველოს ყველა კუთხეში ფართოდაა გავრცელებული სალალაო და შესაქცევარი ლექს-სიმღერები. მათი მრავალი ვარიანტია ფიქსირებული. ყველა მათგანის აქ წარმოდგენა, რა თქმა უნდა, გაძნელდება. ვამთავრებთ რა საბავშვო პოეზიის ამ მეტად თავისებური სახის ნაწარმოებთა დახასიათებას, ხაზი გვინდა გავუსვათ ერთ გარემოებას: ჩვენში, ისე როგორც სხვა ხალხთა საბავშვო ფოლკლორში, მოხსენიებული ჩგუფის ლექს-სიმღერათა სიმრავლე და გავრცელება ძირითადად მოტივირებულია სწორედ იმ დიდი პრაქტიკულ-პედაგოგიური მიზანდასახულებით, რომლითაც ასე ძალუმაღ არის დატვირთული ეს პოეზია და, რომელიც მას გარკვეულ მეცნიერულ ღირებულებას ანიჭებს.

5 ქს. სიხარულიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 8.

საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ლექსები. საგინგლაო და გამო-საჯავრებელი თავის საზღვრებში აქცევს ისეთ ნაწარმოებებს, რომლებიც საბავშვო პოეზიის სახეთა შორის ყველაზე მკაფიოდ ავლენს საყმაწვილო ფოლკლორის, ამ მცნების ვიწრო მნიშვნელობით, ნიშან-თვისებებს. ეს არის შემოქმედება, რომელიც დღეს მთლიანად ბავშვების საკუთრებას წარმოადგენს, მათი ფიქრისა და განცდის პირდაპირი გამოხატულებაა. ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს საბავშვო ხალხური შემოქმედების ამ ნაწილს თავისი შორეული წინაპარი არ ჰყოლოდეს. მასალათა გულდასმითი შესწავლა გვიდასტურებს, რომ საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ლექს-სიმღერები ანარეკლია იმ შორეული რეალური ურთიერთობისა, რომელსაც ურთიერთ გაკი-ღვისა თუ განქიქების მიზნით ყოველთვის ჰქონდა ადგილი სოციალურად დიფერენცირებულ ჯგუფებს თუ პიროვნებათა შორის. საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ლექს-სიმღერები სათავეებს მოზრდილთა შემოქმედებაში პოულობს. იგი გენეტიკურად უკავშირდება ფოლკლორს, რომელშიც მტრულად განწყობილ საზოგადოებათა და მის წევრთა ჭიდილი ზოგჯერ ნამდვილი და, უმეტესად, შეთხზული გარეგნული თუ შინაგანი ნიშან-ხასიათების დემონსტრირებით ხერხდებოდა. ეფიქრობთ, გადაჭარბებდა არ ჩამოგვეერთმევა თუ ვიტყვი, რომ დღევანდელი კათია, რომელიც ღონივრად ინარჩუნებს ცხოველყოფელობას და მნიშვნელობას, გენეტიკურად სწორედ ურთიერთგაკი-ღვა-განქიქების ამ უძველეს ფორმას უნდა უკავშირდებოდეს. მაშასადამე, საბავშვო ხალხური პოეზიის ჯგუფი — საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი წარმოშობით, უეჭველია, მოზრდილთა ზეპირსიტყვიერი რეპერტუარიდან მომდინარეობს. ბავშვები, ბუნებრივია, ახლო ურთიერთობაში იყვნენ თავიანთ აღმზრდელებთან და მათგან ბევრ რამესაც ითვისებდნენ. მაგრამ დროთა ვითარებაში ბავშვების ხელში ანალოგიურმა ტექსტებმა ისეთი სახე მიიღო, რომ ამჯერად გვიჭირს კიდევ მოხსენიებული ლექს-სიმღერები მოზრდილთა კოლექტიურ შემოქმედებას დაუუკავშიროთ.

სავარაუდებელია, რომ საგინგლაო და გამოსაჯავრებელი ჯგუფის უძველესი ნიმუშები შინაარსობრივად და იდეურ-თემატიკურადაც გაცილებით მაღალ დონეზე იდგა, ვინემ იგი დღეს არის. მათგან შემორჩა ისეთი ტექსტები, რომლებიც უფრო ბავშვთა ფსიქიკისა და, საერთოდ, მისი ბუნებრივი სამყაროს მოთხოვნებს ეფარდებოდა და აკმაყოფილებდა. საინტერესოა რა გზით წარიმართა საძიებელი ჯგუფის ნაწარმოებთა განვითარება ბავშვების ხელში? როგორც მოსალოდნელი იყო, პატარებმა აქცენტები რითმებზე გადაიტანეს და მათთვის ნაცნობი და მიზანში ამოღებული სახელების გართიმვით ქართული საბავ-

შვო ხალხური შემოქმედების საინტერესო რეპერტუარი შეადგინეს. საგინგლო და გამოსაჯავრებელი ლექსები საბავშვო პოეზიისათვის ნიშანდობლივ მცირეფორმიან ტექსტებს წარმოადგენენ.

როგორც სახელწოდების შინაარსი გვიჩვენებს, საგინგლო და გამოსაჯავრებელ ნაწარმოებთა ძირითადი დანიშნულებაა მოწინააღმდეგის გაღიზიანება ან დაცინვა-გამოჯავრება. მაგალითად:

ილო, ილო,  
გაბერილო,  
ჩაის ტილო,  
გარეცხილო.

ან

კოწია, კოწია  
პაპიროსი მოსწია,  
მამამისმა გაუგო  
და ყურები მოსწია.

ანალოგიური ხასიათის საბავშვო ლექსებში ხშირად ვხვდებით ფიზიკურ ნაკლოვანებათა მხილებას და დაცინვას

ცხვირა, ცხვირა,  
ღმერთმა შეგარცხინა.

ან

რიქა, რიქა  
ფაიტონში იქდა,  
ფაიტონიდან გადმოვარდა  
სახე გაიტყლიფა.

მრავლად არის ისეთი ლექსები, რომლებშიც გასაკილავად მიზანში ამოღებულია ხასიათი. უყვართ ატირებული ბავშვის ან ზარმაცის გამოჯავრება, მაგალითად:

მტირალა, მტირალა,  
ღორებს ჩამოგილალამ,  
თუ ღორები არ გინდა  
ძალღებს ჩამოგილალამ,  
თუ ძაღლები არ გინდა  
კატებს ჩამოგილალამ,  
და სხვ.

ან

თუ კატები არ გინდა  
ვირება ჩამოგილალამ.  
ვაჟო ეგ შენი ქებაო,  
არა ვსთქვა, არ იქნებაო,  
პურის კამაში მარდი ხარ,  
საქმეზე წელი გწყდებო

საგინგლო და გამოსაჯავრებელი ლექსების ერთი ნაწილი სიტყვათა თამაშზეა აგებული, მათი დანიშნულებაა ბავშვის შეპარვით მოტყუება და სასაცილოდ აგდება. ანალოგიური ლექსები შენიშნული აქვს გ. ვინოგრადოვს და მათ ტერმინით — „поддешки“ მოიხსენიებს<sup>6</sup>. ამ სახის საბავშვო ლექსები კითხვა-პასუხის ფორმისაა. მის შესრულებაში, როგორც წესი, ორი პიროვნება მონაწილეობს. ადგილი აქვს იმპროვიზაციას. სიტყვიერი ხელოვნების ამ ნიმუშებისათვის ნიშანდობლივია საკითხის იმგვარი დაყენება, რომელიც მოპაექრისაგან საფუძველშივე ითვალისწინებს მტკმელისათვის სასურველი და მოალოდნელი შედეგის მიღებას. ასე მაგალითად:

<sup>6</sup> Г. Виноградов, Детский фольклор и быт, 1925, стр. 25.

- ვერ გათქმევენებ ქალის სახელს?
- ვერა.
- ვერა ქალს სახელია.

ანდა ცხენის სახელის წარმოთქმით დაინტერესებული ბავშვი მეორეს ეკითხება:

- იმაში რა დევს?
- რაში?
- რაში ცხენის სახელია.

ანალოგიურ ნაწარმოებში ძალიან ხშირად გამოიყენება საბავშვო ფოლკლორისათვის სპეციფიკური უაზრო, ფიქციური სიტყვები და რიცხვითი სახელებიც. პირველთა შერჩევა ხდება იმის მიხედვით, თუ ეს უკანასკნელი რამდენად ამქლავნებს შესაძლებლობას რიცხვით სახელთან შეერთებით მოგვცეს გარკვეული მნიშვნელობის სიტყვა, რომელიც მოპაექრეს სასაცილო მდგომარეობაში აღმოაჩენს.

ანალოგიურ შემთხვევებში მთქმელი-დამწყები მიადწევს რა თავის მიზანს, სწყვეტს სიტყვაობას და სასაცილო მდგომარეობაში ჩავდებულ მოპაექრეს დასცინის.

როგორც მოტანილ მასალათა ანალიზი გვიჩვენებს, ქართული საბავშვო პოეზიის ამ ნაწილის ძირითადი დანიშნულებაა ბავშვებისაგან ერთიმეორის დაცინვა, გამოჯაერება, გაღიზიანება, რაც ხშირად ურთიერთის უსიამოვნო ლანძღვა-შელახვით მთავრდება. აღნიშნული გარემოება კი აყენებს საკითხს ანალოგიური ტიპის ნაწარმოებთა გარკვეული მნიშვნელობის შესახებ.

მართლაც, საგინგლაო-გამოსაჯაერებელი ლექსების მხატვრული ღირებულება, უმეტესად, არც თუ დიდია. საგულისხმოა ისიც, რომ აღმზრდელობითი თვალსაზრისით ზოგიერთი ლექსი მოიკოკლებს (დაცინვა ფიზიკური ნაკლისა, გამოჯაერება უფროსებისა და სხვა), მაგრამ ეს არ უნდა გავიგოთ იმგვარად, თითქოს ამ ხასიათის პოეზიიდან ყველაფერი ხელსაკრავია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ სახის პოეზიაში ხშირად გვხვდება ისეთი ნიმუშებიც, სადაც გაკიცხულია ბავშვის სიზარმაცე, სიძუნწე, ტყუილისადმი მიდრეკილება და სხვა უარყოფითი თვისებები. ამ შემთხვევებში ისევ ზემოთ ილუსტრირებულ ტექსტს დავასახელებთ: „კოწია, კოწია“.

ვფიქრობთ, მაგალითი კომენტარს არ საჭიროებს. საგინგლაო და გამოსაჯაერებელი პოეზიის ეს ნიმუში მშვენიერად ადასტურებს ზოგიერთი ამგვარი ნაწარმოების აღმზრდელობით მნიშვნელობას; და თუ სასარგებლო შინაარსი გადმოცემულია შესაბამისი მხატვრული ფორ-

მით, მაშინ აშკარაა მათი დადებითი როლი ბავშვის გემოვნებისა და მორალური განვითარების საქმეში.

მაშასადამე, საბავშვო ხალხური პოეზიის განხილული ჯგუფის ნაწარმოებთან დაკავშირებით მთავარია ყურადღება გავამახვილოთ პედაგოგურად დადებითი შინაარსის ტექსტებზე და ვიბრძოლოთ იმ ლექსების წინააღმდეგ, რომლებშიც გამოხატულია მცირეასაკოვანთა უხეშობა, უგემოვნება და უტაქტობა.

საბავშვო პოეზია განსაკუთრებით მდიდარია ისეთი ლექსებით, რომლებშიც ცხოველ და ფრინველ პერსონაჟთა მრავალფეროვანი გალერეაა წარმოდგენილი. ეს თხზულებები შედარებით რთული აღნაგობისაა. ამ ტიპის ლექს-სიმღერებს შეიძლება პირობითად ნართაული ანუ ალეგორიული პოეზია შევარქვათ. ნართაული პოეზიის ნიმუშები მთლიანად მოზრდილთა რეპერტუარიდან მომდინარეობს. ზოგიერთი, უეჭველია, პირველადი მნიშვნელობით სპეციალურად ბავშვებისთვის არის შექმნილი, უმეტესობა კი მოზრდილთათვის განკუთვნილი პოეზიიდან ბავშვების მიერ გამარტივებული სახით არის ათვისებული.

ბავშვებისათვის, განსაკუთრებით კი მცირეწლოვანთათვის, ცხოველები მეტად მიმზიდველ და საყვარელ პერსონაჟებს წარმოადგენენ. აღნიშნული ფაქტი ნიშანდობლივი არაა მხოლოდ ქართული საბავშვო ფოლკლორისათვის. ფრინველთა და ცხოველთა თემატიკის ამსახველი პოეზია თავისი შინაარსითა და აღნაგობით ხშირად მოგვაგონებს გალექსილ ზღაპარს. იგი გარკვეულ მიდრეკილებას ამჟღავნებს სიუჟეტურობისაკენ. ცხოველთა და ფრინველთა შესახებ გავრცელებული ნაწარმოებები პატარებს უნვითარებენ სიუჟეტური ამბავის მოსმენის, შემეცნების, ათვისების უნარს.

დასახელებული ჯგუფის ნიმუშები გავრცელებულია სხვადასხვაგვარი ფორმით. ერთი სახის ლექსებში, რომლებიც სპეციალურადაა შექმნილი ბავშვებისათვის, მოცემულია ცალკეული სურათები რომელიმე შემთხვევისა თუ მოქმედების შესახებ:

ჩიტი იძახს წიო.  
საფქავთ პირჩი ვძიო,  
მარცვალაებს ვკრეფო,  
კუქნაკაჩი ვყრიო...

ანალოგიურ ლექსებში ყოველთვის გათვალისწინებულია ბავშვის კონკრეტული აზროვნებისა და მის მიერ რეალური გარემოს აღქმის უნარი. გათვალისწინებულია ისიც, რომ პატარას არ შეუძლია ყურადღების ხანგრძლივი დროით დაძაბვა და, ამდენად, მოქმედები ერთი რომელიმე ეპიზოდის გადმოცემით კმაყოფილდებიან, მაგრამ განვითა-

რების სხვა ეტაპზე, ასაკის მომატებასთან ერთად იზრდება ბავშვის მკვრეტელობითი არე, აზროვნება, შედარებით რთული სიტუაციების აღქმის ნიჭი, რის შესაბამისადაც საბავშვო ფოლკლორში ჩნდება გაცილებით რთული ფორმის ნიმუშები, რომელთათვის სპეციფიკურია სიუჟეტის დინამიური განვითარება, სტრიქონებს მიხედვით სურათების მკვეთრი ცვალებადობა:

- |                           |                      |
|---------------------------|----------------------|
| ესო, მესო,                | მალა დამიდესო,       |
| მელა ჩიოდესო:             | ჩამობაყვესო,         |
| — გამიგდეს და გამომიგდეს, | ურემს დამიდესო,      |
| სოროს შამიგდესო,          | ქალაქს წამიდესო,     |
| შამამიბოლესო,             | აპატარეს. ჩამატარეს, |
| შიგ გამომარჩესო,          | ფასი ძლიეს დამიდესო, |
| კავი შემოყვესო,           | წერილად დამწეწესო,   |
| შინ ამიტანესო,            | ქაოიბს დამიდესო.     |

ანალოგიური სახის პოეზია ქართული საბავშვო ფოლკლორის მდიდარ ნაკადს წარმოადგენს. დროთა განმავლობაში ხსენებულ ლექსები ეროვნული საბავშვო შემოქმედების მარგალიტებად ქცეულა. ეს მდგომარეობა აიხსენება იშითაც, რომ წარმოდგენილ ქმნილებებში ბრწყინვალედ არის გადაწყვეტილი მხატვრული ფორმა — შინაარსის პრობლემა.

განხილული ჯგუფის ერთ-ერთ სახესხვაობას წარმოადგენს იმ ლექსების ციკლი, რომლისთვისაც დამახასიათებელია სიუჟეტის ჯაჭვისებური განვითარება. საილუსტრაციოდ გამოგვადგება ხევსურული ლექსი, რომლის ვარიანტები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია გავრცელებული:

- |                     |                  |
|---------------------|------------------|
| — მამალო!           | — მკერვალ მყავ.  |
| — ყიციყო!           | — ქვეც მაგიკვებ, |
| — სად ზიხარი?       | — სხვას მაიყვან, |
| — ჭინჭარი,          | — რას დაუკებ?    |
| — ქვეც დაგტყრუშავს! | — ორზაოს,        |
| — თათებ მცვაე.      | — რას დახურავ?   |
| — ქვეც გაგყრებ!     | — შიგრის ტყავს.  |

სიუჟეტის ამგვარი მდინარება მთლიანად იპყრობს ბავშვის ყურადღებას და უმუშავებს მას სწრაფი რეაგირების უნარს. ანალოგიური ტიპის ლექსები, როგორც ნათლად ჩანს, მთლიანად აგებულა კოთხვა-პასუხზე. როგორც სამართლიანადაა შენიშნული „ეს არის უძველესი პოეზიის მიერ ნაანდერძევი ამებეური ფორმა“<sup>7</sup>.

7 ქს. სიხარულიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 12.

საბავშვო პოეზიის ამავე ჩვეულებრივ მიეკუთვნება პოპულარული ხალხური ლექსი — „მოდია ვნახოთ ვენახი“. იგი მხოლოდ მოცულობით განსხვავდება საბავშვო პოეზიის ტექსტთა უმეტესობისაგან. სხვა მხრივ მათ შორის რაიმე ნიშანდობლივი სპეციფიკური საზღვრის გავლება შეუძლებელია. ლექსი თავისი პოპულარული ხასიათის გამო ყველასათვის კარგადაა ცნობილი და, ვფიქრობთ, მისი აქ წარმოდგენა აუცილებელი არაა. ჩვენ ხაზს გაუსვამთ იმ გარემოებას, რომ „მოდია ვნახოთ ვენახის“ უდიდესი მნიშვნელობა ძირითადად შემეცნებითი ღირებულებით განისაზღვრება. კუმულაციის ხერხის მოშველიებით ხალხს სურს კიდევ უფრო გააფართოვოს ბავშვის გონებრივი სამყარო, უფრო შთამბეჭდავი და დამახასიათებელი გახადოს საგნები და მოვლენები. აღნიშნულ ფოლკლორულ ნაწარმოებებს ახასიათებთ მხატვრული სიძლიერე, უშუალობა და ბუნებრიობა; აჩქეფებული რიტმი და გრადაცია. ეს არის მოქმედებისა და მუსიკალურად ამეტყველებული ცოცხალი ფერების პოეზია.

ცოცხალი ტყუილი. საბავშვო ხალხურ პოეზიაში გვხვდება განსხვავებული ციკლი ლექსებისა, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია სინამდვილის შეტრიალებულად წარმოსახვა. ამ ლექსებში მოვლენათა ჩვეულებრივი განვითარების ბუნებრივი პროცესების დარღვევით სამყარო შებრუნებითაა წარმოდგენილი. ანალოგიური ჩვეულების ლექს-სიმღერებს რუსულ ფოლკლორისტიკაში ეწოდება небылицы — перевертыши. მეცნიერული ტერმინის — перевертыши შემოღება და დამკვიდრება საბავშვო ფოლკლორისა და ლიტერატურის დიდი მოამაგის კ. ჩუკოვსკის სახელთანაა დაკავშირებული<sup>8</sup>. იგი შეესატყვისება ინგლისურ სახელწოდებას Topsyturny, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს ლექსი თავდაყირა.

ქართულ ფოლკლორში ანალოგიური სახის პოეზია „ცოცხალი ტყუილით“ მოიხსენიება<sup>9</sup>. ტერმინი ზედმიწევნით გამოხატავს ნაწარმოების ხასიათს და სპეციფიკას, რაც ერთი მოვლენისადმი ისეთი ნიშანთვისებებისა და მოქმედების მიწერას გულისხმობს, რომელიც სინამდვილეში მას არ შეიძლება ახასიათებდეს. ავიღოთ საყოველთაოდ ცნობილი ლექსი

აქეთ გორასა წიხლსა ვკრავ,  
და იქით გორას ძვრას ვუზამ,  
ადიდებულსა დიდს მტკვარსა  
დავაყენებ და ყლუპს ვუზამ,  
ასს ლიტრა ჩკინას დავეღებ  
კეევითა და ყლაპს ვუზამ.

<sup>8</sup> К. И. Чуковский, Лепые нелепицы, Русский современник, 1924, № 4.

<sup>9</sup> ს. ვ. კატეტიცილი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 389.

ლექსში მშვენივრად ჩანს „ცოცხალი ტყუილის“ პოეზიის სპეციფიკა. კონკრეტულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ადამიანთან, რომელიც, რა თქმა უნდა, უძღურია წიხლის კვრით გორა ადგილიდან შესძრას, მტკვარი მთლიანად შეხვრიბოს, 100 ლიტრა რკინა კევივით დაღეჭოს... მიუხედავად ამისა, ეს ყველაფერი ისე მოხდენილად და მიმზიდველად აღეჭრის, რომ მას ჩვეულებრივ აღვიქვამთ, და, ერთი შეხედვით, ეჭვიც არ გვებარება ადამიანის ამგვარი ფანტასტიკური მოქმედების შესაძლებლობაში. ტიპიური სახის ნაწარმოებები, სადაც ადამიანებს ზღაპრულ ვითარებაში უხდებათ მოქმედება, ეროვნულ საბავშვო ფოლკლორში უხვადაა წარმოდგენილი, მათთვის ნიშანდობლივია „ზღვაში ხვნა და ზღვაში თესვა“, „ხმელეთზე თევზის ნადირობა“, „ყინულზე კალის ლეწვა“ და სხვა უცნაურობანი. ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო საინტერესოა ლექსები, სადაც ამგვარ სასწაულებს ფრინველები და ცხოველები ახდენენ:

ძერამ წაიღო წიწილა,  
 კრუხმა ვერ უყო ჩხუბია,  
 თუ მე ეს შენ შეგარჩინე,  
 ჩემი სილაჩრე ცუდია!  
 თავს დაიხურა ჩაჩქანი,  
 ვით რო ბოხოხი ქუდია,  
 წელს შემოირტყა ხანჯალი,  
 ხელში აიღო შუბია.  
 ზევიდან ძერა მოვიდა  
 ძირს გაიმართა ჩხუბია.

კრუხმა სცა ხმალი ფრანგული  
 წავიდა სისხლის გუბეა.  
 იხმარეს შუბი და ფარი,  
 ლახტების ტაკა-ტაკუცია.  
 ძერამ თქვა: „წავეხდი სილალით,  
 თვალი შემეკნა ბრუდია,  
 მთას დამრჩინე წვრილი ობლები  
 იმათ ნაღები ბუდია.  
 ისინი და-ზრებთან,  
 იმათი კანჯიც ბრუნდია.

პატარებისთვის უკვე მახლობელია ნაცნობ ფრინველთა და ცხოველთა სამყარო. აშკარაა ამ პერსონაჟთა ნამდვილი შესაძლებლობა, მათი კნინობითი ხასიათი და რეალობის შეპირისპირება ლექსში გადმოცემულთან იწვევს იუმორისტულ განცდას, სასიამოვნო ღიმილსა და სიმძხარულეს. ყოველივე ამის გამო ბავშვები ანალოგიურ ლექსებს ადვილად იმახსოვრებენ და ხშირად წარმოთქვამენ. იმ შეუსაბამობათა გამო, რომელიც ასე ძლიერად ახასიათებს მოხსენიებული ჯგუფის ლექსებს, ერთხანს მათ სასტიკი ბრძოლა გამოუცხადდეს. სხვებთან ერთად პედაგოგების გარკვეული ნაწილიც იმ მოტივით, რომ ანალოგიური სახის ნაწარმოებებით ბავშვები ეჩვევიან არასწორ აზროვნებას, საგნებისა და მოვლენების მიმართ ყალბ დამოკიდებულებას, ცდილობდა საბავშვო ხალხური პოეზიის სფეროდან ამ ჯგუფის ლექსების იგნორირებას. მაგრამ ამ საინტერესო პოეზიას დამცველის სახით დროულად მოველინა მწერალი კ. ჩუკუცკი. მან სამართლიანად აიმაღლა ხმა ნიჰილისტების



წინააღმდეგ და მათთან პოლემიკისას მშვენიერად დაასაბუთა ამ პოეზიის გარკვეული შემეცნებითი მნიშვნელობა<sup>10</sup>.

შეუსაბამობათა მთელი წყება, რომელიც ასე ძლიერადაა გამოხატული ამ უკანასკნელი ჯგუფის ლექს-სიმღერებში, გამსჭვალულია იმ მიზანდასახულებით, რომ საგანთა შებრუნებული კოორდინაციის ხერხით ბავშვებს რეალური სამყაროს მიმართ გარკვეული თვალსაზრისი შეუქმნას, ცალკეული მოვლენებისა და საგნების შეფასების უნარი გამოუმუშაოს. კონკრეტულ შემთხვევაში უარყოფითი თვისებების ხაზგასმა, გამუქება დადებითი შედეგების მისაღებად არის გათვალისწინებული. საკვლევი ჯგუფის ნაწარმოებთა იდეურ-შინაარსობრივი და მხატვრული თავისებურებების ანალიზი საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ მათი შედარებით გვიანდელი წარმოშობა. რა თქმა უნდა, გაგვიძნელდებოდა მიახლოებით მაინც შემოგვეხაზა ეპოქა, თუ როდის მომზადდა ნოყიერი ნიადაგი აღნიშნული პოეზიის ჩასახვა-განვითარებისთვის, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, „ცოცხალი ტყუილის“ ნაწარმოებთა აღმოცენება, უეჭველია, საზოგადოებრივი აზრის მომწიფების მაღალ საფეხურს უკავშირდება.

საწესო-კალენდარული პოეზია. საბავშვო ხალხური პოეზია მოიცავს ისეთ ლექს-სიმღერებსაც, რომლებიც შეიძლება სავედრების სახელწოდებით მოვიხსენიოთ. აქ თავს იყრის მიმართვითი ხასიათის ლექსები. მიმართვის ობიექტებია როგორც ბუნებრივი მოვლენები (წვიმა, ქარი, თოვლი), ისე მნათობები (მზე, მთვარე, ვარსკვლავები), ცხოველები, ფრინველები, მწერები და სხვ.

საბავშვო ფოლკლორში დამკვიდრებულ საწესო-საკულტო პოეზიას აშკარა დემიონუნახავს კვალი ანიმისტური მსოფლმხედველობისა:

მზეო, მზეო ამოდი,  
ჩვენს ერდოში ჩამოდი,  
მიანათე ბაკებსა,  
ცხვარს დაგიკლავ მაკესა.

როგორც ვხედავთ, ტექსტში ნათლადაა გამოხატული მზის საღი-დებელი რიტუალი და მისდამი მსხვერპლის შეწირვის ჩვეულებაც კი. ანალოგიური ლექსები მზის, მთვარისა თუ სხვათა შესახებ საბავშვო პოეზიაში უხვად მოგვეპოვება, მაგრამ, რა თქმა უნდა, დღეს მათ გამოცლილი აქვთ ის პირველადი, პრაქტიკული დანიშნულება, რაც ქვეყნის სამეურნეო-აგარარული საქმიანობის მოწესრიგებასა თუ სხვა საწესო რიტუალებთან დაკავშირებით იყო გათვალისწინებული. საინტერესოა,

<sup>10</sup> К. Чуковский, Маленькие дети, Л., 1929, стр. 269.

რამ შეუწყო ხელი ტიპიური საწესო-კალენდარული ლექს-სიმღერებს საბავშვო ფოლკლორში დამკვიდრებას? ამ მხრივ საგულისხმოა ერთი გარემოება. ოდითგანვე ჩვენში იყო ისეთი საწესო რიტუალები, რომლებშიც მოზრდილებთან ერთად აქტიურ მონაწილობას ბავშვებიც იღებდნენ. საწესო რიტუალის მიზანი იყო ბუნების ძალთა მოქმედების გაძლიერება, ნაყოფიერების ზრდა, საქონლის გამრავლება და სხვა, რაც ხელს შეუწყობდა ქვეყნის სამეურნეო-აეარაზული მდგომარეობის გაუმჯობესებას. ბავშვთა მონაწილეობით შესრულებულ რიტუალთა რიგიდან ჩვენში ბოლოდრომდე შემორჩენილი ამინდის კულტთან დაკავშირებული საწესო ლექს-სიმღერები. დღესაც კი, როცა გვალვა იწვევს მოსავლის გაფუჭებას, ბავშვები ხშირად გამოდიან სოფლებში და ძველად შემუშავებულ წესებთან ერთად კალათით ხელში კარდაკარ სიარულით ასრულებენ ღვთაება ელიასადმი მიძღვნილ ძველ საგალობელს. დღეს „ლახარობის“ და „გონჯაობის“ ტექსტები სოფლის ბავშვთა ფოლკლორული რეპერტუარის საკმაოდ გავრცელებულ ტექსტებს წარმოადგენდნენ. მართალია ინერციის ძალით დღეს ძალაში რჩება მოხსენიებული ლექს-სიმღერების შესრულება, მაგრამ ეს ყველაფერი გადაქცეულია სანახაობად და მათი შესრულების ფუნქცია მხოლოდ ბავშვების გამხიარულებასა და გართობაში გამოიხატება.

მიმართვითი ხასიათის პოეზიიდან ბავშვების ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების განუყოფელ ნაწილად იქცა თავისიადმი მიმართვა, რომელსაც პატარები კბილის ამოძრობასთან დაკავშირებით ასრულებენ ხოლმე: „თავო ჩემი კბილი შენ, შენი მე!“ ეს უკანასკნელი ბავშვებს ისე შეუსისხლხორცებიან, რომ კბილს ამოძრობისთანავე სხვენზე მიარბენინებენ, გადაისვრიან და თან მექანიკურად ამ გაზეპირებულ ტექსტს მიაყოლებენ ხოლმე. სოფლის ბავშვებში ძალიან ხშირად მოვისმენდით აგრეთვე ჰინჭრით დასუსხული სხეულის გასაყუჩებელ პოეტურ ფორმულებსაც: „ქვაო, ქვაო მამარჩინე, შენმა ძაღლმა მიკბინაო“ და სხვ. როგორც ტექსტიდანაც ნათლად ჩენს, ამ სიმღერის შესრულებისას პატარები დასუსხულ ადგილზე ქვას ისვამენ.

კოლექტიური შემოქმედების ერთი ყანრი, მხედველობაში გვაქვს შელოცვები, იქცა საბავშვო ფოლკლორის ორგანულ ნაწილად. ბავშვებმა მოზრდილთა რეპერტუარის ამ სახიდან ძირითადად შეითვისეს სამკურნალო ხასიათის შელოცვები, რომლებიც, მათი თვალსაზრისით, ვარკვეულად გვეხმარება ფიზიკური ტკივილების შემსუბუქებასა და გაყუჩებაში. ამათგან გავრცელებულია შემდეგი ტექსტი:

ივანესას მიედლიოდი,  
თვალში რაღაც ჩამვიარდა,  
ამოვისვი სამი თითი,  
მაშინათვე ამოვარდა —

წარმოსთქვამენ პატარები ლექსს და თან ხელების გარკვეული მოძრაობით ასრულებენ იმას, რაც უფროსთა შორის დაუნახავთ და აუთვი-სებიათ. ანალოგიური ლექსები დღეს ბავშვთა გართობისათვისაა გამო-ყენებული.

**ენის გასატეხი.** საბავშვო ფოლკლორის სახეთა შესწავლისას არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დავტოვოთ ის პოეტური ფორმუ-ლები, რომელთაც ჩვენში ენის გასატეხს უწოდებენ. ენის გასატეხი წარმოადგენს სიტყვების თამაშს, რაც ემყარება, ერთი მხრივ, მსგავსი ბგერითი შედგენილობის სხვადასხვა სიტყვის ერთობლიობას, ხოლო, მეორე მხრივ, ერთი ძირის სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე სიტყვათა გამოყენებას. ჩვეულებრივ, ასეთ სიტყვებად შერჩეულია რთული აღნა-გობის მქონე, ძნელად წამოსათქმელი თანხმოვნებიანი სახელები.

როგორც თვითონ სახელწოდება გვიჩვენებს მოხსენებული ჯგუ-ფის პოეზიის ძირითად სპეციფიკას წარმოსათქმელ ფრაზათა სიძნელე წარმოადგენს. ეს ტექსტები შესრულების გარკვეულ წესს ემორჩილე-ბიან. მის შესრულებაში მონაწილეობს ორი პიროვნება: ერთი წარმოს-თქვამს ენის გასატეხს, მეორე კი გულდასმით უსმენს, არ გამოეპაროს შეცდომა, რომელიც ჩვეულებრივ არის მოსალოდნელი. ამავე სახისა-თვის ნიშანდობლივია ისიც, რომ ტექსტი უიჰევილად ჩქარა უნდა შეს-რულდეს. ამ თვისების გამო „ენის გასატეხს“ ხშირად „ჩქარა სათქმე-ლისაც“ უწოდებენ. ენის გასატეხთა წარმოთქმის დროს დაშვებული შეცდომა სიცილს იწვევს. ბავშვები საოცრად ხალისდებიან. ამ ქანრის ძირითადი ფუნქცია ენის გატეხასთან ერთად, სწორედ ბავშვთა გართობაა. სხვათაშორის, აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ენის გასა-ტეხი ტექსტებისათვის ხშირად შეგნებულად შერჩეულია ისეთი სიტყ-ვები, რომელთა ჩქარი წარმოთქმა მთქმელს ზოგჯერ დიდ უხერხუ-ლობაში აგდებს. სავარაუდებელია, რომ ასეთი ტექსტები უმეტეს მოზრდილთა წრეშია შედგენილი და შემდეგ ბავშვებისაგანაა შეთვი-სებული.

ენის გასატეხი, უეჭველია, წარმოშობით გვიანდელ მოვლენას წარ-მოადგენს. იგი რაფინირებული გონების შემოქმედებაა და, მაშასადამე, არც თუ ძალიან ძველი ეპოქის მხატვრული პროდუქტი.

**გათვლა.** გათვლა ძალიან პოპულარული ქანრია. იგი წარმოად-გენს გართობა-თამაშობებთან დაკავშირებულ პოეზიას. თამაშობათა უდიდესი როლი და მნიშვნელობა ბავშვის ფიზიკურ და სულერ გან-

ვითარების საქმეში ყველასათვის ცხადია. საბავშვო თამაშობები, რომელთა უმეტესობა გენეტიკურად უეჭველად უძველეს საწესჩვეულებო ტრადიციებს უკავშირდება, დიდი ხანი მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობს. ამ პოზიციით დაინტერესდნენ პედაგოგები, რომელთაც თამაშობანი არაჩვეულებრივად მდიდარ მასალას აწვდის მოზარდთა ბუნების, ინტერესებისა და მისწრაფებების შესასწავლად. თამაშობები იქცა ეთნოგრაფთა კვლევა-ძიების ობიექტადაც. ეთნოგრაფები აქ პოულობენ ეროვნული კულტურის თავისებურებათა ნიშნებს. არანაკლებ მასალას აძლევს თამაშობები ფოლკლორისტებს, რომლებიც ბავშვთა ყოფიერებისა და ფსიქიკის ამოცანებით ინტერესდებიან. თამაშობათა ფოლკლორული ტექსტები პროზაული ხასიათისაა, ამდენად, ჩვენ მას სპეციალურად მომავალში, საბავშვო ხალხური პროზის საკითხების დამუშავებისას განვიხილავთ.

გათვლა წარმოადგენს გართმულ ლექსს. რომლის დანიშნულება თამაშის დაწყების მოგვარებაში მდგომარეობს. მის თავისებურებათა შორის თვალსაჩინოა უაზრო სიტყვათა ან შერწყმულ გამოთქმათა მუსიკალობა.

გათვლებში, როგორც კოლექტიურ შემოქმედების ზოგიერთ სხვა სახეში, ხშირად გვხვდება ერთი მხრივ, ტრადიციული, მყარად შეკრული, ადვილად დასაშვებია. მაგიური ფორმის გადმონაშთები, ხოლო მეორე მხრივ, მოძრავი, შედარებით თავისუფალი ტექსტები, სადაც იმპროვიზაცია თავის ძალას ადვილად ინარჩუნებს. პირველი წყების გათვლებს, უეჭველია, ძალიან შორეული ეპოქის კვალი ატყვიათ. ნიმუშისათვის ავიღოთ გათვლა:

ვგლე, ღვგლე  
ყარა, ყურე.  
აჭინჯილე,  
ღღერ კაფი.

კუპი, კახი,  
კუხი, ია,  
ვარდი ბუჩი

ან ცნობილი, ტრადიციული გათვლა „იწილო, ბიწილო“. მეორე რიგის გათვლების საილუსტრაციოდ მოვიშველიებთ შემდეგ ტექსტს:

მგელობანას ვთამაშობდი  
პირველ ღღესა ველი,  
ვინც პირველი გავა,  
ის იქნება მგელი.

ხშირად გვხვდება ისეთი ტიპის გათვლებიც, სადაც რომელიმე სტრიქონი ინარჩუნებს ტრადიციულ სახეს, დანარჩენნი კი შედარებით თავისუფალნი არიან და მკაფიოდ ატარებენ იმპროვიზაციის კვალს:

ბრინჯი, ბრინჯი დავითა, ან  
კობტა ქალი წაიქცა,  
უნდა ერთი მეკონცა,  
წამოხტა და გაიქცა.

ბრინჯი, ბრინჯი დავითა  
პატარა ბიკი წაიქცა,  
საშეულად რომ გავექანე,  
წამოხტა და გაიქცა.

დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ გათვლაში მთავარ ფაქტორს რიტმი წარმოადგენს. რიტმულად დამუშავებული გარკვეული უღერადობის მქონე სიტყვათა ერთობლიობა ქმნის იმ ჰარმონიას, რომელიც ანიჭებს გათვლებს მხატვრულ ძალასა და მნიშვნელობას. ეს უკანასკნელი მომენტი კი განსაზღვრავს, საერთოდ, საბავშვო ფოლკლორის ამ სახის ძირითად ფუნქციას.

ასეთია მცირეასაკოვანთა წრეში გავრცელებული, ხალხური პოეზიის ძირითადი სახეები, ლექსები და პოეტური ფორმულები. ისინი გარკვეული ნიშნების მიხედვით ერთ მაგისტრალს მიჰყვებიან და ერო ძირითად საქმეს ემსახურებიან. მათთვის სპეციფიკურია მოცულობის სიმცირე, დიალოგების სიჭარბე, რომელიც მიმართულია იქითკენ. რომ ნათელი წარმოდგენა შექმნას გარკვეულ მოქმედებათა ირგვლივ და მოქმედ პირთა შესახებ.

საბავშვო ხალხური პოეზიის ძირითადი სახეების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ფოლკლორულ ნაწარმოებთა მიმართ მცირეწლოვანთა დაუოკებელ ინტერესს, უპირველეს ყოვლისა, განსაზღვრავს მათი მხატვრული სიძლიერე, უშუალობა, ბუნებრივობა და, რაც მთავარია და განსათვალისწინებელი, არაჩვეულებრივი რიტმულობა. ყოველივე ეს საბავშვო ლექსებს ადვილად დასამახსოვრებელს ხდის და ხელს უწყობს პატარების გონებაში საგნებისა და მოვლენების რელიეფურად აღბეჭდვას.

---

## მ. ჩაჩავა

### ფასკუნჯი ქართულ ზღაპრულ ეპოსში

ჯადოსნური ზღაპრის მრავალფეროვანსა და თვალწარმტაც სამყაროში ერთ-ერთ უძველეს სახეს პოლიმორფული არსებები წარმოადგენენ. ორბუნებოვნების ასახვის ტრადიცია უძველესია და მისი წარმოშობი ჰირები საუკუნეთა სიღრმეში იკარგება. ორბუნებოვნების ასახვა ალამიანის აზროვნების განვითარების გარკვეული საფენურის ნაყოფია და მეტნაკლებად შემონახულია თითქმის ყველა კულტურული ერის ხელოვნებასა და მითოლოგიაში. ცნობილია ძველი ებრაული ქერუბი და ინდური გარუდა, სპარსული სენმურვი, თურქული ზიუმრუდგუში, სმარაგდ-ანყა, სომხური სინამარქი და სინამა-ჰავექი და ბოლოს ქართული ფასკუნჯი, წარმოშობილი განსხვავებულ ეთნიკურ სფეროში და ამდენად, გარკვეულ წარმოდგენათა კომპლექსის ამსახველი. მითოლოგიური სამყაროს ეს რთული სახე დიდი ხანია მკვლევართა ინტერესს იწვევს. თვით ტერმინის სემანტიკური ანალიზი დიდძალი ლიტერატურული და ენობრივი მასალის მოშველიებით ეკუთვნის ნ. მარს<sup>1</sup>. მისი დაკვირვებით, ეს ტერმინი, წინაქრისტიანული პერიოდის რწმენათა ამსახველი, საკულტო სახელი, ქართველი ტომების, კერძოდ ფშავთა ტოტემს წარმოადგენდა. ფასკუნჯთან დაკავშირებული მითოლოგიური მოტივებისა და ფუნქციური მონაცვლეობის ღრმა ანალიზი ფოლკლორული და ლიტერატურული წყაროების განხილვით მოცემული აქვს მ. ჩიქოვანს<sup>2</sup>.

ფასკუნჯი იმ უძველეს ტერმინთა რიცხვს ეკუთვნის, რომელიც ღრმად იყო ჩაბეჭდილი ხალხის მეხსიერებაში და მიუხედავად სარწმუნოების ცვლილებისა, კვლავ განაგრძობდა სიცოცხლეს ხალხურ მეტყველებაში. ამიტომ მოხვდა იგი ბიბლიის ტექსტშიც. ნ. მარის ცნობით, იგი მოიპოვება ბიბლიის ტექსტების მოსკოვის გამოცემასა და მცხეთის სიაში მეორე შკ. 14, 13, ასევე სომხური ბიბლიის ლევიტის

<sup>1</sup> H. M a p p, *Ossetica—Iaphetica*; ИРАН, 1918, 2069—2100.

<sup>2</sup> მ. ჩიქოვანი, ქართ. ხალხ. ზღ., 1938, გვ. LXXI—XC.

წიგნში 11,13. ეს ფაქტი მიუთითებს ტერმინის დიდ სიციცხლისუნარიანობაზე, რადგან წარმართული ტერმინებიდან ბიბლიის ტექსტში მხოლოდ ის გადარჩენილი სახელწოდებები გვხვდება რომელთაც მყარი ლიტერატურული ტრადიცია ჰქონდათ შექმნილი. ბიბლიის ბეჭდურ ტექსტში, ბაქარის განცხადების თანახმად, უცვლელად არის გადმოტანილი ცხოველთა, თევზთა, მცენარეთა სახელწოდებანი<sup>3</sup>. მაშასადამე, მან უცვლელად გადმოიტანა ტერმინი ფასკუნჯიც, რომლის შესატყვისის ბერძნულ ტექსტში ἰσχυρὸν წარმოადგენს. ბაქარი ტერმინს განმარტების გარეშე ტოვებს. რადგან ბიბლიის მთარგმნელებს ფასკუნჯი გრიფის ადეკვატურად ჩაუთვლიათ, ამიტომ გასაგებია ს. საბას ლექსიკონში მოცემული ახსნა, რომელიც ჩვენამდე მოღწეული ზეპირსიტყვიერების ფასკუნჯის სახეს საგრძნობლად შორდება და უფრო შეესაბამება ქართული ხელოვნების ძეგლების მონაცემებსა და ლიტერატურულ წყაროებს. საბა განმარტავს: „ფასკუნჯი! პასკუნჯი, ეთიოპიას გვარობს, ტანითა მსგავსი ლომისა, თავი, ნისკარტი, ფრთე და ფერკი მსგავსი არწივისა, ნაკრტენ-მრავალი, რომელიმე არს ოთხფეხ და რომელიმე ორფეხ. პილოს აიტაცებს, ცხენთ მაზიანებელ არს. სხვაგვარიც არის, სრულიად არწივის მსგავსი და ფრიად დიდი“<sup>4</sup>.

მაშასადამე, საბა ეყრდნობა ძველ ისტორიკოსთა ცნობებს გრიფონთა ადგილსამყოფელის შესახებ (ფილოსტატე, პლინიუსი). იგი გამოჰყოფს ფასკუნჯის ორ სახეობას ლომის ტანიანს არწივის თავით და დიდ ფრინველს, რომელიც არწივს ჰგავს. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება მივუთითოთ ბ. კუფტინის მიერ მოტანილ ანალოგიური არსების დახასიათებაზე, რომელიც მოცემულია მარკო პოლოს მოგონებებში: „видом она похожа на орла, но несравненно больше его... схватывает когтями слона, уносит с собой в воздух, а оттуда роняет на землю... спускается и пожирает его“<sup>5</sup> მარკო პოლოს ეს არსებები გრიფონად ჩაუთვლია, მაგრამ მცხოვრებლებს დაურწმუნებიათ, რომ ისინი ნამდვილად ფრინველებია და რომ მათ რუჰს-უწოდებენ.

კუფტინის აზრით<sup>6</sup>, ცხენების მტერი ლეგენდარული ფრინველის სახე თავისი ძირებით უკავშირდება იობის წიგნს (XXXIX<sub>18</sub>), სადაც აღწერილია ლეგენდარული ფრინველი, რომელიც ვნებს ცხენებს. მსგავსი სახეა ასახული ძვ. რუსულ საეკლესიო ლიტერატურაშიც.

<sup>3</sup> М. Джанашвили, Описание рукописей..., 1908, стр. 223.

<sup>4</sup> ს. ორბელიანი, ქართ. ლექსიკონი, 1928, გვ. 352.

<sup>5</sup> Поло Марко, Путешествие в 13 столетии, 1863, 473—4.

<sup>6</sup> Б. Купфин, Материалы к археологии Колхиды, 1949, 72.

„А из гор аравийских летает Нагуй птица, а емлет по лошади с человека на всяк день“<sup>7</sup>.

ცხადია, საბას განმარტება საკმაოდ გავრცელებულ შეხედულებას ასახავს. ჩანს ამას გამოუწვევია კომენტარი, რომელიც რედაქტორს დაურთავს: „საბა არასწორად უწოდებს მას ფრინველს, სინამდვილეში ეს არის მითოლოგიური არსება და ეწოდება მას გრიფი, ანუ გრიფონი“. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მხოლოდ რამდენიმე ხაზით არის მითითებული ფასკუნჯის გარეგნობაში ცხოველური ნიშნების არსებობა. ზღაპრათა უმეტესობა მას მაინც ფრინველად ასახავს. ამიტომ საბას განმარტების მეორე ნაწილი, სადაც ფასკუნჯი დიდ ფრინველად არის წოდებული, უდაოდ ხალხურ წარმოსახვას ემყარება.

ქართულში ფასკუნჯი, ისევე, როგორც სიმურღი აღმოსავლეთის ხალხთა ფოლკლორში, უმეტესად პოპულარულ ეპიზოდში გვხვდება. მაგრამ ამ არსების ქართული სახელწოდება, ფასკუნჯი, ჩანს განსხვავებულ ზღაპრულ პერსონაჟს გულისხმობდა, რომელიც მხოლოდ ნაწილობრივად ან შეიძლება რაიმე ნიშნით ემსგავსებოდა სპარსულ სიმურღს. პოპულარულ ეპიზოდში ქართული ფასკუნჯის ჩართვას, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო იმ ფაქტმაც, რომ შაჰ-ნამეს ქართველ მთარგმნელს სიმურღი ფასკუნჯად გადმოუღია, რის გამოც ქართული ფასკუნჯის უძველესი სახე სპარსული სიმურღის დამახასიათებელი ფრინველური თვისებებით შეივსო. მაგრამ ის, რომ სპარსული სახელწოდება მთლიანად ვერ შეუცვლია ქართულს, მიუთითებს ამ ორი ტერმინის განსხვავებულ გაგებაზე. შაჰ-ნამეში ერთმანეთის გვერდით გვხვდება სიმურღიც და ფასკუნჯიც. ან ნაწარმოებით ისინი იდენტური არიან, რადგან ერთმანეთს ენაცვლებიან და ამდენად, მსგავსი სიუჟეტური ფუნქციები აკისრიათ.

სიმურღისა და ფასკუნჯის იდენტური გაგება ქართულ გარემოში ნათარგმნმა ლიტერატურამაც განაპირობა, რომელსაც უცხოური, კერძოდ, აღმოსავლური ტერმინები შემოჰქონდა საქართველოში და მათ ფუნქციურ შესატყვისებს ქმნიდა. მაგალითად, შეიძლება დავასახელოთ სპარს. ნათარგმნი საფალავნო-სათავგადასავლო რომანი „ყარამანიანი“, დიდად გავრცელებული როგორც აღმოსავლეთში, ისე საქართველოში. ყარამანიანის ზღაპრული გარემო, ფანტაზიით გადამუშავებული, ცხადია ხელს შეუწყობდა პოპულარულ ეპიზოდში სიმურღის ფასკუნჯად შეცვლას. ეს ნაწარმოები ჩვენთვის იმითაც არის საინტერესო, რომ საბას განმარტება ნაწილობრივ მას ემყარება: აქ ფას-

<sup>7</sup> X. Лопарев, Слово о некосм старце, Сб. отд. Русс. яз. и сл., Ак. Наук, вып. 12, 1890, 9.





გაგრძელება და განვითარება ვერ ჰპოვა. რუსუდანიანში დამოწმებულია ასევე ფასკუნჯის მეორე სახეც, რომელიც სპარსული სიმურლის ადეკვატურია.

ქართული ფოლკლორი თავისი არქაული წყაროების საშუალებით განსაკუთრებით ნათლად წარმოადგენს იმ უძველეს გაგებას, რომელმაც განაპირობა აღმოსავლური სიმურლის, მიღმა სამყაროს არსების, ბრძენისა და წინასწარმეტყველის ფასკუნჯად შეცვლა. ნ. მარი ფასკუნჯის ფონეტიკურ სახესხვაობად მეგრულ მასკურს თვლის, რაც წინასწარმეტყველს ნიშნავს. ფასკ//მასკ, აქედან მასკვლავი — ვარსკვლავი. წინასწარმეტყველისა და ბრძენის ვარსკვლავთან დაკავშირება (ვარსკვლავთან დაკავშირება საჭიროა იმდენად, რამდენადაც ვარსკვლავი, ისევე, როგორც ფრინველი, სულის გამოსახულებად ითვლებოდა) ე. ი. ბრძენისა და სულის დაკავშირება განსახიერებელია ზღაპრულ პერსონაჟში ცვა-მურიცხამში, რაც სიტყვისიტყვივით ნიშნავს „ვარსკვლავ-შუბლა“, „ვარსკვლავით შუბლზე“, მნიშვნელობით კი ადამიანს, რომელიც ვარსკვლავთა მიხედვით კითხვლობს ადამიანის ბედს. ცვა-მურიცხამი უკვდავია, მისი სული დაფარულია, შეაულია მერცხლების სხეულში, მერცხლები კი კოლოფშია დამალული, კოლოფი შველშია იმთავსებული. იგი შავი მეფის ბრძენი მრჩეველია. მარის აზრით, ბრძენ ფრინველ ფასკუნჯსა და ქვამურიცხმას შორის გენეტიკური კავშირია. ორივე სახე ერთი წარმოდგენის სხვადასხვა განშტოებას წარმოადგენს<sup>11</sup>.

ქართული ზღაპრული ეპოსი ფასკუნჯის უძველესი სახის გარკვევის საშუალებას იძლევა. ქართულ ზღაპრებში მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან ფასკუნჯის პოპულარული სახე, ჩართული ისეთ სიუჟეტურ კომპოზიციაში, რომელიც თითქმის უცვლელად იმეორებს აღმოსავლურ სიმურლთან დაკავშირებულ პოპულარულ ეპიზოდს და ქართული ფასკუნჯი, ამსახველი უძველესი რწმენების, რომლის არქაული სახე ძველ ქართულ ზღაპრებსა და ოსურ ფოლკლორშია შემონახული.

ფასკუნჯთან დაკავშირებული პოპულარული ეპიზოდის განხილვისას მარი აღნიშნავდა ამ სიუჟეტში სამი ლეგენდარული ხაზის განვითარებას, კერძოდ: 1) წარმოდგენას ფასკუნჯზე, როგორც ორი სამყაროს დამაკავშირებელზე. ამ წარმოდგენას მეცნიერები (მარი, კუფტინი) ხსნიან მანიქველური ლიტერატურის გავლენით და ნახულობენ მსგავსებას შუა საუკუნეების სომხურ ლეგენდასთან „სატანასა და გაბრიელზე“, რადგან ამ ლეგენდაში დამოწმებულია კანჭიდან ხორცის

<sup>11</sup> H. M a p p, Ossetica—Iaphetica, 1918, 2089.

გამოქრა, 2) სიუჟეტური ხაზი ითვალისწინებს ვეშაპის მოქმედებას, რომელიც დაკავშირებულია აღმ. ზოპაკ-აქდეჰაკის უძველეს ციკლთან და 3) ირანულ თქმულებებს სიმურღზე.

მამსაღამე, ფასკუნჯი, მეცნიერი, სამყაროთა ურთიერთდამაკავშირებელი თავისი ფუნქციით უკავშირდება ფრინველ-სატანას, რომელმაც რუსული ფოლკლორისთვის უჩვეულო მოტივებით ვესელოვსკის ყურადღება მიიპყრო. ნაწარმოების «Сказание о Тивердиадском море» სიუჟეტური მიმოხილვის დროს ვესელოვსკიმ მიუთითა ამ ფრინველის ფუნქციაზე, რომელიც ღმერთის ბრძანებით ზედა სამყაროდან ქვევით, ზღვის ფსკერზე ჩადიოდა, რათა ქვიშა და მიწა ამოეტანა სამყაროს შესაქმნელად. ეს ფრინველი, თავისი ბუნებით ბოროტი საწყისის განსახიერება მიმოსვლის ფუნქციით კეთილ საწყისს უკავშირდება, რადგან ღმერთის ბრძანების ამსრულებელია და ხელს უწყობს სამყაროს შენებას. ნ. მარის აზრით, ეს ფრინველად ქცეული სატანა და სამყაროთა ურთიერთდამაკავშირებელი ფასკუნჯი ერთი და იგივე რწმენების ამსახველია. მათი კოსმოგონიური წარმოშობა უდავოა, ორივე ირეალური სამყაროს წარმომადგენლები არიან. ნ. მარის აზრით, სამყაროთა ურთიერთდამაკავშირებელი ფრინველის შემცველი ეპიზოდი სწორედ კავკასიაში იწყებს განვითარებას და მთარული სიუჟეტის სახით ვრცელდება როგორც აღმოსავლეთში, ისე სამხრეთის სლავურ ქვეყნებში. ამის დამადასტურებელია სომხურ ლიტერატურაში ფიქსირებული იგავი, ეშმაკ-სატანასა და გაბრიელზე<sup>12</sup>, რომელიც, ერთადერთია ლიტერატურულ ნაწარმოებთა შორის, კანჭიდან ხორცის გამოჭრისა და ფრინველ-სატანის კვების მოტივს რომ შეიცავს.

ქართულშიც ისევე, როგორც აღმოსავლურ ზეპირსიტყვიერებაში. ხალხური ფანტაზია ფასკუნჯს ქვესკნელის ბინადარად თვლის. ზღაპართა უმეტესობა მსგავს სიუჟეტურ თანმიმდევრობას იცავს: გმირი მოხვდება ქვესკნელში, ფასკუნჯის შვილებს გველეშაპისაგან იხსნის, ამის სამადლობლოდ ფასკუნჯი მას ზედა ქვეყანაში ამოიყვანს. გზაში საგზალი შემოეღევით და გმირი გამოიჭრის კანჭს, ზესკნელში ამოსულს კი ფასკუნჯი ფრთის მოსმით გაუმთელებს კრილობას.

აქ, ისევე, როგორც სხვა ანალოგიურ სიუჟეტებში, თავს იჩენს უძველესი რწმენა, რომ სამყარო სამი სკნელისაგან შედგება: ზესკნელის, შუასკნელისა და ქვესკნელისაგან. ხალხური ფანტაზია თითოეულ სკნელს განსაკუთრებული ფერით ასახავს: ზესკნელს თეთრად, შუასკნელს წითლად და ქვესკნელს შავად. ამისდა მიხედვით, სკნელთა

<sup>12</sup> Сборники притч Вярдана, 2, 317, № 334.

ურთიერთდამაკავშირებელი საშუალებანიც ცხვრები, თხები, რაშები — ამ სკნელთა შესატყვისი ფერით არიან წარმოდგენილი. სკნელთა ფერი არ ვრცელდება ფასკუნჯზე, რომელიც ასევე დამაკავშირებელია ქვედა და ზედა სამყაროსი. ცხვრებისა და რაშებისაგან განსხვავებით, რომელთა მოძრაობა ორმხრივია, ფასკუნჯს მხოლოდ ქვევიდან ზევით მიჰყავს გმირი, ან სხვა სამყაროდან აბრუნებს თავის ქვეყანაში. ცხვარი და რაში მიმოსვლის ფუნქციას მექანიკურად ასრულებენ. საკმარისია გმირმა მოახერხოს მასზე დაჯდომა, რომ იგი უკვე დაკანონებული ფერის მიხედვით შესაფერის სკნელს მიაშურებს. ფასკუნჯი ამ მხრივ განსხვავებულია, მისი მოქმედება ყოველთვის გააზრებულია, გმირს მისთვის გარკვეული სამსახურის გაწევა, ე. ი. გველშაპისა ან მისი შემცვლელების მოკვლა სჭირდება, რომ მისი კეთილგანწყობა დაიმსახუროს, ფრინველი დაითანხმოს ზედა ქვეყანაში ასვლაზე.

ფასკუნჯთან დაკავშირებული მითოლოგიური მოტივების გათვალისწინებით, მ. ჩიქოვანი ტერმინ ფასკუნჯს სწორედ მისი სიუჟეტური ფუნქციის მიხედვით განმარტავს<sup>13</sup>. რადგან ქართულ ზღაპრებში ფრინველის საცხოვრებელი ქვესკნელია, ამიტომ მ. ჩიქოვანი ამ ტერმინშიც სკნ-ძირს გამოჰყოფს, ისევე, როგორც სიტყვა „ფსკერ-ში“ რომელსაც ქვედას, ძირის მნიშვნელობა აქვს. რომ სკნ ძირი დღევანდელი ცის მნიშვნელობით იხმარებოდა, ამის ნათელსაყოფად იმოწმებს ძვ. ქართულ ძეგლებს, კერძოდ, „აბდულ-მესიანს“ — ზესკნელი, გარესკნელი, ქვესკნელი.

მაშასადამე, ფასკუნჯის ლინგვისტური დანაწევრება ასეთ სახეს იძლევა: ფა-სკუნ-ჯი, აქედან სკნ-ცის აღსანიშნავად იხმარება, ფ-პრე-ფიქსი იგივეა, რაც ფსკერ-ში, სადაც ფ — სიტყვას ძირის მნიშვნელობას აძლევს, მაშასადამე, აქაც ფ — პრეფიქსი ძირს აღნიშნავს. ჯ-ზმნა ჯდომას უნდა ნიშნავდეს (ჯ — ძ), ჯდომა ძველი ქართულით მყოფს ნიშნავს, მაგ. ვეფხ. „მამა ჩემი ჯდა მეშვიდე მეფე მებრძოლთა მზარავი“, 307, 1; ამიტომ ფასკუნჯი ნიშნავს, ქვე-ცას-მყოფი.

კ. ტრევერი სენ მურვის ეტიმოლოგიის ძიებისას აღნიშნავს, რომ თუ სენმურვი ნიშნავს ძალღ-ფრინველს, მაშინ ფასკუნჯი უნდა ნიშნავდეს ფრინველ-ძალღს<sup>14</sup>. თუ მხედველობაში მივიღებთ ტრევერის შეხედულებას, მაშინ ჯ-უნდა იყოს ძალღის მნიშვნელობის. აქვე დავუმატებთ, რომ მეგრულში ძალღი — ჯოღორი არის. ნ. მარის აზრით კი ტერმინი ფასკუნჯი სწორედ მეგრულ-ქანურ დიალექტზეა წარმოშობილი, რაზედაც მიუთითებს შიშინა ბგერების სიმრავლე.

<sup>13</sup> ქართ. ხალხ. ზღ., 1938, გვ. LXXXV.

<sup>14</sup> К. Т р е в е р, Сэнмурв-Паскудж, собака-птица, 1937, 26.

მეგრულში ამ ფორმის შესატყვისია მასკურ, რაც გოროსკოპს, წინასწარმხედს. სიტყვასიტყვით კი ვარსკვლავთმრიცხველს ნიშნავს. ნ. მარი მიუთითებს, რომ ამ სიტყვის შესატყვისი ფორმას სომხურიც იძლევა — მარგარ, — რომელიც ასევე წინასწარმეტყველის მნიშვნელობისაა, ქართ. მემარგე-ვარსკვლავთმრიცხველი, ასტროლოგი<sup>15</sup>. მარისავე განმარტებით, ეს სიტყვა თავის უძველეს სახეს ინარჩუნებს ქართულ მოგვში, რომელიც ჩანს, თავდაპირველად აღნიშნავდა ვარსკვლავთმრიცხველს, წინასწარმეტყველს, მაგს, ხოლო შემდეგ ჩაერთო რელიგიურ ღვთისმსახურებაში, რისი ნაშთიც ქადაგთა და წინასწარმეტყველთა სახით ბოლო დრომდე შემოინახა ფშავ-ხევსურეთმა. ეს სასულიერო და საკულტო ტერმინი, როგორც ჩანს, დროთა განმავლობაში საერო ხელისუფლების აღსანიშნავად იქნა გამოყენებული. ამის მაჩვენებელია ქართველთა მეფის ასფაქურის სახელი, რომელიც მარის ახსნის, სიტყვასიტყვით ასთა თავადს ნიშნავს (ასევე სახელი პაკური).

მეგრულ-ქანურიდან ეს სიტყვა თავისი უძველესი მნიშვნელობის დაცვით გვხვდება როგორც ქართულ დიალექტებში, მაგ. სვანურში, ისე სომხურში. სვანურ ფოლკლორში (არსენ ონიანის ჩანაწერებით) არის ზღაპარი გუა გიცინ, სადაც ფარშმაგს გმირი გადაჰყავს სხვა სამყაროში, მის მიერ გველეშაპის მოკვლის სამადლობელად. ფასკუნჯის შეცვლას ფარშმაგით, მარი ხსნის მანიქველური ლიტერატურის გავრცელებით კავკასიის ტერიტორიაზე. ცნობილია ფარშავანგის საკულტო მნიშვნელობა ეზიდურსა და მანიქველურ რელიგიაში, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ფასკუნჯის შეცვლა ფარშავანგით მხოლოდ ენობრივ ნიადაგზე უნდა მომხდარიყო. ფარშმაგი გასპარსებული ფორმა უნდა იყოს ქართული ფარშხურდისა, როგორც მას ზოგიერთ ზღაპარში ეწოდება<sup>16</sup>, ე. ი. ფარშ-ფრინველი — (მარგ — მაგ. — სპ. ფრინველი). სვანურში ფასკუნჯის არსებობისაგან მხოლოდ სახელწოდებაა შემორჩენილი, იგი მოიპოვება ნ. მარის მიერ ჩაწერილ ტექსტში და ეკუთვნის გმირი ბეჟანის ტყავის ქამარს. ტექსტში ბეჟანი ამბობს: ჩემს დასამარცხებლად მხოლოდ ერთი საშუალება არსებობს: ტყავის ტომსიკაში, რომელიც წელზე მარტყია, მე მაქვს ფაისგუჯის ქამარი. ვინც ამ ქამარს შემომარტყამს, ის დამამარცხებს. ნ. მარის შეკითხვაზე, თუ რას ნიშნავს ფაისგუჯი, მთხრობელმა განმარტა, რომ ეს არის ძალიან მაგარი ქამარი. ჩანს, რომ სახელს, რომელიც ზღაპ-

<sup>15</sup> მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართ. ენობრივ ურთიერთ., 1966, გვ. 250.

<sup>16</sup> Сб. мат. для шк.:, XXXV, II, стр. 116.

რული სიძლიერის არსებას მიეკუთვნება, დაუკარგავს პირვანდელი გავება, მისი მნიშვნელობა დანაწევრებულა და ერთ-ერთი, სიმაგრე ქცეულა ზედსართავად სხვა არსებითისათვის. ფაისგუჯის ქამარი. ე. ო. არაჩვეულებრივი სიმტიციის ქამარი. ჩანს, რომ სვანების ფანტაზიაში ფასკუნჯი მხოლოდ დიდი სიძლიერის ატრიბუტად ჩარჩენილა.

ქართულ ფოლკლორში დამოწმებულია ასევე ფასკუნჯის უძველესი სახე, უძველესი რწმენების გამომხატველი, რომლის გამოსახულებასაც ეშერის მახლობლად კუფტინის მიერ აღმოჩენილი ბექედი შეიცავს. ბექედზე ასახულია ურჩხულ-ფრინველი, რომლის გარეგნობაში თავმოყრილია არწივისა და ლომის დამახასიათებელი ნიშნები. გრიფონის ყველა სახეობასთან შედარების შემდეგ კუფტინი ასკვნიას. რომ ეს ორიგინალური სახე ადგილობრივი წარმოშობისაა, უძველესი რწმენების გამომხატველია და წარმოდგენს ზღაპრულ ფასკუნჯს<sup>17</sup>. ჩანს, რომ ურჩხულს ადგილობრივი მოსახლეობა თავის ტოტემად თვლიდა, რადგან ეშერის სამარხის ბექედი მაგიური იყო და მეურნეობის დიასახლისს ეკუთვნოდა. ბექედზე ასახულ ურჩხულს ევალეობა და მრავალრიცხოვანი ოჯახისა და დოვლათის დაცვა მანვე სულებისაგან, რომლებსაც რწმენის მიხედვით, აშინებდა მფარველის საზარელი გარეგნობა.

ახლა გასაგებია, თუ რატომ განსხვავდება ფასკუნჯის უძველესი სახე შემორჩენილი ოსურ ფოლკლორსა და ქართული ზღაპრების ძველ ჩანაწერებში პოპულარულ სიუჟეტში წარმოდგენილი ფასკუნჯისაგან, რომლის გარეგნობაში ფრინველური საწყისების სიჭარბე განაპირობა მისი შემდეგი ტრანსფორმაცია არწივად და ორბად.

მე-17 საუკ. ზღაპარში „შეიდი ძმა“<sup>18</sup> ფასკუნჯი ურჩხულისმაგვარი არსებაა. მთქმელს ვეშაპთან გაუთანაბრებია, იგი ცაში ფრენს და ადამიანს ემტერება.

განსხვავებულად წარმოდგენს ფასკუნჯს მეორე ქართული ზღაპარიც, დაბეჭდილი ივერიაში 1884 წელს, ფასკუნჯის სახელწოდებით, ამ ზღაპარში მთხრობელი ფასკუნჯს დევების დარ არსებად მიიჩნევს. აქ ფასკუნჯი, ისევე, როგორც არწივი ზღაპარში „მონადირე და დიდი არწივი“, დამსაჩუქრებლის როლს ასრულებს. საჩუქარს ორივე შემთხვევაში მაგიური დანიშნულება აქვს. ორივე შემთხვევაში ფასკუნჯი (იქ არწივი) მართალია არაპირდაპირ, მაგრამ მაინც დევთან არის დაკავშირებული. როგორც ჩანს, ზღაპრის გაფორმება ისეთ გარემოში მოხდა, სადაც ხალხური წარმოდგენები ფასკუნჯსა და დევს ერთმა-

<sup>17</sup> Б. К у ф т и н, Материалы к арх. Колхиды, 1949, 79.

<sup>18</sup> მრავალთავი, 1964, გვ. 78.

ნეთისაგან არ განასხვავებდნენ. ამაზე მიუთითებდა ნ. მარი, რომ „реальное значение нашего слова, вероятно не одно, смотря по среде, в котором оно вращалось и было бытовым: это реальное значение требует для своего установления специальной работы над соответственными материалами кавказского фольклора, их сравнительного изучения“<sup>19</sup>.

ფასკუნჯის უძველესი სახე დაცულია ოსურ ფოლკლორში. ოსი ხალხი, ეთნიკურად ახლობელი, ენითა და სარწმუნოებით კი სრულიად განსხვავებული ქართველებისაგან, მოკლებული მონათესავე ენებთან ცოცხალ ურთიერთობას, დიდი რაოდენობით იყენებს მეზობელი ხალხის უძველეს ტერმინებს. როგორც ნ. მარი აღნიშნავდა, ეს ტერმინები ოსურში თითქმის უცვლელად ინარჩუნებენ იმ პირვანდელ მნიშვნელობას, რომელიც მათ გავრცელების დროს ჰქონდათ, იმ დროს, როცა წარმოქმნულ ენაში მათი მოდიფიკაცია ხდებოდა, ამით აიხსნება ქართული ფასკუნჯის განსხვავებული წარმოსახვა, რომელიც ეს. მილერის მიერ ჩაწერილ ტექსტებში გვხვდება. მილერი ეყრდნობა ადგილობრივი მოსახლეობის. მონაცემებს და ფაკონძის (ფასკუნჯს) ასე განმარტავს: „Пакоиди по объяснению рассказчика, существо выше людей, но ниже ангелов. Он живет на небе и служит посыльным у божества“<sup>20</sup>.

ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ ოსური ფაკონძი/ფასკონდი კვლავ მითიურ სამყაროშია. თავისი დანიშნულებით ადამიანებსა და ანგელოზებს შუა იმყოფება. ციური არსებაა და ღვთის შიკრიკის როლს ასრულებს. ჩანს, რომ ეს განმარტება ფასკუნჯთან დაკავშირებული იმ უძველესი წარმოდგენის ამსახველია, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში და მას საკულტო არსებად აქცევდა. ნ. მარს ექვემდებარება ამ ტერმინის საქართველოს გზით მოხვედრა ოსურ ფოლკლორში. ამის დამადასტურებლად იგი თვლიდა სახელობითის ნიშანს ფაკონძ-ი, სახელი იმ ფორმით, ოსური გრამატიკისათვის უცხოა. ამ ტერმინის მეორე სახესხვაობა ფასკონდიც ქართული გრამატიკული ფორმით არის შემონახული. ოსურ ფოლკლორში ეს არსება ორ ზღაპარში გვხვდება, ერთია „თქმულება დარეჯანიშვილებზე“ (Сказание о Дареджановых) და მეორე --- ამირანი, ბადრი და ბუსირბი<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Н. Марр. *Osssetica—Iaphetica*. 1918. 2090.

<sup>20</sup> В. Миллер, *Осетнские этюды*, I, 1881, стр. 56.

<sup>21</sup> Там же. стр. 80.

თუ გავითვალისწინებთ მკვლევართა მოსაზრებას, რომ ხალხური ვერსიები წარმოდგენს ლიტერატურული ნაწარმოების წყაროს, მაშინ, ცხადი გახდება, რომ ფასკუნჯის სახეს მყარი ფოლკლორული ტრადიცია ჰქონია ოს მოსახლეობაში. ფასკუნჯის სახე ორივე ზღაპარში ერთნაირია.

ამ ზღაპრების განხილვისას ნ. მარი მიუთითებდა, რომ ფასკონდის (ფაკონძის) სახე ოსურ ფოლკლორში სევანურიდან შევიდა. ვფიქრობთ, რომ ამის საფუძველს მკვლევარს აძლევდა ფასკონდის სასწაულმოქმედი თოკი, არაჩვეულებრივი სიმტიციის სარტყელი, რომლის საშუალებითაც გმირები დედამიწაზე დაეშვნენ, სწორედ ეს ფაისქუჯის ქამარი უნდა იყოს მოხსენებული სევანურ ტექსტში. მ. ჩიქოვანი თვლის, რომ ვინაიდან ოსურში ფასკუნჯის სახე უფრო სრულყოფილად არის წარმოდგენილი, იმ დროს, როცა სევანურში ფრინველის არსებობის მხოლოდ უფერული ნაშთია დარჩენილი, შეუძლებელია სევანური ოსური ზღაპრების წარმომქმედ პირველწყაროდ იქნეს მიჩნეული<sup>22</sup>. ოსური ფასკონძი თავისი ბუნებით უფრო ქართულ ფასკუნჯს შეესაბამება. ისევე, როგორც შვიდი ძმის ზღაპარში, ოსური ფაკონძი ადამიანის მტერი ურჩხულია, ცაში ბინადრობს, ჰყავს ოჯახი. მისი, ფაკონძის, შვილთავიანობა უძველესი კოსმიური ბუნების მაჩვენებელია. მოარული სიუჟეტის ფასკუნჯს ოსური ფაკონძი მხოლოდ სამყაროთა დამაკავშირებლის ფუნქციით ემსგავსება. სხვა მონაცემებით იგი გარკვეულად ემიჯნება პოპულარული სიუჟეტის ზღაპრულ ფრინველს.

ოსურ ზღაპრებში ფასკონძის ოჯახიდან იხსენიება მხოლოდ დედა. ეს კი საშუალებას იძლევა დაახლოებით მაინც დათარიღდეს ამ ზღაპართა გაფორმების დრო. ვფიქრობთ, რომ ეს შორეულ წარსულში უნდა მომხდარიყო.

სწორედ ეს ურჩხულის მსგავსი არსება უნდა წარმოდგენდეს იმ ადგილობრივად გამომუშავებულ ფასკუნჯის სახეს, რომელიც აღბეჭდილია ეშერის ბრინჯაოს ბეჭედზე. ოსური ზღაპრის მონაცემები სხვა მხრივაც არის საინტერესო. ფასკონდის (ფაკონძის) მთავარ საკვებად აქ მოხსენებულია ხარი, ანალოგიური მომენტია ამოკვეთილი ეშერის ბეჭედზეც. ფასკუნჯის ქვევით მკაფიოდ მოჩანს ხარის თავი. კუფტინი ბეჭდის გამოსახულებას განმარტავს, როგორც საკულტო არსებისათვის მისი მთავარი საკვების, ხარის შეწირვის პროცესს. და რომ ეს საკულტო არსება, ურჩხულის სახით წარმოდგენილი, ფასკუნჯის სა-

<sup>22</sup> ქართ. ხალხ. ზღაპრები, 1938, გვ. LXXXV.



ხელწოდებას ატარებდა, ამაზე მიუთითებს საქართველოს ტერიტორიაზე დაკული მრავალი ძეგლი და ხელოვნების ნიმუშები.

მცხეთის არქეოლოგიური გათხრებით აღმოჩენილი გემები, რომელნიც ფასკუნჯის გამოსახულებას შეიცავენ<sup>23</sup>, იმის მაჩვენებელია, რომ ფასკუნჯის გამოსახვის ტრადიცია საქართველოში არსებობდა ჯერ კიდევ წინაქრისტიანულ პერიოდში. როგორც აღვნიშნეთ, კუფტინის მიერ გამოცემული ბრინჯაოს ბეჭდები, ელინისტურ ხანას მიეკუთვნება.

ფასკუნჯის სახის ფართო გავრცელებაზე მიუთითებს ასევე ბაგინეთის „კლდეკარის სარკოფაგში“ აღმოჩენილი სარეცელი, რომლის ფეხთა მოჭედობა ფასკუნჯის გამოსახულებას შეიცავს<sup>24</sup>.

საერთოდ, ქართულ ხელოვნებაში ფასკუნჯი ეკუთვნის ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ მოტივთა რიცხვს. ამ მოტივის შემცველი უძველესი სკულპტურული სახე მე-7 საუკ. აშენებულ ატენის ეკლესიაზე ვხვდებით. გამოსახულების ორბუნებოვნებას განსაკუთრებით ხაზს უსვამს გრძელი ენა, რომელიც მის ძალღერ ბუნებას ააშკარავებს<sup>25</sup>.

ფასკუნჯის გამოსახულება ახასიათებს მარტვილის, ხახულის, ბაგრატიისა და სამთავისის ტაძრებს. სკულპტურული სახე უმეტეს შემთხვევაში დაკანონებულსა და მყარ ტრადიციულ წარმოსახვას იმეორებს. საერთოდ, კი, ქართული ხელოვნების შესატყვისი სახეები სხვა ქვეყნის ხელოვნებაში არ არის აღნიშნული. ეს მიუთითებს ამ სახეთა დგილობრივ დამუშავებაზე.

ფასკუნჯის ინდივიდუალური წარმოსახვის გარდა, ხელოვნების ძეგლები შეიცავენ ასევე კომპოზიციურ გამოსახულებებსაც. მაგალითად, ბაგრატიის ტაძრის ერთ-ერთი სვეტი წარმოადგენს ფასკუნჯის ბრძოლას მეორე პოლიმორფულ არსებასთან, როლის გარეგნობაში შერწყმულია ადამიანისა და რქოსანი ცხოველის ნიშნები. საერთოდ, ქართული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელია გატაცება პოლიმორფულ არსებათა გამოსახულებებით, აქ ვხვდებით ლომ-კაცს, ქალ-ვეფხვს და სხვ.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ნიკორწმინდის ტაძარი. სადაც ცხოველთა გამოსახულებებს ახლავს მინაწერები. აქ პირველად არის ფიქსირებული ტერმინი ფასკუნჯი იმ ორბუნებოვანი არსებისათვის, რომლის ფანტასტიკური სახე საუკუნეთა მანძილზე მსოფლიოს თითქმის ყველა კულტურული ხალხის ყურადღებას იქცევდა. ნიკორწმინდის კარიბჭის რელიეფი ფასკუნჯის გამოსახულებით იმითაც

<sup>23</sup> მიმოძილველი, I, 1949, გვ. 277.

<sup>24</sup> ნ. აღადაშვილი, ნიკორწმინდის რელიეფი, 1959, 79.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 80.

არის საინტერესო, რომ ეს გამოსახულება შეესაბამება ს. საბას ცნობებს ამ არსების ბუნების შესახებ: აქ ფასკუნჯს ლომის ტანი აქვს. ხოლო თავი, ნისკარტი და ფრთები კი ფრინველის, ეს გამოსახულება განმეორებულია ტაძრის სამივე ფრინველზე. ოთხფეხიანი არსებების გარდა, ნიკორწმინდის ტაძარი ორფეხიანი ფასკუნჯის სახეებსაც იძლევა<sup>26</sup>.

ფასკუნჯის კომპოზიციური გაფორმება დადასტურებულია ზემოსვანეთში ფხოტრერის ეკლესიაში დაცულ მთავარანგელოზის ხატზე. რომლის უკანა მხარეზე იმიტირებულია ქსოვილის დეკორაცია ერთმანეთზე გადაბმული რგოლების საშუალებით. თითოეულ რგოლში ჩახატულია სპილოს ზურგზე მჯდომი ფასკუნჯი, რომელიც სპილოს ნისკარტით ჰკორტნის. გამოსახულება XI—XIII საუკ. თარიღდება.

ფასკუნჯის მითიური სახის ნატურალიზაცია, მისი განტვირთვა ორბუნებოვანობისაგან და შემდეგდროინდელი შეცვლა არწივით ასევე ასახულია ხელოვნების ძეგლებში. სვეტიცხოველისა და საფარის მონასტრები უკვე არწივის გამოსახულებას შეიცავენ. ხელოვნების ძეგლების მონაცემების გაცნობამ მ. ჩიქოვანს საშუალება მისცა ზუსტად განესაზღვრა ფასკუნჯიდან არწივზე გადასვლის პერიოდი. მისი დასკვნით, ეს ფეოდალიზმის კლასიკურ ხანაში უნდა მომხდარიყო.

ამრიგად, ქართული ფასკუნჯი, რომელიც უძველესი წარმართული რწმენების გამომხატველი იყო და წარმოადგენდა საკულტო სახელს ქართველი ტომებისათვის, შემდეგში შეერწყა მოარულ სიუჟეტში სიმურღის აღმოსავლურ სახეს, გაინაწილა მისი სიუჟეტური ფუნქციები და ამიტომ თანდათანობით დაკარგა ძველი მითიური შინაარსი.

აღმოსავლური სიმურღის სიუჟეტური ფუნქციის მატარებლად კი ქართულ ზღაპრებში არწივი გვევლინება, რომელმაც დროთა განმავლობაში სრულიად განტვირთა ფასკუნჯი სიმურღის თვისებებისაგან და პოპულარულ სიუჟეტში მისი ადგილი დაიკავა.

---

<sup>26</sup> ნ. ალადაშვილი, ნიკორწმინდის რელიეფები, 1957. გვ. 80—81.

ფშავ-ხევსურული საბრწყინლო პოეზიიდან

ქართველი მკითხველი საზოგადოებისათვის კარგადაა ცნობილი ფშავ-ხევსურეთის ძლიერი პოეტური ტრადიცია. ფშაური და ხევსურული პოეზიის ნიმუშების ჩაწერისა და პოპულარიზაციის საქმეში უდიდესი წვლილი მიუძღვის ვაჟა-ფშაველას, თედო რაჭიკაშვილს, ნიკო ურბნელს, დ. ხიზანაშვილს, პ. უმიკაშვილსა და სხვ. ხალხური პოეზიის პარალელურად გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან ხშირად ქვეყნდებოდა მასალები ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიიდან. ამ მასალათა შორის განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ვაჟა-ფშაველას ნარკვევები: „ფშავლები“, „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“, „ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით“, დ. სოსლანის წერილი „Из этнографии Кавказа, Пшавцы“<sup>1</sup>, კოვალევსკის გახმაურებული ნაშრომი „Закон и обычай на Кавказе“, რომელიც 1890 წელს გამოქვეყნდა და სპეციალური თავი აქვს დათმობილი ფშავს—„Пшавы, их религиозныя суеверия, общественное устройство и юридический быт“ და ნ. ა. ხუდადოვის თხზულება „Заметки о хевсуретини“.

ფშავ-ხევსურეთის მეცნიერული შესწავლისადმი ინტერესი კიდევ უფრო გაძლიერდა საბჭოთა საქართველოში. აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ პროფ. აკ. შანიძის რედაქციითა და კომენტარებით დაბეჭდილი „ხევსურული მასალები“ და „ქართული ხალხური პოეზია (ხევსურული)“, ს. მაკალათიას ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევები „ფშავი“, „ხევსურეთი“, „ფშავეური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა“ და აგრეთვე გ. თედორაძის ნაშრომი „ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში“. ზემოთ ჩამოთვლილ ნაშრომებში გარკვეული ყურადღება ექცევა და მეტ-ნაკლები სიზუსტითაა აღწერილი ჩვეულება, რომელსაც ფშავში „წაწლობა“, ხოლო ხევსურეთში „სწორფრობა“ ეწოდება.

<sup>1</sup> „Новое сближение“, 1886. № 760.

ორიოდე სიტყვა წაწლობისა და სწორფრობის შესახებ. წაწლობა-ცა და სწორფრობაც წარმოდგენს ახალგაზრდა ქალ-ვაჟის ერთად წოლის ჩვეულებას, რომლის აუცილებელი პირობაა სქესობრივი თავშეკავება (წინააღმდეგ შემთხვევაში დამნაშავენი სასტიკად ისჯებიან). ახალგაზრდა ქალ-ვაჟი, რომელთაც ერთმანეთი მოსწონთ ერთად წვებიან. წვებიან ტანისამოსიანად და საუბრითა და ალერსით: ართობენ ერთმანეთს. წაწლობა-სწორფრობა შეიძლება როგორც სახლში, ისე სახლის გარეთაც (ბოსელში, საბძელში, და სხვ.), მაგრამ ისე, რომ უფროსებმა არ დაინახონ, თუმცა ადათის მიხედვით ოფიციალურად არ არის აკრძალული. ერთი გვარისა და თემის წაწლებისა და სწორფრების შეუღლება ყოვლად დაუშვებელია.

ფშაური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა. მართალია, ანალოგიური ხასიათის ჩვეულებებია, მაგრამ ზოგიერთი სხვაობა მაინც შეინიშნება: 1) ფშავში ვაჟი მიდის ქალთან, ხევსურეთში პირიქით — ვაჟი ელოდება ქალს. ხევსურეთში არ ხმარობენ სიტყვას „ღობილს“, იქ სწორფრ ქალსაც „ძმობილს“ ეძახიან, 2) ხევსურეთში ძმობილი თავის სწორფრ ქალს სტუმართან ელჩობა, უწევს და ამ უკანასკნელთან აწვენს, რაც ფშავში მიღებული არ არის, 3) ფშავში წაწლობა ხატობადღეობებში ნებადართულია (ზოგ შემთხვევაში აუცილებელიც). ხევსურეთში სწორფრთა წოლა ხატობაში აკრძალულია<sup>2</sup>.

ხაზი გვინდა გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ წაწლობა ფართოდაა გავრცელებული ხატობა-ღღეობებზე, განსაკუთრებით ლაშარობაზე და ციხეგრობაზე ანუ კობალას ღღესასწაულზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში რამდენიმე პიპოთეზა არსებობს წაწლობა-სწორფრობის წარმოშობის შესახებ. რასაკვირველია, ახლა ზუსტად ვერ დავადგენთ მათ წარმომშობ მიზეზებს. ეს ეთნოლოგიის საქმეა. ვფიქრობთ, სადაო არ უნდა იყოს (მით უმეტეს თუ გავითვალისწინებთ მსოფლიოს ზოგიერთ ხალხთა ეთნოგრაფიულ მონაცემებს) თვითონ ჩვეულების უძველესი წარმომავლობა, რაც შემდეგ დროთა განმავლობაში რელიგიასაც დაუკავშირდა. ჩვენ ამჟამად გვინტერესებს ფშავ-ხევსურული პოეზიის ის ნაწილი, რომელიც წარმომშობით წაწლობა-სწორფრობას უკავშირდება და მასვე ასახავს. წაწლობასა და სწორფრობას თავისი კოდექსი გააჩნია, რომელიც ლექსადაა გადმოცემული და თითქმის ყველა მომენტს ითვალისწინებს. წოლასაც კი თავისი რიგი და წესი ჰქონდა, რომლის დარღვევა არ შეიძლებოდა:

2 ს. მაკალათია, ფშაური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა, 1925.

გარმოგიტანე, ფანდურო,  
 დაგიკარ, მაძახურაო.  
 როდის-რა მოხვალ, ზამთარო,  
 ლექსებში გაგაჭურაო?  
 ვინ-რა გასწავლა, ქალაო?  
 წოლაი არა გგულაო?  
 რად არ დასწევები რიგზედა?  
 ქალო რა გულ-აღმ ღბრუნავო?  
 რა შეგხვდას დედის გაზდილი,  
 ა მაშინ რაღა გგულავო?

ქალები ფრთხილობდნენ წაწლის, ძმობილის ამორჩევისას. ძმობი-  
 ლი უნდა ყოფილიყო ვაჟკაცი, გმირი, ამავე დროს თავშეკავებული.

შამიქით აისეთაი,  
 რო ღირდას საწსენებელი,  
 კაცთაგან ატეხილ იყვას,  
 სწორ-ფერთან აღელებული.  
 მზესა ღვაჟ ჩემი ძმობილი.  
 დარს მავა დაშვენებული,  
 ქურდ-ბოზეთან წილი არ უძე.  
 არც თჳ აქვ გაფერებული.

ხალხურ ლექსებში სასტიკადაა გაკიცხული სახელგატეხილი ვაჟ-  
 კაცი.

ლექსებში დახატულია სწორფრების შეხვედრის სურათი. ამ  
 მხრივ საინტერესოა „დღე თუ ღამე“. ღამისა და დღის ტრადიციულ  
 შეპირისპირებისას დღე იმარჯვებს თავისი სიკეთით, სარგებლიანო-  
 ზით, სინათლით, მაგრამ ღამესაც აქვს არსებობის უფლება, თუნდაც  
 იმიტომ, რომ:

რა დადგას ღამის ღვიადი,  
 მზე რა გორს მეფეფარასა,  
 რახან დაწშირდან მასკვლავნი,  
 ბევრს უხარიან ქალასა.  
 ძმობილისაკე ღამინობს.  
 ძნელად რო დეეშალასა.  
 დააზზადებდა მინასა,  
 ჯალაფთად მონაპარაესა.  
 ვაჟ პურის ქამას არ უცდის,  
 გააბუმბულეებს ჩალასა,

3 ა. კ. შ ა ნ ი ძ ე, ხალხური პოეზია, ხევსურული, 1931, გვ. 154.

4 ა. კ. ვ ე, გვ. 153.

აქდების, ლოგინს გაიშლის,  
არ უცდის პურის ქამასა.  
ქალ მიდის ნელის ბიჭითა,  
არ აჩქარებს ჩალასა.  
ვაშაყ კი შვრინავს ტკბილადა,  
სძინავს, ატყუებს ქალასა.  
მიეა და გამაღვიძებს,  
არას დალღევდა ხანასა.  
რა შულამის დრო მავიდას,  
საუბარ გაიშალასა,  
ბოთლით დაღლევენ არაყსა,  
„გუნება შეგვიცვალასა“.  
ყბა რო ყბას გამაეტოლას,  
მკერდი მკერდს დეეჭალასა,  
გააჭმირებენ კოცნასა,  
პირიდან ნერწყვის პარვასა.  
აღრიდგეს ნაცნაური ხყავ,  
მღობას აღარას მალავსა!<sup>5</sup>

გათენებამდე გრძელდება სწორფერთა თუ წაწალთა აღერსი. გა-  
თენება გაყრის ნიშანია. ძნელია სატრფოსთან განშორება:

ნუ წახვალ, შენი ჰირიმე.  
არ გათენდება ჭერაო,  
არ უყიელაეის მამალსა.  
ბეწინიკაის მზეზაო,  
რამ მწყემს-მუშები არა გყავ.  
რა გეჩქარება ჩემნაო?!<sup>6</sup>

სხვაგან უკვე ქალი იჩქარის წასვლას, თუმცადა მასაც უჭირს  
სატრფოსთან გაყრა. ამ პატარა ლექსში ლაკონიურადაა გადმოცემული  
ლირიზმით აღსავსე სურათი:

გათენებულა, გამიშვი,  
ჩემ თავს ნუ მოაკვლევინებ.  
თოვლისა ფიფქი მოსულა,  
კვალსაც ნუ მოაკვლევინებ<sup>7</sup>.

წაწლები და სწორფრები ერთმანეთს ყურადღებით ექცევიან, სა-  
ჩუქრებს და მოსაკითხს უძღვნიან, ყოველდღიურ ყოფას უადვილებენ

5 ი ქ ვ ე, გვ. 144.

6 ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 21.

7 ი ქ ვ ე.

ერთუროს. გავიხსენოთ პატარა ნაწყვეტი ვაჟას „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“-დან: „აპრილის მიწურვილებში გამახარემაც მორეკა ბარიდან საქონელი და ამიერიდან სანდოს ცოტა არ იყოს შეღავათი მიეცა. სანდო საკუთარ საქმეს შეუდგა, „ქსელი დაქსო“ საბძელში და პირველ ფარიერაჟიდამვე მოისმოდა ბეჭის ხმა. სანდოს ქსლის იარაღებისათვის, როგორც არის, მაგალითად, ყდები, ცხმელა, სახეხავი, ბეჭი, გარეები, გარა-საყვანელა, თუ სხვა დედაკაცის სახელსაქმო იარაღები: ტარები, ჯარა-ჯარიტარი, კალათა, საგრეხელა (რაზუნდაც ტარს აბრუნებენ) — დიდი დაღონება არა სჭირდებოდა, ყველა ამაებს უმზადებდა ნაძმობი ელიზბარი, ანუ წაწალი“<sup>8</sup>.

უროთიერთ საჩუქარი რომ ჩვეულებრივი, აუცილებელი რამაა წაწლებსა თუ სწორფერთა შორის, ეს კარგად ჩანს ხალხურ ლექსებშიც:

ნაღობ ენაცელის ნაძმობსა,  
უყიდის ვერცხლის შიბსაო,  
ნაღობიც კარგა დაახედება,  
ლოგინს დაუგებს თბილსაო!<sup>9</sup>

ან:

წაწალმა უთხრა წაწალსა:  
მამიტანოდ სარკეო,  
როცა მამიხვალ მთაშია,  
სუ ხაჭო-ერბოს გაქმეო,  
დავიწყებ შენთან წოლასა,  
სიყვარულობას დაგჩვეო!<sup>10</sup>

ანდა:

ქალავ, მხალი მამიხარშე,  
შამინელე კარაქითა,  
ლაშარის ჭერის წყალობამა,  
მძივს მოგიტან ქალაქითა!<sup>11</sup>

მართალია, შეიძლება ძალიან შორეული, მაგრამ ვფიქრობთ მაინც ისმის მათი გამოძახილი გალაქტიონ ტაბიძის ცნობილ მინიატურაში:

გულო, ოცნებას მალავ.  
ცაო, ლურჯდება ზოლი.  
ვაჟი: დაიცა ქალავ!  
ქალი: დაგიბრმა თოლი!

<sup>8</sup> ვ ა ე - ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზ. სრული კრებული, 1961, ტ. IV; გვ. 116.

<sup>9</sup> ხალხური სიტყვიერება, ტ. 171, გვ. 178.

<sup>10</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 180.

<sup>11</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 173.

შორით ბრუნდება წყალი,  
ნისლი იცრება მთაში.  
არა: — ჩურჩულებს ქალო.  
— კარგი! ამშვიდებს ვაჟი —  
თუნდა წაიყვა ჭოგო,  
კიდენ დამრჩება მრავალ,  
ბროლ-ლაკილასაც მოგო.  
როცა ქალაქში ჩაველ<sup>12</sup>.

წაწალს სიტყვა არ უნდა გაეტეხა და დანაპირევი შეესრულებინა წაწლისათვის. სიტყვის გატეხა, როგორც ეტყობა, წაწლისავენი მიმავალ გზას ჰკეტავდა. ამგვარი სინანული ისმის ჩონქარას იუმორისტულ ლექსში:

ჩონქარაი ვარ ლვერათი,  
დავდეგარ როგორც კერატი,  
წაწალს დავპირდი ჩუსტებსა,  
მითაჟ თაჟადა ეკერავდი<sup>13</sup>.

წაწლობა-სწორფრთობასთან დაკავშირებული პოეზია არ იქნებოდა ისე მნიშვნელოვანი და საინტერესო, რომ იგი მხოლოდ და მხოლოდ ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი იყოს. ამ მხრივ სამართლიანად აღნიშნავს ვაჟა-ფშაველა: „იგი (წაწლობა) მდიდარს მასალას აძლევს ფშაურს რომანტიკულს პოეზიას და თვით ფშაველსაც — პოეტურ ხასიათს“<sup>14</sup>. მართლაც, იშვიათად მოიძებნება ისეთი ემოციური ლექსი, რომელსაც თვით ვაჟა გვაწვდის წაწლური პოეზიის ნიმუშად:

სიყვარულმა და ნლომამა  
სიკვდილ არ იცის ქალისა.  
ნეტავი ნისლად მაქცევა  
გადმოვივლიდი ქართა.  
იქ დავიწყებდი წვიმასა,  
საცა შენა ხნავ ხართა<sup>15</sup>.

წაწლობის ამსახველი ლექსები წმინდა სამიჯნურო პოეზიის ბრწინვალე ნიმუშებს გვაძლევს. მაგალითად, მცირე სატრფიალო პოემაღ შეგვიძლია მივიჩნიოთ ფშავ-ხევსურეთში ფართოდ გავრცელებული ლექსი „მკვდარი დობილი“ (ზოგი ვარიანტის სათაურია „მწყემსი“).

წამვედ მინდორშითა,  
მყვანდა ლურჯაი ცხენიო.  
ნადობის კარზე შამაჟვე,  
კორთაზე მამჩეს თვალნიო.

<sup>12</sup> გ. ტ ა ბ ი ძ ე, რჩეული, 1944, გვ. 293.

<sup>13</sup> ძე. სააქ. გვ. 335.

<sup>14</sup> ვ ა ჯ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზ. სრული კრებული, ტ. V, გვ. 86.

<sup>15</sup> ი ქ ე ე, გვ. 87.





ნახანის მამაგონდები,  
სამს დღეს არა ვკამ პურსაო.  
წაწალ ვეშაგურს ენაცვლოს  
ქალი თინაი გულსაო! 17

შეუძლებელია არ მოგხიბლოთ უსამართლოდ. მიტოვებული ვა-  
ჟის წრფელმა მწუხარებამ:

გორს იქით ჩრდილო სოფელა.  
მზეო ნისლისგან აყრილო,  
ავაშე ჩემო ნადობო,  
გელს უწადინოდ გაყრილო,  
ქერ გემდურები, მტრის ენაე,  
მემრე გუნებჲე შაცვილო! 18.

როგორც ვთქვით, წაწლებისა და სწორფრების ურთიერთ ქორ-  
წინება აკრძალულია. წესის დამრღვევი ისჯება, მაგრამ ხშირია შემთხ-  
ვევა, როცა ქალ-ვაჟს ერთმანეთის ნამდვილი, ძლიერი სიყვარული აღე-  
ძვრის. ამ დროს მშობლები ძალას ატანენ ქალს გათხოვდეს, ანდა ვა-  
ჟის მშობლებს სურთ შვილის დაქორწინება. ასეთ ვითარებაში წაწლები  
თუ სწორფრები ცდილობენ იძულებით ქორწინებას დროებით მაინც  
აარიდონ თავი და ათასგვარ ხერხს იგონებენ. გ. თედორაძე წერს:  
ხევსურ ქალს ჩვეულებრივ ხშირი ცრემლები არა სჩვევია, მხოლოდ ამ  
განსაკუთრებულ მომენტში იგი უსაზღვროდ ტირის, იცრემლება. ზოგ  
შემთხვევაში სიყვარულით მთვრალი ვაჟი ტარიელს ემსგავსება, ახ-  
ლოს არავის იკარებს, სკრის, ჰკლავს, ანადგურებს და შემდეგ შეიძლე-  
ბა ველადაც გაგარდეს:

ნისლი წავიდა ცისაკენ.  
ნამი შაბერტყა ქარშაო,  
ჩამოაბნია ცრემლები,  
შაწუხებულმა ქალმაო.

ქ ა ლ ი :

ვაიშე, პირსა ვერ უტეხ  
დედა-მამასა, ძმასაო,  
თორ შინაც მოგივიდოდი,  
არას ვკითხავდი სხვასაო.

17 ხალხური სიტყვიერება, III, გვ. 178.

18 კ. ქეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, — 2017, № 23.

დაებრუნდი გაფოთებული,  
 შევეგმე თავისა თავსაო,  
 რად არ ჩავიცვამ ბეჭთარსა,  
 წელზე შავირტყამ ხმალსაო,  
 ავკაფამ გველებურადა  
 მე შენ შინ წამყვან ქმარსაო,  
 ესრე უცაღოთ ერთმანეთს,  
 ერთუცის პირობასაო,  
 დაგვიოქმენ კორის ნაძრახსა,  
 ნუ ჩამოვიტანთ თავსაო!<sup>19</sup>

არის შემთხვევები, როცა წაწლები საკუთარ ოჯახს აღარ მოეცი-  
 დებიან და ერთმანეთს შეაბერდებიან. ამაზე მოგვითხრობს ერთი პა-  
 ტარა ნაწყვეტი ვაჟის წერილიდან „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“:  
 „ოქვენ რაც გნებათ მეტი სახელი ელიზბარს ის დაიჩქვით, მხოლოდ  
 ეს გახსოვდეთ, რომ როცა ელიზბარი მოუვიდოდა სახლში, სანდო  
 გვერდს უწვებოდა და ღამეს ერთმანეთის ალერსში, ხვევნა-კოცნაში  
 ატარებდნენ. ერთმანეთს თუ გარემოება არ დაუშლიდა და ხელს შეუ-  
 წყობდა, არც ხატობაში თუ ქორწილში მოერიდებოდნენ. ქალ-ვაჟს ერ-  
 თმანეთი ძალიან უყვარდათ, მაგრამ მათ სიყვარულს ბოლო არა ჰქონ-  
 და, სამუდამოდ ერთმანეთისა ვერ გახდებოდნენ: ვაჟს უნდა თემის გა-  
 რეშე მოეძებნა საცოლე და ქალსაც აგრეთვე საქმარე. რამდენჯერ  
 თავის გულში სწყველიდნენ შეუბრალებელს, უღმერთო ჩვეულებას,  
 რომელიც სასტიკად უკრძალავს ერთის სოფლის და თემის ქალ-ვა-  
 ჟის შეუღლებას“<sup>20</sup>.

თუ ქალი წაწალი გათხოვდა ან ვაჟმა ცოლი მოიყვანა, მეორე წა-  
 წალი ცუდ დღეშია. მან იცის, რომ მათი შეუღლება არ შეიძლებოდა.  
 მაგრამ მაინც საშინლად ემწარება მეგობართან გაყრა. რა დიდი მწუხარ-  
 რებაა ჩაქსოვილი ამ სტრიქონებში:

სამშაბათ გათენებასა,  
 თვალზე მდიოდა ცრემლიო.  
 გამაწირეიეს ძმობილი,  
 მამაწერიეს ხელიო. —

19 გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, გვ. 134.

20. ვ ა ჯ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა. თხზ, სრული კრებული ტ. IV, გვ. 116.

გული ვერ გაშომიყვალეს,  
ჯავრით იამბებს ბევრიო.  
თქვენ იყოს ბათირიშვილი  
ძმობილ აღარ ას ჩემიო<sup>21</sup>.

სწორფრობაში დასაშვებია, ორ ვაჟს ერთი ქალი უყვარდეს, ანდა  
ღირიქით, „იმ შემთხვევაში, როცა ორ ქალს მოსწონს ერთი და იგივე  
ვაჟი, რაც არა იშვიათად ხდება, მაშინ მათ შორის ხშირია შეჭიბვრი, ან  
უკეთ რომ ვთქვათ, — წერს გ. თედორაძე, — ერთგვარი გრძნეული  
ქიდილი, ისინი ერთმანეთს თავისებურ პირობასაც სთავაზობენ:

დადინჯლი ხევსურის ქალო,  
თავ დაიმძიმე თმინი,  
ძმობილთან წილი გაცყაროთ,  
ან ორთავ გვეყანდას ზიარი,  
ან საქცევ გამაჰიგზაუნე,  
ან საყურ ზინზილანი<sup>22</sup>.

როგორც ითქვა, წაწლობა ხატობა-დღეობებს უკავშირდებო-  
და ამას ყველა მკვლევარი უსვამს ხაზს, ვინც კი ოდესმე წაწ-  
ლობის საკითხს შეეხებია.

ხალხური ლექსებიც ამასვე ადასტურებს:

ამით კი გებრალეობდე,  
რო ცხენი დამკოკლებია,  
შენ კი შიპღიხარ ლაშარსა,  
მე კი აქავა გრჩებია.  
ვის რა-რა ჩაუგორდები?  
ვის რა-რა შექყვარდებია?<sup>23</sup>

ან:

ან ლაშარობას წამოდი,  
ან ციხე გორობაშია,  
დამაწვინოდი ქალებთან  
მოგვიდის სწორობაშია<sup>24</sup>.

ან კიდევ:

წაწალმა უთხრა წაწალსა,  
წავიდეთ წმინდა შიოსა.  
მოგიკედეს შენი წაწალი  
თუ წოლა მოგამშიოსა<sup>25</sup>.

21 აკ. შ ა ნ ი ძ ე, ხალხური პოეზია, გვ. 137.

22 გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, გვ. 136.

23 თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი.

24 ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფშავი, გვ. 121.

25 ი ქ ე ე.

ახლა ეს მავნე ჩვეულება დავიწყებასაა მიცემული. ხატობა-დღეობებში ახალგაზრდობა აღარ მონაწილეობს და ბუნებრივია, რომ წაწლობას, ასე ვთქვათ, ბაზა მოეშალა. ვაჟა ხაზგასმით აღნიშნავდა: „წაწლობა მადლისა და იდეალურის გრძნობით არის მონათლული, თითქოს პლატონურს სიყვარულზე იყოს აღმოცენებული, და ამ ბოლო დროს კი ლამის სიყვარულად, არშეიყობად გადაიქცეს.

ვაჟაკაცობა და ქალობა ის იყოვო, მიაშობდა ერთი მოხუცი ფშაველი, რომ მამაკაცს წაწალს, როცა ქალთან წაწალთან იწვა, იქამდის სიმაგრე გამოეჩინა გულისა, რომ არაფერი ცუდი ფიქრი არ გაეგლო გუნებაში; აგრეთვე თუ ქალსაო“<sup>26</sup>.

ახლა? (ე. ი. ვაჟას დროს) ახლა კი, ხევსური მთქმელისა არ იყოს:

წაწალ წაწალთან დაწება.  
მემრ საკმისოდ შადგება:  
თუ ბატარა ხან დასცალდა,  
თაფლ-ერბოსავით დატკებება<sup>27</sup>.

თანამედროვე მთქმელს საღად აქვს გააზრებული ამ ჩვეულების მავნე გავლენა და მისი შედეგები:

მარიამ, ჩემო. დობილო,  
თეთრი მაისის წვიმას,  
ბევრ ქალა შასეა ვირზედა  
ღერად-ფერადის მძივმას,  
ვაეუბთან ლოგინობამა.  
სამაიამა-დ ლხინმას.

აი რა აზრისაა ცნობილი მეღექსე ჯაბანი:

ცოლი სჯობის თუ წაწალი?  
ჯაბანო, შენა გეითხასო,  
— ცოლი სჯობია წაწალსა,  
წაწალ ფეხებზე მკიდაო.

ზოგი მთქმელი თითქოს გრძნობს ამ ჩვეულების დრომოკმეულობას, მის მაცდუნებელ ბუნებას და ცდილობს სავსებით უსათუძველოდ უცხოურ გავლენას დააბრალოს მისი არსებობა.

სიყვარული და სწორობა  
ჯანა ჩვენ მოგონილია?!  
თათრების გამოგზავნილი.  
ჩაურების მოტანილია.

<sup>26</sup> ვაჟა-ფშაველა, თხზ. სრ. კრებული, გვ. 86.

<sup>27</sup> იქვე.

მართლაც კონტრასტულობითაა აღსავესე წაწლობა-სწორფრობის  
პოეზია, ერთის მხრივ:

აი, ხინკალო, ხინკალო,  
მემრე მარწუეასთან წოლო.  
ხელ-ფეხთ არ დაუენებაო,  
გათენებამდე ბრძოლო!<sup>28</sup>

და იქვე:

სულთა პეპელა გამოჩნდა  
წითლით კრელნი ქქონ მხარნია,  
წაწალის კაბას ვაფერე,  
ღმერთო დასწერე ჟვარია<sup>29</sup>.

წაწლობა-სწორფრობის ჩვეულება ახალმა ყოფამ მოშალა და ის-  
ტორიის არქევს ჩააბარა, მაგრამ დარჩა მინი ამსახველი პოეზია, რო-  
მელშიც ხშირად ბრწუინავს ლირიკული შემოქმედების საუცხოო ნიმუ-  
შები.

---

<sup>28</sup> გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, გვ. 137.

<sup>29</sup> შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული  
არქივი № 12904.

## ნოღარ ზამანაჲმ

### მწყემსთა ცხოვრების ასახვა ხალხურ პოეზიაში

მწყემსობა თავისებური და მრავალმხრივ საინტერესო საქმიანობაა. ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ მწყემსის პროფესია ადვილია და მცირე ენერჯის დახარჯვას მოითხოვს. სინამდვილეში იგი მომქანცველი, ზოგჯერ გულისდამაღონებელი და სახიფათო საქმეა. მწყემსური ცხოვრება აღსაქსნა მოულოდნელი მარცხითა და ზარალით, ძნელად გადასალახავი გასაჭირითა და უბედური შემთხვევებით. ამის გარეშეც თვით მუშაობის პირობები მწყემსისა ერთობ ძნელია. იგი მუდამ გარეთ დახეტიალობს და მომთაბარე ცხოვრებას ეწევა. მართებულად მიუთითებს მთქმელი სიმონ ნადიბაიძე:

ესეა ჩვენი ცხოვრება, არ დაითვლება ქვეყნადა,  
მიწა გვიგია ლოგინად. ნისლები გვხურავს საბნადა,  
სულ შთა და ქალას ვათენებთ, სტუმრად თუ მივალთ სოფლადა!

მეორე მთქმელი კი გულწრფელად აღიარებს:

ძნელია მეცხვარეობა,  
მუქით დაღვევა წყლისაო,  
გორაზე გასვლა-გამოსვლა,  
ქუჩება ბატყნებისაო<sup>2</sup>.

მართალია, რევოლუციამდელ მწყემსთა პოეზიაში გაცილებით მეტი ცრემლი და ნალველია, ვიდრე სიხარული, მაგრამ ეს არ არის ყოველგვარ იმედს მოკლებული პესიმიზმი, ცხოვრებისა და სიცოცხლის უარყოფამდე რომ მიდის. პირიქით, იგი ცხოვრებასთან შეუპოვარი კიდილითა და სიცოცხლის სიყვარულით გამოწვეული ცრემლებია. კვითხულობთ მდიდარ პოეზიას და არსად იგრძნობა იმ დედაძარღვის

<sup>1</sup> ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, ელ. ვირსალაძის რედ., 1958, გვ. 171.

<sup>2</sup> საუნჯე აკ. ჭყონიას რედ., ტ. II, 1936, გვ. 233.

მისუსტება, რომლის სიცოცხლისუნარიანობაზეც ხალხის მარადიულობა და უკვდავებაა დამოკიდებული.

რევოლუციამდელ მწყემსთა ცხოვრების მკაფიო სურათია მოცემული ლექსში „მწყემსის ცხოვრება“. ვკითხულობთ ამ ნაწარმოებს და ვგრძნობთ, თითქოს ჩვენ წინ ზის მზესა და ქარში სახეგაშავებული, წვერმოშვებული, ცაცაბობებზე ხეტილით მუხლებმოდლილი მწყემსი და მამაშვილური გულლიაობით გვაცნობს თავის გაჭირვებას<sup>3</sup>.

საპოლემიკო ხასიათის ლექსია „ქალმანა ჰკითხა მეცხვარეს“. მასწინ უაღრესად ლაკონიურად, მიმზიდველად და მთელი სიმართლითაა დაზატული მწყემსის საყოფაცხოვრებო პირობები.

ქალმანა ჰკითხა მეცხვარეს:  
მაგრე რამ დაგაბერაო,  
თავს თეთრი გამოგრევიო,  
გუნებაც დაგმძიმებია?!<sup>4</sup>

მწყემსი დაწვრილებით ჩამოთვლის ყველა იმ გაჭირვებას, რაც მას გადახდენია. ბოლოს კი ნიშნის მიგებით ეუბნება შემკითხველს:

ქალებსა რა დაგაბერებთ,  
შინ სხდომა-ლამაზობაო?!<sup>5</sup>

მწყემსის დამცინავი კილო კიდევ უფრო მწვავდება, როცა იმ მამაკაცებზე იწყებს ლაპარაკს, რომლებიც შინ არიან და მწყემსურ ცხოვრებას ერიდებიან.

გვჯობია შინაურები  
დედაკაცებთან წოლითა.  
თუ არა მიუტანეთ რა.  
თოლები სწყდება ცქერითა<sup>5</sup>.

მწყემსებს მუდამ გარეთ უხდებათ ყოფნა და ამდენად მათი ერთერთი ყველაზე შემაწუხებელი გარემოება ცუდი მეტეოროლოგიური პირობებია. მწყემსი ხშირად უჩივის უამინდობას. იგი საყვედურით მმართავს ღრუბლებს, რომლებსაც არ მოსწყინდათ „წანწალი“ და უთაებოლოდ გადადიან მთიდან მთაზე.

<sup>3</sup> ფ. არქ. XXXIX, გვ. 20.

<sup>4</sup> ხალხური სიტყვიერება, I, ექ. თაყაიშვილის რედ. 1919წ. გვ. 107.

<sup>5</sup> ელ. ვირსალაძე, დასახ. კრებ., გვ. 170.



სველი მიგდია ნაბადი, ვერ მოვიხვიავ ტანზედა,  
ქვეშ წყალი შემომიდგება, ვერ დაეწოლილვარ ბანზედა,  
ან უნდა სიბებ დავიგო, ან უნდა დავჯღე ქვაზედა,  
მთელ ღამეს ასე ვათენებ, ძილი არ მომივ თვალზედან.

ასე სურათოვნად წარმოგვიდგენს მწყემსი თავის მდგომარეობას. განსაკუთრებით დიდი უბედურება მოჰქონდა აღრე დაზამთრებას. მწყემსები ხშირად მზად ვერ ზედებოდნენ ზამთარს, საზაფხულო საძოვრებზევე ან გზაში მოუსწრებდათ თოვლი და აუნაზღაურებელი ზარალი მოსდიოდათ. ზოგჯერ ზამთარს საშველი აღარ დაადგებოდა, გაზაფხული გვიან შემოდოდა და ესეც ავის მომასწავებელი იყო. აი რას ამბობს ამის გამო განაწყენებული მწყემსი:

ნუმცა ჰყოფილხარ, შირაქო, ნუმც გისუქებავ ცხვარია,  
ნუმც გაჩენილხარ, ზამთარო, ნუმც სათოვლოდ თოვლია,  
ნუმც გაჩენილხარ, ალვანო, ნურც სათარეშოდ ცხენია?<sup>6</sup>

ზამთრის სიმკაცრით გამოწვეულ ერთ-ერთ სამწუხარო შემთხვევას ახახავს „მწყემსის ჩივილი“. ეს ლექსი ს. მაკალათიამ დაბეჭდა 1934 წელს<sup>7</sup>. ბოლოში მიწერილი აქვს ვანო სუჯაშვილი. მკვლევარი არ იძლევა ცნობას, ვინ არის ვანო სუჯაშვილი, მთქმელია თუ ავტორ-მთქმელი. ასეთ ცნობას კი დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა ლექსის ისტორიისათვის.

ჩვენ „მწყემსის ჩივილის“ ვარიანტი ჩავიწერეთ 1961 წელს თიანეთში, სოფელ საყდრიონში გიგო რუხიაშვილის თქმით. ეს ვარიანტი მოკლეა, უფრო დახვეწილი და გამართული. ხაზგასმულია უბედური შემთხვევის აღგილიც. სხვა ვარიანტი ჯერჯერობით არსად შეგვხვედრია ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ვანო სუჯაშვილი „მწყემსის ჩივილი“ ავტორია. გ. რუხიაშვილიც აღიარებს, რომ მას საზამთრო საძოვრებზე მოხევე მწყემსებთან ახლო ურთიერთობა ჰქონდა, მაგრამ არ ახსოვს, თუ სად გაიგონა პირველად ეს ლექსი.

ზამთრით დაზარალებულ მწყემსთა მწუხარება მრავალ პოეტურ ნაწარმოებშია დახატული. დავასახელებთ კიდევ ერთ ლექსს. ეს არის „თუშების ცხვრების ამოწყვეტა რუხეთში“. მასში მოთხრობილია ყიზლარში დატრიალებულ ერთ-ერთ ტრაგედიაზე, როცა თუშ მეცხვარეებს უდიდესი ზარალი მოუვიდათ. მთქმელი შენიშნავს, რომ იმ ზამ-

6 ს. მაკალათია, თუშური ლექსები, გვ. 100.

7 თუშური ლექსები, ალვანში ჩაწერილი, 1889 გვ. 277.

8 ს. მაკალათია, ხევი. გვ. 268.

თარს თურმე, ცხვრები უსაკმელობით შეწუხებულნი ერთმანეთს მატყლს აგლეჯადნენ. სულ ამოწყდა 70000-მდე ცხვარი<sup>9</sup>.

ლექსი თავიდანვე ამაღლეველად იწყება და თანდათან ნაღვლიან აკორდებში გადადის. მთქმელი მიმართავს თოვლ-ქარბუქიან ყიზლარს:

ცხვარ-ბატენის ყელების ქრისთვის  
ჩვენ დანებ გვალესინო  
და ფერმიხდილი მწყემსები  
ერთურთსა გვაცქერინო.

მწყემსთა დიდ მატერიალურ ზარალს იწვევდა აგრეთვე პირუტყვთა ავადმყოფობანი, რომლებსაც ხშირად ეპიდემიური ხასიათით ჰქონდა. ამაზე მოთქვამს შემინებული მენახირე ვაჟა-ფშაველას ჩაწერილ ლექსში:

ქლაქში ხორველა გაჩნდა, იორზე მუსრი ძროხისა,  
ან ქირი საქონს დამილეეს, ან ხორველი ცოლ-შვილსა<sup>10</sup>.

მიუხედავად უამინდობით გამოწვეული მრავალი უბედურებისა. მწყემსი ყოველთვის ცდილობდა ოპტიმისტური განწყობილების შენარჩუნებას და ბუნებაზე გამარჯვების რწმენის განმტკიცებას. ამ მხრივ საინტერესოა ზღაპარი „მეცხვარე და მარტი“. მასში მოთხრობილია, რომ ზამთარს კეთილად გადარჩენილი მეცხვარე მარტმა თუ როგორ ჩააგდო სერიოზულ საფრთხეში. მარტმა აპრილიდან ისესხა სამი დღე და ჯოჯობეთური ქარბუქის კორიანტელი დააყენა. „მეცხვარემ ცხვარი ვეღარ გამოძყარა ფარეხიდან. იშოვა ერთი კატა, ჩასვა გულაში და ჩაბოძკიდა შუა ფარეხში. ეს კატა აფხაკურებს ამ გულას, ცხვარიც იმას უყურებს. ამ სამ დღეს გაართო ე ცხვარი და ამოცოხნის საშუალება არ მიეცა“<sup>11</sup>.

მწყემსთა სიტყვიერებაში დიდი ადგილი უჭირავს უბედური შემთხვევების ამსახველ ლექსებს. ასეთია, მაგალითად, „აყრილან პირიქითოსა“<sup>12</sup>. შირაქიდან საზაფხულო საძოვრებისაკენ მიდიან ცხვრის ფარეხები. მწყემსები გახარებულნი არიან, რადგან ზამთარს კეთილად გადაუ-

9 ფ. არქ. კ23, გვ. 454. ჩაწერა ი. ლონგიშვილმა 1961 წელს. დარიკო გარსევანძის თქმით.

10 ხალხური სიტყვიერება, 1 ექ. თაყაიშვილის რედ. 1919. გვ. 492.

11 ქართული ზღაპრები და ლეგენდები, ალ. ლლონტის რედ. „საბჭოთა მწერალი“, 1948 გვ. 6.

12 ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 164.

რჩენ. მაგრამ სიხარული ნაადრევია. თუმცა ავღრის ნიშან-წყალი სულ არ ჩანდა, მაგრამ ღამით უცებ შეიცვალა ტაროსი.

შუალამისა ხანზედა ქვეა-ქუხილი არიო,  
შაყრილან მალა ეშმაკნი, სეტყვა დაუშვეს ჩქარიო,  
ქვეშ დაიტანა მწყემსები, თორმეტი ბიჭის ცხვარიო,  
ქვეშ დაიტანა ვაცები, იმათ ცხვრის გამქეჩავიო,  
ქვეშ დაიტანა ძაღლები, ცხვრისა მტრის გამბრუნავიო.

შემზარავი სურათი გადაიშალა მეორე დღეს. ნიაღვრისაგან დამხრჩვალნი ცხვრები და მწყემსები ერთმანეთში იყო არეული, თავზე კი გახლებულ ყვავთა გუნდები დასტრიალებდნენ.

„აყრილან პირიქითოსა“ ი. ჭარელიშვილს ჩაუწერია და ვ. კოტეტიშვილის კრებულშია დაბეჭდილი. ამას გარდა ჩვენს ხელთ არის ამ ლექსის კიდევ ოთხი ვარიანტი, რომლებიც ჩაუწერია: 1. თ. რაზიკაშვილს, სათაურით „ცხვარი და მწყემსები ნიაღვარმა წაიღო“, 2. კ. ფირცხალაიშვილს — „მწყემსების დაღუპვა“, 3. ი. ლონგიშვილს — „ქოჩადალაში თუშებსა“, 4. უ. ცინდელიანს — „დაგთესავ ქვეყანაზედა“.

ეს ვარიანტები ერთმანეთისაგან მარტო სათაურით არ განსხვავდებიან; თითოეული შეიცავს ზოგ ისეთ დეტალს, მხატვრულ აქსესუარს. რომელიც მხოლოდ მისი საკუთრებაა და სხვებს არ მოეპოვება. მათი შედარება ხალხური შემოქმედების რთული პროცესის საინტერესო სურათს გვაცნობს. ხუთივე ვარიანტში უცვლელად მეორდება, რომ მწყემსები თავიანთი ფარებით საზაფხულო საქოვრებისაკენ მიეშურებიან, ღამის გასათევად მთათუშეთში გადასავალ გზაზე შეისვენებენ, დაბინავდებიან სოფელ ქვაჩადალაში (გვხვდება აგრეთვე ქვაშადალა, ქოჩადალა). აი, აქ ეწვევათ საშინელი სტიქიური უბედურება. ოთხ ვარიანტში ხაზგასმულია, რომ მწყემსები თუშები იყვნენ. მხოლოდ ჭარელიშვილისეულ ვარიანტში მწყემსთა ვინაობაზე არაფერია ნათქვამი. ლექსების დასაწყისი და დაბოლოება ძირითადად განსხვავებულია. უბედურების მიზეზი ზოგან ნათლად არ არის წარმოდგენილი. ცინდელიანისეულ ვარიანტში ვკითხულობთ:

ქოჩადელს მოსკდა ცალ გვერდი, ზეჲად წამოვა ქვიშაო,  
თან გაიყოლა თუშები მაგ თავის ბინათაო!2.

ეს არის და ეს. რამ გამოიწვია ქვიშის ზეჲვის წარმოქმნა, არაა მითითებული. ამაზე პასუხს სცემს ჭარელიშვილისეული ვარიანტი, რომელიც

13 ფ. არქ. კ 3 გვ. 260. ჩაწერა უ. ცინდელიანმა 1961 წ. სოფ. ქისტაურში, ლელა აბას ასულ ალუდაურის თქმით.

წარღვნისებური ავდრის სურათს ხატავს. მაგრამ ამ ვარიანტში მეორე გაუგებრობაა. აქ ნათქვამია:

შაყრილან მალა ეშმაკნი, სეტყვა დაუშვეს ჩქარო,  
ქვეშ დაიტანა მწყემსები, თორმეტი ბიკის ცხვარიო.

გამოდის, რომ მწყემსები სეტყვამ „დაიტანა“, სეტყვამ იმსხვერპლა, ქვიშის ზევაი კი ნახსენები არ არის.

მეორე მაგალითი. რაზიკაშვილისეული ვარიანტი მოგვითხრობს:

ერთსა კიდევა ამბობენ დამრჩალსა ფშავლის შვილსაო,  
ხალურულაში ჩაყრილი ბახტრიონს გამოდისაო.

რა არის ხალურულაში ჩაყრილი? ვინ გამოდის ბახტრიონს, გაუგებარია<sup>14</sup>. ფირცხალაიშვილისეულ ვარიანტში წერია:

არ დაილვეი ცოდვითა, წყალო, შე ალაზნისაო.  
მხალორზე ჩაყრილ ცხვარ-მწყემსი ბახტრიონ გამორიყაო<sup>15</sup>.

აქ უკვე გასაგებია, რომ ნიაღვარმა დამხვრჩალი ცხვარ-მწყემსი ალაზნაში ჩაიტანა და ამ ბობოქარმა მდინარემ კი ისინი ბახტრიონში გამორიყა.

ვინ იყო ის ბედნიერი, ვინც ამ წარღვნას გადაურჩა?  
ამაზე პასუხს სცემს ლონგიშვილისეული ვარიანტი:

ერთსლა ამბობენ დანრჩალსა იორამ ფშავლიშვილსაო.  
ისიცა გაგიეებულა, ხან იცინის, ხან სტირსაო<sup>16</sup>.

ამ ორი მაგალითიდანაც ნათელია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ხალხური ნაწარმოების შესწავლისათვის მის ვარიანტებს.

იბადება კითხვა: ჩვენს მიერ განხილული ლექსის ვარიანტებს შორის ე. წ. „ურთიერთმემავსებელი“ დამოკიდებულება შემთხვევითი ხომ არ არის? არა, იგი გარკვეული კანონზომიერების შედეგია. ხალხური ნაწარმოები უმთავრესად ზეპირად ვრცელდება: მთქმელი უსმენს მთქმელს, შემდეგ იგი სხვას გადასცემს, მაგრამ მოსმენისას მესიერებაში ყველაფერი სწორად არ აღბეჭდება, ზოგი რამ გამოტოვებული იქნება, ზოგი დამახინჯდება. შემდეგ ახალი მთქმელი გამო-

<sup>14</sup> ხალხური სიტყვიერება, ტ. III, მ. ჩიქოვანის რედ. გვ. 91.

<sup>15</sup> საუნჯე, ტ. I, გვ. 306.

<sup>16</sup> ფ. არქ. კ 23, გვ. 367. ჩაწ. ი. ლოგ. 1961, გ. ოზგაიძის თქმით. თიანეთი.

რჩენილ ადგილს თავისებურად შეავსებს, ბუნდოვანებას ნათელს მო-  
ჰყენს. მერე სხვა კვლავ გააგრძელებს ამ შემოქმედებით პროცესს, სა-  
ნამ ფოლადივით ჩამოსხმულ ნაწარმოებს არ მივიღებთ. ასეთი რთული  
გზა გაუვლია აღნიშნულ ლექსსაც. შეიმჩნევა, რომ რაზიკაშვილისეუ-  
ლი და ჭარელიშვილისეული ვარიანტები ჯერ კიდევ ფორმირების პრო-  
ცესში არიან, ვერ ტოვებენ სრულყოფილი ხალხური ნაწარმოების  
შთაბეჭდილებას. ლონგიშვილისეული ვარიანტი კი, რომელიც 1961  
წელს იქნა ჩაწერილი გ. ობგაიძის თქმით, ყოველმხრივ გამართულია.  
არ გვხვდება გაუგებარი, ბუნდოვანი ადგილები და ზედმეტსიტყვაობა.  
ლექსი ისე მოწყვეტილად, შემოვლის გარე იწყება, როგორ უეცრადაც  
მოხდა უბედური შემთხვევა.

ქოჩაღალაში თუშებსა სიკვიდლ არ მაჰკონდისაო,  
გემოზე ჰამენ ეახშამსა, დაიძინებენ ძილსაო.  
ღმერთმა დსწყველოს ცუდი დრო, ამინდი ეშმაკისაო,  
ტბათანას მოსწყდა ნაპირი, ზოვად წავიდა ქვიშაო.

ამას შევადაროთ ჭარელიშვილისეული ვარიანტის დასაწყისი:

აყრილა პირიქითოსა დაბლა საქუხის ცხვარიო.  
შამოდგა ვაკე შირაქში, შამოიბერტყა ნამიო.

და ასე გრძელდება, კიანურდება, სანამ მთავარ სათქმელს გავიგებდეო.  
თავისთავად ეს ექსპოზიციური ნაწილი მაღალმხატვრულია, კარგად  
შესრულებულია, მაგრამ იგი ლექსის მთლიანობას თუ ვნებს, თორემ  
არაფერს მატებს.

ვინაა აღნიშნული ლექსის ავტორი? რაზიკაშვილისეული ვარიანტი  
ასე მთავრდება:

სალექსად გამამიგზავნეთ თითო თუშური ჩითახი,  
გინდა გვარ-სახელ იკითხეთ — ახადელ ზახაისაო.

ბახა მოხსენებულა ცინდელიანისეულ ვარიანტებშიც:

დაგთესავ ქვეყანაზედა სიტყვაო ბახაისაო.

ჭარელიშვილისეული ვარიანტი კი ასეთ ცნობას იძლევა:

ამ ლექსის მალექსებელი მაღლა გორაზე ზისაო,  
გავხედ-გამოვხედ სერებსა, ბალახით შემოსილსაო,  
მომამონდება ძმა-კაცნი, თვალთ წყალი ჩამომდისაო.

ჩვენი აზრით, აღნიშნული ლექსის ავტორია ფშაველი ბახა, რომელიც სოფელ ახალიდან არის (უკანა ფშავი.) იგი უბედური შემთხვევის მომსწრეა; დაღუპული მწყემსები მისი ნაცნობები არიან და მათი გახსენება დიდ გულისტკივილს ჰგვრის. ამას მოწმობს ფირცხალაშვილისეული ვარიანტიც, რომელიც ჩაწერილია ბუთლა ალბუთაშვილის თქმით.

როდის უნდა მომხდარიყო ჩვენს მიერ განხილულ ლექსში მოთხრობილი ამბავი?! ცხადია, მწყემსთა ცხოვრებაში ასეთი ტრაგედია შეიძლება ყოველ ეპოქაში და ყოველ დროს მოხდეს. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, არის თუ არა ტექსტში რამე მითითება დროის შესახებ.

ფირცხალაშვილისეულ ვარიანტში ასეთი სტრიქონები გვხვდება:

ქვაჩადალაში თუშებსა ბინა დაედვთ ცხერისაო,  
სამტრო-სათათროს გამოვცდით, აქ აღარაფრა გვიშაო.

უფრო ძუნწად. მაგრამ გასაგებად მიგვანიშნებს გარეშე მტრებზე კარელიშვილისეული ვარიანტიც:

შამოდგა პანკისის ხევზე, როგორც ნაგუბი წყალიო  
შამოუქეჩეს წინა გორს, მოძალემ ვერ ქნა ძალიო.

ამ მონაცემების მიხედვით შეიძლება დაახლოებით მოვხაზოთ ლექსში გადმოცემული დრო. ეს უნდა იყოს საქართველოში ლეკებისა და თათრების განუწყვეტელი თარეშის ეპოქა, რის შედეგადაც უფრო მეტად მწყემსები ზარალდებოდნენ.

მდინარეში მწყემსი ბიჭის დახრჩობის ამბავს გვამცნობს საკმაოდ ვრცელი ლექსი „მიხია უშარაული“. ჩვენთვის ცნობილია ამ ლექსის ორი ვარიანტი: მაკალათიასეული და ლონგიშვილისეული. ამ უკანასკნელ ვარიანტს შენიშვნა ახლავს: „მამას მიხა თელავის სკოლიდან გამოუყვანია და წაუყვანია სპეროზა მთაში: „სწავლა რა თუშის საქმეაო“. წიფლოვანის წყალში მიხას ცხენი წაქცეულა და ორივე: ცხენ-მხედარი დაღუპულა<sup>17</sup>“.

შვილის დაღუპვით გულმოკლული მამა შესძახებს:

ნეტავ, სათავე გავიშრეს, შენ, წყალო, მადლის მთისაო,  
მიხაი, მე უშენოდა ბინა რად შინდა ცხერისაო?!

მწყემსთა დასწევლება ისე ხშირი ყოფილა, რომ ამაზე ცალკე ლექსები გვხვდება. დაავადებული მწყემსის განცდებს კარგად გვიხატავს „რამ-

<sup>17</sup> ფ. არქ. კ23, გვ. 498, ჩაწერა ი. ლონგიშვილმა ალვანში 1961 წელს.

დენიც დღენი მიდინან“. ლირიკული გმირი გულის ტკივილით ლაპარაკობს „წყევლ ავადმყოფობაზე“.

რად შეიშურა, არ ვიცი, ჩემთვის მეცხვარის ჯობია,  
ზაფხულში ყინულის წყალი, ზამთარს ჩალური ჭობია.

იმედვადაწყვეტილი მწყემსი უკანასკნელ გამოსავალს იმაში ხედავს. რომ მდინარეში გადავარდეს და თვითმკვლელობით დაასრულოს ტანჯული სიცოცხლე.

გვხვდება მწყემსის თვითმკვლელობის ამსახველი ლექსებიც. ბუნების წიაღში გაზრდილი და დავაჟკაცებული მწყემსი მეტად ამაყი და თავმოყვარეა. იგი ვერ ურიგდება ადამიანური ღირსების შელახვას და სხვა გამოსავალი თუ არ არის, თავს იკლავს. ასე იქცევა, მაგალითად, დავით თავნიაური. მისი მიზეზით ფარეხს ხანძარი გასჩენია, რასაც დიდი ზარალი გამოუწვევია. სამი ათასი ცხვრიდან ორმოციოდე გადა-რჩენილა. ს. მაკალათიასეულ ვარიანტში დავითი აღიარებს, რომ ეს უბედურება მისი მიზეზით მოხდა:

ჩემი ბრალია, ბიჭებო, გულ გაგილადეთ მტრისაო,  
მე ვიყავ ყარეულშია, ნატანჯი ორი დღისაო<sup>18</sup>.

ს. ქეთელაურისეული ვარიანტიდან ვტყობილობთ, რომ მომხდარმა უბედურმა შემთხვევამ დიდი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია, რამაც დავითის თავმოყვარეობა შელახა. ამას კი მისი სულიერი დეპრესია მოჰყვა<sup>19</sup>.

ზოგ ლექსში ხაზგასმული არ არის, თუ რატომ იკლავს მწყემსი თავს.

გაღმა ვასიკოს ფარეხსა გამოკეთია კარიო,  
შინ გეპარენ მწყემსები, თითონ მარტოკა არიო.  
გატენა თოფი, დამბაჩა, სიფრთხილეს მიცა თავიო,  
შუალამე რო შეიქნა, ბერდენკამ მიცა ხმანიო,  
სისხლით ეემსო ტოლადი, ტყვიამ დაუქუა მძვალიო<sup>20</sup>.

შემდეგ ამას მოჰყვა გლოვისა და მწუხარების აღწერა, რასაც ვასიკოს სიკვდილი იწვევს.

18 ს. მაკალათია, მთიულეთი. 1930, გვ. 131.

19 ფ. არქ. 46, გვ. 115, ჩაწერა ს. ქეთელაურმა თიანეთში 1961 წ. ი. ლავერა-შვილის თქმით.

20 ფ. არქ. XXXIX, გვ. 12.

უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მწყემსი თვითმკვლელობამდე უმთავრესად ნივთიერმა გაჭირვებამ და ცუდმა საყოფაცხოვრებო პირობებმა მიიყვანა. და როგორც თვითმკვლელობა არსებული წყობილების წინააღმდეგ ჩუმი პროტესტი, ასევე ეს ლექსიც უბრალოდ, ყოველგვარი პათეტიკურობის გარეშე გადმოგვცემს ხალხის უკმაყოფილებას მომხდარი ფაქტის გამო.

იმისდა მიუხედავად, რომ მწყემსს ცხოვრების გზაზე ათასი აღმართ-დაღმართი და სევდა-ნალველი ხედებოდა, იგი მაინც ერთგული იყო თავისი საქმისა და კიდევ ამაყოფიდა. ამიტომ ბუნებრივია, რომ მტრისაგან სასიკვდილოდ დაჭრილი მეცხვარე მეგობრებს ანდერძს უტოვებს, ჯერ არდაბადებული მისი მემკვიდრე მამის საქმიანობას გაჰყვეს.

შენი ჰირიმე, გიორგი, დათიკო, ვენაცეალო,  
აქ ნუ დამმარხავთ ლეკებში, შუა მთას გადმიტანეო,  
ჩემი ცოლი ორსულაა, იმასთან მიმიტანეო,  
იმას ბიჭი გაუჩნდება, დაუძახეთ მეცხვარეო<sup>21</sup>.

აი როგორ მიმართავს ერთი ძმა მეორეს:

ძმაო, თუ წახვალ ცხვარშია, მოდი, მეც წამიყვანეო!<sup>22</sup>

ერთ ძველ ლექსში, რომელიც პოეტ რაფიელ ერისთავს ჩაუწერია, ლირიკული გმირი ერთგვარი სიამაყით გაიძახის:

ე მაგის მოშიარენი დავზრდილვართ ლორებშიგაო.<sup>23</sup> . . . ზოგჯერ მწყემსი ისეთი თავდავიწყებით ლაპარაკობს თავის საქმიანობაზე, რომ მის გულწრფელობაში შეიძლება ეჭვიც კი შეგვეპაროს. მაგალითად, მოვუსმინოთ შემდეგ სტრიქონებს:

— მთას თოვლი მოჰკიდებია, მწყემსო, აყარე ცხვარიო,  
ადექ და ბარად ჩამოდი, ბიჭო, შაირთე ცოლიო,  
არა მოგწყინდა მთას ყოფნა, არა მოგინდა ბარია?  
ან ლამაზ ქალთან ძილ-წოლა, ან მასთან საუბარია?  
— არცა მომწყინდა მთაშია, არცა მომინდა ბარია,  
არც ლამაზ ქალთან ძილ-წოლა, არც მასთან საუბარია.  
თვალ წითელ შიშაქ მირჩვენაე, იმის ქოჩორის ბერტყაო<sup>24</sup>.

არსებობს ამ ლექსის რამდენიმე ვარიანტი. იგი გავრცელებულია საქართველოს ყველა კუთხეში, სადაც კი მესაქონლეობას მისდევენ და

21 პ. უ შ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, ფ. გოგიჩაიშვილი რედ, თბ., 1937.

22 ხალხური სიტყვიერება, II, მ. ჩიქოვანის რედ., გვ. 94.

23 „კრებული“, 1873, № 7

24 ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშური ლექსები გვ. 99.



საზამთრო და საზაფხულო საძოვრების ურთიერთ შენაცვლება ხდება, ოღონდ ზოგან მხოლოდ ლექსის პირველი ნახევარია ცნობილი. სხვათა შორის, ყველაზე უძველესი ვარიანტი, რომელიც დ. ხიზანიშვილის ჩაწერილია, გაუფრთხილებელი სახით წარმოგვიდგება<sup>25</sup>. ჩვენი აზრით, მოკლე ვარიანტი არის პირველადი. იგი შეკითხვით მთავრდება და პასუხს მოითხოვს. კიდევ მიუმატებიათ მისთვის მეორე ნახევარი, რაც თითქოს ბუნებრიობას უკარგავს მთელ ლექსს, თუ მას პირდაპირ გავიგებდით. სინამდვილეში იგი მწყემსის განწყობილებას ჰიპერბოლურად, ღიმილნარევი იუმორით გამოხატავს.

მწყემსს ეამაყება თავისი პროფესია და დასცინის „შინაურებს“. რომლებიც სამწყემსურში წასვლას მყუდრო და მშვიდ ცხოვრებას ამჯობინებენ.

რა უკირს შინაურებსა, სხედან, ტარებსა თლიანო,  
ორ-სამანი ჰყავ ძროხანი, საძირ-ვირკლითა ჰბიანო.  
ზაფხულში თივას გაპთიბენ, ზამთარში ჩამაპთიანო.  
უღებენ ღელაყაეები, ბალღებ კი ჩაუყრიანო<sup>26</sup>.

რა იყო მიზეზი, მიუხედავად ათასგვარი ჭირ-ვარამისა, მწყემსებს რომ თავიანთი საქმე მთელი გულით უყვარდათ და სხვა პროფესიაზე არ ცვლიდნენ? ამის ერთ-ერთი პასუხი მოცემულია შემდეგ სტრიქონებში:

შინაურაის ბალღებსა ლოყაზე ხეინტლნი სცხიანო,  
შამაჰხვევიან ღელასა: „ღელაო, პური გეშინაო!“  
— ვაჰ, ღელას თქვენსა, ბალღებო, მე განა პური მქვიანო!  
...შიშვილის შაწუხებულნი ძირხვენენებსა სთხრიანო<sup>27</sup>.

როგორც ვხედავთ, „შინაურები“ მძიმე მატერიალურ პირობებში ცხოვრობდნენ, რადგან მუდამ შინ იყვნენ და მწყემსობას ერიდებოდნენ.

პირუტყვი ეკონომიური ძლიერების წყაროა. გახარებული მწყემსი გაიძახის:

ეს გავიყვანე ზაფხული, ყავლიც გამივა ცხერისაო,  
წაშულ საქალაქოდა, ფარა მამიდის თხისაო.  
უყიდი ქალსა და რძალსა ყაჟ-აბრეშუმსა. მძივსაო,  
ჩემთინ თოფსა და ხანჯარსა. ჯავრი ვიყარო მტრისაო<sup>27</sup>.

25 ფშაური ლექსები, დ. ხიზანიშვილის შეკრებილი, 1887 წ., გვ. 247.

26 ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ. გვ. 226.

27 იქვე,

28 ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ. გვ. 94.

როგორადაც მძიმე არ უნდა იყოს მწყემსური ცხოვრება, იგი სოციალურ თავისუფლებათა ეპოქაში მანაც სახალისო და მიმზიდველა. ანტაგონისტურ საზოგადოებაში კი მწყემსს ათასი დაბრკოლების გადალახვა უხდება.

სოციალურ უსამართლობათა ასახვის თვალსაზრისით მწყემსთა სიტყვიერება არ წარმოადგენს ერთიან ნაკადს. მასში გამოძახილი ჰპოვა ყველა ეპოქამ, ჩვენს ქვეყანაში მომხდარმა დიდმნიშვნელოვანმა სოციალურმა ძვრებმა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ დღემდე მოაღწია ბატონყმური წყობილების აქსახველმა მრავალმა ქართულმა პოეტურმა ნაწარმოებმა, რომლებშიც ისე მკვეთრად ჩანს მჩაგვრელთა წინააღმდეგ შეურიგებელი ბრძოლის პათოსი, როგორც ძველ დანიურ სიმღერაში „ბატონი ტიდმანი“, ამ ლექსმა კი თავის დროზე ფრიდრიხ ენგელსის ყურადღება მიიპყრია. ენგელსმა ჩაწერა იგი, გადათარგმნა გერმანულად და გამოაქვეყნა 1865 წელს ბერლინის „Sozialdemokrat“-ში<sup>29</sup>.

ამ ნაწარმოებში არის ასეთი ადგილი: ბატონი ტიდმანი ბრძანებს, რომ გლეხებმა მას გადაუხადონ:

თითო გუთანზე შეიდი შეფელი მარცვალი,  
ოთხი ღორიდან—ერთი და ისიც მსუქანი.  
მაგრამ ერთი მოხუცი გაცხარდა ამის გამო.  
ეს უყვართ ზიურგარდელებსაჰი.

ეს სტრიქონები თითქოს კიდევ ეხმაურება მწყემსთა სიტყვიერების ერთ ნიმუშს:

ამ ჩვენს მელორე ვანის არასდროს გაუხარია,  
თავზე დაეცა ბატონი, აღინა ცრემლის ღვარია,  
მსუქანი ღორი წაართვა, მკვლე დაუტოვა ვანიას.  
ჩვენო, მელორე ვანია, თოფს ვაუშზადე ფალია,  
თუ კვლავ მოვიდეს ბატონი, აღინე სისხლის ღვარიაჰი.

მემატონეთა მიერ მწყემსთა ჩაგვრისა და შევიწროების ტიპიურ სურათს გვიხატავს ლექსი „ზაალ თუმანიშვილი“<sup>32</sup>. ეს ვარიანტი 1893 წელს გარე კახეთში ჩაუწერია ზ. ბილანიშვილს. შემკრები ასე შენი-

<sup>29</sup> K. Маркс, Ф. Энгельс об искусстве. Гос. изд. „Искусство, „М.—Л., стр. 322.

<sup>30</sup> ნ. კაკუშაძე, თანამედროვე ხალხური პოეზია, 1940, გვ. VIII.

<sup>31</sup> ფ. არქ. კ165, გვ. 190, ჩაწერილია ჩვენს მიერ სოფ. ქისტაურში 1961.

<sup>32</sup> ხალხური სიტყვიერება, I, ექვთ. თაყაიშვილის რედ. გვ. III.

შენას იძლევა: „თუმანიშვილის ლექსი სრულად არაა ჩაწერილი: ბევრს ვეცადე, მაგრამ არც სოფელ პატარაქელში, არც სხვაგან სადმე არა-  
ვინ შემხვდა მისი სრული მცოდნე“. სამწუხაროდ, ვერც შემდეგში მო-  
ხერხდა ტექსტის მთლიანი აღდგენა. ვ. ბიბილაშვილისეული<sup>33</sup> და  
დ. ჯანელიძისეული<sup>34</sup> ვარიანტები კიდევ უფრო შემოკლებულია. მაგრამ  
მიუხედავად ამისა, აღნიშნული ფრაგმენტული ლექსიც ძვირფას მასა-  
ლას წარმოადგენს და ისტორიული დოკუმენტის თანაბარი მნიშვნელო-  
ბა ენიჭება. მასში გამოძახილი უპოვია ერეკლე მეფის საგლეხო კანონს,  
რომლის ძალითაც ყმებისადმი ფეოდალთა თავაშეებულ დამოკიდებუ-  
ლებას ერთგვარი ზღვარი დაედო. მართალია, მეფის სახე იდეალიზე-  
ბულია, მაგრამ ასე თუ ისე, სიმართლეს მაინც უნდა შეეფერებოდეს.  
რაც მთავარია, ზაალ თუმანიშვილი ნამდვილად არსებული პიროვნება  
უნდა იყოს. ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია პროფ. ქს. სიხარულიძის ვა-  
რაუდი, რომლის მიხედვითაც იგი ის თუმანიშვილია, „რომელსაც 1773  
წელს აუჯანყდნენ შევიწროებული ყმები“<sup>35</sup>.

ასევე საინტერესო ლექსია „დავითი“, იგი ჰგავს „ზაალ თუმანი-  
შვილს“. განსაკუთრებით ეს ითქმის მის დასაწყისზე:

დავით, ნაბიჭვრად გაზრდილო, ბატონო ახმეტისაო,  
ვინ მოგვა მებატონობა ყუდროსი-დ, ბოქორმისაო?  
ვინ დაგიწერა წერილი, ბაჟი აიღე ცხვრისაო?<sup>36</sup>

შემდეგ მოთხრობილია ცხვრის დიდი გადასახადით აღშფოთებუ-  
ლი ერთ-ერთი ვაჟკაცი წინ როგორ აღუდგება ულმობელ მებატონეს  
და სიცოცხლეს გამოასალმებს.

ეს ლექსი ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. მისი ერთი ვარი-  
ანტი ჩაწერილია ფშავში თ. რაზიკაშვილის მიერ, მეორე ვარიანტი  
დ. აღბანელმა მოიპოვა თუშეთში, მესამე კი იმერული ზეპირსიტყ-  
ვიერების შემკრებს ს. მერკვილაძეს ეკუთვნის. ყველაზე მოკლე და  
ამავე დროს უკეთ გამართული რაზიკაშვილისეული ვარიანტია. იგი  
უნდა იყოს პირველადი. ლექსი ფშაველი მთქმელის შეთხზულია.  
ამას გვიჩვენებს, ჯერ ერთი, ხუმარა — ახმეტის ბატონის მკვლელი,  
ფშაველია, მეორეც, მთელი მოქმედება ფშავში ხდება. საგულისხმოა  
ისიც, რომ ყველაზე უძველესი ვარიანტი ფშავშია ჩაწერილი. ამ სა-

33 „ივერია“, 1891, № 200.

34 საუნჯე. ტ. II, გვ. 324.

35 ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ნარკვევები, 1958, გვ. 157.

36 ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ. გვ. 11.

კითხთან დაკავშირებით გვინდა გავიხსენოთ დ. ალბანელის შენიშვნა: „ჩვენ გვაქვს ჩაწერილი ამ ლექსის ერთი ვარიანტი, რომლის „მოშაირე“ ყოფილა ვიღაც თუში პეტრე ზარიძე. ეს საქმე ჩვენ საეკვოდ მიგვაჩნია<sup>37</sup>. მართლაც თუში პეტრე ზარიძე ამ ლექსის მთქმელი უნდა იყოს და არა ავტორი.

როგორც ცნობილია, საქართველოს მთიანეთში ბატონყმური წყობილება არ ყოფილა. სხვადასხვა ობიექტური მიზეზების გამო მთას არ გაუვლია ეს ფორმაცია. მაგრამ ქონებრივი დიფერენციაცია იქაც იყო და ბატონყმური ურთიერთობის ცალკეულ გამოვლინებასაც ჰქონდა ადგილი. ამას გვიჩვენებს თორღვაზე არსებული მრავალი ლექს-გადმოცემანი, რომლებსაც თითქმის ყველა მწყემის რეპერტუარში ვხვდებით.

თქმულებათა უმრავლესობა თორღვას ბაგრატიონთა შტოს მიაკუთვნებს, რომელიდაც ბატონიშვილის უკანონო შვილად წარმოგვიდგენს<sup>38</sup>. მასზე შექმნილი ლექს-სიმღერები ორ ნაწილად განიყოფება: ერთის მხრივ, მოცემულია ქება-დიდება თორღვასი, როგორც უებრო ვაჟკაცისა და გარეშე მტრების წინააღმდეგ უშიშარი მებრძოლისა, ხოლო, მეორეს მხრივ, ხალხი ჯვარზე აკრავს მის სახელს მძიმე ბეგარისა და ძარცვისათვის. აქ თავს იჩენს ფოლკლორის რეალისტური ხასიათი. ხალხი არ უარგავს გმირს, რაც კარგი გაუყეთებია, მაგრამ არც მის ცუდ საქმეებზე ხუჭავს თვალს.

თორღვას ჯერ ხევსურები დაუბეგრავს, შემდეგ ფშაველებზეც გაუფრცელებია თავისი თვითნებური კანონი.

მშაველებ, უმატეთ ბეგარსა თითო ტარიგი ცხვარიო,  
თითო ნაცრიან ტომარა, მთაზე დაყვარა შშრალიო.  
საკარგ-ყმოდ შამიკრიფიდიო ლალის არწივის მჯარიო<sup>39</sup>.

თავისუფლებისმოყვარე მთიელებში თორღვას ბატონკაცური სასაქციელი საბედისწერო გამხდარა.

ამაუწვალა ჩოთამა ისარი მკვარტლიანია,  
შამიკრიბა, გულს დაჰკრა: — ეგ ნახე შხამიანია.  
მიწაზე წამოაწინა, გაწირა გამციენია<sup>40</sup>.

თორღვა ლეგენდურ სამოსელშია გახვეული, მაგრამ, უეჭველია, იგი ნამდვილად არსებული პიროვნებაა. მას ზოგიერთი თქმულება

37 „კვალი“, 1897, № 13.

38 აკ. შ ა ნ ი ძ ე, დასახ. კრებული, გვ. 347—352.

39 იქვე, გვ. 16.

40 „საბჭოთა ხელოვნება“, 1936, № 11—12, გვ. 25.

მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრის გმირად სახავს. ჩვენ იგი უფრო ადრეული პერიოდისად მიგვაჩნია. თორღვაზე შექმნილ თითქმის ყველა ლექსშია ნათქვამი, რომ მან ხალხისაგან, სხვათა შორის, არწივის ფრთებიც მოითხოვა მშვილდისრისათვის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბოლოს იგი ჩოთას ნასროლი ისრით განიგმირა). ამრიგად თორღვა მშვილდოსნობის დროის გმირია. ზუსტად რომ ვთქვათ, იგი მე-16 საუკუნის დასასრულისა და მე-17 საუკუნის დასაწყისზე გვიანდელი არ უნდა იყოს.

ზოგიერთის აზრით მთა თორღვას მოკვლამ იხსნა ბატონყმური წესწყობილების დამყარებისაგან. ივ. ბუქურაული წერდა: „მოკვლეს თორღვა და მასთან აიშორეს თავიდან ხეესურებმა და ფშავეებმა ბატონყმობის ბოკილი. თორღვას თუმცა იმდენი ძალა და გავლენა არ ჰქონდა, რომ თავის დროს ბატონყმობა შეეტანა ფშავ-ხევისურეთში. მაგრამ უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ თუ თორღვა ცოცხალი დარჩენილიყო, ეცდებოდა თავისი ბატონური უფლება უფრო და უფრო გაეძლიერებინა და მით ნიადაგი მოემზადებინა თავის ჩამომავლობისათვის“<sup>41</sup>.

რა თქმა უნდა, აქ გადაჭარბებაა თორღვას შეფასებაში. ამა თუ იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობას ცალკეული პიროვნებანი ვერ წარმოშობენ, იგი ჩაისახება და ვითარდება ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური კანონების მიხედვით.

ბატონყმური წყობილების უკუღმართობა კარგად ჩანს კ. გვარამაძის ჩაწერილ ერთ-ერთ ლექსში, სადაც პატარძალი თავის მზითვეს ჩამოთვლის:

ღეთი, ღეთი, არაღეთი,  
რუისი და შაქარეთი,  
ატენს წყალი, გორს წისქვილი,  
ქალაქს სამი პირი ცხვარი.  
თან მეცხვარე გამატანეს,  
ულვაშოკობა ვაჟიო<sup>42</sup>.

აღვილი წარმოსადგენია, თუ როგორი იქნებოდა მზითვეს გაყოლებული მეცხვარის ბედი.

მშრომელი ხალხის მდგომარეობა ძირეულად არ შეცვლილა ბატონყმობის გაუქმების შემდეგაც. ამ სოციალურმა ცვლილებამ კიდევ უფრო გაამწვავა მჩაგვრელთა და ჩაგრულთა შორის წინააღმდეგობანი.

<sup>41</sup> ივ. ბუქურაული, ლაშარის ჟარი და თამარ დედოფალი. „მოამბე“. 1898, IV.

<sup>42</sup> აკაკის კრებული, 1898, VI—VII, გვ. 10.

მეთხედი სარჩო გვთხოვეს და მინდორში საბალახე,  
ტყეში სულ აღარ შეგვიშვეს, ასე მოხდა ჩვენი საქმე<sup>43</sup>.

არის ისეთი ლექსები, რომლებშიც მწყემსები აშკარად უკმაყოფილებას გამოთქვამენ არსებული წყობილების მიმართ. მათ განსაკუთრებით პირუტყვზე შეწერილი გადასახადის დიდი რაოდენობა აღეღებთ:

დავაცოტავენ ცხვარანი, თრიალეთს მივალ ფელზედა,  
საბალახეა ძვირადა, სამ მანეთ გაღის სულზედა<sup>44</sup>.

როგორც ზეპირსიტყვიერებიდან ვტყობილობთ, პირუტყვთა საკვების ბეგარაც ყოფილა, რაც კიდეც უფრო აუარესებდა მშრომელთა ცხოვრებას. არ შეიძლება არ ჩააფიქროს მსმენელი თუ მკითხველი ამ სტრიქონებმა:

ზაფხულის მოლოდინი მაქვს, აღარ წავიდა ზამთარი,  
შაჟარუნდები და დავცდები, ტირილ დავიწყებ საწყალი.  
ყვირიან ჩემი ძროხები, ჩალა-ბზე აღარსად არი.  
ბზე-თივა შემომაწერეს, სულ უკან დამღვეს ჩაფარით<sup>45</sup>.

რადგან მწყემსთა სიმდიდრე პირუტყვთა რაოდენობით განისაზღვრებოდა, მათ შორის ქონებრივი უთანასწორობანი კიდეც უფრო ნათლად ჩანდა, ვიდრე ჩვენი ხალხის ცხოვრების სხვა უბნებზე. ვისაც მეტი საქონელი ჰყავდა, მას მეტი პრივილეგიები, მეტი უფლებანი ჰქონდა. ამ მხრივ მწყემსთა საინტერესო საუბარი მოჰყავს ივ. ბუქურაულს წერილში „ტბათანიდან წოვათამდინ“: „— ეჰ, კაცო, რა ქნას ცოტა ცხვრის პატრონმა, სთქვა ერთმა, შეძლება იმას არა აქვს, საზამთრო ყორული იყიდოს; რაც სახელმწიფოა, ის დიდი ცხვრის პატრონებს უჭირავსთ, და ღვთის ანაბარა დარჩომილი ცხვარი დაიხოცება, აბა რა მოუვა. ხარჯს კი ყველანი ვაძლევეთ და დიდ-დიდი და კარგ-კარგი ყორულები კი შეძლებულეებს აქვთ. მთავრობა ყურადღებას არ აქცევს ამ უსამართლობას. ძალა მეფობს და ძალა იმათკენ არის“<sup>46</sup>.

მწყემსთა ქონებრივი დიფერენციაცია განსაკუთრებით გაძლიერდა კაპიტალიზმის განვითარების შემდეგ. შეძლებულთა ხელში თავი მოაყარა დიდი რაოდენობის ნახირმა, გამრავლდა ექსპლოატატორთა რი-

43 პ. უ. შ. ი. კ. ა. შ. ე. ი. ლ. ი., ხალხური სიტყვიერება, 1937, გვ. 197.

44 ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ. გვ. 145.

45 „საბჭოთა ხელოვნება“, 1936, № 11—12, გვ. 24.

46 მოამბე, 1897, № VIII, გვ. 42—43.

ცხვი, იმატეს ღარიბებმა და დაქირავებულმა მწყემსებმა. გახშირდა მეცხვართა ასეთი გოდება:

რა დავაშავე. ნეტა რა? ვის საღ მიუხე კარზედა,  
რა ექნა, არა მაქ ფარაჯა, არ ვარ მოსილი ტანზედა<sup>47</sup>.

ჩაგრული მწყემსის ფიქრებს კარგად გამოხატავს ზღაპარი „ხელ-მწიფის ქალისა, ავაზაკებმა რომ გაატყავეს“. მასში მოთხრობილია, რომ ავაზაკების მიერ გატყავებულ ქალს ელთმა მწყემსმა მზრუნველობა გაუწია, ბინაც მისცა და კიდევ უპყურნალა. აღმოჩნდა, ქალი მეფის ასულია. როცა მისმა მამამ ეს ამბავი გაიგო, მწყემსი ღაიბარა და უთხრა: ინატრე, რაც გინდა, ყველაფერს აგისრულებო. მწყემსმა უპასუხა, მას მეტი არაფერი სურს, ოღონდ მეფემ გაათავისუფლოს იგი, რათა მასთან მზისა და ქარის მეტი არავინ მიდიოდეს<sup>48</sup>.

განსაკუთრებით მძიმე იყო ხვედრი დაქირავებული მწყემსებისა, რომლებიც ლექსებში „სხვათა შვილებად“ იწოდებიან. ამიტომაც რომ მეცხვარე ბეჟია ონისეს ეუბნება: „ჩერ გლეხის გაჩენა სთქვი და მერე — მოჯამაგირისა. სადაა ჩვენთვის მოსვენება?<sup>49</sup>“

ხშირად „სხვათა შვილი“ სიცოცხლეს გმობს და გარდაცვლილ ამხანაგს დანატრის.

ნეტა მეც მომკლა, არსენა, ვიარო შენი გზანია,  
ალარც კი მწადის სიცოცხლე, შენთან მეთმოზა თავია,  
ხელ-მართობამ შემაწუხა, სულ სხვათ ჯგოლობა ძნელია,  
ამ ოხერ სიღარიბემა არ აიღ ჩემზე ხელია<sup>50</sup>.

მწყემსები უდიდესი გულისტკივილით განიცდიან მოჯამაგირეობას. ეს კარგად ჩანს ლექსში — „ძნელია სხვათა შვილობა“, რომლის ლირიკული გმირიც მუქ საღებავეებს არ იშურებს თავისი ცხოვრების დასახატავად.

ძნელია სხვათა შვილობა, შეხედვა აღებისაო,  
სუ მუღამ ფეხზე ყუღილი, ძოვება ბატკნებისაო.

საყურადღებოა, მწყემსისთვის „სხვათა შვილობა“, ღარიბობა და ობლობა თითქმის ერთი და იგივე ცნებებია. მისი ფიქრები თანდათან პესიმისტური ხდება და ბოლოს მელანქოლიაში გადადის.

47 თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ქართლში ჩაწერილი ზღაპრები, თბ., 1909, გვ. 237.

48 ი ქ ე ე.

49 ა. ყ ა ზ ბ ე გ ი, ტ. 2. 1948, გვ. 349.

50 ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუნური ლექსები, გვ. 72.

რო მოკვდეს, არცინ მიტრებს ობოლსა, სხვათა შეილსაო,  
უცრემლოდ ჩავალ საფლავეში, დავშორდებ სამზეოსაო<sup>51</sup>.

„სხვათა შეილობას“, მოჯამაგირეობას ხშირად ბავშვებს აწყები-  
ნებდნენ. პატარა მწყემსები, რომლებსაც კომბალიც კი ემძიმებოდათ,  
ნორჩი გულებით ზიდადნენ მკაცრი ცხოვრების განუზომელ ტვირთს.  
მათი სათუთი გრძნობები და განცდები ბევრი ხალხური ნაწარმოების  
თემა გამხდარა. აი თუნდაც ლექსი „პატარა მოჯამაგირე“:

თორმეტი წლის ბიჭი ვარ, თელოს მეძახიანო,  
მოჯამაგირედა ვარ, თხებშია მგზავნიახო.  
...ფეხშიშველა დავდივარ, ქალამან არ მცვიანო.  
თუ თხები დამეკარგა, ცხვირსაც მომიგლიანო<sup>52</sup>.

„სხვათა შეილების“ ცხოვრების წარმოსადგენად გვინდა მოვიტა-  
წოთ შენაქოელი (ახმეტის რ.) ოთხმოცდახუთი წლის ბერიკაცის ნა-  
მწყემსარ ლეო აბრამისძე ბუჭქვიაძის ნაამბობი, რომელიც ტიპიურია  
ყველა დაქირავებული მწყემსისათვის. „თორმეტი წლისამ დავიწყე  
მწყემსობა. ოც წელს ფილიპე ჩილოელიძესთან ვიყავი. დიდი შე-  
ჯლების კაცი იყო. რვა ათასი მარტო ცხვარი ჰყავდა. ჩემს გარდა ათი  
კიდევ სხვა იყო მწყემსი, ყველა დაქირავებული. დღე და ღამე მოსვენ-  
ება არ გექონდა. მცირე გასამრჯელოს გეძლეოდა, ისიც ზარალში  
ჰიდიოდა. მერე სხვასთან გადავედი. ის უარესი აღმოჩნდა. მთელი ჩე-  
მი სიცოცხლე სხვის შრომაში დავალამე. ახლა სხვა დროა, მაგრამ მე  
აღარ ვარგივარ და რაი მერე, . . . . .<sup>53</sup>“

როგორც ცნობილია, რუსულ ფოლკლორში საწესჩვეულებო  
პოეზიის ერთ-ერთი სახეა მოთქმანი და დატირებანი წვევამდელთა  
სამხედრო სამსახურში გაწვევის გამო<sup>54</sup>. ამგვარი პოეზია წარმოიშვა  
იმ მკაცრი კანონის შედეგად, რომლის ძალითაც წვევამდელს ჯარში  
ოცდახუთ წელს უნდა ემსახურნა, რაც იმ დროის პირობებში სიკვ-  
დილის თანაბარი იყო. მართალია, საქართველოში ასეთი წესი არას-  
დროს ყოფილა, მაგრამ წვევამდელის სამხედროში გაწვევა მაინც  
დიდ მწუხარებას იწვევდა. ეს განსაკუთრებით მწყემსებზე ითქმის.  
ისინი მიჩვეულნი იყვნენ იალალებზე თავისუფალ ნეწარდს და მა-  
თი ამაყი სული ვერ ეგუებოდა კაზარმულ ცხოვრებას. ამიტომაც, რომ  
წვევამდელად გამზადებული მწყემსი ნალვლიანად მოთქვამს:

51 ს. მაკალათია, თუშური ლექსები, გვ. 94.

52 საუნჯე, ტ. 2 გვ. 229.

53 ფ. არქივი, კ. 165, გვ. 186.

54 Ю. М. Соколов, Русский фольклор, 1928, стр. 155.



ვათენებ შეწუხებული, ვფიქრობდი ცხოვრებაზედა,  
ცხოვრებას ვინლა გვაფიქრებს, უნდა გაგვრეკონ ჭარზედა,  
გაგვრეკონ რუსი შვილებმა, აბჯარ აგეასხან ტანზედა,  
საუკუნოდ გვაზიარონ, სისხლის გაგვრეკონ ღვრახელა<sup>55</sup>.

ნამწყემსარი ჯარისკაცის განცდებსა და ფიქრებს კარგად გადმო-  
გვცემს ლექსი „მეცხვარე სალდათი აფიცერზე“. მასში ჩანს, რომ  
გუშინდელი მეცხვარე და დღეს სამხედრო ფორმაში გამოწყობილი  
მეომარი გათვითცნობიერებულია. მან იცის, მეფის თვითმპყრობე-  
ლობამ თავისი ვიწრო ინტერესებისათვის დაატოვებინა მას მშობლიუ-  
რი ქვეყნის იალაღები და ცხრა მთას იქით წაიყვანა. ამიტომაც, რომ  
ცარიზმისა და მისი რეჟიმის გამტარებელთა მისამართით ასეთი ზი-  
ზლით ლაპარაკობს:

სად მიზღიხარ, თავო ჩემო, სარჩოზეთ იღებ  
სადა სწირავ სამშობლოსა, მემრე ქვეყანასა შენსა?  
რამთვენიც ძალღ შამეყრეჭის, ჩესტზე მალეზინებს ხელსა,  
თუ მალა ჯელს არ ავიღებ, ციხეს მაჩვენებენ ბნელსა.

როგორც ჩანს, მისთვის ყველაზე დიდ სიძნელეს ის წარმოადგენ-  
და, რომ უცხო წრეში მსახურობდა, უფროსთა ენა არ ესმოდა. იგი  
სინანულით იგონებს მწყემსობას და ოფიცერზე მუქარით იქარვებს  
მძიმე დარდებს.

რატო შირაქში არა ვართ? გამაგიყენებდი ცხვრებსა,  
აპელატრებსაც აყურიდი, აკვიდებდი ვულის ძველსა,  
უფროსად დაგიდებოდი, სახელს გასწავლიდი ჩემსა,  
ქართულ ქალაღს დაგიწერდი, არც მაგვერიდი მეიენსა,  
თუ ჩქარა არ ისწავლიდი, მუშტით ჩაგამტვრევი ყბებსა<sup>56</sup>.

ნამწყემსარი ჯარისკაცის ამბოხებული სულის ასეთი დაღადი შე-  
მთხვევითობას არ წარმოადგენს. მას საქართველოდან გაჰყვა არსე-  
ბული წყობილების სიძულვილი, მწყემსებში მუდამ ძლიერი იყო  
უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის სულისკვეთება. ამან კი ფოლკ-  
ლორში ჭეროვანი გამოხატულება ჰპოვა.

თავ დამანებას, უთხარით, ფშავ-ხევსურთის პრიშტავსა.  
საქმე თუ მიღვა სროლაზედ, ჭავრს კი არ შევშუკამ მტრისასა.  
მაქეს ეშუტის აზონინი, ტყვიას ვღებ არშავისასა<sup>57</sup>.

55 ს. მაკალათია, თუშური ლექსები, გვ. 100.

56 ა. შანიძე, დასახ. კრებული, გვ. 170.

57 იქვე, გვ. 248.

ამბობს მეცხვარე და მისი ნათქვამი პირდაპირ გვხვდება გულზე, გგონია, რომ უსამართლობით აღშფოთებულმა მწყემსმა აი, შენა თვალწინ ესროლა ტყვია მჩაგვრელს და მტრის ჯავრი ამოიყარა. მერე სხვა ლექსი გაგონდება, რომელშიც გადმოცემულია მეტეხის ციხეში მყოფი მწყემსის მღელვარე ფიქრები და გგონია, რომ იგი ის მწყემსია, რომელმაც პრისტავი მოკლა. ახლა კი ზის ციხის ნესტიან ოთხ კედელს შუა, ვიწრო სარკმლიდან გაპყურებს იალაღებზე ქალაქის გავლით მიმავალ ცხვრის ფარებს და თავისდაუნებურად იმეორებს ვულის სიღრმიდან ამოხეთქილ სტრიქონებს:

ვაცო, მე შენი კირიძე, შენი მარწუხა რქისაო,  
შენ კი მისდიხარ მთაზედა, პატრონი აქა ზისაოაჲ.

მწყემსთა რევოლუციური განწყობილების დასადასტურებლად ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისინი ყოველთვის ხელგაშლილად, მეგობრულად ხედებოდნენ უსამართლობის გამო ველად გაპრილ „ტყის ძმებს“ — წითელ პარტიზანებს. თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ამხედრებული გმირები მწყემსებთან პოულობდნენ თავშესაფარს და მატერიალურ დახმარებას. აი რას ამბობს მე-19 საუკუნის ბოლოს ქართლში სახელგანთქმული „ახალი არსენა“ ნატახტარელი ქარუმა: „საკმელო თავსაყრელი გვაქვს, სოფელი გვინახავს, მწყემსები ხომ რაღა ვთქვა... ძან ხელს გვიწყობენ. საცა მსუქანი ცხვარია, ჩვენთვის ჰყავთ გადანახული“<sup>59</sup>.

მეორე მაგალითიც. 1905—1907 წლების რევოლუციის პერიოდში სახელი გაითქვა ქიზიყელმა მიხა ჭუჭულაშვილმა. იგი თავისი რაზმით შიშის ზარს სცემდა მეფის მოხელეებს და სოფლის წურბელებს. თვითმპყრობელური პოლიტიკის გამტარებელნი ყოველ ღონეს ხმარობდნენ მიხას რაზმის სალიკვიდაციოდ. ისინი „ქიზიყელი მეცხვარეების საშუალებით ცდილობდნენ გაეგოთ, რომელ ბინაში იყო მიხა ჭუჭულაშვილი ამხანაგებითურთ, მაგრამ მწყემსებმა მღეერებს არავითარი ცნობა არ მისცეს“<sup>60</sup>.

მწყემსების ასეთ მოქმედებაში მტლავნდებოდა ცარიზმისადმი ღრმა სიძულვილი და სწრაფვა იმ საოცნებო ცხოვრებისაკენ, რომლის შექმნაც მხოლოდ ოქტომბრის დიდი სოციალისტური რევოლუციის შედეგად გახდა შესაძლებელი.

58 საუნჯე, I, გვ. 376.

59 ბ. ბ. ცუცაძე, ნორჩ მეგობრებთან ერთად, „ნაკადული“, 1961, გვ. 42.

60 მ. ჩიქოვანი, 1905—1907 წლების რევოლუცია და ქართული ხალხური სიტყვიერება, ლიტ. ძიებანი, X, 1956, გვ. 296.

## ღავით წარადიანო

### სვანური ლექსწყობის საკითხები

სვანური პოეზიის მრავალი საკითხი ქართული ფოლკლორის-ტიკის მიერ საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი. იგივე არ ითქმის სვანური ლექსწყობის შესახებ. ქართული ლექსის კვლევის დროს მას ზოგჯერ სხვა საკითხებთან დაკავშირებით ეხებოდა (პროფ. პ. ბერაძე, პროფ. მ. ჩიქოვანი, ჯ. ბარდავლიძე), ამიტომ, ბუნებრივია, მასზე ყურადღებას ნაკლებად ამახვილებენ.

ხალხური ლექსწყობის კვლევა გაცილებით რთულია, ვიდრე ლიტერატურული ლექსისა. რადგან ხალხური ლექსი უშუალოდ შერწყმულია მუსიკასთან და მრავალი მოვლენა მხოლოდ ამ შერწყმით არის განპირობებული. ლიტერატურული ლექსის შესწავლის დროს ყველა საკვლევი კომპონენტი თვით ლექსშივეა დამოუკიდებელი სახით მოცემული. სვანურში ეს სირთულე უფრო აშკარად იჩენს თავს, რადგან იქ ლექსი და სიმღერა ჯერ კიდევ გაუთიშავია და მრავალი ისეთი ამოცანის წინაშე გვაყენებს, რომლის გადაჭრა მხოლოდ მუსიკათმცოდნესთან თანამშრომლობით არის შესაძლებელი.

საქმე ისაა, რომ სვანური ლექსის სტრიქონი და მუსიკალური ფრაზა საჯუნდო სიმღერებში არ ფარავს ერთმანეთს. მისამღერების გარდა ჩნდება აგრეთვე სიტყვებს შორის ჩართული მარცვლები. რომლებიც სტრიქონს სრულიად უცვლიან რიტმს. ხანდახან ეს მარცვლები ერთ სიტყვასაც კი ხლეჩენ ხოლმე და ისეთ რიტმულ ჯგუფებს ქმნიან, რომლებიც პოეზიაში უშუალო სახით შეუძლებელია შეგვხვდეს. ამავე დროს, თუ ჩამოვაცილებთ ამ მარცვლებს, თითქმის ყოველთვის გვჩნდება ლექსის სტრიქონი თავისი. ნორმალური სახით და ამ სტრიქონს თავსა და ბოლოში რეფრენი ერთვის. მაგალითად. როდესაც მთქმელი ლექსს გვაწერინებს, სტრიქონს ასეთი სახით გვეუბნება:

ორდილ, რა დილ, დიდაბ რელიგ.

რაც სიმღერის დროს დაახლოებით ასეთ სახეს იღებს:

ორდილი ვა  
რა დილი ვა  
დიდებ ლიავდა  
რელიგვი ვა.

ალბათ, დავას არ გამოიწვევს ის გარემოება, რომ აქ სალექსო რიტმი თითქმის დაკარგულია.

შედარებით განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს ბალადური ტიპის ლექსებში, რომლებიც ჭუნირის აკომპანიმენტითაც სრულდება ერთი მომღერლის მიერ — ჟუნდის გარეშე. ამ დროს მსმენელი ამბავს მეტ ყურადღებას უთმობს. ამის გამო სიტყვიერი ქსოვილი სუფთა სახით არის წარმოდგენილი და მას შეიძლება დაახლოვებით ისე მიეუღღეთ, როგორც ლიტერატურულ ლექსს. ჩვენს მიზანს არ შეადგენს სვანური სიმღერის ანალიზი. ჩვენ შეეჩერდებით სვანურ ლექსზე. რომლის განხილვა სავსებით შესაძლებელია მუსიკალური ანალიზის გარეშეც. წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი იქნება მხოლოდ რამდენიმე დაკვირვება.

სვანური პოეზიის არქაულობა ექვს არ იწვევს. ეს არქაულობა გამოიხატება როგორც ურითმობითა და ლექსის ასტროფული აგებულებით, ასევე იდეურ-შინაარსობრივი გააზრებითა და მთელი მხატვრული გამომსახველობითი საშუალებებით.

ისმის საკითხი: წარმოდგენს თუ არა სვანური სიმღერა ქართული სიმღერის განვითარების ადრეულ საფეხურს? მუსიკათმცოდნეები ამ აზრს თითქოს იზიარებენ, მაგრამ გადაჭრით არ აცხადებენ. და თუ ამ აზრს გავიზიარებთ, ნიშნავს თუ არა ეს, რომ სიტყვიერი მასალაც იმავე კანონზომიერებას ემორჩილება? პარალელის გავლება და დასკვნის გამოტანა დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს, რადგან, მუსიკალური ფოლკლორი, როგორც ჩანს, უფრო ნელა განიცდის ცვლილებებს და მეტად ინარჩუნებს არქაულ სახეს, ვიდრე სიტყვიერი ფოლკლორი. ვარდა ამისა, ლექსწყობაზე დიდ გავლენას ახდენს ისეთი მცირე ენობრივი სპეციფიკური ნიშნები, რომლებიც ჩვეულებრივ მეორეხარისხოვნად ითვლება. ვერსიფიკაციაში ამ ნიშნების განსხვავებაზე მრავალი რამ არის დამოკიდებული და ზოგჯერ მონათესავე ენებში ლექსწყობის ერთსადაიმევე სისტემის არსებობას შეუძლებელს ხდის. შავალითად, ისეთ მონათესავე ენებში, როგორცაა რუსული და პოლონური, ლექსწყობა მკვეთრად განსხვავებულია.

ქართულსა და სვანურ ლექსწყობას შორის, რა თქმა უნდა, ასეთი მკვეთრი განსხვავება არ არსებობს, აქ მხედველობაში მისაღებია ის გარემოება, რომ განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე ასული

ქართული ლექსი განუწყვეტლივ გავლენას ახდენდა სვანურზე, იმს-  
გავსებდა და, ასე ვთქვათ, აფერხებდა განსხვავებათა გაღრმავებას.  
ეს მეტად ანგარიშგასაწევი მოვლენაა და იგი მხედველობიდან არ უნდ-  
გამოგვრჩეს ქართული ლექსის ისტორიის კვლევის დროს. წინააღმდეგ,  
შემთხვევაში, შესაძლებელია, სვანურ მასალას ზედმეტი ნდობით მო-  
ვეკიდოთ და ყალბი დასკვნებიც გავაკეთოთ.

ვერსიფიკაციაში დიდი მნიშვნელობა აქვს მახვილს. ქართულ სი-  
ტყვას მახვილი ბოლოდან მესამე მარცვალზე მოუდის, თუ სიტყვა სამ  
ან მეტმარცვლიანია, ორმარცვლიან სიტყვას კი ბოლოდან მეორეზე  
დაქტილური მახვილი აქვს სიტყვების უმეტესობას. ამითაა განპი-  
რობებული, რომ დომინირებს ისეთი საზომები, სადაც დაქტილური  
მახვილის მქონე სიტყვა თავს ბუნებრივად გრძნობს. სწორედ ასეთი  
საზომია დაბალი შაირი. ამგვარ ლექსში ნახმარი სიტყვების უმეტე-  
სობა დაქტილურია. თუ, მაგალითად, დაბალი შაირის რვამარცვლი-  
ანი ტაეპი სამი სიტყვისაგან, მასში ორი სიტყვა დაქტილური მახვი-  
ლის მქონე იქნება. თუ ტაეპი ორი სიტყვისაგან შედგება, მაშინ დაქ-  
ტილურია ორივე სიტყვა: ერთი მათგანი იქნება სამმარცვლიანი, ხოლო  
მეორე ხუთმარცვლიანი. ერთმარცვლიან სიტყვებს კი ქართულ ლექს-  
ში რაიმე რიტმული ცვლილება არ შემოაქვს.

დაქტილების სიმრავლის გამო რითმების დიდი ნაწილიც დაქტი-  
ლურია.

სვანურში ამისაგან განსხვავებული მდგომარეობაა. აქ სიტყვების  
უმეტესობას მახვილი მოუდის ბოლო ან ბოლოსწინა მარცვალზე, რაც  
ლექსწყობისათვის მკვეთრ განსხვავებას იძლევა. დაქტილურ მახ-  
ვილზე აგებული საზომები სვანურში უფრო იშვიათად გვხვდება, ხო-  
ლო ქართული დაბალი შაირის შესატყვისი ზომა სვანურში არ არ-  
სებობს.

მაგალითისათვის ავიღოთ ისეთი სტრიქონი, რომელიც თავისი  
სიტყვიერი ფაქტურის მიხედვით ძალიან გავს ქართულ დაბალ შაირს  
და ვნახოთ, რა განსხვავებას აქვს ადგილი.

ო, ხიჰდ ნამსყურ ჭაჰკლანა,  
მუგდაჲ აფხნეგარ ჭარდენა.

ო, გენაცეა. ნამსყურ ჭაჰკლანო,  
თითქოს ამხანაგები გვოლოდეს გვერდით.

თუ ამ სტრიქონებს ქართული ინტონაციით წავიკითხავთ, მივი-  
ღებთ ისეთსავე რიტმს, როგორცაა, მაგალითად, ქართული ლექსის  
სტრიქონებში:

ოტა კაცია ამირან,  
ოტა სმა-ჰამა ეყოფა.

საგრამ საკმარისია ეს ლექსი სვანს წავაკითხოთ, რომ მივხვდებით. ეს არაა დაბალი შაირი. სვანურის მიხედვით, მას მახვილები შემდეგნაირად დაესმის:

ო ხიზღ ნამსუჲრ ჯაჲკლანა,  
მუგდავ აჲხნეჲჲრ ჯარღნა

ასეთი მახვილების დასმის შემდეგ ეს სტრიქონები უფრო მაღალ შაირს ემსგავსებიან, თუმცა არც ის შეიძლება ითქვას, თითქოს მაღალ შაირს წარმოადგენდეს ქართულისათვის დამახასიათებელი მნიშვნელობით. საქმე ისაა, რომ ქართულ მაღალ შაირს ესაპიროება ცეზურა ოთხი მარცვლის შემდეგ. მაგალითად:

ვაეო კაცო//მშენიერო,  
ლეინისფერო,//მცინარეო,  
ხმლის სიმოკლე//რას დაგიშლის,  
ფეხი წადგი//წინარეო.

როგორც ვხედავთ, ცეზურა მეორდება ყოველი ოთხი მარცვლის შემდეგ. სვანური ლექსის ზემოთ მოყვანილ სტრიქონებში ასეთი ცეზურა არა გვაქვს. მიუხედავად ამისა, მათი რიტმული ჟღერა მინც ძალიან მსგავსია, თუმცა სვანურ სტრიქონებს მაღალ შაირად ვერ ჩაეთვლით. როგორც ცნობილია, რუსული ოთხტერფიანი ქორეს რიტმიც ასევე გავს ქართულ მაღალ შაირს, მაგრამ აქ მხოლოდ მსგავსებაა და არა იგივეობა

სვანურ ენაში კიდევ ერთ საინტერესო მოვლენას აქვს ადგილი. ესაა ხმოვნების სიგრძე-სიმოკლე, რაც დანარჩენ ქართველურ ენებში არ გვხვდება. მოსალოდნელი იყო, სწორედ ამ მოვლენას ექნებოდა გადამწყვეტი მნიშვნელობა ლექსწყობისათვის, როგორც ეს ძველბერძნულ ლექსში მოხდა, და იგი ტონურ სისტემას გაყვებოდა, მაგრამ ხმოვნების სიგრძე-სიმოკლეს სვანურ ლექსში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს და ხშირად სრულიად იგნორირებულია.

ს ა ზ ო მ ე ბ ი. საზომებს შორის სვანურში ყველაზე გავრცელებულია რვა მარცვლიანი ლექსი, სჭარბობს მაღალი შაირის ტიპის სტრიქონი, რომელსაც ცეზურა ოთხი მარცვლის შემდეგ მოუღის. მაგალითად:

ოტ, საბრელა მირანგულა,  
დეღეს ისგვა სი გარ ზორდას,  
ნაუნხოლიშ მურყევამს ზორდას,

ეჩავ ჯიჭდახ საადილ-ვახშამს,  
ფისევე ხაბა ჯემში ნაბოხსი  
მირანგულას ვახშამ ოთჯიღს,

მირანგულა დეს ესხვიდაბა!

ოი, საბრალო მირანგულა,  
ღედაშენს მხოლოდ შენა ჰყავდი,  
ნებიერი კოშკში უჩქე,

იქ მოგართმევდა სადილ-ვახშამს.  
კუპრიმც დასხმია ოთხშაბათ-საღამოს  
მირანგულას ვახშამი მიუტანა,  
მირანგულა არ დაუხვდა.

ამ შემთხვევაში აშკარად შეიძლება ითქვას, რომ საქმე გვაქვს მაღალ შაირთან. აქ არ არის ქართული მეტრიკის თვალსაზრისით არცერთი ჩავარდნილი სტრიქონი. მაგრამ ასე გრძელდება ერთხანს, შემდეგ კი შემოიჭრება ისეთი სტრიქონები, რომლებიც ქართული ლექსის პოზიციიდან თუ ვიმსჯელებთ, რიტმს ცვლის, ე. ი. ერთმანეთში ურევს შაირის სხვადასხვა სახეებს. სვანურის თვალსაზრისით ეს მოვლენა სრულებით არ არის არიტმული.

ფადას ახლვიკდა ზურალაშ.  
ალმარს ვუშგამე ქად ლახკონნე.  
აშ ხობინა ლიზ-ლიჩედი,  
თანაღ-ზაგარიდ ანღრიო.

მღევარი მოსდევდა ქალებისა,  
ესენიც უქუაქცია.  
გამოსდგომია გზას,  
ულელტეხილამდე მოსულა.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, აქ განსაკუთრებულ როლს მახვილი თამაშობს. ზოგჯერ იგი სიტყვას ბოლოდან პირველ ან მეორე მარცვალზე მოუდის და რიტმს ნორმალურ დინებას უნარჩუნებს. მაგრამ არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც მახვილი არასწორად ეცემა და სტრიქონშიც სხვა ნიუანსი შემოაქვს. მოვიყვანთ შესაბამის მაგალითებს:

ხრზინას ღრზი-ლიჩქდი,  
ყრრს ხაქნახ ჯელეანიშ ხეხეს.  
ღქჰა, ღქჰა, ხრზა სრჰაქ,  
ისგვა ქამგლდლ ანზგზე ნაა

გასდგომიან გზას,  
კარს მიადგნენ კალატოზის  
არა, არა, კარგო ქალო,  
ჩვენ შენმა ქმარმა გამოგვგზაუნა.

ერთი შეხედვით, შესაძლებელია, ეს სტრიქონები გაუმართავად მივიჩნიოთ და ლექსწყობაზე მსჯელობისას გვერდიც ავუაროთ. სინამდვილეში, საქმის ვითარება ისეთია, რომ მსგავსი სტრიქონები ხშირად გვხვდება და, მაშასადამე, მათი უგულვებელყოფა არ შეიძლება. პირაქითაც დასაშვებია, ე. ი. სწორედ ასეთი სტრიქონები მივიჩნიოთ სვანური ლექსის დამახასიათებლად.

ჩვენი აზრით, აქ შემდეგ მოვლენასთან გვაქვს საქმე. სვანური

<sup>1</sup> სვანური პოეზია; შედგენილი ა. შანიძის, ე. თოფურიასა და მ. გუჯავანიას მიერ, თბილისი; 1939, გვ. 8—9.

<sup>2</sup> იქვე.

რეპარაციულიანი ლექსი ამჟღავნებს სილაბური წყობის დამანასიათებელ თვისებებს და, როგორც არ უნდა იყოს მდგომარეობა სევანური პოეზიის მიხედვით. რეპარაციულიანი ლექსზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იგი სილაბურია. ასეთი წყობისათვის ნიშანდობლივი არ არის სტრიქონებს შიგნით მარცვლების რაიმე დიფერენციაცია, საკმარისია სტრიქონში რვა მარცვლი იყოს, სხვა მოვლენები კი მეორეხარისხოვანია და ისინი მხოლოდ რიტმულ მოდულაციებს ქნნიან.

ცოტად თუ ბევრად მსგავს მოვლენას ქართულშიც აქვს ადგილი. აქ მხედველობაში გვაქვს მესტვირული ლექსი, რომლის სტრიქონები რიტმის მკაცრი კანონზომიერებით არ გამოირჩევა. ნათქვამი რომ უფრო ნათელი იყოს, მივმართოთ ნიმუშებს:

ეს ფარსადანმა შეიტყო,  
იმისთანა თქვენსა მტერსა,  
მეტისმეტის ჯაფისაგან  
ადგილზე ველარ დაღვასა,  
ძმებსა კაცო გაუგზავნა,  
— არსენა არ მაპარჩენსა!

მაშინ ფარსადანის ძმები  
არსენას გადასდებს ხელსა:  
— გვაპატიე ფარსადანი,  
რაც რომ უნდა გავვიხდესა!  
— ვიდრე ფარსადანს არ მოვკლავ,  
გული როდი გამიძლებსა!...

რა შეიძლება ითქვას ამ ნაწყვეტის შესახებ? აქ ერთმანეთში არეული შაირის სხვადასხვა სახეები. მსგავსი შემთხვევები მესტვირულ ლექსებში გვხვდება არა გამონაკლისის სახით, არამედ რეგულარულად. თუ დაეუშვებთ, რომ საზომების ასეთი აღრევა მხოლოდ დაუხვეწაობითა და დაბალ პოეტურ საფეხურზე დგომით არის გამოწვეული, ამგვარი დასკვნა მართებული არ იქნება, რადგან ამ საზომითაა შექმნილი ხალხური პოეზიის არაერთი შესანიშნავი ნიმუში. ამის გამო, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს სტვირზე შესრულების სპეციფიკითაა განპირობებული. ლექსწყობის თვალსაზრისით, ზომა სილაბურია. მესტვირეები უთუოდ აღიქვამდნენ მას, როგორც რვა მარცვალს და არა როგორც მაღალ ან დაბალ შაირს. თუ აქ მაინც გვხვდება მიდრეკილება მაღალი თუ დაბალი შაირისაკენ, ეს სხვა სახის ლექსებით და საერთოდ ქართული პოეზიის უფრო მტკიცე ტრადიციების გავლენით უნდა იყოს გამოწვეული. თუ ამ საზომის სილაბურობაზე არსადაა ლაპარაკი, ეს იმის გამო, რომ ქართული ლექსწყობის სილაბურ ტონურობა საფუძვლიანადაა დამტკიცებული და ასეთი მცირე გამონაკლისი მხედველობაში არ მიიღება ხოლმე.

თითქმის ასეთი ვითარებაა სევანურ პოეზიაში, მაგრამ აქ საქმე ეხება არა მცირე გამონაკლისს, არამედ მთელ ხალხურ პოეზიას, მის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციას. ამნაირად, რაც ქართულისათვის დამანასიათებელი არაა და ლექსწყობის სისტემაზე ლაპარაკისას მხედ-



ველობაში არ მიიღება, სვანურისათვის სწორედ ისაა დამახასიათებელი და ყურადღებაც ასეთ მოვლენებზეა გასამახვილებელი.

გვერდს ვერ ავუვლით აგრეთვე ერთ წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობს და მისი ჩრდილში დატოვება საკითხის საბოლოო გადაწყვეტისათვის ხელისშემშლელი იქნებოდა. რეამარცვლოვან ლექსებში სტრიქონების ნახევარი, ან შეიძლება მეტიც, ქართული მაღალი შაირის მიხედვითაა აგებული. თუ მხოლოდ ამ სტრიქონებს გავუწევთ ანგარიშს, შეიძლება ითქვას, რომ სვანური ლექსისათვის სწორედ მაღალი შაირია ნიშანდობლივი. აქ უსათუოდ ადგილი აქვს ქართული პოეზიის გავლენას სვანურზე. ვისაც ქართულ ლექსზე აქვს ყური მიჩვეული, მისთვის სვანური ლექსის ზოგადი სტრიქონი არ ჟღერს ჰარმონიულად და ჩნდება ტენდენცია, სტრიქონები ქართული საზომის მიხედვით შეცვალოს, სვანი მთქმელების ნაწილი, შესაძლოა. იცნობდა ქართულ პოეზიას და ეს ვითარება მათზე გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენდა.

როგორც ცნობილია, დასავლეთ საქართველოს პოეტურ ფოლკლორში მაღალი შაირი დომინირებს<sup>3</sup>. სვანების ურთიერთობა პრაქტიკულად დასავლეთ საქართველოს ფარგლებს არ სცილდებოდა. ამის გამო, მათთვის ყველაზე ახლობელი და მისაღები სწორედ მაღალი შაირი იქნებოდა. მით უმეტეს, დაბალი შაირი სვანური ენის თავისებურებებს ნაკლებად ეგუებოდა.

ჩვეჩვერობით სვანური რეამარცვლოვანი კვლავ სილაბურის ფარგლებში რჩება, თუმცა ალაგ-ალაგ სილაბურ-ტონურ ტენდენციებს ამჟღავნებს.

რეამარცვლიანია სვანური პოეზიის მეტი ნაწილი. ბალადური ტიპის ლექსები თითქმის ყველა რეამარცვლიანია.

საკმაოდ პოპულარული საზომია აგრეთვე ხუთმარცვლიანი ლექსი. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ყველაზე გავრცელებულ სიმღერას — „ყანსავ ყიფიანეს“.

ყანსავ ყიფიანე  
უმჩა-უდგარა  
ულტა-უყვროვა,  
სიქირ ბაქარალ.

ამ ლექსში რეფრენი ყოველი ხუთი მარცვლის შემდეგ მოდის. თვით საფერხულო შესრულების დროს ხშირად ერთიდაიგივე სტრიქონი ორჯერ მეორდება.

<sup>3</sup> ქ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსის აქტენტური თავისებურებანი, „ლიტ. ძეგანი“, ტ. XII. გვ. 316.

ყანსაჲ ყიფიანე,  
ყანსაჲ ყიფიანე,  
უმჩა-ულგარა,  
უმჩა-ულგარა,  
ულტა-უყვროვა,  
ულტა-უყვროვა, და ა. შ.

განმეორება, ლექსწყობის თვალსაზრისით, ვითარებას არ ცვლის. სვანეთში ხუთმარცვლიანი ლექსი ყველაზე უფრო გავრცელებულია რვა მარცვლიანის შემდეგ.

გვხვდება აგრეთვე ოთხმარცვლიანი ლექსები, რომლებიც შესაძლებელია რვა მარცვლიანად მიგვეჩინა შუაში ცეზურით, მაგრამ რეფრენი არ გვაძლევს ამის საშუალებას, რადგან იგი მკვეთრად მიჩნავს სტრიქონებს ერთმანეთისაგან. ვერსიფიკაციის თვალსაზრისით, ამ საზომის რიტმული ჟღერა იმდენად იდენტურია რვა მარცვლოვანთან, რომ სიტყვიერი ტექსტების რიტმი მხოლოდ დაწერით შეიძლება განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან. ასეთი ლექსებია: „გივერგია“, „მოტრ-შური“, „როსტომ ჭაბუგე“ და სხვ.

რამდენიმე სიტყვა „ლილეს“ შესახებ.

ეს სიმღერა, როგორც ტრადიციის მიხედვითაა აღიარებული, მზის საგალობელს წარმოადგენს და სვანურ სიმღერებში ერთ-ერთი ყველაზე არქაულთაგანია. სამწუხაროდ, ჩანაწერების სიტყვიერი ტექსტი საკმაოდ შერყვნილი ჩანს. ჩანაწერთა უმეტესობა გვთავაზობს ჩვეულებრივ რვა მარცვლიან სტრიქონს, მაგრამ სიმღერის დროს სტრიქონები მრავალ ცვლილებას განიცდის. ცვლილებანი ძირითადად იმაში მდგომარეობს, რომ თითოეულ ორ მარცვალს ერთვის კიდევ მესამე მარცვალი და შემდეგ კი მისამღერი, რომელიც იმეორებს სახელს „ლილე“. მესამე ემფატიკური მარცვალი უმეტესად არის „ი“, თუმცა შესაძლებელია სხვა ხმოვნების გაჩენა, როგორცაა „ო“ და სხვ. ჩაწერილ ვარიანტში ლექსის დასაწყისი სტრიქონი ასეთია:

ისგამ დიდაბ თარინგლეზარს,

ანდა:

დიდაბ, დიდაბ ხოშამ ღერმა და ა. შ.

ვისაც კი „ლილე“ მოუსმენია, უთუოდ ემახსოვრება, რომ სიმღერა იწყება სიტყვებით „ისგამი დიდაბი“. ამგვარი დაწყება გამოირიცხავს სტრიქონის რვა მარცვლიანობას. ეს ალაგ-ალაგ ჩანაწერებში იგრძნობა. ერთ-ერთ ვარიანტს შემდეგი სახე აქვს:

ისგამი დიდაბი ხოშამ ღერმათ, ვოდივო ლილე.

დიდება შენდა, დიდო ღმერთო, ვოდივო ლილე.

20. ქართული ფოლკლორი

აქ უკვე დაქტილები იჩენს თავს.

ამ ვარიანტში „ვოდივო ლილე“ დაეინებით მეორდება. შეიძლება ეს მისამლერი იყოს, მაგრამ მასში შეიძლება გარკვეული მნიშვნელობის მქონე სიტყვა „ვოდივოდ“ დაეინახოთ, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ვიდრე და ვიდრე“, მაგრამ იხმარება ხანგრძლივობის აღმნიშვნელად და ნიშნავს „ძალიან დიდ ხანს“. შეიძლება ეს იყოს ეპითეტი სიტყვისა „ლილე“ და ნიშნავდეს „მარადიულ“, „უკვდავს“.

რეფრენის გარეშე ტექსტები ცხრამარცვლიანია და ძალიან უახლოვდება მთიბლურების რიტმს, მახვილი ნაკლებ როლს ასრულებს და მისი სალექსო რიტმი მხოლოდ მარცვლების რაოდენობას ემყარება. ესე იგი სილაბურია.

რიგ შემთხვევებში რეფრენი სტრიქონის მოვალეობას ასრულებს და არსებითად ახალ საზომს ქმნის. ამის მაგალითია საკმაოდ გავრცელებული ლექსი „ირინოლა“. რეფრენის გარეშე მისი დასაწყისი ასე იკითხება:

ირინოლა ორიდელა,  
სი თელღრა ივსელმანშია,  
სი ჰასვიში ჰახრაგამანშა  
დიმთილ-მიმთილს ხეთხელვალე.

ესაა ჩვეულებრივი რვამარცვლიანი ლექსი. მაგრამ მისამლერი, რომელიც ყველა სტრიქონს მოსდევს, იჭრება ლექსის რიტმულ ქარგაში და შემდეგ სახეს აძლევს მას:

ირინოლა, ორიდელა,  
დელა მარინოლა,  
სი თელღრა ივსელმანშა,  
დელა მარინოლა.

სი ჰასვიში ჰახრაგამანში,  
დელა მარინოლა,  
დიმთილ-მიმთილს ხეთხელვალე,  
დელა მარინოლა. და. ა. შ.

ახლა უკვე ნარევი საზომი გვაქვს, სადაც პირველი სტრიქონი შეიცავს რვა მარცვალს, მეორე ექვსს. ანალოგიური მდგომარეობაა სხუმარო სიმღერაში „ბუბა ქაქუჩელა“.

ბუბა ბუბა ქაქუჩელა,  
ბუბა ქაქუჩელა,  
ბუბას პარყელ ხაქუჩელა,  
ბუბა ქაქუჩელა.

ძია ძია ქაქუჩელა,  
ძია ქაქუჩელა,  
ძიას არაყი უნდა,  
ძია ქაქუჩელა.

აქაც რეფრენი ცვლის ლექსის ძირითად რიტმს.

ს ტ რ ო ფ ი. სვანურ პოეზიაში რითმა მხოლოდ გამონაკლისის სახით გვხვდება. ამიტომ არ არსებობს ისეთი გარეგნული კომპონენტი.

რომელიც სტრიქონებს შეკრავდა და მათ ერთიანობას რაიმე კანონ-  
ზომიერ ხასიათს მისცემდა. სვანური ლექსების უდიდესი ნაწალი  
სტროფს თავისი ჩვეულებრივი გაგებით, არ იცნობს. სადაც თავდე-  
ბა ერთი მთლიანი აზრი, თავდება სტროფიც. შესაძლებელია. ეს  
იყოს ერთი სტრიქონი, დასაშვებია ერთ ათეულსაც გადასცდეს. ერ-  
თი სიტყვით, იგი რაიმე განსაზღვრულ კანონს არ ემორჩილება, სტრო-  
ფული დაყოფა, ჩვეულებრივ, პირობითია, რადგან იგი ემყარება არა  
რიტმულ, არამედ შინაარსულ (აზრობრივ) მხარეს.

სტროფის გენეზისისათვის, შესაძლოა, მნიშვნელობა ჰქონდეს ზო-  
გიერთ უძველეს საწესჩვეულებო ნაწარმოებს. ასე, მაგალითად, სვა-  
ნურ პოეზიაში მრავლად გვხვდება დიალოგიური ხასიათის ლექსები.  
ზოგი მათგანი საერთოდ არ იმღერება და მხოლოდ სიტყვიერად სრულ-  
დება. მათში ჯერ კიდევ კარგად არ არის გამოკვეთილი სალექსო რიტ-  
მი და ალაგ-ალაგ პროზაშიც გადადის. თუმცა, აქაც შეიძლება ერთ-  
გვარ რიტმულ კანონზომიერებაზე ლაპარაკი. ასეთი გაბაასებანი მა-  
ინც ლექსთან უფრო ახლოს დგანან, ვიდრე პროზასთან; ახლა ჩვენ  
გვაინტერესებს ისეთი სახის დიალოგები, რომლებიც სალექსო რიტმს  
მკაცრად ემორჩილებიან და სტროფულობასაც ამჟღავნებენ.

ამ წყების დიალოგებში შეიძლება სტროფზე ლაპარაკი, როგორც  
აშკარად გამოსახულ სალექსო ერთეულზე. დიალოგები, უმეტესად,  
ოთხსტრიქონიან სტროფს ქმნიან:

— დედუშ, დედუშ, თამარ მიშვეი,  
უბილდ მეჩღე ლამითლათე!  
— მადე, მადე, დედე საბრალ,  
ნაბუშ ოღე ლამითლათე.

მთელი ლექსი ამ წესზეა აგებული. ორი სტრიქონია დედის ნათ-  
ქვამი, ორი კი შვილისა, რაც ქმნის ჩამოყალიბებულ სტროფს.

მსგავსი ლექსები სვანურში საკმაო რაოდენობით გვხვდება. ასეთი  
მოვლენა ქართულ ლექსისთვისაც დამახასიათებელია. სვანურში გვაქვს  
სწავაგვარე შემთხვევებიც, მაგალითად:

— დინოლ მიშვეი იმთ' აღინოლ?	— დინოლი ჩემი სად იქნება?
— დინოლ ისვეი ლიცთ' აღინოლ.	— დინოლი შენი წყალზე იქნება
— ლიცეი მი ხვარდ, დესა არდა	— წყალზე ვიყავი, არსად იყო.
— დინოლ მიშვეი იმთ' აღინოლ?	— დინოლი ჩემი სად იქნება?
— დინოლ ისვეი ლადმარს ირდი,	— დინოლი შენი დედულეთს იქნება.
— ლადმარს მი ხვარდ, დესა არდა...	— დედულეთს ვიყავი, არსად იყო.

ამ ლექსშიც თამამად შეიძლება ლაპარაკი სტროფულ დაყოფა-

ზე. სტროფი შედგება სამი სტრიქონისაგან და სქემა მთელი ლექსის მანძილზე მეორდება.

სტროფის შესახებ შეიძლება ლაპარაკი აგრეთვე ისეთ საფერხულ სიმღერებში, რომლებიც ორბუნად სრულდებიან ნახევარგუნდების მონაცვლეობით. ამნაირ ლექსებში გვხვდება სტროფი და ანტისტროფი, თავისი პირვანდელი გავებით: საქმეს აქ ის ართულებს, რომ ამ სასიათის სასიმღერო ტექსტები ხშირად გაუგებარი სიტყვებისაგან შედგება და მათ სტროფულ დაყოფასაც ვერსიფიკაციის თვალსაზრისით მეტად მცირე მნიშვნელობა აქვს.

შეიძლება აქ ორიოდ სიტყვა თქმულიყო მცირე მოცულობის რითმიან ლექსებზე, მაგრამ აქაც ძნელია სტროფზე ლაპარაკი, რადგან ისინი თავისთავად მხოლოდ ერთ სტროფს წარმოადგენენ.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ სევანურ პოეზიაში სტროფი (ამ სიტყვის ლიტერატურული მნიშვნელობით) მხოლოდ ჩანასახის სახით არის მოცემული. სტროფული დიფერენციაცია ახლა იწყება და ლექსის შიგნით ყველაზე დიდ ერთეულს, რომელიც გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება, სტრიქონი წარმოადგენს.

რ ე ფ რ ე ნ ი. რეფრენი ახლავს ყველა სევანურ სიმღერას სტრიქონის წინ და სტრიქონის ზოლოში, იგი მკვეთრად მიჯნავს ერთ სტრიქონს მეორისაგან. მას, შესრულების დროს, მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ვერსიფიკაციის თვალსაზრისით ლექსის რიტმულ წყობაში დიდი სიანსლე არ შემოაქვს და უფრო მუსიკალური მხრივ არის საინტერესო. რაც უფრო იმიჯნება ერთმანეთისაგან რეფრენი და დანარჩენი ტექსტი, მით უფრო დამოუკიდებელ სახეს იღებს ლექსი და მით უფრო შორსაა წასული პოეზიისა და მუსიკის დიფერენციაცია.

თავის გამოკვლევაში ხალხური ლექსის შესახებ ჯონდო ბარდაველიძე რეფრენს მეტად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თვით სალექსო რიტმის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში<sup>4</sup>. ახლა უდავოდ გვეჩვენება, რომ თავდაპირველად რიტმულად მოუწესრიგებელი ტექსტი რეფრენის გავლენით ჩამოყალიბდა ლექსად. ამას ისიც ადასტურებს, რომ საწესჩვეულებო ხასიათის საგალობლებში ხშირად არა გვაქვს გარკვეული ზომისა და წყობის მატარებელი სიტყვიერი ტექსტი.

წმ. გიორგისადმი მიმართული საგალობლის ტექსტი, თუ რეფრენს ჩამოვაცილებთ, ასეთ სახეს მიიღებს:

ჯგრაჯ, სი ლანეშდი!  
ხამეა ღერბათ ლახვბეცე,  
ეჩეი ლანეშდა  
ეჯრშუ ისგვა წყალობში!

წმინდა გიორგი, შენ შეგვიწიე!  
როგორც ღმერთს შევსთხოვო,  
ისემც შეგვეწვიხარ  
შენი მადლითა და წყალობით!

<sup>4</sup> ქ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსწყობის საკითხები, თბ. 196 0.

ანდა:

ჯგერაგ ლოგვედა,  
ლოგვედა,  
ჯგერაგ, სი ლოგვემ!

წმ. გიორგიმ შეგვეწვია,  
შეგვეწვია-  
წმ. გიორგი, შენ შეგვეწვი!

როგორც ვხედავთ, აქ წმინდა პროზაულ ტექსტთან გვაქვს საქმე და რეფრენი რომ არა, ყოველგვარ რიტმულ წყობაზე ზედმეტი იქნებოდა ლაპარაკი.

როგორც ჟ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, „სიტყვიერი ტექსტი ასეთ ლექს-სიმღერებში ცვალებადია და წინათ მის ნაცვლად შესაძლოა სხვანაირი ტექსტი ყოფილიყო. მაგრამ ამ სიმღერების შესრულების ხასიათი, მისი მუსიკალური წყობა უცილობელს ზღის, რომ საკუთარი რიტმული წყობის მქონე ტექსტი ანუ ლექსი ასეთ სიმღერებში არ იქნებოდა. ანალოგიური ფორმის სიმღერები წარმოადგენენ იმ ეპოქის გადმონაშთს, როცა ლექსი ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული და მხოლოდ ჩანასახის სახით იმყოფებოდა მუსიკალური რიტმის საშოში“<sup>5</sup>.

რეფრენს ურითმო ლექსში ერთგვარად რითმის ნოვალეობაც აკისრავს. სავარაუდოა, რომ რითმა ხალხურ პოეზიაში უშუალოდ რეფრენიდან განვითარდა.

რითმა სვანური ენა განსხვავდება ქართულისაგან არა მარტო ლექსიკური შედგენილობით, არამედ ზოგიერთი სხვა ფაქტორითაც. შესაძლებელია ამ განსხვავებებშიც დაიძებნოს ლექსწყობის ზოგიერთი თავისებურების მიზეზი. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს რითმის საკითხი. სვანური ენის ძირითად დიალექტში თვრამეტამდე ხმოვანი ბგერაა, რაც აძნელებს სარიტმო ერთეულების მონახვასა და მის შეტანას ლექსის ქსოვილში ისე, რომ აზრი ძალდაუტანებლად ვითარდებოდეს, ენაში, რაც უფრო ნაკლებია ხმოვანი ბგერები, მით უფრო იოლია რითმისათვის საყრდენი ხმოვნების მონახვა. ქართულში ხმოვნების სიმცირითაც აიხსნება ალბათ ის ფაქტი, რომ ხალხური ლექსების დიდი ნაწილი ერთ სარიტმო ელემენტზეა აგებული. სვანური ენისათვის ეს ძალზე ძნელია, თათქმის მიუღწეველი.

რითმის გაჩენის მეორე შემაფერხებელ მიზეზად მახვილი მიგვაჩნია. ქართულში სჭარბობს ისეთი სიტყვები, რომლებსაც მახვილი ბოლოდან მესამე მარცვალზე მოუდის, ე. ი. სიტყვების უმეტესობა დაქტილურია, ამის შესაბამისად ყველაზე გავრცელებული საზომი ქართულ ფოლკლორში არის დაბალი შაირი, რომელიც უსათუოდ დაქ-

<sup>5</sup> ჟ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსწყობის საკითხები, თბ., 1960, გვ. 61.

ტილური რითმით უნდა დაბოლოვდეს. დაქტილურის გარდა ქართულმა ხალხურმა ლექსმა იცის მხოლოდ ქორეული რითმა.

სვანურ ენაში მასვილის საკითხი სხვაგვარად დგას. სიტყვების დიდ უმრავლესობას მახვილი მოუდის ბოლოდან პირველ ან მეორე მარცვალზე, რაც დაქტილური რითმის შესაძლებლობას თითქმის გამორიცხავს, ხოლო ის საზომები, რომლებიც ქართულ ხალხურ ლექსშია გავრცელებული, ვაჟური რითმისათვის გამოუყენებელია. სამაგიეროდ, სვანურში, თუ იგი განვითარების ბუნებრივ გზას გაჰყვებოდა, ვაჟური რითმები ძალიან ხშირი უნდა ყოფილიყო.

ქართული ლექსი მუდამ დიდ გავლენას ახდენდა სვანურ ლექსზე. ბევრ შემთხვევაში, ეს გავლენა უთუოდ ცხოველმყოფელი იყო, მაგრამ ზოგჯერ იგი შემაფერხებელიც აღმოჩნდა.

ამის აღნიშვნა იმას არ ნიშნავს, თითქოს სვანურში სულ არ მოგვეპოვებოდეს რითმა. რითმა სვანურ პოეზიაში არსებობს, მაგრამ იშვიათია. გართიმული ლექსის ნიმუშს „მოტიშური“ წარმოადგენს. შეიძლება ითქვას, იგი ერთადერთი დიდი მოცულობის ლექსია, რომელშიც რითმა გვხვდება.

გივერგილა, სვიმილ ქიშა,  
მაბზარ ენროშ შელენილა,  
ქაფირ ჭიმა ლახვეშიშა  
მაბზარ ენროშ შელენილა,  
მაზუმს სვერბენ ღალ ესღგრდას,  
ენზუმს ლევში ტეხენილა  
ამენ ჩუბავ ლაროლისგა  
ელვამ მეგემ ჩეხენილა,

ეჩას მუგულდუ ხაგანდა,  
ეჯა ცხეჯან პერენილა.  
ეჩას მი ღალ ჩუ ხვადგარი  
ოფურაჰი პეჯურაჰ  
ეჩას მი ღალ ეი ხეჯაბი  
ცხედურაჰი ლემსგურაჰი,  
ეჩას მი ღალ ჩუ ხვიზობი  
ჩაყებურაჰ შდიქურაჰ.

რამდენადაც ტექსტი გვაფიქრებინებს, ეს ლექსი ახალი არ უნდა იყოს, იგი გავრცელებულია სხვადასხვა ვარიანტის სახით და სვანურ ტრადიციული პოეზიის რკალში ტრიალებს.

ქართულის გავლენით რითმა შეჭრილა პატარ-პატარა შაირებში, რომლებიც უმეტესად, ოთხ -- ექვსსტრიქონიანია.

ლახანოლარს ლიხერი ხაკუ,  
ჩვენისა ლიწალავი;  
ხოჩა დინას ლითში ხაკუ  
ლაყვრაისგა ლიწალავი.

უფრო ორგანულად გვეჩვენება სვანურისათვის ზოგიერთი გართიმული საბავშვო ლექსი, რომლებიც, მართალია, დიდი ხნის არ უნდა იყვნენ, მაგრამ რითმა მაინც გარკვეული სპეციფიკის შედეგი

ჩანს. საბავშვო ლექსის ტაეპი რვამარცვლოვანია და ყოველთვის გარიიშული:

საბრალ მიშვეი ფილიფოლ,  
ქორა თაში ქეითინოლ,  
ტუნულისა ჯაბინოლ  
ფაკანთესა თხიკინოლ  
ყია ლექვა ყლიბინოლ.

რითმა ვაყურია, რაც ქართულისათვის არადამახასიათებელი ჩანს. ბოლო ხმოვანი გრძელია, რაც რიტმულადაც ხაზგასმულია. ისიც შეიძლება აღინიშნოს, რომ საბავშვო ლექსები ამჟღავნებენ ტენდენციას ტაეპების მიჯრით გარიიმვისაკენ:

აჩუ, აჩუ ცხენო,  
საით გაგაქენო.

ამ ქართულ ლექსშიც სარიიმო ერთეულს გაგრძელებულად გამოთქვამენ, სვანურ ლექსში კი ბოლო მარცვალი ბუნებრივად არის გრძელი და ასეც უნდა გამოითქვას.

გარდა გავლენით გაჩენილი რითმისა, არსებობს აგრეთვე ჯერ ნაშრომული ბუნების, ასონანსური ხასიათის დამთხვევები ტაეპთა ბოლოში. ასეთი დამთხვევები ვერ ჩაითვლებიან რითმად, თუმცა ტენდენცია რითმის გაჩენისა უკვე იგრძნობა. შეიძლება ითქვას, ეს სტიქიური პროცესია. ჯერ იგი მთქმელთა მიერ შეგნებით ათვისებული არ არის. მრავალი ერის ხალხურ პოეზიაში გვხვდება ასონანსი, რომელიც რითმის მოვალეობას ასრულებს და როგორც რითმა, ისე აღიქმება. ამ დროს თანხმოვნებს ყურადღება არ ექცევა, აუცილებელია მხოლოდ ერთი და იგივე ხმოვნების განმეორება.

ქოღვერ ქამენთე, ლაშგართე,  
თოფრე-ცხუვრე ლალეშგალთე,  
თოფარ ათას შუედნის აშთე,  
ღეშმარღ ლამთილზ ნაფდიათე.  
სგაიდ ოთეღრ ეჩეი ქორთე,  
ფში ხევეშ აღღას ეჩქად, ვოღე  
ჯარღ ქორს ლაშხიარ ღო ოხეღე.  
ღერთემ იმეღვეშ ქოხვეჩღ ქამთე,  
იშგან ქორთესგა სგა ოღე,  
მი მიხალღა ლაშღობათე

ვოღ ღო მასღ მღა ჰერ თოფრე;  
ეჩქას ლეცხირღ გულ აჰეღ, ერე  
ღადრაჯ ლემარ მიშვე ამხვარე.  
კულად კულას ჰერ ესცადე,  
ეოხვევემ ლადრაჯი ამხვარეშ  
სგეებინ ლახვიკერ იმეი ლელღელ.  
ერ ჩოღაეაშ. ერ ჩოთღღელღ.  
ი ეჯმარს მღ ხაკლის ლადღელ,  
ისგე, სგეებინ ივალადღელ!

მოყვანილი ლექსი XIX საუკუნეშია შექმნილი. მასში ეს მოვლენა სტიქიური უნდა იყოს. ხმოვნის ასონანსური განმეორება ალაგ-ალაგ



რითმაშიც გადადის, თუმცა იგი პრიმიტიულია. ანგარიში არ ეწევა სიტყვის მახვილს, რადგან იგი სიმღერის დროს იკარგება. მსგავსი მდგომარეობაა უფრო ძველ ლექსში „ყანსავ ყიფიანე“, ნამდვილი რითმის გაჩენა, როგორც ჩანს, მომავლის საქმეა.

ასეთია ჩვენი დაკვირვება სვანური ლექსწყობის საკითხებზე. სვანური ლექსი ორგანულად უკავშირდება ქართულს მისი განვითარების ადრეულ ეტაპებზე, რაც ზოგიერთ მეტად მნიშვნელოვან პრობლემას აღძრავს და ქართულ ლექსის გენეზისის კვლევის დროს მეტად საჭირო მასალას გვაწვდის.

---

მიხეილ ჯავახიშვილი ხალხური შემოქმედების  
შესახებ

მიხეილ ჯავახიშვილი მხატვრული სიტყვის უბადლო ოსტატია. ამას აღნიშნავდა თავის დროზე ქართული კრიტიკა, ამასვე ადასტურებენ დღეს ლიტერატურის ისტორიკოსები. მიხეილ ჯავახიშვილის მოსვლას მწერალთა ოჯახში თავისებური შემოქმედებითი სუნთქვა, ახალი ტიპები და ხასიათები მოჰყვა. მწერლის დიდი მხატვრული მემკვირდეობა, პუბლიცისტიკა და პრაქტიკული მოღვაწეობა ნათელი დადასტურებაა იმისა, თუ რა უნდა ასულდგმულედეს შემოქმედს, როგორ უნდა იბრძოდეს იგი ერის კულტურული წინსვლისა და ხალხის კეთილდღეობისათვის. „მხატვრის ალლო და თვალი თავისუფალია. მაგრამ ჩვენ მანც... გვიჩვენია ისეთი მასალის შერჩევა, შეგარძობა და თვალი, რომელნიც გაამხნევებენ ხალხს და ვაუღვივებენ იმედს, ენერჯიას და ზნეობას“<sup>1</sup>, — ამბობდა მიხეილ ჯავახიშვილი და მთელი შესაძლებლობით ამ სიტყვების ხორცშესხმას ცდილობდა. მწერალს სჯეროდა, რომ ხალხისადმი სამსახური პირველ რიგში თვითონ ხალხთან, მის ცხოვრებისეულ ჭაბან-წყვეტასთან ახლოს მისვლას, მისი სულიერი და გონებრივი ძალებისადმი თავყანისცემას ნიშნავდა. ამიტომ ამბობდა: „უკეთესია შენი ერისთვის იცხოვრო, ვიდრე საკუთარი ბედნიერებისთვისო“<sup>2</sup>.

მ. ჯავახიშვილის ხალხთან სიახლოვეს მისი ბიოგრაფიაც განაპირობებდა, — „მეც თქვენისთანა გლეხი ვარ და სოფლად დიდხანს მიცხოვრიარო“<sup>3</sup>, — ეუბნებოდა მწერალი გლეხებს და დასძენდა: „ჩემი ერის გულში ვზივარ, ჩემი ხალხი გულში მიზის“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> მ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. VI, გვ. 293.

<sup>2</sup> მ. ჯავახიშვილი, უბის წიგნაკიდან, ცისკარი, 1962, № 1, გვ. 109.

<sup>3</sup> მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 453.

<sup>4</sup> ცისკარი, 1962, № 1, გვ. 109.

ამჟამად ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ მიხეილ ჯავახიშვილის შეხედულებანი ხალხურ შემოქმედებაზე.

როგორ ესმოდა მწერალს „ხალხი“ და რას გულისხმობდა კონკრეტულად ამ ცნებაში?.

მ. ჯავახიშვილი შორს იდგა „ხალხის“ ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული გაგებისაგან. ჯერ კიდევ ადრე, 1903 წელს, 23 წლის ახალგაზრდა პროზაიკოსი ხარბად დაეწაფა მარქსისტულ ლიტერატურას. იგი ახლო ურთიერთობაში იყო ბუკინისტურ სამყაროსთან<sup>5</sup>; „ყველაზე საინტერესო და სასარგებლო“ კაცთან — იოსებ იმედაშვილთან, რომელმაც „ერთხელ, — იგონებდა მწერალი, — სად იყო და სად არა... ლენინის წიგნი მომიტანა — „რა ვაკეთოთ?“ მთელი ღამეები ვკითხულობდი ლენინის ამ ნაშრომს და ადგილებს ვიწერდი. ეს წიგნი დიდად დამეხმარა, რომ პარტიულ საკითხებში სათანადოდ გავრკვეულიყავ“<sup>6</sup>. და სწორედ მიმდინარე მომენტებში სათანადოდ გარკვევამ ნიადაგი მოუმზადა მწერლის პოლიტიკურ მომწიფებას, მის შემოქმედებით ჩამოყალიბებას. მ. ჯავახიშვილს იმთავითვე შეგნებული ჰქონდა ცხოვრების ფერხულში ჩადგომის, ხალხის მომავლისათვის აქტიური ბრძოლის აუცილებლობა. „ჩვენც — მაშინდელი ახალგაზრდობაც, — წერდა მწერალი — იმგვარადვე ვდუღდით და ჩვენი თავი იმ გრიგალის წინამორბედად მიგვაჩნდა, რომელიც პირველად 1905 წელს და 1917 წლებში ამოვარდა. ეს ორი გრიგალი აოლიტიკურად ლენინის პარტიამ მოამზადა“<sup>6</sup>. მიხეილ ჯავახიშვილს სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლისთანავე დაესახა ბრძოლის ნათელი გზა და იდეა — მთელი ნიჭითა და მხატვრული შესაძლებლობით მშრომელთა ინტერესების სადარაჯოზე დამდგარიყო.

საზოგადოების რთული ქსოვილი მ. ჯავახიშვილს დიფერენცირებულად ესახებოდა. იგი ერთ მხარეზე ხედავდა მეფეს, ბურჟუაზიას, ბიუროკრატიული სახელმწიფოს მოხელეებს, მეორე მხარეზე კი დემოკრატიულ მასებს. პუბლიცისტურ წერილებში მწერალს დღის სინათლეზე გამოჰქონდა მოქმედი საზოგადოებრივი ძალების ფიზიონომია... „ბოქაულები, ჩაფრები, გზირები, მამასახლისები და ამისთანა წურბელები, — აღნიშნავდა მ. ჯავახიშვილი, — ხალხს მოახვია მთავრობამ, მინისტრებმა, მეფემ“<sup>7</sup>. „გლეხებს ჩაგრავს და იბრძვივებს ისეთი გლეხებიც, რომელთაც ჯიბე გაუსქელებიათ“<sup>8</sup>... „ბურჟუაზია

5 დ. კასრაძე, ლიტერატურული პორტრეტები, 1962, გვ. 175.

6 მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 476.

7 ჟურნ. გლეხი, 1906 წ. № 3, გვ. 3

8 იქვე.

თუნდ ეშმაკს ჩააბარებს თავის კაპიტალს და თან სულსაც მიაყოლებს, ოღონდ დარწმუნებული იყოს, რომ მისი კაპიტალი კარგად შეინახება და კარგ სარგებელსაც მოუტანს“<sup>9</sup>. . . მაშ ვის ხელშია ისტორიის ჩარხი? — ხალხისა. ხალხი კი, ჭავჭავიძის გაგებით, არის მშრომელი მასა, მუშა, გლეხი — „ხალხს დაუებრუნდი. . . მშრომელ ხალხს, სხვა-ნაირი ხალხი აღარ არსებობს“<sup>10</sup>, „რაც ქვეყანაზე სიმდიდრეა-მალაზიებში. სახლებში, რაც რკინიგზებია, ზომალდები, სულ მუშა ხალხის შექმნილია, შრომის ნაყოფია“<sup>11</sup>. პროლეტარიატის ექსპლოატაცია უზომოა“<sup>12</sup>. კაპიტალისტურ პირობებში ხალხის ცნების შინაარს ძირითად მუშათა კლასი და გლეხობა განსაზღვრავდა. მწერალი ნათლად ხედავდა ხალხის მომავალს და მის გამომქედ ძალას — პროლეტარიატს. „მთელი მუშა ხალხი მაშინ ეღირსება ბედნიერ ცხოვრებას, როდესაც ქვეყნად დამკვიდრდება ერთობა-სოციალიზმი“<sup>13</sup>. მაგრამ მუშა ხალხმა „თვითონ უნდა იზრუნოს თავის თავზე და თავის თავი თვითონ უნდა დაიცვას“<sup>14</sup>. ასე წერდა მწერალი 1905 წლის რევოლუციის ქარიშხლიან დღეებში. ეს კი იმაზე ლაპარაკობს, რომ „არსენა მარაბდელის“ ავტორი დებიუტიდანვე გარკვეული იყო ხალხის მნიშვნელობაში; ამ სიტყვით არ იჩქმალებოდა „ხალხის შიგნით კლასობრივი ანტაგონიზმის გაუგებლობა“<sup>15</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. ჭავჭავიძელი არ აიგივებდა ცნებებს „ხალხი“ და „ერი“. იგი წერილებში „თანამედროვე ავსტრია და მისი სახელმწიფოებრივი იდეა“, „ეროვნული საკითხი ავსტრიაში“, რომლებიც 1906 წელს გამოქვეყნდა პრესაში, აგრეთვე სხვა შემთხვევებშიც, მართულებად მიუთითებდა ერის ზოგიერთ ნიშანზე. მწერალი აღიარებდა ენის ერთობას<sup>16</sup> და ტერიტორიულ მთლიანობას, რომ „ეროვნება ყოველთვის შეკავშირებულია იმ ტერიტორიასთან, რომელიც მას უჭირავს“<sup>17</sup>, ხოლო ფსიქიკური წყობის თაობაზე ამბობდა: „ერი. . . ცოცხალია, როგორც ფსიქოლოგიური ერთეული და განსაზღ-

<sup>9</sup> თხზ. ტ. VI, გვ. 110.

<sup>10</sup> თხზ. ტ. 11, გვ. 214.

<sup>11</sup> ჟურ. „გლეხი“, 1906, № 6 გვ. 2.

<sup>12</sup> მ. ჭავჭავიძელი, ტ. VI, გვ. 34.

<sup>13</sup> ჟურნ. გლეხი, 1906 წ., №, გვ. 2.

<sup>14</sup> მ. ჭავჭავიძელი, ტ. VI გვ. 51.

<sup>15</sup> ლენინი, თხზ. ტ. IX, 1950 წ., გვ. 125.

<sup>16</sup> მ. ჭავჭავიძელი, ტ. VI, გვ. 151.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 155.

ღრული სულიერი არსება“<sup>18</sup>. მწერალი 1909 წელს, ქართული ეროვნული მუზეუმის შექმნასთან დაკავშირებით, აღნიშნავდა: „ამ შენობის აგებაში მთელმა ერმა უნდა მიიღოს მონაწილეობა. განურჩევლად კლასისა და წოდებისა. იმერისა და ამერისა, მდიდარისა და ღარიბისა“<sup>19</sup>. ამ სიტყვებით იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებდა „ერს“, „ხალხს“ „კლასს“, „წოდებას“. ერი ფართო ცნებად მიაჩნდა, ხალხი კი ერის მოწინავე, მებრძოლ, მომავლის მქონე ნაწილად. ეს მინიშნებულია ერთ აღრიზნულ წერილშიც — „ჩვენ და ჩვენი თეატრი“... მ. ჭავჭავაძის შვილი წერდა: „ავანთე ჩემი სუსტი ფანტაზიის მკრთალი სანთელი... და... უფსკრულში ჩავეში... ვნახე წარსული... ყოვლის ამტანი და წამებული ერი, რომელმაც თავის ზურგზე ოთხი ათასი წელი გადაიტანა... იმ უფსკრულში გაუზომელ და უძირო ტალღებიდან ამოვარჩიე და ზევით ამოვწიე ის... რაც მენათესავებოდა... ჩემგან ამორჩეულ, ამოწეულ, ამობურთულ და განათლებულ ტალღებში... ჩემი საკითხები, მისწრაფება, ტანჯვა, სიხარული, მონობა, განთავისუფლების სურვილი, ჩემი ბრძოლა და ჩემი დამარცხებაც დავინახე... დავინახე, რომ ცხოვრების უმთავრესი ძარღვი... აზრი, ბრძოლის მიზეზი და ნიადაგი ერთი და იგივე გვაქვს... ჩვენს შორის რაც უფრო მეტს საერთოს და შემაერთებელ წერტილებს ვპოულობდი, მით უფრო ძლიერ მიყვარდა იმ უფსკრულის ძირი... ისინი ისე კი არ შევიყვარე, როგორც მარტოოდენ ქართველები, არამედ ისე, როგორც მებრძოლნი ქართველნი, როგორც მთელი კაცობრიობის ერთი გუნდი“<sup>20</sup>.

მ. ჭავჭავაძის შვილი ხალხის ცნებასთან ყოველთვის აკავშირებდა შრომას. ბრძოლას, დემოკრატიულ მისწრაფებებს, „ფართო თავისუფლება, დემოკრატიული კონსტიტუტია, დემოკრატიული კანონები და დემოკრატიული დაწესებულებანი, — წერდა მ. ჭავჭავაძის შვილი 1906 წ. — შესაძლებელია მხოლოდ იმ სახელმწიფოში, სადაც ხალხს ძალით მოუპოვებია ყველა ეს და შემდეგშიაც ძალით დაიცავს და გააფართოვებს თავის უფლებებს“<sup>21</sup>.

მაგრამ ჭავჭავაძის შვილს ხალხი როდი ესმოდა მხოლოდ როგორც მატერიალური დოვლათის მწარმოებელი მასა; მის სიტყვებში „რაც ქვეყანაზე სიმდიდრეა... სულ მუშა ხალხის შექმნილია“ იგულისხმებოდა სიმდიდრე — სულიერიც, „ცოცხალი და უკვდავია მხოლოდ ის ერი, — აღნიშნავდა მ. ჭავჭავაძის შვილი, — რომელმაც აღადგინა

18 იქვე, გვ. 259.

19 იქვე, გვ. 262.

20 მ. ჭავჭავაძის შვილი, თხზ. ტ. VI, გვ. 18—19.

21 იქვე, გვ. 209.

თავისი წარსული ცხოვრება, დაიხატა წარსული თავის წინაპართა შემოქმედებისა და მუნ იცნო თავისი ძალა და ჰპოვა იმედი მომავლისა“<sup>22</sup>. „ხალხი მარტოოდენ ის ძალა როდია, მაქსიმ გორკის თქმის არ იყოს — რომელმაც შექმნა ყველა მატერიალური ღირებულება, იგი სულიერი ღირებულების ერთაერთი დაუშრეტელი წყაროც არის: იგი დროის, სიღამისა და გენიალური შემოქმედების მიხედვით პირველი ფილოსოფოსი და პოეტია, რომელმაც შექმნა დედამიწის ყველა დიადი ჰუმანი, ყველა ტრაგედია და უდიდესი მათ შორის — მსოფლიო კულტურას ისტორია“<sup>23</sup>. ამ აზრს იზიარებდა მ. ჯავახიშვილიც, იგი ეროვნული კულტურის შექმნის საქმეში ხალხის შემოქმედებას საკმაოდ დიდ ძალად თვლიდა: „ყოველ არს აქვს სამი დარგი კულტურის: მატერიალური, გონებრივი და სულიერზნეობრივი. მათი ჩამო შეადგენს ეროვნულ კულტურას“<sup>24</sup>. „ჩვენთვის საქართველოს კულტურა — მისი წარსული, აწმყო და მომავალი — მთლიანი და ურღვევი ერთეულია. წინამორბედებისაგან და სახალხო პოეზიის უცნობ ავტორებისაგან ჩვენ ბევრი ვვაქვს შესათვისებელი. ჩვენ მათ მადლობით და პატივით ვიხსენიებთ“<sup>25</sup>.

მაშასადამე, მ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისით ხალხი არის ერის მოწინავე ნაწილი — ქალაქისა და სოფლის ექსპლოატირებული მშრომელი მასები, დემოკრატიული ჯგუფები, რომლებიც ქვეყნის მატერიალურ და სულიერ ფასეულობათა ძვირფას საუნჯეს ქმნიან. ერის სულიერ საუნჯეში მწერალი ფოლკლორსაც გულისხმობდა.

#### „ფოლკლორი“ მისიელ ჯავახიშვილის გაგებით

მწერლის ნაწარმოებში ხშირად გვხვდება გამოთქმები: „ხალხური შემოქმედება“, „ხალხური პოეზია“, „სახალხო პოეზია“, „ზეპირსიტყვიეობა“, „ფოლკლორი“.

ტერმინი „ფოლკლორი“ მ. ჯავახიშვილთან სულ ხუთ-ექვს ადგილას იჩენს თავს, მაგრამ არა მხოლოდ მხატვრული ზეპირსიტყვიერების მნიშვნელობით. როგორც ცნობილია, ამ ტერმინმა 1846 წლიდან მოკიდებული ფართო მოქალაქეობა მოიპოვა. დასაწყისში ფოლკლორს ძირითადად ზეპირსიტყვიერი ტრადიციის თვალსაზრისით ხმარობდნენ. მეცნიერთა ინტერესი ვიწროდ ზეპირსიტყვიერი ძეგლებით შემოიფარგლებოდა, მაგრამ შემდეგში შინაარსი, რომელსაც ამ ტერმინის სა-

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 260.

<sup>23</sup> М. Горький. Собрание сочинений в тридцати томах, т. 24, М., 1953, стр. 26.

<sup>24</sup> მ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. VI, გვ. 301.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 293.

სით გულისხმობდნენ, მეტად მრავალფეროვანი გამოდგა<sup>26</sup>. პროფ. მ. ჩიქოვანი ასე განსაზღვრავს ფოლკლორს: „ხალხური შემოქმედება. ფოლკლორი, შეუდარებლად მრავალფეროვანი და ვრცელი მოვლენაა. ვიდრე ამას პროფესიულად წარმოვიდგენთ ხშირად... ზოგადი წარმოდგენით ფოლკლორი ანუ ხალხური შემოქმედება არ განეკუთვნება მხოლოდ სულიერ მოვლენათა სფეროს. მასში, ამასთან ერთად, მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მატერიალური ცხოვრების მოვლენებს. იმას, რითაც ადამიანი ცოცხლობს, ჰქმნის ხელოვნურ გარემოს და სოციალურ არსებად გვევლინება. ფოლკლორულად მიგვაჩნია შემოქმედებითი მოღვაწეობის ყოველგვარი შედეგი, რომელსაც ინდივიდუალური ავტორი არ მოეპოვება და ადამიანს კი ემსახურება, სულიერთიან რას განეკუთვნება, სულიერს თუ ნივთიერ სფეროს. ამის კვალობაზე, ფოლკლორული შემოქმედების სათავე თვითონ ადამიანთა საზოგადოების პირველ საფეხურზე იდება, იქედან მომდინარეობს და სხვადასხვა სახელწოდებას ატარებს. ესაა ხელოვნება, პოეზია და პროზა, სიტყვა და მუსიკა, ენა, სარწმუნოება, საცხოვრებელი ბინა, სამეურნეო და საომარი იარაღები, ტანსაცმელი, საჭმელ-სასმელი, სამკურნალო საშუალებანი, ერთი სიტყვით — ადამიანური მოღვაწეობის ყოველი სფერო... სადაც ინდივიდუალური საავტორო უფლება არ მოქმედებს და ხანგრძლივი მოღვაწეობის შედეგი თაობათა კოლექტიურ თანამშრომლობას ემყარება“<sup>27</sup>.

ვფიქრობთ ამ თვალსაზრისს უახლოვდებოდა „არსენა მარაბდელის“ ავტორიც. „ნაციონალური ლიტერატურა, — ამბობდა მ. ჭავჭავაძე, — არ ამოიწურება მარტო ნაციონალური ენით. ენის გარდა იგი შეიცავს აგრეთვე კულტურულ-ისტორიულ, საყოფაცხოვრებო და ასე გასინჯეთ, გეოგრაფიულ პირობებსაც... ამ აბსოლუტურად აუცილებელ ფოლკლორულ ელემენტებს ზოგიერთნი ეგზოტიკას უწოდებენ“<sup>28</sup>. მაშასადამე, მწერალი ფოლკლორულ ელემენტებად თვლიდა კულტურულ-ისტორიულ, საყოფაცხოვრებო და გეოგრაფიულ მოვლენებს.

მეორე ადგილას იგი ფოლკლორის არეს უფრო ფართედ წარმოადგენდა: „მჭირდებოდა ბოტანიკური, ზოოლოგიური, ჩაცმა-დახურვისა და ამგვარი ცნობების მოგროვება. ამისთვის საჭირო იყო... ზოგიერთ სოფელში მისვლა, კორესპონდენტების შოვნა და ზეპირგადმო-

26 ელ. ვირსალაძე, ფოლკლორის სპეციფიკის პრობლემა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, ლიტ. ძიებანი, IX, 1955, გვ. 87.

27 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური პოეზიის კლასიფიკაციისა და გამოცემის პრინციპების შესახებ, 1962, გვ. 5.

28 მ. ჭავჭავაძის შვილი, ტ. VI, გვ. 442.

ცემათა მოგროვება“<sup>29</sup>... „საწერი მაგიდა... სავსე იყო საჭირო მასალით. აქვე ეწყო რვეულები წარწერით: ლექსიკა, ანდაზები-ზნეჩეულებანი“...<sup>30</sup>, ამრიგად მწერალი „აუცილებელ ფოლკლორულ ელემენტებს“ უწოდებდა ყველა იმ „ადგილობრივ მასალას“, რაც ქართველ ხალხს საუკუნეების მანძილზე კოლექტიური თანამშრომლობით შეუქმნია. ესაა როგორც მატერიალური, ისე სულიერი საგანძური: კულტურულ-ისტორიული, საყოფაცხოვრებო, ტიპონიმიკური, პოეტური, ლექსიკური, სარწმუნოებრივი, ჩაცმა-დახურვის, საბუნებისმეტყველო, სამეურნეო და სხვა, რაც ემყარება „ათას თაობათა ოფლში წართობას“, თაობათა არაინდივიდუალური მოღვაწეობის სფეროს. ამას გვაფიქრებინებს ისიც, რომ მ. ჭავჭავაძის ფოლკლორის ცნებაში გულისხმობს შესაგროვებელს, ზეპირგადმოსაცემ მასალას — „საჭირო იყო ზოგიერთ სოფელში მისვლა კორესპონდენტების შოვნა და ზეპირგადმოცემათა მოგროვება“, ან კიდევ: „მომიხდა მრავალი ადგილის შემოვლა... ხნიერი ადამიანების გამოკითხვა, ფოლკლორის მასალის შეგროვება“<sup>31</sup>.

ე. ი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მწერალი ფოლკლორზე ლაპარაკობდა ზოგადი წარმოდგენით. მაგრამ მისი კონკრეტული გაგებაც არ იყო მ. ჭავჭავაძისათვის უცხო.

როგორც ცნობილია, საბჭოთა ფოლკლორისტიკის განვითარებას დიდად შეუწყო ხელი მწერლების პირველმა საკავშირო ყრილობამ და მისმა შედეგებმა. ამ ფორუმის ტრიბუნიდან ითქვა, რომ ფოლკლორმა, მშრომელი ხალხის ზეპირმა შემოქმედებამ, შექმნა ყველაზე უფრო ღრმა და ნათელი, მხატვრულად სრულყოფილი ტიპები გმირებისა, რომ სიტყვიერი ხელოვნების საწყისი ფოლკლორშია<sup>32</sup>. ყრილობას მ. ჭავჭავაძილიც ესწრებოდა და ისმენდა გორკის ამ სიტყვებს. დაბრუნების შემდეგ მან დაწერა სპეციალური წერილი — „პირველი ყრილობა“. „ყრილობას ყოველმხრივ ზევათ აწეებოდა პრობლემები: სტილი, ენა, პროზა, პოეზია, დრამატურგია, თემა, ტიპი, ფაბულა, სიუჟეტი, ცოცხალი ადამიანი, სოციალისტური რეალიზმი, პროლეტარული ჰუმანიზმი, საბავშვო ლიტერატურა, კარდების აღზრდა, თარგმანი, ფოლკლორი“<sup>33</sup>... არა გვგონია, რომ მწერალი აქ ფოლკლორს ხმარობდეს ზოგადი მნიშვნელობით. ამ ცნებაში მხოლოდ ხალხის სიტყვიერი შემოქმედებაა ნაგულისხმევი, რადგან თვითონ მწერალთა ყრილობაზე

<sup>29</sup> ჭავჭავაძის შვილი, ტ. VI, გვ. 394.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 395.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 440.

<sup>32</sup> М. Горький, О литературе, 1937, стр. 450.

<sup>33</sup> მ. ჭავჭავაძის შვილი, ტ. VI, გვ. 444.



ხალხის მხატვრულ სიტყვიერებაზე იყო საუბარი. აქვე ისიც უნდა ვთქვათ, რომ მწერალს ერთი და იგივე მნიშვნელობით არც „ზეპირსიტყვაობა“ და „ზეპირგადმოცემა“ ესმოდა. მათში ზოგჯერ, მართლაც, ზეპირ სასაუბრო მეტყველებას, ჰხედავდა<sup>34</sup>, ზოგჯერ კი — ზეპირსიტყვიერ ხელოვნებასაც<sup>35</sup>.

### ხალხური პოეზიის რაობა

მწერალი უსაზღვრო სიყვარულითა და პატივისცემით ეკიდებოდა ხალხის სიტყვიერ შემოქმედებას, ანუ ხალხურ პოეზიას.

ხალხური პოეზია, მიხეილ ჯავახიშვილის აზრით, იყო სიტყვიერი ხელოვნების უძველესი დარგი. მითი, ზღაპარი, ლექსი, ანდაზა, ეპიტაფია, თქმა, ბალადა, ლეგენდა, სიმღერა, არაკი, ეპოსი, გადმოცემა — აი, ყველა ის, რასაც ხალხური პოეტური შემოქმედების სფეროში ათავსებდა მწერალი.

მ. ჯავახიშვილს სპეციალურად ფოლკლორის საკითხზე არ უწერია, მაგრამ მის მხატვრულ, პუბლიცისტურ მემკვიდრეობაში ვხვდებით ზოგიერთ საინტერესო დაკვირვებას, გამოთქმას, მოსაზრებას, რაც საშუალებას გვაძლევს წარმოვიდგინოთ მწერლის ფოლკლორისტული შეხედულებანი.

საბჭოთა მეცნიერება ფოლკლორის სპეციფიკურ ნიშნებად მიიჩნევს შემოქმედებით კოლექტიურობას და მისგან გამომდინარე ანონიმურობას, გავრცელების ზეპირ გზას, ვარიანტულ და პოეტიკურ თავისებურებას. . . ამას გრძნობდა „თეთრი საყელოს“ ავტორიც. იგი წერდა: „მკვახედ მღერიან ხევსურები, ძარღვიან კილოში და სიტყვაში ისმის ფოლადის ქლარუნე . . . სისხლის წვიმები . . . ასი . . . საზღაპრო ამბავი. . . როდის მოხდა ეს ამბები, ვინ-ვის-სად, ან როგორ, — ზოგჯერ ასი წლის მუხა ხევსურმაც არ იცის. მაინც დამღერიან, აცხოვრენ და თაობით თაობამდე გადააქვთ“<sup>36</sup>. აქ ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკური თავისებურებანი — შემოქმედებითი პროცესის კოლექტიურობა, ანონიმურობა, გავრცელების ზეპირი გზა, მ. ჯავახიშვილს ზუსტად აქვს შენიშნული.

მწერალი იმასაც ამჩნევდა, რომ ანონიმურობა არ ნიშნავდა კოლექტიურად თხზვას. ხალხურ ნაწარმოებებს თავდაპირველად უსა-

34 მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 344.

35 იქვე, გვ. 310.

36 მ. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. II, გვ. 468.

ლურდ ჰყავდა ავტორები, მაგრამ ისინი „ათას თაობათა ოფლში წრთობისას“ გაუჩინარებულან. ამის გამო, როცა ხალხურ შემოქმედებაზე ჩამოაგდებდა სიტყვას, მწერალი ხაზს უსვამდა ფოლკლორული ნაწარმოების ავტორის უყოლობას კი არა, უცნობობას: „წინამორბედობისა და სახალხო პოეზიის უცნობ ავტორებისაგან ჩვენ ბევრი გვაქვს შესათვისებელი“<sup>37</sup>, „არსენას ლექსის უცნობი ავტორი“<sup>38</sup> და ა. შ.

საინტერესოა, ვარიანტის მწერლისეული გაგებაც. იგი წერდა: „მოსაუბრის ნაამბობში ჩაუქრობელი წყურვილით ეძებდა (მოქმედი გმირი — გ. ქ.) უკვე წაკითხულისა და გაგონილის ახალს, ზედმეტ სიტყვას, მეხუთე ვარიანტს, ახალ ანარეკლს და აზრის ახალ მინახვევს“<sup>39</sup>. ერთი მხრით, აქ ორიგინალურადაა განმარტებული ვარიანტი: ზედმეტი სიტყვა, ახალი ანარეკლი, აზრის ახალი მინახვევი, ხოლო მეორე მხრივ მინიშნებულია იმაზე, რომ ვარიანტულობა ახასიათებს „წაკითხულსა და გაგონილს“, წერილობით ნიმუშსაც და ზეპირგადმოცემასაც. წერილებში „როგორ ვმუშაობ“ და „ჩემი პასუხი“ მწერალი ლაპარაკობდა, რომ აუცილებელია პროზაიკოსმა „ბევრი... იმოგზაუროს, ყველაფერი ნახოს, განიცადოს, გაიგოს, მოისმინოს და შეისრუტოს“<sup>40</sup>. . . . იგი თვითონ. „არსენა მარაბდელის“ წერისას, დაეძებდა და ამოწმებდა ხალხური არსენას ვარიანტებს ბორჯომის ხეობაში, თრიალეთში, მარაბდაში და სხვაგან<sup>41</sup> და ამით აღიარებდა ხალხური ნაწარმოების ვარიანტულობას და მის მნიშვნელობას.

არც ხალხური ნაწარმოების პოეტიკური თავისებურება დარჩენია შეუმჩნეველი ჯავახიშვილს: ხალხური „ლექსის ავტორი, — აცხადებდა იგი, — მოკლედ სჭრის... არავითარ ფონს არ აგვიწერს... პოეტიკური ხერხების მხრივ მეტად ერთფეროვანია“<sup>42</sup>, ხოლო ხალხური პროზა, კერძოდ „ზღაპარი მრავალფეროვანია, მაგრამ ყველა ერთ ღერძზეა შედგმული“<sup>43</sup>.

### ხალხური პოეტიკური შემოქმედების მსოფთაობის მხარე

მ. ჯავახიშვილი ჰხედავდა რა ხალხური სიტყვიერების თავისებურებას, მას მიიჩნევდა ხელოვნების სრულფასოვანი დარგად, მხატვრული ღირებულების მოვლენად. იგი თვლიდა, რომ ხალხის ნაწარმოების

37 მ. ჯავახიშვილი, VI, გვ. 293.

38 თხზ., ტ. IV, გვ. 574.

39 თხზ., ტ. II, გვ. 185.

40 თხზ., ტ. VI, გვ. 385.

41 იქვე, გვ. 405.

42 იქვე, გვ. 396.

43 იქვე, გვ. 181.

პირველი დანიშნულება მშრომელთა ესთეტიკური მომსახურებაა. მწერალს ღრმად სჯეროდა ხალხის, კერძოდ ქართველი ხალხის მხატვრული განზოგადების დიდი უნარისა. გავიხსენოთ „არსენას ლექსზე“ ნათქვამი სიტყვები: „ხალხური პოეზიის მშვენიერი ნიმუშია...“<sup>44</sup>, „ძალიან კარგი ნაწარმოებია და შესაძლებელი იყო ჩემი რომანი მხოლოდ მისი განმეორება გამოსულიყო“<sup>45</sup>.

რა ხიბლავდა მწერალს ხალხურ ნაწარმოებში? — „სილამაზისა და უბრალოების მორიგება“<sup>46</sup>, ჯანსაღი, მართალი იდეების ლამაზ ფორმებში მოცემა. მ. ჯავახიშვილი ხალხურ ნაწარმოებს ლიტერატურული თხზულების ტოლად, ზოგჯერ მასზე უფრო ძლიერ მოვლენად სახავდა. „ზოგი მწერალი... ხალხს ზევიდან დასცქერის. დეე მან ჯერ უეფხის ბალადას და უამრავ ასეთ შედეგს აჯობოს და მერმე გადახედოს ხალხს ოლიმპის მწვერვალთან“<sup>47</sup>. აქ გვაგონდება დიდი აკაკის სიტყვები ერთ ხალხურ ლექსზე: „არა თუ დღევანდელი მკლაბნელი და მათ რიცხვში მე, თქვენი უმორჩილესი მონა, თვით რუსთაველიც კი მოაწერდა შეურცხვენლად ხელს (ლექსს „ხომალდში ჩავჯექ“ — გ. ჯ.). და ამგვარი მარგალიტები იშვიათი არ არის ზეპირსიტყვაობაში“<sup>48</sup>.

ამავე ესთეტიკური ღირებულების თვალაზრისით საინტერესოა მწერლის გამონათქვამები მუსიკალური და სიტყვიერი ფოლკლორის ცალკეულ ნიმუშზე. „შვიდსართულიანი გიჟურგენიალური კახური... აგვმოტავს, აგვიტაცებს ცაში“, „ურმული“ და „თაო ჩემო“ გავვილხობს გაყინულ სულს და... აბესალომი დაგვეწვავს იმქვეყნიურ საამურ შანთით“<sup>49</sup>. „აგვმოტავს“, „აგვიტაცებს“, „გავვილხობს“, „დაგვეწვავს საამურ შანთით“ — აი, ქვეშარიტი ხელოვნების დანიშნულება, მისი ესთეტიკური ფუნქცია, რაც ასე კარგად დაინახა მ. ჯავახიშვილმა ხალხურ შემოქმედებაში.

მ. ჯავახიშვილი საოცრად მოხიბლული იყო საგმირო-რომანტიკული ეპოსით, ლეგენდით, ზღაპრით, არაკით, კაჟიანი და ომახიანი ხალხური ლექსით, რომელიც მწერლის აზრით ქართველი ხალხის სულში და გულში ორგანულად არის ჩამჯდარი: „აქ ყველანი და ყოველივე ზღაპრისა და ლეგენდის ბადით შეხავსულა: დიდი ბუჩქის ძირში ბუნდოვანი მითი ჰფუსფუსებს, პიტალო კლდეზე რაინდული არაკია გაკრული, ხოლო გარანდულ ხეებსა და გალიბულ ქვებზე უანგიანი ლურსმა-

44 იქვე, გვ. 396.

45 იქვე, გვ. 402.

46 ტ. III, გვ. 446.

47 თხზ. ტ. VI, გვ. 462.

48 აკაკი, თხზ., ტ. VI, გვ. 504, 1957.

49 მ. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. VI, გვ. 275.

ნით გალექსილი ეპოსია ამოჭრილი<sup>50</sup>. და ყოველივე ამაში ჩანს ქართველი ხალხის შემოქმედებითი ძალა, ძალა, რომელმაც „მოარიგა სილამაზე და უბრალოება“.

მწერალს ღრმად სწამდა, რომ ხალხური შემოქმედება წარსულის რელიქტი კი არაა, არამედ პროცესია შეუწყვეტელი, რომ ახალ საზოგადოებაშიც „მადლიანი და უხვი მშრომელი ხალხი თავის იდუმალსა და დაუშრეტელ ზღვაში კიდევ გვიპოვნის ახალ მნათობს“<sup>51</sup>.

ფოლკლორისტიკათვის საინტერესოა მწერლის აზრი მხატვრული ფორმების გენეზისის შესახებ. „მხატვრული სიტყვა — ამბობდა იგი — მისი ჩასახვის პირველივე დღიდან უმთავრესად რეალისტური იყო — ამ ცნების უღრმესი და უუფართოესი მნიშვნელობით... ყოველივე დანარჩენი ან მისი ნაკადებია, ან შენაკადები“<sup>52</sup>. ამის გამო ზეპირსიტყვიერი ჟანრები, ზღაპარი, მითი და საერთოდ მხატვრული მოვლენები: ალეგორია, სიმბოლო და სხვა მას რეალურ, ფაქტობრივ ნიადაგზე აღმოცენებულად მიაჩნდა<sup>53</sup>, ხოლო ფანტასტიკურ-მისტიკურ დანაშრეებებს და ირეალურ პლასტებს, რაც ხალხური ნაწარმოებისათვის არის დამახასიათებელი, რეალურ საფუძველზე აღმოცენებული მხატვრული მოვლენების „ნაკადებად“ ან „შენაკადებად“ თვლიდა.

#### ხალხური შემოქმედება, როგორც სოციალური ტენდენციების გამოვლენის წყარო

ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებში მ. ჯავახიშვილი კითხულობდა ხალხის მართალ გრძნობებს, მის სოციალურ ტენდენციას, კლასობრივ დაპირისპირებულობას. ხშირად მწერალი ხალხურ შემოქმედებას ზეპირ ისტორიას უწოდებდა. „დაწერილ ისტორიაში ბევრი რამ არ მოჩანს. . . . თვითონ არსენაც არ მოჩანს“<sup>54</sup>, „მარტო თავადებზე წერია“<sup>55</sup>, ხოლო ხალხური „ლექსის ავტორს არსენას ცხოვრება ზედმიწევნით სიმარალით აუწერია“<sup>56</sup>.

ფოლკლორში ზოგჯერ მ. ჯავახიშვილი ზუსტ ისტორიულ ფაქტებს პოულობდა. ხალხის ხმაში, „კილოში და სიტყვაში ისმის ფოლადის ჟღარუნი, სისხლის თქრიალი, ბრძოლის კიენა და იარაღის ჩახუნი, ერეკლე „ნეფე“ და კრწანისის ველი, ალუდაურ გაბაური და სისხლის

50 თხზ., ტ. II, გვ. 448.

51 მ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. VI, გვ. 275.

52 იქვე, გვ. 291.

53 იქვე, გვ. 392.

54 იქვე, გვ. 403.

55 ტ. IV, გვ. 356.

56 ტ. VI, გვ. 402.

წვიმები, ნუვზარ ერისთავი და დიდი ზურაბი, მამაჟუკა ქალუნდაური და „ღუსურბანი“ ქისტი, შატილი და ბარისახო, არხვატი და ასი სხვა გმირი, ციხე და საზღაპრო ამბავი“<sup>57</sup>. ეს ხომ საქართველოს მთელი ისტორიაა. მწერლის სიტყვები ხაზს უსვამს ხალხურ სიტყვიერებას, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების გამომხატველს, რომელშიც ისტორიული ფაქტები აღნუსხულია ზოგჯერ სიზუსტით, ზოგჯერ „ლეგენდარული სამოსით“. მასში ფიქსირებულია, აგრეთვე, სინამდვილისადმი ხალხის დამოკიდებულებაც. „ვინც დღეს ვაჟკაცად ივარგებს, საუკუნოდ დარჩება მისი სახელი. იმაზე ლექსებს იტყვიან, დღეობაში იმღერებენ, სუფრაზე გაიხსენებენ“<sup>58</sup>. ყალბ გმირებს კი სიძულვილის ეშაფოტზე გააკრავენ; — არღოვი კნენინებს ანუგეშებდა... დავითმა გმირთა-გმირობა გამოიჩინა და აქამდე თუ „დავითი მღეროდა სხვებზე გამოთქმულ ლექსებს, ახლა სხვები შეაქებენ დავითის გმირობასო“<sup>59</sup>, მაგრამ არა, ვინც არა ჰგავს კახაბერს, ხალხი მას კახაბერად არ მიიჩნევს. „კნენინებმა სიმღერისა არა დაიჯერეს, რადგან კარჯად იცოდნენ, რომ ხალხი დავითისთვის წყევლის მეტს არაფერს არ გაიმეტებდა“<sup>59</sup>. ამ სიტყვებით მწერალმა გვამცნო, რომ ხალხის შემოქმედება არ ტყუის, არ ცდება მოვლენების შეფასებაში, რომ ენგელსის თქმის არ იყოს. „მკერამეტყველური მოწმობა მოიპოვება... ხალხურ სიმღერებში“<sup>60</sup>.

„ჩვენთვის ლიტერატურა არც თვითგართობაა, არც სხვისი გასართობი. იგი არც პარნასია განდევილებისთვის, არც გახსნილი სანაჯარდოა უსაქმურებისათვის. იგი თავდაპირველად სოციალური საქმიანობაა“...<sup>61</sup>, სრული უფლებით შეგვიძლია ეს სიტყვები ხალხურ პოეტურ შემოქმედებასაც მივუყენოთ. თუმცა ამავე აზრს მწერალი ზეპირაიტყვიერების მქაამართითაც იმეორებდა: „არსენას დროშაზე პრიმიტიული და უძლიერესი სოციალური სიმართლე ეწერა — „მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს, ღმერთი როგორ წაახდენსა!“ ამ ორ ბურჯზე წარმოიშვა და დამკვიდრდა ოძელაშვილის უკვდავება და ამანვე გამოკვეთა მისი ტიპიც“<sup>62</sup>, ამგვარად ზეპირსიტყვიერება, თავისებური სიმართლით ასახავს სოციალურ და კლასობრივ ტენდენციებს.

მ. ჯავახიშვილი არ მოქცეულა რევოლუციამდელი ანტიხალხური თეორიების გავლენის ქვეშ. მას მტკიცედ სწამდა, რომ ხალხია ისტო-

57 ტ. II, გვ. 468.

58 თხზ. ტ. IV, გვ. 356.

59 იქვე, გვ. 380.

60 ფრ. ენგელსი, ოჯახი..., გვ. 63.

61 მ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. VI, გვ. 295.

62 იქვე, გვ. 393.

რის მამოძრავებელი, ხალხია ჰემმარიტი ხელოვნების შემოქმედი, და არა ისინი, როგორც კულტურიალა და ოვსიანიკო-კულიკოვსკი აღიარებდნენ, ვინც „სანადიმო მაგიდასთან“ იჯდა, ან „ბაინების წრეში“ ერთობოდა. „თავადების სუფრაზე სამ ხმაზე აღარ მღერიან: სამხმოვანი სიმღერა გლახურია, მდაბიური, ქართული,“<sup>63</sup> — წერდა მ. ჯავახიშვილი და იმაზეც მიაწინებდა, რომ არსებობს არაგლახური, თავადური ზეპირსიტყვიერებაც, „დიდებულთა სამღერალი, . . . მათი გადაგვარებული სულის გამოწარმონი“<sup>64</sup> მ. ჯავახიშვილი კარგად გრძნობდა, რომ ყველაფერი, რაც ზეპირად ვრცელდება არ წამოადგენს ფართო მასების მხატვრული აღზნების ნაყოფს. საზოგადოება რთული სოციალური ორგანიზმია, მისი შემადგენლობა მრავალფეროვანია. ყოველ ფენას, ჩგუფს, კლასს თავისი ინტერესი, პოეტური ხედვა, გემოვნება, მისწრაფებანი<sup>65</sup> და აგრეთვე ზეპირი სიტყვიერებაც აქვს. ზეპირი შემოქმედების ის ნაწილი მიაჩნდა მწერალს ხალხურად, „რომელიც მიწაზე იდგა და მიწიდანვე ამოდიოდა“, მისი შეხედულებით „გარკვეული ღირებულება აქვს ზღაპარს, მითს, ალეგორიასა და სიმბოლოსაც თუ მათ აქვთ ნათლობა, სიცხადე და მჭიდრო კავშირი მიწასთან... თუ... ნათლად და მკაფიოდ არის აშენებული ამ ქვეყნის ნიდაგზე და ამვე ქვეყანას არ წყდება“<sup>66</sup>. ამით მ. ჯავახიშვილი გამოჰყოფდა იმ ზეპირშემოქმედებას, რომელიც ხალხის სულს, მის სოციალურ განწყობილებას, პროგრესულ ხასიათს, ჰუმანურ მისწრაფებას გამოხატავდა, ე. ი. კლასიკურ ფოლკლორს.

მიხეილ ჯავახიშვილის ლიტერატურული მემკვიდრეობა იძლევა ზოგიერთ საგულისხმო მასალას ხალხურ პოეტურ ქანრებზე დასაკვირვებლად.

ზღაპარი მწერლის გაგებით ჰემმარიტი ფოლკლორული ნაწარმოებია, რომლისთვის სპეციფიკური ისაა, რომ ფორმით მრავალფეროვანია, შინაარსით „ერთ ღერძზეა შედგმული“. ეს „ერთღერძიანობა“ კი გამოიხატება იმაში, რომ კეთილი იმარჯვებს და ბოროტი მარცხდება<sup>67</sup>.

ზღაპარს თავდაპირველად რეალური საფუძველი ჰქონდა, აქედან დაჰყვა „სიცხადე, და მჭიდრო კავშირი მიწასთან“<sup>68</sup> და არა ისე, რო-

63 თხზ., ტ. IV, გვ. 78.

64 იქვე, გვ. 78.

65 მ. ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორი, 1945, გვ. 387.

66 მ. ჯავახიშვილი, თხზ., ტ. VI, გვ. 292.

67 მ. ჯავახიშვილი, ტ. IV, გვ. 181.

68 თხზ., ტ. VI, გვ. 292.

გორც საბა განმარტავდა: „ზღაპარი არს მოგონებული ტყუილი, ამბავად შეშქვერებული და არა ქმნილი მყოფობით“<sup>69</sup>.

მწერლის აზრით, ლეგენდასაც ცხადი ამბავი უდევს საფუძვლად. თუმცა ლეგენდა მაშინ იწყება, როცა ნამდვილი ამბავი თავდება. „ცხადი გათავდა და ლეგენდა დაიწყო“<sup>70</sup> ამით ლეგენდის სინამდვილესთან სიახლოვე, ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირების ტენდენციას აღიარებული. „ოძელაშვილი არსებობდა, ეს უდავო ფაქტია, მაგრამ ის ამავე დროს ხალხმა საოცარი ლეგენდარული სამოსელით შემოსა“<sup>71</sup>. ან კიდევ: „ზღაპარს ლეგენდა დაასხა და ვაჟკაცური ამბებიც დააყოლა: გალექილი მარტია მისირაული, ბერდია მამუკაური, ხოშურაული და ნუგზარი, „ნფეფ“ ერეკლე და კრწანისი, ხირჩლა და ბაბურაული და ზურაბ ერისთავი“<sup>72</sup>.

საინტერესოა, მწერლის დაკვირვება საგმირო ლექსებზე. „საგმირო ლექსები, ისე როგორც საისტორიო ლექსები, იყო დაუწერელი ისტორია ხალხისა... მშობლიური კუთხის დამცველთ, სოციალური ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლთ, სუსტისა და დაჩაგრულის ქომაგთ, ფაქიზი მორალის მატარებელ გმირებს ქება-დიდებას ასხამდნენ ყველგან — შრომის პროცესში, ლხინსა და ჭირში... ისინი იყენენ შთამაგონებელი ხალხისა მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ზეიმსა და განსაცდელში“<sup>73</sup>. ამ თვალთახედვით აქვს განხილული მ. ჭავჭავიძელს საგმირო ლექსის მნიშვნელობა. „ვინც დღეს ვაჟკაცურად ივარგებს, საუკუნოდ დარჩება მისი სახელი. იმაზე ლექსებს იტყვიან, დღეობაში იმღერებენ, სუფრაზე გაიხსენებენ“<sup>74</sup>.

არც სხვა თანრებს ივიწყებდა მწერალი. სხვადასხვა ადგილას მოცემული აქვს ანდაზის, როგორც ქეშმარიტების მთქმელი მხატვრული ფორმულის, ეპიტაფიის, როგორც „სასაფლაოს პოეტიკის“<sup>75</sup>, მითის, როგორც ბუნდოვანი მხატვრული მოვლენის და სხვათა განსაზღვრანი.

### ხალხური სიტყვიერება, როგორც შემოქმედებითი წყარო

მიხეილ ჭავჭავიძე, რომელსაც ჰქონდა მწყობრი ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებანი, ხალხურ სიტყვიერებას, ხალხურ

69 საბა, ლექსიკონი ქართული, 1966.

70 მ. ჭავჭავიძე, ტ. II, გვ. 447.

71 ტ. VI, გვ. 395.

72 ტ. II, გვ. 480.

73 ქს. ს. ხ. ა. რ. უ. ლ. ი. ქ., ნარკვევები, 1958, გვ. 198—199.

74 მ. ჭავჭავიძე, ტ. IV, გვ. 356.

75 ტ. III, გვ. 517.

შემოქმედებას აღიარებდა ნაციონალური კულტურის, ხელოვნების, ლიტერატურის უშირეტ წყაროდ. „საქართველოს კულტურა — მისი წარსული, აწმყო და მომავალი — მთლიანი და ურღვევი ერთეულია. წინამორბედებისაგან და სახალხო პოეზიის უცნობი ავტორებისაგან ჩვენ ბევრი გვაქვს შესათვისებელი ჩვენ მათ მადლობით და პატივით ვინსენიებთ და ხშირად მათი გზებითაც მივდივართ. მკვე ღროს ჩვენ გვსურს მოუქებნოთ და შევითვისოთ ახალი ფანდები, რითმი, დინამიურობა, ლექსიკონი, სტილი“<sup>76</sup>. აქ მწერალი სამ შემოქმედებით ფაქტორს გამოყოფს: ლიტერატურულ ტრადიციას (წინამორბედები), ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას და მწერლის მხატვრულ ნიჰსა და უნარს. დღესაც აქტუალურად ჟღერს მ. ჯავახიშვილის სიტყვები: „სთქკეს—ერთი ერის ლიტერატურას, მეორესაგან მხოლოდ ენა ანსხვავებსო. მას მიუგვს: ყველა მწერალი უმთავრესად თავის ფოლკლორზე და კლასიკოსებზე იზრდება (შექსპირი, გოეთე, რუსთაველი, პუშკინი) და შეუძლებელია მწერალმა სულ დაივიწყოს სალიტერატურო ტრადიცია და თანმიმდევრობის კანონი. გარდა ამისა, ის ვერ მოწყდება თავის ქვეყნის არეს, გეოგრაფიას, ყოფას, კულტურულ მემკვიდრეობას და საერთოდ იმ ადგილობრივ მასალას, რომელიც აუცილებელი ელემენტია ყოველი კარგი ნაწარმოებისა. იდეებს რომ თავი დავანებოთ, სწორედ ამ ტრადიციებისა და ამ მასალის წყალობითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ფრანგი პოლ მორანი და ნორვეგიელი ჰამსუნი, ამერიკელი ტვენნი და რუსი ტოლსტოი, ვინმე ჩინელი და ვინმე ესპანელი. მაშასადამე, ენის გარდა სხვანაირი სხვაობაც ყოფილა. ცნობილი ფორმულა სოციალისტური შინაარსით და ფორმით ეროვნული — გაცილებით უფრო ფართოა და ენა მხოლოდ ნაწილია ფორმისა“<sup>77</sup>.

ამ ამონაწერში, რომელიც 1934 წელს განეკუთვნება, ვნახულობთ მორგებულ აზრებს იმის შესახებ, რომ ხალხური სიბრძნე, ფოლკლორული გარემო ორგანული ნაწილია ნაწარმოების მხატვრული ქსოვილისა. ფოლკლორული სინამდვილე ლიტერატურულ ტრადიციასთან. ენასთან, ეთნოგრაფიასთან და სხვა მოვლენებთან ერთად განსაზღვრავს მხატვრული ნაწარმოების ნაციონალურ ხასიათს, მის კოლორიტს<sup>78</sup>. ამიტომაც მწერალს მკვეთრად ეროვნული ნაწარმოების სხვა ენაზე თარგმნა შეუძლებლადაც მიაჩნდა, რადგან „თარგმანი მხოლოდ სარჩულია დედნისა და ბევრი რამე იკარგება, ნამეტან კი ისეთ ავტორს ეკარგება, ვინც

76 თხზ. ტ. VI, გვ. 293.

77 იქვე, გვ. 444.

78 იქვე.



ფოლკლორით არის დატვირთული“<sup>79</sup>. მაშასადამე ფორმით ეროვნულ და შინაარსით სოციალისტურ ლიტერატურაში თავისი ტონის მიმცემი ძალა ჰქონია ხალხურ შემოქმედებასაც. ნუ დავივიწყებთ იმასაც, რომ მწერალი ფოლკლორთან დამოკიდებულებაში ზომიერებას მოითხოვდა. „აბსოლუტურად აუცილებელ ფოლკლორულ ელემენტებს ზოგიერთ-ეგზოტიკას უწოდებენ და თავის თავს ნებას აძლევენ დატუქსონ ესა თუ ის ავტორი. თუ ავტორი ამა თუ იმ საყოფაცხოვრებო თავისებურებას თვითმიზნად აქცევს, ეს, რა თქმა უნდა გაკიცხვის ღირსია, მაგრამ კრიტიკოსი ყოველთვის როდი ამჩნევს იმ უბრალო ჭეშმარიტებას, რომ ყველა ხალხს მეორე ხალხის ფოლკლორი ზოგჯერ ეგზოტიკად ეჩვენება“<sup>80</sup>.

მ. ჯავახიშვილი ეყრდნობოდა რა ჩვენი კლასიკური მწერლობის ტრადიციასა და დემოკრატიულ ფოლკლორისტიკას, აზრს გამოთქვამდა ხალხური ნაწარმოების მწერლის ქურაში გადახარშვის აუცილებლობის სასარგებლოდ. „მეკითხებით, პირველ იმპულსს რა გაძლევსო. — გაგონილი ამბავი, დაკვეთა, სახე თუ სხვა რამეო? გიპასუხებთ: ერ. თიც, მეორეც, მესამეც... თითქმის ყოველდღე რაღაც უნდა ჩაერიწერო — სიტყვა, სახე, თქმა, ამბავი, წერილმანიც, და მსხვილმანიც. ზოგი ყურმოკრულია, ზოგი თვალმოკრული და ზოგიც მოგონილი. ეს მასალა — გაგონილი და მოგონილი — შემოქმედების ლაბორატორიაში იხარშება, მუშავდება და ბოლოს ისეთი რამე გამოდის, რასაც ზოგჯერ თვითონ ავტორიც ძლივს იცნობს ხოლმე“<sup>81</sup>. აქ ჩვენ დიდი ვაჟას სიტყვები გვაგონდება: „რაც უნდა დიდებული იყოს ზღაპარი, თუ მან არ გაიარა პოეტის ფანტაზიისა და გონების მანგანაში... არაფერი გამოვა“<sup>82</sup>, ხალხური ნაწარმოები მწერლობისათვის მხოლოდ ფარული მხატვრული შესაძლებლობაა, რომელიც სათანადო პირობებში — შემოქმედებით ლაბორატორიაში მოხვედრის შემდეგ — იქცევა ლიტერატურულ სინამდვილედ. „ავტორის უდიდესი ნიჭი, — ამბობდა ჯავახიშვილი, — სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ უბრალო და მარტივი ამბავი, რომელსაც ჩვენ ძალიან ხშირად ვხედავთ და თითქმის არაკვითარ ყურადღებას არ ვაქცევთ, მადლიანმა ნიჭმა ჩვენ თვალწინ უდიდეს ტრაგედიად გადააქცია, გააცოცხლა, ტანი შეასხა, და დაგვანახა, რომ ჩვეულებრივსა და უბრალო მოვლენაში ძალიან ხშირად დიდი დრამა და სულიერი ტანჯვა იმალება“<sup>83</sup>. ხალხური ამბვის მხატვრულად გარ-

79 იქვე, გვ. 389.

80 იქვე, გვ. 442.

81 იქვე, გვ. 386—387.

82 ვაჟა, ფურ. განათლება, 1911, № 8, გვ. 444.

83 მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 271.

დაქმნის აღნიშნული გზა მ. ჯავახიშვილს მწერლობის განვითარების საერთო კანონზომიერებად მიაჩნდა. წამოყენებული დებულების ყველაზე უტყუარი მაგალითი თვით მწერლის შემოქმედებითი პრაქტიკა იყო. ამგვარმა შემოქმედებებმა პრაქტიკამ, ანუ „პოეტურმა ფანტაზიამ და გონების მანგანმა“ შესძლო ხალხური არსენას „არსენა მარბდელად“ გარდაქმნა.

### ნაწარმოების ხალხურობის პრობლემა

როგორც ცნობილია, ნაწარმოების ხალხურობა მხატვრული ლიტერატურის ქვაკუთხედიანია. ჩვენთვის საინტერესოა, რა როლს ანიჭებს მ. ჯავახიშვილი ამ საკითხის გადაწყვეტაში ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას. „რუსულ კლასიკურ ლიტერატურაში (ასევე საბჭოთაშიც) არის ერთი სრულფლებიანი ნათელი ხაზი, რომელიც თავისთავად პირდაპირ დაკავშირებულია მის ხალხურობასთან და რომელიც სამწუხაროდ ძლიერ ხშირად იკარგება მხედველობის არედან... ჩვენ სახეში გიჟქსრუსული ლიტერატურის და ხალხური პოეტური შემოქმედების ურთიერთკავშირი“<sup>84</sup>. ნათქვამი ქეშმარიტებას გამოხატავს; მართლაც, სპეციალურ ლიტერატურაში, სადაც მწერლობის ხალხურობის საკითხებს არკვევენ, იშვიათად გაიხსენებენ ხოლმე ხალხის პოეტურ შემოქმედებას; მ. ჯავახიშვილი იმ აზრის იყო, რომ მხატვრული ლიტერატურა, რომელიც გნებავთ ძეგლი, მხოლოდ მაშინ ცოცხლობს, თუ იგი ხალხის ცხოვრებისეული ინტერესებიდან გამოდის. რეალიზმი, რომელიც ლიტერატურის განუყრელი თვისებაა, ხალხური შემოქმედების წიაღში ეძებს ფესვებს. „მხატვრული სიტყვა, მისი ჩასახვის პირველივე დღიდან, უმთავრესად რეალისტური იყო... რეალიზმი დედახეა მხატვრული ლიტერატურის. იგი მიწაზე სდგას და მიწიდანვე ამოდის. ორივე ერთმანეთს ჰკვებავენ, ზრდიან და ამაგრებენ“<sup>85</sup>. მხატვრული ლიტერატურა თავდაპირველად ხალხური შემოქმედებიდან იღებს სათავეს, ფოლკლორი ხომ დედახეა მწერლობისათვის „ზოგიერთებმა, — ამოზღა მ. ჯავახიშვილი. — მხატვრული შემოქმედება დაუმორჩილეს, სავსებით დაუთმეს შიშველ საქმეებს. მხატვრისათვის ეს გზა, საიდანაც უნდა მოდიოდეს იგი, მეტად მოლიპულია. ჩვენთვის მისაღებია იდეური, უტილიტარული ხელოვნება... ხელოვნება მიწისათვის, ჩვენთვის ხალხისათვის“<sup>86</sup>. „მწერალი და ხალხი, — განაგრძობდა ის, — ერთმანეთს

<sup>84</sup> Н. Н. Гулгаксёв, Исследования о значении фольклора в развитии народности русской и литературы, Херсон, 1962, стр. 4.

<sup>85</sup> მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 291.

<sup>86</sup> იქვე.

უნდა შეედღუნენ, რათა ხელიხელ ჩართულმა იარონ და იმუშაონ... დიადი მიზნის მისაღწევად<sup>87</sup>... რაოდენ ახლოა ეს სიტყვები ლენინის გამოხატულებათა: „ხელოვნება ხალხს ეკუთვნის, იგი თავისი უღრმესი ფესვებით მშრომელთა ფართო მასების თვით შუაგულში უნდა მიდიოდეს“<sup>88</sup>. მწერლისა და ხალხის ხელიხელ ჩართული სიარული, — როგორც ამბობდა ჯავახიშვილი, — არის ლიტერატურისა და ხელოვნების ქეშმარიტი გზა. ხალხური შემოქმედების შესწავლა და გამოყენება მწერალს უადვილებს ეპოქის ტენდენციის დანახვას და მხატვრული ოსტატობის მწვერვალების დაპყრობას<sup>89</sup>.

მხატვრული ნაწარმოები მწერლის ინდივიდუალურ დაკვირვებებით შექმნილი ქვეყანაა, რომელიც ჩვეულებრივი ადამიანის მიერ დანახული ქვეყნისაგან განირჩევა, როგორც იტყოდა მიხეილ ჯავახიშვილი, — „რადაცათი“.

„ხელოვნება, — წერდა „ჯაყოს ხიზნების“ ავტორი, — სამხატვრო ხერხების ჯამია და კიდევ რაღაც და უმთავრესი ეს რაღაც არის მეთქი. რა არის ეს „რაღაც“, რომელიც ფორმალისტს აკლია! თავდაპირველად ეს არის იდეა, ღრმა შინაარსი, რომელიც ფაბულით და მისი სიუჟეტური გაშლით გამოიხატება. მეორე: ეს არის ნაწარმოების ყველა ნაწილის ორგანული მთლიანობა, რომელიც ბალზაკმა ასე გამოსახა: მოთხრობა ისარივით პარდაპირ მიზნისაკენ უნდა მიდიოდესო; მესამე: ეს არის ასეთივე მთლიანობა ფორმის და შინაარსისა, რომელიც მონოლითობას აძლევს მხატვრულ ნაწარმოებს; მეოთხე: გულწრფელობა, უბრალოება და სიმართლე; მეხუთე: მკვეთრი სტილი ამ სიტყვის ფილოსოფიური და ფილოლოგიური მნიშვნელობით. მეექვსე: ხალხურ-ლიტერატურული ენა, რომელიც ნაწარმოებს მკითხველის გულს მიაწვდის“<sup>90</sup>.

ჯავახიშვილის აზრით, აუცილებელია მხატვრული ნაწარმოები ასახავდეს სიმართლეს, საზრდოობდეს, გარკვეული იდეით, შინაარსით, „რომელნიც გაამხნევებენ ხალხს და გაუღვიძებენ იმედს, ენერგიას, ზნეობას“<sup>91</sup>, ნაწარმოების ხალხურობის ცნება მრავალკომპონენტია. ეს მოჩანს მ. ჯავახიშვილის მსჯელობაშიც — „ქეშმარიტმა მხატვარმა უნდა დაიცვას და შეითვისოს მარტივობა (უბრალოება), მკაფიობა (ნათელობა), გულწრფელობა და ზომიერება, რომელნიც ამავე დროს ნამდვილი ანარეკლები არიან ჩვენი ხალხის ბუნებისა“<sup>92</sup>. ამის გამო ხა-

87 იქვე, გვ. 453.

88 ლენინი, თხზ., ტ. XXXI, გვ. 10.

89 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, შესავალი 1960.

90 24.

90 მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 462.

91 იქვე, გვ. 293.

ლხის ბუნების ყველაზე უკეთ გამომხატველ „სახალხო პოეზიის უცნობ ავტორებისგან ჩვენ გვაქვს შესათვისებელი. ჩვენ მათ მადლობით და პატივით ვიხსენიებთ და ხშირად მათი გზებითაც მივდივართ“<sup>93</sup>. მწერლის, „ჯანსაღი რეალისტის“ თვალში სიმართლის, ნათლობის ანუ უბრალოების გამოსახატავად „გარკვეული ღირებულება აქვს ზღაპარს, მითს, ალეგორიას, სიმბოლოსაც, თუ მათ აქვთ . . . სიცხადე და მკიდრო კანკშირი მიწასთან“<sup>94</sup>. განა ნათლობასა და მკაფიობას არ უსვამდა ხაზს დიდი შოთა, როცა ამბობდა: „ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად!“.

სხვა ადგილას მწერალი პირდაპირ ლაპარაკობს ხალხურობის პრობლემაზე. „ხალხურობა, სინათლე და უბრალოება ერთადერთი გასაღებია ხალხის გულისა. ეს გასაღები ყველა გენიოსს და დიდ მწერალს ჰქონდა. ყველა ხალხური იყო და გასაგები: ჰომეროსი, სერვანტესი, რუსთაველი, შექსპირი, მოლიერი, დანტე, რაბლე, ბალზაკი, დიკენსი, ტოლსტოი, ილია, აკაკი. ზოგი მწერალი კი ხალხს ზევიდან დასცქერის. დეე მან ჯერ ვეფხის ბალადას და უამრავ ასეთ შედევრს აჯობოს და მერმე გადახედოს ხალხს ოლიმპის მწვერვალიდან“<sup>95</sup>. მაშასადამე, ნაწარმოების ხალხურობა პირველ რიგში ხალხის გულის გაღების საშუალებაა. მასების გულის გაღება მაშინ შეიძლება, როცა გასაღებს ფლობ, ეს გასაღები კი ის „რაღაცაა“, რომელიც სხვა ფაქტორებთან ერთად ეყრდნობა მარტივობას, მკაფიობას, უბრალოებას როგორც ხალხის ბუნების ჰემმარიტ ანარეკლს. ამით მ. ჯავახიშვილმა არა მარტო დაიცვა ლიტერატურის ხალხურობის პრინციპი, არამედ მას ახალი შინაარსიც მისცა<sup>96</sup>. „ჩვენი ზეპირსიტყვაობა, — წერდა მიხეილ ჯავახიშვილი, ანდაზები, ზღაპრები და უკლებლივ მთელი კლასიკური მწერლობაც ერთნაირ სინტაქსზეა აშენებული და მისი მთავარი თვისება, ენის მთავარ თვისებად უნდა ჩაითვალოს“<sup>97</sup>. ხალხის ენა, ხალხური სიტყვა „ნამდვილი ლიტერატურისათვის ნამდვილი ხელოვნებაა. ესთეტიკური ფენომენია“, „ყველგან ენის ავტორად უმეტესად ხალხურზე დაბჯენილი ლიტერატორი გამოდის“<sup>98</sup>. მ. ჯავახიშვილი, ხალხური ენის მიმართ, მოითხოვდა ზომიერ, სათუთ მიდგომას, რადგან „ხალხის ენა არის მხოლოდ

<sup>92</sup> იქვე, გვ. 293.

<sup>93</sup> იქვე.

<sup>94</sup> იქვე, გვ. 292.

<sup>95</sup> იქვე, გვ. 462.

<sup>96</sup> ტ. კვანჭილაშვილი, მ. ჯავახიშვილის შემოქმედება, 1966, გვ. 132.

<sup>97</sup> მ. ჯავახიშვილი, ტ. VI, გვ. 344.

<sup>98</sup> იქვე, გვ. 368.

მასალა „შეუმუშავებელი“<sup>99</sup>, რომელიც „შემოქმედს ელის“. ხალხური ენაც ზეპირსიტყვიერების მსგავსად, შემოქმედებით ქურაში გადამუშავებას საჭიროებს, მანამდე კი „ნავლწაყრილი“ მადანია, საგანძურია და არა განძი...

როგორც ვხედავთ მ. ჯაფარიშვილის ფოლკლორისტული ინტერესი მნიშვნელოვნად ფართოა. იგი ნათლად წარმოიდგენს ფოლკლორის თავისებურებებს, განიხილავს ლიტერატურულ-ფოლკლორულ ურთიერთობას შემოქმედებითს ასპექტში, მაგრამ მთავარი მაინც მწერლისათვის იყო ფოლკლორის, როგორც შემოქმედებითი წყაროს პრობლემა.

---

<sup>99</sup> ბელინსკი, ტ. 1, გვ. 600.

---

## ლალი ბარძინიშვილი

### ზეპირსიტყვიერების მოსაზღვრე დისციპლინების საკითხი „აკაკის კრებულში“

„პირველ ენკენისთვის უნდა გამოვიდეს ჩემი „კრებული“. გამო-  
გიტყდები და გეტყვი, მარტო მისთვის, რომ ჩემი ნაწერები გამომეცა,  
მე არ ვიტვიტობდი ამ ძნელ საქმეს, მაგრამ ჩემი უმთავრესი წამახა-  
ლისებელი ზეპირსიტყვიერებაა, ამას უნდა შევსწირო ჩემი უკანასკნელი  
ძალ-ღონე და გაუყვალო გზა“. ასე წერდა აკაკი წერეთელი ერთ თავის  
მეგობარს მისი ყოველთვიური კრებულის გამოსვლის გამო<sup>1</sup>.

ეს სიტყვები ნათლად გვიჩვენებენ პოეტის უსაზღვრო სიყვარულს  
ხალხური შემოქმედებისადმი. დაუფასებელია ის ღვაწლი და ამაგი,  
რაც აკაკი წერეთელმა ილია ჭავჭავაძესთან, ვაჟა-ფშაველასთან, თედო  
რაზიკაშვილთან, ალ. ყაზბეგთან, ალ. ხახანაშვილთან და სხვებთან ერ-  
თად ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებას დასდო. მისი ერთ-ერთი მთავარი  
საზრუნავი სიყრმიდან მთელი სიცოცხლის მანძილზე ხალხური შემოქ-  
მედების ნიმუშების შეკრება-შესწავლა იყო.

გასული საუკუნის მეორე ნახევარში გამოჩენილმა ქართველმა  
მწერლებმა ხალხური შემოქმედების ნიმუშების გამოყენებით გაა-  
მდიდრეს თავიანთი ნაწარმოებები და გაზარდეს მათი შემეცნებით  
და მხატვრული ღირებულება.

ხალხური შემოქმედებისადმი დიდი მზრუნველობის დამადასტუ-  
რებელია აკაკის ანდერძი, სადაც ნათქვამია „...ვენახსა და დანარჩენ  
ჩემ უძრავ ქონებას, სრულ საკუთრებაში ვუტოვებ ქართულ ეთნოგრა-  
ფიულ საზოგადოებას, რათა მან შეჰკრიბოს და გამოსცეს ქართული  
ზღაპრები, ლექსები და საზოგადოდ ზეპირი თქმულებანი. ... თუ ვინი-  
ცობაა ვინმე მოისურვებს ჩემს ხსოვნას პატივი სცეს გვირგვინით, მე

<sup>1</sup> თ. კ. კვ. ა. ე, აკაკის ანდერძის გამო, „ახალი აზრი“. 1915, № 136.

ვსთხოვ მას გვირგვინის საფასური შეიტანოს ხსენებულ ეთნოგრაფულ საზოგადოებაში ზემოთ აღნიშნულ მიზნისათვის“<sup>2</sup>.

ხალხური შემოქმედება აკაკი წერეთლისათვის, ისევე როგორც სხვა გამოჩენილ საზოგადო მოღვაწეთა და მწერლებისათვის, ხალხში პროგრესულ-დემოკრატიული იდეების დანერგვისა და ნაციონალური და სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ ბრძოლის ერთი საუკეთესო საშუალება იყო.

აკაკის ხალხური შემოქმედების ნიმუშების შეგროვება გადაუღებელ ამოცანად მიაჩნდა. იგი ამ საქმეს ყველაზე საჭირო და სასწრაფო საქმეზე მალლა აყენებდა. პოეტი მოუწოდებდა თანამემამულეთ: „ქართველებს რომ დღეს სხვადასხვა საჭიროება გვაქვს და აუარებელი საქმეც გვაწევს ტვირთათ, ეს ვინ არ იცის? მაგრამ არც ერთი-კი მათგანი ისეთი სასწრაფო არ არის, როგორც „ზეპირ-გადმონაცემების“ შეკრება-შეგროვება“<sup>3</sup>.

ჭერ კიდეც 1882 წ. აკაკი გაზ. „დროებასა“ და „ივერიაში“ ბეჭდავს „განცხადებას“ ხალხურ ნაწარმოებთა შეკრების შესახებ. ამ განცხადებაში იგი ყველას თხოვს, რათა შეკრიბონ ყოველგვარი ზეპირ-გადმოცემები და გამოგზავნონ „დროების“ ან „შრომის“ რედაქციაში.

1895 წ. აკაკიმ „კვალში“ დაბეჭდა წერილი, სადაც იგი განმეორებით მოუწოდებდა ქართული ეროვნული საქმით დაინტერესებულთ. რათა შეეკრიბათ ხალხური საუნჯის ნიმუშები<sup>4</sup>.

აკაკის მოწოდებამ აამოძრავა ქართველი საზოგადოების ერთი ნაწილი. დაიწყო შემკრებლობითი მუშაობა, მაგრამ საჭირო იყო არა მარტო შეკრება, არამედ თანდათანობით პუბლიკაციაც. აკაკის კარგად ესმოდა ამ საქმის უდიდესი ისტორიული მნიშვნელობა. „კრებული“, რომლის პირველი ნომერი 1897 წ. სექტემბერს გამოვიდა, ძირითადად სწორედ ამ დიდ ეროვნულ საქმეს მიეძღვნა.

ხალხური შემოქმედების შესაკრებად აკაკიმ გარკვეული პროგრამაც შეადგინა. აღსანიშნავია, რომ აკაკის პროგრამით ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობისას გათვალისწინებული უნდა იყოს მოსაზღვრე დისციპლინები. შემკრებმა ტექსტის ჩაწერისას უნდა ეძიოს და გაითვალისწინოს მისი შექმნის საბაზი, შესრულების გარემო, უნდა გაითვალისწინოს თავისებურება იმ კუთხისა, იმ მხარისა, სადაც შეიქმნა და გავრცელდა ნაწარმოები. აკაკის პროგრამით ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების შემკრებმა ყოველმხრივ უნდა შეისწავლოს ის მხარე, სა-

<sup>2</sup> აკაკის ანდერძის შინაარსი, ეურნ. „განათლება“, 1915, ნაწ. 11.

<sup>3</sup> აკაკის კრებული, 1897, I. გვ. I.

<sup>4</sup> „განცხადებასავით“, „კვალი“ 1895, № 6.

დაც ატარებს ფოლკლორულ ძიებას. გარდა იმისა, რომ შემკრებმა ფონოგრაფიის გათვალისწინებით უნდა ჩაიწეროს ტექსტი, მანვე უნდა შეაგროვოს ცნობები იმ მხარის შესახებ, სადაც იგი მუშაობს.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული პერიოდის ფურცლებზე ზეპირსიტყვიერების საკითხების გაშუქება და ნიმუშების ბეჭდვად ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გამოხატულება იყო. ამ მხრივ ერთი პირველი ადგილი უკავია ჟურნალს „აკაკის თვიურ კრებულს“. ამ პერიოდული ორგანოს როლი და ადგილი ეროვნული კულტურის ისტორიაში კარგად დაახასიათა ფოლკლორისტმა თამარ ოქროშიძემ. ან ნაშრომში საფუძვლიანად არის განხილული ჟურნალის გამოცემის ისტორია — მის ფურცლებზე დაბეჭდილი ხალხური შემოქმედების ნიმუშები<sup>5</sup>. აღსანიშნავია პროფ. ი. ბოცვაძის ნაშრომი. ავტორს ვრცლად აქვს დახასიათებული აკაკის ფასდაუდებელი შრომა და ზრუნვა ამ ჟურნალის გამოცემისა და დაარსებისათვის. ზოგად ხაზებში მიმოხილულია აგრეთვე ხალხური შემოქმედების საკითხები ამ ჟურნალის ფურცლებზე<sup>6</sup>.

„კრებულის“ განსაკუთრებული განყოფილება დათმობილი აქვს ხალხურ შემოქმედებას. ამ ორგანოს ირგვლივ დაირაზმნენ ხალხური შემოქმედების ცნობილი შემკრებნი. ისინი დაუზარებლად აწოდებდნენ რედაქციას შეკრებილ მასალებს იმ კუთხის აღწერით, სადაც ჩაწერილია ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები. ესენი იყვნენ: მესხი — კოტე გვარამაძე, სოსიკო მერკვილაძე, „ქართველი ოსებში“ (მღვდელი ბაკურაძე), ნიანი (ნიკო ასათიანი), ღომენტი თომაშვილი, ვ. ებანოძე და სხვები.

„კრებულის“ პირველ ნომერში დაიბეჭდა აკაკის საპროგრამო წერილი „უბრალო საუბარი“. ამ დიალოგის ფორმის ნაშრომში გამოხატულია ის წინააღმდეგობანი და დაბრკოლებანი, რაც გადაეღობა პოეტს თავისი განზრახვის შესრულებისას, და ის დაეჭვება, რომლითაც მაშინდელი ქარველი ინტელიგენციის ნაწილი შეხვდა „კრებულის“ გამოცემას.

იმდროინდელი საზოგადოების ერთი ნაწილი დაეჭვებული იყო იმაშიც, რომ აკაკის ხელის მომწერლებიც არ ეყოლებოდა. მაგრამ პოეტს ესეც არ აშინებდა. ზემოთ აღნიშნულ წერილში მეგობრისადმი აკაკი წერს: „იმედი მაქვს, ლუკმა პური დავიკლო და გამოცემას კი ხელი არ შევეშუვა, გინდ სულაც არ მეყოლონ ხელმომწერლები“<sup>7</sup>. პოეტის რწმე-

5 თამარ ოქროშიძე, აკაკის კრებული, „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. 7. 1951, გვ. 317—336.

6 იოსებ ბოცვაძე, ქართული ჟურნალისტიკა. 1967.



ა და სურვილი იმდენად დიდი იყო, რომ იგი არაერთარ დაბრკოლებას არ ერიდებოდა.

პოეტის მიზანი იყო ხალხის სულისკვეთების გამოხატვა, ხალხთან ახლოს დგომა. აკაკი წერს: „სულ რომ არა იყოს რა, საწყალი დაბალი ხალხი ხომ წაიკითხავს. და ჩემთვის სწორედ ეს არის დიდი სანატრელი“<sup>8</sup>. მართლაც, „კრებულის“ ხელის მომწერლები, როგორც დაბეჭდილი სიიდანაც ჩანს, უფრო ღარიბი და ხელმოკლე მუშა-ხალხი ყოფილა. აკაკის მიზანი იყო მშრომელ ხალხში შეეტანა განათლების სხივი.

„აკაკის კრებული“ ზეპირსიტყვიერების მრავალ თეორიულსა და კონკრეტულ საკითხს აღძრავს. ამ შემთხვევაში ჩვენი დაკვირვების საგანია, თუ რამდენადაა გათვალისწინებული ამ ჟურნალში ზეპირსიტყვიერების ურთიერთობა მის მონათესავე დისციპლინებთან, ფოლკლორული მასალების შეკრება-პუბლიკაციისა და შესწავლისას, რამდენადაა გამოყენებული ეთნოგრაფიული ყოფის მასალები, მხარეთმცოდნეობა, ისტორია, ლიტერატურა და სხვა მოსაზღვრე დისციპლინები.

რაკი ჟურნალი მრავალტომიანია, ამიტომ ჩვენი მიმოხილვა ეძღვნება მხოლოდ 1897 წლ. I—IV ტომებში მოთავსებულ მასალებს.

„კრებულის“ III განყოფილება მთლიანად დათმობილი აქვს ფოლკლორულ და ეთნოგრაფიულ მასალებს.

საყურადღებოა 1897 წ. „კრებულის“ I ტომში დაბეჭდილი აკაკის წერილი „ზეპირსიტყვიერების გამო“. პოეტს აღნიშნული აქვს ქართული ფოლკლორის მსოფლიო მნიშვნელობა: „ხალხური პოეზია უტყუარი სარკეა გადასული ცხოვრების და ისტორიის მტკიცე საძირკველი, და მიტომაც ცნობილია დღეს ყოველ განათლებულ ერისაგან ერთ უპირველეს საჭიროებათ. ჩვენი ქართული „ზეპირგადმოცემები“ მით უფრო შესანიშნავი არიან სხვებისაზე, რომ კერძო მნიშვნელობის გარდა, მსოფლიო ხასიათიცა აქვთ“. იქვე აღნიშნულია, რომ მეზღაპრობა, მესტვირეობა და მეშაირეობა ყველაზე მეტად გავრცელებულია ჩვენში. „არსად ისე გავრცელებული არ ყოფილა „მეზღაპრობა“, „მესტვირეობა“ და „მეშაირობა“, როგორც ჩვენში!.. საშვილიშვილოთ გადმოიცემოდა ხოლმე ერთი-მეორისაგან ასისა და ათასის წლის ამბები; და ამის გამო უმაღლეს წერტილამდე იყო აყვანილი ჩვენი სახალხო პოეზია“.

ამ წერილში ვხვდებით საგულხიმო ცნობას, რომელიც შუქს ჰდენს ხალხური შემოქმედების საზოგადოებრივ ფუნქციას, მისი შესრულებას წესებს საქართველოში: „საქართველო წარმოადგენს ერთადერთს მაგალითს, სადაც ბატონყმობის დროს ზოგიერთ გლეხებს მთე-

<sup>8</sup> იქვე.

ლი გვარეულობით ზღაპრებისა და შაირების მეტი არა ემართათ რა გადასახადი,<sup>9</sup>.

აკაკის აზრით „პირველი ადგილი ხალხურ ნაწარმოებში ეკუთვნის იმ სიტყვიერებას, რომელიც საკუთარ ნიადაგზეა აღმონაცენი და, როგორც მისი საკუთარი გრძნობა-გონებისა და თავ-გადასავლის ნაყოფი, საუკუნოების ბრძმედშია გამოვლილი და ადვილადაც გაირჩევა იმგვარ პოეზიისაგან, რომელიც სხვა უცხო ქვეყნებიდან შემოპარულა და ახალ გემოზე გადაკეთებულა“. აკაკის საილუსტრაციოდ მოჰყავს ლექსი:

„თამარ მეფე ღმერთს უუვარდა,  
ციდან ჩამოესმა რეკა,  
იალბუზზე ფეხი შედგა,  
დიდმა მთებმა შექნეს ღრეკა...“

პოეტმა ეს ოთხსტრიქონიანი ლექსი უფრო მაღლა დააყენა, ვიდრე პოემა „თამარიანი“. „შავთელმა, რომელსაც საგნად ჰქონდა აღებული თამარ მეფის სიწმინდისა და ძლიერების ხელოვნებით გამოხატვა, მისი მეათასედიც ვერა სთქვა რა, რაც ხალხის გენიოსობამ ორი უბრალო სიტყვით გადაჭრა“, — აღნიშნავს ხალხური პოეზიის დიდი მოამაგე<sup>10</sup>. ამ შემთხვევაში საინტერესოა აკაკის თვალსაზრისი ინდივიდუალურ და კოლექტიურ შემოქმედებაზე. ამას კი მნიშვნელობა აქვს საერთოდ ხალხური სიტყვიერებისა და ლიტერატურის ურთიერთობის თვალსაზრისით. მწერალი გაკვირით, მაგრამ საინტერესოდ აღარებს ერთიმეორეს ხალხურ პოეზიასა და ლიტერატურულ ქმნილებას.

ამავე წერილშია პოეტის ინსტრუქცია ხალხური შემოქმედების ნიმუშების შემკრებთათვის. იგი მოუწოდებს ყველას, და განსაკუთრებით სოფლის ახალგაზრდობას, რომ მხარი დაუჭირონ ამ დიდად საჭირო საქმეში. აკაკი ასკვნის: „ესეები ყველა რომ შეიკრიბება, მაშინ შევიტყობთ ჩვენი ქვეყნის ფასს და ჩვენ თავსაც გავიცნობთ, მაშინ ნამდვილად გვექნება გათვალისწინებული საქართველო ყოველი მხრით. გეოგრაფიულად, ეთნოგრაფიულად, ისტორიულად, არხეოლოგიურად, და სხვანი. მაშინ ლექსიკონების შედგენაც ადვილი იქნება, როგორც საზოგადოსი, ისე კერძოთ ზოოლოგიურის, ბოტანიკურის, მინერალოგიურის და სხვანი“<sup>11</sup>. ამ შემთხვევაში პოეტი მთელი სიღრმით

<sup>9</sup> „კრებული. 1897, I, გვ. 1—2.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 2, 3.

<sup>11</sup> „კრებული“, 1897, I, გვ. 7.

აყენებს საკითხს ხალხური სიტყვიერების დიდ მნიშვნელობაზე მონა-  
აესავე დისციპლინებისათვის.

ქართული ხალხური სიტყვიერების დიდ ჭირისუფლებს ილიას  
აკაკის, ვაჟას და სხვებს შესანიშნავად ესმოდათ ის, რომ ზეპირსიტყ-  
ვიერება იზოლირებულად არ უნდა იყოს არც შეკრებილი და არც  
შესწავლილი. ისინი ყოველთვის ითვალისწინებდნენ მის ურთიერთობას  
მონათესავე დისციპლინებთან (ეთნოგრაფია, ისტორია, ენათმეცნიერე-  
ბა, დიალექტოლოგია, ლიტერატურა). ამ საკითხს ილიამ სპეციალური  
წერილი მიუძღვნა<sup>12</sup>.

ხალხური შემოქმედების მოსაზღვრე დისციპლინებთან ურთიერ-  
ობის საკითხი ილიას განხილული აქვს აგრეთვე წერილში „ერი და  
ისტორია“. აქ შესანიშნავად არის დასაბუთებული, თუ რა დიდი  
მნიშვნელობა აქვს ხალხური შემოქმედების ჭეშმარიტი რაობის შესაც-  
ნობად, მისი იდეურ-მხატვრული მხარის გასაგებად, ისტორიის საფუძე-  
ლიან ცოდნას.

ხალხური შემოქმედების შესახებ მოწოდებებსა და წერილებში  
აკაკი ხაზს უსვამს ფოლკლორის მეცნიერულ ღირებულებას; მის და-  
პოკიდებულებას მოსაზღვრე დისციპლინებთან.

„აკაკის თვითური კრებული“ ძირითადად აკმაყოფილებს ამ მოთხოვ-  
ნილებებს. კრებულის III განყოფილებაში გამოქვეყნებული მასალა უმ-  
თავრესად ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული ხასიათისაა. განყოფილება  
აწყება სოფლის ან კუთხის ისტორიულ-გეოგრაფიული აღწერილობით.  
დასახელებულია სოფლის საზღვრები, მდებარეობა, მნიშვნელოვანი ის-  
ტორიული ადგილები, სიძველენი, მათთან დაკავშირებული ლეგენდა-  
თქმულებები, ცხოველები, მცენარეულობა; შემდეგ მოჰყვება ამ კუთხე-  
ში გავრცელებული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები: ზღაპრები, ლექსე-  
ბი, ლეგენდა-თქმულებანი, ანდაზები, გამოცანები, შელოცვები და სხვ.

„კრებულის“ 1897 წლის I ტ-ს III განყოფილებაში დაბეჭდილია  
კოტე მესხი-გვარამაძისაგან წარმოდგენილი მასალა: „სოფ. ხიზაბავრა  
(ახალქალაქის მაზრა)“, სქოლიოში რედაქცია შენიშნავს: „ამ წერილის  
გეგმა დაახლოებით აკმაყოფილებს ჩვენს პროგრამას და სანიმუშოდაც  
შეიძლება მივიღოთ“.

აღნიშნული სოფელი განხილულია ყოველმხრივ. ჯერ აღწერილია  
სოფლის გეოგრაფიული მდებარეობა, რომ ხიზაბავრა გაშენებულია მალ-  
ლობზე, რომ მის წინ დიდა მინდორ-ველია. მისი აღმოსავლეთი მხარე  
ტყითაა მოცული და მუდამ ჭავახეთის ქარი ჰქრის. ამაზე მონოსტრო-

<sup>12</sup> ილია კ ა ვ ა ვ ა ძ ე, ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ, თხზ. ტ. 4.  
1955, გვ. 193.

ფული სიმღერაც კი გამოუთქვამს ხალხს. ეს სიმღერაც მოყვანილია იქვე:

„ზიზაბერა ქარიანო,  
წინ მინდორო, უკან ტყეო!“

ან კიდევ:

„ზიზაბერა ქარიანი,  
დარნები აქვს კარიანი,  
წინ მინდორო და უკან ტყე,  
ლენო იცის გვარიანი“<sup>13</sup>.

ამ ოთხსტრიქონიან ლექსში შესანიშნავად არის გადმოცემული სოფ. ზიზაბერას გეოგრაფიული მდებარეობა, მისი ბუნება. ნაჩვენებია აგრეთვე ისიც, რომ ზიზაბერაში შესანიშნავ ღვინოს აყენებდნენ.

ამავე ტექსტში აღწერილია საქორწილო ცერემონიალიც. „სანამ მეფეს პატარძალს ჩააბარებდნენ ჯვარის დასაწერათ, მეფე ერთი-ორი ნაბიჯის სიშორიდან გაეკანება და ფეხზე ფეხს შემოჰკრავს საცოლეს, რაც მომავალი მისი მორჩილება-მონობის მომასწვევლებელია. ქალიც ხმას არ იღებს და ამით უცხადებს ასეთ პირობაზე თანხმობას“<sup>14</sup>.

ამავე განყოფილებაში ვხვდებით ამ კუთხეში გავრცელებულ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს: ზღაპრებს, ლექსებს, თქმულებებს, გამოცანებს, ანდაზებს, შელოცვებს და სხვ. ბევრი მათგანი სწორედ ამ კუთხეზეა შექმნილი. აღსანიშნავია ლექსი „სადღეობო“:

ვარძიას გადავიხედე,  
ტურფათ იღგა ქალის ჯარი,  
მორთული და მოკაზმული,  
წინ ესვენა ხატი-ჯვარი;

ვარძიას შეკვეთილი ვარ,  
ჩემი პურით და ღვინითა,  
როდის იქნება დაებრუნდე  
სიხარულით და ღვინითა?<sup>15</sup>

ვხვდებით შრომის სიმღერების ტექსტებსაც, როგორცაა მაგ. „მუშუარი“:

ჯაეახეთს გუთანი მება,  
თრიალეთს მანქუ მევირა,  
ქართლიდან სადილს ველოდი,  
მეხრეებს თვალი ევირა<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> „კრებული“, 1897. I, გვ. 9.

<sup>14</sup> „კრებული“, 1897 I, გვ. 14.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 25.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 26.

აქვე მოცემულია ხაზაბავრელთა ზნე-ჩვეულების გამომხატველი ცერემონიები. საინტერესოა ცურჩუმენაზე აგებული თქმულება წყლის ქალზე; რაკი ეს თქმულება ახლა თითქმის უნიკალურია: მოგვყავს ტექსტიც:

„ჩიხორიშში, მტკვრის ნაპირზე, ერთი ქვა გდია, ზედ წყლის ქალი ჯდება ხოლმე და მის მშვენიერ ოქროს თმას ივარცხნის. ამბობენ, ვინც ჩუმად მიეპარება, თმას გამოაძრობს და ისეთ ადგილას შეინახავს, რომ ქალმა ვერ მიაგნოს. მაშინ ის ქალი სიკვდილამდე ემსახურება მასო“.

დაბეჭდილია აგრეთვე საერთაშორისო მოტივების შემცველი ლეგენდა დავით აღმაშენებლის მიერ გელათის აშენებაზე. აღნიშნულია ლეგენდის მთქმელიც და ჩამწერიც.

ამავე განყოფილებაშია დაბეჭდილი ეთნოგრაფიულ-ისტორიული წერილი „სოფ. სხვიტორი“ (შორაპნის მაზრა), რომლის ავტორი თვით აკაკია. ეს წერილიც იმავე ხასიათისაა, როგორც „სოფ. „ჩიხაბავრა“. იქვე დართული მშვენიერი ზღაპარი „ბროწეულის წყარო“ ამ სოფელშია ჩაწერილი აკაკის მიერ. ტექსტში დაცულია ზღაპრის თავისებური თხრობა, დიალექტი არ არის დაცული. ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს აკაკის და ჟურნალის თანამშრომლებს არ ესმოდათ დიალექტის დაცვის მნიშვნელობა. მაგრამ რაკი ჟურნალი ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის იყო განკუთვნილი, მიზანშეწონილად უცვნიათ ტექსტის ენობრივად გამართვა.

ამ ზღაპრის გამოქვეყნებისათვის აკაკის უსაყვედურეს. აი რას წერს ერთ-ერთი პედაგოგი: „ჩვენ თქვენგან გამოსადვიძებელს რამეს ველოდით და არა დასაძინებელს. ზღაპრებს განა სხვაგან კი ვერ გავიგონებთ? სოფლებში მაგის მეტი რაღა იციან? აბა, რა დასაბეჭდი იყო მისთანა უშინაარსო და უთავ-ბოლო რამ, როგორც „ბროწეულის წყარო“<sup>17</sup>. მაგგვარი რამ ჩვენ ცოტა გაგვიგონია?!“. აკაკიმ უპასუხოდ არ დასტოვა ვინმე პედაგოგის უმეცარი შენიშვნა: „ბატონო პედაგოგო! დიდი მონარული ვართ რომ ინსტიტუტი გავითავებიათ და დიპლომიც ხელში გიჭირავთ!.. მოგვილოცავს!.. მაგრამ ეგ ქალაღზე დაწერილი დიპლომი სამსახურში შესვლის დროს დაგვირდებათ... შეინახეთ!.. და ჩვენ კი მისთანა დიპლომს უფრო ვუჭერებთ, რომელიც ტვინზეა დაწერილი და ნურათერს უკაცრავად, თუ თქვენი შენიშვნები ვერ მივიღოთ...“

დარწმუნებული ვართ, რომ ზღაპრები აღრევაც გექნებოდათ გაგონილი, მაგრამ მაგარი ის არის, რომ გაგონება და შეგნება სულ სხვა-დასხვა ზმნაა. ზღაპარი „ბროწეულის წყარო“ უთავოდ არ მოგეჩვენებოდათ, რომ სარკის წინ არ მდგარიყავით!.. და რაც შეეხება დაძინებას, მო-

<sup>17</sup> „კრებული“ 1897, 1, გვ. 7.

დი მოვიყვანოთ ყმაწვილები, ეგ „ბროწეულის წყარო“ წაუუციტხოთ და თქვენი პედაგოგიური ნაწერებიც და რომელმაც უფრო ადრე დააძინოს, ის დარჩეს გამტყუნებული!“<sup>18</sup>

1897 წლის კრებულის II ნომერში დაბეჭდილია მიმოხილვა „შავ-შეთი, ეთნოგრაფიული, სტატისტიკური და ისტორიული წერილი“. წერილის ავტორია ზ. კიკინაძე.

ავტორი შავშეთის საზღვრების აღწერისას იხსენიებს „ფაფათის მთას“, სადაც დგას ამავე სახელწოდების ციხე. იქვე მოყვანილია ამ ციხეზე არსებული თქმულება: „ხალსი ამბობს, რომ ფაფათის მთის ციხე სამ დას გაუკეთებიაო. თითო ქვა თითო დას აუტანია მთაზე; ერთს მეორე ქვაზე შეუდვია ქვები და ასე და ამგვარათ სხვა ქვები და უკანასკნელი ამათ გაუკეთებიათ ეს ციხეო. უწინდელ დროში ეს ქალები თურმე დიდათ იქებოდნენ და ილიდებოდნენ. მთელს იქითა მხრის ხალხში მათი მხნეობისა და გამირობის ცნობები ისმოდა. მათზე გამოუთქვამთ ძველათ:

სამმა დამა ფაფათელმა,  
ფაფათს ფაფა ნაქამებმა,  
მალალ მთაზე სამი ქვითა,  
ჩვენ ვაკეთეთ ციხე ქვითა.  
სამსა ძმასა ქადაგლებსა,  
ქადაგს ქადა ნაქამებსა,  
ვიტყვიო, თუ იმ ქვებს დასძრავენ,  
ჩვენ წაყვევით მაშინ ცოლათ!<sup>18</sup>

ეს ლექსი ძველათ ვრცელი ყოფილა, მაგრამ უამთა მიმდინარეობას დაუკარგავს და აღმოუკვეთია ხალხში სრული მისი ხსოვნა“<sup>19</sup>.

ლექსი შეიცავს ცნობას იმის თაობაზე, რომ ქალები იმ შემთხვევაში მითხოვდებოდნენ ვაჟებს, თუ ისინი რაიმე საგმირო საქმეს ჩაიდენდნენ. ამ თქმულებასა და ლექსში მშენებლობის ძველი პრიმიტიული წესიც არის ასახული. ამ წერილში გვხვდება აგრეთვე ტოპონიმიკური თქმულებაც. „იქაური მკვიდრნი ამბობენ, რომ შავშეთს ოსმალურათ ნისლათას უწოდებენო, ე. ი. ნისლიან ქვეყანასო, ოსმალთა წიგნებში ასე მოიხსენება ამ ადგილების სახელიო“<sup>20</sup>.

წერილის ავტორი ითვალისწინებს ზეპირსიტყვიერების და ისტორიის ურთიერთობას. იქვე მოყვანილია ვახუშტის თვალსაზრისი შავშეთის სახელწოდებაზე.

<sup>18</sup> იქვე.

<sup>19</sup> კრებული, 1897, II, გვ. 12:

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 9.

ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების შეკრებისას და პუბლიკაციისას ეთნოგრაფიული ყოფისა და მხარეთმცოდნეობის გათვალისწინების თვალსაზრისით სანიმუშოა პოეტისა და პედაგოგის დომენტი თომაშვილის (ოყრეშიძის) გამოქვეყნებული მასალები. ეს არის მშობლიური კუთხის საფუძვლიანი ცოდნით დაწერილი ნარკვევი „სოფელი ჭოლევი“ და ჟანრობრივად დალაგებული ამ სოფლის ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები<sup>21</sup>. ამ მასალებიდან მეტად მნიშვნელოვანია ანეკდოტების ტრადიცია ჭოლევიში. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ზეპირსიტყვიერების ამ ჟანრის იქვე მოყვანილი ნიმუშები, რომლებიც იმერელი კაცის მიმზიდველი იუმორის გრძნობის მაჩვენებელია. აღსანიშნავია, რომ ოთხი ანეკდოტიდან სამი სხვა ჩანაწერით ჩვენთვის არ არის ცნობილი. ასეთებია — ოკრიბელთა ნადირობა შვლებზე და გაფრენილი გვრიტის მღვევარი კაცი. საინტერესოა გიორგობის რიტუალის აღწერა და ამ რიტუალთან დაკავშირებული სასულიერო ტექსტი. აქვეა დაბეჭდილი დომენტი თომაშვილის ჩაწერილი საისტორიო თქმულება დავით აღმაშენებელზე — ტროას ომის ბერძნული თქმულების ანალოგიური მოტივების შემცველი; მახვილ სოციალურ მოტივებზე აგებული გავრცელებული ზღაპრის — ღარიბი ცოლ-ქმრის მიერ გაიძვერა ვაჭრის დამარცხებაზე — თავისებური ვარიანტი; სატრფიალო, ფილოსოფიური. საყოფიერო ლირიკის ნიმუშები, ვარიანტებად ცნობილი ნიმუში შესხმისა — „ნეტავ რა არის მისთანა“, ცოცხალი ტყუილის ნიმუში „წუხელი რწყილმა მიკბინა,“ ანდაზები და შელოცვები — სულ ოცდაათამდე სხვადასხვა ჟანრის ტექსტი, რაც იძლევა ზოგად წარმოდგენას წარსულში სოფელ ჭოლევის ზეპირსიტყვიერების რეპერტუარზე.

„აკაის თვიური კრებულის“ 1897 წლის I, II და IV ნომრებში გამოქვეყნებული მასალები საცვებით ეთანხმება იმ პრინციპებს, რაც აკაის აღრე მოცემული ჰქონდა ჟურნალ „კვალში“ გამოქვეყნებულ ინსტრუქციაში ხალხური შემოქმედების შემკრებთათვის. ჟურნალში დაბეჭდილი ნიმუშები ზეპირსიტყვიერებისა და წერილები მიძღვნილი ხალხური შემოქმედებას, ეთნოგრაფიის, ისტორიისა თუ სხვა დარგებისადმი გვაცნობენ აკაის თვალსაზრისს მონათესავე დისციპლინათა კომპლექსურ შესწავლაზე.

21 აკაის კრებული, IV, 1897 განყოფილება 111. გვ. 17—32.

პატარძლის სახე ქართულ კოებურ ფოლკლორში

ქართულ ორიგინალურ თუ ნათარგმნ წერილობით ძეგლებში ტერმინი პატარძალი XVII საუკუნემდე არ იხმარება. ამ მომენტს საჭიროა ხაზი გაესვას პატარძლის ლექსების ციკლის ქრონოლოგიური ასპექტით ანალიზის დროს. ეს მომენტი აგრეთვე საინტერესოა ამ თემატიკის ხალხური პოეზიის ნიმუშებში თვით სიტყვა პატარძლის შემოსვლასა და დამკვიდრებასთან დაკავშირებით.

ტერმინ პატარძლის მნიშვნელობა საბას ლექსიკონში ასეა ახსნილი: „პატარძალი—უმცროსი რძალი“. აკაკი შანიძე აკუთვნებს რა ამ სიტყვას ორთუძიან, წარმოშობით მსაზღვრელისა და საზღვრულისაგან შედგენილ კომპოზიტთა ჯგუფს, იქვე იძლევა მის ეტიმოლოგიურ ანალიზსაც: „პატა-რძალი← პატარა რძალი“<sup>1</sup> ამრიგად, ამ ტერმინის როგორც საბასეულ, ისე შანიძისეულ განმარტებებში ნაკულისხმევია ქალის მდგომარეობა და ფუნქცია საოჯახო ყოფაცხოვრების ფონზე მისი გათხოვების პირველ პერიოდში, ე. ი. მისი პატარძლობის ხანაში.

გათხოვილი ქალი პატარძლის ტიტულს ატარებდა დროის გარკვეულ მონაკვეთში: შეუღლებიდან დაახლოებით ერთი წლის განმავლობაში, შემდეგ ის ღებულობდა რძლის სახელწოდებას, ე. ი. ტერმინებს — პატარძალსა და რძალს შორის განსხვავება დროის ფაქტორით არის შეპირობებული.

როგორც აღვნიშნეთ, პატარძლობის პერიოდი ქორწინებიდან დაახლოებით ერთ წელს მოიცავდა. ეს ფაქტი ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში სხვადასხვა კუთხის მაგალითზეა შესწავლილი და დადგენილი. ეხება რა სამეგრელოში არსებულ პატარძლობის რიტუალს, ს. მკალათია წერს: „ერთი წლის შემდეგ პატარძალს თავისი დედამის ოჯახში დააბრუნებდნენ. აქ გაიმართებოდა ღვინო და ნათესავ-

<sup>1</sup> ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, I, თბილისი, 1953, გვ. 155.



მოკეთებები ასაჩუქრებდნენ სიძე-პატარძალს. ამის შემდეგ პატარძლობაც თავდებოდა და იგი შეუღლებოდა ოჯახის დიასახლისობას<sup>2</sup>.

საოჯახო საქმიანობის ფერხულში პატარძლის ჩაბმის სიმბოლოურ საწყის ეტაპს წარმოადგენდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებში — ხევსა და მთიულეთში გავრცელებული „პატარძლის წყალზე გაყვანის“ ცერემონია, რომელიც ხევის მაგალითზე პირველად აღწერა ა. ყაზბეგმა ეთნოგრაფიულ წერილში „მოხევეები და მათი ცხოვრება“. „ჯვარის წერის შემდეგ, — აღნიშნავს იგი ამ წერილში, — იმ წლის პატარძლები გააკეთებენ ხაბიზგინებს, კაპარს და გაიყვანენ წყალზედ ახალ პატარძალს, სადაც პირველად ტაგანას აპკიდებენ და ასე სიმღერით მოიყვანენ შინ. ამ დღიდან ისიც დაიწყებს ისე მუშაობას, როგორც სხვა რძლები და იმ ოჯახის დედაცაცები“<sup>3</sup>.

წყლიდან შინ გაბრუნების დროს ახალი პატარძლის თანმხლები ქალები მღეროდნენ:

ჩემო ხელის მომკიდეო,  
ტაგანაი მომკიდეო,  
თუ ტაგანას არ მომკიდებ,  
ხელი მაინც მომკიდეო<sup>4</sup>.

ამ სიმღერის პირველი ორი სტრიქონი ა. ყაზბეგს გამოყენებული აქვს „ხევისბერ გოჩაში“.

უმნიშვნელო სპეციფიკური ნიუანსით ამავე შინაარსის ჩვეულებას ადგილი ჰქონდა მთიულეთშიც, ოღონდ იქ პატარძლის წყალზე გაყვანის რიტუალს „წყლიანა“ ეწოდებოდა<sup>5</sup>.

გადავდივართ რა პატარძლის ციკლის ლექსების განხილვაზე, წინასწარ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი გარემოება: ხალხში ერთმანეთის პარალელურად იხმარება უშუალოდ ქორწილის პროცესში მექორწილე წყვილის აღმნიშვნელი ტერმინები, რომლებიც კომპოზიტებადაა გაერთიანებული: მეფე-დედოფალი და სიძე-პატარძალი, ე. ი. აქ პატარძალი დედოფლის სინონიმს წარმოადგენს (ისევე, როგორც სიძე მეფისას). მაგრამ, გარდა ამისა, როგორც ზემოთაც ითქვა. პატარძალი ეწოდება აგრეთვე ახალშეუღლებულ ქალს ქორწილის შემდეგ დაახლოებით ერთი წლის განმავლობაში. ამრიგად, პატარძ-

2 ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941,

33- 270.

3 ა. ყაზბეგი, თხზულებანი, ტ. V, თბილისი, 1950, გვ. 40.

4 ს. მაკალათია, ხევი, ტფილისი, 1934, გვ. 164.

5 ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფილისი, 1930, გვ. 118.

ლის ციკლის ლექსები დროის ორ მონაკვეთს მოიცავს, — უშუალოდ ქორწილის პროცესსა და ქორწილის შემდეგდროინდელ პერიოდს, დაახლოებით ერთი წლის ხანგრძლივობით. ამის მიხედვით პატარძლის ლექსების ციკლის ერთი ნაწილი განეკუთვნება საქორწილო პოეზიას, ხოლო მეორე ნაწილი პოეტური ფოლკლორის სულ სხვა ეანრს — საყოფაცხოვრებო ლირიკას. თუ პატარძალი-დედოფლის ლექსები, რომლებიც საწესჩვეულებო ფუნქციით არიან აღკურვლი, რომანტიკული ელემენტების სიკარბით ხასიათდება, სამაგიეროდ პატარძალი-მეუღლის ლექსებში, რომლებიც არასაწესჩვეულებო ხასიათისაა, რეალისტური ტენდენციები დომინანტობს. სწორედ ამ უკანასკნელი კატეგორიის ლექსები, — პატარძლის თემაზე აგებული არასაწესჩვეულებო ფუნქციის პოეტური რეპერტუარი წრმოადგენს ჩვენი მსჯელობის ობიექტს. ამის შემდეგ პატარძლის ციკლის ლექსებში ნაგულისხმევი იქნება აღნიშნული ტიპის ხალხური წყობილიტიყვიერი ნაწარმოებები.

თუ საყოფაცხოვრებო ლექსებს ისტორიული კუთხით განვიხილავთ, შევნიშნავთ, რომ მათი დიდი უმრავლესობა გვიანდელი პერიოდის, კერძოდ, ნატურალურ-ფეოდალური გლეხური მეურნეობის დროინდელი ხალხური პოეზიის ორგანულ ნაწილს შეადგენს. ამასთან დაკავშირებით უნდა ხაზი გაესვას იმ გარემოებას, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების ამ ეტაპზე გარკვეული ნიშნების საფუძველზე ხდებოდა პატარძლის შერჩევა და წინა პლანზე იდგა ქორწინების პრაქტიკული ღირებულება. „Свадьба,—это прежде всего определенный хозяйственный акт,—ганизмартავს ი. მ. სოკოლოვი,—прием в семью, в хозяйство нового члена—рабтника и продолжателя рода. Поэтому свадьба рассматривалась крестьянином, жившим натуральным хозяйством или не порвавшим с ним окончательно, прежде всего, как экономическая необходимость“<sup>6</sup> — „ნატურალურად მეურნე გვარსათვის თუ ოჯახისათვის ეძებდა ისეთ წევრს, რომელიც ფიზიკურად მაგარი, გამრჩე და შრომაში დახელოვნებული იქნებოდა“<sup>7</sup> — აღნიშნავს ქს. სიხარულიძე.

პატარძლის ლექსებში სათანადო ასპექტითაა წარმოდგენილი ბეჭითი პატარძლის მოტივი, რასაც თავისი რეალური ბაზისი თვით საოჯახო ყოფა-ცხოვრების ღრმა და მდიდარ წილში მოეპოვება. გამრჩე, მუყაითი პატარძალი, როგორც ოჯახის ახლადშემომატებული წევ-

<sup>6</sup> М. Ю. Соколов, Русские фольклор, Москва, 1941, стр. 157.

<sup>7</sup> ქს. სიხარულიძე, საქორწილო პოეზია, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XI, 1958, გვ. 396.

რი და მუშაკი, თვალსაჩინო როლს ასრულებდა ოჯახის ეკონომიურ სფეროში და იგი, ცხადია, შესაბამისად იმსახურებდა დაფასებას. ფშა-  
ვში „კარგ პატარძალს პატივსა სცემენ და მას „სახლის გვირგვინად  
სთვლიან“<sup>8</sup>, — წერს ს. მაკალათია. ბუნებრივია, ანალოგიურ ვითარებას  
ადგილი ჰქონდა მთლიანად საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვი-  
ლეში. ეს მომენტი ფოლკლორული მემკვიდრეობის გარკვეული თე-  
მატიკის პოეტურ ძეგლებშიცაა ხაზგასმული. კახეთში, ს. ვაჩნაძიანში  
აღ. ჯანდიერს გასული საუკუნის მიწურულში ჩაუწერია მინიატურუ-  
ლი ფორმის ხალხური ლექსი, რომელიც ბეჯითი პატარძლის ექსტა-  
ზურ დალოცვას შეიცავს:

გენაცვალე, სახლო, კარო, ჯამ-ჭურჭელო, მემრე თარო,  
სახლში კარგო პატარძალო, ღმერთმა გაგახაროს, ქალო<sup>9</sup>.

საანალიზო ლექსი იწყება საერთოდ ოჯახისა და ოჯახური რეალიე-  
ზისადმი რიტორიკული მიმართვით, რასაც უშუალოდ პატარძლისად-  
მი მიმართვა მოსდევს. მაგრამ ეს მიმართვები ერთმანეთისაგან იზო-  
ლირებულად კი არ აღიქმება, ან მათ შორის მექანიკური კავშირი კი  
არ არსებობს მხოლოდ, არამედ ისინი მოცემულია მკვიდრო ლოგი-  
კურ დამოკიდებულებაში, რადგანაც პატარძლის შინაგანი სამყაროს  
გამოკვეთაში ოჯახური ფონი ასრულებს არა წმინდა ფორმალური  
ელემენტის როლს, არამედ მას ამ თვალსაზრისით დაკისრებული აქვს  
იდუბურ-შინაარსობრივი ფუნქცია. საუკეთესოდ მოვლილი ოჯახის აღ-  
წერით ხასიათდება თვით ამ ოჯახის მომვლელი ქალი — პატარძალი,  
რომლის გარჯისა და შრომისმოყვარეობის უტყუარ ნივთიერ დოკუმ-  
ენტს წარმოადგენს სწორედ ეს, დიასახლისური გაგებით შინასა-  
მეურნეო წესრიგში მოყვანილი ოჯახი.

ლექსის დასაწყისშივე ემოციურ ეფექტს იწვევს ძლიერი ექსპრე-  
სიულიზმით დამუხტული სიტყვა „გენაცვალე“, ხოლო შინაგან-გარე-  
განი რთვები ქმნიან არა მარტო ბეგრების ევფონიასა და გრადაცი-  
ული რიტმის მრავალფეროვნებას, არამედ სტრიქონებსაც ანიჭებენ  
ელასტიკურობასა და ორიგინალურ მუსიკალურ ქღერადობას.

თუ ზემოგანხილულ ლექსში პატარძალი ზოგადი შტრიხებითაა  
დახასიათებული და მისი შინაგანი ფსიქოლოგიური პორტრეტი სტა-  
ტიურ სტილშია მოცემული, სამაგიეროდ თამარ მაჩაბლის მიერ  
1953 წელს ს. ქვემო ხვითში ჩაწერილ სალალბო პოეზიის ნიმუშში  
პატარძალი შრომით დინამიკაშია ნაჩვენები:

<sup>8</sup> ს. მაკალათია, ფშავი, ტფილისი, 1934, გვ. 125.

<sup>9</sup> 3. უმეიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, II, გვ. 185.

ესლანდელი პატარძლები  
დილით აღრე ღვებთან,  
ჯამ-ჭურჭელს რომ დარეცხავენ,  
საქმეს შეუღვებთან<sup>10</sup>.

მაგრამ პატარძალს არა მარტო ოჯახის შიგნით მუყაითი, დაუზარელი შრომით, შინასამეურნეო გაწაფულობითა და დახელოვნებით უნდა მიეცა საკუთარი თავისათვის რეკომენდაცია, არამედ მას უნდა გამოეჩინა „უცხო ოჯახის“ ყოფაცხოვრებითი ატმოსფეროსადმი შეკუთების უნარიც. განსაკუთრებით მას მართებდა ოჯახის უხუცესაწევრების — დედამთილისა და მამამთილის მიმართ პატივისცემისა და კეთილგანწყობილების გამოვლინება. ამის ერთ-ერთ, საპეციფიკური ზასიათის საილუსტრაციო ფაქტს წარმოადგენს პატარძლის მიერ დროის საკმაოდ დიდ მონაკვეთში დედამთილ-მამამთილისათვის (საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში აგრეთვე ქმრისა და მაზლისათვის) ხმის გაუცემლობის ჩვეულება („ხმის დამალვა“), — ტაბუირებული მომენტები, რაშიც ხედავდნენ პატარძლის მოკრძალებასა და კდემამოსილებას და საუკუნეთა განმავლობაში ამ ტრადიციულ ადათ-წესს გულმოდგინედ იცავდნენ. როგორც ეთნოგრაფიული მონაცემები მოწმობენ, ეს ჩვეულება სხვადასხვა ნიუანსით მოელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული. მესხეთ-ჯავახეთის ყოფითი მასალების საფუძველზე ს. მაკალათია აღნიშნავს: „წინათ ნეფე-პატარძალი ორი თვე ერთმანეთს ხმას ვერ გასცემდნენ. პატარძალი წლამდის პირდაპირ დედამთილ-მამამთილს ვერ დაელაპარაკებოდა, მათთან საუბრობდა მესამე პირის საშუალებით. ცოლ-ქმარიც ერთმანეთს სახელს ვერ დაუძახებდნენ, ქმარი ცოლს ეძახდა „ქალო“, ცოლი ქმარს „კაცო“<sup>11</sup>. გ. თედორაძის ცნობით, ხევსურეთში „უმცროსი რძალი უფროს მაზლს ვერ დაელაპარაკებოდა მოყვანიდან ერთი თვის განმავლობაში“<sup>12</sup>. ფშაური ყოფითი ფაქტების შესაბამისად ეს საოჯახო ტრადიციული ნორმა პირველად ვაჟა-ფშაველამ აღწერა 1888 წელს გაზეთ „ივერიაში“ დაბეჭდილ ეთნოგრაფიულ მიმოხილვაში „ფშაველები“<sup>13</sup>. აქვე მან მიუთითა სხვა ხალხებში არსებულ ანალოგიურ ჩვეულებაზე, რომელიც დამოწმებული აქვს ტეილორს. კერძოდ, ამ მკვლევარს თავის წიგნში ფიქსირებული აქვს, რომ „აზიის კონტინენტზე მონღოლებთან და

<sup>10</sup> ხალხური სიტყვიერების მასალები, I, შეკრებილი ჯ. სონღულაშვილის მიერ, თბილისი, 1955, გვ. 140.

<sup>11</sup> ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბილისი, 1938, გვ. 97.

<sup>12</sup> გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, II, 1939, გვ. 40.

<sup>13</sup> ვაჟა-ფშაველა, ტ. VII, გვ. 9—10.

ყალმუხებთან ახლაგაზრდა რძალს არ შეუძლია ელაპარაკოს თავის მამამთილს ან იჯდეს მისი თანდასწრებით<sup>14</sup>.

ამ ტრადიციის მხატვრულ ანარეკლს შეიცავს ს. ხიზაბავრაში ვინმე მესხის მიერ ჩაწერილი ლექსი. ამ ლექსშიც მოცემულია ოჯახურ კოლექტივთან პატარძლის პარმონიული ურთიერთობის იდეა, ოჯახის წევრების მიმართ მისი თავმდაბლობის, გულთბილობისა და მომსახურების აქცენტირებით. განსაკუთრებით ხაზგასმულია დედამთილ-მამამთილთან პატარძლის დამოკიდებულების ხასიათი:

ასე უნდა პატარძალი, ერხეოდეს ვერხვივითა,  
მამამთილსა ემსახუროს, დედამთილსა ღმერთივითა;  
მაზლ-მულებს მოეგარგაროს, შვილებს მიჰყვეს ღვედივითა.  
იმას ისრე შეინახვენ, უგუნური ტრედივითა<sup>15</sup>.

ერთი შეხედვით თითქოს ფორმისა და შინაარსის დისპარმონიასთან გვაქვს საქმე, — ლექსის მსუბუქი, ნახევრად გამართობი გარეგნული პოეტური სტილი არაბუნებრივად გვეჩვენება თვით ლექსის შინაარსში ჩაქსოვილ სერიოზული ხასიათის დიდაქტიკურ ჩანაფიქრთან. მაგრამ ეს მომენტი ფოლკლორულ შემოქმედებაში გავრცელებულ ბერძნ წარმოადგენს. აუდიტორიის ყურადღების მობილიზაციის მიზნით ხალხური ავტორი არაიშვიათად სწორედ ასეთ ბერძნს მიმართავს. მიუხედავად ამისა, ლექსში აზრი ფორმას არ ეწირება. პირიქით, შიშველი დიდაქტიკის ნაცვლად ჩვენ გვაქვს იუმორისტულად შეფერილ სიტყვიერ სამოსში გახვეული ხალხური პოეზიის ნიმუში, რომელიც პოპულარობით სარგებლობდა და გარკვეულ აღმზრდელობით ფუნქციასაც ასრულებდა.

პ. უმიკაშვილის კრებულის შენიშვნებში დასახელებულია ამ ლექსის ორი ვარიანტი, რომელთაგან პირველს არაერთი პასპორტული მონაცემი არ ახლავს, მეორე ვარიანტი კი ილია ჭავჭავაძეს ჩაუწერია 1871 წელს. ორივე ვარიანტი ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავდება და თვითველ მათგანს აქ გაანალიზებულ ტექსტთან შედარებით აკლია ერთი და იგივე სტრიქონი (იგულისხმება თქვესმეტმარცვლიანი ტაეპი):

მაზლ-მულებს მოეგარგაროს, შვილებს მიჰყვეს ღვედივითა.

ამ ლექსების პირველი პუბლიკაცია ქურნალ „ივერიის“ 1884 წლის № 10-ში გვხვდება და პ. უმიკაშვილის წიგნის შენიშვნებში და-

<sup>14</sup> Е. Б. Тайлор, *Донисторический быт человечества*, Москва, 1868: стр. 391.

<sup>15</sup> პ. უმიკაშვილი, *ხალხური სიტყვიერება*, II, გვ. 185.

მოწმებულ ჰავჭავაძისეულ ვარიანტთან მისი შედარება ცხადყოფს. რომ ისინი წარმოადგენენ იდენტურ ტექსტს. ეს კი გვაძლევს იმის საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ „ივერიაში“ დაბეჭდილი ვარიანტიც ილია ჰავჭავაძისეული უნდა იყოს.

როგორც შრომის შესავალში აღვნიშნეთ, საყოფაცხოვრებო ყან-რის ხალხურ ნაწარმოებთა მნიშვნელოვანი ნაწილი სატირულ-იუმორისტული ტენდენციებითაა გამსჭვალული. აქედან პროპორციულად, საოჯახო პოეზიის მოქმედ პირთა შორის პატარძალი, შეიძლება ითქვას, ყველაზე მეტად და ყველაზე ადვილად განიცდის ხალხური სატირის თავდასხმას. ამაში არსებით როლს თამაშობს ის გარემოება, რომ პატარძლის პირად ცხოვრებაში მომხდარი ფაქტი, — გათხოვება, მშობლების ოჯახიდან ქმრის ოჯახში გადასაცელება ხშირად მთელ რიგ რადიკალურ მომენტებთანაა დაკავშირებული: უცხო ოჯახში მის შემოსვლას თითქოს წინასწარ აკვიატებული აზრით აკვირდებიან, ზედმინწვენიით სიზუსტით ზომავენ მისი ქცევის ყოველგვარ გამოვლინებას. მის ყოველ ნაბიჯსა და სიტყვას და საკმარისია მცირეოდენი უმეცრება თუ ლაფსუსი, რომ იგი დაუყოვნებლივ დაცივნის საგანი გახდეს. ხალხური ლირა ამ მხრივ პატარძლის მიმართ უალრესად მგრძობიარეა და რეაგირებადი.

განსაკუთრებულ დაცივნას საოჯახო საქმიანობაში პატარძლის უვიცობა იწვევს. საოჯახო საქმიანობაში ახალი პატარძლის უვიცობისა და უმწეობის ეპიზოდებია მოცემული ლექსში, რომელიც ლირიკულ-პაროდული შტრიხებით ქმნის კომიკურ სიტუაციას. ხალხური ავტორი — პატარძალი თვითდახასიათების სერხით მსმენელთა მასაზე მძაფრ ემოციურ ზემოქმედებას ახდენს:

ახალი პატარძალი ვარ, კეუა ვერ მოვიგონეო,  
ჩიქილით სახლი დავგავე, ცოცხი ვერ მოვიგონეო,  
ადგილზე ცოში მოვზილე, ვარცლი ვერ მოვიგონეო,  
საყერი ცეცხლსა მოვარქვი, კეცო ვერ მოვიგონეო<sup>16</sup>.

ხაზს უსვამს რა პატარძლის საოჯახო პროფესიულ მომზადებასთან დაკავშირებით ამ ლექსის აღმზრდელობით დანიშნულებას, ა. ხინთიბიძე წერს: „ხალხი ზოგჯერ იუმორისტული ტონით... ლაპარაკობს საქმის უტოდინარზე, რითაც ამა თუ იმ საქმიანობის ცოდნისაკენ მოუწოდებს ადამიანებს“<sup>17</sup>.

ეს ლექსი 1883—1887 წლებს შორის ს. პატარძელში ჩაუწერია

<sup>16</sup> ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 115.

<sup>17</sup> ან. ხინთიბიძე, აღზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, თბილისი, 1963, გვ. 91.

ზ. ბილანიშვილს. მისი საკმაოდ ტრანსფორმირებული ტექსტი დიდმის. მცხოვრებ მ. მზარეულიშვილის რეპერტუარის მიხედვით გამოქვეყნებული აქვს ჯ. სონდულაშვილს<sup>18</sup>. ჩანაწერებს შორის საგრძნობი განსხვავებაა: მზარეულიშვილისეული ვარიანტი უფრო მოკლეა და, რაც თავალში საცემია, მასში სართმომ სიტყვა მოცემულია არა წყვეტილში (როგორც ამას ადგილი აქვს ბილანიშვილისეულ ტექსტში, სადაც რითმის დაბოლოებას წარმოადგენს პროსოდიული ხმოვანი „ო“), არამედ პირველ თურმეობითში — „მომიგონია“.

უშუალოდ საოჯახო რეალიების ფონზეა წარმოდგენილი მცონარა. უნიათო პატარძალი, რომლის მიმართ თითოეული საოჯახო ნივთი თავისებური ბრალმდებლის როლში გამოდის. კომიკურ შთაბეჭდილებას ტოვებენ პერსონიფიცირებული საოჯახო ნივთების პოზა და სიტუაცია, რაც უხიაგი დიასახლისის ქარაფშუტობასა და სიზარმაცეზე. მიუთითებენ:

ავი პატარძლის ყოლასა  
სახადი სჯობს სახლშიაო!  
ქოთან წამოქცეულა,  
ციცხვი იცემს თავშიაო,  
ჯამებს ფერხული დაუბამთ  
გარეთ დერეფანშიაო,  
ამისთანა პატარძალსა  
დიდი კეტი თავშიაო!<sup>19</sup>

ეს ლექსი ქართლში ჩაუწერია თ. რაზიკაშვილს. მისი ვარიანტი პირველად ჩამწერისა და ჩაწერის ადგილის მითითების გარეშე დაიბეჭდა 1884 წელს ჟურნალ „ივერიაში“ (№ 10, გვ. 111). მკაფიოდ სპეციფიკური პარალელური ტექსტი შესულია პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ კრებულში<sup>20</sup>.

ზოგან პატარძლის უნიათობა მოცემულია კონტრასტული სქემით: იგი საოჯახო საქმიანობის ერთ ნაწილს ასრულებს, მეორეს — არა:

ბატარძალო ბატარაო, წყალს მაიტან რადარაო?  
სახლ რო კი დავიწმენდავის, კარი-კურიც რად არაო<sup>21</sup>.

ამ ტიპის ხალხური ლექსის მიხედვით საოჯახო საქმიანობაში პატარძლის უსუსურობა და უმარიფათობა არგუმენტირებულია არა სუ-

18 ხალხური სიტყვიერების მასალები, I, გვ. 139.

19 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 251.

20 პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, II, გვ. 18.

21 ხალხური სიტყვიერება, III, გვ. 218.

ბიექტური ფაქტორებით, არამედ ობიექტური მიზეზებით — მცირე-ასაკოვან ქალ-ვაჟთა დაქორწინების ძველად გავრცელებული მანენ ივეულებით. იგი პატარძლის ოჯახურ ტრაგედიას იწვევდა იმ მხრივ, რომ გონებრივ მოუწყმეებლობასთან ერთად, ის ფიზიკურადაც სუსტი იყო და ამასთან ხშირად არ გააჩნდა საოჯახო საქმიანობის ცოდნის მინიმუმიც კი:

მამჩემმა გამათხოვა  
ესე პატარა ქალიო,  
ვერ შევძელი ოჯახობა,  
ვერ მოვიტანე წუალიო,  
მულმა კარში გამოჰავდო,  
მაზლმა ჩაქეტა კარიო,  
ვენაცვალე ჩემს მამამთილს,  
იმან გამილო კარიო,  
ვენაცვალე ჩემს დედამთილს,  
იმან მაჰამა პურიო<sup>22</sup>.

ლექსში ნაჩვენებია პატარძლის დამოკიდებულება ოჯახის ყველა წევრთან (ქმრის გარდა), — მათ შორის ერთნი (მაზლი და მული) გადაქარბებულ სიმკაცრეს იჩენენ მის მიმართ, ხოლო მეორენი (დედამთილი და მამამთილი) ჰუმანურად ეპყრობიან.

საოჯახო პოეზიის სცენაზე ხშირად გამოდის ავი პატარძალი, რომელიც, ისევე, როგორც ავი ცოლი, მკაცრ სატირულ მიზანშია ამოღებული და დაუნდობლადაც არის გაკიცხული. ს. მათხოჯში ვარლამ ხუროძის მიერ ჩაწერილი ხალხური ლექსი სწორედ ასეთ პატარძალს ამათრახებს:

პატარძალი მევიყვანე,  
იგიც კაი ფეხისაო,  
დაჯდება და კაბას კერავს,  
უტინტილებს ენასაო,  
თუ როდისმე მკადს ჩააცხობს,  
ჩაგვამწარებს ყველასაო<sup>23</sup>.

ამ ლექსის პ. უმიკაშვილისეულ და ჯ. სონღულაშვილისეულ ვარიანტებში თხრობა მეორე პირისადმი მიმართვას შეიცავს. ამავე დროს საანალიზო ლექსისაგან მათ განსხვავებული აქვთ პირველი ორი სტრიქონი, რომლებიც ზემოგანხილულ „პატარძლო პატარაოს“ დასაწყის ტაეპებს ემთხვევა. როგორც პ. უმიკაშვილის „ხალხური სი-

<sup>22</sup> ხალხური სიტყვიერების მასალები, I, გვ. 146.

<sup>23</sup> „მოგზაური“, 1901, № VI—VII, გვ. 718.



ტყვიერების“ კრებულისადმი დართულ შენიშვნებშია მითითებული, ამ ლექსის ყველაზე ადრეული ვარიანტი ჩაწერილია 1859 წელს<sup>24</sup>.

ს. პატარაძეულში ქ. ზუკაკიშვილისაგან მ. იანქოშვილის მიერ ჩაწერილ ლექსში ავი პატარაძის თვისებები მაზლებთან ურთიერთობაში მელაგნდება:

ზოგიერთი პატარაძლი  
მოაკრაქუნებს კბილებსა,  
ისე დაჰფანტავს მაზლებსა,  
ვით მონადირე ირმებსა<sup>25</sup>.

პატარაძეულში ოჯახის შინაგანი სტრუქტურა ემყარებოდა მკაცრად განსაზღვრულ იერარქიულ სისტემას, რაც ითვალისწინებდა უფროს-უმცროსობას, უფროსებისადმი უმცროსების პატივისცემისა და მორჩილების ჩვეულების განუხრელ დაცვას. ამ მომენტზე ყურადღებას ამახვილებს ნ. ხიზანაშვილი ეთნოგრაფიულ წერილში „ძველი ქართული ოჯახი“<sup>26</sup>. პატარაძის მხრივ დედამთილ-მამამთილის მიმართ ამ ტრადიციის დარღვევას გამოუწვევია ხალხური ავტორის განრისხება:

ზოგიერთი პატარაძლი  
წამოწვება ძელივითა,  
დედამთილსა, მამამთილსა  
პირს დაულრენს მგელივითა,  
სალამოს ქმარი მოუვა,  
წამოხტება მშველივითა,  
შეხტება, შეიფუნდრუკებს  
ქერ-ნაკამი ცხენივითა,  
იმას კარგი სახრე უნდა,  
გაეგრიბოს წნელივითა<sup>27</sup>.

საოჯახო პოეზიის აქტიურ ფონდს მიეკუთვნება ლირიკულ-ეპიკური ხასიათის სატირულ-იუმორისტული ქმნილება „ახმეტური პატარაძლი“, რომელშიც თვითდახასიათების ხერხითაა გადმოცემული პატარაძის ფრივოლური თავგადასავალი და კომიკურ ასპექტშია აფიშირებული მისი უარყოფითი თვისებები. სატირული გმირი თავიდან ბოლომდის ისეთი აღზევებულ პათოსით გვაცნობს თავის სათაკილო

24 პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, II, გვ. 351.

25 „საქართველოს კალენდარი“, 1897, გვ. 488.

26 ნ. ხ ი ზ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1940, გვ. 169—

170.

27 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 218—219.

ავტობიოგრაფიულ ეპიზოდებს, რომ აშკარა კონტრასტი შეინიშნება ნაწარმოების თხრობით ტონსა და შინაარსს შორის. ერთი მდგომარეობიდან მეორეში ალოგიკურ გადასვლას შეიცავს ლექსის ექსპოზიციური ნაწილი, მაჟორულ ღასაწყისის იმედის გამაცრუებელი სტრიქონები მოსდევს (კომპოზიციური კომიზმი):

ახმეტური ქალი ვიყავ,  
ახ ნეტავი მეო,  
ოცდა ხუთი წელიწადი  
ოსტატს ვებარეო,  
ნემსს ყუნწი საითა ჰქონდა  
ის ვერ ვასწავლეო.

მომდევნო სტრიქონები კონკრეტული დეტალების საფუძველზე პატარძლის ქარაფშუტობას ასახვენ:

საპატარძლოდ მომამზადეს,  
ეს მიამა მეო,  
უმარილი ბევრი ვისეი,  
ფერი ვიკარბეო,  
წარბი წერილად შევიღებო.  
თვალი ვისურმეო.

პატარძალი საზოგადოების მიმართ ამჟღავნებს ცინიკურ დამოკიდებულებას, რაც უშუალოდ საქორწილო ცერემონიალის პროცესში მრავალი ექსცესით ხასიათდება. მოვლენები კალეიდოსკოპური სისწრაფით იცვლებიან და აი, პატარძალიც ერთი მეორეზე მიყოლებით ააშკარავენს თავის მანკიერ მხარეებს: უტიფრობას, სიკაპასეს, ავბორცობას, სულმდაბლობას, მსუნაგობას, ლოთობისაკენ მიდრეკილებას, მზაკვრობას, თვითნებობას, უმადურობას... პატარძალი მთხრობელის როლში გვევლინება და ფაქტებისადმი არავითარ კრიტიკულ მიდგომას არ იჩენს. ამას გარდა, იგი თითქოს გაორებული არსებაა: თუმცა მისი თავმოყვარეობა ამბიციაშია გადასული, მაგრამ ეს ფაქტორი სრულიადაც არ უშლის ხელს თვითონვე გარეთ გამოათინოს საკუთარი ნაკლოვანებანი და ამის კვალობაზე აუდიტორიის მომაკვდინებელი დაცინვა დაიმსახუროს.

ლექსის ფინალში პატარძლის უტიფრობა კულმინაციურ წერტილს აღწევს:

ღვდამილი ეკოხე ვკოხე,  
ბული გავიგდო.  
იმათი თმების ნაგლეჯი  
ბანზე მოუღინეო,  
ნეფეს წიხლი მოვახვედრე.  
კარებს ვაწუვიტეო,  
ორიოდე მუხის კეტი  
მაზლსაც უშხილდეო.  
მაზლი კარებს ეფარება,  
ღმერთო, გადავრჩეო.

პატარძლის „ღირიკული აღსარება“ კიდევ უფრო ექსტრავეგანტური შინაარსის სტრიქონებით მთავრდება:

ორი კვირის პატარძალმა  
შვილი ვშობე მეო,  
მერე ქალაქში წაველი,  
ქალებს უამბეო!

ლექსი მოგვიანებით უნდა იყოს შექმნილი, როდესაც ქალმა ოჯახური ურთიერთობის სფეროში გარკვეული უფლებები მოიპოვა. ამ ლექსს, ცხადია, ცხოვრების სინამდვილეში რეალური საფუძველი არ ექნებოდა. იგი ხალხის პოეტური ფანტაზიის ნაყოფია, სადაც იუმორისტული თვალსაზრისით თავმოყრილია პატარძლის უარყოფითი თვისებები.

ლექსში, როგორც მისი შინაგანი რიტმულ-მელოდიური სტრუქტურიდან ირკვევა, მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ვოკალური ელემენტი. კერძოდ, ამაზე მეტყველებს თუნდაც რითმის ბოლოხმოვნები „ეო“, რომლებიც ჩვეულებრივ სასიმღერო დანიშნულებისაა.

ლექსის პოპულარობაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ იგი მრავალ ვარიანტადაა ცნობილი და მკვეთრი სხვაობის მქონე ტექსტების სახითაა დაბეჭდილი ვ. კოტეტიშვილის, დ. ხიზანიშვილის, პ. უშიკაშვილის, ალ. ლლონტის, ჯ. სონდულაშვილის და სხვ. კრებულებში. ლექსის ბევრი ვარიანტი თვით ნაწარმოების გავრცელებასთან დაკავშირებულ ტერიტორიულ ერთეულზე მიგვანიშნებს. მაგ.: ახმეტა (ვ. კოტეტიშვილი), გორიჯვარი (თ. რაზიკაშვილი), მანავი (ფ. Q № 956; გვ. 37), ანაგა (ფ. არქ. უმიკ. 38 ა), ზოგადად ქართლი (დ. ხიზანაშვილი) და ა. შ.

პატარძლის ლექსების ციკლში, რომელიც საყოფაცხოვრებო ღირიკას განეკუთვნება, ნაჩვენებია პატარძლის როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ტიპი. ამ ციკლის საგრძნობი ნაწილი სატირულ-იუმორის-

ტული ხასიათისაა და პატარძლის მანკიერ თვისებებს განაქიქებს. ასეთი ლექსები, მართალია, აუდიტორიის გართობის მიზნითაა შექმნილი, მაგრამ გარკვეული დოზით შეიცავენ დიდაქტიურ-აღმზრდელობით მორალსაც, ეს კი ამ ტიპის ნაწარმოებებს მნიშვნელოვან საზოგადოებრივ ფუნქციას ანიჭებს. ხალხის ჭანსალი ცხოვრებისეული კონცეფცია პატარძლის დადებით ტიპს ისახავს იდეალად და ეს მომენტი საყოფაცხოვრებო ლირიკის ძეგლებში სათანადოდაა გადმოცემული.

---

ხმ-მცენარეთა პერსონიფიკაციის საკითხი სკანდნავურ ჯალდონსურ ზღაპრებში

ჯადოსნური ზღაპარი ზეპირსიტყვიერი ხელოვნების ერთი უხნიერესი ჟანრთაგანია. მასში ასახულია საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურისათვის დამახასიათებელი მსოფლშეგრძნებითი ნიშნები უძველესი დროიდან დღემდე. აღსანიშნავია, რომ არცერთი ფოლკლორული ჟანრი არაა თემატიკურად ისე მდიდარი და მრავალფეროვანი, როგორც ჯადოსნური მოთხრობა. მასზე დიდძალი სამეცნიერო ლიტერატურა მოგვეპოვება. მათი მიმოხილვა არ შემოდის თემის ინტერესთა სფეროში. ნაშრომის ძიზანია სვანური ჯადოსნური ზღაპრის სპეციფიკური მოტივების წარმოდგენა და მათი შესაბამისი განხილვა.

ისმის კითხვა: რით არის საინტერესო სვანური ჯადოსნური ზღაპრები და რა მეცნიერული მნიშვნელობა აქვს მათ შესწავლას ზღაპარმცოდნეობისათვის საერთოდ. მოკლედ ეუბასუხებთ: სვანური ჯადოსნური მოთხრობები გამოირჩევიან თემატიკური სიახლითა და არქაულობით. ისინი კიდევ უფრო აზუსტებენ და აკონკრეტებენ თვით ჯადოსნური მოთხრობის რაობის საკითხს. მათ ზღაპრის ზოგადქართული ბუნებისათვის დამახასიათებელ საერთო საწყისებისაკენ მიეყავართ. ნაწილი სიუჟეტებისა, თემატიკური თვალსაზრისით, დამოუკიდებელი წარმოშობისა ჩანს. აქედან გამომდინარე ისინი არა მარტო ამდირებენ მშობლიურ ზეპირსიტყვიერებას, არამედ მთელ რიგ ახალ საკითხებსაც აყენებენ მეცნიერებაში. თქმულის ნათელსაყოფად აქ განვიხილავთ ორ სვანურ ჯადოსნურ ზღაპარს.

1. „ალექსანდრე“: ეს ზღაპარი ჩვენ ჩავიწერეთ 1968 წელს, ლენტეხის რაიონის სოფ. სასაშში. მთქმელი ელენე კვირიას ასული ჭელიძე, 72 წლისა, წერა-კითხვის უცოდინარი. ზღაპრის ტექსტი არაა გამოქვეყნებული. მისი შინაარსი ასეთია: „იყო ერთი ხელმწიფე, ჰყავდა სამი ვაჟი. ხელმწიფემ სამივეს ცხენების თავთავისი ჯოჯი მისცა: ის დღე და ღამე იმაზე ლოცულობდა, რომ ქალიშვილი შესძენოდა. ესეც აუხდა და ხელმწიფის მეუღლემ ქალი შობა. გავიდა ხანი. ერთხელ, ქეიფის დროს, სასახლეში მოვიდა უფროსი ძმის მეჯოგე და მწუხარებით აუწ-

ყა ხელმწიფეს: ცხენების ჯოგი რალაცამ მთლიანად გაწყვიტაო. იგივე მოუვიდა შუათანა ძმის ცხენების ჯოგსაც. ხელმწიფე და მისი შვილები ძალიან შეწუხდნენ უმცროსმა ძმამ ალექსანდრემ თქვა: „მე გავიგებო“. წავიდა ის თავის ჯოგში და ღამე დაუდარაჯდა. შუალამისას გამოჩნდა რალაც უცნაური, წითლად მოელვარე არსება, დაერია ცხენებს და დაუწყო ხოცვა. ალექსანდრე არ შეშინდა, იძრო ხმალი, გამოეკიდა უცნაურ არსებას, დაიჭირა და თითი წააჭრა. უცებ შეხედა ალექსანდრემ და ეს არსება მისი და აღმოჩნდა. შეკრთა ჭაბუკი, იმდენად იმოქმედა ამან მასზე, რომ სახლში აღარ დაბრუნებულა, სხვაგან გადაიკარგა. ბევრი სიარულის შემდეგ ალექსანდრე ერთი დედაბრძის ქოხს მიაღდა, პური ითხოვა. დედაბერმა უთხრა: „პური არა მაქვს და კაკალს მოგცემო“. გამოართვა ალექსანდრემ კაკალი. იქვე პატარა გოშია ყურში იყო, რომელიც ალექსანდრეს აედევნა. დედაბერმა ისიც აჩუქა მას. წამოვიდა ალექსანდრე. გზაზე ალექსანდრემ გატეხა უკანასკნელი კაკალი და ნახევარი ძირს დაუვარდა. დაიხარა ასაღებად და კაკლის ნამტვრევი ადამიანურ ენაზე ამეტყველდა. მან უთხრა ალექსანდრეს: „ნუ ამიღებ, დამტოვე, ერთ ღღეს მეც გამოგადგებიო“. ალექსანდრემ დატოვა კაკლის ნამტვრევი და განაგრძო გზა. ცოტა ხნის შემდეგ ალექსანდრე კიდევ მიაღდა ერთ პატარა ქოხს, იქაც მოხუცი დედაბერი ცხოვრობდა. პური არც ამას აღმოაჩნდა და წაბლი გამოუტანა. ალექსანდრემ მადლობა გადაუხადა და წავიდა. კალთზე გასვლისას ლეკვი აედევნა. დედაბერმა აჩუქა ეს ლეკვი. მას თვალა ჰქვია. ალექსანდრემ გატეხა უკანასკნელი წაბლი და ნამტვრევი ძირს დაუვარდა. დაიხარა ასაღებად. წაბლის ნამტვრევი ამეტყველდა ადამიანური ენით და უთხრა ალექსანდრეს „ნუ ამიღებ. დამტოვე და ერთ ღღეს მეც გამოგადგებიო“. ალექსანდრემ დატოვა წაბლის ნამტვრევი და განაგრძო გზა. ბოლოს ალექსანდრე ესტუმრა ერთ კაცს. აიხედა ზევით და დაინახა ცას გამოკიდებული სახლი. ალექსანდრე დაინტერესდა ამ საკვირველებით. კაცმა უთხრა: იქ ცხოვრობს მზეთუნახავი ქალი. იგი იესო ქრისტეს ნათლულია. ალექსანდრემ მკედლებს შეუკვეთა კიბე. ისინი მთელი წელიწადი მუშაობდნენ და გამოქედეს კიბე. იგი ცამდე სწვდებოდა. ალექსანდრე ავიდა მზეთუნახავთან. მათ ცოლქმრობა გადაწყვიტეს. ქალიშვილმა უთხრა: „მე ორი ანგელოზი მადგას თავზე. ისინი მოდიან ყოველდღე და მოაქვთ ორი ადამიანის ხარჯი. შენ დაიმალე, კვირას მოვა ჩემი ნათლია იესო ქრისტე და იმას ვკითხავო“. დიდება მისვლოდეს და კვირა ღღეს მოვიდა იესო ქრისტე. ქალიშვილმა ჰკითხა: „გავთხოვდე თუ არაო“. ღმერთმა ნება დართო და ჯვარი გადაწერა ორივეს. ალექსანდრემ ლეკვებიც აიყვანა ზევით, გასაზრდელად. ეს ლეკვები ერთიმეორის ძმდნაფიცებია. ერთ

დღეს ალექსანდრე ბაღში სეირნობდა და ყური მოკრა ჩიტების საუბარს. ერთი ამბობს: „მე შუაზე გაჭრილის გამთელება შემიძლია“: მეორემ თქვა: „მე მკვდრის მოსულიერება შემიძლიაო“. ეს ჩაიწერა ალექსანდრემ. ამის შემდეგ აღწერილია თუ როგორ გააღო გმირმა აკრძალული კარი. გადმოცემულია ერთი კუდიანის მიერ მზეთუნახავის გატაცება. მან მოკლა ალექსანდრე და თვალი. ეს ვაიგო ყურშამ. მან ალექსანდრეს ჯიბიდან აიღო კაკალის და წაბლის ნამტვრევები. ორივე ინატრა: „თუ რამე შეგიძლიათ, ახლა გვჭირდება თქვენი ხელი და გვიშველეთო.“ თქმა და შესრულება ერთი იყო: კაკალისა და წაბლის ხეები ფოთლების შრიალით ავიდნენ ზეცამდე. ყურშამ აუნსნა ყველაფერი და უთხრა: „აქ მოფრინდება ორი, ჩიტი, მათ შეუძლიათ გაცოცხლებათ“. კაკალმა უთხრა ყურშას: „შენ უნდა უდარაჯო იმ ჩიტებსო“. ყურშა უთვალთვალებდა და დაიჭირა ის ჩიტი, რომელიც გაჭრილს ამთელებდა. მოუსვა ჩიტმა ფრთა ალექსანდრეს და გაამთელა. მოუსვა თვალს და იმ წამსვე გაცოცხლდა. კაკალი და წაბლი განსხვავებულ საჭმელებს აძლევდნენ ალექსანდრეს და გმირიც მალე მოღონიერდა. კაკალმა უთხრა: „ჩვენ ცხენსაც გიშოვით, ოღონდ შენი ღმერთი წმინდა გიორგი დაიფიცე, რომ ზღვაზე გასვლისას არ შეჯდები“. ალექსანდრემ ფიცი შეასრულა და ზღვის იქეთა ნაპირას გამოეცხადა თეთრწვერიანი მოხუცი (დიდება მისვლოდეს, იგი წმინდა გიორგია): „რახან ფიცი არ გატეხე. აწი არაფერი გიჭირსო“. ამის შემდეგ აღწერილია თუ როგორ მოიტაცა ალექსანდრემ მზეთუნახავი და ბოლოს შური იძია ბოროტ დაზე.

მოყვანილი ზღაპარი ტიპური ჯადოსნური ბუნებისა არის. იგი მთლიანად დატვირთული და დამძიმებულია მითიური სახეებითა და ელემენტებით. მასში ძალიან ბევრი საკითხები იყრის თავს. საგანგებოდ უნდა გაესვას ხაზი თვით პერსონაჟთა განსხვავებულსა და თავისებურ სახეებს. ივარაუდებდა, რომ ზეცას გამოკიდებული სახლი და მასში მცხოვრები მზეთუნახავი არ განეკუთვნება საერთოდ ზღაპრებში გავრცელებულ მზეთუნახავთა რიგს. იგი სრულიად განსხვავებულ ატმოსფეროში ცხოვრობს, მას ანგელოზები მეთვალყურეობენ, მისი ნათლია ქრისტელმერთია. ასევე საინტერესოა ყურშასა და თვალს სახეები, მაგრამ მათზე არ შევჩერდებით, ვინაიდან ჩვენი დაკვირვების საგანი ხე-მცენარეთა პერსონიფიკაციის პრობლემა არის. აღნიშნული საკითხი ფოლკლორული კუთხით არავის შეუღწავლია, არც დაუსვამს ვინმეს ზღაპართმცოდნეობაში..

ზღაპარში კაკალი და წაბლი ადამიანის ქომაგ. დამხმარე ძალებად არიან წარმოდგენილი. მათი ფუნქცია ყოველთვის დადებითია. ისინი ადამიანური ენით ელაპარაკებიან ზღაპრის გმირს, ასწავლიან მას კეთ-

ას, აძლევენ შორსგახედულ დარიგებებს და იხსნიან ყოველგვარი გასაკვირიდან. ორივე მცენარე აღჭურვილია ზებუნებრივი, ღვთაებრივი, ზაფიური მონაცემებით. გმირი რასაც ინატრებს, უსრულდება. ერთი სიტყვით, თვითუფლ მცენარეში წარმოდგენილია ზებუნებრივი შესაძლებლობები. ადამიანის საჭიროებათა დამაკმაყოფილებელი სხვადასხვა მონაცემები მფარველობითი, ეკონომიური და სხვა რიგისა. მოვიგონოთ ეპიზოდი: დაუძღურებულ გმირს თავისებური საქმელებით კვებავდნენ კაკალი და წაბლი სწორედ ამის შემდეგ ვახდა ალექსანდრე კიდევ უფრო მძლავრი და ამტანი. აღსანიშნავია, რომ ამგვარი შინაარსის მოტივები ევგ. კაგაროვს ნატურალური მითების რიგში აქვს მოთავსებული<sup>1</sup> საინტერესოა ისიც რომ, ხე-მცენარეთა მხრივ ადამიანისადმი დახმარება დასტურდება აპოკრიფულ ლიტერატურაშიც. ასეთია, მაგალითად, „ცხოვრება და მოქალაქობა და საქმენი ნეტართა შიშუელ მართალთანი, რომელთა წარვიდა ზოსიმე“. აქ ზოსიმე ყვება: „მამინ მინდა წიადსეა მდინარესა მას, ხოლო წყალმან მან კმაყო და მრქუა მე: „ზოსიმე, კცო ღმერთსაო ჩემ ზედა ფრინველი არა წიადსრულ არს, და არც სული ნიაქარისაჲ, არცა მზე, არცა მთოვარე, არცა სოფლისა გამცდელი ეშმაკი“. და მე ზოსიმე შევძრწუნდი განკვირვებული და ვილოცე ღმერთისა მიმართ და მეყსეულ, მენქუესევე. აღმოცენდეს ორნი ხენი, ერთი იმიერ და ერთი ამიერ მდინარესა მას, შუენიერნი ხილეთა, და სავსენი იყვნეს ნაყოფითა და სურნელებითა. და მოდრკა ერთი იგი ხე, რომელი იდგა წინაშე ჩემსა პირსა ზედ მდინარისასა. და აღმისვა წუერთა ზედა თვსთა... და მოდრკა ხე იგი მეორე, რომელი დგა წინაკერძო მდინარესა და აღმისვა რტოთა თვსთა ზედა... და დამსვა იმიერ კიდესა ქუეყანასა ზედა<sup>2</sup>.

რაც შეეხება ზემოთმოყვანილ სვანურ ჯადოსნური ზღაპრის ტექსტს, აქ მეტი არქაულობის ელემენტები დასტურდება. შეიძლება თამამად ითქვას რომ მასში აშკარად არის გამოვლენილი ადამიანთა მოდგმის წარმოშობის თავდაპირველი ყოფის ამსახველი წარმოდგენები გარესინამდვილესა და მასში არსებულ მოვლენებზე. ეს ის პერიოდია, როდესაც პირველყოფილი ადამიანი გარესინამდვილეს აღიქვამდა. მისტიკურად და საკუთარი გრძნობა განცდათა ორეულებს კითხულობდა საგნებსა და ბუნების სხვადასხვა მოვლენებში. იგი მათ კონიერებასაც მიაწერდა და საკუთარ წარმოშობასაც მათვე უკავ-

<sup>1</sup> Евг. Кагаров. Мифологическая заметка, стр. 1—2.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II გვ. 123, 1945.



შირებდა. თავდაპირველი ადამიანის წარმოდგენით ბალახებს, ხე-მცენარეებს და სხვა შეუძლიათ მეტყველება და მფარველობაც. მსგავსი თვისობრივი ნიშნების გამოვლენა მასიურა ცხოველებზე, რომლებთანაც დაკავშირებულია სიბრძნე და მოხერხება. ვუნდტის თქმით: „იგი გამონაკლისსა და იშვიათ შემთხვევაში შეინიშნება მცენარეებზეც. შეიძლება ამის მიზეზი იყოს ზნე-ჩვეულება, რომ მომაკვდავი ველური იძალბებოდა ან ძალადგენენ ტყეში და იქ ხდებოდა მისი განსხეულება“.<sup>3</sup> ადრეულ საუკუნეებში საქართველოშიც დასტურდება მკვდრის ხეზე დასვენების ფაქტები. ჩანს, ამგვარად ჩვეულებათა ნიადაგზე წარმოიშვა ნაირნაირი შინაარსისა და დანიშნულების წარმოდგენები ბუნების სხვადასხვა მოვლენებზე, მათ შორის მცენარეებზეც. ამგვარმა წარმოდგენებმა ასახვა ჰპოვა ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ენარებში, მათ შორის ზღაპრებში; სადაც ისინი მხატვრულად გადამღშავდნენ და ახლებური ფუნქცია შეიძინეს. განხილული თემატკური მოტივების მნიშვნელობა იმაშია, რომ მათ კაცობრიული კულტურის შორეულ საწყისებისაკენ მივყავართ, საიდანაც მკვეთრად მოჩანს ქართველი ხალხის წინაპართა ცხოვრების ამსახველი წარმოდგენები და შეგედულებები სამყაროსა და მასში არსებულ მოვლენებზე. ეს არის საკითხის ერთი მხარე.

აკლისა და წაბლის ზებუნებრივად წარმოდგენა შეიძლება ეკონომიური მიზეზებითაც აიხსნას, ვინაიდან დასახელებული ხე-მცენარეები ოდითგანვე წარმოადგენენ ადამიანის არსებობის ერთ-ერთ საშუალებას. ამ მხრივ გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის სპეციალისტებს. აკად. ნ. კეცხოველი აღნიშნავს, რომ „...აკლის ხე ფრიად სასარგებლო და ნაყოფიერია. ერთი ხე შემოსავლით ერთ კარგ ძროხას უდრის. მისი ნაყოფი 50—70%—მდე ფრიად გემრიელ ცხიმს შეიცავს და ჩვენს მრავალ რაიონში (განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში) ცხოველური ცხიმი (ერბო, კარაქი) სავსებით შეცვლილი იყო ნიგვზის ზეთით<sup>4</sup>. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ კაკალი მასობრივად არის გავრცელებული ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში, როგორც შემოსავლის ერთ-ერთი წყარო. ეტყობა საქართველოში ოდითგანვე იყო კაკლის ხის კულტი. სვანეთში არსებობს ასეთი სახის რწმენა: ვინც კაკლის ხეს სამასალედ იხმარს, (მაგ. კარებისათვის, ან სხვ.), იმ ოჯახში შთამომავლობა ამოწყდება, ვერ გაიხარებსო. ჩვენი აზრით,

<sup>3</sup> Вундт, Миф и религия, стр. 14.

<sup>4</sup> ნ. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში. გვ. 324.

ამდაგვარი რწმენის არსებობაც ეკონომიური ფაქტორებით უნდა აიხსნას.

ზემოთ წარმოდგენილი ტექსტი ძალიან თავისებურია, როგორც ვინააარსობრივად, ასევე სტრუქტურულადაც. რამდენადაც ხელმისაწვდომი მასალებიდან ჩანს, მას არ ეძებნება სიუჟეტური ვარიანტი სვანურში, არც ქართულში, არც უცხოურში. ამიტომ მიზანშეწონილად ჩავთვალეთ და ვცადეთ განსაზღვრული მოტივის, მხოლოდ მოტივის პარადიგმებში განხილვა. ამგვარი კვლევა-ძიება კიდევ უფრო გამოავლენს სვანური მასალების სპეციფიკურ ბუნებას. ამ მხრივ საინტერესო აღმოჩნდა ბულგარული ზღაპარი. „დალოცვილი კაკლები“. „სამი ძმა საშოვარზე წავიდა. უფროსები გამდიდრებული დაბრუნდნენ. უმცროსი ძმა ერთი მოხუცი კაცის მწყემსი იყო. სამი წლისთავზე მან გამოუტანა ფული და სამი კაკალი, თან უთხრა: რომელიც გინდოდეს ის აიღე. კაკლებს დაგილოცავ, ფულს კი არა. ვაჟმა კაკლები წამოიღო. ამის გამო ძმებმა გამოაგდეს. გზაზე, ერთ წყაროსთან. ვაჟმა დაისვენა და მშიერმა თქვა: „ერთი კაკალი მაინც ვჭამო“. ამოიღო. გატეხა და რას ხედავს: კაკალი გაიბერა, ასთუნიანი კასრისოდენა ვახდა. მერე ნაჭუჭიდან დაიწყეს გამოსვლა ცხვრებმა, ბატენებმა, ერკემლებმა. ყმაწვილმა სიხარულისაგან არ იცოდა რა ექნა. გატეხა მეორე კაკალიც და როგორც კი გაიბზარა ნაჭუჭი, მაშინვე გამოვიდა ორი რქამაღალი მოზვერი და ურემი, რომელზედაც რკინის გუთანა იდო. გატეხა მესამე კაკალი და ნაჭუჭიდან გამოვიდა ულამაზესი ქალიშვილი“<sup>5</sup>.

როგორც ვხედავთ, სვანური ტექსტი თავისებურია. მისი მსგავსება ქართულ თუ სხვა ხალხების ჯადოსნურ მოთხრობებთან არ არის ადეკვატური. აქ მოტივთა შორის მსგავსება ამოიწურება მხოლოდ ერთი ნიშნის მიხედვით. შესაძარებლად აღებულ ტექსტში კაკლის ხესთან ნაყოფიერება და დოვლათიანობა არის დაკავშირებული. სვანური ჯადოსნური ზღაპარის მოტივი კი გაცილებით მეტ ფუნქციურ პრავალფეროვნებას გვიჩვენებს. მასში ხე-მცენარეები — კაკალი და წაბლი—აღჭურვილი არიან ზებუნებრივი და ღვთაებრივი მონაცემებით. ისინი ზღაპრის მთავარი მოქმედი, ცოცხალი, ადამიანური ენით მეტყველი პერსონაჟები არიან. სწორედ ჩამოთვლილი თვისობრიობანი წარმოადგენს სვანური ჯადოსნური ზღაპრის საფუძველს, მის სპეციფიკურ ნიშანს.

2. „ცოლ-ქმარი“. ეს ზღაპარი ჩვენ ჩავიწერეთ 1968 წელს, ლენტეხის რაიონის სოფ. სასაშში, მთქმელი ელენე კვირიას ასული პელიძე

<sup>5</sup> ბულგარული ხალხური ზღაპრები, 1954, თარგმანი ქეთევან ნაღორაძისა.

72 წლის, წერა-კითხვის უცოდინარი. ზღაპრის ტექსტი არაა გამოქვეყნებული. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია: „იყო ერთი ცოლ-ქმარი, ყავდათ სამი ვაჟიშვილი. მათ გადაწყვიტეს დაოჯახება: ისინი მოადგნენ მეფის სასახლეს. მეფეს ქალიშვილი ყავდა ავად. საჭირო იყო უკვდავების წყლის მოტანა. ვინც ამ დავალებას შეასრულებდა, მეფის ასულიც იმის ცოლი გახდებოდა. სამივე ძმა გაუდგა გზას. უფროსები დაიღალნენ და ვერ შესძლეს გზის განგრძობა. უმცროსმა ძმამ კი შეძლო უკვდავების წყლის წამოღება. გზაზე გამოუარა საშუალო ძმას. მან მოკლა უმცროსი ძმა. საშუალო კი მოკლა უფროსმა ძმამ და წაიღო უკვდავების წყალი. უმცროს ძმასთან მივიდა თამარ მეფის კეთილი ღე-მცენარე. მან ჩამოუშვა ფოთლები შრიალით, აიხუტა ვაჟი, აიყვანა მალლა და გააცოცხლა. ხე-მცენარის ფოთლები იქცნენ მფრინავ ხალიჩად და ვაჟი მიიყვანეს მეფის სასახლეში. ფოთლებმა გააცოცხლეს მეფის ასული და ვაჟი დაქორწინდა მასზე“.

ამ საინტერესო ჯადოსნურ ზღაპარს პარალელი ეძებნება მოხევურში, სადაც გვხვდება ზღაპარი: „ცხრა ძმის ერთი საცოლე“. „ცხრა ძმამ გადაწყვიტა ცოლის შერთვა. ისინი მიადგნენ ერთ ციხეს. მასში ცხოვრობდა მეფე. მას ქალიშვილი ყავდა ავად. მეფემ უთხრა: ვინც თქვენს შორის იქნება უკეთესი, იმას გავაყოლებ ასულსაო. საქმე ერთმანეთის პატივისცემაზე მიდგა. უმცროსმა თქო, ნახა სუყველაზე პატარაი ვარ. ჩემს უფროსს ვუთმობ გზასაო, იმან კი აიღა და თქო — არა ჩემზე უფროსსაო და ბოლოს სულ უფროსს ერგა შასულა. მეფის ასულმა უთხრა უფროს ძმას. ცხრა მთას იქეთ უკვდავების წყალია. შენს რვა ძმას გეეჭიბრე, ვინც პირველი მომიტანს იმ წყალსა, ცოლადაც იმას გავყვებიო. გაიქცნენ ძმები. პირველად უფროსი ძმა დაიღალა, შემდეგ დანარჩენები. უმცროსან აავსო ჯოკა წყლით და წამოვიდა. შეხვდა თავის უფროს ძმას. მან უთხრა მე წავიღებ წყალსაო. უმცროსმა თქო — ბედი შემსულა და მამეც! უფროსმა მოკლა უმცროსი ძმა. ეს ძმა მისმა უფროსმა მოკლა და ბოლოს წყალი-დარჩა ყველაზე უფროს ძმას. მიუტანა მეფის ქალს. მან ერთი შახვივლა და იმ წუთში სული დალია. იქ, სადაც უმცროს ძმას, უფროსთან ჩხუბი მოუვიდა. წყალი დაიღვარა. იმ ადგილზე ხეკეთილა ამოვიდა დასცქირი ღეკეთილამ იმ ბაღსა, რო ეგეთი წივეს ავ თვალს არ ენახებდა. ჩამოუშო თავისი ფოთლები და ბაღლი გაცოცხლდა. ხეკეთილამ უთხრა ჩქარე ფოთლები დამწყუტე, ზედ დაჯე, მფრინავ ხალიჩად ვიქცევი. მეფის ქალს მარზავენ დღესა და მიუსწარო. ეს ხეკეთილა გულთმისანი იყო. ვაჟი დაჯდა ფოთლებზე და ერთ წუთში იმ ადგილას გაჩნდა, სადაც ქალი უნდა ჩაესვენათ. ხეკეთილას ფოთლები ამრიალდნენ: გაცოცხლება ვიციო. მეფემ მოუსვა ფოთლები თავის გარდაცვლილ

ქალიშვილს და გააცოცხლა. უმცროსი ძმა და მეფის ქალიშვილი და-  
ქორწინდნენ<sup>6</sup>.

სვანურ ჯადოსნურ ზღაპარსა და მოხეურს შორის მსგავსება აშკა-  
რაა: ორივეში ხე-მცენარე ამეტყველებულია ადამიანური ენითა და  
არიან ზღაპრის ცოცხალი, მოქმედი პერსონაჟები, აღჭურვილნი ზე-  
ბუნებრივი და მადგიური თვისებებით. ძალზე საყურადღებოა, რომ  
ორივე ზღაპრის ხე-მცენარეებში წარმოდგენილია გულთმისნობა.  
სხვაობა მათ შორის შეინიშნება ამბის დასაწყისსა და დასასრულში.  
სვანურ ტექსტს აქვს რეალისტური ხასიათის თხრობით — კონკრეტუ-  
ლი დასაწყისი და დასასრული. ეს ფაქტი კი მის არქაულობაზე მეტ-  
ყველებს. მოხეური ზღაპრისათვის კი დამახასიათებელია რელიგიუ-  
რი ხასიათის დალოცვითი დასაწყისი და დასასრული ტრადიციული  
ფორმულებით. არის კიდევ სხვა სახის განსხვავებანიც: სვანურში  
მოქმედ პერსონაჟებად გამოყენებულია სამი ძმა, მოხეურში კი ცხრა  
ძმა.

მოყვანილი მასალების მიხედვით სვანურ ჯადოსნურ ზღაპრებში  
წარმოდგენილი თემატურიკური მოტივების მსგავსება ქართულ თუ სხვა  
ხალხების მასალებთან მხოლოდ ნაწილობრივია. ამდენად სვანური  
ჯადოსნური ზღაპრების გათვალისწინება სასურველია ისეთი სადავო  
საკითხების განხილვისას, როგორცაა ზღაპრის კლასიფიკაციისა და გე-  
ნეზისის პრობლემები.

---

<sup>6</sup> ზღაპარი მოკვანოდა უნივერსიტეტის კურსდამთავრებულმა მირზა ყომაჩულმა,  
რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებთ. ტექსტი ჩაწერილია ყაზბეგის რაიონის სოფ.  
კარკუჩში, შტჰმელი გაბრიელ მარსაგიშვილი. 68 წლის. 1964 წ.

ხალხი კ. გამსახურდიას რომან „დიდოსტატის  
კონსტანტინეს მარჯვენაში“

საყოველთაოდ ცნობილია ხალხის ქმედითი როლის მნიშვნელობა მხატვრულ ლიტერატურაში. ცნობილია ისიც, რომ მასების როლი სხვადასხვა მხატვრული საშუალებით ვლინდება ამა თუ იმ ნაწარმოებში. ზოგი ხელოვანი მასების როლს გამოხატავს სახალხო მცენარეში, სადაც იგი უშუალოდ აქტიურ ძალას წარმოადგენს. ზოგი მოქმედ პირთა სახეებში ხსნის მის დანიშნულებას და სხვ.

ხალხის გამოსახვა რომანის ერთ-ერთი სპეციფიკაა. ეს სპეციფიკა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება რომანის გარკვეული სახეებისათვის. „საბჭოთა ისტორიული რომანის მთავარ გმირს ხალხი წარმოადგენს, უშუალოდ მოქმედი, თუ დიდ ისტორიულ პიროვნებათა მხატვრულ სახეებში პერსონიფიცირებული“<sup>1</sup>. „დიდოსტატის კონსტანტინეს მარჯვენაში“ ხალხის შეხედულებების, მისი მრავალმხრივი უნარისა და მისწრაფებების განმაზოგადებლად, მის ღირსეულ წარმომადგენლად გვევლინება არსაკიძე. ამ გმირში ხორც-შესხმულია თვისებები მისი მშობელი ხალხისა. რომანის ასეთივე პერსონაჟია გიორგი მეფე, რომელიც ამბობს: „თითქმის ყველა ღირსება და ყველა ნაკლი ჩემი ხალხისა მიტარებია“-ო<sup>2</sup>. „დიდოსტატის მარჯვენაში“ ავტორი ხალხის ქმედითი როლის, მისი აქტიურობის სწორედ პერსონაჟში გამოხატვის მეთოდს იყენებს უპირატესად. მაგრამ რომანში ხალხის ჩვენება ამ პერსონიფიკაციის მეთოდით არ ამოიწურება. „დიდოსტატის მარჯვენაში“ ხალხის სახე

<sup>1</sup> ბ. ჟღენტო, კ. გამსახურდიას შემოქმედებითი გზა, „მნათობი“, 1964, № 11, გვ. 140.

<sup>2</sup> კ. გამსახურდია, დიდოსტატის კონსტანტინეს მარჯვენა, რჩ. თხზულებანი, ტ. 11, გვ. 788.

იხსნება, მისი ქმედითი ძალა ვლინდება არა მარტო. ხალხის წრიდან გამოსული არსაკიდის პიროვნებაში, ანდა გიორგი I-ის ხასიათში. არამედ სხვა მოქმედ პირთა სახითაც.

კ. გამსახურდიას ნაწარმოებში გვხვდება მასიური სცენები, რომელთა შორის ზოგიერთი რომანის მხატვრულად მნიშვნელოვან ადგილს წარმოადგენს. ასეთია, მაგალითად, ფერხულის აღწერა მთაში, რომელიც გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს მთის ხალხის მისწრაფებაზე, მათ თავისუფლებისმოყვარეობაზე, დაუმორჩილებელ სულზე, რომელთაც ვერავითარი ძალა ვერ დაათმობინებს ლალად ცხოვრების წყურვილს. „სამი მოხუცი გარს უჭდა ერისთავს. სამივენი ხმამალა ლანძღავდა მეფეს... ფხოვის არწივებისა და ჭიხვებისათვის ვინ გასქედაო ხუნდები?.. არც ერთ მეფეს ეს არ შესძლებია ჯერ, ვერც მეფე გიორგი მოახერხებსო ამას“<sup>3</sup>. აქ ნაჩვენებია მთლიანი ხასიათი, სახე თავისუფლებისმოყვარე მთიელი ხალხისა. რომანის ხსენებული ადგილი წარმოადგენს ყოფით სურათსაც, რომელიც თავისთავად საინტერესოა. ეს და მსგავსი მაგალითები. სადაც წარმოდგენილია არა კონკრეტულ-ინდივიდუალური სახეები, არამედ მოცემულია ჯგუფები, ხალხთა მასები, ქმნის რომანის აქტიურ გმირთა მოქმედების შესაფერის ფონს, აჩვენებს იმ გარემოს, პირობებს, სიტუაციებს, სადაც მიმდინარეობს მოქმედება. ვითარდება ამბავი. აღსანიშნავია, რომ მწერლისათვის თუნდაც ზეწომოყვანილი მაგალითი, ესე იგი ფერხული მთაში, ხალხის მოქმედების უბრალო, გარეგნულ პირობას კი არ წარმოადგენს ამბის განვითარებისათვის, არამედ დიდი მნიშვნელობის მქონე დეტალს: ხალხი თავის აზრს გამოთქვამს მეფის მიერ მთის მოსალოდნელი დალაშქრის გამო, ვერ ეგუება ამ ამბავს და შესაფერის რეაქციას ამუღავნებს გადაცმულ მეფესთან თუ ერისთავ გირშელთან საუბრისას. აქ ხალხს შენარჩუნებული აქვს ის უფლება, რომელსაც იგი გამოიყენებს ხევის დალაშქრის მომენტში. იგი აქტიური ძალაა, რომელიც მეფესაც არ მოერიდება და ეცდება თავისუფლების შენარჩუნებას.

კ. გამსახურდიას „დიდოსტატის მარჯვენაში“ სავსებით რეალისტურად არის ნაჩვენები ხალხი. ზემოაღნიშნულ მაგალითში ხალხი ამჟღავნებს თავისუფლებისმოყვარეობას, იჩენს პატრიოტიზმს, არ უშვებს მეფის მიერ მთის დაპყრობის შესაძლებლობას. მწერალმა ოსტატურად აჩვენა ყოველივე ეს იმ რიტუალის საშუ-

3 კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 682.

აღლებით, რომელშიც ხაზი აქვს გასმული იმ დამოუკიდებელ ჩვევებს და წესებს, რომელიც მხოლოდ დამოუკიდებელ ურთიერთობათა წიაღში წარმოიშობიან. აქ ყველა თანასწორია და ერთნაირად უფლებამოსილი. რომანის ამ მონაკვეთში რეალისტურადაა დახატული ის სურათი, ის ურთიერთობა ადამიანთა შორის, რაც ადრევე დაწესდა მთის მკაცრ პირობებში: თანასწორობა, ცნება — „ერთი ყველასათვის, ყველა ერთისათვის“. ამდენად, მთიელთა პატრიოტიზმი, მათი მოქმედება ნაკვებია საყოველთაო წესით, რომელიც ხალხმა დაადგინა.

ასევე რეალისტურადაა ნაჩვენები რომანში იმ ხალხის მდგომარეობა, რომელიც სვეტიცხოველის შენების პროცესში მრავალ დევნასა და ტანჯვას გამოვივლის.

სვეტიცხოველი, ეს არის პირმშო და შედეგი შემოქმედის სუბიექტური აღფრთოვანებისა. არსაკიძის უბაღლო ნიჭის გამოხატულებაა სვეტიცხოველი! მაგრამ ის არის აგრეთვე შედეგი ათასობით მშენებელი ადამიანისა, მრავალი ქვისმთლელის, ოსტატის საქმისადმი კეთილსინდისიერი დამოკიდებულებისა. გავიხსენოთ სვეტიცხოველის ჩრდილო კედელზე გასატანი ჩუქურთმიანი ლოდის ამბავი. ამ ლოდის გამო დიდხანს ჭირვეულობდა მეღქისედეკი და ბოლოს ერთ-ერთი ნამუშევარი მოეწონა. გადაწყდა ამ ლოდის ჩასმა. „როცა საბელით აზიდეს ლოდი, მოხუცი ბოდოკია წაეპოტინა პირველი, მარყუჟიდან გამოხსნა ლოდი, მაგრამ ვერ მოერია თავად... ლოდი გასიპული იყო, ხელი მოეცარა ბოდოკიას, მაგრამ მკერდი მაინც შეაგება ოსტატმა, ისევ წაეპოტინა, მაგრამ ვეღარ შეიმაგრა ლოდი“<sup>4</sup>. ასეთი თავგანწირვით. მთელი ენერჯით შრომობდა ხალხი სვეტიცხოველის თითოეული გათლილი ლოდის ჩასმისა თუ ჩუქურთმის ამოკვეთისათვის. ვინ იცის, იქნებ ტაძრის მშენებელთა შორის მრავალ მოზავალ ხუროთმოძღვარსა თუ მხატვარს აუტანელი პირობების გამო დროზე ადრე დაუბნელდა მზე.

სვეტიცხოველი თანდათან მალლა მიიწვეს. მშენებება. მალე იგი ქართული ხუროთმოძღვრების შესანიშნავი ძეგლი გახდება, მაგრამ მისი საძირკველი შეღებილია სისხლით. ასეულობით ადამიანის ტანჯვითა და ოფლითაა შეზავებული მისი საძირკველი. სხვადასხვა მიზეზი ჰქონდა ადამიანთა უბედურებას: სტიქიური ძალა და შიმშილობა, სიმკაცრე და აუტანელი შრომა. ყველაფერი ეს ხალხის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ყველაფერი ეს ხალხის წილი იყო.

<sup>4</sup> კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი. გვ. 650.

„გასულ წელს ხარაჩოებიდან ჩამოვარდა კალატოზი გარისელიძე, მოქანდაკე ქველაისძე, მეჩუქურთმე კვირიკაისძე, მეფის მხატვარი ოტობაია, მექანდაკენი: როსტომაისძე და წვეკრძელისძე. წრეულს, მიწისძვრის დროს, თებერვლის 2-ს, კედელი ჩამოწვა. ასწე მეტი მონა ხელოსანი გასრისა, სამას ფხოველთაგან მხოლოდ სამოცი გადარჩა... ცუდი კვება და სახალი მუსრს ავლებდა მუშახელს... მოაქუჩებდნენ ცხედრებს, დავითნს წაუკითხავდა ხუცესი, დაჰყრიდნენ ურმებზე და ჩაჰყრიდნენ ქალაქს გარეთ ორმოში“<sup>5</sup>. აი ის პირობები, რომლებშიც უხდებოდა შენება ხალხს და ამის წილ წესიერად დამარბვის იმედიც კი არ უნდა ჰქონოდა უბედურების შემთხვევაში მას. ეპოქის შინაარსი მთელი თავისი შინაგანი წყობითაა გადმოცემული მწერლის მიერ რომანის მსგავსი სიტუაციების ასახვისას, იგი გადმოცემულია მთელი რეალისტური სრულყოფილებით. რაოდენ სწორადაა დანახული მწერლის მიერ იმ შავბნელი დროის სოციალური დამოკიდებულების წარმმართველი კანონები, შეხედულებანი, როდესაც განმგეთუხუცესს. იმ დროის ტირანული ინსტიტუტის ერთ-ერთ წარმომადგენელს, ათქმევინებს არსაკიძესთან საუბრისას: „რაკი ქრისტიანი ხარ, ეგეც მართებულია რომ იცოდე, ქაბუკო: ხალხს სამი რამ უნდა ასწავლოს ერის წინამდგომმა ყოველმა: შიმშილი, ლოცვა და შრომა, ხოლო რაც შეეხება ომს, ომში აზნაურები წაასხამენ მონებს“<sup>6</sup>. ამ ხალხის წილია: წაასხან ომში, თუ მშენებლობაზე, როგორც უაზრო, ყოველგვარ გრძნობას, უნარს მოკლებული სამუშაო ძალა.

მაგრამ, ყოველივე ამის მიუხედავად, ხალხი რომანში არ გვევლინება ქმნადობის უნარმოკლებულ ძალად. ეს რომ ასე ყოფილიყო, სვეტიცხოველი დღესაც აუგებელი იქნებოდა. მიუხედავად ათასგვარი დამცირებისა, გაჰყირვებისა, ხალხის შინაგანმა ძალამ, სულიერმა სიმტკიცემ მიიყვანა გამარჯვებამდე, დასრულებამდე დიდოსტატ არსაკიძის ჩანაფიქრი. რა თქმა უნდა, კარგი ხელმძღვანელი ალფრთოვანებს მასას. ასეთი იყო არსაკიძე. მაგრამ, განა ალფრთოვანება აბსოლუტურად დამოკიდებული ძალაა, პასიური რამ არის, რომლის გამოწვევა მხოლოდ დამორჩილებით შეიძლება, ამ შემთხვევაში — ბრწყინვალე სიტყვით! არა! ხალხის ალფრთოვანებას ხალხისავე სული, ხალხისავე გულის სითბო და ენერჯია თუ წარმოშობს. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, ეპიპიანობის შიშით გაწა-

5 ქ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი. გვ. 626.

6 იქვე, გვ. 649.



მებულო, ნატანჯი ხალხი, თავის თავში ძალას ვერ პოვებდა დაბრუნებოდა სამუშაოს. დიდოსტატმა იმიტომ მოახდინა მათზე გავლენა, რომ არსაკიძის სიტყვა მათი გულისკენ მიმავალ გზაზე ხშირადღებოდა. არსაკიძემ დიდი როლი ითამაშა, აღაფრთოვანა ხალხი. მაგრამ თვით მათში იყო მოვალეობის შესრულების გრძნობა. არსაკიძემ მხოლოდ გააღვიძა ეს გრძნობა, მიუჩიებიდან გამოიყვანა იგი. როდესაც დიდოსტატი წარმოთქვამს სიტყვებს: „ლაზებო, უქნარობაში რომ დავიხოცოთ, იმას არა სჯობს, ჩვენი მოვალეობის შესრულებისას გვეწვიოს სიკვდილი“<sup>7</sup>, ლაზთა შორის უხუცესები შესძახებენ: „მართალს ბრძანებს, მართალს ბრძანებს ოსტატი“<sup>8</sup>. არსაკიძემ მაგალითი მისცა მშენებლებს. „არსაკიძე პირველი ავიდა ხარაჩოზე. თუმცა თირკმლებს იტკივებდა ამ დილით. ბოდოკია უკან მისდევდა ოსტატს, მოხუცი ლაზებიც მათ მიჰყვნენ. ბოლოს შერცხვათ ახალგაზრდებს. ახლა სამცხელები და ბოლნისელები წამოიშალნენ. ბოლოს ბერძნებმაც ითაკილეს ჯაბანის სახელი...“<sup>9</sup> ეს მშენებლები ჩვენი წინაპრები იყვნენ, რომლებმაც იცოდნენ შენება, მიუხედავად იმისა, რომ მათ შრომას არავეითარი, თვით უმნიშვნელო დაფასებაც არ ჰქონდა ტირანულ სახელმწიფოში.

კ. გამსახურდია დამარწმუნებლად გვიხატავს შიმშილისაგან დაოსებული ხალხის გაწამებულ ცხოვრებას. არავეითარი შელაშაზება ამ ხალხის ცხოვრებისა, არავეითარი რომანტიკა მოცემული არა აქვს ავტორს მათი უბედური ყოფის შესამსუბუქებლად. ეს რეალისტური ხატვაა ამბავთა და სინამდვილის გადმოცემა. ერთადერთი, რაც ამ ხალხს ოდნავ უმსუბუქებს ცხოვრებას, ეს არის ის მიუჩიება უბადრუკი სადილის მოლოდინში, რასაც თან სდევს ღიღინი, სიმღერა. სიმღერა წუთიერად გამოთიშავს ხალხს სინამდვილიდან. სიმღერა თავისი შინაარსით გაიტაცებს ალბათ მსმენელს და მხოლოდ აქ თუ შეიმჩნევა ის ერთგვარი „იდილიური“ მომენტი, რომელიც ათასში ერთხელ თუ მოაკითხავს მაშვრალ ადამიანს. სადილისა და სიმღერის მოლოდინი რამდენიმე ხნით ატყუებდა მომლოდინე ადამიანებს, გამოყავდა ისინი ყოველწამიერ უბედურ ცხოვრებაზე ფიქრებიდან. ეს მომენტი რომანში ხალხის ცხოვრების დასამახსოვრებელი, დამაჯერებელი ადგილია, რომელიც ძლიერ შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე, წარმოადგენინებს მას იმ

7 კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი. გვ. 735.

8 იქვე, გვ. 735.

9 იქვე, გვ. 735.

ხალხის გაწამებულ, დამახინჯებულ ცხოვრებას, რომელმაც ჩვენს საუკუნემდე მოიტანა ჩვენი პლანეტის ცივილიზაციის უშესანიშნავესი ძეგლები. „სადილობის დრომ მოაწია თუ არა, დაიცალა სახელოსნოები, ხარაჩოებიდან ძირს ჩამოვიდნენ მუშები... კოცონები ერთო ამ ფარდულების წინ, უზარმაზარ ქვაბებში ოსპის წვენი იხარშებოდა. ქვაბებს გარს მოსდგომოდნენ მონები, ბალღებივით შესციცინებდნენ მესადილეებს. შიმშილისაგან ღონემიხდილნი ფანდურს უკრავდნენ... ნაღვლიანად ღიღინებდნენ ზოგნიც... სიკვდილის საფრთხემ შაირობა და სიმღერა მოანატრა ხალხს. აჩხაკუნებდა ფანდურს. სევდიანად კვნესოდა წითური ლაზი... შაირი გრძელი იყო, მაჯუნრის მუქარა უსაზღვრო, ყოველი სტროფი ერთი და იმავე ტაქტით იწყებოდა და თავდებოდა: ზღვისფერი გაქვს თვალები და თავად ჰგავხარ ზღვას“<sup>10</sup>.

აი ის მომენტი, ის წამი, როდესაც გაწამებული ცხოვრება რაღაც სიკეთის საბურველში ეხვევა. ამას მოჰყვება შრომა, შრომა აუტანელი, მტანჯველი. ასეთი რეალისტური ძალით ხატავს მწერალი უბრალო ხალხის ყოფასა და ცხოვრებას „დიდოსტატის მარჯვენაში“.

ხალხთა მასების ზემოაღნიშნული ჯგუფური, მასობრივი გამოხატვა კ. გამსახურდიას რომანში, ნაწილია მისი მთლიანი სტილური კანონზომიერებისა. სტილი, როგორც ვიცით, ისეთი მთლიანობაა, რომელიც მოიცავს ნაწარმოების ყველა შემადგენელ კომპონენტს და გამოავლენს მათ სპეციფიკურ კანონზომიერებასა და აზრს. იგი ხსნის ნაწარმოების იდეურ-თემატიკურ ჩანაფიქრს. ზემოაღნიშნულ შემთხვევაში ხალხის შრომის, მისი აუტანელი ბედის ჩვენებით გახსნილია მონარქიულ სახელმწიფოში ხვედრი ხალხისა. ამ ეპოქაში ოვით უბრწყინვალეს შემოქმედებს არ ჰქონიათ დაფასება და აბა ხალხის შრომას ვინ რად მიიჩნევდა! ხალხის ასეთი გამოხატვა ემსახურება რომანის ძირითადი იდეურ-თემატიკური აზრის ბოლომდე გახსნას და იგი სათანადოდ უნდა იქნეს შეფასებული მწერლის მხატვრული მეთოდის, სტილის გარკვევისას.

ერთი შეხედვით, მასების ამ გამოუკვეთი გამოხატვით მწერალი ქმნის რომანის ძირითადი აზრის გამოხატვისათვის ხელშემწყობ ფონს, რომლის მეშვეობით შესანიშნავად გამოიკვეთება დიდოსტატ არსაკიძის მიმართ ტირანული სახელმწიფო აპარატის დამოკიდებულება.

<sup>10</sup> კ. გამსახურდიას, დასახ. ნაშრომი, გვ. 735—36.

კ. გამსახურდიამ „დიდოსტატის მარჯვენა“ შექმნა საბჭოთა ეპოქაში. მწერალი შეიარაღებული იყო მარქსისტულ-ლენინური თეორიითა და სწავლებით, ამიტომ ნაწარმოებში სწორად აისახა ხალხის ისტორიული გზა, მისი ხვედრი. „დიდოსტატის მარჯვენაში“ მწერალი მიისწრაფვის აჩვენოს ხალხის რეალური ცხოვრება. ამან განაპირობა ის მდგომარეობა, რომ რომანში ხალხი ნაჩვენებია არა მხოლოდ ჭგუფური, მასიური სახით, არამედ ცალკეულ პერსონაჟთა სახითაც.

„დიდოსტატის მარჯვენაში“ წარმოდგენილია მდაბიოთა რამდენიმე კოლორიტული ფიგურა: მეხამლე — ქიტესა დრუისძე, მეჭინბე — გაბრიელ კობრიჭისძე, ბაზიერი — ესტატე ლომისძე; თავისებურად საინტერესოა მხევალ ნონაის სახე, რომელიც დედობრივი ზრუნვით ეკიდება არსაკიძეს; დაბოლოს, რომანის ერთ-ერთი საკმაოდ აქტიური სახეა მდაბიორი, მეჭადაგის ქალი — ვარდისახარი, რომელიც რომანის მრავალ ამბავში, ინტრიგაში მონაწილეობს.

„დიდოსტატის მარჯვენაში“ მდაბიოთა ზემოჩამოთვლილი კოლორიტული პირები ყოველთვის მთავარ გმირებთან ან ამ გმირთა დაახლოებულ პირებთან ურთიერთობაში ჩნდებიან და მოქმედებენ. მათ შორის სოციალური სხვაობა. ზოგიერთ შემთხვევაში. მათ მეგობრობასაც კი არ უშლის ხელს. მაგალითად, გიორგი პირველის მეგობრობა ქიტესა დრუისძესთან, გაბრიელ კობრიჭისძესთან და ესტატე ლომისძესთან. ადამიანთა შორის უშუალო დამოკიდებულება ზოგჯერ სოციალურ ზღვარსაც შლის და მთელი ადამიანური სითბოთი გვევლინება. სამი მდაბიორი ხშირადაა გიორგი I-ის ახლოს. მათთან ურთიერთობაში მეფე კლავს თავის დარღსა და ვარაზს. მათი უშუალო დამოკიდებულება თითქოს ერთხელ კიდევ უსვამს ხაზს იმ ჭეშმარიტებას, რომ ამ ქვეყნად ადამიანი ადამიანის მეგობრად, ამხანაგადაა გაჩენილი. თავისუფალ გარემოში — ნადირობისას, ქეიფის დროს — ფერმკრთალდებოდა ის სოციალური განსხვავება, რაც მეფესა და უბრალო მეჭინბეს, თუ მეხამლესა და ბაზიერს შორის არსებობს. ისინი ერთი სუფრის თანასწორუფლებიანი წევრები არიან, ან რიგითი მონადირენი, რომლებსაც. მიუხედავად წოდებრივი განსხვავებისა, ნადირობის რიგიც მორიგეობით დაუწყებიათ. „გლახუნავ, — ეუბნება გაბოი გიორგის, — დღეს შენი ჭერია, გაიქე, ბატი ჩამოაგდე ერთი, მე და ქიტესა შამფურებს დავთლით, ფიჩხს მოვიტანთ, ესტატე ცეცხლს გააჩაღებს, ოღონდ შორს არ წახვიდე, ამ იფნის ქვეშ დაგელოდებით“. გიორგი დაემორჩილა უფროსი მონადირის ბრძანებას. მიჰყვა მხარ-

მარცხნით ჰაობებს<sup>11</sup>. აქ სრული თანასწორობაა. ამ თანასწორობას რომანში დამაჯერებლობას ჰმატებს, ურთიერთსიყვარული და ნდობა. გიორგი მეფეა და თითქოს დაუჯერებელია მისი მორჩილება მდაბიოთა მიმართ, მაგრამ ამას აქვს თავისი საფუძველი, რაც იმაში გამოიხატება, რომ თვით გიორგი ყველაზე მეტად თავს მაშინ გრძნობს იმედიანად, როდესაც ამ მდაბიოთა წრეშია. იგი თითქოს გუმანით გრძნობს, რომ ამ ხალხთა წიაღში ლალატს ადგილი არ ექნება, სიწმინდეს თავისი საყუდებელი მოენახება. და სამართლიანდაც! ხალხის გული ყველაზე საიმედო ადგილია სიმშვიდისათვის, სიკეთისა და სიყვარულისათვის. „მთელი კვირა გადაიკარგებოდნენ სიყრმის მეგობრები, ნადირობდნენ ნარეკავის ტყეებსა და არაგვის ჰალეებში. საწოლის დარბაზის ბუმბულს მეცხვარეებთან ღამის თევას არჩევდა, მირთმეულ ირმის ცურს — სახელდახელოდ ტყეში შემწვარ მწვადებს. მხოლოდ ასეთ წუთებში სჯეროდა გიორგის, რომ ეს ქვეყანა მარტოოდენ საომრად არ ყოფილაო ვაჩენილი... როცა მთის ყურში. სადმე დაისვენებდნენ დაქანცული მონადირენი, ქიტესა ტიკს გადმოიღებდა და მოზერის ყანწს გაავსებდა ღვინით, მხოლოდ ამ ყანწის გამოცლისას არ გაუვლიდა გიორგის სიყრმიდანვე თანდაყოლილი ფიქრი: მოწამლული არ იყოსო ღვინო? არც კარისკაცთა უტიფარი ლიქნა აწუხებდა ამ ტყეებში, არც მკვლეელი უღარაჯებდა სადმე“<sup>12</sup>. აი, ის საფუძველი, ის მიზეზი, რის გამოც გიორგის გრძნობა ამ ადამიანთადმი ეჭვს არ იწვევს. ეს უბრალო ადამიანები თავიანთი წრფელი გულით, ვაჟკაცობით, სიმარჯვით, იმდენად იზიდავენ გიორგის, რომ მას უჩნდება რაღაც პასუხისმგებლობის გრძნობა მათდამი, მათი გრძნობებისადმი. „ბატების მთელი გუნდი აფრინდა ცხვირწინ. ესროლა და დააცდინა... უკვე მობრუნებას აპირებს, მაგრამ რცხვენია თანატოლებისა“<sup>13</sup>.

ასე განაწყო ამ სამმა მდაბიომ გიორგი მათდამი და ამაში გასაკვირი თითქოს არაფერია და თანაც არის, ვინაიდან აქ გრძნობა, სიყვარული, ეპოქასაც კი ერკინება, ეპოქას, რომელიც მკაცრი სოციალური დაპირისპირებით გამოირჩევა.

შემთხვევითი არ არის, რომ „დიდოსტატის მარჯვენაში“ ხალხის წრიდან გამოსული ადამიანები ხანდახან მთავარი გმირის გვერდით აღმოჩნდებიან კრიტიკულ მომენტში. დაძაბული მდგომარეობა, რომელიც შეიქმნება გიორგი I-ის დაჟინებით — მას, ნასვამს.

<sup>11</sup> კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 545.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 544—45.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 545.

აიტაცებს შორენას ნახვის სურვილი — მეგობრების დახმარებით ქრება. ეს მეგობრები თითქოს ქცევის საზომის როლს თამაშობენ წუთიერად თავდავიწყებული მეფისათვის. ვნებაარეული, ნასმურვეი მეფე გადაწყვეტს შორენას სანახავად ზედაზენს წასვლას. როდესაც გაოცებული მეგობრების წინააღმდეგობას წააწყდება, მეფობით მოინდომებს ფონს გასვლას. გაუძალიანდებიან ქიტესა, გაბო და ესტატე, არ შევასრულებთო შენს ნაბრძანებს. დაუჩოქა ქიტესამ: „სამივენი დაგვხოცე, თუ გნებავს, არ გაგიშვებთ ზედაზენს ამაღამ“... გაბრიელმა უნაგირი ძირს დასდო. ფერხითი დაუფარდა გაგულინებულს — უთხრა — „რაც გენებოს ის გვიყავი, არ შეგიკაზმავთ. გლახუნავ, ცხენს“<sup>14</sup>. ბოლოს მოტყდება გიორგი: „მაშ ჩამომეცალეთ სამივენი ახლავე, მარტობა მომნატრებია“... სამივენი გადაკოცნა მთვრალმა“<sup>15</sup>. მეგობრობის გრძნობამ აქაც ვაიმარჯვა. გიორგის მეფური სიამაყე წამიერი აღმოჩნდა იმ პატივისცემის, სიყვარულის გამო, რომელიც მათ შორის არსებობდა. ასეთ მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ ხალხის წრიდან გამოსული ადამიანები იმ დროს, როდესაც მის სულს უჭირს და მეფე მერყეობს. მეგობრები ერთბაშად როდი ჩამოსცილდებიან გიორგის. უკან მისდევენ შეუმჩნეველად. უნდათ დარწმუნდნენ, რომ მშვიდობით ივლის მეფე. როცა დაინახავენ, რომ გიორგი მიიჩქარის ხურისისეული სასახლისაკენ, ჩამოსცილდებიან. „სამივემ ირწმუნა მცბეთაში გავრცელებული ჭორი: კოლონკელიძის ქალს ყვარობსო მეფე გიორგი... გადაჰხედეს ურთიერთს, ჩამოსცილდნენ მართლაც“<sup>16</sup>. ეს თაყვანისცემა, ერთგულება მეფისადმი, ჯერ კიდევ სიყრმეში გაუჩნდათ მათ. ნადირობისას ქიტესა იგონებს: „გახსოვს ჩვენს ბიჭობაში, გლახუნავ, ისრით რომ დაჰკოდე იმ რიყეზე წერო? აფრინდა ი ტიალი და გადაეშვა შუაგულ არაგვიში... გადავეშვიტ მე და გაბოი. იმ მუხნარს ქვევით წამოგეწიეთ ძლივს, მერმე ის იყო ყურებით დაგითრიეთ, წეროები წყალმა წაგვართვა“<sup>17</sup>. აქ ჩანს თავგანწირვა ორი უბრალო ადამიანისა, მდაბიოსი, რომლებიც საკუთარი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდებით შველიან მეგობარს, და ამავე დროს ჩანს მეფის მათდამი ერთგულებისა და სიყვარულის მიზეზიც.

სწორედ ეს დეტალები ხალხის წრიდან გამოსული ადამიანების ცხოვრებიდან გვიჩვენებენ მათი ხასიათის, მათი ბუნების ნამ-

14 კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 614.

15 იქვე, გვ. 614.

16 იქვე, გვ. 614.

17 იქვე, გვ. 548.

დვილ სურათს. კ. გამსახურდია გულთბილად მოგვითხრობს მათ შელახებ და ქმნის გიორგი მეფის სიკვდილისწინა სიტყვების დასაჯერებლად საკმარის წინაპირობას. გჯერა გიორგი I-ის სიტყვები, რომელსაც იგი ეუბნება პიპას: „თითქმის ყველა ღირსება და ყველა ნაკლი ჩემი ხალხისა მიტარებია“-ო. უბრალო ხალხის წრეში, მათი ერთგულებისა და პატრიოტობის, სიყვარულისა და თავდადების თანამოზიარეს, გიორგის, არცაა გასაკვირი, ჰქონოდა დადებითი თვისებები. მეფის სულზე ეს უბრალო ხალხი გარკვეულ ზეგავლენას მოახდენდა.

მიუხედავად გიორგი მეფის ამ სამ მდაბიოსთან მეგობრობისა, რომელიც საკმაოდ თბილ ვითარებაში მიმდინარეობს, მწერალი არ ღალატობს ზომიერების გრძნობას, რეალობის მოთხოვნილებებს და მეტისმეტად არ ალამაზებს ისტორიულად დადგენილ ნორმებს ამ ორი სხვადასხვა სოციალური წრის წარმომადგენელთა ურთიერთობის გადმოცემისას. ეპოქიდან გამომდინარეობს ის ამბავი, რომ მიუხედავად მეფესთან მეგობრობისა. გაბრიელს არ შეეძლო დაეკვეხნა შეძლებით, მდგომარეობით. თუმცა იმის მაგალითებიც არსებობს, როდესაც მეფესთან რაიმე ურთიერთობა, ან სხვა ნოულოდნელი შემთხვევა საკმაო შეძლებას მოუხვეჭს ხოლმე გლეხს, მდაბიოს. კ. გამსახურდია არ ირჩევს ამ უკანასკნელ ვხას და ამჯობინებს დაბალი ფენის ადამიანის ტიპიური ცხოვრების ამსახველი სურათის შექმნას. რომანში ხაზგასმითაა აღნიშნული გაბრიელის ცხოვრების უბადრუკი მდგომარეობა: „უცნაური სილატაკე სუფევდა ირგვლივ. ჯვალოს ძონძები ეკიდა კედლებზე, დაფხრეწილი მუთაქები და დოშკები ეგდო კუთხეში, სამი აკვანი იღვა საწოლის წინ. საწყალობლად ღნაოდნენ ბალები“<sup>18</sup>. აი ხალხის ცხოვრების რეალური სურათი, რომელიც შელამაზების გარეშე ასახავს სინამდვილეს.

საინტერესო სახეა რომანში მდაბიო, მეჭადაგის ქალი — ვარდი-სახარი. იგი შორენას პირისფარეშია.

საერთოდ, მოახლეებისა და მათი პატრონების დამოკიდებულებას თავისი ტრადიცია გააჩნია. დროთა განმავლობაში ამ ფენას გაუუჩნდა თავისი ფსიქოლოგია, შეიძინა განსხვავებული თვისებები. მოახლე, გინდა შინაყმა, გამოირჩევა თავისი ერთგულებით პატრონის მიმართ. ამ ადამიანებისათვის თავიანთი პატრონის ბედი შეად-

გენდა მთელი მათი ცხოვრების მიზანს. ამ ერთგულების გზაზე ისინი კარგავდნენ საკუთარ, პირად სასიცოცხლო მოთხოვნილებებისადმი ინტერესს. მხოლოდ შემდეგში, როდესაც პატრონსა და ყმას შორის კლასობრივი ურთიერთობა უფრო და უფრო მწვავედებოდა, ირღვევა ის დამოკიდებულება, რომელიც ადრე არსებობდა მათ შორის.

ვარდისახარში ბევრი ისეთი თვისებაა დაბუღებული, რაც განასხვავებს მას ჩვენ მიერ ზემოთ დასახელებულ მოახლეთა ტიპებისაგან. ვარდისახარს აქვს საკუთარი ბედისაღმკობელი საოთხარი ინტერესებისადმი გარკვეული ყურადღების გრძნობა. იგი კადნიერიცაა, თავჩედიც, ვერაგი, გაუტანელი. შურისძიება დემონური აქვს. არსაკიძეზე განრისხებული, სასტიკად გაუსწორდება მას და ამას ისეთი ხერხებით აღწევს, რაც ხაზს უსვამს მისი სულის გარყვნილებასა და დაცემულობას.

რა თქმა უნდა, ვარდისახარის ბუნებაზე იმოქმედა იმ ურთიერთობამ, რომელიც არსებობდა საერთოდ ორ სოციალურ წრეს შორის. ეპოქის სოციალურმა პირობებმა შებღალა ადამიანთა გარკვეული ფენის პიროვნული თვისებები, მიიყვანა ისინი, მათი სული, მორალურ დამახინჯებამდე. თუ ეს არსებული პირობები, ზოგ ადამიანში მაინც ვერ ახშობდა, ვერ ბღალავდა საერთო ადამიანურ გრძნობებს (როგორც, მაგალითად, მხეველ ნონაიში, რომელიც მიუხედავად ათასგვარი გაჭირვებისა, სიკეთის, ყურადღების, მზრუნველობის გამტარებელია ცხოვრებაში). ზოგ ადამიანს ეს პირობები ექცეოდა ბოროტების, გზასაცდენის წყაროდ. ვარდისახარის ხასიათი სოციალური ურთიერთობის ნაყოფია. მართალია, შორენასაგან ძნელი წარმოსადგენია, რომ იგი ავად მოეპყრობოდა ვარდისახარს, მაგრამ, ამ შემთხვევაში შორენა სრულიადაც არ არის ვარდისახარის ხასიათის ჩამოყალიბების საზომი.

ოსთა მეფის ყოფილი ხარკვა თალაგვა კოლონკელიძის ოჯახშიც ხორციელი კმაყოფილების წყაროდაა მიჩნეული. არავინ ეძებს მასში ახლობელსა და მეგობარს. მისი მიმზიდველი სხეული მხოლოდ ვნებათა დაყუჩების საშუალებაა ირგვლივ მყოფთათვის, ან ამ ქვეყნის ძლიერთა საქმიანობის ხელშემწყობი საშუალება. მას ისე მიუგდებენ ბებერ ფარსმანს, როგორც უსულო ნივთს.

ამ მდგომარეობამ გააბოროტა ვარდისახარი, გახადა იგი ეგოისტი, რომელიც ყოველგვარ სიკეთეს ივიწყებს. ვარდისახარი, რომელიც შორენას სიკეთის განსახიერებად თვლიდა, იმდენად იცრუებს გულს მასზე, რომ გირშელს, რომელიც შორენას საქმროდ ითვ-

ლება, სხეულს და სიყვარულს შესთავაზებს. ვარდისახარი „ფრიად ნაწყენი იყო თავის პატრონზე, ხელალებით მიმათხოვო ბებერ ფარსმანს. ამიტომაც მიიყვავილა გირშელი... ეკეკლუტებოდა გამიჯნურებულ ერისთავს“<sup>19</sup>. ცხადია, ვარდისახარის ფარსმან სპარსზე გათხოვების საკითხში ცოტას თუ ჰკითხავდნენ შორენას, მაგრამ ეს ვარდისახარს არ აინტერესებს. იგი ბრმად ჯავრობს, არაზნებორივად იქცევა იმ ადამიანის მიმართ, რომელსაც გულნაზს და პირმშვენიერს ეძახდა, რომელზედაც ამბობდა: „ურთიერთისგან არ არჩევსო დიდსა და მცირეს, მანდილოსანის სინატიფე და რაინდის ლომგულოვნება თანაბრად შერწყმულიაო მასში“<sup>20</sup>. თუმცა შორენასა და გირშელს შორის არ არის ურთიერთსიყვარული, მაგრამ ასეც რომ ყოფილიყო, ვარდისახარი არც აქ შეიქმნებოდა მორიდებული, ვინაიდან შორენას უკმაყოფილო იყო.

ასე გამოხატა კ. გამსახურდიამ თავის რომანში მდაბიოთა წრიდან კიდევ ერთი ადამიანი, რომელიც სოციალური უკუღმართობის გამო შეიქნა დამახინჯებული ბედის პატრონი. ეს ზედი განსაზღვრავს მის შინაგან სახესაც. ცხადია, აქ მწერალი სწორად ასახავს იმ პირობებს, რომელშიც ჩამოყალიბდა ვარდისახარის პიროვნება.

„დიდოსტატის მარჯვენაში“ მეორე ადამიანი, რომელიც ისევე გაუბედურებულია, როგორც ვარდისახარი, თითქოს მსგავსი ზასიათით უნდა იყოს გამოხატული, მაგრამ იგი სრულიად სხვაგვარადაა წარმოდგენილი. ლაპარაკია მხეველ ნონაიზე. ნონაიც გაუბედურებული, გაპარტახებული ბედის ადამიანია. მაგრამ მასში ამ პირობებმა, სოციალური ურთიერთობის გზაზე არსებულმა წინაღმდეგობებმა, ვერ მოახდინა ისეთი შინაგანი ცვლილებები. რომ იგი ადამიანისადმი გაბოროტებული და მისდამი მტრულად განწყობილი შექმნილიყო. იგი დარჩა ადამიანის მოყვარულ არსებად. ნონაი სხვა სუბიექტური თვისებების მატარებელია. თუმცა ცხოვრება მასზეც აღმართავს თავის კლანჭებს. იგი პირუტყვივით მორჩილი, ძალღვივით ერთგული ადამიანია, პროტესტის ყოველგვარ გრძნობას მოკლებული. ძნელია ასეთ პირობებში ადამიანური თვისებების შენარჩუნება, მაგრამ მით უფრო სასიამოვნოა იმის შეგნება, რომ თვით ასეთმა პირობებმაც ვერ ჩაკლა მასში ადამიანი. იგი არ გაურბის ადამიანს. ეძებს მასთან სიახლოვეს. ერთი შეხედვით ეს უმნიშვნელო პერსონაჟი ბევრის მთქმელია რომანში.

<sup>19</sup> კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 685.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 617.



მოხუცებული ნონაი მრავალ წელს ატარებს რატისეულ სასახლეში. იგი მარტოა. უთვისტომო. ბოლოს გადაწყვეტს მონასტერში აღკვეცას. სწორედ ამ დროს დააბინავენ იქ არსაკიძეს. სიხარულით ცას ეწევა ნონაი. უხარია, რომ პატრონი გამოუჩნდა, რომ დღე და ღამე ემსახურება მას. არსაკიძესა და მას შორის დედაშვილური დამოკიდებულება დამყარდება. მაგრამ ეს გვიან ნაპოვნი სიამოვნებაა, რომელიც შეიძლება არც განეცადა, არსაკიძის მაგივრად აქ სხვა ვინმე რომ მოსულიყო. ნონაის სიხარულში თანაბრად ჩანს შორჩილება, ჩვევა, რომელიც მას გამოუმუშავდა და ადამიანობა, რომელსაც ვერ იშლის, მიუხედავად ათასგვარი გაჭირვებისა. ახლა, როცა ნონაის ერთგულებას დაფასების შესაძლებლობა გამოუჩნდა, იგი უფრო მეტი ერთგულებით ეტანება საქმეს. „საკუთარ შვილსავით უვლიდა ნონაი ჭაბუკს. იტანჯებოდა მოხუცი ოიაცი არსაკიძის უშუქობისა და სიბედშავის შემყურე“... არსაკიძეს „დღენიდაგ შრომაში გართულს ჭამაც ავიწყდებოდა. ჯამიანად უკან დასდევდა ნონაი... იმ საღამოსაც ჩრდილივით მიიპარებოდა არსაკიძე ბინიდან. ბაღში კაჭკაჭს სთხრიდა ნონაი... გამოუდგა... მკირეოდენი კორკოტი მაინც ინებო, ვეცდრებოდა. არსაკიძეს ეჩქარებოდა, მაგრამ ხათრი დასლო მოხუცებულს. დედას აგონებდა იგი უცნაურის მზრუნველობითა“<sup>21</sup>. აქ ჩანს ამ დაბეჩავებული ადამიანის კეთილი გული. რაოდენ დიდი სულიერი სითბო უნდა შერჩენოდა მას, რომ ადამიანური ერთგულებისთვის, ადამიანური სიყვარულისთვის კიდევ ჰყოფნოდა ძალა. ამ მომენტში, ნონაი ამაღლებულია იმ მონურ შიშზე, რომელზეც დაფუძნებულია მორჩილება და მოვალეობის შესრულების გრძნობა. ეს, რა თქმა უნდა, იმიტომაც მოხდა, რომ „ახალ ბატონს... ბატონობის უნარიც არ აღმოაჩნდა“<sup>22</sup>. ამ შემთხვევაში ადამიანმა იპოვა ადამიანი.

ნონაი რამდენიმეჯერ გვხვდება რომანში. ავტორი მას გარკვეულ ყურადღებას უთმობს, არა მარტო მისი მოქმედებაში შემოქვანის გზით, არამედ პერსონაჟის ხატვისათვის საჭირო სიტყვიერი ქსოვილის შერჩევისა და გამოყენების თვალსაზრისითაც. როდესაც წელმოწყვეტილი არსაკიძე კალატოზებმა რატისეულ სასახლეში მიიყვანეს, მაშინ „ატირდა საწყალობლად ნონაი“. აქ ერთი სიტყვაც — საწყალობლად — მკაფიოდ გამოხატავს ნონაის განცდის ხარისხს. სიძლიერეს, რომლის მიმართ ავტორს არ სურს გულგრილი დარ-

21 კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 573.

22 იქვე. გვ. 573.

ჩეს. ამ ერთი სიტყვით ავტორი ისეთ სურათს ხატავს, რომლის მიხედვით თითქოს შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნონაიმ დაკარგა რაღაც საყრდენი, მისდამი ადამიანური დამოკიდებულების მატარებელი პიროვნება და ამანაც გამოიწვია მისი წუხილი. ჩვენ იმიტომ შეეჩერდით მოკლედ ამ ადგილას, რომ მწერალს, ჩვენის აზრით, უნდოდა რაიმე დეტალით გამოეკვეთა ამ უბრალო, მაშვრალი ადამიანის სახე. ნონაის წუხილს სხვა დეტალითაც გამოკვეთს ავტორი: „უმწეოდ დაფათურობდა ნონაი, შავ შარბათს, თემრი ჰინდის, უშხულისა და ბროწეულის წვეს ასმევდა ავადმყოფს. სვინტრისა და თაღამის მხალს აკმევდა დღენიდაგ“<sup>23</sup>. აქაც ნონაის „უმწეო ფათური“ მის სასოწარკვეთილებაზე მეტყველებს, რა თქმა უნდა, და ამით მწერალი მკაფიოდ გამოკვეთს იმ მაღალ ადამიანურობას, რომელსაც ამჟღავნებს მხევალი ქალი, და ეს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მიუხედავად იმისა, რომ მას ცხოვრებაში ტანჯვით მტეტი არაფერი უნახავს. ხონაი დასამახსოვრებელი პერსონაჟია, რომელსაც, მართალია, ხშირად არ ვხვდებით რომანში. მაგრამ სავესებით გამოკვეთილად აღვიქვამთ მას.

„დიდოსტატის მარჯვენაში“ არის სახეები. რომლებიც მხოლოდ წამიერად გაიელვებენ რომანის ფურცლებზე, მაგრამ გარკვეულ შთაბეჭდილებას ახდენენ, ზოგჯერ კი — საკმაოდ მნიშვნელოვანსაც. მაგალითად, მონა წათაია, მხევალი თებრონია, არსაკიძის დედა და სხვ.

რომანში მწერალი მეტად შთამბეჭდავად იძლევა არსაკიძის ფიქრებისა და მოგონებების საშუალებით დედის სახეს, რომელიც შორიდან ელოლიავება შეიღს. მხოლოდ დიდ ოსტატებს შეუძლიათ მოქმედებაში შემოყვანისა და კონკრეტული პორტრეტიზაციის გარეშე შთამბეჭდავი სახის შექმნა. არსაკიძეს თავისი დიდი და შთაგონებული, მძიმე შრომის პერიოდში დიდად უმსუბუქებდა ხვედის დედის მოსაკითხი. „იმდენი სიყვარული და სიტფო თან ჩამოჰყვეპოდა ხოლმე ამ საგნებს, დიდხანს, დიდხანს ყოფნიდა ჯაფისაგან წელში გაწყვეტილ ოსტატს ეს ყოველივე“<sup>24</sup>. მწერალი დეტალებით აღწევს სახის შთამბეჭდაობას: „ხან წაბლს გამოუგზავნიდა, ხან ზღმარტლს, ხან პანტას, დედის მიერ ხელშენავლებს“<sup>25</sup>. არსაკიძე ხარობს, მშვიდდება. ამ დეტალებით უმაღლეს საფეხურამდე აყ-

23 კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 651.

24 იქვე, გვ. 624.

25 იქვე, გვ. 624

კანილი დედა-შვილის სიყვარული. დედის ხელმონაკიდი, ხელშენავ-  
ლები ხილი თუ წინდა ტბილი მოგონებისა და გრძნობების წყაროა.

არსაკიძის დედის სახეში შეთავსებულია შვილისადმი გულწრ-  
ველი სიყვარულისა და ქმრისადმი მოვალეობის გრძნობაც. არსაკი-  
ძეს ასე უთვლის დედა: „გზა რომ ვიცოდე, კვალი რომ ვიცოდე,  
თავად წამოვიდოდი როგორმე, პურისმცხობლად დავდგებოდი შენს  
ახლოს სადმე, თავს არ დავზოგავდი, წამოვფოტობდებოდი როგორ-  
მე, ფეხები დამისივდა, ძველებურად ველარ ვკვებოო ცხენზე... ეგეც  
არ იყოს, ვინდა მიხედავსო მამას, ფხოვის მიწაში მარტოკა მწოლა-  
რეს?.. საკლავს ვინ შესწირავსო სულის საცხონებლად, ხუცს ვინ  
აწირვინებსო სალხენად მისდა?“<sup>26</sup> აქ ჩამოყალიბებულია სახე დე-  
დისა, სახე ოჯახის ერთგული ადამიანისა, მეუღლის ხსოვნის პატივის-  
მცემლისა. ეს არის სახე ქართველი მშრომელი ქალისა, რომელმაც  
იცის ავ-კარგი, შეუძლია სიყვარული, ემორჩილება მოვალეობას.

მწერალმა რამდენიმე სტრიქონში გახსნა სახე არსაკიძის დე-  
დისა, შეამკო იგი თვისებებით, რომელიც განზოგადებულ ხასიათს  
ატარებს და, რაც მთავარია, ნაწარმოებში ტოვებს თავის კვალს. უკა-  
ნასკნელი სიტყვაც რომანში დედაზეა ნათქვამი: „უთენია ჩამოვი-  
და ფხოვიდან დედა და როცა მორიელებისაგან დაკბენილი შვილი  
დაინახა, გაქვავდა თურმე“<sup>27</sup>. ესაა ლეგენდა, რომლის შინაარსობ-  
რივი აზრი სავსებით რეალისტური გრძნობებითაა ნაკვები. რო-  
მანში წამიერად გაელვებული დედის სახე დიდხანს რჩება მეხსიე-  
რებაში.

„დიდოსტატის მარჯვენაში“, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ,  
არის სცენები ადამიანთა ცხოვრების სხვადასხვა მომენტებიდან. ამ  
სცენებში მონაწილეობენ. გარდა უკვე ზემონათქვამისა, ხალხთა  
სხვა ფართო მასები, ან ხალხის წრიდან გამოსული ადამიანთა ჯგუ-  
ფები: ბაზიერნი, მარეები, რომლებიც მეფეს დაჰყვებიან ნაღი-  
რობისას; სამთავროს მონასტრისაკენ მიმავალი ბერების ლაშქარი;  
ყანებიდან გამოსული მონაზვნები, რომლებსაც თეთრ ტილოში გახ-  
ვეული თიხის ლაზარე მოჰქონდათ; ასევე ლაზარობის რიტუალის  
შემსრულებელი ფეხშიშველა დიაკონები, რომლებიც დაძრწოდნენ  
ორლობებში და გალობდნენ; ეკლზიაში მეღქმისედეკის ქადაგების  
პოსასმენად მოსული ზღვა ხალხი; სვეტიცხოველის მშენებელი მო-  
ნები, მათი უბადრუკი სადილის დამზადებელი მზარეულები და

26 კ. გამსახურდია, დასახ. ნაშრომი. გვ. 625.

27 იქვე, გვ. 792.

სს.გ. ეს სცენები, ეპიზოდები გამოხატავენ ხალხთა ყოფის სურათებს, მათ ყოველდღიურ ცხოვრებას და იმ პირობებს, რომელშიც უხდებოდათ მათ არსებობა.

ჩვენ დავინახეთ, რომ „დიდოსტატის კონსტანტინეს მარჯვენა“, გარდა ძირითადი იდეურ-თემატიკური პრობლემატიკისა, მოიცავს ამ საუკუნეების ქართველთა ცხოვრების საკმაოდ მნიშვნელოვან სურათებს. ნაწარმოებში ასახულია როგორც სამეფო კარზე აზნაურთა დიდგვაროვანთა დროსტარება, ასევე მდაბიო, უჭონელი ადამიანების ცხოვრების მსვლელობა, მათი ყოველდღიური არსებობის განმაზოგადებელი სურათები. მკითხველის თვალწინ გაიელვებს იმდროინდელი საქართველოს თითქმის ყველა სოციალური ფენის ცხოვრების აღმნიშვნელი ეპიზოდები. ამბავთა ამ ფართო თხრობითა და აღწერით მწერალმა შეძლო მეტად საინტერესოდ მოეთხრო საქართველოს ცხოვრების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პერიოდზე, რეალისტურად ეჩვენებინა იმდროინდელი საზოგადოების ყველა ფენის ცხოვრება.

---

## ქრონიკა

### VIII საკოორდინაციო კონფერენცია

1968 წლის 24—26 იანვარს ჩატარდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილებასთან არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს მე-8 სამეცნიერო კონფერენცია.

კონფერენციის მუშაობაში მონაწილეობდნენ რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, პუშკინის სახელობის თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტის, სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის, ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის, გოგებაშვილის სახელობის თელავის პედაგოგიური ინსტიტუტის, გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის, გორის პედაგოგიური ინსტიტუტის, სოხუმის გორაკის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუტის, სამხრეთ ოსეთის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომლები.

კონფერენცია შესავალი სიტყვით გახსნა საკოორდინაციო საბჭოს თავმჯდომარემ პროფ. მიხეილ ჩიქოვანმა.

სამუშაო პროგრამის მიხედვით კონფერენციაზე ყურადღება ძირითადად სამი პრობლემის მიმართ იყო გამახვილებული: 1. 1967 წლის სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის შედეგები; 2. ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობა 1967 წელს და 3. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონის შედგენა.

პირველ პრობლემასთან დაკავშირებით საინტერესო მოხსენებები გამოვიდნენ რესპუბლიკაში მომუშავე ახალგაზრდა ფოლკლორისტები: ჯ. ბარდაველიძე („საფერხელო ბალადების სტრუქტურული ანალიზი“), ფ. ზანდუკელი („ხალხური საბავშვო პოეზიის მხატვრული თავისებურებანი“), შ. სალაყაია („აფხაზური ნართული ეპოსის პოეტიკის ზოგიერთი საკითხი“), ნ. შამანაძე („დიდი წარღვნის ლეგენდები“), გ. ჭელიძე („მიხ. ჭავჭავაძის „არსენა მარაბდელის“ ფოლკლორული წყაროები“), ა. მსხალაძე („აჭარელ ქალთა სასიმღერო ფოლკლორი“), გ. ბარნოვი („ომის შემდგომი პერიოდის ფოლკლორული-

ტერატურული ურთიერთობის საკითხები“), ო. ონიანი („მცენარეთა და ბუნების ძალთა პერსონიფიკაცია სვანურ ზღაპრებში“), ა. სპარსიაშვილი („ალანის ხეობის რევოლუციამდელი ზეპირსაიტყვიერების შეკრების ისტორიიდან“), ს. ზუბზა („აფხაზური საყოფაცხოვრებო ზღაპრის ძირითადი სახეები“) გ. ჯავახიშვილი („ცხრანი ძმანი კეხილანი“), მ. ჩაჩავა („დევის სახე ქართულსა და სპარსულ ზღაპარში“), გ. შეთეჯაური („ქართული საყოფაცხოვრებო ლირიკის მხატვრული ენის საკითხები“).

მოსმენილ იქნა ცნობილი მკვლევარების მოხსენებები სიტყვიერი და მუსიკალური ფოლკლორის მნიშვნელოვან საკითხებზე, ასე, მაგალითად: ალ. ღლონტი — „რთული სინტაქსური კონსტრუქციები ხალხურ მეტყველებაში“; გრ. ჩხიკვაძე — „ფრანგი მუსიკათმცოდნის ივეტ გრიმოს მოგზაურობა საქართველოში“; თ. ოქროშიძე — „ხაზარე“; ე. არჯვანიძე — „მასალათა კრებული“ და ქართული ზეპირსაიტყვიერების შესწავლის საკითხები“; აპ. ცანავა — „წარმართული ღვთაებები მეგრულ ფოლკლორში“; თ. ბეგიაშვილი — „მითოლოგია, პოეზია, მეცნიერება“; ი. მეგრელიძე — „აჭარლები გურიაში“; ვ. მაცაბერიძე — „ქალ-ვაჟიანის სიუჟეტი ფოლკლორსა და ლიტერატურაში“; ანტ. ხინთიბიძე — „ფოლკლორი და აღზრდის პირველი საფეხურებთან დადგენის ზოგიერთი მომენტი ქართველ ტომებში“.

დიდი ინტერესი გამოიწვია პროფ. მიხეილ ჩიქოვანის მოხსენებამ, რომელიც მიემძღვნა ქართული ფოლკლორის ლექსიკონის შედგენას. მომხსენებელმა აღნიშნა, რომ, მართალია, დარგობრივი ლექსიკონების რიცხვი სწრაფად იზრდება, მაგრამ არც საქართველოში და არც მეზობელ რესპუბლიკებში ფოლკლორის ლექსიკონი ჯერ არ მოიპოვება. ფოლკლორისტიკა მრავალდარგოვანი მეცნიერებაა. მასში ერთიანდება პოეტური, მუსიკალური, ქორეოგრაფიული, თეატრალური და ხალხური ხელოვნების სხვა დარგების შემსწავლელი დისციპლინები. ამჟამად უნდა შედგეს ერთი საერთო ლექსიკონი, რომელშიც ასახვას იპოვის ფოლკლორისა და ფოლკლორისტიკის ყველა დარგი.

ლექსიკონში შევა ზოგად-თეორიული და ისტორიოგრაფიული წერილები, ბიბლიოგრაფიული და წყაროთმცოდნეობრივი ხასიათის ცნობები, ფოლკლორული შემოქმედების სახეები: სიტყვიერი, მუსიკალური, ქორეოგრაფიული, თეატრალური და სხვა, მათი ისტორია, მეგრული, ლაზური და სვანური ტომობრივი ფოლკლორი, ჟანრობრივი შედგენილობა, პოპულარული პერსონაჟები, უმთავრესი სიუჟეტები, დიდი მხატვრული და ისტორიული მნიშვნელობის ნაწარმოებები, გამოსახვის მხატვრული საშუალებანი, ლექსწყობის თავისებურებანი, ფოლკლორთან დაკავშირებული წესჩვეულებები, რწმენა, მითოლოგია

და სხვა, მეთოდები, სკოლები, ქართული ფოლკლორის შემკრებნი და შემსწავლელნი, მომღერლები, მთქმელები, შემსრულებლები, გამოჩენილი ოსტატები და ა. შ.

მომხსენებლის აზრით, ამგვარი ფართო ხასიათის ლექსიკონის შედგენა ხანგრძლივ შრომასა და კვლევა-ძიებას მოითხოვს, მაგრამ ქართული ფოლკლორისტიკის განვითარების თანამედროვე დონე საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ ამგვარი ლექსიკონის შექმნის სრული შესაძლებლობა არსებობს.

ლექსიკონის გარშემო ფართოდ მსჯელობა გაიმართა. კამათში მონაწილეობა მიიღო თორმეტმა ორატორმა (ალ. ლლონტი. ქს. სიხარულიძე, ელ. ვირსალაძე, თ. ბეგიაშვილი. ავთ. თათარაძე, გრ. ჩხიკვაძე, ი. ციციაშვილი, ი. მეგრელიძე, ი. მაისურაძე, ა. ცანავა, მ. ქალდანი, ზ. თანდილოვა, ჯ. ბარდაველიძე), რომლებმაც ერთხმად დაუჭირეს მხარი ამ შესანიშნავ წამოწყებას. კონფერენციამ დაავალა საკოორდინაციო საბჭოს შეიმუშაოს პროსპექტი და შეუდგეს ლექსიკონის შედგენას.

ბოლოს, კონფერენციაზე განხილულ იქნა საექსპედიციო მუშაობის შედეგები.

1967 წელს ჩატარდა რამდენიმე ექსპედიცია. არაგვის ხეობაში (არანისი და მისი მახლობელი სოფლები) მუშაობდა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ექსპედიცია, რომელშიაც შედიოდნენ: ელ. ვირსალაძე (ხელმძღვანელი), თ. ოქროშიძე, ფ. ზანდუკელი, მ. ჩაჩავა და ადგილობრივი შემკრებნი.

ამავე ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების ექსპედიცია მუშაობდა სამეგრელოს რაიონებში (ზუგდიდი, ხობი), მასში შედიოდნენ ა. ცანავა (ხელმძღვანელი), დ. წერედიანი და თბილისის უნივერსიტეტის რამდენიმე სტუდენტი.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრამ ჩაატარა ექსპედიცია ფშავ-ხევსურეთში. ექსპედიციის საერთო ხელმძღვანელი იყო ქს. სიხარულიძე; ადგილზე ექსპედიციას უძღვებოდა გ. ჯაფარიძე.

აღნიშნული ექსპედიციების ხელმძღვანელების მოხსენებებთან ერთად მოსმენილი იქნა აგრეთვე გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის, ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტისა და სოხუმის გორკის სახ. პედაგოგიური ინსტიტუტის მიერ ჩატარებული შემკრებლობითი მუშაობის შედეგები. ინფორმაციებით გამოვიდნენ ხ. ბლაჟბა, ზ. თანდილოვა და ა. შ. კიკვაძე. დასასრულ კონფერენციის მუშაობა შეაჯამა საკოორდინაციო საბჭოს თავმჯდომარემ პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა.

## სარჩევი

1. ჯონდო ბარდაველიძე, ლეწლმოსილი მეცნიერი . . . . .	5
2. აპოლონ ცანავეა, პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანის ფოლკლორულ- შემკრებლობითი მოღვაწეობა . . . . .	15
3. შოთა ძიძიგური, ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის მასალები	30
4. ალექსანდრე ლლონტი, ლეჩხუმური ტოპონიმია და ლექსია . . . . .	38
5. სერგო თურნავეა, ქართული ეპოსის პრობლემები უცხოეთში . . . . .	51
6. ვარლამ მაცაბერიძე, მიხეილ ჩიქოვანის ნაშრომების ბიბლიო- გრაფია . . . . .	64
7. ალექსანდრე ბარამიძე, მშობლიური, ტკბილი . . . . .	84
8. გიორგი ახვლედიანი, პიშინი ინდრასა და აგნისადმი . . . . .	90
9. სიმონ ყაუხჩიშვილი, ბერძნულ-ქართული ლექსიკური შესა- ტყვისობანი . . . . .	92
10. ივანე ქაეთარაძე, ეტიმოლოგიური დაკვირვებანი . . . . .	96
11. აკაკი ურუშაძე, ანტეოსი . . . . .	104
12. ელენე ვირსალაძე, ქართული საგაზაფხულო-საფერხულო პოეზია	113
13. თამარ ოქროშიძე, ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის პერსონაჟები	131
14. ქსენია სიხარულიძე, მცენარეთა სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ პოეზიასა და ვეფხისტყაოსანში . . . . .	158
15. ერთი თავი სკანდინავური ეპოსიდან „უფროსი ედა“. გერმანულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გიორგი კალანდაძემ . . . . .	177
16. ივანე ლოლაშვილი, კვლავ „აბდულმესიანის“ პერსონაჟთა ვი- ნაობისათვის . . . . .	181
17. იოსებ მეგრელიძე, კ. ბალმონტი — „ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელი	186
18. ჯონდო ბარდაველიძე, ინდივიდუალური ხასიათის პრობლემა ფოლკლორში . . . . .	190
19. ილია მაისურაძე, „თავფარავენელი კაბუჯის“ ზოგი სიტყვის განმარტებისათვის . . . . .	207
20. გივი მიქაძე, შვილის წერილი დედისადმი . . . . .	215
21. დავით გოგოჭერი, ლექსის შექმნა-გავრცელების ტრადიციის საკითხები (ხევისურული მასალების მიხედვით) . . . . .	218
22. ფიქრია ზანდუკელი, ხალხური საბავშვო პოეზიის ძირითადი საკითხები . . . . .	234
23. მზია ჩაჩავეა, ფასკუნჯი ქართულ ზღაპრულ ეპოსში . . . . .	253
24. გურამ ბარნოვი, ფშავ-ხევისურული სატრფიალო პოეზიიდან . . . . .	266
25. ნოდარ შამანაძე, მწყემსთა ცხოვრების ასახვა ხალხურ პოეზიაში	278
26. დავით წერედიანი, სვანური ლექსწყობის საკითხები . . . . .	298



27. გიზო კელიძე, მიხეილ ჭავჭავაძის ხალხური შემოქმედების შესახებ	313
28. ლალი ბერძენიშვილი, ზეპირსიტყვიერების მოსახლერე დისციპლინების საკითხი „აკაკის კრებულში“.	333
29. გიორგი შეთეკაური, პატარძლის სახე ქართულ პოეტურ ფოლკლორში	343
30. თარონიანი, ხე-მცენარეთა პერსონიფიკაციის საკითხი სვანურ ჯაღონურ ზღაპრებში	356
31. თეიმურაზ კიკაჩიშვილი, ხალხი ე. გამსახურდიას რომან „დიდოსტატის კონსტანტინეს მარჯვენაში“.	364
32. ქრონიკა	380

## ГРУЗИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ქს. სიხარულიძე  
გამომცემლობის რედაქტორი ე. კოლუა  
ტექნორედაქტორი ნ. ბოკერიია  
კორექტორი ო. სამსონია

გადაეცა წარმოებას 23.2.1969; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.12.1969;  
ქაღალდის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ნაბეჭდი თაბახი 24.0; სააღრიცხვო-საგამომცემლო  
თაბახი 22.29; უც 0140C; ტირაჟი 100C; შეყვება № 315;  
ფასი 2 მან.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15  
Типография Академии наук ГССР, Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15