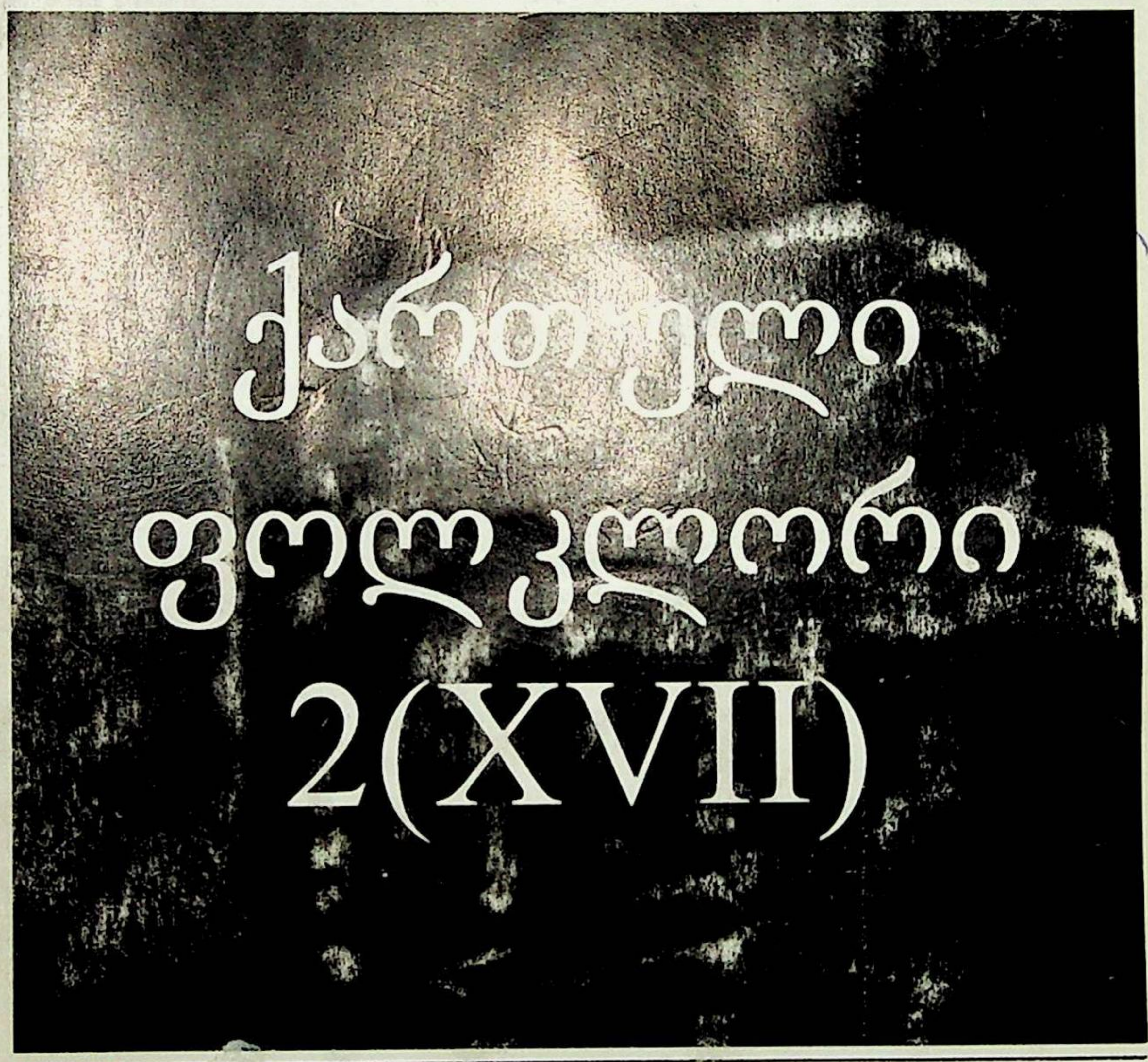


K 244903
3

ქართული
ბიბლიოთეკა



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
შოთა რუსთაველის სახელობის
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი



ქართული
ფოლკლორი
2(XVII)

F 84915
3



ქართული
ლიბრარი

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტი

ქართული ფოლკლორი

2(XVII)

ედვინება ვახტანგ კოტეტიშვილის
დაბადებიდან 110 წლისთავს

თბილისი
2004



„ქართული ფოლკლორის“ წინამდებარე კრებული აერთიანებს თემატური თვალსაზრისით არაერთგვაროვან წერილებსა და გამოკვლევებს, რომელთა სადღეისო თუ სამომავლო რეზონანსსა და საჭიროებას მათში დასმული და მეტ-ნაკლები წარმატებით გადაჭრილი პრობლემების მასშტაბურობა განაპირობებს.

კრებული გარკვეულ დახმარებას გაუწევს როგორც ფოლკლორისტიკის საკვანძო საკითხებით დაინტერესებულ ცალკეულ პირებს, ისე ჰუმანიტარული ორიენტაციის წიგნიერ საზოგადოებას.

რედაქტორი: ამირან არაბული

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

რეცენზენტები: როსტომ ჩხეიძე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

ნინო თოხაძე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი

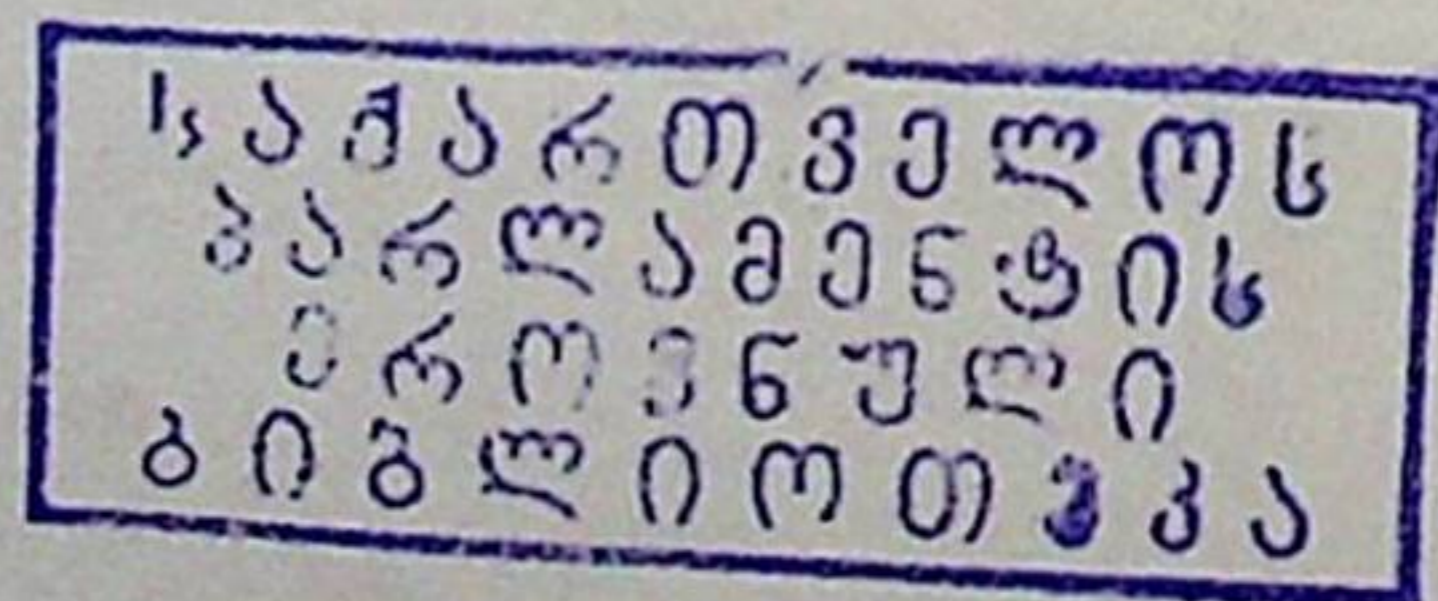
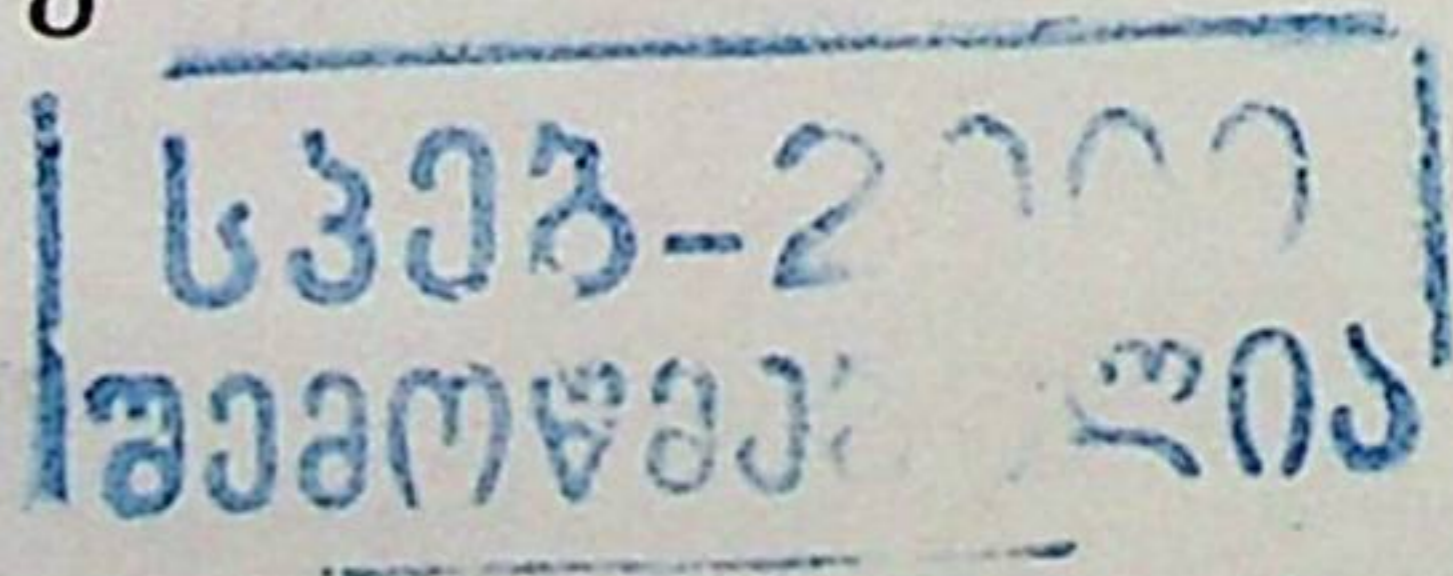
კომპიუტერული უზრუნველყოფა

ციური მღებრიშვილი, თინათინ დუგლაძე

მისამართი: თბილისი, კოსტავას ქ. № 5.

ტელ. 995300; 999044.

E-mail: Kli@literat.acnet.ge



K 244903

„მომცდარი ყანის“ მეშრომე და ჭირისუფალი

ვახტანგ კოტეტიშვილის განუმეორებელი პიროვნული ზიზის, არაორდინარული ნაფიქრ-ნააზრევისა და სანიშნო სულიერი სიმაღლის ფონზე უმაღლეს მკრთალდება და ქედს იხრის ცრუმეცნიერული რეგალიებით თავმომწონეობის, პატივმოყვარეობის, მყიფე აკადემიზმისა და ფსევდოინტელექტუალიზმის ყოველგვარი გამოვლინება...

„მორიგ მუშად“ თვლიდა თავს „ჩვენი განათლების მომცდარ ყანაში“ და ამგვარი თვითდახასიათებით სისადავისა და თავმდაბლობის ესოდენ საჭირო, სანატრელ, უიშვიათეს მაგალითს უტოვებდა მომდევნო თაობებს...

ვახტანგ კოტეტიშვილის ნაწერებისთვის ნიშანდობლივია საკვლევო საკითხის მაქსიმალური ფლობა, ფრაზის მოქნილობა, ემოციური მუხტი და ერთგვრი სტილური არტისტიზმი... და ალბათ, სხვა ფაქტორებთან ერთად, ესეცაა სათავე და საიდუმლო მისი მეცნიერული დანატოვარის შთამბეჭდაობისა და სიცოცხლისუნარიანობისა.

ამიტომაც შერჩა დღემდე მიზიდულობის ანდამატური ძალა მის ნარკვევებსა და გამოკვლევებს ლიტერატურათმცოდნეობის, ფოლკლორისტიკის, ხელოვნების თეორიის, რელიგიის, ესთეტიკისა თუ ჟურნალისტიკის სფეროში...

ჯერაც აღუნუსხავი და შეუფასებელია ვახტანგ კოტეტიშვილის, როგორც მხატვრის, მოქანდაკის, დეკლამატორისა და გამორჩეული საზოგადო მოღვაწის უთვისაჩინოესი წვლილი ახალი ქართული კულტურის ისტორიაში...

საავდროდ შემზადებულ საარსებო სივრცეში, წითელი ინტელიგენციის ზეობის ჟამს, მაშინ, როცა სამშობლოს სიყვარულისა და ერთგული მსახურებისთვის უმოწყალოდ იდევნებოდნენ და ისჯებოდნენ უდანაშაულო, ღვაწლმოსილი, ფუტკარივით მოფუსფუსე ადამიანები, ვახტანგ კოტეტიშვილმა საიმედო საძირკველი ჩაუყარა სამამულო ფოლკლორისტიკას.

თითქოს წინდაწინ გრძნობდა მოსალოდნელ საფრთხეს და ამის გამო ჩქარობდა: დროსა და ღონეს არ ზოგავდა უპირველესი სულიერი საუნჯის კვლევის კერების ჩამოსაყალიბებლად; აწყობდა და პირადად ხელმძღვანელობდა საველე-შემაჯერებლობით ექსპედიციებს...

თვალთვალის, უნდობლობის და პატიმრობის უმძიმეს პირობებში, მცნობთა და თვითმხილველთა თქმით, მან შეძლო თანდაყოლილი არის-

ტოკრატიზმის, შეუმღვრეველი ბუნების, ზნეობრივი გმირის უმაღლესი ტიტულის და, საერთოდ, ადამიანური ღირსების ბოლომდე გაუბზარავად შენარჩუნება.

მიუხედავად ჩეკისტური ხერხების გამოყენებით განხორციელებული ფსიქოლოგიური ზეწოლისა, წამითაც არ დავიწყებია, რომ ამ ქვეყნად ვერაფერი შეედრება მართალთა გზით სიარულს, სიკეთის თესვას და დიდბუნებოვნებას; რომ მიწიერი ცხოვრება დაუდგრომელი, ხანმოკლე და წარმავალია, ხოლო რაც კაცის აღსასრულის შემდგომ სამზეოზე რჩება, ეს არის მისი ნათქვამი და მოყვასისათვის სარგო ნამუშაკარი.

თავისი ნაკლული და კენწეროგამწარებული ცხოვრების მანძილზე ვახტანგ კოტეტიშვილმა მოასწრო ისეთი რანგისა და ღირებულების ნაშრომების შექმნა, რომელთაც ყავლი იოლად არ გასდით, სიბერეს არ ნებდებინ და ყოველ ეპოქაში იუნჯებენ სრულიად განსაკუთრებულ საზოგადოებრივ რეზონანსსა და დანიშნულებას.

„ხალხურ პოეზიაზე“ დართული ექსკურსების ნებისმიერ ნაკვთსა თუ ნაწილში მკითხველი ხელშესახები სიცხადით გრძნობს ვულკანურ ძალას, დაუოკებელ ტემპერამენტს და ადიდებული მდინარისა თუ მთიდან დაქანებული ზვავის წამლევავ ენერგიას, რომელიც ნაივური ქართული პოეტური სამყაროს სავსებით ახალ, მანამდე მოუხილავ წახნაგებს წარმოაჩენს ჩვენს წინაშე.

ეს გახლავთ დიდი სათქმელის უკიდურესად ლაკონიურ, დაწურულ და რაფინირებულ ფორმაში მოქცევა, ფორმაში, სადაც მკაფიოდ ჩანს ავტორის მეტყველების თავისთავადი, სხვათაგან განმსგავსებული სტილი და მანერა; ის ავტონომიური და, იმავდროულად, მრავალფეროვანი სიტყვიერ-მსოფლმხედველობრივი სინამდვილე, რომელსაც პირობითად ვახტანგ კოტეტიშვილის სუვერენული სახელმწიფოც კი შეიძლება ვუწოდოთ...

დამაჯერებელი ანალოგიებისა და ტევადი ტიპოლოგიების უჩვეულო სიუხვე, სიზუსტე და ფართო სპექტრი ნათლად მიუთითებს იმაზე, მსოფლიოს კლასიკური კულტურული მემკვიდრეობის საგანგებო შესწავლის, ათვისებისა და გათავისების რაოდენ შორი და ვიწრო გზა ჰქონდა გამოვლილი ვახტანგ კოტეტიშვილს.

კოლოსალური ცოდნის, შესაშური მეხსიერების, შეუმცდარი მეცნიერული გუჰანის, მხატვრული გემოვნებისა და უტყუარი ინტუიციის წყალობით ახერხებდა, ერთურთთან დაეკავშირებინა დრო-სივრცული თვალსაზრისით დიდად დაშორებული ისეთი ფაქტები, მოტივები

და მოვლენები, რომელთა შორის გენეტიკური მსგავსება-სიახლოვე
დღეს ეჭვსა და აზრთა ცილობას უკვე აღარ იწვევს.

მართლაც რომ განსაცვიფრებელია ის მრავალმხრივი, მყარი და
ფუნდამენტური ცოდნა, რასაც თუნდ მუსიკალური საკრავების ისტო-
რიასა, გავრცელების არეალსა და ლექსის თქმისა თუ სიმღერის
პროცესში მათ ფუნქციაზე წერისას ამჟღავნებს ავტორი...

ფოლკლორული ჟანრების ნაირსახეობა თავისთავად გულისხ-
მობს თვითიული მათგანისადმი განსხვავებული მეთოდოლოგიური
მიდგომის აუცილებლობას... და ამ მხრივაც ეტალონური მნიშვნე-
ლობისაა ვახტანგ კოტეტიშვილის მოცულობით მცირე, მოზღუდული,
ხოლო აზრით, შინაარსით და სათქმელის მასშტაბით მონუმენტური
ხასიათის კვალიფიციური გამოკვლევები...

თეოლოგიური მედიცინის მაგიური ფორმულების, საკრალურ
რიცხვთა სიმბოლიკის, იისა და ვარდის მითოსური გააზრების, წინა
აზიის ძველი ქვეყნების არქაული რწმენა-წარმოდგენებისა თუ გერ-
მანული და სლავური მოდგმის ხალხთა შელოცვების არსში წვდომა
მკვლევარს ეხმარება და საშუალებას აძლევს მსოფლიოს ხალხთა სუ-
ლიერი კულტურის ვრცელ კონტექსტთან დაახლოვოს და ამომწუ-
რავად დაახასიათოს ქართული სააკვნო და საძეობო ლექს-სიმღერების
ეროვნული თავისებურებანი.

ხოლო ბალადა „თავფარავნელი ჭაბუკის“ ვ.
კოტეტიშვილისეული ანალიზი ერთობ სახიერი ნიმუშია იმისა, როგორ
დეტალურად, სკრუპულოზურად, ყოველი საგულისხმო ლექსიკური
ერთეულის (კონკრეტულ შემთხვევაში: „თავი“, „დოლაბი“, „წითელი
მოვის პერანგი“) კვალიფიკაციის დონეზე უნდა შექდებოდეს ჩვენი
ჩუმი და უსახელო მეზღაპრეების, მელექსეების, მეანდრეზეებისა თუ
გლოვის მგოსნების ფასდაუდებელი ზეპირსიტყვიერი მემკვიდრეობა...

ვთვლით, რომ ვახტანგ კოტეტიშვილის, როგორც ფოლკლორის-
ტის, გამოცდილების მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი გააზრება და, რაც
მთავარია, შეძლებისდაგვარად გაზიარება, ჩვენი მომავალი საკვლევა-
ძიებო მუშაობის ერთ ძირითად ნიშნად და მახასიათებლად უნდა იქცეს.
მის მიერ მიკვლეულ, მოსინჯულ და, ზოგ შემთხვევაში, ბოლომდე
გაუვლელ გზას გაგრძელება სჭირდება.

ვახტანგ კოტეტიშვილი - ქართული ფოლკლორის მეცნიერული კვლევის ფუძემდებელი

ვახტანგ კოტეტიშვილი იმ ქართველ მოღვაწეთა რიგს განეკუთვნება, რომელნიც მთელი ცხოვრება ქართულ კულტურას ემსახურებოდნენ. ის იყო მრავალმხრივი შემოქმედი. მან მეცნიერებისა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგში შეძლო ახალი სიტყვის თქმა: ქართული ლიტერატურის ისტორია, ფოლკლორისტიკა, მხატვრობა თუ ქანდაკების ისტორია წარმოადგენდა მისი კვლევის სფეროს. ვახტანგ კოტეტიშვილს გარეგნობა, ცხოვრების წესი, შინაგანი ინტელექტუალური სამყარო თუ მუშაობის სტილი თავისთავადი ჰქონდა. დაუცხრომელი ტემპერამენტი და სიახლის ძიების დაუოკებელი სურვილი გამოარჩევდა მას თანამედროვეთაგან. ვახტანგ კოტეტიშვილს ქართული საზოგადოება იცნობდა აგრეთვე დიდი საზოგადო და პედაგოგიური მოღვაწეობით. ორატორული ნიჭით წაკითხული ლექციები დღემდე ახსოვთ მის მსმენელებს.

„მკვლევარისათვის მეტად საინტერესო და მიმზიდველია ამოცანის სიფართოვე, რომელიც ნებას გაძლევს მრავალ მოვლენას მოხვიო ხელი და ერთ მთლიანობაში აძერწო“, - წერდა იგი. სწორედ ასეთ ერთ მთლიანობაშია აძერწილი მთელი მისი შემოქმედება ლიტერატურასა თუ ხელოვნებაში. მის ყოველ ლიტერატურულ ფრაზაში, მხატვრულ ტილოსა თუ ქანდაკებაში გადმოცემულია ის დიდი სულიერება და ნიჭიერება, რაც ასე უხვად ჰქონდა ღვთით მომადლებული.

ვახტანგ კოტეტიშვილი მღვდლის, ილია კოტეტიშვილის ოჯახში დაიბადა. სვეტიცხოვლის ეზოში გატარებულმა ბავშვობამ, მცხეთის სამრევლო სკოლის, თბილისის სასულიერო სასწავლებლის და სასულიერო სემინარიის დამთავრებამ, პეტერბურგის ფსიქო-ნევროლოგიური ინსტიტუტის და დორპატის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურმა ფაკულტეტებმა, თბილისის სამხატვრო აკადემიის ქანდაკების სპეციალობასთან ერთად, განსაზღვრა მისი კვლევის ფართო დიაპაზონი, რამაც შემდგომში მას რენესანსული ტიპის მოაზროვნის სახელი დაუმკვიდრა.

ვახტანგ კოტეტიშვილი საქართველოში დაბრუნების შემდგომ, მრავალ საზოგადო საქმიანობაში იყო ჩართული. წლების მანძილზე



ასრულებდა მწერალთა კავშირის თამჯდომარის მოადგილის მოვალეობას, რედაქტორობდა გაზეთ „ქართულ სიტყვას“, თავმჯდომარეობდა სამხატვრო აკადემიის პრეზიდიუმს და სხვ. ვახტანგი ცხოვრების შუაგულში ტრიალებდა, უამრავ დავალებას ასრულებდა, ყველგან მისი ხმა ისმოდა, ყოველივე ეროვნული წამოწყების აქტიური მონაწილე იყო. იგი, როგორც სხვადასხვა საზოგადოების წევრი, თავდაუზოგავად ემსახურებოდა თავისი ქვეყნის მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარების საქმეს.

ვახტანგ კოტეტიშვილის პედაგოგიური მოღვაწეობა დაიწყო დორპატის უნივერსიტეტში, სადაც ის კითხულობდა ლექციებს სოციოლოგიაში, საქართველოში ასწავლიდა სხვადასხვა სასწავლებლებში, გიმნაზიებში, სახ. უნივერსიტეტში, სამხატვრო აკადემიაში, თეატრალურ სტუდიაში, ქუთაისის პედაგოგიკურ ინსტიტუტში და სხვ. ის ასწავლიდა პოეტურ ფოლკლორს და პოეტიკას, ქანდაკების და კერამიკის ისტორიას, ფოლკლორს (თბილისსა და ქუთაისში), აგრეთვე ლოგიკას, ფსიქოლოგიას, ისტორიას.

საქართველოს სახ. მუზეუმში იყო ფოლკლორის განყოფილების გამგე, დირექტორის მოადგილე, ხელოვნების მუზეუმში „მეტეხი“-ქანდაკების განყოფილების გამგე, სამეცნ. აკადემიის ფილიალში - ფოლკლორის სექციის გამგე, მხარეთმცოდნეობის ინსტიტუტში - დირექტორის მოადგილე. ფლობდა რამდენიმე უცხო ენას: ბერძნულს, ლათინურს, გერმანულს, ფრანგულს, უკრაინულს, რუსულს.

ვახტანგ კოტეტიშვილი სისტემატიურად თანამშრომლობდა ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში. 1913 წელს დაიბეჭდა მისი პირველი შრომა: „საზოგადოებრივი მოტივები არჩილისა და დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში“, 1916 წელს - „დიპლომატიური ურთიერთობა რუსეთსა და საქართველოს შორის XVს.-დან შეერთებამდე“. პარალელურად ეწეოდა სამწერლო-კრიტიკულ მოღვაწეობას. მან სამ ტომად გამოსცა ქართული ლიტერატურის ისტორიის კურსი.

ვახტანგი მონაწილეობას იღებდა სამხატვრო გამოფენებში. მას ეკუთვნის მთელი რიგი ბიუსტებისა და სკულპტურული ნამუშევრებისა, რომელთა რიცხვი დაახლოებით 30-მდეა. ცნობილია მის მიერ შესრულებული ალ. ყაზბეგის ბიუსტი, რომელიც ითვლებოდა ახალი ქართული ქანდაკების ერთ საუკეთესო ნიმუშად.

ვახტანგ კოტეტიშვილმა 1926 წელს ივანე ჯავახიშვილის მიწვევით თბილისის სახ. უნივერსიტეტში ქართული ფოლკლორისტიკის კურსის კითხვა დაიწყო. ხალხური სიტყვიერება, მისივე სიტყვებით, ეს „დიდი გზნებისა და ფანტაზიის ქვეყანა“, „დაუშრეტელი აუზი“, სადაც

მოგროვილია ხალხის ფიქრი, განცდა და წარმოდგენა — ცხოვრების ნაწილად იქცა.

ბავშვობიდან გამოყოფილი დიდი სიყვარული ხალხური პოეზიისა, რომელიც დედამ, ეკატერინე ბიძინაშვილმა ჩაუნერგა, არ განელებულა სტუდენტობის წლებშიც. პეტერბურგში სწავლის დროს, ცნობილი მეცნიერის, ჟაკოვის „მსოფლიო ზღაპრის წრეში“ ვახტანგის მონაწილეობა გახდა საწინდარი მისი ასეთი დიდი გატაცებისა ხალხური შემოქმედებით. დასავლეთევროპული ფოლკლორის ცოდნამ ვახტანგ კოტეტიშვილს საშუალება მისცა უფრო ღრმად გაეანალიზებინა ქართული ფოლკლორული მასალა და დაეძებნა მისი პარალელები მსოფლიოს ხალხთა ფოლკლორში. ამით განისაზღვრება ვახტანგ კოტეტიშვილის კვლევის ფართო დიაპაზონი და თავისთავადობა.

ვახტანგ კოტეტიშვილი მიუთითებდა რა ხალხური სიტყვიერების დიდ მნიშვნელობაზე, აღნიშნავდა, რომ არა მარტო ლიტერატურა, არამედ ყოველი ეროვნული წამოწყება ხალხური შემოქმედებიდან იღებს სათავეს. მისი აზრით, „ხალხური პოეზია ლიტერატურის სათავე და საფუძველია. მსოფლიოში რაც კი რამ შექმნილა დიადი და უკვდავი, უმრავლესობა ხალხური პოეზიის თესლზეა აღმოცენებული. „ილიადა“ — „ოდისეადან“ მოყოლებული „!ფაუსტამდე“ და „ვეფხისტყაოსნიდან“ „გველისმჭამელამდე“, მოდის ეს ხალხური პოეზია, როგორც უდიდესი შთაგონება და ჩაუქრობელი ნათელი“. 4,388.

წლების მანძილზე მოგროვილი ხალხური პოეტური ფოლკლორი ვახტანგ კოტეტიშვილმა ერთ წიგნად შეკრა და „ხალხური პოეზიის“ სახელით გამოსცა. ავტორმა ისე დააღაგა მასალა, რომ იგი მთლანად მოიცავს ადამიანის ცხოვრებას დაბადებიდან სიკვდილამდე. ეს არის ამ წიგნის „ფარული მაგისტრალი“. წიგნზე დართული ექსკურსები კი წარმოადგენს გამოკვლევებს, სადაც პირველად დაისვა ქართული ფოლკლორის მრავალი კარდინალური საკითხი. ამ წიგნზე თაობები აღიზარდა. ამ ნაშრომისათვის ივანე ჯავახიშვილის ინიციატივით სამეცნიერო საბჭომ ვახტანგ კოტეტიშვილს სადოქტორო დისერტაციის დაუცველად პროფესორის წოდება მიანიჭა.

ვახტანგ კოტეტიშვილმა შეადგინა ფოლკლორის კურსის პროგრამა, რომელიც ითვალისწინებდა ქართული ფოლკლორის ღრმა და საფუძვლიან შესწავლას. ეს პროგრამა ქართული ხალხური სიტყვიერების სრული სახით წარმოდგენის პირველი ცდაა. იგი მოიცავს საკითხების ფართო სპექტრს, დაწყებული ხალხური სიტყვიერების წარმოშობიდან, პირველყოფილი წარმოდგენებიდან, დამთავრებული თანამედროვე ხალხური შემოქმედებით.



ვახტანგ კოტეტიშვილი ფოლკლორული ტექსტების კვლევისას ეძებდა არქაულ, მითოლოგიურ ძირებს, ძველი მსოფლმხედველობის ნაშთებს. მისი კვლევა იწყება პირველყოფილი წარმოდგენებიდან. მისთვის ამოსავალი იყო ტექსტების შესრულების წესი. მათი ანტიფონური შესრულება მკვლევარს ტექსტის სიძველის ნიშნად მიაჩნდა. იგი იკვლევდა ტექსტებს პირველყოფილი სინკრეტიზმის ნიშნებიანი ძეგლებიდან თანამედროვემდე, რითაც ბევრ საკითხს მოჰფინა ნათელი.

ვახტანგ კოტეტიშვილის ლექციების კონსპექტები შემოინახა მისმა არქივმა, რომლებიც მისმა ერთ-ერთმა ყოფილმა სტუდენტმა პროფ. დავით გამეზარდაშვილმა გამოაქვეყნა. ეს გამოკვლევებია: „პირველყოფილი წარმოდგენები“, „ქართული პოეტური ფოლკლორი“, „პოეზიის წარმოშობა“, „ეპოსისა და ლირიკის წარმოშობა“, „საგაზაფხულო დღეობათა წრე“, „ლეგენდის წარმოშობა“, „ამირან-პრომეთეს თქმულება“, „ხალხური ამბავი ტარიელისა“, „ილია ჭავჭავაძე და ხალხური შემოქმედება“, „აკაკი წერეთელი და ფოლკლორი“.

ამ გამოქვეყნებული შრომების გარდა ვახტანგ კოტეტიშვილს დარჩა თავისი ხელით შევსებული, დასაბეჭდად გამზადებული შრომების სია, რომელიც მის არქივშია დაცული. ირკვევა, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში თითქმის ყველა ძირითადი საკითხი მონოგრაფიულად დამუშავებული ჰქონდა: „ამირან-პრომეთეს პრობლემა-სათვის“ (ტექსტები და გამოკვლევა); „ეთერიანი“ (ტექსტები და გამოკვლევა); „ამბავი ტარიელისა და ვეფხისტყაოსანი“ (400 გვ-მდე), „მესხეთ-ჯავახეთის ფოლკლორი“ (500 გვ-მდე); „ქართული ხალხური ეპოსი“ ტ. I, „ლეგენდის წარმოშობა“; „პოეტური ფოლკლორის კურსი“ ტ. I; „ზღაპრის რაობა“; „მზეთუნახავი ქართულ ზღაპრებში“; „საბავშვო ფოლკლორი“ (300 გვ-მდე); „ხალხური პოეზია“ ტ. II (500 გვ-მდე).

ვახტანგ კოტეტიშვილის დაპატიმრების მეორე დღესვე ეს გამოკვლევები უკვალოდ გაქრა შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტიდან, ხელოვნების მუშაკთა სახლიდან და გამომცემლობიდან, სადაც გადაცემული იყო დასაბეჭდად ქართული ზღაპრების I ტომი და ქართული ზღაპრების რუსული თარგმანების I ტომი.

ვახტანგ კოტეტიშვილის პირველი ნაშრომი ქართულ ფოლკლორში („ქართული პოეტური ფოლკლორი“) გამოქვეყნდა ჟურნალ „მნათობში“ 1927 წ. აქედან იღებს სათავეს მისი ფოლკლორისტული მოღვაწეობა. ეს იყო მეცნიერის შესავალი ლექცია, რომლითაც მან დაიწყო ფოლკლორის კურსის კითხვა სახელმწიფო უნივერსიტეტში. წერილში მიმოხილულია ხალხური სიტყვიერებისა და, საზოგადოდ,



ფოლკლორის, როგორც მეცნიერული დისციპლინის, ისტორია, განვითარების ეტაპები და მიმდინარეობები. იგი მსჯელობს ამ დიდი სამყაროს შესატყვის ტერმინთა მნიშვნელობაზე, აანალიზებს ზოგად-თეორიულ საკითხებს, ურთიერთობებს მონათესავე დისციპლინებთან, არკვევს ქართული ფოლკლორის იდეური და მხატვრული მხარის ისტორიულ მნიშვნელობასა და ტრადიციებს.

ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაირკვეს, თუ რა ეწოდოს შესასწავლ საგანს. ამისათვის კი საჭიროა განისაზღვროს ამ დისციპლინის საზღვრები. ვახტანგ კოტეტიშვილი თვლის, რომ „ხალხური სიტყვიერება“ „ფოლკლორის“ იდენტიფიკაცია არ არის. ეს უფრო ფართო ცნებაა და სხვა ელემენტებსაც შეიცავს: მაგ. პლასტიკას, სიმღერას, ჩვეულებას, კულტს და სხვ. „ხალხური სიტყვიერება“ პოეზიის რკალში ექცევა, ამიტომ მას შემოაქვს ტერმინი „ხალხური პოეტური ფოლკლორი“, ტერმინი „ზეპირი სიტყვიერება“ მკვლევარს არ მიაჩნია მართებულად, ვინაიდან ის კი არ არის მთავარი, ზეპირია თუ არა იგი, არამედ მისი პოეტურობა.

მკვლევრის განაცხადით, „ხალხური პოეტური ფოლკლორის“ შესახებ არც ქართულ და არც უცხო ენაზე სერიოზული გამოკვლევა ჯერ არ დაწერილა. თავის წინამორბედთაგან იგი ასახელებს იმათ, ვისაც გარკვეული წვლილი მიუძღვის „ხალხური სიტყვიერების“ შეკრების საქმეში, აგრეთვე მიუთითებს ამ საკითხების ირგვლივ გამოქვეყნებულ წერილებზე. მისი აზრით, ეს მცირე მასალაა იმ დიდ მემკვიდრეობასთან შედარებით, რომელიც ჩვენ გაგვაჩნია. დასახელებულთა შორის არიან ჩვენი კლასიკოსი მწერლები, მეცნიერები და ფოლკლორის შემკრებნი: აკაკი წერეთელი, ალ. ყაზბეგი, ვაჟა-ფშაველა, ალ. ხახანაშვილი, პ. უმიკაშვილი, ნ. ურბნელი, გ. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, მ. ჯანაშვილი, ნ. ხიზანიშვილი, თ. სახოკია, ი. კარგარეთელი, ალ. მაჩაბელი, თ. რაზიკაშვილი და სხვანი. იგი მოიხსენიებს აგრეთვე საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წვლილს ამ საქმეში, ექვთიმე თაყაიშვილის ღვაწლს, ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიულ წერილებს, რომელსაც განსაკუთრებულად ძვირფას მასალად მიიჩნევს და ა. შანიძის „ხევსურულ მასალებს“.

ვახტანგ კოტეტიშვილი მიუთითებს აგრეთვე ქართული ფოლკლორის დიდ მნიშვნელობაზე სხვა მონათესავე დისციპლინებისათვის. ესენია: ეთნოგრაფია, ეთნოლოგია, ისტორია, არქეოლოგია, ფილოლოგია, იურისპრუდენცია და სხვ. შედარებითი მითოლოგიის ჩამოყალიბებაში კი, რომელიც ვახტანგ კოტეტიშვილის სიტყვებით, „ჩვენი მეცნიერების ძირითად საფუძველს წარმოადგენს“, დიდი წვლილი



მიუძღვის ისტორიული გრამატიკის შექმნას, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარეს მეცნიერებმა: ჰუმბოლდტმა, პოტმა, გრიმმა...

გამოკვლევაში წარმოდგენილია ფოლკლორისტიკის, როგორც მეცნიერების, განვითარების ისტორია. იგი დამოუკიდებელ მეცნიერებად ვითარდება XIX ს-დან. თუმცა ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში მითოლოგიური საკითხები ფილოსოფოსთა ყურადღებას იქცევდნენ. განხილულია სხვადასხვა მეთოდოლოგიური მიმართულებები: ფიზიო-ალეგორიული, ფსიქოლოგიური ანუ ეთიკური და ისტორიული ანუ ევგემერისტული. ამ მხრივ მუშაობა არ შეწყვეტილა შუა საუკუნეებშიც და განსაკუთრებით XVIII ს-ში, რომელსაც მეცნიერების დიადი საუკუნე ეწოდა. XIX ს-დან ფოლკლორის დამოუკიდებელ არსებობას ხელი შეუწყო სხვადასხვა მიმდინარეობების ჩამოყალიბებამ: რომანტიზმის, ანთროპოლოგიურის და ისტორიულ-ფილოლოგიურის, დემონოლოგიურის.

ვახტანგ კოტეტიშვილი განსაკუთრებულად საუბრობს რომანტიკოსთა დამსახურებაზე ხალხური შემოქმედების შესწავლის საქმეში, კერძოდ, ფრ. შლეგელისა და კრეიცერის როლზე ამ მიმართულებით.

ვახტანგ კოტეტიშვილი ფოლკლორისტიკაში უდიდესი ეპოქის დაწყებას იაკობ გრიმის სახელს უკავშირებს. მან პირველმა სცადა ხალხური პოეზიის მეცნიერული კვლევა და შექმნა მითოლოგიური სკოლა. გრიმის შემდეგ ამ სკოლის დამაარსებელნი იყვნენ ალბერტ კუნი და მაქს მიულერი. ისინი ინდო-ევროპული სკოლის მამამთავრებად ითვლებიან.

ანთროპოლოგიური სკოლა ინგლისში შეიქმნა (ტაილორი, სპენსერი, ლიპარტი და სხვა). მათი თეორიით, რელიგიისა და მითების ძირი ბუნების გასულდგმულებაშია. ეს რწმენა ახდენს ბუნების მოვლენათა პერსონიფიკაციას. მითების წარმოშობაც ამას უკავშირდება.

ისტორიულ-ფილოლოგიურმა სკოლამ და დემონოლოგიურმა მიმართულებამ თავისი კვლევის სფერო ცალკეული ქვეყნის მითოლოგიის შესწავლით განსაზღვრა. მათ მითოლოგიური ლოკალობის თეორია განამტკიცეს. ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, მათ ახალი არაფერი უთქვამთ. ასეთივე კორექტურული ხასიათისაა, მკვლევარის აზრით, დემონოლოგიური მიმართულებაც (ვ. შვარცი, ვ. მანჰარდტი). მათ ხელი შეუწყეს მითების ნატურალისტური განმარტების დასაწყისს, რომელსაც სათავე ტაილორმა და ლებოკმა დაუდეს. ამის შედეგად მითი ყოფას, საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ცხოვრებას დაუკავშირდა. ამან დიდი რეზონანსი გამოიწვია.



ამას მოჰყვა ე.წ. სოციოლოგიური სკოლის ჩამოყალიბება, რომელიც მითსა და, საზოგადოდ, ფოლკლორს სამეურნეო ცხოვრებით განსაზღვრავდა.

ვახტანგ კოტეტიშვილს ფოლკლორის კვლევის აუცილებელ პირობად „პირველყოფილ ადამიანთა იდეების ქვეყნის“ შესწავლა მიაჩნდა. მასში იგი ხედავდა „იმ დიდ აუზს, საიდანაც პოეტური ფოლკლორი მომდინარეობს მთელი თავისი მომხიბვლელი ფერადობითა და დახვეწილი აღნაგობის ხაზებით. ამის გარეშე, - წერდა იგი, - ჩვენ ვერ შევძლებთ იმ რთულ ქვეყანაში გზის გაგნებას, რომელსაც ხალხური შემოქმედება ეწოდება სახელად და სადაც ხამ გონებას უნიადაგო ფანტასტიკა ერვენება... ეს ფანტასტიკა ნამდვილად ფანტასტიკა კი არ იყო, არამედ პირველყოფილი ადამიანის მიერ ქვეყნისა და მოვლენების პირველყოფილი დანახვა“. 4,406.

მეცნიერის აზრით, ფოლკლორი ადამიანთა გონებრივი განვითარებისა და შრომის პროცესის ევოლუციას ასახავს, მათ ადრეულ რწმენა-წარმოდგენებსა და სულიერ ტკივილებს გვამცნობს. იგი ხედავდა, რომ ფოლკლორში ასახულია კლასობრივი დიფერენციაციის ფაქტი, ის წარმოადგენს უძველეს ისტორიულ წყაროს, რომელსაც შეუძლია ბნელით მოცულ ბევრ საიდუმლოებას ნათელი მოჰფინოს.

ვახტანგ კოტეტიშვილი იზიარებდა ინგლისელი მეცნიერის ფრეზერის აზრს, რომელიც კაცობრიობის სულიერ ევოლუციას სამ საფეხურად ყოფდა: მაგიურ რწმენათა, ღვთაებრივ და მეცნიერების ბატონობის პერიოდებად. პირველ პერიოდს უკავშირდება სულის ნივთიერი და არანივთიერი წარმოდგენა სიზმრის სახით. ქცევადობა, რომელიც დაკავშირებულია სულის განცალკევებასთან, რაც ზღაპრის ფანტასტიკის ძირითად ღერძს წარმოადგენს. 7, 53-63.

საკითხი, თუ როგორ პროცესს წარმოადგენს ხალხური შემოქმედება, ვინ არის შემოქმედი, პიროვნება თუ ხალხი, მეტად აქტუალური იყო იმ დროისათვის ქართულ ფოლკლორისტიკაში. იმ ფესვგადგმულ აზრს, რომ ხალხური შემოქმედება უპიროვნოა, რომ რაღაც კოლექტიური ერთეული, ერთგვარი თავისი შედგენილობით, ქმნიდა ყველაფერს შელოცვებიდან - ლირიკამდე, ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, რევიზია სჭირდებოდა. მეცნიერი თვლიდა, რომ „ხალხი“ არ იყო რაღაც „შეხორცებული ერთეული“, ერთგვარ ინტერესთა, ემოციათა თუ იდეათა მიმღები და გამომცემი, რომ საზოგადოება არაერთგვაროვანია და სხვადასხვა საზოგადოებათა ფენაში ესა თუ ის ხალხური ნიმუში თავისებურ ელფერს მიიღებს, მათი სულისა და

ყოფის მიხედვით. არგუმენტად მას მოჰყავს „ეთერიანისა“ და „თავფარავნელი ჭაბუკის“ სხვადასხვა ვარიანტები.

მეცნიერი მიუღებლად მიიჩნევს პროფ. კელტუიას მოსაზრებას, რომლის მიხედვით, თქმულებით ეპოსი გლეხის ქონში კი არ შექმნილა, არამედ თავადთა ნადიმზე. ამ თეორიის მიხედვით, პოეზია ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილება კი არ ყოფილა, არამედ დროის გასატარებლად შექმნილი. ვახტანგ კოტეტიშვილმა ამას დაუპირისპირა ნიციშეს შეხედულება, რომელიც თვლიდა, რომ პოეზიის ძირითადი საფუძველი არის რიტმი. რომ პოეზია ყოველდღიური საარსებო ბრძოლის, მძიმე შრომის შემსუბუქების იარაღია“ (ნიციშე, „მხიარული მეცნიერება“).

ვახტანგ კოტეტიშვილი ანვითარებს საინტერესო მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ხალხის უპიროვნო პოეტიკა, ანუ ისეთი მომღერალი, რომელიც მხოლოდ იმას გამოთქვამს, რაც ხალხმა იცის, საკუთარი შემოქმედების გარეშე არ არსებობს; რომ პრიმიტიული შემოქმედების პროცესიც ისეთივეა, როგორც კულტურულ მოდგმათა წრეში. თუ ხალხურ შემოქმედებაში პოეტს მხატვრული პალიტრა მზად ჰქონდა, რომ კილო, ეპითეტები მემკვიდრეობით მიეღო, იგივე შეიძლება ითქვას ინდივიდუალური შემოქმედების შესახებაც. ანატოლ ფრანსის სიტყვებით, რომელიც მკვლევარს მოჰყავს, ამის დადასტურებაა: მწერალი მეტს სესხულობს, ვიდრე იგონებს: ნაწარმოების ენა, ფორმა, თვით აზრიც გარე შთაგონებით ეძლევა. მწერალს მხოლოდ ნიუანსები შეაქვს, იგი მზა ფერებს იღებს, ე.ი. ყოველ ნაწარმოებს ფესვები იმ ნიადაგში აქვს, რომელიც მას ასაზრდოებს.

ვახტანგ კოტეტიშვილი საინტერესო დასკვნებს გვთავაზობს პოეზიის თავდაპირველი ფორმის წარმოშობისა და განვითარების შესახებ. მისი შეხედულებით, „პოეზიის თავდაპირველი ფორმა არის ე.წ. სინკრეტიზმი და ისიც გუნდობრივი ხასიათისა, უმთავრესად რიტმით განსაზღვრული“. იგი თვლიდა, რომ პოეზიის პირველი ჩანასახი იყო ის პირველი ამოძახილი, რომელიც თან სდევდა რიტმულ შრომას, გუნდობრივ მოძრაობას. ეს ამოძახილი მოგვიანებით იქცა მხატვრულ სიტყვად, ფრაზად, ე.ი. პოეზიად. მკვლევარი მიმოიხილავს პოეზიის განვითარების ეტაპებს და ტექსტის ევოლუციას. მთქმელის როლის გართულებით ვიღებთ მომღერალს, ანუ პოეტს. გუნდობრივი სიმღერა ორპირულადაც სრულდებოდა, ორი გუნდით და ორი მთქმელით („მუმილი მუხასაო“).



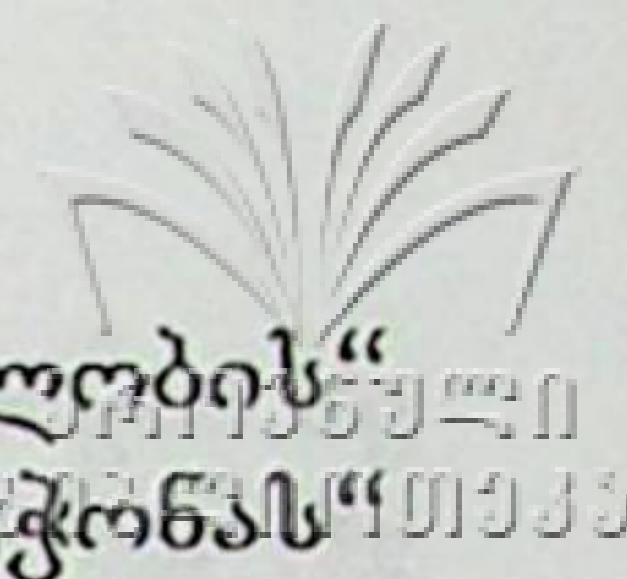
მკვლევარი თვლის, რომ პოეზიის შემდგომი განვითარების ერთ-ერთი არის სიმღერის თანდათანობით ჩამოცილება გარკვეული მოვლენებისა და მისი თავისუფალი შესრულება.

გუნდობრივი ანუ ქორული მოქმედებიდან დეზინტეგრაციის პროცესის შედეგად წარმოიშვა პოეზიის სხვადასხვა სახე: ეპოსი, ლირიკა, დრამა. მკვლევარი მიზნად ისახავს იმის გარკვევას, რა თანმიმდევრობით მოხდა ამ პოეტურ სახეთა წარმოშობა. ვახტანგ კოტეტიშვილი ვრცლად ახასიათებს სხვადასხვა სკოლისა და მათ წარმომადგენელთა შეხედულებებს. ეს მიმართულებები ეყრდნობა: ისტორიულ-ლიტერატურულ საბუთებს, ფსიქოლოგიურ წანამძღვრებს, ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ სკოლას. სინკრეტიზმის გათვალისწინებას მკვლევარი აუცილებელ პირობად მიიჩნევს, ამიტომ ამ საკითხის გადასაჭრელად ისტორიულ-ლიტერატურულ საბუთებზე დაყრდნობას არ თვლის საკმარისად. მას არც მეორე მიმართულება - ფსიქოლოგიური წანამძღვრების გათვალისწინება - მიაჩნია მართებულად. ამ შეხედულების მიმდევრებს ლირიკის თანამედროვე გაგება უძველეს დროში გადაჭქონდათ და პოეზიის საწყისად აცხადებდნენ.

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სკოლა, მკვლევარის აზრით, უფრო სერიოზულ ნიადაგზე დადგა, ვინაიდან მან ეპიკისა თუ ლირიკის უპირველესობას დაუპირისპირა ძველი გუნდობრივი სინკრეტიზმი. მაგრამ ვერცერთმა ავტორმა სინკრეტიზმის თეორია საბოლოოდ ვერ გაშალა, ვერ გარკვია პოეზიის განვითარების ძირითადი მომენტები.

ვახტანგ კოტეტიშვილი ვრცლად მიმოიხილავს ა. ვესელოვსკის შეხედულებას, რომელიც აღნიშნავდა, რომ პირველყოფილი სინკრეტიზმი არის გუნდობრივი მოვლენა, სოლისტით და გუნდით. ე.ი. ჯერ იყო მეტყველება და სიმღერა, შემდეგ მოქმედება. თანდათანობით ძველი საწესო გუნდი ირღვევა და წარმოიშობა ეპოსი და ლირიკა ცალ-ცალკე სახეებად, შემდეგ კი დრამა.

საგაზაფხულო დღეობები, როგორც ქართველი ხალხის სარიტუალო ცერემონიალების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი, სამეურნეო წლის ბრუნვასთან არის დაკავშირებული. მათ დრამატული ინსცენირების ხასიათი ჰქონდათ. მიზანი იყო იმ პროცესების ჩვენება, რომელთა გაძლიერება თუ გამოწვევა სასურველი იყო ხალხისთვის. საგაზაფხულო დღეობები დიონისე-ადონისის კულტს უკავშირდება. ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, მითოსი გარდაცვლილი და აღდგომილი მცენარეულობის ღვთაების შესახებ არის ის ძირითადი ღერძი, რომელმაც შეკრა ევრ-აზიის კულტურა. ადონისის რიტუალი აღმოსავლეთ და დასავლეთ აზიასა, საბერძნეთსა და სხვა ევროპულ



ქვეყნებში ერთნაირი იყო. ჩვენში შემორჩა „ნეფე-დედოფლობის“ „ბერიკაობის“, „ყეენობის“ „შვიდმაისობის“, „ლამარიობის“, „ჭონას“ სახით. „ჩვენი ბერიკები, - წერდა იგი, - ბაბილონელ-ეგვიპტელების მსგავსად, ანსახიერებდნენ მცენარეულობის ღვთაების გარდაცვალება-აღდგომას“. მისი შეხედულებით, სატრფიალო სიმღერების სათავე საგაზაფხულო ღღეობებშია. ამ კულტთან დაკავშირებული ეროტიზმი სამღვთოდ ითვლებოდა. მკვლევარი ფშაურ „წაწლობას“ და ხევსურულ „სწორფრობას“ ამ რიტუალის ნაშთად მიიჩნევს. 4,298.

ვახტანგ კოტეტიშვილი მნიშვნელოვნად თვლიდა, „საერთო დიონისეს ხმებში“ მოეძებნა „ქართული ხმაც“. იქნებ საერთაშორისო მეცნიერებაში ამ ქართულმა დოკუმენტებმა რაიმე შეიტანონ და ბევრი დღემდე ბუნდოვანი საკითხი გაანათონ. მე ეს მჯერა და ამ რწმენით ვაღებ ჩვენი ხალხური შემოქმედების დაკეტილ კარებს“, - წერდა იგი.

ვახტანგ კოტეტიშვილის გამოკვლევა „ლეგენდის წარმოშობის“ შესახებ, მისივე თქმით, არის მხოლოდ ამ საკითხის შესწავლის ცდა. ერთმანეთისაგან სრულიად მოწყვეტილი მოდგმების შემოქმედებითმა ნათესაობამ, მოტივებისა და სიუჟეტების თანხვედრამ დააინტერესა მკვლევარი. ასევეა ლეგენდების ან თქმულებათა სფეროში. ყველგან გავრცელებულია მსგავსი თქმულება ადამიანის შექმნის, წარღვნის და ცეცხლის მოტაცების შესახებ. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ბერძნულ პრომეთეს და ქართულ ამირანს თითქმის ყველგან ეძებნება პარალელი, ლეგენდის ძირითადი სქემა მსგავსია მთელ ქვეყანაში.

მკვლევარი ცდილობს გარკვიოს ლეგენდათა მხოლოდ ერთი ციკლის წარმოშობის მიზეზი და განვითარების ხასიათი. ეს არის ცნობილი „სურამის ციხის“ ლეგენდა, რომელიც პოპულარული გახდა დანიელ ჭონქაძის მოთხრობის „სურამის ციხის“ წყალობით. ეს ლეგენდა პირველყოფილი მაგიზმიდან მომდინარეობს. განვითარების გზაზე მან დიდი ცვლილებები განიცადა. ეს არის ლეგენდა ციხის კედელში ადამიანის ცოცხლად ჩატანების შესახებ. საქართველოში ასეთებია: „მინდა ციხის“, „ხონის ეკლესიის“, აფხაზეთში - „კელასურის კედლის“ ლეგენდები: ადამიანს შემდეგ შეენაცვლა ცხოველი, უფრო გვიან - ნივთი. მისი მიზანი იყო იმის თქმა, რომ ლეგენდა არსებითად იგივე ზღაპარია, იმავე სინამდვილეზეა აღმოცენებული. 4,362.

„ამირან-პრომეთეს თქმულება“ არის მხოლოდ ფრაგმენტი ვ. კოტეტიშვილის ნაშრომისა, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია. გამოკვლევაში წარმოდგენილია ამ თქმულების წარმოშობის სხვადასხვა ვერსია. საუკუნეთა მანძილზე იგი ბერძნული წარმოშობის თქმულებად ითვლებოდა, მაგრამ უკანასკნელი ათწლეულების მეცნიერულმა ძიებამ



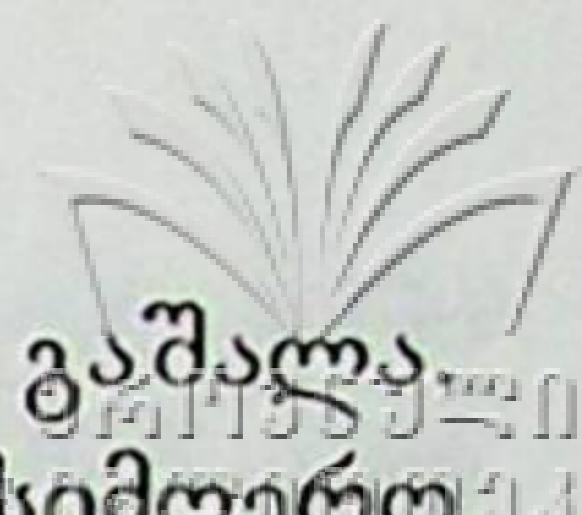
ეს საკითხი სხვაგვარად დააყენა. მეცნიერთა მთელმა პლევადამ, ოტტო გრუპპემ, ოტტო კელერმა, კრაფტმა და სხვებმა, სათავე დაუდეს გადმოღების თეორიას. ამ თეორიის მიხედვით, ევროპული მითების ძირი აღმოსავლეთში იძებნებოდა.

ვახტანგ კოტეტიშვილი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ საკითხის საბოლოო გადაჭრაზე საუბარი ნაადრევია, მაგრამ ძირითადი აზრი, რომ აღმოსავლეთმა დასავლეთზე და, კერძოდ, ბერძნულ კულტურაზე გავლენა იქონია, დღეს სადაოდ აღარავის მიაჩნია.

ვახტანგ კოტეტიშვილი „ამბავი ტარიელისას“ შესახებ ავითარებს მოსაზრებას, რომ, მიუხედავად ზღაპრის ტიპურობისა, ზოგიერთი ვარიანტის თვისებურება გამოარჩევს მას ამ წრიდან. ეს მდგომარეობს მის განსხვავებულ არქიტექტონიკაში, რაც გამოიხატება პროზისა და პოეზიის მონაცვლეობაში. მკვლევარისთვის ეს მაღალხარისხოვანი კონსტრუქციაა – რაც ნათქვამია პროზაში, მეორდება ლექსად. ამის საფუძველი უნდა იყოს მოქმედების სინკრეტულობა, შესრულების გუნდობრივი წესი. მოქმედლის ნათქვამს იმეორებს გუნდი, გარკვეული მოძრაობის თანხლებით. ტექსტის ასეთ აგებულებას მკვლევარი არქაულობის ნიშნად მიიჩნევს. ამას პირველად მან მიაქცია ყურადღება. ვახტანგ კოტეტიშვილი, სხვა მკვლევარებისაგან განსხვავებით, ამტკიცებს ხალხური ტექსტის უძველესობას ლიტერატურულ პოემასთან შედარებით. ეს საკითხი იმ დროისათვის დავის საგანს წარმოადგენდა და, ამდენად, ვახტანგ კოტეტიშვილის მოსაზრება სიახლე იყო მეცნიერებაში თავისი ორიგინალური გადაწყვეტით.

ხალხური სიტყვიერების მიმართება ლიტერატურულ ნაწარმოებებთან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თემაა ქართულ ფოლკლორისტიკაში. ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, მთელ მსოფლიოში ცნობილ ლიტერატურულ ძეგლებს მეტწილად ხალხური შემოქმედება უდევს საფუძვლად. „ილია ჭავჭავაძე დიდი შთაგონებით მივიდა ხალხური შემოქმედების პანთეონთან“. იგი ხშირად მიმართავს თავის ნაწარმოებებსა და პუბლიცისტურ წერილებში არაკებს, იგავებს, გამოცანებს, ანდაზებს და შელოცვებს. მეცნიერის თქმით, ილიამ ერთ ორბიტაში მოაქცია ფოლკლორისა და ინდივიდუალური შემოქმედების ქვეყანა. ვახტანგ კოტეტიშვილმა ზოგადად მოხაზა საკითხის არე და ის ძირითადი პუნქტები, რომელთა მიხედვითაც უნდა გაშლილიყო შემდგომი კვლევა-ძიება.

აკაკი წერეთლის შესახებ ვახტანგ კოტეტიშვილი აღნიშნავს, რომ პროტი სულ ახლოს მივიდა პოეზიის პირველ წყაროებთან. იგი „მთელი თავისი პოეტური ძალით ჩასწვდა ხალხურ სტიქიონს და



იქიდან ჰკრეფდა იმ მასალას, რომელიც თავის შემოქმედებაში გაშალა. მისი ლექსები იმდენად ახლოა ხალხურ პოეზიასთან, რომ სასიძღვროთ გახდა. „აკაკის არაკები ხომ პირდაპირ ფოლკლორის ქვეყანაა“-ასე ახასიათებს ვახტანგ კოტეტიშვილი აკაკის ურთიერთობას ხალხურ პოეზიასთან. მისი აზრით, აკაკის „გახალხურება“ სავსებით კანონზომიერი იყო. მას ნიადაგი მოუმზადეს წინამორბედმა პოეტებმა. ვახტანგ კოტეტიშვილი თვლის, რომ „ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში ამ ხალხურმა მხატვრულმა ფორმებმა საბოლოოდ მტკიცე ხასიათი მიიღეს“. 4,56.

ვახტანგ კოტეტიშვილის არქივში, სხვა უამრავ ფოლკლორულ მასალასთან ერთად, ქართული ზღაპრების რუსული თარგმანებიც არის. მისი მიზანი იყო ჩვენი ხალხის ეროვნული საუნჯე გაეცნო რუსი მკითხველისათვის. არქივში შემორჩენილია 40-მდე რუსულად ნათარგმნი ქართული ზღაპრების ხელნაწერი. ესენია: „ივანე ცისკრის ზღაპარი“, „ნაცარქექია“, „კონკიაჟღარუნა“, „ასფურცელა“, „მიწა თავისას მოითხოვს“, „ფაშგუნდი“, „ზღაპარი ველის ყვავილისა“, „მგლის ბერად შედგომა“ და სხვ. ყველა ტიპის ზღაპარია ნათარგმნი: ჯადოსნური, ნოველისტური და ცხოველთა.

ეს ზღაპრები ამოღებულია ძველი კრებულებიდან: თედო რაზიკაშვილის (1909 წელს გამოცემული), „ძველი საქართველოს“, „სვანური ზღაპრების“, „მეგრული ზღაპრების“ და სხვ.

ვახტანგ კოტეტიშვილის თარგმანები გამოირჩევა ორიგინალურობით. მათში შენარჩუნებულია ქართული სიტყვის კოლორიტი. ზოგიერთი ქართული ტერმინი შეტანილია უცვლელად. მაგ. „ბანი“, „მზეთუნახავი“, „ფაშგუნდი“, „გველეშაპი“, „უხეირო“, „ვაშლა“, „ფაფა“, „გუდა“, „თონე“, „ქალამანი“, „ჩონგური“, „მუთაქა“ და სხვა.

ეს ზღაპრები იძლევა დიდ მასალას ქართველი ხალხის წარსული ცხოვრებისა და ყოფის გასაცნობად. მეცნიერმა თარგმანების ენა დაუქვემდებარა რუსული ლიტერატურული ენის ნორმებს, მაგრამ შეუნარჩუნა ქართული ენის სტილის თავისებურება.

ვახტანგ კოტეტიშვილს განზრახული ჰქონდა, ხალხური სიტყვიერება გამოეცა ათ ტომად: ორი ტომი – ლირიკა, ლირო-ეპიკა, სამი ტომი – ზღაპარი, ორი ტომი – სასიძღვრო ეპოსი, ერთი ტომი ლეგენდები, ერთი ტომი ანდაზები.

ვახტანგ კოტეტიშვილმა თბილისის სახ. უნივერსიტეტში ფოლკლორის კათედრა დააარსა, საქ. სახ. მუზეუმში – ფოლკლორის განყოფილება და ფოლკლორული არქივი ჩამოაყალიბა თბილისის სახ. უნივერსიტეტთან დაარსებულ ქართული ენისა და ლიტერატურის

K244903

საქართველოს
პარლამენტის
მრეწველთა
კომისიის

ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებას ხელმძღვანელობდა, რომელიც შემდეგ აკადემიის სისტემაში გადავიდა.

ვახტანგ კოტეტიშვილს მძიმე დროში მოუხდა ცხოვრება და მოღვაწეობა. მკვიდრდებოდა ახალი ცხოვრება ახალი ფასეულობებით. ძირძველ ქართულ ტრადიციებს, რწმენა-წარმოდგენებს და ხალხურ საუნჯეს, რომელიც ქართველმა ერმა საუკუნეებში გამოატარა, განადგურება ელოდა. „ძველი უნდა წავიდეს, - წერდა ვახტანგ კოტეტიშვილი, მაგრამ მისი კვალი არ უნდა დაკარგოთ, რადგან უმისოდ ახლის გაგება შეუძლებელი იქნება“. ეს იყო მიზეზი მისი ასეთი შემართებისა. მან ფართოდ გაშალა მუშაობა ხალხური შემოქმედების გადასარჩენად და საფუძველი დაუდო მის მეცნიერულ შესწავლას. „ეს საქმე მაშინ თითქმის ხელუხლებელი იყო და ნიჭიერ გულშემატკივარს ელოდა. ვახტანგ კოტეტიშვილზე უფრო სასურველი ქომაგი მას არ შეეძლო ენატრა. ვახტანგ კოტეტიშვილის სახელთან დაკავშირებულია ქართული ფოლკლორისტიკის შექმნა“. 1, 200-201.

სწორედ ეს გზა გახდა ვახტანგ კოტეტიშვილისთვის საბედისწერო. იმ წლებში, როდესაც ხელმძღვანელ პოსტებზე ყველგან პარტიული მუშაკები ინიშნებოდნენ, ვახტანგ კოტეტიშვილის ასეთი ალტკინებული, თავდაუზოგავი კვლევა ხალხური სიტყვიერებისა, მისი არქაული და მითოლოგიური ძირების ძიება, პროტესტად აღიქმებოდა. ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების წინ წამოწევა, როგორც თვითონ აღნიშნავდა, „ქართული ხმის“ ძიება მსოფლიოს ხალხთა მთარულ მოტივებსა და სიუჟეტებში, უარყოფითად ჩანდა მაშინ, „პროლეტარული კულტურის“ დამკვიდრების ეპოქაში.

ვახტანგ კოტეტიშვილის ყოფილი სტუდენტის, მაყვალა მრევლიშვილის ჩანაწერიდან: „ვახტანგი ქართულ ფოლკლორს გვიკითხავდა განუმეორებელი არტისტიზმით, პოეტური გზნებით და პირველი ცეცხლის სიახლით კითხულობდა „ვეფხისტყაოსნის“ და მოყმის ბაღადას“ (იმჟამად ახალჩაწერილს), „ჯავრის ციხე ავაგე“, „თავფარავნელი ჭაბუკი“ და სხვ. მარგალიტები ცოცხლდებოდა, გვიტაცებდა, გვაჯადოებდა ამ ღმერთკაცივით უშრეტო შემოქმედისაგან მოსმენილი. და იმ წუთში ჩვენს სულში ატეხილი მგზნებარე კოცონი, აგერ რამოდენიმე ათეული წელიწადია, გამოგვყვა მის მოწაფეებს სამშობლოს დაუშრეტელ სიყვარულად და თაყვანისცემად“. 6,10.

ვახტანგ კოტეტიშვილის მიერ მოძიებულ ფოლკლორულ მასალას ასევე პროფ. ელენე ვირსალაძემ „ოქროს ფონდი“ უწოდა, ხოლო მომავლის საქმეს მიახლო მისი, როგორც საინტერესო მკვლევარისა და ადამიანის სახის შეფასება, მისი როლის განსაზღვრა ქართული

მეცნიერული ფოლკლორისტიკის შექმნასა და ჩამოყალიბებაში. მისი ყოფილი სტუდენტი პროფ. დავით გამეზარდაშვილი კი წერდა, რომ „ვახტანგ კოტეტიშვილმა შექმნა ქართული ფოლკლორისტიკის მტკიცე საფუძველი და ქართველ ფოლკლორისტთა სკოლა“. 1,201.

ამგვარად, ყოველი წამოწყება ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლისა და კვლევის საქმეში ვახტანგ კოტეტიშვილის სახელს უკავშირდება: პირველი ფოლკლორული სამეცნიერო ექსპედიციები, პირველი ლექციები, პირველი სამეცნიერო გამოკვლევები, პირველი ფოლკლორული კერის შექმნა.

ვახტანგ კოტეტიშვილი იყო ფოლკლორის თეორეტიკოსი, ხალხური ტექსტების შემკრები და კომენტატორი, სამეცნიერო ექსპედიციების მომწყობი და პოპულარიზატორი. მან ბევრი გააკეთა, მაგრამ კიდევ ბევრის გაკეთება აღარ დასცალდა. 44 წლის ასაკში იმსხვერპლა ქვეყანაში მიმდინარე რეპრესიებმა.

ვახტანგ კოტეტიშვილის კვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ მსოფლიოში მოარული სიუჟეტების უმრავლესობა ასახულია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ეს კი მიუთითებდა ჩვენი კულტურის სიძველეზე და მის დიდ მნიშვნელობაზე არა მარტო ქართული, არამედ მსოფლიო მეცნიერებისათვის. სწორედ ეს მისია იკისრა თავის დროზე ვახტანგ კოტეტიშვილმა, რომ გაეცნო ქართველი და უცხოელი მკითხველისთვის ჩვენი ხალხური შემოქმედების სიდიადე.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. გამეზარდაშვილი დავითი, ვახტანგ კოტეტიშვილი, თბილისი, 1969 წ. 2. გაჩეჩილაძე მაყვალა, ვახტანგ კოტეტიშვილი, თბილისი, 1990 წ. 3. ვირსალაძე ელენე, ვახტანგ კოტეტიშვილი, წიგნში: ვ. კოტეტიშვილი, „ხალხური პოეზია“, თბილისი, 1961 წ., II გამოცემა. 4. კოტეტიშვილი ვახტანგ, „რჩეული ნაწერები“, წიგნი II, წერილები, თბილისი, 1967 წ. 5. კოტეტიშვილი ვახტანგ, „პოეტები ხალხურ შემოქმედებაში“, ლიტ. მუზეუმის არქივი. 6. მრეველიშვილი მაყვალა, „ამონაწერი დღიურიდან“, ლიტ. მუზეუმის არქივი. 7. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь, „Магия и религия“, Москва, 1986. г.

სამონადირეო ზედწოდებები და ჯიხვთა ნაწილიანობა სვანურ ზეპირსიტყვიერებაში

ჯიხვთა და არჩვთა ნაწილიანობა კარგადაა შესწავლილი ქართულ ფოლკლორისტიკასა და ეთნოგრაფიაში. საკვლევი მასალა განხილულია როგორც ადგილობრივი, ასევე ჩრდილოკავკასიისა და მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის სამონადირო ტრადიციებსა და ფოლკლორულ ძეგლებთან ურთიერთშეჯერებით. ამ ფონზე გამოვლენილია ქართული სამონადირო ძეგლების კერძო და ზოგადი მნიშვნელობა.

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ, როდესაც საუბარია ნაწილიანობაზე, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ასეთი მხოლოდ ჯიხვი ან არჩვი იყოს. ნაწილიანები, სვანური გადმოცემების მიხედვით, შინაური ცხოველებიც არიან. იმასაც დავსძენთ, რომ შუბლთეთრი, ანუ შუბლმზიანი შეიძლება დათვიც იყოს. მონადირემ ასეთი გარეგნული ნიშნით გამორჩეულ ნადირს თოფი არ უნდა ესროლოს. საგანგებოდ უნდა გაესვას ხაზი იმასაც, რომ მასალათა უმეტეს ნაწილში ჯიხვთა ნაწილიანობაზეა საუბარი. ალბათ იმიტომ, რომ ისინი დედამიწის ყველაზე მაღალი და წმინდა არეალის, კლოვანის, ბინადრები არიან. თვით სვანურ სახელწოდებაში „ლაკვირ“ – საჯიხვეთი, მხოლოდ კლდოვანი არეალი იგულისხმება...

განსახილველად წარმოვადგენთ ერთ-ერთი სვანური მითოსური გადმოცემის „დვიდილანთ ბიბუ“ შინაარსს: „მონადირე ბიბუს გარეთმყოფი ჰყოლია მოკეთედ. გადიოდა სანადიროდ და სადგომში დალი ესტუმრებოდა. შინ დაბრუნებისას არიგებდა (რჩევას აძლევდა):

– ნაპოლ, აბა, ადრე ადგესო. „ლალოკაში“ (სალოკში) მოდიანო და იქ წავიდესო.

შენთან არ იკადრება და შესალოციები ჰქონია და ყველი ბლომად, გარეთ მყოფს უთქვამს:

– ცოტა მოუჭრასო, მის დას უმშობიარებიაო. ყველი მოუტანია და შესალოცი. მოდიოდა და ისევ დაურიგებია: – ხვალ ადრე ადგესო და დიდი „გორგოდაი“ მისთვის დაულოციაო.

მეორე დღეს იმას დასძინებია და დაუგვიანდა. „ახლა დალი მოსულა და:

– ბიბუ, რას შერებაო? ჯოგი არის ლალოკაზე.

ბიბუ ამდგარა, გაუხედია და ჯოგი ყოფილა „ლალოკაზე“. უსვრია და დიდი „გორგოდაი“ აუმშვენებია (დაუბრძანებია, ე.ი. მოუკლავს).

ჯოგი ზევით გაეშურა და ერთიც მოუნადირებია. დალი ისევ შებრუნდა და
ძანებულა შიგ და: „-როგორი მგზავრობა ჰქონიაო?“

იგი ჰყავდესო მშვიდობით, მისი წყალობა არისო ეს!

ბიბუ ბარკალს უჭრიდა და: -მასო ამდენი არ უნდა, ცოტა უბოძოსო.

ბიბუც ასე მოიქცა. დაღს უთქვამს: დიდი ჯიხვის გვერდს „ლედოლ“ (მადლი) ადგასო, ჩადგამდე გაასუფთავოსო და ძვალი დაიკავოსო... იმ დაღს ბევრის მოსანადირებელი „ლედოლ“ მიუცია. ამას ოჯახში არავის უმჟღავნებდა. ეს „ლედოლ“ დვიდილანების მამაკაცებს დარჩათ და კარგი მონადირეები ყოფილან (1, 12).

პირველი შთაბეჭდილება, რომელიც ამ მცირე მოცულობის გადმოცემის გაცნობის შედეგად რჩება, ესაა თემატიკური არქაულობით შეპირობებული ორიგინალობა. ძეგლი მთლიანად ძირძველი მითოსური სიმბოლოებითაა დატვირთული. მათ სწორ ამოკითხვაზე ბევრი რამ არის დამოკიდებული, ბევრი სირთულე გაცხადდება. პირველ რიგში აქ თხრობის სტილია საინტერესო. ამბავი დალისა და მონადირის დიალოგზეა აგებული და ძალზე შეკუმშულადაა გადმოცემული, იმდენად, რომ თითოეულ ფრაზას, ლექსიკურ ერთეულს, ზოგჯერ სიტყვასაც კი, დიდი აზრობრივი და რელიგიური დატვირთვა აქვს. მათი ამოცნობა კი მნიშვნელოვნად დაგვეხმარება ძეგლის შინაარსის საიდუმლოებათა განხილვაში. საქმე იმაშია, რომ ტქსტში პირდაპირი მნიშვნელობით არაფერია ნათქვამი, აქ თავისი სახელი არაფერს არ ჰქვია, ყველაფერი ღრმა მითოსურ სიმბოლიკასაა დაქვემდებარებული, მათი ამოკითხვა ბევრ სირთულეებთანაა დაკავშირებული. დავაკვირდეთ თუნდაც პირველ ფრაზას: „მონადირე ბიბუს“ გარეთ მყოფი ჰყოლია მოკეთედ“. ბუნებრივია კითხვა: ვინ შეიძლება იყოს გარეთ მყოფი?! მართალია, ეს საიდუმლოება მომდევნო სტრიქონებში ცხადდება, რომ იგი დალია, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ქართულ სამონადირეო ეპოსში, კონკრეტულად კი დალის ციკლის მასალებში, ჯერჯერობით იგი პირველადაა მოხსენიებული ზედწოდებით. ეს კი მნიშვნელოვანი სიახლეა იმ აზრით, რომ პირველად გვეძლევა იმის შესაძლებლობა, რომ თვალი გავადევნოთ ქალღმერთი დალის ბუნებისა და ფუნქციების განვითარების გზებსა და საფეხურებს. ირკვევა, რომ თავდაპირველ ეტაპზე სვანი მონადირეები და ასევე მთქმელებიც, ერიდებოდნენ, უფრო ზუსტად, ეკრძალებოდათ დალის პირდაპირი სახელით ხსენება. რასაკვირველია, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ანალოგიური ტრადიცია არსებობდა ძველად საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მონადირულ ყოფაში, მაგრამ დროთა განმავლობაში გაქრა და თავისი პირველადი მნიშვნელობითა და მყოფობით შემოგვინახა სვანურმა სამონადირეო ტრადიციამ, რომელსაც



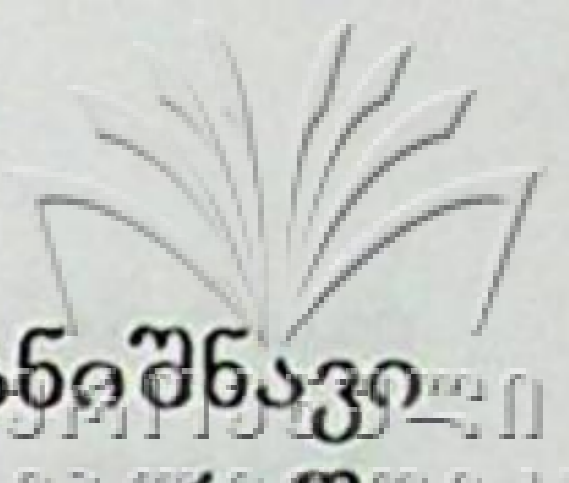
საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავისი სპეციფიკა აქვს, როგორც საქართველოს ერთ-ერთ შორეულ მთიანეთს... ვიცით, რომ მსგავსი ზედწოდებები, ხალხის ცნობიერებაში, შეიძლება ყოფილიყო და არის კიდევაც, უკიდურესად საკრძალავ არსებებზე. ასეთებია სვნურში: „ხოშა ღერბეთ“ - უფროსი ღმერთი, ანუ მამაღმერთი. ამავე მნიშვნელობისაა მეორე სახელწოდება: „მაშენა“ - უზენაესი, აქაც მამაღმერთი იგულისხმება. „მაცხვარ“ - მაცხოვარი, იესო ქრისტე, იგივე შემოქმედი, „ჯგრაგ“ - წმინდა გიორგი. ასევეა ფშავ-ხევსურულ რწმენა-წარმოდგენებშიც, სადაც მამაღმერთის ზედწოდებაა: „დამბადებელი“, „მორიგე“ და სხვ.

რასაკვირველია, თქმულით არ ამოიწურება დალის ზედწოდების „ქამპერდე“ - „გარეთ მყოფი“, მნიშვნელობა. სამეცნიერო ლიტერატურაში დალი ქალღმერთადაა წოდებული. საწინააღმდეგო არაფერი გვაქვს, მაგრამ ძალზე საეჭვოა, რომ ღმერთზე ითქვას „გარეთ მყოფი“. ღმერთები ცისიერი არსებები არიან და არა მიწიერი. მათი საბრძანისიც ცაშია, ადამიანები ცისკენ აღაპყრობენ მზერას ღმერთების სადიდებლად და მოწყალების სათხოვნელად და არა პირდაპირ, ჰორიზონტალურ სივრცეზე. დალი ნადირთ პატრონია, კლდის დედოფლად წოდებული, ამავე არეალის; ჯიხვისა და არჩვის მწყემსი. ცისიერად შეიძლება შემდგომში მოგვევლინოს...

პრობლემის გარკვევაში მნიშვნელოვნად გვეხმარება ტერმინი „მოკეთე“. გადმოცემაში მას წმინდა რელიგიური დატვირთვა აქვს და მწყალობელის, მფარველის გაგება ახლავს. ცხადია, იგი განსხვავდება ჩვეულებრივ ადამიანურ ურთიერთობაში გამოვლენილ კეთილისმყოფლობისაგან, სადაც ხშირია გამოთქმა: „ჩემი მოკეთე“. თვით ძეგლის შინაარსიდან აშკარაა, რომ მონადირისათვის ასეთი მოკეთე შეიძლება იყოს ფიზიკური სამყაროს მხოლოდ გარე სივრცის ბინადარი და არა ადამიანთა საცხოვრისისა. იგი მონადირისათვის ყველაზე ახლობელი არსებაა მიწიერ საუფლოში; მადლის, სიკეთისა და წყალობის დამშვეები, მეთვალყურე და მზრუნველი...

დალის ზედწოდების „ქამპერდე“ - „გარეთ მყოფი“ გააზრებისათვის საინტერესოა ქართულში „შინა“ და „გარე“-ს დაპირისპირება: „გარეშე, რომელიც თანამედროვე ქართულში უცხოვს, გარედან მოსულს აღნიშნავს, ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ ამ ტერმინს ძველად რთული კოსმოგონიური და რელიგიური შინაარსი ჰქონია: „შინა“ სივრცის იმ სეგმენტს გულისხმობს, რომელზეც განფენილია: 1. სოციალური ჯგუფი. 2. ოჯახი, აქედან განვითარებულია ცნება „შინაური“ (2, 195).



„გარეშეს რელიგიური მნიშვნელობის ახსნისათვის შესანიშნავი მასალა არის ფიქსირებული სამეგრელოში, „გალენიშე ორთა“, გარეშე სალოცავი, რომელსაც ავედრებენ ავადმყოფ ან ახალშობილ ბავშვებს, მელოგინე ქალებს. იგი მიაჩნდათ მფარველად“ (3, 203).

მოტანილი თვალსაზრისების ფონზე კიდევ მეტი სიცხადე და გარკვეულობა შეიძლება შევიტანოთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხებში. სვანთა ყოფიერებაში „გარეშე“ და „გარე“, „შინა“ და „შინაური“, „ზემო“ და „ქვემო“, ასევე ფიზიკური სამყაროს ოთხივე მხარის დასახელება, მნიშვნელოვანი თავისებურებებით არის წარმოდგენილი. სვანურად „ნაქამ“ „გარეშეს“ ნიშნავს, იგი „შინას“, „შინაურის“ საპირისპიროა, მაგრამ როცა სვანი ამბობს: „ქამმერდე“ – „გარეთ მყოფი“, უცნობს, სხვა სოციუმის წევრს არ გულისხმობს. სვანური ენა მკვეთრად ანსხვავებს ერთმანეთისაგან „ნაქამ მარე“, „გარეშე კაცი“, „ქამმერდე“-საგან, ანუ „გარეთ მყოფისაგან“. პირველი „გარეთ ნამყოფს“, გარეშე კაცს გულისხმობს, რომელიც, იმავდროულად, შინ მყოფიც არის, ისიც სოციუმის წევრია, ოჯახის, მაგრამ უცნობისათვის „გარეშე“, ოღონდ ადამიანურ საცხოვრისში მყოფი. „გარეთ მყოფი“, ანუ „ქამმერდე“ კი ადამიანური საცხოვრისის იქითა, საპირისპირო, უცხო სივრცეს, გარემოსა და სულ სხვაგვარ მყოფობას ნიშნავს. იქ ადამიანის არსებობა წარმოუდგენელია. ასეთებია: ტყის, ალპური და კლდოვან-ყინულოვანი არეალები, რომლებსაც თავ-თავისი გამგებლები ჰყავთ. ტყეს ტყის ანგელოზი, სვანურად „ცხეკიშ ანგლოზ“ განაგებს, ალპურსა და კლდოვან-ყინულოვანს დალი. აქ სხვა არსებათა დასახელებაც შეიძლება... ასე რომ „გარეთ მყოფი“, კონკრეტულ შემთხვევაში, მხოლოდ სულიერი საუფლოს წარმომადგენელზე ითქმის, ასეთი კი დალია.

საანალიზოდ წარმოდგენილი გადმოცემის პირველი სტრიქონის მომდევნო ფრაზაში მოხსენიებულია „ნაპოლ“. იგი მონადირის ზედწოდებაა და ნიშნავს ჩიტს. ესეც მნიშვნელოვანი სიახლეა. დალის ამგვარ მიმართვაში ფარულად ის აზრია გაცხადებული, რომ ბიბუ მაღალ სამონადირო ხელოვნებასაა დაუფლებული; რომ იგი ჭეშმარიტი მონადირეა, რომელსაც ძალუძს ჯიხვთა სავალი ბილიკების დალაზვა; რომ იგი კლდის ფრინველივით მარდი ვაჟკაცია... ტექსტში ნახსენებია „ლალოკა“, „სალოკი“ კლდის ერთ-ერთი მონაკვეთია, თავისი გამო-ნაჟონით, ნაწვეთით, მოყავისფრო-მომწვანო ფერის, აქვს მარილის გემო, ამიტომ ჯიხვები იქ მოდიან. ცხადია, ამჟამად ეს ადგილი ყველა მონადირემ იცის, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში მთავარი ისაა, რომ თავად დალი ასწავლის მონადირეს, სად, რომელ ადგილას იკრიბებიან

ჯიხვები დილით, ე.ი. სანადირო მიდამოს საიდუმლოებას უმქლავნებს, ხოლო ზმნაში „მოდინ“, მხოლოდ ჯიხვების მოსვლა იგულისხმება. მაგრამ იგი არაა დაკონკრეტებული, უფრო ზუსტად, არ შეიძლება თქმა... თუ ღრმად დავაკვირდებით ამ ეპიზოდს, აღმოჩნდება, რომ საქმე გვაქვს მონადირეთა ენასთან, იდუმალებით მოცულ საკრალურ მეტყველებასთან. ეს კი არსებითი ხასიათის სიახლეა სამონადირო ყოფიერებისათვის. იგი ამ ყოფიერების განვითარების საწყისი, უფრო ზუსტად, ტრადიციების ჩამოყალიბებამდელი ეტაპია. ჩვენ კი ამგვარი შინაარსის ძეგლებს წმინდა პერიოდის წმინდა საკითხავი ტექსტები ვუწოდეთ. საცოდნელია, რომ ხალხური მთქმელი მარტივად, ყოველგვარი ბუნდოვანებების გარეშე გვაძლევს ამომწურავ პასუხს „გარეთ მყოფზე“, რომ იგი ნადირთ პატრონია და არა ცისიერი არსება, რომელზედაც „ზემო“ და მისი საპირისპირო „ქვემო“ ითქმის და არა „შინა“ და „გარეშე“...

განსახილველ გადმოცემაში კიდევ ერთი ეპიზოდია საინტერესო. შინ მიმავალ ბიბუს დალი ასეთ რჩევა-დარიგებას აძლევს: „ხვალ ადრე ადგესო და დიდი „გორგოდაი“ მისთვის დაულოციაო“. დამოწმებულ ფრაზაში ღრმა აზრია ჩადებული. მას მონადირული ტრადიციების საწყის საფეხურამდე მივყავართ. მასში ბევრი რამ ივარაუდება. პირველ რიგში ის, რომ ბიბუს, როგორც ჭეშმარიტ მონადირეს, დამსახურებული აქვს ამგვარი წყალობა. ეს ხდება რაიმე სამაგიეროს გარეშე. დალი არანაირ პირობას არ სთავაზობს, არც არჩევანის წინაშე აყენებს, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურისათვის ცნობილ ძეგლებშია. „გარეთ მყოფი“ დამოუკიდებლად ზრუნავს მონადირეზე, ყველაფერში მხარში უდგას, ასწავლის, რა გააკეთოს, როგორ ინადიროს და სხვ. ბიბუშიც ყოველგვარი გაფრთხილებებისა და შეგონებების გარეშეა სიწმინდისა და აკრძალვების დაცვის ცნობიერება, რაც ესოდენ მისაღწევია მონადირეებისათვის. ამიტომაცაა, რომ დალი მასზე განუწყვეტლივ მეთვალყურეობს. მრავალმხრივ დამაფიქრებელია „გარეთ მყოფის“ კითხვა: „როგორი მგზავრობა ჰქონიაო“, მონადირე პასუხობს: „ყველაფერი მისი წყალობააო“. ეს ეპიზოდი ურთულესთაგანია განსახილველ ძეგლში. პასუხმა უნდა გადაწყვიტოს არა მარტო მონადირის, არამედ მისი შთამომავლობის ბედიც ნადირობაში. საქმე ისაა, რომ ჭეშმარიტ მონადირეს ისეთივე სიწმინდე, თავმდაბლობა და მიუკერძოებლობა მოეთხოვება, როგორც კულტმსახურს ეკლესიაში. როგორც ეკლესიაა სულიერი ცენტრი, სალოცავი კულტმსახურისათვის, ასეთივე საკრძალავია მონადირისათვის მთის წმინდა ადგილები, ვინაიდან თავად ნადირობაა წმინდა საქმე, ამიტომ მისთვის რაიმე მიკერძოება ან ტყუილი სიწმინდის, მაღლის შეურაცხყოფაა. პროფესიონალი მონა-

დირე მუდმივი გამოცდისა და რაღაც ახალი საიდუმლოების შეცნობის წინაშე დგას. იგი ყოველთვის მართალი უნდა იყოს, როგორც სულიერი ძალების, ასევე ადამიანების წინაშეც. სწორედ ასეთი მონადირეა ბოლომდე მაღლიანი და ეს მაღლი მემკვიდრეობით გადადის შთამომავლობაზე. საპირისპირო შემთხვევაში მაღლი იკარგება...

ტრადიციის მიხედვით, მონადირემ არ უნდა გამოიჩინოს სიხარბე, ნადირობაში არ უნდა მიიწეროს ისეთი რამ, რაც მას არ ეკუთვნის. ბიბუში, როგორც დალის მიერ გამოზრდილ მონადირეში, მტკიცედაა გამჯდარი იმის რწმენა, რომ ნადირობაში ხელის მომართვა მთლიანად დალის წყალობაა და ამას წრფელად აღიარებს: „ყველაფერი მისი წყალობაა“... ასე რომ „გარეთ მყოფისა“ და მონადირე ბიბუს ურთიერთობა წმიდათაწმიდაა, ასეთად რჩება ბოლომდე. მონადირემ დალის კითხვას ისეთი პასუხი შეაგება, რომ იგი მაგარანტირებელი ძალა აღმოჩნდა მისი შთამომავლობის ბედისა და ილბლისათვის არა მხოლოდ ნადირობაში. სწორედ ამგვარი პასუხის შემდეგ ეზიარა ბიბუ დიდ საიდუმლო სიბრძნესა და მაღლს. რაც მთავარია, ბიბუ ის გამო-ნაკლისი მონადირეა, რომელმაც საიდუმლოება სიცოცხლეში არავის გაუმჟღავნა... თითქმის ყველა ტრადიციული ძეგლისაგან განსხვავებით, წინამდებარე გადმოცემაში კიდევ ერთი ეპიზოდი იქცევს განსაკუთრებულ ყურადღებას, კერძოდ, მონადირე ბიბუს თავისი სადგომი აქვს, დალიც იქ ესტუმრება. თვით „გარეთ მყოფის“ საცხოვრისსა თუ სამყაროზე არაფერია თქმული. თავად „გარეთ მყოფია“ შესული ადამიანურ ყოფიერებაში. მას მონადირე არ შეუყვანია თავის საუფლოში. ეს კი იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ ადამიანი ჯერ კიდევ ბუნებასა და სულიერ ძალებთან ერთიანობაში მყოფ არსებადაა წარმოდგენილი, როცა მის ქმედებას, ყოფიერებას მთლიანად სულიერი ძალები განაგებენ. მონადირე ბიბუსათვის ასეთია „გარეთ მყოფი“. თავად მონადირეში ინდივიდუალური ქმედება, მეობა ჩანასახოვან მდგომარეობასაც არაა აცილებული. მის ყოველ მოქმედებას დალის დარიგებები უძღვის წინ.

თუ ღრმად დავაკვირდებით ტექსტის შინაარსს, არ იქნება ძნელი იმის დანახვა, რომ მონადირე ბიბუ ბუნებასთან უშუალო ურთიერთობაში მყოფია, ბუნებიდანვეა ამოზრდილი და ბუნებისავე მოვლენებსა და კანონზომიერებებს დაქვემდებარებული. იგი იმდენად ბუნებისეულია, რომ გარემოდან არამცთუ განთავისუფლებულია, არამედ მთლიანად ბუნებისავე მოვლენებითა და პირობებით არის მართული. როგორც ითქვა, მასში დამოუკიდებელი ქმედების ცდაც კი არ შეინიშნება. იგი მთლიანად „გარეთ მყოფის“ რჩევა-დარიგებების აღმსრულებელია, ამიტომ სრულიად კანონზომიერია დალის კითხვაზე მონადირის



პასუხი: „ყველაფერი მისი წყალობააო“. ჩანს, რომ მისი ასეთი ბუნებრივი მორჩილება იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ ბიბუს ურთიერთობაში არანაირი სირთულეები არ აქვს, ალბათ, არც შეიძლება ჰქონდეს. ამ აზრით იგი პირველი მონადირეა, ალბათ, სათავეც, საიდანაც განვითარდა და გამრავალფეროვნდა როგორც მონადირული ყოფიერება, ტრადიციები, ასევე ცალკეულ მონადირეთა ინდივიდუალური ქმედებები და თვისებები. გავხედავთ და ვიტყვი, რომ „გარეთ მყოფისა“ და მონადირე ბიბუს ურთიერთობა იმგვარ ბუნებრიობამდე და თანახმიერებამდე დასული, იმგვარად ვითარდება და იმდენად ჰარმონიულია, რომ იგი ადამიანის ღვთიურ ძალასთან პირველ შეხვედრად შეიძლება მოინათლოს. და ალბათ, პირველ ფერისცვალებადაც. ამიტომაც, რომ ამ ფერისცვალებას ბედნიერი დასასრული აქვს: „ღვიდიშერები ყველა კარგი მონადირე ყოფილა“...

როგორც ითქვა, წინამდებარე გადმოცემა მრავალმხრივია საინტერესო, განსაკუთრებით კი ჯიხვთა და არჩვთა ნაწილიანობის თვალსაზრისით. სამეცნიერო ლიტერატურიდან ვიცით, რომ თეთრ, ზოლებიანსა და ოქროსფერ ჯიხვს მონადირემ თოფი არ უნდა ესროლოს... [3,29; 4,449-450]. ცხადია, გარეგნულ პლანში დასანახი ნაწილიანობა ზოგადმითოლოგიურია. ამ აზრით ქართული მითოსური სამყარო ახალს და განსხვავებულს არაფერს გვეუბნება... ეთნოგრაფი. სურგულაძის დასკვნით, რომელსაც ვრცლად აქვს განხილული ჯიხვთა ნაწილიანობა, „ქართული რწმენა-წარმოდგენები მთლიანად შეესაბამება და ერწყმის მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების, აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის და სხვა, რწმენა-წარმოდგენებს და მის უზოგადეს რკალშია მოქცეული“ [4,127]*. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, რწმენა-წარმოდგენათა ამ უნივერსალურ ზოგადობაში ქართული (სვანური) მითოსური ძეგლები განსაკუთრებულ ადგილს იკავებენ. ისინი კიდევ უფრო ამდიდრებენ და აფართოებენ ზოგადმითოლოგიურ საკითხთა წრეს და მეტი სიცხადე და გარკვეულობა შეაქვთ პრობლემის სწორად დასმასა თუ გადაწყვეტაში. ჯერჯერობით ასეთ სიახლედ მიგვაჩნია „გორგოდაი“, იგივე ჯიხვის წიაღში ანუ ფიზიკური თვალისათვის უხილავში, ღვთიური ნაწილის „ლედოლ“- არსებობა. ძველი კულტუროსანი ქვეყნების მითოლოგიებში მსგავსი რამ ჯერჯერობით არაა გამოვლენილი. ერთადერთი, რაზედაც შეიძლება ყურადღება შევაჩეროთ, არის ძველი ბერძნული ტრადიციული ჩვეულება

* ნაწილიანობის პრობლემა ძალზე საინტერესოაა გააზრებული ამირან არაბულის ნაშრომში „ნაწილიანობა ქართულ ფოლკლორში“.

(თუმცა იგი სხვა ქვეყნებშიც დასტურდება), რომელმაც ფილოსოფოს ჰეგელის ყურადღება მიიპყრო: „როგორც ცნობილია, ძველი ბერძნები მხოლოდ ქურუმებს კი არ სთხოვდნენ რჩევას სახელმწიფო საქმეთა თაობაზე, არამედ ცხოველის ნაწლავებსაც და იმასაც თუ როგორც მიიღებდნენ ეს უკანასკნელნი საკვებს, მაგალითად, პლატეას ბრძოლის დღეს, როცა საბერძნეთის და იქნებ მთელი ევროპის თავისუფლების ბედი წყდებოდა, როცა აღმოსავლური დესპოტიზმის მოგერიების ამოცანა იდგა, პავსანიას მთელი დღის განმავლობაში სამსხვერპლო ცხოველთაგან მიღებული ნიშნების დარდი აწვალებდა. ეს თითქოს სრულ წინააღმდეგობაშია გონის იმ სიუხვესთან, რომელიც ბერძნებს ახასიათებდა და რომელიც მათ ხელოვნებაში, რელიგიაში, მეცნიერებაში გამოვლინდა, მაგრამ ეს კარგად შეიძლება აიხსნას ბერძნული გონის თვალსაზრისიდან გამომდინარე“ [5, 128].

რასაკვირველია, ბერძნულ ტრადიციაში სამსხვერპლო ცხოველების მოვლას, პატრონობას, საკვების შერჩევას, გასაჭირში თუ სხვა რამ შემთხვევაში დაკვლას, ნაწლავებზე დაკვირვებას, მეცნიერულ დონეზე აყვანილი რელიგიური საიდუმლოება უდევს საფუძვლად, რომლის ახსნა ისევ ძველ ბერძენთა იდუმალებაა. დავძენთ, რომ ზუსტი ანალოგიურობით არა, მაგრამ ცხოველის ბეჭზე დაკვირვება, წინასწარმეტყველება მოსალოდნელი საფრთხისა თუ სიხარულისა, საქართველოშიც დასტურდება. რაც შეეხება ჯიხვის წიაღის ღვთიური ნაწილის „ლედ“-ის არსებობას, ისევ სპეციფიკურ ნიშნად რჩება. ვიმეორებთ, მოკვდავთათვის მხოლოდ ხილული ნაწილია დასანახი. ახალი მასალების მიხედვით, დაღის მიერ ჯიხვზე გარეგნულშიც შეიძლება იყოს დასმული ასეთი ნიშანი, რომელსაც მონადირე ვერასოდეს შეამჩნევს თუ დაღმა არ მიუთითა. ესეც სიახლეა... რაც შეეხება ჯიხვის წიაღში დავანებულ ღვთიურ ნაწილს, მისი ხილვა მოკვდავთაგან არავის ძალუძს. ეს საიდუმლოება ძალზე სიდრმისეულია. იგი ასახსნელია და არა მისათითებელი. რასაკვირველია, საბოლოოდ მონადირემაც უნდა იხილოს იგი, მაგრამ ამისათვის „გარეთ მყოფისაგან“ ახსნა-განმარტება, რჩევა-დარიგების მიცემაა საჭირო, თუ როგორ მოიქცეს მონადირე მის ხელში ჩასაგდებად და რა უნდა გააკეთოს შემდგომ. სხვაგვარად ფიზიკური თვალისათვის უხილავის ხილვა შეუძლებელია. ცხადია, ამგვარი საიდუმლოს გამჟღავნება და მისი ბოლომდე დაცვა წმიდათა-წმიდაა და იგი მხოლოდ გამონაკლისთა ხვედრია, ასეთი კი მონადირე ბიბუა, დაღის რჩეული და გამოზრდილი. ეს კი განსაკუთრებული რიგის მოვლენაა სამონადირო ციკლის მასალებისათვის და, საერთოდ, დაღ-მონადირის ურთიერთობაში...



აღინიშნა, რომ განსახილველ ძეგლში ღრმა მითოსურ სიმბოლოები
ლიკასთან გვაქვს საქმე; რომ აქ ყოველი ფრაზა, გამოთქმა თუ სიტყვა
გასაშიფრი და ამოსაცნობია, მეტყველება კი საკრალური. ალბათ,
ამიტომაც, რომ მასში ჩვეულებრივ ადამიანურ დონემდე დასული და
საჭირო შეგონებები თუ რჩევები ზედმეტად გაიჟღერებდა. სწორედ
ესაა დასანახი „გარეთ მყოფისა“ და მონადირის ურთიერთობაში.
ვიცი, რომ ბიბუმ დღის, როგორც გამზრდელი არსების ყოველნაირ
გამოცდას ღირსეულ დონეზე გშაუძლო. ამის გამოა, რომ „გარეთ
მყოფი“ იმას კი არ ეუბნება მონადირეს, რომ „ლედ“-ი მოსაფრთხი-
ლებელია, საიდუმლოა, არავის გაუმჟღავნოს, თუ არ დაისჯება, არამედ
მრავალმნიშვნელოვნად ეტყვის, რომ ჯიხვის ნეკნის კორძებიან
ადგილას არის „ლედოლ“, გამოარჩიოს და დაიკავოს, - რომ მხოლოდ
მას ჰქონდეს და არ გაამჟღავნოს. ასეთი მნიშვნელობა აქვს ამ გა-
მოთქმას. იგი განმარტებას აღარ საჭიროებს. მასში ყველაფერი მო-
იაზრება. სწორედ ეს ეპიზოდია ყველაზე მეტად საინტერესო „გარეთ
მყოფისა“ და მონადირის ურთიერთობაში. ეს კი ისეთი ურთიერთობაა,
როგორც შეიძლება ყოფილიყო დასაბამიერში ადამიანის ღვთიურთან
მიმართებით, როცა მოკვდავი პირველად წარსდგა უკვდავის წინაშე და
ყველაფერი მზა სახით მიიღო. ასეთად არის წარმდგარი ბიბუ „გარეთ
მყოფის“ წინაშე. იგი მხოლოდ მიძლება, დალის ყველა რჩევა-დარი-
გების უსიტყვოდ აღმსრულებელი, ამდენად, საიდუმლოს დამცველიც.
გადმოცემის შინაარსიდან ისიც იგრძნობა, რომ საიდუმლოს დაცვასთან
მთელი სახლეულობის მომავალია დაკავშირებული...

საგანგებოდ უნდა გაესვას ხაზი ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას,
კერძოდ, განხილული ძეგლის მიხედვით აშკარაა, რომ ამ ეტაპზე
„გარეთ მყოფისა“ და მონადირე ბიბუს ურთიერთობაში რაიმე ინტი-
მურობაზე ფიქრიც კი უხერხული იქნებოდა, ამასთანავე, წინამდებარე
გადმოცემა კლასიკური ნიმუშია იმისაც, როგორი წმინდა სულით
მოფენილი გზა მოუძღვის დღეს არსებულ სამონადირო ტრადიციებს.
იგი ამ ტრადიციების დასაბამიერ საფეხურადაც შეიძლება მივიჩნიოთ...

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. აღ. დავითიანი, მ. ქალდანი, ვ. თოფურია – სვანური პროზაული ტექსტები, ბალსქვემოური კილო, თბ., 1938 წ. 2. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993 წ. 3. ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ., 1964 წ. 4. ა. არაბული, ნაწილიანობის მოტივი ქართულ ფოლკლორში, ლიტ. ძიებანი, 2, თბ., 1987 წ. 5. გ. ჰეგელი, გონის ფილოსოფია, გერმანულიდან თარგმნა ნ. ნათაძემ, თბ., 1975 წ.

„ნოველის“ ვახტანგ კოტეტიშვილისეული განმარტება

ვ. კოტეტიშვილის მდიდარსა და მრავალმხრივ საინტერესო შემოქმედებაში პოეტიკას გარკვეული ადგილი ეთმობა. პოეტიკას, ნაწარმოების ფორმას ვ. კოტეტიშვილი პირველად მახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევდა „ფორმა კი არ ეძებს შინაარსს, არამედ შინაარსი ეძებს ფორმას, რადგან ფორმა შინაარსის გამოვლენის საშუალებაა“- წერდა იგი.

პოეტიკის სამყაროში ბევრი საკითხი საკამათო და დაუდგენელი იყო. დიდ კამათს იწვევდა ნოველის, როგორც მხატვრული ლიტერატურის თავისებური დარგის ახსნა-განმარტება. უმრავლესობა მას არ ასხვავებდა უბრალო მოთხრობისგან. 1934 წელს ლიტერატურულმა გაზეთმა წამოიწყო დისკუსია თხრობითი ჟანრების, კერძოდ კი ნოველის გენეზისისა და რაობის თაობაზე. დისკუსიას ვ. კოტეტიშვილი, როგორც ქართული ლიტერატურული ცხოვრების ერთ-ერთი წარმმართველი, გამოეხმაურა იმავე გაზეთში დაბეჭდილი წერილით „ნოველა“. იგი ბევრად აღემატება საგაზეთო წერილს, და როგორც სხვა მისი ნარკვევები, მაჩვენებელია ავტორის დიდი ერუდიციის და ფართო განათლების.

ნოველის გენეზისის, მისი უძველესი ჩანასახების და შემდგომი განვითარების გზების ძიებამ ცივილიზაციის უძველეს კერებში, მკვლევარი გარკვეულ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ „ნოველა“, როგორც სხვა მრავალი პოეტური სახე, ძველისძველი დროიდან მომდინარეობს. მის საწყისებს მკვლევარი პაპირუსებში პოულობს, რომლებიც დაცულია კაიროს, ვენის, სტრასბურგის მუზეუმებში, რომ ეგვიპტური ე.წ. „დემოტიურ-ისტორიული რომანები“ ნოველებს უფრო უახლოვდება, ვიდრე რომანებს.

საბერძნეთში გაბატონებული დრამის ადგილი გარკვეულ ისტორიულ ეპოქაში რომანმა შეცვალა, სადაც ადამიანთა შინაგანი კონფლიქტების მძაფრი სურათები იყო გადმოცემული. პოეტური შინაარსის ძიება ხდებოდა არა ტრადიციულ ფორმებში, არა ღმერთთა და ღვეგმირთა შორის, არამედ უბრალო მოკვდავთა სამყაროში. ასე განვითარდა ე.წ. „პირადი ცხოვრების პოეზია“. ამ პერიოდში მოიაზრებს ვ. კოტეტიშვილი „ბერძნული ნოველის“ განვითარების საწყისებს.

ისევე, როგორც მეცნიერთა უმრავლესობა, ვ. კოტეტიშვილიც ნოველისა და რომანის სათავედ აღმოსავლეთს მიიჩნევს, საიდანაც პროეტური სახეები დასავლეთში გადავიდა, ბერძნებმა მათ მხოლოდ მხატვრული მთლიანობა შესძინეს.

თავად აღმოსავლეთში ნოველას თავისებურებები ახასიათებდა. ის ნოველები, რომლებიც მოიპოვება „პანჩატანტრაში“, „ჰიპოპადეშაში“, „ქილილასა და დამანაში“, „ათას ერთ ღამეში“, „შვიდვეზირიანში“, „სიბრძნე სიცრუისაში“ არაკისა და ზღაპრის ელემენტების გაერთიანებით ხასიათდება.

თვითონ ტერმინ „ნოველას“ სხვადასხვა დროს განსხვავებული გაგება ეძლეოდა, მაგ. პროვანსში „ნოველა“ ეწოდებოდა ლირიკულ ლექსს, რომელიც ძირითადად რელიგიური ან დიდაქტიკური ხასიათისა იყო. შუა საუკ. ნოველა წარმოადგენდა სიმღერის ერთ-ერთ სახეობას, ისევე, როგორც ალბა, სერენა, სულა, სონეთი, ბალადა, პასტორალი.

ჩრდილოეთ საფრანგეთში ეს სახელწოდება მხატვრული ტერმინია არა ლექსის, არამედ პროზის, ისევე, როგორც ფაბლიო, ან კონტ.

ამავე შინაარსითა და ფორმით ნოველა გადადის იტალიაში, სადაც ეს პროეტური სახე უკვე გარკვეულად თხრობითი ჟანრის ნაწარმოებად გვევლინება. უკვე XIII საუკ. იქმნება ნოველათა კრებულები, რომლებმაც თავის მხატვრულ სისრულეს ბოკაჩიოსთან მიაღწიეს. ამ დროის ნოველათა დამახასიათებელი იყო კომიზმი, თამამი მგრძნობელობა, მოურიდელები გამონათქვამები და სხვა.

ვ. კოტეტიშვილი ემიჯნება იმ მეცნიერთა შეხედულებებს, რომელთაც XIV საუკუნის ნოველა რომანის პროტოტიპად მიაჩნდათ. მან, სხვა მკვლევართა (ე.როდე) დარად, აღძრა საკითხი რომანის გენეზისის შესახებ და სცადა დაედგინა არსებითად განსხვავება ნოველასა და რომანს შორის. მისი აზრით, საბერძნეთის კლასიკური პერიოდის ლიტერატურა არ ქმნის ნოველისტური ხასიათის რომანებს, მაგრამ აქედან არ შეიძლება გვიანი პერიოდის ნოველათა გამოყვანა. რომანს არც ნოველათა კრებული წარმოშობს. ვ. კოტეტიშვილი იზიარებს ნოველის იმ განსაზღვრებას, რომელსაც გერმანელი მეცნიერები იძლევიან, რომ ნოველა არის ადამიანთა რომელიმე მნიშვნელოვანი ურთიერთობის გამოხატვა ერთი მკაფიოდ გამოვლენილი მაგალითის ჩვენების გზით.

ბერძნული ნოველის ძირითად მომენტად ითვლება „მძლავრი და თავისუფალი“ რეალიზმი, რაც არ ახასიათებს რომანებს. ამ მხრივ, ნოველა უფრო ახლოსაა კომედიასთან. ნოველასა და რომანს შორის გამორიცხულია შინაგანი ნათესაობაც კი – თვლის ვ. კოტეტიშვილი.



ვ. კოტეტიშვილის აზრით, ვერც ნოველათა კრებული, ნოველთა მოთავსება ერთ გამაერთიანებელ ჩარჩოში წარმოქმნის რომანს („ათას ერთი ღამე“, „სიბრძნე-სიცრუისა“, „დეკამერონი“), ამდენად, ნოველა სრულიად დამოუკიდებელ ჟანრად რჩება, იმ დროს როცა რომანის ჩამოყალიბებული სახეები უკვე არსებობდა. ამის ნიშნად ვ. კოტეტიშვილი ამირან-დარეჯანიანსა და ვისრამიანს ასახელებს. ნოველა რომ რომანის პროტოტიპი იყოს, იგი რომანის პარალელურად ვერ იარსებებდა. რომანმა განვითარების თავისებური გზა განვლო, ნოველა კი თავისი გზით ვითარდება.

ნოველის განვითარების ისტორიული გზის გათვალისწინებით, როგორია დღევანდელი ვითარება, ამ კითხვაზე ვ. კოტეტიშვილი თავის დებულებებს აყალიბებს:

1. ნოველა არის სრულიად დამოუკიდებელი მხატვრული ერთეული, ამიტომ შეუძლებელია ნოველის, როგორც რომანის ემბრიონად წარმოდგენა, ან ნოველის მიჩნევა რომანის შემადგენელ ნაწილად. ნოველას აქვს სრულიად გარკვეული არქიტექტონიკა, სიტუაციების სისტემა, ინტრიგის ჩასახვისა და გახსნის წესები, დაწყებისა და დამთავრების სპეციფიკური ხერხები. როგორც ანალოგია აქ შეიძლება გამოყენებული იქნას ურთიერთობა ეტიუდსა და სურათს შორის. ეტიუდიც შეიძლება იქცეს სურათად, მაგრამ ეტიუდი არ არის სურათის პროტოტიპი. სიდიდისა და სიმცირის ფაქტორი ნოველისა და რომანის ურთიერთობის საკითხს ვერ სწყვეტს. ნოველის ძირითადი ნიშანია სიტუაციათა ერთიანობა (რომანს კი სიტუაციათა მრავალგვარობა უნდა ხასიათებდეს).

რომანის მორფოლოგიური ბუნების განმსაზღვრელია სიტუაციათა ცვლა, გადახლართვა, ინტრიგის გაძლიერებისა და ინტერესიანობის გაღვივების გარეშე მოულოდნელი მომენტების ჩართვა, ხასიათთა შექმნის პროცესები და მრავალი სხვა მომენტი ნოველაში შეუძლებელია, ისევე, როგორც არაკში. ამ მხრივ ნოველა ყველაზე ახლოს დგას არაკთან. მხოლოდ იქ, სადაც არაკი, თავისი კონსტრუქციით, მიზნად ისახავს ინტერესის ლოკალიზაციას მორალისა და „ჭკუის სწავლების“ მიმართულებით, ნოველა ამ დამრიგებლობების გარეშე დგას. ამასთანაა დაკავშირებული ნოველის დაბოლოვებაც, რომელიც ძირითადი აქცენტის მტვირთველია. ქართულ ლიტერატურაში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ნოველათა სტილის დაბოლოვება შ.არაგვისპირელის შემოქმედებაში: „ჩემი ბრალი არ არის, ღმერთო“!, ან „ღმერთო, დაილოცოს შენი სამართალი“ და სხვ.



ნოველის შემდეგი ძირითადი ნიშანი არის მზა პერსონაჟები ტუხასიათი, რომლებიც პირველი შეჯახებისთანავე იმ შედეგს იძლევიან, რაც მათ ჩანასახშივეა განსაზღვრული. ეს მომენტიც აახლოვებს ნოველას არაკთან, რომანში კი პირიქით ხდება. აქ მზა ადამიანები კი არ გამოდიან, არამედ იქმნებიან რომანის მანძილზე. ამ მომენტს ნოველაში გარკვეული ფუნქცია აკისრია, რათა მკითხველის ყურადღება არ გაიფანტოს და მთლიანობად შეკრულმა ყურადღება გაამახვილოს იმ ძირითად სიტუაციაზე, რომლის ჩვენებაც ნოველას აქვს გამიზნული.

მესამე ნიშანი არის აღმავლობის ხერხი: ნოველა ან რეალისტურ სისტემას იცავს, ან კიბურს, ან ორივეს კომბინაციას ახდენს. პირველ შემთხვევაში ამბავი ისე ვითარდება, რომ მისმა დასასრულმა დასაწყისთან უნისონი შექმნას, ე. ი. გარკვეული წრე შემოხაზოს და დაიკეტოს.

მესამე შემთხვევაში ამბავი აღმავლობის გზით ვითარდება, ამბის ელემენტთა დაფენილობის გზით, რომ თანდათანობით გაიშალოს უკანასკნელ მომენტამდე და დაიკეტოს.

მესამე შემთხვევაში კი ამბავი ჩაღმავლობით დაიწყება და აღმავლობით მთავრდება, საფეხურების დაცვით და თავ-ბოლოს უნისონური შეფარდებით.

ამრიგად, თავის ნარკვევში „ნოველა“ ვ. კოტეტიშვილმა ნათლად ჩამოაყალიბა ნოველის დამახასიათებელი ნიშნები, რითაც ეს უკანასკნელი განასხვავა როგორც უბრალო მოთხრობისგან, ისე რომანისგან, ახსნა ნოველური ხელოვნების თავისებურებანი ლაკონურობა, კომპოზიციის სპეციფიურობა, სიტუაციის დაძაბულობა, ნაწარმოების სიუჟეტის იმავე ნაწარმოებშივე ამოწურვა, დაასაბუთა ნოველისა და არაკის როგორც სიახლოვე, ისე განსხვავება.

ზებუნებრივი ქომაგი არსებანი ჯადოსნურ ზღაპარში

ჯადოსნური ზღაპრის გმირს ურთულესი დაბრკოლებების გადალახვა უხდება დასახული მიზნის მისაღწევად ბრძოლაში, რის შემდეგაც ის ღვთაებრივ ბედნიერებას აღწევს – ირთავს მზეთუნახავს და ხელმწიფის ტახტს ისაკუთრებს. როგორც წესი, საბოლოო წარმატების მოპოვებაში ზებუნებრივი ძალისა და შესაძლებლობების არსებანი ეხმარებიან, რომელნიც გულთმისანნი და მეტყველნი არიან, ფლობენ დაფარულ ცოდნას – იციან განკურნებისა და ფერისცვალების საშუალებები; სასურველი არსებისა თუ საგნის ადგილსამყოფელი; გმირის ხსნისა და მიზნის მიღწევის გზები: მაგ.: რაში გმირს ურჩევს, როგორ მოიქცეს; რთული დავალება როგორ შეასრულოს; მზეთუნახავი როგორ მოიპოვოს; მასთან ერთად იბრძვის და სხვა. „ცხენტან ერთად ქეციანი კვიცი აბია და ის გამოელაპარაკა (გმირს – რ.ჩ.): ხვალ დაკვლას გიპირებენ... ხელმწიფეს უთხარი: - აბა, მე რო დამკლათ, ჩემი სისხლი რას მოგარჩენთ, მაგრამ ისეთი წამალი კი ვიცი, რომ მოგარჩენ-თქო, შვიდი საარყე ქვაბი წყალი შედგი, ისე აღუდე, რომ ერთი ქვაბილა დადგეს. მერე ხელმწიფეს მოსთხოვე, შენ რო ჭრელი საპონი გაქვს, ერთი გირვანქა ის საპონი მომიტანე-თქო. მერე ის ნადული წყალი გააციე, შიგ ჩასვი და აბანავე ხელმწიფე, თან ის ჭრელი საპონი წაუსვი. მხოლოდ როცა ქვაბიდან ამოვიდეს, მოერიდე, რომ არა გაწყინოს რაო“ (ვირსალაძე, II, გვ. 49-50); ან კიდევ: ქეციანმა „კვიცმა უთხრა: ამა და ამ ალაგს რომ წყაროა, იმ წყაროში მაბანავე და ჭრელი საპონი წამისვი, ეცადე, მალე ჩამიდგა ლაგამი, მალე შემჯდე, თორემ მერე თავს ველარ დამიჭერო“ (იქვე, II, გვ. 50). „რაშმა უთხრა: - რო მიუუახლოვდეთ ქაჯების ქვეყანას, უნდა ხარები და ცხვრები იყიდო. მხოლოდ რაცა გთხოვონ, შენ ერთიორად მეტი ფასი მიეციო, რომ გზა დაგვილოცონ. იქ რომ მივალთ, კარებზე დარაჯად ლომები, ვეფხვები და მგლები ჰყავთ დაყენებული. ხარები ლომებსა და ვეფხვებს მიეცი და ცხვრები – მგლებსა. გაგიშვებენ, ხმას არ გაგცემენ. შენც მოდი, ქალს ეძინება, არ გააღვიძო, ერთი დაღალი მოსჭერი და წამოდიო“.

ჯადოსნური ზღაპრის გმირს საბოლოო მიზნის მისაღწევად სამი რთული დავალება აქვს შესასრულებელი – სამი ზღაპრული სამყარო (ქვესკნელი, ზესკნელი, შუასკნელი) აქვს მოსაველელი და ზებუნებრივი



ქომაგი არსებაც სამი ჰყავს. მათი შეწევნით ყველა სახის სირთულეს სძლევს გმირი: ის უსწრაფესად გადააფრენს სხვა ქვეყანაში; ზედა სართულამდე ააფრენს და მზეთუნახავის ბეჭედს მოატაცებინებს; უგრილებს აღულებულ რძეს, რომელშიც უნდა იბანაოს; გმირის მაგივრად დათვრება; სასიკვდილოდ განწირულს გადაარჩენს – გახურებული თონიდან გამოიტაცებს; ქალაქს გაუშენებს; ქვესკნელიდან შუა სკნელში ამოიყვანს, ჯადოსნური ნივთით დაასაჩუქრებს; ისე დამალავს, რომ ვერავინ იპოვის; ბედს სწევს – ხელმწიფის ქალს შერთავს ცოლად და ა.შ. მაგ.: „აიყვანა არწივმა ეს ბიჭი და ზღვასა და ზღვას შუა მიიყვანა“ (ვირსალაძე, II, გვ. 106); „რაშმა მხარქვეშ შეისვა და დამალა“ (ვირსალაძე, II, გვ. 53); „-აბა, ჩემო თხავ, - უბრძანა ბიჭმა თხას, - ერთი ეს დედაკაცები თავისი საყვარელი დევებით კუდზე აისხი და ერთ მაღალ კლდეზე გადაყარე! აისხა კუდზე თხამ ეს დედაკაცები და დევები და ერთ მაღალ კლდეზე გადაყარა და დახოცა“ (იქვე, გვ. 54).

ზებუნებრივი ქომაგი არსებანი ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში ძირითადად არიან: რაში, ფასკუნჯი, არწივი, გველი და მელია, მაგრამ, რასაკვირველია, ამ როლში სხვებიც გვხვდება: თხა, ძაღლი, კატა, თაგვი, ფუტკარი და სხვ. გასათვალისწინებელია, რომ ხშირად სწორედ ჯადოსნური ზღაპრის გმირის შეწევნით გადაურჩნენ თავის დროზე ეს არსებანი, ან მათი პატრონები, ზოგჯერ შვილები, დალუპვას, მაგ.: „ივანე ფალავანს „ის-ის იყო უნდა დევისტვის მესამე თავი მოეგდებინებინა, რომ დევი შემოეხვეწა: - ოღონდ ნუ მომკლავ და შენი ყმა ვიქნებიო: ერთ ისეთ რაშს გაჩუქებ, რომ მთელ ხმელეთზე ვერ იშოვო ისეთიო“ (იქვე, გვ. 16). სხვაგან საკვები უწილადა მათ გმირმა, მაგ.: მელიას – ყურძნის სამი მტევანი; თევზებს ქიშმიშები და მათაც მაღლიერების ნიშნად უბოძეს გმირს თავიანთი ბუმბული, ბალანი თუ ფხა – როცა გაგიჭირდეს, ჩვენი სახელი ახსენე და იქ გავჩნდებითო, მაგ.: მიდის ბიჭი და ხედავს, ამოსულა კიბორჩხალა წყლიდან და წყალი ველარ უპოვია.- ამიღე და გადამაგდე წყალში, ი შენი მაღლის გულისათვინ. იქნებ ერთ დროს მეც გამოგადგე. ბიჭმა აიღო და წყალში ჩასვა. მოიჭრა ფრჩხილი კიბორჩხალამ და მისცა ბიჭსა.- რომ გაგიჭირდეს, ეს ფრჩხილი მოტრუსე, ჩემი სახელი ახსენე და შენთან გავჩნდებითო“ (იქვე, გვ. 57). ამ ზღაპარში კიბორჩხალას გარდა ბიჭმა განსაცდელიდან იხსნა, აგრეთვე, ქორი და მგელი და, მართლაც, სამივე გამოადგა, როცა დასჭირდა, მაგ.: ქალები, რომლებსაც ბიჭი ასეირნებდა, „იქცნენ მტრედებად და აფრინდნენ ცაში. საითკენ მოუაროს, რა ქნას? მოაგონდა ქორძმობილი, ამოიღო მისი ფრთა, მოტრუსა, ახსენა ძმობილის სახელი: -თუ მიშველი, შენ მიშველი, დავკარგე ქალებიო.



წავა ეს ქორი, დაედევნება მტრედებს, მოასხამს ყველას უკან. ყველანი მოაგროვა“ (იქვე, გვ. 58). ბიჭი კი მათ ჯოხის დაკვრით ისევ ქალებად აქცევს. სხვა შემთხვევაში კი მათი პატრონები დახოცა ზღაპრის გმირმა და ისე დაისაკუთრა ეს არაჩვეულებრივი არსებანი, როგორც ძლიერმა, მაგ.: თეთრი, წითელი და შავი დევების დამარცხებ ის შემდეგ დაეუფლა გმირი მათ თეთრ, წითელ და შავ რაშებს და ისე აქცია ისინი თავის შემწეებად: ხელმწიფის ვაჟმა მამის საფლავზე სამი ღამე გაათენა, სამჯერვე მამამისის მტერი დევები დახოცა. „ამ დევებს სამივეს რაშები ჰყავდათ, ისეთი რაშები, რო დედამიწაზე ფეხს არ ადგამენ. ამ რაშებმა ვაჟს თავისი ბეწვები მისცეს: - ეს ბეწვები გატრუსე და როცა კი გაგიჭირდეს, ჩვენი სახელი ახსენე - შენთან ვართო“ (ვირსალაძე, II, გვ. 55). სხვა შემთხვევაში კი ძლიერი დრაკონის დამარცხებით იხსნა არაჩვეულებრივი ფასკუნჯის ბარტყები განსაცდელისაგან და ისე მოიპოვა ამ არსების წყალობა.

მოგვიანო ზღაპრებში ზებუნებრივი ქომაგი არსებანი გმირს უკვე ჯადოსნური საგნებით (სუფრა, ხმალი, კომბალი, სარკე, ვაშლი, ხელსაფქვაკი, გასაღები, ნატკრის თვალი) ასაჩუქრებენ. ამ შემთხვევაში უკვე ქომაგი არსება ერთია, მაგრამ მის მიერ გაცემული საჩუქარია სამი. ამ ტიპის ზღაპრებში ქომაგი არსებანი არიან „იმ“ ქვეყნის ბინადარნი, ე.წ. ბოროტი არსებანი: დევი, ქაჯი, ეშმაკი. გმირი მათთან, ე.ი. „იმ“ ქვეყანას მიდის. იქიდან კი ამ არსებებთან წილნაყარი, იმქვეყნიურ ძალაგამოყოლილი ბრუნდება უკან. ზღაპრის გმირს ჯადოსნური საგნის საშუალებით მათი არაჩვეულებრივი შესაძლებლობები მოაქვს თან. ის უკვე აქ არის „იმ“ ქვეყნის არსებათა ძალის მატარებელი, უფრო სწორად, მათი აქაური მეტამორფოზული სახესხვაობა. ასევეა ადრეული პერიოდის ჯადოსნურ ზღაპრებშიც. მისი გმირი, რომელიც თვითონ იმორჩილებს, ისაკუთრებს, თუ იხსნის განსაცდელისაგან ცხოველებსა თუ ფრინველებს, რომლებიც შემდგომში მისი ქომაგები ხდებიან (რაში, ფასკუნჯი და სხვა), თანაბარი შესაძლებლობებისანი არიან და აქაც ისინი ერთმანეთის მეტამორფოზულ სახესხვაობებს წარმოადგენენ, მაგრამ თვითონ ზღაპარი აღარ მიუთითებს - იქცა ამა თუ იმ არსებადო. თუმცა „ხელმწიფისა და მისი სამი შვილის“ ზღაპარში მთავარი გმირის ქომაგ არსებებზე: კიბორჩხალასა და ქორზე, რომლებიც მადლიერების გრძნობით ამოუდგნენ ბიჭს მხარში, პირდაპირ არის ნათქვამი: „იქცა კიბორჩხალად და უკან დაგვედევნაო“ (იქვე, გვ. 58); „მტრედებად ვიქეცით, მაგრამ ეს ბიჭი იქცა ქორად და დაგვიჭირაო“ (იქვე). აშკარად გამოკვეთილი მეტამორფოზის მოტივი ძირითადად უძველეს ზღაპრებში



გვხვდება, იქ, სადაც ზღაპრის მთავარი გმირი ქალია. ვაჟი პერსონა-
ჟისადმი მიძღვნილ ზღაპრებში ჩანდეს ეს პროცესი, ძალიან იშვიათია.

ამ ზებუნებრივ არსებებს, რომელნიც მთელი ზღაპრის მანძილზე
ქომაგობენ ზღაპრის გმირს და სანუკვარი მიზნის მიღწევაში ეხმა-
რებიან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხშირად მშობლის საფლავზე
მისული გმირი იღებს, მაგ.: მამის ანდერძის შესრულებისას – მალე
მოვკვდები და საფლავზე სამი ღამე მითიეთო, დაიბარა ხელმწიფემ.
სამივე ღამე მამის საფლავზე უმცროსმა ვაჟმა გაატარა, სამივეჯერ
დაამარცხა მამამისის მტერი და ისე დაისაკუთრა სამი რაში; დედის
საფლავიდანაც მშვენიერი რაში მიიღო ზღაპარში გერმა საქორწილო
სამოსთან ერთად. მართალია, ვ. პროპი ამ წყალობას გარდაცვლილი
მშობლის მიერ გაცემულ საჩუქრად თვლის (B.Я. Пропп, 1946, გვ.
130-134), მაგრამ ჩვენ ზებუნებრივი ქომაგი არსება გმირის მეტამორ-
ფოზულ სახესხვაობად მიგვჩნია. ამ მოსაზრებას ზღაპრის ეს მოტივე-
ბიც ადასტურებს იმდენად, რამდენდაც მაქციობის უნარს მიცვალე-
ბულთა სამყაროში ეუფლება გმირი. ამ უნარს იძენდა ის ტყეში ცხოვე-
ლის სახის მქონე ქოხში ინიციაციის რიტუალის გავლისას (B. Я.
Пропп, 1946, გვ. 40-91), შესაბამისად ასეა ზღაპარშიც მიცვლებულთა
საფლავზე მისვლისასაც, თუ ყველა სავალდებულო წესი სრულდება
გარდაცვლილის მიმართ. მეტამორფოზის უნარს ზღაპრის გმირი მიც-
ვალებულის გაპატიოსნებითაც აღწევს: დაკრძალავს, მის ვალს გადა-
იხდის და ა.შ. ამ შემთხვევაში გმირის ქომაგობას თვით ეს მაღლიერი
მკვდარი კისრულობს – დაიხსნის ყოველგვარი განსაცდელისაგან,
ბედსა სწევს და თვითონვე ხდება ზღაპრის გმირის მეტამორფოზული
სახესხვაობა, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს რწმენას მის არა
ამქვეყნიურ ბუნებაზე.

მაღლიერი მიცვალებულის მოტივს ვხვდებით „ამირანიანშიც“,
როცა ამირანი ნახავს ცამცუმის ცხედარს და მის ანდერძს:

„წაიკითხეს, შიგ ეწერა: დისწული ვარ უსიპისა,
სანამ ვიყავ, მტერი ვმუსრე, არ შევჭამე ჯავრი სხვისა,
მოვკვდი, მხოლოდ ჯავრი გამყვა ერთის დევის ბაყბაყისა;
ვინაც მაჰკლავს ბაყბაყანსა, ჩემი შუბი ალაღ მისა,
ვინც დედ-მამას დამიმარხავს, ცოლიც, რაშიც ალაღ მისა!

...მკვდარს მოუარეს, დამარხეს, გამოხურეს კოშკის კარი და
წავიდნენ ბაყბაყდევის საძებნელად“ (მიწა თავისას მოითხოვს, გვ. 385-
386). სწორედ ამის შემდეგ იწყება ამირანის სვლა ხიფათით აღსავსე
გზაზე, რომელიც ყამარის მოპოვებით თავდება. საინტერესოა, რომ
ამირანი მიცვალებულს მეორედაც ხვდება, ეს უკვე ამბრის ცხედარია.

ამ შეხვედრას უკვე წარუმატებლობა მოჰყვა ამირანისთვის და მიჰყვა დამთავრდა.

შედარებით გვიანდელ ზღაპრებში ვაჟი გმირი სხვა ვაჟების გამორჩეულ თვისებებსაც ფლობს. ის თავისი ძმობილების მეშვეობით იმ უნარსა და ჩვევებსაც იძენს, რომელნიც თვითონ არ გააჩნია, ის ყოვლისმომცველი – უძლიერესი, უსწრაფესი, ყოვლის მსმენელი, ყოვლის მხედველი, ყოვლის მპარავი, ყოვლის მჭამელი და ყოვლისმსმელი ხდება მათი დახმარებით. ყოველივე ეს კი მის ზებუნებრივ, ღვთაებრივ სრულყოფილებაზე მეტყველებს. მაგ.: საომრად მიმავალი სიზმარა გზაზე დაუძმობილდება კაცებს, რომელთაგან ერთი „თან ხნავს და თან მოხნულ ბელტებს ყლაპავს“; მეორე „ზღვას დაყუდებია და სრუტავს“; მესამე „კაცს ფეხზე წისქვილის ქვები შემოეცვა და კურდღლებს იჭერდა“; მეოთხეს „ყური მიწაზე დაუდვია და რაღაცას ლაპარაკობს“; მეხუთეს, რომელიც „ზევით შეჰყურებს... – სამი დღეა რაც ისარი ცისაკენ ვტყორცნე და აგერ ახლა დაბრუნდა ქვევითო“; მეექვსეს, რომელიც „მტრედებს მიპარვია, ფრთებს აძრობს და ერთის ფრთას მეორეს უკეთებს, მეორისას – მესამეს, მესამისას – მეოთხეს და მტრედები კი ვერას იგებენ“; მეშვიდეს – „მღვდელს ეკლესია აეკიდა და სადაც უნდოდა, იქ დასდგამდა და სწირავდა“ (მიწა თავისას მოითხოვს, გვ. 78-83).

ე.ი. ზღაპრის გმირი შეიძლება გავიაზროთ როგორც თავისი ქომაგებისა და ძმობილების, ასევე იმ ზებუნებრივი მწყალობელი არსების მეტამორფოზულ სახესხვაობად, რომელსაც დამარცხებით მოიპოვებს; ასევე იმ არსების სახესხვაობადაც, ვის გულსაც იგებს მისთვის გაწეული სამსახურით. ყველა შემთხვევაში ზებუნებრივი ქომაგი არსების მიერ ჯადოსნური ზღაპრის გმირისათვის ნაბოძები წყალობა, რომელიც მისთვის დამსახურებულ ჯილდოდ ჩანს ზღაპარში, მისივე შესაძლებლობების გამოვლინებაა. გმირის „იქ“ – იმ ქვეყანას მისვლა და „იქიდან“ უკან გამობრუნება ზღაპრის გმირის განსაკუთრებულ, არამიწიერ, იმქვეყნიურ შესაძლებლობებზე მეტყველებს, რისი ძალაც მხოლოდ იმ არსებას შესწევს, რომელსაც მეტამორფოზის უნარი გააჩნია.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. მიწა თავისას მოითხოვს, ქართული ხალხური ზღაპრები და მითები, შემდგენელი აბ. ცანავა, თბ., 1994. 2. რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, შემდგენელი ელ. ვირსალაძე, II, თბ., 1958. 3. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946.

ბალადა „შემომეყარა ყივჩაღის“ სასხორული ვარიანტი

„შემომეყარა ყივჩაღი“ ქართველი ხალხის პოეტური ხელოვნებით ნაძერწი ისტორიული ხასიათის საგმირო ბალადაა. იგი საუკუნეების მიღმა უცხო ტომთა თარეშზეა შექმნილი და დღეს მრავალ ვარიანტადაა ცნობილი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში.

საუკუნეების ტევრში გამოვლილი ხალხური პოეტური შემოქმედების ეს შედეგრი ბევრ საინტერესო საკითხს აღძრავს. ეს საკითხებია: ბალადის წარმოშობის დრო და ადგილი, ბალადის ქართველი პერსონაჟების სადაურობა, მთისა და ბარის ვარიანტების ურთიერთობა, პირველთქმული ვარიანტები და სხვ.

ქართული ლიტერატურისა და ფოლკლორის აღიარებულმა მკვლევარმა ვახტანგ კოტეტიშვილმა საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით პირველად დაათარიღა „ყივჩაღის ბალადა“. „ეს ლექსი, ხალხის გადმოცემით, - აღნიშნავს მეცნიერი, - თამარ მეფემდე არსებულა. ფშავში ჩაწერილი ვარიანტისთვის მასწავლებელ თამარ მაჭავარიანს შენიშვნა დაურთავს, რომ ეს ლექსი, ხალხის რწმუნებით, დავით აღმაშენებლის დროინდელიაო. ეს ასეც უნდა იყვეს, რამდენადაც ვიცით, სიტყვა „ყივჩაღი“ XIII-XIV საუკ. შემდეგ ისტორიულ წყაროებში აღარ გვხვდება, ხოლო ამ ლექსის ვარიანტებში, რაც აღმოსავლეთ საქართველოში მრავლად გვხვდება, ზოგჯერ „ყივჩაღი“ შეცვლილია „ჩიჩიბად“, „ჯიჯიბად“ და სხვ... „ამბავსა მკითხავ, გიამბობ, ნეტავ იმ ჯიჯიბისასა“ (ირ. სონლულაშვილის მიერ ჩაწერილი ს. დილომში, იხ. „ძვ. საქ.“, ტ. II, 62). ეს ცვლილება კი იმის დამამტკიცებელია, რომ ხალხის მეხსიერებაში ცნება „ყივჩაღი“ დაიკარგა, ლექსში ხმარებული სიტყვა თანდათანობით გადაშენდა და მივიღეთ ამ სიტყვის სხვადასხვაგვარი დამახინჯებული სახე. მეორე მომენტი, რომელიც ლექსის ხნოვანების გარკვევისათვის არის მნიშვნელოვანი ტერიტორიალური ნიშანია: „შემომეყარა ყივჩაღი სამზღვარს მუხრანის გზისასა“. საისტორიო წყაროებიდან ვიცით, რომ დავით აღმაშენებელმა ყივჩაღები უმთავრესად ქსნის ხეობაში დაასახლა და ჩვენი ლექსიც სწორედ ამ ტერიტორიას აღნიშნავს. მაგრამ საინტერესო არის იმ საკითხის გარკვევა, თუ ყივჩაღებმა როდის აიშვეს თავი, როდის დაიწყეს შარა გზებზე დახვედრა და ქალების ტაცობა, რასაც ლექსი მოგვითხრობს? XIII



საუკ. დასასრულსა და XIV საუკუნის დასაწყისს... შემდეგში კი ყივჩაღთა სახსენებელი ჰქრება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ხსენებული ლექსი XIII-XIV საუკუნეზე გვიანი წარმოშობის არ უნდა იყოს¹.

პროფ. მიხ. ჩიქოვანი, ემყარება რა „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებს დავით აღმაშენებლის მიერ ყივჩაღთა ჩამოსახლების შესახებ საქართველოში, ბალადას დავით აღმაშენებლის დროით ათარიღებს. „ქართული ბალადა, - ამბობს მკვლევარი, - შექმნილი ყივჩაღების ჩამოსახლების პირველ პერიოდში, დავითის სიცოცხლეში, როცა ახლად მოსულებმა კარგად არ იცოდნენ ქართველთა ზნე-ჩვეულებები და ადგილობრივ მკვიდრთ აღმაცერად უყურებდნენ“². ამასთან, მ. ჩიქოვანი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ყივჩაღებთან მეზობლი მადლს ენდობა ლაშარის ჯვრისასა. ლაშარის ხატი კი ფშავ-ხევსურთა სალოცავია... აქ მოხსენებული ქართველი ლაშარის ჯვრის მლოცავია. მაშასადამე, ფშაველი ან ხევსური არის... „შემომეყარა ყივჩაღი“ ფშავ-ხევსურული წარმოშობისაა და მისი უსახელო პერსონაჟებიც ამ კუთხის შვილები არიან“³. მეცნიერის ამ თვალსაზრისს ზეპირი ტრადიციაც უჭერს მხარს. ხალხის რწმუნებით, ლექსი დავით აღმაშენებლის დროინდელია.

როგორც დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ამბობს: ყივჩაღთა ღალატს, თარეშს, ძალმომრეობას დავით აღმაშენებლის დროს ჰქონია ადგილი⁴. ყივჩაღნი დავით მეფის ღალატსაც არ თაკილობდნენ. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ამბობს: „რაოდენგზის ყივჩაღთა თვსთა განიზრახეს ღალატი და განაჩინეს კაცნი მკნენი რომელნიმე კრძლითა, რომელნიმე შუბითა, სხვანი ისრითა. და ესე არა ერთ და ორ, გინა სამ, არამედ მრავალგზის“ (ქ. ცხ., I, გვ. 362). მაგრამ დამტკიცებულად მაინც ვერ ვიტყვით, რომ ბალადა დავით აღმაშენებლის დროსაა შექმნილი. ჩვენი აზრით, ბალადის წარმოშობის დათარიღებისათვის მიხ. ჩიქოვანი ძალზედ მცირედროის მონაკვეთს სდებს („დავითის სიცოცხლეში“). ყივჩაღთა მოთვინიერებისა და გაქართველების პროცესი უფრო ხანგრძლივი ჩანს. „ყივჩაღის ბალადის“ წარმოშობის დროის მონაკვეთი უფრო ფართოდ უნდა წარმოვიდგინოთ. საგულისხმოა, რომ XII-XIV სს. საქართველოში ხშირად ჩანან სხვა, „ახალი“ დაქირავებული ყივჩაღებიც (გიორგი III-ისა და თამარის დროს, XIII ს. 20-იან წლებში,

¹ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, II გამოცემა, თბ., 1961, გვ. 363-264.

² მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1952, გვ. 370.

³ იქვე, გვ. 371.

⁴ „ქართლის ცხოვრება“, I, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 337.

1300 -1308)⁵. ამდენად, დასაჯერებელია ვ. კოტეტიშვილის აზრით, „ხსენებული ლექსი XIII-XIV საუკუნეებზე გვიანი წარმოშობისაა და უნდა იყოს“.

„ყივჩაღის ლექსი“ რეალურ-ისტორიული პიროვნებების მხატვრული ასახვაა, თავისი დროის ადამიანთა ურთიერთობის ფრთო მხატვრული მატრიანია. მას ბევრი ვარიანტი მოეპოვება. სადღეისოდ ბალადა „შემომეყარა ყივჩაღის“ 40-მდე ჩანაწერია აღრიცხული. ამათგან უმთავრესია ქართლური, კახური, ფშაური, ხევსურული, თუშური ვარიანტები. ეს ვარიანტები თავიანთი ძირითადი შინაარსით ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება, გარდა ბალადის დაბოლოებისა.

ვარიანტებში, ფინალის თვალსაზრისით, ამბავი სხვადასხვანაირად არის გადმოცემული. ფშაური, ხევსურული, თუშური და სასხორულ-ქართლური გადმოცემა მოყმის გამარჯვებით მთავრდება. ბევრი ისეთი ვარიანტი გვაქვს, რომელთაც წმინდა ბალადური დასასრული აქვთ: ორთაბრძოლაში მონაწილენი იღუპებიან: „ორნივ იქ დავიხოცენით, სამზღვრისა მუხრანისასა“, ანდა: „აქეთ მე მოვკვდი, იქით ის, ქალი წავიდა ძმისასა“⁶. ეს ვარიანტები, ფინალის თვალსაზრისით, მსგავსებას იჩენს ისეთ არქაულ ბალადებთან, როგორებიცაა: „ბეთქილი“, „მონადირე ჩორლა“, „დალი კლდეში მშობიარობს“, „თავფარავნელი ჭაბუკი“, „ია მთაზედა“, „მოყმე და ვეფხვი“.

ორთაბრძოლაში ერთურთის დახოცვის მოტივი გავრცელებული მოტივია, ის ვარიანტები, რომელთა მიხედვითაც ორთაბრძოლაში მებრძოლები იღუპებიან, ჩვენამდე დეფექტურად და ფრაგმენტულადაა მოღწეული, ცალკეული ადგილები დაკარგულია, ესაჭიროება შევსება, განვრცობა.

შედარებით სრულადაა მოღწეული ჩვენამდე „ყივჩაღის ლექსის“ ის ვარიანტები, რომელთა მიხედვით შერკინება ქართველი მოყმის გამარჯვებით მთავრდება.

რით უნდა აიხსნას ბალადა „შემომეყარა ყივჩაღის“ დაბოლოების ერთმანეთისაგან ამრიგად განსხვავებული ვარიანტების წარმოშობა და რომელია მათგან პირველადი, პირველთქმული? სად უნდა წარმოშობილიყოს ეს ბალადა და რომელი კუთხის შვილები არიან მისი ქართველი პერსონაჟები.

⁵ ქსე, ტ. X, გვ. 342, სტატია ჯვ. ჩხატარაიშვილისა.

⁶ ვ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1937, გვ. 304.



მიხ. ჩიქოვანი „ყივჩაღის ბალადის“ ვარიანტთა შორის უპირატესობას აძლევს ირ. სონლულაშვილის მიერ ჩაწერილ დიდმური ვარიანტის დაბოლოებას:

„ერთი ისეთი შემოვკარ,
წვერი უწია ქვიშასა,
ერთი იმანაც შემომკრა,
ელვასა ჰგვანდა ცისასა.
აქეთ მე მოვკვდი, იქით ის,
ქალი წავიდა ძმისასა.
შენდობას მაინც იტყვიან
მე და იმ ჯიჯიბისასა“⁷.

„დასასრულის მხრით ეს ლექსი, – აღნიშნავს მ. ჩიქოვანი, – ვეფხვისა და მოყმის თავგადასავალს გვაგონებს. აკი დიდი ცდისა და ბრძოლის შემდეგ ორივენი კლდის თავზე წამოწვენენ და ვაჟკაცურად სული განუტევეს! ჩვენ ყივჩაღის ლექსის დიდმური ვარიანტის დასასრული მიგვაჩნია ბალადის ბუნებრივ დამთავრებად“⁸. მართლაცდა, „ყივჩაღის ლექსის“ ამგვარ დაბოლოებაშია ბალადის ნამდვილი და ძველი ფინალის კვალი.

მწერალ გიორგი კალანდაძის დაკვირვებით, „ყველაზე უფრო სრულყოფილი, როგორც შინაარსით, აგრეთვე მხატვრულ-პოეტიკური თვალსაზრისით, სოფ. სასხორში ჩაწერილი ვარიანტია“⁹. იგი ფიქრობს, რომ „იმგვარი ფინალი, სადაც ორთაბრძოლაში იღუპებიან, შექმნილი უნდა იყოს „მოყმისა და ვეფხვის“ გავლენით. ადრინდელ ტექსტებში იგი არ უნდა გვქონოდა“¹⁰. ამას მკვლევარი ორი გარემოებით ხსნის: „ჯერ ერთი, რომ თხრობა ბალადაში პირველ პირში მიმდინარეობს, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ყივჩაღთან მეომარი გმირი ცოცხალი გადარჩა. მეორეც ის, რომ ქართველი გმირის ბრძოლა ყივჩაღის წინააღმდეგ სამართლიანია და საფიქრებელია, ხალხის ფანტაზია არ დაღუპავდა სიმართლისათვის მებრძოლ გმირს“¹¹.

„ყივჩაღის ლექსის“ ვარიანტთა შორის გამოირჩევა სასხორული ვარიანტი, რომელიც ვ. კავთიაშვილისაგან ჩაიწერა ვ. კოტეტიშვილმა და თავის „ხალხურ პოეზიაში“ გამოაქვეყნა 1934 წელს¹².

⁷ ე. თაყაიშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1915, № 94, გვ. 110, 111.

⁸ მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1952, გვ. 369.

⁹ გ. კალანდაძე, ქართული ხალხური ბალადა, თბ., 1957, გვ. 45.

¹⁰ იქვე, გვ. 46.

¹¹ იქვე.

¹² ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, II გამოცემა, თბ., 1961, თბ., 1961, გვ. 91-92.



ქს.სიხარულიძემ სასხორული ვარიანტი ძირითად ტექსტად შეიტანა ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულის IV ტომში, რომელიც საგმირო ლექსებს ეძღვნება¹³.

ბალადა „შემომეყარა ყივჩაღი“ თავიდანვე მოსასმენადაა გამიზნული. იგი არაა დაყოფილი სტროფებად და გამართულია ერთ რითმაზე. ესაა სამმარცვლიანი „ისასა“. აქ მტკიცედ არის დაცული ხალხური ბალადისათვის დამახასიათებელი ერთრიტმიანობა. სრული მხატვრული ეფექტის მისაღწევად მთელი ლექსის ბოლომდე წაკითხვა ან მოსმენაა საჭირო. თვალსაჩინოებისათვის ვაჩვენოთ ვ. კოტეტიშვილის მიერ ჩაწერილი სასხორული ვარიანტი:

„შემომეყარა ყივჩაღი
სამზღვარს მუხრანის გზისასა,
პური მთხოვა და ვაჭმიე,
ვურჩევდი თათუხისასა,
ხორცი მთხოვა და ვაჭმიე,
ვურჩევდი ხოხობისასა,
ღვინო მთხოვა და ვასმიე,
ვურჩევდი ბადაგისასა.
ცოლი მთხოვა და ვერ მივეც,
მიმყავდა სიდედრისასა.
ან კი ცოლს როგორ მივცემდი
შვილსა გაზრდილსა სხვისასა.
ხელი მოჰხვია, აკოცა,
მოზიდნა ნაწნავს თმისასა.
შესტირა საბრალო ქალმა:
„ვაი ცოლს ცუდის ყმისასა“.
მეც გულმა ველარ გამიძლო,
მოვზიდნე ვადას ხმლისასა.
უმალვე იმან დამასწრო,
ელვასა ჰგვანდა ცისასა.
მაგრამ დაუცდა მუხანათს,
ვენაცვლე მადლსა ღვთისასა.
ახლა მე შემოუქნივე,
ვენდვე მადლს ლაშრის ჯვრისასა.

¹³ ქართული ხალხური პოეზია, IV, საგმირო ლექსები, ნაკვეთი მეორე, თბ., 1975, გვ. 369-370. ტომი შეადგინა, გამოკვლევა, ვარიანტები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ.

გავჭერი ცხენი და კაცი,
წვერიც მომიხვდა ქვიშასა.
არ იყო ღირსი, მოშორდა
ცქერას ნათელის მზისასა,
ცოლი სიდედრსა მივგვარე,
ის კი იქა სჭამს ქვიშასა“¹⁴.

ეს ვარიანტი ბოლოვდება მტერთან სამართლიან ბრძოლაში ქართველი მოყმის გამარჯვებით. გამარჯვების აკორდად ჟღერს ბალადის ბოლო სტრიქონები: „ცოლი სიდედრსა მივგვარე, ის კი იქა სჭამს ქვიშასა“.

ვაჟა-ფშაველასა და დ. ხიზანაშვილის ჩანაწერების მიხედვითაც ორთაბრძოლაში ქართველი მოყმე იმარჯვებს და ყივჩაღი იღუპება. ვაჟასეული ჩანაწერის მიხედვით, ქართველი მოყმე ხმალს ამოიწვდის, მაგრამ ყივჩაღი დაასწრებს, თუმცა – უშედეგოდ:

„ახლა მე გადავუქნიე,
რისხვასა ჰგვანდა ღვთისასა,
სუკსა ვეც, გულსა ეწია,
წვერი უწვდინა ქვიშასა“.

ვაჟასეული ტექსტი მთავრდება შეგონებით, რომელშიც ხალხის სიბრძნეა განზოგადებული:

„ცოლსა ნუ ხედავ, ვაჟაო,
თავს უკეთესის ყმისასა,
გაიგებს, გაგიჯავრდება,
ვადას მაჰზიდნებს ხმლისასა“.

ტექსტი, როგორც ძველი ლექსის ნიმუში, მოტანილია ვაჟა-ფშაველას წერილში „ფშაველები“¹⁵.

დ. ხიზანაშვილის ფშაური ვარიანტის ჩანაწერის მიხედვითაც, ქართველი მოყმე იმარჯვებს მოძალადე დამხვდურთან ბრძოლაში:

„ერთი მეც გადავუქნივე,
რისხვასა ჰგვანდა ღვთისასა!
ცხენ-მხედარ დავაკვნეტინენ,
წვერი ვუწვდინე ქვიშასა!...“¹⁶.

¹⁴ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, II გამოცემა, გვ. 91-92; ქართული ხალხური პოეზია, IV, გვ. 126, №197.

¹⁵ ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IX, პუბლიცისტური და ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1964, გვ. 21-22.

¹⁶ დ. ხიზანაშვილი, ფშაური ლექსები, 1887, გვ. 61.



ქართველი მოყმისა და ყივჩაღის ბაღადა სპეციალურად განიხილა მწერალმა გ. შატბერაშვილმა¹⁷. მისი აზრით, ბაღადის სასხორული ვარიანტი ყალბია. იგი კატეგორიულად აცხადებს: „ჩვენ გამოვარკვიეთ სოფ. სასხორში „ჩაწერილი“ ვარიანტის საკითხი და მივედით იმ დასკვნამდე, რომ ამ ვარიანტის მთქმელად გამოცხადებული ვ. კავთიაშვილი მთქმელი არ ყოფილა, მისგან არავის ჩაუწერია „ყივჩაღის ლექსი“, რომ ეს „სასხორული ვარიანტი“ გამომცემლის თურედაქტორის მიერ არის შესწორებულ-შელამაზებული და ამიტომაც მოჩანს ყველაზე უფრო სრულყოფილი „როგორც შინაარსით, აგრეთვე მხატვრულ-პოეტური თვალსაზრისითაც“¹⁸. გ. შატბერაშვილმა ყურადღება მიაქცია აგრეთვე ბაღადის წარმოშობის ადგილს და მისი ქართველი პერსონაჟების სადაურობას. მისი აზრით, „ბაღადა აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში (ქართლში) არის შექმნილი და ბაღადის ქართველი პერსონაჟები (ცოლ-ქმარი) ბარის მცხოვრებნი არიან. მთაში ჩაწერილი ტექსტები წარმოადგენენ მთის კილოზე გარდათქმულ შემდეგდროინდელ ვარიანტებს. ბაღადის „საბჭოთა მწერლისეული“ ვარიანტი შექმნილია ჩვენს დროში და მისი დაბოლოება არ მომდინარეობს ხალხურიდან“¹⁹.

გ. შატბერაშვილი მიმართავს პირვანდელი ძეგლის აღდგენის ცდას და მოჰყავს ტექსტი, რომელიც მას ნამდვილ ბაღადასთან მიახლოებულად მიაჩნია. აი, ეს ტექსტი:

„შემომეყარა ყივჩაღი
სამზღვარსა მუხრანისასა,
პურსა მთხოვდა და ვაჭმევდი,
ვურჩევდი თავთუხისასა,
ღვინოსა მთხოვდა, ვასმევდი,
ვურჩევდი ბადაგისასა,
ხორცსა მთხოვდა და ვაჭმევდი,
ვურჩევდი ხოხობისასა,
ცოლი მთხოვა და არ მივეცე,
მიმყვანდა თავის ძმისასა,
ანკი ცოლს როგორ მივცემდი,
ცოლსა ჯვარნაწერისასა,

¹⁷ გ. შატბერაშვილი, ბაღადა ქართველი მოყმისა და ყივჩაღისა, „ნაფიქრი“, 1959, გვ. 35-88.

¹⁸ გ. შატბერაშვილი, საჭირო განმარტება, „ნაფიქრი“, თბ., 1959, გვ. 87-88.

¹⁹ იქვე, გვ. 88.

არ დაიშალა, აკოცა
 ნაწნავსა გიშრის თმისასა,
 ქალმა ტირილით ამოთქვა:
 „ვაჰმე უღონო ქმრისასა“,
 ისეთი გული გამიხდა,
 მორევსა ჰგვანდა ზღვისასა.
 ხელი გავიკარ ფრანგულსა,
 ნაბოძებ ცოლისძმისასა,
 ერთი ისეთი გადავკარ,
 რისხვასა ჰგვანდა ღვთისასა,
 ერთი იმანაც გადმომკრა,
 ელვასა ჰგვანდა ცისასა,
 იმდენი კიდევ დამცალდა,
 ცოლი გავგზავნე ძმისასა,
 აქეთ მე მოვკვდი, იქით ის
 სამზღვარსა მუხრანისასა²⁰.

გ. შატბერაშვილი დასძენს: „შეიძლებოდა, ბალადის ამ დაბო-
 ლოების ბოლო ორი სტრიქონის მაგივრად, უპირატესობა მიგვეცა
 ი.სონლულაშვილის მიერ დილომში ჩაწერილი ვარიანტის დაბოლო-
 ებისათვის:

„აქეთ მე ვკვდები, იქით ის,
 ქალი წავიდა ძმისასა,
 შენდობას მაინც იტყვიან
 მე და იმ ყივჩაღისასა“...

მაგრამ ეს საკითხი პრობლემატურია. შეიძლება შემოგვედავონ,
 რა შენდობაზე შეიძლება ლაპარაკიო?²¹

გ. შატბერაშვილის ნარკვევში უთუოდ ბევრი საინტერესო სა-
 კითხია წამოჭრილი. მაგრამ მისი მოსაზრება, რომ თითქოს სასხო-
 რული ტექსტი ყალბია და ატყვია გამომცემლისა თუ რედაქტორის
 ხელი, არ არის სწორი.

სასხორული ტექსტის მართებულად შეფასებაში „აკაკის კრე-
 ბულში“ ს. მერკვილაძის მიერ გამოქვეყნებული „ყივჩაღის ლექსის“
 ვარიანტთან მისი შედარება გვეხმარება. ეს ტექსტი მნიშვნელოვანია
 ბალადის ისტორიისათვის, ამის გამო მოგვეყავს მთლიანად.

²⁰ გ. შატბერაშვილი, ბალადა ქართველი მოყმისა და ყივჩაღისა, გვ. 59.

²¹ იქვე, გვ. 60.

„შევიყარენით ძმობილნი
სამზღვარს მუხრანის გზისასა,
პური მთხოვა და ვაჭამე,
ვურჩევდი თათუხისასა,
ხორცი მთხოვა და ვაჭამე,
ვურჩევდი ხოხობისასა,
ღვინო მთხოვა და ვასმევდი
ვურჩევდი ბადაგისასა.
ცოლი მთხოვა და ვერ მივეცე,
მიმყვანდა სიდედრისასა.
ან კი ცოლს როგორ მივცემდი
შვილსა გაზრდილსა სხვისასა.
ხელი მოჰხვია, აკოცა,
მოზიდნა ნაწნავს თმისასა.
შესტირა საბრალო ქალმა:
„ვაი ცოლს ცუდის ყმისასა“.
მეც გულმა ველარ გამიძლო,
მოვზიდნე ვადას ხმლისასა.
უმაღვე იმან დამასწრო
ელვასა გვანდა ცისასა,
მაგრამ დაუცდა მუხანათს,
ვენაცვლე მადლსა ღვთისასა,
ახლა მე შემოუქნივე,
ვენდვე მადლს ლაშრის ჯვრისასა,
გავჭერი ცხენი და კაცი,
წვერიც მომიხვდა ქვიშასა.
არ იყო ღირსი, მოშორდა
ცქერას ნათელის მზისასა,
ცოლი სიდედრსა მივგვარე,
ის კი იქა სჭამს ქვიშასა“²².

ამ ვარიანტის მთქმელმა არ იცის ცნება ყივჩაღისა.

ამ ტექსტს პირველად ყურადღება მიაქცია ლ. ბერძენიშვილმა და სასხორული ვარიანტის, როგორც ძირითადი ტექსტის, მიმართ საგულისხმო მოსაზრება გამოთქვა.²³

²² „აკაკის კრებული“, 1899, XII, განყ. II, გვ. 152.

²³ ლ. ბერძენიშვილი, ფოლკლორული ჩანაწერები „აკაკის კრებულში“, ჟურნ. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1971, № 1, გვ. 80-81.



სასხორული ვარიანტის ს. მერკვილაძის მიერ ჩაწერილ ვარიანტთან შედარება ნათლად ავლენს, რომ სასხორში ჩაწერილი ვარიანტი არ არის ყალბი, ხელოვნური, არ არის შესწორებულ-შელამაზებული ჩამწერის მიერ. აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის სტრიქონები, რომელიც ქართლში, სოფ. სასხორში ჩაწერილ ვარიანტში არის და რომელიც გ. შატბერაშვილმა ხალხური ლექსისათვის არაბუნებრივ ფორმებად და ჩამწერის შემოქმედებად მიიჩნია²⁴. ეს სტრიქონებია: „შვილსა გაზრდილსა სხვისასა“, „მოზიდნა ნაწნავს თმისასა“, „ვენაცვლე მადლს ლაშრის ჯვრისასა“, „...მოშორდა ცქერას ნათელის მზისასა“. ეს სტრიქონები ქართულისათვის ბუნებრივი ფორმებია და არ ეკუთვნის სასხორული ტექსტის ჩამწერს, ამასთან, ისინი მხოლოდ სასხორში ჩაწერილ ტექსტში არ გვხვდება. ს. მერკვილაძისეული „ყივჩაღის ლექსის“ ვარიანტი ხსნის ბრალდებას სასხორული ტექსტის ჩამწერსა და გამომქვეყნებელს. სამწუხაროდ, ტექსტში არ არის მითითება მოქმელზე და ჩაწერის ადგილზე. ეს კი აძნელებს იმის გარკვევას, ტექსტი ბარშია ჩაწერილი თუ მთაში. მაგრამ ერთი კი აშკარაა – იგი აღმოსავლეთ საქართველოშია მოპოვებული.

სასხორულ ვარიანტს იმეორებს, უმნიშვნელო ენობრივი სხვაობით, ლეჩხუმში, სოფ. ლაილაში შ. ახვლედიანის ჩანაწერი (ლიტ. მუზ. 2004 წ.-ხ, ყ, 336, გვ. 33, დათარიღებულია V-1935 წ.). ძირითად ტექსტს თითქმის ემთხვევა, აგრეთვე, ალ. გომიაშვილისა და რ. გვეტაძის მიერ შედგენილ კრებულში გამოქვეყნებული ტექსტი, ოღონდ აკლია ორი სტრიქონი (21-22). ამასთან, ამ კრებულის „ყივჩაღის ლექსის“ მიხედვით ორთაბრძოლაში მებრძოლები იხოცებიან, რაც მას მკვეთრად განასხვავებს სასხორული ვარიანტისაგან²⁵. „საბჭოთა მწერლისეული“ ვარიანტი არ არის ხელოვნური, ისევე, როგორც სასხორული ვარიანტი და ხალხური პოეზიის წიაღიდან ფერუცვლელი მომდინარეობს.

²⁴ გ. შატბერაშვილი, ნაფიქრი, თბ., 1959, გვ. 46.

²⁵ „ხალხური პოეზია“, რჩეული, შედგენილი ალ. გომიაშვილისა და რ. გვეტაძისა, „საბჭოთა მწერალი“, 1950.

იეზიდების ყოფა-ცხოვრება და რწმენა

იეზიდებს სწამთ ხუადე-ღმერთის და მისი სამეულის საწყისი საფეხური, სადაც პირველი ადგილი უჭირავს მალექ-ტაუზს, მეორე შეიხ-ადის, მესამე იეზიდს. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს დაყოფა სიტყვიერ ხასიათს ატარებს, ვინაიდან ძალიან ძნელია ამ ღმერთების კონკრეტული ფუნქციის განსაზღვრა.

ღმერთი ხუადე არა ჰგავს არც ძველი ბერძნების ღმერთს, არც ყოვლის შემძლე, დაუნდობელ ებრაელთა იელოვას. მას გარკვეული საერთო თვისებები აქვს მუსულმანების ღმერთთან, ზეციურ ალაჰთან და შემწყნარებელ ქრისტიანთა იესოსთან. მთავარი ხაზი იეზიდთა არის შექმნა (დემიურგა).

კონკრეტულ შემთხვევაში ღმერთი გვევლინება კოსმოსის შემქმნელად, რომელსაც გააჩნია ზებუნებრივი ძალა. ის შორს არის ქვეყნის საქმისგან და ზრუნვისგან. იეზიდებს სჯერათ, რომ ღმერთი არის სამეულის შუამავალი: 1 მალექ-ტაუზი (ანგელოზი ფარშევანგი), 2 შეიხ-ადი (ღირსეული მოხუცებული), იეზიდი (ახალგაზრდა კაცის გამოსახულება). ამის გამო იეზიდურ მოძღვრებაში ღმერთი გამოსახულია ბინდით მოცული გარეგნობით და მის მიმართ არ აღევლინება არც ლოცვა და არც მსხვერპლშეწირვა.

მალექ-ტაუზი – ფარშევანგი ანგელოზი – სიბოროტის სიმბოლოა, სატანის გამოსახულება. მიზეზი იმისა, რომ ხშირად იეზიდებს მოიხსენიებენ ეშმაკის თაყვანისმცემლად, სწორედ მალექ-ტაუზია. იეზიდური მოძღვრების მიხედვით, ღმერთმა კოსმოსი მალექ-ტაუზის დახმარებით შექმნა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იეზიდთა რელიგიაში მალექ-ტაუზთან დაკავშირებით ბევრი რამ ნათელი არ არის. ზოგჯერ ის წარმოდგენილია როგორც ღმერთი, ზოგჯერ როგორც მისი დამხმარე. არის ვერსია, სადაც ის ნახსენებია როგორც ღმერთთან ახლოს მდგომი ანგელოზი, რომელიც სამოთხიდან იქნა გაძევებული, რაც არ უნდა შეეფერებოდეს სიმართლეს, ვინაიდან ძალიან ბევრი მცდარი ვერსია განპირობებული იყო იმითაც, რომ გარშემო მყოფი



მუსულმანი მტრები ცდილობდნენ ჩრდილი მიეყენებინათ იეზიდების-
თვის და მათი რელიგიური მოძღვრებისათვის.

ვფიქრობთ, ფარშევანგის გამოსახულება ღმერთის სახით უნდა
იყოს სუფიური გავლენა. როგორც ვიცით, სუფიზმში (სუფიურ იდეო-
ლოგიაში) ეს ფრინველი სიბრძნის და დიდების გამომხატველია.

მალექ-ტაუზი წეს-ჩვეულებათა სისტემის კულტებში წარმოდგე-
ნილია, როგორც მამალი კოშკზე ამალღებული.

მოვიყვანო მცირე მაგალითს იეზიდთა ლოცვიდან.

„ღმერთო!

შენ ხარ მოწყალე და კეთილი. შენ ხარ ღმერთი და ოდითგან
ხელმწიფე ყველა მეფის, შენ ხარ მიწის გამკარგავი, შენ ხარ ხელ-
მწიფე ხილულისა და უხილავის, ყველა წმინდანის. შენ ხარ წყარო
არსებობისა და ბედნიერების, შენ ღირსეული არსება ხარ სიტყვისა
და საქმის. შენ წყარო ხარ მადლის და უსაზღვრო სიყვარულის. მო-
წყალეცა ხარ და მრისხანეც. შენი ადგილსამყოფელი ცას უსწრებს.

შენ ხარ მფარველი მოგზაურის, გამვლელ-გამომვლელის. შენ
განაგებ მთვარეს და წყვდიადს. შენ განკარგულებაშია მზე და სინათ-
ლე. შენ ხარ მფლობელი ციური ტახტის. შენა ხარ ღმერთი სიკე-
თის, ამავე დროს, ზეციური მოსამართლე ყველა მმართველის და
მონის. შენ განაგებ მთელ სამყაროს.

ღმერთო, შენ შექმენი ადამი. შენ შექმენი იესო და მარიამი.
შენ ხარ წყარო ზეიმის და სიხარულის.

ღმერთო, არვინ არ იცის, როგორი ხარ შენ. შენ უცნობი ხარ
ყველასთვის. შენ არა ხარ ნივთი. განუზომელია შენი ღირსება და
თვისება, არა გაქვს არც ფრთები, არც ბუმბული, არც ხელი, არც
ხმა, უფერული ხარ.

ღმერთო, შენა ხარ ტახტზე, მე კი უბადრუკს და ცოდვილს არ
მავიწყდება, რომ შენ გაგვიყვანე ჩვენ წყვდიადიდან სინათლეზე.
შემინდე ცოდვები.

ღმერთო, ღმერთო, ღმერთო, ამინ.“

ეს არის ლოცვა, სადაც არც ერთი სიტყვით არ არის ნახ-
სენები მალექ-ტაუზი.. იეზიდები დარწმუნებული არიან, რომ ღმერთი
მათ აპატიებს ცოდვას და უარყოფითი სული მალე დაიჭერს თავის
ადგილს იერარქიაში ანგელოზებს შორის. იეზიდები თვლიან, რომ
მალექ-ტაუზი განკიცხულია დროებით და არა სამუდამოდ. მისი ცო-
დვა კი გამოიხატება იმაში, რომ ის არის მიზეზი შეცოდებების. მან

მოატყუა ადამი და ევა, რის შედეგადაც ისინი სამოთხიდან
დევნეს. ჯერჯერობით რეალური სურათი ასეთია:

იეზიდები გაურბიან მალექ-ტაუზის ხსენებას, მას არ ეთაყვანებიან.

მეორე მნიშვნელოვანი ფიგურა იეზიდურ პანთეონში მალექ-
ტაუზის შემდეგ, შეიხ-ადია. იეზიდები მას თვლიან ღმერთის მოცი-
ქულად და სჯერათ, რომ ის წარმოიშვა მალექ-ტაუზის ჩრდილში.

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ შეიხ-ადი ბინ მუსაფარი არის
ისტორიული პიროვნება, წარმოშობით არაბი, თავადის გვარის ომანის
წარმომადგენელი. ცნობები მის შესახებ არაბულ შუასაუკუნოვან წყა-
როებში უხვად მოიძებნება. მან დაუდო საფუძველი რელიგიურ მიმ-
დინარეობას – ადავიტებს. ისტორიული წყაროების მიხედვით, შეიხ-
ადი იმ დროის ყველაზე ცნობილი მქადაგებელია, ცნობილი მეცნიერი,
სუფიური რელიგიის ოყაელ-ალ-მანძაჯი და ალ-ალვანის თანაზიარი.

მესამე მთავარი სახე იეზიდური პანთეონის არის იეზიდი. არსე-
ბობს მოსაზრება, რომ ის ძველი ირანული ღმერთის აზატ-ნერინის
განსახიერებაა, მკვლევართა ნაწილი მას უკავშირებს მეორე იეზი-
დების ხალიფის დინასტიის ომაე-იეზიდის ბინ-მუსავიას სახელს.

ნაწილი კი ირანული ქალაქის ეზდა-ს სახელთან აიგივებს. ზე-
მთ მოყვანილი მასალა მოკლებულია ჭეშმარიტ საფუძველს, ამიტომ
მისი დასაბუთება ჩვენთვის შეუძლებელია. 1

ისტორიულად იეზიდები ზემო მესოპოტამიის უძველეს ფენას
წარმოადგენენ. ისინი არიან მრავალმილიონიანი ქურთული მოსახლე-
ობის განშტოება. მისი მცირე ნაწილი – რელიგიის მიმდევარია. ის
სულ მილიონამდე მოსახლეს ითვლის, რომელთა ნაწილი საქარ-
თველოში ცხოვრობს.

იეზიდთა წინაპრები თავიანთ ტრადიციებს უცილობლად იცავდ-
ნენ. თანამედროვე იეზიდიზმში არის ელემენტები, რომლებიც ძველ
მესოპოტამიურ კულტურაში შეინიშნება. ეს ელემენტები დროთა
განმავლობაში სხვადასხვა კომპონენტებით გადაიტვირთა.

თავდაპირველად იეზიდთა სათაყვანებელი ობიექტები ოთხ ელე-
მენტს მოიცავდა, რაშიც ისინი მოიაზრებდნენ ღმერთის ძალას. რე-
ლიგიის ეს კულტებია მზე, მთვარე, ცეცხლი, მიწა – რომლებიც
თავიანთ საწყისებს შუმერულ და ბაბილონურ კულტურაში იღებენ.

მათი კვალი თანამედროვე იეზიდიზმშიც ნათლად ჩანს. იეზიდიზმმა
თავისი განვითარების რამდენიმე ეტაპი გაიარა და მონოთეისტურ
რელიგიად ჩამოყალიბდა.



მათი ღრმა რწმენით, ჭეშმარიტების საწყისი არის რომელიც ყველა ადამიანში ბუდობს. სინათლე ადამიანის სულის წყაროა, ამიტომ გამთენიისას ყველა იეზიდი თავის მზერას აღმოსავლეთს მიაპყრობს, რათა მიესაღმოს მზის ამობრწყინებას, რომელიც სიყვარულისა და სინათლის სიმბოლოდ აღიქმება, ეს არის ღმერთი მზე (ხვადა).

იეზიდები ბოლომდე მზის თაყვანისმცემლები დარჩნენ, ასევე ეთაყვანებიან ანგელოზებს. მათი ღრმა რწმენით, ღმერთმა ანგელოზები თავისი სინათლიდან შექმნა და მათ მთელი ქვეყნის საქმეები ჩააბარა.

იეზიდები სამ ძირითად კასტად არიან დაყოფილი – შეიხები, ფირები და მრიდები.

შეიხები და ფირები სასულიერო კასტას წარმოადგენენ, ხოლო მრიდები მათ მრევლს, ყოველ იეზიდს თავისი შეიხი და ფირი ჰყავს. იეზიდების ტაძარში ღალღუმ სხვა სასულიერო პირებიც არიან. ა. მ. ფაკირი, ჩავოში, ქოჩაქი, ყავალი და სხვა.

შეიხს არ შეუძლია შეცვალოს ფირი, საპირისპიროდ ფირი ვერ შეცვლის შეიხს. თითოეულ მათგანს აქვს თავისი მოვალეობა. მოვალეობა შთამომავლობით თაობიდან თაობას გადაეცემა.

იეზიდური საზოგადოება „შეიხანი“ 3 ჯგუფად იყოფა: ადანი, კატანი და შამსანი. ადანის ჯგუფს მიეკუთვნება შეიხების ჯგუფი შეიხისნ.

კატანის ჯგუფს მიეკუთვნება შეხუბაქრის ოჯახი.

შამსანის ჯგუფს მიეკუთვნება შეიხების ოთხი ოჯახი – შამს, ჭარხადინი, სელჯადინი, ნასრედინი.

შეიხ-რამ – ის მიმდევრები იეზიდებს შორის გავრცელებული არიან შეიხ (ჯინტაიარის) სახელით და მიეკუთვნებიან შამსანის ჯგუფს. შეიხ-რამ-ის ოჯახი ითვლება წმინდანად. მათ შეუძლიათ ავადმყოფობის განკურნება. სხვა შეიხებისაგან განსხვავებით, მათ არა ჰყავთ თავიანთი მრიდები.

შეიხებს არა აქვთ უფლება წაიკითხონ ლოცვები და ჰიმნები მიცვალებულთან. იეზიდური დაჯგუფების ფირის წარმომადგენლები რამდენიმე ათეული ფირის ოჯახად იყოფა. მთავარია, ასნამან – სახელწოდების მქონე ფირთა ოჯახი. თითოეულ იეზიდს ჰყავს თავისი შეიხი და ფირი.

იეზიდური რელიგიის მოძღვრების მიხედვით, იეზიდს შეიხის და ფირის გარეშე 40 დღე შეუძლია ყოფნა. ამ ხნის განმავლობაში



უნდა შეასრულოს „ფარზე ბრატიეს“ რიტუალი და ამით გასაზღვროს თავისი სულიერი მოძღვარი.

ყველა იეზიდური საზოგადოება დაყოფილია ტომებად და ჯგუფებად, შეიხებად და ფირებად, რომელთაც თავიანთი მრიდები გარკვეულ რელიგიურ შემოსავალს უხდიან.

სულიერი ძმობა „ფარზე ბრატიე“ – თითოეულ იეზიდს სულიერი პრინციპით აკავშირებს, რაც იეზიდურ საზოგადოებაში თავისებურ სტრუქტურას ქმნის. „ფარზე ბრატიეს“ რიტუალი მდიდარი და საინტერესოა თავისი ფორმით და შინაარსით. როდესაც ახლოვდება შერჩევის დრო, იეზიდი იწყებს მზადებას, რასაც ჰქვია – დსატე-ხვა-ავეტი, შლის სუფრას, იწვევს შერჩეულის გარდა სხვა შეიხს და ასრულებს რიტუალს. ეს დღე ოჯახისათვის ყველაზე წმინდაა. შეიხი ან ფირი კითხულობს ლოცვას, ეკითხება, თუ რა სურს. ოჯახის უფროსი დამსწრე შეიხს მიმართავს თხოვნით: მინდა მივიღო სულიერი ძმობა.

„ფარზე ბრატიე“ შედგება სამი ალთქმისაგან:

- 1 დისკა დანე – (ჭურჭლის მღებავი);
- 2 დარბა ხარკა – (ხარკის ხარისხი);
- 3 შარბკე კუსკე ზერინ – (ოქროს ჭურჭელი).

ყველაზე ძლიერი არის პირველი ალთქმა „დისკა დანე“. ის უკრძალავს იეზიდს სხვა რელიგიის წარმომადგენელზე შეუღლებას. თუ დედა ან მამა იეზიდი არ არის ან თუ რელიგია დარღვეულია. ასეთი მშობლების შვილი იეზიდად არ ითვლება. მისი საფუძველი განპირობებულია იმით, რომ იეზიდურ რელიგიას ვერ მიიღებს უცხო ტომის წარმომადგენელი.

მეორე ალთქმა „დარბა ხარკა“ – განსაზღვრავს რელიგიურ სტრუქტურას იეზიდურ დაჯგუფებაში და მნიშვნელოვან საიდუმლო მოსაზრებად ითვლება იეზიდურ რელიგიაში.

იეზიდური მოძღვრება განსაზღვრავს იეზიდთა ღვთიურ სიწმინდეს პირად ურთიერთობაში, რომელიც გულისხმობს არა მარტო ფიზიკურს, არამედ სულიერსაც. ყველა შეიხს, როგორც უკვე ვთქვით, ჰყავს თავისი ფირი (ოსტა მარაბი).

მესამე ალთქმა „შარბკე-კუსკე ზერინ“ მოუწოდებს იეზიდებს პატივი სცენ საკუთარ სარწმუნოებას, თაყვანი სცენ იეზიდიზმს, რომელიც იეზიდების ყველაზე დიდი სიმდიდრეა. ალთქმული ფიცი ბოლომდე უნდა შეასრულონ, არ უნდა მიაყენონ სხვას ზიანი, უნდა



აკეთონ კეთილშობილური საქმე, იყვნენ მგრძობიარენი სხვისი
ჭირების მიმართ, არ შეურაცხყონ, არ დაამცრონ სხვები, იყვნენ
სამართლიანნი.²

როგორც ვხედავთ, „ფარზე ბრატიეს“ დანიშნულება იეზიდური
მოძღვრების ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილია. მისი კულტი იეზი-
დური სამყაროს შეცნობის გასაღებია.

ლოცვები

ო, ღმერთო, შენ ხარ კეთილი და გულმოწყალე,
ო, ღმერთო, შენა ხარ ერთადერთი,
მხოლოდ შენა ხარ ღირსი დიდების და მისაღმების,
ო, ღმერთო, შენ ხარ ქვეყნის მმართველი ანგელოზი!
შენა ხარ კეთილთა მფარველი, შენა ხარ მარადი და შეუცვლელი.
ო, ღმერთო, შენა ხარ ადამის მოდგმის ანგელოზი.
შენა ხარ ოსტატი ცის კამარის.
შენა ხარ მფლობელი მზისა და მთვარის.

დილის ლოცვა

ამინ, ამინ,
ღმერთისგან დალოცვილი სარწმუნოება,
ღმერთი შემქმნელი ხმელეთის,
ღმერთი მიზეზი ამა ქვეყნის შექმნის: მალაქ, შამსადინის, ჭაზ-
რადინის, საქალინის, ნასტერდინისა და ბაბადინის.
ღმერთი შიხადი არის გვირგვინი დასაწყისიდან დასასრულამდე,
ო, ღმერთო, გახსენი ჩვენს წინ სამოთხის კარიბჭე და დაამხე
სიბოროტის ჭიშკარი.

შუადღის ლოცვა

ო, ღმერთო, შეიხ სუნატას ხათრით,
რჩეულთა და სწორუპოვართა ხათრით, რომლებიც გემსახურე-
ბიან შენ, ო, ღმერთო, გვიწილადე ჩვენ და ჩვენ ჯგუფს შენი ყოვ-
ლისშემძლე განძეულიდან რაიმე.
ო, ღმერთო, ჩვენ და ჩვენი მთელი მოდგმა კეთილად მოგვიხსენიე.
ო, ღმერთო, ყველა წმინდანის სახელით
ქაბას შავიქვის წყალობისათვის, გვიხსენი ჩვენ და ჩვენი ტომი
სილატაკისა და უბედურებისაგან.

ო, ღმერთო, შუადღის მხედრის სახელის გამო, რომელიც აღმოსავლეთიდან და მიემგზავრება დასავლეთისკენ.
ო, ღმერთო, დაგვიფარე ჩვენ და ჩვენი მოდგმა ცოდვებისაგან.
ო, ღმერთო, დღისა და ღამის, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის ხათრით,
ო, ღმერთო, გვიხმე ჩვენ და ჩვენი ტომი რჩეულთა და მორწმუნეთა კრებაზე.

სალამოს ლოცვა

ო, მხედრებო აღმოსავლეთის და დასავლეთის,
ქალიშვილებისა და დედების სახელით
გვიხსენ ჩვენ უბედურებისაგან
ო, ღმერთო, თეთრი მარგალიტის ეშხით¹ ანგელოზების და
იეზიდების თარის ხათრით, ო, შეშამს იყავ შუამავალი შიხადის
რჩევის წინაშე.

ლოცვა ტრაპეზის შემდეგ

ო, ღმერთო, შენ ხარ მარადი და მოწყალე,
შენ ხარ მწყალობელი,
შენ შეიწყნარე 72 ადამიანი,² შენ შეიწყნარე ყველა წაქცეული
და ტუსადი, ვინაიდან
ჩვენ არა ვართ სრულფასოვანი, სრულყოფილი არის მხოლოდ
ღმერთი.

საინტერესოა იეზიდთა სასულიერო რიტუალები:

1. იეზიდების მარხვა იწყება სამშაბათ დილით და გრძელდება სამი დღე. დგებიან ალიონზე - ჭამენ მსუბუქად. მზის ჩასვლამდე აკრძალულია საკვების მიღება. მეოთხე დღეს, რომელიც პარასკევს ემთხვევა, ზეიმობენ აიდა იეზიდს.
2. ჩლე ზავესტანე – იწყება თებერვალში, რომელიც წინ უსწრებს ჩლახან-ის 40 დღიან მარხვას (მას იცავენ სასულიერო პირები), თუმცა ყოველ იეზიდს შეუძლია მათ შეუერთდეს. მარხვა მიმართულია იმისაკენ, რომ ყველაზე სუსხიანი ზამთრის დღეები იეზიდმა გადაიტანოს მშვიდად და მსუბუქად.

¹ იგულისხმება ანგელოზი.

² ლოცვის მიხედვით იეზიდები ქვეყანას მოევლინენ 72 რჩეული ადამიანისაგან.

3. როჟიე ხიდრნაბი ხიდრილიას – 3- დღიანი მარხვა იწყება სურვილის შემსრულებელ ანგელოზთა საპატივცემულოდ.

4. კლოჩ – ყოველ წელიწადს მარტის პირველი ოთხშაბათი, აღმოსავლური კალენდრის მიხედვით. ყველა ოჯახში ცხვება „კულიჩი“, რომელშიც აყოლებენ მძივს ან მონეტას. მეორე დღეს ოჯახის ყველა წევრი თავს იყრის ნამცხვრის გარშემო და ჭრიან ნაჭრებად, პირველად დანით ანაწევრებენ, ამ რიტუალს ჰქვია ხეტასოტ, არქმევენ ანგელოზის სახელს.

1) ანგელოზი, 2) ოჯახის მფარველი, 3) წვრილფეხა საქონლის მფარველი, 4) მსხვილფეხა საქონლის მფარველი, 5) ქალების და ბავშვების დამცველი, 6) სინათლის მატარებელი ანგელოზი და სხვა.

ეს პირველი ნაწილია, მეორე ნაწილს ჭრიან და არქმევენ ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით, ვის ხელშიც აღმოჩნდება მონეტიანი ნაჭერი, ის იმ წელს იქნება დალოცვილი ღმერთის მიერ.

ეს დღესასწაული აღნიშნება საქართველოს, სომხეთის და რუსეთის იეზიდებში.

5. ჩარშამა სორ – წითელი ოთხშაბათი, ეს არის იეზიდებისთვის მნიშვნელოვანი დღესასწაული, რომელიც მივიწყებულია საქართველოში და სომხეთში, რაც განპირობებულია იეზიდთა გაუთავებელი დევნით.

საერთოდ, ოთხშაბათ დღეს იეზიდებს აკრძალული აქვთ რეცხვა, ბანაობა, კერვა, მეუღლესთან სარეცელი.

6. ჩლე ხავინე – იწყება 6 ოქტომბერს, ის სრულდება ერაყში, ლალიშში, სადაც იეზიდები მოივლიან წმინდა ადგილებს.

საქართველოში აღნიშნავენ როჟა მარხელას – დღესასწაული ემთხვევა ივნისის პირველ კვირას, რაც ხილის შემოსვლასთან არის დაკავშირებული. ამ დღეს იეზიდები გადიან (ოჯახის წევრების ან ნათესავების) სასაფლაოზე. სადღესასწაულო მენიუ არის ქუფთა, ბრინჯი, ერთი თავი საჭმელი, ტრადიციის მიხედვით, ხორბლისგან დამზადებული.

ზოგიერთი წესი ქურთ-იეზიდებში ქართველებიდან დამკვიდრდა.

ა.მ. თამაღის ინსტიტუტი, მიცვალებულის პანაშვიდზე მუსიკის გამოყენება.

არის დღესასწაულები, რომელიც მივიწყებულია და უკვე კარგა ხანია მას არავინ ასრულებს.

მზის და სტიქიის კულტი

იეზიდები, მიუხედავად იმისა, რომ ერთდმერთიანობას აღიარებენ, როგორც უკვე ვთქვით, დღემდე ეთაყვანებიან მზეს (შამს) (შეიხ-შამს წმინდა მზე). ისინი მზეში ხედავენ ღმერთის სხივს. როგორც კი გამოჩნდება მზე, მაშინვე სახეს აბრუნებენ აღმოსავლეთისაკენ. იეზიდი ხელის გადაჯვარედინებით თავდახრილი კითხულობს ლოცვას. ლოცვები ასევე ეთაყვანებიან მთვარეს, მაგრამ მზის ტოლფასი მთვარე არ არის. ისინი, როგორც ვთქვით, ცნობენ სტიქიის ოთხ კომპონენტს: მიწა – აერდ, წყალი – ავ, ჰაერი – ბა. ყველა ეს ჩამონათვალი სიწმინდეს წარმოადგენს. დედამიწა მათი რწმენით ზემოთ ჩამონათვლის დედაა. ყველაფერი დედამიწიდან იღებს სათავეს და მთავრდება დედამიწაზე. მათი თქმით, ვინც მიწას აუგად იხსენიებს, მას სიკვდილის შემდეგ დედამიწა თავის არეალში არ მიიღებს. წყალი ითვლება სიწმინდის ემბლემად, მზე წმინდა სანახაობად. როდესაც ცეცხლი ყველაფერს ბინძურს დაწვავს, ქარი ამ სიბინძურეს დედამიწიდან ალაგმავს. სტიქიიდან ყველაზე წმინდა არის ცეცხლი. განკითხვის დღეს ცეცხლი მოედება ყველა ბოროტს, გაასუფთავებს დედამიწას და პირველ სახეს დაუბრუნებს. ცეცხლის მიმართ გამოთქმული საყვედური დიდ ცოდვად ითვლება. ოჯახში იმ ადგილს, სადაც ცეცხლი ანთია, წმინდა ადგილად მიიჩნევენ. ყველა ეს ჩამონათვალი იეზიდების რელიგიას ძალიან აახლოებს ზარატუსტრასთან. ამასთან ერთად, იეზიდიზმისა და ზოროასტრიზმის ფილოსოფიებს შორის არის ერთ-ერთი უმთავრესი სხვაობა.

რწმენის სიმბოლოები

გრივან – ძველისძველ იეზიდთა სიმბოლო – რიტუალი. ასეთი სიმბოლო გვხვდება იუდაიზმშიც და ზოროასტრიზმშიც. ის განსაზღვრავს მორჩილებას და ერთგულებას ღმერთის მიმართ. როდესაც ღმერთმა შექმნა შვიდი ანგელოზი მალექ ტაუზის მეთაურობით, მას მიაკუთვნა განსაკუთრებული ნიშანი გრივან.

ერ ბირინ – ქორწინება, იეზიდების შეუღლებისას აუცილებლად შეიხი წარმოთქვამს ლოცვას.

სუნეტ – წინწაკვეთა (ეხება მხოლოდ მამაკაცებს), რიტუალს ესწრება ნათლიმამა.

მონათვლა ბისკ – როდესაც ბიჭი ჩნდება ოჯახში, ის აუცილებლად უნდა მოინათლოს შეიხის მიერ. შეიხი მას აჭრის თმის



ღერს და კითხულობს ლოცვას. ხდება განბანვა, სახელს არჩევს ოჯახის უფროსი. წლოვანებას არა აქვს მნიშვნელობა, შეიძლება ბავშვი ათი წლისაც მოინათლოს, ამის შემდეგ იშლება ნათლობის სუფრა. ბავშვის (ახალშობილის) მონახულება 40 დღემდე აკრძალულია.

ძველი გადმონაშთიდან დღესაც ძალაშია შურისძიება. იეზიდები სისხლის ალების გარეშე ვერ ისვენებენ. რამდენი დროც არ უნდა გავიდეს, მაინც მოსისხლე მტრებად რჩებიან. არც ქალს გაათხოვებენ იმ გვარის მატარებელზე. ღმერთმა ნუ ქნას გვარის ერთმანეთის გადამტერება. არც ლხინს ცნობენ ერთმანეთისას და არც ჭირს. იეზიდი ბუნებით პატივმოყვარეა, ის შეურაცხყოფას არ აპატიებს არავის.

ძალაშია მოტაცებაც, წყვილები ჩუმად იპარებიან და მერე რიგდებიან. ჩხუბის სცენარი შემდეგ ნაირად წარმოდგება: ერთი კვირის შემდეგ რიგდებიან. ჯერ გააგზავნიან მოციქულს და მერე ურიგდებიან ერთმანეთს. შერიგებას წინ უძღვის ძვირფასი საჩუქარი, ბეჭედი, ჩასაცმელი, ხილი, ტკბილეულობა, რომელიც დღემდე დაცულია თბილისელ იეზიდებში. საქორწილო ზეწრის ჩვენება დღემდე ძალაშია.

გაყრილი ქალის გათხოვება — ძნელი არ არის. მოვა მთხოვნელი და შეიპირებს ოჯახს. შეუღლებისას შეიხი დალოცავს, გააერთიანებს, გაყრისას პირიქით — დაიბარებს შეიხს ოჯახი, თუ რამე ნაკლი აქვს ან უღალატებს, მათი ურთიერთობა სამუდამოდ მთავრდება. მამაკაცი წარმოთქვამს სიტყვას, რის საფუძველზეც ეყრება მეუღლეს — „ეს არის ჩემი დედა, მისი ძუძუ მიწოვია“. ამის შემდეგ ცოლის უკან მობრუნება აღარ არსებობს, ძირითადად გაყრის მიზეზი არის ღალატი.

თუ ქმარი ცუდად ექცევა ცოლს, ქალი ბრუნდება სახლში, შესჩივლებს ოჯახს და თუ მოხდა მორიგება ოჯახებს შორის, ქალი ბრუნდება მეუღლის სახლში.

ქალი შეიძლება ბევრჯერ გათხოვდეს. ამის შემთხვევები თბილისელ ქურთებშიც არის. ამ კუთხით მისი უფლებები არ არის შეზღუდული.

იეზიდებში ბევრი რამ მითრიაზმის ელემენტებს მოგვაგონებს. იეზიდებს ჰყავს საქონლის 2 მფარველი: მამე შივან, ცხვრების წმინდა მფარველი და გავანე ზერზან, ძროხის მფარველი. მათი სახელებით იმართება დღესასწაული. 1. მაიდხაირა — ზოროასტრიზმში არის შუა ზამთარში, იეზიდები აღნიშნავენ ოქტომბრის დასაწყისში და 7 დღის განმავლობაში ზეიმობენ 2. დღესასწაულია ოთხშაბათი, სრედა-კაბაჩ — რაც იეზიდებში ნიშნავს ხარების გამოხსნას.

მთლიანობაში იეზიდები ამ დღესასწაულს ეძახიან „ჩემა-შეიხ-ადის“.

3. ხამასპატ-მაედია – ზოროასტრიზმში არის გაზაფხულის ბოლოს. იეზიდებში დეკემბრის მიწურულში არის (ბელინდე) ქურთი ქრისტიანები მას ზეიმობენ ბალინდას – სახელწოდებით. ძველ რელიგიებში, განსაკუთრებით მითრაიზმში ცხოველებს განსაკუთრებული ადგილი აქვთ. ასევე განსაკუთრებულია მზისა და მთვარის ურთიერთობაც იეზიდებში. ბევრი ცხოველი გამოსახულია მითრაიზმში, როგორც შეიხ-ადის იდენტური.

ასევე იდენტურია მითრაიზმის დღესასწაულების ინტერპრეტაცია. მითრელები ხარს მსხვერპლად წირავენ. იეზიდები იგივეს აკეთებენ შემოდგომაზე. ისინი ხარს მსხვერპლად წირავენ კაცობრიობისათვის და მშვიდობიანობისათვის. ასევე საახალწლო სადღესასწაულო ნადიმისთვის ხარი – ადრეული პერიოდიდან შემოდგომის სიმბოლო იყო. მის მსხვერპლშეწირვას უნდა მოყოლოდა წვიმები, რაც მიწის განაყოფიერებას უწყობდა ხელს.

ასევე საინტერესოა სიმბოლოები, რომელიც სხვადასხვა სახითაა წარმოდგენილი.

გველი – გველი მითრაიზმისთვის კოსმოსის და ზოდიაქოს სიმბოლოა. გველი ის გზაა, რომლითაც დადიან მზე და მთვარე. მზე და მთვარე თავის ორბიტაში მოძრაობენ. ე.ი. გველი დროის სიმბოლოა. ბევრი მეცნიერი გველს აღწერს, როგორც მოძრაობის და განვითარების სიმბოლოს. გველი მითრაიზმში ზოდიაქოსთან დაკავშირებით გამოხატავს წელს და მის დროებს, იეზიდებში გველი (განსაკუთრებით შავი) ითვლება წმინდანად. შეიხ-ადიმ თავის დროს გველს მისცა თავისებური ინტერპრეტაცია. შეიხთა ტომის კასტა – მისი აპეკუნია და დამფასებელი. თუ იეზიდს გველი უკბენს, მისი განკურნება შეუძლია მხოლოდ მისი კასტის წარმომადგენელს, რომელიც ჭრილობას ნერწყვით აშუშებს.

გველის გამოსახულება ლალეშის შესასვლელში შეიხ-ად-დის სასახლეს ამშვენებს.

მორიელი – მითრაიზმის ცხოველებიდან გამოსახავს მზეს. მზე შედის მის თანავარსკვლავედში 23 ოქტომბერს. იეზიდებს ჰყავთ განსაკუთრებული „ფირი“ (წმინდა ადამიანების) სახით. ისინი შეიხების მიერ არიან აღიარებულნი. „ფირი გევა“ – ითვლება მორიელის წმინდა მფარველად. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იეზიდებმა მიიღეს ხარი, გველი და მორიელი არა ზოროასტრიზმისგან, არამედ მით-



რაიზმიდან. ვინაიდან ავესტაში გველი და მორიელი აღწერილია როგორც მავნე ცხოველები. ის, ვინც მათ მოკლავს, ავესტის ენით, კეთილ საქმეს ჩადის. მითრაიზმის გავლენა ეჯაჭვება ზოროასტრიზმის გავლენას. იეზიდური დღესასწაულების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ არა მხოლოდ ამ ორმა რელიგიამ (მითრაიზმი, ზოროასტრიზმი) იქონია გავლენა იეზიდიზმზე, არამედ ქრისტიანულმა და ებრაულმაც. ახლაც აქვთ იეზიდებს საერთო წეს-ჩვეულება ებრაელებთან და ქრისტიანებთან. ცხოველთმსხვერპლშეწირვა – ისტორია აბრაამის და ისაკის. შეიხ-ადის სასახლის კედელზე გამოსახულია დავითის ვარსკვლავი. ეს გავლენა დაიწყო ებრაელების დატყვევების შემდეგ. ქურთისტანი იყო პირველი ისტორიული ქვეყანა ებრაელების განდევნის შემდეგ, სადაც რამდენიმე ათასი ტყვე გაიგზავნა, რათა მეფე იოსების უარის შემდეგ, ხარკი მიეცათ ასირიელთა მეფის სალმანსარისათვის (727 – 722 ჩვ. წელთ აღრიცხვამდე).

იეზიდურ რელიგიურ ტექსტებში ასევე გვხვდება იოსებისა და მარიამის სახელები, სადაც ისინი წმინდანებად მოიხსენიებიან.

ქრისტიანებისაგან იეზიდებმა ჩაინაცვლეს რამდენიმე ჩვეულება: სააღდგომო კვერცხის ღებვა. სანთლები, კანდელი, სახლის მხატვრული გაფორმება ყვავილებით. იეზიდიზმზე ისლამმაც გარკვეული გავლენა მოახდინა.

იეზიდიზმში (რელიგიურ ტექსტებში) ნახსენებია ისლამური სახელები – მუჰჰამედი, ალი, ჰასანი, აბუქარ, ომარ და სხვ., როგორც წმინდანები.

საქართველოში იეზიდთა მცირე ნაწილი სახლობს. ისინი კომპაქტურად თავმოყრილი არიან ქალაქის გარეუბნებში: გლდანი, მუხიანი, ვარკეთილი. არიან პროვინციებში, კახეთის რეგიონში, ბათუმში, მცირე ნაწილი სამხრეთ საქართველოში. ადრე სახლობდნენ მთაწმინდის, სოლოლაკისა და ძველი თბილისის სხვა უბნებში.

თბილისელ იეზიდებში, ბუნებრივია, შემორჩენილია ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და ტრადიცია, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა საუბარი, ისინი არაერთგზის გვსმენია ადგილობრივი ინფორმატორებისაგან.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ქერიმ ამოევი, „იეზიდური წმინდა წიგნები“, თბ., 1999. 2. იეზიდების ჭეშმარიტების გზა, დიმიტრი ფირბარი ფირი-დიმა, თბ., 2003. 3. ლამარა ფაშაევა, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, თბ., 2003.



„გიაგობ სიფრიადესა“...

„გიაგობ სიფრიადესა
დავითის, აღმაშენთასა,
მტკიცესა მკლავსა, განმგესა,
წყობასა სპარაზენტასა.
მალლით განცდასა ქვენათა
ლალვათა აღნაგზენტასა
და ქველთა საქმეთ ურიცხვთა,
გლახაკთად მინაფენტასა,
გითხრობ წმიდათა ადგილთა
ნიჭთა მათ მოსახსენტასა,
ვინა მიიღო საზომი
მათ უთვალავთა ძღვენთასა,-
ხიდთა, გზათა და ზღუდეთა
ხანაგათ, კვლავ საყენთასა
და იყო დიდი სიმრავლე
განარკვთა, თქმულთა ბრძენთასა.
მკურნალთ ხადოდის სულისა
და ხორცთ შექმნილთა სენტასა,
მოწლედ სწყალობდის მოძღვართა,
ათონით მონავლენთასა,
ათენსა სწვრთნიდის ჭაბუკთა,
იყალთოს მონასმენთასა
და სთესდის მადლს და სიბრძნესა
სულმნთებთა აღმაფრენტასა“.

ვახტანგ კოტეტიშვილმა ჯავახეთში (სოფ. საროში) ჩაიწერა დავით აღმაშენებლის შესახებ „გიაგობ სიფრიადესა“ და უცვლელად შეიტანა „ხალხურ პოეზიაში“.

არსებობს მეორე, ე.წ. „დადიანისეული“ ვარიანტი ამ ლექსისა, რომელიც ა. ხახანაშვილის „ხალხური სიტყვიერების ისტორიაშია“ დაბეჭდილი და რომელსაც უფრო სრულყოფილად მიიჩნევდა ვ. კოტეტიშვილი.

„გიაგობ სიფრიადესა“, ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრებით, ხალხური წარმოშობისა არ არის და, ალბათ ხელნაწერთა სახითაც ვრცელდებოდა, მუხეუმის ხელნაწერებში უნახავს მეცნიერს. მისი დასკვნა ასეთია:



„როგორც ლექსში დაცული რეალიებიდან ჩანს, ეს ლექსი XII ს. ისა უნდა იყოს, ლექსში ნახმარია ისეთი სიტყვები და ისეთი ფორმით, როგორადაც ვერა ვხვდებით შემდეგი დროის ძეგლებში - „წყობასა სპარაზენტასა“, „ლალვათა აღნაგზენტასა“, „ხანაგათ“ და ა.შ. ეს სიტყვები XII-XIII სს-ში გვხვდება - „მხნე და ახოვანი და განთქმული წყობასა შინა“ (ათონის ივერთა მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი ალაპი, გვ. 5).

ვახტანგ კოტეტიშვილმა ერთი მნიშვნელოვანი აზრიც გამოთქვა: „ლექსში საინტერესოა იყალთოს ხსენება როგორც ჭაბუკთა საწვრთნელი ცენტრისა, საიდანაც ათენს მიემგზავრებოდნენ. აქ ალბათ ნაგულისხმებია იყალთოს აკადემია, რომლის არსებობაც კითხვის ქვეშ არის დაყენებული და ზოგიერთნი სრულიად უარყოფენ კიდევ. გვგონია, რომ ეს დოკუმენტი ამ მხრივ ფრიად მნიშვნელოვანია“ (1).

ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია „ვინ ნაჭარმაგევს“... დიდხანს მიჩნეული იყო ხალხურად, „ხელმწიფის კარის გარიგების“ აღმოჩენამ და მასში დაცულმა ცნობამ გაარკვია, რომ ეპიტაფიის ავტორი არსენ იყალთოელია - დავით აღმაშენებლის მოძღვარი, ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი.

„გიაგობ სიფრიადესა“ საღვთისმეტყველო საზრისით და სიტყვათხმარებით დიდ სიახლოვეს ავლენს დავით აღმაშენებლის შიომღვიმისადმი ანდერძთან (მის ჩამწერად მეცნიერები არსენ იყალთოელს მიიჩნევენ), „დავითის შესხმასთან“, რომელიც არსენ იყალთოელმა „ძეგლისწერას“ დაურთო, ასევე არსენის მიერ, დავით აღმაშენებლის ბრძანებით, შიომღვიმისათვის შედგენილ ტიპიკონში ჩართული ღამისთევის სავედრებელში (2-54).

ვფიქრობთ, „გიაგობ სიფრიადესა“ ასევე არსენ იყალთოელისეული შესხმაა დავით აღმაშენებლისა, გადასული ხალხში - გახალხურებული, მაგრამ მაინც წიგნიერი წარმოშობის კვალდაჩნეული, საღვთისმეტყველო ნააზრევით გამორჩეული.

ამგვარი ვარაუდი გამოთქვა ქსენია სიხარულიძემ, როდესაც თავის წიგნში „ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება“ განიხილა „გიაგობ სიფრიადესა“ და მიიჩნია წიგნიერი წარმოშობის ნიშნად, რომელიც „შეიცავს XII-XIII სს-ის რეალიებს, გაქვავებულ სიტყვებსა და ფორმებს“, ლექსი წყობითა და სტილით არსენ იყალთოელის ეპიტაფიის მსგავსია, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ამ ლექსის ავტორიც დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ცნობილი მწერალი არსენ იყალთოელი უნდა იყოს“ (3-125).

ეს მოსაზრება მკაცრად უარყო ი. ლოლაშვილმა, რომელმაც დაუშვებლად მიიჩნია არსენ იყალთოელის ავტორობა. ვფიქრობთ, ერთობ გადაჭარბებულია მეცნიერის ამგვარი შეფასება ლექსისა:

„გიაგობ სიფრიადესა“ მხატვრულად მდარეა და არა აქვს მას XI-XIII საუკუნეების პოეტური ენის იერი. უკანასკნელში დარღვეულია ძველი ქართული ენის ნორმები, ვხვდებით მახინჯ მორფოლოგიურ ფორმებსა და სინტაქსურ კონსტრუქციებს. კლასიკური ხანის მწერალი არ იტყვის „სიფრიადესა დავითის აღმაშენთასა“, უვარგისია ფრაზაც „მკურნალთ ჰხადოდის სულისა და ხორც-შექმნილთა სენტასა“, შინაარსობრივად ბუნდოვანია გამოთქმაც „სულმნათებთა აღმაფრენტასა“, ამგვარი „წყობითა და სტილით“ ძველად არც ხალხი მეტყველებდა და არც არსენ იყალთოელი“.

ი. ლოლაშვილმა ეს ლექსი თავად დადიანის გამოთქმულად მიიჩნია. ამ ლექსის წიგნისმიერი წარმომავლობა ცხადია, რასაც არ უარყოფს არცერთი მკვლევარი.

შეუძლებელია არ დავეთანხმოთ ვ. კოტეტიშვილს და ქ. სინხარულიძეს, რომლებიც XII-XIII სს-ის სიტყვებსა და „გაქვავებულ ფორმებს“ მიუთითებენ ლექსში. ამასთან, საინტერესოა ქ. სინხარულიძის დაკვირვება, რომ არსენ იყალთოელის ეპიტაფიას „ვინაჭარმაგევს“ და ამ ლექსს „ერთგვარი წყობა და სტილი“ აქვთ, თუმცა შედარება არ მოოუხდენია და არც ერთი ლექსის საღვთისმეტყველო ნააზრევი არ გამხდარა კვლევის საგანი. ვფიქრობთ, ამგვარი ანალიზი ბევრ საინტერესო პარალელს ცხადყოფს და ერთი ავტორის საკითხს დაადასტურებს.

უმთავრესი, რასაც ყურადღება უნდა მივაქციოთ, ეს არის დავით აღმაშენებლის წარმომავლობა დავით წინასწარმეტყველისგან, რომელსაც დავითის ისტორიკოსი აცხადებს და დავით აღმაშენებელსაც სწამდა თავისი ღვთაებრივი წარმომავლობა (შიომღვიმისადმი ანდერძი ადასტურებს), არსენ იყალთოელისთვის რეალობაა დავითის შთამომავლობა „დავითიანი სული შენი“ - მიმართავს „ძეგლისწერის“ შესხმაში, უმნიშვნელოვანესია საზრისი ამ მიმართვისა:

„სათნო უჩანან ესენი მყუდროებასა შენსა? განსვენებულ არს ამათ ზედა სიბოროტისა სულთა მდევნელი დავითიანი სული შენი? რომელი იგი აწ ძღვნად მოგართვნა შენ მწყობრმან შენთა ამათ ნაზირეველთა სიმრავლისამან, რაითა შენ მიართვენ ესენი ღმერთსა და მოწყალე ჰყო ამათ მიერ წყალობისმოყვარე უფალი“.

სახელის „დავით“ მნიშვნელობა - სულხან-საბას „სახელთა განმარტებაში“ ვკითხულობთ - „სასურველი, გინა ნიჭი“. სახელი თავად



ღვთისსაბოძვარს, საჩუქარს ნიშნავს, ნიჭი ანუ ღვთისნაბოძვარი არსენ იყალთოელი. ვფიქრობთ, ზემოხსენებულ სიტყვებში დავითისადმი სასულიერო „მწყობრის“ ძღვენსა და ღვთისადმი ღვთის საბოძვარს იგივე ნიჭსა, „დავითიანი სულისა“ ღვთაებრივ ნიჭს გულისხმობს – დავით წინასწარმეტყველის ცხოვრება ამ საზრისს გამჭვირვალედ ცხადყოფს, ქართველ ბაგრატიონ მეფეთა „დავითიანი“ შთამომავლობაც ამ ნიშნით იხატება.

ნაზირეველი-განწყმენდილი, ღვთისგანგანიჩებული, ღვთისგანწყმიდაყოფილის აღმნიშვნელია. სასულიერო პირთა სიმრავლეს გულისხმობს „ნაზირეველთა მწყობრში“ არსენ იყალთოელი, ანუ სასულიერო პირთა „განწყმენდა“ უღირსთაგან, დავით აღმაშენებლის წინამძღოლობით რუის-ურბნისის კრებამ რომ აღასრულა, სწორედ ამგვარ „ძღვენს“ გულისხმობს ღვთისთვის, დავით მეფე – თავად ხომ ღვთის საბოძვარია ერისათვის და ამ განწყმენდით სასულიერო წოდებისა ღვთისადმი საბოძვართა წარდგომა და ღვთისმსახურებაა აღნიშნული.

ეს მრწამსი „სიბოროტისა სულთა მღევნელი“ მოჩანს დავით აღმაშენებლის სიტყვებში მხედართა წინაშე –

„ეჰა, მეომარნო ქრისტესნო, თუ ღვთის სჯულის დასაცავად წესიერად ვიბრძვით, არამც თუ ეშმაკის ურიცხვ მიმდევართა, არამედ თვით ეშმაკებსაც ადვილად დავამარცხებთ“...

„ჩვენ ყველამ ხელთა ცისადმი აღპყრობით ძლიერ ღმერთს ალთქმა მივეციტ!“...(5).

დავითის მებრძოლი მხედურობა, ლაშქართა „წყობა“ დავით წინასწარმეტყველის დარად ღვთის რწმენით იწყებს ბრძოლას და „ეშმაკებსაც“ სძლევს ამ რწმენით...

„წყობასა სპარაზენტასა“- დავით აღმაშენებლის ლაშქარს აღნიშნავს ლექსში – „სპარაზენი ესე არს ყოვლითა სჭურველითა შეჭურვილი და მხნე“, „წყობა – ლაშქარი“ (4).

დავითის ისტორიკოსის მრწამსით – დავით აღმაშენებელმა ხმლითა და ჯვრით ღვთისადმი მსახურებაში განვლო წუთისოფელი, ღვთის წინაშე „მწყობრი სპარაზენთა“ – მებრძოლთა და „მწყობრი ნაზირეველთა“- სასულიერო პირთა ღვაწლი თანაბარია, ორივე ღვთის მხედრობაა.

ამგვარი თანხვედრაა ასევე „წყალობის“ გააზრებაში:

დავით აღმაშენებლის „შიომღვიმისადმი ანდერძი“ – „მსთუად წყალობად“, „წყალობითა სიყვარულისა თვისთა მიმართ მიმზიდველმან ღმერთმან“ – ასე განიმარტება მეფის მიერ ღვთის მფარველობა და მადლი, თანადგომა და „ხელის აღება“ მისი. ამგვარად არის გააზრებული „წყალობა“ ღვთისა – „მიართვ ესენი ღმერთსა და მოწყალე ჰყო

ამათ მიერ წყალობისმოყვარე ღმერთი“- ეს შესხმა მოციქულის დარად გაიაზრებს ღვთის წყალობას.

„მოწყალებითა და წყალობითა ღმრთისა ჩუენისითა“ (ლ.-1, 7-8).

„მოწლედ სწყალობდის მოძღვართა ათონით მონავლენტასა“ ლექსში არსენ იყაოთოელისეულ გააზრებად გვესახება. „მოწლება“ ანუ გულმოდგინება ასეა განმარტებული სულხან საბას მიერ: „მოწლე ესე იგი არს მოწადინითა და მხიარულითა თვალითა და გულითა“.

„მოწლედ“ წყალობა სახარებისეული სიტყვათხმარებაა.

„მოწლებითა წყალობისა ღმრთისა ჩუენისაითა“ (ლ. 1, 78).

დავით აღმაშენებლის „ღვთისგან განგებულ“ მეფობაზე მიუთითებს ლექსში „მტკიცესა მკლავსა, განმგესა“...

სიმტკიცე უკვე აღნიშნავს ღვთისგან განმტკიცებას, „მტკიცე მკლავი“ ღვთისგან ძალმოსილებაა ლაშქრობაში. „მტკიცე – ვითარცა ანდამატი განუკვეთელი“ „შესხმაში“ ასე უწოდებს მეფეს არსენ იყაოთოელი, „მტკიცე“ არის მოუცილებელი ეპითეტი დავით აღმაშენებლისა – ღვთისგან განმტკიცებულობის აღმნიშვნელი, როგორც „ბრძენი“, „გამგე“.

„ბრძენ ვითარცა სოლომონ მეფეთა შორის“, არსენ იყაოთოელის სისტყვებია „შესხმაში“, ანუ ღვთისგან მიეცა „სიბრძნე“ მეფეს, „შიომღვიმისადმი ანდერძში“ დავით აღმაშენებელი თავად განსაზღვრავს – „თვით იგი ოდეს მარწმუნა მის მიერ განგებულსა მეფობასა, თვსთა რაითაჲ განგებითა“, ანუ დავით აღმაშენებლის მეფობას წარმართავს ღვთის „განმგებლობა“, მან „არწმუნა“- დაადგინა მეფედ – ამას აღნიშნავს „განმგე“.

შეუძლებელია საღვთისმეტყველო შინაარსის გარეშე გააზრება ლექსის დიდებული სიტყვებისა

„მაღლით განცდასა, ქვენათა ლალვათა აღნაგზენტასა და ქველთა საქმეთ ურიცხვთა, გლახაკთად მინაფენტასა“,

„მაღლით განცდა“ - რუსთველურად „მაღალი და მაღლად მხედი“-ს დარად ღვთაებრივ მაღლს, მეფის ღვთივსულიერებას, ღვთიურ განმგებლობას აღნიშნავს.

„ლალვა-დავა, სიტყვიერი კამათი ასევე სახარებისეულია; „ილალვიდეს ურთიერთას ჰურიანი“ (ი. 8, 52), „პეტრე... იწყო მისა ლალვად (მ. 16, 22).

ანუ ხაზგასმულია ლექსში – ამქვეყნიურ „ლალვათა აღნაგზენტასა“ - აღმგზნებ სიტყვიერ კამათს მეფე განსჭვრეტდა ღვთაებრივი სულიერებით, სიბრძნით, ჰქონდა ღვთიური ხედვა, „მაღლით განცდა“ - ამაღლებულობის აღმნიშვნელია.

ხაზგასმულია მეფის ქველი საქმეების სიმრავლე - „ურიცხვი“ „ვეფხისტყაოსანშიც“ ხშირად იხმარება, ურიცხვი - სიმრავლის აღსანიშნავად.



„ანდერძში“ დავით აღმაშენებელი „ქველისმოქმედებას“ ნავს ღვთის წყალობის საზრისით. ასე რომ, „ქველთა საქმეთა ურიცხვთა გლახაკთა განაფენტასა“ ძალიან კარგად გადმოსცემს დავით აღმაშენებლის მეფობის ღვთაებრიობას, მით უფრო „გლახაკთათვის მიფენა“ განამტკიცებს ამ საზრისს:

„განეფინა სიტყუაი ესე ყოველსა ჰურიასტანსა“ (ლ. 7, 17).

„არა მოვედ მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა“ (მ. 10,34).

„მიფენა“ რუსთველური ტერმინია ასევე.

„ნიჭთა მათ მოსახსენთასა“, „უთვალავთა ძღვენთასა“ იმავე კონტექსტს გულისხმობს, ზემოთ რომ განვიხილეთ. „ნიჭი“ და „ძღვენი“ ღვთაებრივ საბოძვარს ნიშნავს:

(„უკუეთუმცა უწყოდე შენ ნიჭი იგი ღმრთისაი“ (ი. 4, 10).

ვფიქრობთ, როგორც არსენ იყალთოელის „შესხმაში“ („ძეგლისწერა“), ამ ლექსშიც სახელდება „დავითი“-ს შინაარსი- „სასურველი, გინა ნიჭი“ ხაზგასმაა- დავითი თავად არის ღვთის საბოძვარი და საჩუქარი, თავისი ღვაწლით საბოძვარს უძღვნის ღმერთს...

ღმერთი წყალობას მოაფენს პატარა საქრისტიანო ქვეყანას – საქართველოს.

„ხიდთა, გზათა და ზღუდეთა“, „ხანაგათ“...

ჩამონათვალი დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხრობას გაგვახსენებს, ასევე „ვეფხისტყაოსანს“, სადაც დიდ ქველმოქმედებად მოიაზრება „ხიდთა აგება“, იხსენიება „ხანაგა“ – ავთანდილის ანდერძით შეწევნა უნდა გაგრძელდეს...

ამასთან „ხიდი, გზა, ზღუდე და ხანაგა“... ამქვეყნიურ სამომხმარებლო საზრისთან ერთად სიმბოლურ შინაარსს გულისხმობს, ღვთაებრივ არსს – „გზად“ თავად მაცხოვარი იწოდება, „ხანაგა“- ობოლთა და მიუსაფართა საცხოვრისი, იგივე სასტუმრო, ანუ „საყენი“ ადგილი – მოყვასისადმი და გლახაკთადმი, შეჭირვებულთა ყურადღება მეფის მიერ.

„და იყო დიდი სიმრავლე, განარკვთა, თქმულთა ბრძენთასა“.

განარკვი – აფორიზმს, შესაძლოა, ბრძნული შინაარსის ღრმარ საზრისის გარკვევას, ღნიშნავდეს, ერთგვარად დაწურულად. რთული ფილოსოფიური თხრობის გადმოცემას.

გაურკვეველია, რატომ მიიჩნია ი. ლოლაშვილმა „მკურნალთ ხადოდის სულისა და ზორც შექმნილთა სენტასა“ „მახინჯ ფორმად“? „ჰხადოდის“- აღნიშნავს მოპატიუებას, მოწოდებას, ასევე სახელით მოხმობას, სახელის დარქმევას...

„თვით იგი დავით უფლით ჰხადისა“ (მრ. 12,37).

„თქვენ მხადით მე, მოძღვარო და უფალო“ (ი. 13,18).



„რაჟამს გხადის ვინმე ქორწილსა“ (ლ. 14,8).

საუბარია ლექსში დავით მეფის მოხმობაზე მკურნალთა მიმართ – დავითის ისტორიკოსიც მოგვითხრობს, რომ მეფემ ააშენა „ქსენონი“, ანუ საავადმყოფო, მიდიოდა ყოველთვის და ნახულობდა სნეულთ, მათ მკურნალობას თავად ადევენებდა თვალ-ყურს... ლექსში განირჩევა ხორციელი და სულიერი სენი, სულიერი მკურნალი – სასულიერო პირები უნდა ვიგულისხმოთ... ამაზე მიანიშნებს ლექსში ორგვარობა სენისა – ხორციელი ავადობა სულიერს ათვალსაჩინოებს... შემდგომ „მოდღვართა“ წყალობა მეფისმიერ და „ხორცთა შექმნილთა სენტასა“ გვაფიქრებინებს, რომ უმთავრესად სულის მდგომარეობა, სულიერებაა მიჩნეული, სულიერი სენით შემდგომ ხორციელი ავადობა ცხადდება.

„სიბრძნე“-ზე ხაზგასმა ლექსში არსენ იყალთოელის „შესხმის“ დამახასიათებელია ასევე – „ბრძენ, ვითარცა სოლომონ მეფეთა შორის“... ასევეა „მადლი“- „მადლი და ჭეშმარიტებაი ქრისტეს მიერ იქმნა“ (ი. 1, 17), „სიბრძნე“ და „მადლი“ არის ღვთის საბოძვარი, ლექსში ღვთაებრივი მადლისა და სიბრძნის მოფენაზეა საუბარი დავითის მიერ, რაც არის სულის „მნთები“ და „აღმაფრენის“ მომცემი.

საგულისხმოა, რომ ლექსის დასასრული აკორდი ეხმიანება დასაწყისს, „აღმაფრენტასა“ – აღმაშენებლის ანალოგიით შექმნილი ტერმინია. სულიერი აღმაფრენა ისეთივე ძალაა, როგორც „აღშენება“, რაც უკვე გულისხმობს კიდევ სულის აღმშენებლობას.

დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ შეუძლებელია წიგნისმიერი წარმოშობის გახალხურებულმა ლექსმა საუკუნეთა მანძილზე სრულიად უნაკლოდ შემოინახოს სიტყვიერი აღნაგი. რაღა თქმა უნდა, დააკლდა, შესაძლოა დაიკარგა და ჩაენაცვლა კიდევ... მაგრამ ვერ დავეთანხმებით ამ ლექსის დამცრობას, მასში შენახულია დიდსულიერი ღვთაებრივი ჩანაფიქრი, მოჩანს სასულიერო პირის აზროვნებისმიერი რეალიები, მხოლოდ მისეული ხატოვანება და საზრისი... და ვფიქრობთ, რომ იგი, ეპიტაფიის დარად, არსენ იყალთოელის მიერ არის დაწერილი, როგორც ერთი შესხმა დავით აღმაშენებლისა.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ვ. კოტეტიშვილი, „ხალხური პოეზია“, თბ., 1961. 2. ქს. სიხარულიძე, „ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება“, II, თბ., 1961. 3. ივ. ლოლაშვილი, „არსენ იყალთოელი“, თბ., 1978. 4. ს.ს. ორბელიანი, „სიტყვის კონა“, თბ., 1974.



ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის

ქართული ზეპირსიტყვიერების ძეგლებში მითოსური ძირების გამოვლენით მნიშვნელოვნად იყო დაინტერესებული ვ. კოტეტიშვილი და ამ პრობლემას საყურადღებო გამოკვლევები უძღვნა. იგი აღნიშნავდა, რომ “მითოლოგია არის პირველყოფილი ადამიანის ცდების ჯამი, რომელიც ცდილობს მის ირგვლივ მდებარე რეალური ქვეყნის ახსნას. ამირანის თქმულებაც ერთი ასეთი მითთაგანიაო.” [1].

ამირანის თქმულების ვარიანტების ცალკეული ეპიზოდების, მოტივების შესწავლა და ანალიზი მათ მითოსურ წარმომავლობაზე მიგვანიშნებს. თავის დროზე შესაძლოა ისინი დამოუკიდებელი მითოსური ციკლების შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენდნენ, მაგრამ თემატიურად ურთიერთკავშირში უნდა ყოფილიყვნენ.

ცალკეული ეპიზოდების კვლევის შედეგები გვაფიქრებინებს, რომ თქმულებაში შესულია ასტრალური სამეულის, ცა-დრუბლების, ციური ცეცხლის, სინათლე-სიბნელის, დღე-ღამის, წელიწადის დროთა მითოსური ციკლების პროფანირებული ფრაგმენტები (იხ. მ.ხუხუნაიშვილი-წიკლაური, ამირანის თქმულების ზოგიერთი მოტივის შესწავლისათვის, ქართული ფოლკლორი, 1 (XVII), თბ., 2002, გვ. 89-96; ამირანის თქმულების ზოგიერთი ეპიზოდის მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XXIV, 2003). თქმულების სამეული – ამირანი, ბადრი, უსუპი ასტრალურ ღვთაებათა სამეულის – ცისკრის ვარსკვლავის, მთვარისა და მზის განმასახიერებელი დესაკრალიზებული პერსონაჟები უნდა იყვნენ. პირობითად ჩვენს საკვლევ ეპიზოდებს "სამთა ნადირობის" ან "ამირანის ნადირობის" და "ცამცუმის კოშკის" სახელწოდებით მოვიხსენიებთ. "სამთა ნადირობა" და "ცამცუმის კოშკი" თქმულების ძირითად ვერსიებში ლექსად არის შესული. პირველს "ამირანის ფერხულის" ან "სანადიროს" სახელწოდებით საფერხულო სიმღერითაც ასრულებდნენ სვანეთში საერო და რელიგიურ დღესასწაულებზე. საყურადღებოა, რომ "ამირანის ფერხულისა" და "დალილ კოჯა ხელღვაუაღეს" ფერხულს ფეხის მოძრაობებიდან 14 საერთო აქვთ, 2 – განსხვავებული. "ამირანის ფერხული" და "ლილეს ფერხული" კი ფეხის მოძრაობებით არ განსხვავდებიან [2]. "სამთა ნადირობისა" და "ცამცუმის კოშკის"



ფრაგმენტებს ნადურ ლექს-სიმღერებშიც ვხდებით. ამ ლექს-სიმღერების პირვანდელი ფუნქცია ციური ძალებისაგან ამინდის, მზის გამოთხოვა იყო [3].

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ასტრალური რელიგიის შექმნის პარალელურად მოხდა ასტრალური მითების შექმნაც. ასტრალურ რანგში ავიდა მონადირეობის, მესაქონლეობის, მოგვიანებით კი მიწათმოქმედების წარმოდგენები, ასტრალური სამყარო მიწიერი სამყაროს ასლი გახდა. ასტრალური მითები ციური სხეულების მოძრაობას, ცაზე მიმდინარე პროცესებს მითოლოგიური სიმბოლოებით ასახავდნენ, რომელსაც განასახიერებდნენ ხთონური არსებანი: მონადირეები, მწყემსები, ცხოველები და სხვა. ციმბირის ზოგიერთი ხალხი დიდი დათვის თანავარსკვლავედს წარმოიდგენდა როგორც ლოსს, ცხენ-ირემს და მას უკავშირებდა ლოსზე ნადირობას. ოთხ ვარსკვლავს ისინი ლოსად მიიჩნევდნენ, სამს კი მონადირედ. ზოგჯერ შვიდივე ვარსკვლავი ლოსი იყო, ხოლო მონადირე თანავარსკვლავედის გარეთ აღიქმებოდა [4]. ბურიატების წარმოდგენით ორიონის თანავარსკვლავედი სამ ფურ ირემზე ნადირობის სცენას ასახავდა. ირემს მონადირე კობუნდვი ან კოგოტეი მისდევდა ძაღლებითა და სანადირო ფრინველებით [5]. ასტრალურ მითოსზე აგებული რუსული ხალხური გამოცანა "Велико поле (море) колыбанское, много на нем скота астраханского, один пастух как ягодка", სადაც "поле" ან "море" არის ცა, საქონელი – ვარსკვლავები, მწყემსი კი მთვარე [6]. მონგოლები თვლიდნენ, რომ დედაბერმა დაღვარა რძე, საიდანაც ცაზე "რძოვანი გზა" გაჩნდა [7], ჩვენებური "ირმის ნახტომი". ბერძნული მითით "რძოვანი გზა" ღვთაება ჰერას მიერ დაღვრილი რძის წვეთებია [8]. ქართული გადმოცემით ირემი ხარს გასჯიბრებია ცის გადარბენაში, დიდი სირბილისაგან გაბერილა და მომკვდარა, დარჩენილა მხოლოდ მისი ნაკვალევი ცაზე, რომელსაც "ირმის ნახტომი" ჰქვია [9].

"ყოველ ღამეს ლურჯად მოჭიქულ ზესკნელში ვარსკვლავები იდუმალი ფუსფუსით ნაპერწკლებივით უჩუმრად რომ ატკაცუნდებიან, ცისიერიდან ცისიერამდე განზიდული მქრქალი ნაცრეცი გამოჩნდება. ქართველი ხალხი მას "ღვეის ნამუხლარს", უფრო ხშირად "ირმის ნახტომს" უწოდებს. ქართული პაგანისტური ოქროსრქიანი ირმის ეს "დანატლიკი" მთელ ცარგვალში ისეთი დიდებულებით გაიმართება, რომ მიწიდან ავარდნილ ასტრალურ ირემს თითქოს მთელი ზესკნელი მართლაც თქრიალით გადაერბინოს და მეორე მხარეს კვლავ მიწაზე დაშვებულ იყოს" – წერდა დემნა შენგელაია [10]. მისი აზრით „ამირანის ნადირობისა“ და „ცამცუმის კოშკის“ ეპიზოდები ასტრალურ მითოსზე ამოზრ-



დიღნი არიან. „მთაზე დაყრდნობილი ბროლის კოშკი ხომ იგივე ცისიერია, ცარგვალია, რომელსაც ამირანმა „გარეგურგვლად“ ამაოდ უარა და კარი მაინც ვერ უპოვა, ბოლოს მგლის მუხლი სწორედ იმ ადგილას ჰკრა, „სადაც რომ მზემ პირი მოჰკრა“ და ბროლის კოშკში-ზესკნელში ისე შეიჭრა. ... ხომ არ არის ამ სიუჟეტურ პასაჟში გადმოცემული ნიშანდობლივი მომენტი, როდესაც „ზოდია ლომისა ივლისის 23-ს მიითუალავს მზესამ (საბას ლექსიკონი, იხ. „ზოდია“)“ – სვამს კითხვას ავტორი [11]. მისი ვარაუდით „ცამცუმის კოშკის“ ეპიზოდი მზის წლიური მოძრაობის იმ მონაკვეთს უნდა ასახავდეს, რომელსაც ლომის ზოდიაქო ჰქვია და 23 ივლისსა და 23 აგვისტოს ემთხვევა. „ამირანიანის“ ქართველი მთქმელი ამ ირმის (თეთრი შუნის) ნაფეხურს ეშმაკის დანატლიკს იმიტომ უწოდებს, რომ ის წარმართულია. . . . ჩვენს ასტრონომიულ რძოვან გზას ანუ „ეშმაკის დანატლიკს“ ქართულად ირმის ნახტომი იმიტომ ეწოდებოდა, რომ ქართველ ხალხს კარგად ესმოდა წარმართული აზრი ამ სახელისა: აკი ამიტომ უცვალა სახელი ახალ რწმენაზე დამდგარმა ხალხმა და მას კრისტიანული „იერუსალიმის გზა“ უწოდა, მაგრამ ოქროსრქებიანი ირემი მაინც ურყევად მდგარა ქართველი ხალხის შეგნებაში“ – აღნიშნავდა დ. შენგელაია [12].

უძველეს საქართველოში, ისე როგორც დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში, რელიგიის ასტრალიზაციას ასტრალური მითოსური წარმოდგენების ჩამოყალიბების პროცესიც თან ახლდა. ვ. ბარდაველიძემ შეისწავლა ქართველ მთიელთა რელიგიური რწმენის მაგალითზე ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა განვითარების უძველესი საფეხური, პანთეონის შემადგენლობა, იერარქია და მათი ბუნება, რომლის კვალი ხალხურ შემოქმედებაშიც იძებნება. უძველეს ღვთაებათა იერარქიაში ღმერთის შემდეგ პირველობას ეცილებოდნენ მზე და „ნასისკარ კვირაე“ – კვირია (იგივე, ცისკრის ვარსკვლავი). კვირია – ცისკრის ვარსკვლავი მზის წინ იდგა [13]. ღვთის კარი, სადაც იკრიბებოდნენ ასტრალური ღვთაებები ცის ღვთაების – ღმერთის საბრძანებელი იყო. ამირანის თქმულებაში ამირანი (ცისკრის ვარსკვლავი) მთავარი პერსონაჟია. სხვადასხვა ვერსიებში მასთან ერთად დგანან უსუპი (მზე) და ბადრი (მთვარე). ასეა „სამთა ნადირობისა“ და „ცამცუმის კოშკის“ ეპიზოდებშიც. „ამირანი და ძმანი მისი სანადიროდ წაბრძანდისი“ [14], „სამნი ძმანი წამოვედით: ბადრი, უსუპ და ამირან“ [15], „სანადიროდ გაემგზავრნენ ამირან და ძმანი მისი“ [16], „ამირან და ემანი მისნი სანადიროს წასულიყვნენ“ [17] – გვიამბობენ ვარიანტები. ერთი ვარიანტით ამირანი ბიძებთან ერთად მიდის სანადიროდ, ამირანი უსუპისა და მზეთუნახავის შვი-



ლია, იგი ხმლით დაიბადა [18]. ხმალი მამრობითი მზის სიმბოლოა [19], რომელიც ამირანს დაბადებისას მამისაგან – უსუპისაგან (მზისგან) მემკვიდრეობით უნდა მიეღო. მეორე ვარიანტის მიხედვით ბადრი და უსუპი ამირანის ბიძაშვილები არიან, თავად ამირანი სულთანის შვილია. სულთანი ერთ ტრიალ მინდორზე ექვსი თვე შიგნიდან უკარო კოშკს აშენებს, გარდაიცვლება და კოშკში ასვენია. ამირანი ბიძაშვილებთან ერთად მამის კოშკის საძებნელად მიდის. ამ ვერსიაში კოშკის ძეხვის მოტივს მოსდევს ნადირობის ეპიზოდი. ამირანს ბადრი კალთაში გამოკრული მოჭყავს [20]. ყველა დასახელებულ ვერსიაში სამივენი ერთი ოჯახის წევრები არიან. სანადიროდ მიმავალთ გზაზე ირემი წამოუხტებათ „ცას სწვდებოდა რქანი მისნი“ [21], „წინ ირემი წამოუხტათ ოქროსია რქანი მისნი“ [22], „მინდორს კვალი მაუკვლიეს, დანატლიკი ეშმაკისი“ [23], „მთას ირემი წამოუხტათ, ოქრო იყო რქანი მისნი“ [24]. ამირანი ირემს ისარს ესვრის მკერდში ან მხარში. ოქროსრქიანი ირმის ვარიანტში ირემს ისარი არ ეკარება, თუმცა არც მკერდში დაჭრილი ირემი კვდება, იგი გზას აგრძელებს, მის კვალს სამეული კოშკთან მიჰყავს. ოქროსრქიანი ირემი წარმართული ღვთაებრივი ნადირია, დაჭრილ ირემსაც უნდა ჰქონდეს შენარჩუნებული ღვთაებრიობის ნიშანი – უკვდავობა. ამირანიც ღვთაებრიობის სიმბოლოს – ისრის მატარებელია [25]. თუმცა თქმულებაში არის ცდა მისი ჩვეულებრივ მონადირედ წარმოდგენის, რომლის ისარს არ იკარებს ირემი, ამირანი ვერ კლავს ირემს. ი. სურგულაძეს ნაშრომში „ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა“ მრავალი მაგალითი მოჰყავს, სადაც ირემი ასტრალური ნიშნის მატარებელია და დაკავშირებულია ცისკრის ვარსკვლავთან, მზესთან და მთვარესთან [26]. ცისკრის ვარსკვლავი სამსახოვანია – დილის, საღამოს და ღამის. ჩვენს წინაპრებს სწამდათ ცაში კარის არსებობა, რომელიც განთიადისას „აედებოდა“ და იწყებოდა დღე. განთიადს „ცისკრის აღებას“ ან „ცისკრის გაღებას“ უწოდებდნენ. დღის დასასრულს „მწუხრი“ ეწოდებოდა. ძველ ქართულში „წუხვაი“, „და – წუხვაი“ დახურვას, დახუჭვას ნიშნავდა [27]. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცისკრის ვარსკვლავს, რომელიც დღის, მზის მომყვანი, გამთენებელი იყო, ჩვენი წინაპრები უკავშირებდნენ ცის კარის გაღებას და ცისკრის ვარსკვლავიც ამიტომ უნდა დარქმეოდა. ცის კარის „დაწუხვაც“ ანუ დახურვაც ანუ ბინდის დადგომა მის მეორე გამოვლინებას უკავშირდებოდა და მას მწუხრის ვარსკვლავს უწოდებდნენ. ცისკრის ვარსკვლავის მესამე გამოვლინებას ღამით ღამის ვარსკვლავი წარმოადგენდა. ამირანის თქმულების ის ფრაგმენტი, სადაც ამირანი – ცისკრის ვარსკვლავი ბადრის – მთვარეს კალთაში



გამოიხვევს ღამის ვარსკვლავისა და მთვარის მითოსური დესაკრალიზებული ეპიზოდია. ამირანის თქმულებაში ცისკრის ვარსკვლავის სამივე გამოვლინების მითოსის კვალი ჩანს.

თქმულებაში ხაზგასმულია ამირანის - ცისკრის ვარსკვლავის, როგორც მზისთვის გზის მხსნელის, მზის მომყვანის ფუნქცია. იგი დევს გვერდს გამოსჭრის და ჩელტს მიუყენებს გვერდის მაგივრად. „ამირანს რომ ჩელტი არ მიეყენა, ქვეყანა დაიდუპებოდა: როცა მზე ბნელდება - დევი (გველეშაპი) ჰყლაპავს. მზე ხის გვერდს მალე სწვავს და ისევ გამოდის ქვეყნის სანათებლოდ” - მოგვითხრობს თქმულება [28]. ცნობილია, რომ უძველესი ხალხური წარმოდგენებით დევი და გველეშაპი ერთი სინონიმური მწკრივია, როგორც მზის მშთანთქმელი [29]. ამირანის თქმულებაში ბაყბაყ-დევი (გველეშაპი) ღამის, სიბნელის მითოსის დესაკრალიზებული სახეა. ეს კარგად ჩანს „ცამცუმის კოშკის” ეპიზოდში. „ირმის ნახტომის” ან „ეშმაკის დანატლიკის” გზით სამეული კოშკთან მიდის. კოშკი მინდორზეა ან მთაზეა, მისი წვერი ცას სწვდება, იგი ბროლისაა, ან ბასრი ქვის, აგურის ან ქვიტკირის. კოშკი ცის სიმბოლოა, რომლის კარის „შემბმელი” ამირანი - ცისკრის ვარსკვლავია. „სადაც რომ მზემ სხივი სტყორცნა, ამირანმა - მუხლი მისნი; კოშკმა პირი გააღო, იქ შეიბა კარი მისნი” [30]. ამირანი - ცისკრის ვარსკვლავი ცაზე აღმოსავლეთიდან შედის, კოშკის - ცის კარსაც ის აღებს. ვის საშველად მივიდა ამირანი? კოშკში მწოდლიარე ღომის „საწყალის და საბრადლისის”, რომელიც უსუპის ძმისწულია ან დისწულია [31]. მას ცამცუმი ჰქვია. იგი მიცვალებულია, მარჯვნივ ცოლი უწევს, მარცხნივ დედა, თავით მამა, ფეხით და, აქვეა მისი ლახტი, ფარი, ხმალი, რაში და ოქრო, აქვეა წერილი, რომელშიც ითხოვს შური იძიონ ბაყბაყ-დევზე. ერთი ვერსიით, როგორც ადრე ავლნიშნეთ, კოშკში ამირანის მამა სულთანია, იგი "დისწულია ხატავრისი" [32]. ამ სახელს კავშირი უნდა ჰქონდეს სიტყვა "ხატავერასთან", რაც ჭრელსა და აფერადებულს ნიშნავს [33]. ფერადი-ნათელი, აჭრელებული მზის ნიშანია, აქ სულთანი უსუპის-მზის დისწულია. ამრიგად ცამცუმი-სულთანი ერთი სინონიმური მწკრივი უნდა იყოს. თქმულების სვანური ვერსიით ცამცუმი დაბორკილი ჰყავს აბრეშუმის ბალახებით დევ-ბაყბაყს. დევი მას ყოველდღე ფრჩხილებს აჭრის რომ ვერ შესძლოს თავის დახსნა. ამირანი კოშკში შესვლამდე კლავს დევს და ცამცუმს ეძლევა საშუალება ფრჩხილებით თავი გაინთავისუფლოს [34]. ცნობილია, რომ ღომი მზის სიმბოლოა, ახალგაზრდა ღომი - ამომავალი მზეა, სუსტი და უძლური - ჩამავალი [35]. ოქრო მზის ღითონია, ლახტი მზის იარაღია [36], ცხენი ღვთაების ატრიბუტია [37]. ამრიგად



„ცამცუმის კოშკის“ ეპიზოდში ჩანს ცაზე ჩასული მზის მითოსის კვალი, მზის მტერი არის ღამე – სიბნელე – ბაყბაყ-დევი, რომელიც უნდა დაამარცხოს ამირანმა – ცისკრის ვარსკვლავმა და გზა გაუხსნას მზეს, რომ მზემ შესძლოს ხელახლა ამოსვლა. „ცამცუმის კოშკის“ ეპიზოდს და დევის გვერდში ხის ჩელტის ჩადგმის ეპიზოდს ერთიდაიგივე შინაარსობრივი დატვირთვა აქვთ – ამირანის – ცისკრის ვარსკვლავის მიერ მზის დახსნის სიბნელისგან, ღამისგან – დევი - გველეშაპისგან. უნდა აღინიშნოს, რომ ბაყბაყ-დევის და მის ოჯახის წევრებს, ტაროსის გამომწვევ ციურ ძალებთანაც აქვთ კავშირი. დევი პირცეცხლიანია [38], დევის დედა პირიდან ცეცხლს ჰყრის [39], დევის და გაიცინებს და ცეცხლს აჩენს, ტირის და წყალი მოვარდება [40], დევს წმ. ილიას სამი ალი ჰყავს [41]. ხალხურ წარმოდგენებში ელია – ღრუბელთა საქმის გამგებელი, ძველი წარმართული ტაროსის ღვთაება ილია წინასწარმეტყველთან არის ხშირად გაიგივებული [42]. ხალხური გადმოცემით ბრმა ილია უძღვება წინ სეტყვას და წვიმას, რადგანაც ბრმა არის, ამიტომ ვერ ხედავს და სეტყვას და წვიმას ხან სად დაჰკრავს და ხან სად [43]. ამირანის მიერ წმ. ილიას ალების მოკვლის ეპიზოდი ამირანის – ცისკრის ვარსკვლავის მიერ ავღრის თავიდან აცილებას უნდა გულისხმობდეს. ამირანი ცამცუმის კოშკში შესვლამდე, მის დახსნამდე კლავს ალებს, ქმნის ამინდს მზის მოსაყვანად. საყურადღებოა, რომ ბაყბაყ-დევმა იცის ყამარის სამყოფელი, იგი ასწავლის ამირანს მისკენ მიმავალ გზას. ყამარის ოჯახიც ტაროსის ღვთაებრივ ძალებთან წილნაყარია, მამა – ცა-ღრუბლების გამგებელია, ელვა – ჭექის ბატონია, მისი ჯარი ქუხილს, ღრუბლებს და ქარს იწვევს, ცოლი – წვიმას [44]. ყამარიც ამ ღვთაებრივი ოჯახის წევრია და შესაბამისად ელვა-ჭექის ცეცხლის მფლობელი. ამაზე მიუთითებს მისი ატრიბუტების – ჭურჭლის ჯამების ხმაურიც, რომელიც მთელ ცას სწვდება [45]. ამირანს – ცისკრის ვარსკვლავს თქმულებაში შეთავსებული აქვს, როგორც მზის მხსნელის, მზის მომყვანის ფუნქცია, ასევე ციური ცეცხლის – ელვის ცეცხლის მომპოვებლის ფუნქციაც, რაც პერსონიფიცირებულია ყამარის სახეში. საყურადღებოა, რომ პრიმიტიული წარმოდგენებით ცეცხლი მზისგანაც წარმოიშვებოდა და ის მზის წარმომადგენელი იყო მიწაზე, ამავე, დროს ცეცხლი ელვასაც უკავშირდებოდა [46]. ამრიგად ამირანი ციური ცეცხლის ორივე გამოვლინებასთან წილნაყარია. ჩვენი აზრით ამირანის – ცისკრის ვარსკვლავის სინათლესთან და ცეცხლთან კავშირის მითოსური ძირები უფრო ღრმა შესწავლის საგანი უნდა გახდეს.

ამირანი ამარცხებს ბაყბაყ-დევის (გველეშაპს), მას უხდება დევის (გველეშაპის) მუცელში მოხვედრა და იქიდან გამოსვლა.



თუ დევი-ვეშაპი ღამეს, სიბნელეს განასახიერებს, მაშინ ცისკრის ვარსკვლავის ღამის გამოვლინებაა დევის მუცელში მოხვედრილი, მან უნდა გაიაროს ღამეული, ბნელი სივრცე (დევის – ვეშაპის მუცლის სახით), რომ ასაკოვანი ღამისეული ვარსკვლავი გამოვიდეს ამ სივრციდან უკვე ცისკრის ვარსკვლავის დილის გამოვლინებით, ბუნებრივია გაახალგაზრდავებული სახით. სწორედ ცისკრის ვარსკვლავის დღე-ღამური მოძრაობის პროცესის გამომხატველია ამირანის მოხვედრა ვეშაპის (დევის) მუცელში და თმაწვერგაცვენილი ამირანის გამოსვლა ვეშაპის მუცლიდან [47].

ამრიგად „სამთა ნადირობისა“ და „ცამცუმის კოშკის“ ეპიზოდები ვარსკვლავური მითოსური ციკლებით არის ნასახრდოვები, სადაც მთავარი ფუნქცია ცისკრის ვარსკვლავს – ამირანს აკისრია, როგორც მზის მხსნელისა და მზის მომყვანის. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ ამ ორი ეპიზოდის ფრაგმენტები ნადურ ლექს-სიმღერებშიც არის შესული. ნადური ყანური შრომის სათქმელი ლექს-სიმღერაა, რომელიც სრულდებოდა თოხნის, ტეხვის, მკის, ლეწვის, ცეხვის, ჩალა-ბზის ალების, რჩევის დროს [48]. შრომის ამ პროცესს სჭირდებოდა მზიანი ამინდი ყანის დროულად დასამუშავებლად, მოსავლიანობისთვის. ხალხის რწმენით ნადურ სიმღერებს მაგიური ძალა ჰქონდათ და მზისა და ამინდის კეთილდღეობაზე ზემოქმედებდნენ. მზის – ღომის – ცამცუმის – ჩასული მზის ამოსვლაზე დამოკიდებული იყო ყანის მოსავალი. „სამთა ნადირობისა“ და „ცამცუმის კოშკის“ მოტივებიც ხომ მზის მოყვანის, სიბნელისგან დახსნის პროცესის მითოსური წარმოდგენის დესაკრალიზებული ფრაგმენტია, სადაც დამხსნელის ფუნქცია ამირანს – ცისკრის ვარსკვლავს აკისრია. ამ ეპიზოდების საკრალურობამ და მზესთან კავშირმა განაპირობა მათი მოხვედრა ნადურ ლექს-სიმღერებში. ქვემოთ მოგვყავს მათი ნიმუშები:

„ადილეი, ადილეი ჰაააპე,
ადილეი ჰაააპე, ადილეი ვოჰოჰოჰოჰოია,
მინდორში სახლი იდგა ჰოი,
სამჯერ გვერდი შევეურბინე ჰოი,
ვერსად ვნახე კარი მისი, ჰოი,
ერთსა ადგილს ცხრაკლიტულსა, ჰოი,
მზისა ლანდი შთადგომოდა, ჰოი,
ვკარი ქუსლი, მით შევედი, ჰოი,
შითა ღომი დაწოლილა, ჰოი,
მეჯინიბე თავს ადგია, ჰოი,
ადი, ბიჭო, მეჯინიბე, ჰოი,
წყალი ასვი და აჭამე, ჰოი,
თუ არ აჭამევ მოგიკვდება, ჰოი.“ [49]

ან: „შარაზედა კვალი ვნახე, ჰოი,
პატარაი ნადირისა, ჰოი,
დავეყვ კვალსა, დავეზდევენე, ჰოი,
ჩასულიყო წყაროზედა, ჰოი,
რომ დავინახე წყალს სმიდა, ჰოი,
რომ ჩავედი და შემიტყო, ჰოი,
შემიშინდა, შემიფრინდა, ჰოი” [50]

როგორც ვხედავთ ამირანის ვერსიებში ცალკეული მოტივებისა თუ ეპიზოდების კლასიფიკაცია, შესწავლა და ანალიზი, ხალხური შემოქმედების სხვა უანრებში მათი პარალელების ძებნა საშუალებას გვაძლევს გავიაზროთ ჩვენი წინაპრების მითოსური რწმენა – წარმოდგენების რომელი საფეხურის ციკლები დაედო საფუძვალად ამირანის თქმულებას.

ის, რომ წინამდებარე ნაშრომში განხილული ეპიზოდები პოულობენ საერთოს მზის, ამინდის გამოსათხოვარ ნადურ ლექს – სიმღერებთან და მზის სადიდებელ „ლილეს ფერხულთან” ამყარებენ ჩვენს მოსაზრებას აღნიშნული ეპიზოდების ასტრალური მითოსიდან წარმომავლობის შესახებ.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. კოტეტიშვილი ვ., ამირან-პრომეთეს თქმულება, რჩეული ნაწერები, საბჭოთა საქართველო, თბ., 1967, გვ. 334. 2. თათარაძე ა., ძველი ქართული ფერხულები (სვანური), თბ., 1976, გვ. 17-18 3. ჭელიძე გ., ნადური ლექს-სიმღერები, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, IX, თბ., 1988, გვ. 37- 41. 4. Потанин Г.Н., Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1899, с. 742-743. 5. Потанин Г.Н., იქვე, с. 280. 6. Потанин Г.Н., იქვე, с. 192. 7. Потанин Г.Н., იქვე, с. 762П. 8. Мифы народов мира, Энциклопедия, т. 1, М., 1987, с. 117. 9. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, საბჭოთა მწერალი, თბ., 1961, გვ. 381-382 10. შენგელაია დ., ირმის ნახტომი, თხზულებანი, II, საბჭოთა საქართველო, თბ., 1960, გვ. 492. 11. შენგელაია დ., იქვე, გვ. 493 – 494. 12. შენგელაია დ., იქვე, გვ. 494 – 495. 13. ბარდაველიძე ვ., ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. X, 1959, გვ. 168 – 169. 14. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, თსუ, 1947, გვ. 282 15. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 327. 16. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 331. 17. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 353. 18. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 272. 19. Керлот, Хуан, Эдуардо, Словарь символов, REFL-book, М., 1994, с. 320-323. 20. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 280 – 281. 21. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 273. 22. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 297. 23. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 314. 24. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 302. 25. Керлот, Хуан, Эдуардо, იქვე, с. 296. 26. სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, მეცნიერება, თბ., 1986, გვ. 83, 84, 87, 107, 115. 27. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, შესავალი, წიგნი

- I, თბ., 1950, გვ. 146. 28. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 360. 29. ჩაჩავაძე მ., ქართული ფოლკლორი, IV, მეცნიერება, თბ., 1974 გვ. 132. 30. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 302. 31. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 339. 32. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 282. 33. დლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, განათლება, თბ., 1984, გვ. 741, 34. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 370. 35. Керлот, Хуан, Эдуардо, იქვე, ს. 286. 36. ეტლთა და შვიდთა მნათობთათვის, ასტროლოგიური თხზულება XII საუკუნისა, გამომც. შანიძე ა., თბ., 1975, გვ. 38-39. 37. Мифы народов мира, Энциклопедия, т. 1, М., 1987, с. 666. 38. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 282. 39. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 274. 40. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 310. 41. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 369. 42. ჩიქოვანი მ., ქართული ეპოსი, I, თბილისი, 1959, გვ. 173. 43. ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი თ.რაზიკაშვილის მიერ, თბ., 1909, გვ. 26. 44. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 371, 329, 320. 45. ჩიქოვანი მ., იქვე, გვ. 320. 46. Штернберг Л Я., Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, с. 367-370. 47. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 317. 48. ჭელიძე გ., ნადური ლექს-სიმღერები, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, IX, თბ., 1988, გვ. 35. 49. ქართული ხალხური პოეზია, შემდგ. თ. თქროშიძე, ფ. ზანდუკელი, X, მეცნიერება, თბ., 1983, გვ. 54. 50. ქართული ხალხური პოეზია, იქვე, გვ. 54.

უწმინდურნი და ნაწილიანნი

ქაჯ-ეშმაკნი ყველაზე უკომპრომისო ბრძოლას ღვთის რჩეულ, „ნაწილიან“ ადამიანებს უცხადებენ. ისინი ყველაზე მეტად იქცევენ უწმინდურთა ყურადღებას და ისეთი გამუდმებული ბრძოლაა გამართული ნათლითმოსილთა და უწმინდურთა შორის, რომ ეს დაპირისპირება ხშირად ხალხური საგმირო ბალადის მძაფრ სიუჟეტს მოგვაგონებს.

როგორც მიუთითებენ, „ქართველ მთიელთა მითოლოგიური ცნობიერების მყარი ნიშნითაა აღბეჭდილი უტყუარობის პრეტენზიით შემკული დაუჯერებელი ამბები თემ-სოფლისათვის მაშვრალ სახელხმიან სახალხო გმირებზე, რომელნიც საყმოს რიგითი წევრებისაგან ზებუნებრივი თვისებებით – განგებისაგან მინიჭებული „მორჭმულობით“, ეტლიანობა-დავლათიანობით, ანდა, უკეთეს შემთხვევაში, ნაწილიანობით გამოირჩევიან... გმირის სასწაულებრივი დაბდების ფოლკლორული მოტივი საერთაშორისო გავრცელებისაა. გამონაკლისს ამ მხრივ არც ქართული სინამდვილე წარმოადგენს“ [1, 447].

ვნახოთ, როგორ ნიღბავს საიდუმლოს ნაწილიანი ადამიანი, ვინც კარგად უწყის: თუ „გაითქმება საიდუმლო“, აღსასრული გარდუვალია. „ორ პერანგს იცვემდავ, ვინც ნაწილიან იყოვ, ერთს წაღმავ, მეორეს – უკულმავ“ [4].

რად იცვამს ორ პერანგს „რჩეული“, რას ფარავს? უპირველესად სინათლეს, რომელიც ძილის დროს, განსაკუთრებით ღამე, დაადგება ხოლმე ნაწილიანს. ერთს წაღმა იცვამს, ნიშნად „წაღმართობისა“ და მეორეს – უკულმა – ეს უწმინდურთაგან დაცვის თავისებური ნიშანია. „უკულმ პერანგჩაცმულ ადამიანს მავნე ვერ ეკარების“.

ისევე, როგორც კვრივში შესული ადამიანი მიზეზდება, თუ მას იქ შესვლის უფლება არა აქვს, „საიდუმლოშელახული“ ნაწილიანიც, რომელსაც თავის თავში აქვს „ღთის წილი“, ამ საიდუმლოს გამუდმებულობის შემდეგ ავადდება და მარცხდება – „ელაკებ ნაწილ“, როგორც ჯვარის განძი უნდა იყოს წმინდად შენახული, ასევე სჭირდება სიწმინდე და უსაფრთხოება ნაწილს.

„სრუ მთხილად სამყოფოი აქვ ნაწილიანს, სუ ყველა იმას ესევის: ეშმაკიც, სურვიელიც (გველი)“ [4].



„ნაწილიანს გველ ემტერების“, - ერთხმად გვაუწყებენ ხალხური გადმოცემები, ნაწილიანი პიროვნება მაღლიანი და დავლათიანია. „მაღლიანს კაცს ავი სული ემტერება, უნდა შეაცდინოს, ღმერთს გადაუყენოს, ღმერთი გაუნაწყრომოს“ (ვაჟა).

„გამოქვეყნებული თუ ბოლო ხანს მოპოვებული ფოლკლორული მონაცემებით, გველის თვალი („ძვირფასი ქვა“, „თავ-იაგუნდი“, „უფლის ნაწილი“) სწორედ ჯვარ-ხატებში ინახება, სადაც მას ცხრა-კეც ტილოში ახვევენ და კრძალვა-რუდუნებით ათავსებენ ხუცეს-ხევისბრები ვერცხლის თასში ან სპეციალურად დამზადებულ ქვის ბუდეში“ [1, 456].

„ნაწილიანს გველ ემტერების“... ამგვარი რწმენის საპირისპირო ვითარებას გვიჩვენებს ერთი ჩანაწერი, რომელსაც მასში მოთხრობილი ამბის დოკუმენტურობა მატებს დამაჯერებლობას.

„ჩემ კაცს ორ ნატყვიარ სჭირდ, ერთ ჭიელთ დაკრულ, მეორე - ბისოელთა. ერთ ბარკალში სჭირდ, მეორე ხეცროზე (თედოზე), ორივე მარცხენა ფეკზე, მაგრამ არ კოჭლობდ. ექიმ ხყვანივ, მშაველათ გიგიად, კარწაულთელ, იმ ნატყვიარობის დროს იმან თქვაევ: რო დავხკსენივ, ჭრილობაშიავ ორნ თეთრ გველნ, სრუ პატარუანივ, თითის სიგრძონ იყვნესავ, ღლოკდესავ, სრულ გასუფთაულ იყვავ ნაჭრევივ. - იმასავ ექიმ არ უნდავ, თავის ექიმ ხყავავ, თქვაევ გიგიადავ... დედამ თქვისავ, რო წელთძირობასავ რაცა გინდა მახვდასავ, არ მაკვდებავ, წელსზე-ვითობას რო რა მახვდასავ, მაკვდებავ... პირისას აშუქებსავ. კვებულაის დედამ თქვის: მე გამიწირისავ შენ დედამთილმავ, მითხრისავ, ველზე ნუ დააძინიდივ, გველ ტაროცობსავ (ემტერებაო) სახლჩი დავაძინევ, კიბეჩი რო ჩავკედივ, პირისას ამაყრილ მანათისოდენ შუქნ ლიპლიპებდესავ, ჩავხენეო, ჩაიკრიფნესავ.

გულის პირების შუაჩი ნიგოზ როა, აიძთვენა ჰქონდის, მაგარი, კელს კი ვერ მახკიდებდ, აოდ რო იყვ, ბოლოს წელს თქვის: იჩუჩებავ, დავავ, წელს აღარ გადავშჩებივ, ცუდად იყვის. შაბათამდე არ მაკვდებავ, ნუ გეშინისთავ, შაბათ გათენებაი-დ დაილუპ. შვიდ წელ გა-თავდება ამ ზამთარ. ებძვის გველ ნაწილიანს“ [4].

ბუბიკა ჭინჭარაულის ამ ნაამბობში ნათელი აქვს მოფენილი მისი ქმრის ნაწილიანობას და კიდევ: „გველი, რომელიც ტაროცობს“ ბუბი-კას მეუღლეს და „ორნ თეთრნ გველნ“, რომელნიც ჭრილობას ულო-კავენ და მკურნალობენ ისე, რომ ექიმი უხმოდ ტოვებს ავადმყოფს და დარწმუნებით აცხადებს, რომ დაჭრილს „თავისი ექიმი“ ჰყავს, რომელთან შედარებითაც უძლური და სასაცილოა „დასტაქარი“.



ეტყობა, „მკურნალი გველის“ სხეულით ტარების მოტივი არ არის ქართული ცნობიერებისათვის. მსგავს მოტივს ვხვდებით ნიკა აგიაშვილისადმი გაგზავნილ შატილიონ ნისლაურ ჯალაბაურის პირად წერილში, სადაც ჰყვება თავის მამა ლევანზე, რომელიც მტერს სასიკვდილოდ ოთხჯერ დაუჭრია და ოთხჯერვე გადამრჩალა, ბოლოს ხმა გავრცელებულა ხალხში: „ლევანს გველი ჰყავს ტანში და ის არჩენსო“. იგივე სიუჟეტი დაფიქსირებულია ვაინახურ თქმულებებში.

აქვე მოვიგონოთ ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონის“ დასასრული:

„ერთს დღესა გველი, ვით ნისლი
გაწოლილიყო ხეზედა“ [3,182].

„გველი ვით ნისლი“... ა. ბაქრაძე ვარაუდობს, რომ იგი ლაშარის ჯვრის განსახიერებაა, მისი სიმბოლური სახეა“ [2, 112-113].

როგორც ღვთიური შეიძლება გამიწრივლდეს (შდრ. დაცემული ანგელოზი), ასევე დაცემული შეიძლება ამაღლდეს. ამის დასტურია თქმულებებში და ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონში“ წარმოდგენილი მკურნალი გველის სახე.

„გველი მკურნალი“ და „გველი ნაწილის წამრთმელ-მტაროცე-ბელი“. ისევ ღვთიური და ეშმაური – ერთმანეთს დასაფრებული, დაპირისპირებული და შეჭიდებული ორი ძალა, ორი საწყისი. საერთოდ, მითოლოგიაში გველი ამბივალენტურია. არის კეთილი (გამაფრთხილებელი) და არის ავი.

ღვთიურისა და ეშმაურის ბრძოლა და დაპირისპირება იარსებებს სამყაროს დასასრულამდე. მათი მტრული ურთიერთობის ფონზე ხალხური მსოფლმხედველობის, ხალხური რწმენა-წარმოდგენებისა და შეხედულებების ბევრი ისეთი ნიუანსი წამოიწევს წინა პლანზე, რომელთაც ძირი უშორეულეს წარსულში აქვთ და ერის ამოუწურავ შემოქმედებით ნიჭსა და პოტენციაზე მეტყველებენ.

თუშეთის სოფელ დანოში თავს მოიკლავს თვრამეტი წლის ულა-მაზესი ქალი, სახელად ალათო. მისი ტრაგიკული ფენომენი ჯერ კიდევ შობამდე ცნაურდება, როდესაც იგი დედის მუცელში ატირდება. გასაგები ხდება, რომ არ იბადება ჩვეულებრივი, რიგითი ადამიანი. ალათოს დედა ყვება: „გამიკვირდავ-გავშრივ, გავკმივ, დიდ ორსულ ვიყვიდივ. კმამალლ ამიტირდავ ალათოივ მუცელშიავ. იმაშივ დამეშინავ, არ კამავ, იცოდინავ. სიზმარიც ვნახევ, პატარა რო მყვანდავ ალათოივ, იმაშინასევ: წყალზე წამოალასავ, უკვე დიდსავ, ზვავ გამუიდაო-დ დმილიავ. სუ თვალ გავაყოლიდივ წყალზე წამოალა ალათოსავ, მეშინოდისავ, რო დიხრჩოვ ალათოივ, ის სიზმარივ თვალწინ დამიდგავ“ [4].



დაიბადება და გამოირჩევა თავის ტოლ-სწორთაგან, წყვეტით გაიხსენებს თავის მეგობარს უკვე სიბერემორეული მოხრობელი: „აო, ბეჩავ, რაგვერთაებ აღარ დიკოცებიან! სამსვია მთვარესავით, პირმირგველა, სახით ხორბლისფერ-სვილისფერ იყვის, თვალეშავ, ყელ მეტა თეთრ, მზიან, დეკის ყვავილისფერ, არც მეტა მაღალა, არც დაბალა, მაძღარ ტანისად, შეკრულ მოკდენილად, მწითურ ლოყებ, ხან ოთხად დაწნულ წაბლისფერ თმებ, სქლებ...თხელა ცხვირ-ტუჩ“.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილ საკვლევ პრობლემასთან არსებითი კავშირი აქვს ალათოს ციკლის თქმულება-გადმოცემებს.

ალათოს დაბადებამდე თამაშდება წინასწარმაცნე ნიშნები, მისი მუცელში ხმამაღლა ატირებიდან დედის სიზმრამდე. გარეგნობის ხატვისას კი აშკარა ხდება, რომ ალათო ნაწილიანია; „ყელ მეტა (ძლიან) თეთრ, მზიან“. ალათოს ყელიდან ემანირებულ შუქს, სხივების მქრქალ ნაკრებად რომ მოძრაობს, „ყვაის (ქერის ფქვილის) ზელვის დროს ტაბაკაზე“ შენიშნავს ამ ოჯახის ბუსურბანი (მუსლიმანი) სტუმარი და ხმამაღლა გაიკვირვებს: საიდუმლო უკვე გათქმულია და ავის მოლოდინი – უცილო... ახლოვდება ეშმაკ-კუდიანთა ზეობის და განსაცდელის გამძაფრების უამი ღვთის რჩეული ალათოსთვის. ამ განსაცდელს ავსული ჭორების მქსელავი უზნეო კაცის სახით მოუვლენს. ალათო ყოფნა-არყოფნის ზღვარზე დგება. დედის სიზმარს გაცხადება ელის. ჯვარის კარს მოურიდებლად გადაჭრის, ხატს გაუთამამდება და ეშმამორეული წმინდა ადგილს დალაზავს, კვრივს შეურაცხყოფს: ამ სურათის მხილველი, იმ სოფელში „კუდიანად“ ცნობილი მოხუცი, ალათოს სიკვდილის შემდეგ იტყვის: „ალათომ რო ჯვარისკარ გადაშჭრავ, შინ მოედოოდ კოტრის ცხობა დავიწყევ, შენდობაიდ ვუთხრავ ალათოსავ“...

უკეთური ადამიანისთვის უკვე ცხადია, რომ ალათო ნათელს გამოეთხოვა და ბნელს შეერთო; იცის, რაც უნდა მოხდეს და ბეჯითად იწყებს მიტაცებული სულის ხსენებისთვის სამზადისს ანუ „სულამოსავალა კოტრის“ ცხობას...

ალათო ბევრის ჩამხვევი და ხმა-ჭკვის ჩამკრეფი ალაზნისკენ აიღებს გეზს და ჩვენთვის უკვე ნაცნობი გამოცდის ადგილზე მიდის: ეს ხიდია. ერთი მხრიდან მეორე მხარეს გადასასვლელ სამზადისშია. სამჯერ შედგამს ფეხს და გადავა. ვერ ბედავს გადავარდნას, ღმერთისაგან ნაბოძებ წმინდა სულს ვერ იმეტებს უწმინდურისთვის. მაინც ეშმამორეულია. ხიდზე დგას, ყველაზე „ნალახ“ ადგილას, აქ „ისინი“ უფრო ბევრნია და ძალიანნი. აჯობებენ და ჩაახვევენ ალაზნის აგორებულ ტალღებს; ჯვარ-ხატის წმინდა კარის დამლაზავს ზარ-ზეიმით ჩაატარებენ მათ თვალწინ დაფენილ წყალ-ჭალაზე. ერთხელაც არ ჩაკარ-



გაკენ ტალღები ალათოს სხეულს. გამანძილების შემდეგ სწორედ ის
 ლეკი დაიჭერს, ვინც პირველმა შეამჩნია რჩეულობა და გათქვა. როცა
 გადაეღობება უკვე უსულო ალათოს გვამს, კიდევ უფრო გაოგნებული
 იტყვის: ტანსრულ ალათოს წელზე ხელი რო მოვკიდე წყლიდან გამო-
 საყვანად, იმის წელი ორი ხელის მუჭში ჩამეტიაო“... მის ღვთიურობას
 მშობელი დედაც ხვდება: მცირეწლოვან ალათოს ძვლები არა აქვს,
 ბამბასავით რბილი და საამოა ბავშვის სხეული. დედა ეკითხება,
 „ალათო, რად დასთა მბილა ხარიო-დ?- მითავ რო დედამ დაგთა
 გამაჩინავ“... პასუხობს ბავშვი... მერე, დაკრძალვის დღემდე, ნესტო-
 ებიდან მომდინარე საკვირველად თეთრ ქაფს სწმენდენ, ქაფს, როგორც
 მანამდე არასოდეს არავის ენახა, „ცხვირებითად საკვირველ ქაფ
 ჩამოზდიოდ თვირთვილნარევსავით“...

„გასვენების დღეს მთელ დანოელთ ქალ-ზალმ ძოწ-შიბ სამკაულ
 იიწყვიტა-დ, იკსნა-დ ზედ აყარიან მიცვალებულს. ცხედარ დიფარ,
 აღარ ჩინდ სამკაულში“ [4].

ახლა დედის სიზმარი. ზვაკი ვისგანაც წამოვა, უკვე გასაგებია.
 წყალზე წასულს რომ „ზვაკი დალევს“ (ზვაკში ავსულნი მოიაზრებიან),
 ნათელია. ჩვეულებრივ ქალს კი არა, ღვთის რჩეულს – ნაწილიან
 ალათოს – ეშმაკისგან ძლეულს, დანოელი ქალ-ზალი ყველაზე უძვირ-
 ფასესს, რაც კი რამ მას აბადია, თან ჩაატანს, ესეც ხომ არ ნიშნავს
 „განძის მძლეველთან“ მის ჩამარხვას? სამკაული ჩადის აკლდამაში,
 მიწის სიღრმეში, ე.ი. საფარველს იღებს. სოფელს განძისგან ძარცვავს
 ამ განძის პოტენციური მოდარაჯე და შემნახველი.

როგორც ვხედავთ, დაპირისპირება ნაწილიანსა და ეშმაურს
 შორის შემზარავი ტრაგედიით მთავრდება.

თქმულება-გადმოცემების მიხედვით, სამყარო წარმოადგენს ბო-
 როტისა და კეთილის ბრძოლის დაუსრულებელ ასპარეზს. ჯადოსნურ
 ზღაპრებში მუდამ სიკეთე იმარჯვებს, ეს არის უმაღლესი დრო,
 როგორც გერმანელები იტყვიან, Hochzeit, ე.ი. ქორწილი. ზღაპარი ხომ
 ქორწილით მთავრდება.

ამ მხრივ სულ სხვა ვითარებაა მითოლოგიურ გადმოცემებში,
 სადაც ღვთის რჩეული ზოგიერთ შემთხვევაში იძლევა დემონისაგან,
 რომლის ერთ-ერთი მაგალითიც არის ალათოს ტრაგედია.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. არაბული ა., „ნაწილიანობის
 მოტივი ქართულ ფოლკლორში, ლიტერატურული ძიებანი, 2 (XVII), თბ., 1987.
 2. ბაქრაძე ა., ფიქრი და განსჯა, თბ, 1972. 3. ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IV, თბ.,
 1964. 4. პირადი საველე რვეულები, 1978-1998 წწ.

„ფრანგული“

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ხშირად გვხვდება ლექსემა „ფრანგ“ და მისგან ნაწარმოები სიტყვა-თქმანი. იმისათვის, რომ ქვევით დამოწმებული ტექსტების გაშინაარსება უფრო გაგვიადვილდეს, დავიმოწმოთ ტერმინის თედო სახოკიასეული განმარტება, მიუხედავად იმისა, რომ იგი თითქოს მხოლოდ საბრძოლო იარაღის სახესხვაობას ეხება.

„ფ რ ა ნ გ უ ლ ი – ძალიან მჭრელი, ფხიანი“...

ფშავ-ხევსურეთში დღემდე დარჩენილია ცალპირი მჭრელი ხმლები საუკეთესო ფოლადისა. საფიქრებელია, რომ ეს ხმლები მათ შეიძინეს ფრანგებისა და სხვა ქრისტიან ევროპელთაგან, პალესტინაში ჯვაროსნული ომის დროს. ბრძოლაში მონაწილეობას ქართველებიც ღებულობდნენ და, შესაძლოა, ევროპული ნაჭედი ხმლებიც იქ შეიძინეს, სამშობლოში წამოიღეს; ძალიანაც აფასებდნენ, როგორც საუკეთესო ფოლადისაგან გაკეთებულებს, რომელთაც ფრანგული დაარქვეს, ე.ი. ფრანგების (ევროპელთა) გაკეთებულებიო¹. იქვე განმარტავს „ფრანგ“ ძირის ზოგ სიტყვასაც: „გ ა ფ რ ა ნ გ ე ბ ა – გაბრაზება, გაანჩხლება, გაწყრომა ადამიანისა, მტრის დაუნდობლობა, სასიკვდილოდ გამეტება; გ ა ფ რ ა ნ გ ე ბ უ ლ ი – გაანჩხლებული, გაცეცხლებული, გამძვინვარებული, უზომოდ გამწყრალი, ისევე მჭრელი და დაუნდობელი მტრის და მოწინააღმდეგისადმი, როგორცაა ფრანგული ხმალი“².

მიუხედავად ტერმინის წარმოდგენილი მშვენიერი ახსნა-განმარტებისა, ზეპირსიტყვიერებაში „ფრანგ“ ძირიდან ნაწარმოები ბევრი ლექსიკური ერთეული ზემოხსენებულს სემანტიკურად ხშირადაა დაშორებული. ასეთის მაგალითი იქნებოდა თუნდაც:

ს ა ფ რ ა ნ გ ე თ ი ს ა ატლასო,
 აღისგან³ გადამეტი ხარ,
 უძირო ზღვაში ნაშობო,
 ლალისგან გადამეტი ხარ.

ა ლ ი ს ნ. ჩუბინაშვილისეული ერთი განმარტება ასეთია: „ალი – მინდორთა და ტყეთა შინა ავი, მავნე, ქაჯი“. თ. სახოკია წერს: „ალი,

¹ თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979, გვ. 664.

² იქვე, გვ. 664.

³ ქართული ზღაპრის მიხედვით, ალი ჯადოსნური სილამაზით გამორჩეული მდედრია, ატყვევებს მნახველს და თვის ნებას კარნახობს (ა.ს.).



ძველი რწმენით, ერთი სახეა ავსულთა, მავნეთა, მდედრობითი სიქესისა, იშვიათი სილამაზისა, გრძელთმიანი, შემაცდენელი ადამიანისა“⁴.

სხვა მაგალითი: შირინგის შუშა ხარ,
ფრანგის სურათი,
უცეცხლო თაფლი ხარ,
უხარჯოთ ხასი⁵.

ხ ა ს ი, ნ. ჩუბინაშვილის განმარტებით, არის „თამამი, გამბედავი“. ხალხური პოეტური კულტურა და, მით უმეტეს, სატრფიალო ლირიკა, უთუოდ თავისებურია სახისმეტყველების მრავალფეროვნებით, სადაც შედარებას მაინც გამორჩეული ადგილი უკავია... „შირინგის შუშა“ და „ფრანგის სურათი“ ყველაზე რჩეულს, ყველაზე უფრო ლამაზსა და მშვენიერს უნდა ნიშნავდეს.

ქვემოთ გადავხედოთ ერთ ხალხურ მინიატურას, ვნახოთ ლექსი „ხომალდში ჩაკვექ, ზღვას გაველ“:

ხომალდში ჩაკვექ, ზღვას გაველ,
ფრანგის ქვეყნები ვნახეო,
სულ დავიარე ხმელეთი,
ვერ ვნახე შენი სახეო.
ანთებულ სანთელს გამსგავსე,
ცისკრის ლოცვაზე გნახეო,
ხელში გეჭირა ყმაწვილი,
ფარსაგ ვერ დაგინახეო.

(ქზპ. ტ. VI, თბ., 1979, გვ. 47).

ლექსის დამოწმებული ვარიანტის გამორჩეულმა თავისებურებამ აკაკი წერეთელიც დააფიქრა: „მსოფლიო გენიოსმა მხატვარმა რაფაელმა, - წერდა დიდი აკაკი, - როდესაც მშვენიერების გამოხატვა უნდოდა, უკეთესი ვეღარა მონახა და მშვენიერ მადონას მისცა ხელში უმშვენიერესი ყრმა, რომელსაც ზედ დაქათქათებს დედა. მე დარწმუნებული ვარ, რომ ამ შაირის დამწერს არც ეს სურათი უნახავს და არც რაფაელი გაუგონია, მაგრამ ზეგარდმო შთაგონებამ მიიყვანა რაფაელის აღფრთოვანებამდე“⁶.

წარმოდგენილი ხალხური ლექსი ლამის გახმოვანებული ასლგადაღებაა დიდი იტალიელი ფერმწერისა და არქიტექტორის რაფაელის (რაფაელო სანტი) მიერ 1515-1519 წწ. შესრულებული სიქსტის მადონას გახმაურებული მხატვრული ტილოსი, რომელიც ახლა დრეზდენის

⁴ თ. სახოკია, მითითებული ნაშრომი, გვ. 16.

⁵ ქართული ხალხური პოეზია თორმეტ ტომად (ქვემოთ ქზპ), ტ. VI, გვ. 52.

⁶ ვიზოწმებთ - მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956, გვ. 137.

სურათების გალერეაშია წარმოდგენილი. გასაგებია, რომ „ღვთისმშობელს (ყრმა იესოსთან ან იესოსა და იოანე ნათლისმცემელთან ან „წმინდა ოჯახის“ სხვა წევრებთან ერთად) ხატავს როგორც ახალგაზრდა, იდეალურად ლამაზ, მაგრამ მიწიერ ქალს“⁷.

დაკვირვებული თვალი უთუოდ ხედავს ანალოგიებს რაფაელის „სიქსტის მადონასა“ და ზემოხსენებული ხალხური ლექსის პლასტებს შორის.

ლექსი „ხომალდში ჩავჯექ, ზღვას გაველ“ თავისი მხატვრული ატრიბუტიკითა და შინაარსობრივი დატვირთულობით იმის თქმის საფუძველს იძლევა, რომ იგი ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ხალხურ ჰიმნად ვაღიაროთ. ამ დასკვნამდე მივყავართ ტექსტში წარმოდგენილი სიმბოლოების თუნდაც ნაჩქარევ „გახსნას“; ვნახოთ ლექსის ბოლო –
 ორი ტაეპი: ხელში გეჭირა ყმაწვილი,
 ფარსაგ ვერ დაგინახეო.

(ქსპ. ტ. VI, თბ., 1978, გვ. 47).

ფ ა რ ს ა გ – საშუალოდან ნახეო, – ბრძანებს სულხან-საბა⁸.

ვნახეთ. „ვითა ფ ა რ ს ა გ ი საშუალო კეთილისა და ავისა“⁹.

ფ ა რ ს ა გ ტერმინს სხვარიგი განმარტება ახლავს სხვა ლექსიკონში: „რიგიანი, ხეირიანი... კარგი, კეთილი“¹⁰. „ფარსაგ ვერ დაგინახეო“ დასაშვებია ასე წაგვეკითხა: „კარგად, რიგიანად, დაბეჯითებით, ცხადად დაგინახე, რომ ხელში ყმაწვილი გეჭირაო“.

მარიამ ღვთისმშობლის ხატის ერთი შეხედვითაც კი თვალწინ გვიდგება ამძალღებელი სულიერება, რის სახისმეტყველებითი თარგმანი უთუოდ იქნებოდა: „კარგი, კეთილი, სასარგებლო“ და ა.შ. ლექსში მითითებული „ანთებულ სანთელს გამსგავსე, დილის ცისკარზე გნახეო“ კიდევ უფრო გვაახლოვებს ჰიპოთეზის რეალობასთან. ღვთისმშობლის შეუდარებელი სილამაზის ხალხურ-პოეტური აღქმა და მისი მშვენიერების გასახისმეტყველება ადვილი არ არის. ხალხმა – შემოქმედმა კი ეს „ა დ ვ ი ლ ა დ“ შეძლო. და აკი თქვა კიდევ: „სულ დავიარე ხმელეთი, ვერ ვნახე შენი სახეო“, თუმცა პირადი, კერძო პოეტური შესაძლებლობებიდანაც კი გასულა („ხომალდში ჩავჯექ, ზღვას გაველ“), მთელი ქვეყანა მოუვლია (ეს აზრია შეშენებული ტაეპში – „ფრანგის ქვეყნები ვნახეო“), მაგრამ უფრო ლამაზი ვერსად უნახავს, ისეთი, როგორც ამ წუთში ღვთისმშობლის ხატად ქცეული სატრფოა.

⁷ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. VIII, თბ., 1984, გვ. 309.

⁸ ს.ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949, გვ. 355.

⁹ ს. ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949, გვ. 307.

¹⁰ ქეგლ, ტ. VII, თბ., 1963.



თუ უფრო მეტს ვიფიქრებთ მოცემული ხალხური სატრფიალო მინიატურის სტრუქტურაზე, შესაძლებელია მივუახლოვდეთ ჩვენს ძველ მწერლობაში ცნობილ მოტივს, რასაც მოკლედ ღვთაებრივი მიჯნურობა ჰქვია (მ. ბარათაშვილი, ვახტანგ მეექვსე, დ. გურამიშვილი და სხვ.).

დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ფ რ ა ნ გ ტერმინი და მისგან ნაწამოები ლექსიკა უთუოდ ჭარბობს ხალხურ საგმირო-პატრიოტულ ლექს-სიმღერებში. ძველ ქართულ იარაღთა შორის ხმალი, ხანჯალი და ა.შ. ხალხურ ლექსში, სხვათა და სხვათა შორის, უთუოდ დომინირებს. გამორჩეულია ფრანგული ხმლის ქებათა-ქება. იგი აქ ლამის ჰიმნის რანგშია აყვანილი.

ხმლის ფ რ ა ნ გ უ ლ ო ბ ა არაერთი საგმირო-სავაჟკაცო თუ დიდაქტიკურ-პატრიოტული ხალხური ლექსით არის ცხადყოფილი. ხალხის რწმენა კი უტყუარია, სანდოა და საყოველღაო.

ღრუბელო, მიდეგ და მოდეგ,
პირს ნუ დაჰმაღავ მზისასა,
ცოლს ნურას შეეხუმრები
თავს უკეთესის ყმისასა,
თორ გზაზე შამოგეყრება,
სულს ჩამოგაბნევს მგლისასა,
გასწავლის ომის გახდასა,
ამომღერებას ხმლისასა,
არგონებულჩი გიჩვენებს
ფხას თეთრის ფ რ ა ნ გ უ ლ ი ს ა ს ა .

(ქზპ. ტ. III, თბ., 1974, გვ. 111).

ბასრი ფრანგულის მქონენი იხვეჭდნენ სახელს, ალამაზებდნენ თემსა და გვარ-ტომს, თავის მიწა-მამულსა და წყალ-ჭაღას:

მთიბელავ, შენი ფ რ ა ნ გ უ ლ ი
იტირებს, გადაიქცევა.
ავაჰმე, ჩემო პატრონო,
შენფრად არავინ მექცევა,
ვერვინ შამიტანს ომშია,
შამიტანს – გამამექცევა.

(ქზპ. ტ. III, თბ., 1974, გვ. 97).

ხმლის, როგორც საომარი იარაღის, ძალმოსილებას რატომღაც თავი ერთბაშად მოუყრია სახოტბო ხალხურ ლექსში. მრავალთა შორის ერთი მათგანი ია კარგარეთელს ჩაუწერია. ფოლკლორული ძეგლი მართლაც არის არა მხოლოდ ვაჟკაცობის საუკეთესო საგალობელი, არამედ კაი ყმის ქებათა-ქებაც:

ხმაღმა სთქვა ფ რ ა ნ გ ე თ ს ნაჭედმა:
 ფ რ ა ნ გ ე თ შ ი ფ რ ა ნ გ მ ა გამჭედა.
 ჩემმა მომქმედმა მჭედელმა
 ზედ სამი სიტყვა დამწერა:
 ნეტამც ისეთს ყმას შემყარა,
 რომ ომში სისხლში გამფერა!
 ამაის – ამომამღერა,
 ჩამაის – ჯვარი დამწერა!"

მაგალითი ბევრია!..

მეფე ერეკლე მეორის შესახებ არსებულ ხალხურ პოეზიაში უამრავი ნიმუშია ფ რ ა ნ გ უ ლ ი ს ხოტბა-დიდებისა. ასეთი თხზულებები დღესაც აქტიურადაა წარმოდგენილი ხალხურ სასიმღერო რეპერტუარში. თ. რაზიკაშვილს ასეთი ტექსტის ჩაუწერია:

ხმალო, ფ რ ა ნ გ ი ს ა ნაჭედო
 ვაჟმა გაგლესა, დაგფერა,
 ერეკლემ, ჩვენმა ბატონმა
 საომრად ჯვარი დაგწერა¹².

გამორჩეულად ემოციურია თ. რაზიკაშვილის მიერ ხევსურეთში ჩაწერილი სხვა ვარიანტი:

ხმალო, ხევსურეთს ნადებო,
 ალვანში თუშმა გაგფერა,
 გაკურთხა ნეფე ერეკლემ,
 საომრად ჯვარი დაგწერა¹³.

დიალოგურ ლექსში „ერეკლე და მისი ხმალი“ იარაღისადმი მეომარი მეფის მიმართვაში „ფ რ ა ნ გ უ ლ ო ბ ა“ არა მხოლოდ ჰიპერბოლა თუ შეძახებაა, არამედ მოფერება-მოლოლიავებაცაა, რაც ასე შვენიის საბრძოლო იარაღისადმი დიდებული მეფის დამოკიდებულების ბუნებას: ერეკლემ შემოუტია

ამ თავის გორდა ხმალსაო:
 რას შვრები, ჩემო ფ რ ა ნ გ უ ლ ო,
 რატომ არ გამცემ ხმასაო?!¹⁴

¹¹ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II. ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქს. სიხარულიძის, თბ., 1964, გვ. 283.

¹² იქვე, გვ. 282.

¹³ იქვე, გვ. 52.

¹⁴ ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, II, თბ., 1964, გვ. 53.



ზეპირსიტყვიერებასთან ერთად, XIX საუკუნის ქართულ მწერლობას გამორჩეული დამოკიდებულება გააჩნია „ფრანგულ“ ტერმინისადმი. აქ ვაჟა-ფშაველას გახსენებაც იკმარებდა. უადგილო არ იქნებოდა, გაგვეხსენებინა თანამედროვე იტალიელი ქართველოლოგის ლუიჯი მაგაროტოს აზრი ვაჟას შესახებ: „დიდი აღმოჩენა იყო ჩემთვის და ჩემი წყალობით სხვა იტალიელებისათვისაც ვაჟა-ფშაველას პოეზია, რომელსაც ათასწლოვან ქართულ მითოსში აქვს ფესვები გადგმული. მჯერა, რომ ვაჟა-ფშაველა ჩვენი დიდი თანამედროვეა. მის ეპოსში არის ყოველი ადამიანისადმი, იქნება ეს ქართველი, ქისტი თუ სხვა, ის დიდი პატივისცემა, შემწყნარებლობა თვით მტერისა, ის დიდი იდეალები, რომლებიც ძალიან საჭიროა XXI საუკუნისათვის“¹⁵.

საბრძოლო იარაღისადმი ზოგადად და, კერძოდ, ფრანგული - სადმი, ვაჟასეული რელიგიურ-მითოსური მუხტი დღესაც უთუოდ დამაფიქრებელ ზემოქმედებას ახდენს მკითხველსა თუ მსმენელზე. უცნაურად თავისებური სივრცე და მოცულობა ახლავს ლექსემისადმი პროექტისეულ დამოკიდებულებას თუნდაც დამოწმებულ მაგალითებში:

გაჯავრდა ქეთელაური,
ფერი დაიდვა მგლისაო;
ხელი გაიკრა ფრანგულსა,
შუქი ამოხდა მზისაო!¹⁶

ლაშარის ჯვრისადმი მიმართვაში უცნაურად ისმის სანათას ღალადი:

გვიშველე, ლაშარის ჯვარო,
დაგვჭირდა შენი თავია,
შენის ფრანგულით აკურთხე
თუშ-ფშაველ-ხევსურთ ზავია!¹⁷

ვაჟას პოეზიით განსხეულებული და ჩვენამდე პირველყოფილი სინატიფით მოტანილი არა თუ პრობლემატიკის, არამედ თითოეული ლექსიკური ერთეულისაც კი, რუდუნებით შესწავლა და თანამედროვეობის სამსახურში მისი ჩაყენება უთუოდ გვჭირდება დღეს.

უმდიდრესია ჩვენი ზეპირსიტყვიერება და მწერლობა, მისი თემატიკა, მისი საეროვნო დიდაქტიკა, მისი ლექსიკა... რასაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს ლექსემა „ფრანგული“ თავისებურებებზე თუნდაც თვალის ერთი გადავლება.

¹⁵ ლუიჯი მაგაროტო - ქართული სულიერების ერთგული რაინდი, იხ. გაზეთი „კალმასობა“, №7, 2003 წ., გვ. 2.

¹⁶ ვაჟა-ფშაველა, პოემები, თბ., 1990, გვ. 77.

¹⁷ იქვე, გვ. 168.



გაბურთ ეშმა – მითოსი და რეალობა

გაბურების გვარზე საინტერესო „ანდრეზი“ არსებობს. ბესარიონ გაბურის მასალებში იგი ვრცლად და დაწვრილებით არის წარმოდგენილი:

„ეს ამბავ ძალიან ძველი ას, სისხლის წვიმინდელი. ამის მამსწრო ხალხისგან ას ანდრეზად დამრჩალი, რომ ყოფილას ერთ ვინამ გაბური. ამის სახელ არვინ იცის, არ ას ანდრეზად, მარტო ეს კი ას ანდრეზად, რომ ეს კაც გაბურ ყოფილას. წასულ სათიბზედ შუამთას (ეს შუამთა ეხლადაც ჩვენ მთაი ას სათიბი), ამ მთაში თუ სთიბს ეს გაბური. გახენ და ნახ, რომ იმის იქითი გვერდზე ეშმა მავიდ, უჭერავ ხის ცელი, დაუწყ მთას ქნევა ამ ხის ცელს, მაგრამ ხის ცელ რას მასთიბს? ეს იმით, რომ უქრეჯს ამ გაბურს. გაიქც დასაჭერად ეს გაბური, გაექც ეს ეშმა; მავიდ გაბური, ისევ შაადგ სათიბს, დაიწყ იქავ ეშმამაც თიბა; დაჯდ გაბური, დაჯდ ეშმა; დაიკველნ გაბურმ, დაიკველნ ეშმამაც. ერთი სიტყვით, რაკელაც გაბურ იქამს, ეს ეშმაიც საჯავროდ ისრ იქამს. წავას დასაჭერელად გაბური, ეს ეშმა მაშივ გაექცევის; მავას, შაადგების სათიბს, მოვას ეშმაიც, თიბს, სათიბს შაადგების. ფიქრობს ეს გაბური: „რა მაუკერკავ?“ მეძრ ამ გაბურმ მაიგონ ესი: დაჯდ, დაიხვივ ფეკებს მაგრად ალერდი; დაჯდ ეს ეშმაიც, დაიხვივ ამანაც ფეკებს ალერდი. ამ დროს ამაიკრ გაბურმ ცელი თავის დახვეულ ალერდს, გაჭრ, გაიკსნ ფეკები; ამაიკრ ეშმამაც ამ ალერდს თავის ხის ცელი და ვერ გაჭრ (ან რას გასჭრიდ ხის ცელი?). გაიქც მაშინ ეს გაბური, დაიჭირ ეშმა, უთხრ: „აბა, რომ მიქრეჯდი, დღეს რომ აღარ მამათიბვიე, ვერც აეხლად მაგიკერკია? აეხლა სადალ წახოლ?“ (1, 135).

გაბურის მიერ ეშმას დაჭერის ამბავი „ანდრეზია“ ანუ ძველი გადმოცემა, რომელიც საზოგადოებისათვის ნამდვილი ამბის მნიშვნელობას იძენს: „ანდრეზ მართალ ას“, – ამბობენ ტრადიციული საზოგადოების ანუ საყმოს სოფელში, რომელიც მათთვის მთელი ქვეყნიერების ხატია. ანდრეზში გადმოცემულია ისტორიამდელი თუ ისტორიული მოვლენის კვალი. ეს კვალი, რომელიც ხშირად მათთვის წარმოადგენს ზებუნებრივ არსებათა მოქმედებით აღბეჭდილ ტვიფარს მათ მიწა-წყალზე, აქვე არის, მათ თვალწინ, მათ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, არა ცხრამთას იქით და ოდესღაც, ადგილის სახელწოდებებში თუ რელიეფის უცნაურ რმოხაზულობაში, მდინარის იწროებში თუ

გაბზარულ კლდეებში. ტრადიციულად მოაზროვნე ადამიანს არა აქვს საფუძველი ეჭვი შეიტანოს მის თაობაზე შემონახული ანდრეზის ჭეშმარიტებაში. პირიქით, მას სრული საფუძველი აქვს, რომ ყველაფერში, რაც მის გარშემოა და ხდება, ანდრეზის ჭეშმარიტება დაინახოს“ (7, 111).

ფრეზერი მიიჩნევს, რომ ადამიანის შექმნების განვითარებასთან ერთად იზრდება ბუნების სიდიადის შეგრძნებაც, რაც ადამიანს ერთგვარ უმწეობასაც აგრძნობინებს (12, 102). მისივე აზრით, პირველყოფილი აზროვნება ცივილიზებული ადამიანისათვის გაუგებარია და პირუკუ. დემონური არსებები, ბუნების ძალთა განსხეულებანი არქაული საზოგადოებისათვის მათ გარშემო არსებულნი და რეალურნი იყვნენ. საქართველოშიც თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება დემონურ არსებებთან ადამიანების შეხვედრისა და ურთიერთობის ამსახველი ამბები.

დემონოლოგიურ გადმოცემათა სქემა ტრადიციულია, იგი კოლექტივის ცნობიერებაში ხანგრძლივად არსებობს და თითქმის უცვლელი სახით მოგვეწოდება. ელ. ვირსალაძის აზრით, „ინდივიდუალური საწყისის თავისუფლება სწორედ შემოქმედების კოლექტიური ხასიათის განმტკიცებას ემსახურება. თითოეული ცვლის თუნდ უმნიშვნელოდ თქმულებას და ამით შეაქვს თავისი წვლილი თაობათა მიერ გამოქმედად წარმოდგენებში, მაგრამ ყველას საფუძველი ერთია – კოლექტივის წევრთა მიერ ადრე გამოქმედად შეხედულებათა და წარმოდგენათა ძირითადი კომპლექსი. ეს კომპლექსი კოლექტივის მრავალი წევრის, მრავალ თაობათა მონაწილეობითა და გავლენით არის შექმნილი“ (5,167).

თავად ბესარიონ გაბური ვრცლად გადმოგვცემს თავის საგვარეულო ანდრეზს, მაგრამ ძირითადი ამბავი, მთავარი ბირთვი შენარჩუნებულია:

„ხყონივ მემრ ეს ეშმა ამ გაბურს სახლში, როგორც სახლის ჯალაფი, ბევრ რაიმ საკვირველ საქმე ჩაუდენავ ამ ეშმას, არცრა ვისად უკნებავ. როსაც ყანან ხქონივან ამ გაბურს დასამკალნი, ეს ეშმა თუ აღულებიებდ ფაფას, გაიტანდ ღამით, რო დაღამდებოდ, ფაფიან ბაკნებს ყანაში დაზდგემდ, უძახებდ თავის ამხანივ ეშმაებს, დაამკევდ ყანათ. დილა რო გახენებდ გაბურ, ყანათ გადამკილთ ნახევდ, ფაფიან ბაკნებს ამაჭმულებს. ეს ჩაუდენავ ამ ეშმას. როსაც ზის-ცვარს დღეებდ, ეს ეშმა თუ წავიდოდ წყალზე, წაილებდ საწყლეს, გადააწვებოდ კიდს, დაუწყებდ ხედვას წყალს მამდინარს; მემრ ერთირაოდ თუ ჩაეტანებოდ, როსაც წხყალ ღალას მაიტანდ, ამახკრეფდ წყალს, მაიტანდ შინ, ჩაასხემდ ზის-ცვართ და სრუ კარაქად იქცეოდ. ამნაირ სხვა ჩაუდენავ. ერთი სიტყვით, სახლისად ძალიან გამასადეგ ყოფილ“ (1, 156).

ეშმა გაბურებს ერთგულად ემსახურებოდა კარგა ხნის მანძილზე, რადგან მას ფრჩხილები დააჭრეს და ხმლის ქარქაშში ჩაყარეს. ეშმას

თავად არ შეეძლო საკუთარი ფრჩხილების დაბრუნება, რადგან ხმაღას ველარ ეკარებოდა.

როგორც ვხედავთ, გაბურთა ოჯახს დოვლათი არ აკლდა, სანამ ეშმა ერთგულად ემსახურებოდა, მაგრამ...

„ხყონივას მეძრაც კარგა ხანს ეს ეშმა. როსაც საქმეზე წავიდოდეს ჯალაფნი, ეს ეშმა ძალიან ეცდებოდა, რომ ვისად ის კმლის ქარქაშჩიგით ფირჩხილებ ამაელ და გაქცეულიყვ, მაგრამ კმალს შიშით ახლოს ვერ უდგებოდა. ერთხან უნახავ დრო ამ ეშმას. ჯალაფნი რო საქმეზე წასულან, ამ სახლში ხუთის წლის ყმაწვილი და ეს ეშმა მაუწირიან. მაშინ ამ ეშმას მაუტყუებავ ეს ყმაწვილი. უთქომ: „აბა, აის კმალი ამააგი, ხო არ დაიჯანგავ“ – ამ ყმაწვილს ამაუგავ ეს კმალი. მეძრ უთქომ ეშმას: „აბა, პირ-ჩაღმ დახარე: ქარქაშჩი ხო არა ჩაიყარავ“. ამ ყმაწვილმ რა იცის, თუ იქ ამ ეშმაის ფირჩხილები ას. დახარ ამ ყმაწვილმ, წამაიყარ შიგით ეს ფირჩხილები. დასც კელი ამ ეშმამ, აიღ ეს ფირჩხილები და გაიქც. გაქცევაში უთხრ ამ ყმაწვილს: „დაწყევით ვერ დაგწყევთავ ისრავ, რო სრუ გაგათავნათავ, – კანი მყვანდითავ“. უთქომ ამ ეშმას: „შვიდ მამას ნუმც გაღბევრდებითავ და ნუმც გასთავდებითავ! შვილიმც მამას ნუ იცნობთავ! შვილ რო გაჩინდების, მამაიმც ქვე მახკვდებითავ! თითოიმცავ კა მენადირე ნუ მაგეშლებითავ, თითო კა ცხენივ, თითო გიჟივ! შვიდ მამასავ შინ სიკვდილიმც ნუ გიწერავთავ!“ და წასულ. მას იქით შვიდ მამამდი სრუ თითოზე მავდენილორთ. ეხლა მას იქით მეცამეტე მამას გაღამცდარნი ვართ. მართლაც, წინავ სრუ თითოზე მავდენილორთ, მართლაც, ყველა გაცხადებულ ამ ეშმაის ნათქვამი.

იმ ეშმას კიდევ ერთ ისეთ საქონელ გაუწირავ, რომ ის ეხლადაც იქავ გვოქვ; ვინახავთ. იმას რო ჯიბაში ჩავიდებთ და ხალხში გაოლოთ, ხალხ რო კაად იყოს, სრუ შიგიში მახვდების, მით იშულლებს ხალხი. ამით ამას ჩვენ ეხლადაც ძალიან კაად ვინახავთ. ამას კიდევ სხვაიც ბევრ შაუძლავ, იმის ძალით ბევრას სხვას საქმესაც ვაკეთებთ, მაგრამ ეს ყველა არ ითქმის, თქმის ნება არ გვოქვ. ანდრეზი ას ეშმაისგან: თუ ყველაი – ვთქვით ის, რაისაც კიდე გამასადეგი ას, ეშმა გაგვიწყრების. ამით ვისაიც ჯავრი-გვოქვ, ამ საქონელს ჩავიდებთ ჯიბაში. მივალთ იმათ ახლოს. ძალიანაც რო უყვარდას ერთუცი, მაინც იშულლებენ.

ესი ას გაბურთ ეშმაის ჩანადინარი და ამბავი“ (1,157).

გაბურებს ეშმა ერთგულად ემსახურა, თითქოს შეეჩვია კიდევ, მაგრამ განთავისუფლებაზე ყოველთვის ოცნებობდა. ბავშვის დახმარებით დაიბრუნა ფრჩხილები და გაიქცა. წასვლის წინ დაწყევლა გაბურები, მაგრამ საბოლოოდ მაინც ვერ გაიმეტა.



აპოლონ ცანავასა და გურამ გვერდწითელის მიერ შედგენილი „მეგრულ ზღაპრებსა და მითებში“ თითქმის იდენტური გადმოცემაა ჭინკებზე. ერთ-ერთს „ჭინკა“ ჰქვია და თედო სახოკიას ეთნოგრაფიული ნაწერებიდანაა გადმოტანილი, მოგვყავს ვრცელი ფრაგმენტი:

„(გლახმა) ცალი ხელით მაგრად მიიკრა ტანზე გაკადნიერებული ჭინკა. ამოუშვა ტირილი ჭინკამ, რამდენი არ ეხვეწა გლახს, შენი ჭირიმე, გამიშვიო, მაგრამ გლახმა ყურშიც არ შეუშვა მისი ხვეწნა. როგორც იქნა, შინ მივიდა გლახი, შიშისაგან გაფითრებული, მთლად გაჭალარაკებული. გლახს გაგონილი ჰქონდა, რომ დაჭერილ ჭინკას ფრჩხილების დაჭრა უნდაო იმისთვის, რომ წაერთვას ყოველი მავნებლური, უწმინდური ძალო. ჭინკა ცხარე ცრემლით ტიროდა, მაგრამ გლახმა ყური არ უგდო, ფრჩხილები სათითაოდ დააჭრა და კერის ძირში ჩამარხა.

ჭინკას ერთბაშად გამოუცვლია ხასიათი და ჩვეულებრივი ადამიანის შეილებს დამსგავსებია. ტანისამოსიც კი შეუკერეს, რომ ტანის სიშიშველე დაეფარათ. სახლდის პატრონმა სათითაოდ უთხრა, რა უნდა გაეკეთებინა ჭინკას მის სახლში: დილა-სალამოს წყალი უნდა მოეტანა წყაროდან, შეშა დაეჭრა, სალამოზე საქონელი მოერეკნა, ძროხა მოეწველა, სახლი მიელაგებინა. ჭინკამ არაჩვეულებრივი ნიჭი და უნარი გამოიჩინა მოსამსახურისა: ერთსა და იმავე დროს იყო ხელზე მოსამსახურე, მზარეული, მეჯინიბე და გადიაც. ტყეშიაც კი დადიოდა შეშის მოსატანად. ტყეში თავის ტოლებსა ხვდებოდა. ესენი არცხვენდნენ: რა დაგემართა, ადამიანს მოსამსახურედ გაუხდით! ზოგნი სასაცილოდ იგდებდნენ, ხოლო ხანშიშესულები სერიოზულად ურჩევდნენ – ბოლო მოუღე შენს ასეთ არსებობას, იპოვნე ფრჩხილები და დაუბრუნდი ტყეს, თავისუფლებასაო... ჩვენი ჭინკა დაღონებული, ნამტირალევთვალეებიანი ბრუნდებოდა ტყიდან... მწარე ცრემლებს ღვრიდა ღამითაც, როცა ყველანი დასაძინებლად დაწვებოდნენ და თვითონ კი მარტო რჩებოდა, თავის აზრებში გართული. მთელი ღამეები უძილოდ უტარებია, გეგმებს აწყობდა, როგორ გაეთავისუფლებინა თავი ტყვეობიდან და დაებრუნებინა დაკარგული ბედნიერება. ასეთ ტანჯვა-წამებაში გაატარა ჭინკამ ორი წელიწადი. განთავისუფლების იმედი თითქმის გადაუწყდა...

კვირა დღეა. გლახი და მისი ცოლი გამოეწყვნენ ეკლესიაში წასასვლელად წირვაზე. დიასახლისმა ჭინკას უბრძანა – სადილად ხორცი მოხარშეო. თვითონ წავიდნენ ეკლესიაში და ორი პატარა შვილი ჭინკას დაუტოვეს მოსავლელად... ბავშვებმა დაუწყეს ხვეწნა ჭინკას – ცოტა ხორცი გვაჭამეო. ჭინკა ჯერ უარზე იდგა.

ბავშვები არ ეშვებოდნენ, ჭინკა დასთანხმდა: ხორცს მოგიჭრით, თუ მეტყვით, მამამ სად დამარხა ჩემი თითის ფრჩხილებიო. ერთი



მათგანი შემთხვევით უყურებდა, როცა მამა კერიასთან რაღაცას მა-
ლავდა მიწაში. და აჰა, იმანაც უამბო ჭინკას ყველაფერი, როგორც იყო.
ჭინკა გახარებული წამოხტა, მიწიდან ფრჩხილები ამოიღო, მიადო თი-
თებს და უნდოდა უკანმოუხედავად გაქცეულიყო, მაგრამ ერთბაშად
ჯოჯოხეთურმა აზრმა გაუელვა თავში: შური ეძია სახლის პატრონისა ორი
წლის ტყვეობისათვის და კარგადაც იძია!... ქვაბიდან ხორცი ამოიღო და
ხორცის მაგივრად შიგ ჩაუშვა ორივე ბავშვი სახლის პატრონისა, შეუკეთა
ცეცხლი და თვითონ კი ტყისკენ მოჰკურცხლა“... (8, 315-316).

მსგავსებაც და განსხვავებაც ამ ამბებს შორის აშკარაა: ეშმა
(მაცდური, ჭინკა) ადამიანებთან იძულებით ცხოვრობს, მისი ფრჩხი-
ლები მაგიური ძალისაა, სანამ იგი ინახება და ეშმა (ჭინკა) ველარ
ეკარება, მანამ ადამიანის მონა-მორჩილია, მოტყუებით ხდება ფრჩხი-
ლების დაბრუნება დემონური არსების მიერ... თავის დახსნის შემდგომ
გაბურთ ეშმა ოჯახს დატოვებს, მაგრამ ბავშვს არას ავნებს. დასავლურ
ქართულ თქმულებაში ფინალი სასტიკია და შემზარავი.

მთაში დაცული ამბავი ლეგენდა-თქმულებაა, რომელიც გადმო-
გვცემს „ძველ ამბავს“ ანუ, უბრალოდ, „ამბავს“. ძველი ამბავი თუ სა-
მაგალითოა, მაშინ მას „ანდრეზი“ ჰქვია. ეს ტერმინი ლიტერატურაში
სხვადასხვანაირად არის განმარტებული. მას, თავისი შინაარსისა და
ფუნქციის თავისებურების გამო, მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხევ-
სურულ ზეპირსიტყვიერებაში. აკაკი შანიძის „მთის კილოთა ლექსი-
კონში“ ასეა განმარტებული:

„ანდერძი (სპ.) გუდ., მთ., მოკ. გადმოცემა, ძველი ამბავი.
„ანდერძად არის თქმული“ მოკ., ანდრეზი ფშ., თ, ანდრეზი, ანდერძი
კ, (კ. მას)“ (11, 281).

ანდრეზები მთაში იციან არა მარტო „რჯულის კაცებმა“, არამედ
რიგითმა ადამიანებმა და მელექსეებმაც. ბევრ საგმირო სიმღერაში
რაიმე კონკრეტული სამაგალითო შემთხვევა ანდრეზად არის აღიარე-
ბული. მაგალითად, ხევსურები თავის გადმოცემებში ანდრეზებს უხმო-
ბენ პროზული სახით წრმოდგენილ მასალებს, რომლებიც ფანტასტი-
კურ სამოსელს იხვევენ და არაიშვიათად ლეგენდურ კომპონენტებს
მიიმატებენ ხოლმე“ (2, 20).

ანდრეზი მხოლოდ გადმოცემა, დანაბარები როდია. დავით
გოგოჭური წერს: „ანდრეზი ამბავია, ზეპირი შემოქმედებაა, ანდრეზი
წესის ანომალიაა და ამიტომ არ შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც
„წესი“ (3, 23). ანდრეზსა და გადმოცემას საერთო მხოლოდ ისა აქვთ, რომ
ერთიდა და მეორეც წარსულიდან მოდის, ამიტომაც ყველა ანდრეზი თავი-
სებური გადმოცემაა, მაგრამ ყოველგვარი გადმოცემა არ არის ანდრეზი.



ანდრეზი წარმოშობის მიხედვით „ნაქნარია“ ან „ნათქვამი“ შეიძლება ანდრეზად დაიდოს როგორც ერთი, ისე მეორე. რაკილა ერთხელ „დაიდება“, მერე „მოდის“, ე.ი. თაობიდან თაობას გადაეცემა. გვაქვს საისტორიო, საწესჩვეულებო, საგვარტომო, საზნეობო და სხვა თემებზე შექმნილი ანდრეზები. იგი შინაარსობრივად თქმულებას თუ გადმოცემას ჩამოჰგავს, მაგრამ თავისი ფუნქციით, შესრულების გარემოთი და მიზანდასახულობით აშკარად განსხვავებულია მათგან. ანდრეზით გადმოცემული ამბავი და იქიდან გამომდინარე მორალი წინაპართა დაკვირვებისა და გმოცდილების შედეგად მიღებული სამაგალითო დასკვნაა, ხოლო მისი მთავარი ფუნქცია კი ის არის, რომ ჩამომავლობამ ანალოგიური ვითარების დროს გაიხსენოს და გაითვალისწინოს ეს კონკრეტული ამბავი, გამოიყენოს, როგორც წინაპართაგან ნაანდერძევი მაგალითი. ფუნქციის ეს თავისებურება განაპირობებს ანდრეზის შესრულების გარემოებასაც, რაც თითქმის ყოველთვის ლოკალიზებული და რეგლამენტირებულია.

ანდრეზი რეალურ საფუძველზე შექმნილი ზეპირი პროზაული, სამაგალითო გადმოცემაა, რომელსაც ანალოგიური შემთხვევის განსჯის დროს წარმოსთქვამს მეანდრეზე მთქმელი და ითვალისწინებენ მსმენელები.

ბესარიონ გაბურის მასალები საინტერესო ცნობებს იძლევა ხევსურეთში გავრცელებული მითებისა და ანდრეზების შესახებ: „შეიძლება ითქვას: ბეს. გაბურის მასალები უფრო სანდო და მრავალმხრივ საინტერესოა, ვიდრე მანამდე გამოქვეყნებული სხვა ცნობები ხევსურთა ყოფა-ცხოვრებისა და პოეტური ტრადიციის შესახებ“ (3,88).

ჩვენ საკმაოდ ვრცლად წარმოგიდგინეთ ხევსურეთში არსებული გაბურთა საგვარტომო მითი, რომელიც გაბურთა გვარს ეხებოდა და რომელსაც ბესარიონი „სისხლის წვიმინდელს“ უწოდებს, ანუ ადრე მომხდარსა და ნამდვილს ამბავს. ჩვენ შეგვიძლია „ანდრეზი“ „მითის“ ექვივალენტადაც მივიჩნიოთ, მით უფრო, რომ ზემოთ მოტანილი ანდრეზის შესაძლო განმარტებები ძალიან ჰგავს (მოგვაგონებს) მითის განმარტებასაც: „მითოსს მისცა გენიალური განმარტება სალლუსტიმ, რომაელმა ავტორმა, თქვა რა ატტის-ის მითებზე: „ეს აროდეს ყოფილა, ოღონდ ყოველთვის არის“. იგულისხმება: არ ყოფილა – ისტორიულად, არის ზეისტორიულად. სალლუსტის ფორმულას ეხმიანება ქართული ზღაპრის დაწყება: „იყო და არა იყო რა“ (9, 95). ეს განმარტება ანდრეზის განმარტებასაც კარგად მიესადაგება და „გაბურთ ეშმაზე“ ჩვენამდე მოღწეულ ამბავსაც მტკიცე საფუძველს უქმნის. საერთოდ კი მითოსის განმარტებები სხვადასხვაგვარია სამეცნიერო



ლიტერატურაში, ერთში კი ყველა თანხმდება: მითოსის საფუძველი რაღაც რეალური და სინამდვილეში მომხდარი ამბავია.

საქართველოს მთაში ანდრეზები, მითოსური გადმოცემები დემონურ არსებებზე, სხვადასხვა კულტის დაფუძნებასა და ნახევარღმერთებზე ყოველთვის ცოცხლად განიცდებოდა და რეალური ცხოვრების განუყოფელი ნაწილი იყო: „არაზღაპრული ხალხური პროზის სპეციფიკური ჟანრები მეძორატები (ბილიჩკები) და ფაბულატები (ბივალშინები) მთელს მსოფლიოშია გავრცელებული. აქ ამა თუ იმ მითიური პერსონაჟის გასაოცარი, გასაკვირველი თავგადასავალი ნამდვილობის პრეტენზიითაა გადმოცემული. თხრობის მხატვრულობას ნაკლები ყურადღება ექცევა“ (10,3). სწორედ ასეთ დროს გამოგვადგება ტერმინი „ანდრეზი“, რომელიც სრულყოფილი და ამომწურავია. ამ ტერმინს ძალიან ხშირად იყენებს ზურაბ კიკნაძე თავის მრავალრიცხოვან სამეცნიერო გამოკვლევებში. სწორედ მის სახელთანაა დაკავშირებული ამ ტერმინის მიმოქცევის სიხშირე: „ანდრეზი გამაგრებულია მატერიალური საბუთით – ანაბეჭდით მიწა-წყალზე და ის სამარადისოდ არის დარჩენილი თაობებში. ეს არის ნიადაგის მახსოვრობაც, რომელიც, როგორც საყრდენი, მხარს უჭერს ხალხის მეხსიერებას. ავისგორი, ნინახი, კარატისწვერი, უბისთავი, აბუდელაურის ტბა – ასპარეზი იახსარის ღვაწლისა; ირემთ კალო, ციხეგორი, როშკის თავი – გმირი კოპალას სამახსოვრო ადგილები; წყაროსთაული წმინდა გიორგის გზა უკანაფშავამდე და ფუძის ანგელოზის შერკინების ადგილი დევებთან საკერპოზე და სხვა უამრავი ადგილი, სადაც სამუდამოდ არის აღბეჭდილი პრეისტორიული ბრძოლების კვალი. თავად ბუნება სავსეა ანდრეზებში მოთხრობილის დამადასტურებელი ნიშნებით. ცოცხალ სასწაულთა გაქვავებული ნაშთებით, რაც საყმოს თვალში მეტ სარწმუნოებას სძენს იმ პრეისტორიულ ამბებს, – რომ ეს ყოველივე „მას ჟამსა შინა“ მართლაც მომხდარია და მოხდა აქ, სწორედ ამ ადგილებში, და არა სხვაგან სადმე, ცხრა მთას იქით, რომ ეს ნამდვილად მომხდარია, რომ პრეისტორიული ფაქტი გრძელდება ისტორიაში; რომ ეს ურყევი ფაქტია, როგორც კოპალას ქვა და არაგვში „გაძაბული“ დევის კლდედქცეული ტანი“ (6, 15-16).

ჩვენთვის საყურადღებო ფაქტია თუ როგორ აღიქმება „ანდრეზი“ თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში, ფაქტიურად ეს ტერმინი ადგილობრივი წარმონაქმნია და „მითოსის“ გაგებას სრულყოფილად შეიცავს. როდესაც პრიმიტიულ ხალხურ წარმოდგენებში დემონებისა და ზებუნებრივი არსებების რწმენას ვეხებით, არ უნდა გამოირიცხოს თითოეული დეტალიც კი, რომელიც რაიმე კუთხით გვეხმარება, ჩავწვდეთ მოვლენის არსს.



როდესაც წარმართული სამყაროს აზროვნების თავისებურებებს შეისწავლიან მეცნიერები, ისინი უპირატესობას სწორედ ნაკლებად ცივილიზებული ხალხების თქმულებებს ანიჭებენ. მირსეა ელიადეს ფუნდამენტურ შრომაში ამ მომენტს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. არქაულ მითს ხუთი ძირითადი ნიშანი აქვს:

- „1. ზებუნებრივი არსებების ქმედებათა ისტორია.
2. ეს ისტორია მიჩნეულია სიმართლედ და საკრალურად.
3. მითი ყოველთვის რაღაცის შექმნასთან არის დაკავშირებული (იგი მოგვითხრობს ქვეყნის გაჩენაზე, ქცევის და მუშაობის მანერის ჩამოყალიბებაზე).
4. მითის ცოდნით საგნის „საწყისს“ ეცნობი, რის შემდეგაც მასზე ბატონდები და სურვილისამებრ მართავ.
5. ასე თუ ისე მითს „აცოცხლებ“ იმ აზრით, რომ შეპყრობილი ხარ საკრალური ძალისხმევით, იმ მოვლენების ეგზალტაციით, რომელსაც მეხსიერებაში აღადგენ და ანამდვილებ“ (4, 105-106).

ქართულ სინამდვილეში მოძიებული და შეკრებილ-გაანალიზებული „ანდრეზები“ თუ ლეგენდა-გადმოცემები ზემოთ ჩამოთვლილ ნიშანთაგან უმეტესობას პასუხობენ და მეცნიერებისათვის საინტერესო მასალას წარმოადგენენ. ზურაბ კიკნაძემ სწორედ მათზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბა „ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა“.

„გაბურთ ეშმაზე“ საუბარს ვასრულებთ კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფრაზით, რომელიც ბრონისლავ მალინოვსკის ეკუთვნის და რომელსაც მირსეა ელიადეც იმოწმებს: „მითი არის თხრობა, რომელიც საწყის რეალობას ხელმეორედ აღადგენს და რომელიც ღრმა რელიგიურ მოთხოვნილებებს, ზნეობრივ მისწრაფებებს, შეზღუდვებს, სოციალური სახის ბრძანებებს და პრაქტიკულ მოთხოვნილებებსაც პასუხობს“ (4,106).

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გაბური ბ., კევსურული მასალები. ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების „წელიწდეული“, I-II, ტფ., 1924.
2. გოგოჭური დ., მელექსეობა ხევსურეთში, თბ., 1974.
3. გოგოჭური დ., ეს უმღერია პაპასა, თბ., 1990.
4. ელიადე მ., მითის ასპექტები, ჟურნ. „ივერია“, თბილისი-პარიზი, №1, 1992.
5. ვირსალაძე ელ., ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964.
6. კიკნაძე ზ., ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.
7. კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996.
8. მეგრული ზღაპრები და მითები, თბ., 1994.
9. რობაქიძე გრ., ვაჟას ენგადი, თბ., კრებ. გრიგოლ რობაქიძე, მიუნხენი, 1984.
10. ქართული მითოლოგია, შეადგინა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო აპ. ცანავამ, თბ., 1992.
11. შანიძე აკ., მთის კელთა ლექსიკონი, თბზ., ტ. I, თბ., 1984.
12. *Презер Д.Д. Золотая ветвь, М., 1998.*

„ვეფხისტყაოსანი“ და ჯადოსნური ზღაპრები

შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანის“ ჯადოსნურ ზღაპრებთან მიმართებით არა ერთი მკვლევარი დაინტერესებულა. მათი მსგავსების შესახებ თავდაპირველად მოსაზრება გამოთქვა კორნელი კეკელიძემ („ქართული ლიტერატურის ისტორია“, ტ. II, ტფ., 1924). საკითხი ნაწილობრივ შესწავლილია, მაგრამ დროთა განმავლობაში თავს იჩენს ახალ-ახალი შეკითხვები და საჭირო ხდება ამ საკითხის კიდევ ერთხელ განხილვა. მით უმეტეს, რომ „ვეფხისტყაოსანისა“ და ჯადოსნური ზღაპრების შედარება სიუჟეტის საკითხს არ გასცილებია.

ჩვენი ვარაუდით კი გარდა სიუჟეტისა, მსგავსება მოიცავს პერსონაჟებსაც, მათ საქმიანობასაც, პოემის სხვადასხვა ცალკეულ დეტალებსაც. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ვეფხისტყაოსანსაც“ და ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებსაც ერთი საერთო (ალბათ მითოსური) წყარო ასაზრდოებს. ეს შეეხება ხალხურ „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ვეფხისტყაოსანის“ ციკლის ლეგენდებსა და ზღაპრებს. „მიუხედავად იმისა, რომ ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“ აშკარად მეორადი მოვლენაა, მისი არსებობა მხოლოდ და მხოლოდ შოთა რუსთაველის პოემის პოპულარობით ვერ აიხსნება“ (მ. კარბელაშვილი, „ხალხური „ვეფხისტყაოსანის“ სტრუქტურა და ტიპოლოგია“, საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. 97, №3, 1980, გვ. 741). ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებთან მიმართება პოემის დასაწყისიდანვე იჩენს თავს – შდრ. ზღაპრისთავი „იყო და არა იყო რა“ და „იყო არაბეთს როსტევან“ ან – „ავთანდილ იყო სპასპეტი“. აქვე უნდა მოვიხსენიოთ მეორე ზღაპრისთავიც „ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო“. გარდა ამისა, პოემა ღმერთისადმი მიმართვით იწყება, როგორც ზღაპრები: „ჰე, ღმერთო ერთო“ – „ღთის უკეთესი რა იქნებოდა“. ასევე ჯადოსნური ზღაპრისეულია ფინალიც – კეთილი ბოლო, რომელიც გამოხატულია აფორიზმით „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“ და დანიშნულებით უდრის ზღაპრის ბოლოს „ჭირი იქა, ლხინი აქა“ (შდრ. „გასრულდა ესე ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა“).

მართალია, ზღაპრისეული არ არის, მაგრამ ფოლკლორულია, ქართული ხალხური პოეზიიდან უნდა მოდიოდეს ნაწამოების ავტორის თავსა და ნამეტნავად ბოლოში მოხსენიება (შდრ. „ამ ლექსის მალექსებელი აფხუშოური ქალი“ – „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე



რუსთველისა დამისა“ (1586), „ამირან დარეჯანისძე მოსეს
ხონელსა... ტარიელ – მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლ-შეუშ-
რობელსა“ (1590).

თვითონ პოემაშივე ეწოდება მომხდარ ამბავს „სიზმარი“ და
„ზღაპარი“: „რას აქნევ ჩემსა ამბავსა, ზღაპარი არის ყბედისა“ (1112).

მართალია, პოემის ბოლოს ზღაპრისეული „ჭირი იქა, ლხინი აქა“
არ გვხვდება, მაგრამ ფინალი ჯადოსნური ზღაპრის ტიპიურ დაბო-
ლოებას წარმოადგენს – გადალახული დაბრკოლებების შემდეგ პერ-
სონაჟთა მიერ იმართება ქორწილი და შეყვარებულთა ტახტზე ასვლა,
ამასთან, არა მხოლოდ ერთია ქორწილი, არამედ – ორი. პოემის ფინალი
მითოსურ მოკვდავ და მკვდრეთით აღდგომად ღვთაებასთან ნესტან-
დარეჯანის კავშირზე მიგვანიშნებს. ნესტანის კიდობანში ჩაკეტვა და
ზღვით გაგზავნა ქაჯეთს, ასევე – ქაჯეთის ციხეში ტყვეობა ღვთაების
სიკვდილს უკავშირდება, ხოლო გათავისუფლება – მკვდრეთით
აღდგომას.

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ ეპიკური პოემაა და სხვა ეპი-
კურ პოემათა მსგავსად მის საფუძველზეც შეიქმნა ფოლკლორული
ვარიანტები (მაგ. ჰომეროსის „ილიადას“ და „ოდისეას“ მიხედვით
შეიქმნა ბერძნული ლეგენდები და მითები, წოდებული „ელინთა ზღაპ-
რობად“). როგორც ეპიკურ პოემებს ახასიათებს, სათაური მთავარი
პერსონაჟის სახელის მიხედვით ეწოდება (შდრ. „ოდისეა“ – ოდისეესი,
„ენეიდა“ – ენეასი და ა.შ.) – ხალხური „ტარიელიანი“, „ამბავი
ტარიელისა“, „ტარიელის ზღაპარი“ და სხვა. სახელი „ვეფხისტყაო-
სანი“, ჩვენი აზრით, ტოტემიზმის გამოვლინება უნდა იყოს და შე-
საძლოა, ტაბუსაც წარმოადგენდეს, ვინაიდან ტარიელი ფარულად
დაიარებოდა ნესტან-დარეჯანის საძებნელად, მაღავდა თავის ვინაობას
და თავაგადასავალს და როგორც ვეფხვის ტყავით შემოსილს, „ვეფ-
ხისტყაოსანი“ შეერქვა, ვეფხვის ტყავი კი აირჩია ამ ცხოველის
ნესტან-დარეჯანთან მსგავსების გამო („რომე ვეფხი მშვენიერი სახედ
მისა დამისაზავს“, „ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი
პირგამეხებული“).

ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა პროზაული ძეგლი – „ტარი-
ელიანი“, „ტარიელის ზღაპარი“, „ტარიელის ამბავი“, „ვეფხის-
ტყაოსნის ზღაპარი“, „ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი“, „ქაიხოსრო
ხელმწიფე“, „ტარიელი და ლერწამ-დარეჯანი“, „ხალხური ვეფხის-
ტყაოსანი“, „ხელმწიფე და მისი ნაშვილები“ სტრუქტურულად ჯა-
დოსნურ ზღაპარს წარმოადგენს. ამჯერად ჩვენი მიზანი არ არის



„ვეფხისტყაოსნის“ ხალხური ვარიანტების განხილვა, არამედ მხოლოდ ლიტერატურულ ნაწარმოებს განვიხილავთ ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებთან მიმართებაში და გზადაგზა საჭიროების მიხედვით ფოლკლორულ ვარიანტებსაც შევეხებით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტი ეყრდნობა ჯადოსნურ ზღაპრებში დაფიქსირებულ სქემას: დაკარგვა-ძებნა-პოვნა. ჩვენი ვარაუდით ეს სქემა მითოსურია და ერთნაირად გამოუყენებიათ მეზღაპრეებსაც და შოთა რუსთაველსაც. უშუალო კავშირი პოემასა და ზღაპრებს შორის ამ მხრივ არ შეინიშნება. ზემოხსენებული სქემა ყველა მისმა აღმნიშვნელმა მხოლოდ ტარიელის სიუჟეტს მიაკუთვნა, ჩვენ კი გამოვყოფთ მეორე სიუჟეტსაც – ავთანდილის ხაზს. „დაკარგვა-ძებნა-პოვნა“ თვითონ პოემაშია სახელდებული. ისევე, როგორც ნესტან-დარეჯანი დაკარგა ტარიელმა და ეძებს მას (I სიუჟეტი), თვით ტარიელი დაკარგა ავთანდილმა, მისმა სამშობლომ (გავიხსენოთ თინათინის დავალება) და ავთანდილი ეძებს ტარიელს, შემდეგ კი – ნესტან-დარეჯანსაც (II სიუჟეტი).

ზღაპრის გმირი შინიდან იკარგება თავს დამტყდარი უბედურების გამო. მას ან დედინაცვალი აგდებს სახლიდან, ან თვითონ გარბის, ან – დაკარგულ ძმებს თუ დას ეძებს, ან საცოლეს ეძებს, ან – მამას თუ დედას, ან – შინ არ დაედგომება. დაკარგვა ძირითადად მაშინ ხდება, როცა ზღაპრის პერსონაჟს თავის ახლობლებთან, თავის ოჯახთან არა აქვს კარგი ურთიერთობა და ისინი მტრობენ მას. ნიშანდობლივია, რომ პოემის ყველა პერსონაჟი დედისერთაა და ყველას ოჯახური პრობლემები აქვს (გავიხსენოთ ფრიდონის უთანხმოებაც მის ბიძაშვილებთან). ამასან, პოემაში აღწერილია დიდი სოციალური ძვრების პერიოდი – კრონოსი უფუნქციოდ არ არის ნახსენები. იგი სიმბოლურად ომსაც აღნიშნავს და თაობათა ცვლასაც – ეს არის თაობათა ცვლის დრო, როდესაც ტახტზე ახალგაზრდა მეფეები ავიდნენ. თინათინის გამეფებას არ მოჰყოლია ავთანდილის გამეფება, იგი სპასპეტად დარჩა, ხოლო ნესტან-დარეჯანს სამეფოდ ზრდიდნენ, ამასთან – მისი ქმარი მეფე უნდა ყოფილიყო ინდოეთს, ამიტომ ნესტან-დარეჯანის გათხოვებას დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა. თითქმის ყველა ჯადოსნურ ზღაპარში ხდება დაპირისპირება ტახტის მადიებელსა და ტახტზე მჯდომს შორის. უსისხლოდ ეს ამბავი თითქმის არსად დამთავრებულა. ასე ხდება ეს „ვეფხისტყაოსანშიც“. ნესტანისათვის ქმარს და სახელმწიფოსათვის მეფეს რომ არჩევდნენ, ეგეც ზღაპრისეული უნდა იყოს. ხელმწიფე-მამა მზეთუნახავისა ზღაპრებში აცხადებს



საქმროთა შორის შეჯიბრს, იმარჯვებს ზღაპრის გმირი, ზოგჯერ სრულად უცნობი, მდაბიოთა წრიდან. არა ყოველთვის მოსწონს მზეთუნახავს მამის არჩევანი, როგორც კი გამოუჩნდება შესაფერისი კანდიდატურა ანუ ზღაპრის გმირი, მაშინვე მის მხარეს დგება და გამოდის მამის წინააღმდეგ. ეს მითოსური სქემაა - „ქალი მამის წინააღმდეგ“ (შდრ. მედეა არგონავტების მითიდან, ყამარი ამირანის მითიდან და ა.შ.). იმარჯვებს მუდამ სიყვარული. ასე ხდება „ვეფხისტყაოსანშიც“.

ტარიელმა ნესტან-დარეჯანის ძეგნის დროს შეიძინა მეგობრები ავთანდილი და ფრიდონი, ისევე, როგორც ზღაპრის გმირი იქცევა - ან მიყმე, ან მიძმეო, როცა სთავაზობს გზად შეხვედრილი სხვა გმირი. ქალები „ვეფხისტყაოსანში“ ტოლს არ უღებენ ვაჟკაცებს საქმეში. ჯადოსნური ზღაპრის უცილობელ დეტალს წარმოადგენს დამხმარე ქალი, როდესაც ზღაპრის გმირი სხვა ქვეყანაში მოხვდება და დამხმარედ ასაკოვანი ქალი გამოუჩნდება, რომელთანაც დედა-შვილობა აქვს ნათქვამი. „ვეფხისტყაოსანში“ დამხმარე ქალები ახალგაზრდები არიან, მათთან და-ძმობა აქვთ ნათქვამი ავთანდილს და ტარიელს, თუმცა ასმათი და ფტმან-ხათუნი შორს არ არიან ფრივოლური თავგადასავლებისგან თავის ძმადნაფიცებთან. გულანშარო მოგვაგონებს ზღაპრებში აღწერილ ქალაქს, სადაც ბინას დაიდებს ვაჭრად გადაცემული მთავარი გმირი, რათა საძებნის ამბავი გაიკითხ-გამოიკითხოს. ზღაპრისეული დეტალია დაბრუნების ვადის დათქმა ავთანდილის მიერ თინათინისთვის და ახლობლებისთვის. ზღაპრისეული დეტალია („ამირანდარეჯანიანთანაც“ იჩენს სიახლოვეს ეს დეტალი) ხელმწიფისა და დიდებულთა სანადიროდ წასვლა, წარმატებით ნადირობა და ამ ნადირობის დროს შეხვედრილი ტარიელით დაინტერესება - ძებნა.

ზღაპრისეულია, რომ როგორც ტარიელს, ავთანდილს, ასევე ნესტან-დარეჯანს ახლავს ნათელი, ნათება - ეს მზეთუნახავისეული დეტალია.

ზღაპრისეულია, რომ ავთანდილი ასრულებს ხელმწიფე-მიჯნურის დავალებას, ისევე, როგორც ტარიელი (ნესტან-დარეჯანი ჯერ ხატაეთში აგზავნის ტარიელს, მერე კი ხვარაზმშას შვილს მოაკვლევინებს).

ზღაპრისეულია, რომ ავთანდილი დამალა ასმათმა - ტარიელი შეამზადა მის შესახვედრად (შდრ. მის დედასთან ან ცოლთან ზღაპრის გმირის მისვლა და მისი დამალვა მათ მიერ, რათა ნათებამ არ დაწვას - ე.ი. არ დაზიანდეს).

ნესტან-დარეჯანს დავარი ჯადოსნური ზღაპრის დედინცვალივით მოექცა და მხოლოდ ავთანდილის დაუცხრომელი ძიების შედეგად



მიაგნეს მის კვალს – ეს მოტივიც ნიშანდობლივია ზღაპრისათვის მეგობრის საცოლეს ეძებს მეგობარი. ავთანდილს თინათინმა „მკოვ-ნელი დაკარგულისა“ უწოდა სავსებით სამართლიანად.

მითოსური დეტალია და ზღაპრებშიც არის გამოყენებული ის, რომ ნესტან-დარეჯანი კიდობნით მისცეს ზღვას (იხ. მოსე, კრიშნა, ნოე და ა.შ.).

პოემაში ჯადოსნური ცხენი, ჯადოსნური ნივთები ად მაგიური მოქმედებანი არ გვხვდება, მაგრამ გვხვდება დევთა, ქაჯთა და გრძნეულთა ხსენება: 1. ტარიელის მიერ ამოჟლეტილ დევებს ქონება და იარაღი დარჩათ, ამასთან, ეს იარაღი, ქაჯებთან ომი თუ მოუვიდოდათ, იმ დროისათვის იქნებოდა საჭირო. 2. ფატმან-ხათუნის სამსახურში იმყოფებიან გრძნეული მონები და იგი მათ დავალებას აძლევს, იყენებს ნესტან-დარეჯანის საძებრად.

ჯადოსნური ზღაპრისეულია მხსნელის სიახლოვის და მიგნების ნიშნად რაიმე ნიშნის გაგზავნა გასაჭირში ჩავარდნილისათვის, ან – პირიქით. ხშირად ეს ნიშანი ბეჭედია, სურაში ჩაგდებული. ნესტანმაც ნიშანი გაუგზავნა ტარიელს:

„გეთქვა ნიშნისა გაგზავნა აწ ესე განამჟღავნია,
მისეულთავე რიდეთა ნაკვეთი გამიგზავნია“ (128).

აღ. ხახანაშვილი, მიხ. ჩიქოვანი, შ. ნუცუბიძე ამბობდნენ, რომ რუსთაველის პოემამ ხალხურ „ვეფხისტყაოსანში“ კპოვა დასაბამი, მაგრამ ჩვენ უფრო მართებულად მიგვაჩნია დასკვნა, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ და ხალხურ „ვეფხისტყაოსანს“, ისევე, როგორც, ერთი მხრივ, მისი ციკლის ზღაპრებს, ხოლო, მეორე მხრივ, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ და ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებს ერთი საერთო მესამე საწყისი მითოსური საფუძველი აქვს.

„ვეფხისტყაოსანი“ ჯადოსნურ ზღაპრებთან სიახლოვეს კი იჩენს, მაგრამ დაზღვეულია ზღაპრისეული სქემატურობისგან. რა იქნებოდა პოემა მისი პერსონაჟების პიკანტური თავგადასავლებისა და გადამეტებული მგრძნობიარობის გარეშე, რაც მათ ადამიანურ თვისებებზე მეტყველებს, ხორცშესხმულად და არა სქემატურად წარმოაჩენს თვითეულ პერსონაჟს, ხაზს უსვამს მათ ადამიანურ ბუნებას და რეალიზმი შეაქვს ნაწარმოებში, როგორც ამას აღნიშნავს გ. ბენაშვილიც.

კომპოზიციის, სიუჟეტის განვითარების თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსანი“ სიახლოვეს მზეთუნახავის ციკლის ზღაპრებთან იჩენს, რომელშიც განხორციელებულია სქემა: დაკარგვა-ძებნა-პოვნა. ამ მიმართულებით კვლევას წარმართავს მ. კარბელაშვილი, რომელმაც რამდენიმე სპეციალური ნაშრომი შექმნა. „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟე-



ტის ანალიზიდან ჩანს, რომ პოემას ფოლკლორული ჯადოსნური ზღაპრის ინვარიანტი უდევს საფუძვლად და მისი სიუჟეტის კომპოზიცია ამ ინვარიანტის სინტაგმური სტრუქტურით არის განსაზღვრული. ქართული მასალის მიხედვით, ამ ინვარიანტის პირველსაფუძველი სოლარული მითოსია“ (მ. კარბელაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის ინვარიანტის საკითხისათვის, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, 1980, 99, № 3, გვ. 747).

„ვეფხისტყაოსნის“ ხალხური ვარიანტები ვერ თავსდებიან ზღაპრის ჩარჩოში. თითოეული მათგანი საუკეთესო ნიმუშია იმისა, თუ როგორ ცდილობს ხალხი ლიტერატურული ნაწარმოების გაზღაპრებას და იმისაც, თუ როგორია ახალი ნაწარმოები, რომელშიც პირველწყაროს კვალი მთლად ვერ არის წაშლილი.

მიწის ღვთაებები კავკასიაში

კავკასიის რეგიონი, როგორც კვლევის ობიექტი, მრავალმხრივ არის საინტერესო. მრავალფეროვნებას ქმნის აქ მოსახლე ხალხთა ეთნიკური, ენობრივი და სარწმუნოებრივი სიჭრელე. თითოეულმა თავისი ისტორიული გზა განვლო. მიუხედავად ამისა, სხვადასხვა დარგის მონაცემებზე დაყრდნობით შესაძლებელი გახდა ერთიან კავკასიურ ფენომენზე საუბარი.

ქართველური და ჩრდილოკავკასიური ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის შედარებითმა კვლევამ გამოავლინა არსებითი მსგავსება წეს-ჩვეულებებში, ტრადიციებში, ფოლკლორულ მოტივებსა და პერსონაჟთა სახეებში, რაც გვაფიქრებინებს, რომ კავკასიის ხალხთა ურთიერთობას, ტერიტორიული მეზობლობის გარდა, უფრო ღრმა კულტურულ-ისტორიული ფესვები გააჩნია. ამ თვალსაზრისით სხვა მონაცემებთან ერთად უაღრესად საყურადღებოა მიწის ღვთაებები. წარმოდგენები ხთონურ ღვთაებებზე და მათი იერარქიული დაჯგუფება მნიშვნელოვანი საფეხურია რელიგიის ისტორიაში. საფიქრებელია, რომ აქედან იწყება რელიგიის, როგორც სისტემის ჩამოყალიბება და ამ პროცესში დიდი როლი ითამაშეს მიწათმოქმედმა ხალხებმა – კულტურის შემქმნელებმა. ერთ ადგილზე მსხემობა თავისთავად განაპირობებს ადამიანის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას მიწასთან და ხთონურ ღვთაებებთან. იმავე პროცესებს ჰქონდა ალბათ ადგილი კავკასიელთა მითო-რელიგიური სისტემის შექმნის დროსაც. რასაკვირველია, XIX-XX საუკუნეებში ჩაწერილი მასალა (საუკუნეების სიღრმიდან გამოტარებული და სახეცვლილი ფრაგმენტები) არ წარმოადგენს მთლიან სისტემას, მაგრამ მითოლოგიისათვის დამახასიათებელი გამძლეობის წყალობით ისინი მაინც ინარჩუნებენ არსებით, ძირეულ ელემენტებს, რაც მნიშვნელოვანი ფაქტორია არქაული სურათის რეკონსტრუქციისთვის.

იმ ნიშანთაგან, რომლებიც კავკასიელთა ერთიანი მითოლოგიური ტრადიციის არსებობას ადასტურებენ, ერთ-ერთია წარმოდგენა მიწის ღვთაებებზე (დედა მიწა, ადგილის დედა, ფუძის ანგელოზი). მათი სახეობრივი გააზრება, ფუნქციები და მათთან დაკავშირებული რიტუალური პრაქტიკა იდენტურია კავკასიის სხვადასხვა რეგიონში. ამასთან, ერთად დაჯგუფებისას მასალა ურთიერთამხსნელი და ურთიერთშემავსებელია, რის საფუძველზეც შესაძლებელია არა მარტო საერთო კავკასიური კულტის აღდგენა, არამედ ამ სახეთა სტადიალური ცვლილებებისთვის



თვალის გადევნებაც. ამდენად, მიწის ღვთაებები უნდა განვიხილოთ, როგორც კავკასიური მითო-რელიგიური სისტემის ნაწილი (მისი ერთ-ერთი ქვესისტემა).

ხთონური ღვთაებების სამყაროში შესაღწევად და მათი იერარქიული სისტემის გამოსავლენად ყველაზე უფრო ხელმოსაჭიდი ფუძის ანგელოზის კულტი აღმოჩნდა, რადგან მისი თაყვანისცემა ბოლო დრომდე შემორჩა ხალხს.

მდიდარი მასალის ფონზე თვალსაჩინო ხდება კერიის მფარველი სულის მიმართება სხვა ხთონურ არსებებთან, რომლებიც ქმნიან მიწის ღვთაებების ტრიადას-ნაყოფიერების მფარველი ქალღვთაებების იერარქიულ სიატემას.

კავკასიელთა რწმენით, ყოველ ოჯახს ჰყავდა თავისი მფარველი, რომელსაც საზოგადო სახელით იხსენიებდნენ (მფარველი სული, ფუძის ანგელოზი, ოსური "ბინათი ხიცაუ"-დიასახლისი). მოგვიანებით, როცა მფარველი სულის სახეში თავი იჩინა ტომობრივი ღვთაების ნიშნებმა, შესაბამისად გაფართოვდა მისი სამფლობელო და ფუნქციები, მისმა სახელმაც საკუთარი სახელის შეფერილობა მიიღო (ქართ. ნერჩი პატენი, ადიღ. დედაბერი უაორსარი, დაღესტ. მანთული, კარჯი, კიუნე).

ოჯახის მფარველი სულის სახეობრივი განვითარების პროცესში ყველაზე არქაული (და მყარი!) ჩანს მისი ზოომორფული ხატი. ეს არის განსაკუთრებული ნიშნების მქონე გველი (თეთრი, ოქროს რქებით და სხვ.), რომელიც გამოირჩევა სხვებისგან როგორც გარეგნულად, ასევე თვისებებით. მართალია, სხვა არსებებსაც აკისრიათ ეს ფუნქცია, მაგრამ მათში გველი გამორჩეულ ადგილს იკავებს, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ იგია ძირითადი ზოომორფული სახე ფუძის მფარველისა და ყველა დანარჩენი მოგვიანებით მიეცმასნა ამ წარმოდგენებს. რაჭაში ჩაწერილი მასალით, სახლის გველი რუხია, ნაცრისფერი. იგი ნელა მოძრაობს, მინდვრისა კი ავია და სწრაფად გარბის კაცის დანახვაზე. ოჯახის გველები დედალ-მამალი არიან. სოფ. ბაზალეთში მცხოვრები ანა როსტიაშვილის თქმით, თუ დაინახავ, ასე უნდა უთხრა: "წადი, წადი! არც არას გაწყენ, ნურც არას გვაწყენ. ბიჭი ხარ - ძმა იყავი, ქალი ხარ - და იყავი."¹

მომდევნო სტადიაა ოჯახის მფარველის ქალის სახით წარმოდგენა, მაგრამ ზოომორფული იმდენად მყარი აღმოჩნდა, რომ ქალღვთაება სრულად ვერ ჩაენაცვლა მას. ისინი პარალელურად არსებობენ (ერთი და იგივე სული შეიძლება გამოცხადდეს როგორც გველის, ისე ქალის სახით). ზოგჯერ ზოომორფული არ-

¹ რეხვიაშვილი ნ., სალოცავი "მზიური" (გიუნე), საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ. XXIV-B, თბ., 1963.



სება (გველი) შეიძლება იყოს ქალღვთაების ატრიბუტი ან დასმ-
მარე. ქართველ მთიელთა აზრით, თუ ადამიანს გველი ესიზმრება,
ეს იმას ნიშნავს, რომ კერიის მფარველი უწყრება და უნდა
მოიმადლიეროს.

სახლის მფარველი ცოცხალ არსებად ჰყავდათ წარმოდგე-
ნილი და საკუთარი საკვებიდან მასაც აძლევდნენ წილს. პირველი
მოსავლის ნაწილი მას ეკუთვნოდა. მიუხედავად ამისა, სახლის
მფარველს იშვიათად ნახულობდნენ. სჯეროდათ, რომ იგი უმანკო
არსებებს – ჩვილ ბავშვებს ეჩვენებოდა ხოლმე. თუკი ოჯახის
წევრები (ძირითადად ქალები) ხედავდნენ თავიანთ მფარველს,
უცხო თვალისაგან მაინც საგანგებოდ იფარავდნენ. წინააღმდეგ
შემთხვევაში სული ტოვებდა სახლს და თან მიჰქონდა ოჯახის
კეთილდღეობა. მოქმედები ვერ განმარტავენ კერიის მფარველის
ამგვარი საქციელის მიზეზს, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ გარეშე
პირი არ არის "შინა"-სთან წილნაყარი, არ არის ოჯახურ
ტრადიციას ნაზიარები და თავისი უცოდინრობით შეიძლება
დაარღვიოს ის ჰარმონია, რომელიც სუფევს ოჯახის წევრებსა და
მის მფარველს შორის. ალბათ ამგვარი წარმოდგენის
გამოძახილია დაღესტნელთა წარმოდგენა: ლუდის ქვაბს ოჯახის
გველი დარაჯობდა. ამიტომ მის მოსატანად მხოლოდ სახლის
პატრონი მიდიოდა. უცხოს დანახვაზე გველი იქაურობას
მიატოვებდა.

რომელ ოჯახსაც გველი არ ჰყავს სახლში, იმას ავსული
ეპატრონება. ამიტომ ეშინოდათ მფარველის დაკარგვისა, ცდილობ-
დნენ, არ განერისხებინათ და დროდადრო ამოწმებდნენ სახლში
მის ყოფნას. დაღესტნის ზოგიერთ სოფელში ასეთ ხერხს მიმარ-
თავდნენ: მთელი ღამით ტოვებდნენ ფქვილმოყრილ თეფშს. თუ
მფარველი სული სახლში იმყოფებოდა, ის აუცილებლად დატო-
ვებდა კვალს ფქვილზე. ასევე ხმასაც გამოსცემდა. დაღესტანში
მას ხოჭოს ბზუილს ადარებდნენ, საქართველოში – მწყერის
ჭუკჭუკს. ერთი რაჭველის თქმით, ოჯახის გველი დილით სახლს
ელაპარაკება, აცნობს თავის თავს.

ამ მასალის პარალელურად მფარველი სული განივთებუ-
ლიც არის რაიმე საგნის სახით. სვანეთში ბევრ ოჯახს ჰქონდა
ქვის კერპი – ჩხუდანი – მფარველი სულის ნივთიერი განსახიე-
რება, რომელსაც სხვადასხვა სახელით იხსენიებდნენ (ნატვრის-
თვალი, ტაროსი, მიწისთვალი). ეს კერპები ანთროპომორფულ გა-
მოსახულებებს ჰგვანან (უფრო თავსაბურიან ქალებს).

რიტუალების მიხედვით იგი ნაყოფიერების მომცემი რომელსაც ქალები ემსახურებიან² და არიდებენ გარეშე თვადს. ადიღეში ყოველ ოჯახს ჰქონდა ხის მორი შვიდი ზემოთ აშვერილი ტოტით, რომელიც წელიწადში ერთხელ სახლში შეჰქონდათ და მასთან მთელ რიგ რიტუალებს ატარებდნენ, სთხოვდნენ ოჯახის ბარაქიანობას. შემდეგ ეზოში გაჰქონდათ და მომავალ წლამდე უპატივცემულოდ ეგდო გარეთ³. ეს ფაქტი (სხვა მონაცემებთან ერთად) მეტყველებს, რომ ადიღეში ოჯახური კულტი უფრო ადრე შესუსტდა. კავკასიის სხვა რეგიონებში სახლის მფარველსა და მის ნიუთიერ გამოხატულებას – კერპს – მოწიწებით ექცეოდნენ მთელი წლის განმავლობაში.

ოჯახის მფარველის ადგილ-სამყოფელი საცხოვრებლის ცენტრში იყო – კერიასთან, დედაბოძში ან თავხეში ("კეზში"). როგორც ჩანს, მას ეკისრებოდა საცხოვრებელი სივრცის ორგანიზაცია. შემდგომში, ფუძის ანგელოზის ოფიციალური სტატუსის შესუსტების კვალობაზე მისმა სამყოფელმაც პერიფერიაზე გადაინაცვლა (კუთხეში ან ერთ-ერთ კედელში). სამაგიეროდ, საკულტო ნიშნები შეიძინა კერიამ, რომელსაც განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდნენ მთელ კავკასიაში. ყველაზე დიდი შეურაცხყოფა კერიისადმი უდიერი მოპყრობა იყო და ამას დაუსჯელს არ ტოვებდნენ. ეს მომენტი გროტესკულადაც კი აღინიშნა ხევსურულ ლექსში "დევეების ქორწილი", სადაც დევეების შუღლის მიზეზი კერიის უპატივცემულობაა:

"ერთ ჯიხვის რქა კი გადასვა, ვხედავ: გუნებას ვერ ასა. გადაიწურნა ჭურჭელნი, დაცალნა, დახკრა კერასა; შამახკრა ჭიბიხოელმა: "ეხლა გიტირებ ყველასა!"⁴

თუ დამნაშავე მოასწრებდა კერის ჯაჭვის შეხებას, მას დანაშაული ეპატიებოდა, თუნდაც ოჯახის წევრის მკვლელი ყოფილიყო. პატარძალს შემოატარებდნენ კერის გარშემო. მხოლოდ ამის შემდეგ ითვლებოდა იგი ოჯახის წევრად და შეეძლო კერის ჯაჭვთან მიკარება, ე.ი. რიტუალის მეშვეობით იგი ეზიარებოდა სახლის მფარველ ღვთაებას და მის მსახურთა რიგში ღებოდა. ძველი სიტუაციის ანარეკლს ინახავს შაფსულებში ოჯახის ღვთაების დღესასწაულის სახელწოდება "ჯეგუპეთხე", რაც "კერიის ღვთაებას" ნიშნავს.⁵ ამ კულტთან დაკავშირებულად მიმაჩნია კერაში ამოსული ხისა და მასზე შემოხვეული გველის ძვე-

² ჩართოლანი მ., ჩხუდანი-სვანური სახლის კერპი, კრებ. "სვანეთი", თბ., 1977.
³ Лавров Л.И., Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. — Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959.
⁴ აკ. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, ტფ., 1931, გვ. 226.
⁵ Лавров Л.И. დასახ. ნაშრომი, გვ. 207.

ლისძველი მითოლოგია, რომელიც ტრანსფორმირებული
შევიდა ღვთისშვილთა ანდრეზებში.

კერის თაყვანისცემა მფარველი სულის ხსენების გარეშე
მიანიშნებს, რომ კულტის შესუსტებამ გათიშა ორი ურთიერთდა-
კავშირებული ელემენტი. თავიდან კერას პატივს სცემდნენ, რო-
გორც ოჯახის მფარველის ადგილ-სამყოფელს, შემდეგ კი ჩამოს-
ცილდა მოსახლის სახელი და სათაყვანოდ დარჩა საგანი – მისი
ადგილ-სამყოფელი.

თავისთავად ხის, ქვის ან სხვა უსულო საგნის გაღმერთება
არ არის ბუნებრივი. აქ საქმე გვაქვს რელიგიის ისტორიაში
ცნობილ მოვლენასთან: უსულო საგნებს იმდენად სცემდნენ პა-
ტივს, რამდენადაც მათ კავშირი ჰქონდათ ღვთაებებთან. შემდ-
გომში, როცა ფერმკრთალდება ღვთაების რელიგიური ფუნქცია,
თაყვანისცემის ობიექტი ხდება საგანი, რომელშიც დავანებული
იყო ზებუნებრივი არსება. ასე გაჩნდა ხის, ქვის, მთის და სხვათა
კულტი. მათ რიცხვში შედის კერის კულტიც.

ოჯახის მფარველი შედიოდა ძველი რელიგიური სისტემის
მიწის ღვთაებათა რიგში, რომლებზეც დამოკიდებული იყო მთელი
ბუნების ნაყოფიერება, ამიტომ ადამიანები ლოცვებში მას
სთხოვდნენ ოჯახის გამრავლებას, უხვ მოსავალს, საქონლის
გამრავლებას და ა.შ. ლოცვის ტექსტები გვიანდელია და არ ასა-
ხავს უძველეს ვითარებას. ბევრი რამ დაიკარგა, მათ შორის
მიმართვის ფორმულები. სავარაუდოა, რომ ოჯახის მფარველს
სთხოვდნენ ნაყოფიერების ღვთაებასთან შუამდგომლობას, რადგან
იგი თვითონ ვიწრო ლოკალურ ღვთაებას წარმოადგენდა და ვერ
შეძლებდა ყველაფრის უზრუნველყოფას, რაც ადამიანს სჭირდე-
ბოდა. ესეც ცნობილი მოვლენაა რელიგიაში, როცა ადამიანი
ახლოს მდგომ ღვთაებას სთხოვს უფრო ძლიერ ღვთაებებთან
შუამავლობას კეთილდღეობის მისაღებად. ამ პრინციპზეა აგებუ-
ლი ღვთისშვილებისადმი მიმართული სადიდებლები. ინგუშების-
თვის ქალღმერთი თუშოლი ადამიანთა ქომაგი იყო უმაღლესი
ღმერთის – დიალას წინაშე. არქაული ვითარების ამსახველია
შაფსულების ოჯახის მფარველი ღვთაების სახელი "თხაკოფიუი",
რაც "ღმერთის წარგზავნილს" ნიშნავს.

ოჯახის მფარველს ადამიანთა სათხოვარი ალბათ მიჰქონდა
მასზე მაღალმდგომ ადგილის დედასთან, მას კი დედა მიწასთან –
უმაღლეს ხოთნურ ქალღმერთთან, რომელიც განაგებდა ნაყოფიე-
რებას საზოგადოდ. ფუძის ანგელოზს დიასახლისი ემსახურებოდა,
სწირავდა მას კვერებს, რძეს და სხვ. ლოცულობდა მიწისკენ დახ-
რილი, რაც კიდევ ერთხელ მეტყველებს ამ ღვთაების ხოთნურ

ბუნებაზე. მამაკაცები, როგორც წესი, ამ რიტუალებში მონაწილეობდნენ.

სახლის ღვთაების ფუნქციებში შედიოდა ოჯახის გამრავლება და მასვე სთხოვდნენ მშობიარის კეთილდღეობას, აბარებდნენ ახალშობილს და ატარებდნენ სამადლობელ რიტუალს, რომელსაც დასავლეთ საქართველოში "მიწის გაჯერება", აფხაზეთში კი "აუაჰარა" ერქვა.

დროთა განმავლობაში ოჯახის მფარველმა ღვთაებამ განიცადა არა მარტო სახეობრივი, არამედ ფუნქციონალური ცვლილებებიც. ოჯახის კეთილდღეობას სთხოვდნენ უკვე იმ ღვთაებებს, რომელთა ფუნქციები სცილდებოდა ვიწრო ლოკალურს. ჩვეულებრივ, ეს მიწათმოქმედებისა და ნაყოფიერების ღვთაებები არიან. ასეთი შენაცვლება კანონზომიერია, რადგან ოჯახის მფარველი ხთონურ ღვთაებათა რიგს განეკუთვნება. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ადიღელთა წარმოდგენები, სადაც ოჯახის მფარველობა ეკისრება მიწათმოქმედების ღმერთს – თხაგოლეჯს. იგი დედაბერ უორსარის ვაჟია, ე.ი. ვაჟმა მიისაკუთრა დედის ფუნქციები, უორსართან დაკავშირებული სიუჟეტები კი დავიწყებას მიეცა. სოციალური და რელიგიური სისტემის შეცვლასთან ერთად ოჯახის მფარველებს შორის მამრი ღვთაებებიც ჩნდებიან, მაგრამ ქალღვთაებათა სრულად განდევნა მათ ვერ შეძლეს.

კავკასიაში ფუძის ანგელოზის გარდა თაყვანს სცემდნენ შედარებით მეტი მასშტაბის მქონე ადგილის ღვთაებას (ქართვ. ადგილის დედა, აფხაზ. ადგილდედუფალი, ჩეჩნ.-ინგუშ. ტარამი), რომელსაც "უმზეო დედასაც" ეძახდნენ. მთიელთა წარმოდგენით, ადგილის დედა – იგივე მიწის დედაა. ყველა ადგილის დედა თავთავის ადგილს იჭერს მკერდით.⁶

ეს ღვთაებები ერთმენეთს მჭიდროდ უკავშირდებიან. ეთნოგრაფ მ. ჩართოლანს მიაჩნია, რომ ისინი ერთი სახის სტადიალურ განვითარებას წარმოადგენენ. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ განსხვავებული მოსაზრება გვაქვს. არქეოლოგიური, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ სახეებში წარმოდგენილია ღვთაებათა შიდა იერარქია, რომელიც ასახავს არქაული რელიგიური სისტემის ერთ ნაწილს. იერარქიაში ღვთაებები განლაგებულნი არიან სამფლობელოთა მასშტაბებისა და ძალაუფლების მიხედვით (მიწის ღვთაება (დედა მიწა) → ადგილის ღვთაება → კერიის მფარველი სული), სადაც უმაღლესია დედა მიწა, დანარჩენები კი მისი ხელქვეითები არიან.

⁶ ჯალაბაძე ნ., ქალღვთაებათა ბუნებისათვის (ადგილის დედა//ღვთისმშობელი). - კრებ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1988წ., გვ.143



შეიძლება დედა მიწა დანარჩენი ღვთაებების მშობელიც იქნებ ამგვარ წარმოდგენებს ასახავდეს თრიალეთში ნაპოვნი წმინდა ქვის გამოსახულება. ეს ქვა ადგილის ღვთაების სიმბოლოა და მასზე ამოკაწრულია დიდი გველი ორი წიწილით.⁷ ნიშანდობლივია, რომ ნახატზე გველების რაოდენობა ემთხვევა იერარქიაში შემავალი ღვთაებების რიცხვს.⁸

ჩვენი ვარაუდი ამ ღვთაებათა ნათესაური კავშირის შესახებ დასტურდება ფოლკლორული მასალითაც, დაღესტანში, სოფ. მეკეგში ასეთი გადმოცემა არსებობს: ერთი კაცი ტყიდან სახლში ბრუნდებოდა. როცა ხეობის ბოლოს მიუახლოვდა, კლდეზე უცნაური ქალი გადმოდგა და სთხოვა, აულში მიეტანა ვიღაც ანასხარის სიკვდილის ამბავი. სახლში დაბრუნებულმა მგზავრმა თავისიანებს მოუთხრო ეს ამბავი. უცბად დედაბოძიდან საშინელი ყვირილის ხმა მოისმა და იქიდან გამოვიდა ქალი, რომელიც ძალიან ჰგავდა კლდეზე გადმომდგარ ქალს. ეს იყო ოჯახის მფარველი კიუნე, რომელიც ტირილით გაემართა ხეობისკენ. მანამდე ის ოჯახი კარგად ცხოვრობდა, კიუნეს წასვლის შემდეგ კი გაღარიბდნენ და გვარიც ამოწყდა.⁹

მსგავსი გადმოცემა არსებობს თუშეთში. წისქვილში მიმავალ კაცს უცნობი ხმა აბარებს: "ჰაშურასად უთხრიდივ, ჰაგუნდამავ ბიჭა გააჩინავ." ამ დანაბარებს რომ გაიმეორებს წისქვილში მისული კაცი, უცბად "საღორიიდან" ხელი ამოჩნდება, გახარებული გუდას გადაუგდებს და მიაძახებს: "გუდა მახარობელსავ!" ეს გუდა ოქროთია სავსე¹⁰.

ეს გადმოცემები ადასტურებს, რომ ოჯახის მფარველი სული ენათესავება ადგილის დედას და მათ საერთო აქვთ სიხარულიც და მწუხარებაც. ოჯახის მფარველის თავდაპირველი სამყოფი რომ მიწის წიაღშია და არა კერაში ან სახლის ფუძეში, ამას ადასტურებს მისი გამოძახების ჩვეულებაც. როცა ოჯახი იყრებოდა, ფუძის ანგელოზი ძველ სახლში რჩებოდა, ახალში კი სპეციალური რიტუალის მეშვეობით იწვევდნენ სხვა მფარველს. დაღესტანში სოფ. გენტის მახლობლად არის ბორცვი, რომელსაც ჰქვია "ბორცვი, საიდანაც კარუს იძახებენ" (კარუი ოჯახის მფარველია თეთრი გველის სახით). სახლის დამთავრების შემდეგ

⁷ რეხვიაშვილი ნ., დასახ, ნაშრომი

⁸ ასევე ინტერესს იწვევს ქვის სახელწოდება "გიუნე". მართალია, იგი თურქულ სიტყვად მიაჩნდათ, მაგრამ მისი სახელი ეხმიანება ოჯახის მფარველი დაღესტნური ღვთაების "კიუნეს" სახელს. ამ სახელებთან აშკარა მსგავსებას ამჟღავნებს ღია კერიის ოსური სახელწოდება "კიონა".

⁹ Алиханова А.А., Древние сюжеты в преданиях с. Мекеги.-Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане, Махачкала, 1978.

¹⁰ თათარაიძე ეთ., დემონური პერსონაჟები (საკანდიდატო დისერტაცია), გვ. 52



ოჯახი მიდიოდა ბორცვთან საჩუქრებით და სთხოვდა კარეს, მათთან გადასულიყო.¹¹ ასეთი რიტუალი ადარ ტარდება სვანეთში, მაგრამ ალბათ სწორედ მის ხსოვნას ინახავს ერთი მთის სახელი – "მეზირის მთა". გარდა ამისა, გავიხსენოთ, რომ განრისხებული ფუძის ანგელოზი ტოვებს სახლს და მიდის, ე.ი. მიწის ნაკვეთი, რომელზეც დგას სახლი, არ არის მისი მარადიული სამყოფელი.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო დაღესტანში ჩაწერილმა ტექსტებმა, რომელთა მიხედვით, კიუნეები დროდადრო დედის მუცლიდან იტაცებენ ბავშვებს, თვითონ ზრდიან და ასე ივსებენ თავიანთ რიგებს. ამით ხსნიან დაღესტნელები ცრუ ორსულობას. მსგავსი წარმოდგენებია ქართველურ ტომებშიც, ოღონდ იგი დემონოლოგიის სფეროს უკავშირდება. არის შემთხვევები, როცა დედა აკვანში დამახინჯებულ შვილს აღმოაჩენს. ხალხს სჯერა, რომ ბავშვი ავსულებმა მოიტაცეს, სანაცვლოდ კი თავიანთი მახინჯი შთამომავალი დატოვებს.¹² მართალია, ამ შემთხვევაში მოქმედებენ ავი სულები და არა ოჯახის მფარველები, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ზოგან ოჯახის მფარველებმა უარყოფითი ნიშნები მიიღეს და დემონურ არსებათა კატეგორიაში გადავიდნენ, მაშინ შესაძლებელი გახდება ანალოგიის დანახვა. სავარაუდოა, რომ დასახელებული ფაქტები იმ წარმოდგენების რუდიმენტებია, რომელთა მიხედვით ფუძის ანგელოზსა და ოჯახის წევრებს შორის ნათესაობა არსებობდა. ეს კი გარკვეულწილად წინაპართა კულტს უკავშირდება. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ შეიძლება მოვიხმოთ ოჯახის მფარველის აფხაზური სახელი "აუაჰარა". ამ სიტყვის პირველი ნაწილი (აუ) ითარგმნება, როგორც "ხორცი" (სხეულის და არა საკვები ხორცის გაგებით). აფხაზურ ენაში სისხლით ნათესაობის აღსანიშნად იხმარება სიტყვა "ხორცი" – აუ.¹³ ამიტომ აუაჰარას სახელში შეიძლება დავინახოთ მითითება ფუძის ანგელოზის ოჯახთან ნათესაობაზე. მფარველებს არა მარტო თავისთან მიჰყავდათ ჩვილი ბავშვები, შესაძლოა, ხანდახან თვითონაც განხორციელდებოდნენ რომელიმე წევრის სახით, ე. ი. ნათესაობის გამოვლენა ორმხრივი უნდა ყოფილიყო. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა თსუ ფოლკლორისტიკის კათედრის დოცენტ ტრისტან მახაურის მიერ მოწოდებული ცნობა: თიანეთის რ-ნის სოფ. წიკელიანთკარში ცხოვრობდა მკითხავი

¹¹ Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана. - Мифология народов Дагестана, Махачкала, 1984

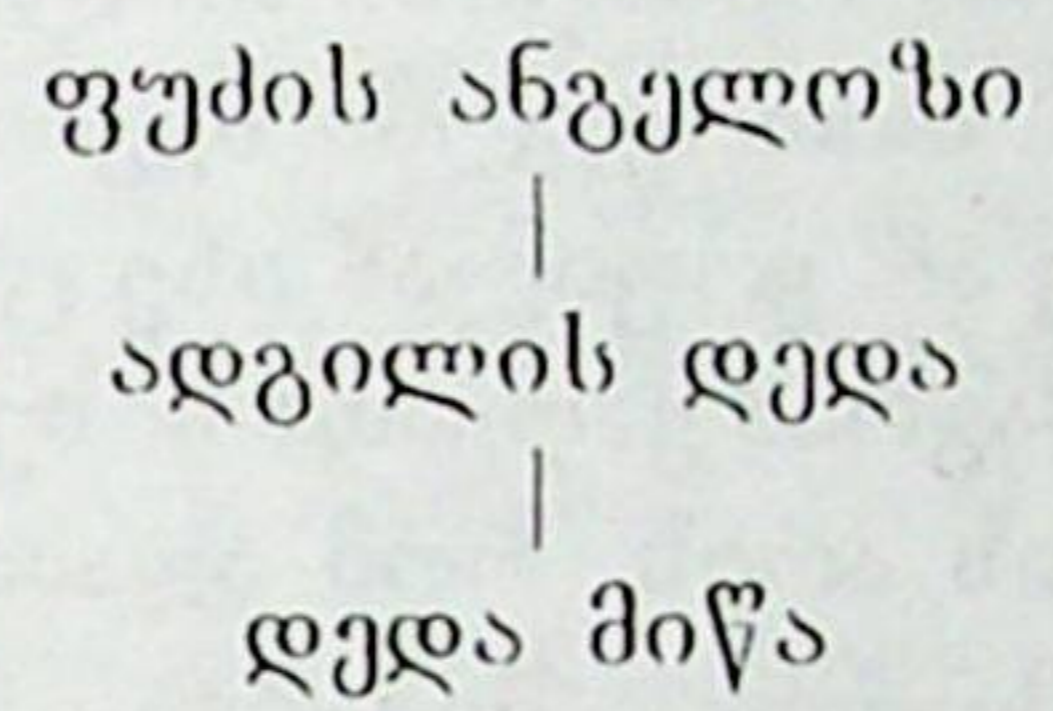
¹² თათარაიძე ეთ., დასახ. ნაშრომი.

¹³ ლომთათიძე ქ., ნათესაური ურთიერთობის განსაზღვრის საფუძველი ენობრივ მონაცემთა მიხედვით. – "მაცნე", ენისა და ლიტ. სერია, 1983/3 (ეს სტატია მოგვაწოდა ენათმეცნიერმა პროფ. თეიმურაზ გვანცელაძემ, რისთვისაც მადლობას მოუახსენებ).



ქალი ბაბაღე თადიაური. ამბობდნენ, რომ იგი გველთან დაიბადა და ერთი გვერდი გველის ქერცლით ჰქონდა დაფარული.

ჩვენს მიერ განხილულ მიწის ღვთაებებს გააჩნიათ საერთო ნიშნები: ღვთაებრივი არსი, მდედრობა, ნაყოფიერების ფუნქცია და ადამიანის მფარველობა, მაგრამ ისინი განსხვავდებიან ძალმოსილებითა და მოქმედების მასშტაბებით. ღვთაებათა ამ ჯგუფს აქვს იერარქიული სისტემის ყველა ძირითადი ნიშანი (სტრუქტურა, ორგანიზებულობა, ურთიერთდაკავშირებული ელემენტები და სხვ.), რომელიც ასე წარმოგვიდგება:



ამ სისტემაში მთავარი და წარმმართველია დედა მიწა, რომელსაც ექვემდებარება ორი დანარჩენი ელემენტი. ფუძის ანგელოზი ყველაზე ახლოსაა ადამიანთან (მასთან ნათესაური ურთიერთობაც აკავშირებს) და უფრო მაღალი რანგის ღვთაებებთან შუამდგომლობს მას. ფუძის ანგელოზს ადამიანთა საზოგადოებაში (ოჯახში) მათორგანიზებელი ფუნქცია ეკისრება და თავად ქმნის ქვესისტემას. ამ სტრუქტურის თუნდაც ერთი ელემენტის გაქრობა იწვევს მთელი სისტემის რღვევას (კონკრეტული პიროვნებისთვის ან ოჯახისთვის).

სხვადასხვა ფაქტორის გავლენით რელიგიურ სისტემაში მოხდა აქცენტების გადანაცვლება, რამაც გამოიწვია თვისებრივი ცვლილებები. მოქმედ რელიგიურ სისტემას მოწყვეტილი ქვესისტემა (ხთონური ღვთაებები) დაუპირისპირდა მას და გადავიდა დემონოლოგიის სფეროში.



ხალხური სამართლებრივი ნორმები (მეგრული ფოლკლორული მასალის მიხედვით)

ადამიანის გონების პირველადი მოქმედება არის საგნისა თუ მოვლენის აღქმა, შემდგომ ეს მზა ინფორმაცია საგნისა თუ მოვლენის შესახებ გადაეცემა მეორე პრინციპს, ეს არის საგნის განსჯა, განსჯის შედეგია კითხვების: რატომ? რისთვის? საიდან? რის შედეგად? რა მიზნით? და სხვათა დაბადება. თითოეულმა შეკითხვამ სათანადო პასუხები დაჰბადა. ისინი თავიდანვე არ ყოფილან ისე ცხადი და ჭეშმარიტი, როგორც შემდგომ ხანებში, მაგრამ ეპოქათა მიხედვით სათანადო სიბრძნეს ინახავდნენ. მთავარი აქ ის არის, რომ ადამიანთა აზროვნებაში, მათი გავლენით, შეიქმნა სამყაროს შესახებ ხალხურ წარმოდგენათა თავისებური ჰარმონია, სადაც როგორც სიმშვიდის, ისე ქაოსის წყარო, ორივეს მიზეზი ერთდროულად იყო ისევ ბუნება და ადამიანი. ადამიანი თავიდანვე მიხვდა, რომ ეს ქვეყანა უსაზღვროა, სადაც მას ბევრი რამ არ ხელეწიფება, თუმცა გონიერებით შიგ სიმშვიდის შენახვა შეიძლებოდა. ამისთვის ჩნდება ხალხურ სიბრძნეში დამრიგებლური ტონის გამოთქმები:

თე ქიანას, „დინტორია“ ჯოხონია

ამ ქვეყანას „დაეტიე“ ჰქვიაო (ხალხური სიბრძნე, 1934, 51).

ადამიანი ოდითგანვე ცდილობდა სამყაროს ჰარმონია არ დაერღვია, მაგრამ ეს მხოლოდ მისი უფლება არ იყო, ამიტომ გადაწყვიტა შიგ შეტანილი ყოველი უწესრიგობისთვის ახსნა მოეძებნა. ხალხური წარმოდგენებისთვის დამახასიათებელია სამყაროს ჰარმონიის ცვლილებათა მიზეზად ხან ღვთისშვილების, ან თავად ღვთაებების, განსაკუთრებული გმირების დასახელება. ასე შემუშავდა წარმოდგენათა მთელი სისტემა, ღმერთების, ბედის, იღბლის, დროის, ბოროტი სულების, მზაკვრების, ეშმაკების, მავნე ძალების, ზებუნებრივი არსებების და სხვათა შესახებ. ამავე დროს ვითარდებოდა მათ წინააღმდეგ სამყაროს წესრიგის შესანახად შექმნილი საბრძოლო სისტემათა მთელი წყება. აზროვნების ადრინდელ საფეხურზე კონკრეტული ხერხების მოშველიებასთან გვაქვს საქმე (დანა, ხანჯალი, შუბი, ძლიერი მკლავი და სხვა) ბოროტების, დევების, ვეშაპების დასამარცხებლად, დროთა განმავლობაში ჩნდება სხვადასხვა მაგიური ელემენტები, რომლითაც ხან ემუქრებიან გრძნეულ ძალებს, ხანაც ქედს იხრიან მათ წინაშე და



ლოცვითა და ვედრებით მიმართავენ, როგორც ადამიანებს, უფრო ძლიერ არსებებს. მოგვიანებით ადამიანი მიხვდა, რომ ბუნების წყველას სრულყოფილი არსება თვითონ იყო და დარწმუნდა საკუთარ ძლიერებაში: „კოჩქ ქიმინდომასნ გვალას ეკართინუანს – (კაცმა რომ მოინდომოს მთას წააქცევსო) (ხალხური სიბრძნე, 1994, 75). ის, რის წინაშეც ადამიანი თრთოდა, იყო სიკვდილი, თუმცა უძველეს ქართულ ზღაპრებში შიში სიკვდილის წინაშე დაძლეულია, უფრო სწორად, არ იგრძნობა. მზის პირნაბანი წყლები, რძეში ამოვლებული სისხლიანი ცხვირსახოცი, თაგვის მიერ მოძიებული ბალახი და სხვა ელემენტები ადამიანის წარმოდგენებში უკვდავების მომნიჭებელი იყო. ამდენად, შიში იმისა, რომ სიკვდილია საბოლოო დასასრული, ნაკლებადაა ნიშანდობლივი თვით უძველესი წარმოდგენებისთვის, თუ კი დროთა განმავლობაში გაქრა აზრი იმის შესახებ, რომ შეიძლება გარდაცვლილი აღდგეს, ეს აზრი შეცვალა წარმოდგენებმა საიქიოს შესახებ. მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, კაცობრიობა დააჩოქა იმ მრისხანებამ, რასაც სიკვდილი ჰქვია. ამ ამაზრზენმა მოვლენამ და მის წინააღმდეგ შიშმა იმდენად შეიპყრო ადამიანის გონება, რომ ქრისტეს რჯულის შემდეგაც ბოლომდე ვერ გაისიგრძეგანა აზრი იმის შესახებ, რომ გარდაცვალება ეს არის სულის დახსნა სხეულის, მიწის, წუთისოფლის ტყვეობიდან და გადასვლა მარადიულ სოფელში. ამ იდეას ადამიანი თავიდანვე სიხარულით მოეკიდებოდა, რომ არა ამავე იდეის გვერდით შიში ცოდვათა განკითხვისა: „რამეთუ ჩვენ ყოველნი განცხადებად ვართ წინაშე საყდართა ქრისტესთა, რადთა მოიღოს კაცად კაცადმან კორცთა ამათგან რადცა იგი ექმნა გინა თუ კეთილი, გინა თუ ბოროტი“ (II კორინთ. 5,10). სააქაო ცხოვრებისთვის სულის საიქიო დასჯა ხალხური სიტყვიერების ერთ-ერთი ძირითადი მოტივია.

სამყაროს შემოქმედების გვირგვინად შექმნილი ადამიანი უფლისადმი შიშს გამოხატავს. „ჭიჭე ვორდინ-დიდშა მოშქურუდუ, დიდო გინიფრთი-ჭიჭეშავა“ (პატარა ვიყავი დიდის მეშინოდა, დიდი გავხდი და პატარასი მეშინიაო) (ხალხური სიბრძნე, 1994, 176). რამეთუ სახარებაში წერია: „აღვიარებ შენ, მამაო, უფალო ცისა და ქუეყანისაო, რამეთუ დაჰფარე ესე ბრძენთაგან და მეცნიერთა და გამოუცხადე ესე ჩჩვილთა“ (მათე 11, 25).

სამყაროს ამ რთულ მოძრაობაში კაცობრიობამ ყოველი დროისათვის შესაფერისი ხალხური სამართლებრივი ნორმები შექმნა. თაობა მიდის, თაობა მოდის, იცვლება დრო, იცვლებიან ადამიანები, მაგრამ არსებობს მუდმივი ფასეულობანი, ადამიანი მოუცილებელი ბედით, უფლისაგან ბოძებული თავისუფალი ნებით და ღვთაებრივი სიმართ-



ლით. უძველესი დროიდან სამართალი გაიგივებული იყო სასჯელთან. საბასთან: „საშჯელი-სამართალი... სამართალი არს შჯა მართლად გამყოფელობა ღირსებისაებრ თითოეულებისა. სახარება ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონში: „სასჯელი, საშჯელ, სარჩელი, სასამართლო, სამართალი, გასამართლება“. იოანეს სახარებაში წერია: „საშჯელი ჩემი მართალ არს“ (იოანე 5,3). ზ. კიკნაძე მიუთითებს, რომ რჯული არ გულისხმობს მხოლოდ ხალხურ სამართალს, (ადათს), არამედ რელიგიასაც (კიკნაძე, 1985, 8). ამდენად, სამართალი იგივე რჯული და ადათია. ხალხური ლექსი ამბობს: შრომა კეთილი ვალი რე, სიმართე სამართალი რე – შრომა კეთილი ვალია, სიმართლე სამართალია (სამუშია, 2001, 28). დასჯის პროცესი და სისასტიკე განსხვავებული იყო. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით: „სასჯელი არასოდეს არ არის თვითნებური და ზეგარდმო მოვლენილი. ის ბრალის იმანენტურია და მისგანვე იღებს დასაბამს“ (ნეტარი ავგუსტინე, 1935, 315). უძველეს ზღაპრებში გამოვლენილი მკაცრი სასჯელი არ ითვლება სისასტიკედ. გმირები ხთონურ არსებებს (დევეებს) და თვით საკუთარ ძმებსაც კი ბოროტების საპასუხოდ ნაცვლად მიტევენებისა, ხშირად ცხენის ძუაზე გამოაბამენ და გათრევით ამთავრებინებენ სიცოცხლეს. ქართული ზღაპრების პერსონაჟია მოსამართლე. მეფეებს სამართლის გამჩენად ჰყავთ ვეზირები, მაგრამ მეფე ხშირად უბრალო მეცხვარის მიერ ახსნილ სამართალს მოიწონებს და მას მოსამართლედ დაიყენებს. სიმართლისთვის ამ კაცს უფლისგან სასწაულიც მოევლინა და სიბრძავისაგან განიკურნა, სიკვდილის შემდეგაც ცხონების მაღლი მიენიჭა: „დოღურუნი ჩხონდც – რომ მოკვდა ცხონდაო. ზღაპარი ამტკიცებს, თუ რა პატივით სარგებლობდა მოსამართლე. ზღაპარი ყვება: ოთხი ვეზირი სამართალიში გომარჩქინეთ ნოხვე – ოთხი ვეზირი სიმართლის გამჩენად მჯდარა (ყიფშიძე, 1994, 247).

სამართალი, ხშირად, სამაგიეროს მიზღვის ერთგვარი სახეა, უმეტესად შელოცვის ტექსტებში:

უბადო თოლით, უბადო შურიტ,
ჩქიმი (სახელი) დინომჯინასინ
თოლამს – თოლი გელუოთი,
ბურამს – შური გეშული
გურამს გური მესოფი
ვემეჩა საშველი დო გამორსხა.

ავი თვალით, ავი სულით,
ჩემს (სახელი) ვინც ჩამიხედოს
თვალთანს – თვალი ამოუგდე,
სულიანს – სული ამოართვი
გულიანს – გული მოგლიჯე
არ მისცე საშველი და ხსნა.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1991, 473).



წყევლა, მუქარა ტექსტში მიემართება თვალს, სულს და გულს. ესენი ადამიანის სხეულის ის ნაწილებია, რომლებიც შესაძლოა პირველნი მიიდრიკონ ბოროტებისკენ, მაგრამ ამავე დროს, თუ ძლიერად არიან სიკეთით აღჭურვილნი, პირიქით, წარმოადგენენ საფრთხეს ბოროტებისთვის. თვალი ავგაროზია, სული გონების შედეგი, გულს კი ბოროტი ძალნი ეძიებენ, რათა ამოართვან ადამიანს და შემდეგ გაბატონდებიან ამ ადამიანზე. (ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1991, 390-391). მსგავსად ამისა, ქრისტიანული სახისმეტყველებისთვის დამახასიათებელია თვალის (მაცდურია და ამავე დროს სულის სარკეა), სულის (მიიდრიკება ბოროტისკენ, ამავე დროს უფლის სავანეა) და გულის (გულისთქმანი დამლუპველნი არიან), უფლის ოქროს მცნება: „გიყვარდეს მტერი შენი ვითარცა მოყვასი შენი“ - ადრინდელი წარმოდგენებისთვის უცხოა, ხშირად ბოროტებისთვის, ბოროტებით პასუხობენ, ასევე თავიანთი ბედნიერებისთვის სხვათა უბედურებასაც არ ერიდებიან: ათე კოცს ჩეეთხი დო შხვა კოცს ქაალოლი - ამ კაცს დაეხსენ და სხვა კაცს შეეყარე (იქვე. 478). ხალხური წარმოდგენები არც შურისძიების ცოდვას მიიჩნევენ სათაკილოდ: ჯავრი სამაგიეროს გადახდით იყრებაო (დავითიანი, 1973, 44). ამის მაგალითები უმეტესად გვხვდება მთის მოსახლეობაში: სისხლის ღვრის შემდეგ ფეხის დასადგამიც რომ არ დარჩეს, მაინც კარგ გუნებაზე იყავიო (იქვე, 174). უძველესი წარმოდგენებით მიიჩნევა, რომ კარგი მხოლოდ კარგისთვის მიიღება: ჯგირშენ ჯგირი გალოლე, უბადოშენ-მანგიორი - კარგისთვის კარგი დაგემართება, ცუდისთვის - სამაგიერო (ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975. 103). თუმცა შესაძლებელია ეს მხოლოდ მიწიერ სამაგიეროს არ გულისხმობდეს.

ადამიანს ოდითგანვე აწვალებდა სამყაროში გაურკვეველობის არაერთი საჭირბოროტო შეკითხვა. რა არის მიზეზი ყოველივესი? რისი ძალით ხდება ალებ-მიცემა? რა იწვევს თუნდაც მოხვეჭას ან დაკარგვას და სხვა. ეს საჭირბოროტო კითხვები გაისმის ხალხურ სიტყვიერებაში:

ჭკვერშე ხვად პატიება,
მიჩირთას ურუქუნი.
აკა მუთუნ ჯგირი ქომუჩი
უსამართლო ვარექ და
ქომუჩი დო მიდამილი-
ჯგრო ვამიფხვარენქ და,
მუმაჩამალი, მიდმაღალარი-
ეგებ შხვადოშხვა რექ და
ჟირხოლოქ დომიღურუ
ჩქიმო აკა ვარექ და.

ჭკვიანისგან ეგების პატიება,
რეგვენი რომ შეცდეს.
ერთი რამე კარგი მომეცი
თუ უსამართლო არ ხარ.
მომეცი და წამართვი
თუ კარგად არ მოვიხმარ.
მომცემი და წამრთმევი -
იქნებ სხვდასხვა ხარ,
ორივენი მომიკვდით
ჩემთვის თუ არც ერთი არ ხარ.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975, 157).



იმ ძალას, რომლის მოძრაობის თავი და ბოლო ადამიანთათვის ამოუხსნელი რჩებოდა, ბედი შეარქვეს. იმდენად, რამდენადაც მისი მიმოხრა, მოძრაობა და ნება ადამიანთათვის ამოუხსნელ, გაუგებარ საქმედ რჩებოდა, ისიც სხვადასხვა ელფერით შეიმკო. არსებობდა კარგი და ცუდი ანუ შავი ბედი. ბედისწერა ოდითგანვე ქმნიდა თავის კანონებს და თვითონვე ამ კანონების მორჩილი იყო. ბედისწერას, რომელიც ყოველ ადამიანს დაბადებიდან დაჰყვება, ხშირად შუბლზე ნაწერსაც უწოდებენ: სქანი ღუდი მა მიგოუ ილბალი დო ვაშჭარაქ-შენი თავი მე დამანახა ილბალმა და ბედისწერამ (შუბლზე ნაწერმა) (სამუშია, 1990, 40). შუბლი პირდაპირი გაგებით არ არის ნახმარი. შუბლს მიღმა არის ადგილი, სადაც ადამიანის ზნეობის ყოველი კანონი იწერება. შუბლის ძარღვი – ყვაშჯერღვი (მეგრ.) და აქედან გამოთქმა – ვაში გოხარცქუას ღუდიში გოხარცქუა უჯგუნია – შუბის გასკდომას თავის გასკდომა ჯობიაო (ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1991, 451). დავუბრუნდეთ ისევ ბედს, იგი შესაძლოა მოწყალეც იყოს და დაუნდობელიც: ბედიქ აკაშა ხე აგოლუდა უკულ გიმტყუნენს არძა იმენდი – თუ შენზე ხელს აიღებს ბედი, მერე გიმუხთლებს ყველა იმედი (სამუშია, 1990, 119). (თუ როგორ გადადის ბედის გაგება უფლის ნების იდენტურ ცნებამდე, ამაზე მალე გვექნება წერილი, რომელიც თითქმის მზადაა).

ბედს ძლიერად ცვლის დროის ადგილი ადამიანთა ცნობიერებაში. უღმობელი დრო, ანუ ყოველივეს შემცველი და, ამავე დროს, სიკვდილთან მიმაახლოებელი ხალხისთვის მაგიური ელფერით იმოსებოდა. მას სხვადასხვა სიკეთესა და სიავეში სდებდნენ ბრალს:

სი მითინც პატის ვაცე	შენ არავის პატის არ სცემ
სამართალი გილუ თინი,	სამართალი გაქვს სწორი,
ხვალე ართი სქანიწკელა	მხოლოდ ერთი შენთან
ხანდა მითინც ვაუდინ...	არავის შრომა არ დაეკარგება...
ბორჯის ვაუჩქ მეფერაფა	დრომ არ იცის მოფერება
არძენს არძას მუშუშის.	ყველას აძლევს თავისას.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975, 158).

დრო იწყება პირველი შემოქმედებიდან, დროში განისაზღვრება ადამიანის ცხოვრება და ეს არის წარმავალი, ცვალებადი დრო. მზე და მთვარე დროის გამყოფი არიან. ჟამიერი, წარმავალი დრო დაიდლევა მარადისობაში, სადაც დაუსრულებელ დღეს ანათებს მზე სიმართლის. ეს კი მიიღწევა სიკეთით. ხალხური ლექსის დრო განმსჯელია, შესაქმისას ღვთის მიერ დასახულია: „ბორჯი ირფელი სი გობარუ, უღირი დო მუმალი... სი ვარენო გიჯინუ, დიხაში პირველ დორთაფაშა – დროვ ყველა შენ გაბარია, ნამყო, აწმყო, მომავალი... შენ უცქერდი დედამიწის



პირველ შემოტრიალებას (იქვე) აქედან იწყება სამყაროს წარმავალი დრო, რომელიც ადამიანურ დროდ ითვლება, მაგრამ მისი გარდაქმნა შეიძლება ღვთაებრივ დროდ. ამდენად, იგი გაშინაარსებულია სასჯელთან. დ. გურამიშვილი მიუთითებს, რომ ქართველები აღარ არიან „მფლობელნი ჟამისანი“, რადგანაც: „ქართველთ მადლს ცოდვამ დაძლია“.

ხალხური წარმოდგენები იცნობს ბუნების სამართალს: ბუნებაშ სამართალქ ეგებ მუშით ქოფუას – ბუნების სამართალი იქნებ თვითვე ამისრულდეს“ (სამუშია, 1990, 73). ასე თანდათან ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად ხალხურ ცნობიერებაში შემოვიდა მიზეზთა მიზეზის, კეთილი მსაჯულის, მწყალობლის, იმედის, ნუგეშის და ყოველივე კეთილის მიზეზი უფლის სახით. იესო ქრისტესმიერი მოძღვრება ცხოვრების, სათნოების და სიყვარულის შესახებ ძლიერ ცვლის კაცობრიობის ისტორიას: თეს გოხვეწუქ მა საწყალი, ვარა ცოდას მორკითხენს, ქრისტე მეუფეში ძალი – ამას გეხვეწები მე საწყალი თორემ ცოდვას მოგკითხავს ქრისტე მეუფის ძალი (ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975, 143). ადამიანი განსჯის, მაგრამ ღმერთი მოწყალეა. მისი სასჯელი სინანულით აიცილება: კოჩქ კოცს გინუჭყვიდუ, ღორონთქი-ვარი – კაცმა კაცი გასწირა, ღმერთმა კი – არა (ხალხური სიბრძნე, 1994, 76). ხალხური სამართალი მკაცრია ომისა და სისხლისღვრის მსურველთა მიმართ:

თოკი რე მუკაბუნაფალი,
ურო ოკეთებელი დო
კისერს გაასქუაფალი,
დაჩხირ აკარზამალი
დულა ეიოფუნაფალი,
თეში დუმაჭყაფალი კოჩი
თექ რე ინანდლულაფარი

თოკია მოსაბმელი
ყულფი გასაკეთებელი და
კისერზე მოსაბმელი,
ცეცხლი ასანთები და
მდულარე ასადულელებელი,
ამის დამწყები კაცი
იქაა ჩასადნობი

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975, 283).

თავიდანვე ადამიანი უფლის საწინააღმდეგო ქმედებისთვის სიმკაცრით სჯის:

ურემქ დიშქა ვემილუ და თვითონ დიშქა რე.
ურემმა შეშა თუ არ მოიტანა, თვითონაა შეშა
(ქართ. ხალხ. სიტყვ. 1991, 446).

სასჯელის კიდევ ერთი საინტერესო ფორმაა წყევლა. ადამიანები ოდითგანვე უფროსოდნენ წყევლის საშინელ სიტყვებს, რამეთუ სწამდათ მისი ზემოქმედების, ასევე სწამდათ, რომ ზოგიერთი ადამიანი ფლობს განსაკუთრებულ ძალას, რომლის მეშვეობით მათი სიტყვები

ხლებიან ცხადი, ასეთები არიან ქვრივი ქალები, ასევე სოფლის
ლით წყევლა წარმოადგენს დიდ საფრთხეს: თემში ნაჭყა ხატიშ
უნწარაში რენია – თემის დაწყველილი ხატისაზე უფრო ძლიერი
არისო (ხალხური სიბრძნე, 1994. 52). წყევლის წარმოთქმის დრო,
ადგილი და ფორმა განსაზღვრული იყო. ამავე დროს საფრთხის წინაშე
იდგა თვით მაწყევარიც იმ შემთხვევაში, თუ იგი უსამართლოდ აღავ-
ლენდა მას; ჭყლაქ თქუა: მართალი შარა მოძირი ვარა, სი დუგართუქია
– წყევლამ თქვა, სწორი გზა მაჩვენე, თორემ უკანვე დაგიბრუნდებიო
(ხალხური სიბრძნე, 1994, 180). წყევლასთან ერთად მეტად საყურად-
ღებოა ხატზე გადაცემა. წყევლის ეს უკიდურესი ფორმა, რომლის
მიხედვით ძველთაგან მიიჩნეოდა, რომ ხატები „მოსამართლეები“ იყვ-
ნენ. სასწაულმოქმედი ხატები სამართალს ჭრიდნენ. ცნობილია „ბრი-
ლიანტისთვლებიანი, ჩოხატაურის რაიონის სოფელ შუა სურებში –
„ლომისკარის“ ხატი, მის წინაშე ხალხი ტყუილს ვერ იტყოდა, ქურდი
დანაშაულში ტყდებოდა და სხვა“ (აბაშიძე, 1984. 99). „გადაცემით“
წყევლის მეტად საყურადღებო რიტუალი აქვს გადმოცემული თედო
სახოკიას „მოგზაურობანში“. გურიის სოფელ ლიხაურში მუხის ხეს-
თან მიდიოდნენ ხატზე გადასაცემად, ჩაარჭობდნენ ლურსმანს და იტ-
ყოდნენ: „ლეხოურის ღვთისმშობელო, ამას და ამას (სახელი და გვარი)
მანამდე ნუ მისცემ ხსნასა და შველას, სანამ თავისი კბილით არ ამო-
ილოს ეს ლურსმანი ამ მუხიდანაო“ (სახოკია, 1985, 75). ხატზე გადა-
ცემული, ხატის წინაშე დამნაშავე ადამიანი შემდეგ ხატისგან დაავა-
დებულად ან ზეცის ავადმყოფად ითვლებოდა:

კოჩი ჟინიში ლეხი რდას	კაცს ზეციერით ავადმყოფს
ოჭირდას ხატიშ ბრალი,	სჭირდეს (რისხვა) ხატის ბრალი
კისერც მუკუკვარჩხუნდას	კისერს კრუნჩხვა უგრეხდეს
ინა ვარე საცოდალი.	ის არაა საცოდავი (სამუშია, 2001, 73).

ხალხურ სიტყვიერებაში გვხვდება ისეთი ეპიზოდები, როდესაც
ადგილი აქვს უფლისადმი ბრმად მინდობას, ერთ-ერთი ზღაპრის გმირი
მიდის ღმერთთან შესახვედრად, რათა პასუხი მოუძებნოს მთელ რიგ
შეკითხვებს. ზღაპარს ჰქვია სუმი ჯიმაში არიკი –სამი ძმის ზღაპარი
(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1991, 288-294). ერთ-ერთი ძმა მი-
დის რათა გაიგოს, რა არის იმის მიზეზი, რომ შრომობს და არ არის
მდიდარი. მიმავალს მგელი დააბარებს გაუგოს რატომაა მუდამ მშიერი,
შემდეგ თევზი აბარებს გაუგოს რატომ ტკივა მუდამ თავი, მევენახე –
რატომაა ყურძენი მკვახე, შემდეგ ხვდება ოქროსტანისამოსიან კაცს
უფლის სახით და ასეთი პასუხები მოაქვს: მგელმა ვირი შეჭამოს,
თევზმა მუცლიდან ალმასი ამოაგდოს, მევენახემ კი ვენახის ძირში



ჩაყრილი ოქრო-ვერცხლი ამოყაროსო და ყურძენი დატკებდარ, შენც გამდიდრდებიო. ყოველივე მოახსენა ამ კაცმა თევზსა და მევენახეს, მათ კი (მევენახემ ოქრო-ვერცხლი და თევზმა – ალმასი) სიკეთისთვის საჩუქრად უბოძეს. ამ კაცმა, ღმერთი გამამდიდრებსო და უარი განაცხადა. მგელმა კი სამართალი ქნა და უთხრა, შენზე დიდ ვირს ვერსად ვნახავო და ჩაყლაპა. ზღაპრის მიხედვით ყოველივე უბედურების მიზეზი დევს ამ ადამიანში. არც მგელს, არც თევზს, არც მევენახეს, მიუხედავად უბედურებებისა, არ უცდიათ ცხოვრების წესის მოშლა და უფლის ძიება. ეს კაცი კი სიმდიდრის წადილით აღტყინებული ეძებს უფალს.

გადის დრო და ადამიანმა განსჯის შედარებით მსუბუქი გზები გამონახა, რამეთუ იცის, რომ განსასჯელი ყოველ ადამიანს მოელის ზეციური, მიწიერი სამართალი კი გზაა დასახსნელი ზეციური სასჯელისაგან. აქვე გვსურს ყურადღება შევაჩეროთ მეგრულ მეტყველებაში გავრცელებულ სიტყვაზე „რინა“. ამ სიტყვის ზუსტი შესატყვისი ყოფნა არ არის. მეგრულ ხალხურ სიტყვიერებაში არსებობს ლექსი, სათაურით „რინა“ (სამუშია, 1990, 9). ამ ლექსში ნაჩვენებია ადამიანთა მოვალეობანი და იმ ძალთა ერთობლიობაც, რომლებიც ამ მოვალეობის შესრულება-არშესრულებაში მონაწილეობენ ადამიანთან ერთად. ლექსი შევსებულია დროთა განმავლობაში, შიგ გვხვდება მიწითა და მიწიერი სიამოვნებით ტკობა, ამავე დროს, ეს ქვეყანა დასახლებულია სხვადასხვა არსებებით (კაცი, ეშმაკი), რომლებიც მართავენ სოფელს. ლექსის მიხედვით ადამიანმა ამ ქვეყანას, რინას – ყოფნას უნდა წაართვას თავისი წილი ომითა და შრომით, რადგანაც რაოდენი სულიერი თუ ფიზიკური სიმაღლითაც არ იყო შემკობილი, უნდა გახსოვდეს, რომ ერთხელ იბადები და ერთხელ კვდები და სანამ ხარ უნდა მილო მადლითა და სიკეთით ქმნილი რინას – ყოფნის გემო. ლექსი ამბობს: „ქიჰამი ღურაშა ირფელიში გემო – შეიტკბე სიკვდილამდე ყოვლისა გემო“ (რადგანაც მოქმელს სწამს, რომ სიკვდილის შემდეგ სინანული არ არის, სამართლიანია აქვე დატკბე და აიღო საუკუნო საგზალი. ყოველივე ამის დაგვირგვინება კი დროში უნდა მოხდეს, რადგანაც „დრო გიწონტებული ვამიჭირინე – დრო გაქცეული ვერ მოიქცევა. ამ ქვეყნად მოპოვება ე.წ. რინასი ხდება ბრძოლითა და შრომით. ეს ცხოვრება კი ემსგავსება დიდ ზღვას, სადაც ღრმად იძირება მძიმე ქვა, შეგნებული ადამიანი, ხოლო უვიცი „კორპივით“ ზედ ტივტივებს. ეს პროცესი უცვლელია მანამ, სანამ ზღვა არ დაილევა და ქვა არ გალღვება, ე.ი. ეს ენიგმატური შედარება ადასტურებს არსებობისთვის ბრძოლის მარადიულ სურათს, სადაც



კეთილი და ბოროტი ძალები მართავენ ადამიანებს, რომლებიც ხშირად უძლურნი არიან ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ლექსში იგრძნობა ადამიანის უმწეობა სამყაროს წინაშე, სადაც თურმე მისგან დამოუკიდებელი ძალები მართავენ ყოველივეს, იგი თვითონ კი ხშირად სულით ეცემა და ითხოვს ხელს უფლისას აღსადგენად. მეგრულ ხალხურ სიტყვიერებაში „რინა“ დაახლოებით სასუფევლისეული ნეტარების ფარდი სიტყვაა:

ჰაი, შური საყვარელი!
რინა მუში მამარდა რე,
რინაშ ნება ქორდასინი
ქიანა მუში მაფართარე.

ჰოი, სული საყვარელო!
რა მადლი არის ცხოვრება,
რა ვრცელი არის ქვეყანა
რომ იყოს ცხოვრების ნება

(სამუშია, 1990, 82). ამ რინას – არსებობის ნებას არ იძლევა ბოროტი ძალი, ცუდი ჟამი, უვიცობა და კაცთა შორის უზნეობა. ამ ცხოვრების წაღმა-უკუღმა ტრიალში ადამიანმა გარდა საკუთარი სიმართლისა, რომელსაც თვითონ განაწესებდა, შექმნა ცხოვრების, ბუნების სამართალი, რომელიც ბუნების უფლება იყო. ბუნების ძალი, რომლის მიმოხრა ადამიანთათვის ამოუხსნელია, ხშირად გაურკვევლად სჯის.

მოგორანქინ თით ქომიჩქ
ვართი მარკე მა ჭყალას,
მაკლებ,
ბუნებაშ სამართალქ
ეგებ მუშით ქოფუას.

რომ მაგინებ ისიც ვიცი
და წყევლასაც რომ არ
ბუნებისა სამართალი
ეგებ თვითვე ამისრულდეს.

(სამუშია, 1990, 73).

მოგვიანებით, როდესაც ადამიანმა უფლის ძლიერი რწმენა მოიპოვა, გაარკვია ცოდვა-მადლის გზა და ძალი საუფლო ლოცვისა, გაუჩნდა სინანულის განცდა. ამდენად, ყოველი უბედურების მიზეზს საკუთარ პიროვნებაში დაუწყო ძებნა, გაურკვევლობის შემთხვევაში უფალს ვედრებითაც მიმართავს: ღორონთ ლიხვამ სჯან სახელქ, მუს გაფუთ, ჩილათირი-ღმერთო სახელდალოცვილო, თქვენს წინაშე რა შევცოდეთ (სამუშია, 1990, 77). აქ ჩნდება ზეობის ოქროს კანონად ცნობილი ბიბლიური ფრაზები: „ყოველი რომელი გინდეს თქვენ, რადთა გიყონ კაცთა, ეგრეცა თქვენ ჰყავით მათთა მიმართ, რამეთუ ესრეთ არს სჯული და წინასწარმეტყველნი (მათე 7, 12). ნეტარი ავგუსტინე ამბობს: „ნეტა მას ვისაც უყვარხარ, ღმერთო; ვისაც თავისი მეგობარი უყვარს შენში, მტერი კი – შენი გულისთვის“ (ნეტარი ავგუსტინე 1995, 59). განმსჯელი ადამიანისა, ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, შეიძლება იყოს ეშმაკი და ღმერთი: „ეშმაკი მორთუ ვარა, ღორონც თეზმა მუ უჩირთი, ჩქიმი მოწყალე მეუფექ თე განაჩენი გინომჭყვიდუ-



ეშმაკები მიშვრებიან, თორემ ღმერთს რა შევცოდე, ჩემმა მოწვეულმა მეუფემ ეს ასე გადამიწყვიტა (სამუშაო 2001, 100). ადამიანთა სამართალი არ უნდა იყოს უფლის ნების საწინააღმდეგო, კაცობრიობა, რომელიც წალეკა ბოროტების ნიაღვარმა, ხშირად უღმობლად ამახინჯებდა ადამიანთა ცხოვრებას, ისინი განიკითხებიან უფლის მიერ: „გილაპუნთ სუდიაშა ოჭმარე დო ონდლეს, მარა საშველი ვამუჩეს, ძეკ გოუჭყორდეს – დავყავართ სასამართლოში დილასა და ნაშუადღევს, მაგრამ ხსნა არ მაღირსეს, ძე გაუწყრათ (ყიფშიძე, 1994, 358). ქვეყნიერების უდიდესი მსაჯული უფალია. წმინდა მამა დოროთე წერს: „მხოლოისა ღვთისა არს განმართლება და დასჯა... თითოეულისა ვითარცა მან მხოლომან იცის, შემსგავსებულად ამასთანავე განიკითხავს, რამეთუ სხვებრ სჯის ღმერთი უხუცესსა, და სხვებრ მოწაფესა, სხვებრ ბერსა და სხვებრ ჭაბუკსა, სხვებრ უძღურსა და სხვებრ ძლიერსა;.. ვერვინ მისწვდების სასჯელსა – ღვთისასა, არამედ თვით იგი მხოლო, რომელსა ყოველივე ძალუძს და ყოველივე უწყის (სწავლანი, 1991, 392-393). ადამიანი, შემდგომ, თავზე მოწეულ ყოველ სიხარულსა და უბედურებას უფლისგან მოწეულ განსაცდელად მიიჩნევდა: გაჭირება, დარხინება ღორონთიშე რე გორჩქინელი – გასაჭირი და ღზენა, ღვთისგანაა გაჩენილი (სამუშაო, 1979, 88). დროთა განმავლობაში ბუნების სამართალი უსწორდება უფლის სასჯელს, ოღონდ ისინი მოთმინებით უნდა მიიღოს ადამიანმა, ხალხური წარმოდგენებით ცოდვა და მაღლი გასულიერებულია და ეწევიან ცოდვილსა და მაღლიანს. მათი სტუმრობა გვიანია, მაგრამ ხალხს სწამს, რომ ცოდვილი ცოდვისთვის და მაღლიანი მაღლისთვის საკადრისს მიიღებენ: ცოდა დო მარდი კუჩხით გიღურსია, კუნტა კუჩხეფი ჩანა დო თიშენი იგვიანუანანია – ცოდვა და მაღლი ფეხით დადიან, მოკლე ფეხები აქვთ და იმიტომ იგვიანებენო (ხალხური სიბრძნე, 1994, 168).

ამდენად კაცობრიობის ისტორიაში, როგორც ხალხურ სინამდვილეზე დაკვირვებიდან ჩანს, ყოველი დროისთვის შესაფერისი ხალხური სამართლებრივი ნორმები იქმნებოდა. განსჯის აუცილებლობა ოდითგანვე მთელი არსებით გაისიგრძეგანა ხალხმა, თავისთავად იგი მკაცრი და სასტიკია. ხალხური ცნობიერება განმსჯელს ადამიანის გვერდით უწოდებს ბედს, ბუნების ძალას, ბედის განაჩენს, თვით წარმავალი და უღმობელი დრო ქმნის თავის კანონებს და მოაქვს განსასჯელთათვის საზღაო მათი ქმედების. სასჯელის საინტერესო ფორმაა წყევლა და ხატზე გადაცემა, ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად განმსჯელი თვით უფალია, ამავე დროს იგი



მოწყალეა, მაგრამ თავდაპირველად ხალხი მისი სახელითაც წყევლის და სჯის უმართებულოდ. სანამ მოგვიანებით არ მიხვდება, რომ უფლისგან ცუდი არ იქნება და წყევლას ძალა ეშმაკისგან აქვს. აქედან იწყებს ადამიანი ფიქრს საკუთარ თავზე და აქ იწყება უკვე უფლისა და უფლის სამართლისადმი მინდობის ხანა.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. აბაშიძე ბ., მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, თბ., 1984. 2. კიკნაძე ზ., ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985. 3. ნეტარი ავგუსტინე აღსარებანი, ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგაძემ, თბ., 1995. 4. სწავლანი წმინდისა მამისა დოროთესნი, გამოსვლისათვის სოფლით, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991. 5. დავითიანი ა., სვანური ანდაზები, ა. შანიძისა და მ. ქალდანის რედაქციით, თბ., 1973. 6. სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985. 7. სამუშია კ., ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები (მეგრული ნიმუშების მიხედვით), თბ., 1990. 8. სამუშია კ., ქართული ზეპირსიტყვიერება (მეგრული ნიმუშები), თბ., 1990. 9. სამუშია კ., ძველი კოლხური (მეგრული) ლექს-სიმღერები, წიგნი IV, 2001. 10. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, წ. I, პოეზია, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და გამოკვლევა დაურთო ტ. გუდავამ, თბ., 1975. 11. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი და გამოკვლევები დაურთეს კ. დანელიამ, აპ. ცანავამ, თბ., 1991. 12. ყიფშიძე ი., რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994. 13. ხალხური სიბრძნე, II, მეგრული და ლაზური ანდაზები, რ. შეროზია, ი.მემიშიძე, თბ., 1994.



ვარდის სიმბოლიკა ხალხურ პოეზიაში

ქართულ ხალხურ პოეზიას სინატიფესა და მომხიბვლელობას ანიჭებს ყვაკილთა სიმბოლიკა, რომელთა შორის ვარდს გამორჩეული ადგილი უკავია. მის გამოსახულებებს ვხვდებით ქვათა და ხეთა უძველეს ჩუქურთმებზე, საკულტო და საყოფაცხოვრებო ნივთებზე. ვარდის კულტი საქართველოში უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ამას ადასტურებს ისტორიული წერილობითი ძეგლები, ტოპონიმები, წეს-ჩვეულებები. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, იბერთა მეფე მირიანს IV საუკუნეში ქ. მცხეთაში ჰქონია ბაღი, რომელსაც „სამოთხედ სამეუფოდ ეწოდებოდა. ბაღში განსაკუთრებული ადგილი საყვაკილეს ეკავა, რომელშიც სხვადასხვა ჯიშის ვარდ-ყვაკილები ყოფილა გაშენებული. მათ შორის კი განსაკუთრებულად გამოირჩეოდა წითელი, „ვარდ-მეწამულად“ წოდებული ვარდი. ი. ჯავახიშვილის აზრით, ძველ ხელნაწერებში სიტყვებს „სამოთხესა“ და „წალკოტს“ „ბაღის“ მნიშვნელობა ახლდა (1, 101-2). ხალხურ პოეზიაშიც გვხვდება ამის მაგალითები:

1. ბრჭყვინვალე სახით მზისაო,
ყვაკილო სამოთხისაო (2, 117).
2. ჩემო სიცოცხლის წამალო, გადამარჩინე,
სამოთხის ვარდის ყვაკილო, თვალგიშრიანო (3, 147).
3. ჩარდახიდან გადმოგხედე, დაგხედე მწოლიარესა,
გაშლილს ვარდს გამოგიგზავნი, წალკოტსა მსხმოიარესა (4, 72).

მირიან მეფის გარდა მდიდრული ვარდ-ბაღნარები ჰქონიათ დავით აღმაშენებელს, კახთა მეფე ლევანს, ვახტანგ V-ს (5).

საქართველოში ვარდის კულტს ადასტურებს მრავალი ტოპონიმი. კერძოდ, ვარდისუბანი (თელავის, ლაგოდეხის, ყაზბეგის, მცხეთის, დმანისის და ა.შ. რაიონებში), ვარდიგორა (თეოჯოლის რაიონში და სხვა), ვარდევანი (ბორჯომის რაიონში), ვარციხე (იმერეთი, კახეთი და ა.შ.) და სხვა. ეს ტოპონიმები ხალხურ ლექსებშიც გვხვდება. მაგალითად:

1. შეგეწიოს ყველა წმინდა,
მთაწმინდა, ნინოწმინდა, ვარდისუბანი (2, 59).
2. ბიჭო, მეც ქრისტიანი ვარ,
ვარდის სოფლიდან მოსული (6, 70).

ერთ-ერთ უძველეს ტოპონიმს „ვარციხე“ წარმოადგენს. ი.მეგრელიძე ამის თაობაზე წიგნში „რუსთაველი და ფოლკლორი“ შენიშნავს: ძველ ლაზიკაში „ვარდციხე“ უძველესი ტოპონიმი ჩანს. იგი



ბერძნებს პირდაპირ უთარგმნიათ „როდოპოლისად“. ბიზანტიელებმა კი რომ „ვარდციხე“ სპარსელებს წაართვეს, წერენ „როდოპოლისი“ გავათავისუფლეთო.

ამ ტოპონიმთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს არქეოლოგი ვახტანგ ჯაფარიძე, კერძოდ, „სახელწოდება „ვარდციხე“ უნდა უკავშირდებოდეს წარმართული ხანის სამოსახლო-საკულტო პუნქტს, საცხოვრებელ კომპლექსს და შესაძლოა გორულ დასახელებას (7). სახელწოდება ადრე შუა საუკუნეების „ვარდციხეს“ ნაქალაქარის ტრადიციით უნდა გადმოსცემოდა წინარე ქრისტიანული სამოსახლო-საკულტო პუნქტიდან“. ვ. ჯაფარიძე აქვე სვამს საკითხს, რომ საინტერესო იქნებოდა ამ თვალსაზრისით „ვარდ“ ტოპონიმის შემცველი გეოგრაფიული პუნქტების არქეოლოგიური შესწავლა. საქართველოში ორ სხვადასხვა კუთხეში არსებული „ვარდციხე“ ერთგვარად უნდა უკავშირდებოდეს წარმართული ხანის საცხოვრებელ კომპლექსს. ამგვარად, არქეოლოგთა დაკვირვებები არქეოლოგიურ მონაცემთა საფუძველზე ცხადყოფენ საქართველოში ვარდის კულტის არსებობას წარმართულ ხანაში. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ელ. ვირსალაძის მიერ გამოთქმული ვარაუდი, რომელსაც ცალკეული ცნობების, ტექსტებისა და წეს-ჩვეულებების ანალიზის შედეგად გამოთქვამს, კერძოდ, იმერეთში ტარდებოდა, ალბათ საგაზაფხულო დღეობა „ვარდობა“, რომელიც უკავშირდებოდა მკვდრეთით აღმდგარი ღვთაების განახლების კულტს (8, 115; 130). საინტერესოა, რომ „ვარდობის დღეობას“ საქართველოში XX საუკუნის დასაწყისშიც კი აღნიშნავდნენ. ს.მაკალათია თავის წიგნში „ხევი“ აღწერს ამ დღეობას და იძლევა ამ დღეობაზე დეკანოზის მიერ შესრულებული დალოცვის ტექსტს:

„დიდება ჰქონდეს შენს ვარდობის დღეობას,
გაუმარჯოს რჯულსა საქრისტიანოსას...

გაუმარჯვე ხარსა-გუთანსა, ნახნავ-ნათესსა მიეცი მადლი და ბარაქა“ (9, 217).

დღეობა ტარდებოდა ხევში, სოფელ სნოში. ხატის ტყეში აგებული იყო ხატის ნიში, რომელიც ითვლება გერგეტის წმ. სამების საბრძანისად. ხატობა ტყეში იმართებოდა მარიამობას (28 აგვისტოს) და მას „ვარდობის დღეობას“ უწოდებდნენ.

ჩვენამდე მოღწეული ვარდთან დაკავშირებული დღესასწაულები „ვარდობა“, „ვარდმოფენა“, „ვარდფურცლობა“ გაზაფხულზე ტარდებოდა, რომელთაც შემდეგი რიტუალები ახლდა: ვარდებისგან დაწნული გვირგვინებით თავს იმკობდნენ, ვარდებს, ვარდის ფურცლებს თავზე იყრიდნენ და ერთმანეთს აყრიდნენ. ვარდებით რთავდნენ ფანჯრებს,



ბანებს, ვარდებს აფენდნენ იატაკზე, სარეცელზე. ვარდებით ამკობდნენ სკამებს. მაგიდები, ჭურჭელი, სასმისები ვარდებით იყო მორთული. მოლხინენი და მოცეკვავეები ვარდებით იმკობდნენ თავს. საპატიო სტუმრებს ხვდებოდნენ და აცილებდნენ ვარდებით (3,7). ამ დღეობებზე ვარდი აღდგომის, განახლების, გაზაფხულის სიმბოლო იყო. ვ. პროპის აზრით, ეს რიტუალები დაკავშირებული იყო ძველ რწმენასთან – მცენარეული ღვთაების გარდაცვალება-აღდგომის დღესასწაულთან: ღვთაება შემდეგ წელს რომ განახლებული და უკეთესი სახით აღმდგარიყო, უნდა დაეგლიჯათ (10, 12). ამგვარად, ვარდის დაფურცვლა, ვარდის ფურცლების თავზე დაყრა და ა.შ. ყველა ეს რიტუალი ძველ რწმენას უკავშირდებოდა.

ძველ საბერძნეთში ვარდისა და იის დღეები ითვლებოდა ცოცხლებში მიცვალებულთა გამოცხადების დღეებად. ეს ყვავილები სიმბოლური გამოხატულება იყო მკვდრეთით აღმდგარი მიცვალებულთა სულებისა. ო. ფრეიდენბერგის მოსაზრებით: *Цветочная обрядность увазывается с погребальной и понимаемой обрядностью, когда покойники представляются „появляющимся“ среди живых. Дни цветов: дни роз, дни фиалок – вот название этих выходов из преисподней мертвецов (11, 142).* ამ საკითხს ეხმიანება ვახტანგ კოტეტიშვილის მოსაზრება „იასა“ და „ვარდის“ შესახებ: „ია“ და „ვარდი“ ყვავილების მნიშვნელობითაა თუ სულ სხვა სახელებია, რომელთა მნიშვნელობაც დაიკარგა და შეეთვისა სულ სხვა რიგის ცნებებს... ჩვენი მოსაზრების ერთ-ერთ საფუძვლად გვინდა გამოვიყენოთ ერთი ქართული ზღაპარიც ამ სახელწოდებით: „იამ რა უთხრა ვარდსა, ვარდმა რა უთხრა იასა“... იაც და ვარდიც ქვესკნელთან არიან დაკავშირებული... შეიძლება აქ პირდაპირ ქვესკნელთ ღვთაებათა სახელები ისმოდეს (12, 324). საიქიოდან გამოცხადებული სულების სიმბოლოდ ითვლებოდა საფლავზე ამოსული ყვავილებიც: „აბესალომ და ეთერში“ ასე გაიაზრება ხალხის მიერ აბესალომის საფლავზე ამოსული ვარდი, ხოლო ეთერის საფლავზე ამოსული ია. განსხვავებით სატრფიალო ლირიკისაგან, სადაც ვარდი ყოველთვის ქალის სახე-სიმბოლოა.

საქართველოში ვარდის კულტმა მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მაისის თვეს „ვარდობის თვე“ ეწოდებოდა. „შუშანიკის წამებაში“ ასეა აღნიშნული ეს თვე: „და კუალად ტანჯვად ვარდობისა თთუესა ათ ცხრამეტსა“. ხოლო სულხან საბას ლექსიკონში „მევენახე“-ს განმარტების გვერდით გვხვდება „მევარდე“, ე.ი. ვარდის

მკრეფელი, რაც იმას მოწმობს, რომ ეს ხელობა ძველად საქართველოში ფრიად მნიშვნელოვანი იყო.

ვახტანგ კოტეტიშვილი მთელი რიგი ლექსების ისტორიული ჭრილის კვლევის დროს განიხილავს მათი განვითარების გზას, ფუნქციას, სახე-სიმბოლოებს, რომლებიც უძველესი წარმოდგენებიდან მომდინარეობენ. „ჩვენ ხელაღებით არ ვამბობთ, რომ სუყველა სატრფიალო ლექსი თუ სიმღერა არქაულია, მაგრამ იმის დამტკიცებას კი ვცდილობთ, რომ ბევრი მათგანი, ოდესღაც სულ სხვა წესთან იყო დაკავშირებული და, მაშასადამე, მისი ფუნქციაც სულ სხვა იყო. ჩვენი მიზანი ის არის, რომ ამ ეპოქათა დაფენილობის აყრა შევძლოთ და მივაგნოთ მოვლენის იმ გულისგულს, რომლის გარეშე მათი გენეზისის დადგენა შეუძლებელია“ (13, 296).

ვახტანგ კოტეტიშვილის ფოლკლორისტულ მემკვიდრეობაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ისტორიული პოეტიკის პრობლემათა კვლევას უკავია. მის ნაშრომებს დღესაც დიდი ყურადღება ეთმობა. ვ. კოტეტიშვილი ვარდისაგან ნაწარმოებ მთელ რიგ სახე-სიმბოლოებს უძველეს მითოსურ წარმოდგენებთან აკავშირებს. ამ თვალსაზრისით საინტერესო სურათს გვაძლევს „ბატონებისადმი“ მიძღვნილი სიმღერები.

მშვენიერო ბატონებო, ვარდის ბატონებო,
შენი ვარდი, შენი კოკორი,
შენს ავადმყოფს მოუშუშე (2, 359).

ავადმყოფი ბავშვის სხეულზე გამონაყარი ვარდს, ვარდის კოკორს წააგავს. ხალხის რწმენით, გამონაყარი ავადმყოფის სხეულზე ბატონების ნიშანია. ამიტომაც მიმართავს ბატონებს მომბოდიშებელი: „შენი ვარდი, შენი კოკორი მოუშუშე ავადმყოფსო“. ამასთან დაკავშირებით გვინდა შევნიშნოთ, რომ ხევში „ვარდობის დღეობაზე“ ერთ-ერთი სათხოვარი ღვთებისადმი სნეულის განკურნება იყო და „ბატონებიც“, გამომდინარე მისი სიმბოლიკიდან, „ვარდობის დღეობის“ ღვთაებასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული: ამას ერთ-ერთი „ბატონების სიმღერაც“ მიგვანიშნებს:

ბატონებს ეხვეწებიან, ბატონებს ეხვეწებიან,
შემოგწირავ ია და ვარდს (2).

ავადმყოფის ვარდებით მორთვა, იმ ოთახის ვარდებით მოფენა, სადაც ავადმყოფია, - შენიშნავს ვ. ბარდაველიძე, - შემდეგნაირად აიხსნება: ოთახი, სადაც ავადმყოფი წევს და თვითონ ავადმყოფი ითვლება „ბატონების“ დროებით ადგილსამყოფელად ... ყველაზე მიღებული ფერი ამ დროს იყო წითელი, ახურავდნენ წითელ საბანს, ლოგინს



ვარდ-ყვავილებით ურთავდნენ (14, 87). „ბატონების“ სიმღერებში ამდენად ვარდის სახე-სიმბოლო წითელი ფერის უნდა იყოს, მაგრამ არც ერთ ტექსტში ეპითეტი „წითელი“ არ გვხვდება. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ხალხური პოეზიის სხვა ჟანრებშიც ვარდის ფერის აღმნიშვნელი ეპითეტები თითქმის არ გვხვდება. აღსანიშნავია, რომ „ვეფხისტყაოსანშიც“, როგორც ამის თაობაზე ნესტან სულავა შენიშნავს, ვარდის ფერი იშვიათად გაკრთება (15, 142). ამგვარად, ხალხურ პოეზიაში ვარდის ფერი არაა მითითებული, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში წითელი ვარდია ნაგულისხმევი.

სააკვნო სიმღერებში ვარდი ბავშვის მეტაფორაა, და ამდენად, ოდენ მხატვრულ-გამომსახველი ხერხია. კერძოდ:

1. აკვანში მიწევხარ
ვარდის ყვავილი (2, 122).
2. გაშლილი ვარდი ხარ,
დაიძინე, ნანა, შვილო (2, 121).

ვარდის სიმბოლიკა ხალხური სუფრული სიმღერებისთვისაც არის დამახასიათებელი, რაც გარკვეულად სუფრის ვარდებით მორთვის ტრადიციითაც იყო განპირობებული. ამას ადასტურებს მე-19 საუკუნეში გრ. ორბელიანისადმი მიწერილი დ. ყორღანაშვილის წერილი: „ეხლა გიამბო დღევანდელი ჩვენი კარგი ღზინი... შუალამემდინ ყვავილებით სუფრას ვაკეთებდი. გავაწყვე ჩვენებურად, შუაშიც თარფი – ყვავილებით დაჩირაღდნებული (5, 56). ვარდით სავსე სუფრა სუფრულ სიმღერებში ხშირად გვხვდება. თუ არ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ვარდი საზეიმო სუფრის აუცილებელი ატრიბუტი იყო, „ვარდებით სავსე სუფრა“ უფრო პოეტურ ხერხად შეიძლება აღვიქვათ და არა რეალური სურათის აღწერად. მაგალითად:

სუფრა ვარდითა სავსე გვაქვს,
ზედ მინა დარიგებული,
ჰარალი, ზაფხულის დღესა,
ვარდი უწყლოდ არ იქნება (16, 264).

სეზეიმო, საპატივცემულო სუფრის ვარდებით მორთვა იმდენად აუცილებელი იყო, რომ საიქიოშიც კი კეთილი საქმის ჩამდენ ნიკალასა და ლევანს ვარდებით შემკობილი სუფრით ხვდებიან:

ანგელოსების უფროსი ამშვენებს სამოთხესაო,
წინ სუფრა უდგა გაშლილი,
ზედ ვარდი აყვავდესაო (16, 130).

ვარდის სიმბოლიკა განსაკუთრებით სატრფიალო ღირიკისათვისაა დამახასიათებელი, სადაც ვარდი სიყვარულის, სილამაზის



სახე-სიმბოლოა. „ხალხური შემოქმედების ძეგლები, საერთოდ, და სატრფიალო ლირიკა, კერძოდ, - შენიშნავს ვ. კოტეტიშვილი, - ისტორიული თვალსაზრისით უიდეო მნიშვნელობისანი არიან“ (13, 295). ვახტანგ კოტეტიშვილის ვარაუდით, „სატრფიალო სიმღერების სათავეც საგაზაფხულო და საზაფხულო დღეობებში უნდა მოიძებნოს“. უნდა უკავშირდებოდეს დიონისე-ადონისის კულტს. „რასაკვირველია, ბევრი სიმღერა ახალია, მაგრამ ამას მნიშვნელობა როდი აქვს. ტექსტი ახალია, მაგრამ თვით სიმღერის ხასიათი, ეპითეტები, პარალელები და კიდევ სხვა მრავალი ელემენტი, რომელთა ანალიზი მაინც იმავე სათავესკენ მიგვიყვანს“ (12, 338).

სატრფიალო ლირიკის სათავეების მჭიდრო კავშირს საწესრვეულებო პოეზიასთან, განსაკუთრებით კი საგაზაფხულო და საქორწილო რიტუალებთან, აღნიშნავს და იკვლევს ელენე ვირსალაძე. ის წერს: საგაზაფხულო დღეობათა ციკლები, მათთან დაკავშირებული თავისუფლება და ეროტიზმი ეჭვმიუტანელს ხდის საგაზაფხულო დღეობათა რეპერტუარში სატრფიალო თემატიკის სიუხვეს (8).

ამგვარად, საგაზაფხულო დღეობებიდან იღებს სათავეს სატრფიალო პოეზიის მთელი რიგი სახე-სიმბოლოები: ამის თაობაზე მეტად მნიშვნელოვანია ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრება, კერძოდ, „ბევრი ლექსის აზრის გამორკვევა ძნელდება, და ძნელდება მითუმეტეს, თუ ლექსი მოწყვეტილია იმ წესს, რომელთანაც ყოფილა ოდესმე დაკავშირებული და ის სიმბოლიზში, რომელიც ამ წესებში ნათელი იყო, ახლა დაბინდულია, რეალური მნიშვნელობის მიდრეკილებას იჩენს. ეს კი ლექსს აზრს უკარგავს. ჩვენი მიზანია, ჩავწვდეთ ლექსის ძირითად ბუნებას და გამოვარკვიოთ, იყო იგი რაიმე წესთან დაკავშირებული თუ არა“ (12,347). ვ. კოტეტიშვილს სწამს, რომ ამ გზით შესაძლებელია ჩავწვდეთ „აზრდაკარგული ლექსის პირველად სიმბოლიკას“.

ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი ასეთი „აზრდაკარგული“ ლექსის ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს რაჭული სიმღერა, რომლის პირველადი სიმბოლიკა ნათლად აღარ ჩანს:

ეო, მეო, ლევან ჩხეიძეო,
 შენი გოგო კურტანაძე მე წავიყვანეო.
 სანეხველაზე მიბია, ვარდივითა სდგასო.
 ვარდი ამიკრეფიავო, ჭურში ჩამიკრეფიავო.
 ჭური ადუღებულაო-, ქალი აკივლებულავო,
 ქალსა ვაჟი ჰყოლებია, მამას გახარებიავო (17, 117).



ტრადიციული ფორმულები - „ვარდის აკრეფა“, „ვარდის გამლაგება“, „ვარდის დაკრეფა“, „ვარდის დაფენა“ - სატრფიალო პოეზიისთვის დამახასიათებელი სიმბოლიკაა. მაგალითად:

1. ქალო, ავშავო, თვალშავო,
წამწამ-გიშერა, თმა შავო,
მასწავლე შენი საწოლი,
ია და ვარდი გავშალო (4,133).

2. იარე, ქალო, წავიდეთ,
მინდორს ყანები ვნახოთო,
დაკრიფოთ ია და ვარდი,
დავსხდეთ და ღვინი ვნახოთო (4, 133).

„ვარდის წყლის“, „ვარდის ნაბანის“ ერთმანეთზე გადასხმა სატრფიალო ლირიკაში სიყვრულის შეთვლის, სიყვარულის გამჟღავნების ნიშანია.

სიზარში წამლად მასწავლეს,
ვარდის ნაბანი მინდოდა.
შენმა ძებნამ გამათავა,
სისხლი ოფლად დამადინა (4, 72).

„ვარდის ნაბანი“-ს, „ვარდის წყლის გადასხმა“ რომ სასიყვარულო გამოწვევას ნიშნავს, ეს რიტუალი „ვარდობის დღესასწაულის“ დროს საფრანგეთშიც დასტურდება: ქალაქის ცენტრში ამართავდნენ ხელოვნურ ციხე-სიმაგრეს, რომელსაც ძვირფასი ხალიჩებითა და აბრეშუმის ქსოვილებით რთავდნენ. ქალაქის გოგონები „ციხე-სიმაგრეს“ იცავდნენ, ახალგაზრდა ვაჟები კი გარს შემოერტყმოდნენ და იერიში მიჰქონდათ მის ასაღებად. ყველანი, როგორც „ციხე-სიმაგრის“ დამცველები, ისე თავდამსხმელები, შეიარაღებული იყვნენ ვარდ-ყვავილებით და ერთმანეთს ესროდნენ. ქალიშვილები თავდამსხმელებს ვარდის წყალს ასხურებდნენ. ფრიდრიხ ბარბაროსი როდესაც ამ სანახაობას აღწერს, შენიშნავს, რომ ამაზე უკეთესი მხიარული დღესასწაული მე არ მინახავსო. „ვარდობის დღესასწაულზე ქალ-ვაჟი ერთმანეთს ეცნობოდნენ, რაც ხშირად ქორწილით მთავრდებოდა. ამ ტრადიციით ვარდის წყლის შესხმა სასიყვარულო გამოწვევას ნიშნავდა (18, 5).

სატრფიალო ლირიკულ ლექსებში იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება ბულბულისა და ვარდის სიმბოლიკა. ვახტანგ კოტეტიშვილს ეკუთვნის მცირე გამოკვლევა, რომელშიც ამომწურავადაა დახასიათებული, თუ როგორაა წარმოდგენილი ეს სახე სხვადასხვა ხალხთა ლიტერატურაში და ფოლკლორში: ბულბული - მოტრფიალე, ბალი - სატრფოს ადგილი, ვარდი - სატრფო. ეს სიმბოლიკა გავრცელებული იყო განსაკუთრებით სპარსულ პოეზიაში. „ერთგვარად უცნაურია, -



შენიშნავს ვახტანგ კოტეტიშვილი, - რომ ჩვენი ხალხური პოეზია ამ სიმბოლიკას თითქოს გაურბის. ერთი-ორი ლექსი თუ მოეძებნება... ჩვენ ხალხურ პოეზიას (12, 398-9). ერთ-ერთი ლექსი, რომელიც ამ სიმბოლიკაზეა აგებული, არის „ნეტავი რადმე მაქცია“.

„ნეტავი რადმე მაქცია, ბულბულად გადამაქცია,

ქალ შენი ბალი გვაჩვენა, შენს ვარდებს შემოგვაჩვია (17, 85).

ლექსი წარმოადგენს ვარდ-ბულბულის სიმბოლიკის კლასიკურ ნიმუშს და ფრთოდ გავრცელებულს მთელს საქართველოში. გარდა ამ სიმბოლიკისა, ლექსში საყურადღბოა მეორე სახე-სიმბოლოც, კერძოდ, „ვარდის კონები“, რომელიც გარკვეული საწესჩვეულებო რიტუალის ანარეკლია.

დავკრიფოთ ვარდის კონები, ჩავყარო ოქროს წყალშია,

მოვიდე და ჩამოვყარო, საცა ბრძანდები სახლშია (4, 206).

ვარდის, საერთოდ, ყვავილების კონებად შეკვრა და ამ კონების ჩამოკიდება სატრფოს ფანჯარაზე წარმოადგენს რიტუალს, რომელიც ევროპის ქვეყნებში საგაზაფხულო დღეობების დროს სრულდებოდა. „დღესაც, - შენიშნავს ვახტანგ კოტეტიშვილი, - ჯვრობაში მრავალ ადგილას ანალოგიური დღეობები იმართებოდა მაისის პირველს. ახალგაზრდა ვაჟები დილა ადრიან მინდორში ან ტყეში კრეფენ ყვავილებს, წნავენ გვირგვინებს და ღამით ბრუნდებიან უკან. ყველა მონაწილე ამ ყვავილების კონას ჩამოჰკიდებს თავისი სატრფოს კარ-ფანჯარაზე. მეორე დღით ეს ვაჟები კვლავ ჩამოუვლიან და თუ ის ყვავილების კონა იქვე დახვდათ, ეს ქალის მხრივ უარს ნიშნავს, და თუ არა - თანხმობას“ (13, 306). ვახტანგ კოტეტიშვილი ამ წესის ანარეკლს ზემოთ მოყვანილ სატრფიალო ლექსში ხედავს. მხოლოდ ევროპაში ყვავილის კონებს კარებზე ჩამოჰკიდებდნენ, საქართველოში კი ბანიდან, ერდოდან უყრიდნენ. ქალის დასტური, თანხმობა კი იყო, თუ ვარდის კონას კავში ჩაიხვევდნენ:

საღამო ხანზე გიახლო,

ჩამოგიყარო ბანშია,

დილით რო გმოვსულიყვე,

შიგ გაგეხვიოს კავშია (13, 303).

„ვარდის კონას“ ამგვარი გააზრება აღარ ახლავს ქების ლექსში, სადაც „ვარდის კონა“ მხატვრულ ხერხად გვევლინება:

სადა ხარ ჩემო ნადობო,

შაკრულო ვარდის კონაო (4, 121)

ან: შენ უკვდავების წყაროო,

სიტურფით ვარდის კონაო (4, 73).

ვარდი, როგორც სიყვარულის სახე-სიმბოლო, სიყვარულის შე-
თვლა, მიმზიდველ, მაგრამ, ამავე დროს, ბუნდოვან ხატს ქმნის ერთ
ხალხურ ლექსში „ნეტავი, ქალო, შენამდი“.

ნეტავი, ქალო, შენამდი
მე ვარდი მესხას ენამდის,
თუ ვინმე გამომიშვებდეს,
სირბილით მოვალ შენამდის (4, 268).

გახელებული მიჯნური ასე უთვლის სიყვარულს თავის გულის-
სწორს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „ვარდის გაშლა“ ტრფობას ნიშნავს,
კერძოდ:

შენი ქება შემომესმა,
ვარდი მეშალა გულზედა (6, 66).

ხოლო „ვარდის დაჭკნობა“- სიყვარულის ჩაკვლას, იმედგაც-
რუებას, გადაყვარებას ნიშნავს.

შენ მოხველ, მზეც ამოვიდა,
მეც აქ მოვედი ქოლვილი,
შენც წახველ, მზეცა ჩავალის,
ვარდიც დაჭკნება, ყოილი (4, 130).

ამასთან დაკვშირებით გავიხსენოთ ქართული ხალხური ზღაპარი,
სადაც დამჭკნარი ია და ვარდი ცუდის ნიშანია: ხელმწიფის ქალი-
შვილს ყოველ ღამე ვარდსა და იას უფენდნენ ლოგინში. მეორე დილას
ისევ გაუთელავს ილებდნენ. ერთხელ ბოროტი გამზრდელი ღამე
ყვავილებს შეუცვლის, დამჭკნარ იასა და ვარდს დაუფენს ლოგინზე.
მეორე დღეს, როგორც დიდ უბედურებას, ხელმწიფეს ისე მოახსენებენ.
ამ ზღაპარში ყვავილების დაჭკნობა ავის მომასწავებელია.

ლექსებში „ვარდის შემოყრა“ სიცოცხლის, განახლების ნიშანია:

გაზაფხულმა პირი გახსნა,
ვარდი შემოგვაყარაო (19, 10).

ამ სახის მიღმა ძველი რწმენა გიმოკრთის, რომლის თანახმად,
სიცოცხლე მაგიურ ძალას მიაწერდნენ. ერთ-ერთი თქმულების მიხედვით,
გერმანელი ცეცხლის ღმერთი ლოკი გაზაფხულის დაწყებისას იცი-
ნოდა და ამ სიცოცხლისაგან სიცოცხლე გარბოდა, თოვლი დნებოდა და
დედამიწა იფარებოდა ვარდებით (18, 8), ხოლო ზოგიერთი სლავური
ტომების რწმენით, სიცოცხლე შეეძლო მოსავლიანობის, ნაყოფიერების
გაზრდა. სწამდათ, რომ რაც უფრო გულიანად გაიციინებდნენ და ხმა-
მალლა, მით უფრო კარგი მოსავალი მოვიდოდა დამდეგ წელს (18, 104).



როგორც ვხედავთ, მთელი რიგი ვარდის სახე-სიმბოლო სატრფიალო ლირიკაში საწესჩვეულებო პოეზიიდანაა შემოსული. მათ რიცხვს განეკუთვნება „ქუდვარდიანი ვაჟი“-ც.

გუშინ ვაჟმა შენმა ფერმა
ჩვენი ეზო გადმოლახა.
ტანზე ეცვა თეთრი ჩოხა,
ქუდი მოევარდიანა.
ნეტამც აქეთ არ გაევილო,
გული დამიდარდიანა (20, 293).

ახლა ვნახოთ, როგორაა გააზრებული ეს სახე სააღდგომო ლექს-სიმღერაში:

ქრისტე აღსდგა, გვიხაროდეს,
მადლი მახარობელსაო.
გუშინ ბიჭმა, დედა-ბოზმა,
ზეცის კარი გადიარა.
ტანსა ეცვა თეთრი ჩოხა,
ქუდი მოევარდიანა,
ნიავმა შეურხიაო (16, 320).

ქს. სიხარულიძე, როდესაც იკვლევს ყვავილების სიმბოლიკის გენეზისის საკითხებს, ცალკე გამოყოფს სააღდგომო საფერხულო სიმღერას „მადლი მახარობელსაო“ და აღნიშნავს, რომ ის ძველი წარმართული სიმღერის ტრანსფორმაციას უნდა წარმოადგენდეს. ამ საფერხულო სიმღერაში ზაფხულს „ქუდვარდიანი ბიჭი“ ასახიერებს. მას ზამთარი, ქარბუქი ებრძვის. ფერხულის მონაწილეთა სიმპათია ქუდვარდიანი ბიჭის მხარეზეა. ქს. სიხარულიძის აზრით, ვარდი თეთრ-ჩოხიანი ბიჭის ქუდზე კარგი დარის სიმბოლოა (21, 11). ჩვენი აზრით, ვარდი აქ მზის ატრიბუტიცაა, რაც, თავისთავად, შეიცავს კარგი დარის სიმბოლიკას. შემდგომში ვარდი თვით ქრისტეს სიმბოლო ხდება. ხოლო ეს სიმბოლიკა სავსებით ესადაგება სააღდგომო სიმღერის იდეას ზემოთ ციტირებულ სატრფიალო ლექსში კი უკვე „ქუდვარდიანი ბიჭი“-სატრფოდ გვევლინება. ამგვარია ამ სახე-სიმბოლოს შინაგანი განვითარების გზა.

როგორც ჩანს, ხალხურ პოეზიაში ვარდის სახე-სიმბოლოების ნაწილი გარკვეული რიტუალებიდან მომდინარეობს, ხოლო ნაწილი წარმოადგენს მხატვრულ-გამომსახველობით საშუალებებს, რომლებითაც ხდება სიყვარულის, ქალის სილამაზის, სიმშვენიერის, სიწმინდის გამოხატვა. ძირითადად ეს მეტაფორები, ეპითეტები, შედა-



რეგები, პარალელები ლექსებში ქალის ფიზიკური სილამაზის, მოქნიბ-
ვლულობის შემკობას ემსახურება. მაგალითად:

ქალის პირისახე, ლოყა ვარდთანაა შეტოლებული.

1. მაისის ვარდის ლოყებავ,
ტუჩზე გასხია ლალია (4, 50).

2. ქალი ვნახე და რა ქალი
პირად ვარდი, ტანად სარო (3, 149).

3. შენს ლოყას ვარდი ჰყვოდა,
გშვენოდა ღია ფერია (4, 50).

ხშირად სატრფიალო ლექსებში ვარდი ქალის მეტაფორაა:

1. ვარდი ხარ, ვარდი ლამაზი,
აპრილში აკვირტებული (4, 142).

2. შუქურ-ვარსკვლავს გამსგავსე,
ვარდო მაისისაო (4, 124).

3. შენ შროშანო, შენ ბულბულო,
ვარდის კონავ, თაიგულო (17, 68).

ქალის სილამაზის დეტალური აღწერის დროს ხალხური მე-
ლექსეები ხშირად მიმართავენ ქალის შედარებას ვარდის შტოსთან,
წალამთან, ვარდის კოკორთან. მაგალითად:

1. თვალი მიგიგავს მაყვალსა,
წარბები ვარდის წალამსა (4, 184).

2. მკლავები ვარდის შტოს უგავს,
გაშლილია ვარდისფერი (4, 280).

3. მის წინიდან ქოჩორი გაქვს,
შეკრულია ვარდისებრო (16, 156).

მე-20 საუკუნეში შექმნილ ხალხურ ლექსებში ქალის გარდა
სოფლები და ქალაქებიც კი ვარდთანაა უკვე შეტოლებული. ლექსში
„თელავზე“ ასე აქებს მთქმელი თავის მშობლიურ ქალაქს:

მთებში ჩაფლული ვარდი ხარ,
თბილისის ძმადნაფიცარო (19, 107).

ხოლო მეორე ლექსში ვარდთან სამშობლოა შეტოლებული.

ჩვენი სამშობლო ქვეყანა,
ვარდია დაუკრეფელი (19, 107).

ამგვარად, ახალ ლექსებში „ვარდის“ გადატანითი მნიშვნელობა
ფართოვდება და გამოიყენება ქალაქის, სამშობლოს შესაქებადაც.

ბოლოს გვინდა აღვნიშნოთ: როდესაც ხალხურ პოეზიაში ვარდის
სიმბოლიკას ვიკვლევთ, არ შეიძლება გაუთვალისწინებელი დაგვრჩეს
ვარდის სახე-სიმბოლოს კავშირი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას-



თან. როგორც გიორგი ნადირაძე შენიშნავს, დროთა განმავლობაში ეკლესიამ მრავალი წინაქრისტიანული წეს-ჩვეულება და მათ შორის წარმართული ვარდიც შეითვისა (21). შუასაუკუნეების ჰიმნოგრაფიაში ვარდი გადაიქცა ასკეტური უმანკოების, ქრისტეს სისხლის, თვითონ ქრისტეს და ღვთისმშობლის სიმბოლოდ. შევნიშნავთ, რომ ხალხურ პოეზიაში ვარდის სახესთან დაკავშირებული ქრისტიანული სიმბოლიკა თითქმის არ გვხვდება, თუ არ ჩავთვლით ქალის შედარებას ედემის, იგივე სამოთხის ვარდთან, მაგალითად:

1. ქალო, გაშლილ ვარდს გამსგავსე,
ედემში მსხმოიარესა (17, 38).

2. ედემ ბაღნარის ვარდი ხარ
და სილამაზით ჰყვავიხარ (3, 150).

მაგრამ ამ ლექსებშიც, ჩვენი აზრით, სიტყვა „ედემს“ უფრო გადატანითი მნიშვნელობა აქვს და იგულისხმება თვალწარმტაცი, ყველაფრით შემკობილი ადგილი.

ამგვარად, ხალხურ პოეზიაში „ვარდი“ გვევლინება სიყვარულის, სილამაზის, სისპეტაკის, გამარჯვების სიმბოლოდ. სატრფიალო ლირიკაში „ვარდისგან“ მრავალფეროვანი მხატვრული სახეებია ნაწარმოები, რომლებიც ძირითადად ქალის სიმშვენიერის, სილამაზის შესამკობად გამოიყენება: პირვარდი, დილის ვარდი, მაისის ვარდი, სამოთხის ვარდი, გაშლილი ვარდი, ედემის ვარდი, ვარდის კონა და სხვ.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი III, 1935. 2. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII, 1979 წ. 3. კრებ. „ჩამოთქვი ჩემო ჩონგურო“, ბათუმი, 1979 წ. 4. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VI, 1978 წ. 5. ი. ბალახაშვილი, ბაღი ვარდისა, 1966 წ. 6. პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, ტ. II, 1964 წ. 7. ვ. ჯაფარიძე, „ძველი ვარდციხე (ვარდიგორა)“, ჟურნ. „ძეგლის მეგობარი“, 1977, № 46. 8. ქართული ფოლკლორი, ტ. III. 9. ს. მაკლათია, ხევი, 1934 წ. 10. В.Я.Пропп, Русские аграрные праздники, Л., 1963. 11. О. Фрейденберг, Миф и литература древности, М., 1978. 12. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961 წ. 13. ვ. კოტეტიშვილი, რჩეული ნაწერები, 1967 წ.; 14. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957. 15. ნესტან სულავა, გალაკტიონის ვარდმეტყველება, კრებ. „გალაკტიონოლოგია“, 2002 წ. 16. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. V, 1975. 17. პ. უმიკაშვილი, ტ. I, 1964. 18. გ. მინდაძე, ყვავილთა დედოფალი, 1961 წ. 19. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. XII. 20. ხალხური სიტყვიერება, ე. თაყაიშვილის რედ., 1916. 21. გ. ნადირაძე, რუსთველის ესთეტიკა, 1958. 22. ქს. სიხარულიძე, ქართული ფოლკლორისა და თეორიის საკითხები, თბ., 1976 წ.

ეპიტაფიის შესწავლისათვის

ეპიტაფია ცნობილია, როგორც ერთადერთი წერილობითი ზეპირსიტყვიერი ჟანრი. ამდენად, საინტერესოა ანონიმური ავტორ-მთქმელის პოეტური ინდივიდუალობის, ოსტატობის კვლევა, ხშირად გავლენისა ან შემკვეთის მოთხოვნის შესაბამისი, მეტ-ნაკლებად ტრაფარეტული ტექსტების (თუ ცალკეული ფრაზების) გავრცელების მიზეზების ჩაღრმავება – შესწავლა. საანალიზოდ მოშველიებული მასალა მოძიებულ იქნა ჩვენს მიერ (თუ ფოლკლორის შემსწავლელი მოსწავლეებისა და სტუდენტების) საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში (ყანჩაეთი, ვაკე, დირბი, რუისი, იკორთა, მეტეხი, უღე და სხვ.) მოგზაურობისას და წარმოგვიდგენს როგორც ძველი დროის, ისე თანამედროვე ეპოქის ეპიტაფიებს.

ეპიტაფიის ავტორი ზოგჯერ გარდაცვლილის ოჯახის მეგობარი იყო ან წევრი (რომელიც კარგად იცნობდა მის ღვაწლს საზოგადოებისა თუ ოჯახის წინაშე), ან სპეციალურად ამ საქმის პროფესიონალი, რასაც გამოხატავდა ლექსად, პროზად, ზოგჯერ სადა მინაწერით ან მხოლოდ მიცვალებულის სახელის მიწერით.

ძველთაძველი ეპიტაფია, „რაც ხარ შენ, ის ვიყავი მე, რაც ვარ მე – ის იქნები შენ“, ხშირად განმეორებითი ან რამდენადმე სახეცვლილი ფორმით შეიძლება შეგვხვდეს:

„რაც ხარ შენ,
ის ვიყავი მე,
რაც ვარ მე,
ის იქნები შენ“.

ლილი ბალახაშვილის საფლავის ქვის ეპიტაფია (1950-1984), ადიგენის რაიონი, ს. უღე (ჩაწერილია ნათია აბულაძის მიერ).

„მეც ვიყავი თქვენისთანა,
თქვენც გახდებით ჩემისთანა“.

(ქ. კასპი, გარდაცვლილის გვარ-სახელი ქვაზე არაა მიწერილი (ჩაწერილია თეა ოდიშვილის მიერ).

გუდარეხის მახლობლად, ს. ვაკეში, აღმართულია დარბაზული ეკლესია (1341 წ.), რომლის შიგნით თუ ეზოში შემონახულია მარმარილოს ორნამენტებიანი რამდენიმე ძველთაძველი საფლავის ქვა. მათი წარწერები ძალზე ლაკონურია და, ჩვენის აზრით, საინტერესოა გარ-

დაცვლილის წარმომავლობის ან პროფესიის აღმნიშვნელი მინიშნებების თვალსაზრისით. მოგვყავს მხედრულით შესრულებული რამდენიმე წარწერა:

„აქა საფლავსა ამას შინა მდებარე ვარ მე ბაზიერთხუცის ქალი თამარი“

„განსასვენებელსა ამას მდებარე მეჯინიბეთუხუცესის.... გერმანოზის შვილი“ (ამოკითხული და დათარიღებულია ისტორიის მეცნ. კანდ. ვაჟა კიკნაძის მიერ, დაახლ. XVII-XVIII სს.).

მეტნაკლებად ტიპიური იერი აქვს სკრაში, მაია შავშიშვილის მიერ აღწერილ საფლავის ქვის პროზაულ წარწერას:

„ქება. მწარისა სიკვდილისა მახვილითა განვე ღმერთო ფრიად წიალთაგან საყვარლისა მამისა და დედისა უწყალოს სიკვდილისაგან აღტაცებულ, რომელიც ვიყავ ძე მხოლოდშობილი ჩერქეზისშვილის იორამისა მე ლუარსაბ წელსა 14-სა და აღვესრულე ქრისტეშობის კდ გევედრებით მხილველსა შენდობა მიაგეთ ქრ სუპბ“.

ზოგჯერ ეპიტაფია შეიცავს არასწორ ფაქტს მიცვალებულის დაბადების თარიღთან დაკავშირებით, რაც განსაკუთრებით ხშირია XIX საუკუნის დასაწყისში. როდესაც ბავშვის დაბადების თარიღი მხოლოდ მეხსიერებას ემყარებოდა და მხოლოდ ნათლობის თარიღი იწერებოდა საეკლესიო წიგნებში. ვფიქრობთ, სწორედ ასე მოხდა ქართველი პოეტისა და დრამატურგის, გიორგი დავითის ძე ერისთავის, დაბადების თარიღთან დაკავშირებით. იკორთის მთავარანგელოზის ტაძრის შიგნით გ. ერისთავის საფლავის ეპიტაფია ამოკითხულ იქნა ჯერ კიდევ პროფ. იოსებ მეგრელიძის მიერ: „ქ განისვენებს გვამი გიორგი დავითის ძის ქსნის ერისთავისა გარდაცვალებულისა თ-ს სექტემბრის ჩყდ-სა, ხოლო შობიდან ნა-ის წლისა ძემან მისმან კნიაზ დავით მწუხარებითა უქმნა სახსოვარი ესე“¹, ადგენს, რომ ამ პერიოდისათვის გ. ერისთავი ყოფილა 51 წლისა(ჩყიდ-1864 წ.) ე.ი. დაბადებული 1813 წელს, ხოლო როსტომ დავითის ძე ერისთავის საფლავის ქვის წარწერის მიხედვით, ეს უკანასკნელი დაბადებული უნდა იყოს 1811 წელს. ამ თარიღს (1813 წელს) ემყარება მკვლევარი დ. გამეზარდაშვილი. მკვლევართა ნაწილი გ. ერისთავის დაბადების თარიღად მიიჩნევს 1811 წელს.

გარდა ამისა, მკვლევარი დ. გამეზარდაშვილი საბუთად იშველიებს 1832 წელს შეთქმულების საგამომძიებლო კომისიის მასალებში მოყვანილ ცნობას, რომ „ელიზბარმა (ერისთავი გ.დ.) მოსძებნა მხურ-

¹ დ. გამეზარდაშვილი, გიორგი ერისთავი, 1949, გვ. 3.

ვალე მონაწილე ახალგაზრდა გიორგი ერისთავში, 17 წლის პოეტში² მისი ვარაუდით გ. ერისთავი 1830 წლისათვის უნდა ყოფილიყო 17 წლისა (ე.ი. 1813 წელში დაბადებული). აქვე მკვლევარს მოჰყავს ჟურნალ „ცისკრის“ რედაქტორად გ. ერისთავის წარდგენის გამო იმპერატორთან გაგზავნილი ვორონცოვის მოხსენებაზე დართული ცნობა, რომ გ. ერისთავი 37 წლისაა (1850 წელს).

და „ყველაზე საიმედო და ამავე დროს გადამწყვეტიც“, თვით გ. ერისთავის მიერ მოწოდებული ცნობა, რომლისთვისაც დღემდე ყურადღება არავის მიუქცევია, ესაა 1833 წლის 5 თებერვალს დაწერილი ჩვენება, რომელშიც გ. ერისთავი თვით აღნიშნავს: „დაბადებიდან 19 წლისა ვარო“³. (ე.ი. 1813 წელს დაბადებული, თუმცა აქ შეიძლება შეგნებულად იმატებს ასაკს).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიისა და შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მიერ გამოცემულ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მესამე ტომში სარწმუნოდ მიჩნეულია გ. ერისთავის დაბადების წელი – 1813. (დ. გამეზარდაშვილის გამოკვლევის მიხედვით).

საქართველოს ლიტერატურული მუზეუმის ფონდებში ინახება ერთი ხელნაწერი, რომელიც, ვფიქრობთ, ჯერ არ გაუხდიათ მკვლევარებს მსჯელობის საგნად⁴. ხელნაწერი (18005/241) შედგება 4 დიდი თაბახი ფურცლისაგან, მათზე მონახაზის სახით მოცემულია გიორგი დავითის ძე ერისთავის ბიოგრაფია – მოგონება. ხელნაწერს არც თარიღი უზის, არც ხელმოწერა. მხოლოდ უკანასკნელი (მე-6 გვერდზე) ბოლო სამი აბზაცი ასე იკითხება:

„და მისი, არც მაღალი ნიჭი პოეტისა, არც ერთგულება მამულისა, საზოგადოებამ არ დააფასა, იმიტომ, რომ ჯერ საქართველოში არ არის საზოგადოება და მასთან ყოველთვის აღმაღლებული ნიჭიერი კაცი სიცოცხლის დროს არ დაფასდება.“

ძულათ სიღრმით წესითა ეს ასე დაწესებულა
რომ მოციქულნი თვის მხარეს ართ ვისგან შეწყნარებულა,
ბევრი მაღალის გონებით მშიერი გათავებულა
ვიდრე იმ მხარისა ხალხი სწავლით არ განათლებულა.

² დ. გამეზარდაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 4.

³ АКТЫ, т. VIII, გვ. 411.

⁴ ხელნაწერი არ არის შესული საქ. ლიტ. მუზეუმის ხელნაწერთა ბიბლიოგრაფიაში (1949 წ. I და II ნაკვეთი).



/მე არ შემიძლია ამასთან / მე დავწერე/ მე ვწერ/ ასე მცირე რაღაც,
არა ბიოგრაფია გიორგისა, არამედ მოგონება, რადგან მას ვიცნობდი
სიყრმიდგან და მახსოვდა თვითვეული და მაქვს იმედი, გამოჩნდეს
/ნამდვილად/ მისთანა/ სპეციალისტი/, რომელმაც დასწეროს ნამდვილი
სპეციალნი ქართული, ბიოგრაფია თა გიორგისა“⁵. ვის ეკუთვნოდა ეს
ხელნაწერი, ჯერჯერობით დაუდგენელია. მაგრამ ერთი კი ცხადია,
რომ იგი უნდა ეკუთვნოდეს გიორგი ერისთავის თანამედროვეს და უნდა
იყოს დაწერილი 1867 წლამდე (ერისთავის თხზულებათა პირველი
კრებულის გამოცემამდე).

ამ ბიოგრაფია-მოგონებაში წარმოდგენილი ფაქტები გამოუყენე-
ბია შემდეგში მკვლევარ ი. მეუნარგიას.

ამის დასადასტურებლად გამოდგება ის ცნობა, რომ გიორგი
ერისთავს ლექსების წერა 12 წლის ასაკში დაუწყია. ამ ფაქტს ასე
აღნიშნავს „მოგონების“ ავტორი:

„რა შეიქნა ათის წლის მიაბარეს თბილისის ქალაქს, მაშინ წო-
დებულს, კეთილშობილს სასწავლებელში, იქ რასაკვირველია გიორგის
გაეხსნა ნიჭი ლექსებისა და ეგრე თორმეტის წლის, სწერდა სიმღერის
ლექსებს“⁶.

იონა მეუნარგია:

„ათი წლის გიორგი ჩამოიყვანეს ქალაქში და მიაბარეს კეთილ-
შობილთა სასწავლებელში....“

თორმეტის წლისა იგი უკვე წერდა ლექსებს და უკითხავდა
ამხანაგებს, რომელთა შორის ქართული ენის სიყვარული მაშინ ძალიან
გავრცელებული იყო“⁷.

კიდევ ერთი მრავლისმეტყველი ციტატი უცნობი „მოგონებიდან“:

„იმ დროებაში იყო ჩვენს ლუბერნატორად სტრეკალოვი, მასთან
განწესდა სვიტაში, რამოდენსამე ხანს ეკონ მოვიდა მთავარმართებ-
ლად ბარონ როზენი, რომელთანაც შემდგომ სტრეკალოვს გამოცდი-
ლის შევიდა სვიტაში“⁸.

ი. მეუნარგია:

„ჯერ კი ვიდრე დრო არ მოსულიყო, გიორგი განწესდა სამსა-
ხურში ტფილისის გუბერნატორ სტრეკალოვთან. შემდეგ, როცა

⁵ ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვები ტექსტში გადახაზულია.

⁶ იქვე, გვ. 1.

⁷ ი. მეუნარგია, ქართველი მწერლები, II წიგნი, 1944 წ., გვ. 12.

⁸ ლიტ. მუზ. ხელ. ნაწ. 18005/241, გვ. 1.

კავკასიის მთავარ მართებლად დაინიშნა ბარონი როზენი, გიორგიმის ამაღლაში გადავიდა“⁹.

თუმცა ზემოთმოყვანილ ციტატაში გადმოცემული ფაქტი არ შეეფერება რეალობას, რადგანაც თვით გ. ერისთავის ჩვენების მიხედვით იგი ჯერ გამწესებულა გუბერნატორ სიპიაგინთან, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ სტრეკალოვთან.

„1927 წელს მიღებულ ვიქენ სამსახურში სამხედრო გუბერნატორის სიპიაგინის მიერ საგანგებო დავალებათა მოხელედ. მისი სიკვდილის შემდეგ სტრეკალოვთან, რომელსაც ვახლდი ზაქათალას ბრძოლაში“¹⁰.

და რომ ი. მეუნარგიას უნდა ესარგებლოს ამ ცნობით და არა ხელნაწერის ავტორს, ამაზე „მოგონების“ ბოლოსიტყვაობაც მიგვითითებს, რომ გ. ერისთავზე დაწერილი სპეციალური გამოკვლევა იმ დროისათვის არ არსებულა. ამ ხელნაწერს თუ ვერწმუნებით, ჩვენთვის მნიშვნელოვანი საკითხი, გ. ერისთავის დაბადების წელი, ასე წარმოგვიდგება:

„თავადი გიორგი დავითის ძე დაიბადა 1811 - II სექტ. 1864“¹¹. (თუმცა გარდაცვალების თარიღი არასწორადაა მოცემული, შესაძლოა, ხელნაწერის ავტორმა აქ დაკრძალვის თარიღი მოიყვანა).

ბიოგრაფია-მოგონებაში წარმოდგენილი სხვა ცობებიც ამ თარის მიყვება, თექვსმეტი წლის გიორგიმ დაიწყო სამხედრო სამსახური გუბერნატორთან (რაც, როგორც ვფიქრობთ, ახლოს უნდა ყოფილიყო სიმართლესთან, ვიდრე ის, რომ თოთხმეტი წლის ყმაწვილი სამსახურში ჩაერიცხათ).

და ბოლოს, უკანასკნელი ვარაუდიც: სრულიადაც არ არის გამორიცხული, რომ პოეტს შეთქმულების გახსნის პერიოდში ასაკი შეემცირებინა და ასე მოეცა იგი თავის ჩვენებებში.

მაღალმხატვრულობით გამოირჩევა ახალგორის რაიონში, ს. ყანჩაეთის (კაბენის) ტაძრის იატაკზე ვარდისფერი მარმარილოს ქვაზე მხედრულით შესანიშნავად ამოკვეთილი ფაზია რატიშვილის ეპიტაფია, რომელიც გამოქვეყნებული იყო პირველად ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ 1915 წელს.

მოგვყავს 1996 წელს კრებულში „ოსთა საკითხი“ გამოქვეყნებული ეპიტაფია:

⁹ ი. მეუნარგია, ქართველი მწერლები, II წიგნი, 1944 წ., გვ. 13.

¹⁰ დ. გამეზარდაშვილი, გიორგი ერისთავი, 1949, გვ. 9.

¹¹ ლიტ. მუზ. ხელნაწ. 18005/241, გვ. 1.



„ეჭა ბრძანებითა უფლისათა წინასწარ განჩინებულმან ხმამან მიწა ზარისა გან გარემოცვა და უცჩინო მყო მოკუდაობითა, ამან ხმამან დღეს უნდოსა საფლავსა შინა მიწად გადამაქცია და შვილისა ტერფისა საზომსა უქმსა ადგილსა შეკრვით მიმამდებარა, მთხრელად საუკუნოდ, ჩვენ, რატიშვილი ფაზია აწ ბნელსა და დამარღვეველსა საფლავსა შინა უჩინო ვიქმენ, ვითარ კუალი ნავისა, რომელ მიწით შობილი მიწადვე ვიქეც. აწ გევედრები ყოველთა მხილველთა და აღმომკითხველთა შენდობის ყოფისათვის. აღვესრულე თვესა ოქტომბერსა კვ. ქორონიკონს უმდ“¹².

საფლავის ქვა იმ დროისათვის, როდესაც ჩვენ იგი მოვინახულეთ (1997 წ.), ძალზე დაზიანებული აღმოჩნდა. ზევიდან ჩამოვარდნილი რაღაც მძიმე საგნით გახეთქილი დაშლამდე. ამოკითხვა ძალზე გაძნელდა, მაგრამ ჩვენ ხელახლა ამოვიკითხეთ (ჩვენთვის იმ დროს უცნობი იყო წინა ამოკითხვა). ჩვენს მიერ ეს წარწერა შემდეგნაირად იქნა ამოკითხული:

„ქ: ეჭა ბრძანებითა უფლისათა წინასწარ განჩინებულმან კმამან მიწა ზარისამან შიშის სიკვდილისა დამცა რამეთუ ამან საზღვარმან გარეშემომიცვა და უვნებელ მყო მეოხებითა და ბოლოსა ამან... უნდს საფლავსა შინა მიწად გარდა... შვილისა ტერ... საუკუნოდ ვქმენ რღვევსა საფ... რლ მიწით“.

აღნიშნული წაკითხვით ეპიტაფიაში მოთხრობილია მიცვალებულის სიცოცხლეში მომხდარ რაღაც მნიშვნელოვან კატასტროფაზე. გარდა ამისა, წარწერა, რომელიც 1756 წლით თარიღდება, ბაღებს შემდგომი კვლევის მიზანს, ხომ არ იყო ფაზია რატიშვილი დაკავშირებული ქსნის ერისთავთა საგვარეულო შტოს შესანიშნავი წარმომადგენლის ევდემონ ურბნელის (რატიშვილის) სახელთან (გარდაიცვალა 1710 წ.), რომელსაც 1674 წელს გადაუწერინებია სახელგანთქმული ყანჩაეთის ჟამნ-გულანი (H № 1452).

საინტერესოა ახლად მოძიებული ეპიტაფიები, რომელთაგან ზოგიერთი მხატვრული ღირებულებისაა:

„სულ არ ჩაქრება, არ შთაინთქება
შენგნით ანთებულ ცეცხლის ალები.“

¹² გ. ოთხმეზური, „შიდა ქართლის მთიანეთის ეპიგრაფიკა“, კრებ. „ოსთა საკითხი“, გორი-თბილისი, „პითაგორა“, 1996, გვ. 127.

ჩვენ შენსა სახელს გულით ვატარებთ
და სამუდმოდ შენ გვეყვარები“.

სალომე იაკოფის ასული დათაშვილი (1897-1951), ს. მეტეხი.

(აღწერილია ნანა ტატანაშვილის მიერ)

„ვაჟკაცობის ჟამს სენაკს ვიცავდი,
სიმართლისათვის ვანთებდი სანთელს
აქ ბრძოლის ველზე სიკვდილი შემხვდა,
საქართველოსთვის სიცოცხლე დავთმე“.

ჯუმბერ მერაბიშვილი (1965-1994)

ადიგენის რაიონი, ს. უდე (აღწერილია ნათია აბულაძის მიერ).

„რას დამცქერი, მეგობარო,
უდროდ გავხდი სატირელი,
წუთისოფლის მზე და მთვარე
გამხდენია სანატრელი“.

1910 წ. ნიკოლოზ აღუშაშვილი.

„დაასხით ღვინო, რომ თიხის სასმისს
ჩამოეწვეთოს როგორც ზონარი,
როდესაც მოხვალთ ჩემს სამარესთან,
დალიეთ ჩემი შესანდობარი“.

1945 წ. პავლე სარაშვილი.

ადიგენის რ-ნი, ს. უდე. (აღწერილია ნათია აბულაძის მიერ)

„მშრომელი ვიყავ ერთგული
შვილებს შევწირე თავია,
მიყვარდა ლექსის გამოთქმა,
მეჯავრებოდა ავია“.

არჩილ ალექსანდრეს ძე გუგულაშვილი (1901-1964 წწ.)

ს. მეტეხი (ჩაწერილია ნანა ტატანაშვილის მიერ).

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ეპიტაფიის ტრადიციას აგრძელებს აკაკი წერეთელი. ცნობილია მისი ეპიტაფიები მეგობრებისა თუ ახლობლების საფლავებზე. აღსანიშნავია ცნობილი საზოგადო მოღვაწის სერგეი მესხისადმი მიძღვნილი სამტროფიანი ეპიტაფია, რომელზეც აკროსტიხით იკითხება:

„ს ე რ გ მ ე ს ხ ა კ ა კ ი“.



ეპიტაფიების შეკრება-მოძიებამ და ანალიზმა მიგვიყვანა შემდეგ დასკვნებამდე:

1. ჯერ კიდევ შესაგროვებელ-აღსანუსხია უძველესი ეპიტაფიები, რომლებიც შემორჩენილია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში ან აღწერილია ცნობილ მეცნიერთა შრომებში და ითხოვს მათ მოძიება-შესწავლას;

2. საჭიროა ეპიტაფიების ისტორიული თვალთახედვით შესწავლა ქართველი ერის სულიერების განვითარების სურათის აღსადგენად:

3. ეპიტაფიების შესწავლა მდიდარ მასალას იძლევა როგორც ისტორიკოსებისათვის, ისე ეთნოგრაფების, ფოლკლორისტების, ლიტერატურათმცოდნეთა თუ ენათმეცნიერებისათვის.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. დ. გამეზარდაშვილი, გიორგი ერისთავი, 1949. 2. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. III, თბილისი, 1969. 3. *АКТЫ*, ტ. VIII, გვ. 411. 4. ი. მეუნარგია, ქართველი მწერლები, II წიგნი, 1944. 5. საქ. ლიტ. მუზ. ფონდ. ხ. 18005/241. 6. გ. ოთხმეზური, შიდა ქართლის მთიანეთის ეპიგრაფიკა, კრებ. „ოსთა საკითხი“, „პითაგორა“, 1996.



„მიჯნურობა პირველი“ და სწორფრობა

„სიყვარული ღვთაებრივი მოვლენაა, იგი ღვთის მიერაა შთაგონებული“

პლატონი

„შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა“

შოთა რუსთაველი

როცა მოხუც ხევსურ ქალებთან სწორფრობაზე ვსაუბრობდი, ყოველი მათგანი გამორჩეული თავშეკავებით მპასუხობდა, დაბეჯითებით კი ყველა ერთსა და იმავეს იმეორებდა: „სწორფრობა წეს იყვ“. წესად კი ამა თუ იმ საზოგადოებაში, უპირველესად, ის დაიდება ხოლმე, რაც ღმერთისთვისაც და კაცისთვისაც მისაღებია, რადგან „ხთვის გაჩენილი“-ა. დასაბამიდან ღვთაებრივი, „ხთვის გაჩენილი“ ხომ ყოველივე წმინდა, სუფთა და შეურყვნელია.

თავიდანვე მინდა ვთქვა, რომ მოცემული პარალელი რუსთაველის „მიჯნურობა პირველსა“ და ხევსურულ სწორფრობას შორის მაინც პირობითია, რადგანაც აქ უფრო იმ ზოგად საერთოზე იქნება საუბარი, რომელიც სწორფრობას ღვთაებრივ სიყვარულთან აახლოებს და არა ამგვარი სიყვარულის რომელიმე კონკრეტულ გამოვლინებასთან, „ვეფხისტყაოსნიდან“ იქნება ის თუ სწორფრობის არცთუ ხანმოკლე ისტორიიდან.

აქვე იმასაც აღვნიშნავ, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ და დახასიათებულ „მიჯნურობა პირველს“ თამარისადმი რუსთაველის სიყვარული მიესადაგება მხოლოდ, რაც აშკარად ჩანს პოემის პროლოგიდანაც. რადგანაც მიჯნურობის ეს სახეობა ღვთაებრივია და „ხორცთ არ ხვდება“, ასეთი საზეო სიყვარული, შეფარულიც რომ არ ყოფილიყო, გამოაშკარავებულიყო და გამოძღვლებულიყო, შოთა რუსთაველს მკრეხელობად და აუგად მაინც არ უნდა ჩათვლიოდა...

„დღიანობამდე“ ზრდისა და წრთობის რთული გზა იყო გასავლელი...

როგორც ყველა ცალკე არსებულ და მკაცრად შემოზღუდულ ეთნოკუთხეს, ხევსურეთსაც ჰქონდა საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული აღზრდის თავისებური სისტემა, რომელშიც ყურადღება ძირითადად მოზარდის სულიერ და ფიზიკურ წრთობას ექცეოდა,



ხოლო სწორფრობა, როგორც ქალ-ვაჟთა ურთიერთობის ტრადიციული რიტუალი, ახალგაზრდებს სწორედ სულიერ სისპექტაკესა და მაღალ ზნეობას უძკვიდრებდა.

სწორფრობის ძირითადი მიზანი, როგორც უკვე ითქვა, მოზარდის სულის წრთობა, სრულყოფა, მისი ზნეობრივ-მორალური დახვეწა-ჩამოყალიბება იყო და ემსახურებოდა მასში კეთილი, ღვთაებრივი საწყისის გაბატონებას; სხეულის საწრთობად, ფიზიკური გამძლეობის, სისწრაფისა თუ მოქნილობის მისაღწევად ხევსურებს სხვა ვარჯიშები ჰქონდათ ყმაწვილებისათვის.

აღბათ საკამათო აღარ არის, რომ ადამიანს, ჩვეულებრივ, ყველაზე უფრო ხშირად და ყველაზე უფრო ადვილად იმორჩილებს და იმონებს სიამოვნების ვნება: ნაყროვანება, მრუშობა და ა.შ. „ბოროტების სათავე მათშია, მათგან მომავალ სიამოვნებათადმი სულის გამოდევნებაში“ (8, 40).

ადამიანს ყველაზე დიდი ბრძოლა საკუთარ თავთან აქვს გადასატანი. მისმა სულიერმა ანუ ღვთაებრივმა ძალამ უნდა იმძლავროს მისსავე გულისთქმაზე, სიამოვნების ვნებაზე, რომელიც ეშმური საწყისია და სამუდამოდ დათრგუნოს ის.

მოთმენის, გაძლების, ხევსურულად - „მაჭივრების“ სწავლება ყმაწვილებისათვის ადრიდანვე იწყებოდა და იწყებოდა არა თეორიული შეგონებებით, არამედ პრაქტიკული მაგალითების ჩვენებით. ვაჟებს მამაკაცებისათვის უნდა მიეხატათ, მუდმივად მათთან ყოფილიყვნენ და მათგან ესწავლათ, გოგონები კი ქალებს ბაძავდნენ, მათგან სწავლობდნენ.

მოზარდი თავისუფალი საზოგადოების სრულყოფილებიანი წევრი და მსგავსი რომ უნდა გამხდარიყო, ეს, რასაკვირველია, ვერ მოხდებოდა სხვების, უფროსების დაუხმარებლად. „ვაჟებს წოლა-დგომის წესებს ისევ ვაჟები ასწავლიან, არიგებენ, რომ იყვნენ თავდაჭერილნი... ქალს კი ქალები ასწავლიან“... (1, 9-10).

პატარებს, უპირველესად, ტკივილის, შიმშილის, წყურვილის, სიცივის მოთმენა, ანუ მოჭივრება უნდა შესძლებოდათ, ყოველივე ეს კი მათ სულიერ აღზრდასა და განმტკიცებას ემსახურებოდა. ამ პატარა პატარა „განსაცდელებს“ თავდაპირველად დიდები ქმნიდნენ მოზარდებისათვის, ისევე, როგორც „სიბრძნე-სიცრუისა“-ში ლეონი ქმნის ჯუმბერისათვის დაბრკოლებებს. თუ ბავშვი შემთხვევით ხელს გაიჭრიდა, სისხლს მოიდენდა და იტირებდა, მას დატუქსავნენ - „ნაწლევის ყური“ ხომ არ გამოიგჩნდა, სირცხვილია, გაჩუმდი, არავინ დაგინახოს, რა გატირებსო...



ასე სწავლობდნენ „მოჭივრებას“ ანუ თავის „უფლობას“ და ნება შედიოდნენ მოწიფულობაში, ყალიბდებოდნენ თავისუფალ, ძლიერ პიროვნებად და ესწრაფოდნენ ამგვარივე საზოგადოების წევრობას. სწორფრობაც ხომ მხოლოდ ასეთ საზოგადოებაშია შესაძლებელი (4,61), თავისუფალი საზოგადოება კი თავისუფალ პიროვნებათა ერთიანობაა.

სწორფრობა, თავისი შინაარსით, სიყვარულის გაკვეთილების, სწორფერთა ერთად ყოფნის თითქმის უწყვეტი ჯაჭვია, მუდმივი ცდა და განსაცდელია როგორც კაცისათვის, ასევე ქალისათვის. სწორფრობას, როგორც ცნობილია, 16-17 წლის ასაკში იწყებდნენ გოგო-ბიჭები. ეს იყო მათთვის ყველაზე საპასუხისმგებლო გამოცდა და, ბუნებრივია, ისინი ამ წესის ღირსეულად აღსრულებისათვის გულმოდგინედ ემზადებოდნენ. თავის ვერდაოკება, დადგენილი ზღვრის გადალახვა სწორფრულ ყოფასა და დიალოგში გამოირიცხებოდა, მით უმეტეს იმათგან, ვინც პირველად იღებდა მასში მონაწილეობას.

„ქალს, რომელთანაც ბიჭი არ იქნებოდა ნაწოლი, კარგად არ თვლიდნენ“ (3, 23904). ასე რომ, სურდათ თუ არა, ახალგაზრდებს სწორფრობაში თავი მაინც უნდა გამოეცადათ. დღიანობა ანუ სწორთფერობა ხევსურთათვის სავალდებულო უფრო იყო, ვიდრე სასურველი. სხვა გზა თვითიზოლაციას ანუ „სწორთად მოსხლეტას“ უდრიდა. ხევსურეთში არსებობს და იხმრება საწყევარი გამოთქმა - „სწორთად მასასხლეტო“- რაც, ჩემი აზრით, ტოლ-სწორებისათვის მარტო სიკვდილით ჩამოშორებასა და გამოკლებას კი არ გულისხმობს, არამედ შერცხვენითაც.

გავიხსენოთ „სიძვის დიაცის“ ნათქვამი გრიგოლ ხანძთელი-სადმი: „მე თავსა ჩემსა ზედა ვერ თავისუფალ ვარ, ვინაითგან გარდარეული სიყვარული აქუს ჩემდა მომართ კურაპალატსა“. ამ ქალმა, აშოტზეც რომ აღარაფერი ვთქვათ, ვერ გაუძლო ცდუნებას, ხორციელ ლტოლვას და კანონიერ ცოლ-ქმართა შორის „შთაიჭრა“. მის ნათქვამში აშკარად შეინიშნება სულიერი დაცემის გამო გამოწვეული სევდა და სინანული. მისი სული ვერ უფლობს მისსავე სხეულზე, გულისთქმაზე, ორივე ერთად აღებული კი ვერფლობაა საკუთარი თავისა.

სწორფერი უდიდეს განსაცდელში იგდებს თავს, როცა სწორფრობას, წოლა-დგომას იწყებს („ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“/6,8/); მას უნდა ჰქონდეს დიდი ნებისყოფა, მოთმინების, გულისთქმის დათმობისა და სულისთვის ხორცზე გამარჯვებინების უნარი („...ხორცთა დაწვა კმარის, მისცეს სულთა ლხენა“ /6,6/).



სწორფრობის განსაცდელი ძირითადად ახალგაზრდებისათვის ეწყობოდა და, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ეს იყო ყველაზე საკანონო-სახელისმკებლო ეტაპი დღიანობის საამაყო სახელის მაძიებელთათვის, ამ სახელის მოპოვებასა და დამკვიდრებას კი ხევსური ქალ-ვაჟები, ალბათ, ძალუმად ესწრაფოდნენ.

უკვე თითქმის ყველასათვის ცნობილია, რომ სწორფრობა, ისევე როგორც რუსთველის „მიჯნურობა პირველი“, გამორიცხავს ერთურთისადმი ხორციელ ლტოლვას. აქ წყვილთა შორის გადაუჭარბებელი ფიზიკური სიახლოვე და შინაგანი, სულიერი კავშირია. სწორფრობაც ღვთებრივი სიყვარულია და უპირველეს და უმძიმეს ცოდვად და სირცხვილად იმ გრძელ დამეებში, ამ წესის აღსრულების დროს, სწორედ თავშეუკავებლობა ითვლებოდა.

თავშეუკავებლობა, თავის ვერდაოკება რომ დიდსირცხვილია ადამიანისათვის, ეს ალექსანდრე ყაზბეგის მოთხრობებიდანაც მკაფიოდ ჩანს და ხევსურის აფორიაქებული შვილისადმი ნათქვამი სიტყვებიც - „ვინძლო ქვეყანა არ გააცინო, გახსოვდეს, ვისი გორისა ხარ და კაცი კი ტანჯვისთვის არის გაჩენილი“ - სხვა არაფერია, თუ არა იმ ჭმშიარტების შეხსენება, რომ ბრძოლა ხორცისა და სუცლისა დიახაც ტანჯვას, მაგრამ იგი შვების მომტანიცაა, თუკი ამ შერკინებაში სული გაიმარჯვებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში შვებას მხოლოდ ფიზიკური სიკვდილი თუ მოუტანს ადამიანს და თუ სიკვდილი არ ეღირსა, „სიცოცხლით სიკვდილიანი“ (ვაჟა-ფშაველა) ანუ ცოცხალ-მკვდარი, სამუდამოდ შერცხვენილი, წამებით გაღევს დარჩენილ წუთისოფელს, რომელიც მისთვის წუთისოფელი კი არა, გაუთავებელი სატანჯველი იქნება.

სწორფრობა, ჩემი აზრით, საშუალება იყო ხსნის გზაზე დასადგომად, რათა საყმოს წევრი, მუდმივად ცდაში მყოფი და მისი მონაწილე, კვლავ და კვლავ დარწმუნებულყო თავის სულიერ ძლიერებაში, დაემტკიცებინა, რომ თავისუფალია, რომ შეუძლია თავისი სალოცავი ღვთისშვილის კარზე ღირსეულად, უმწიკვლოდ, უცოდველად მისვლა ანუ დღიანობა, სახელიანობა, ღმერთთან მიახლება.

სწორფრობის წმინდათა წმინდა მიზანი და ძირითადი დანიშნულებაა ადამიანის ხსნა და სრულქმნა. ამით ეს დასაბამიდანვე ღვთებრივი წესი ხევსურეთის საყმოთა შინაგან სიწმინდესა და სიმკვრივესაც ინარჩუნებდა.

სახარება გვასწავლის: „იყავით სრულყოფილნი ისევე, როგორც თქვენი ზეციერი მამაა სრულყოფილი“ (მათე. 5,48).

„სწორფრობა ხით ას“, საზეოა, ადამიანის ამაძალღებელია, მისთვის აღმაფრენის მოძცემია.

„რუსთაველის აზრით, მიჯნურობა ძირითადად ორი სახისაა: ერთია მიჯნურობის უმაღლესი სახე „საზეო“, რომელიც ხორციელ წადილს გამორიცხავს, იგივე პლატონური სიყვარული. მეორე – ხორციელი, მაგრამ არა ბიწიერი, არამედ – პირველის მსგავსი“ (7,47).

რუსთაველის „მიჯნურობა პირველი“ ყველაზე უკეთ დახასიათებულია პოემის პროლოგის მე-20 სტროფში, რომელსაც მთლიანად დავიმოწმებ:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მოძცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“.

„მიჯნურობა პირველი“ სიყვარულის გვართა შორის უმაღლესი სახეა, „ტომია“. იდეა ენით „საჭირო“ ანუ ძნელი გამოსახატავია, მაგრამ საზეო საქმეა, აღმაფრენის მოძცემი. მიჯნურობის ამ „ტომის“ ამრჩევს ბევრი წყენისა და ურვა-წუხილის გადატანა მოუწევს, იგი ბევრ „თმობას“ (მოთმინებას) საჭიროებს.

ვუკოლ ბერიძის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარში ზემოაღნიშნული სტროფი შემდეგნაირად არის განმარტებული: „ვიტყვი პირველი მიჯნურობის შესახებ, რომელიც მაღალი გვარის ცნებაა. იგია ძნელად სათქმელი, ენით გაჭირვებით ამოსაღები, იგია ზენა საქმე, რომელიც ადამიანს აღმაფრენას აძლევს, აღაფრენს; ვინც შეეცდება მას დაეწაფოს, მან მრავალი საწყენი უნდა მოითმინოს“ (2, 35).

პოემის პროლოგში აღწერილი ტრფიალების ეს სახე გამო-რიცხავს მიჯნურთა შეუღლებას; ასევე დაუშვებელი იყო ერთი სოფლის, თემის, გვარის სწორფერთა ცოლქმრობაც.

პოემის პროლოგის ზემოაღნიშნული სტროფი ყველაზე მეტად ეხმიანება პლატონური სიყვარულის იდეასაც. პლატონიც ხომ სულიერ სიყვარულს აქებს: „ავს მე ვუწოდებ იმ „მიწიერ“ მიჯნურს, რომელიც სხეულს უფრო ეტრფის, ვიდრე სულს. ამასთან, იგი უპიროა და ცვალებადი, ისევე, როგორც ცვალებადია და წარმავალი მისი ტრფობის საგანი. საკმარისია დაჭკნეს სხეული, რომელსაც იგი ეტრფოდა, რომ მყისვე მიფრინავს მისგან და სამარცხვინოდ ივიწყებს ყველა თავის ფიცსა და აღთქმას. ხოლო ტრფიალი მშვენიერის სულისა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში მისი ერთგული რჩება, რადგან მარადიულსა და წარუდინებელთანაა შეერთებული“ (5, 24-25).



„სიყვარული“, „ყვარება“, საერთოდ, უცხო იყო ხევსურთათვის, ამ სიტყვებს თითქოს ტაბუ ედო, მათ „ნდობა“ ცვლიდა, მოყვარულს - „მანდაური“, საყვარელს - „სანდაური“. იქნებ ეს ბოლოკიდური სიტყვები უფრო უკეთესად მითითებენ სწორფერთა ურთიერთობის ძირითად ნიშანსა თუ ქვაკუთხედზე-ურთიერთნდობაზე. პირველად იყო ცნობა (გაცნობა), შემდგომ-ნდობა, ნდობას კი უკვე დობილ-ძმობილობა მოჰყვებოდა. „დობილ-ძმობილობა, სწორფრობა, წოლა-დგომა ხევსურეთში ერთი და იგივე აზრის გამომხატველია“ (1,9).

„სწორფრობა ხთის გაჩენილ ას“, -თავისთავად დიდებულია ეს ანდრეზი, მისი შინაარსიც, მაგრამ ეს მაინც არ არის (და არც შეიძლება იყოს) სრული პასუხი იმ უამრავ კითხვაზე, ამ წესის თუნდაც დაწესების მიზეზის გამო რომ შეიძლება გაუჩნდეს ადამიანს. მისი „მიზეზიცა და მიზანიც“, როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს, „სიყვარულია“ (4, 63), სიყვარული სულიერი, ღვთაებრივი და არა მიწიერ-ხორციელი. ეს სიყვარულის უმაღლესი გამომხატულებაა.

ერთი რამ უდავოა: შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში დახასიათებული „მიჯნურობა პირველი“ და ხევსურული სწორფრობა, თავისი არსით, მაღალ ზნეობაზეა დაფუძნებული. ერთიცა და მეორეც, უფრო სწორად, მათი წარმართვა თუ მათში მონაწილეობა შეეძლოთ მხოლოდ ზნემაღალ ადამიანებს; ერთიცა და მეორეც „ამსოფლიურ მშვეიერებათა“ ანუ თავისუფალ პიროვნებათა შესაძლო და შესატყვისი საქმეა და ერთ-ერთი გზაა „ცათა სასუფეველში“ შესასვლელად.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ბალიაური ნ., სწორფრობა ხევსურეთში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1991; 2. ბერიძე ვ., „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარი, „მეცნიერება“, თბ., 1974; 3. თსუფა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი; (ფოლკლორისტიკის კათედრა); 4. კიკნაძე ზ., სწორფრობა, ივერია, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი, № 1, თბილისი-პარიზი, 1993; 5. პლატონი, „ნადიმი“, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964; 6. რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, მსოფლიო ლიტ-ის ბიბლიოთეკა, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1970; 7. რუხაძე ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი საკითხების სწავლება, „განათლება“, თბ., 1983; 8. ფარულავა გრ., მარხვის სათნოების განსახიერება ქართულ აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, ჟურნალი „სკოლა და ცხოვრება“, №8-9, 1993.

ფოლკლორი რეზო ინანიშვილის მოთხრობებში

XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან ქართულ ლიტერატურაში ახალი პროცესები დაიწყო, რაც ცოტა მოგვიანებით თემატურ ფერისცვალებაში გამოიხატა. ამ მოვლენას განაპირობებდა ცხოვრებისეული სიახლენი, რამაც მხატვრული ლიტერატურის ხასიათი შეცვალა. ამ დროის ყველაზე მნიშვნელოვანი და გამოსარჩევი ნიშან-თვისებაა ლირიკული ნაკადის სიუხვე, სადაც ფიქრისა და ემოციის წარმოჩენის უსაზღვრო შესაძლებლობა ისახება. „ისინი თითქოს განერიდნენ რიტორიკული ორნამენტებითა და დეკლამაციური კლიშეებით აღბეჭდილ სტილს და უფრო ძუნწნი თუ მომთხოვნნი გახდნენ სიტყვათა შერჩევისას. სიტყვათშეთანხმების გრაფიკული გამოსახულება, დახვეწილი მეტაფორულობა და წერის კულტურის მაღალი დონე ამ თაობას ახალ მიღწევათა დაძლევის შესაძლებლობას უსახავდა“¹ - წერს ამ პერიოდის ლიტერატურულ მოღვაწეთა შესახებ გ. ბენაშვილი.

ომისშემდგომი ლიტერატურის თემატურ თუ სტილურ გადახალისებაში დიდი როლი შეასრულა ახალგაზრდა მწერალმა რევაზ ინანიშვილმა. მან თავისი მოთხრობები პირველად 1953 წელს დაბეჭდა. ლირიკულმა პროზამ მის შემოქმედებაში ახლებური, სახეცვლილი ელფერი შეიძინა; „მისი (რევაზ ინანიშვილის) ლირიკული პროზის განსაკუთრებულ თავისებურებას შეადგენს სიტყვის ფერწერული შეგრძნება. ხაზის სულ უმნიშვნელო გასმას ყოველთვის რაღაც დამოუკიდებელი ფუნქცია გააჩნია და, ამავე დროს, საერთო ანსამბლის აუცილებელ კომპონენტს შეადგენს“²

თავისი შემოქმედებითი ბუნება რევაზ ინანიშვილმა წამოაჩინა ეპიკური გვარის მცირე ფორმებში, რომელთაც ქართულ პროზაში უკვე მდიდარი ტრადიცია ჰქონდა. მწერალმა ეს ტრადიციები შეითვისა და საკუთარი მხატვრული ხედვით სიახლე შეიტანა ქართული პროზის განვითარებაში. მის მიერ შექმნილი მცირე პროზა, მკვეთრი სტილი, მოკლე ფრაზა - უდიდესი ძალის შემცველია და ნიკოლორთქიფანიძისეულ სიღრმეს აღწევს.

¹ გ. ბენაშვილი, წყურვილი წვდომისა, თბ., 1986 წ. გვ. 129.

² იქვე, გვ. 138.



რევაზ ინანიშვილი ძირითადად მცირე ზომის ნაწარმოებებს ქმნიდა. ზოგჯერ მხოლოდ ერთი წინადადებით თქმულს, მაგრამ საკმარისად დახვეწილსა და სრულყოფილს: „არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მცირე ზომის პროზა ისე აუცილებელია მხატვრული წყურვილის დასაკმაყოფილებლად, როგორც ლიტერატურის „მძიმე არტილერია“-რომანი. თვით რეზო ინანიშვილის მიერ შემთხვევით როდი იქნება ნათქვამი: - ბალახი არც ცდილობს ბანიანგის ხედ გადაიქცეს და ამის გამო დედამიწა მომხიბვლელი მწვანით იმოსებაო“. საზოგადოდ, იგი „ყვირილისა“ და „ხმლის ქნევის“ წინააღმდეგია და მკითხველისთვის სწორედ ის არის ძვირფასი და ფასეული, რასაც ის ქმნის, რაც სპეციფიკურია მისთვის, რაც მისეულია“³. მისი ნაწარმოებები უხვი საკვებია სულიერი სამყაროსი. ამიტომ უწოდა „პური სულისა“ მის პროზას აკაკი ბაქრაძემ.

რევაზ ინანიშვილის შემოქმედების თემატიკა მოიცავს მრავალფეროვან სამყაროს, სადაც არსებობენ მხიარული, სიცოცხლით სავსე, კეთილი, უბრალო ადამიანები. მათი უმრავლესობა სოფლის მკვიდრია. ცხოვრობენ კახეთის სხვადასხვა რაიონში. ამიტომაც ნაწარმოებებში მკვეთრად იგრძნობა კახური კოლორიტი. თემატიკა ძირითადად გაშლილია ქართული სოფლის ფონზე; ეროვნული პეიზაჟები, ხალხური ყოფა-ცხოვრების ამსახველი სურათები, კახეთის სოფლის სილამაზე და თვისებურებანი, ტრადიციები ამდიდრებს მწერლის შემოქმედებით გალერეას. იგი ორგანულად გრძნობს ძველი და თანამედროვე საქართველოს ტრადიციებს და მის სურნელს. ფრაზის კონსტრუქცია, მდიდარი ლექსიკა ხალხურ მეტყველებაზე დაფუძნებული, ნაწარმოებთა საძირკველს ქართული ფოლკლორი წარმოადგენს. მისი მხატვრული შემოქმედების სიდიადე იმითაც განისაზღვრება, რომ მასში ორიგინალურად და საფუძვლიანად არის გამოყენებული ხალხური საუნჯე, რითაც მისი მოთხრობები დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე.

რევაზ ინანიშვილის შემოქმედება და ფოლკლორი მჭიდროდ არის ურთიერთდაკავშირებული. მის მოთხრობებში მძლავრად არის შემოჭრილი ზეპირსიტყვიერი ნაკადი, როგორც სიუჟეტის, ასევე მოტივისა და სტილის სახით. მწერალი ბავშვობიდანვე ამჟღავნებდა ხალხური სიბრძნისადმი ინტერესს. პატარაობიდანვე ეზიარა სიმღერებსა და ზღაპრებს, თქმულებებსა და გადმოცემებს, ტრადიციებს. ხალხური საუნჯით ქვითკირდებოდა მისი სულის ძალა. „მშობლურ ნიადაგთან

³ დ. თევზაძე, წერილები თანამედროვე ლიტერატურაზე, თბ., 1972, გვ. 201.

გულისა და გონის მძიმე ღუზით დაბმული“⁴ ქმნიდა თავის ლიტერატურულ სამყაროს, რომელიც ერთდროულად ზღაპრულიცაა და ოცნებისეულიც. მისი შემოქმედების სახატე ხალხის სულია, ხალხის საუნჯეა - „ადამიანური სულის ძალა ალბათ აქედან მოედინება, ამგვარი სახატეებიდან. ყველაფერს ხომ აქვს თავისი სათავე შორი, შორი მიბუნდოვანებული“, - ამბობდა მწერალი.

რევაზ ინანიშვილის შემოქმედება იმითაცაა საინტერესო, რომ იგი არაერთგზის მიმართავს ზეპირსიტყვიერებისთვის დამახასიათებელ ხერხებსა და მეთოდებს. ხალხური ტენდენციები მრავალი კუთხითა და ასპექტით ვლინდება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია - 1. თემისადმი მიდგომის ხალხური მეთოდები, 2. თქმულებების ეროვნული ხასიათი, 3. მითოსური ხედვა, 4. ფოლკლორის ცალკეული მხატვრულ-გამომსახველობითი ფორმების მოშველიება, 5. ზღაპრის სტრუქტურის გამოყენება. მწერალი ფოლკლორიდან იღებს არა მხოლოდ სიუჟეტებს, არამედ ქარგასაც, მხატვრულ-გამომსახველობით ფორმებსაც, რითაც ნაწარმოებებს ბუნებრიობას და უშუალობას მატებს. ხალხური რწმენა-წარმოდგენები, რიტუალები და წეს-ჩვეულებები, სადღეგრძელოები, სუფრის ტრადიციები, ყოფითი იუმორი თუ საკულტო წარმოდგენები კი კოლორიტულს ხდდიან მის მოთხრობებს.

რევაზ ინანიშვილი იმდენად მძაფრად აღიქვამს ფოლკლორულ სუნთქვას, რომ ზეპირი გადმოცემები ეგზოტიკური საბურველიდან შემოქმედების ქვაკუთხედად და საფუძვლად წარმოსდგება. ნოველებში იგი ისტორიულ ქრონიკებზე მეტად ფოლკლორს ეყრდნობა, თუმცა მისი მოთხრობების იდეა, მიზანი და ფუნქცია ძირეულად განსხვავდება ხალხურისაგან. მოთხრობებად ქცეულ თქმულებებში წინა პლანზე ეროვნული სული ინაცვლებს, სადაც „ქართველები ან ისე ცოცხლობენ, როგორც მათ სურთ, ან სულ არ ცოცხლობენ - გაქვავება ურჩევნიათ ულამაზოდ ყოფნას“ („სამგორი“).

რევაზ ინანიშვილის ლიტერატურული სტილისთვის დამახასიათებელია აგრეთვე ზღაპრისთვის ნიშანდობლივი ცალკეული გამომსახველობითი ფორმების და სახეების გამოყენება. მომარჯვებულია ასევე ხალხური შემოქმედების ცალკეული ელემენტები, რომლებიც სპეციფიკურ იერს ანიჭებენ ნაწარმოებებს. შეუდარებელი სიძლიერითაა გამოხატული სამშობლოს სიყვარული მთელ რიგ ნაწარმოებებში, რომლებიც „ჩემი წყალ-ჭალის ხმებს“ შეიძლება მივაკუთვნოთ. ეს ის ნაწარმოებებია, სადაც ლიტერატურულ შრეებს მიღმა კონსტანტი-

⁴ ოტია პაჭკორია: ხმა სინათლისა, თბ., 1986, გვ. 21.



რებული ფოლკლორული ელემენტები. მწერლის თვალს და კალამს უყურადღებოდ არ რჩება არაფერი, რაც კი მშობლიური „წყალ-ჭაღის“ ხმებს მოაგონებს; საოცარი სიფაქიზით აღწერს „ქვების სუნსა და გემოს“. აქებს ორღობეს („ორღობის ქება“), უზომოდ მონატრებს ალაზანს („ალაზნის მონატრება“), უშუალოდ, მოქნილი ხაზებით ქმნის ქიზიყი ქალის სახეს (ჩანაწერები სამაგიდო რვეულიდან).

რევაზ ინანიშვილი შესანიშნავი აღმწერია ტრადიციული წეს-ჩვეულებებისა; დაწურული აზრით, სხარტი დიალოგებით და უსაზღვრო სიყვარულით ასახავს ვენახის მოვლისა და კრეფის რიტუალებს („სოსანა პაპას ვენახი“), თევზაობაზე საყელავების ჭრას, ლხინზე სადღეგრძელოებსა და სუფრის ტრადიციებს. მწერალი ცდილობს ადამიანის სულთან მიიტანოს მშობელი ხალხის მიერ „ათიათასობით წელში გამოშუშავებული, კანს ზემოთ იოლად გადასატარებელი საგვემურები“.

აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება

აკაკი წერეთლის ეროვნულ ღვაწლზე საუბარი დაუსრულებლად შეიძლება. პოეტს მთელი თავისი ცხოვრების განმავლობაში მხედველობიდან არ გამორჩენია თავისი დროის არცერთი საჭირბოროტო საკითხი. ამდენად, აკაკის შემოქმედება მე-19 ს-ის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის მხატვრულ-პუბლიცისტური ასახვაა. ხშირად მას ისეთ თემებზე უხდებოდა წერა, რომელიც საიმდლეო ჭირვარამს ასახავდა და მაღალ პოეზიასთან საერთოც არაფერი ჰქონდა. ამიტომ წერს აკაკი: „საზოგადოთ მე ხელოვნებას დიდ ყურადღებას არ ვაქცევდი და ისე მიმაჩნდა მწერლობა, როგორც ერთი უბრალო იარაღთაგანი დღიურ ავ-კარგიანობის საბრძოლველ-სასამსახუროთ... თუ რამე ხელოვნური გამოგვსვლია ხელიდან, ეს ძალაუნებურათ და შემთხვევით მომხდარა, თვარა ის ჩემ დღეში არა მქონია ფიქრათ, რომ მომავლისათვის ვწერო-მეთქი“ („აკაკის კრებული“, 1897, № 3).

არადა, გრ. რობაქიძე აკაკის რუსთაველის შემდეგ აყენებს, როგორც მგოსანს: „ჩვენი მგოსანი აკაკიც ქართველობის გენიის გამომსახველია და ამ სახვაში მას შოთას შემდეგ პირველი ადგილი უჭირავს“ (გრ. რობაქიძე, „აკაკის იუბილეს გამო“, აკაკის ქნარი, გვ. 6).

უამრავი საზოგადოებრივი პრობლემა, რომელიც აკაკის პერიოდის მოღვაწეებს დაატყდათ თავს, გულდამშვიდების საშუალებას არ იძლეოდა. მამულიშვილური ვალი აიძულებდათ, ეკეთებინათ ის, რასაც ქვეყნის საჭიროება მოითხოვდა. ასე იქცა აკაკიც – ეს „ტკბილ ხმათათვის გაჩენილი ბუღბუღი“- ენამწარე სატირიკოსად, რის გმოდ პოეტს ხშირად სწყდებოდა გული. „გაძალღებულო დროვ, შენ მოგეცა ჩემი ცოდვა, რომ წინააღმდეგ ჩემის ბუნებისა მაყუფებ და მაძალღებ“, – წერდა იგი.

პრობლემა კი უამრავი იყო. ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც ყველაზე საშურ და გადაუდებელ საქმედ მიაჩნდა პოეტს, ხალხური სიტყვიერების მიხედვა გახლდათ. აკაკის მოღვაწეობის ამ წახნაგს არაერთი მეცნიერი შეეხო, ჩვენ მკითხველს მივაწვდით ამ სფეროში პოეტის დამსახურების უცნობ მაგალითებს.

1895 წლის „კვალში“ (№6) პოეტი წერდა: „ქართველებს რომ დღეს ბევრი სხვა-და-სხვა საჭიროება გვაქვს და აუარებელი საქმეც გვაწევს ტვირთათ, ეს ვინ არ იცის?.. მაგრამ არც ერთი კი მათგანი ისეთი საჭირო და სასწრაფო არ არის, როგორც „ზეპირ-გადმო-



„ცემების“ შეკრება და შეგროვება!... შედარებით ამ დიდ საქმესთან სხვები ყველა თითქმის „ჩხირ-კედელაობათ“ უნდა ჩაითვალოს...“ იგი 1895 წლის „კვალშივე“ (№14) ბეჭდავს წერილს „როგორ უნდა შეკრიბოთ ზეპირ-გადმონაცემები?“ „შემკრებელმა, რა საკვირველია, უნდა უმეტეს-ნაკლებით ჩაწეროს, როგორც გაიგონოს, ე.ი. ფონოგრაფიულად... დიდი და პატარა, შეძლებისდაგვარად, ყველა ვალდებულია, რომ ამ საქმეს მიეშველოს“...

აკაკის ღვაწლის სრული სურათის მისაღებად უნდა მოვიხსენიოთ მისი უფრო ადრინდელი წერილები ზეპირსიტყვიერებაზე. ჯერ კიდევ 1882 წელს ის გაზეთ „დროებაში“ ბეჭდავს „განცხადებას“, რომელიც წარმოადგენს პირველ მოწოდებას ფოლკლორული ნიმუშების შეგროვების შესახებ: „გულ-მხურვალედა ვსთხოვთ, ვისაც კი შეუძლიან მოახერხოს და განსაკუთრებით სოფლის მასწავლებლებს, რომ ჩვენი სახალხო შაირები, ზღაპრები, გამოცანები და რსხვა ყოველგვარი ზეპირ-გადმონაცემები, შეძლების და გვარად, მოაგროვონ და ჩემ სახელზედ, ან „დროების“ და ან „შრომის“ რედაქციაში გამოაგზავნონ ხოლმე...“ („დროება“, 1882, №86).

აკაკი არც საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში ყოფნის მომენტს უშვებს ხელიდან. ცნობილია, რომ 1884 წლის 27 მაისს იგი მონაწილეობდა წკგ-საზოგადოების წლიური კრების საქმიანობაში. პოეტმა სიტყვით გამოსვლისას მოითხოვა, რომ საზოგადოებას დაენიშნა მცირე ჯამაგირი იმ ადამიანებისთვის, ვინც იკისრებდა ამ საქმის შესრულებას სოფელ-სოფელ სიარულით.

აკაკის ამ მონდომებამ შედეგიც გამოიღო და პირველი გამოხმაურებებიც მიიღო. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოხმაურება ალ. ხახანაშვილს ეკუთვნოდა. დიდი მეცნიერი იწონებდა აკაკის განზრახვას ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრების შესახებ. ალ. ხახანაშვილმა მომდევნო წლებში აკაკის გამოუგზავნა რუსულ და ევროპულ პროგრამებზე დაყრდნობით შედგენილი ვრცელი პროგრამა „ეთნოგრაფიული და იურიდიული ცნობების შესაკრებად“. მაგრამ პროტისტის ზეპირსიტყვიერების საქმეში ყველაზე დიდი მხარდაჭერა საზოგადოების თანადგომა იყო. ხალხი მალე დაინტერესდა საკუთარი საუნჯით. მათ ხარჯზე ფონდიც კი შეიქმნა. აკაკი ამის გამო კმაყოფილებას ვერ ფარავდა.

„მოხარული ვარ, - წერს იგი ჟ. „კვალში“ (№22, 1895), - რომ ჩემმა შენიშვნამ „ზეპირგადმონაცემების“ მოგროვების შესახებ ასეთი თანაგრძნობა გამოიწვია. ზოგიერთები ჩემ სახელზე აგზავნიან თავიანთ წმინდა-წვლილს და მთხოვენ, „როგორც შენ გინდოდეს, ისე მოიხმა-



რეო!“ გულითად მადლობას ვუძღვნი ამ პირებს და ერთხელ გავიმეორებ, რომ ამ შემოსაწევარს სხვა მიზანი არა ექნებარა შემოსხსენებულ „ზეპირ-გადმონაცემების“ შეკრებისა“.

აკაკი არ დააკმაყოფილა ამ კუთხით საკუთარმა საქმიანობამ და 1897 წლიდან მან პრაქტიკული ნაბიჯების გადადგმა დაიწყო. აღნიშნული წლის თებერვლის ბოლოს პროექტმა მიმართა კავკასიის საცენზურო კომიტეტს, რომ ეშუამდგომლა ბეჭდვითი საქმის მთავარ სამმართველოსთან ჟურნალის გამოცემის ნებართვის მისაღებად. მარტის ბოლოს პროექტი იღებს ამ ნებართვას.

მალე აკაკი აქვეყნებს ცნობას, რომ 1 სექტემბრიდან გამოვა ჟურნალი „კრებული“, რომლის მესამე განყოფილება სრულად დაეთმო ხალხურ შემოქმედებას - „რადგანაც ამ უკანასკნელს მეტ მნიშვნელობას ვაძლევ სხვა ყოველისფერზე, ამისათვის ყველასა ვსთხოვ, რომ შემწეობა აღმოგვიჩინონ ამ დიდ საქმეში“ („კვალი“, 1897, №21).

„აკაკის კრებულის“ გამოცემის ძირითადი მიზანი, როგორც თვითონაც აღნიშნავს პროექტი, სწორედ ზეპირსიტყვიერების შეკრება და ბეჭდვა იყო. ეს საქმე აკაკიმ თავისი ცხოვრების აზრად აქცია. ამას ადასტურებს ერთი სულისშემძვრელი პირადი წერილი, რომელიც პროექტმა თედო კიკვაძეს გაუგზავნა. იგი სრულად ასახავს აკაკის განწყობასა და დამოკიდებულებას ქართული ზეპირსიტყვიერებისადმი.

„ძმაო თედო!

პირველ ენკენისთვის უნდა გამოვიდეს ჩემი „კრებული“. არათუ ერთი თვის, ასე გასინჯე ერთი წლის მასალაც კი მაქვს მზათ. გამოგიტყდები და გეტყვი, მარტო მისთვის, რომ ჩემი ნაწერები გამომეცა, მე არ ვიტვირთებდი ამ ძნელ საქმეს, მაგრამ ჩემი უმთავრესი წამახალისებელი „ზეპირ-სიტყვაობაა“. ამას უნდა შევწირო ჩემი უკანასკნელი ძალღონე და გაუკვლიო გზა... ერთი წლის სახსარი მისაცემათ ხელთ მაქვს და შემდეგისათვისაც იმედი მაქვს ლუკმა-პური დავიკლო და გამოცემას მე ხელი არ შევუშვა, გინდ სულაც არ მეყოლონ ხელმომწერლები. სულ რომ არა იყოს რა, საწყალი-დაბალი ხალხი ხომ წაიკითხავს და ჩემთვის ეს არის დიდი სანატრელი. მე უფო სხვა რამ მაღონებს: ერთისგან ძნელია ამ საქმის თავის გართმევა და საჭიროა ჩემთვის თანაშემწე, მასთან შეგნებული, რომ როცა აღარ ვიქნები ან ვერ შევძლებ, ამ „ზეპირ-სიტყვაობის საქმეს წაუძღვეს“... (თსუ, ტ. XV, გვ. 261).

თუ რა შეხედულებისა იყო აკაკი ხალხურ სიბრძნეზე, მან თავისი შემოქმედებით დაადასტურა. პროექტი ძალიან ხშირად იყენებდა ანდაზებსა და იგავეს თავისი აზრის სრულყოფილი გამოხატვისათვის,



მაგრამ ამ დამოკიდებულებას უკეთესად ასახავს ერთსტროფიანი ხალხური ლექსის - „თამარ-მეფე ღმერთს უყვარდა“ შედარება შავთელის პოემა „თამარიანთან“. პოეტი აღტაცებით შენიშნავს, რომ „შავთელმა, რომელსაც საგნად ჰქონდა აღებული თამარ მეფის სიწმინდისა და ძლიერების ხელოვნებით გამოხატვა, მისი მეათასედიც კი ვერა სთქვარა, რაც ხალხის გენიოსობამ ორი უბრალო სიტყვით გადაჭრა“ (აკაკი, „ზეპირსიტყვიერების“ გამო, „კრებული“, 1897, №1).

მართლაც, 1897 წლის 1 სექტემბერს გამოვიდა „აკაკის კრებულის“ პირველი ნომერი. იგი ოთხი არასრული წელი გამოდიოდა და ყველა ნომრის მესამე განყოფილება სრულად ჰქონდა დათმობილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს - ლექსებს, ზღაპრებს, ლეგენდებს, ანდაზებს, გამოცანებს, არაკებს, ბალადებს, შელოცვებს, ეთნოგრაფიულ აღწერილობებს და ა.შ. ზეპირსიტყვიერებისათვის ასეთი თავგანწირული ბრძოლა აკაკის და მისი „კრებულის“ დიდი ლიტერატურული და ეროვნული ღვაწლის დამადასტურებელი ფაქტია. პოეტის ამ მონდომებამ თვისი კვალი დააჩნია ქართული ფოლკლორის გადარჩენის საქმეს. ბევრი ხალხური ლექსის პირველწყარო ან მისი ვარიანტი სწორედ აკაკის ჟურნალმა შემოგვინახა. „კრებულში“ დაიბეჭდა ქართული ხალხური სიტყვიერების მშვენიერება „ეთერი“, ფშავში ჩაწერილი, რომელიც ხალხური სიტყვიერების IV ტ-ში ცალკე ერთეულადაა შესული, ზაქარია ჭიჭინაძის „შავშეთი“, რომელსაც წამძღვარებული აქვს გრ. ყიფშიძის სიტყვები: „საგეოგრაფიო მეცნიერება უნდა გამოტყდეს, რომ ოსმალეთის საქართველოს ზოგიერთ ნაწილს, როგორც, მაგალითად, შავშეთსა და მთიან ლაზისტანს, ნაკლებად იცნობს, ვინემ შიდა აფრიკას“, „ზღაპრათ ხალხური ვეფხის ტყაოსანი“, გრ. აფშინაშვილის მიერ რუისპირში შეკრებილი ლექსები, სოსიკო მერკვილაძის მიერ შეკრებილი „სატრფიალო ლექსები“ და „მუშური ლექსები“, მიხ. როსტომაშვილის მიერ ჩაწერილი ხალხური მინიატურები - „დარდიანი“, „სოლომონ ბრძენი“, „მკითხავი“, „ამირანი“, „როსტომი“, „მკვეხარა“, „სოვდაგარი და პირმყარალა“; „იობის ლექსი“, „აბრაამის ლექსი“, „შემომეყარა ყივჩაღი“ (ერთ-ერთი ვარიანტი); კოტე გვარამაძის მიერ ჩაწერილი ხალხურად გალექსილი ბიბლია, სათავგადასავლო ლექსები, სიკვდილ-სიცოცხლის გაბაასება, პატრიოტული ლექსები, საგმირო, საყოფაცხოვრებო, სოციალური და ა.შ. ყველაფრის ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს. მასალის ღირებულებასა და მნიშვნელობას ისიც ადასტურებს, რომ ქართული ხალხური პოეზიის აკადემიურ გამოცემაში კოტე გვარამაძის ეს ლექსები საგანგებოდაა მიჩნეული, ამავე გამოცემაში უცვლელადაა შეტანილი სოსიკო

მერკვილადის მიერ შეკრებილი „მუშური ლექსები“ (მაგ., „ხარო, ხარო ვინ დაგარქვა“, „უღელი ხარი ვიყიდე“, „შენ, ჩემო გუთნის დედაო“), ქართული ხალხური პოეზიის აკადემიური გამოცემის მასალებში ძირითად ტექსტადაა აღებული „კრებულში“ დაბეჭდილი „იობის ლექსი“ და „აბრაამის ლექსი“.

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ ლექსზე „შემომეყარა ყივჩილი“. როგორც ქ-ნი ლამარა გვარამაძე აღნიშნავს, „პირველად „აკაკის კრებულშია“ დაბეჭდილი ერთ-ერთი ვარიანტი ლექსისა, რომელსაც ტრადიციულად უწოდებენ „შემომეყარა ყივჩაღი“. ხალხური სიტყვიერების IV ტ-ში სათანადო ადგილას თითხმეტი გვერდი უჭირავს ამ ლექსის ვარიანტებს, მაგრამ ეს ტექსტი იქ არაა მოხსენიებული. „აკაკის კრებულში“ ამ ვარიანტს „ქართველი ბიჭი“ ჰქვია („კრებული“, 1879, №1). ხალხური პოეზიის ტომში მოხსენიებულია „აკაკის კრებულში“ მოთავსებული სხვა ვარიანტი, ჩაწერილი სოსიკო მერკვილადის მიერ, რომელიც ძირითადად ტრადიციულ ტექსტს მისდევს („კრებული“, 1898, №12). ქურთაში ჩაწერილი ვარიანტი კი სრულიად განსხვავებულია დასაწყისითა და დაბოლოებით“ (ლ. გვარამაძე, წლიური სამეცნიერო ნაშრომი „აკაკის თვიური კრებული“, 1996).

ქართული ხალხური პოეზიის აკადემიური გამოცემის ვარიანტებში მოთავსებულია „კრებულის“ ლექსები: სატრფიალო, „ხევსურნი ჩამოდოდნენ“ და „მუშური“, მაგრამ წყაროდ „აკაკის კრებული“ არაა მითითებული.

ლექსი „თუში კიოდა მთაზედა“ „კრებულის“ 1897 წლის №1-ში დაიბეჭდა. სამწუხაროდ, ეს მშვენიერი ვარიანტი არაა გამოყენებული ქართულ ხალხურ პოეზიაში. III ტ-ის 306-ე გვერდზე მოთავსებულია ბევრად უფრო უღიმღამო და ბევრად უფრო გვიან ჩაწერილი ვარიანტი. შევადაროთ ერთმანეთს:

„კრებული“, 1897, №1

ქართული ხალხ. პოეზია. ტ.III, №80

„თუში კიოდა მთაზედა,
ტახტრევან გალავანზედა,
მოეკლა ორასი თურქი,
ზედ დაეწერა ფარზედა“.

„თუში ტიროდა მთაზედა,
თავის ძმის ნაომარზედა,
მოეკლა ძმისა მომკლავი,
დასტრიალებდა თვზედა“.

საგანგებოდ უნდა გავამახვილოთ ყურადღება სოსიკო მერკვილადის მიერ შეკრებილ „სატრფიალო ლექსებზე“. მათი უმრავლესობა ქართული ხალხური პოეზიის მრავალტომეულშია შესული. საძიე-



ბელშიც შემკრებად სოსიკო მერკვილაძეა მითითებული, მაგრამ გარკვეულ ნაირწყაკითხვას მაინც გვაძლევს ამ ორი წყაროს შედარება:

„აკაკის კრებული“, 1897, №4 ქართ. ხალხ. პოეზია, ტ. VI,
გვ. 68, №161

ნეტაი გოგო მე და შენ
ყანები მოგვცა ზიარი,
შიგ სამარგელი მოლია,
ნაპირი მისცა ტყიანი,
მე და შენ ტყეში შეგვლალა,
ყანა თუნდ დარჩეს ტიალი.

ნეტავი, ქალო, მე და შენ
ყანა რამ მოგვცა ზიარი,
შიგ სამარგელიმც გაპრია,
ფათალა მხვევრაიანი,
გვაკლინა სამარგლავადა,
ნაპირი მისცა ტყიანი.

ვარიანტული სხვაობის გარდა, ხალხურობისა და სასიმღეროს თვალსაზრისით, „აკაკის კრებულის“ ტექსტის უპირატესობა სრულიად აშკარაა.

იქნებ მომავალში ქართული ხალხური პოეზიის ტომებში ამ მშვენიერმა ვარიანტებმაც კპოვონ თავისი ადგილი...

ამგვარად, აკაკი წერეთელმა ფასდაუდებელი სამსახური გაუწია ქართულ ზეპირსიტყვიერებას თავისი მოღვაწეობით. აი, ეს დამახურება როგორ გამოხატა ვახტანგ კოტეტიშვილმა: „ხალხური შემოქმედება იმ პერიოდში, როდესაც აკაკი წერეთელი სამწერლო ასპარეზზე გამოვიდა, მართლა ძირს დაფენილ, დამჭკნარ ფოთლებს მოგვაგონებს გაბატონებული ლიტერატურული გემოვნების თვალსაზრისით. აკაკი წერეთელმა აიტაცა ეს გამხმარი ფურცლები და „მარად ოქროსებრ აანთო“ თავის სიმღერებში“... (ვ.კოტეტიშვილი, რჩეული ნაწერები, თბ., 1967, გვ. 39-40).

„აკაკის კრებულის“ ფოლკლორულ მასალაზე ცნობები მოგვაწოდა ქ-მა ლამარა გვარამაძემ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

ჩეხნური ხმით ნატირალი

ჩეხნური ფოლკლორი უანრობრივად და თემატურად მეტად მრავალფეროვანია. ჩეხნურ ფოლკლორში ხალხური შემოქმედების ყველა ჟანრს ვხვდებით: საგმირო-ეპიკურ სიმღერებს, ლირიკულ სიმღერებს, შრომის სიმღერებს, ზღაპრებს, ლეგენდებს, ანდაზებს და სხვ. მათ შორის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ჟანრთაგანს წარმოადგენს სამგლოვიარო პოეზია, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის ჯეროვნად შესწავლილი და გაანალიზებული.

1990 წელს შ. ჯამბეკოვა გამოსცა ჩეხნური ფოლკლორის კრებული (Нохчийн фольклор). ამ წიგნში ცალკე თავად გამოყოფილია ხმით დატირების პოეტური ნიმუშები. კრებულს დანართის სახით ერთვის განმარტებანი - სად, როდის და ვისგან იქნა ჩაწერილი ესა თუ ის ხმით ნატირალი. სწორედ ეს ითვლება პირველ სისტემური ხასიათის ფიქსაციად ხმით ნატირალთა ფოლკლორული ტექტებისა ჩეხნურ ენაზე (4,84), თუმცა ტექსტების მეცნიერული კვლევა და ანალიზი მასში არ არის წარმოდგენილი.

1992 წელს ა. მაღსაგოვის წინასიტყვაობით უურნალ - Пхьармат - ში (4) დაიბეჭდა ხმით ნატირალთა პოეტური ნიმუშები. ა. მაღსაგოვი წერს, რომ ეს მეორე ტექსტური ფიქსაციაა ხმით ნატირლებისა შ. ჯამბეკოვის "ჩეხნური ფოლკლორის" შემდეგ.

გლოვის პოეზიის სათანადო შესწავლა და ხმით ნატირალთა ჩაწერა-გამოქვეყნება მანამდე, ა. მაღსაგოვის აზრით, კომუნისტური რეჟიმის ამ უანრისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების გამო არ მოხდა. პარტოკრატებს მიაჩნდათ, რომ ხმით ნატირლებში რელიგიური მოტივები და ისლამური რწმენა იყო გამოხატული (4,84). სინამდვილეში გლოვის პოეზიაში რელიგიურ რწმენას უმნიშვნელო ყურადღება ეთმობა. ძირითადად, ეს პოეტური ნიმუშები სოციალურ-ყოფითი ხასიათისაა და გადმოგვცემს იმ მწუხარებასა და გულისტკივილს, რომელიც გარდაცვლილის სიკვდილით დაატყდა თავს მის ოჯახის წევრებს, ნათესავებსა და ახლობლებს.

გოდებას, მოთქმას, ჩეხნურად "თიჟამ" ეწოდება, ხმით დატირებას კი - "თიჟარ". "თიჟარ" ქალთა შორის გავრცელებულ ჟანრს წარმოადგენს. ყოველი ქალის ხმით ნატირალი განსაკუთრებული იმპროვიზაციული ხასიათის მატარებელია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად იმპროვიზაციული ხასიათისა, ეს დატირებები მხატვრული თვალსაზრისით დახვეწილ პოეტურ ნიმუშებს



წარმოადგენს, რომელშიც საერთო პასაჟებსა და პოეტურ კლიშეებს ვხვდებით. იგი დადგენილ ლიტერატურულ ჩარჩოებში ჯდება.

ჩეხნური ხმით ნატირალი, ჩვეულებრივ, გარდაცვლილის დის, დედის, მეუღლის ან ნათესავი ქალის მიერ არის შექმნილი გარდაცვლილის ხმით დატირების კონკრეტულ მომენტში. ხმით ნატირალში ყურადღება განსაკუთრებითაა გამახვილებული მწუხარებასა და უსასო მდგომარეობაზე, რომელშიც ხმით მოტირალი აღმოჩნდა ძმის, მამის, დედის, შვილისა თუ მეუღლის გარდაცვალების გამო.

ხანგრძლივი ავადმყოფობის შედეგად გარდაცვლილ მამას დასტირის ქალიშვილი, რომელსაც განსაკუთრებით ის უკლავს გულს, რომ ავადმყოფი მამა საწოლში წამომჯდარი ფანჯრიდან ნაღვლიანი თვალებით შესტრფოდა გაზაფხულის მოსვლას. მამამ, რომელსაც სიცოცხლე არ ეთმობოდა და გამოჯანმრთელებას იმედოვნებდა, თავის სიკვდილით დაამწუხრა ოჯახის წევრები და სასო წარუკვეთა მათ:

“ჩვენ ვის მივმართოთ? ვის ვანდოთ გულისთქმა?
უმწყემსოდ დარჩენილ ფარასავით როგორ მიგვატოვე,
მოგიკვდეს დამწუხრებული შვილი!” (4,86)

მწყემსის გარეშე დარჩენილ, გზააბნეულ ფარასთან შედარების მხატვრული სახე სხვა ხმით ნატირლებშიც მეორდება. ჩვეულებრივ, ეს მხატვრული სახე ოჯახის უფროსის ან მარჩენალის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით შექმნილ ხმით ნატირლებში გვხვდება.

სხვა ხმით ნატირალში ქალიშვილი ასე დასტირის მამას:
“მამა, შენ სითბოს მოკლებულმა / მე როგორღა
ვიცოცხლო?...
რა უპატრონოდ დავრჩით უშენოდ/რა ნაადრევად
წახვედი ჩვენგან.” (3,17)

რიტორიკულ კითხვას (ხშირად გარდაცვლილი პიროვნებისადმი და ზოგჯერ დაუკონკრეტებელი მისამართით, როგორიცაა – “რა ვქნა, რა ვიღონო?” “როგორ მოვიქცე?” და მისთ.) ვხვდებით მრავალ ხმით ნატირალში და არა მარტო ჩეხნურში. მსგავს შემთხვევასთან გვაქვს საქმე აფხაზურ და ადიღურ ხმით ნატირლებშიც. ძმის სიკვდილით დამწუხრებული აფხაზი ქალი მოთქვამს:

“მზე ჩადის, უკვე საღამოვდება, ვაი, შენს დას!
შენი მზეც ჩაესვენა, ვაი, შენს დას!
სად წავიდე, ვის მივმართო, ვაი, შენს დას!” (8,17)



განსაკუთრებული ექსპრესიულობითა და განცდათა მით მაინც დის მიერ ძმაზე და დედის მიერ შვილზე შექმნილი ხმით ნატირლები გამოირჩევა ჩეჩნურ გლოვის პოეზიაში.

მტრის ხელით მოკლულ ძმას დასტირის და, რომელსაც ძმის მოულოდნელი სიკვდილის ამბავი ამცნეს. ხმით მოტირალი გლოვის ლექსს ჩვეულებრივი ცხოვრებისეული სურათის წარმოდგენით იწყებს:

” დაი მოგიკვდეს, რომ მიდიოდი, ნეტავ რაზე ფიქრობდი? რა მხიარული იყავ, შინიდან რომ გადიოდი, დაი მოგიკვდეს! რა საშინელი, ელდიანი ამბავი მამცნეს.” (4,88)

ხმით მოტირალი უცაბედი, მოულოდნელად თავს დამტყდარი უბედურების და მხიარული სიცოცხლის დაპირისპირებით კიდევ უფრო ამძაფრებს განუზომელ მწუხარებას. იგი მოთქვამს უდროოდ გარდაცვლილი ძმის სიკვდილის გამო, გლოვობს მის ახალგაზრდობას, რომელიც არ ემეტება შავი მიწისთვის. ტირის დარდისა და მწუხარებისაგან ოთხად მოკეცილი დედისა და ობლად დარჩენილი ბავშვების გამო, არ იცის, ვის მიაბაროს ისინი და გამწარებული წყევლას უთვლის მტერს: ”დედამც ნუ დაუმარხავს, ვინც შენ მოგინელა.” (4,88)

გულს განსაკუთრებით ის უკლავს ძმამკვდარ დას, რომ არ იცის ვის ხელში აღმოხდა სული მტრის ხელით განგმირულ ძმას. ის, რომ გარდაცვლილი სახლიდან შორს, ნათესავთაგან მოშორებით მოკვდა, კიდევ უფრო აძლიერებს მწუხარებას:

”თვალს უკანასკნელად რომ ხუჭავდი, არ მინახიხარ, დაი მოგიკვდეს!” (4,89)

ჩეჩენი ხმით მოტირლები გამორჩეულად მაინც იმათ დასტიროდნენ, ვინც სახლიდან შორს, უცხო მხარეში კვდებოდა. მათი დატირება უფრო მართებულად მიაჩნდათ, ვიდრე იმ გარდაცვლილისა, ვინც სახლში, ოჯახის წევრთა და ნათესავთა გარემოცვაში კვდებოდა. ამ დადგენილი ცხოვრებისეული წესისა თუ ნორმის გამოძახილს ვპოულობთ სხვა ჩეჩნურ ხმით ნატირალში, სადაც შვილი დასტირის ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემდეგ გარდაცვლილ ძმას:

”რბილ ლოგინდაგებულს, ბალიშმოყუდებულს, რომ მოკვდება არ დავიტირებ-მეთქი, ვფიქრობდი, შვილი მოგიკვდეს!” (4,86)

სახლში, ოჯახის წევრთა გარემოცვაში გარდაცვალება (რაც, შესაბამისად, იმის საშუალებას იძლევა, რომ მკვდარი დადგენილი ადათ-წესების დაცვით იქნეს დაკრძალული) ერთგვარ ნუგეშს წარმოადგენს ხმით მოტირლისთვის.



უცხო მხარეში გარდაცვლილ ერთადერთ ძმას დასტირის და ერთ-ერთ ხმით ნატირალში, რომელიც სიკვდილის შეტყობინების თემით იწყება:

”დაი მოგიკვდეს, შორეულ გზაზე დამრჩალო!
 რა საშინელი ამბავი გვამცნეს, მოგიკდეს და!
 ნეტავ ვის რა დაუბარე იმ უკაცრიელ უცხოეთში?...
 საწოლის ფერხთით ვინ გედგა, დაი მოგიკვდეს!
 ან სასთუმალთან თუ გედგა ვინმე, დაი მოგიკვდეს!” (3, 16)

მთლიანობაში ხმით ნატირალი აღმავალი პოეტური სიღრმით გამოირჩევა და ხმით მოტირალს, პროფესიონალი შემოქმედის მსგავსად, პირადი ნატირლით უკმაყოფილობის განცდა ეუფლება.

”რომ დაგიტირო, სიტყვა არ მეოფნის, დაი მოგიკვდეს!” (3, 16)

გარდაცვლილის რკინასთან შედარების მაგალითს ვხვდებით სხვა ჩეჩნურ ხმით ნატირალში, რომელშიც მოტირალი გარდაცვლილის ღირსებებსა და დადებით თვისებებზე ამახვილებს ყურადღებას. ქებას იმსახურებს ვაჟკაცის ქველობა, სიბრძნე, ხელგაშლილობა და გაჭირვებულის შემწეობა:

”შენ რკინის ბოძი იყავი ოჯახისათვის, თემისათვის
 ყველასთვის, ვინც გიცნობდა და საჭიროებდა შენს
 შემწეობას,

ვისაც რჩევა სჭირდებოდა – რჩევას აძლევდი,
 ობოლს მამობას უწევდი, უძმო ქალს – ძმობას” (2, 21).

მთაში რკინა და რკინისგან ნაჭედი იარაღი სიმტკიცისა და შეუვალობის სიმბოლოდ ითვლებოდა. ”კაცი ოჯახს ადგება, ვაჟკაცი - თემ-სოფელს” - ამბობს ჩეჩნური ხალხური სიბრძნე და ხმით მოტირალიც ადარებს რა გარდაცვლილს რკინის ბოძს, საყრდენს ოჯახისა და მთელი სოფლისთვის, ხაზს უსვამს არა მარტო მის კარგ ადამიანობას, არამედ ვაჟკაცობასაც.

გარდაცვლილის ღირსებათა და დადებით თვისებათა, საგმირო საქმეთა წარმოჩენის სწრაფვასთან გვაქვს საქმე ადიღურ ხმით ნატირალში, სადაც ცოლი დასტირის სახელოვან ქმარს, ვინც ლაშქრობიდან გამარჯვებული ბრუნდებოდა ყოველთვის:

”ვინც ინდილიდან¹ ერეკება ცხენების რემას,
 ვის დანახვაზე თვით ლაჩრები კაზმავენ ცხენებს, -
 ეს მჰამეთ ღუაზაა, ჰათხის შვილი” (5, 20).

ხმით მოტირალი დასტირის ქმარს, რომელსაც ნოღაელი ხანის შვილი შებოჭილი მოჰყავს ბრძოლის ველიდან. ადიღებულ ინდილზე გადადის, უკან დახსნილი ტყვეებით ბრუნდება და:

¹ მდინარე



”ვისი მოშიყვა², ვერცხლით შავად მოჭედილი, შიშის ზარს სცემდა შავ ხომალდებს სამტროდ მოსულებს” (6, 21).

ეს ხმით ნატირალი, უპირველესად, ვაჟკაცის სახელოვანი წარსულის გაცხადებას წარმოადგენს.

გლოვის პოეზიის ერთ-ერთ თემათაგანია, ასევე, სიცოცხლის ნაადრევი ჩაქრობა, „დღის შემოკლება“, რომელიც მრავალ ხმით ნატირალში მეორდება. უცხო მხარეში დაღუპულ შვილს დასტირის დედა:

“რა ადრე წახვედი, მოგიკვდეს დედა! / სიცოცხლის სიტკბო ვერც კი იგემე.

როგორ დატოვე მზიური ქვეყანა, / როგორ მიგვატოვე, მოგიკვდეს დედა!” (3, 15)

დამწუხრებულ დედას ვერ წარმოუდგენია სიცოცხლე შვილის სიკვდილის შემდეგ. სიცოცხლე, შვილს ასე რომ უყვარდა, მას ეჯავრება. შვილის მიერ ნაადრევად დატოვებულ ამ საწუთროში დედას აღარ უნდა ცხოვრება.

ნაადრევი სიკვდილის, „დღის შემოკლების“ თემას ვხვდებით ასევე აფხაზი ქალის მერ ძმის დატირების პოეტურ ნიმუშშიც:

„დღე შეგიმოკლდა, ვაი შენს დას! / ასე უღმერთოდ რად მომექეცი, ვაი შენს დას“ (6, 17).

ამ შემთხვევაში ხმით მოტირალი თავად გარდაცვლილს საყვედურობს ამ ქვეყნიდან ნაადრევ წასვლას. სხვა აფხაზურ ხმით ნატირალში კი „დღის შემოკლების“ მიზეზად ღმერთია დასახელებული, რომელიც ადამიანს, მისი სურვილის საწინააღმდეგოდ სიკვდილს მოუვლენს:

„შენ სიკვდილი როდი გინდოდა, მაგრამ გამჩენმა დღე შეგიმოკლა“ (6, 17).

განგებისა თუ ბედისწერის გარდაუვალობის მოტივს არც თუ იშვიათად ვხვდებით ჩეჩნურ გლოვის პოეზიაში. მართალია, ხმით მოტირალს შეგნებული აქვს, რომ ყველაფერი ღვთის ნებაა, სიკვდილიცა და სიცოცხლაც მის ხელშია, მაგრამ ეს ფაქტი მას დიდად ვერ ანუგეშებს.

ზოგჯერ ხმით ნატირალში ღმერთის მისამართით სამდურავსაც ვხვდებით. ხმით მოტირალს გარდაცვლილი შავი მიწისთვის არ ემეტება, მისი სიკვდილისა და პირადი უბედურების მიზეზადაც ღმერთი მიაჩნია და ამის გამო საყვედურობს მას:

² პატარა ადიღური ნავი

„ღმერთო დიდებულო, სიმწრით დღე გამიშავე,
ღმერთო მაღალო, რა დაუნდობელი ხარ!

ყველაფერს ისე აწყო, როგორც შენ გინდა” (4, 86).

მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე ყუმუხურ ხმით ნატი-
რალშიც, სადაც ხმით მოტირალს ვერ გაუგია, თუ რატომ დასაჯა
განგებამ და მოსტაცა საყვარელი ადამიანის სიცოცხლე და
კითხულობს:

“ცუდი რა ვუქენით მზეს? რა შევცოდე ღმერთს?” (4, 86)

ღმერთი და მზე აქ ერთ რანგში აყვანილი გვხვდება და ეს,
აღბათ, წარმართული კულტის გამოძახილი უნდა იყოს. მზე
კავკასიელთა საერთო წარმართულ ღვთაებას წარმოადგენდა და
გლოვის პოეზიაში სათანადო ასახვა ჰპოვა.

ჩეჩნურ ხმით ნატირალში გარდაცვლილს ზოგჯერ მზეს
ადარებენ, ზოგჯერ კი ახლობლის სიკვდილით ხმით მოტირალს
მზე უბნელდება, მზეს შუქი აკლდება, თითქოს მისი შუქი
გარდაცვლილს თან ჩააქვს საფლავში. აფხაზურ ხმით ნატირალში
სიკვდილი მზის ჩასვლასთანაა შედარებული.

მზის დაბნელების, წყვდიადის დასადგურების მხატვრულ
სახეს ვხვდებით დის მიერ ძმის დატირების ჩეჩნურ პოეტურ
ნიმუშში:

“უშენოდ დამრჩალს, დღე ღამედ მექცა,

ჩემთვის მზიანი დღეც წყვდიადია, დაი მოგიკვდეს!” (3, 17)

აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ უდროოდ, სრულიად
ახალგაზრდა ამქვეყნიდან წასული შვილის თუ ძმის ტოლ-სწორ-
თა დანახვითაც თვალთ უბნელდება ხმით მოტირალს. გარდაცვ-
ლილის მეგობრისა და ტოლ-სწორის დანახვა კვლავ ახალი სიმ-
ძაფრით აღძრავს მგოდებლის სულში ტკივილს, აუშლის ტანჯულ
ფიქრებს და კიდევ უფრო მძაფრად შეაგრძნობინებს თავისი
დანაკარგის სიმძიმეს და პირადი უბედურების ტრაგიზმს:

“შენი ტოლ-სწორების დანახვით მზე მიბნელდება,

შენ რომ გიყვარდა ეს ქვეყანა, მე მეჯავრება, დედა
მოგიკვდეს” (3, 15).

ფრინველებსა და მხეცებს გლოვის პოეზიაში ერთგვარი
ნეგატიური როლი აკისრია. ერთ-ერთ ჩეჩნურ ხმით ნატირალში,
შუა აზიის სტეპებში, ფრინველთა და მხეცთა საჯიჯგნად დარ-
ჩენილი შვილის ცხედარს დასტირის დედა:

“ვაი, თუ შუა აზიაში ძაღლები გჯიჯგნიან, დედა მოგიკვდეს!

ვაი, თუ მაგ ლამაზ თვალებს ფრინველნი გიკორტნიან,
დედა მოგიკვდეს!” (3, 17)

მხეცთა და ფრინველთა უარყოფითი როლი მიცვალებულ-
თან დაკავშირებით ჩეჩნურ ხმით ნატირალთან შედარებით უფრო

ხშირია ადიღურ ხმით ნატირლებში. ერთ-ერთი მათგანი კული შესავლით იწყება: ბავშვობიდან შესტროდა ჩერქეზი ქაღს. ერთხელაც იგი ცხენზე შემოისვა, ცოლად მიჰყავდა. ტყეში ხობობმა დაიფრთხიალა, ცხენი დაფრთხა და ქალი გადმოაგდო. იგი კაცს ხელებში ჩააკვდა, რომელიც გულშედონებული კითხულობს – "რა ვქნა, რა ვიღონო?" –ო:

"ტყეში მიწას მიგაბარებდი, ჩემო ადიიფ, / მაგრამ მხეცები დაგფლეთენ, ჩემო ადიიფ.

ხის ტოტებზე მიგასვენებდი, ჩემო ადიიფ, მაგრამ ფრინველნი დაგკორტნიან, ჩემო ადიიფ" (5, 21-22).

აღნიშნული ხმით ნატირალი მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ მასში გარდაცვლილის სახელი მეორდება ყოველი სტრიქონის ბოლოს, რაც ერთგვარ პოეტურ სიმძაფრეს ანიჭებს ხმით ნატირალს. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ისიც, რომ ხმით ნატირლის ავტორად მამაკაცი გვევლინება, რაც უცხოა ჩეჩნური გლოვის პოეზიისთვის. გარდაცვლილისადმი სახელით მიმართვას ვხვდებით ასევე ყუმუხურ ხმით ნატირალში, სადაც ცოლი დასტირის მოკლულ ქმარს:

"არსლარხან, შენ დიდხანს არ გიტარებია იარადი,
შენ დიდხანს არ გიჩაუქია ბედაურზე" (1, 53).

ჩეჩნებში და სხვა კავკასიელ მთიელებში ქმრის დატირება ცოლის მიერ სამარცხვინო, აუგ საქციელად ითვლება. ქალი არც მცირეწლოვან შვილზე მოთქვამს. იშვიათად სხვა თუ ახმოვანებს მის გულისტკივილს. მიუხედავად ამისა, ჩეჩნურ გლოვის პოეზიაში მაინც ვხვდებით ცოლის მიერ ქმრისა და უწლოვანი ბავშვის დატირების ნიმუშებს. მაგალითად, ადიღებული მდინარის ტალღებში დაღუპულ ქმარს დასტირის ცოლი:

„სახლში დედ-მამას ცხვარში ეგონე, / მწყემსებს კი
სახლში ეგულებოდი.

როცა დიდი შალაუის მორევს ებრძოდი, / შენივე
იარადის სიმძიმით იძირებოდი! „ (3, 14)

ცოლის მიერ ხმით დატირების ნიმუშებს ვხვდებით ხუნძურ, ლეზგურ, ადიღურ და აფხაზურ გლოვის პოეზიაშიც.

ჩეჩნურ ხმით ნატირალში ზოგჯერ საფლავის დალოცვაც ფიგურირებს. ხმით მოტირალი უკანასკნელად ლოცავს იმქვეყნად მიმავალ გარდაცვლილს:

„შავი მიწა ნათელი ყოფილიყოს შენთვის,
ვიწრო საფლავი ფართო ყოფილიყოს შენთვის,...
ჩემო ძმაო, მოგიკედეს მწუხარე და!" (4, 90)



ამდენად, ჩეჩნური ხმით ნატირალი პოეტური იმპროვიზაციის შედეგია, რომლის შთაგონების სათავე და წყაროც ადამიანური დარდი და მწუხარებაა.

არცერთი ხმით ნატირალი სიტყვა-სიტყვით არ იმეორებს მეორეს, მაგრამ ყოველ მათგანში ვხვდებით საერთო პასაჟებსა და პოეტურ კლიშეებს.

თავისი გენეზისით ზოგიერთი ხმით ნატირალი შორეულ წარსულზე მიგვანიშნებს, ზოგი კი – ახლო წარსულში უნდა იყოს შექმნილი.

რამდენადაც ხმით ნატირლის ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციას გარდაცვლილის ღირსეული დატირება და მისი სამაგალითო წარსულის გაცხადება წარმოადგენს, ხმით მოტირალი გარდაცვლილის ღირსებათა წარმოჩენა-გაზვიადებისკენ ისწრაფვის და ზოგჯერ ჰიპერბოლიზაციასაც აქვს ადგილი. ამ მხრივ, აღსანიშნავია ადიღური და ლეზგური ხმით ნატირლები. ჩეჩნურ ხმით ნატირალში ჰიპერბოლიზაციას ან საერთოდ არა აქვს ადგილი, ან მის სუსტ ანარეკლთან გვაქვს საქმე. ვფიქრობთ, ამას განაპირობებს ხმით მოტირლის მიერ ყურადღების კონცენტრაცია იმ უიმედო და გაუსაძლის შინაგან მდგომარეობაზე, რომელშიც იგი აღმოჩნდა საყვარელი ადამიანის გარდაცვალების გამო. გარდაცვლილის კეთილ თვისებათა წარმოჩენისკენ ხმით მოტირალი არ ისწრაფვის.

ჩეჩნურ გლოვის პოეზიაში ძირითადად ვხვდებით შემდეგ მოტივებს: სიკვდილის შეტყობინების, იმ შემთხვევაში, როდესაც გლოვის ობიექტი ოჯახს გარეთ ან უცხო მხარეში გარდაიცვლება. ასევე, ვხვდებით წუთისოფელთან ნაადრევად განშორების მოტივს, ნუგეშის, საფლავის დალოცვის მოტივს და სხვ.

ხმით ნატირლებში ხშირად ფიგურირებენ ალხლობლის გარდაცვალებით დამწუხრებული ოჯახის წევრები: დარდისაგან ოთხად მოკეცილი დედა, ობლად დარჩენილი წვრილ-შვილი, მწუხარებისგან გაქვავებული დაი და სხვ.

და მაინც, განსაკუთრებული სიცხოველით ჩეჩენი ხმით მოტირლები უცხოობაში, მტრის ხელით, უბედური შემთხვევის გამო გარდაცვლილებს დასტიროდნენ.

ჩეჩნურმა გლოვის პოეზიამ არ იცის პროფესიონალი ხმით მოტირალი. გარდაცვლილს, ჩვეულებრივ, და, დედა, შვილი ან ნათესავი ქალი დასტირის. ქალის მიერ ქმრისა და მცირეწლოვანი ბავშვის დატირება ერთგვარ უხერხულობად აღიქმება, წესი არ არის. მაგრამ ადამიანური მწუხარება ხშირად ყოველგვარ ტაბუს არღვევს და, ამდენად, ქალის მიერ ქმრის დატირების ნიმუშებსაც ვხვდებით. სხვა ჩრდილოეთ კავკასიელ ხალხთა გლოვის პოე-



ზიაში კი ცოლის მიერ ქმრის დატირების პოეტური ნიმუშები მრავლად გვხვდება.

ჩეჩნური ხმით ნატირლის ავტორად ყოველთვის ქალი გვევლინება. ხმით მოტირალი მამაკაცი ჩეჩნური სინამდვილისთვის უცხოა. ამის მიზეზი, ალბათ, დადგენილი საზოგადოებრივი ქცევის წესები და ნორმები უნდა იყოს, ასე ვთქვათ, „ტირილი ქალის წესია, გაძლება ვაჟკაცისაო“.

ამ მხრივ საინტერესოა ადიღურ გლოვის პოეზიაში ადიღელი კაცის მიერ შეყვარებულის (საცოლის) დატირების პოეტური ნიმუშები.

ჩეჩნურ ხმით ნატირალში ყოველთვის გამოიყენება თავის დანაცვლების ფრაზები, რაც ასევე აღნიშნავს ხმით მოტირალსა და გარდაცვლილს შორის ნათესაურ კავშირს (და მოგიკვდეს, დედა მოგიკვდეს, შვილი მოგიკვდეს და სხვა.). თავის დანაცვლების აღნიშნული ფრაზები ხმით ნატირალში, ძირითადად, სტრიქონთა ბოლოს იხმარება. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ფრაზები, გარკვეულწილად, რითმის ფუნქციას ასრულებენ და ხმით ნატირალს მეტ ჰარმონიულობასა და დინამიურობას სძენენ პოეტური თვალსაზრისით. მთლიანობაში კი ჩეჩნური ხმით ნატირალი ურიტმო ლექსს წარმოადგენს.

გლოვის პოეზიას უეჭველად დიდი მნიშვნელობა აქვს ყველა ერის კულტურულ ცხოვრებაში. იგი ყველა ერის სულიერი სიღრმიდან მომდინარეობს და ასახავს მწუხარე, ღრმა განცდებით აღსავსე სულიერ ტკივილებს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. Дагестанская народная лирика, Махачкала, 1954г. 2. Мальсагов З. , Ошаев Х., Очерк истории чечено-ингушской литературы; Грозный, 1963г. 3. Нохчийн фольклор, Грозный, 1990г., შემდგენელი – შ.ჯამბუკოვი. 4. Пхьармат, Нохчийн фольклор; Этнографи; Соьлжа-гIала, №2, 1992г. 5. ადიღური ფოლკლორი, კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, თბ., 2002წ. მე-2 გამოცემა; შემდგენლები: ჯ. ბარდაველიძე, ლ. ჩლაიძე. 6. აფხაზური ფოლკლორი, კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, თბ., 2003წ., შემდგენლები: ა. წვინარია-აბრამიშვილი, ლ. ჩლაიძე.

სოლომონის ციკლის ზღაპრები

სოლომონ ბრძენის ფოლკლორული სახის შესწავლისას განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ქართული ხალხური ზღაპრები.

ქართულ ზღაპრებში სოლომონ ბრძენის სახე რამდენიმე თვალსაზრისით გვაინტერესებს: რა ფუნქციით გვხვდება სოლომონი, ინარჩუნებს თუ არა თავის ბიბლიურ სახეს და რა ინოვაციებს გვთავაზობს ქართული ფოლკლორი.

ზღაპრებში სოლომონი, როგორც პერსონაჟი, არის არა მთავარი გმირი, არამედ მას აქვს მჩუქებლის ფუნქცია, მაგრამ გარკვეული პროფანული სახით, რადგან ის არის სიბრძნის მჩუქებელი, რჩევის მიმცემი არა უანგაროდ, არამედ გარკვეული სამსახურის საფასურად.

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში სოლომონის ციკლის ზღაპრები საყოფაცხოვრებო ზღაპრების ჭრილში განიხილება. ზღაპრების ყველა კრებული, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ, ხსენებული ციკლის ზღაპრებს სწორედ საყოფაცხოვრებო ჟანრს მიაკუთვნებს. ამ ტიპის ზღაპრების დასაწყისი მართლაც საყოფაცხოვრებო-ნოველისტურია: *“ერთი საწყალი კაცი იყო, ორი ქალი ჰყამდა და ერთი ბიჭი. ღარიბი იყო, რომ იმის ბედობაზე არაფერი იპოვებოდა — არც ხარი, არც ნათესი, არც ნახნავი, არც საჭმელი, არც სასმელი”* (დიალ. I, გვ.291); *“ერთ სოფელში, სოლომონ ბრძენის დროს, ცხოვრობდა ერთი მეტად საწყალი და დაუდომილი კაცი, რომელსაც სახელად ეძახდნენ ფასოს... საცოდავს ცოლ-შვილი შიმშილით ეხოცებოდა, ძლივს ვაითა და ვაგლახით შოულობდა დღიურ ლუკმას. ასეთ მწუხარებაში ატარებდა თავის სიცოცხლეს”* (ხალხ. სიბრძნე, II, გვ.310).

ჯადოსნური ზღაპრების გმირისგან განსხვავებით, ამ ზღაპრების გმირი, ერთი შეხედვით, ჩვეულებრივი ადამიანია. მას არც რაიმე გამორჩეული უნარი აქვს, არც გამორჩეული მიზანი... უქონლობის ან სიღარიბის გამო ის მიდის სახლიდან, ტოვებს ცოლ-შვილს, რომ ვინმეს მოჯამაგირედ დაუდგეს და ლუკმა-პური თავისი შრომით მოიპოვოს. ხშირად სახლიდან წასვლა ცოლის იძულებით ხდება: *“უთხრა ცოლმა, რომაო: — ესე უნდა ვიყოთ ჩვენაო უბედურები?”* (დიალ. I, გვ.291).

სახლიდან გასვლა, სხვა სახელმწიფოში ან თუნდაც მეზობელ სოფელში გადასვლა, ჯადოსნურ ზღაპარში გაიაზრება, რო-



გორც “სხვა სამეფოში” ანუ “იმ ქვეყანაში” წასვლა. ეს ჯადოსნური ზღაპრის გმირის აუცილებელი ფუნქციაა და მასზე გეგო ყურადღებას ამახვილებს რ. ჩოლოყაშვილი, რომელიც სამი სკნელის გავლას და სამი სახის მეტამორფოზას მხოლოდ ღვთაებრივი გმირის შესაძლებლობებს მიაწერს (გვ.93).

სახლიდან წასვლა მოტივირებულია უქონლობით. თვითონ ეს უქონლობა, უბედობა მომავალი ბედნიერების და სიმდიდრის კონტრასტული ფონია, ხოლო, ერთი შეხედვით, საწყალი, დავრდომილი, არაფრით გამორჩეული კაცის, რომელიც ველარ ეგუება ღარიბულ ან, უბრალოდ, ერთფეროვან ცხოვრებას, ბედის საძიებლად წასვლა უკვე მის გამორჩეულობასა და არაჩვეულებრივობაზე მიგვანიშნებს. გმირის ინდივიდუალობა სწორედ ამ წასვლაში ჩნდება. ინდივიდუალობის პროცესი უკვე დაწყებულია მის პიროვნებაში. “ახალ ქვეყნებს ისინი ეძიებენ, ვისაც ევიწროვება ყოფის ჩარჩოები”(ტრუბეცკოი, გვ. 59).

“გახწია, წავიდა ეს საწყალი კაცი. ერთი სახენწიფო გაიარა, არაფერი, გადავიდა, მეორეც გადავიდა. ორი სახენწიფო გაიარა რაღა. მესამეში რო მივიდა, მესამე სახენწიფოში, იქ არსებობდა და უფლობდა სოლომონ ბრძენი” (დიალ. I, გვ.292).

გმირი არ ჩერდება პირველივე ქვეყანაში, ანუ ის არჩევს სასურველ ადგილს, არც ჩქარობს... ე.ი. მან იცის, რას ეძიებს, რა უნდა. ამ უესტით საცნაურდება მისი არჩევანის უფლება.

ასევე საინტერესოა ის, რომ უცხო სახელმწიფოში უკვე მისული გმირი მალევე პოულობს სამსახურს. სოლომონ ბრძენი მას სამსახურში ჩაყენებაზე უარს არ ეუბნება, რადგან სხვა სახელმწიფოდან მოსული გმირი სტუმარია დამხვდურისთვის და მას უარით ვერ გაისტუმრებს სოლომონ ბრძენი. ზღაპარში სტუმარი “გარე” სამყაროდან “შიდაში” შემოსულ არსებად ითვლება. იგი “იმ” ქვეყნიდანაა მოსული და მას სათანადო პატივიც უნდა სცე.

გმირი ერთგულად და პატიოსნად ემსახურება სოლომონს სამი წლის განმავლობაში: *“ამ საცოდავმა ფასომ დაიწყო სამსახური და მეტად კარგად ემსახურებოდა. ყოველ საქმეში დაულაღავი და დაუზარებელია, სოლომონს მოსწონს”*(ხაფხ. სიბრძნე, II, გვ. 311). “ადამიანს უქმად არ ეძლევა ჯადოსნურ ძალთა შეწევნა. ის მან მძიმე მსხვერპლით, თავისებური ასკეტური სიქველით უნდა შეიძინოს” (ტრუბეცკოი, გვ.61). ერთგულად და პატიოსნად მსახურება ზღაპრის გმირს ქრისტიანულ ელფერს სძენს (შდრ.: “მონებო, ყველაფერში დაემორჩილეთ თქვენს ხორციელ ბატონებს, არა მოჩვენებითი სამსახურით, როგორც კაცთმამებლებმა. არამედ გულწრფელად, როგორც ღვთისმომშიშებმა; ყოველივე, რასაც აკუ-

თებთ, გააკეთეთ სულით. როგორც ღვთისთვის და არა კაცთათვის (კოლ. 2.22-23).

ვადის გასვლის შემდეგ სოლომონი არჩევანის წინაშე აყენებს გმირს: “თუ გინდა, აიღე ეგ ფული და წადი, როგორც პირობა გვაქვს, თუ გინდა— ერთ სიტყვას გასწავლი და ეგ ფული მე დამრჩესო” (ხალხ. სიბრძნე, II, გვ.310). გმირი დაფიქრდება ამ წინადადებაზე და სიბრძნეს ამჯობინებს: “ამ სიტყვაზე ფასო დაფიქრდა: არც ფული ემეტება და სწავლაც უნდა. კარგა ხანი იყოყმანა და მერე მოახსენა: მასწავლეო” (იქვე გვ.311). გმირი სიბრძნეს ფულზე მაღლა აყენებს, მიუხედავად იმისა, რომ შინ მშვიერი ცოლ-შვილი ელოდება.

ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ გლეხი, რომელიც სოლომონს ემსახურება და გასამრჯელოს სანაცვლოდ მისგან მხოლოდ რჩევას ითხოვს, თვითონ სოლომონის ტავტოლოგიაა, რომელიც ღმერთმა ასევე არჩევანის წინაშე დააყენა და მან სიბრძნის მინიჭება სთხოვა უფალს, უფალმა კი სიბრძნესთან ერთად, ყველა ამქვეყნიური სიკეთით დააჯილდოვა (შდრ.: “მთავარი სიბრძნე სიბრძნის მოხვეჭაა, ყოველ მოსახვეჭელთაგან ცოდნა მოიხვეჭე” (იგავ., 4.7). ზ. კიკნაძე სოლომონის ცხოვრების ამ გადამწყვეტი განსაცდელის შესახებ ამბობს: “მართალია, ის სიბრძნე, რომლითაც სახელი გაითქვა მან, უფლის მიერ მომადლებულად არის მიჩნეული, მაგრამ სიბრძნის არჩევანი ხომ თავისთავად გულისხმობდა თანდაყოლილ სიბრძნეს... ყმაწვილის არჩევანში (“ბრძენი და გონიერი გული”) და უფლის დასტურში ამ არჩევანზე გამოჩნდა მთელი ღირსება სიბრძნისა, რომ სიბრძნე ერთი საფეხურით მაღლა დგას ამქვეყნიურ ღირებულებათა კიბეზე, რომ ყოველი დოვლათის დასაბამია გულის სიბრძნე”(გვ.120).

სამი წლის სამსახურის საფასურად მიღებული სამი რჩევით გმირი სახლის გზას დაადგება. ეს რჩევები, ერთი შეხედვით, გამოუყენებელი და უსარგებლოა, ისე, რომ სოლომონის სახლიდან წამოსულ გმირს გულიც კი სწყდება: “ვაი, რა ტყვილა დავჰკარგე ეს თუმანიო” (ღლონტი, გვ. 170), მაგრამ საბოლოოდ გმირს კეთილდღეობას და ბედნიერებას მოუტანს.

თუ ჯადოსნური ზღაპრის გმირი დაბრკოლებებს გადალახავს, ანუ გამარჯვებას აღწევს იმ ქვეყნად მიღებული ნივთით (ეს ნივთი ჯადოსნურია და გმირს გამოცდის ჩაბარებაში ან დაბრკოლების გადალახვაში შევლის), ნოველისტურ ზღაპარში ნივთი შეცვლილია იმ ქვეყნად მიღებული ცოდნით, სიბრძნით, რჩევით, რომელიც პირდაპირ არის დაკავშირებული მის გამოცდასთან. ნოველისტური ზღაპრის გმირის მიერ გადასალახავ დაბრკოლებათა სირთულე სულაც არ მოითხოვს ჯადოსნურ საგნებს,



ხალიჩას, სარკეს, რაშს და ა.შ. რაც ჯადოსნური გმირისთვის აუცილებელი ატრიბუტია, რომელსაც მას მჩუქებელი აძლევს. მას რამ ნოველისტური ზღაპრის გმირს სჭირდება ცოდნა, სიბრძნე, გამჭრიახობა, რომ სასურველ მიზანს მიაღწიოს. თუმცა საჩუქარი ორივე შემთხვევაში ღვთაებრივია. ეს ყველაფერი ზღაპარში შემთხვევით, საგანგებო მიზანდასახულობისა და მცდელობის გარეშე ხდება. ამ სიკეთეს აღწევს საწყალი და არაფრით გამორჩეული კაცი, ხან ზარმაცი-ნაცარქექია, ხან-გულარხეინი, ჩოფანო გლახა...

რატომ ხდება ნოველისტურ ზღაპარში, რომ ღვთის რჩეული მაინცადამაინც სულელი, გიჟი ან ზარმაცია, რატომ ენიჭება მას ღვთიური მადლი?—სვამს შეკითხვას რ. ჩოლოყაშვილი და თავადვე უპასუხებს: “იქნებ იმიტომ, რომ ეს მდგომარეობა ზღაპრის გმირისა დროებითია ... სახესხვაობა გმირისა სამყაროს სხვა სფეროში გადასვლისას ხდება და როგორც ჩანს, ნოველისტური ზღაპრის გმირსაც შესწევს ძალა ამ სფეროთა შორის მიმოსვლისა” (გვ. 159-160).

ნოველისტური ზღაპრის გმირის თავდაპირველ მდგომარეობას ი. იუდინი ინიციაციის რიტუალს უკავშირებს და მის წყაროებს ისტორიამდელ ფოლკლორს უკავშირებს (Юдин, стр. 52). სულელისა და მასხარას სახეების წარმოშობას ისტორიამდელ ფოლკლორში ხედავს მ. ბახტინიც (Бахтин, стр. 314). იუდინის აზრით, ზღაპრის სულელი გმირის პირველსახედ იყო ახალგაზრდა, რომელიც ინიციაციის წეს-ჩვეულების დროს უდიდესი ფიზიკური ტანჯვისა და რიტუალური წამებისას, რეალურად თუ მოჩვენებით კარგავდა გონებას და შეშლილ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. ჩვენი აზრით, შეშლილობა ფსიქოლოგიურ პლანში იგივეა, რაც სიღარიბე სოციალურ პლანში, გმირი მიდის სიღარიბის აღმოსაფხვრელად და იმ ქვეყანას მიღებული ცოდნით მოიპოვებს სიკეთეს (იგულისხმება, რომ მანამდე მას ცოდნაც არ ჰქონდა—ინტელექტუალური სფერო).

ნოველისტური ზღაპრის გმირის სიგიჟე, სიღარიბე ან სიზარმაცე კი არ არის მისი რჩეულობა, არამედ “მის ღვთაებრივ ბუნებაზე და ჯადოსნური ზღაპრის გმირთან გენეტიკურ კავშირზე მეტყველებს ის არაჩვეულებრივი ცოდნაც, რაც იმ ქვეყნიდან მოაქვს მას; აგრეთვე მისი უნარი დაბრკოლების სამჯერ დაძლევისა, რაც... სამი სამყაროს მოვლას ნიშნავს” (ჩოლოყაშვილი, გვ. 161).

სახლისაკენ მიმავალ გმირს გზად დაბრკოლებები ხვდება: “მეორე სახენწიფოში გადავიდა და იქ იყო უწინდელ დროს კარახტინი შეკრული. სტაცეს ხელი და დაჭირეს ეს საწყალი



კაცი". გმირი სასახლეში მიიყვანეს და უძვირფასეს ტახტს მჯდომი ბაყაყი აჩვენეს: "უთხრეს ამ კაცსა, რო "უნდა გამოიცნო, თუ რა არი". ვინც ეუბნევა-ბაყაყია, თავსა -სჭრის, ვინც ეუბნევა-არაო, მაინც იმასაც სჭრიან თავსა. ამ კაცს პკითხეს: შენ თუ ვერ გამოიცანი, შენ მოგჭრი თავსაო" (დიალ. I გვ. 293).

ზღაპრის გმირს მოეთხოვება ჩასწვდეს საგნისა თუ მოვლენის დაფარულ აზრს და ყველაფერი პირდაპირი მნიშვნელობით არ გაიგოს. იმ ქვეყნიდან წამოდებული ცოდნა - გმირს დაბრკოლების გადალახვაში ეხმარება: "მოაგონდა ხოლომონ ბრძენის ნასწავლი სიტყვა: "კარგად ვიდრე არ დაფიქრდე, ისე არაფერი თქვაო". იფიქრა, ასე დიდი და მშვენიერი ხალხებით მორთულ ტახტზე, ორხოებითა და ოქროს სტავრა-თვალმარგალიტით შეჭედულ დიდ ფასდაუდებელ ოქროს სინზე ზის ეს ბაყაყი, კარგი რამ რომ არ იყოს, აქ არ დასვამდნენო!" (ხალხ. სიბრძნე, II, გვ. 315). ხოლო, როცა ბაყაყზე იტყვის- "ხმელეთის დარი და მზის დარი არსებაა", ბაყაყი ქალად გადაიქცევა (შდრ. "მახეში ხარ გაბმული შენი ბაგის ნათქვამით, დაჭერილი ხარ შენი ბაგის ნათქვამით". იგავ., 6.2).

აშკარაა, რომ სასახლე, სადაც გმირი მოხვდება, ქვესკნელის მეტაფორაა ზღაპარში. ამას ადასტურებს საზიზღარი ბაყაყის სახეც. ბაყაყი წყალში ბინადრობს, წყალი კი მოიაზრება მდაბალ, ანუ ქალურ სტიქიად. ბაყაყი, ისევე, როგორც გველი, ქვენა სამყაროს ატრიბუტია. გმირმა უნდა გაიაროს ეს ქვენა სამყარო, რომ მიაღწიოს სრულყოფილებას. იქ ყველა დაიდუპა, გარდა გმირისა. ქვენა სამყაროში გმირს დიდ ქონებას სთავაზობენ, მაგრამ ის არ რჩება, რადგან თუ დარჩება, ღვთაებრივ სრულყოფილებას ვეღარ მიაღწევს და ის უკვე აღარ იქნება გმირი, თანაც იმისთვის, ვინც სიბრძნეს ფლობს და ვინაც ქვესკნელშია ნამყოფი, სიმდიდრე მეორეხარისხოვანია. სასახლიდან გმირი დასაჩუქრებული მოდის. გზად, ტყის პირას, ხის ძირში დაისვენებს.

ტყე უკვე წინასწარი მინიშნებაა იმისა, რომ გმირს გამოცდა ელის. ხოლო ხის ძირში ყოფნას სამყაროს ღერძთან ყოფნად გავიაზრებთ. საზღვრულ მდგომარეობაში მყოფი გმირი, ასეთ კრიტიკულ მომენტშიც კი, არ დახარბდება ქონებას, არ აჩქარდება, არამედ მშვიდი გაწონასწორებულობით ამბობს უარს სანაძლეოზე, როდესაც შემხვედრი სოვდაგარი ან ვაჭარი ხის ტოტზე შემომჯდარი ჩიტის დაჭერას შესთავაზებს. ხის ტოტი და ფრინველი ზენა სამყაროს მეტაფორებია და ანტაგონისტი ვერ აღწევს ზენა სკნელს, რადგან მას არა აქვს მოვლილი ქვენა.



ნოველისტური ზღაპრის გმირი, გაივლის რა ჯადოსნური ზღაპრის გმირისთვის აუცილებელ სამივე სკნელს, ბრუნდება სახლში არა თავის ყოფილ სახეში, არამედ ზე- და ქვესკნელმოვლილს საკუთარი მეზობელიც ვერ ცნობს. აქ ჯადოსნური ზღაპრის გმირისთვის დამახასიათებელ მეტამორფოზასთან გვაქვს საქმე: იმ წუთიდან, რა დროსაც გმირი ტოვებს თავის სახლს, სოფელს, ქვეყანას და მიდის სხვა, უცხო ქვეყანაში, ის ტოვებს თავის თავს ყოფილ სახეში და ეძებს ახალ სახეს, ახალ არსობას, რაშიც მას სივცობრივი გადაადგილება ეხმარება: "აღამიანი, და საერთოდ, მოკვდავი არსება, მხოლოდ ერთხელ განიცდის მეტამორფოზას, ეს კი მისი გარდაცვალებისას ხდება. რამდენჯერმე სახეშეცვლილი არსება ისევ თავის პირვანდელ სახეს რომ იბრუნებს, მხოლოდ ღვთაებაა" (ჩოლოყაშვილი, გვ.60). შესაბამისად, სამივე სკნელის გავლა მხოლოდ ღვთაებრივ გმირს შეუძლია, რადგან ეს უნარი ბოროტ სულს არ აქვს.

ამგვარად, სოლომონის ციკლის ზღაპრების გმირი მიდის სახლიდან, მოივლის სამ სამყაროს, იცვლის სახეს და იმ ქვეყნიდან წამოღებული ცოდნით ბრუნდება შინ. ის ღვთაებრივი ან კულტურული გმირია, რომელიც იქედან წამოღებულ ცოდნას "ამ" ქვეყანაზე იყენებს, რითიც, ამ ორ სამყაროს ერთმანეთთან აკავშირებს. მიუხედავად მისი სისადავისა და უბრალოებისა, გენეტიკურად ის ჯადოსნური ზღაპრის გმირთან არის დაკავშირებული.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. გიგინეიშვილი ი., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია, I, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1961. 2. კიკნაძე ზ., საუბრები ბიბლიაზე, "მეცნიერება", თბილისი, 1989. 3. ტრუბეცკოი ე., "სხვა სამეფო" და მისი ძიება რუსულ ხალხურ ზღაპრებში, სკოლა და ცხოვრება, 1991 №8, გვ. 58-66. 4. ღლონტი აღ., ქართლური ზღაპრები და ლეგენდები, თბილისი, 1948. 5. ჩოლოყაშვილი რ., უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ქართულ ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში, სადოქტორო დისერტაცია, თბილისი, 1998. 6. ხალხური სიბრძნე II, "ნაკადული", თბილისი, 1964. 7. Бахтин М. М., Формы времени и хронотопа в романе. В кн.: Бахтин М., Вопросы литературы и эстетики, М., 1975. 8. Юдин Ю.И., Типология героев бытовой сказки, Русский фольклор, XIX, Л., 1979, стр. 49.



შოი არაგვისპირელი — ხალხური შელოცვების შემკრები

შელოცვა ხატოვანი აზროვნების ერთ-ერთ საუკეთესო ილუსტრაციას წარმოადგენს. იგი ზეპირსიტყვიერების ისეთივე ჟანრია, როგორც ზღაპარი, ლეგენდა, გამოცანა, თქმულება, ანდაზა და სხვა მისთანანი. ისტორიული განვითარების რთულსა და გრძელ მანძილზე შელოცვამ ზეპირსიტყვიერების ბევრ უბანს დააჩნია თავისი დალი. მაგიური სიტყვის ძალა და რიტუალის გაიდუმალება (ჩურჩული) ფსიქოლოგიური ზემოქმედების ტყვეობაში აქცევდა ადამიანს.

ცნობილი მკვლევარი მიხეილ ჩიქოვანი შელოცვას მისნობასთან ურთიერთკავშირში განიხილავს და წერს: „შელოცვა სიტყვიერი ფორმულაა, რომელსაც სამისნო დანიშნულება აქვს“ (1,287). შელოცვა უხსოვარ დროშია ჩამოყალიბებული. მას წარმოთქვამდნენ მოსალოდნელი ხიფათისაგან, ავადმყოფობისაგან, ავი თვალისაგან, ნადირისაგან და ა.შ. დაცვის მიზნით.

ბევრი შელოცვა ორგანულად იყო დაკავშირებული ეთნოგრაფიულ რიტუალთან, წეს-ჩვეულებებთან და თაობათა მიერ იქმნებოდა. შელოცვის სათავედ მითოლოგიას თვლიან. პირველი ცნობები შელოცვათა შესახებ უძველეს საღვთისმეტყველო წიგნებში გვხვდება. ქართულ ენაში შელოცვის ცნების გამოსახატავად გვაქვს ტერმინები: შელოცვა, გამოლოცვა, დალოცვა და სხვ. ისინი ნაწარმოებია სიტყვიდან „ლოცვა“. თ. ოქროშიძის აზრით, ქართულ ბიბლიაში ლოცვის ნაცვალ ტერმინია „სახვრა“, რომელიც აღნიშნავს შელოცვის პროცესს და ხაზს უსვამს ამ ჟანრის მაგიურ ბუნებას (2,175-176). „სახვრა“ მისნობის, კუდიანობის შინაარსით ძველი ქართული მწერლობის არაერთ ძეგლში გვხვდება. იგი შელოცვის უძველესი ტერმინია, არაბული წარმოშობის სიტყვაა, რომელიც სპარსული ენის მეშვეობით დამკვიდრდა ქართულში. „სახვრა“ უფრო მწიგნობრულ ენაში გვხვდება, ხოლო შელოცვა - ზეპირმეტყველებაში.

ტერმინი „შელოცვა“ და „შემლოცველები“ შემონახულია X-XI საუკუნეების ხელნაწერ ძეგლებში. შელოცვის ძველ ქართულ ტერმინად მიჩნეული ყოფილა „ჩურჩული“, რომელიც ძველი აღთქმის ქართული ტექსტის ერთ რედაქციაში დასტურდება (3,220).

ქართულ მწერლობაში უხვად ვხვდებით შელოცვების გამოყენების შემთხვევებს. ამ მხრივ საინტერესოა გ. წერეთლის, გიორგი ერისთავის, ილია ჭავჭავაძის, დავით კლდიაშვილის, ნიკო ლორთქიფანიძისა და კონსტანტინე გამსახურდიას შემოქმედება.

XIX საუკუნის პერიოდის ფურცლებზე შელოცვათა პუბლიკაციას ეწეოდნენ გამოჩენილი ქართველი მწერლები და მოღვაწეები: რ.ერისთავი, აკ. წერეთელი, ი. დავითაშვილი, ბ. ნიჟარაზე, ვაჟა-ფშაველა, მ. ჯანაშვილი, ალ. ხახანაშვილი, ნ. ჯანაშია, ზ.ნ. ბერძენიშვილი და სხვები.

ქართული შელოცვების პუბლიკაცია ხდებოდა პერიოდულ გამოცემებში: „ივერია“, „დროება“, „ცნობის ფურცელი“, „კვალი“, „აკაკის კრებული“, „კავკაზი“, „ძველი საქართველო“, „ჯეჯილი“, „კავკაზსკი კალენდარი“, „მასალათა კრებული (სმომპკ)“, „ეტნოგრაფიკული ობოზრენიე“ და სხვ.

ცნობილი ქართველი მოღვაწეები განიცდიდნენ, რომ სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა ხალხში გაბნეული საგანძურის (სიტყვიერების ნიმუშები, ხალხური თამაშობები, შელოცვები...) შეკრებას და გამოცემას. ილია ჭავჭავაძე თავის წერილში „ხალხის ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ“ აღნიშნავდა: „სადაც მდებარე ხალხის ცხოვრების შესწავლა ნამდვილ გზაზედ არის დაყენებული, სადაც შეგნებული აქვთ, თუ რა საუნჯეა დარჩენილი სხვადასხვა ჩვეულებებში, იქ მდებარე ხალხის ყოველგვარ ჩვეულებას, ცხოვრების ყოველგვარ საგანს ჯეროვან ყურადღებას აქცევენ და გამოუკვლევლად არაფერსა სტოვებენ. სწორედ ამგვარ შესწავლას და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყოფი“ (4,163).

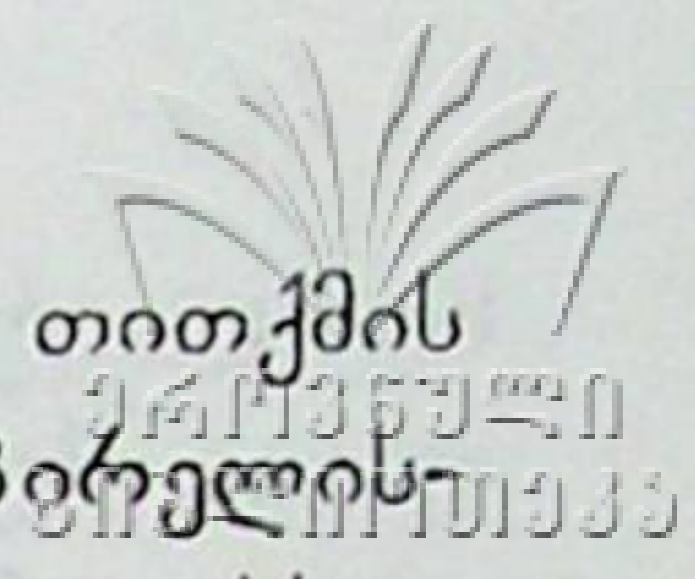
ილიას ეს გულმხურვალე მოწოდება დათარიღებულია 1887 წლით. მასში კარგად არის დასაბუთებული მთელი რიგი იმ მიზეზებისა, რომლის გამოც ყოველი განათლებული მოღვაწე მოვალე იყო, ყურადღება ხალხის აზროვნებისათვის მიეპყრო და სათანადოდ დაეფასებინა იგი. არჩილ ჯორჯაძე ილიას ამგვარი პოზიციის შეფასებისას წერს: „ავტორი ჩვენი ცხოვრების დედა ძარღვს მოეჭიდა და საფუძველი დაუდო ჩვენს ეროვნულ პროგრამას“ (5,56).

ხალხური შემოქმედების ნებისმიერი მხარე ფასეული და ძვირფასი იყო XIX საუკუნის ქართველი მოაზროვნეებისათვის. ჩვენი ფოლკლორული საგანძურის გამომზეურება, დაფასება და მიმდინარე პროცესებში ჩართვა უმთავრეს მიზნად იქცა ჩვენი მწერლებისათვის. ბევრი ქართველი მოღვაწის გვერდით ხალხური სიტყვიერების დიდ დამფასებლად გვევლინება შიო არაგვისპირელი. მან იმთავითვე კარგად გაითავისა ხალხური რწმენა-წარმოდგენების უდიდესი მნიშვნელობა და აქტიურად ჩაერთო ამ მადლიან საქმიანობაში.

შიო არაგვისპირელის ინტერესის სფეროს წარმოადგენდა ქართული შელოცვების მხატვრულ-შემეცნებითი მნიშვნელობა. ამას მოწმობს მასალა, რომელიც დაცულია გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმსა და ყვარლის ილია ჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმში. პროფესიით ბეითალი, მაგრამ პროეტური ბუნებით დაჯილდოებული შიო არაგვისპირელი, გეგმებთან და მონახაზებთან ერთად, უბის წიგნაკში იწერდა მისთვის საინტერესო შელოცვათა ნიმუშებს. ალექსანდრე მიქაბერიძის გადმოცემით, „შიო მოუცილებლად ატარებდა უბის წიგნაკს, რომელშიც, როგორც თვითონ არაერთხელ უთქვამს, შეჰქონდა თავისი ყოველდღიური შთაბეჭდილებანი და დასაწერად გამზადებული თემები“ (6,107-108). შელოცვებს თან ახლავს სამკურნალო წამლობანი და რჩევა-დარიგებანი, რომლებიც მდიდარ მასალას იძლევა ქართული მედიცინის ისტორიის ისეთი ვრცელი, რთული და მრავალმხრივი უბნის შესასწავლად, როგორცაა ხალხური მედიცინა. შიო არაგვისპირელს პროფესიული ცნობისმოყვარეობა აძლევდა სტიმულს, შეესწავლა შელოცვათა მაგიური ბუნება. ამასთან, ის, როგორც ადამიანის შინაგანი ბუნებით, ადამიანის ფსიქოლოგიით დაინტერესებული მწერალი, შელოცვის საიდუმლოში უთუოდ ფსიქოთერაპიის თავისებურ ხალხურ საშუალებას ხედავდა. შიო არაგვისპირელმა, როგორც განათლებულმა პიროვნებამ, ძალიან კარგად იცოდა მაგიური ტექსტების მნიშვნელობის შესახებ. მწერლები უხსოვარი დროიდან ფართოდ იყენებდნენ თავიანთ შემოქმედებაში რიტუალსა და მაგიური სიტყვის ძალას. ქართულ მწერლობაში მრავლად მოიპოვება შელოცვების, წყევლის, გამოლოცვის და მაგიური სიტყვების ჩართვის მაგალითები (3,243-39).

პირველი ვრცელი მსჯელობა ქართულ შელოცვათა კლასიფიკაციის შესახებ ეკუთვნის მიხეილ ჩიქოვანს: „შელოცვებს დანიშნულების მიხედვით ორ ნაწილად ვყოფთ: სამეურნეო და სამკურნალო ხასიათისა... შელოცვების მთელი რეპერტუარი მარტო ამ ორი ჯგუფით არ ამოიწურება. სისრულისათვის უნდა დავასახელოთ თემატურად სხვანაირი შელოცვებიც: სატრფიალო, საოჯახო, სამოგზაურო და სხვ.“ (1,288).

ყვარლის ილია ჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმში შიო არაგვისპირელის უბის წიგნაკში ჩაწერილი შელოცვები შეისწავლა და გამოაქვეყნა ნინო კოჭლოშვილმა. მან ძირითადად წარმოადგინა შიო არაგვისპირელის მიერ შეკრებილი სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვების ნიმუშები. სამკურნალო შელოცვებიდან გვხვდება: „მუნის ლოცვა“, „სირსველის ლოცვა“, „ბედნიერის ლოცვა“, „შაკიკის ლოცვა“. სამეურნეო შელოცვებიდან კი - „ძერის ლოცვა“ (7).



სამკურნალო დანიშნულების შელოცვა მრავალგვარია. თითქმის ყველა ავადმყოფობას თავისი ლოცვა ჰქონდა. შიო არაგვისპირელის თვის, როგორც ბეითლისთვის, ცხადია, საინტერესო იყო სხვადასხვა სენის მკურნალობის ხალხური მეთოდის გაცნობა. მწერლის მიერ უბის წიგნაკში ჩაწერილ „ბედნიერის ლოცვას“ თან ახლავს რჩევა-დარიგება: „ქათმის ტყავი, დიკი საფქვილე, გოგირდის ყვავილი, ქილა შაქარი, დანაყე, დამადე, დავცხრები, დავამდები, ეს არის ჩემი წამალი“. „მუნის ლოცვის“ ბოლოს ვკითხულობთ ამ სენისაგან განკურნების წამალს: „გოგირდი მწარე ზეთით“. „სირსველის ლოცვის“ შემდეგ კი არაგვისპირელი მიგვითითებს, რომ ამ დაავადებით შეპყრობილ ადამიანს „ძმარსა და დანაყული ღოლოს ფესვებს სცხობენ“ (12).

გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმში დაცული შიო არაგვისპირელის მიერ შეკრებილი სამკურნალო შელოცვების ნიმუშებია: „მუნის ლოცვა“, „თურქულის ლოცვა“, „თვალის ლურსმანას ლოცვა“, „ფრჩხილას ლოცვა“, „შეშინებულის ლოცვა“, „საწერელის ლოცვა“, „ნათვალევის ლოცვა“ და „ორსული ქალის ლოცვა“ (13).

შიო არაგვისპირელი მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში გალატაკებულ გლეხობისა და სოციალურად დაუცველი ფენის შემწე და ქომაგი იყო. ვეტერინარი ექიმისთვის, რომელსაც კალამიც კარგად უჭრიდა, ცხადია, საინტერესო იყო რქოსანი საქონლის (აგრეთვე ღორის) ჩლიქებისა და პირის ღრუს დაავადების – თურქულის შელოცვა და წამლობა. ამ სენის წამალი – ძმარი და შაბი – შელოცვის დაწყებამდეა მითითებული. ხალხურ წამლობას მოსდევს მაგიური სიტყვები: „კაცო, სად მიხვალ, წყალგადმა მთასა ნისლივით, ბარსა ცეცხლივით. მივდივარ წყალგადმა, კაცისა პირში შესაყრელათა და პირუტყვა პირში და ჩლიქში შესაყრელათა. არცა მიგიშვებ კაცისა პირში შესაყრელათა. გამოგიყვან ძალითა ღვთისათა და ლოცვითა ჩემითა (ღმერთო, შენ დასწერე)“.

ვისაც უნახავს შელოცვის შესრულება, დაგვეთანხმება, რომ ეს პროცესი მიმდინარეობს გარკვეული ექსტაზით, მოჩვენებითი თუ ნამდვილი ზეშთაგონებით. წარსულში, ცხადია, ეს მომენტი კიდევ უფრო ძლიერი იქნებოდა (8,198).

შიო არაგვისპირელის მიერ შეკრებილი შელოცვები მდიდარია მხატვრული გამომსახველობითი ფორმებითაც, რომლებიც მაგიურ ტექსტს მხატვრულ-ესთეტიკურ ღირებულებას ანიჭებს. ამ მხრივ საინტერესოა „ნათვალევის ლოცვა“: „სახელი სახელითა მამითა ძისითა .სულითა წმინდითა ხვითა. მე ულოცავ ალისასა მალისასა თვალ-ყბისას შინა. გარეულისასა, დიდისა და პატარისასა, სულ ამ ქვეყნიერებისა, სულ ამ



სოფლიერებისა. ამოსავლეთით და დასავლეთამდინ, სამხრეთიდან ჩრდი-
ლოეთამდინ, თვალ ჭრელისასა, თვალ შავისასა, თვალ წითელისასა,
და უი, ქვაი და ვუი, ასკილი, ჯოხი, ტუტა-ნაცარი მასა და მის თვალ-
ყბასა. წაიქცა ორი ბალი, წავარდა ორი თვალი, მასა და მის თვალ-
ყბასა. დასწყევლოს სამასსამოცდახუთმა წმინდა გიორგმა, მისი ძვალი
და კბილი დაუმტვრიოს. პირში ბაყაყი, თვალში ბოძალი, წმინდა
გიორგის შუბი, ლახვარი მასა და მის თვალ-ყბასა. აგერ მოვა შავი კუ-
ტიდგან შავი კაცი... გადავკარ შავი ყავარჯენი, ამოვიღე შავი გველი,
დავდე ქვასა რვალისასა, აგრე გახეთქილა ამის ავი თვალით შემთვა-
ლავი, შემბლალავი, შემაგრძნობელი. მე ულოცავ აღისასა მალისასა
თვალ-ყბისასა, თმა თეთრისასა, თმა წითლისასა, თმა შავისასა, თმა
უალისასა, თვალ-არამისასა, დიდისა და პატარისასა. იჯდა დედა მარიამ
კარსა სამოთხისასა, ყრიდა ცრემლსა მარგალიტისასა, სტიროდა და კიო-
და. ჩამობრძანდა წმინდა მიხეილ მთავარანგელოზი, კითხა დედა მარიამ
რასა სტირი, რასა კივი, რასა ყრი ცრემლსა მარგალიტისასა. რავა რასა
ვტირი, რავა რასა ვკივი, ქსელსა ვქსელავდი ათასფერად ნარინჯისასა,
ჩამოვიდა სამი ქეთელი ურია, ქსელი წამიხთინა ათას ფერად ნარინჯი-
სასა... გული წამიხთინა ბროლისა, თმა ჩამიშალა გიშრისა, კარი ჩამო-
მიგდო სიონისა. დასწყევლოს სამასსამოცდახუთმა წმინდა გიორგმა ამის
ავი თვალით შემთვალავი. ასი კონა მახათი გულსა ასვია, ასი კოდი
ნაცარი თვალთა აყრია. მას და მის თვალ-ყბასა. გადევიდეს ლობესა ამო-
შალოს თავის ღონისა. აგერ მოვა წითელი კუდიდგან წითელი კაცი,
წითელი ცხენით და წითელი მოწყობილობით. გარდავკარ წითელი ფოჩ-
ხი, ამოვიღე წითელი გველი. დავდე ქვასა რვალისასა გავადინე წითელი
წვენი. ვასვი მასა და მის თვალ-ყბასა... მასა და მის თვალ-ყბასა მე
ულოცავ და ღმერთი კურნავს. ეხლა დასრულდა ნათვალევის ლოცვა.
აწი არავის თვალი გავნებს“ (13).

როგორც ვხედავთ, „ნათვალევის ლოცვა“ იწყება ქრისტიანული
ლოცვით. ასეთი დასაწყისი კი მიუთითებს იმაზე, რომ შელოცვა ღვთიუ-
რი ძალისაა, ამდენად, წმინდაა და მისი ცოდნა ღვთიური ნიჭით,
ზებუნებრივი ძალით მომადლებულ პირთა ხვედრია. საერთოდ, ქართუ-
ლი შელოცვებისათვის დამახასიათებელია ამგვარი დასაწყისი. ისინი
ქრისტიანული ლოცვების დასაწყისის პერიფრაზს წარმოადგენენ. ქრის-
ტიანულ დასაწყისს მოსდევს აბრაკადაბრები - გაუგებარ სიტყვათა და ფრა-
ზათა გამოყენება. ფიქრობდნენ, რომ, რაც უფრო გაუგებარი იქნებოდა ტექ-
სტი, მით უფრო მეტი ზემოქმედების ძალა ექნებოდა მას. შიო არაგვიძი-



რელის მიერ შეკრებილ შელოცვებში გვხვდება ასეთი ფრაზები: „მალისასა თვალ-ყბისასა შინა“... ან „ანი ინძრა, ბანი ინძრა“... და ა. შ.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, შელოცვის ტექსტები გადატვირთულია მრავალგვარი ფორმულებით. ყოველივე ეს ქმნის ტექსტის სიტყვიერი სამოსელის სიჭრელეს და ბუნდოვანებას. დროთა განმავლობაში ეს ფორმულები, ენის ცვალებადობის გამო, გაუგებარნი ხდებოდნენ როგორც თვით შემსრულებლებისათვის, ასევე ხალხისთვის. ნებით თუ უნებლიეთ ეს ალევორიული, უკვე შინაარსდაკარგული სიტყვიერი ფრაზები რჩებოდა ტექსტში და თანდათან იძენდა მაგიური ზემოქმედების უნარს. შემდგომში პროფესიონალი შემლოცველები განგებ ცდილობდნენ გაებუნდოვანებინათ ტექსტი, რათა უფრო მეტი შთაბეჭდილება მოეხდინათ მსმენელზე (8,186). აბრაკადაბრების შინაარსის უსასრულო იდუმალეობა კურნებათა საუკეთესო წყაროდ მიაჩნდათ.

შელოცვაში კეთილისა და ბოროტის, ღვთაებრივისა და დემონური ძალების დაპირისპირებაა მოცემული. მავნე სულებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება წყევლის სახითაა გამომჟღავნებული. წყევლას გაფრთხილების ფუნქცია აკისრია. იგი თავდაცვითი დანიშნულებისაა. წყევლამ რომ მეტი ზემოქმედება მოახდინოს მსმენელზე, „ნათვალევის ლოცვაში“ წმინდა გიორგია ნახსენები: „დასწყევლოს სამასსამოცდახუთმა წმინდა გიორგმა ამის ავი თვალით შემბლაღავი“... ქართულ შელოცვებში ქრისტიანული სახეები და ეპითეტები ითვლება მაშველ და მკურნალ ძალებად.

იოსებ მეგრელიძე აღნიშნავს, რომ „ქრისტიანი ხალხის შელოცვები ზოგჯერ თათარს (მაჰმადიანებს) ან ებრაელს თვლიან უბედურებისა და სენის მიზეზად, იჩენენ იუდოფობას...“ (3,4). „ნათვალევის ლოცვაში“ დედა მარიაში უბედურების მომტანად სწორედ სამ ქეთელ ურიას თვლის.

შიო არაგვისპირელისთვის, როგორც ქართული ფოლკლორით დაინტერესებული მწერლისთვის, საყურადღებოა მაგიური ტექსტების ფერთა სიმბოლიკა. მწერლის მიერ შეგროვილ შელოცვებში გამოიყოფა სამი დემონური ფერი - შავი, წითელი და თეთრი. რჩეულ ფერთა ეს სამეული მაგიური თვისებებით არის აღჭურვილი და დაავადებათა სიძნელე-სიადვილის ხარისხზე მიანიშნებს. სიზლიერე, შესაბამისად, შავიდან თეთრისკენ სუსტდება (3,103). რუსუდან ჩოლოყაშვილი თავის ნაშრომში „უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ზღაპრულ ებოსში“ აღნიშნავს: „საინტერესოა, მართლაც, რა უნდა იყოს ამ სამი ფერის პირველადობის მიზეზი. სად უნდა იღებდეს ეს სიმბოლოები სათავეს, რომელთა ფუნქცია დღესაც ძალაშია. ერთი კი ცხადია, ეს საწ-

ყისები პირველყოფილი ადამიანის მიერ სამყაროს თავისებურ შეცნობაში უნდა ვეძებოთ“ (9,103). სწორედ ეს სამი მაგიური ფერი ფიგურირებს „თვალის ლურსმანას“ შელოცვაში: „ხე იდგა იგუმენიისა, მას ესხა სამი მარცვალი. ერთი თეთრი, ერთი წითელი, ერთი შავი. ჩამოვარდა თეთრი, ჩამოჰყვა წითელი, დარჩა შავი. ლურსმანავ ისე ჩამოვარდი, როგორც მარილის კნიწი წყალში ჩავარდეს, გაქრეს და დადნეს (ქალის რძეს ჩაუშვებენ)“ (13).

როგორც ვხედავთ, ფერებს ნაირგვარი აზრობრივი დატვირთვა აქვთ და უძველეს სიმბოლოთა რიცხვს მიეკუთვნებიან. ქართველი ხალხის უძველესი წარმოდგენით, „თეთრი - ზესკნელის ფერია და იგი მზის ან დღის ნათელს განასახიერებს. ამასთანავე, ის სიხარულის, ბედნიერების და ბარაქის მომნიჭებელი ფერიცაა. წითელი ფერი შუასკნელს განასახიერებს. იგი სიმძაფრით დატვირთული ფერია და ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობა აქვს. ერთ შემთხვევაში იგი სიცოცხლის, ძლიერებისა და ბუნების აღორძინების გამომხატველია, მეორე შემთხვევაში კი სიკვდილისა და განსაცდელის ფერია. რაც შეეხება შავ ფერს, იგი ქვესკნელის ანუ მარადიული ღამის სიმბოლოა“ (10). ჭრელი, როგორც ბოროტი ძალის სიმბოლური ფერი გვხვდება „ნათვალევის ლოცვაში“. აქვე ვხვდებით ნარინჯისფერს.

ცხოველთა ფერების სიმბოლურ მნიშვნელობათა შესახებ ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან არსებობდა გარკვეული მოსაზრებანი. ფერადოვანი ცხოველები შელოცვებში ძირითადად დაავადებათა გამომწვევ ძალებს უკავშირდებიან და მათ სიმბოლოებს წარმოადგენენ. აქ ძირითადად ფიგურირებს ცხენისა და მეზირის კულტი. ეს ცხოველები შელოცვებში ასოცირებულნი არიან სნეულების გამომწვევ ძალებთან, ხოლო მათი ფერადობა კი მეტყველებს დაავადებათა სიძლიერის ხარისხზე (11,57). მაგ.: „დავკარ შავი ყავარჯენი, ამოვიღე შავი გველი... აგერ მოვა წითელი კუტიდგან წითელი კაცი, წითელი ცხენით და წითელი მოწყობილობით. გარდავკარ წითელი ფოჩხი, ამოვიღე წითელი გველი“...

შიო არაგვისპირელის მიერ ჩაწერილ შელოცვებში, ფერთა მსგავსად, რიცხვთა სიმბოლური გააზრებანიც არაერთგზის ფიგურირებს. რიცხვითი ნიშანი სამი გვხვდება შელოცვათა შესრულების წესში. „ფრჩხილას ლოცვის“ ბოლოს მიწერილია, რომ იგი სამჯერ უნდა გაიმეოროს მთქმელმა. „ჩვენ ზევიდან ზღვაა, ზღვაში ტბა არის, ტბაში ყანა არის, ყანაში მიწა არის, ძნაში ხელეური, ხელეურში თავთავი, თავთავში ფხა არის, ფხაში მარცვალი. ფრჩხილო ისე ჩამოვარდი, როგორც პურის მარცვალი ფხიდან ჩამოვარდეს, გაქრეს და გაწყალდეს (სამჯერ)“. „ნათვალევის ლოცვაში“ მთქმელი უბედურების მომტანად სამ ქეთელ



ურთიან თვლის. აქვე გვხვდება საკრალური რიტუვი სამასსამოცდახუთი, იგი წარმოადგენს უძველესი წარმართული წარმოდგენების ანარეკლს, რომლის მიხედვით წელიწადის თითოეულ დღეს თავისი ანგელოზი განაგებდა: „დასწყევლოს სამასსამოცდახუთმა წმინდა გიორგმა ამის ავი თვალთ შემთვალავი“.

შიო არაგვისპირელის მიერ შეკრებილ შელოცვათა შორის გვხვდება „შეშინებულის ლოცვა“. „სახელი სახელითა მამითა ძისითა სულითა წმინდითა ხვთითა შინა-შინა-შინა, გულო რამ შეგაშინა, ნადირმა შეგაშინა, პირუტყვმა შეგაშინა, ლანდმა შეგაშინა, ჩხუბმა შეგაშინა, რამ შეგაშინა. გულო ნუ გეშინია, კუჭო ნუ გეშინია, ფილტვო ნუ გეშინია, წელეზო ნუ გეშინია. გულო გადაბრუნებულხარ, გულო გადმობრუნდი. გზაი — ნაგზურსა, წყალი — ნარწყულსა... გულო კარში არ გახვიდე თორემ სკვინჩა წაგიღებს, გულო კარში არ გახვიდე თორემ დათვი წაგიღებს, შავი დედალი ბუდესა, თეთრი ქორი ქანდარასა, შენი გული აქანასა. მობრუნდი გულო მობრუნდი, ჩაჯექ გულო შენს ბუდესა... შეშინებულსა, შეკრთომილსა. ძვალი ძვალსა, კბილი კბილსა, სული სულსა და გული გულსა. დასუსუნდი, დასუსუნდი. ჩაჯექ შენს ადგილსა. არგე ლოცვა ღმერთო ჩემი. ეგ არის შეშინებულის ლოცვა. აწი არაფრის შეგეშინდებათ“ (13). ამ შელოცვაში საყურადღებოა მელოდიური ფრაზებისა და ბგერების გამოვლენის იდუმალი ბუნება. გარკვეულწილად დომინირებს ასო „შ“ და ფონეტიკური კომბინაცია „შინ“, რაც სიტყვათა შორის შინაგან ჟღერადობას ქმნის. შემლოცველი მიზნის მიღწევის მეტი გარანტიის შესაქმნელად, ჩამოთვლის ყველა იმ პირს და გარემოებას, რომელთაგანაც შეიძლება გათვალული იყოს შელოცვის ობიექტი.

საერთოდ, შელოცვების მელოდიურობა, მათი რიტმიკა აგებულია ცალკეულ სიტყვათა და ნაწილაკთა განმეორებაზე. მაგ., შიო არაგვისპირელის ჩანაწერებში არის ამგვარი ტექსტი, სადაც სიტყვა „წამალი“ ორჯერ მეორდება და მას ერითმება „ნაცარი“:

„წვერიდან კაცი იძახის
პურს მიხვევია ტილიო!
რა არის იმის წამალი,
ის არის იმის წამალი,
სამი კოვზი ნაცარი,
სამი წვეთი ძმარი“ (13).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ შელოცვას ისევე ძნელია უწოდო პროზა, როგორც - ლექსი. მისი რიტმიკა მთლიანად განპირობებულია შინაარსით და შესრულების მაგიური წესებით (8,187).



როგორც ვხედავთ, შიო არაგვისპირელის მიერ ჩაწერილი შელოცვების პროექტური სამყარო მრავალფეროვანია. აქ სწეულება გაიაზრება, როგორც სხეულში ჩასახლებული ბოროტი სულის შემოქმედების ნაყოფი, რომელიც შეიძლება განიდევნოს მაგიური სიტყვის ძალით. სიტყვა აქ მატერიალური ფენომენია, საგანია, ნივთია, რომელსაც უდიდესი შემოქმედების მოხდენა ძალუძს. „სიმბოლოთა მიზანმიმართული გამოყენებით ტარდება ერთგვარი ფსიქოთერაპიული სეანსი და ხდება ფსიქიკის მანიპულაცია სასურველი ეფექტის მისაღწევად“ (11).

ყოველივე ამის გათვალისწინება საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ მწერალს ძალიან უყვარდა ხალხური შემოქმედება, აფასებდა მას და ცდილობდა, ესა თუ ის ნიმუში ჩაეწერა და შთამომავლობისათვის შემოენახა. შიო არაგვისპირელისთვის შელოცვების ასე გულმოდგინედ შეგროვება მრავალმხრივ იყო საინტერესო: როგორც მკურნალი (ბეითალი), ამ შელოცვებში ეძებდა უთუოდ საყურადღებოს და პრაქტიკულად გამოსაყენებელ საშუალებებს, ასევე, მისთვის განსაკუთრებით საინტერესო უნდა ყოფილიყო ფსიქოლოგიური მომენტები, რასაც, ალბათ, გამოიყენებდა კიდევ თავის შემოქმედებაში.

შელოცვებისა თუ სხვა ხალხური ნიმუშებისადმი გამახვილებული ყურადღება ცხადყოფს შიო არაგვისპირელის აზროვნების ეროვნულ ხასიათს და მის მდიდარ, მრავალმხრივ ინტერესებს. იგი ერთგვარად მხარს უბამს ქართველ სამოციანელებსაც, რომლებიც მთელი ძალისხმევით ცდილობდნენ განათლებული ქართველების ყურადღება მიექციათ ხალხური სიტყვიერებისადმი.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956. 2. თ. ოქროშიძე შელოცვის უძველესი ქართული ტერმინი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1955, ტ. XVI, № 2. 3. ი. გაგულაშვილი, ქართული მაგიური პოეზია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1986. 4. ი. ჭავჭავაძე, რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 1987. 5. არჩილ ჯორჯაძე, წერილები, თბ., 1989. 6. ალ. მიქაბერიძე, ლიტერატურული მატიაწე, № 7-8, თბ., გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1982. 7. ნ. კოკლოშვილი, შიო არაგვისპირელის ცხოვრება და შემოქმედება (ახალი მასალების მიხედვით) ფ. მ. კ. სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბ., 2003. 8. ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979. 9. რ. ჩოლოყაშვილი, უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში, თბ., 2004. 10. თ. ოქროშიძე, ფერთა სიმბოლიკა ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში, ჟურ. „ცისკარი“, 1973, № 1. 11. მ. სულაძე, შელოცვათა პოეტიკა, დისერტაცია ფ. მ. კ. სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, 1997. 12. არაგვისპირელი შიო, უბის წიგნაკი, ყვარლის ილია ჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმი, № 259/27*. 13. არაგვისპირელი შიო, ხალხური წამლობანი და შელოცვანი, გ. ლეონიძის სახელობის ლიტერატურის მუზეუმი № 16098-ბ.



ვაჟას ლექსების ნაშუქი

ვერ წამოვიდგენდი, თუ ასე ავედევნებოდი ორი ფშაველი ძმის – თედო რაზიკაშვილისა და ვაჟას ნაკვალევს. მათ ნავალს მათსავე ძმასთან, ბაჩანასთან ერთად, ჩემს მშობლიურ სოფელში, ვეჯინში, შევასწარი თვალი. ამიტომაც, ჯერ კიდევ სტუდენტობის ჟამს თედო რაზიკაშვილის მიერ ვეჯინში შეკრებილი ზღაპრების თანამედროვე ვარიანტების ძიებას მივყავი ხელი. ვაჟა-ფშაველას საიუბილეო დღეებში კი დავინტერესდი, არსებობდა თუ არა ჩემს სოფელში ვაჟას ლექსების ვარიანტები. შორს წასვლა ახლაც არ დამჭირვებია. ვაჟას ლექსების ნაშუქი შევნიშნე ჩემ გარშემომყოფთა გულიდან ამონახეთქ პოეზიაში.

დულს და გადადულს ნათქვამი უჩინრად თუ მეგობართა წრეში. დღესდღეობით შემკრებლობითი საქმიანობისათვის ნაკლებად სცალიათ. თუ არ მიაყურადე, ფოლკლორის ბევრმა ნიმუშმა შეიძლება ისე უკვალოდ ჩაიაროს, რომ ვერც კი შევნიშნოთ, ჩვენს თანამედროვე მოლექსეთა ნათქვამსა თუ ნამღერალში როგორ ჩაწუნულა თუ ჩაკირულა რომელიმე რჩეული პოეტის სიტყვის მაღლი.

მოგეხსენებათ, მნიშვნელოვანი მოვლენა თუ ფაქტი ადამიანთა მეხსიერებაში განსაკუთრებულ კვალს ტოვებს. თუ ვეჯინელ კაცს მამაპაპათაგან არ გაუგია ის ამბავი, რომ ვაჟა-ფშაველა მის მშობლიურ სოფელშია ნამყოფი, მაგრამ წაუკითხავს მაინც ვახტანგ რაზიკაშვილის წიგნი „მამაჩემი ვაჟა-ფშაველა“, ამ წიგნის წაკითხვის შემდეგ როგორ დაავიწყდება, რომ ვეჯინის მიწაზე ფეხი დადგა დიდმა ფშაველმა. ვაჟას ძმა, ბაჩანა, ვეჯინში იყო მასწავლებლად. მასთან სხვადასხვა დროს სტუმრად მისულან მისივე ძმები. ერთი მათგანი თედო იყო, რომელიც ამ სოფელში ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს აგროვებდა, მეორე კი ვაჟა გახლდათ, რომელსაც მშვენიერი ვახშამი გაუმართეს. ამ ვახშამზე იყო მეზობლად მცხოვრები ახალგაზრდა, ფრიად განათლებული მშვენიერი ქალი ნინო ფურცელაზე. ქალს მოსწონებია ვაჟა და გულში ჩავარდნია მისი სიყვარული. ვაჟამ გაიგო ეს და უთხრა: „შენ ფშავში ვერ გასძლებ, მე კი ბარშიო“.

ვაჟას ყოფნამ ხსენებულ სოფელში, სასკოლო სახელმძღვანელოებთან ერთად, ვფიქრობ, განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა და პოეტის მრავალ ლექსთაგან თუნდაც მცირედი ახლებურად აამეტყველა ვეჯინელთა ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებაში.



ცნობილი ფაქტია, რომ ლიტერატურა და ხალხური სიტყვიერება ერთურთის გავლენას განიცდის. როგორც პოეტები და მწერლები იყენებენ ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს, ისე მოქმედები და მომღერლები მიმართავენ წერილობითი წყაროების გადამუშავებას.

ხალხურ სიტყვიერებაში არსებობს ვაჟას ლექსების ვარიანტები და შეინიშნება კვალი მისი პოეზიისა.

ჩვენს ხელთ არსებული ფოლკლორული მასალის პოეტის კრებულში შეტანილ ნაწარმოებებთან შედარება-შეჯერებამ საფუძველი მოგვცა უტყუარი დასკვნის გამოტანისა: ვაჟას ნაწარმოებები სოფელ ვეჯინის მოსახლეობაში ძირითადად იმ სახითაა გავრცელებული, როგორც თავად პოეტმა დაწერა, მაგრამ მოხდა გარკვეული ცვლილებებიც: ზოგიერთი ლექსი მოქმედის გემოვნების შესაფერისად გადასხვაფერებულია, ზოგიც – შეკვეცილია ან გავრცობილი. ჩვენ შევეცდებით ზოგიერთი ამგვარი შემთხვევის გამომხეურებას.

ცნობილია, რომ „ტირილისად თუ მღერისად“ ვაჟას თავად ცხოვრებამ მისცა უღევი მასალა. პოეტი, როგორც თავად აღნიშნავდა, თავის სულიერ ქურაში ატარებდა და ადნობდა ყველაფერს, რაც ცხოვრებაში ხდებოდა და მისგან გამომდინარეობდა. ამ მასალას მკითხველები ეცნობიან და მხედველობიდან არც დღეს რჩებათ თანამედროვეობის საჭირბოროტო საკითხები, საკითხები, რომლებიც საშინელ ტკივილად ქცეულან ვაჟას დროისა და თანამედროვე ქართველთა ცხოვრებაში. ამის ნათელსაყოფად მინდა გავიხსენო ვაჟას ცნობილი ლექსის „წიწილას“ ერთ-ერთი ვარიანტი, რომელსაც ეტყობა შინაარსობრივი გათანადროულება. ეს ვარიანტი ვაჟას ცნობილი სიტყვებით იწყება:

„ქორმა წიწილა წაილო,
იძახდა წიავ-წიავსა...“

მაგრამ შემდეგ, რეალური ცხოვრებიდან გამომდინარე, ხალხურში მარადიული თემა იკვეთება:

„წიწილას კარგად ესმოდა,
თუ რად მიჰქონდა ტიალსა...“

არ შეიძლება ამ სტრიქონებმა არ გაგახსენოს აკაკის სიტყვები: „საქართველო კრუხი იყო სიცოცხლე გამწარებული და სხვა მისი კუთხეები – წიწილები!... მტრები ქორებივით ესეოდნენ...“

ლექსის ხალხური ვარიანტი ასე გრძელდება:

„ისმოდა კრუხის კრიახი,
ვერ იბრუნებდა შვილსაო,
მშველელს ეძებდა ბედშავი...“



ფრაზები: „ვერ იბრუნებდა შვილსაო“, „მშველელს ეძებდა ბედ-
შავი...“ „მაგრამ ვერავინ შველოდა“ - მეტყველებს იმაზე, რომ
მოქმელი ვაჟას ნააზრევს შესანიშნავად უსადაგებს თანამედროვე ცხო-
ვრების ვითარებას, მასში ღრმა და მიფარულ აზრს დებს, ფაქ-
ტობრივად, ახალი აზრით გაშინაარსებულს გვთავაზობს. ამიტომაცაა
იგი საინტერესო, როგორც ვაჟას პოეზიის მოტივებით ნასაზრდოები.

ამ ლექსის რამდენიმე ვარიანტი არსებობს. ვაჟასთან თუ კრუხი
მწარედ ქვითინებდა (ეს უღონო ქვითინია), ერთი ვარიანტით მოქმელი
კრუხს უფრო აქტიური პოზიციიდან გვიჩვენებს და ამბობს:

„კრუხი გამწარდა, გაცეცხლდა...“

ეს მწარე, მაგრამ უღონო ქვითინი აღარაა! „გამწარდა, გაცეცხ-
ლდა...“ შინაარსობრივად უფრო მეტ დატვირთვას იტევს. ამავე
ვარიანტში ისიც ჩანს, რომ ქორი „მიფრინავს უღარდელადა“...

აქ ქორის მტაცებლური ბუნება და მისი სიმშვიდე-უღარდელობა
იკვეთება.

ამავე ლექსის მესამე ვარიანტი კი ასე იწყება:

„მელამ წიწილა წაიღო...“

სულ ერთია, ვინ იქნება წიწილის მტერი, ქორი თუ მელა, ორივე
მტაცებლური ბუნებით გამოირჩევა. ლექსის ალეგორიული ხასიათი
ნათელია. ქვეტექსტი ისაა, რომ საქართველოს გარშემო ბევრი
„მტაცებელი“ ეხვია და ახვევია კვლავაც.

„ქორმა წიწილა წაიღო...“

იმეორებენ აფხაზეთის მკვიდრნი, დღესდღეობით სოფელ ვეჯინში
თავშეფარებულნი: აბშილავები, ალექსანდრიები, წიფიანები... ეძებენ
ვაჟას ლექსების ვარიანტებს ჩვენს სოფელში ლტოლვილის სტატუსით
მყოფი მოსწავლეები, რომლებსაც მოჭრილ მარჯვენასავით სტკივათ
თავიანთი სამკვიდრო. შეუძლებელია, მათ პირდაპირი გაგებით იფიქ-
რონ ქორსა და წიწილაზე და თვალწინ არ წარმოუდგეთ თავიანთი
უტურფესი აფხაზეთი. მიუხედავად ამისა, ამ ლექსს კახელთა შორის
უფრო ბევრი ჰყავს გარდამქმნელ-გადამკეთებელი, ვიდრე აფხაზეთის
მკვიდრთა შორის. ამას, ალბათ, ფშავისა და კახეთის მკვიდრთა
ხასიათების მსგავსება-სიახლოვე განაპირობებს, თორემ ტკივილი, რაც
ამ ლექსით გამოიხატა, ერთიანი საქართველოს მოურჩენელი ტკივილია
დღესდღეობითაც, მითუმეტეს, აფხაზეთის მკვიდრთათვის.

ქართველი კაცის მეხსიერებაში მრავალ ნაწარმოებთა შორის
განსაკუთრებით გამორჩეული და მტკერწაუყრელია ვაჟას „არწივი“. ეს
ლექსი მებრძოლი შინაარსით, პოეტური კულტურით ვაჟას ეპოქის
მთელი ქართული პოეზიის შედეგად არის მიჩნეული. ყველამ იცის ეს

ლექსი, მაგრამ საკუთარი ფანტაზია არ ასვენებს ავტორ-მთქმელს და ამბობს:

„ფრინველთა მეფე – არწივი
ყვავ-ყორნებს ეომებოდა,
უნდოდა საწყალს ადგომა,
მაგრამ ვერასა ხდებოდა.
შემოხვეოდნენ ყორნები,
კორტნიდნენ, წეწდნენ, გლეჯავდნენ...“

ლექსის ალეგორიულობაზე საუბარს არ შევუდგებით, სამეცნიერო ლიტერატურაში იგი არაერთგზის ყოფილა განხილვის საგანი. აღვნიშნავთ, რომ ამ ლექსის ხალხური ვარიანტი შეპირობებულია არსებული ყოფითაც – დღევანდელით. ქვეყანას უნდა ფეხზე წამოდგომა, მაგრამ, მთქმელის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, „ვერასა ხდება“, წეწენ ერთიანი საქართველოს სხეულს.

ლექსის სხვა ვარიანტი გვამცნობს:

„რადგან ყოველ დროს ებრძოდნენ,
ტანს სისხლი არა შრებოდა,
ნაბრძოლ-ნაჩეხი არწივი
სიკვდილსა არ ნებდებოდა“.

აქ აშკარად ვხედავთ ისტორიის ქარიშხლის ქროლვას. ძალზე მრავლისმთქმელია ფრაზა: „სიკვდილსა არ ნებდებოდა!“ „სიკვდილის არდანებება“ გასაგებია ყველა ჩვენგანისათვის. ეს დიდი გმირობაა! თვალწინ გვეშლება ცხოვრება მრავალი თაობისა, არა მხოლოდ შორეული წინაპრებისა, არამედ – ვაჟასი და ჩვენი თანამედროვეებისაც. მთქმელი იცნობს ცხოვრების ვითარებას, ერკვევა საქართველოს პრობლემებში: ქვეყანას, სახელმწიფოს არ უნდა სიკვდილი! ბვესმის ეს, მაგრამ გუდაუთელ, ლტოლვილის სტატუსით პანსიონატ „კახეთში“ თავშეფარებულ მამუკა კაჭარავაზე უკეთ დღეს ვეჯინელი როგორ იტყვის: „არწივი ჩვენსა მტრებს ეომებოდა“...

როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, ვაჟას „არწივი“ ჩვენმა თანამედროვეებმა ცოტა სხვაგვარად თქვეს: მიმართეს წერილობით წყაროს და თანამედროვეობის კვალიც აშკარად აღბეჭდეს.

ჩვენი ისტორიული ყოფიდან გამომდინარე, თაობიდან თაობაში გადადიოდა იდეალი კარგი ვაჟაკისა. ჯერ კიდევ თვით ვაჟამდე ქართველ ხალხში იყო ასეთი წარმოდგენა:

„კაი ყმა, მგელი, არწივი,
არც ერთ არ გაიწურთნება...“

ამიტომაც ეტრფიან დღესაც ძლიერს, ქედუხრელს, რაინდული სულის ადამიანებს. ვაჟას სევდის წყარო – ახალ დროში რაინდული



იდეალების გაცვლა ვაჭრულზე, ვაჟკაცობის დახურდავება
ზნეობისა – სარგებელზე, ჩვენი თანამედროვე ცოვრების სევდის წყაროცაა.

ღრმა ეროვნულ სევდაზე ამოიზარდა ვაჟას „ჩივილი ხმლისა“.

შვიდასი წელი გასულა, რაც
„არ ვულესივარ ქართველსა
დალილინობით ჩუმიტა“, – ჩივის გორდა.

დღეს, მართალია, უკვე წავიდა ხმალზე ლექსების გამოთქმის
დრო, მაგრამ როცა ვაჟას ლექსების ვარიანტებით დავინტერესდი,
მეზობლის ქალს, ლექსების მოყვარულს, ვკითხე: „ჩივილი ხმლისა“ ან
„ხმალი“, ამდაგვარი ლექსი თუ იცი-მეთქი. მითხრა, როგორ არაო და
ლექსიც მოაყოლა, მაგრამ არავითარი მასში აღარაა ჩივილი, თუმცა,
ვაჟას ცნობილი ლექსიდან პოეტური ნატეხია ჩავარდნილი. მართალია,
„დაჟანგებულა ეს ხმალი“, მაგრამ მთქმელი დიდი რწმენით გაჯერებულ
სტრიქონებს წარმოთქვამს:

„მე მგონი, აღარც დაგვჭირდეს,
მჯერა, რომ გვიხსნის უფალი...
მჯერა, რომ ჩვენი სამშობლო
გახდება თავისუფალი“.

თუმცა მთქმელს სურს არ გადააგდონ მამა-პაპათა ნაქონი ხმალი,
რადგან იგი კიდევ შეიძლება გახდეს გამოსადეგი, საჭირო:

„ისევ კედელზე ეკიდე
ოთახის მოსართავადა
და თუ დაგჭირდა, ძმობილო,
ჩვენვე მოგძებნით თავადა“.

მართალია, ეს ლექსი უზადო პოეტური ხელოვნების ნიმუშად ვერ
ჩაითვლება, მაგრამ მასში, თუ დავაკვირდებით, ერის ისტორიაც იკითხება
და მომავლის რწმენაც. ვაჟას ლექსით ნასაზრდოებ ახალ პოეტურ ნიმუშში
მაინც უთუოდ იგრძნობა ქართული სული და ქართული ხასიათი.

ერთი ავტორ-მთქმელისაგან ჩავიწერე უსათაურო ლექსი, რომლის
ერთმა სტროფმა ვაჟას ცნობილი ლექსის ასოციაცია გამოიწვია ჩემში.

„ფრთაშეჭრილ ჩიტს დავემსგავსე,
თითქოს სულეთში წაველო,
რა გინდათ, შვილს რატომ მართმევთ,
დედა ვარ, შემბრალებთო...“
გული დამიდნო სევდამა,
არ მავიწყდება სიზმარშიც
რა საშინელი ყოფილა
სოფლის ბორბალის ტრიალი“.



აღბათ, გაგახსენდათ „მერცხლის სიმღერა“.

ყველაფერს თავისი ისტორია აქვს. ამ ლექსის შექმნასაც. წუთისოფლის უკუღმართობამ ბევრი თვალმერცხალა გოგოს სიხარულიც წაიღო. ამ ლექსის მთქმელს დღესაც არ ავიწყდება იმ გოგონას სახე, რომლის გაჩენილ შვილსაც თვითონ ზრდის. ეს ლექსი გულმა უკარნახა და ბავშვის დედისადმი თანაგრძნობამ გამოათქმევინა, მე კი ვაჟას ლექსიდან უნებურად გამახსენა:

„რა გინდა, რას მეპარები,
დედა ვარ, შემბრალო!“

ვაჟას ლექსის ასოციაციამ მოახვედრა ეს ლირიკული აღსარება ამ რვეულის ფურცლებზე.

ასეთია წუთისოფელი!

„სოფლის უკუღმა ტრიალის“ დავიწყების სურვილია გამოხატული ვაჟას ცნობილ ლექსში „ქეიფი“, რომლის ერთ-ერთი ვარიანტი სწორედ ქეიფის დროს მოვისმინე, მეორე დღს კი ჩავიწერე კიდევ ხალხური ვარიანტიც ასე იწყება: „დამისხი, დამალევი...“

შევადარე ვაჟას ნაწარმოებს და დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ორივე ლექსში სოციალურ-პატრიოტული განწყობილებანი და ადამიანური ცხოვრების წადილია გამოხატული.

ხალხური ვარიანტი თავისებური შეხმიანებაა ვაჟას ლექსთან, ოღონდ მასში ხაზგასმით ფიქსირდება „სამშობლოს ვარამი“ და „ტანჯული ხალხის წრიალი“. მთქმელი გულმოკლული ამბობს:

„ვაი, რომ საქმეს არ შველის
დალოცვილ ვაზის ნაჟური...“
ვხედავთ „კაი ყმის“ სახეს:
„წამოვიფარო ნაბადი,
შევკაზმო ჩემი რაშია,
ვფიცავარ ჩემ ქართველობას,
არ დავიშურო თავია“.

თავისუფალი, მიწიერი ცხოვრებისაკენ ისწრაფიან შესადარებელ ნაწარმოებთა გმირები. მათ სახეში ჩანს სიმტკიცე, ამტანობა და ადამიანის გაუტეხელი ბუნება. ფაქტობრივად, ეს ხალხური ლექსი გარდათქმაა ვაჟას ცნობილი „ქეიფისა“.

ხელოვნების ყოველი ქმნილება, ყოველი ლექსი ზომ, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, ხალხში მოპოვებული პოპულარობით იზომება. სწორედ ამან განაპირობა, რომ კომპოზიტორის ჩარევით ვაჟას „ქეიფი“ საყოველთაოდ ცნობილ საყვარელ სიმღერად იქცა.

ხალხმა აიტაცა, გულთან მიიტანა. ვინ იცის, რამდენი ვრიანტი შეიქმნა მისი. ერთ-ერთ მათგანზე ვისაუბრეთ კიდევ.

დიდია ძალა ვაჟას ლექსებისა! ვის არ მოუსმენია სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივზე შექმნილი მისი სიმღერადქცეული მშვენიერი ლექსი „გამოღმით მე ვარ, გაღმით – შენ“. ხსენებულ ფრაზას ჩვენი თანამედროვე, ღირსებაშელახული, ნერვებადაწყვეტილი ინტელიგენტი ჩასჭიდებია, ვაჟას ცნობილ ლექსს „გამოღმით მე ვარ, გაღმით – შენ“, რომლისთვისაც სოციალური დატვირთვა მიუცია და სატრფოს სამყოფელის ნაცვლად ამა ქვეყნის ძლიერთა მხარეს იხედება იქიდან, სადაც „უიმედობა, ტკივილი... დამცირება და შიმშილი“ უცვლელი თანამგზავრი გამხდარა ხალხის დიდი ნაწილისათვის. ოდესღაც თავმომწონე, ახლა კი ბოლმამორეული ინტელიგენტი ამბობს:

„გამოღმით ჩვენ ვართ, გაღმით თქვენ,
დარდი მომაწვა მდინარედ,
ნეტავ, ოდესმე გადავალთ
ამ გაჭირვების მდინარეს?..“

ერთი ნატვრაც აქვს: „ნეტავ კი მობრუნდებოდეს აღმაშენებლის ხმალია...“ დიდი სათქმელი ითქვა: აისახა დღევანდელი სოციალური და პოლიტიკური ყოფა.

„გამოღმით ჩვენ ვართ, გაღმით – თქვენ“, – ამბობს ამ ლექსის ავტორ-მთქმელი და ვხვდებით, რომ ვაჟას მშვენიერმა ფრაზამ ახალი ჟღერადობა შეიძინა.

არც ის დავივიწყოთ, რომ ვაჟას მრავალ ნაწარმოებს ხალხური შემოქმედების წიაღიდან დაედო სათავე, თუმცა ფაქტია, რომ მისი პოეტური ქმნილებებიც გახდა წყარო ახალი ხალხური ნაწარმოებების შექმნისა.

ვის არ მოუსმენია სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივზე შექმნილი სიმღერადქცეული მშვენიერი ლექსი „ქალო, გნახე ფეხშიშველი“.

ვაჟა-ფშაველას ლექსიდან – „ქალო, გნახე ფეხშიშველი“ – ამოზრდილი, სიყვარულის თემაზე შექმნილი ერთ-ერთი ხალხური ნაწარმოები ამავე ფრაზით იწყება. მასში ხალასი, წრფელი, სიტყვა-უთქმელი სიყვარულისთვის დამახასიათებელი განცდებია წარმოდგენილი. ჩანს, ქართველ კაცს არ დაუკარგავს მაღალზნეობრივი სიყვარულის უნარი, არც ქალს დაუკარგავს მამაკაცისადმი რიდი და კრძალვა. ამისი დადასტურებაა ვაჟა-ფშაველას „ქალო, გნახე ფეხშიშველი“ და ერთი მშვენიერი, გულწრფელად ნათქვამი ლექსი, რომელშიც ვაჟას დასახელებული ლექსიდან მასში მხოლოდ ერთი



პოეტური სტრიქონი იპოვება: „ქალო, გნახე ფეხშიშველი“, -
ავტორ-მთქმელი და აგრძელებს:

„ლოქი შემოგედგა მხარზე,
უმალ სურვილი გამიჩნდა
მეამბორა ლამაზ ხალზე,
დაგმხობოდი ფეხშიშველას,
ჩით ჩამეცვა ტერფის თავზე,
ჩამიარე, შემომხედე,
ცეცხლი გენტო ღაწვის თავზე,
გამიფრინდი... მოგეწევი?
მეხ ღამეცა ბეჩავს თავზე!
არწივის ფრთას გამოვისხავ,
ჩოქვით მოვალ შენს კარ-ბანზე...“

ამრიგად, ვაჟა-ფშაველას პოეტური მემკვიდრეობა თავად გახდა ხალხური პოეზიის წყარო. ვაჟასეული აზრის, პოეტური ხატებისა და სახეების რემინისცენციები თვალნათლივ აირეკლა ქართულ ფოლკლორში. ლიტერატურისა და ფოლკლორის ამგვარი ურთიერთმიმართება უთუოდ იმსახურებს ყურადღებას და წარმოაჩენს პოეტური კულტურის მრავალმხრივობას.

ნურც მოეშალოს ქართველს პოეტური სული და ხედვა, გულიდან ლექსის ამოთქმისა და პოეზიის ნიმუშების შექმნის უნარი. ჩვენც გვქონოდეს ძალა, თავს მოვრეოდეთ და გაგვხსენებოდეს, რომ ჩვენზე უფრო დიდი ადამიანები, ცნობილი მეცნიერები, პოეტები და მწერლები ეწეოდნენ შემკრებლობით საქმიანობას, იცლიდნენ და ეძებდნენ ხალხში გავრცელებულ პოეტურ მარგალიტებს და ამ გზით მრავალი შესანიშნავი ლექსი და ქართული სიტყვა სიკვდილს გადაარჩინეს.

ხალხური სიტყვიერების ნიმუშების შეკრება-მოძიება გადაუდებელი და საშური საქმეა. სიკვდილს უნდა გადაურჩნენ, ალიონს უნდა შეხვდნენ ხალხში გაბნეული პოეტური მარგალიტები. ზოგ მათგანს, ვინ იცის, რომელი პოეტის სუნთქვის კვალი გამოჰყოლია! მათ მოძიება და აღმოჩენა სჭირდებათ.

„ეძიებდე და ჰპოვებდე...“ ჭეშმარიტებაა.

მეც ვეძიებდი და ვპოვე ვაჟას ლექსების ნაშუქი სოფელ ვეჯინში. ამაში დიდი წილი უნდა ედოს სწორედ ვაჟას ძმის მასწავლებლობას და თვით ვაჟას სტუმრობას ამ სოფელში.

არდავიწყება საოცარი პოეტისა და მისი პოეზიისა სწორედ მაღლიერი სტუმარმასპინძლობის უდიდესი გამოხატულებაა.

სარჩევი

ამირან არაბული - „მომცდარი ყანის“ მეშრომე და ჭირისუფალი.....	3
ნანა კოტეტიშვილი - ვახტანგ კოტეტიშვილი - ქართული ფოლკლორის მეცნიერული კვლევის ფუძემდებელი.....	6
ოთარ ონიანი - სამონადირეო ზედწოდებები და ჯიხვთა ნაწილიანობა სვანურ ზეპირსიტყვიერებაში.....	20
მზია ჩაჩავა - „ნოველის“ ვახტანგ კოტეტიშვილისეული განმარტება.....	29
რუსუდან ჩოლოყაშვილი - ზებუნებრივი ქომაგი არსებანი ჯადოსნურ ზღაპარში.....	33
გივი ახვლედიანი - ბალადა „შემომეყარა ყივჩაღის“ სასხორული ვარიანტი.....	38
ცაცა კოტეტიშვილი - იეზიდების ყოფა-ცხოვრება და რწმენა.....	48
ლია წერეთელი - „გიაგობ სიფრიადესა“.....	60
მერი ხუხუნაიშვილი-წიკლაური - ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის.....	67
ეთერ თათარაიძე - უწმინდურნი და ნაწილიანნი.....	76
არჩილ სპარსიაშვილი - „ფრანგული“.....	81
მანანა გაბური - გაბურთ ეშმა - მითოსი და რეალობა.....	87
დალილა ბედიანიძე - „ვეფხისტყაოსანი“ და ჯადოსნური ზღაპრები.....	95
ქეთევან სიხარულიძე - მიწის ღვთაებები კავკასიაში.....	101
ბელა მოსია - ხალხური სამართლებრივი ნორმები.....	110
მაყვალა კოჭლავაშვილი - ვარდის სიმბოლიკა ხალხურ პოეზიაში....	121
თამილა გოგოლაძე - ეპიტაფიის შესწავლისათვის.....	133
თამარ არაბული - „მიჯნურობა პირველი“ და სწორფრობა.....	141
ირმა ყველაშვილი - ფოლკლორი რეზო ინანიშვილის მოთხრობებში.....	147
ელისაბედ ზარდიაშვილი - აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება.....	151
ლელა მახაური - ჩეჩნური ხმით ნატირალი.....	157
ეთერ ინწკირველი - სოლომონის ციკლის ზღაპრები.....	166
ლალი თიბილაშვილი - შიო არაგვისპირელი - ხალხური შელოცვების შემკრები.....	172
ლედი გაბიტაშვილი - ვაჟას ლექსების ნაშუქი.....	181

26

03/1295

