

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ზოთა რუსთაველის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტის ინსტიტუტი

ქართული ფოლკლორი

XII

მასალები და გამოკვლევები



„მეცნიერება“
თბილისი
1982

876
99.962.1.09+398.2(47.922)
6838

ქართული ფოლკლორი, XII ტომი, პირველ რიგში, ითვალისწინებს საბჭოთა სინამდვილის მხატვრულ ასახვას ხალხურ სიტყვიერ ხელოვნებაში. აქტიურად მომქმედი ჟანრების განხილვასთან ერთად, ნაჩვენებია ტრადიციულ ჩვეულებთან დამოკიდებულება და გამოჩენილი ქართველი მწერლების ზეპირსიტყვიერებასთან ურთიერთობა.

კრებული ნაგარაუდევია ხალხური შემოქმედებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი ჯ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე .

მიხეილ ჩიქოვანი

თანამედროვე ქართული ხალხური პოეზიის უანრები

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ამჟამად რამდენიმე უანრი მოქმედებს: უმრავლესობა ტრადიციულ მემკვიდრეობას წარმოადგენს, დანარჩენი — ახალი ფორმაციისა. საბჭოთა საქართველოს 50 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში (1981) შევეცადეთ ზოგი მათგანი დაგვეხასიათებინა, წინამდებარე ნაშრომი კი მთლიანი სურათის შევსებას ისახავს მიზნად.

შ ა ი რ ი

ფოლკლორულ უანრთა სისტემაში შაირს ლირიკულ ნაწილში აქვს მიჩენილი ადგილი და შეიძლება იყოს სატრფიალო, სავინგლაო და ფილოსოფიური¹. ეს სამი სახე მთლიანად ვერ ამოწურავს შაირების მრავალფეროვნებას, თემატიკურ და იდეურ დიპაზონს. შაირი ყველაფერზე შეიძლება ითქვას, რასაც თვალი მიწვდება და გონება წარმოიდგენს, ოღონდ საგანს, მოვლენას საზოგადოებრივი მნიშვნელობა ახლდეს! უანრის ძირითადი ფორმა ოთხსტრიქონაან ლექსს არ აღემატება, მაშასადამე, ტექსტობრივად მცირეა და შესრულების მხრივაც დიდ დროს არ მოითხოვს. სიტყვიერი მასალის ეკონომიურობა და შესრულების არახანგრძლივობა შაირის დამახასიათებელი თვისებებია. აგების თვალსაზრისით იგი შედარებას, საგნობრივ თუ ფსიქოლოგიურ პარალელიზმს ემყარება. შედარება და პარალელიზმი მხატვრულად გამოარჩევს მას დანარჩენ მცირე ფორმის ლირიკული ლექსებისგან (აფორიზმი, ნატერა, ქება, მინიატურა). მეცნიერული დაკვირვებანი ქართული შაირის შესახებ თანდათან მრავლდება². პრობლემატიკა მრავალმხრივია, ნაწილი მოსინჯული და გამოკე-

1 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1, 1975, გვ. 427.

2 ალ. დლონტი, ქართული შაირები, 1941; ჯ. ბარდაველიძე, შაი-

ლევლი არის, მაგრამ ჭერ კიდევ ბევრი რამაა საძიებელი, განსაკუთრებით მხატვრულ-პოეტური სტრუქტურისა და სტილის თვალსაზრისით. რაც მთავარია, პირველ რიგში, საჭიროა რევოლუციის შემდეგდროინდელი შაირების ყოველმხრივი შესწავლა.

საბჭოთა ფოლკლორისტიკაში გავრცელებულია შეხედულება, რომ შაირი, სხვებთან შედარებით, უფრო აქტიური და ოპერატიული ქანრი არის. ეს შეხედულება სწორია, ველზე შეკრებილი მასალა ამას ადასტურებს. თითოეულმა მოქალაქემ, მით უმეტეს ფოლკლორისტმა, იცის, რომ, როგორც კი მიმდინარე ცხოვრებაში რაიმე მნიშვნელოვანი მოვლენა იჩენს თავს, ანდა საზოგადოების რომელიმე რიგით წევრს თავისებური რამ შემთხვევა, იგი მაშინვე ზეპირსიტყვიერების საგნად იქცევა, წარმოიქმნება იმავდროული მხატვრული შეფასება, რეაგირება. უფრო ხშირად ამ გამოძახილს სასიმღერო შაირის ფორმა აქვს. სიმღერა და შაირი განუყრელია, მაგრამ შაირს სიმღერის ან მუსიკალური საკრავის აკომპანემენტის გარეშეც შეუძლია არსებობა, ვით მხატვრულ ნაწარმოებს. შაირების დიდი ნაწილი გუნდურად სრულდება მომღერლების მიერ, მაგრამ გაშაირებას, მოკლე ლექსებით შეჯიბრს, ადგილი აქვს არამუსიკოს კორიფეთა შორისაც. ამ შემთხვევაში მთავარია ლექსის სიმკვეთრე, მზანსწრაფულობა, იუმორის მხატვრული დონე. პირისპირ მდგომი მოშაირენი სიტყვის მოჭრაზე, შაირების მეტი რაოდენობით ცოდნაზე ებაეჭრებიან ერთმანეთს. იმარჯვებს ის, ვინც მეტი შაირი იცის და მოპირდაპირეს სამაგიერო საკუთარ ექსპრომტს ან საერთოდ გავრცელებულს ეტყვის. კახეთში (იყალთო) ჩვენ ვვინახავს ახალგაზრდა მოშაირენი, რომლებიც ერთიმეორის ჯობნაზე იყვენენ ორიენტირებულნი. ასეთ დროს თემასა და შინაარსს მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია შაირს შაირით უპასუხო; მარცხდება იგი, ვინც რეპერტუარი უკვე ამოწურა და მოწინააღმდეგე კი ჭერ არ განიარაღებულა, კიდევ აქვს სათქმელი. ამგვარი შეჯიბრი სალექსო სტრიქონებშიც არის მოხსენიებული. ზოგი მელექსე უხერხული გამოთქმების გამრბოდიშსაც იხდის მოწინააღმდეგის წინაშე.

ტყეში მუხა წავაქციე, გავაკეთე ნავათო,
და თუ რამე შეგაწყენე, ნურასუკარავათო.

ან

მანდალინა ვიყიდე, ზედ ეწერა აო,
თუ კუბლები არ იცი, გაიწყვეტე ხმაო.

რები. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, III, 1973; ე. ზ. დავითაძე, აქარული ფოლკლორი (შაირები), 1978; ქართული ხალხური პოეზია, !X, 1981.

კვლავ გამოსაჭაგრებელი:

თავი ოღრო-ჩოღრო გაქვს, იალბუზის მთასავითა,
თუ კუპლებები არ იცი, ემანდ ეგდე ქვასავითა.

მოწინააღმდეგეს შეუძლია უთხრას:

მე ზემოთიდან ვიახელ, გადმოვიარე ქოჩორა,
ლექსებში გამოქნილი ვარ, როგორც ნახარდი ბოჩოლა.
ეგრე უყურე ამ ჭიელს, როგორ ტყუილი მოჭორავ.

შაირის დედა ექსპრომტია, მუნასიბი, როგორც იტყოდნენ ძვე-
ლი პოეტები და მწერლები. ტერმინ შაირს ადრე ლექსის ნიშნენ-
ლობით ხმარობდნენ და ჩვენთვის საინტერესო ჟანრის აღსანიშნავად
სხვა სიტყვას, „მუნასიბს“, იყენებდნენ.

არჩილი „საქართველოს ზნეობანში“ პოეტური პაექრობის ასეთ
სურათს იძლევა:

ზმა და ხუმრობა. სიცილი, სხვის ზმისაც მალგაცინება,
კარგის აზნაურშვილისა სიტყვისა არ გამგუნება,
დროიან გაჭაგრებულმან, კარგია, მოივუნება,
მუნასიბისა ლექსისა უკეთ რა გაიგონება?!

„მუნასიბი ლექსი“ აქ სწორედ ექსპრომტად თქმულ შაირს გუ-
ლისხმობს, რომელსაც მსმენელთა შორის ხალისიც შეაქვს და გამა-
ჭაგრებელი კილოც, ე. ი. მამხილებელი სიტყვის როლს ასრულებს.

მე-19 საუკუნის 60-იანი წლებიდან საქართველოში თანდათან პო-
პულარული ხდება პოლიტიკური შინაარსის შაირი. ასეთი ლექსების
დანიშნულებას კოლონიური ჩაგვრის წინააღმდეგ ბრძოლა და გამა-
თავისუფლებელი მოძრაობის პოპულარიზაცია წარმოადგენდა. ანტი-
ცარისტული შაირების ძალა ყველაზე თვალსაჩინოდ 1905 წლის რე-
ვოლუციის დროს გამოჩნდა, როცა მრავალი მცირე ლექსი სიმღერად
იქნა გამოყენებული დემონსტრაციების დროს.

ძმობას, ერთობას, სიყვარულს
ტახტი დაუღაოთ ქებულო,

ძირს ჩამოეადოთ ნიკოლოზ
ჩვენს ზურგზედ გასუქებულო.

შაირის იარაღი სატირა და იუმორია. მამხილებელი, მიწასთან
გამასწორებელი შაირი ხშირად პოლიტიკური მიზნებით გამოიყე-
ნება და კუთხიდან კუთხეში ქარზე უსწრაფესად მოძრაობს.

ერთი კაცი ტახტზე იჭდა,
ამირებდა მეფობასა,

ხელი ჰკრეს და გადააგდეს,
გაუმარჯოს ერთობასა!

3 აღ. ლ ლ ო ნ ტ ი, ქართული შაირები, 1941, № 728, 731, 733, 843.

1921 წლის თებერვალში საქართველოდან მენშევიკების გახიზვ-
ნა იუმორის სამიზნედ იქცა წასვლის დღეებშივე:

ქორდანია რომ გეიქცა, „თუ მიკითხონ, მე ვიქნები
თავი მისცა გემშიო: საფრანგეთის თემშიო“.

სოციალური და ქონებრივი უთანასწორობა მკვეთრი ასახვის
საგანს წარმოადგენდა ყოველთვის. საბჭოთა ხელისუფლების დამ-
ყარებისთანავე ამ თემამ ახალი მიმართულება მიიღო. არა უბრალო
პროტესტი, მორალური შთავგონება ან მოწოდების ხმა ისმის ახლა
შაირსიტყვაობაში, არამედ პროგრამული ამოცანა და მტკიცე გადაწყ-
ვეტილება:

ეს ჩვენი ახალი წელი მდიდრებო, განზე მოდექით,
წარმატებებით დგებაო. ლარიბი მობრძანდებაო.

ლარიბის ცნებამ მეტი სოციალური დატვირთვა მიიღო. იგი სი-
ბეჩავესა და უქონლობის მაჩვენებელი კი აღარაა, არამედ — განა-
ხლებული საზოგადოებრივი წყობის წარმომადგენელი, ქვეყნის ბა-
ტონ-პატრონი და მშენებელი, დიქტატურის მარჯვენა ხელი. სილა-
რიბე ადგილს უთმობს მატერიალურ კეთილდღეობას, შეძლებულ
ცხოვრებას და სოფლის ინდუსტრიალიზაციას. ძირეულ გარდაქმნათა
გრძელი ჯაჭვი კლასობრივი ურთიერთობის გამწვავებას, პოლარიზა-
ციას იწვევდა. პროლეტარიატის დიქტატურა თანდათან ზღუდავდა
ექსპლოატატორთა კლასებს, ხელიდან აცილიდა არსებობის ეკონომი-
კურ და პოლიტიკურ საფუძვლებს. შაირებში ეს ვითარება არ და-
ჩენილა შეუმჩნეველი. ასე, კულაკობის წინააღმდეგ ბრძოლის პე-
რიოდში მღეროდნენ:

იზარდე მწუანე ჯეჯილო, დაპურდი, გასდი ყანაო;
ჩვენი მეშურნე კულაკი იხრჩობა ბოლმიდანაო.

კულაკი საბჭოების არჩევნებიდანაც იქნა განდევნილი.

კურდღელმა სთქვა, ჩირგეში ვზივარ.
ვერვინ მოვა ჩემზედაო,
ე კულაკი არ გაუშვათ საბჭოს არჩევნებზედაო.

ორ უკანასკნელ შემთხვევაში, და სხვაგანაც არაერთხელ, 'შაი-
რის ოსტატები ძველ რეპერტუარს იყენებენ მხოლოდ ახლებური
გააზრებით. ლექსის ერთი ნახევარი უკვე ცნობილი იყო, მისი შესა-

4 ქ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, შაირები, ქართ. ხალხ. პოეტური შემოქმედება, III,
1973, გვ. 341.

დარებელ-შესაპირისპირებელი კი სრულ სიახლეს წარმოადგენდა. ამნაირად, ორმაგი პარალელიზმი იჩენდა თავს, თემატიკური და იდეოლოგიური (მწვანე ჩეჩილი —მეშურნე კულაკი, კურდღელი — კულაკი). ორმაგი პარალელიზმის პრინციპზე აგებული გამანადგურებელი შაირები სამამულო ომის პერიოდში დაირხა ჰიტლერზე. ერთი ნიმუში ომის პირველ თვეებში მოვისმინე ეშელონით მიმავალ ჯარისკაცებისგან ნათელულის სადგურზე, თუმცა მაშინ ისე ნათელი არ იყო თავდამსხმელი მხარის აშკარა წინდაუხედაობა.

ჰიტლერი წევს და ოცნებობს, თავი მოსკოვში ჰგონია,
ლაფში ჩაფლული ტანკები. გამარჯვებული აგონია.

ამ ახლებურად მკლერი შაირის წინამორბედი კარგად არის ცნობილი „დედა ენის“ მიხედვით, ლაფში ჩაფლული ურმისა და უგუნური კამეჩის თემაზე: „კამეჩი წევს და იცოხნის, თავის ამინდი ჰგონა, ლაფში ჩაფლული ურემი შინ მიტანილი ჰგონია“. ბასრი პოლიტიკური იუმორითაა გაყენებული ომის დროინდელი სხვა შაირები:

ჰიტლერმა თქვა: უკრაინას მე მივირთმევ ქადათაო,	საქართველოს დაეყოლებ შავ ლინოთ და მწვანაათაო.
--	--

ან კიდევ:

ჰიტლერმა თქვა, რომ საბჭოეთს ორ კეირაში ავიღებო,	მოსკოვს ზურგზე მოვიკიდებ, ბერლინისკენ წავიღებო!
--	--

სამამულო ომის შაირების მიმართულება მალე შეიცვალა ფრონტების მიმართულების შეცვლასთან ერთად. შორეულ ლეჩხუმში შინ მოსული დაჭრილი ჯარისკაცი მღეროდა:

ჰიტლერი ენახე კაობში; კაობი აყროლებული;	ჩვენი წითელი ჯარები — ბერლინში შებრძანებულნი.
--	--

საქართველოს მთასა და ბარში ფართოდ არის გავრცელებული საკოლმეურნეო შაირების ციკლი. ამ მცირე ფორმის ლექსების მიხედვით ნათლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ კოლექტივიზაციის პროცესი, მისი დადებითი და ჩრდილოვანი მხარეები. წვრილი გლეხური მეურნეობების გამაერთიანებელთა ერთუზიანობი მოჩანს მოძრაობის დასაწყისი პერიოდის შაირებში.

კოლექტივის საბძელშია თივაც არი, ბზეუა;
შაირები ბერი ვიცი, შენც დიწყე — მეცა.

5 ელ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დიდი სამამულო ომის პერიოდის ხალხური შემოქმედება, ქართული ხალხ. პოეტ. შემოქმედება, III, გვ. 139.

შეხე მთვარე ამოსულა, ნიშანია დარისა;
კოლექტივი ძლიერდება, ვენაცვალე სტალინსა!
აბა ერთი გადავიდეთ, დაეპარცხოთ პტერი:
შერცხვეს იგი, ვინც არ იყოს კოლექტივის წევრი!
დღეა გამიშვი ზემო ფარცხაში,
კოლექტივს დავეხმარები ჩაის დარგვაში.

სასოფლო-სამეურნეო მანქანების გამოყენებამ, ინდუსტრიული ტექნიკის დანერგვამ მკვეთრი გარდატეხა მოახდინა ადამიანთა ურთიერთობასა და შეგნებაში. ამალღდა განათლება, გზა მიეცა ელექტროფიკაციასა და მელორაციას.

გლეხის ქალო, შენ იქნები ამ ტრაქტორის შოფერი,
ჩამოგივლი სამუშაოდ, გაეახაროთ სოფელი.

გლეხი გაოცებულია; თოხითა და კავით მუშაობის დროს ყანაში მისი დამხმარე არავინ იყო, მარტო ჩიჩქნიდა მიწას სიცხესა და წვიმაში, ახლა კი საკოლმეურნეო ნაკვეთებს, პლანტაციებსა და ბაღებს თავს დასტრიალებენ ქალთა ასეულები.

დედა, რას ჰხედავს ჩემი თვალები,
კოლექტივში მუშაობენ ჩემნი ქალები!

ვაყვებისა და ქალიშვილების სამუშაოზე კოლექტიურად გასვლამ მძლავრი სტიმული შემატა სატრფიალო ლირიკას, კერძოდ მის ერთ ქანრს, შაირს.

მალა სერზე გავიხედე, ყვავის ჩაის ბაღებო,
სამუშაოზე მიდიან კოლმეურნე ქალებო;
ჩემი გოგოც იქინეა, იმას ვენაცვალუბო.

შაირის რეპერტუარი ფართოა, შესრულების წესი — ცვალება-დი. გაშიარების პროცესში ზშირად იქმნება ნიმუშები, კითხვა-მიგების პრინციპს რომ ემყარება. ასეთ შემთხვევაში დიალოგური, ორბუნე ტექსტების სცენური ხორცშესხმა ორი მომღერლის ან ორი ნახევარგუნდის მონაწილეობას გულისხმობს. ზოგიერთი ნიმუში ნაჩვენებია ქალ-ვაყის გაშიარების სახით. დიალოგურ გაშიარებას დასასრული შეიძლება ტიპური კქონდეს:

კოლექტივში დამკერელი ხარ, შაირები დამელია,
მთვარეა ხარ, მზეცაო; შენც გაჩუმი, — მეცაო.

არაიშვიათად შაირი საწუთროზე ფილოსოფიური დაფიქრების შედეგია. ამგვარ ლექსებში მოცემულია ბუნებისა და საზოგადოების

უმუშალო სურათი, აღქმის ერთდროული ეფექტი, მსაფლმხედველობა.

ერთი ვარ, ერთხელ მოკვდები, ერთხელ სჯობია სიკვდილი
ერთხელ ვატირებ დედასა; ნიადაგ დაღონებასა.

არაიშვიათად გაშაირების საგანია პირადი ან საზოგადოებრივი ნაკლოვანება. მსუბუქი იუმორი და ღიმილნარკევი დაცივნა მხილების მიზანს ემსახურება. ლექსში მოხვედრილი თავგამოდებით ცდილობს ნაკლზე ამალლებას, თვითგამოსწორებას, სანიმუშო. ქცევების გამო-მუშავებას. ამ პრინციპზეა აგებული სოფლებისა და კუთხეების ქება, ქართლური „ფარინეს სიმღერები“. ფშაველ მელექსეს ერთხელ შეუ-ნიშნავს:

ჩვენი სოფლის მღაზია, შიგ არაფერი არ არის,
ღამაზია, მღალზეა; მღაზია რაღაზეა?!

შაირს საკუთარი სტილი, მხატვრული ხერხები და კალამბური გამოარჩევს. მისი რითმა და რიტმი უმთავრესად რეამარცვლოვანი შაირის ზომისაა, სასიმღერო მელოდიაზე შეგუებული და მისადაგებული.

კ ა ფ ი ა

სახელდახელოდ, წინასწარი მოფიქრების გარეშე წარმოთქმულ ლექსს ფშაველები კაფიას ეძახიან, ხოლო შექმნის ასეთ პროცესს კაფიობას, წაკაფიავენას უწოდებენ. წაკაფიავენა ერთ პირსაც შეუძლია და ორსაც. პირველ შემთხვევაში ცალფა (მონოლოგური) კაფია მიიღება, მეორედ შემღერნებითი ანუ ორფა (დიალოგური) კაფია. ორივე სახე ხშირად გამოიყენება და სათანადო ნიმუშებიც მრავლად არის ჩაწერილი⁶. კაფიობით ფშაველები გამოირჩევიან. ოთხმოცდასამი წლის წინათ ვაჟა-ფშაველა დიდი სიზუსტით ახასიათებდა ხალხური პოეზიის ტრფიალს ფშაური კაფიის მაგალითზე. მელექსეობის ამგვარი ტრადიცია დღემდე გრძელდება და ამიტომაც კვლავ ვაჟას დავიმორწმებთ. „საცა ორი ფშაველია და ორი სტაქანი არაყი, იქ ლექსიც აუცილებელია. უნდა გაუმკლავდეს ერთი მეორეს

6 ნ. ხორნაული, ფშაური გალექსებანი, 1959; ა. ცანავა, გალექსება— გაშაირება და ფშაური კაფია, 1964; ფშაური კაფია, შედგენილი ვ. ხორნაულის მიერ, 1969; ყ რ უ ე გ ი ო რ გ ი, კაფიებზე, შედგენილი ლ. ბოძაშვილის მიერ, 1973; სახალხო მთქმელები, 1, მ. ჩიქოვანის რედ. 1956; ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ლექსები, 1975; ქართული ხალხური პოეზია, IX, 1981.

არა წინათ ვაგონილის და ნასწავლის შაირით, არა. მოპირდაპირენი კაფიად (ექსპრომტად) „ეპასუხებიან“ ერთმანეთს... მოლექსენი საკვირველს ენა და გონება მახვილობას იჩენენ ამ შეკამათების დროს, უცხო კაცს ეგონება წინდაწინვე მომზადებულან ამ სიტყვიერი ბრძოლისათვის, იმდენად დახელოვნებულნი არიან. ხშირად ლექსში ზრდილობის საზღვარსაც გადააბიჯებენ, მაგრამ ეს საწყინო არავისთვის არ არის: ამ დროს აზრი და სიტყვა თავისუფალი არიან“⁷.

კაფიობა, წაკაფიავება, მაშასადამე, მელექსეობის ერთ-ერთი სახეა, რომელიც საბჭოთა პერიოდშიც პატივისცემით სარგებლობს და თავისი სახელოვანი ოსტატები მოეპოვება. ფშავში სათანადო სინონიმური ტერმინები გვხვდება მილექსების ან შემღერების სახით⁸. ზევსურები ამას თავისპირის ლექსს ან თავისპირის სიმღერას უძახიან. საქართველოს სხვა კუთხეებიც კარგად იცნობს ამ ტრადიციას გალექსების, გაშიარების, თუ ნირზების სახელწოდებით⁹. ზევსურეთში კაფიობის ჩვევა ისე შესამჩნევი არაა, როგორც ფშავში, მაგრამ მაინც არსებობს. სართიკლაში ჩამოსახლებულებმა 1961 წელს თავისპირის ლექსის ნიმუშად მამა-შვილის შემღერება მიკარნახეს.

მამა: გიორგი, შემოპიმღერე,
მამა ენაცელოს შვილსაო.

შვილი: ნეტავი, ჩემო მამაო,
არ მოსცდებოდე ძილსაო;
წახვიდოდ, დაიძინოდი,
ლოგინს ნახედი თბილსაო.

თავისპირის ლექსისა და კაფიის სინონიმურობა თიანეთის რაიონის სოფ. ჩობანოშიც დაადასტურეს. იმავე სოფლის ცნობილი მელექსეები პეტრე გორელიშვილი და ივანე ჯიმშიტაშვილი შეეცადნენ ოჯახურ სუფრაზე ეჩვენებინათ ექსპედიციისთვის კაფიის შექმნის პროცესი. პეტრე და ივანე პირისპირ ისხდნენ სუფრასთან და ხმადაბლა უმღეროდნენ ერთმანეთს.

ივანე: ყველიცა გვაქვს, პურიცა,
თუფშებიც გვიდგა...

7 ვაეუფშაეელა, თხზ., IX, 1964, გვ. 163.

8 ა. ცანაეა, კაფია, ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, III, 1973, გვ. 222.

9 ე. დავითაძე, აქარული ფოლკლორი (შაირები), 1978, გვ. 77 კ. ს. ა. მუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, 1979, გვ. 97; გ. კელიძე, კაფიის ცნება და მისი წარმოშობის თავისებურება, ქართ. ფოლკლორი, IX, 1979.

პეტრე: რა გვინდა, რა გავგიჟირდ, დამისხი, დამალევიწე.

ივანე: მე ისე ვგონებ, მეცხვარე ..

პეტრე: სხვებ მომიტანეს არაყი
(იგულისხმება ექსპედიცია).

ივანე: წადი და შენც მოიტანე,
განა შორს არის ქალაქი¹⁰!

ეს საყოფიერო სურათი, ჩანს, მაინცადამაინც მიმზიდველი არ აღმოჩნდა და ნამდვილი კაფიური ლექსი უკანასკნელ სტრიქონებში ჩამოყალიბდა, ე. ი. მაშინ, როცა მოპაექრებმა რეჰარცელოვან-შაირის ერთ საერთო რითმზე გამართვა მოახერხეს (არაყი — ქალაქი). დიალოგური ანუ ორფა კაფია ყველაზე უკეთ ამქლავნებს ყანრის სპეციფიკურ ნიშნებს — საერთო რითმაზე ანუ ყუვზე ლექსის აგების აუცილებლობას. თავისპირის მოლექსე, ე. ი. შეჭიბრში მყოფი პოეტი, დამარცხებულად მაშინ ჩაითვლება, როცა შეთავაზებულ რითმას შესაბამის გაგრძელებას ვეღარ მოუწახვავს და სხვა ყუვზე გადაინაცვლებს. ამნაირად, საერთო რითმაზე ლექსის მხატვრულიუმორისტულ ხასიათში მდგომარეობს, და მესამეც ის, რომ კაფია ყოველთვის, ცალფაც და ორფაც, ვინმეს მიმართ არის ნათქვამი, ვილაცას ან რალაცას. მიემართება, მის მხილებას შეიცავს. საბჭოთა კაფიის შესანიშნავი წარმომადგენელია 1934 წელს გარდაცვლილი ყრუე გიორგი (მგელიაშვილი), ვის შემოქმედების ნიმუშებს მთლიანად თუ არა, უმთავრესწილად მაინც, ვიცნობთ¹¹. ყრუე გიორგის ბევრი მოპაექრე ჰყავდა, იშვიათად თუ ვინმესთან განუცდია მარცხი. ყოველი მისეული კაფია გონებამახვილობისა და ჭეშმარიტი პოეტური წვდომის მაგალითია. უბრალო, ჭრელი წინდის ტარებაზე შექმნილი ლექსიც კი დღემდე ინარჩუნებს პირვანდელ ელვარებას.

ყ რ უ ე გ ი ო რ გ ი: მდიდარი კაცი ხარ, ნადირა,
დახვალ ჭრელის წინდაითა.

ნ ა დ ი რ ა: კი ძმისწული გამამდღა,
მარჩინებს შიგაითა.

ყ რ უ ე გ ი ო რ გ ი: ორნივ ერთად დაგმეხენით,
ძმისწულიც და ბიბაიცა.

კაფია თავისებურია იმიტაც, რომ ტექსტის სწორად გაგებისათვის აუცილებელია იმ შემთხვევის ცოდნა, რამაც ეს ლექსობა გამოიწვია და ორი მგოსანი გაასაუბრა. ხალხი კარგად გრძნობს კომენ-

¹⁰ ქართული ფოლკლორი, I—II, 1964, გვ. 240.

¹¹ ყ რ უ ე გ ი ო რ გ ი, კაფიები, შეკრებილი ლევან ბოძაშვილის მიერ, 1973.

ტარის საჭიროებას და რომელიმე ნიმუშის გადმოცემისას მას მცირე ისტორიასაც თან დაადევნებს. ლექსს „წინდაითა“ ასეთი ისტორია აქვს: „ფშავში შეძლებულ კაცად ის ითვლებოდა, ვინც სისტემატურად ჰრელ ფშაურ წინდებს (ოქროწყალიანი ძაფით დაშიბულს) იცვამდა. ჰრელ წინდებს იცვამდნენ თალათინის (გამოსული ტყავის) ქალამნის შიგნით. ნადირა თავმოყვარე კაცი ყოფილა და მუდამ ჰრელ წინდებს იცვამდა. ყრუვ გიორგის უპასუხებს: „ქარგი ძმისწული მყავს, ის მიქსოვსო“. განმარტება გვაახლოებს თემასთან, თქმის გარემოსთან და დაციწვის ობიექტსაც თვალნათლივ წარმოაჩენს. ყრუვ გიორგის კაფიები საყოფაცხოვრებო თემების გარდა მრავალ სხვა საჭირბოროტო საკითხს ეხება. მთის დატოვებისა და ბარში ჩასახლების გამო შემორჩენილია ბეკურასა და გიორგის ასეთი დიალოგი:

ყ რ უ ვ გ ი ო რ გ ი: რაღა ექნათ, ჩემო ნათლიავ,
 ზამთარი მოდის მთაშია,
 ჩამოდის წალმა-უუელმა,
 ველარ გავდივარ კარჩია.

ბ ე კ უ რ ა: მე შენ ჰქვა როგორ გასწავლო,
 კაცი ხარ ათვერ რვაშია,
 სულ ეგრე მოდის ზამთარი,
 როდის დამდგარა ცაშიაჴ!
 მე კი კახეთში ვაპირებ,
 უნდა ჩავიდე ბარშია;
 ავაგუგუნო ტრაქტორი,
 ბოლ ადიოდეს ცაშია.

ყ რ უ ვ გ ი ო რ გ ი: შენ აქვ მოხელა მოგიწევს,
 ისე გეტყობა ჰქვაშია,
 ხეწნა და საკლავის დაკვლა
 კუპეკის სალოცაეშია!²

კაფია ხშირად სოფლის თუ მხარის რომელიმე საჩიოთირო ჩვევას ამხელს. ზოგჯერ სოფელი და ქალაქია ერთმანეთთან შედარებული თავთავისი კეთილისმყოფელი და ავი თვისებებით. ლახატოელი ყრუვ გიორგისა და სოფლიონელი ალექსი წვეროშვილის (ფრუშკა) გაკაფთაეება დედაქალაქსაც წვდება.

ყ რ უ ვ გ ი ო რ გ ი: ფრუშკავ, რად არ გათენდება,
 ამთვენ ღამე რაღა არი?
 ფ რ უ შ კ ა: ელექტრონებს დაუწიეს,
 გათენდება, საცა არი.

² ყ რ უ ვ გ ი ო რ გ ი, კაფიები, 1973, გვ. 191.

ყ რ უ ე გ ი ო რ გ ი: თუ სოფლიონ ქალაქია,
 ორთაქალა რალა არი?
 ფ რ უ შ ე ა: ლახატო ხო კოჯორსა ჰგავეს,
 იმითი რო მალა არი,
 ლომათ სოფელ ნავთლუნია,
 იმითა რო გაღმა არი.
 ქურდებიც კი ბევრი ჰყაეის,
 ხელგასაკრაჲ რაცრა არი.
 ყელზე ნახვევ ყაბალახსა
 ფრუშკა ეძებს, საღლა არი?!¹³

წვეროშვილმა ლომათსოფელში თურმე ყაბალახი დაკარგა და ის მოიგონა პაექრობის დროს. ტიპური დიალოგურის გვერდით ცალფა ანუ მონოლოგური კაფია გვხვდება. ასეთი ექსპრომტი უფრო დანაბარებ, სწვასთან გაგზავნილ პოეტურ მინიატურას ჰგავს, რომელსაც, ჩვეულებრივ, კვლავ ინდივიდუალური პასუხი მოსდევს შედეგად. ჩაბანოელი გიორგი (ბუთლა) ალბუთაშვილი ცალფა კაფიის ოსტატია. მისი რეპერტუარიდან აქ დიმიტრი ქსნელაშვილის საპასუხოდ შექმნილ კაფიას მოვიხმობთ, რომელშიც ნაჩვენებია მელექსეობის როლი სოფლის შემავიწროებელთა მხილებაში.

დაიცა ჩემო დიმიტრი, ახლა კი ჩემი ჯერია,
 ვიამბობს თავის უფროსი, არ გაგივალდეს მტერია.
 წაივია ლენინგრადშია კაფიეები შენია,
 ცოტ-ცოტას მენაც ვიუბნებ, კაფია განა ძნელია!
 ძველად რო იარებოდა დიაკვანი და ღუღელია —
 ბევრჯერ მაწვალეს მაგათა, ცეცხლ შამიციდეს, გენია,
 სუყველა მაგათ მიჰქონდათ ფული, პურა და ქერია!¹⁴

ლექსით კამათი, კაფიობა თანამედროვეობის მრავალ მოვლენას ეხება. ყოველ ოჯახში, სოფელსა თუ თემში იპოვება გულშემმატკივარი მგოსანი, ვინც არც საერთო ნაკლის გამჟღავნებას ერიდება და არც საკუთარ უხერხულ ჩვევათა გამო სდუმს. მოხუც კოლმეურნე იოსებ ტუქსიშვილს გამოუთქვამს ლექსი „ბიძა-ძმისწულის კამათი“, რომელიც კაფიის თვალსაჩინო ნიმუშს წარმოადგენს.

— ბარში ჩამოდი, ბიძაო,
 მანდ მთაში იტანჯებიო!
 — მთაში მირჩენავ, ძმისწულო,
 მთის ჰაეას კარგა ვხედებიო!
 არ მინდა ბარის ნიორი,

¹³ იქვე გვ. 234

¹⁴ სახალხო მოქმელები, I, 1956, გვ. 141.

არც თქვენ მოხარშულებიო,
თუ არ გექნება ქათამი,
ხმელაზე დაირჩებიო!
— შენსავით, ჩემო ბიძაო,
ტვირთის ქვეშ არა ვწევბიო.
მე კიდევ მოუხნავ, მოეთესავ,
მანამ ტვირთ აუღგებიო...⁵¹

მთისა და ბარის კამათს, მთიულისა და ბარელის, საკუთარი კუთხის. პატრიოტისა და მისი დატოვების მოსურნესთან გაპაექრებას დიდი საზოგადოებრივი რეზონანსი აქვს დღევანდელ ვითარებაში. როცა სოფლის მოსახლეობის თვალსაჩინო ნაწილმა ქალაქისკენ იძრუნა პირი და გაუდაბურების აჩრდილმა გადაუარა იმ ადგილებს, რომელთა ნაამაგართ თავს იქებდა ქვეყანა. არც ერთი მოკაფიავე, არც ერთი სახალხო მეოსანი სოფლების დაცალიერებას და ქალაქის უსაზომო ზრდას მხარს არ უქერს.

გარავ, შე გარაის შეილო, რად დაიწუნე ყვარაო,
ბუხრევეში ჩასახლებულხარ, სადაც ფილიპე მდგარაო!..

საკოლმეურნეო ყოფა არაა უცხო კაფიისთვის. ამ თემას უფრო: ცალფა კაფიები, ინდივიდუალური ექსპრომტული ლექსები უდგას დარაჯათ და შენიშნულ ნაკლოვანებების სააშკარაოზე გამოტანას არ აყოვნებს. ზოგიერთ ვაიხელმძღვანელის მიმართ იოსებ ბაიაშვილის ლექსში ნათქვამია: „რაც თქვენ უყავით სოფელსა, მტერს“ არ უზამდა მტერია“. ზოგი კაფია ქინაქინასავით მწარეა და ძნელი მოსანელე-ბელი. „გიგზავნი, დეიდაშვილო, ლექსებსა გასაცინარსაო“ აფრთხილებს პანკისელი დავით ლუბიანური მოპირდაპირეს, უკანასკნელი აღიარებს კრიტიკის სიმწვავესა და სამართლიანობას.

შინშო პასუხ მოგივალის,
რაც კაფია ჩამაბარე
მართლა ხინასავით არი
გამაბოღმე, გამამწარე¹⁶.

„მე ვემდური ხელმძღვანელსა, — ჩემ ცოდვითაც გავსებულა“. საუბარია კოლმეურნეობის უღირს თავმჯდომარეზე, ვინც საერთო სა-

¹⁵ ლექსო ამოგთქომ ოხერო, 1975, გვ. 27; ქართული ხალხური პოეზია, XII, 1980, გვ. 167:

¹⁶ მ. ჩიქოვანი, სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ლიტ. ძიებანი, IX, 1955, გვ. 6.

ხალხო ქონებას არ უფრთხილდება და საწველ ფურად მიუჩნევია იგი. პანკისელი მგოსანი რჩევას იძლევა:

მაკ კოლექტივს უგდოს ყური,
მიტყვით პაულეთ დავითოსა,
ეგ ქონება ხალხისაა, —
სახლში აღარ გაზიდოსა!

კაფიის ოსტატი სოფლის გულწრფელი მოამაგავა. მისი მსუბუქი იუმორი, დაცინვა, თვითმზილება თუ საზოგადო ნაკლოვანებათა საჯარო მსჯელობის საგნად ქცევა ქვეყნის წინსვლას ისაბავს მიზნად. კაფიის ყოველდღიური სამსახური ძველიდანვე ცნობილი შაირობის ფუნქციას ენათესავება, ისინი ხელიხელ ჩაკიდებულნი შედიან სოციალისტური მშენებლობის საერთო ფერხულში. აღექვი წვეროშვილს ეკუთვნის კაფია, რომელიც სანიავები მანქანის სოფლად გამოჩენის თაობაზე უთქვამს.

— ჩვენს კოლექტივს მაუტანეს სანიავებე მაშინაო,
ჩვენ სუყველა გავარჩიეთ, გასაყიდიც — საშინაო.
დაროს ძაან მეეწონა, უყენ ურბენს, ხან წინაო,
ვინც ცხრილ-ტაბაქე მოიგონა, ერთ დღე-ღამეს
აგინაო¹⁷.

ვით სხვა ფოლკლორულ ქანრებს, კაფიასაც ვარიანტულობა ახასიათებს. მართალია, დროთა განმავლობაში კაფიების უმრავლესობა გარკვეულ ეთნიკურ და გეოგრაფიულ ლოკალში რჩება, მაინც ტექსტი ცვლილებას განიცდის. იკვეცება, იხვეწება ანდა შეიძლება გაფარდოვდეს და ახლებური მიმართულება მიიღოს, ხშირად ერთის ნათქვამი მეორე მგოსანს მიეწეროს და ა. შ. უკანასკნელ შემთხვევაში უპირატესად შემდეგ გარემოებას აქვს ადგილი: კაფიის ოსტატები სხვების წარმოთქმულს კარგად იცნობენ, ზეპირად აქვთ შესწავლილი ნიმუშები და შესაფერის გარემოში განმეორებისას ტექსტს მოხდენილად ცვლიან, კანონიკურ ხასიათს აძლევენ, ე. ი. სხვის ნათქვამ კაფიაში საკუთარი წვლილი შეაქვთ. თანავტორობის ნიადაგზე ერთის კაფია შეიძლება მეორე მთქმელს მიეწეროს, ე. ი. იმის სახელს დაუკავშირდეს, ვინც აღრე ნათქვამის ახალი რედაქცია შექმნა და ანექლოტივით სადღაც ზეპირად წარმოთქვა. აღმათ, ამით აიხსნება საყვედური, რომელსაც ლევან ბოძაშვილი გამოთქვამს ყრუე გიორგის „კაფიების“ წინასიტყვაობაში: „არის შემთხვევები,

17 შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, ქართული დიალექტოლოგიური მასალები, 1974, გვ. 380.

როცა ყრუვ გიორგის ნათქვამს სხვას მიაწერნო“. საერთოდ უნდა გვახსოვდეს, რომ არც კაფიაა წმინდა ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფი, მასაც კეშმარიტი ხალხური ტრადიცია ასაზრდოებს და ამდენად ვარიანტულობა, გავრცელებასთან ერთად ტექსტის ცვლა და თანავეტორთა შექმნა, ფოლკლორის მაცოცხლებელი კანონია. ამ მუდმივ კანონს ემორჩილება ყველა სახის ხალხური მელექსეობა, მათ შორის კაფიობაც. ვარიანტულობა ფოლკლორულ ნაწარმოებს სიცოცხლის ძალას ანიჭებს, ხელახლა ბადებს მას და ეროვნულ ფონდში უჩენს ადგილს. რომ ლიტონ სიტყვაზე არ ვიყოთ დამყარებული, შესაბამისი საბუთი მოვიშველიოთ. ზემოთ უკვე ხსენებულ წერილში, „ძველი და ახალი ფშავლების პოეზია“, 1896 წელს ვაჟა-ფშაველამ ერთი კაფია გამოიყენა, რომლის ოთხიათეული წლის შემდეგ დროინდელი ჩანაწერიც მოგვეპოვება საბედნიეროდ. მე-19 საუკუნის ბოლოსა და სამამულო ომის წინათ მოპოვებული ტექსტები ურთიერთ შორის თვალსაჩინო განსხვავებას აჩვენებენ. გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას სიტყვები: „ნიმუშად ფშაველების მოლექსეობისა არ შემოძლიან აქვე არ მოვიყვანო ერთი ლექსი, საიდანაც ცხადად სჩანს ფშაველების მოლექსეობის უნარი: მოყვარე და ახალი სიძე შეჭვდნენ ერთმანეთს ღუქანში. რა თქმა უნდა, გადაჰკრეს. მოყვარე. ანუ, როგორც ფშაველები ატყვიან, „მძახალი“, უმღერის სიძეს:

მ მოყვარე: ღუქნისას ჩამოვიარე, ცნობა მეწადა სიძისა;
 რა კარგი ქალი მოგეცით, ვაჟმე მოგვიკლავთ სიშვილსა?
 ს ი ძ ე: ქერის პურს არც მე დაეკლებ, არც თქვენ გაჰხარლეთ
 ბრინჯითა,
 ისეთებ მიღვა გოდრები, შიგ ვერ ჩაახლები კიბითა.
 მ მოყვარე: ცხენებს დაწვევითე წელები კახეთს ნახვეწის
 ხილვითა!
 ს ი ძ ე: თახურების ბარვასა — ხეწვა სჯობ ჩემის უქრითა“¹⁸.

ამ კლასიკურ დიალოგურ კაფიას, ვაჟას თქმის არ იყო, „განმარტება სჭირია“. პოეტმა ტექსტს კეშმარიტად სანიმუშო კომენტარი დაურთო, სადაც თვალნათლივ არის ნაჩვენები კაფიის მხატვრული სილამაზე, აზრობრივი დატვირთულობა და გადაკრული თქმის მიზანი. სამწუხაროდ, ამჟამად საშუალება არ გვაქვს ვაჟასეულ კომენტარებს ბოლომდე მივყვეთ. აქ ტექსტის ვარიანტულობაზე გვაქვს საუბარი და მთის დიდებულ მემკვიდრეს ამ საკითხზე სიტყვა არ დაცდენია.

¹⁸ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., IX, 1964, გვ. 164.

ახლა იგივე კაფია გავსინჯოთ ალ. ოჩიაურის კრებულში წარ-
მოდგენილი 1938 წლის ფიქსაციის მიხედვით. აქ კაფიას „სიძე-ცო-
ლისძმის გაბაასება“ ეწოდება და ალექსი კუწაშვილის რეპერტუარი-
დან მომდინარეობს. ვაჟასეულ პუბლიკაციაში 16-მარცვლოვანი ლე-
სის 6 ტაეპია, ოჩიაურისეული ტექსტი კი ოთხჯერ აღემატება. რად-
გან ლექსის სრულად ჩვენება შეუძლებელია, მოვიხმოთ მხოლოდ
იმ სტრიქონებს, რომელთა შესაბამისი ტექსტი 1896 წლის პუბლიკა-
ციაში იპოვება.

[ცოლისძმა]: — დუქანჩი ჩამოვიარე, ცნობა მეწადა სიძისა,
რა კარგა ქალა მოგეცით, თუ არ მაქალით შიმშილსა.

[სიძე]: — ქერის პურას კი ჩვენც ვაქმევთ, არც თქვენ
გაზარდეთ ბრინჯითა,
თქვენ იცით ჩვენებ გოდრები ასასვლელები კიბითა,
არ გვიძე ქერის მარცვალი, საესეებია წმინდითა.

[ცოლისძმა]: — კი ვიცი თქვენებ გოდრები, საკრამ არა ძეს
შინითა,
ზედ ისხა ქანდარაები, საესე ქათმების სკინტლითა.
ქრელა სიმშლით გიყვდებათ, ჩემს დას რას აქმევთ —
სხვის შვილსა!

[სიძე]: — შარშან ხო ბებერ მოგიყვდათ, ორმოციც გიკლავდ, შვიდიცა.
არცარა მაგოდენ მიჭირს, ძალად რად მიყრი
სირცხვილსა,

თათრულებ ხარებ ვიყიდე, ყარაბაღულის ჩიშისა.
მე ღამით მოეხნაე იმთვენსა, რასაც თქვენ მოხნავთ დღისითა,
შენ ცხენებს წელებ ჩასწყვიტე კახეთ ნახევრის ზოდითა.

[ცოლისძმა]: — თას-სურაების პარეასა, ხეწეა ვირჩიეთ
ფიცრასა.
ღახვეტე ლაშარის ქარი, მემრ კინად გასქდი ფიტითა!...¹⁹

ენობრივ, დიალექტურ ცვლილებების გარდა ძველ და ახალ ვა-
რიანტებში შემოქმედებითი ხასიათის მნიშვნელოვანი განსხვავება
არის. სახელდობრ: 1. შეცვლილია პერსონაჟთა შემადგენლობა: თუ
1896 წლის ვარიანტში სიძეს მოყვარე ანუ მისხალი ებაასებოდა,
ახალში მის ადგილს ცოლისძმა იჭერს; 2. შორსაა წასულ ნაკლოვა-
ნებათა დეტალიზაცია, გაღრმავებულია მოკაფიავეთა ფსიქოლოგიუ-
რი მხარე; 3. გაფართოვებულია სიუჟეტური სტრუქტურა უცნობი
მოტივების ჩამატების ხარჯზე (ხარების ყიდვა, ორმოცგადაუხდელი
მიცვალებული, ლაშარის გაძარცვა, ჯოჯოხეთის შიში, გვარეულობის
განდიდება, სიძის მექარა); 4. შესაბამისად იმატა ტექსტმა, 6 ტაე-

¹⁹ დეშავხევსურული პოეზია, შეკრებილი ალ. ოჩიაურის მიერ, 1970, გვ. 266.

პიდან 24-მდე ავიდა. პირდაპირი საბუთის უქონლობის გამო არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ყველაფერი ეს საბჭოთა მთქმელის ალექსი კუწაშვილის პოეტური ჩარევის შედეგია, მაგრამ არც იმის გამორიცხვა შეიძლება, რომ თანამედროვე მთქმელი ლექსის მიმართ გულგრილი იყოს. აშკარაა, კაფიის სტრუქტურის გაფართოებაში უკანასკნელ მთქმელს გარკვეული წვლილი მიუძღვის. ზემოთ ნაჩვენებ ორ ტექსტზე მსჯელობისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ ღარიბი სიძის შესახებ კიდევ ერთი კაფია, რომელიც უფრო დამოუკიდებელ ლექსს წარმოადგენს, ვიდრე ვარიანტს.

- ლუქანში ჩამოგივლავის, ჩვენი ახალ სიძეო,
ჩაგიკომ დარაიო, ჭიბეში არა გიძეო.
- დამშორდი, კარატიელო, ძმაო, შენ შენთვის იჯეო,
როდის მოგიველ კარზედა, ცხენებს პურ ამიკედეო²⁰.

დაბოლოს შეიძლება დავასკვნათ: საბჭოთა ეპოქაში ახალი კაფიების შექმნასთან ერთად ძველი რეპერტუარის გადამუშავებაც მიმდინარეობს.

М. Я. ЧИКОВАНИ

ЖАНРЫ СОВРЕМЕННОЙ ГРУЗИНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Резюме

В современном грузинском фольклоре несколько жанров. Большинство из них последние древних традиций, а меньшая часть порождение нового быта. В статье рассмотрены шапри, кафия и причитания.

თანამედროვეობა ქართულ საბავშვო ფოლკლორში

თემა — „თანამედროვეობის ასახვა ქართულ საბავშვო ფოლკლორში“ მრავალ ასპექტს შეიცავს. სიღრმისეული მოვლენების კვლევით წინა პლანზე უნდა წაიშინოს, ერთი მხრივ, თანამედროვეობის სული, ფსიქიკა, ინტელექტი და მისწრაფებანი რამდენად აისახა საბავშვო ზეპირსიტყვიერებაში; შეიძლება საერთოდ არც კი იყოს თანამედროვეობა ნახსენები საყმაწვილო ნაწარმოებებში, აშკარად არ გვხვდებოდეს კონკრეტული ყოფის, დღევანდელი სინამდვილის გამომხატველი თუ გამმქლავნებელი დეტალები, რეალიები, მაგრამ მაინც იგი ტიპურად ასახავდეს თანამედროვე ბავშვის ბუნებას, მის ტენდენციებს. მეორე მხრივ, ყურადღების გამაძვირება გვმართებს თანამედროვე ყოფის ამსახველი სიტუაციებისა და ფაქტების, დეტალებისა და მოვლენების აღწერაზე საბავშვო ფოლკლორში. კონკრეტული მასალის ანალიზმმა უნდა მოგვცეს სურათი, თუ რამდენად განიცდის კლასიკური ტექსტი ტრანსფორმაციას და, ამასთანავე, გვიჩვენოს, როგორ მქლავნდება ხალხურ საბავშვო პოეტურ შემოქმედებაში სინამდვილე.

იმ დავაზე, რომელიც დღეს არცთუ იშვიათად იჩენს თავს თანამედროვე ფოლკლორთან დაკავშირებით, მნიშვნელოვან პასუხს გვაძლევს საბავშვო ზეპირსიტყვიერების შესწავლა. მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტი. რომ მეცნიერების გარკვეული ნაწილი და ფართო საზოგადოებაც არცთუ იშვიათად კამათობს საკითხზე — ფოლკლორი კვდება თუ ვითარდება. ზოგიერთი ფიქრობს, რომ დამწერლობის განვითარებასთან ერთად მეცნიერების, ხელოვნების, კულტურის არნახულ წინსვლასთან დაკავშირებით ზეპირსიტყვიერების განვითარებისთვის ადგილი არ რჩება.

რა თქმა უნდა, შეიძლება ცალკეული ყანრების ისეთი სწრაფი აღმავლობა არ იგრძნობოდეს დღეს, როგორც წინა საუკუნეებში იყო შესამჩნევი, შეიძლება ზოგიერთი ყანრი ძალზე სუსტად ვითარდებო-

დეს, მაგრამ ფოლკლორი, განსაკუთრებით მისი ცალკეული ჟანრები, უთუოდ ცოცხლობს და ვითარდება. ამის ნათელი დადასტურებაა ქართული ხალხური საბავშვო ზეპირსიტყვიერება. თუკი თანამედროვეობა მძაფრად ვლინდება ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში, მაშინ ბუნებრივად უნდა მივიღეთ იმ დასკვნამდე, რომ ფოლკლორი დღესაც მძლავრობს.

წინასწარ გვინდა შევნიშნოთ, რომ თანამედროვე ფოლკლორის პრობლემები გაცილებით მეტ ინტერესსა და ყურადღებას იმსახურებს, ვიდრე იგი დღეისდღეობით იგრნობა. საკითხი კიდევ უფრო მწვავედ ისმის თანამედროვე ხალხური საბავშვო შემოქმედების მიმართ. „საბჭოთა საბავშვო შემოქმედების ჟანრები, მათი კლასიფიკაცია, პოეტური და იდეური თავისებურებები უკიდურესად სუსტადაა შესწავლილი,“¹ წერს საბავშვო ფოლკლორის ერთ-ერთი გულშემოტიკი ვ. ვასილენკო და იქვე დასძენს: „აუცილებელია ზალხურ საბავშვო შემოქმედების ნაწარმოებთა მასიური შეკრება და პუბლიკაცია კრებულებში თამაშობათა აღწერებითურთ“².

და მართლაც, ჰირს დაიძებნოს გამოკვლევები და წერილები თანამედროვე საბავშვო ფოლკლორის საკითხებზე. ამ შემთხვევაში დიდ ინტერესს იმსახურებს საყმაწვილო ზეპირშემოქმედების ნოვოსიბირსკელი მკვლევარის მ. მელნიკოვის მონოგრაფია „Русский детский фольклор Сибири“, რომლის დასკვნითი თავი—Судьбы детской народной поэзии³ თანამედროვე საბავშვო ფოლკლორის აქტუალურ პრობლემებს ეხება.

აღნიშნული გარემოება, ბუნებრივია, თავის კვალს დაახინებს წინამდებარე გამოკვლევას.

ქართულ საბავშვო ფოლკლორში თანამედროვეობის ასახვა რამდენიმე ასპექტით ვლინდება. ჩვენ, პირველ რიგში, ყურადღება გვიწინდა გავამახვილოთ იმ ფაქტზე, რომ იქმნება ახალი სინამდვილის ამსახველი ხალხური ნაწარმოებები, რომლებიც დიდი პოპულარობით და წარმატებით სარგებლობენ მოზარდთა შორის. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ითქმის გამოცანებზე, და საერთოდ ხაზგასასმელია, რომ გამოცანის ქანრი თანამედროვე საბავშვო ფოლკლორის ყველაზე ნიშანდობლივ და განვითარებად ქანრს წარმოადგენს.

¹ Русское народное поэтическое творчество. Под редакцией Новиковой, А. М., «Высшая школа», 1978, с. 426.

² იქვე. გვ. 426.

³ Мельников М., Русский детский фольклор Сибири, Западно-сибирское книжное издательство, Новосибирск, 1970, с. 206—217.

გამოცანას დიდი ისტორია აქვს და მისი წარმოშობა რამდენად-მე საზოგადოების ინტელექტუალურ ზრდას უკავშირდება. ვერც იმას დავეიწყებთ, რომ გამოცანა თავისი შინაგანი არსის გამო პოეტურ და ესთეტიკურ ხიზლს შეიცავს და ამიტომაც განსაკუთრებული მოწონებითაც სარგებლობს. საქმე ისაა, რომ ნორჩმა თაობამ თუ მათმა გამზრდელებმა შექმნეს ახალი ხასიათის, ახალი შინაარსის გამოცანები, რომელთა პოპულარობა ყველასათვის თვალში საცემია. მაინც რა არის ამ ახალი ტიპის გამოცანებისათვის ნიშანდობლივი? უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ გამოცანები უკავშირდება ძირითადად სწავლა-აღზრდის საკითხებს და არა გასართობ ამბებს. ეს მომენტი ძალზე სპეციფიკურია და, ვფიქრობთ, გამოცანის ისტორიაში ახალ ეტაპზე მიგვანიშნებს. თავისთავად ამგვარი ცვლილება მოტივირებულია ჩვენი საზოგადოების ყოფით, იმ დიდი ძვრებით, რაც ახალ ზანას მოჰყვა. ბავშვის ცხოვრებაში მთავარი ადგილი სკოლამ დაიკავა. სწავლა ბავშვის ძირითად მიზნად იქცა. ნახირში მწყემსობას თუ შუკაში მეზობლის ბავშვებთან თამაშს ენაცვლება ყოველდღიური სვლა სკოლაში და სწავლაზე ფიქრი თუ განსჯა. და, სხვათა შორის, არა მარტო გამოცანების. არამედ საერთოდ თანამედროვე საბავშვო ფოლკლორის სხვა ქანრთა თემატიკაშიც დიდი ადგილი სკოლამ და სწავლა-განათლების საკითხებმა დაიჭირა. ხშირად გაიგონებთ მოზარდთა შორის გამოცანებს:

— წყალია, წყალი არ არის, მიწაა, მიწა არა არის (რუკა)4.

ან კიდევ

— თეთრი ძროხა შავ მინდორზე ბალახობს (ტარცი და დანა)5.

უთუოდ საგულისხმოა შემდეგი გამოცანაც:

— არც ვარ პური, არც ღვინო, არც თმის საღები ინაო,

ვინც შემოძინა მე მეტი, წინ ვერვინ წაურბინაო.

ჩემს თავს ვერაივინ წაართმევს რომ სცემონ ქვა ჯა რკინაო.

მასთან, ვარ, მისთვის საქები, ჩემით სხვას უძღვის წინაო (სწავლა)6.

ან კიდევ

— აბა მითხარი, თუ გამოიცნობ, რაშია წრფელი ბედნიერება.

რა არის იგი, რასაც შეხხარის მთელი სამყარო, ქვეყნიერება

(სწავლა)7.

4 მთქმ. კ. მიქელაძე, ჩამწ. მ. აფთიაური, ქართლი, ქ. თეთრაწყარო, 1965.

5 მთქმ. ბ. ბექაური, ჩამწ. ადგილი, ღრო ივივე.

6 ხალხ. სიბრძნე, თბ., „ნაკადული“, 1965, გვ. 514.

7 მთქმ. ბაბილინა ოქროპირაშვილი, ჩამწ. ფ. ზანდუკელი, ქვემო-იმერეთის ფოლკ. ექსპედიციის მას., სოფ. უხუთი, 1980.

ბავშვის თვალსაწიერი გაფართოვდა. ცხოვრების სირაულე და მის ირგვლივ არსებული სინამდვილე ახალ მიმართულებას აძლევს მოზარდს. თანამედროვე ეპოქა მძლავრად იჭრება მის ფსიქიკაში და გამოცანებიც შესაბამისი ჩნდება:

- შუაში აბლაბუდა, მთელ სახლს კი ანათებს (ნათურა)8.
- ამართული ვარ ზეცამდის, აგურის დიდი სანთელი, ვეერი და შავად ვაბოლებ, როცა რამე მაქვს სათქმელი (ქარხნის მილი)9.
- პატარა წიწიკელასა მთიდან თივა ჩამოქონდა (თმის საკრეკი მანქანა)10.
- სული არა აქვს, ჩიტივით ფრინავს (თვითმფრინაეი)11. და სხვა.

თუ ძველ გამოცანებში არცთუ იშვიათად გამოიცნობოდა კოკი, დგომსავარცხელი, საჩჩელი, წისკვილი და მისთანები, დღეს მათ გვერდით ბურთიც ჩნდება. ცხადია, ფუნქტური დღეს ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული თამაშობაა და შემთხვევითი არ არის ბავშვთა ზეპირსიტყვიერ რეპერტუარში, გამოცანებსა თუ ლექსებში ბურთის დამკვიდრებაც.

ხშირად გაიგონებთ პატარათაგან ასეთი ტიპის გამოცანებს:

- ერთ პატარა მინდორზედა, ერთი მრგვალი ხტისა, ყოველი კაცი ფეხს ურტყამს, სისხლი არსად სდისა (ბურთი)12.

ან კიდევ —

- 'ზევიდანა მოფრინაედა უფროთ, უკუდო, უყურო, ეტაკო, როგორ ეტაკო, არადა, როგორ ვუყურო (ბურთი)13.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ არა მარტო ფორმითა და შინაარსით ახალი გამოცანები იქმნება, როგორც ეს ახლახან თვალნათლივ დავინახეთ, არამედ, არცთუ იშვიათად, ძველი გამოცანების ფორმასაც იშველიებენ და მასში ახალ შინაარსს სდებენ. ყველასთვის ცნობილია ტრადიციული გამოცანები:

8 ხალხ. სიბრძნე, თბ. „ნაკადული“, 1965, გვ. 510.

9 იქვე, გვ. 506.

10 იქვე, გვ. 504.

11 შთქმ. სოფიკო ბაღდავაძე, 7 წლის, ჩამწ. ფ. ზანდუკელი, ქვ. იმერეთის ექსპ. მას., სოფ. ქუეიში, 1980.

12 ხალხ. სიბრძნე, გვ. 513.

13 იქვე, გვ. 513.

— ორნი არიან, ტოლნი არიან, ერთ ტახტზე სხედან, ერთად !აშეფოდ
(მზე და მთვარე)¹⁴.

ან

— ორნი არიან, ტოლნი არიან, დარბაზს ჩადიან, ჩაიმღერიან
(ცხვრის ცური)¹⁵.

თანამედროვეობასთან შეპირისპირებით პატარებმა გამოცანის ამ
ტრადიციულ ფორმაზე დაყრდნობით ახალი შინაარსის გამოცანა შე-
თხზეს:

— ორნი არიან, ტოლნი არიან, გზასა მიდიან, მიიმღერიან.
(მატარებლის შორბლები)¹⁶.

შენიშნული პროცესის კიდევ ერთი მაგალითია შემდეგი ნიმუ-
შიც:

— ეგერ სკოლის ეზოში, ვირის თავი ჰკილია,
ვინც იმას ვერ გამოიცნობს, ჩემი ცოდო ჰკილდა (ზარი)¹⁷.

ეფექტობთ, ძნელი არაა დადგენა იმისა, რომ მოცემული ახალი
ტექსტი ორიგინალური გადამღერებაა ძველი ხალხური ლექსისა:

ალაზანი დიღია, შიგ ბებერი ჰკიღია,
ჯაფა ჰამა, არ მჰკამა. ჩემი ცოდო ჰკიღია.

და კიდევ ერთი ნიშანდობლივი გარემოებაა. ცალკეულ შემთ-
ხვევებში ძველ გამოცანათა რიტმი და სტილისტიკაა დაცული ახალი
შინაარსისა და მიზანდასახულების გამოსახატავად. ნიმუშისათვის
მოვიყვანთ ერთი ტიპის გამოცანებს:

— ხეა, ხეა, ხეა მბალი, ზედ აბია კახამბალი,
არც იქმეა, არც ისმეა, არცა ზელა გაისვლება
(ანწლი, ვარსკვლავები)¹⁸.

ან

დაკეტილია. არც კარები აქვს, არც თანჯრები, შიგ მრავალი ხალხია (გოგრა)¹⁹.

14 იქვე, გვ. 450.

15 იქვე, გვ. 475.

16 მთქმ. მირიან მამაიაშვილი, II წლის, სოფ. ტიბაანი, 1971. მასალა მოგ-
ვაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

17 მთქმ. ნ. პაულიაშვილი, სოფ. ელისციხე (გურჯაანის რ.), 1972. მასალა
მოგვაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

18 ხალხ. სიბრძნე, გვ. 461, 50.

19 იქვე, გვ. 465.

მოტანილ ნიმუშთა რიტმიკა და სტილი დაცულია შემდეგ ახალ გამოცანაში.

— არც ფრთები აქვს, არც ფეხები, ილაკნება გველივითა
(მატარებელი)²⁰.

ანალოგიური შემთხვევები დიდად საძებნი არ არის.

ფეიქრობთ, ჩვენი ანალიზი ამომწურავი არ იქნება, თუ ყურადღება არ მივაქციეთ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას. გამოცანათა კლასიკური ფორმის ნიმუშთა გვერდით მომძლავრდა ახალი სახის, ამოცანის ტიპის გამოცანები, რომელთათვისაც ნიშანდობლივია შემდეგი შტრიხები. გამოცანის შინაარსი არა უბრალოდ უცნობის ამოცნობას მოითხოვს, არამედ მოცემული წინასწარი ფაქტების გაანალიზება-შეპირისპირების საფუძველზე კვლევითი ხასიათის დასკვნას. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ამგვარ ნაწარმოებთა სათაურები — თავსატეხი²¹. ეს უკვე ახალი ეტაპია და უფრო გონებაგახსნილ მკითხველსა თუ მსმენელს მოითხოვს. ანალოგიური გამოცანების მომძლავრება, რა თქმა უნდა, ისევ თანამედროვე ეპოქის სპეციფიკას უნდა დაეყუყუშროთ (ცხადია, ნაწილობრივ). აი, მოხსენიებული ტიპის გამოცანათა ნიმუშები:

— ორი ღედა, ორი შვილი, ბებია და შვილიშვილი,
კითხვა: — რამდენია? პასუხი — ამდენია
(სამი: ბებია, შვილი, შვილიშვილი)²²

ან კიდევ

— შჷონდა რეაჩაფიანი ღვინო,
გადავიღე რეაჩაფიანში, მეორეში,
შემდეგ გადავიღე ნახევარი ოთხიანში,
ესენი სულ ყველა პირველ რეიანში ჩავასხი.
მეორე ნახევარი — მეორე ოთხიანში.
მერე ოთხიანი გადავიღე. ორიანში და
ღვინომ მოიკლო რეა ბოთლი. რატომ?
(პასუხი—მშრალმა ქურქელმა შეიშრო)²³.

ამრიგად, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ქართულ საბავშვო ფოლკლორში, კერძოდ გამოცანებში მნიშვნელოვნად აისახა დღევანდელი სინამდვილე, ამასთანავე, გამოცანებზე დაკ-

²⁰ იქვე, გვ. 511.

²¹ ფ. არქ. კვ. გვ. 375, № 225.

²² იქვე, გვ. 375, № 225.

²³ მთქმ. გიორგი ხურციძე, ჩამწ. ფ. ზანდუკელი, ქვემო იმერეთის ფოლკ. კ. ექსპ. მას., სოფ. საპრასია — რომანეთი, 1980.

ვირეება, მათი ანალიზი გვარწმუნებს, რომ თანამედროვეობის ასახვა ვლინდება: 1) ახალ გამოცანებში, 2) ძველი გამოცანების ფორმის გამოყენებაში, 3) გამოცანათა ტრადიციული სტილის მომარჯვებაში.

მოზარდი ყველაზე ნაკლებ ემორჩილება ტრადიციას. იგი თანამედროვეობით, ყოველდღიურობით ცხოვრობს. ისტორია მისთვის შედარებით უცნობია და ამიტომ მისი აზროვნება წარსულის გათვალისწინებით კი არ წარიმართება, არამედ აწმყოზე დაყრდნობით. ფსიქოლოგიურად ცნობილი ეს მომენტი თავს იჩენს ფოლკლორულ ნიმუშებშიც. ბავშვი ესწრაფვის, ახალი ყოფითი მომენტები წარმოაჩინოს გათვლებსა თუ სხვა სახის ნაწარმოებებში. თუკი ძველად ბავშვი გათვლებს ტრადიციული სახით იწყებდა: „ნიშხა, ნიშხა, ბალბალუკა“-თი ან, თუ გნებავთ, „იწილო, ბიწილო“-თი, დღეს უკვე მან სინამდვილეზე დაყრდნობით ახალი რეალიები შემოიტანა:

— პირველ მაისს ვთამაშობდი, პირველ მაისს ველი,
ვინც აქედან გავა, ის იქნება მგელი.

ან

— ნელი, ნელი, პიონერი,
ჩიტა პაპალოჩკა, კამერ აბალოჩკა

საგულისხმოა, რომ ხშირ შემთხვევაში პატარები ძველი, ტრადიციული გათვლების ნაწილს სტოვებენ და ახლით ავსებენ. ამის კლასიკური ნიმუშია:

— ენკი ბენკი სიკლისა, ენკი ბენკი ბა,
გაგარინი მთვარეზე გაფრინდა.

ცნობილია, რომ მოხსენიებული გათვლის ტრადიციული ტექსტი საკმაოდ პოპულარული იყო, მაგრამ არსებითად იგი რიტმულ ერთეულებს ეყრდნობოდა და თანამედროვე ბავშვისთვის გაუგებარი იყო. ეს ინტუიტურად თუ შეგნებულად იგრძნო ახალმა თაობამ და ბუნებრივი ცვლილებები შეიტანა ძველ ტექსტში. რაც მთავარია და ანგარიშგასაწევი, გათვლა დაუკავშირა მისთვის ძალზე რომანტიკულ, გმირულ და შარავანდელით მოსილ ფაქტს — ი. გაგარინის კოსმოსში გაფრენას. ამ თვალსაზრისით ასევე საინტერესოა შემდეგი ტექსტიც:

— ოპა, ოპა, ოპა, ამერიკა, ვეროპა,
ინდია, კიტაი, კოსმოსში ლეტაი.

კოსმოსის პრობლემამ თავისი ასახვა საბავშვო ზეპირსიტყვიერებაშიც პპოვა.

ვიმეორებთ, ამ თემატიკის წინა პლანზე წამოწევა, ბუნებრივია საბავშვო ფოლკლორისათვის, რადგანაც მასში უცნაურისა და თითქოს მიუწვდომელის გამოვლენა ჩნდება. რადგანაც ბავშვის ფანტაზიისათვის სალოლიაო საკითხი წარმოჩინდება, რომანტიკული პათოსიცი ცხოველდება.

ჩვენ ზემოთ აღნიშნეთ, რომ თანამედროვე ბავშვის ცხოვრებაში ყველაზე დიდ ადგილს სწავლა იკავებს და ეს გარემოება თითქმის ყველა ქანრში ისახება. მაგალითად:

— წითელი ვაშლი გაგორდა, ილიკო სკოლაში გარბოდა,
ხელში წიგნები ეჭირა, ხუთთანებზე სწავლობდა²⁴.

ან

— წითელი ვაშლი გაგორდა, თამრაკო სკოლაში გარბოდა,
წიგნები ხელში ეკავა, სულ, სულ ხუთებზე სწავლობდა²⁵.

უთუოდ საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ამგვარი ტექსტები დაზღვეულია მშრალი მედიტაციისაგან და ცალკეულ შემთხვევაში იუმორსაც შეიცავს, რაც ნაწარმოებს მომხიბვლელს ხდის, ხოლო ძირითად იდეას ფარულად წარმოაჩენს და აქედან გამომდინარე აშკარა ტენდენციის გარეშე გვაწვდის. ეს გარემოება ხელს უწყობს ნაწარმოების აღქმა-ათვისებას. მაგალითად:

— თინა წადი სკოლაში, დაგაკვიანდება,
თან წაიღე მანეთი, პური მოგშივდება.
ერთი, ორი, სამი; ოთხი, ხუთი, ექვსი, შვიდი, რვა,
ცხრა, ათი, თერთმეტი, შენ გამოხვალ ჩერჩეტი²⁶.

ცალკეული ყოფითი რეალიები, დეტალები თვალნათლივ მკლავნდება საბავშვო ფოლკლორში. იმავე გათვლებში ბატებისა და მგლების ადგილს მაცივარი და სხვა, თანამედროვე ცხოვრების ამსახველი ატრიბუტები იკავებენ. მაგალითად:

— მაცივარში ცივდება ბევრი საკმელები,
აგერ ერთი ჩამოთვლის, შენ კი წრიდან დგები²⁷.

ასევე იცვლება სოციალური სტრუქტურის გამომხატველი დეტალები. ხელმწიფე, ვეზირი თუ სხვანი შეცვალა თანამედროვეობის პო-

24 ჩაწ. გარდაბნის რ. სოფ. სართიქალაში. მასალა მოგვაწოდა მასწ. ნინო დობტურაშვილმა.

25 მთქმ. იზა დვალიშვილი, ჩამწ. ფ. ზანდუელი, ეანის რ. სოფ. სულორი, 1980.

26 ჩაწ. კახეთში. სოფ. შრომა. მასალა მოგვაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

27 ჩაწ. კახეთში, მასალა მოგვაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

პულარულმა პიროვნებებმა. უმეტესად ესენი ფეხბურთელები ან მსახიობები არიან, რომლებიც ყველაზე მეტი პოპულარობით სარგებლობენ ახალგაზრდებში. დღეს საქართველოს ყველა კუთხეში შეხედებით გათვლებს:

— ერთი, ორი, ერთი ორი, პაიქაძე, დოროხოვი, მოსკოვიდან ჩამოვიდა და მოიგო ოთხით ნოლი²⁸.

ან კიდე

— იპოლიტე ხეიჩია, ფეხბურთელი ბიკია, გაიტანა გოლი, გაახარა ცოლი²⁹.

— მსუქანი გოკი დაეკალი, გამოვაცალე ჩიჩია, რესტორანში დავპატიე იპოლიტე ხეიჩია³⁰.

ძველის ცვლა ყოველთვის ერთი განშტოებით ან ერთი ფორმით როდი ხდება. ცალკეულ შემთხვევებში ბავშვი ცვლის ტექსტში მხოლოდ კონკრეტულ სიტყვას, რომელიც მისთვის უცნობია და ან ნაკლებ მახლობელი, ხოლო მის სანაცვლოდ შედარებით პოპულარულ ან გავრცელებულ სიტყვას, საგანს თუ სხვას მოიშველიებს. ძველთაგანვე ცნობილია შემდეგი ხალხური ტექსტი:

— მღვდლო, ნუ სკამ ყურძენსა, ავატყობს მუცელსა, წაგიყვანენ ეკიმთან, მოგარჩენენ ნემსითა.

თანამედროვე ბავშვისათვის მღვდელი უცნობი ან შესაძლებელია სრულიად არასაინტერესო პიროვნებაც კი იყოს. მას კი რეალური, კონკრეტული საგანი თუ პიროვნება სჭირდება. ამიტომ ლექსის პირველ სტრიქონში მღვდელს სცვლის ღორით, ზოგჯერ კი მგლით და ა. შ. მართალია, ამ შემთხვევაში ტექსტმა დაკარგა სოციალური სიმახვილე, მაგრამ საერთო ზადის გაშვლავლება მაინც ხდება. თუ პირველ ვარიანტში კონკრეტულად საუბარი იყო მღვდლისა, როგორც სოციალური ინსტიტუტის კონკრეტული წარმომადგენლის ღირსებაზე, მეორე შემთხვევაში საზოგადოდ ღორმუცელობაა დაგმობილი და არა კონკრეტული სოციალური წრისა.

28 ჩაწ. კახეთში, მასალა მოგვაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

29 ჩაწ. სოფ. სართიქალაში, ვარდაბნის რ., მას. მოგვაწოდა ნინო დობტურაშვილმა.

30 ჩაწ. სოფ. სართიქალაში, ვარდაბნის რ., მას. მოგვაწოდა ნინო დობტურაშვილმა.

სინამდვილე რომ ფოლკლორზე საგულისხმოდ რეაგირებას ახდენს, ამაზე მეტყველებს სამამულო ომის დროს შექმნილი ხალხური ნაწარმოებებიც. ამ პერიოდში საზოგადოების მთელი აზრი, ფიქრი და ოცნება გამარჯვებას, მტრის განადგურებას, მამულის დაცვას-დასტრიალებდა თავს და ეს გამარჯვების რწმენა სხვადასხვა ფორმით, სხვადასხვა სახითა თუ ნიუანსით გამჟღავნდა ქართულ ფოლკლორშიც. საინტერესო ჩანს ბავშვების მიერ შექმნილი ასეთი ტექსტი:

— აიკა, ბაიკა, გერმანელი გაიქცა.

— უკან ქართული მისძახის. — თუ ბივი ხარ, დაიკა.

მოტანილი ვათვლის მრავალი ვარიანტი არსებობს, ჩაწერილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, რაც ერთხელ კიდევ უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ საბავშვო ფოლკლორიც ყოველთვის მგრძობიარეა მნიშვნელოვანი სოციალ-პოლიტიკური მოვლენებისადმი. ამ ტექსტთან დაკავშირებით ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ იგი თავისებური გადაკეთებაა ცნობილი ვათვლისა:

— აიკა, ბაიკა, კურღლევი გაიქცა,

ვესროლე თოფი, იქვე წაიქცა...

მაგრამ თუ ტრადიციულ კალმზიზირებულ ტექსტებში არსებითად უდრტვინელობა და მშვიდი ტონი შეინიშნება, ახალ ვარიანტში თვისებრივად სხვა განწყობილებასთან გვაქვს საქმე.

როგორც ვხედავთ, ქართული საბავშვო ფოლკლორის აქლახან განხილული ჟანრიც მძლავრად ეხმაურება სინამდვილეს და, რაც მთავარია, ახალ-ახალ ნიშან-თვისებებს იძენს, ცალკეულ შემთხვევაში პოლიტიკურ სიმახვილესაც ძალუმად ამჟღავნებს. აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ძლიერდება იუმორისტული ნაკადი, რაც, თუ ერთი მხრივ მაკარონისებურ სტილში გამოიხატება, მეორე მხრივ — კონკრეტულ პიროვნებათა აშკარა გაკიცხვაში:

— სინუს, კოსინუს, ტანგესკო, ტანგეს დარფეხას,
ნიშნებმა დამწვეს, დამდაგეს, მოლის დარფეხა,
მოცეკვეს ეურნალით ხელში, შემოდის, გაკეთილს ხსნის,
გაკეთილს ჰქეტარნახევარს ვინ შეისწავლის, ვინ?
ვერ შევისწავლით იმის ნახევარს, ორიანს დასწერს
მეტრანახევარს³¹.

ანალოგიური ლექსები, რომლებიც გამოხატავენ თანამედროვე

³¹ ჩაწ. სოფ. სართიკალაში, გარდაბნის რ. მასალა მოგვაწოდა. ნინო დობტუ-რაშვილმა.

ყოფას, ძალზე პოპულარულია სკოლებში და თვალსაჩინო შთაბეჭდილებასაც ახდენენ.

არა მარტო გამოცანებსა და გათვლებში, არამედ სხვა სახის საბავშვო ფოლკლორულ ნაწარმოებებშიც თვალსაჩინოდ იჩენს თავს თანამედროვეობა. უმეტეს შემთხვევაში თემატური თვალსაზრისით წინა პლანზე წამოწეულია სწავლა და თამაშობანი. შედარებით ნაკლები ადგილი უჭირავს ბელადისა და პარტიისადმი მიძღვნილ ლექსებს. თუ ამ მხრივ მოზრდილთა რეპერტუარში მნიშვნელოვანი რკალია შექმნილი და მძლავრადაცაა გამოხატული პარტიის წარმმართველი როლი ან ბელადთა სახეები, საბავშვო ზეპირსიტყვიერებაში ეს უბანი შედარებით სუსტადაა წარმოჩენილი. რა თქმა უნდა, ამას თავისი ახსნა მოეძებნება. ბავშვის ასაკობრივი თავისებურება, მისი ზოგადი განათლება და ცოდნა, სამყაროზე დაკვირვების უნარი და, რაც მთავარია, მოვლენების განსჯის დონე ისეთი არაა, როგორსაც მოითხოვს პარტიასა და ხელისუფლებას ლექსების შეთხზვა. მაგრამ ამ მხრივაც მაინც არ გვაქვს თეთრი წერტილები. ამაზე მეტყველებს თუნდაც შემდეგი ლექსი:

ბლის კუნწულები მოგტეხე თავის ტოტებიანად,
ძია ლენის გაუმარჯოს თავის ბავშვებიანად³².

ეს ლექსი კარგად გამოხატავს იმ დიდ სიყვარულსა და პატრიოსტემას, რასაც ნორჩები პროლეტარიატის დიდი ბელადისადმი გრძობენ.

ერთი სიტყვით, პოლიტიკის სფერო შედარებით უკანაა დაწეული. ამ მხრივ მხოლოდ სამამულო ომზე შექმნილი ლექსები თუ მძლავრობენ. ესეც, ალბათ, მოვლენის სპეციფიკით აიხსნება, ომი ძალიან მძლავრი მოვლენა იყო, მთელი სამყარო შესძრა და ბავშვებიც გულგრილნი ვერ დარჩნენ ამ მოვლენის მიმართ. არა მარტო გათვლებში, არამედ სხვა უანრის საბავშვო ლექსებში ბუნებრივად ჩანს სამამულო ომის მრისხანე დღეების ექო, ზიზლი ფაშიზმისადმი და რწმენა გამარჯვებისა. დავესხსოთ ერთ ტიპურ ლექსს, რომელიც სამეგრელოში შეიქმნა:

— ჰიტლერი, ჰიტლერი
დუდი გინოკილერი
ჩქინ ქიანაშა მუ გუკოდ
დუდი გამნარიკინენი.
ასე ხოლო უჯგუ —

— ჰიტლერო, ჰიტლერო,
თავგადაკილებულო,
ჩენე ქვეყანაში რა გინდოდა,
თავი (რომ) შემოარიკინე,
ეხლავე სჯობია,

³² ჩაწ. გურჯაანის რ. სოფ. შრომა, მას. მოგვაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

უკბალე დოკინენი.
ვარა ვარწყეყო.
ამერიკა დო ინგლისი
ცალი თოლით გიჭინენი.

უკან დაიხიო (დაიწიო),
ანდა ვერა ხედაე?
ამერიკა და ინგლისი
ცალი თვალით რომ გიმზერს?33

დამპყრობლებისადმი ზიზღი და ირონიული დამოკიდებულება
კარგად არის გამჟღავნებული შემდეგ ტექსტშიც:

— გიტლერი სკამზე ზის, ოფლი ჩამოსდის,
მისი ცოლი ეკითხება: — გიტლერ, რა მოვდის.
როგორ რა მოვდის, საქართველომ გაიმარჯვა, მე გული მოვდის34.

საგულისხმო ის არის, რომ ამ ტიპის ლექსები იუმორისტული
ელფერით ხასიათდება. მათში მძლავრობს დაცინვა და არა მოვლენის
პათეტიკური დახასიათება. როგორც ჩანს, ბავშვის ბუნება ყველაზე
მეტად იგუებს ამგვარ ლექსებს და თავის დამოკიდებულებასაც მოვ-
ლენისადმი ამ ფორმით ყველაზე მეტად ავლენს:

— ინჩეს ლავეს ლაპუტეს, გერმანელი გაპუტეს,
შეიყვანეს ბაღში, კიტრი დრუზეს თავში.
აგორავეს ბალახში, ამოსვარეს ტალახში35.

სხვათა შორის, საგულისხმოა ისიც, რომ გერმანელთა შესახებ
დიდ სამამულო ომამდეც არის შექმნილი ნაწარმოებები და მათში
უთუოდ პირველი მსოფლიო ომის გამომდინარე იგრძნობა:

— ათას ცხრაას ხუთ წელში კატა მოკვდა რუსეთში.
წაიყვანეს, დამარხეს გერმანელის მუცელში;
ჩამოვიდა მამიდა, ზედ დაადგა მაგიდა,
ჩამოვიდა გივი, ზედ დაადგა გირი.
ჩამოვიდა მამო, გააკეთა ხარშო.
ერთი მუქა პილპილი, გერმანელის სიკვდილიმ36.

ან შემდეგი —

დამ-დამ დამიკუქა,
არ სახეა ვარდი კუქა
მაგ ჩოხაში რა მიე?
გულისპირი, არშია,

33 ტექსტი და თარგმანი მოგეაწოდა აპ. ცანავამ.
34 მთქმ. ნიკო ცივიშვილ, ჩამწ. არჩ. სპარსიაშვილი, კახეთი, სოფ. მთისძირი,
1964.

35 მთქმ. სოფიკო ბაღდავაძე, ჩამწ. ფ. ზანდუკელი, ვანის რ. სოფ. ჭყვი-
ში, 1980.

36 ჩამწ. სტუდენტი იამზე ჩახნაშვილი, სიღნაღის რ-ნი, სოფ. მაჩხანანი, მასა-
ლა მოგეაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

ჩაქეკ პოვოსკაშია,
მოიყვანე ბიძა,
დააყარე მიწა,
ერთი ჭამი პილპილი,
გერმანელის სიკვდილი³⁷.

მოყვანილი ლექსის აქსესუარი: ჩოხა, გულისპირი, პოვოსკა-
იმაზე მოგვითითებს, რომ ლექსი შეთხზულია ამ საუკუნის დაახლოე-
ბით ათიან-ოციან წლებში.

ნორჩი მთქმელები კარგად იყენებენ ცნობილ ხალხურ ლექსებს,
რომელთაც მკვიდრად აქვთ გამჟღარი ფესვები ხალხის გონებაში და
მათ თავისებურ ვარიაციებს გვაწვდიან. ამ მხრივ ურთიერთს შევუპი-
რისპიროთ ორი ტექსტი:

— კამეჩი წევს და იცხონის, თავის ამინდი ჰგონია,
ლაფში ჩაფლული ურემი შინ მიტანილი ჰგონია.

— ჰიტლერი ზის და ტრაბახობს, ასეთი ჩევეა ჰგონია,
ლაფში ჩაფლული ტანკები გამარჯვებული ჰგონია.

ამგვარმა ვარიაციამ ლექსს დიდი ზემოქმედებითი უნარი მიანი-
ჭა, რადგანაც უკვე დამკვიდრებულის ახალი ფორმით წარმოჩენა
დამკვიდრებულის მიძღებთა და მომწოდებელთა მხარდაჭერასაც
გულისხმობს. აქ შეიძლება ყურადღება გავამახვილოთ ცალკეულ დე-
ტალებსა და შემთხვევებზე, რომლებიც თვალნათლივ ამტკიცებენ
ჩვენს ძირითად თეზისს, რომ საბავშვო ფოლკლორი სინამდვილეს
ყოველთვის ეხმიანება. შირი, რომელიც 30-იან წლებში ფრიად იყო
გავრცელებული

— დედავ, გამიშვი, ზემო ფარცხაში,
კოლექტივს დაეხმარები ჩიის დარგვაში —

იმაზე მიგვანიშნებს, თუ როგორ იკიდებდა ფეხს საქარო-ველოში
კოლექტივიზაცია და როგორ მისდევდნენ ნორჩებიც ფეხდაფეხ ახალ-
ცხოვრებას. ამავე ციკლისაა შემდეგი ტექსტიც:

— სადაც კიოდა მგელი და ტურა,
კოლექტივმა გააწენა ჩიის კულტურა.

საყმაწვილო ფოლკლორში თანამედროვე ყოფა თავს იჩენს ცალ-
კეული დეტალების ასახვითაც, რომლებიც მხოლოდ დღევანდლო-
ბის ატრიბუტად შეიძლება ჩაითვალოს:

³⁷ ჩამწ. იამზე ჩახნაშვილი, სიღნაღის რ., სოფ. მაჩხაანი, მასალა მოგვაწოდა
არჩ. სპარსიშვილმა.

— ავტობუსში ერთი ქალი გიედება. და გიედება,
თუ ადგილი არ დაუთმე, კალთაში ჩაგიჭდება³⁸.

და არა მარტო დეტალები ფიქსირდება საბავშვო ფოლკლორში, არამედ მოზარდთა გატაცება და საქმიანობის თავისებურებაც. მაგალითად:

— ეზოში ღვას ძალი, მის გვერდზეა სახლი.
ეზოში ღვას კატა, ლია იმათ ხატაეს³⁹.

ამგვარი ლექსები უთუოდ თანამედროვე ყოფის ამსახველია, მათში ნათლად ჩანს ყმაწვილთა ერთი ნაწილის მისწრაფება და მიდრეკილება:

— ამ წერილის წერაზე ჩიტი მაქდა ენაზე,
ღამიქცია მელანი, ღამრჩა ღოუწერალი⁴⁰.

ან

— ცი, ცი, ცი, ლექსი არ ვიცი,
მოლი, მასწავლებელო, ყური ამიწი

და სხვ.

თანამედროვე საბავშვო ზეპირსიტყვიერება მდიდარია გართობითი შინაარსის ლექსებით. ასეთი ტიპის ნაწარმოებები დამოუკიდებელი მნიშვნელობისანი არიან და არავითარი კავშირი აქვთ თამაშობებთან. თემატიკა და ფორმა ასეთი ლექსებისა მრავალფეროვანია, მაგრამ მათთვის ყველასათვის დამახასიათებელია სწრაფვა არაჩვეულებრივისაკენ, ამის გამო, ხშირად, აღნიშნული ტიპის ნაწარმოებთა სიუჟეტები ზღაპართა სიუჟეტებს ემსგავსება:

მუთაქა და ბალიში, მიდიოდნენ მანგლისში,
მოუბრუნდა მუთაქა, უთაქა და უთაქა⁴¹.

ამ კახური (ჩამწ. გრ. ნოზამე) ლექსის უფრო ვრცელი ვარიანტია ჩავიწერეთ ვანის რაიონში, სოფ. სულორში:

— მურთაქა და ბალიში მიდიოდნენ გადიღში⁴²,
ღეწია მურთაქა, უთაქა და უთაქა.

³⁸ გარდაბნის რ., სოფ. სართიჭალა, მას. მოგეაწოდა ნინო დოტურაშვილმა.

³⁹ ჩამწ. ასმათ ყურაშვილი. ყვარლის რ., სოფ. მთისძირი, 1954. მასალა მოგეაწოდა არჩ. სპარსიაშვილმა.

⁴⁰ მთქმ. იზა დვალისშვილი, 7 წლის. ჩამწ. ფ. ზანდუყელი. ვანის რ. სოფ. სულორი, 1980.

⁴¹ ქპ, VIII, გვ. 156, № 723.

⁴² სოფელია ვანის რაიონში.

წეწია ბალიში: — უნდა მოვკლა, გამიშვით,

წეწია საბანი: — მილიცია სად არი?

წეწია ლები, დოუნტერია ძვლები.

წეწია ადიელა, იმან შეამადლიერა⁴³.

ანალოგიური ტიპის ნაწარმოებთა ციკლს მიეკუთვნება იმერეთ-შივე ფიქსირებული „ენძელა და ია“.

— ენძელა და ია ფაიტონში ეიან,

გამოვარდა ია, კაბა გაიხია.

— ნუ ტირიხარ ია, ახალს გიყიდი.

— მე ახალი არ მინდა, ძველი მირჩვენია⁴⁴.

ეს ლექსი იმდენად ახლოა შინაარსობრივად, პოეტური უღერადობის ახლახან მოხსენიებულ „მუთაქასა და ბალიშთან“, რომ ზოგჯერ მათი კონტამინირებით პატარები ფორმითა და შინაარსობრივად გამართულ მეტად საინტერესო ვარიანტსაც გვთავაზობენ:

— ენძელა და ია ფაიტონზე ქდია,

ჩამოვარდა ია, კაბა დაეხია.

დაბლა დახედა ენძელა, იმას ია ეძვერა.

იქ მოგორდა მუთაქა და ენძელას უთაქა.

ჩაურია ბალიში: — იას მოვკლავ! გამიშვით!

იქვე გაჩნდა საბანი, პოლიცია სად არი?

სიტყვა მისცეს ადიელას, ყველა შეამადლიერა⁴⁵.

მოყვანილ ლექსებში, რომლებიც დიდი მოწონებით სარგებლობენ ბავშვებში, მილიციაც არის ნახსენები და, ცხადია, პოლიციაც, ესეც თანამედროვე ცხოვრების გავლენაა.

ამრიგად, საბავშვო ფოლკლორში მრავალი სახითა და ფორმით წარმოჩინდება სინანდლილე, მაგრამ ამ მხრივ ზემოთ განხილული მასალისაგან უთუოდ პრინციპულად განსხვავდება ზღაპრის ქანრი. ეს განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში გამოიხატება, რომ თუ გათვლებში, გამოცანებში იქმნება დამოუკიდებელი ახალი ერთეულები, დასრულებული ნაწარმოებები, ამას ვერ ვიტყვით ზღაპარზე. გვიძნელდება ისეთი ზღაპარის დაძებნა, რომელიც თავიდან ბოლომ-

⁴³ მთქმ. იზა დვალისვილი, ჩამწ. ფ. ზანდუკელი, ვანის რ. სოფ. სულორი, 1980.

⁴⁴ მთქმ, ჩამწ. იგივე.

⁴⁵ მთქმ. ნ. გელაშვილი, მოსწავლე, კახეთი, ჩამწ. გ. ნოზაძე, 1957, ქს. VIII, გვ. 156, № 22.

დე თანამედროვეობის ამსახველი იყოს და ჩვენს დღევანდელ ყოფას ეხმიანებოდეს.

ზღაპრებში დღევანდელი ცხოვრება სხვაგვარად ფიქსირდება, არსებითად კონკრეტული ყოფის ამსახველი დეტალებითა და ნიუანსებით⁴⁶.

ზღაპრის ასეთი მდგრადობა ან, უფრო ზუსტად, კონსერვატიულობა თვით ქანრის სპეციფიკიდან მომდინარეობს და არავითარ გოცებას არ იწვევს.

ამრიგად, თანამედროვე ცხოვრება, ახალი ყოფა თვალსაჩინოდ აისახება ქართულ საბავშვო ფოლკლორში. იქმნება ახალი ნაწარმოებები, ტრანსფორმირდება ძველი და ცალკეული დეტალებით ცოცხლდება თანამედროვეობა.

საბჭოთა ცხოვრების ამსახველ ხალხურ საბავშვო ნაწარმოებებში უმეტესად ყურადღება გამახვილებულია სწავლა-აღზრდის საკითხებზე და თამაშობებზე. ამგვარი თემატური შეზღუდულობა მთქმელთა ასაკობრივი თავისებურებებით და ბავშვთა ფსიქოლოგიით, მათი დღის რეჟიმით აიხსნება.

თანამედროვე სინამდვილის ამსახველ საბავშვო ფოლკლორულ ნიმუშებში მძლავრობს იუმორისტული ნაკადი, მოვლენებისა და ფაქტების სატირული წარმოჩენა.

ფორმის თვალსაზრისით ძველთან შედარებით მნიშვნელოვანი პრინციპული სხვაობა არ შეინიშნება.

П. З. ЗАНДУКЕЛИ

СОВРЕМЕННОСТЬ В ГРУЗИНСКОМ ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Современная жизнь, новый быт ярко отражается в грузинском детском фольклоре. Создаются новые произведения, трансформируются старые: при передаче современности используются некоторые древние, но жизнеспособные детали.

В детских народных произведениях, изображающих современную жизнь, особое внимание уделяется вопросам уче-

⁴⁶ ზღაპარში თანამედროვეობის ასახვასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი წერილები: ზღაპართა ცვალებადობა, „წერილები საბავშვო ფოლკლორზე“, „ნაკადული“, 1980; ერთი ზღაპრის ისტორიული ბედი, „ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები“, „ნაკადული“, 1977.

бы, воспитания и играм. Такая узость тематики обусловлена возрастными особенностями сказителей и детской психикой, их режимом дня.

Образцы детского фольклора, изображающего советскую действительность, характеризуются юмором, сатирическим подходом к явлениям и фактам.

С точки зрения формы, особой разницы со старым не намечается.

გიორგი შეთაკაური

თანამედროვე ხალხური ლექსის კოეტური სინტაქსის საკითხები

ქართული საბჭოთა ხალხური პოეზიის ნიმუშებისთვის დამახასიათებელია პოეტური სინტაქსის სპეციფიკური მოვლენები, სალექსო სტრიქონებში სიტყვებისა და ფრაზების თავისებური განლაგების ფაქტები, რიტმულ-ინტონაციური მრავალფეროვნება. ამ მიმართულებით მასში იგრძნობა როგორც ტრადიციული წყობილ-სიტყვიერი ფოლკლორის შესაბამის მონაცემებთან ორგანული მსგავსება, ისე მათგან ზოგიერთი განსხვავებაც. ეს განსხვავება გამოწვეულია, ერთი მხრივ, ენის როგორც ისტორიული კატეგორიის ცალკეული სინტაქსური ცვლილებებით, ხოლო, მეორე მხრივ, თეით სალექსო ტექნიკის განვითარებით. აქვსთან, აქ სათანადო მნიშვნელობა ენიჭება ეპოქის რიტმს, შინაარსსა და განწყობილებებს. ყველა ეს ფაქტორი მეტ-ნაკლები ხარისხით აისახა თანამედროვე ხალხური ლექსის, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის, განსაზღვრულ ნიშანდობლივ მზარეობზე, რაც, უდავოა, თავისთავად ხალხის პოეტური აულტურის შემდგომ განვითარებაზე მიუთითებს.

პოეტურ სინტაქსთან არის ნაწილობრივ დაკავშირებული პოეტური ინტონაციის, როგორც „სინთეტური ხასიათის მხატვრული მოვლენის“¹ საკითხი. საქმე ისაა, რომ მას „ლექსის ყველა კომპონენტში აქვს ფესვები გადგმული“² და იგი „ლექსის ცალკეულ კომპონენტებს... შორის ერთგვარად მაროგანიზებულ ფუნქციას კისრულობს“³.

უნდა აღინიშნოს, რომ ევოლუციის თვალსაზრისით ინტონაცია ლექსის ერთ-ერთ მგრძნობიარე და დინამიკურ ელემენტს წარმოადგენს. მასში მკვეთრად იხატება დროის კოლორიტი და ხასიათი. თა-

¹ ა. ხ ი თ ი ბ ი ძ ე, ლექსმცოდნეობის საკითხები, თბ., 1965, გვ. 194

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 20.

თანამედროვე ხალხური ლექსის გამომსახველობით-მელოდიური სტრუქტურის სპეციფიკური ნიშნები, უპირველეს ყოვლისა, ინტონაციის სიახლეს მიეწერება. ინტონაცია, როგორც პოეტური ფიგურა, საბჭოთა ხალხურ წყობილსიტყვიერ ტექსტებში სხვადასხვა სალექსო რიტმულ-მელოდიური და აზრობრივ-ემოციური ტონალობით ვლინდება. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ლოგიკური მახვილი, ემოციური ინტონაციის ცალკეული სახეები, კითხვისა და ძახილის კონსტრუქციების თავისებური ინტონირებული ფორმები და სხვ.

ინტონაციის განსხვავებული ემოციური იერით გამოირჩევა სინტაქსური კონსტრუქციები: პოეტური მიმართვა, პოეტური შეძახება და პოეტური შეკითხვა

პოეტური მიმართვის ობიექტები სხვადასხვაა. ქართული საბჭოთა ხალხური პატრიოტული ლირიკის ნიმუშებში ფართო პოპულარობით სარგებლობს მიმართვა სამშობლოსადმი:

სამშობლოვ, ჩემო სამშობლოვ,
სამშობლოვ, გნაცვალები,
შენკენ წამოსულ მახვილსა
ფარად მე ავეფარებო⁴.

აქ მიმართვის ობიექტი სამჯერაა გამეორებული და პოეტურ კონტექსტს აძლევს ამაღლებულ განწყობილებას. ამასთან ერთად მიმართვას თანდართული კუთვნილებითი ნაცვალსახელი „ჩემო“ ანიჭებს გულთბილ, მკაფიოდ ხაზგასმულ ინტიმურ ხასიათს.

აღამიანისადმი მიმართვის ფორმებს შეიცავენ ლექსები, რომლებიც სახელოვან წინაპრებს, სოციალისტური კულტურისა და ხელოვნების გამოჩენილ მოღვაწეებს, რევოლუციური ბრძოლების ვეტერანებს, სამოქალაქო და დიდი სამამულო ომების გმირ მონაწილეებს, შრომის ვახტის ამაგდარ მუშაკებს და სხვ. ეძღვნება.

მაგალითად:

ჩაფიქრებულხარ, აკაკო,
ფიქრს მოუციხარ მწარესა,
გეტყობა ამბავს გადმოგეცემ,
რალაცას სამწუხაროსან⁵.

(„ა. წერეთლის გარდაცვალების 20 წლისთავზე“).

შენ, საყვარელო მფრინავო,
ძმავო, ნაქებო მზისაო,

4 მოქმედი არჩილ ბურდული, თიანეთის რ. „ნორჩი ლენინელი“, 1939, № 74.
5 ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, შედგ. ქს. სიხარულიძის მიერ, თბ., 1961, გვ. 270.

ქორ-შავარდენო, არწივო,
შვილო ქართლ-კახეთისაოზ.

(სამამულო ომის მონაწილე მფრინავ. შ. ბედუქიძეს⁶).

ზოგჯერ ასეთი ტიპის ლექსები სააგიტაციო, დიდაქტიკურ-აღმ-
ზრდელობითი დანიშნულებისაა და გარკვეულ მოწოდებას ან დარი-
გებას გამოხატავენ:

ტყეებს ნუ სჩეხავ, ძმობილო,
მთა გატიტვლდება, ბრაღია,
ია და ეარდი დაქენება,
ფესვებს მოუთხრის ქარია⁷.

არაიშვიათად გამოიყენება მუსიკალური ინსტრუმენტისადმი მი-
მართვა:

დაუქარ, ჩემო ჩონგურო,
მალა მოჭრილო ხისაო,
ზედ ლექსი უნდა დავმღერო,
ორმოცდახუთი წლისაო⁸.

ზემოაღნიშნული ხალხური საკრავისადმი მიმართვა კლასიკური
პოეტური ფოლკლორის ძეგლებში არცთუ იშვიათად მოიპოვება. იგი,
ჩვეულებრივ, ლექსის დასაწყის სტრიქონებს წარმოადგენს, რასაც
შემდეგ უშუალოდ ფაბულური შინაარსი მოსდევს. მაგალითად,
ზემოთ ილუსტრირებული მიმართვა სრულიად უცვლელი სახით
გვხვდება ქართლში ფიქსირებული პოეტური ნიმუშის ექსპოზიციურ
ნაწილში:

დაუქარ, ჩემო ჩონგურო,
გაჰკა, გამოჰკა ხელია,
მშვიდობით მოვიჰამია
ჭერ კალო, მერე რთველია⁹.

ხევსურეთში ჩაწერილ ლექსში კი ამ მიმართვას, გარკვეული
ცვლილება ახასიათებს:

⁶ იქვე, გვ. 276.

⁷ ხალხური სიბრძნე, ტ. IV, თბ., 1965, გვ. 486.

⁸ ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, გვ. 414. მთქმ. დავით აფციური

⁹ ხალხური სიტყვიერება, II, შეკრებილი ქ. სონღულაშვილს მიერ, თბ.
1955, გვ. 140.

იძახე, ჩემო ფანდურო, როსაც ავიღებ ხელშია
უღებ გავიგი ამბები, რა ძნელი გასაგებია!¹⁰

ე. კოტეტიშვილი თავის „ექსკურსებში“ საკმაოდ ვრცლად ეხება ტრადიციულ ხალხურ ლექსებში რეალიზებული მიმართვის სხვადასხვა ფორმებს როგორც სათანადო ფუნქციის „ლირიკულ პრელუდიებს“ და ასკენის: „ისტორიულმა პოეტიკამ მიმართვები იცის უძველესი დროიდან დღევანდლამდე და იცის ყველგან, სადაც კი პოეზია ამეტყველებულა“¹¹. კერძოდ, მიმართვის ობიექტად მუსიკალური ინსტრუმენტის გამოყენებას იგი უფრო გვიანდელი ხანის მოვლენად მიიჩნევს¹².

თანამედროვე (ისევე როგორც კლასიკური) ქართულ ხალხურ ლექსებში ყველაზე ტიპური გავრცელებით ყურადღებას იქცევს მიმართვა პეიზაჟისადმი. ამ შემთხვევაში დომინირებს ინდივიდუალიზებული ინტონაცია, წარმოებს მიმართვის ობიექტის გაპაროვნება (პროზოპოპეა). იქმნება დეკლამაციურ-რიტორიკული ტონი და ლექსი შინაგანი დრამატიზმით ივსება:

იორო შენი ჳირიმე
ანკარა წყაროე ფშიანო,
გალმა-გამოლმა წყარონი
მზის გულზე გადმოდიანო!¹³

პოეტური მიმართვის ობიექტი ფიგურირებს არა მარტო შესავალ ტაეპთა დასაწყისში ან დასასრულში, არამედ ლექსის სხვა ადგილასაც. ელენე ვირსალაძის მიერ 1945 წელს კახეთში, ს. რუსისში ჩაწერილ ლექსში მიმართვა ოთხი სტრიქონის შემდეგ იწყება:

ღედას ერთი შეილი ყაედა,
ისიც ფრონტზე გაგზავნილი,
ღლე და ლამე მას ფიქრობდა,
როდის მოეა ჩემი შეილი.
შეილო, დედის ნეტარებაე,
საითა ხარ, რომელ მხარეს!¹⁴

გვხვდება ლექსები, სადაც მიმართვის რამდენიმე ობიექტია მო-

10 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევისრული, ტფ., 1931, 134.

11 ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1951, გვ. 311.

12 იქვე.

13 მთქმელი ნ. ზაქაიძე, ახმეტის რ. ს. ქისტაური. ჩამწ. ნ. შაჟინაძე, ფ. არქ. 165, გვ. 131.

14 ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, გვ. 275.

ცემული. აქ ისინი ერთმანეთისგან ზოგჯერ სათანადო კომპოზიციუ-
რი ინტერვალით არიან გამოყოფილი. მსგავსი ფაქტი დასტურდება
სამამულო ომის ამსახველ ლექსში „ფშაველი ომში“;

...ძილი არ მომდის თვალზედა,
მ ტ ე რ ი, მოგელი ტიალო, ო
როდის მოვიდეს ის წუთი,
შ ა შ ხ ა ნ ა ვ, ა გ ა ხ მ ი ა ნ ო;
მტერს ვეცე გალომებული,
ხ ი შ ო, შენ დაგატრიალო,
ჩემს სამშობლოზე დამცემი
ეკენესო, ავარიალო,
დაგიცავ ჩემის მკერდითა,
დ ე ღ ა ო, ძუძუ რძიანო¹⁵.

ამ ლექსში მიმართვის ობიექტებად თანამიმდევრობით გვევლი-
ნება: მტერი, შაშხანა, ხიშტი, დედა (სამშობლო).

მიმართვები, როგორც წ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, ინდივიდუა-
ლურ შესრულებას ითვალისწინებს¹⁶.

გვხვდება პ ო ე ტ უ რ ი შ ე ძ ა ხ ე ბ ა. იგი ტაეპებს დიდი
შინაგანი პათოსით მსჭვალავს:

ეს კავკასიის მთებია,
ხელჩაქიდულნი ძმურადა¹⁷.

ემოციურ ეფექტს იწვევს პ ო ე ტ უ რ ი შ ე კ ი თ ხ ე ვ ა:

სალეწ ვინდა მაიგონა? —
შრომა, ჯათა მოსპო ძეგლი¹⁸.

საბჭოთა პერიოდის ხალხურ ლექსებში გაცილებით იშვიათი მო-
ვლენაა პოეტური სინტაქსის ნიშანდობლივი ფიგურა — ე ლ ი პ ს ი -
ს ი. ეს სტილისტური ხერხი აზრის ლაკონიურად გადმოცემის მიზნით
სიტყვის გამოტოვებას მოითხოვს და სალექსო სტრიქონებს კომპაქ-
ტურობასა და ენერგიულობას ანიჭებს. ელიპსისის ნიმუში გვაქვს ალ-
ყაზბეგისადმი მიძღვნილ ლექსში:

ძეგლად გულს გაღვა სალი კლდე,
ღარაჟად — ბერი მყინვარი,

15 ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, გვ. 274.

16 წ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართული ხალხური ლექსთწყობის საკითხები,
თბ., 1960, გვ. 43.

17 ავტორი მოქმელი გ. აბრამიშვილი გაზ. „კომუნისტი“, 1963, № 16.

18 მოქმელი ბ. ქიბიშაური, ლიტ. მუზ. 20063.

და ხახას თერგი ვიამბობს,
შენ გვერდზე ჩამოშინარი¹⁹.

აქ მეორე ტაეპში გამოტოვებულია პირიანი ზმნა „გადგას“. მაგრამ იგი პირველი ტაეპის მიხედვით ნაგულისხმევი სიტყვაა და ადვილად მისახვედრია. როგორც წესი, ელიპსისის დროს სიტყვებს შორის სინტაქსური ურთიერთობა არ ირღვევა.

ასევე ქვემოთ ციტირებულ სტროფში ელიპსისის გამოყენება გადმოცემულ აზრს უფრო სწარტსა და შეკუმშულს ხდის, იზრდება. ლექსის ექსპრესიულ-გამომხატველობითი ძალა:

ბედნიერი ვართ, ვიხარით,
არ ვიციოთ ტანჯვა-წუხილი,
მთებს აღხენს შრომის სიმღერა,
კლდეებს — ნაღმების ქუხილი²⁰.

ამ ტექსტში გამოტოვებულია ზმნა „აღხენს“.

ელიპსისის დროს შეიძლება ამოღებული იყოს მეტყველების სხვა ნაწილიც.

ზშირია შემთხვევა, როდესაც გამოტოვებულია კავშირი. მაგალითად:

თუნდაც ფანდური არ მქონდეს,
ვითხოვ, არ მოვიპარავდი²¹.

აქ მეორე ტაეპში გამოტოვებულია მაპირისპირებული კავშირი „მაგრამ“. სრული სახით იქნება ვითხოვ (დი), მაგრამ არ მოვიპარავდი.

ზშირად ამოღებულია ნაცვალსახელი:

ვინც გაექცევა კოლექტივს,
ჩაიცვას შავი თალხიო²².

უკანასკნელ სტრიქონში გამოტოვებულია ნაცვალსახელი „იმან“. უნდა იყოს: ვინც გაექცევა კოლექტივს, იმან ჩაიცვას შავი თალხიო. სოციალისტური ეპოქის ამსახველ ეროვნულ ხალხურ პოეტურ

¹⁹ ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, გვ. 271. მთქმელი იაკობ დუდუშაური, 1935

²⁰ ხალხური სიტყვიერება, I, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1950, გვ. 168.

²¹ საკუთარი მასალებიდან. მთქმელი მიხეილ თინაშვილი, გურჯაანის რ. ს. ვაზისუბანი.

²² მთქმელი გ. ნანიკაშვილი, თ. არქ. 30566.

რეპერტუარში უცხო არ არის ინვერსირებული კონსტრუქციები, სიტყვების, წინადადებათა ნაწილების პოეტური გადაადგილება. თანამედროვე ქართული სალიტერატურო ენის სინტაქსურა ნორმების დარღვევის ფაქტები სალექსო ტექსტებში სხვადასხვა ლოგიკურ-ემოციური დანიშნულებითაა გამართლებული.

ქართული ლექსის კონსერვატიული ფორმებიდან ინვერსია დღევანდელ ხალხურ ლექსებში ყველაზე ინტენსიურად გამოიყენება.

ქვემოთხსენილ პოეტურ ფრაგმენტში ინვერსია პათეტიკური ინტონაციის გაძლიერებას ისახავს მიზნად. ინვერსიის დროს ჩვეულებრივ ადგილი აქვს მსაზღვრელ-საზღვრულის პოსტპოზიციურ წყობას, — ჯერ საზღვრულია, შემდეგ მსაზღვრელი (რაც, ძირითადად ძველი ქართული ენისათვის არის ნიშანდობლივი). ასეთი წყობითაა მოცემული სინტაგმა „ნათელი ცა“ წოდებით ბრუნვაში:

საშობლოს ცაო ნათელო,
სულში რომ დნები ხასხასით²³.

ინვერსირებულ ფრაზაში ლოგიკური აქცენტი გადატანილია მსაზღვრელ (ზედსართავ) სახელზე: ნათელო. ამას თავისებური იდეური შინაარსიც განაპირობებს: კონტრასტული ქვეტექსტით ავტორ-მთქმელის მიერ საშობლოს ორი ცა უპირისპირდება ერთმანეთს: ძველი მოღრუბლული და ახალი, თავისუფლების მზით განათებული („ნათელი“). ამით კი ალგორითულად საშობლოს მრავალტანჯული წარსული და ბედნიერი აწმყა ერთმანეთთან დაპირისპირებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე ხალხურ ლექსებში ინვერსიულ შემთხვევათა გარკვეული რაოდენობა რითმის საჭიროებითაა მოტივირებული. ამიტომაც ასეთი ტიპის კონსტრუქციები ყველაზე ხშირად სარიტმო სტრიქონებში გვხვდება.

მაგალითად:

როგორ არ უნდა ვუმღერო
რუსთავს სიმღერა ქებული,
მისი მზითა და დოვლათით
ვიქნებით გახარებული²⁴.

სხვა ნიმუში:

სადა ხარ, ჩემო საშობლოვ,
ქედებო ლაზათიანო,

²³ სახალხო მთქმელები, კრებული პირველი, თბ., 1956, გვ. 138. მთქმელი პ. ლეთოდიანი.

²⁴ მ. ჩიქოვანის კოლექტიიდან. მთქმელი ი. ნიბლაშვილი.

ტბილო ანოხის ქვეყანა,
ბუნება ელავიარლიანო²⁵.

აღსანიშნავია, რომ უკანასკნელი დამოწმებული ტექსტის არა-სარიტმო (I—III სტროფულ) სტრიქონებში მსაზღვრელი და საზღვრული ერთმანეთის მიმართ თანამედროვე გრამატიკული წესები-თაა დალაგებული.

ტიპურია ინვერსია ლექსის ორ მომდევნო (კენტ და ლუწ) სტრიქონში. საზღვრული წინა კენტ სტრიქონშია, მსაზღვრელი მომდევნო ლუწ, ე. წ. სარიტმო სტრიქონში ხშირად ამ სტრიქონში ორი მსაზღვრელი გვაქვს, რომელთაგანაც ერთ-ერთი სარიტმო სიტყვაა:

გმირული მკერდით გავტოპეთ
სისხლის ზღვა, სისხლის მდინარე,
მტერს არ დაუთმეთ სამშობლო,
ლამაზი, პირად მცინარე²⁶.

ზოგიერთი ლექსი მთლიანად ანალოგიურ პრინციპზე აგებულ ინვერსირებულ წყვილ (I—II, II—IV) სტრიქონებს შეიცავს (მაგ. „ჩემო სამშობლო“²⁷, „სიმღერა კონსტიტუციაზე“²⁸ და სხვ.).

არცთუ იშვიათად ინვერსიულ კონსტრუქციაში საზღვრულსა და მსაზღვრელს შორის ზმნაა მოქცეული:

იციცხლე, კომბაინერო,
ხელში გიჭირავ შტურვალი,
ყანაში ხომალდს აცურებ,
დღეები გიყვარს ცხუნვარი²⁹.

გვხვდება უარყოფით ნაწილაკ დართული ზმნაც:

დაუქარ, ჩემო ჩონგურო,
ლექსი არ არი ძნელი³⁰.

არის ინვერსიის შემთხვევა, როდესაც საზღვრული ერთია, მსაზღვრელი რამდენიმე:

25 ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, გვ. 275. მოქმელი დავით აფთიაური, ს. ანოხი, ღუმეთის რ.

26 ხალხური სიბრძნე, ტ. IV, გვ. 491.

27 საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა, III, ტფ., 1936, გვ. 118-119.

28 ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, გვ. 263.

29 საკუთარი მასალებიდან, მოქმ. გ. გარაშვილი, ახმეტის რ. ს. საკობიანო.

30 მოქმელი დ. მახარაშვილი, ფოლკ. არქ. № 22377.

ეს ხავსიანი შავი კლდე
დელაა ჩემი შშობელი,
წყარო ვარ წმინდა, ანკარა,
ბუნების შემამკობელი31.

აქ ადგილი აქვს მსაზღვრელთა გრადაციას, აღმავალ რიტმს, განწყობილების თანდათანობით აწევას.

ინვერსიულ მოვლენებს მიეკუთვნება ემოციური ინტენსიობის გაძლიერების მიზნით ე. წ. „ზმნის პირის შექცევა“, ანუ პოეტური ფრაზის თავში ზმნის გადასმა. ამ შემთხვევაში ზმნის აქტივობა იზრდება, იგი მთელი ინტონაციური პერიოდის ლოგიკურ-ემოციურ ცენტრს წარმოადგენს³².

ამასთან დაკავშირებით ზაზი უნდა გავსევას იმ გარემოებას, რომ ზმნის აქტივიზაცია, მისთვის ექსპრესიული შინაარსის მინაჩება ფრაზაში სათანადო ადგილის მიჩენით, უფრო ახალი დროის ხალხური ლექსებისათვის არის ნიშანდობლივი.

მძაფრი პათოსი და ხატოვანება ახასიათებს ზმნებს სამამულო ომის თემაზე აგებულ ლექსში. ყურადსაღებია ზმნების ენერგიული მონაწილეობით აღწერილ საბრძოლო ეპიზოდთა თითქმის ხელშესახები სურათოვნება:

ქეუხს ხმელეთი, გრგვინავს ზეცა
და ზღვებს არყევს ქარიშხალი,
ათას ხუთას კილომეტრზე
იკლაკნება ომის აღი.
გრიალევენ ზარბაზნები,
ცვივა ცეცხლის ნაპერწყალი,
სქექს შაშხანა, ავტომატი,
თან ჰაერში ელავს ხმალი³³.

ამ ნიმუშიდან ირკვევა, რომ ზმნები ინვერსიულ კონსტრუქციებში გაცილებით მეტი ექსპრესიული ენერგიით არიან დამუხტული, ვიდრე მათთვის ჩვეულებრივი წყობის ფრაზებში. მაგალითად, თუ ჩვენ ლექსის პირველ სტრიქონში მოცემულ კონსტრუქციებს მარტივი თხრობითი წინადადებების მიხედვით გავაწყობთ: ხმელეთი ქეუხს, ზეცა გრგვინავს, მაშინ აზრობრივ-ემოციური მახვილი არსე-

31 ავტორ-მთქმელი შ. მეზურნიშვილი, გარდაბნის რ. ს. ტაბახმელა, გაზ. „კომუნისტი“, № 196.

32 ა. ხინთიბიძე, ლექსმცოდნეობის საკითხები, გვ. 25.

33 ხალხური სიტყვიერება, 1, გვ. 274.

ბით სახელეებზე (ზმელეთი, ზეცა) გადმოიხატა ცვლებს, ზოლო ზმნე-
ბის ექსპრესიულობა კი მკვეთრად შენელებდა.

მაქსიმ გორკისადმი მიძღვნილ ლექსში არსებობს სტროფი, რომ-
ლის ოთხივე სტრიქონი ზმნებით იწყება:

გ ა შ ა ლ ა თავის ფურცელი,
და წ ე რ ა ბევრი წიგნიო,
უ მ ლ ე რ ა კაცობრიობას,
შ ე ი კ რ ა გულის შეგნო.³⁴

განსაკუთრებული ემოციურობით გამოირჩევა ზმნა ინვერსიულ
კონსტრუქციებში, რომელიც კითხვის ან ძახლის კონსტრუქციას ემ-
ყარება:

რ ა განათლება მოვიდა,
რ ა ბედნიერი ცხოვრება,
ჰკვირობენ ფშაელის შვილები:
— როგორ მ ო ბ რ უ ნ და დ რ ო ე ბ ა ³⁵

პარალელიზმი პოეტური სინტაქსის თავისებურ სახედ გვევლინე-
ბა. ეს ხერხი პრინციპად უძვეს შაირს, რომელიც ორი ან მეტი და-
მოუყიდებელი ნაწილისაგან შედგება. „შაირში მთლიანობას უპირ-
ველესად რიტმი ქმნის. რიტმი, ტონი, მუსიკური ჰარმონია, რითმი,
აი მთლიანობის შემქმნელი ფაქტორები“³⁶, — წერს ალ. ლლონტი.
რიტმისა და კომპოზიციური აღნაგობის გარდა ზმირად შაირის და-
მოუყიდებელ ნაწილებს ერთმანეთთან აერთიანებს ლექსიკური ინ-
ვენტარი, აზრის მსგავსება ან უფრო ფართო პლანით იდეური ჩანა-
ფიქრიც.

შაირი, როგორც მცირე მოცულობის პოეტური ყანრი ქართულ
ტრადიციულ წყობილიტიყვიერებაში უპირატესად, სატრფიალო ან
სალალობო ხასიათის ლექსებში გვხვდება. თანამედროვე ხალხურ
შემოქმედებაში იგი მეტწილად სოციალ-პოლიტიკურ თემაზე და-
წერილ ლექსებს შორის არის გავრცელებული. ამ შაირებში ყველაზე
უფრო ოთხსტრიქონიანი ფორმაა პოპულარული.

განსაკუთრებით ბევრი შაირი შეიქმნა 30-იან წლებში ქვეყნის
სოციალისტური ინდუსტრიალიზაციისა და სოფლის მეურნეობის
კოლექტივიზაციის პერიოდში. კერძოდ, ამ ხანას ასახავს სახელგან-

34 ნ. კაკუშაძე, თანამედროვე ხალხური პოეზია თბ., 1940, გვ. 132.

35 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 218.

36 ალ. ლლონტი, ქართული შაირები, თბ., 1941, გვ. 9.

თქმული მემალაროელის — ალექსი სტახანოვისადმი მიძღვნილი შაირი, სადაც მხატვრულ ხერხად პარალელიზმია ნახმარი:

გიტარაზე დაეამღეროთ
რა სიმღერა, რა ლექსიო,
შენ მარჯვენას ვენაცვალე,
სტახანოვო ალექსიო³⁷.

ამ შაირის პირველი ორი სტრიქონი მომდევნო ორისაგან განსხვავებულ შინაარსს შეიცავს, მაგრამ რიტმით, განწყობილებით, საშემსრულებლო სიტუაციით (როგორც თვით ტექსტიდან ირკვევა, ლექსი სასიმღერო შესრულებას ითვალისწინებს გიტარის აკომპანიმენტის თანხლებით) ბოლო სტრიქონებს ეხმაურება.

თითქმის ფორმალური შინაარსით კვეთმომოტანილი შაირის ნაწილები უფრო მეტ დამოუკიდებლობას ამჟღავნებენ:

მალიდანა მოვდიოდი,
ფეხი დავკარ სინაზე,
კოლექტივი არ იშლება
კულაკების წინაზე³⁸.

ზოგჯერ შაირის ნაწილებს შორის ლოგიკურ-აზრობრივი კავშირი მკვიდროდაა მოცემული. აქ თითქმის მინიმუმამდეა დაყვანილი პარალელიზმის დანიშნულება:

ჩვენს დროშაზე ახატია
ჩაქუჩი და ნამგალი,
საბჭოთა ხელისუფლებაჲ,
უნდა იყო მაგარი³⁹.

საბჭოთა თემატიკის ლექსებში იშვიათად გვხვდება ფ ს ი ქ ო -
ლ ო გ ი უ რ ი პ ა რ ა ლ ე ლ ი ზ მ ი. იგი უმთავრესად კლასიკურ ხალხურ პოეზიაში გამოიყენება. მის ბუნებას, კომპოზიციას, მხატვრულ ფუნქციას დაწვრილებით შეეხო ა. ნ. ვესელოვსკი და ამის თაობაზე საყურადღებო მოსაზრებაც გამოთქვა. ამ მხატვრული ხერხის სტრუქტურული ანალიზის დროს იგი საკუთრივ აღნიშნავს: „ფსიქოლოგიური პარალელის საერთო სქემა ჩვენთვის ცნობილია: შეტოლებულია ორი მოტივი: ერთი განაპირობებს მეორეს, ისი-

37 ა. ლ. ლ ო ნ ტ ი, ქართული შაირები, თბ., 1941, გვ. 157.

38 იქვე, გვ. 158.

39 ა. ლ. ლ ო ნ ტ ი, ქართული შაირები, თბ., 1941 გვ. 158.

ნი განმარტავენ ერთმანეთს, ამასთან უპირატესობა იმ მოტივის მხარეზეა, რომელიც ადამიანური შინაარსით არის გამსჭვალული⁴⁰.

გვხვდება ფსიქოლოგიური პარალელიზმი, რომელშიც რამდენიმე წევრია გაერთიანებული:

ყანას უხდება ნიავი,
გრილი, საამო, ნელია,
მთის კალთებს ქართველები,
მთებიდან მონაბერია,
ყვეელი ფერად-ფერადი,
აღფრთოვანების მგვრელია,
ცას შუქი რუსთაველისა,
ოაეზე რომ გადაგვფენია⁴¹.

ანტიტეზისი ანუ კონტრასტული შინაარსის საგნებისა და მოვლენების დაპირისპირება თანამედროვე ხალხურ სალექსო პრაქტიკაში საკმაოდ ფართოდაა მიღებული. ეს მხატვრული ხერხი უხვდაა შესული იმ ლექსებში, რომლებიც სხვადასხვა პოლარულ სიბრტყეებზე გვიჩვენებენ ძველი და ახალი ეპოქის, ძველი დუხჭირი და ახალი თავისუფალი ცხოვრების სურათებს. ამ თემატიკის ლექსები ზოგჯერ მთლიანად კონტრასტულ სისტემაზეა აგებული (მაგ.: „მოხუცის ნაამბობი“⁴², „ამაღლდი, გლეხის კერაო“⁴³ და სხვ.) და ანტიტეზისური მოვლენებს მრავლად შეიცავენ.

ზემო დასახელებული ტიპის ლექსში, დღეს მეც ვარ გახარებულნი“ ზამთრისა და ზაფხულის კონტრასტულ ფონზე, ალეგორიულად, ნეგატიური ასპექტითაა დანახული მეფისდროინდელი გლეხის აუტანელი, ბედუქულმართი ცხოვრება:

ზამთარში სიცხე გვზრაკამდა,
ზაფხულში გვეინდა ზამთარი⁴⁴.

სოციალისტური სინამდვილის ამსახველი ლექსები ანტიტეზისის შიშად მიმართავენ. ტრაქტორისტის შრომითი ჰეროიკა, მისი მხნე, დაუზარელი გარჯა ანტიტეზისის მომარჯვებით ასე ეფექტურადაა დახატული:

მესმის ტრაქტორის გუფენი
ხედავ გაულებულ კეალებსა,

40 А. Н. Веселевский, Историческая поэтика, II., 1940, с. 144.

41 მთქმელი ა. ქუშხვეელი, თიანეთის რ. ს. ვერაახევა, ფ. არქ. კ 30, გვ. 418.

42 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 191.

43 ქიზიყის პოეტური ფოლკლორი, გვ. 125-126.

44 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 225.

...ზედა ზის ჭველ ვაჟაკი,
სძაგრავეს ძარღვიან მკლავებსა,
ღღებებს აღმებს ხენაშია,
იქვე ათენებს ღამესა,
არ გაუტყდება სიცხესა,
არცა სიცივეს მწვევესა,
გადახნავს, გადააშავებს
პანკისის არემარესა⁴⁵.

სალალობო ლექსში ასე საწინააღმდეგო ფერებითაა დახატულ მთისა და ბარის პეიზაჟები:

ხეპრევე, ბარი რო მთას ჯობდეს,
რარიგად დაეიჯერაო,
ბარში-ხრიოკი მთა-ველი,
მთაში-ყვავილთა ფენაო⁴⁶.

კომპოზიციური კონტრასტის პრინციპს ემყარება ე. წ. გაცელებული ანტითეზისი. ზოგიერთი ლექსი საცხებით ამ ვაერცობ მოპირდაპირე მნიშვნელობის მხატვრულ ჩარჩოებშია ჩასმულ გვაქვს ორსტროფიანი ლექსები, სადაც ძველი და ახალი დროის ხედვით ერთმანეთს უპირისპირდება გუთნური, სამკალი, ვენახი, სინდის თოხნა. აქ თვითეული საწინააღმდეგო მნიშვნელობის ეპიზოთითო სტროფს შეადგენს.

წ ი ნ ა თ გ უ თ ნ უ რ ი :

მოვხნათ, მოეთესოთ, გოგიავე,
მოგეივა დიდი ხეაია,
მაგრამა ჩვენ რა შეგვხედება,
ბატონის ნაეცხლაია.

ა ხ ლ ა გ უ თ ნ უ რ ი :

გასწიე, ჩემო ტრაქტორო,
შესცვალე ხარი ჯქიანი,
კალოზე ბეერი ხეაია,
უხვი და ბარაქიანი⁴⁷.

45 საკუთარი მასალებიდან. ავტორ-მთქმელი გ. გარაშვილი, ახმეტის ს. საკობიანო.

46 მთქმელი ლელა კინჭარაული, თიანეთის რ. ს. საპუტრე, ჩაპწ. უ. ცილიანი, 1961 ფ. არქ. კ 47, გვ. 159.

47 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 180.

გ ა მ ე ო რ ე ბ ა ხალხური ლექსების პოპულარული ხერხია. ამა თუ იმ სიტყვის ან გამოთქმის გამეორება აძლიერებს მათს აზრობრივ-ინტონაციურ შინაარსს, ხაზს უსვამს პოეტურ კონტექსტში მათს საგანგებო მნიშვნელობას და ამრიგად, მკითხველზე ახდენს სათანადო ემოციურ ზემოქმედებას.

ქვემოთმოტანილ სტროფში სიტყვა ნამგლის გამეორებით აკვეთრდება მისი ექსპრესიულ-გამომხატველობითი იერი, ნელდება პოეტური მეტყველების ტემპი და ლექსის სტრიქონებს გარკვეული ეპიკური სილინჯე ეძლევა.

ორმოც წელს გზიდე, ნ ა მ გ ა ლ ო,
ნ ა მ გ ა ლ ო, ჩემო რკინაო,
წელში მოხრილი მოგდევდი,
შენ მიმიძლოდი წინაო⁴⁸.

ამ ლექსის მეორე სტრიქონად გამოყენებულია ცნობილი სამკაული ლექსის „გლესავ და გლესავ, ნამგალოს“ რეფრენი.

ზმნების გამეორება ქვემოთ ილუსტრირებულ სტრიქონებს, რიტმულ მრავალფეროვნებას ანიჭებს:

მ ი ხ ა რ ი ს, დიდად მ ი ხ ა რ ი ს,
რომ ეს ცხოვრება შენდება,
ი რ თ ე ე ბ ა, ტურფად ი რ თ ე ე ბ ა,
ი ა — ვარდითა მშვენდება⁴⁹.

გვხვდება ზედსართავის გამეორება:

გაუმარჯოს წ ი თ ე ლ ლაშქარს,
წ ი თ ე ლ დროშის წ ი თ ლ ა დ შრიალს⁵⁰.

იშვიათი არაა გრადაციის მაგალითები. იგი განწყობილების თანდათანობით ამღლებას ან შენელებას გულისხმობს.

ქვემოთმოყვანილ ნიმუშში გვაქვს აღმავალი ტონის გრადაცია:

რომ მაგონდება წარსული,
კრული იყო და წყვეული,
რ ო გ ო რ გ ვ ი თ რ თ ო ლ ა, გ ე ტ კ ი ო ლ ა
მისგან დაღლილი სხეული⁵¹.

48 საკუთარი მასალებიდან. ავტორ-მთქმელი ტარასი ბედლიძე, თეთრი წყაროს რ. ს. საფუძვრები.

49 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 157.

50 მთქმელი რაუდენ ნაცვალაძე, მახარაძის რ. ს. ასკანა, 1934 წ. ლიტ-მუზეუმი, 20012.

51 ხალხური სიბრძნე, ტ. IV, გვ. 487.

აქ გამოსახატავი ცნების მნიშვნელობას აძლიერებენ სიტყვებ:
გეითრთოდა და გვტკიოდა.

სახუმარო ლექსში გრადაცია დაღმავალი რიტმისაა:

რა წისკვილი, რა სიმძულე,
რა საყვედურ მამაყარა⁵²:

აქ გამოსახატავი ცნების შინაარსი თანდათანობით ნელდებ
რადგანაც მომდევნო სიტყვა საყვედური მის წინა სიმძულზე ნაკლ
ბი ინტენსივობისაა.

აქა-იქ თავს იჩენს ანჟანბემანი, რომელიც სინტაქსურა ერთეუ
ლის გაკვეთას, ერთ სალექსო სტრიქონში დაწყებული ფრაზის მომ
დევნო სტრიქონში ან სტრიქონებში გადატანა-დამთავრებას ხიშნავს
ეს მოვლენა იმით არის ნაკარნახევი, რომ ზოგჯერ სალექსო სტრ
ქონის რიტმი ფრაზის სინტაქსურ სტრუქტურას არ თანხვედება⁵³.

ანჟანბემანის ნიმუშებია:

იმათ მიჰბაძეთ, რომლებიც
კარგების გვერდით დგებიან,
რომლებიც სწავლა-შრომასა,
ორივეს კარგად სწედუბიან⁵⁴.

ან კიდევ:

არ გავეცევი სიძნელეს,
ცას რომ ღვარტაფი სკდებოდეს,
რათ ვარგა კაცი სიკვდილის
შიშით ლოგინში კვდებოდეს⁵⁵.

უნდა აღინიშნოს, რომ ანჟანბემანური მოვლენები კლასიკურ
ფოლკლორულ ლექსთან შედარებით თანამედროვე ხალხურ პოე
ტურ ნაწარმოებს მეტად ახასიათებს.

გვხვდება პარონომაზიული თქმები, რომელთაც ზოგიერთი
მკვლევარი ვერბალურ ალიტერაციასაც უწოდებს⁵⁶. იგი პოეტურ

52 მთქმელი გ. ხორაული, ახმეტის რ. ს. ბაყლოვანი, ჩამწერი გ. ხორაული
1961, ფ. არქ. კ. 52.

53 ა. კილიაია, ო. შუშანიძე, ლიტერატურულ ტერმინთა ლექსიკონი
თბ., 1957, გვ. 28.

54 საკუთარი მასალებიდან. ავტორ-მთქმელი გაბრიელ გარაშვილი, ახმეტის
რ. ს. საკობიანო.

55 ხალხური სიტყვიერება, I, გვ. 189.

56 კ. ინგოროსევა, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა შოთა რუსთაველი
ეფეხისტყაოსანი თბ., 1937, გვ. X 111.

ფრაზაში ერთი ფუძისაგან ნაწარმოები სხვადასხვა მნიშვნელობის სიტყვის გამოყენებაა.

პარონომაზია მუსიკალური და ლოგიკურ-ინტონაციური დანიშნულებისაა. მას სალექსო ტაეპში პოლიფონიური რიტმული ხმოვანება და ცოცხალი, პლასტიკური ემოცია შეაქვს.

მაგალითად, არსებითი სახელი და მისგან წარმოქმნილი ზმნა ციურ სხეულებს ცოცხალი აქტიური მოქმედებით წარმოგვისახავენ. ეს კი სალექსო სტროფის პეიზაჟურ მოზაიკას კოლორიტულ ელვარებას მატებს:

მ ზ ე მ ზ ე ო ბ ს, მ თ ვ ა რ ე მ თ ვ ა რ ე ო ბ ს
თეიყეებს ვარსკვლავთ ჭარია,
ჩაუკონი ქუჩს და პირიზეს
მათ წინ მუხლმოყრით მდგარი⁵⁷.

ლექსში „საბჭოთა მუშას“ პარონომაზია დერივაციის (წარმოქმნის) განსხვავებული პრინციპით არის შექმნილი. არსებითი სახელის ფუძისაგან ნაწარმოები ახალი სიტყვა თვით ამ სახელის ზოგად, აბსტრაქტულ თვისებას წარმოადგენს:

გამოსკედე ხალხის ბედი,
კ ა ც ს კ ა ც ო ბ ა მიანიჭე,
მჩაგვრელების შავ-ბნელ ბუფეს
შეუპოვრად დააბიჭე⁵⁸.

პარონომაზია გრამატიკულად მორფოლოგიური მოვლენაა, რომელსაც ლექსში სათანადო ემოციურ-გამომსახველობითი დანიშნულება გააჩნია. ამავე დროს მას პოეტურ სინტაქსურ კონსტრუქციებში მხატვრულ ექსპრესიული ამოცანა აქვს დაკისრებული.

თანამედროვე ქართული ხალხური ლექსის სინტაქსური კონსტრუქციები პოეტური სტილისტიკის მრავალფეროვნებაზე მიუთითებენ. ისინი, როგორც მხატვრულ სახეთა სისტემის კომპონენტები, გარკვეული ფუნქციით არიან აღჭურვილნი. აქ იგრძნობა ტრადიციული ფოლკლორული პოეტიკის მკაფიო კვალი, მაგრამ, ამასთან ერთად, მათში შეინიშნება ის ცვლილებები და ტენდენციები, რომლებიც ამ თვალსაზრისით საბჭოთა თემატიკის ეროვნული ხალხური წყობილისიტყვიერი ნიმუშებისთვის არის დამახასიათებელი.

57 მოქმელი გ. გარაშვილი, ფ. არქ. კ 165, გვ. 44.

58 ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, II, გვ. 283.

ВОПРОСЫ ПОЭТИЧЕСКОГО СИНТАКСИСА
СОВРЕМЕННОГО НАРОДНОГО СТИХОТВОРЕНИЯ

Резюме

Для образцов грузинской советской народной поэзии характерны специфические явления поэтического синтаксиса, факты своеобразного расположения слов и фраз в стихотворных строках, ритмично-интонационное разнообразие. Названные моменты обусловлены, с одной стороны, отдельными синтаксическими изменениями языка, а с другой — развитием самой стихотворной техники на современном этапе.

На основе соответствующего анализа иллюстрированного материала в исследовании рассмотрены такие явления поэтического синтаксиса, как поэтическое обращение, инверсия, антитезис, повторение и др.

ლეო ქიაჩელინ ფოლკლორისტული დაკვირვებანი

ფოლკლორი მწერლის მხატვრული აზროვნების ერთ-ერთი წყაროთაგანია. ზეპირსიტყვიერება, „გვადი ბიგვას“ ავტორის გაგებით, „საუკუნეებით განმტკიცებული და შემოწმებული“ მხატვრული მოვლენაა, რომელმაც „საგნისა და მოვლენის უტყუარი მიგნებისა და შეცნობის“ „ნაცადი ზერხებით“, „სიტყვის საოცარი მოკვეთისა და მის მოჩვენებითს უბრალოებაში შინაარსის სიღრმით გაშლის“ მეოხებით შექმნა „საუკეთესო ნიმუშები“¹. ზეპირმა მხატვრულმა სტიქიამ „ცხადად და მკაფიოდ“² „ჩამოძერწა ფართო დიპაზონის ხალხური სახეები“³.

აღიარებდა რა ხალხური შემოქმედების დიდ ძალას, ლეო ქიაჩელი ფოლკლორულ ნაწარმოებებს მიიჩნევდა ერის „სულიერ-მატერიალური კულტურის ათასწლოვან ძეგლებად“, რომელშიც ჩანდა ისტორიის „ნამდვილი გმირი და შემოქმედი“⁴.

ხალხის კოლექტიური შემოქმედების მადლით შთაგონებული მწერალი ზეპირსიტყვიერებას, ძირითადად, მხატვრულ-შემოქმედებითი წყაროს თვალსაზრისით უდგებოდა. ამიტომ ლეო ქიაჩელის ფოლკლორთან დამოკიდებულება, პრინციპში, ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობის პრობლემატიკით განისაზღვრება, ამ მხრივ ყურადსაღებია ორი გარემოება: ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობის ქიაჩელისეული (თეორიული) მრწამსი და მწერლის მიერ ფოლკლორის მხატვრულ პრაქტიკაში გამოყენების თავისებურება. შევეხებით პირველს.

ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობა თავისთავად ძველი პრობლემაა. საინტერესო დაკვირვებებს გვთავაზობს მწერალი

1 ლ. ქიაჩელი, თხზ. ტ. V, 1964, გვ. 28.
 2 იქვე, გვ. 7.
 3 იქვე, გვ. 8.
 4 იქვე.

წერილებში: „აკაკის ბაში-აჩუკი“, „იაკობ გოგებაშვილი და „დედა-
ენა“, „დავით კლდიაშვილი“, „დიდი რუსი იგავთმწერალი ი. კრი-
ლოვი“ და სხვ. საგულისხმოა, რომ დასახელებული წერალები, რომ-
ლებშიც ბევრი ორიგინალური ვარუდია გამოთქმული, ჩვენი საუ-
კუნის 30-40-იან წლებში იბეჭდებოდა, როცა ჯერ კიდევ სათანადოდ
არ იყო ფეხადგმული ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობის
კვლევის საქმე; ეს გარემოება კიდევ უფრო აღვივებს ჩვენს ინტე-
რესს მწერლის ფოლკლორისტული შეხედულებებისადმი...

წერილი „აკაკის „ბაში-აჩუკი“ მხატვრული ნაწარმოების ფოლ-
კლორისტული ანალიზის საუკეთესო ნიმუშია. წერილის დასაწყისში
ლ. ქიაჩელი ლაპარაკობს იმის შესახებ, თუ რა ადგილი უჭირავს
„ბაში-აჩუკს“ აკაკის შემოქმედებაში, შემდეგ წინ წამოსწევს მოთხ-
რობაში შენიშნულ იმ მნიშვნელოვან მომენტებს, „რაც განსაკუთრე-
ბულ ლიტერატურულ ღირსებას ანიჭებს მას“⁵. რაში მდგომარეობს
ნაწარმოების „განსაკუთრებული ლიტერატურული ღირსება?“ მოვუ-
სმინოთ ლეო ქიაჩელს: მოთხრობას ღირსებას ანიჭებს „იმეციათი კომ-
პოზიცია და შესრულების ის ოსტატობა, რომელიც გამოიხატა თხრო-
ბის მხატვრული ხერხების გამოყენებაში“⁶ კომპოზიცია და შესრუ-
ლება „სრულიად ეთანაბრება ამავე ენარის ნაწარმოებთა გამოჩე-
ნილ, საყოველთაოდ ცნობილ ავტორთა ოსტატობას“⁷.

ამ ზოგადი განცხადების შემდეგ ლეო ქიაჩელი ყურადღებას
ამახვილებს აკაკის მხატვრული ოსტატობის რამდენიმე დამაჩასია-
თებელ მაგალითზე, პირველ რიგში ძეზნის მოთხრობის თემატიურ-
კომპოზიციურ პარალელებს და დასძენს: „თემატურად „ბაში-აჩუ-
კი“ განმეორებდა აკაკისათვის ცნობილი პოემებისა, ხოლო თხრო-
ბის ხერხებისა და კომპოზიციური წყობის მხრივ იგი ემყარება ამავე
ზასიათის ცნობილ ევროპულ ნაწარმოებებს“, მიუხედავად ამისა, „მო-
თხრობა მაინც არ ჰკარგავს თავის ორიგინალობას და მაღალმხატვ-
რულ ხარისხს“, რაც „ერთხელ კიდევ ამტკიცებს, რომ ხელოვნება-
ში როგორც თემას, ისე ხერხებს დამოუკიდებელი ღირებულება არ
აქვთ“⁸, „ხლოვნებაში მთავარი სხვაა“⁹... „შეიძლება „ბაში-აჩუკი“
რამდენჯერმე წაიკითხოთ, — განაგრძობს ლ. ქიაჩელი — ერთხელაც
აზრად არ მოგივიდეთ, რომ ავტორი რაიმე ხერხს მიმართავდეს იმ

5 იქვე, გვ. 13.

6 იქვე.

7 იქვე.

8 იქვე.

9 იქვე, გვ. 19.

მხატვრული ემოციების გამოსაწვევად, რომლებიც თქვენ გიპყრობთ მოთხრობების კითხვის დროს¹⁰, ე. ი. წერილის ავტორი ხაზს უსვამს იმას, რომ ნაწარმოების შესაქმნელად ერთ-ერთი გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მწერლის მხატვრულ ოსტატობას. ამ, ეგრეთ წოდებულ ოსტატობას ლ. ქიაჩელი აკაკის ფოლკლორთან ორიგინალურ დამოკიდებულებაში ხედავს და პირდაპირ აცხადებს: „ბაში-აჩუკი!“ — აი, იშვიათი მაგალითი ფოლკლორის ბრწყინვალე გამოყენებისა ხელოვნურ ნაწარმოებში¹¹.

სანამ ქიაჩელისეულ ფოლკლორისტულ ანალიზს შეეცხებოდეთ, წინასწარ უნდა განვაცხადოთ, რომ დასახელებული წერალი („აკაკის „ბაში-აჩუკი“) ერთ-ერთი პირველთაგანია ქართულ საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობაში, რომელშიც მწერლის მხატვრული ოსტატობა ფოლკლორის გამოყენების თავისებურებითაა ახსნილი.

რა არის ის მთავარი ფოლკლორული წვლილი, რამაც „ბაში-აჩუკი“ პირველხარისხოვან მოთხრობათა რიგში ჩაირიცხა, ხოლო მისი ავტორი მხატვრული პროზის თვალსაჩინო ოსტატად აქცია?

ლ. ქიაჩელი „ბაში-აჩუკის“ ანალიზს კომპოზიციით იწყებს; მოთხრობას ჰყოფს რკალებად, თავგადასავლებად და ამბობს: ბაში-აჩუკის, აბდუშაპილის, ბაში-აჩუკის დების, ბიძინა ჩოლოყაშვილის და შეთქმულთა თავგადასავლები (რკალები) ისეა შეკრული, რომ ნაწარმოების კითხვისას „კომპოზიციის სირთულე სრულიად არ იგრძნობა“¹². „გვადი-ბიგვას“ ავტორმა კარგად იცის, რომ ნაწარმოების ასეთი რკალოვანი ფორმა ახალი მოვლენა როდია ლიტერატურაში, მხოლოდ საქმე ისაა, რომ აკაკი წერეთლის მიერ ეს თავგადასავლები „ისეთი მხატვრული მიზანშეწონილობით და პროპორციით არის მოცემული მოთხრობის პატარა ფარგალში, ისეა შეკრული ერთი გეგმითა და იდეით, რომ მთელი ნაწარმოები სამაგალითო ლიტერატურული კომპოზიციის ნიმუშს წარმოადგენს“¹³.

ქიაჩელის მიერ დანახულ აკაკისეულ კომპოზიციურ მიგნებას, ჩვენ მიყვებით იმ აზრამდე, რომ აკაკის „ბაში-აჩუკის“ რკალობრივი ფორმა სათავეს ღებულობს ქართულ ხალხურ ეპოსში განმტკიცებული ამბის უანრობრივი ტრადიციიდან.

„ბაში-აჩუკის“ რკალობრივ დაყოფაზე გამოთქმული ქიაჩელის აზრი საინტერესო საკითხებს აღძრავს. ლ. ქიაჩელი ყურადღებას აქ-

¹⁰ იქვე.

¹¹ იქვე, გვ. 22.

¹² იქვე, გვ. 14.

¹³ იქვე.

ცევს აკაკისეულ „თხრობის ხერხებს“, რომლებიც ერთი შეხედვით „მოთხრობაში სრულიად არ ჩანს, როგორც ავტორის მიერ განსაკუთრებულად მოფიქრებული საშუალებანი მკითხველთა დაინტერესებისა და სიუჟეტის განვითარებისათვის“¹⁴. რა ხერხია ეს? „ავტორი, — ამბობს ლ. ქიაჩელი, — თავის მოთხრობას აგებს საიდუმლოებათა კვანძების თავისებურ გაშლაზე, რომელიც მოულოდნელ ცხადებათა მორიგეობით მიმდინარეობს“¹⁵. ფოლკლორის—თეორიიდან ვიცით, რომ „საიდუმლოებათა კვანძების თავისებურ გაშლას“, „მოულოდნელ ცხადებათა მორიგეობით მიმდინარეობას“ სათავე ხალხურ მოთხრობებში მოეპოვებათ. ეს კარგად მოეხსენება „ტარიელ გოლუას“ ავტორსაც და სწორედ ამიტომ იქვე ურთავს: „ეს ხერხი არ არის საკუთრივ აკაკის, იგი ძველია“¹⁶. ლ. ქიაჩელი ამ ეგრეთ წოდებულ „თხრობის ხერხს“ დეტალურად განიხილავს. „სიუჟეტის საიდუმლო კვანძები, — განაგრძობს მწერალი; — მათს მოულოდნელ გახსნაზე დამყარებული ეფექტები, ისტორიული რომანის აუცილებელი ატრიბუტია მთელს XIX საუკუნის მანძილზე. მათ ათასი ვარიაცია და სახე აქვს. ძველთაჲც ცნობილი იყო მოთხრობის ასეთი წესი“¹⁷: საამისოდ „ქველაზე ზშირად სიზმარს მიმართავდნენ, როგორც საიდუმლოების ლეგენდარულ სახეს. მოვიგონოთ ხალხური ზღაპარი... და აი, აკაკიც თავის „ბაში-აჩუქში“, უწინარეს ყოვლისა, ამ ნაცად ხერხს მიმართავს“¹⁸.

ლეო ქიაჩელი ჩერდება სიზმარზე, როგორც „ნაცად ხერხზე“ და გვიჩვენებს, მართლაც, რა დიდ როლს თამაშობს „მოდღერის სიზმარი“ ნაწარმოების კომპოზიციის, სიუჟეტის განვითარებაში, რა დამაჯერებელ ინტერესს აღძრავს იგი მკითხველში. ლ. ქიაჩელი მართებულად მიუთითებს „მოდღერის სიზმარის“ მხატვრულ ფუნქციაზე: „ვისაც რომანის თხზვის ტექნიკური მხარე აინტერესებს და მისი ანალიზი უწარმოებია, მისთვის განსაკუთრებულად გასაგები იქნება, თუ აკაკი წერეთლის რა შესანიშნავ ტექნიკასთან გვაქვს საქმე. ალბათ უბრალო მკითხველს კიდევაც გამოჩნა ის ვარემოება, რომ მთელი ეს ამბავი ავტორის მიერ იმისთვის არის მოხმობილი, რათა მისი ყურადღება ამ სიზმარზე გაამახვილოს და მისდამი განსაკუთრებული ინტერესი აღძრას“. „სიზმარი, — განაგრძობს ლეო ქიაჩელი, — არსე-

14 იქვე.

15 იქვე.

16 იქვე.

17 იქვე.

18 იქვე.

ბითად ხალხურ ზღაპარს წარმოადგენს გველშაპზე, რომელიც ბოროტი ძალის განსახიერებაა საერთოდ ხალხურ სიტყვიერებაში¹⁹. სიზმრის მხატვრული როლი „ბაში-აჩუკში“ ლეო ქიაჩელს შემდეგნაირად აქვს დანახული: სიზმარი აკაკი წერეთელმა „ისე ჩააქსოვა მოთხრობის სხეულში, რომ სრულიად გააბუნებრივა, ხეობის სახე დაუკარგა და სიუჟეტის განვითარების ერთ-ერთ მამოძრავებელ ძალად გახადა“²⁰. იგი პროლოგივით უძღვის მოთხრობას და გვაძლევს მის იდეურ გასაღებს. სიზმარია სწორედ ის კომპონენტი, რომელიც მოთხრობას თავიდანვე დამაინტერესებელს ხდის და მისი შეწყვეტა-განგრძობით მხატვრულ ეფექტს აღვივებს. ლ. ქიაჩელი წერილში მოგვაგონებს სიზმრის შინაარსს, მისი ახსნის შთაბეჭდავ გულუბრყველობას და იმასაც, თუ რა მიზეზით გაწყდა სიზმრის თხრობა ნაწარმოებში; სიზმარს ახალი, მნიშვნელოვანი ეპიზოდი—ადიდებულ არაგვზე კახეთიდან გამოგზავნილი საიდუმლო მოციქულის გამოჩენა—შეენაცვლა, ამით თითქოს კიდევაც დაგვაიწყდა „კირილეს სიზმარი. იქნება მკითხველსაც ასე მოუვიდა“. ეს კი, ლეო ქიაჩელის აზრით, „ბუნებრივია და ავტორის პირდაპირ მიზანსაც შეადგენს. სწორედ ამისათვის არის შეწყვეტილი სიზმარი“²¹. ინტერვალის შემდეგ მოთხრობაში კვლავ ახლდება სიზმართან დაკავშირებული ამბავი, როცა ზაალს ქსნის ერისთავები ესტუმრებიან და კირილე მოძღვარი მათში სიზმრის „გმირებს“ შეიცნობს. აქ ლეო ქიაჩელს მართებულად აქვს შენიშნული ის სრული მხატვრული ეფექტი, რაც მკითხველის მგნსიერებაში უეცრად მივიწყებული სიზმრის აღდგენას მოჰყვება.

ლ. ქიაჩელი დაკვირვებული თვლით ხედავს მოთხრობაში სიზმრის წილხვედრს, — იგი ზემოთ მოტანილი ფუნქციით არ ამოწურავს „ბაში-აჩუკში“ სიზმრის როლს, აღნიშნავს იმასაც, რომ სიზმარი თავიდან ბოლომდე გასდევს მოთხრობას და თავისი შეწყვეტა-განახლებით აძლიერებს შთაბეჭდილებას.

ამდენად, მთავარი, რაც ლ. ქიაჩელმა „ბაში-აჩუკში“ დაინახა, იყო: ნაწარმოების კომპოზიციური სიახლოვე ხალხურ მოთხრობასთან, მოვლენების აკინძვის, თხრობის ზეპირსიტყვიერი მანერა, საიდუმლოებათა, მოულოდნელობათა თანმიმდევრობის ფოლკლორული ხერხი, სიზმრის, როგორც ხალხური ზღაპრისნაირი მოვლენის გამოყენების ოსტატობა.

19 იქვე.

20 იქვე.

21 იქვე.

აკაი წერეთლის მხატვრული ოსტატობის უბადლო მაგალითს
ლეო ქიაჩელი აბდუშაჰის სახეშიც ხედავს. აბდუშაჰის ვი-
ნაობა, მისი ქართველობის მოულოდნელი გამომწვეურება, მეტად
ეფექტურია და საოცრად ახლოსაა ზღაპრის პერსონაჟების თავგადა-
სავალთან. ლ. ქიაჩელი კარგად ამჩნევს, რომ აბდუშაჰის ვინაო-
ბაში თავდაპირველი გაურკვეველობა აკაის სჭირდება არა მხოლოდ
მხატვრული ეფექტისათვის, არამედ ავტორის კალამს უფრო დიდი
ამოცანის გადაჭრა ამოძრავებს... ეს არის გაათრებული აბდუშაჰი-
ლის სახით ქართველი ხალხის ეროვნული ტრაგედიის ჩვენება, ჩვე-
ნება იმისა, თუ როგორ აიძულებდა მტერი ქართველ კაცს გადაგვა-
რებულოდ და თავისსავე სამშობლოს მტრად გადაჰქიდეოდა...

ლეო ქიაჩელს წერილში მოჰყავს მოზრდილი ამონაწერი აბ-
დუშაჰის სიტყვისა, სადაც ლაპარაკია პერსონაჟის უთვისტომო-
ბაზე. ობლობაზე, ტყვედ წაყვანაზე, უფროსი დის დაკარგვაზე და
ბოლოს აბდუშაჰის მარცხენა ფეხის „ექვს თითზე“, რამაც გახსნა
საიდუმლოება. წერილის ავტორი დაასკვნის: „ეს ხომ ნამდვილი ხალ-
ხური ზღაპრის სიტყვებია, სტილიც ხალხური ზღაპრისაა ექვიმი-
უტანელად, ხერხიც ხალხურია, თითქოს თვითონ ხალხი უშუალოდ
თავის პირით მოგვითხრობსო აკაის მიერ შეთხზულ ამბავს“²².

აბდუშაჰის მხატვრულ თავგადასავალს თავიდან ბოლომდე
გასდევს ფოლკლორული ელფერი. ლეო ქიაჩელი ყურადღებას ამა-
ხეილებს აბდუშაჰისა და პირიმზისას პირველი გაცნობის მომენ-
ტზე: როგორ შეეფეთა აბდუშაჰის შველი ისრით დაჭრილმა რო-
გორ შეიყვანა იგი შუაგულ ტყეში დიდ მინდორთან, როგორ წააწყდა
ახალგაზრდა ქალს და ა. შ. „დამატყვევებელია თხრობის ეს სანიმუ-
შო უბრალოება“, — ამბობს ლ. ქიაჩელი და ექვიმუტანლად აცხა-
დებს: ეს დამატყვევებელი თხრობა „ავტორს ხალხური სიტყვიერე-
ბის ულევი განძიდან აქვს გადმოტანილიო“²³.

აბდუშაჰისა და პირიმზისას შეხვედრა, როგორც მოტივი, „ბა-
ში-აჩუკის“ კუთვნილება როდია. ლეო ქიაჩელი მის ძირებს ხედავს
როგორც ზეპირსიტყვიერებაში, ისე ინდივიდუალურ შემოქმედება-
ში; მოჰყავს მაგალითი XVIII საუკუნის ერთ-ერთი ფრანგი მწერლის
მარი დე ფრანსის მოთხრობიდან: მონადირემ ტყეში ფურ-ირემი ნა-
ხა, მიჰყვა ნადირის კვალს; ირემმა იგი უცხო შადრევანთან მიიყვანა,
რომელშიც მშვენიერი ქალი ბანაობდა და სხვ. მოტივთა ასეთ დამ-

22 იქვე, გვ. 22.

23 იქვე, გვ. 23.

თხვევას ლეო ქიაჩელი იმით ხსნის, რომ „ორთვეს საერთო სათავე აქვს“²⁴, ეს სათავე კი ხალხური სიტყვიერებაა.

ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობის ზოგადი კანონ-ზომიერების წარმოსადგენად საინტერესო მოსაზრებებს გვჟღერდის ლეო ქიაჩელი წერილში „დავით კლდიაშვილი“. „გვალი ბიგვას“ ავტორი მწერლის ნაწარმოების ფოლკლორულ წყაროებზე დაკვირვებებისას როდი იფარგლება მცირე ყალიბის მოვლენების განხილვით. იგი ყოველთვის ეძიებს მთავარს. რაც ავტორმა ფოლკლორიდან აიღო და თავისი მხატვრული ოსტატობით ახალ სიცოცხლეს აზიარა.

ფოლკლორი სიტყვიერი შემოქმედებაა, მწერლობა მასზე აღმოცენდა და, ბუნებრივია, იგი მაშინ შესძლებს დამოუკიდებელ არსებობას თუ დაეყრდნობა ფოლკლორის ნაცად გზას. ამ ნაცად გზას, სწორად ზედავს ლეო ქიაჩელი. იგი ამბობს: „ამა თუ იმ იდეის თუ ჩანაფიქრის გამოსახატავად, სიუჟეტის გასაშლელად და სახეთა ჩამოსაყალიბებლად ადამიანის მხატვრულ შემოქმედებას დასაბამიდან ნაცადი და უნივერსალური გზა აქვს შერჩეული. ეს არის გმირის დაპირისპირება გარეშე სამყაროსთან, მისი ოცნებისა და სურვილების ან შეგნების დაქაჩება სინამდვილესთან. მსოფლიო ლიტერატურის პრაქტიკაში ეს გზა სხვადასხვა ფორმას იღებს, მაგრამ მისი ყველაზე უფრო გავრცელებული და უძველესი სახე არის გმირის მოგზაურობა ერთი ადგილიდან თუ ქვეყნიდან მეორეში რამე დასახული მიზნის შესასრულებლად. ეს ხერხი ისევე ძველია, როგორც, თვით შემოქმედება. მისი სათავე იკარგება ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში — ზღაპრებში, თქმულებებში. უეჭველია ლიტერატურაშიც იგი აქედან არის შესული გარკვეული კომპოზიციური ხერხის სახით“²⁵. მწერალს მაგალითებად მოჰყავს ანტიკური და კლასიკური პერიოდის უკვდავი ქმნილებანი, რომლებიც დასახელებულ კომპოზიციურ პრინციპებზე არიან აგებული. ამ ხერხის გამოყენების ბრწყინვალე ნიმუშად ლეო ქიაჩელი მიიჩნევს დ. კლდიაშვილის „სამანიშვილის დედინაცვალს“: „მეტად საგულისხმოდ მიმაჩნია, — ამბობს მწერალი, — ამ პატარა მოთხრობის შეხედრა ამ მხრით (გმირის მოგზაურობის კომპოზიციური ხერხი — გ. ჯ.) მსოფლიო ლიტერატურის უბრწყინვალეს შედეგებთან. „სამანიშვილის დედინაცვლის“ კომპოზიცია; ისევე როგორც, თუ გნებავთ, გოგოლის „მკვდარი სულების“ ამნაირივე კომპოზიცია, ორგანულად შერწყმულია ნაწარმოების მთავარ იდეასთან,

24 იქვე.

25 იქვე, გვ. 38, 39.

როგორც მისი ერთადერთი აუცილებელი ფორმა, მისი სრულიად ბუნებრივი სამოსელი²⁶, ე. ი. ლეო ქიაჩელი „სამანიშვილის დედინაცვალის“ მთელს ღერძს ხალხური შემოქმედების ნაცად კომპოზიციურ ხერხზე აყრდნობს.

ლიტერატურულ-ფოლკლორულ ურთიერთობის პრობლემებზე ლეო ქიაჩელის დაკვირვებანი მკვლევართა ყურადღებას მეთოდოლოგიური თვალსაზრისითაც იქცევს. იგი ნაწარმოების ფოლკლორულ გარჩევას თხზულების კომპოზიციური აღნაგობის ანალიზით იწყებს; მერე ჩერდება სახეთა გამოკვეთის, შთამბეჭდავ სიტუაციათა შექმნის თავისებურებებზე, მხედველობის არედან არ უშვებს თხრობის სტილს ენის ხალხურობას, მოვლენათა სურათოვნების საკითხებს, და „ღროის უდიდეს ეროვნულ მწერლებად“ თვლის იმათ, ვინც არ ასცდება „ეროვნული აზროვნების ძირებსა და მეტყველების ფორმებს“²⁷.

მრავალმხრივ საინტერესოა ლეო ქიაჩელის წერილი „ი. გოგებაშვილის დედა-ენა“. საკითხი ისმის იმის შესახებ, ადამიანის სულიერი აღზრდის საქმეში რა ძალა გააჩნია ხალხის კოლექტიურ შემოქმედებას. ლეო ქიაჩელი მრავალგზის მიუთითებს „დედა-ენის“ დიდ ღირსებაზე და სვამს კითხვას: „რამ შეუქმნა ასეთი პოპულარობა და სიყვარული „დედა-ენას“? მწერალი განმარტავს: „ის გარემოება რომ „დედა-ენა“ შედგენილია მოწინავე პედაგოგიური აზროვნების მოთხოვნილებებთან ზუსტი შეფარდებით, არ ამოწურავს საკითხს. მე მგონია ამის პასუხი უნდა ვეძიოთ იმ საკვირველ ჯადოში, რომელიც იაკობ გოგებაშვილმა ჩააქსოვა თავისი წიგნის ყოველ სტრიქონში“. რა არს ეს ჯადო? „ამ სახელს მე ვუწოდებ ავტორის უტყუარ პედაგოგიურ და მხატვრულ აღლოს“, ხოლო „იაკობ გოგებაშვილის იშვიათი მხატვრული აღლოს ფესვები ჩვენ უნდა ვეძიოთ ხალხურ შემოქმედებაში, რომლის საუკეთესო ნიმუშებითაც სარგებლობდა ის თავისი შესანიშნავი წიგნის შედგენისას“²⁸, „ორიგინალური დაკავშირება ხალხურ შემოქმედებასთან“—აი, „მთავარი მიზეზი იაკობ გოგებაშვილის გამარჯვებისა და მისი „დედა-ენის“ იშვიათი გამძლეობისა“. ლეო ქიაჩელი მახვილგონიერად ხსნის ამ „ორიგინალური დაკავშირების“ არსსაც: „ხალხური შემოქმედების გავლენა „დედა-ენაზე“,—აცხადებს მწერალი,—არ განისაზღვრება მარტოოდენ ამ შემოქმედების მასალის ქარბად გამოყენებით“. ხალხური შემოქ-

²⁶ იქვე, გვ. 39.

²⁷ იქვე, დიდი რუსი იგაეთმწერალი ი. კრილოვი გვ. 60.

²⁸ იქვე, გვ. 28.

შედება „გვევლინება „დედა-ენის“ ავტორის მთავარ. შთამაგონებელ ძალადაც. იაკობ გოგებაშვილს უარესად შეთვისებული აქვს ხალხური შემოქმედების ნაცადი ხერხები საგნისა და მოვლენის უტყუარი მიგნებისა და შეცნობის. მას ზედმიწევნით შესისხლბორცებული აქვს აგრეთვე ხალხური ოსტატობა სიტყვის საოცარი მოკვეთისა და მის მოჩვენებითს უბრალოებაში შინაარსის სიღრმის გაშლისა“²⁹.

ამდენად, ლეო ქიაჩელის აზრით, ის ფაქტი, რომ „დედა-ენის“ ავტორი მოზარდი თაობის ნორჩი სულის აღზრდას ანდობს განსაკუთრებულად ხალხური სიტყვიერების საუკუნეებით განმტკიცებულ და შემოწმებულ ნიმუშებს, მოწმობს იმას, თუ რა ურყევ საფუძველზე აგებდა ჩვენი. დიდი პედაგოგი და მწერალი ქართველი ხალხის სულიერ-მორალურ მომავალს“³⁰.

სურათი ნათელია. ლეო ქიაჩელი ინდივიდუალური შემოქმედის წარმატებას მნიშვნელოვან წილად ფოლკლორთან აკავშირებს.

Г. В. ЧЕЛИДЗЕ .

ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ

ЛЕО КИACHEЛИ

Резюме

Лео Киачели воспринимает фольклор как источник художественного творчества. Поэтому теоретический принцип отношения его к фольклору ограничивается литературно-фольклорной проблематикой. В своих статьях «Баши-Ачуки» Акакия Церетели», «И. Гогобашвили и «деда-эна», «Давид Клдпашвили», «И. Крылов» и др. проведена мысль, что художественное мастерство писателя в большей степени зависит от художественного освоения материала народного творчества. Фольклор для писателя является источником вдохновения, эстетическим восприятием явлений и создания художественных образов.

29 იქვე, გვ. 28-39.

30 იქვე, გვ. 29.

ქართული საქორწილო პოეზიის ზოგიერთი ასპექტი

ქართული საწესჩვეულებო პოეზია ეროვნული ფოლკლორის უმნიშვნელოვანეს უბანს მიეიცავს. ამის დადსტურებაა ქართული ხალხური პოეზიის აკადემიური გამოცემის მე-5 ტომი, რომელიც მთლიანად საწესჩვეულებო პოეზიას ეძღვნება¹. ეს ფუნდამენტური ტომი ორი ნაწილისაგან შედგება: ტექსტები და ვარიანტები. ტექსტების განყოფილებაში წარმოდგენილია საწესჩვეულებო პოეზიის თემატიკური ჯგუფები: სახალწლო, ალილო, ქონა, ბერყაობა, ოჩხარი, ხმით ნატირალი, მოსაგონარი და საქორწილო ლექსები. ვარიანტებსა და შენიშვნებში დაინტერესებული მკითხველი იპოვის ყველა სახის ცნობას მისთვის საინტერესო ტექსტზე. ტომს წინ ერთ-ერთ პროფ. მ. ჩიქოვანის ვრცელი გამოკვლევა — „ქართული საწესჩვეულებო პოეზია“. ამ საკითხს მკვლევარი უფრო დაწვრილებით ეხება „ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორიაში“². როგორც ტომში, ისე სახელმძღვანელოში სწორად არის გაანალიზებული უმდიდრესი ქართული ხალხური საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშები, მათი ისტორიული მნიშვნელობა, თემატიკური ჯგუფები, — სხვა ქანრებთან მიმართება, თანამედროვე მდგომარეობა და ა. შ. დროულად მიგვაჩინა იმის აღნიშვნაც, რომ „საწესჩვეულებო პოეზიაზე მსჯელობა... არ ნიშნავს დრომოკმული ჩვეულებების გამოცოცხლებას ან მათი აღდგენის ცდას. პირიქით, ამგვარი კვლევა-ძიებით ნათელი ეფინება თვითონ წეს-ჩვეულებათა ისტორიულობას, მათ წარმავლობას საერთო სახალხო კულტურის ზრდასთან ერთად“³. ვ. ი. ლენინი თავის ნაშ-

1 ქართული ხალხური პოეზია, V, შედგენილი მიხ. ჩიქოვანისა და ნ. შამაძის მიერ, მიხ. ჩიქოვანის რედ. 1976.

2 მიხ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 1975, გვ. 480-552. საწესჩვეულებო პოეზიის საკითხს სპეციალური შრომა მიუძღვნა პროფ. ქს. სიხარულიძემ (იხ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I, 1960).

3 ქართული ხალხური პოეზია, V, 1976, გვ. 10.

რომში — „სახელმწიფოს შესახებ“ ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ „ყველაზე საიმედო საზოგადოებრივი მეცნიერების საკითხში... არის ის, რომ არ დაივიწყოთ ძირითადი ისტორიული კავშირი, ყოველ საკითხს შევხედოთ იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ წარმოიშვა ისტორიაში განსაზღვრული მოვლენა, რა და რა მთავარი ეტაპი განვლო ამ მოვლენამ თავის განვითარებაში და ...თუ რად იქცა ეს მოვლენა ამჟამად“⁴. საწესჩვეულებო ტრადიციები ყოველთვის აღნიშნული თვალსაზრისით უნდა შევისწავლოთ. ისტორიის შემქმნელი ხალხის ცხოვრებისა და შემოქმედების ყოველმხრივი შესწავლა მეცნიერების მთავარი ამოცანაა. რუსულ ფოლკლორისტიკაში ამ მიმართულებით წარმოებს კომპლექსური კვლევა-ძიება მოსაზღვრე დისციპლინის სპეციალისტების — ეთნოგრაფების, ანთროპოლოგების, ისტორიკოსებისა და სხვათა მონაწილეობით. 1974 და 1977 წლებში ლენინგრადში „ფოლკლორი და ეთნოგრაფიის“ სახელწოდებით გამოქვეყნდა ორი სოლიდური კრებული, ორივე კრებული ეძღვნება საწესჩვეულებო ტრადიციის კომპლექსურ შესწავლას.

საქორწილო სიმღერებს ორ ჯგუფად ყოფენ. ერთი ჯგუფი ასეთი სიმღერებისა მკიდროდ არის დაკავშირებული ქორწილის ტრადიციასთან (წესჩვეულებასთან), ასეთია, მაგალითად, ქართული „მაყრული“, „მრავალეამიერი“, „ჯვარისწინასა“, „ნეფეო, შენსა გვირგვინსა“, „კუჩხი ბედნიერი“ (ფეხი ბედნიერი) და მრავალი სხვა. ასეთ სიმღერებს, რომლებშიც სიძე-პატარძლის იდეალიზაცია არის მოცემული, უმთავრესად მაგიური შემოქმედების მოხდენა ჰქონდათ დაკისრებული. სასურველი აქ დახატულია, როგორც რეალურად არსებული. ანდა, ასეთი სიმღერები სასურველი წარმოდგენებისა და ემოციების ობიექტივიზაციის საშუალებას წარმოადგენენ და ამიტომ ისინი წეს-ჩვეულების სავალდებულო და არა ფაკულტატიურ ელემენტებად იყენენ მიჩნეულნი.

მეორე ჯგუფის სიმღერები ქორწილის ყველა მომენტში შეიძლება ემღერათ. ამ ჯგუფის სიმღერებში საგანგებო ყურადღება ეთმობოდა სიმბოლიკას. სიძის სიმბოლო იყო მტრედი, შევარდენი, არწივი, მამალი; პატარძლისა — ხოხობი, გედი, მერცხალი, შველი და ა. შ. კომპოზიციურად ასეთი სიმღერები აგებულია სახეობრივ პარალელიზმზე, პირველ ნახევარს სიმბოლური დანიშნულება აქვს, იგი ემოციურ განწყობილებას იძლევა („დაშლილსა ფეტვის მარცვალსა რა აპკრფეს წიწილის მეტიოწ“). მეორე ნაწილი აკონკრეტებს, ავსებს

⁴ ვ. ი. ლენინი, თხზ. ტ. 29, გვ. 353—356.

პირველ ნაწილს ცხოვრებისეული შინაარსით („ჩვენი პატარძლის მაცრებას არ გაჰყვეტს სიკვდილის მეტი?“).

სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ საქორწილო პოეზია, როგორც საწესჩვეულებო პოეზიის ნაწილი, ძალუმად შეიცავს ეპიკის, ლირიკისა და დრამის ელემენტებს, მაგრამ მაინც არ შეიძლება მისი კლასიფიცირება ტრადიციული გვარების — ეპოსის, ლირიკისა და დრამის ფარგლებში. საერთო გვაროვნულ (ქანობრივ) ცნებად უნდა მივიღოთ მთელი საწესჩვეულებო პოეზია, რომლის ერთ-ერთ შემადგენელ ჯგუფს (ქვექანრს) საქორწილო პოეზია შეადგენს⁵. ამასთან ერთად, საქორწილო წეს-ჩვეულებაში ორგანულად არის შეხამებული და შერწყმული ტრადიციული მაგიური, რეალურ-პრაქტიკული და მხატვრულ-პოეტური მოვლენები. ასეთი შერწყმა-შეხამება ერთბაშად არ მომხდარა, იგი თანდათანობით ყალიბდებოდა. ქორწილის სათავეები ისტორიამდელ პერიოდში მიდის. ერთ-ერთი ადრინდელი ქანრია საქორწილო მოთქმა (გოდება), რომელიც გაერცელებული იყო ძველ ხალხებში მონოგამიური ოჯახის შექმნიდან. კიდევ უფრო ძველი ელემენტი საქორწილო ტრადიციის მაგიური შელოცვის ფორმულებია.

ნამდვილი საწესჩვეულებო, მათ შორის საქორწილო ტრადიციის ჩამოყალიბება იწყება „ადრეული ფეოდალიზმის“ ხანიდან, ე. ი. პატრიარქალური „დიდი ოჯახის“ ფორმირების პერიოდთან⁶. აქ პირველ ადგილს იკავებს ტრადიციის საოჯახო ფუნქცია, ვიოარდება ინტერესი წეს-ჩვეულების მხატვრულ, პოეტურ მხარეზე.

საწესჩვეულებო პოეზიის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია კოლექტიურობა. აქ ხდება თვით ცხოვრების გასცენიურება ხელოვნების კანონების მიხედვით, თანდათანობით, საქორწილო ცერემონიალის ევოლუციის შესაბამისად, მასში ასახვა ჰპოვა საერთო ფოლკლორული კანონის ისტორიულმა განვითარებამ, რაც ეთნოგრაფიული კავშირების შესუსტებასა და მხატვრულ-ესთეტიკური ფუნქციის გაძლიერებაში გამოიხატა⁷.

აეტორთა კოლექტივის მიერ 1978 წელს გამოქვეყნებულ სახელმძღვანელოში — „რუსული ხალხური პოეტური შემოქმედება“, ნათქვამია, რომ „ქორწილი მთლიანად წარმოგვიდგებოდა, როგორც

⁵ Торопова А. В., К вопросу о жанровой классификации фольклора. Фольклор и этнография, Л., 1974, с. 158.

⁶ იქვე, გვ. 159.

⁷ დასახ. ნაშრომი, გვ. 161.

რთული დრამატული თამაში⁸. აქვე ხაზგასმითაა მითითებული, რომ „ადრინდელი ფეოდალიზმის ეპოქიდან რუს ხალხში ყალიბდება მტკიცე პატრიარქალური ოჯახი“, რომელსაც თან ახლავს ქორწინების მტკიცე ფორმა. ესაა ქორწილი მშობელთა ნებით, მათი სურვილის მიხედვით.

საქორწილო „მოქმედების მსვლელობის“ დროს, რიტუალთა თანმიმდევრობა მტკიცედ იყო დაცული. განმეორებას ადგილი არ ჰქონდა. კოლექტიურობა და საჯარისობა მას საინტერესო „სპექტაკლად“ ხდიდა, რომლის ყურება ყველას შეეძლო, ყოველივე ეს აძლიერებდა ქორწილის მსგავსებას დრამატულ წარმოდგენასთან, თეატრალურ თამაშთან⁹.

რუსული საქორწილო რიტუალი რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა: 1 მკანკლის მიერ საპატარძლოს წინასწარ დაზვერვა, გადაკერით (ნართაულად) ოჯახისათვის მოსვლის მიზეზის გამოცხადება; 2 შეთანხმება; 3 პატარძლის გამოთხოვება ახლობლებთან (გამოტირება „დევიჩნიკ“) ქალიშვილობის თმების დაწვნა; 4 ქორწილის დღე, 5 საქორწილო ღვინო¹⁰.

ფეოდალიზმის ეპოქაში ჩამოყალიბებული საქორწილო ტრადიცია კაპიტალიზმის ეპოქაში კარგავს თავის მთლიანობას, სიმყარეს. პატრიარქალური ოჯახის რღვევამ, ოჯახის უფროსის ნების დამკრობამ, თავისებური გავლენა მოახდინა ახალგაზრდობაზე საქმროსა და საცოლის შერჩევის საქმეში.

საბჭოთა ეპოქაში ძველი საქორწილო წეს-ჩვეულებანი სწრაფად იცვლის სახეს. მთლიანად უცხო და მიუღებელი გახდა მისი მაგიური მხარე. „ხალხისათვის ფასეულად და საჭიროდ საქორწილო წეს-ჩვეულების მოსალოცი პოეტური ფუნქცია დარჩა“¹¹.

როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, საწესჩვეულებო პოეზია ფოლკლორის მეტად არქაული და ფართო მასშტაბის, მდიდარი შინაარსისა და ფორმის მომცველი უბანია და მისი საფუძვლიანი შესწავლა მოითხოვს სერიოზული კომპლექსური კვლევა-ძიების ჩატარებას. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ რუსეთში მარტო საქორწილო წეს-

⁸ Носиков А. М., Свадебный обряд и песни, Русское народное поэтическое творчество, изд. второе, М., 1978, с. 74.

⁹ იქვე, გვ. 75.

¹⁰ იქვე, გვ. 83-89.

¹¹ იქვე, გვ. 91, აღრე გამოქვეყნებული შრომებიდან მნიშვნელოვანია ავ. რეთე: Л а ф а р г П., Народные свадебные песни и обряды, в кн.: «Очерки по истории первобытной культуры», ч. 2, 1926; Качаров Е., Состав и происхождение свадебной обрядности, Л., 1929.

ჩვეულების კვლევას ავტორთა კოლექტივის ცალკე კრებულები მიეძღვნა, მაგრამ, როგორც კრებულის შესავალშია აღნიშნული, ნამდვილი კვლევა-ძიება, საკითხების კომპლექსური შესწავლა, მომავალში უნდა განხორციელდეს. ის პროგრამა-მაქსიმუმი, რაც ე. წ. ისტორიის მიერ არის აქ წარმოდგენილი, მთლიანად ეხება ქართული საწეს-ჩვეულებო პოეზიის, მისი ტრადიციის კვლევის პრობლემასაც.

ქართული საქორწილო წეს-ჩვეულება და მასთან დაკავშირებული პოეტური რეპერტუარი სათანადოდ არის შესწავლილი, ოღონდ მასალების უკმარისობის გამო, დღემდე გათვალისწინებული არ ყოფილა მეგრული საქორწილო პოეზიის ნიმუშები. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, მეგრული საქორწილო ტრადიცია ჯერ არქანჯლო ლამბერტიმ¹², შემდეგ თ. სახოკიამ¹³ და ს. მაკალათიამ¹⁴ აღწერეს და დაახასიათეს. განსაკუთრებით საყურადღებოა თ. სახოკიას წერილი — „საქორწილო წესჩვეულებანი სამეგრელოში“. ავტორი მიუთითებს რომ „ქართველ ტომთა შორის, სვანებისა, ფშავთა და ხევსურთა შემდეგ, მეგრეთს ჩვენს დღემდე შემოუნახავთ საქორწილო ჩვეულებანი... თავიანთის ძველებური სიწმინდითა და ხელშეუხებლობითა“¹⁵. ქრისტიანობამ ვერ შეძლო ძველთაძველი წეს-ჩვეულებების აღმოფხვრა. ამისათვის საკმარისია დავასახელოთ ა. ლამბერტის მიერ მოტანილი ერთი ასეთი ფაქტი: თუ ქორწილის დროს კარის ეკლესია ახლოს არ იყო, მექორწილები „მიდიან მარანში, რომელსაც ეკლესიასავით პატივს სცემენ (მეგრელები — ა. ც.) და იქ დააქორწინებენ“ სიძე-პატარძალსო¹⁶.

მეგრული საქორწილო წეს-ჩვეულება ოთხი ნაწილისაგან შედგება: 1. გინოძირაფა ანუ გასინჯვა საცოლის (ფშავ-ხევსურული „დაჰკვლევა“) 2. შანუა ანუ დანიშვნა: 3. „მოკონათა“ ანუ საცოლეს მოყვანა საქმროს სახლში და 4. „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი¹⁷. ქორწილი, გარდა ორშაბათისა და პარასკევისა, ყველა დღეს შეიძლება და¹⁸. სისხლით ნათესაუების და ერთი გჳარის წარმომადგენელთა დაქორწინება სასტიკად იყო აკრძალული. ამას მეგრულად „ვაშინერს“

12 ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 82-85.

13 თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, 1956, გვ. 40-112.

14 ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, 1941, გვ. 253-271.

15 თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 70.

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

17 თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 264.

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

ეწოდება (არ შეიძლება, ნება დართული არ არის, ცოდვას). სხვადასხვა გვარის, არანათესავის ცოლ-ქმრობა—„შინერს“ (შეიძლება, ნება დართულია, ცოდვა არ არის).

მეგრული „ვაშინერს“ იგივეა, რაც პოლინეზიური სიტყვა ტაბუ. ტაბუს თავისი შესატყვისი მოეპოვება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. 1975—1977 წლებში, სვანეთის სამეცნიერო-ფოლკლორულ ექსპედიციაში ყოფნის დროს, მესტიაში, მულახში, უშგულში, კალაში, და სხვა ადგილებში მის შესატყვისად დადასტურებული იქნა სიტყვა მ ა ა დ შ ი დ, რაც აკრძალვას ნიშნავს. ზებუნებრივი ძალის მიერ აკრძალულია გარკვეული მოქმედების შესრულება, მათ შორის, სისხლით ნათესაუბრის, ან ერთი გვარის პირთა დაქორწინება. ასეთი აკრძალვა (მაადშიდ) ვრცელდებოდა სხვადასხვა სახის რელიგიურ დღეობა-დღესასწაულებზე (ლაძარიობა, ლიფანალი, ახალი წელი), სამონადირეო და სამეურნეო საქმიანობის დროს. 1978 წელს ზემო იმერეთის სამეცნიერო-ფოლკლორულ ექსპედიციაში ყოფნის დროს ტაბუს შესატყვისი ტერმინად დადასტურდა მზნილობა (ბზნილობა), რომელიც იმავე მნიშვნელობით იხმარება, რასაც საერთაშორისო გავრცელების ტერმინი ტაბუ გულსნიშობს. „ბზნილობის“, როგორც ფოლკლორული ტერმინის მრავალმხრივი დახასიათება ჩავიწერეთ ზემო იმერეთის სოფლებში. ჩვენი ვარაუდი დადასტურდა ქ. ძოწენიძის „ზემოიმერულ ლექსიკონში“. აქ ვკითხულობთ: „ბზნილოფს — ცრუმორწმუნეობის ნიადაგზე გარკვეული მოქმედების შესრულებას შიშობს, კრძალავს“ (1974, გვ. 50). კურიამი ეს ტერმინი ცნობილია „ბრძნილობის“ სახით, ერთ-ერთ საინფორმაციო წერილში ვკითხულობთ: ლანჩხუთის რაიონის სოფ. ჭიხანჭირის ტომონიმები „ნასტეფანარი“ და „ნაციხვარი“ ძველთაგანვე „ტაბუირებულ ადგილად ყოფილა გამოცხადებული — აქედან ქვის ან სხვა საშენი მასალის წაღებას „ბძნილობდნენო“, ამობენ ჭიანჭირელები“ (გაზ. „კომუნისტი“, № 214, 1978 წ.). პ. გაჩეჩილაძე ამ სიტყვას (იხ. იმერული დიალექტის სალექსიკონო მასალა, 1976, გვ. 24, 75) მხოლოდ „დღესასწაულთან დაკავშირებით უქმობას“ უკავშირებს, მაგრამ საილუსტრაციო მაგალითებიდან („ძველათ ქე ვიბზნიდით ზომე, ახლა ვინ უყურებს მაგას“, „ზოგი ქე ბზნილობს, ზოგი არა“) რელიგიური დღესასწაულის შენახვა, უქმობა იგულისხმება, ასეთ დღეებში მუშაობა აკრძალული იყო.

ამგვარად, საწესჩვეულებო ტრადიციასთან დაკავშირებით ნახმარ პოლინეზიურ სიტყვა ტაბუს თავისი შესატყვისი, ტოლფარდი ცნებები გააჩნია ქართველ ტომთა საწესჩვეულებო ტრადიციაში

„ბზნილობის“, „ვაშინერს“ და „მადღიდ“ ტერმინების სახით, უს ფაქტი საყურადღებო მოვლენად უნდა ჩაითვალოს.

მეგრულად სიძეს „სინჯას“ უწოდებენ, პატარძალს „მოჭყუდუს“ (სინჯა დო მოჭყუდუ). საინტერესოა „მოჭყუდუს“ ეტიმოლოგია. მზითვს მეგრულად „ოჭყუდური“ ჰქვია, სიტყვა წარმოებულია ზმნა „ჭყვიდუსაგან“, რაც უღრის ქართულ „წყვეტას“ და ტექსტუალურად ნიშნავს იმას, რასაც მოჭყვება აქტი განწყვეტისა... „მოჭყუდუ“; მოტაცებული ან. მთელისაგან ძალად მოშორებული“¹⁹, მოწყვეტილია²⁰. ამ ტერმინში შემონახულია ქალის მოტაცების (გვარისაგან მოწყვეტის) ადრინდელი ტრადიცია.

ქორწილი მეგრულად არის „ჩილიშ მოყონაფა“, ანუ ცოლის მოყვანა. ქორწილში იმართება ლხინი, მეგრულად „დიარა“ (წარმომდგარია ზმნისაგან — „დიარუა“, რაც ჰქმულებას, ძოვას ნიშნავს).

საცოლის შერჩევის დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ქალის სილამაზეს. ამ ფაქტზე არაერთხელ ამახვილებენ ყურადღებას, როგორც უცხოელი მისიონერები, ისევე სამეგრელოს ყოფით დაინტერესებული ადგილობრივი პირები. ა. ლამბერტი წერს: „ჩვენს ევროპაში, როცა ცოლს ირთავენ, უმთავრეს საგნად აქვთ მზითვის მიღება... ჰფიქრობენ, რომ ყოველსავე ნაკლულევანებას დაფარავს ოქრო და ვერცხლი... კოლხიდაში ასე როდია... მეგრელები ცოლში ეძებენ ფიზიკურ სიმშვენიერეს... და საუკეთესო ზრდილობას“²⁰.

„მასალათა კრებულში“ დაბეჭდილ წერილში „Из быта и верований мингрельцев“ შესაძებ განყოფილებაში, დახასიათებულია საქორწილო წესჩვეულება და ქალის შესახებ ნათქვამია: Женщина для мингрельцев—вся поэзия. Сн ее наряжает. Салует, устраняет от забот и хлопот, и все лишь для того, чтобы любоваться на нее самому и чтобы другие восторгались ею“²¹ მეგრელი, განაგრძობს ავტორი, თვითონ დადის დაგლეჯილი ტანსაცმლით, ითმენს შიმშილს, სიცვიეს, ეწევა მძიმე ფიზიკურ შრომას, ცოლი და ქალიშვილი კი მღერაინ და ცეკვავენ, ასრულებენ მსუბუქ სამუშაოს. დღიური შრომით დაღლილი მეგრელი საღამოთი მიანც ნახულობს იმდენ დროს, რომ ტაშის დაკვრით გაართოს მოცეკვავე ცოლი და ქალიშვილი. დასასრულს ავტორი წერს: მეგრელი არ ეძებს ჯკვიან, კეთილ, მეოჯახე (მომუშავე) სპატარძლოს, მისთვის ფასი მხოლოდ სილამაზეს აქვს.

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

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

21 СМОМПК, ტ. 18, 1894, მე-3 განყოფილება, ავტორი ი. ტეპოვი.

მიუხედავად ერთგვარი გადაქარბებისა, ძირითადად, ეს ტრადიცია სამეგრელოში დღემდეა დაცული და, როგორც ჩანს, მას ძირები შორეულ წარსულში ჰქონია.

მეგრული საქორწილო რიტუალის შემადგენელი ნაწილია მაყრული სიმღერა — „კუჩხი ბედნიერი“, რაც ქართულად „ბედნიერ ფეხს“ ნიშნავს. ამ სიმღერაში გამოთქმულია სურვილი, რომ საპატარძლო კარგი ფეხისა იყოს, მის შემოსვლას სასიძოს სახლში მოყვოლოდეს ბედნიერება და წარმატება. „ამ სიმღერას მნიშვნელობა გასაგები იქნება,—წერს თ. სახოკია,—თუ მოვიგონებთ, რომ მეგრელებსა სწამთ... შემდეგი: ყოველ უცხო კაცს, რომელიც ამა თუ იმ სახლში შემოდის, თან შემოაქვს „უბედურება“ ან „ბედნიერება“, რომლებიც მეგრელების მიერ წარმოდგენილნი არიან როგორც საგანგებო სულნი... ამ სიმღერას საბრძოლო კილო აქვს და ბედნიერების სულს შეჰღალადებენ: „გვისმინე და საპატარძლოს კვალზე შემოდი სასიძოს სახლშიო. ეს სიმღერა გრძელდება სასიძოს სახლამდე“²².

სპეციალურ სეფაში (შეფაში) მამაკაცები ადგილს მარჯვენა მხარეს იკავებენ და უფროს-უმცროსობის მიხედვით სხდებან, ქალებს კი მარცხენა მხარე აქვთ დათმობილი. ლხინს ხელმძღვანელობს ტოლუმბაში, რომელიც პირველი სადღეგრძელოთი ნეფეს ადღეგრძელებს, უსურვებს მას ბედნიერებას, დიდი ზნის სიცოცხლეს, ცოლთან შებერებას—„ერთმანეთს შეაბერდით მზე და მთვარესავითო“. მეგრული მითოლოგიით, მზე და მთვარე ცოლ-ქმარია, ხოლო ვარსკვლავები—მათი შვილები. თქმა—მზისა და მთვარისებრ დაბერება — ნიშნავს დაუსრულებლივ, მუდმივ ცხოვრებას²³. მასთან ერთად, სუფრაზე მღერიან მაყრულს და სხვა სალაღობო სახის სიმღერებს. ასეთია, მაგალითად,

გეშეია, გეშეია,
ახალი დო ჭეეშეია,
უჩარდია, უჩა კოჩი,
ეაშენდი და მუშა მორთი?!
გეშეი ლვინი, გეშაწკუბი,
აშო მომიხარკალე,
მა დედიბი მუშო მოკო,
ცირა მომიჩაკალე.

დალიე, დალიე,
ახალი და ძეელია,
უჩარდია, შავო კაცო,
თუ არ სვამდი, რისთვის მოხვედი?!
დალიე ლვინო, გამოსალე (ჭურჭელი),
მერე აქეთ გადმომიგდე;
დედაბერი რათ მინდა,
ვოგო მომგვართ²⁴.

²² თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 97.

²³ იქვე, გვ. 101.

²⁴ თ. სახოკია, დასახელებული წიგნი, გვ. 101. შდრ. ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 69.

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

სინჯა მურსია,
მოსოფუნსია;
სინჯაში ნაბალი
მოქოსუნსია.

სიძე მოდისო,
(გზებს) მოანგრევსო;
სიძის ნაბალი
მოხვეტებაო²⁵.

სუფრულ სიმღერებს მიეკუთვნება აგრეთვე:

ჩქიმი ჩიმა გუჯმახანი
აჟა ღვინი ყვდმახაჟი.
გევშვათ ღვინი ხართია,
ართიანს ქიდვახამათია.

ჩემო ძმაო, გუჯმახანო,
ერთი ღვინო გადმოილიოცე²⁶.
დავლიოთ ღვინო დოქიო,
ერთმანეთს დაველიოცოთო²⁷.

დალოცვის ტექსტებიდან, საქორწილო პოეზიაში, ცალკე უნდა გამოიყოს სიძე-პატარძლის (სინჯა დო მოკყუდლუში) დასალოცი ლექს-სიმღერები. ამთ გვერდით, რა თქმა უნდა, არსებობდა, საერთო, ზოგადი ხასიათის სმურებიც, რომლითაც ტოლუმბაში ქორწილის ყველა მონაწილეს მიმართავდა და ყველას თანაბრად ეკუთვნოდა. მეტამე რიგის ლექს-სიმღერებს მიეკუთვნებიან ქორწილის დროს შესასრულებელი საღალღობო ფორმის შაირები, რომლებიც ჩონგურის ან გიტარის თანხლებით სრულდება, ზოგჯერ კი აკომპანემენტის გარეშეც.

ამის თაობაზე ს. მაკალათია წერს: „ქალისა და ვაჟის მაყრები დასხდებოდნენ ცალ-ცალკე და პირისპირ, დააწყებოდა ღვინის სმა გრძელი სადღეგრძელოებით. ამას მოჰყვებოდა სიმღერა და ცეკვა-თამაში. მღეროდნენ ორ წყებად და შაირობდნენ მხიარული და სააშიკო ლექსებით“-²⁸ — აქვე ავტორი იმორწმებს საღალღობო შაირების რამდენიმე ნიმუშს:

დაბალ ქანას ვოხორანქი,
ათომილო ჰოროთაქი.
მალა-მალას ვაგორწყექი,
გინოშილო ჰოროთაქი.

დაბალ ქვეყნის მოსახლე ვარ,
(ქვეშ) შემომველო სინეატე;
მალ-მალე (რომ) ვერ გხედაე,
სიყვარულმა გამიარა (ჩამომშორდა)

25 თ. ს ა ხ ო კ ი ა, დასახელებული წიგნი, გვ. 101. შდრ. ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970, გვ. 69.

26 И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, 1914, с. 139.

27 ა. ც ა ნ ა ვ ა, დასახელებული წიგნი, გვ. 69.

28 ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, დასახელებული წიგნი, გვ. 267.

ჩემი ჩონგური, ჭვირ ჩონგური
ჭვირი კოჩიში ნათლარე,
ჩემი ქომონჯი საცოდარი
ჩემი თოლიში ნავორარე.

ჩემი ჩონგური, კარგი ჩონგური,
კარგი კაცის განათალი;
საცოდავი ჩემი ქმარი,
ჩემი თვლით მონაძებნი.

„ამ გაშვირებაში, — განაგრძობს ავტორი, — იმარჯვებდა ის მხარე, რომელიც მეტს დაღვედა, მღეროდა და შვირობდა უყვეთესად²⁹. აქ მოტანილი სასიმღერო-სალალობო შვირები საერთო გავრცელები-საა და დაკავშირებული არ არის რომელიმე საწესჩვეულებო ტრადიციასთან. რაც შეეხება პირველი ჯგუფის, სიძე-პატარძლის დასალოც ლექსებს, ტოლუმბაში (თამადა) წარმოსთქვამს რეჩიტატივის ფორმით, გამომეტყველებითა და შთამბეჭდავად. ამგვარი სადღეგრძელოები დიდაქტიკურ-ალმზრდელობითი ხასიათისაა. იგი შეიცავს მოწოდებას, თუ რა გააკეთოს სიძე-პატარძალმა საკუთარი ოჯახის, მშობლების, ნათესავებისა და ახლობლების საკეთილდღეოდ. ერთ-ერთ ლექსში, რომელსაც ეწოდება — „სინჯა დო მოჰყუდღეში ოხვა-მალი“ (სიძისა და პატარძლის დასალოცი) ასეთი მორალაა გამოხატული:

ართიანც ალურენა,
ჭვირი ბოში დო ჭვირი ცირა,
სასახელო ცოფედას —
თენფეიში აკოძინა...
ჭვირი ჩილი დო ქომონჯობა,
თენემც გუუტარებუდანი,
მუნფეიში მარდუაღეფშა
გური გუუხარებუდანი³⁰...

ერთმანეთს (მხარში) უღგანან,
კარგი ბიჯი და კარგი გოგო,
სახელოვანი უფილიყოს
მათი შეერთება...
კარგი ცოლ-ქმრობა
მათ გაეტარებინოთ,
თავიანთი გამზრდელებიანთის
გული გაეხარებინოთ...

მეორე ჯგუფის სმურები შეიძლება ნებისმიერ აღრესატს მიესადაგოს. იგი კონკრეტული პიროვნებით არ არის შეზღუდული, მას აქვს სალალობო ტონი, ფორმა ნარნარი და მსუბუქია. იგი ქეშმარიტი ხალხურობის დამლითაა აღბეჭდილი. ეს სადღეგრძელო ჩვენ გვაგონებს აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ ცნობილ დალოცვას (დაილოცოს ეს სახლი, საძირკველი და სხვენი, ფაცრული და კირული, სპილენძი და ჩინური, გეჯა და ვარცილი, გუთანი და კალო, მარგილი და პალო“ და ა. შ.)³¹.

აღნიშნული ტიპის სმურის ერთ-ერთი მთქმელია ცხაკაიას რაი-

29 იქვე, გვ. 268.

30 მეგრ. პოეზ., გვ. 14-15.

31 ჯართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), შედგენილი პროფ. ქს. სიხარულიძის მიერ, 1970, გვ. 59.

ონში მცხოვრები განთქმული მოლექსე და მომღერალი ანდრო კოსტას ძე ეჯიბია³².

გუგაბარას,	გაგაბაროს,
ცული დაგიფარას,	ცული დაგიფაროს,
ბუნება მერჩანს ფარას,	ბუნება მოგცემს ფულს,
კეთილ მოგახვარას,	კეთილად მოგახმაროს,
დაბადებაზე გარზი	დაბადებიდან გასძელი
ართი იმ წანას...	ერთი ას წელს...

სმურებში თავისი გამოხატულება კპოვა წარმართულმა სალოცაებმა, ხატების მომადლიერება, თავისთავად, სიკეთის, ღოვლათიანობისა და გამრავლების საწინდარი იყო. გარდა მაგიური მანიპულაციებისა მხატვრული სიტყვითაც მიმართავდნენ ასეთ მფარველ ღვთაებებს, სალოცავ ხატებს და შესთხოვდნენ დაეცვა და სიკეთე მოეტანა ახალშექმნილი ოჯახისათვის, ქორწილში მონაწილე თითოეული წევრისათვის. ამდენად, ამ ტიპის სმურებს ერთგვარი პროფილაქტიკური და პროდუქტიული მაგიის დანიშნულებაც ჰქონდათ დაკისრებული. დალოცვის ტექსტში ძირითადი ადრესატი წმინდა გიორგია. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ყველაზე ძლიერი ხატები სამეგრელოში წმ. გიორგის სახელობისაა. უმაღლესი ღვთაებას („დუდო ღორონთი“, „თავ-ღმერთის“) შემდეგ დაახელებულია ცალკეული კუთხის თუ სოფლის ხატები და სალოცავები, რომელთა ხელშია ღოვლათიანობის მონიჭება. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ზოგადი ქართული მოვლენის კონკრეტულ გამოხატულებასთან. აღმოსავლეთ საქართველოში ცნობილია ამ ტიპის სმურები. ღმერთისადმი მიმართვის შემდეგ, თამადა ლოცავს ოჯახს, სიძე პატარძალს და სუფრის ყველა წევრს.

• დიდება ღმერთსა,
დიდსა, მოწყალესა
ღმერთო, მოწყალეა მიე
აქა ბრძანებულსა,
ნეფესა და დედოფალსა
სახე შშენიერსა
წყვილი ეავიშვილი მიე
საწლულუო წელსა — და ა. შ³³.

საერთოდ, სმურებში, მეტ-ნაკლებად ყველგან შეინიშნება სალოცობო განწყობილება, ეს მისი სპეციფიკაა და შეპირობებულია თავისებური აუდიტორიით, სადაც მხოლოდ მხიარულება სუფევს.

32. მეგრ. პოეზია, იქვე.

33. ე. კ. ტ. ე. ტ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი, ხალხური პოეზია, 1961, ვგ. 251.

გუგატიბუ დუდო ღორანტი,
ცხოვარ-შაცხოვარი ხატიქ...
თავარ ანგელოზ—ფოცხურქ
ღეთის მოწმობელი—ხეთურქ.
ჟული დო აღერტიქ...
წმინდა გიორგი — ილორქ,
წმიდა გიორგი—ჭვარულქ,
წმიდა გიორგი—ლაკადურქ,
ოთხი ხოლო მაკათურქ;...

გაგიტბეს (გწყალობდეს) თავღმერთო
ცხოვარ-შაცხოვარი ხატი...
მთავარანგელოზი—ფოცხოლი, 34,
ღეთისმოწამე — ხეთისა³⁵,
ჟული დო აღერტი,
წმინდა გიორგი — ილორის,
წმიდა გიორგი — ჭვარისა³⁶,
წმინდა გიორგი — ლაკადისა³⁷
ოთხივე ერთად შეყერილა...

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

ბალხამიშვილის ქორწილი,
მიკვირს და გამკვირვებია,
სამი დღე ვიყავ ომში და
ისე არ გამკვირებია³⁸.

„წასვლის კულა“ საოცრად მელოდიური სიმღერაა, იგი, უაღრესად არქაული და საყოველთაო გავრცელებისაა, მას სამეგრელოს ყველა კუთხეში მღერიან“. „კუჩხი ბედნიერი? დაწყებულა ქორწილი, რამდენიმე დღის შემდეგ „ოლური კულათი“ მთავრდებოდა. ეს კულა სპეციალურად იყო გაკეთებული. მისი დაუღწევლობა სირცხვილად ითვლებოდა. სიმღერაში იხსენიება ვენახიც („ჩინჯი ღულა“ — ძირდაგრეხილი)³⁹:

პოი დო კულარე,
პოი დო კულარე,
თესი მითი ვაშუნსუნი, ნანა,
თელო ღურარე.

პოი და კულაა,
პოი და კულაა,
ამას ვინც არ დაღუეს, ნანა,
ოცხლად სიყვდილია.

34 სოფლის სახელია ცხაკაიას რაიონში.

35 სოფლის სახელია ხობის რაიონში.

36 სოფლის სახელია წალენჯიხის რაიონში.

37 ადგილის სახელია. მეგრ. პოეზ., გვ. 30-31.

38 ბალხური სიტყვიერება, I, ე. თაყაიშვილის რედ., გვ. 282.

39 „ჩინჯი ღულა“ — „ძირდაგრეხილი“ ვაზის ეპითეტია სამეგრელოში.

პოოი დო ოლური კულარე,
პოოი დო ოლური კულარე,
თესი მითი ვაშუნსუნი, ნანა,
თელ ღურარე,
პოოი დო ჭინჭი ღულარე,
პოოი დო ჭინჭი ღულარე,
თესი მითი ვაშუნსინი, ნანა,
თელ ღურარე.

პოოი და წასელის კულაა,
პოოი და წასელის კულაა,
ამას ეინც არ დალეეს, ნანა,
ცოცხლად სიკვდილია.
პოოი და ძირდაგრეხილია,
პოოი და ძირდაგრეხილია,
ამას ეინც არ დალეეს, ნანა,
ცოცხლად სიკვდილია¹⁰.

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

А. В. ЦАНАВА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ГРУЗИНСКОЙ СВАДЕБНОЙ ПОЭЗИИ

Резюме

В работе рассмотрена проблема свадебных традиций в Мегрелии и малоизвестные в научной литературе поэтические тексты, отражающие данную традицию.

Свадебный ритуал в Мегрелии состоит из 4-х частей: 1. Смотрины невесты, 2. обручение невесты, 3. привод невесты в дом жениха, 4. Свадебный пир.

Изучен вопрос о традиции табу (запрета) женитьбы между кровными родственниками в грузинских племенах. Установлены соответствующие «табу» термины: сванский «маадшид», мегрельский «вашинерс», а также распространенный в регионах Имеретии и Гурии термин «Мзнилоба» («бдзнилоба»).



ტრადიციების კროზლემა XIX საუკუნის II ნახევრის
ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომებში

ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების მანძილზე ქართველმა ხალხმა შეიმუშავა ცხოვრების საკუთარი წესი, შექმნა მდიდარი ტრადიციები, ზნე-ჩვეულებანი, ადათები, დღესასწაულები და შემდგომ თაობებს მემკვიდრეობად დაუტოვა სამოქმედოდ და სახელმძღვანელოდ. ტრადიციების შინაარსი და სოციალური ფუნქცია იცვლებოდა საუკუნეების მანძილზე. იცვლებოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვლილებებთან ერთად, მაგრამ ძირითადი ტენდენცია, რომლითაც ქართველებმა თავისთავადობა შეინარჩუნეს, უცვლელი რჩებოდა.

ტრადიციების ცვალებადობა ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ყველა ეტაპზე წარმოებდა. ამის ნათელსაყოფად ერთ მაგალითს მოვიყვანთ. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ამბობს: ამ მეფის დროს „საეშმაკონი სიმღერანი, სახიობანი და განცხრომანი და გინება ღმრთისა საქულეელი და ყოველი უწესოება მოსპობილ იყო ლაშქართა შინა მისსა⁽¹⁾ ცნობიდან ნათლად ჩანს, რომ წარმართული ქართული სიმღერა — სახიობანი ლაშქარში მოუსპია დავით აღმაშენებელს. ეს იმით იყო გამოწვეული, რომ აღარ შეესაბამებოდა ქრისტიანული საზოგადოების მორალს, მისი შემდგომი განვითარების მუხბრუნეს წარმოადგენდა. მაგრამ არ ვიქნებით სწორი არ აღვნიშნოთ, რომ ქართველ ხალხს წეს-ჩვეულებების სახით ბევრი დადებითი ტრადიცია შეუქმნია, რომლებმაც საუკუნეები გამოიარეს და ჩვენს დროშიც არ დაუკარგავთ ცხოველმყოფელობა. ვინც ჩვენი წარსულის დიდსა და ეკლიან გზას ფხიზელი თვალით დააკვირდება, ჩრდილოვან და მანკიერ მოვლენათა გვერდით ბევრს კარგსა და დიდებულს აღმოა-

1 ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 352.

ჩენს. მრავალმა ხალხურმა ტრადიციამ გაუძლო საუკუნეებს, რადგან ისინი გამოხატავდნენ მშრომელი ადამიანის ფიქრებს, მისწრაფებებს უკეთესი მომავლის შესახებ.

ტრადიციების მეცნიერული შესწავლის ასპექტით ინტერესს აღძრავს XIX საუკუნის II ნახევრის ქართველი ისტორიკოსების — ს. ბარათაშვილის, პ. იოსელიანის, დ. ბაქრაძის, მ. ჭანაშვილის შრომები. დასახელებული ისტორიკოსები ჭეშოვან ადგილს უთმობენ ტრადიცია-წეს-ჩვეულებების შესწავლას. მათი შეხედულებანი ქართველი ხალხის ტრადიციებზე მნიშვნელოვანია, როგორც ეთნოგრაფიის, ისე ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით.

ტრადიციების მეცნიერულ შესწავლას საფუძველი ილია ჭავჭავაძემ მოუშადა. 1887 წელს დაწერილ სტატიაში „ხალხის ზნე-ჩვეულებების შესწავლის შესახებ“ მან დასახა ამოცანები, რომლის საფუძველზედაც უნდა წარმართულიყო ქართველი ხალხის ზნე-ჩვეულებების, ადათების და სოციალურ-ეკონომიკური, იურიდიული და სხვა ყოფითი მოვლენების შესწავლა.

ილია ჭავჭავაძე დიდი სიფრთხილითა და პასუხისმგებლობით უდგება ხალხის ზნე-ჩვეულებების შესწავლას. მისი აზრით, ხალხურ პოეზიასთან ერთად საჭიროა შევისწავლოთ „ხალხის ჩვეულებანი, რომელნიც შეეხებიან ეკონომიურსა და იურიდიულს ცხოვრებას“².

ილია ჭავჭავაძის შეხედულებით, „ხალხს თავისი საკუთარი ეკონომიური წესწყობილება და იურიდიული ჩვეულებანი აქვს, რომლითაც ხელმძღვანელობს, როცა საჭიროება ამას მოითხოვს, მამულის გაყიდვა და დაგირაება, საქონლის გაბარება მოსაშენებლად, ერთერთ შორის აღებ-მიცემა, სხვადასხვა მცირე დანიშნულების გასამართლება და ათასი ამგვარი მოვლენა, — სულ ხალხის ჩვეულების ძალით სწარმოებს, ხალხის ადათზეა დაფუძნებული და ამ ადათს ემორჩილება“³.

მოყვანილი ადგილებიდან ნათლად ჩანს ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულება ხალხური პოეზიის შესწავლისადმი და, გარდა ამისა, ხალხური ზნე-ჩვეულებებიდან იმგვარი ხასიათის მასალების საგანგებოდ შესწავლა-შეგროვების საჭიროება, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებულია ხალხის იურიდიულ, ეკონომიურ, ადგილობრივ ჩვეულებათან.

ილია ჭავჭავაძე ხალხის ზნე-ჩვეულებებზე დაკვირვებას და მის საფუძვლიან შესწავლას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

² ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1955, გვ. 191.

³ იქვე, გვ. 191 — 192.

საქართველოს ისტორიის მეცნიერული შესწავლისათვის, უველი ქართული წერილობითი ძეგლების გვერდით, ვინაიდან მას საქართველოს მეცნიერული ისტორია წარმოდგენილი ჰქონდა არა როგორც მეფეთა ისტორია, საგარეო ურთიერთობათა და ომების ისტორია, არამედ როგორც ჩვენი ქვეყნის „შიდა ცხოვრების“ ისტორია, — ერის, ხალხის ისტორია.

ილია ჭავჭავაძე გარკვევით მიუთითებს, რომ იქ, „სადაც მდაბიო ხალხის ცხოვრების შესწავლა ნამდვილ გზად არის დაყენებული, სადაც შეგნებული აქვთ, თუ რა საუნჯეა დარჩენილი სხვადასხვა ჩვეულებებში, იქ მდაბიო ხალხის ყოველგვარ ჩვეულებას, ცხოვრების ყოველგვარ საგანს, ჯეროვან ყურადღებას აქცევენ და გამოურკვევლად არაფერს სტოვებენ. სწორედ ამგვარ შესწავლას და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყოფი, მხოლოდ ამნაირი შესწავლით და გამოკვლევით შეიძლება ყოველმხრივ შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, მისი ავი და კარგი, იმისი წადილი და საჭიროება“⁴.

ი. ჭავჭავაძის მოწოდება ხალხურ პოეზიასთან ერთად ხალხურ ჩვეულებათა შესწავლის აუცილებლობის შესახებ, რომლებშიც უხვად არის დაფერილი „გონებითი და სხვაგვარი საუნჯე“, გასდა ძირითადი დევიზი, რომელიც ასულდგმულებდა ქართული ეთნოგრაფიული აზრის განვითარებას XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში.

ტრადიციების შესწავლის საქმეში ილია ჭავჭავაძემ და მის თანამებრძოლთა ნააზრევმა XIX საუკუნის II ნახევრის ქართული ისტორიკოსების მსოფლმხედველობაზეც მოახდინეს გავლენა. ქართველ ისტორიკოსებს კარგად ესმოდათ ამა თუ იმ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ტრადიცია — წეს-ჩვეულების მნიშვნელობა, მისი სოციალური ფუნქცია, რამდენადაც ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებში ხალხის სულიერი სახე ჩანს, მისი შინაგანი კულტურა და მომავლის პერსპექტივები იხატება.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველი ისტორიკოსები მეფის რუსეთის თვითმპყრობელური რეჟიმის პირობებში ირკვევდნენ საქართველოს უმდიდრეს და მრავალსაუკუნოვან ისტორიას, რითაც ქართველ ხალხში აღვიძებდნენ ეროვნულ თვითშეგნებას და ამტკიცებდნენ ეროვნულ-კულტურულ ტრადიციებს. ამის გამო ისინი საქართველოს ისტორიის შესწავლისას ერთ-ერთ მიზნად ჩვენი კულ-

4 ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1955, გვ. 192.

ტურული ტრადიციების აღდგენა-განმტკიცებასაც ისახავდნენ, ჩვენი გვეყენის წარსულის ჩვენებისას ზმირად ლაპარაკობდნენ დადებით ტრადიციებზე, მაგრამ, ამავე დროს წარსულის მანკიერებებსაც არ ტოვებდნენ ყურადღების გარეშე.

ხალხური ტრადიციების შესწავლის საკითხი დასმულია ქართველი ისტორიკოსის სულხან ბარათაშვილის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნაშრომში „ქართულ-მეგრული მოდგმის ხალხთა რელიგიური ყოფის მოკლე მიმოხილვა საყოველთაო წარმართობის ეპოქაში“. ამ წერილში ავტორი „ქართლის ცხოვრებისა“ და უცხოური წყაროების ერთგვარი კრიტიკული გამოყენების საფუძველზე ქართველთა რელიგიურ რწმენებზე მსჯელობს⁵.

პლ. იოსელიანის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში მოიხილება საყურადღებო ცნობები ხალხური ტრადიციის თაობაზე. მაგალითად, პლ. იოსელიანის ნაშრომი „ქალაქ დუშეთის აღწერა“ გვაწვდის რიგ ცნობებს ხალხის ჩვეულებების შესახებაც. ერთ-ერთ თავში „ეთნოგრაფიული შენიშვნები“ ავტორი ვრცლად მიმოიხილავს სახალხო დღეობებსა და წეს-ჩვეულებებს: 1. ცეცხლზე გადახტომა ვენების კვირის ოთხშაბათს, 2. ჭიდაობა, 3. მუშტით ბრძოლა (კრივი), 4. ყველიერის დღის გართობა-თამაშობანი, 5. ცხენთა ჯირითი, 6. ყეენობა, ჭონა და სხვ. ისტორიკოსი თითოეული წეს-ჩვეულებას დახასიათებს სხვა ხალხთა წეს-ჩვეულებებთან მიმართებაში გვაწვდის. ყეენობაზე იგი ამბობს: ყეენობა „იმართებოდა დიდი მარხვის პირველი კვირის ორშაბათს. ფიქრობენ, რომ ის გამოსატყვევებელი შაჰების გამასხარავებასა და დამცირებას. მთელი ქალაქი მონაწილეობდა ამ წარმოდგენაში“⁶. პლ. იოსელიანი ყეენობის თამაშში ხედავს იმის განმეორებას, რაც იყო საფრანგეთში ჯერ კიდევ მე-15 საუკუნეში“ *nos cpoib-*ის სახელწოდებით. მას მიზნად ჰქონდა მხიარულობა და გართობა ყველიერის დღეებში. კრებული შედგებოდა ექვსასი კაცისაგან. მათგან რამდენიმე კაცი მწვანე, წითელსა და ყვითელი ფერის კოსტიუმს იცვამდა. სასაცილო ქუდით თავზე სხდებოდნენ ეტლზე და შემოუელიდნენ ქალაქის ქუჩებს, აციხებდნენ ხალხს მუსიკის ხმაზე და ხელში ეჭირათ სულელური ქუდი და სულელის თავი. ამ თავყრილობის მოთავე სულელად ინათლებოდა, მას ჰქონდა თავისი ეზო, ჰყავდა დაცვა, მისი ნებასურვილი სწრაფად სრულდებოდა“. პლ. იოსელიანის აზრით, საქართველოში როდის

⁵ Газ: «Кавказ», 1847, № 33, с. 150.

⁶ П. Иоселиани, Описание города Душети, Тб., 1860, с. 68.

შემოვიდა ეს ჩვეულება არაა ცნობილი. მაგრამ ის საკმაოდ ძველია და ფართოდ გავრცელებული.

პლ. იოსელიანი ჰონას შესრულების აღწერილობაში იყენებს როგორც ლიტერატურულ, ისე ფოლკლორულ ლექსებს. ისტორიკოსი გადმოგვცემს, რომ ჰონაში რამდენიმე პირი მონაწილეობს, დადიან სახლებში ყოველ საღამოს, დიდი მარხვის შუადღეებიდან მოყოლებული აღდგომამდე და თითოეული სახლიდან კრებენ კვერცხებს. ამასთან, უპირატესად მღერიან შემდეგ კუპლებებს:

„მე ეარ და ჩემი ნაბადი გამთენებელი ღამისა,
მოვკუდები ჭაერი ჩაყუება, სამის ღამის ქალისა,
ერთი მეტად ღამისა, მეორე ღელწამ-ტანისა,
მესამე ასეთი არის, დამყენებელი თულისა“.
„შემოედგი ფეხი, გწყალობდეს ღმერთი,
უფხი ჩემი კვალი ანგელოზისა“.

პლ. იოსელიანის აზრით, ჰონა მსგავსია მუსლიმანურ სამყაროში გავრცელებული წეს-ჩვეულების „ჩენკისა“, რომელიც მას კონსტანტინოპოლში უნახავს 1849 წელს იმ განსხვავებით, რომ იქ ჩენკებად 12-დან 18 წლამდე ასაკის ბავშვები იწოდებიან. იგი ფიქრობს, რომ ჰონა დუშეთსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში თურქეთის დროებითი მფლობელობის ნაშთი უნდა იყოს და ამ სახელის ქვეშ მუსლიმანური მუზის კვალ იქნა შემონახული (გვ. 71). რა თქმა უნდა, ეს არ არის სწორი, ჰონა, როგორც გარკვეულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, დიდმარხვის, აღდგომის წინა პერიოდის, ჩამოვლითი სახალხო ჩვეულება გენეტიკურად ახლოსაა აღდგომის დღესასწაულთან. ჰონა აღდგომასთან შემაერთებელი ხილია, თუმცა, როგორც ჰონის, ისე აღდგომის წეს-ჩვეულებათა სათავეს ქრისტიანობამდელი წყაროები აქვს⁷.

ტრადიცია-წეს-ჩვეულებების შესწავლის თვალსაზრისით საყურადღებო ცნობებია დაცული დ. ბაქრაძის ნაშრომებში. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი პირველივე სამეცნიერო წერილები: „სცენები ქართული ცხოვრებიდან“ და „ჩემი გაცნობა ფშაველებთან“.

„სცენები ქართული ცხოვრებიდან“ XIX ს. შუა ხანების ქართველ (კახელ) გლეხთა საშინაო ცხოვრების, მათი საქმიანობისა და ეკონომიური მდგომარეობის შესწავლას ეძღვნება. მასში მკვეთრად ჩანს დ. ბაქრაძის სიმპათიები ქართველ გლეხთა მიმართ. ავტორი

7. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია I, 1975, გვ. 499.

საუბრობს ერთ ძირითად ტრადიციაზე — შრომისმოყვარეობაზე. იგი თავისი მთავარი გმირის — ფარსადან კახიშვილის — სიტყვებით ლაპარაკობს: „მე განსაკუთრებით მომწონს მისი (გლეხის, ნინიაშვილის, გ. ა.) კეთილგონიერება: მას უყვარს შრომა“. ავტორი მოხიბლულია ქართული სიმღერებით, საუბრობს აკვანთან მიმჭდარი ყმაწვილი ქალის სიმღერის თაობაზე და ამასთან სინანულს გამოთქვამს, რომ ქალები საჯაროდ მღერას ერიდებიან და მხოლოდ ერთხელ მომეცა საშუალება მომესმინაო. იგი აღნიშნავს, რომ ქართული ლხინის სუფრას უეჭველად ახლავს სიმღერა და ლხენა. გუნდი იყოფა ორ ჯგუფად და თითოეულ ჯგუფს ჰყავს თავისი დამწყები, რომელიც რეჟისორის წარმოთქვამს ლექსს და ნახევარგუნდი ბანს ეუბნება. სიმღერას ცეკვით აწყვიტავენ და ასრულებენ „ფერხულს“. ავტორს „ფერხული“ სანახაობითი ხელოვნების ერთ-ერთ პირველ საფეხურად მიაჩნია და ხაზს უსვამს მის სინკრეტულ ბუნებას.

ტრადიციის შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია დ. ბაქრაძის წერილი „ჩემი გაცნობა ფშაველებთან“. მასში აღწერილია დატირების ფშაური წესი და ბოჭორმის წმინდა გიორგობა, აღნიშნულია: წმ. გიორგის დღესასწაულზე დიდი ცეკვა-თამაში და სიმღერა იმართება, რომელშიც მონაწილეობენ „ბარის ქართველები, ფშაველები და ხევსურები“.

დ. ბაქრაძემ კარგად იცოდა, რომ საქართველოში, ისევე როგორც მსოფლიოს ყველა მთიან ქვეყანაში, გადმონაშთები უფრო მეტად და უფრო წმინდად მთამ შემოინახა. ამის გამო გასაგებია ისტორიკოსის ლტოლვა მთისაკენ.

დ. ბაქრაძემ სვანეთში მოგზაურობის შედეგად დაწერა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი „სვანეთი“. იგი დაიბეჭდა გაზ. „კავკაზში“ (1861, №1-4), 1864 წელს ცალკე წიგნდაც გამოქვეყნდა ნაშრომს სვანების და საერთოდ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიული და ბევრ შემთხვევაში ფოლკლორული თავისებურებების შესწავლისათვის უეჭველად დიდი მნიშვნელობა აქვს. მართებულად აღნიშნავს დ. ბაქრაძე; „ამ ტომის ცხოვრების სურათის შესწავლა, რომლის წარმოშობა შორეულ წარსულში იკარგება და რომელმაც, ევროპული ცივილიზაციის მიერ ხელუხლებელმა, შემოინახა პირ-

8) Д. Бакрадзэ, Сцены из грузинской жизни, газ. «Кавказ», 1850, № 91, № 92.

9) Д. Бакрадзэ, Мое знакомство с пшарамн, газ. «Кавказ», 1850, № 98.

10) «Сванетия» Записки Кавк. Отдела Имп. Р. Г. С., Кн. VI, 1864.

ველყოფილ ჩვეულებათა ნიშნები, მაღალი ინტერესის საგანია. აქ თქვენ ნახავთ კაცობრიობის მოდგმის ბავშვურ მდგომარეობას მისი სათნოებითა და მანკიერებით¹¹.

დ. ბაქრაძე მოგვითხრობს სევანებში შვილის აღზრდას ზოგიერთ თავისებურ წესზე, რომ გოგონებს ღედა ზოგჯერ ძუძუს არ აწოვებდა... მათთვის მთავარი იყო გვარის გამგრძელებელი, გვარის ინტერესების დამცველი, მებრძოლი ვაჟის დაბადება¹².

დ. ბაქრაძე ნარკვევში სევანთა საქორწილო წეს-ჩვეულებების შესახებაც საუბრობს. ისტორიკოსის გადმოცემით, სევანეთში შემორჩენილია წესი პატარძლის ყიდვისა 20-40 სულ რქოსან საქონლად. სევანეთში საცოლის ყიდვის ფაქტის დადასტურება ქართულ ტომებში ქორწინების უძველეს წესზე უნდა მიგვანიშნებდეს. ამ წესის არსებობას ზოგი უცხოური წყაროც ეთანხმება. მაგალითად, ბიზანტიის უკანასკნელმა კეისარმა კონსტანტინემ 1451 წელს საქართველოსა და ტრაპიზონის მეფეებთან თავისი ერთგული კარისკაცი გამოგზავნა საცოლის არჩევის მიზნით. საქართველოში ჩამოსული ელჩისათვის — ფრანძქისათვის გიორგი მეფეს (ალბათ გიორგი VIII-ს) ვანუცხადებია: „რაკი ჩვენი ქვეყნის ზნეჩვეულებისამებრ საქმროს შოაქეს ქონება საცოლისათვის და არა საცოლოს, ამიტომ მე ჩემს ასულს მზითევს არ გამოვატანო“¹³. მაშასადამე, ძველი ქართული ზნე-ჩვეულების მიხედვით, ვაჟს ევალებოდა საცოლისათვის საჩუქრის მიტანა. ეს ჩვეულება, — აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, — „იმ „ურადის“ ნაშთი უნდა იყოს, რომელიც ურვადისაგან არის წარმომდგარი და იმ დროს უნდა დაწესებულიყო, როდესაც ქალის ცოლად შერთვა მოტაცება-სყიდვით სწორედ „ურვადის“ მიცემით შეიძლებოდა მხოლოდ“¹⁴.

როგორც ირკვევა, ეს წეს-ჩვეულება არ არის მხოლოდ და მხოლოდ ქართული მოვლენა. იგი უხსოვარი დროიდან მომდინარეობს და სხვა ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული. ამ მხრივ ჩვენს ყურადღება მიიპყრო ჰომეროსის „ოდისეამ“. აქ მერვე სიმღერაში დემოდოკე მღერის ღმერთების — აფროდიტესა და არესის შესახებ: ზევსის ასულმა აფროდიტემ უღალატა ჰეფესტოს. ჰეფესტომ აფრო-

11 «Свадьба», с. 39.

12 Газ. «Кавказ», № 4.

13 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, ტ. IV, თბ., 1967., 33. 46-47.

14 იქვე, 33. 47.

დიტე მის საყვარელ არესთან ერთად ბადეში გაახვია და შეიპყრო. ჰეფესტო მიმართავს ღმერთებს:

მადს წაუხდენ ამ ბადეში მაგარად გახვეულთ,
მაჲ მაგისი ვიდრე ყველა ძღვენს არ მომითულის,
ამ ძაღლის კლიკა ქალისათვის რაც მიმიცია¹⁵.

ე. ი. ჰეფესტო იმ საჩუქრის უკან დაბრუნებას მოითხოვს, რომელიც ცოლის გამოსასყიდად სიმამრს მისცა. აქედან ნათელია, რომ საცოლის გამოსასყიდად საჩუქრის გაცემა ქრისტიანობამდელი ტრადიციია. იგი ძველ ბერძნებს შორის სამი ათასწლეულის წინათ ყოფილა გავრცელებული.

სვანეთში ამ ჩვეულების დადასტურება მით უფრო საგულისხმოა, რომ სხვა ქართველ ტომებში მის შესახებ ცნობები თითქმის უკვე აღარ გვხვდება.

დ. ბაქრაძე ნარკვევში აღწერს აგრეთვე სვანურ საზოგადოებრივ გართობებს, ვრცლად საუბრობს სვანური სიმღერებისა და ცეკვების შესახებ. ისტორიკოსის დაკვირვებით, სვანური ცეკვები და სიმღერები იმერულ ხასიათს ატარებენ. ჩვეულებრივად მოცეკვავეები ხელნელხაყიდებელი ქმნიან წრეს, რომლის ირგვლივ ტრიალებენ ჯერ ნელი, შემდეგ კი ჩქარი ტემპით, ამ დროს შესასრულებელი სიმღერები რითმოვანია და გვაგონებენ ცნობილ იმერულ ორნანოს. როგორც მე მითხრეს, ისინი იმერლებისაგან არის ნასესხები¹⁶.

ტრადიცია-წეს-ჩვეულებების შესწავლის ასპექტით მნიშვნელოვანია დ. ბაქრაძის ნაშრომი „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“. იგი 1878 წელს გამოქვეყნდა პეტერბურგში, საიმპერატორო აკადემიის მიერ¹⁷.

აჭარის სოფლებში მოგზაურობისას დ. ბაქრაძე უყვირდება და სწავლობს სოფლის მცხოვრებთა ყოფას — ენას, სიმღერებს, საქორწილო წეს-ჩვეულებებს და სხვ. მონასტრებისა და ეკლესიების მეცნიერული შესწავლის გვერდით ავტორი ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებზეც მსჯელობს. ისტორიკოსი გადმოგვცემს, თუ როგორ ეძლეოდა მივიწყებას მამაბაპური წეს-ჩვეულებები თურქი დამპყრობლების ხელში: „აქარლები ამჟამად მხოლოდ შიშს განიცდიან იმ ადგილების მიმართ, სადაც ოდესღაც ეკლესიები იდგა და ბევრს ვერ გაუბედნია მათთან ახლოს მისვლა. ძველი, ქრისტიანული წეს-ჩვეულებე-

¹⁵ ჰომეროსი, ოდისეა თბ., 1979, VIII სიმღერა, გვ. 186—187.

¹⁶ Газ. «Кавказ», 1861, № 4.

¹⁷ Д-р. Бакрадзе, Археологические путешествия по Гурии и Аджаре, СПб. 1878.

ბიდან ზოგიერთი ახლაც შემონახულია. მაგალითად, სააღდგომო კვერცხის შეღებვა. აქ ახსოვთ აგრეთვე წინანდელი ქრისტიანული დღესასწაულები, მაგრამ ყველაფერი ეს მივიწყებას, წარხოცას იწყებს (გვ. 49—50).

დ. ბაქრაძე აღწერს ქართულ სიმღერებს; რომლებიც მან შევშეთის ბეგის ქალიშვილის ქორწილში მოისმინა: „შემომესმა ქართული საქორწილო სიმღერები, გაირკვა, რომ ზენდიდის ბეგს შეურთავს შევშეთის ბეგის ქალიშვილი და მას შევშეთიდან სიმღერებით კავალკადა მიაცილებდა. აქაური ქორწილის წესი გვაკონებს ქართულ წესჩვეულებას. მაგალითად, წინასწარი მოლაპარაკება მეფე-დედოფლის მშობლებს შორის, მზითვის პირობა, თვით მზითვეი და მასთან თანმხლები ცერემონიები: სახელის მირქმა როგორც საქმროს, ისე საპატარძლოსადმი ქორწილის პირველ დღეს, მეფე-დედოფალი, საქმროსა და საპატარძლოს თანმხლები პირები — მაყრები; სიმღერები, რომელიც ამ დროს სრულდება, შეძახილი — მაყრული, თვით ქორწილი სამ დღეს, — ყველაფერი ეს წმინდა ქართულია და არა მარტო აპარაში, არამედ საერთოდ ქართული მუსულმანური მოსახლეობის ყველა კუთხეშია შემონახული“ (გვ. 50).

ტრადიცია-წესჩვეულებების შესწავლის თვალსაზრისით გარკვეულ ინტერესს აღძრავს XIX ს. II ნახევრის ქართული ისტორიოგრაფიის თვალსაჩინო წარმომადგენლის მოსე ჯანაშვილის (1855 — 1934) ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნაშრომები: „აფხაზეთი და აფხაზები“, „ბოსლობა რაჭაში“, „ქართველთა რწმენანი“, „საინგილო“ და სხვ.

მ. ჯანაშვილმა 1892 წელს გამოაქვეყნა ეთნოგრაფიული ნარკვევები „აფხაზეთი და აფხაზები“¹⁸. მეცნიერმა ნარკვევი შეადგინა არსებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურის გამოყენებით. ისტორიკოსის მიზანი იყო რუსი მკითხველისათვის გაეცნო აფხაზი ხალხის ყოფა-ცხოვრება. ნარკვევში იგი ეხება აფხაზების ყოფა-ცხოვრების თითქმის ყველა მხარეს და, როგორც დაკვირვებული ეთნოგრაფი, გადმოგვცემს მათ ადათ-ჩვევებს, ცრუმორწმუნეობასა და რიტუალურ წესებს.

მ. ჯანაშვილმა „ივერიაში“ (1890 წ., № 2) ესომის ფსევდონიმით გამოაქვეყნა ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილი „ბოსლობა რაჭაში“. აქ არა მარტო ბოსლობა აღწერილი, არამედ — ახალ წელთან დაკავშირებული რიტუალებიც წერილი. პირველ რიგში. ეთნოგრაფიის

¹⁸ Записки корго. КИ. XVI. Тифлис, 1892.

თვალსაზრისითაა საინტერესო, მაგრამ მასში ბოსლობის რიტუალთან, დაკავშირებული ფოლკლორული ტექსტებია მოყვანილი, რომლებიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ხალხური დრამის საწყისების გამოსაკვლევად. წეს-ჩვეულებების შესწავლის ასპექტით მნიშვნელოვანია აგრეთვე მ. ჯანაშვილის წერილი „თუშეთში მკვდრის გლოვის გამო“¹⁹.

1893 წელს მ. ჯანაშვილმა დაბეჭდა ვრცელი ეთნოგრაფიული ნარკვევი *Картвельские поверья*²⁰, რომელშიც ძირითადად მოყვანილია ქართული, სვანური და ინგილოური მისალები. აქ იგი განიხილავს ხალხურ რწმენასა და წარმოდგენას ქვეყნის შექმნაზე, ბუნების მოვლენებზე, ადამიანის წარმოშობაზე და სხვ. მასალის განხილვისას ავტორი მოხერხებულად იყენებს ფოლკლორულ ტექსტებს. ნაშრომში ლაპარაკია ინგილოურ სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებებზე, კერძოდ, გლოვის რიტუალზე, მაგრამ, სამწუხაროდ, გლოვის ტექსტი არ არის მოყვანილი.

1913 წელს საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებულში „ძველი საქართველო“ დაიბეჭდა მ. ჯანაშვილის ეთნოგრაფიული ნაშრომი „საინგილო“, იგი ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში საუკეთესო და სანიმუშო თხზულებად უნდა ჩაითვალოს. ნაშრომში მოცემულია მ. ჯანაშვილის მშობლიური მხარის — საინგილოს ეთნოგრაფია, რომელიც მან უშუალოდ ადგილზე შეისწავლა და აღწერა ყველა ეთნოგრაფიული წესის დაცვით. ნაშრომში კარგად ჩანს ბეჩაევი წარსულის მქონე, ეროვნულად და სოციალურად დაზარალებული ინგილოების ეროვნული სახე. ამ მხრივ საყურადღებოა ნაშრომში მოყვანილი ინგილოური სიმღერის „ნანას“ ტესტი.

დაჲ-დაჲ, შულო, დაჲ!
კოხტა ეანი, დაჲ!
ჩემო გულო, დაჲ!
დაჲზინ, შულო, დაჲ!
დაჲქენ, თოლო დაჲ!
შენამ შამგველებ,
ტბილად დაჲზნ, დაჲ!
ენიჲ კირიმენ,

ვაშკაც გაჯდ, დაჲ!
ღუშმან ბევრ გუაე, დაჲ!
საქმეჲ ბოლ გოქ, დაჲ!
შენ რუმ გაზღებ, დაჲ!
ხანეას მოცემ, დაჲ!
მამულს მოუარ,
შემოამაგრე, დაჲ!
დაჲ-დაჲ, დაჲ-დაჲ-დაჲ!'

მ. ჯანაშვილი ზემომოყვანილი სიმღერის გამო წერს: „აქაურ ნანას გულმოსაკლავი და მწუხარებით სავსე კილო აქვს. ბევრჯერ მსმენია ინგილოური ნანა და ყოველთვის ამ ქვეყნის ბედშავი წარსული

¹⁹ „დროება“, 1892, № 92.

²⁰ «Сбор. Материалов», 1893, Т. XVII, с. 144—192.

თვალწინ წარმომდგომია: მომგონებია დრო შაჰ-აბაზისა, მფლობელობა და ბატონობა ჰარ-ბელაქნელებისა, ელისის სულთანისა, ლეკებისა და სხვ. ერთის სიტყვით, ის დრონი, როდესაც ძლიერსა და ხალხით საესე ჰერეთს მტრები სისხლის წვიმას აწვიმებდნენ, ხალხს სტყვევნიდნენ და ქლუტავდნენ. აქაური ნანა სიტყვებითა და შინაარსით ფრად მარტივი და ღარიბია, მაგრამ მაგიერად კილოსა და ჰანგის მიხედვით კი თავზარადამკემია.... მწუხარებით საესე. ამ მცირე ტექსტის ჰანგით კი ხალხს გამოუხატავს თავისი ბედშავი ყოფა-მდგომარეობა, სიმძიმე თავის უღლის²¹.

მკვლევარი ერთ-ერთ წერილში განიხილავს სააკვნო ლექს-სიმღერას, რომელშიც გვხვდება სიტყვა „არურუ“. მისი აზრით, „არურუ“ კერძოების ენაზე დაძინებას ნიშნავს. იგი წერს: „ჩვენში არსებობს სააკვნო პატარა ლექსი და ამ ლექსში გვხვდება სიტყვა არურუ, რომლის აზრი მე ვერავინ ამიხსნა. ახლა კი, ცხადია, რომ ჩვენი არურუ ჰნიშნავს დაძინებას.

არურუ ღარეჟანსა, გარედ გამოდგამს ჟარასა;
შინ რომ ყმაწვილი ტიროდეს, გარედან ეტყვის ნანასა.

ამ ლექსს თან მოსთქვამს და თან აკვანს გაჩქარებით არწევს ხოლმე ძიძა²². ნაშრომში „საინგილო“ ლაპარაკია ინგილოურ დატირებაზე. „ახლად დაქორწინებულ გარდაცვალებულ ვაჟს ასე დასტირის დედა: ნეფე შულო, სანეფოებ ვერ გაპტუეთ, დაგრჩა პატარხალ დუმშინბემთ, ერ სასტული ჰირ ვერ დაჰკლიე, ერ ვერდანი ჰირ ვერ გამოდკელ; შენ წილ დაგრჩა, ვერ შკამ, ვერ დაჰკლიე... ვამ, ჰარამ ჰემ, ვამ, ჰარამ ჰემ!... შენ პატარხალს ვერ მოჰბრუნდ ორჟელ ვერ შეჰზრახ, გიტირას შენ ნეფე წილ მამულმა, გიტირას შენ პატარხალმა, ვამ, ჰარამ, ჰემ! ვამ, ჰარამ, ეემ! დამტირებელს ყველა დედაკაც ბანს აძლევენ; ჰემ-ზედ ზმას აგრძელებენ დიდხანს. დედა ვაჟიშვილს დასტირის „აი შულო, ეან შულო, ჩემ სახლის იხტიას შულო! ეამ მოგიგი, ეამ მამულ აგიშენები, ეამ შეჰმელ-დაალეველ დროზე ვერ გიჰამი, ვერ დაგილევი; გზამ საფარ დაგვარდნი, დაგრჩომი შენ ცოლ-შულოზე თოლ, მიჰდიხარ, შულო ეან... ეან... ევამ ჰ, არამ, ჰემ!“ (გვ. 110—111). „გათხოვილი ქალიშვილი მამაზე მოსთქვამს; „მამაო, ეამ ჩემო სარქარ მამაო! ჩემ ოქალი დიდ ზარ, როგორ-ღა ჰემ მოვი-

21 მ. ჟანაშვილი, საინგილო, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული „ძველი საქართველო“, ტ. II, 1910 გვ. 84.

22 მ. ჟანაშვილი, რა დროს და საიდან შემოიღეს ქართული ანბანი, „ივერია“ 1887, № 115.

დღე მე აქ, რაღა პატივ მექნება მე. ზმებ ყავ (მყავს) მართალი, — ზმე-
ბიც თელ იქნენ თავიანთ ადგილზე: სხოთა (სხვების) ქალებ დედ-
მამის პატივს ჩონ არ დაგადებენ (ე. ი. რძლები, სხვათა ქალნი ჩვენ
ისეთის პატივით არ მიგვიღებენ, როგორც შენაო, მამავ), ვამ, ჰარამ,
ჰემ! (გვ. 111).

მ. ჯანაშვილს სანიმუშოდ აქვს აღწერილი საქორწილო წეს-
ჩვეულებები. ნიშნობისა და ქორწილის აღწერისას მკვლევარი არ კმა-
ყოფილდება მხოლოდ ფაქტიური მასალის გადმოცემით: იგი ამასთანა-
ვე აღნიშნავს ამა თუ იმ წესის მნიშვნელობას, მაგრამ, სამწუხ-
როდ, ქორწინების ტექსტი მას არ მოაქვს.

მ. ჯანაშვილს ეთნოგრაფიულ ნარკვევში „მესხეთი“ ნოყვანილი
აქვს ძველი დროიდანვე მომდინარე მრავალ ვარიანტად გავრცელე-
ბული ლექსი, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვ-
რებთა დახასიათებას შეიცავს. ისტორიკოსი წერს: „მესხი, იმერი,
ქართლელი და კახი ძველი დროითგანვე ასე დაუხასიათებია ერის
დაკვირებას:

პირველ თქმულია ძველთაგან სიღარბისლე მესხისა:
ზრდილნი არიან იმერნი მტერთა მიმცემი რისხისა,
პურადობა და ვაჭრობა ქართლელს არ ეზრახისა
ომი და ლხინი კახისა მოსაწონია კაცისა.

ეს ლექსი მ. ჯანაშვილს მოჰყავს აგრეთვე ესომის ფსევდონიმით
გამოქვეყნებულ წერილში „ზოგიერთი ცნობანი და მოსახრებანი შე-
სახებ საქართველოს ისტორიისა“²³. იგივე ლექსია ციტირებული პ.
იოსელიანისა და დ. ბაქრაძის ნაშრომებშიც. ლექსი აცოცხლებს გმი-
რულ ტრადიციებს, წარსულის სახელოვან ისტორიას, ქადაგებს ერ-
თობლივი საქართველოს იდეას, სწორედ ეს იყო მიზეზი ლექსის ასე
დიდი პოპულარობისა.

განსახილველი ლექსი ხელნაწერებსა და გამოცემებში ვარიანტე-
ბის სახითაა დაცული, თუმცა მისი ავტორია გოჩა²⁴. გოჩას ლექსის
გახალხურებული ვარიანტი პირველად 1871 წელს ილია ჭავჭავაძეს
ჩაუწერია.

23 „ივერია“ 1886, № 24.

24 გ. ახვლედიანი, ფოლკლორი თეიმურაზ ბაგრატიონისა და პლატონ
იოსელიანის ისტორიულ ნაშრომებში, „მაცნე“, ვნისა და ლიტერატურის სერია,
1976, № 4, გვ. 116.

მოგვიანებით ხალხური სიტყვიერების შემკრებ ნინო ბარათაშვილის მარაბდაში ჩაუწერია აღნიშნული ლექსის რამდენიმე ვარიანტი. შემდეგ ილია ჭავჭავაძეს და ნინო ბარათაშვილს გოჩას ლექსის ვარიანტები გადაუციათ პეტრე უმიკაშვილისათვის. ისინი შეტანილია პროფ. მიხ ჩიქოვანის რედაქციით გამოცემულ პეტრე უმიკაშვილის ხალხური სიტყვიერების მეორე ტომში.

ი. გოგებაშვილის „დედა ენის“ ყველა გამოცემას ამშვენებდა ლექსი სათაურით „ქართულების ღირსებანი“, რომელსაც მიწერილი ჰქონდა „ხალხური“ ლექსი²⁵.

განხილული მასალების საფუძველზე აშკარად ჩანს, რომ XIX საუკუნის II ნახევრის ქართველი ისტორიკოსების (ს. ბარათაშვილი, პ. იოსელიანი, დ. ბაქრაძე, მ. ჯანაშვილი) ნაშრომებში ტრადიციულ-წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული მასალები წმინდა ისტორიული თვალსაზრისითაა შესწავლილი. დასახელებულ ისტორიკოსებთან ტრადიციებისა და გადმონაშთების წინააღმდეგ ბრძოლის პრობლემა არ დგას საერთოდ. ისინი თავიანთ ნაშრომებში კერძო მოვლენათა გენეზისისა და განვითარების საკითხების შესწავლას ისახავდნენ მიზნად და ჩვეულებრივ გადმონაშთთა აღმოფხვრის ასპექტი თუ პრობლემა მათი კვლევის არეალში არ იყო მოქცეული. მართალია, მათ ნაშრომებში ლაპარაკია ისეთ წეს-ჩვეულებებზეც, რომლებიც მანერ ტრადიციის გამოვლენაა, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, ტრადიციის დამახინჯებაა, მაგრამ მათ ვერ მოგვეს ტრადიციების დამახინჯების ჭეროვანი კრიტიკა, რაც, რა თქმა უნდა, გამოწვეული იყო იმჟამინდელი ისტორიული მეცნიერების განვითარების დაბალი დონით. ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარების მაშინდელ საფეხურზე ძველი ყოფის ამსახველი მასალების ფიქსაცია იდგა წინა პლანზე. იმ დროს ეთნოგრაფია და ფოლკლორისტიკა, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერული დისციპლინები, ჯერ კიდევ არ არსებობდნენ. ქართველი ისტორიკოსები უფრო სხვა საქმეს იყვნენ შეჭიდებულნი: წერდნენ თავისი ქვეყნის ისტორიას და წეს-ჩვეულებების შესწავლაც წმინდა ისტორიული თვალსაზრისით აინტერესებდათ, მიუხედავად ამისა, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ ისტორი-

²⁵ გ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, „დედა ენაში“ დაბეჭდილი ერთი ლექსის ირგვლივ, გაზ. „ალაზნის განთიადი“, 1977, 5 მარტი.

კოსებს ჯეროვანი წვლილი მიუძღვით ტრადიცია-წეს-ჩვეულებების შესწავლის საქმეში.

ტრადიციების კრიტიკის პრობლემა დღევანდლამდე არ დასმულა. „დღემდეც კი კულტურისა და ყოფის არსებობის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა — ტრადიცია, შეიძლება ითქვას, ეთნოგრაფების განხილვა-ანალიზის გარეშე დარჩა. მიუხედავად იმისა, რომ თავისი მასალით, მიზნებით და მეთოდოლოგიით ეთნოგრაფია ყველაზე ახლოს დგას ამ პრობლემასთან“²⁶.

„კვლევის ასეთი მიმართულება იმით იყო გამოწვეული, რომ ბოლო დრომდე გადმონაშთების წინააღმდეგ ბრძოლის მეცნიერულად დასაბუთებული რეკომენდაციების შემუშავება და ინოვაცია ეთნოგრაფთა კომპეტენციაში არ შედიოდა“²⁷.

დღეს სრულიად სხვა ვითარება შეიქმნა. საბჭოთა მეცნიერების თანამედროვე ეტაპზე, როცა დაგროვდა უზარმაზარი ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა და ეთნოგრაფია და ფოლკლორი უკვე კარგა ხანია სრულფასოვან მეცნიერულ დისციპლინებად იქცნენ, მათ წინაშეც თანამედროვე საზოგადოებისათვის მიუღებელ მოვლენა-ფაქტების წინააღმდეგ ბრძოლის ორგანიზაციის პრაქტიკული ამოცანები დაისახა. ამან კი ტრადიცია-წეს-ჩვეულებების შესწავლა ახალი მიმართულებით წარმართა, დღის წესრიგში დადგა ტრადიციების კომპლექსურად შესწავლის აუცილებლობა.

Г. Н. АХВЛЕДИАНИ

ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИИ В ТРУДАХ ГРУЗИНСКИХ ИСТОРИКОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Резюме

Грузинские историки второй половины XIX века (Сулхан Бараташвили, Платон Иоселиани, Димитрий Бакрадзе, Мосе Джанашвили) в своих трудах значительное место уде-

²⁶ ა. ლ. რობაქიძე, ეთნოგრაფია და თანამედროვეობა, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა“, ტ. V, თბ., 1977, გვ. 3-13.

²⁷ ვ. ჩიქოვანი, მენე ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული პერიოდიკის მიხედვით, თბ., 1979, გვ. 7.

ляли изучению обычаев и обрядов. Названные историки хорошо понимали значение традиций и обрядов в общественной жизни и их социальные функции, однако они не могли дать должной оценки искажений в этих традициях и обрядах. Несмотря на это, они внесли серьезный вклад в дело изучения народных традиций и обрядов.

ხალხური ლექსი „მენაცვალე“

ჩვენი აზრით, ლექსი „მენაცვალე“ ქართული ხალხური დრამატული პოეზიის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია. გავეცნოთ ტექსტს:

— დედა, დედა დე. შვილობას,
სიკვილ მიტხოვს, მენაცვალე!
— მე შენ არას გენაცვლები,
მამა გყავს და ინაცვალე!
— მამე, მამე, მამ-შვილობას,
სიკვილ მიტხოვს, მენაცვალე!
— მე შენ არას გენაცვლები,
დაი გყავს და ინაცვალე!
— დაო, დაო, და-ძმობასა,
სიკვილ მიტხოვს, მენაცვალე!
— მე შენ არას გენაცვლები,
ძმაი გყავს და ინაცვალე!

— ძმაო, ძმაო, ძმა-ძმობასა,
სიკვილ მიტხოვს მენაცვალე!
— მე შენ არას გენაცვლები,
ოლო გყავს და ინაცვალე!
— ცოლო, ცოლო, ცოლ-ქმრობასა,
სიკვილ მიტხოვს, მენაცვალე!
— მე შენ არას გენაცვლები,
საყვარელ გყავს, ინაცვალე!
— საყვარელო, საყვარობასა,
სიკვილ მიტხოვს, მენაცვალე!
— გენაცვლები შენსა ჩხესა,
გზა საით არს, გამასწავლე!

ეს ლექსი ჩაწერილია თუშეთში ევა ბაძოშვილის თქმით¹. საინტერესო ვარიანტი ჩაუწერია აგრეთვე სერგი მაკალათიას მოხვევე მთქმელისგან². ცნობილია კიდევ ორი ვარიანტი, რომლებსაც რაიმე თავისებულება და სიახლე არ გააჩნიათ³.

მკვლევარმა ვახტანგ კოტეტიშვილმა „მენაცვალეს“ ვრცელი კომენტარი მიუძღვნა. მისი აზრით, ეს ლექსი იშვიათ გამონაკლისს წარმოადგენს ჩვენს ხალხურ პოეზიაში. „სქესობრივი სიყვარული აქ ყველა სხვა სიყვარულზე მალა არის დაყენებული. დედა უარს უცხადებს შვილს დანაცვლებაზე, საყვარელი კი მზად არის“⁴. მან

1 ს. მაკალათია, ხევი, 1934, გვ. 155.

2 საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა, აკ. ჭყონიას რედ. II, გვ. 103. ლიტერატურული მუზეუმი, 10032 ხ. გვ. 26.

3 იქვე.

4 ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1934, გვ. 332.

„მენაცვალე“ საწესჩვეულებო პოეზიას დაუეკეშირა და სხვა ხალხთა ფოლკლორში ანალოგიური სიუჟეტის მონახვას შეეცადა.

პროფ. დ. ჯანელიძის აზრით, აღნიშნულ ლექსში თავად აზნაურული ოჯახის ზნეობრივი დაქვეითებაა გამოხატული⁵.

ჯერ ერთი, „მენაცვალეს“ ოჯახურ დრამად წარმოდგენა და ამ თვალსაზრისით განხილვა ღრმად ფილოსოფიური ლექსის გაუბრალოება და დაკნინებაა. მეორეც: თუ ოჯახის დაქვეითებაზე გვირდა ვილაპარაკოთ, რაღა მაინცდამაინც თავადაზნაურული ოჯახი უნდა ვიგულისხმოთ? ლექსი ამგვარი ვააზრებისათვის საფუძველს არ იძლევა.

„მენაცვალეს“ პოეტი გ. შატბერაშვილიც შეეხო და მას „უკულმართი მორალის ლექსი“ უწოდა⁶.

მართლმსაჯულების ენით რომ ვთქვათ, მთავარი ბრალდება, ამ ლექსს რომ შეიძლება წავუყენოთ, ესაა: მშობელი დედა შვილს უარს ეუბნება, შენს მაგივრად ვერ მოგვედებო, საყვარელი კი მზადაა მისთვის თავი გაწიროს. ზოგიერთი მკვლევარი და მკითხველი ამ ეპიზოდს დედური გრძნობის შებღალვად და დამცირებად მიიჩნევს.

შეიძლება თუ არა, ეს ბრალდება მოიხსნას ან, უკიდურეს შემთხვევაში, შემსუბუქდეს? ამ კითხვას რომ ეუბანაუხოთ, საჭიროა განვიხილოთ ერთი საკითხი: როგორ გვიხატავს ფოლკლორი დედას, აღნიშნული ლექსი მართლაც გამოჩაყლისია თუ პარალელები ეძებნება?

ერთ ხალხურ ლექსში კვითხულობთ:

ვაიმე, დედის ამავსა,
რომ ვერ გადვიხდი, რა ეუეო?
ზურგს ავიცილო საბლითა?
რო ვერა ეზილო, რა ეუეო?
დავემხო დედამიწასა,
ქვესკნელ კინკველას ზმა ეუეო?

დედაშვილური სიყვარული ადამიანის არსებაში მართლაც ერთერთი ყველაზე ძლიერი და უსპეტაკესი გრძნობაა. განსაკუთრებით უძირო და უნაპიროა დედის სიყვარული შვილისადმი. დედურმა სიყვარულმა და თავდადებამ რელიგიურ რიტუალებსა და წეს-ჩვეულებებშიც კი კპოვა გამოხატულება. ამ მხრივ საინტერესო ცნობას გვაწვდის თედო სახაოკია წერილში „მიცვალებულის კულტი სამაეგ-

5 დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისება. 1948, გვ. 225.

6 გ. შატბერაშვილი, ნაფიქრი, 1959, გვ. 54.

7 ფოლკლ. არქივი, 12352, თაყ. 1, გვ. 215.

რელოში“: „როდესაც დედას შვილი გაუხდება ავად, ზურგზე უნა-
გირს დაიდგამს, დაოთხდება, გამოხატავს მორჩილებას და აგრეთვე
საფერხეს (ცხენი და სხვა) ამა თუ იმ კეთილი სულისას, სამჯერ შე-
მოუვლის ავადმყოფის სარეცელს და კეთილ სულს შეეხვეწება --
ჩემი ავადმყოფი შვილის მაგივრად მე წამიყვანეო“⁸.

დედა და ცოლი უპირისპირდება ერთმანეთს თქმულებაში „დე-
და და შვილი“⁹. ანალოგიურ მოტივს სხვა ფოლკლორულ ნიმუშებ-
შიც ვხვდებით. ათასი ხიფათითა და უბედურებით გულშეღონებულ
მეცხვარეს ცოლის იმედი არა აქვს, იგი მხოლოდ დედას იხსენიებს:

დედა ხომ მაინც მიტირებს,
მდღარეცრემლებიანი¹⁰.

ამ აზრს კიდევ უფრო მძაფრად და გულში ჩამწვდომად გადმო-
გვცემს „ლექსო ამოგაქომ“. ამ ცნობილი შედეგის ლირიკული
გმირი პირდაპირ აცხადებს:

დედის მერს ჩემი სიკვალის
არაის ატირებსა.

შემდეგ კი თითქოს ბოდვის იხდისო, სხვა ანლობლებთან ერთად
ცოლიც მოაგონდება:

ცოლიც ძალიან მიტირებს,
ქვეყანას გააკვირვებსა,
ცოტა ხნის შემდეგ ისიცა
სხვისა კირს გააღბინებსა.

ამ სტრიქონებთან დაკავშირებით პოეტი გ. შატბერაშვილი
წერს: „ძნელია შეედავო მთქმელს იმის გამო, რომ ამ ლექსის კომ-
პოზიცია — სქესობრივი და მშობლიური სიყვარულის დაპირისპი-
რებისა, მოითხოვს ცხოვრების თანამგზავრის გაწირვას. მაგრამ ამ
ლექსის მთქმელი მაინც ხელაღებით არ სწირავს დაქვრივებული ქა-
ლის მორალს. პატარა რაღაცას მაინც უტოვებს, „ცოტა ხანს“ მაინც
აძლევს საგლოვად, სანამ ცხოვრების ცხოველმყოფელი ძალა „სხვი-
სი“ გულის დაღბინებას მოითხოვდეს“¹¹.

ამბის ამგვარ განვითარებას ლექსის იდეური კომპოზიცია კი არ
მოითხოვს, არამედ ცხოვრებისეული სიმართლე და გამოცდილება.

⁸ მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 გვ. 169.

⁹ ფოლკლ. არქივი, ი 184, გვ. 144

¹⁰ თუშური პოეზია, კ. ჭრელაშვილის რედ., 1962, გვ. 59.

¹¹ გ. შატბერაშვილი, „ნაფიქრი“, გვ. 54.

სწორედ ცხოვრებისეული სიმართლითაა ნაკარნახევი მღელვარე სტრიქონები:

სუყველას დავაიწყებდი,
ყველას სხვა დაათირებსა.
მე დედის გულში ვიქნები,
ძილსაც ვერ დაძინებსა.
ვენაცვლე ძუძუ ვამზრდელსა,
გულით ვგ დამიტირებსა!12.

აღსანიშნავია, რომ მთაში მოწონებით არ სარგებლობს ცოლისაგან ქმრის დატირება. ერთ ნატირალში ასეთი ადგილიცაა: „დედები გულით იტირებენ, ცოლები კიდევ გულგარეთა“. ამიტომ ცოლმა თავი უნდა შეიკავოს და სხვების დასაციინი არ გახდეს, მაგრამ ამ ადათის საზღვრებში ზოგჯერ ველარ ეტევა დამწუხრებული ადამიანის გული და იწყებს მოთქმას, თუმცა იცის, რომ მის მწუხარებას ანგარიშს მაინც არ გაუწევენ და „გაიცინებენ“:

გაიცინებენ ლანი კანო,
ყმაწვილ-ყმუწულნი, უმეცარნი
ქმარს ტირის ტოლათ შექიაი.
შეიდის კვირეის ახალზალი!13

ვერ გეტყვით, ეს ადათი რამდენად მართებულია. ლმერთმა ნუ ქნას, ყველა მანდილოსნის გულწრფელობაში ექვი შეგვეტანოს და ქმრების ხსოვნისადმი მათი ერთგულება „სასაცილოდ“ აგვეგდოს. თუმცა ზემოთ მოყვანილი ნატირალის სტრიქონები სრულიად უსაფუძვლოდ არ უნდა იყოს შექმნილი.

შვილისადმი დედის უსაზღვრო სიყვარული და თავგანწირვა განსაკუთრებული მგრძნობელობითა და მხურვალეობით აისახა ცნობილ თქმულებაში „დედის გული“. იშვიათია ხალხური პროზაული ნაწარმოები, მსმენელსა თუ მკითხველზე ასეთი ძალით რომ მოქმედებდეს, ამგვარ ემოციურ მღელვარებას იწყევდეს. „ქვრივ დედას ერთადერთი ვაჟიშვილი ჰყავდა. წამოიზარდა ვაჟი, დაეაყვაცდა და ერთი ლამაზი გოგონა შეუყვარდა.

ქალს მაინცდამაინც არ მოსწონდა ყმაწვილი და თავიდან რომ მოეშორებინა, უთხრა: დედაშენზე მეტად თუ გიყვარე, წამოგყვეები ცოლად, თუ არა და — არაო: ამოართვი დედაშენს გული და ცოცხლად აქ მომიტანეო.

12. ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. კრებული, გვ. 2.

13 ეურნ. „ცისკარი“, 1976 № 3.

არ დაფიქრებულა მიჯნურობის აღში გაზვეული ვაჟი. არც აცია, არც აცნელა, მძინარე დედას გული ამოართვა და გააქანა ცხელი, ათახთახებული გული თავის სატრფოსთან. ისეთი თავგამეტებით მიბრბოდა, თვალები აუქრელდა, წამოჰკრა ფეხი ქვას და ორივე ხელით დაასკდა მიწას. დედის გული მძიმედ დაეცა მიწაზე...

დაიკენესა დედის გულმა და შესძახა შვილს: — ვაიმე, შვილო, მოგიკვდეს დედა, ხომ არაფერი გეტყინაო!¹⁴

გვაქვს „დედის გულის“ ლექსითი ვარიანტიც, რომელშიც ერთგვარი შინაარსობრივი სიახლე შეიმჩნევა: გოგო ჰაბუჯს თითქოს გამოცდას მოუწყობს. ეს უკანასკნელი დავალებას რომ შეუსრულებს, ქალიშვილი გაუბრაზდება და ზურგს შეაქცევს.

კიდევ უფრო მეტი თავისებურებით ხასიათდება თქმულება, ხევსურ ვოჟა-ჯურხანის რომ ლეკვშირდება: „ვოჟა-ჯურხანის უყვარდა ჩერქეზის ქალი. ქალმა ვაჟს სიყვარულის საწინდრად დედის გული მოსთხოვა. ვაჟმა შეუსრულა სატრფოს თხოვნა, გაუპო დედას მკერდი და ამოაცალა გული. კარების ხერელიდან დაინანა, რომ მის სატრფოს სხვა ეხვეოდა. თავზარდაცემული ვაჟი იქვე წაიქცა და დედის გული ხელიდან გაუვარდა. დედის გულმა შვილს ლმობიერი ხმით მიმართა: „ხომ არაფერი იტყინე, შვილოო“. ვოჟა-ჯურხანის ელდა ეცა და იქვე მოკვდა“¹⁵.

„დედის გული“ ფართოდ გავრცელებული ყოფილა მსოფლიოს ხალხთა ზეპირ პოეტურ შემოქმედებაში. ქურნალ „ამერიკულ ფოლკლორში“ ანალოგიური სათაურით გერმანულ ენაზე დაბეჭდილია ლექსი, რომელიც ქართულ თქმულებას სიტყვასიტყვით ემთხვევა:

ჰაბუჯი გოგონას ტრფობაში გაება,
ის იყო ლამაზი, ოღონდაც თავნება.
ბიქს უთხრა: —თუ გინდა ეს გული გელისოს,
წახეალ და მომიტან გულს მშობელ დედისას!“
ჰაბუჯი გაიქცა, განგმირა მშობელი
და ახლა იჩქარის ოფლშეუშრობელი.
ბლივს სუნთქავს დალილი, გაბორბის მაინცა,
ქვას ფეხი წამოჰკრა, უეცრად წაიქცა.
დედის გულს, დედის გულს აღმოხდა: „ვაიმე!
შვილო, იქნება გეტყინა რაიმე?!“¹⁶

14 ფოლკლ. არქივი, XXIII ბ (69), გვ: 314.

16 ქს. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება. 1956, გვ. 135.

16 აქაც და სხვა შემთხვევებშიც თარგმანები ჩვენ გვეყვითნას.

ეს არის ბრეტონული სიმღერა, რომელიც ჰოვარდ ფასტმა გადმოიღო ან რომელიღაც კოლექციიდან, ან რიხეპინის რომანიდანო, — გვაუწყებს კომენტარების ავტორი¹⁷.

ამ თქმულებას გამოძახილი უპოვია დიდი სომეხი პოეტის ავეტიკ ისაკიანის პოეზიაში¹⁸. ანალოგიური გადმოცემა ფილიპინელებსაც ჰქონიათ¹⁹. აღსანიშნავია ახალგვინეური თქმულება²⁰.

ჩვენს მიერ განხილული ყველა თქმულება თუ ლექსი დედისადმი მიძღვნილი ჰიმნი და ქებათა ქებაა. ამ ნაწარმოებებში რელიეფურად აისახა დედის, ამ წმინდათა წმინდა არსების უმწიკვლოება და კეთილშობილება, მისი დაუცხრომელი სწრაფვა შვილის კეთილდღეობისა და ბედნიერებისათვის.

ისმის კითხვა: მხოლოდ და მხოლოდ ამდაგვარი ფოლკლორული ნიმუშები რომ გვქონოდა, რამდენად კანონზომიერად ჩავთვლიდით? ეს უეჭველად იქნებოდა ცალმხრივობა, მოვლენის არსის არასრულყოფილი გამოხატვა, რაც ხალხურ ზეპირშემოქმედებას ცოტად თუ ბევრად გააღარიბებდა და გააერთფეროვნებდა. მაგრამ ხალხი ბრძენია, მოვლენას თუ საგანს ყოველი კუთხით აშუქებს, მთელი სისავსით და მრავალმხრივობით წარმოაჩენს. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ხომ არიან მსუბუქი ყოფაქცევის ქალებიც, დედურ მოვალეობას რომ იფიწყებენ და გრძნობებს აყოლილნი უმწეო შვილებს ღვთის ანაბარა სტოვებენ? სწორედ ასეთმა ქალებმა ათქმევინეს პოეტ სერგეი მიხალკოვს შემდეგი: „ზოგჯერ ჩვენ გვეუბნებიან: რას სჩადიხართ? თქვენ ხომ უარყოფითი დედა უჩვენეთ? და განა არ არიან ცუდი დედები? და განა ბავშვი ვერ ამჩნევს თავისი დედის ნაკლოვანებებს? ყველა დედა კარგია!“ სიცრუეა! რატომ ვიპირმოთ-ნოთ?“²¹

მართალია, „მენაცვალე“ თავისებური შინაარსობლივი მიზანდასახულებით გამოირჩევა, მაგრამ გამონაკლისი არაა, მას შრავალი ზეპირსიტყვიერი ნიმუში ეხმაურება როგორც ეროვნულ, ისე საერთაშორისო ფოლკლორში. ახლა სწორედ ასეთ ნაწარმოებებზე ვისაუბრებთ.

¹⁷ *Journal of American Folklore*. 1955, № 267. S. 89.

¹⁸ მსოფლიო პოეტები დედას, ნაკადული. 1967, გვ. 105.

¹⁹ ბ. ნიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები. 1971, გვ. 219.

²⁰ ეფრან. „ლიტერატურული აქარა“. 1967, № 3, გვ. 54.

²¹ გ.წ. „სხაილბო განათლება“, 1977 1/IV.

„ერთი დედა იკვებნიდა: ჩემი შვილი ისე მიყვარს, რომ სიკვდილს ჩემს სიცოცხლეს მივსცემ და შვილს არაო. ისეც მოაჩვენა მსმენელთ: ვითომ იქამდე შეეშინდა, რომ სიკვდილი მართლა მოვაო და შვილი სადღაც ბოსელში ბაგის ბოლოს გადაძალა, თვითონ კი თავში დაჯდა და ქალების წინ აკანკალდა. ამ დროს მართლა მოადგა სიკვდილი. სწორედ ეს დედა შეშინდა, დაენანა თავი, წამოვარდა და სიკვდილს ხელით უჩვენა: ბაგა-ბაგა იარე, სიკვდილო, ბაგა-ბაგაო“²².

ამ იმერულ თქმულებაში განსაკუთრებით დასაწყისი იქცევს ჩვენს ყურადღებას. „ერთი დედა იკვებნიდაო“, ვკითხულობთ და თავიდანვე ვგრძნობთ, როგორ ქალთანაც გვექნება საქმე.

ქართულ ვარიანტში დედასთან ერთად მამაც იხსენიება: „ერთი შვილი ჰყავდა დედ-მამას. მისულა სიკვდილი და უთქვამს: „შვილი უნდა მოგიკლათო.“ წაუყვანიათ შვილი, ბაგაში დაუმალავთ, —სიკვდილი ვერ იპოვისო. სიკვდილს უთქვამს „მამო თქვენ უნდა დაიხოცოთო თქვენი შვილის მაგივრად. „მამინ უთქამთ „სიკვდილო, ბაგა ბაგაო“!²³.

ვრცელ ხალხურ პოეტურ ეპოსში „ბატონი ასლანი“ მოცემულია მამაცი და გაბედული ასლანის ბრძოლა გაბრიელ მთავარანგელოზთან. უშიშარი მებატონე ხმალში საომრად იწვევს გაბრიელს. ეს უკანასკნელი ბოლოსდაბოლოს ამარცხებს ასლანს და სულის წართმევას უპირებს,

დაღლილ-დაქანული შინ მიდის ასლანი
ლოგინად ჩაეარდა. მამა ეკითხება:
„სთქვი, რა დაგემართა, შვილო საყვარელო,
ავად ხომ არა ხარ, ეგრე რამ დაგქანცა?“
ასლანი მიუგებს „გაბრიელს ვებრძოდი,
მას სურს, რომ მოვიდეს, სული ამოშართვას!

მამა ურჩევს შვილს: ვეცადოთ, მთავარანგელოზი იქნებ საჩუქრებით მოვისყიდოთო. ასლანი მიუგებს:

გაბრიელს რად უნდა ჩემი საჩუქარი
ის ჩემის სანაცვლოდ სხვის სულს თუ მიიღებს...

სულის დათმობაზე კი მამა კატეგორიულ უარს ეუბნება. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა დედის პასუხი:

²² ფოლკლ. არქ. ი 184, გვ. 151

²³ ხალხური სიბრძნე, V, 1965, გვ. 316.

სამასი წლისა ვარ, :
ქმარი მყავს, სიცოცხლე ჭერ არ მომწყენია,
შვილო, შენს მაგიერად ჩემს სულს მე ვერ დაეთმობ.

ასლანს ცოლილა დარჩა უკანასკნელ იმედად. მან მართლაც
გაუმართლა იმედი:

ეგ როდი ვიცოდი,
თუ შენის სანაცვლოდ ჩემს სულ დასჭერდებოდა:
მზალა ვარ, ჩემი სული დღესვე შეეთავაზო.

„მენაცვალესგან“ განსხვავებით ნაწარმოები აქ არ მთავრდება.
გაბრიელ მთავარანგელოზი გაკვირვებულა ასლანის ცოლის საქციე-
ლით:

სთქვი ასე იოლად შენს სულ რად იმეტებ?
მამას არ უნდოდა, დედას არ უნდოდა,
ქმრის სულის სანაცვლოდ შენს სულ რად მთავაზობ?

უფალი ასლანის მშობლებზე გაბრაზდება და მთავარანგელოზს
უბრძანებს:

წადი და ორთავეს,
მამასაც, დედასაც სული ამოართვი,
ხოლო ახალგაზრდა ცოლ-ქმარს ბედნიერი
სრული ორასი წლის სიცოცხლე უბოძე²⁴.

ახლა უნდა შევეხოთ „ქილილა და დამანას“ ერთ არაკს: „ბე-
ბერი დედაკაცი და მისი ავადმყოფი ქალიშვილი“, რომელიც როგ-
ვითხრობს: ერთ ბებერ დედაკაცს ერთადერთი ქალიშვილი მძიმე
ავად ჰყავდა. დედაბერი ყოველდღე ლოცულობდა და შვილის სანა-
ცვლოდ საკუთარი სულის შეწირვას იხვეწებოდა. თითქოს ნატვრაც
აუსრულდა და ერთხელ სულთამხუთავეს მოვლინება მოეჩვენა.
დედაბერს სიკვდილის შეეშინდა, პირობა გატეხა, ღრიალი მორთო
და უცხო სტუმარს სულთმობრძავი ასულის სარეცელზე მიუთითა.

აკადემიკოსი ალ. ბარამიძე, რომელმაც „ქილილა და დამანას“
ფუნდამენტური ნაშრომი მიუძღვნა, აღნიშნული არაკის შესახებ
წერს: „ეს არაკი აშიშვლებს ეგოისტური გრძნობის ბრმა ძალას: ბე-
ბერი დედაკაცი საკუთარ შვილსაც კი ანაცვალეებს თავის „ნაძრახ“
სიცოცხლეს“²⁵.

ზომ არ ვიფიქროთ, რომ ანალოგიური სიუჟეტები „ქილილა და

²⁴ კავკასიური ხალხური პოეზია, 1959 გვ. 35.

²⁵ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან,
I, 1945, გვ. 329.

დამანადანა“ ნასესხები როგორც ქართულ, ისე სხვა ხალხთა ფოლკლორში?

სანამ ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, „გავეცნოთ „ქილილა და დამანას“ ზნეებულ არაკვებ დართულ სულხან-საბა ორბელიანის კომენტარს: „ესრე არის, რა ჭირი კაცსა მიაღებდის, მაშინ გამოჩნდების პირველი იგი სიყვარული: თუ მას დედასავით უყვარდა თავისი ასული და თავს ანაცვალებდა; და რა ჭირი მიაღდა, იგივე მისაცემელად გაიმეტა...“

მე ესე მინდა, რომე სცნათ: ესეთი კაცი არ არის, რა ჭირი მიაღგეს, თავი გასცეს და სხვა, თუ შეიძლოს, სანაცვლოდ თვისის თავისთვის იგი არ გაიმეტოს!“

ამ კომენტართან დაკავშირებით აკად. ალ. ბარამიძე ერთგვარი გულისტკივილით წერს: „საბა სერიოზულად ამტკიცებს, რომ ერთი კაციც კი არ მოიპოვება ისეთი, რომელმაც, თუ მოახერხა, საკუთარი ინტერესების გამო სხვა არ გასცესო.“

ამ მწარე სიტყვებს ათქმევინებდა, ალბათ, მწარე გამოცდილება. რა ზნეობრივ სიმდაბლემდე უნდა დაცემულიყო საბასდროინდელი საზოგადოებრიობა (რომლისთვისაც ითარგმნებოდა „ქილილა და დამანას“), თუ მსგავს ცნობიერ წარმოდგენას აძლევდა მის ერთერთ საუკეთესო წარმომადგენელს²⁶.

„მენაცვალეს“ თავდაპირველ წყაროდ „ქილილა და დამანას“ ვერ მივიჩნევთ. ცნობილია, რომ თვით „ქილილა და დამანას“ ბევრი არაკი ფოლკლორული წარმოშობისაა. ჩვენი ღრმა რწმენით, აღნიშნული სიტყვებები შეიქმნა სწორედ „მწარე გამოცდილებისა“ და ცხოვრებისეული სინამდვილის ნიადაგზე. ამას ისიც გვაფიქრებინებს, რომ ჭერ კიდევ პლატონს აქვს ანალოგიური შეხედულებანი გამოთქმული. „ნადიმში“ იგი წერს: „მხოლოდ შეყვარებულთ შეუძლიათ თავი დასდონ ერთმანეთისათვის და არა მართო მამაკაცებს, არამედ ქალებსაც. ალკესტიდამ, პელეასის ასულმა, ეს ერთხელ კიდევ ცხადად დაუმტკიცა ბერძნებს. მხოლოდ მან ირჩია ჰიკვილილი მეუღლის გულისათვის, თუმცა ამ უკანასკნელს დედ-მამა ცოცხალი ჰყავდა. მისი გრძნობა საყვარელი მეუღლის მიმართ შეუდარებლად უფრო ღრმა აღმოჩნდა მშობლების სიყვარულზე“²⁷.

ახლა ისიც ვიკითხოთ, ვინ იყო ალკესტიდა? იგი იყო მეუღლე თესალიელი გმირის, არგონავტთა ლაშქრობის მონაწილის აღმეტესი.

26 ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 1, 1945, გვ. 329.

27 პლატონი, ნადიმი, ბ. ბრეგვაძის თარგმანი, 1964, გვ. 15.

ალექსტიდა დასთანხმდა არტემიდეს მიერ უდროოდ განწირული მეუღლის ნაცვლად ჩასულიყო ჰადესში და ამრიგად, ეხსნა იგი. მითის თანახმად, ალექსტიდას თავგანწირვით აღფრთოვანებულმა პერსეფონემ დედოფალმა ჰადესისა უკან გამოაბრუნა იგი²⁸.

ეს ამბავი საოცრად ჰგავს ზემოთ განხილული „ბატონი ასლანის“ ფინალს. როგორც ვნახეთ, ერთგული ცოლის თავგანწირვამ უფალო დიდად ასიამოვნა, მან ხანგრძლივი სიცოცხლე აჩუქა ერთგულ დედაკაცს, ასლანის მშობლები კი სიკვდილით დასაჯა.

უნდა შევჩერდეთ ერთ ჩეჩენურ-ინგუშურ ლექსზე, რომლის სათაურიცაა „ჯიგიტის საფლავი“.

1868 წელს თბილისში რუსულად გამოიცა „ცნობების კრებული კავკასიელ მთიელებზე“. ამ წიგნში პროზაულად იყო თარგმნილი ზემოთ ხსენებული ჩეჩენურ-ინგუშური ლექს-სიმღერაც. დიდ რუს მწერალ ლევ ტოლსტოის ეს ლექსი ამოუწერია და პოეტ ფეტისა-თვის გაუგზავნია. ფეტს პროზაული ტექსტი ასე უთარგმნია:

ჩემი საფლავი წაიშლება, გადაიწლება,
ძვირფასო დედავ, შენი შვილი დაგაიწყდება,
სამარე ჩემი ამწვანდება ბალახ-ბუჩქებად,
მამავ მოხუცო, შენც ნაღველი მიგიჟღერდება²⁹.

ლ. ტოლსტოის „ჰაჯი-მურატი“ წერისას გახსენებია ეს ლექსი და რომანის მეოცე თავში შეუტანია პროზაულად: „ჩემს საფლავზე მიწა გახმება, და შენც დაგაიწყდება, ჩემო მშობელო დედა. საფლავზე სამარის ბალახი ამოვა, ბალახი ჩაახშობს შენს სევდას, ჩემო მოხუცო მამა. ჩემი დის თვალებზე ცრემლები გაშრება, და მწუხარებაც გაფრინდება მისი გულიდან“³⁰

გავეცნოთ რუსი საბჭოთა პოეტის ნ. გრებნევის ახალ თარგმანს:

საფლავი ჩემი მთების ძირას გადაიწლება,
ცოლს გაგიყვებით რომ ეუყვარდი, —
დაევიწყდები.
ბალახბულახი გადამფარავს დამახშობელი
და დამივიწყებს საყვარელი მამა-მშობელიც³¹.

გამოჩენილი პოეტი კორნეი ჩუკოვსკი შეეხებო რა ნ. გრებნევის თარგმანს, აღნიშნა: ეს თარგმანი აზრობრივად მთლიანად ემთხვევა

28 იქვე, გვ. 82.

29 «Литературная газета», 1963, № 110.

30 ლ. ტოლსტოი, ჰაჯი-მურატი, თბ., 1938, გვ. 204.

31 «Литературная газета», 1963, № 110.

ფეტსაც და ლ. ტოლსტოისაც, ოღონდ არის ერთი სიტყვა, რომელიც მთლიანად ასხვავებებს სიმღერის შინაარსს: დედა შეცვლილია ცოლითაო.

კ. ჩუკოვსკის თვალსაზრისი ამ საკითხზე ასეთია: ნ. გრებნევიმა გადათარგმნა არა ერთი, არამედ სამასზე მეტი სიმღერა: ავარულეების, ჩერქეზების, კუმუკების, ყაბარლოელების, ოსების და სხვ. ზედმიწევნით შეისწავლა რა კავკასიური ფოლკლორი, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ დედის მიერ დაღუპული შვილის დავიწყება ეწინააღმდეგება მსოფლმხედველობას ხალხისას, რომელმაც სიმღერა შექმნა.

სწორად მოიქცა თუ არა მთარგმნელი, ტექსტი რომ შეცვალაო, სვამს კითხვას კ. ჩუკოვსკი და ასეთ პასუხს იძლევა: საზოგადოდ რომ ვთქვათ, მთარგმნელს არავითარი უფლება არა აქვს სათარგმნელ ტექსტს თვითნებურად მიუდგეს და მასში რაიმე ცვლილება შეიტანოს. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში კი ტექსტში ჩარევა საკვებით გამართლებულია, რადგანაც საქმე მთარგმნელის ახირებასთან კი არ გვაქვს, არამედ მის კანონიერ მისწრაფებასთან, რათა დედანი უფრო სრულყოფილი და სრულქმნილი გახდოს³².

კ. ჩუკოვსკის ვრცელი წერილით გამოხეხმაურა მწერალი ილია სელვინსკი. იგი მკაცრად უარყოფს ჩუკოვსკის ზემოთ მოტანილ მოსაზრებას და თავისი შეხედულების დასამტკიცებლად ერთი საგულისხმო მაგალითი მოაქვს: — „ალექსანდრე ბლოკი წერდა: „ოი, რუსეთო ჩემო! ცოლო ჩემო!“... ეს სტრიქონი ნ. გრებნევიმა რომ გადათარგმნოს სხვა ენაზე, ალბათ, „ცოლს“ შეცვლის „დედით“, რადგან რუსეთი ჩვენს პოეზიაში ყოველთვის დედის სახეს გვაგონებს... მაგრამ ბლოკი არის ბლოკი — იგი ან ისე უნდა ვთარგმნოთ, როგორც წერს, ანდა სჭობია საერთოდ მოვეშვათ“.

დაუზბრუნდეთ ისევ ლექსს „ჭიგიტის საფლავზე“. დედისა და მამის შემდეგ ლირიკული გმირი ძმებს მიმართავს: „მაგრამ არ დამივიწყებ შენ, ჩემო უფროსო ძმაო, სანამ ჩემი სიკვდილისთვის შურს არ იძიებ. არ დაგავიწყდები შენც, ჩემო მეორე ძმაო, სანამ ჩემს გვერდით თვითონ არ დაწვები“³³.

ი. სელვინსკი სწორედ ლექსის ამ ნაწილს მიაქცევს მკითხველთა ყურადღებას და კ. ჩუკოვსკის საპასუხოდ წერს: „ჩემთვის სრულიად ნათელია, რომ ამ სიმღერის უცნობი ავტორი ნაკლებ არ ეთაყვანებოდა დედის სახეს, ვიდრე მთარგმნელი, რომელმაც ტექსტი შეას-

³² «Литературная газета», 1963, № 110.

³³ ლ. ტოლსტოი, პაჩი-მურატი, თბ., 1938, გვ. 204.

წორა. მაგრამ კავკასიელი პოეტი იმ ზომამდე იყო შურისძიების გრძნობით ანთებული და ისე ოცნებობდა ძმაზე, რომელიც მის მკვლელს სამაგიეროს მიუზღავდა, რომ სახლიკაცი თვით დედაზეც წინ დააყენა. ამ „თვიოზია“ მთელი მგზნებარება მთიელისა, რომელსაც სწამდა: უკვდავი ვიქნები, თუ ჩემს სისხლს აიღებენო. არც დედას, არც მოხუც მამას არ შეეძლოთ სისხლის აღება, ამის ძალა მხოლოდ ძმებს შესწევდათ“.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, ი. სელვინსკის ვემხრობით. ფოლკლორული ტექსტი, მით უმეტეს, თუ იგი პოპულარულია, თაობიდან თაობაზე გადადის და ზანგრძლივი დროითაა შემოწმებული, მთელი ხალხის ნათქვამი-ნათქვამად ითვლება. ცალკეული პიროვნება შეიძლება შეცდეს, ზალხი კი არას დროს და არავითარ შემთხვევაში არ შეცდება, შეუსაბამო სტრიქონს და ეპიზოდს ან შეასწორებს ანდა ტექსტს საერთოდ დაივიწყებს. ეს კარგად უნდა გვახსოვდეს ყველას, ვინც ხალხურ ზეპირშემოქმედებას ვიკვლევთ ან ვთარგმნით. თორემ რომ ავდგეთ და ფოლკლორული ნიმუშები ჩვენ-ჩვენი ნება-სურვილისა და შეხედულებისამებრ ვასწორათ, ბოლოს ხელთ აღარაფერი შეგვრჩება.

ი. სელვინსკის მსჯელობაში განსაკუთრებით ის მოგვწონს, რომ მწერალი საკამათო სტრიქონს გარკვეული პირობებითა და გარემოებით ხსნის და ამართლებს. მართლაც, მუსლიმანური რელიგიით გონებადამბინდული მთიელისათვის ამქვეყნიური ცხოვრება დროებითია, მთავარია საიქიო-მუდმივი და მარადიული სამყოფელი. იგი ღრმად და დარწმუნებული, რომ თუ მის გამო შური არ იძიეს და სისხლი არ აიღეს, საიქიო ცხოვრებას სამუდამოდ დაკარგავს. ამიტომ შურისძიების გრძნობით ისე ფანტიკურადაა შეპყრობილი, რომ დედის ამაგიც ავიწყდება და მამისაც. მას ძმებილა ახსოვს, რადგან მხოლოდ მათი იმედი აქვს: ჩემს სისხლს აიღებენ და სულის უკვდავებას მაზიარებენო. აღნიშნული ლექსის ლირიკული გმირი რომ ამბობს დედა დამივიწყებსო, აქ ცხოვრებისეული სიმატლე რამდენადმე იქნებ მართლაც ირღვეოდეს, მაგრამ სამაგიეროდ ძლიერდება შურისძიების გრძნობის გამოხატვა. ლექსის მთავარი მიზანი კი სწორედ ის არის, რომ მთის ზალხის ძვალსა და რბილში გამჭდარი შურისძიების ჩვეულება მთელი სისრულითა და სისავსით გვაგრძნობინოს.

ასეთივე მეთოდით უნდა მივუდგეთ ჩვენს განსახილველ ლექსსაც — „მენაცვალეს“. თუშურ ვარიანტში შეილი თავდაპირველად დედას მიმართავს:

— დედა, დედა, დედ-შვილობას,
სიყვდილ შითხოვს, მენაცვალე!

დედა უპასუხებს:

— მე შენ არას გენაცვლები,
მამა გყავს და ინაცვალე!

შობიერ ვარიანტში კი შვილი ჭერ მამას მიმართავს, შემდეგ —
დედას. ეს უკანასკნელი აქ სულ სხვა პასუხს იძლევა:

— ვერა, ვერა შენმა მზემან,
ძმები გყავს და ინაცვალე!

როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში დედის პასუხს ერთ-
გვარი გამომწვევი, გაჭავრებული კილო დაჰკრავს. შეიძლება ვიგუ-
ლისხმობთ, რომ მისი დიალოგი შვილთან ნორმალურ პირობებში არ
შემდგარა.

ამასთან უნდა გავითვალისწინოთ „მენაცვალეს“ მიზანდასახუ-
ლებაც. ამ ნაწარმოების იდეა, მთავარი მიზანი ინტიმური სიყვარუ-
ლის, ამ უძლიერესი ადამიანური გრძნობის მთელი სისრულით ჩვე-
ნებაა. ამაზე დაწერილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ამგვარად, ჩვენ განვიხილეთ მრავალი ლექსი თუ თქმულება,
რომელთა საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ: .1. დედაშვილური
სიყვარული ფოლკლორის ყველაზე სათუთი, ყველაზე მგრძნობიარე
და წმინდათა წმინდა თემაა. დედის ერთგულება შვილისადმი ზღვარ-
დაუდებელია. იგი მზადაა, შვილს სული და გული ანაცვალოს, თუ
საჭირო იქნება, მის ბედნიერებას საკუთარი სიცოცხლე ზეარაკივით
შესწიროს, II. დედის სიყვარული შვილისადმი „მენაცვალეში“ გა-
ფერმკრთალებულადაა წარმოდგენილი, III. „მენაცვალე“ გამონაჯ-
ლისი არაა, მას პარალელები მოეპოვება, როგორც ქართულ, ისე
მსოფლიოს ხალხთა ფოლკლორში, IV. ზოგიერთ ნაწარმოებში დედა
რომ შვილისადმი თავგანწირვაზე უარს ამბობს, საერთოდ დედის
წმიდათაწმიდა ჭატებას ოდნავადაც ვერ აყენებს ჩრდილს და აი
რატომ: ა) ამგვარი ფოლკლორული ნიმუშები მხოლოდ ქალთა მკი-
რე ჭკუფის განწყობილებას გამოხატავს და სულაც არ ეხება დედათა
უმრავლესობას, ბ) ზოგიერთ შემთხვევაში შვილისადმი თავგანწირ-
ვაზე დედის მიერ უარის თქმა ნაწარმოების საერთო მიზანდასახუ-
ლებითაა ნაკარნახევი.

როგორც აღვნიშნეთ, „მენაცვალე“ სიყვარულის ძლევა მოსი-
ლებას, მის უყვადევებას და მარადიულობას უმღერის. იგი თითქოს

პლატონის ნაზრევს ეხმაურება. გავისხენოთ რას ამბობს ეს დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი: „მე ჩემი მხრივ შემძლია დავასკვნა, რომ ეროსი ყველაზე ძველი, ყველაზე ძალმორქმული, ყველაზე პატივსაცემი ღვთაებაა უკვდავთა შორის, რადგან ყველაზე მეტად მას ძალუძს სათნობასა და ნეტარებას აზიაროს კაცი როგორც ამ ქვეყნად, ისე საიქიოშიც“³⁴.

ახლა ისიც ვიკითხოთ, როგორია „მენაცვალეში“ გამოხატული სიყვარული?

ცოლი ქმარს უპასუხებს:

— მე შენ არას გენაცვლები,
საყვარელ გყავს ინაცვალე!

სიტყვა „საყვარელს“ უახლოეს დრომდე მხოლოდ ერთადერთი მნიშვნელობა ჰქონდა—სატფოს, მიჯნურს, შეყვარებულს აღნიშნავდა (ასეა შოთა რუსთაველთან: „წიგნი ნესტან-დარეჯანისა საყვარელსა თანა მიწერილი“, აკაკი წერეთელთან: „საყვარლის საფლავს ვეძებდი“... და სხვა). თავგანწირვამდე ერთგულება სწორედ სატრფოს შეუძლია. ჩვენს განსახილველ ლექსში „საყვარელი“ უეპქველად მიჯნურის მნიშვნელობითაა ნახმარი. ამას ისიც გვაფიქრებინებს, რომ მოხვედრის ვარიანტში „საყვარელი“ უკვე აღარ იხსენიება. ცოლი მეუღლეს ასე მიმართავს:

— არა, ქმარო, შენა მზესა,
ვინც სხვა გიყვარს — ინაცვალე!

რა თქმა უნდა, იურიდიული თვალსაზრისით სულაც არაა გამართლებული ცოლიან კაცს სატრფო ან საყვარელი რომ ჰყავდეს. პროფ. დ. ჯანელიძემ „მენაცვალეს“ აკი მიტომაც გამოუტანა მკაცრი განაჩენი. მისი აზრით, ეს ლექსი „მიმართულია ცოლ-ქმრული და სხვა ყოველგვარი სიყვარულის წინააღმდეგ“³⁵.

გაუგებარია, პატივცემულმა მკვლევარმა საიდან გააქეთა ასეთი დასკვნა? ძმამ ძმას რომ უთხრას შენს მაგივრად ვერ მოვკვდებო, ნუთუ ძმური სიყვარულის უარყოფა იქნება? ფოლკლორი პირველკლასელთა სახელმძღვანელო ხომ არაა, ყველაფერი ერთ გარკვეულ მიზანდასახულებასა და მეთოდურ პრინციპს რომ ემორჩილებოდეს? „მენაცვალე“ სწორედ სიყვარულის თავისებური გამოხატვით, ზღვარ-

34 პლატონი, ნადიმი, ბ. ბრეგვაძის თარგმანი, გვ. 19.

35 დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ისტორია, 1965, გვ. 363.

დაუღებელი ვნებიანობით და ფილოსოფიური გააზრებით გვიბო-
ლავს.

ლექსი დიდად საინტერესოა პოეტური შესრულებითაც. ჟანრობ-
რივი თვალსაზრისით იგი სასცენო კომპოზიციის ნაწარმოებია, ღრა-
მის ნიშანთვისებებით ხასიათდება. წინა პლანზე წამოწეულია მოქ-
მელება და მოძრაობა. სულ ექვსიოდე სტროფ ლექსში შვიდი მოქ-
მედი გმირია: შვილი, მამა, დედა, და, ძმა, ცოლი და სატრფო. სცე-
ნაზე გაუთამაშებლადაც კი, ლექსს უბრალოდ ჩვენთვის რომ ვკითხუ-
ლობთ, თვალწინ დაგვიდგება სულის სიღრმემდე შეშფოთებული კა-
ცი, სიკვდილი კარს რომ მოსდგომია და შემცვლელს ეძებს: პირვე-
ლივე სტრიქონებიდან მწვავე სიტუაცია იქმნება: დედა სიცოცხლის
დათმობაზე უარს ამბობს.. ამის შემდეგ მოქმედება ელვისებურად
ვითარდება: დედას მამა ცვლის, მამას—და, დას—ძმა, ძმას—ცოლი,
ცოლს—სატრფო... დედის უარი ჩვენს ცნობისმოყვარეობას კიდევ
უფრო აღიზიანებს, სულმოუთქმელად მოველით მოქმედების დასას-
რულს. თითოეული გმირი ორად ორ სტრიქონს ამბობს, მაგრამ ამ
უაღრესად მცირე სიტყვიერ მასალაშიც იგრძნობა მათი ხასიათი. თი-
თქოს გმირთა სახის გამომეტყველებასაც კი ვხედავთ, უარის ნიშნად
მხრებს რომ იჩიჩენ და თავიანთ ახლობელ ადამიანზე უთითებენ ის
ინაცვალეო. მოქმედება უკვე კულმინაციას აღწევს, ცოლიც უარს
რომ მიახლის. ამ უაღრესად დაძაბულ სიტუაციაში უეცრად სატრ-
ფო აცხადებს:

— გენაცვლები შენსა პნესა,
გზა საით არს, გამასწაულე!

ეს ლექსი ასეთი მოულოდნელი ფინალითაც იქცევა ყურად-
ღებას. მართლაც, ამდენი უარის შემდეგ თითქოს ამგვარ პასუხს
აღარც მოველოდით. სატრფოს (თუ საყვარლის) თანხმობა ნამდვი-
ლად მოულოდნელია, მაგრამ არაბუნებრივი სულაც არაა. მიჯნურს
ნამდვილად შეუძლია თავისი საყვარელი არსებისათვის თავის გაწირ-
ვა. რა თქმა უნდა, დედას და სხვა ახლობლებსაც შეეძლოთ ლექსის
ლირიკული გმირისთვის სიცოცხლის დათმობა, მაგრამ აღნიშნული
ნაწარმოების თავისებურება სწორედ ისაა, რომ მათ ეს არ მოიმოქ-
მეღეს. ამ შემთხვევაში ყველას მიჯნურმა აჯობა.

ძირითადი გამომსახველობითი ხერხი, რომელსაც „მენაცვალე“
ემყარება, არის პოეტური გამეორება. ეს ხერხი ისე ოსტატურადაა
გამოყენებული, რომ დიდ ესთეტიკურ და შემეცნებით მნიშვნელო-
ბას იძენს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია სიტყვა „მენაცვალეს“ გა-

მეორება, რომელიც ლექსის კომპოზიციურ წყობაში მთავარ როლს ასრულებს.

დაბეჭითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „მენაცვალე“ სინამდვილისადმი თავისებური მიდგომით, ცხოვრებაზე ფილოსოფიური ჩაფიქრებით და მაღალი მხატვრული ღირსებებით ქართული ხალხური დრამატული პოეზიის ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავი ნაწარმოებია.

Н. Ш. ШАМАНАДЗЕ

НАРОДНОЕ СТИХОТВОРЕНИЕ «УМРИ ВМЕСТО МЕНЯ!»

Резюме . . .

«Умри вместо меня!» — значительное произведение драматического жанра грузинской народной поэзии, что обусловлено своеобразным подходом к действительности, философским осмыслением жизни и художественными достоинствами.

ინგილოური ბადმოცემები

ქართული ფოლკლორი, ისევე, როგორც საზოგადოდ ყოველი ერის ზეპირსიტყვიერება, ხალხის უღვევი პოტენციის ნათელი გამოვლინებაა. მასში შეუფერადებლად აისახება ხალხის სულიერი კულტურა, ისტორიულ მოვლენათა და ეპოქათა შესატყვისი იდეოლოგია, ტრადიცია. მდიდარი და მრავალფეროვანია ქართული ფოლკლორი თუნდაც იმიტომ, რომ ერთ მთლიანობად აქცევს სოციალურად და პოლიტიკურად განსხვავებული წარსულის მქონე ცალკეულ კუთხეთა სულიერ საგანძურს, აერთიანებს სხვადასხვა მხარის ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს, რომელთაც ინდივიდუალური განვითარების თავისებურება და საკუთარი პოეტური ელერადობა ახასიათებს. ამიტომ ასე მკაფიოდ განსხვავდება ერთმანეთისგან მთისა და ბარის ხალხური შემოქმედება, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება.

ზოგად ქართული ფოლკლორის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს ინგილოთა ზეპირსიტყვიერება. იგი შემოქმედებაა ხალხისა, რომელიც სამ საუკუნეზე მეტია უცხო ენობრივ გარემოში ცხოვრობს. ეს უთუოდ მნიშვნელოვანი ფაქტორია ქართული ფოლკლორის რეგიონალური შესწავლის დროს, როცა ხალხური ტექსტის შესასწავლად ძირითად ფონს სწორედ სოციალურ-ისტორიული გარემო ქმნის. მიუხედავად სპეციფიკური ისტორიული ყოფისა, საინგილოს მოსახლეობამ შეინარჩუნა სიყვარული ქართული ენისა და ქართული ხალხური შემოქმედებისადმი. მას ქართულ ენაზე შეუქმნია და დაუცავს მდიდარი სულიერი საგანძური ზეპირსიტყვიერების სახით. არაქართული წარმომავლობის ფოლკლორული ნიმუშების პარალელურად აქ მოიპოვება ტრადიციული ქართული ტექსტები, რომელთა სიუჟეტურ ანალოგიებს ვხვდებით როგორც ზოგად ქართულ ფოლკლორში, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ლოკალური ხასიათის მრავალრიცხოვანი გადმოცემები ანუ ხალხში გავრცელებული ეპიკური მოთხრობები, რომელთა შინაარსი აგებულია მითოლოგიური, ისტორიული ან ყოფითი ხასიათის ღირსშესანიშნავ ეპიზოდზე. გადმოცემები იცის თითქმის ყველა ინგილომ და ბუნებრივია, გადასცემს თავის შთამომავლობას. გადმოცემათა ნაწილი ისტორიულ მნიშვნელობას იძენს, უტყუარ წყაროდ იქცევა ინგილოთა ყოფის დასახასიათებლად გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში, რადგან ინგილოთა გადმოცემებში აისახა ისეთი მძიმე ისტორიული სინამდვილე, როგორც იყო მოსახლეობის ძალით გამაჰმადიანება, ლეკთა თარეში და ხალხის ბრძოლა მათ წინააღმდეგ. მრავალრიცხოვანი გადმოცემები აღწერს მუსავატელთა ბატონობის პერიოდს, მათ მიერ ქრისტიან ინგილოთა დასჯას. ყველა გადმოცემა შექმნილია ხალხის განცდის შედეგად, დიდი სულიერი ტკივილისა და მძიმე ემოციურა განწყობის საფუძველზე.

ხშირად ეს გადმოცემები არც კი აღიქვება როგორც მხატვრული ნაწარმოები, მათ არა აქვთ არც განსხვავებული დასაწყისი. არც კომპოზიციური და სტილისტიკური ხერხებია გამოყენებული, გადმოცემულია მხოლოდ ინფორმაცია. გადმოცემის სიუჟეტი აგებულია ცხოვრებაში მომხდარ იშვიათ მოვლენაზე. მოთხრობელი შეგნებულად არ ცდილობს მონათხრობის შეესებას სიტყვიერი სამკაულებით, გადმოსცემს მხოლოდ იმას, რაც მას სინამდვილედ მიაჩნია. ამდენად, ეს გადმოცემები მოწოდებულია რეალურ ამბავთა მოსათხრობად, თუმცა ხანდახან მათში ჩართულია გამონაგონიც და გაერცელების დროს პოეტურ ფორმას იძენს.

საინგილოს გადმოცემები მრავლად შეიცავენ ამ კუთხის ისტორიული ყოფისა და ხალხის ხასიათის განმსაზღვრელ მომენტებს. ისინი მკვეთრად ავლენენ ხალხის მსოფლმხედველობას, დამოკიდებულებას გარკვეული მოვლენისადმი. ყველა გადმოცემისთვის დამახასიათებელია წარსულის შეფასება გარკვეული თვალსაზრისით, უფრო გვიანდელი პოზიციებიდან, რადგან სხვა ყანრთაგან განსხვავებით, გადმოცემა ყველაზე მეტად ექვემდებარება იდეურ-ემოციურ გავლენას.

გადმოცემათა დიდი ნაწილი დაკავშირებულია საინგილოს ტერიტორიაზე არსებულ ქრისტიანულ ძეგლებთან, რომელთაგან ზოგი ნანგრევებად არის ქცეული, ზოგიც მეტ-ნაკლებად შემონახული. გადმოცემათა და ლეგენდათა დაკავშირება ისტორიულ ძეგლებთან ნიშანდობლივია ყოველი ერის ზეპირსიტყვიერებისთვის, განსხვავე-

ბას ქმნის ის ტენდენცია, რომელიც საინგილოს ლეგენდებისთვის არის დამახასიათებელი: ყველა ლეგენდის შინაარსი გამიზნულია ქრისტიანული სარწმუნოების და ქრისტიან წმინდანთა სიძლიერის ნათელსაყოფად, რათა განამტკიცოს შიში და მორიდება, დაიცვას ქრისტიანული ძეგლები განადგურებისა და დანგრევისგან. კონკრეტულ შემთხვევაში ლეგენდების მსოფლმხედველობა ეწინააღმდეგება ადგილობრივად არსებულ რელიგიურ შეხედულებებს, რადგან საინგილოს მოსახლეობა ძირითადად მაჰმადიანური სარწმუნოების მიმდევარია. ამდენად, რელიგიურ გამონაგონზე აგებული ეს მოთხრობები ძვირფას მასალას წარმოადგენს გარკვეული პერიოდის მოსახლეობის მისწრაფებათა აღსადგენად. საინგილოს ლეგენდების მსოფლმხედველობრივი ფანტასტიკა ქრისტიანობიდან მომდინარეობს. ახალი სარწმუნოების, მაჰმადიანობის გავრცელების შემდეგ საინგილოში ორრწმენიანობა დამკვიდრდა. სწორედ ამ შერეულ რწმენებს გამოხატავს საინგილოს ლეგენდები. მაგალითად, ვაჩანაძიანთ „მადლის ეკლესია“ მდებარეობს ბელაქნის მახლობლად და მას ნურქილისას ეძახიან. გადმოცემით, იგი ვაჩანაძეების გვარის მფარველია. ამიტომ მას იცავენ და პატრონობენ ყოფილი ვაჩანაძეები, რომლებიც ახლა გალაჭოვებად იწერებიან და მაჰმადიანები არიან. ამ ნურქილის ეკლესიის გვერდით, ჩამოდის ცივი წყარო. ეს წყარო სამკურნალო თვისებებით ყოფილა განთქმული. მას საინგილოს სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოსული მრავალი სნეული განუკურნია. ასე იყო წინათ. გადმოცემის მიხედვით, მოსახლეობის გამაჰმადიანებისა და ეკლესიაში ქრისტიანული ღვთისმსახურების შეწყვეტისთანავე წყაროს სამკურნალო თვისებები დაუკარგავს¹.

დროთა ვითარებაში, ზოგიერთი ქრისტიანული ძეგლი სრულიად აღკვილია პირისაგან მიწისა, მაგრამ ნასაყდრალეები წმინდა ადგილებად არის მიჩნეული, მათ შენარჩუნებული აქვთ ის სახელები, რაც ეკლესიას ჰქონია. მაგალითად, ხალხი კვლავ შიშნარევი პატივისცემით ექცევა სოფ. კახ-ინგილოში წმ. ბარბარეს ეკლესიის ნასაყდრალს, თუმცა ამ ეკლესიის მხოლოდ ნაშთია შემორჩენილი².

ბელაქანში, პატარა გორაკზე დანგრეული ეკლესიის გარშემო დარჩენილია ქრისტიანთა საფლავის ქვები. ამ ქვებს მაჰმადიანი ბელაქნელები დიდი მოწიწებით ექცევიან. გადმოცემის მიხედვით, ადგილობრივ მოლას სიზმარში უნახავს, ვითომ ამ ადგილას ანგელო-

1 ზ. ე დ ი ლ ი, საინგილო, 1547, 148.

2 ი. ა დ ა მ ი ა, ქართ. ხალხ. ხუროთმოძღვრება (საინგილო), 1970, 143.

ზები ჩამოსულიყვნენ ციდან და ხალხს უჯავრდებოდნენ ამ ადგილის წაბილწვისთვის — აქ წმინდანები მარხიან — უთქვამთ ანგელოზებს. მოლას მითითებით, ხალხს ეს არე-მარე შემოუღობავს და შიგ საქონელსაც აღარ უშვებენო, — გადმოგვცემს ინგილოთა ყოფის შესანიშნავი მცოდნე ედილი³.

ლევებით დასახლებულ სოფელ ვარდოვანაში (ახლანდელი გილიუცი), სამხრეთით, არის პატარა ეკლესია, რომელსაც საკმაოდ კარგად შეუნარჩუნებია თავისი სახე, არც თალი ჩამონგრეულა და არც კედლებია დაზიანებული. მაჰმადიანებს სწამთ, რომ ამ ეკლესიას განსაკუთრებული ზემოქმედების უნარი შესწევს ბავშვის გამოსაჯანსაღებლად. როგორც ამ სოფლის, ისე მახლობელი სოფლების მაჰმადიან დედებს დაბადებიდან მეორმოცე დღეს აქ მოჰყავთ თავიანთი შვილები განსაბანად. ისინი დარწმუნებული არიან, რომ ეკლესიაში განბანილი ბავშვი უფრო ჯანსაღი და მაგარი აგებულების გაიზარდება. აქვე აბანავენ ავადმყოფ ბავშვებს. ბანაობის პროცედურა ასე აქვს აღწერილი ედილს: შიგ ეკლესიაში დაანთებენ ცეცხლს, გაათობობენ წყალს, აბანავენ ბავშვებს, ნაბან წყალს იქვე ორმოში ჩაღვრიან. შემდეგ გრძელ ცოცხებს წაუყიდებენ ცეცხლს და დასწვავენ. ცხადია, ეს ჩვეულება მონათელის სახეცვლილი ცერემონიალია, რომელსაც მასობრივი გამაჰმადიანების პირობებში ფარულად მიმართავდნენ ქრისტიანი დედები. ისინი თვითონ ნათლავდნენ თავის შვილებს მღვდლის გარეშე, რადგან ტიბიკონი ქალს ნათლისცემის უფლებას აძლევს. გრძელი ცოცხების ანთება, შესაძლებელია, სანთლების იმიტაცია იყოს.

ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, საინგილოში ქრისტიან წმინდანთაგან ყველაზე დიდი პოპულარობით წმ. გიორგი სარგებლობს. ინგილოთა ლეგენდების გარკვეული ნაწილი წმ. გიორგის სასწაულთმოქმედებას ეძღვნება. გ. იმნაიშვილის მიერ ს. კაკში 80 წ. შიო თამაზაშვილისგან ჩაწერილია წმ. გიორგის ეეშათან შებრძოლების საინტერესო ვარიანტი. გადმოცემის დასაწყისში ხაზგასმულია, რომ გიორგი თავდაპირველად ჩვეულებრივი ადამიანი ყოფილა, გველეშაპის მოკვლისა და მისთვის მსხვერპლად შეწირული ყმაწვილების გადარჩენისთვის გაულმერთებია ხალხს. ამ ამბავს ურჯულოთა დიდი გულისწყრომა გამოუწვევია. მათ დაუტყერიათ გიორგი და სასტიკად უწამებიათ — ჯერ ჩაუგდიათ ცეცხლში, მაგრამ ცეცხლს არ დაუწვავს. მაშინ დაუტყრიათ სამოცდა სამ ნაწილად და ნაწილები

³ ზ. ე დ ი ლ ი, საინგილო, თბ., 1947, 159.

გაუფანტავთ. ანალოგიური გადმოცემა ფაქსირებული ელ. ვირსალაძის მიერ ქართველ მთიელთა შორის⁴. ინგილოურისაგან განსხვავებით, მთიულურ ტექსტში გიორგის ურმის თვალს დააკრავენ, მაღალი მთიდან დააგორებენ, გზადაგზა გიორგის სხეული 360 ნაწილად დაიშლება. საფიქრებელია, რომ ინგილოურ ვარიანტშიც, მთიულურის მსგავსად, გიორგის ნაწილების რიცხვი 360 ან 363 იქნებოდა, რადგან ეს რიცხვი წმ. გიორგის ატრიბუტად არის ქცეული საქართველოს ცალკეულ კუთხეთა გადმოცემებში (შდრ. გამოთქმა: შეგეწიოს 360 წმ. გიორგის მადლი!).

ს. კაკიდან ერთი კილომეტრის დაშორებით მდებარეობს ქურმუხის წმ. გიორგის ეკლესია, რომელსაც დიდ პატივს სცეპენ დღესაც. მაჰმადიანურ სარწმუნოებას ვერ შეუენელებია მოსახლეობას შიში და შორიდება ამ ეკლესიისადმი და არა მარტო ეკლესიისადმი, არამედ მთელი ამ მიდამოსადმი. ეკლესიის ქვედა ფერდობზე დიდი კლდოვანი ქეები ყრია, რომელთა შესახებ ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ერთ ურწმუნო კაცს, მაჰმადიან ვაჭარს, თავისი აქლემებით ქურმუხის ეკლესიის ახლოს გაუვლია და ეკლესიისთვის პატივი არ უცია. წმ. გიორგი განრისხებულა და ვაჭარი აქლემებითურთ გაუქვავებია. ხალხს სწამს, რომ ეს კლდოვანი ქეები იმ ვაჭრისა და აქლემების ქვადქცეული სახეებიაო. ამ ქეების ახლოს თავყრილობას მართავენ ქურმუხის წმ. გიორგის პატივსაცემად, მასში მაჰმადიანი ინგილოებიც მონაწილეობენ და მსხვერპლს სწირავენ⁵.)

ქურმუხის წმ. გიორგის ეკლესიასთან მიუთითებენ უზარმაზარ ლოდს, რომელსაც ძველი ეკლესიის ნაშთად თვლიან. ეს ლოდი იმდენად დიდი ყოფილა, რომ მასზე პატარა ეკლესიაც კი აუგიათ. ამ ლოდთან დაკავშირებით არსებობს საინტერესო ლეგენდა, რომლის მიხედვითაც ლოდის შიგნით გამოქვაბულია და შიგ ხატები ასვენია, კარები წმ. გიორგის ამოუქოლავს, ამიტომ მისი კვალი აღარ მოჩანს. წელიწადში ერთხელ, აღდგომა დღეს, მარიამ დედა (ღვთისმშობელი) აღებს ხოლმე კარებს და გამოდის გარეთ... იგი იშლის თმებს და ოქროს სავარცხლით ივარცხნის. მას გამოჰყვება ოქროს მამალი, რომლის ყვირილს ბანს აძლევს მთელი სოფლის მამლები. ერთ აღდგომა ღამეს, ამბობს ლეგენდა, ღვთისმშობელი ჩვეულეზისამებრ გამოსულა და დაუწყია ნაწნავების ვარცხნა, მიპარვია ერთი თათარი და მისი დაჭერა მოუნდომებია, მაგრამ მაშინვე ხელი გაშეშებია.

⁴ ელ. ვირსალაძე, ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება თბ., 1958, გვ. 308.

⁵ ზ. ე დ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., 159, 169.

ლეთისმშობელი მაშინვე შესულა გამოქვაბულში და კარიც დახშულა. თათარი შევედრებია წმ. გიორგის და ლეთისმშობელს, უთხოვია განკურნება, განკურნების შემდეგ კი გაქრისტიანებულა⁶.

ეს საინტერესო ლეგენდა, უპირველეს ყოვლისა, მიგვანჩნებს მეცნიერთა მიერ უკვე აღნიშნულ ფაქტზე, რომ წმ. გიორგის ეკლესია აშენებულია ლეთისმშობლის სახელობის ძველი ეკლესიის ნასაყდრალზე. ეს ნათლად იგრძნობა სიუჟეტში, სადაც ძირითადი და აქტიური ფუნქციით ლეთისმშობელი გვევლინება, სიუჟეტის შევსება ქრისტიანული სასწაულით, ურწმუნოს დასჯით, შემდეგ კი განკურნებით — დამახასიათებელი ეპიზოდია წმინდანთა ცხოვრების, მაგრამ ტექსტი საყურადღებოა არა მხოლოდ რელიგიური თვალსაზრისით, აქ ჩვეულებრივ ქრისტიანულ ლეგენდაში ჩართულია უძველესი მითის ნაშთები, გამოვლენილი იმ მხატვრული ატრიბუტებით, რომლებიც ლეთისმშობლის დასახასიათებლად არის გამოყენებული: გრძელი ოქროს თმები, ოქროს სავარცხელი (მზის სიმბოლო), ლეთისმშობელს მოჰყვება ოქროს მამალი (სიცოცხლის სიმბოლო) და ბოლოს ლეთისმშობლის გამოჩენა აღდგომა ღამეს, ბუნების განახლების, მისი ხელახალი გაცოცხლების დროს. უძველესი მითი, რომლის საფუძველზე შედარებით ახალი სიუჟეტია შექმნილი, საინგილოში ფიქსირებული არ არის, იგი დაკარგულია, მაგრამ მისი კვალი ქრისტიანობებულ ლეგენდას შემორჩენია.

საინგილოში თითქმის ყველა ტოპონიმთან რაიმე გადმოცემა დაკავშირებული, ცხადია, ბევრი მათგანი ისტორიის ბედუქულმართობას ხალხის მეხსიერებიდან ამოუშლია, ნაწილი კი კვლავ ცოცხლობს ინგილოთა ფოლკლორში. თითქმის ყველა მათგანი პატრიოტულ თემატიკაზეა აგებული ან სარწმუნოების დაცვის ეპიზოდს გადმოსცემს, რომელიც ინგილოთათვის ქართველობის ტოლფარდია. მაგალითად, სოფ. კახის სახელწოდებას გადმოცემა ასე ხსნის: სოფელ კახს ჯდრე თორაღა რქმევია. სულთანს ერთი მღვდელი ხელში ჩაუგდია, უწვალებია, მაგრამ მღვდელს არ გაუთქვამს საეკლესიო განძეულის ადგილ-სამყოფელი, ბოლოს უთხოვია, სამშობლოში წამიყვანეთ და იქ გეტყვიეთო. წაუყვანიათ, მაგრამ არც იქ უთქვამს, მაშინ აუკუწვიათ და თორაღასთვის სახელი გამოუცვლიათ, სასაცილოდ კახი უწოდებიათ, რაც მათ ენაზე ვაშლის ჩირს ნიშნავსო, ვითომ ის მოხუცი ისე აკუწუნეთ, როგორც ვაშლის ჩირიო⁷.

⁶ ზ. ედილი, იქვე.

⁷ ხალხ. სიტყვ., III, 1964, 242.

კახის თავზე, ფერდობზე, ქალის ციხის ნანგრევებია, თურქულად ყიზ-ყალა. გადმოცემით, აქ ცხოვრობდა გმირი თორაღა, რომლის სახელსაც უწოდებდნენ ეხლანდელ კახს. თორაღას ღალატით მოკვლის შემდეგ მისი ცოლი კლდიდან გადმოვარდნილა და თავი მოუქლავს⁸.

სოფელი ვარდოვანა, ანუ გილიჯუკი ამჟამად ლეკებით არის დასახლებული, მე-18 საუკუნეში, კახეთის მეფის იმამ-ყული ხანის (დავით მეფე) დამარცხების შემდეგ ეს სოფელი აზერბაიჯანიდან გადმოსახლებული თურქული მოდგმის ხალხით შევსებულა. ბუნებრივია, სალაპარაკო ენა სოფელში თურქულია, მაგრამ ტოპონიმია არ შეცვლილა. მთაზე, რომელსაც ქოშის მთას უწოდებენ, დგას წმ. სტეფანეს ეკლესია და დიდი სახლი, რომელიც თამარის სახლად მიაჩნიათ. გადმოცემა ამ ქოშის მთის შესახებ „ქოშის გორის“ სახელწოდებით ჩაწერილია კახეთში (მთქმ. დარო გურასპიშვილი, ჩამწ. ანო პატატიშვილი) და ამ მთის წარმოქმნას თამარ მეფის მზღებელ ქალებს მიაწერს, რომელთა რიცხვი იმდენად დიდი იყო, რომ მათი ქოშების ანაფხეკი მიწით მთა აღმართულა⁹.

ანალოგიური გადმოცემის გავლენით უნდა წარმოქმნილიყო ტოპონიმი ჰენგიანი, ალაზნის ახლოს გაშენებული სოფლის სახელწოდება. ჰენგს ქალის მაცარს უწოდებენ საინგილოში. ინგილოთა წესის მიხედვით, ქორწილში მაცარად ამხედრებული ქალი მიჰყვება, მამაკაცი კი ქვეითად მიდის. ზ. ედილი ვარაუდობს, რომ ეს ჩვეულება მატრიარქატის დროიდან უნდა მომდინარეობდეს და უნდა მიანიშნებდეს ამორძალთა შესახებ აწ დაკარგული ლეგენდის არსებობაზე, რადგან ამორძალთა საცხოვრებელ ადგილად სწორედ ამ მიდამოებს მიიჩნევდნენ ძველი კლასიკოსები¹⁰. ცხადია, მაცარი ქალის ამხედრება მატრიარქატს ვერ დაუკავშირდება, იგი ანლო დროის ისტორიული სინამდვილით უნდა იყოს განპირობებული, როცა მულდ-მივი თავდასხმების მოლოდინში ქალს ადვილად გაქცევის პირობებს უქმნიდნენ, იმ დროს როცა მამაკაცი ქვეითად უნდა შეებოდა მტერს.

ისევე, როგორც საქართველოს ციხე-კოშკების უმეტესობა, საინგილოშიც „კავკასიის დიდ ვალავანს“ თამარ მეფის აშენებულად მიიჩნევენ. მას ფერი-ყალას ეძახიან. ფერის სახელით მოიხსენიებენ თამარს ინგილოები. დღემდე დაცულია მოხუც ინგილოთა მეტყველებაში გამოთქმა: „ფერიმადლმა“, რომელიც ანალოგიურია გამოთ-

⁸ ხალხ. სიტყვ. III, 1964, 152.

⁹ ზ. ედილი, საინგილო, 1947, 159, სიტყვ. III, 255.

¹⁰ იქვე, 143.

ქმისა „საყდიმადლმა“, ე. ი. „თამარის მადლმა“ და „საყდრის მადლმა“. ბუნებრივია, ამ გრანდიოზულ ნაგებობასთან დაკავშირებით შეიქმნებოდა გადმოცემები. ეს ქვის გალავანი, ხალხის რწმენით თამარს თავისი სასახლისა და ადგილმამულებისთვის შემოუკრავს. თამარი ბრძნულად მართავდა ქვეყანას და მის დროს მტრები ევრაფერს აკლებდნენ საქართველოს. მაგრამ მეფის გარდაცვალების შემდეგ მტერი შემოესია ამ ადგილებს და ქართველები გალავნიდან გადარეკა, თვით გალავანი კი დაანგრია. სხვა ვარიანტით, ამ ქვის კედლის აშენება ალექსანდრე მაკედონელს მიეწერება, თუმცა ისტორიული წყაროებით ალექსანდრე მაკედონელის საქართველოში ყოფნა დადასტურებული არ არის. ქვის გალავანს დიდი სტრატეგიული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. გადმოცემა გვამცნობს, რომ ამ კედელში დატანებული კოშკების საშუალებით მტრის თავდასხმის აშავი სასწრაფოდ მოედებოდა ხოლმე მთელ საქართველოს. კასპიის ზღვიდან დარიალამდე ამბის შეტყობინებას მხოლოდ ოთხი საათი სჭირდებოდა¹¹. ასე ივსება გადმოცემების წყალობით ქართველთა აწ დაკარგული ისტორიის ფურცლები. „კავკასიის დიდი კედელი“ თითქმის დანგრეულია, იგი ერთ-ერთი უძველესი ნაგებობაა საქართველოს ტერიტორიაზე. კედელი მოხსენიებულია ყველა უცხოელი მწერლისა თუ მოგზაურის მიერ და ბევრით უსწრებს წინ თამარის ეპოქას. ამ შემთხვევაში საინტერესოა საინგილოში ზოგად ქართული ტრადიციის დადასტურება, რომლის მიხედვითაც ყველა ღირსშესანიშნავი ნაგებობა თამარს მიეწერება. საინგილოს გადმოცემებში თამარ მეფე მითური შარავანდედით არის გარემოცული. გადმოცემა, რომელიც საინგილოს ზეპირსიტყვიერების შემკრებსა და მკვლევარს მ. ჯანაშვილს ჩაუწერია ს. ალიბეგლოში, თამარს ზღვის დამორჩილების ზებუნებრივ თვისებებს მიაწერს. ჯანაშვილი მიუთითებს, რომ მსგავსი გადმოცემა ფიქსირებულია სამეგრელოში ნ. ჯანაშვიას მიერ, ასევე ქართლში, ს. ქიწნისში¹². ცხადია, სიუჟეტის გავრცელების არე ფართოა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი ეს გადმოცემა, მიუხედავად შინაარსობრივი სიახლოვისა, განსხვავდება დეტალებით, ლოკალური თავისებურებებით. ვაჟა-ფშაველას მიერ მოწოდებულ ტექსტში ზოგადად ზღვაა მოხსენიებული, ინგილოურში კი კონკრეტულად კასპიის ზღვას უკიდებს ცეცხლს თამარი. ეს,

11 ი. ადამია, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება (საინგილო), 1979, 33. 118.

12 მ. ჯანაშვილი, საინგილო, 1910.

თითქოს და მცირე ნიუანსი, ახალ ემოციურ დატვირთვას მატებს გადმოცემას და მის შინაარსს ბუნებრივ სახეს აძლევს.

ინგილოთა ზეპირსიტყვიერების საინტერესო უბანს ქმნის ეტიოლოგიური გადმოცემები. ისინი ყველაზე მეტად შეიცავენ ცხოვრებისეული მასალის პოეტურ ინტერპრეტაციას, თვალნათლივ ავლენენ პოეტური გამონაგონის სიკარბეს. ამ გადმოცემებში ორი ძირითადი ფაქტორი იქცევა ყურადღებას: ცხოველთა უუკველი მიმსგავსება ადამიანთან და საინგილოს ზნე-ჩვეულებების პოეტური განმარტება. მაგალითად, კუს გაჩენას გადმოცემა ასეთ კოლორატულ სიტუაციაში წარმოადგენს; ერთხელ, ერთი პატარძალი სახლის უკან ბანაობდა. უცბად მამამთილი გამოჩნდა. პატარძალმა ვერსად ვერ ნოახერხა დამალვა, გაწვა მიწაზე, ზევიდან გეჯა გადაიხურა, რომელმაც ტანი დაუფარა, მაგრამ მკლავები, ფეხები და თავი დაუშალავი დარჩა. მაშინ შეეხვეწა ღმერთს: ღმერთო, ისეთ სულიერად გადამაქციე, მამამთილმა ვედარ მიცნოსო. ღმერთმა შეისმინა თხოვნა და ეს პატარძალი „კუუბაქანად“ გადააქცია¹³.

კუს წარმოშობის მსგავსი სიუჟეტი არსად საინგილოს გარდა არ დასტურდება. ანალოგიური სიტუაცია მეორდება გადმოცემაში ოფოფის შესახებ: ერთხელ ახლად თავდაბანილ რძალს დედამთილი დაადგა თავზე. რძალს ერთი ნაწნავის დაწვნა მოუსწრია, მეორე ნაწნავს თან წნავს, თან ივარცხნის. დედამთილის დანახვისას სავარცხელი თავში რჩება და ღმერთს ეხვეწება — ღმერთო, რამედ გადამაქციე. ღმერთიც უსრულებს თხოვნას და ამ ლამაზ პატარძალს ოფოფად აქცევს. ამის შემდეგ გაჩენილან ქვეყანაზე ოფოფები.

ორივე გადმოცემა აგებულია სპეციფიკურ ინგილოურ წეს-ჩვეულებებზე, ასახულია პატარძლის ურთიერთობა დედამთილ-მამამთილთან. საინგილოში პატარძალს დიდი მორიდება მართებს ქმრის ოჯახში, სხვა შეზღუდვებთან ერთად, მას ეკრძალება დედამთილ-მამამთილისთვის ხმის გაცემა, მათთან ერთად სუფრასთან დაჯდომა და სხვა. ამ მძიმე წეს-ჩვეულებამ თავისი ასახვა პპოვა ზეპირსიტყვიერებაშიც.

საინგილოში გვხვდება გადმოცემათა უძველესი სახე, რომლის შინაარსი ემყარება ანიმისტურ წარმოდგენებს — მხედველობაში გვაქვს გადმოცემათა ციკლი გარეულ ცხოველთა მფარველების, მათი მცველი არსებების შესახებ. ინგილოთა გადმოცემების სპეციფიკა მდგომარეობს ცხოველთა მფარველი არსების ფუნქციონალურ

¹³ მოქმელი არჩილ ჩირიტაშვილი, ჩამწ. რ. ლაშბაშიძე, ს. კახი, 1946.

დანაწილებაში. საქართველოს სხვა კუთხეთაგან განსხვავებით, აქ გარეულ ცხოველთა დამცველებად და-ძმბა გვევლინება. მ. ჭანაშვილის ჩაწერილ ტექსტში დასაწყისიდანვე აღნიშნულია ამ სიუჟეტის დიდი პოპულარობა: „ვინ არ იცის, რომ ნადირებსაც თავისი პატრონი ჰყავთ, რომ ნადირებს რიგ-რიგობით და და ძმა იცავენ! ერთ წელს რომ ძმა იცავს, ახლა მომავალ წელს და ყარაულობს. დის მორიგეობის წელს ნადირი სუქდება, ძმის მორიგეობის წელს კი — ქლვა“, და ა. შ. ინგილოურ ტექსტში ძმის ფუნქცია შეზღუდულია, მისი კუთვნილი პასაჟები აღარ ვითარდება, რადგან ძირითადი სიუჟეტური დატვირთვა დის ანუ როგორც ინგილოები უწოდებენ, პატარძლის ეპიზოდზეა გადატანილი. ინგილოთა შეხედულება ნადირთ-პატრონზე ზოგად-ქართულია. ანალოგიურია ნადირთ-პატრონთან შეხვედრის სიტუაცია, როგორც წესი, ყველგან ნადირთ-პატრონი აცოცხლებს მონადირის მიერ მოკლულ ცხოველს და სჯის მონადირეს. ეს ეპიზოდი გადასულია ზღაპრებშიც. მცირე გადახვევაა ტრადიციული სიუჟეტიდან პატარძლთან (იგივე ნადირთ-პატრონი) შეხვედრის ეპიზოდში, სადაც მონადირე თოფით კლავს ნადირთ პატრონს. თუ ინგილოურ გადმოცემას შევადარებთ პროფ. ჩიქოვანის მიერ ს. ყვარულწყალში ჩაწერილ ტექსტს, (მთქმ. შამილ ჩეკურიშვილი, 1945). აშკარად დავინახავთ სიუჟეტურ მსგავსებას, ანალოგიურია ნადირთ-პატრონი და-ძმის გარეგნობა, მათი ფუნქციები, მხოლოდ ინგილოურში უფრო ემოციურია პატარძლის დახასიათება, აღწერილია მისი სილამაზე, ყურადღება მახვილდება და-ძმის თეთრ ტანსაცმელზე, მათ მოულოდნელ გამოჩენასა და ასევე მოულოდნელ გაუჩინარებაზე, რაც არ არის ყვარულწყალში ჩაწერილ გადმოცემაში.

მაღალმთიანი და უხვ მდინარეებიანი საინგილოს ბუნება, ცხადია, ხელს შეუწყობდა მრავალი ილუზორული შეხედულების გავრცელებას, რომლებიც საფუძველს უქმნიან ცრუ-რწმენათა შემცველი მცირე მოცულობის ზეპირსიტყვიერი ტექსტების შექმნას. ეს არის გადმოცემათა სერია დაბალი მითოლოგიის პერსონაჟებზე — ალზე, მაჭლაქუნაზე. ერთმოქმედებიანი, მოკლე მოთხრობები ეპიზოდის სახით იჭრება გადმოცემებში, ართულებს სიუჟეტს და სავსებით რეალურ ამბავს ფანტასტიკის ელფერს ანიჭებს.

ინგილოთა წარმოსახვით, ალი გრძელთმიანი, ლამაზი ქალია, ცხოვრობს როგორც მინდორ-ველზე, ისე წყლისა და მდინარეთა ნაპირებზე. ცხენზე პირ-უყუღმა ჯდება და ფაფარს ისე უწეწავს, რომ მისი დავარცხნა აღარ შეიძლება. გადმოცემით, ამხედრებული ალი ბევრს უნახავს. ალი ფუ. როგორმე ხელში ჩაიგდეს, დაიჭირეს და

თმის ბეწვი მოგლიჯეს, თავის სიციოცხლეში მისი ყმა იქნება და რასაც მოისურვებენ, აუსრულებს. მაჭლაჯუნას კაცის სახე აქვს, ღამით ეპარება მძინარე ადამიანს, კისერზე დააწვება და ახრჩობს. მაჭლაჯუნას და ალს ღვთისა ეშინიათ. საკმარისია ადამიანმა ღმერთი ან წმინდა გიორგი ახსენოს, რომ ისინი მაშინვე გადაიკარგებიან¹⁴.

მსგავსი წარმოდგენები დამახასიათებელია თითქმის ყველა ხალხისათვის, ამდენად, მსგავსია ის ზეპირსიტყვიერი ტექსტებიც, სადაც ეს წარმოდგენები მხატვრულ ესთეტიკურ ფუნქციას იძენენ.

ამრიგად, გადმოცემები ინგილოთა ფოლკლორის ორგანული ნაწილია. გადმოცემების ერთი ნაწილი ლოკალური წარმოშობისაა, დაკავშირებულია ისტორიულ ძეგლებთან და, ამდენად, მხოლოდ ამ კუთხისთვის არის დამახასიათებელი. გადმოცემათა მეორე ნაწილი კი თანხედრია ზოგადქართული სიუჟეტების და აგრძელებს ქართულ ფოლკლორულ ტრადიციას.

М. К. ЧАЧАВА

ИНГИЛОЙСКИЕ ПРЕДАНИЯ

Резюме

Ингилойское устное поэтическое творчество неотъемлемая часть грузинского фольклора. Оно богато и разнообразно по своему содержанию. Особое место занимают многочисленные предания и легенды, большая часть которых связана с местными памятниками и выражает патриотические настроения населения. Другая часть преданий общегрузинского происхождения, имеет свои варианты в восточно-грузинском фольклоре и продолжает грузинскую фольклорную традицию.

¹⁴ მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, საინგილო, 1910, გვ. 113.

კირკიმს მითოსური სახე და ქართული სამონადირეო
 ღვთაებები

კოლხურ სამყაროს მკვიდროდ უკავშირდება ბერძნული მითოლო-
 გიის პოპულარული ფიგურა ქალღმერთი კირკე. კირკე მონაწილეობს
 როგორც არგონავტების თქმულებაში, ისე სხვა ბერძნულ მითებსა
 და გადმოცემებში. ლიტერატურულ წყაროებში კირკე პირველად
 ჰომეროსის „ოდისეაში“ იხსენიება: „მოკვდავთ მანათობელი ჰელი-
 ოსისა და პერსეს ასული, მრისხანე აიეტის ღვიძლი და, გრძნეული კი-
 რკე“ (ოდისეა, X, 135—139)¹.

კირკეს აიეტის დად, ჰელიოსისა და პერსეს ასულად თვლიან
 აგრეთვე ჰესიოდე („თეოგონია“, ტ. 956—962), კიკლიური ეპოსის
 ავტორი, „ოდისეას“ სქოლიასტი, ლიკოფრონ ქალკიდელი, სტრაბო-
 ნი, აპოლონიოს როდოსელი, იოანე ცეცე, იოანე მალალა და სხვ.
 ზოგი ავტორი კირკეს დედად ჰეკატეს ასახელებს², ზოგი — ასტე-
 რიოპეს³. იოანე მალალას (V—VI ს.) ცნობით, კირკე და კალიფსო
 დები იყვნენ. მათ ქიშპი ჰქონდათ. კალიფსო აბრალებდა კირკეს, რომ
 იგი საკუთარ მამას — ტიტანს უარყოფდა და ჰელიოსის შვილად
 მოჰქონდა თავი⁴. ეს ვერსია იოანე მალალას გარდა სხვაგან არსად
 არ გვხვდება. წარმოდგენილ ვერსიებს შორის ყველაზე გავრცელებუ-
 ლია პირველი.

¹ ვისარგებლე შემდეგი გამოცემებით: Homer, Odissey, ed. Allen, Oxford
 classical Texts. 1901—1910. Гомер. Одиссея, пер. Жуковского, 1849; კო-
 მეროსი, ოდისეა, თარგმ. ზ. კიკნაძის და თ. ჩხენკელის. თბ., 1975.

² დიონისიოს სკიტობრაქიონი, „არგონავტები“, 1 წ. თ. (4),
 დიოდორე სიცილიელი, „ისტორიული ბიბლიოთეკა“. თ. 45. დამო-
 წმებულია აკ. ურუშაძის ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1961.
 გვ. 373, გვ. 388.

³ ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. და კომენტ. ნ. მელაშვილის, თბ., 1977,
 გვ. 114.

⁴ იოანე მალალა, „ქრონიკა“, დამოწმ. აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ.
 გვ. 475.

კირკეზე საინტერსო ცნობებს გვაწვდის ჰომეროსი „ოდისეა-ში“. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი მიუთითებს: „ის გარემოება, რომ ჰომეროსმა კირკეს ეპიზოდი შეიტანა თავის პოემაში, იმას მოასწავებს, რომ თქმულმა კოლხეთზე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა“⁵.

„ოდისეას“ X თავი თითქმის მთლიანად ეთმობა ოდისეესის კირკესთან სტუმრობის ამბავს. კირკეზე მოგვითხრობენ სხვა ბერძენი ავტორებიც. ამ გადმოცემებში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო რამდენიმე მომენტმა: 1. კირკე ცხოვრობს ცალკე კუნძულზე. 2. მის გარეგნობაში გაცხადებულია ღვთაებრივობის ნიშნები. 3. კირკეს აქვს დიდებული სასახლე და ჰყავს მოჩადოვებული ცხოველები. 4. სრულყოფილად ფლობს ჭადო-წამლების შემზადების ხელოვნებას, მაქციაა. 5. ამყარებს ინტიმურ კავშირს მოკვდავ მამაკაცთან და შობს შვილს (ან შვილებს).

კირკეს საცხოვრებელ ადგილად ბერძნული ტრადიცია მიიჩნევს კუნძულ აიაიას. „აიაია — კუნძული“⁶. *Αἰαίη* — აიაიაზე მცხოვრები, ე. ი. კირკე ანუ ცირცეა“⁷. „კუნძულ აიაიაზე ბატონობდა ბერძნული კირკე. აიაიას ხშირად კირკეს კუნძულსაც უწოდებენ“⁸.

მეცნიერთა ყურადღება მიიპყრო კუნძულ აიაიას მდებარეობის საკითხმა. ბერძენ მწერალთა ერთი ნაწილი თვლიდა, რომ კუნძულს აიაია მდებარეობდა ხმელთაშუა ზღვის დასავლეთ ნაწილში. აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკაში“ ვკითხულობთ: „მე [აიეტს] არ დამიჭერეთ, როცა მაგ გზის უსაზღვრო მანძილი გაუწყეთ. ეს ჯერ კიდევ მამის, ჰელიოსის, ეტლზე მოგზაურობის დროს შევიტყვე, როცა ჰელიოსს ჩემი და — კირკე გადაჰყავდა. ჩვენ მაშინ მივადწიეთ ტირსენიის ხმელეთის ნაპირს, სადაც კოლხეთის მიწისგან ძალზე მოშორებით, ახლაც ცხოვრობს კირკე“⁹.

კუნძულ აიაიას ხმელთაშუა ზღვაში მდებარეობის თვალსაზრისს იზიარებენ ჰესიოდე, იოანე მალალა, „ორფიკული არგონავტიკის“ ავტორი, აპოლოდორე და სხვ. „ოდისეას“ სქოლიასტი გადმოგვცემს:

5 ს. ყაუხჩიშვილი, რას მოგვითხრობენ ძველი ბერძნები საქართველოს შესახებ, თბ., 1964, გვ. 9.

6 სვიდა, ლექსიკონი, იბ. ს. ყაუხჩიშვილი. გეორგიკა, ტ. IV, ნაკვ. 11. 315 — 324.

7 М. Н. Ботвинник, М. А. Коган... Мифологический словарь, Л., 1961.

8 მ. გაფრინდაშვილი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1972. გვერდ ცნობა Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, I, М., 1958.

9 აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმ. და კომენტ. ივ. ჯრუშაძისა, თბ., 1970. 111, ტ. 309. შემდგომში მიუთითებთ ამ გამოცემიდან.

„ზოგიერთები ამბობენ, რომ აიაია აწინდელი კირკეონია იტალიასთან“¹⁰. კუნძულ კირკეონზე საინტერესო ცნობა აქვს დიოდორე სიცილიელს „ისტორიულ ბიბლიოთეკაში“: „კირკე მიათხოვეს სარმატების მეფეს, რომელთაც ზოგიერთები სკვითებს ეძახიან. კირკემ, უწინარეს ყოვლისა, მოწამლა ქმარი, ხოლო სამეფო ძალაუფლების მიღების შემდეგ მრავალი უღმობლობა ჩაიდინა. ამის გამო სამეფოდან გაძევებული, ზოგიერთ მითოგრაფოსთა მოწმობით, გაიქცა ოკეანეში, დაიკავა ერთი უდაბური კუნძული და თანმხლებ ლტოლვილ ქალებთან ერთად იქ დასახლდა. ზოგიერთი ისტორიკოსის ცნობით კი, პონტოდან გასული, დასახლდა იტალიის ერთ კონცხზე, რომელსაც დღემდე მისი სახელის მიხედვით კირკეონი ეწოდება“¹¹.

პომპროსის მიხედვით, აიაია კოლხეთის ახლოს მდებარეობს მეცნიერებაში ამ ვერსიას თავისი მომხრეები ჰყავს. აღნიშნული ვერსიის სასარგებლოდ რ. გორდეზიანს საინტერესო არგუმენტაცია მოაქვს: *Αΐαιη* — „ოდისეას“ მიხედვით იმყოფება იქ, სადაც პელიოსი ამობრწყინდება („ოდისეა“ XII, 4). მიმწერმეს მიხედვით კი, პელიოსის სხივები იღვრებიან აიეტის ქალაქში (ფრ. 11). აქედან გამომდის, რომ აია და აიაია მდებარეობს აღმოსავლეთში. 2 კირკესგან მომავალი ოდისევს მოუწია გაეელო იგივე გზა. რაც თავის დროს გაიარეს არგონავტებმა — („ოდისეა“ XII, 59). 3. თვით ტერმინი *Αΐαιη* მეცნიერთა დიდი ნაწილის აზრით, აღნიშნავს კუნძულს, რომელიც ეკუთვნის აიას (A. Lesky, *Aia—Cesammelte Schriften*. München, 1966, გვ. 28)¹²

ეესტათი თესალონიკელის ცნობით, „აიაია იგივეა, რაც აია, ოლონდ ერთი მარცვლით გავრცობილა“¹³. იგივე ავტორთან ვკითხულობთ: „გეოგრაფოსი სტრაბონი ასახელებს ქალაქ აიას ფაზისზე და ამბობს, რომ კოლხეთის ამ აიასთან არის კირკეს კუნძული აიაიაც“¹⁴.

¹⁰ ა. უ რ უ შ ა ძ ე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 178.

¹¹ დ ი ო დ ო რ ე ს ი ც ი ლ ი ე ლ ი, ისტორიული ბიბლიოთეკა, IV, § 45. დამოწ. ა. უ რ უ შ ა ძ ი დასახ. ნაშრ. გვ. 288.

¹² P. B. Гордезиани, *Αΐαιη в древнейших греческих источниках*, «Литичность и современность», М., 1972, с. 177—178.

¹³ ე ვ ს ტ. თ ე ს ა ლ ო ნ ი კ ე ლ ი, „ოდისეას“ განმარტ. IX, 32, ავრთუენ აბ. როდოსელის „არგონავტიკის“ სქოლიონი, 111, 1093 (სქ. 100).

¹⁴ ე ვ ს ტ. თ ე ს ა ლ ო ნ ი კ ე ლ ი, „ოდისეას“ განმარტ. IX, 32, დამოწმ. ა. უ რ უ შ ა ძ ი დასახ. ნაშრ. გვ. 185.

როგორც ჩანს, ვერსია, რომელიც კირკეს ტირსინიელთა მიწას უკავშირებს, უფრო გვიანი წარმოშობისაა. „ამგვარი წარმოდგენა შეიძლება აღმოცენებულიყო წინაბერძნული ტომების ანატოლიიდან დასავლეთში გადასახლების შემდეგ“¹⁵. ამ ვარაუდს იზიარებს ეი-ლამოვიც-მოლენდორფი¹⁶.

ჩვენ არ შევუდგებით ამ ორი ვერსიის ანალიზს. ერთი რამ ცხადია, ორივე ვერსიის მიხედვით, კირკეს საცხოვრებელი იზოლირებულია. თავის სამბრძანებლოში კირკე განუსაზღვრელი უფლებებით სარგებლობს.

„კირკეს სახლი თლილი ქვით იყო ნაგები. სახლის გარშემო ყველგან იხსდნენ მთის მგლები და ლომები, რომელნიც კირკეს მიერ იყვნენ მოჰადოვებულნი და იმის ნაცვლად, რომ მომსვლელთ თავს დასხმოდნენ, ისინი წამოიშართნენ და ლაციცით და კუდის ქიციინით მიუახლოვდნენ მოსულთ... მაგრამ მათ შეეშინდათ საზიზლარი მოჩვენებებისა და გაჩერდნენ თამაშვენიერი ღმერთქალის კარებთან. სახლიდან მოესმათ მშვენივრად მომღერალი ღმერთქალის ხმა“ (ოდი-სეა, X ტ. 211).

„ორფიკული არგონავტიკის“ ავტორი ასე წარმოგვიდგენს კირკეს გარეგნობას: „მიმავალთ მაშინვე დიდად გონიერი ჰელიოსის ასული, აიეტის დაი შემოხვდათ (მას კირკეს უხმობდნენ დედა ასტეროპე და შორითმანათობელი ჰიპერიონი). იგი სწრაფ ჩამობრძანდა ხომალდიდან; ყველა გაოცდა მისი მხილველი: თავს ცეცხლის ისრების დარი თმა ედგა; ლამაზი სახე უბრწყინავდა, ხოლო მისი სუნთქვა ნათელს აფრქვევდა ირგვლივ“¹⁷.

კირკე ცნობილია, როგორც საშიში ჭადოქარი. ჰომეროსიდან მოკიდებული, ყველა მწერალი, რომელიც კირკეს ეხება, ხაზს უსვამს ამ ფაქტს. კირკემ ევრილოქეს თვალწინ გადაუქცია მეგზურები ღირებად („ოდისეა“ X, სტ. 233—238).

კირკეს ჭადოქრობის უნარზე და მის უებრო წამალმკეთებლობაზე მოგვითხრობენ სხვა მწერლებიც. დიოდორე სიცილიელი „ისტორიულ ბიბლიოთეკაში“ წერს: „კირკემ ხელი მიჰყო ყოველგვარი

¹⁵ P. B. Гордезиани, დასახ. წერილ., გვ. 179.

¹¹ ვილამოვიცი კირკეს კუნძულად თვით კოლხეთს თვლის. რაც შეეხება იმას, რომ აიას ჰომეროსი კუნძულად მოიხსენიებს, ეს დაბრკოლებას არ ქმნის. ანტიკურ წყაროებში „კუნძული“ ყოველთვის არ ნიშნავს იმას, რასაც დღეს ამ სიტყვაში ვგულისხმობთ.

¹⁷ ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. და კომენტ. ნ. მელაშვილისა, თბ., 1977, გვ. 114.

წამლების შესწავლას და აღმოაჩინა ფესვების ხაირ-ხაირი ბუხება და საოცარი ძალა... და არ დაუტოვა სხვა ვინმე ქალს აღმატების არც ერთი შესაძლებლობა წამლების კეთების ცოდნაში¹⁸. კირკეს მიერ მომზადებულ ნახარშს შეეძლო სამშობლო დაევიწყებინა ადამიანისათვის და შთაეგონებინა უსაზღვრო სიყვარული ამ ქალღმერთის მიმართ¹⁹.

ტრადიციის მიხედვით, კირკემ ჯადო-ხელოვნება შეისწავლა კოლხეთში და შემდგომ განავითარა თავის კუნძულ აიაიაზე. მორიგ „მსხვერპლს“ კირკე ჯადოწამლების ნახარშს ასმევდა და ცხოველის სახეს აძლევდა. როდესაც ოდისევსზე არ გაქრა ქალღმერთის გრძნეულებამ²⁰, გაკვირებულმა კირკემ იკითხა: „ვინ ხარ? საიდან? ვინ გშვა და სად დაიბადე? მე განცვიფრებული ვარ, რადგან შენზე სრულიად არ იმოქმედა ჩემმა წამალმა. ჯერ არ ყოფილა ისეთი მამარი, რომელიც წინ აღდგომოდეს ჩემს ნახარშს“ („ოდისეა“, X. 325).

ბერძნული წყაროების მიხედვით, გარკვეული დროით ოდისევსი კირკეს თანამეცხედრე ხდება. საკითხის შემდგომი ანალიზისათვის საინტერესოდ მიგვაჩნია ოდისევსთან დაკავშირებული ცნობების ანალიზი.

Ὀδυσσεὺς — სიტყვისიტყვით „გულმოსულს“, „განრისხებულს“ ნიშნავს. ოდისევსი ბერძნულ მითოლოგიაში ტროას ციკლის გადმოცემებით არის ცნობილი. გადმოცემის მიხედვით, ოდისევსი კუნძულ „ითაკის მითიური მეფის — ლაერტის და ანტაკლუას ვაჟი იყო. ტროას ომში მან თავი გამოიჩინა, როგორც მამაცმა, შორსმჭვრეტელმა, მზებრახებულმა და გონიერმა მებრძოლმა. მისი მულმივი ეპითეტია „ცბიერი“ (ეპითეტები: πεισμαχτης, πεισμαχταος, πειστροπος, πειλομοχτης, πεισφραυ, πειστυλας, ελχημαυ).

თანამედროვე მეცნიერებაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ ოდისევსი პელასგური მოდგმის ვმირია. ამის დასადასტურებლად მოიხმობენ გადმოცემას იმის თაობაზე, რომ ოდისევსს ა/ სურდა საბრძოლველად წასვლა ტროელთა წინააღმდეგ. ლაშქრობისაგან თავის დახსნის მიზნით, მან სიგიჟეც კი მოიგონა. საინტერესოა ერთი ცნობაც: „ილიადას“ მიხედვით, პელასგი აქილეუსის საბრძოლო საქურ-

18 ი. ხ. აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ. გვ. 388.

19 იოანე მალალა, ქრონიკა, იხ. აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ. გვ. 476.

20 კირკესთან მიმავალ ოდისევსს პერმესმა მისა ღვთაებრივი ბალახი — მოლი (μύλη) და დაარიგა, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო ქალღმერთის სასახლეში, რათა აეღინა ღორებად ქცეული ამხანაგების ხვედრი. (ამ ბალახზე ჩვენ ქვემოთ გვექნება საუბარი).

ველი, აქილევსის დაღუპვის შემდეგ, ჯარის გადაწყვეტილების თანახმად, ოდისევსს ერგო.

ოდისევსის საკითხთან დაკავშირებით კვლევა გაცილებით უფრო შორს წავიდა. გამოითქვა მოსაზრება პრომეთესა და ოდისევსის იგივეობის შესახებ²¹. (პრომეთე კი, თავის მხრივ, ქართველთა წინაპარი ტომების ელინიზებული ამირანია).

ამრიგად, როგორც ჩანს, კირკესა და ოდისევსის დაკავშირება შემთხვევითი არ უნდა იყოს.

ოდისევსთან კავშირის შედეგად კირკეს შეეძინა ვაჟი — ტელეგონე. ზოგი ვერსიით, ტელეგონეს გარდა კირკემ შვა აგრეოოსა და ლატინოსიც.

ტელეგონე — Τηλέγονος, ὁ — მამისაგან შორს დაბადებულს ნიშნავს. ტელეგონე საინტერესო ფიგურაა. მას ბერძნული ტრადიცია ძმებთან — აგროსსა და ლატინოსთან ერთად, ტირსენიელების წინაპრად და გამგებლად აღიარებს (იხ. ჰესიოდე, თეოგონია, ტ. 1011-1016).

პავსანიას ცნობით, ტელეგონეზე პოემა დაუწერია გენეალოგიური უანრის ცნობილ ლაკედემონელ პოეტს — კინეთონს (ძვ. წ. VIII—VII ს.).

ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, კირკემ ტელეგონე გაგზავნა ოდისევსთან. იგი მივიდა კუნძულ ითაკაზე, მაგრამ შიმშილითა და მძიმე მგზავრობით გონებააბნეულმა, ვერ განსაზღვრა სად იყო. მან ანგარიშმიუცემლად დაიწყო კუნძულის ძარცვა. როდესაც ოდისევსმა ეს გაიგო, თანამემამულეთა დასაცავად წამოვიდა. ორთაბრძოლაში ტელეგონემ მოკლა მამა.

ამ გადმოცემასთან დაკავშირებით ალტმანი წერს: „მამა-შვილის ორთაბრძოლის ეს ზღაპრული მოტივი ძალიან გავრცელებულია (გერმანული სიმღერა ჰილდებრანდზე, ირანული გადმოცემა რუსტამსა და ზურაბზე...). თვით მათი (იგულისხმება ოდისევსის ვაჟიშვილები — ტელეგონე და ტელემაქე, რ. ც.) სახელების მიხედვითაც ნათელია, რომ ტელეგონე მითებში ტელემაქეს დუბლიკატია. ეს მოსაზრება გამყარებულია ერთი გადმოცემით, რომლის მიხედვით, ოდისევსის გარდაცვალების შემდეგ ხდება ჯვარედინი ქორწინება: ოდი-

²¹ ი. გ. შენგელია, ოდისევსის Epitheta constantia „ილიადაში“ ოდისევსისა და პრომეთეს იგივეობის საკითხთან დაკავშირებით. თბ. უცხო ენათა პედ. ინსტიტუტის „პრომები“, ტ. 2. 1959, გვ. 237—248 აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ. გვ. 123. იხ. K. Kérényi, Prometheus, Zürich, 1946.

სვესისა და კირკეს ვაჟი ტელეგონე ქორწინდება პენელოპეზე, ხოლო ოდისევსისა და პენელოპეს ვაჟი ტელემაქე — კირკეზე²².

ერთ-ერთი ვერსიის მიხედვით, ტელეგონემ, გამწარებულმა იმით, რომ მამა შემოაკვდა, ოდისევსის ცხედარი კირკესთან მიასვენა. კირკემ იგი გააცოცხლა და უკვდავად აქცია.

აგრიოსიცი (Ἀγροΐς, ἴ) კირკესა და ოდისევსის ვაჟია. მეცნიერთა ყურადღება მიიპყრო ამ პერსონაჟის სახელის ეტიმოლოგიამ. პელასგური წარმომავლობის ფუძე არგ// აგრ—დაცულია ეგეოსის რაიონის ტოპონიმიკაში. ამ ფუძის შემცველი სიტყვით მოიხსენიება სწორედ პელასგთა ოდინდელი სამკვიდრო ადგილები:

Ἀχαιῶν Ἄργος—აქაიის არგოსი, Πελασγῶν Ἄργος, თესალია და სხვ. პომეროსთან „არგოსი“ ზოგჯერ მთელ ელადას აღნიშნავს²³.

ამავე ფუძის შემცველია საკუთარი სახელი „არგოსი“—Ἄργος. ამ სახელს ატარებს აიეტის შვილიშვილი, ხომალდ „არგოს“ ამგვები თესალიელი მეზღვაური, ზევსისა და ნიობეს ვაჟი და სხვ. არგოსი ჰქვია კირკესა და ოდისევსის ვაჟსაც.

ლათინოსზე „მითოლოგიურ ლექსიკონში“ ვკითხულობთ: „ლათინოსი — ლათინთა ტომის ეპონიმი. ბერძნული ტრადიციის მიხედვით, იგი ოდისევსისა და კირკეს ვაჟია. იტალიელთა წარმოდგენაში ლათინუსი ფავნუსის ვაჟია“²⁴.

როგორც ვხედავთ, კირკესა და მის ვაჟებს ხნელთაშუა ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები ბევრი სხვადასხვა ხალხის ეთნარქ-ეპონიმეზად მიიჩნევს ბერძნული ტრადიცია, პროფ. აკ. ურუშაძეს კოლხთა ტომების უძველესი და ვრცელი განსახლების გამომძახილად მიაჩნია კირკეს აღიარება „მრავალი ტახტის მფლობელად“ (Κίρκη πᾶσιβασίσις²⁵). „ქალთა კატალოგის“ მიხედვით, კირკე ტირსენიის ზღვის მბრძანებელია²⁶.

არგონავტების ლაშქრობაზე შექმნილ მითებში კირკე ერთ ეპიზოდში ჩნდება. კოლხეთიდან წასული არგონავტები, ღმერთების ნებით, იძულებულნი ხდებიან ეახლონ ქალღმერთს, რათა მან გან-

²² Альтманн. Греческая мифология, Л., 1937, გვ. 245. ალტმანის მიერ მოხმობილი ცნობა ჭეარდინი ქორწინების შესახებ დაცულია ჰელანიკე მიტი-ლოგიის (ძვ. წ. V—IV ს.) „ტროიკაში“.

²³ აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ. გვ. 139.

²⁴ ნ. გაფრიანაშვილი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1972.

²⁵ აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ. გვ. 122.

²⁶ იქვე, გვ. 122.

წმინდოს მედეა და მისი მეგზურები აფსირტეს სისხლისაგან. კირკეს კუნძულზე არგონავტების მისვლის ეპიზოდს აპოლონიოსს როდოსელი ასე აღწერს: „არგონავტები მიადგნენ აიაიას სახელგანთქმულ ნავსადგურს და ხომალდიდან ნაპირებზე ბაგარი გადაასროლეს. აქ იხილეს კირკე, რომელიც ღამის სიზმრებით ძალზე შეწუხებულიყო და ზღვის წყლით თავს იბანდა.... ვით ფარეხიდან გამოსული ცხვრები მისდევნენ ერთად მწყემსს, ისე გუნდად მისდევდნენ კირკეს ნადირნი... როგორც კი შეხედეს კირკეს გარეგნობასა და თვალებს, ყოველი მათგანი მაშინვე მიხვდა ადვილად, რომ იგი აიეტის ღვიძლი და იყო“ (არგონავტიკა, 4. ტ. 662).

კირკემ განწმინდა მედეა და იასონი, შემდეგ „მედეამ შეხედა კირკეს და მას (კირკეს) მყისვე მოუნდა მისგან (მედეასგან) მშობლოური ენა გაეგონა“ (არგონავტიკა, 4,725). როდესაც კირკემ ძედვას მონათხრობი მოისმინა, ასე მიმართა: „ღიდხანს ვერ გაექცევი აიეტის მძიმე რისხვას. მალე მოვა იგი ელადის მზარეშიც შვილის სისხლის ასაღებად, რაკი ასეთი აუტანელი საქმე ჩაგიდენია! რადგან ჩემი მავედრებელი ხარ და ნათესაიცი ხარ, ბოროტებას არ განგიზრახავ; ამ სახლიდან კი გამშორდი, და გაყევი უცხოელს, რაკი ეს უცნობი აირჩიე მამის უჩუმრად („არგონავტიკა“, 4, 739).

კირკეს თავდაპირველი მითოსური არსის გახსნისათვის გარკვეულ დახმარებას გაგიწევს ამ სახელის ეტიმოლოგიის დადგენა.

Κίρκη—ამ ტერმინის ეტიმოლოგიას ზოგნი უკავშირებენ ბერძნულ *κίρκος* „(შე)ვარდენი“), ან *κίρκος* „(წრე)“²⁷.

სეილა თავის ლექსიკონში ასეთ განმარტებას იძლევა: „Κίρκη ἢ κίρκωσα ἢ φαρμακία, ἢ παρὰ τῆς, κερκίδη κερκίς δὲ παρὰ τὸ κρέω, τὰς δὲ πειπελάσθαις γυγαιζας Κίρκας φαρμὸν—კირკე, წამლების შემზავებელი (κίρκωσα), ან სიტყვისაგან κερκίς („ქსელი“). ხოლო κερκίς სიტყვისაგან κρέω („ექსოვ“) გაიძვერა ქალებს „კირკეებს“ ვეძახით“.

ძნელია განვსაჯოთ, თუ რაწინდნად მისაღებია ეს ეტიმოლოგიები. ცხადია ერთი: ბერძნული ტრადიციის მიხედვით. ეს ტერმინი იზოლირებულად დგას. აღნიშნული ფორმა შეიძლება იყოს როგორც ბერძნული, ისე არაბერძნული წარმოშობისა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ბერძნულ ფორმას *κίρκος*-ს „წრე“ (რომლიდანაც, როგორც ჩანს, გამომდინარეობს *κίρκος*—„შე)ვარდენი“) აქვს საკმაოდ დამაჯერებელი

²⁷ P. B. Гордезиани, დასახ. სტატია, გვ. 185.

პარალელი ქართველურ ენებში, სადაც ფუძე *gor//gr („გაგორება“, „გღება“) რედუბლიკაციის საშუალებით და ფონეტიკური ცვლილებების შედეგად წარმოქმნის ბევრ სხვადასხვა ფორმას, რომლებიც უკავშირდება „წრის“ მნიშვნელობას: grgoli, girgeli (რგოლი, წრე), grkali, girkali kirkali, krikali („წრე“) grko (krko) და სხვა.²⁸

კირკეზე შექმნილ გადმოცემებში უხვად არის შექრილი ჯადოსნური ზღაპრის მოტივები²⁹. ბერძნულ მწერლობაშიც ამ ქალღმერთთან დაკავშირებით ერთი და იგივე სიუჟეტური რკალი დამუშავებული, თუმცა ზოგიერთ ავტორთან გვხვდება საინტერესო ცნობები, რომელთა მიხედვით შეიძლება კირკეს უფრო არქაული ბუნების რეკონსტრუირების ცდაც. მაგალითად, იოანე მალალას „ქრონიკაში“ კეთხულობთ: „კირკე იყო ჰელიოსის ქურუმისხე. მამამისმა ბავშვობიდანვე მიაბარა იგი აღსაზრდელად ტაძარს ათაიად წოდებულ კუნძულზე. როცა გაიზარდა, საიდუმლოთა ჯადოქარი გახდა“³⁰. იგივე ავტორთან დაცულია ცნობა იმის თაობაზე, რომ კირკე წინაოლიმპური ღმერთის — ტიტანის შვილი იყო და არა ჰელიოსისა³¹.

კირკეს ფუნქციათა ანალიზით დაინტერესდა მკვლევარი რ. კინჯალოვი. იგი წერს: „თუ ჩვენ ანტიკური სახვითი ხელოვნების ნიმუშებს შევისწავლით, ვნახავთ, რომ ისინი (კირკეზე) სხვა ვერსიებს გვაწვდიან, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს სულ სხვა კუთხით აეხსნათ მითი: „აქ შემოვიფარგლებით რამდენიმე არსებათი წომენტიის ჩამოთვლით: კირკე არ არის დაკავშირებული ოლიმპიელ ღმერთებთან, არამედ წარმოადგენს „ტყის მეუფეს“ ე. ი. ცხოველთა მბრძანებელია და ამავე დროს მიწისქვეშეთის, მიცვალებულთა სამყაროს გამგებელიცაა (აქედან მომდინარეობს ეპითეტა „ნეკურა“ „ოდისეას“ XI სიმღერაში). მასთან სატრფიალო კავშირა დამლუპველია ყველა მოკვდავისათვის (ცხოველად გადაქცევა სიკვდილის სხვა ფორმით შეცვლა). ოდისევსი არის ვმირი დამხსნელი. რომელიც ამარცხებს კირკეს და ათავისუფლებს ხელმოცარულ წინაპორბედებს. ვფიქრობთ, რომ არქაული ელემენტები სახვით ხელოვნებაში პოემასთან შედარებით, საკმაოდ ნათლად იკვეთება“³².

²⁸ იქვე, გვ. 185-186.

²⁹ Мифы народов Мира, I, М. 1980, გვ. 652.

³⁰ იხ. ა. ურუშაძის დასახ. ნაშრ. გვ. 475.

³¹ იქვე, გვ. 475.

³² Р. В. Кинжалов, Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве, „Фольклор и этнография“, Л., 1977. გვ. 21. ავტორი იმოწმებს აგარეთე თავის გამოუქვეყნებელ შრო-

ბერძნული რელიგიის მკვლევარმა მ. ნილსონმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ კირკესა და მედეას სახეები ბერძნულმა ტრადიციამ სხვა ხალხისგან შეითვისა³³. ეს „სხვა ხალხი“ კი ლეგენდარული კოლხების შთამომავალი არიან.

კირკეს ფუნქციათა ანალიზმა წამოჭრა საკითხი ამ ქალღვთაების ქართულ წარმართულ პანთეონთან მიმართების შესახებ. ვფიქრობთ, რომ ნადირთ პატრონი ჯალოქარი კირკე ტიპოლოგიურად ემსგავსება ქართულ სამონადირეო ქალღვთაება დალის (ტყაშმაფა).

ქართული სამონადირეო ღვთაების საკითხი მონოგრაფიულად შეისწავლეს პროფ. ელ. ვირსალაძემ, პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა, ა. რობაქიძემ და სხვ.

აღნიშნული საკითხის კვლევამ გამოავლინა შემდეგი: საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ნადირთ ღვთაების შესახებ, პირველი შეხედვით, წარმოდგენათა დიდი მრავალფეროვნება გვაქვს. არა მარტო სხვადასხვა კუთხეში, არამედ ერთსა და იმავე კუთხეშიც ვხვდებით ამ მრავალფეროვნებას³⁴. მაგრამ მასალების გაცნობისა და ანალიზის შედეგად დადგინდა, რომ „აქ საქმე გვაქვს არა წარმოდგენათა სიკრულესთან, არამედ მათ საფეხურებრივ განსხვავებასთან, ნადირთა ღვთაების სახის განვითარებასთან, მის განსხვავებულ გააზრებასთან, რომელიც ეკონომიური და სოციალური ყოფის განსხვავებულ საფეხურებთან არის დაკავშირებული“³⁵.

ნადირთ ღვთაება სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად იყო წარმოდგენილი: 1. ზოგიერთის დამოწმებით, ნადირთ ანგელოზი, ანუ ნადირთ პატრონი ზომორფულია. იგი ჭიხვი, არჩვი ან ირემია. დანარჩენი ნადირისაგან მას მხოლოდ რაიმე ნიშანი (თეთრი ფერი, თეთრი ნიშანი შუბლზე, ოქროს რქები, დაგრეხილი ან ამობრუნებული რქა, ან ცალი რქა, ჩვეულებრივზე დიდი ზომა, ან ქრელი ტყავი) განასხვავებს.

იგი დარაჯობს ნადირის ჯოგს და თუ შემთხვევით ან უგუნურებით მონადირე ვერ გამოარჩევს მას უბრალო ნადირში და ესვრის, მონადირის დაღუპვა გარდღევალია³⁶.

11. ანთროპომორფიზაციის შედეგად მატრიარქალურ საზოგა-

მას „Одиссей и Церсея. Лкбось богини и смертного“, 1943 წ. იხილება ლენინგრადში აკადემიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივში.

³³ M. Nilsson, A History of Greek religion, გვ. 52—53.

³⁴ ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 29.

³⁵ იქვე, გვ. 29.

³⁶ ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 29.

დოებაში ნადირთ პატრონი ქალის სახით წარმოიდგინება. მას აქვს უნარი, სურვილისამებრ, თავისი ქვეშევრდომი ნადირის სახე მიიღოს და ისე ეჩვენოს მონადირეს³⁷.

III. პატრიარქატის პერიოდში ხდება ამგვარი გადასვლა:

ა) ნადირთპატრონებია და-ძმა; ქალ-ვაჟი შესვლევები. ისინი მორიგეობით პატრონობენ ნადირს.

ბ) ნადირთ პატრონია მამაკაცი (საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მას სხვადასხვა სახელით იცნობენ).

IV. ნადირთა სხვადასხვა ჯგუფს სხვადასხვა ღვთაება განაგებს. ეს დასტურდება სვანური მასალების მიხედვით: ა) შიშველი მთის ნადირს — დალი, ბ) ტყის მხეცებს — ტყის ანგელოზი, ვ) ჯგლებს — ჯგრაგი, დ) ფრინველ-თევზებს — აფსათი. ყველას უფროსია ბერ შიშველიში³⁸.

ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ნადირთღვთაება ქალის ადგილისა და როლის საკითხი ქართულ წარმართულ პანთეონში. ნადირთ ღვთაება ქალს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელით იცნობენ: სვანეთში და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზოგ კუთხეში მას ჰქვია დალი, სამეგრელოში დალის ცვლის ტყაშმაფა. ამ პარალელს იზიარებდნენ ი. ჭავჭავაძე, ნ. მარი. „ტყაშმაფა დალის ორეულია, მას აგრეთვე მიკუთვნებული აქვს მესეფის ფუნქციებიც“³⁹.

ნადირთ ქალღვთაების ფუნქციათა ანალიზისას ჩვენ ვითვალისწინებთ ზოგად ქართულ მასალას ამ ქალღმერთზე. ქვემოთ ყურადღებას გავამახვილებთ შემდეგ მომენტებზე: 1. ნადირთ ქალღვთაების გარეგნობა, 2. საცხოვრებელი ადგილის ლოკალიზაცია, 3. ნადირთ ღვთაება და მისი სამწყსო, 4. ნადირთ ღვთაება მსქცია, ჯდოქარი 5. კავშირი მონადირესთან, 6. ნადირთ ღვთაების შვილი, 7. მიმართება სხვა ღვთაებებთან, 8. ნადირთ ღვთაებისადმი მიმართული კულტმსახურების გადმონაშთები და საკულტო ადგილი.

მიუხედავად იმ მრავალფეროვნებისა, რომელიც არის ქართველურ ტომთა წარმოდგენებში ნადირთ ქალღვთაების შესახებ, მაინც, ყველაზე მეტად გავრცელებული წარმოდგენით, ნადირთ პატრონი ლამაზი ახალგაზრდა გრძელთმიანი ქალია⁴⁰.

37 იქვე, გვ. 29.

38 მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, 1, თბ., 1959, გვ. 155.

39 ა. ცანაფა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970, გვ. 12.

40 ა. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, საქ. მეცნ. აკად. გამომც. თბ., 1941, გვ. 192.

სვანთა წარმოდგენით, ნადირთღვთაება დალის ოქროს ნაწნავები და ოქროსივე ხელსაქმის იარაღები აქვს⁴¹. ოქრო დალის ატრიბუტია⁴².

მეგრელებს ტყაშმაფა „წარმოდგენილი ჰყავთ ტანშიშველ მზეთუნახავად, გრძელი და ჩამოშლილი დალალებით, მსუბუქი (ნარნარი) სიარული იცის... ტყეში დახეტიალობს, როგორც სული“⁴³.

დალისა და ტყაშმაფაზე არსებულ როგორც გამოქვეყნებულ ტექსტებში, ისე საარქივო ფონდში დაცულ ხელნაწერებში დომინირებს ნადირთ პატრონი ქალის გარეგნობისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტები; სილამაზე, გრძელი, ლამაზი თმა; ოქროსფერი ნიშნები (ოქროს ნაწნავები, ხელსაქმის იარაღები...).

ცხადია, რომ ნადირთ პატრონი ქალი გარეგნული და ზოგი სიუჟეტური მოტივის მიხედვით ავლენს კავშირს ჭადოსნურა ზღაპრის მზეთუნახავთან. ეს მსგავსება წარმართული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების დაშლის გარკვეულ საფეხურზე უნდა წარმოშობილიყო. მასში საინტერესოდ აისახა მატრიარქატის ეპოქის ქალღვთაების მზიური (მატრიარქალური) ინსიგნიებით აღჭურვის ტენდენცია.

ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთ ქალღვთაება ცხოვრობს ადამიანთა საცხოვრებელისაგან მოშორებით. სვანთა წარმოდგენით, დალი ცხოვრობს თეთრ კლდეში, ან გამოქვაბულში⁴⁴, შავ კლდეში⁴⁵, მაღალ მთაზე⁴⁶.

ნადირთა ღვთაების უმთავრესი ფუნქცია, ბუნებრივია, ნადირთა დაცვა, მათ გამრავლებასა და ზრდაზე ზრუნვაა. ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთა ქალღვთაების კომპეტენციაშია 1. ნადირთა მფარველობა, ჯოგის ზედამხედველობა, 2. დახოცილი ნადირის გაცოცხლება.

დახოცილი ნადირის ძელებზე მაგიური ზემოქმედების შედეგად ცხოველის გაცოცხლება დადასტურებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებთა წარმოდგენებში. მაგალითად, აფხაზთა რწმენით, ნადირთა მეფის — ყრუ და ბრმა ადაგვას ქალიშვილები ნადირის ხორცის შექმნის შემდეგ, ცხოველის ძელებს მისსავე ტყავ-

41 მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, 1, თბ., 1959, გვ. 155.

42 იქვე, გვ. 118.

43 Я. Тепцов, Из быта и верований, мнугрелов, СМОПК; ტ. 18, განვ. 3, გვ. 12.

44 მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრ. გვ. 155.

45 ელ. ვირსალაძის. დასახ. ნაშრ. იხ. ტექსტი № 16, გვ. 206.

46 იქვე, ტექსტი № 23, გვ. 17.

ში ჩაყრიან, დაკრავენ მათრახს ან ჯოხს და ისევ აცოცხლებენ. თუ კამისას რომელიმე ძვალი დაიკარგა, მის ნაცვლად ჩხირს ჩადებენ, რომელიც ძვლის მაგივრობას წევს. იგივე სიუჟეტს ეხვდებით ჩეჩნებთან, ოსებთან, სამეგრელოში, რაქაში, ხევსურეთში და სხვ⁴⁷. ამ წარმოდგენის ამსახველი სიუჟეტები გვხვდება ქართულ ხალხურ ზღაპრებსა და გადმოცემებში.

ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთა ქალღვთაება მაქცია, ჯადოქარია. მას შეუძლია იქცეს რომელიმე ცხოველად — ირმად, ქურციკად. ერთი ლექსის მიხედვით დალი თეთრი შუნის სახით მოევიღინა მონადირე ბეთქილს⁴⁸. სხვა შემთხვევაში ჯიხვის სახით გამოეცხადა მოღალატე მიჯნურს⁴⁹. დალის შეეძლო ცალრქიან ირმად გარდასახვა⁵⁰.

დალის შეეძლო არა მარტო თვითონ ეცვალა სახე, არამედ სხვათა გარდაქმნაც ხელეწიფებოდა. ერთი ტექსტის მიხედვით, დალიმ დაიხსლოვა მონადირე. იგი მას ტყეში, ხის ძირას ხვდებოდა ხოლმე. მშობლებს რომ არ ეპოვათ, დალი თავის სატრფოს ვაჟის პერანგად აქცევდა, ხოლო თვითონ პერანგზე დადგმულ ირმის რძით სავსე ბოთლად იქცეოდა⁵¹.

განრისხებული ტყაშმაფა მონადირეს თავისი ძაღლებიანად აქვევებს⁵². როგორც ხვდავთ, ნადირთ ქალღვთაებას შეუძლია თვითონაც იცვალოს სახე და სხვაც გარდასახოს. ეს მოტივი უხვად შეიკავს ჯადოსნური ზღაპრისათვის დამახასიათებელ ელემენტებს, ამ მხრივ, ნადირთა ქალღვთაებისთვის დამახასიათებელი ბევრი ელემენტი შეიისნსლობორცეს ქართული ჯადოსნური ზღაპრების პერსონაჟებმა — მაქცია ქალებმა. ქართულ ზღაპრებში დამუშავებულია ცხოველად ქცევის გაქვევების და სხვა საინტერესო მოტივები.

ნადირთ ქალღვთაების მაქციობის უნარისა და მისი ზოგი სხვა ფუნქციის შედარება ხევსურული მითოლოგიის პერსონაჟ-ჯელსამძივართან, საინტერესო ტიპოლოგიური მსგავსების სურათს გვიშლის.

ჯელსამძივარი, ხალხური ლექსების მიხედვით, მეტად მიშზიდველი არსებაა, იგი კოპწიობს, ყოველთვის სატრფიალოდ არის გან-

74 ე. ე. რ. ს. ა. ლ. ა. ძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 33-34.

48 იქვე, ტექსტი № 16. გვ. 206.

49 იქვე, ტექსტი № 23. გვ. 217.

50 იქვე, ტექსტი № 36. გვ. 220.

51 იქვე, ტექსტი № 33. გვ. 108.

52 ა. ც. ა. ნ. ა. ე. ა., დასახ. ნაშრ. გვ. 14

წყობილი და საცოლუე ქაბუეებს თავბრუს ახვევს⁵³. „მაქციობა კელ-სამძივარის ერთ-ერთი თვისებაა⁵⁴“. ნადირთ ქალღვთაების დარად, მშვენიერი კელსამძივარის გარეგნობაში ხაზგასმულია ლამაზი თმა, ოქროსფერი ატრიბუტები. იგი დალისა და ტყაშმაფას მსგავსად, შურისმაძიებელია მოლალატე მიჯნურის მიმართ.

გამოთქვა მოსაზრება, რომ სამძივარი ნაყოფიერების ღვთაებას უნდა ასახიერებდეს და გიორგის კულტზე ძველია⁵⁵.

ამრიგად, მაქციობის, გარდასახვის უნარით დაჯილდოვებულ ქალღვთს იცნობს როგორც ქართული მითოლოგია, ისე ჯადოსნური ზღაპარი. ეს თემა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში საკმაოდ პოპულარულია.

ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთ ქალღვთაება შედის ინტიმურ კავშირში მონადირესთან. „ნადირთ პატრონი ქალი, მის მიერ დაღუპული მონადირე და ძალი ყურ“⁵⁶ ქართველურ ტომთა მითოლოგიის უძველესი პერსონაჟებია⁵⁶.

პროფ. ელ. ვირსალაძე დალისა და მონადირის ტრფიალების შესახებ შექმნილ ციკლში ხედავს აღმოსავლეთისა და სხვა ხალხების მითოლოგიაში პოპულარული ღვთაებრივი წყვილის ანალოგიას. ამ მიმართებით მკვლევარი გამოყოფს რამდენიმე მომენტს: 1. ქალღვთაების სატრფო გამორჩეული მონადირეა (ბეთქილი, ჭარჯი, ივანე ქვაციხისელი და სხვ.) 2. სიყვარულის და ინტიმური სიახლოვის სამახსოვროდ, ქალღმერთი მიჯნურს ჩუქნის ნივთს (ბეჭედი, ქარვის მძივი, მაკრატელი, ყუთი და სხვ.). ამ საჩუქარს მაგიურია ძალა აქვს. იგი ხელს უმართავს ნადირობაში მონადირეს. მონადირე „იღბლიანი“ ხდება. 3. ქალღმერთის მიერ ნაჩუქარი ნივთის დაკარგვა, განათხოვრება, ან ღვთაებასთან ინტიმური კავშირის ამბის გამჟღავნება მონადირის აუცილებელ დაღუპვას იწვევს. 4. მონადირე იღუპება იმ შემთხვევაშიც, თუ მან დაარღვია ქალღმერთისათვის მიცემული ერთგულების ფიცი; შეირთო სხვა მოკვდავი ქალი, ან ინტიმური კავშირი დაიჭირა ვინმესთან .5. დაღუპულ მონადირეს თვით ქალღმერთი დაიტირებს⁵⁷.

53 ქართული ხალხური პოეზია, მის. ჩიქოვანის რედ., 1, ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია, თბ., 1972, გვ. 47.

54 იქვე, გვ. 48.

55 თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, 1954, გვ. 63.

56 ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ. გვ. 56.

57 ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ. გვ. 59-61.

„დალი და ბეთქილი“ არის ღვთიურად წყვილი, დაკავშირებული ბუნების განახლების, გაზაფხულის დღესასწაულთან, მსგავსად სუმერულ-ბაბილონური იშტარის და თამუზისა, ფრიგიის კიბელას და ატიისა, ბერძნული აფროდიტე და ადონისისა, არტემიდესი და აქტეონისა, ფინიკიელთა ასტარტას და ეშმუნისა, კართაგენის ტანიტის და მელკარტესი. ამას მოწმობს ქართველთ ნადირთ პატრონის, ზოლო შემდეგ მონადირეობის ქალღვთაების სიყვარული მოკვდავი მონადირისადმი, მის მიერ რჩეულის დაჭილდოვება დაბოლოს, მონადირის ტრაგიკული სიკვდილი⁵⁸. ამასვე მოწმობს ბეთქილის დატირების შესრულება ფერხულში გაზაფხულისა და ნაყოფიერების დღესასწაულზე. იმ ციკლში, სადაც სრულდებოდა „მელია ტულეფიას“ ცნობილი რიტუალი, შედიოდა ე. წ. „ქვშხაშ“ — ფერხული, რომელიც ბეთქილის სახელს უკავშირდებოდა⁵⁹.

მოკვდავი მონადირისაგან მუცლადღებული დალი შობს ვაჟს. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში დამუშავებული ეს ეპიზოდი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. უპირველეს ყოვლისა, აღვნიშნავთ, რომ ქალღმერთ დალის მშობიარობით იწყება ცნობილი ქართული ხალხური ეპოსი — ამირანი. მეორეც, დალის დაღუპვა მშობიარობისას, ამ ქალღმერთის უფლებათა დაკნინებას უნდა ასახედეს. ქართველთა წარმოდგენის მიხედვით, ნადირთ ქალღმერთის (დალის, ტყაშმაფას) დაუბლურება ან მოკვდინება შეიძლება მაშინ, თუ მას წაართმევენ ღვთაებრივ ინსიგნიებს — მოკვეცენ თმას, ან თმას რძეში დაუსველებენ, ან თმაზე ნაცარს შეაყრიან⁶⁰: მოპარავენ ხელსაქმის იარაღებს, სავარცხელს და სხვ. ქალღმერთის ამგვარი სიკვდილის ამსახველ გადმოცემებში, როგორც ჩანს, აისახა მატრიარქატის უფლებათა დაკნინების და პატრიარქატის გამარჯვების მომენტის მხედველობაში მისაღება ისიც, რომ, ქართული წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთ ქალღმერთი — დალი შობს გმირთაგმირ ვაჟს, რომელიც გამოკვეთილად პატრიარქალური ეპოქის პირმშოა.

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

ნაძვის ზე მცირე აზიასა და საბერძნეთში წმინდა ხედ იყო მიჩნეული. მისი კულტი საბერძნეთში არტემიდეს სახელს უკავშირდება. განსაკუთრებით ძლიერი იყო ნაძვის კულტი ფრიგიაში, სადაც იგი:

58 იქვე, გვ. 91

59 იქვე, გვ. 91.

60 ქალღმერთის თმის მკვეთრ ფუნქციაზე იხ. მიხ. ჩიქოვანის ქართული ეპოსი, თბ., 1959, გვ. 208-210.

უძველესი, ნაყოფიერების ქალღვთაების, კიბელეს ხელ იყო მიჩნეული⁶¹.

აკად. აკ. შანიძის მიერ ჩაწერილი ერთი სვანური თქმულების მიხედვით, ტყეში დარჩენილი მონადირე ნახავს როგორ გაიპო შუაზე წიფელა და ზიდან დალი გამოვიდა. დილით დალი ისევ წიფლს ხეში შევიდა⁶².

როგორც ვხედავთ, დალის საკულტო ადგილი უკავშირდება ხეს. ეს მნიშვნელოვანი მონაცემია ამ ქალღმერთის თავდაპირველი უფლებებისა და ბუნების დადგენისათვის.

„ნადირთ პატრონი ქალის, ხოლო შემდეგ მონადირეობის ღვთაების სახემ შეითვისა და შეიწოვა კავკასიელ ტომთა სინამდვილეში ბუნების მრავალ მოვლენათა: კლდეთა, მცენარეთა, წყლის მფარველ ღვთაებათა კულტები“⁶³.

საქართველოში დაცული მრავალი ეპიკური სიმღერისა თუ თქმულების თანახმად, ნადირთ პატრონი უკავშირდება ბუნების სხვა მოვლენებსაც. პროფ. ელ. ვირსალაძის არგუმენტაციით, ჩვენი ნადირთ პატრონის კულტი მოიცავდა კლდეთა და ქვებსაც კულტებს (მსგავსად ბერძნული არტემიდესი). ამას ადასტურებს დალის სვანური ეპითეტი „დალა კოჯა“ („კლდის დალი“), რაქველები მას „კლდის ანგელოზსაც“ უწოდებდნენ. აფხაზურმა მასალამ დაიცვა ნადირთ პატრონთან „წყლის ღედის“ კავშირიც. მკვლევარის დასკვნით, ქართული ნადირთ ქალღვთაება, ბერძნული არტემიდეს მსგავსად, ქორწინებისა და მშობიარე ქალთა მფარველადაც ითვლებოდა⁶⁴.

ყაბარდოული მითის მიხედვით, მონადირეობისა და ნაყოფიერების ქალღმერთს ჭიხვის ტყავი აქვს წამოსხმული და თავზე ჭიხვის მოვერცხლილი რქები აქვს⁶⁵.

ცნობილია, რომ ნადირთ პატრონის, საგვარეულო წყობის დამსწრის პერიოდში კი მონადირეობის ღვთაების სახე, ასტრალური ნიშნების მიღების შემდეგ, მრავალ ხალხებთან მთვარეს დაუკავშირდა. მოვიგონოთ აქ ბერძენთა არტემიდე, რომელთა დიანა, რომელთაც მთვარის ნიშნით, ძალის ან შველის თანხლებით გამოხატავდნენ

⁶¹ Фрезер, Дж., Аттио, Фригийский культ Аттиса и христианство, М., 1924.

⁶² იხ. ე. ვირსალაძის დასახ. ნაშრ. ტექსტი № 28.

⁶³ ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 112.

⁶⁴ ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 114.

⁶⁵ Кабардинский фольклор, М.—Л., 1936, с. 79.

ხოლმე⁶⁶. პროფ. ე. ვირსალაძემ დაადგინა, რომ ქართული ნადირთ ქალღვთაება ტიპოლოგიურად ემსგავსება ბერძნული მითოლოგიის ცნობილ ფიგურას — არტემიდეს.

ამრიგად, ქართული ნადირთ ქალღმერთის არქაულ ფუნქციათა ანალიზმა გამოავლინა: 1. უპირველესად, უნდა აღინიშნოს ფუნქციური კავშირი ნაყოფიერების მფარველ მთავარ ქალღვთაებასთან. ნადირთ ქალღმერთი დაღუპულ და მკვდრებით აღმდგარი ღვთიურ წყვილში ქალურ კორელატს განასახიერებს. 2. ასტრალურ დონეზე იგი მთვარის ღვთაებას უკავშირდება (აქედან კავშირი მაგიასთან, მაქციობა, ჭადოსნობა და სხვ.) 3. თავად ნადირთ ქალღვთაების სახის განვითარებაში სამი ეტაპი გამოიყოფა: I ეტაპზე ნადირთ პატრონი ქალღმერთი (დალი) ყოვლისშემძლეა, იგი შურისმაძიებელი ღვთაებაა. დალის „წყალობით“ იღუპებიან ცნობილი მონადირე ვაჟაკები — ბეთქილი, ივანე ქვაციხისელი, ჯარჯი. II ეტაპზე — ამირანის ეპოსის მიხედვით, ნადირთ პატრონი ქალღმერთი მონადირეობის ქალღმერთად იქცევა. იგი თვითონ იღუპება მონადირესთან კავშირის შედეგად. მის ნაცვლად იბადება მზიური ნიშნების მატარებელი გმირი — ამირანი. III ეტაპზე — ქრისტიანიზაციის შედეგად მონადირეობის ქალღმერთის სახე იმდენად დეგრაღირებულია, რომ იგი ტყის მავნე სულად — ალად იქცა.

ამ საკითხთან დაკავშირებით პროფ. მიხ. ჩიქოვანი წერს: „თავდაპირველად ყველა ნადირის უფროსი ქალღმერთი იყო (დალი), რომელიც მატრიარქატის ხანაში შეიქმნა და დამკვიდრდა. როცა ღვთაებათა ვრცელი დაიშალა, მისი ადგილი კაცღვთაებამ დაიჭირა (ბერ შიშვლიშ), მაგრამ ქალღმერთის წარმართული პანთეონიდან სრული განდევნა ვერ მოესწრო და მისი უფლებები შეიკვეცა მხოლოდ⁶⁷.

ქართული ფოლკლორის მასალები ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული წმინდა გიორგის კულტს საქართველოსა და კავკასიაში წინ უსწრებდა ნადირთ პატრონის მამაკაცური კორელატის კულტი, ჯერ ნადირთ პატრონი ქალის (მეგრ) დაღუპული ვაჟის ან სატრფოს, ხოლო შემდეგ თვით ნადირთ პატრონის ფუნქციებს დაუფლებული მისი ძმის ან მეუღლის სპხით. დროთა მსვლელობაში უკანასკნელმა დაჩრდილა, ზოგჯერ კი სულ განდევნა ქალის, ნადირთ პატრონის კულტი, მონადირეობის მთავარი ღვთაებრივი ნიშნები მიიღო, ბოლოს კი, ასტრალიზაციის შედეგად, მთვარეს დაუკავშირდა გიორგის, ჯარ-

66 ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 79.

67 მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, 1, თბ., 1959, გვ. 113.

ჯის, ჯგეგმისა, ჯგრაგის თუ გაუს სახელწოდებით. მის კულტში შერწყმული იყო ნადირთ პატრონის, წყლის პატრონის, ტუის სულისა და მთვარის თაყვანისცემა⁶⁸.

დადასტურებულია, რომ მონადირეთა ლოცვა მიეპარებოდა წმინდა გიორგისაც და ნადირთ ანგელოზსაც⁶⁹.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარეობს, რომ ნადირთ პატრონი ქალღვთაების სახემ ქართულ ფოლკლორსა და ხალხურ წარმოდგენებში საუკუნეთა მანძილზე დიდი ცვლილებები განიცადა. მატრიარქატის დაშლის დროიდან მოხდა ამ ღვთაების უფლებათა გამოყოფა — უფლებათა ერთი ნაწილი რთული ტრანსფორმირების გზით (მღერის მამრობითი კორელატი შეცვლა და ასტრალურ დონეზე მთვარის ღვთაებასთან დაკავშირება) შეიერთა ქრისტიანულმა წმინდა გიორგიმ: ძირითად ღვთაებრივ უფლებებს მოკლებული ქალღმერთი ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ ხალხის წარმოდგენაში ბოროტ ალად იქცა. ასეთია ქართული სამონადირეო ღვთაების სახის განვითარების გზა.

ქართული ნადირთ პატრონი ქალღმერთისა და კირკეს ფუნქციათა შედარებისას რამდენიმე ტიპოლოგიური მსგავსება იჩენს თავს: 1. ორივე ქალღმერთი ადამიანთაგან იზოლირებულად ცხოვრობს. 2. კირკეცა და დალიც (//ტყაშმაფა) განაგებენ ცხოველთა სამყაროს. 3. არიან ჯადოქრები და მაქციები. 4. ინტიმურ კავშირს აწყობენ გამორჩეულ მამაკაცებთან და ამ კავშირის შედეგად იბადებიან სახელოვანი ვაჟები. 5. კირკეცა და დალიც იღუპებიან⁷⁰.

ჩვენი აზრით, ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის გათვალისწინება საშუალებას გვაძლევს უფრო ღრმად გავანალიზოთ კირკეს მითოსური სახე. გამორიცხული არაა, რომ სწორედ ქართულ ყოფასა და რწმენა-წარმოდგენებში დადასტურებული არქაული ნადირთ პატრონის სახე დაედო საფუძვლად ლეგენდარულ

68 ე. ვერსალაძე, დასახ. | ნაშრ. გვ. 26.

69 იქვე, გვ. 27.

70 მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში შემონახულია გადმოცემები მოკვდავ ღმერთებზე. მაგალითად, კ. კრეტზე აჩვენებდნენ კიდევ ზევის საფლავს. დიონისე დაკრძალული ყოფილა დელოფსში, აპოლონის ოქროს ქანდაკების გვერდით. ზოგი გადმოცემებით, დელფოსში (დაკრძალულია თუიე აპოლონიც. ეგვიპტელთა წარმოდგენითაც, ღმერთები ბერდებოვნენ. ასეთივე წარმოდგენები იყო ბაბილონშიც. Дж. Фарбер. Золотая ветвь. М. 1980, გვ. 299—300)

კოლხეთთან დაკავშირებული კირკეს მითოსური პროფილის ჩამოყალიბებას.

ქართული მასალის გათვალისწინება, ჩვენი აზრით, ნათელს ჰყენს ბერძნული მითოლოგიის სამი პერსონაჟის — ჰეკატეს, კირკესა და მედეას ფუნქციურ-გენეტიკური მსგავსების საკითხს. ადრე დასაბუთებულია ჰეკატესა და მედეას კავშირი მთვარის ღვთაებასთან. ცნობილია ისიც, რომ ტრადიციული წარმოდგენით, სამონადირეო ქალღვთაება ასტრალური ნიშნებს მიღების შემდეგ მთვარეს უკავშირდება. აქედან გამომდინარეობს, რომ ჰეკატეც, მედეაც კირკეც მთვარის ღვთაებას უკავშირდებიან. ეს არის მათი მსგავსების მთავარი საფუძველი — ჰეკატე თავად განასახიერებს მთვარის ღვთაებას, მედეა მისი ტაძრის ქურუმია, ხოლო კირკე ჰეკატესთან ფუნქციურად (ზოგი ვერსიით, გენეტიკურადაც) დაკავშირებული ნადირთ ქალღმერთი.

სამივე სახე მატრიარქატის ეპოქაში ჩამოყალიბდა. საუკუნეთა მანძილზე ხალხურ წარმოსახვაში მათ დიდი ტრანსფორმაცია განიცადეს. მოხდა უფლებათა თანდათანობითი დეგრადირება. ბოლოს, მთვარის ნიშნით აღბეჭდილ დიდ ქალღმერთებს დაუპირისპირდნენ მზიური ნიშნების მატარებელი მამაკაცები. არგონავტების თქმულების მიხედვით ეს მამრია პელიოსის ძე — აიენტი.

Р. А. ЦАНАВА

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ КИРКЕ И ГРУЗИНСКИЕ ОХОТНИЧЬИ БОЖЕСТВА

Резюме

Анализ древнегреческих материалов выявил типологическое сходство богини Кирке с владычицей зверей богиней Дали (//Ткашмапа, Месепи). Образы этих последних божеств возникли в эпоху матриархата. Получив астральное значение, они в народных представлениях связываются с Луней. Не исключено, что архетипом при формировании мифологического профиля Кирке послужил образ грузинской богини, владычицы зверей.

И. В. МЕГРЕЛИДЗЕ

ПИСЬМА РУССКИХ ФОЛЬКЛОРИСТОВ ГРУЗИНСКОМУ
ФОЛЬКЛОРИСТУ

Научные интересы сближают ученых мира, в частности работников смежных дисциплин, даже отдаленных друг от друга народов, и тем более сближают труженников одной специальности великого Советского Союза. Одним из показательных примеров такого сотрудничества являются публикуемые ниже письма 1939 — 1955 годов четырех русских ведущих фольклористов, адресованные грузинскому фольклористу и их отзывы о нем же, показывающих одновременно тогдашний уровень грузинской науки названной отрасли.

Автором публикуемых ниже первых четырнадцати писем и отзыва является русский советский фольклорист, литературовед и этнограф, доктор филологических наук, профессор Марк Константинович Азадовский (1888—1954), создавший капитальный труд «История русской фольклористики» (издан посмертно; Москва, 1958), работ, вошедших в его сборник «Статьи о литературе и фольклоре» (1960) и других, а также исследования «Руставели в стихах Пушкина» (журн. «Звезда», 1938 г., № 5; перепечатано в сб. «Деятели русской культуры о Шота Руставели», Тбилиси, 1966): он же издал два сборника «Русская сказка» (1932). М. Азадовский и названные ниже его коллеги воспитали ряд специалистов.

Адресат писем — тогда еще молодой ученый, ныне заслуженный деятель науки Грузинской ССР, доктор филологических наук, профессор Михаил Ясонович Чиковани (рожд. в 1909 г.). Он, еще будучи аспирантом Тбилисского государственного университета в 1933—1936 годах, не раз был командирован в Ленинград, даже на длительные сроки, в Институт языка и мышления им. акад. Н. Я. Марра Академии наук СССР и одновременно он же работал в фольклорной секции Института антропологии, археологии и

этнографии Академии наук СССР. В нем названной секцией руководил М. К. Азадовский, в которой бывали и другие авторы нижепубликуемых писем, лично я тоже работал с ними, поэтому позволил себе говорить о них подробнее.

Автор последующих семи писем — доктор филологических наук, профессор Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена Николай Петрович Андреев (1892—1942) был литературоведом-фольклористом, создавшим труды, посвященные проблемам русского и украинского фольклора, особое внимание уделяя вопросам взаимоотношения литературы и фольклора, памятникам устной словесности классифицировал по системе финского ученого Анти Аарне. Труды Н. Андреева «Фольклор в поэзии Некрасова» (1936), «Произведения Пушкина в фольклоре» (1937), «Антология былины» (1939) и др., и им же составленная хрестоматия «Русский фольклор» (1936) и ныне привлекают внимание специалистов.

Два письма подписывает Юрий Матвеевич Соколов (1889—1941) — заведующий тогда кафедрой Института истории, философии и филологии им. Н. Г. Чернышевского в Москве; одновременно он же был директором Института фольклора Академии наук Украинской ССР в Киеве, председателем Секции народного творчества Союза Советских писателей. Важны его теоретические работы по вопросам взаимоотношения литературы и фольклора, занимаясь фольклором народов СССР, создал курс «Русский фольклор» (вып. 1 и 2, 1939—1941), возглавлял первую кафедру фольклора в СССР.

Автор последних пяти писем, один из первых крупных выпускников советской фольклористической школы, доктор филологических наук, профессор Московского государственного университета (с 1953 года) и зав. сектором фольклора народов СССР Института мировой литературы им. М. Горького. Владимир Иванович Чичеров (1907—1957) работал главным образом над теоретическими вопросами фольклористики, исследовал русский народный эпос, исторические песни, календарную обрядовую поэзию.

Докторская работа В. Чичерова «Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв.» (1948 г., изд. 1957), книга «Онежские былины» (1948), «Вопросы теории и истории народного творчества» (1959), другие работы и его же курс фольклора «Русское народное творчество» (1959, перевод на немец. яз., 1960) отличаются от ряда подобных работ оригинальностью и глубиной мысли.

Грузинская изустная словесность давно привлекает внимание исследователей. С ее памятниками и историей их изу-

чения сравнительно подробно и последовательно впервые знакомит русского читателя книга А. С. Хаханова (Хаханашвили) «Очерки по истории грузинской словесности» (вып. I, Москва, 1895, стр. 3 — 144). Имеются и другие работы, но подробнее с соответствующей историей рассказывается в исследованиях М. Я. Чиковани «Древнейшие письменные сведения о [грузинской] народной словесности» (см. сборник «Грузинское народное поэтическое творчество», Тбилиси, 1972, стр. 29—42) и «Краткая история собрания и изучения грузинского народного поэтического творчества». (XVII — XIX — первая половина XX, там же стр. 43 — 115).

ПИСЬМА

1

Ленинград, 19.I.1940

Дорогой Михаил Ясонович,

Ваше письмо, отправленное из Тбилиси 9 янв., получено мною только 18. К сожалению, в этот день я был вне Ленинграда, — и только сегодня, вернувшись в город, я написал это письмо. Сегодня же написал отзыв, который завтра же отправлю заказным письмом. Но если и мое письмо пройдет до Вас десять дней, то, конечно, отзыв никак не успеет к 25-му января. Очень жалею, что Вы не известили меня заблаговременно...

Жму руку
Весь Ваш
М. Азадовский

Р. С. Я читал, что в Тбилиси вышла книжка «Лермонтов на Кавказе». Нельзя ли будет при Вашем содействии как-нибудь получить ее.

М. А.

[Прилагается отзыв, см. ниже]

2

Ленинград, 4.VII.1940

Большое спасибо, дорогой Михаил Ясонович за книжку Ениколопова: она мне очень пригодилась и очень меня заинтересовала.

Сообщаю Вам, что «Советский фольклор» (№ 7), где печатается Ваш доклад на совещании 1938 (как давно это



Всесоюзная конференция фольклористов в Ленинграде 7—11 июля 1938 года. Сидят во втором ряду слева направо: М. Азфалов, П. Ширяев, В. Сидельников, П. Авдеев, А. Лозникова, М. Чиковаши, М. Лаздовский, Ю. Соколов, Н. Андреев, Е. Гиппиус; стоят (сзади) А. Астахова и другие

было!), уже верстается — и, вероятно, в конце сентября выйдет в свет.

Я сейчас заканчиваю последние дела в городе и на месяц уезжаю в Западную Украину, где собираюсь отдохнуть на курорте Трусковец. Вернусь в Ленинград, примерно, в первой декаде сентября.

Когда же Вы к нам приедете?

Выход в свет книжки Ениколопова навел меня на одну мысль, которой хочу поделиться с Вами. Не издаст ли Ваше Издательство отдельной брошюрой мою статью «Пушкин и Шота Руставели», которая сейчас у меня разрослась почти вдвое, — т. к. мне удалось привлечь ряд новых материалов.

Статья, правда, небольшая — со всеми приложениями не более 1,5 л., в изящном переплете, с иллюстрациями могло бы получиться изящное издание. Что Вы об этом думаете?

Жму руку

Весь Ваш М. Азадовский

3

3.I.1941

С новым годом, дорогой Михаил Ясонович!

Я очень давно Вам не писал и даже, кажется, не ответил на Ваше последнее письмо по поводу проекта издания или вернее публикации моей статьи о Пушкине и Руставели в «Записках» Вашего Университета.

Я не ответил тогда же, потому что не мог сразу решить вопроса, а потом началась такая деловая суета, что простовременами казалось, что теряешь голову. Все время я был занят работой над своей большой книгой по истории фольклористики, которую вот в ближайшие дни заканчиваю.

Я очень Вам признателен за Ваше любезное предложение напечатать статью в «Записках» Университета, но это решило бы проблемы, так как по-прежнему она была бы достоянием очень узкого круга читателей и единственным моим завоеванием было бы получение 25 или 50 оттисков. Мне же очень хотелось издать ее отдельной маленькой изящной брошюрой, хотя бы в тысячном тираже, что я думал и могло бы выполнить Ваше издательство «Заря Востока», в тематику которого она вполне входила бы. Но раз нет, так нет. Вам же, дорогой Михаил Ясонович, во всяком случае спасибо за хлопоты и искреннее желание помочь — я это очень ценю и помню.

Псылаю Вам свою последнюю работку: она вышла уже порядочно — месяца полтора тому назад, но Издатель-

ство меня очень обсчитало, дав мне все семь экземпляров, и только недавно удалось мне, совершенно случайно, прикупить несколько экземпляров. Что касается третьего тома Афанасьева, то его должен был выслать Вам Николай Петрович. Вероятно, Вы его уже имеете.

О своде Вы, конечно, уже читали, но в газете, благодаря путанному интервью, которое дал Лебедев-Полянский, все искажено. Во всяком случае, пока речь идет не о своде фольклора народов СССР, но только о малом своде русского фольклора. Но затем предполагается на основе принципов, выработанных при составлении малого русского свода и его практики приступить и к изданию национальных сводов, осуществление которых будет, конечно, задачей филиалов Академии наук и местных национальных институтов.

Мы все мечтаем здесь собрать хоть какую-нибудь конференцию по примеру той, что была несколько лет тому назад, у нас в Ленинграде, — но в новом Институте мы очень уж стеснены с деньгами. Бьемся изо всех сил за этот созыв, но в успехе не уверен. А очень хотелось бы повстречаться со всеми вами, а с Вами лично, дорогой Михаил Ясонович, особенно. Ведь, мы с Вами уже почти три года не видались. Мне, видимо, в Тбилиси никак не попасть, — надо значит, Вам к нам выбираться.

Со дня на день ожидаем выхода в свет № VII «Светского фольклора», где напечатан и Ваш небольшой доклад на конференции. Как видите темпы Академии наук — совершенно блестящие, с которыми ничто сравняться не сможет. Но том уже подписан к печати и выход его в свет — дело ближайших дней: не позже февраля. Сейчас направляем в РИСО следующий том (VIII) «Сов. фольклора», и начинаем готовить сразу два выпуска: IX и X. В связи с этим есть к Вам прямое дело.

В конце этого года мы хотим сдать в печать т. X, всецело посвященный сталинской теме в фольклоре. Среди различных теоретических статей и обзорных статей мы хотим поместить также ряд очерков или исследовательских этюдов о сталинской теме в национальном фольклоре. Вас мы просим написать нам статью на данную тему по материалам грузинского фольклора. Формулировку темы мы предлагаем Вам. Примерно, это может звучать так: «Образ Сталина в грузинском фольклоре», или «Грузинские сказки о Сталине» или «Сталин в грузинской сказке» или можно каждую тему взять еще шире в связи с другими советскими темами, нашедшими отражение в грузинском фольклоре. Может быть, Вы захотите сами взять какую-либо часть темы, или какую-нибудь одну из этих тем; на другую же бы-

ло бы желательно привлечь также Кс. А. Сихарулидзе.. М.-б. Вы сами придумаете какой-либо иной разрез темы.

Ждем по этому вопросу Вашего ответа и Ваших соображений и точного фиксирования срока, чтобы мы могли со своей стороны точно составить план и график.

Еще одна просьба: у нас как-то мало стало связей с армянскими фольклористами. Не знаете, к кому бы можно было обратиться с аналогичной просьбой о составлении такой статьи на материале армянского фольклора?

Сердечный привет. Крепко жму руку

Весь Ваш М. Азадовский:

Искренний привет Кс. А. и И. Мегрелидзе.

4

28.VI.1941

Дорогой Михаил Ясонович,

Очевидно, нам не судьба скоро повидаться.

По «Советскому фольклору» Вам был выписан гонорар, но, к сожалению, Издательство не успело своевременно ни выплатить его здесь, ни разослать иногородним авторам. А сейчас все выплаты приостановлены. Поэтому придется, видимо, ждать и, вероятно, очень долго.

Как обстоит дело со статьей для Сталинского сборника. Мы продолжаем его готовить.

Ваш М. Азадовский

5

Иркутск, 22.I.1943

Спасибо за глубоко тронувшую меня телеграмму, дорогой Михаил Ясонович. Позвольте и Вас взаимно поздравить с Новым годом и пожелать, прежде всего, скорейшей встречи со всеми друзьями и скорейшего освобождения всей нашей родины.

Я долго не имел о Вас никаких сведений. В последнем Вашем письме, которое я получил еще в Ленинграде, Вы писали, что уже находитесь в военной форме. Из этого я заключил, что Вы на фронте и, во всяком случае, вне Тбилиси. Поэтому первое письмо в Ваши края и было не к Вам, а к Ксении Алексеевне, от которой я уже и узнал о Вас, и предполагал в ближайшие дни написать Вам. Ваша телеграмма (она шла более двух недель) ускорила выполнение этого намерения и пристыдила меня за медлительность.

Если бы я знал, что Вы в Тбилиси, написал бы Вам

еще из Москвы, где я провел полтора месяца после эвакуации из Ленинграда.

О наших грустных новостях Вы, конечно, уже знаете из моего письма к Кс. Алексеевне. Как странно думать, что мы никогда уже с Вами не увидим Ник. Петровича, что никогда уже не услышим веселого голоса Юрия Матвеевича, — да! многих, многих из тех, кто был с нами на конференции в 38 году, уже нет. Недавно к этим именам ушедших присоединилось еще имя Кривоносова — московского фольклориста-музыковеда, также участника этой конференции. А, ведь, осенью 1941 г. должна была быть вторая!

Я очень жду подробных известий от Вас: работаете ли, как идет фольклорная работа в Грузии? Удалось ли подготовить новые кадры? Кадры — это теперь основной вопрос.

Кстати, успели ли Вы получить том VII-й «Советский фольклор»? т. VIII был уже сдан в производство, — но так и не дошел до станка. Не успели войти в производство ни моя антология по русской и зап.-европейской фольклористике, ни моя «История русской фольклористики». Когда-то все это увидит свет?!

В Москве я долго не знал, куда направить свой путь дальше. Меня приглашали остаться в Москве (в Университете), но я не решился из-за ребенка — сына, который родился у нас во время блокады, в сентябре 1941 года. Некоторые знакомые соблазняли поехать в Тбилиси. Если бы знал, что Вы там, немедленно же написал бы Вам с просьбой о совете по этому вопросу.

Впрочем, в Иркутске мы как будто, устроились не плохо: работаю в Университете и Педвузе. К сожалению, педагогическая работа отнимает все время — и мало удается заниматься научной работой.

Обнимаю. Сердечный привет от моей жены.

Весь Ваш М. Азадовский

Прошу передать привет от меня А. Шанидзе, И. В. Мерелидзе и К. А. Сихарулидзе.

М. А.

6

Иркутск, 4.V.1943

Дорогой Михаил Ясонович!

С большим удовольствием и великой радостью читаю я Ваше письмо; вижу, что Вы продолжаете энергично и настойчиво работать. И, видимо, Ваша Грузинская Академия

делает в этом отношении гораздо больше, чем наша. Наша Академия, по существу, растеряла свои институты, растеряла своих сотрудников, а многих и навеки утратила. Ваш курс мне очень нравится: он — оригинален и очень, мне кажется, хорошо продуман композиционно. Заглавия второй части несколько смущают меня, — вернее тревожат мыслью, не подчинились ли Вы больше, чем следует влиянию книги Бюхера «Работа и ритм?»

Относительно историко-географического метода работ довольно много, — но мало критических. Изложение метода следует искать, главным образом, в изданиях F. F. C. (Folklore Fellow Communications), но имеется и у Вас эта серия. Прежде всего работа Anti Aarne „Leithaden der Märchenforschung“, если не ошибаюсь FFC, №3; в 1926 году вышла в Осло большая книга К. Kropp'a „Die folkloristische Arbeitsmethode u. s. w.—самое пространное и обстоятельное изложение финской школы. На русском языке: В. Андерса. Роман Апулея и народная сказка. Казань, 1914 (печаталось в «Уч. Зап. Каз. Ун-та»), боюсь, год сообщаю неточно: пишу все по памяти; затем в статье Н. П. Андреева, помещенной в Казанском журнале «Новое дело» за 1922 г.

Если в Тбилиси имеется Zeitschrift des Vereins für Volkskunde; то в его книжках можно найти статьи с критикой этого метода (конечно, с позиций буржуазной науки), в частности были интересные соображения, Lävís-or Leitfaden принципах в 10-годах XX в. Из русских критических отзывов вспоминаю две обстоятельные рецензии покойного А. И. Никифорова: одна—в „Изв. Ак. наук по гуманитарным наукам“—не помню точно, как называлась тогда эта серия (примерно, года 1921—1929) по поводу книги W. Andersonn'a „Kaiser und Abat“; и в „Советской этнографии“ (1933, VI) по поводу последней работы Андерсена „Die Alte Nildeband“ (или 1934, 1—2).

Да, самого метода, т. ск., в его практическом отношении чрезвычайно важны указанные работы W. Andersonn'a, а также обе книги Н. П. Андреева, — о них имеются и авторецензии его, но не могу вспомнить, где они опубликованы. Одна, как будто, в том же Казанском журнале «Новое Дело».

Наконец, специальная статья, посвященная историко-

географическому методу имеется в „Handbuch der Deutschen Merchens“. Но все это, вероятно, отсутствует в Тбилиси.

Вот все, что могу вспомнить.

Прошу передать мой сердечный привет К. Д. Дондуа, А. Г. Шанидзе и К. А. Сихарулидзе. Надеюсь, что не за горами то время, когда Вы пригласите меня на какую-нибудь конференцию по фольклору в Тбилиси или я Вас — снова в Ленинград.

Крепко жму руку

Весь Ваш М. Азадовский

А где И. Мержелидзе?

7

6.XI.1943

Дорогой Михаил Ясонович!

Письмо Ваше получил и очень радуюсь Вашей творческой энергии. Когда-то мы увидимся, чтоб досыта и подробно обо всем поговорить! Путь исследования Амирани Вами, конечно, выбран правильно: обзор и анализ местных вариантов Вам, конечно, лучше всего поможет определить основные моменты исторического развития этого эпоса и сопоставить его с другими памятниками кавказского фольклора. Имеется ли в Тбилиси «Указатель мотивов» Томсона? (Thomson. Index of motifs FFC N—точно не помню).

Сладкого нового вина в этом году нам, конечно, с Вами никак не выпить, — но твердо верю, что мы разопьем его с Вами в будущем, м. б. даже в следующем году Вы уже сумеете созвать конференцию по фольклору в Тбилиси. А я, вообще-то говоря, забыл уже вкус сладкого виноградного вина!

Я как-то получил радостное известие от К. А. Сих[арули]дзе о приезде в Тбилиси Лолоты, В[ирсаладзе] тот-час же послал телеграмму, затем написал письмо на имя К. А. и ждал ответа от нее и письма от Лолоты. Не затерялись ли мои письма и телеграммы? Сердечный привет им обоим, а также К. Д. Дондуа и А. Г. Шанидзе.

Привет, Ваш М. Азадовский

Красный пер., 7, Иркутск.

Иркутск, 25.II.1944

Дорогой Михаил Ясонович!

Простите, что до сих пор не поблагодарил Вас за присланную книгу. Вижу, что Вы ведете большую и интенсивную работу и, вероятно, скоро уже станете главой грузинской фольклористики. Скоро ли будете защищать докторскую диссертацию?

Как жаль, что в Ваших изданиях нет обыкновения сопровождать статьи на груз. языке подробными резюме на одном из европейских языков... это необходимо делать для того, чтобы работы грузинских ученых могли входить в международное общение, которое после войны, вероятно, снова укрепится и будет еще интенсивнее.

Я за это время побывал в Москве, на конференции, организованной Домом народного творчества. Почему-то на ней совершенно не было ни ученых, ни собирателей, ни певцов-сказителей с Кавказа. И Грузия, и Армения, и Азербайджан, и Осетия — все отсутствовали, зато, например, Ср. Азия была представлена довольно обильно.

Жму руку. Сердечный привет К. Д. Дондуа, К. А. Сихарулидзе и Л. Вирсаладзе.

М. Азадовский

Аршан, 29.VII.1944

Дорогой Михаил Ясонович!

Я давно не писал ни Вам ни Ксении Алексеевне, вскоре по возвращении из Москвы (о поездке в Москву я Вам писал) я заболел, и вот только недавно начал понемногу работать и писать письма. С начала апреля и до конца учебного года я не мог читать лекций, не мог заниматься и даже писем не писал. Причина — сильнейшее переутомление. Очень тяжело мне пришлось Иркутск, где пришлось читать по 20 часов в неделю, не считая разнообразных форм работы научной и общественной.

Сейчас отдыхаю с семьей на курорте. Аршан — это очаровательное горное местечко: здесь я впервые 19 лет тому назад встретился с одним из самых замечательных сказочников, Егором Ивановичем Сороковниковым («Сказки Магая»). Последний раз был я здесь в 1935 г. К сожалению, ныне нам очень не повезло с погодой: льют сплошные дож-

ди, — и вдобавок очень плохо кормят. Но тем не менее, все же довольно хорошо поправлюсь и чувствую, как приходит в порядок нервная система. Сейчас встает на очередь вопрос о переезде в Ленинград.

Весной мне пришлось пережить большое горе: убит на белорусском фронте любимейший мой ученик, ставший и моим большим другом, Ив. Ив. Кравченко, которого, ведь, и Вы лично знали. На него я возлагал исключительно большие надежды, и сам он задумал ряд больших теоретических и общепринципальных работ. Его смерть — для меня тяжелая утрата и бесконечно тяжело думать, что столько замислов погубило навсегда.

Жду от Вас вестей. Вы в Тбилиси — молодцы, прекрасно, энергично, а, главное, бесперебойно работаете. Жду, когда Вы созовете у себя фольклорную конференцию. Нужно думать, что уже близится срок окончания ужасной войны. Сводка двух-трех последних дней звучит, как героический эпос.

Что с Лолотой В[прсаладзе]; написал ей давным-давно письмо, — еще до поездки в Москву — и так и не получил ответа! Неужели какое-нибудь из наших писем, мое или ее ответ, затерялось!

Сердечный привет ей и Ксении Алексеевне.

Жму руку. Весь Ваш М. Азадовский

10

[Тбилисский почтовый

штамп 25.X.1945]

Уважаемый Михаил Ясонович!

Оказывается я Ваш должник. Среди тех книг, что принес Михайлов для Вас, и которые я занес Вам в Дом Ученых, была еще одна книжка. Она как-то оторвалась от остальных, — тогда я ее не заметил и только теперь обнаружил. Это «Отчет Сказочной комиссии» за 1925 год.

Я в ближайшие дни вышлю ее Вам или перешлю с какой-нибудь оказией. Михайлов хотел мне принести еще ряд книг, в том числе и каталог Аарне-Андреева, но с тех пор больше я его не видел: он не заходил и не звонил. А недавно я видел в одном магазине большую коллекцию книг по фольклору: боюсь что это из его библиотеки. Я застал уже самые жалкие остатки, а накануне, говорят, были очень хорошие книги.

Как идет Ваша работа: есть исследование о Прометее, которое появилось на немец. яз. перд войной, до Ленингра-

да не дошло. Что касается старых работ, то основное указано, насколько мне помнится, в *Reallexicon der indogermanischen Alterthumskunde*. O. Schrader'a 1925—1927. так же Roscher. *Lexicon d. griechischen and romischen Mythologie*, 1909 (изд. III). б. м. небезынтересна будет для Вас работа И. Нушинова „Вековые образы“, М., 1937. в которой большой раздел посвящен Прометею.

Жму руку. Привет тбилиским фольклористам.

Ваш М. Азадовский

11

[?? 1946, см. ниже]

Дорогой Михаил Ясонович!

Мне недавно позвонили из Института: сегодня в 4 часа открытое партсобрание с докладом директора, на котором я должен присутствовать, т. к. будут подняты вопросы, касающиеся моего отдела. Я надеюсь, что оно не будет продолжительным. Как только освобожусь, сразу же позвоню Вам.

Жму руку и прошу простить мой невольный грех.

Ваш М. А[задовский]

12

Ленинград, 14.IX.[19]46

Дорогой Михаил Ясонович!

Что это от Вас никаких сведений нет? Между тем, меня очень интересует судьба Вашей диссертации и ее ближайшие перспективы¹. Приехать на защиту только я едва ли смогу — очень уж плохо опять чувствую себя: самолетные путешествия, мне, видимо, запрещены, а поездом ехать — утомительно. Но мой интерес к Вашей работе от этого не уменьшается.

Я очень жалел, что Вы уехали из Ленинграда перед самой конференцией: было довольно много ученых из славянских стран, в том числе чешский крупнейший, пожалуй, ныне фольклорист — И. Горак, — и Вам интересно было бы с ним познакомиться.

Лето провел я с семьей в Териоках. У нас была чудесная дачка на самом берегу моря, с великолепным балконом. Жена и сын проводили почти все время на пляже, а я полеживал на балконе.

К сожалению, умудрился два раза основательно полежа́ть, — к тому же все время возился со своей книгой, т. что в результате новый год начинаю не в форме.

Как Вы? Как наши общие друзья Лолота Багратовна и Ксения Алексеевна, которым прошу передать сердечный привет.

Весь Ваш М. Азадовский

Ул. Герцена 14, кп. 19. Ленинград

13

24.X.1947

Дорогой Михаил Ясонович!

Сообщаю Вам свой новый адрес: Ул. Плеханова, 56, кв. 3.

Я слышал, что Вы летом были в Ленинграде и очень огорчаюсь, что Вы не нашли времени посетить меня на моей даче.

Прошу сообщить мой новый адрес также Ел. Б. Вирсаладзе и К. А. Сихарулидзе.

Сердечный привет. Весь Ваш М. Азадовский

14

О ГРУЗИНСКОМ ЭПОСЕ

Проблема Амирани не может не интересовать исследователя фольклориста над каким бы национальным материалом он ни работал, — в русской же науке тема Амирани неоднократно уже ставилась и освещалась с разных позиций: труды Потанина, Вс. Миллера, Н. Я. Марра и других, обзор которых с исчерпывающей полнотой сделал М. Я. Чииковани. Но русскому исследователю в настоящее время довольно трудно было бы подвести итоги разысканий легенд об Амирани, главным образом, потому, что для него являются недоступными новейшие труды превосходных знатоков грузинской литературы и фольклора, как акад. Джавахишвили, акад. Кекелидзе, проф. Барамидзе. Насколько я могу судить, и в самой грузинской историко-литературной и фольклористической науке назрела потребность в обобщающей монографии по данному вопросу, которая подвела бы итоги всех прежних изучений и наметила бы новые задачи, поставив их в связь с общими фольклористическими и историко-литературными изучениями. Эту задачу и выпол-

нил М. Я. Чиковани, труд которого является своего рода энциклопедией «Амираннани».

В нем дан историографический очерк изучений и полный обзор всех существующих записей легенд и сказаний об Амирани, изучено их географическое распространение, обследована связь с фактами материальной культуры и искусства, дан анализ отдельных моментов, входящих в цикл сказаний об Амирани: исследованы персонажи сказаний, главнейшие мотивы, особенности формы и исполнения и т. д., внимательно прослежены исторические судьбы об Амирани в новой культурной среде, связь его с другими жанрами и его влияние на памятники грузинской письменности, выяснены взаимоотношения со сказаниями о прикованных к Кавказскому хребту героях и с иранским героическим эпосом «Шах-Намэ». Таким образом, перед нами первое итоговое исследование эпоса об Амирани, — и в этом же мне представляется основное значение данного труда. Это, во-первых.

Во-вторых, данное исследование выполнено на основе не только всего существующего, печатного опубликованного материала, но и на материалах, хранящихся в различных рукописных собраниях и архивах, а также и на личных записях исследователя. В итоге создан полный грузинских, сванских, мегрельских, абхазских и прочих текстов. К сожалению, автор не включил в данный корпус публикации на русском языке, что едва ли достаточно оправдано: они могли бы быть даны в виде особого приложения, но для исчерпывающей полноты включение их совершенно необходимо.

Публикация новых текстов придает еще особое, так сказать дополнительное значение труду М. Я. Чиковани: новые записи не только значительно обогащают существующий запас материалов, но имеют большое теоретическое значение, позволяя сделать ряд очень существенных выводов общего характера. Это возможно потому, что новые записи, публикуемые в труде М. Я. Чиковани и сделанные им лично сопровождаются сведениями о характере исполнения, условиях бытования и прочее. Такой тип записей, как известно, выработан и применяется главным образом русскими фольклористами, — в фольклористических изучениях народов СССР он все еще не находит, за небольшими исключениями, должного применения. М. Я. Чиковани учел эти требования и перенес русскую методичку собирания и записи в грузинскую фольклористику и это обстоятельство составляет также одно из достоинств его исследования.

Привлеченные и изученные автором варианты разделяются на прозаические, стихотворные и смешанные. В резуль-

тате целого ряда доводов и соображений, автор пришел к выводу, что прозаические версии являются начальным этапом в истории сказаний об Амирани, смешанные относятся к следующему периоду в жизни этих сказаний, а поэтические — представляют последующую стадию. Таким образом, перед нами, процесс обратный тому, который известен нам, например, в русском богатырском эпосе, что свидетельствует о разных путях национальных эпических сказаний.

Впрочем, некоторые исследователи изображают исторический процесс образования и формирования сказаний об Амирани в ином свете, считая древнейшей формой версии поэтические, а не наоборот. Но как бы ни был решен данный вопрос, важен уже самый пересмотр проблемы, принятый автором и который несомненно имеет интерес и значение для фольклористики в целом. В этом представляется мне третий момент общего значения труда М. Я. Чиковани.

Четвертым моментом в определении общего значения данного исследования и его вклада в науку о фольклоре я считаю установление связи сказаний об Амирани с другими жанрами народного творчества, в частности с народной драмой, что впервые указано автором.

В качестве пятого момента я должен отметить наблюдения и выводы М. Я. Чиковани, посвященные культовому значению «Амирани», т. е., в частности, его роли в народных охотничьих культах, которым М. Я. Чиковани дает новую интерпретацию, усматривая в них отражения матриархата. Анализ взаимоотношений и легенды дает в руки исследователю ключ к воссозданию древнейшего и первоначального смысла сказаний об Амирани, рассматриваемых автором, как сказаний о герое охотничьих племен.

В-шестых, особенно интересным и важным в методологическом плане я считаю выполненный автором сравнительный анализ основного сюжета сказаний и их отдельных элементов с памятниками материальной культуры и искусства. Совершенно бесспорна важность такого рода параллельных изысканий, однако фольклористы очень редко прибегают к ним, в русской науке о фольклоре число таких работ крайне ограничено, хотя в последнее время такого рода вопросы и темы начинают уже чаще привлекать внимание исследователей, поэтому тот широкий сравнительный анализ в этом плане сказаний «Амирани», который мы находим в данном исследовании, должен получить большой резонанс и, несомненно, окажет воздействие на последующие изучения.

В-седьмых, представляется чрезвычайно интересным и

оригинальным делаемое М. Я. Чиковани сопоставление возникшего на фольклорной основе литературного памятника «Амиран-Дареджаннани» с иранским героическим эпосом «Шах-Намэ».

Соображения, высказываемые в данном случае автором, имеют большой методологический интерес и, несомненно, будут учитываться при решении подобного рода вопросов. В частности эти соображения имеют несомненное значение и при определении «неиранских элементов» (по формулировке Эд. Томаса) в древнеперсидской культуре и огромной роли древнейшего кавказского фольклора в возникновении и дальнейшем формировании грузинских и иранских эпических произведений.

И, наконец, последняя новая интерпретация Амирани. В основном автор следует за Н. Я. Марром, но последний дал, в сущности, только намек, беглый чертёж, причем собственно фольклористические проблемы стояли для него на втором плане. М. Я. Чиковани уточняет и развивает далее указания Марра. Он проверяет их на широком материале фольклорных сказаний и на данных материальной культуры, — особенно важны материалы археологических исследований, произведенных уже после смерти Марра и дает новую социальную интерпретацию эпоса Амирани, связывая его возникновение с матриархатом, и отмечая последовательные исторические наслоения... Произведенный автором анализ эпоса Амирани и смежных героических сказаний позволяет установить процесс национализации эпических героев, их путь от локального к общенациональному. Эти наблюдения имеют значение не только при разработке данной темы, но и при изучении героических сказаний любого народа, и в этом я усматриваю общетеоретическое значение этого раздела труда М. Я. Чиковани.

Профессор Ленинградского университета, зав. Отд. фольклора Института литературы Академии наук СССР, доктор филологических наук

М. К. Азадковский

20.VI.1946

Дорогой Михаил Ясонович!

Я только что получил Ваш новый подарок, особенно дорогой для меня — «Грузинские сказки». Право, я стал Вашим неоплатным должником. Пока мне совершенно нечем

отблагодарить Вас: ничего более или менее значительного не печатаю. В этом году у меня вышли только три небольших статьи, да и те — в значительной мере уже не новые (статья «Ленин и Сталин в народном творчестве» — в украинском журнале и на украинском языке; статья «Великая Октябрьская социалистическая революция и народное творчество» — в журнале «Советский фольклор», № 6, который наконец-то вышел в свет; статья «Фольклор и антирелигиозная работа» в сборнике «Советский фольклор», который был задуман, помните, еще при Вас, а вышел тоже только теперь).

Может быть, сумею кое-что переслать Вам (оттиски или — вернее — вырезки), а пока прошу принять самую искреннюю мою благодарность за Ваш сборник. Авось, выйдет наконец и третий том Афанасьева; тогда я надеюсь рассчитаться с Вами.

Мы здесь пока почти полностью заняты работой над нашим двухтомником. Первый том почти закончен и скоро мы сдадим его на рецензию. Задерживает только Марк Константинович: работу он начал очень большую, а здоровье его сильно пошатнулось, поэтому работа идет очень медленно. Есть, конечно, много и других работ, но пока как-то ничего не выходит в свет.

Отдых свой я провел нынче в Крыму: Очень хочется опять побывать на Кавказе, но еще не знаю, как и когда удастся осуществить это желание: так много разных дел, что иногда и минутки отдыха нет. В этом году мне пришлось еще согласиться прочитать курс фольклора в Киеве, куда езжу на шестидневку в месяц. Там совершенно некому читать этот курс. Юрий Матвеевич Соколов летом тяжело заболел и из Москвы пока не выезжает и даже в Москве лекций не читает. Вообще этот год оказался тяжелым для обоих наших главных фольклористов — Марка Константиновича и Юрия Матвеевича.

Может быть, если сумею выбрать время, напишу хоть маленькую рецензию о Вашем сборнике. Очень хотелось бы сделать это.

Еще раз благодарю Вас. Желаю Вам сил и успехов. Шлю привет Вам и тов. Н. Долидзе. Крепко жму Вашу руку.

Ваш Н. Андреев

Ленинград, 129

Кировский остров,
ул. Петровского, 3, кв. 1

Ленинград, 20.1.1940

Дорогой Михаил Ясонович!

Получил Ваше письмо (шло оно что-то очень долго). Поздравляю Вас, с своей стороны, с Новым годом и желаю Вам всяческих успехов; благодарю за Ваше приветствие. Я все еще с большим удовольствием вспоминаю наши встречи в Тбилиси, Ваше истинно-грузинское радушие и гостеприимство. Очень хотел бы опять побывать на Кавказе и у Вас, но не знаю, как сложатся обстоятельства этим летом.

Я с удовольствием написал о Вас отзыв. Жаль только, что Вы не вполне ясно написали, как будет происходить Ваше продвижение: с защитой диссертации или без защиты. Я несколько не затруднился бы подать голос и за присуждение Вам степени без защиты; но вместе с тем, раз диссертацией принимается уже готовая книга, нет особых оснований лишать Вас этого торжества — публичной защиты и присуждения степени.

* * *

Очень прошу Вас сообщить мне о дальнейшем движении дела. Очень прошу также не забывать меня, если в Тбилиси выйдет в печати какой-либо материал по фольклору на русском языке.

Шлю Вам самый сердечный привет и

крепко жму Вашу руку, Ваш Н. Андреев

Где это — ул. Карганова (приблизительно)? Далеко ли от того места, где Вы жили раньше? В каком направлении от проспекта Руставели? Вдруг да я как-нибудь попаду в Тбилиси!

Не изменились ли Ваши домашние обстоятельства?

Н. А.

[Прилагается отзыв, хранится у адресата].

Ленинград, 6.11.1940

Дорогой Михаил Ясонович!

Вчера я получил Ваше письмо, а сегодня — две книги (проф. К. С. Кселидзе и Важа-Пшавела). Вы заставляете меня краснеть от стыда: конечно, я очень рад присланным Вами книгам (конспект проф. Кселидзе открывает для меня новую, неведомую мне область, а Важа-Пшавела — автор, с которым следует познакомиться каждому культурному советскому читателю), но я же совсем не имел в виду

ни затруднять, ни разорять Вас. Сообщите мне, по крайней мере, чем я могу быть, со своей стороны, полезен Вам, чтобы облегчить мою совесть. Очень, очень благодарю Вас.

Я очень рад тому, что мой отзыв не опоздал: Марк Константинович напугал меня, сказав, что в письме к нему Вы указали срок — 25 января, а письма идут теперь очень долго и у меня не было надежды на то, что отзыв придет своевременно. Писал я его с полной ответственностью и вообще не имею обыкновения кривить душой: если что-либо плохо, я не хвалю, если хорошо — не ругаю. Я убежден в том, что Ваша деятельность чрезвычайно полезна не только для грузинской, но и для всей советской науки и только хотел бы, чтобы Ваши работы появлялись и на русском языке...

Хорошо, чтобы было побольше людей, так преданных делу изучения фольклора и так любовно к нему относящихся, как Вы.

Желаю Вам всяческих успехов.

С самым искренним приветом, Ваш Н. Андреев
Киев. 11.V.1940

Дорогой Михаил Ясонович!

С 25 апреля я нахожусь в Киеве (читаю лекции в Университете). Сегодня мне сообщили из Ленинграда о телеграмме от Вас.

От всей души поздравляю Вас с совершенно заслуженным Вами признанием Ваших научных заслуг. Я уверен, что Вы еще много полезного сделаете для фольклористики и искренно желаю Вам самых блестящих успехов.

Еще не знаю, где буду летом, может быть, попаду на Кавказ (подал заявление в Теберду); если удастся, постараюсь побывать в Тбилиси. В Ленинград возвращусь около 20-го мая.

С искренним приветом и уважением
Ваш Н. Андреев

18

Ленинград, 12.IX.1940

Дорогой Михаил Ясонович!

Не знаю, как и благодарить Вас за Ваше дружеское внимание. Уже не в первый раз Вы приводите меня в сму-

щение и ставите в трудное положение своей совершенно исключительной любезностью.

На этот раз я благодаря Вас не только от своего имени, но и от имени моего сына, который пришел буквально в дикий восторг, когда я показал ему, какую книгу получил из Тбилиси. «Диди Моурави», ему очень нравится, и он давно спрашивал меня, скоро ли появится продолжение. Сейчас он уже читает и весело хохочет, когда доходит до веселых эпизодов.

Надеюсь, что я, наконец, довольно скоро сумею отблагодарить Вас третьим томом сказок Афанасьева: печатание этого тома почти закончено. На этот раз уже я лично считаю своим долгом прислать Вам экземпляр. Больше пока ничего не печатаю, если не считать кое-каких мелких статей. «Советский фольклор» № 7 еще не закончен печатанием, собирается материал для № 8. Наш двухтомник «Русский фольклор» в процессе работы уже превратился в трехтомник (на деле, вероятно, получится четыре тома). Первым томом его является «История русской фольклористики», написанная (немного еще не до конца) М. К. Азадовским. Этот том, возможно, в 1941 г. появится в печати.

К моему большому огорчению приостановлено печатание «Абхазских сказок» (в Сухуми); было уже сверстано 12 листов, но бумаги нет, и, кажется, даже набор разобран.

Лето нынче я провел в Теберде (одни месяц — больше не вышло). Поднимался на Клухорский перевал и взглянул на Закавказье, но к морю так и не попал и очень огорчен этим. Вообще же в Теберде очень хорошо.

Очень осложнен теперь транспорт. А мне очень хочется опять побывать в Тбилиси, в Коджори, в Манглиси, в Боржоми и в прочих прекрасных местах.

Еще раз благодарю Вас от всей души и шлю Вам самые лучшие пожелания.

С искренним приветом и уважением

Н. Андреев

19

Ленинград, 4.IV.1941

Дорогой Михаил Ясонович!

Сообщаю Вам свой новый адрес (Ленинград-49, ул. Розы Люксембург, д. 7, кв. 45). Наконец-то и я, подобно Вам, переменял свою квартиру. Здесь мне значительно удобнее работать: ближе к центру города и больше места, есть отдельный кабинет для занятий.

Мечтаю уже о лете, но попаду ли к Вам в солнечную Грузию, еще трудно сказать. Скорее органичусь Крымом, а может быть даже придется удовлетвориться дачной местностью поближе к Ленинграду.

Шлю Вам свой сердечный привет

Ваш Н. Андреев

20

11.XII.1939

Дорогой Михаил Ясонович!

Большое спасибо Вам за присланные мне Грузинские сказки. Очень рад, что дела у Вас идут хорошо, что фольклористические издания выходят одно за другим. Я начинаю как-будто поправляться. На днях выезжаю в Киев. Буду делать большой доклад в Академии наук «Образ Сталина в творчестве народов СССР». Когда Вы побываете в Москве? Давно хочется поставить Ваш доклад по грузинскому фольклору в Секции Народного Творчества Союза Советских Писателей. Привет всем, кто меня помнит и знает.

Ваш Ю. Соколов

21

8.II.1940

Уважаемый Михаил Ясонович!

Ваше письмо, написанное мне месяц тому назад, я имел возможность прочесть только теперь, когда я возвратился из Киева после полуторамесячного пребывания там. В Киев я бежал от московских холодов. И хорошо сделал. Здоровье мое теперь значительно лучше, но нужно соблюдать осторожность, не сбиваться с режима, утвержденного для меня врачами...

Желаю Вам всяческих успехов. Когда будете в Москве, непременно навестите меня. Я был бы рад, если бы Вы смогли сделать какой-нибудь научный доклад по грузинскому фольклору либо на заседании Кафедры Фольклора ИФЛИ, либо на заседании Секции Народного Творчества Союза Советских Писателей.

С сердечным приветом Ю. М. Соколов

Дорогой Михаил Ясонович!

Большое спасибо за присланную книгу. В Грузии идет большая и интенсивная работа по фольклору. Но для нас она закрыта. Как жалко, что на деятельность товарищей в Грузии (да и всего Закавказья) нам приходится смотреть, как запечатленную ценность, недоступную многим.

Прошу передать привет Е. Б. Вирсаладзе и другим товарищам-фольклористам.

На координационном совещании утвердили тему «Эпос народов СССР». На днях пошлем Вам письмо с просьбой подготовить для координационного совещания по эпосу (ориентировочно май—июнь) доклад о состоянии собрания и изучения эпоса в Грузии. Кто будет делать этот доклад?

Желаю Вам всяческих успехов и надеюсь, что когда-нибудь мы все же приобщимся к проводимой в Грузии работе по фольклору.

Уважающий Вас В. Чичеров

22

25.IV.1955

Дорогой Михаил Ясонович!

Сейчас уже окончательно ясен профиль и время совещания в Киеве. Совещание определяется, как совещание по эпосу восточных славян; время проведения его — 5 — 10 июня. Это все пришлось сделать в соответствии с данными нам указаниями.

Чудесно, что в Закавказье будет совещание по эпосу. Когда? Где? Как? Очень прошу Вас написать об этом более подробно. Волнительна, конечно, проблематика, избирасмая для совещания. В ней ведь могут быть самые различные пункты — национального своеобразия и общности эпоса народов Закавказья; проблемы истории народного эпоса; проблемы народности и антинародности сказаний и вариантов их. Да мало ли можно выдвинуть подобных вопросов. Исследователи Закавказья, конечно, выдвинут такие вопросы, которые особенно важны и для изучения эпоса в целом и для изучения эпоса народов Закавказья.

Чем кончились Ваши хлопоты о книге «Грузинский эпос»? Между прочим, я тоже начал хлопоты об издании серий книг по эпосу народов СССР. Очень надеюсь, что может что-нибудь выйдти. Как только выяснится «неясные дали» — сейчас же дам знать Вам.

В этом году был в командировке и знакомился с работой чехословацких фольклористов. О поездке уже многократно делал отчетные доклады (даже в Ленинграде!). Там много интересного. Есть очень живые творческие работники. И есть «совсем наоборот». Приезжайте к нам, покажу Вам книги.

Желаю Вам всего самого хорошего. Большой привет Ксении Алексеевне, Елене Багратовне, — всем другим друзьям-фольклористам.

Глубоко уважающий Вас В. Чичеров

Поздравляю Вас с праздником 1-го Мая и от всей души желаю больших радостей.

Прошу Вас передать мои поздравления фольклористам Грузии.

В. Ч.

23

24.X.1955

Дорогой Михаил Ясонович!

Посылаю Вам № «Коммуниста» с статьей о нар. творчестве на Ваш строгий суд моей работы.

Мы ждем от Вас Вашей обработки выступления на совещании в Киеве. В ноябре «Труды совещания» должны быть сданы Ученому Совету ИМЛИ (а затем в Бюро ОЛЯ). Умоляю Вас, не задержите. Ваша статья (напоминаю размер — 1, или 1,5 авт. л.) очень нужна. В «Трудах» будет специальный раздел о связях русского эпоса с эпосом других народов. Телеграфируйте, когда пришлете статью. И напишите, дайте о себе весточку.

Наше совместное путешествие по Киеву Варюша и я вспоминаем с чудесным, теплым чувством.

Большой привет и от Варюши и от меня нашим друзьям в Тбилиси.

Уважающий Вас В. Чичеров

24

23.XI.1955

Дорогой Михаил Ясонович!

Спасибо за быстрый отклик. Вашу статью уже получил авиапочтой.

Прежде всего отвечу на Ваши вопросы. Откровенно Вам скажу — я боюсь слияния этнографии и фольклора, т. к. по примеру нам известных по библии фараоновых ко-

ров тощие пожирают тучных. Так и этнография поступает с фольклором. Лишая возможности заниматься формой, поэтикой фольклора этнография делает фольклор сдержанной, а затем увольняет. Чтобы приобрести самостоятельность, мне и пришлось в свое время «увести» фольклор в ИМЛИ из Института этнографии.

Известно ли Вам, что сейчас в Латвии тоже ставят вопрос о ликвидации фольклора? Мы все-таки литературоведы, а историки литераторов, как правило, не считают за людей.

Если бы Вы создали Институт народного творчества (объединив все виды нар. искусства!) — вот это было бы здорово. Нельзя ли? Как Вы думаете?

О парторганизации АН я узнавал. И в Президиуме и в Институтах АН самостоятельные, не подчиняемые друг другу организации. Подчинение идет по линии райкома, горкома, обкома.

Дорогой Михаил Ясонович, Вы просите передать свое высокое мнение о моей статье и пожелание публикации других статей в «Коммунисте». Мне это не очень удобно. Речь ведь идет о моей статье. Но было бы очень хорошо, если б Вы туда сами написали. Это прозвучало бы как следует. Между прочим, там ждут откликов фольклористов на статью.

Сейчас я начал составление сводного плана работы по эпосу народов СССР. Предполагается, что будет возможно издание серии исследований эпоса на русском языке под двумя марками — Института, в котором работает автор исследования, и нашего Института, который может взять на себя труд обсуждения издаваемого труда и редактирования русского текста его; параллельно с этим будет продвигать в Гослитиздате серию «Эпос народов СССР» (в русском художественном переводе; редакция перевода осуществляется ИМЛИ). Как Вы относитесь к этим проектам? Согласны ли на совместную работу? И если согласны, что надо дать в первую очередь? «Абессалома»? «Амирани»? Ист. песни? Я бы стоял и за то, и за другое, и за третье.

Пожалуйста, напишите мне Ваше мнение и пожелания. И если только возможно — не откладывая ответа.

Большой, самый сердечный привет моим друзьям-фольклористам.

Желаю Вам успеха и жду письма.

Ваш В. Чичеров

Моя жена шлет Вам сердечный привет.

Дорогой Михаил Ясонович!

Мы вошли с предложением в ГИХЛ об издании серии «Эпос народов СССР» (в переводе на русский язык). В соответствии с решением Совещания 1954 г. в списке эпических произведений по Грузии числится «Амиранни», «Этернани» и исторические песни. Когда А. П. Рябинина спросила меня, что из эпических произведений может быть включено в план редакционной подготовки 1956 г., я не задумываясь ответил, что все относящиеся к Грузии разработано настолько тщательно, что может быть включено в план редакционной подготовки 1956 г.

Убедительно прошу Вас, лучше всего телеграммой подтвердить возможность этого. Предполагается, что по оригиналу и представленному подстрочнику под Вашим и нашим контролем поэт, с которым ГИХЛ заключит соглашение, будет делать русский перевод. Статья и комментарии должны быть выполнены специалистами по грузинскому эпосу (т. е. Вами, К. А. Сихарулидзе и другими, кого Вы укажете) и отредактированы в их русской редакции нашим Институтом. Предполагается, что издания пойдут под маркой республиканского и нашего Институтов.

С нетерпением жду Вашего ответа. От того, насколько скоро он придет зависит в значительной мере продвижение этого вопроса — а м. б. и самое включение эпоса в издания Гослитиздата.

Большой привет всем друзьям.

Искренне уважающий Вас В. Чичеров:

ფოლკლორისტიკაში დაცული დისერტაციების
ბიბლიოგრაფია (1936—1979)

1. სადოქტორო დისერტაციები

ა) სიბავშვური ფოლკლორი

1. ა რ ჯ ე ვ ა ნ ი ძ ე ნ., ქართული ფოლკლორის შესწავლის პრობლემა რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში (ავტორეფერატი, თბ., 1969).
Проблема изучения грузинского фольклора в дореволюционной русской периодике Грузии (автореферат, Тб., 1969).
2. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე ნ. ბ., ქართული სამონადირეო ეპოსი (ავტორეფერატი, თბ., 1962).
Грузинский охотничий эпос (автореферат, Тб., 1962).
3. მ ე გ რ ე ლ ი ძ ე ნ. ბ., რუსთაველი და ფოლკლორი წიგნი, თბ. 1960.
Руставели и фольклор (книга, Тб., 1960).
4. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე ქ. ა., ქართული საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება (ავტორეფერატი, თბ., 1947).
Грузинская героико-историческая словестность (автореферат, Тб., 1947).
5. ქ უ რ დ ლ ვ ა ნ ი ძ ე თ. დ., ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის პოეტიკა (ავტორეფერატი, თბ., 1978).
Поэтика грузинской народной волшебной сказки (автореферат, Тб., 1978).
6. ლ ლ ო ნ ტ ი ა. ა., ქართული ხალხური ნოველის ისტორიული ძირები (ავტორეფერატი, თბ., 1957).
Исторические корни грузинской народной новеллы (автореферат, Тб., 1957).
7. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი შ. ი., ქართული საგმირო ეპოსი (ამირანიანი) (ავტორეფერატი, თბ., 1947).
Грузинский героический эпос (Ампириани) (автореферат, Тб., 1947).
8. ც ა ნ ა ვ ა ა. ვ., სატირა და იუმორი ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში (ავტორეფერატი, თბ., 1964).
Сатира и юмор в грузинской народной словестности (автореферат, Тб., 1964).
9. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე ა. ფ., აღზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში (პედაგოგიურ მეცნიერებათა სამეცნიერო ხარისხის მოსამზებლად დაცული დისერტაციის ავტორეფერატი, თბ., 1967).
Идеи воспитания в грузинском народном творчестве (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора педагогических наук, Тб., 1967).

ბ) მუსიკალური ფოლკლორი

1. ასლანიშვილი შ. ს., ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ (ავტორეფერატი, ლენინგრადი, 1962).

Очерки о грузинских народных песнях (автореферат, Л., 1962).

2. ჩხიკვაძე გ. ზ., ქართული მუსიკალური კულტურა უძველესი დროიდან XIX საუკუნემდე (ავტორეფერატი, მოსკოვი, 1945).

Грузинская музыкальная культура древнейших времен до XIX века (автореферат, М., 1945).

ბ) კორეომბრაფიული ფოლკლორი

1. გვარამაძე ე. ლ., ქართული საცეკვაო ფოლკლორი (ავტორეფერატი, თბ., 1966).

Грузинский танцевальный фольклор (автореферат, Тб., 1966).

II. საკანდიდატო დისერტაციები

ა) სიტყვიერი ფოლკლორი .

1. არჯევანიძე ე. ნ., ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი საქართველოში XIX ს. II ნახევარში (ავტორეფერატი, თბ., 1948).

Вопросы изучения грузинской словесности во второй половине XIX века (автореферат, Тб., 1948).

2. ახვლედიანი გ. ნ., ვარშაყიანი (გამოკვლევა, ტექსტი, ლექსიკონი), (ავტორეფერატი, თბ., 1968).

Варшаквани (исследование, текст, словарь); (автореферат, Тб., 1968).

3. ახვლედიანი ა. ა., აქარის საისტორიო სიტყვიერება (ავტორეფერატი, თბ., 1966).

Историческая словесность Аджарии (автореферат, Тб., 1966).

4. ავსაჯანაშვილი ე. ლ., ა. ყაზბეგი და ქართული ხალხური სიტყვიერება (ავტორეფერატი, თბ., 1977).

A. Казбег и грузинская народная словесность (автореферат, Тб., 1977).

5. აბაშიძე ს. გ., მითოლოგიის საკითხები ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში (ავტორეფერატი, თბ., 1972).

Вопросы мифологии в грузинском народном творчестве (автореферат, Тб., 1972).

6. არაბული გ. ხ., ფშავ-ხევსურული სატრფიალო ლირიკა (ავტორეფერატი, თბ., 1971).

Любимая лирика горцев (пшавов и хевсур) Восточной Грузии (автореферат, Тб., 1971).

7. ბარდაველიძე ჯ. კ., ქართული ხალხური ლექსწყობის საკითხები (რეფრენი, რითმა, სტროფი, მახელი), (ავტორეფერატი, თბ., 1961).

Вопросы грузинского народного стихосложения (рефрен, рифма, строфа, акцент); (автореферат, Тб., 1961).

8. ბეგიაშვილი თ., ქართული პოეტური ფოლკლორის ტიპოლოგიური სახეები და მათი საზოგადოებრივ-კულტურული მნიშვნელობა (ავტორეფერატი, თბ., 1941).

Типологические виды грузинского поэтического фольклора и их общественно-культурное значение (автореферат, Тб., 1941).

9. ბერძენიშვილი ლ. ნ., ხალხური სიტყვიერების საკითხები „აკაკის კრებულში“ (ავტორეფერატი, თბ., 1971).

Вопросы народной словестности в журнале «Акакис крებული» (автореферат, Тб., 1971).

10. ბარნოვი გ. დ., ვაჟა-ფშაველას პოეზიის ფოლკლორული წყაროები (ავტორეფერატი, თბ., 1963).

Фольклорные источники поэзии Важа-Пшавелы (автореферат, Тб., 1963).

11. ბიზიროვი ა. ხ., ოსური ხალხური ზღაპარი (ავტორეფერატი, თბ., 1968).

Осетинская народная сказка (автореферат, Тб., 1968).

12. გოგოლაური ი. ი., მთიბლური სიმღერებისა და ხმით ნატირალთა ტრადიცია ქართულ ხალხურ პოეზიაში (ავტორეფერატი, თბ., 1977).

Традиция поющих песен и плачей в голос в грузинской народной поэзии (автореферат Тб., 1977).

13. გოგოჭური დ. ლ., სოციალისტური მშენებლობის ასახვა ქართულ ხალხურ პოეზიაში (ავტორეფერატი, თბ., 1960).

Отражение социалистического строительства в грузинской народной поэзии (автореферат, Тб., 1960).

14. დავითაძე ე. ა., შირი ქართულ ზემირსიტყვიერებაში (აქარული ფოლკლორის მიხედვით), (ავტორეფერატი, თბ., 1979).

Шаиры в грузинской народной словесности (по материалам аджарского фольклора), (автореферат, Тб., 1979).

15. ვირსალაძე ე. ბ., ქართული ზღაპრის გენეზისის პრობლემა (ავტორეფერატი, 1936).

Проблема генезиса грузинской сказки (автореферат, 1936).

16. ზანდუკელი ფ. ზ., ქართული ანდაზა (ავტორეფერატი, თბ., 1962).

Грузинская пословица (автореферат, Тб., 1962).

17. ზუზბაძე ლ., აფხაზური ხალხური ზღაპარი (ავტორეფერატი, თბ., 1967).

Абхазская народная сказка (автореферат, Тб., 1967).

18. თანდილაძე ა. ზ., ლაზური ზემირსიტყვიერების ძირითადი ეპიკები (ავტორეფერატი, თბ., 1966).

Основные жанры лазского фольклора (автореферат, Тб., 1966).

19. იშტვანოვიჩი მ., „სქესის შეცვლის“ ზღაპრის ქართული ლოკალური რედაქციის გენეზისის პრობლემა (ავტორეფერატი, თბილისი — ბუღაპეშტი, 1959).

Проблема генезиса грузинской локальной редакции сказочного типа «перемена пола» (автореферат, Тбилиси—Будапешт, 1959).

20. კიკნაძე ზ. გ., გილგამეშის ეპოსი (ავტორეფერატი, თბ., 1963).

Эпос Гилгамеша (автореферат, Тб., 1963).

21. კვანტალიანი შ. ე., საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოებისა და მისი ორგანოს „ძველი საქართველოს“ ფოლკლორისტული მოღვაწეობა (1907—1920 წწ.), (ავტორეფერატი, თბ., 1978).

Фольклористическая деятельность историко-этнографического общества Грузии и его органа «Дзველი Сакартველო» (1907—1921 гг.), (ავტორეფერატი, თბ., 1978).

22. კალანდაძე გ. ა., ქართული ხალხური ბალადა (ავტორეფერატი, თბ., 1954).

Грузинская народная баллада (ავტორეფერატი, თბ., 1954).

23. კალოევა დ. ა., დარეჯანიანთა ციკლი ოსურ ეპოსში (ავტორეფერატი, თბ., 1970).

Цикл Даредзан в осетинском эпосе (ავტორეფერატი, თბ., 1970).

24. შატაბერიძე ვ. ს., ქართული ხალხური „როსტომიანი“ (ავტორეფერატი, თბ., 1962).

Грузинский народный Ростомани (ავტორეფერატი, თბ., 1962).

25. მსხალაძე ა. უ., აპარის საოჯახო საწესწევულებო პოეზია (ავტორეფერატი, თბ., 1966).

Аджарская семейная обрядовая поэзия (ავტორეფერატი, თბ., 1966).

26. შგელიაშვილი ე. ი., სამამულო ომის ასახვა ქართულ ხალხურ პოეზიაში (ავტორეფერატი, თბ., 1979).

Отображение Великой Отечественной войны в грузинской народной поэзии (ავტორეფერატი, თბ., 1979).

27. ონიანი ო. ს., სვანური ჭადონური ზღაპრის სახეები (ავტორეფერატი, თბ., 1971).

Виды сванских волшебных сказок (ავტორეფერატი, თბ., 1971).

28. ოქროშიძე თ. დ., ქართული ხალხური შრომის პოეზიის ძირითადი სახეები (ავტორეფერატი, თბ., 1953).

Основные виды грузинской народной трудовой поэзии (ავტორეფერატი, თბ., 1953).

29. სიხარულიძე ქ. ა., ქართული ზღაპრის საკითხები (ავტორეფერატი, თბ., 1939).

Вопросы грузинской сказки (ავტორეფერატი, თბ., 1939).

30. სამხარაძე გ., სტალინის სახე ქართულ ხალხურ პოეზიაში (ავტორეფერატი, თბ., 1940).

Образ Сталина в грузинской народной поэзии (ავტორეფერატი, თბ., 1940).

31. სპარსიაშვილი ა. ლ., ალაზნის ხეობის რევოლუციამდელი ხალხური პოეზიის ძირითადი თემატიკური ციკლები (ავტორეფერატი, თბ., 1969).

Основные тематические циклы дореволюционной народной поэзии Алазанского ущелья (ავტორეფერატი, თბ., 1969).

32. სალაყაია შ. ბ., აფხაზური საგმირო და საისტორიო ეპოსის ძირითადი სახეები (ავტორეფერატი, თბ., 1965).

Основные виды Абхазского героико-исторического эпоса (ავტორეფერატი, თბ., 1965).

33. ფარტევაძე მ. შ., საქორწილო-საგმირო სიუჟეტები ქართულ ზღაპრულ ეპოსში (ავტორეფერატი, თბ., 1979).

- Геронко-свадебные сюжеты в грузинском сказочном эпосе (автореферат, Тб., 1979).
34. ქ უ რ დ ო ვ ა ნ ი ძ ე თ. დ., ქართული ხალხური რომანტიკული ეპოსი „ეთერიანი“ (ავტორეფერატი, თბ., 1967).
- Грузинский народный романтический эпос. «Этериани» (автореферат, Тб., 1967).
35. ქ ო რ ი ძ ე ლ. ე., ქართველი ქალი ზეპირსიტყვიერებასა და საისტორიო მწერლობაში (ავტორეფერატი, თბ., 1967).
- Грузинская женщина в памятниках устной словесности и исторической письменности (автореферат, Тб., 1967).
36. ლ ლ ო ნ ტ ი ა. ა., ქართული შაირები (ნარკვევი, ტექსტები, შენიშვნები), (ავტორეფერატი, თბ., 1940).
- Грузинские шанри (очерки, тексты, замечания), (автореферат, Тб., 1940).
37. შ ა მ ა ნ ა ძ ე ნ. შ., მწვემსთა პოეზია ქართულ ფოლკლორში (ავტორეფერატი, თბ., 1964).
- Грузинская пастушеская поэзия (автореферат, Тб., 1964).
38. შ ი ო შ ვ ი ლ ი თ. ი., თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა (ავტორეფერატი, თბ., 1979).
- Фольклористическая деятельность Т. Сахокиа (автореферат, Тб., 1979).
39. შ ე თ ე კ ა უ რ ი გ. ე., ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ლირიკა (ავტორეფერატი, თბ., 1968).
- Грузинская народная бытовая лирика (автореферат, Тб., 1968).
40. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი მ. ი., ქართული ხალხური ზღაპრები (ავტორეფერატი, თბ., 1940).
- Грузинские народные сказки (автореферат, Тб., 1940).
41. ჩ ო ხ ე ლ ი ს. გ., ქართული საქორწილო წეს-ჩვეულებები და პოეტური ფოლკლორი (ავტორეფერატი, თბ., 1979).
- Грузинские свадебные обряды и поэтический фольклор (автореферат, Тб., 1979).
42. ჩ ა ჩ ა ვ ა მ. კ., დემონური პერსონაჟები ქართულ ფოლკლორში (ავტორეფერატი, თბ., 1971).
- Демонические персонажи в грузинском фольклоре (автореферат, Тб., 1971).
43. ჩ ხ ე ი ძ ე ლ. თ., შრომის პოეზია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში (ავტორეფერატი, თბ., 1968).
- Трудовая поэзия в аджарском устном народном творчестве (автореферат, Тб., 1968).
44. ც ა ნ ა ვ ა ა. ვ., ქართული მესტიურული პოეზიის ძირითადი საკითხები (ავტორეფერატი, თბ., 1949).
- Основные вопросы грузинской местной поэзии (автореферат, Тб., 1949).
45. ც ო ტ ი შ ვ ი ლ ი ნ. მ., XIX საუკუნის გლეხთა მოძრაობის ასახვა ქართულ ფოლკლორში (ავტორეფერატი, თბ., 1968).

Отображение крестьянского движения XIX века в грузинском фольклоре (автореферат, Тб., 1968).

46. წერედიანი დ. ვ., სვანური ხალხური პოეზიის ძირითადი ენაობა (ავტორეფერატი, თბ., 1971).

Основные жанры сванской народной поэзии (автореферат, Тб., 1971).

47. ქელიძე გ. ვ., მის. ჭავჭავიძის შემოქმედების ფოლკლორული წყაროები (ავტორეფერატი, თბ., 1969).

Фольклорные источники в творчестве М. Джавахишвили (автореферат, Тб., 1969).

48. ხუბუნიანი შ. პ., ქართული და ესპანური ჯადოსნური ზღაპრების საერთო მოტივები (ტიპოლოგიური გამოკვლევა), (ავტორეფერატი, თბ., 1977).

Общие мотивы грузинских и испанских волшебных сказок (типологические исследования), (автореферат, Тб., 1977).

49. ჭაგოდნიშვილი თ. ი., რ. ერისთავი და ხალხური შემოქმედება (ავტორეფერატი, თბ., 1976).

P. Эристави и народное творчество (автореферат, Тб., 1976).

50. ჭავჭავიძე გ. ნ., ქართველი ხალხოსანი მწერლები და ფოლკლორი (ავტორეფერატი, თბ., 1978).

Грузинские писатели-народники и фольклор (автореферат, Тб., 1978).

51. ჭაყელი ჯ. ა., ქართველ მთიელთა ფოლკლორული ტრადიციების ასახვა ლიტერატურაში (მ. ლერმონტოვი, ა. ყაზბეგი), (ავტორეფერატი, თბ., 1975).

Воплощение фольклорных традиций грузинских горцев в литературе (М. Лермонтов, А. Казбег); (автореферат, Тб., 1975).

ბ) მუსიკალური ფოლკლორი

1. ასლანიშვილი შ. ს., ქართლ-კახური ხალხური საგუნდო სიმღერების პარმონია (ავტორეფერატი, თბ., 1946).

Гармония грузинских народных хоровых песен Картли и Кахети (автореферат, Тб., 1946).

2. შალვაძე ვ. ა., ქართული ხალხური სიმღერის ისტორიისათვის (მესხური დილექტი), (ავტორეფერატი, თბ., 1972).

K вопросу истории грузинской народной песни (Месхский диалект), (автореферат, Тб., 1972).

3. კანტურიშვილი ს., ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ისტორიიდან („შრომის მეგრული სიმღერები“), (ავტორეფერატი, თბ., 1973).

Из истории грузинской музыкальной культуры («Мингрельские трудовые песни»), (автореферат, Тб., 1973).

ბიბლიოგრაფია შეადგინა ხათუნა ნაყოფიამ.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

მიხეილ ჩიქოვანი, თანამედროვე ქართული ხალხური პოეზიის ჯანრები	3
ფიქრია ზანდუკელი, თანამედროვეობა ქართულ საბავშვო ფოლ- კლორში	19
გიორგი შეთექაური, თანამედროვე ხალხური ლექსის პოეტური სინტაქსის საკითხები	36
გიზო ქელიძე, ლეო ქიაჩელის ფოლკლორისტული დაკვირვებანი	53
აპოლონ ცანავა, ქართული საქორწილო პოეზიის ზოგიერთი ასპექტო-	62
გივი ახვლედიანი, ტრადიციების პრობლემა XIX ს. მეორე ნა- ხევრის ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომებში	75
ნოდარ შამანაძე, ხალხური ლექსი „მენაცვალე“	90
მზია ჩაჩავა, ინგილოური გადმოცემები	106
რუსუდან ცანავა, კირკეს მითოსური სახე და ქართული სამონა- ღირეო ლთაებები	117

არქივიდან

იოსებ მეგრელიძე, რუსი ფოლკლორისტების წერილები ქართველ ფოლკლორისტს	136
ფოლკლორისტიკაში დაკუთვნილი დისერტაციების ბიბლიოგრაფია (1936— 1979). შემდგენელი ხათუნა ნაყოფია	162

СО Д Е Р Ж А Н И Е

М. Я. Чиковани, Жанры современной грузинской народной поэзии	3
П. Э. Зандукели, Современность в грузинском детском фоль- клоре	19
Г. Э. Шетекаури, Вопросы поэтического синтаксиса современ- ного народного стихотворения	36
Г. В. Челидзе, Фольклористические наблюдения Лео Киацели	53
А. В. Цанава, Некоторые аспекты грузинской свадебной поэзии	62
Г. Н. Ахвледиани, Проблема традиции в трудах грузинских историков второй половины XIX века	75
Н. Ш. Шаманадзе, Народное стихотворение «Умри вместо меня»	90
М. К. Чачава, Ингилойские предания	106
Р. А. Цанава, Мифологический образ Кирке и грузинские охот- ничьи божеества	117

И З А Р Х И В А

И. В. Мегрелидзе, Письма русских фольклористов грузинско- му фольклористу	136
Библиография диссертационных работ по фольклористике (1936— 1979). Составитель Х. Накопиа	162

ФОЛЬКЛОР И СОВРЕМЕННОСТЬ

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ

1982

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

ИБ 1855

•

რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი ა. ც ა ნ ა ვ ა
ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი ფ. ზ ა ნ დ უ კ ე ლ ი

გამომცემლობის რედაქტორი ე. კ ო დ უ ა
ტექრედაქტორი ნ. ო კ უ ჯ ა ე ა
კორექტორი ბ. თ ო ფ უ რ ი ა

გადაეცა წარმოებას 4.1.1962; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30.9.1982;
ქალაღის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაღი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 10.5;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.9;
უე 00975; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 383;
ფასი 1 მან. 10 კაბ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბიღისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тბიღისი, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბიღისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбიღისი, 380060, ул. Кутузова, 19