

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ისტორიის ინსტიტუტი

ქართული ფოლკლორი

XIII

მასალები და გამოკვლევები



თბილისი
„მეცნიერება“
1983

ქართული ფოლკლორი (XIII ტომი) პრობლემური კრებულია. მასში განხილულია ძველი და ახალი ფოლკლორული ჟანრები და მათი ნიმუშები ისტორიულ განვითარებაში, შემოქმედებით ჩამოყალიბების პროცესში. აქვე წარმოდგენილია „ქართულ ხალხური სიბრძნის“ მრავალტომიანი კორპუსის პროსპექტი. მაშასადამე, მთავრდება მდიდარი ფოლკლორული მემკვიდრეობის გამოცემის ერთი ეტაპი და იწყება მეორე, უფრო რთული და მრავალჯანროვანი.

ნაშრომი ნაეარაუდევია ფოლკლორისტებისა და ფილოლოგიური დარგის სხვა სპეციალობის მკითხველთათვის.

რედაქტორები პროფ. მიხ. ჩიქოვანი
ფილ. მეცნ. კანდ. ჯ. ბარდავულაძე

მინილ ჩიქოვანი

ქართული ხალხური სიბრძნის კორკუსი

დამამთავრებელ ეტაპზეა ქართული ხალხური პოეზიის თორმეტ-ტომეულის გამოცემა. ორ ათეულ წელზე მეტი დასჭირდა ამ საქმეს; მტკიცედ შეკრულმა კოლექტივმა შედარებით მოკლე ხანში განახორციელა ის, რასაც სხვა პირობებში მეტი დრო მოუნდებოდა, და, საფრთოდ, რამდენმა წყალმა ჩაიარა XX საუკუნის 80-იან წლებამდე! დღემდე ხომ ქართველი ხალხის საუკუნეებგამოვლილი მაღალი რანგის პოეზიის სრული მარაგი ხელთ არა გვექონია. სიამაყის გრძნობა იბჟყრობს ადამიანს, როცა ამ დიდმნიშვნელოვან მოვლენას წარმატებით დაგვირგვინებულს ხედავს. გიხარია, თანაც ზოგჯერ ნაღვლიანად თვალს გაადევნებ იმ ღრუბლიან დღეებს, რომლებიც საშვილიშვილო წამოწყებას თან სდევდნენ. აკი ხალხს ამაზეც შთამაგონებლად უთქვამს: ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრეფია! ახლა თამამად შეიძლება ითქვას: ქართული ეროვნული საუნჯის გამომზეურების ერთი ეტაპი განვლილია. როცა ამას ვწერთ, არ გვინდა, ვინმემ ეს თვითკმაყოფილებაში ჩამოგვართვას. ვფიქრობთ, ამის საფუძველი არ არსებობს. მრავალტომეულის წამოწყებას ქართველი ხალხი თავიდანვე აღფრთოვანებით შეეგება. ბუნებრივია, პირველი გამოძახილი მწერლებისა და პოეტების მხრიდან უნდა ყოფილიყო, და ეს ასეც მოხდა. გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოს“ 1973 წლის 19 იანვრის სარედაქციო წერილში ნათქვამია: „ბევრი ახალი წიგნი ისტამბება. ყოველ მათგანს თავისი გზა აქვს, თავისი დანიშნულება, მაგრამ არსებობენ წიგნები, რომელთა ფასი განუსაზღვრელია. ისინი უძვირფასეს განძს შეადგენენ. ასეთი წიგნების რიგს შეემატა გამომცემლობა „მეცნიერების“ მიერ ახლახან მკითხველისათვის მიწოდებული „ქართული ხალხური პოეზიის“ პირველი ტომი... ამ ფაქტში კარგად გამოსჭვივის ხალხური პოეზიის შესწავლის ახალი ფაზა, იგი სისტემატური, მიზანსწრაფული, შემოქმედებითი და ამავე დროს კოლექტიური შრომის ნაყოფია“. გავიდა ხანი, 1980 წლის 23 აგვისტოს, „კომუნისტში“, გამოქვეყნდა

აკად. გიორგი ჯიბლაძის შემაჯამებელი განხილვა. თვითონ წერილის სახელწოდება და ქვესათაური მიუთითებს, რა მოვლენაზეა საუბარი: „ეროვნული საუნჯე (სიტყვა ქართული ხალხური პოეზიის თორმეტ-ტომეული კორპუსის გამოცემის გამო)“¹. ესთეტიკური და ფილოლოგიური ანალიზის საფუძველზე პატივცემული მეცნიერი ასკვნის: „ქართული ხალხური შემოქმედება უსასრულო ოკეანეა და მას იმდენი მარგალიტი აქვს, რომ ვერაფერს ამოწურავს მის უთვალავ მხატვრულ სიმდიდრეს. ამიტომ ჩვენს პირველ მრავალტომიან გამოცემას უდავოდ დიდი ღირებულება აქვს“.

ხალხური პოეზიის მრავალტომეულზე. საუბარი აქ იმისთვის გაემართეთ, რომ იგი ქართველი ფოლკლორისტების გეგმაზომიერი ტექსტოლოგიური და ედიციონური გამოცდილების პირველი დემონსტრირებაა და ამით მუშაობას კი არ ვამთავრებთ ან ვწყვეტთ, არამედ, პირიქით, ვაგრძელებთ, კვლავ ახალი, მრავალმხრივი, მძიმე სამუშაოს შესასრულებლად ვემზადებით. ამჟამად დღის წესრიგში დგას ქართული ფოლკლორის არაპოეტური ჟანრების სრული სახით გამოცემა. მაშასადამე, უნდა შეიქმნას ხალხური სიბრძნის მრავალტომეული, რომელიც მოიცავს მითებს, საგმირო და რომანულ ეპოსს, ზღაპარ-სიტყვაობას, აფორისტულ ჟანრებს (ანდაზები, სიტყვის მასალა, აფორიზმები), გამოცანებს, არაზღაპრულ პროზას (თქმულებები, ლეგენდები, გადმოცემები, მახვილსიტყვობა, ანექდოტები), ხალხურ დრამას, მაგიურ პოეზიას (შელოცვები, წყევლანი, დაკვირვება-წინასწარმეტყველებანი ამინდის, მოსავლის, მგზავრობის) საბავშვო ფოლკლორს და სხვა, პოეზიის კორპუსში რომ არ მოხვდა მთელ იმ მასალას. ეს უმდიდრესი ფონდი დამუშავების მხრივ კიდევ უფრო მეტ ენერჯიასა და გამოცდილებას, თავდადებასა და ტალანტს საჭიროებს, ვიდრე, ეს აქამდე გამოუჩენია ფოლკლორისტების მცირერიცხოვან კოლექტივს.

ცხადია, სხვადასხვა დროის კრებულებში, პერიოდულ პრესაში წარმოდგენილ ტექსტებს, ათეულობით არქივსა და სიძველეთსაცავში მოხვედრილ ჩანაწერებს და იმ მასალას, რასაც ახალი ექსპედიციები მოიპოვებენ ადგილებზე — ყველას დეტალური შესწავლა და მოსაცემად გამართვა ესაჭიროება. მეტად შეზღუდულია იმ ფონდის რაოდენობა, რომელიც ტექსტოლოგიურად უკვე მზადაა პუბლიკაციისთვის. ყველაფრის ამომწურავად მოთავხელება, დიდძალი მასალის ჟანრობრივი და ჟანრისშინა კლასიფიკაცია, ბიბლიოგრაფიული ცნობარების შექმნა, საერთაშორისო საძიებლების გამოყენება და მწყობ-

¹ გ. ჯიბლაძე, კრიტიკული ეტიუდები, VI, 1981, გვ. 274.

რი მეთოდის შემუშავება — წლების საქმეა. გარდა მეცნიერულ-საორგანიზაციო მხარისა, აუცილებელია თავიდანვე იქნას გათვალისწინებული ტექსტოლოგიური პრინციპები, რომლის მიხედვით ამოიწერება და დასაბეჭდად მომზადდება თითოეული ტექსტი, თავის კუთხნილ ადგილს დაიკერს სერიის ტომებში, აზრიანი კომენტარებითა და ინდექსებით წარუდგება მკითხველს.

თავიდანვე სახელმძღვანელო დებულებად ცხადდება: ხალხური ანბანის ეს კორპუსი მეცნიერული გამოცემის მიზნებს ემსახურება, მსგავსად პოეზიის მრავალტომეულისა. ეს თვალსაზრისი განსაზღვრავს თითოეული ტომის სტრუქტურას, ტექსტების შერჩევასა და მის კომენტარებას. რადგან არაპოეტური ქანრების კორპუსის მომავალი გამოცემის მიზნები ემთხვევა აწ განხორციელებული პოეზიის კორპუსის მიზნებს, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ ფოლკლორულ ძეგლთან დამოკიდებულების იმავე გზებსა და ხერხებს გამოვიყენებთ, რაც თან ახლავს პოეზიის გამოცემებს, კერძოდ, მეორე ტომში დაბეჭდილ „ქართული ხალხური პოეზიის კლასიფიკაციისა და გამოცემის პრინციპების“ სათაურით. ძირითადი გზები, მაშასადამე, გარკვეული და შემოწმებულია. მაგრამ საერთო პრინციპების ქონება არ ნიშნავს ტრაფარეტის აღიარებას. პროზისა და პოეზიის ცნებები უკვე თავისთავად გულისხმობს, რომ თითოეულ მათგანს საკუთარი სპეციფიკა ახასიათებს და მისი გაუთვალისწინებლობა არასასურველ შედეგებამდე მიგვიყვანს. პოეტური ტექსტი, უპირველეს ყოვლისა, მხატვრულ-ესთეტიკურ მიზანს ემსახურება, პროზაულ ტექსტს კი ასეთი თვისება ყოველთვის არ ახლავს თან. მაგიური ტექსტი, ვთქვათ, შელოცვა ან წყევლა, წინასწარმეტყველება ან ნიშნეულება, თავდაპირველ საფეხურზე დაკლილია მხატვრული განცდიდან და ჯადოსნობით ანუ მისნობით არის პირობადებული. ლექსის სტრუქტურულად რიტმული და რითმული კომპონენტები განსაზღვრავენ, არაპოეტური ქანრებისთვის კი ასეთი მაჩვენებლები დამახასიათებელი არ არის. ვერც ანდაზების კორპუსისთვის გამოდგება მთლიანად ის პრინციპები, რასაც, ვთქვათ, საფუძვლად ვუდებთ ლირიკული პოეზიის ტომებს. ამგვარად, გამოდის, რომ ყოველ ფოლკლორულ ქანრს და მისი ნიმუშების სრული მარაგის დემონსტრირებას რაღაც თავისებურება გააჩნია და იგი საგანგებოდ უნდა გავითვალისწინოთ ტექსტოლოგიურ ასპექტებში.

სხვადასხვა ენაზე არსებულ ფოლკლორულ ქანრებს, მათი შეკრება-გამოცემის პრინციპებს მეტი მსგავსება აღმოაჩნდება, ვიდრე ერთ ენაზე შექმნილ სხვადასხვა ქანრს ურთიერთ შორის. მაგალითად, ერთი ქვეყნის ზღაპრების ან ანდაზების გამოცემისას დასაშვებია ერთ-

ნაირი სტრუქტურის არსებობა, ერთი რომელიმე ქვეყნის დაწინაურებული სამეცნიერო კოლექტივის გამოცდილების გაზიარება, მაგრამ იგივე პრინციპები ადეკვატურად ვეღარ იმოქმედებენ დამოუკიდებელი ეროვნული ფოლკლორის ყველა უნარის კორპუსის შექმნის დროს. მაშასადამე, აქაც უნარობრივი და ეროვნული თავისებურების პრობლემა ისმის და მას განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა ესაჭიროება.

ეროვნული თავისებურება თვითონ ფოლკლორული კორპუსის შექმნის დროსაც მკვეთრად იჩენს თავს. იგულისხმება, თითოეულ ხალხსა და ქვეყანას ფოლკლორული მარაგის მხრივ თანაბარი მდგომარეობა არ აქვს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, თვითონ ქვეყნისა და მისი ხელმძღვანელი ერის ისტორიული განვითარების თავისებურებით აიხსნება. თანამედროვე ამერიკის ფოლკლორი ახალი ფორმაციისაა და მასში თავს იჩენს ყველა იმ ხალხისა და ქვეყნის ფოლკლორული ნაკადი, რომელი ქვეყნის კოლონისტებისგან ჩამოყალიბდა თვითონ ამერიკელთა ეროვნება. აბორიგენი ინდიელებისა და ზანგების ზეპირ-შემოქმედებას ზედ დაერთო ინგლისური, ირლანდიური, ესპანური, პორტუგალიური, ფრანგულ-კრეოლური ფოლკლორი და თავისებური კონგლომერატი წარმოიქმნა, რომელსაც საკუთრივ ერთი ეროვნული მთლიანობა ნაკლებ ახასიათებს. მიუხედავად ამისა, არსებობს ამერა-კული ფოლკლორის ანთოლოგიები და ქრესტომათიები, იქაური ხალხური შემოქმედების შემსწავლელი ფართო სამეცნიერო ქსელი.

საბჭოთა კავშირი მრავალეროვანი ქვეყანაა. კავშირში შემავალ თითოეულ ერს თავისი ისტორიულად ჩამოყალიბებული ფოლკლორი გააჩნია და დიდი გულმოდგინებითაც უვლის მას, ე. ი. ხელს უწყობს მის განვითარებას, შეკრებას, მეცნიერულ შესწავლასა და პუბლიკაციას. ამავე დროს, არ არსებობს ერთი საერთო საბჭოთა ფოლკლორი, რომელიც ერთ ენაზე ყალიბდებოდეს და მრავალეროვნულობის გზით არ ვითარდებოდეს. ამიტომ დღეს მოკავშირე რესპუბლიკებში გაცხოველებული კვლევა-ძიება მიმდინარეობს ეროვნული კორპუსების შესაქმნელად. ამ შემოქმედებით ფერხულში ჩაბმული არიან რუსები, უკრაინელები, ბელორუსები, ქართველები, სომხები, აზერბაიჯანელები, მოლდაველები, ლატვიელები, ლიტველები, ესტონელები, უზბეკები, ტაჯიკები, თურქმენები და სხვ. საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ფოლკლორისტიკის პრობლემური საბჭო მთლიანად ინფორმირებულია მიმდინარე კვლევა-ძიებაზე ამ დარგში. 1981 წლის 26—27 მაისს პირადად მონაწილე ვიყავი კიშინიოვში ჩატარებული საკავშირო სამეცნიერო კონფერენციისა, სადაც ორი სპეციალური მოხსენება იქნა განხილული კორპუსების მომზადების

თაობაზე. პირველი მოხსენება ზოგად თეორიულ შინაარსს ატარებდა და შემდეგი სათაური ჰქონდა: „კორპუსების გამოცემა როგორც ფოლკლორული მემკვიდრეობის მეცნიერული ათვისების თანამედროვე უმნიშვნელოვანესი ფორმა“ (მომხს. ბ. პუტილოვი, ლენინგრადი); მეორე კონკრეტულად მოლდაველების გამოცდილების ჩვენებას ისახავდა მიზნად: „მოლდაური ფოლკლორის კორპუსი, მისი პრინციპები, შინაარსი და მნიშვნელობა“ (მომხს. გ. ბოტეზატუ, ა. ხინკუ, ი. ჩებანი, ვ. ჩირიმპეი, კიშინიოვი). იქვე მოწყობილი იყო გამოცემული ლიტერატურის გამოფენა.

იქნებ ქართველი მკითხველისთვის ინტერესს მოკლებული არ იყოს გავეცნოთ, როგორ დგას საკითხი და რა არის გაცემებული ამ რთული პრობლემის უახლოეს პერიოდში გადასაჭრელად. შევეცდები წარმოვადგინო რამდენიმე დამახასიათებელი ინფორმაცია.

რუსული ფოლკლორის სრული კრებულის (სვოდ) შედგენის საკითხი 30-იან წლებში წამოიჭრა მაქსიმ გორკისა და ალექსეი ტოლსტოის მხურვალე მონაწილეობით. 1956 წელს სსრკ მეცნიერებათა აკადემიამ პროფ. მ. სკრიპილის რედაქციით გამოაქვეყნა „რუსული ფოლკლორის კორპუსის“ პროსპექტი. მაშინ საკითხის საბოლოო გადაწყვეტა შეფერხდა, სამაგიეროდ დაიწყო სერიული პუბლიკაცია „რუსული ფოლკლორის ძეგლების“ სახელწოდებით. მალე პრობლემამ უფრო კონკრეტული სახე მიიღო და 1977 წ. რუსული ლიტერატურის ინსტიტუტმა (პუშკინის სახლი) გამოაქვეყნა სამეცნიერო შრომების მოზრდილი კრებული (რუსული ფოლკლორი, ტ. XVII, 1977), რომელშიც საერთო პროსპექტთან ერთად წარმოდგენილია ზოგი ქანრის სრული კრებულის პრინციპები და სტრუქტურა. ჩანს, კოლოსალური მასალა იყრის თავს. მხოლოდ ტექსტები 100 ტომს გადააჭარბებს, ამას საძიებლების და დამატებების კიდევ 20 ტომი დაერთვის, თითოეული ტომის მოცულობა 50—60 საავტორო თაბახი იქნება.

ნართაულად ხალხური შემოქმედების კორპუსის შედგენა ოქროს მაძიებლობას ნიშნავს. ჩანაწერთა და ვარიანტთა მრავალ ათასეული ნიმუშებიდან შესარჩევია მხატვრულად და შინაარსით ღირებული ავთენტური მასალა. დასაბეჭდი ტექსტების მონახვა ჩვენს პირობებში გაძნელებულია. ესთეტიკურ და მეცნიერულ დახელოვნებასთან ერთად მას დიდი მოთმინება, ქეჩვა და განაწილება სჭირდება, რადგან ჯეროვან დონეზე არა დგას საარქივო მასალების დაცვა და დამუშავება. ყველა რესპუბლიკაში ამ საქმეს კოლექტიური თანამშრომლობით, ფუნქციების ზუსტი განაწილებით იწყებენ. მაგალითად, მოლდაური კორპუსის შედგენას 12 კაცი ემსახურება სარედაქციო კო-

ლეგიასთან ერთად. რას ემყარება მოლდავეური კორპუსი? იგი XVII—XVIII საუკუნეების მემკვიდრეებთან ჩანაწერების გარდა, ფართოდ იყენებს XIX და XX სს. გამოცემებსა და სიძველეთსაცავებს. დასაბუქდ ფონდში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საბჭოთა ფოლკლორის ნიმუშებს, რომლებმაც აკლიმატიზაციის პერიოდი განვლეს და ამჟამად კლასიკური პოეზიის ძვირფას მარგალიტებს წარმოადგენენ.

მოლდაველებს უკვე გამოცემული აქვთ: „საწესჩვეულებო კალენდარული პოეზია“ (1975 წ.), „ლირიკული პოეზია“ (1975), „ხალხური გადმოცემები, ლეგენდები და ზეპირი მოთხრობები“ (1975), „ხალხური ბალადა“ (1976), „ჯადოსნური ზღაპრები“ (1976), „სატრფიალო ლექსები და სიმღერები“ (1977), „კაფიები, მოგონებები და ლექს-წერილები“ (1978), „საბავშვო ფოლკლორი“ (1978), „საოჯახო ჩვეულებათა ფოლკლორი“ (1979), „ანექდოტები“ (1979), „ნოველისტური ზღაპრები“ (1980), „გამოცანები“ (1980), „ხალხური თეატრი“ (1981), „ანდაზები და სიტყვის მასალა“ (1981). 1982—84 წლებში გამოქვეყნდება კორპუსის კიდევ სამი ტომი: „რევოლუციური და საბჭოთა ლექსები“, „საგმირო-ეპიკური ლექსები“ და „ისტორიული ლექსები“².

მთელი ეს ფართო ხასიათის საკვლევადიებო და საგამომცემლო სამუშაოები მიმართულია იმ მოთხოვნილების განხორციელებისაკენ, რასაც გულისხმობს სსრ კავშირის კანონმდებლობა „ისტორიისა და კულტურის ძეგლების დაცვისა და გამოყენების თაობაზე“. აქ აღნიშნულ სახელმწიფო კანონში „ფოლკლორის და მუსიკის ჩანაწერების“ ისეთივე სავალდებულო დაცვაა გათვალისწინებული, როგორც ნავარაუდევია ნივთიერი კულტურის ძეგლების მიმართ. ჩვენ ამაში შეიძლება დავინახოთ დიდი გოეთეს ერთი წინასწარმეტყველების განხორციელებაც, სახელდობრ: როცა ყოველი ხალხი მოიპოვებს შესაძლებლობას შეინარჩუნოს საკუთარი თავისებურებანი, კერძოდ იმისთვის, რომ ახსოვდეს ამ ჰემარტი განმასხვავებელი ღირსების დაცვაში მდგომარეობს მისი მონაწილეობა კაცობრიობის ისტორიაში³.

კიდევ რამდენიმე ცნობა. უკრაინული ფოლკლორის კორპუსი 62 ტომად არის ჩაფიქრებული (ამჟამად უკრაინის მეცნიერებათა აკადემიის მ. რილსკის სახელობის ხელოვნებათმცოდნეობის, ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი 1969 წლიდან), ბელორუსული ფოლკლორის კორპუსი 30 ტომს ითვალისწინებს (ამჟამად ბელორუსიის

² Г. Ботезату, А. Хинку, И. Чебан, В. Чиримпей, Свод молд. фольклора, Тезисы докладов, Всесоюзная научная конференция, М., 1981, с. 148.

³ И. Гете, Собр. соч., т. 10, 1980, с. 411; В. Гацак, Тезисы докладов, 1981, с. II.

მეცნ. აკადემიის ხელოვნებათმცოდნეობის, ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი 1967 წლიდან). ბალტიისპირეთში ლატვიელი ფოლკლორისტიები მხოლოდ ლექს-სიმღერების 15 ტომეულს აქვეყნებენ, სხვა ქანრებზე რომ არაფერი ვთქვათ. ესტონური კორპუსი 45 ტომად არის წამოწყებული, ჩვენს მეზობელ სომხეთში კი მხოლოდ ერთი ქანრის — ზღაპრების სერიის 11 ტომი დაისტამბა.

საქართველოში ჭეშმარიტად თანამედროვე სერიის გამოცემა პოეზიიდან დაიწყო. მრავალსაუკუნოვანი პოეტური მარაგი, ლექსის ფორმით შექმნილი სიტყვიერება ერთიანი კლასიფიკაციის საფუძველზე დახარისხდა და დიდძალ ვარიანტებთან ერთად დაისტამბა. ამ პუბლიკაციის პირველ თავისებურებას ის წარმოადგენს, რომ იგი ეროვნული ფოლკლორის ერთი მენახვერის — პოეზიის სრულ მარაგს გეაცნობს ქანრების გენეტიკური განვითარების კვალობაზე. ზოგ სხვა რესპუბლიკას სხვა გზა აქვს არჩეული. მოლდავური კორპუსი, მაგალითად, მოლდავური ზეპირსიტყვიერების ქანრობრივი ანთოლოგიებისგან შედგება, სადაც თითოეული ქანრი მონოგრაფიულად კი არაა წარმოდგენილი, არამედ უმთავრესი მისი რჩეული ნიმუშების მიხედვით, ვარიანტთა ჩვენება და კომენტარები ძალზე შეზღუდულია. პირადად ჩვენ ფოლკლორის კორპუსის ამგვარი შედგენილობით გამოცემას არ ვუჭერთ მხარს. რაკი გამოცემას კორპუსი ეწოდება და ხანგრძლივი მეცნიერული კვლევადიების შედეგს განასახიერებს, მან თითოეული ხალხური ნაწარმოების და ქანრის ამომწურავი სახე უნდა გვაჩვენოს. პრობლემისადმი სხვაგვარი მიდგომა ყოველთვის პალიატიური ხასიათისა იქნება.

ზემოთ დასახელებული ყველა კორპუსი ეროვნული ხასიათისაა, მხოლოდ დედაენაზე ქვეყნდება. მისი საშუალებით თანდათან ზეპირსიტყვიერების ახალ-ახალი ფენები და ქანრები ჩნდებიან მხედველობის არეში, რითაც ფართოვდება მეცნიერული თვალსაწიერი და ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების რეალურ კონკრეტულ შესწავლას რკინის საფუძველი ეყრება. ამით თავს ვალწევთ მაღალფარდოვან მსჯელობებს და ფოლკლორული პროცესების ბურუსით მოცულ ლაბირინთებს შუქი ეფინება.

მაგრამ ფოლკლორის ეროვნული კორპუსის გამოცემა მაინც ყველგან შეზღუდულ ხასიათს ატარებს. მხედველობაში გვაქვს მისი ხელმისაწვდომობა, ერთი რესპუბლიკის ფარგლების გარეთ გავრცელება და მრავალეროვანი მკითხველის მოპოვება. მაშასადამე, საკითხი ეხება მდიდარ ეროვნულ საუნჯეთა საერთაშორისო ბრუნვაში ჩაბმას, ზოგადი ფოლკლორისტიკის ორბიტში მოქცევას. მსგავსი გლობალური პრობლემის გადაწყვეტა ერთი ენის ფარგლებში შეუძლებელია, რადგან

ზოგადი ფოლკლორისტიკა არ ვითარდება რომელიმე თუნდაც ძალიან ვავრცელებული ენის ბაზაზე. ამის გამო დღის წესრიგში დგება ორ და სამენოვანი კორპუსების, ენარობრივი და სიუჟეტური ანთოლოგიების შექმნის ამოცანა. რა თქმა უნდა, ამგვარი სამუშაოს შესრულება მიზანშეწონილია უფრო ხელმისაწვდომი საერთაშორისოდ ვავრცელებული ენის დახმარებით, ასეთებად კი მიგვაჩნია გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის სამუშაო ენები (რუსული, ინგლისური, ფრანგული, გერმანული, ესპანური). აღნიშნულ ენებზე მეცნიერულად თარგმნილი და შერჩეული ნაწარმოებები ყოველთვის საიმედო დასაყრდენი იქნება ფოლკლორისტულ-ფილოლოგიური ძიებებისათვის, თუმცა ასეთი თარგმანების არსებობა ოდნავადაც არ გამორიცხავს ნაწარმოების ორიგინალის ენის დაუფლების იდეალს.

საბჭოთა ფოლკლორისტიკას ამ დარგში უდავო წარმატებები მოეპოვება. საილუსტრაციო მაგალითების დასახელება არაა ძნელი. პირველ თანამედროვე ნიმუშს ორენოვანი „სსრკ. ხალხთა ეპოსი“ წარმოადგენს. მ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტისა და მოკავშირე რესპუბლიკების აკადემიების ინსტიტუტების ნაყოფიერი თანამშრომლობით ახლა ამ სერიის მთელი ათეული ტომი ამდიდრებს სპეციალისტთა ბიბლიოთეკებს. ამ ძვირფასი სერიის სტრუქტურისა და შედგენილობის განხილვას ამჟამად აღარ შეეუდგებით, რადგან მის თაობაზე სპეციალური წერილი გვაქვს გამოქვეყნებული „მაცნეში“⁴. შემდეგი ნიმუშებია რსსფრში გამოცემული ორენოვანი კრებულები, „კარელიური ეპიკური სიმღერები“ (ვ. ვესევეი), იაკუტური და ბურიატული ანთოლოგიები. 1981 წელს მოსკოვში დაიბეჭდა აღმოსავლეთის ლიტერატურის მთავარი რედაქციის მეშვეობით: «Свод таджикского фольклора, том. I, Басни и сказки о животных», ისიდორ ლევიჩის, ჯალილ რაბიევისა და მირა იავიჩის მიერ მომზადებული. ეს კრებული თავისი სტრუქტურითა და შედგენილობით შერჩეული ტექსტებითა და შესავალი გამოკვლევით, მრავალმხრივი ინდექსებითა და რუკებით ყველაზე მეტად უახლოვდება იმ იდეალს, რომლის განხორციელებას უნდა წარმოადგენდეს, ჩვენის შეხედულებით, ორი და სამენოვანი ფოლკლორული კორპუსები.

ამგვარად გადასაწყვეტია ეროვნული; რეგიონალური და საერთაშორისო კორპუსების შექმნის პრობლემა. ცხადია, სრული ეროვნული კორპუსების გამოცემა მრავალ სიძნელესთანაა გადაჯაჭვული. ეს ერთი ქვეყნის, ერთი ენის ფარგლებში. მაგრამ უფრო მეტი წინააღმდეგობა-

⁴ М. Я. Чиковани, О принципах отбора произведений для серийного издания и эпос народов СССР, «Мацне», Серия языка и литературы АН ГССР, № 1-1981., Тбилиси, с. 64—82.

ნი იჩენს თავს საერთაშორისო და რეგიონალური მასშტაბით. ამის გამო პირველ საფეხურზე უფრო ხელმისაწვდომი ფორმების გამოანხვას უნდა შევეცადოთ. აქ სჯობს ჟანრობრივი და სიუჟეტური კორპუსების შექმნით დავიწყოთ საქმე.

ქართულ ენაზე მსგავსი კრებულები არ არსებობს. ამჟამად მოსამზადებელ საფეხურზე ვიმყოფებით მხოლოდ. საქართველოს მწერალთა კავშირმა და მისმა მთარგმნელობითმა მთავარმა კოლეგიამ მისასალმებელი ნაბიჯები გადადგეს ჩრდ. კავკასიის ხალხების ფოლკლორის სამენოვანი კრებულების გამოცემის მიზნით. უკვე შეკრებილია რამდენიმე კრებულის მასალა და მიმდინარეობს მათი ქართული და რუსული თარგმანების დაზუსტება. გარდა ამისა, ჩაფიქრებულია „ქართული ხალხური პოეზიის“ მრავალტომეულის საფუძველზე შეიქმნას ორ და სამენოვანი კრებულები საბჭოთა და ევროპელი მკითხველებისთვის. ეჭვი არაა ასეთი მეცნიერული ხასიათის ანთოლოგიების გამოცემით მდიდარი და მრავალსაუკუნოვანი ქართული ფოლკლორი მალე მოიპოვებს საერთაშორისო რეზონანსს შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსად.

ხალხური პოეზიის კორპუსის მაგალითზე ვიცი, რა არის საჭირო პირველ საფეხურიდანვე. კორპუსს უკიდურეს შემთხვევაში ორმა-სამმა სპეციალისტმაც შეიძლება მოჰკიდოს ხელი და არ დაელოდოს თანამშრომელთა დიდი კოლექტივის ჩამოყალიბებას. სამაგიეროდ არავითარი კორპუსი არ შეიქმნება, თუ თვითონ ძველი და ახალი ფოლკლორული ტექსტები არაა თავმოყრილი, აღრიცხული და დალაგებული, სისტემატიზებული. ამავე დროს, ადრინდელი საარქივო მასალები და პუბლიკაციებიც არაა საკმარისი. აუცილებელია თანამედროვე ვითარების შესწავლა ცოცხალ სინამდვილეში, რესპუბლიკის, რეგიონის ფარგლებში, ამას კი კომპლექსური ექსპედიციები სჭირდება. მაშასადამე, კორპუსზე მუშაობა წყაროთმცოდნეობრივი ბაზის არსებობას გულისხმობს. ეს არაა ტექსტების უბრალო გროვა, ან ფოლკლორულ ჩანაწერთა ჩვეულებრივი შესანახი, არქივი. წყაროთმცოდნეობრივი ბაზის გამართვა თეორიულ სიმწიფესა და ხალხთმცოდნეობის დარგის დაუფლებას გულისხმობს (ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია, ისტორია, აზროვნების ისტორია, სოციოლოგია, არქეოლოგია, ტექსტოლოგია, პირველ რიგში თვითონ ფოლკლორისტიკა). არანაკლებ საჭიროა გამოთვლით მანქანებზე მუშაობის გამოცდილება, კარტოგრაფიასა და ფოტო-კინო გადაღებაში დახელოვნება. დღეს აღარ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პოეზიის კორპუსზე მუშაობის პერიოდში მოვანერხეთ თანამედროვე მოთხოვნილებათა შესაბამისი არქივის შექმნა. არქივი გვაქვს, მაგრამ იგი ნაკლებად ჰგავს სამეცნიერო უჭ-

რედს, მასალების რეგისტრირებას თუ ახერხებს. ეს ვითარება გვაიძულებს ხალხური სიბრძნის კორპუსის წყაროების მოწესრიგების მიზნით აღვძრათ აკადემიის წინაშე ფოლკლორული არქივის თანამედროვე დონეზე დაყენების, რესპუბლიკური ფოლკლორული არქივის დაარსების საკითხი.

არაპოეტურ ეპოქაში შორის დომინანტის როლი ზღაპრულ პროზას ეკუთვნის. ამ ნაწილში ტექსტების ნაკლებობას არ განვიცდით, ძნელდება მხოლოდ ვარიანტების მიგნება, დალაგება და საერთაშორისო საძიებელთა მიხედვით რაციონალური კატალოგიზება. თავისთავად ფოლკლორის კორპუსი არის ხალხის კულტურის დაცვისა და ათვისების მეტად ტევადი, მოხერხებული და შესაფერისი თანამედროვე ფორმა. ამის გამო მისი შექმნა მიზანშეწონილია არა მარტო ზოგადთეორიული თვალსაზრისით, არამედ პრაქტიკული გამოყენების მხრივაც ნასების იდეურ-ესთეტიკური აღზრდის, მათი კულტურული დონის ამაღლების მიზნით.

კორპუსის შედგენაზე ზრუნვა იგივე საკვლევადიებო მუშაობაა და არ უნდა შეიზღუდოს საგამომცემლო შესაძლებლობათა შესაბამისად. როგორც ყოველ სამეცნიერო ძიებას ჯერ შედეგი მოსდევს, და მერე იწყება მისი დანერგვა, ასეა ამ შემთხვევაშიც. ტექსტების შერჩევა და სასტამბოდ მომზადება მაქსიმალურ დონეზე მიმდინარეობს. ეპოქის მასალა, სიუჟეტები და ვარიანტები, პასპორტიზაცია, ნაწარმოების წესჩვეულებრიობა და შესრულების ტრადიცია სრულად გადმოიცემა, კერძოდ, სად და როდის სრულდება ტექსტი, რა მიზნით და ვის მიერ, როგორ — ყველაფერი აღირიცხება კომენტარებში წყაროებისა და ბიბლიოგრაფიული ცნობარების აღნიშვნით. ხშირად ჭირს და გადაულახავ სიძნელეს წარმოადგენს ვარიანტების ბეჭდვის პრობლემა. ფოლკლორი ამ მხრივ განსაკუთრებულ მდგომარეობაშია, მისი თემები და სიუჟეტები, მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებანი და ენობრივი გარსი დიდ მრავალფეროვნებას იძლევა. ყოველივე ეს საგნის სპეციფიკიდან გამომდინარეობს. თუ გვსურს ხალხის კულტურული მემკვიდრეობის დინამიური სურათი წარმოვადგინოთ — ვარიანტების ბეჭდვაც უნდა შევიძლოთ. უვარიანტოდ გამოცემული ფოლკლორული ძეგლი უტოტებო ხესა ჰგავს, დიდი ხნის სიცოცხლე რომ არ უწყვიტა. რას ემსგავსებოდა, ვთქვათ, ამირანის თქმულება ვარიანტების გარეშე? მაშინ სანახევროდაც არ გვეცოდინებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ მნიშვნელობის ამ ძეგლის სამ-ოთხ ათასწლიანი ისტორია.

ვარიანტის მნიშვნელობის აღიარებისა და სიმღერა-გალობათა სხვადასხვა კილოზე შესრულების მიზანშეწონილობაზე ძველ ქართულ მწერლობას ცნობა X საუკუნიდან შემოუნახავს. ვარიანტი და ძირითა-

დი ტექსტი პირობითი ცნებებია. ხალხი ნაკლებად არჩევს ვარიანტებს, ყოველ შემთხვევაში თუ მან იცის, რომ ერთი და იგივე სიტყვიერი ან მუსიკალური ნაწარმოები სხვადასხვა ტექსტის თუ ჰანგის მიხედვით სრულდება, იგი არც ერთ მათგანს არ გმობს, ყველას თანაბარი უფლებით გადმოსცემს. სახალხო მთქმელი და მომღერალი ფოლკლორულ ნაწარმოებს იმგვარად ასრულებს, როგორაც მოუსმენია და შეუძლია. ამ შემთხვევაში იგი ძველთაძველი ტრადიციის გამგრძელებელია, იმ ტრადიციისა, რომელიც სანქციონირებული არის მიქელ მოდრეკილის მიერ. გავიხსენოთ მიქელ მოდრეკილის საგულისხმო და პრინციპული მნიშვნელობის შეგონება: „საყუარელნო, უკეთუ ერთსა ძღისპირსა ზედა რომელიმე კილო ერთი ორგუარად იყოს აღნიშნული. ნუ უცხო გიჩნ... შენ რომელი გინე, ბრძანე, რამეთუ ორნივე ჭეშმარიტ არს“⁵. ჩანს, ჩვენს შორეულ წინაპრებს კარგად სცოდნიათ ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების ვარიანტების პროცესის ბუნება და საეკლესიო პრაქტიკაშიც კი განსხვავებული ხმებით შესრულების ნებას რთავდნენ. ქართულ მუსიკალურ კულტურაში დამკვიდრებული წესი დღესაც ძალაშია და მისი გამოყენება მით უმეტეს აუცილებელია ეროვნული კორპუსის შექმნის დროს.

კორპუსი, ცხადია, ითვალისწინებს ქართული ხალხური სიტყვიერების შედგენილობას, ჟანრობრივ სისტემას, უკეთ, ემყარება და მისგან გამომდინარეობს. რაკი ქართულ ფოლკლორისტიკაში უკვე გარკვეულია ეროვნული სიტყვიერების ჟანრობრივი სისტემა, როგორც პოეზიის კორპუსი ემყარებოდა მას, ასევე არაპოეტური ჟანრების კორპუსიც მით იხელმძღვანელებს. მაშ, გავეცნოთ ახალი მრავალტომეულის გეგმას და შემდეგ შევეცადოთ ზოგიერთი ჟანრისა და მისი კორპუსის თავისებურებაზე გავმართოთ მსჯელობა.

I. ხ ა ლ ხ უ რ ი ე პ ო ს ი; ამირანის თქმულება, ეთერანი, ხალხური ვეფხისტყაოსანი, როსტომიანი, ხოშატიანი, ნართების და ქორ-ოღლის ქართული ვარიანტები.

II. მ ა გ ი უ რ ი პ ო ე ზ ი ა: შელოცვები, წყევლანი, მისნობანი, ნაქადაგარნი.

III. გ ა მ ო ც ა ნ ე ბ ი, ე პ ი ტ ა ფ ი ე ბ ი.

IV. ა ფ ო რ ი ს ტ უ ლ ი ჟ ა ნ რ ე ბ ი: ანდაზები, სიტყვის მასალები, ნართაული თქმები.

⁵ მ. მოდრეკილი, პიწები, I, ვ. გვახარას გამოცემა, თბ., 1978, გვ. 204; მ. ჩიქოვანი, ლიტერატურამდელი პერიოდის ქართული ფოლკლორი, წათობი, № 4, 1981, გვ. 155.

V. ზღაპრები: ცხოველთა ზღაპრები, იგავეები, ჯადოსნურ-ფანტასტიკური ზღაპრები, ნოველისტური ზღაპრები, საყოფიერო ზღაპრები, XVII საუკ. ზღაპრები, სვანური პროზა, მეგრული პროზა, ლაზური პროზა.

VI. არაზღაპრული პროზა: მითები და ლეგენდები, თქმულებები, ანდრეზები, გადმოცემები, მახვილსიტყვაობა, ანეკდოტები, ზმები.

VII. ნიშნეულობანი: ამინდის, მოსავლიანობის და სხვ.

VIII. ხალხური დრამა.

ასეთია კორპუსის გენერალური გეგმა. მუშაობის პროცესში მოსალოდნელია ცვლილებები, მაგრამ, ვფიქრობთ, არა ისეთი, რომელიც მის ძირითად მიმართულებას შეცვლის.

ახლა ამოცანა თითოეული ტომის პროფილისა და შედგენილობის განსაზღვრაა, რაც, ფაქტიურად, წყაროების დახასიათებას და ტექსტების რაციონალურ განლაგებას, მათ თანმიმდევრობას ნიშნავს.

I. ხალხური ეპოსი. პოეზიის კორპუსის პროსპექტის მე-17 მუხლში ნათქვამია: „ხალხური პოეზიის მრავალტომეულში პროზანარევი ნაწარმოებები არ დაიბეჭდება, კრებულში მოხვდება მხოლოდ ლექსის ფორმით გავრცელებული თხზულებანი (ამირანიანი, ეთერიანი, ტარიელიანი, როსტომიანი, ხოშატიანი, ქოროლი)“⁶. აი, ღებდა დრო დანაპირების სისრულეში მოყვანისა. კორპუსი სწორედ ამ ჯგუფის ნაწარმოებებით იხსნება. ესაა ქართული ფოლკლორის მშვენიება — ეპოსი.

როცა ხალხური პოეზიის ტომები გამოჩნდა, ხშირად მეკითხებოდნენ: სად არის ამირანი, რატომ არა ჩანს ეთერიანი, რას უპირებთ ტარიელიანს, როსტომიანს და ა. შ. ჩვენი ადრინდელი პასუხი და ახლანდელი მოსაზრება ის ვახლავთ, რომ ამირანის, აბესალომ და ეთერის, ტარიელისა და როსტომის სახეებთან დაკავშირებული ზეპირი მემკვიდრეობა ძირითადად პროზაულ მასალას შეიცავს და სიუჟეტები ბოლომდე პოეტურად არ არის გაფორმებული. წარსული და აწინდელი ცოცხალი სინამდივლე ასე აჩვენებს. ამიტომ ვთვლიდით და ვთვლით ამ თხზულებათა ჯგუფს განსაკუთრებულ მოვლენად. არც ერთი დასახელებული ნაწარმოები სტრუქტურულად და ფორმალურად არ წარმოადგენს არც წმინდა ლექსს და არც წმინდა პროზას. ისინი ორივე გვარეობის სინთეზს განასახიერებენ. თუ სიდიდის მხრივ ერთმანეთს შევადარებთ პოეტურ და პროზაულ ნაწილებს, სასწორი პროზისაკენ

⁶ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური პოეზიის კლასიფიკაციისა და გამოცემის პრინციპები. ქართული ხალხური პოეზია, II, თბ., 1973, გვ. 30.

გადაიხრება. ლექსის ფორმით მხოლოდ რამდენიმე საკვანძო ეპიზოდია მოღწეული თითოეულ მათგანში. ამბავი, ფაბულა მთლიანი ნაწარმოების სახეს უფრო პროზაულ ან ლექსნარევ ფორმაში ინარჩუნებს. ეპოსის ქანრობრივ საფუძველს თხრობა, ამბის გადმოცემა წარმოადგენს, ეს თვისება კი ქართული, და ძალიან ხშირად უცხოური, მაგალითების მიხედვით პროზის საშუალებით ცხადდება. ამის გამო იქნა მიჩნეული ამოსავალ ფორმად პროზა. ზეპირსიტყვიერმა ტრადიციამაც ამირანის, აბესალომ-ეთერის, ტარიელ-როსტომის საარაკო თავგადასავალი საწყისი ფორმით შემოინახა. ყოველ დიდ ეპოსს, ფოლკლორულს თუ ლიტერატურულს, წინ სასაუბრო მეტყველებით გადმოსაცემი მცირე თუ ვრცელი ფაბულა უსწრებს, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში შეიძლება გაილექსოს, სიმღერად იქცეს ანდა შეინარჩუნოს ამოსავალი პროზაულობა და კლასიკურ ძეგლად მოგვევლინოს. ამირანის, აბესალომ-ეთერისა და ტარიელ-ავეთანდილის ეპოსმა სწორედ ეს ვზა განვლო. ყველა ამ ნაწარმოებმა ღრმად შეაღწია კულტურის საგანძურში და შემოქმედებითი მოღვაწეობის მრავალი დარგის მასტიმულირებელ მოვლენად იქცა (ჰედური ხელოვნება, ლიტერატურა, მუსიკა, მხატვრობა, კულტმსახურება). ამ აზრს ემყარებოდა ის შედარება, რომელიც ორი კლასიკური ძეგლის მიმართ გამოითქვა ოთხი ათეული წლის წინათ: „ამირანიანი მსოფლიოს ეპოსის კლასიკური ძეგლია. მას ქართული ზეპირსიტყვიერებისთვის ისეთივე ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს, როგორიც შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ ჩვენი მწერლობისთვის“⁷. ამირანი დამწერლობამდელი მხატვრული შემოქმედების ძეგლად არის მიჩნეული პროფ. ჰ. ფენრიხის. ახლახან გერმანულად გამოცემულ ქართული ლიტერატურის ისტორიაშიც.

სამწუხაროდ, დღემდე არ შექმნილა მთლიანი სიუჟეტური კორპუსები არც ერთი იმ საყოველთაოდ აღიარებული ნაწარმოებისა, რომლებითაც ასე თავმოწმონედ გამოიყურება ქართველობა. ბოლოს და ბოლოს ეს ვალი მომავალი თაობების წინაშე უნდა გადავიხადოთ მთელი შესაძლებლობით, ყველა საშუალებათა გამოყენებით, რაც ამჟამად გავაჩნია. მაშასადამე, მაქსიმალურად წარმოვადგინოთ თითოეული ძეგლის სიუჟეტი, ისტორიული ცნობებისა და ვარიანტების, ტექსტოლოგიური სისრულისა და დამატებითი საინფორმაციო მასალების მხრივ, მხატვრული შეღწევის მხრივ. აქვე ისიც უნდა გავამყდავნოთ, რომ პროზის კორპუსში ასეთი მონოგრაფიული სისრულით მხოლოდ ეპიკური ძეგლები იქნება მოცემული. მიზეზი ამისა ორია: ჯერ ერთი, ქარ-

⁷ მიჯაჭვული ამირანი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ. 1947, გვ. V.

თული ხალხური შემოქმედების დამახასიათებელი ყველა ძეგლი ასეთნაირი სისრულით არაა შესწავლილი, და მეორე: ამ გზაზე დადგომა ხალხური სიბრძნის კორპუსის დასრულებას ათეული წლებით დაგვაცილებდა, ხოლო ჩვენი სანუკვარი ოცნება კი კორპუსის XX საუკუნეში განხორციელებაა.

ამირანის თქმულების სიუჟეტურ კორპუსს, მსგავსად სხვა ძეგლებისა, რამდენიმე წყარო აქვს: ესაა უკვე არსებული პუბლიკაციები ქართულ, რუსულ და უცხოურ ენებზე; რუსთაველის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების, თბილისის უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის კათედრის, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის, გ. ლეონიძის სახელობის სახელმწიფო ლიტერატურული მუზეუმის, საქ. ცენტრარქივის, მხარეთმცოდნეობის მუზეუმების ხელნაწერი ფონდები და ცოცხალი სინამდვილე, რასაც დღესდღეობით სხვადასხვა რეგიონის მოსახლეობა გვაწვდის რესპუბლიკაში თუ მის გარეთ. შეკრებილი მასალა აჩვენებს, რომ ამირანის თქმულების ვარიანტების უმრავლესობა გამოუქვეყნებელია, ხოლო ომის შემდგომი პერიოდის ჩანაწერები რაოდენობის მხრივ წინანდელს არ ჩამოუვარდება.

ამირანის თქმულებები ხშირად იბეჭდებოდა ქართულ, რუსულ და გერმანულ ენებზე. თეიმურაზ ბატონიშვილის პირველი ჩანაწერიდან მოყოლებული (ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, 1848), ეს საქმე აღმავალი გზით მიდიოდა. ამაში თავისი წვლილი შეიტანა თითქმის ყველა რეგულარულმა თუ პერიოდულმა გამოცემამ³. ასეთია: „კავკაზი“, „ივერია“, „დროება“, „მოამბე“, „კვალი“, „აკაკის კრებული“, „ქველი საქართველო“, „მასალათა კრებული“ (რუს.) და სხვ. დამოუკიდებელი პუბლიკაციებიდან ყველაზე თვალსაჩინოა 1896 წლის „ამირან-დარეჯანიანი“ ზ. ჭიჭინაძისეული გამოცემის „დამატება“, თავისუფალი სვანის „სვანური ზღაპრები“ (1893), ზ. ჭიჭინაძის „სახალხო ლეგენდები და ლექსები. ამირანის ამბავი, ეთერიანი, აბრამის და ისაკის ლექსი და სხვანი“ (1897), თ. რაზიკაშვილის შეკრებილი „ხალხური ზღაპრები“ (1909), პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერება“ (1937), თ. ბეგიაშვილის „ქართული ფოლკლორი. ქრესტომათია“ (1941), მ. ჩიქოვანის „მიჯაჭვილი ამირანი“ (1947), ალ. ლლონტის „ქართული ხალხური ეპოსი“ (1952), ქს. სიხარულიძის „ქართული ხალხური სიტყვიერების ქრესტომათია“ (1956), „ხალხური სიბრძნის“ მესამე ტომი, ელ. ვირსალაძის შედგენილი (1964), პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ ოთხ-

³ ელ. ვირსალაძე, ფ. ზანდუქელი, მ. გოგიჩაიშვილი, ქართული ფოლკლორის მოკლედ ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, I, თბ., 1973; ე. არაჩევანიძე, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, თბ. 1965.

ტომეულის დამატებანი რედაქტორის შენიშვნებში (1964) და მ. ჩიქო-
ვანის რუსულ ენაზე გამოცემული მონოგრაფიის „ქართული ხალხური
ეპოსი მიჯაჭველ ამირანზე“ (მოსკოვი, 1966) და „ამირანიანი“ (თბილი-
სი, 1960); „სვანურ პროზაულ ტექსტებში“ წარმოდგენილი ჩანაწერე-
ბი და სხვ.

არსებობს აგრეთვე სიუჟეტის აღდგენის ცდები და შერწყმული რე-
დაქციები: ამირანის ლექსი, შეკრებილი და შეწყობილი პეტრე მირიანა-
შვილის მიერ, შალვა ქიქოძის 30 ილუსტრაციით. თბ., 1913; ქართული
ხალხური ეპოსი, სოლ. ყუბანეიშვილის რედაქციით, 1940; ამირანი, მი-
თოლოგიური პოემა, განახლებული და რესტავირებული შალვა ნუცუ-
ბიძის მიერ. თბ., 1945; ამირანის თქმულება, დამუშავებული მიხეილ
ჩიქოვანის მიერ, თბ., 1961; ეს უკანასკნელი გერმანულ ენაზე თარგმნა
ქართველოლოგმა ჰაინც ფეინრიხმა: Das Buch vom Helden Amirani.
Ein altgeorgischer Sagenkreis. 1978.

მთელი მასალა, დაუბეჭდავი ტექსტების მაქსიმალური გამოყენე-
ბით, შეადგენს ახალი სერიის ორ წიგნს — ამირანოლოგიის ბიბლიას და
ამომწურავ წარმოდგენას შეუქმნის ამ პრობლემით დაინტერესებულ
მეცნიერებსა და მკითხველ საზოგადოებას. აღრინდელმა გამოცემებმა
ფართო სამეცნიერო პოპულარობა შესძინა ამირანის თქმულებას სა-
ქართველოს, კავკასიისა და საბჭოთა კავშირის გარეთაც. ინგლისურ,
ფრანგულ, გერმანულ, იუგოსლავიურ, ჩეხურ, რუმინულ ენებზე ხში-
რად მსჯელობენ მის შესახებ (რ. სტივენსონი, დ. ლენგი, მერედიტ-ოუე-
ნსი, ნ. სალია, ჰ. ფეინრიხი, ვ. კერნბახი, ან. ნაზორი, მ. იედლიჩკა და
სხვ.). გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებულ ერთ გამომხაურებაში ვკითხუ-
ლობთ: „ეს წიგნი მოგვითხრობს ამირანის საქმეებსა და თავგადასავალ-
ზე, იგი იყო ქართველთა უძველესი სახალხო გმირი. ამირანი, თავის
ბერძენ ორეულ პრომეთესთან შედარებით ძლიერია. გმირის მოქმედება
დაკავშირებულია კავკასიასთან. ამირანი, როგორც „იდეალური ადამი-
ანი“ იმორჩილებს ბუნებას, ადამიანებისთვის მოაქვს ცეცხლი, ებრძვის
ღმერთებს, დევებსა და ავსულებს... ამირანი როგორც ტიტანი ხალხის
ფიზიკური ძალის, გმირობის, სამშობლოს სიყვარულისა და კაცთმოყ-
ვარეობის განსახიერებაა. ქართველები საუკუნეების განმავლობაში
მოგვითხრობენ თავიანთი გმირის, ამირანის საგმირო საქმეებზე, რომე-
ლიც მიჯაჭველი იყო კავკასიონის ქედზე და ელოდა განთავისუფლე-
ბას“⁹. ხალხური თქმულებების შესწავლის საფუძველზე „ვეფხისტყაო-

⁹ ს. თ უ რ ნ ა ე ა, ქართული ფოლკლორის საზღვარგარეთული მერიდიანები. „თბი-
ლისი“, 22. V. 1979, № 122; მისივე, ქართული ეპოსის პრობლემები უცხოეთში, ქართული
ფოლკლორი, III, თბ., 1969.

სნის“ მთარგმნელმა რ. სტივენსონმა განაცხადა: „ცოტა მოინახება ისეთი ზღაპრული გმირები, რომლებსაც ამირანზე უფრო ხანგრძლივი და რთული წარსული ექნება... ხალხური ტრადიციის დიად სახელთა შორის ამირანის სახელი ერთ-ერთი ყველაზე მარად მიმზიდველია“ (ამირანდარეჯანიანის ინგლისური თარგმანის წინასიტყვაობა). პროფ. დევიდ ლენგმა სპეციალურ წერილში „მიჯაჭვეულ ამირანს“ აღმაფრთოვანებელი სიტყვები უძღვნა: „დაბეჭივებით ვურჩევთ მითოლოგიისა და ფოლკლორის მკვლევრებს წაიკითხონ ეს წიგნი, რომელშიც ავტორის მიერ უხვად არის წარმოდგენილი ახალი მასალები სტიმულის მომცემი ბევრი არგუმენტი და ნაყოფიერი დასკვნებით“¹⁰. ფრანგი მეცნიერი ნ. სალია წერს: „ჩვენს დროში ამირან-პრომეთეს პრობლემა მართოქართველ მეცნიერებს არ აინტერესებთ. ამ პრობლემის შესწავლას ჯეროვან ყურადღებას აქცევენ უცხოელი მეცნიერებიც. ამირანის თქმულება ყველაზე უფრო გავრცელებულია მთელ მსოფლიოში. იგი ქართული ფოლკლორის ერთ-ერთ საგანძურს წარმოადგენს. ამჟამად საქართველოში არსებობს მისი 150-ზე მეტი ვარიანტი“. ან კიდევ: „ამირანის ეპოპეა მიეკუთვნება შესანიშნავ მსოფლიო ეპიკურ ლეგენდა რიცხვს, როგორცაა თქმულება გილგამეშზე და პრომეთეს მითი“¹¹. ქართული კულტურის მეგობარი და „ვეფხისტყაოსნის“ რუმინულ ენაზე მთარგმნელი ვიქტორ კერნბახი წერს: „გმირი, რომელიც თავის მჩაგვრელს თუნდაც დროებით და დიპლომატიური მოსაზრებით ურიგდება, სავსებით ჰკარგავს მორალურ ავტორიტეტს. ამგვარი კრიზისი (პრომეთესი) არ გადაუტანია ამირანს, კავკასიის ქედზე მიჯაჭვეულ გმირს, ვისი სახელიც ყოველ ნაბიჯზე მეორდება ქართულ ლეგენდებში. ჩემის აზრით, ამირანი ამოსავალი წყაროა, რომელსაც შემდეგ ელინთა ფანტაზია დაეწაფა. ლეგენდა ამირანზე თან გაიყოლეს მოგზაურებმა, ვინც ამ ქვეყანაში ოდესღაც ჩემებრ მოვიდა“ (მეცნიერებისა და ნარინჯების ქვეყანა, თბ., 1967, გვ. 26).

ამირანის თქმულების მსოფლიო ხასიათსა და მნიშვნელობას აღიარებენ როგორც ადგილობრივი, ისე უცხოელი მკვლევრები. ამ დევიზით მიმდინარეობს უკვდავი ეპოსის შესწავლა XIX ს. მეორე ნახევრიდან ჩვენს დრომდე. ცხადია, ეს ვითარება ერთხელ კიდევ გახზავს ამირანის სიუჟეტური კორპუსის შექმნის აუცილებლობას, როგორც ორიგინალის, ისე უცხო ენებზე.

¹⁰ Folklore, № 73, 1962, London, p. 61.

¹¹ N. S a l i a, Amirani — Prometée, Revue de Kartvelologie. vol. XVII—XVIII, Paris, 1964

ამირანის სიუჟეტური კორპუსის შედგენის ცდები აღრეც იყო. გა-
იულ საუკუნეში ამ საქმეს ხელი მოჰკიდა ცნობილმა საზოგადო მოღ-
ვაწემ ზაქარია ჭიჭინაძემ, მაგრამ საქმე ბოლომდე ვერ მიიყვანა, თუმ-
ცა მის დროს განმარტებული ვარიანტები მაინც დაბეჭდა ერთად
(1896 — 97). XX ს. 30-იან წლებში ამაზე ზრუნავდნენ ა. შანიძე¹² და
კ. კოტეტიშვილი¹³, რომელთა ცდებს საბოლოო სახე არ მიუღია. 1947
წელს გამოქვეყნებულ ჩვენს „მიჯაჭვეულ ამირანში“ 68 ტექსტია შეტა-
ნილი, მაგრამ ვერც ეს გამოცემა გვაცნობს. დღეისთვის შეკრებილ მა-
სალებს მთლიანად. ახლა ჩემს განკარგულებაში 292 დასაბეჭდად ვარ-
ჯისი ჩანაწერია.

ქართული ეპოსის ნიმუშების, მათ შორის ამირანის თქმულების,
ყველა ფიქსაცია და პუბლიკაცია თანაბარი ღირებულების არ არის. ტე-
ქსტოლოგიურად და ფოლკლორულად უნაკლო ჩანაწერების გვერდით
ჯვხვდება შერწყმული და სტილიზებული ვარიანტები. ამასთანავე, უაზ-
ლოეს პერიოდში მოპოვებულ მასალებში ხშირია პოეტური ფრაგმენ-
ტები და გაუშლელი ფაბულები, რაც თქმულების ტრადიციულ მემკვი-
დრეობაში გადასვლას მოწმობს; მთქმელები კანონიკურ ძეგლად მიიჩ-
ნევენ და მის შემოქმედებით დამუშავებას ერიდებიან.

ვერბალური მასალის ტომებში განაწილების წესი სხვადასხვაგვა-
რია. ჟანრის შინა კლასიფიკაცია პირობადებულია სიუჟეტური კორპუსის
პროფილით. რადგან საქმე გვაქვს ერთი ჟანრის ერთ სიუჟეტთან, ვა-
რიანტებისა და რედაქციების თემატიკურად თუ გენეტიკურად დაყოფა
ალარ ხერხდება. ამიტომ ამირანისა და ეთერიანის წინა გამოცემების
კვალობაზე, ტექსტები ეთნიკური კუთხეების მიხედვით იქნება წარ-
მოდგენილი (ქართლი, კახეთი, ფშავ-ხევსურეთი, ხევი, თუშეთი, მეს-
ხეთ-ჯავახეთი, იმერეთი...) თვით კუთხური ტექსტები კი ჩანაწერის ქრო-
ნოლოგიის თანახმად დალაგდება. ამ შემთხვევაში უფრო ხელშესახები
იქნება თითოეული ტომის წვლილი საერთო ეროვნულ შემოქმედებაში.

ეთერიანი რომანული ეპოსია. თუ ამირანის თქმულება საგმირო
შინაარსისაა და ლიტერატურამდელი პერიოდის ფოლკლორის კლასი-
კურ ძეგლს წარმოადგენს, ეთერიანი შედარებით ახალი საფეხურის

¹² ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, თბ., 1931, გვ. 30.

¹³ ვ. კოტეტიშვილის ძირითადი ფოლკლორისტული შრომის „ხალხური პოეზი-
ის“ მეორედ გამოცემელი პროფ. ელ. ვირსალაძე წერდა: „წლების მანძილზე ფიქრობ-
და და მუშაობდა ვახტანგ კოტეტიშვილი ამირან-პრომეთეს პრობლემებზე (თემის მკრთა-
ლი ანარეკლია, მის არქივში დაცული ცდა ამირანის სიუჟეტის აღდგენისა, „ამირანის
აშბავის“ ლექსთა ერთ მთლიან ძაფზე აკინძვისა. ჩვენ ეს აღდგენილი ვარიანტი ჩაერთეთ
წინამდებარე ტომში)“. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 18;
ტექსტი, გვ. 295—307.

მაუწყებელია და ტრაგიკულ სამიჯნურო თავგადასავალს ემყარება. 1954 წელს ჩვენ მიერ გამოცემულ 48 ვარიანტს ახლა ერთი იმოდენა კიდევ ემატება, როგორც ძველი, ისე ბოლო ხანებში მოპოვებული მასალებიდან. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ის ტექსტები, რომლებიც პ. უმიკაშვილის კოლექციაშია თავმოყრილი და XIX ს. 70—80-იანი წლებით თარიღდება. წმინდა ხალხურ ტექსტებს თუ აღდგენის ცდებსაც შემოუერთებთ (ელიოზიშვილი, მირიანაშვილი), მაშინ ხელთ გვექნება აბესალომ და ეთერის სახელებთან დაკავშირებული ფასდაუდებელი სიტყვიერი მასალა. ტექსტების კატალოგიზება აქაც კუთხურ-ეთნიკური იქნება.

რომანულ ებოსს განეკუთვნება აგრეთვე „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“ ანუ „ტარიელიანი“. ამ ძეგლის შესწავლის ინიციატივა „ივერიის“ რედაქციას ეკუთვნის და ტექსტების ძირითად ფონდსაც „ივერიის“ პუბლიკაციები ქმნის. 80-90-იანი წლებიდან ტარიელიანის ცალკე გამოცემის ცდებსაც ჰქონდა ადგილი ქართულ (ხალხური ვეფხისტყაოსანი, შეკრებილი სოსიკო მერკვილაძისაგან, თბ., 1905) და რუსულ ენებზე (Народный сказ «Витязь в тигровой шкуре», ბ. კორნეევის დამუშავებული, თბ. 1941). 1936 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა გამოსცა ჩემი „ხალხური ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც ტარიელსა და რუსთაველზე 32 ხალხური თქმულებაა შეტანილი. მალე, 1937 წელს, იმავე წიგნის მეორე გამოცემაში, ცამეტი მანამდე უცნობი ჩანაწერი დაემატა. ამჟამად გაცილებით მეტი მასალა მოგვეპოვება როგორც, სახელდობრ, ტარიელიანის თემაზე, ისე ვეფხისტყაოსნის გენიალური ავტორის პიროვნებაზე. ყოველივე ეს ფასდაუდებელია ფოლკლორულად და რუსთაველოლოგიურად. ამის გამო ხალხური ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტური კორპუსის შექმნა, მასთან ერთად რუსთაველის ხალხურ-ბიოგრაფიული ინფორმაციების თავმოყრა და გულდინჯად შესწავლა, ქართული კულტურის ისტორიის ძირითადი პრობლემათაგანია. ამ დიდი ამოცანის გადაწყვეტის უპირველეს საფუძველს უკვე დაგროვილი ტექსტების გამოცემა შეადგენს, არეალური რუკების დართვითა და ფართო კომენტარებით.

თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს ძველ ქართულ ფოლკლორში როსტომისა და ზურაბის ციკლს. მამა-შვილის საბედისწერო ბრძოლა ძლიერ პოპულარულია. საამისო ტექსტების ფიქსაცია XIX ს. 60-იან წლებში დაიწყო, მაგრამ რიგიანი გამოცემა მაინც არა გვაქვს. მაშასადამე, სავალალო მდგომარეობაშია როსტომ-ბეჟანიანის ხალხური ვარიანტების გამოცემის საქმეც. ტექსტები გაფანტულია პერიოდიკასა და არქივებში. ზეპირბრუნვაში ეს ებოსი თითქმის აღარ გვხვდება. ამავე დროს სიუჟეტს საერთაშორისო გავრცელება აქვს აღმოსავლური ფოლკლორისა და ლიტერატურის სახით. მარტო ის რად ღირს, რომ ეს სიუჟეტი X საუ-

კუნის ირანელი პოეტის ფირდოუსის შაჰნამეში გვხვდება და ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობის კარდინალურ საკითხებს აღძრავს. ტარიელიანის მსგავსად. ჩანაწერების რაოდენობა 60-ს აღემატება, ყველაზე ადრინდელი 70-იან წლებს მიეკუთვნება და პ. უმიკაშვილის კოლექციაშია თავმოყრილი. (ფ. არქ.), ტექსტები ნაწილობრივ გამოქვეყნებული არის იმავე შემკრების ოთხტომეულში. ამირანის და ტარიელის ციკლების მსგავსად, როსტომის სახელი პოპულარობით სარვებლობს სამეგრელოსა და სვანეთში, ქართლსა და კახეთში, ოსეთში. ქართული აფორიზმების თვალსაჩინო ნაწილი როსტომს მიეწერება (ქზბ, III). როსტომიანს, ტომის შევსების თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ხოშატიანი, ნართები და ქოროღლის თქმულება დავუმატოთ, თუმცა ისინი გენეტიკურად სხვა წარმომავლობის ძეგლებია. ამ მხრივ განსაკუთრებით ქოროღლი გამოიყოფა, რომელიც აშკარად აღმოსავლურ სამყაროს მიეკუთვნება და ქართულ გარემოში აზერბაიჯანის გზითაა შემოსული.

ეპოსი, მაშასადამე, ხალხური სიბრძნის მრავალტომეულის წინამძღვარია, მისი წარმოშობა და ფორმირება ქართველი ერის უძველეს ისტორიას მიეკუთვნება. რა თქმა უნდა, ამ სერიაში გაერთიანებული ძეგლები ერთი დროის ნაყოფი არაა, გამაერთიანებელ ლერძს ამ შემთხვევაში უნარის სპეციფიკა ქმნის.

II. მა გ ი უ რ ი პ ო ე ზ ი ის ციკლი მრავალტომეულში, წინასწარი ვარაუდით, ერთ წიგნზე მეტს არ დაიჭერს. მცირე მოცულობის მიზეზი შესაბამისი უნარების შეუსწავლელობაა. პერსპექტივაში აქ ნამდვილი აღმოჩენები მოგველის. განმარტებას საჭიროებს თვით სახელწოდება და მერე ტომის სტურქტურა, შედგენილობა. მაგიური პოეზიით, რომ ვამბობთ, ამ კონტექსტში ცნებას მსაზღვრელი ანიჭებს შინაარსსაც და დამოუკიდებლობასაც. იგულისხმება ზეპირსიტყვიერების ის სპეციფიკური უნარები, რომელთაც მაგიური ფუნქცია ახლავს დასაწყისიდანვე. მაგია ბერძნული სიტყვაა და სამისნოს, ჯადოსნურს, რწმენითი ხასიათის ქმედებას ნიშნავს. ამ შინაარსის ტექსტი ყოველთვის როდი ატარებს პოეტურ ფორმას, მაგრამ პირობითად მას მაინც პოეზიის კატეგორიაში ათავსებენ. მსგავსი მოქმედების საფუძველი ისაა, რომ მაგიური დანიშნულების თითოეული ტექსტი ყოველთვის თუ წმინდა ლექსს არ წარმოადგენს, მტკიცე ფორმულის სახეს მაინც ინარჩუნებს და ბგერწერის ტრადიციული პოეტიკის წესებით არის შეკრული. სიტყვას მაგიური წონა აქვს პირველყოფილ საზოგადოებაში; ამგვარ პოეზიაზე მსჯელობის დროს, პირველ ყოვლისა, შელოცვები აქვთ მხედველობაში. ცნების ასეთი შეზღუდვა ხელოვნურია. მაგიური პოეზიის სახით ვგულისხმობთ: ა) ლოცვას (საკულტო): ბ) შელოცვას (კოსმოგონიური,

სამკურნალო, სამეურნეო); გ) წყევლას (საკულტო, საყოფიერო, ისტორიული); დ) მისნობა-მარჩიელობას (საყოფიერო, სამეურნეო, მეტეოროლოგიური); ე) ქადაგობას (საკულტო-რელიგიური, ისტორიული). თითოეულ ქვეყანას თავისი სპეციალური ტექსტები მოეპოვება, ზეპირი ტრადიციით რომ იქმნება და მტკიცე წეს-ჩვეულების დაცვით სრულდება. მაგიური სიტყვიერების მართებულ კლასიფიკაციას, მისი სახეების გამოყოფას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ტექსტების საერთო ფონდიდან გამოყოფისათვის. ამიტომ საჭიროა ქვესახეებზე შეჩერება. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ლოცვა-ს რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს დაძებნილი. ერთზე ნათქვამია: ლოცვა „იგივეა, რაც შელოცვა“ (ქგლ, IV, 1584). ამგვარი გაგება მართლაც დასტურდება ფოლკლორსა და ლიტერატურაში, იგი მოქცევის შემდეგდროინდელი მოვლენა უნდა იყოს, როცა ერთმანეთს მკაცრად დაუპირდაპირდა ახალსარწმუნოებრივი და წარმართულ-კერპბოროგნეული წარმოდგენები. ლოცვა ღვთაების მიმართ აღვლენილი თხოვნაა. საბა გარკვევით ამბობს: „ლოცვა არს გონებითა ღვთისა მიმართ აღსვლვა, ანუ თხოვა ჭეროვანი ღვთისაგან“. გაგება და სიტყვიერი ფორმულა საუკუნეების მანძილზე მტკიცე იყო, იცვლებოდა მხოლოდ ღვთაებანი, ვის მიმართაც წარმოითქმოდა იგი. რელიგიური წარმოდგენების ცვლისდა შესაბამისად ლოცვის ადრესატი იყო: ფეტიშური საგანი, ტოტემური არსება, დარგობრივი უფალი, კერპი, დაბოლოს კი მონისტურ-რელიგიური ღმერთი. საილუსტრაციო მაგალითი უფრო დაგვარწმუნებს ნათქვამში. მონადირე ნადირთა საქმის გამგებელს ევედრებოდა: „ნადირთ მწყემსო ოჩოპინტევი შენ გეხვეწები, მამეცი ჭიჯვის თავი, მომაკვლიე! სულნი ხო შენნია ნადირთანი!“ წარმართობის დროინდელი ღვთაების ოჩოპინტრეს სახელი ქრისტიანულ საფეხურზე ლოცვის ფორმულიდან იღვენება და მის ადგილს ანგელოზი იჭერს: „ნადირთ ანგელოზო, ნუ გამიწყრები, გთხოვ წყალობა მოიღო ჩემზე, ბევრი შენ და ცოტა მე“¹⁴. მაშასადამე, წმინდა სახით ლოცვა თხოვნა-ვედრებაა, რომელიმე გავლენიანი ღვთაებისადმი მიმართული. ამისგან განსხვავებულია შელოცვა, თუმცა ტერმინოლოგიურად იმავე ფუძიდან არის წარმომდგარი. შელოცვის ტექსტი თხოვნასთან ერთად კარნახს და მუქარას შეიცავს. ადრესატია ავადმყოფობა, ბოროტი სული, რომელიც ზიანს აყენებს ცოცხალ არსებას და ამის გამო ორგანიზმიდან გამოდევნილი უნდა იქნას. მთავარია მაკნებლის გამოცნობა. თუ მისი სახელი მიგნებულია — გამარკვევა უზრუნველყოფილი არის შესაბამისი ტექსტის მეშვეობით. ამიტომაც ნათქვამი ძველ რელიგიურ ტექსტებში ციებაზე: შენი სახელი ვიციო. სა-

¹⁴ ივ. ჯავახიშვილი, თხუზულებანი, I, თბ., 1979, გვ. 124—125.

ხელი პრინციპული ადამიანის წარმოდგენაში საგნის ნაწილია. ამიტომ შელოცვაში ღვთაების ან ავადმყოფობის სახელის მოხსენიება თვით სახელის მატარებელ არსებაზე გავლენის უფლების მოპოვებას ნიშნავს. აქედან მომდინარეობს სახელის ხსენების, შელოცვის ტექსტის მაგიური მნიშვნელობა. მსგავსი ვითარებაა ქართულ შელოცვებში. კონკრეტული მავნებლის ძიება აშკარად ჩანს რიტუალურ ტექსტში. მაგალითად, შეშინებულის შელოცვაში ქრისტიანულ-რელიგიურ დასაწყის ფორმულას შესაძლო მავნებლის ყოვლისმომცველი ძიება მოსდევს:

სახელი ღვთისა, მამისა, ძისა, სულისა წმინდისა!
სახლმა შაგაშინა თუ სახლის ანგელოზმაო,
ღედამ შაგაშინა თუ მამამ შაგაშინაო,
ცეცხლმა შაგაშინა თუ ცეცხლის ანგელოზმაო,
ქერმა შაგაშინა თუ ქერის ანგელოზმაო,
ცამა შაგაშინა თუ ცის ანგელოზმაო,
მზემ შაგაშინა თუ მზის ანგელოზმა შაგაშინაო.
მთუარემ შაგაშინა თუ მთუარის ანგელოზმა შაგაშინაო,
კაცმა შაგაშინა თუ ღედაკაცმა შაგაშინაო,
ღიღმა შაგაშინა თუ პატარამ შაგაშინაო,
კამეჩმა შაგაშინაო თუ ხარმა შაგაშინაო,
ლორმა შაგაშინა თუ ცხენმა შაგაშინაო,
ძალმა შაგაშინაო თუ კატამ შაგაშინაო,
მფრინველმა შაგაშინა თუ ჭიამ შაგაშინაო,
აზრმა შაგაშინა თუ ფიქრმა შაგაშინაო.
თეთრი ქორი ქანდარასა — ქათამი საბუღარასა.
გულო, ჩაჭექ შენს ალაგსა, გულო, ნუ შეშინდები
ღმერთო, დასწერე შენი წყალობის ჟვარია¹⁵.

ვინ არ ივარაუდებდა აქ შემშინებლად: ბუნების მოვლენები და მათი მითოლოგიური გამგებლები, ადამიანები და ცხოველები. ნავარაუდევია, ყოვლის მომცველ სიაში ერთხელ მაინც მოხვდება ნამდვილი შემშინებელი — სნეულების მიზეზი, მერე კი ვერბალური სამკურნალო ფორმულა გვიხსნის: „გულო ჩაჭექ შენს ალაგსა, გულო ნუ შეშინდები“. არაიშვიათად მუქარას წმინდა პოეტური გაფორმება აქვს: ილია ჭავჭავაძის ჩაწერილი „თვალის ტკივილის შელოცვა“ ასე ბოლოვდება:

თუ არ გამოხვალ ნებთა —
გამოგიყვან ძალითა;
დაცემ შევტარას დანასა,
ბოლოსა ჭიპისასა,
აგაღებინებ ქვეყანასა,
დაგაღებინებ ზენასა¹⁶.

¹⁵ პ. უ შ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, IV, თბ., 1964, გვ. 163.

¹⁶ იქვე, გვ. 150

შელოცვების ცვალებადობა XIX საუკუნის ფოლკლორის ერთ-ზიასტ შემკრებლებსაც კარგად ჰქონდათ გათვალისწინებული. მაგალითად, ლავრენტი მათიკაშვილი წერდა: „ჩვენს ხალხში, ქართველებში, აქამომდე დარჩენილს შელოცვებში თუ ვეღარ შევხვედრივართ უწინდელ ღმერთების (კერპების) სახელებს, შელოცვების შემწეობით თუ ვერ წარმოგვიდგენია ჩვენი ხალხის მითოლოგია, ეს იმისათვის, რომ შელოცვები ქრისტიანობას გადაუნათლავს და თავისი ბეჭედი დაუტოვია მათზე“¹⁷. შელოცვა ქანრობრივად ლოცვაზე აღრინდელია.

მაგიურ ზემოქმედებას ისახავს მიზნად წყველა, რომელსაც ასევე მტკიცე სიტყვიერი ფორმულა ახასიათებს. შინაარსით წყველა შეიძლება იყოს საკულტო, საყოფიერო, ისტორიული. წმინდა ფოლკლორულ ტექსტებს ზოგჯერ მწიგნობრობის კვალი ემჩნევა და აღრინდელ სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის დოკუმენტებში იჩენს თავს (წყალობის წიგნთა დაბოლოებანი, ნასყიდობის დოკუმენტები, ძველ ხელნაწერთა მინაწერები). ამავე კატეგორიაში განიხილება მისნობა-მარჩიელობისა და წინასწარმეტყველების ტექსტები, სადაც, ბერძნული ორაკულობის მსგავსად, რისამე აკრძალვა ან მოსალოდნელი შემთხვევის ხილვაა გათვალისწინებული. დასასრულ, აქვე შემოვა პროზაული ნაქადაგარი და დამწყალობების ნიმუშები, რომელთა ნაკლებობას არ განვიცდით მთაში შემონახულ ხატობათა წყალობით.

მაგიური სიტყვიერების ბიბლიოგრაფია არ მოგვეპოვება, მაგრამ უმთავრეს წყაროებზე მითითება მაინც შესაძლებელია. XIX საუკუნეში გამოქვეყნებული შელოცვები აღრიცხულია „ქართული ფოლკლორის მოკლედ ანოტირებულ ბიბლიოგრაფიაში“ (გვ. 111—13), ხოლო პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ მეოთხე ტომში გამოქვეყნებულია 129 ნიმუში (გვ. 144—86). საბჭოთა პერიოდის ჩანაწერები გვხვდება ს. ჟღენტის „გურულ კილოზე“ დართულ ტექსტებში (1936), ჯ. ნოღიდელის „აქარის ხალხურ სიტყვიერებაში“ (1940) და სხვ. გამოუქვეყნებელი ტექსტები იპოვება თითქმის ყველა არქივსა და სიძველეიტსაცავში. სასულიერო-მაგიური ტექსტების მნიშვნელოვანი რაოდენობა გამოქვეყნებულია „საქ. ეთნოგრაფიის მასალების“ პირველ ტომში (1938). ელ. ვირსალაძის „ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერებაში“ (1958), ს. მაკალათიას ეთნიკურ მონოგრაფიებში და სხვ.

მაგიური პოეზია უძველესი აზროვნების ისტორიის პირველწყაროა, ისტორიული პოეტიკის შემუშავება კი მის გარეშე წარმოუდგენელია.

¹⁷ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, IV, თბ. 1964 გვ. 186.

III. ხალხური სიბრძნის მრავალტომეულის მესამე სერია გამოცანებისა და ეპიტაფიებს უჭირავს. ორივე უნარი საკმაოდ გამოკვეთილია და სპეციალურ ახსნა-განმარტებას არ საჭიროებს. გამოცანების ფორმა სამ მეოთხედ შემთხვევაში ლექსით არის წარმოდგენილი. აქ საძებარია თვითონ მრავალასეული ნიმუშების საკლასიფიკაციო პრინციპები. უმთავრესი ამ ნაწილშიც მიგნებული არის. მხედველობაში გვაქვს „ხალხური სიბრძნის“ „ნაკადულისეული“ გამოცემის მეხუთე ტომში გამოყენებული თემატიკურ-ბუდობრივი პრინციპი (ცა და ცის სხეულები, დედამიწა, ბუნების მოვლენები და სხვ.). ეპიტაფია საფლავის ქვაზე წარწერილი სამგლოვიარო ლექსია და აქამდე მხოლოდ რამდენიმე ნიმუშს ვიცნობთ, სინამდვილეში კი მათი რაოდენობა უთვალავია. გამოცანების კრებულები რამდენჯერმე გამოიცა რ. ერისთავის (1879), პ. უმიკაშვილის (1937), ტრ. ჯაფარიძის (1937). მ. ჩიქოვანისა და ჯ. ბარდაველიძის (1964) მიერ და სხვ. 50-იან წლებში შევეცადეთ სრული კრებული შეგვექმნა: 1955 წლისთვის უკვე ჩვენს განკარგულებაში იყო 5911 ერთეული, აქედან დასაბეჭდად შეირჩა 2619 ნიმუში¹⁸, რომლის მცირე ნაწილი აღნიშნულ „ხალხური სიბრძნის“ მე-5 ტომში მოხვდა. ეპიტაფიების კრებულის მასალა მთლიანად საძებარია, დაბეჭდილი ტექსტების რაოდენობა აშკარად უმნიშვნელოა.

IV. მეოთხე სერიას აფორისტული უანრები ქმნიან. აქაა ანდაზები, სიტყვის მასალები, ნართაული თქმები. მთავარი სიძნელე ანდაზების კლასიფიკაციაში მდგომარეობს. ათი ათასობით ბრძნული ფორმულა როგორ გამოიცეს ისე, რომ გამოსაყენებლად ადვილი იყოს და არც ერთი ნიმუში მხედველობის გარეთ არ დარჩეს. ანდაზების კლასიფიკაციის რამდენიმე სახეა ცნობილი: ანბანური, ლექსიკური, მონოგრაფიული, გენეტიკური, თემატიკური. დღემდე ანდაზები უფრო ხშირად ანბანის რიგზე იბეჭდებოდა. საბჭოთა ფოლკლორისტიკაში უკანასკნელად შემუშავებული აზრის მიხედვით, ამგვარი წესით ბეჭდვა დაგმობილია¹⁹. აბა როგორ მოვიქცეთ? ლია ლეჟავას შედგენილ ყველაზე სრულ ქართულ კრებულში „მასალა გაწყობილია ანდაზის პირველი სიტყვის ანბანის რიგზე“. აქ კვლავ ტრადიციული წესია გამოყენებული მცირე გამონაკლისით, რაც ცალკე ჯგუფების გამოყოფაში გამოიხატება. ეს ჯგუფებია: ანდაზები, ლიტერატურული ანდაზები, ანდაზური თქმები, აფორიზმული გამონათქვამები. შეგონებანი, თქმები, სიტყვის მასალა და ფრაზეოლოგია, ცრურწმენანი და ადათ-ჩვევები,

¹⁸ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956, გვ. 308.

¹⁹ Русский фольклор, XVII, с. 31.

იგავები, ნაკვესები, ანდაზურ-აფორისტული ლექსები და გამონათქვამები, დალოცვისა და დაწყევლის ფორმულები, გამოცანების ყაიდაზე აგებული ფრაზები, გამონათქვამები ზღაპრებიდან, თქმულებებიდან, საბავშვო თამაშობებიდან. მიუხედავად გონებამახვილური შერჩევისა, აქ ერთი ჟანრის მასალა მაინც ვერ არის ბოლომდე გამოცალკევებული. ანდაზად ალაგალაკ მიჩნეულია: დალოცვა, წყევლა, გამოცანა, აღიომი, იგავი, შეგონება, ნაკვესი. ჩვენს პერიოდში ანდაზების კრებულები შეადგინეს ლ. მეტრეველმა დ. თურდოსპირელმა და ე. გაბრიჩიძემ, ნ. ნაკაშიძემ, ა. კანდელაკმა, ალ. ლლონტმა, გ. კაჭახიძემ, თ. სვინტიძემ, თ. სახოკიამ, ჯ. ნოლაიდელმა ალ. დავითიანმა და სხვ. რომელთაც წინათაობების შეკრებილი ნიმუშები უხვად გამოიყენეს (დ. ბაგრატიონი, დ. ჩუბინაშვილი, რ. ერისთავი, პ. უმიკაშვილი, თ. რაზიკაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, ზ. ბილანიშვილი, ს. მერკვილაძე, ვინმე მესხი და სხვ.). თუ დასახელებულ მოღვაწეთა ნაამაგარს უკანასკნელ ხანებში არქივებში დაგროვილ და პრესაში გაფანტულ ნიმუშებს დავამატებთ — ჩვენს ხელთ იქნება ქართველი ხალხის მხატვრული და ფილოსოფიური აზროვნების უნიკალური პარემიოლოგიური განძი. ამ შემთხვევაში მიზანშეწონილად მიგვაჩნია საანდაზო გამოთქმათა მარაგი გავანაწილოთ არა ტრადიციული ანბანური წესით, არამედ საგნობრივ-ბუღბორივად. რაკი ანდაზას რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, ეს უკანასკნელი ხშირად არ ეოჩანს დასაწყისი სიტყვის მიხედვით, არამედ გადანაცვლებულია ტექსტის შიგნით, პირველ ან მეორე წევრზე. ამის გამო აუცილებელია გამოიყოს ყოველი ნიმუშის თემა, საგანი, რასაც იგი შეეხება. ამგვარად გადაილახება ტექსტების დასაწყისი სიტყვის, ზოგჯერ შემთხვევით სასაუბრო ფრაზის კვალობაზე ორიენტირება და სიმძიმის ცენტრი ფორმალური ელემენტიდან ძირითად სემასიოლოგიურ მხარეზე გადაინაცვლებს. მაშასადამე, ტექსტები დალაგდება ანდაზის პირველი საგნის, პირველი თემის, ნაკლებად ცვალებადი ნიშნის მიხედვით, უშუალოდ ფორმულაში რომაა მოცემული. ამ წესის გამოყენებისას თავიდანვე ცნობილი ხდება მნიშვნელობა და ბუღბორივი სიტყვა, აღირიცხება ვარიაციები და მათი ანბანური დალაგებით გადვილდება ყოვლისმომცველი კრებულის პრაქტიკული გამოყენება. ანდაზის მრავალმნიშვნელობა, მხატვრულ-გადატანითი ფუნქცია აძნელებს თითოეული ტექსტის შესაფერის ბუღბორში მოთავსებას, ხელს უწყობს გადახვევებს, მაგრამ აქ ცდომილება შეუდარებლად მცირეა, ვიდრე ტრადიციულ-ანბანური კლასიფიკაციის დროს. ანდაზების სისტემატიზაციის ანბანურ, თემატიკურ და საგნობრივ-სემანტიკურ წესს ცალ-ცალკე არსებობის სრული უფლება აქვს. ამ შემთხვევაში ჩვენ უკანასკნელს ვამჯობინებთ, რადგან უფრო გვაახლოებს ჟანრის ბუნების სწორ გაგებასთან

და სქელტანიანი კრებულის პრაქტიკულ ღირებულებას რენტაბელურს ხდის.

V. ხალხური სიბრძნის მრავალტომეულში ზღაპრებს მეხუთე სერია ეთმობა. ქართული ზღაპრები და მისი ვარიანტები ნამდვილ ამოუწურავ ზღვას წარმოადგენს. სიუჟეტების საერთაშორისო კრებისთ საძიებლებში მიღებული კლასიფიკაცია აქ გამოსაყენებლად მიგვაჩნია, რამდენადაც აარნე-ტომპსონის, აარნე-ანდრეევის და ბარაგ-ბერეზოვსკი-კაბაშნიკოვ-ნოვიკოვის კატალოგები ადგილობრივი ეროვნული სიუჟეტების აღრიცხვისა და სათანადო ბუღეში გამოქვეყნების სრულ შესაძლებლობას იძლევიან. ჩვენში ზღაპართმცოდნეობას განვითარების აღმავალი გზა აქვს გავლილი როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული თვალსაზრისით. ხუთი საკანდიდატო და ორი სადოქტორო დისერტაციის შექმნამ მაღალ დონეზე აიყვანა ფოლკლორისტიკის ეს დარგი (ე. ვირსალაძე, ქს. სიხარულიძე, მ. ჩიქოვანი, ალ. ლლონტი, ო. ონიანი, თ. ქურდოვანიძე, მ. ფარტენაძე). პუბლიკაციის სფეროში წარმატებით აღინიშნა ბ. ბებურიშვილის, ლ. აღნიაშვილის, პ. უმიკაშვილის, გულბათის, (გრუზინსკაიას), ბ. ნიჟარაძის; „აკაკის კრებულის“, „ქალთა წრის“, „ძველი საქართველოს“; თედო რაზიკაშვილის, ქს. სიხარულიძის. ელ. ვირსალაძის ორტომეულის, მ. ჩიქოვანის სამტომეულის, ალ. ლლონტის, მ. ალავიძის, ჯ. ნოღაიდელის კრებულების გამოსვლა. ამას ერთვის აგრეთვე მდიდარი დიალექტოლოგიური ჩანაწერების ფონდი (ალ. ცაგარელი, ნ. მარი, არ. ყიფშიძე, არ. ონიანი, ა. შანიძე, ა. ჩიქობავა, ვ. თოფურია, ს. ჯანაშია, მ. ხუბუა, შ. ძიძიგური, ი. გიგინეიშვილი, ი. ქავთარაძე, მ. ქალდანი, ალ. ონიანი, ს. გულედანი, ს. ჟღენტი, თ. უთურგაიძე, გ. კარტოზია, ი. ასათიანი, ქ. ძოწენიძე, ა. ჭინჭარაული, შ. ნიჟარაძე, გრ. იმნაიშვილი, ს. ჩხენკელი, რ. ლამბაშიძე, ა. მარტიროსოვი და მრ. სხვ.)²⁰.

ზღაპრული პროზის გენერალური კლასიფიკაცია კარგად უდგება ქართულ სინამდვილეს. ძირითადად აქ გვხვდება ცხოველთა, ჯადოსნური, ნოველისტური და საყოფიერო ზღაპრები. ამავე სერიაში რამდენიმე გამონაკლისი უნდა დავუშვათ. ესაა ქართული ზღაპრების მე-17 საუკუნის პირველი კრებულის მონოგრაფიული გამოცემა, სამი საუკუნის წინ ფიქსირებული სიუჟეტების მომდევნო ხანებში მოპოვებული ვარიანტების თან დართვით. ზეპირი წარმოშობის ტექსტების დოკუმენტირებული გამოკვლევის ეს იშვიათი შესაძლებლობა სრულყოფილად არის გამოსაყენებელი. შემდეგ ესაა მეგრული, ლაზური და სვანუ-

²⁰ გრ. იმნაიშვილი, ქართული დიალექტოლოგიის ბიბლიოგრაფია, თბ., 1969.

რი პროზის ცალკე წიგნებად წარმოდგენა, და არა ისე, როგორც ეს პოეზიის კორპუსში განხორციელდა — ორენოვანი ტექსტების შესაბამის ქანრებში განაწილების სახით. ცხადია, შეგვიძლია აღვინდებურად მოვიქცეთ, ე. ი. დედნისეული ტექსტი ქართულ თარგმანთან ერთად საერთო ქანრობრივ კლასიფიკაციაში ჩავერთოთ. მაგრამ მასალის სიუხვე და ის გარემოება, რომ მეგრულ-ლაზურ-სვანური ენობრივი ტექსტების დიდი უმრავლესობა უკვე გამოცემულია, ახლა დასაშვებია მთრ მეცნიერულ-მხატვრული თარგმანით დავკმაყოფილდეთ, გამოუქვეყნებელ ჩანაწერებთან ერთად და ასე კომპაქტურად დავბეჭდოთ სამივე კუთხის პროზის მთელი მარაგი ქართულ ენაზე. ამ მოსაზრებას გულდასმით განხილვა ესაჭიროება და გადაწყვეტილება მოსაზრებრე დისციპლინების სპეციალისტების მონაწილეობით უნდა მივიღოთ.

ხალხური პროზის ნიმუშების აკადემიური გამოცემის დროს მწვავედ ისმის ვარიანტების პრობლემა. ახლა არავინ დაობს, რომ ძირითად ტექსტთან ერთად ვარიანტი საჭიროა და მისი უგულებელყოფა დაუშვებელი არის. საკითხი უფრო პრაქტიკულ ასპექტში დგება და საგამომცემლო შესაძლებლობებს უკავშირდება. მართლაც, პროზაული ქანრების დიდ ნაწილს სიუჟეტური და ტექსტობრივი სიუხვე ახასიათებს. ერთი და იგივე სიუჟეტი სხვადასხვა კუთხეში, სხვადასხვა თაობის შემსრულებელთა შორის ნაირფეროვნებას იძენს და ხშირად აღვილობრივი კოლორიტის პირველხარისხოვან მაჩვენებლად გვევლინება. ამ სერიის მომზადების პერიოდში სპეციალურად შევისწავლე ორი პოპულარული სიუჟეტი. ესენია: „ნაცარქექია“ XIX და XX სს. ჩანაწერების მიხედვით და „უკვდავების მადიებელი ქაბუკი“ XVII—XX საუკუნეების მონაცემების კვლობაზე. გამოიჩქვა, თითოეული, ქართული ფოლკლორისთვის დამახასიათებელი, ეს მოთხრობა ათეულობით ორიგინალური ვარიანტის სახით ვრცელდებოდა და ვრცელდება ზეპირად²¹. თუ კორპუსში მხოლოდ ერთ, ვთქვათ, ყველაზე აღვინდელი ჩანაწერის ტექსტს წარმოვადგენთ, მაშინ როგორღა შევძლებთ დინამიკური პროცესის ჩვენებას, რასაც ნამდვილად იძლევა თითოეული თხზულება და ქართველი ხალხის მსოფლმხედველობის, მხატვრული აზროვნების განვითარების უშუალო ნაყოფს წარმოადგენს?! ნარატიული ფოლკლორის მკვლევრისთვის მნიშვნელოვანია არა მარტო სიუჟეტი (იგი ხშირად ფართოდაა გავრცელებული სხვადასხვა ქვეყანაში), არამედ მისი ენობ-

²¹ მ. ჩიქოვანი, სტრუქტურის გაფართოების ტენდენცია ზღაპარში, ქართული ფოლკლორი, VII, თბ., 1977, გვ. 146—189; მისივე, ზღაპრის სტრუქტურული ანალიზი, ქართული ფოლკლორი, VIII, თბ., 1979, გვ. 22—56; მისივე, გონების ძალა, ქართული ფოლკლორი, IX, თბ., 1979.

რვი გარსი, ეროვნული იერ-სახე და განვითარების ტენდენცია. ყოველივე ეს მხოლოდ ვარიანტების, ვერსიების, გავრცელების ვზების, ნაწარმოების წესჩვეულებრიობის დემონსტრირებით მიიღწევა. ამის გამო ზღაპრების გამოცემის შემთხვევაში ყველა ეს მომენტი მაქსიმალურად უნდა წარმოვაჩინოთ, ტექსტობრივად დავადასტუროთ.

VI. ხალხურ სიბრძნისმეტყველებაში მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს არაზღაპრული პროზა, რომელსაც აგრეთვე ცალკე სერია ეძღვნება. აქ უმთავრესად მცირე ფორმიანი ტექსტები იყრის თავს და სიძნელე მათ უანრობრივ დიფერენცირებაში მდგომარეობს. ზოგჯერ ტექსტი ერთმანეთისგან დაცილებული უანრების ნიშნებს ატარებს და ამიტომაც ძნელდება მისი პირდაპირი მისამართის დადგენა. ამ სერიაში ცალ-ცალკე გამოიყოფა მითები და ლეგენდები, თქმულებები და ანდრეზები, გადმოცემები, მახვილსიტყვაობა, ანექლოტები და ზმები. დასახელებული უანრების დამოუკიდებლად გამოცემის მცირე გამოცდილება მოგვეპოვება და ამ მხრივ ბევრი რამ არის საძიებელი.

პროზაული მითების კრებული ქართულ ენაზე არ მოიპოვება, არადა უმისოდ შეუძლებელია გავისიგრძეგანოთ წარმართობის პერიოდის მსოფლმხედველობა და მოქცევის შემდეგდროინდელი აზროვნების ისტორია, ხელოვნებასა და ფოლკლორზე რომ არაფერი ვთქვათ. საქართველოში გავრცელებულია კოსმოგონიური, ესქატოლოგიური, ნატურალური, ეტიოლოგიური და სხვაგვარი მითები. განსაკუთრებით ბევრი მითი უკავშირდება მორიგის, კოპალას, იახსარის, ბერი ბაადურის, თერგვაულის, ლაშარის, ლომისის, დალის, ტყაში მათას, მესეფის, სხვა წვრილი თუ დიდი ღვთაებების სახელებს. მითოლოგიას საყოველთაო ხასიათი აქვს, ფართოდ არის გავრცელებული მსგავსი მითები. „ყოველი მითოლოგია სძლევს, იმორჩილებს და აყალიბებს ბუნების ძალებს ადამიანის წარმოსახვაში და წარმოსახვის საშუალებით“ (მარქსი). მთელი ეს პროცესი მხატვრულ სახეებში წარმოიდგინება მითების საშუალებით.

VII. კიდევ მეტი სიძნელე ჩნდება მეშვიდე სერიის დამუშავების დროს, რომელსაც „ნიშნულ ენა“ ეწოდება. მთლიანი სახის მქონე ამგვარი კრებული ქართულ ენაზე არასოდეს არ გამოცემულა. ამიტომ თავიდან არის შესაქმნელი საკითხის თეორიაც და შესაბამისი ბაზისიც—ტექსტობრივი ფონდი. მაინც რას ვგულისხმობთ ამ სერიაში? მასში მოთავსდება ხალხის დაკვირვებანი ამინდის, მოსავლიანობის, საყოფიერო მოვლენების თაობაზე და გადმოიცემა მოკლე სასულიერო თუ სამოქალაქო შინაარსის ტექსტების საშუალებით.

VIII. მერვე სერიას დრამა დაიჭერს. ხალხური დრამატიული შემოქმედება საწესჩვეულებო მოქმედებასთან არის გადანასკვლავი. პირ-

ველი მაგიური ქმედება ანუ მისი სიტყვიერი ასახვა ხალხური თეატრალური ხელოვნების დასაწყისსაც წარმოადგენს. ქართულ სინამდვილეში ფოლკლორული პიესები საკულტო და საწესჩვეულებო დღესასწაულებში არის ჩაქსოვილი. დღემდე რამდენიმე პიესა, დრამატიზებული გაბაასებაა გამოყოფით ფიქსირებული. ეს ვითარება იმის შიშსაც აღძრავს, გვეყოფა თუ არა მასალა ტომის შესადგენად? მაშასადამე, უმთავრესი აქ დრამატული სიტყვიერი მასალის გამოძევაა, მერე --- დასაბეჭდად მომზადება.

IX. მეცხრე დამამთავრებელ სერიას საბავშვო ფოლკლორი ჰქმნის. ამ შინაარსის პოეტური ტექსტები უკვე გამოვლენილი და დაბეჭდილია ხალხური პოეზიის მერვე ტომში. ამის გამო აქ მხოლოდ პროზაული ნაწარმოებების შერჩევა მოგვიწევს. შეუძლებელია ერთ გარემოებასაც არ მივაქციოთ ყურადღება საბავშვო ფოლკლორზე მუშაობის დროს. ესაა ზეპირსიტყვიერების არქაული ქანრების მოზრდილთა რეპერტუარიდან საბავშვოში გადანაცვლება. აშკარაა, ამგვარი „ძირს დაშვებული“ ნაწარმოებები თავდაპირველ ბუდეს უნდა დაუბრუნდეს. მაშასადამე, ტექსტების შერჩევისას ორმაგი სიფრთხილეა საჭირო.

ხალხური სიბრძნის მთელი კორპუსის მომზადება და გამოქვეყნება მომავალი ხუთწლეულებისთვის არის ნავარაუდები. კოლოსალური მასალა იყრის თავს და, ბუნებრივია, მისი დაძლევა მხოლოდ მეცნიერების თანამედროვე დონეზე ეპოკირებულ კოლექტივს შეუძლია. კორპუსი 30 ტომზე არის გაანგარიშებული, მაგრამ მოსალოდნელია ცვლილება მოხდეს უმთავრესად გაფართოების თვალსაზრისით, რადგან მისი რეალიზაციის პროცესში, ჯერ ერთი, უკვე გამოცემული ხალხური პოეზიის 12-ტომეულის გარეშე დარჩენილი ლექსები გამოჩნდება, ხოლო მეორე, ზეპირ სინამდვილეში მიმდინარე პროცესების თვალყურის დევნება კვლავ საყურადღებო ტექსტებს მოგვცემს. მაშასადამე, მათ ჭარჭუნებების რაოდენობის შეცვლაც იქნება აუცილებელი.

ასეთია ძირითადად ქართული ზეპირსიტყვიერების ძეგლების პუბლიკაციის უახლოესი პროგრამა. მისი წარმატებით დაგვირგვინება ბევრ ხელსაყრელ სუბიექტურ თუ ობიექტურ პირობაზეა დამოკიდებული. ობიექტური პირობების ოპტიმალურ ვითარებაში მოქცევა თვითონ ადამიანების სურვილზე, განწყობილებასა და შეგნებაზეა დამყარებული. ხალხური იდიომი რომ მოვიშველიოთ: თუ გული გულობს, ყველა სიძნელის გადალახვა შეიძლება. პირველი ბედნიერება აქ ისაა, რომ მრავალ ჭირნახულ ქართველ ხალხს უმდიდრესი მაღალი რანგის ფოლკლორი მოეპოვება, მეორე ბედნიერებად ის უნდა მივიჩნიოთ, რომ ამ ერო-

ვწელი საუნჯის მრავალტომეულებად გამოცემის ბედი მეცნიერებათა აკადემიის საიმედო ხელშია.

დასასრულ, კიდევ ერთი კითხვა: რა კეთდება ამჟამად აღნიშნული პროგრამის განსახორციელებლად და როგორია მისი პრაქტიკული ღირებულება? კითხვაზე, ვფიქრობთ, დამამედებელი პასუხი მოგვეპოვება. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის დირექციამ და სამეცნიერო საბჭომ მოიწონა 30 ტომეულის გამოცემის გეგმა და დაავალა ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებას, დაიწყო მისი მომზადება. ფოლკლორის განყოფილება, თავისი მხრივ, ხალხური პოეზიის კორპუსის დამამთავრებელი სამუშაოების გვერდით, უკვე შეუდგა დავალების შესრულებას. ოფიციალური სამეცნიერო-თემატიკური გეგმის მიხედვით, 1981 წლიდან სწავლობს ფოლკლორულ არქივებს (რუსთაველის ინსტიტუტი, უნივერსიტეტი), იღებს იქიდან საჭირო ტექსტებს და ქმნის ხალხური სიბრძნის მრავალტომეულის სარედაქციო ფონდს. 1981 წლის ზაფხულშივე მოეწყო სამეცნიერო ექსპედიციები ახალი მასალების მოსაპოვებლად (არაგვის ხეობა, ზემო იმერეთი, ზემო სვანეთი). ფოლკლორულ-შემკვრებლობით საქმიანობაში ადგილობრივი ძალების ჩაბმის მიზნით იქმნება რეგიონალური ბაზები. ერთ ასეთ ბაზას ქუთაისში გასულ წელს ჩაეყარა საფუძველი, მომდევნო ბაზისთვის დუშეთის რაიონისა და ჟინვალქესის ხელმძღვანელობამ გამოყვეს სამუშაო ადგილი და პრაქტიკულად გადაიდგა ნაბიჯები. მიღწეულია შეთანხმება, რომ უნივერსიტეტის, თბილისის, ქუთაისის, თელავის, გორის, ბათუმის პედაგოგიკური ფილოლოგიური კათედრები სტუდენტთა საზაფხულო პრაქტიკას მრავალტომეულის ტექსტების ჩაწერისთვისაც გამოიყენებენ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭო იღებს ზომებს ამ საქმეში ყველა სამეცნიერო და სასწავლო დაწესებულების ჩასაბმელად, რათა მრავალტომეულის პროგრამის განხორციელება საერთო-საკოორდინაციო მოღვაწეობის ორგანულ ნაწილად აქციოს. ამასთანავე, მრავალტომეულის პროსპექტი საკოორდინაციო საბჭომ განიხილა რესპუბლიკურ პრაქტიკულ-სამეცნიერო კონფერენციაზე დაინტერესებული ორგანიზაციებისა და სპეციალისტების მონაწილეობით. მნიშვნელოვანი ნაბიჯებია გადადგმული კორპუსისთვის საჭირო ბიბლიოგრაფიული საძიებლების შედგენის მხრივ. ფოლკლორის განყოფილებამ შეადგინა „ქართული ფოლკლორის მოკლე ანოტირებული ბიბლიოგრაფია“, რომლის პირველი ნაწილი (1829—1901 წწ.) გამოსცა „მეცნიერებამ“, მეორე ნაწილი (1901—1901 წწ.) მზადაა დასაბეჭდად (შემდგენლები ელ. ვირსალაძე, ფ. ზანდუკელი, მ. გოგიჩაიშვილი), მესამე წიგნი (საბჭოთა პერიოდი) დამუშავების პრო-

ცესშია. მნიშვნელოვან დახმარებას გვიწევს პროფ. ეთერ არაქევანიძის შედგენილი „ანოტირებული ბიბლიოგრაფიის“ ორი წიგნი გაზ. „კავკაზში“ და „მასალათა კრებულებში“ რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული ქართული ზეპირსიტყვიერების მასალების შესახებ (გამომცემლობა „მეცნიერება“). ასევე, ქართული ეურნალ-გაზეთების ანოტირებული ბიბლიოგრაფიები ჩვენს სამაგიდო წიგნებს წარმოადგენენ. პარალელურად მუშავდება მეგრული, ლაზური და სვანური პროზის თარგმანები (აბ. ცანავა, დ. წერედინი, ზ. თანდილავა). როგორია პერსპექტივა?, უეჭველად ისიც რეალური და იმედის მომცემია: ახლო ხანში გამომცემლობა „მეცნიერებას“ გადაეცემა ხალხური ლიტერატურის კორპუსის პირველი ტომი. მომდევნო პერიოდშიც ყოველწლიურად იმავე გამომცემლობას ჩაბარდება 1—2 წიგნი. ფოლკლორული ნიმუშების კორპუსის განხორციელება იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენი დროის ინიციატივან და განათლებულ საზოგადოებრიობას ღრმად აქვს შეთვისებული ფოლკლორის, როგორც სწრაფად განვითარებადი ეროვნული კულტურის ბაზისის, მნიშვნელობა.

М. Я. ЧИКОВАНИ

КОРПУС ГРУЗИНСКОЙ НАРОДНОЙ МУДРОСТИ

Резюме

Заканчивается издание двенадцатитомного корпуса Грузинской народной поэзии. В него вошли все поэтические жанры. В настоящее время возникает необходимость продолжить начатую работу и охватить остальные жанры и виды устного словесного творчества. Ориентировочно предполагается, что новая серия займет не менее 30 книг. План «Корпуса грузинской народной мудрости» намечается следующим образом: I. Народный эпос: Сказание об Амиране, Этериани, Народный сказ «Витязь в тигровой шкуре», Ростомиани, Хошатиани, Нарты, Короглы; II. Магическая поэзия. Заговоры; III. Загадки, эпитафии; IV. Афористические жанры. Пословицы, Поговорки; V. Сказки. Старые записи грузинских сказок (XVII век). Сказки о животных, басни, Волшебные сказки, Новеллистические сказки, Бытовые сказки, Сванская проза, Мегрельская проза, Лазская проза. VI. Несказочная проза. Мифы и легенды, Предания и сказания, Острословие, анекдоты; VII. Народная драма; VIII. Приметы.

ხალხური ლექსის შემოქმედებითი ისტორიიდან

მხატვრული გამომსახველობის ხერხები და საშუალებანი ხალხური პოეზიის მდიდარ და მრავალფეროვან რეპერტუარში საკმაოდ ინტენსიურ გამოყენებას პოულობს. აქ ხალხის სახეობრივი აზროვნების სპეციფიკური ნიშნები სხვადასხვა კონკრეტულ ნიუანსებში მჟღავნდება და ეს მომენტი ხალხური ლექსის შინაგან ფიგურალურ სტრუქტურულ ბუნებას თავისებური ასპექტებით წარმოაჩენს და ათვალსაჩინოებს.

ხალხური წყობილიტიყვიერი ხელოვნების ხატოვანებას მრავალი მკვლევარი განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს. ვ. სიდელნიკოვი სხვა ძირითად ფაქტორებთან ერთად მხატვრულობას ხალხური ლექსის ერთ-ერთ ორგანულ თვისებად მიიჩნევს. მისი დასაბუთებით, ხალხური სასიმღერო შემოქმედება „ყოველ ისტორიულ ეპოქაში გამოხატავდა მოწინავე რეალისტურ შეხედულებებს და ეს რეალისტურობა ვლინდებოდა არა მარტო იმაში, რომ სასიმღერო შემოქმედებას საფუძვლად ედო რეალური სინამდვილის ესა თუ ის ფაქტი, არამედ იმაშიც, თუ ეს სინამდვილე როგორ მხატვრულ ფორმებში იქნა ასახული“¹.

აქვე ხაზი უნდა გაესვას მხატვრულობის უპირველეს მახასიათებელს — ეროვნულობას, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მხატვრულობა, მხატვრულ სახეთა კომპლექსი ამა თუ იმ ხალხის ფოლკლორში ღრმად ეროვნული ნიადაგიდან არის ამოზრდილი და განვითარებული. ეროვნული ნიადაგი, ეროვნული ენის უმდიდრესი წიაღი ხალხურ ნაწარმოებთა ხატოვანების მუდამეამს ამოუწყვეტ მასაზრდოებელ წყაროს წარმოადგენს. ალ. ლლონტი მართებული განმარტებით, „მხატვრული გამომსახველობის საშუალებები ამა თუ იმ ენის თვითმყოფობის უდავო მაჩვენებელია... აქ შეუძლებელია ეროვნული ენა ნასესხები და სხვა ენობრივ სამყაროში გადაღეჭილი მასალით იკვებებოდეს“².

¹ В. М. Сидельников, Поэтика русской народной лирики, М., 1959, с. 3.

² ალ. ლლონტი, ხალხური პროზის ენისა და სტილის საკითხები, თბ., 1975, გვ. 117.

საკუთრივ ქართული ხალხური პოეტური მემკვიდრეობის ხატოვანი ენაც მკვეთრი ეროვნული შინაარსით არის აღბეჭდილი. აქ არაერთი ქეშმარიტად მაღალმხატვრული და მაღალემოციური ნიმუში აღირჩევა, სადაც ფიგურალურობა, სახიერება ეროვნულობის ფონზე მთელი თავისი ძალმოსილებითა და ნაირგვარობით არის გახსნილი.

როდესაც ხალხური ლექსის ხატოვანებაზე ვლაპარაკობთ და მას განვითარების პროცესში განვიხილავთ, აქ თავს იჩენს მხატვრული სახის გენეზისისა და ევოლუციის პრობლემაც, რაც, თავის მხრივ, ფოლკლორული წყობილიტყვიერი ტექსტის ვარიანტულობას მნიშვნელოვანწილად უკავშირდება. ამ უკანასკნელი მომენტი კი (თუკი ამ მომენტს უფრო ფართო მასშტაბურობით წარმოვიდგენთ) ხალხური ლექსის „შემოქმედებითი ისტორიის“ გარკვეული საკითხებიც აღიჭვრება.

ლექსის ვარიანტული ცვლილება მისი „შემოქმედებითი ისტორიის“ მანძილზე, ცხადია, მხატვრულ ხერხებსაც გულისხმობს. „ვარიანტულ სხვაობას ქმნის სიუჟეტური, მხატვრულ-გამომსახველობითი და ენობრივი კომპონენტები“³, — საგანგებოდ აღნიშნავს მ. ჩიქოვანი. ამრიგად, იგი ფოლკლორული ნაწარმოების ვარიანტული ცვლილების გამომწვევ მისეზთა შორის მხატვრული გამომსახველობის საშუალებებსაც ასახელებს.

ზემოთ მოყვანილი მოსაზრების საპირისპიროდ, ყოველგვარ საფუძველს არის მოკლებული პ. უხოვის კატეგორიული მტკიცება იმის თაობაზე, თითქოს ფოლკლორში ყველა მხატვრული ხერხი თუ სახე ერთხელ და სამუდამოდ მზამზარეული გაქვავებული ფორმით არის მოცემული და ხალხური მთქმელების მიერ „კონკრეტულ შემთხვევებში“ მხოლოდ მათი მექანიკური გამოყენება წარმოებს⁴. რა თქმა უნდა, ბევრ ხალხურ ლექსში ტრადიციული ფორმულები, საერთო ადგილები, ერთი და იგივე მხატვრული სახეები უცვლელი სტრუქტურით მეორდება, მაგრამ არცთუ იშვიათად ისინი სხვადასხვა ხალხურ პოეტურ ტექსტში იცვლებიან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფოლკლორული ლექსის სიმღერით შესრულებისა თუ დეკლამაციის დროს ხალხური მთქმელი ზოგჯერ ცვლის ლექსის ტექსტს და, ამასთან, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ეს ცვლილებები ცალკეულ მხატვრულ ხერხებსა და სახეებსაც ეხება.

³ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, თბ., 1975, გვ. 65.

⁴ П. Д. Ухов, О типических местах (loci communes) в русских народных традиционных песнях, «Вестник МГУ» 1957, № 4, с. 99.

თუმცაღა აქვე დადებენ, რომ მხატვრული კომპონენტები ცვლილებებს შედარებით ნაკლებად ექვემდებარება, ვიდრე ხალხური წყობილსიტყვიერი ნიმუშის სხვა შემადგენელი ნაწილები: ფაბულური ეპიზოდები, გეოგრაფიული პუნქტები, ლირიკულ გმირთა სახელები, რითმები და ა. შ. „ტრადიციული ლირიკული სიმღერები ხალხში საუკუნეთა მანძილზე აქტიური ცხოვრებით ცხოვრობენ და ამავე დროს საკმაოდ მყარად ინარჩუნებენ თავისი შინაარსისა და მხატვრული ფორმის თავისებურებებს“⁵,—ასკენის ს. გ. ლაზუტინი. რასაკვირველია, ეს განცხადება გარკვეულ ცალმხრივ ინტერპრეტაციას შეიცავს, რადგანაც ხალხურ პოეტურ ნიმუშებში თითქმის თანაბარი რაოდენობით შეინიშნება კერძოდ მხატვრული ხერხებისა და საშუალებების, ერთი მხრივ, უცვლელი (სტაბილური), ხოლო, მეორე მხრივ, შეცვლილი (ვარიანტული) სახით გამოყენების ფაქტები.

განვიხილოთ როგორც პირველი, ისე მეორე კატეგორიის ფაქტები სხვადასხვა ხალხურ მთქმელთა რეპერტუარის მიხედვით.

მხატვრული სახის უცვლელი გამოყენების ფაქტები

როგორც ზემოთ უკვე დავასკვენით, მხატვრული სახე ვარიაციულ განსხვავებებს ნაკლებად ემორჩილება. ეს გარემოება შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ ხალხური მთქმელი უფრო მეტ შემოქმედებით დამოკიდებულებას იჩენს ლექსის შინაარსის, მისი კომპოზიციური ქარგის მიმართ, ვიდრე მისი სახეობრივი ორნამენტების მიმართ. რაც შემთხვევაში მხატვრული სახის შეცვლაზე იგი ყურადღებას არც ამახვილებს, ანდა, მისი აზრით, მხატვრული სახე შეცვლას არც საჭიროებს. ეს ერთი. მეორეც, გამომსახველობითი საშუალებების შეცვლა ხალხური მთქმელისაგან განსაკუთრებულ ნიჭიერებას მოითხოვს. ასეთი განსაკუთრებული მხატვრული ნიჭიერებით კი ზოგიერთი ხალხური მთქმელი არ არის აღჭურვილი და ამ ფსიქიკური მიზეზით იგი ამა თუ იმ სახეობრივ ელემენტს პოეტურ ტექსტში უცვლელი ფორმით ტოვებს.

ანალოგიურ მოვლენას აქვს ადგილი საკუთრივ ლექსში „ჩოხს დაიბადა არწივი“.

ეს ლექსი 1934 წელს ელენე ვირსალაძეს მთიულეთში მთქმელ ლევან აფციაურის რეპერტუარიდან ჩაუწერია. აი, ამ ლექსის ექსპოზიციური სტრიქონები, სადაც ხსენებული მეტაფორა არის გამოყენებული:

⁵ С. Г. Лазутин, Русские народные песни, М., 1965, с. 56.

ჩოხს დაიბადა არწივი,
ამბობენ ცოტა ხნისა,
არ დადევს საქმეს საგონსა,
ძალს ჩივის ქისტებისასა⁶.

ეს ლექსი ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულის IV ტომში ძირითად ტექსტად არის წარმოდგენილი⁷. აქ მოხმობილი მეტაფორა „არწივი“ არწივად მთიულ ბერას ასახელებს. ასეთი ზედწოდება ბერას თავისი ვაჟკაცური თვისებებით დაუმსახურებია. საგულისხმოა, რომ ეს მეტაფორა ამ ლექსის სხვადასხვა ვარიანტში უცვლელად მეორდება, მაგალითად, მგსავსი ვითარება დასტურდება ია კარგარეთელის მიერ თქმის ხეობის ს. გოგოთურში ფიქსირებული ვარიანტის მიხედვით.

ჩოხს დაიბადა არწივი,
ამბობენ ცოტა ხნისა,
ამზადებს ტყვია-წამალსა,
ხანსა არს ცდილობისასა⁸.

ეს ვარიანტი ქართლური წარმომობისაა. საანალიზო მეტაფორა უცვლელი ფორმით გვხვდება ფშაურ ვარიანტშიც, — იგი დ. ხიზანაშვილის მიერ 1887 წელს გამოცემულ ხალხურ პოეტურ კრებულშია შეტანილი:

ჩოხს დაიბადა არწივი,
ამბობენ ცოტა ხნისა,
ამზადებს ტყვია-წამალსა,
ახლა ხანს მოველ ცდისასა⁹.

აღნიშნული მხატვრული სახე სტაბილურ ფორმას ინარჩუნებს ხევისურულ ვარიანტშიც, რომელიც ალ. ოჩიაურის მიერ არის მოპოვებული:

ჩოხს დაიბადა არწივი, ამბობენ ცოტა ხნისა,
ამზადებს ტყვია-წამალსა: ეხლა ხანსა ორ ცდისასა¹⁰.

მეტაფორა „არწივი“ ფიგურირებს მთიულურ და გუდამაყრულ ტექსტებში, ოღონდ აქ გვაქვს დასაწყისი ტაეპის მცირეოდენი გრამა-

⁶ ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, ელ. ვირსალაძის რედ. თბ. 1958, გვ. 138.

⁷ ქართული ხალხური პოეზია, IV, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1975, გვ. 87—88.

⁸ სახალხო ვაზეთი, 1911, წ., № 457.

⁹ ფშაური ლექსები შეკრებილი დ. ხიზანაშვილის მიერ, ტფ., 1887, გვ. 101.

¹⁰ ფშავ-ხევსურული პოეზია, შეკრებილი ალ. ოჩიაურის მიერ; თბ., 1970, გვ. 10.

ტიკულ-სიტყვიერი გადახრები. პირველში, ნაცვლად „ჩოხს“, გვაქვს „ჩოხთ“¹¹, მეორეში კი, ნაცვლად „ჩოხს დაიბადა“, არის „ჩოხჩი გაჩინდა“¹². პირველის ხალხური მოქმელი წიგნისადმი დართულ სამეცნიერო აპარატში არ არის მითითებული, მეორე ვარიანტში კი ს. ჩოხის მცხოვრებ ივანე ჩოხელის თქმით 1950 წელს თ. ოქროშიძის მიერ არის ჩაწერილი.

მოხეურ ვარიანტში მეტაფორა „არწივი“ მრავლობით რიცხვშია მოცემული („არწივნი“), გარდა ამისა შეცვლილია გეოგრაფიული პუნქტის სახელწოდებაც („ჩოხის“ მაგივრად აქაა „სნო“).

სნო ჩი დაზდილან არწივნი,
ამბობენ ცოტა ხნისასა,
გადაწყეს ტყვია-წამალი,
ეხლა ხანსა ვართ ცდისასა¹³.

მაშასადამე, მოხეურ ვარიანტში გეოგრაფიული პუნქტის სახელწოდება იცვლება, მაგრამ ამის პარალელურად მხატვრული კომპონენტი უცვლელ სახეს ინარჩუნებს. ე. ი. აქ არწივის მაგივრად არ გვაქვს ვაჟკაცური თვისების გამომხატველი სხვა ფრინველები, როგორცაა „ორბი“, „შევარდენი“ და ა. შ. არც ამავე დანიშნულებით სხვადასხვა ცხოველთა სახელებია გამოყენებული, როგორცაა „ვეფხვი“, „ლომი“ და ა. შ. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ ვარიანტებში აღნიშნული მეტაფორა სტაბილური სახით არის წარმოდგენილი. იგივე გარემოება დასტურდება მაშინაც კი, როდესაც ლექსის ლირიკული გმირის დაბადების ადგილს ესა თუ ის კუთხე ისაკუთრებს (მაგ.: მოხეურ ვარიანტში), ანდა მხატვრული სახის სიტყვიერი ფორმულა მკვეთრად არის გადასხვაფერებული. ეს ფაქტორი თვალნათლივ მიანიშნებს განსაზღვრული მხატვრული სახის მისწრაფებაზე — სხვადასხვა კონტექსტში უცვლელი შინაარსით იქნას რეალიზებული. აღნიშნული ვითარება მოცემულ შემთხვევაში სახეობრივი ელემენტის მიმართ მოქმელის ჭეროვან დამოკიდებულებაზეც მეტყველებს.

ვეხებით რა სხვადასხვა ხალხურ პოეტურ ნაწარმოებში ერთი და იმავე მხატვრული სახის უცვლელად გამოყენების ტენდენციებს, აქ უნებლიედ იბადება საკითხი ტრადიციული ფორმულების შესახებ. აქ იბადება აგრეთვე საკითხი ფოლკლორული შემოქმედებითი პროცესის ინდივიდუალურ და კოლექტიურ საწყისთა ურთიერთთანაფარდობის შესახებ, სადაც კოლექტიური საწყისი წამყვან ფუნქციას ასრუ-

¹¹ ქართველ მთელთა ზეპირსიტყვიერება, გვ. 456—457.

¹² იქვე, გვ. 138—139.

¹³ მოხეური ლექსები, ალ. გომიაშვილის რედ., თბ., 1939, გვ. 116.

ლებს. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება დაბეჭოთებში ითქვას, რომ კოლექტიური ბუნება თვით ფოლკლორულ ნაწარმოებთა კოლორიტულ თვისებად გვევლინება. „თავისი არსით, — წერს ვ. პ. ანიკინი, — ზეპირპოეტური ტრადიცია არის ხალხის კოლექტიური შემოქმედებითი გამოცდილება, რომელიც ფოლკლორის განვითარების მოცემულ ისტორიულ პერიოდში ხალხური პოეზიის ყველა შემქმნელის ერთიანი პოეტური ხერხებისა და გამომსახველობითი საშუალებების სისტემით არის განმტკიცებული“¹⁴.

ტრადიციული ფორმულების შინაგანი კანონზომიერების დახასიათების მიზნით რუმინელი მეცნიერი ნ. როშიანუ შენიშნავს: „წარმოადგენს რა რთული შემოქმედებითი პროცესის ნაყოფს, რომელშიც ათობით თაობები ლებულობდნენ მონაწილეობას, საერთო ადგილი გამოდის როგორც ზეპირი ხალხური შემოქმედებითი დამახასიათებელი ელემენტი და სხვა ტრადიციულ ელემენტებთან ერთად ქმნის ფოლკლორის მატარებელთა საყოველთაო საკუთრებას“¹⁵. სახელდობრ, ხალხური სიტყვიერების კოლექტიური ბუნებითა თუ ტრადიციული ფორმულების არსებობით განისაზღვრება სხვადასხვა მთქმელის მიერ სალექსო ვარიანტებში მხატვრული სახის უცვლელი ფორმით გამოყენების შემთხვევები.

უცვლელი ფორმით გამოიყენება მხატვრული სახე „ქვიშის ლოგი-ნი“ ლექსის „გარდაიკრიფნეს ღრუბელნი“ ვარიაციულ ტექსტებში.

ამ ლექსის ძირითად ტექსტში, რომლის ავტორიც, ა. შანიძის აზრით, გრანჯა წიკლაური უნდა იყოს, ილუსტრირებული პოეტური ფიგურა ასეთი ინტონაციითაა მოცემული:

შაირტყი, მამასახლისო, ფხაზედ ნაღესი ქმალიო,
წერილა გყავთ საიფლოი ბერდისშვილთ აღვის ტანიო,
ბისნის წვერ ქეიშის ლოგინო, მეორ-მესამედ გთხარიო¹⁶.

ძირითადი ტექსტი ხევსურული წარმოშობისაა და იგი ა. შანიძის მიერ ხევსურეთში არის განოვლენილი. ეს ტექსტი ა. შანიძისათვის ბაბო არაბულს გადაუცია.

გენუზისით ხევსურეთს მიეკუთვნება აგრეთვე ამ ლექსის „ბ“ და „გ“ ვარიანტები, — ისინი აკ. შანიძის მიერ „ხევსურული პოეზიის“ კრებულის შესაბამის ადგილასაა შეტანილი. პირველის მთქმელია კვლავ

¹⁴ В. П. Аникин, Коллективность как сущность творческого процесса в фольклоре. Русский фольклор, Материалы и исследования, М.—л., 1960, с. 11.

¹⁵ Н. Рошияну, Традиционные формулы сказки, М., 1974, с. 9.

¹⁶ ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931, გვ. 66.

გრანჯა წიკლაური, მეორის — აბიკა. ორივე ვარიანტი ერასტი ბალიაურის ჩანაწერებშია შემონახული.

ენახთ დასახელებული „ბ“ და „გ“ ვარიანტებში განსახილველი მხატვრული სახე როგორი უახლოესი ტაეპებითაა გარემოცული:
„ბ“ ვარიანტი:

სრუხველა კარგად გაიგათ, ქისტებს სად უდგა ცხვარია.

ეხლადაც თუ ვერას ექვამთ გავეციანებენ სხვანია.

ბისნის წვერ ქ ე ი შ ი ს ლ ო გ ი ნ ი მესამ-მეოთხედ ვთხარეა,
სამ დღე ალაგზე დავლიეთ, წყლისა ვერ ვნახეთ ცვარია¹⁷.

„გ“ ვარიანტი:

გადაწყით ტყვია-წამალი, ბისნას დაველათ თვალია,

ბისნის წვერ ქ ე ი შ ი ს ლ ო გ ი ნ ო, მეორ-მესამედ ვთხარია,

ეხლადაც რო ვერა(ი) ვქნათ, გავეციანებენ სხვანია¹⁸.

ძირითად ტექსტსა და „გ“ ვარიანტში მეტაფორული ეპითეტი „ქეიშის ლოგინი“ წოდებით ბრუნვაშია დასმული, „ბ“ ვარიანტში კი — სახელობით ბრუნვაში. ბუნებრვია, წოდებით ბრუნვაში ჩაყენებული მხატვრული სახე მეტ ექსპრესიულ პათოსს შეიცავს.

მეტაფორული ეპითეტი „რკინის კარი“ (რომელიც ერეკლე მეორის მეტაფორიზებას წარმოადგენს) უცვლელი ფორმით გვხვდება ლექსის „რკინის კარის შეხსნის“ ძირითად ტექსტსა და მეტწილ ვარიანტებში. მაგალითად:

ძირითადი ტექსტი (ჩაწერილია თედო რაზიკაშვილის მიერ. დაიბეჭდა „კვალში“, 1893 წ. № 23):

ვერ გაიგეთა, ქართველნო? შაგეკსნათ რ კ ი ნ ი ს . კ ა რ ი ა,
ალარ გჳავთ ნეფე ერეკლე, არც მისი საომარია¹⁹.

„ბ“ ვარიანტი (ჩაწერილია თედო რაზიკაშვილის მიერ):

ქართველებ ვერ გაიგეთა? რ კ ი ნ ი ს შაგეკსნათ კ ა რ ი ა,
ალარ გჳავთ ნეფე ერეკლე, არც შაგის საომარია²⁰.

„გ“ ვარიანტი (ჩამწერი ბაბო ლიქოკელი):

ხეესურნო, ვერ გაიგეთა? შაგეკსნათ რ კ ი ნ ი ს კ ა რ ი ო,—
ალარ გჳავთ ნეფე ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარია²¹.

„დ“ ვარიანტი (ჩამწ. ვ. ტუქსიშვილი):

ვერ გაიგეთა, ჭართველნო, შაგეკსნათ რ კ ი ნ ი ს კ ა რ ი ა?
ალარ გჳავთ ნეფე ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარია²².

¹⁷ ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია I, ხეესურული, ტფ., 1931, გვ. 428—429.

¹⁸ იქვე, გვ. 429.

¹⁹ იქვე, გვ. 23.

²⁰ იქვე, გვ. 364.

²¹ იქვე, გვ. 365.

²² იქვე.

საანალიზო მხატვრული სახე სტაბილური სტრუქტურით მეორდება „ე“, „მ“, „თ“, „ი“, „ია“ ვარიანტებში²³, ოღონდ „ზ“ ვარიანტში „რკინის ხმალი“ გვხვდება²⁴, ხოლო „ვ“ და „იბ“ ვარიანტები²⁵ საერთოდ ამ მხატვრული სახის გარეშე არიან წარმოდგენილი.

მხატვრული სახე „რკინის კარი“ გადატანითი მნიშვნელობისა და მასში ერეკლე მეფე იგულისხმება. ამ სახეობრივი ორნამენტის მაღალ პოეტურ-ასოციაციურ შინაარსზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ აღნიშნული ლექსის ვარიანტების უმრავლესობაში იგი ხალხური მთქმელების მიერ არ იცვლება. მასში მთქმელებს არავითარი კორექტივი არ შეაქვთ, რადგანაც ეს პოეტური ატრიბუტი მათს ესთეტიკურ გემოვნებასაც შეესაბამება.

ანალოგიური გარემოება, — მხატვრული სახის სტაბილური ფორმით გამოყენების ფაქტები ამა თუ იმ ლექსის ვარიანტულ ტექსტებში საერთოდ ზეპირ წყობილსიტყვიერ ნიმუშთა მაგალითზე საკმაო რაოდენობით დასტურდება.

მხატვრული სახის ვარიანტული გამოყენების ფაქტები

სხვადასხვა მთქმელის მიერ ხალხური ლექსის ვარიანტულ ტექსტებში ერთი და იმავე მხატვრული სახის უცვლელად გამოყენების ფაქტები ყურადღებას იქცევს, უპირველეს ყოვლისა, ფოლკლორული ტექსტოლოგიის თვალსაზრისით, რადგანაც ეს მომენტი ხალხური სიტყვიერების შემოქმედებითი პროცესის ერთ-ერთ თავისებურებაზე მიანიშნებს. ეს მომენტი ინტერესს იწვევს ფსიქიკური თვალსაზრისითაც, რადგანაც აქ დღის წესრიგში დგება საკითხი მთქმელის მეხსიერების შესახებ. აქ აგრეთვე გარკვეული ასპექტით ვლინდება მთქმელის ინდივიდუალური მხატვრული ნიჭიერების აქტივობა, მისი წარმოსახვითი ფანტაზიის უნარი და ტექსტისადმი სუბიექტური დამოკიდებულების ნიუანსები.

აღნიშნული ფაქტორები სათანადო გათვალისწინებას საჭიროებს მაშინაც, როდესაც ლექსის ცალკეულ ვარიანტებში ამა თუ იმ მხატვრული სახის ცვლილებებს განვიხილავთ. ცხადია, ეს ცვლილებები მეტ-ნაკლები ინტენსივობით გამოირჩევა, — ზოგ ვარიანტში მცირე

²³ ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931. გვ. 366—368.

²⁴ იქვე, გვ. 367.

²⁵ იქვე, გვ. 366; გვ. 368.

ტრანსფორმაციის ხასიათს იძენს, ზოგში კი მკვეთრ განსხვავებას ამჟღავნებს.

პირველ შემთხვევას ადგილი აქვს საგმირო ლექსში „ნარიზ ბლოელი“. აქ ძირითად ტექსტსა და „ბ“ ვარიანტში პირველი სტრიქონი მხატვრულ სახეს თითქმის ერთნაირი ფორმით შეიცავს. მაგალითად: ძირითადი ტექსტი:

ბლოჩი გაზდილას მიმინო, ქორი ზარებულ მკივანი,
უწოვავ ქისტის დედაი, განთ ქორციელისა? — რძიანი²⁶.

„ბ“ ვარიანტი:

ბლოში გაზდილა მიმინო, ქორი ზარებულ მკივანი,
დედა უწოვავ ქისტისა, გან ქორციელისა რძიანი²⁷.

ძირითადი ტექსტის მთქმელები არიან ჰიმნული გაგა თეთრაული და ბლოელი აბა გიგაური. ეს ლექსი ა. შანიძეს პირველისაგან ჩაუწერია ს. ახიელაში 1913 წლის 8 აგვისტოს, ხოლო მეორისაგან — ს. ხახმატში იმავე წლის 21 აგვისტოს.

„ბ“ ვარიანტის მთქმელი კი არის აფშინა გიგაური. ეს ტექსტი ნ. ურბნელმა მოიპოვა და 1883 წელს „ივერიაში“ (№ 43) გამოაქვეყნა. მითითებული ვარიანტი ძირითად ტექსტთან სიახლოვეს ამჟღავნებს არა მარტო კომპოზიციური ქარგის, არამედ მხატვრული სახის მიხედვითაც. უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვი, რომ საკუთრივ მხატვრული კომპონენტი „ქორი ზარებულ მკივანი“ ორივე ტექსტში აბსოლუტური იდენტური გრამატიკულ-ფონეტიკური სტრუქტურით არის გამოყენებული. და ეს მაშინ, როდესაც „ბ“ ვარიანტისა და ძირითადი ტექსტის ჩაწერას შორის დროის ინტერვალი ოცდახუთ წელს მოიცავს. ამ შეპირისპირებით დგინდება, რომ ხსენებულ ძირითად ტექსტში მეოთხედი საუკუნის შემდეგ საანალიზო მხატვრული სახე მყარ ფორმას ინარჩუნებს.

დამოწმებული სახეობრივი ორნამენტი განსაზღვრულ ცვლილებას განიცდის „გ“ ვარიანტში, რომელიც ხევსურეთში ერ. ბალიაურის მიერ დაახლოებით 1913 წელს არის ფიქსირებული.

მოვიყვანთ ამ ვარიანტის ექსპოზიციურ ნაწილს, სადაც ხსენებული ტროპია რეალიზებული:

ბლოში მიმინო მავიდა ქორ-შავარდენი მკრიანი,
მკართ თეთრი შვილდი გარდიცვა, ისარი ორბისფრთიანი²⁸.

²⁶ ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931, გვ. 73.

²⁷ იქვე, გვ. 440.

²⁸ იქვე, გვ. 441.

„გ“ ვარიანტში არის „ქორ-შავარდენი მხრიანი“ ნაცვლად ძირითად ტექსტში და „ბ“ ვარიანტში არსებული ფორმულისა — „ქორი ზარებულ მკივანი!“ მაშასადამე. გვაქვს ამ გამომსახველობითი ხერხის ორი ნაირსახეობა: 1. „ქორი ზარებულ მკივანი“ და 2. „ქორ-შავარდენი მკრიანი“. რა განსხვავებაა მათ შორის? ორივე ნათესაურ მეტაფორულ გააზრებაზეა დამყარებული. პირველში ლირიკული გმირი ქორადაა წარმოდგენილი, მეორეში კი — ქორ-შავარდენად, ე. ი. აქ ქორს შავარდენი ემატება და მისი მეტაფორული მნიშვნელობა ახალი შინაარსით მდიდრდება. შესაბამისად კომპოზიტიური მეტაფორის ექსპრესიულობაც ძლიერდება. ამგვარად, მერმინდელი ჩანაწერის თანახმად მეტაფორა სერიოზულ ცვლილებას აელენს და ეს ცვლილება, როგორც ვნახეთ, მეტაფორის შინაარსისაა და ემოციურობის შემდგომი გაღრმავებით გამოიხატება. მაგრამ მხატვრული ფიგურის ამ ორი ნაირსახეობის ურთიერთშორისი განსხვავება მხოლოდ ამით როდი ამოიწურება. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ადრეულ მეტაფორას უფრო მძაფრი პათოსის ფონი აქვს, ვიდრე გვიანდელს, ვინაიდან „ზარებულ მკივანი“ ექსპრესიულობით „მკრიანს“ აღემატება.

საანალიზო მხატვრული კომპონენტის ორი (ადრეული და გვიანდელი) ნაირსახეობის შეჯერების საფუძველზე ვასკვნით, რომ მათ შორის სათანადო განსხვავება დასტურდება, მაგრამ ეს განსხვავება მაინც პრინციპულ ხასიათს არ ატარებს. იგი მაინც მკვეთრი ცვლილების დონეს არ აღწევს, რადგანაც ამ ნაირსახეობებს ერთმანეთთან მსგავსი მეტაფორული წიაღსვლები აკავშირებს. ანალოგიური ვითარება ბევრი ხალხური ლექსის მხატვრული სახის ნაირსახეობათა შესაბამისი ანალიზის ნიადაგზე ვლინდება.

ლექსის ვარიანტულ ტექსტებში მხატვრული სახის მკვეთრი ცვლილება ხალხური პოეზიის არაერთ ნიმუშში შეინიშნება. კერძოდ, ერთ-ერთ ასეთ ნიმუშს წარმოადგენს საგმირო წყობილსიტყვიერი ნაწარმოები „ფშაველებისა და ქისტების ბრძოლა“. აქ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ, თუ ძირითადი ტექსტი საერთოდ უმეტეს პოეტურ სამკაულებსაა მოკლებული, სამაგიეროდ გამომსახველობითი საშუალებანი ამ ლექსის ვარიანტებში აქა-იქ საკმაო რაოდენობითაა გაფანტული, ოღონდ თვალსაჩინო ცვლილებებით.

დავიმოწმოთ ძირითადი ტექსტისა და ფშაური („ბ“) და თუშური („დ“) ვარიანტის შესაბამისი ადგილები.

ძირითადი ტექსტი:

დაერჩევიან ბაჩლითა ოთხნი მეომარ ძმანია,
წინ მირბის ნაკვეთაური ქორ-შავარდენი ჩქარია,
უკან გამოჰყვა ბერიძე, შვილი წლის ნაჩობნარია,
მესამე მკედლურ გამოჰყვა, გულდინჯი, ოში ცხარია²⁹;

ფშაური („ბ“) ვარიანტი:

დაერჩევიან ბაჩლითა ოთხნი ვეფხვივით ძმანია,
სულ წინ მოვიდა თეფანო, შავარდენივით ჩქარია,
მის შემდეგ ჭამიაური, მძიმელა როგორც ხარია,
მას უკან მოვა მკედლური, უბერავს როგორც ქარია³⁰.

თუშური („დ“) ვარიანტი:

შაიყრებიან ბაჩლენი
წინ მოუძღვებათ თეოფან, შვილი წლის ნაჩობნარია,
თანაც მისდევდა მკედლური, ქორ-შავარდენი ჩქარია,
უკან მისდევდა მკედლური, მძიმელა როგორც ხარია³¹.

თუ ძირითად ტექსტში მხოლოდ ერთი მხატვრული სახე „ქორ-შავარდენი ჩქარია“ ფიგურირებს, „ბ“ ვარიანტში — ოთხი მხატვრული სახეა რეალიზებული: 1. „ოთხნი ვეფხვივით ძმანია“, 2. „თეფანო შავარდენივით ჩქარია“, 3. „ჭამიაური, მძიმელ როგორც ხარია“, 4. „მკედლური, უბერავს როგორც ქარია“.

„დ“ ვარიანტი ნაკლულოვანია, ამასთან, ზოგიერთი მხატვრული აქსესუარი აქ აღრეულია და იგი სხვადასხვა პიროვნებებს მთლიანად ისეთი კონკრეტული მისამართით არ მიეწერება, როგორც ეს სხვა ვარიანტებისათვისაა დამახასიათებელი. მაგალითად, აქ მკედლური ქარივით კი არ უბერავს, როგორც ეს „ბ“ ვარიანტის მიხედვით გვაქვს, არამედ იგი „დ“ ვარიანტში ჩქარ ქორ-შავარდენად არის გარდასახული. ამავე ვარიანტის მომდევნო ტაეპში მკედლური მძიმე ხარად არის მეტაფორიზებული, რაც, ჩვენი ვარაუდით, ტექსტის ჩაწერის ან პუბლიკაციის დროს დაშვებული შეცდომა უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, აქ ერთი და იმავე გმირის მექანიკურ გამეორებას უნდა ჰქონდეს ადგილი. ცხადია, აქ სულ სხვა ლირიკული გმირი იგულისხმება.

ძირითადი ტექსტის მთქმელია მარო წიკლაური-ქენჭაძე. ეს ტექსტი ფშავის სოფელ მალაროსკარში არის მოპოვებული და გ. ნათაძის მიერ შეკრებილი ხალხური ლექსებისა და ზღაპრების კრებულშია შეტანილი, რომელიც 1950 წელს გამოიცა (გვ. 10, № 8). „ბ“ ვარიანტის მთქმელად კი გიორგი გობრეშვილი გვევლინება, ჩამწერია სიკო თურ-

²⁹ ქართული ხალხური პოეზია, IV, თბ., 1975. გვ. 103—104.

³⁰ იქვე, გვ. 333.

³¹ იქვე, გვ. 334.

მანაული. „დ“ ვარიანტის მთქმელი არ ჩანს, იგი ს. ჩაბანოში გ. ჯიმ-
შიტაშვილის მიერ არის მოპოვებული.

ამ ტექსტებს შორის მხატვრულ სახეთა მიმართ მეტ შემოქმე-
დებით თავისთავადობას „ბ“ ვარიანტის მთქმელი გიორგი გობრეშვილი
იჩენს. ეს ვარიანტი შედარებით გვიანდელ ჩანაწერს წარმოადგენს. აქ
გამოყენებული პოეტური ფიგურები უფრო სრულყოფილ შინაარსს
იძენენ. ძირითადი ტექსტი და „ბ“ ვარიანტი წარმოშობით ფშავს
უკავშირდება, „დ“ ვარიანტი კი — თუშეთს. ჩვენ ზემოთ აღვნიშ-
ნეთ, რომ „დ“ ვარიანტში მხატვრულ სახეთა გამოყენება აღრეულ ხა-
სიათს ატარებსო და, მართლაც, თუ „ბ“ ვარიანტში შევარდნად თე-
ფანო არის სახელდებული, ამის საპირისპიროდ „დ“ ვარიანტში ეს
მეტაფორა (ოღონდ გაცილებით გაძლიერებული ნიუანსით: ქორ-შა-
ვარდენი) მკედლურს მიეწერება.

მხატვრული სახის მკვეთრი ცვლილება შეინიშნება თორღვას
ლექსების ციკლის ზოგიერთ ვარიანტშიც. მსგავსი ვითარებაა საკუთ-
რივ ამ ციკლის ლექსის „ობლობით ამიზარდა“-ს „თ“ და „ია“ ვა-
რიანტებშიც. აი, ამ ვარიანტების შესავალი ტაეპები, სადაც განსა-
ხილველი მხატვრული აქსესუარი იხმარება.

„თ“ ვარიანტი:

აჩილოშით მოვიდეს მონადირენი რვანო,
შემოყურება თორღვაი, ქორ-შავარდენი ჩქარიო³².

„ია“ ვარიანტი:

ანდაკით ამოქართნეს მონადირენი ორნო,
მობუზუნებდა თორღვაი, როგორც მანძილა ქარიო³³.

„თ“ ვარიანტი დ. ხიზანაშვილის მიერ არის ჩაწერილი და მის
მიერვე დაბეჭდილია ფშავური ლექსების კრებულში 1887 წელს
(გვ. 64), „ია“ ვარიანტიც მის მიერვეა გამოვლენილი და ამავე კრე-
ბულშია მოთავსებული (გვ. 87—89), ე. ი. ერთსა და იმავე დროს
ჩაწერილ-გამოქვეყნებულ ვარიანტებში გვაქვს მხატვრულ სახეთა
აბსოლუტური განსხვავება: „თ“ ვარიანტში თორღვა წარმოდგენილია
როგორც ქორ-შავარდენი ჩქარი, ხოლო „ია“ ვარიანტში კი იგი მან-
ძილა ხარადაა მეტაფორიზებული. ამრიგად, აქ გვაქვს ორი სრუ-
ლიად სხვადასხვა მხატვრული სახე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „თ“ ვა-
რიანტის მხატვრული სახის სავარაუდო ადგილი „ია“ ვარიანტში სრუ-
ლიად სხვა მხატვრულმა სახემ დაიკავა. აქაც მხატვრული სახის მი-
მართ მთქმელის აქტიური შემოქმედებითი დამოკიდებულება მკლავ-
ნდება.

³² ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, გვ. 352.

³³ იქვე, გვ. 353.

ინტერესს იწვევს ის ფაქტი, რომ ხსენებულ ვარიანტებში არ ფიგურირებს ძირითადი ტექსტის ექსპოზიციური ნაწილი, სადაც საუცხოო მოზაიკურ-სახეობრივი სურათია მოცემული. იგი ლაღი მხატვრული აზროვნებით შექმნილ ჩინებულ ფერწერულ დეტალებს შეიცავს.

აი, აღნიშნული ექსპოზიციური ნაწილიც:

ობლობით ამიზარდა თორღვა ძაგანის გვარიო,

ამეს ამიყოლა ნავთი და ნაკვერცხალიო.

იორში ამიჩქეფა, შორით ვინ უგა თვალიო.

დიდებულობა დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჭვარიო.

მარჯნიე შუე წერებულიყვა, მარცხნისყე მთვარის ნალიო³⁴.

ვარიანტებში არ დასტურდება ძირითადი ტექსტის სიღრმეში არსებული შემდეგი მხატვრული სახეც:

„ჩაქვი რა უყავ, თორღვაი, ძმობლის ნაჩუქარიო?“

— „იულოვანუე გაეწირე, გაცურდა როგორც წყალიო“³⁵.

ძირითადი ტექსტის მოქმელია მინდია ქისტაური. მისგან ეს ლექსი ს. თვალიეში 1913 წლის 11 აგვისტოს ა. შანიძის მიერ არის ჩაწერილი.

ა. შანიძისეული ძირითადი ტექსტი, რომელიც დ. ხიზანაშვილის მიერ ზემოთ განხილული ვარიანტების ჩაწერიდან 26 წლის შემდეგ არის მოპოვებული; უფრო დახვეწილი კომპოზიციური ქსოვილით ხასიათდება.

ჩვენ მიერ ზემოთ მოხმობილ სალექსო ვარიანტებში გამოყენებული მხატვრული სახეები „ქორ-შავარდენი ჩქარიო“ და „როგორც მანძილა ხარიო“ სხვა საგმირო (მეტწილად ხევსურული წარმოშობის) ხალხურ პოეტურ ნიმუშებშიც არის გავრცელებული. ამრიგად, აქ საქმე გვაქვს ე. წ. ტრადიციულ ფორმულებთან, მზამზარეულ სქემებთან, რაც საკუთრივ ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკურ ნიშან-თვისებას შეადგენს.

სხვადასხვა ხალხურ ლექსებში ერთი და იმავე მხატვრული სახის გამოყენება ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ბუნების დადასტურებად გვევლინება. მაგრამ კოლექტიურობა, როგორც სამართლიანად მიუთითებს ვ. გუსევი, ფოლკლორულობის ერთადერთი კრიტერიუმი არ არის³⁶. მისივე მოსაზრებით, „კოლექტიურობა არ გამორიცხავს პირადი შემოქმედების შესაძლებლობას, პირიქით, შეიცავს მას რო-

³⁴ ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, გვ. 16.

³⁵ იქვე.

³⁶ В. Г. Гусев, О коллективности в фольклоре, Русский фольклор, Материалы и исследования, X, М.—Л., 1966, с. 4.

გორც აუცილებელ პირველად პირობას. აზრი არ აქვს ვილაპარაკოთ ადამიანური საქმიანობის რაიმე ფორმაზე და უარვეყოთ ადამიანის პიროვნება. ყოველგვარი ადამიანური კოლექტივის სულაერი შემოქმედება ხორციელდება არა პიროვნების ცნობიერების გვერდის ავლითა და მის გარეშე, არამედ იმ პროცესების შედეგად, რომელიც თითოეული ადამიანის აზროვნებაში მიმდინარეობს³⁷.

ბუნებრივია, რომ სალექსო ტექსტისადმი ხალხური მთქმელის თავისუფალ დამოკიდებულებას თვით შემოქმედებითი პროცესის იმპროვიზაციული ხასიათი განაპირობებს. და, აი, ამ დროს ხალხური პოეზიის სხვადასხვა ნიმუშში ერთი და იმავე მხატვრული სახის ხმარება, ისევე როგორც სხვა ფუნქციის საერთო ადგილების გამოყენება, ფოლკლორის თითქმის ყველა უნარისა და თემატიკის ნაწარმოებთათვის არის ნიშანდობლივი და ეს მომენტი შემოქმედებით დამოუკიდებლობას არ უპირისპირდება³⁸.

ჩვენ აქ განვიხილეთ ხალხური მთქმელის მიერ მხატვრული სახის შეცვლის ფაქტები საგმირო ლექსების სხვადასხვა ვარიანტებში. მსგავსი მოვლენა მეტ-ნაკლები დოზირებით შეინიშნება სხვა ორბიტის ხალხურ პოეტურ ნიმუშებშიც. მაგალითად, ავიღოთ საყოფაცხოვრებო კატეგორიის ლექსი „თენდები, ნურც რას თენდები“, და მხატვრობის თვალსაზრისით გააანალიზოთ როგორც მისი ძირითადი ტექსტის, ისე ცალკეულ ვარიანტთა დასაწყისი ტაეპები.

ძირითადი ტექსტი:

თენდები, ნუმც რას თენდები, დიდო ღამეო სთვლისაო,
ამოხვალ, ნუმც რას ამოხვალ, ცისკარო თენებისაო,
დაჰყეფნე, ძალო, დაჰყეფნე, შე შავის პატრონისაო.³⁹

მთიულური („ვ“) ვარიანტი:

გათენდი, ნუმც გათენდები, დიდო ღამეო სთვლისაო,
ქიქობანთ კაცი ჰკილია ქარხლას პერანგითაო,
დასწყდი, საბანლო ოხერო, შე შავის ფურ-ბერწისაო⁴⁰.

მოხეური („თ“) ვარიანტი:

ქიქობანთ კაცი ჰკილია ქარხლას პერანგითაო,
ამბობენ, მონადირეა დაბმული ბანდულთაო.
გაწყდი, ჩამიშვი, საბანლო, შე შავის ფურ-ბერწისაო⁴¹.

³⁷ В. Г. Гусев, О коллективности в фольклоре, Русский фольклор, Материалы и исследования, X, М.—Л., 1966, с. 8.

³⁸ М. Акимова, О поэтической природе народной лирической песни, Саратов, 1966, с. 33.

³⁹ ქართული ხალხური პოეზია, VII, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1979, გვ. 207.

⁴⁰ იქვე, გვ. 435.

⁴¹ იქვე, გვ. 436.

ამ ტექსტების ურთიერთშეპირისპირება ცხადყოფს, რომ მხატვრული სურათი თითოეულ მათგანში განსაზღვრულ თვითმყოფობას ავლენს. ძირითადი ტექსტი ჩაწერილია ივ. ბუჭუაშვილის მიერ (მთქმელი არ არის მითითებული). მთიულური ვარიანტის მთქმელია თედორე ბუჭუაშვილი. ეს ვარიანტი ელ. ვირსალაძის მიერ ს. ნალვარევი 1934 წელს არის ფიქსირებული, მოხეური ვარიანტი კი 1936 წელს ს. აჩხოტში ფ. მარსაგიშვილს ჩაუწერია. ტექსტების ექსპოზიციურ ნაწილში მხატვრული სურათების ნაირგვაროვნება თვით მთქმელთა ინდივიდუალური პოეტური წარმოსახვის უნარით არის მოტივირებული. მსგავსი გარემოება დასტურდება აგრეთვე საწესჩვეულებო ლექსის „შირაქში ერთმა მეცხვარემ“ ვარიანტულ ტექსტებში⁴². აქაც განსაზღვრული კუთხით სახალხო მთქმელის შემოქმედებითი ინიციატივა გამომჟღავნებული.

მხატვრული სახის შეცვლა-გადასხვაფერების ფაქტებს ვხედავთ ხალხური პოეზიის სხვა თემატიკის ნიმუშებშიც.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ფოლკლორული ლექსების ცალკეულ ვარიანტებში ხალხურ მთქმელთა მიერ მხატვრული აქსესუარის გადასხვანაირება, ან ერთი მხატვრული სახის ნაცვლად სავსებით ახალი სახეობრივი ელემენტის გამოყენება, ზეპირსიტყვიერებაში არსებულ იმპროვიზაციის პროცესზე მიანიშნებს. ეს მომენტი, უპირველეს ყოვლისა, იმაზეც მიუთითებს, რომ „ზეპირ ნაწარმოებთა ტექსტები, თვით ყველაზე ტრადიციული უნარისა, არ შეიძლება იყოს მუდმივი ამ სიტყვების ზუსტი აზრით... ზეპირ ნაწარმოებთა ტექსტებში ცვლილებები განუწყვეტლივ მიმდინარეობს“⁴³.

ეს ცვლილებები, ხალხური ლექსის შემოქმედებითი ისტორიის კოლორიტულ გამოხატულებას წარმოადგენს და ამ მომენტს არცთუ იშვიათად მთელი რიგი რთული შინაგანი პროცესები ახასიათებს. აქ ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ ზოგიერთი ხალხური ლექსის შემოქმედებითი ისტორიის სათავეები შორეულ წარსულში იკარგება და ასეთი პოეტური ნაწარმოების შესაბამისი ანალიზი სერიოზულ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. ეს სიძნელეები საკუთრივ იმაში მდგომარეობს, რომ „ხალხური პოეზიის ტრადიციულ ნაწარმოებთა შექმნის პროცესი შეიძლება მხოლოდ ვარაუდით იქნას აღდ-

⁴² ქართული ხალხური პოეზია, VII, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1979, გვ. 436.

⁴³ А. П. Евгеньева, Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX вв., М.—Л., 1963, с. 67.

გენილი. ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სასიმღერო ტექსტის „შემოქმედებითი ისტორია“ დაწყებული თავდაპირველი ჩანაფიქრით და დამთავრებული დასრულებულ ნაწარმოებად მისი ჩამოყალიბებით“⁴⁴.

ხალხური ლექსის შემოქმედებითი ისტორიის პროცესში თავის მკაფიო როლს ასრულებს მხატვრული სახეც, რომელიც, როგორც ამ წერილში გავაანალიზეთ, ვარიანტულ ტექსტებში გვხვდება, ერთი მხრივ, სტაბილური, ხოლო, მეორე მხრივ, ვარიანტული სტრუქტურით. ვარიანტული მხატვრული სახე სხვა სალექსო ელემენტებთან ერთად გარკვეულ ცვლილებას განიცდის, ოღონდ ეს ცვლილება შედარებით ნაკლები აქტივობით ხასიათდება.

Г. Е. ШЕТЕКАУРИ

ИЗ ТВОРЧЕСКОЙ ИСТОРИИ НАРОДНОГО СТИХОТВОРЕНИЯ

Резюме

Жизнь и бытования художественного образа в творческой истории народного стихотворения характеризуется своими специфическими чертами. В первую очередь, здесь надо отметить то обстоятельство, что в стихотворных вариантах художественный образ используется как в неизменном, так и в измененном виде. Процесс изменения художественного образа происходит сравнительно медленнее, чем процесс изменения других составных частей произведения народной поэзии (отдельных фабульных мотивов и эпизодов, географических названий, имен лирических героев, рифм и др.).

Процесс изменения художественного образа наблюдается в устно-поэтических произведениях с разной тематикой. Среди этих произведений преобладают варианты тексты традиционного происхождения, построенные преимущественно на героических, бытовых и других темах. Изменение или создание новых средств стилистического изображения является сложным моментом в творческом процессе произведений народной поэзии.

⁴⁴ Т. М. Акимова, О поэтической природе народной лирической песни, с. 19.

მოსე ჯანაშვილი ხალხური საისტორიო პოეზიის შესახებ

მ. ჯანაშვილი XIX ს. მეორე ნახევრის ქართული ისტორიული მეცნიერების ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია, მისი სამეცნიერო შემკვიდრება 1665 შრომამდე აღწევს¹.

მ. ჯანაშვილი საქართველოს ისტორიის წყაროთა შორის ფოლკლორულ მასალებს მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს. წერილში „ქართველები და ქართული ისტორია“ იგი მიუთითებს, რომ ზეპირსიტყვიერებაში უამრავი ისტორიული მასალაა დაცული, რომელსაც ესაქიროება „შემოკრება, შესწავლა, შემუშავება. აი, ეს წყარონი და მასალანი რომ ხელთ გვექნება, მაშინ დაიწერება ნამდვილი და ჭეშმარიტი ისტორია საქართველოსი“².

ქართული ფოლკლორის მეცნიერული შესწავლის თვალსაზრისით გარკვეულ ინტერესს აღძრავს მ. ჯანაშვილის შეხედულებანი ხალხური საისტორიო პოეზიის ნიმუშებზე. თავის „საქართველოს ისტორიაში“ მ. ჯანაშვილი განიხილავს ვახტანგ გორგასალისადმი მიძღვნილ პოპულარულ საგმირო-საისტორიო სიმღერას „ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა“, რომელშიც ვახტანგის ბრძოლებია ასახული ჩრდილოეთ კავკასიელ ტომებთან³. იგივე ლექს-სიმღერას მ. ჯანაშვილი განიხილავს აგრეთვე ნაშრომში „ქართველთა მატთანე“⁴. ისტორიკოსი წერს: „ვახტანგის გამარჯვება ოსეთსა და ჩრდილოეთ კავკასიაში ერთი რამ დიდი შემთხვევა ყოფილა, მტკიცდება, იმით, რომ დღესაც იქაურები (ჩეჩქეზები) ვახტანგს ქება-შესხმით იხსენიებენ და თვით ჩვენი მღაბილ ხალხიც ოსეთზე ლაშქრობას ასე გადმოგვცემს“.

¹ იხ. კრებული „მოსე ჯანაშვილი“ (ცხოვრება და მოღვაწეობა), თბ., 1956, გვ. 4.

² მ. ჯანაშვილი, ქართველები და ქართული ისტორია, „ივერია“ 1895, № 55.

³ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. I, ტფილისი, 1906, გვ. 91.

⁴ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, თბ., 1903 (ცალკე ამონაბეჭდი), გვ.

ლექს-სიმღერა ვახტანგ გორგასალზე მითოლოგიური ასპექტითაც საინტერესოა. მასში თავს იჩენს ძველთაძველი რწმენა გმირის ზეცასთან კავშირის შესახებ. ეროვნული გმირის ზეცასთან კავშირი სხვადასხვა ხალხის მითოლოგიაში ფართოდაა გავრცელებული. იგი ბიბლიაშიც დასტურდება.

მ. ჯანაშვილს „საქართველოს ისტორიაში“ მოჰყავს ოს-ბაყათარის ლექს-ეპიტაფია, რომელიც ნუზალის საყდარზე ყოფილა წარწერილი და ნუზალის ეკლესიის ეპიტაფიის სახელითაა ცნობილი. მ. ჯანაშვილის აზრით, ეს ეპიტაფია მრავალმხრივ საყურადღებო დოკუმენტს წარმოადგენს. „უფრო საყურადღებოა შემდეგი სახალხო ლექსი, რომელიც შეეხება ოსეთის მეფეების მიწა-წყალს, ვახტანგისა და ბაყათარის (ოსურ ბაყათარ — გმირი), ბრძოლას. აი, „საქართველოს ისტორიაში“ მოხმობილი ეს ლექსი:

ჩვენ ვიყავით ცხრანი ძმანი, ჩარჯონიძე — ქარხილანი;
ოს-ბაყათარ, დავით სოსლან ოთხ სამეფოთ მებრძოლანი;
ფილაროს, ჯადაროს, საყურ — მტერთა რისხვით შემხედვარნი;
გიორგი, ისაკ, რომანოზ — იქმნენ ქრისტეს კარგნი ყმანი.
ჩვენ გვიჭირავს მიმავალთა ოთხის კუთხის იწრო გზანი,
კასრს სიმაგრე მაქვს, საბაჟო, იქ მიჭირავს ხოდის კარი,
საიქიოს მოიფედე, სააქაოს კარგა მღვარი;
ოქროსა და ვერცხლის მიწა იმდენი მაქვს, ვითა წქჩალი.
კავკასიონი დავიპყარ, ოთხს სამეფოს გავუშკლავდი;
ქართველ მეფეს და მოვტაცე, არ დავავდე ჩემი გვარი.
მამწედა, ფიცით მილაღატა, მან დაიდვა ჩემი ბრალი:
ბაყათარ წყალსა მიეცა, აღიხოცა ოსთა ჯარი.
უნც ეს ლექსი იხილოთ, მცირედ ბრძანეთ შენდობანი“⁷.

მ. ჯანაშვილმა 1895 წელს ნაშრომში „მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანიანი“ გამოაქვეყნა ოს-ბაყათარის ლექს-ეპიტაფია და მიუთითა: „იხ. ვახუშტის ისტორია, ხელნაწერი ვასილ მაყაშვილისა („იყალბოს“) (გვ. 39). ლექსს სათაური არა აქვს. აქ მოთავსებულ ტექსტსა და ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილ ტექსტს შორის მცირეოდენი სხვაობა არის.

მ. ჯანაშვილმა მეორედ გამოსცა ჩვენთვის საინტერესო წარწერა (იხ. „მოამბე“, 1903, № 4)⁸. „მოამბეში“ დაბეჭდილი ტექსტი რაზ-

⁷ Э. Фрезер, Фольклор в ветхом завете, перев. с англ., М—Л, 1931, с. 253.

⁸ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, ტფ., 1906, გვ. 208.

⁹ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, ტფ., 1906, გვ. 208.

¹⁰ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატანე (კლავე ამონაბეჭდი), თბ., 1903, № 4—6, გვ. 64—65, უძრნ. „მოამბიდან“, სადაც პირველად დაიბეჭდა ეს შრომა.

დენაღმე განსხვავდება 1895 წელს გამოქვეყნებულ ტექსტისაგან. განსხვავებულია აგრეთვე ნარკვევში „თამარ მეფე“ ჯანაშვილისავე მოყვანილი ტექსტი⁹.

მ. ჯანაშვილის „საქართველოს ისტორიაში“ დაბეჭდილი ტექსტი მოამბისეული ვარიანტია, ოღონდ შესწორებულია შემდეგი ადგილები: „მომავალთა“ შეცვლილია ფორმით „მიმავალთა“; „ოთხივ“ — ფორმით „ოთხის“; „ჩვენი სვით შესანდობარი“ — „მცირედ ბრძანეთ შენდობანი“ (გვ. 209). მოვტაცესთან სქოლოში შენიშნულია: „ვახტანგის და მირანდუხტი კასპიღამ გაიტაცეს“.

მეცნიერმა ლექს-ეპიტაფიის რუსული თარგმანიც დაბეჭდა 1895 წელს ნაშრომში „ქართული მატიაწეების ცნობები ჩრდილოეთ კავკასიის შესახებ“¹⁰.

საგულისხმოა, რომ ერთ-ერთი რუსული თარგმანი არსებითად მ. ჯანაშვილის მიხედვით გამოქვეყნებულია აგრეთვე ზ. ვანევეცისა და თოგოშვილ-ცხოვრებოვის მიერ¹¹.

ლექსმა „ჩვენ ვიყავით ცხრანი ძმანი“ თავიდანვე მიიქცია მკვლევართა ყურადღება და მისი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების ბევრი ასპექტი შესწავლილია. ლექსის დაწერის თარიღის შესახებ ზოგიერთი იმ აზრისა იყო, რომ იგი დაწერილია ქართული მწერლობის დაცემის ხანაში, კერძოდ, XIII—XIV საუკუნეებში. ივ. ლოლაშვილის აზრით, ლექს-ეპიტაფია დაწერილია XIX საუკუნის დასაწყისში, დაახლოებით 20-იან წლებში¹². შ. ძიძიგურის დაკვირვებითაც, ლექს-ეპიტაფია არ არის ძველ საუკუნეებში შექმნილი. იგი უცნობია თვით ვახუშტი ბაგრატიონისთვისაც, ლექსი მიწერილია სხვა ავტორების მიერ ვახუშტის ხელნაწერებზე, სწორედ იქ, სადაც ოს-ბაყათარისა და ვახტანგის ურთიერთობებზეა ლაპარაკი¹³.

⁹ მ. ჯანაშვილი, თამარ მეფე, ტფილისი, 1917, გვ. 39—40.

¹⁰ Сборник материалов по описанию местностей и племен кавказа, XII, 43—44.

¹¹ З. Ванеев, Народное предание о происхождении осетин, Сталинир, 1956, История осетин в документах и материалах. Составили Г. Тогошвили, И. Цховребов, Цхинвали, 1962, с. 81.

¹² ივ. ლოლაშვილი, დავით სოსლანის აკლდამის საიდუმლოება, თბ., 1971, გვ. 53—54.

¹³ შ. ძიძიგური, ოს-ბაყათარის ლექს-ეპიტაფია, წიგნი: საიუბილეო კრებული, ალ. ბარამიძის დაბადების 70 წლისთავზე, თბ., 1974, გვ. 297.

ლექსის დათარიღებისა და ავტორობის საკითხების გარკვევა სცადა შ. ონიანმა. მისი აზრით, ლექსის ავტორი უნდა იყოს იოანე ალლუზის ძე¹⁴.

როგორც ვხედავთ, ბოლო დროის კვლევა-ძიება მხარს უჭერს იმ მოსაზრებას, რომ „ალლუზიანისა“ და ლექს-ეპიტაფიის ავტორი ერთი და იგივეა.

ლექს-ეპიტაფია ფოლკლორული ხასიათისაა, შეზავებული „ქართლის ცხოვრების“ რემინისცენციებით და შორეული ისტორიული გადმოცემებით¹⁵. ახლა ლექსის ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები იმდენად გვიანტერესებს, რამდენადაც მისი შესწავლა მ. ჯანაშვილის სახელთანაა დაკავშირებული. სწორედ მ. ჯანაშვილმა ლექს-ეპიტაფია პირველად აქცია მეცნიერული მსჯელობის საგნად, პირველად სცადა მისი დათარიღებისა და ავტორობის საკითხის გარკვევა და სრულიად კატეგორიულად გამოთქვა შეხედულება, რომ ლექსი გამოძახილია პოემა „ალლუზიანისა“¹⁶. მ. ჯანაშვილი ნაშრომში „ქართველთა მატთანე“ წერს: „ამ ლექსში მოკლედ გადმოცემულია ის, რაც ვრცლად მოთხრობილია „ქართლის ცხოვრებაში“ ვახტანგ გორგასალის ბრძოლის შესახებ ოსებსა და ჩერქეზებთან, და რასაც გადმოგვცემს ამავე გორგასალის შესახებ ჩერქეზთა ლეგენდა, ჩაწერილი იური ყაზბეგის მიერ (იხ. მოსკოვის უწყებანი, 1896 წ., № 25, 34, 40 და სხვ.). ამას გარდა, თვით „ალლუზიანიც“ ჰმოწმობს, რომ ოსთა დიდ მეფეს ალლუზს დაპყრობილი ჰქონდაო ოთხი სამეფო ჩრდილოეთისა“¹⁷.

შ. ძიძიგურის დაკვირვებით, პოემა „ალლუზიანში“ ერთმანეთთან შეზავებულია ჩრდილოეთ კავკასიელთა, კერძოდ — ოსთა რაღაც ბუნდოვანი ლეგენდები და გადმოცემები და ქართული მატთანიდან ამოკრებილი ცნობები. ასეთივე ნაზავის შთაბეჭდილებას ქმნის ჩვენი ლექსიც. მათი პოეტიკაც ერთმანეთის მსგავსია¹⁸.

ფეიქრობთ, სწორი უნდა იყოს მ. ჯანაშვილის თვალსაზრისი ლექს-ეპიტაფიის ავტორად ალლუზიძის მიჩნევისა და მისი პოემა „ალლუზიანიდან“ მომდინარეობის შესახებ.

¹⁴ შ. ონიანი, ნუზალის ეკლესიის ეპიტაფია, წიგნში: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, IV, თბ., 1973., გვ. 53—54.

¹⁵ შ. ძიძიგური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 272; ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საგმირო საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949, გვ. 26.

¹⁶ მ. ჯანაშვილი, მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანი, ტფილისი, 1895, გვ. 38—39—40.

¹⁷ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, თბ., 1903, № 4—6, გვ. 64—65.

¹⁸ შ. ძიძიგური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 297.

„ქართველთა მატრიანეში“ „ქართლის ცხოვრების“ ცნობების საილუსტრაციოდ მოხმობილია სხვადასხვა ციკლის ხალხური საისტორიო ნაწარმოებები. მ. ჯანაშვილს ხალხური ლექსის ნიმუშად მოჰყავს არსენ იყალთოელის „როს ნაჭარმაგვეს“.

როს ნაჭარმაგვეს მეფენ
შვიდნი მე პურად დამესხნეს...

მეცნიერი წერს: „ამ ლექსით გვეუწყება ყოველივე ის, რაც გააკეთა აღმაშენებელმა: მტრები დაამარცხა და გარეკა საქართველოდგან, დანგრეული ციხე-ტაძრები ააშენა, მწიგნობრობა განაძლიერა, გზები „ქვა-ფენილ ყენა, საქართველო გააძლიერა, ნაჭარმაგვეის სასახლე შეამკო და იქ გაუმართა სტუმრობა შვიდს მეფეს“¹⁹.

ზემომოტანილი ლექსი, მცირეოდენი ცვლილებით, რამდენიმეჯერ იქნა გამოცემული. დ. ჩუბინაშვილმა გამოაქვეყნა იგი ქართულ ქრესტომათიაში, როგორც მესხეთსა და იმერეთში გავრცელებული ხალხური შემოქმედების ნიმუში და გაიმეორა ამ წიგნის შემდგომ გამოცემებშიც²⁰. იგი, როგორც ხალხური ლექსი, შეტანილია აგრეთვე სასკოლო ბიბლიოთეკის სერიით 1923 წელს გამოცემულ „ხალხური შემოქმედების“ მეორე წიგნში²¹.

დ. ჩუბინაშვილი, მ. ბროსე²², და ს. გორგაძე²³ მას მიიჩნევენ დავით აღმაშენებლის ეპიტაფიად, ზოგიერთი რუსთაველის კალამსაც კი აკუთვნებდა და თამარის ეპიტაფიად აღიარებდა²⁴.

მ. ჯანაშვილი განსახილველ ლექსს თუ პირველად დავით აღმაშენებლის ეპიტაფიად მიიჩნევს, შემდეგ კი თამარის ეპიტაფიად აღიარებს. მ. ჯანაშვილს თამარ მეფისადმი მიძღვნილ ნაშრომზე დართული აქვს დამატებანი (ზეპირგადმოცემანი, ტექსტები), სადაც პირდაპირ წერს: „თამარ მეფის თქმული“ და მოჰყავს ლექსი²⁵.

„ხელმწიფის კარის გარიგების“ აღმოჩენამ ცხადყო, რომ ეს ოთხსტრიქონიანი ლექსი მიძღვნილია დავით აღმაშენებლისადმი და მისი ავტორი დავით აღმაშენებლის თანამედროვე, ცნობილი მწერალი არსენ იყალთოელია. არსენ იყალთოელის ეპიტაფია დავით აღ-

¹⁹ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატრიანე, გვ. 65—66.

²⁰ დ. ჩუბინაშვილი, ქართული ქრესტომათია, ტ. I, სპ. 1846, გვ. 242; ნაწ. II, გვ. 149.

²¹ ხალხური შემოქმედება, თბ., 1928, გვ. 30—31.

²² მ. ბროსე, საქართველოს ისტორია, წ. I, თბ., 1895, გვ. 155.

²³ ს. გორგაძე, ჩვენი ხალხური პოეზია პარალელებით ახალი ქართული მწერლობიდან, ქუთაისი, 1924, გვ. 109. მისივე, ჩვენი ძველი მწერლობა და ხალხური პოეზია პარალელებით ახალი მწერლობიდან, თბ., 1925, გვ. 95.

²⁴ ე. კიკინაძე, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1934, გვ. 272; თ. ქორდანიანი, ქრონიკები, II, თბ., 1897, გვ. 52.

²⁵ მ. ჯანაშვილი, თამარ მეფე, თბ., 1917, გვ. 109.

მშენებლისა, მართალია, მწიგნობრული წარმოშობისაა და ხალხური ლექსის უბრალოებასა და სისადავეს მოკლებულია, მაგრამ იგი ზეპირი სახითაც ვრცელდებოდა, რაც ლექსს საინტერესოს ხდის ქართული ფოლკლორისტიკისათვის²⁶.

მ. ჯანაშვილი თავის ნაშრომებში: „თამარ მეფე“, „ქართველთა მატთანე“, „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“ და სხვ. საკმაო ადგილს უთმობს თამარ მეფის ციკლის ხალხური ლექსების ანალიზს.

მ. ჯანაშვილი ნაშრომში „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“ აღწერს თამარისა და დავით სოსლანის ქორწინებას და მოჰყავს ლექსი „საქართველოს დედოფალი“, როგორც ხალხური პოეზიის ნიმუში²⁷.

საქართველოს დედოფალი, დედა ქართლისა თამარი,
სიმშვენიერით მისილი, ამამავალი მზის დარი!..

ეს ლექსი საისტორიო რეალის ნაწარმოებებს მიეკუთვნება და ლიტერატურული გზითაა წარმოშობილი²⁸.

მ. ჯანაშვილი ეხება თამარის მიერ ტრაპიზონის დაპყრობის საკითხს და ისტორიული ცნობების პარალელურად მოჰყავს გავრცელებული საფერხულო სიმღერა „თამარ მეფე და ხონთქარი“.

თამარ მეფე და ხონთქარი
მალამა ღმერთმა წაჰკიდა...
ზღვაში ჩაუშვა ხომალდი,
ზედ აღმასები დაჰკიდა,
ზედ დასხა ქართველთ ლაშქარი,
მრავალს წყალობას დაჰპირდა...

მოტანილი ლექსის შესახებ მ. ჯანაშვილი წერს: „ლექსში მოთხრობილია თამარ მეფის მიერ ტრაპიზონის არა-მარეს დაჭერის ამბავი, გარნა კენისის მაგიერ ხალხს უხმარია ხონთქარი“²⁹. მ. ჯანაშვილის ამ სიტყვებიდან ნათელია, რომ ისტორიკოსი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში კარგად ამჩნევს ანაქრონიზმებისა და კონტამინაცია-ციკლიზაციის მოვლენებს, მართებულად აფასებს ზეპირსიტყვიერების როლსა და მნიშვნელობას ისტორიისათვის.

ლექსის „თამარ მეფე და ხონთქარის“ უფრო ვრცელი, მაგრამ დეფექტიანი ვარიანტია ცნობილი³⁰.

²⁶ ჯელმწიფის კარის გარიგება, ე. თაყაიშვილის წინასიტყვაობიდან, წიგნში ივ. ჯანაშვილი, ქართველი ერის ისტორია, IV, თბ., 1967, გვ. 44.

²⁷ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, გვ. 30; მისივე, ქართველთა მატთანე, „მოამბე“, 1903, გვ. 66; მისივე, „თამარ მეფე“, გვ. 110.

²⁸ ი. დავითაშვილი, ლექსები, თბ., 1927, გვ. 212.

²⁹ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, „მოამბე“, 1903, № 4, გვ. 68.

³⁰ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, 1937, გვ. 87 და 562. ამ ვარიანტის პირველი ნაწილი შეტანილია ს. ცაიშვილის წიგნში, თამარ მეფე ხალხურ სიტყვიერებაში, გვ. 72.

მკვლევარს მოჰყავს ტრაპიზონის ლაშქრობის ამსახველი მეორე ლექსიც „თამარ დედოფალი ვიყავ“.

აქვეა ვარიანტი:

თამარ დედოფალი ვიყავ
ქებული სოფლის კიდემდე;
ზღვაში ჩაეშვენი ხომალდი,
ხმელეთი ჩემსკენ მოვიგდე,
არზრუმსა დავსდევ ბეგარა,
ისპაჰანს ხარჯი ავიღე,
ამდენის საქმის მოქმედმან
ცხრა ადლი ტილო წავიღე.

უბის ავაგე საყდარი,
უწყლოსა წყალი ვედანე,
ისპაჰანს დაესდევ ბეგარა
სტამბოლს ხარაჯი ავიღე,
თეთრს ზღვაში რკინა ჩავაგდე,
ხმელეთი ჩემსკენ მოვიგდე
ამდენი საქმის მოქმედმან
ცხრა ადლი ტილო წავიღე³¹.

მოხმობილი ლექსის ისტორიულ საფუძველს ავტორი „ქართლის ცხოვრებაში“ პოულობს. მ. ჯანაშვილი წერს: „ქართლის ცხოვრებაც აღნიშნავს, რომ თამარი ჰფლობდა შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე, ტრაპიზუნტიდგან დარუბანდამდე, ხაზარეთისა და რუსეთის საზღვრებიდან შუამდინარემდე, და ერანსაცა ძლევა-მოსილად ებრძოდნენ მისნი მეომარნი (ქც., გვ. 310)“³².

ულამაზესი მეფე ქალის მეგრძოლ სახეს გვიხატავს, სვანური საფერხულოს „თამარ დედოფალი“ ერთი ვარიანტი, რომელიც მოჰყავს მ. ჯანაშვილს „ქართველთა მატიანეში“:

თამარ დედოფალი მობრძანდა.
თხემსა ეხურა მას ზუჩი.
ყურებსა ჰქონდა საყურე,
თვალნი ჰქონდა იაყნთის.
კბილნი ჰქონდა მარგალიტის,
ლაწვები ჰქონდა ბრწყინვალე,
ყელზედა ება იაშვი,
ზეიდან ეცვა აბჯარი,
შიგნით — ზეზი-ატლასი.

მხრებზე ჰქონდა სამხრებები,
წვივებს — საწვივებები.
ფეხთა ემოსა წულდები.
ცხენსა იჭდა ქვიშა-ფერსა
უნაგირსა მოქედლისა,
ამშვენებდა ოქრო მყარი.
საძუედ ჰქონდა კაპარი,
ალვირად ოქროს ჭაჭვი,
საგულედ ოქროს ბუშტები³³.

ბოლო დრომდე სვანური დღესასწაულების გარკვეული რიტუალების ელემენტი იყო პოეტური და მუსიკალური ფოლკლორის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში „თამარ დედოფალი“³⁴. რიტუალური ფუნქციის ეს ლექს-სიმღერა უაღრესად არქაულია და მხატვრულადაც საკმაოდ ძლიერი.

³¹ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატიანე, გვ. 68; მისივე, ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოში, „მწყემსი“, XII, № 19, 1884, გვ. 9.

³² მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატიანე, გვ. 68—69.

³³ მ. ჯანაშვილი, თამარ მეფე, ტფილისი, 1917, გვ. 24—25; მისივე, „ქართველთა მატიანე“, გვ. 69—70.

³⁴ სვანური პოეზია შეკრებილი და თარგმნილი ა. შანიძის, ვ. თოფურასა და მ. გუჩუიანის მიერ, თბ., 1939, გვ. 3.

ნაშრომში „თამარ მეფე“ მ. ჯანაშვილს უინოვნი ციხე-ქალაქის დახასიათებისას მოჰყავს ძველიდან მომდინარე ხალხური ლექსი უინოვნის შესახებ:

უინოვნისა საყდარო,
თამარ მეფის სახლ-კარო,
ველირსები განა მე
თქვენსა არეს ვიხარო³⁶.

ნაშრომს „თამარ მეფე“ დართული აქვს დამატებანი (ზეპირგად-მოცემები, ტექსტები), სადაც მოთავსებულია თამარის ნათელ პიროვნებასთან, მის ცხოვრებასთან დაკავშირებული ხალხური ლეგენდები და გადმოცემები³⁶. წიგნში ცალკეა გამოყოფილი სპეციალური თავი „თამარ მეფე სახალხო პოეზიაში“³⁷.

ნაშრომში „ქართველთა მატიანე“ მ. ჯანაშვილს საინტერესო დაკვირვებები მოეპოვება ერთგული გმირის თორღვას შესახებ. იგი წერს: „გმირის თორღვას ძენი ფრიად განთქმული იყვნენ თამარ მეფის უამს და „კახეთის თავად“ ითვლებოდნენ“. იგი განაგრძობს: „რომ მართლაც თორღვას დიდი სახელი და გავლენა ჰქონია კახეთში, ეს მტკიცდება მრავლის შენობის ნაშთებით, რომელთაც თორღვას სახელი ჰქვია. გადმოცემით, სოფ. კაკი წინათ ქალაქი ყოფილა და სახელად რქმევი „ათას და ერთ კომლოვანი თორღა“. ლაგოდების თავს, ეგრედ-წოდებულ „დარუბანდის კედლის“ დასაწყვედს, არის ძველი ციხე — თორღა. ამავე სახელის ციხე არის ალაზნის ტოტს ლაპოტის თავს, მაღალ გორაზე, და აგრეთვე ხევსურთა სოფელს მუცუში“³⁸. „ფშავ ხევსურთა გადმოცემით, — აღნიშნავს მ. ჯანაშვილი, — თორღა ყოფილა ბაგრატიონთა ნაბიჰვარი, ხევსურეთში აღზრდილი და ხევსურის ქალის შვილი. ბეგარა მას აუღია, სხვათა შორის, ფშავ-ხევსურებისგანაც, ამიტომ ესენი გადამტერებიან და მოუტკლავთ“. მ. ჯანაშვილს მოჰყავს ხალხური ლექსის ნაწყვეტი:

ანდაკით ამომართნეს მონადირენი ორნიო...
მობუბუნებდა თორღვაჲ, როგორც ძანძალა ხარიო.
— სადა რა იყავ, თორღვაო, სად რა აუშვი ალიო?
— ემანდ სამ ვიყავ მუცუსა, ბეგარას მამუბატეო;
თქვენც უნდა მამეთ, ფშავლებო, თითო შიშაქი ცხვარიო...

თოთამა მონადირემ ჰკრა ისარი და მოკლა თორღვა³⁹.

³⁶ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატიანე, გვ. 70.

³⁶ მ. ჯანაშვილი, თამარ მეფე, გვ. 101—113.

³⁷ იქვე, გვ. 110—111.

³⁸ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატიანე, გვ. 72.

³⁹ იქვე, გვ. 73.

მ. ჯანაშვილის მიერ მოყვანილი ლექსი „თორღვას“ ციკლის ლექსების ერთ-ერთ ვარიანტს ემთხვევა.

ანდაკით ამომართნეს მონადირენი ორნიო;

მობუბუნებდა თორღვაი, როგორც მანძილა-ხარო.

— სადა რა იყავ, თორღვაო, სად რა აუშვი ალიო?

— ემანდ სამ ვიყავ მუცუსა, ბეგარას მამუმატეო;

თქვენც უნდა მამეთ, ფშავლებო, თითო შიშაქი ცხვარიო...⁴⁰.

ამ ვარიანტის ჩამწერი დ. ხიზანაშვილია. ტექსტს ახლავს შენიშვნა: „ეს თორღვა, ხალხის გადმოცემით, ბაგრატიონთ ნაბიჰვარი იყო, ხევსურეთში აღზრდილი და ხევსურის ქალის შვილი, ბეგარას იღებდა ხევსურებზე და ფშავლებზე, რის ნიზეზის გამოც მოჰკლეს...“⁴¹.

მ. ჯანაშვილის აზრით, თორღვა XIII საუკუნის პირველ ნახევარში ცხოვრობდა, მონღოლების ბატონობის დროს. იგი ყოფილა პანკისის ერისთავი. მეცნიერი სახალხო გმირ თორღვასა და კახეთის ერისთავს თორღვა ძაგანისძეს ერთი და იგივე პიროვნებად მიიჩნევს, მაგრამ იგი ამავდღე დროს ამჩნევს დაცილებას „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებსა და ფშავ-ხევსურულ გადმოცემას შორის. მ. ჯანაშვილი სწორად შენიშნავს, რომ გმირის ტრაგიკული დასასრული სხვადასხვანაირადაა მოცემული ისტორიულ წყაროსა და ხალხურ ლექსში. იგი წერს: „ქართლის ცხოვრებით“ (გვ. 384) თორღვას ბოლო ასრეთი იყო: ბითო ყაენმა დაიბარა დავით ლაშას ძე (1243 — 1269). მან სახლის გამგებლად დაუტევა თავისი ცოლი ჯივთუ ხათუნ და მესტუმრე ჯიქური და თითოეული თემი ჩააბარა თავის დიდებულებს. კახეთი მისცა პანკელს (პანკისელს) თორღვას. უბრძანა ყველას: დედოფლის ბრძანებას დაემორჩილენითო. მეფე წავიდა. თორღვამ იფიქრა, მეფეს ბითო აღარ გამოუშვებსო, უკუდგა პანკისის და კახეთი თავისთვის დაიჭირა და აღარ მორჩილებდა დედოფალს და არცა მესტუმრეს ჯიქურსა. ბითომ შეიწყალა დავით მეფე და უკანვე გამოისტუმრა. დავით ერეთს რომ მოვიდა, ყველა დიდებულნი მიეგებნენ, გარდა თორღვასი. მეფე ტფილისს მოვიდა, და აქედგან მრავალგზის მოუწოდა თორღვას. არ მოვიდა. მაშინ გაუგზავნა ბერი ხორნაბუჯელი. თორღვამ ალავერდს წაიყვანა და ასრე დააფიცა: „ამოვსწყდე უშვილოდ, თუ გვენოს რამეო“. თორღვა უშვილო იყო და ხორნაბუჯელს ჰყვანდა ძე, შალვა, მრავალშვილიერი. ამის შემდეგ წამოჰყვა ხორნაბუჯელს. ტაბახმელას რომ მოვიდნენ, თორღვა შეიპყრა ჯიქურმა,

⁴⁰ ქართული ხალხური პოეზია, IV, თბ., 1975, გვ. 404. ტომი შეადგინა გამოკვლევა, ვარიანტები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ.

⁴¹ ფშაური ლექსები შეკრებილი დავით ხიზანაშვილის მიერ, თბ., 1887, გვ. 87—

და დედოფლის ბრძანებით კლდეკარის უფსკრულში გადაჩეხეს. ფიცის გატეხისათვის ალავერდის წმ. გიორგიმ ბერის ხორნაბუჯელის თესლი ამოსწყვიტაო ისრე, რომ გადარჩა მხოლოდ ერთი სული, შალვა⁴². ზემომოყვანილი ამბის გადმოცემისას მ. ჯანაშვილი „ქართლის ცხოვრებით“ სარგებლობს. ეპითაღმწერლის ისტორიაც ამასვე მოგვითხრობს⁴³.

მ. ჯანაშვილმა ზეპირსიტყვიერების უაღრესად პოპულარული გმირის თორღვას სადაურობის გარკვევა „ქართლის ცხოვრებისა“ და ზეპირსიტყვიერების მონაცემებით სცადა, და სავსებით სწორად თორღვას ვინაობა ძაგანისძეთა გვარს დაუკავშირა, თუმცა მან შეცდომა დაუშვა, როცა თორღვა პანკისის ერისთავ თორღულ ძაგანისძედ მიიჩინა. სწორედ ამის გამო მ. ჯანაშვილმა შეუსაბამობაც შეამჩნია აღნიშნულ საკითხზე საისტორიო წყაროსა და ხალხურ მასალებს შორის. ამით აღძრა საკითხი თორღვას ჩამომავლობისა და ვინაობის გასარკვევად.

თორღვას ჩამომავლობისა და ვინაობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა. როგორც თვით ხალხური მასალები, ისე ჩამწერნი და მკვლევარნიც ამ საკითხთან დაკავშირებით სრულიად განსხვავებულ ცნობებს იძლევიან. გამოთქმული იყო მოსაზრება, რომ თორღვა ხევსური ქალის უკანონო შვილი ყოფილა. თორღვას უკანონო მამად რამდენიმე პირია მიჩნეული. მათ შორის არიან ბატონიშვილები: ალექსანდრე, ლევანი და გიორგი, აგრეთვე ერეკლე პირველი, კონსტანტინე და სხვები.

ამ ბოლო დროს სახალხო გმირი თორღვა სპეციალურად შეისწავლა დ. გოგოჭურმა. მან განიხილა თორღვას გვარის საკითხი და ლექსისიმღერების ვარიანტებსა და საისტორიო თქმულებებზე დაყრდნობით თორღვა ძაგანთა გვარის ჩამომავლად, ე. ი. ძაგანისძედ მიიჩნია („ობლობით გამაიზარდა თორღული ძაგან გვარიო“..). ვფიქრობთ, სწორი უნდა იყოს, დ. გოგოჭურის ვარაუდი, რომ სახალხო გმირი თორღვა ძაგან გვარი 1247 წელს დაღუპული პანკისის ერისთავის თორღულ ძაგანისძის შვილი იყო⁴⁴.

ქართულ ხალხურ პოეზიას კარგად შემოუნახავს ნუგზარ და ზურაბ არაგვის ერისთავების პორტრეტები. ხალხურ მოლექსეებს მათზე ბევრი ლექსი შეუქმნიათ, ყოველ მათგანს რამდენიმე ვარიანტი

⁴² მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატანე, გვ. 73—74.

⁴³ ეპითაღმწერელი, „ქართლის ცხოვრება“, II, თბ., 1959, გვ. 229—231.

⁴⁴ დ. გოგოჭური, ხევსურული საგმირო პოეზია და გმირები, თბ., 1977, გვ. 89—90.

რომ მოეპოვება ერთიმეორეზე უკეთესი. მ. ჯანაშვილს „ქართველთა მატრიანეში“ ნუგზარ და ზურაბ არაგვის ერისთავების ციკლის ლექსებიდან განხილული აქვს ორი ლექსი. ეს ორიოდ ნიმუშიც კი ნათლად და მრავალისმთქმელად ახასიათებს არაგვის ერისთავებს და მეტად საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ისტორიული სინამდვილის ასახვის თვალსაზრისით. მ. ჯანაშვილი წერს: „ქართლის ცხოვრება“ ამ მტარვალების შესახებ ისე დაწვრილებით არ ლაპარაკობს, როგორც თვით ხალხი. ფშავ-ხევსურთ ზეპირგადმოცემა სავსეა ამ მამულისა და სამშობლოს მოღალატე კაცების ამბებით“⁴⁵. ისტორიკოსს მოჰყავს გავრცელებული ლექსი, რომლითაც ხალხს ნუგზარის ერისთავობის დრო ასე დაუხასიათებია:

ნუგზარ ერისთავის დროსაო, —
სისხლის წვიმების დროსაო⁴⁶.

მტარვალობით შვილიც არ ჩამოუვარდებოდა მამას. მთის ხალხში დღემდე არ აღმოფხვრილა სიძულვილი ზურაბისა, იმ ნუგზარ ერისთავის შვილისა, რომელსაც მოსვენებას უკარგავდა თავისუფლების მოტრფიალე მთიელების დამორჩილების სურვილი.

მ. ჯანაშვილს მოჰყავს ხალხური ლექსის სტრიქონები:

ხევსურეთშია, ზურაბო,
ვერ იქამ ერისთობას;
ვაგიწვრილდების კისერი

ხმალ შუქი გამოუტრა...
ზურაბო, დაჭე, დაგეხსენ,
ნარჩომნ ვართ შენის ხმლისანი,

ვერ შეძლებ ქვეითობასა.
ხევსური კაცი უტა,
ქალანდაურის ფრანგულმა

თორ ჩვენაც შამოგეცლებით...
ლულის ძირს წისკვილნ დაბრუნდეს
ზურაბის სისხლის წყლისანი...⁴⁷.

მოყვანილ ლექსში, რომელიც მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული, კარგად ჩანს, რომ ზურაბმა, არაგვის მტარვალმა ერისთავმა, ვერ შეძლო თავისუფლებისმოყვარე მთიელების დამორჩილება.

ამ ლექსის მრავალი ვარიანტიდან, როგორც ა. შანიძემ აღნიშნა, ზურაბი მხოლოდ მოყვანილ ტექსტში იხსენიება. მისი ერთი მთიულური ვარიანტი ასეთია:

მთიულეთა, ბატონო, ვერ გაძლებ ქვეითობასო;
ვაგიწვრილდება კისერი, ვერ იქამ ერისთობასო.

კალმის-წვერასა (ა. კობაიძე) და ს. მაკალათიას მოსაზრებით, ლექსი შექმნილია ზურაბ ერისთავის შთამომავალ ჯიმშერ ერისთავზე, რო-

⁴⁵ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატრიანე, გვ. 74. მისივე, გიორგი სააკაძე და მისი დრო, ტფ., გვ. 11.

⁴⁶ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატრიანე, გვ. 74.

⁴⁷ იქვე.

მელმაც მთიულ-მოხევეებთან ბრძოლაში მარცხი განიცადა⁴⁹. თითქმის ასეთ მოსაზრებას იზიარებს აკ. შანიძე⁴⁹. თუ ეს ასეა, მაშინ ეს ლექსი, რომელიც სრულიად კანონზომიერად შესულა ზურაბ ერისთავის ციკლში და გამხდარა ნათელი ამსახველი გარკვეული გარემოებისა, განსაკუთრებით საინტერესოა საისტორიო ნაწარმოებთა წარმოშობა-განვითარების თვალსაზრისით⁵⁰.

განსახილველი ლექსი მ. ჯანაშვილს მოყვანილი უნდა ჰქონდეს ნ. ხიზანიშვილის გამოკვლევებიდან⁵¹.

მ. ჯანაშვილს „ქართველთა მატიანეში“ შეუტანია ერეკლე II-ის ციკლის ლექსებიც, რომლებიც კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს ასახავენ. ისტორიკოსს მოჰყავს ლექსი „პამპულაი შეიკაშმა“.

„ლექსში — აღნიშნავს მ. ჯანაშვილი, — ერი გადმოგვცემს ერეკლე მეფის ბრძოლის ამბავს აბდულა ბეგთან 1748 წელს⁵². მართლაც, ლექსში ასახულია აბდულა ბეგის — ანტონ კათალიკოსის გამაჰმადიანებული ძმის ალაგვვა ერეკლე მეორის მიერ 1748 წელს. აბდულა ბეგი ერეკლე მეორეს ეცილებოდა სამეფო ტახტს. ცნობილია ამ ლექსის ვარიანტები. ერთი ვარიანტი ჩაუწერია პ. უმიკაშვილს, სოფ. ნორიოში 1872 წელს ანტ. არჯევანიძისაგან⁵³. (ეს აბდულა ყოფილა მეფის ირაკლის ჯავლადარი, რომელიმაც მიზეზით მეფეს შემოსწყრომოდა და გავარდნილიყო ქართლისაკენ ყაჩაღად. პ. უმ.)⁵⁴.

„ქართველთა მატიანეში“ მ. ჯანაშვილს მოტანილი აქვს აგრეთვე ლექსი, რომელიც ყრმა ერეკლეს ხელმძღვანელობით ლექების წინააღმდეგ ბრძოლაზე მოგვითხრობს:

ერეკლე ბატონიშვილი განა უბრალო კახია?
საგურამოს ლეკის ჯარი მარტომან შუა გახია.

ამ ლექსის გამო მ. ჯანაშვილი შენიშნავს: „ერს დაუხსოვნია გმირული ბრძოლა ჯერ ისევ ყრმა ერეკლესი ლეკებთან, საგურამოს,

⁴⁸ „ივერია“, 1902, № 124; ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ., 1930, გვ. 29—30.

⁴⁹ აკ. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, (ხევსურული) თბ., 1931, გვ. 298.

⁵⁰ ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საგმრო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949, გვ. 158.

⁵¹ ნ. ხიზანიშვილი, ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა, ეთნოგრაფიული ნაწერები, გვ. 134; მისივე წერილი მოთავსებულია აგრეთვე „ივერიაში“ (1888 № 238 და სხვ).

⁵² მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატიანე, გვ. 71.

⁵³ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, 1, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით თბ., 1964, გვ. 112, 312.

⁵⁴ პ. უმიკაშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 312.

1733 წელს, როდესაც მან, მართლაც, ლეკის ჯარი არა თუ შუაზე გახნა, არამედ, თითქმის, მთლადაც ამოსწყვიტა“⁵⁵. ეს ლექსი ვარიანტების სახითაა გავრცელებული. მისი ერთი ვარიანტი თ. რაჭიკაშვილს ჩაუწერია და ასეთი სახისაა:

ერეკლე ჩენი ბატონი, ერთი პატარა კახია,
ჩაიყვა ჯაჭვის პერანგი, გაჰკრა ხელი და გახია⁵⁶.

ცნობილია, რომ ქვეყნის მშვიდობიანობის უზრუნველსაყოფად, განსაკუთრებით ლეკთა თავდასხმების მოსასპობად, ერეკლემ მორიგე ლაშქარი დააწესა. ამ ლაშქარს ერეკლე მეორის უფროსი ვაჟი ლევანი ხელმძღვანელობდა. 1781 წელს ბატონიშვილის უდროო სიკვდილმა ხელი შეუწყო მორიგე ლაშქრის დაშლას. ქართველ ხალხს გმირი ბატონიშვილი ასე დაუხასიათებია:

ხმალი სჭრის ბაგრატონისა, მეფისა ერეკლისაო...
ნეტაიე გამაცნობინა, ლევანს უქებენ შვილსაო.
აჯობა თავის მამასა, სანამ იცვლიდა კბილსაო,
ურჯულო გამოამტერია, როგორც ნაპირი ტყისაო!
თუ ლევან იქით მიბრუნდა, საქმე სჭირს დაღესტნისაო!⁵⁷.

ზემომოყვანილი ლექსის თემა ლევან ბატონიშვილის ხელმძღვანელობით მორიგე ლაშქრის მიერ ლეკთა თარეშის აღაგმვა არის.

„ლევანი, — წერს მ. ჯანაშვილი, — სამხედრო საქმის კარგი მცოდნე იყო. რუსეთიდან რომ დაბრუნდა, მორიგე ჯარი დააწესებინა მამას. ბუტკოვი ამბობს (I, გვ. 288). „გულოვანმა ბატონიშვილმა ლევანმა ერეკლეს უფროსმა ძემ, ამ მორიგე ჯარით თითქმის მთლად მოსპო ძარცვა მთიელთაგან. გარნა ლევანი რომ გარდაიცვალა 1781 წელს....., ყოველივე მოიშალა“. მანამდის კი ფშაველებიც ასრე იხვეწებოდნენ:

გვიმველე ჩენო ლევანო, გექნებოთ უნჯი ყმანო.
მოვიდა ძალი მუცალი (ლეკთა ბელადი) ბეგრად მოგვთხოვა ქალიო...⁵⁸.

მ. ჯანაშვილი ხუროთმოძღვრული ძეგლების მეცნიერულად შესწავლის საქმეში გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს ზეპირსიტყვიერებას. მას ნაშრომში „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“ მოჰყავს ხალხური ლექსი, რომელიც მეფე ერეკლეს საგმირო საქმეებზე მოგვითხრობს.

⁵⁵ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატინე, გვ. 71.

⁵⁶ ხალხური სიტყვიერება, I, ექვთ. თაყაიშვილის რედ., თბ., 1916., გვ. 180.

⁵⁷ მ. ჯანაშვილი, „ქართველთა მატინე“, გვ. 72.

⁵⁸ მ. ჯანაშვილი, „ქართველთა მატინე“ გვ. 72. მისივე, მეფე ერეკლე, „ივერია“, 1890, № 111.

მეფე ერეკლემ ეს ციხე მტერთა წაართო ძალადო,
აიღო ჭუარი ქრისტესი, წინ მიიძღვარა ფარადო;
დაიხსნა ეკლესიანი, ახლა აქეს სახლის კარადო;
ლუთის მოყვარესა ხელმწიფეს ესე სჭირს ამის გუარადო.
ლუთის სადიდებლად, მეოხად მეფის ერეკლისა⁸⁹.

ეს ლექსი მკლევარს მოხმობილი აქვს აგრეთვე ნაშრომში „დათვა-
ლიერება მეტეხის ტაძრისა“⁹⁰.

მეფე ერეკლისადმი მიძღვნილი ეს ლექსი-ეპიტაფია, უდავოდ, ის-
ტორიული ღირებულების ცნობაა.

მ. ჭანაშვილი წერილში „მოგზაურობა ქართლში“ აღწერს არმა-
ზის ციხეს, რომელიც ანტიკურ ქალაქთა შორის ძლიერ ციხე-სიმა-
გრეს წარმოადგენდა და VIII საუკუნის 30-იან წლებში არაბთა სარ-
დალმა მურვან-ყრუმ საბოლოოდ დაანგრია იგი. ისტორიკოსი წერს:
„დიად, გრძელი მოთხრობაა დამარხული ჩვენი წარსული შესანიშნავი
ცხოვრებისა ამ ადგილებში! ჭეშმარიტად გამოუთქვამს ჩვენს ხალხს
ამ ერთს დროს დიდებულ, ახლა დანგრეულ-დაქცეულ არმაზზე:

არმაზის ციხე ქალაქო, ძველთაგან გაოხრებულო,
ხალხთა სავსე, ძლიერო, ყოვლთაგან დიდად ქებულო,
შენ ვიღამ განახოს ნაშენი, მტერთა მახვილით მოსილო⁹¹.

მოყვანილი ლექსი თუმცა ხალხურია, მაგრამ მასში მკვეთრად იგრ-
ძნობა გარდამავალი ხანის ქართული პოეზიის ერთგვარი გავლენა.
კერძოდ, მისი რიტმულ-ცენტონაციური ნიუანსები.

კვლევით ირკვევა, რომ მ. ჭანაშვილის ნაშრომების ერთ-ერთი
წყარო ხალხური საისტორიო პოეზიაა. მის ნაშრომებში დამოწმებული
და გაანალიზებულია ლექსები ვახტანგ გორგასალსა და თორღვაზე,
ოს ბაყაატარის ლექს-ეპიტაფია, თამარ მეფისა და ერეკლე II-ის, ნუგ-
ზარ და ზურაბ არაგვის ერისთავების რკალის ლექსები და სხვ.. მეც-
ნიერი წერილობითი წყაროებისა და ზეპირსიტყვიერი ძეგლების
შედარებითი ანალიზის საფუძველზე გამოთქვამს მოსაზრებას ხალხუ-
რი პოეზიის ნიმუშების ისტორიული ღირებულების შესახებ. მას
სწორად ესმის ზეპირსიტყვიერების მნიშვნელობა ქართველი ხალხის.
წარსულის შესწავლის საქმეში.

⁸⁹ მ. ჭანაშვილი, საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, გვ. 165.

⁹⁰ ეურნ. „მწვემსი“, 1884, № 18, გვ. 8.

⁹¹ მ. ჭანაშვილი, მოგზაურობა ქართლში, გაზ. „დროება“, 1882, № 54.

МОСЕ ДЖАНАШВИЛИ О НАРОДНОЙ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ

Резюме

Одним из источников, которыми пользовался М. Джанашвили в своих исследованиях, была богатая грузинская народная историческая поэзия. В его трудах цитируются народные стихи о Вахтанге Горгасали и Торгвае, Эпитафия осетина Бакатара, циклы стихов о царице Тамар и Ираклии II и др. Все они подвергнуты основательному научному анализу.

Пользуясь методом сравнительного анализа письменных первоисточников и устных фольклорных произведений, М. Джанашвили высказывает свои соображения об исторической ценности народной поэзии. Он правильно понимает значение устного народного творчества для изучения истории прошлого грузинского народа.

პართული ლეგენდა სოლომონ ბრძენზე

ბიბლიური სოლომონ ბრძენის ქართულ ლეგენდაზე ცნობა პირველად 1854 წელს გამოქვეყნდა. ნ. ბერძენოვმა „კავკაზში“ დაბეჭდა ვრცელი წერილი „კუდიანობა“; სადაც მიმოიხილა ავსულების წინააღმდეგ მიმართული წეს-ჩვეულებანი. ამასთან დაკავშირებით იგი გვაცნობს ხალხის თვალსაზრისს კუდიანებისა და ავსულების წარმოშობის თაობაზე. ავტორი წერს: სოლომონ ბრძენი, მისი ცოლი და მსახური მგზავრობდნენ, გზაში ითევზავეს. სამი თევზი დაიჭირეს და მოხარშეს. სოლომონმა თქვა: სიზმარი ვნახე. თუ ის სიზმარი მართალია, ერთი თევზი გაცოცხლდებაო. მსახურმა დაუმატა: მკვლელობა უნდა მოხდესო. ჩემი ვარაუდი თუ გამართლდება, მეორე თევზიც გაცოცხლდებაო. ბოლოს დედოფალმა სოლომონს მიმართა: თორმეტი წელიწადია გლალატობ, კუნძულელ მეფეს ვყვარობო. თუ ეს მართალია, მესამე თევზიც გაცოცხლდებაო. მართლაც, სამივე თევზი გაცოცხლდა. სოლომონი გაბრაზდა და კუნძულელს მოუხმო. იგი მყისვე მასთან გაჩნდა. თუ გინდა ჩემს ცოლს სამუდამოდ დაესაკუთრო, თუნგი შენი ქვეშევრდომებით უნდა აავსოო, ურჩია სოლომონმა. კუნძულელმა თუნგში ქვეშევრდომები რომ ჩასხა, სოლომონმა უბრძანა: შენ და შენი საყვარელიც ჩასხედითო. ჩასხდნენ. სოლომონმა თუნგს სარქველი მაგრად დაახურა და ზღვაში ვადააგდო. „მას შემდეგ ქვეყანაზე ავი სულები მოისპნენ. მაგრამ მეთევზეებმა დაიჭირეს ეს ჭურჭელი, გატეხეს და ქვეყანაზე ისევ გავრცელდა ავი სულები“¹.

გავეცნოთ კიდევ ერთ პროზაულ ლეგენდას, რომელიც ოციოდე წლის წინათაა ჩაწერილი. მოქმედება აქაც ანალოგიურად ვითარდება, ოღონდ ფინალია თავისებური. მეთევზეებმა წყლიდან სოლომონისეული თუნგი რომ ამოათრიეს და გატეხვა დაუბირეს, უეცრად ყვავი გა-

¹ გაზ. «Кавказ», 1854, № 28. ე. არჯენიძე, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია გაზეთ „კავკაზში“ გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., 1965, გვ. 98.

მოჩნდა, გაბოროტებული რომ ჩხაოდა და ფრთებს აფართქუნებდა. მეთევზეებმა ფრინველს ყურადღება არ მიაქციეს და თუნგს ქვევით გატეხა დაუპირეს. ყვავი ერთხანს კიდევ ჩხაოდა, მერე გაექანა, ერთ მეთევზეს მაჯაზე დააჯდა, ზრჭყალები ჩაასო და ქვა ხელიდან გააგდებინა.

თუნგის გატეხვას უბედურება არ მოჰყვეს, ხომ ხედავთ ყვავი რა დღეშიაო, წამოიძახა ერთმა. სხვებმა აგდებულად ხელი ჩაიჭინეს და თუნგი გატეხეს. იმ უგუნურებს ყვავისთვის რომ დაეჭერებინათ, ახლა ეშმაკისა და კუდიანის ხსენებაც აღარ იქნებოდაო, სინანულით შენიშნავს მთქმელი².

პროზაული ვარიანტებისგან განსხვავებით, გალექილ ლეგენდაში სოლომონის თვითდახასიათებაა მოცემული. განთქმული მეფე მოკლედ, მაგრამ მკაფიოდ წარმოგვიდგენს თავისი ცხოვრების გზას:

სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო, რაიმე რამ გამაჩინე მე,
მაქასა მომეც დიდ ძალი, სიოცხლით დამარჩინე მე,
ვახარე, ქერივი, ობოლი, ბრმას თვალი ავუხილე მე,
სამი წლის ხმელი მამალი ხეს შევსვი, ავაყოლე მე,
მწყემსნი მინდორში ვაძინე, მტერი არ მიუჩინე მე,
იმისთვის კაცი არა ვარ, ტყვენი არ ვასყიდვინე მე!³

„ხმელი მამლის“ გაცოცხლება ზოგჯერ იესო ქრისტეს მიეწერება. ერთ ქართულ ლეგენდაში, რომლის სათაურიცაა „უფალი ღმერთი“, მოთხრობილია, თუ როგორ შეხვდა გუთნისდედა უფალს ერთ ქორწილზე⁴. გუთნისდედამ უფალს უთხრა: თუ მართლა იესო ქრისტე ხარ, წინ რომ მამალი გიდეგს, გააცოცხლე და ააყილეო. „მაგაზე აღვილი რა არისო. შეულოცა, და წამოფრინდა ეს მამალი, გავარდა სახლის აივანზე და დაიყვილა“⁵.

დაახლოებით ანალოგიურ ამბავს გადმოგვცემს გალიციური ლეგენდა: ქრისტე რომ აღსდგა, ეს დაინახა ებრაელმა გოგომ და თავის მოხუც მამას უთხრა. ბერიკაცმა არ დაიჯერა და თქვა: ქრისტე მაშინ აღსდგება, ეს შემწვარი მამალი რომ დაიყვილებს და გაფრინდებო. ეს თქვა თუ არა, შემწვარი მამალი წამოფრთხილდა, დაიყვილა და გაფრინდა⁶.

² ფოლკლორული არქივი, კ165, გვ. 176.

³ გალექილი ლეგენდის ბიბლიოგრაფია იხ. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი II, შემდგენელი მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1973, გვ. 297.

⁴ იქვე, გვ. 117.

⁵ ფოლკ. არქივი, კ74, გვ. 99.

⁶ Народные русские легенды, собрания А. Н. Афанасьевым, М., 1859, XIII.

ქართულ პროზაულ ლეგენდებში ძირითადად მხოლოდ ოთხი პერ-
სონაჟია: სოლომონი, დედოფალი, ვეზირი (მსახური) და კუნძულელი.
გალექსილ ლეგენდებში კი ზოგჯერ ახალი გმირები შემოდიან. მაგალი-
თად, ერთ უმიკაშვილისეულ ვარიანტში სოლომონთან ერთად მისი მამა
დავითიც იხსენიება:

დავითი და სოლომონ ბრძენ ხელმწიფეა ხმელეთისა⁷.

ხშირადაა საუბარი მემამულეზე. სოლომონი კუნძულელს მიმართავს:

კუნძულელო სიტყვას გეტყვი, შენთვის მეტად საამურსა:
ერთი სპილენძის კოკა მაქვს, მიბარია მემამულესა⁸.

ვეზირს ზოგჯერ სახელი ეცვლება: ხან ნაზირი ჰქვია, ხან ნაზირ-
ბეგი, ხან — ნაზირ-ვეზირი, ხან კი — მსახური.

ნაზირი და დედოფალი, მეფე ერთად ჩამოხდესა⁹.

ანდა:

რიგთ მიეყვეთ სამართალსა, ახლა ჩემ ნაზირ-ბეგს ხედესა¹⁰

ანდა:

ნაზირ-ვეზირნიც თან ახლდნენ, ამაღას დაუმშვენებსა¹¹.

ანდა:

მსახურმა წამოუჩოქა ბედნიერ სოლომონ ბრძენსა¹².

კუნძულელის მაგიერად არც თუ იშვიათად ვკითხულობთ: კუნწულს,
კუნწულელს, კუნწურს, კუნწურველს:

ეს სამი-ოთხი წელია, ჰყვარობ კუნწულ ხელმწიფესა¹³.

ანდა:

დაიბარეს კუნწულელი, კუნწულელ აქ მოვიდესა¹⁴.

ანდა:

უმართლო ვარ, შვიდი წელი ვყვარობ კუნწურ ხელმწიფესა¹⁵.

ანდა:

კუნწურველო, სიტყვას გეტყვი, შენი გულის საამოსა¹⁶.

⁷ ფოლკ. არქივი, უმიკ. 221.

⁸ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი მეორე, გვ. 299.

⁹ იქვე.

¹⁰ იქვე.

¹¹ იქვე, გვ. 301.

¹² იქვე.

¹³ იქვე, გვ. 212.

¹⁴ იქვე.

¹⁵ იქვე, გვ. 314.

¹⁶ იქვე.

3. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ შემდგენელი ფილიპე გოგიჩაიშვილი „კუნძულელს“ უარყოფს და „კუნწულელს“ უჭერს მხარს. იგი ერთგან წერს: „აქ ორიოდ სტრიქონი სხვა ვარიანტებიდან შეეიტანე. დედანში „კუნძულელი“ სწერია, მაგრამ რადგან ვარიანტებში თითქმის ყველგან, „კუნწულელი“ სწერია, „კუნწულელი“ დავწერე“¹⁷.

3. უმიკაშვილის კოლექციის ვარიანტთა უმრავლესობაში, მართლაც, „კუნწულელი“ იხსენიება. საერთოდ კი „კუნძულელი“ უფრო ხშირად გვხვდება. ჩვენი აზრით, „კუნწულელი“ წარმოქმნილი უნდა იყოს „კუნძულიდან“. როგორც აღვნიშნეთ, ლეგენდაში საუბარია ეშმაკების ანუ ქაჯების კუნძულზე.

დამახინჯებულადაა წარმოდგენილი ზოგჯერ „მემამშლეც“.

ერთი სპილენძის კოკა მაქვს, მიბარია მემარნესა¹⁸.

ანდა:

ერთი სპილენძის კოკა მაქვს მიბარია მებაყესა¹⁹.

გალექილ ლეგენდაში მეთევზეებთან ერთად იხსენიება მებადურცი. მკვლევარი ალ. ხახანაშვილი მებადურს ერთგან კუნძულელთანაც კი აიგივებს. იგი წერს: „ძველი აღთქმის აპოკრიფებს ეკუთვნის სლავიანურად ცნობილი „სოლომონ და კიტავროსი“ და ჩვენში „სოლომონ და მებადური“²⁰.

ყურადღებას იქცევს გალექილი ლეგენდის დასაწყისი. პროზაული ლეგენდებისგან განსხვავებით, მთავარ გმირთა მოგზაურობა ან სულ არაა აღნიშნული, ანდა გაკვერით ორიოდ სიტყვაა ნათქვამი.

დავითი და სოლომონ ბრძენ ხელმწიფეა ხმელეთისა,
ნაზირი და დედოფალი ჩამომხდარან ზღვისა პირსა.
მებადურმა ბაღე უგლო, სამი თავივი გამოჰყვესა,
დაკუწეს და ტაფას ჩადეს, ტაფა ცეცხლზე შემოდგესა.
მოხარშვა რომ დაუთავეს, ტაფა დაბლა გადმოდგესა.
სოლომონი ლექსსა მოჰყვა, ლექსსა მოჰყვა მეტად ძნელსა...

სოლომონმა ნახა ცუდი სიზმარი, რამაც ცოლის პატიოსნებაში დააეჭვა და სულიერად ააფორიაქა. იგი სანამ სიზმარს იტყოდეს, ჰყვება ლექსს, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს არც სიზმართან და არც ლეგენდის მთავარ ამბავთან.

¹⁷ 3. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1937, გვ. 570.

¹⁸ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი მეორე, შემდგენელი მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1973, გვ. 314.

¹⁹ იქვე, გვ. 320.

²⁰ ალ. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1914, გვ. 118.

სანთლის გუთანს ავაშენებ, შიგ შავაბამ უღელ დღესა,
ზღვაში ეხნავ და ზღვაში ვთესავ, შშრალზე ვინადირებ თევზსა,
ყინულზედ კალოს გავლენამ და მორაქვში ჩაყარი ბზესა,
მიმინოს ბარგსა ავიკიდებ, აქლემს დავუტოვებ მწყერსა²¹.

ეს სტრიქონები დამოუკიდებელი ლექსია და კიდევაც ხშირად გვხვდება როგორც ბექდურად, ისე ზეპირ ბრუნვაში.

სოლომონი სასწაულებრივ ძალას იჩენს: მოხარულ კვერცხს პირვანდელ სახეს დაუბრუნებს, სიმართლეს გამოაშკარავენს, შემდეგ კუნძულელის დამარცხებასაც შეძლებს. როგორ ახერხებს ყოველივე ამას? ლეგენდაში ამ კითხვაზე პასუხს ვერ ვპოულობთ. მხოლოდ ორიოდ ვარიანტშია მითითებული, რომ სოლომონი უბრალო მოკვდავი კი არ არის, უზენაეს ძალასთან ნათესაურადაა დაკავშირებული.

ხეთის ნათლული სოლომონი სიტყვას მოჰყვა განსაცდელსა...²²

თუ პროზაული ლეგენდის მიხედვით ვეზირი სოლომონის ერთგული და გულშემატკივარი მსახურია, გალექსილ ლეგენდაში საპირისპირო სურათს ვხედავთ. ზოგჯერ მთქმელი საგანგებოდ გვეუბნება, ვეზირი თავის მეფესთან თვალთმაქცობს, თეთრ კბილს უჩვენებს, გული კი შავი აქვსო. ერთ-ერთ ვარიანტს მთქმელის ასეთი შენიშვნა ახლავს: „სოლომონს ეკვი აქვს, რომ დედოფალი დალატობს. ჰოდა, ნაზირს და დედოფალს ასე ცდის: თუ მართალს იტყვიან, თევზი უნდა გაცოცხლდეს, თუ იტყუებიან — არა. მეტი ღონე არ არის და სიმართლეს ამბობენ“²³.

მართლაც, ვეზირი იძულებულია თვითონვე აღიაროს დანაშაული:

რიგთ მიეყვით სამართალსა, ახლა ვეზირსაცა ხედესა.

წამოდგა წამოუჩოქა ბედნიერ სოლომონ ბრძენსა:

— გამზარდე და გამაკაცე, მომასწარ ამ შავსა დღესა.

ღოეში ხუთჯერ ამას ვიტყვი: მე მოვკლავ სოლომონ ბრძენსა,

მისი ტურფა მე დამრჩესა²⁴.

დედოფალი უფრო მტკივნეულად განიცდის სიმართლის გამოაშკარავენს: გული უღონდება და როდის-როდის ამოიკვნესებს:

თორმეტი წელიწადია ვყვარობ კუნწულ ხელმწიფესა!²⁵

²¹ ვ. კ. ტ. ე. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი, ხალხური პოეზია, ელ. ვირსალაძის რედ. თბ., 1961, გვ. 258.

²² გ. ნათაძე, ხალხური ლექსები და ზღაპრები, თბ., 1950, გვ. 84.

²³ ვაზ. „ივერია“, 1891, №85.

²⁴ გ. ნათაძე, დასახ. კრებული, გვ. 84.

²⁵ ფოლ. არქ. უმიკ. 221.

დედოფლის ღალატის ხანგრძლივობა ვარიანტებში სხვადასხვაა:

შეიღიწილი არის ვყვარობ კუნძულ ხელმწიფესა²⁶.

ანდა:

ათ-თუთხმეტ წელიწადია, ვყვარობ კუნძულ ხელმწიფესა²⁷.

ვინაა „კუნძულ ხელმწიფე“ ანუ „კუნძულელი?“ როგორ გვინატრავს მას ლეგენდა? კუნძულელი, ხალხის წარმოდგენით, არის ავსულთა მეფე და მათი ბატონ-პატრონი. ავსულებად ხან ეშმაკები არიან დასახელებულნი, ხან კი — ქაჯები.

ამოცვიდნენ ეშმაკები, მთელ ქვეყანას შეედევსა,
ზოგი კლდესა, ზოგი ორესა, ზოგი მინდორს შეედევსა²⁸.

ანდა:

ამოცვიდნენ ქაჯნი-ქუჯნი, მთასა და ბარს მოედნესა,
რიგი კლდესა, რიგი ხესა, რიგი ხევსა ჩააციდესა²⁹.

ამიტომაა, რომ კუნძულელი ზოგჯერ ეშმაკების ხელმწიფედ იხსენიება, ზოგჯერ, კი ქაჯთა მეფედ.

იმას ხელში ვინ ჩაგიდებს, ეშმაკების ხელმწიფესა³⁰

ანდა:

თორმეტი წელიწადია, ვყვარობ ქაჯთ ხელმწიფესა³¹.

ხალხი ეშმაკს და ქაჯს ზოგჯერ აიგივებდა და ამ ორ სიტყვას სინონიმებად მიიჩნევდა ეს კიდეც ჩანს შემდეგ სტრიქონებში:

გამოცვიდნენ ეშმაკები, ქაჯებ ქარად გალიქნესა³².

ხალხის წარმოდგენით, „ეშმაკის ძირითადი მოვალეობაა ხელი შეუშალოს ღმერთს მის ყოველ კეთილ საქმეში, აცდუნოს ადამიანი, ააცდინოს ის ქვეშეარჩე გზას, დააკარგვინოს სამოთხე და თავი ამოაყოფინოს ჯოჯოხეთში“³³.

ასე მოქმედებს კუნძულელიც. იგი სახელგანთქმული მეფის ცოლსაც კი გადააცდენს და საქვეყნოდ შეარცხვენს.

მორწმუნე ადამიანმა იმთავითვე შექმნა ეშმაკის თავისებური ხატი და მისი დამახასიათებელი ნიშნებიც გამოიგონა. როგორ გამოიყურება ამ მხრივ კუნძულელი? პირდაპირ ამის თაობაზე არაფერია ნათქვამი,

²⁶ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვეთი II, გვ. 318.

²⁷ იქვე, გვ. 320.

²⁸ იქვე, გვ. 322.

²⁹ იქვე, გვ. 301.

³⁰ იქვე, გვ. 298.

³¹ იქვე, გვ. 309.

³² იქვე, გვ. 312.

³³ გაზ. „სოფლის ცხოვრება“, 1965, № 135.

ოლონდ მინიშნებები კი გვაქვს, რომ იგი გრძნეულია, სახეს ადვილად იცვლის.

დედოფალი ერთგან კუნძულელზე ამბობს:

ის ხომ პირად ვერც კი მოვა, მთვარის შუქსა ჩამოჰყვეს³⁴.

კუნძულელი ზოგჯერ ზეკაცს ჰგავს, დედამიწაზე ზეციდან ეშვება:

კუნძულელი დავპატიოთ, ცის კიბეზედ მიბრძანდეს³⁵.

ზოგჯერ კი ცხენზე ზის და მოკვდავ აღამიანად გვევლინება:

მოდრილა კუნძულელი, მარბენდა თავის ცხენსა³⁶.

გალექილი ლეგენდის ფინალი ნ. ბერძენოვისა და ალ. ხანანაშვილის პროზაულ ჩანაწერებს ემთხვევა. სოლომონ ბრძენი მოახერხებს კუნძულელის მოტყუებას: მას თავის საყმოიანა კოკაში გამოამწყვდევს, სარქველს მაგრად დაუცობს და ზღვაში გადააგდებს. ქვეყნად სანეტარო დრო დადგება: ეშმაკისა და ქაჯის ჰაჰანება აღარსადაა. უავსულეზო პერიოდის ხანგრძლივობა, ვარიანტების მიხედვით, სხვადასხვაა:

ათას ხუთას წელიწადსა ავი მავნე არ იქნესა³⁷.

ანდა:

ათას და ორას წელიწადს ეშმაკი აღარსად ჩნდესა³⁸.

ანდა:

სამასი წელიწადია, აენი-მავნე არსად ჩნდესა³⁹.

დასასრულ, მთქმელი წყევლის მეთევზეებსა და მებაღურებს, რომლებიც წყალში წააწყდნენ სოლომონის მიერ დაბეჭდილ კოკას შემთხვევით, გატეხეს და უნებლიეთ ეშმაკთა გამათავისუფლებელნი გახდნენ:

ღმერთმა ორიე დაშაათოს მეთევზე და მემამზლეცა⁴⁰.

როგორც ირკვევა, სოლომონ ბრძენის ციკლის ხალხურ ნაწარმოებებს საფუძვლად დაედო აღმოსავლური წარმოშობის ბუდისტური ლეგენდები. ასეთია, მაგალითად, „ვიკრამადიტის ლეგენდა“ ანუ „ვიკრამის თავგადასავალი“. ეს ნაწარმოები მიეკუთვნება ინდური წარმოშო-

³⁴ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი II, გვ. 301.

³⁵ იქვე.

³⁶ იქვე.

³⁷ იქვე.

³⁸ ფოლკ. არქ. უშიკ. 221.

³⁹ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი II, გვ. 316.

⁴⁰ ფოლკ. არპ. კ18, გვ. 14.

ბის ისეთ ქმნილებათა რიცხვს, რომლებიც გაჩნდა ინდოეთში ბუდიზმთან ერთად და თავისებურ მოთხრობებად გადაკეთდა⁴¹.

მოხარშული თევზის გაცოცხლების ეპიზოდი, ზემოთ განხილულ ქართულ ლეგენდაში რომაა მოცემული, სწორედ „ვიკრამის თავგადასავალმა“ შემოგვინახა.

ქართულ ლეგენდაში მთავარი მაინც ეშმაკთა მეფის წინააღმდეგ ბრძოლა და მისი დამარცხებაა. ამ ეპიზოდსაც მრავალი პარალელი აქვს. ბუდისტურ ლეგენდებში ხშირადაა საუბარი დემონ რაკშასზე, ქალებს რომ უმიჯნურდება და ყველა თავის მეტოქეს ღუპავს⁴².

თალმუდურ ლეგენდაში სოლომონის მეტოქე დემონს ასმოდეი ჰქვია⁴³, მუსლიმანურ ლეგენდაში კი — ზახრი. ეს უკანასკნელი კუნძულელივით გრძნეულია, შეუძლია ადამიანად იქცეს, ქალის გული მოინადიროს. ზახრი სოლომონის სახეს მიიღებს, დედოფალს გაუმიჯნურდება, ნამდვილ სოლომონს კი სახელმწიფოდან გააძევებს⁴⁴.

მუსლიმანური ლეგენდა იმითაც იქცევს ჩვენს ყურადღებას, რომ აქ მეთევზეა ნახსენები და სოლომონის მიერ სპილენძის ჭურჭლის დაბეჭდვასა და ტბაში მის ჩაშვებაზეცაა საუბარი.

აღსანიშნავია კიდევ შემდეგი ანალოგიური ლეგენდები: სლავიანური „სოლომონი და კიტავროსი“, დასავლეთ ევროპული „სოლომონი და მოროლფი“, „არტური და მერლინი“⁴⁵.

ისევე როგორც ასმოდეი, რაკშაზი და ზახრი, კიტავროსი, მოროლფი და მერლინიც დემონები არიან, ებრძვიან სოლომონს და ცდილობენ მისი ცოლის დასაკუთრებას. როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ასეთივე დემონური გმირია კუნძულელიც.

შევეხათ ქართული ლეგენდის კიდევ ერთ ეპიზოდს. ესაა მეთევზეების მიერ წყალში პოვნა კოკისა, რომელშიც ეშმაკებია დამწყვდეული. რუსულ და უცხოურ ლეგენდებში ვერ მივაკვლიეთ ამ ეპიზოდს ჭერ-ჭერობით. საგულისხმოა, რომ აღნიშნული ეპიზოდი გვხვდება ძველი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთ ნაკლებად ცნობილ ნათარგმნ ძეგლში „სპილენძქალაქიანში“. კ. კეკელიძის აზრით, ეს ძეგლი ნათარგმნი უნდა იყოს სომხურიდან XVIII საუკუნეში⁴⁶. „სოლომონ ბრძენისა და კუნძულელის“ ლეგენდა კი უეჭველად გაცილებით ადრეა შექმნილი.

⁴¹ Собрание сочинений А. Н. Веселовского, М., VIII, вып. I, с. 18.

⁴² იქვე, გვ. 144.

⁴³ იქვე, გვ. 131.

⁴⁴ იქვე, გვ. 161.

⁴⁵ იქვე, გვ. 240.

⁴⁶ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, 152, გვ.

ესეც რომ არ იყოს, „სპილენძქალაქიანში“ მხოლოდ მეთევზეების მიერ წყალში კოკის პოვნის ეპიზოდია გამოკვეთილად მოცემული, დანარჩენ ეპიზოდებზე კი თითქმის არაფერია ნათქვამი. ამიტომ ამ ძეგლს აღნიშნული ეპიზოდის უშუალო წყაროდ ვერ მივიჩნევთ.

„სოლომონ ბრძენისა და კუნძულელის“ შექმნის პროცესი ასე გვესახება: ლეგენდა თავდაპირველად, ალბათ, კუნძულელისა და მისი ქვეშევრდომების კოკაში ჩამწყვედევითა და ამ კოკის ზღვაში გადაგდებით მთავრდებოდა. ასე მთავრდება, მაგალითად, მუსლიმანური ლეგენდა⁴⁷. მორწმუნე მთქმელთა და მსმენელთა წინაშე უეჭველად წამოიქრებოდა კითხვა: სოლომონ ბრძენმა ყველა ეშმაკი თავიანთ მეფიანა კოკაში თუ ჩამწყვდია, დაბეჭდა და წყალს მისცა, დედამიწაზე ავსულთა კვლავ არსებობა როგორღა აეხსნათო!?

ლეგენდის ფინალი ამ კითხვის პასუხია: მეთევზეები წყალში შემთხვევით წააწყდნენ სოლომონის მიერ დაბეჭდილ კოკას, ეგონათ შიგანძიაო, გატეხეს და ეშმაკებს შესაძლებლობა მისცეს დედამიწის ყველა კუთხე კვლავ დაეკავებინათ.

ქართული ლეგენდის ორიგინალურ ეპიზოდად მიგვაჩნია აგრეთვე ვეზირისა და დედოფლის გამიჯნულების ეპიზოდი. რამდენადაც ვიცით, სხვა ხალხთა ფოლკლორში სოლომონთან დაკავშირებით ამ ეპიზოდს არ ვხვდებით. იგი მოცემულია „სოლომონ ბრძენისა და კუნძულელის“ მხოლოდ გალექსილ ვარიანტში. იქაც ისეა ჩართული, რომ ლექსის სიუჟეტურ-კომპოზიციური განვითარება მას სულაც არ მოითხოვს და მხოლოდ ამბის გასამაფრებლადაა მოხმობილი.

ზემოთ თქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ:

1. სოლომონ ბრძენი მსოფლიო ფოლკლორის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული პერსონაჟია. იგი ქართულ ხალხურ შემოქმედებაშიც ფართოდაა ცნობილი.

2. სოლომონ ბრძენის ციკლს საფუძვლად დაედო აღმოსავლური წარმოშობის ბუდისტური ლეგენდები.

3. სოლომონ ბრძენის ციკლში სრულიად თავისებურია ლეგენდა „სოლომონ ბრძენი და კუნძულელი“.

4. „სოლომონ ბრძენისა და კუნძულელის“ პერსონაჟებია: სოლომონი, კუნძულელი, დედოფალი, ვეზირი, დავითი, მემამულე და მებაღური. აქედან ბოლო სამი პერსონაჟი უბრალოდ იხსენიება, ლეგენდის მთავარი ამბის განვითარებაში არავითარ როლს არ ასრულებენ.

5. „სოლომონ ბრძენის და კუნძულელის“ ძირითადი პერსონაჟები და ეპიზოდები ნასესხებია. ქართული ლეგენდა ჩამოყალიბდა აპოკ-

⁴⁷ ა. ვესელოვსკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 161.

რიფული ლიტერატურის საფუძველზე მორაული სიუჟეტებისა და ეპიზოდების ოსტატური გამოყენებით.

6. მეთევზეების მიერ ზღვაში კოკის პოვნის ეპიზოდი არ უნდა იყოს ნასესხები, იგი უეჭველად ჩვენმა მოქმედებმა დაუმატეს. ქართული ლეგენდის ორიგინალურ ეპიზოდად მიგვაჩნია აგრეთვე ვეზირისა და დედოფლის გამიჯნურების ეპიზოდი.

Н. Ш. ШАМАНАДЗЕ

ГРУЗИНСКАЯ ЛЕГЕНДА О СОЛОМОНЕ МУДРОМ

Резюме

В работе рассмотрена легенда «Соломон Мудрый и островитянин», показано, что эта легенда была создана на основе апокрифической литературы и с использованием странствующих сюжетов и отдельных эпизодов.

მწვერვალსა და ხევს შორის

1890 წ. გაზეთ „ივერიაში“ (13.X №. 218) დაიბეჭდა ვაჟა-ფშაველას ლექსი „მთას ვიყავ“. 1901 წ. ჟურნალ „მოამბეში“ (№ II—III) გამოქვეყნდა პოემა „გველის მჭამელი“. მასშტაბური და პრობლემის ხარისხობრივი სხვაობის მიუხედავად, ამ ნაწარმოებთა ერთი-ერთშედარება საინტერესო ვითარებას გვიჩვენებს, ერთი მხრივ, შემოქმედებითი ისტორიის, ხოლო, მეორე მხრივ, რელიგიურ-მითოლოგიური მსოფლმხედველობის ცალკეულ ასპექტებთან პოეტის დამოკიდებულების თვალსაზრისით. შეიძლება წინასწარ ითქვას: ლექსი „მთას ვიყავ“ პოემა „გველის მჭამელი“-ს ჩანასახობრივ ბირთვად, ლიტერატურულ პირველწყაროდ, მცირე ვარიაციულ ოდენობად, ერთგვარ სიუჟეტურ სქემად წარმოგვიდგება.

ვაჟა-ფშაველას პოეზია ე. წ. თ ვ ი თ გ ა მ ე ო რ ე ბ ი ს ბ ე ვ რ ს ა გ უ ლ ი ს ხ მ ო შემთხვევას იცნობს. ერთხელ ნათქვამის ხელახალი გააზრება, კერძო თემისა და მოტივის ვარირება, ნაცნობი მოვლენისა და ნატურის განსხვავებული რაკურსით წარმოჩენა შემოქმედის მკვიდრ და ძირეულ ინტერესთა ხასიათს გვითვალისწინებს. ლოგიკური და კანონზომიერია ის ფაქტი, რომ ვაჟას რომელიმე პოეტური ნიმუშის რემინისცენციული კვალი, ხშირად უშუალო გამოძახილი, ამავე მწერლის მეორე ქმნილებაში დასტურდება... „გველის-მჭამელი“, როგორც ჩანს, ვაჟას შემოქმედებითი ხაზის ბუნებრივი გაგრძელებაა, ის აღრინდელ პოემებს უკავშირდება არა მარტო იდეებით, არამედ გმირთა ფსიქიური განწყობითაც¹. შეხების წერტილები ხან აშკარა და ზედაპირულია, ხან კიდევ — სიღრმისეული, ფარული, ძნელად შესამჩნევი.

გრ. კიკნაძის სიტყვით, „ვაჟა მრავალგზის უბრუნდება ერთხელ განხილულ თემას და ხელახლა ასახიერებს მას“². მკვლევარი ნათქვა-

¹ მ. ჩიქოვანი, ვაჟა-ფშაველა და ხალხური პოეზია, თბ., 1956, გვ. 65.

² გრ. კიკნაძე, ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები, თბ., 1978, გვ. 11.

მის საილუსტრაციოდ აღნუსხავს არაერთ მაგალითს ვაჟას მხატვრული მემკვიდრეობიდან, საგანგებოდ ჩერდება მწერლის პროზასა და პოეზიაში პოეტური ხატის „გულ-მკერდი“-ს ხმარების შემთხვევებზე, ხაზს უსვამს ამ კომპოზიციის ინტენსივობას და ამბობს, რომ „ფშაველი ჭარისკაცის წერილი“-ს პირველი სტრიქონი „გულ-მკერდიმც აგი-ყოვდება დედაო, ია-ვარდითა“ არის თვითგამეორებათა მწვერვალი³. თვითგამეორებათა საკითხს ვაჟას ხუთი პოემის („გოგოთურ და აფშინა“, „აღუდა ქეთელაური“, „ეთერი“, „სტუმარ-მასპინძელი“, „გველის მკამელი“) მონაცემებზე დაყრდნობით სპეციალურად განიხილავს ვლ. მინაშვილი⁴.

შემოქმედებითი ევოლუცია განიცადა ვაჟა-ფშაველას გულსა და გონებაში კაი ყმის მოტივმა. შეუწყვეტელმა ფიქრმა და ძიებამ ამ მიმართულებით დაბადა ქვეყნისშვილობისა და კაცურკაცობის შეუღარებელი სადიდებელი „კაი ყმა“.

თემატურ-აზრობრივი და ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური შესატყვისების დადასტურება ლექსში „მთას ვიყავ“ და პოემაში „გველის მკამელი“ გარკვეულწილად ავსებს და ამაგრებს ვაჟას შემოქმედებითი სპეციფიკის ხაზგასმულ მხარეს. საყურადღებოა, რომ ერთი შეხედვით თითქოს სავესებით დამოუკიდებელი ლექსისა და პოემის რამდენიმე კონკრეტული დეტალი და ეპიზოდი საზიარო ხალხური წარმოდგენების ნიადაგზე იძერწება. მეტი სიცხადისთვის მოგვყავს ლექსი მთლიანად:

მთას ვიყავ, მწვერვალზე ვიდეგ,
თვალთ წინ მეფრია ქვეყანა,
გულზედ მესვენა შუე-მთვარე,
ვლამპარაკობდი ღმერთთანა.

საკეთილდღეო ქვეყნისა
მედვა სულად და გულადა:
სიცოცხლე, მისთვის სიკვდილი
მქონდა მეორე რჯულადა.
ეხლა თავ-თავქვე მოვდივარ,
ხევი მიშელის ბნელა,

თან მიმდევს დიქრი მწუხარე,
გულის, გონების მწველია.
მალლიდამ დაბლა ჩამოსვლა,
ვაჰმე, რა მეტად ძნელია!

წამლობას ველარ გამიწვეს
ეხლა ცრემლები ცხელია,
რად მოვალ, თავქვე რად მოვალ,
ჩემს თავს რად ვიხდი ტალად?
იმ მთას თავს რისთვის ეანებებ,
თუნდ ვიქვე ტანჯვის ფილად!⁵

პოეზიის საგანი, ზოგადი აზრით, მყარი, მდგრადი და მარადიულია: ცხოვრება, ადამიანური განცდების კალეიდოსკოპური ნაირგვა-

³ იქვე, გვ. 14.

⁴ ვლ. მინაშვილი, თვითგამეორებები... იხ. ვაჟა-ფშაველას ხუთი პოემა, თბ., 1975, გვ. 354—359.

⁵ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. I, გვ. 94—95.

რობა, გმირის შინაგანი ვნებები, საერთოდ, პიროვნების ინდივიდუალური სულიერი სამყარო და საზოგადოებრივი სფეროს წეს-კანონებისგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური სინამდვილე. ყოველი ხელოვანის ფიქრი და შთაგონება, შრომა და ძალისხმევა ამ შინაგანგარეგანი სფეროების განსაზღვრული რიგისა და კატეგორიის პრობლემებზეა ორიენტირებული.

ვაჟა-ფშაველას ნაყოფიერი შემოქმედება თანადროული ცხოვრების მრავალ მხარეს სწვდება და მოიცავს. მისი გონსაწიერის ორბიტში გამორჩეულ ადგილზე დგას ადამიანი, პიროვნება, რომლის მხატვრული სახე, შინაგანი ფიზიონომია პატრიარქალურ თემთან, მის ტრადიციულ ადათ-ჩვეულებებთან და გარემომცველ ბუნებასთან დამოკიდებულებაში იხსნება.

„გველის მკამელი“-ს დაწერას წინ უძღოდა მხატვრული დაოსტატების, იდეური სრულყოფის, ინტენსიური წრთვნის ხანგრძლივი პერიოდი.

უაღრესად შეკუმშული, უკიდურესად დაწურული სახით „მთას ვიყავ“-ში ჩადებული აზრი კარგა ხნის შემდეგ გაღრმავდა და გაიშალა „გველის მკამელში“. ფილოსოფიური განსჯის დონემდე ამალდა ლირიკულ ლექსში ჩამოყალიბებული, ყველა ეპოქისთვის აქტუალური და საჭირობოროტო საკითხი ადამიანის საამქვეყნო დანიშნულებისა, გარესამყაროსთან მისი მიმართებისა. „მთას ვიყავ“ სასიძლერო ინტონაციაზე აგებული მცირე ფორმის ნაწარმოებია. ამ ნაწარმოებში თვალნათლივ იკითხება „მადლიდამ დაბლა ჩამოსული“ („ცოცხლად დამარბული“, „ძალად ცოცხალი“, „სიცოცხლით სიკვდილიანი“ — ვაჟას გამოთქმებია, — ა. ა.) პიროვნების უსაშველო ტრაგიზმი. ლექსის ფუნალში მოქმედების შედეგი მიზეზობრივი წანამძღვრების გარეშეა გაცხადებული. მწვერვალზე მდგომი ლირიკული გმირი, ვის თვალწინაც ხელისგულივით იყო განფენილი მთელი ქვეყანა, და რომელსაც „საკეთილდღეო ქვეყნისა“ ედვა „სულად და გულად“, მოულოდნელად ქვევით ეშვება. არ ჩანს, აუხსნელია, რამ გამოიწვია დიდების აპოთეოზს მიღწეული გმირის საბედისწერო მარცხი. ყოველგვარი შემზადების და წინაპირობის უქონლად ხდება მდგომარეობის უეცარი, რადიკალური შემოტრიალება. უსასრულო სივრცე იხურება, თვალსაწიერი იკეტება და მკვრივი წყვილიდი მეფედება ირგვლივ. ზეგარდმო მადლი ქრება და მის ადგილს გულ-გონების მწველი მწუხარე ფიქრი იკავებს.

ვაჟა თითქოს განგებ იოკებდა სათქმელს, მოთმინებით ელოდებოდა შესაფერის დროს (ფიგურალურად — „მხარზე არწივის დაჯლომას“), რომ პატარა ლექსით თეზისურ მასშტაბებში გამქლავებული პრობლემები კვლავ განეახლებინა და ცხოვრებისეული გამოცდილე-

ბით აღსავსეს, ჭირ-ლხინ გამოვლილს, ცოდვა-მადლის გარჩევით მხედველს „გველის მჭამელი“-ს სტრიქონებში გაეგრძელებინა და გაემძაფრებინა მანამდე ლირიკულ ლექსში ამეტყველებული მწვავე ტივილები.

საერთო ნიშნები ანათესავენთ ლექსის ლირიკულ პერსონაჟს (იგულისხმეთ თვითონ ვაჟა*) და გველის მჭამელს. არც ერთი არ გახლავთ რიგითი მოკვდავი, ჩვეულებრივი ადამიანი. მათი ცხოვრების ეტლს იღუშალი, კაცთა გონებისთვის მიუწვდომელი, ირაციონალური ძალა განაგებს. ორივეს სიცოცხლე დასაზღვრულია უხილავი არსების ნებით. მათ არ შეუძლიათ საკუთარი გზის წარმართვა სასურველი მიმართულებით. გმირთა შინაბუნებაში ხდება მკვეთრი ფერისცვალება, რაც პრინციპულად ასხვადფერებს მათ ყოფას. შინაგანი გარდაქმნა, სულიერი მეტამორფოზი ლექსში ქვევტექსტურად იგულისხმება, ქვეცნობიერად მოიაზრება, პოემაში კი ყველაფერი ლოგიკური თანმიმდევრობით არის ილუსტრირებული.

ცნობილია, რომ „გველის მჭამელს“ ხოგაის მინდის ლეგენდარულ სახელთან დაკავშირებული მითოლოგიური გადმოცემა დაედო საფუძვლად. ეს საკითხი დღეს დავას აღარ იწვევს. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თვით ვაჟა გვაწვდის ცნობებს პოემის ხალხურ ძირებზე (იხ. მისი წერილები: „ფიქრები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ“, 1911 წ. და „კრიტიკა ბ. ივ. ვართაგავასი“, 1914 წ.).

„გველის მჭამელი“ რთული, მრავალწახანგოვანი, ჯერ კიდევ ბოლომდე ამოუცნობი მხატვრული ფენომენია. მასში ერთმანეთს ერწყმის და ჰარმონიულად თანაარსებობს რეალური და ფანტასტიკური სამყარო, ნამდვილი და გამონაგონი ამბავი, კონკრეტული და აბსტრაქტული გარემო. ყოფიერების ემპირიულ მხარეს ენაცვლება რელიგიურ-მითოლოგიური სიბრტყე. „გველის მჭამელი“-ს ტექსტი თავისთავად იძლევა მრავალგვარი წაკითხვის, სუბიექტური მიდგომისა და ინტერპრეტაციის ფართო შესაძლებლობებს. პოემაში ხერხდება ფოლ-

* ვაჟას გარდაცვალების გამო ჟურნალის „თეატრი და ცხოვრება“ 1915 წლის 2 აგვისტოს მეთაურ წერილში იოსებ იმედაშვილი წერდა: „...აღარ გვყავს ვაჟა, ლალი შვილი, ლაღად მომღერალი, ერის ნაღვლით დაქემსილი, ხალხის წამების ემბაზში განბანილი, სამშობლოს ბრწყინვალე მომავლის ნატერაში სულდაღეული, ჩენი დანახული ბედის მკითხავე...“

აღარ გვყავს ის, ვისაც
„გულზე ესვენა მზე-მთვარე,
ლაპარაკობდა ღმერთთან.“

საკეთილდღეო ქვეყნისა
ედვა სულად და გულადა...“

კლორული მოტივების დიფერენცირება და საერთო სიუჟეტური მაგისტრალის გათვალისწინებით მათი ცალ-ცალკე განხილვა.

ქაჭეთში გველის ხორცის ჭამამ მინდია ყოვლისმსმენელ და შემძლებელ, „მაღლა მხედ“ ინდივიდალ აქცია. მისთვის გახსნილია თვალნათელი სამყაროს საიდუმლოებათა კარები: ესმის ბალახთა საუბარი, ყვავილების ტიტინი, ხე-მცენარეთა კენესა და ჩივილი, ცხოველთა გულისტკივილი, ჩიტების ენა. მის გულში ღვივდება მეტყველების უნარმოკლებულ ცოცხალ არსებათა შებრალების, დანდობისა და თანაღმობის საზოგადოებისთვის მიუღებელი, მაგრამ, ჰუმანურობის თვალსაზრისით, სასურველი გრძნობა და მოთხოვნილება, რაც, ერთსა და იმავე დროს, უმაღლესი ბედნიერებაც არის და ენითუთქმელად მძიმე ტვირთიც. მინდიას „კოსმიური სიყვარული“ (კ. კაპანელი) სამყაროს მიმართ პრაქტიკულად მოაზროვნე საზოგადოებისთვის გაუგებარია. მიუხედავად იმისა, რომ მისი მსოფლხედვა და ნაბიჯი იმთავითვე მარცხის ანაწერია, მნიშვნელოვანწილად პროგრესულიც არის, რომელიც პერსპექტივაში ჰუმანიზმის უმაღლეს პრინციპებზე დაფუძნებული, თვისობრივად ახალი საზოგადოებრივი გარემოსკენ ლტოლვას გულისხმობს. თავისი „უცნაური“ ქცევითა და მოქმედებით მინდია მოითხოვს არსებული სინამდვილის ცალკეულ მხარეთა მოდელირებას, თემის (ფართო გაგებით — კაცობრიობის) ცხოვრების მრავალსაუკუნოვან წესრიგში ფუნდამენტური „კორექტივების“ შეტანას. ამ კუთხით თუ შევხედავთ, მის სახეში შეიძლება დავინახოთ რელიქტური პლასტები პირველწინაპარ-დემიურგებისა, კულტურული გმირებისა, რომელთაც მსოფლიოს ხალხთა არქაულ მითოლოგიებში პირველქმნადობის აქტი მიეწერებათ... როგორც მიუთითებენ, „ვაჟას ბუნების კოსმიური კონცეფცია მინდიაში განსახიერდა“⁶. ადამიანურ შესაძლებლობათა ფარგლები ამ გმირის მაგალითზე წარმოუდგენლად გაფართოებულია. გველის მჭამელის მხატვრულ სახეში ირეკლება და ფოკუსირდება გარესინამდვილესთან ვაჟას დამოკიდებულების ძირეული ასპექტები.

პირველი გამოჩენისთანავე გვიზიდავს მინდიას პიროვნება:

...კრებაში ერთი ვინმე სჩანს
სახე-მკრთალი და შშვილია...⁷

ფიზიონომიური მხარის წინ წამოწევა, ხატწერა, ხელს უწყობს ფსიქოლოგიური სიღრმის ნაწილობრივად გამომზევებას. პერსონაჟის სულიერი წყობა აღბეჭდილია მის გამომეტყველებაში. ხატის მსახურ-

⁶ მ. კვესელავა, ფაუსტური პარადიგმები, წ. 2, თბ., 1961, გვ. 125.

⁷ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IV, გვ. 7.

თა — ქადაგთა და ლეთის მკადრე-მოენეთა (ლაბუშთა) დარად ფერნაც-
ვალი გველის მკამელი, „გამეცნიერებული გლეხი“ ს ა ხ ე-მ კ რ თ ა-
ლი ი ა. სხვადქცევის, სულიერი მეტამორფოზის მერე ის ბრძენკაცთა
შესაფერის „პოზაში“ წარმოგვიდგება — მ შ ვ ი დ ი ა. მინდიას არსე-
ბაში სინთეზირებულთა ადამიანური და ღვთაებრივი, წარმავალი და
მარადიული. ასეა ხალხურში, ასევეა ვაჟასთან. გველის მკამელი ფშავ-
ხევსურეთის ფარი და ნუგეშია. პურის ყანაში სამკალად გასულს თავ-
თავები თავიანთ ღმერთად სახავენ. გვირგვინოსანი თამარი მტერთან
ბრძოლაში მასზე ამყარებს იმედს (იდეალურ გმირს შესატყვისი ეპო-
ქის წიაღში ამოქმედებს) ვაჟა. ანაქრონიზში გამართლებულია მითო-
ლოგიური აზროვნების სპეციფიკით). პოემის ყველა დეტალი და კომ-
პონენტი მინდიას პიროვნების ნათლადჩინას ემსახურება. ყოველივე
მისგან გამომდინარეობს და მისკენ მიიქცევა. „გველის მკამელში“
თითქმის ყოველი გმირი იმიტომ არსებობს, რომ მინდიას ბუნება
ცხადყოს, მისი შინაგანი არსება გაარკვიოს“⁶... გველის მკამელის არ-
სებობის აზრი ქვეყნისთვის სასარგებლო საქმის კეთებაში მდგომარე-
ობს, რის გარეშეც მისი სიცოცხლე ნიადაგამოცლილი და ბედუქე-
თური ხდება.

უჩვეულო სამყაროში, ზღაპრულ ქვეყანაში, სიზმარულ ჩვენე-
ბათა საუფლოში „გადასახლებულ“ გმირს თავისკენ უხმობს და ეწე-
ვა მშობელი მიწა, ადამიანდმქცეველი, დამბადებელი ბუნება, „ქი-
რიანი“ ცხოვრება (გავიხსენოთ ვაჟას ნათქვამი: „ცხოვრება ქირიანია,
ქირით არ ერთით, ორითა...“). ერთ-ერთი უნდა დათმოს. ალტერნა-
ტივა გარდაუვალია. სახარების სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „ვერვის
კელეწიფების ორთა უფალთა მონებად“ (მათე, 6. 24.). ვერც მინდიამ
შეძლო კერძოსა და უნივერსალურის, ადამიანურისა და ღვთაებრივის
მორიგება, ორ საწყისს შორის მშვიდობიანი კონტაქტის დამყარება. ოჯახ-
ური ინტერესების გამო თავისთავთან „მელაობით“ მოქცევამ ღვთის-
სწორი გმირი ჩვეულებრივ მოკვდავად აქცია. ყოველდღიურობის წვრი-
ლმანი, უკომპრომისო უტილიტარული მოთხოვნილებები, ოჯახური სი-
ნამდვილე დაუპირისპირდა მისი ნების სიმტკიცეს, მოწოდების სიმალ-
ლეს, ღვთისმიერ ბუნებას. თემი (საზოგადოება) წინაღუდგა გველის
მკამელის „ახირებულ“ ხასიათს, ცხოვრების ნირს. ამქვეყნიური საზ-
რუნავის ლოგიკურმა კანონზომიერებამ დაშალა და შემუსრა „მალა
მხედი“ პიროვნების შინაგანი სამყარო. დამსხვრეული ჰარმონიის, ხელ-
ყოფილი სილამაზის, განწვალული მთელის აღდგენა და დაბრუნება

⁶ ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი. ქართული ლიტერატურის ისტორია, XIX ს. თბ., 1959, გვ. 152.

შეუძლებელი შეიქნა. შინაგანმა მერყეობამ, გაორებამ, „წმინდა რჯულის“ გაყიდვამ, რწმენის დაკარგვამ დაღუპა გველის მჭამელი...

ადგილმდებარეობა, გეოგრაფიული ანტურაჟი, რომელთანაც დაკავშირებულია მინდიას ცხოვრება, ყურადღებას იქცევს თავისი რომანტიკით, ეგზოტიკური იერით, პოეტური სახოვანებით:

ფრიალო კლდის თავს სახლი დგა,
ცას ებჯინება ბანითა...⁹

იქვე მოჩანან თოვლით გადალესილი ტანაყრილი მთები, უფსკრულში ფესვგადგმული პირქუში კლდეები, დაღრუბლული საჯინვეები. გველის მჭამელის სამკვიდრებელი ცის ახლოსაა.

მთის წვერი, ერისიონი, ამ შემთხვევაში კლდის თავი, მითოსური თვალთახედვით, ღვთისშვილთა სამყოფელის შესატყვისია. აქ მდებარეობს ანგელოზთა (ღვთისნასახთა, ღვთისნაბადებთა) წმიდა სადგური. ასევე, მითოსური გაგებით, მთა ვერტიკალური კოსმოსური მოდელის ცენტრალური ფიგურაა, რომელიც, სიმბოლურად, აერთებს ცასა და დედამიწას. ამ ვერტიკალური გზით აღი-ჩამოდიან ანგელოზები. მათ ადამისძეთა საჩივარი მიაქვთ სამყაროს უზენაეს გამგებელთან — მორიგე ღმერთთან და პირიქით, ხალხს მის ნებას ამცნობენ...

საცხოვრისი ადგილის ჩვენებით ვაჟა-ფშაველა შეფარულად მიგვანიშნებს მინდიას ღვთიურ ბუნებაზე.

ვნახოთ ჩვენთვის საინტერესო ლექსის დასაწყისი:

მთას ვიყავ, მწვერვალზე ვიდგა,
თვალთ წინ მეფინა ქვეყანა...

პოემაში — ფრიალო კლდის თავი, ლექსში — მთა და მწვერვალი. მსგავსება ნათელი და ხელშესახებია, რაც, ვფიქრობთ, კომენტარს აღარ საჭიროებს.

დიდად საგულისხმო წერილში „ვაჟას მთა და ბარი“ ზურაბ კიკნაძემ მართებულად შენიშნა, რომ „მთა ვაჟას პოეზიაში გააზრებულია როგორც სულიერი ამბლების, ზნეობრივ-შემოქმედებითი სრულყოფის ადგილი, ხოლო სვლა მთისკენ — როგორც გზა სრულყოფისაკენ“. და იქვე: „მთა არის წმიდა ანუ კ ვ რ ი ვ ი (როგორც ფშავ-ხევსურეთში იტყვიან) ადგილი, სადაც მხოლოდ უფლის რჩეულებს შეუძლიათ ასვლა...“¹⁰.

განსახილველი ლექსისა და პოემის პერსონაჟთა ბედის სტადიალური ცვლა ორ უკიდურეს, მატერიალურ ზღვარს შორის ხდება. პირველი

⁹ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IV, გვ. 17.

¹⁰ ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 3, 1980, გვ. 37.

ზღვარი (კლდის თავი, მწვერვალი) ღვთაებრივი სამყაროს კარიბჭესთან გადის, ხოლო მეორე (ბნელი, მოწამლული ხევი) შავეთის წინკართან არის წილნაყარი. დიამეტრულად საპირისპირო ეს ორი მიჯნა, შესაბამისად, გმირთა აღზევებისა და დაცემის სიმბოლურ ნიშანს ეკუთვნის წარმოგვიდგება (შდრ. ბერძნული მითოლოგიის ოლიმპო და აიდი, იგივე ჰადესი. პირველი—ღმერთების მუდმივი ადგილსამყოფელი, სინათლისა და ჰარმონიის დიადი სამშობლო, მეორე — ხტონურ ღვთაებათა მრუმე სამყარო, მკვდართა სულების სამეფო, მიწისქვეშეთი).

რაც უფრო ძლიერი და ცხოველმყოფელია მწვერვალზე დგომით მიღებული ბედნიერების ნეტარი განცდა, იმდენადვე მძაფრი და აუტანელია გარდუვალი მარცხის, ტრაგიკული აღსასრულის, შინაგანი რღვევის წინასწარი შეგრძნება.

ეხლა თავ-თავზე მოვდივარ,
ხ ე ვ შ ი მიმელის ბნელა,—

მოსთქვამს ლექსის ანონიმი გმირი. ხევი (ხეობა) აქ გაიაზრება როგორც დემონოლოგიურ არსებათა საბუდარი, აესულთა საკრებულო, ბოროტების ნავსაყუდელი. ადამიანისთვის იქიდან უკან დასაბრუნებელი გზა მოჭრილია.

მოცემულ კონტექსტში ხ ე ვ ი საიქიოს სინონიმურ შესატყვისადაც შეიძლება ჩავთვალოთ.

შავ-ბნელ ხ ე ვ შ ი ეშვება ლექსის სუბიექტი.

ლაშქრის დაეინებული თხოვნის საპასუხოდ მოწამლულს ხ ე ვ ა ს ირჩევს გველის მკამელი მტრის დასახვედრად.

არ უნდა იყოს შემთხვევითი და გაუცნობიერებელი პოეტის მიერ ამ ტოპონიმის (მოწამლული ხ ე ვ ა) შემოტანა პოემაში. ეს ტოპონიმი ტევადი სიმბოლოა. სტრატეგიული განზრახვით მეომრების ჩასვლა მოწამლულს ხ ე ვ ა შ ი სიმბოლურად გულისხმობს ჩამსვლელთა საბრძოლო გეგმის ჩაფუშვას, წარუმატებლობას, ხელის მოცარვას.

პოემის ბოლოს, „კაბალახით შაკრული“ მინდია „შამურვილი სახის“ ხევსურებმა ბრძოლიდან გამოიყვანეს და „დაბლა დაგდეს ვ ა კ ე ზ ე“. ბრალეული გმირის დანავსული სიცოცხლის დაღმავალი გზა ვ ა კ ე ზ ე მთავრდება და არა ვთქვათ, ფერდობზე, სადაც კიდევ იარსებებდა კვლავ აღდგომისა და მწვერვალისკენ ლტოლვის პერსპექტივა...

ლექსსა და პოემაში ფიგურირებს ასტრალური სიმბოლიკა, როგორც პერსონაჟთა ბუნების, მათი სულიერი პროფილის გამოკვეთისთვის აზრობრივად სავსე და არსებითი მნიშვნელობის მქონე ერთგვარი დამხმარე საშუალება.

რიგითი მეომრებისგან გველის მჭამელის გამორჩეულობა პოეტური ფოლკლორისთვის დამახასიათებელი მხატვრული დეტალითაა მინიშნებული. კოშკში შეკრებილი ქალები ხატ-ღმერთის ძალას ავედრებენ სალაშქროდ ამგზავრებულ ხევსურების ჯარს. ისმის ქალების საერთო ხმა:

...შზიავ, წამოდევ, გაჰხედ,
აგერა უენი ქმარია,
დროშიონთ მასდევს მხარდამხარ
ამომავალი მთვარია.¹¹

ზუსტად იგივე მხატვრული სახე ვაქვას პოეზიაში:

სუმელჯი სუმელჯიშვილი—
ამომავალი მთვარია.¹²

ლაშქრის საომრად წასვლის სამზადისში ქმრის ბედით შემოფოთებულ მზიას სანდუა ეუბნება:

მე ისიე მინდია მგონავ,
შასადარები მზესთანა.¹³

პოემაში არაერთგზის არის მინიშნებული ზენა სამყაროსთან გველის მჭამელის იღუმალ კავშირზე. მისნური უნარისგან, ტანჯვის გზით შექმნილი ღვთაებრივი სიბრძნისგან დაცლილი მინდია

სულ ბანზე იჯდის ღამითა,
ამტერდებოდა ცასაო...¹⁴

თუ აღრე გველის მჭამელს უენ-პირო, „უასაკო და უსულო“ საგანთა საუბარიც კი ესმოდა, ახლა ეს საოცნებო ნიჭი თუ უნარი აღარ გაჩნია, რის გამოც დაბადების დღეს იწყველის და დღემუდამ ვალალებს:

რატომ მალედვე არ გაქრა
ჩემი ვარსკვლავი ცაშია...¹⁵

(შდრ. ვაქასავე პოეზიიდან: „შავად მენახოს ქმარაო, უენი ვარსკვლავი ცაზედა“, III, 286; „როცა დრო მოვა, დე გაქრეს ბედის ვარსკვლავი ცაზედა“, III, 148; „ბედის ვარსკვლავსაც არ ვგლოვობ, ჩახდეს თუ ჩამიხდებაო“, I, 131; „ღმერთს როდი ესმის ზოგჯერ ვედრება: ბედის ვარსკვლავი გაუქრა ცაში“, IV, 126 და ა. შ.).

¹¹ ვაქა - ფშაველა, თხზ., ტ. IV, გვ. 35.

¹² თხზ., ტ. I, გვ. 71.

¹³ თხზ., ტ. IV, გვ. 30.

¹⁴ იქვე, გვ. 30.

¹⁵ იქვე, გვ. 22.

ბედის ვარსკვლავი იდენტურია იმ სანთლისა, რომელსაც ვაჟას სხვა ლექსებში ვხვდებით:

ვინაც მადლს სჩადის, ს ა ნ თ ე ლ ი
მისი არ ჰქრება ცაშია...¹⁶
მიყვარს ვინც მოკლა სიკვდილი.
მადლის ქმნით ხვევა სახელი.
გაუქრობელი ყოფილა
ქვეყნად იმისი ს ა ნ თ ე ლ ი.¹⁷

პროფ. აპოლონ ცანავა მიუთითებს ბედის ვარსკვლავის შესახებ ხალხური რწმენის არსებობაზე სამეგრელოს სინამდვილეში.¹⁸

ცაზე მოციმციმე ბედის ვარსკვლავის მოტივი მოკლებულია ეთნოგრაფიულ კონკრეტულობას. იგი საერთაშორისო გავრცელებისაა. ქართული წარმოდგენების პირდაპირი ანალოგიების დამოწმება სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორიდან შეიძლება. ხურიტული ცრურწმენით, ყოველი ადამიანის შობას თან სდევს ცაზე მისი კუთვნილი ვარსკვლავის გაჩენა, რომელსაც უკავშირდება ამ ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა.¹⁹

რელიგიური იდეა იმის შესახებ, რომ ღვთაებრივი არსის მატერიალურ-სიმბოლური გამოხატულება, სახელდობრ ს ა ნ თ ე ლ ი, ითვლება მამრობითი სქესის წარმომადგენელთა სიცოცხლის წყაროდ, შემჩნეულია ქართველ მთიელთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში.

წერილში „ფშავლების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები“ ვაჟა-ფშაველა მოკლედ ვადმოგვცემს საერთო-საფშავლო საქმეზე ლაშარის ჯვარში ბჭობისა და თემის შიგნით მომხდარი ამბის გამო სათემო ხატში მოწმეთა დაფიცების ტრადიციულ ჩვეულებას. უკანასკნელის შესახებ ვაჟა წერს: „... ფიცი ხატში ამრიგად მოხდებოდა: ხევისბერი აავსებდა თასს ლუდით, არაყით და ან ღვინით; ცალს ხელში ეჭირა სასმლით სავსე თასი, მეორე ხელით — ა ნ თ ე ბ უ ლ ი ს ა ნ თ ე ლ ი (ხაზი ყველგან ჩვენია, — ა. ა.) და იტყოდა: „ვინაც მართალი დამალოს და არა თქვას, გაუწყრეს ეგ ჩვენის ბატონის მადლი და დავლათი და ეგ თასივით დაიღვაროს იმის ოჯახი“ (დააქცევდა თასს); „ე გ ს ა ნ თ ე ლ ი ვ ი თ გ ა ქ რ ე ს ი მისი სახსენებელი დედამიწის ზურგზეითა (გ ა ა ქ რ ო ბ დ ა ს ა ნ თ ე ლ ს).“²⁰

¹⁶ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. II, გვ. 241.

¹⁷ იქვე, გვ. 88.

¹⁸ ა. ცანავა, ძველი კოლხური ღვთაებანი... იხ. ეპიკური ჟანრები, ქართული ფოლკლორი, X, მასალები და გამოკვლევები, თბ., 1981, გვ. 98.

¹⁹ Ал. Потебня, О некоторых символах в славянской народной поэзии, Харьков, 1914, с. 194.

²⁰ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IX, გვ. 76.

პირველყოფილ-თემური წყობილების დაშლის პერიოდის ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში პროფ. ვერა ბარდაველიძე ეხება მთიულ-გუდამაყრელებისა და ხევსურების საახალწლო წეს-ჩვეულების ანალოგიურ მომენტს. ჭართლის ხეობაში მცხოვრებ მთიულთა შორის, როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, გადმონაშთის სახით შემონახული ყოფილა ე. წ. ს ა ნ თ ლ ო ბ ა ლ ა მ ი ს რ ი ტ უ ა ლ უ რ ი მოქმედება, რაც შემდეგში მდგომარეობდა: ახალი წლის ყოველ მეკვლეს სალოცავში მიჰქონდა იმდენი წ უ ლ ი ს ს ა ნ თ ე ლ ი, რამდენიც მამრობითი სქესის სული იყო მის სახლში. გარდა ამისა, მთიულ და გუდამაყრელ მეკვლეებს ხატში მიჰქონდათ თითო კ ო მ ი ს ს ა ნ თ ე ლ ი. კ ო მ ი ს ს ა ნ თ ლ ე ბ ი ს გ ა ნ მ ზ ა დ ლ ე ბ ო დ ა ერთი დიდი სანთელი, რომელიც ინთებოდა შენობაში, სადაც იმართებოდა ახალი წლის მიმლოცველთა ღამისთევა... ღამისმთეველები გამოყოფდნენ ორ მეთემეს, რომელთაც ევალებოდათ სანთლების ნორმალური ნათებისთვის თვალყურის დევნება ღამის განმავლობაში.

წ უ ლ ი ს ს ა ნ თ ლ ე ბ ს ა ხ ა ლ ი წ ლ ი ს ღ ა მ ი ს გ ა ნ ს ა კ უ თ რ ე ბ უ ლ ა დ სა ზ ე ი მ ო მომენტებში — ღმერთების დიდების, საზოგადოებრივ-სასარგებლო საქმეებში წარჩინებულთა დალოცვისა და თემის მოღალატეთა შერისხვისას (შეჩვენებისას) ანთებდნენ. ხევსურეთში ამ დროს ღვთისმსახურთა უფროსი და მეკვლეები ფეხზე იდგნენ, ხელში ლუდით სავსე თასებით, რომელთა კიდეებზეც მიმაგრებული იყო ანთებული წ უ ლ ი ს ს ა ნ თ ლ ე ბ ი. დიდების, დალოცვისა და შერისხვის ტექსტებს წარმოსთქვამდა ხუცესი ან ხევისბერი, ხოლო დანარჩენი დამსწრენი გუნდურად იძახდნენ შესაბამის სიტყვებს მოკლე ფორმულაში და სვამდნენ ლუდს... შერისხვის დასასრულ, ღვთისმსახურთა თავკაც-სამჯერ წარმოსთქვამდა: „დ ა ქ რ ე ს ე ს რ მ ე ლ ა ლ ა ტ ე, მ ა ვ ნ ე კ ა ც ი ს ო ბ ა“ ან: „ე ს ე დ ა ქ რ ე ს ი მ ი ს მ ე კ ო მ უ რ ო ბ ა“ და ყოველ თქმაზე ა ქ რ ო ბ დ ა, შემდეგ კი კვლავ ა ნ თ ე ბ დ ა ს ა ნ თ ე ლ ს...“

სვანებთან სანთლის როლში დასტურდება ჩ ი რ ა ლ დ ა ნ ი... ადრესაგაზაფხულო დღეობებზე, დილაადრიანად ყოველ სვან მამაკაცს მიჰქონდა თავისი (აგრეთვე მამრობითი სქესის მცირეწლოვან ბავშვთა, თუ ჰყავდათ ოჯახში) ჩირალდანი სათემო მოედანზე, სადაც ანთებდნენ სასოფლო კოცონს... ცდილობდნენ, ჩირალდნები მშვიდობიანად მიეტანათ მოედნამდე, არ დავარდნოდათ, ან არ დაცემულიყვნენ, ვინაიდან ეს მოასწავებდა ჩირალდნის მფლობელის ავადმყოფობას, ასევე, არ ჩაექროთ, რადგან ეს ნიშნავდა მეჩირალდნის მალე გარდაცვალებას²¹.

²¹ В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 112—113.

ადამიანის სიკვდილთან ერთად მისი ბედის ვარსკვლავიც (ასევე, სანთელი) ქრება. ან: ციდან ვარსკვლავის მოწყვეტა („მოწილვა“) და სანთლის დაშრება გმირის სიკვდილის მაუწყებელია. ეს რწმენა არის გამონათული ხალხური პოეზიის შემდეგ ნიმუშებში:

ვაეკასა უნდა ეხურას ცოცხალსა ქული თავზედა,
როცა მაკვდების, გაქრების ბედის მასკვლავი ცაზედა.²²
ნელა დაგვიკრეს ბეწინას, მასკვლავს მასწილვენ ცისასა.²³
გუდანთას მოწყდა მასკვლავი, ჭვარბოსელს დაჭდა წყალზედა.²⁴
ცას მოსწყდა წითელ მასკვლავი, გირევს წაივდა წყალზედა.²⁵
თანლივ ბუბუნაურთავ, მზე დაგიბნელდა ცისაო,
მალლა გამქარალა ვარსკვლავი იმ შენის სიკოცხლისაო.²⁶
ვაიმე, ჩემო ღელაო, ჩემი სანთელი ქრებაო.²⁷
თუ შენი მოლაღატე ვარ, შენც გაქრი ჩემო სანთელიო²⁸ და სხე.

ამ მცირე ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული ექსკურსების შემდეგ ცხადი ხდება ვაეა-ფშაველას პოეზიის ზემომოტანილ ნიმუშებში ნახსენებები ბედის ვარსკვლავისა და სანთლის სიმბოლური აზრი და მნიშვნელობა.

გულზედ მესვენა მზე-მთვარე*,
ვლაპარაკობდი ღმერთთანა,—

აგრძელებს შინაგან მონოლოგს ლექსის — „მთას ვიყავ“ — უსახელო გმირი (პარალელი ილიას „პოეტი“-დან: „ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ...“).

მზესა და მთვარეს, ქართველი ხალხის მსოფლგანცდაში, გარდა მხატვრული ფუნქციისა და ესთეტიკური ღირებულებისა, გააჩნიათ მითოსური დატვირთვა, კოსმოგონიური მომენტი, მსოფლმხედველობითი მხარე. ერთიც და მეორეც ღვთაებათა ატრიბუტებია. ერთ დროს საქართველოში ამ მნათობთა ძლიერი კულტი არსებობდა. მზე და მთვარე ასტრალური პანთეონის საპატიო წევრებად, თაყვანსაცემ წარმართულ ღვთაებებად იყვნენ მიჩნეული, რის შესახებაც საყურადღებო

²² ა. შანიძე, ხეესურული პოეზია, ტფ. 1931, № 718.

²³ იქვე, № 164.

²⁴ ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 106.

²⁵ თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 139.

²⁶ ე. ვირსალაძე, ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, თბ., 1958, გვ. 245.

²⁷ იქვე, გვ. 254.

²⁸ ხალხური სიტყვიერება, III, ხალხური ლექსები თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი, მ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1953, გვ. 738.

* ს. დანელია შენიშნავს: „ბუერის მთქმელია მზე-მთვარის დაახლოება ღმერთთან ლამექსში. ღმერთი ვაჟას მზე-მთვარის სახით ევლინება, როგორც წარმართს“ (იხ. მისი, ვაეა-ფშაველა და ქართველი ვრი, ტფ., 1927, გვ. 64).

ცნობებია შემონახული სტრაბონისა და ლეონტი მროველის ისტორიულ ნაშრომებში...

სახელმძიან სახალხო გმირებს, რომელთაც ღმერთის მონაწილედ („ნაწილიანებად“) მიიჩნევდა შთამომავლობა, სხვებისგან გამოარჩევს ზედატანის რომელიმე ნაწილზე (მხარ-ბეჭი, მკერდი, ყელ-კისერი, თავი, მუცლის არე...) მზე-მთვარის გამოსახულება. გავიხსენოთ, როგორ ახასიათებს უცნობი მელექსე თორღვა ძაგანს:

დიდებულობა დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჭვარიო,
მარჯნივ მ ზ ე წერებუღიყვა, მარცხნისკე მ თ ვ ა რ ი ს ნალიო²⁹.

გარიანტი:

იორჩი ამიჩქვიფა, შორთ ვინ უგე თვალიო?
ბეჭი სწერაეის თორღვასა მ ზ ე ი და მ თ ვ ა რ ე მცხრალიო³⁰.

მსგავსი ნიშნებით არის ნაჩვენები ზურაბ ერისთავის წინააღმდეგ მებრძოლი სახალხო გმირის მამუკა ქალუნდაურის მხატვრული სახე:

გორდი-გორ ჩამოდიოდა, მობუბუნებდა ქარია,
ალერდის შუალში გავარდა, ირემმ გაილა რქანია.
შამაუბრუნდა,—ფარავდა პირზე მ ზ ე. ბეჭებს ფ ა რ ი ა³¹

დასახელებულ ნიმუშებში მ თ ვ ა რ ე და ფ ა რ ი თანაფარდი ატარიბუტებია, რომელთა მნიშვნელობა, აზრი და მხატვრული ფუნქცია, მსგავს კონტექსტებში, ერთმანეთისგან არ განირჩევა.

ზეპირსიტყვიერი ცნობის თანახმად, მამუკა ქალუნდაური ნაწილიანი ყოფილა. სალაშქროდ წასულს წინ „მასკვლავივით“ მიუძღოდა სვეტი ანუ სინათლის შუქი³². (შდრ სახარება: „და აჰა ვ ა რ ს კ უ ლ ა ვ ი იგი, რომელი იხილეს აღმოსავლით, წინა-უძღოდა მათ, ვიდრემდე მოვიდა და დაადგრა ზედა ადგილას მას, რომელსა იყო ყრმაჲ იგი“, — მათე, 2.9).

ზებუნებრიობის სიმბოლური ნიშნებით და დეტალებით ამკობს ხალხური ეპოსი ამირანს, ბადრსა და უსუპს. ამირანის ეპოსის ხალხურ ვარიანტებში ბადრისა და უსუპის წილხედომილობა შესატყვისი სტერეოტიპით გადმოიცემა: სხივოსნობა, სხეულებრივი მშვენიერება და მზე-მთვარის ტვიფარი ბეჭებზე.

„ხალხური პოეზიის“ კრებულზე დართულ „შენიშვნებში“ ვ. კოტეტიშვილი იმოწმებს ოსურ (დიგორულ) საგუნდო-საფერხულო სიმ-

²⁹ ა. შ ა ნ ი ძ ე, ზევსურული პოეზია, ტფ. 1931, № 44.

³⁰ იქვე, გვ. 349.

³¹ იქვე, № 11.

³² ბ. ვ ა ბ უ რ ი, ზევსურული მისალები, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწდეული, I—II, ტფ. 1923—24, გვ. 159.

ღერას „მალა-მაირანის“ შესახებ (მალა-მაირანი—დედა-მარიამი). თვალ-
ხმეირია ამ სიმღერის მესამე ტაეპის ტიპოლოგიური სიახლოვე ქართუ-
ლი ხალხური პოეზიის ზემომომხმობილ ნიმუშებთან. ენახოთ ოსური
ხალხური სიმღერის ტექსტი;

აგერ მიწდრად პატარძალი მოდის,
პატარძალი, ოი ალაი,
ცალ მხარეზე მზის სურათი აქვს, მეორეზე—მთვარი სა,
პატარძალი, ოი ალაი...
იმას გამზრდელი ჰყავს კეთილი მალა-მაირანი...
იმას მყარი ჰყავს წმინდა უასგერგი...³³

შუამდინარული მითოლოგიის შამაშს — მზის ღმერთს, „ერთ მხარეზე მზის სურათი ჰქონდა, მეორეზე მთვარი სა...“³⁴

ნაწილიანობა გულისხმობს ღვთაებასთან წილნაყარობას, უზენაესთან თანაზიარობას. აქედან გამომდინარე, ნაწილიანი ადამიანი, აგრეთვე ცხოველი (ხარი, ცხენი, ძაღლი, ბატკანი, ჯიხვი, ირემი...) და გმირის იარაღი (თოფი, ხმალი, ხანჯალი) ქუდბედიანი, სხვათაგან გამორჩეული და ზებუნებრივი ნიშან-თვისებების მქონეა.

ნაწილიანობის საკითხთან დაკავშირებით ამჟერად სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, ერთი რამ კი აქვე უნდა ითქვას: პუბლიცისტურ წერილში „თიანური ფელეტონი“ (თხზ., ტ. IX, გვ. 200—201) ვაჟა-ფშაველას მოჰყავს ხალხური ლექსი „ჭარეგით მოდის ქისტები“, სადაც ვხვდებით ნაწილიან ხატს (ჯვარს) და ადამიანს. ლექსში ასახულია ქისტების გადმოსვლა ხევსურეთში ცხენების მოტაცების განზრახვით. ხალხური ლექსის ავტორი ნიშნისგებით მიმართავს მოთარეშეებს:

ნუ წახვალთ ხევსურეთზედა. გზა გაქვით სახირხლანში
წახვალთ, მშვიდობით ვერ ივლით, ხატი ჰყავ ნაწილიანი;
გიორგი ხანმატის ჯვარი ამოშავალი მზე არი...

იქვე იხსენიება მტერთან ბრძოლაში ნასახელარი აბუღეთი, „ღვთისა გან ნაწილიანი“, „მარჯვენას მხარზე ჯვარიანი“.

³³ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1934, გვ. 334.

³⁴ ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1976, გვ. 111.

* სხვათა შორის, ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტურ წერილში ჩართული ზემოთ ციტირებული ხალხური ლექსის („ჭარეგით მოდის ქისტები“) ვარიანტი ჩაუწერია ა. შანიძესაც (აზ 215). ეს ვარიანტი გაცილებით მოკლეა და საგრძნობლად დაბალმხატვრულიც ვაჟას ჩანაწერთან შედარებით. 213-ე ნომრით ძირითად ფონდში დაბეჭდილი ლექსი, როგორც ჩამწერი (ა. შანიძე) მიუთითებს, იგივეა, რაც შემდგომი 214-ე ნომერი და ვარიანტებში უნდა ჩამოსულიყო (ა. შანიძე, ხევსურული პოეზია, ტფ. 1931 ვვ. 466).

იგივე აბულეთი უნდა იყოს დასახელებული „ფერაულნი“-ს სახელ-
წოდებით ცნობილი ხალხური ლექსის შემდეგ სტრიქონებში:

...კაქმატ ფერაულთ სიზმარი დაცილი მტრის ჯოცისაო,
თავდაც იჯოცებთან, არცა-რა უკვირთ სხვისაო.
აბულეთს გავეგებინათ, სისხლ ბევრჯელ უსჯამ მტრისაო...³⁵

როგორც ჩანს, თვისტომთათვის საამაყო აბულეთს დიდხანს უცო-
ცხლია, რაშიც, ალბათ, ხალხის რწმენით, ნაწილიანობასაც ედო გარ-
კვეული წილი. ერთ-ერთ ლექსში „ქორციელთ ყველას უსმენავ უწინ-
დელთ მეომართაგან“, რომელიც 1979 წ. ზაფხულში ჩაეიწერეთ მა-
მუქა ჭინჭარაულისგან ს. ძეძეურთაში, ეს ნაწილიანი აბულეთი ხან-
მოთეულ, დაუძლურებულ მოხუცადაა წარმოდგენილი:

ერთხან სამ მივე კაქმატში, ბერიკაც იქდა ქვაზედა.
წამოდა, მითხრა: „შვილობა!“ — მის დანჯღრეულსა კმაზედა.
აუკანკალდა მუქლები, დეერყო ჯოხის ტარზედა და ა. შ.

ვაჟა-ფშაველას ერთი საინტერესო ბიოგრაფიული შტრიხია ფიქსი-
რებული თ. ჩხენკელის საუბრნალო სტატიაში „მომავლის პოეტი“. ვან-
ტანგ რაზიკაშვილისგან მიღებული ცნობის საფუძველზე მკვლევარი
წერს: (ვაჟა) „დაძინებისას ქრისტიანულ „ღმერთო შენითა და არა ჩე-
მითა“-ს ამბობს, თანასოფლელთა შორის გულგახსნილს ამაყად აღუნიშ-
ნავს: ნაწილიანი ვარ, ნაწილიანიო (ნაწილი, მზის სიმბოლო, ბეჭებს
შუა ჰქონდათ აღბეჭდილი ღვთისშვილებს)“³⁶.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვაჟა-ფშაველა ჯეროვნად იცნობდა ნაწი-
ლიანობის შესახებ ხალხში ჩამოყალიბებულ რწმენა-წარმოდგენებს და
ამ რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ ლექსებსა და გადმოცემებს.

ვაჟას ლექსში „მთას ვიყავ“ ღრმააზროვანი სიმბოლიკა — „გულ-
ზედ მესვენა მზე-მთვარე“ — იმავს უნდა ნიშნავდეს, რასაც ხალხურ
პოეზიაში ბეჭებზე „დაწერილი“ მზე და მთვარის ნალი (მცხრალი, ნა-
ლისნაირი მთვარე).

მხატვრული სტრუქტურის ტიპოლოგიურ წყობასთან გვაქვს საქმე
ვაჟა-ფშაველას ერთ-ერთი ბრწყინვალე ლექსის — „რამ შემქმნა აღა-
მიანად“ — შემდეგ სტრიქონებში:

გადავუშლიდი გულ-შკერდსა
ღლისით მზეს, ღამით მთვარესა,
სიციცხლეს ვაგრძნობინებდი
მომაკვდავ არე-მარესა...³⁷

³⁵ ა. შ ა ნ ი ძ ე, ხევსურული პოეზია, ტფ. 1931, № 95.

³⁶ ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 3, 1980, გვ. 63.

³⁷ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. II, გვ. 227—228.

შესადარებელი ლექსისა და პოემის ურთიერთობიდან გამოვყოფდით კიდევ ერთ ანგარიშგასაწევ მომენტს, რომელიც დასაყრდენ და ამოსავალ პუნქტადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს დასმული საკითხის კვლევის პროცესში.

ლექსის ლირიკულ სუბიექტსა და გველის მჭამელს ერთურთთან აახლოებს პირველდასაბამთან უშუალო დამოკიდებულება. ხაზმატის ხატის ხევისბერი ბერდია სიცოცხლეზე ხელჩაქნეულ, რწმენაგატეხილ მინდიას ეტყვის:

შენა ხარ ჩენი იმედი,
ხევისურთ დავლათიც შენთანა.
ჩენა გვწამ, შენაც ხომ იცი,
რომ პლაპარაკობ ღმერთთანა...³⁸

„ვლაპარაკობდი ღმერთთანა“-ო, — გვეუბნება „მთას ვიყავ“-ის ლირიკული გმირი.

ღმერთთან, მთელი სამყაროს გამგებელთან და ბატონ-პატრონთან ასე გაადვილებული, გამიწიერებული კონტაქტი ოდენ ღეთისშვილთა, ღეთისნასახთა წილხვედრია. ვაჟამ თავის პერსონაჟებს ყოველგვარი ქადაგის, მედიუმისა და სხვა დამხმარე ძალების ჩაურევლად მისცა ღმერთთან „ლაპარაკის“ ნიჭი და უფლება.

ლექსიკური თანხვედრის თუნდაც მხოლოდ ეს ერთი თვალსაჩინო, მაგალითი ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ლექსის ლირიკული გმირი გველის მჭამელის წინამორბედი ლიტერატურული პროტოტიპია და ამდენად, ვაჟა-ფშაველას ამ ორი პოეტური ნაწარმოების დომინანტური მოტივები გარკვეულ ასპექტში ერთმანეთს ემთხვევიან.

А. Д. АРАБУЛИ

СРЕДИ ВЕРШИН И УЩЕЛИЙ

Резюме

Творчество Важа Пшавела знает немало примеров самоповторения. Интересную картину подобного явления дает сравнительный анализ стихотворения «Я был в горах» и поэмы «Змееед». В основе отдельных деталей и эпизодов упомянутых произведений лежат общие народные представления. Мы считаем, что отмеченное стихотворение — ядро зародыша «Змеееда», а лирический персонаж стихотворения — литературный прототип, предшествующий Змеееду.

³⁸ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. V, გვ. 26.

ჰეკატეს სახის მითოლოგიური ასპექტი და თქმულება
არგონავტიკის ლაშრობაზე

ჰეკატე ბერძნული მითოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული და საინტერესო წარმომადგენელია. მის შესახებ ბერძნულ წყაროებში უხვი მასალა მოიპოვება. ჰეკატე ბევრ გენეალოგიურ სქემაში მონაწილეობს. ამ ღვთაების გარშემო სხვადასხვა მითოლოგიური ციკლის პერსონაჟები იყრიან თავს. ამიტომ ჰეკატეს მითოლოგიური არსის განსნამხლოდ არგონავტიკის მითის გათვალისწინებით არ იქნება სრული. ატყვილებელია ამ ღვთაების შესახებ არსებული ცნობების საერთო ანალიზი.

ძველი ბერძნული ტრადიცია ჰეკატეს ქალღვთაებად თვლიდა. ამ სახემ საუკუნეთა მანძილზე დიდი ტრანსფორმაცია განიცადა.

ჰეკატე სამბუნებოვან ღვთაებად არის მიჩნეული¹. ამ ღვთაებაში რამდენიმე პლასტი იყრის თავს.

უპირველესად ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ჰეკატეს მიმართების საკითხი მსოფლიოს ხალხების წარმართული სარწმუნოების (განსაკუთრებით აღმოსავლეთისა და აზიის ქვეყნების) მთავარ ფიგურა — დიდ დედასთან ანუ ღმერთების დედასთან.

დიდი დედის შესახებ ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს. მითოლოგიური ლექსიკონებისა და უახლესი სამეცნიერო გამოკვლევების საფუძველზე ქალღმერთი დედის (||დიდი დედის||ღმერთების დედის) ზოგადი სახე და მთავარი ფუნქციები ამგვარად წარმოდგება:

ქალღმერთი დედა — მთავარი ქალღვთაებაა მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში. როგორც წესი, იგი უკავშირდება მიწას და უფრო ფართოდ კი ქალურ შემოქმედებით საწყისს ბუნებაში. ყველაზე ადრეული ნაშთი ქალღმერთი დედის თაყვანისცემისა არის ზემო პალეოლითის

¹ ა. ე. უ რ უ შ ა ძ ე, ძველი კოლხეთი არგონავტიკის თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 66.

„ვენერები“ — ქალის პატარა ქანდაკებები გამოკვეთილი სქესობრივი შტრიხებით, აშკარად საკულტო დანიშნულებისა².

როგორც ჩანს, ქალღვთაების კულტი ნეოლითის ეპოქაში უკვე არსებობდა³. უფრო გვიანი წარმოდგენები ქალღმერთ დედაზე პირველ რიგში დაკავშირებულია წარმოდგენებთან თავდაპირველ ღვთაებრივ წყვილზე, სამყაროსა და ყოველი არსის შემოქმედზე.

ქალღმერთი დედის სახე თავიდან არ იყო ერთიანი. მის ფუნქციათა კონცენტრაცია თანდათანობით ხდებოდა.

ქალღმერთი დედის ძირითადი ფუნქციები ზოგადად ამგვარად წარმოდგება;

1. შემქმნელი-შემოქმედის ფუნქცია. ამას აქვს რამდენიმე ასპექტი:

ა. არის შემოქმედი ღმერთის მეუღლე;

ბ. მონაწილეობს სამყაროს შექმნაში (ამ დროს ქალღმერთი დედა იდენტიფიცირებულია მიწასთან);

გ. მონაწილეობს ცოცხალ არსებათა შექმნაში (ღმერთების, ადამიანების შემოქმედი);

დ. ხელს უწყობს ნაყოფიერების ზრდას. მის კომპეტენციაში შედის ადამიანისა და საქონლის გამრავლება, მოსავლის რაოდენობის მატება. მასვე უკავშირდება სექსუალური აქტაგობის, როგორც ნაყოფიერების საწყისის ფუნქციის ხაზგასმა.

ქალღმერთი დედა უმეტესი ხალხების მითოლოგიაში შეესატყვისება გარდაცვლილ და მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაებათა წყვილების ქალურ კორელატებს (კიბელა-ატისი, ისიდა-ოსირისი, იშთარი-თამუზი და სხვ.).

2. კულტურის ქომავობა, დაცვა.

3. აქვს კავშირი ველურობასთან, ამქლავნებს თავშეუკავებლობას, ესწრაფვის ომსა და კავშირს გრძნეულ ხთონურ სამყაროსთან.

ეს უკანასკნელი თითქოს ეწინააღმდეგება ქალღმერთი დედის პირველ ორ ფუნქციას. როგორც ირკვევა, ასეთი წინააღმდეგობა დამახასიათებელია სხვადასხვა ხალხების მითოლოგიისათვის. „შეიძლება ეთვარაუდოთ, რომ ამ წინააღმდეგობის სათავე მომდინარეობს ნებისმიერი კოსმოლოგიის ერთი მთავარი ოპოზიციიდან — დაპირისპირება კოსმოსისა და ქაოსისა“⁴. დაპირისპირებაში კულტურული — ველური, კეთილი — ბოროტი 1 წევრი პერსონიფიცირებულია მამრის საწყისით, მეორე — მდედრის. გამოდის, რომ ქალღმერთი დედის ფუნქციების

² Мифы народов мира, М., 1980, т. I, с. 178.

³ Токарев С. А. Религия и истории народов мира. М., 1976, с. 36.

⁴ Мифы народов мира, М., 1980, т. I, с. 180.

ამგვარი ამბივალენტურობა გამოწვეულია ბუნებაზე არქაული წარმოდგენების ორმაგობით⁵.

ქალღმერთი დედის მრავალბუნებოვნების დამადასტურებელია მატრიარქატის ეპოქის ქანდაკებები. ამის შესახებ ტოკარევი წერს: „მატრიარქატის უფრო ძველ ეპოქაზე მიუთითებს ქალღმერთი-დედების თაყვანისცემა, ... რომლებსაც, ჩვეულებრივ, ტრიალებად გამოსახავდნენ“⁶.

ქალღმერთი დედის (||დიდი დედის||ღმერთების დედის) ზოგადი მითოსური მოდელის ერთ-ერთი კონკრეტული სახეა მცირეაზიული კიბელე.

კიბელე (||კიბელა) ფრიგიული წარმოშობის ქალღმერთია. (გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, ამ ქალღმერთს სხვა სახელებითაც იხსენიებდნენ — კიბება, დინდიმენა, დიდი დედა). იგი იყო მთების, ტყეების, ცხოველთა გამგებელი, არეგულირებდა მათ უშრეტ ნაყოფიერებას⁷.

ძველ ფრიგიელებს მიაჩნდათ, რომ კიბელე ცხოვრობდა მათა მწვერვალებზე, მოგზაურობდა ეტლით, რომელშიც შებმულნი იყვნენ ლომები და ჭიქები⁸.

კიბელეს კულტი ყველაზე პოპულარული იყო მცირე აზიაში. მას ჰყავდა მითოლოგიური პარტნიორი (ან მეუღლე) — ახალგაზრდა ღმერთი ნაყოფიერებისა. მოგვიანებით მას იხსენიებენ ატისად⁹.

„ამ ღვთაებათა კულტი ორგიასტული იყო და შეიცავდა, ერთის მხრივ, სატაძრო პროსტიტუციას, მეორეს მხრივ უმოწყალო თვითდასახიჩრებას“¹⁰. საინტერესოა, რომ „მცირეაზიული კიბელე, ღმერთების დიდი დედა, თავდაპირველად გაიგივებული იყო ფუნქციურად მის მსგავს ბერძნულ და რომაულ ქალღვთაებებთან: რეას, გეას, დემეტრას, ტელუსს, ცერერასა და სხვებთან. ყოველი მათგანი ხასიათდებოდა კიბელეს მიერ შემდგომში გაერთიანებულ თვისებათა მხოლოდ ნაწილით. გვიანი ანტიკურობის პერიოდში ცნობილია ერთიანი, სინკრეტული ქალღმერთი დედა, რომლის იპოსტასებად გამოდიოდნენ სხვადასხვა ლოკალური ღვთაებები“¹¹.

დიდ დედასთან (||ღმერთების დედა) და კერძოდ, კიბელესთან, ჰეკატეს მიმართების საკითხის შესახებ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა

⁵ Мифы народов мира, М., 1980, т. I, с. 180.

⁶ Токарев С. А. назв. труд. с. 231.

⁷ Мифы народов мира, М., 1980, т. I, с. 647.

⁸ Митолоგიური ლექსიკონი, თბ., 1972, გვ. 162.

⁹ ზოგი ვერსიით ატისი კიბელეს შვილი იყო. არის ვადმოცემა, რომ ატისი ქალწულ ნანას — დიდ დედას ჩაესახა. იხ. Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, М., 1980, с. 387.

¹⁰ Токарев С. А., назв. труд. с. 334.

¹¹ Мифы народов мира, М., 1980, т. I, с. 179.

ბერძნული მითოლოგიის ცნობილმა მკვლევარმა ა. ფ. ლოსევმა მკვლევარის თვალსაზრისი ემყარება ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ დაცულ ცნობას ჰეკატეს შესახებ. სანამ ლოსევის მოსაზრებას მოვიტანდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ჰესიოდეს თხზულებაში არსებული მასალის გაცნობა.

ჰესიოდეს (ძვ. წ. VIII—VII ს.) „თეოგონიაში“ არის მონაკვეთი „ჰიმნი ჰეკატეს“, რომელშიც პოეტი ახასიათებს ამ ქალღმერთს. წარმოვადგენთ ჰიმნის თარგმანს (უმნიშვნელო შემოკლებით).

„ამან (ასტერიამ) მუცლადღებულმა შვა ჰეკატე, რომელსაც, ყველაზე უწინარეს, კრონიდი ზეესი სცემდა პატივს. მან უძღვნა ჰეკატეს ბრწყინვალე საჩუქრები და პატივი — ძალაუფლება მიწაზე და უნაყოფო ზღვაზე. მას ყველაზე დიდი პატივი ერგო ვარსკვლავებით მოქედლილი ცის ქვეშ და უკვდავი ღმერთებისაგან ძალიან იყო დაფასებული. ახლაც, როცა ვინმე მოკვდავი რამე წმინდა საქმიანობას ასრულებს, შემწედ ჰეკატეს მოუხმობს. ძალიან ადვილად მიდის მასთან კეთილისმყოფელი ქალღმერთი და მავედრებელს ანიჭებს სიმდიდრეს, რადგან ჰეკატეს ეს სიქველე ხელეწიფება. ყველას სიკეთეში, ვინც კი გეასა და ურანოსს წარმოუშვია, ჰეკატეს ხელი ურევია.

არასდროს გამოუყენებია კრონიდს ძალადობა ჰეკატეზე. არ წაურთმევია მისთვის არც ერთი უფლება (პატივი), რაც ჰქონდა ამ ღმერთებამდე. ტიტანების ბატონობის პერიოდში. ჰეკატე ახლაც ფლობს იმ უფლებებს, რაც თავიდანვე ჰქონდა მინიჭებული.

თუმცა ჰეკატე პერსესა და ასტერიას ერთადერთი ასულია, იგი ამით არ იჩაგრება და არაეიზე ნაკლები პატივით არ სარგებლობს არც მიწაზე, არც ზღვაზე, არც ცაზე.

ჰეკატე ყველას ეხმარება, ვინც კი მას შეევედრება, ან ვის (შველასაც) იგი მოისურვებს. შეკრებაზე პატივით ამაღლდება ის, ვისაც ქალღმერთი ისურვებს; სისხლისმღვრელ ომში გაიმარჯვებს ის, ვის გვერდითაც ჰეკატეა. ჰეკატე არის სასამართლოზეც, მოსამართლეებს შორის. მას წარმატება მოაქვს შეჯიბრებაში მონაწილეთათვის, ცხენოსანთათვის... გაიმარჯვებს ის, ვისაც ჰეკატე აირჩევს... ადვილად აძლევს ქალღმერთი რჩეულებს ყველაფერს და ასევე ადვილად ართმევს, თუ განრისხდა“¹².

ამ ჰიმნის ანალიზის საფუძველზე ა. ფ. ლოსევი წერს: „ჰესიოდემ ჰეკატე წარმოგვიდგინა, როგორც ერთიანი კოსმიური ქალღმერთი, რომელიც განაგებს თითქმის ყველაფერს სამყაროში. ამ უნივერსალური ქალღმერთების კოსმიური ფუნქციები, უდავოდ, მატრიარქატის ტრადი-

¹² Геснод, Теогония, пер. В. Вересаева, М., 1929, с. 112—113.

ციებით არის დალდასმული¹³. შემდეგ ლოსევი აგრძელებს: „მატრიარქატის პერიოდის მთელი სტიქიურ-სასწაულებრივი მითოლოგია თავის განზოგადებასა და სრულყოფას აღწევს დიდი დედის ანუ ღმერთების დედის მითოლოგიაში. ეს მითოლოგია და ეს ველური კულტი საბერძნეთში კლასიკურ პერიოდში, რა თქმა უნდა, მეორე პლანზე გადავიდა და თითქმის აღარ ახსოვდათ. მატრიარქატის ეპოქაში კი იგი დიდად განზოგადდა და სრულყოფილი ფორმით წარმოადგა.

ამ მითოლოგიის გავრცელების მთავარი ადგილი იყო მცირე აზია, სადაც დიდ დედას სხვადასხვა სახელით იხსენიებდნენ: ფრიგიაში — კიბელე, სირიაში — აფროდიტე, ჰესიოდესთან — ჰეკატე¹⁴.

ამრიგად, ლოსევის აზრით, ჰესიოდეს „თეოგონის“ მიხედვით (შესაბამისად, ჰეკატეს პირვანდელი ბუნების ანალიზის საფუძველზე) ჰეკატე მცირე აზიაში ფართოდ გავრცელებული და დიდად პოპულარული დიდი დედის კულტის ერთ-ერთ კორელატს წარმოადგენს.

დიდ დედასთან ჰეკატეს მიმართების ანალიზისას ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ჰეკატესა და არტემიდეს ურთიერთმიმართების საკითხი.

ბერძნულ წყაროებში დადასტურებული და მეცნიერებაში მიღებულია თვალსაზრისი ჰეკატესა და არტემიდეს (რომაული დიანას) ფუნქციური მსგავსების შესახებ.

არტემიდე ბერძნული მითოლოგიის უპოპულარულესი პერსონაჟია. ამ ღვთაების განვითარებაში მრავალი პლასტი იყრის თავს. ამ ეტაპზე ჩვენ არტემიდეს მითოლოგიურ სახეში დომინირებული ორი ასპექტი გვაინტერესებს: ერთი—არტემიდე—ნაყოფიერების ქალღვთაება (არტემიდე — დიდი დედის — კორელატი); მეორე — ასტრალურ დონეზე არტემიდე მოიაზრება, როგორც მთვარის ღვთაება.

ზემოთ დასმული საკითხის შემდგომი ანალიზისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია რამდენიმე ცნობის მოხმობა არტემიდეს შესახებ¹⁵.

კლასიკური წარმოდგენების მიხედვით, არტემიდე იყო ზევსისა და ლეტოს ქალიშვილი, აპოლონის და ბევრ მითში არტემიდე ქალწული ქალღმერთის სახითაა ცნობილი. მხოლოდ ერთ მითშია ლაპარაკი არტემიდეს ტრფიალის შესახებ ენდემიონის მიმართ.

¹³ Лосев А. Ф., Античная мифология в ее историческом развитии, М. 1957, с. 65.

¹⁴ იქვე, გვ. 64.

¹⁵ გამოყენებული ლიტერატურა: მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1972; გ. შვაბი, ოქროს საუზისი, თბ., 1979; ნ. ა. კუნია, ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, თბ., 1965., Мифы народов мира, М., 1980; Дж. Фрезер, Золотая ветвь, М., 1980.

არტემიდზე სხვადასხვა მითის არსებობა და მისი მრავალი ზედმეტი სახელი (ეპითეტი) მეცნიერებს აფიქრებინებს, რომ ჰის სახეში გაერთიანდა რამდენიმე ადგილობრივი ღმერთი.

საბერძნეთში იყო არტემიდეს 80-მდე ტაძარი. მას ეკავა პირველი ადგილი თაყვანისცემის მიხედვით.

არტემიდეს კულტში ჩანს ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის ადათის გაღმონაშთი (იფიგენია, ორესტე...). არტემიდეს ღვთაების წაშლის დროს მამაკაცები ტყავს იძრობდნენ ყელზე.

არტემიდე იყო ცხოველთა მფარველიც (აქედან მომდინარეობს მისი ერთ-ერთი ეპითეტი — ტავროპოლი — ხარებზე მონადირე). თავიდან არტემიდე მრავალი ცხოველის მფარველი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ბოლოს მის წმინდა ცხოველებად მხოლოდ შველი და ძე დათვი დარჩა.

როგორც ხეებისა და მცენარეული სამყაროს გამგებელი, იგი ნაყოფიერების ღვთაებაც უნდა ყოფილიყო. არტემიდე ითვლებოდა შვილიერების ღმერთადაც. მისთვის შესაწირავი მიჰქონდათ ფეხმძიმე ქალებს. ქორწინებამდეც არტემიდეს სწირავდნენ საჩუქრებს.

ჰომეროსის ეპოქაში არტემიდე ითვლებოდა ნადირობის ღმერთად და საუკეთესო მონადირედ. მოგვიანებით არტემიდე აღიქვეს მთვარის ღვთაებად და აიგივებდნენ სელენესთან.

არტემიდეს კულტი ძირითადად გავრცელდა ეფესოში, სადაც არსებობდა არტემიდეს ცნობილი ტაძარი.

არტემიდეს ტაძრებს ხშირად აგებდნენ წყაროებისა და ჭაობების მახლობლად, რაც სიმბოლურად აღნიშნავდა მცენარეული ღვთაების ნაყოფიერებას.

„არტემიდე ხთონური თავაწყვეტილობით ემსგავსება მცირეაზიურ ღმერთების დიდ ღვთას—კიბელეს. სწორედ აქედან მომდინარეობს ამ კულტის ორგანისტული ელემენტები, ღვთაების გამანაყოფიერებელი ფუნქციების ხაზგასმა. მცირე აზიაში, ეფესოს ცნობილ ტაძარში, თაყვანისცემდნენ არტემიდე „მრავალმკერდიანის“ (πολυμαστος) გამოსახულებას.

არქაული მცენარეული (ნაყოფიერების) ღვთაების რუდიმენტები არტემიდეში გაცხადებულია იმაში, რომ იგი თავისი დამხმარის (თავდაპირველად თავისი იპოსტასის) იფიგენიას საშუალებით ეხმარება მშობიარე ქალებს.

უძველესი წარმოდგენები არტემიდეს მთვარესთან აკავშირებენ. აქედან მომდინარეობს შეხედულება მისი მონაწილეობის შესახებ სელენესა და ქალღმერთ ჰეკატეს ჯადოსნურ მანიპულაციებში“¹⁶.

¹⁶ Мифы народов мира, М., 1980, с. 107—108.

მეცნიერებაში დაისვა არტემიდეს კულტის წარმოშობის პირვანდელი ცენტრის ადგილმდებარეობის საკითხიც. პომპროსის პომეგებში არტემიდე გამოდის, როგორც აქაველებისადმი მტრულად განწყობილი ღვთაება. არსებობს თვალსაზრისი, რომ არტემიდეს კულტი აღმოცენდა მცირე აზიაში (ეფესოში), სადაც ის ითვლებოდა ნაყოფიერების მფარველად. აქედან კულტი გადავიდა ევროპულ საბერძნეთში. მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, მცირე აზიაში არტემიდეს კულტი შევიდა საბერძნეთიდან, არკადიიდან. ამ პოზიციას იზიარებს ლურიე. ტომსონის აზრით, არტემიდეს კულტი ჩამოყალიბდა ბევრი ადგილობრივი კულტებისაგან; იგი თვლის, რომ ამ მითოსური სახის საფუძველს წარმოადგენდა უძველესი პელასგური ქალღვთაება — დათვი (БОГИНЯ-МЕДВЕДИЦА), მოტანილი შავი ზღვისპირეთიდან, თითქმის კავკასიიდან¹⁷.

არტემიდეს საკითხით დაინტერესდა ჯ. ფრეზერი. იგი წერს: „თავდაპირველად არტემიდე იყო ნაყოფიერების დიდი ქალღმერთი, შესაბამისად, ძველი რელიგიების მიხედვით, ნაყოფიერების მომანიჭებელი თვით უნდა იყოს ნაყოფიერი, ამისთვის კი მას აუცილებლად უნდა ჰყავდეს მეუღლე“¹⁸.

ფრეზერს მიაჩნია, რომ არტემიდეს ერთ-ერთი მიჯნურთაგანი იყო იპოლიტე¹⁹. რაც შეეხება იპოლიტეს ტრაგიკულ აღსასრულს, — წერს ჯ. ფრეზერი — ჩვენი შეგვიძლია მოვიხმოთ უამრავი ანალოგია მსგავსი ისტორიებისა ლამაზი მოკვდავი ჭაბუკების შესახებ, რომლებმაც სიცოცხლით ზღეს უკვდავ ქალღმერთთა სიამოვნება²⁰.

ფრეზერი „ოქროს ტოტში“ იკვლევს არტემიდეს რომაული კორელატის — დიანას საკითხს. საგულისხმო დაკვირვებათა და ანალიზის შედეგად მკვლევარი ასკვნის „დიანაში, ისევე როგორც ბერძენ არტემიდეში (რომელთანაც დიანას მუდამ აიგივებდნენ), იკვეთება ზოგადად ბუნების (შემოქმედი) ქალღვთაება, კონკრეტულად კი ნაყოფიერების ქალღმერთი“²¹. შემდეგ მკვლევარი აგრძელებს: „იუნონა და დიანა იყვნენ ნაყოფიერებისა და შვილიერების ქალღმერთები და ადრეულ თუ გვიანდელ პერიოდში გაიგივებულნი იყვნენ მთვარესთან“²².

¹⁷ Томсон Дж, Исследования по истории древнегреческого общества, с. 277—278.

¹⁸ Дж. Фрезер, Золотая ветвь, М., 1980, с. 16.

¹⁹ იქვე, გვ. 16. საინტერესოა, რომ ტრეზენში იპოლიტე ითვლებოდა არტემიდეს მეუღლედ. იქვე, გვ. 16.

²⁰ Дж. Фрезер, асаб. ნაშრ., გვ. 16.

²¹ იქვე, გვ. 165.

²² იქვე, გვ. 190.

და ბოლოს, „საბერძნეთში, არკადიის მთებში, თვით დიდი არტემიდეს გამოსახულებას კიდებდნენ კონდილუის წმინდა ქალაში, სადაც მას უწოდებდნენ „ჩამოხრჩობილს“. ამგვარი ჩვეულების კვალი შეიძლება ვიპოვნოთ, ქალღმერთის ცნობილ ეფესოს ტაძარში. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს გადმოცემა ჩამოხრჩვალ ქალის შესახებ, რომელსაც გულმოწყალე არტემიდემ თავისი სამოსი ჩააცვა და ჰეკატე უწოდა“²¹.

მაშასადამე: 1. არტემიდე უძველეს მითოლოგიურ პლასტიკში მოიაზრებოდა, როგორც ნაყოფიერების ღვთაება; მის კომპეტენციაში შედიოდა ნაყოფიერების ზრდა (როგორც ადამიანთა, ისე ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროში). არტემიდე ამ ამპლუაში წარმოგვიდგება დიდი დედის თავისებურ იპოსტასად.

არტემიდეს კულტი ბერძნული წარმომავლობისაც რომ იყოს, ერთი რამ ფაქტია — მან ბევრი პლასტი შეიძინა მცირეაზიური დიდი დედის კულტიდან.

2. არტემიდე ასტრალურ დონეზე მოიაზრება, როგორც მთვარის ღვთაება.

3. არტემიდეს კულტი მჭიდროდ უკავშირდება ქალღმერთ ჰეკატეს და ეს ორი ღვთაება გარკვეულ დროს (შემთხვევაში) ერთიმეორის მიმართ კორელატურად აღიქმებოდა.

ჰეკატესა და არტემიდეს ფუნქციურ-ტიპოლოგიური მსგავსების შესახებ საინტერესო მასალები მოიპოვება ბერძნულ წყაროებში, რომლებშიც არგონავტების მითია დამუშავებული.

ამ თვალსაზრისით, უპირველს ყოვლისა, აღსანიშნავია „ორფიკული არგონავტიკა“. არგონავტების მითში ჰეკატეს თავისი ტრადიციული ადგილი აქვს. (ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი). „ორფიკულ არგონავტიკაში“ ჰეკატეს მთლიანად ენაცვლება არტემიდე, ეს ასპექტი მთარგმნელის კომენტარებშიც არის გათვალისწინებული. „არგონავტთა თქმულებასა და სხვა მითებშიც ღმერთქალ არტემიდესთან იდენტიფიცირებულია კოლხური სამყაროს ღვთაება ჰეკატე“²⁴.

ზემოთ თქმულის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს ტექსტიდან. „აიეტის სასახლის წინ მშვენიერი მდინარე მიედინება; მის პირდაპირ ცხრა წყრთის სისქე უზარმაზარი ზღუდვა კოშკებითა და პრიალა ლითონით შემტკიცული და კედლებით შვიდგზის შემორკალული. სამი უზარმაზარი სპილენძის ჭიშკარი აქვს (ზღუდეს). მათში კედელი მოჩანს, რომელსაც გარს ოქროს ქონგურები ევლება.

²¹ Д ж. Ф р э з е р, დასახ. ნაშრ., გვ. 395.

²⁴ ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. ნ. მეღაშვილისა, თბ., 1977, გვ. 123.

ჭიშკრის სადგარზე შორს მომდინარე ცეცხლისმფრქვეველი ღმერთ-ქალი დგას. კოლხები არტემიდეს, ჭიშკრისა და გზათა მფარველს ეთაყვანებიან“²⁵.

მავედრებლები დახმარებას შესთხოვენ არტემიდეს: „მაშინ მოფსოსმა, (რომელმაც ყოველი უწყოდა თავისი მისწობით), ყველა გმირს მოუწოდა, რათა მუხლმოდრეკილნი შემვედრებოდნენ მე და არტემიდეს მოსალმობიერებლად, თუ საზარელი ურჩხულის მოსათვინიერებლად საქმეს შესდგომოდნენ“²⁶.

„ორფიკულ არგონავტიკაში“ ჰეკატეც არის მოხსენიებული. ავტორის პოზიცია ამ პერსონაჟის მიმართ ფრიად საინტერესოა. ჰეკატე გამოდის, როგორც არტემიდეს უფლებებისადმი დამორჩილებული, ღამეული საშინელებების ქალღმერთი. მოვიყვანთ ნაწყვეტს ტექსტიდან: „ცეცხლს მაშინვე ამოყვანენ ჰადესიდან დამლუპველი, მძვინვარე, სახილველად შესაზარი საოცრებანი: ერთს, რომელსაც რკინის სხეული ჰქონდა, პანდორეს უხმობდნენ მიწისქვეშელები. მას მკრელი, სამთავიანი, ძნელად მისაწვდომი, საცქერლად საშინელი ქმნილება, ტარტაროსის ასული ჰეკატე ამოჰყვა. მარცხნივ ფაფარაყრილი რაში იყო, მარჯვნივ მძვინვარეთვალეზიანი ძალღი მოჩანდა, შუაში კი — გველი. ორივე ხელთ ტარიანი მახვილი ეპყრა (ჰეკატეს). ორმოს ირგვლივ აქეთიქით ფერხული ჩააბეს პანდორემ და ჰეკატემ, მათ პანებიც შეუერთდნენ. მყისვე არტემიდეს მცველმა ქმნილებამ ხელიდან მიწაზე დაანარცხა ფიჭვის (ჩირაღდანი), თვალნი ზეცად აღაპყრო; კუდის ქიციანი იწყეს მოდარაჟე, ძაღლებმა“²⁷.

„ორფიკული არგონავტიკის“ ავტორის პოზიციის გასარკვევად საინტერესოა ერთი დეტალიც. როგორც ცნობილია, ბერძნები ხშირად მხოლოდ ეპითეტებით იხსენიებდნენ თავის ღვთაებებს. მუდმივი ეპითეტები ოლიმპოს პანთეონის ყველა წარმომადგენელს ჰქონდა და ეს იმდენად პოპულარული იყო, რომ არ საჭიროებდა ზედმეტ განმარტებებს.

„ორფიკულ არგონავტიკაში“ ჰეკატე იხსენიება, როგორც „მუნქიელი“ (Μουσική Έχιδνη), — ჩვეულებრივ, „მუნქიელი“ ქალღმერთ არტემიდეს ეპითეტია. არტემიდესთან იდენტიფიცირებული ჰეკატეს მი-

²⁵ ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. ნ. მელაშვილისა, თბ., 1977, გვ. 107.

²⁶ იქვე, გვ. 108.

²⁷ იქვე, გვ. 109.

მართ „მუნიციელი“ „ლამეულის“, „წყვდიადის ღმერთქალის“ აღსანიშნავად იხმარება²⁸.

აგროტერეც — არტემიდესა და მასთან გაიგივებული ჰეკატეს ეპითეტია. ჰეკატეს მიმართ „ველურს“, „სასტიკს“ აღნიშნავს²⁹.

საინტერესოა ერთი მომენტიც. მითოლოგიური ტრადიციის მიხედვით, მედეა ჰეკატეს ტაძრის ქურუმი და მისი ბაღის გამგებელია. „ორფიკული არგონავტიკის“ მიხედვით კი, მედეა არტემიდეს ტაძრის ქურუმი. ბალიც არტემიდეს სახელობისაა.

„ორფიკულ არგონავტიკაში“ ვკითხულობთ, რომ არტემიდეს ტაძრის მსახურების წმინდა საიდუმლოებას „ამ წმინდა მსხვერპლშეწირულებას საიდუმლოთმხილველი სარეცელდაწყველილი მედეა ინახავს კვთაიელ ქალწულებთან ერთად. მოკვდავთაგან ვერც ვინმე უცხოელი ვერ გადააბიჯებს ზღურბლს, ვერ დაადგება ღმერთქალის სამყოფელში მიმავალ გზას, რამეთუ ყოველივეს კეტავს უფალი საშინელი (ღმერთქალი). თვალთაგან ცეცხლის მფრქვეველი ძალების დახმარებით ცოფს ისვრის“³⁰.

დღეს მეცნიერებაში დადგენილად ითვლება, რომ „ორფიკული არგონავტიკა“ შეიქმნა ახ. წ.-ის IV ს-ში³¹. ცნობილია ისიც, რომ პოემის ავტორს ბევრი წყაროთი უსარგებლია (რაგორც ჩვენამდე მოღწეულით, ისე მოუღწევლებითაც). შესაბამისად, უდავოა, რომ მისთვის ცნობილი იქნებოდა მითოლოგიური ტრადიცია არგონავტების მითში ჰეკატეს მონაწილეობისა და ფუნქციების შესახებ. მიუხედავად ამისა პოემაში არტემიდეა წინა პლანზე წამოწეული, ჰეკატეს ენაცვლება არტემიდე. ამიტომაც, „ორფიკული არგონავტიკის“ ავტორის პოზიცია ჰეკატე-არტემიდეს იდენტიფიკაციის შესახებ, ჩვენი აზრით, კიდევ ერთ დამატებით არგუმენტად წარმოდგება ამ ლეთებათა პირვანდელი მსგავსი ბუნების დადასტურებისათვის.

ჰეკატესა და არტემიდეს მსგავსი ბუნების შესახებ მინიშნებას უნდა შეიცავდეს აგრეთვე დიოდორე სიცილიელის ერთი ცნობაც. ამ ცნობის მიხედვით, მედეა პელიასზე შურისძიების მიზნით აკეთებს არტემიდეს გამოლარულ ქანდაკებას, შიგ ათავსებს თავის წამლებს და აღსარულებს იმ საქმეს, რაც ჩაფიქრებული ჰქონდა³².

²⁸ ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. ნ. მელაშვილისა, თბ., 1977, გვ. 123.

²⁹ იქვე. გვ. 123.

³⁰ იქვე, გვ. 108.

³¹ იხ. ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. ნ. მელაშვილისა, თბ., 1977, გვ. 20, ა. კ. უ რ უ შ ა ძ ე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 64—67.

³² ა. კ. უ რ უ შ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 399.

ჰეკატე-არტემიდეს საკითხს ჩვენ შემდგომშიც შევეხებით. „ჰეკატეს სახეში გადახლართულია წინაოლიმპიური ღვთაების ხთონურ-დემონური ნიშნები, რომელიც აერთებს ორს სამყაროს — ცოცხალსა და არაცოცხალს. ის არის წყვილიაღი და ამასთან ერთად მთვარის ქალღმერთი, რომელიც ახლოს დგას სელენესთან (Theocr. II. 11—14) და არტემიდესთან. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ჰეკატეს კულტის წარმოშობის თავდაპირველი ადგილი უნდა იყოს მცირე აზია.

ჰეკატე შეიძლება ჩავთვალოთ არტემიდეს ღამეულ კორელატად; ისიც არის მონადირე, რომელსაც ახლავს ძაღლების ხროვა, მაგრამ მისი ნადირობა არის ღამეული, ბნელი საქმე მიცვალებულებს, საფლავებსა და მოჩვენებებს შორის... ჰეკატე ახლოს დგას დემეტრესთან — მიწის ცხოველმყოფელ ძალასთან, პერსეფონესთან — მიწისქვეშა სამყაროს განსახიერებასთან, რომლის ძებნაშიც ჰეკატე ეხმარება დემეტრეს (Hymn. Hom., V. 52—62).

რომაელები ჰეკატეს აიგივებდნენ თავიანთ ქალღმერთ-ტრივისთან — „სამი გზის ქალღმერთთან“. ჰეკატეს გამოსახულებას ათავსებდნენ სამი გზის გასაყართან, სადაც, ჩვეულებრივ, მსხვერპლს სწირავდნენ (Soph. frg. 492).

ჰეკატე აერთიანებს ჰეროიკული მითოლოგიისა და არქაული დემონიზმის სამყაროს³³.

ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილი მასალის საუფძველზე აშკარად გამოიკვეთა სამბუნებოვანი ქალღვთაების ჰეკატეს პროფილი. I. არქაულ პლასტში ჰეკატე დიდი დედის ზოგადი ტიპის (კონკრეტულად, კიბელეს) კორელატურ სახედ მოიაზრება. II. ასტრალურ დონეზე ჰეკატე მთვარის ღვთაებად წარმოგვიდგება. III. მოგვიანებით ჰეკატე ხთონურ ქალღვთაებად მოიაზრება. მას კავშირი აქვს მიწისქვეშეთის ბნელ ძალებთან, მაგიისა და ჯადოქრობის მთავარი ბურჯია.

ახლა ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ჰეკატეს მიმართების საკითხი კოლხურ სამყაროსთან.

ჰეკატე და კოლხური სამყარო

ჰეკატეს კოლხურ სამყაროსთან მიმართების საკითხის დასმა განპირობებულია, უწინარეს ყოვლისა, იმით, რომ ეს ქალღმერთი არგონავტების მითის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პერსონაჟია. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ჰეკატე აღმოსავლური,

³³ Мифы народов мира, т. I, М., 1980, с. 269.

კერძოდ, მცირეაზიური წარმომავლობის ღვთაებაა. აკ. ურუშაძე ჰეკატეს კოლხურ ქალღვთაებად თვლის³⁴.

აღნიშნული საკითხის ანალიზისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია ბერძნულ წყაროებში ჰეკატეს გენეალოგიის შესახებ არსებული მასალების მოხმობა. ფერეკიდე (ძვ. წ. V ს.) „ისტორიაში“ წერს: „აპოლონიოსი პერსეისს უწოდებს ჰეკატეს, როგორც პერსეს ასულს. ზოგიერთები ამბობენ, რომ იგი ზევსის ქალიშვილია. დემეტრიოსი „ორგიაში“ ჰეკატეს წარმოშობას ასე წარმოგვიდგენს: „და მაშინ დეომა შვა კარგი მამის ასული ჰეკატე. ბაქილიდე წერს: ჰეკატე ღამის ასულიაო, მუსეოსი. ასტერიასა და ზევსის შვილიშვილიაო“³⁵.

საინტერესო ვერსიას გადმოგვცემს დიონისიოს სკიტობრაქიონი (11-1 სს): „პელიასისგან წარმოიშვნენ პერსევსი და აიეტო. პერსევსი გამეფდა ტავრებზე, შეეუღლა რომელიღაც ნიმფას და ეყოლა ასული ჰეკატე, რომელიც მთელ დროს უდაბურ ადგილებში ატარებდა და მომაკვდინებელ და განმკურნებელ საშუალებათა ფრიად დიდი მცოდნე გახდა. აიეტმა იგი დაიბარა, შეირთო და კირკე მისგან ეყოლა“³⁶.

ამ ვერსიას იზიარებენ დიონისიოს მილეტელი (IV ს. ძვ. წ.) და დიოდორე სიცილიელი (1 ს. ძვ. წ.). ეს უკანასკნელი თავის მხრივ უმატებს: ჰეკატე მას შემდეგ გაყვა აიეტს ცოლად, როდესაც მოწამლა საკუთარი მამა პერსევსი. აიეტისგან მას ეყოლა კირკე და მედეაო.

ბერძნული წყაროების მიხედვით, კირკემ და მედეამ ჰეკატესაგან ისწავლეს ჯადოქრობის ხელოვნება. თვით ჰეკატეს მასწავლებელი კი არა ჩანს. ამ ფაქტის შესახებ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა გ. ვლასტოვმა: „ჰეკატე არის ერთადერთი ნაყოფი ასტერიასა და პერსესს, ე. ი. ვარსკვლავიანი ცისა და აღმოსავლეთის მითიური გმირის, ანუ აღმოსავლეთის ქორწინებიდან. ე. ი. აღმოსავლეთში ვარსკვლავების შესწავლამ წარმოშვა მაგია და ეს მეცნიერება ერთადერთია, ან უკეთ რომ ვთქვათ, ერთიანია. დედამიწაზე ორი მაგია არ არსებობს; არის ერთი, რომელიც გადაეცემა ქვეყნიდან ქვეყანას, თაობიდან თაობას, ასეთია მხოლოდშობილი ჰეკატეს სიმბოლიკა“³⁷.

ბერძნული წყაროების მიხედვით, ჰეკატეს კულტი კოლხეთში ძალიან პოპულარული ყოფილა. ეს დასტურდება აპოლონიოს როდოსე-

³⁴ აკ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 66.

³⁵ იქვე, გვ. 256.

³⁶ დიონისიოს სკიტობრაქიონი, არგონავტები, I წ. (4). დამოწმ. აკ. ურუშაძის დასახ. ნაშრ., გვ. 373.

³⁷ Г е с н о д, Теогония, перевод и коммент. Г. Властова, с. 192.

ლის (III ს. ძვ. წ.) „არგონავტიკაში“. ამავე წყაროში დაცულია ცნობები იმის შესახებ, რომ კოლხეთში სრულდებოდა ჰეკატეს მისტიკები. ყოფილა ჰეკატეს ტაძარი, რომლის ქურუმი იყო აიეტის ასული მედეა.

ქართული (კოლხური) სამყარო არ იცნობს ამ სახელის (ჰეკატე) ქალღვთაებას. მაგრამ, თუ ჰეკატეს ფუნქციებს გავითვალისწინებთ და კოლხური (ქართული) წარმართული პანთეონის ღვთაებებთან მიმართებაში განვიხილავთ, საინტერესო სურათს მივიღებთ.

1. ფლავიუს არიანე თავის ცნობილ თხზულებაში „მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო“ წერს: „ფაზისში რომ შედიხარ, მარცხნივ აღმართულია ქანდაკება ქალღმერთ ფასიანესი, გარეგნობით ის ჰგავს რეას, რადგან ხელში წიწილა უჭირავს, აგრეთვე მისი სავარძლის წინ წვანან ლომები და თვით ის ზის, როგორც ფიდიასის ქანდაკება ათენის „მეტროონში“³⁸.

არიანეს ცნობამ კოლხეთში ქალღმერთ ფასიანეს ქანდაკების არსებობის შესახებ დიდი ინტერესი გამოიწვია. ქანდაკების არიანესეული აღწერილობა მეცნიერებს საფუძველს აძლევს ივარაუდონ, რომ ფასიანე იგივე დიდი დედა—კვბელე უნდა იყოს³⁹. მით უმეტეს, რომ წარმართულ საქართველოში დასტურდება დიდი დედის თაყვანისცემისა და კულტმსახურების ტრადიცია⁴⁰.

ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ თვალსაზრისი სამბუნებოვანი ჰეკატეს დიდი დედის რელიგიასთან მიმართების შესახებ. აღვნიშნეთ, რომ ჰეკატე არქაულ პლასტში ფუნქციურად უკავშირდება დიდი დედის (კვბელეს) კულტს და ხშირი იყო მათი გაიგივების შემთხვევებიც.

ბერძენი ავტორების დაყენებითი მტკიცება კოლხეთში ჰეკატეს კულტის საოცარი განდიდების შესახებ, მისი ტაძრის, მისტიკებისა და კულტმსახურების ტრადიციის შესახებ გვაძლევს საშუალებას დავეუშვათ ვარაუდი კოლხურ სამყაროში ჰეკატესა და კვბელეს (დიდი დედის) კორელაციის შესახებ.

ამ ვარაუდის გამოთქმის ერთ-ერთ იმპულსს (გარდა ამ ორი ქალღვთაების ფუნქციური თანხვედრისა) გვაძლევს ისიც, რომ ამ ორი ქალღვთაების სკულპტურული გამოსახულება ძალიან მსგავსია.

³⁸ ფლავიუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, თარგმ. ნ. კე-ქალმაძის, თბ., 1961, გვ. 39.

³⁹ ა. კ. ურუშაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 160—161.

⁴⁰ В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

რეა-კვბელეს მსგავსად, ჰეკატეს ქანდაკებასაც წარმოადგენდნენ ხოლმე ლამაზ ქალად, რომელსაც ხელში ეჭირა ან გველები, ან ძალი, ან ხანჯალი, ან გასალები, ან ჩირაღდანი⁴¹.

11. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ სამბუნებოვანი ჰეკატე ერთ-ერთ ასპექტში მოიაზრება, როგორც მთვარის ღვთაება.

იმისათვის, რომ დავადგინოთ ჰეკატეს მიმართების საკითხი კოლხურ (ქართულ) წარმართულ პანთეონთან, საჭიროდ მიგვაჩნია, უწინარეს ყოვლისა. წარმოვადგინოთ მასალები მთვარის ღვთაების თაყვანისცემის თაობაზე.

საქართველოში მთვარის თაყვანისცემის საკითხი შეისწავლა ივანე ჯავახიშვილმა.

პირველი წერილობითი ცნობები საქართველოში მნათობთა თაყვანისცემაზე გვხვდება სტრაბონის (ძვ. წ. 1 ახ. წ.) „გეოგრაფიაში“:

„ალბანელები ღმერთებსავით თაყვანს სცემენ მზეს, ზევსს და მთვარეს, მეტადრე მთვარეს. მთვარის ტაძარი იბერიის მახლობლად მდებარეობს. მეფის შემდგომ ყველაზე უფრო პატივცემულ კაცად ის ითვლება, ვინც ტაძარს ემსახურება; იგი დიდსა და მკვიდროდ დასახლებულ ხატის მამულს განაგებს და ხატის ყმების უფროსად ითვლება, რომელთა შორის ბევრი ქადაგად დაეცემა და წინასწარმეტყველებს ხოლმე; იმას, ვინც მეტად აღტაცებული, ტყეებში მარტოკა დახეტიალობს, ქურუმები დაიჭერენ, კისერზე ჯაჭვს დაადებენ და ერთი წლის განმავლობაში კარგად ასუქებენ ხოლმე; მერე მას მირონცხებულს, სხვა საღმრთოებთან ერთად ღმერთს მსხვერპლად შესწირავენ ხოლმე. მსხვერპლად შეწირვა ამგვარად იციან: ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა, ჩვეულებრივ, ლახვრის საშუალებით იციან ხოლმე. ერთი კაცი, რომელსაც ამგვარი ლახვარი აბარია, ხალხიდან გამოვა და ხერხიანად ლახვარს შიგ გულში ჰკრავს ხოლმე. როცა ლახვარნაკრავი მსხვერპლი დაეცემა მიწაზე, ქურუმები სხვადასხვა ნიშნებისდა მიხედვით მკითხაობენ და საჯაროდ ხმამაღლა აცხადებენ ხოლმე. როცა გვამს ერთ დანიშნულ ადგილას მიიტანენ, ყველანი თავისი თავის განსაწმენდად ფეხს დაადგამენ ხოლმე“⁴².

ამრიგად, მთვარის ღვთაების პატივსაცემად გამართული რიტუალის კომპონენტები ასეთ სურათს გვაძლევს:

1. საქართველოში მთვარე თაყვანისცემის ყველაზე ძლიერი ობიექტი ყოფილა.

⁴¹ Эгейское искусство, М., 1972.

⁴² სტრაბონი, გეოგრაფია, თარგმ. თ. ყაუხჩიშვილისა, თბ., 1957, წ. X. თ. 111, 7.

2. არსებობდა მთვარის ტაძარი.
3. ტაძარს ემსახურებოდა ქურუმი, რომელიც მეფის შემდგომ ყველაზე პატივცემულ პირად ითვლებოდა.
4. ტაძარს ჰქონია ხატის ტყეები, დიდი მამულები და ყმები.
5. მთვარის ღვთაების კულტმსახურების წესებში შედიოდა ქადაგად დაცემა, წინასწარმეტყველება.
6. მთვარის ღვთაებას მსხვერპლად სწირავდნენ ადამიანს.
7. სამსხვერპლო გვამზე სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით მკითხაობდნენ.

ივ. ჭავჭავაძემ დაადგინა, რომ საქართველოში უდიდესი წარმართული ღვთაების — მთვარის ადგილი ქრისტიანობის პერიოდში დაიკავა წმინდა გიორგიმ⁴³.

მკვლევარმა შეისწავლა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში წმ. გიორგის ღვთაებისა და დაკავშირებული რიტუალები. მათში უხვად წარმოჩინდა წარმართული მთვარის თაყვანისცემის კვალი. წმ. გიორგის ღვთაებისა და დაკავშირებულ ცერემონიალში სახეცვლილი ფორმით გამოიყოფა იგივე კომპონენტები, რაც მთვარის ღვთაების კულტმსახურების ანალიზისას გამოიკვეთა.

მაგალითად, სოფ. აწყურში თეთრ გიორგობას იხდიდნენ 14 აგვისტოს. ამ ღვთაებისა და თაყვანისცემის იერიშს ქართლიდან, კახეთიდან, ქიზიყიდან, თუშ-ფშავ-ხევსურეთიდან მოსული მლოცველნი. ტაძარს უვლიდნენ სამჭერ ან შვიდჭერ, წინ ქალთა გუნდი მიდიოდა, უკან — მამაკაცთა. ორივე გუნდი გალობდა „დიდებას“. სალამოს, ზარის დარეკვის შემდეგ, თეთრი გიორგის ერთ-ერთი მონა ეცემა კარიბჭესთან თავით ჩრდილოეთისაკენ. შემსვლელმა ან უნდა გადააბოტოს, ან დააბიჯოს. „მსხვერპლი“ ცდილობდა ხმა არ ამოეღო. ტაძარში თეთრებში ჩაცმული თეთრი გიორგის მონა ქალი გატაცებით ცეკვავდა, დროდადრო მას გულიდან გმინვა აღმოხდებოდა და იკრუნჩხებოდა.

ხალხი მსხვერპლად სწირავდა ცხვარს. სამსხვერპლოს სწირავდა მღვდელი. ამავე ღვთაებას ხდებოდა წმ. გიორგის ე. წ. „მონების“ განთავისუფლება „ახსნა“⁴⁴.

ივ. ჭავჭავაძის წერს: „საკვირველი მსგავსებაა!... ცხრამეტმა საუკუნემ განვლო მას შემდეგ, რაც სტრაბონმა პირველად აღწერა მთვარის ღვთაებისა და მსხვერპლად ხალხმა ჭერ ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიიღო, მერე კიდევ ქრისტიანობა; ამ ორმა სარწმუნოებამ ხანგრძლივი,

⁴³ ივ. ჭავჭავაძის, ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1960, გვ. 50.

⁴⁴ ივ. ჭავჭავაძის, დასახ. ნაშრ., გვ. 51.

ძლიერი გავლენა იქონია ჩვენ ეროვნულ აზროვნებასა და ზნე-ჩვეულებებზე, მაგრამ მაინც ასე საუცხოოდ არის შენახული უძველესი სარწმუნოების კვალი“⁴⁵.

ივ. ჭავჭავაძის მიერ აღწერილია ურადღობა გაამახვილა წმ. გიორგის დღესასწაულის გამართვის დროზე — 14 აგვისტო. თეთრი გიორგობა რომ მთვარის ხატობის ქრისტიანულ ნიადაგზე გადმონერგული დღეობაა იქიდანაც ჩანს, რომ 14—15 აგვისტო მთვარის აღვსების დროა. ამ დროს მთვარე სრულია. ღამისთევა ამ დღესასწაულზე კიდევ ერთი არგუმენტია ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობის დასადასტურებლად. აქვე გვინდა ურადღობა გვაგამახვილოთ წმ. გიორგობის რიტუალში ტაძრის გარშემო სამჯერ ან შვიდჯერ შემოვლის ჩვეულებასზე. „საერთოდ შვიდღიანი კვირა და წმინდა რიცხვი შვიდი დაკავშირებულია ძველი შუამდინარეთის მთვარის ღვთაების კულტსა და ძველი შუამდინარეთის მთვარის კალენდარულ სისტემასთან“⁴⁶.

რიცხვების მისტიკურ მნიშვნელობაზე, მათ კავშირზე ამა თუ იმ ღვთაებასთან მეცნიერებაში საინტერესო მოსაზრებებია გამოთქმული. ქართული ეთნოგრაფია და ფოლკლორი უხვ მასალას იძლევა იმის დასადასტურებლად, რომ შვიდი მთვარის წმინდა რიცხვია. ურადღობას იპყრობს წმ. გიორგის რიტუალში ქალების მონაწილეობის საკითხიც, მაგრამ ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ზემოთ აღწერილის ანალოგიური დღესასწაულები იმართებოდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში: ფშავში, რაჭაში, ქართლში, სამეგრელოში, სვანეთში, გურიაში. ივ. ჭავჭავაძის მიერ აღწერილია ურადღობა მიაქცია მეგრულსა და სვანურში შემონახულ კვირის დღეების დასახელებას.

თავდაპირველად წელთაღრიცხვა და დანაწილება მთვარის მოქცევასა და სრბაზე იყო დამყარებული, ამიტომ მრავალ ენაში თვისა და მთვარის აღსანიშნავად ერთი და იგივე სიტყვა, სახელდობრ, მთვარის სახელი იხმარებოდა მეგრულსა და სვანურში. ამნაირი მოვლენის არსებობა მკვლევარს უფლებას აძლევს დაასკვნას, რომ თავდაპირველად სამწერლობო ქართულსაც მთვარისა და თვის აღსანიშნავად ერთი და იგივე სიტყვა „თუთე“ უნდა ჰქონოდა. შემდეგ, როცა მთვარის სისტემის წელთაღრიცხვის ნაცვლად მზის სისტემის აღრიცხვა შემოვიდა და თვე და მთვარის მოქცევა უკვე ერთმანეთს აღარ უდგებოდნენ, თვისა და მთვარის ცნებათა დიფერენციაციის გამო წარმოიშვა მოთხოვნილება, რომ თვისა და მთვარის ცალ-ცალკე აღმნიშვნელი სახელები ჰქონოდა. რადგან „თუთე“ დროთა განმავლობაში უკვე „თუე“-დ ქცეული თვის

⁴⁵ ივ. ჭავჭავაძის მიერ აღწერილი დასახ. ნაშრ. გვ. 52.

⁴⁶ რ. პატარაძე, ქართული ასომთავრული, თბ., 1980, გვ. 365.

ცნებას დაუკავშირდა, მნათობის აღსანიშნავად ენას მიმღეობა „მთო-
ვარე“ გამოუყენებია. ამგვარად, მთვარის პირველ სახელად ქართულში
„თუთე“ უნდა ყოფილიყო⁴⁷.

მეგრულსა და სვანურში შემონახულია კვირის დღის წარმართული
დასახელება. ორშაბათი მეგრულად არის თუთაშხა, სვანურად დომ-
დიშ. ორშაბათი, ქართველთა სარწმუნოებრივი შეხედულების მიხედ-
ვით, მთვარის დღე იყო. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, სწორედ ორშაბათი
იყო უქმე დღე.

წარმართულ მთვარის ღვთაებას უნდა უკავშირდებოდეს აგრეთვე
ცნობილი დაავადება, რომელსაც სამეგრელოში „თუთაშხ“ უწოდებენ.
ამ ავადმყოფობის დროს ადამიანს აქვს ძალალი სიცხე, იწყებს ბოდვას.
„თუთაში“ — ნიშნავს მთვარის ავადმყოფობას⁴⁸. მთვარის ხატობის
დღესასწაულებია „გერისთობა“ და „ნაციხურობა“. ორივე შეისწავლა
აკად. ივ. ჯავახიშვილმა. ამ დღესასწაულების დროს დაკანონებული უქ-
მე დღეები მთვარის ფაზებზეა დაფუძნებული⁴⁹.

„გერისთობას“ შეეხო აკად. კ. კეკელიძე: „ეჭვი არ არის, თავდა-
პირველად ქართველთა მოდგმის ტომები, მსგავსად სხვებისა, წელიწადს
მთვარის მიმოქცევაზე აგებდნენ, ამიტომ უძველესი ქართული წელიწა-
დი უნდა ყოფილიყო მთვარის წელიწადი. ეს იქიდან ჩანს, რომ მთვარე
უძველეს ხანაში მთავარი ღვთაება ყოფილა ქართველებისა, რომელ-
თაც მისი სახელით (თუთა) თვეც (თთუე) აღუნიშნავთ. მთვარის წელი-
წადი ძირითადად ჩვენშიც იმავე ბაბილონურ-სემურის სისტემისა უნდა
ყოფილიყო. ის შემოსული უნდა იყოს ჩვენში მთვარის კულტთან ერ-
თად ქარანიდან (ძველი ცენტრი მთვარის კულტისა). ამას გვაფიქრები-
ნებს ცნობილი დღეობა „გერისთობა“, რომელიც სამი სწორისა და თავ-
უქმობით გამოიხატება. ქარანელები მთვარის თვის მე-27 დღეს დღე-
სასწაულობდნენ ახალმთვარის დღეობას, როდესაც ისინი მთვარეს
მსხვერპლსა სწირავდნენ.

გარდა ამისა, აქ დამოწმებულია 27-დღიანი მთვარის დღესასწაული.
27-28 დღიანი დღესასწაულის გამოძახილია ჩვენი ოთხსწორიანი
(4×7) მთვარის დღესასწაული, გერისთობად ცნობილი“⁵⁰.

⁴⁷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. 1, თბ., 1928, გვ. 121, 122, 124; მისივე, საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ენოლოგიური პრობლემები, თბ. I 1950, გვ. 167—168.

⁴⁸ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1960, გვ. 51.

⁴⁹ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ.

⁵⁰ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული წელიწადი, თბილისის სახელმწიფო უნი-
ვერსიტეტის შრომები, VIII, თბ., 1941, გვ. 2.

ყურადღებას იპყრობს თანამედროვე ლინგვისტიკაში გამოთქმული ერთი საინტერესო მოსაზრება. რ. პატარიძის გამოკვლევაში გამოთქმულია ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ქართულ ასომთავრულ ანბანში აისახა მთვარისა და მზის წარმართული კულტის ელემენტები. „პირველი ასო-ნიშანი ასომთავრული ანბანისა მთვარის იდეოგრაფიაა. შესაბამისად, ასო-ნიშნის სახელდებაა ან. ხოლო ან მთვარის ღმერთს ნიშნავს“⁵¹. ქვემოთ მკვლევარი აგრძელებს: „ღღეს სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაცილებით დიდი ყურადღებით სარგებლობს ანბანური დამწერლობის წარმოშობის ე. წ. კალენდარული თეორია. ამ თეორიით. ასო-ნიშნებს უძველეს სემურ ანბანურ მწკრივში მთვარის თვის კალენდარული დღეების მნიშვნელობა აქვთ“⁵².

„ქართული ასომთავრული ანბანის პირველი ასო-ნიშნის მთვარის იდეოგრაფია იმის მინიშნებაა, რომ ქართულ ასომთავრულ ანბანში განხორციელებულია მთვარის კალენდარული სისტემა, ხოლო ქართული ასომთავრული ანბანის პირველი ასო-ნიშნის სახელდება იმის მინიშნებაა, რომ ქართულ ასომთავრულ ანბანში განხორციელებულია მთვარის წინააზიური კალენდარული სისტემა... მთვარის ქართული კალენდარული სისტემა ენათესავება არა დასავლურ (ბერძნულ, რომაულ) კალენდარულ სისტემებს, არამედ მთვარის აღმოსავლურ, წინააზიურ კალენდარულ სისტემას“⁵³.

ახლა მივმართოთ ისევ უძველეს წერილობით წყაროებს. სტრაბონის ცნობით, პონტოსა და ფრიგიასში, სადაც ოდესღაც ქართველი ტომები ბინადრობდნენ, მთვარის თაყვანისცემა გავრცელებული ყოფილა (სტრაბონი „გეოგრაფია“, XXII). მთვარის განთქმული ტაძრები ყოფილა ფრიგიასში, კარიასა და პიზიდიის ანტიოქიაში (სტრაბონი „გეოგრაფია“ XXII), მთვარე უმთავრეს ღვთაებად ითვლებოდა და მეუფეს ეძახდნენ. საცა კი გამოსახავდნენ მას, ყოველთვის ხელში ქვეყნის მპყრობელობის აღმნიშვნელი სფერო უჭირავს, ზეცისა და ქვეყნის ბატონია. იგი აძლევს დედამიწას უხვ მოსავალს, ხოლო ადამიანს მფარველობას უწევს და დაჩაგრულს ექმნება ხოლმე.

თავისი მონების პირით მთვარე თავის სურვილსა და ბრძანებებს ატყობინებს ხოლმე ადამიანებს. მამალი ამ ღვთაების წმინდა ფრინველია, ხარი — წმინდა ცხოველი. ხარის რქები მთვარის ნიშნად ითვლება.

მთვარის კულტი აისახა ქართულ ფოლკლორშიც. საკულტო დანიშნულების, მითოლოგიურ ლექსებში მთვარე უზენაეს ღვთაებად წარ-

⁵¹ რ. პატარიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 375.

⁵² იქვე, გვ. 376.

⁵³ იქვე, გვ. 385—386.

მოდგება. ამ მნათობის თაყვანისცემის კვალია ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებშიც.

ქართული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მთვარე ანთროპომორფულად მამაკაცის სახით წარმოდგება. რელიგიური, ეთნოგრაფიული, ლინგვისტური, ფოლკლორული მასალის ანალიზმა ცხადყო, რომ „სადაც ქართველებს უცხოვრიათ, მთვარის თაყვანისცემის კვალი შერჩენილა; ამის გამო მთვარის, ვითარცა მთავარ-მეუფისა და ღვთაების თაყვანისცემა, ყველა ქართველი ტომის უძველეს რწმენად უნდა ჩაითვალოს“⁵⁴.

ახლა დგება ჰეკატეს მიმართების საკითხი ქართულ წარმართულ მთვარის ღვთაებასთან. საკითხის ამგვარად დასმა განაპირობა არგონავტების მითში წარმოდგენილი ჰეკატეს ფუნქციების გამოწველილეთმა ანალიზმა.

არგონავტების შესახებ არსებული ბერძნული წყაროების ანალიზმა, ჰეკატეს ფუნქციების შესწავლამ ასეთი სურათი მოგვცა:

1. ჰეკატე ერთ-ერთი ყველაზე პატივცემული ღვთაება ყოფილა კოლხეთში. 2. კოლხეთში იყო ჰეკატეს ტაძარი. 3. ჰეკატეს ტაძარს ჰყავდა ქურუმი — მედეა, რომელიც ასრულებდა საიდუმლო მისტერიებს, მსხვერპლმსახურების წესებს.

4. ჰეკატეს ეკუთვნოდა ღვთაებრივი ბალი, რომელშიც უამრავი სამკურნალო და მომაკვდინებელი მცენარე ხარობდა. 5. ჰეკატეს მსხვერპლად სწირავდნენ ოთხფეხა პირუტყვს (ადამიანსაც, იხ. თავი „მედეა“). 6. ჰეკატეს მისტერიებში შედიოდა წინასწარმეტყველება, ქადაგად დაცემა, მკითხაობა და სხვა მაგიური ქმედებანი.

მოვიყვანო პირველი სამი თეზისის დამადასტურებელ მასალებს ბერძნული წყაროებიდან.

იასონი ევედრება მედეას შემწეობას და ასე აფიცებს: „გაფიცებ ჰეკატეს, მშობლებსა და ზევსს“⁵⁵

ევრიპიდეს „მედეაში“ ვკითხულობთ: „ვფიცავ დედაუფალ ჰეკატეს, ჩემი კერძის სიღრმეში მცხოვრებს, ვისაც ყველაზე უფრო მეტად ვცემ თაყვანს და ვინც ჩემთა საქმეთა შემწედ ავირჩიე, რომ ვერც ერთი მათგანი ვერ გაიხარებს, ვინც გული მატყინა“⁵⁶.

მედეა, ჩვეულებრივ, დაფიცებას იწყებს ან ჰეკატეთი, ან დედამიწით. აპ. როდოსელის „არგონავტიკის“ სქოლიონებში ვკითხულობთ:

⁵⁴ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 59.

⁵⁵ აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმ. და კომენტ. აკ. ურუშაძისა, თბ., 1970. 111, 985. შემდგომში ამ ნაწარმოების დამოწმებისას მიუთითებო მხოლოდ თავსა და ტაქსს.

⁵⁶ ევრიპიდე, მედეა, თბ., 1969, ტ. 394—397.

„კოლხებში გრძნეული ქალების საფიცარია ჰეკატე, ვინაიდან ეს ღმერთქალი არის ჯადოსნურ საშუალებათა აღმომჩენი“ (სქ. ტ. 1100). აბ. როდოსელის „არგონავტიკაში“ მრავალჯონის არის მითითებული, რომ კოლხეთში იყო ჰეკატეს ტაძარი და ამ ტაძრის ქურუმი იყო მედეა. ერთგან მედეა ამბობს: „დილით ადრე ჰეკატეს ტაძრისკენ გავემართები და ხართა მომაჯადოებელ წამალს წავუღებ უცხოელს, ვისი გულისთვისაც ატყდა ეს ღვაჟა“ (არგონავტიკა 111, 735—738). „მედეამ მათ უბრძანა სასწრაფოდ შეეხებთ ეტლში ჯორები, რომლებიც მას ჰეკატეს უმშვენეირესი ტაძრისაკენ წაიყვანდნენ“, (არგონავტიკა, 111, 838—840) „არგოსმა... უკვე გაიგო, რომ მედეა დილით ადრე ჰეკატეს წმინდა ტაძრისაკენ წასულიყო“ (არგონავტიკა, 111, 914—916). ჰეკატეს მსხვერპლად სწირავენ დედალ ბატკანს (არგონავტიკა, 111, 1032).

ჩვენი აზრით, საკითხის ანალიზისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ჰეკატეს ბაღს. როგორც აღვნიშნეთ, ძველი კულტურისანი ხალხების წარმოდგენებში ღვთაებრივი ბალი უკავშირდება ასტრალური პანთეონის მთავარ ღვთაებებს — მთვარესა და მზეს.

ჰეკატეს ბაღის მისადგომები და თვით ბალი „ორფიკულ არგონავტიკაში“ ასეა აღწერილი: „ამ ადგილის უკიდურეს ნაწილს დაბურული ხეებით ამწვანებული ჭალაკი აკრავს, სადაც მრავლად (იზრდება): დაფნა, შინდი, ტანაყრილი ჭადარი. აქაა წვრილფესვა მცენარეები; ასფოდელოსი, კლიმენოსი და სურნელოვანი ადიანტოსი, თრიონი. კიპირონი, არისტერეონი, ანემონი, ჰორმინონი, ირისიმონი და იისფრი კიკლამისი; სტექასი, პეონა და მრავალტოტა კატერნესი; მანდრაგორი, პოლიონი და მტკრიანი დიქტამიონი; კეთილსურნელოვანი კროკოსი და კარდამონი; აქვეა კემოსი, სმილაქსი, ქამემლონი და შავი მეკონი; ალკია, პანაკესი კარპასონი და აკონიტონი. ამ მიწაზე სხვა მრავალი ჯადო (ბალახიც) იზრდება“⁵⁷. „ამ ბაღის შუაში იზრდება მუხის ხე, რომელზეც ეკიდა ოქროს საწმისი.

შემოღობილი ჭალაკის მიდამოებში იზრდებოდა სხვა სამკურნალო მცენარეებიც: ღვია, ხმელი კეღარი, ეკლიანი კვირინჩხი, მტირალა ტირიფი, ქალკანთოსი, სტრუთიონი, კნეკოსი, სქისტე, უგემურა ფსილიონი, წითელი ანქუსა, ქალკიმონი, ფიჭვი“⁵⁸.

ჰეკატეს ბაღის მცენარეთა აღწერილობით დაინტერესდნენ მეცნიერები. ცნობილმა გერმანელმა ისტორიკოსმა კურტ შპრენგელმა თავის მსოფლიო მედიცინის ისტორიის ხუთტომიან შრომაში (Versuch einer

⁵⁷ ორფიკული არგონავტიკა, თარგმ. ნ. მელაშვილისა, თბ., 1977, გვ. 107—108.

⁵⁸ იქვე, გვ. 108—109

pragmatischen Geschichte der Arzneikunder) ცალკე თავად გამოყო „უძველესი კოლხური მედიცინა“. იგი სხვადასხვა პირველწყაროზე, უმეტესად „ორფიკულ არგონავტიკაზე“, დაყრდნობით ჩამოთვლის იმ სამკურნალო მცენარეებს, რომლებიც ხარობდნენ ჰეკატეს ბაღში.

ზემოთ ჩამოთვლილი მცენარეები, მათი სამკურნალო დანიშნულება გამოვწვლილვით შეისწავლეს მეცნიერებმა. აღმოჩნდა „დასახელებულ 42 მცენარეთაგან ბევრი (ან მათი სახეობანი) საქართველოსათვის (კოლხეთი, იბერია) კავკასიონისათვის ან შავი ზღვის სანაპიროებისათვის ენდემებად ითვლება... ყოველივე ეს იმის მაჩვენებელია, რომ მედეას (resp. ჰეკატეს, რ. ც.) ბაღთან დაკავშირებული და წყაროებში ნაჩვენებები ეს მცენარეები უშუალოდ კავკასიასა და, კერძოდ, საქართველოს უკავშირდებიან“⁵⁹. „39 დასახელების მცენარე კავკასიური (კერძოდ: იბერიული, კოლხური) ფლორის უაღრესად გავრცელებული მცენარეებია... 39-ვე მცენარე დღესაც გამოიყენება როგორც მეცნიერულ, ისე ქართულ ხალხურ მედიცინაში, როგორც სამკურნალო საშუალებათა სხვადასხვა დაავადებათა წინააღმდეგ“⁶⁰.

საკითხის მეცნიერულმა ანალიზმა პროფ. მ. შენგელია ასეთ დასკვნამდე მიიყვანა: „როგორც ირკვევა ისტორიას შემოუნახავს არა მარტო ცნობა ასეთი ბაღის (ჰეკატეს ბაღი, რ. ც.) არსებობის შესახებ, არამედ ამ ბაღის ბინადარი მცენარეების სახელწოდებანიც. სამკურნალო მცენარეთა სახელების ასე დიდი რაოდენობით შემონახვა ისტორიულ წყაროებში, მათი სამკურნალო თვისებების აღნიშვნითაც კი, მიუთითებს ამ ბაღის რეალობაზე“⁶¹. „თქმულება სამკურნალო მცენარეთა მედეას (resp ჰეკატეს, რ.ც.) ბაღის არსებობის შესახებ ემყარება უაღრესად რეალურ საფუძვლებს. მისი სახით ჩვენ ხელთა გვაქვს მსოფლიოში ერთ-ერთი უძველესი სამკურნალო მცენარეთა ბაღის საკმაოდ სრული სურათი“⁶².

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, გამოთქმულია საკმაოდ თამამი და სათანადოდ არგუმენტირებული თვალსაზრისი ჰეკატეს ბაღის რეალურად არსებობის შესახებ.

ახლა მიმოვიხილოთ ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორში არსებული მასალები სამკურნალო მცენარეთა ღვთაებრივი ბაღის შესახებ.

⁵⁹ მ. შენგელია, უძველესი კოლხურ-იბერიული მედიცინა, თბ., 1979, გვ. 152—153.

⁶⁰ იქვე, გვ. 153.

⁶¹ იქვე, გვ. 102.

⁶² იქვე, გვ. 153.

ა) უძველესი ქართული წარმართული წარმოდგენების მიხედვით, დიდ დედას—ნანას (ქალ-ბაბარს, ბარბარეს) ჰქონდა სამკურნალო მცენარეთა ღვთაებრივი ბალი. ეს საკითხი შეისწავლა პროფ. ვ. ბარდაველიძემ⁶³.

ბ) ჩვენი განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო ქართულ შელოცვებში სამკურნალო მცენარეთა ბალის ხსენებამ. მოვიყვანთ ერთი შელოცვის (თვალის შელოცვა) ტექსტს.

ურეგს სამხთო ჰქონდათ. ბურთაობდნენ, ნადირობდნენ,
ბურთი თვალში ჩაუვარდათ, თვალი სისხლათ გადაექცა
ჩამაიარა წმინდა გიორგიმა, უთხრა ღედა მარიამსა:
გადადი ჩემ ბახში, მოგლიჯე სამი სამკაული.
წაუსვი-წამოუსვი, ის არის მაგის წამალი⁶⁴.

ეს შელოცვა მრავალმხრივ არის ჩვენთვის საინტერესო. უწინარეს ყოვლისა კი იმით, რომ აქ ღვთაებრივი ბალის მფლობელად გამოდის წმინდა გიორგი. ჩვენ ზემოთ გვქონდა მთვარის ღვთაებისა და წმინდა გიორგის მიმართების შესახებ საუბარი. დღეს მეცნიერებაში დადგენილად ითვლება, რომ საქართველოში მთვარის კულტი წმინდა გიორგის თაყვანისცემამ შეცვალა. ამდენად, წმ. გიორგის ბალის ხსენება შელოცვაში, ერთ-ერთი სერიოზული არგუმენტია ზემოთ დასმული საკითხის (ჰეკატეს მთვარის ღვთაებასთან კორელაციის) დადგენაში. საერთოდ, შელოცვებში ხშირად იხსენიება სამკურნალო მცენარეების ბალი. ზოგჯერ ეს ბალი ქრისტე ღმერთს ან რომელიმე ანგელოზს, ან ღვთისმშობელს უკავშირდება.

საინტერესოდ მიგვაჩნია ერთი მომენტიც. შელოცვების წარმოთქმისას მაგიური მანიპულაციების შესრულებასთან ერთად, ხშირად იყენებდნენ სხვადასხვა სამკურნალო მცენარეს. ეს ვითარება აისახა შელოცვის ტექსტებშიც. შელოცვებში ნახსენებია როგორც სამკურნალო მცენარეთა ბალი, ისე ცალკეული სამკურნალო მცენარეები.

ა) სამკურნალო მცენარეთა ბალი:

„თვალის მოხვედრილის“ შელოცვაში სამკურნალო მცენარედ წარმოდგენილია სამყურა ბალახი, რომელიც „ღედა მარიამის“ ბალში ხარობს: „სახელო, სახელითა ღვთისათა, სულითა წმინდისათა. ურია და ქრისტე ღმერთი მოედანზე მუშაობდნენ. ბურთი ახტა, თვალში ეცა,

⁶³ იხ. ვ. ბარდაველიძის ზემოთ დასახელებული ნაშრომი.

⁶⁴ ვ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, მ. ჩიქოვანის რედ. ტ. IV, თბ. 1964, გვ. 150.

თვალი სისხლათ გადაეცვა. უბრძანა დედა მარიამ, გადახტი ჩემსა ღობესა, მოწყვიტე სამი სამყური, მოუსვი თვალზედა, არგებს...⁶⁵.

„შელოცვა თვალის ტკივილისა“: „სახელითა მამისათა და წმინდისა სულისათა. მარიამ სტიროდა, მარიამ ჩივოდა, მარიამ ყრიდა მარგალიტისა კურცხალსა. გადმოხედა ქრისტე ღმერთმა. დედავო ჩემო, მარიამ, რას სტირი, რას სჩივი, რასა ყრი მარგალიტის კურცხალსა? პატრონო, ქრისტე ღმერთო! რავე არ ვტირი, რავე არ ვჩივი, რავე არა ვყრი მარგალიტის კურცხალსა! ურიათა ქროწილია, ქრისტე შვილი წოუღია თვალსა ბურთი მოხთენია და რა ამისი წამალი არ ვიცი. დედავო ჩემო, მარიამ! რასა სტირი, რასა სჩივი, რასა ყრი მარგალიტის კურცხალსა. ჩადი ჩემსა ბაღსა, მოწყვიტე სამი სამყური, დაუსევე კარის სახელი, შეაბი კართა და ის არის მისი წამალი. მე მლოცველი და ქრისტე მარგებელი (სამგზის)...⁶⁶.

ბ) სამკურნალო მცენარეები, რომლებიც შელოცვებში იხსენიება: ასკილი — „პურის ჭიის შელოცვა“⁶⁷. ნიორი, მყარალა ბალანი, ნივზის ფოთოლი — „შავი ჭირის შელოცვა“⁶⁸, „ჭია-ღუის შელოცვა“⁶⁹.

საინტერესოა „შელოცვა თვალის ტკივილისა“: „სახელითა მამისათა და ძისათა და სულითა წმინდისათა, ამინ. ჩვენ ვიყავით სამნი ძმანი, სამებისა ძალისანი. ვკრეფდით წამალსა, წამლის წამალსა, სიმსივნისასა. სიმტკივნისასა, თეთრი სურავანდისასა, წითელი სურავანდისასა, ლიბრისასა, ლურსმანისასა, ფრჩხილისასა, გამოდი გამოჰყე ჩემსა ლოცვას!“⁷⁰

ეს ჩამოთვლა ხშირად მეორდება სხვადასხვა შელოცვაში მაგალითად: „თვალის ტკივილისა“⁷¹, „ქარის შელოცვა“⁷², „საყმაწვილოსაგან ხორცის წითლად დასივება“⁷³ და სხვა.

სამკურნალოდ იყენებდნენ პურის თავთავის მარცვლებს — შელოცვა „თვალში ფრჩხილისა“⁷⁴. ველური კანაფი — „მჭვალის ლოცვა“⁷⁵. იფქლის ფქვილი, ძეწნის ცილი — „ლოცვა საწერელისა“⁷⁶. აყიროს

⁶⁵ პ. უმეკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1964, გვ. 151.

⁶⁶ იქვე, გვ. 157.

⁶⁷ იქვე, გვ. 144.

⁶⁸ იქვე, გვ. 144—145.

⁶⁹ იქვე, გვ. 145.

⁷⁰ იქვე, გვ. 150.

⁷¹ იქვე, გვ. 150.

⁷² იქვე, გვ. 160.

⁷³ იქვე, გვ. 180.

⁷⁴ იქვე, გვ. 155.

⁷⁵ იქვე, გვ. 164—165.

⁷⁶ იქვე, გვ. 171.

ყვავილი — „შელოცვა ბედნიერისა“⁷⁷. დაშაქრული ქინძი, ბალბა — ბედნიერების ლოცვა“⁷⁸. ლოლო, ლოლონცოფას ძირი — „ლოცვა მუნისა“⁷⁹. ზღმარტლის კენწერო და იელი — „მუნისა“⁸⁰. მრავალძარღვა — „მატლის შელოცვა“⁸¹ და სხვ.

„ზოგიერთი შელოცვის რიტუალში ხე-მცენარეების კულტის თავისებურ გამოხატვასთან გვაქვს საქმე. ეს ბუნებრივ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან სამკურნალო მაგიის შემუშავებაში ხე-მცენარეები გარკვეულ როლს ასრულებენ. ისინი ტოტემებსაც წარმოადგენენ და, ანიმიზმსა და მაგიასთან ერთად, ეს რწმენაც უნივერსალიზმის დამლით იყო აღბეჭდილი. შელოცვებში ყურადღება გამახვილებულია ისეთ ხე-მცენარეებზე, რომელთა ნაყოფს ადამიანი იყენებდა როგორც საკვებ, ისე სამკურნალო საშუალებად. ასეთი ტიპის შელოცვებიც აღრინდელი, უძველესი რწმენის ამსახველად მიგვაჩნია“⁸².

როგორც ვხედავთ, ქართულ შელოცვებში აისახა უძველესი რწმენა-წარმოდგენები სამკურნალო მცენარეთა ბალისა და სხვადასხვა სამკურნალო მცენარეების შესახებ. ზემოთ თქმული რომ შევჯამოთ, ასეთ სურათს მივიღებთ:

1. ბერძნული წყაროები ერთხმად მიუთითებენ კოლხეთში ჰეკატეს (resp. არტემიდეს იხ. „ორფიკული არგონავტიკა“) სამკურნალო მცენარეთა ბალის არსებობის შესახებ.

2. ბერძნული წყაროების მეცნიერულმა შესწავლამ (საკითხი გამოიკვლიეს ისტორიკოსებმა, ბოტანიკოსებმა, მედიკებმა) დაადასტურა საქართველოს ტერიტორიაზე ზემოთ ჩამოთვლილი მცენარეების რეალური არსებობის ფაქტი და მათი სამკურნალოდ გამოყენების უძველესი ტრადიცია.

3. სამკურნალო მცენარეებისა და ბალის რეალურად არსებობის ფაქტს ადასტურებს ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა. კერძოდ, შელოცვებიც.

შესაძლოა ისიც, რომ წარმართულსა და ქრისტიანულ პერიოდებში ნაკრძალი ხატის ტყეების არსებობის ფაქტში ნაწილობრივ აისახა სამკურნალო ხე-მცენარეთა ბალის არსებობის მომენტი.

77 პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 172.

78 იქვე, გვ. 173.

79 იქვე, გვ. 175.

80 იქვე,

81 იქვე, გვ. 178.

82 ა. პ. ც ა ნ ა ვ ა, მაგიური პოეზიის სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი, იხ. სტრუქტურა და პოეტიკა, მ. ჩიქოვანის რედ. თბ., 1979, გვ. 64.

ბერძნულ წყაროებში ლეგენდარულ კოლხეთთან დაკავშირებულ მცენარეთა ხსენებისა, მათი მოპოვებისა და გამოყენების საკითხს სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯეროვანი ყურადღება აქვს დათმობილი. „პრომეთეს ბალახის“, „მოლის“, „დემეტრეს მუნის“ და სხვათა შესახებ საინტერესო მოსაზრებები გამოთქვა პროფ. მიხ. ჩიქოვანმა⁸³. ამ საკითხს ჩვენ ქვემოთ უფრო დეტალურად შევეხებით.

ჰეკატეს ცნობილი ტაძრისა და ბალის არსებობის დამადასტურებელი არგუმენტები ყველაზე უფრო სერიოზულ საბუთებად გვესახება ქართული წარმართული მთვარის ღვთაებისა და ჰეკატეს კორელაციის დასადგენად.

რაც შეეხება სხვა მომენტებს, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი (ჰეკატეს ქურუმის, მისტერიების, მსხვერპლშეწირვის წესების შესახებ), დეტალურად შევეხებით მომდევნო თავში — „მედეა“; რამეთუ ამა თუ იმ ღვთაების ტაძრის ქურუმი ატარებს იმ უმთავრეს ნიშნებს, რასაც ღვთაება, რომლის მიწიერ იპოსტასადაც თვითონ წარმოდგება.

მთვარის წარმართულ ქართულ ღვთაებასთან ჰეკატეს მიმართების პრობლემის ანალიზისათვის ერთი მომენტი იწვევს წინა პლანზე — ღვთაებათა სქესის საკითხი. მითოლოგიაში ჰეკატე ცნობილია, როგორც მდედრობითი სქესის ღვთაება. ქართული წარმართული ტრადიციის მიხედვით, მთვარის ღვთაება მამრობითი სქესისაა⁸⁴.

ძველი კულტუროსანი ხალხების რწმენა-წარმოდგენებში ხშირად დასტურდება ღვთაებათა სქესის შეცვლის ფაქტი⁸⁵. მზისა და მთვარის ღვთაების სქესის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ვ. კოტეტიშვილი: „ჩვენს ხელთ არსებული დოკუმენტების მიხედვით, რომელნიც იმავე ქართველი ხალხის შემოქმედებიდან არის ამოკრეფილი, უნდა ვთქვათ, რომ მზეც და მთვარეც ხან მამრობითი და ხან მდედრობითი სქესით არიან წარმოდგენილი“⁸⁶.

შემდეგ მკვლევარს მოაქვს მასალები ქართული ხალხური შემოქმედებიდან (ზღაპრები, ლექსები, გამოცანები და სხვა), რომელთა მიხედვით მზე და მთვარე ხან ძმებად არიან წარმოდგენილნი, ხან დებად:

⁸³ მიხ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, ტ. I, 1959; მიხ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.

⁸⁴ ივ. ჭავჭავაძევილი, ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1960, გვ. 59; მიხ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971, გვ. 126—128.

⁸⁵ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ) თბ., 1941, გვ. 117, ავ. ურუშაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 161.

⁸⁶ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 382.

ხან და-ძმად, ხან ცოლ-ქმრად. ასეთივე სურათია მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებშიც.

მკვლევარს ამგვარი გაორების მიზეზად მნათობთა (განსაკუთრებით მთვარის) ქცევადობა მიაჩნია. ამ ქცევადობას საინტერესოდ ხსნის ბაბილონური ასტროლოგია. მთავარი არსი მდგომარეობს შემდეგში: (ახსნა ეკუთვნის ჰიუგო ვინკლერს). ღვთაება თვით მნათობი კი არ არის, არამედ მნათობის უკან დგას. აქედან გამომდინარე, საკითხის არსში წვდომა გამართვადება ელემენტარული დაკვირვების საფუძველზე: კერძოდ, ყოველი ვარსკვლავი, პლანეტა, თავის გავლენას, ე. ი. თავის ღვთაებრივ ძალას ქვეყანაზე გავლენის მოსახდენად იღებს თავისი „მდგომარეობიდან“ ცაზე.⁸⁷ შემდეგ ნათქვამია: „თუ ამ დიდი მეცნიერის (იგულისხმება ჰ. ვინკლერი, რ. ც.) მოსაზრებას დავეყრდნობით, ეს ბუნდოვანი საკითხი მზისა და მთვარის სქესის შესახებ, მათი ხან ქალად და ხან ვაჟად წარმოდგენა, სავსებით ნათელი ხდება. ამ ნიადაგზე ნათელი ხდება ის ჰერმოდროდიტიზმიც ან „ქალაბიჭობა“, რომელსაც ძველ პანთეონში ვხვდებით“⁸⁸.

ვ. კოტეტიშვილი მოიხმობს სხვადასხვა ხალხის მითოლოგიებში ცნობილ ჰერმოდროდიტული ბუნების ღვთაებებს: მესოპოტამიური იშთარი, პალესტინელთა მკის ღვთაება — რნუტი, ბერძნული ჰერმოდროდიტი, აპოლონი, რომაული ვენერა „წვერიანი“⁸⁹.

მკვლევარს მოაქვს საინტერესო მონაცემთი პლატონის „ნადიმიდან“: „უწინ ბუნება სხვანაირი იყო; თავდაპირველად ხალხი სამგვარი იყო, ისე კი არა, როგორც ახლა ვაჟები და ქალები, არამედ იყო მესამე გვარიც, საერთო მათ შორის. ეს გვარი ორსქესიანი იყო... იმისგან ახლა სახელილა დარჩა, და ეს სახელი საგინებლად იქცაო... ეს სამი გვარი ასეთი იმიტომ იყო, რომ კაცები მზისაგან წარმოიშვნენ, ქალები მიწისაგან, ორსქესიანნი კი მთვარისაგან, რადგან მთვარე ორსქესიანიაო“⁹⁰.

ვ. კოტეტიშვილს ეს ცნობა საყურადღებოდ მიაჩნია იმიტომ, რომ ასახავს უძველესი მსოფლმხედველობის კვალს და ერთგვარად ხსნის იმ ქცევადობის მომენტს, რომლის ძალითაც ქალი ვაჟად იქცევა და ვაჟი — ქალად. ქვემოთ მკვლევარი აგრძელებს: „როგორც ირკვევა, ეს მომენტი ჩვენს ზღაპრებსაც შეუვნახავს, მაგ. ზღაპარი „ქალა-ბიჭასი“ და „გაქ-

⁸⁷ ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 385.

⁸⁸ იქვე.

⁸⁹ იქვე.

⁹⁰ იქვე.

ვაგებულებული ქალაქისა“, ზღაპარი „ხელმწიფისა, იმისა სამი ქალისა და გაქვავებული ქალაქისა (თ. რაზიკაშვილი, 1 გვ. 103)“⁹¹.

თუ ზემოთ თქმულს ჩვენი სამუშაო ჰიპოთეზის შუქზე შევხედავთ, შეგვიძლია დავეშვათ რამდენიმე ვარაუდი:

1. უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ ტრადიციის სიმყარის საკითხი. ბერძნული რწმენა-წარმოდგენებით, მთვარე მდებრობითი სქესისად მოიაზრებოდა, ამიტომაც, ტრადიციის გავლენით, შესაძლოა, ბერძნებმა კოლხური მთვარის ღვთაებაც ქალურ კორელატს გაუთანასწორეს.

2. ვ. კოტეტიშვილის აზრით, წარმართულ საქართველოში მთვარის ღვთაება მოიაზრებოდა ხან ვაჟად. ხან — ქალად.

3. შესაძლოა, თავდაპირველად მთვარის ღვთაება მდებრობითი სქესისად მოიაზრებოდა, შემდეგ მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლისას მდებრობითი საწყისი მამრით შეიცვალა. (მსგავსი პროცესები ცნობილია ქართულ წარმართულ აზროვნებაში).

4. ჩვენთვის ცნობილია, რომ ქრისტიანობის მიღების შემდგომ წარმართული მთვარის ღვთაება შეცვალა წმინდა გიორგიმ. შესაძლოა, ქრისტიანობის მიღების შემდგომდროინდელმა ტრადიციამ იმოქმედა წარმართული მთვარის ღვთაების სქესზეც, დაკანონდა შეხედულება, რომ მთვარის ღვთაება მამრობითი სქესისა იყო (მდებრობითის რემინისცენციებმა კი ძალიან სუსტად მოაღწია).

ამ თვალსაზრისიდან რომელიც არ უნდა მივიღოთ, ერთი რამ ცხადია:

თუკი ჰეკატე მართლაც ქართული წარმართული მთვარის ღვთაების კორელატია, მისი (ე. ი. ჰეკატეს) მდებრობითი სქესის ქალღმერთად მოაზრება ქართული წარმართული ასტრალური სარწმუნოების კვლევის ისტორიაში საინტერესო ეტაპს გვიშლის.

III. სამბუნებოვანი ჰეკატე ავლენს კავშირს მიწისქვეშა ხოთონურ ძალებთან. ამაზე ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი. ბერძნულ წყაროებში ხშირად ჰეკატეს სწორედ ამ მხარეს ესმევა ხაზი. „სხვა ხოთონური ღვთაებების მსგავსად, ჰეკატეს სახელით შეულოცავდნენ იმ ადამიანს, რომლის დაღუპვაც სურდათ. წყევლასა და შელოცვას თან ახლდა შიშის მომგვრელი რიტუალები.

ფაქტიურად, საზიანო მაგიას დიდი მნიშვნელობა არ ჰქონია. დამახასიათებელია, რომ ბერძნული მითოლოგია თითქმის არ იცნობს ჯადოქრებს“⁹².

⁹¹ ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 385.

⁹² Токарев С. А., დასახ. ნაშრ., გვ. 390.

„საბერძნეთის მიწისქვეშეთის უდიდეს ღვთაებებს ჰადესსა და ჰეკატეს არ ჰქონიათ საერთო სახალხო საკულტო ადგილები. სამაგიეროდ, მათ მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავთ შავ მაგიამში, შესაძლოა, ეს ღმერთები სანამ მიწისქვეშელთა მბრძანებლები და სიკვდილის მეუფენი გახდებოდნენ, იყვნენ ადგილობრივი მფარველი ღვთაებები“⁹³.

პავსანია გადმოგვცემს, რომ ჰეკატეს კულტი იყო კუნძულ ეგინაზე (პავსანია, წ. IV, თ. 25, 2—3; წ. 11, 30, 2).

აპ. როდოსელის „არგონავტიკასა“ და „ორფიკულ არგონავტიკაში“ ქალღმერთ ჰეკატეს აღწერისას უხვად არის წარმოჩენილი ბთონური ნიშნები: „საშიშარმა ქალღმერთმა ისმინა მოწოდება და ღრმა მღვიმიდან ესონიდის წმინდა მსხვერპლისკენ გამოეშურა. მას მუხის შტოებრის გვირგვინი ედგა, რომელშიც საზარელი გველები იყო ჩაწნული; მძლავრად ბრწყინავდა ჩირაღდანთა შუქი. ღმერთქალის ირგვლივ გამაყრუებლად ყუფდნენ ჯოჯოხეთის ძაღლები. მისი ნატერფალის გარშემო მიწა ზან-ზარებდა. ჭაობისა და მდინარის ღმერთები, რომლებიც ამარანტოს ფაზისის დაბლობში ცხოვრობდნენ, შემზარავად წიოდნენ“ (არგონავტიკა, 3, 1209).

ქართულ ფოლკლორისტიკაში გამოითქვა მოსაზრება ჰეკატესა და როკაპის მსგავსების შესახებ⁹⁴.

როკაპის აღწერა მოცემული აქვს თ. სახოკიას: „მზაკვართა მთელ კორპორაციას თავისი უფროსი ჰყავს, რომელიც მათ ხელმძღვანელობს, აძლევს სათანადო დარიგებას, აწინაურებს ღირსეულებს, ამდაბლებს ჩამორჩენილთა და უღირსთა. ამ უფროსისათვის როკაპი უქეიათ. მისი რეზიდენციაა ტაბაკონას მთაზე, აღმოსავლეთ სამეგრელოში, სენაკის მაზრაში. როკაპი იმ დროიდანვეა, რა დროიდანაც დედამიწაზე გამოჩნდნენ მზაკვრები. როკაპი წარმოდგენილია სახიჩარ, ბებერი დედაკაცის სახით. გრძელ და შავკბილებიან ჩამოფხავებულ თითებზე გრძელი ფრჩხილები უფრო აუშნოებს, უფრო საზარლად ხდის. როკაპი ერთთავად ზის ერთ ადგილას, უძრავად, გარშემო ახვევია მსახურნი, რომელნიც მოახსენებენ ყოველსავე, რაც ტაბაკონის გადაღმა ხდება, მოახსენებენ — მისი ხელქვეით მზაკვრები ვინ რას აკეთებს.

წელიწადში ერთხელ მზაკვრები სამეგრელოს ყველა კუთხიდან ტაბაკონზე მიდიან და როკაპს თავიანთის მოქმედების ანგარიშს აძლევენ. ამ დღეს ჰეკეთობა ანუ მზაკვრების დღესასწაული ჰქვია და ემთხვევა ილიაობის (ივლისის 20) წინაღამეს, ხოლო სამეგრელოს ზოგიერთ სო-

⁹³ იქვე, გვ. 405.

⁹⁴ აპ. ცანავა, ძველი კოლხური ღვთაებანი და მათი ასახვა ფოლკლორში, ნართული ფრკლორი, X, მიხ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1981, გვ. 104—107.

ფელში — მარიამობის (აგვისტოს 15) წინაღამეს... ამ ღამეს მზაკვრები ტაბაკონაზე უნდა წავიდნენ როკაბთან ძღვენის მისართმეველ⁹⁵.

როკაპზე საინტერესო თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული მიხ. ჩიქოვანს. იგი მიმოიხილავს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში როკაბთან დაკავშირებით გავრცელებულ წარმოდგენებს.

„იმერული გადმოცემის მიხედვითაც, როკაპი ტაბაკელაში ცხოვრობს. მას აქვს საშინელი დედაბრის სახე, წინ გამოშვერილი ღრჯოლები, გრძელი ჯაგრიანი კუდი, ცეცხლივით ანთებული თვალები, გრძელი გამხდარი ხელები და ფეხები. მისი სხეული ჩონჩხს ჰგავს და მთლიანად ბანჯგვლითაა დაფარული. ეს ავი არსებაა და, როგორც ამბობენ, თვით ღმერთის მიერ მსხვილი ჯაჭვით მიბმულია რკინის კეტზე. რკინის კეტი მიწაში ისე ღრმად არის ჩასობილი, რომ დედამიწას გულამდე სწვდება. როკაპი მუდამ ცდილობს ამოაძროს რკინის კეტი და განთავისუფლდეს: ამისთვის ის კეტს ანძრევს და ამოთხრას უპირებს. როგორც კი კეტი მოირყევა და როკაპი ამოსაძრობად მისწვდება, მაშინვე მოფრინდება ბოლოქანქარა ჩიტი, დააჯდება კეტს თავზე და კუდის ქნევას დაიწყებს. ვაბრაზებული როკაპი სწვდება დიდ უროს და რაც ძალი და ღონე აქვს მოუქნევს ჩიტს. ფრთოსანი გაფრენას მოასწრებს, ურო მთელი სიძძიმით კეტს დაეცემა და ქვესკნელამდე ჩაარტობს. ყოველწლიურად ასე იტანჯება როკაპი და მისი მხსნელი არსაიდან ჩანს“⁹⁶.

ამ გადმოცემის მიხედვით აშკარაა, რომ როკაპი ბოროტი ბუნებისაა და მისი ფუნქციები კეთილი საწყისის (ღმერთის) მიერ ხელოვნურად არის შეზღუდული.

მიხ. ჩიქოვანის მოპოვებული მასალები და დაკვირვებანი ცხადყოფს, რომ როკაპი, მცირეოდენი სახეცვლილებებით საქართველოს ყველა კუთხისთვის ნაცნობი ფიგურაა. მკვლევარს მოყავს თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ ჩაწერილი თქმულება „გრძნეული ტარტაროზის შესახებ“, რომელიც აღმოსავლურ-ქართული გადმოცემით, კავკასიონის ერთ-ერთ მწვერვალზე, ბრუტსაბძელაზე იყო მიჯაჭვული. აჭარული „რომპაპი“ (ჯერჯალი) როკაპის ვარიანტული სახეცვლილებაა⁹⁷.

მ. ჩიქოვანი როკაპს მითურ პერსონაჟად თვლის⁹⁸.

პეკატესა და როკაპს აქვთ ფუნქციური თანხვედრის მომენტები, მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ პეკატე ხოთონური სამყაროს სრულყოფილებიან გამგებლად წარმოგვიდგება და იგი არაერთარ შეზ-

⁹⁵ თ. სახოკია, ენოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 19.

⁹⁶ მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წ. I, თბ., 1959, გვ. 190—191, აღმოწ.

Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. IX, 1888.

⁹⁷ იქვე, გვ. 191—192.

⁹⁸ იქვე, გვ. 192.

ლუღვებს არ ექვემდებარება. ჰეკატე გაცილებით მეტი უფლებებით სარგებლობს, ვიდრე როკაპი (რომპაპი, ჯერჯალი, ტარტაროსი).

ხთონური დემონოლოგიის ჩამოყალიბება მატრიარქატის დროინდელი რწმენა-წარმოდგენის ნაყოფია. ხთონური ღვთაებები შემდეგ ერთიანდებიან ერთ ღვთაებად და „დიდი ღედის“ — ანუ „ღმერთების ღედის“ სახელწოდებით არიან ცნობილნი. ამ კულტის გავრცელების უმთავრესი და უპირველესი კერა კი, როგორც ცნობილია, იყო მცირე აზია.

ამგვარად, ბერძნული წერილობითი წყაროები და მითოლოგიური ტრადიცია მჭიდროდ უკავშირებს ქალღმერთ ჰეკატეს კოლხურ სამყაროს.

დადგენილია, რომ ჰეკატე არაა ბერძნული წარმოშობის ღვთაება. იგი, ბევრი სხვა ღვთაების კულტის მსგავსად, მცირე აზიიდან შევიდა კონტინენტურ საბერძნეთში.

ჰეკატეს სახის განვითარებაში რამდენიმე ეტაპი გამოიყოფა. მითოლოგიურმა ტრადიციამ შემოინახა ცნობები ჰეკატეზე, როგორც უდიდესი უფლებებით აღჭურვილ კოსმიურ ღვთაებაზე; გვიანი ტრადიციის მიხედვით კი ჰეკატე ხთონურ ღვთაებად წარმოდგება.

ჩვენი კვლევის მთავარი მიზანია კოლხურ სამყაროსთან ჰეკატეს მიმართების საკითხის დადგენა.

სამბუნებოვანი ქალღვთაების — ჰეკატეს კოლხურ წარმართულ პანთეონთან კავშირის ანალიზისას სამი ასპექტი გამოიკვეთა: I. ჰეკატე მსოფლიოს ხალხების მითოლოგიაში საყოველთაოდ ცნობილი „დიდი ღედის“ ანუ „ღმერთების ღედის“ ნიშნებს ატარებს. ამდენად ტიპოლოგიურად იგი წარმართულ ქართულ სამყაროში ფართოდ აღიარებული დიდი ღედის — ნანას კორელატად წარმოგვიდგება: II. მთვარის ღვთაების შესახებ არსებულმა ქართული წარმართული წარმოდგენების ანალიზმა და არგონავტების მითში წარმოდგენილი ჰეკატეს ფუნქციათა დადგენამ გვიჩვენა, რომ ჰეკატე ატარებს მთვარის ღვთაების ძირითად ნიშნებს. ჰეკატესა და მთვარის ღვთაების კორელაციაზე მიუთითებს აგრეთვე მეცნიერებაში აღიარებული ჰეკატესა და არტემიდეს ფუნქციური მსგავსების მომენტები. III. ბოლო ასპექტში ჰეკატე წარმოგვიდგება როგორც ხთონური ღვთაება. ამ პლასტში ჰეკატე მსგავსებას ავლენს ქართულ როკაპთან.

ამრიგად, დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ არგონავტების მითში წარმოდგენილი ჰეკატე ასახავს კოლხების (ქართველების) უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს უდიდესი კოსმიური ქალღვთაების შესახებ, რომლის თაყვანისცემა და კულტი საქართველოში რეალურად არსებობდა.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗА ГЕКАТЫ И ПРЕДАНИЕ ОБ АРГОННАВТАХ

Резюме

Древнегреческие письменные источники и мифологические традиции (в основном — миф об аргонавтах) тесно связывают богиню Гекату с колхским миром. Установлено, что Геката не является богиней греческого происхождения. Ее культ, так же, как и многих других божеств, занесен в континентальную Грецию из Малой Азии.

При анализе соотношений трехликой богини Гекаты с колхским языческим пантеоном выявились следующие аспекты: 1. Геката носит черты всемирно известной богини «Великая Мать» или «Мать богов». Следовательно, типологически она роднится с грузинской великой языческой богиней — матерью Наной. 2. Геката носит основные черты богини Луны. 3. В третьем аспекте Геката представляется, как хтоническая богиня. В этом плане она сходна с грузинской Рокапи.

В образе Гекаты отражены древнейшие верования колхов (грузин) о единой великой космической богине, культ которой реально существовал в Грузии.

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

„მელია და მეწისქვილე“ და მისი ადგილი ზღაპრის ქვიშანრებში

ზღაპრის ქვეყანრებს შორის მკაცრი საზღვრის გავლება ჩნელია. არის გარკვეული ტიპი ზღაპრებისა, რომელთა ადგილის მიკუთვნებაც ზღაპრის ამა თუ იმ ჯგუფში ჭირს. უფრო სწორად, ისინი ერთდროულად რამდენიმე ქვეჯგუფისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს ატარებენ. ამიტომაც გვაქვს შემთხვევები, როცა მკვლევრები ზღაპართა კრებულებში ზოგიერთ მათგანს სხვადასხვა ქვეჯგუფებში ათავსებენ.

ასეთ ზღაპართა რიგს, რომელთა ადგილიც ჯერ საბოლოოდ გარკვეულად ვერ ჩაითვლება, მიეკუთვნება „მელია და მეწისქვილე“. ამ ზღაპრის შინაარსი ასეთია: ერთი წუწკი მელია შეეჩვია მეწისქვილეს და ქათმებს (ვაზის მტევნებს, ან გადანახულ პურს) პარავს. ერთხელაც მას მიუსწრო მეწისქვილემ, დაიჭირა და მოკვლას უპირებს, მაგრამ მელია სთხოვს: ცოცხალი გამიშვი და ბედსა გწევ—ხელმწიფის ქალს შეგრთავ ცოლადო. მართლაც, მელა ჩვეული მოხერხებულობით ასრულებს თავის დანაპირებს. დევების მდიდრულად მორთულ სასახლესაც მეწისქვილეს არგუნებს და იწყებენ ტკბილ ცხოვრებას. ყოველივე ამის შემდეგ კი, ყოფილმა მეწისქვილემ მელიისთვის მიცემული პირობის გატეხვა და მისი თავიდან მოშორება მოიწადინა, მაგრამ მელიამ მაინც მიაღწია საწადელს და ხელმწიფის სიძეს თავი საქათმეში დაამარხვინა.

ეს ზღაპარი სიუჟეტთა საძიებლებში ჯადოსნურ ზღაპრებთან გვხვდება¹. ელ. ვირსალაძეს ის ცხოველთა ზღაპრის სიუჟეტთა საძიებელში² არ შეუტანია. ზოგიერთ კრებულსა და გამოკვლევაში კი ცხოველთა ზღაპრებთან არის მოთავსებული³. ამ ზღაპრის ორივე ქვეჯგუ-

¹ Сравнительный указатель сюжетов — Восточнославянская сказка, Ответств. редактор К. В. Чистов, Л., 1979, с. 154, сюжет № 545.

² ელ. ვირსალაძე, ზღაპართა სიუჟეტების საძიებელი, ზღაპრები ცხოველების შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XIII, თბ., 1961, გვ. 336—363.

³ ფ. ზანდუქელი, ცხოველთა ეპოსის სტრუქტურის საკითხები, ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1977, გვ. 93.

ფისადმი მიკუთვნებას აქვს თავისი გამართლება. „მელია და მეწისქვილე“ ჯაღოსნურ ზღაპარს წააგავს იმდენად, რამდენადაც მელია ქომავი ცხოველის როლში გამოდის. მან მეგობრობაც იცის, რაც ცხოველთა ზღაპრის მელიისთვის საკმაოდ უცხოა. ასეთი ქომავი ცხოველებით კი, როგორც ვიცით, მდიდარია ჯაღოსნური ზღაპარი. ამ ზღაპრის ყველა ვარიანტში მელიასა და მეწისქვილეს, როგორც წესი, ზღვა (მდინარე ან უბრალოდ წყალი) აქვთ გადასალახი, რასაც დიდი, სასიკეთო გარდატეხა მოსდევს გმირის ცხოვრებაში. მაგალითად: „მიადგნენ ერთ ადიდებულ მდინარეს. ზედ ხიდი არ არის, არც ფონი ჩანს... გაღმა ნაპირზე მეფის სასახლე იდგა“⁴. როგორც ვიცით, ჯაღოსნურ ზღაპარში ზღვის, ქვესკნელის გავლას არსებითი მნიშვნელობა აქვს სიუჟეტის შემდგომი განვითარებისას. აქვე გვხვდება ჯაღოსნური ზღაპრისთვის ტიპიური პერსონაჟი — დევი, რომლის სახლკარსაც ეპატრონება ზღაპრის გმირი. უნდა აღინიშნოს, რომ დევი და წყლის გადალახვა დაბრკოლების სახით ამ ტიპის ზღაპრის აუცილებელი მოტივებია. ასევეა ზღაპარ „ნაცარქექიაშიც“. რაც შეეხება ზღაპრის დასასრულს, ქორწინებას ხელმწიფის ასულზე, ის თითქოს ბეჭედსაც კი ასვამს მის ჯაღოსნურობას.

„მელია და მეწისქვილე“ ცხოველთა ზღაპრებს წააგავს იმით, რომ მელია ზღაპრის სიუჟეტს თავიდან ბოლომდე გასდევს; ამასთანავე, ეს მელია გაცილებით უფრო აქტიურია, ვიდრე ჯაღოსნური ზღაპრისთვის დამახასიათებელი ქომავი ცხოველი. გარდა ამისა, ეს ზღაპარი ტიპიური ჯაღოსნური ზღაპარისგან მთელი რიგი სხვა დეტალებითაც განსხვავდება.

ზღაპრის მთავარი გმირი მეწისქვილეა, მელიის აქტიურობის მიუხედავად. ამ ზღაპრის ზოგიერთ ვარიანტს სათაურად მისი სახელი ჰქვია: „სამმტევან ჭაბუკიშვილი“, „გერგ სალტვან“, ან „ჩახჩახ მეფე“. ეს მთავარი გმირი ოჯახის მემკვიდრე არ არის — ეს კი ჯაღოსნური ზღაპრისათვის უჩვეულოა. ის ზომავზე მეტად პასიური, შეიძლება ითქვას, უმწეოც კია, რაც ასევე უცხოა ჯაღოსნური ზღაპრისთვის. მაგალითად, მეწისქვილეს უთხრა მელამ: „— ახლა მე ვიცი. შენ უკან მომყევი და, რაც გიბრძანო, ასრულეო!... წაცუნცულდა მელია, მეწისქვილე უკან გაჰყვა“⁵ ან კიდევ: „მელასაც ეს უნდოდა! შეატოკა ჭოკი და გერგ ნაცარქექიამ შიგ შუა მდინარეში მოადინა ტყაპანი. მიაქვს გერგ ნაცარქექია მდინარეს და მისდევს მელია. როცა შეატყო, ნაცარქექია წყალმა ერთი კარგად გარეცხა და ტანზე შემოხვეული ჭუჭყიანი ჯვალოც წააძრო, ჩახტა მდინარეში, წყლიდან ამოიყვანა, ქვაზე დასვა

⁴ ქართული ხალხური ზღაპრები; რედაქტორი შ. ძიძიგური, 1959, გვ. 266.

⁵ იქვე, გვ. 265.

და უთხრა: — შენ აქედან ფეხი არ მოიცვალო, მე ახლავე გავიქცევი და კეისარს ისეთ ტანსაცმელს გამოვართმევ, შენს მოწონებულსაო“⁶ სასახლეში მისვლისას კი ჰკუთას არიგებს მეწისქვილეს, რომლისგანაც ყველაფერია მოსალოდნელი: „ქარგად მოიქეცი, თვალები არ დააფეთო, არ გაბეცდე, თორემ გვერდებს დაგიბილებ იმდენს გცემო!“⁷.

საერთოდ ამ ზღაპარში არ გვხვდება ის მოტივები, ქორწინების გარდა, რომლებიც ვ. პროპმა, როგორც ჯადოსნური ზღაპრისთვის ტიპიური, გამოჰყო ფუნქციათა სახელწოდებით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს ზღაპარი მთელი რიგი თავისებურებებით ხასიათდება. მას, ჩამოთვლილ ნიშანთა გარდა, ახასიათებს სხვა თავისებებებიც, რითაც ზღაპრის ნოველისტურ ტიპსაც ემსგავსება: 1. ზღაპრის მთავარი გმირი მეწისქვილეა, ე. ი. განსაზღვრული ხელობის მქონე; 2. ზღაპრის გმირი ძალან ღარიბია: „სალტვანს ერთი ბებერი ქათმის მეტი ქვეყნად არაფერი აბადია, არც საკმელი აქვს, არც სასმელი, ტანზე ჯვალოს ნაგლეჯი შემოუხვევია“. 3. ზოგიერთ ვარიანტში გმირს საკუთარი სახელი აქვს, მაგ.: სამმტევან ჭაბუკიშვილი, გერგ სალტვან; ხშირად ის მეტსახელითაც იწოდება — რახრახ ხელმწიფე⁸, თოზ ბეგი⁹, გერგ ნაცარქექია. საკუთარი სახელები კი ზღაპარში მოგვიანოა; 4. გმირი უმწეობამდე პასიურია; 5. მელას მეშვეობით დევების განუზომელ სიმდიდრეს ისაკუთრებს. მაგ.: „ამასობაში შეშას ცეცხლი მოეკიდა და დევი დაიწვა, დევის სახლ-კარი და ქონება კი მელიას დარჩა“¹⁰. 6. ზღაპრის გმირი მელას უდიდრად ექცევა, მიუხედავად ამ დიდი ამაგისა და ზრუნვისა. ეს ტოტემური ცხოველი ზღაპრის გმირს თითქოსდა შემთხვევით ჰყავდეს გაცნობილი, მის მიმართ არავითარი მოვალეობის გრძნობა არა აქვს. მელიისათვის მიცემულ პირობასაც კი ტენს და მის თავიდან მოშორებას ცდილობს. მელიაც წინასწარვე გრძნობს მეწისქვილის ორგულობას, ორჯერ გამოცდის და მხოლოდ მესამედ, ისიც დამუქრებით — შენს ვინაობას გავამხელო — აღწევს მიზანს.

რაც შეეხება დევის არსებობას ზღაპარში და წყლის გადალახვასაც — ესენი ვერ გამოდგება მისი ჯადოსნურობის საბუთად. ეს მოტივები ზომ „ნაცარქექიაშიც“ გვხვდება, მისი ნოველისტურობა კი უკვე

⁶ სვანური ზღაპრები, უ. ცინდელიანის შედგენილი, თბ., 1975, გვ. 30.

⁷ ქართული ხალხური ზღაპრები, რედაქტ. შ. ძიძიგური, გვ. 267.

⁸ სვანური ზღაპრები, უ. ცინდელიანის შედგენილი, გვ. 29.

⁹ ფ. არქ. კ. 21, გვ. 204.

¹⁰ ფ. არქ. 13907.

¹¹ სვანური ზღაპრები, გვ. 33.

ექვს არ იწვევს¹². საქმე ის არის, რომ ამ მოტივთა ფუნქციები აქ შესუსტებულია და მათ გააზრებაში უკვე შესწორებაა შეტანილი. ამ ტიპის ზღაპრებში, საერთოდ, დევებთან ბრძოლა აღარც არის საჭირო, მხოლოდ მოხერხებული სიტყვითაც შეიძლება მათი შეშინება; მერე კი თივაში დამალულების დაწვა ადვილია. ე. ი. აქ დევი უკვე, ჯაღოსნური ზღაპრისგან განსხვავებით, საკმაოდ რეალურად მარცხდება. მისი სიკვდილი აუცილებლობას აღარც შეადგენს. სრულიად საკმარისია მისი გაქცევა, მთავარი ხომ ის არის, რომ მისი ქონება დარჩეს ჩვენს ღარიბ გმირს, ნოველისტური ზღაპრისთვის დამახასიათებელი ბუნება ყველაზე მეტად ნაწარმოების ფინალში უნდა ჩანდეს. კერძოდ — ქორწინების შემდეგ პერსონაჟს ტახტის დაუფლება აზრადაც არ გაუვლია და მხოლოდ დიდძალ ქონებას სჯერდება. ამ ზღაპრის კონკრეტული მიზანია ღარიბი კაცის გამდიდრება, საიმედო, უზრუნველი და უღარდელი ცხოვრების მოწყობა. ეს კი ნოველისტური ზღაპრისათვის არის დამახასიათებელი. აქარულ ვარიანტში პირდაპირ ეუბნება მელა ღარიბ კაცს; „—...იმფერ საქმეს გაგიკეთებ, რომ გამდიდრდებო“¹³.

სხვა ვარიანტის ბოლოს კი ჩანს, რომ მეწისქვილეს დარჩა დევების „გამართული დიდებული სასახლეები, მეფის სასახლე მათთან არაფრად გამოჩნდებოდა“¹⁴. ან კიდევ: „შევიდნენ, რომ რას შეხვალ და რას ნახამ: ერთ გვერდზე ჰყრია ნატვრის თვალი, მეორე გვერდზე—ოქრო, მესამე გვერდზე საქმელი დგას—ფლავი, მეოთხე გვერდზე—ხორცი და სხვა საქმელები“¹⁵. ჯაღოსნური ზღაპრის პერსონაჟი თუ დევის თვალ-მარგალიტს ხელს არ ახლებს და იქიდან მხოლოდ მზეთუნახავი მოჰყავს, ჩვენი ზღაპრის გმირი ამ თვალ-მარგალიტთან რჩება.

შედარებისთვის მოვიყვანთ „ნაცარქექიას“. ერთ-ერთი ვარიანტის ფინალსაც: „მოიყვანა რამდენი აქლემი: აკიდა ოქრო-ვერცხლი, თვალ-მარგალიტი, რამდენი სხვა რამა და წამოვიდა... შეიტანა ცხოვრება. გაკეთდა, გამდიდრდა. იმისთანა იქ აღარავინ იყო და ცხოვრობდნენ“. ნაცარქექია უმეტესად თავის სახლში ბრუნდება; მეწისქვილისთვის კი არავითარ უხერხულობას არ წარმოადგენს დევის სახლში ცხოვრება. ადამიანი ზოგადი ოცნების ტყვეობიდან გამოვიდა, მას კონკრეტული, ხელშესახები წარმატების მოპოვება ურჩევნია ყველაფერს და სჯერა კიდევ ხვალინდელი უკეთესი, უფრო ადვილად გასატანი, ბედნიერი დღისა. ის ცხოვრებისეულ საკითხებს უკვე რეალურად უყურებს.

¹² მ. ჩიქოვანი, ზღაპრის სტრუქტურული ანალიზი, ფოლკლორის თეორია და ისტორია, 1979, გვ. 22—56.

¹³ ქართული (აქარული) ზღაპრები, ბათ., 1973, გვ. 36.

¹⁴ ქართული ხალხური ზღაპრები, რედ. შ. ძიძიგური, გვ. 268.

¹⁵ ფ. არქ. 13907.

ზღაპარში „მელია და მეწისქვილე“, საერთოდ, ქონება და შექ-
ლებულობა დიდ ღირსებად ითვლება. მაგალითად, ხელმწიფეს ასე
უხანიათებს მელია სასიძოს: „ისეთი მდიდარი კაცია, რომ ხუთი, ექვსი
ფარა ცხვარი და სამი ოთხი ჯოჯიც ნახირი ჰყამს და აუარებელი ოქრო-
ვერცხლი აქვსო“¹⁶. ამის გარდა, მელია სასიძოს წარმოსაჩენად წინას-
წარ შეიპირებს მეცხვარეებს, მწყემსებს, მენახირეებს — ეგრე უთხა-
რით ხალხს, რომ ეს ცხვრის ფარა, ცხენების ჯოჯი და ძროხის ნახირი
თოზბეგისააო. ხალხსაც უკვირს — ეს რამოდენა საქონელი ჰქონია
თოზბეგსაო¹⁷. ერთგან მელამ ხელმწიფისაგან სასწორი ითხოვა, როცა
დაუბრუნა, შიგ ოქროს მონეტა ჩაადლო — ვითომ, იმდენი ოქრო
გვაქვს, რომ ვწონითო და სხვა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზღაპრები „მელია და მეწისქვილე“ და „ნა-
ცარქეჟია“ ბევრი ნიშნით ჰგვანან ერთმანეთს: პირველ რიგში კი თა-
ვიანთი დედააზრით, მისწრაფებით. ამ ნაწარმოებთა პერსონაჟების
ინტერესები საერთოა. ისინი ერთად უნდა მიეკუთვნებოდნენ ჯადოს-
ნური ზღაპრიდან ნოველისტურისაკენ გარდამავალ პერიოდს. იმ განს-
ხვავებით, რომ „მელია და მეწისქვილე“ უფრო ადრეული პერიოდისა
უნდა იყოს, ვიდრე „ნაცარქეჟია“, რადგანაც პირველი უფრო მეტ სია-
ხლოვეს იჩენს ჯადოსნურ ზღაპართან (ხელმწიფის ქალზე ქორწინება;
ქომავი ცხოველის არსებობა, რომელიც მთავარ გმირს ეხმარება გასაქი-
პირში და ბედს სწევს), მეორე კი — ნოველისტურთან. ამ ზღაპართა
მსგავსებაზე „მელია და მეწისქვილეს“ სვანური ვერსიის პერსონაჟის
ზედმეტი სახელიც მიუთითებს — გერგ ნაცარქეჟია. არც ნაცარით გატე-
ნილი გულდა ამ ზღაპრისათვის უცხო: „მელიამ და გერგ ნაცარქეჟიამ დაი-
ნახეს თუ არა კეისრის ეზოში შეკრებილი ხალხი, გუდებს პირი მოხსნეს
და ნაცრის კორიანტელი დააყენეს. კეისარმა ეს რომ დაინახა, თქვა,
ახლა კი ნამდვილად მოვიდა სიძე თავისი მაყრიონითო.“¹⁸

საერთოდ გადაწყვეტისა და სხვა მრავალი ნიშნის მიხედვით „მე-
ლია და მეწისქვილესთან“ დგას ზღაპარი „მელია და ხელმწიფის შვი-
ლი“¹⁹. მისი შინაარსი ასეთია: ხელმწიფის შვილი სასახლეში ყველას
აბუჩად ჰყავდა აგდებული, ისიც გადაიკარგა თავის მამის სახლიდან.
ერთ დაბურულ ტყეში გაიკეთა პატარა მიწური ქოხი და იქ დასახლდა.
ყოველდღე სანადიროდ დადიოდა და ნანადირევი ბევრი რჩებოდა. ეს
შენიშნა ერთმა მელიამ და შეეჩვია ამ ნარჩენებს. ყმაწვილმა როცა შე-

¹⁶ ფ. არქ. № 13907,

¹⁷ იქვე.

¹⁸ სვანური ზღაპრები, უ. ცინდელიანის შედგენილი, გვ. 30.

¹⁹ ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი ლ. აღნიაშვილის მიერ, თბ., 1979,

ნიშნა, მოკვლა მოუხდომა, მაგრამ მელამ სთხოვა—ნუ მომკლავ და ბედსა გწევო! ცხოვრობდნენ ერთად: მელია ცეცხლს უნთებდა, სახლს ულაგებდა, ცხენს უვლიდა და ყველაფერში ემსახურებოდა. მელამ მერე მგელი, დათვი და არწივიც მოიყვანა. ყველა თავის საქმეზე ჰყავდა მიჩენილი. ბოლოს გადაწყვიტეს ცხოველებმა—ჩვენს ბატონს კარგი სახლი ავუშენოთო. მართლაც, ორ კვირაში მშვენივრად გაწყობილი სახლი მოამზადეს. ბატონიც მადლიერი იყო თავის მელიისა. მეორე ორ კვირაში მზეთუნახავი საცოლვე მოუყვანეს ბატონს. კიდევ ორი კვირა დასჭირდათ გატაცებული მზეთუნახავის უკან დასაბრუნებლად და სიმამრის ჯარის დასამარცხებლად. მერე კი მეფე შეურიგდა სიძეს და დაიწყეს ტკბილი ცხოვრება.

ბოლოს მელამ ბატონს სთხოვა — როცა მოგკედები საქათმეში დამარხეო და მოიმკვდარუნა თავი, ყმაწვილმა კი გადაადგო. მელამ უთხრა: „ასე იცით თქვენში სიკეთის დახსომებთა?“ და ყველა დაწყევლა. მართლაც მოკვდა მელა და სხვებიც გაწყუნდნენ. „დარჩათ ბურთი და მოედანი მგელსა, დათვსა და არწივსა“²⁰.

ეს ფინალი მოგვიანოდ დართული შეგონება უნდა იყოს, თვითონ ზღაპარი კი არსებითად „მელია და მეწისქვილის“ ტიპისაა: ყმაწვილს ცხოველებმა მოჰკვარეს მზეთუნახავი ცოლად, აუგეს სასახლე, რომელიც „გამოვიდა ისეთი, ისეთი, რომ ხელმწიფის შვილს სიზმარშიაც არ მოელანდებოდა“,²¹ „ისე მოაწყვეს იქაურობა, რომ ვინც შესულიყო, გამოსვლა აღარ მოუხდებოდა“²². და ბოლოს დაიწყეს ტკბილი ცხოვრება.

ასეთივე კეთილი ფინალი აქვს ამ ზღაპრის აქარულ ვარიანტს „ლარიბი მონადირე და მხეცები.“²³ როგორც სათაურიდანაც ჩანს, ზღაპრის გმირს აქვს ხელობა—ის მონადირეა. როგორც ზევით უკვე აღვნიშნეთ, ეს დეტალი ნოველისტური ზღაპრისთვის არის დამახასიათებელი. აქვე ხაზგასმული სილარიბეც იმავე ტიპის ზღაპრებისათვის არის დამახასიათებელი. აღსანიშნავია ისიც, რომ ლარიბი მონადირე მდიდრის სახლკარს ეპატრონება და მდიდრისავე ქალს ირთავს ცოლად. მთავარი გმირის უკიდურესი უმოქმედობაც ნოველისტური ტიპის ზღაპრებისათვის არის დამახასიათებელი. ამ ტიპის ზღაპრებში მხეცები ერთი აზრით, შეხმატკბილებულად მოქმედებენ საერთო მიზნის მისაღწევად. ასეთი ურთიერთობა ცხოველთა შორის ცხოველთა ეპოსისათვის, რო-

²⁰ ქართ. ხალხ. ზღ., შეკრებილი ლ. აღნიაშვილის მიერ, გვ. 115.

²¹ იქვე, გვ. 111.

²² იქვე, გვ. 112.

²³ აქარ. ზღ., № 24.

გორც ვიცით, უცხოა, მათი მოქმედება ამ უკანასკნელში კონფლიქტურ ხასიათს ატარებს.

ასევე ნოველისტური უნდა იყოს ზღაპარი „ორი ძმა“. ამ ზღაპრის მთავარ გმირზე ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ ღარიბია, მსგავსად მეწისქვილისა. მას მერე, რაც ის ძუნწ ძმას გაეყრება, დაბურულ ტყეში ერთ წისქვილს შეაფარებს თავს. წისქვილში მოისმენს მელიის, დათვისა და მგლის ლაპარაკს. რასაც იქ გაიგებს, ყველაფერს გააკეთებს და ბედს ეწევა—ხელმწიფის ქალსაც შეირთავს და გამდიდრდება კიდევ. ხელმწიფის სიძეს არც აქ რჩება ტახტი, ქალი თავისთან მიჰყავს და იოლად მოპოვებული ქონებით იწყებს ბედნიერ ცხოვრებას. იმისი შურიანი ძმაც მოინდომებს იოლად გამდიდრებას, მაგრამ ცხოველები ლუკმა-ლუკმა დაგლეჯენ. არა მარტო ხელმწიფის ტახტი, არამედ მის ქალზე ქორწინებაც არ არის აუცილებელი ბედნიერების მისაღწევად. მათში მთავარია ქონება იშოვოს გმირმა საკმარისი. მაგალითად ზღაპარი „შაშვი და მელია“²⁴ მისი შინაარსი ასეთია: შაშვს ბარტყები ჰყავდა. მელამ ისინი მოსთხოვა, რის გამოც ჭაშინელი ომი გაიმართა მთელს ოთხფეხებსა და ორფეხებს შორის. გადარჩა ერთი კაცი, იმან ნაწა დაჭრილი სვაგი და მოარჩინა. კაცმა სვაგის მშობლებისგან ხელსაფქვავი მიიღო საჩუქრად, გადარჩენილი სვაგის რჩევით. ეს ხელსაფქვავი ოქროვერცხლს ფქევდა. გზაში კაცმა ის ჯადოსნურ ხმალსა და სუფრაზე გადაცვალა, მერე კი გადამცვლულებს თავები დააჭრა, ყველაფერი თავისთვის წამოიღო და დაიწყო ტკბილი ცხოვრება.

ამ ზღაპარს, ზემოთ დასახელებულთა მსგავსად, ზოგი ცხოველთა ზღაპრებს²⁵ მიაკუთვნებს, ზოგი კი — ჯადოსნურს²⁶. ჩვენი აზრით, ესეც საბოლოო მისწრაფებით და ფინალში გამქლავებული იდეით ნოველისტური უნდა იყოს. ეს ზღაპარი ასე თავდება: „წამოიღო კაცმა ეს ხელსაფქვავი, ხმალი, სუფრა და წამოვიდა სიხარულით. მოვიდა შინ. სუფრას უთხრა:

— სუფრავ, აბა, ერთი კარგი სახლი დამიდგო!

მაშინვე მშვენიერი სახლი წამოიჭიმა. დაიწყო ტკბილი ცხოვრება. ახლაც ეოცხალია და წუთისოფელს ჰამს“.

ამ ზღაპრის მეგრულ ვარიანტში მადლიერი ყვავი გადამრჩენს ნატვრის ქისით ასაჩუქრებს²⁷.

²⁴ ქართული ზღაპრები, შემდგენელი ალ. ლლონტი, თბ., 1974, გვ. 376—378; ქართული ხალხური ზღაპრები, წიგნი I, თ. რაზიკაშვილის შეკრებილი, 1951, გვ. 283.

²⁵ ელ. ვირსალაძე, ზღაპართა სიუჟეტური საძიებელი, გვ. 356, ფ. ზან-დუქელი, დასახ. შრომა, გვ. 91.

²⁶ ა. ცანავა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970, გვ. 58.

²⁷ მ. ხუბუა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 242.

ამ ფინალებიდან მშვენივრად ჩანს, რა მიზანს ემსახურება ეს ზღაპარი — მთავარია მოიპოვო ტკბილი და უდარდელი ცხოვრების იმედი და ბედნიერებაც სახეზეა. ე. ი. ზღაპრის სახესხვაობას მხოლოდ მისი პერსონაჟები ან ჯადოსნური ნივთები არ განსაზღვრავს. მთავარი აქ ის უნდა იყოს, რის მიღწევას, მოპოვებას ცდილობს გმირი, რა აქვს მიზნად დასახული.

Р. К. ЧОЛОКАШВИЛИ

«МЕЛЬНИК И ЛИСА» И ЕГО МЕСТО В ПОДЖАНРАХ СКАЗКИ

Резюме

Сказку «Мельник и лиса» некоторые специалисты считают волшебной, другие причисляют к сказкам о животных. По основной идее и ряду особенностей, ее можно определить как новеллистическую. Основная идея выявляется в финале, когда главный персонаж после свадьбы не претендует на престол, а удовлетворяется только богатством, т. е. цель сказки заключается в обогащении бедняка, в стремлении создания беззаботной, обеспеченной жизни, что характерно для новеллистической сказки. Сказка «Мельник и лиса», подобно «Нацаркекия», создана на переходном этапе от волшебной сказки к новеллистической.

К новеллистическим сказкам также относятся сказки «Два брага» и «Скворец и лиса».

გაყვალა კოლხავეზილი

პოეტური სიმბოლიკისა და ფოლკლორულ ჟანრთა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის საგმირო და სატრფიალო ძეგის ლირიკულ ლექსებში

ხალხური ლირიკა ფოლკლორის სხვა ჟანრებთან შედარებით, მართალია, გვიანდელი მოვლენაა, მაგრამ მაინც არქაულ ელემენტებს შეიცავს. მისი ზოგიერთი მხატვრული სახე მრავალჯერაა გადაზრებული. ზოგიერთმა უძველესმა რწმენამ და რიტუალმა ხალხურ ლირიკაში სიმბოლოთა მეშვეობით მოაღწია. პოეტური სიმბოლიკა, სხვა მხატვრულ საშუალებათა შორის, განსაკუთრებული სიმყარით გამოირჩევა. ის თაობიდან თაობას უცვლელად გადაეცემა. დროთა ვითარებაში ზოგჯერ ხდება ზოგიერთი სიმბოლოს შინაგანი განვითარება, სიმბოლოდან ვლებულობთ მეტაფორას, მაგრამ გარეგანი მხარე, ტრადიციული ფორმულა, უცვლელი რჩება. თუ როგორ იცვლება პოეტური სიმბოლოს შინაარსი, კარგად ჩანს სხვადასხვა პერიოდის ჟანრების ურთიერთშეპირისპირებისას. როდესაც ავიღეთ რამდენიმე პოეტური სიმბოლო და სათითაოდ სხვადასხვა ჟანრის ლექსებში დავძებნეთ, გამოირკვა, რომ სხვადასხვა ჟანრში ერთსა და იმავე სიმბოლოს შეიძლება სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდეს, რაც თავისთავად მეტყველებს ჟანრების სხვადასხვა „ასაკზე“. მაგალითად, სევანურ მითოლოგიურ ლექსში „თეთრი ყვავილი“ ახლადგარდაცვლილი სულის სიმბოლოა.

ჩემო ჩორლა, ახლა აღარ მცალა,
ქვედა ქვეყანაში თეთრი ყვავილი მოზრძანებულა¹.

ლექსის პოეტური სიმბოლო „თეთრი ყვავილი“ პირდაპირ ეხმიანება ბერძნულ მითოლოგიასა და ჰომეროსის „ოდისეას“; სადაც „ასფოდელოსი“, ისევე როგორც რაჭაში „მკედრის ყვავილი“, აღმოსავლეთ საქართველოში „შროშანა“, მიცვალებულთა კულტს უკავშირდება². სევანურ მითოლოგიურ ლექსშიც, ვფიქრობთ, იგივე სახის ყვავი-

¹ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, 1972, გვ. 104.

² პ. ბერაძე, ფილოლოგიური შენიშვნები, „ლიტერატურული გაზეთი“ 1956, № 26; აგრეთვე, მ. შენგელია, უძველესი კოლხურ-იბერიული მელიცნა, 1979, გვ. 131.

ლია ნაგულისხმევი, რომელიც, ისევე. როგორც „ასფოდელოსი“, ქვეს-
კნელში ანუ ქვედა ქვეყანაში ხარობს და მკვდრის სულის სიმბოლური
გამოხატულებაა. იგივე ტრადიციული ფორმულა, ამჟამად მეტაფორა,
სატრფიალო ლირიკაში უძველეს რწმენას კი აღარ გამოხატავს, არამედ
ლამაზ ქალს.

კლდის თავზე თეთრო ყვავილო,
სანთლო ქარაფებისა,
ცუდ არენ გკადროს, ქალაო,
იმაზე მედიქრებისა³.

იგივე სურათი გვაქვს საწესჩვეულებო პოეზიისა და სატრფიალო
ლირიკის პოეტური სიმბოლიკის ანალიზის შედეგად. საწესჩვეულებო
პოეზიაში, რომელიც უფრო არქაულ ჟანრს წარმოადგენს, ვიდრე ხალ-
ხური ლირიკა, სიმბოლო უძველეს რწმენებზეა დაფუძნებული. მაგალი-
თად, ვარდის სიმბოლიკა საწესჩვეულებო ლექსებში ძველ წარმოდგენე-
ბთანაა დაკავშირებული, ხოლო სატრფიალო პოეზიაში — ძირითადად
თვითონ მცენარის თვისებებზე დამყარებული.

სხვადასხვა ჟანრების ურთიერთშეპირისპირებისას გამოირკვეა, რომ
ყოველი ჟანრისათვის შესაბამისი პოეტური სიმბოლოებია დამახასია-
თებელი. ერთ ჟანრში ესა თუ ის სახე სიმბოლოა, ხოლო მეორეში იგი-
ვე სახეს სიმბოლური მნიშვნელობა არ ახლავს. მაგალითად, საგმირო
პოეზიაში „ვეფხვი“, „მგელი“, „ხარი“ და ა. შ. ვაჟკაცის, კაი ყმის
სიმბოლოებია. ხალხურ საგმირო ლექსებში ვაჟკაცს, შურისმაძიებელს,
ხშირად უტოლებენ მგელს. მგლის სახე მითოლოგიური წარმოდგენები-
დან მოდის, მაგრამ ის ძველი გააზრება საგმირო ლექსებში არ ახლავს.
საგმირო ლექსებში სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს „მგლის ლეკვსაც“,
რომელიც მომავალ თაობას, შურისმაძიებელ გმირებს გულისხმობს. ეს
უკანასკნელი სიმბოლო, რომელიც მომდინარეობს ხალხური პოეზიი-
დან, დღეს ფართო გამოყენებას პოულობს არა მარტო ხალხურ შემოქ-
მედებაში.

1. ისევე იზრდების მგლის ლეკვი არწივთა ნაბუდარშია⁴.

2. რა გიხაროიან, ძალლებო, ლეკვენ იქავ მარჩეს მგლისანი⁵.

განსაკუთრებით თვალსაჩინოა საგმირო პოეზიაში „ლეკვნი მგლი-
სანის“ სიმბოლური გააზრება:

³ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. XII, თბ., 1980, გვ. 121, № 226.

⁴ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. IV, თბ., 1975, გვ. 80, № 111.

⁵ იქვე, გვ. 85, № 117.

ბებერმ კარმ გადაიარა,
გადიჟონ ლეკენი მგლისანი,
სრუ ღამით გადაიარა
ქალანი არდოტისანი⁶.

შემთხვევითი არ არის „მგლის ლეკენის“ „ხართან“ ხსენება. „ხარი“ საგმირო პოეზიაში ძლიერი, დარბაისელი, ზოგ ლექსში ოჯახის თავკაცის სიმბოლოა. ხარის კულტივ საქართველოში უძველესი დროიდან მომდინარეობს და მითურ წარმოდგენებთანაა დაკავშირებული. მაგრამ ხართან გმირის შეტოლების დროს აღარ ჩანს, ან მკრთალად ჩანს, უძველესი რწმენის კვალი.

1. მოუძღვა ლახურაი
ყვირილობის ხარიო?⁷
2. შაბოთის კორკში ჩამოვა
ჩამობუბუნებს კარაო⁸.

საგულისხმო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ვ. კოტეტიშვილს ვაჟაკის ხართან გაიგივების შესახებ: „ისეთი გაიგივება გმირისა და ხარისა და უკანასკნელის ცნებით პირველის გამოსახვა, როგორც ჩვენა გვაქვს დღემდე ცოცხალი და ხმარებული, არსად შეგვხვედრია“⁹... თუ ამ კუთხით შევხედავთ, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიას ხარის სიმბოლიკა ეროვნულ ელფერს მატებს.

ამრიგად, ცხოველთა სიმბოლიკას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა საგმირო ქების ლექსებში. საყოფაცხოვრებო, შრომის ლექსებში და სატრფიალო ქებებში კი ზემოთ განხილულ სახეებს სიმბოლური გაგება აღარ ახლავს. „მგელი“, „ხარი“, „ვეფხვი“ და ა. შ., როგორც ვაჟაკის სიმბოლო, მხოლოდ საგმირო პოეზიისათვის არის დამახასიათებელი.

ქართული ხალხური საწესჩვეულებო პოეზიის ერთ-ერთ არქაულ ენარში, „ბატონების“ სიმღერებში, ია-ვარდის სიმბოლიკას უძველესს წარმოდგენებთან მივყავართ, დიდი დედა ნანასთან დაკავშირებულს, ხოლო სუფრულ სიმღერებში ვარდით სავსე სუფრა დატულია ყოველგვარი სიმბოლური მნიშვნელობისაგან:

სუფრა ვარდითა სავსე გვაქვს,
ზედ მინა დარიგებული,

⁶ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. IV, თბ., 1975, გვ. 56, № 59.

⁷ იქვე, გვ. 64, № 70.

⁸ იქვე, გვ. 79, № 108.

⁹ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 371.

პარლი, ზაფხულის დღესა,
ვარდი უწყლოდ არ იქნება¹⁰.

ლექსში აღწერილია ტრადიციული ქართული საქეიფო სუფრა, რომელიც მე-19 საუკუნისათვისაც ჯერ კიდევ დამახასიათებელი იყო. 1834 წლის 14 ნოემბერს გრიგოლ ორბელიანისადმი გაგზავნილ წერილში დ. ყორღანოვი წერს: „ეხლა გიამბო დღევანდელი ჩვენი კარგი ლხინი... დილაზე მე ავდექ მცეხრეს საათში, შუადღემდინ ყვავილებით სუფრას ვაკეთებდი. გავაწყვე ჩვენებურად, შუაშიც თარფი—ყვავილებით დაჩირაღდნებული“¹¹. რეალურ ყოფაში ვარდ-ყვავილებით შემკობა იმდენად აუცილებელი იყო საზეიმო სუფრისა, რომ საიქიოშიც კეთილი საქმის ჩამდენ ნიკალასა და ლევანს ვარდებით შემკობილი სუფრით ხვდებიან:

ანგლოსების უფროხი ამშვენებს სამოთხესაო...
წინ სუფრა უღვა გაშლილი,
ზედ ვარდი აყვავდესაო¹².

პოეტური სიმბოლიკა, ისევე როგორც სხვა მხატვრული გამომსახველობითი საშუალებანი, აუცილებელ იარაღს წარმოადგენს ფოლკლორულ ჟანრთა კვლევისას, რადგან იგი ავლენს ჟანრთა შორის ურთიერთდამოკიდებულებას, ურთიერთმიმართებას. პოეტური სიმბოლიკიდან გამომდინარე შესაძლებელია თვითონ ხალხურ ლირიკაშიც მოვანდინოთ ლექსების კლასიფიკაცია. მაგალითისათვის ავიღოთ სატრფიალო პოეზია. სატრფიალო პოეზიაში ნაწილი ლექსებისა შესულია საწესჩვეულებო ჟანრებიდან. ამ ლექსებს ამჟამად, მართალია, გაწყვეტილი აქვთ კავშირი წეს-ჩვეულებებთან, მაგრამ მათი პოეტური სიმბოლიკა მიგვანიშნებს ამ კავშირზე. სატრფიალო ლირიკაში ამიტომ შესაძლებელი ხდება პოეტური სიმბოლიკის მიხედვით საწესჩვეულებო ლექს-სიმღერების გამოყოფა.

სატრფიალო პოეზიის მტკიცე კავშირს საწესჩვეულებო პოეზიასთან, განსაკუთრებით საგაზაფხულო და საქორწილო რიტუალებთან, ხაზგასმით აღნიშნავს ელ. ვირსალაძე: „საგაზაფხულო დღეობათა ციკლები, მათთან დაკავშირებული ფერხულები, ნაყოფიერების დღესასწაულთან დაკავშირებული თავისუფლება და ეროტიზმი, ექვმიუტანელს ხდის საგაზაფხულო დღეობათა რეპერტუარში სატრფიალო თემატიკის

¹⁰ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, თბ., 1976, გვ. 130, № 255.

¹¹ ი. ბალახაშვილი, ბალი ვარდისა, თბ., 1956, გვ. 56.

¹² ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, თბ., 1976, გვ. 130, № 255.

უხვად არსებობას¹³. სატრფიალო ლირიკის მნიშვნელოვანი ნაკადი, აქედან გამომდინარე, სათავეს იღებს საგაზაფხულო დღეობებიდან.

პოეტური სიმბოლიკა დროთა განმავლობაში ევოლუციას განიცდის. თედო რაზიკაშვილს სატრფიალო პოეზიაში შეტანილი აქვს შემდეგი ლექსი:

გუშინ ვაჟმა შენმა ფერმა ჩვენი ეზო გადმოლახა,
ტანთა ეცვა თეთრი ჩოხა, ქული მოეყარდიანა.
ნეტამე აქეთ არ გველო, გული დამიდარდიანა¹⁴.

ტექსტის მიხედვით არ ჩანს, რომ ეს სატრფიალო ლექსი საგაზაფხულო დღეობათა ციკლის სიმღერიდან მომდინარეობს, რომელიც სრულდებოდა აღდგომის დღესასწაულზე და მის სიმბოლიკას უძველესი წარმოდგენები ედო საფუძვლად. მოგვეყავს „სააღდგომო სიმღერა“, რომლისგანაც მომდინარეობს ზემოთ მოყვანილი ტექსტი:

ქრისტე აღსდგა, გვიხაროდეს, მადლი მახარობელსო.
გუშინ ბიჭმა დედა-ბოხმა ზეცის კარი გაღიარა.
ტანსა ეცვა თეთრი ჩოხა, ქული მოეყარდიანა,
ნიაჟმა შეურხიარა¹⁵.

ზემოთ მოყვანილ სატრფიალო ლექსში „თეთრჩოხიანი“, „ქუდ-მოვარდიანებული ბიჭი“ უნდა მომდინარეობდეს ამ სააღდგომო სიმღერიდან. ოღონდ სახე გადააზრებულია. მას აღარ ახლავს სიმბოლოური მნიშვნელობა. თეთრჩოხიანი, ქუდმოვარდიანებული ბიჭი სატრფოს წარმოადგენს მხოლოდ. სააღდგომო სიმღერაში კი, რომელიც თავად უნდა იყოს ძველი, წარმართული სიმღერის ტრანსფორმაცია, თეთრჩოხიანი, ქუდმოვარდიანებული ბიჭი განახლებული, მკვდრეთით აღმდგარი მცენარეული სულის გამოხატულება იყო. თავდაპირველად ამ სულს ანსახიერებდა ხე, ტოტი ან რომელიმე ყვავილი, ხოლო შემდგომ — ადამიანი, რომელიც თავით ფეხამდე მცენარეების ფოთლებით იყო შემოსილი; ზოგ ხალხთან მას სხვა ბიჭებისაგან ქული გამოარჩევდა, რომელზედაც ყვავილის თაიგული ჰქონდა დამაგრებული¹⁶. ბიჭი, მკვდრეთით აღმდგარი მცენარეული სული, სხვადასხვა ხალხთა წეს-ჩვეულების მიხედვით ამხედრებული უნდა ყოფილიყო ცხენზე და ასე ამხედრებულს მთელი სოფელი უნდა შემოეველო, არ უნდა გამოეტოვებინა არც ერთი ეზო, რადგან მის შესვლას ეზოში, ხალხის რწმენით, შეჰქონდა

¹³ ე. ვირსალაძე, ქართული ხალხური ლირიკის ძირითადი სახეობანი, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VIII, თბ., 1953, გვ. 283.

¹⁴ ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1916, გვ. 293, № 106.

¹⁵ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, თბ., 1975, გვ. 320, № 40ა.

¹⁶ Дж Ф р э з е р, Золотая ветвь, вып. I, 1928, с. 157.

ბარაქა, მოსავლისა და ნაყოფიერების გაზრდა¹⁷. ქს. სიხარულიძე სა-
აღდგომო ლექსში ხედავს ზამთრისა და ზაფხულის ბრძოლის ანარეკლს.
„ამ სიმღერაში ზაფხულს ქუდვარდიანი ბიჭი ანსახიერებს“¹⁸. ზამთრი-
სა და ზაფხულის ბრძოლაშიც იგივე იდეა გამოიხატებოდა. ზაფხული
იმარჯვებდა ზამთარზე, რის შედეგადაც მცენარეულს ახალი სიცოცხლე
უბრუნდებოდა. სიმღერის პერსონაჟს ამ რიტუალშიც ეძებნება პარა-
ლელი. ზაფხულს ანსახიერებდა ბიჭი, რომელსაც ედგა თავზე ყვავილე-
ბის გვირგვინი¹⁹. ამრიგად, სააღდგომო სიმღერაში თეთრჩობიანი, ქუდ-
ვარდიანი ბიჭი უძველესი რწმენებიდან მომდინარეობდა.

ტრადიცია — ქულზე ყვავილის დაბნევა, დაცლილი ძველი სიმბო-
ლური მნიშვნელობისაგან, დღესაც გვხვდება მთქმელთა რეპერტუარში
და რეალურ, ყოფით სურათს გვიხატავს. მაგალითად, ავილოთ ლექსი
„იის ნათქვამი“, ჩაწერილი 1975 წელს:

ნეტავი შენ, ენძელო, სამჯერ მოხვალ სერზელო.
ერთხელ მოვალ, მოვშაედები იმ დასაწევე ხეზელო.
ბიჭები ქულზე მაქანობენ, გოგოები ყულზელოა²⁰.

ამრიგად, ხალხურ ლირიკაში შეიძლება თვალი გავადევნოთ, თუ
როგორ ხდება ერთი ქანრიდან მეორეში მხატვრული გამომსახველო-
ბითი საშუალებების გადასვლა. ამიტომ ლირიკაში ზოგიერთი მხატვ-
რული სახე ხშირად მრავალჯერაა გადააზრებული. საწესჩვეულებო სი-
მღერის სიმბოლოს სატრფიალო ქების ლექსში უკვე სხვა გააზრება
აქვს. სახე კონკრეტულობას იძენს, სიმბოლური მნიშვნელობა ძალზე
მკრთალი ხდება.

გადააზრებულია ხალხურ ლირიკულ ლექსებში აგრეთვე საწეს-
ჩვეულებო პოეზიის პოეტური სიმბოლო „ვარდის კონაც“. ვარდის, სა-
ერთოდ ყვავილების კონებად შექვრა და ამ კონების ჩამოკიდება სა-
ტრფოს ფანჯარასთან, როგორც სიყვარულისა და თაყვანისცემის გამო-
ხატულება, უძველესი რიტუალი იყო და გამომდინარეობდა გარკვეუ-
ლი რწმენიდან. ეს რიტუალი დადასტურებულია როგორც საქართვე-
ლოში, ისე სხვა ქვეყნებშიც. ვ. კოტეტიშვილი ამ წესის ანარეკლს ხე-
დავს სატრფიალო ლექსში „ნეტავი რადმე მაქცია“.

ნეტავი რადმე მაქცია, ბულბულად გაღამაქცია,
მასწავლა შენი ვენახი, ვარდებში შემამაჩვია.

¹⁷ Д. Ж. Фрэзер, Золотая ветвь, вып. I, 1928, с. 158.

¹⁸ ქს. სიხარულიძე, ქართული ფოლკლორისა და თეორიის საკითხები,
თბ., 1976, გვ. 11.

¹⁹ Д. Ж. Фрэзер, Золотая ветвь, вып. III, 1928, с. 31.

²⁰ ფ. არქ. 285, გვ. 297, № 314.

მოკრიფო კონა და კონა, დავფერო ვერცხლის წყალში,
მოვიტანო და ჩავყარო, შენი საწოლის ბანშია²¹

აქ „ვარდისკონას“ სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს შენარჩუნებულს, რაც ავლენს მის წარმომავლობას გარკვეული წეს-ჩვეულებიდან. „ვარდის კონას“ ამგვარი გააზრება აღარ ახლავს ხალხური ლირიკის ქების ლექსში, სადაც პოეტურმა სიმბოლომ შინაარსობრივი ევოლუცია განიცადა. „ვარდის კონა“ თავად სატრფოს აღმნიშვნელი გახდა.

სადა ხარ ჩემო ნაღობო, შაკრულო ვარდის კონაო²².

ან

შენ უკვდავების წყარო, სიტურფით ვარდის კონაო²³.

ამრიგად, პოეტური სიმბოლოს მიხედვით შეგვიძლია დავახარისხოთ სატრფილო ლირიკული ლექსები. ის გვიჩვენებს როგორც უანრების, ისე მხატვრული სახეების ურთიერთმიმართებას, მათ ისტორიულ განვითარებას.

М. А. КОЧЛАВАШВИЛИ

К ВОПРОСУ СООТНОШЕНИЯ ПОЭТИЧЕСКОЙ СИМВОЛИКИ И ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ В ГЕРОИЧЕСКИХ И ЛЮБОВНЫХ ХВАЛЕБНЫХ ЛИРИЧЕСКИХ СТИХАХ

Резюме

Народная лирика по сравнению с другими фольклорными жанрами более позднего происхождения, но она содержит архаические элементы, часть которых переосмыслена. Классификация любовной лирики возможна с применением поэтической символики.

²¹ ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 206.

²² ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VI, თბ., 1978, გვ. 121, № 425.

²³ იქვე, გვ. 73, № 209.

ქართული ფოლკლორი ბერმანულენოვან სამყაროში

გერმანელი ხალხი თავიდანვე დაინტერესებული იყო ქართული კულტურით: დროთა განმავლობაში გერმანულ ენაზე ითარგმნებოდა ქართული ლიტერატურის, ხელოვნების, ფოლკლორის ნიმუშები, იწერებოდა აგრეთვე ცალკეული სტატიები ქართული კულტურის მნიშვნელოვან საკითხებზე. გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა ქართული ფოლკლორის მრავალი ნიმუში: ნ. ზაიდლიცმა გამოსცა „ქართული ზღაპრები“, ჯავახიშვილისა და ზილინსკის ჩანაწერების მიხედვით (შტუტგარტი 1889), ა. ლაისტმა — „ქართული ანდაზები“ (შტუტგარტი, 1900), ა. დირმა „კავკასიური ზღაპრები“ (ქ. იენა, 1922), ლილი პაპე-გეგელაშვილმა და ნიკოლოზ ჯანელიძემ — „ქართული ზღაპრები და მოთხრობები“ (იტცეპოეპოლშტაინი, დასავლეთ გერმანია, 1974), ზ. ნოვიკოვამ — „კავკასიური ზღაპრები“ (ქართული, სომხური, აზერბაიჯანული, პრალა, 1978), ი. ლეინმა — „კავკასიური ზღაპრები“ (დიუსელდორფი — კელნი 1978), დაიბეჭდა „ამირანის თქმულება, ძველი ქართული ეპოსი“, დამუშავებული მ. ჩიქოვანის მიერ და გამოკვლევა „ამირან-პრომეთე“, (ლაიპციგი და ვაიმარი 1978), გერმანულად თარგმნა პროფ. ჰაინც ფენრიხმა და სხვ.

ქართულ ფოლკლორისტიკას სწრაფი განვითარების საშუალება მიეცა მხოლოდ საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ. ამ კეთილშობილ საქმეს მიმართულებას აძლევდნენ ისეთი გამოჩენილი მეცნიერები, როგორც იყვნენ ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე და როგორც არის დღეს მსცოვანი მეცნიერი აკაკი შანიძე. ახლანდელ ეტაპზე ძველი თაობის მიერ დაწყებულ საქმეს წარმატებით განაგრძობენ პროფესორები: მ. ჩიქოვანი, ალ. ლლონტი, ა. ცანავა, შ. ასლანიშვილი, გ. ჩხიკვაძე. აქვე უნდა მოვიხსენიოთ უდროოდ გარდაცვლილი პროფესორები: ქ. სიხარულიძე და ე. ვირსალაძე, რომელთაც თავიანთი ნაშრომებით თვალსაჩინო წვლილი შეიტანეს ქართულ ფოლკლორისტიკაში.

ქართული ხალხური შემოქმედების შედევრი-ამირანის თქმულება — თანდათან მსოფლიო მეცნიერების ყურადღების ცენტრში ექცევა. ევროპაში უკანასკნელ დროს ხშირად იბეჭდება გამოკვლევები, ცალკეული დაკვირვებანი, რეცენზიები და ქართული ფოლკლორული ტექსტების თარგმანები.

ამჯერად შევეხებით იმ მასალებს, რომლებიც უკანასკნელ პერიოდში გამოქვეყნდა გერმანულენოვან სამყაროში. 1978 წელს გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკიდან მოვიდა სასიხარულო წერილი, რომელშიც ქ. იენის ფრიდრიხ შილერის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი ჰაინც ფენრიხი იწერება, რომ ქართულიდან გერმანულ ენაზე თარგმნა მ. ჩიქოვანის „ამირანის თქმულება“¹. გერმანული თარგმანი გამოაქვეყნა ლაიპციგ—ვაიმარის გამომცემლობამ გუსტავ კორპენჰოიერის ხელმძღვანელობით. მთარგმნელს წიგნისთვის ასეთი სათაური მიუცია: „წიგნი გმირზე, ძველი ქართული ეპოსი“. სუბერზე კვითხულობთ: „ეს წიგნი მოგვითხრობს ამირანის საქმეებსა და თავგადასავალზე, იგი იყო ქართველთა უძველესი სახალხო გმირი. ამირანი თავის ბერძენ ორეულ პრომეთესთან შედარებით უფრო ძლიერია. გმირის მოქმედება დაკავშირებულია კავკასიასთან. ამირანი, როგორც „იდეალური ადამიანი“, იმორჩილებს ბუნებას, ადამიანებისთვის მოაქვს ცეცხლი, ებრძვის ღმერთებს, დევებს და ავსულებს... ამირანი, როგორც ტიტანი, ხალხის ფიზიკური ძალის, გმირობის, სამშობლოს სიყვარულისა და კაცთმოყვარეობის განსახიერებაა. ქართველები საუკუნეების განმავლობაში მოგვითხრობენ თავიანთი გმირის, ამირანის, საგმირო საქმეებზე. ამირანი მიჯაჭვული იყო კავკასიონის ქედზე და ელოდებოდა განთავისუფლებას“.

გერმანულ თარგმანს საფუძვლად დაედო 1961 წლის ქართული გამოცემა. რაც შეეხება ვრცელ გამოკვლევას, რომელიც ტექსტს ბოლოს აქვს დართული, მკვლევარს გერმანული გამომცემლობის შეკვეთით დაუწერია 1977 წელს. მკითხველის ყურადღებას აქცევს მ. ჩიქოვანის ვრცელი არგუმენტირებული გამოკვლევა „ამირან-პრომეთე“. ავტორს წინანდელი, 1977 წ. დაწერილი გამოკვლევა უფრო დაუზუსტებია, ახალი მასალებით შეუვსია და სრულყოფილი სახით მიუწოდებია უცხოელი მკითხველისთვის.

„ათასეული წლების განმავლობაში, — წერს მ. ჩიქოვანი, — ეს ღრმა სოციალური შინაარსის შემცველი თქმულება ზეპირად გადადის ხალხში. მასში მხატვრულად ასახულია დამპყრობლებთან ბრძოლა და თავისუფლებისკენ შეუწელებელი ლტოლვა, თავდადება და ვმირობა,

¹ Das Buch vom Helden Amirani. Ein altgeorgischer Sagenkreis, Gustav Kirpenheuer Verlag, Leipzig und Weimar, 1978, S. 5—213.

ძმადნაფიცობა და სიყვარული, ბუნების ძალთა დამორჩილება. ცხადია, მსოფლიო ხასიათის ამგვარი ეპიკური ძეგლის ყოველმხრივი შესწავლა დიდმნიშვნელოვანი ამოცანაა“.

გერმანული ტექსტი შედგება 37 თავისგან, ხოლო გამოკვლევა 34 გვერდს შეიცავს. გამოკვლევის ავტორი ღრმა მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე გადმოგვცემს ამირანის თქმულების რაობას და ასაბუთებს, რომ იგი კავკასიიდან საბერძნეთში გავრცელდა. მოვიყვანთ ერთ ადგილს მ. ჩიქოვანის გამოკვლევიდან, რომელიც ასე იწყება: „ქართული ხალხური ეპოსის მთავარი გმირი ამირანია, ხოლო მისი მძიმე თავგადასავლის განმსაზღვრელი ნაწილია მიჯაჭვის ეპიზოდი, კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვა და დაჭრილი ტიტანის განთავისუფლების ჩაუქრობელი იმედი, საუკუნეების განმავლობაში რომ ასულდგმულებს ეროვნულ ეპოპეას, არის ის ამაღლებული იდეალი, რომელიც ამ თქმულებას საკაცობრიო ფენომენად აქცევს და მის ძირითად პერსონაჟს მარადიულ მხატვრულ სახეთა პლეადაში მიუჩენს ადგილს. ამირანის სახე წმინდა ხალხურ-ტრადიციული სახეა, იგი იმ შორეულ ხანაში შეიქმნა, როცა ქართველებს, თხუთმეტ-საუკუნოვანი მდიდარი ლიტერატურის მქონე ხალხს დამწერლობა შემუშავებული არ ჰქონიათ და მთელი მისი ინტელექტუალური ძალები ფოლკლორისა და მითოლოგიის სფეროში მოღვაწეობდა. ასორმოდაათზე მეტი ვარიანტი და ვერსია, რომელიც ფიქსირებულია ქართულ ენაზე XII საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე, იმის დამადასტურებელია, რაც არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული მსოფლიოს ლიტერატურის კორიფეების მიერ ხალხური შემოქმედების პრიორიტეტობის თაობაზე: სიტყვიერი ხელოვნების სათავე ფოლკლორშია და ყველაზე სრულყოფილი მხატვრული სახეებიც შექმნილია ფოლკლორის მიერ. ამირანს თავისი სეხნიები, ორეულები ჰყავს ლიტერატურაშიც და ზეპირსიტყვიერებაშიც. თუ ისტორიულ პერსპექტივას გავითვალისწინებთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ მიჯაჭვული გმირის სიუჟეტს კულტურული სამყარო დიდი ხანია იცნობს“ („ამირანის თქმულება“, გერმანული გამოცემა, 1978, გვ. 181).

დაინტერესდით თარგმანითაც, მისმა შედარებამ ორიგინალთან ღრმად დაგვარწმუნა, რომ საქმე გვაქვს კვალიფიციურ მთარგმნელთან, რომელიც სრულყოფილად ფლობს არა მარტო ქართულ და გერმანულ ენებს, არამედ ღრმად აქვს შესწავლილი ამირან-პრომეთეს პრობლემა, კარგად იცის ამ საკითხზე გამოქვეყნებული მ. ჩიქოვანის, შ. ნუცუბიძის, ალ. ბარამიძისა და სხვათა ნაშრომები².

² სერგო თურნავა, „ამირანის თქმულება გერმანულად“, „თბილისი“, 1979, 29 გ.სი.

სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა თარგმანის სიახლოვე ორიგინალთან, სწორადაა გადმოცემული ამირანის თქმულების შინაარსი, აგრეთვე მ. ჩიქოვანის გამოკვლევა „ამირან-პრომეთე“ გერმანულ ენაზე. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ ადგილს ჯერ ორიგინალიდან, შემდეგ თარგმანიდან: „სულკალმახის დაგვიანებამ მისი ცოლი ძალზე შეაფშოთა. ორი ღამე კიდევ მოიცადა, მესამე ღამეს კი გულმა ვეღარ გაუძლო. შავი მელის გამოჩენა მოაგონდა და თავის წინათგარძნობით შეპყრობილმა მკითხვეთან წასვლა დააპირა, მაგრამ ამ დროს ეზოში ნანადირევით დატვირთული სულკალმახი შემოვიდა დიასახლისი და ორი ვაჟი ბადრი და უსუბი სიხარულით ცასა ეწივნენ. შვილები მამას ყელზე შემოეჭვდნენ და თავგადასავლის გამოკითხვა დაუწყეს“ (ამირანის თქმულება, დამუშავებული მ. ჩიქოვანის მიერ, ნაკადული“, 1961, გვ. 18).

თარგმანი: „Sulkalmachis Verspätung brachte seine Frau in grosse Erregung. Zwei Nächte wartete sie noch, in der dritten aber konnte sie es nicht länger aushalten. Sie erinnerte sich an den schwarzen Fuchs, und mit dem Vorgefühl des Unheils wolte sie zur Wahrsagerin gehen, doch da trat Sulkalmachi, beladen mit Wildbret, in den Hof. Die Frau und die beiden Kleinen Iungen, Badri und Usipi, waren ausser sich vor Freude. Die Kinder umarmten ihren Vater und begannen ihn nach seinen Erlebnissen auszufragen“ (S. 23).

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თარგმანში ზოგჯერ გამოტოვებულია პასაჟები როგორც პროზაული, ასევე სალექსო სტრიქონები.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ 1957 წელს ბერლინის გამომცემლობა „კულტურ უნდ ფორტშრიტმა“ გერმანულ ენაზე გამოსცა ქართული ზღაპრები სათაურით „უჩინმაჩინის ქული“³, რომელსაც საფუძვლად დაედო მიხეილ ჩიქოვანის მიერ 1954 წელს გამოცემული ქართული ზღაპრების კრებული.

წიგნის სუბერზე ვკითხულობთ: „ქართული ხალხური ზღაპრები გაელენთილია ფანტაზიისა და ფერების სიმდიდრით, ცხოვრების ღრმა სიბრძნითა და სავსე იუმორით. საქართველო ძველი კულტურის ქვეყანაა. ამას მოწმობს წინამდებარე ზღაპრების წიგნი, რომელიც გამდიდრებულია გერპარდ გოსმანის მდიდარი ილუსტრაციებით და შეიცავს ორიგინალური ქართული ზღაპრების საუკეთესო ნიმუშებს. ზღაპრები

³ Die Zaubër-Kappe, Georgische Märchen, Illustrationen Gerhard Gossmann, Verlag «Kultur und Fortschritt», Berlin, 1957, S. 5—272. Der deutschen Fassung liegt eine Übersetzung von M. Spady zugrunde, bearbeitet von G. Hemzal.

მოგვიტხოვრობენ ქართული ხალხის ცხოვრების გარდასულ დღეებზე, მათ მიერ ბედნიერებისა და უკეთესი ცხოვრებისკენ ლტოლვაზე. მოგვიტხოვრობენ მათ გწირობაზე, გველუშაპებთან და მრავალთავიან დევებთან უშიშარ ბრძოლებზე, ულამაზეს ქალებზე, რომლებიც ჯადოსნებისა და ავსულებისგან თავს ითავისუფლებენ“.

თარგმანი რუსულიდან შეასრულა მ. შპადიმ, დაამუშავა გ. ჰემ-ცალმა. წიგნში შევიდა სულ 49 ქართული ხალხური ზღაპარი.

ასევე საყურადღებოა მოსკოვის გამომცემლობა „პროგრესის“ მიერ 1977 წელს გერმანულ ენაზე გამოცემული ქართული ხალხური ზღაპრები სათაურით „გველვაი“⁴, რომელიც რუსულიდან თარგმნა ვერა ნოვაკმა, წიგნი მოზარდი თაობისთვის მხატვრულად გააფორმა გ. კალაძემ. თარგმანს საფუძვლად დაედო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების მიერ დამუშავებული გამოცემა. თარგმანს წინ უძღვის მოკლე წინასიტყვაობა, რომელშიც ნათქვამია, რომ წიგნში შევიდა 50 სხვადასხვა სახის ქართული ხალხური ზღაპარი, უმეტესად შერჩეულია საგმირო, ფილოსოფიური და ყოფაცხოვრებითი ზღაპრები. ბოლოს აღნიშნულია, რომ ქართულ ზღაპრებს ბევრი საერთო აქვთ გერმანელი ხალხის ზღაპრებთან, ორივე ხალხის ზღაპრები მჭიდრო კავშირშია თავიანთ სამშობლოსთან, ხალხის ცხოვრებასთან. გერმანელ მკითხველში ქართული ზღაპრები ინტერესს აღძრავს.

ასევე უცხოელი მკითხველის ინტერესს აღძრავს ჯონდო ბარდაველიძის სტატია, რომელიც დაბეჭდილია გერმანიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში გამომცემულ „ზღაპრების ენციკლოპედიის“ მესამე ტომში. სტატიის ავტორი გერმანელ მკითხველს აცნობს გამოჩენილი ქართველი ამირანალოგის, მ. ჩიქოვანის, ცხოვრება-მოღვაწეობას. ავტორს საილუსტრაციოდ მოჰყავს მრავალი მეცნიერული საბუთი იმაზე, რომ მ. ჩიქოვანის ნაშრომები თარგმნილია მრავალ უცხოურ ენაზე და მსოფლიო მეცნიერებაში აღიარება პოვა⁵.

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ პროფ. ჰაინც ფენრიხის წიგნი „ქართული ლიტერატურა“⁶, 1981 წელს რომ გამოსცა „საბჭოთა საქართველომ“ გერმანულ ენაზე. ავტორი მოკლედ მიმოიხილავს ქართული ლიტერა-

⁴ Der Schlangen-Knabe, Georgische Volkamärchen, Verlag-Progress, Moskau, 1977, S. 3—227, aus dem russischen von Vera Nowak.

⁵ Dj. Bardawelidse, M. I. Tschikovani, Enzyklopedie des Märchens, Band 3, Lieferung 1, S. 35—39. herausgegeben von Kurt Ranke, Göttingen.

⁶ H. Fähnrich, Die georgische Literatur, Tbilissi, 1981, 7—266.

ტურის წარმოშობის, განვითარებისა და მნიშვნელობის საკითხებს მე-
ხუთე საუკუნიდან დღემდე. გერმანელი ავტორი მოკლედ ჩერდება აგ-
რეთვე ქართული ფოლკლორის საკითხებზეც. გერმანელი მკვლევარი
წერს: „ქართველ ხალხს აქვს მდიდარი და განუზომელი ფოლკლორა.
რომლის სიმდიდრე დღემდე ნაწილობრივია ცნობილი და აღრიცხული.
ქართულ ფოლკლორულ ლიტერატურას ღრმა ფესვები გააჩნია. ქარ-
თველი ხალხის ეს საუნჯე შეიცავს მრავალყანას, როგორცაა: ზღაპარ-
ი, ანდაზა, წყევლა-კრულვა, ლოცვები, ფიცი, იგავ-არაკები, გამოცა-
ნები, ეპოსი, ლირია სიმღერა, თქმულება, მითი და სენტენცია. ფოლკ-
ლორული თხზულებების ავტორები უცნობი არიან, ეს თხზულებანი
ხალხის კუთნილებაა, რომელიც შეიქმნა დამწერლობამდე ეპოქაში.
ამ თხზულებებს მეცნიერები რედაქტირებას უკეთებენ და მოჰყავთ წე-
სრიგში. თქმულება ამირანზე ერთ-ერთი უმშვენიერესი ქართული მი-
თია, რომელიც თავისი სიძლიერით ბერძნულ პრომეთეს უტოლდება.
ეპოსი მოგვითხრობს ნახევრად ღმერთაგ აპირანზე, რომელმაც ღმე-
რთების სურვილის წინააღმდეგ გაილაშქრა და ადამიანებს ცეცხლი მოუ-
ტანა. ამისთვის ამირანი დასაჯეს და კავკასიონის ქედზე მიაჯაჭვეს.
ამირანი სიკვდილის შემდეგ ჯადოსნობის მეშვეობით კვლავ გაცოცხლ-
და. ამ მითის წარმოშობაზე დიდი ხანია დაობენ, საიდან მოდის, საბე-
რძნეთიდან თუ სხვა წყაროებიდან? საკითხი ამირანის ეპოსის წარ-
მოშობის შესახებ დღემდე გაურკვეველია. სხვადასხვა ფორმის ქარ-
თულ ზღაპართა სამყაროში ვხვდებით ორიგინალურ და საინტერესო
სახეებს, როგორცაა ზღაპრები: „ხუთკუნჭულა“, „ნაცარქექია“ და „ნა-
ხევარქათამა“.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ზღაპრებს სხვა ქვეყნების ხალ-
ხების ზღაპრებთან შეხების წერტილები მოეპოვებათ, ქართული ზღაპ-
რები მაინც პირველყოფადია და თავისებურ ხასიათს ინარჩუნებენ.
ქართული ხალხური ზღაპრების შემდგომი განვითარებისთვის არა-
ვითარ შემთხვევაში ხელი არ შეუშლია ქართული დამწერლობის შემო-
ღებას, ეს ზღაპრები მომდევნო პერიოდშიც არსებობდა, აგრეთვე
შემდგომშიც იარსებებს, განსაკუთრებით საქართველოს მთიან რაიონ-
ებში ქართული ფოლკლორი ახალი თხზულებებით გამდიდრდება“.

გერმანელი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „ამირან-პრომეთეს პრობ-
ლემა დღემდე გაურკვეველი არისო. როგორც აღნიშნეთ, მ. ჩიქოვანმა
ეს პრობლემა უკვე გადაჭრა. ამის თაობაზე ზემოთ იყო ლაპარაკი და მო-
ყვანილია მრავალი საბუთი იმაზე, რომ ამირანის თქმულება კოლხეთის
გზით გავრცელდა საბერძნეთამდე და გამოხატულება პოვა ანტიკურ მწე-
როლობაში. მ. ჩიქოვანის ზემოთ აღნიშნული დებულება გაიზიარა ფრა-
ნგმა მეცნიერმა ნ. სალიამ, რომელმაც 1964 წლის ფრანგული ჟურნალის

„რევით დე კარტველოლოჲის“ XVII—XVIII ტომში გამოაქვეყნა გამოკვლევა „ამირან-პრომეთე“. ნ. სალია, ეყრდნობა რა მ. ჩიქოვანის მოსაზრებებს, წერს: „მ. ჩიქოვანი ფიქრობს, რომ ტერმინი ორეულების ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ სიუჟეტები და გმირები, რომლებიც ურთიერთშორის ამქაღვენებენ მსგავსებას, მაგრამ ერთმანეთისგან არ გამომდინარეობენ, მათ თავიანთი ქვეყნების საკუთარი წინამძღვარი, თავიანთი განსაკუთრებული სოციალური და მხატვრული საფუძველი აქვთ“ (გვ. 123). პარიზელი მკვლევარი ამირანის ამგვარ მხატვრულ ორეულებს შორის ასახელებს ბერძნულ პრომეთეს, ინდონეზიურ ტამბოლის და ფილიპინების ლაკან ადიას. ასევე გაიზიარეს მ. ჩიქოვანის დებულება სხვა ევროპელმა მეცნიერებმაც (ლანგი, სტივენსონი, მერედით-ოუენსი, იშტვანოვიჩი, ნაზორი, იონასი).

მეტად საგულისხმოა მ. ჩიქოვანის მიერ 1945 წელს ლენინგრადის ერთ-ერთ არქივში აღმოჩენილი გერმანელი მეცნიერის ენგ. კენფლერის ნაშრომის რუსული თარგმანის ხელნაწერი. ეს ნაშრომი თარგმნილია 1724 წელს და აქ ლაპარაკია პრომეთეზე. გერმანელი ავტორი ხედავს განსწავლულ კავკასიელს რომელმაც ადამიანებს ცეცხლთან ერთად ასტრონომიული ცოდნა მოუპოვა. „ზოგი ფიქრობს, — წერს კენფლერი, — რომ პრომეთე იყო განსაკუთრებული გონიერი ადამიანი. რომელიც ცხოვრობდა კავკასიონის ქედზე და ათვალთქვამდა ვარსკვლავთა მოძრაობას. პრომეთე პირველი იყო, რომელმაც ასირიაში დასაბამი მისცა ასტრონომიულ მეცნიერებას“.

მ. ჩიქოვანი და ფრანგი მკვლევარი ნ. სალია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ გერმანელი მეცნიერის ამ ნაშრომს ქართველთმცოდნეობის დარგში, რადგან მასში აღწერილია საქართველოს ყველა კუთხე. ქართველი მეცნიერი ყურადღებას აქცევს ძველი წყაროებიდან ამოღებულ ცნობას, რომელიც პრომეთეს მიაწერს თიხისაგან გამოქერწილი ადამიანების ღვთიური ცეცხლით გასულდგმულებას. ცეცხლი წარმოდგენილია არა ფიზიკური საგნის სახით, არამედ როგორც ღვთიური, ზეციური მოვლენა, პირვანდელი გრადაციული ფაზისგან განსხვავებით, — წერს მ. ჩიქოვანი, — კენფლერს ჰგონია, რომ ხელფეხშეკრული პრომეთე კავკასიონის მწვერვალადან უფსკრულში გადაისროლეს“. როგორც ქართველი მეცნიერი მიუთითებს, ამ ნაშრომში კენფლერი საკუთარ აზრებს არ გადმოსცემს. არამედ განიხილავს, თუ როგორ იდგა პრომეთეს მითის შესწავლის საქმე XVII—XVIII საუკუნეებში. ჩვენი ღრმა რწმენით, აგრეთვე სხვა უცხოელი მეცნიერებისა და საბჭოთა მეცნიერების აზრით, ფრანგი მეცნიერის ნ. სალიას გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ამირან-პრომეთეს პრობლემის გადაწყვეტა წილად ხვდა „მსო-

ფლოში ყველაზე დიდ ამირანალოგს“ (ნ. სალიას გამოთქმა), პროფ. მ. ჩიქოვანს.

პროფ. ჰაინც ფენრიხის წიგნს „ქართული ლიტერატურა“ მაღალი შეფასება მისცა შ. რევიშვილმა თავის რეცენზიაში, რომელიც დაიბეჭდა გაზეთ „თბილისის“ 13 ოქტომბრის ნომერში.

თვალსაჩინო მოვლენას წარმოადგენს პ. ფენრიხის მიერ თარგმნილი „ქართული ზღაპრები“⁷, რომელიც დაიბეჭდა ინზელ ფერლაგში 1980 წელს. წიგნს ერთვის ვრცელი წინასიტყვაობა 26 გვერდზე, კომენტარები და გამოყენებული ნაშრომების ბიბლიოგრაფია. გერმანელი მეცნიერის თავის ნაშრომში იყენებს ქართველი სწავლულების ისეთ ნაშრომებს, როგორცაა: მ. ჩიქოვანის „ხალხური სიბრძნე“ (თბ. I ტომი, 1963), მისივე „ზღაპარი სპილენძის მგლისა“ წიგნიდან „ხალხური სიტყვიერება“ (ტომი V, 1956), ალ. ლლონტის „ქართული ზღაპრები“ (თბ. 1974), პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერება“ (თბ. ტომი III, 1964), ქ. სიხარულიძის „ხალხური ზღაპრები“ (თბ. 1938).

წიგნის შემდგენელი ქართული ზღაპრების დეფინიციის საკითხებში იზიარებს ქართველი მეცნიერების მოსაზრებებს, გვაძლევს ქართული ზღაპრების ლიტერატურულ-კრიტიკულ ანალიზს. ხალხურ ზღაპრებს იგი ყოფს შვიდ ჯგუფად, როგორცაა: ჯადოსნური და ცხოველთა ზღაპრები, ზღაპრები ნეგობრობაზე, ზღაპრები მოხერხებულ ბიჭებზე, ფილოსოფიურ-მორალური, გამოცანა ზღაპრები და ზღაპრები მეფეებზე. სულ კრებულში დაბეჭდილია 50 ზღაპარი. ავტორს თარგმნილი და გაანალიზებული აქვს ალ. ლლონტის მიერ დამუშავებული 33 სხვადასხვა ენარის ზღაპარი („მეჩონგურე“, „დღისით მკვდარი“, „ანა“, „ვაჟად ქცეული ქალი“, „დათვი“, „მელია და მგელი“, „რწყილი და ჭიანჭველა“, „ნადირთა ძმობა“, „ლომი და მელია“, „მგელი თხა და ცხენი“, „მზექალა და მზევარდა“ „ხუთკუნძულა“, „ნაცარქექია“, „მიწა თავისას მოითხოვს“, „ზარმაცი“, „ტყუილი ტირილი“, „პატარძალი“, „ბუ და კაცი“, „მზე, და წვიმა“, „სამი ყრუ“, „გველი და კაცი“, „მეფე და მსახური“, „ძუნწი ვაჭარი“, „გველის ტყავზე ამოსული ალვის ხე“, „ფისასოს ზღაპარი“, „ირმინა“, „ბოჟმის ყვავილი“, „ხელმწიფისა და მისი ცხრა ვაჟის არაკი“ „მზის ქალი“, „თორმეტთავიანი დევი“, „ზღაპარი საკვირველისა“, „ჰანკულა“, „სასწაულქმნელი პერანგი“), მიხეილ ჩიქოვანის 9 ზღაპარი („ლერწმის ქალი“, „უჩინმაჩინის ქუდი“, „დათუა“, „ლურჯი ცხენი“, „თერთმეტი ძმა“, „კოჭლი კამეჩი“, „მათხოვარი და

⁷ Georgische Märchen, übersetzt und herausgegeben von Heinz Fähnrich, kommentiert unter Mitarbeit von Heine Mode, Insel-Verlag-Leipzig, S. 5—363 1980.

ხელსახოცი“, „ზღაპარი სპილენძის მგლისა“, „ოქროკაცა“), ქ. სინარულიძის 6 ტექსტი („ცდსკარა“, „მენახირე“, „კომბლე“, „ერთი აბაზის კვერცხი“, „მონადირის შვილი“, „გველის წიწილი“), პ. უმიკაშვილის „არწივის შვილი“ და „მზეჭაბუკი“.

აღ. ლლონტის ნაშრომებს უცხოელი მეცნიერები ხშირად იყენებენ თავიანთ სამეცნიერო მუშაობაში, წერენ რეცენზიებს და მადლიერებით მოიხსენიებენ საზღვარგარეთის პრესაში.

დასავლეთ გერმანელი მეცნიერი ვინფრიდ ბოდერი სადოქტორო დისერტაციაში „ქართული ზმნის ქცევის კატეგორიები“, აღნიშნავს, რომ მან ისარგებლა აღ. ლლონტის ნაშრომით „ზმნის მიჩემებითი ფორმების შესწავლის ისტორიისათვის ქართულში“ და გულითად მადლობას მოახსენებს. ასევე პროფ. ჰაინც ფენრიხმა რეცენზია მიუძღვნა აღ. ლლონტის ნაშრომს „ქართული კილო-თქმათა სიტყვის კონა“ („გეოგრაფია“, 1978, გვ. 60), ასევე — ფრანგმა მეცნიერმა ბერნარ უტიემ საფრანგეთის პრესაში.

თავის შესავალ წერილში პროფ. ჰ. ფენრიხი, უპირველეს ყოვლისა, ეხება ომებს, რომლებიც სხვადასხვა დროს თავს მოახვიეს ქართველ ხალხს უცხოელმა დამპყრობლებმა: მოჰყავს მრავალი მაგალითი იმისა, თუ როგორ მამაცურად იბრძოდნენ ქართველები მათ წინააღმდეგ და იცავდნენ სამშობლოს. აქვე მოკლედ მიმოიხილავს ქართული ფოლკლორის საკითხებს ძველი დროიდან დაწყებული დღემდე. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ქართველი მწერლები: რუსთაველი, დ. გურამიშვილი, სულხან-საბა ორბელიანი, ილია, აკაკი, ვაჟა თავიანთ ნაწარმოებებში იყენებდნენ ფოლკლორს. იქვე აკრიტიკებს მეფის რუსეთს, რომელიც გასაქანს არ აძლევდა ქართული ფოლკლორის კვლევასა და გამოცემას. „მაგრამ, — წერს ჰაინც ფენრიხი, — ქართული კულტურის წოდვაწებმა მაინც შეძლეს ზოგიერთი წიგნის გამოცემა ქართული ფოლკლორის საკითხებზე“. იგი მიუთითებს, რომ ქართული ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები გამოსცეს ლ. აღნიაშვილმა, პ. უმიკაშვილმა, ა. წერეთელმა ს. მერკვილაძემ, ს. გაჩეჩილაძემ, თ. რაზიკაშვილმა, აღ. მაჩაბელმა პ. მირიანაშვილმა, დ. ბაქრაძემ, ს. კალანდაძემ მ. ჯანაშვილმა და სხვებმა.

ავტორი ვრცლად ჩერდება იმ გრანდიოზულ მუშაობაზე რომელიც გაჩაღდა საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ, ამადღა კვლევის მეცნიერული დონე, გამოიკა მრავალი საყურადღებო ნაშრომი. გერმანელი მეცნიერი აღნიშნავს, რომ 1938 წლიდან დაწყებული საყურადღებო ნაშრომები გამოსცეს ქართველმა მეცნიერებმა: მ ჩიქოვანმა, აღ. ლლონტმა, ქ. სინარულიძემ, ე. ვირსალაძემ, შ. ძიძიგურმა. ავტორი სამართლიანად შენიშნავს, რომ

აღნიშნულ ნაშრომებს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ხალხის და უპირველეს ყოვლისა, მომავალი თაობის პატრიოტული სულისკვეთებით აღზრდის საქმეში.

გერმანელი ქართველოლოგი კარგად იცნობს ქართველი და უცხოელი მეცნიერების ნაშრომებს ქართული ფოლკლორის საკითხებზე, იყენებს მათ თავის წიგნში და გვაძლევს მიმოხილვას ქართული ზღაპრების წარმოშობისა და განვითარების პრობლემებზე. ნაშრომი დიდად დაეხმარება უცხოელ მკითხველს ქართული ფოლკლორის გაცნობის საქმეში.

1974 წელს დასავლეთ გერმანიაში ქ. იტცეპოე-ჰოლშტაინში გერმანულ ენაზე გამოვიდა წიგნი „ქართული ზღაპრები“⁸, იგი თავისუფლად თარგმნეს და გამოსცეს ლილია პაპე-გეგელაშვილმა და ნიკოლოზ ჯანელიძემ. თარგმანები და ილუსტრაციები შესრულებულია ყურნალ „დილადან“, პირველი და მეორე კლასის ქართული სკოლების სახელმძღვანელოდან და აგრეთვე „ლაზური ზღაპრებიდან“, რომელიც ზ. თანდილაგამ შეადგინა, ალ. ლლონტის რედაქციითა და წინასიტყვაობით (თბ. 1970 წ.).

თავფურცელზე გაკეთებულია სურათი მხატვარ ლადო გუდიაშვილის მოტივებზე. წიგნი ეძღვნება ერთ-ერთი მთარგმნელის, ლილია პაპე-გეგელაშვილის ვაჟის, ულრიხ პაპეს, ხსოვნას, რომელიც გარდაიცვალა 1973 წლის ივლისში.

წიგნი საიუქრად მიიღო ალ. ლლონტმა წარწერით: „ბატონო ალექსანდრე, ლილია პაპე-გეგელაშვილი ულრიხის სახელით და მე, როგორც თქვენი ყოფილი სტუდენტი, გიგზავნით „ქართულ ზღაპრებს“ გერმანულად. ჩვენ სამივემ ვთარგმნეთ, შევარჩიეთ შინაარსით და სურათებით გერმანელი მკითხველისათვის. კარგი გამოძახილი მიეცით საქართველოზე. ქება გერმანიაში ეზოვეთ. უკეთესის გამოცემა ვერ მოვახერხეთ. ლილია და მე ყოველთვის საქართველოზე ვფიქრობთ, გვახსოვს ილიას სიტყვები: „მარად და ყველგან საქართველოვ“, ჩვენც ვართ შენთან. უდიდესი პატივისცემით თქვენი ლილია პაპე-გეგელაშვილი და ნიკოლოზ ჯანელიძე, 1974 წ.“

თარგმანს დართული აქვს გოტფრიდ ღირსენის ცნობები საქართველოზე. ავტორი აღნიშნავს, რომ საქართველო უძველესი კულტურის ქვეყანაა, განიცადა გარეშე დამპყრობთა მრავალი თავდასხმა და მინც

⁸ Georgische Märchen, gesammelt und frei übersetzt von Lidia Pape-Gegeiaschwili und Nikolos Dschanelidse, Zeichnungen und Verlangen-arbeiten nach georgischen Motiven. Itzeche-Holstein, 1974.

შეძლო თავისი პირველყოფადი კულტურის შენარჩუნება. ავტორი მოიხსენიებს შოთა რუსთაველს, რომელმაც XII საუკუნეში შექმნა „ვეფხისტყაოსანი“, და თარგმნილია მსოფლიოს ხალხთა ენებზე. პოემას აღარებს ჰომეროსის „ილიადასა“ და „ოდისეას“, დანტეს „ღვთაებრივ კომედიას“. იქვე მიუთითებს, საქართველო მდიდარია მითებითა და ლეგენდებით. უნდა აღინიშნოს, რომ მთარგმნელებმა კეთილშობილური საქმე გააკეთეს, გერმანელ მკითხველს გააცნეს ქართული ზღაპრები.

აღნიშნულ წიგნზე რეცენზიები გამოაქვეყნა ქართულ პრესაში ცნობილმა მწერალმა და მთარგმნელმა აკაკი გელოვანმა. რეცენზიის ავტორმა მიუთითა, რომ წიგნი ხელს შეუწყობს ქართველი და გერმანელი ხალხების კულტურული, ლიტერატურული ურთიერთობის შემდგომ განვითარებას.

მკითხველის ყურადღებას იქცევს უძველესი ქართული ლეგენდა-ზღაპარი „მშვენიერება“, იგი საქართველოში ყოფნისას ჩაუწერია ფრანგ მწერალს ბარონ დე ბაის და 1900 წელს პარიზში გამოუქვეყნებია. „მშვენიერების“ ქართული თარგმანი გამოაქვეყნა აწ განსვენებულმა პროფ. დავით ფანჩულიძემ თავის წიგნში „ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“ (თბ., 1969). ავტორი წერს: „რადგანაც ეს წიგნი აშკამად ჩვენში ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს და ბევრისათვის ხელმიუწვდომელია, თანაც მისი ქართული დედანი ჯერჯერობით არ ჩანს, ამიტომ მოგვაქვს მთლიანი ტექსტი ქართული თარგმანითურთ, რათა დაინტერესებული პირი თვითონვე გაეცნოს მას“ (გვ. 309).

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ წიგნის ავტორს მხედველობიდან გამოპარვია ის ფაქტი, რომ ქართული დედანი არსებობს. ეს ლეგენდა-ზღაპარი აღმოჩენილია, დაიბეჭდა საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სამეცნიერო საზოგადოების კრებულში („მრავალთავი“, ტომი I, 1964). სულ კრებულში თორმეტი ზღაპარია წარმოდგენილი. ესენია: „ღარიბი“, „ბრძენი ვაჟი“, „საკვირველი ვაჟი“, „შვიდი ძმა“, „ხელმწიფის სამართალი“, „ცაზე რამდენი ვარსკვლავია“, „უდანაშაულო ცოლი“, „თეთრი ქორი“, „უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი“, „ცალთვალა ხელმწიფე“, „ჩემი ვაჟი“ და „არაკი ქიშმარის ხელმწიფის ქალისა“.

მ. ჩიქოვანი აღნიშნულ ზღაპრებს მალალ შეფასებას აძლევს. მკვლევარი წერს: „აქ საკვირო არაა ვილაპარაკოთ თუ რა მნიშვნელობა აქვს XVII საუკუნეში ჩაწერილი ზღაპრების აღმოჩენას. ახლა ჩვენ ხელთ გვაქვს საიმედო ტექსტები, რის მიხედვით შეგვიძლია შედარებითი კვლევა-ძიება ჩავატაროთ ხალხური პროზის დარგში და ვაჩ-

ვენოთ მრავალსაუკუნოვანი გზა, რომელიც გაიარა დღესაც ზეპირსიტყვაობაში არსებულმა სიუჟეტებმა“ (გვ. 62). როსტომელას გერმანული და ფრანგული თარგმანი ემთხვევა ერთმანეთს. ორივე ტექსტი ასე იწყება: “იყო ერთი ქალაქი, ძლევამოსილი სახელმწიფოს დედაქალაქი, უძველესი და მდიდარი, ამბობენ, რომ მიქელ ანგელოზმა ის დააარსა ადამისა და ევასათვის, მათი სამოთხიდან განდევნის შემდეგ“... მთავრდება: “... და როსტომელას სიკვდილი გადაეფარა თავისი მშვიდი ფრთებით. შეგროვდნენ გლეხები და წყნარად მიიბარეს მიწას ის, ვისაც ოდესღაც როსტომელა ერქვა და ვინც ამდენს ისწრაფოდა უკვდავებისაკენ“ (შდრ. „კავკაზი“, 1897, № 98).

დიდმნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს გამოჩენილი უნგრელი მეცნიერის, ანტიკური ლიტერატურისა და მითოლოგიის მკვლევარის იმრე ტრენჩენი-ვალდაპფელის მონოგრაფიული ნაშრომი: „მოგონება ქალიშვილებზე, ბერძნების და რომაელების საგმირო თქმულებანი, მოკლე მიმოხილვებით შედარებითი მითოლოგიიდან“⁹. წიგნი უნგრულიდან გერმანულ ენაზე თარგმნილია მირზა მიუხინგის მიერ და გამოსცა „რიუტენ უნდ ლოენინგმა“ ბერლინში, 1979 წელს.

შედარებითი მითოლოგიის ცნობილ მკვლევარს დიდალი მასალისთვის მოუყრია თავი, წიგნში სხვა ხალხების მითებთან ერთად; შეტანილია მ. ჩიქოვანის ნაშრომიდან ამოღებული ტექსტი: „ამირანი, ქართული თქმულება“ (გვ. 46—54). ამ შემთხვევაში ტრენჩენი-ვალდაპფელის წყაროს წარმოადგენს: მ. ჩიქოვანის „ამირანიანის“ 1960 წლის რუსული გამოცემა, მისივე „ქართული ხალხური ზღაპრები“, (1954, თარგმანი ნ. დოლიძისა), ვ. გოლცევისა და ს. ჩიქოვანის რედაქტორობით დაბეჭდილი „ქართული პოეზია“ (მოსკოვ-ლენინგრადი, 1949) და ა. დირის „კავკასიური ზღაპრები“ (ქ. იენა, 1922).

პროფ. ტრენჩენი-ვალდაპფელი (1908—1970) წიგნის ცალკე თავში „რელიგია და მითოლოგია მარქსიზმ-ლენინიზმის შუქზე“¹⁰, ვრცლად ჩერდება ამირან-პრომეთეს პრობლემაზე. იგი ეყრდნობა ქართველი მეცნიერის მონოგრაფიის „ამირანიანის“ 1960 წლის რუსულ გამოცემას და წერს: “ადვილი გასაგებია ის ფაქტი, რომ ბუნების მითის მთავარ ფენა იცვლება, ასე მაგალითად: ცვალებადობას განიცდის სამსონის მითი, სხვადასხვა ბერძნული თქმულებანი, პრომეთესა და ჰერაკლეს მითები. ეს მითები ენათესავენ ქართული ამირანის თქმულებათა

⁹ Imre Trencsenyi-Waldapfel, Die Töchter der Erinnerung, Götter und Heldensagen der Griechen und Römer mit einem Ausblick auf die vergleichende Mithologie. Rütten und Loening, Berlin, 1979, S. 5—451.

¹⁰ Religion und Mythos in Lichte des Marxismus-Leninismus, S. 15—16.

წრეს. ამ თქმულებების წრეებს არაჩვეულებრივ ცხოვრებისეულ ძალას ანიჭებს, ერთის მხრივ, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული ნივთიერი მასალები — ნაწილობრივ მეორე ათასწლეულის, ნაწილობრივ VIII საუკუნიდან VI საუკუნემდე დროისა, მეორეს მხრივ, შუა საუკუნეებში ნაპოვნი წერილობითი საბუთები, ქართველი ხალხის ზეპირსიტყვიერება, აგრეთვე დღემდე მარადცოცხალ დოკუმენტირებული ეპიკური გადმოცემა¹¹. ამირანის თქმულების ერთ-ერთი თავგადასავალი ის არის, რომ სამყაროს უზრუნველყოფს მზის სხივებისგან. დევი, ბოროტი სული, ბუნებასა და საზოგადოებაში წყვდიადის ძალების წარმომადგენელი, ხარბად ყლაპავს მზეს, რომელიც სწავას წკნელის ჩელტს, ამირანის მიერ ნეკნების მაგივრად ჩადგმულს. რაც არ უნდა იყოს ამ მოტივის საფუძველი. — ღამით მზის ჩაქრობა, ანდა ზამთრის ყველაზე მოკლე დღე, ანდა მზის დაბნელება, ადამიანებს შიშს რომ ჰკვირდა, როცა ადამიანებს ჯერ კიდევ არ გააჩნდათ მეცნიერული ცოდნა ბუნების მოვლენებზე, ამ დროს ამირანი წარმოგვიდგება არა როგორც მზის უბრალო დამცველი, არამედ პირდაპირ მზე-ღმერთის განსახიერება გმირ ადამიანში. თვითონ ამირანიც ხომ დევის მუცლიდან იქნა გათავისუფლებული. იგი მოიპოვებს გამზრდელი მამობილის იამანის თვალებს და ამავე დროს ჯადოსნურად აღიდგენს საკუთარი თვალის სინათლესაც, დევის მუცელში რომ დაჰკარგა. ამირანის დაბადების გარემოებაც მიუთითებს მზის ზამთრისეულ ცვალებადობაზე. ამირანის დედა დალი, ულამაზესი ქალი, მანამდე უნდა მომკვდარიყო, სანამ ამირანი ქვეყანას მოეველინებოდა. თვითონ დალის სიკვდილის მიზეზი ოქროს ნაწინავების დაკარგვა იყო. მზე-ღმერთის სახეს მოგვაგონებს თქმულების მხოლოდ ზოგიერთი ეპიზოდი. წყვდიადის ბნელ ძალებთან ამირანის ბრძოლას დიდი მორალური მნიშვნელობა ენიჭება. ამირანის ზოგი სისასტიკე, მაგალითად, სამჯერ ფიცის დარღვევა, ხალხის მიერ მანც კეთილად იქნა გაგებული ეს მსგავსად იმისა, როგორც პრომეთეს ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლა, რადგან ბრძოლა მიმდინარეობს იმისათვის, რომ მშრომელმა ხალხმა ოფლითა და სისხლით მოჰყვანილი პური არ ჰკამოს. ამირანი ისე იბრძვის როგორც პრომეთე, ისიც ისე დასაჯეს როგორც პრომეთე. ხალხი იმედს არ კარგავს, ამირანის ბრძოლა განთავისუფლებისთვის, საკუთარ თავისუფლებისთვის ბრძოლად მიაჩნია. ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, ათასწლოვან ტყვეობაში მყოფ ამირანს ფრჩხილები განუწყვეტილად ეზრდება, დადგება დრო, როცა ხელის ფრჩხილები ისე დაგრძელებიან, რომ მიაღწევენ საოცარ ხმაამდე, რომლის

¹¹ მ. ჩიქოვანი, ამირანიანი, თბ., 1960 (რუსული გამოცემა).

ძალითაც ამირანს ბევრჯერ უხსნია თავი განსაცდელისგან. მაშინ კი ამირანს შესაძლებლობა ექნება გაწყვიტოს საკუთარი და ჩაგრული ხალხების ჯაჭვები. ამირანში განთავისფლების რწმენა იზრდება ყოველ დღე, ყოველ კვირას, ყოველ თვეს, ყოველ წელს. მაგრამ აქ მიმბაძველობითი მაგიის მოქმედება ხალხში პირიქით იქნა გაგებული: მკედლები დიდ ხუთშაბათს დღეს გრდემლზე მაგრად ჩაქუჩის სცემენ და ამით აწირანის ჯაჭვს კვლავ ამაგრებენ. ეს რწმენა აღრძავს ძველ მოგონებებს კაცობრიობის ისტორიიდან: ოსტატი ფლობს ცეცხლის იღუმალ ძალას, შეუძლია უმაგრესი ლითონის ცვილივით დამორჩილება, ანიჭებს რა მას სასურველ ფორმასა და ჯადოსნურ ძალას. ამავეარი ოსტატების ხელიდან გამოდიოდა არა მარტო მშვიდობიანი შრომის იარაღები, არამედ მონური ჯაჭვები, მშრომელი ხალხების დასათრგუნავად რომ იყენებდნენ. ეს გარემოება გვიხსნის ღმერთ-მკედელთა ორმაგ ბუნებას — მითიურ გმირ მკედელთა სახეს, როგორცაა ველუნდი გერმანულ მითოლოგიაში, და გარკვეული აზრით ჰეფესტი ბერძნულ მითოლოგიაში“ (გვ. 15—16).

1976 წელს დასაველეთ გერმანიაში გამოქვეყნდა მ. ჩიქოვანის ნაშრომი „აფხაზები“, რომელიც დაიბეჭდა „ზღაპრების ენციკლოპედიის“¹² პირველ ტომში. ავტორი აღწერს აფხაზეთის გეოგრაფიულ მდებარეობას, მოკლედ ახასიათებს მოსახლეობას, ისტორიას, ლიტერატურას, ხელოვნებას, ფოლკლორს. საკუთრივ აფხაზური ზღაპრების გამო ნათქვამია: „აფხაზთა შორის განსაკუთრებული სიყვარულით სარგებლობენ მშრომელთა წრიდან გამოსული გმირები. გლეხები თუ ხელოსნები, მზეთუნახავეები და მსგავსი კეთილარსებანი. აფხაზურ ფოლკლორში ზოგი სამყარო გასულიერებულია და ადამიანისაკენაა მოქცეული თავისი ფრინველებითა და ცხოველებით, ზღვის ბინადრებითა თუ უსულო საგნებით. ბოროტ ძალებს ბუნებაც კი გზას უღობავს და მაშინდელი გაჭირვების, სიკვდილ-სიცოცხლის სასწორზე დგომის მიუხედავად, კეთილი გმირი მუდამ გამარჯვებული გამოდის, სახალხო ბედნიერებას აღწევს. აფხაზური ზღაპარი ჩაუქრობელი ოპტიმიზმით არის გამსჭვალული. ღარიბი ერეკოუ ამავე სახელწოდების ზღაპარში ქედს არ უხრის ქვეყნის გამგებელ ხელმწიფეს და მთელი ძალით იცავს მშობლიურ კუთხეს. უყურადღებოდ არაა დატოვებული ნართული ეპოსის საკითხებიც“: აფხაზების ფოლკლორული შემოქმედების გვირგვინია ნართული ეპოსი. იგი მისი მშვენიერა და სიამაყე.

¹² Enzyklopedie des Märchens, Band 1, herausgegeben von Kurt Ranke. Göttingen, 1976.

ძნელი წარმოსადგენია ამ კუთხის ანთოლოგიური კრებულის შედგენა, რომელშიც ადგილი არ დაეთმოა ნართებს“.

ავტორი, მართლაც, ასე მოიქცა, ტიპიურ ზღაპრებს გვერდით ამოუყენა ამგვარივე თქმულებები. სტატიაში უცხოელთათვის გასაგები ენით არის განმარტებული ებოსის საკითხები, მოცემულია აფხაზური ზღაპრების გამოცემის ისტორია. გერმანულ ენციკლოპედიაში აღსახა სოხუმის მხარეთმცოდნეობისა და მეცნიერებათა აკადემიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ნაყოფიერი მუშაობა, მითითებულია ბოლოდროინდელი გამოცემები.

ამირანის ებოსით დაინტერესებულა ლუქსემბურგელი მეცნიერი და მწერალი, ქართული კულტურის დიდი მეგობარი, პროფ. როზმარი კიფერი, რომელმაც უურნალ „ნუველ ეროპის“ (ახალი ევროპა) ფურცლებზე გამოაქვეყნა სტატია: „შეზვედრა ამირანთან“¹³. ავტორი წერს: ამირანი იყო უშიშარი გმირი, სპობდა ურჩხულებს, ბრძოლა გაუმართა ქრისტეს, ამისათვის იგი ღმერთებმა მკაცრად დასაჯეს, მიაჯაჭვეს კავკასიონის ქედზე, სადაც დღესაც იმყოფება და ცდილობს გათავისუფლებას. ამირანი მნიშვნელოვანი პერსონაჟია საქართველოს ლეგენდებში. ამიტომ იყო, რომ ციურჩხის უნივერსიტეტის ქართული ენის კათედრის პროფესორის ხელმძღვანელობით საფუძველი ჩაეყარა ქართველოლოგიას და ციურჩხელმა ქართველოლოგებმა (ლეა ფლური, რუთ ნოიკომი, იოლანდა მარშევი) თავისი მასწავლებლის პროფ. კიტა ჩხენკელის ხელმძღვანელობით თავიანთ გამომცემლობას „ამირანის“ სახელწოდება შეარქვეს. გამომცემლობა „ამირანმა“ გამოაქვეყნა ქართული ენის გრამატიკა და ქართულ-გერმანული ლექსიკონი.

აი, კიდევ ქართული ფოლკორის ერთი ფურცელი. აქ ლაპარაკია ვეფხვსა და მონადირეზე. მამაცი ახალგაზრდა კაცი ვეფხვს შეებრძოლა, იგი დაიჭრა და შემდეგ მოკვდა. დედამისი ძალიან დაამწუხრა ამ ამბავმა, მაგრამ იგი მთელ მსოფლიოში ამაყობს თავისი გმირი შვილით. დედა ცოცხლობს იმის იმედით, რომ თავისი გმირი შვილის ხსონა უკდავეყოს“.

მოყვანილი მასალა ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ამირანის თქმულება უცხოელ მეცნიერთა ყურადღებას იპყრობს, თარგმნიან მას და წერენ სტატიებს. უდავოა, დღემდე გერმანულენოვან სამყაროში გამოქვეყნებული მასალები ქართულ ფოლკლორზე ხელს შეუწყობს გერმანულ და ქართველ ხალხებს შორის კულტურული, ლიტერატურული და მეცნიერული ურთიერთობის შემდგომ განვითარებას.

¹³ Rosemarie Kieffer, Rencontre avec Amirani, Nouvelle Europe, numero 34, 1981. p. 35—36.

ГРУЗИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОМ МИРЕ

Резюме

Шедевр грузинского народного творчества «Сказание об Амირани» постепенно становится центром внимания мировой фольклористики. В Европе в последнее время часто печатаются исследования и отдельные наблюдения, рецензии. Развитию интереса к образу Амირани в Европе особенно способствуют труды грузинских ученых. В частности, это видно на примере монографии заслуженного деятеля науки проф. М. Я. Чиковани «Сказание об Амირани», которая в 1978 году вышла в Берлине в переводе немецкого ученого проф. Г. Фенриха. В работе дается анализ исследования и текстов, показано, что положения М. Чиковани разделяют зарубежные ученые (Д. М. Ланг, Р. Стивенсон, Мередит-Оуэнс, М. Иштванович, Назор, Н. Салиа, Ионаси и др.

Также проанализированы отдельные работы зарубежных ученых (Г. Фенрих, И. Тренчен-Вальдафель, Роземари Кифер). Немецкие и русские переводы грузинских народных сказок («Амირаниани», Тб., 1960 г.), «Грузинский народный эпос об прикованном Амირани» (на русском) и «Сказание об Амირани» (на немецком, Веймар, 1978 г.).

В конце работы дается заключение, что труды грузинских фольклористов получили всеобщее признание за рубежом и грузинский эпос вошел в орбиту мировой фольклористики.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

მიხეილ ჩიქოვეანი ქართული ხალხური სიბრძნის კორპუსი	3
გიორგი შეთეკაური ხალხური ლექსის შემოქმედებითი ისტორიიდან	33
გივი ახვლედიანი მოსე ჭანაშვილი ხალხური საისტორიო პოეზიის შესახებ	49
ნოდარ შამანაძე. ქართული ლეგენდა სოლომონ ბრძენზე	64
ამირან არაბული. მწვერვალსა და ხევს შორის	74
რუსუდან ცანავა. ჰეკატეს სახის მითოსური ასპექტები და თქმულება არგონავტების ლაშქრობაზე	90
რუსუდან ჩოლოყაშვილი „მელია და მეწისქვილე“ და მისი ადგილი ზღაპრის ქვეყანაებში	121
მაცვალა კოჭლაეაშვილი პოეტური სიმბოლიკა და ფოლკლორულ ეანრთა ურთიერთობის საკითხისათვის საგმირო და სატრფიალო ქების ლირიკულ ლექსებში	129
სერგო თურნაეა ქართული ფოლკლორი გერმანულენოვან სამყაროში	136

ГРУЗИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

(На грузинском языке)

ТБИЛИСИ

1983

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 2149

*

რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

ა. ცანავა

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატები:

გ. ჭელიძე

გამომცემლობის რედაქტორი ელ. კოდუა

ტექნიკური ნ. თაყაევა

კორექტორი ე. ჩიხლაძე

გადაეცა წარმოებას 14.12. 1983, ხელმოწერილია დასაბეჭდად 29.9. 1983;
ქალაქის ზომა 60 × 90^{1/16}; ქალაქი № 2; ნაბეჭდი თაბახი 9,5
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7,7;

უფ. 00950; ტირაჟი 2000; შეკვეთა № 608

ფასი 95 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19