

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
უმთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

გივი ანვლადიანი

XIX საუკუნის ქართველი ისტორიკოსები და ფოლკლორი



თბილისი
„მეცნიერება“
1990

ნაშრომში შესწავლილია XIX საუკუნის ქართველი ისტორიკოსების (იოანე ბატონიშვილი, თეიმურაზ ბაგრატიონი, პლატონ იოსელიანი, სულხან ბარათაშვილი, დიმიტრი ბაქრაძე, მოსე ჭანაშვილი) თხზულებათა ფოლკლორული წყაროები; ისტორიული და ზეპირსიტყვიერი მასალების შედარებითი ანალიზის გზით გარკვეულია ფოლკლორული წყაროს წარმომავლობა; ნაჩვენებია ისტორიკოსთა დამოკიდებულება ზეპირსიტყვიერებასთან, პოეტური ფოლკლორის მნიშვნელობა ისტორიულ მეცნიერებისათვის; მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ისტორიკოსების ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მოღვაწეობის მიმოხილვას.

ნაშრომი გათვალისწინებულია სპეციალისტ მკვლევართათვის და აგრეთვე მშობლიური ისტორიის, მწერლობისა და ხალხური პოეტური შემოქმედების საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ფილოლოგიის მეცნ. კანდიდატი ჯ. ბარდაველიძე

რეცენზენტები ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორები:

ზ. კიკნაძე

დ. გოგოჭური

შესავალი

XIX ს-ის მთელ სიგრძეზე ქართულ ისტორიოგრაფიაში იქმნებოდა ნაშრომები საქართველოს ისტორიაზე. ქართველი ისტორიკოსები (ი. ბატონიშვილი, დ. ბაგრატიონი, ვ. ბაგრატიონი, თ. ბაგრატიონი, ნ. დადიანი, პ. იოსელიანი, ს. ბარათაშვილი, დ. ბაქრაძე, მ. ჯანაშვილი, ალ. სასახაშვილი) მიზნად ისახავდნენ ფარდა აეხადათ ჩვენი ისტორიის მრავალი საიდუმლოებისათვის, შეცნობურულად გაეშუქებინათ საქართველოს დიდებული წარსული. დაენერგათ ხალხში პატრიოტული სულისკვეთება, გაეღვიძებინათ ეროვნული თვითშეგნება, აღედგინათ და განემტკიცებინათ ჩვენი კულტურული ტრადიციები და, ამასთანავე, ქართველი ხალხის ესოდენ მდიდარი, მრავალფეროვანი და მრავალსაუკუნოვანი ისტორიისა და კულტურის შესწავლის შედეგები გაეცნოთ მოწინავე ევროპული და რუსული საზოგადოების ფართო წრეებისათვის.

XIX ს-ის ქართველმა ისტორიკოსებმა დიდი როლი შეასრულეს ქართველოლოგიის, როგორც მეცნიერების, ჩამოყალიბებაში, მათ ქართველოლოგია რუსული და დასავლეთ ევროპული მეცნიერების დონეს დაუკავშირეს¹.

XIX საუკუნიდან ინტენსიურ ხასიათს იღებს ქართულ საისტორიო თხზულებებში ზეპირსიტყვიერი მასალის ჩართვა. ამ დროიდანვე ჩნდება ფოლკლორისადმი წმინდა მეცნიერული ინტერესები. ამგვარი ინტერესების გაჩენის ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორი იყო თანადროული ევროპული და რუსული ფოლკლორისტიკის მეცნიერული დონე და ტრადიციები².

XIX საუკუნის ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომები გარკვეულ ინტერესს იწვევს ქართული ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით. მაგრამ ისინი ამ ასპექტით დღემდე შესწავლილი არ არიან.

1 არჩ. ბარამიძე, ნარკვევები XIX საუკუნის ქართული ისტორიოგრაფიიდან, თბ., 1979. გვ. 9, 11.

2 თ. ჯაგოდნიშვილი, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან, თბ., 1986, გვ. 3-4.

I. იოანე ბატონიშვილის „ისტორია ქართლისა“ და ზეპირსიტყვიერება

იოანე ბატონიშვილის „ისტორია ქართლისა“ ავტოგრაფია, რო-
მელიც ერთდერთი ხელნაწერის სახითაა მოღწეული. (H 2134)¹. აკად.
კ. კეკელიძის აზრით, შედგენილი უნდა იყოს 1825—1828 წლებში.
„ისტორია ქართლისა“ ორგანული ნაწილია კალმასობის, ამ ღირსშე-
სანიშნავი ენციკლოპედიური ნაშრომის.

ქართველი ხალხის ისტორიას ავტორი იწყებს პრეისტორიული—
ნოესა და მისი შვილების — დროიდან და მოჰყავს ის 1518 წლამ-
დე, როდესაც საქართველოს შაჰ-ისმაილი შემოესია. იოანე ბატონი-
შვილის „ისტორია ქართლისა“ ძირითადად ვახუშტის ისტორიის შე-
საფერისი ნაწილის თავისი სიტყვით გადმოცემაა. მიუხედავად ამისა,
იოანეს ნაშრომი მაინც არ არის უბრალო განმეორება ვახუშტის ის-
ტორიისა. მას ქართულ საისტორიო მწერლობაში საკუთარი, დაპო-
უჯიდებელი მნიშვნელობა აქვს.

იოანე ბატონიშვილის მიერ გამოყენებული წყაროები, თუმცა
ძირითადად სინამდვილისა და სიმართლის გამოძახილია, მაგრამ მასში
ფანტაზიისა და ფოლკლორული შემოქმედების ანარეკლიც გვხვდება.
ჩვენ სწორედ ამ ნაშრომის ფოლკლორული მხარე გვაინტერესებს. ვა-
ჩვენოთ იოანეს „ისტორია ქართლისაში“ ფოლკლორული მასალის
გამოყენების რამდენიმე ნიმუში.

1. ფარნავაზის სიზმარი და ნადირობა. „ისტორია
ქართლისას“ ის ნაწილი, სადაც გადმოცემულია პირველი ქართველი
მეფის — ფარნავაზის (ქართლის სამეფოს დამაარსებლის) თავგადა-
სავალი, ძირითადად, ემყარება ხალხურ გადმოცემა-თქმულებებს.
იოანე ბატონიშვილი წერს:

„ღამესა ერთსა შინა იხილა სიზმარი ფარნაოზმან რ'ლსა ენება
განსვლა სახლიდგან გარე და ვერა უძლო განსვლად და მაშინ შემო-
ადგა მზე სარკმლიდან სახლსა მას და მოერტყა წელსა ფარნაოზს და

¹ კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი (ფონდი
H 2134).

განიზიდა მზემან მან, განიყუნა გარე და მერე მოეხსნა წელიდგან და ფერხთა ქუეშე მდებარე ექმნა, რომელსაც ზედა იხილვებოდნენ ცუარნი და აღილო ცუართაგან მისთა ფარნაოზ და იცხო პირსა თსსა ზედა. ხ' განიფრთხო რა ძილისაგან მისგან, განიზრახა წარსვლად სპარსეთსა შინა და შევიძინო მუნ კეთილნიო" (535r—v).

„დღესა ერთსა წარვიდა ნადირობად დიღმისა კერძოდ და მონადირა მუნ ირემნი და იყო მწუხრი და იწყო წვიმამან მოსვლა ძლიერი და მიმართა მთასა მას დიღმისასა, და აღვიდა კლდესა ზედა და იხილა ქუაბი კედლით აღმოშენებული, იხილა ჩუგლუგი და გამოაქცივა იგი. ოდეს შევიდა ფარნაოზ ქუაბსა მას შინა, იხილა დიდძალი საუნჯე, რომელმანცა განიხარა ფრიად“ (535v).

ფარნავაზის სიზმრისა და ნადირობის ეპიზოდი ქართულ ხალხური ეპოსის უშუალო გავლენითაა დამუშავებული. აქ რამდენიმე ისეთი მოტივია დამოწმებული, რომლის არსებობა დასტურდება როგორც ქართულ ეპოსში, ისე საერთაშორისო ფოლკლორში².

მართალია. იოანეს „ისტორია ქართლისაში“ შემოტანილი ისტორიული თქმულება მეფე ფარნავაზის შესახებ „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამის ადგილს ემყარება, მაგრამ მას საკუთარი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც ენიჭება.

2. თქმულება მეფე კიროსზე. იოანე ვრცლად მოკვითხრობს სპარსთა მეფის კიროსის შესახებ. ამ ეპიზოდში საყოველთაოდ გავრცელებული ხალხური ეპიკური მოტივებია დამოწმებული. გაეცნოთ მათ.

მიდიის მეფე ოსთიას უწინასწარმეტყველეს, რომ მას მოელოდა თავისი შვილიშვილის ხელით სიკვდილი. ამ უსიამოვნო მოვლენის თავიდან აცილების მიზნით, თავისი ასული ვილაც მდაბიოს მისცა ცოლად. ქალს ვაჟი შეეძინა. შეძრწუნებულმა ოსთიად მეფემ ჩვილის გადაგდება ბრძანა. ამ საქმის შესრულება მწყემსს დაავალეს. მწყემსს შეებრალა ჩვილი ყრმა, არ მოკლა, ტრიალ მინდორში დატოვა და შინ დაბრუნდა. ყრმას ძუ მგლები აწოვებდნენ ძუძუს. ამის მერე, ცოლის რჩევით, მწყემსმა ყრმა შეილად აიყვანა. სახე-

2 მ. ი. ხ. ჩიქოვანი, ორი ფოლკლორული თანრი ძველ ქართულ ლიტერატურაში. აკად. აღ. ბარამიძის დაბადების 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1974, გვ. 253—255; ე. ჯორსალაძე, მითი, წიგნში: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, თბ., 1960, გვ. 351; მისივე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 135; ქს. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1966, გვ. 158. გ. ახვლედიანი, ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ ფოლკლორული წყაროები, „მაცნე“ (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), 1974, № 4, გვ. 93—95.

ლად კირი დაარქვა. როცა კირი დავაქვაცდა, ოსთიად მეფის ვეზირის ლარპალის დახმარებით, თავისი პაპა დაამარცხა, შეიპყრო და ხელთ იკლო მიდიის უზამაზარჩი სახელმწიფო (528v—530v).

ჩვილი ყრმის დევნის მოტივი სხვადასხვა ვერსიითა გავრცელებული თითქმის ყველა ხალხის ეპოსში. მას იცნობს ბაბილონურ-ეგვიპტური ვადპოკემანი. მაგალითად, მეფე სარგონ პირველის ბავშვობის წლებზე შემორჩენილია საინტერესო ლეგენდა, რომელიც მოგვითხრობს. რომ იგი — სარგონი — ლერწმის კალათში ჩააწვინა დედამისმა და მდინარე ეფრატის ტალღებს გაატანა. მეფე სარგონის ლეგენდა ძალიან ჰგავს სპარსეთის სახელმწიფოს შემქმნელ კიროსზე გავრცელებულ ლეგენდას, მაგრამ იოანეს „ისტორიით“ მოთხრობილი ამბავი განსხვავდება ხალხური ტრადიციისაგან, აქ არჩეულია უფრო იშვიათი ფორმა — გმირის მინდორში დატოვება და არა ჩვეულებრივი — ამ შემთხვევაში წყლისათვის გატანება. ჩვენამდე მოღწეული ლეგენდის უძველესი ვერსიების მიხედვით, მომავალი მეფე კიროსი ყრმობისას ტიგროსის ტალღებს მიანდეს.

ყრმის დევნის მოტივი გვხვდება ინდურ ეპოსში „მაჰაბჰარათაში“³. მსგავსი მოტივი არსებობს ვიკრამიჩარიტრას მეორე მოთხრობაში. იგივე მოტივი ბერძნულ მითში დაკავშირებულია ფრიგიელთა მომავალი ლეთაების — ატისის სახელთან⁴. — ამავე (კაკლისა თქმული) — ბა რემისა და რომულის შესახებ⁵. ანალოგიური მოტივი ცნობილია უძველეს ქართულ მითოლოგიაში⁶. იგივე მოტივი ქართული ჭადოსნური ზღაპრებისთვისაც არ არის უცხო⁷. იგივე გვხვდება სპარსულიდან ქართულად გვიან ფეოდალურ ხანაში გადმოკეთებულ თხზულებაში⁸. ჩვილი ყრმის დევნის მოტივი თამარ მეფისა და ერეკლე II სახელებთანაცაა დაკავშირებული⁹.

3. ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი ლ ე გ ე ნ დ ე ბ ი. „ისტორია ქართლისაში“ ზოგიერთი ისეთი ფოლკლორული მოტივი და ეპიზოდია დამოწმებული, რომლებშიც შემონახულია ტრადიციული, გადმოცემითი ცნობები ჩვენი წარსული ცხოვრებისა, ისეთი ცნობები, რომლებიც

3 ქ. ფ რ ე ზ ე რ ი, ფოლკლორი ძველ აღთქმაში, რუსული გამოცემა, 1931, გვ. 299.

4 ქ. ფ რ ე ზ ე რ ი, ოქროს ტოტი, III, რუს. გამოც., გვ. 62—71.

5 ქ. ფ რ ე ზ ე რ ი, ფოლკლორი ძველ აღთქმაში, 1931, გვ. 254.

6 მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947, გვ. 357.

7 ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949, გვ. 227; მ. ხ უ ბ უ ა, მეგრული ტექსტები, 1937, გვ. 87, 38.

8 გ. ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ ი, წყლის კულტის მოტივები ვარშაყიანში, ეურნ. „ცისკარი“, 1972, № 1, გვ. 119.

9 ჯ. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 225—232.

ყოველ სამეფო ოჯახში იმ დროს ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, დღეს კი ჩვენთვის მკვდარი და დაკარგულია.

ქართული ფოლკლორის ისტორიისა და ტრადიციის თვალსაზრისით არანაკლებ საინტერესოა იოანეს მიერ ნამდვილ ამბად მიჩნეული ლეგენდები და რწმენები, როგორცაა: ლეგენდა ვახტანგ გორგასალზე (556v—558r), ლეგენდა ქ. ანისის ალგებზე (618r—618 v). „მეფე ულუ დავითის განკურნება დბანისის ღვთისმშობლის ხატით“ (671r), „ღვთისმშობლის სასწაულთ ნონის მკვლელის გამოძღვენება“ (660v—661v), „დავითის ზღვაში გადაგდება“ (655v). „მისი დაბნელება“ (677v—678r) და სხვ. ისტორიკოსს სჯერა ამგვარი ეპიზოდების უტყუარობა. აქ არაფერია საკვირველი, თუ გაეიხსენებთ, რომ სასწაულები, რელიგიის თვალსაზრისით, ისეთსავე რეალობას წარმოადგენდა, როგორც კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტები.

4. ტ ო პ ო ნ ი მ ი ე უ რ ი თ ქ მ უ ლ ე ბ ა. „ისტორია ქართლისაში“ ხალხური ტოპონიმიკური თქმულებაა ჩართული, რომელიც ცხენისწყლის სახელწოდების წარმოშობას გვიხსნის. ეს თქმულება დაკავშირებულია საარქონოზთა წინააღმდეგ მებრძოლ მირ მეფესთან. ისტორიკოსი გადმოგვცემს: „ბრძოლასა მას შინა მძიმედ მოიწყულა მირ მეფე და საარქონოზნიცა უკუნ იქცენენ... მოვიდნენ მდინარეს ცხენისწყლად წოდებულსა და დაიბანაკეს მუნ. ღამესა ერთსა ბრძანებითა ღთსათა განდიდდა წყალი ესე და გარდმოვარდა ბუდიდგან თუსით და მოაშთო მხედრობანი მურვანისანი ოცდათექვსმეტი ათასი კაცი, ცხენი ოცდაათი ათასი, რლისა გამო ეწოდა მერე ცხენისწყალი (574v—575r). მსგავსი თქმულება მოგვითხრობს დავითისა და კონსტანტინეს ბრძოლებზე მურვან ყრუს წინააღმდეგ და მდინარეების აბაშისა და ცხენისწყლის წარმოშობას გვაცნობს¹⁰. თქმულება გამოყენებული აქვს ვახუშტისაც. იგი წერს: „მდინარისა ამის სახელი არს პირველ მდინარე თაკურისა, ხოლო ოდეს მოაშთო ცხენნი ანაკოფიიდან უკუმოქეულის ყრუს სპათა ზრ (60.000), ამისთვის უწოდეს ცხენისწყალი“¹¹.

როგორც ვხედავთ, ტოპონიმიკური თქმულება ცხენისწყლის სახელწოდების წარმოშობაზე სხვადასხვა ვარიაციებითაა გავრცელებული ქართული საისტორიო მწერლობაში და მისი შინაარსობრივი მნიშვნელობის განმარტებაც აშკარად ხალხურია. ფიქრობენ, რომ

10 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (მეტაფრასული რედაქციები, XI—XIII სს.), თბ., 1971, გვ. 258.

11 „ქართლის ცხოვრება“, IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973, გვ. 748.

ამ მდინარეს აღრე ცენის წყალი უნდა რქმეოდა, რადგანაც მის სა-
თავეებთან, სვანეთში, მდებარეობს სოფელი ცანა ანუ ცენა.

იოანეს მიერ მოთხრობილი ამბავი რეალურ ფაქტს უნდა გად-
მოგვეცემდეს, მაგრამ მას მაინც სასწაულებრივი ხასიათი აქვს და „სმე-
ნილთა კაცთა“ ნაამბობს ემყარება¹².

5. და ვ ი თ ა ღ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი ს ე პ ი ტ ა ფ ი ა. იოანეს „ის-
ტორია ქართლისაში“ ჩართულია ოთხსტრიქონიანი 16-მარცვლოვანი
ლექსი. აი, ისიც:

როს ნაჰარმაგვეს მეფენი შეიღნი სტუმრადა დამესხნეს,
სპარსნი, თურქნი და არაბნი საზღუართა გარე გაჰესხნეს,
ხაზართა თევზნი სხუა და სხვა ივერთა წყალთა შთამესხნეს.
და ამა საქმეთა შემძლესა აწ კელნი გულზედ დამესხნეს

(H 2134, 645v).

ხელნაწერის აშიაზე იოანეს ხელით მიწერილია, „მეფის თამა-
რის ეპიტაფია თქმული ჩახრუხადისაგან“ (H 2134, 645v).

ეპიტაფია იოანეს „კალმასობაშიც“ შეუტანია¹³.

ეს ოთხსტრიქონიანი ლექსი დამოწმებული აქვს ისტორიკოს
ნ. დადიანს (1780—1834) თავის საისტორიო თხზულებაში „ქართ-
ველთ ცხოვრება“ (1823—1824). ისტორიკოსი მას თამარ მეფის ეპი-
ტაფიად მიიჩნევს. იგი თამარის შესახებ წერს „...დასნეულდა (თა-
მარ მეფე, — გ. ა.) ნაჰარმაგვეს მყოფი, მიიყვანეს თბილისს და გარ-
დაიცვალა და მივიდა წინაშე ქრისტესა წელს ქრისტესით 1201...
და იმეთა თამარ წელნი 27 და დაფლეს და დააწერეს საფლავისა ქვა-
სა ზედა ოთხნი ტაეპნი ესე შაირად განწყობილნი:

როს ნაჰარმაგვეს მეფენი შეიღნივე პურად დამესხნეს,
თურქნი, სპარსნი და არაბნი საზღუარს გარეთა გამესხნეს,
თევზნი ამერთა წყალთაგან იმერთა წყალთა შთამესხნეს, —
და აწ ამისსა მოქმელსა ხელნი გულზედა დამესხნეს¹⁴.

ეპიტაფია მცირეოდენი ცვლილებით რამდენიმეჯერ იქნა გამოცე-
მული. დ. ჩუბინაშვილმა გამოაქვეყნა იგი ქართულ ქრესტომათიაში
როგორც მესხეთსა და იმერეთში გავრცელებული ხალხური პოეტუ-
რი შემოქმედების ნიმუში და გაიმეორა ამ წიგნის შემდგომ გამო-

¹² გ. ა ხ ვ ლ დ ი ა ნ ი, ქართული მარტიროლოგიური ძეგლები და ფოლკლო-
რული ტრადიცია, კრებ. „ქართული ფოლკლორი“, XIV, თბ., 1984, გვ. 87.

¹³ კალმასობა, ტ. II, კორ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბ.,
1948, გვ. 72.

¹⁴ ნ ი კ ო და დ ი ა ნ ი. „ქართველთ ცხოვრება“, ტექსტი განმოსცა, წინასიტყვა-
ობა, გამოკვლევა, კომენტარები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო შ. ბურ-
ჯანაძემ, თბ., 1962, გვ. 99.

ცემებშიც¹⁵. იგი, როგორც ქართული ლექსი, შეტანილია აგრეთვე სასკოლო ბიბლიოთეკის სერიით 1928 წელს გამოცემულ „ხალხური შემოქმედების“ II წიგნში¹⁶.

ეს ოთხხტრიქონიანი ლექსი გვხვდება პოემა „ვეფხისტყაოსნის“ 1851 წელს გადაწერილ ხელნაწერში. სათაურით „თქმული რუსთაველისა თამარ მეფის ქვასა ზედა დაწერილი“¹⁷. ერთ ქართულ პუბლიკაციაში იგი დასათაურებულია: „თამარ მეფის საფლავსა ზედა ესრეთ წერილ არს“¹⁸. აქ რუსთაველი არ არის მოხსენიებული. იგივე შეტანილია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერში (ფონდი H № 169). ეს ოთხტაეპედი ასეთი სახისაა:

როს ნაჰარმაგვეს მეფენი შვიდნი მე პურად დამესხნეს,
თურქნი, სპარსნი და არაბნი საზღუართა გარე გამესხნეს,
თევზნი ამერთა წყალთაგან იმერთა წყალთა შთამესხნეს. —
აწე ამათსა მოქმედსა გულზედა ხელნი დამესხნეს.

დ. ჩუბინაშვილი, მ. ბროსე¹⁹ და ს. გორგაძე²⁰ მას მიიჩნევენ დავით აღმაშენებლის ეპიტაფიად. ზოგიერთნი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთაველის კალამსაც კი აკუთვნებდა და თამარის ეპიტაფიად აღიარებდა²¹.

„ქართველთა მატთანში“ მ. ჯანაშვილს ხალხური ლექსის ნიმუშად მოჰყავს „როს ნაჰარმაგვეს“:

„როს ნაჰარმაგვეს მეფენი შვიდნი მე პურად დამესხნეს...“

მეცნიერი დასძენს: „ამ ლექსით გვეუწყება ყოველივე ის, რაც გააკეთა აღმაშენებელმა: მტრები დაამარცხა და გარეკა საქართველოდან, დანგრეული ციხე-ტაძრები ააშენა, მწიგნობრობა განაძლიერა.

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

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

17 И. Мегрелидзе, Руставели и фольклор, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1960, გვ. 247; მისივე, დიდი ლიხვის ხეობის სიძველეები და მათი წარწერები, სტალინირის სახ. პედინსტიტუტის შრომები, III, სტალინირი, 1957, გვ. 247.

18 თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, II, თბ., 1897, გვ. 52.

19 მ. ბროსე, საქართველოს ისტორია, თბ., ნიკ. ლოლობერიძის გამოცემა, I, 1895, გვ. 155.

20 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.

21 კ. კეკელიძე, ვეფხისტყაოსანი, გამომცემლობა „ფედორაცია“, თბ., 1934, გვ. 272; თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, II, თბ., 1897, გვ. 52.

გვები „ქვა-ფენილ ყვნა, საქართველო გააძლიერა, ნაჭარმაგევის სასახლე შეამკო და იქ გაუმართა სტუმრობა შვიდს მეფეს“²².

შემდგომში მ. ჭანაშვილი ამ ოთხტაეპედს თამარ მეფის ეპიტაფიად მიიჩნევდა. პავალითად, თამარ მეფისადმი მიძღვნილ ნაშრომზე მას დართული აქვს დამატებანი (ზეპირგადმოცემანი, ტექსტები), სადაც წერს: „თამარ მეფის თქმული“ და მოჰყავს ლექსი²³.

როს ნაჭარმაგევს მეფენი შვიდივე პურად დამესხნეს,
უიზილბაჲ, ოსმალ-არაბნი საზღვართა გარეთ გამეხსნეს.

დასახელებული ოთხტაეპედი, რომელიც სხვადასხვა გამოცემებში ნოუანსური სხვაობით იკითხება, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, დავით აღმაშენებლის საპატივცემულოდ არის დაწერილი. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი მკვლევარი მიუთითებს, რომ თითქოს იგი ამოკვეთილია ამ მეფის საფლავის ქვაზე. ეს თვალსაზრისი არაა სწორი. დავით აღმაშენებლის საფლავის ქვაზე. ეს ეპიტაფია არ არის წარწერილი²⁴. თუნცა, როგორც „კელმწიფის კარის გარიგების“ აღმოჩენამ ცხადყო. იგი მიძღვნილია დავით აღმაშენებლისადმი და მისი ავტორი ამ მეფის თანამედროვე, ცნობილი მწერალი არსენ იყალთოელია. მაშასადამე, ცდებიან ის მკვლევრები, რომლებიც ამ ოთხტაეპედს თამარის ეპიტაფიად მიიჩნევენ. ბუნებრივია, მისი ავტორი არც ჩახრუხაძეა და არც რუსთაველი. ლექსი ცნობილი იყო ჩახრუხაძემდე. რუსთაველამდე და თვით მეფე თამარიმდე. მართალია, ლექსი რუსთაველამდეა შექმნილი, მაგრამ ამ ლექსის ზომა იგივეა, რაც რუსთაველის ლექს-სა. ეს იმას ადასტურებს. რომ რუსთაველი. თექვსმეტმარცვლოვანი ლექსის ზომა არა მარტო ხალხურ პოეზიაში, არამედ რუსთაველამდე არსებულ ლიტერატურულ პოეტურ ნიმუშებშიც გვხვდება. ამ თალსაზრისს დამაჯერებლად ხდის აგრეთვე ისტორიულ სამცხეში, მდინარე ქვაბლიანისწყლის ხეობაში (ადიგენის რაიონის სოფ. ციხისუბანი) ამ ბოლო დროს აღმოჩენილი ქვაზე 1103 წელს ამოკვეთილი ლექსი „ავაგე ესე კომეები, დავდგი ლაგამად მტერთათვის“²⁵. იგი შესრულებულია 16-მარცვლიანი ლექსის დაბალი შაირით და ლიტერატურული წარმოშობისაა.

არსენ იყალთოელის ეპიტაფია დავით აღმაშენებლისა, მართალია, მწიგნობრული წარმოშობისაა, მაგრამ იგი ზეპირად გავრცელდა და თავისი პირვანდელი სახე იცვალა. ეს ლექსს საინტერესოს

22 მ. ჭანაშვილი, ქართველთა მატიაზე, თბ., 1903, № 4—6, გვ. 65—66.

23 მ. ჭანაშვილი, თამარ მეფე, თბ., 1917, გვ. 109.

24 იხ. ი. მეგრელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 254. \

25 ვ. სილაგავა, ახალაღმოჩენილი უძველესი ქართული შაირი, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1984, № 3, გვ. 116—121.

ზდის ქართული ფოლკლორისტიკისათვის. ე. თაყაიშვილის მართებულ მოსაზრებით, „კარის გარიგება“ გვამცნევს, რომ ლექსი ეკუთვნის არსენ იყალთოელს და ჩვენ ნება გვაქვს და საბუთი ამის მიხედვით ვიფიქროთ, რომ მრავალი დაკარგული ავტორების ნაწარმოებები უნდა ჰქონდეს ჩვენ ხალხურ პოეზიას ნაწყვეტად შემონახული“²⁶.

ფოლკლორისტული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ნაშრომია იოანე ბატონიშვილის კალმასობა“ (იოანე ბატონიშვილი. კალმასობა. წიგნში: ქართული პროზა, წიგნი VI, თბ., 1984, გვ. 7—577.). ამ ენციკლოპედიური ხასიათის ვრცელ ნაშრომში წარმოდგენილია მითოლოგია, მისნობა, ხალხური ლექსის პოეტიკა, საწესჩვეულებო ლექსები და სიმღერები, ცნობები მესტიერული და მუხამბაზური პოეზიის შესახებ; ანდაზები, არაკები, ხუმრობანი და მოსწრებული თქმანი.

ფოლკლორისტიკისათვის, კერძოდ ქართული ლექსის პოეტიკისათვის გარკვეული მნიშვნელობა აქვს იოანეს დაკვირვებას ქართულ ლექსზე. იოანე იცნობს ქართული ლექსის 24 „გვარს“. ერთ-ერთ ოცდამესამე გვარად „კალმასობაში“ დასახელებულია მესტიერული ლექსი, რომელსაც იოანე განიხილავს მეტრიკის მხრივ (გვ. 308). ავტორს საინტერესო დაკვირვება აქვს საძეობო ლექსების გვარზე. იოანეს მოჰყავს ძეობის დროს შესასრულებელი ლექსის ნიმუში „აღმეულ სრასა, უცხოდ მზასა, მზევ შინ შემოდიო!“ (გვ. 329). კალმასობის ავტორი საძეობოდ მიიჩნევს აგრეთვე აკვნის სიმღერას. იგი საილუსტრაციოდ აჩვენებს სააკვნო სიმღერას „ნანინას“. ი. ბატონიშვილი დასძენს: „და ესრეთ უშორეს, ესეც გვარი არს სიმღერის ძეობისა“ (გვ. 330).

იოანე ბატონიშვილი საგულისხმო ცნობებს გვაწვდის საფერხულ ლექსების შესახებ. მას მოჰყავს ორი ფერხისეული ლექსი.

საფერხისო ლექს-სიმღერების ციკლიდან იოანე ასახელებს აგრეთვე „მოკლე ფერხისას“:

ავთანდილ გადინადირა ქედი მალაღი ტყიანი.
არხალალო, ვალი, ვალალო და სხვ. (გვ. 331).

იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ დამოწმებული „ავთანდილ გადინადირას“ დასაწყისი სტროფი სათანადო მისამღერით „ტარიელისანის“ პირველ ჩანაწერად იყო მიჩნეული (მიხ. ჩიქოვანი, შოთა არუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, თბ., 1966, გვ. 77.).

²⁶ ელმწიფის კარის გარიგება, ე. თაყაიშვილის წინასიტყვაობიდან. წიგნში, ა.ე. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, IV, თბ., 1967, გვ. 447.

ერთ ადრინდელ, 1688 წლის ნუსხაში (ხელნაწერი S 2829) გვხვდება „ავთანდილ გადინადირას“ ფრაგმენტი, რომელსაც პირველად ყურადღება მიაქცია ცნობილმა რუსთველოლოგმა ს. ცაიშვილმა „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერზე მუშაობის დროს. ხალხური ტარიელიანის ეს ფრაგმენტი „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერის ძირითად ტექსტშია ჩართული ოდნავ სახეცვლილი. იგი „ტარიელიანის“ პირველი ჩანაწერია, რომელიც 140 წლით უსწრებს წინ ტარიელიანის“ აქამდე ცნობილ ყველა ჩანაწერს²⁷.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია შენიშნული, იოანე ბატონიშვილისეული ქართული ლექსის კლასიფიკაცია ემყარება ლექსთწყობის საკითხებზე ზოგიერთ რუსულ წყაროს და მამუკა ბარათაშვილის კაშნიკს (ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, ტ. III. (1), ვერსიფიკაცია, თბ., 1981, გვ. 53—57).

²⁷ ს. ცაიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, I, თბ., 1970, გვ. 158—160.

II. ფოლკლორი თეიმურაზ ბატონიშვილის ისტორიულ ნაშრომებში

თეიმურაზ ბაგრატიონი (1782—1846) თვალსაჩინო იდეალისტი იქნება XIX საუკუნის ქართულ ისტორიოგრაფიაში. მის შემოქმედებას იკვლევდნენ ქართველი ისტორიკოსები, ფილოლოგები და გეოგრაფები. თეიმურაზ ბაგრატიონის მდიდარ მეცნიერულ-ლიტერატურულ მოღვაწეობას საყურადღებო მონოგრაფია მიუძღვნა გ. შარაძემ¹. ამ ნაშრომებში თეიმურაზი ჩვენ წარმოგვიდგება, როგორც მრავალმხრივი მეცნიერი და შემოქმედი.

ფართო და მრავალმხრივია თეიმურაზ ბაგრატიონის ფოლკლორისტული მოღვაწეობა. საყურადღებო ფოლკლორისტულ დაკვირვებებს შეიცავს თეიმურაზ ბაგრატიონის შემოქმედება. იგი ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების შემკრები და მკვლევარია.

თ. ბაგრატიონის შემოქმედების ფოლკლორთან მიმართებას ამა თუ იმ კუთხით ეხებიან მკვლევრები: მიხ. ჩიქოვანი, ქს. სიხარულიძე, გ. შარაძე, თ. ჯაგოდნიშვილი და სხვები. მათი დაკვირვებანი თ. ბაგრატიონის ფოლკლორისტულ მოღვაწეობაზე უალრესად ფასეულია ქართულ ფოლკლორისტიკის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით. მაგრამ თ. ბაგრატიონის ისტორიული ნაშრომები ფოლკლორული ასპექტებით დღემდე მაინც შეუსწავლელი რჩება.

ქართული ფოლკლორის თვალსაზრისით გარკვეულ ინტერესს აღძრავს თ. ბაგრატიონის ისტორიული ნაშრომები. თ. ბაგრატიონი თავის „ივერიის ისტორიაში“ იყენებს როგორც ზეპირსიტყვიერებას, ისე მრავალ სხვა წყაროს ქართულ და უცხო ენებზე. „ივერიის ისტორიის“ წინასიტყვაობიდან კარგად ჩანს თეიმურაზის თვალსაზრისი ისტორიაზე, თუ რა მეთოდებით და ხერხებით ხელმძღვანელობდა იგი ნაშრომის წერისას. ისტორიკოსს თავის შრომაში არა მარტო შემოაქვს ფოლკლორული მასალა და ისტორიულ წყაროდ იყენებს,

1. იხ. გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, შემოქმედება, თბ., 1974, გვ. 5—278.

2. თ. ბაგრატიონი, ისტორია დაწვებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს ისტორია სრულიად საქართველოსა, სპბ., 1848.

არამედ ამავე დროს ამქვეყნებს თავის დამოკიდებულებას ზეპირსიტყვიერებისადმი. ფართოდ მსჯელობს მის მნიშვნელობაზე ისტორიისათვის. მეცნიერი ნაშრომის წინასიტყვაობაში წერს: „დღომატთა აქტსთ თესი წრფელი გზად სიმართლისა, ხოლო მოთხრობანი იგი, რომელთაცა ზედა იქტნეულებაა იქმნების, გინა იგინი, რომელნიცა თუ სადმე ზღაპარ-სიტყვაობადცა აღსარებულ იყოს, ეგრეთცა სათანადოდ არს წარმოდგინებად ასპარეზთა ზედა მოთხრობათასა: მით რამეთუ მეტთა და განუწრფელებელთა მოთხრობათა შემოღებად არა სრულიად უნაყოფო არიან; არამედ ჰსჭირთ მათ ესე ხშირად, რომელ შეუძლებელ არს მათ შორის არა იპოვებოდნენ მცირედნი ანუ ზოვნი ნაწილნი სიმართლისანი ადგილთათვის მცხოვრებთა. თემთა, გვარეულობათა, გინა სხვათა სახელის-ღებათათუს საისტორიოთა და ერისა. ეგრეთვე რომელნიე ზღაპარ-სიტყვაობანი არიან ალილორიანი და ესე ვითართა მოთხრობათაგან შესაძლო არს, რომელი-სამე უამთა ვითარებათა გარდასრულთა შინა შემთხვეულებათა საქმისათა მოპოვება.

და ვინაჲთგან ესე ესრეთ არს და უძველესთა ისტორიათათვის ჩვენთა. ესე იგი ივერცელთა მოთხრობისათვის, რაჲცა შევეუძლე პოვნად ძველთა და უძველესთა შინა გამოძიებათა სრულიად შემოვკრიბენ იგინი და არა დაუტევენ იგინი არცა ერთი... ზეპირცა სმენილნი არა უჯულებელს ვყვენ აღწერად ნივთთა განმრავლებისათვის ამბავთა შინა“ (გვ. 1—2).

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ თ. ბაგრატიონის შემოკმედებაში თავს იჩენს გერმანელი ისტორიკოსის ბართოლდ გეორგ ნიბურის (1776—1831) ისტორიული სკოლის ელემენტების გამოყენების ფაქტები³. გ. ნიბურმა, როგორც ცნობილია, რომის ისტორიის დასაწყისი პერიოდი გამოაცხადა ლეგენდებად. მისმა გამოკვლევებმა ცხადყვეს, რომ ყველა ხალხის უძველესი ისტორია აპრიორულად უკავშირდება იგავებს. მისი გავლენით რუსმა ისტორიკოსებმაც შეითვისეს ის თვალსაზრისი, რომ ყველა ხალხის ისტორია გადმოცემებისაგან იწყება. მისდევდა და იზიარებდა რა კრიტიკული სკოლის ამ ფორმულირებას, თეიმურაზს თავის „ისტორია-ში“ შეაქვს მითოლოგიური მოთხრობები („ზღაპარ-სიტყვაობანი“) და მიაჩნია, რომ ეს ელემენტები („არა სრულიად უნაყოფონი არიან“) საჭიროა ისტორიული წარსულის აღდგენისათვის. ამ თვალსაზრისით იგი ამტკიცებს, რომ ყოველ მითში შეინიშნება ქვეყნარტების გარ-

³ ა. კიკვიძე, XIX ს. ქართული ისტორიული აზროვნება, მსკი, ნაკვ. 9, თბ., 1951, გვ. 2; ა. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 123.

კვეული მარცვალი („ნაწილნი სიმართლისანი“, გვ. 1) და რომ ზოგერთ გადმოცემაში ასახულია ალეგორიული აზრი, რომელიც მიზნად ისახავს ნამდვილად რეალური ამბის აღდგენას („რომელნიმე ზღაპარ-სიტყვაობანი არიან ალელორიანი“).

„ივერიის ისტორიაში“ მოტანილია ორი თქმულება. პირველში ბრეტსაბძელას მთაზე დაბმული ტარტაროზის ამბავია გადმოცემული, რომელიც ამირანის ორეულის — როკაპის სიუჟეტის განმეორებაა. მეორე თქმულებაში ლაპარაკია საყორნიას მთაზე მიჯაჭვული გმირის შესახებ. აქვე ამირანისა და პრომეთეს იგივეობის საკითხიცაა წამოყენებული (გვ. 7—9). ორივე ეს თქმულება ამირანის ციკლის თქმულებების პირველი წმინდა ქართული ჩანაწერებია⁴.

1846 წელს გაზ. „კავკაზში“ (№ 50) დაიბეჭდა ივ. ცისკარიშვილის ნარკვევი — „თუშეთის სურათი“. პროფ. ე. არჯევანიძის აზრით, ამ წერილით ივ. ცისკარიშვილმა გაზ. „კავკაზში“ პირველმა დაიწყო მსჯელობა ამირანის ეპოსზე⁵. ეს. რა თქმა უნდა, აწორია გაზ. „კავკაზის“ მაგალითზე, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ამირანის საკითხის შემსწავლელთა შორის პირველ ქართველ მკვლევარად მაინც თ. ბაგრატიონი უნდა მივიჩნიოთ, რადგან მისი „ივერიის ისტორიის“ ხელნაწერი უფრო ადრინდელია, ვიდრე ივ. ცისკარიშვილის ზემოთ დასახელებული წერილი. თუმცა ივერიის ისტორია გამოქვეყნდა 1848 წელს, პეტერბურგში სპაიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიის მიერ, დ. ჩუბინაშვილის რედაქტორობით.

ამირანის თქმულებას თ. ბაგრატიონი ეხება აგრეთვე ალ. მაკედონელის საქართველოში ლაშქრობასთან დაკავშირებით. თეიმურაზი წერს, რომ თითქოს ალ. მაკედონელს „შიგნითა კახეთისა თავსა“ უჩვენეს „საშინელად სახილველი კლდე მთისა მის დიდისა კავკასიისაგანი, რომელსაცა ეწოდების საყორნე, სადაც პრომეთეოსი იყო დამსკვალული“ (გვ. 111).

ამრიგად, თ. ბაგრატიონმა პირველად აღძრა ინტერესი ამირანის პრობლემებისადმი, სათავე დაუდო ამირანის ეპოსის მეცნიერულ შესწავლას.

თეიმურაზ ბაგრატიონის შრომებში მდიდარი და საინტერესო ცნობებია დაცული „გლოვის წესის“ შესახებ. ეს ცნობები იმითაა უფრო საყურადღებო, რომ აქ ლაპარაკია არა მარტო მეფეთა, არამედ ჩვეულებრივ ადამიანთა „გლოვის წესზე“. თეიმურაზ ბაგრატი-

⁴ М. Тиковави, Народный Груз. Эпос о прикованном Амиране. М., 1966, 9; მისივე, ქართული ეპოსი, I. თბ., 1959, გვ. 31, 48, 140, 190; 191; 193.

⁵ ე. არჯევანიძე, ქართული ზალხური სიტყვიერება შესწავლის საკითხი რევოლუციამდელ საქართველოს ოუსულ პერიოდიკაში, 1978, გვ. 97—98.

ონი „ივერიის ისტორიაში“ წერს: „არც ერთი ნათესაობა ქვეყანასა ზედა ჰყოფდეს გლოვასა და საღმობასა მკვდართა ზედა, ვითარცა ნათესაენი ქართველთანი, რომელ შემდგომად სიკვდილისა მოყვასთა თუსთანა, თუნიერ ტირილისა და გოდებისა, ჰგვემდესცა მათრახითა შიშველთა ჯორცთა თუსთა, ქალნი დასხდებოდეს ცხელთა ნაცართა ზედა ნაყვერცხალითა აღრეულსა, შეამკობდეს კაცთა მომკვდართა სამამაკოთა სამკაულითა და საჭურველითა, და ქალსა საქალოსა სამკაულითა, შთაუწყობდეს პირთა შინა დრაჰკანთა ოქროსა და ვერცხლისასა და ესრეთ მისცემდეს პატიოსანსა დაფლვასა მიწისა შინა. მერმე შემდგომად მგლოვიარენი მკვდართანი მოსწვნიდეს წნელთა მიერ ზართა, ვითარცა მცირეთა რათმე სადგურთა, მოაკვრიდნენ ზარბა მას ძაძითა და ესრეთ შთასხდებოდნენ მათ შინა მრავალ-ჯამ მგლოვიარენი, რომელნიმე წელიწადსა სრულსა, სხვანი ორსა და სამსა წელსა მას შინა იყოფოდიან; და უკეთუ წარვიდოდეს სამყოფით მათით სხვასა რომელსამე სოფელსა ანუ სადგურსა, ზარი, მოკრული ძაძითა ურემთა ზედა შეამზადიან, შთასხდიან მათ შინა, და ესრეთ ადგილითი ადგილად მიმოვლიდიან“ (გვ. 53). შრომის სქოლიო-შიც ლაპარაკობს თეიმურაზი ჩვენი წინაპრების „გლოვის წესის“ თაობაზე (გვ. 53).

თეიმურაზ ბაგრატიონის „დავით ბაგრატიონის ისტორიაში“ ერეკლე მეორის გლოვისა და დასაფლავების ისეთი დეტალებია მოცემული. რომელიც სხვაგან არ გვხვდება. მაგალითად, თეიმურაზისაგან მომდინარეობს ცნობები ერეკლე მეორის დამტირებელ ქიზიყელ ქალზე⁶. დატირების თვითმხილველის — თ. ბაგრატიონის ცნობით, „მოვიდა დედაკაცი ვინმე მაშინ ქიზიყსა მცხოვრებთაგანი ქვრავი, მოხუცებულებისა ასაკსა მიწვეწული“, რომელმან „ხმითა მალღისა“ დაიტირა მეფე „ესრეთ შესაბამისა სიტყვებითა“. სახელოვანი მეფისა და გამირის დამტირებელთა შორის გამოირჩეოდნენ სოლომონ ლეონიძე და ქიზიყელი დედაკაცი: „თუმცაღა მრავალთა იტირეს გვაში მეფეა შესაბამისად, გარნა ორნი მათ შორის აღმატანეს სხვათა. ერთი მდივანი მეფისა სოლომონ მსაჯული, რომელიც იყო კაცი განსწავლული და პატიოსანი და მეორე ქვირივი იგი ქიზიყელი“.

ერეკლეს დამტირებელი ქიზიყელი დედაკაცის ვინაობამ ჩვენამდამ ვერ მოაღწია. მხოლოდ გაზ. „ივერიაში“ გამოქვეყნებულ „ნადი-

6 თ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, დავით ბატონიშვილის ისტორია, თბ., 1972, გვ. 70—73. ანთა შესახებ იხ. მეფე ერეკლეს სიკვდილი, „ივერია“, 1898, № 7; კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, გოდების ჟანრი და გლოვის წესი, ეტიუდები, I, 1956, გვ. 219—220; მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 1975, გვ. 204, ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ქართული ხალხური საგმირო საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1949, გვ. 92—93. გ. შ ა რ ა ძ ე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, 1974, გვ. 7.

კვრელის“ (ფსევდონიმი „ივერიის“ კორესპონდენტის ილია ზარაფი-შვილისა) წერილით ვგებულობთ, რომ ქიზიყელი დედაკაცის მეტ-სახელია ახუა⁷. დატირების ტექსტი დღემდე დაკარგულად ითვლებო-და. მას მიაკვლია დოც. გ. ჯავახიშვილმა. ამჟამად ხელთ გვაქვს ოცსტრიქონიანი ტექსტი, რომელსაც გააჩნია ვარიანტები. ტექსტი რიტმულია და ალაგ-ალაგ რითმაც აქვს⁸. დატირების ტექსტი საკმაოდ მდიდარია პოეტური სახეებით და ფრიად ფასეულია ამ ქანრის შესას-წავლად. მოგვყავს დატირების ტექსტის ნაწყვეტი:

მეფევე, ვაი ჩემს თავს, მეფევე!
შენ შეგრჩეს ხელში გუთანი და საკვეთელი!
შენ ნუ გააღარიბებ საქართველოს
ცალ ფეხზე სიარულით.
შენ ცხენს სულ ეკიდოს
შვილდ-ისარი დაგზნებული.
შვილნო და შვილიშვილნო,
ცხრა შვილის დედა ვარ და
ფიქრი დამდევს ცხრა გზიანი:
არ გააღარიბოთ შიწა-წყალი
მომკელ-მომხნელით,
მკამელ-მკოხნელით.

თ. ბაგრატიონის ისტორიულ თხზულებებში დაცულ ცნობებს ჩვენი წინაპრების „გლოვის წესის“ თაობაზე უდავოდ აქვს მნიშვნე-ლობა სამგლოვიარო პოეზიის მეცნიერული შესწავლისათვის.

თ. ბაგრატიონს ეკუთვნის ცნობა მაჩაბელა საზანდარსა და 1795 წელს ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევების დროს თბილისში მისი გმირუ-ლად დაღუპვის შესახებ⁹.

თავის „ივერიის ისტორიაში“ თეიმურაზ ბაგრატიონს შემოაქვს

7 გაზ. „ივერია“, 1898, № 47.

8 გ. ჯავახიშვილი, ერთი დატირების ირგვლივ, გაზ. „ახალგაზრდა კო-მუნისტი“, № 42 (11272), 8 აპრილი, 1989, გვ. 5; მისივე, ერთი დატირების ტექს-ტის ირგვლივ, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და ლიტერა-ტურის განყოფილებასთან არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს XXVII სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1988, გვ. 29—30.

9 გ. ჯავახიშვილი, ერთი დატირების ირგვლივ, გაზ. „ახალგაზრდა კო-მუნისტი“, № 42 (11272), 8 აპრილი, 1989, გვ. 5.

10 თ. ბაგრატიონი, დაეთ ბაგრატიონის ისტორია, თბ., 1972, გვ. 35.
თ. ბაგრატიონის ამ ცნობის მიხედვით, გ. ლეონიძემ უარყო ლეგენდა საიათნო-ვას მოწამებრივი სიკვდილის შესახებ თბილისის დაცვისას, 1795 წელს (გ. ლე-ონიძე, მგოსანი საათნოვა, თბ., 1930, გვ. 38—39; გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, 1974, გვ. 7. შტრ. ალ. ბარამიძე, საიათნოვა, თბ., 1963, გვ. 104; მის. ჩიქოვანი, ფოლკლორული ეტიუდები, თბილისის პუშკინის სახე-ლობის სახელმწიფო პედაგოგიკური უნივერსიტეტის შრომები, ტ. VII, თბ., 1942, გვ. 94).

თქმულებები არგონავტთა კოლხეთში მოგზაურობის (გვ. 85—100), ეგვიპტის მეფის სეზოსტრისის (შეესაბამება რამსეს II-ს 1317—1251) კოლხეთში ლაშქრობისა (გვ. 82—85) და ასურეთის დედოფლის სემირამიდას (825—812) იბერიაში მოსვლისა და მისი დაპყრობის შესახებ (გვ. 58—68).

არგონავტთა თქმულებისადმი იმთავითვე ინტერესს იჩენდა ქართული ლიტერატურა. არგონავტების თქმულების კვალი აღბეჭდილია ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში (ეკვთიმე ათონელი, ეფრემ მცირე, ვახუშტი, დავით, იოანე ბატონიშვილები)¹¹.

უფრო გვიან ეს თქმულება XVIII—XIX საუკუნეების მითოლოგიური კრებულების შემდგენლებმაც გამოიყენეს. აკაკი წერეთელმა არგონავტების თქმულების საფუძველზე ორიგინალური მხატვრული კონცეფციის შემცველი დრამატული პოემა „მედეა“ შექმნა.¹²

თეიმურაზის „ივერიის ისტორიაში“ საქართველოს უძველეს ეპოქაზე მსჯელობისას ფართოდაა საუბარი არგონავტთა მითის შესახებ (გვ. 85—100). თეიმურაზს ამ თქმულების სამივე ნაწილი დაუმუშავებია: მედეა კოლხიდაში, მედეა ელადაში (იაზონი და მედეა იოლკოსში, პელიასის მოკვლა და კორინთოში გადასახლება, იაზონის ლალატი და მედეას შურისძიება; მედეას ათენში გაქცევა) და მედეას კოლხეთში დაბრუნება. ამათ გარდა, თეიმურაზს ჩართული აქვს ფრაქსესა და ჰელეას ამბავი, რომელსაც უკავშირდება ოქროს ვერძის კოლხეთში მოხვედრის მითი.

თეიმურაზ ზაგრატიონის მიერ დამუშავებული არგონავტების თქმულების წყაროებს ეხებიან მკვლევრები: ა. ურუშაძე¹³, ს. ყაუხჩიშვილი¹⁴, ე. ამაშუელი¹⁵, ლ. ანობაძე¹⁶ და სხვები.

11 გ. შარაძე, არგონავტების თქმულება და მედეას პრობლემა ძველ ქართულ მწერლობაში, „ცისკარი“, 1973, № 8, 141—143.) აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი და შესავალი წერილი ა. გელოვანისა, თბ., 1975, ა. ურუშაძის შესავალი წერილი, გვ. 25.

12 ა. ურუშაძე, აკაკი და მეშვედრეობა, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1962, № 1, გვ. 30—35.

13 ა. ურუშაძე, აპოლონიოს როდოსელი არგონავტიკა, ბერძნულიდან თარგმნი, წინასიტყვაობა და განმარტება დაურთო აკაკი ურუშაძემ, თბ., 1948, გვ. 24—25.

14 ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1949, გვ. 112.

15 E. B. Amashukeli, Миф об аргонавтах в грузинской литературе, Гб., 1954. საქან. დისერტაციის ავტორტეზატი.

16 თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულების: ქარიკა და ოქროსმატყლოვანი...-ჯ... წყაროს საკოლხისათვის“, „მრავალთვი“, III, 1973.

მკვლევართა ერთი ნაწილი (ს. ყაუხჩიშვილი, ა. ურუშაძე) თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ დამუშავებულ არგონავტების თქმულების წყაროდ რომელიღაც რუსულ ძეგლს ვარაუდობდნენ. მკვლევარი ე. ამაშუკელი ხელნაწერთა ინსტიტუტის S—3723 ხელნაწერ კრებულზე დართული ანდერძის საფუძველზე გამორიცხავს რუსულ წყაროს და არგონავტების მითის თეიმურაზისეულ ვერსიას რომელიღაც უძველესი ბერძნული წყაროდან ნასესხებად მიიჩნევს, ხოლო ლ. ახობაძემ უკვე დანამდვილებით გამოაკვია, რომ თეიმურაზის თხზულების პირველი ნაწილია წყაროა გვიდო დე კოლუმნის მატთანე, „რომელსა შინა წერილ არს დარღვევა ქალაქისა ტროადისა“, რომელიც ქართულად უთარგმნია გაიოზ რექტორს¹⁷.

თეიმურაზ ბაგრატიონს გვიდო დე კოლუმნის „მატიანე“ რუსულიდან ქართულად თარგმნის გზით გამოუყენებია¹⁸.

გ. შარაძემ ქუთაისურ (№ 480) ნუსხაზე დართული ანდერძების საფუძველზე (ეს ნუსხა თეიმურაზის თხზულების საბოლოო რედაქციას წარმოადგენს) გააკვია არგონავტების თქმულების თეიმურაზისეული ვერსიის მეორე და მესამე ნაწილების წყარო. მკვლევარმა ექვემიუტანლად დაასაბუთა, რომ თეიმურაზისეულ ვერსიაში არგონავტების მითის მეორე ნაწილი დიოდორე სიცილიელის მიხედვით არის დამუშავებული¹⁹. ამასთან, თეიმურაზს გამოუყენებია დავით ბატონიშვილის მიერ გადმოქართულებული მ. ჩულკოვის „მითოლოგიური ლექსიკონი“²⁰.

თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფია არგონავტთა კოლხეთში მოგზაურობას ისტორიულ სინამდვილედ თვლის²¹. მიუღებელია მხოლოდ ეგვიპტელთა კოლხეთსა და ასურელთა იბერიაში ლაშქრობის ამბავი. თეიმურაზი, თუმცა უარყოფს ეგვიპტელთა და კოლხთა ეთნიკურ იგივეობას, საკმაოდ სკეპტიკურადაა განწყობილი ამ თეორიისადმი, მაგრამ მეცნიერს მათი მოსვლის ფაქტი სინამდვილედ მიაჩნია.

„ივერიის ისტორიაში“ თეიმურაზ ბაგრატიონი ვრცლად მოგვითხრობს ასურეთის მეფის სემირამიდას შესახებ. ისტორიკოსი წერს: „სემირამიდათს მოუთხრობენ პირველთაგან ცხოვრებასა მისსა.

17 დაწერილებით ამის შესახებ იხ. გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი. II, 1974, გვ. 23, 24, 25.

18 გ. შარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 25.

19 გ. შარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27—31.

20 გ. შარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27—32.

დე სხვ.

²¹ Г. А. Меллишвили. К истории древней Грузии, 1959, с. 19 და სვ.

უმეტეს სტიხის მოქმედნი უწოდებენ მას ასულად სირინოზთა და დერკეტთა (მათ აღიარებენ ბერძენნი ღმერთებად). სემირამიდა დატყვებულ იყო ჟამსა შობისა თვისისა ერთსა უდაბურსა ადგილსა და აღზრდილ იყო ტრედთაგან, რომელნიცა მოუტანდნენ მცირესა რასმე კურკელსა შინა შთასხმულსა სძესა, აღისწბიდნენ მათ პირით თვისით და ასმიდენ სძესა მას ესრეთ და თვისითა ფრთითა ზედა აგრილებდეს მას. სემირამიდამ, რეცა საკვირველისა ამა შემთხვეულეზისა გამო მიიღო ტანტი ასურეთისა და უკეთუმცა არა ჰყოლოდა დედად სირინოსი, არამცა აღზრდილ იყო ტრედთაგან, რომელთაცა მიიღო სახელიცა. ვინაიდგან სემირამიდა ნიშნავს ასურულად ტრედსა. მასასადამე, სახელ მისი იწარმოვების, რეცა სასწაულებრივისა ამის შემთხვეულებსაგან. საგონებელი ესე ქალი ასულად სირინოზთა აზრდილ იყო მწყემსთა შორის და ჟამსვე სიმცროხსა თვისისასა იყოფოდა სრულიადსა განსაკვიფრებელსა შინა მშვენიერებასა, სრულიად აღმოსავლეთსა შინა არა იპოვებოდა მსგავსი მისი.

„ივერიის ისტორიაში“ გადმოცემულია აგრეთვე ივერიის მაჰმასახლისის სამი ძის (სამი ქართველი ძმის) თანხლებით სემირამიდას ივერიაში მოსვლისა და კავკასიონის ერთ უმაღლეს კლდეზე, სემირამიდას ბრძანებით, მისი სახის გამოკვეთის ამბავი (გვ. 67, ს.1.).

თ. ბაგრატიონი სემირამიდას მითის გადმოცემისას წყაროებსაც ასახელებს: „მოუთხრობენ მისთვის პეროდოტე, იუსტინე, ვალერიანე, მაქსიმიანე, სტრაბონ და დიდორ“ (გვ. 65, სქ.) პლუტარხ (გვ. 64).

„საგულისხმოა ისტორიკოსის თვალსაზრისი აღნიშნული მითის ისტორიულ ღირებულებაზე. იგი წერს: „თუმცაღა ტრედთა მიერ აღზრდა მისი არს ზღაპარსიტყვაობა, მაგრამ ხელმწიფებისა მისისა დიდებულნი და ღირსსახოსეარნი საქმენი არიან მართალ“ (გვ. 65).

სემირამიდა — ასურეთის დედოფლის — შამურამატის (IX ს. ჩვ წ.-დე) გაბერძნელებული სახელწოდებაა. მის შესახებ შეიქმნა მრავალი მითი, რომლებიც თანდათან გადადიან სიყვარულისა და ნაყოფიერების ღმერთქალებზე: დერკეტოსა და ასტარტეტზე.

სემირამიდა ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებშიც არას და მოწმებული²².

სემირამიდას გარდაცვალებაზე არსებობს საკმაოდ ლამაზი მითი, რომლის მიხედვითაც იგი კი არ მოკვდა, არამედ როდესაც სიკვდილის ღრმ მოუწია, მტრედად იქცა და ცაში გაფრინდა, იქ კი ღვთა-

²² ეფრემ მცირე, ელინთა ზღაპრობანი, ილია აბულაძის გამოცემა, ენიმკის მოკბე, ტ. X, 1941, გვ. 28. პეტრე ჩხატარაისძე, „ქართული ალექსანდრიანი“ (ახ. ბარამიძე, ქართული ალექსანდრიანი, ნარკვევები, II, 1940, გვ. 235—236; გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, 1974, გვ. 195.

ებად გადაიქცა. დიდი სახელმწიფოს დამაარსებელთა და ხალხისათვის სათაყვანებელ ადამიანთა ლეთაებად ქვეყნის მითები საკმაოდ ბევრია ყველა ხალხის მითოლოგიაში.

ამრიგად, თეიმურაზ ბაგრატიონის ისტორიულ ნაშრომებში დამოწმებულია ზეპირსიტყვიერების ისეთი ქანრები, როგორცაა: — მითები და ლეგენდები, გადმოცემები, საწესჩვეულებო რიტუალები და სხვ. ისტორიკოსი კარგად იცნობს ქართულ ფოლკლორს, მითოლოგიას, ასევე ანტიკურ მითოლოგიას და სხვა ხალხების ზეპირსიტყვიერებას და აქტიურად შემოაქვს თავის ნაშრომებში ისტორიული მოვლენების უფრო ნათლად წარმოჩენის მიზნით. თ. ბაგრატიონის ნაშრომებში ფოლკლორი საისტორიო წყაროს წარმოადგენს და სანდო დოკუმენტის ძალას იძენს.

თ. ბაგრატიონი ფოლკლორულ მასალას არა მარტო იყენებს როგორც ისტორიის წყაროს, არამედ იგი ამ მასალის მკვლევარიცაა. ამ მხრივ ინტერესს აღძრავს მისი ნაშრომი „გვარი ანუ საზომი ქართულისა ენისა სტიხთა“ (1832)²³. განუზომელია ამ ნაშრომის ღირებულება ხალხური ლექსის მკვლევრისთვის. „ეს ნაშრომი მაღალკვალიფიციურია და ქართული ხალხური მეტრიკის შესწავლის საქმეში ახალ ეტაპს ქმნის“²⁴.

თ. ბაგრატიონი ფოლკლორული მასალის შემგროვებელიცაა. მას ჩაუწერია ერთი „იმერული ზღაპარი“²⁵. ზეპირსიტყვიერების ცალკეული ნიმუშები თ. ბაგრატიონს შეუტანია თავის ხელნაწერ ანთოლოგიებში²⁶.

23 გ. იმედაშვილი, თეიმურაზ ბაგრატიონის შრომა ქართული ვერსიფიკაციის საკითხებზე, კრებული „ლიტერატურული ძიებანი“, IV, თბ., 1948, გვ. 221—254.

24 ქ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979, გვ. 8—10, თ. ჭავჭავაძის, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან, თბ., 1986, გვ. 32—34.

25 მ. ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორული ჩანაწერები ლენინგრადში, გვ. 95. კრებ. ა. ს. პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. V, თბ., 1948, გვ. 91—118.

26 გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, თბ., 1974, გვ. 7—8.

111. ფოლკლორი პლატონ იოსელიანის ისტორიულ ნაშრომებში

ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი პლატონ იოსელიანი (1809—1875) ისტორიული საკითხების გაშუქების დროს მნიშვნელოვან ადგილს უთმობდა ფოლკლორულ მასალას. ისტორიკოსი ფოლკლორს საისტორიო წყაროდ მიიჩნევდა ისტორიული წარსულის კვლევის საქმეში. ზეპირსიტყვიერ მასალას წერილობითი წყაროს გვერდით აყენებდა და ბევრ შემთხვევაში ისტორიული საბუთის ძალას ანიჭებდა.

ქართული ფოლკლორისტიკისათვის მნიშვნელოვანია პლ. იოსელიანის ნაშრომები: „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“¹, „ქალაქ დუშეთის აღწერა“², „ფშავი“³ და სხვ. ფოლკლორისტული ასპექტით ინტერესს არაა აგრეთვე მოკლებული მის მიერ XIX საუკუნის პირველი ნახევრის რუსულ პერიოდულ ბეჭდვით ორგანოებში დასტამებული წერილები. მათში, უდავოდ, საინტერესო ფოლკლორისტული დაკვირვებებია.

პლ. იოსელიანის ისტორიული მონოგრაფია „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ (როგორც შემდეგ გამოირკვა, ეს იყო გიორგი მეთორმეტე), ისტორიული ცნობების გარდა, საჭირო მასალას გვაწვდის ქართული ლიტერატურისა და ხალხური სიტყვიერების შესახებ.

ისტორიკოსს ფოლკლორული მასალა სჭირდება ისტორიული გარემოს უფრო ნათლად წარმოსაჩენად. პლ. იოსელიანის „ისტორიაში“ ზეპირსიტყვიერება მეფის მოღვაწეობის შესაფასებლად და ძირითადად გამოყენებული, მეფის ბუნების წარმოსახვას ემსახურება და ამავე დროს ყოფითი სურათის შექმნის ფუნქციაც აქვს დაკისრებული.

პლ. იოსელიანის შრომაში „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ ჩართულია ტრადიციული საბავშვო ლექსი „იწილო-ბიწილო“, ნაჩვენ-

1 პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ა. გაწერელის შესავალი წერილით, რედაქციით და შენიშვნებით, თბ., 1936.

² Описание города Душета. Тбилиси, 1860.

³ Пшавия, газ. „Кавказ“, 1872, № 134.

ნებია ამ ლექსის როლი ბავშვის გართობა-თამაშობაში, მინიმუმებულა მის სასწავლო დანიშნულებაზე.

3. იოსელიანი გადმოგვცემს: დღესა ერთსა მეფესთან (გიორგი XII-თან-გ. ა.) განრისხებულსა ძმათაგან თვისთა შფოთთა გამო, შეიყვანეს წერილნი შვილნი მისნი ოქროპირ და ირაკლი. — გაბღელთა შთთა დაუსვენს იგინი ახლოს მეფესა დაფიქრებულსა. ლალა მეფის ძის ილიასი დავით აბაშიძე და გოგია ბარათაშვილი უაღერსებდნენ და ეთამაშებოდნენ ყმაწვილთა. ესრეთსა აღერსსა შეუდგა თქმა წყობითი „იწილო-ბიწილოსი“. სავსებისათვის მოთხრობისა ამის მართლივ დავსწერ ამასაც აქავე:

იწილო, ბიწილო,
შრომანო, გერტიწო,
ალხო, მალხო,
ჩიტმა გახოს,
შენი ფესვი

ფესმაღუკი,
აბდა უბდა,
გადასკუბდა,
აჭეგ, მაჭეგ,
მეფეგ, ჩაჭეგ.

ჩვეულებისამებრ ქართველთა, იტყოდნენ ამას რამდენჯერმე და დაასწავლიდენ ყრმათა განმახვილებისათვის და დაღესვისათვის მეხსიერებისა. აგრეთვე ძლიერისა, მტკიცისა და წყობითისა ლექსთა და სიტყვათა წარმოთქმისათვის.

...მეორესა დღესა განვიდა ხმა ქალაქში მეფე იწილო-ბიწილოსა შეეკვიცხო. სენო ესე მეფემან, გარნა არ განრისხდა: შვილებსა დასდვა ეპვი და სდღშნა. — დედოფალმან მარიამ შეიტყო ესე და შესჩივლა მამასა თვისსა გოგიას. აჩქარებული გოგია დაამშვიდა თვით მეფემან, სიძემან მისმან და უბრძანა დუმილი. ამავე დროს შევიდნენ მეფესთან სარდალი იოანე, აღექსანდრე მაყაშვილი, ელიზბარ ფალაჯანდიშვილი. და მელიქი ქალაქისა დარჩია. თან შეპყვა ამით წირვისა შემდგომად მღვდელი ონისიმე იოსელიანი და მიართვა მეფესა სეფოსკვერი. მაშინ უბრძანა შეიყვანონ მასთან ყმაწვილები ილია, ოქროპირი და ირაკლი. „გოგიავე. — ბრძანა მეფემან, — თუ გიყვარდე. შეაქციე ყმაწვილები იწილო-ბიწილოთა, დასხედით ონისიმესთან. მაგასაც ეცოდინება იწილო-ბიწილო“. — ამით უნდოდა ეჩვენებინა, რომელ მეფობისა საქმეთაც განვაგებო და აღერსსაც ყმაწვილებთან დროს ეუპოვიო (გვ. 172—173).

როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსმა ხალხურ მასალას მისცა თავისებური გააზრება, დააკისრა გარკვეული ფუნქცია მეფის ხასიათის ნათლად წარმოჩენისათვის.

ლექსი „იწილო ბიწილო“ მრავალ ვარიანტად არის გავრცელებული

ბული მთელ საქართველოში. მისი ერთი ვარიანტი 1861 წელს პ. უმიკაშვილს ჩაუწერია. აი, ისიც:

იწილო, ბიწილო,
შროშანო, გვრიტინო,
აღბო, მალხო,
ჩიტმა გნახოს,
შენი ფეხი

ფეხმანდუკი,
აბლა, უბლა,
კატა სკუპლა,
აჭექ, მაჭექ,
მეფევე, ჩაჭექქ.

თ. უმიკაშვილის ჩანაწერი ძირითადად ტექსტადაა შეტანილი ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულში⁴.

„იწილო-ბიწილოს“ ორი ვარიანტი ჩაუწერია ვ. კოტეტიშვილს ერთაწმინდასა და მეტეხში⁵. ამ ლექსის ვარიანტები ჩაუწერია აგრეთვე ქართული ფოლკლორის მოამაგეებს: ს. გაჩეჩილაძეს, თ. ხუსკივაძეს, ნ. ასათიანს და სხვებს. იგი დღესაც ცოცხალია ზეპირსიტყვიერებაში და ხალხურ საბავშვო რეპერტუარშია შესული.

განსახილველ ისტორიულ თხზულებაში ლექსის ჩართვა თბრობის სტილს სიმსუბუქეს და სისადავეს ანიჭებს და მას ცოცხალ სასაუბრო მეტყველებასთან აახლოვებს. ეს მით უფრო საყურადღებოა, რომ პ. იოსელიანის ბევრი საისტორიო ნაშრომის ენა ამალღებული სტილისაა.

პ. იოსელიანს „გიორგი მეცამეტის ცხოვრებაში“ მოყვანილი აქვს ძველი დროიდანვე მომდინარე მრავალ ვარიანტად გავრცელებული ლექსი, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებთა დახასიათებას შეიცავს. ისტორიკოსი წერს. „თავადა იოანე აფხაზიშვილსა, კარდანახელსა, მეფისა გიორგისა მიჩნეულსა და პატიეცემულსა, ხშირად წარმოათქმევიანებდა ლექსთა ძველად გოჩასაგან თქმულთა, ოდეს დაესწრებოდა თფილისს და ეახლებოდა მეფეს:

განთქმულა პირველ ბრძენთაგან, სიღარბაისლე მესხისა,
ომი და შებმა კახელთა, მისანდომია არ სხვისა,
ჩუქება, პირველ ვარგობა, ქართველთა არ ეძრახვისა,
არიან ზრდილნი იმერნი, მტერთა მიმეცმნი რისხვისა.
მთელნი ცხენსა მოგპარვენ, თუ თვალი დაიხუჭია,
მიბრძანდით საციციანოს, მოგართვან ბატის კუჭია,
სამაილახვრო ბიჭები, მკერდ-ზრქელნი, შიგნით ფუჭია;
დოიანთ ბართიანთა ხმალზედ აცეღებთ მუჭია.

4 იხ. პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, ფ. გოგიჩაიშვილის რედაქციით, 1937. მეორე გამოცემა ოთხ ტომად, შემდგენლები: მ. ჩიქოვანი, ვარ. მაკაბერიძე, მ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1964, 548, გვ. 279.

5 ქართული ხალხური პოეზია, VIII, თბ., 1979, № 800, გვ. 165, 464—469.

6 ქართული ხალხური პოეზია, VIII, გვ. 464—465.

მეფე ატქმევიანებდა ამას გასამხნევებლად კახთა ომისა და ბრძოლისათვის. „მეამება, როცა შენ წარმოსთქვამ ლექსთა ამათო, მიბრძანებდა მეფეო, — მსუქნად იტყვი ხოლმეო და მადიანად“. პ. იოსელიანი დასძენს: „ეს მოთხრობა თვით იოანე აფხაზისაგან მაქვს გაგონილი ჩემსა სიყრმეში“ (გვ. 166).

მ. ჯანაშვილს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნაშრომში „მესხეთი“ მოტანილი აქვს ამ ლექსის პირველი ოთხი სტრიქონი ასეთი სახით:

პ-რეულ თქმულია ძველთაგან სიღარბაისლე მესხისა,
ზრდილნი არიან იმერნი, მტერთა მიმცემი რისხვისა,
ჰურადობა და ვაჰრობა ქართლელს არ ეზარახისა,
ოჰი და ლხინი კახისა მოსაწინია კაცისაჲ.

ეს ლექსი მ. ჯანაშვილს მოჰყავს აგრეთვე ესომის ფსევდონიმით აზ. „ივერიაში“ გამოქვეყნებულ წერილში „ზოგიერთი ცნობანი და მოსაზრებანი შესახებ საქართველოს ისტორიისა“⁷. იგივე ლექსი დ. ბაქრაძის ნაშრომშიც არის ციტირებული. მოყვანილი ლექსი აცოცხლებს გმირულ ტრადიციებს, ქართველი ხალხის წარსულის სახელოვან ისტორიას, ქადაგებს ერთობლივი საქართველოს იდეას, რაც იმ დროისათვის ეროვნული დამოუკიდებლობის ძირითად არგუმენტს წარმოადგენდა. სწორედ ეს იყო მიზეზი ლექსის ასე დიდი პოპულარობისა.

ე. თაყაიშვილის აღწერილობის მიხედვით, ამ ლექსს ზოგნი თეიმურაზ პირველს აკუთვნებენ და ზოგნი — გოჩას: „Стихотворение, приписываемое то Тенмуразу I. то Гоче относительно характеристики Карталинцев, Кахетинцев и имеретин. Зрдилნი არიან იმერნი, с неудачными приключениями о Гуринцах, мингрелцах, абхазах и сванах“⁸.

ა. ხახანაშვილმა ლექსის მეორე ოთხი სტრიქონი, რომელიც შეიცავს სატირას („მთიულნი ცხენსა მოგპარვენ...“) თეიმურაზ პირველს მიაწერა⁹. მაგრამ იგი, როგორც ნუსხებშია აღნიშნული (S 1512; 212, 213)¹⁰. ეკუთვნის არა თეიმურაზს, არამედ გოჩას.

განსახილველი ლექსი გახალხურებულია. ხელნაწერებსა და გამოცემებში ვარიანტების სახითაა დაცული. თუმცა მისი ავტორია ვინმე გოჩა.

7 მ. ჯანაშვილი, მესხეთი, თბ., 1915, გვ. 8.

8 ვაზ. „ივერია“, 1886, № 24.

9 ექ. თაყაიშვილი, Описание, II, გვ. 319.

10 А. Хаканашвили, Очерки, III, 154, 155.

11 ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექციისა, II, გვ. 279.

ხალხურად ქცეული ამ ლექსით არის შთაგონებული გრ. ორბელიანის „სადღეგრძელოს“ სტრიქონები:

თამარის დროშა გაშალეს, შეკრბა დიდებეს ლაშქარი,
კახი ფარ-შეხით, თუში ხმლით, ფშავ-ხევსურს შეენის აბჯარი,
ჰკლავით ძლიერით ქართველი, ვით ციხე-ბურჯი მავარი,
ოსი ფეხ-მარდი, მთიული ბრძოლაში შეუპოვარი
მესხი სწავლითა ქებული, გმირი იმერი ზრდილობით,
და მშვილდოსნობით აუხაზი, გურული, მეგრი მკვირცხლობით.

გრ. ორბელიანის „სადღეგრძელოს“ ეს ნაწყვეტი ქართული ფოლკლორის ტრადიციას ეყრდნობა და ავითარებს.

გოჩას ლექსის გახალხურებული ვარიანტი 1871 წელს ილია ქავჭავაძეს ჩაუწერია. აი, ისიც:

ზრდილი არიან იმერნი, მტერთა მიმღები რისხვისა,
პურადობა და ვაქრობა ქართველთ არ ეზრახვისა,
ომი და ლხინი კახისა მოსაწონია კაცისა.

მოგვიანებით ხალხური სიტყვიერების შემკრებს — ნინო ბარათაშვილს ს. მარაბდაში ჩაუწერია აღნიშნული ლექსის რამდენიმე ვარიანტი. შემდეგ ილია ქავჭავაძეს და ნინო ბარათაშვილს გოჩას ლექსის ვარიანტები პეტრე უმიკაშვილისათვის გადაუციათ. ისინი პროფ. მ. ჩიქოვანის რედაქციით გამოცემულ პეტრე უმიკაშვილის ხალხური სიტყვიერების მეორე ტომშია შეტანილი.

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

პ. იოსელიანის შრომაში „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ მოიპოვება საყურადღებო ცნობები ხალხური ტრადიციის თაობაზე. მაგალითად, აქ დაცულია ცნობები საიათნოვას (გვ. 263), ოთარ ქობულაშვილის (გვ. 263) შიო მექიანურის (გვ. 264), დავით მეთარე წავისელის (264) და სხვათა შესახებ.

საიათნოვა ასეა დახასიათებული: „საიათნოვა იყო მწერალი მარტივისა საუბრისა ენითა, გარნა ჰაზრთა მკვეთრთა მექონი. მისთა თქმათა დღესაც იგავად იტყვიან ქართველნი; იყო მომღერალიცა“. ოთარ ქობულაშვილზე ნათქვამია: „ოთარ ქობულაშვილი სოფლისა კისისხევისა, დესპანი ქარხველთა მოსკოვისა, ოდეს შეერთდა საქართველო რუსეთსა 1801 წელსა. იყო ესეცა მოლექსე სიყვარულითა და მიჯნურობისა. ლექსთა მისთა იმღერდნენ ქართველთა მოსაკრავენი და მექიანურენი“. საინტერესო ცნობაა დაცული შიო მექიანურზე: „შიო მექიანურე, ქებული მრავალთაგან და მომღერალიცა... გვემული დროთა ცვლილებისაგან, მტირალი წარსულთა ჟამთა-

თვის, მისთვის ტკბილთა და ცრემლით მოსაგონთა. თვით პოეტი გოდებით ჰკრავდა ჩანგთა და აგოდებდა თვით ჩანგსა“. აქვე მოხსენიებულინი არიან თბილისელი მომღერლები: ალაჟა, ალავერდა, ოტია (გვ. 265).

მრავალმხრივ საინტერესო ნაშრომია პ. იოსელიანის „ქალაქ დუშეთის აღწერა“¹². გაწეული შრომის შესაფასებლად ავტორს მისთვის წარუმიძღვარებია არისტოტელეს სიტყვები: „ამ ნაშრომს მე ბევრი დრო და ენერჯია მოვახმარე“. „აქ დუშეთის მთელი მაშინდელი მახრათა აღწერილი გეოგრაფიულად და კლიმატურად, დახასიათებულია მისი მოსახლეობა და ეკონომიკა, ისტორიული ძეგლები და ხალხის ჩვეულებები“¹³.

პ. იოსელიანს „ქალაქ დუშეთის აღწერაში“ ჩართული აქვს ტოპონიმიკური თქმულება, რომელიც დუშეთის სახელწოდების ხალხურ წარმომავლობას გვიხსნის. ეს თქმულება თემურლენგის არაგვის ზეობაში ლაშქრობასთანაა დაკავშირებული. თქმულების მიხედვით, მრისხანე თემურის ცხენოანა ჯარა 1392 წელს არაგვის ზეობაში დიდ აღმართს რომ მიუახლოვდა, თავისი წინამძღოლის ბრძანებით შეჩერდა: „დღუშ ათ“ თურქულად ნიშნავს „შესდექ ცხენო!“ აქედან მომდინარეობს ადგილის და შემდეგ ქალაქის სახელწოდება.

პ. იოსელიანი კრიტიკულად ეკიდება ხალხური თქმულების ამ ცნობას და დუშეთის სახელწოდებას წერილობით წყაროებში ეძიებს. მაგრამ ისტორიკოსმა ზეპირსიტყვიერი მასალა ანალიზის საგნად რომ აქცია, ეს, უდავოდ, მეთოდოლოგიური მნიშვნელობის ფაქტია. ხალხურ თქმულებას იყენებს აგრეთვე პ. იოსელიანი ბერძენი საეკლესიო მოღვაწის, მწერლისა და მოაზროვნის გრიგოლ ნაზიანზელის (330—390 წ.წ.) დუშეთში ყოფნის ფაქტთან დაკავშირებით¹⁴. ამასთან, პ. იოსელიანს არ ავიწყდება, რომ „ხალხურ თქმულებაში არსებული ამბის „ისტორიული ფაქტის ხარისხში აყვანა“, ანუ მისთვის ზღაპრულ-ფანტასტიკური პლასტების ჩამოცილება, არის საჭირო. ამ მიზნით იგი გრიგოლ ნაზიანზელის შესახებ შემორჩენილი გადმოცემის ქართულ საეკლესიო წყაროებთან შეჭერებას ცდილობს, თუმცა არც მათში გამორიცხავს ზღაპრულ-ფანტასტიკური პასაჟების არსებობას“¹⁵.

პ. იოსელიანის დაკვირვებით, დუშეთი და მისი არემარე მდიდარია ფოლკლორული ტრადიციით, მითოსური თქმულება-გადმოცე-

¹² П. Иоселиани, Описание города Душети. Тб., 1860.

¹³ ი. მეგრელიძე, რუსთველოლოგები, თბ., 1970, გვ. 78.

¹⁴ პ. იოსელიანი, ქალაქ დუშეთის აღწერა, გვ. 21—22.

¹⁵ თ. ჯაგოდნიშვილი, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან თბ., 1986, გვ. 41.

მებით. ისტორიკოსი აღნიშნავს, რომ დუშეთის ზემო დასახლების ზენიტი აღსაესება საშინელი თქმულებებით. მისი საგები — ოსიანის საგებია და მისი ბნელი ფიქრისა. აქ არის არიმანის გენაი, ზოროსტრის სწავლებით სინათლეს რომ ებრძვის. აქ დარიალის კარიბჭის მცველთა ურობიცაა, რომელთაც გამუდმებით ურტყამდნენ კარიბჭის სპილენძის კედლებს, რათა კავკასიის იქით მყოფთათვის ეცნობებიათ — არ სინაეთო მის გულად მცველებს. აქ არიან მთისძირებში განიებული მცველი დევები. აქ არის მოთხრობები კავკასიის კლდეთა გამლებ დემონებზე. წარმოსახვამ აქ დააბინავა შავი, ბნელი, სისხლიანი ჯაჰნ-შაჰი, ჩიტბატონა ანკა თუ ოქროს მცველი გრიფი, რომელზედაც ჰეროდოტე მოგვითხრობს. აქვე მოჩანს პირველი ადამიანი, პრომეთე რომელსაც ძერა ძიძგნის. დარიალის მთათა ფერდობებმა შემოინახეს სახელწოდება მარპეზიისა, ამაზონკიდან, იქ სიმაგრე რომ ააგეს, როგორც ამას ეროვნებით გოთი ეპისკოპოსი იორნანდი (556 წ.) წერს (გვ. 5).

პ. იოსელიანი სარწმუნოდ, რეალურ ფაქტად მიიჩნევდა ძველ ბერძენ ისტორიკოსთა ცნობებს (ჰეროდოტე და სხვ.) დასავლეთიდან, საბერძნეთიდან კავკასიის ყელის გავლით ჩრდილოეთისაკენ ხალხთა მიგრაციის შესახებ, კონკრეტულად მეოტიელთა დასახლებას თემისკირში, თორმედონის ნაპირებზე (გვ. 5). ამ მიგრაციის კვლად თვლის პ. იოსელიანი ბერძნული კულტურის, წარმართულ ღვთაებათა არსებობას ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ასეთებად იგი მიიჩნევს ზევსის, ორფეოსის, კრონოსის, არმაზის (ორმუზდის), ზადენის და სხვა წარმართულ ღვთაებებს, ქართულ ლექსიკაში ბერძნულის არსებობას (სიტყვები: დიალექტიკა, კატეგორია). პ. იოსელიანის თვალსაზრისი დასავლეთიდან — საბერძნეთიდან — ხალხთა და კულტურის მიგრაციის შესახებ არ არის რეალურ საფუძველს მოკლებული, მაგრამ აშკარად ცდება იგი, როცა აღმოსავლურ (სპარულ) ღვთაებათა ორმუზდის ბერძნულ ღვთაებად მიიჩნევს და არმაზ-ორმუზდის იგივეობას ამტკიცებს. ასევე არაა სწორი ზადენის ბერძნულ სამყაროსადმი მიკუთვნება. ეს მეტყველებს იმაზე, რომ პ. იოსელიანს მისი დროის მეცნიერების თვალსაზრისითაც კი საკმაოდ სუსტი ცოდნა აქვს ქართულ წარმართულ პანთეონზე¹⁶.

ნაშრომის ერთ-ერთ თავში „ეთნოგრაფიული შენიშვნები“ პ. იოსელიანი ვრცლად მიმოიხილავს სახალხო ღღეობებსა და წესჩვეულებებს: 1. ცეცხლზე გადახტომა ვნების კვირის ოთხშაბათს, 2.

¹⁶ თ. ჯაგოდნიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 42—43.

ჭიდაობა, 3. მუშტით ბრძოლა (კრიეი), 4. ყველიერის დღის გართობა-თამაშობანი, 5. ცხენთა ჭირითი, 6. ყეენობა, 7. ჭონა და სხვ. ისტორიკოსი თითოეული წეს-ჩვეულებების დახასიათებას სხვა ხალხთა წეს-ჩვეულებებთან მიმართებაში გვაწვდის. ყეენობაზე იგი ამბობს: ყეენობა „იმართებოდა დიდი მარცხეის პირველი კვირის ორშაბათს. ფიქრობენ, რომ ის გამოხატავდა ძველი შაჰების გამასხარავებასა და დამცირებას. მთელი ქალაქი მონაწილეობდა ამ წარმოდგენაში“. ყეენობის თამაშის ანალოგიას პ. იოსელიანი ხედავს საფრანგეთში, დიჟონში, ჯერ კიდევ XV საუკუნეში გავრცელებულ „მერ ფოლღეს“ სახელწოდებით ცნობილ ხალხურ გართობა-თამაშში (გვ. 68).

უდავოდ სწორია პ. იოსელიანის დაკვირვება ყეენობის — ძველი ქართული საწესჩვეულებო სახალხო დღესასწაულის — შესახებ.

ყეენობა თავისი პირველი დანიშნულებით წარმართული შინაარსისაა. იგი წარმომავლობით მოსავლიანობის, ნაყოფიერების ღვთაების დღესასწაულია. შემდეგ მას ისტორიულ გარემოებათა წყალობით ყეენის ანუ შაჰის სახელი დაუკავშირდა და დამპყრობელთა წინააღმდეგ მიმართულ სანახაობად იქცა. ყეენობა უფრო აღმოსავლეთ საქართველოში იცოდნენ. იგი ყველიერის დღეებში იმართებოდა. მსგავსი დღესასწაული სვანებსაც აქვთ. ყველიერის შავორშაბათს სვანები „ლიმურყვამალ“-ს დღესასწაულობენ (მურყვამ კოშკს ნიშნავს). ლაშხელები ამ დღეს თოვლის კოშკს აკეთებენ და კეისართა შეჭიბრებას მართავენ. საითკენაც კეისარი წაიქცევა, თოვლის კოშკსაც იქით წააქცევენ და იმისდაგვარად მოსავლიანობის საკითხს არკვევენ¹⁷.

პ. იოსელიანი აღწერს გაზაფხულის სახალხო დღესასწაულს — ჭონას. იგი ჭინას შესრულების აღწერილობაში იყენებს ქართული პოეზიის ნიმუშებს. ისტორიკოსი გადმოგვცემს, რომ ჭონაში რამდენიმე პირი მონაწილეობს, დადიან სახლეში ყოველ სადამოს, დიდი მარხვის შუა დღეებიდან მოყოლებული აღდგომამდე და თითოეული სახლიდან კრებენ კვერცხებს. ამასთან, უპირატესად მღერიან შემდეგ კუპლეტებს:

მე ვარ და ჩემი ნაბადი. გამთენებელი ღამისა.
მოვკვდები, ჯავრი ჩამყვება, სამის ღამაზის ქალისა,
ერთი მეტად ღამაზია, მეორე ლელწამ-ტანისა,
მესამე ასეთი არის, — დამყენებელი თუალისა.
შემოდგი ფეხი, გწულობდეს ღმერთი,
ფეხი ჩემი, კვალი ანგელოზისა.

17 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. 1, თბ., 1979, გვ. 105—107; მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია; თბ., 1952, გვ. 275.

საინტერესოა, რომ ნ. ბერძენოვს მოცემული აქვს წითელი პარაკევის კონას აღწერილობა („Кавказ“, 1854, № 24, 53), სადაც მას მოჰყავს თითქოს მასთან დაკავშირებული სიმღერა (მე ვარ და ჩემი ნაბადი). მაგრამ მთლიანად ეს წერილი და, კერძოდ, ის ამბავი, რომ ნ. ბერძენოვმა დასახელებული სიმღერა კონას დაუკავშირა, გააკრიტიკა რ. ერისთავმა („Кавказ“, 1854, № 50). „მე ვარ და ჩემი ნაბადი“ კონასთან დასაკავშირებელი სიმღერა არ არისო“ და მის ნაცვლად მოიტანა სხვა დალოცვა-სიმღერის ნიმუშები¹⁸.

საგულისხმოა, რომ „მე ვარ და ჩემი ნაბადის“ ერთი ვარიანტი ჩაუწერია რაფიელ ერისთავს 1877 წელს. მწერლის შენიშვნით, ეს ლექსი „კახეთშია გაგონილი“. მოგვყავს იგი:

მე ვარ და ჩემი ნაბადი, გამთენებელი ღამისა,
მოკედები, ჭაერი ჩამყვება, სამი ღამაში ქალისა;
ერთია ძუძუ-კოკობი, მეორე ღერწამ ტანისა,
მესამე ასეთი არის, — დამყენებელი თვალისა

განსახილველი ლექსი ვარიანტების სახითაა გავრცელებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში¹⁹. ერთი ვარიანტი ქართლის სოფელ ძარწემში ელ. ვირსალაძეს ჩაუწერია. იგი ძირითადად ტექსტად არის წარმოდგენილი ქართული ხალხური პოეზიის მეექვსე ტომში²⁰.

კონა წარმართობის დროიდან მომდინარე საგანაფხულო სიმღერაა. შემდგომში იგი აღდგომასთან იქნა დაკავშირებული და ამ რელიგიური დღესასწაულის წინა კვირაში იმღერებოდა, უფრო ხშირად კი დიდმარხვის უკანასკნელ დღეს. პოეტური ტექსტი ყოველთვის სასიმღეროა და გარკვეული მელოდია ახასიათებს. ფორმის, ფაქტურისა და სტრუქტურის მხრივ კონა საკმაოდ დახვეწილი სამხმიანი სიმღერაა²¹.

კონაში სათქმელი ლექსების რეპერტუარი, ჩანს, თემატიკურად არაა მაინცდამაინც შემოფარგლული. ისინი, მართალია, ძირითადად დალოცვითი ხასიათისაა: „სახლი ღმერთმა აგიშენოს“, „მასპინძელო,

¹⁸ ე. არქევიანიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი, რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში, თბ., 1978, გვ. 228—289.

¹⁹ ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VI, საარქივო ლექსები, ტომის შემდგენელი: ელ. ვირსალაძე, გ. ბარნოვი, თბ., 1978, გვ. 105—106; 270—272, № 332.

²⁰ ქართული ხალხური პოეზია, VI, გვ. 104—106.

²¹ ქართული ხალხური სიმღერა, გრ. ჩხიკვაძის რედაქციით, I, თბ., 1960, გვ. 190.

ჩემო ლხინო“, ან „ალათასა, ბალათასა“ და სხვ., მაგრამ ამასთან სხვა ქანრის ლექსებიც იყო გამოყენებული²².

3. იოსელიანის აზრით, ჰონა მსგავსია მუსლიმანურ სამყაროში გავრცელებული წეს-ჩვეულების „ჩენკისა“, რომელიც მას კონსტანტინოპოლში უნახავს 1849 წელს. იმ განსხვავებით, რომ იქ ჩენკე-ბად 12-დან 18 წლამდე ასაკის ბავშვები იწოდებიან. იგი ფიქრობს, რომ ჰონა დუშეთსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში თურქეთის დროებითი მფლობელობის ნაშთი უნდა იყოს და ამ სახელის ქვეშ მუსლიმანური მუზის კვალი იქნა შემონახული (გვ. 71). რა თქმა უნდა, ეს არ არის სწორი, ჰონა, როგორც გარკვეულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, დიდმარხვის, აღდგომის წინა პერიოდის ჩამოთვლითი სახალხო ჩვეულებაა, რომელიც გენეტიკურად ახლოსაა აღდგომის დღესასწაულთან. ჰონა აღდგომასთან შემაერთებული ხილია, თუმცა როგორც ჰონის, ასე აღდგომის წეს-ჩვეულებათა სათავეს ქრისტიანობამდელი წყაროები აქვს²³.

კარდაკარ ჩამოვლის ლექს-სიმღერები მკვიდრო კავშირშია საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებებთან. ეს რიტუალური ლექს-სიმღერები ფართოდაა გავრცელებული სხვა ხალხების ფოლკლორშიც (შუა აზია, სლავები, რომანული სამყარო) და ყველგან საგაზაფხულო კარნავალებს უკავშირდება.

საქართველოში კალენდარული ფოლკლორის ეს ციკლი უკავშირდება საგაზაფხულო ნიღბოსნურ წარმოდგენებს. „ჰონი“ ტყავის, ბეწვის ქუდის (აგრეთვე ტანსაცმლის) მკერავს ნიშნავს. „კარდაკარ“ მოსიარულე მომღერლები ტყავ ბეწვეულის ტანსაცმელს იცვამდნენ და ნიღბებს იკეთებდნენ²⁴.

საგაზაფხულო ნიღბოსნურ წარმოდგენებში რიტუალის მონაწილენი ფრინველის ნიღბითაც ირთებოდნენ. ამას ადასტურებს ბერძნული ფოლკლორის უძველესი რიტუალური ნიმუშები, ე. წ. „მერცხლის სიმღერები“ (Chelidanism), როცა „ბუნების საგაზაფხულო გამოღვიძების ემბლემით, გაზაფხულის ჩიტების ფიგურით, უმეტეს შემთხვევაში მერცხლისა, ჩამოივლიდნენ სახლებში და შესაბამის

22 ქართული ხალხური პოეზია, V, საწესჩვეულებო ლექსები, შემდგენელი: მ. ჩიქოვანი. ნ. შამანძე, ტომის მთავარი რედაქტორი მ. ჩიქოვანი, თბ., 1979, გვ. 59—64, 310—316.

23 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 1975, გვ. 499.

24 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, გვ. 310.

სიმღერებს მღეროდნენ²⁵. ეს სიმღერები მსგავსებას იჩენს ქართულ საგაზაფხულო-საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშებთან²⁶.

ქარდაქარ ჩამოვლის რიტუალი კავშირშია გარდაცვლილ წინაპართა სულების გაცოცხლების რწმენასთან. ძველად სჯეროდათ, რომ მიცვალებულთა სულები აქტიურ გავლენას ახდენდნენ ცოცხლად დარჩენილთა ცხოვრებაზე; შეეძლოთ ებოძებინათ მათთვის ყანების მოსავლიანობა, საქონლისა და ფრინველის ნაყოფიერება, ჯანმრთელობა, ამიტომ ცდილობდნენ მათი გულის მოგებას. ნიღბოსნური კარნავალის მონაწილენიც წინაპართა სულების განმასახიერებლად არიან მიჩნეულნი²⁷.

ყურადღებას იქცევს პ. იოსელიანის შეხედულება არაგვის მოსახლეობის სიმღერებზე. ისტორიკოსის დაკვირვებით. თბილისელ ქართველთა სიმღერებისაგან რამდენადმე განსხვავებულია არაგვის მოსახლეობის სიმღერის კილო. რადგან მათი მართლმადიდებლური ლირისათვის უცხოა მუსლიმანური სამყაროდან მოტანილი ხმები. „არაგვის სანაპიროს ქართველები, — ამბობს ისტორიკოსი, — გოდებით, კვნესით, ურვით მღერიან მაშინაც, როცა ხნავენ და მაშინაც, როცა ნადიმობენ. არაგვის და, საერთოდ, ქართულმა თავად-აზნაურობამ წმინდა ჯვრისთვის ბრძოლაში შეისისხლხორცა სიონისა და სასუელიერო. რელიგიური ლირის წმიდათაწმიდა საგალობელი, დიდ სუფრასთან იგი მღეროდა საეკლესიო საგალობლებს“ (გვ. 77). ავტორი აქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ სომეხ ვაჭრებს არაგვის ხეობაში და განსაკუთრებით დუშეთში, თათრულ-სპარსული სიმღერების კილოც შეჰქონდათ და ავრცელებდნენო. ამგვარი კილო ზოგჯერ ქართულს შეერია და გადაავგარაო.

პლ. იოსელიანი ქართულ წეს-ჩვეულებებზე მსჯელობისას მესტვირეებზე და მათი საშაირო რეპერტუარზეც საუბრობს. „იმპროვიზატორები ძალიან იოლად თხზავენ პიროვნების საქებათ თუ განმაქიქებელ ლექსებს, გარდასული ჟამის ბრძოლებსა და გამარჯვებებზე მღერიან. ზოგჯერ ისინი ორნია და მაშინ მათი იმპროვიზაცია უფრო სახალისოა“. პ. იოსელიანი მესტვირეთა საქმიანობას აღარებს მე-12 საუკუნის საფრანგეთის ტრუბადურების პოეზიას: „საფრანგეთში მსგავსი ტრუბადურები XII საუკუნის დამდეგს გამოჩნდნენ და

Е. В. Анничков. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян, ч. 1. СПб, 1903. с. 217.

²⁶ მ. გიორგაძე, ქართული ხალხური კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის ერთი თემატიკური ციკლი (ქარდაქარ რიტუალური ჩამოვლის ლექსი-სიმღერები) ქერც. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 3, 1988, გვ. 73—74.

²⁷ ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1966, გვ. 7.

ისინი ახალფეხადგმული სახელმწიფოს პირველი პოეტ-მომღერლები იყვნენ... XVI საუკუნეში მათი სახელი გაქრა საფრანგეთში. მაგრამ საქართველოში კი ამ ტრუბადურების მუზა დღემდე ართობს ქართველ ხალხს“. (გვ. 66).

შორეული მსგავსება მართლაც არის ფრანგ ტრუბადურებსა და ქართველ მესტიკირეებს შორის. როგორც ტრუბადურები, ისე მესტიკირეები ლექსების შემთხვევლები და შემსრულებლებიც იყვნენ. ტრუბადურები მღეროდნენ მენესტრელთა მუსიკის თანხლებით, მესტიკირეები გუდა-სტიკირზე ამღერებდნენ. მათ შორის განსხვავება უფრო მეტია. ტრუბადურები იყვნენ პოეტი-მომღერლები XII-XIII სს. პროვანსში (სამხ. საფრანგეთი). მათი პოეზია დიდგვაროვანთა, არისტოკრატიული სალონების პოეზიაა. ტრუბადურების ლირიკა ლიტერატურულია. მან წარმოშობისთანავე კლასიკური რომაული და არაბულ-ანდალუსიური პოეზიის გავლენა განიცადა. უფრო მნიშვნელოვანი იყო მასზე შუა საუკუნეების ლათინური, კერძოდ, სასულიერო პოეზიის გავლენა. თუმცა იგი ფოლკლორის ზემოქმედებასაც განიცდიდა.

მესტიკირეთა პოეზია კი ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედების ქანრია, რომელიც მშრომელი მასების ინტერესებს გამოხატავს ძირითადად. მასზე მწიგნობრულ, ლიტერატურულ პოეზიას ზემოქმედება არ მოუხდენია. მესტიკირეთა რეპერტუარში შედის საგმირო-საისტორიო, საყოფაცხოვრებო, სამიჯნურო ლექსები. ქართველი პოეტი-მომღერლები ასრულებდნენ სტიკირზე დასამღერებელ თავისებური რიტმის, ხმის, ინტონაციისა და კილოს მქონე ლექსებს, რომელთა საზომი 8 ან 16 მარცვლიანი შაირია.

მესტიკირეები დღესაც საწესჩვეულებო დღესასწაულებისა და სახალხო სანახაობების ერთ-ერთი პოპულარული მონაწილენი არიან.

პ. იოსელიანის „ქალაქ ღუშეთის აღწერა“ რუსულ პერიოდიკაშიც გამოქვეყნდა²⁸.

რუსული პერიოდიკის ფურცლებზე გამოქვეყნებული პ. იოსელიანის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნაშრომებში წერილობითი წყაროების გარდა გამოყენებულია ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებიც.

პ. იოსელიანის ყოველკვირეულ გაზეთ „ზაკავკასკი ვესტნიკში“ (გამოდიოდა თბილისში 1836—64 წლებში) გამოქვეყნდა პ. იოსელიანის ნაშრომები, როგორცაა „Города существовавшие и существующие в Грузии“, „Празднование новолетия у древних гру-

²⁸ ЗКОИРГО, 1862, т. 5, с. 1—73.

აინი“, „Путевые записки по кахетии“ და სხვანი, რომლებშიც ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად ხალხური გადმოცემებიც არის გამოყენებული.

პ. იოსელიანის მრავალრიცხოვან საისტორიო ნაშრომებში დიდი ადგილები ეთმობა ქართველთა ეთნოგენეზის პრობლემას. ამ ნაშრომთა შორის განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს მისი ხელნაწერი ნაშრომი. „Историческое и географическое описание древней Грузии“ ნაშრომი მიძღვნილია მეცნიერებათა აკადემიისადმი, 1838 წლის 23 ივნისის თარიღით, დატულია აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ლენინგრადის არქივში (H 57, C 36)²⁹.

დასახელებულ ნაშრომში პ. იოსელიანი მის ხელთ არსებული როგორც ქართული, ისე განსაკუთრებით ანტიკური წერილობითი წყაროების და საისტორიო (ქართული, რუსული, ევროპული) ლიტერატურის მონაცემთა საფუძველზე მიდის დასკვნამდე, რომ ქართველთა წარმოშობის „ქართლის ცხოვრებისეულ“ კონცეფციას მყარი ნიადაგი არ მოეძებნება. მისი ღრმა რწმენით, ქართლოსი და სხვა ეთნარქები არარეალური პიროვნებებია, მათ შესახებ ცნობები ლეგენდარული და ზღაპრულია. „ჩვენ მათიანეებს, — აღნიშნავს იგი, — ივერიის ყველა მოსახლე იაფეთის შვილი-შვილის შვილია აკან გამოჰყავთ. არავითარი ეჭვი არაა, რომ ამგვარი თვალსაზრისი მოგვიანო ხანის შემოქმედების ნაყოფია, კერძოდ: იმ დროისა, როდესაც მათ ენებზე ითარგმნებოდა საღვთო წერილი (გვ. 64).

პ. იოსელიანის თვალსაზრისი ქართველ ეთნარქთა და საერთოდ ქართველი ხალხის წარმოშობის შესახებ ფოლკლორისტული ასპექტით იმით არის საინტერესო, რომ ავტორი თავის პოზიციას ამჟღავნებს „ქართლის ცხოვრების“ უძველეს ნაწილში გამოყენებული ფოლკლორული მასალის მიმართ, უარყოფს ლეონტი მროველის გამოყენებული მასალის ისტორიულ ღირებულებას, გადმოცემებს ეთნარქებზე იგავებად მიიჩნევს.

პ. იოსელიანი ეწეოდა შემკრებლობით მუშაობას. იგი XIX საუკუნის 30-იან წლებში თბილისში ხალხური პოეტური შემოქმედების ნიმუშებს აგროვებდა. ლენინგრადში დატულ ქართულ ხელნაწერთა

²⁹ პ. იოსელიანი, ახალი საარქივო მასალები, ლიტერატურული ძიებანი, III, 1947, გვ. 144. პ. იოსელიანის წერილები აკად. მ. ბროსესადმი, არჩ. ბარამიძე, პ. იოსელიანის ახლად აღმოჩენილი ხელნაწერის შესახებ, „ლიტერატურული გაზეთი“, № 29, 1959, გვ. 2; მისივე, კოლხეთის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები XIX ს. პირველი ნახევრის ქართულ ისტორიოგრაფიაში, „მოამბე“, № 5, 1962. 103--109.

შორის აღმოჩნდა პ. იოსელიანის მიერ ჩაწერილი ხალხური გამოცანები. იქ ორი რვეულია. პირველი რვეული — „ანდაზები და გამოცანები“ — დათარიღებულია 1835 წლის 30 სექტემბრით და ინახება სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში³⁰, ხოლო მეორე ხელნაწერი სათაურით — „გამოცანანი ქართულნი, შეკრებილნი პლატონ იოსელიანისა რ^მ, 1839-სა წელსა ქ. თბილისს“, მოთავსებულია სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბროსეს კოლექციაში (F 140)³¹ საკუთრივ პ. იოსელიანის მიერ ჩაწერილ ტექსტს რვეულის 17 გვერდი აქვს დათმობილი და თითოეულ გამოცანას თავისი ნომერი უზის. სულ აღნიშნულია 115, მაგრამ № 102 № 13-ის განმეორებაა³².

პ. იოსელიანის მიერ შეკრებილი ფოლკლორული ნიმუშები საშუალებას გვაძლევს გავიცნოთ XIX საუკუნის პირველი ნახევრის დროინდელი ხალხური სიტყვიერება და შევისწავლოთ ის მუშაობა, რომელსაც აწარმოებდნენ იმ ღრის ფოლკლორულ სიძველეთა შესაკრებად.

განხილული მასალის საფუძველზე ერთგვარი დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისტორიკოს პ. იოსელიანის შრომების ერთ-ერთი წყარო ფოლკლორია.

30 მ. ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორული ჩანაწერები ლენინგრადში. „პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწ. პედინსტიტუტის შრომები, V, 1948, გვ. 97—98.

31 მ. ჩიქოვანი, ახალი საარქივო მასალები, „ლიტერატურული ძიებანი“, III, 1947, გვ. 163—172.

32 მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 142.

IV. ფოლკლორი სულხან ბარათაშვილის ისტორიულ ნაშრომებში

სულხან ბარათაშვილის (1821—1866) „საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან მონგოლთა შემოსევამდე“ და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები საჭირო მასალას გვაწვდის ქართული ფოლკლორისტიკისათვის. ეს მასალები ფოლკლორის ისტორიის ზოგიერთ საყურადღებო ფაქტს შეიცავს.

ს. ბარათაშვილის „საქართველოს ისტორია“ მსოფლიო ისტორიულ ფონზე დაწერილი გამოკვლევაა. მასში ავტორი სხვა წყაროებთან ერთად ისტორიულ წყაროდ ზეპირსიტყვიერებასაც იყენებს. ამასთან, თავის თვალსაზრისს ავლენს, ზეპირსიტყვიერების ისტორიულ ღირებულებაზე მსჯელობს, რასაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს როგორც ისტორიულ მეცნიერებისათვის, ისე ფოლკლორისტიკისათვის.

ს. ბარათაშვილს ზეპირსიტყვიერება ზოგჯერ ისტორიის სანდო წყაროდ მიაჩნია. მეცნიერი წერს: „ოცდახუთმეტმა საუკუნემ განლო მას აქეთ, რა რომ მწერლობა და ისტორიული ლიტერატურა დაარსდნენ. ოცდახუთმეტი საუკუნის განმავლობაში ფილოსოფიური ქება ამოდ ცდილობს წყვილადის განათებას. ყოველი მეცადინეობის ნაყოფი არის მხოლოდ გონებითი დასკვნა, რომელიც გვირკვევს კაცთა პირველ საზოგადოებათა მიმდინარეობის მარტო ბუნებრივ ხასიათს, კერძო გარემოებანი კი, რომელნიც ყოველი ხალხის ცხოვრების განსაკუთრებულს ინდივიდუალურ ხასიათს შეადგენენ, სრულიად გამოუცნობელნი რჩებიან. ახლანდელ დროში ენათ ცოდნა და ფიზიოლოგია უმტკიცეს საშუალებად მიაჩნიათ რომელიმე ხალხის დასაწყისის გამოკვლევისათვის, მაგრამ გამოკვლევის ამგვარ სახსარს ჯერ არ აქვს ფეხი მოდგმული და შეუძლია მხოლოდ მიმდინარეობისა და ხალხებთან მიმოსვლის ოდნავ გამოცნობა. იმის შესახებ კი, თუ რაში მდგომარეობს ეს მიმოსვლა, ამგვარი გამოკვლევა არავითარ ცნობას არ გვაძლევს. ამიტომაც ძველმა ისტორიამ უნებლიედ უნდა მიმართოს ზღაპრულ გადმოცემებს, ისტორიკოსი ცდილობს რომ ქეშ-მარტების მცირედი კვალი იპოვეს ამ გადმოცემებში“¹.

¹ ს. ბარათაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, ქუთაისი, ქუთაისის ამხანაგობა, 1895, გვ. 5—6.

როგორც ვხედავთ, ს. ბარათაშვილი ქართველთა ეთნოგენეზის საკითხთან დაკავშირებით ენათმეცნიერებისა და ფიზიოლოგიის მონაცემებთან ერთად გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს ზეპირსიტყვიერ მასალას.

ს. ბარათაშვილს ზეპირი წყაროები უხსოვარ დროში შექმნილად მიაჩნია „ძნელია და თითქმის შეუძლებელიც იმის გამოკვლევა, თუ როდის და ვისგან არიან თავდაპირველად შეკრებილნი და მატრიანეში შეტანილნი ქართველი ხალხის სიტყვიერი გადმოცემანი. მაგრამ საქართველოს ისტორიული ლიტერატურის დასაწყისი უეჭველად უძველეს დროს უნდა ეკუთვნოდეს“². მეცნიერის აზრით, ქართველი ხალხის გადმოცემანი, მართალია, საქართველოს ისტორიის უძველეს ხანას ეკუთვნის, მაგრამ ისინი მატრიანეში უფრო გვიანაა შეტანილი და, ამასთან, სანდო მასალას შეიცავენ ძველი ისტორიის აღსადგენად. იგი წერს: „ის დრო, როდესაც ეს გადმოცემანი მატრიანეში შეუტანიათ, ისე ძველი არ უნდა იყოს, როგორც ის ხანა, რომელსაც ეს გადმოცემანი ეკუთვნიან და, ალბათ, ისინი ქართველებმა ქრისტეს სარწმუნოების მიღებისა და დაბადების გაცნობის შემდეგ შეადგინეს, მაგრამ ამავე დროს ეს გადმოცემანი ძლიერ ეთანხმებიან კაცთა საზოგადოების დაბადების წესს და შეუსაბამო ამბებით არ არის დამახინჯებულნი, როგორც, მაგალითად, სხვა ხალხების პირველი გადმოცემანი, თვით იმისთანა ხალხებისაც, რომელნიც ქართველებზე გაცილებით უფრო გვიან დაარსებულან. ამიტომაც ისინი სრულიად ამართლებენ შეხედულებას, რომელიც არსებობს ქართველების მომდინარეობის შესახებ და შესახებ იმისა, თუ როგორი ცხოვრება ჰქონიათ ქართველებს იმ საუკუნეებში, როდესაც ისინი პირველად დაარსებულან კავკასიაში. ამ საგნის გასარკვევად ჩვენ არსად გვეგულება ამაზედ უფრო სარწმუნო ცნობანი“ (გვ. 10—11).

ს. ბარათაშვილი სიფრთხილით ეკიდება არა მარტო ზეპირსიტყვიერ მასალას, არამედ უცხოელ მწერალთა და ისტორიკოსთა ცნობებსაც. მაგალითად, როცა ეხება ქართველთა წარმომავლობის საკითხს, განიხილავს ძველ უცხოელ მწერალთა შეხედულებებს აღნიშნულ საკითხზე, მათი მოსაზრება არ მიაჩნია სარწმუნოდ, კრიტიკულად აფასებს მათ (გვ. 12.)

ის ფაქტი, რომ ს. ბარათაშვილი ეკვის ქვეშ აყენებს უცხოელ მწერალთა და ისტორიკოსთა ცნობებს, მეცნიერის კვლევის მეთოდს ღირსებას მატებს.

ამირანის პრობლემა სულხან ბარათაშვილის ნაშრომებში. სულხან ბარათაშვილი წარმართული დღეობების,

2 ს. ბარათაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, გვ. 6.

კერძოდ, სარწმუნოებრივი რიტუალის „კუდიანობის ღამის“ აღწერის დროს, იალბუზზე მიჩაქვეულ ურჩ გმირზე ლაპარაკობს. იგი სრულიად შეცდომით ამირანს და ზოროასტრის არიმანს ერთმანეთთან აიგივებს. ისტორიკოსი გადმოგვცემს: „სახალხო ჩვეულებათა შორის, რომელთაც თან მოყვებოდნენ ხოლმე სიამოვნება და ცრუმორწმუნეობა, შესანიშნავია ეგრეთ წოდებული „კუდიანობის ღამე“. ეს ჩვეულება ბევრში ჰგავს „ივანეს ღამეს“, რომელსაც ასრულებენ გერმანელი და სკანდინაველი ტომები 24 ივნისს: ქართველებმა კი ეს ჩვეულება იციან დიდი მარხვის ხუთშაბათის წინა ღამეს, და თუ ამ ჩვეულების მიმდინარეობა ძალიან ძველი არ არის, ყოველ შემთხვევაში ის შემოულიათ ქართველებს უსათუოდ ქრისტიანობის მიღების პირველ ხანებშივე, ცეცხლმსახურების დასაცავად. ამ ჩვეულების ასრულების შემდეგ დღეებს. დიდი პარასკევის განთიადამდე. ქართველები ატარებენ შემდგომს ცრუმორწმუნეობის სრულებას: ჰედენ ჯაქვს ბოროტი სულის ამირანისათვის, რომელიც გადმოცემით კავკასიის მთებზედ არის მიჩაქვეული, — და უფრო ამ მიზნის გამო მიკაწერთ ჩვენ ზემოხსენებულ ჩვეულებას საქართველოში გავრცელებულ ცეცხლმსახურების მოგონებას. ექვი არ არის, რომ ქართველი ამირანი ზენდა-ავესტის არიმანია“³.

სულხან ბარათაშვილი ანალოგიური აზრს გამოთქვამს წერილში „ქართულ-მეგრული მოდგმის ხალხთა რელიგიური ყოფის მოკლე მიმოხილვა საყოველთაო წარმართობის ეპოქაში“, რომელიც გაზ. „კავკაზის“ 1847 წლის № 33-ში გამოქვეყნდა. მკვლევრის მტკიცებით, ზოროასტრის მოძღვრება ჩვენში ბერძენების თქმულებებს გადაეხლართა და წარმოშვა უთავბოლო ამბების ვეება გროვა. ავტორის თქმით, ახლაც რომ მოაგონო აფხაზს იალბუზის მთა, იგი ფრიად სერიოზულად დაგიწყებს მტკიცებას, რომ ერთ მის ჭურღმულში ვილაც ბუმბერაზი არის მიჩაქვეული. ქართველები ამას დასძენენ იმასაც. რომ ამ ტყვეს ამირანი ჰქვია და XII საუკუნის მათი ხალხური პოეზიის ფუნჯმა გადმოსცა კიდევ შთამომავლობას ამ საგნის შესახებ ცრურწმენის სხვადასხვა სურათებით. ისტორიკოსი იქვე დასძენს; რომ „ზღაპრული ამირანი ზოროასტრის არიმანი ანდა ბერძნული პრომეთესიაო“⁴.

ამირანისა და ზოროასტრის არიმანის იგივეობას იმ დროის ზოგიერთი ქართველი მეცნიერიც მართებულად მიიჩნევდა. მაგალითად, 1854 წლის გაზ. „კავკაზის“ № 28-ში დაიბეჭდა ნ. ბერძენოვის წე-

³ სულხან ბარათაშვილი, საქართველოს საშუალო საუკუნეთა ისტორია, რვეული II, ქუთაისი, 1895, გვ. 151—152.

⁴ Газ. „Кавказ“, 1847, № 33, с. 151.

ჩილი სათაურით „კუდიანობის ღამე“. ნ. ბერძენოვის აზრით, იალბუზი ავი სულეების ბუდეა, სადაც ღმერთმა ამირანი მიაჯაჭვა. იქნებ შემთხვევითი არ არის, რომ კუდიანები იალბუზზე მიდიან, ეგებ იქ ამირანს ხედებიანო. ამ საკითხს ნ. ბერძენოვი „კავკასის“ 1850 წლის № 33-შიც ეხება ამავე სათაურის მქონე სტატიაში⁵.

პროფ. ალ. ხახანაშვილის აზრით, ამირანი ღმერთური საწყისის გამომწატველი კეთილ ღმერთთან მებრძოლი ღვთაებაა⁶.

როგორც ვნახავთ, დ. ბაქრაძეც აიგივებდა ამირანს არიმანთან. არქართულ ლიტერატურაშიც ზოგიერთი მეცნიერი (ვილგელმ მანგარდტი, კარლ კრონი, ი. ნუსინოვი) ამირანის ბოროტ ბუნებას აღიარებდა და აღამიანთა ქომაგ გმირს ბოროტ ღვთაებათა ჯგუფში ათავსებდა. დღეს დამაჯერებლად და დასაბუთებულად, რომ ამირანი, ბოროტ ღვთაება არიმანისაგან განსხვავებით, კეთილი გმირია, თავისი ხალხის თავისუფლებისათვის მებრძოლი⁷.

როგორც აღენიშნეთ, სულხან ბარათაშვილს ეკუთვნის წერილი „ქართულ-მეგრული მოდგმის ხალხთა რელიგიური ყოფის მოკლე მიმოხილვა საყოველთაო წარმართობის ეპოქაში“. ამ წერილში ავტორი „ქართლის ცხოვრებისა“ და უცხოური წყაროების ერთგვარი კრიტიკული გამოყენების საფუძველზე ქართველთა რელიგიურ რწმენაზე მსჯელობს. ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი წერილის ის ნაწილია, სადაც ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას ამირანტისა და ამირან-მთის იგივეობის შესახებ. ავტორი აქ იმოწმებს აპოლონიოს როდოსელს და აღნიშნავს, რომ აპოლონიოსი (როდოსელი) არგონავტთა ლაშქრობის აღწერისას ფაზისს რომ ახსენებს, დასძენს: იგი ამირანტის მთიდან მოედინებაო. თავის მხრივ წერილის ავტორი შენიშნავს: შესაძლოა ამირანტა დამაჯინჯებული ამირან-მთა ანუ ამირანის მთა არისო⁸.

ასეთივე აზრი 50 წლის შემდეგ აკაკი წერეთელმა განავითარა (გამოქვეყნდა „კარებულში“ 1897 წელს, ტრავედია „მედეას“ შენიშვნების სახით). აკაკი წერდა: „ბერძენების მწერლები ამტკიცებენ, რომ პრომეთეოსი ამირანტის მთაზე იყო კავკასიაში მიკრულაო. შესამე საუკუნეში ქრისტეს წინ აპოლონი როდოსელი ამტკიცებს, რომ მდინარე ფაზისი ამირანტის მთიდან გადმოდისო, სადაც პრომეთეოსი იყო მიბმული. რა მთა არის ეს ამირანტა, ბერძენებისაგან მო-

5 ე. ა რ ქ ე ა ნ ი ძ ე, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია გაზეთ „კავკასში“ გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., 1965, გვ. 98—99.

⁶ Н. С. Х а х а н о в, Очерки, I, М., 1895, с. 42; Очерки II, 1897, с. 165.

⁷ მ. ჩ ი ქ ვ ა ნ ი, კვლავ ამირანის შესახებ, თურმ. „მნათობი“, № 6, 1956.

⁸ „Кавказ“, 1847, № 33, с. 151.

ხსენებული, რომ დღეს აღარ ვიცი?“ — კითხულობს აკაკი წერეთელი და თვითონვე პასუხობს — „ეს ის მთა არის, რომელსაც ჩვენი ზეპირსიტყვაობა „ამირანმთას“ ეძახის და სადაც ამირანი იყო მიბრუნული“⁹.

ვფიქრობთ, აკაკი წერეთლის თვალსაზრისი ამირანტისა და ამირან-მთის იდენტურობაზე სულხან ბარათაშვილისაგან მომდინარეობს. ს. ბარათაშვილის მოსაზრება ამირანტისა და ამირან-მთის იგივეობის თაობაზე სწორი და მართებულია. ბერძნული ამირანტი რომ ქართულ ამირან-მთას ნიშნავს, დღეს სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებულია¹⁰.

სულხან ბარათაშვილის შრომების ფოლკლორული თვალსაზრისით შესწავლამ აჩვენა, რომ მათი ერთ-ერთი წყარო ზეპირშემოქმედებაა. ისტორიკოსი იყენებს ზეპირსიტყვიერებას — გადმოცემა-თქმულებებს, მითებსა და ლეგენდებს, ხალხური ისტორიული პოეზიის ფრაგმენტებს.

⁹ ა. წერეთელი, თხზულებანი, III, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, თბ., 1940, გვ. 679.

¹⁰ მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, II, თბ.; 1965, გვ. 129; შ. ნუცუბიძე, შრომები, VIII, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, წიგნი I, თბ., 1983, გვ. 100—101; აპოლონოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი და შესავალი წერილი ა. გელოვანისა, რედაქცია, ნარკვევი, შენიშვნები და საძიებელი ა. ურუშაძისა, კომენტარები მეორე წიგნისათვის, თბ., 1975, გვ. 208.

V. ფოლკლორული მასალები დიმიტრი ბაქრაძის ისტორიულ ნაშრომებში

ქართული ისტორიოგრაფიის საქართველოში დაფუძნება დიმიტრი ბაქრაძის (1826—1890) სახელთანაა დაკავშირებული. დ. ბაქრაძემ იცოდა, რომ ერის კულტურული მემკვიდრეობის აღდგენისათვის ზრძოლა უიარაღო იქნებოდა მისი ისტორიის შესწავლის გარეშე¹. ამიტომ მან თავისი მოღვაწეობის საგნად მშობლიური ხალხის ისტორიის შესწავლა აირჩია და მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება ამ საქმეს მოახმარა.

I. ფოლკლორული მასალები დიმიტრი ბაქრაძის „საქართველოს ისტორიაში“. მე-19 საუკუნის გამოჩენილი ქართველი ისტორიკოსის დიმიტრი ბაქრაძის ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა ჯეროვნადაა შესწავლილი, წარმოჩენილი და გარკვეულია მისი ისტორიოგრაფიულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ბევრი საკითხი². წინამდებარე გამოკვლევაში დიმიტრი ბაქრაძის ისტორიული ნაშრომები ფოლკლორული ასპექტითაა განხილული. ამ თვალსაზრისით დ. ბაქრაძის შემოქმედება დღემდე არაა შესწავლილი.

1. დ. ბაქრაძე ხალხური სიტყვიერების ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ. დ. ბაქრაძისათვის ფოლკლორი ერთ-ერთი მასალა იყო ქართული ეროვნული ისტორიის შენობის ასაგებად. იგი თანამედროვეთ ასე მიმართავდა: „გინდათ სახლი ააშენოთ? ჯერ აირჩიეთ ადგილი, მასუკან იმ ადგილს მიზიდეთ ყველა საჭირო მასალა; თორემ უამისოდ სახლს ვერ ააშენებთ. მართალია ეს თუ არა? ისტორიაც სახლია, რომელშიც უნდა იცხოვროს მთელმა ხალხმა. მივიღოთ ყველამ მონაწილეობა, ერთ ადგილას

¹ ი. ჯავახიშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია, გვ. 3; ილია ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. V, გვ. 207.

² შ. დუმბაძე, ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე, ბათუმი, 1950; ა. კაკვიძე, XIX ს. ქართული ისტორიული აზროვნება (დ. ბაქრაძე, ილ. ჭავჭავაძე). მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაჭ. 29, თბ., 1951, გვ. 1—24.

მოვხილეთ ყველა მასალა, ვისაც რა გვაქვს, და შემდეგ მოვითხოვთ ისტორიის აშენებას³.

დ. ბაქრაძე ხალხურ სიტყვიერებას ერთ-ერთ ისტორიულ წყაროდ მიიჩნევს. მისი აზრით, საქართველოს წინაისტორიული ხანის წყაროები ძალზედ მცირეა და თანაც ზღაპრულ ხასიათს ატარებენ. ამის გამო იგი ძველი ისტორიის საკითხების კვლევისას დიდ მნიშვნელობას აძლევს ზეპირსიტყვიერებას. ამასთან, მეცნიერმა მშვენიერად იცის, რომ ზეპირგადმოცემებსა და თქმულებებში ბევრი რამ ხალხის ფანტაზიას ეკუთვნის და ისინი კრიტიკულ შესწავლას მოითხოვენ. ისტორიული წყაროებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება დიმი. ბაქრაძემ ჭერ კიდევ 1857 წელს გამოამჟღავნა⁴.

1895 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „ქართლის ცხოვრების პირველგადმოცემათა წყაროები და მათი ხასიათი“ დ. ბაქრაძე თავისებური მეცნიერული სიფრთხილით აფასებს „ქართლის ცხოვრებაში“ შესულ მასალას⁵. იგი აღნიშნავს, რომ „პირველ-გადმოცემა“ არ შეიძლება ისტორიულ ჭეშმარიტებად მივიღოთ. მიუხედავად ამისა, მითებსა და ლეგენდებში, მისი აზრით, ისტორიკოსმა ჭეშმარიტების მარცვლი უნდა დაინახოს. იგი წერს: „სადაც უნდა იყოს და როგორც უნდა იყოს ამ უკანასკნელთ დასაწყისი: იბადებიან იგინი თვით ერში, თუ შემოდინან გარედან, მაინცა და მაინც ჩვენ არ შეგვეფერის მათდაჲ უყურადღებობა, რადგან, როგორც ცნობილია, ხშირად აღბეჭდავდნენ იგინი ერში დანერგულს რომელსამე მოსაზრებას, უჩვენებენ ერის შეხედულებას ჭეყენიურობაზე, სტოვებენ კვალს მის ცხოვრებაში და საფუძვლად ხდებიან შემდეგ მწერლობის ნაწარმოებში“. ანალოგიურ შეხედულებას ავითარებს ავტორი ნაშრომში «Од источников грузинской истории». მეცნიერი წერს: „უჩვეულია, რომ პირველ დროებათა მოვლენები გადმოცემების მიხედვითაა აღწერილი. ამას ამტკიცებს მატიანეთა შინაგანი ხასიათი: მათში მოთხრობილია დაუჭერებელ თავგადასაყვლებზე, მებრძოლთა რიცხვი არ შეეატყვისება ქვეყნის მოსახლეობას და სივრცეს, არაბუნებრივია მოქმედ პირთა პირადი თვისებანი. მათი კითხვის დროს თქვენ თითქოს მითიურ ხანაში გადადიხართ, მაგრამ თანდათან ზღაპრული ელფერი კლებულობს და ბოლოს თქვენ გრძნობთ, რომ მოკვდავთა გარემოში მოხვდით. ამის გამო არაა გასაკვირი, ახლა რომ წერენ თა-

3 დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ზოგი რამ ჩვენ ისტორიაზე, არქეოლოგიაზე, ყოფაცხოვრებაზე. გაზ. „ივერია“, 1877, № 8, გვ. 14.

4 საქართველოს ისტორიის წყაროები, აკადემიის წევრს, შარი ივანეს ძე ბროსეს. „ოსკარი“, 1857, № 2, გვ. 51—69.

5 ეურნ. „ივერია“, 1886, № 1.

წამედროვენი: მათში გამოსახული ხასიათები და მოვლენები სინამდვილეს შეესატყვისება, განსაკუთრებით მსხვილი ფაქტების გადმოცემისას⁶.

საგულისხმოა, რომ დ. ბაქრაძეზე ნაყოფიერი გავლენა მოუხდენია XIX ს. გამოჩენილი გერმანელი მეცნიერის გეორგ ნიბურის (1776—1831) „რომის ისტორიას“, რომელმაც მთელი ეპოქა და მიმდინარეობა შექმნა დასავლეთევროპულ ისტორიოგრაფიაში, და რომლის საფუძვლიანი დამუშავების შედეგად დ. ბაქრაძემ კრიტიკული თვალთახედვით გაარჩია „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ნაწილი. დ. ბაქრაძის სიტყვით, „ქართლის ცხოვრების“ უძველესი ნაწილი ზღაპრულია და ჩვენ დრომდე მოაღწია ზეპირსიტყვიერების გზით. „ეს დასაწყისი ჩვენ მათიანებში იმგვარივეა, — აღნიშნავდა იგი, — როგორც უცხო ტომთ თქმულებანი წარმოგვიდგენენ. ევროპის განვითარებულთ მეცნიერთ შეუნიშნავთ, რომ არც ერთმა ტომმა არ იცის თავისი შთამომავლობა და ყველა მოთხრობა პირველ საუკუნეებზე ზღაპარია. ეს ასეც უნდა იყოს. ყოველივე ამგვარი თქმულება დაფუძნებულია ზეპირსიტყვაობაზე“⁷.

დ. ბაქრაძე ქართულ ისტორიოგრაფიაში მეცნიერულ-კრიტიკულ მიმართულებას იწყებს. შიპი. როგორც ისტორიკოსის. კრიტიკული მიდგომა ფოლკლორული წყაროებისადმი სწორი თვალსაზრისითაა შემუშავებული. იგი ზეპირსიტყვიერებას ძლიერ თავშეკავებულად მიმართავს, ზოგჯერ ისტორიულ თხზულებებში გამოყენებული ფოლკლორული ნიმუშების სანდოობას კითხვის ქვეშ აყენებს. თავის „საქართველოს ისტორიაში“ დ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ მან მის განკარგულებაში არსებული მასალა ქართულსა და უცხოურ ენებზე „შედლებისდაგვარად აწონა, გაარკვია“. ამასთან, ისტორიკოსი, ახალი მეცნიერულ-ისტორიული პოზიციებიდან გამომდინარე, იქვე მიუთითებს, უძველესი ქართული წერილობითი წყაროების უკმარობას საქართველოს წინაისტორიული ხანის სურათის აღსადგენად. „ამგვარი მასალა ჩვენი ისტორიისა. — წერს იგი ისტორიის წინასიტყვაობაში, — როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, ჭერ-ჭერობით ჩვენ არა გვაქვს და რაც გვაქვს, ისიც ნაწყვეტ-ნაწყვეტი, აქა-იქ გაფანტული, ხელუხლებელი კრიტიკის მხრით; ამის გამო ჩვენი შრომა არათუ სრული არ არის, არამედ რამდენადაც უძველეს ხანას ეხება, იმდენად ზღაპრულის თვისებისაა“⁸. „ზღაპრული თვისებების“ მიუხედავად

⁶ Дм. Бакрадзе, Об источниках грузинской истории, с. 405.

⁷ დ. ბაქრაძე, საქართველოს ისტორიის პირველ-დაწყება. თურნ. „მნათობი“, № 2, 1872, გვ. 52.

⁸ დ. ბ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი უძველესი დროიდან X საუკუნის დასასრულამდე, ტფილისი, 1889, გვ. 2.

„ამგვარ მასალას“ დ. ბაქრაძე ძველი ისტორიის საკითხების გაშუქებისას დიდ მნიშვნელობას აძლევს: „თვით ეს ზღაპრული თვისება აღმოგვიჩინს იმგვარ ფაქტებსაცა, რომელთაც დროთიღრო აქა-იქ ნათელი შეაქვთ საქართველოს ისტორიის მსვლელობაში“⁹.

2. ცნობები არგონავტების პრომეთეს და ამორძალების შესახებ. დ. ბაქრაძე თავის „საქართველოს ისტორიის“ პირველ თავში ვრცლად მსჯელობს პელაზგების შესახებ. იგი აქვე პრომეთეს მითხევ ლაპარაკობს. მისი აზრით, პრომეთეს მითი კავკასიასთანაა დაკავშირებული. იგი წერს: მცირე აზიის ყველა ტომში უმთავრეს ტომად უნდა ითვლებოდნენ პელაზგები. მართალია, ეს სახელი ძველადვე ამოიკვეთა, მაგრამ იმათი მითოლოგიური გარდამოცემა იმათ შთამომავალ ტომში ელინებში დარჩა. ამტკიცებენ. ვიპოვე პელაზგებს ზემო აზიიდან ურალზე გამოეცვლოს და ვითომც პირველი ბინადრობა იმათ ჩვენის კავკაზის ჩრდილო მხარეში დაედვათ. პელაზგების მითი ანუ ზღაპრატყმულობა იმათ წინაპრად უჩვენებს იაფეტს, რომელიც კავკაზსში თურმე ცხოვრობდა“. დ. ბაქრაძე კავკასიის ქედს პრომეთეს მიჯაჭვის ადგილად იხსენიებს. „იაფეტისა და აზიის შვილი პრომეთე კავკაზის ქედზე თურმე იყო მიმსკვალული“¹⁰. მეცნიერი პრომეთეს მითზე მსჯელობისას ძველ ბერძნულ წერილობით წყაროებს ეყრდნობა (ესქილე, აპოლონიოს როდოსელი. თეოფრასტე, სტრაბონი, არიანე და სხვ.). მაგალითად. აპოლონიოს როდოსელის ცნობის მიხედვით, პრომეთეს მიჯაჭვის ადგილად მდინარე ფაზისის შესართავის მახლობლად კავკასიონის მთაგრეხილის მიუვალი კლდეები ითვლება¹¹.

დ. ბაქრაძე არგონავტებისა და ამორძალების თქმულებებს პელაზგებს მიაკუთვნებს. იგი წერს: „პელაზგების მითი წარმოგვიდგენს ყოფა-ცხოვრებას და მოღვაწეობას ძველი გმირებისას ბელლეროთონისას, თეზისისას, პერკულესისას და არგონავტებისას; ამ მითში მოხსენიებულნი ღირსსაწსოვარნი არიან არგონავტები და ამაზონები. ყველას აქვს ამოკითხული ძველის ისტორიიდან მითი არგონავტების ზღვით გამგზავრებაზე, ოქროს მატყლის საძებნელად, აეტის სამფლობელოში, სადაც უმთავრესი მდინარე ოკეანს თურმე უერთდებოდა და სადაც ღელაქალაქი აეტისა ეად თურმე იწოდებოდა. ამ მხარეს ძველნი მწერალნი ჰხადიან კოლხიდად, მდინარე ოკეანს — ფაზისად ანუ რიონად, ზღვას — პონტად, ფას — არხეოპოლად ანუ ნაქა-

⁹ იქვე, გვ. 2.

¹⁰ იქვე, გვ. 14.

¹¹ აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი ა. ურუშაძისა, თბ., 1948, გვ. 108—109.

ლაქეჯად სამეცრელოში. თვით ოჯრის მატყლი. მათის აზრით. კოლხი-
ლის სიმდიდრეს მოასწავებდა. მითი გვიჩვენებს ამაზონებს მეომარ
დედაკაცებად, რომელნიც თერმოდონის მთა-ღელეებში მკვლავრობ-
დნენ... ფიქრობენ, ვითომც ამაზონები, ინდოევროპულს სკვითებს
შეადგენდნენ, ვითომც იგინი კავკაზით გამგზავრებულიყვნენ და მცი-
რე აზიაში დაბანაკებულიყვნენ, ვითომც ცხენოსნობაში და შილდ-
ისრის ხმარებაში დიად დახელოვნებულნი ყოფილიყვნენ, ლაშქრო-
ბაში თავიანთ ქმრებს არ ჰმორდებოდნენ და ვითომც აქედან წარ-
მოსდგა ზემოთ მოყვანილი თქმულება ამაზონებზე¹².

ამორძალების მითის გადმოცემისას დ. ბაქრაძე მიუთითებს ეი-
ვიენ დე სენმარტენის შრომაზე „გეოგრაფიული აღმოჩენების ისტო-
რიიდან“, რომელიც გამოქვეყნდა პარიზში 1845 წელს. მაგრამ ავ-
ტორი ამ საკითხზე უშუალო წყაროებსაც იცნობს. მაგალითად, იგი
იცნობს ბერძენი და რომაელი მწერლების ცნობებს ამორძალებზე,
ოდისეას მე-12 სიმღერას, სადაც საუბარია არგონავტების ზღვაოს-
ნობაზე და ამორძალებზე, აპოლონიოს როდოსელის არგონავტიკას
და სხვას. იგი აცნობს აგრეთვე ნ. კარაზინის, ვ. სვეტლოვის, ვ. ლა-
ტიშევის, და სხვათა შრომებს აღნიშნული საკითხის ირგვლივ.

თქმულება ამორძალებზე ძველისძველია. ლეგენდა ქალთა ტომის
შესახებ გაერკელებულია მსოფლიოს ყველა კუთხეში. მან ფართო
ასახვა პოვა როგორც დასავლეთის. ისე აღმოსავლეთის ლიტერატუ-
რასა და ფოლკლორში. იგი გვხვდება აგრეთვე ძველ ქართულ მწერ-
ლობასა და ზეპირსიტყვიერებაში¹³.

3. ლეგენდა კოლხების წარმომავლობაზე. დ. ბაქ-
რაძე თავის „ისტორიაში“ კოლხების წარმომავლობის თაობაზე მო-
გვითხრობს. ისტორიის ამ ნაწილში იგი იყენებს ბერძენი ისტორიკო-
სების — ჰეროდოტეს (484—425 წწ. ძვ. წ.), აპოლონიოს როდოსე-
ლის (II ს. ძვ. წ.), დიოდორეს (I საუკ. ძვ. წ.) ცნობებს, რომელთა
მიხედვით კოლხები ეგვიპტური წარმოშობის არიან. დ. ბაქრაძეს მო-
ჰყავს ჰეროდოტეს ცნობა: ჰეროდოტეს თქმულებით, ეგვიპტის გან-
თქმული მეფე სეზოსტრისი. რომელიც ახლა ცნობილია რამზე მუორედ
და ჰყვაობდა XIV საუკუნეში. აზიისა და ევროპის დაპყრობის შემ-
დეგ მისდგომია ღაზის მდინარეს და იქ დაუსახლებია თავისი კოლო-
ნია. „მე გამოვიკითხეო ამ საგანზე. ამბობს ჰეროდოტი. კოლხიდელებ-
საც და ეგვიპტელებსაც და ორნივე ერთის აზრისანი არიანო. ეგვი-
პტელნი იტყვიანო, რომ კოლხიდელნი შეადგენენ სეზოსტრის მხედ-

12 დ. ბ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, გვ. 15.

13 გ. ახვლედიანი, ამორძალები ერთ ძველ ქართულ ძეგლში, ჟურნ.
„ცისკარი“, 1967, № 9, გვ. 150—154.

რობის ნაწილს. ამ აზრს ჰმონუმენტო იმათივე მოწავეო ფერი, ხუჭუქი თმა და წინდააცვეთა, რომელიც ჩვეულებად აქვთ ორსავე ტომს და რომელიც კოლხიდელებთან მიუთვისებიათო თვით იმათ მეზობლებს მაკრონებს. გარდა ამისა ეგვიპტელნი და კოლხიდელნი ერთგვარ მისდევენო სელის შემეშვავებასა და თვით ყოფა-ცხოვრება და ენა ორსავე ტომისა ერთი და იგივეაო“.

დ. ბაქრაძე პეროდოტეს ამ ცნობას მითს უწოდებს, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ანტიკურ სამყაროში სხვადასხვა ვარიაციით. იგი წერს: „ეს გარდამოცემა პეროდოტისა, ანუ, ჩვენის ფიქრით, მითი, მიუღიათ ნამდვილ შემთხვევათ შემდეგის საუკუნეების მწერლებსა და ამგვარად გავრცელებულა ჩვენს დრომდე“¹⁴.

დ. ბაქრაძე სეპტიკურად უყურებს ამ ცნობას, მაგრამ, სრულიად სამართლიანად, ისტორიკოსი საჭიროდ თვლის, რომ ქართული ხალხის უძველესი ისტორიის გადმოცემისას ანგარიში გაუწიოს და უჭერებელ მოთხრობასაც და თავის „ისტორიაში“ შემოიტანოს, ისტორიის წყაროდ გამოიყენოს; თანაც ეს ცნობა მას არ მიაჩნია ბერძენ მემპტიანეთა მიერ უბრალო გამოწაგონ ამბად.

ბერძენი ისტორიკოსების (პეროდოტე, აპოლონიოს როდოსელი, დიოდორე) ცნობას ღველი ეგვიპტის მეფის სეზოსტრის ლეგენდარული საქმიანობისა და კოლხების ეგვიპტურ წარმომობაზე ვერ ეძებნება ისტორიული საფუძველი. სამეცნიერო ლიტერატურაში არაა გარკვეული, თუ საიდან გაჩნდა პეროდოტესთან, და საერთოდ ბერძენ მწერლებთან, ცნობა კოლხთა და ეგვიპტელთა ნათესაობას შესახებ. იქნებ, იგი ისტორიული სინამდვილის ბუნდოვანი ანარეკლი იყოს. ამ საკითხთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, სწორად აღნიშნავს პროფ. თ. ყაუხჩიშვილი: „ჩვენ დღესდღეობით გადაწყვეტით ვერაფერს ვიტყვით ამ ცნობის ქეშმარიტების შესახებ, მაგრამ ის მთლად ისე ბელადებით უარსაყოფი არ უნდა იყოს. როგორც აქამდე ხელებოდა. მას სხვაგვარი ახსნა სჭირდება, ვიდრე ჩვეულებრივ ხსნიან ხოლმე“¹⁵.

ფიქრობენ, რომ პეროდოტეს ცნობაში კოლხთა ეგვიპტური წარმომავლობის შესახებ და მის მეტად საყურადღებო ინფორმაციაში იმის თაობაზე, რომ კოლხურ სელს ჯერ კიდევ კლასიკურ ეპოქაში სარდონულს უწოდებდნენ, ისტორიული სინამდვილეა არეკლილი. კერძოდ, აქ აირეკლა ცნობა ძვ. წ. XIII ს-ში „ზღვის ხალხთა“¹⁶. ერთ-

14 დ. ი. მ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, გვ. 26—27.

15 თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, III, თბ., 1977, გვ. 55.

16 „ზღვის ხალხები“, ეგვიპტურ წყაროებში ეგვიპტურ და დასავლეთანატოლურ ტომთა ძლიერი გაერთიანების სახელწოდება.

ერთი ყველაზე უფრო ცნობილი შარდანას ტომის ერთი ნაწილის. ხალხთა მოძრაობის შედეგად კავკასიაში გადმოსვლისა და ადგილობრივ მოსახლეობასთან შერევის შესახებ¹⁷.

4. დ. ბაქრაძე ირანული ეპოსისა და მიჯაქეული ამირანის შესახებ. დ. ბაქრაძე არ ივიწყებს ზეპირსიტყვიერებას, აღიარებს მის ისტორიულ ღირებულებას და თავისი დროის პირობაზე სწორ შეფასებას აძლევს მას. იგი „ქართლის ცხოვრების“ საკითხებზე მსჯელობისას ჯერონად იყენებს ფოლკლორულ მონაცემებს, მაგრამ იყენებს არა ბრმად, არამედ, როგორც მეცნიერულ-კრიტიკული აზროვნების სერიოზული წარმომადგენელი, მეცნიერების თვალთახედვით სწავლობს მას, წარსულის მსოფლიო-ისტორიულ პროცესთან მიმართებაში განიხილავს.

როგორც ცნობილია, „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცულია ძველი სპარსული გადმოცემანი. მაგალითად, ერთ ადგილას ირანის მითურ-ლეგენდური ხანის ამბებია გადმოცემული და ქართლის ისტორიასთან დაკავშირებული (ქც., I, 12—16). ლეონტი მროველი ამ ამბების წყაროდ „სპარსთა ცხოვრების წიგნს“ ასახელებს. ლეონტი მროველი აღწერს ქეკაბოსის ამბებს და იქვე დასძენს: „ვითარცა წერილ არს წიგნსა სპარსთა ცხოვრებისასა“ (ქც. I, გვ. 14). აქვე მოხსენიებულია ირანული ეპოსის ცნობილი გმირები: აფრიდონ, შიოშ ბედნიერი, ქაიხოსრო, ფარაბოროტი, სპანდიატ რვალი, არღაშირ, ბაჰამანი და სხვ.

დ. ბაქრაძის დაკვირვებით, ძველი სპარსული ამბების მოთხრობისას „ქართლის ცხოვრებას“ და „შაჰ-ნამეს“ ერთი საერთო წყარო აქვთ. ლეონტი მროველს ეს ამბავი აღებული აქვს არა უშუალოდ „შაჰ-ნამედან“, არამედ სპარსეთის ისტორიაში კარგად ცნობილი „დაბისტანის წიგნიდან“. თავის მხრე ვაზისტანი კი ძველი ფაშაური მანუსკრიპტით და ზეპირსიტყვიერი გადმოცემებით სარგებლობს. ისტორიკოსი წერს: „...წყაროდ ქ-ცხბას. როგორც თვით ის იტყვის. სპარსეთის ისტორია ჰქონია. ეს ის წყარო უნდა იყოს, საიდანაც X I საუკ. ქრისტეს შემდეგ სპარსეთის პოეტს ფერდუსის შეუდგენია ევროპელთ მეცნიერთაგან კარგად ცნობილი ისტორია სპარსეთის მეფეებისა ანუ შაჰ-ნამე. შაჰ-ნამე და ქართლის ცხოვრება თითქმის თანახმად გვიამბობენ ძველს სპარსულ გარდამოცემას. ეს გარდამოცემა უნდა იყოს, ჩვენის ფიქრით, მალკოლმის მიერ გარკვეული სპარსეთის ისტორიაში წიგნი დაბისტანი. დაბისტანს თავის მხრით ხელთ-

17 რ. გორდეზიანი, ბერძნული ცვილიზაცია, ნაკვეთი, I, გმირთა ეპოქიდან არქაიკამდე, თბ., 1988, გვ. 60.

მძღვანელად ჰქონია ძველი ფეჰლევეური მანუსკრიპტი და ზეპირსიტყვიერნი გარდამოცემანი, რომელნიც დაბისტანის ავტორისათვის მოჰამედ-ფანისათვის უამბნიათ ზოროასტრზე წინა-სარწმუნოების აღმსარებელთა. დაბისტანი სპარსეთის ისტორიას უკავშირებს ინდოეთის ისტორიასა. აქ სპარსეთის გამოხატულობაში შესანიშნავია როგორც ზნეობა და ყოფა-ცხოვრება სპარსეთისა, აგრეთვე იმისი სარწმუნოებრივი წესდებულება ზოროასტრის წინად, რომელიც ერთი და იგივე თურმე იყო სპარსეთში და ინდოეთში¹⁸. მეცნიერი მოიხსენიებს „ქართლის ცხოვრებაში“ დამოწმებულ ირანული ეპოსის ცნობილ გმირებს: აფრიდონს, ქეკაპოს და სხვას. მისი აზრით, „ქართლის ცხოვრების“ აფრიდონ გმირი, რომელსაც გველთ უფალი ბევრასფ ჯანგაჟ შეუკრავს და მთაზე დაუბამს“, სპარსეთის გადმოცემით ყოფილა ჯემშიდის შვილი ფერიდუნ, ხოლო გველთ უფალი ყოფილა ზოჰაკი, სახელწოდებული აგრეთვე აჯე-ჰაჰად, ესე იგი დრაკონად. ჩვენებურად ვთქვათ, გველუშაჰად. იმ მთას, სადაც ის შემგვალული თურმე იყო, სახელსდებენ იალბუზად თეჰერანის მახლობლად. ჩვენი იარედი არის იარეჯი, ძე ფერიდუნისა, ქეკაპოს ლეკეთში მგრძნობელისაგან დაბრმავებული არის ქაი-კაოსი, ანუ ქიაჰკარი, რომელიც ცხოვრობდა მე-VII საუკუნეში ქრისტეს მოსვლამდე¹⁹.

დ. ბაქრაძის დაკვირვებით, ზოჰაკი — დრაკონი ანუ გველუშაჰია, რომელსაც ანალოგიები ეძებნება ქართულ ზღაპრებში. იგი წერს: „ჩვენი ერის წარმოდგენაში აქამდე გავრცელებულია დევი, რომელიც ამ სახელითვე იხსენიება. აქ მრავალ ზღაპარს საგნად აქვს ელფარეთვალებიანი, მრავალთავებიანი გველუშაჰი, დაბისტანის ზოჰაკი ანუ დრაკონი, მთაზე დაბმული“²⁰. მეცნიერის აზრით, მთაზე დაბმული გველთ უფალი ზოჰაქის (იგივე ბევრასფი, სპარსულად ბეივერასპი) ზღაპარი „მოგვაგონებს სომხებს ლეგენდას არტავაზზე, ქართველების თქმულებას ამირანზე“²¹. მკვლევარი არამართებულად ამირანს ზოროასტრის არიმანთან აიგივებს და ადამიანთა ქომაგ გმირს დემონებისა და მიჯაჭვეულ ურჩხულთა პლეადას აკუთვნებს. „სპარსულს ზღაპრულ გარდამოცემაში, — წერს დ. ბაქრაძე, — არიმანი ანუ ამირანი იყო მაცდური სული, წინააღმდეგ ორმუზდისა და მეფე დევეზისა. ეს ლეგენდა ჩვენში იგივეა ახლა, რაც სომხეთში ყოფილა მე-V საუკუნე. მოსე ხორენელი ამბობს არტავაზზე: „მოხუცი დედაკაცი იტყვიან, ვითომც არტავაზი, რკინის ჯაჭვით შეკრული, შემსკვალული იყოს კლდის ქვაბში; ვითომც ორი ძალი შეუსუსტებლად ჰლრიდნენ

18 დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, გვ. 67.

19 იქვე, გვ. 68.

20 იქვე, გვ. 69.

21 იქვე, გვ. 69.

ჯაქვსა და არტავაზი ცდილობდეს ქვაბიდან გამოვიდეს და ქვეყანას ბოლო მოუღოს; ვითომც მკედლების კვერის დარტყმით ჯაქვი ისევ მაგრდებოდეს. ამისათვისაც თვით ჩვენ დროს, დასძენს ხორენელი, მრავალნი მკედელნი ამ ლეგენდის მიხედვით სცემენ კვერსა სამკედლოში, რომ არტავაზის ჯაქვი შემაგრდეს²². „ეს ლეგენდა, — დასძენს დ. ბაქრაძე — ოსებსაცა აქვთ. ოსების წარმოდგენით ერთი მძიმედ შეჩაკეული პურობილი შემსვეალულია იალბუზის კლდეში და იმის გულ-მუცელსა სკამს ავი ძერა“²³. დ. ბაქრაძის აზრით, ასეთივე ლეგენდა არსებობს ბერძნულ მითოლოგიაში პრომეთეს შესახებ. იგი ეთანხმება უსლარს, რომელიც ფიქრობს, რომ ლეგენდა პრომეთეზე ბერძნებმა კავკასიიდან ისესხეს. დ. ბაქრაძე წერს: „როგორც სომხური ლეგენდა არტავაზზე და ქართველებისა ამირანზე, აგრეთვე ოსების ზღაპარი წარმოგიდგენენ ძველს ელინურ მითსა პრომეთოსზე, რომელიც ელინების გამოხატულობით ყოფილა ძე იაფეტისა და მამა დეკალიონისა და რომელიც იუპიტერს კავკაზის ქედზე მიუღუბრსმავს და აქ იმისთვის მიუჩენია ძერა იმის გულ-ღვიძლის ამოსაქმელად. ეს ლეგენდა, უსლარის ფიქრით, ელინებს ვაუგონიათ თვით კავკაზსში და აქედამ შეუტანიათ თავიანთ მითოლოგიაში“²⁴.

ქართული ფოლკლორის პრობლემების კვლევის დღევანდელ ეტაპზე დ. ბაქრაძის მოსაზრებას არიმანისა და ამირანის (იმავე პრომეთეს) იგივეობის თაობაზე ვერ გავიზიარებთ. ასევე, ზღაპარს გველთ უფალ ზოპაქზე არაფერი აქვს საერთო ამირანის თქმულებასთან. ისტორიკოსის ეს მოსაზრებანი მცდარია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამირანს არიმანთან იმ დროის ზოგიერთი ქართველი ისტორიკოსიც აიგივებდა (ნ. ბერძენოვი, ს. ბარათაშვილი, ალ. ხაჩანაშვილი და სხვ.)²⁵.

ამირანისა და არიმანის (ასევე ამირანისა და ზოპაქის) იგივეობის აზრი მოკლებულია საბუთიანობას. ამის გამო იგი ქართველ მეცნიერთა მიერ უარყოფილი იქნა. აკად. ივ. ჯავახიშვილი, რომელმაც ფასდაუდებელი ამაგი დასდო ამირანის თქმულების შესწავლას, აღ-

22 იქვე. გვ. 70; История Армении Моисея Хоренского, перевод Эмина, М., 1858. გვ. 130.

23 დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, გვ. 70; А. Д у б р о в и н, История войны и владения русских на Кавказе, СПб., 1871, გვ. 326—329.

24 დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, გვ. 70.

25 გ. ა ხ ე ლ ე დ ი ა ნ ი, ფოლკლორი XIX საუკუნის ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომებში (იოანე ბატონიშვილი, სულხან ბარათაშვილი), წიგნში: ხალხური პოეზია და პროზა, თბ., 1977, გვ. 142—144.

ნიშნავდა: „ამირანი კეთილი გმირია, ბოროტ ძალთა წინააღმდეგ მებრძოლი“²⁶. „ამირანი ადამიანის მტრებს, ავ სულებს, მღევებს, ებრძოდა და ქხოცავდა“²⁷.

სამართლიანად აკრიტიკებს ივ. ჯავახიშვილი იმ მეცნიერებს, რომლებიც ამირანს არიმანთან აიგივებდნენ. იგი წერს: „ჩვეულებრივ ასე ფიქრობენ, ვითომც ამირანი ირანულ ბოროტ ღვთაების სახელის აპრიმანისაგან ყოფილიყოს წარმომდგარი, მაგრამ ეს აზრი მცდარი უნდა იყოს“. დღეს თანამედროვე მეცნიერების პოზიციებიდან დამაჯერებლად არის დასაბუთებული, რომ ამირანს არაფერი აქვს საერთო არც ბოროტ ღვთაება არიმანთან, არც ზოპაქთან, იგი კეთილი გმირია, რომელსაც ქვეყანაზე უთანასწორობის მოსპობა და თავისი ხალხისათვის უსისხლო პურის მოპოვება დაუსახავს მიზნად²⁸.

დ. ბაქრაძის აზრით, ბერძნებს პრომეთეს მითი კავკასიიდან უესხვებით და თავიანთ მითოლოგიაში შეუტანიათ.

პრომეთეს მითის კავკასიურ წარმოშობას აღიარებდნენ მკვლევრები: ვს. მილერი, ა. ვესელოვსკი, პ. უსლარი, ნ. მარი და სხვ. მათ კავკასიური თქმულება მიჯაჭვული გმირის შესახებ უძველესად მიაჩნდათ. უსლარი წერდა: „Нет даже причин сомневаться, что легенды эти относятся к самому отдаленному времени, к времени, предшествовавшему началу ознакомления греков с Кавказским перешейком“²⁹.

ამირანის ეპოსის ურთიერთობა სხვა ხალხების ანალოგიურ თქმულებებთან (გილგამეშიანთან, პრომეთეს მითთან და სხვ.) ქართული ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა, რომელიც დღეს ამირანის ეპოსზე შექმნილი პროფ. მ. ჩიქოვანის ფუნდამენტური ნაშრომების შედეგად, მსოფლიო ფოლკლორისტიკის ყურადღების ცენტრში მოექცა. თქმულება კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული გმირის შესახებ თავისი ფესვებით შორს მიდის. ამირანის თქმულების საწყისებს მესოპოტიმურ ეპოსში — „გილგამეშიანში“ ეძებენ და ამასთან ერთად ამ თქმულების მეშვეობით ავლენენ შეხების წერტილებს და მონათესაობას ქართულ-ელამურ სამყაროთა შორის³⁰. ამ მიმართულე-

26 ივ. ჯავახიშვილი, უძველესი სარწმუნოებრივი თქმულებები, წიგნში: ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1979, გვ. 193—194.

27 კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ჯავახიშვილის არქივი, № 561.

28 მ. ი. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წიგნი I, თბ., 1959, გვ. 62; წიგნი II, თბ., 1965, გვ. 211—213, 313—325, მისივე, Необходимые поправки, „Литературная грузия“ 1959, № 8.

29 П. Х. Услар, Древнейшие сказания о Кавказе, Тифлис, 1881, გვ. 483.

30 Г. И. Мелликишвили, Нири-Урарту, Тбилиси, 1954, გვ. 120—121.

5. ფოლკლორული მასალები დ. ბაქრაძის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში. დ. ბაქრაძემ პეცნიერული მუშაობის დაწყებისთანავე გაზეთ „კავკაზის“ 1850 წლის № 91-სა და № 92-ში გამოაქვეყნა წერილი „სცენები ქართული ცხოვრებიდან“. წერილში ფოლკლორისტიკისთვისაც მოიპოვება საჭირო მასალა³⁶.

ფოლკლორისტიკისათვის საყურადღებო ცნობებია დაცული დ. ბაქრაძის წერილში „ჩემი გაცნობა ფშაველებთან“. იგი დაიბეჭდა გაზეთ „კავკაზის“ 1850 წლის № 97-ში. წერილი აღწერილია დატირების ფშაური წესი და ბოჭორმის წმ. გიორგობა. აღნიშნულია, რომ წმ. გიორგის დღესასწაულზე დიდი ცეკვა-თამაში და სიძლეა იმართება, რომელშიც მონაწილეობენ „ბარის ქართველები, ფშაველები და ხევსურები“. საუბარია აგრეთვე, რომ ბოჭორმის ციხის აშენებას ვახუშტი საქართველოს ისტორიის ზღაპრულ პერიოდს, ქართლშიის დროს აკუთვნებს, ხოლო ზეპირი გადმოცემა თამარის მეფობას. ამბობენ, რომ მშენებლობა გაითვალისწინებს მეზობელ, თუმცა ასეთივე მაღალ, მაგრამ მოსახერხებელ გორაზე, სადაც შეგროვებულ იქნა სამშენებლო მასალა. შემდეგში ეს მასალა არწივებითა და ყვავებით გადაიტანეს ბოჭორმაზე, სადაც იმ დროიდან დაიწყეს შენობის აღმართვა შთამომავალთა გასაკვირადო. ამტიკებენ კიდევ, — წერს დ. ბაქრაძე, — და ეს გადმოცემა დადის ფშაველებს შორის, რომ ბოჭორმის ძირში ცხოვრობდნენ თამარის ხელქვეითი ბუმბერაზები, რომლებიც თავისუფლად გადააბიჯებდნენ ხოლმე მთას. მათ მეფის თანხმობით ააშენეს ბოჭორმის შენობა. ზოგადქართული რწმენა აქაურ ეკლესიას სასწაულებრივ ძალას მიაწერს. მე ვნახეო, დასძენს დ. ბაქრაძე, — „ბოჭორმის სამრეკლოში ზარები, ირმის რქები და მინის ნამსხვრევები, ხის ჭურჭლები და ტყვიის ბირთვები. ისინი აწყვია იქ. ლმერთმა იცის რამდენი ხანია და საიდან. ვერავის გაუბედავს შეეხოს მათ ან ოდნავ შექრას ხე, რომელიც ვალავანში იზრდება იმიტომ, რომ ამისათვის ხატი დაწყევლის“³⁷.

³⁶ Д. Бакрадзе, Сцены из грузинской жизни. газ. „Кавказ“, 1850, № 91, 92.

³⁷ Д. Бакрадзе, Мое знакомство с пшавами, газ. „Кавказ“, 1850, № 98.

დ. ბაქრაძემ სვანეთში მოგზაურობის საფუძველზე დაწერა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი „სვანეთი“. დაიბეჭდა გაზ. „კავკასუსში“ (1861, № 1—4), 1864 წელს ცალკე წიგნადაც გამოქვეყნდა³⁸.

ნაშრომს სვანების და საერთოდ სხვა ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიული და ზოგ შემთხვევაში ფოლკლორული თავისებურებების შესწავლისათვის უეჭველად დიდი მნიშვნელობა აქვს. სწორად აღნიშნავს დ. ბაქრაძე: „ამ ტომის ცხოვრების სურათის შესწავლა, რომლის წარმოშობა შორეულ წარსულში იკარგება და რომელმაც, ევროპული ცივილიზაციის მიერ ხელუხლებელმა, შემოინახა პირველყოფილ ჩვეულებათა ნიშნები, მაღალი ინტერესის საგანია. აქ თქვენ ნახავთ კაცობრიობის მოდემის ბავშვურ მდგომარეობას მისი სათნობითა და მანკიერებით“³⁹.

დ. ბაქრაძე ნარკვევში აღნიშნავს, რომ სვანურ ხალხურ გადმოცემებში ქარველ მეფეთა შორის მხოლოდ თამარ მეფის სახეა შემონახული. სვანების შეხედულებით, თამარს განსაკუთრებით უყვარდა სვანეთი, სადაც ხშირად ატარებდა დროს, ააშენა ეკლესიები და შეამკო მდიდარი ხატებით. თამარი ღვთისმშობლის შემდეგ ყველა ქალთა შორის პირველია. იგი უკვდავია. მისი ადგილსამყოფელი უშგულის მიწისქვეშეთია, ღვთისმშობლის ეკლესიის ქვეშ, სადაც ქვევრში ზის და ხელში სანთელი უჭირავს. დ. ბაქრაძე გადმოგვცემს შინაარსს ერთი სვანური ლექს-სიმღერისა, რომელიც ამ დროს ფართოდ ყოფილა გავრცელებული: „მეფე თამარი ღვთისმშობლის სადარია, თავს გვირგვინად ოქროს დიადემა ადგას, ყურებზე ბრილიანტის საყურეები ჰკიდია, ყელს მწვანე და წითელი ფერის ძვირფასი ქვის ყელსაბამი უმშვენებს, შემოსილია ნათელმოსილი შესამოსელით და ღვთისმშობელივით კაშკაშებს. იგი ჩამოდის მესტიაში, სადაც ექვსი დღის განმავლობაში წმინდა მარიამის სახელზე ეკლესიებს აშენებს და თავის გემოვნებით რთავს. თამარი მიმართავს სვანებს: აგიგეთ უკვდავი ღმერთის ტაძარი. მე არ ვარ უკვდავი. მისკენ ყველამ ლოცვა აღაპყარით და ის თქვენ შეგიფარებთ ქრისტეს სახელით. ამინ“. შევნიშნავთ, რომ სვანეთში ეკლესიების აშენებას თამარ მეფეს მიაწე-

³⁸ Д. Б а к р а д з е, Сванетия, Записки Кавк. отдела, имп. РГО, кн. VI, 1864.

³⁹ იქვე, გვ. 39.

რენ. თავისუფალ სვანეთში მათი საერთო რწმენით, თავის თავს თავისუფალ თაპარ მეფის დროიდან თვლიან⁴⁰.

დ. ბაქრაძე ნარკვევში სვანთა საქორწილო წეს-ჩვეულებების შესახებაც საუბრობს. ისტორიკოსის გადმოცემით, სვანეთში შემორჩენილია წესი პატარძლის ყიდვისა 20—40 სულ რქოსან საქონლად. სვანეთში საცოლის ყიდვის ფაქტის დადასტურება ქართველ ტომებში ქორწინების უძველეს წესზე უნდა მიგვანიშნებდეს. ამ წესის არსებობას ზოგი უცხოური წყაროც ეთანხმება. მაგალითად, ბიზანტიის უკანასკნელმა კეისარმა კონსტანტინემ 1451 წ. საქართველოსა და ტრაპიზონის მეფეებთან თავისი ერთგული კარისკაცი გამოგზავნა საცოლის არჩევის მიზნით. საქართველოში ჩამოსული ელჩისთვის — ფრანძისათვის გიორგი მეფეს (ალბათ გიორგი VIII—ს) განუცხადებია: „რაკი ჩვენი ქვეყნის ზნეჩვეულებისამებრ საქმროს მოაქვს ქონება საცოლისათვის და არა საცოლოს, ამიტომ მე ჩემს ასულს მზითვეს არ გამოვატანო“⁴¹.

მაშასადამე, ძველი ქართული ზნე-ჩვეულების მიხედვით. ვაჟს ევალებოდა საცოლისათვის საჩუქრის მიტანა. ეს ჩვეულება. — აღნიშნავს აკად. ივ. ჭავჭავიძე, — იმ „ურადის“ ნაშთი უნდა იყოს, რომელიც ურვადისაგან არის წარმომდგარი და იმ დროს უნდა დაწესებულიყო, როდესაც ქალის ცოლად შერთვა მოტაცება — სყიდვით, სწორედ „ურვადის“ მიცემით შეიძლებოდა მხოლოდ⁴².

ეს წეს-ჩვეულება არ არის მხოლოდ და მხოლოდ ქართული მოვლენა. იგი უხსოვარი დროიდან მომდინარეობს და სხვა ხალხებშიაც ყოფილა გავრცელებული. აქადურენოვან სამართლის ტექსტებში ურვადი ეწოდება გადასახადს ან გამოსასყიდს, რომელსაც სასიძო ქალის შშობლებს უხდის⁴³.

აქედან ნათელია, რომ საცოლის გამოსასყიდად საჩუქრის ვაცემა ქრისტიანობამდელი ტრადიციაა. იგი ძველ ბერძნებს შორის სამი ათასწლეულის წინათ ყოფილა გავრცელებული. ეს წეს-ჩვეულება უფრო ადრეა დადასტურებული ძველი წელთაღრიცხვის XVIII საუკუნის ბაბილონური მწერლობის ძეგლში — „ხამურაბის კანონებში“.

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

⁴⁰ Д. Бакрадзе, Сванетия. „Кавказ“, 1861, № 2, გვ. 13—14.

⁴¹ ივ. ჭავჭავიძე, ქართველი ერის ისტორია, ტ. IV, თბ., 1967, გვ. 46—47.

⁴² იქვე, გვ. 47.

⁴³ ხამურაბის კანონები, აქადურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ზურაბ კიკნაძემ, თბ., 1988, კომენტ. 138. გვ. 28, 71.

ურვათის გადახდის ჩვეულებამ ასახვა კპოვა ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც. მაგ., გაბაასების უანრის ერთ სვანურ ლექსში ვკითხულობთ:

—ღედაისი, ღედაისი, თამარ ჩემო,
ურვათოდ წასულო ქმრეულთას!
—არა, არა, საბრალო ღედაე,
ცხრა ხარო ურვათად მოგეცს 44.

ღედა ქალიშვილს უსაყვედურებს, რომ სახლიდან მშობლების თანხმობის გარეშე წავიდა და სიძეს ურვათიც არ გადაუხდია, ე. ი. საცოლედ არ გამოუხსყიდა. საყვედურს ქალიშვილი არ იღებს. ჩანს, თვითონაც ნებაყოფლობით წასულა ქმრეულთას და სასიძოს ურვათიც გადაუხდია ცხრა ხარის რაოდენობით.

ეს ჩვეულება აღმოსავლეთ საქართველოში მთიელთა მეზობელ ქისტებშიც ყოფილა გავრცელებული. ამის ანარეკლი ხევსურულ პოეზიაშია შემონახული. ერთ ხევსურულ ლექსში გასათხოვარი ქალი ამბობს:

„უთხარით ჩემი ნათქვამი ხოლიგათ თათარასაო:
„ღაგედვა ქორი, საძრახი, ნუ ჩამიიტან თესაო.
ახლა ტლაეარ ჩაიციე, მითრთე ჩაფრულასაო.
არა გი, ნუ გეშინიან, არ გადმოვედები მთასაო,
არ წაგილაღვ შინითა გამახელაის ქალსაო!
კიდე ვინ მისცემს ურბეთსა ჩემსა მამასა, მმასაო“45.

ქისტის ქალს უყვარდა ხევსური ხალიგათ თათარა. მაგრამ მამამ სხვაზე გაათხოვა, ურჯულს არ მისცა... ხევსურმაც თავი ვერ გამოიღო. ან მოეტაცნა, ან ურბეთი დაეხარბებინა. ამას უსაყვედურებს ქალი: „—მ არ გადმოვედები მთასაო“. „კიდე ვინ მისცემს ურბეთსა“. აქ „ვინ“ „ვინმეს“ მნიშვნელობით არის ნახმარი. ასე რომ, აზრი ასეთია: შენს გარდა კიდე ვამოჩნდება ვინმე, რომ ურბეთი მისცეს ჩემიანებსო“45.

როგორც ვხედავთ, ისტორიკოს ლ. ბაქრაძის ცნობა სვანეთში, 'საერთოდ საქართველოში, და სხვა ქვეყნებშიც გავრცელებული საცოლის ყიდვის უძველესი წეს-ჩვეულების შესახებ დადასტურებას პოულობს როგორც საისტორიო წყაროებში, ისე ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშებში.

44 სვანური პოეზია, I, შეკრებილი და თარგმნილი ა. შანიძის, ვ. თოფურაძის და მ. გუჯეჯიანის მიერ, 1939, გვ. 175.

45 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931, გვ. 131, 325.

46 ა. შანიძე, ქართული 'ხალხური პოეზია, I, გვ. 510.

ფოლკლორის ასპექტით დიდ ინტერესს იწვევს დ. ბაქრაძის კაპიტალური ნაშრომი „არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში“, რომელიც გამოქვეყნდა 1878 წელს პეტერბურგში, საიმპერატორო აკადემიის მიერ⁴⁷. პროფ. მ. დუმბაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „წიგნი წარმოადგენს საბოლოოდ გაფორმებული მკლევარის — ისტორიკოსისა და არქეოლოგის საკმაოდ მაღალი მეცნიერული შემოქმედების ნიმუშს“⁴⁸.

წიგნის პირველ თავში მოცემულია ძვირფასი ცნობები ქობულეთის უბნისა და ბათუმის შესახებ. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ბათუმს, მის მიდამოებში მყოფ ძველ ძეგლებს. აქვეა ცნობები ლაზების — ჭანების შესახებ.

გურიასა და აჭარაში დ. ბაქრაძის მოგზაურობის მიზანი ითვალისწინებდა არა მარტო უშუალო შთაბეჭდილებების შეკრებას ამა თუ იმ ძეგლის თუ რაიონის გარშემო, არამედ ზეპირგადმოცემებისა და დოკუმენტური მასალის შეკრებასაც. ზეპირგადმოცემებს იგი დიდად სიფრთხილით ეკიდებოდა და მათგან წიგნში მხოლოდ ის შემოჰქონდა. რაც მის მიერ ისტორიული წყაროების მოშველიებით, თუ დამატებითი მასალების წყალობით აწონილ-დაწონილი და გაცხრილული იყო⁴⁹.

დ. ბაქრაძე აღიარებს ძველი კოლხური მოსახლეობის — ლაზების (მთლიანად კოლხური მოსახლეობის) ბინადრობას შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროზე, ვიდრე ყიზილ-ირმაკამდის⁵⁰.

ანტიკურ ეპოქაში შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროზე ლაზ-მეგრელები მართლაც სახლობდნენ⁵¹. მაგრამ იმავე მიწა-წყალზე იმ დროისათვის საკუთრივ ქართის ტომებიც ცხოვრობდნენ. ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილი ძვ. წ. III ს. ქართლის სამეფოს შემადგენლობაში მოექცა და თავისთავად ცხადია, იქ საკუთრივ ქართულენოვანი მოსახლეობა იყო⁵². ამასთან, დასავლეთ საქართველოს შავიზღვისპირეთში, მაგალითად, გურიასა და აჭარის მიწა-წყალზე სვანთა ტომების არსებობაცაა

⁴⁷ Д. Бахрадзе, Археологическое путешествие по Гурии и Абхазии, СПб., 1878.

⁴⁸ მ. დუმბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 116.

⁴⁹ მ. დუმბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119.

⁵⁰ მ. დუმბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119.

⁵¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 420.

⁵² გ. მელიქიშვილი, ისტორიული კოლხეთის მოსახლეობა ძვ. წ. II—I საუკუნეებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1970, გვ. 472—473; მისივე, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბ., 1965, გვ. 30, 90, 91, 92 და სხვ.

საგულელებელი. იმ მხარეში სევანური მოსახლეობის ხანგრძლივ ბინადრობაზე უნდა მიგვიჩინებდეს დღემდე ცოცხალი სევანური წარმოშობის ტოპონიმები⁵³.

აჭარის სოფლებში მოგზაურობისას დ. ბაქრაძე უკვირდება და სწავლობს სოფლის მცხოვრებთა ყოფას — ენას, სიმღერებს. საქორწილო წეს-ჩვეულებებს და სხვ. მონასტრებისა და ეკლესიების მეცნიერული შესწავლის გვერდით ავტორი ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებზეც მსჯელობს. იგი გადმოგვცემს: „აჭარლები ამჟამად მხოლოდ შიშს განიცდიან იმ ადგილების მიმართ, სადაც ოდესღაც ეკლესიები იდგა და ბევრი მათგანი ვერ ბედავს მოუხლოვდეს მათ. ძველი, ქრისტიანული წეს-ჩვეულებებიდან ზოგი რამ დღემდე შემონახულია. მაგალითად, კვერცხის შეღებვა სააღდგომოდ. აქ ასხოვთ წინანდელი ქრისტიანული დღესასწაულებიც, თუმცა ყველაფერი ეს დავიწყებას ეძლევა“ (გვ. 48—50).

დ. ბაქრაძე აღწერს ქართულ საქორწილო სიმღერებს, რომელიც მან მოიხმინა შავშეთის ბეგის ქალიშვილის ქორწილზე. იგი წერს: „შემომესმა ქართული მაყრული. და მართლაც, ზენდიდელი ბეგი თურმე შავშეთელი ბეგის ქალზე ქორწინდებოდა და შავშეთიდან მას სიმღერით მოაცილებდა კარგა მოზრდილი მაყრიონი. აქაური საქორწილო წეს-ჩვეულება ბევრ რამეში ჰგავს ქართულს. მაგალითად, წინასწარი მოლაპარაკება მეფე-დედოფლის მშობლებს შორის შეამავლის მეშვეობით, მზითვის პირობა და თვით მზითვეი, დაწინდვა და მისი ცერემონია, სიძე-პატარძლის სახელები ქორწინების დროს — მეფე, დედოფალი, ასევე სიძე-პატარძლის მზლებელთა სახელები — მაყრები, სიმღერა, რომელსაც ამ დროს ასრულებენ — მაყრული, მისი სიტყვები და კილო, თვითონ ქორწინების ზეიმა, სამ დღეს ქორწილი, — ყველაფერი ეს წმინდა ქართულია და იგი შემონახულია არა მარტო აჭარაში, არამედ ყველგან ამ მხარის ქართველ მუსულმანებში“ (გვ. 50).

დ. ბაქრაძე თავად დ. კ. გურიელის მოურავის ბაზუტაძის ოჯახში სტუმრობასთან დაკავშირებით საგულისხმო ცნობებს იძლევა იმდროინდელი გურიის წეს-ჩვეულებებზე. იგი საკმაოდ ვრცლად აღწერს გურულ ხალხურ თამაშობებს. მეცნიერი წერს: „ჩვეულებრივ, ნასადილევს მლოცველები უკლებრივ თავს იყრიან ერთ ამოჩემებულ ადგილას და ეროვნული ცეკვა-თამაშით ერთობიან. ეს ჩვეულება ძველიდან დღემდე ქრისტიანულ ქართულ მოსახლეობაში ყველგანაა დაცული. თამაშობანი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა იერს

53 თ. შიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი-ზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 13 და სხვ.

იღებენ და ჩვეულებრივ ლეკურის თანხლებით სრულდება“ (გვ. 203). დ. ბაქრაძე იმოწმებს „ტიფლისკი ვესტნიკის“ კორესპონდენტის ცნობას, რომელშიც აღწერილია ცეკვა ხანჯლებით. დ. ბაქრაძე ფიქრობს რომ ეს ცეკვა მხოლოდ გურიის იტია. მეცნიერას გადმოცემით, „ყოველი დაწყები ცეკვის დროს კაფიად თხზავს ფრიალ მწყობრ და გონება მახვილურ სიმღერებს“⁵⁴. ეს ცნობა უაღრესად საინტერესოა ფოლკლორული ასპექტით, დასტურდება, რომ გურიაში ძველთაგანვე ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ქართული ზეპირსიტყვიერების პოეტური ენა — კაფია, სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ლექსი, რომელიც ექსპრომტად გამოითქმება.

კვლევით ნათელი ხდება, რომ მრავალმხრივია დ. ბაქრაძის დამოკიდებულება ხალხურ სიტყვიერებასთან. XIX საუკუნის ქართული ისტორიული მეცნიერების სახელოვანი წარმომადგენელი ხალხურ პოეტურ შემოქმედებას ისტორიის წყაროს ფუნქციას აკისრებს და წარმატებით იყენებს თავის ნაშრომებში. მისთვის, როგორც ისტორიკოსისათვის, ხალხური შემოქმედების გამოყენება ყოველთვის ისტორიის ანა თუ იმ მოვლენის დაზუსტებას, უფრო უკეთ შეცნობას ემსახურება. დ. ბაქრაძის შეხედულება ზეპირსიტყვიერებაზე, მის მიერ დამოწმებული ფოლკლორული ნიმუშები მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ზეპირი წყაროებისადმი ისტორიკოსის დამოკიდებულების თვალსაზრისით, არამედ ქართული ფოლკლორის ისტორიისთვისაც.

⁵⁴ დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიაში და აჭარაში, ხ. ახვ. ლელიანი რედაქციით, თარგმნა არჩ. ტოტოჩაიამ, ბათუმი, 1987, გვ. 171—172.

VI. ისტორიკოსი მოსე ჯანაშვილი და ფოლკლორი

XIX ს-ის დასასრულისა და XX საუკუნის დამდეგისათვის გამოჩნდა მთელი თაობა ნიჭიერი ისტორიკოსებისა, რომლებმაც თვალსაჩინო წვლილი შეიტანეს ეროვნული ქართული ისტორიოგრაფიის წინსვლაში. ამ თაობას განეკუთვნებოდნენ ცნობილი მეცნიერები: მ. ჯანაშვილი, თ. ყორღანიანი, ალ. ხახანაშვილი, ე. თაყაიშვილი, ნ. მარი და ბოლოს დიდი ივანე ჯავახიშვილი, რომელმაც თავისი მეცნიერული მოღვაწეობა 900-იანი წლების დამდეგიდან დაიწყო.

პირველად განვიხილოთ ფოლკლორული თვალსაზრისით ისტორიკოს მოსე ჯანაშვილის ნაშრომები.

მოსე ჯანაშვილი (1855—1934) მრავალმხრივი და ფართო დიპლომატიის მკვლევარი იყო. იგი მეცნიერების სხვადასხვა დარგს ემსახურებოდა. მ. ჯანაშვილის ძირითად კვლევის საგნებს წარმოადგენდა ისტორია, ქართული ენა, ქართული ლიტერატურის ისტორია, (საეკლესიო და საერო), ეთნოგრაფია, არქეოლოგია, ბიბლიოგრაფია, ნუმისმატიკა, და სხვ. ყველა ამ დარგიდან მან დაგვიტოვა მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა. იგი 1665 შრომამდე აღწევს, რომელთაგან 71 წიგნია. დაუბეჭდავია 300-მდე ნაშრომი, მისი შრომები გამოქვეყნებულია ქართულ და რუსულ ენებზე, ზოგი მათგანი თარგმნილია გერმანულად და ლათინურად.

1. მოსე ჯანაშვილი ფოლკლორის ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ. მოსე ჯანაშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობის მთავარი საგანი საქართველოს ისტორია იყო, მაგრამ თუ იგი პარალელურად მეცნიერების სხვა დარგების საკითხებსაც იკვლევდა, ეს ძიებანი მას წარმოედგინა საისტორიო კონცეფციის მასალად, როგორც საქართველოს ისტორიის სურათის შემადგენელი ნაწილი.

მოსე ჯანაშვილი საქართველოს ნამდვილად მეცნიერული ისტორიის შესადგენად მოითხოვდა: მისი წერილობითი წყაროების, მატერიალური კულტურის ძეგლების, ზეპირსიტყვიერი, ნუმისმატიკური, ენობრივი, ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი და სხვა მასალების შესწავლას. ყველა ამ მასალათა გამოყენების გარეშე მ. ჯანაშვილს მეცნიერული ისტორიის დაწერა შეუძლებლად მიაჩნდა.

მნიშვნელოვანია მ. ჯანაშვილის ღვაწლი ქართული ფოლკლორის შესწავლის მიმართულებით. საქართველოს ისტორიის დამხმარე და მონათესავე დისციპლინათა შორის მ. ჯანაშვილი ფოლკლორზე უდიდეს იმედებს ამყარებდა. ის ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ ფოლკლორული ნიმუშების: ზღაპრების, ლეგენდების, თქმულებების შეგროვება-პუბლიკაციას და შესწავლას შეეძლო ქართველი ხალხის შორეული წარსულის მრავალი პრობლემა აეხსნა და გაეშუქებინა. „ქართველთა მატთანეში“ იგი წერდა: „საერო ლიტერატურასა და სახალხო გადმოცემებში დაშთენილია დიდი საყურადღებო ცნობები შესახებ ცხოვრებისა და მოქმედებათა არა თუ თითოეული ისტორიული პირისა, არამედ მთელი ერისაც“¹.

მ. ჯანაშვილმა მართებულად შეაფასა ზეპირსიტყვიერების როლი და მნიშვნელობა როგორც ისტორიისათვის, ისე მხატვრული ლიტერატურისათვის. მან სახალხო ფილოსოფია მწერლობისა და ხელოვნების წყაროდ გამოაცხადა და ამით მის მაღალ ესთეტიკურ ღირებულებასაც მიგვანიშნა. იგი წერდა: „სახალხო სიტყვიერებას დაუცავს ფრიად საგულისხმო თქმულებანი შესახებ ქვეყნისა და კაცის შექმნისა, ენის გაზენისა, ცისა და ღვთის ადამიანებთან ცხოვრებისა, ძველი და ახალი ხანა ეპოქებისა, ძველი გმირებისა, ზნეობისა, მეზობლობისა და სხე. ერთის სიტყვით ეს სიტყვიერება არის სარკე ქართველი ერის ფილოსოფიისა და რწმენისა. თუ რა ღირებულებისაა ეს სახალხო ფილოსოფია ჩვენი ერისა, ჩანს იქითგან, რომ ამ ფილოსოფიის ხელმძღვანელობით შეიქმნენ პოეტნი ლ. რაზიკაშვილი და ძმანი მისნი, ცახელი, ალ. ყაზბეგი, დ. გურამიშვილი, თვით პოეტთა მეფეს შოთა რუსთაველს და მის წინამორბედს მოსე ხონელს — იგივე სახალხო ფილოსოფია დაუდვიათ საფუძვლად თვისი უკვდავის ქმნილებისა. დიად, ხალხში დიდი საუნჯეა დარჩენილი. გალობა, სიმღერა, ლექსობა (მესტიერობა) პლატონისებური სიყვარული (წაწლობა მთაში), სხვადასხვა ჩვეულებანი, — ყველა ეს ძველი დროის ნაშთია და სამკვიდრეო“².

მ. ჯანაშვილის ღრმა რწმენით ხალხური შემოქმედება ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა თვით ხალხისავე წარსულის მანამდე გაურკვეველი და ბნელით მოცული საკითხების შესწავლის დროს. ამის გამო წერილში „ქართველები და ქართული საქმე“ იგი მოითხოვს, რომ საქართველოს ისტორიის წყაროთა შორის ფოლკლორულ მასა-

1 მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, თბ., 1903 (ცალკე ამონაბეჭდი). ამოღებულია 1903 წ. № 4—6 ეურნ. „მოამბიდან“, სადაც პირველად დაიბეჭდა ეს შრომა, გვ. 59.

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

ლებს ჯეროვანი ადგილი დაეთმოს: „არ უნდა დავივიწყოთ, რომ აუარებელი ისტორიული მასალა დაშთენილა თვით ზეპირსიტყვაობაში; ზღაპარნი, იგავ-არაქნი, ლეგენდანი, შელოცვანი, თქმულებანი, შესახებ პირუტყვებისა. ფრინველებისა, ნიშებისა, სოფლებისა, ციხეებისა, სახალხო ლექსნი, გამოცანანი და სხვ. არიან დაუფასებელნი წყარონი ჩვენის ცხოვრებისა“³.

მ. ჯანაშვილი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ ხალხური სიტყვიერება არ არის შეკრებილი და გამოკვლეული: „... ყველა ამას უნდა შემოკრება, შესწავლა, შემუშავება. აი ეს წყარონი და მასალანი რომ ხელთ გვექნება, მაშინ და მხოლოდ მაშინ დაიწერება ნამდვილი და ჭეშმარიტი ისტორია საქართველოსი“⁴. მ. ჯანაშვილს ეკუთვნის არა ერთი და ორი შესანიშნავი მოწოდება ზეპირსიტყვიერების შეკრების აუცილებლობაზე. იგი გიორგიძის ფსევდონიმით გამოქვეყნებულ წერილში „ქართველები და ქართული საქმე“ მოუწოდებს ქართული კულტურის მოღვაწეებს, შეკრიბონ ერის საუნჯე და შეკრებილი მასალა დასაბუქდად გადაუგზავნონ „წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას“. „ყოველი ქართველის საღმრთო მოვალეობაა დღესვე შეუდგეს ამ მასალების შეკრებას, გადმოხატვას, გადმოწერას, აღწესხვას. მადლობა ღმერთს, საქართველოს ყველა კუთხეში მოიპოვებიან კაცნი, რომელთაც შესწევთ ძალღონე გაუძღვენ ამ ძნელს, მაგრამ საშვილიშვილო საქმეს. ამავე წერილში იგი აღნიშნავს, რომ ყურადღება მიექცეს ზნე-ჩვეულების ამსახველ მასალებს, ადგილობრივ ხალხურ ლექსიკას და საგვარეულო გადმოცემებს: „ყოველ სამრევლოს მუშაკებმა აგრეთვე განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიაქციონ ერის ზნე-ჩვეულების აღწერას და ქართული ლექსიკონის შევსებას ადგილობრივი სიტყვიერების შეკრებით. არ უნდა დავივიწყოთ ისიც, რომ თითქმის ყოველ გვარეულობაში დაშთენილა საკუთარი, საოჯახო გადმოცემა შესახებ ამა თუ იმ გვარის დასაბამისა ანუ მოღვაწეობისა, ქველობისა, ნიჟმედობისა. ეპეი არ არის. თუ გვესმის რა არის ისტორია ანუ იგი რა დედაბოძია, რომელზედაც დღეს მაგრობს ჩვენი აწმყო და რომელზედაც დაყრდნობილი უნდა იყოს ჩვენი მომავალი, — ყოველივეს ადვილად შევასრულებთ. ჭეშმარიტად თქმულა ძველთაგან: „გული თუ გულობს, ქადა ორის ხელით იჭმევია“⁵.

მ. ჯანაშვილი ყურადღებას ამახვილებდა აგრეთვე ზღაპრების შესწავლის აუცილებლობაზე. მისი ინტერესი ხალხური შემოქმედების

3 გ ი ო რ გ ი ძ ე, ქართველები და ქართული საქმე, გაზ. „ივერია“ 1895, № 62,

4 მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართველები და ქართული ისტორია, გაზ. „ივერია“, 1895, № 55.

5 გ ო რ გ ი ძ ე, ქართველები და ქართული საქმე, „ივერია“, 1895, № 62.

უწარსადმი გამოქვადვინდა იმ რეცენზიაში, რომელიც მან მიუძღვნა. ს. მერკვილასის მიერ შეკრებილ „ხალხურ ზღაპრებს“⁶, განსაკუთრებით — მის მიერ შეკრებილ და გამოქვეყნებულ „ინგილოურ ზღაპრებში“. თავდაპირველად მან თარგმნა რუსულად ექვსი ინგილოური ზღაპარი⁷. მერე კი თავის კაპიტალურ საინგილოში (ძვ. საქართველო, ტ. II. განყ. IV) მოათავსა 15 ზღაპარი და თქმულებანი „მოლა მასრაღინისა“ და „თამარ დედოფლისა და ალექსანდრე მაკედონელის“ შესახებ (გვ. 181—221).

მ. ჯანაშვილი ასევე გატაცებით კრავდა და აქვეყნებდა ხალხური პოეზიის ნიმუშებს. იმ ურიცხვი ლექსებიდან, რომელსაც აქვეყნებდა იგი. შეიძლება დავასახელოთ: „გლეხური ლექსი“ (ელი ელამდა, ზღვა ბიბინობდა, ზღვაა პირას კარავი იდგა...) ჩაწერილი ბიწმინდაში⁸.

მ. ჯანაშვილის მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი ფოლკლორული ძეგლები ერთგვარად ბაზას წარმოადგენენ ქართული ფოლკლორისტიკისათვის.

ფოლკლორული ასპექტით ინტერესს იწვევს მ. ჯანაშვილის „საქართველოს ისტორია“, რომელიც პირველად 1884 წელს გამოვიდა. ამ წიგნის ღირსებასა და ნაკლოვანებაზე ბევრი წერილი დაიბეჭდა. მეორე გამოცემა გამო გიორგი წერეთელი „კვალში“ წერდა: „ჩვენ მიუღოთ ჩინებული გამოცემა, ახლათ შემუშავებული და შევსებული საქართველოს ისტორია მ. ჯანაშვილისა. ეს პირველი წიგნია, რომელსაც მისწრაფებით უნდა საჭიროებდეს ყოველი ქართველი და მუდამ ხელში ეჭიროს ლოცვანივით“⁹.

მ. ჯანაშვილი თავის „საქართველოს ისტორიაში“ ფოლკლორულ ნიმუშებს მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს. ზეპირსიტყვიერება მეცნიერს ერთადერთ წყაროდ მიაჩნია დამწერლობამდელი ისტორიის შესწავლის საქმეში. მისი აზრით, უძველესი ისტორია არსებობდა ზეპირი გადმოცემის სახით, რომელიც შემდეგ შევიდა წერილობით მატთანში. იგი წერს: „ყველა ერის ისტორიის დასაწყისს ხანას პფარას გავიღო საუკუნეთა წყვილი. ისტორია ერისა, ვიდრე გაჩნდებოდეს დაწერილი მატთანე, ზეპირად გადმოცემის, თაობანი და მოდგმანი ამკობენ მას თავის წინაპრების საგმირო მოთხრობითა და ამბებით. წარმოიდგენენ მათ უძლეველ გმირებად, რომელნიც ადვილად კმუწარავენ დევებს. მრავალთავიან ეუშაპებს, უამრავ ალ-ჭაჭებს. როდესაც ეს გადმოცემანი და მოთხრობანი ეფინებიან მთელს ერს

6 გაზ. „ივერია“, 1902, № 277.

7 ცნაუ. 1903, № 32.

8 გაზ. „ივერია“, 1888, № 34.

9 „კვალი“, 1895, № 12.

და მის საერთო საკუთრებად ხდებიან და ამ ერში იღვიძებს საერთო თვითცნობიერება, მაშინ იბადება აგრეთვე მოთხოვნილება ყველა ეს გადმოცემანი დაიწეროს, შესდგეს წერილობითი მატთანე საგულისხმოდ როდ შთამომავლობისა“¹⁰.

მ. ჯანაშვილის აზრით, ზეპირსიტყვიერება არა მარტო „ქართლის ცხოვრებას“ დაედო საფუძვლად, არამედ სხვა ქვეყნების საგმიროთუ საისტორიო თხზულებებსაც. „ასეთი გადმოცემა-ლევენლები დაედო საფუძვლად ჰომეროსისა და ჰეროდოტეს თხზულებებს, ფროდოუსის „შაპ-ნამეს“, ქართველთა დიდს წიგნს „ქართლის ცხოვრებას“ და სხვ. ამგვარს წიგნებში შეტანილია იგავი, თქრობა, საპოლიტიკო. სარწმუნოებრივი“¹¹.

მ. ჯანაშვილის ზემომოყვანილი მოსაზრება დღეს უკვე უკვე კვშიარიტებად ითვლება, თუმცა იგი იმ დროისათვისაც არ იყო ახალი. იმ დროის ისტორიკოსები და ადრინდელებიც კი (მაგ. ალ. ხანაშვილი საქართველოში, რუსეთში ე. ტატიშჩევი, ნ. კარამზინი (XVIII ს.), კოსტომაროვი (XIX ს.) ისტორიის დასაბამს ხალხურ ტრადიციაში ხედავდნენ. ხალხური ეპოსის გავლენა „ქართლის ცხოვრებაზე“, განსაკუთრებით მის უძველეს პერიოდზე, საყოველთაოდ აღიარებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამის შესახებ აღნიშნავდა ყველა, ვინც კი „ქართლის ცხოვრებასთან“ დაკავშირებულ საკითხებს იკვლევდა. მიუხედავად ამისა, მოსე ჯანაშვილის ჩვენს მიერ ზემოთ მოხმობილ მოსაზრებას იმ დროისათვის უარესად აქტუალური მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან იგი იცავდა „ქართლის ცხოვრებას“ სხვადასხვა რეალის გამყალბებლებისაგან და მის ორიგინალობას და ადრეულ წარმოშობას ამტკიცებდა.

2. მითოლოგიის საკითხები მოსე ჯანაშვილის ნაშრომებში. „საქართველოს ისტორიაში“ მ. ჯანაშვილს ცალკე თავად აქვს გამოყოფილი „სჯული და რწმენანი“. ამ თავში მეცნიერი ცდილობს ზეპირ ხალხურ მონაცემთა დახმარებით აღადგინოს ქართველი ხალხის უძველესი სარწმუნოება — წარმართობა. მკვლევარი განიხილავს ეას, ღმერთის საუფლოს, საიდანაც იგი ქვეყანას პატრონობს, მითოლოგიურ პერსონაჟებს — კოსმოგონიურ ღვთაებებს: ვარკელავებს, მზეს, მთვარეს და სხვ. მას მოჰყავს ხალხური მითები მზისა და მთვარის შესახებ, სადაც ხელშესახებადაა მოცემული ქართველი ხალხის უძველესი რწმენები და რომელიც უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია ქართველი ხალხის რელიგიური მსოფლმხედველობის შესასწავლად. ქართველთა უძველესი რწმენების შესასწავლად მკვლევარი შედარე-

¹⁰ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. I. ტფილისი, 1906, გვ. 4—5.

¹¹ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. I, გვ. 5; ქართველთა მატთანე, გვ. 111.

ზით მეთოდს მიმართავს; საქართველოში გავრცელებული მნათობთა თაყვანისცემის ამსახველ მითოლოგიურ გადმოცემებს, შეძლებისდაგვარად, პარალელებს უძებნის სხვადასხვა ხალხის რწმენაში და არა მარტო ფაქტის კონსტატაციას ახდენს, არამედ სხვადასხვა ხალხის რელიგიებისა და წარმართული შეხედულებების გათვალისწინებით საკუთარ მოსაზრებებსაც გვთავაზობს. ცისა და მიწის კავშირის შესახებ იგი ასეთ მითოსურ თქმულებას გადმოგვცემს: „ცა — ღვთის სატახტოა. თავდაპირველად ცა იმდენად დაშორებული იყო ღვთაამიწისაგან, რომ კაცი ცას ხელით სწვდებოდა. ცაზე სუფევდა ღმერთი და პატრონობდა ქვეყანას, საცა იყო მხოლოდ ნეტარება, სიხარული. მაშინ იყო მხოლოდ ერთი ენა, რომელიც ესმოდა ყველა ქმნილებას — კაცს. ცხოველს. მცენარეს, ქვას, ქვეწარმავალს. ყველა პირმეტყველი იყო, პირუტყვი არავინ და არა-რა ჩანდა. ხანდახან ცა იღებოდა და ვინც ამ „ცის კარის“ გაღებას დაინახავდა და რასმე ინატრებდა, გულის წაღილი უკლებრივ უსრულდებოდა. მხოლოდ შემდეგში ცა იმ სიმაღლემდე აიწია, რა სიმაღლიდანაც დაჰსარქლებია ღვთაამიწას. ამის მიზეზად შეიქმნა მთვარის ღვთა. ამან თავის შვილს ლავაშით მოჰხოცა უწმინდურობა და ამით შეურაცხყო ღვთის მადლი — პური. ღმერთმა აღარ ინდომა უმადურ ერთან ახლოს ყოფნა, ცა ასწია და მალა აღიმართა“¹².

ცისა და მიწის განცალკევების მოტივზე მეცნიერი ლაპარაკობს აგრეთვე წერტილში „ქართველთა რწმენანი“, რომლის მეორე თავში — „ზეცა და ღვთაამიწა“ — გადმოცემულია ინგილოების წარმოდგენა ცისა და მიწის სიახლოვეზე თითქოს მაშინ, როდესაც ღმერთი ხალხისადმი კეთილად იყო განწყობილი¹³.

ზემომოყვანილი მითს პარალელი ეძებნება შუამდინარულ მითოლოგიაში. სამყაროს წარმოქმნისა შუმერული მითოსის მიხედვით, ცა (ან) და მიწა (ქი) თავდაპირველად ერთი მთლიანობა ყოფილა და „ოღესლაც“ განცალკევებულან:

ოდეს ცა მიწისაგან განეშორა,
 ოდეს მიწა ცისაგან განცალკევდა,
 ოდეს კაცობრიობის სახელი დამკვიდრდა, —
 მაშინ ანმა ცა წაიღო,
 ენლლმა მიწა წაიღო...¹⁴.

¹² შ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. 1, ტფილისი, 1906, გვ. 80.

¹³ М. Джанашивили, Картвельские поверья, „СМОМПК“, 1893, №17, განყ. II, გვ. 145.

¹⁴ ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1976, გვ. 117; В. К. Афанасьева, Одна Шумерская песня о Гильгамеше и ее иллюстрации в глиняке (Вестник Древней истории, I, 1962, გვ. 81.

ეს მითოსური შეხედულება დამოწმებულია რიგვედას ერთ-ერთ ჰიმნშიც, რომლის მიხედვით, ცისა და მიწის განცალკევება ინდრას მიეწერება: „ოდეს ინდრამ მოიკა სრულყოფილად ძალი თვისი, ფართოდ განაშორა ერთმანეთისაგან ცა და მიწა“.

ცისა და მიწის კავშირი მკაფიოდ იყო განხორციელებული შუმერ-რული ტაძრების შენობებში, ე. წ. ზიქურათებში¹⁵. ლარსაში ზიქურათს ეწოდებოდა „სახლი ბრწყინვალე ცის კიბისა“, რომლის ბადალს ვხვდებით ძველ აღთქმაში, იაკობის სიზმარში, სადაც ებრაელთა პატრიარქს მიწიდან ცამდე აყრდნობილი კიბის სახით ევლინება ტაძრის პირველსახე. კიბის თავზე დგას თავად ღმერთი, კიბის ძირში — კაცი, ზოლო მათ შორის ვერტიკალზე ადი-ჩამოდიან ანგელოსნი, ღვთის მაცნენი: „მიადგა (იაკობი) ერთ ადგილს და დაიღამა იქ, რადგან ჩასულიყო მზე. აიღო ერთი ქვა იმ ადგილიდან, დაიდო სასთუმალად და დაიძინა იმ ადგილას. ეზმანა, აჰა, აღმართულიყო (მუცცაბ) კიბე მიწაზე და ცას სწვდებოდა მისი წვერი, აჰა, ანგელოსნი ღვთისანი აღიოდნენ და ჩამოდიოდნენ მასზე. და აჰა, უფალი იდგა (ნიცაბ) ზემოთ... გამოეღვიძა იაკობს და თქვა: ნამდვილად უფალი ყოფილა ამ ადგილას და მე არ ვიციოდი. შეშინდა და თქვა: რა საშინელია ადგილი ესე! ღვთის სახლი ყოფილა ეს და ბუენი ცათანი. ადგა იაკობი დილით, აიღო ქვა, სასთუმლად რომ ედო და აღმართა იგი სვეტად (მაცცებაჰ) და დაღვარა ზეთი მის თხემზე. და უწოდა ადგილსა მას ბეთელი (სახლი ღვთისა)“ (შესაქმ. XXVIII, 11—19).

დედამიწისა და ცის განცალკევების მოტივი გვხვდება ხურიტულ-ხეთურ მითოლოგიაში. იგი არაა უცხო ბერძნული მითოლოგიისთვისაც, სადაც ცისა და მიწის განცალკევების ფუნქციას ატლასი ასრულებს¹⁶.

მ. ჯანაშვილს თავის „საქართველოს ისტორიაში“ მოჰყავს თქმულება, რომელიც მზისა და მთვარის წარმოშობასთანაა დაკავშირებული. ამ მითის თანახმად, „მზეს და მთვარეს მამა ერთი ჰყვანდათ. დედები — სხვადასხვა. ორივენი მნათობნი იყვნენ. ღმერთმა გამოუცხადათ: თქვენს შვილებში ერთი დღის მნათობი — მზე უნდა იყოსო, მეორე კი — ღამის მნათობი, მთვარე. მზედ ყოფნა სამჯობინარო იყო. რომელიც მოასწრებდა დილით ადრე ადგომას, ის უნდა ყოფილიყო მზე. ერთის მნათობის შვილმა ჰინჯარი და ეკალი დაიგო და დაწვა: დილით მე ავასწრებ და მზედ გავხდებიო. პირველს ხანს ბევრი იფხიზლა ჭიმიწვევისაგან, მაგრამ ბოლოს, გათენებვისას, ღრმად

¹⁵ ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119, 120, 121, 122.

¹⁶ В. В. Иванов, Луна, Упавшая с неба, М., 1977, გვ. 21—22.

ჩაეძინა. მეორის შვილი ადრე ჩაწვა ლოგინში, დაიძინა, დოლას ადრიან გამოიღვიძა, იქცა მზედ და წავიდა მსოფლიოს გასანათებლად, მის მეტოქეს გვიან გამოეღვიძა და მთვარედ იქცა. სიმცონარისათვის დედა გაუჭავრდა და ცხვირ-პირში ცომიანი ხელი ჩასცხო. ამის ბრალია, რომ მთვარეზე ლაქებივით მკრთალ წერტილებს ვხედავთ“¹⁷.

მსგავსი მითოსური თქმულება აფხაზთა მითოლოგიაშიც გვხვდება. იგი აკაკის თეიურ კრებულშია გამოქვეყნებული. „ერთ ქვრივ დედაკაცს ენით გამოუთქმელი სილამაზის ორი ვაჟი ჰყავდა. ერთხელ დედამ შენიშნა, რომ მისი ვაჟები რაღაც უგულოთ და უძალოჯ სჭამენ შინ საჭმელს. ამ გარემოებამ დედა დიდ საფიქრალსა და საგონებელში ჩააგდო. მწუხარე დედამ ყოველი ღონე იღონა, რათა ამ გარემოების ნამდვილი მიზეზი შეეტყო. აჟი კიდევაც მიაკვლია მიზეზს. ერთხელ დილა ადრიანად ვაჟები გავიდნენ სახლიდან და ტყისაკენ გასწიეს. დედაც მათ შორი ახლო დაედევნა უკან და აი რა სურათი დაინახა მან: შუაგულ ტყეში, ამწვანებულ ხის ჩეროში მისი ვაჟები ორი მზეთუნახავი ქალიშვილის ალერსით ტკბებიან. მათ წინ მოდის მწვანე ხავერდზე ნაირნაირი საუცხოვო სასმელ-საჭმელი. საცოდავმა დედამ ამ სურათით შეშინებულ-გაბრაზებულმა: ვაი, თუ ჩემი თვალის სინათლე შვილები ამათ წამართვანო და მით საუკუნოდ დამაობლონო, იქვე ახლოს მდებარე ნეხვს სტაცა ხელი, აიღო ერთი მუჭა, რაც ძალი და ღონე ჰქონდა ესროლა მათ და ერთნაირად გასვარა ორივე ქალიშვილი, ერთი ამ ქალიშვილთაგანი მაშინვე მზეთ იქცა, იქავ ახლოს წყლიან თუნგში ჩაძვრა, გაიბანა ტანი და ისე წმინდათ გასწია ზეცისაკენ. თურმე ქალიშვილები მზე და მთვარე ყოფილან, რომელნიც მოხიბლულან იმ ვაჟების სილამაზით და ამიტომაც ქალიშვილების სახით მათთან სიყვარულით ტკბებოდნენ. მზემ, როგორც უფრო გონიერმა, მაშინვე მოიშორა თავისი ჭუჭყი; მთვარეს კი მიახმა ნეხვი და დღეს ჩვენ შავ ხალებად გვეჩვენება. უკუნურმა დედამ თავის უცოდინარობით ვაჟებს ბედნიერება დაუკარგა და ქვეყანასაც მთვარის სინათლე გაუნახევრაო, — ამბობს აფხაზი“¹⁸.

ზემომოყვანილ ქართულ და აფხაზურ თქმულებებში ყურადღებას იქცევს ბუნების ანტროპომორფული სახით წარმოდგენა. მზეს და მთვარეს აქვთ ადამიანური თვისებები: აზრი, გრძნობა და სხვ.)

17 მ. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, გვ. 79—80.

18 თეიური კრებული, VIII, თბ., 1892, გვ. 26—27.

დამახასიათებელი როგორც ყველაზე არქაული, ისე სტადიალურად უფრო გვიანდელი მითოსური აზროვნებისათვისაც.

ბუნების ანტროპომორფულობა აფრიკის სამხრეთ სახარის ტომების მითოლოგიურ აზროვნებაშიც გვხვდება. მაგალითად, ბუშმენებში ასეთი მითია გავრცელებული: მზე ძველად იყო ადამიანი, რომელიც ილიის ქვეშიდან ანათებდა. როცა ის ხელს აწევდა, დედამიწა მზის სინათლით ნათდებოდა, როცა წვებოდა დასაძინებლად, ირგვლივ ყველაფერი სიცივესა და წყვლიადში იძირებოდა. მაშინ ადამიანებმა გადაწყვიტეს, რომ მზე ცაზე აეტყორცნათ. ამის შემდეგ მზე დადის ცაზე და ირგვლივ ყველაფერს ანათებს¹⁹.

ქართული წარმართული რწმენებიდან მ. ჭანაშვილი მზისა და მთვარის კულტზე საგანგებოდ ჩერდება. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ქართველთა რწმენების მიხედვით, მზე ქალღვთაებაა, მთვარე კი — კაცთღვთაება. ნიმუშად მას მოჰყავს ხალხური ლექსი, რომელიც, რა დროისაც არ უნდა იყოს, მითოლოგიური აზროვნების საფუძველზეა შექმნილი. აი ისიც:

ნათელმა მთვარემა ბრძანა:
ბევრით მე ვჯობიარ მზესა;
დაქლა, დასწერა წიგნები,
ზენა ქარი მოათრევსა.

მზეს რო კაცი მიუვიდა,
მზე ძალიან გაჯავრდესა:
მე და ვარ და ის ძმა არის,
რად ვძულდებით ერთმანეთსა²⁰.

მოყვანილ ლექსში ორ მნათობს შორის დავის მსოფლმხედველობრივი ჰიდილია ასახული, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის დროს, ქალღვთაებათა შეცვლას კაცთღვთაებებით.

მ. ჭანაშვილის დაკვირვებით, ზოგიერთი ქართული გადმოცემის მიხედვით, მზე მამრობითი სქესისაცაა. იგი წერს: „სხვა გადმოცემით, მზე ძმაა, გმირი ჰაბუკი. რომელიც მთვარესავეთ მალვით კი აო დადის ღამის ღიბნელეში, არამედ დღისით, გაბედულად, ვაჟკაცურად... სევანური გადმოცემით, მზეს ჰქონდა სპილენძის სახლი. იგი იყო ჰაბუკი, ტანთ ეცვა ბრწყინვალე საცმელი. ანათებდა არა თვითონ მზე, არამედ მისი ტანისამოსი“²¹. მართლაცდა, ჩვენს ხელთ არის როგორც ფოლკლორული. ისე ლიტერატურული ნიმუშების საკმაო რაოდენობა, რომელთა მიხედვით მზე ვაჟად არის წარმოდგენილი და მთვარე ქალად²².

¹⁹ E. C. Котляр, Миф и сказка Африки, М., 1975, т. 71.

²⁰ მ. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 80.

²¹ მ. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 82.

²² ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1934, შენიშვნები, გვ. 357—362.

მ. ჯანაშვილს მოჰყავს სტრაბონის ცნობა: „ივერიისა და ალუანის საზღვარზე აღმართულია ღმერთები: მზე, ზევსი და მთვარე. უკანასკნელს აქ უფრო პატივს ცემენ“. მ. ჯანაშვილს მაინც მზე მიაჩნია მთვარე ღვთაებად, რისთვისაც იგი ბერძენ მწერლებს, კერძოდ კი დიოდორე სიცილიელს იმორწმობს, რომლის მიხედვით მზე ღვთაების ტაძარი კოლხეთში, ზღვის სანაპიროზე ყოფილა აღმართული. „დიოდორე სიცილიელის ჩვენებით, ღმერთის მზის ტაძარი იყო აგრეთვე კოლხეთს, ზღვის პირზე. ბერძენებისავე მწერლების გადმოცემით თვით ფაზისი (რიონი) იყო შვილი მზისა, კოლხი — ძე ფაზისისა. აფეთისი — მზისა. აფეთისი ბრწყინვალეა, როგორ ოკეანედამ ამომავალი მზის გული. მისი ეტლის ცხენები ისე სწრაფნი იყვნენ, ვით ქარი, და იგინი მოეცა მისთვის ღმერთს მზეს“²³.

მ. ჯანაშვილის აზრით, მზეს ღვთაების ყველა თვისება აქვს. იგი თვითაა ღვთაება, ძლიერი და ყოვლისშემძლე უზენაესი არსება. მზის კულტზე საუბრისას მეცნიერი იმორწმობს ქართულ რიტუალურ საგალობლებს, ქართულ გამოთქმებსა და ჩვევებს, რომლებიც ქრისტიანობამდელი წარმართული შეხედულებებიდან მომდინარეობენ. იგი წერს: „სჩანს მზეს უწინარეს დროითგანვე ქართველები თაყვანს სცემდნენ, როგორც უპირველეს ღმერთს, სინათლისას. თუშფშავ-ხვესურთა ლოცვა დღესაც ასრე იწყება: „დიდება ღმერთსა, დიდება მზესა, დიდება მზის ყველა ანგელოზსა“²⁴. დიდება გმირ კოპალეს, „ცამდის მალალს, ზღვამდის მაგარს“. აქვე ავტორი იძლევა სახელ „კოპალეს“ ეტიმოლოგიას. „ალბად, თვით მზე მიაჩნდათ კოპალედ (მეგრ. კოპული — შურდული), რადგან სხივებს „ისვრის და ასობს“. ქართულ ენასა და ჩვეულებაში დღესაც ბევრია სიტყვა, მაჩვენებელი მზის დიდებისა, ძლიერებისა, მშვენიერებისა და მაცხოვრობისა. ძველს ელისენში თანაბარია ფიცილი: ზისმა, ღმერთმა (მზის მადლმა, ღმერთის მადლმა). „მზის წვერმა უნდა წაჰკრასო ჰიის თეაღს, რომ მურს სიოცხლე მიეცესო“. „მზე შინაოს“ სიმღერა იგივე მზის დადება. ფიცილი კაცის „მზით“ („შენმა მზემ“, „ჩემმა მამის მზემ“ და სხვ.) უწინ აგრეთვე მტკიცე ფიცი უნდა ყოფილიყო, როგორც ქრისტიანობაში ხატსა და ჭვარზე დაფიცვა. მზეს აღარებდნენ უწინ ყველა კარგს, მშვენიერს და ასრე წარმოსდგნენ სიტყვები: ენამზეობა, მზეგრძელობა, მზექალი, ქალთამზე, მზევინარი, ხვარამზე, მზეკაბუცი. ეგვიპტეში სწამდათ ხარი არისო ემბლემა მზისა, რომელიც დროკა-

23 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 84.

24 შენიშვნა: უნდა იყოს „მზისმყოფთ ანგელოზთა“. ეს ლოცვა ქართულ სადიდებელთა მიხედვით, კვირიასადმიცაა მიძღვნილი (შდრ. დიდება ღმერთსა, დღეს დღესადღესა, მზესა, მზისმყოფთ ანგელოზთა დიდება დიდ კვირიასა). ქართული ხალხური პოეზია, ტომი I, ნაკვეთი I, თბ., 1972, გვ. 151.

მოშეებით იბადება ელვის მიერ დამაკებულ დეკეულისაგანო. შეიძლება ჩვენშიც ასრე ყოფილიყო. ხარის „ქედის მადლით“ ფიცილი აქ ყველგან იციან. ამას გარდა მზისა და რქის სახელიც ერთი და იგივეა ჩვენში²⁵. ხალხურ მითებს მზისა და მთვარის შესახებ მ. ჯანაშვილი განიხილავს აგრეთვე წერილში „მზე“ („ივერია“, 1909., № 14).

მ. ჯანაშვილი თავის „საქართველოს ისტორიაში“, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, სპეციალურად მსჯელობს მთვარის კულტზეც. მეცნიერის აზრით, მთვარე ნაყოფიერების ღვთაებაა და ბერძნულ მითოლოგიაში მას არტემი ანუ არტემიდა შეესატყვისება. მთვარისა და აგრეთვე მისი ძმის — აპოლონის საკერპო აწყურში იყო. მეცნიერი დასძენს: „ჩვენში მთვარეს მზის ძმად თვლიდნენ, ძმაა, რადგან მზესავეთ მშობარა არ არის, დღე-ღამე დაიარებაო. საბერძნეთში იგი მიაჩნდათ მზე ღმერთის აპოლონის დად. არტემი, დაი აპოლონისა, ქალწული ღმერთი მთვარისა, დადის მთებსა და ტყეებშიო, ნადირობსო, იბანება ცივ წყაროებშიო. მფარველობას უწევს მონადირეებს, ღამე აჩენს ცხოველს, ცვარ-ნამს, ემტერება მეზღვაურთ (მისი გულის მოსაგებად სამლოდ სწირაუდნენ ადამიანებს). იგი იყო ღმერთი ნაყოფიერებისა, მიწას ანაყოფიერებდა, ქალთ შვილებს აძლევდა. მას სახაუდნენ ქალის მსგავსად ბევრის ძუძუებით — ნიშნად უხვობისა, მის საკერპოში იყო ბევრი შეირაღებული ქალი“²⁶.

მ. ჯანაშვილის მოსაზრებანი მითოლოგიური პერსონაჟების — მზისა და მთვარის — შესახებ უაღრესად საინტერესოა და ზოგადად გასაზიარებელიც. იგი, უდავოდ, დგას მაშინდელი ცოდნისა და კვლევის სიმალლეზე, მაგრამ მკვლევრის ზოგიერთ შეხედულებას უკრიტიკოდ ვერ გავიზიარებთ, დაზუსტება ესაჭიროება. არაა მართებული ეპოქათა დიფერენცირების გარეშე ქართველთა მთვარე ღვთაებად გამოვაცხადოთ ან მთვარე ან მზე. ფოლკლორულ და ეთნოგრაფიულ წყაროებში სხვადასხვა ეპოქის შრეებია დალეჭილი. ამიტომაც, რომ ამ მონაცემებით ხან მთვარის უპირატესობა ჩანს და ხან — მზისა.

მნათობთა გლმერთება მატრიარქატიდან იწყება და თავდაპირველად მზე მდებრობითი საწყისის ღვთაებად მიიჩნევა. პატრიარქატში ახალი ღვთაება — მთვარე გააკულტა, როგორც მამა ღვთაების სახე: ამ დროს მზე ღვთაება ზომლის მეორე წევრი ხდება²⁷. სწორად მიუთითებს პროფ. მიხ. ჩიქოვანი: „მზე ღმერთი... უძველესიც არის

25 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 84—85.

26 იქვე, გვ. 86.

27 В. В. Бардавелдзе, Древнейшие религиозные верования, Тб., 1937, გვ. 2.

წარმართულ პანთეონში და მატრიაჩატის დროიდან მომდინარეობს. დედამთავრულ ფორმაციას მითოლოგიურ ზედნაშენშიც ასევე ქალღმერთთა მთავრობა ახასიათებს, ისე როგორც მომდევნო პატრიაჩკალურ საფეხურს — კაცლვთაებათა შეენაცვლება. მაშასადამე, ჯერ მზე — ღმერთი, შემდეგ კი მთვარე — ღმერთი, ასეთია განვითარების გზა²⁸.

ვერ გავიზიარებთ აგრეთვე მ. ჯანაშვილის მოსაზრებას მზისა და კოპალეს იგივეობის შესახებ. მართალია, საქართველოში მზის — მზექალის — გაღმერთება ძირძველი ტრადიციის მქონეა, მაგრამ ქართულ კოპალეს მზესთან ვერ გავაიგივებთ. თუმცა მკვლევარს ზოგჯერ მართებული დაკვირვებაც აქვს ამ ღვთაებაზე. მაგალითად, მას სწორად აქვს შენიშნული, რომ ღვთაება, „კოპალა“ ანუ „კოპალე“ ჟშავხევსურთა წარმართულ ტექსტებში გმირადაა დასახული („ღიდება გმირ კოპალეს, ცამდის მაღალს, ზღვამდის მაგარს“)²⁹.

კოპალე ქართული ლექსებისა და საგალობლების მიხედვით, გმირია, რეალური ადამიანი, რომელიც მრავალი საარაკო საქმის ჩადენის გამო, ღვთის შვილად და ნაწილიანად იქნა აღიარებული³⁰. მითოლოგიური პერსონაჟის კოპალას მაგალითზე კიდევ ერთხელ დასტურდება მ. გორკის სიტყვები, რომ ძველი დროის ყველა ღმერთი ცხოვრობდა მიწაზე, იყო ადამიანის მსგავსი და იქცეოდა ისე, როგორც ირჩებთან ადამიანები³¹.

წერილში „ქართველთა რწმენანი“ მ. ჯანაშვილი ეხება მზის დაბნელების, კერძოდ, მზისა და მთვარის ვეშაპისაგან ჩაყლაპვისა და დაბნელების მითა. მეცნიერი გადმოგვცემს ქართველთა წარმოდგენებს იმის შესახებ, თუ რა მტრები ჰყავთ მზეს და მთვარეს და მათ შორის ყველაზე საშინელი რომ გველემაპია (სევანურად გველი არშაპ), მას მზისა და მთვარის გადაყლაპვა სურს. ხალხს ეშინია და როდესაც დაინახავს ამ მომენტს, თოფებს ისვრიან და ყვირიან. გველემაპი ფრთხება და თავს ანებებს მზეს (ამიტომაა, რომ მზის დაბნელების დროს თოფებს ისვრიანო). მთვარის დაბნელების დროს მთვარე წითლდება, ვინაიდან გველემაპი მას კაწრავს და კებნსო. სვანების

28 მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971, გვ. 126; მისივე, მიჯაჭვული ამირანი, 1947, გვ. 174.

29 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 85.

30 მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971, გვ. 150—155; ქართული ხალხური პოეზია, I, თბ., 1972; მ. ჩიქოვანის შესავალი წერილი, გვ. 58—63.

³¹ М. Горький, О литературе, М., 1953, с. 694.

წარმოდგენით, გველეშაპს ერთი გვერდი მოწნული აქვს. მზეს რომ გადაყლაპავს, მზე დასწევას მოწნულს და გარეთ გამოდის³².

როგორც ჩანს, გველეშაპის მიერ მზის ჩაყლაპვის მითი ჩვენში პოპულარული ყოფილა. იგი შესულია ქართულ ეროვნულ ეპოსში და ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეშიცაა შემონახული.

მ. ჭანაშვილის მიერ მოყვანილ ქართულ მითში მზის დაბნელების შესახებ ყურადღებას იქცევს მზის მიერ გველეშაპის გვერდის გამოწვის მოტივი. იგი ამირანის სევანურ თქმულებაშია შემონახული. ამირანი შიგნიდან გამოჭრის ვეშაპს მუცელს და მოლიავებულ ფერდში ჩადგამს ჩელტს, რათა მზემ თუკი იგი მოხვდება გველეშაპის წიაღში, და მოხვდება კიდევ თავის დროზე, თავისი მცხუნვარებით გამოწვას ეს ჩელტი და გარეთ გამოვიდეს. ამრიგად, ამირანი თავისი დაბადებით გზას უხსნის მზესაც, ანუ სხვაგვარად იხსნის მზეს. ეს მომენტი, როგორც მართებულადაა შენიშნული სპეციალურ ლიტერატურაში, უძველესი მითოლოგემა ამირანის თქმულებაში შემორჩენილი, რასაც გარკვეულად ეხმაურება ცეცხლის მოტანის ეპიზოდი³³.

მზისა და მთვარის დაბნელების მითი სხვადასხვა საფეხურზე მდგომ ხალხთა შორის მთელ მსოფლიოში ფართოდაა გავრცელებული.

მზისა და მთვარის დაბნელება მცირე აზიის ხალხთა მითოსური თქმულებებითაც დასტურდება. ხეთური ეპიკური პოეზიის მიხედვით, ადამიანებს შიში აქვთ იმისა, რომ მთვარე და მზე გაქრებიან ციდან და სამყაროს წყვედიადში დატოვებენ. ეს მოტივი, როგორც შენიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში, პროტოხეთურიდან არის შესული ხეთურ ეპიკურ პოეზიაში³⁴.

მზის გაქრობისა და კვლავ დაბრუნების მოტივი გვხვდება ოკეანეს მითში (ოკეანე თავისთან იჭერს მზეს და არ უშვებს) და ხეთური მითების სხვა ციკლებშიც, რომლებიც ხათურ (პროტოხეთურ) ტრადიციასთანაა დაკავშირებული. ამ მითოლოგიურ ციკლში, სადაც განსაკუთრებულად მკვეთრად მელავენდება წესჩვეულებებისა და მითის ერთიანობა, აღწერილია ხათის ერთ-ერთი ღმერთის გაქრობა, მის გაქრობასთან დაკავშირებულია გვალვისა და სხვა უბედურებათა გამოწვევა. გამქრალი ღმერთის მითი მისი სხვადასხვა ვარიაციებით სხვადასხვა ღმერთს მიეკუთვნება: ჰეჰა-ჰუხილისა და მზის ღმერთებს, წაყოფიერების ღვთაება თელეფინუს, ღმერთქალებს — ინარასა და

³² М. Джанашвили, Картвельские поверья. „СММПК“, 1893, № 17, განვ. II, გვ. 147.

³³ ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 112.

³⁴ ვ. ივანოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11.

ანცილს. ამ მითის ზოგიერთ ვარიანტში შეტანილია საწესჩვეულებო ნაწილი (მათ შორის ძველი შელოცვები, როგორც ჩანს, დაკავშირებული უფრო ძველ ხეთურ ხალხურ მაგიურ (მათ შორის ლექსურ) ფორმულებთან, რომლებიც ინდოევროპული ფოლკლორული ტრადიციებიდან არის ნასესხები. მთელი ციკლის ფოლკლორული ხასიათი მკვეთრად იმით მკლავდება, რომ ერთი და იგივე სტანდარტული ფორმულები უმნიშვნელო ვარიაციებით სხვადასხვა კონტექსტს ეხამება.

ამ მითების თავდაპირველი საფუძველი მრავალმხრივ საერთოს ამკლავებს აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის კულტურის ფართოდ გავრცელებულ მითებთან გამჭრალ და კვლავ დაბრუნებულ ნაყოფიერების ღვთაების შესახებ³⁵.

მ. ჯანაშვილი თავის „საქართველოს ისტორიაში“ საუბრობს ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაება-კერპების — არმაზისა და ზადენის — შესახებ. მეცნიერს არმაზი მზის ღმერთად, ხოლო ზადენი ნაყოფიერების ღვთაებად მიაჩნია. იგი წერს: „არმაზი იყო მზე ღმერთი. მკლავდა, „მზ-ს მომფენელიც“, ხოლო ზადი იქნებოდა ჯროჟამის ღმერთი, „წვიმის მომცემელი“, „ნაყოფთა გამზრდელი“. თვით მისი სახელი ზადი, ვფიქრობთ, უნდა ნიშნავდეს ზრდას, წინსვლას და წარმომდგარაყოს ცნებიდან ზა (სკან (ლი)-ზი, ლი (-ზალალ-სკლ. სიარული), რომელიც უდრის ზმნას წ-წადი-წარ და რომლითგანაც გვაქვს წელიწადისა და მის დროთა სახელები“³⁶.

მართალია, მ. ჯანაშვილი არმაზს მზის კულტს უკავშირებს, მაგრამ სრულიად მართებულად უარყოფს არმაზის იგივეობას ჰპარსელების ღვთაება ორმუზთან. ამის მტკიცებისათვის მეცნიერი ბერძენ მწერლებს იმორწმუნებს. იგი წერს: „არმაზი, საცა იყო ქართველთა სამება, ორმუზად მიაჩნდათ. ქართველი მწერლები მას არმაზს უწოდებენ. მის ხევეს დღეს ჰქვიან აღმაზის წყალი. ბერძნების არც ერთი მწერალი „არმაზს“ არ ამსგავსებს ორმუზს. იგია არმოზიკე (სტრაბ.), არმატის (პლინ.). არმატიკა (პტოლომ.)“³⁷.

მართლაც, არმაზის კულტს არაფერი აქვს საერთო აპურამაზდასთან, ირანულ წარმართობასთან.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში კარგა ხანია გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ არმაზი ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ღვთაებაა, რომელიც ხეთურ-ნესიტური წარმოშობისაა. საქართველოში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების შემდეგ არმა-

35 ვ. ივანოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11—12.

36 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 90.

37 იქვე, გვ. 84—85.

ზის კულტი წმ. გიორგის კულტმა შეცვალა. სიტყვა არმაზს უკავშირებდნენ ხეთურ-ლუვიურ სიტყვას არმა (ს) — „მთვარე“³⁸.

ამ ბოლო დროს ეკვის ქვეშ დადგა არმაზის მთვარის ღვთაებად მიჩნევის თვალსაზრისი. „ქართლის ცხოვრების“ არმაზის კერპის აღწერილობის მიხედვით, იგი აშკარად მეომარი ღვთაებაა, რომელსაც წყაროების სხვა მონაცემებთა გათვალისწინებით უნდა ჰქონდეს აგრეთვე ამინდის ღვთაების ფუნქციაც. ამდენად, იგი უახლოვდება მცირეაზიულ (ხეთურ-ხურიტულ) ომისა და ტაროსის (თეშების) ღვთაებებს³⁹. თუმცა იგი ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ღვთაებაა, რომელიც ანატოლიიდან გადმოსახლებულ მესხებს უნდა მოეტანოთ. ამ შესაძლებლობას მხარს უნდა უჭერდეს ძველი ქართული ისტორიული ტექსტების მონაცემები, კერძოდ, მითითება „არიან ქართლიდან“. ისტორიული ქართლის უფრო სამხრეთით ვიდრე ტერიტორიიდან, გაცი და გა ღვთაებათა გადმოტანის შესახებ. ქართველურ ტომთა უძველესი ტომის არსებობა მდ. კოროხისა და ზემო ეფფრატის სათავეებში, სადაც მდებარეობდნენ ძვ. წ. XII ს-ის ასურული წყაროების მუშქაიას (ბერძნ. „მოსხოს“, ქართული მესხების), დაიანის (ურარტული წყაროების „ღიაუხის“, ე. ი. ტაოს) ქვეყნები, უძველესი დროიდანვე განაპირობებდა ქართველურ ტომთა კავშირს მცირეაზიურ სამყაროსთან. სწორედ აღნიშნულ ადგილებში ხორცეულდებოდა კონტაქტები კულტურულ და რელიგიურ სფეროებში.

არმაზთან ზადენიცაა ანტიკური ხანის ქართული პანთეონის მთავარი ღვთაება. ეს ღმერთები ძელი ქართული წარმართული პანთეონის თავღმერთებად შესაძლოა იმიტომაც ჩანან, რომ ახლად ჩამოყალიბებული სამეფოს პოლიტიკური ორგანიზაციის დროს უპირატეს როლს სწორედ მესხები ასრულებდნენ⁴⁰.

მ. ჭანაშვილი ძველი ქართული წარმართული პანთეონის სათავეში ასახელებს აგრეთვე ღმერთებს: გაცის და გას. მკვლევარი მათ ქართული წარმართული პანთეონის სამეულში ასახელებს: „არმაზის მთაზე სამებას შეადგენდნენ არმაზი, გაც და გა. „ღა მარჯულ (პარჯენით) მისა (არმაზის) დგა კერპი ოქროსა და სახელი მისი გაცი და

³⁸ ა. აფაქიძე, ანტიკური ხანის ქართული წარმართული კულტურა, წიგნში: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1970, გვ. 667—669; Г. А. Меллишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1954, გვ. 420.

³⁹ გ. გიორგაძე, ათასი ღვთაების ქვეყანა (ხეთები და ხეთური ცივილიზაცია), თბ., 1988, გვ. 146—153. {

⁴⁰ Г. А. Меллишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959, გვ. 137; ა. აფაქიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 675.

მარცხლ (მარცხენით) მისა კერპი ვერცხლისა და სახელი მის გა“
წმტბ. კრებ. 21). „ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებელნი და ძველნი
ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა (იქვე, გვ. 37“)41.

მ. ჭანაშვილი ქართულ წარმართულ ღვთაებათა დახასიათებისას
ძველი ქართული 'საისტორიო წყაროების ცნობებით სარგებლობს და
ამავე დროს ფართოდ მსჯელობს ამ ღვთაებათა ფუნქციებზე. მკვლე-
ვარი ზოგიერთი გეოგრაფიული ადგილის სახელის წარმოშობას წარ-
მართულ ღვთაებებს უკავშირებს. მკვლევარი წერს: „ღმერთებს, რო-
გორც დღეს ფშავ-ხესურეთში ხატებს, უნდა ჰქონოდათ თავ-თავიანთი
მამულეები, სახატო მიწები. მათგან, ჩვენის ფიქრით, დაენათლა სა-
ხელები — გაჩიანს (გაც-გაჩი გაჩი-ნი), ზედაზენს, არმაზმთას, ციიშს,
ჯუმათს, თხოთს, უფლის ციხეს და სხვ.“42. მართლაც, შესაძლებლად
მიგვაჩნია, რომ ზედაზენის და არმაზმთას სახელწოდება ქართული
წარმართულ ღვთაებათა — ზადენისა და არმაზის — სახელებიდან
მომდინარეობდეს.

მ. ჭანაშვილი თავის „საქართველოს ისტორიაში“ განიხილავს
აგრეთვე კიდევ ორ ღვთაება კერპს: აინინას და დანანას. „ამ ღმერთე-
ბის კერპები საურმაგმა დასდგაო მცხეთას, გზის პირად. მათი სახელ-
წოდება ჰგავს შემდეგ სახელებს: ნინა, ნინო (ლექურად ნინო-დედა-
ნუნე-ნანა აფხ. ან-ანან) (ანა — სვ. ნინ-მეგრ. ნინა). აფხაზთა გაღმოცე-
მით, ანან არის დედა—შემოქმედი. ასრე ევედრებიან: „დედანო შემოქ-
მედნო, მწუხარებას ნუ გამაცდევინებთ შვილის სიკვდილით. მაჩვენეთ
მათი კეთილდღეობა“43.

ზოგიერთი მკვლევარი ქართული წარმართული ღვთაებების
(კერპების) — აინინასა და დანანას — სახელებს უკავშირებს არდვი
სურა ანაპიტას, რომელიც ლამაზი ქალის სახითაა პერსონოფიცირე-
ბული და მითიური მდინარის ღვთაებაა, ხოლო უფრო გვიანდელ
ირანულ ტრადიციაში სახელი ანაპიტა (ანაპიდ, ნაპიდ) ცისკრის ვარ-
სკვლავის აღმნიშვნელია და ირანული კალენდრის ერთ-ერთი თვის
სახელწოდებაა. ქალის სახელად იგი ძალიან გავრცელებულია სომ-
ხურში, ანაპიტას კულტმა ფართო გავრცელება პოვა შუა აზიაში
ნაყოფიერების ღვთაების ნანას („დედა“) სახელწოდებით44.

ექ. თაყაიშვილი თავის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში „წარმართლ-

41 მ. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 89.

42 იქვე, გვ. 89.

43 მ. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 90. 1

44 ირანული პოეზია, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო
ვახუშტი კოტეტიშვილმა, თბ., 1978, შენიშვნები, გვ. 529.

მა საქართველოში და ქართლის მოქცევა“ (წერილი უთარილოა)⁴⁵ ეხება წარმართულ ღვთაება-კერპებს — აინინასა და დანიინას. იგი მართებულად მიიჩნევს მ. წერეთლის მოსაზრებას, რომ ეს ღვთაებები „უნდა იყვნენ შესატყვისი სუმერული ღმერთების სახელები: ნინნი, ინნინა, ინნა, ნანა, ნანაჰა... სახელი ნანა და ნინა მთელ მცირე აზიაში იყო გავრცელებული (ექ. თაყაიშვილის არქივი, № 757, გვ. 17).

აინინა და დანიინა წინააზიური სახელების მქონე ღვთაებები ჩანან. „აინინას“ სახელში უძველესი წინააზიური სახელია დაცული. აინინა შემდეგ უნდა ქცეულიყო ქართულ ეროვნულ სახელად: „ნინო“, „ნანა“⁴⁶. ქართული მატრიანეები გვაცნობენ, რომ არმაზში, სხვა ღვთაებათა გამოსახულებებთან ერთად, იდგა აინინასა და დანიინას ქანდაკებანი.

ნაყოფიერების ქალღმერთს სუმერები ნინას, ნანას (ნინნი, ინნინა) უწოდებდნენ. იგი ითვლებოდა ყველა გარეული ცხოველის, ნადირობისა და მონადირეობის მფარველად. ხშირად, განსაკუთრებით ხეტების ზელოვნებაში, იგი წარმოდგენილია ლომებზე მდგომარედ⁴⁷. ნაყოფიერების დედობითი სქესის ღვთაების კულტი პოპულარული იყო მცირე აზიაში და შავი ზღვის ჩრდილო სანაპიროებზე.

ნანას კულტისადმი თაყვანისცემის ტრადიცია საქართველოში ძლიერი ყოფილა. ამის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში საინტერესო მოსაზრებებია გამოთქმული⁴⁸.

თუ ზემომოყვანილი მოსაზრება სწორია, თუ სახელი ნანა აინინადან მომდინარეობს, მაშინ აინინას კულტს, ეფიქრობთ, ასახვა უპოვია ქართულ ფოლკლორში, კერძოდ კი — საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშებში, როგორცაა „ნანა“, „ნანინა“, „ივენანა“, დასახელებული ლექს-სიმღერები წარმოშობით ქალღვთაება ნანასადმი მიძღვნილი უძველესი საკულტო საგალობელია.

მ. ჯანაშვილის ნაშრომებში ჯეროვანი ადგილი აქვს დათმობილი მითოლოგიური პერსონაჟების — დალისა და ალის — დახასიათებას.

45 საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ექ. თაყაიშვილის არქივი, № 757.

46 ს. ჯანაშვილი, თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი, შრომები, III, 1959, გვ. 193; ა. აფაქიძე, ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში, I, თბ., 1963, გვ. 76.

47 შ. ამირანიშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961, გვ. 38—39.

48 ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1960, გვ. 101—108; ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სუანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1933, გვ. 124, 126, 129; ვ. კოტეტიშვილი, „ხალხური პოეზია“, 1961, № 294.

მ. ჭანაშვილს დალი ბუნების ღმერთად მიაჩნია. „დალი ალბათ იყო ბუნების ამწვანებისა და აყვავების ღმერთი (სვან. დილ — ყუავილი, მდელი — მეგრ. ნდელი, სვ. დიარ — პური, მეგრ, ოდიარე — საძოვარი, საბალახე). ამას დღესაც დამღერიან ჩვენში („ოდელია, დელა“) (პე, როდოსელი კოლხიდელთ ერთ ღმერთს უწოდებს დაირა) (ჩაჩნურად დელი — ღმერთი). იგი უნდა იყოს ის ღმერთი თარ, რომელიც იხსენიება სახალხო სიმღერაში — არანანო, თარანანო“⁴⁹.

წერილში „ქართველები და ქართული ისტორია“ მ. ჭანაშვილი წერს: „დღეს რომ მღერიან „პო, დელა-დელიას“, აქ არ შეიძლება ამ „დელი“-ს არ დაეუკავშიროთ ჩაჩნური დელი, რომელიც იმათ ენაზე ნიშნავს ღმერთს და აგრეთვე სვანური დალი“⁵⁰.

მ. ჭანაშვილს ალი წყლის დედად მიაჩნია, იგი წერს: „ალი, აფხაზთა გადმოცემით, „წყლის დედა“, ცხოვრობს ტბაში ან წმინდაწყაროში. იგი ფრიად ლამაზი ქალია. ხანდახან გამოდის წყლის ნაპირს. წინ იდებს საეარცხელს და ივარცხნის თავის გრძელ თმას... თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო ქალატყეთა ღმერთი, წყლის დედა, ცეცხლისებრ მანათობელის ქალის სახით. ალი — (სვ. პალ) ალგზნეზულ ცეცხლს ჰქვია“⁵¹.

დალის ეპიკური ფუნქციები და მითოლოგიური ბუნება ჭეროვნადაა შესწავლილი. ბეს. ნიქარაძის ნაწერების⁵², ივ. ჭავახიშვილის⁵³, მიხ. ჩიქოვანის⁵⁴ ელ. ვირსალაძის⁵⁵ და სხვა მკვლევართა სპეციალურ ნაშრომებში გარკვეულია, თუ რას წარმოადგენს დალი და განვითარების რა საფეხურები განვლო.

დალი მატრიარქატის დროინდელი ნადირთა ღვთაებაა, რომელიც ბერძნული არტემიდეს მსგავსად, ქორწინებისა და მშობიარე ქალის მფარველადაც ითვლებოდა. იგი ქრისტიანობის წარმოდგენების გავლენით საშიშ, ბოროტ ალად იქცა.

მკვლევართაგან არავის მიუჩნევია დალი ბუნების ღვთაებად და არც მის ეტიმოლოგიაზე უწარმოებია დაკვირვება. დალის ეტიმოლოგია სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე გაურკვეველია. დალის შე-

49 მ. ჭ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ისტორია, გვ. 91.

50 გაზ. „ივერია“, 1895, № 55.

51 მ. ჭ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ისტორია, გვ. 91.

52 ბ. ს. ნ ი ქ ა რ ა ძ ე (თავისუფალი სვანი), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, 11, 1964, გვ. 35—39.

53 ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, 1, თბ., 1960, გვ. 96, 149—152.

54 მიხ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947; ქართული ეპოსი, 1, 1959; 11, 1965; ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.

55 ელ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964; მისივე. Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1977.

პირისპირება ქართველურ (ქართულ-მეგრულ-სვანურ) და საერთოდ კავკასიურ ენობრივ და ფოლკლორულ სათანადო მასალასთან პირველად მ. ჯანაშვილის მიერაა მითითებული.

მ. ჯანაშვილის დაკვირვებანი დალის ფუნქციასა და წარმავლობაზე, მის თავდაპირველ მნიშვნელობაზე, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს კეშმარიტებას მოკლებული. შესაძლოა, რომ დალი, მართლაც, ატარებდა მცენარეთა ღვთაების ნიშნებს, რომელიც შემდეგ დროთა ვითარებაში დაკარგა.

მ. ჯანაშვილი განიხილავს აგუნასთან — ვაზისა და ღვინის მფარველ ღვთაებასთან დაკავშირებულ რიტუალს. მკვლევარი აგუნას ქართულ წარმართულ ღვთაებათა პანთეონში აკუთვნებს ადგილს. იგი წერს: „გურიაში აგუნას იხსენიებენ ახალ წელს. იგი ეენახის ღმერთია. მას ევედრებიან ასრე: „აგუნას აგუნა, ჩამოიარე ჩვენს კარს, ჩვენს მამულში კარგი მტევნები მოიყვანე“. აგუნა, რასაკვირველია, არის იგივე ღუნო, ღვინო, ღვინო (მეგრ. ღვინო, სვ. ღვინალ. სომხ. გინი), მდაბიურად აგრეთვე ჰქვიან ნუნუა“⁵⁶.

აგუნას კულტი წარმართული სარწმუნოების შორეულ ხანაში შეიქმნა. აგუნას საბალწლო ვენახის სიუხვეს შესთხოვდნენ⁵⁷. აგუნასთან დაკავშირებული რიტუალი ბოლო დრომდე სრულდებოდა გურიაში, სამეგრელოსა და ლეჩხუმში⁵⁸.

კვლევით ნათელი ხდება, რომ მ. ჯანაშვილის ნაშრომებში ფართოდაა წარმოდგენილი მითოლოგია. იგი მეცნიერისათვის საქართველოს ისტორიის საერთო სურათის შემადგენელი ნაწილია. მ. ჯანაშვილი მითოლოგიური მასალების არა მარტო ფიქსაციას ახდენს, არამედ იკვლევს, გამოთქვამს თავის შეხედულებას მითოლოგიის მნიშვნელობაზე ისტორიის შესწავლის საქმეში. მ. ჯანაშვილის მითოლოგიური ძიებანი უფთოდ საგულისხმოა როგორც ქართული ისტორიოგრაფიის შესწავლის თვალსაზრისით, ისე ფოლკლორისტული ასპექტით.

მართალია, ქართული მითოლოგიის შესახებ მ. ჯანაშვილის ზოგიერთ მოსაზრებას დღეს უკრიტიკოდ ვერ გავიზიარებთ, მაგრამ ისტორიკოსი უეჭველად დგას იმდროინდელი მეცნიერული ცოდნის სიმალლეზე, რაც მას საპატიო ადგილს უმკვიდრებს ქართულ ფოლკლორისტიკაში.

3. ლ ე გ ე ნ დ ე ბ ი მ ო ს ე ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ს ნ ა შ რ ო მ ე ბ შ ი .
მ. ჯანაშვილის „საქართველოს ისტორიის“ იმ თავში, სადაც ქართველ-

56 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 91.

57 ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბ., 1960, გვ. 111; ს. ყიფშიძე, მეგრული გრამატიკა, 186.

58 ა. ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972, გვ. 114—115.

თა რწმენებზეა საუბარი, ყურადღებას იქცევს კოსმოგონიური ლეგენდა-ქვეყნის შექმნის, პირველ ადამიანთა გაჩენისა და კეთილისა და ბოროტის ბრძოლის შესახებ. მ. ჯანაშვილი წერს: „სიგელ-გუჯრებში ხშირად იხსენიება ბოროტი სული სამალი. ეს სამალი, გადმოცემით, ღმერთს უძმია. იგი ღმერთს მოხმარებია ქვეყნის შექმნაში: უსწავლებია, როგორ გამოეყო წყალი ხმელეთისაგან. ღმერთს მისთვის დაუთმია საუკუნო სოფელი და თავისთვის დაუტოვებია სოფელი საწუთო, სამალის მეოხებით გაჩენილა ყოველი უსწორო-მასწორობა, მძულვარება. სამალი ფრიად სტანჯავდაო კაცს. ამან ღმერთს სთხოვა შეველა. როგორც შეგძლებოდეს, ისე გაუმკლავდიო, შემოუთვალა ღმერთმა. კაცმა გაახურა მყაში, მწვალალებელი სამალი რომ კვლავ მოეღა, მყაშით წვდა ცხვირში და მგრა მოუქირა. სამალმა იწყო ფართხალი, ზნექა, საითყენაც იჭიმებ-იწურებოდა, იჭითკენ ჩნდებოდა ლელ-ლელეები, ხრამები, ოღრო-ჩოღროები; მისი კუდი, სხვათა შორის, კავკასიასაც მოხვდა და აქაც აღიმართა, ანაპიდგან ბაქომდე, დასლაკნილი კავკასიონი ლელეებითა და ხევეებით. ამის შემდეგ სამალი უფრო გადაემტერა კაცს, მისი დაუძინებელი მტერი გახდა, ამნაირად დაიბადა დასაბამი კეთილისა და ბოროტისა. თავგმა მოიტანა პურის თავთავი. კატამ წაართო, და რომ თვით თავესაც გაგლეჯას უპირებდა. სწვდა მას ძალლი და წაართო. ღმერთს (ძმას) გაუჩენია ბადის ცა. სამალის (მის დას) გაჩენილ თავეს იგი შეუქამია. ღმერთს გაუჩენია მგელი და ამას თხა შეუქამია. მგლის შეშქმელი, რალა თქმა უნდა, იქნებოდა ისარი, ისრისა — ქანგი, ქანგისა — მიწა, მიწისა — თავვი, თავვისა — კატა, კატისა — მგელი, მგლისა — დათვი და სხვ.

ძალლი, როგორც დამცველი ადამიანის საზრდოსი — თავთავისა, კატა, როგორც მტერი მიწის ამოხრებელი თავვისა, ვენახი, როგორც კაცის ხელით დამუშავებული ნაშენობა, კეთილობად ყოფილა მიჩნეული⁵⁹.

ზემთ მოყვანილ ლეგენდას მ. ჯანაშვილი ეხება აგრეთვე წერილში „ქართველთა რწმენანი“. მას წერილის პირველ თავში ლაპარაკი აქვს ბ. ნიჟარაძის მიერ მოწოდებულ სვანების წარმოდგენებზე ქვეყნის გაჩენის შესახებ. აგრეთვე ბოროტ სულ „სამალზე“, რომელმაც მოინდომა ადამ და ევას ნაშიერნი თავის გავლენის ქვეშ მოექცია. სვანთა აზრით, ღმერთმა ანგელოზების დახმარებით ქვეყანას ქრისტე მოუვლინა, რომელმაც თორმეტი წელი იცხოვრა და ბედნიერება მოუტანა ქვეყანას⁶⁰.

ამ წერილს თავის დროზე შეეხო ლ. გ. ლოპატინსკი. მისი აზრით,

59 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, I, გვ. 79—80.

60 М. Джанашивили, Картвельские поверья, „С.МОМПК“, № 17, განყ. II, გვ. 144.

სვანების წარმოდგენაში ქვეყნის გაჩენის შესახებ რომ ეშმაკიც („სამალი“) არის გამოყვანილი, ეს ნათელ ღვთაება ორმუზდისა და ბნელ-ბოროტ ღვთაება არიმანის ირანული თქმულების გამოძახილია⁶¹.

ზემოთ ხსენებულ ლეგენდაში პოლითეისტური რწმენის კვალი ჩანს. ღმერთისა და სამალის დაპირისპირებაში წარმართობისა და ქრისტიანობის ბრძოლის კვალი უნდა იმალებოდეს. სამალი იგივე სამოელია. ღმერთისა და სამოელის კონფლიქტის ამსახველი ლეგენდები შემონახულია ქართულ ფოლკლორში, კერძოდ კი სვანური ლეგენდის ვარიანტებში⁶².

მ. ჭანაშვილს ყურადღება მიუქცევია აპოკრიფთა იმ კრებული-სათვის, რომელიც გამოცემულია ექ. თაყაიშვილის მიერ მარიამისეული ქართლის ცხოვრების დამატებად (გვ. 786—846). ამ წიგნში, რომელიც წარმოადგენს „განძთა ქუაბს“, მ. ჭანაშვილმა დაინახა ქართლის ცხოვრებაში მოხსენიებული „ნებროთის წიგნი“, თუმცა ის, აპოკრიფი, თვითონ მიუთითებს „ნებროთის წიგნზე“, როგორც სხვადაპოვებიდებელ ნაწარმოებზე. მან თარგმნა რუსულად ციკლი აპოკრიფებისა, როგორცაა „საკითხავი ადამისა და ევას სამოთხით გამოსვლისა“, „დაბადება ცისა და ქუეყანისა“⁶³. „ნებროთიანს“ ის ეხება აგრეთვე წერილთა იმ სერიისში, რომელიც მან მოათავსა 1899 წელს გაზ. „ივერიაში“: „ერან-თურანთა ტალა, ნებროთიანი, როსტომიანი“ (№ № 98—103, 158—165).

ლეგენდათა ციკლიდან მ. ჭანაშვილი საგანგებოდ გვაცნობს სამ ნაწარმოებს. ესენია: 1. დიდი ხორეშანა („ივერია“, 1887, № 91), 2. ხორნაბუჯის ციხე (ბოროტი ბებერი) (სახალხო ფურცელი. 1915, № 259). 3. ლეგენდა კახეთის ზღვის შესახებ⁶⁴. მ. ჭანაშვილი აღნიშნავს, რომ ლეგენდა კახეთის ზღვის შესახებ ჩვენამდე ორი ვერსიითაა მოღწეული. ერთი „ივერიაშია“ (1894, № 66) გამოქვეყნებული, მეორე კი, რომელიც თვითონ ავტორს კახეთში ჩაუწერია, აქ მოჰყავს.

ორივე ვერსიის დასაწყისი ერთმანეთის მსგავსია. დაბოლოება კი ცოტა განსხვავდება. ლეგენდის თანახმად, მთელი შიგა კახეთი, ალაზნის ველი, ზღვას ეკირა. ხალხი კავკასიონის ქედზე ცხოვრობდა. „ივერიაში“ გამოქვეყნებული ვერსიით, წმ. გიორგისათვის შეწირულ ხარს ხალხმა რქებზე აღმასები შეაბა. იგი გველეშაპს დაეჭაბა, ხოლო

⁶¹ ე. ა. რ. ქ. ვ. ა. ნ. ი. ძე, ანტიკური ბიბლიოგრაფია, „СМОНІК“-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., 1971, გვ. 227.

⁶² ბ. ნ. ი. ა. ძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, 1962, გვ. 142.

⁶³ Сборник материалов, вып. XXIX.

⁶⁴ Известия Кавказского отделения Русского Географического общества, вып. XIV, газ. „Кавказ“, 1896, № 182.

გველშაპი კი შირაქის მთას ეძგერა, რომელიც ზღვას აგუბებდა და გადახეთქა.

მ. ჯანაშვილის მიერ სამეგრელოში ჩაწერილი ვერსიით ერთ მენახშირეს ურჩევია ხალხისათვის, ნახშირის პარკი ჩაეგდო წყალში, სადაც მიიტანს ამ პარკს წყალი, გასასვლელიც იქ იქნებაო. ნახშირის პარკი ზღვას მისცეს. პარკი სამხრეთის მხარეს მიადგა, იმ ადგილას, საცა აწ ალაზნის რუსხმულია, შირაქში, „შავი მთის“ ვიწრო გადატეხილში. გადაუნგრევით მთა: ამ ხელოვნური არხით დაცლილა ზღვა, ხალხი კი ალაზნის ველზე ჩამოსახლებულა⁶⁵.

ავტორის თქმით, ეს ლეგენდა ერთხელ კიდევ ადასტურებს ზოგი მეცნიერის მოსაზრებას, რომ ალაზნის ველი ერთ დროს ზღვით უნდა ყოფილიყო დაფარული⁶⁶. ლეგენდათა ციკლიდან შეიძლება დავსახელოთ აგრეთვე „ვაჟი მოკვდეს ქალი დარჩეს“ (ინგილოური ლეგენდა, გუნიას კალენდარი, 1892 წ.), „ფარვანა“ რომელსაც მ. ჯანაშვილმა სპეციალური წერილი უძღვნა.

ა. ჯანაშვილი ლეგენდებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ძველი კოფა-ცხოვრების შესასწავლად. „საჭიროა, ამგვარი ლეგენდები და თქმულებანი, საცა კი რამ დაშთენილა, ყველა ჩაიწეროს და დაიბეჭდოს. ყველა ამგვარ თქმულებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ძველანდელი კოფა-ცხოვრების შესასწავლად“⁶⁷.

„საქართველოს დედაქალაქ თბილისში“ მ. ჯანაშვილი მოგვითხრობს ქაშვეთის ტაძრის სახელის წარმოშობაზე, გვაცნობს ხალხში გავრცელებულ ლეგენდას, რომლის შინაარსი ასეთია: წმ. დავითს, ათცამეტ კაპადოკიელთა მამათაგანს, ერთმა უქმრო დედაკაცმა ცილი დასწამა: „დავითისაგან დავორსულდიო“. ცილის მწამებელმა შობა ქვა, რის გამო იმ ადგილს (სადაც ახლა ქაშვეთის ეკლესიაა) ქვაშვეთი დაარქვეს⁶⁸. მსგავსი ანონიმური ლეგენდა დაბეჭდილია გაზ. „კავკაზში“ სათაურით „მთაწმინდა“⁶⁹. ამ რელიგიური ხალხური ლეგენდის ნაწილი ცნობილ სირიელ მოღვაწეთა ამბების გამოცხადის უნდა წარმოადგენდეს.

მ. ჯანაშვილს წერილში „გორი და მისი შემოგარენი“ მოჰყავს ლეგენდა, რომელიც გორის ციხის აშენების ამბავს გადმოგვცემს. „მტკვრისა და ლიახვის შესართავთან იდგა ტბა. შიგ ბორცვი იყო ამოწეული კუნძულივით. ერთხელ თამარ მეფე ახლოს ტყეში ნა-

65 მ. ჯანაშვილი, მცირე შენიშვნა, გაზ. „ივერია“, 1894, № 71.

66 გაზ. „Кавказ“, 1896, №182.

67 გაზ. ივერია, 1894, № 71.

68 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს დედაქალაქი თბილისი, გვ. 65.

69 „Кавказ“, 1846, № 49.

დღირობდა. მისი შევარდენი გაფრინდა და იმ კუნძულის ბორცვზე ჩამოჯდა. მეფემ ბრძანა „ვინც გამომიყვანს, რასაც მთხოვს, იმას მიეცემო“. ერთმა მზეჭაბუკმა გაბედა და ტბაში გადაეშვა, თამარს შეეშინდა, ხელი არ მთხოვოსო და მისი დახრჩობა ინატრა. ვაჟაკი მართლაც დაიხრჩო. შეწუხებულმა თამარ მეფემ არხი გაუჭრა ტბას, დაწრიტა და ამ ადგილას კი გორაკზე გორის ციხე ააშენა⁷⁰.

ლეგენდა გორის ციხის აშენებაზე ვარიანტებად არის გაგრცელებული ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში⁷¹. იგი მშენებლობის თემაზე შექმნილ თამარ მეფის ციკლის ნაწარმოებებს განეკუთვნება. მისი ერთი ვარიანტი ცნობილ სომეხ მწერალს ოვანეს თუმანიანს ჩაუწერია სათაურით „თამარ დედოფლის სევდა“⁷².

მ. ჭანაშვილის მიერ მოყვანილ ლეგენდაში ისტორიული წყაროს ცნობაა არეკლილი. მართალია, გორის ციხის ჩრდილოეთის კედელზე შემორჩენილი ნანგრევები და არქეოლოგიური მონაცემები მოწმობს, რომ აქ ძვ. წ. აღრიცხვის I ათასწლეულის უკანასკნელ საუკუნეებში ძლიერი ციხე-სიმაგრე, მის გარშემო კი მოსახლეობა ყოფილა, მაგრამ გორი ციხედ ისტორიულ წყაროებში პირველად თამარის დროს, XIII საუკუნეში იხსენიება⁷³. როგორც ჩანს, თამარს გორის ციხე განუახლებია და გადაუკეთებია. გორის ციხის მშენებლობა თამარის სახელსაც უკავშირდება ისტორიულად. მაშასადამე, გორის ციხის ლეგენდაც რეალური ფაქტის ანარეკლია. აქ ისტორიულად მომხდარი ფაქტია გახვეული ზღაპრულ საბურველში.

მ. ჭანაშვილი „საქართველოს დედაქალაქ ტფილისში“ ხალხური გადმოცემის გამოყენებით ქართველების მოძულე მტარვალ თემურლენგს ახასიათებს და ქართველი ხალხის გარდასული საუკუნის ერთ მეტად სისხლიან, ტრაგიკულ ფურცელს აცოცხლებს. ისტორიკოსი წერს: „თემურ-ლენგი იმდენად უღეთო და უღმობელი იყო, რომ ჩვილ ყრმებსაც არ ინდობდა. ზეპირგადმოცემით, ამ თემურმა ტფილისის აღების შემდეგ შემოაგროვებინა მოქალაქეთა ბავშვები, მიწაზე დააყრვეინა იგინი და მერე კევრი შეაბმევიანა და ამ კევრს გაათელიანა მრავალი უსუსური და უმანკო სული. იმ ადგილს, საცა ასეთი

⁷⁰ „Кавказ“, 1816. № 49.

⁷¹ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ., 1961, № 42, გვ. 80, 232—235.

⁷² ბ. არველაძე, ოვანეს თუმანიანი და საქართველო, თბ., 1959, გვ. 54—65.

⁷³ ვ. ზაქარაია, საქართველოს ძველი ქალაქები და ციხეები, თბ., 1973, გვ. 29—35, მისივე, გორისციხე, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 3, თბ., 1977, გვ. 229.

კაცი გაილენა, დაერქვა „კლოუბანი“ და აშენდა ეგრედ წოდებული კლოუბნის ტაძარი⁷⁴. ეს გადმოცემა ნამდვილად მომხდარ ფაქტს უნდა ასახედეს, რაც დოკუმენტურად შეინახა და დაიცვა ხალხის უმცდარმა ხსოვნამ, არ მისცა დავიწყებას და გადასცა თაობიდან თაობას, როგორც ბედკრული წარსულის მოსაგონარი.

მ. ჯანაშვილს ისტორიის კვლევაში პირველად შემოაქვს ლეგენდა თბილისის დაარსების შესახებ. ისტორიკოსს იგი მოყვანილი აქვს თავის „საქართველოს ისტორიაში“ ვახტანგ გორგასალის სააღმშენებლო საქმიანობის დახასიათებისას. მ. ჯანაშვილი მოგვითხრობს, რომ თბილისი და მისი მიდამოები დაფარული იყო ხშირი ტყით. „ამ ტყეში, როგორც ამბობს ზეპირგადმოცემა, ერთხელ ნადირობდა ვახტანგ გორგასალი. მეფემ ქორი მიუტია ხოხობს და ორივე ფრინველნი მალე გადაიკარგნენ. მეფე ამალითურთ ფრინველებს მიჰყვა და იგინი იპოვნა წყალში, რომელშიაც ჩახარშულიყვნენ. მეფეს ეს არემარე მოეწონა, თვით თბილი წყლის სამკურნალო თვისებაც სცნა და ამიტომ აქ ააშენაო ქალაქი, რომელსაც უწოდა ტფილისი ანუ თბილისი. (ბერძენთა მწერლებით იგია ტიფლისი)“⁷⁵.

თბილისის დაარსების ლეგენდა მოყვანილია აგრეთვე მ. ჯანაშვილის 1899 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“⁷⁶.

ზემოთ მოყვანილი ლეგენდის ოდნავ განსხვავებული ვარიანტიც არსებობს. აი, ისიც: „ეს მოხდა დიდი ხნის წინათ, ჯერ კიდევ მაშინ, როცა ქართველების დედაქალაქი მცხეთა იყო. თბილისის მიდამოები გაუვალი ტყით ყოფილა დაფარული. ერთ დღეს ამ ტყეში ნადირობდა ვახტანგ გორგასალი (ლეგენდის ზოგ ვარიანტში თბილისის ტყეში მონადირე მეფის ვინაობა არ არის მოხსენიებული). მეძებრებმა ხოხობი ააფრინეს. ხოხობს მეფის მიმინო გამოედევნა და მალე ორთავენი სადღაც გადაიკარგნენ. მეფე მხლებლებითურთ მიმინოს საძებნელად წავიდა. ბევრი ძებნის შემდეგ ნახეს, რომ ორივენი ჩაცვივნულან ცხელ წყაროებში და ჩაფუფქულან. მიმინო თურმე ისეთი სისწრაფით დაცემია ხოხობს, რომ ჰაერში თავი ველარ შეუმაგრებია და ბრჭყალებში შეპყრობილი ხოხობითურთ წყალში ჩავარდნილა.

ეს არემარე მეფემ კარგად დაათვალიერა და ნახა, რომ ამ მშვენიერ ადგილებში დედამიწიდან აქა-იქ ამოჩუხჩუხებდა თბილი და ცხელი წყაროები, მეფეს უთხრეს, ამ წყაროებს სამკურნალო თვისე-

74 საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, გვ. 65.

75 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, გვ. 222—223.

76 მ. ჯანაშვილი, საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, ქუთაისი, 1899.

ბები უნდა ჰქონდესო. ვახტანგ მეფეს მოეწონა წყაროებით მდიდარი ეს ადგილები და ქალაქის აშენება ბრძანა. მალე აქ მართლაც გაშენდა ქალაქი და სახელად თბილი წყლების გამო „თბილისი“ უწოდეს... და მოკლე დროში თბილისი საქართველოს დედაქალაქად გადაიქცა⁷⁷.

მ. ჭანაშვილს სარწმუნოდ არ მიაჩნია ვახტანგ გორგასალის მიერ თბილისის დაარსება. იგი წერს: „რაიც შეეხება თქმულებას, რომ ვითომ ტფილისი პირველად აეშენებინოს ვახტანგ გორგასალს, ეს სარწმუნო არ უნდა იყოს. ქართლის ცხოვრებაში ვპოულობთ საბუთებს ჩვენის აზრის დასამტკიცებლად⁷⁸“.

მ. ჭანაშვილის დასკვნით, „უწინარეს ყამსა ტფილისი ყოფილა სოფელი, შემდეგ იგი ციხე-სიმაგრედ შექმნილა (379 წ.) და მერე ქალაქად გორგასალის დროს“⁷⁹.

აღნიშნულ მოსაზრებათა მტკიცებისას მ. ჭანაშვილი „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებით სარგებლობს. მეცნიერი მართებულად აღნიშნავს, რომ „ვახტანგ გორგასალის ცხოვრება, საქართველოს ისტორიის მკვლევართაგან ქორონიკონის არევის გამო, ზღაპრულ ამბად მიაჩნიათ „ქართლის ცხოვრების მტრებს“⁸⁰.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, თანამედროვე საისტორიო მეცნიერება თბილისის დაარსების შესახებ ისეთივე აზრისა, როგორც ადრე მ. ჭანაშვილის მიერ იყო გამოთქმული.

საქითხავია, როგორია თბილისის დაარსების ლეგენდის მიმართება ისტორიულ სინამდვილესთან? ასახავს იგი სინამდვილეს, თუ მხოლოდ და მხოლოდ ფანტაზიის შედეგია? წინასწარ უნდა ვთქვათ, ეს ლეგენდა სინამდვილის ნიადაგზეა აღმოცენებული, მაგრამ მისი დამოკიდებულება ისტორიულ სინამდვილესთან სულ არაა ასე ადვილი და პირდაპირხაზოვანი, როგორც შეიძლება ერთი შეხედვით მოგვეჩვენოს.

ხალხში დარჩენილ ლეგენდას მაშინ აქვს მეცნიერული ღირებულება, როცა იგი სხვა მასალებითაც დასტურდება. ზოგი რამ ამ ლეგენდაშიც არის სწორი, მაგრამ იმის თქმა, რომ თითქოს თბილისის გაშენება მხოლოდ ვახტანგ გორგასალის დროს დაიწყო, რა თქმა უნდა, სწორი არ არის. ბოლო დროის არქეოლოგიური აღმოჩენების წყალობით ქართულ ისტორიოგრაფიაში გარკვეულია, რომ თბილისის დღევანდელი ტერიტორია ენეოლითის ხანიდან, ძველი წელთაღრიცხვის IV—III ათასწლეულიდან უკვე დასახლებული იყო

77 ს. ო. ცაიშვილი, თბილისი ხალხურ შემოქმედებაში, თბ., 1958, გვ. 67.

78 მ. ჭანაშვილი, საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, გვ. 6.

79 მ. ჭანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8.

80 მ. ჭანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8.

ქართველი ტომებით და IV საუკუნის II ნახევარში (ე. ი. ვახტანგ გორგასალის გამეფებამდე ერთი საუკუნით ადრე) უკვე ციხე-ქალადაც კი ითვლებოდა⁸¹.

მაშასადამე, არათუ ლეგენდა, არამედ ის ისტორიკოსებიც არ არიან მართლნი, რომელნიც თბილისის დაარსებას ვახტანგ გორგასალს მიაწერენ. ვფიქრობთ, ეს ლეგენდა ადრეც არსებობდა და ვახტანგ გორგასალის სახელს შემდეგ მიეკუთვნა. მიუხედავად ამისა, ლეგენდაში თვალნათლივ ჩანს გარკვეული ისტორიული ფაქტის გამოძახილი. ქართული წყაროებითაც დასტურდება, რომ ვახტანგ გორგასალს განზრახული ჰქონდა მეფის რეზიდენცია მცხეთიდან თბილისში გადმოეტანა. მაგრამ შემდეგში, გართულებული საგარეო პირობების გამო (ამ დროს ვახტანგი სპარსეთის მეფის წინააღმდეგ იწყებს ბრძოლას), ქალაქის ახალი მნიშვნელოვანი ნაწილის საფუძვლის ჩაყრა მოასწრო, ვახტანგი 502 წელს სპარსეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში მოკლულ იქნა. ვახტანგის მიერ დაწყებული საქმის გაგრძელება და დასრულება, მეფის ანდერძისამებრ, მისმა მემკვიდრემ, დაჩიმ შეძლო. ვახტანგ გორგასალის ისტორიკოსი მოგვითხრობს: „ამან, დაჩი მეფემან, შემდგომად სიკუდილისა ვახტანგისა... განასრულნა ზღუდენი ტფილისისანი და ვითა ებრძანა ვახტანგს, იგი შეიქმნა სახლად სამეუფოდ... მეფემან (ქართლის კათალიკოსს) მიათვალა მცხეთა, რამეთუ ეგრე ებრძანა მეფესა ვახტანგს“. ამ ცნობიდან კარგადაა ჩანს როგორც ვახტანგ გორგასალის სურვილები, ასევე მისი შეილის, დაჩის, ღვაწლიც თბილისის სატახტო ქალაქად გადაქცევის საქმეში. როგორც ვხედავთ, დაჩიმ ვახტანგის მიერ საფუძველჩაყრილი ქალაქის ზღუდე (ყედლები) დაასრულა და რეზიდენცია, მცხეთიდან თბილისში გადმოიტანა. მცხეთა კი ქართლის უმაღლეს საეკლესიო ხელისუფალს — კათალიკოსს — მისცა („მიათვალა“) საჯდომად. და ამიერიდან თბილისიც გამარჯვებული ფეოდალური კლასის ხელისუფალთა (ერისმთავართა) რეზიდენცია გახდა. სწორედ ეს, თბილისის ადრე-ფეოდალური ქართლის დედაქალაქად ქცევის პროცესი, მცხეთიდან დედაქალაქის თბილისში გადმოტანა, აისახა თბილისის დაარსების ლეგენდაში. ამდენად, ამ ლეგენდას ისტორიული ღირებულება გააჩნია.

თბილისის დაარსების ლეგენდას საოცრად ჰგავს ჩეხოსლოვაკიაში ჯავრცელებული კურორტ კარლოვი ვარის წარმოშობის ლეგენდა⁸².

⁸¹ დ. ქოჩიძე, თბილისის არქეოლოგიური ძეგლები, I, თბ., 1955; შ. მესხია, თბილისის როლი ქართველი ხალხის ისტორიაში, წიგნში: თბილისი, 1500, საიუბილეო კრებული, თბ., 1958, გვ. 7.

⁸² მ. ს. ნ. ი. ვ. ვ. ა. ი, ორი ქალაქი — ერთი ლეგენდა, გაზ. „თბილისი“, 2, XII, 1959.

იგი პირველად ევროპაში მოგზაურობის დროს თეიმურაზ ბატონიშვილს ჩაუწერია. თეიმურაზი მოგვითხრობს: „მოვედით უცხელესსა მას წყალთან, რომელსა მას ეწოდების შლოსბრუნ ანუ შლოუსბრუნ. წყალი ესე უპოვნიათ უწინარეს სხვათა სამკურნალოთა წყალთა ეს სახედ. ჭერ ამ ალაგს არც ქალაქი ყოფილა და არც შენობა რამ, ყრუ ადგილი ყოფილა. ერთს ვაჟს ავსტრიის იმპერატორი კარლო მეხუთე წამობრძანებულა ბოლემიის მთებში სანადიროთ, რადგან ამ ქვეყნის მთებში მრავალი ნადირი იპოვება. ამ კარლის ბადის ახლო ირემი გამოუგდიათ. ეს ირემი ხევისკენ ჩავარდნილა. გაქცეულა ღა ძალღები გამოსდგომიან. კარლო იმპერატორს ერთი ძაღლი ჰყოლია. ეს ძაღლი ამ ირემის დევნაში უეცრად ტყეში ამ წყალს, შლოუსბრუნს შეხედრია. წინა ფეხები ჩაუდგამს უეცრად ამ წყალში და სრულიად მოსწვია. მონადირენიც მისულან და თითონ კეისარიც მობრძანებულა. უნახავთ ძაღლი ამ ყოფილ. დიდად გაჰკვირვებიათ. გაუსინჯავს. ეს საშინელი ცხელი წყალი უნახავსთ. მერმე ექიმებმ გამოუგზავნია იმპერატორს და გაუსინჯავთ. ექიმურის მეცნიერებით უცენიათ, რომ ეს წყალი მარგებელი ყოფილა. კეისარს კარლოს უბრძანებია იმ ალაგას ქალაქის აღშენება და გაუკეთებიათ კარლის ბადი (აშიაზე კარლის-ბადენ, ესე იგი კარლოს წყალი, გ. ა.)“⁸³.

ასე დაფუძნდა 600 წლის წინათ უბრალო უღრან ხეობაში აგარაკი, რომელსაც კარლოსის სახელი მიეკუთვნა. კურორტ კარლოვი ვარის მეთერთმეტე აგარაკს აქვს დამაარსებლის სახელი. იქვე ირემზე კარლოსის ნადირობა არის ნაჩვენები.

როგორც ვხედავთ, თბილისის დაარსების ლეგენდას დეტალებშიც კი ემსგავსება ლეგენდა კარლოვი ვარის (კარლის ბადის), მაგრამ მათ შორის განსხვავებაა. კარლოვი ვარი 600 წლის წინათ დაფუძნდა, თბილისს კი, როგორც დედაქალაქს, ათას ხუთასზე მეტი წლის თავგადასავალი აქვს და, როგორც არქეოლოგიური მონაცემები მოწმობენ, ძველი წელთაღრიცხვის IV—III ათასწლეულიდან დასახლებული იყო ქართველი ტომებით.

ვახტანგ გორგასალის მიერ თბილისის დაარსების ლეგენდასთან ახლოს დგას კიდევ ერთი ლეგენდა, რომელიც ფარნავაზ მეფის ნადირობას აგვიწერს. ამ ლეგენდას თბილისის დაარსება უფრო შორეულ საუკუნეებში გადააქვს, ხოლო მეფედ მასში ფარნავაზი გამოდის (ძვ. წ. III—II სს.) და თბილისი წინა აზიის ერთ-ერთ უძველეს ქალაქად ჩანს.

⁸³ თ. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, მხატვრული თხზულებანი, ტექსტი შოაშადა, გამოკვლევა და შენიშვნები დაურთო ლ. მეფარიშვილმა, თბ., 1987, გვ. 80.

„მეფე თბილისის მიდამოებში ნადირობდა იურემ და ირემს გადაჰყრია. მეფე ფიცხელი მონადირე ყოფილა და მშვილდის პირველივე გასროლით დაუჭრია ირემი. დაკოდილ ირემს იქვე გამომდინარ გოგირდის წყაროებამდე მიუღწევია და ჰკრილობა განუბანია. სანამ მღვერები მიალწვედნენ, გოგირდის წყლებმა ირემს მოუშუშეს ნაჰკრილობევი. განკურნებულმა ირემმა თავს უშველა. მეფემ ეს სასწაულად მიიჩნია. დაათვალიერა ეს ადგილები, თბილი წყაროები და ბრძანა, რომ ამ მშვენიერ ადგილებში ხალხი დასახლებულიყო, ხოლო თბილი წყლების გამო მას „თბილისი“ ეწოდაო“.

ხალხის გადმოცემით, ეს იყო ფარნავაზი, რომელმაც ჩვენში მწიგნობრობა შემოიღო⁸⁴.

მოყვანილ ლეგენდაში ისტორიული ამბავია არეკლილი. იგი ერთგვარი გამოძახილი უნდა იყოს ლეონტი მროველის „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდისა, სადაც ფარნავაზ მეფის ირემზე ნადირობაა აღწერილი (ქც., I, 21).

ვახტანგ გორგასალის სახელთან დაკავშირებული თბილისის დაარსების ლეგენდისაგან განსხვავებით, ზემომოყვანილ ლეგენდაში წყალი ცხოველის მკურნალია. წყლით განკურნების მოტივი (უკვდავების წყალი) მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების ფოლკლორსა და ლიტერატურაში უხსოვარი დროიდანაა გავრცელებული⁸⁵.

მსგავსი ლეგენდა აფხაზებშიც გვხვდება. ტყვარჩელის ხეობაში, დაბა ოჩამჩირიდან 30—40 ვერსის დაცილებით, არის სამკურნალო წყლები. აი, რას მოგვითხრობს ადგილობრივი ლეგენდა ამ სამკურნალო წყაროებზე. მიხეილ ლოლუა გვიამბობს: „ერთმა დაკოდილმა ყანჩამ აღმოაჩინა ეს უკვდავების წყაროვო, მითხრა მოხუცმა: ძველ დროში ვეღაც მონადირემ დაჰკოდა თოფით ყანჩა. მსხვერპლი ფოფხვით მივიდა ამ წყაროზე, იბანა შიგ და სასიკვდილოდ გამზადებულმა ყანჩამ სრულიად გასაღებულმა გასწია უდაბურს ტყეში. გაკვირვებული მონადირე მივიდა თუ არა იმ ადგილას, ნახა რამდენიმე წყარო, რომელიც მოჩანჩქარებდა თვალ-მიუწვდომლის მთებიდან, მდინარე ღალიძგას ნაპირად. მას აქეთ ეს წყაროებია ჩვენის ყოველგვარ სწეულების მკურნალი“⁸⁶.

ზოგი რამ ამ ლეგენდაში, შესაძლებელია, მართალი იყოს, არ არის გამორიცხული, რომ მონადირეს დაჭრილი ყანჩას მეშვეობით აღმოეჩინა სამკურნალო წყალი. ასე რომ, ლეგენდას რეალური საფუ-

⁸⁴ ს. ო. ცაიშვილი, დასახლებული წიგნი, გვ. 87—88.

⁸⁵ გ. ახვლედიანი, წყლის კულტის მოტივები „ვარშაყაინში“, ჟურნ. „ოსიკარი“, 1972, № 1, გვ. 122, 123, 124.

⁸⁶ მ. ი. ბ. ლ. ლ. უ. ა., დაბა და სოფელი, ვაზ. „ივერია“, 1888, № 190, გვ. 2.

ძველი გააჩნია, მაგრამ დაქრილი, მომაკვდავი ფრინველის განკურნება წყლის საშუალებით მხოლოდ და მხოლოდ ფოლკლორული მოტივის გამოვლენაა, ხალხის ფანტაზიითაა შექმნილი და არ შეგვიძლია სინამდვილედ მივიჩნიოთ.

როგორც ვხედავთ, მ. ჭანაშვილის ნაშრომებში დამოწმებული ვახტანგ გორგასალის ლეგენდის საფუძველი ზოგადი გაგებით სინამდვილეა. მართალია, ეს ლეგენდა კონკრეტული ფაქტის შესახებ მოგვითხრობს, მაგრამ მასში ისტორიული სინამდვილე ფოლკლორულ პრიზმაშია გატარებული, არაპირდაპირი გზითაა გადმოცემული და მაინც განსხვავდება ნამდვილად მომხდარი ამბისაგან. მიუხედავად ამისა, ლეგენდაში აშკარად ჩანს გარკვეული ისტორიული ფაქტის გამოძახილი.

4. მოსე ჭანაშვილი ხალხური საისტორიო პოეზიის შესახებ. ქართული ფოლკლორის მეცნიერული შესწავლის თვალსაზრისით გარკვეულ ინტერესს აღძრავს მ. ჭანაშვილის შეხედულებანი ხალხური საისტორიო პოეზიის ნიმუშებზე.

თავის „საქართველოს ისტორიაში“ მ. ჭანაშვილი განიხილავს ვახტანგ გორგასალისადმი მიძღვნილ პოპულარულ საგმირო-საისტორიო სიმღერას „ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა“, რომელშიც ვახტანგის ბრძოლებია ასახული ჩრდილოეთ კავკასიელ ტომებთან⁸⁷. აი, ეს ტექსტიც:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციღან ჩამოესმა რეკა,
იალბუხედ ფეხი შედგა,
დიღმა მთებმა შექმნეს დრეკა;
ოსებში გადაიარა,
ჩერქეზები გადარეკა.

ლექს-სიმღერა ვარიანტების სახითაა გავრცელებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ასე მაგალითად, იმერული ვარიანტი ლექსისა გამოუქვეყნებია სოსიკო მერკვილაძეს ჟურნ. „თეატრში“ (№ 11, 1886 წ., გვ. 119). იგი ასეთი სახისაა:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა, ციღან ესმის ზარის რეკა;
იალბუხედ ფეხი შედგა, დიღმა მთებმა იწვეს დრეკა.
იალბუხის ეშმაკები ცხრ მთის იქით გადარეკა.

მ. ჭანაშვილის ტექსტი არ განსხვავდება ი. გოგებაშვილის „ბუნების კარში“ მოთავსებულ ტექსტისაგან. როგორც ჩანს, იმით სარგებლობს ჩვენი ისტორიკოსი (ი. გოგებაშვილი, ბუნების კარი, 1885, გვ. 342).

⁸⁷ მ. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. I, ტფილისი, 1906, გვ. 91.

იგივე ლექს-სიმღერას მ. ჭანაშვილი განიხილავს აგრეთვე ნაშრომში „ქართველთა მატთანე“⁸⁸. ისტორიკოსი წერს: „ვახტანგის გამარჯვება ოსეთსა და ჩრდილოეთ კავკასიაში ერთი რამ დიდი შემთხვევა ყოფილა, მტკიცდება იმით, რომ დღესაც იქაურები (ჩერქეზები) ვახტანგს. ქება-წესხმით იხსენიებენ და თვით ჩვენი მდაბიო ხალხიც ოსეთზე ლაშქრობას ასე გადმოგვცემს“.

ლექს-სიმღერა ვახტანგ გორგასალზე მითოლოგიური სსპექტი-თაც საინტერესოა. მასში თავს იჩენს ძველთაძველი რწმენა გმირის ზეცასთან კავშირის შესახებ. ეროვნული გმირის ზეცასთან კავშირი სხვადასხვა ხალხის მითოლოგიაში ფართოდაა გავრცელებული. იგი ბიბლიაშიც დასტურდება⁸⁹.

„ქართველთა მატთანეში“ „ქართლის ცხოვრების“ ცნობების საილუსტრაციოდ მოხმობილია სხვადასხვა ციკლის ხალხური საისტორიო ჩაწარმოებები.

მ. ჭანაშვილი თავის ნაშრომებში: „თამარ მეფე“, „ქართველთა მატთანე“, „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“ და სხვ. საკმაოდ გილს უთმობს თამარ მეფის ციკლის ხალხური ლექსების ანალიზს.

მ. ჭანაშვილი ნაშრომში „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“ აღწერს თამარისა და დავით სოსლანის ქორწინებას და მოჰყავს ლექსი „საქართველოს დედოფალი“, როგორც ხალხური პოეზიის ნიმუში⁹⁰.

საქართველოს დედოფალი, დედა ქართლისა თამარი.
სიმშვენიერთა მოსილი ამომავალი მზის დარი

ეს ლექსი საისტორიო რკალს ნაწარმოებებს მიეკუთვნება და ლიტერატურული გზითაა წარმოშობილი⁹¹.

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

თამარ მეფე და ხონთქარი
მალაღმა ღმერთმა წაჰკიდა...
ზღვაში ჩაუშვა ხომალდი,
ზედ აღმასები დაჰკიდა,
ზედ დასხვა ქართველთა ლაშქარი,
მრავალს წყალობას დაჰპირდა...

⁸⁸ მ. ჭ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართველთა მატთანე, თბ., 1903 (ცალკე ამოხაბეჭდი), გვ. 64—65.

⁸⁹ Э. Ф р е з е р, Фольклор в ветхом завете, перек. с англ., М.—Л., 1931, გვ. 2.

⁹⁰ მ. ჭ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი, გვ. 39; მისივე ქართველთა მატთანე, „მოამბე“, 1903, გვ. 66; მისივე, „თამარ მეფე“, გვ. 11.

⁹¹ ი. დ ა ვ ი თ ა შ ვ ი ლ ი, ლექსები, თბ., 1927; გვ. 212.

ლექსი პირველად დაიბეჭდა გაზ. „ივერიის“ 1877 წლის № 40-ში. ჩამწერი უნდა იყოს ზაქარია კიკინაძე. იგი უძველესი ჩანაწერია. ეს ანაქრონიზმის შემცველი ლექსი საფერხულო-საცეკვაო სიმღერაა. აქვს საკუთარი მელოდია. შესაძლებელია მელოდიამ განაპირობა ის, რომ ვარიანტებს შორის არსებითი განსხვავება არ არის⁹². დღემდე შემონახულია ამ სიმღერის კილო და ხასიათი, თავისი რიტმითა და კორიფეი-გუნდის პარტიებით. ვ. კოტეტიშვილის დაკვირვებით, ტექსტი ძველისძველაა, მხოლოდ ერთგვარი კონტამინაციის წესით. რაც ხალხურ შემოქმედებას ახასიათებს. „ამ ძველ თქმულებაში თამარის სახელი იქნა ჩანერგილი და მთლად თქმულება თამარს შემოეცლო, ისტორიულ მეფეს“⁹³.

ამ ლექსის შესახებ მ. ჯანაშვილი წერს: „ლექსში მოთხრობილია თამარ მეფის მიერ ტრაპიზონის არე-მარეს დაქერის ამბავი, გარნაკეთარის მაგიერ ხალხს უხმარია ხონთქარი“⁹⁴. 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 ცნობილი⁹⁵.

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

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

აქვეა ვარიანტი:
 უბის ავაგე საყდარი,
 უწყლოსა წყალი ვადინე,
 ისპაჰანს დაესდევ ბეგარა,
 სტაჰბოლს ხარაჯი ავიღე,
 თუორს ზღვაში რკინა ჩავაგდე,
 ხმელეთი ჩემსკენ მოვიგდე.
 ამდენი საქმის მოქმედმან
 ცხრა ადლი ტილო წავიღე⁹⁶.

⁹² ქართული ხალხური პოეზია, ტ. XI, ისტორიული ლექსები; თბ., 1984, შენიშვნები და ვარიანტები, გვ. 215.

⁹³ ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1934, შენიშვნები, გვ. 348.

⁹⁴ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, „მოამბე“, 1903, № 4, გვ. 68.

⁹⁵ ვ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, 1937, გვ. 87 და 562. ამ ვარიანტის პირველი ნაწილი შეტანილია ს. ცაიშვილის წიგნში, თამარ მეფე ხალხურ სიტყვიერებაში, გვ. 72.

⁹⁶ მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, გვ. 68; მისივე, ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოში, „მწყემსი“, XII, № 19, 1884, გვ. 9.

მოხმობილი ლექსის ისტორიულ საფუძველს ავტორი „ქართლის ცხოვრებაში“ პოულობს. მ. ჯანაშვილი წერს: „ქართლის ცხოვრებაც აღნიშნავს, რომ თამარი ჰვლობდა შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე, ტრაპიზუნტიდგან დარუბანდამდე, ხაზარეთისა და რუსეთის საზღვრებიდან ურამდინარემდე, და ერანსაცა ძლევამოსილად ებრძოდნენ მისნი მეომარნი“ (ქც., გვ. 310)⁹⁷.

ლექსი „თამარ დედოფალი ვიყავ“ საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული. ერთ-ერთი უძველესი და სრულყოფილი ვარიანტი თ. რახიკაშვილს ჩაუწერია. გამოქვეყნებულია უფრ. „ჯეჯილის“ 1892 წლის № 6-ში. აი, ისიც:

თამარ დედოფალი ვიყავ,
თავი ზეცამდის ავიღე;
სტამბოლს ხმალი ვეარ, დარუბანდს,
შამს საბალახე ავიღე.
ზღვაში სამნები ჩაყარე,
ხმელეთი ჩემსკენ მავიღე;
დადალუდა ტყე ვიარე,
ქედზედ საყდარი ავიგე.
ამდენი საქმის მოქმედმა
ცხრა ადლი ტილო წავიღე⁹⁸.

ამ ლექსის ერთი ვარიანტი (ქართლური) დაბეჭდილია გაზ. „დროებაში“ (1884 წ., № 277).

მ. ჯანაშვილის მიერ მოხმობილ მეორე ვარიანტთან („უბის ავაგე საყდარი“) მცირეოდენი ცვლილებით ახლოა კახეთში ჩაწერილი ვარიანტი. ოღონდ აქ უბისი შეცვლილია ურბნისით, რკინა—მიჯნით⁹⁹. ვ. კოტეტიშვილის მიერ შედგენილ პოეზიის კრებულში ცალ-ცალკეა შეტანილი ლექსები „თამარ დედოფალი ვიყავ“¹⁰⁰. და თამარის ეპიტაფია „უბის ავაგე საყდარი“¹⁰¹. ვფიქრობთ, რომ ისინი ერთი ლექსის ვარიანტებია.

ვ. კოტეტიშვილის შენიშვნით, „თამარ დედოფალი ვიყავ“ და „თამარის ეპიტაფია“ თამარ მეფესთან არიან დაკავშირებული, ხოლო მათი წარმოშობა ბევრად ადრინდელია და აშკარად გვიჩვენებს ძველი მითოსის ელემენტებს“¹⁰². მკვლევარი დასძენს: „მე მგონია, რომ

97 მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატანე, გვ. 68—69.

98 ქართული ხალხური პოეზია, XI, გვ. 16.

99 ქართული ხალხური პოეზია, XI, გვ. 219.

100 ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია, გვ. 128.

101 იქვე, გვ. 237.

102 ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია, შენიშვნები, გვ. 348.

საზოგადოდ, მთელი ის თქმულებები, რაც თამარის სახელთან არის დაკავშირებული და გარკვეული მითოლოგიური ნისლით არის შებურვილი, ძველი წარმოშობისაა, რომელიც შეჯგუფდნენ თამარის გარშემო... ამ თქმულებათა თამარი... უეჭველად წარმართული პანთეონის წევრი უნდა იყოს¹⁰³. მეცნიერის დასკვნით, „თქმულებათა თამარი ზღაპრული არსება არის, რომელიც ბევრად ადრე შექმნილა, ვიდრე ისტორიულ“. „თამარის სახელთან დაკავშირებული სიმღერები და თქმულებები ძველის-ძველია, თამარი მხოლოდ შემდგომი ცენტრი არის. რომლის ირგვლივ დაგროვდა თქმულებათა ეს ციკლი“¹⁰⁴. ვ. კოტეტიშვილის დაკვირვებით, თამარის წინამორბედი (წარმართული) უნდა ყოფილიყო „ნაყოფიერების ქალღმერთი, რომელიც ქრისტიანულმა ღვთის-მშობელმა დაჰფარა“ (იქვე).

ულამაზესი მეფე ქალის მებრძოლ სახეს გვიხატავს სვანური საფერხულოს „თამარ დედოფალი“-ს ერთი ვარიანტი, რომელიც მოჰყავს მ. ჭანაშვილს „ქართველთა მატიანეში“. აი ისიც:

თამარ დედოფალი მობრძანდა,
თხემსა ეხურა მას ზუჩი.
უურებსა ჰქონდა საყურე,
თვალნი ჰქონდა იაკინთის,
კბილნი ჰქონდა მარგალიტის,
ღაწვები ჰქონდა ბრწყინვალე.
ყელზედა ება იაშმი.
ზეიდან ეცვა აბჯარი,
შიგნით — ზეზი — ატლასი.

მხრებზე ჰქონდა სამხრებები,
წივებს — საწვივეები.
ფეხთა ემოსა წულები.
ცხენსა იქდა ქვიშაფერსა
უნაგირსა მოჰედისა,
:მშეენებდა ოქრო მყარო.
სამუედ ჰქონდა კაპარი,
აღვირად ოქროს ჭაჭვი,
საგულედ ოქროს ბურტები¹⁰⁵.

ბოლო დრომდე სვანური დღესასწაულების გარკვეული რიტუალების ელემენტი იყო პოეტური და მუსიკალური ფოლკლორის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში „თამარ დედოფალი“¹⁰⁶.

ო, სიხარულო თამარ დედოფალო,
ყველაზე უკეთესო თამარ დედოფალო!
თმები გქონდა ხუჭუქი,
თვალები გეცდა გიშრისა,
კბილები გქონდა მარგალიტისა,
შიგნით გეცვა ატლასი,
გარეთ გეცვა აბჯარი,

ფეხზე გეცვა ო, ჩექმები,
თავზე გედგა ზუჩი;
ცხენი გყავდა ქვიშისფერისა,
უნაგირი გედგა მოვერცხლილი,
მათარხი გქონდა ოქროსი,
თამარ დედოფალო, თამარო,
ყველაზე უკეთეს თამარს.

103 იქვე, გვ. 348, 349.

104 იქვე, გვ. 350.

105 მ. ჭანაშვილი, თამარ მეფე, ტფილისი, 1917, გვ. 24—25; მისივე, ქართველთა მატიანე“ გვ. 69—70.

106 სვანური პოეზია შეკრებილი და თარგმნილი ა. შანიძის, ვ. თოფურიასა და მ. გუჯაჩიანის მიერ, თბ., 1939, გვ. 3.

რიტუალური ფუნქციის ეს ლექს-სიმღერა უაღრესად არქაულია და მხატვრულადაც საკმაოდ ძლიერი.

დიდებულ ჰიმნად ჟღერს მ. ჭანაშვილის მიერ მოყვანილი ლექსი მეფე ქალზე, რომელსაც სახელმწიფოს საკვებ მტკიცედ უბყრია ხელში:

სიბრძნით, სიუხვით განთქმული
მკვდარიც ვერ ეპოვეთ სად არი
სოფლის მნათობის სადარი
ქვეუნად ვეძიეთ, ვერ ეპოვეთ
მისებრ მნათობი სად არი—
ბრწყინვალე მზისა სადარი

ამ ლექსს მ. ჭანაშვილი ანალოგიებს უძებნის შავთელთან (ტა-
ეპი 3):

ძე ადამისი მსგავსად ამისი
ვისგან ეხილვენ, მამცნონ, სად არი?
ღმერთმან სამოთხით მოგვეცა სამოთხით
ეთერ ბრწყინვალე, მზეებრ სადარი;
აღმოსავლეთით და დასავლეთით,
სამხრით ჩრდილომდის ჰჰოონ, სად არი
ზესკნელ-ქვესკნელით და გარესკნელით,
უქანასკნელით უფსკრულთ სადარი?¹⁰⁷.

ნაშრომში „თამარ მეფე“ მ. ჭანაშვილს ეინოვნის ციხე-ქალაქის დახასიათებისას მოჰყავს ძველიდან მომდინარე ლექსი ეინოვნის შესახებ:

ეინოვნისა საყდარო,
თამარ მეფის სახლ-კარო,
ველისებრი განა მე
თქვენსა არეს ვიხარო¹⁰⁸.

ნაშრომს „თამარ მეფე“ დართული აქვს დამატებანი (ზეპირგად-
მოცემები, ტექსტები), სადაც მოთავსებულია თამარის ნათელ პიროვნე-
ბებასთან, მის ცხოვრებასთან დაკავშირებული ხალხური ლეგენდები
და გადმოცემები¹⁰⁹. წიგნში ცალკეა გამოყოფილი სპეციალური თავი
„თამარ მეფე სახალხო პოეზიაში“¹¹⁰.

ნაშრომში „ქართველთა მატთანე“ მ. ჭანაშვილს საინტერესო და-
კვირვებები მოეპოვება ეროვნული გმირის თორღვას შესახებ. ისტო-

107 მ. ჭანაშვილი, ქართველთა მატთანე, გვ. 70.

108 მ. ჭანაშვილი, ქართველთა მატთანე, გვ. 70:

109 მ. ჭანაშვილი, თამარ მეფე, გვ. 101—113.

110 მ. ჭანაშვილი, თამარ მეფე, გვ. 110—111.

რიკოსი თორღვას ვინაობას, მის ჩამომავლობას საისტორიო წყაროებისა და თორღვაზე შექმნილი ზეპირსიტყვიერი ძეგლების შედარებითი შესწავლის გზით იკვლევს. იგი წერს: „გმირის თორღვას ძენი ფრიად განთქმული იყვნენ თამარ მეფის ეამსა და „კახეთის თავად“ ითვლებოდნენ“. იგი განაგრძობს: „რომ მართლაც თორღვას ღიდი სახელი და გავლენა ჰქონია კახეთში, ეს მტკიცდება მრავლის შენობის ნაშთებით, რომელთაც თორღვას სახელი ჰქვია. გადმოცემით. სოფ. კაკი წინათ ქალაქი ყოფილა და სახელად რქმეგია „ათას და ერთ კომლოვანი თორღვა“. ლაგოდეხის თავს, ეგრედ-წოდებულ „დარუბანდის კედლის“ დასაწყევდს, არის ძველი ციხე — თორღა. ამავე სახელის ციხე არის ალაზნის ტოტს ლაპოტის თავს, მაღალ გორაზე, და აგრეთვე ხევსურთა სოფელს მუცუში“¹¹¹ „ფშავ-ხევსურთა გადმოცემით, — აღნიშნავს მ. ჯანაშვილი, — თორღა ყოფილა ბაგრატიონთა ნაბიჭვარი, ხევსურეთში აღზრდილი და ხევსურის ქალის შვილი. ბეგარა ამას აუღია, სხვათა შორის, ფშავ-ხევსურებისგანაც, ამიტომ ესენი გადამტერებიან და მოუკლავთ“. მ. ჯანაშვილს მოჰყავს ხალხური ლექსის ნაწყვეტი:

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

ათათამა მონადირემ ჰკრა ისარი და მოკლა თორღვა“¹¹².

მ. ჯანაშვილის მიერ მოყვანილი ლექსი „თორღვას“ ციკლის ლექსების ერთ-ერთ ვარიანტს ემთხვევა აი, ისიც:

ანდაკით ამოემართნეს მონადირენი ორნიო;
მობუბუნებდა თორღვაი, როგორც მანძილა-ხარიო.
— სადა რა იყავ, თორღვაო, სად რა აუშვი ალიო?
— ემანდ სამ ვიყავ მუცუსა, ბეგარას მუშატეო;
თქვენც უნდა მამცეთ, ფშავლებო, თითო შიშაქი ცხვარიო¹¹³...

ამ ვარიანტის ჩამწერი დ. ხიზანიშვილია. ტექსტს ახლავს შენიშვნა: „ეს თორღვა, ხალხის გადმოცემით, ბაგრატიონთ ნაბიჭვარი იყო, ხევსურეთში აღზრდილი და ხევსურის ქალის შვილი, ბეგარას იღებდა ხევსურებზე და ფშავლებზე, რის მიზეზის გამოც მოკლეს...“¹¹⁴.

111 მ. ჯანაშვილი, ქართულთა მატეანე, გვ. 72.

112 მ. ჯანაშვილი, ქართულთა მატეანე, გვ. 73.

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

114 ფშავური ლექსები შეკრებილი დაეით სიხანიშვილის მიერ, თბ., 1987, გვ.

მ. ჯანაშვილის აზრით, თორღვა XIII საუკუნის პირველ ნახევარში ცხოვრობდა, მონგოლების ბატონობის დროს. იგი ყოფილა პანკისის ერისთავი. მეცნიერი სახალხო გმირ თორღვასა და კახეთის ერისთავს თორღვა ძაგანისძეს ერთი და იგივე პიროვნებად მიიჩნევს, მაგრამ იგი ამავე 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 ჭიგთუ ხათუნ და მესტუმრე ჭიქური 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 და დაიჭირა და აღარ მორჩილებდა დედოფალს და არც მესტუმრეს ჭიქურსა. ბითომ შვიწყალა დავით მეფე და უკანვე გამოისტუმრა. დავით ერეთს რომ მოვიდა, ყველა დიდებულნი მიეგებენ, 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 ჭიქურმა, და დედოფლის ბრძანებით კლდეკარის უფსკრულში გადაჩხეს. ფიცის გატეხვისათვის ალავერდის წმინდა გიორგიმ ბერის ხორნაბუჯელის თესლი ამოსწყვიტაო ისრე, რომ გადარჩა მხოლოდ ერთი სული, შალვა“¹¹⁵. ზემომოყვანილი ამბის გადმოცემისას მ. ჯანაშვილი „ქართლის ცხოვრებით“ სარგებლობს. ჯამთააღმწერლის ისტორიაც ამასვე მოგვითხრობს¹¹⁶.

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 მიიჩნია. სწორედ ამის გამო მ. ჯანაშვილმა შეუსაბამობაც შეამჩნია აღნიშნულ საკითხზე საისტორიო წყაროსა და ხალხურ მასალებს შო-

115 მ. ჯანაშვილი, ქართველი მატჩანე, გვ. 73—74.

116 ჯამთააღმწერელი, „ქართლის ცხოვრება“, II, თბ., 1959, გვ. 229—231.

რის. ამით აღძრა საკითხი თორღვას ჩამომავლობასა 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. მკვლევარი მატერიალური კულტურის ძეგლების, მაშინდელი საბრძოლო იარაღების, წერილობითი წყაროებისა და ზეპირსიტყვიერი მასალების გულდასმითი ანალიზის საფუძველზე ფიქრობს, რომ თორღვა არ უნდა ყოფილიყო ერეკლე II-ის შვილების: გიორგის, ლევანის და, მით უმეტეს, ალექსანდრეს შვილი. მისი აზრით, აქ ხალხმა ერთმანეთთან შეაერთა ორი სხვადასხვა ეპოქის თორღვა: ერთი ძველი თორღვა, ხოლო მეორე ახალი, მართლაც, ალექსანდრე ბატონიშვილის ნაბიჟვარი ფშაველ ხახათ ქალთან (თ. რაზიკაშვილი, ხალხური პოეზია, III, 1959, გვ. 15, 38)¹¹⁷.

დ. გოგოჭურმა განიხილა თორღვას გვარის საკითხი და ლექს-სიმღერების ვარიანტებსა და საისტორიო თქმულებებზე დაყრდნობით თორღვა ძაგანთა გვარის ჩამომავლად, ე. ი. ძაგანისძედ მიიჩნია („ლობლობით გამაიზარდა თორღუაი ძაგან გვარიო“...). ვფიქრობთ, სწორი უნდა იყოს, დ. გოგოჭურის ვარაუდი, რომ სახალხო გმირი თორღვა ძაგანთა გვარი 1247 წელს დაღუპული პანკისის ერისთავის თორღულ ძაგანისძის შვილი იყო¹¹⁸. დ. გოგოჭურის ეს თვალსაზრისი განვითარებაა მ. ჭანაშვილის ადრე გამოთქმული მოსაზრებისა.

ქართულ ხალხურ პოეზიას კარგად შემოუნახავს ნუგზარ და ზურაბ არაგვის ერისთავების პორტრეტები. მ. ჭანაშვილს თავის „ქართველთა მათიანეში“ ნუგზარ და ზურაბ არაგვის ერისთავების ციკლის ლექსებიდან განხილული აქვს ორი. ეს ორიოდ ნიმუშიც კი ნათლად და მრავლისმთქმელად ახასიათებს არაგვის ერისთავებს და მეტად საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ისტორიული სინამდვილის ასახვის თვალსაზრისით. მ. ჭანაშვილი წერს: „ქართლის ცხოვრება“ ამ მტარ-

¹¹⁷ დ. გოგოჭური, ხევსურული საგმირო პოეზია და გმირები, თბ., 1977, გვ. 89.

¹¹⁸ დ. გოგოჭური, ხევსურული საგმირო პოეზია და გმირები, თბ., 1977, გვ. 89—96.

ვალეზის შესახებ ისე დაწვრილებით არ ლაპარაკობს, როგორც თვით ხალხი. ფშავ-ხევსურთ ზეპირგადმოცემა სავსეა ამ მამულისა და სამ-შობლოს მოღალატე კაცების ამბებით¹¹⁹. ისტორიკოსს მოჰყავს გავრცელებული ლექსი, რომლითაც ხალხს ნუგზარის ერისთაობის დრო ასე დაუხასიათებია:

— ნუგზარ ერისთვის დროსაო, —
სისხლის წვიმების დროსაო¹²⁰.

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

მ. ჭანაშვილს მოჰყავს ხალხური ლექსის სტრიქონები:

ხევსურეთშია ზურაბო,
ვერ იქამ ერისთობასა:
გაგიწვრილდების კისერი,
ვერ შეძლებ ქვეითობასა.
ხევსური კაცი უტია,
ქალენდაურის ფრანგულმა

ხმალს შუქი გამოუტია...
ზურაბო, დაჯე, დაგვეხსენ,
ნარჩონ ვართ შენის ხმლისანი,
თორ ჩვენაც შემოგვეცდებით...
ღულის ძირს წისქვილნ დაბრუნდეს
ზურაბის სისხლის წყლისანი...¹²¹

მოყვანილ სტრიქონებში რამდენიმე ლექსია გავრთიანებული. დასაწყისი სტრიქონია ლექსი „ერისთაობა ხევსურეთში“, რომელიც ნ. ურბნელმა გამოაქვეყნა გაზ. „ივერიაში“ 1888 წელს (№ 238). მისი ურთი ვარიანტი აა. შანიძემ ჩაიწერა 1913 წელს და შეატანა თავის ზევსურულ პოეზიაში. აი ისიც:

ხევსურეთშია, ზურაბო, ვერ იქამ ერისთობასა.
გაგიწვრილდების კისერი, ვერ შესძლებ ქვეითობასა¹²².

მისი მთიულური ვარიანტია:

მთიულეთია, ბატონო, ვერ გაძლებ ქვეითობასო,
გაგიწვრილდება კისერი, ვერ იქამ ერისთობასო¹²³.

შანიძის დაკვირვებით, ამ ლექსის მრავალი ვარიანტიდან ზურაბი მარტოოდენ ერთ ვარიანტშია მოხსენიებული. ამიტომ ძნელია

119 მ. ჭანაშვილი, ქართულთა მატჩანე, გვ. 74; მისივე, გიორგი სააკაძე და მის დრო, ტფილისი, გვ. 11.

120 მ. ჭანაშვილი, ქართულთა მატჩანე, გვ. 74.

121 მ. ჭანაშვილი, ქართულთა მატჩანე, გვ. 74.

122 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, თბ., 1931, გვ. 1, № 1.

123 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, გვ. 298.

იმის მტკიცება, რომ ეს ლექსი მართლაც ზურაბზე იყოს პირველად ნათქვამი¹²⁴. კალმის-წვერასა (ა. კობაიძე) და ს. მაკალათიას მოსაზრებით ლექსი შექმნილია ზურაბ ერისთავის შუამავალ ჯიმშერ ერისთავზე, რომელიც დამარცხებულა მთიულ-მოხევეებთან ბრძოლაში¹²⁵.

მ. ჯანაშვილის მიერ დამოწმებული ლექსის მეორე ოთხი სტრიქონი ვარიანტია ლექსისა „უტი“:

როშის გორ დაჟდა ზურაბი, შუქნ მხისან ჩამუტენა.

ამაჟთ გოთხარა, ზურაბო: „ქვესური კაცი უტია“.

აგერ ბეგენ-გორს გახსენე, — ფუტკარს ღვაჟ, გამოუტია.

ქალუნდაურმა ფრანგული ქარქაშით ამოუტია,

ქმლითა სცა ზურაბის ჯარსა, სისხლმა სიმურში უწია¹²⁶.

ამ ლექსის ერთი ვარიანტი, რომელიც ჩაწერილია თ. რაზიკაშვილის მიერ, ძირითად ტექსტადაა შეტანილი ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულის XI ტომში:

ავარდა ბატონიშვილი,
ქვეყანა არ გაუტოვა,
ჯარი შაყარა შმიშე,
ქვესურეთს შამაუტოვა,
ჭიებს დარცა კარავი,
გუდანში თარეშ უტოვა.

აკი გოთხარი, ზურაბო:

„ქვესური კაცი უტია!“

ახლა გაჰხედენ ბეგენგორს:

ფუტკარს ღვაჟ, გამოუტოვა.

ქალუნდაურის ფრანგულმა

ქარქაშით ამაწიოვა¹²⁷.

მ. ჯანაშვილის მიერ მოყვანილი ბოლო სტრიქონები ნაწყვეტია ლექსისა „წერონი“.

დადეგ. დაგვექვენ, ზარალო, ნარჩომნ ორთ შენის კმლისანი,

თორ ჩვენაც შამოგვედებით, მესხნი ჩვენაც გვეონ წყლისანი¹²⁸.

ლექსი ასახავს ფშავ-ხევსურეთის დასამორჩილებლად ზურაბ ერისთავის ერთ-ერთ სისხლიან ლაშქრობას, რომელიც გუდანის ახლოს — ბეგენ-გორს მომხდარა.

როგორც ვხედავთ, ზ. ერისთავის ციკლის ლექსები, ანაქრონიზმებისა და კონტამინაცია-ციკლიზაციის მოვლენების მიუხედავად, ძვირფასი საისტორიო წყაროა, ისტორიული სინამდვილის ნათელი ამსახველი და ისტორიკოსიც მარჯვედ იყენებს მათ საქართველოს ისტორიის შესწავლის საქმეში.

124 იქვე, გვ. 298.

125 ვახ. „ივერია“, 1902, № 124; ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ., 1920, გვ. 29—30.

126 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, გვ. 4, № 9.

127 ქართული ხალხური პოეზია, XI, გვ. 29, 30, № 48; ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, გვ. 311.

128 ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, გვ. 4, № 8.

მ. ჯანაშვილს „ქართველთა მატთანში“ შეუტანია ერეკლე II-ის ციკლის ლექსებიც, რომლებიც კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს ასახვენ. ისტორიკოსს მოჰყავს ლექსი „პამპულაი შეიკაზმა“.

პამპულაი შეიკაზმა თოფითა და ჭინჭილითა:

„უნდა ქალაქსა შივადგე, ამოვხოცო შემშლითა“...

ეს რომ ერეკლემ გაიგო, გადაბრუნდა სიცილითა.

ერეკლემ ხმალსა გაიკრა, საფრები მოამზადაო,

მიგ ჩასხა მარჯვე ბიჭები, ესროლა ჩქარა-ჩქარაო;

ზარბაზნები დაადენა, თხებივით დაილაღაო.

მარშან შემძვრალს ჩირგვებში, დღესაც არ გამოშვრალანო.

„ლექსში, — აღნიშნავს მ. ჯანაშვილი, — ერი გადმოგვცემს ერეკლემ მეფის ბრძოლის ამბავს აბდულა ბეგთან 1748 წელს¹²⁹. მართლაცდა, ლექსში სატირის ხერხით არის გადმოცემული აბდულა ბეგის — ანტონ კათალიკოსის გამაჰმადიანებული ძმის დამარცხება ქართველთა ლაშქრის მიერ 1748 წელს. აბდულა ბეგი ერეკლე მეორეს ეცილებოდა სამეფო ტახტს, ცნობილია ამ ლექსის ვარიანტები. ერთი ვარიანტი ჩაუწერია პ. უმიკაშვილს, სოფ. ნორიოში 1872 წელს ანტონ არჯევანიძისაგან¹³⁰. (ეს აბდულა ყოფილა მეფის ირაკლის ჯავლადარი, რომელიდაც მიზეზით მეფეს შემოსწყრომოდა და გავარდნილიყო ქართლისაყენ ყაჩაღად. პ. უმ)¹³¹.

„ქართველთა მატთანში“ მ. ჯანაშვილს მოყვანილი აქვს აგრეთვე ლექსი, რომელიც ყრმა ერეკლეს ზელმძღვანელობით ლექების წინააღმდეგ ბრძოლაზე მოგვითხრობს:

ერეკლე ბატონიშვილი განა უბრალო კახია?!

საგურამოს ლეკის ჯარი მართმან შუა გახია.

ამ ლექსის გამო მ. ჯანაშვილი შენიშნავს: „ერს დაუხსოვნია გმირული ბრძოლა ჯერ ისევ ყრმა ერეკლესი ლეკებთან, საგურამოს, 1733 წელს, როდესაც მან, მართლაც, ლეკის ჯარი არა თუ შუაზე გახია, არამედ თითქმის მთლიანადაც ამოსწყვიტა“¹³². ეს ლექსი ვარიანტების სახითაა გავრცელებული. მისი ერთი ვარიანტი თ. რაზიკაშვილს ჩაუწერია და ასეთი სახისაა:

ერეკლე ჩვენი ბატონი, ერთი პატარა კახია,

ჩაიკვა ჯაჭვის პერანგი, გაჰკრა ხელი და გახია¹³³.

129 მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, გვ. 71.

130 პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1964, გვ. 112, 312.

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

132 მ. ჯანაშვილი, ქართველთა მატთანე, გვ. 71.

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

ამ ლექსის ერთი ვარიანტი ჩაწერილია ფშავში ნ. მკედლურისაგან ვ. ტუქსიშვილის მიერ.

ჩენი ბატონი ერეკლე ერთი პატარა კახია,
ქარის ბოლოში ლეების ჯარი შუაზე გახია.
ეგ იყო ნეფე ერეკლე, ბელადო, ვერა კნახია?
ჩამოგახიენა ჩოკანი, სადილიც მწარე გაქმია¹³⁴.

ქართლური ვარიანტი 1930 წელს ჩაუწერია ანუსია კარგარეთელს:

ჩენი ბატონი ერეკლე ერთი პატარა კახია.
ფრანგულზე ხელი გაიკრა, ჯარი შვიდ პირად გახია¹³⁵.

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

ხმალი სკრის ბაგრატონისა, მეფისა ერეკლესაო...
ნეტავი გამაცნობინა, ლევანს უქებუნ შვილსაო.
აქობა თავის მამასა, სანამ იცვლიდა კბილსაო,
ურჯულო გამოამტერიო, როგორც ნაპირი ტყისაო!
თუ ლევან იქით მიბრუნდა, საქმე სვირს დაღესტნისაო¹³⁶.

ზემომოყვანილი ლექსის თემა ლევან ბატონიშვილის ხელმძღვანელობით მორიგე ლაშქრის მიერ ლექთა თარეშის ალაგმვა 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 აწარე იხვეწებოდნენ:

გვიშველე, ჩენო ლევანო, გექნებთ უნაწი ყმანიო.
მოვიდა ძაღლი მუცალი (ლექთა ბელადი), ბეგრად მოგვთხოვა ქალიო¹³⁷.

განსახილველი სტროფი მ. ჯანაშვილს მოტანილი აქვს დ. ხიზანიშვილის ფშაური ლექსებიდან. ლექსის ეს ვარიანტი „ივერიაშიც“

¹³⁴ ქართული ხალხური პოეზია, XI, გვ. 41, № 87.

¹³⁵ ქართული ხალხური პოეზია, XI, გვ. 249.

¹³⁶ მ. ჯანაშვილი, „ქართველთა მატთანე“, გვ. 72.

¹³⁷ მ. ჯანაშვილი, „ქართველთა მატთანე“, გვ. 72. მისივე, მეფე ერეკლე, გაზ. „ივერია“, 1890, № 111.

გამოქვეყნდა 1887 წელს (№ 144). ლექსის მრავალი ვარიანტიდან სა-
თაურით „მუცალი“ გამოაქვეყნა ა. შანიძემ. აი, ნაწყვეტი ამ ლექ-
სიდან:

რა მოგავსენოთ, ბატონო, მტერმა შავიკოა კარია:
გირაეს ჩამოდგა მუცალი, ბეგრად მაგვთხოვა ქალია.
აიწ თუ მოგვეშველები, ვიქნებით შენნი ყმანია¹³⁸.

ამ ვარიანტის მთქმელი და ჩამწერი ბეს. გაბური აღნიშნავს, რომ
მას ეს სიმღერა „ნაცოდნი აქვს თუშებისაგან, რომლებმაც უამბეს
დუშეთში კენჭობის დროს 1910 წელს“¹³⁹.

განსახილველი ლექსის ადრესატია გიორგი II-ის (ავგიორგის)
ძე, კახეთის მეფე ლევანი (1520—1574). ეს მრავალ ვარიანტად გა-
ვრცელებული ლექსი ასახავს ნუცალ-ხანის მთათუშეთზე ვალაშქრე-
ბას და თუშების მიერ ლევან კახთა მეფის დახმარებით გირევის ლე-
ლესთან ლეკთა მარბიელი ლაშქრის განადგურებას¹⁴⁰.

მ. ჭანაშვილი ხუროთმოძღვრული ძეგლების მეცნიერულად შე-
სწავლის საქმეში გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს ზეპირსიტყვიერე-
ბას. მას ნაშრომში „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“ მოჰყავს
ხალხური ლექსი, რომელიც მეფე ერეკლეს საგმირო საქმეებზე მოგვი-
თხრობს. აი, ისიც:

მეფე ერეკლემ ეს ციხე მტერთა წაართო ძალადო;
აიღო ჭუარი ქრისტესი, წინ მიიძღვარა ფარადო;
დაიხსნა ეკლესიანი, ახლა აქვს სახლის კარადო;
ლუთის მოყვარესა ზელმწიფეს ესე სკირს ამის გუჟარადო.
ლუთის სადიდებლად, მეოხად მეფის ერეკლისია¹⁴¹.

ეს ლექსი მკვლევარს მოხმობილი აქვს აგრეთვე ნაშრომში „და-
თვალიერება მეტეხის ტაძრისა“¹⁴².

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

მ. ჭანაშვილი წერილში „მოგზაურობა ქართლში“ აღწერს არმა-
ზის ციხეს, რომელიც ანტიკურ ქალაქთა შორის ძლიერ ციხე-სიმაგ-
რეს წარმოადგენდა და VIII საუკუნის 30-იან წლებში არაბთა სარ-
დალმა მურვან-ყრუმ საბოლოოდ დაანგრია იგი. ისტორიკოსი წერს:

138 ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, ხეესურული, ტფილისი, 1931,
№ 65, გვ. 376.

139 ა. შანიძე, დასახ. წიგნი, იქვე.

140 ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1944, გვ. 32; ივ. ბუქურაული, ნუ-
ცალხანი, ეურნ. „ერა“, 1910, № 8, გვ. 8; ა. შაყხელიშვილი, თუშეთი, თბ;
1987, გვ. 93, 94.

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

142 ეურნ. „მწყემსი“, 1884, № 18, გვ. 8.

„დიად, გრძელი მოთხრობაა დამარხული ჩვენი წარსული შესანიშნავი ცხოვრებისა ამ ადგილებში! კემმარიტად გამოუთქვამს ჩვენს ხალხს ამ ერთს დროს დიდებულ, ახლა დანგრეულ-დაქცეულ არმაზზე:

არმაზის ციხე ქალაქო, ძველთაგან გაოხრებულო,
ხალხითა სავსე, ძლიერო, ყოვლთაგან დიდად ქებულო,
შენ ეილამ გნახოს ნაშენი, მტერთა მახვილით მოსილო“¹⁴³.

მოყვანილი ლექსი თუმცა ხალხურია, მაგრამ მასში მკვეთრად იგრძნობა გარდამავალი ხანის ქართული პოეზიის ერთგვარი გავლენა, ეგრძოდ — მისი რიტმულ-ინტონაციური ნიუანსები.

ინტერესს არაა მოკლებული თბილისისადმი მიძღვნილი ლექსი, რომელიც დამოწმებულია მ. ჭანაშვილის ნაშრომში „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“. იგი მესტიერული ლექსია. თუ წმინდა ხალხური არაა, ხალხურის ყაიდაზეა შექმნილი.

ნეტარ ქება როგორ იოქმის ამ თბილის ქალაქისაო:
ზამთარი არის ბრილისა, ზაფხული ზურმუხტისაო;

ქალაქში აბანოები ბადალი ხმელეთისაო.

ლექსი ასე ბოლოვდება:

ეს ამისი გამომთქმელი სიტყვების ჩამომთვლეია,
ყველანი ერთად დაგლოცოსთ, რაც ქვეყანაზედ ლეღელია,
მისი მადლი შეგეწიოსთ, მცხეთას რომ ხატი სვენია“¹⁴⁴.

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

5. ფოლკლორული მასალები მოსე ჭანაშვილის ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში. დიდ ყურადღებას უთმობდა მ. ჭანაშვილი ფოლკლორის შესწავლას თავის ეთნოგრაფიულ ნაშრომებშიც. ამის ბრწყინვალე ნიმუშად შეიძლება მისი „საინგილო“ (1913) დავასახელოთ. ამ მხრივ უმნიშველო როდია მისივე „აფხაზეთი

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

144 მ. ჭანაშვილი, „საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი“, გვ. 134—136.

და აფხაზები (რუს. 1895), ან კიდევ „მესხეთი“ (1915) „ქართველთა რწმენანი“ და სხვ.

მ. ჯანაშვილმა 1877 წელს გამოაქვეყნა პირველი ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორისტული წერილი „ინგილოთა ცხოვრების ზოგი ვითარება“ (სასოფლო გაზეთი) № 16, 19, 20, 21, 23).

1892 წელს მ. ჯანაშვილმა გამოაქვეყნა ეთნოგრაფიული ნარკვევი აფხაზებზე.

„Абхазия и абхазцы“. Этнографический очерк“ (записки КОИРГО, кн. XVI, Тифлис, 1892).

ნარკვევით „აფხაზეთი და აფხაზები“ მ. ჯანაშვილმა საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა იმ ქართველ სწავლულთა შორის (ვახუშტი, კ. მაჭავარიანი, ნ. ჯანაშია, თ. სახოკია...), რომლებმაც ჯეროვანი წვლილი შეიტანეს აფხაზთა ყოფაცხოვრების შესწავლაში.

მ. ჯანაშვილი განიხილავს აფხაზთა ყოფა-ცხოვრების თითქმის ყველა მხარეს, გადმოგვცემს მათ ადათ-ჩვევებს, ცრუმორწმუნეობასა და რიტუალურ წესებს. ფოლკლორისტული ასპექტით განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ნარკვევის ის ადგილი, სადაც ავტორი აფხაზურ მუსიკასა და ხალხურ პოეზიაზე მსჯელობს. მ. ჯანაშვილის დაკვირვებით, აფხაზური ლექსები სიმღერის რიტმთან ერთად სრულდება. იგი წერს: „მაშინ, როდესაც ზოგიერთი ლექსები სასიამოვნოდ იკითხება, მეტი წილი სიმღერას გარეშე ჰკარგავს თავის შნოსა და ლაზათს. რითმას და უფრო იმისს აჩრდილსა და მსგავსებას მხოლოდ აქა-იქ მოჰკრავთ ყურსა. ასე რომ, სრულს თანასწორობას შინაარსსა და ფორმას შორის, რომლის მაგალითებსაც წარმოგვიდგენს ჩვენი სახალხო ლექსები, საცა ფორმა შეეფერება შინაარსსა, ჩვენ ვერ ვხედავთ აფხაზურ ლექსებში¹⁴⁵.

მ. ჯანაშვილის დაკვირვება აფხაზურ ხალხურ ლექსებზე, უთუოდ, საინტერესოა, მაგრამ ამ საკითხზე მკვლევარს ზოგ მოსაზრებას უკრიტიკოდ ვერ გავიზიარებთ. ვფიქრობთ, მეცნიერი ზედმეტ სიმკაცრეს იჩენს აფხაზური ლექსის შეფასებაში — თითქოს მასში არ იყოს დაცული თანასწორობა შინაარსსა და ფორმას შორის. მართალია, ბევრი აფხაზური ლექსი რითმას მოკლებულია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მათ აქვთ ლექსისათვის დამახასიათებელი ყველა აუცილებელი ნიშანი — გარკვეული მეტრი, კანონზომიერად განმეორებული რიტმი და სხვა. ურითმობა არ ამცირებს ხალხური ლექსების ღირსებას. საერ-

145 პ. გიორგიძე, აფხაზეთი და აფხაზნი, საეთნოგრაფიო აღწერა, შ. რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი, ფოლკლორის განყოფილების არქივი, 1898, გვ. 17—18.

თოდ, ურითმობა სულაც არ განსაზღვრავს პოეზიის ავკარგიანობას. მაგალითად, ურითმოა წინაქრისტიანული წარმართული ქართული ხალხური საგალობლები, მაგრამ მათ სრულიად მოწესრიგებული და ნათლად გამოკვეთილი რიტმი და მეტრი აქვთ.

მ. ჭანაშვილმა „ივერის 1890 წლის № 2-ში „ესომის“ ფსევდონიმით გამოაქვეყნა ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილი „ბოსლობა რაქაში“¹⁴⁶. აქ არა მარტო ბოსლობა აღწერილი, არამედ — ახალ წელთან დაკავშირებული რიტუალებიც. წერილი, პირველ რიგში, ეთნოგრაფიის თვალსაზრისითაა საინტერესო. მაგრამ მასში ბოსლობის რიტუალთან დაკავშირებული ფოლკლორული ტექსტებია მოყვანილი, რომელიც ფრიად საჭირო ცნობებს შეიცავს ქართული ხალხური დრამის საწყისებზე.

1913 წელს საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებულში „ძველი საქართველო“ დაიბეჭდა მ. ჭანაშვილის ეთნოგრაფიული ნაშრომი „საინგილო“. იგი ერთ-ერთი საუკეთესო ნარკვევია ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში. აკაკი წერეთელი წერდა: „ფასდაუდებელია თუ გინდა მარტო შენი „საინგილო“. ყველა კუთხე-ყურეს რომ ეგეთი აღწერა ჰქონოდა, მთელი საქართველო თვალწინ გვექნებოდა წიგნად“.

ინგილოთა მძიმე ისტორიული წარსულის, მათი ყოფა-ცხოვრების, შრომა-საქმიანობის შესასწავლად მ. ჭანაშვილი მარჯვედ იყენებს თავის მიერ ჩაწერილ და შეკრებილ ფოლკლორულ ნიმუშებს — საწესჩვეულებო ლექსებს, ანდაზებს, ზღაპრებს და თქმულება-გადმოცემებს.

ნაშრომში მოცემულია მ. ჭანაშვილის მშობლიური მხარის — საინგილოს ეთნოგრაფია, რომელიც მან უშუალოდ ადგილზე შეისწავლა და აღწერა ეთნოგრაფიული წესისა და ხერხების დაცვით. ნაშრომში კარგად ჩანს ბეჩავი წარსულის მქონე, ეროვნულად და სოციალურად დაჩაგრული ინგილოების ეროვნული სახე. ისტორიულ მიმოხილვაში მ. ჭანაშვილი გულისტკივილით მოგვითხრობს მტრის მიერ შემუსვრილ იქაურ ძეგლებზე: „რომ მტარვალს მის გარშემო მჩქეფარე თავისუფალი სული მოუსპია, ცხოვრება დაუვსია. თითქოს ჰაერი და მიწა ცოტა იყო, რომ შემუშრებია ქართველობისათვის მისი ოფლით მონაგარი, მისი წილი და კუთვნილი ჰაერი, წყალი და ქვეყანა. ცხოვრება ბრძოლაა და ვაი მას, ვინც ღროით გამჭრიახობას ვერ გამოიჩენს, ამბობენ ინგილოები“.

¹⁴⁶ ესომ, ბოსლობა რაქაში, ვაზ. „ივერია“, 1892, № 2.

ნაშრომში მოტანილია ინგილოური სიმღერის — „ნანას“ — ტექსტი. აი, ისიც:

დაი — დაა შულო, დაა!
კობტა ეანი, დაა!
ჩემო გულო, დაა!
დააზინ, შულო, დაა!
დააქენ, თოლო, დაა!
შენამ შამგველებ,
ტბილად დაიზინ, დაა!
ენიკ კირიმენ,
ენაკაე გაეჯ, დაა!
დუშმან ბეერ გეეე, დაა!
საქმეა ბოლ გოქ, დაა!
შენ რემ გააზდებ, დაა!
ხანეას მოგეემ, დაა!
მამულს მოუარ,
შეშოამაგრე, დაა!
დაა-დაა, დაი-დაა-დაა!!!

მ. ჭანაშვილი ზემომოტანილი სიმღერის შესახებ წერს: „აქაურ ნანას გულმოსაკლავი და მწუხარებით სავესე კილო აქვს. ბევრჯერ მსმენია ინგილოური ნანა და ყოველთვის ამ ქვეყნის ბედშავი წარსული თვალწინ წარმომდგომია: მომგონებია დრო შაჰ-აბაზისა, მფლობელობა და ბატონობა ჰარ-ბელაქნელებისა, ელისის სულთანისა, ლეკებისა და სხვ. ერთი სიტყვით, ის დრონი, როდესაც ძლიერსა და ხალხით სავესე ჰერეთს მტრები სისხლის წვიმას აწვიმებდნენ, ხალხს სტყვევნიდნენ და ქლუტავდნენ. აქაური ნანა სიტყვებითა და შინაარსით ფრიად მარტივი და ღარიბია, მაგრამ მაგიერად კილოსა და ჰანგის მიხედვით კი თავზარდამცემია... მწუხარებით სავესე. ამ მცირე ტექსტის ჰანგით კი ხალხს გამოუხატავს თავისი ბედშავი ყოფა-მდგომარეობა, სიმძიმე თავის უღლის“¹⁴⁷.

ნაშრომში „საინგილო“ ლაპარაკია ინგილოურ დატირებაზე, რომელსაც თან ახლავს ტექსტი. „ახლად დაქორწინებულ გარდაცვალებულ ვაჟს ასე დასტირის დედა: ნეფე შულო, ხანეფოებ ვერ გაპტუთ, დაგრჩა პატარზალ დტშმნიებეათ, ეს სასტული პირ ვერ დაჰგლიე, ერ ვერდანი პირ ვერ გამოაეულ; შენ წილ დაგრჩა, ვერ შჰამ, ვერ დაჰლიე... ვაჟ, ჰარაჟ, ჰეჟ, ვაჟ, ჰარაჟ, ჰეჟ!... შენ პატარზალს ვერ მოჰბრუნდ, ორეელ ვერ შეჰბრაახ, გიტირას შენ ნეფე წილ

147 მ. ჭანაშვილი, საინგილო, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო ს.ზოგადოების კრებული — „ძველი საქართველო“, ტ. II, 1910, გვ. 84.

მამულმა, გიტირას შენ პატარაზალმა, ვამ ჰარამ, ჰეა! დამტირებელს ყველა დედაკაცი ბანს აძლევენ: ჰეა-ზედ ხმას აგრძელებენ დიდხანს. დედა ვაჟიშვილს დასტირის: „აა შტლო, ეან შტლო, ჩემ სახლი იხტია შტლოა კაა მოგიგი, კაა მამულ აგიშენები, კაა შექმელ-და-ალეველ დროზე ვერ გიკამი, ვერ დაგილევით: გზაა საფარ დაგეარდნი, „დაგრჩომი შენ ცოლ-შულზე თოლ, მიჰდიხარ, შულო ეან... ეაჲ, ჰარამ, ჰეა!“ (გვ. 110—111); გათხოვილი ქალიშვილი მამაზე მოს-თქვამს: „მამაო, ჩემო სარქარ მამაო! ჩემ ოჯალი დიდი ხარ, როგორ-ღა ჰუმ მოვიდე მე აქ, რაღა პატივ მექნება მე. ზამებ ყაჲ (ჰუჲაჲს) მართალი, — ზმებიც თელ იქნენ თავიანთ ადგილზე: სხოთა (სხეების) ქალებ დედ-მამის პატივს ჩონ არ დოგადებენ ,ე. ი. რძლები, სხვათა ქალნი ჩვენ ისეთის პატივით არ მიგვიღებენ, როგორც შენაო, მამაჲ, ვაჲ, ჰარამ, ჰაჲ“ (გვ. 111).

მ. ჯანაშვილს სანიმუშოდ აქვს აღწერილი საქორწილო წეს-ჩვეულებები. ნიშნობისა და ქორწილის აღწერასანს მკვლევარი არ კმაყოფილდება მხოლოდ ფაქტიური მასალის გადმოცემით, იგი ამასთანავე აღნიშნავს ამა თუ იმ წესის მნიშვნელობას, მაგრამ, სამწუხაროდ, ქორწინების ტექსტი მას არ მოაქვს, „ერთი უგნური ჩვეულება საინგილოში ის ჩვეულებაა, რომ დედმამა თვითონ ვაჟის დაუკითხავად ითხოვენ ხოლმე შეილისათვის ქალსა და ქალის შშობლებიც ასევე იქცევიან. ამისთანა უგუნურ ჩვეულებას ყველამ იცოდეს რა ცუდი ბოლო აქვს, რადგან ბევრჯერ მოხდება, რომ ძალად დაქორწინებით ცოლ-ქმარს ცხოვრება სამუდამოდ უმწარდება“ („სასოფლო გაზეთი“, 1887, № 20, გვ. 2).

ავტორს დაწვრილებით აქვს გამოანგარიშებული ნიშნობა-ქორწილის დიდი ხარჯები და ამ ხარჯების გამო გლეხის ვალში ჩავარდნა და მისი მამულის ჩალის ფასად ჩარჩ-ვაჟების მიერ დასაკუთრება.

მ. ჯანაშვილი არ უარყოფს ერის ცხოვრებაში ეროვნული ჩვეულებების მნიშვნელობას. მაგრამ იგი არც ძველი, დრომოქმული მამა-პაპური ჩვევების მოტრფიალეა. ხალხის წეს-ჩვეულებებს იგი შეცნობიერული თვალსაზრისით განიხილავს და მოითხოვს საზოგადოების კულტურულ-ეკონომიკური დაწინაურებით ძველი ყოფა-ცხოვრების გარდაქმნას, ახლით შეცვლას¹⁴⁸.

მ. ჯანაშვილის აზრით, ძველი, მავნე წეს-ჩვეულებათა დაძლევა მხოლოდ სწავლაგანათლების გზითაა შესაძლებელი. იგი იმედიანად შეჰყურებს ინგილოებს: „საზოგადოდ ინგილოებს ძლიერ ემარჯვე-

¹⁴⁸ გ. ახვლედიანი, ტრადიციების პრობლემა XVIII—XIX საუკუნეების ქართული ისტორიკოსების ნაშრომებში, თბ., 1984, გვ. 35—38.

ბათ სწავლა. აქაურ ხალხს კარგად ახასიათებს მათივე მამაბაპური თქმულება: „ნასწავლ კაც ასლანი (ლომი), არ ნასწავლ კი ზროხაჲს“.

მ. ჯანაშვილს „საინგილოში“ შეუტანია ინგილოური ზღაპრებისა და თქმულებების ტექსტები: 1. კოსოლაჲ და მელაჲ, 2. ბერ გელ, 3. კატა და ლომ (-ასლან), 4. ქაჩალ, 5. წიკობ და გელ, 6. ლოყმან ჰაქიმ, 7. დედინაცოლ და ქალებ, 8. წარაბაკანაჲ, 9. პარ-რაჲმი ნენი ნაცოდნ კაც (პარ-რაჲმი — ყველაფრის), 10. ნადირი პატრონ, 11. ოლუზებ-ფანკაცა კაცებ, 12. თორმეზებელ, 13. ყაზყალაჲ (ქალის ციხე), 14. კახეთის დერია (ზღუეჲ), 15. ძეძვის ბუჩქი ორ სამარეს შუა. აქვეა მოთავსებული თქმულება თამარ დედოფალი და ალექსანდრე მაკედონელი. თქმულებას სქოლიოში ახლავს ჩამწერის შენიშვნა: ჩავწერეთ სოფ. ალიბეგოში მოსიკო თამაზაშვილის სიტყვით. პირველი ცოტა მეტ-ნაკლებობით ჩაუწერია აგრეთვე ნიკო ჯანაშიას სამეგრელოს სოფ. ნამიკოლოვოში (სოფ. გეგეჰკორის რაიონში, გ. ა.), ხოლო მეორე პ. პრინის გორის მაზრის სოფ. ქიწნისში. ალექსანდრე მაკედონელი ისკანდერად იწოდება აღმოსავლეთში (სქოლიო, გვ. 170).

მ. ჯანაშვილს ინგილოური ზღაპრებისა და თქმულებების ტექსტები სანიმუშოდ აქვს ჩაწერილი.

7. ამირანის პრობლემა მ. ჯანაშვილის ნაშრომებში. მნიშვნელოვანია მ. ჯანაშვილის წვლილი ამირანის ეპოსის შესწავლის საქმეში. ამირანის პრობლემას მეცნიერი შეეხო შრომაში „მოსე ხონელი და მისი ამირანდარჯანიანი“. მან გაიზიარა „ამირანის თქმულების“ ქართულ ნიადაგზე აღმოცენების თვალსაზრისი¹⁴⁹ მან დააყენა ამირან-პრომეთეს თქმულების წარმოშობის საკითხი მისი სადაურობის თვალსაზრისით. იგი საეჭვოდ თვლის მის ბერძნულ წარმოშობას და უშუალოდ ქართულ სამყაროსთან დაკავშირებისაკენ იხრება.

მ. ჯანაშვილმა მნიშვნელოვანი ამაგი დასდო „ამირანიანის“ ვერსიების შეკრების და თარგმნის საქმეს. მან ამირანის ციკლის თქმულებებს რამდენიმე წერილი მიუძღვნა გაზეთ „ივერიაში“ (1899 წ. №№ 239—241, 244—245). ამათაგან ერთი, ფშავური ვარიანტი, რუსულადაც იქნა მის მიერ თარგმნილი¹⁵⁰. ამირანის თქმულებს სვა-

¹⁴⁹ მ. ჯანაშვილი, მოსე ხონელი და მისი ამირანდარჯანიანი, თბ., 1895, გვ. 7.

¹⁵⁰ М. Джанашивили, Грузинские предания об Амيرانе, сборник материалов, 1903, № 32, гав. II, гв. 158.—167.

ნური ვერსია, რომელიც ბ. ნიჟარაძის მიერაა ჩაწერილი, მან სპეცი-
ალურად თარგმნა რუსულად და დაურთო კომენტარები¹⁵¹.

სვანური ვერსია შემდეგ ალ. ხახანაშვილის რუსულ „ნარკვევებ-
შიც“ დაიბეჭდა. აღსანიშნავია აგრეთვე მისი „Герои устроил Ами-
ран“¹⁵².

მ. ჯანაშვილის ნაშრომების ფოლკლორული ასპექტით შესწავ-
ლამ აჩვენა, რომ ისტორიკოსის ნაშრომებში მდიდრადაა წარმოდგე-
ნილი ზეპირსიტყვიერება: მითოლოგიური და საწესჩვეულებო პო-
ეზია, საისტორიო ლექსები და ლეგენდები, თქმულებები და გად-
მოცემები, ხალხური ტოპონიმები და ანდაზები. მ. ჯანაშვილი ამ
მასალების არა მარტო ფიქსაციას ახდენს, არამედ იკვლევს, გამო-
თქვამს თავის შეხედულებას ზეპირსიტყვიერების ღირებულებაზე,
მის აეკარგიანობაზე. ფოლკლორი მოსე ჯანაშვილისათვის საქართვე-
ლოს ისტორიის საერთო ჭურათის შემადგენელი ნაწილია.

¹⁵¹ М. Джанашивили, „АМИРАН“ (Сванетская версия легенды об Ам-
ране, записанная В. Нижарадзе), გაზ. *Кавказ“, 1896, № 261.

¹⁵² გაზ. „Кавказ“, 1893, № 244.

РЕЗЮМЕ

Грузинские историки XIX в. (Иоанэ Батонишвили, Теймураз Багратиони, Платон Иоселнани, С. Бараташвили, Дмитрий Бакрадзе, Мосэ Джанашвили), хорошо понимая значение народного творчества для исторической науки, в своих трудах значительное место уделяли фольклору.

Одним из источников И. Батонишвили «История Картли» является народное поэтическое творчество. Для отображения прошлого грузинского народа, его нравов, обычаев и быта И. Батонишвили обращается не только к письменным источникам, он успешно использует и вносит в свое историческое сочинение также и фольклорный материал — сказания и предания, мифы и легенды, фрагменты стихов и песен, топонимические сказания.

В фольклорном аспекте определенный интерес вызывают исторические труды Т. Багратиони. В книге «История Иверии» он наряду с различными письменными источниками на грузинском и иностранном языках использует устное словесное творчество и выражает к нему свое личное отношение. Он первый ставит проблему взаимодействия «Сказаний об Амيرانе» с мифом о Прометее, положив тем самым основу для научного изучения грузинского эпоса об Амيرانе.

В 40-х гг. XIX в. в Грузии начинается становление картвелологии как науки, отчетливо появляется новая историография и возникают предпосылки для зачатков грузинской фольклористики. В это же время свою научную деятельность начинают историки П. Иоселнани, С. Бараташвили, М. Броссе, Д. Чубинашвили. От них начинается комплексное изучение картвелологии и, естественно, что они заинтересованы научным изучением фольклора. Тогда же создаются предпосылки для зачатков фольклористики и интенсивнее включается устный народно-поэтический материал в научных разысканиях.

Один из источников сочинений П. Иоселнани — поэтический фольклор. В его трудах засвидетельствованы такие жанры устнопоэтического творчества, как, например, мифы, предания, легенды, народные стихи. Правда, П. Иоселнани в первую очередь использовал письменные источники, однако он широко обращался также и к сюжетам устного народного

творчества — рассказам, легендам, сказаниям, народным топонимам.

Исторические труды Сулхана Бараташвили «История Грузии от древнейших времен до нашествия монголов» и его историко-этнографические статьи дают важные материалы для истории грузинского фольклора. Следует заметить, что Бараташвили поставил вопрос соотносительности «Сказания об Ампираи» греческим источникам. Рассматривая фольклорный материал в первую очередь с исторической точки зрения, С. Бараташвили признает эпическую изустную традицию первоисточенным материалом для установления исторических явлений и фактов, а также для изучения древнейшего прошлого народа.

Известный представитель грузинской исторической науки XIX в. Дм. Бакрадзе в своих трудах часто использует грузинские сказания, предания, мифы и легенды. В его работах фольклорный материал служит для уточнения того или иного явления или факта. Взгляды Дм. Бакрадзе на поэтический фольклор и использованный им фольклорный материал значительны для истории грузинского фольклора. На современном этапе исследований проблем грузинского фольклора некоторые положения, высказанные Дм. Бакрадзе по вопросам мифологии и фольклора, разумеется, нельзя принимать без критического к ним отношения. Однако он, безусловно, стоял на высоте требований науки своего времени.

Одним из источников, которыми пользовался М. Джанашивили в своих исследованиях, была богатая грузинская народная историческая поэзия. В его трудах цитируются народные стихи о Вахтанге Горгасали и Торгвас, циклы стихов о царице Тамар и Ираклии II и др. Все они подвергнуты тщательному научному анализу. Пользуясь методом сравнительного анализа письменных первоисточников и устных фольклорных произведений, М. Джанашивили высказывает свои соображения об исторической ценности народной поэзии. Он правильно понимает значение устного народного творчества для изучения истории прошлого грузинского народа. М. Джанашивили с научной глубиной разрешил ряд значительных вопросов грузинской мифологии. В трудах историка широко использован мифологический материал: народные мифы о космогонических божествах, разные мифологические мотивы (разделение земли и неба, затмение солнца и др.), сведения о грузинском языческом пантеоне божеств (Армаз, Задени, Айишна, Данана, Дали и др.). Ученый на высоком научном уровне проанализировал образы грузинских астральных богов, а также грузинские религиозные обряды и связанные с ними фольклорные тексты в их соотношении с ритуалами кавказских народов. М. Джанашивили оставил ценные наблюдения, касающиеся «Сказаний об

Амиране». Следует добавить, что ученый не только фиксирует мифологический материал, он высказывает свои взгляды на значение мифологии в деле изучения истории. Заслуживают внимания соображения М. Джанашвили о происхождении и функциях грузинских языческих божеств. Он выяснил происхождение и состав пантеона грузинских богов и на основе конкретного материала доказал его национальный характер и самобытность.

Несмотря на то, что некоторые соображения М. Джанашвили следует принимать критически, следует отметить, что историк, безусловно, стоит на уровне научных знаний своего времени.

Как видно из приведенного материала, грузинские историки хорошо понимали значение традиций и обычаев в общественной жизни, их социальную функцию и именно поэтому в своих трудах также значительное место уделяли изучению народных традиций и обрядов.

Материал, приведенный и рассмотренный в данном труде, свидетельствует о том, что грузинские историки XIX в. (Иоанэ Батонишвили, Теймураз Вагратиони, Платон Иоселиани, Мосэ Джанашвили...) занимались собиранием, публикацией и разработкой отдельных вопросов грузинского народного поэтического творчества и этим внесли определенный вклад в славование грузинской фольклористики.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
I. იოანე ბატონიშვილი „ისტორია ქართლისა“ და ზეპირსიტყვიერება	4
II. ფოლკლორი თეიმურაზ ბაგრატიონის ისტორიულ ნაშრომებში	13
III. ფოლკლორი პლატონ იოსელიანის ისტორიულ ნაშრომებში	22
IV. ფოლკლორი სულხან ბარათაშვილის ისტორიულ ნაშრომებში	36
V. ფოლკლორული მასალები დიმიტრი ბაქრაძის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში	41
VI. ისტორიკოსი მოსე ჯანაშვილი და ფოლკლორი	59
Р е з ю м е	108