მიხეილ ჩიქოვანი

ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1971

8ГФ+8И (Греч)
398.2 (47.922+38)
ჩ 693

წიგნი ორი უძველესი ხალხის — ბერძნებისა და ქართველების ადრინდელ კულტურას — მითოლოგიასა და ფოლკლორს ეძღვნება.

ავტორი მიზნად ისახავს მონახოს საერთო წარმოდგენები და სიუჟეტები, რაც თავს იჩენს, ერთი მხრივ, ანტიკურ მხატვრულ ლიტერატურაში, მეორე მხრივ კი ქართულ ხალხურ პოეტურ შემოქმედებაში. ამასთან ისტორიულ-შედარებითი თვალსაზრისითაა განხილული ლოკალური ხასიათის მითები, ლეგენდები და გადმოცემები ცალკეულ ღვთაებათა შესახებ, ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლა, მითოლოგიის მნიშვნელობა კულტურის განვითარებაში, მითოლოგიური ძიებანი ძველ საქართველოში, „ქართული თეოგონიის“ არსებობის საკითხები და სხვა.

ნაშრომი განკუთვნილია დამხმარე სახელმძღვანელოდ ფილოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის. იგი დიდ დახმარებას გაუწევს შედარებითი მითოლოგიისა და ფოლკლორისტიკის პრობლემით დაინტერესებულ მკითხველებსაც.

7-2-2

წინასიტყვაობა

ძველ ქართულ ლიტერატურაში სხვადასხვა ხასიათის მითოლოგიური ცნობებია შემონახული. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენი წინაპრები ადრიდანვე იყვნენ დაინტერესებული როგორც საკუთარი ეროვნული საუნჯით, ისე მეზობელი ხალხების, კერძოდ ბერძნების, მითოლოგიით; სწავლობდნენ სულიერი კულტურის ძეგლებს და მათთვის საყურადღებო მოვლენებს წერილობითაც აღბეჭდავდნენ. ამგვარი ინტერესი საუკუნეების მანძილზე არ შეწყვეტილა. მიუხედავად ამისა, ანტიკური მითოლოგიური სისტემის განხილვა და მისი ქართულთან შედარება დამოუკიდებელი სახით არავის მოუცია. წინამდებარე ნაშრომში დამუშავებულია ზევსის დაბადების, პრომეთეს, კირკეს, დემეტრეს, ოდისევსისა და პენელოპეს, ბალავარისა და იოდასაფის, ამირანისა და ვეშაპთმებრძოლი გიორგის სიუჟეტების, აგრეთვე სხვა ქართულ-კელტურ-ირანული ეპიკური პარალელები ლიტერატურასა და ფოლკლორში. უყურადღებოდ არაა დატოვებული უკვდავების მაძიებელი გმირის თავგადასავალი ძველი კლასიკური ეპოსის კვალობაზე. შესაძლებლობის ფარგლებში ნაჩვენებია ქართული ფოლკლორული ტრადიციის შეჭრის მაგალითები სხვა ეროვნულ გარემოში. დოკუმენტურად დადგენილია ზოგი აქამდე უცნობი შეხვედრა. დაწვრილებითაა გაანალიზებული ქართულ წყაროებში დაცული ცნობები ეროვნული მითოლოგიის გვერდაუვლელ საკითხებზე. საერთო მოვლენებთან ერთად ნაშრომში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს ქრისტიანობამდელი მითოლოგიური სისტემის გადმოცემას და მის მხატვრულ ასახვას ხალხურ პოეზიაში. ამავე დროს ფართოდ არის წარმოდგენილი ბიზანტიური პერიოდის მოღვაწის მაქსიმე აღმსარებლის სახე VII—VIII სს. ქართულ ლეგენდებში. ამით ახალი შუქი ეფინება მაქსიმე აღმსარებელ-კონფესორის საქართველოსთან კავშირს, მის თაკვერ-ლეჩხუმში ტყვეობის ისტორიას და ლოკალურ ნიადაგზე წარმოქმნილ კულტს.

თუ თვალს გადავავლებთ უკანასკნელ ხანებში გამოცემულ ლიტერატურას, დავინახავთ, რომ თვალსაჩინოდ გაიზარდა მითოლოგიური ხასიათის გამოკვლევათა რიცხვი. ფოლკლორისტები და ეთნოგრაფები უფრო და უფრო მეტ მონაწილეობას იღებენ ამგვარ ძიებებში. შედეგებიც აშკარად ხელშესახებია. ამის უპირველესი მიზეზი ისაა, რომ შედარებითი ეთნოლოგია, ხალხების ყოფაში ჯერჯერობით დაცული ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა კიდევ იძლევა საშუალებას დაისვას და გადაწყდეს აქამდე სადავოდ ქცეული მეცნიერული პრობლემები.

ჩვენ არ ეკმაყოფილდებით მხოლოდ ანტიკურობის ძიებით. მას გვერდში

ვუყენებთ ეროვნულ-ქართულ მასალასა და პრობლემატიკას, რაც მეტ საბუთს გვაძლევს რეალურად წარმოვადგინოთ მითოლოგიისა და ფოლკლორის განვითარების საფეხურები, მათი ურთიერთობა და მნიშვნელობა ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში.

ჩვენი ცდა ნავარაუდევია თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის განყოფილების სტუდენტთა დამხმარე სახელმძღვანელოდ. ვფიქრობთ, ამავე დროს, იგი გარკვეულ სამსახურს გაუწევს ძველი ხალხების კულტურული ურთიერთობებით დაინტერესებულ მკითხველებს. ავტორი გრძნობს, რომ ყველა აღძრული საკითხი სრული სახით არაა გაშლილი. პირველი ცდა სამუშაო წიგნის შექმნას ისახავდა მიზნად, რომლის საფუძველზე მომავალში შესაძლებელი იქნება ქართულ-ბერძნული შედარებითი მითოლოგიის კურსის საბოლოო ჩამოყალიბება. თუ ამ გზაზე ეს ნაშრომი მცირე სარგებლობას მაინც მოიტანს, მისი ავტორი თავის ნაბიჯს გამართლებულად ჩათვლის.

ქართულ-ბერძნული მითოლოგიური ძიებანი

(ზევსის დაბადება)

ქართულ მითოლოგიას დიდი ხნის წარსული აქვს, თუმცა მისი წერილობით წყაროებში ასახვა გვიან დაიწყო. ყოველ შემთხვევაში, ასე ჩანს იმ ორიგინალური წყაროების მიხედვით, რომლებიც ჩვენს მწერლობაშია დაცული და, სამწუხაროდ, მონოგრაფიულად პრობლემის თვალსაზრისით არაა შესწავლილი. სხვა ერებს, რომელთაც კი ძველი წერილობითი ცნობები მოეპოვებათ თავიანთი მითოლოგიის შესახებ, უკვე ქარგა ხანია უზრუნველიათ ასეთი საბუთების გამომჟღავნებისა და დაწვრილებითი განხილვისათვის. ბერძნული მითოლოგია მსოფლიოში ამ მხრივ ბედნიერ გამონაკლისს არ წარმოადგენს.

მოღწეულია უმდიდრესი მხატვრული და ისტორიული მასალა, რომელშიც ანტიკური მითები და მისი პერსონაჟები მრავალფეროვნად არიან ასახული. ამ განუმეორებელი საუნჯის გამო ასევე მდიდარი და მეცნიერულად დამდგინებელი ლიტერატურა არსებობს, განსაკუთრებით ახალ ევროპულ ენებზე. მითოლოგიური ძიებების დროს ანტიკური მითოლოგია და მითოგრაფია ერთგვარ ნიმუშს წარმოადგენს. ამჟამად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს გამოყოფით ანტიკური მითოლოგიის კვლევა; ამოსავალი თვალსაზრისი ყოველთვის ქართული ეროვნული მასალის გამომზეურებას ემსახურება და მხოლოდ შეპირისპირების გამო მივმართავთ ბერძნულ მითოლოგიას, რომ, ერთი მხრივ, გაგვიადვილდეს ადგილობრივ მითთა შემოქმედებითი პროცესის შეცნობა, მეორე მხრივ კი, ორივე მითოლოგიაში ვიპოვოთ საერთო მოვლენები გმირთა ორეულებისა და სიუჟეტების სახით.

მითი წარმართობის დროის ხალხური მოთხრობაა, რომლის უმთავრეს გმირებს ღვთაებანი და ღვთიური წარმოშობის არსებანი წარმოადგენენ. ასეთი ნაწარმოებები აგრეთვე გვიამბობენ ქვეყნის წარმოქმნაზე, ზღვებისა და მდინარეების გაჩენაზე, ადამიანის შექმნაზე, ცისა და ქვეყნის პაექრობაზე, მცენარეებისა და ცხოველების გაჩენაზე და სხვ. თითოეული პრობლემის გამო კაცობრიობამ წარმოდგენები მეტად შორეულ ხანაში შეიმუშავა. ამიტომ მითების წარმოშობა ძალიან ადრეულ პერიოდს ეკუთვნის, რომელიც უფრო ხშირად ისტორიული ხანის მიღმა დგას.

ქართული მითოლოგიის განვითარებაში ორ უმთავრეს პერიოდს ვარჩევთ: პოლითეისტურსა და მონოთეისტურს. ისინი ერთმანეთის თანმიმდევრობით ჩნდებიან. პოლითეისტური მითოლოგია თავისი წინადარგობრივი და დარგობრივი

საფეხურებით ადგილს უთმობს მონოთეისტურს. როგორც რელიგიისა და აზროვნების ისტორიიდან ირკვევა, ერთი უძლიერესი ღვთაების არსებობაზე რწმენის შემუშავებას წინ უსწრებდა რწმენა მრავალი ღვთაების არსებობის შესახებ. თვითონ მრავალღმერთიანობაც განვითარების რთულ გზას აჩვენებს. ათასეული და ასეული გამგებლის, მფარველის, მწყემსის, ბატონის, სულის, ადგილისდედის აღიარებიდან თანდათან მსხვილ ღვთაებათა შექმნაზე გადადის კაცობრიობა იმისდა მიხედვით, თუ რა ტემპით მიმდინარეობს საზოგადოებრივი და სამეურნეო ცხოვრების კონსოლიდაცია, ტექნიკის განვითარება, შრომის ერთ განსაზღვრულ სისტემაში მოქცევა. წვრილ საოჯახო, საგვარეულო და სათემო მფარველთა სამყარო თანდათან მცირდება, უზენაესთა რიცხვი იკვეცება და ერთ საერთო მნიშვნელს უახლოვდება. წარმოდგენათა უნიფიკაციის ეს პროცესი ეკონომიური და პოლიტიკური ცხოვრების უნიფიკაციის პარალელურია. ამიტომ როგორც პოლითეისტური, ისე მონოთეისტური მითოლოგია ადამიანთა რეალური ისტორიის ამსახველი ჩანს, მაგრამ არა პირდაპირი, არამედ შუალობითი გზით. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ის შეფასება, რომელსაც მარქსი აძლევს რელიგიურ აზროვნებას, ღვთაებათა ათასწლეულ პანთეონს: „რელიგია არის ამ ქვეყნის ზოგადი თეორია, მისი ენციკლოპედიური კომპენდიუმი, მისი ლოგიკა პოპულარულ ფორმაში, მისი სპირიტუალისტური point d'honneur, მისი ენთუზიაზმი, მისი მორალური სანქცია, მისი საზეიმო ალსარება, მისი საყოველთაო საფუძველი დამშვიდებისა და თავისმართლებისათვის“[1]. მსგავსი სურათი შეიძლება წარმოვიდგინოთ მითოლოგიის სფეროშიც. პოლითეისტური მითოლოგია წინ უსწრებს და ამზადებს მონოთეისტურ მითოლოგიას, ანუ უკეთ, მონოთეისტურ რელიგიას. ამიტომაც მომდევნო საფეხური არა მარტო უარყოფას შეიცავს ადრინდელისას (ვთქვათ, წარმართობა და ქრისტიანობა საქართველოში, ზეჭვის კულტები საბერძნეთის სხვადასხვა კუთხეში), არამედ გარკვეულ ნაწილში მის შემონახვასაც, ახალ სამოსელში გადმოცემას, ამაღლებას.

ყველა ქვეყნის მითები, მათ შორის ბერძნულ-ანტიკური, ძირითადად გენეზისის თვალსაზრისით ორ წყაროს ემყარება: ბუნებასა და საზოგადოებას. ბუნებრივი მოვლენები მითოლოგიის უძველესი საფუძველია. პირველყოფილი ადამიანი ბუნების პირმშოა და მის უშუალო მორჩილებაში იმყოფება. ამის გამო წარმოსახვის პირველი ობიექტიც გარემო სტიქიური მოვლენაა, კოსმიურთან ერთად. მზე და მთვარე, ვარსკვლავები; ქარი და წვიმა, ელვა და ღრუბელი — ანცვიფრებს ადამიანს ანდა შიშის გრძნობას იწვევს. ამ ნიადაგზე ჩნდება წარმოდგენები თითოეულის სულიერობის შესახებ. დროთა განმავლობაში ეს წარმოდგენები მხატვრულ სახეს იღებს, ზეპირსიტყვიერების მთავარ თემად იქცევა და პოეტურ ფორმაში ყალიბდება. საქართველოში ამგვარი პროცესის შედეგია ლექსები „მზე და მთვარე“, „მზე დედაა ჩემი“ და მრავალი სხვა.

საზოგადოებრივი განვითარების კვალობაზე მითოლოგიაც ცვლილებას განიცდის. ადრინდელ პოპულარულ მითებში ახალი სოციალური მოტივები იჩენს თავს და სიუჟეტთა გართულებას იწვევს. ამ დროიდან ბუნებრივ ძალებს გვერდში უდგება სოციალური ძალები და ინსტიტუტები თავისი იერარქიულობით

[1] კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, თხზ., I, გვ. 414 (მეორე რუს. გამოცემა).

(ღმერთი, მეფე, მბრძანებელი, მორჩილი, ბოროტი, კეთილი). დღემდე მოღწეულ მითებში ორივე კომპონენტის აღმოჩენა შეიძლება. რადგან ანტიკური მითოლოგია გვაინტერესებს, სათანადო მაგალითებიც მისგან უნდა ავიღოთ.

ბერძნული მითოლოგიის ცენტრალურ ფიგურას, უძლიერეს ღვთაებას ზევსი წარმოადგენს. ზევსი ოლიმპოს მბრძანებელია და იქ განისვენებს, დროდადრო კი ქვეყნის სხვა კუთხეებსაც ეწვევა. ბერძნულ წყაროებში ზევსი, და მისი რომაული სახესხვაობა იუპიტერი, გაიგივებულია ცის თაღთან, ცის კამარასთან, რაც ზევსის ბუნებრივ ძალებთან კავშირს ამჟღავნებს და სტიქიური მოვლენების ადამიანის ფანტაზიაში ასახვის ძლიერ შორეულ საფეხურზე მიუთითებს. აქედან მომდინარეობს ღვთაების ცნობილი ეპითეტებიც: „მეხთამტყორცნელი“, „ღრუბელთა უფალი“. ხელოვნებაში შესაბამისი ატრიბუტებიც გაუჩნდა ზევსს. იგი ელვის კლაკნილებით არის გამოხატული უძველეს ძეგლებზე, ცალ ხელში სამთითი ფიწალი უჭირავს ელვის გამოხატულებით, მეორეში—ჩაქუჩი.

ძველი ბერძნების გაგებით ზევსი ყველა სტიქიურ ძალას განაგებს, ცხადია, მათ შორის და უპირველესად — ელვასა და ქუხილს, როგორც განსაკუთრებულ საშიშ, თავზარდამცემ მოვლენებს.

ზევსზე მთლიანი წარმოდგენა, ვით უპირველეს და უძლიერეს ღვთაებაზე, ოლიმპოს მბრძანებელზე, ერთბაშად არ შექმნილა. ზევსის მთავარ ღვთაებამდე ამაღლებას წინ უსწრებდა ამავე ფუნქციებში სხვადასხვა ლოკალურ ღვთაებათა-გამგებელთა კულტების არსებობა საბერძნეთის ერთმანეთისაგან დაცილებულ რაიონებში. ასე ,მაგალითად ,ჰექა-ქუხილისა და ელვის ღვთაებად თებეში ამფიტრიონი ითვლებოდა, აგამემნონი კი არგოსში. როცა ბერძნული ტომების სწრაფი კონსოლიდაცია დაიწყო, როცა საერთო ბერძნული კულტურის შექმნის პროცესმა სძლია ცენტრიდან გამსრბოლ ძალებს და ზოგადბერძნულმა მითოლოგიამ დაიწყო გაბატონება ლოკალურ, ტომობრივ მითოლოგიაზე. მაშინ ზევსის სახეში ჰექა-ქუხილისა და ელვის ყველა მცირე ღვთაების ატრიბუტები გაერთიანდა; ჩამოყალიბდა საერთო წარმოდგენა ზევსის როგორც საყოველთაო ბერძნულ ღვთაებათა ღვთაებაზე, ოლიმპოს მბრძანებელ კრონიდზე, რომელმაც დაამარცხა საკუთარი მამა-ღვთაება კრონოსი და თვითონ გახდა მბრძანებელი უფალი. ზევსის სახეში ლოკალური კულტების შერწყმა ასახულია ეპითეტებით: ზევსი-ამფიარაე; ზევსი-ამფიტრიონი, ზევსი-აგამემნონი და ა. შ. ზევსის ნებას ძთელი ბუნება ემორჩილება. როცა ზევსი ეგიდას ძლიერად შეარხევს — ქარიშხალი და წვიმა ჩნდება, მისივე ბრძანებით დაჰკროლებს თანამგზავრი ქარი და იწყება მზიანი დღეები.

ასეთია ზევსი—ბუნების ძალთა განმასახიერებელი. ცის კამარასთან, ცის თაღთან გათანაბრება, სპეციალისტების აზრით, ამ ღვთაებისა და მისი რომაული ორეულის სახელწოდებაშიც ჩანს: იუპიტერი—Dies-piter—„ცის მამა“; ინდოევროპულ ენებში dyāúh, სანსკ. „ცის თაღი“ არის; dies ლათინურად „დღეს“ აღნიშნავს; Zio გერმანულ მითოლოგიაში ომიანობის ღვთაებაა, ვინც, ზევსის მსგავსად, ღრუბლიანი ცის ნიშნებით ხასიათდება.

თუ საბერძნეთიდან საქართველოში გადმოვინაცვლებთ, აღმოჩნდება, რომ აქაც ადგილი ჰქონდა ბუნების ძალების გაღვთაებრივებას, მათ ფანტასტიკურ წარმოსახვას. თუ ანტიკურ მითოლოგიაში ცა-ღრუბლებისა და ელვა-ქუხილის

მოქმედებას ზევსი განაგებს, ჩვენში იმავე მოვალეობას პირიმზე, „ცა-ღრუბლების საქმის გამგებელი“, ასრულებს. პირიმზე ყველაზე ნათლად ხევსურულ გადმოცემებშია შემონახული, ბარის რაიონების ილია-ელიას საპირისპიროდ. როგორც პირიმზემ, ისე ელიამ მხატვრულ სიტყვიერი ასახვა პოვა ძველ ფოლკლორში. პირველმა საკუთრივ მითების გარდა ამირანის ეპოსშიც იჩინა თავი, მეორე კი გარკვეული რწმენის საფუძველზე ქრისტესა და წმ. გიორგის კულტს დაუკავშირდა.

აქამდე ზევსის მითების უძველეს ფენაზე ვსაუბრობდით, სადაც იგი ბუნების ძალების პირდაპირი განსახიერებაა. მაგრამ სადაა ზევსის საზოგადოებრივი ატრიბუტები, ადამიანთა ცხოვრების გამომხატველი მოტივები? არც ამ მხარის ჩვენება არის ძნელი ანტიკური მითოლოგიის მონაცემებით.

პირველ ყოვლისა ზევსი ჩვეულებრივი ბავშვივით არის ნაშობი. მომავალი გმირი-ღვთაება. დიდის მოხერხებით გადაარჩინა შშობელმა დედამ თავისივე მამის — შვილებისმყლაპველი კრონოსისაგან. კრონოსს ტახტის დაკარგვისა ეშინოდა საშინლად. ამიტომ საკუთარ შვილებს დაბადებისთანავე სპობდა—ყლაპავდა. ეს ეპიზოდი—შვილებისმყლაპველი მამისა კავკასიურ ეპოსშიც არის ასახული და საქართველოში რაჭული და სვანური ვერსიების სახით არსებობს.

დედისაგან გადამალული ზევსი დავაკაცდა თუ არა, კრონოსი დაამხო, ტარტარში — ქვესკნელში ჩააგდო და თვითონ ოლიმპოს მბრძანებელი გახდა, გაიყო რა ქვეყნის მმართველობა ძმებთან ერთად—პოსეიდონთან და ჰადესთან. ვით კრონოსზე გამარჯვებული და პირველი კრონიდი, ზევსი უზენაესი ხდება ღვთაებათა შორის და მეფის, ქვეყნის გამგებლის კვალობაზე ხელისუფლის სათანადო ატრიბუტებითაც აღიჭურვება — ელვითა და კვერთხით. ელვა ხელისუფლების სიმბოლოა, ამქვეყნიური სამეფო კვერთხის მსგავსად. მაშასადამე, ოლიმპოს მეფე, უფალთაუფალი და მბრძანებელი ზევსი გამოთარგულია ადამიანთა ცხოვრების კვალობაზე, მის მსგავსად. ზევსი–მბრძანებელი — იგივე ქვეყნის თვითმპყრობელი ხელმწიფე-იმპერატორია.

ამაში მდგომარეობს მითოლოგიურ სახეთა ორმაგი ბუნება, მათი შერწყმულობა და ისტორიულობა.

ზევსის მაგალითი იმისათვის მოვიყვანეთ, რომ უფრო თვალსაჩინოდ გვეჩვენებინა ანტიკური მითოლოგიის განვითარების გზები. თავისთავად ეს პროცესი მარტო საბერძნეთისათვის როდია დამახასიათებელი. დაახლოებით იგივე გზა აქვს განვლილი, მეტ-ნაკლები სიმკვეთრითა და სიცხადით, სუმერულ–ბაბილონურ, ინდურ, ეგვიპტურ და ქართულ მითოლოგიებსაც. შედარებითი მითოლოგია ამის დამამტკიცებელ საბუთებს უხვად იძლევა[1].

ზემოთ გაკვრით აღვნიშნეთ, რომ ზევსის დაბადების ეპიზოდის მსგავსი სიუჟეტი ქართულ და კავკასიურ ფოლკლორშიც არის ცნობილი. ახლა ეს წინასწარ გამოთქმული მოსაზრება დაწვრილებით უნდა განვიხილოთ. სანამ

---

[1] А. Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, 1957; С. Радциг, Античная мифология, 1959; И. Тренчени-Вальдапфель, Мифология, 1959; Зелле, Die Töchter der Erinnerung, 1968; G. Jobes, Dictionary of Mythology, New York, 1962. Мифологический словарь, 1961.

ფოლკლორულ მონაცემებს მივმართავდეთ, ძველ მწერლობას გადავავლოთ თვალი. ბუნებრივად კითხვა ისმის: იცნობდა თუ არა ძველი ქართული მწერლობა ზევსის თავგადასავალს და თუ იცნობდა რა წყაროებით? კითხვაზე პასუხი დადებითია: ქართული მწერლობა მითოლოგიურ ზევსს კარგად იცნობდა როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი ძეგლების მეოხებით. ორიგინალურ თხზულებებში ზევსის თავგადასავალი, დაბადება და მამასთან მრისხანე ბრძოლა, არ არის ფართოდ გადმოცემული, უფრო ხშირად მითითებები და შეფასებანი გვხვდება. ზევსი ამაღლებული ღვთაებრივი სახეა, ყოვლისშემძლეა და მბრძანებელი. სიტყვაკაზმულ მწერლობაში ზევსს შედარებებისა და სიმბოლოების თვალსაზრისითაც მიმართავდნენ. ამ მხრივ საინტერესოა იოანე შავთელის „აბდულმესიანი", სადაც ვკითხულობთ:

გიძღვნა ქებანი; მწადს აქ ებანი,
დავითის დავით ვჰდე მუსიკობად.
მესმა ზ ე ვ ს უ რ ი: რა ვნახე, ვსურე,
რომ სიტყვა მეთხზნეს მეფისა ძნობად [1].

ნ. მარს „ზევსური" ზევსისებურის მნიშვნელობით ესმოდა, იგი მითიური, საკუთარი სახელიდან არის მიღებული. XII — XIII საუკუნის პოეტის „შავთელისათვის, — პოემის მეცნიერული გამომცემლის ი. ლოლაშვილის აზრით, — ეს ზევსი — მრისხანე, ძლიერი და მგრგვინავი ღმერთი, შთაგონების მიმნიჭებელია" [2]. რაკი რუსთაველის თანამედროვე მგოსანი ზევსს ყოველგვარი ეპითეტისა და განმარტების გარეშე იყენებს, ცხადია, ეს იმის მანიშნებელია, რომ შავთელის დროის საქართველოში ზევსის ისტორია იმდენად ცნობილი იყო, რომ ბერძნული მითოლოგიური სახელის გაგონება რაიმე დამატებით ცნობებს აღარ საჭიროებდა. ამგვარად ზევსი და ზევსის მითიური სახე XII საუკუნის საქართველოში პოპულარული იყო. პოპულარობას ბევრი გარემოება უწყობდა ხელს. პირველ ყოვლისა ის, რომ ისტორიულად ქართველობა შესანიშნავად იცნობდა ძველბერძნულ კულტურას და მასთან მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა. ორი უძველესი ერის ურთიერთდამოკიდებულება ანტიკური ხანიდან მოყოლებული მეტნაკლები სიცხადით იჩენს თავს მსოფლიო ისტორიულ არენაზე და ამიტომაც გასაკვირი არაა, თუ ქართულ მწერლობას ბერძნულ მითოლოგიურ სახეთა მთელი პლეადა აქვს ათვისებული ადგილობრივ მითიურ სახეთა თანაბრად.

მაგრამ ზევსი მაინც ზევსია; მითოლოგიურ პერსონაჟთა შორის იგი ყოველთვის პირველობს სამშობლოშიც და მის გარეთაც, მაშასადამე, საქართველოშიც. ზევსს, იგივე დიოსს, დიას, სხვადასხვა კონტექსტში ბევრჯერ მიმართავს XI—XII სს. გამოჩენილი მოღვაწე, ბერძნული ფილოსოფიის მსოფლიო მნიშვნელობის მკვლევარი იოანე პეტრიწი. „იოანე პეტრიწისა გ ა ნ მ ა რ ტ ე ბ ა ჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფოსისათჳს" მრავალჯერ ჩამოთვლის ოლიმპოს პანთეონის წევრებს: კრონოსს, ზევს-დიას, რეას, არესს, ათინას, აპოლონს, აფროდიტეს, ჰეფესტოს, ორფეევსს. პეტრიწს ეს ღვთაებრივი

[1] ი. შ ა ვ თ ე ლ ი, აბდულმესიანი, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, 1964, გვ. 117.
[2] იქვე, გვ. 157.

პერსონაჟები აინტერესებს არა ზღაპარსიტყვაობის ანუ მითოლოგიის თვალსაზრისით, არამედ ფილოსოფიური აზროვნების თვალთახედვით. თითოეულ მათგანში იგი უფრო მეტს ხედავს, ვიდრე ამას ჩვეულებრივ წარმოვიდგენთ სიუჟეტის განფენილობის კვალობაზე. კერძოდ, აქ ნაგულისხმევია ღვთაებრივ ძალთა მიზეზობრივი ბუნება, წარმომქმნელობა, სიმბოლომდე ამაღლებული განზოგადება. აი პეტრიწის მსჯელობის ერთი ნიმუში: „ხოლო კ რ ო ნ ო ს, რომელ არს სისავსე გონებისაჲ ანუ სიმაძღრე, რამეთუ ყოველი მაძღარი სავსე; და დ ი ა, რომელ არს ზევსს; „დია“ მიერსა ერქუმის, რამეთუ მის მიერ ყოველი. ხოლო ზევს დუღილსა და გარდმოსაქანსა ცხორებისასა. და კუალად რ ე ა დედასა მდედრთა ძალისასა. ესე სამნი გონიერსა ალმკულსა შორის გამოჩნდეს დასასრულსა ყოველთა გონებათა და გონიერთასა“...[1] წარმართული სახეები აქ დაცლილია კონკრეტულ სათავგადასავლო მომენტებიდან და გონივრულობისა და მიზეზობრიობის, ნამდვილი ყოფის ხატად არის მიჩნეული. ცხადია, ჩვენ არ შეგვიძლია გავყვეთ ფილოსოფოსის მსჯელობას, და კვლავ მითოლოგიურ გარემოს უნდა დავუბრუნდეთ, მაგრამ თავისთავად პეტრიწის მოწმობას საკითხის ისტორიისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ქართულ მწერლობაში ზევსის შესახები ცნობები ორი გზით შემოვიდა. პირველია უშუალოდ მითოლოგიური გადმოცემების — ანტიკურ ლიტერატურულ ძეგლებში შესული მითების გაცნობა (ჰომეროსი, ჰერიოდე, ესქილე, როდოსელი და სხვ.) და მეორე—თვითონ ბერძნულ მწერლობაში დამუშავებული განმარტება — კომენტარების ქართულ ენაზე გადმოღება. ძველი პოეტური წყაროების შეთვისება უფრო ადრინდელი ჩანს, რომლის კვალი თავს იჩენს პირველ ბერძენ მწერალთა ქართულ ენაზე ხსენებისთანავე (ჰომეროსი). უფრო მდიდრად შუა საუკუნეების მწერლობაში შემოსულია ის თხზულებანი, რომლებიც ან მითოლოგიურ კომენტარებს, ანდა საეკლესიო ძეგლებს წარმოადგენენ (ცხორება პანსოფი ალექსანდრიელისა და სხვ.). ამ შემთხვევაში ბიზანტიელ მოღვაწეთა კომენტარებს შევეხებით, რადგან მასში ზევსის ის თავგადასავალია მოთხრობილი, რომელიც სპეციალურად გვაინტერესებს ქართული და კავკასიური ფოლკლორის თვალსაზრისით.

ზევსის დაბადების ამბავი ქართულ ენაზე სრულად გადმოცემულია მხოლოდ „ელინთა ზღაპრობანში“, რომელიც XI საუკუნის მეორე ნახევრის გამოჩენილ სასულიერო მოძღვარს ეფრემ მცირეს უთარგმნია და გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტატორს, VI საუკუნის მოღვაწე ნონნეს ეკუთვნის. ეფრემ მცირის თარგმანი მოღწეულია XII საუკუნის ხელნაწერით, გამოცემულია პროფ. ი. აბულაძის მიერ (1941). ჩანს, „ელინთა ზღაპრობანი“ საკმაო პოპულარობით სარგებლობდა XI—XII სს-ში. მკვლევართაგან (კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, ს. ყაუხჩიშვილი, ი. აბულაძე) აღნიშნულია, რომ „ზღაპრობანი“ ცნობილი ყოფილა იოანე შავთელის, ჩახრუხაძის, „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის, დავით ალმაშენებლის ისტორიკოსის, ი. პეტრიწის და თვით შოთა რუს-

---

[1] ი. პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, 1937, გვ. 70.

თაველისათვის[1]. ამდენად, მითების საქართველოში გავრცელების ერთ მნიშვნელოვან წყაროს ეფრემ მცირისეული ნონნეს განმარტებების თარგმანი წარმოადგენს. ცხადია, ნონნეს მიზანს წარმართული ხანის ღვთაებების სახელთა გავრცელება არ შეადგენდა, მისი მიზანი მხოლოდ ის იყო, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში მოხსენებული დიდი ხნის დავიწყებულ პერსონაჟთა ბუნება გაერკვია და მათი ნამდვილი სახე მოეგონებია მკითხველებისათვის. ეს წმინდა ქრისტიანული თვალსაზრისით დაწერილი თხზულება წარმართულ მითოლოგიასაც თავისებურ სამსახურს უწევდა.

ახლა გავეცნოთ ზევსისა და კრონოსის, შვილისა და მამის ურთიერთობას „ელინთა ზღაპრობის“ დასახელებული ვერსიების მიხედვით.

„ზღაპრობანი კუალად იესუჱსნი“ დასაწყისშივე გვაუწყებს: „იტყჳან ღმრთისმეტყუელნი წარმართთანი, ვითარმედ კრონოს ქმარი იყო რეჱასი და რომელიცა შვის მისგან, მყის შთანთქის იგი, ვინაჱცა უშვილოდ ეგო რეას. ხოლო რაჟამს შვა დ ი ა, შეეშინა, ნუ უკუე შთანთქმით წარწყმდეს იგიცა. ამისთჳს ლოდი წარგრაგნილი მისცა, ვითარცა ჩჩჳლი, ხოლო მისგან შობილი იგი დია დამალა კრიტეს, რამეთუ გარე მოადგინნა მას კორივანტნი და კურიტნი, რომელი იგი იყვნეს ეშმაკნი, რაჱთა როკვიდენ როკვასა აღუურვილთასა, რომელ პირაჰიდ უწოდიან, რაჱთა საჭურველთა მათგან და როკვისა და ტყუელვათა იქმნებოდის ბგერაჱ დამფარველი ჴმისა ჩჩჳლისა მტირალისა რაჱთა ვერ აგრძნას კრონოს სადა ყოფაჱ მისი და შთანთქას იგიცა. ამისთჳს მოძღუარი მამად შვილის მოძულედ იტყჳს კრონოსს, ხოლო შვილად მტირალად დიოსს, რომელსა უწოდიან ზევს. აწ კრიტელთა მძლავრად იტყჳს, დაღათუ წარმართთა არა სთნავსო, ესე იგი არს, რამეთუ არა სთნავს ფილასოფოსთა მათთა, რაჱთამცა კაც გინა მსაჯულ უწოდდეს დიოსს, რომელსა იგინი ღმრთად იტყჳან, შობილად ღმერთთა კრონოჱს და რეჱასგან და ვითარცა ღმერთსა აჰსახურებენ ყოველთა მიმდგომთა მათთა, რომელი იგი მძლავრ არს და არა ღმერთ“ [2].

ცნობილია, ზევსის კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული ძველი საბერძნეთის სხვადასხვა მხარეში და ამისდა მიხედვით რამდენიმე ზევსს არჩევდნენ. ერთი მათგანი (არკადიის, კრეტის, დიქტეს, ლიკეს, იდეს მთებისა და სხვ.) კუნძულ კრეტის ზევსია. ტექსტში პირდაპირაა ნათქვამი: „შობილი იგი დია დამალა კრიტეს“-ო. კრიტეს დასახელება თავიდანვე გვაფიქრებინებს, რომ აქ საქმე უნდა გვქონდეს მითის იმ ვერსიასთან, რომელიც ზევსის კულტს კრეტას უკავშირებს. ამავე მითში მეორე სპეციფიკური მითითებაცაა მოცემული, რაც აგრეთვე კრეტულ ვერსიას უჭერს მხარს. ესაა კორივანტთა და კურიტთა დასახლება, რომელთაც საბა ეშმაკებად თვლის. უკანასკნელზე მითითება არ ჩანს ჰესიოდეს „თეოგონიაში“, სამაგიეროდ გვხვდება ლუკრეციუსის თხზულებაში (§ 633), აპოლოდორესთან, კალიმაქესთან, ყველაზე დაწვრილებით კი დიოდორე სიცილიელისა და სტრაბონის შრომებში[3]. ამგვარად, „ელინთა ზღაპრობანში“ წარმოდგენილი მითი კრეტის ლოკალური მითოლოგიის ნაწილია და მასვე ემყარება.

---

[1] ი. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ელინთა ზღაპრობანი, ენიმკის მოამბე, 1941 (ცალკე ამონაბეჭდი).

[2] იქვე, გვ. 13.

[3] А. Л о с е в, Античная мифология, стр. 249—57.

პროზაული თქმულებით გავრცელებული ზევსის დაბადების ამბავი პოეტურად გადაამუშავა VIII—VII სს. მოღვაწემ, მგოსანმა ჰესიოდემ „თეოგონიაში“. ჰესიოდეს თხზულება ზევსის მითის ერთ უძველეს ფიქსაციას გვაძლევს და ამის გამო მიზანშეწონილია მასაც გავეცნოთ, მით უმეტეს, პოემის მხოლოდ ნაწილობრივი თარგმანი არსებობს.

კრონოსი ნთქავდა თავის ნაშიერთ, როცა მუხლებზე
მას დაუსვამდნენ ახლადშობილს დედის საშოდან.
რადგან შიშობდა ურანოსის შთამომავალთგან
სხვას არ ერგოსო ღვთაებათა მეუფეობა.
გეა—მიწისგან, ვარსკვლავიან ურანოსისგან
იცოდა, ბოლოს მოუღებდა პირმშო თავისი,
რაც უნდა იმედი თვისი ძალის ჰქონოდა კრონოსს.
პირმშო ამ ქვეყნად როს ჩნდებოდა, წამსვე ყლაპავდა,
ამით რეას კი აუტანელ ტანჯვასა ჰგვრიდა.
მაგრამ როდესაც მოემზადა ზევსის საშობად,
უკვდავთა მამის გასაჩენად, მშობელს ეუბრა —
გეას დიადსა და ურანოსს ვარსკვლავიანსა, —
სთხოვა რჩევა, დაემალა ახლადშობილი,
რომ სანუკვარ ვაჟს შესძლებოდა შური ეძია
მეფე კრონოსზე, ახალშობილ ბავშვთა შთანმთქმელზე.
ურანოსმა და გეამ ჯერ ისმინეს მისი,
აუწყეს, თუ რა მოელოდა მეუფე კრონოსს
და რა ეწერა ახალშობილ ვაჟს სახელოვანს.
ლიკტოსმა რეა გააგზავნა კრეტის მხარეში.
როცა მოვიდა ჟამი უმცროს ვაჟის გაჩენის —
ზევსის შობისა, თვით დიადმა მიწამ იზრუნა
ვრცელ კრეტის მხარეს ზევს-მეუფის გამოსაზრდელად.
პირქუშ ღამეში გაემგზავრა დიქტეს მხარეში
ქალ-ღმერთი რეა, ხელთა ჰყავდა ახლადშობილი
და გადამალა მიუდგომელ გამოქვაბულში,
მრავალტყიანი ეგეოსის მხარეს, ტაფობში.
ქვა შეახვია სახვევებში და მისცა რეამ.
კრონოს—მეუფეს. მბრძანებელმა ძველი ღმერთების
ხელთ იგდო ლოდი შეხვეული და წამსვე შთანთქა,
აზრად არ ჰქონდა ბოროტ ღმერთსა, რომ მისი ვაჟი,
მთლად უვნებელი, მყუდროდ იყო შეფარებული
და მამის ძლევა მომავალში ბედად ეწერა —
მშობლის მაგივრად უკვდავთ ტახტზე გაბატონება [1].

„თეოგონიის“ „ზღაპრობანთან“ შედარება ადასტურებს, რომ როგორც გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ისე მისი კომენტატორის—ნონნეს უმთავრეს წყაროს ჰესიოდეს პოემა წარმოადგენს. ამ ორ თხზულებაში წარმოდგენილ ვერსიებს საერთო აქვთ სიუჟეტი, ოლიმპოს—მომავალი მბრძანებლის გადარჩენის პერიპეტიები, კრონოს — ღვთაების უმეცრებისა და წინდაუხედაობის მოტივები. ნონნეს კომენტარები იმგვარადაა შედგენილი, რომ მკითხველს უყოყმანოდ აამხედრებს კრონოსის წინააღმდეგ და არავითარ სიმპათიას არ ტოვებს ულმო-

[1] ელადის მუზა, რომან მამინოშვილის თარგმანი, 1963, გვ. 55—56.

ბელი მამის სასარგებლოდ. სხვათა შორის, შესაძლებელია იმავე კომენტარებს დამყარებოდა ესპანელი მხატვარი გოია, შემაძრწუნებელი სურათის „შვილების მყლაპავი სატურნის“ შექმნის დროს.

ზემოთ ჩვენ „ზღაპრობანი კუალად იესუჱსნის“ ვრცელი რედაქცია წარმოვადგინეთ და მას ჰესიოდეს პოემა ამოვუყენეთ გვერდში, ახლა კი იმავე ტექსტის მოკლე რედაქციას გადავხედოთ.

„პარვათათჳს დიოჱსთა. კრონოს ქმარი იყო რეჱასი, რომელსა რაოდენცა შვილი უშვის რეა, მას შთანთქის კრონოს. ხოლო რეა შვა რაჲ დიოს, შეეშინა კრონოჱსგან, ნუ უკუე შთანთქას იგიცა. ამისათჳს ლოდი შეხვეული მისცა ნაცვალად მისსა, რომელი იგი ნაცვალად ჩჩჳლისა შთანთქა კრონოს. ხოლო რეა ყოფასა მათსა კრიტეს გარე მოადგინნა ჩჩჳლსა მას თჳსსა კურიტნი და კორივანდნი, ესე იგი იყვნენ მემღერნი და მროკვალნი, რაჲთა ჴმითა თჳსითა დაფარონ ტირილი იგი ყმისაჲ. ნუ უკუ ესმეს კრონოს და შთანთქას იგი“[1].

მოკლე რედაქცია ვრცელისაგან შინაარსით არ განსხვავდება. მას უმთავრესად შეფასებითი მომენტები აკლია, რაც ასე წინა პლანზეა წამოწეული ვრცელ ტექსტში. ამგვარი შეფასებითი მომენტები შემდეგია: 1. „ამისთჳს მოძღუარი [გრიგოლ ღმრთისმეტყუელი] მამად, შვილის მოძულედ იტყჳს კრონოსს“. 2. „რამეთუ არა სთნავს ფილასოფოსთა მათთა“... 3. „რომელი იგი მძლავრ არს და არა ღმერთ.“ ამათ გარდა თუ ერთგვარ მრავალსიტყვაობასაც გამოვრიცხავთ, მაშინ ვრცელ და მოკლე რედაქციებს შორის განსხვავებაც აღარაფერი დარჩება.

გრიგოლ ღვთისმეტყველ-ნაზიაზნელს ეკუთვნის თხზულება „იულიანეს პირველისა განქიქება“, რომელშიც ადრევეა ხშირად გვხვდება მითოლოგიური პერსონაჟებისა და მოტივების ხსენება. ნონნეს ამ თხზულებისათვისაც შეუდგენია კომენტარი და მისი ქართული თარგმანი ჩვენამდეა მოღწეული.

„90. ზ ე ვ ს ისწავა რაჲ შვილთ-მჭამელობაჲ კრონოჱსი, განადგა მას და მიუღო მეფობაჲ მისი. რაჲთა [ვითარ] იგი კრონოს დაჰკუეთნა სარცხჳნელნი მამისანი, ეგრეთცა ზევს განკუეთოს მეფობაჲ მამისა თჳსისა კრონოჱსი. ხოლო ღვთისმეტყუელი „ტკბილ-ქვა“ ამისათჳს უწოდს დიას, რამეთუ ნაცვალად მისი ლოდი მისცა საჭმლად შვილთმჭამელსა კრონოსს დედამან დიოჱსმან. ხოლო მძლავრის-მკვლველ უწოდს, (რამეთუ) მის წილ მიცემულითა ლოდითა მოიკლა მძლავრი მამ...“[2].

შენიშვნებში ზევსის დაბადების მითი მოტივებადაა დაშლილი და ხან ზევსზე და ხან კიდევ კრონოსზე მსჯელობისას გამოიყენება.

ამგვარად, ეფრემ მცირისეულ თარგმანში ძველ ბერძენთა უმთავრესი ღვთაების დაბადების სამი აღწერილობა მოგვეპოვება, რომელთა შორის სიუჟეტურ განსხვავებას ადგილი არ აქვს.

ძველი და საშუალო საუკუნეებიდან მოყოლებული ჩვენში არ განელებულა ინტერესი კლასიკური მითოლოგიის მიმართ. XVIII ს. ბოლოსა და XIX ს. დასაწყისში ამგვარი ინტერესი კვლავ ღვივდება და სისტემური გადმოცემის ხასიათს იღებს, ნათქვამის საილუსტრაციოდ დავით ბაგრატიონის (1767 — 1819)

---

[1] ი. აბულაძე, ელინთა ზღაპრობანი, 1941, გვ. 19.

[2] იქვე, გვ. 46.

„მითოლოგია“ (S400) და იოანე ბაგრატიონის „კალმასობა“ შეიძლება დავასახელოთ. „კალმასობის“ აეტორი ფართოდ მსჯელობს ზევსის მითის თაობაზე და კითხვა-მიგების წესით აცნობს მკითხველს ზევს-იუპიტერის თავგადასავალს მის ლათინურ რედაქციაში, სადაც ყველა ბერძნული სახელწოდება რომაულ მითოლოგიურ ემბაზშია ამოვლებული. საკითხის სისრულის მიზნით ი. ბატონიშვილის მსჯელობასაც გაეცნოთ.

დ ა ვ ი თ ი: რადგან სატურნა [კრონოს] ესე შვილთა თვისთა იყო მჭამელ, არავინ დაშთა მას შეუჭმელ შვილთაგან თვისთა?

ი ო ა ნ ე: დაშთნენ იუპიტერ [ზევსი], ნეპტონ, პლუტონ, იუნონა და ცერერა.

დ ა ვ ი თ ი: ვინ განარინა იგინი ხელთაგან მისთა?

ი ო ა ნ ე: რეიამ, ცოლმა სატურნასამან.

დ ა ვ ი თ ი: ვითარისა სახით?

ი ო ა ნ ე: სახითა ამით, რომელ ჟამსა ყრმისა შობისაგან განახვია ქვაჲ, მსგავსივე ყრმისა, ტილოსა შინა და მისცა ქმარსა თვისსა შოასახთქმელად, ნაცვლად ახლად-შობილისა ყმისა, ხოლო იუპიტერ დამალა კუნძულსა შინა კრიტიისასა.

დ ა ვ ი თ: რაჲ შემთხვევა იწარმოა მერეთ?

ი ო ა ნ ე: იუპიტერ რა აღიზარდა და მოვიდა ჰასაკსა შინა, შთამოდევნა ზეცით მამაჲ მისი, და მერეთ განუყო ძმათა თვისთა მსოფლიო სამეფო[1].

ი. ბატონიშვილს ზევსის უკვე ცნობილ მითში არავითარი სიახლე არ შეაქვს თუ არა ის, რომ მისი რომაული რედაქციაა გადმოცემული, რაც ამ ნაწილში ბერძნულის სრულ განმეორებას წარმოადგენს ღვთაებათა სახელწოდების შეცვლით.

ამგვარად, ახლა ჩვენს ხელთაა მითის სრული სურათი, რომელიც ძველქართულ მწერლობაში შემონახულა და სხვადასხვა ფორმით იჩენს თავს სასულიერო და საერო ძეგლებში. რაკი ზევსის ლიტერატურულ ისტორიას გავეცანით, ახლა თამამად შეგვიძლია ღვთაების სახელთან დაკავშირებულ სიუჟეტს პარალელები და ორეულები დავუძებნოთ ფოლკლორში. ქვემოთ ვნახავთ, რომ ასეთი შედარებითი ძიების სრული საფუძველი არსებობს და ეს შესაძლებლობა სათანადოდ უნდა გამოვიყენოთ.

შეიძლება ითქვას, რომ შვილისმჭამელობის მოტივი უცხო ხარაა ქართული ფოლკლორისათვის. სათანადო ჩანაწერები მოიპოვება ქართულ და სვანურ ენებზე. შედარებითი კვლევა მოითხოვს აქვე ვაჩვენოთ ეს სიუჟეტები. დავიწყოთ რაჭული ჩანაწერიდან.

„გენჯე — შვილების მყლაპავი“ — ასე შეიძლება დავასათაუროთ ის ზღაპარი, რომელიც ღებშია მარკოზ გობეჯიშვილის თქმით ჩაწერილი და №171 ტექსტის სახით გამოაქვეყნა პროფ. შ. ძიძიგურმა თავის დიალექტოლოგიურ ქრესტომათიაში.

გენჯე ალაგუანის ცოლი გახდა. ქალი ქორწილის დროს რომელ მაყარსაც შიეწეოდა — ყლაპავდა. პატარძალმა მეზობლის ბავშვებს მიჰყო ხელი. საკუთარ შვილებსაც ასე ექცეოდა, შობდა თუ არა, მაშინვე შეჭამდა. დედამთილი შეძრ-

[1] ი. ბაგრატიონი, კალმასობა, I,1935, გვ. 100.

წუნდა: შვილი უძეოდ გადამივაო. გენჯეს ურჩია: როცა ძეობა მოგიწევს, მაღლა დაწექ, ძირს ნაბადს გაგიფენ და ჩვილი ისე შობეო. მოვიდა დრო. გენჯე მაღლა დაწვა და შვილი ნაბადზე ჩამოგორდა. მოხერხებულმა ბებიამ მელოგინე ქალს ბავშვის მაგიერ ძაღლის ლეკვი მიაწოდა და მანაც იგი შეჭამა. ბებიამ შვილიშვილი ყინულიან სკოდეს მთაზე გადამალა და პირში ყინული ჩაუდვა ძუძუს მაგიერ. ბავშვთან ირემმა იწყო სიარული და ის აწოვებდა ძუძუს. სწრაფად გაიზარდა ყმაწვილი. ბებიამ მას შავაი დაარქვა. მოღონიერდა თუ არა ბავშვი, ბებიამ სახლში წამოიყვანა. დედამ ნახვისთანავე შეჭმა მოუნდომა, მაგრამ გვიან იყო, შავა დავაჟკაცებულიყო და შვილისჭამია დედამ ვერაფერი დააკლო[1].

სტრუქტურულად თქმულება აარნე-ანდრეევის კატალოგის 765-ე სიუჟეტს გვაგონებს, მაგრამ მათ შორის მაინც დიდი განსხვავებაა. ახლა რაჭული ვარიანტის უკეთ გაგების მიზნით იმავე სიუჟეტის სვანურ ვარიანტს მივმართოთ, რომელიც 1923 წელს მოუპოვებია სები გულედანს ზემო სვანეთში. მოკლე მონათხრობს „ალავგანი“ ეწოდება და ტექსტის სიმცირის გამო მისი სრული თარგმანის აქ წარმოდგენაც შეიძლება.

„ღმერთმა დაგველოცოს და არის ალავგანი. ცოლის შერთვა უნდა, მაგრამ „დევის ქალი თუ არ შევირთე, ისე ვერ მოვისვენებო“. შეირთო დევის ქალი და დაიორსულა. მაშინ ერთმა გულთმისანმა კაცმა უთხრა: „როდესაც შენს ცოლს მოლოგინების დრო მოუვა, ლებიშის თავზე დააწვინე, თორემ შვილს გადაყლაპავსო“. მართლაც, მშობიარობის დროს ცოლი ლებიშის თავზე დააწვინა. როცა ბავშვი დაიბადა, „ლებიში“ ჩაუვარდა და დევის ქალმა ვერ შეჭამა. ალავგანმა შვილი დამალა და დედას არ აჩვენა. ერთი კვირის შემდეგ ალავგანმა ჰკითხა შვილს: „გეშინია დედაშენისაო?“ შვილმა უპასუხა: „ჯერ მეშინია, ახალი მთვარის შემდეგ კი საშიში აღარაფერი იქნებაო“. ეს ბიჭი ისე ჩქარა იზრდებოდა, რომ მეტი აღარ შეიძლება. დედამისი დაეძებს, რომ გადაყლაპოს, მაგრამ ვერ პოულობს და ყველაფერი გადაქოთებული აქვს. გაიარა ახალმთვარობამ და ალავგანმა ისევ ჰკითხა შვილს: „გეშინია დედაშენისაო?“ „აღარ მეშინიაო“, და გამოვიდა საფარიდან. ამის შემდეგ დევმა ველარაფერი უქნა თავის შვილს. ეს ბიჭი ძალიან კარგი კაცი გამოვიდა და ღმერთმა დაგლოცოსთ“ [2].

სიუჟეტურად დიდად არ განსხვავდება სვანური მოთხრობა ზემორაჭული ვარიანტისაგან, თუმცა ნაწარმოებთა გაგება სხვადასხვანაირია. რაში მდგომარეობს სხვაობა? რაჭველი მთქმელი შვილებისმჭამელ გენჯეს ადამიანად სახავს, რომელიც „ნაცარში ზის და თითო არშინი კბილები აქ“. კბილების ჰიპერბოლური წარმოდგენა უკვე გარკვეულ ტენდენციას ამჟღავნებს, რომ მისი პატრონი კეთილი სულისა არ უნდა იყოს! ხალხურ მოთხრობაში გენჯეს საქციელის საზოგადოებრივი შეფასებაც არის ჩართული: „ჯერ [ის] იყო ქვეყნის გამაციებელი და ახლა რა ქალი მოიყვანაო“ [3].

სვანი მთქმელის წარმოდგენით შვილებისმჭამელი დედა არ შეიძლება

---

[1] შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, ქართული დიალექტოლოგიური ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, 1956, გვ. 271.

[2] სვანური პროზაული ტექსტები, 1, გვ. 414. თარგმანი დ. წერედიანის.

[3] შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, ქართული დიალექტოლოგიური ქრესტომათია, 1956, გვ. 271.

ადამიანი იყოს. ამიტომ ძველ ფუნქციაში ახალი შემსრულებელი შემოჰყავს დევის ქალის სახით. ბოროტ დევებს ამგვარი ქცევა უფრო შეეფერება, და ამდენად გულედანისეულ ვარიანტში მითოლოგიური სიუჟეტის ახლებური ინტერპრეტაციაა მოცემული. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ეს ვარიანტები უფრო ჰუმანური ტრადიციების ამსახველია, ვიდრე მისი ზემორაჩუღი. სხვა განსხვავებაც იჩენს თავს ორ ჩანაწერს შორის: ახალშობილს ერთგან ბებია გადაარჩენს, მეორეგან—მამა; დედის ფუნქცია კი ორივეში უცვლელად ერთნაირია. ზემორაჩუღ ინტერპრეტაციასთან ახლოს დგას მეორე სვანური ჩანაწერი „ელბათურის" სახელწოდებით, რომელიც ვ. თოფურიას მოუპოვებია 1927 წელს სოფ. ცალანარში შიო ცალანის თქმით. აი მისი შემოკლებული თარგმანი.

უსახელო კაცმა ცოლად მეთორმეტე უმცროსი და შეირთო, რომელმაც შვილი დაბადა თუ არა, მაშინვე გადაყლაპა. ახალი ძეობის ჟამს მეზობელმა კაცს ურჩია, ცოლი ზედა სართულზე დააწვინე, იატაკს ფიცარი ააცალე, ბავშვი ქვევით ჩამოვარდება და დედას აღარ ანახოო. ასეც მოიქცა. შორს წაიყვანა კალთაში გამოხვეული შვილი, როცა საცხენოსნო გზა დაილია, ქვეითად იარა და ძალიანაც დაიღალა, მაშინ ბავშვი კლდეზე შეაგდო და ღმერთს შესთხოვა: ეს ბიჭი ცოცხალი მიმყოფე და ყველას მძლეველი გამოიყვანეო. კაცი წამოვიდა შინ. ბავშვს ელბათური ერქვა. ბიჭი მართლაც უღონიერესი გაიზარდა. ხანგამოსულს მამა შვილის სანახავად წავიდა. ელბათურმა თვალი მოჰკრა თუ არა მისკენ მიმავალ კაცს, მის შესაბმელად გაეშურა. კაცმა დაუძახა: მამა გენაცვალოს, ახლოს მოდი, ძლიერ მენატრებიო. მამის ხსენებაზე ვაჟი შეჩქუფთა და უცნობს მამობის ამბავი გამოკითხა. კაცმა ყველაფერი უამბო. ულბათურმა საჩქაროდ შინ წაყვანა ხთხოვა. არა, დედაშენი შეგჭამსო. ვაჟმა არ დაიჯერა. დაბრუნდნენ თუ არა, დედამ შვილი მიახლოებისთანავე გადაყლაპა, მაგრამ ცალი ხელი გარეთ დარჩა, ელბათურმა წაუჭირა ყელში ხელი და ამოვიდა. მერე წაიყვანა ხალხის შესაკრებელში და იკითხა: შვილების მჭამელი დედა თუ ვისმეს გყავთო. ნეტავ შენც არ გყავდესო, უთხრეს, აბა, არც მე მინდაო, დაავლო ხელი და წყალში გადააგდო[1].

ქართულ გარემოში გავრცელებულ და დამკვიდრებულ შვილისმჭამელის სიუჟეტს იცნობს აგრეთვე კავკასიური ნართული ეპოსი და ზღაპრები. ორივე შემთხვევაში არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ საქმე გვაქვს ძველთაძველ ტრადიციასთან[2].

თუ სამივე მოთხრობის შიხედვით შევეცდებით ძირითადი მოტივების გამოყოფას, შემდეგ სქემას მივიღებთ:

1. სოფლელი კაცი ცოლად ირთავს უცნობ ქალს (გენჯე, დევის ქალი, უმცროსი და).

2. ცოლს ავი ზნე სჩირს: ახლადდაბადებულ შვილებს ჭამს, განუკითხავად ყლაპავს.

3. ქმარი ან დედამთილი მელოგინე ქალის მოტყუებით მოახერხებს ჩვილი ვაჟის გადამალვას.

---

[1] სვანური პროზაული ტექსტები, II, გვ. 174.

[2] შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ეპოსი, II, 1965, გვ. 389—91.

4. ვაჟი ზღაპრულად იზრდება და დავაჟკაცებულს შვილებისმჭამელი დედა ვერაფერს აკლებს.

5. მამის თუ ბებიის დახმარებით მშობლების ოჯახში დაბრუნებული ვაჟი უსწორდება ბოროტ დედას — წყალში გადააგდებს, მოკლავს.

ახლა თუ თითოეულ ამ მოტივს შედარებითს ასპექტში განვიხილავთ, და ზევსის მითებში მათ შესაბამისთთა ძებნას დავიწყებთ, აღმოჩნდება, რომ ხუთივე მოტივს ბერძნულ მითოლოგიაში სრული შესატყვისი ეძებნება, მხოლოდ ერთი ძირითადი განსხვავებით: ანტიკურ მითოლოგიაში შვილისმჭამელი კაცღვთაებაა, ქართულ თქმულებებში კი — უბრალო დედაკაცი, მშობელი დედა.

რა არის შებრუნებული პროცესის მიზეზი? ვფიქრობთ, მოვლენის ახსნა მატრიარქატისა და პატრიარქატის მონაცვლეობაში, მათ ურთიერთბრძოლაში უნდა მოინახოს. საქართველომ, და საერთოდ კავკასიამ, მატრიარქატის დამახასიათებელი ნიშნები ზეპირსიტყვიერების მეოხებით უფრო დიდხანს შემოინახა. ვიდრე საბერძნეთმა. შვილებისმჭამელი დედის მოტივი ერთი საფეხურით უფრო ძველი მოვლენა უნდა იყოს, ვიდრე ამავე ფუნქციაში მამაკაც ღვთაების გამოჩენა, თუ აქ ბერძნული მითის უშუალო გავლენასთან არ გვაქვს საქმე.

მოჯადოებული ადამიანები „ოდისეაში“, „არგონავტების ლაშქრობასა“ და ქართულ ზღაპრებში

ანტიკურ სამყაროში ცნობილი ბევრი ჯადოსნურ-მითოლოგიური სიუჟეტი ფართოდაა გავრცელებული მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში და დადასტურებას პოულობს როგორც ლიტერატურაში, ისე ფოლკლორში. ასეთ პოპულარულ მოტივთა თუ სიუჟეტთა რიგს მიეკუთვნება პირველად ჰომეროსის „ოდისეაში“ ფიქსირებული გადმოცემა მოჯადოებული და ცხოველებადქცეული ადამიანების შესახებ, რომელიც მომდევნო ეპოქების მწერალთა თხზულებებშიც ხშირად გვხვდება, მათ შორის კოლხეთთან დაკავშირებულ აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტების ლაშქრობაში“. ახლა მსჯელობას უახლოესი გარემოდან ვიწყებთ, შემდეგ საბერძნეთსა და ევროპის სხვა ქვეყნებს ვეწვევით, ცხადია, ამ სიუჟეტის თვალსაზრისით.

ქალი-ჯადოსანი, მაგიური მოქმედებით თუ ჯადოსნური საგნების გამოყენებით, ადამიანთა ცხოველებად გადამქცევი ან გამქვავებელი კარგად არის წარმოჩინებული ქართულ ზღაპრულ ეპოსში. მისი უმთავრესი ამპლუა ფანტასტიკურ-ჯადოსნური და საყოფიერო-სათავგადასავლო მოთხრობებია. აქ მოქმედებს იგი შეუფერხებლად და დაუსჯელად თარეშობს და თავისი ნებისამებრ უსწორდება ყველას, დიდსა და პატარას, ვინც კი არ მოსწონს და მასში მიზნის მიღწევის ხელისშემშლელს ხედავს. ამგვარი ქალი-ჯადოსანი სხვადასხვა სახეს ატარებს; ზოგ შემთხვევაში იგი ტყის ავსული დედაბერია, ზოგჯერ უბრალოდ დედაბერი, ზოგჯერაც ქმრის მოღალატე დედოფალი ან სოფლელი დიასახლისი. ცხადია, ისტორიულად ამ მხატვრულმა სახემ დიდი ევოლუცია განიცადა, მისი ძირები მატრიარქატამდე აღწევს და ქალღვთაებათა ინსტიტუტის დაშლას უკავშირდება. მაგრამ ამჟამად ასე სიღრმეში წასვლა არ გვაქვს განზრახული. უპირველესად საჭიროა არსებული მასალების აღრიცხვა, გავრცელების ფარგლების განსაზღვრა ქართულ სინამდვილეში და შესადარებელ სიუჟეტთა მონახვა მსოფლიოს ხალხების ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. მხოლოდ ამის შემდეგ იქნება შესაძლებელი გენეზისის პრობლემათა დასმა, გავრცელების გზებზე ლაპარაკი და ხალხების ურთიერთობაზე თვალის გადევნება. როგორც ვხედავთ, ამგვარი ძიება ფართო პროგრამას მოიცავს, მისი განხორციელებაც საფეხურებრივად უნდა მოხდეს.

1938 წელს იყალთოელმა მეზღაპრემ გიორგი მრელაშვილმა მრავალთა შორის ერთი საგმირო-სათავგადასავლო ხალხური მოთხრობა ჩაგვაწერინა, რომე-

ლსაც „გულუზარი“ ეწოდება[1]. და საძიებელი სიუჟეტი ჩვენს შემკრებლობით პრაქტიკაში პირველად იქ შეგვხვდა. სწორედ ამ ზღაპრით გვინდა დავიწყოთ ქართველ კირკეზე საუბარი.

1. მეფის უფროსმა ვაჟმა ნადირობა იმ მხარეში გამართა, საითაც წასვლას მამა უკრძალავდა. მონადირეები შეუმჩნეველად ლამაზმა ჯეირანმა გაიტყუა და შორს გადახვეწა. დევნაში მეფის შვილს თანამგზავრები დაეხოცნენ და მარტოდმარტო დარჩა, თუმცა ჯეირანი მაინც ვერ ჩაიგდო ხელში. იარაღით მოსაკლავად არ ემეტებოდა, ხელით კი ვერ მისწვდა და ასე სირბილით გაიჭრა ტრიალ მინდორზე. მინდვრის შუაგულში სასახლე იდგა. შენიღბული ცხოველი სწორედ აქ გაუჩინარდა: „უცქერს, აქეთ-იქით ეს ვაჟი. სად არის ჯეირანი! არც ხმა ისმის საიდანმე, არც სიმღერა, არც ტირილი. ოჰ, რა დღეში ჩავვარდი, ვინ დამწყევლა! ოჰ, მამაჩემო, რად არ გავიგე შენი ანდერძი! უვლის გარშემო ვაჟი ამ შენობას და კარები არსაიდან არ არის. მოვიდა მარჯვენა მხრივ კუთხეში, აქ დგას თოფაკიდებული კაცი, ნახევარს ქვემოთ ქვა არის, ნახევარს ზევით კი ცოცხალია, ტირის, ცრემლებსა ღვრის მწარეს. რათა სტირიხარ? ეკითხება ეს მეფის შვილი, — რა გაგჭირვებია? — ვერა მხედავ, ძმაო, ნახევარი ქვა ვარ! რას არ ვიტირებ, ძმაო, სიცოცხლე დამიკარგნია, წადი, გენაცვალე, აქედან, თორემ შენც ეს დღე დაგადგება! ეუბნება გაქვავებული კაცი“[2]. გაფრთხილება ახდა. ქალად-ქცეულმა ჯეირანმა ხელმწიფის უფროსი შვილი ჯადოსნური მათრახით მგლად აქცია. ანალოგიური ბედი ეწია უფროსი ძმის საძებნელად წამოსულ დანარჩენ შვიდ ძმასაც. ქალმა ისინიც ნადირებად გადააქცია: „დადიან, თამაშობენ, ლხინობენ ეს ნადირები ტყეში“. საიდუმლოების გახსნა მხოლოდ უმცროსმა მეცხრე ძმამ მოახერხა. ჯეირანმა ისიც სასახლემდე მოიყვანა, აქ კი ხელსა და თვალს შუა გაუქრა. უმცროსმა სხვებზე უფრო გულდასმით მოისმინა გაქვავებული კაცის ნათქვამი: „წადი, ძმაო, სახლში, რა სასმელი მე დამალევინა, იმას შენც გასმევს. იცოდე, შენ ცოცხალი ველარ წახვალ აქედან“. გამბედავმა უმცროსმა ძმამ გაფრთხილება გულში ჩაიმარხა, მაგრამ ხელცარიელ შინ წასვლაზე უარი განაცხადა. ამ დროს მაქცია ქალი გადმოდგა კოშკიდან და ურჩს მანაც წასელა ურჩია. „არ წავალ უსიკვდილოთ სანამდის თქვენს გვერდში არ ვიქნები“... ქალი ფიქრობს: „ეს ხომ ჩემია და ჩემია, რასაც მინდა იმას ვუზამ“. ამ განზრახვით აიყვანს ვაჟს უცხოდ მორთულ კოშკში. ქალი ცდილობს თავისი ჯადოსანი გადაჰკრას ვაჟს, მაგრამ უკანასკნელი ხელს დაუჭერს და იარაღს წაართმევს. განიარაღების შემდეგ მაქცია დამორჩილებულია; იგი ახლა კეთილად ეპყრობა გამარჯვებულ მონადირეს და საწუთროს სარკით აჯილდოებს მომავალ ნანდაურს. ვაჟი სარკეში ჩაიხედავს თუ არა, ჯადოსნის მიერ სახეშეცვლილთა გროვას დაინახავს. „რეკავს ზარს ვაჟი. გროვდება ველად გამოსული ნადირი ამ შენობის გარშემო. თამაშობენ, ჭიდაობენ, ღმუიან, ყეფენ, ერთობიან. ვაჟი ჩამოდის დაბლა მოედანზე. ათავისუფლებს ნადირებს, აქცევს ისევ ადამიანებად, როგორც იყვნენ წინათ. იცნობს თავის ძმებსაც. აქ არიან, გადაეხვევიან. დაჰკოცნიან ერთმანეთს უდიდესი

---

[1] ქართული ხალხური ზღაპრები, II, მ. ჩიქოვანის გამოცემა. ხალხური სიტყვიერება, II, 1952, გვ. 3—19.

[2] იქვე, გვ. 8.

ტანჯვის შემდეგ". ამ სასიხარულო შეხვედრას განმათავისუფლებლის გულთან მისატანი სიტყვები აგვირგვინებს: „ნუ გეშინიათ, ძმებო, ჩვენ დავუბრუნდებით ჩვენს სამშობლოს მხიარულად".[1]

ამ ხალხური მოთხრობის მიხედვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართულ ზღაპრებში მოქმედებს ჯადოსანი მაქცია ქალი, რომელიც ხშირად სახეს იცვლის, მონადირეებს მოხერხებით ცხოველებად აქცევს და ტყისაკენ ისტუმრებს, თვითონ კი სარკეებით მორთულ მიუვალ კოშკში ცხოვრობს. მაქცია ქალი ნადირთა მწყემს ქალღმერთსა ჰგავს; ულამაზესი გარეგნობისაა და ცბიერი მომხიბვლელობით მამაკაცებს საფრთხეში აგდებს. ქალ-ჯეირანი ჯადოსნური საგნების მფლობელია; მათი საშუალებით იგი ადამიანებს ცხოველებად აქცევს, აქვავებს ან ატყვევებს და მიწისქვეშ თითქოს მთელ ქალაქს აშენებს უდიდესი სავაჭროებითა და ბაზრებით. ქალ-ჯეირანის დამმორჩილებელი, ე. ი. ჯადოსნურ საგანთა წამრთმევი ვაჟი, იმავე მაგიური საგნების დახმარებით ადამიანურ სახეს უბრუნებს მოჯადოებულთ, ქალაქის მცხოვრებთ კი სოციალურ რეფორმებსაც უტარებს თითქოს: „უცხადებს ხალხს: ეს ქონება გაინაწილეთ, წაიღეთ და წადით, დახურეთ ქალაქი. ხალხს მეტად გაუხარდა. გაიყო ხალხმა მთელი ქონება. თანასწორად, მშვიდად და დაცარიელდა იქაურობა"[2]. მოქალაქეთა განთავისუფლება და მათ მიერ ქონების თანაბრად გაყოფა ხალხურ-უტოპიურ წარმოდგენათა მშვენიერი მაგალითია, რომლის მსგავსი მოტივები არაიშვიათად შეიმჩნევა ქართულ ზღაპრულ ეპოსში და არა მხოლოდ ზღაპრებში, არამედ სხვა ჟანრებშიც— თქმულებებში, ლეგენდებში, ლექსებში, ანდაზებსა და მახვილსიტყვაობაში.

ახლა საკითხავია, ქალ-ჯეირანის სიუჟეტი მარტო „გულუზარის" ზღაპარში გვხვდება, თუ იგი დამახასიათებელია მთელი ქართული ჯადოსნური ეპოსისათვის? მაშასადამე, პასუხის დამაჯერებლობისათვის სხვა მაგალითებიც უნდა მოიხახოს.

2. ქალწულ ჯადოსანს თავისი შემცვლელები ჰყავს სიუჟეტში. ერთ ასეთ შემცვლელს დედოფალი წარმოადგენს, რომელსაც მთელი სახელმწიფოს დასჯა შეუძლია, თუკი ვინმე გაბედავს ქმრის მოღალატის მხილებას. ქალაბიჭა საშინელი სანახაობის წინაშე აღმოჩნდა. „ბევრი იარა თუ ცოტა, ნახა თეთრი გაქვავებული ჯარი... შეხვდა ახლა წითლად ჩაცმული ჯარი, მაგრამ ისიც სულ გაქვავებული იყო... მერე გაქვავებული შავი ცხენოსანი ჯარი ნახა... მერე გაიარა და მიადგა გაქვავებულ ქალაქსა. ქუჩებიც კი გაქვავებულა, მედუქნეებიც, როგორც მსხდარან ან მდგარან, ისე გაქვავებულან". და ყველაფერი ამის მოქმედია დედოფალი, ხელმწიფის მეუღლე, რომელიც ქაჯეთის მეფეს ყვარობდა თურმე. გამქღავნებულმა ქალმა შური იძია ყველაზე, არავინ დაინდო, მხოლოდ ქმარი გააქვავა სანახევროდ, და ამდენად სიცოცხლეც შეუნარჩუნა. ჯადოსანი ქალის დამორჩილება ქალაბიჭამ მოახერხა და გაქვავებული ქვეყანაც მარადიული ძილისაგან იხსნა[3]. თ. რაზიკაშვილის მიერ ფიქსირებული ქალაბიჭასი და გაქვავებული

---

[1] ქართული ხალხური ზღაპრები, II, მ. ჩიქოვანის გამოცემა. ხალხური სიტყვიერება, II, 1952, გვ. 10.

[2] იქვე, გვ. 11.

[3] ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ, 1909, გვ. 37-38.

ქალაქის ამბავი ხშირად გვხვდება XIX და XX სს. ზღაპრულ კრებულებში [1]; ამავე დროს იგი საერთაშორისო სიუჟეტს წარმოადგენს და აღრიცხულია აარნე-ანდრეევის კატალოგში 514 ნომრით [2].

3. იგივე სიუჟეტი ფართოდაა დამკვიდრებული საყოფიერო იერის მქონე ზღაპრების ერთ ჯგუფში, რომელიც შეიძლება ლილოველი გიოროზის სიუჟეტის სახელითაც მოვნათლოთ. ჯადოსანი აქაც ქმრის მოღალატე ქალია. იგი მაგიური მათრახით ქმარს ჯერ ძაღლად აქცევს, მერე კი მწყერად [3] და ა. შ.

ზემოთ ნაჩვენები მაგალითები, ვფიქრობთ, სრულ საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ქართულ ზღაპრულ ეპოსში ჯადოსანი მაქცია ქალის სახე ღრმად არის დამკვიდრებული და მის ფუნქციას სხვადასხვა მდგომარეობის პერსონაჟები განასახიერებენ (ქალ-ჯეირანი, ხელმწიფის ცოლი-დედოფალი, გლეხის ქალი-დიასახლისი). ჩვენ ამავე ფუნქციაში ზოგჯერ ტყის ქალს, ავსულ დედაბერს ვხვდებით. მასზე აქ ვრცლად ვერ შევჩერდებით, რადგან მისი მოქმედების ასპარეზი და მიზანი განსხვავებულია ზემოთ განხილულთაგან, სადაც მთავარ კოლიზიას სამიჯნურო მოტივი ქმნის. ზოგ მკვლევარს ჯადოსანი დედაბერი, ტყის ავსული, რუსულ ფოლკლორში კარგად ცნობილი „ვედმა", გრძნეულ კირკესთან ჰყავს გათანაბრებული [4]. ჩვენ ასეთი გაგების წინააღმდეგი ვართ. ვფიქრობთ, ავსული დედაბერი დამოუკიდებელი მხატვრული სახეა, და, ცხადია, შესწავლაც ასევე გამოცალკევებით უნდა ვაწარმოოთ.

ქალ-გამქვავებლის სახე მეტწილად ჩვენშიც, და სხვა ხალხების ფოლკლორშიც, ტყიური დედაბრის სახელთანაა შერწყმული. როგორც გრიმების „ორი ძმის" ზღაპარში, ისე აკურაში ჩაწერილი „ორი ძმა" [5] და ბაზალეთში მოპოვებული „ორი ძმაკაცი" [6] ტყიური დედაბრის ჯადოქრობას გადმოგვცემს. ადამიანთა საზოგადოების გარეშე მცხოვრები დედაბერი შეუბრალებლად ექცევა მონადირე ძმებს — ყველას აქვავებს თავიანთ ძაღლებთან ან ქომაგ ცხოველებთან ერთად. ზღაპრული სიტუაცია ქართულ-გერმანულ ზღაპრებში თანხვდენილია. მონადირეს ტყეში უხდება ღამის გათევა. მას მეძებრები და სხვა ქომაგი ცხოველები იცავენ. ცეცხლზე მწვადს შეწვავს თუ არა, შიმშილის ან სიცივის მომიზეზებით, ტყის დედაბერი გამოჩნდება, საჭმელსა და გათბობას ითხოვს. ნებართვის მიღების შემდეგ მონადირეს თმას ან წკეპლებს მიაწვდის, რომ ერთგულ ცხოველებს გადაჰკრას მათი დაწყნარების მიზნით. სინამდვილეში ეს ჯადოსნური საგნები ცოცხალ არსებათა გაქვავებას იწვევს და გმირიც დროებით იღუპება. სწორედ გაქვავების ხელოვნება და ჯადოსანი ქალის მოხუცებულობა გამოჰყოფს ამგვარ სიუჟეტს კირკეს მითისაგან.

---

[1] შ. ჩიქოვანი, II, გვ. 39, 270; ხალხური სიბრძნე, I, გვ. 207, 289.

[2] Н. Андреев, Указатель сказочных сюжетов, 1929, стр. 40; შ. ჩიქოვანი, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, 1966, გვ. 96-98.

[3] ქართული ხალხური ზღაპრები, II, ჩიქოვანის გამოც., 1952, გვ. 198; თ. რაზიკაშვილი, კახ., 1909, გვ. 52.

[4] И. Толстой, Статьи о фольклоре, 1966, стр. 27.

[5] Бр. Гримм, Сказки, 1949, стр. 284-85; მისი პარალელები: Bolte—Polivka, I, № 60.

[6] ქართ. ხალხ. ზღ., II, შ. ჩიქოვანის გამოცემა, 1952, გვ. 84; ჩიქ. III, 214 და სხვ.

ახლა გადავხედოთ ჰომეროსის „ოდისეას“. ქართული ზღაპრების მიხედვით ნაჩვენები მოჯადოებულ ადამიანთა ცხოვრება ყველაზე ადრინდელ შეხატყვისს სწორედ ამ ფანტასტიკურ პოემაში პოულობს. სამწუხაროდ, იგი ჯერჯერობით ქართულ ენაზე არ გვაქვს; როგორც ჩანს, იგი არც ძველად ყოფილა მთლიანად თარგმნილი, როცა ბერძნული ლიტერატურული ძეგლების გაცხოველებული გადმოღება მიმდინარეობდა ჩვენში; მიზეზი არ არის ძნელი ასახსნელი. საქმე ისაა, რომ შუა საუკუნეების ქართული მწერლობა უმთავრესად საქრისტიანო შინაარსის ბერძნულ-ბიზანტიურ ძეგლებს იყო დაწაფებული და მისი წინამორბედი ანტიკური ლიტერატურის ნიმუშების პირდაპირი გზით გადმონერგვა მაინცდამაინც ინტერესს არ იწვევდა, გარკვეული სარწმუნოებრივი, თეოლოგიური მოსაზრებით, წარმართული კერპბორნეულობისაგან დაცვის მიზნით. ამის გამო აქ მოკლედ უნდა გადმოვცეთ ის თავგადასავალი, რომელიც ოდისევსსა და მის ამხანაგებს შეემთხვათ პოემის მეათე სიმღერის მიხედვით.

უცნობ კუნძულზე ადამიანთა ცხოვრების კვალის მაძიებელთა ჯგუფი კირკეს მაღალ კოშკს მიუახლოვდა. ტრიალ ველზე თლილი ქვისაგან ნაგები სასახლე შორიდან იზიდავდა მნახველებს, აი აქ ცხოვრობდა ქალღმერთი კირკე, კოლხეთის მეფის აიეტის გრძნეული და. კოშკის ირგვლივ დაბორიალებდნენ უზარმაზარი ლომები და მგლები. კირკესგან ჯადოსნურად მოთვინიერებული ცხოველები მნახველებს ელაქუცებოდნენ, ფეხქვეშ ეგებოდნენ და შიშთან ერთად საალერსო გრძნობას აღძრავდნენ. მშვენიერი ასული ტახტზე იჯდა და საამური სიმღერით ატკბობდა არე-მარეს. ვისია ეს ხმა, ქალღმერთისა თუ მოკვდავის? ასე ფიქრობდა ჯგუფის მეთაური ევრილოქე და მისი 22 ამხანაგი, როცა უცხო სახლს მიუახლოვდნენ და ტკბილი ჰანგები მოისმინეს. მოგზაურებმა ხმამაღლა გამოიწვიეს უჩინარი მომღერალი, კირკემაც არ დააყოვნა, შეძახილზე კარი ფართოდ გააღო და უცნობი ჰაბუკები შინ თამამად შეიპატიჟა. მეზღვაურებიც გაბედული ნაბიჯით შევიდნენ სახლში, გარეთ მხოლოდ მათი მეთაური ევრილოქე დარჩა, რაღაც წინათგრძნობით შეყოვნებული. დიასახლისმა დაუყოვნებლივ სუფრა გაშალა, ნამგზავრი სტუმრები რიგისამებრ ირგვლივ შემოუსხა, თეთრი ღვინო და საკუთარი ხელით შემზადებული საჭმელები ჩამოარიგა. როგორც კი მცირე რამ ჭამადი იგემეს, კირკემ სტუმრები სუფრიდან წამოშალა და ჯადოსნური კვერთხის ცემით ყველა საღორეში შერეკა. ახლა ისინი ნამდვილი ღორები იყვნენ, ამ ცხოველის განუყრელი ჯაგარითა და ღრუტუნით, მხოლოდ ადრინდელი ჭკუით. მოტირალ-მოღრუტუნენი საღორეში მაგრად ჩაკეტა თუ არა, გრძნეულმა შესაქცევარიც მიაწოდა ღორებად ქცეულთ: მუხის რკო და ტყის კაკალი. ამხანაგების მოჯადოების მნახველი ევრილოქე ოდისევსის ხომალდისაკენ გაეშურა და შემზარავი ამბავი თავიდან ბოლომდე უამბო მეთაურს.

ოდისევსმა სასწრაფოდ აიღო ორლესული ხმალი, შორსმტყორცნი მშვილდი და თანამგზავრების გამოსახსნელად გაემართა. მიუახლოვდა თუ არა თილისმურ კოშკს, ოდისევსს უეცრად გზაზე ჰერმესი გამოეცხადა: „შეჩერდი, უბედურო, სად მიდიხარ ამ მთებში, როცა არც გზა იცი და არც კვალი?“ ღვთაებრივმა მრჩეველმა გმირს თილისმათა დამშლელი წამალი მისცა, რომელიც არარად აქცევდა გრძნეულისაგან საჭამანდში შემზადებულ ბანგს. მოჯადოებულთა გამოხსნისათვის მარტო ბანგის გაუვნებლობა არ კმაროდა. საჭირო იყო თილის-

მიანი კვერთხის ან მათრახის ჩამორთმევა, რადგან მისი შეხებითაც ქალღმერთი მიზანს აღწევდა. იარაღის წართმევა საგმირო ხმლით შეტევისას უნდა მომხდარიყო. განიარაღებულ კირკეს კი სხვა საშუალება აღარ რჩებოდა, თუ არა საწოლის გაზიარების შეთავაზება გამარჯვებულისათვის. ოდისევსს კვლავ თავშეკავება მართებდა, სანამ ცბიერი კირკე გულით არ დაიფიცებდა ღვთაებათა წინაშე. მხოლოდ დიდი ფიცის შემდეგ შეიძლებოდა ქალღმერთის ნათქვამის დაჯერება და ამხანაგების გამოხსნაც.

ჰერმესმა დარიგებისთანავე ოდისევსს სასწაულებრივი მწვანე მცენარე მ ო ლ ი (შდრ. რუსთაველს) მოუთხარა და მისცა ჯადოს გასაქარწყლებლად.

კირკემ ოდისევსიც ისე თამამად შეიპატიჟა სახლში, როგორც ამასწინათ მისი თანამგზავრები. ისიც სუფრასთან მიიწვია და მოწამლული საჭმელი მიართვა. გმირმა დაურიდებლად იგემა ბანგი, რადგან გამაქარწყლებელი საშუალება ადრევე ჰქონდა მიღებული. კირკეს გაოცებას საზღვარი არ ჰქონდა, როცა შეამჩნია, რომ მისი ბანგი არ სჭრიდა. მაშინ კვერთხს მიმართა, მაგრამ აქ მას წინ აღუდგა ორლესულ ხმალმომარჯვებული ჭაბუკი და საოცარი კვერთხიც ხელიდან გამოსტაცა. მხოლოდ ახლა მიხვდა კირკე, რომ მისდა უნებურად სასახლეში ცბიერი და მახვილგონიერი ოდისევსი შემოუშვია, რომლის გამოცხადებაც ნაწინასწარმეტყველები ჰქონდა ოქროს კვერთხიან ჰერმეს ღვთაებისაგან. სწრაფად იცვალა გეზი კირკემ; მრისხანების მაგიერ თავის საძინებლისაკენ გაიწვია სახელოვანი მეზღვაური. ქალის ამ მახესაც შეაგება ფარი ოდისევსმა: ფიცი მოითხოვა ღვთაებრივი. როცა კირკე ამ დათმობაზეც წავიდა, მხოლოდ მაშინ ირწმუნა საფიცარი სიტყვები, თუმცა ჯერ მაინც ამხანაგები იხსნა, ღორადქცეულთ კვლავ ადამიანის სახე დაუბრუნა. უნდა ვიგულისხმოთ, ასე მოექცა ოდისევსი იმ მხეცებსაც, რომლებიც კოშკის ირგვლივ კბილებბრჭენილნი დაბორიალებდნენ და შიშს სთესავდნენ, თუმცა წარმოშობით სრულებით არ იყვნენ ასეთნი.

კირკესთან შეხვედრის ამბავი ნამდვილი მითიური ზღაპარია როგორც შინაარსით, ისე ფორმით, ამბის განვითარებით, პერსონაჟებით. ჩანს, ძველ ბერძნებს ძალიან იზიდავდა მწვავე ხასიათის თავგადასავლები. ამით აიხსნება ალბათ, რომ კირკეს ისტორია ჰომეროსის გარდა სხვა მწერლებსაც აქვთ გამოყენებული როგორც ანტიკურ, ისე ელინისტურ ხანაში. ძვ. წ. აღ. მესამე საუკუნის პოეტი აპოლონიოს როდოსელი მოხდენილად იყენებს კირკეს სიუჟეტს, მაგრამ უცვლელი სახით მაინც არ იმეორებს. ცვლილება უმთავრესად მოჯადოებულ ცხოველებს შეეხება. თუ ჰომეროსთან ადამიანები ცხოველთა სახეს იღებენ მოჯადოების შემდეგ (ლომი, მგელი, ღორი), აქ, მესამე საუკუნეში, როდოსელთან მაქციობა უფრო ირაციონალურ, ზეფანტასტიკურ სახეს იღებს და ადამიანები გარდაიქმნებიან არა რეალურ ცხოველებად, არამედ გაურკვეველი ბუნების ნარევ საწყისთა მქონე არსებებად. ფიქრობენ, რომ ამის მიზეზი ემპედოკლეს ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ [1]. ახლა კვლავ წინანდელ სიუჟეტს დავუბრუნდეთ და ვნახოთ იგი ელინურ სამყაროში შეჭრილ კოლხური წარმოშობის თქმულებებში. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“.

---

[1] И. Толстой, Статьи о фольклоре, 1966, стр. 25.

კოლხეთიდან გაბრუნებული არგოსელები მძიმე თავგადასავლებით უახლოვდებოდნენ სამშობლოს. ეთალიის კუნძულის დატოვების შემდეგ „სწრაფად გაცურდნენ არგონავტები ავსონიის ზღვის ტალღებზე, ჩაუარეს ტირსენიისის ნაპირებს და აიაიას სახელგანთქმულ ნავსადგურში შეცურდნენ. ვაჟკაცები ხომალდიდან გადმოვიდნენ, ბაგირები ნაპირზე დაამაგრეს და დაინახეს გრძნეული კირკე. იგი ღამის სიზმრებით იყო შეშინებული და ზღვის წყლით თავს იბანდა, რათა ცოდვებისაგან განწმენდილიყო. კირკეს ეზმანა, ვითომ მთელი მისი სასახლე სისხლით იყო გავსებული, უცხოელთა მოსაჯადოებელი წამლები ცეცხლში გახვეულიყო, თვითონ კი ხელით წითელ სისხლს იღებდა და ხანძარს აქრობდა. საზარელმა სიზმარმა კირკე შეაძრწუნა. იგი განთიადზე წამოდგა და ზღვის ნაპირისაკენ გაეშურა თმებისა და ტანსაცმლის ზღვის წყლით განსაწმენდად. ვით მწყემსს მისდევს ნახირი, ისე ზღვისაკენ მიმავალ კირკესაც მისდევდნენ სხვადასხვანაირი ქმნილებები, რომლებიც არც მტაცებელ მხეცებს ჰგავდნენ და არც ადამიანებს. გაურკვეველი ბუნების მქონე ცხოველებს სხეულის ასოები საოცრად ჰქონდათ აღრეული... ხმელეთზე გადმოსული არგონავტები უსაზღვრო გაკვირვებით შესცქეროდნენ საოცარ ცხოველებს, ხოლო როცა კირკეს გარეგნობა და სახე იხილეს, მყისვე შეიცნეს აიეტის გრძნეული და“[1].

უჩვეულო ცხოველთა გარეგნობის შესახებ გრ. წერეთლის თარგმანში შემდეგს ვკითხულობთ:

> Звери, на зверей непохожие на кровожадных,
> Но и с людьми своим не схожие телом, а смесью
> Будучи разных тел, все гурьбой собрались, словно овцы...[2]

აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ზოგჯერ როდოსელის პოემის ამ ადგილის წყაროდ ჰომეროსის „ოდისეას“ კი არ მიიჩნევენ, არამედ ანტიკურ სახვითს ხელოვნებას.[3] ამ შემთხვევაში უმთავრეს ყურადღებას აქცევენ ნარევი ბუნების ფანტასტიკურ ცხოველებს, რაც ჰომეროსთან არ გვხვდება, მაგრამ მხედველობიდან უშვებენ მეორე არანაკლებ მნიშვნელოვან საბუთს, კერძოდ თხრობის მიმდინარეობას, სიუჟეტურ ქარგას, კირკესთან ოდისევსისა და მისი თანამგზავრების შეხვედრას, რომლის სრულ შესატყვისს წარმოადგენს როდოსელთან კირკეს შეხვედრა იაზონსა და მედეასთან. ვფიქრობთ, არც ისე შორს დგანან ერთმანეთისაგან VIII საუკუნის მგოსანი ჰომეროსი და III საუკ. ალექსანდრიელი პოეტი თავიანთ პოემებში. „ოდისეაში“, ვ. ჟუკოვსკის თარგმანის მიხედვით, უცხო სტუმრებთან კირკეს შეხვედრა შემდეგნაირადაა გადმოცემული:

> Вышла немедля она и, блестящую дверь растворивши,
> В дом пригласила вступить их...
> Чином гостей посадивши на кресла и стулья, Цирцея...[4]

---

[1] ა. როდოსელი, არგონავტიკა, ა. ურუშაძის თარგმანი. 1948, გვ. 173—174; ახალი გამოც., გვ. 285.

[2] А. Родосский, Аргонавтика, Перевод Г. Ф. Церетели, 1964, стр. 245.

[3] И. Толстой, стр. 25—26.

[4] Гомер, Одиссея, 1959, стр. 128.

ამ სურათისაგან დიდად არაა დაცილებული „არგონავტების ლაშქრობაში“ აღწერილი კირკეს შეხვედრა იაზონსა და მედეასთან. გრ. წერეთლის თარგმანში ვკითხულობთ:

Но толпа, блюдя Эзонида воленье, на месте
Так и осталась. А он взял с собою Колхидскую деву,
И за Киркою вслед они пошли, пока не достигли
До чертогов ее. Тут им на блестящие кресла
Кирка велела присесть, прихода их не постигая. [1]

ახლა ეს უკანასკნელი ადგილი ვაჩვენოთ პროფ. ა. ურუშაძის ქართული თარგმანით:

„იაზონმა არგონავტებს უბრძანა, ფეხი არ მოეცვალათ; თვითონ კი მედეა გაიყოლა და კირკეს ნაბიჯს გაჰყვა. უცხოელების მოსვლით გაკვირვებულმა კირკემ იაზონი და მედეა სასახლეში შეიწვია და სთხოვა ბრწყინვალე სავარძლებზე დამსხდარიყვნენ“ [2].

ციტირებული ტექსტები, ვფიქრობთ, ორიგინალის ზუსტ გადმოცემასთან ერთად იმაზეც მიუთითებს, რომ ალექსანდრიული სკოლის წარმომადგენელი პოეტი კარგად იცნობს პოეზიის მამას — ჰომეროსს და „ოდისეას“ რემინისცენციები ხუთი საუკუნის შემდეგაც თავს იჩენს „არგონავტების ლაშქრობაში“.

ბერძნული მითის ორი — ჰომეროსისეული და როდოსელისეული რედაქცია სიუჟეტურად ერთმანეთისაგან დიდად არ განსხვავდება. ორივე შემთხვევაში მთავარი მოქმედია კოლხიდელი გრძნეული ქალი კირკე, რომელიც აჯადოებს ადამიანებს და თავისი სურვილის მიხედვით უცვლის მათ სახეს: ზოგს ლომებად, მგლებად, ზოგსაც ღორებად აქცევს. მოჯადოებული ცხოველები გრძნეულის სასახლის ირგვლივ დაბორიალებენ. ჩანს, კელავ ადრინდელი სახის დაბრუნებას მოელიან, შერჩათ რა ძველებური ჰკუა-გონება ცხოველურ სამოსელში. ძველი და ახალი რედაქციები ერთმანეთისაგან, მსგავსებისდა მიუხედავად, მნიშვნელოვნადაც განსხვავდებიან. ამგვარი დაცილება უმთავრესად სახეშეცვლილ ადამიანებს ეხება. — ბოლოდროინდელი ცნობის მიხედვით ისინი აღარ ატარებენ რეალური მხეცების, ცხოველების გარეგნობას, არამედ სფინქსისეულად ნარევი აგებულებისა არიან, რომელთა შესაბამისი არსებანი ბუნებამ არ იცის და ადამიანთა ფანტაზიის გამონაკრთომს წარმოადგენენ. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ 500 წლის მანძილზე ბერძნული მითოლოგიის გარკვეულ სიუჟეტებს დეგრადაცია განუცდია და გაზღაპრებულა, ე. ი. წმინდა მითი ზღაპარში გადაზრდილა.

ძირითადი ბერძნული წყაროების გაცნობის შემდეგ კვლავ იმ ხალხურ მოთხრობას დავუბრუნდეთ, რომელსაც დასაწყისში შევეხეთ. იქაც გრძნეულმაქცია ასული მოქმედებს, ვისაც ადვილად შეუძლია გულუბრყვილო ადამიანების მოჯადოება-გაქვავება თუ ტყის ცხოველებად გარდასახვა. ბერძნული მითისაგან განსხვავებით, ქართულ ზღაპარში გრძნეული სახეშეცვლილი შემოდის. იგი თავიდანვე კირკესავით ადამიანურ ფორმაში კი არ ზის, არამედ ცხოველის

[1] А. Родосский, Аргонавтика, 1964, стр. 245.
[2] ა. როდოსელი, არგონავტიკა, 1948, გვ. 174.

სახეს ატარებს — ჯეირნად, ქურციკად გამოეცხადება და თავბრუს დაახვევს მონადირეებს. დაღლილსა და მწარე ფიქრებში გართულ უფროს ძმას წინ ერთი ჯეირანი წაჰყუხტა. „ლამაზი, ტურფა, ტანადი. მიუშვირა თოფი, უნდა ესროლოს, მოჰკლას, მაგრამ ჯეირანი ისეთი ლამაზია, ვერ იმეტებს მოსაკლავად, უნდა ხელით დაიჭიროს, მაგრამ ის გადახტება, კამარას გააკეთებს და უყურებს უკან მონადირეს. წაატანს ხელს, უნდა დაიჭიროს, მაგრამ ვერც იჭერს და არც ემეტება თოფის სასროლად... იქამდის ატარა ჯეირანმა ვაჟი, რომ გადაავიწყა შიმშილი და სიტიტველე“[1]. ეს ცხოველად გარდასახული მაქცია ერთგვარ სპეციფიკას უქმნის ქართულ ზღაპარს, მაგრამ როგორც კი მონადირეს თვალუწვდენ მინდორზე გაიტყუებს და ულამაზეს შენობას დაანახვებს, მაშინვე სხვად იქცევა, პირვანდელ მდგომარეობას უბრუნდება და კეკლუცი ასულის სახით წარმოუდგება იმას, ვინც მას წეღან ქურციკის ფორმაში ჰხედავდა, მაგრამ არ იცოდა ვისთან ჰქონდა საქმე და რა მახეში ეხვეოდა. აი ამ მომენტიდან ქართული ზღაპრის გრძნეული, თვალწარმტაც სასახლეში მცხოვრები ჯადოსანი ქალი, ბერძნულ ქალღვთაებას კირკეს გადაენასკვება და მათ შორის ადრინდელი არსებითი განსხვავება იკარგება. არსებითი განსხვავებათქო, თორემ ისე სრულ დამთხვევას როგორ მოვთხოვთ ერთმანეთისაგან ორი ათასი წლით დაცილებულ სხვადასხვა გარემოში შექმნილ და ხალხის კულტურაში დამკვიდრებულ ნაწარმოებებს! ქართული ზღაპრის გრძნეული ქალი ჯადოსნური ცვერთხით თუ მათრახით მოქმედებს, კირკე კი ჯადოსნურ საგნებთან ერთად ბანგნარევ საჭმელებსაც იყენებს ადამიანთა სახის შესაცვლელად. ქართველი ჯადოსანიცა და ბერძნული მითიც, კვლავ ქართულ-კოლხური გრძნეულიც ფსიქოლოგიურ ხერხს მიმართავენ ადამიანების მოსატყუებლად, საკუთარ თილისმურ ქსელში გასაბმელად. იბერიული ქალ-ჯეირანი მონადირეს სასროლ მანძილზე მიუძღვის წინ და თითქოს ცოცხლად დაჭერის შესაძლებლობას აძლევს თავის მსხვერპლს, ისიც ტყუვდება, იარაღს აღარ იყენებს, შიშველი ხელით ცდილობს სწვდეს, რომ არც ტყავი გააფუჭოს და საოცნებო ცხოველიც დაიჭიროს. თავის მხრივ კირკეც ასე მოხერხებულად იქცევა: დაღლილ-დაქანცულ და ნაშიმშილებ მეზღვაურებს გულუხვ სუფრას გაუშლის, რომ შექცევაზე თავი ვერ შეიკავონ და საწამლავი საჭამადთან ერთად მიიღონ. ორივე ფსიქოლოგიური ხერხი უტყუარ ეფექტს იძლევა: თილისმათა ბადეში მოხვედრილნი აუცილებლად მოჯადოვდებიან და ცხოველებად გადაიქცევიან.

როგორც ვხედავთ, ქალ-ჯეირანი და ჰომეროსის პოემის გრძნეული კირკე ურთიერთ შორის დიდ მსგავსებას ამჟღავნებენ. ისინი ერთმანეთს ემსგავსებიან გარეგნობითაც და თავგადასავლებითაც, ჯადოქრობით. მიზეზი ამგვარი მოვლენისა სხვადასხვა შეიძლება იყოს: ერთ შემთხვევაში სესხება და გავლენა იყოს საფუძველი, სხვა შემთხვევაში კი — საერთო სუბტრატზე აღმოცენებული თანხვედინილობა ან სრულიად დამოუკიდებელი შემოქმედებითი პროცესი. სამი შესაძლებლობიდან ჯერჯერობით ვერც ერთს ვერ მივსცემთ უპირატესობას, რადგან ჩვენს განკარგულებაში არსებული მასალა რომელიმე მათგანის გადაჭრით დასაბუთებისათვის საკმარისი არ არის.

---

[1] ქართული ხალხური ზღაპრები, II, მ. ჩიქოვანის შედგენილი, 1952, გვ. 8.

ბერძნული პოლიფემისა და ქართული ცალთვალას სიუჟეტთა ურთიერთობისათვის

„ოდისეას“ მეცხრე სიმღერის ძირითად საკვირველ ამბავს ცალთვალა პოლიფემთან შეხვედრა წარმოადგენს. როცა ოდისევსი და მისი თანამგზავრები კიკლოპების კუნძულს ნაპირებს მოადგნენ, ერთ ფრიალო კლდეზე მღვიმე შენიშნეს, რომლის მახლობლად ადამიანური ცხოვრების კვალიც ჩანდა; წვრილფეხა საქონლის ბაკი მსხვილი ლოდებით იყო შემოზღუდული. დევისებრი მოყვანილობის საშინელი არსება ცხოვრობდა ამ მღვიმეში, მაგრამ იგი ახლა შინ არ იყო, ცხვრისა და თხის ფარა ჰყავდა საბალახოდ წაყვანილი. თორმეტი ამხანაგით ოდისევსი მღვიმეს მიუახლოვდა, თან გუდით მათრობელა ტკბილი სასმელი წაიღო. ეს ღვთაებრივი ღვინო ოცჯერ მეტი წყლის შერევას იტანდა და მომხიბლველ სურნელებას კვლავ ინარჩუნებდა. ნელი ნაბიჯით შევიდნენ მღვიმეში უცხო მოგზაურები. პატრონი კიდევ არ ჩანდა, საჩიხეებში ძუძუმწოვარა ბატკნები და კრავები ხმაურობდნენ, ჭურჭელი შედედებული რძით იყო სავსე. ყველიც ბლომად ელაგა გუდებში. უმასპინძლოდ მიტოვებული ბინა ოდისევსმა კარგად შეათვალიერა.

მოგზაურებმა ცეცხლი გააჩაღეს, მსხვერპლი შეწირეს, ზომაზე დანაყრდნენ და მღვიმეში დარჩნენ გამოქვაბულის მფლობელის მოლოდინში. შებინდებისას დაინახეს, რომ უზარმაზარმა დევკაცმა ვახშმის მოსამზადებელი შეშა ქვაბუნის შესასვლელში დაყარა, დედათხა და ცხვარი მღვიმეში შერეკა ძუძუს მოსაწოვებლად, ვაც-ვერძნი კი ლოდებით შემოღობილ ბაკებში დააბინავა. როგორც კი ეს საქმე მოათავა, ხელი დაავლო უზარმაზარ — 24 ოთხკაცა ურმის სიმძიმის ლოდს და გამოქვაბულის კარი ჩახერგა, რომ ვერა სულიერს ვერ შეძლებოდა შესვლა ან გამოსვლა; ჯერ თხა და ცხვარი მოწველა, ნაწველით ჭურჭელი აავსო და მერე ცეცხლი დაანთო, რომ ვახშამი შეემზადებინა. მალე ცეცხლის შუქზე უცხო მგზავრები შენიშნა და გაოცებულმა შეჰყვირა: „მოხეტიალენო, ვინა ხართ, აქ საიდან მოსულხართ ან რა საქმისათვის“. მოხერხებულმა ოდისევსმა სცადა მშვიდობიანი მოლაპარაკება. ამისათვის თავისი ღმერთებიც ახსენა, მაგრამ ამაოდ. გამხეცებულმა კიკლოპმა ორი მოგზაური უმალ შეიპყრო, მიწაზე დაანარცხა და სული გააფრთხობინა, შეწვა და ვახშმად მიირთვა. ახლა ადამიანის ხორცით გალაღებული ცხოველებს შორის გაიშხლართა და შემზარავი ხვრინვა ამოუშვა.

შეძრწუნებულმა ოდისევსმა და მისმა ამხანაგებმა პოლიფემის დაძინების

შემდეგ ცოტათი სული მოიბრუნეს. უშველებელი ბოძი მონახეს, წვერი წაუმახვილეს, ცეცხლში გარუჯეს და ააპირპილეს. ასე საბრძოლოდ მომზადებული ბოძი ჯოგის ნაკელში დამალეს, მოხერხებულ შემთხვევაში გამოსაყენებლად.

კიკლოპი მეორე ღამესაც ადამიანის ხორცით გამოძღა და კვლავინდებურად ძილს მიეცა. რაკი ოდისევსს ხმლის იმედი აღარ ჰქონდა, ხერხი მოიგონა: როცა კაციჭამია საავხშმოდ მოემზადა, ტკბილი ღვინით გამოათრო.

პოლიფემმა როდის იყო ენა ამოიდგა და სახელი ჰკითხა უცხო მასპინძელს. „არავინ“ — გააცნო თავი მოხერხებულმა ოდისევსმა. „იცოდე, ჩემო არავინ, ყველაზე უძვირფასესი საჩუქარი შენთვის ის იქნება, რომ ამხანაგებიდან უკანასკნელად მხოლოდ შენ შეგჭამ“. ამ დროს სასმელი მოერია, ძილმაც თავისი გაიტანა და გალეშილი პოლიფემი მიწაზე გადაგორდა, ხვრინვა იწყო. ოდისევსმა თავის ოთხ რჩეულთან ერთად, ნაკელში შეხვეული მსხვილი პალო მოიძია, მახვილი წვერით ცეცხლში ჩადო და ნაკვერცხალი შემოუწყო. ნედლი ხის ნაჭერი ჯერ აშიშინდა, მერე ფერი იცვალა და ალი მოედო. აი ეს ალმოდებული ბოძის გადანაჭერი ფრთხილად აიღეს ძმათშეფიცულებმა და საშინელ დევს მძინარე თვალში ღონივრად ჩასცეს. თვალის ყაყალი გასკდა, სისხლმა იფეთქა და ხის წამახული წვერი შუბლის არეში ჩაერჭო. დაჭრილი მხეცივით აღმუვლდა კაციჭამია, თვალის ღრმულიდან ალმოდებული პალო ამოიგლიჯა და საშინელი ხმით კიკლოპების მოხმობა იწყო. ძახილზე კიკლოპები გამოქვაბულთან მოგროვდნენ. — რა მოხდა, რისთვის დაგვიფრთხე ტკბილი ძილი? შეეკითხნენ გარედან მბორგავ პოლიფემს. — ა რ ა ვ ი ნ! საკუთარი უგუნურების გამო ვიღუპები. ა რ ა ვ ი ნ იყო ძალით ჩემი დამმორჩილებელი! კაციჭამიები ვერ მიხვდნენ რას ხიშნავდა „არავინ“. მამაშენს, პოსეიდონს უხმეო, — შესძახეს და იქაურობაა გაშორდნენ.

დიდხანს იბორგა პოლიფემმა, ეძება მისი დამღუპველნი, მაგრამ უსინათლომ ხელში ვერავინ მოიგდო. მაშინ მღვიმის კარი გამოაღო, გასასვლელში გაიწაჯა, თითოეულ ცხვარსა და თხას სინჯვა დაუწყო, რომ ტყვეთაგან არავინ გაჰპარვოდა. ახალ საფრთხეში ჩავარდნილნი საგონებელს მიეცნენ. სათითაოდ ცხვრებს მუცელზე ამოეკვრნენ და ასე გაუძვრნენ დაბრმავებულ კაციჭამიას. მღვიმეს სულ ბოლოს თავი ოდისევსმა დააღწია, იგი პოლიფემის საყვარელ ბეკეკას ამოეკრა და ძლივს გაუსხლტა ხელიდან გამხეცებულ პოლიფემს.

გათავისუფლებულმა მოგზაურებმა წამსვე ხომალდს მიაშურეს, ნიჩბებს მიუსხდნენ და ზღვაში გაცურეს. მხოლოდ ახლა გაბედა ოდისევსმა პოლიფემს გამოხმაურებოდა. გაცოფებულმა კაციჭამიამ უეცრად კლდეს ლოდი მოჰგლიჯა და ხომალდისაკენ გასტყორცნა. ზუზუნით თავს გადაეყარა ლოდი ხომალდს; საბედნიეროდ მიზანს ასცდა, თორემ ჩაძირვა არ ასცილდებოდათ.

ასე გაჭირვებით დააღწიეს თავი ოდისევსმა და მისმა ამხანაგებმა კიკლოპთა კუნძულს.

ჰომეროსმა „ოდისეას“ ამ მეცხრე სიმღერით ცივილიზებულ კაცობრიობას ერთი უძველესი ზღაპარი შემოუნახა, რომელშიც ცალთვალა ურჩხულის მიერ ადამიანთა დატყვევებაა გადმოცემული. პოლიფემის სიუჟეტმა დიდი ხანია მიიპყრო მეცნიერთა ყურადღება. ვ. გრიმის 1858 წელს გამოქვეყნებული გამოკვლე-

ვის შემდეგ[1] მას უფრო და უფრო ხშირად მიმართავდნენ სხვადასხვა თვალსაზრისით. ახლა ანალოგიური სიუჟეტების ვრცელი სიაა შედგენილი[2], რომელიც კონტინენტის თითქმის ყველა ნაწილს მოიცავს. გამოირკვა, რომ პოლიფემის სიუჟეტს ათეულობით ხალხი იცნობს, საქართველო, რა თქმა უნდა, ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენს. ქართული ფოლკლორი, მისი საგმირო და ზღაპრული ეპოსები, თავისუფლად ფლობს ამ საერთაშორისო მოთხრობას. იგი სხვადასხვა სიტუაციაში გვხვდება დამოუკიდებელი სიუჟეტისა თუ ეპიზოდის ფორმით. ამჟამად ჩვენი ამოცანა არაა მისი გავრცელების ფარგლების ან სიხშირის დადგენა. ჩვენ უფრო ის გვაინტერესებს, რომ ქართულ-ბერძნული შეხვედრის ფაქტი კვლავ დავადასტუროთ და ქართველურ ენებზე არსებული მასალები უძველეს ბერძნულ ჩანაწერს ამოვუყენოთ გვერდში. მაშასადამე, პოლიფემის ზღაპრის საკუთრივ ქართულ ფოლკლორში არსებობა ნათელყოთ.

პოლიფემის სიუჟეტი საქართველოში გვხვდება როგორც ცალკე ეპიზოდების, ისე გაშლილი მოთხრობის სახით. ცხადია, რომელიმე სიუჟეტის ეპიზოდად გამოყენება უფრო მარტივი მოვლენაა, ვიდრე მისი დამოუკიდებელი ნაწარმოების დონემდე ამაღლება და ფართო მხატვრული დამუშავება. სრულ სიუჟეტად გაშლა და შემონახვა უფრო მეტ შემოქმედებით პოტენციალს საჭიროებს, ვიდრე იმავე ამბის შეკუმშვა და დამხმარე ეპიზოდის ფორმით რომელიმე თავგადასავალში ჩართვა. აი, ჩვენ პირველ რიგში სწორედ ამგვარ მარტივ შემთხვევებს მივმართავთ, რომ შემდეგში გაგვიადვილდეს რთულ ლაბირინთებში მოგზაურობა.

პოლიფემის სიუჟეტის ცალკე ეპიზოდად გამოყენების მაგალითს, კოლა გაგნიძის თქმით, ქართლში ჩაწერილი „მეცხვარე ბრმა დევისა და ფეიქრის შეგირდის“ ზღაპარი წარმოადგენს[3]. XIX საუკუნის მიწურულში ფიქსირებული ტექსტი შესაძლებლობას გვაძლევს ძველბერძნული სურათის მიახლოებითი ვითარება წარმოვადგინოთ, მაგრამ გმირის არა მღვიმიდან გამოსვლის, არამედ მასში შეღწევის თვალსაზრისით. მაშასადამე, ქართულ ზღაპარში ამ შემთხვევაში „ოდისეას“ შებრუნებული სიტუაციაა აღბეჭდილი. ფეიქრის შეგირდმა „ერთ ადგილას ნახა, რომ ერთ ბრმა დევს ერთი დიდი ფარა ცხვრისა გამოურეკია და აძოვებს. ბიჭმა თქვა: ერთი ავეკვიატები, ეგები რამენაირად სახლში შევყვე, რომ სიმშილით არ მოვკვდე, თორემ აქ ახლო-მახლო არა ჩანს კაცის საზრდო. როცა დაღამდა, დევმა ცხვარი დაირეკა და წაასხა სახლში. დევს ხასიათი ჰქონდა, როცა ფარეხში შერეკავდა ცხვარს, კარებში გაილაჯებოდა, ცხვრებს ისე უშვებდა და თან ხელითა სთვლიდა, ხომ არაფერი დამაკლდაო. ბიჭი ერთ ერკემალს შეუძვრა ქვეშ და, როცა ერკემალი შევიდა, ისიც თან შეჰყვა. დევმა ზურგზედ გადაუსვა ხელი ერკემალს, რას იფიქრებდა, თუ იმის მუცელქვეშ ბიჭი იყო დამალული. დათვალა დევმა ცხვრები, დაკეტა კარები, ერთი ცხვარი გამოიყვანა, დაკლა,

---

[1] W. Grimm, Die Sage von Poliphem. Abhandlugen der Königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin, 1858.

[2] Haksmann, Die Poliphemsage der Volksüberliferung, 1904.

[3] ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ, 1909, გვ. 208.

მოხრაკა, ნახევარი შეჭამა და ნახევარი დილისათვის შეინახა: მერე დაწვა და დაიძინა“ [1].

დიდი ძიება არაა საჭირო, რომ ქართულ-ხალხურ მოთხრობაში „ოდისეას“ რამდენიმე თანხვდენილი ადგილი დავინახოთ. ასეთია: ა) ქართლური ზღაპრის ბრმა დევისა და ბერძნული თქმულების კიკლოპის პროფესიათა მსგავსება (მეცხვარეობა); ბ) ორივე შემთხვევაში მწყემსი, ბრმა დევიცა და კიკლოპიც, კარებში გალაჯული დგას და ცხოველებს ამოწმებს; გ) ერთიცა და მეორეც მატყლიან ცხოველებს ზურგზე ხელით ეხება, რომ არავინ გაეპაროს; დ) ბრმა დევიცა და პოლიფემიც ფარას ისე ამოწმებს, რომ ცხოველებს მუცელს არ უსინჯავს; ე) როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ მოთხრობაში დამალული გმირი ცხვარს (თხას) მუცელქვეშ ამოეკვრება და შემმოწმებელს ხერხით გაეპარება; ვ) როგორც ძველ, ისე ახალ ჩანაწერში მეჯოგე დევი ფარას კარს უკეტავს, ვახშამს იმზადებს და დანაყრების შემდეგ იძინებს. ქართულ ხალხურ მოთხრობაში ნაკლებ იგრძნობა ის დაძაბულობა, რაც ბერძნული ლიტერატურული ნაწარმოებისათვის არის დამახასიათებელი. მიზეზი გასაგებია: „ოდისეაში“ დიამეტრალურად მოწინააღმდეგე ძალები ხვდებიან ერთმანეთს (კაციჭამია კიკლოპი და ადამიანი), ქართულ ზღაპარში ასეთი სიტუაცია არაა, პირიქით, აქ ერთ დროს უცნობი გმირები მეგობრდებიან (უშვილო ბრმა დევი, ფეიქრის შეგირდი) და ერთმანეთს მამაშვილურად ექცევიან.

მსგავსება-განსხვავებათა გათვალისწინება გვიკარნახებს, ვაღიაროთ, რომ ამ შემთხვევაში ბერძნული და ქართული სიუჟეტები ერთმანეთს არ იმეორებენ და ერთიმეორისგანაც არ არიან დამოკიდებული.

ახლა ფანტასტიკური ზღაპრებიდან საგმირო ეპოსზე გადავინაცვლოთ. ავიღოთ ამირანის თქმულება სვანური ვარიანტის კვალობაზე. კოლხური ვერსიის უძველეს სვანურ ვარიანტებში პოლიფემის სიუჟეტი ცალკე ეპიზოდის სახითაა გამოყენებული, ქართლური მოთხრობის მსგავსად, თუმცა ამ შემთხვევაში მეტი სიახლოვე იგრძნობა ქართულ-ბერძნულ სიუჟეტებს შორის. ნათქვამის დასადასტურებლად მოვიხმოთ შესაბამისი ადგილები. ბესარიონ ნიჟარაძის მიერ 1887 წელს გამოქვეყნებულ ამირანის ვრცელ თქმულებაში ასეთი საგულისხმო ეპიზოდი გვხვდება: მეორე დღეს სამივე წავიდნენ დევთან საბრძოლველად. იარეს, იარეს, შორს მინდორში ერთს დევს შეხვდნენ, მას მშვენიერი სავაშლე ადგილი აქვს და ვაშლის ხეების ქვეშ ჯოგი უწევს. დევმა რომ ესენი დაინახა, შესძახა: კარგი ჭაბუკები მაშინ იქნებით, თუ ჩემს ვაშლის ხეებს ერთს ვაშლს ჩამოაგდებინებთ და მეორეს შეესვრითო. უსიბი და ბადრი ბევრს ეცადნენ, მაგრამ ერთი ვაშლიც ვერ ჩამოაგდებინეს; ესროლა ამირანმა თავისი მშვილდისარი, „ერთის მხრით ვაშლი სულ ჩამოყარა, მეორეს მხრით შეაყარა. დევმა მეორეთ უთხრა: თქვენ თუ კარგი ჭაბუკები ხართ, აბა სცადეთ, თუ ჩემის ჯოგიდან ერთი ცხვარი ააყენოთ და მეორე დააწვინოთ თქვენს ნებაზეო. უსიბმა და ბადრიმ ვერც ერთი ვერ შეძლეს; ამირანმა კი ჯერ ააყენა მთელი ცხვრის ჯოგი და მერმე ისე მაგრად დასცა მიწას, რომ კინაღამ მთელი ჯოგი ამოწყვიტა. დევს

[1] ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თ ე დ ო რ ა ზ ი კ აშ ვ ი ლ ი ს მიერ, 1909, გვ. 208.

ამაზე გული მოუვიდა .მოსდვა ჯოგს ხელი, ამირანიც შიგ მოატნია და თავის სახლში შეყარა. კარები შიგნიდან გამოხურა, უსიბი და ბადრი გარეთ დატოვა. ვახშმად დევმა ოთხი ცხვარი მოხარშა, ხორცს თვითონ სჭამდა, ძვლებს კი ზურგს უკან კუთხეში ჰყრიდა, სადაც დაბმული ჰყავდა რკინის ჯაჭვით თავისი ძა. დაწოლის დროს დევმა თქვა: ამაღამის ვახშამი ეს იყოს, ხვალ ჩემი საუზმე ამირანი იქნებაო და კიდევაც დაწვა[1].

სანამ ამ ეპიზოდს გავაანალიზებდეთ, კიდევ ერთი ანალოგიური ადგილი ვაჩვენოთ კვლავ ამირანიანის სვანური ჩანაწერიდან, რაც 1936 წელს იქნა შესრულებული ქვემო სვანეთში (სასაში).

„ამირანი შეხვდა ერთ მეცხვარეს, რომელსაც უზარმაზარი ხეები თითისტრად გამოუყენებია და წვრილი ტყე კი—სართავად. როცა მწყემსმა შეამჩნია, დაუძახა ამირანს: გამორეკე ცხვრები აქეთაო. ამირანმა ბევრი უყვირა და უბიძგა ცხვრებს, მაგრამ ადგილიდანაც ვერ დასძრა. მაშინ მწყემსმა თვითონ გასძახა ცხვრის ჯოგს „გრეტ-გრუტ“, და ეს მთელი ჯოგიც გამოექანა, თვით ამირანიც შუაში მოიტნია და კლდის გამოქვაბულში შეიყვანა. რაკი მწყემსმა ნახა, რომ ცხვრის ჯოგი თავის სადგომში შევიდა, ჩაჰკეტა კარები. ამ გამოქვაბულში იდგა რკინის კიდობანი, საიდანაც ადამიანის კვნესა ისმოდა, ბოლოს ლაპარაკიც მოესმა ამირანს... კიდობანში ამ ეშმაკ ქალს ჰყავდა დამწყვდეული ამირანის მამა... ამასობაში მწყემს ქალს ჩაეძინა. ამირანმა და მისმა მამამ გადაწყვიტეს მწყემსი ჴოეკლათ. თქმა და შესრულება ერთი იყო. მაგრამ მწყემს ქალს რამდენჯერაც თავს მოსჭრიდნენ, იმავე წუთში კვლავ გამოებმოდა. ამასობაში მოფრინდა ერთი ფრინველი და დაუძახა ამირანს: მარილიანი წყალი დაესხათ თავზე... თავმოკვეთილი მწყემსი გამოქვაბულის კარებში ჩადგა და გარეთ უშვებდა მხოლოდ იმ ცხვრებს, მატყლი რომ ჰქონდათ, დანარჩენებს პირდაპირ კლდეზე აგდებდა ხოლმე. დაინახეს თუ არა ასეთი ეშმაკობა ქალისა, მამა და შვილმა სწრაფად გაატყავეს ორი ცხვარი, გამოეხვიენ ტყავებში და ცხვრის ჯოგს გაჰყვნენ გარეთ. ქალმა ვერაფერი შეიტყო, თუმცა დიდი გულმოდგინებით სინჯავდა ყოველ ცხვარს“ [2].

ციტირებული სვანური თქმულების ეპიზოდები ორივე ერთ გარემოშია დამუშავებული და დამკვიდრებული. მიუხედავად იმისა, რომ მთიანი სვანეთი მესაქონლეობითაა ცნობილი, იქ წვრილფეხა საქონლის ჯოგი არ გვხვდება. ცხვრის ფარებს სვანეთის მხარე არ იცნობს, აქ უმთავრესად მსხვილფეხა საქონელია დამკვიდრებული: ხარი, ძროხა, ცხენი. მაშასადამე, მოსალოდნელი იყო, რომ ამირანის თქმულებაში სვანეთისათვის უცხო ცხვრის ჯოგი სხვა ცხოველთა ჯოგით იქნებოდა შეცვლილი, მაგრამ ეს არ მომხდარა. მწყემსი ერთ შემთხვევაში ჯადოსანი ქალია, მეორეგან კი — მამაკაცი-დევი. დევის ხსენება სვანეთისა და მისი ზეპირსიტყვიერებისათვის ნიშანდობლივია. ეს პერსონაჟი რეალურ არსებადაც არის ამ კუთხეში მიჩნეული [3].

ახლა დავასახელოთ კონკრეტულად, თუ რა საერთო მოტივები ახასიათებს სვანური პოლიფემის სიუჟეტს ბერძნულთან შედარებით. საერთო შთაბეჭდილე-

[1] მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947, გვ. 358—59.

[2] იქვე, გვ. 382.

[3] მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, I, 1959, გვ. 168.

ბით ამირანიანი მეტ სიახლოვეს იჩენს „ოდისეასთან“, ვიდრე ზემოთ განხილული ქართლური ზღაპარი. ამგვარ სიახლოვეს შემდეგი მოტივები ქმნის.

ა) როგორც ბერძნულ, ისე სვანურ ეპოსში კაციჭამია გამოქვაბულში ცხოვრობს; ბ) მოსაქმეობით ორივე მწყემსია—მეცხვარე; გ) ოდისევსი და ამირანი, თანამგზავრებთან ერთად, გამოქვაბულში მოამწყვდია უცნაურმა მწყემსმა და შეჭმით ემუქრება თითოეულს; დ) უსინათლო მწყემსი გამოქვაბულის კარებშია ჩამდგარი და ცხოველებს სათითაოდ ამოწმებს, რათა მოსისხლე მტერი იგდოს ხელში და გაუსწორდეს; ე) ტყვეები ორივე შემთხვევაში ერთნაირი ხერხით აღწევენ თავს საფრთხეს. ცხვრის ტყავში გამოეხვევიან, ან თვითონ ცხვარს ამოეკვრიან მუცელზე. დატყვევება-განთავისუფლების სურათი, როგორც ვხედავთ, თანხვდენილია ბერძნულსა და ქართულ საგმირო ეპოსთა შორის. საკითხის განვილვა ცალმხრივი იქნებოდა, თუ განსხვავებასაც არ მივაქცევდით ყურადღებას, სხვაობა კი თვალსაჩინოა და პრინციპული.

რა განასხვავებს მაინც ამირანსა და ოდისევსს პოლიფემის საერთო სიუჟეტში? პირველ ყოვლისა ის, რომ „ოდისეას“ მიხედვით ციკლოპის მღვიმეში ოდისევსი, ამხანაგებთან ერთად, საკუთარი ინიციატივით შედის. უპატრონო საცხოვრისში, ჩვეულებრივ ზღაპრულ წესზე, მოგზაურები დიდხანს რჩებიან, სუფრასაც გაიშლიან და ჯეროვნად დანაყრდებიან. ქართულ ფოლკლორში ასეთი რამ არაა შემჩნეული პოლიფემთან დაკავშირებით. ქართული თქმულებით ამირანი ციკლოპის გამოქვაბულში მისდა უნებურად ხვდება; მეორე, ოდისევსი ხმლით პრძოლაზე ხელს იღებს, ამირანი პირიქით, თავის მკლავსა და გორდა ხმალს ენდობა, მიზანსაც აღწევს, თუმცა არცთუ სხვების დახმარების გარეშე (დევის და); მესამე, ქართულ თქმულებაში ბოროტი მწყემსი თავის მოკვეთის შემდეგ მოქმედებს და კარებში ჩამდგარი საეჭვო ცხოველებს პირდაპირ კლდეზე გადაისვრის, სპობს; მეოთხე, ქართულ ეპოსში გამოყენებულია ჯადოსნური ბაღი, სადაც ხილის მოწყვეტა ტიტანურ ძალას მოითხოვს; მეხუთე, ასევე, ბერძნულისაგან განსხვავებით, ქართულ ეპოსში ჯოგიც მოჯადოებულია ბოროტი მწყემსის მიერ, რასაც ადგილი არ აქვს „ოდისეაში“.

ქართული ზღაპრული და საგმირო ეპოსის ეპიზოდების „ოდისეასთან“ შედარებამ აჩვენა, რომ ბერძნულ ამბავთან უფრო მეტ სიახლოვეს ამირანის საგმირო თქმულება ამჟღავნებს, ვიდრე ქართლში ჩაწერილი ფანტასტიკური ზღაპარი. ვფიქრობთ, ეს მოვლენა არაა ძნელი ასახსნელი. მიზეზი ჟანრების ერთგვაროვნებაშიც უნდა ვეძებოთ. „ოდისეა“ და „ამირანის თქმულება“ ორივე გმირული შინაარსის ძეგლებია და გასაკვირი არაა, თუ მათ ერთნაირი ხასიათის ეპიზოდები შეითვისეს და დიდხანს შეინარჩუნეს.

როგორც ვხედავთ, სამივე მაგალითი პოლიფემის სიუჟეტს სხვა ვრცელი მოთხრობის შემადგენელ ეპიზოდად არსებობას გვიდასტურებს. გამოყენებაჩართვის ეს წესი არაა მექანიკური ხასიათისა. იგი ამბის საერთო განვითარების ორგანულ ნაწილს შეადგენს, თანაც შემოქმედებით ფანტაზიასაც არაა მოკლებული. ამის გამო ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ქართულ ზღაპარში ან ამირანის თქმულებაში ეს ეპიზოდი მწიგნობრული ან ზეპირი სესხების გზით იყოს შეჭრილი. აქ, ალბათ, უძველესი ტრადიცია მოქმედებს და სიუჟეტის წარმოქმნის ორიგინალურ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე.

ახლა პოლიფემის სიუჟეტის საქართველოში არსებობის მეორე შემთხვევას გავეცნოთ. ამ დროს „ოდისეაში“ ფიქსირებული ამბავი დამოუკიდებელი ნაწარმოების ფორმას ატარებს და თხრობის ხერხემალსაც წარმოადგენს. საჭირო ტიპურ ნიმუშს მეგრული ფოლკლორი გვაძლევს, ზღაპარი მეთევზეთა ცხოვრებას შეეხება და დღემდე ტრიალებს მეგრელ მთქმელთა რეპერტუარში. ამის შემდეგ ძირითად ხაზებში გადავხედოთ ზღაპარს, რომელიც 1886 წელს გამოაქვეყნა „მასალათა კრებულში“ პედაგოგმა ი. პეტროვმა, ანაკლიელი მთქმელის თადეოზ აშორდიას ნაამბობის მიხედვით. შემკრების ცნობით, იგივე სიუჟეტი გავრცელებული ყოფილა ზუგდიდის მაზრაში (სოფლები დარჩელი, განარჯიანი და ჭითაწყარი).

შავი ზღვის პირას, ანაკლიის მახლობლად, ერთ მგზავრს შემოაღამდა, წვიმდა, ირგვლივ გაუვალი ტყე იყო და მოსახლეობაც ახლო-მახლო არ ჩანდა. მოულოდნელად მგზავრს მგლები შემოესია და ცხენიდან გადმოგდება დაუპირეს. რა უნდა ექნა საწყალს, ყვირილი მორთო. შეშინებული ცხენი ფეხს არ იცვლიდა. ამ გაჭირვებაში რომ იყო, შორიდან სინათლე გამოჩნდა. მგლები გაიქცნენ, ხოლო ცხენმაც და კაცმაც ცეცხლისკენ მიაშურეს.

მგზავრს წინ უცნობი კაცი შემოეგება, იგი საშველად გამოქცეულიყო. შეშინებული და წვიმისაგან დასველებული კაცი მასპინძელმა სახლში მიიწვია და გააშრო. მგზავრმა შეამჩნია, რომ სახლის პატრონი დამგლოვიარებული იყო. რა მოხდა? იკითხა უცნობმა.

— ჩემო ძმაო, სამწუხარო და სავალალო ბევრი მაქვს. ჩვენ რვა ძმანი ვიყავით, ვთევზაობდით და ვცხოვრობდით. ერთხელ ზღვაზე გავედით და ანკესები გადაგუარეთ თუ არა, რაღაცამ ჩვენი ხომალდი შეარყია და ზღვის ფსკერისაკენ გააქანა. რამდენიმე კვირის მერე კლდოვანი ნაპირი დავინახეთ, სადაც თაფლის წყარო მოედინებოდა.

ჩვენი ხომალდი სწორედ თაფლის კლდისაკენ მიემართებოდა. როცა წყაროს მივუახლოვდით, წყლიდან უზარმაზარი თევზი გამოჩნდა, რომელსაც ერთ საჭენზე მეტი პირი ჰქონდა. ეს იყო ყველაზე დიდი თევზი, რომელიც ამ კუნძულზე თაფლისათვის მოდიოდა, ხოლო ანაკლიაში სიმინდს ანადგურებდა. თევზი თაფლს დაეწაფა თუ არა, ჩვენ ვიდროვეთ და შემთხვევით ფარფლებზე დახვეული თოკი შევაბერით. ხომალდი გაჩერდა, თაფლით გამძღარი თევზი კი უკანვე გაბრუნდა. გადავწყვიტეთ, გემი თაფლით დაგვეტვირთა და მერე წავსულიყავით. მართლაც, დავტვირთეთ ხომალდი. იმ დილით, წასვლას რომ ვაპირებდით, დავინახეთ, რომ თაფლის წყაროს თხისა და ცხვრის ფარები უახლოვდებოდა. ფარას უზარმაზარი ცალთვალა მწყემსი მოჰყვებოდა, ვისაც ბოძის სიმსხო კომბალი ეჭირა ხელში და ათამაშებდა. ცალთვალამ ხომალდი წყლიდან ამოათრია, ჩვენ კი თავის ჯოგთან ერთად გაგვრეკა. ერთ დიდ სახლს მივადექით. ირგვლივ ისეთი მაღალი ხეები გაზრდილიყო, თვალი ვერ სწვდებოდა წვერამდე.

დიდი და მაღალი სახლი ქვის ლოდებისაგან იყო აგებული. ფართო დარბაზებსა და მოედნებს შორის ოთხი შენობა გამოირჩეოდა: ცხვრების, თხების, კრავებისა და ბატკნის სადგომები. ჯოგთან ერთად შეგვრეკა თუ არა სახლში, ჩაგვკეტა და ჩვენც აშკარად დავინახეთ, რომ წასასვლელი არსით იყო და საშიშ მდგომარეობაში ვიმყოფებოდით. საღამოს ცალთვალამ კვლავ მორეკა ჯოგი, გა-

უღო კარი და დააბინავა, მერე დაანთო ცეცხლი, მონახა შამფური, წამოაგდო ზედ ერთი ცხვარი და წვა დაუწყო, სანამ ცხვარს თვალები არ წამოსცვივდა, შამფური ცეცხლზე ატრიალა. როდის იყო გადმოიღო და მთელი ცხვარი შეჭამა. ნავახშმევს დაწვა და ხვრინვა ამოუშვა. დილით ორი ცხვარი შეწვა და იმგვარადვე მიირთვა, როგორც წინა ღამით. მეორე საღამოს შინ დაბრუნდა თუ არა, ჩვენს შორის ყველაზე მსუქანი ამოარჩია და ის შეწვა შამფურით. ჩვენი ძმა სულ მიშველეთო იძახოდა, მაგრამ აბა რა შეგვეძლო! როცა ცეცხლზე თვალები გადმოსცვივდა, კაციჭამიამ ცალი ფეხი ააჭრა, ჩვენ მოგვიგდო, ხოლო დანარჩენი თვითონ შესანსლა. სხვა რა დავგრჩენოდა, ის ფეხი მივაბარეთ მიწას. ასე შეჭამა ჩემი ძმები საკვირველმა მეცხვარემ, ბოლოს მე და ჩემი უმცროსი ძმა დავრჩით მხოლოდ.

დაბოლოს, როცა ადამიანის ხორცით გალაღებულმა ხვრინვა ამოუშვა, მე და ჩემმა ძმამ შამფური ძლივს ამოვაძვრეთ მიწიდან, ცეცხლში ჩავდეთ, გავაწითლეთ და მძინარეს სწორედ იმ ერთ თვალში ვატაკეთ. შამფურმა თვალი სულ ამოსწვა და დააბრმავა საშინელი არსება. იგი მხეცივით წამოვარდა და დასაჭერად გამოგვიდგა. ხან აქ, ხან იქ ვემალებოდით, ნაშუადღევს ცალთვალამ კარი გააღო, შიგ ჩადგა და ცხვარსა და თხას ხელით სინჯვა დაუწყო, რომ გარეთ არ გავპარვოდით. გავატყავეთ ცხვრები. ჩავიცვით ქურქები და შიშნაჭამნი ვაივაგლახით ლაჯებში გამოვუძვერით ჩვენს სისხლის მსმელს. მივაშურეთ ხომალდს. საბედნიეროდ იგი იქვე დაგვხვდა, სადაც დავტოვეთ. საჩქაროდ აუშვით და წყალში შევაცურეთ. ამ დროს ჩვენი დამღუპველის თხა და ცხვარიც გამოჩნდა ნაპირზე. ძმებმა ხომალდი ცხოველებით ავავსეთ, რომ ცოტა ზიანი მაინც მიგვეყენებინა ცალთვალასთვის. მალე თვითონაც მოირბინა, ხომალდის ნაბამი ადგილი გასინჯა და როცა ადგილზე ვეღარ ნახა თავისი უზარმაზარი კომბალი დაგვადევნა უკან: ხმაურით ჩაეშვა წყალში მეცხვარის კომბალი, აღელვებულ ზღვას ძლივს გადაურჩა ჩვენი ხომალდი. ასე დიდი გაჭირვებით დავბრუნდით როდის იყო სამშობლო სოფელში [1].

ეს ზღაპარი პირველად საფუძვლიანად განიხილა რუსმა მკვლევარმა ვს. მილერმა ცნობილ ნაშრომში: „კავკასიური თქმულებები ციკლოპებზე“ [2], რომელსაც შემდეგში ალ. ხახანაშვილის დაკვირვებანი მოჰყვა [3]. ორივე მკვლევრისათვის მსჯელობის მთავარ თემას ბერძნულ ძეგლთან ურთიერთობა წარმოადგენდა. ქართული და ბერძნული ზღაპრები ურთიერთშორის დიდ მსგავსებას იჩენენ. მსგავსება იმდენად საგრძნობია, იდენტურობამდე მიდის. ზემოთ ნაჩვენები შეხვედრები რომ არ გავიმეოროთ, ვიტყვით: მეგრულ ჩანაწერებში ცალთვალას ყველა ის თვისება ახასიათებს, რაც ჰომეროსის ოდისეას მიხედვით პოლიფემს გააჩნია. ხელობა, გარეგნობა, ცალთვალობა, ფიზიკური მოუხეშაობა, კაციჭამიობა, ადამიანთა მწვადად შეწვა, საშინელი ძილი, კარჩაკეტილში ცხოვრება საქონელთან ერთად, დაბრმავება, ჯოგის ხელით გასინჯვა-შემოწმება, ტყვეების მიერ ცხვრის ტყავის ჩაცმა და მღვიმიდან მოხერხებით გამოძრომა, ბრმა ცალ-

[1] Сбор. материалов,... V, 1886, стр. 97—101.

[2] Вс. Миллер, Кавк. сказ. о циклопах. Этн. обозр., IV, 1890.

[3] ალ. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, გვ. 75—78.

თვალას დადევნება, ხომალდის ჩაძირვის ცდა და თავგადასავლის მეზღვაურ-მეთევზეთა ცხოვრების ფონზე გაშლა. საერთოა როგორც ნაწარმოების იდეა, ისე სიუჟეტი და მისი ძირითადი შემსრულებლები. ამგვარად, მეგრული ცალთვალა და ბერძნული პოლიფემი ერთ ნაწილში ერთმანეთს ემთხვევიან სახეობრივადაც და სიუჟეტურადაც [1].

მსგავსების აღიარების დროს ჩვენ არ შეგვიძლია მათ შორის არსებული განსხვავების დაფარვა. ბერძნული სიუჟეტის განვითარებას „ოდისეას“ საერთო ჭიმართულება განსაზღვრავს. მეცხრე სიმღერას წინაც სხვა ამბები უსწრებს და მომდევნოც სხვაა. პოლიფემის ამბავი ვრცელ პოემაში ერთ ცალკე შემთხვევას წარმოადგენს. ნაწარმოები ამით არ მთავრდება, იგი ოდისევის თავგადასავლის მხოლოდ ერთ მნიშვნელოვან მონაკვეთს გვაცნობს. მეგრულ ზღაპარში ცალთვალას ამბავი დამოუკიდებელი მოთხრობაა, მას არც გაგრძელება აქვს და არც წინ უძღვის რაიმე ცალთვალასეული. მაშასადამე, ქართული ფოლკლორული ნაწარმოები გარკვეული პლანის დასრულებული ფენომენია, რომელიც თავისი შესავლით, ექსპოზიციით სრულებით არ ჰგავს ჰომეროსის პოემას. რით იწყება მეგრული ზღაპარი? რა თქმა უნდა, არა ცალთვალას თავგადასავლით. ეს უკანასკნელი მხოლოდ მაშინ გამოჩნდება, როცა კეთილი მასპინძლის წუხილის მიზეზის ამოხსნა იწყება. ზღაპარში მანამდე საუბარია სრულიად ლოკალურ შემთხვევაზე. შავი ზღვის პირას უსიერ ტყეში როგორ დაუღამდა ერთ მოგზაურს და როგორ იხსნა იგი მგლებისაგან ცალთვალას დამბრმავებელმა მეთევზემ. უცხო მოგზაურის მგლებთან შეხვედრა და ამ ნიადაგზე აღმოცენებული შიში მოსაგონრადაც არ ღირს იმ მძიმე თავგადასავალთან შედარებით, რაც კოლხიდელ მეთევზეს შეემთხვა ზღვაზე. მეთევზე ძმების ცალთვალას კუნძულზე მოხვედრა სრულებით არ ჰგავს ოდისევსისა და მისი ამხანაგების კიკლოპთა კუნძულზე მისვლის ისტორიას, კოლხ მეთევზეებს რამდენიმე კვირის განმავლობაში, თავიანთ ხომალდთან ერთად, უზარმაზარი თევზი — ვეშაპი ეზიდება უცხო მხარისაკენ. მეთევზეებმა არ იციან, თორემ ანაკლიიდან წასულ დიდ თევზს საკუთარი სავალი გზა ერთი წუთითაც არ შეუშლია, იგი პირდაპირ მიდის მისთვის საყვარელ კუნძულისაკენ, რომ თაფლით გამოძღეს და კვლავ სამეგრელოს დაუბრუნდეს სიმინდის შესაჭმელად. მაშასადამე, ზღვის ვეშაპი თაფლითა და ჩვეულებრივი სიმინდით იკვებება. სიუჟეტის ეს ნაწილი უცნობია ჰომეროსისათვის. მეთევზენი ვეშაპს მხოლოდ შემთხვევით აეკიდნენ—ზღვაში გადასროლილი თევზსაჭერი იარაღის თოკი თევზის ფარფლებში გაიხლართა, და ისინი უნებლიე ტვირთად იქცნენ, ოდისევსს ასეთი გზით არ მიუღწევია კიკლოპის გამოქვაბულამდე, იქ არც თაფლის წყარო უნახავს. ამავე დროს მეგრული და ქართული ტექსტები საძიებელ სიუჟეტში არ იცნობს ისეთ საკვანძო მოტივს, როგორიცაა ოდისევსის მიერ საკუთარ სახელად ორაზროვანი სიტყვის გამოყენება: „არავინ“. პოლიფემს სურს იცოდეს რა ჰქვია სასიამოვნო სასმელის მიმწოდებელს, მის დამათრობელს და კარგ ხასიათზე დამყენებელს. ოდისევსი წინდახედულებას იჩენს და ისეთ სახელს ირქმევს, რომლის პატრონის აღმოჩენა, დანაშაულის შემთხვევაში, შეუძ-

---

[1] აქვე ცალკე საკითხისათვის შევნიშნავთ, რომ პოლიფემის გაადამიანების პრობლემას მიეძღვნა ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა ს შესანიშნავი მოთხრობა „ბოჩი“ (1886).

ლებელია. რას ნიშნავს „არავინ?“ — თუ საკუთარი თვალით მხილველი არ ჩანს, ისე შეუძლებელია იმ მოქმედების განსაზღვრა, რაც ჩაიდინა „არავინ“. სწორედ ეს ორაზროვნობა იყო საფუძველი იმისა, რომ პოლიფემის თავგანწირულ ძახილზე მოგროვილმა კიკლოპებმა უბედურებაში ჩავარდნილ თანამოძმეს ვერაფერი გაუგეს და გულგრილად გაეცალნენ გამოქვაბულს. ძნელი წარმოსადგენია, რომ კოლხ მეზღაპრეს მწიგნობრული გზით მოესმინოს ოდისევსის თავგადასავალი და სახელდების ეს ხერხი დავიწყებოდეს, სხვა შედარებით მეორეხარისხოვანი დეტალების შენარჩუნების შემთხვევაში.

ამის გამო მიუღებელია ვს. მილერის აზრი, თითქოს „Это совпадение таково, что невольно является мысль, не перешел ли греческий рассказ книжным путем к мингрельцам, не рассказал ли его какой-нибудь книжный человек в своей деревне, откуда любопытный рассказ пошел гулять по другим деревням“[1].

არც ალ. ხახანაშვილის უფრო მტკიცედ გამოთქმული მოსაზრებაა მისაღები, როცა იგი წერს: „ამგვარი დაახლოვებული მსგავსება ბერძენთა და მეგრელთა თქმულებებისა გვაძლევს მიზეზს ვიფიქროთ, რომ ბერძნული პოლიფემის ამბავი გაავრცელა სამეგრელოში რომელმამე უცხოელმა იმ დროს, როცა შავი ზღვის პირას აყვავდნენ ბერძენთა ახალშენები (დიოსკურია, ფაზისი)“[2].

ცალთვალათა თქმულებები და გადმოცემები პროზის გარდა ხალხურ პოეზიაშიც მტკიცედ არის დამკვიდრებული. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ჯევსურული მითოლოგიური ლექსი „დევების ქორწილი“. დამახასიათებელია, რომ ამ ლექსში საზარელ დევს თვალი შუა შუბლზე აქვს:

ერთ რაიმ რქიან მავიდა, კუდი ღბავ როგორც მელასა,
თვალ უზის შუა შუბლშია, საცრის ოდენ კი ვერ ასა[3].

პოლიფემის მოტივების პოეზიაშიც გავრცელება საძიებელი სიუჟეტის უძველესი ტრადიციის არსებობაზე მიუთითებს ქართულ ფოლკლორში. ცხადია, მითი ჯერ პროზაული იყო, შემდეგ პოეტური სახეც მიიღო, ე. ი. ლექსად იქცა. თუშურ ლექსებში შუბლთვალა დევს გახურებული შანთით აბრმავებენ ისე, რომ პოლიფემის სიუჟეტის საერთო სახე შენარჩუნებული აღარცაა, არც ოდისევსის შემცველი ჩანს გარკვევით. „შუბლსა ჰკრა, თვალი გახეთქა, ცეცხლი აუჩნდა ენასაო“, ძრის ნათქვამი ს. მაკალათიას ჩაწერილ ვარიანტში[4].

საგულვებელია, რომ ცალთვალათა შესახებ წარმოდგენები იბერიასა და კოლხეთში საბერძნეთისგან დამოუკიდებლად არის შემუშავებული. ჰომეროსიდან მოყოლებული ბევრ ბერძენ მწერალსა და ისტორიკოსს მოეპოვება ცნობები ე. წ. არიმასპების — ცალთვალა ადამიანების თაობაზე; ისინი ელინური სამყაროს გარეშე ცხოვრობენ, მათ შორის კოლხეთშიც, პონტოს ზღვის ჩრდი-

---

[1] Вс. Миллер, Кавк. сказ. о циклопах, Этн. обозр., IV, 1890, стр. 31.

[2] ალ. ხახანაშვილი, დას. შრ., გვ. 78.

[3] ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, 1, 1931, № 545.

[4] ქართული ხალხური პოეზია, I, მითოლოგიური ლექსები, 1964, ხელნაწერი; ს. მაკალათია, თუშ. ლ., გვ. 98.

ლოეთით[1]. სტრაბონის თქმით, ჰომეროსის მასწავლებელს არისტეს შეუქმნია პოემა „არიმასპია“, რომელშიც ცალთვალათა და მათი ქვეყნის საარაკო ცხოვრება ყოფილა აღწერილი. ცეცესეულ ფრაგმენტში არიმასპები ძლიერი მეომარი და გულადი ხალხია. სკვითურ ენაზე „არიმა“ ერთს აღნიშნავს, „სპუ“ — თვალსო, ამბობს ჰეროდოტე სკვითების დახასიათების დროს. ჰეროდოტეს (484—425) ოქროს მომტაცებელი არიმასპების — ცალთვალათა არსებობა ზღაპრულად მიაჩნია და გარკვევით ამბობს: „მე არ მჯერა, რომ ცალთვალა ადამიანები იბადებოდნენ და ამავე დროს სხვა მხრივ ყველაფრით ჩვეულებრივ ადამიანებს ჰგავდნენო“[2]. არიმასპები ესქილეს „მიჯაჭვულ პრომეთეშიც“ არის ნახსენები[3]. ამგვარად, ჰომეროსის ეპოქიდან მოყოლებული V საუკუნის ჩათვლით, ანტიკურ სამყაროში ფართოდაა გავრცელებული გადმოცემები არიმასპებისა და მათი ქვეყნის შესახებ; ამ უჩვეულო ადამიანთა თუ დევ-კაცთა ირგვლივ სხვადასხვა დაუჯერებელი ამბებიც გროვდებოდა. ზოგ მწერალს (მაგ. ჰეროდოტეს) ამგვარი გადმოცემები სინამდვილედ არ მიაჩნდა. ვფიქრობთ, რომ როგორც „ოდისეას“ პოლიფემის სიუჟეტი, ისე ქართული ზღაპრები ცალთვალა დევკაცებზე განხილულ უნდა იქნეს იმ წყაროებთან კავშირში, რომლებიც ბერძნულ ლიტერატურაშია შემონახული არიმასპებზე და რაღაც საწესჩვეულებო ისტორიული სარჩული უნდა ჰქონდეს ჩრდ. ევროპასა და კავკასიასთან დაკავშირებით. ამასთან, თუ გავითვალისწინებთ არიმასპების არსებობაზე ცნობათა უწყვეტობასა და მათი გავრცელების ფართო ასპარეზს, შეიძლება დავუშვათ, რომ ზეპირი გადმოცემები ამგვარ ფანტასტიკურ არსებათა გამო დამოუკიდებლადაც იქმნებოდა ერთმანეთისაგან ისე დაშორებულ ქვეყნებში, როგორიცაა იბერია-კოლხეთი და საბერძნეთი, ძველი ელადა. ნათქვამიდან გამომდინარე ჩვენი სამუშაო დებულება ასეთია: ჰომეროსის „ოდისეაში“ ფიქსირებული პოლიფემის სიუჟეტი არ წარმოადგენს ქართული ზღაპრების უშუალო წყაროს ცალთვალათა შესახებ. მათი ჩამოყალიბებისა და განვითარების გზები სხვადასხვაა.

---

[1] შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ეპოსი, I, გვ. 168.

[2] В. Л а т ы ш е в, Известия, ВД, № 2, 1947, стр. 257, 264.

[3] იქვე, გვ. 303.

პრომეთეს მითის კიდევ ერთი მოტივი ქართულ და მსოფლიო ფოლკლორში

ბერძნული მითოლოგიის შესწავლა მისი ანალოგიების ძიებასაც გულისხმობს. მასალა ამ მხრივ მეტად მდიდარია და მრავალფეროვანი. საერთო სიუჟეტები და მოტივები თავს იჩენს ერთმანეთისათვის უცნობ, სულ სხვადასხვა ხალხში. ახლა ჩვენ არ ვფიქრობთ მკითხველი ასე შორს წავიყვანოთ; მხოლოდ ევროპისა და აზიის ქვეყნებით შემოვიფარგლებით. ცხადია, აღმძვრელი და ამოსავალი ისევ და ისევ ბერძნული და ქართული მითოლოგიაა. საქართველო და საბერძნეთი, იბერია-კოლხეთი და ელადა ისტორიულად არ მიიჩნევიან ერთმანეთის უცნობ ქვეყნებად[1]. ამიტომ საერთო მოვლენებზე საუბარი ერთ-ერთის პირველადობის პრობლემას აყენებს ბუნებრივად. ამ ჩვეულებრივ ტენდენციას ჯერ ყურადღებას არ მივაქცევთ და პირდაპირ ფოლკლორულ-მითოლოგიური მხარის განხილვას შევუდგებით.

პრომეთეს სიუჟეტის უძველესი ფიქსაცია ჰესიოდეს „თეოგონიაში" გვხვდება ძველი წელთაღრიცხვის VIII—VII საუკუნეების მიჯნაზე. დიდი პოეტისა და მითოგრაფის შემოქმედება საშუალებას გვაძლევს შევიმუშაოთ წარმოდგენა, თუ რა სახე ჰქონდა მიჯაჭვული ტიტანის მითს ანტიკურ ხანაში და როგორი ევოლუცია განიცადა მომდევნო ეპოქებში. ამგვარი ევოლუცია და ფილოსოფიურ-ესთეტიკური გააზრებანი კი მრავალი იყო. ამჟამად მთავარია ვაჩვენოთ სიუჟეტის თავდაპირველი ფიქსირებული სახე და განფენილობა, სხვადასხვა ხალხში გავრცელება და ზეპირსიტყვიერებაში დამკვიდრება.

პრომეთეს მითს ჩვენ არაერთხელ შევხებივართ ამირანოლოგიის თვალსაზრისით და გარკვეული კონცეფციაც შეგვიმუშავებია ამირანისა და პრომეთეს ურთიერთობის შესახებ. ახლა გვინდა ამირანის თქმულების სფეროს გავცილდეთ და ბერძნულ მითს შევხედოთ ქართული ზღაპრების პოზიციიდან. პირველ რიგში მხედველობაში გვაქვს თ. რაზიკაშვილის მიერ ს. ქიწნისში ჩაწერილი „ფისასოს ზღაპარი", რომელიც 1909 წელს ქართლურ კრებულში იქნა გამოქვეყნებული[2] და საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტს შეიცავს (A-A 552,559).

ჯერ გავიხსენოთ პრომეთეს მითის ის ადგილი, სადაც კეკლუცი ცბიერი პანდორას შექმნის ისტორიაა გადმოცემული. როცა პრომეთემ ზევსი მეორედ

---

[1] ა ლ. წ ე რ ე თ ე ლ ი, ძველი საბერძნეთი, 1966, გვ. 138—160.

[2] ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ, თბილისი, 1909, გვ. 9—13; Грузинские сказки, М., 1937, стр. 15—19; Грузин. сказки, 1954, Тб., стр. 220—24.

მოატყუა და ოლიმპოდან ციური ცეცხლი ნაპარევად ქვეყნად ჩამოიტანა, განრისხებულმა ცა-ღრუბლების მბრძანებელმა ტიტანის სასტიკი დასჯა განიზრახა, ადამიანებს კი საშინელი უბედურებანი მოუვლინა. „თეოგონიაში“ ვკითხულობთ:

„იაპეტის ძევ, ცბიერო და მოხერხებულო,
შენი ოინი ჯერ კიდევ არ დაგვიწყებია!“
ასე მიმართა კრონიონმა, სიბრძნით განთქმულმა,
გულში ჩამარხა განრისხება ცბიერ ტიტანზე,
და გადაწყვიტა, ცეცხლის ძალა სწორუპოვარი
არ მოეხმარათ მიწის მკვიდრებს, საცოდავ მოკვდავთ.
მაგრამ მეორედ მოატყუა იაპეტის ძემ,
ცეცხლი მოჰპარა მოგზაგიზე, შორს მოკიაფე,
ლერწმის ღეროში დამალული. ძგრგვინავი ზევსი
მით განარისხა. კრონიონი აღშფოთდა გულით,
როს კაცთა შორის ცეცხლი ნახა შორს მოკიაფე.
მათ დასათრგუნად მოიგონა სასტიკი ხერხი:
კოჭლმა ჰეფესტომ შეასრულა ზევსის ბრძანება
და მორცხვი ქალი გამოძერწა თიხის გროვისგან.
მორთო ვერცხლისფერ კაბითა და ქამრით ათენამ,
ხელთ ეპყრა თხელი, სიფრიფანა მანდილი ტურფა,
ლამაზ თავიდან ჩამოღვრილი, გასაოცარი.
ქალღმერთმა ქალწულს დაახურა ოქროს გვირგვინი.
თვით ეს გვირგვინიც გამოსჭედა კოჭლმა ჰეფესტომ,
ხელმარჯვე ღმერთმა და აამა ზევსს—თავის მშობელს...
როცა შეიქმნა მშვენიერი ეს ბოროტება,
მიჰგვარა ქალი მომაკვდავთა და უკვდავთა კრებულს,—
ქალი ამაყი, ათენასაგან ტურფად მოსილი.
როგორ გაოცდნენ უკვდავნი და მოკვდავნი, ოდეს
იხილეს მახე საოცარი, კაცთა დამთქმელი[1].

„პანდორა“ ბერძნულად ყველაფრით დაჯილდოებულს ნიშნავს. მითი ჰესიოდეს გარდა სხვა მწერლებსაც აქვთ დამუშავებული. მომხიბლავი და მაცდური ქალის შექმნაში მრავალ ზეციურ არსებას მიუღია მონაწილეობა. ასე: ა) მჭედლობის ღვთაება ჰეფესტოსი მას თიხისგან გამოძერწავს, თავსაბურად კი ოქროს გვირგვინს გაუჭედს; ბ) ღმერთ-ქალი ათენა-პალადა ტურფა სამოსითა და ძვირფასი სამკაულებით შეამკობს; დ) ღმერთები სულს ჩაუდგამენ, თიხის ულამაზეს ფიგურას სიცოცხლეს მიანიჭებენ; დ) უძლიერესი ჰერმესი ქალს მაცდური და მლიქვნელი ენით დააჯილდოებს. ამნაირად შეიქმნა პანდორა, რომელმაც კაცობრიობას აურაცხელი ბოროტება და სნეულება, ტანჯვა და მწუხარება მოუტანა; თავისი წინდაუხედაობითა და დაუოკებელი ცნობისმოყვარეობით ყუთი გახსნა, სადაც ბოროტება და სნეულებანი იყვნენ ჩაკეტილნი[2].

ამ მითიური გადმოცემიდან უნდა გამოვყოთ სამი ძირითადი მოტივი, ულამაზესი ქალის სახეს რომ განსაზღვრავენ: უსულო საგნისაგან ქალის სხეუ-

---

[1] ელადის მუზა, 1963, გვ. 58—59.

[2] ნ. კუნი, ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, 1965, გვ. 99.

ლის გამოქანდაკება, ტანსაცმლით შემოსვა და სულის ჩადგმა, გაცოცხლება. სამივე მოტივი რელიგიურ სასწაულებრიობასთანაა დაკავშირებული და თითოეულ ფუნქციას შესაფერისი დარგის ღვთაება ახორციელებს. ასეთია შინაარსი მითისა, რომელიც ანტიკური ხანის VIII საუკუნეში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ელადაში და პოეტური სიტყვის ოსტატებსაც მოხდენილად გამოუყენებიათ.

ახლა ჰესიოდესგან ფიქსირებულ ბერძნულ მითს ქართლში ჩაწერილი ზღაპარი უნდა ამოვუყენოთ გვერდში. ხსენებულ ქართლურ მოთხრობაში შემდეგი ადგილი გვხვდება.

„ერთი მღვდელი, ერთი მკერვალი და ერთი დურგალი მიდიოდნენ გზაზედ ერთ ტყეში დაუღამდათ, დაანთეს ცეცხლი და დადგნენ. როდესაც დასაძინებლად მოემზადნენ, თქვეს: „მხეცმა რომ არაფერი გვავნოს, ვიყარაულოთო“. წილი ყარეს. დარაჯობა პირველად დურგალს შეჰხვდა. როდესაც მღვდელსა და მკერავს დაეძინათ, დურგალმა, რომ არ დაჰძინებიყო, ამოიღო თავისი იარაღები, გააკეთა ერთი მშვენიერი ხის ქალი და მიაყუდა ხეზედ. როდესაც დურგლის ვადა გავიდა, დარაჯობა მკერავმა დაიწყო. მკერავმა ხეზედ აყუდებული ხის ქალი დაინახა. რომ არ დაჰძინებიყო, ამოიღო თავისი იარაღები და შეუკერა მშვენიერი საცმელი: შემოსა დედოფალივით და მიაყუდა ხეზედ. დარაჯობა მღვდელს ერგო. მღვდელმა ხეზედ მიყუდებული ქალი დაინახა, იფიქრა: ეშმაკი თუ არისო და დაუძახა: „ვინა ხარ, ეშმაკი თუ კაციო?“ ქალი ხმას არ სცემდა. „ვინა ხარ, ეშმაკი თუ კაცი ხარო?!“ — გაუმეორა მღვდელმა. ქალმა პასუხი არ გასცა. მღვდელი გულადი იყო, მივიდა, მოჰკიდა ხელი, ცეცხლში ჩაგდება უნდოდა, მაგრამ ხელში ხის ქალი დარჩა. მღვდელი მაშინვე მიჰხვდა რაშიც იყო საქმე. ამოიღო ჯვარ-სახარება და დაიწყო ლოცვა, ილოცა და გააცოცხლა ქალი“[1].

აქაც, როგორც ანტიკურ მითში, მაცდური ასულის წარმოქმნაში სამი ძირითადი მოტივი იჩენს თავს: ა) დურგლის მიერ უსულო საგნისაგან ქალის სხეულის გამოკვეთა, ბ) მკერავისაგან მისი ტანსაცმლით შემოსვა და გ) მღვდლის მიერ ლოცვა-ვედრებით უსულო ქანდაკების გაცოცხლება. შედარებიდან ირკვევა, რომ საქმე გვაქვს ბერძნულ-ქართულ სრულ სიუჟეტურ დამთხვევასთან, განსხვავებულია მხოლოდ ფუნქციათა შემსრულებლები: მჭედლობის ღვთაება ჰეფესტოსი—უბრალო დურგალი, ცის გამგებელი ათინა-პალადა—ჩვეულებრივი მკერავი, სულისჩამდგმელი ოლიმპიელი ღმერთი — ქრისტიანული რიგითი მოწესე-მღვდელი. როგორც ვხედავთ, საქართველოში ზეციური ისტორია დედამიწაზეა ჩამოტანილი.

ქიწნისში ჩაწერილი ზღაპარი განმარტოებული არაა, მას კახური „ერთი მანეთის ხამით დამარხული მკვდარი“ ეხმაურება. ეს უკანასკნელი განსხვავებულ ვარიანტს გვაძლევს, სადაც ქალის შექმნაზე კი არაა საუბარი, არამედ კაცზე. სისრულის მიზნით ამ მოკლე ეპიზოდსაც ვაჩვენებთ.

„ხალიჩამ სთქვა: სამი ამხანაგი მიდიოდაო: დურგალი, დერციკი და მღვდელიო. გზაზე დაუღამდათ, გააკეთეს ერთი ქოხი და შიგ შავიდნენო. გამოვიდა დურგალი და გააკეთა ხის კაციო. მერე გამოვიდა დერციკი. დაინახა რომ კაცი იყო გაკეთებული, შეკერა ტანისამოსი, მივიდა და ჩააცვაო. გამობრძანდა მღვდე-

[1] ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თ. რ ა ზ ი კ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ, 1909, გვ. 11-12.

ღი, დაინახა, რომ მორთული კაცი იყო. მივიდა მღვდელი, გადასწერა ჯვარი, აკურთხა, ჩაჰბერა სული და იქცა კაცათ"[1]. ქართლ-კახური ვარიანტები სიუჟეტურად ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება, დაცილებას მხოლოდ სიტყვიერი გაფორმება და გადმოცემის სტილი იწვევს. პერსონაჟები საერთოა, მარტო ქართლური მკერავია შეცვლილი ,უცხოური გამოთქმით—დერციკით (თერძი).

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ პანდორას სიუჟეტი ფართოდაა გავრცელებული ქართულ ფოლკლორში და ზეპირბრუნვაში იმყოფება დღემდე. პირადად მე შემკრებლობით პრაქტიკაში ერთხელ შემხვდა ეს სიუჟეტი, 1937 წელს მესხეთში (ახალციხე) სამეცნიერო ექსპედიციაში მუშაობისას. ახალციხური ვარიანტი მთქმელის ენაწყლიანობით გამოირჩევა; იგი თვალსაჩინოდ აჩვენებს, როგორ იცვლება დროთა განმავლობაში სიტყვიერი სამოსელი, ხოლო სიუჟეტი ძველებური რჩება.

„იყო სამი ამხანაგი, ერთი ღვდელი, ერთი დურგალი და ერთიც მკერავიო. ესენი მიდიოდნენ სადღაც ქვეყანაში. გზაში დაუღამდათ. ღვდელმა სთქვა: ამ ტყეში რიგრიგობით დავიძინოთო. ჯერ დაწვნენ ღვდელი და მკერავი, ფხიზლობდა დურგალი. ამ დურგალს მოსწყინდა, მოსჭრა ერთი ხე და გამოთალა ერთი ფიგურა. მოვიდა ახლა მკერავის რიგი. დაწვა დურგალი. ამ მკერავსაც მობეზრდა მარტო ყოფნა. გაიხედა და დაინახა ხის ძირას რაღაც აყუდებულია თეთრათ. მივიდა, ნახა დურგლის გამოთლილი ადამიანის სახე. მკერავმა შეუკერა შარვალი, ხალათი და პალტო. ჩააცვა. ისევ ააყუდა თავის ადგილას. მოვიდა ღვდლის რიგი. ადგა ღვდელი, დაწვა მკერავი, მღვდელმა გაიხედა და დაინახა ხის ძირას რაღაც დგას, მივიდა, ნახა, რომ დურგალს გამოუთლია ადამიანის სახე, მკერავს შეუკერია ტანსაცმელი. მაშინ ღვდელმა სთქვა: მეც ჩაუდგამ სულსაო. აიღო თავის სახარება, იმდენი იკითხა, რომ ამ ხეს ჩაუდგა სული"[2]. მესხი მეზღაპრე ფსიქოლოგიურ დეტალიზაციას ახდენს, მას პერსონაჟების სულიერი განწყობილება უფრო აინტერესებს, ვიდრე სიუჟეტის მიმდინარეობა, თუმცა ამ უკანასკნელის მხრივაც მისი მონათხრობი უნაკლოა, მთლიანად ინარჩუნებს ფაბულის საუკუნეობრივ სახეს.

. დასასრულ სიუჟეტის ერთ ადრინდელ პუბლიკაციას გამოვიყენებთ (1885 წ.), რომელიც მიხ. ნასიძეს ეკუთვნის და რაზიკაშვილისეულ ნაჩვენებ კახურ ტექსტს უახლოვდება, რაც ნასიძისეული ხალხური მოთხრობის კახეთიდან მომდინარეობას გვაფიქრებინებს.

„დურგალი, დერციკი და მღვდელი მიდიოდნენ გზასა,—განაგრძო ვაშლმა. ერთ ტყეში დაუღამდათ. გააჩინეს დიდი ცეცხლი, იეახშმეს და მერე სთქვეს: რომ ნადირმა არა დაგვაკლოს რა, მოდი სათითაოდ ვიდარაჯოთ. ჯერი ერგო დურგალს. დურგალმა მუქთათ ყოფნას მუქთათ შრომა ირჩია და გააკეთა ხის კაცი. მერე იმან დაიძინა და ყარაულობა დერციკს ერგო, დერციკმა დაინახა ხის კაცი, აიღო ტანისამოსი, შეუკერა და ჩააცვა უკანასკნელი რიგი დარაჯობისა.

---

1 ხალხური ზღაპრები, კახეთსა და ფშავში შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, 1909, გვ. 161.

2 ქართული ხალხური ზღაპრები; III, მ. ჩიქოვანის რედაქციით. ხალხური სიტყვიერება. V, 1956, გვ. 60—61; აგრეთვე, ქ. ხალხ. ზღაპრები, II, 1952, გვ. 166.

მღვდელს შეხვდა. როცა შეხედა ხის კაცს, სთქვა: მოდი ვილოცავ, რომ ღმერთმა ამ კაცს სული ჩაუდგას. ილოცა და მართლაც ისე მოხდა"[1].

ხუთი სხვადასხვა დროის (1885—1937) ქართული ჩანაწერის შედარება აჩვენებს, რომ ზღაპრის გმირები ყველგან ერთნაირია (დურგალი, მკერავი (დერციკი), მღვდელი), განსხვავებას მხოლოდ ადამიანის სქესი იძლევა; ერთ შემთხვევაში გამოქანდაკებული და გაცოცხლებული არსება ქალია (1909 წ. ქართლური, ქიწნისი), სხვა შემთხვევებში კი მამაკაცი (1885 წ. „ნობათი"; 1909 წ. კახეთი; 1937 წ. ახალციხე, 1939 წ. ყვავილი). ხალხური მოთხრობის შინაგან ლოგიკას თუ გავითვალისწინებთ, ორი ვერსიიდან მხოლოდ პირველია მართებული, მეორე ვერსია ხელოვნური და არაბუნებრივი ჩანს. საქმე ისაა, რომ ქართლურ ზღაპრებში საძიებელი სიუჟეტი ყველგან ჩართულია და მიზნად ისახავს საკვირველი ამბის მოთხრობით მზეთუნახავის ალაპარაკებას—ტაბუს დარღვევას. გასაოცარი ამბავი კი იმისთვისაა მოხმობილი, რომ გადაწყდეს კითხვა: თუ ვის ეკუთვნის გასულიერებული მშვენიერი არსება — გამომთლელ დურგალს, შემმოსავ მკერავს თუ სულისჩამდგმელ მღვდელს? რადგან შემოქმედის როლში მამაკაცები გამოდიან, სადავო არსება ქალი უნდა იყოს. სწორედ ასეთი სახე აქვს სიუჟეტს ბერძნულ მითოლოგიაში და ეს ტრადიცია ქართულ ფოლკლორშიც უნდა ყოფილიყო შენარჩუნებული. ქიწნისური ვარიანტი ამის უტყუარი საბუთია.

ამნაირად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართულმა ფოლკლორმა სრული სახით შემოინახა ძველბერძნული მითის მაგვარი გადმოცემა მაცდუნებელი პანდორას თაობაზე. ამავე დროს საუკუნეებგამოვლილმა სიუჟეტმა ორიათას ხუთასზე მეტი წლის განმავლობაში მნიშვნელოვანი ცვლილებებიც განიცადა—ღვთაებათა სამყაროდან რეალურ ადამიანთა გარემოში გადმოინაცვლა.

აქამდე ქართულ--ბერძნულ სიუჟეტურ შეხვედრებზე გვქონდა საუბარი. ახლა შეიძლება გეოგრაფიული ფარგლები უფრო გავაფართოოთ და ამისათვის აღმოსავლეთის ფოლკლორს მივმართოთ. ჩვენ აქ ინდურ სიტყვიერებას მოუხმოთ პირველ რიგში, რადგან, როგორც ცნობილია, ორიენტალისტური თეორიის მიმდევრები ინდოეთს ზღაპრულ სიუჟეტთა ძირითად წყაროდ მიიჩნევდნენ.

კითხვაზე—არსებობს თუ არა პანდორას სიუჟეტი ინდურ ფოლკლორში, დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. ამის სრული საფუძველი მოგვეპოვება როგორც ადრინდელი თარგმანების, ისე უშუალოდ ინდური კრებულების სახით.

ინდურ „თუთიყუშის ზღაპრების" ანუ ჰაიდარის „ტოტა კაჰანის" VII მოთხრობაში გადმოცემულია დურგლის, ოქრომჭედლის, მკერავისა და ბერ-მონოზნის თავგადასავალი. ეს ოთხი ამხანაგი ერთ ტყეში ღამის გასათევად დაბინავდნენ. ფხიზლობა პირველად დურგალს ერგო. მან, რომ არ დასძინებოდა, ნაჯახით ხის კუნძისგან დედოფალა გამოაკაპიტა. მკერავმა თავის ჯერზე თოჯინას მშვენიერი ტანსაცმელი შეუკერა. როცა ოქრომჭედლის ჯერი დადგა, მან თავისი ხელობის შესაფერისი სამკაულები გაუმზადა უსულო მანეკენს. ბერი, მორიგეობისას დაინახა რა ამხანაგების ნამოქმედარი, მაშინვე მიხვდა, რომ მის თანამგზავრებს თავთავიანთი მოვალეობა პირნათლად შეუსრულებიათ და ახლა საქმე მის

[1] ქართული ხალხური ზღაპრები, III, 1956, გვ. 192.

ხელობაზეა მოყრილი. იგი მხურვალე ლოცვას შეუდგა. უსმინა ალაჰმა და თოჯინას სული ჩაუდგა[1].

ინდურ ვერსიას სრული სახით იმეორებს სპარსული „თუთი ნამე". აქ ოთხი მოგზაური — იუველირი-ოქრომჭედელი, დურგალი, მკერავი და განდეგილი ქმნიან საოცნებო ქალის სახეს. მეორე დღეს მოგზაურთა დავა იწყება, ვის ეკუთვნის მზეთუნახავი. ცხადია, თითოეულს საკუთარი პრეტენზია აქვს და არცთუ უსაფუძვლო[2].

პანდორას სიუჟეტი, როგორც ვხედავთ, ფართო გავრცელებისაა. იგი გვხვდება საბერძნეთში, საქართველოში, ირანსა და ინდოეთში. მისი ყველაზე ადრინდელი ფიქსაცია ბერძნებს ეკუთვნით და უნდა ვივარაუდოთ ჰესიოდეს ან უშუალოდ ანტიკური ზეპირსიტყვიერების გავლენა გარკვეულ ხალხებზე.

---

[1] Индийские сказки, М., 1955, стр. 132—33.

[2] И. Тренчени-Вальдапфель, Мифология, 1959, стр. 52; მისივე, Die Töchter der Erinnerung, 1964, 35-36; მისივე, Mitologia, Budapest, 1968, 29-30.

დემეტრეს წმინდა მუხა

ხალხურ სიტყვიერებაში მუხის თაობაზე სხვადასხვა წარმოდგენა არსებობს. თანამედროვე პოეტური გაგებით იგი ძლიერებისა და ამტანობის სიმბოლოა. ტოტებგაბადრული მუხა მაგრად დგას, ვერაფერს აკლებს წვიმა და ქარიშხალი, თოვლი და სეტყვა. ერთადერთი საშიშროება მეხისაგან მოელის; მხოლოდ მეხს შეუძლია განუკითხავად დაამხოს, წვერიდან ძირამდე გააპოს და ცეცხლი წაუკიდოს. ეს კი იშვიათად ხდება. არავის ახსოვს ფესვებგადგმული მუხა რომ ქარიშხალს დაეჯაბნოს, მოეგლიჯოს და წაეცციოს. ამბობენ: მუხასავით დგასო, რაც საკუთარ ნიადაგზე მტკიცედ არსებობას ნიშნავს. მუხის სიმძლავრესა და ამტანობას ხშირად ამა თუ იმ ხალხის ისტორიულ ბედსაც უთანაბრებენ. აშკარად ჩანს, მუხა პოეტურადაც საინტერესოა და ბუნებრივადაც. განსაკუთრებით ფასობს მისი მერქანი, ძვირფასი ავეჯისა და მოწყობილობის შეუდარებელი მასალა. მუხას ყოველთვის კეთილად ექცეოდა მშრომელი ადამიანი, რგავდა საჩრდილობლად ეზო-გარემოში, აშენებდა საჯარო შეკრების ადგილებში და ეთაყვანებოდა კიდევაც, ლოცულობდა მასზე.

მუხა ნელა იყრის სხეულს. დინჯად და მკვიდრად იზრდება. მართალია, ძირიცა და ტოტიც შეყოვნებით უვითარდება, მაგრამ ორივე საიმედოა და მაგარი. იგი არ გამოირჩევა ტანაყრილობით, სიმეტრიულობით, მაგრამ აქვს ხშირი ჩრდილი, დიდიცა და პატარაც განსაკუთრებით გამძლეა, წყალგაუმტარი, მკვრივი, ნაკვერცხალ-მხურვალე და ჩაუქრობელი, კერაზე გამძლე. მუხის სარი დიდხანს ძლებს, ძელს წვიმა და მწერი ვერ უზიანებს. ამიტომაც ნაქებია მისი ჭიგო, სარი; რამდენჯერმე შეიძლება ჩანაცვლება, სანამ სულ არ დამოკლდება და დაიღევა. მუხის დირე და კოჭი რკინასავით მაგარია, განსაკუთრებით მაშინ, თუ ოდნავ შებოლილია და ჭვარტლიც გადაეკრა. ათასწლოვან ციხე-კოშკებში დღემდეა შემორჩენილი მუხის სართულები, ურდულები და საყრდენები. ხალხი მას უკვდავ მცენარეს ეძახის, მისი სიცოცხლე ასეულ წლებს ითვლის, ხოლო მოჭრილი მარადიულობას ეჯიბრება.

საქართველოში მუხა როგორც მცენარე დიდად არის დაფასებული და გავრცელებული; ცნობილია წმინდა მუხის ტყეები აღმოსავლეთ საქართველოში ალაზნის პირას, ხოლო დასავლეთში—ქუთაისის მახლობლად. საერთოდ, მუხა კარგად ხარობს ჩვენს მთა-ბარში. იგი გვხვდება ველოვან ადგილებშიც, სადაც ტყე დიდი ხანია აღარ არსებობს და მისი ნაშთები ცალკეულ კორომებად ადგას თავზე ბორცვებსა და ხეობებს, აქაფებულ მდინარეებსა და ანკარა წყაროებს. ჩანს, სიხშირემ და გასაოცარმა გამძლეობამ დიდი სახელი

დაუმკვიდრა მუხას ქართველი კაცის შეგნებაში და საკუთარ სიცოცხლესაც შეუპირისპირა ეს ჯმუხი და არცთუ სათუთად საზარდი მცენარე.

გასაკვირი არაა, თუ ბუნებრივი თვისებებით ასე ძვირფასი მცენარე მხატვრულ და რელიგიურ შემოქმედებაშიც ფართოდ აისახა. არათუ მხოლოდ აისახა, პირდაპირ დამკვიდრდა და კონკურსგარეშე პირველ ადგილზე მოთავსდა. ორივე სფეროში მუხამ პირველობა დაიმკვიდრა ქართული მასალების მიხედვით. საკითხის რელიგიურ-სარწმუნოებრივი მხარე ჩვენში უფრო სრულადაა შესწავლილი ისტორიკოსებისა [1] და ეთნოგრაფების [2] მეოხებით, ვიდრე მისი მხატვრული მხარე. ამ უკანასკნელზე ბევრს ვერაფერს ვიტყვით, რადგან ვ. კოტეტიშვილის [3] ნარკვევის შემდეგ, რამდენადაც ვიცით, ხელშესახები ნაშრომი არ გამოქვეყნებულა.

ქართულმა პოეზიამ დიადი ჰიმნი შეჰქმნა და მას „მუმლი მუხაჲა“ უწოდა. ამ ლექს-სიმღერას პირდაპირთან ერთად სიმბოლური მნიშვნელობაც აქვს. მუხის უკვდავებას უფრო ადრე ლაშქარის ხატში უმღერეს. აქაური საფერხულო სიმღერა ბოლო დრომდე გაისმის არაგვის ხეობაში. მიუხედავად რელიგიური თუ მხატვრული სახის პოპულარობისა, ეს მცირე ესკიზი ქართული ხალხური პოეზიით მაინც არ გვინდა დავიწყოთ; ჩვენ უფრო შორეული მხარე და დრო გვსურს დავასახელოთ პირველ რიგში, ქართულ მასალას კი დასკვნით ნაწილში შევეხებით.

ბუნებრივი იქნება, თუ ამგვარ შორეულ ქვეყანასა და წარსულში ბერძნულ-ანტიკურ სამყაროს ვიგულისხმებთ, რადგან მთელი ეს ნაშრომი სათაურში მოხსენიებული ქვეყნების ურთიერთობის ასპექტშია მოფიქრებული.

ოდისევსის თავგადასავალი დასასრულს უახლოვდებოდა. შორეული მოგზაურობიდან სამშობლოში ინკოგნიტოდ დაბრუნებული გმირი, მათხოვრის ძონძებში გამოწყობილი, შედის თავის სასახლეში და ყველას ანცვიფრებს გონებამახვილობითა და მოხუცის ზომიერი მოქმედებით. ვერავინ იცნო ითაკის სახელოვანი ბეჭე, ლაერტისა და ანტიკლეს ბედნიერი შვილი. მთხოვარას ისე მოხერხებულად შეეცვალა გარეგნობა, რომ საკუთარ თანამეცხედრესაც ეჭვი არ შეჰპარვია მის უცხოობაში, და მუდარის კილოთი ეკითხება გადაკარგულ ქმარს: „დაუფარავად მითხარი, ვინა ხარ შენ? ალბათ ძველად ნაქები მუხისაგან ან კლდის ნატეხი ქვისაგან არ იქნები წარმოშობილი?“ (ოდის., XIX, 162—63).

კითხვის ამგვარი დაყენება აშკარად მიუთითებს იმაზე, რომ ჰომეროსის ეპოქაში არსებობდა წარმოდგენა ადამიანის ხე-მცენარის, მუხის ან კლდიდან მოგლეჯილი ლოდიდან დაბადების თაობაზე. ერთიცა და მეორეც ღვთიურ ჩამომავლობას გულისხმობს. პენელოპე, მაშასადამე, ფიქრობს: მთხოვარას სახით რომელიმე ღვთაება ხომ არ მოევლინა მის სასახლეს საქმროთა მოჯარების ჟამს, საბედნიეროდ ქორწილის წინ? „ოდისეა“ ამგვარად ასახავს მუხის კულტს, ხალხურ უძველეს წარმოდგენას ადამიანის მცენარეულ ჩამომავლობაზე. სხვა რიგის პრობლემაა, სწვამს თუ არა ეს კულტი ჰომეროსს? ვ. კოტეტიშვილის აზრით: „ჰომეროსს უკვე აღარ სჯერა ამ ძველი ზღაპრების სინამდვილე“ [4]. მსგავსი

---

[1] ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 86—89.

[2] ვ. ბარდაველიძე, ხის კულტისათვის საქართველოში. მუზ. მოამბე, III, 1927.

[3] ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 401—409.

[4] ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 402.

დასკვნის გამოტანა ჯერჯერობით ნაადრევია, იგი ვერც იზოლირებულად გადაწყდება. აქ საჭიროა სხვა მითოლოგიური თუ ტრადიციული წყაროების კომპლექსის განხილვა პოეტის პოზიციის გამოსარკვევად. ერთი რამ ცხადია: რაკი ჰომეროსი ოლიმპოს პანთეონს აღიარებს და ზევსი უზენაეს ღვთაებად ჰყავს მიჩნეული, ასეთ ვითარებაში ადგილი აღარ რჩება მცენარეთა თაყვანისცემის შესანარჩუნებლად. მაგრამ ჩვენ ამჟამად საკითხის ეს მხარე არ გვაინტერესებს. მთავარია, რომ პენელოპეს სიტყვებში გამოსჭვივის უძველესი მითოლოგიური წარმოდგენა.

ახლა მოვიგონოთ თესალიის ზვიადი მეფე ერისიხთონი და მისი საარაკო თავგადასავალი, რომელშიც მცირე ადგილი როდი უჭირავს მუხის კულტს. თვითნება და ჟინიანი იყო ერისიხთონი. იგი ხშირად ანრისხებდა ღვთაებებს მსხვერპლის შეუწირველობის გამო. ყველაზე დიდი შეურაცხყოფა ქალღმერთ დემეტრეს მიაყენა. ნაყოფიერებისა და მიწათმოქმედების ამ ნაქებ ღვთაებას საკუთარ წმინდა ჭალაში ერთი ასწლოვანი მუხა ედგა. შორიდან მოჩანდა ტოტებგაბადრული ხე. მასში დემეტრეს უსაყვარლესი ნიმფა დრიადე ცხოვრობდა განმარტოებით. მუხაცა და დრიადეც უკვდავნი იყვნენ, მათი სიცოცხლე ერთიმეორეზე იყო გადაჯაჭვული. მშვენიერი ნიმფა მზრუნველობით მფარველობდა მცენარეს, ხე სამაგიეროს უხდიდა კეთილისმყოფელს; უჩრდილებდა, საცხოვრებლად გულს უხსნიდა და განუყრელ ნაწილად მიაჩნდა. ამ ნიადაგზე საბერძნეთში წარმოდგენა შემუშავდა, თითქოს დრიადები და მუხები ერთად კვდებოდნენ; თუ ამ მცენარეს ვინმე ხელსჰყოფდა და ძირს ამოუბრუნებდა, ნიმფაც კვდებოდა. და აი, თესალიის მეფემ ამგვარი საბედისწერო ხის მოჭრა განიზრახა ქალღმერთის ჭალაში. გადაწყვეტილებამ ადამიანები მეტად შეაწუხა. ურწმუნო მეფეს ურჩიეს ხელი აეღო საკულტო ხის მოჭრაზე. დემეტრეს საყვარელი ნიმფა კი არა, თვითონ ქალღმერთი დემეტრე რომ ცხოვრობდეს იმ მუხაში, მაინც მოვჭრიო, — თქვა გულზვიადმა მოკვდავმა.

შეძრწუნებულ მსახურს მეფემ ხელიდან გამოსტაცა ნაჯახი და თვითონ დაუწყო ხეს ჭრა. გაისმა შემზარავი კვნესის ხმა და ხიდან სისხლი გადმოდინდა. რომელიღაც მსახურმა სცადა თავხედის შეჩერება, მაგრამ იგი მეფისგან განგმირული დაეცა უსულოდ. ასე მოჭრა ერისიხთონმა დემეტრეს წმინდა მუხა. ხის მიწაზე დანარცხებასთან ერთად სული ამოხდა დრიადეს. შურისძიებით ანთებულმა დემეტრემ თვითნება მეფის დასჯა მოისურვა; შიკრიკის დახმარებით კავკასიონის ჩრდილოეთ მთებში გადაკარგული შიმშილის ქალღმერთი იხმო და ერისიხთონის დასჯა დაავალა. შიმშილის ღვთაებამ უგუნურ მეფეს გაუმაძღრობის სენი შეჰყარა და დაუოკებელი სიმშილის გრძნობას ამსხვერპლა იგი.

ბრძნული მითიდან ახლა ცალკე უნდა გამოვყოთ წმინდა მუხის მოტივი. იგი კვლავ „ოდისეას“ მსგავსად ხე-მცენარეთა, სახელდობრ, მუხის თაყვანისცემაზე მიუთითებს. წმინდა მუხა—მასში მცხოვრები ღვთაებრივი არსება — ხის მოჭრა — მფარველი ანგელოზის სიკვდილი—ცად ასვლა, — ასეთია უძველესი მითის სქემა, რომლის საკულტმსახურო შესატყვისები სხვა ქვეყნებშიც უხვად დასტურდება[1].

[1] Дж. Фрезер, Золотая ветвь, I, 1931, стр. 132—61.

ბერძნულ წყაროებზე ადრე ადამიანისა და ხე-მცენარის სიცოცხლეთა ურთიერთკავშირი ბაბილონურ მითოლოგიაშია ფიქსირებული. გილგამეშის სახელგანთქმული ეპოსი გვაცნობს კედრის ხისა და ტყის საშინელი მცველის ხუმბაბას — ხუვავას სასიცოცხლო კავშირს, ერთის დაღუპვა მეორის სიკვდილს იწვევს და პირიქით.

ნაჯახმომარჯვებული გილგამეში ენკიდუსთან ერთად ხუვავას მიეჭრა. „გილგამეშმა ქედზე დაარტყა მას... მესამე დარტყმისას დაეცა ხუვავა". მაგრამ ამ დროს მოულოდნელი რამ მოხდა, რომელსაც კავშირი აქვს იმ წარმოდგენასთან, რასაც ახლა ვეძიებთ. ძველბაბილონურ ფრაგმენტში ვკითხულობთ:

მცველი ხუვავა რა მიწად დასცა,
ორ ბერეს მანძილზე აშრიალდა კედარი.
მასთანავე დასცა კედარი ენკიდუმ [1].

უძველეს ბაბილონურ გადმოცემებში კედრის ტყისა და მისი მცველის სიცოცხლე ურთიერთკავშირშია; ერთის სიკვდილი მეორის დაღუპვასაც იწვევს. ამგვარად, ძველს შუამდინარეთშიც იმნაირივე წარმოდგენა დასტურდება, როგორიც საბერძნეთის მაგალითზე ვნახეთ. ძირითადი განსხვავება შემსრულებელთა მხრივაა აღნიშნული; თუ ბაბილონურ მითში ურუკის მეფე გილგამეში გამოდის წმინდა მცენარის ხელმყოფად, აქ, ანტიკურ მითში იმავე მოვალეობას თესალიის მეფე ერისიხთონი ასრულებს. მაშასადამე, სიუჟეტური ფუნქცია საერთოა, შემსრულებლები — სხვადასხვა.

ორი უძველესი მითი, სხვადასხვა ადგილასა და სხვადასხვა ისტორიულ გარემოში, ერთნაირ ფოლკლორულ წარმოდგენათა არსებობაზე მიუთითებს. ვფიქრობთ, ასეთ ერთნაირ მოწმობას დიდი მნიშვნელობა აქვს და მას დოკუმენტის ღირებულება ეძლევა. ამის შემდეგ მესამე ქვეყანას მივმართოთ, რომელიც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გადასარბენზე იყო გადაშლილი და აღნიშნულ სამყაროთა ურთიერთჰიდილის მოწმეც გახლდათ. ეს ქვეყანაა საქართველო, შავ და კასპიის ზღვებს შორის მოქცეული.

ქართული დარგობრივი მითოლოგიის უძველეს ნაწილში ლაშარის ჯვარს თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ლაშარი ფშაველთა ტომობრივ ღვთაებას წარმოადგენს და ძირითადი მასალაც, საკულტოცა და პოეტურიც, უმთავრესად ისტორიული ფხოვის ფშაურ უბანზეა შემონახული. ქრისტიანობამდელი ლაშარი და ჭინი ხატი დღესაც მოქმედია; ყოველ ზაფხულს მის სახელზე არაგვის ხეობაში სახალხო დღესასწაული იმართება ჩვეული ხევისბერებითა და დალოცვა-შესაწირავებით. მტკიცედ შემუშავებულ ჩვეულებას თან ახლავს რიტუალური პოეზია და პროზა, ქორეოგრაფიული და მუსიკალური შესრულებანი. საუკუნეებგამოვლილ რიტუალურ ლექსში ასეთ ისტორიზებულ ადგილს ვნახულობთ:

იჩივლა ლაშარის ჯვარმა
ღვთის კარზე თავის პირითა:
ხმელს გორზედ მედგა ბერმუხა,
მორთული ოქროს შიბითა;

---

[1] გილგამეშის ეპოსი, ზ. კიკნაძის თარგმანი, 1963, გვ. 39.

სულძაღლმა ერისთვის შვილმა
გადმამიბრუნა ძირითა,
სანამდე იმის ძე არი,
ის ამააგდებს ძირითა [1].

1888 წელს ვაჟა-ფშაველას მიერ გამოყენებულ ამ ლექსს საკმაოდ მრავალი ვარიანტი მოეპოვება [2]. თ. რაზიკაშვილის ჩაწერილ ფშაურსავე ტექსტში იგივე ადგილი შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ,
ცას ვები ოქროს შიბითა;
გორაზე მედგა ბერმუხა,
ზედ ავდიოდი კიბითა.
ჩემს საყმოთ შამონაზენი
ღმერთთან ამქონდა იქითა,
ხელკრულმა ერისთვის შვილმა
ამამიბრუნა ძირითა.
ჯერ შვილი-შვილით დავლიე,
მერმე ქალ-ქალიშვილითა.
უკუღმამაცა აქვს სახელი
იმათ მონაგართ ყველათა [3].

თითოეული ვარიანტი ორი ნაწილისაგან შედგება, პირველში ნაჩვენებია ლაშარის ხატის ადგილსამყოფელი, მის კარზე წმინდა მუხის არსებობა, სალოცავი ხის ცასთან შეერთება ოქროს ჯაჭვის საშუალებით და სასწაულებრივი კიბით ლაშარის ხატის მორიგე ღმერთთან ასვლა, მლოცველთა სათხოვარისა და შემოწირულებათა მოსახსენებლად. აქ ხატსა და მის აღმსარებელთა შორის სრული თანხმობაა. ხატისა და ბერმუხის კეთილად ყოფნა მთელი ტომისა და ერის ბედნიერებას ნიშნავს, ესაა ლექსის უმთავრესი მითოლოგიური არსი.

მეორე ნაწილი ხატისადმი დამოკიდებულებას გვაცნობს. ამბავი ლოკალიზებულია XVII საუკუნით და ზურაბ ერისთავის მთაზე გალაშქრების ერთ-ერთ მომენტს მოიცავს. ერისთავმა ფშავი დალაშქრა, მაგრამ დამორჩილება ვერ შეძლო. ერთ-ერთი ძლიერი დარტყმა ლაშარის ჯვარს მიაყენა, რომლის დაპყრობასთან თვითონ თავისუფალი მთის ამ შესანიშნავი კუთხის დაპყრობაა გაიგივებული. ხალხური გადმოცემები, ლექსები და მითები, დაჟინებით მიუთითებს, რომ ლაშარის აღება მადააშლილ ფეოდალს მეტად გაუჭირდა. ნანატრი სურვილი მანამდე ვერ განახორციელა, სანამ ხატის კარზე მდგომი წმინდა მუხა არ მოჭრა. საქვეყნოდ აღიარებულია, რომ ვაჟა-ფშაველა თავისი კუთხე-სამშობლოს სწორუპოვარი მცოდნე იყო, არა მხოლოდ ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის, არამედ ისტორიისაც. ამიტომ ზემოთ ნაჩვენებ ლექსების დედააზრის გარკვევის მიზნით თვითონ ვაჟას კომენტარს მივმართოთ, რაც სპეციალურად ციტი-

[1] ვაჟა-ფშაველა, თხზ., IX, 1964, გვ. 57.
[2] ქართული ხალხური პოეზია, 1, მითოლოგიური ლექსები (ხელნაწერი), 1964.
[3] ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ., 1953, გვ. 17.

რებული ლექსების საფუძველზე დაიწერა 1888 წელს და შესულია დიდი პოეტის თხზულებათა სრულ კრებულში („ლაშარობა").

„ლაშარობა წელს 17—18 მკათათვეს მოხდა; იგი ორი დღე გრძელდება. სალოცავად მოსულნი იყვნენ: თუშები, ფშაველები, ქისტები, ხევსურები და ბარელი ქართველები სოფ. ყვარლიდამა და ქართლიდამ... გალავანში ხევისბერები უჩვენებენ ადგილს, სადაც „ბერმუხა" მდგარა, შეერთებული ცასთან ოქროს შიბით; ეს მუხა მოუჭვრეტინებია ზურაბ ერისთავს, რომელსაც ხალხი სულძაღლობით იხსენიებს დღესაც... დიდი ტანჯვა-წვალება უნახავს იმისაგან მთის ხალხს და განსაკუთრებით ფშაველებს. ჯერ თავის ყმებისთვის უბრძანებია ვითომც მოჭრა ამ მუხისა, მაგრამ ცული არ მიჰკარებია, ვერ მოუჭრიათ. ბოლოს დაუბარებია ყველა თემის ფშაველი და თვითოეულისათვის მოუთხოვია ესწავლებინა ხერხი, საშუალება, რითაც კი შეიძლებოდა მუხის მოჭრა. არავის არ უსწავლებია ზურაბისთვის წამალი, რისთვისაც ყველასათვის სხვადასხვა უწმინდური ცხოველი უკმევია. ბოლოს ერთ უკანაფშაველს გაუყიდია თავისი სალოცავი: კატის სისხლით მოუსვრია მუხა, ანგელოზი მოპშორებია ხატსა, სწყენია, არ ეგონა თუ ფშაველი მოღალატე აღმოჩნდებოდა. ხე გაუჭრია ცულსა, მუხა წაქცეულა და ჯაჭვი-შიბი ოქროსი ცაში აკეცილა"[1]. ამ ნათელ სიტყვებს არავითარი დამატება არ სჭირდება. აქ ზუსტად გადმოცემულია ხალხის მითოლოგიური რწმენაცა და ისტორიზებული ამბავიც.

საყურადღებო ამ შემთხვევაში ისაა, რომ ხის მოჭრა მანამდე არ ხერხდება, სანამ მცენარეთა მფარველი ანგელოზი მუხაზეა ან მასთან იმყოფება. ამ დროს ხიდან აგლეჯილი ყოველი ნაფოტი უკანვე ბრუნდება ძველ ადგილას და ხეს ეკვრის. მაშასადამე, მუხა და მუხის ანგელოზი განუყრელნი არიან. ამ მთლიანობის დარღვევა გამცემის მეშვეობით მოხდა, როცა კატის სისხლმა შეურაცხყო წმინდა მცენარე და ანგელოზიცა და ოქროს შიბიც ცად ამაღლდა, ღმერთთა სამყოფს დაუბრუნდა. წმინდა მუხის მოჭრის ეს ტრაგიკული სურათი, ვფიქრობთ, მთლიანად ემთხვევა იმ ბერძნულ მითოლოგიურ სურათს, რომელიც ზემოთ ვაჩვენეთ ქალღმერთ დემეტრეს ჭალაში წმინდა მუხის მოჭრის, დრიადეს სიკვდილისა და მისი შედეგების სახით. როგორც ქართულ რიტუალურ ლექსში ოქროს შიბიან მუხას წაქცევისთანავე მოსცილდა (გაფრინდა) მცენარეთა მფარველი ანგელოზი, ისე ბერძნულ მითშიც ასწლოვანი მუხის მოჭრისთანავე მუხას გასცილდა მცენარეთა მფარველი ნიმფა დრიადე (მოკვდა).

„ლაშარის სალოცავში ბერმუხის მოჭრის მითი პოეტურად უფრო გავრცობილია იმ ლექსში, რომელსაც „შურის ციხე" ეწოდება. მუხის ადგილას აქ ალვის ხეა შენაცვლებული, დამატებით ხატის მოღალატის გვარიცაა მოხსენიებული (არიშაული თუ აფციაური). ვაჟას მიერ ხსენებული ანგელოზები აქ მთელი მიმზიდველობითაა წარმოდგენილი. ეს ციხე უბრალო სალოცავი ადგილი როდია, იგი მტკიცე თავდაცვით ნაგებობას წარმოადგენს და კმალას დგას.

ღთის კარზედ საკვეხურადა ზდგომიან ალვის ხენია.
წვერზედ ხჭონია მობმული ცხრა-კეცად შიბი გრძელია.

---

[1] ვაჟა-ფშაველა, თხზ., IX, გვ. 55—57.

ზედ ისხდეს ანგელოზები, მკართ ებნეს ოქროს თბენია.
ისენ წვრილი კმით გალობენ, ყურება სანატრელია.
ამა ციხის აგებაშია მაუნდა ოცი წელია[1].

იდეალური ჰარმონიის დამრღვევი მტერი ციხეს გარს შემოერტყა და კმალას ჭალა დაიჭირა.

მოსყიდულმა შინაგამცემმა მტერს ციხის დამორჩილების ხერხი ასწავლა. საჭირო იყო წმინდა მუხის თუ ალვის ხის მოჭრა, რაც შეიძლებოდა მხოლოდ კატის სისხლით შეღებვის შემდეგ.

„თქვენ მაიყვანეთ კატაი ხეთ ძირში დასაკვლელიაო"
ხენი დანათლნეს სისხლითა, ეგ უფრო საკვირველია.
ალვის ხე გადააქციეს, ძირ არ გაწირეს, წვერია.
შიბ გაწყდა, ცისკე წავიდა, წიოდა როგორც გველია[2].

ლაშარის თუ ხმალას მუხის (ალვის ხის) მოჭრაზე თავგამოდებულია ცნობილი ისტორიული პირი ზურაბ ერისთავი, რომლის ფშავ-ხევსურეთში ლაშქრობანი 1620-იანი წლიდან არის ცნობილი. ასევე, თითქოს კონკრეტული ისტორიული პირია მოხსენიებული დემეტრეს წმინდა ჭალაში მუხის მომჭრელად თესალიის მეფის ერისიხთონის სახელით. ორივე შემთხვევაში ძნელია იმის თქმა სინამდვილეში მართლა ჰქონდა თუ არა ადგილი მუხის მოჭრას. ჩვენ უფრო ის გვგონია, რომ აქ საქმე გვაქვს ძველი გადმოცემების დაკავშირებასთან ახალი დროის ისტორიულ სახელებთან. ყოველ შემთხვევაში, როგორადაც არ უნდა ვივარაუდოთ, ერთი მაინც ნათელია: ბერძნულ მითშიც და ქართულ თქმულებაშიც მცენარეთა კულტია ასახული.

„შურის ციხის" ლეგენდა იმითაც არის საყურადღებო, რომ მასში, სხვა ლექსების მსგავსად, თავს იჩენს უძველესი წარმოდგენა ცისა და დედამიწის კავშირის შესახებ. ფშავ-ხევსურული მითოლოგიის მიხედვით სალოცავი ბერმუხა ცასთან ოქროს შიბით ანუ ჯაჭვით არის დაკავშირებული. ღვთის შვილები ცაში კიბითაც ადიან. შიბი ან ჯაჭვი გრძელზე უგრძესია: „ციდან ჩამოშობილი შიბი ცხრა-კეცი გრძელია". შიბის გაწყვეტა და ზეცას წასვლა უბედურების მომასწავებელი არის: მწარე ბედი ეწია ღულელებს, ამოსწყდნენო, — ნათქვამია ლექსში.

შიბ გაწყდა, ცისკე წავიდა, იწივლა როგორც გველია,
თან გაიყოლა ალვის ხე, ძირ არ გასწირა, წვერია.
ის ღულელ სულ ამოსწყვიტნა, წერილში ეგრე სწერია.
(შნ. 541 დ)

ცაში ასვლა, მაშასადამე, ღვთაებასთან დაკავშირება ჯაჭვის კიბითაც შეიძლება. ლაშარის ბერი გიორგი და სხვა ღვთისშვილნი კიბით ადიოდნენ მლოცველთა თხოვნის მოსახსენებლადო.

---

[1] ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, გვ. 222, №541; ს. მაკალათია, ფშავი, გვ. 147—98.
[2] იქვე, გვ. 223.

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა,
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემს საყმოთ შემონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა[1].

აფრიკის ხალხებში გავრცელებულია რწმენა, რომლის მიხედვით არსებობს ციური კიბე და მისი საშუალებით ცის ბინადარნი (ღვთაებანი და გარდაცვლილთა სულები) დედამიწაზე ჩამოდიან. კიბე ზოგ ხალხებში ლერწმის სახეს იღებს.[2] ქართულ ზღაპრებშიც არაერთი პერსონაჟი ახერხებს ცაზე ასვლას. მოგზაურობისათვის ისინი სხვადასხვა საშუალებას იყენებენ. ერთ ასეთ საშუალებად ირმის რქებია დასახელებული. ამგვარად, ქართულ ფოლკლორში შემონახულია ძველთაძველი რწმენა, რომლის მიხედვით ადამიანები ციურ არსებებს უკავშირდებიან ოქროს ჯაჭვის, კიბის ან ცხოველის უსაზღვროდ გაზრდილი რქების საშუალებით. ცასთან დამაკავშირებელი კიბის რწმენის გადანაშთს წარმოადგენს ლეჩხუმში შემორჩენილი საახალწლო ჩვეულება, რომლის მიხედვით ახალწლის დღეებში კიბეს გადამალავენ, მიწაზე ან სადმე მყუდრო ადგილას მოათავსებენ და არასოდეს სიმაღლეზე დადგმულს, რაიმეზე მიყუდებულს არ დატოვებენ. ალბათ იმისათვის, რომ გარდაცვლილთა სულებს მიწაზე ჩამოსვლის საშუალება მოუსპონ და ამით ცოცხლები დაიცვან მიცვალებულთა მავნე ზემოქმედებისაგან.

მუხის თაყვანისცემა საქართველოში ერთ დროს საყოველთაო მოვლენა იყო. ისტორიულ წყაროებში არაერთხელაა მითითებული ხე-მცენარეთა თაყვანებაზე. ამით აიხსნება, ერთი მხრივ, მუხის ხშირი ხსენება სხვადასხვა ფოლკლორულ ჟანრებსა და ტოპონიმიკაში.

---

[1] ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ., 1953, გვ. 17.

[2] Фрезер, Фольклор в ветхом завете, стр. 219—220.

ქმარი ცოლის ქორწილში

(ოდისევსი და პენელოპე)

საერთაშორისო ფოლკლორისტიკა ამ სიუჟეტის მრავალრიცხოვან ვარიაციებს იცნობს სხვადასხვა ქვეყნის ზღაპრული ეპოსის მიხედვით. აღნიშნული სიუჟეტი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში გვხვდება და აქაც ურთიერთ განსხვავებული ფორმით. ქმარი (ან საქმრო) თავისი ცოლის (ან საცოლის) ქორწილში ორი ძირითადი მიზეზით შეიძლება მოხვდეს: ერთ შემთხვევაში, ქალი პირველი ქმრის ერთგულია და ქორწილში ძალდატანებით იღებს მონაწილეობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში ორგულია და ქორწილშიც ხალისით მიდის, ატყუებს რა გვირგვინოსან მეუღლეს. ჩვენი ახლანდელი დაკვირვების საგანს პირველი ხასიათის ვერსია წარმოადგენს, რადგან იგი სრულ პარალელს პოულობს ჰომეროსის „ოდისეაში". განზოგადებული ფორმულა ასეა ფიქსირებული საერთაშორისო ზღაპრულ სიუჟეტთა კატალოგში: „ქმარი ცოლის ქორწილში ბრუნდება. ქმრის შინ არყოფნისას ცოლი იძულებულია საქმრო აირჩიოს; ქმარი ბრუნდება (ზოგჯერ ტყიურის, ქაჯის თუ სხვათა დახმარებით) ქორწილის დროს და ცოლს გაუმეღავნდება"[1]. ბერძნულ ლიტერატურაზა და ფოლკლორთან მიმართებაში ამ სიუჟეტის შესახებ უახლოესი გამოკვლევა პროფ. ი. ტოლსტოის ეკუთვნის, რომელსაც ნაშრომში მდიდარი წყაროები აქვს დასახელებული და ჩვენ მათ ალარ გავიმეორებთ, ისე როგორც არ გავიმეორებთ მის მიერ განხილულ სლავების ფოლკლორულ მასალებს[2]. წინამდებარე ექსკურსის ამოცანა, მაშასადამე, ის არის, რომ ქართულ ცნობებს მოუყაროს თავი და გარკვეული მიმართულებით მოახდინოს შედარებანი.

ფოლკლორული ნაწარმოებებისათვის ყოველთვის გარკვეული თვალსაზრისი და მორალია დამახასიათებელი. ხალხური სიუჟეტი იქმნება არა მარტო ესთეტიკური განცდის ან მსმენელთა გართობის მიზნით, არამედ ამავე დროს მასში ცხოვრებისეული სოციალური იდეალიცაა ჩაქსოვილი. რაღაც იგმობა და მხილების საგანს წარმოადგენს, ანდა მოწონებულია და, მაშასადამე, შესაძლებელია მისი ნორმად გამოცხადება, აღიარება, ფართო საზოგადოებრივი მხარდაჭერის ობიექტად ქცევა. ეს ზოგადი პრინციპი ძალაშია ამ შემთხვევაშიც. ცოლი თუ საცოლე ქმრის ან დანიშნულის არყოფნის ჟამს ბოლომდე ერთგული რჩება, მტკიცედ იცავს სამიჯნურო მორალს და მისაბაძ მაგალითს იძლევა. ამგვარ ხალ-

[1] Н. Андреев, Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне, 1929, стр. 64.
[2] И. Толстой, Статьи о фольклоре, стр. 59—72.

ხურ მოთხრობას მსმენელი ყოველთვის დიდი თანაგრძნობით ხვდება და მზადაა განმეორებითაც მოისმინოს, თუმცა თვითონ ნაწარმოები მხატვრული თვალსაზრისით შეიძლება არც გამოირჩეოდეს. უმთავრესად სიუჟეტს პროზის ფორმა აქვს და საუბრის სტილით გადმოიცემა. შეუნელებელ მიზიდულობასა და ინტერესს მსმენელებში უთუოდ დაძაბული ფაბულა იწვევს. რა მოელის გმირს, როგორ იმოქმედებს იგი არაჩვეულებრივ სიტუაციაში, როცა თავისი დანიშნულის თუ თანამეცხედრის ქორწილში აღმოჩნდება შენიღბული სახით. რა გზით გაამჟღავნებს ვაჟი თავს და რას იზამს ქალი, როცა დაკარგულ თუ უკვე მიცვალებულად მიჩნეულ, გულის სწორს შეიცნობს? ამგვარ სიტუაციაში არაფერია ცნობილი და ამიტომაც თავგადასავალი მოულოდნელობებითაა აღსავსე: მსმენელი სულგანაბული ელოდება ამბის განვითარებას, მთქმელის ყოველ ახალ ფრაზას. ქართულ ზღაპრულ ეპოსში ეს სიუჟეტი ოსტატურადაა დამუშავებული და ბევრი პროზაული შედევრის დამაგვირგვინებელ ეპიზოდს წარმოადგენს.

სიუჟეტური თვალსაზრისით დიდ განსხვავებას არ ქმნის, ვინ ხვდება საყვარელი ქალის ქორწილში: ქმარი, თანამეცხედრე თუ საქმრო, დანიშნული, ფიცნაჭამი უგვირგვინო ჯაბუკი. კვანძი თითქმის ყოველთვის ერთნაირად იხსნება, შედეგი ოპტიმისტურია და ხელოვნური დაბრკოლების გადალახვით მთავრდება. ამ მხრივ ტიპურად „ფაშაგუნდის“ ზღაპარი გვეჩვენება, რომელიც ფშაური ჩანაწერის მიხედვით გამოქვეყნებულია თ. რაზიკაშვილის კახურ და ფშაურ კრებულში (1909).

1. სამი ძმა ხელმწიფის შვილები დევის სისხლიან კვალს გაჰყვებიან და ქვედა ქვეყანაში ჩასასვლელ ჭას იპოვნიან. თონესავით მხურვალე ჭაში ჩასვლას მხოლოდ უმცროსი ძმა ბედავს. დევის სასახლეში სამ მზეთუნახავს იპოვის და ძმებს ამოუგზავნის; სამთაგან უმცროსს თავის საცოლედ დაინიშნავს. უფროსმა ძმებმა უმცროსი გაწირეს, ჭიდან აღარ ამოიყვანეს და საცოლეც წაართვეს. საარაკო თავგადასავლების შემდეგ უმცროსმა ძმამ, ფასკუნჯის დახმარებით, მოახერხა დედამიწაზე ამოსვლა. აი აქედან იწყება საძიებელი სიუჟეტის ქართული ვერსიაც. „ვაჟი გაუდგა გზას. ბევრი იარა, ცოტა იარა, ბოლოს თავის სახელმწიფოში მივიდა. გზაზედ ერთ მეღორეს შეჰხვდა. მეღორე იჯდა და ტიროდა. ვაჟი მივიდა იმასთან და ჰკითხა, ან ვისი ხარ და ან რა გატირებსო? რა არ მატირებსო, უთხრა მეღორემ, ჩემს ხელმწიფის შვილს ქორწილი აქვს, უმცროსი ძმა დაჰკარგეს, და უფროსი კი იმის საცოლეზედ იწერს ჯვარსაო. შენა, — უთხრა მეღორეს ვაჟმა,—ეგ ტანისამოსი გაიხადე. მაგას მე ჩავიცვამ, ჩემი ტანისამოსი შენ ჩაიცვი, მე ვარ იმათი უმცროსი ძმა, მივალ და ვნახოთ, როგორ დაიწერენ ჯვარსო. ჩაიცვა ვაჟმა მეღორის ტანისამოსი და გასწია ძმებთან. უფროსი ძმა იჯდა და მხიარულობდა. უმცროსი ძმის მ შ ვ ი ლ დ ი ეჭირა დაჯარებულს ხალხს ხელში და ეწეოდნენ: აბა ვინ მოსწევს და ვინ ვერაო? ჩ ა მ ო ა ტ ა რ ე ს მშვილდი, მაგრამ ვერავინ მოსწია. ჯერი პატრონზე მიდგა. მიეცით ეგ მშვილდი ჩემს მეღორესო, დაიძახა უფროსმა ძმამ, იქნება მაგან მოსწიოსო. მ ი ს ც ე ს მ შ ვ ი ლ დ ი. ვაჟმა მოსწია მშვილდს, ჩააგდო ისარი და დაიძახა: ხარსა თუ ფურსაო? ქალმა იცნო თავისი საქმრო და გული გაეხსნა: ხარსა, ფურის რა ბრალიაო,

დაუძახა ვაჟს. ვაჟმა მოკლა ძმა ისრით, დაიწერა თავის საცოლეზედ ჯვარი და დაიწყო ხელმწიფობა"[1].

როგორც ვხედავთ, საკვლევი სიუჟეტი „ფაშგუნდის" ზღაპრის შემადგენელი ნაწილია, იგი მთელი მოთხრობის ერთ, დამამთავრებელ, ეპიზოდს წარმოადგენს. ეპიზოდი თავის მხრივ რამდენიმე მოტივისაგან შედგება. აი ისინიც:

ა) მძიმე თავგადასავლების შემდეგ საქმროს — ხელმწიფის მამაცი უმცროსი ვაჟის, შინ დაბრუნება;

ბ) თავის სახელმწიფოში მეღორესთან შეხვედრა;

გ) მეღორის გლოვა და ტირილი დაკარგული ვაჟის (საქმროს) გამო;

დ) მეღორის პირით იძულებითი ქორწილის ამბის შეტყობა;

ე) ტანსაცმლის გაცვლა — ნამდვილი სასიძოს შენიღბვა;

ვ) შენიღბული, მეღორის ტანსაცმელში გამოწყობილი, სასიძოს ქორწილში მისვლა;

ზ) შეკრებილთაგან მშვილდისრის გასინჯვა და მათი უღონობის გამომჟღავნება;

ჱ) „მეღორე" მშვილდისარს ადვილად გამართავს და თავის უპირატესობას აჩვენებს;

თ) ხარსა თუ ფურსაო;

ი) ფურის — უმცროსი დის — მიერ სასიძოს ამოცნობა;

ია) მოღალატე ძმების დახოცვა, ბოროტების აღკვეთა.

ჩამოთვლილი მოტივები ლოგიკური თანმიმდევრობითაა ფშაურ ზღაპარში შესული, ხოლო რაც შეეხება დანარჩენ კუთხეთა მასალებს, ათეულობით ჩანაწერებში ისინი გაფანტული ან გაადგილებული სახით არიან წარმოდგენილი. ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტის ქართულ ფოლკლორში დამკვიდრების ჩვენების მიზნით, კიდევ სხვა ჩანაწერებსაც უნდა მივმართოთ, რომლებიც არაერთ-დროს და არა ერთ კუთხეში არიან შესრულებული.

2. სოფელ ტეზერში (ქართლი) ნინო ხიდირბეგაშვილის მიერ მოპოვებულ ტექსტში დაახლოებით იგივე ამბავია გადმოცემული, — მაგრამ ერთგვარი ვარიანტულობითა და განსხვავებული მოტივების შემოტანით. „წამოვიდა ეს ყმაწვილი. ბევრი იარა და მოვიდა ისევ ძმებთან, ძმებს თურმე ქორწილი აქვთ და ეს ყმაწვილი მათ ხოვრად მივიდა. შეიყვანეს სახლში, სკამზე დაჯდა და უყურებს ხალხს. ხედავს, მისი შვილდ-ისარი დგია ამ სახლში და მიათრ-მოათრევენ. ამის პატრონი ძალიან ღონიერი კაცი არ იქნებოდაო,—ამბობს ხალხი. ეს ყმაწვილი ყურს უგდებს, მერე უთხრა: ეგ რაღაც არის, მეც მაჩვენეთო. ხან ერთმა წაჰკრა თავში, ხან მეორემ, — მასხარათ იგდებენ. ყმაწვილი მაინც იმდენი ეხვეწა, რომ შეაცდინა ხალხი და საცა თითონ ზის, იქამდე მოატანინა ის შვილდ-ისარი. აიღო ხელში და მოსწია. ხარსა თუ ფურსაო? ფურისა რა ბრალიაო, — უთხრეს, ხარსაო. ესროლა და ყველა ძმები დახოცა" [2].

---

[1] ხალხური ზღაპრები, კახეთსა და ფშავში შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, 1909, ნაწ. II, გვ. 10—11. ხაზი ჩვენია, მ. ჩ.

[2] პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ., 1964, გვ. 79.

თუ მოხმობილ ფრაგმენტებს ერთმანეთს შევადარებთ, მოტივთა სიას ორი-ოდე კიდევ უნდა დაემატოს. სახელდობრ:

იბ) ქორწილში ნამდვილი სასიძოს მათხოვრის სახით მისვლა;

იგ) მათხოვრის აბუჩად აგდება, გამასხარავება, რადგან მშვილდისრის გასინჯვა მოისურვა.

ზოგიერთი მოტივი მტკიცე სიტყვიერი ფორმულის სახესაც იძენს; აღარ იცვლება და ერთი ზღაპრიდან მეორეში მოგზაურობს, თუმცა შეიძლება ცოლის ქორწილში მოხვედრილი ქმრის სიუჟეტს სრულებით არ ასახავდეს. ფორმულა გახლავთ: „ხარსა თუ ფურსაო“. მართლაც, ამ ფორმულით სარგებლობს შეურაცხყოფილი შვილი, რათა სიცოცხლეს გამოასალმოს მოძალადე დევი, ვინც ვაჟის დედა დაიმორჩილა და საყვარლად გაიხადა[1].

3. აქამდე ჩვენ XIX საუკუნის ტექსტებით ვსარგებლობდით, ახლა კი 1948 წლის კახეთის ექსპედიციის მასალები გამოვიყენოთ. სოფელ აკურაში შემდეგი ამბავი გვიამბეს: „უფროსმა ძმებმა მიიყვანეს ქალები სახლში. მოახსენეს მეფეს, თავიანთ მამას, რომ უმცროსი ძმა დაიღუპაო, და უმცროს დასაც ამოურჩიეს საქმრო. უმცროსმა დამ უარი განაცხადა გათხოვებაზე და თქვა: მე უმცროს ძმას დაველოდები ამა და ამ დრომდეო. სწორედ იმ დანიშნულ დროს მოუყვანეს საქმრო და ის-ის იყო ჯვარი უნდა დაეწერათ, რომ გაიღო კარი და შემოვიდა დარბაზში უმცროსი ძმა“[2]. უახლოეს ჩანაწერში, მართალია, ძველი წეს-ჩვეულებრიობა დარღვეულია, მაგრამ მასში შენარჩუნებულია ისეთი მოტივები, რომლებიც უფრო ადრინდელი ტექსტებიდან გამჭრალა. ამგვარად, საკვლევი სიუჟეტის მოტივთა რიცხვი კვლავ იზრდება.

იდ) უმცროსი და, ხელმწიფის უმცროსი შვილის დანიშნული, უარს აცხადებს გათხოვებაზე;

იე) ინიშნება დრო, რომლის განმავლობაში სასიძო თუ არ გამოჩნდა, მაშინ სარძლო თანახმაა სხვაზე იქორწინოს.

4. ხალხი „დათქმულ დროს“ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, დრომდე ტაბუს დარღვევა დაუშვებელია, მაგრამ თუ დანიშნული ვადა გავიდა, ხალხური სამართალი პირობის დამრღვევს უფლებას უბრუნებს და ჩადენილი ქცევა აღარ განიხილება სავალდებულო პირობის დარღვევად, მაშასადამე, კონკრეტული პირი, ამ შემთხვევაში ქალი, მორალური და ნივთიერი პასუხისმგებლობისაგან თავისუფალია. იცნობს რა ამ ტრადიციულ წესს, ქვესკნელში მოხვედრილი სასიძო ყოველ ღონეს ხმარობს, რათა დანიშნულ ვადაში დაბრუნდეს. ერთი საათის გადაცილების შემთხვევაშიც კი დაგვიანებული იქნება ყოველგვარი ცდა, როგორც ეს კარგად იციან „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებმა. 1935 წელს ლეჩხუმში ჩვენ მიერ ჩაწერილ მოთხრობაში იკითხება: „შესრულდა სამი წელიწადი და სამი დღე. ამ კაცმა იმდენი იარა, რომ მიუწია სახლში. კაცი იმ დროს მივიდა სახლში, როცა ძმა ჯვარს იწერდა მზეთუნახავზე. სწორეთ ამ დროს შევიდა სახში. ძმებმა ვერ იცნეს, ქალმა კი იცნო, გამოიქცა და ამ კაცს შემოეხვია“[3].

---

[1] ვ. ჭ ი ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი ს რედ. 1964, გვ. 43.

[2] ქართული ხალხური ზღაპრები, II, მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი ს რედ., 1952, გვ. 289.

[3] ქართული ხალხური ზღაპრები, III, მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი ს გამოცემა, 1956, გვ. 219.

ქალის თაობაზე კონფლიქტი, როგორც ჩანს, ძმებს შორისაც ხდება, მოტივს განსაკუთრებული ელფერი არ აქვს, რადგან იგი თავსდება იმ ურთიერთობაში, რომელიც ზღაპრულ ძმებში მყარდება საერთოდ. მინორატის კვალობაზე გასაკვირი არაა ერთი დედ-მამის შვილთა შორის შური და ბრძოლა. ნამდვილი ძმობა და მეგობრობა თურმე ნათესაობის გარეშეც შეიძლება დამყარდეს[1].

5. ყველა აღწერილი შემთხვევის დროს ქორწილი სახლში ინიშნება. ზოგიერთი ჩანაწერის მიხედვით, ქმრის გამოცხადება ეკლესიაში ხდება, როცა ესესაა მეფე-დედოფალმა ჯვარი უნდა დაიწერონ და ქრისტიანულ წესზე შეუღლდნენ[2].

ქართული ზღაპრული ეპოსის XIX და XX საუკუნის ტექსტები აშკარად ადასტურებს, რომ ძველთაძველი სიუჟეტი „ქმარი ცოლის ქორწილში" საქართველოშიც საკმაოდ პოპულარულია და მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფანტასტიკურ-ჯადოსნურ ჟანრში. შეიძლება ეჭვი არ შევიტანოთ იმაში, რომ ეს სიუჟეტი საუკუნეების განმავლობაში ტრიალებდა ჩვენს ფოლკლორში და მის ორგანულ საკუთრებას შეადგენს.

რაკი ქართულ ეროვნულ სინამდვილეს გავეცანით, შეგვიძლია შესადარებელ მხარეს მივმართოთ. აქ პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, უძველესი ევროპული ვერსია უნდა მოვიხმოთ, ჰომეროსის სახელგანთქმული პოემის „ოდისეას" მიხედვით.

ჰომეროსის „ოდისეა" არის უძველესი ეპოპეა, რომელსაც არც მხატვრული ძალით და არც ვრცეულობით ბადალი არ ჰყავს თავისი დროისა და უფრო ადრინდელ მწერლობაში, თუ თვითონ იმავე მწერლის მეორე ასევე სახელოვან პოემას — „ილიადას" არ მივიღებთ მხედველობაში. „ოდისეა" სრულყოფილი საგმირო ეპიკური ძეგლია. მისი შექმნისას გენიოსმა პოეტმა წინა დროის ყველა მხატვრული მიღწევა გამოიყენა, რასაც კი რაიმე სარგებლობა შეეძლო მოეტანა ინდივიდუალური შემოქმედებისათვის. ეს იყო ანტიკური მითოლოგია და ფოლკლორი, რაფსოდია და საშემსრულებლო ტრადიცია, სადღესასწაულო, საომარი, სამოგზაურო თუ საოჯახო წესჩვეულებანი. ჩანს, „ოდისეას" შემქმნელი ზღაპრულ ეპოსსაც არ გაურბოდა. ბევრი ლეგენდა და თქმულება მოიზიდა თავის შემოქმედებით ლაბორატორიაში და ჯადოსნური ხელოვნებით გარდაქმნიდა, ოქროსმაძიებლური ალღოთი ჰკინძავდა მათ მამოძრავებელ ღერძზე. ჰომეროსმა ამავე დროს თავისებური ფანტასტიკური სამყარო შექმნა, რომელიც თითქოს სრულიად რეალურ და ხელმისაწვდომ სინამდვილეს წარმოქმნიდა. მკვლევრები ფიქრობენ, რომ არც დაბრუნებული ქმრის სიუჟეტში ეკუთვნის პრიორიტეტი ჰომეროსს; „ოდისეა" ამ ნაწილში ზღაპრულ ეპოსზეა დამოკიდებული. ძირითად საბუთს ის წარმოადგენს, რომ საკვლევი სიუჟეტი ფართოდაა გავრცელებული დედამიწის ისეთ შორეულ კუთხეებში, სადაც ბერძენი ეპიკოსის გავლენა გამორიცხულად უნდა იქნეს მიჩნეული[3]. ჩვენი მხრივ კი ვცდილობთ, ვაჩვენოთ უმთავრესი შეხვედრები, ჰომეროსსა და ქართულ ეპოსს შორის რომ შეიმჩნევა.

[1] ქართული ხალხური ზღაპრები, III, მ. ჩოქოვანის გამოცემა, 1956, გვ. 222.

[2] რჩეული ქართული ზღაპრები, I, 1949, ელ. ვერსალაძის რედ., გვ. 225; თ. რაზიკაშვილი, ქართ., № 30.

[3] ი. ტოლსტოი, დას. ნაშრ., გვ. 63.

დავიწყოთ ამოსავალი სიტუაციის ანალიზიდან. გარკვეული სიტუაციის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება ქმრის თუ საქმროს ცოლის ქორწილში მოულოდნელი გამოჩენა. ეს კი ვაჟის შორეულ მოგზაურობაში წასვლას გულისხმობს. რაღაც საპატიო შემთხვევის გამო ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სცილდება. ინიშნება გარკვეული ვადა, რომლის განმავლობაში ვაჟი უნდა დაბრუნდეს. ხშირად ეს პირობა, ქართული ფოლკლორის მიხედვით, რომანტიკულ ასპექტში წარმოიდგინება და დანიშნულების, ჯერ უგვირგვინო ქალ-ვაჟის, თავგადასავალში გადადის. სიუჟეტის ამგვარი ორიენტირება დამახასიათებელია ქართული სინამდვილისათვის, კერძოდ, ჩვენი ფოლკლორისა და ლიტერატურისათვის. სათანადო მაგალითები წერილობით ძეგლებშიც არის ფიქსირებული, თუ უფრო ადრე არა, XII საუკუნიდან მაინც. შოთა რუსთაველი კანონზომიერად იყენებს დროის მოტივს. უცხო მოყმის საძებრად წასულ ავთანდილზე წუხილი და გლოვა არ შეიძლება სამი წლის განმავლობაში. თუ ამ პერიოდში ამბავი არ მოვიდა ან თვითონ ავთანდილი არ დაბრუნდა, მაშინ შეუძლიათ თინათინსა და შერმადინს, სხვებთან ერთად, მიეცნენ მწუხარებას.

აკი თინათინი თვითონ დათქვამს ვადას: „სამსა ძებნე წელიწადსა იგი შენი საძებარი“ (133); ავთანდილი უყოყმანოდ იღებს სამწლიან ვადას და თავის მხრივ შერმადინს გაანდობს: „აქათ სამ წელ არ მოვიდე, მაშინ გმართებს გლოვა, ფლასი“ (165). ტარიელის ძებნით შეპირებული რაინდი გაოცებულია, თუ როგორ შეძლო ამდენ ხანს იმის უნახაობა, ვისთვისაც მზე საწუნარია:

სამ წლამდას მითხრა დადენა უმისოდ ცრემლთა მილისა.
არ გიკვირს, გავქელ ვერ-ჭვრეტა მისისა მე ღიმილისა?! (292).

მკითხველს ადვილად შეუძლია წარმოიდგინოს, რამდენი რამ მოულოდნელი შეიძლება მოხდეს სამეფო კარზე სამი მძიმე წლის განმავლობაში. პირველ ყოვლისა მოწიფულ თინათინს მოელის საფრთხე, იგი შეიძლება ძალით ან ნებით ჩამოაცილონ ავთანდილს; არ დაუცადონ დაბრუნებას და ხვაშიადის გაუმხელლად მისი პირობადებული სხვას მიათხოვონ. მაგრამ ჭაბუკი ამ მხრივ თითქოს დამშვიდებულია, რადგან მტკიცედ ახსოვს ფიცის სიტყვები, რომლებშიც უმაღლესი მორალური პრინციპებია ჩაქსოვილი სრულ ნებაყოფლობაზე დამყარებული ვალდებულების სახით.

სამსა ძებნე წელიწადსა იგი შენი საძებარი;
ჰპოვო, მოდი გამარჯვებით, მხიარულად მოუბნარი;
ვერა ჰპოვებ, დავიჯერებ, იყო თურმე უჩინარი;
კოკობი და უფურჩქნელი ვარდი დაგეხვდე დაუმჭკნარი.

ფიცით გითხრობ, შენგან კიდე თუ შევირთო რამცა ქმარი,
მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,
სრულიად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი,
შენი მკვლიდეს სიყვარული, გულსა დანა ასაქმარი (133—34).

1. ამ მომენტში ჰომეროსის „ოდისეა“ გავიხსენოთ. ოდისევსი და მისი მეუღლე მშვენიერი პენელოპე პირობადებულნი არიან; თუ მათი შვილის, ტელემაქეს, დავაჟკაცებამდე ოდისევსი შინ არ დაბრუნდება, ცოლს ნება ეძლევა სურვილისდა მიხედვით აირჩიოს საქმრო და მისთხოვდეს. ოდისევსის წასვლის შემდეგ პენელოპეს დღემუდამ ახსოვს სიტყვები, გამოთხოვების წინ რომ უთხრა საყვარელმა ქმარმა: ბრძოლის ველიდან ყველანი არ ბრუნდებიან; არც მე ვიცი დავბრუნდები თუ არა. გთხოვ, ზრუნვა არ დააკლო მამას, დეიდას; როდესაც შვილი დავაჟკაცდება, მისთხოვდი ვისაც გინდა და დატოვე სახლი[1]. რა თქმა უნდა, რუსთაველი და ჰომეროსი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ერთმანეთს არ ემთხვევიან, მაგრამ მათ შორის სიტუაციური სიახლოვე მაინც იგრძნობა: გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ თინათინიცა და პენელოპეც ფიცისგან თავისუფალი არიან. ზუსტად იგივე ვითარებაა ხალხურ სიტყვიერებაში, და, რაც მთავარია, არა მხოლოდ ქართულში.

2. როგორც ოდისევსი, ისე ქართული ზღაპრის გმირი, კერძოდ, უსამართლოდ დასჯილი უმცროსი ძმა, ყოველ საშუალებას ხმარობს დროზე დაბრუნდეს სამშობლოში, რათა თავიდან აიცილოს მოსალოდნელი უბედურება — პირობის თანახმად ნებადართული ქორწინების გამოუსწორებელი შედეგები. დასაბრუნებელი გზა მეტად შორეულია და ნარ-ეკლით მოფენილი. უმცროსი ძმისთვის, ეს ქვესკნელში მოგზაურობას ნიშნავს, სადაც მას სახიფათო ბრძოლა ჰქონდა წყლის დამჭერ გველეშაპთან, ხოლო შუა ცაზე ამოსვლა არწივის თუ ფასკუნჯის დახმარებით შეძლო. ოდისევსის მსგავსად, უმცროს ძმასაც აინტერესებს, მალე გაიგოს სატრფოს ბედი. დაგვიანება ბრძოლის წაგებას ნიშნავს (§ ა).

3. ხელმწიფის შვილი თავის სახელმწიფოში დაბრუნებისთანავე ერთგულ ყმას, მეღორეს შეხვდება, რომლისგანაც გაიგებს, რა მდგომარეობაშია მისი საცოლე და როგორ მზადდება მომავალი ქორწილი (§ ბ). ოდისევსის მეღორე ევმესთან შეხვედრა „ოდისეას“ მე-16 სიმღერაშია გადმოცემული. აქ ბერძნული და ქართული მხოლოდ ცნობებია თანხვდენილი, რაც შეეხება თხრობის წესსა და მანერას ისინი ერთმანეთს არაფრით ემსგავსებიან.

4. ქართული ზღაპრების მიხედვით ერთგული მეღორე ძლიერ დამწუხრებულია და დაურიდებლად ღვრის ცრემლებს უცნობის წინაშე. იგი აუგად იხსენიებს უფროს ძმებს, რომლებმაც უმცროსი ძმა დაკარგეს და უცერემონიოდ ახლა მის საცოლესაც ეპატრონებიან (§ გ). უკეთეს მდგომარეობაში არც ევმე არის, ისიც მწარედ განიცდის ოდისევსის არყოფნას, თავმომაბეზრებელ საქმროების თავხედობას, სხვის ხარჯზე დაუსრულებელ ნადიმებსა და დათქმული ვადის შესრულებას — ტელემაქეს დავაჟკაცების მოლოდინს. ევმეს თქმით: „ჩემი ქალბატონისაგან სანუგეშო აღარა მესმის, არც სიტყვით, არც საქმით, მას აქეთ, რაც ჩვენს სახლში მძარცველები (საქმროები) შემოიჭრნენ“ (ოდისეა, XV, სტრ. 374—376).

5. სახალხო მთქმელი სიმპათიურადაა განწყობილი მეღორის მიმართ; სწორედ მას წარმოათქმევინებს უზნეო და ბოროტი ძმების დასაგმობ სიტყვებს. „რა არ მატირებს, ჩემს ხელმწიფის შვილს ქორწილი აქვს, უმცროსი ძმა დაჰკარ-

---

[1] ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტ. ისტორია, 1, 1946, გვ. 55; Гомер, Одисея, 1959, VII, 257-70.

გეს, და უფროსი კი იმის საცოლეზედ იწერს ჯვარსო". ამ სიტყვებით მეღორე მაცნედ იქცევა, დაკარგულ ვაჟს აგებინებს რამდენად მძიმე სიტუაციაა შექმნილი. მზეთუნახავი-საცოლე თავის დანიშნულს უცდის, უფროსი ძმები კი იძულებით ქორწილს უმართავენ—მოღალატეზე აქორწინებენ (§ დ). ოდისევსაც სწორედ მეღორე აცნობებს პენელოპეს ქორწილის მოახლოების ამბავს. ორივე თხზულებაში კეთილი მწყემსები ერთნაირად იჩენენ უებრო ერთგულებას თავიანთი ბატონების მიმართ და მათ თანამდგომებად იქცევიან. ახლად დაბრუნებული ქმარი თუ სასიძო საბოლოოდ გარკვეულია ვითარებაში. ერთგული მზეთუნახავი (ასევე პენელოპე) კვლავ დათქმულ სიტყვაზე დგას, უმცროსი ძმის ერთგულია და სხვაზე გათხოვებას არ აპირებს, საქორწინო სამზადისში იგი იძულებითაა ჩართული. ევმეს პირითაც ჰომეროსი ქმრის მოყვარული ცოლის მძიმე განცდებს გადმოსცემს: „შენს სასახლეში ერთგულების დამცველი პენელოპე უცდის შენს დაბრუნებას, წუხილსა და ცრემლებში ატარებს რა უძილო გრძელ ღამეებსა და დღეებს" (ოდ., XVI, 36—39).

6. ქვესკნელიდან ხმელეთზე ამოსული უმცროსი ძმა სიფრთხილეს იჩენს და რომ დროზე ადრე არავინ გამოიცნოს, გარეგნობას იცვლის, მეღორის თუ მათხოვრის ტანსაცმლით იმოსება (§ე, იბ). გმირს მტკიცედ აქვს გადაწყვეტილი ქორწილის ჩაშლა: ამისთვის კი უდიდესი თადარიგია საჭირო, რათა მოწინააღმდეგემ ალღო არ აუღოს კარზე მომდგარ უბედურებას. შენიღბვის მიზნით მთქმელი თავის საყვარელ გმირს ოსტატურად უცვლის გარეგნობას: მეღორის ფარაჯით თუ მათხოვრის ძონძებით მოსავს. შენიღბული გმირის გამოცნობა არ ხერხდება. მას ვერც მოღალატე ძმები ცნობენ და ვერც საცოლე. ამნაირადვე სახეშეცვლილია ოდისევსი; ძონძებში გამოხვეული და მათხოვრის ჩანთამოკიდებული კორძებიანი ჯოხით შედის თავისსავე სასახლეში (ოდ., XVII, 199—203).

7. ქმრისა თუ საქმროს ქორწილში მოსვლა შეუმჩნეველი რჩება. ნამდვილ გმირს აქ ვერავინ ცნობს. ოდისევსიც და ქართული ზღაპრის უმცროსი ძმაც დაუბრკოლებლად შეაღწევენ მონადიმეთა შორის. მათი გამოცხადება საეშვოდ არავის მიუჩნევია, რადგან ერთ შემთხვევაში მეღორის სახეს ატარებენ, ხოლო მეორეში ტიპურ მათხოვრებს ემსგავსებიან (§ ვ). მათხოვარი-ოდისევსი ისე ოსტატურადაა სახეშეცვლილი, რომ შეცრებილთა წინაშე თამამად მოძრაობს და მაწანწალა იროსთან ჩხუბსაც მოიგებს პენელოპეს საქმროების წაქეზებით (ოდ., XVIII, 1—120):

8. საქორწინო ნადიმის მონაწილენი განცვიფრებით ათვალიერებენ უმცროსი ძმის (ოდისევსის) მშვილდისარს, რომლის გამართვა ვერავის მოუხერხებია. თავმომწონე ჰაბუკები თავგამოდებით ეჯიბრებიან ერთმანეთს, მაგრამ მშვილდის გამართვა და კილოში ისრის ჩადება მათ ძალას აღემატება (§ ზ). სურათი ერთნაირია ქართულ ხალხურ მოთხრობაშიცა და ჰომეროსის „ოდისეაშიც". ოდისევსისა და უმცროსი ძმის მშვილდ-ისარი ის საცდელი იარაღია, რომლის გამოყენება ყველას როდი შეუძლია. ამგვარი იარაღის საშუალებით ეწყობა რაინდების შემოწმება. მაშასადამე, აქ საქმე გვაქვს უძველეს ტრადიციასთან, რაც თავს იჩენდა ქორწილში მზეთუნახავის ხელის მაძიებელთა შორის. სწორედ ამ მიღებულ წესს მიმართავს პენელოპე. 21-ე სიმღერაში, ქალღმერთ ათენას შთაგონებით, საქმროებს წინ დაუდებს ოდისევსის მშვილდ-ისარს და მოუწო-

დებს: ვინც ამით ისარს მიზანში მოახვედრებს, მას გავყვებიო. იწყება შეჯიბრი და ჭაპანწყვეტა. უღირსი სასიძოები მშვილდის გამართვასაც ვერ ახერხებენ, მიზანში სროლაზე ხომ ზედმეტია ოცნება (ოდ., XX 1,85).

9. შენიღბული ქმარი თუ საქმრო მონაწილეობს სავაჟკაცო შეჯიბრში, სხვებთან ერთად ისიც ცდის თავისთავს: შეძლებს თუ არა მშვილდის გამართვას. ყველას სათითაოდ მიაწოდეს მშვილდი, მაგრამ ვერავინ მოსწია, ვერავინ მოახერხა გამოყენება. სახალხო მთქმელი გვიამბობს, „ჯერი პატრონზე მიდგა“. ამ დროს ცრუ სასიძომ დაიძახა: „მიეცით ე შვილდი ჩემს მეღორეს, იქნება მაგან მოსწიოსო“. მართლაც, მეღორის თუ მათხოვრის ძონძებში შეფარებულმა უმცროსმა ძმამ ადვილად მოსწია მშვილდი და ისარიც კილოში ჩააგდო (§ ზ). ქართული მოთხრობის შესაბამისად, ოდისევსიც ცდილობს ჩაებას პენელოპეს მიერ გამოცხადებულ შეჯიბრში. „ნება მიბოძეთ მეც შევეხო ჯადოსნურ მშვილდს; იქნებ შევიტყო, შერჩა თუ არა ჩემს დაღლილ კუნთებს მცირეოდენი ძალა მაინც“. ოდისევსის თხოვნა არავინ მოიწონა, პირიქით, მათხოვარის სიტყვებმა ყველა შეაკრთო, იქნებ მას ძალა ეყოს მძიმე მშვილდის გასამართავად! (ოდ., XXI, 281 — 85). მხოლოდ მეღორე ევმე თანაუგრძნობს მათხოვარს და მშვილდს მიაწოდებს. ძონძებში გამოხვეულმა ჭაბუკმა მშვილდი მაგრად ჩაბღუჯა, ისარი მოარგო, თასმა მსუბუქად მოზიდა და ისარი სამიზნე რგოლებში შეუსებლად გაატარა (XXI, 419—22). აქაც სრული დამთხვევაა. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ საგმირო ეპოპეაში გმირის ყოველი მოძრაობა და სიტყვა ენაწყლიანადაა გადმოცემული, რაც, ცხადია, ზღაპრული თხრობის სტილისათვის შეუთავსებელია.

10. მშვილდის გამართვა უკვე გმირის გამოცხადების მომასწავებელია. ამის შემდეგ შენიღბვა საჭირო აღარაა. გამჟღავნება ისე სწრაფად ხდება, რომ ვერც ქართული ზღაპრის მოღალატე ძმები და ვერც ბერძნული გადმოცემის მოძალადე სასიძოები ჯეროვან თავდაცვას ვეღარ ახერხებენ და მალე იღუპებიან (§ ია). ამ შემთხვევაშიც უმცროსი ძმა, ოდისევსის მსგავსად, ნამდვილი კეთილი გმირია. მისი გამარჯვებით ბოროტება ითრგუნება, ბოლო ეღება ორპირობასა და გაუტანლობას. ქართული ზღაპრის ზოგიერთი დეტალია აქ ყურადსაღები. ქალის საკითხში კაცი ძმასაც არ ინდობს: უფროსმა ძმებმა, როგორც კი ქვედა ქვეყნიდან მზეთუნახავები ამოიყვანეს, და უფროს ძმას დებს შორის ყველაზე უმცროსი მოეწონა, მაიორატის წესზე იგი თავის მომავალ საკუთრებად გამოაცხადა და მიზნის მისაღწევად ღვიძლი ძმის დაღუპვაც განიზრახა. უფროსი ძმები სხვა შემთხვევაშიც მტრობენ უმცროს ძმებს. ვფიქრობთ, ამ ვითარებაში ძმების დაპირისპირებით ხაზგასმულია ბოროტების ძალა. იგი იმდენად ვერაგი და დაუნდობელია, რომ ღვიძლ ძმებშიც კი შურს აღვივებს და სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას აჩაღებს. ოდისევსი თუმცა ებრძვის ბოროტებას, ანადგურებს მისი ოჯახის ხელმყოფლებს, მაგრამ ფსიქოლოგიური სიტუაცია ქართულ ზღაპარში მაინც უფრო დაძაბულია, რადგან პოლარულ ძალთა შორის სისხლითი ძმები ხვდებიან. ოდისევს შეუძლია უცხო მხარიდან მოსული საქმროები არ შეიბრალოს და განუკითხავად ამოწყვიტოს ისინი. ამით დაიკმაყოფილოს თავმოყვარეობაც და გმირულ კოდექსსაც არ უღალატოს. ქართულ ზღაპარში უფრო მწვავე ფსიქოლოგიური პრობლემა დგება. ამის გამო გამორიცხული არაა კომპრომისი,

ე. ი. ძმების სისხლის დაუღვრელობა. მართლაც, ამგვარი დაბოლოებანი გვხვდება ხალხურ ტექსტებში[1]. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ სახალხო მთქმელთა მხატვრული ალღო ყოველთვის უკრიტიკოდ არ იღებს წინა თაობათა მემკვიდრეობას და კვანძის გახსნაში ერთგვარი ფილოსოფიური თვალსაზრისი შემოაქვს.

ქართული ზღაპრიდან ჩვენ 15 ცალკე მოტივი გამოვყავით, რომელთაგან, მცირე გამონაკლისის გარდა, ყველა პოულობს შესაბამის ანალოგიას ჰომეროსის ეპოპეაში. ზედმეტი დეტალიზაციის თავიდან აცილების მიზნით შეგვიძლია შედარებითს ძიებას აქ დავუსვათ წერტილი და ზემოთ გაანალიზებული ათი მაგალითით დავკმაყოფილდეთ.

რა დასკვნები შეიძლება გამოვიტანოთ საბოლოოდ? პირველ ყოვლისა უნდა ვაღიაროთ, რომ ცოლის ქორწილში დაბრუნებული ქმრის სიუჟეტი ქართულ ფოლკლორშიც ისე ფართოდაა გავრცელებული, როგორც ევროპასა და აზიაში. მეორე: დაბრუნებული ქმრის სიუჟეტი უძველეს სიუჟეტთა წყებას მიეკუთვნება და მისი ჩამოყალიბება შესაძლებელია სხვადასხვა ქვეყნებში მომხდარიყო დამოუკიდებლად. მესამე: „ოდისეას“ წინ უსწრებდა ანტიკურ ფოლკლორში დამკვიდრებული სიუჟეტი, მის გამოყენებაზე უარი არ უთქვამს ჰომეროსს, მაგრამ სხვა სიტუაციაში და თავისებური სტილით. მეოთხე: ქართული ზღაპარი შეიძლება მივაკუთვნოთ ჰომეროსამდელ ზეპირ მოთხრობათა ჯგუფს, რომელსაც განვითარების თავისებური გზა ახასიათებდა და მოქიშპე ძმების სიუჟეტში გადაიზარდა. მეხუთე: იქ, სადაც ქართველი მთქმელი სიუჟეტის გადმოსაცემად ლაკონიური სიძუნწით ხასიათდება, ჰომეროსი ეპიკურ ხელგაშლილობას იჩენს და ამბის გაფართოების მეთოდს მიმართავს.

ასეთია მოკლედ ერთი ასპექტი იმ სიუჟეტის კვლევისა, რომელიც 2800 წლის წინათ იქნა ფიქსირებული ლიტერატურაში და დღემდე მხატვრული თუ მეცნიერული დაკვირვების საგანს წარმოადგენს.

---

[1] „ძმის დანახვაზე უფრო ძმები განცვიფრდნენ და შიშისაგან კანკალმა აიტანათ. მიეიდა უმცროსი ძმა მამასთან და მოახსენა თავისი თავგადასავალი და თავისი ძმების ვერაგობა. მეფემ თავის შვილებს ძმის ღალატისათვის მისცა სასჯელად სახელმწიფოდან გაძევება და უმცროს ძმას კი დაულოცა ტახტი“ (უმცროსი ძმა. წაკ. აკურაში, 1948; ქართული ხალხ. ზღაპრები, II, მ. ჩიქოვანის რედ., გვ. 289).

მაქსიმე აღმსარებელი VII—VIII სს. ქართულ ლეგენდებში

ლეგენდას ქრისტიანული, საერთოდ მონოთეისტური მითოლოგიის ცნებას კუკავშირებთ. თუ ბერძნული ტერმინის „მითოს“-ის საშუალებით წარმართულ ღვთაებებზე სიუჟეტურ გადმოცემებს ვგულისხმობთ, იმავე ფუნქციაში ქრისტიანული შინაარსის მოკლე ზეპირი მოთხრობებისთვის ლეგენდა შემოგვაქვს. ქანრობრივი თვალსაზრისით ორივე ტერმინი სარწმუნოებრივი შინაარსის ნაწარმოებების აღმნიშვნელია, მაგრამ მათ შორის მითი უფრო ძველია და პოლითეისტური ხანის მითოლოგიას გვაცნობს, ლეგენდა კი შედარებით ახალი მოვლენაა და ქრისტიანობის, მაჰმადიანობის, ბუდიზმის ან სხვა მონისტური რელიგიის ჩამოყალიბებას ახლავს თან. ამნაირად, საქართველოში წმინდა ქრისტიანული ლეგენდების დამოუკიდებლად წარმოშობა 337 წლის მახლობელი ხანიდან არის საგულისხმებელი, ე. ი. ქართლის მოქცევის დროიდან. შესაძლებელია ამ ხასიათის ზეპირი თხრობანი უფრო ადრეც იყო გავრცელებული უცხო სარწმუნოების მოძალების კვალობაზე, თანაც უმთავრესად მოარული, ბიბლიური ან აპოკრიფული სიუჟეტების სახით. ლეგენდის ქანრი საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად იღებს ლეგალურ-მასობრივ ხასიათს და თანდათან მრავალფეროვნდება, ზოგჯერ ძველი მითოლოგიური მარაგის გარდაქმნის ხარჯზე.

არის თუ არა ქრისტიანული შინაარსის ორიგინალური ლეგენდები ფიქსირებული ძველქართულ მწერლობაში? რა თქმა უნდა, არის. იგი პირველ ყოვლისა ქართლის მოქცევას ასახავს და განმანათლებელთა სახელებს უკავშირდება. ყველაზე მეტი ლეგენდა ნინოს სახელზეა მოღწეული და ერთთავად „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-საში გვხვდება სხვადასხვა რეაქციული ფორმით. უძველესი ლეგენდა ქართლის ცხოვრებაში პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის პიროვნებასთან არის შეთავსებული. სანადიროდ მყოფი მეფე მზის დაბნელების მოწმე ხდება. მოულოდნელად შუადღისას მნათობი თვალთ მიეფარა და მთელ სულიერ სამყაროს შეშფოთება დაეტყო. შეძრწუნდა მირიანიც, საშველად მოუხმო ყველა ცნობილ ძლიერ ცერპს, მაგრამ ამაოდ. განსაცდელში ჩავარდნილ მეფეს ნინო მოციქულის დმერთი — ქრისტე მოაგონდა. შესთხოვა მზის გამოჩენება და ეთაყვანა. ამასობაში მზის დაბნელებაც გათავდა და ქვეყანას სინათლე მოეფინა. ამ შემთხვევის გამო მირიანი დარწმუნდა, რომ მნათობის დაბრუნება-გათავისუფლება ქრისტეს ნება-სურვილით მოხდა. ეს დამთხვევა საკმარისი აღმოჩნდა, მეფეს ისტორიული ნაბიჯი გადაედგა და ერის მონათვლა ებრძანებინა. მზის დაბნელების ძველი მითი ამ სიტუაციაში ლეგენდის ხასიათს იღებს და ისტორიული პირის სახელს ერწყმის. მემატიანეებმა ზეპირ მონათხრობს წერილობითი ფორმა მისცეს და ამ გზით მოაღწია ჩვენამდე თითქმის უცვლელად[1].

[1] ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., გვ. 108—111.

მატიანეში ფიქსირებული ბევრი სასწაულებრივი ეპიზოდი ზეპირად გავრცელებული ლეგენდების ანარეკლი უნდა იყოს. ყურადღებას იქცევს განსაკუთრებით ქართლის ცხოვრების ის ნაწილი, რომელშიც გადმოცემულია ქრისტიანობის საყოველთაო სარწმუნოებად აღიარების ამბავი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ აღმოსავლეთ საქართველოში უცხო სარწმუნოების გამავრცელებლად კაპადოკიელ ტყვეს ნინოს სახავს. ლეგენდების მნიშვნელოვანი ნაწილი სწორედ ნინოს მოღვაწეობასთანაა დაკავშირებული და შესულია მოქცევის ისტორიაში. ნინოს მცხეთაში პირველივე გამოჩენა გამარჯვებით აღინიშნა.

ქრისტიანობის მიღებაზე შექმნილი ერთი უძველესი ლეგენდური გადმოცემა უკვე ზემოთ იყო ნაჩვენები. მეორე ნიმუშად ნინოს მიერ არმაზის კერპების მსხვრევის ისტორია უნდა დავასახელოთ. ცხადია, არმაზის ბომონის მოშლას კიდევ სხვა ღრმა სოციალური მიზეზი ედვა საფუძვლად, ვიდრე ამას ზეპირგადმოცემა გვაცნობს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ლეგენდის სინამდვილესთან მიმართების პრობლემას არ ვიკვლევთ. ისე, წმინდა ისტორიზებული ლეგენდაა ნინოს ლოცვით საშინელი სეტყვის მოსვლისა და კერპების შემუსვრის ამბავი. ლეონტი მროველი მნახველის სიტყვით გვიამბობს: „და ვითარცა დაასრულა ლოცვა ესე წმიდამან ნინო, და წამისყოფა იყო ოდენ თუალისა — აღდგეს დასავლით ქარნი და ჰაერნი, და ჴმა სცეს ქუხილითა, ჴმითა საზარელითა. და გამოჩნდეს ღრუბელნი მოსწრაფედ ნიშნითა საშინელითა. და მიიღო ნიავმან დასავალისა მზისმან სული ჯერკულისა მწარისა და ნაღვლისა მყრალისა. რომელი-ესე იხილა რა სიმრავლემან ერისამან მათ ზედა მომავალად, მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი ქალაქად და სოფლად. მიეცა დრო, ვიდრემდის შეესწრნეს კაცნი საყოფელთა მათთა შინა. და მეყსეულად მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი, მწარედ სასტიკი, და მოიღო სეტყუა ლიტრისა სწორი ადგილსა მას ოდენ ზედა, საყოფელსა კერპთასა. და დააწულილნა კერპნი იგი და დამუსრნა,დაარღვივნა ზღუდენი ქარმან სასტიკმან და შთააბნივნა კლდეთა ნაპრალსა. ხოლო წმიდა ნინო დარჩა მშჳდობით ადგილსა მას, სადა პირველ შესრულ იყო“ [1].

არმაზის კერპების დამხობა შედარებით უმტკივნეულოდ ჩატარდა, ვიდრე იგივე მოვლენა ფხოვის წარმართული ხატ-ნიშების მიმართ. სამეფო კარის ჰხარდაჭერის გამო მცხეთაში და მტკვრის ხეობაში საჭირო არ გამხდარა იარაღის გამოყენება, მთაში კი უცხო სარწმუნოების გზის გასაკაფად „მცირედ წარმართეს მახვილი“ ისე, რომ ფხოველებმა მამაპაპური კარ-მიდამოს დატოვება და წოხენს გადახვეწა ამჯობინეს.

ქრისტიანობის გავრცელების დროიდან, რაც ნაწილობრივ ოფიციალურ მოქცევას წინ უსწრებდა, საქართველოში ორიგინალური თუ გაეროვნებული ხასიათის ლეგენდების შექმნა დაიწყო. მალე ლეგენდათმშემოქმედებითმა პროცესმა ფართო ხასიათი მიიღო. განსაკუთრებით ბევრი ლეგენდა გაჩნდა სხვადასხვა სამლოცველოთა ძლიერებაზე (სვეტიცხოველი, ჭაშვეთი, მოწამეთა, გელათი, ილორი, შემოქმედი, მური, ალავერდი, უჯარმა და მრავალი სხვა). ყოველი მოწამისა თუ გამოჩენილი სახულიერო მოღვაწის გამო ხომ უამრავი გადმოცემა

[1] ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 91.

და ხმა ვრცელდებოდა, რომ მათ შეუძლიათ არა მარტო მხეცთა მოთვინიერება, ავადმყოფთა განკურნება ან წინასწარმეტყველება, არამედ მიცვალებულთა აღდგენაც, საიქიოს მოვლა, ქვეყნად დაბრუნება, გზასაცდენილი კაცის გამოსწორება და ა. შ. ასეთი ლეგენდების კვალი შემონახულია ქართულ ჰაგიოგრაფიასა და საკითხავ წიგნებში.

ლეგენდა მორწმუნის თვალში სინამდვილის თანაბარია. ამიტომაც ასეთ მოთხრობას მთქმელი მოწიწებით ეპყრობა, თავშეკავებულად ახდენს მასში ცვლილებებს, ზღუდავს ნებისმიერ ფანტაზიას და პერსონაჟების მოქმედებას შესაძლებელ-სასწაულებრივ ჩარჩოებში აქცევს; გაგონილსა და გავრცელებულს უცვლელად მოუთხრობს და ა. შ. ლეგენდების გამავრცელებლები და დიდწილად შემქმნელნიც პირველ ხანებში უპირატესად კულტის მსახურნი იყვნენ, რომელთათვის ხელმისაწვდომი იყო როგორც კანონიკური ლიტერატურა, ისე სამონასტრო-საეკლესიო ცენტრების ცხოვრება. ზემოთ ლეგენდების გამოყენების სიუხვე ქართლის ცხოვრებას მივაწერეთ, მაგრამ უფრო მეტი შეიძლება ვთქვათ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის მიმართ. შუშანიკის წამებიდან დაწყებული ადაპტირებული ხასიათის ლეგენდები თავს იჩენს თითქმის ყველა ძეგლში, რომელიც კი წმინდანთა თავგადასავალს აღწერს.

შუშანიკის მოწამეობრივი ცხოვრების ამბავი ტყეობის ექვსი წლის მანძილზე ფართოდ გავიდა ხალხში. ეს წარჩინებული ქალი პირდაპირ ლეგენდარულ პიროვნებად იქცა. ვარსქენმა თავისი სისასტიკით მეუღლეს უკვდავება მოუტანა. სიცოცხლეში წმინდანად აღიარებული დედოფალი, ქრისტიანულ მოძღვრების მეოხებით, უნაყოფოებს შვილიერებას ანიჭებდა, სნეულებს ჰკურნავდა, ბრმებს თვალის სინათლეს უბრუნებდა. ცურტაველი ხუცის ცნობებით თვალნათლივ დასტურდება შუშანიკის სასწაულებრივ ადამიანად გარდაქმნის პროცესი, უბრალო მოკვდავის კულტმსახურების ობიექტად გახდომა. შუშანიკის ბიოგრაფი წერს: „და მიერითგან განითქუა ყოველსა ქართლსა საქმე მისი. და მოვიდოდეს მამანი და დედანი აღნათქუემთა შესაწირავად და, რაჲ ვის უკმდა, მიემადლებოდა წმიდითა ლოცვითა ნეტარისა შუშანიკისითა, რომელსა მოსცემდა მას კაცთმოყუარე ღმერთი: უშვილოთა შვილი, სნეულთა კურნებაჲ, ბრმათა თუალთა აღხილვებაჲ“. ზოგად ცნობას ზედ ერთვის მოკლედ გადმოცემული ლეგენდა, რომელიც ამ ჟანრის ყველაზე ადრე ფიქსირებულ ნიმუშს წარმოადგენს ქართულს ენაზე (V ს.). აი რას მოგვითხრობს მწერალი ერთი კეთროვანი ქალის განკურნების თაობაზე. „იყო ვინმე დედაკაცი ერთი სპარსი მოგვ. რომელსაც განბორებისა სალმობაჲ აქუნდა. და მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა. ხოლო იგი ასწავებდა მას, რაჲთამცა დაუტევა მოგობაჲ იგი და იქმნა იგი ქრისტიანე. ხოლო დედაკაცმან მან თავს იდვა ადრე-ადრე. და იგი ასწავებდა დედაკაცსა მას და ეტყოდა, ვითარმედ „მიველ იერუსალჱმდე და განსწმიდნე განბორებისა მაგისაგან შენისა“. და მან გულსმოდგინედ შეიწყნარა და წარემართა გზასა მას სახელითა ღმრთისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსითა და განიკურნა იგი სალმობისა მისგან. და ვითარ გარემოიქცა იგი სიხარულითა დიდითა და მოიწია მუნვე, მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა მადლისა გარდაჴდად და წარვიდა სახიდ თჳსა სიხარულითა განმრთელებული“ [1].

[1] ჩვენი საუნჯე, I, გვ. 21—22.

წმინდა ქრისტიანული შინაარსის ლეგენდების მეორე ჯგუფი დაკავშირებულია ევსტათი მცხეთელის წამებასთან (VI ს.). თავგადასავლის ანონიმი, ავტორი გვაცნობს, მოწამემ სასჯელის აღსრულების წინ თვით შესთხოვა ქრისტეს: „აქუნდეს მადლი და კურნებაჲ ძუალთა ჩემთა“-ო. სურვილი, სხვა მოწამეთა მსგავსად, ევსტათისაც აუსრულდა მცხეთაში დამარხვისთანავე. VI საუკუნის მწერალი მნახველის პირით აცხადებს: „ვიდრე აქამომდის იქმნებიან კურნებანი სნეულთანი მადლითა უფლისა ჩუენისაო“ [1]. ლეგენდების ნიმუშები ფიქსირებულია აგრეთვე მომდევნო პერიოდის ისეთ ძეგლებში, როგორიცაა აბოს წამება. ცხრა ძმა კოლაელთა წამება, ცხოვრება და წამება კონსტანტი ქართველისა და შრავალი სხვა. ლეგენდებში, მკურნალობის მოტივებთან ერთად, ტიპურია წამებულის საფლავზე ნათელი შარავანდედის გამოჩენა, არათანამოსჯულის ხმლის ცემით თავის მოუკვეთლობა (კონსტანტი ქართველი); შელოცვის თუ ხატის ძალის მომიზეზებით ქალმოწამის განკვეთა და ა. შ. ისტორიულად კარგად არის ცნობილი გრიგოლ ხანძთელის საეკლესიო მოღვაწეობა. დიდი ხნის განმავლობაში ეს უაღრესად განათლებული და ნიჭიერი პიროვნება პირადი მაგალითის სწორუპოვარ ნიმუშს წარმოადგენდა. სრულიად რეალურად იგი ერთი კუთხიდან მეორეში გადადიოდა, რაზმავდა ხალხს, შთააგონებდა მეფეებს და გრანდიოზულ სამონასტრო მშენებლობას აწარმოებდა. ახლა ჩავხედოთ გიორგი მერჩულეს მიერ შედგენილ ბიოგრაფიას. რამდენ საკვირველ ეპიზოდს ვპოულობთ მასში ნეტარი გრიგოლის შარავანდედით შესამოსად, ზებუნებრივ სიმაღლემდე ასაყვანად! მერჩულე აცხადებს, რომ მისი დასაყრდენია „ჭეშმარიტად თხრობილი მოწაფეთაგან და მოწაფის მოწაფეთაგან მის წმიდისათა“-ო. მაგრამ ამ ზეპირმონათხრობსა და მოგონებებში ბევრი რამ სწორედ სასწაულებრივი, მაშასადამე, ლეგენდური იყო და ამ მხრივაა იგი ჩვენთვის საინტერესო.

გრიგოლის საკვირველ მოქმედებათა გამო ბევრი გადმოცემა დადიოდა ხალხში, მაგრამ, როგორც მისი ბიოგრაფი ამბობს, „აწ სასწაულნი მათნი ჟამთა სიმრავლისაგან მიეცნეს სიღრმესა დავიწყებისა“. გრიგოლი ახალგაზრდობიდან იქცა ზეპირგადმოცემათა საყვარელ თემად, რადგან თავიდანვე მისი ცხოვრება მნიშვნელოვნად გამოირჩეოდა თანატოლთა ჩვეულებრივი ყოფისაგან. სამხრეთ საქართველოს საეკლესიო ცენტრების მომავალი მშენებელი ყოფა-ცხოვრებაშიც იმდენად თავისებური იყო, რომ შეუძლებელია შეუმჩნეველი დარჩენოდა იგი ხალხის მახვილ თვალს. ისტორიკოსი და მწერალი გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს: „და მარხვათა შინა იზარდებოდა... სიჩჩოჲთ განვე ღვინოჲ და ჴორცი არ შეჴდა პირსა მისსა. ვინაჲთგან ქრისტჱსა განეკუთნა სული თჳსი სამკჳდრებლად და ხატიცა მონაზონებისაჲ ემოსა: რამეთუ თავისუფალი იყო იგი სიმღერისაგან ყრმათაჲსა და ყოვლისაგან აღრევისა კაცთაჲსა და მარტოდ იყოფვინ თჳსსა მას სადგურსა, რომელსა განწესებულ იყო. ამის თჳსცა დაყუდებულ უწოდიან მას სახელი“ [2].

ცხადია, ნიჭიერი და ახოვანი ახალგაზრდა, ვინც მკაცრად ზღუდავდა ამქვეყნიურ მოთხოვნილებებს და დიდი სასულიერო მოღვაწეობისთვის ემზადებოდა,

[1] ჩვენი საუნჯე, I, გვ. 42.

[2] Г. Мерчул, Житие Гр. Хандзтийского. ნ. მარის გამოცემა, 1911, გვ. გ.

ნოყიერ ნიადაგს უქმნიდა ზეპირსიტყვიერებას, თქმულებებსა და ლეგენდებს, მოგონილს თუ სინამდვილეს. ამიტომ მალე, როცა რეალისტური თქმულებებისა და გადმოცემების ასპარეზი გრიგოლის დავაჟკაცების ხანში მინიმუმამდე შემცირდა, როცა იგი მთელი არსებით სასულიერო საქმიანობას მიეცა, ხანძთელის სახე ლეგენდების სამყაროში გადავიდა და თვითონ მისი პიროვნებაც ლეგენდად იქცა.

ხანძთელის მერჩულისეულ ცხოვრებაში არაერთი ლეგენდაა შესული. მერჩულეს, ავტორისდა უნებურად, ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები შემოუტანია საყვარელი გმირის საქმიანობისა და დიდბუნებოვნების ნათელსაყოფად. ასეთ ლეგენდათა შორის შეიძლება დავასახელოთ: 1. გრიგოლის ფარულად გაქცევა („სივლტოლაჲ“) საკუთარი ქვეყნიდან თანამზრახველებთან ერთად (გვ. ე—ვ); 2. ჩვენება კუედიოს მარტომყოფისა და ხილვა ხანძთის ეკლესიისა მის აშენებამდე (გვ. ზ.); 3. კუედია ბერის ხანძთის გამოქვაბულში მიყვანა და მუნ აღსრულება (გვ. იბ) და სხვ.

ლეგენდების რიცხვი თანდათან მრავლდებოდა გრიგოლის ასაკში მოსვლასა და სასულიერო მოღვაწეობის ასპარეზის გაფართოებასთან ერთად.

ქართულმა ლეგენდებმა საკუთარი გმირები შექმნეს, რომელთა ღვთაებრივ სამოსელში გახვევაც არ ითაკილა მორწმუნე ხალხმა და ამა თუ იმ სტიქიური მოვლენის გამგებლებადაც დაისახენ. ამ მხრივ წმ. მაქსიმეს ცხოვრება გამოირჩევა. ეს ბერძენი მოღვაწე სარწმუნოებრივი მწვალებლობის ნიადაგზე საქართველოში გადმოხვეწეს, აქ პოვა მან თავშესაფარიცა და საძვალეც. ლეგენდადქცეული ცნობა გვაუწყებს, რომ მაქსიმე აღმსარებელი ლეჩხუმში, თაკვერში, ცხენისწყლის პირას დაემკვიდრა და იქვე აღესრულა. ამ საინტერესო პიროვნების გამო ლეჩხუმში აქამდე შემონახულია არაერთი ლეგენდა, რომლებიც მოგვითხრობენ წმინდანის საზოგადო ცხოვრებაზე, ხალხში ტრიალზე, კეთილის დანერგვასა და ბოროტის აღკვეთაზე, მორალურ სიწმინდესა და მურში მის სასწაულებრივ დაკრძალვაზე. ახლა ჩვენ ხელთაა 1914 წლის ივნის-ივლისსა და 1969 წლის ივლისში ჩაწერილი ძვირფასი ფოლკლორული ტექსტები, რომელთა დახმარებით შესაძლებელი ხდება მოწამის თავისებური ცხოვრების გათვალისწინება და იმ ტრადიციის აღდგენა, რაც დასავლეთ საქართველოში შემუშავდა VII საუკუნის მახლობელ ხანში. ხსენებული ფოლკლორული ტექსტების პირველი ნაწილი მოპოვებულია პროფ. იოსებ ყიფშიძის ძმის, დავითის მიერ მურის არქეოლოგიური გათხრების პერიოდში, რომელსაც ნიკო მარი უწევდა ხელმძღვანელობას. ხელნაწერ მასალას ჩვენ 1968 წლის 10 ოქტომბერს წავაწყდით ნ. მარის მასალებში დაცულია საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის არქივის ლენინგრადის განყოფილებაში (ფონდი 800, აღწ. 6, № 252).

ირკვევა, რომ ლეჩხუმის 6 სოფელში მაქსიმე აღმსარებლის ფართოდ განშტოებული კულტი არსებობდა და მის სახელობაზე XIX საუკუნის ბოლომდე გარკვეული დღესასწაულიც იმართებოდა სახალხო კარნავალის სახით. ამით ერთგვარი ნათელი ეფინება იმ შემთხვევასაც, თუ რატომ არის შოთა რუსთაველი დახატული იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის კედელზე სწორედ მაქსიმე აღმსარებლის გვერდით და არა სხვა ადგილას. ვფიქრობთ, ჯვრის მონასტერში უფრო სრული და დიდი სურათის დასახატავი ადგილი მოიპოვებოდა, მაგრამ

საეკლესიო მხატვარმა ქართველი პოეტი სწორედ იმ პირთა შორის წარმოადგინა მუხლმოყრილი, რომლებსაც საქართველოსთან მტკიცე კავშირი ჰქონდათ: იოანე დამასკელი ვით ქრისტიანული ეკლესიის მეთაური, ხოლო მაქსიმე აღმსარებელი, როგორც სულიერი მოძღვარი, პოეტის სამშობლოში ნაცხოვრები წმინდანად აღიარებული პირი.

ახლა კიდევ ერთი ოფიციალური ცნობა, რომ მთლიანად გაეცნოთ მურის გათხრების ისტორიაში. 1914 წელს გამოქვეყნებულ ნიკო მარის აკადემიური მოღვაწეობის ანგარიშში ვკითხულობთ: „Перед поездкой, уже 4-ого, в Сванию, у ея ворот, в урочище Мури принял работы, исполнения Н. Н. Тихоновым, в сотрудничестве со студентами Е. М. Микеладзе и Д. А. Кипшидзе, согласно данной им инструкции, для выяснения вопроса о могиле Св. Максима Исповедника, и осмотрел произведенные здесь раскопки (Вопрос об этом археологическом предприятии был возбужден в Святейшем Синоде, который и отпустил средства на его выполнение)“ [1].

მაქსიმე აღმსარებლის ლეგენდები, რომელთა გამო ქვემოთ გვექნება საუბარი, წმინდანის ცხოვრებას ნაწილობრივ გვაცნობს და ისიც მხოლოდ სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით. სწორედ ამის გამო ხვდებიან ისინი ჩვენი დაკვირვების ორბიტში. საქმე ისაა, რომ 1914 წელს, 28. VI—18.VII, პირველი მსოფლიო ომის დაწყების წინ, სინოდის დავალებით, ნ. მარი შეუდგა მურის ეკლესიის არქეოლოგიურ შესწავლას, მთელი კომპლექსის დაზვერვითს გათხრას, რათა შეემოწმებინა ადრე შემოუშავებული ვარაუდი მაქსიმეს მურში დაკრძალვის შესახებ. გათხრებს საერთაშორისო მნიშვნელობა ეძლეოდა, რადგან თუ რაიმე დამადასტურებელი საბუთი აღმოჩნდებოდა მაქსიმეს მურში განსვენების თაობაზე, მაშინ მური ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთ წმინდა ადგილად მიიჩნეოდა და წმინდა ადგილებში მოგზაურთა სახვენებელ ობიექტად იქნებოდა აღიარებული[2]. ომმა აღარ მისცა საშუალება მეცნიერებს დაესრულებინათ წამო-

---

[1] Отчет о деятельности АН за 1914 г., стр. 33. მოგვიანებით მადლიერი მასწავლებელი თავისი აღზრდილის გარდაცვალების გამო წერდა: «Еще в 1914-ом году Д. А. Кипшидзе был одним из трех, которым было мною доверено производство раскопок в селе Мури (Mur-i), у врат Свании, в поисках места погребения Максима Исповедника: это были Н. Н. Тихонов (убитый у Карпат в великой войне, 14-го мая 1915-го года), прошедший техническую школу по производству раскопок в Ани и в то же время искусный исполнитель фотографических снимков археологического материала. Е. Д. Микеладзе, грузиновед, принимавший годом раньше, именно в 1913-ом году, участие в анийских раскопках, и Д. А. Кипшидзе, которому было поручено осмотром близлежащих памятников и опросом окрестного населения найти для освещения древностей в Мури опору или пережиточные их самих отклики в местных памятниках материальной культуры и местных народных преданиях. Порученное было выполнено с добросовестностью, со скрупулезностью старого опытного филолога (Е. Д. Микеладзе тогда было списано житие Максима Исповедника по ценному тексту мартвильской рукописи в Мегрелии X-го века). Д. А. Кипшидзе мне казался более по расположению своему и подготовке призванным работать в области письменных или устных литературно-филологических изысканий».

(Н. Я. Марр, Памяти И. А. и Д. А. Кипшидзе и С. Ломия, Христианский Восток, т. VI, вып. 3, 1922, стр. 336).

[2] А. Бриллиантов, О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Хр. Восток, VI, вып. I, 1922.

წყებული საქმე, ხოლო შემდეგ მურის მაქსიმეს სახლობის მცირე ეკლესიაც გაქრა, დაინგრა, სასაფლაო მოიშალა და ახლა ღია ადგილს წარმოადგენს მურის ბიდის მახლობლად, იქ, სადაც განთქმული სამი ციხის მახლობლად დაბა ცაგერის მასაზრდოებელი წყარო იღებს სათავეს. სხვათა შორის, 1914 წლის ზაფხულს ექსპედიციამ ეკლესიისა და მურის მიდამოების, აგრეთვე მთქმელ-ინფორმატორთა რამდენიმე ფოტოსურათი გადაიღო (ფოტოგრაფი ნ. ნ. ტიხონოვი). ამის შესახებ მარის არქივში მხოლოდ მითითებები მოიპოვება, თვითონ ფოტომასალა კი სსრკ მეცნ. აკადემიის არქეოლოგიის ინსტიტუტში (ლენინგრადი) არის დაცული (Q 706).

ახლა გავეცნოთ თვითონ მაქსიმეს თემაზე ხალხში გავრცელებულ ლეგენდებს, ვით ორიგინალურ მოვლენას, და შევეცადოთ მოვუნახოთ მათ შესაფერისი ადგილი ძველ ქართულ ფოლკლორში.

ლეგენდა მაქსიმეს ღვთაებრივ სამოსელში წარმოგვიდგენს. იგი ამინდის გამგებელია და ხალხის დამრიგებელ-მოძღვარი, ებრძვის ყოველგვარ ამორალურ საქმეს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი ჭირნახულის დაცვა-მოყვანაში მონაწილეობა. მაქსიმე კრძალავს პურის, სიმინდის ან სხვა კულტურათა ნათესებში საქონლის ძოვებას და სათიბების გაფუჭებას. ლეგენდაში დაპირისპირებულია ხალხისთვის მზრუნველი მაქსიმე და შურიანი გლეხი. უკანასკნელი, მართალია, დღისით მუდამ მუშაობს, მაგრამ დაღამებულს თავის მშიერ მუშა საქონელს სხვის ყანაში შერეკს და დილამდე აბალახებს, ნათესებს აფუჭებს. მაქსიმე გლეხს აფრთხილებს, მოიშალოს ცუდი ზნე, ნურც სხვის ყანებს აჩანაგებს და ნურც კვირა-უქმეს ტეხს. რაკი ჩანაწერები გამოქვეყნებული არ ყოფილა, ამიტომ აქ წარმოვადგენთ, როგორც პირველი პუბლიკაციის ცდას. დავიწყოთ მურში შეკრებილი ტექსტებით.

გადმოცემები მაქსიმე ალმსარებელზე

I. წმინდა მაქსიმე (ვინ იყო და საიდან იყო, არავინ იცის) დადიოდა სოფლა-სოფლა ჩვენს ქვეყანაში[1]. ხალხი ყველგან პატივისცემით ხვდებოდა. სოფელ დეხვირში ცხოვრობდა ერთი გლეხი, გვარათ ჭაბუკიანი, რომელიც ავი კაცი იყო: დამღამობით თავის საქონელს სხვის ყანაში ჩადენიდა საბალახოდ, წმინდა მაქსიმე კი გამორეკდა და მის საჩიხეში დაამწყვდევდა. დილას ჭაბუკიანი მშიერ საქონელს ხედავდა და ბრაზდებოდა. წმინდა მაქსიმე ამის გარდა კიდევ სხვა სასჯელს აყენებდა იმ ავ კაცს. როცა ის კალოს ჩაიდგამდა, წმ. მაქსიმე ნისლად იქცეოდა და პურს უცვარავდა. ამის გამო ვეღარ ლეწავდა, მისი მეზობლების კალოზე კი სიცხე იყო, და პურს თავისუფლად ლეწავდეს.

ერთხელ ჭაბუკიანმა დღე გადენა საქონელი სხვის ყანაში და თოფით დაუდარაჯდა. წმ. მაქსიმემ უხილავად გამორეკა საქონელი, ჭაბუკიანს გული მოუვიდა და ხმამაღლა დაიყვირა: ვინ მიშვება ამასო. წმინდა მაქსიმე ნისლიდან გაე-

[1] იგულისხმება ლეჩხუმის მცირე ნაწილი, დეხვირის საზოგადოება, მაქსიმეს სახელთან რომაა დაკავშირებული.

ლაპარაკა: ნუ შვები მაგასო. ჰაბუკიანმა ვერავინ დეინახა და ნისლს ესროლა თოფი. ნისლი გადიყარა და გამოჩნდა წმ. მაქსიმე. მაშინ ჰაბუკიანმა თქვა: წმინდა კაცი მომიკლავსო. მეინდომა მისი დამალვა. დაფლა ისეთ ადგილას, რომ არავის მიგნება არ შეეძლო, მაგრამ არ გაჩერდა [მაქსიმე]. შემდეგ მეორე ადგილას გადაასვენა, — იქაც არ ინება წმ. მაქსიმემ მიწაში გაჩერება, და ყოველთვის ზეით ამოდიოდა მისი ცვამი. მესამეთ ცხეთის ეკლესიასთან წეიყვანა. არც იქ გაჩერდა. მაშინ ერთმა იქაურმა დედაკაცმა ჩვენება ნახა. მას გამუეცხადა წმ. მაქსიმე და უთხრა: მე არსად არ გავჩერდებიო; მეიყვანეთ უხედარი, დაუწმენდელი ხარები, დამაკარით მარხილზე, გაუშვით ხარები და სადაც მივიდენ და გაჩერდენ, იქ იქნება ჩემი საფლავიო. ეს სიზმარი განუცხადა ღვდელს. ღვდელმა შეკრიბა ხალხი და შეასრულა ეს სიტყვები. ხარები წამოვიდენ ტყე-ტყე. შემოუარეს ჩხუტელის ეკლესიას, მერე პირდაპირ წამოვიდენ მურს და სადაც ახლა ეკლესია არი, იქ გაჩერდენ. დედაკაცისთვინ მაქსიმეს კიდევ ის უთქვამს, რომეო, ის ხარები სადაც გაჩერდებიან, იქვე დაკალით და მარხილით მოხარშეთ და ხალხმა შეჭამონო. მართლაც, ასე მოიქცენ. ერთმა მარხილმა (რა იქნებოდა მისი შეშა!) მოხარშა სასწაულებრივ ეს ერთი უღელი ხარი, ხალხი დაკმაყოფილდა და წავიდენ.

(მთქმ. მღვ. სამუილ დაშნიანი, ჩხუტელელი, 63 წლის, 29. VI. 1914. მური. ჩამწერი დ. ყიფშიძე. მეცნ. აკადემიის არქივი, ფ. 800, აღწ. 6, №252).

მურში სხვა ვარიანტიც არის მიკვლეული. იგი რამდენადმე ავსებს ლეგენდის საერთო სიუჟეტს და დეტალებში თავისებურ ინტერპრეტაციას იძლევა.

II. ასე გამიგონია, ბატონო, რომე, წმ. მაქსიმე ცხოვრობდა ჩვენს ქვეყანაში (ცაგერი, დეხვირი, ჩხუტელი). უმეტეს ნაწილად ცხოვრობდა სოფ. დეხვირში (რა იყო მისი მაცადინობა, რას აკეთებდა, რას ცდილობდა, არ ვიცი, არ გამიგონია; ვინ იყო ეროვნებით ან საიდან, არ ვიცი) [1]. ის, წმ. მაქსიმე, როდესაც დეხვერში ცხოვრობდა, ბატონო, იქ ცხოვრობდა ერთი კაცი. ორნაირი გვარი ჰქონდა: ერთი ჰაბუკიანი, მეორე ქარეიშვილი. და აქამდე არ მოშლილა მისი გვარი. ის ქარეიშვილი თურმე იმისთანა კაცი იყო, რომე, უქმე დღეს მუშაობას არ ერიდებოდა, არ ზოგავდა. მასთან არ ზოგავდა იმას, რომ სხვისი ნამუშევარი რაც იქნებოდა: პური, სიმინდი თუ სხვა, გეეშვა თავისი საქონელი და შეეჭმევინებია. ამგვარ ცუდმოქმედებას წმ. მაქსიმე ხშირად უკრძალავდა: ეუბნებოდა, ნუ შვები ამას, ცოდვა არის, ღვთის საწინააღმდეგო მოქმედება არისო. მაგრამ ის კაცი თანახმა არ იყო და თავისას აგრძელებდა. ხშირად მოხდებოდა თურმე, რომ შშვენიერი დარი არის, სიცხე არის ყველგან, — იმ ქარეიშვილის კალოზე კი გაჩნდებოდა საოცარი წვიმა. ამისთვის ის წუხდა: რა უბედურებაა, რა ღმერთის წყრომაა ჩემს თავზე, რომ ყველგან დარია და ამ ჩემ კალოზე წვიმა არისო. წმ. მაქსიმე არ უფარავდა ამის მიზეზს. ეს მიტომ არის შენს თავზე, რომ შავნე კაცი ხარ, ცუდი კაცი ხარო. შემდეგ, როდესაც ეს ქარეიშვილი სხვის უანაში

[1] ჩამწერის გამოკითხვაა. იგი დაჟინებით ეძებდა მაქსიმეს ბერძნობას, მაგრამ გამოკითხულმა 20 კაცმა გადაკვრითაც ვერაფერი უთხრა საამისო. ამიტომ „ცხოვრების“ დამოუკიდებლად გაჩნდა ლეგენდებიო, შენიშნავს იგი.

აჭმევდა ნათესს, მაშინ თურმე ნახა ეს წმ. მაქსიმემ. მან (მაქსიმემ) დაუშალა და ამხილა მისი საქციელი. მაშინ ქარეიშვილმა მოკლა (მაგრამ რით მოკლა არ გამიგონია მე) და დაასაფლავა „ჰურისწყალში“, სოფ. დეხვირის თავში, სადაც ახლა დიდი ცაცხვი არის (დიდი ხეა, შიგნით ღრუ).

მეორე დღეს რო ნახა, ეს კვდარი მაღლა დევს მიწაზე. შემდეგ თურმე წაასვენა ეს მიცვალებული და იქვე მახლობლად დაასაფლავა, სადაც ახლა დიდი ცაცხვებია და სასოფლო კანცელარია. მეორე დღეს რო ნახა, ისევ მაღლა არის ეს მიცვალებული, (ამოსულა მიწიდან). ამავე ქარეიშვილმა წაიღო ეს მიცვალებული და დაასაფლავა ცხეთას (ლეჩხ., მ. ჩ), სადაც ახლა წმ. გიორგის ეკლესია არის (ეს ეკლესია, როგორც გამიგონია, უნდა იყოს თამარ დედოფლის აშენებული). კიდევ ნახა მეორე დღეს, და ეს მიცვალებული ამოსულია ზეით. იქ რომ გამოსული ნახა, წეიღო და დაასაფლავა ორბელისა და ჩხუტელის შუა, მაღლობ ადგილზე (ამ ადგილს ეძახიან დღეს ეკლესიას. აქ დგას დიდი ცაცხვი. იქ მახლობლად ინახება ძველი შენობის ნაშთი, ნანგრევები. მე თვითონ მინახავს. კორღანოს რო აკეთებდენ ზემლემურები, იმის ქვები დააყარეს კორღანოს). შემდეგ ამისა ვიღაც ქალმა ნახა სიზმარში ჩვენება. წმ. მაქსიმე გამეცხადა და უთხრა: დამაკარით მარხილზე, დოუბით ურა, გაუხედნელი ხარები, და სადაც ესენი მივიდენ და გაჩერდენ, იქ დამასაფლავეთო. ეს შეასრულეს, გააკეთეს მარხილი. გაუბეს ურა ხარები. ხარები ძალიან ჩქარა წამოვიდენ, როგორც ფაიტვნის ცხენები. სოფ. ჩხუტელზე ჩამოიარეს და მოიტანეს წმ. მაქსიმე აქ, მურში, იმ ალაგას, სადაც დღეს ეს პატარა ეკლესია დგას იქ, დაასაფლავეს. ეს ხარები იმ კაცებმა დაკლეს იქავე და იმ მარხილით მოხარშეს. ეს ერთი უღელი ხარი. ხალხმა შეჭამა ხორცი.

(მთქმ. სოფრომ გაბრიელის ძე სვანიძე, ჩაწერილია მურში, სოფ. ჩხუტელის მახლობლად. 50 წლის, დადიანების მამულის მოურავი, მის მიერ რესტავრირებულია მურის პატარა ეკლესია მაქსიმეს სახელობისა. ჩამწერი დავ. ყიფშიძე, აკად. არქივი, იქვე).

მურში მოსახლეობა არ იყო. იქ მხოლოდ სამჭედლო სახელოსნოები და ერთი სამიკიტნო დუქანი იდგა, სადაც ცაგერ-ორბელის თუ ორბელ-სვანეთის მგზავრები აფარებდნენ თავს. მურში დადიანის სასახლე იყო. ცოტა მოშორებით, ცხენისწყლის მარცხენა ნაპირზე, სოფ. ჩხუტელია, ხოლო მდ. მარჯვენა ნაპირზე დაბა ცაგერი მდებარეობს. ამ თქმულებათა ინფორმატორები უმთავრესად სოფ. ჩხუტელიდან არიან, მაგრამ რადგან ტექსტები შემკრებს არქეოლოგიური დაზვერვის ადგილას მურში ჩაუწერია, მისთვის მურის ვარიანტები უწოდებია და ეს წესი ჩვენც აღარ შეგვიცვლია.

III. ვინ იყო არავინ იცოდა წმ. მაქსიმე. ლეჩხუმში დანავალა. ავი კაცი რო რამეს ახდენდა, არ ანებებდა. ამისთვის სოფელ დეხვირში მოკლა ის მ (ნ) ეფარიანმა. მეფარიანი ავი კაცი იყო: ხარებს დალამებამდი ამუშავებდა, ღამე კი სხვის პურში ჩარეკდა. წმ. მაქსიმე გამორეკავდა და ხარები დილით მშიერი ხვდებოდა... შეშინდა მომკვლელი და ნაეკლესიარია კანცელარიასთან და იქინა დაასაფლავა. მამალი რო გახშირდა და თენდებოდა, მივიდა იმ ადგილზე და დამჯ-

დარი დოუხვდა მიწაზე. მეორე ადგილზე წეიღო, ცხეთას, და იქ დაასაფლავა. აქაც დამჯდარი დოუხვდა. იქიდან ერთი ნაეკლესიები არის ორბელის წვერზე, წეიღო და იქინა დამარხა. შეიარა და იქინეც დამჯდარი დოუხვდა. მერე გამეეცხადა მკვლელს და ლაპარაკი დოუწყო. ეს უთხრა, რომე მოიყვანე დოუხედარი ხარები და ურემი. დატოვე და შენ წადიო. მე დავაჯდები იმას და წავალო, შენ კი გამოუევი ურემს და სადაც გავჩერდე მე, იქინა დამასაფლავეო და აღარ ამოვალო... გამოჰყოლია ის ურმის ნაკვალს. აქანა, ამ ეკლესიასთან, მოძღოლია. დოუმარხავს აქანე და მასუკან აღარ დამძრეულა... მერე დადიანებმა იფიქრეს ნახვა, რა წმინდანი არისო. ამიტომ თხრიდენ მიწიდან. წმინდანმა არ აჩვენა თავი. შეშინდენ დადიანები და ეკლესია აუგეს.

(მთქმელი ბეკოლია კვირიკაშვილი, სოფ. ჩხუტელი, 80 წლის, 6. VII. 1914 წ. დადიანების ყოფილი ხაბაზი. ჩამწ. დავ. ყიფშიძე).

IV. „სხვის კალოზე დარია, მის კალოზე ღვარია". წმ. მაქსიმე ღრუბლად მოდიოდა კალოს თავზე. ქარეიშვილმა ღრუბელს ესროლა თოფი, გადმოვარდა კი კაცი. სამჯერ დაასაფლავა, მაგრამ არ დადგა სანამ მურს არ მოვიდა ურა ხარებით.

(მთქმ. გიორგი ბერიძე. მუშა, გათხრების დროს დამხმარე, მური. ბერიძეები სოფ. გუესოში ცხოვრობენ. იქვე).

ლეგენდების ჩაწერის მიზნით დ. ყიფშიძეს მურის მახლობელი სოფლები მოუვლია. იგი უველგან ყოფილა, რომელ სოფლებსაც კი ლეგენდა მაქსიმეს სახელს უკავშირებს. ექვსი სოფლიდან ჩაწერა უწარმოებია დეხვირში, მცხეთასა და მურში. მურში შესრულებულ ოთხ ჩანაწერს უკვე გავეცანით, ახლა სხვა სოფლებს მივმართოთ სრული სურათის აღდგენისა და ტრადიციის სიმტკიცის განსაზღვრის მიზნით.

V. მაქსიმე წმინდა კაცი ყოფილა. ჭაბუკიანი (ქარეიშვილი) მავნებელი კაცი იყო. მიჰყავდა საქონელი სხვის პურში, სიმინდში, თივაში და ახდენდა უველაფერს. სამჯერ დაუხვდა წინ წმ. მაქსიმე და ასწავლა, რომე ნუ შვები ამისთანას, თორემ ღმერთი დაგშჯისო. მაგრამ არ ირწმუნა მისი ლაპარაკი. ამიტომ სხვას რო კაი ამინდი ქონდა კალოზე, მას ცუდი ამინდი ქონდა. ღრუბლად გამოეცხადებოდა ხოლმე. კიდემ დოუხვდა წინ და უთხრა: ხომ ხედავ მაგალითსო, ისწავლე ჭკუაო. მაშინ ჭაბუკიანმა ესროლა თოფი და მოკლა ჭურისწყალს. დამარხა იქინავე, სადაც მოკლა. მერე ღამეს მოიარა — ზეზე დახვდა. წეიღო და მორე სალიგე დამარხა, სადაც ძველი ეკლესია არის დეხვირს, სოფლის კანცელარიასთან. მოიარა მეორე ღამეს — ზეზე დახვდა იქინე მკვდარი. იქიდან წეიღო და კოკოშას უძახიან, იმის წვერზე დამარხა. მორე ღამეს მოიარა—ისევე დახვდა ზეით. მეიკიდა ზურგზე, ცხეთას გეიტანა, ცხეთის ეკლესიაზე და დამარხა.

მორე ღამეს მოიარა, ზეზე დახვდა ისევე მკვდარი. ჩასწია იქიდან და გვირგვინიშის წვეროზე დამარხა. მეორე ღამეს მოიარა, ისევ ზეზე დახვდა. მეიკიდა და ჩხუტელის ეკლესიაზე მიიტანა და დამარხა... ისევე ზეზე დახვდა. მეიკიდა

და წეიღო მურს, სადაც ახლა წმ. მაქსინეს ეკლესია არის, და იქინე დამარხა. მოიარა და ამდგარი აღარ დახვდომია. მორეთ მოიარა, კიდომ ისე დოუხვდა. მაშინ დაიმედდა, აწი აღარ ამოვაო და დატოვა იქ. მერე იქინე დადიანმა ააშენა ეკლესია.

(მთქმ. დეხვირელი გლეხი სტეფანე პეტრეს ძე ჭაბუკიანი, 75 წლის, 5-ჯერ მიუღია მონაწილეობა მურობის დღესასწაულში. ჩამწერი დ. ყიფშიძე, 17. VII 1914. იქვე).

VI. წმ. მაქსიმეს ამ ცაცხვში უნდა ეცხოვრებოოს. მოკლა იმ ჩვენმა წყეულმა მოგვარემ. დაასაფლავა კანცელარიასთან, ცხეთას, გვირგვინიშის წვერზე. მკვლელი როსტომ ქარეიშვილი, დეხვირელი გლეხი, 50—55 წლის ყოფილა (იქვე).

დეხვირი მურიდან 2—3 კმ დაშორებული; მდებარეობს მაღლობ ადგილას, ლაჯანურ-ცხენისწყლის წყალგამყოფ ზეგანზე. იქ ახლაც არის იმ ციხის ნანგრევები, რომელშიც ერთ ყურაშვილს უსახელებია თავი. ლეგენდაში მოხსენებული მიკროტოპონიმები და საკულტო მცენარეები ყველა რეალურია, ისინი ჩვენც გვინახავს. დ. ყიფშიძე თავის ჩანაწერებში ყოველთვის განმარტავს ადგილობრივ ტოპონიმებს და მათ რეალობას ადასტურებს, ხშირად მანძილსაც კი უჩვენებს თუ რამდენად არიან ისინი დაცილებული მთავარ პუნქტებს.

VII. ქარეიშვილმა წმ. მაქსიმე კანცელარიასთან მოკლა. წეიღო და ცაცხვთან (კაპიტონ ახვლედიანის კარზე) დაასაფლავა; მეორე დღეს ფეხზე დაუხვდა. ეიკიდა ზურგზე და ისევ კანცელარიასთან დაასაფლავა... მესამეთ გორასთან, ეი იქ, დუქანთან, სიმინდი რო არის, ზედ. მეოთხეთ აქ, ცხეთას, მერე ორბელის წვერზე, ცაცხვთან. იქიდან ნაკარებს, ნაკარებიდან ჩხუტელის ეკლესიასთან ჩამოიტანა. არსად არ გაჩერდა. ბოლოს მიასვენა მურს. იქიდან აღარ ამდგარა და დადიანებს ეკლესია აუგიათ (მკვლელის ნამდვილი გვარი ჭაბუკიანია, ქარეიშვილი კი შერქმეულია).

დიდი სასწაული კი ყოფილა, ბატონო, რაც უნდა მოწმენდილი ყოფილიყო, თუ დაღმა იზამდა ხელს — წვიმას დაუშვებდა, თუ აღმა — ისევე დარი იყო, (ქარეიშვილი უსამართლო კაცი იყო, ხარებს უშვებდა სხვის ყანაში)...

აქიდან ურა-ურა ხარებით წოუღიათ. არსად არ გაჩერებულან. და მურს რომ მისულან, მისობია გაჩერებულან.

(მთქმ. სისო ახვლედიანი, სოფ. მცხეთა, 70 წლის. 13. VII—1914. მცხეთის ეკლესიის გალავანი. ჩამწ. დ. ყიფშიძე. იქვე).

VIII. როგორც რომე მგზავრი კაცი დანავალა წმინდა მაქსიმე. მისი ერთ ადგილზე გაჩერება არ იქნებოდა. მავნებლობას რო კაცი იზამდა, ხუობდა: უქმის ქნაც და ჭირნახულის წახდენაც სწყინდა. დეხვირში ცხოვრობდა ჭაბუკიანი (შერქმული ქარეიშვილი). ჩვეულებათ ქონდა, რომ საქონელს სხვის ყანაში შედენიდა და აჭმევდა, უქმესაც ტეხდა. კვირიკობის თვეში, წიფეთელიობას (20 ივლისს, „ელიობას") კალო ჩააფინა და ხარები გაუბა. შუა დღე რო შეიქმნა, პირდაპირ მის კალოს სწორა სვეტივით ღრუბელი გაჩერდა. იმ კალოში რაც პური ჰქონდა, სუყველე წაართვა ღვარმა. და მის გვერდზე მეზობელს კალო ჰქონდა-

გალეწილ პურს ახმობდა. მშვენივრათ გაწმინდა და შეინახა. შემდეგ ამისათ, ესრა დამემართა მეო, თქვა იმან, მტრობაც შენიშნა. მეორე დღესაც, საქმე დღეს, ჩაუდგა კალო. ხარები რო შეიბა და კიდე გაჩდა მის მასწორიათ ღრუბელი. მაშინ კი თოფი დაუცალა, ღრუბელი სადაც იყო იმას, და კაცი ჩამოვარდა. ჯავრი მოუვიდა (მკვლელს), დამახრჩობენო და მაშინვე წეიყვანა დაჭასაფლავებლად საქორიაზე.[1] იქიდან ზურგით დაქონდა ცხეთამდი და სხვა ადგილას ასაფლავებდა, მაგრამ არსად არ დადგა. აქ ჩვენება ნახა: ურმით წამჭვენეთო და იქიდან ხარებით წაილეს. გაიარეს ორბელის წვერზე, ჩხუტელის ეკლესიასთან და მივიდენ შურს. იქ ხარები დახოცილა.

(მთქმელი არჩილ სილაგაძე, სოფ. ლესინდი. 52 წლის გლეხი. ლეგენდა ბაბუისაგან გაუგონია. მურობის მონაწილე. ჩაწერილია მცხეთის ეკლესიის გალავანში, 13 ივლისს, 1914 წელს. შემკრები დ. ყიფშიძე. იქვე).

IX. წმ. მაქსინე ცაცხვის[2] ღრუში ცხოვრობდა. ქარეჯშვილის ხარები ყანაში იყო. წმ. მაქსინემ კიდომ გამოდენა, მაგრამ თვითონ არ ჩანდა: ნისლად მოყვებოდა ხარებს. ესროლა თოფი და მოკლა. კაცი შემომაკვდა, დამსჯიანო, მეიკიდა ეს კვდარი კაცი და ეკლესიაზე (დაასაფლავა) დეხვირის სახტარი როა, საქორიას რო უძახიან. მეიარა, ამოსულია; მეიკიდა და აქ დაჭასაფლავა. მეიარა და კიდე ამოსულა. ფარეულის ძირზე, ნაეკლესიებზე დაასაფლავა. არც იქ დადგა. იქიდან ჩხუტელს, საჩიტებოს, მიჩიტანა. იქინაც რომ არ დამდგარა, წოულია და მურს მიუტანია ტვირთით. იქინა დამდგარა.

(მთქმელი მცხეთელი (ლეჩხ.) გლეხი მელქისა მინდაძე, 3. VII. 1914 წ. მცხეთის ეკლესია. ჩამწერი დ. ყიფშიძე. სსრკ მეცნ. აკად. არქივი, ფ. 800, აღწ. 6. № 252).

დ. ყიფშიძის ჩანაწერებში კიდევ ორიოდე ტექსტი იპოვება, მაგრამ ისინი ჩვენ გადმოუწერელი დაგვრჩა და, მაშასადამე, აქაც არაა წარმოდგენილი. ნაჩვენები ცხრა ვარიანტი იმის დამადასტურებელია, რომ მაქსიმე აღმსარებლის თემა მტკიცედ დამკვიდრებულა ლეჩხუმის ზეპირსიტყვიერებაში და ტრადიციაც ოქტომბრის რევოლუციის წინა პერიოდში მთლიანად იყო შენარჩუნებული. XX საუკუნის 30-იან წლებში ისინი შეკვეცილი სახით ჩვენც მოგვისმენია და ამდენად ძველი ტრადიცია, შეიძლება ითქვას, ბოლო დრომდე ინარჩუნებდა თავის ადგილს ზეპირსიტყვიერებაში[3].

აქვე ვაჩვენებთ ერთ სულ ახალ ჩანაწერს, რომელიც ძველი ხალხური ტრადიციის გამძლეობაზე მიგვითითებს.

X. ქარეიშვილის ამბავი. ლესინდელი სერგო სილაგაძე მიამბობს მოხუცი

---

[1] საქორია — დეხვირშია. გორაკი, სადაც ახლა დეხვირის გუმბათიანი ეკლესიაა.

[2] ჯურისწყალი, სადაც მაქსიმე მოკლეს და პირველად დამარხეს, ათასწლოვანი ცაცხვია. რომლის ღრუში კაცი შეიძლება ხმლით შეეიდეს და იცხოვროს.

[3] ლეგენდის ადრინდელი პუბლიკაცია ეკუთვნის კ. კეკელიძეს (ეტიუდები, VII), ხოლო მომდევნო მ. ალავიძეს (ლეჩხუმური ზეპირსიტყვიერება, 1952).

მამის ამბროსი სილაგაძის ნათქვამ ქარეიშვილის ამბავს. დეხვირში, ჩვალბეჩში, ცხოვრობდა ერთი უკეთური კაცი ქარეიშვილი. იგი ხარებს სიმინდებში უშვებდა ღამით და ნათესებს აფუჭებდა. იქვე ცხოვრობდა კეთილი კაცი მაქსიმე, ღვთისმორწმუნე და კაცთმოყვარე. მაქსიმე ქარეიშვილს უშლიდა ხარების სხვის ყანაში ბალახობას. თვითონ გადმოდენიდა, როგორც კი დაინახავდა ყანაში გაშვებულ საქონელს. გონზე მოყვანისთვის მაქსიმე ქარეიშვილს სჯიდა კიდევაც: მის კალოზე წვიმა მოყავდა იმ დროს, როცა სხვასთან კარგი ამინდი იდგა და პური მზისგულზე ილეწებოდა. ფულმოსულმა ქარეიშვილმა ღრუბელს ესროლა და მაქსიმე კი მოკლა. ქარეიშვილ-ჭაბუკიანმა წმინდანი მაშინვე საქორიაზე დამარხა, მაგრამ მიცვალებულის გვამი მიწაში არ გაჩერდა. მეორედ დეხვირის ეკლესიაზე დაასაფლავა, მაგრამ იქაც მიწიდან ამოვიდა. ასე ეწამა მკვლელი!

ერთხელ სიზმარი ნახა. სიზმარში ურჩიეს, შეაბას ურა მოზვრები და ურემზე დაუდვან გვამი. სადაც მოზვრები გაჩერდებიან, იქ დამარხონ მაქსიმე. ქარეიშვილი ასეც მოიქცა და მაქსიმე მურში დაიმარხა საბოლოოდ.

ეს თქმულობა ახლაც ახსოვთ აქაურებს. მამაჩემი დარდაიცვალა 1969 წლის იანვარში 90 წელს მიღწეული. მან ბევრი გადმოცემა იცოდა, მათ შორის მაქსიმეს ამბავსაც ხშირად გვიამბობდა.

(მთქმელი სერგო ამბროსის ძე სილაგაძე, 60 წლის, ლესინდში დაბადებული. უმაღლესი განათლებით. დეხვირ-ლესინდ-მცხეთა-წილამიერში ჩემთან ერთად მოგზაური. ჩამწერი მ. ჩიქოვანი, 13. VII. 1969 წ. ლესინდი).

მაქსიმე აღმსარებლის ლეჩხუმური ლეგენდები ადგილობრივი წარმოშობისაა. მათი შექმნა, ცხადია, თვითონ წმინდანის ცხენისწყლის ხეობაში გამოჩენის შემდეგაა შესაძლებელი. ეს კი VII საუკუნის 70-იან წლებში მოხდა (662 წ.). მაქსიმეს თემაზე ჩვენში გარკვეული ლიტერატურა არსებობს. უახლოესი ნაშრომი მ. ალავიძემ გამოაქვეყნა (კრებული „შოთა რუსთაველი", 1968).

ახლა საჭიროა გამოვყოთ ის დამახასიათებელი მოტივები და ეპიზოდები, რომლებიც წმ. მაქსიმეს ლეგენდაშია შესული და სიუჟეტური თვალსაზრისით ეროვნულ ფოლკლორთან აქვს კავშირი.

პირველ ყოვლისა გასარკვევია თუ სად, რით ან ზუსტად როდის გარდაიცვალა მაქსიმე აღმსარებელი. ამ კარდინალურ კითხვებზე მწერლობას პასუხი არ მოეპოვება. ერთადერთი ცნობა სიკვდილის მიზეზის თაობაზე ლეჩხუმურ ზეპირგადმოცემაში შეიძლება ამოვიკითხოთ. მაქსიმე დეხვირელმა გლეხმა მოკლა. გადმოცემით მაქსიმეც დეხვირში ცხოვრობდა, მურში მხოლოდ დაკრძალეს. ლეგენდის ეს ადგილი შეიძლება რეალურ საფუძველს არ იყოს მოკლებული, რადგან დეხვირი თვალსაჩინო გამაგრებულ ადგილს წარმოადგენდა ფეოდალიზმის ხანაში და მოსალოდნელია მურზე უფრო ადრე სწორედ ამ მაღლობ ადგილას იყო საკულტმსახურო და ადმინისტრაციული ცენტრი. ჩვეულებრივ შემჩნეულია, რომ ლეჩხუმში ადრეულ საკულტმსახურო ადგილებთან ათასწლოვანი ხეების მოზრდილი კორომები არსებობდა (ასეთი ამჟამადაც არის შემორჩენილი უცხერში (გუდულაში), ალპანაში (შხუდალა), ცხუკუშერს (სასახლე), ნაკურალეშს (დიდგორი), ლასხანას (ახვლედიანები), გვესოს (ციხე), სხვა ადგილებში

კი ერთი ან რამდენიმე ეულად მდგარი ცაცხვის, მუხის ან წიფლის ხეღა შენახულა. მურისთვის ასეთი ხეივანი დამახასიათებელი არ იყო. აქ ცაცხვები მხოლოდ დადიანის სასახლის ეზოში მოიპოვებოდა, მაგრამ არც ისე დიდი ხნისა. ერთი სიტყვით, ჯერჯერობით ძნელია გადაჭრით რაიმე ითქვას მაქსიმე აღმსარებლის გარდაცვალების გამო, მაგრამ ჩნდება ერთი გარკვეული ვერსია — მოკვლის თაობაზე. თუ ლეგენდის ეს ეპიზოდი რომელიღაც ადრინდელი თქმულებიდან არ მომდინარეობს, მსგავსად რამდენჯერმე დამარხვის ეპიზოდისა, მაშინ შესაძლებელია მას რაღაც სინამდვილე ედოს საფუძვლად და მაქსიმე იდეოლოგიური სასიათის ბრძოლაში დაღუპულად მივიჩნიოთ. ამავე დროს ისიც მხედველობაშია მისაღები, რომ ლეგენდას არავითარი წერილობითი პარალელი არ მოეპოვება ჩვენში, რომ მის საფუძველზე წარმოშობილად ჩავთვალოთ ზეპირი მონათხრობი.

რა ძირითადი მოტივებისაგან შედგება მაქსიმე აღმსარებლის ლეგენდა? სიცხადისათვის უმჯობესია პირდაპირ ჩამოვთვალოთ ისინი.

1. მაქსიმე სოფელ-სოფელ მოგზაურობს (ვარიანტები I,VIII). 2. ძირითადი საცხოვრებელი ადგილია დეხვირი; იგი უახლოვდება მოსახლეობას და რჩევა-დარიგებას აძლევს მათ (I, II, III, V, IX). 3. მაქსიმე ასკეტურ ცხოვრებას ეწევა; ერთი ცნობით, ათასწლოვანი საკულტო ცაცხვის ღრუში ბინადრობს (VIII). 4. მაქსიმე ამინდის გამგებელია და ტაროსის შეცვლა შეუძლია. „რაც უნდა მოწმენდილი ყოფილიყო, თუ დაღმა იზამდა ხელს — წვიმას დოუშობდა, თუ აღმა იზამდა და—ისევ დარი იყო“ (I, II, IV, V, VII, VIII, IX). 5. წმინდანს ზოგჯერ გარეგნული სახის შეცვლა შეუძლია, ნისლში გამოეხვევა და საწვიმარ ღრუბლად მოევლინება სოფელს. ზოგჯერაც ცოდვილის კალოს ცვარავს და პურის გალეწვას არ ანებებს (1), ზოგჯერ საშინელ წვიმას დაუშვებს უქმისმტეხელის კალოზე და წლის მოსავალი ღვარს მიაქვს (II, VIII, X). 6. უქმედღეების, საკულტო დღესასწაულების დამცველია და ნებას არავის აძლევს უქმე ტეხოს (II, VIII). 7. თავგამოდებით იცავს ნათესებს (სიმინდი, პური) და სათიბებს გაფუჭებისაგან. სჯის უდიერ გლეხს, ვისაც თავისი საქონლის ძოვება სჩვევია სხვისდა საზიანოდ (I, II, VIII). 8. წმინდანს მხოლოდ ერთი სოფლელი ეურჩება; იგი გვარად ჭაბუკიანი (ქარეიშვილი), უქმეს არ ინახავს, სხვის ყანებში საქონელს აძოვებს და რჩევასაც ყურს არ უგდებს (I, II, III, V, VIII, IX).

აქ მთავრდება ლეგენდის პირველი ნაწილი, რომელშიც ურჩი გლეხისა და მაქსიმე აღმსარებლის კონფლიქტია გადმოცემული. მეორე ნაწილში დაძაბულობა კულმინაციას აღწევს და წმინდანის მოკვლით მთავრდება. სიუჟეტის გავრცობას ხელს უწყობს მკვდრის სასწაულებრივი დამარხვის ეპიზოდი. მაქსიმე, ეპიკურ წესზე, სამჯერ იქნა დაკრძალული, მაგრამ გვამი მიწაში მანამდე არ გაჩერდა, სანამ მურს არ მიასვენეს. აქ კი დამშვიდდა ღვთაებრივი გვამი და სამარადისოდ განისვენა დათქმული სურვილის თანახმად. ლეგენდის მეორე ნახევარი პირველის ლოგიკური გაგრძელებაა და არავითარ წინააღმდეგობაში არაა დასაწყის ამბავთან. 9. მაქსიმე აღმსარებელი ურჩი დეხვირელი კაცის მსხვერპლი გახდა, უკანასკნელმა ნისლს ესროლა, მისდა მოულოდნელად წმინდანი მოკლა (I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X). 10. მკვლელს გამჟღავნებისა ეშინია, ჩქარობს

მალე დამარხოს მკვდარი და დანაშაულის კვალი დაფაროს (I, II, III, V, VI, VII, VIII, IX, X). 11, მიცვალებული, ჯადოსნური ზღაპრის მსგავსად, რამდენიმეჯერ იმარხება, მაგრამ მიწაში არ ჩერდება და მოსავლელად მისულ გლეხს მიწაზე დამჯდარი თუ დაწოლილი ხვდება (I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X). 12. ეპიკურ წესზე მიცვალებულის სამჯერ დამარხვა ხდება (დეხვირი, მცხეთა, ჩხუტელი), მაგრამ მურში მიღწევამდე იგი ბედს არ ემორჩილება (I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X). 13. ლეგენდაში გამოყენებულია აგრეთვე სიზმრისა და ჩვენების მოტივები (I, II, III, VIII, X). 14. გადასვენებაში მონაწილეობას იღებს უხედნი და დაუწმენდავი ბუღა-ხარები, იგივე სამსხვერპლო კურატები (I, II, III, IV, VII, VIII, X). 15. უხედნი ბუღა-ხარები ერთი ვერსიით თვითონ დაიხოცებიან დანიშნულების ადგილას მისვლისას (VIII), მეორეთი კი, მსხვერპლის შეწირვის კვალობაზე, დაკლავენ, მარხილის ცეცხლით მოხარშავენ და მთელ სოფელს უნაწილებენ (I, II, VIII), 16. მური წმინდა ადგილია, საითკენაც მაქსიმე მიისწრაფვის და დამარხვის შემდეგ მის სახელობაზე ყოველწლიური კარნავალი ინიშნება, შენდება ეკლესია და ჩნდება დღესასწაული „მურობა“ (I, II, III, V, VII, მურობა).

როგორც ვხედავთ, მაქსიმე აღმსარებლის ლეგენდა, თავისი ვარიანტებით, რთული აგებულებისაა. მასში მრავალი მოტივია წარმოდგენილი, რომლებსაც სასწაულებრივი ხასიათი აქვთ და ქრისტიანულ-რელიგიურ მოძღვრებას ემყარებიან.

თუ დასახელებულ ეპიზოდებსა და მოტივებს ფოლკლორისა და მითოლოგიის საერთო ფონზე შევისწავლით, აღმოჩნდება, რომ ლეგენდაში ბევრი ძველი ელემენტია შესული, ისეთი, რომელიც წარმართობის ხანაშიც არსებობდა კულტისა და ჩვეულების სახით. პირველ ყოვლისა ესაა მაქსიმეს სახელის ამინდის მართვასთან დაკავშირება. ცა-ღრუბლების საქმის ბატონი, გამგებელ-წინამძღოლი ქართველებს ქრისტიანობამდეც ჰყავდათ თავიანთ პანთეონში და მას პირიმზე ეწოდებოდა, ხან კიდევ ლაზარე, ელია და ილია. ლეჩხუმშიც არსებობდა ასეთი საერთო რწმენიდან მომდინარე კულტი. იგი აშკარად გამოიხატებოდა ე. წ. ხვამლობაში, 20 ივლისს რომ ლეჩხუმის უმაღლეს მთაზე იმართებოდა ხატობა ამინდკეთილობის უზრუნველსაყოფად. ჩანს, ხვამლობის ერთი ნაწილი მურობაში გადაიზარდა. დეხვირის საზოგადოებამ ხვამლს ასვლაზე ხელი აიღო და საკუთარი სათემო ადგილობრივი ღვთაება შექმნა გამოამინდების ფუნქციის შესაბამისად. მაქსიმე აღმსარებელზე განსაკუთრებით ერთმა ფუნქციამ გადმოინაცვლა, ესაა გამოამინდების, ე. ი. ხშირი წვიმების შემჩერებლისა და გზების გამშრობის ფუნქცია. საერთო წარმოდგენით აღნიშნული ფუნქცია, წვიმის მოყვანის ფუნქციასთან ერთად, ერთი ღვთაების სახელს უკავშირდებოდა რაჭა-ლეჩხუმში, მასთან ერთად საქართველოს უმრავლეს რაიონებშიც. აქ კი ეს ორი მხარე დიფერენცირებული ჩანს; ნაწილობრივ ძველებურად ელიას მიეკუთვნება, ნაწილობრივ მაქსიმეს. აი ამგვარი დიფერენცირება უნდა იყოს მიზეზი მაქსიმე აღმსარებლის ღვთაების რანგში აყვანისა, რაც უფრო ცხადი გახდება „მურობის“ მასალების საშუალებით, რომელსაც ჩვენ კვლავ დავუბრუნდებით ჩვეულების თვალსაზრისით და წარმოვადგენთ მაქსიმეს ლეგენდების მსგავსად.

კიდევ ერთი სასწაულებრივი ხასიათის მოვლენა უნდა გამოვყოთ აქვე. ესაა

მიცვალებულის რამდენიმეჯერ დამარხვის მოტივი. მაქსიმე 3-4-ჯერ დამარხა დეხვირელმა ჭაბუკიანმა, მაგრამ სასაფლაოს დათვალიერებისას მიცვალებული ყოველთვის ზედაპირზე ხვდებოდა და საფლავში არ დგებოდა. შეშფოთებულ გლეხს დანაშაულის დაფარვის შეუკავებელი სურვილი აიძულებდა ხელახლა დაესაფლავებინა მიცვალებული, მხოლოდ სხვა ადგილას. ასე, საკუთარი მხრებით ეზიდებოდა მაქსიმეს სასაფლაოდან სასაფლაომდე ჭაბუკიანი დეხვირ-მცხეთა-ორბელ-ჩხუტელს შორის. გვამი არსად არ დამაგრდა, გლეხს იმედი არ გაუმართლა! დეხვირელი გლეხი მაქსიმეს მხოლოდ ტრადიციულ სასაფლაოებზე მიასვენებდა, რომ დანაშაული უფრო შენიღბული ყოფილიყო. მაგრამ იმ ადგილებში, ალბათ ყოფილ წარმართულ საკულტო ადგილებში, ახალ ქრისტიანულ პერსონაჟს აღარ შეეფერებოდა სამუდამო განსასვენებლად დარჩენა! ამგვარ იდეოლოგიური პაექრობის ფონზე ფსიქოლოგიურად გასაგებია სიუჟეტის მურის მიმართულებით განვითარება. მაქსიმეს მურისაკენ დაჟინებით სწრაფვა შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ მური, ლეჩხუმ-სვანეთის საზღვარზე ცხენისწყლის ხეობის ჩამკეტი ადგილი, შორეულ წარსულში თავისი კლდის გამოქვაბულებითა და ცივი წყაროებით სახელგანთქმული იყო და ამდენად აქ ქრისტიანული ცენტრის შექმნა ახალი სარწმუნოების დამკვიდრების თვალსაზრისითაც ხელსაყრელი ჩანდა.

ტრადიციულია აგრეთვე მიცვალებულის მრავალჯერ დამარხვის მოტივი. მართალია, განსხვავებული ფორმით, მაგრამ იგი მაინც გვხვდება ქართულ ზღაპრებში, ხან ჯადოსნურ, ხან კიდევ საყოფიერო ეპოსში. აქვე შეიძლება ზოგიერთი პარალელის აღნიშვნაც (მადლიერი მკვდარი).

მაქსიმეს დაკრძალვის შესახებ ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ წმინდანმა გლეხს აუწყა: ურემში თუ მარხილში უხედნი ხარები შეაბით, მიუშვით თავის ნებაზე და სადაც ისინი გაჩერდნენ, იქ დამასაფლავეთო. ეს ეპიზოდი პარალელს პოულობს არგვეთის მთავრების დავით და კონსტანტინეს წამებაში, სადაც გმირების დასაფლავების გამო ზეციური ხმა იუწყება: „აღიქუწნით გუამნი წმიდათა მათ მოწამეთანი და წარიყუანენით. ტყით კერძო აღმოსავლით და სადა იგი გათენდეს, მუნ დაკრძალენითო“[1]. მართლაც, მესაფლავეებს გათენებამ მოწამეთას მოუსწრო და გვამები იქ მიაბარეს, მურვან ყრუსაგან იავარქმნილი ეკლესიის ერთ ხელუხლებლად დარჩენილ ეკვტერს. დიდი ხნის განმავლობაში (VIII—XI სს.) გმირი მოწამეების სახელი ზეპირსიტყვიერების საკუთრებას შეადგენდა უმთავრესად, მხოლოდ გვიან, XI საუკუნეში, ბაგრატ IV კურაპალატმა აუგო მათ მემორიალი. მოხმობილი მასალა საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ წმ. მაქსიმეს ლეგენდა არაა იზოლირებული მოვლენა, მას ტრადიციულ ფოლკლორში არსებობის სრული უფლება აქვს და ქართული ეროვნული რეპერტუარის დამახასიათებელ ნიმუშს წარმოადგენს. ამ არაიზოლირებულობის დამადასტურებელ მაგალითს ზღაპრული ეპოსიდან აქვე ვაჩვენებთ. თ. რაზიკაშვილის ჩაწერილ ქართულ ზღაპრებში გვხვდება ერთი ხალხური მოთხრობა „და-ძმობაზე“, რომელიც ზუსტად ისეთ ეპიზოდებს შეიცავს, როგორიცაა მაქსი-

[1] საქართველოს სამოთხე, გვ. 330.

მე აღმსარებლის უხედნი მოზვრებით გასვენება და მურში დაკრძალვა: ახალ-გაზრდა მღვდელმა, ხელმწიფის სიძემ, მოწიწებით ილოცა და დილით დაწყებული წირვა საღამოს დაასრულა. „წირვა რო გამოვიდა, გამოვიდა თვითონაც და უთხრა შეყრილ ხალხს: ხვალ ამა და ამ დროს მოვკვდები. შეაბით ჯერ უბმელი მოზვრები, დაუდეთ ჩემი გვამი და გაანებეთ თავი; სადაც დადგნენ, იქ ააშენეთ ეკლესიაო. შესცქერის გაკვირვებული და შეშინებული ხალხი; ზოგი ტირის, ზოგი იცინის, რა სთქვაო. მეორე დღეს მართლაც დანიშნულ ვადაზე განისვენა. დაუდვეს იმისი ტანი ურემზე. შეაბეს ჯერ უბმელი მოზვრები და მიანებეს თავი. გასწიეს მოზვრებმა თავისთავად, მიდიან და მიდიან. იარეს, იარეს და ერთ ადგილას გაიტანეს და დადგნენ. მიჰყვნენ კაცებიც, რო შეეტყოთ, სად გაჩერდებოდნენ. სცემენ მოზვრებს, ერეკებიან, მაგრამ ისინი არ იძვრიან. მაშინ მოხსნეს ჰკვდარი და იქ დააგდეს და მოზვრებს თავი გაანებეს. გამობრუნდნენ ეს მოზვრები და სულ ჰაერში მიფრინავენ. დაასაფლავეს იქ მღვდელი, ააშენეს ზედ საყდარი, და გახდა სალოცავი“[1].

ამ ხალხური მოთხრობის მიხედვითაც უნდა ვიფიქროთ, რომ თავდადებული მორწმუნის სასწაულებრივი დამარხვა გავრცელებულ სიუჟეტს წარმოადგენდა საქართველოში, და სხვადასხვა დროს სხვადასხვა პირს მიეწერებოდა. ჩვეულებრივ, სიუჟეტის გადანაცვლება ანაზდეულად არ ხდება. ისტორიულ პირს ტრადიციული ლეგენდები იმ შემთხვევაში მიემაგრება, როცა თვითონ არის პოპულარული და რაღაც ანალოგიური მოქმედება უკავშირდება მის სახელს. მაქსიმე აღმსარებელზე მსგავსი თავგადასავლებისა და კულტის მიცუთვნებაც არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი, აქაც გასაღები ადრესატის მოქმედებასა და ცხოვრებაში უნდა ვეძიოთ.

ამის შემდეგ გადავიდეთ ლეგენდის განხილვის მეორე მხარეზე. არსებობდა თუ არა ლეჩხუმში მაქსიმეს კულტი და თუ არსებობდა, წესჩვეულების რა ფორმებით იყო წარმოდგენილი? ჩვენი გაგებით, თუ ამგვარი მასალა მოინახება, მაშინ ლეგენდა უფრო მტკიცე საფუძველს შეიძენს და მისი ადგილობრივ ყოფასთან კავშირი ეჭვს აღარ აღძრავს. თავიდანვე შეგვიძლია დასმულ კითხვაზე დადებითი პასუხი გავცეთ და სათანადო ტექსტობრივი მასალის გაცნობასაც შევუდგეთ.

ჯერ სახელწოდებაზე „მურობა“. იგი ნაწარმოებია ტოპონიმიდან „მურ-ი“; ისე როგორც მთის სახელწოდებიდან „ხვამლ-ი“ მომდინარეობს „ხვამლობა“; ანდა: ისკელიტა—ისკელიტობა, გოგაში — გოგაშობა (ლაჯანურის ხეობა); ელია—ელიობა. ანალოგიური დასახელების დღესასწაულები ლეჩხუმში სხვაც გვხვდება: გიორგობა (წმ. გიორგი), მარიობა (წმ. მარიამი), კოხინჯლობა, ეკენობა (ეკენისთვე), ორწიფობა (ორი მწიფობის თვე), თედოროობა (წმ. თევდორე) და ა. შ. მურობა მაინცდამაინც გავრცელებული სახელი არ ჩანს და ლოკალური ხასიათი აქვს. ქვემოთ ნაჩვენები ჩანაწერები ძირითადად კვლავ დ. ყიფშიძეს ეკუთვნის და დაცულია ნ. მარის არქივში.

---

[1] თ. რაზიკაშვილი, ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი, 1909, გვ. 116.

მ უ რ ო ბ ა

I. ამ სასწაულის შემდეგ (ალბათ დამარხვისა, მ. ჩ.), შეიქნა საშინელი წვიმა: კალოს ვეღარ ლეწენ. წმ. მაქსიმეს მკვლელი სინანულში ჩავარდა. მაშინ მან ჩვენება ნახა. წმ. მაქსიმე გამეცხადა და ასწავლა, რანაირად უნდა ელოცა ხალხს, რომ წვიმა შეჩერებულიყო. მან ხალხს გამოუცხადა: ასე და ასე მოვიქცეთო. წვიმები რო დადგებოდა, დეხვირიდან და სხვა სოფლებიდანაც მოდიოდენ მურს და წმ. მაქსიმეს თხოვდენ დარს. მე კარქათ მახსომს, დეხვირლები რომ მოდიოდენ. ყოველი კომლი დეხვირში ირჩევდა თითო ჭკვიერ კაცს. არჩეულ კაცებს ერთი კვირე უნდა ემარხულებიათ და წმინდათ ყოფილიყვნენ (ქალს არ უნდა მიკარებოდენ).

დანიშნულ დღეს ესენი კისერზე ღვლეჭებს მეიჭერდენ და ფეხშიშველი სირბილით გამოსწევდნენ მურს, წმ. მაქსიმეს საფლავთან იმ გზით, რომლითაც ხარებმა წმინდანი მოასვენეს. გზაში რაც შეხვდებოდათ (ღობე, ყორე, ბოსტანი) ყველაფერს ანგრევდენ, და შეუჩერებლად მოდიოდენ. გზაში ვინც შეხვდებოდათ, ქუდი უნდა მეეხადა და შეერთებოდა მათ. თუ შემხდური გაიცინებდა, ძალიან შეიტყეპებოდა. გზაში რო მორბოდენ, მოთქმით და გალობით ამბობდენ: ოი, ო ჰო, ჰო წმინდა მაქსინე! დარი გვიბოძე! შეგვიხვერწიე! ამას ორ წყებათ ამბობენ: ჯერ ერთი გუნდი იტყოდა ერთ მუხლს, მეორე გაიმეორებდა იმასვე, ბოლოს ყველანი დაიგრიალებდენ ერთად (ასამდე კაცი იქნებოდა ხომე). წინ შემოსილი ღვდელი უძღოდათ.

(მთქმელი მღვდელი სამუელ დაშნიანი. მურში ჩაწერილია დ. ყიფშიძის მიერ. სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის არქივი. ფ. 800, აღწ. 6. № 252).

სიმღერა-გალობას დაახლოებით ასეთი სახე ჰქონდა:

წმი-და მაქ-სი-მე	ო-ი-ო-ჰო, ჰო
და-რი- გვი-ბო-ძე	ა-ა-ა-ა.
შე-გვი-ხვე-წი-ე	(იქვე)

II. ჩემსობას იმაში (ეკლესიაში) არაფერი სამკაული არ ყოფილა. ხშირად უპატრონობის გამო (წირვა აქ აღარ იყო), დაუხურავი იყო. კედლები, რასაც ეხლა ხედავთ, ერთ არშინზე დაახლოებით დანგრეული იყო. შიგნით ავსილი იყო სხვადასხვა სიბინძურით: შიგ ღორები წვებოდა და ყორიფელი სიგლახე სჭირდა. უპატრონოთ მიგდებული იყო. ხალხი მაინც აღდგომის პირველ ხუთშაბათს[1], რამოდენიმე ჩხუტელლები, განსაკუთრებით ქალები, მივიდოდენ, ილოცავდენ, შესაწირავს მიართმევდენ წმ. მაქსიმეს (სანთელს, გროშს). თითო ხმიადს და ტაბლასაც მიიტანდენ. ერთ მოხუცებულ ქალს აირჩევდენ იქვე და დაალოცვინებდენ თავს. პურები დამლოცველს მიჰქონდა, დალოცვილებს კი თავისი სადილი ჰქონდათ. ისადილებდენ და მერე წავიდოდენ[2].

---

[1] Первый четверг после Пасхи, ჩამწერის განმარტება, მ. ჩ.

[2] ამ ჩვეულებას გოგაშობა ერქვა. ახლაც აღდგომის პირველ ხუთშაბათს გოგაშობას უძახიან (დ. ყ.).

1910-ში განვიზრახე, რომ ეს ეკლესია აღმედგინა, შემეკეთებინა. ეკლესიის გალავანი ჯერ მურცხვალაძემ (მედუქნე) იყიდა და მისგან—მე 1907-ში. კედლები აგერ-აგერ ერთ არშინამდე იყო დანგრეული, ბათქაში ჩამონგრეული. ნაშენია უმთავრესად რიყის ქვა, კლდის ქვა და ცოტა სპონდიო (სპონდიო ქვა უფრო ფანჯრებში, კარებებში და კუთხეებშიც). მე შევაკეთე, შევხურე კიდეც, კარები გავუკეთე. ფანჯრები ჰქონდა, ხოლო გავაფართოვე, გარედან გავლესე კირწყლით და მერე კირითვე გავათეთრე. შიგნით გავუკეთე ჩალაგანა (იპოსტასი), ცა, იატაკი, ცხრა ხატი ვიყიდე... როცა ეკლესია ასე მოვრთე, ვსთხოვე ეფისკოპოზს, ნება მოეცა ეკლესიის კურთხებისა... მან მიანდო კურთხება ბლაყოჩინ მარგიანს და იმან აკურთხა სხვა ღვდლების (ორის) თანდასწრებით 1913 წელს, ოებერვალში.

აღდგომის პირველ ხუთშაბათს ღვდელი წირავს[1]. ხალხს (მოაქვს) შესაწირი (სანთელი, გროში, ტაბლა, ხმიადი). ღვდელი ლოცავს და კიდეც მიაქვს. მერე მოტანილ პურ-ღვინით ქეიფობენ, იმღერიან და ლხინობენ. წმინდა მაქსიმეს დღესასწაული არის. არაფრით არ აღინიშნება ეს დღე, გარდა იმისა, რომ ცხვრიდან ბლაყოჩინი ივანე მარგიანი გამოდის და სწირავს. წირვას ბევრი ხალხი ესწრება. უბრალო კვირა დღეებში ხანდახან არის წირვა, გადაწყვეტილი დღეები კი დანიშნული არ არის. დღეს ეკლესია აბარია ჩხუტელის მღვდელს სამეულ დაშნიანს. შეკეთება დამიჯდა 375 მანეთად. აწიც მოწადინებული ვარ, რაც შემიძლია, შემწეობა ვაძლიო ეკლესიას, თუ კი იქნება შომავალში. ჩემი სურვილია, რომ მეცა და ჩემი ცოლიც იქ დავსაფლავდეთო, დაათავა სიტყვა ბატონმა სოფრომმა.

(მთქმელი სოფრომ გაბრიელის ძე სვანიძე, დადიანის მურის მამულის მოურავი. ჩამწერი დ. ყიფშიძე. 1914 წ. იქვე).

III. მურობას ბარე 4-ჯერ—5-ჯერ ვყოფილვარ. როცა წასვლა გადაწყდებოდა, 2-3 დღით ადრე შეგვატყობინებდენ. წმინდათ იყავით, არ შეცდეთო. მონაწილეობას იღებდა 5 სოფელი: დეხვირი (ჩვალბეჩი), ცხეთა, ლასხანა, წილამიერი, ლესინდი. ყოველი ოჯახიდან უფროსი და წმინდა მამაკაცი უნდა გამოსულიყო: თუ არ მოვიდოდა, დაჯარიმდებოდა. ქალი არა გზით არ შეიძლებოდა მონაწილეთ. მურს წასასვლელად დანიშნული იყო კვირაში ორი დღე: ორშაბათი და ხუთშაბათი. დილით ადრე ბუკს დაკრავდენ. ეს ნიშანი იყო, რომ ყველა მემურეები ჭურიწყალში დიდ ცაცხვქვეშ უნდა მოსულიყვნენ. როცა ჭურიწყალში შევიკრიბებოდით, დევიჩოქებდით და ვიძახდით „წმ. მაქსიმე და ღმერთო! შენი გაჩენილია ცა და ქვეყანა, გამოგვიდარე“.

მერე ავდგებოდით და გალობით „წმინდა მაქსიმე შეგვეწიე, დარი გვიბოძე! ოი, ო-ჰოჰო“-თი გავწევდით და კანცელარიას მივასწორებდით ყანა-ყანა, სადაც პატარა ეკლესიის ნანგრევია. გალობას ორი ბუნი ამბობდა, რიგ-რიგად თითო მუხლს. ბუნში დამწყებად უთუოდ ქარელიშვილი უნდა ყოფილიყო.

[1] ამას გოგაშობა ჰქვია, როგორც რამოდენიმე მუშამ დაადასტურა, სვანიძეს კი ეს სახელი არ უხსენებია. მან მხოლოდ აწერა ეს დღესასწაული (დ. ყ.).

ეკლესიასთან დევიჩოქებდით და დევიწყებდით: „წმინდა მაქსიმე, დარი გვიბოძე! შეგვიხვეწიე!“ მერე გავყვებოდით გზა-გზა, გევიდოდით გორაზე, კოკოშაზე. კოკოშადან წვრილი საცალფეხო გზით მივდიოდით ცხეთას. ცხეთას რო მივიდოდით, დევიჩოქებდით სამჯელ და ვეევედრებოდით ღმერთსა და წმინდა მაქსიმეს. როცა წმ. მაქსიმეს გალობას დავიწყებდით, ჩქარა მივრბოდით. ღვდელი ჩვენ ვერ გვეწეოდა. ამიტომ წინდაწინ მიდიოდა და მურს დაგვხვდებოდა. ცხეთიდან იმ გზით, რომელიც ეხლაც არის და მთის ძირს მიჰყვება, გავსწევდით და ორბელის წვერზე, გვირგინიშს მივდიოდით. აქ დავგრეხდით თხილის ღვლეჭებს და კისერზე მევიხვევდით. შემდეგ სულ ყანებზე და ეზოებზე გადავდიოდით და ჩხუტულის ეკლესიასთან ვჩერდებოდით. იქ დაჩოქილი ვლოცულობდით. მერე დავყვებოდით კიდომ ეზო-ეზო, ყანა-ყანა და მივასწორებდით მურის სახტარს. გზაში ვინც კი შეგვხვდებოდა, უნდა ეტია, თორემ წავთელავდით, ზოგზოგს ბევრჯელ მოხვედრიათ ხოლმე. რომ მივიდოდით მურს, ყველა დევიჩოქებდით და ცრემლით ვტიროდით და ვეევედრებოდით წმინდა მაქსიმეს დარის მოცემას. ღვდელი ან მნათე, რომელიც იქნებოდა, შევიდოდა ეკლესიაში და წმ. მაქსიმეს ევედრებოდა ჩვენთვის (მოციქულობდა მასთან). ცოტა ხნის შემდეგ გამოვიდოდა და გვეტყოდა: შემცთარი ხართ, ბევრი ცოდვა გაქვთ; ნათესავი არ იცით, უქმეს ტეხავთ, ერთმანეთს ვნებას აძლევთ. ღმერთს ივიწყებთ და წმ. მაქსიმე არ გვპატიობსო. ჩვენ მუხლმოყრილი და მტირალი, კისერზე ღვლეჭმოჭერილი, კიდომ ვეხვეწებოდით „მოციქულს“, გვიშუამდგომლე, გვიშველეო, ღმერთო გვაპატივეო. მოციქული შებრუნდებოდა ეკლესიაში და ცოტა ხნის შემდეგ კიდომ გამოვიდოდა და გვეტყოდა: წმინდა მაქსიმე ძაან განრისხებულია, არ შეიწყნარა ვედრება, ძაან ცოდვილი ხართო. ჩვენ შევტირებდით, ოღონდ ახლა გვაპატიოს და აწი აღარ შევცდებითო. მესამედ შებრუნდებოდა. კაი ხანს შემდეგ გამოვიდოდა და გვახარებდა: გაპატივათ წმ. მაქსიმემ შეცთომა, მაგრამ აწი კი აღარ შეცთეთო. თუ არ შეცთებით, მოგვცემს დარსო. ჩვენ დაუთქვამდით წმინდათ ცხოვრებას. მაშინ მოციქული გამევიდოდა და აგვხსნიდა ღვლეჭებს. მერე ყველანი ავდგებოდით და წევიდოდით დადიანის სასახლეში. იქ გვიმაინძლდებოდნენ პურით, ლობიით, და ღვინით (თითო კაცზე სამი კათხა იყო). პურისჭამას გავათავებდით და ჩვენ ჩვენ სახლში წევიდოდით. მაშინვე გამოიდარებდა.

ხანდახან თუ გაცთებოდა მურობა, მიზეზათ ვინმე მონაწილეს დაასახელებდნენ: წასვლის წინღამ ქალთან შემცთარაო. ერთხელ მეც დამაბრალეს (მაშინ ახალგაზრდა ვიყავი და კიღამ გოგოებთან თამაში მინდოდა), მაგრამ რჯული, ფიცი, დამნაშავე არ ვყოფილვარ. თუ ერთხელ მოცთებოდა მურობა, კიდომ მეორეთ წევიდოდით და მაშინ უსათუოდ გამეიდარებდა. რაც მურს აღარ გვივლია, ქე იქნება ერთი 30—35 წელიწადი (სხვა მოსწრებული კაცებიც დაახლოებით ასე ანგარიშობენ ამ ჩვეულების გადავარდნას, დ. უ.).

(ს. დეხვირი. მთქმელი სტეფანე ჭაბუკიანი, ჭურიწყალი, 17. VII. 1914. ჩაწერი დ. უიფშიძე. სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის არქივი, ფ. 800, აღწ. 6. №252).

IV. მურს წასასვლელი დღეები იყო ორშაბათი (მზადება შაბათიდან) და ხუთშაბათი (მზადება სამშაბათიდან). წინ ღვდელი მიგვიძღვოდა ფეხშიშველი.

ათანასე ლაცორიელი და ლუარსაბ ხუცესი გელოვანი, რომ გვახდენ, კარგათ მახსოვს.

(მთქმელი როსტომ ქარეაშვილი. დეხვირი. ჩამწერი დ. ყიფშიძე, იქვე).

V. ერთხელ ურიცხვი ხალხი (100 კაცამდე) შეიკრიბა და წევიდა მურს. წინ საყვირი მიუძღოდათ. მურს, დადიანის სასახლესთან, მაშინ რუსის ჯარი იდგა. ჯარს აჯანყება ეგონა: თოფ-იარაღი აისხა და მემურეების შესახვედრათ წამოვიდა. ხალხმა მათ ხელი არ ახლო, გვერდი ჩაუარა და თავისი წესის შესასრულებლად მურს მიაშურა. დეიწყო მუხლმოყრით ლოცვა. მაშინ რუსები დარწმუნდა, რომ ჩვენ საშიშს არას ჩავდიოდით. რო შეხედეს ჩვენ სასოიან ლოცვას, მევიდენ და ჩვენთან ერთათ დაიწყეს ლოცვა და ღვთის ვედრება დარისათვის.

(მთქმელი ლუკა სილაგაძე. ს. დეხვირი, 60 წლის, 13. VII. 1914. ჩამწერი დ. ყიფშიძე, იქვე, ფ. 800, № 252).

VI. როცა დეიწყებდა ავდარს ივანობის თვეში და სულ როცა ზაფხულში წვიმა იყო, 6 სოფელი (ლესინდი, დეშკედა, ცხეთა, ლასხანა, დეხვირი (ჩვალბეჩი) და წილამიერი) ეირჩევდა ყოველ ოჯახზე თითო ჰკვიერს კაცს. თუ არ იყო სახლში უფროსი კაცი, მაშინ პატარა ვაჟს შეეძლო წასვლა, ქალი კი ვერ მიიღებდა მონაწილეობას. წასვლის წინ წმინდათ უნდა ვყოფილიყავით (ქალთან დაწოლა არ შეიძლებოდა). არჩეული კაცები შეიყრიდენ თავს იქ, სადაც პირველათ დაასაფლავეს წმ. მაქსიმე და დაჩოქილი შეეხვეწებოდენ: წმინდა მაქსიმე, დარი გვიბოძეო. ფეხშიშველი შემოსილი ღვდელი საცეცხლურით წინ მიგვიძღოდა. ყველა ფეხშიშველი უკან მივდევდით. კანცელარიასთან, გორასთან, ცხეთას— ყველგან შევეხვეწებოდით. ორბელის წვერზე, ჯვართან, შევეხვეწებოდით და მერე ღვლეჭები უნდა მოგვეჭირებია კისერში. იქიდან გევიძღვანდით ერთ სხვა ბიჭს წინ. იგინი არ იძახოდენ არაფერს, ხოლოთ თუ შეხვდებოდა (შენიი ჭირიმე) ღობე და ყორე ჩვენ გასარებ გზაზე, უნდა გეერღვიათ; ან კაცი თუ შეხვდებოდათ წინ, უნდა დეეჩოქებიათ და ღმერთს უნდა შეხვერწებოდა, რაც უნდა გვარის კაცი ყოფილიყო. მივდიოდით ამ წესებით ჩხუტელის ეკლესიაზე. იქ კიდომ შევეხვეწებოდით: წმინდა მაქსიმე დარი გვიბოძე! ერთ კარში შევიდოდით და მეორეში გევიდოდით. მერე ჩევიდოდით სადაც, რომ დასაფლავებულია წმ. მაქსიმე, მურში.

ღვდელი შევიდოდა ეკლესიაში. იყო (იქ) და ილოცავდა ცოტას (მოციქულობდა). მერე მნათე გამოვიდოდა და გვეტყოდა: ნუ იზამთ უქმს, ცუდს ერიდეთო. მერე შებრუნდებოდა ეკლესიაში, მეორედაც ისე მოიქცეოდა, როგორც პირველათ. მესამეთ თვითონ ღვდელი გამოვიდოდა. ეს მოგიტოვათ წმინდა მაქსიმემ, ხოლო აწი ნუ შეცდებითო. გამევიდოდა დარი.

(მთქმელი არჩილ სილაგაძე, სოფ. მცხეთა. ჩამწერი დ. ყიფშიძე, იქვე).

დასასრულს უახლესი ვითარების გაცნობის მიზნით 1969 წელს მოპოვებულ გადმოცემას მივმართოთ.

VII. კალოობის დროს ლეჩხუმში წვიმები და ნისლი იცის. როცა ხშირ წვიმებს დაიჭერდა, მოგროვდებოდნენ დეხვირის, ჩვალბეჩის, ლასხანის, ლესინდის, წილამიერისა და ცხეთის მცხოვრებლები და ცხეთის ეკლესიიდან წმ. გიორგის ხატს გამოასვენებდნენ. ხატის გასვენებაში მონაწილეობდნენ ასაკოვანი, წინასწარ მომზადებული მამაკაცები. მომზადება იმაში მდგომარეობდა, რომ ერთ კვირას ქალთან არავინ დაწვებოდა. დაიბანდნენ და სუფთად გამოეწყობოდნენ. ბოროტებაში შემჩნეული კაციც ვერ გაერეოდა ამ საქმეში. არც ქურდობაში შენიშნულს, არც ნაციხარს და არც მოჩხუბარს არ წაიყვანდნენ. ყველა უქამროდ იყო. შემოსილი ღვდელი მიუძღოდათ. მიდიოდნენ ჩუმად, უხმაუროდ. კისერზე თხილის ღვეჭებს მოიჭერდნენ და ისე. ლასხანის გზით ჩავიდოდნენ მურში. იქ მაქსიმეს ეკლესიასთან დაჩოქილნი შეესთხოვდნენ: „წმ. მაქსიმე, დარი გვიბოძე, ოხოხო“. გამობრუნებისას ღვლეჭებს იქვე დატოვებდნენ. ამის შემდეგ გამოამინდდებოდა, წვიმას გადაიღებდა.

მაქსიმე კაცი ყოფილა. დეხვირში ნაცხოვრება. დეხვირში ცხოვრობდა აგრეთვე ერთი ქარეიშვილი (ჭაბუკიანი), რომელიც ღამღამობით ხარებს სხვის ყანებში აბალახებდა. მაქსიმე ქარეიშვილს უშლიდა ჭირნახულის გაფუჭებას. ხარებს ყანიდან გადმორეკდა და დილით ქარეიშვილს საქონელი მშიერი ხვდებოდა. ამაზე იგი ბრაზობდა, თავისას არ იშლიდა. მაქსიმეს ქარეიშვილის კალოზე წვიმაც მოყავდა, სჯიდა უკეთურობისათვის. ამ ნიადაგზე, როცა კალოს ღრუბელი ადგა, ქარეიშვილს უსვრია ღრუბლისათვის და მაქსიმე ჩამოვარდნილა მკვდარი. შეშინებულ გლეხს მაქსიმე ჩუმად დაუმარხავს დეხვირის ცაცხვებთან, მეორე დილით ქარეიშვილს მოკლული მაღლა დაუნახავს და მეორეთ საქორიაზე დაუმარხავს. არც იქინე დამდგარა მიწაში. მესამეთ ტბაში, ჭაობში ჩაუგდია, მაგრამ მაინც არ გაჩერებულა მიცვალებული.

ამასობაში ყველაფერი გამჟღავნებულა. ხალხს უთქვამს: უხედნ მოზვრებს დაუდგათ და სადაც გაჩერდებიან, იქ დავმარხოთო. მართლაც, გაუშვიათ უხედნი მოზვრები და მურში მიუსვენებიათ უწინამძღვრო ხარებს მაქსიმე, იქ გაჩერებულან და მიცვალებულიც დაუმარხავთ. ამის შემდეგ აღარ ამოსულა მიწიდან მიცვალებული. გამოამინდებას მაქსიმეს სთხოვენ. მაქსიმეს სალოცავში წასვლის მონაწილე ახლა ჩვენს სოფელში აღარავინ ცხოვრობს. მამაჩემს კი მურობაში მონაწილეობა მიუღია.

(მთქმელები: რაჟდენ გიგოს ძე გასვიანი, კოლმეურნე 75 წლის, ჩვალბეჩი. დიომიდე სამსონის ძე ჭაბუკიანი (ქარეიშვილი), 45 წლის, საშ. განათლებით. დეხვირელი კოლმეურნე. ჩამწერი: მიხეილ ჩიქოვანი. 13. VII. 1969 წ.).

ხალხის სიტყვებით აღწერილი მურობის დღეობა პრინციპულად დიდად არ განსხვავდება ჩვეულებრივი ხატობისაგან, რაც კარგად არის ცნობილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მაგალითზე. მურობაში ორი მომენტი უნდა განვასხვავოთ: ერთია წმ. მაქსიმეს სახელზე ყოველწლიური დღესასწაულის შესრულება, რაც აღდგომის შემდეგ პირველ ხუთშაბათზე მოდიოდა და გოგაშობის სახელით იყო ცნობილი (II), მეორეა სეზონური რიტუალი, რომელიც საჭიროების და მიხედვით იმართებოდა ზაფხულში, როცა ხშირი წვიმები და-

დგებოდა და მოსავლის აღებას ან დამწიფებას საფრთხე მოელოდა (I, II, III, VI, VII).

ლეგენდაშიც და ჩვეულების აღწერილობაშიც ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ, ლაზარობის მსგავსად, მურის მაქსიმეს სახელობის ეკლესიას გამოამინდებისათვის, მზიანი ტაროსისათვის მიმართავდნენ. ჩვენც სწორედ ეს ფუნქცია მიგვაჩნია მაქსიმეს კულტის ძირითად ნიშნად. თუ მთიან ლეჩხუმსა და რაჭაში, აგრეთვე აღმ. საქართველოში, გამოამინდების მიზნით იმავე ღვთაებას ლოცულობდნენ, რომელსაც წვიმასა და ტალახს თხოვდნენ, აქ, მაქსიმეს მოქმედების არეალში, ფუნქციათა გადანაწილება მოხდა, წვიმის მოყვანა ერთ ღვთაებას დაეკისრა (საერთო სატომო დღეობა ხვამლობა), ხოლო წვიმის გადაღება-გამოამინდება მეორეს (ლოკალური მურობა). გამორიცხული არაა, რომ გოგაშობა მურობაზე ძველი იყოს, ხვამლობისა და ისკელიტობის მსგავსად. ამას გვაფიქრებინებს ყოველწლიური კალენდარული ჩვეულების არსებობა გოგაშობის სახით, რომელიც აგრეთვე მურში სრულდებოდა. ამის მიხედვით, შეიძლება დავუშვათ, რომ VII თუ VIII საუკუნეში და მის შემდეგ, როცა მაქსიმეს კულტი ჩამოყალიბდა, ტაროსის ღვთაების ფუნქციების გადანაწილება მოხდა, გოგაშობა მურობამ დაფარა და მათი შერწყმა დაიწყო მურობის, ე. ი. მაქსიმეს სახელის ხაზგასმით.

როგორც ვხედავთ, ჩვენ მაქსიმეს მხატვრულ-ლეგენდურ სახესა და რიტუალს ფართო ადგილი დავუთმეთ. ასეთი ცდის აზრი ადვილი გასაგები უნდა იყოს. მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრება და მოღვაწეობა, მისი კულტი ქართული ფოლკლორის მიხედვით შეუსწავლელია. ამ ლეგენდების მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი ჩნდება. აქ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მაქსიმეს ცხოვრების მეორე ნახევარი თვითონ ბიზანტიურ ლიტერატურაშიც დაუზუსტებელია და მოპოვებულ მასალას ამ მხრივაც შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელობა. ამნაირად, მაქსიმე აღმსარებლის სახის შესწავლა ქართული ფოლკლორის მაგალითზე დაფუძნებულიცაა და დასაბუთებულიც.

ჩვენ განვიხილეთ მაქსიმე აღმსარებელ-კონფესორის ფოლკლორული სახე. აღმოჩნდა, რომ საქრისტიანო მსოფლიოში აღიარებული ფილოსოფოსი და საეკლესიო მოღვაწე ოდიდან მტკიცედ დამკვიდრებულა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ამის შემდეგ რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას თვითონ მაქსიმეს პიროვნებაზე ლეჩხუმთან დაკავშირებით; გავარკვიოთ, როგორ მოხვდა ამ კუთხეში, სად ჰქონდა მიჩნეული ბინა-თავშესაფარი და რა წერილობითი ცნობებია შემორჩენილი, რომლებიც გაამაგრებდნენ თუ დაადასტურებდნენ ისტორიული პიროვნების ფოლკლორში გადასვლას.

პირველი ქართველი მოღვაწე, რომელმაც მაქსიმე აღმსარებლის სახელი ლეჩხუმთან და მურთან გარკვევით დააკავშირა ისტორიკოსი ვახუშტი ბატონიშვილია. 1745 წელს მოსკოვს დასრულებულ ნაშრომში ვკითხულობთ: „ამას ზეით (ცაგერს) არს მონასტერი, წოდებული მაქსიმე აღმსარებლისა და მუნ არს მაქსიმე აღმსარებელი დაფლული“. ვახუშტის წარმოდგენით წმინდანის სამარე მურის ციხის ძირასაა მისი სახელობის ეკლესია-მონასტრითურთ. მართალია, საკუთარი თვალით არ უნახავს ლეჩხუმი, მაგრამ მაინც მისი ნაწილების მდებარეობა ძირითადად სწორად აქვს გადმოცემული. მაქსიმეს მონასტერს დაწვრი-

ლებით აღწერს: „არს მშვენიერშენი, კეთილ ადგილს და აწ ხუცის ამარად. მას ზეით, ცხენის წყალზედ, არს კავკასიის ძირს მურის ციხე არავისაგან შემუსვრილ-აღებული. მუნიდან გარდავალს სვანეთს გზა“[1]. ამ ცნობაში ციხე მხოლობითი ფორმითაა გადმოცემული, სინამდვილეში ქვემო სვანეთისა და ლეჩხუმის საზღვარზე მურის კლდეკარს არა ერთი, არამედ სამი ციხე გადმოჰყურებს, ადგილობრივი მკვიდრნი მათ ცალ-ცალკე საკუთარი სახელებით აღნიშნავენ. სოფელ ჩხუტელთან ცხენისწყლისაკენ გაწოლილ მთაგრეხილზე თანმიმდევრობით არის „ჰკა მაგას“, „მაგრად დახვდი“, „არ გაუშვა“. ეკლესია-მონასტერი ცენტრალური ციხის „მაგრად დახვდის“ ქვემოთაა დავაკებაზე გაშენებული, კლდის ძირას, სადაც მურის განთქმული წყაროები იღებენ სათავეს. კლდის თხემზე აგებული დედაციხიდან, როგორც ამბობენ, მდინარის პირამდე საიდუმლო გვირაბი ჩამოდის წყლისა და სურსათის მისაწოდებლად.

ვახუშტიზე ადრე, როგორც კ. კეკელიძეს შეუნიშნავს, ცაგერის მახლობლად წმინდანის დაკრძალვის თაობაზე ცნობა XII საუკუნის ნუსხაზე, იმავე დროის ხელით, მიუწერია ვიღაც უცნობ პირს: ნეშთი წმინდა მაქსიმესი ცაგერის ახლოს განისვენებსო[2].

მაშასადამე, მაქსიმე აღმსარებლის მურში დაკრძალვას, ხალხური ტრადიციის გარდა, ქართული წერილობითი წყაროებიც ადასტურებენ. XX საუკუნის დასაწყისში ამ ცნობას მტკიცედ დაუჭირა მხარი კ. კეკელიძემ. მან 1912 წელს ერთი ოკლე ლეგენდაც გამოაქვეყნა რუსულ ენაზე ივ. მარგიანის ინფორმაციის მიხედვით[3].

პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი მაქსიმესა და მის მოწაფეთა შესახებ წერს: კონსტანტინე მესამემ (641—668) „მონოთელიტური მიმდინარეობის მოწინააღმდეგენი, მაქსიმე და ორი ანასტასი, გადაასახლა ლაზეთში 662 წელს. სამივე მოღვაწე ერთად გაგზავნეს ლაზეთში, ხოლო ლაზეთში ჩაყვანის შემდეგ ისინი ერთმანეთს დააშორეს და სხვადასხვა ადგილი მიუჩინეს საპყრობილედ“[4].

მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების უცხოელ აღმწერთა მიერ ზოგადად მოხაზულია ის გზა, რომელიც მარჯვენა მოკვეთილმა და ენაწაჭრილმა დევნილმა კაცმა გაიარა ლაზიკა-ეგრისში, სანამ საბოლოო სატუსაღო ციხეს მიაღწევდა, „უშენთა და უნუგეშინისცემოთა ადგილთა, რომლისა მახლობლად არიან ველურნი და კნინღა უსიტყუნი კაცნი“ (თეოდოსი განგრელი, მოსახსენებელი. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, 304—305). თანამზრახველებს ჩამოცილებული მაქსიმე განმარტოებით შეაყუდეს „უშენსა და უნუგეშო“ მთაზე აღმართულ ციხეში. ამ ადგილის სახელი ბერძნულად სხვადასხვა ფორმით გადმოიცემა: Σχήμαρις—Σχιμάριν—Σχιμάριον —Σχιομάριν ← Σχημάριν, იგივე ლათინურად: Schemarium — Schemaris — Scheomaris — Chimaris, ქართული ძეგლების მიხედვით კი — ქიმარინ-ქიმარეოს-ჰიმარ (კ. კეკელიძე, ეტ., III, 279, 307; კიმენი, 1,94). მაშასადამე, საძიებელია ამ სახელწოდებათა შესაბამისი ტოპონიმები დასავლეთ

---

[1] ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, 1941, გვ. 149.
[2] კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VII, გვ. 33.
[3] იქვე, გვ. 14—36.
[4] ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, IV, გვ. 51.

საქართველოში, ერთ დროს ლაზიკად, ეგრისად და აფხაზეთად წოდებულს მხარეში. დღემდე არც ერთი ამ სახელის პირდაპირი შესატყვისი ტოპონიმი არაა დადასტურებული მკვლევართა მიერ (კ. კეკელიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, ა. ბრილიანტოვი, მ. ალავიძე) [1].

ამ სიტუაციაში შესაძლებელია კიდევ ახალი მოსაზრებების გაჩენა მაქსიმეს სასჯელის აღსრულების ადგილის თაობაზე. უპირველეს ყოვლისა სავარაუდებელია, ბერძნული გამოთქმანი: სქიმარ, სხემარ, ქიმარინ ადგილობრივი სახელწოდების ტრანსლიტერაციას წარმოადგენს და არა თარგმანს. თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა მოინახოს შესაბამისი სიტყვა ქართულ ან ჭართველურ ენებში. გუმანი ამ შემთხვევაში სვანურ სგიმ-ზე გვაქვს, რაც „მყავე წყალს“, „ვეძას“, „ლაშეს“ აღნიშნავს მინერალური წყლების ჯგუფიდან.

მოიპოვება თუ არა ლეჩხუმის ტერიტორიაზე ისეთი ადგილი, სადაც მიუვალი ციხე ყოფილიყოს და მინერალური წყალიც მოდიოდეს? მოიპოვება, მაგრამ არა მურის მიდამოებში. ასეთია მთის პლატოზე გაშენებული სოფელი დეხვირი, რომელსაც ხალხური ტრადიცია მაქსიმეს მუდმივ საცხოვრისად მიიჩნევს. დეხვირ-ლასხანის საზღვარზე ახლაც მოედინება მყავე-მლაშე წყალი და იქვე ძველი გამაგრებული ადგილის უტყუარი ნაშთებიც არსებობს. გარდა ამისა, იქ, სადაც ზედა დეხვირი მთავრდება და დეხვირ-წილამიერის წყალგამყოფი, ბართლაცდა უნაგირა ქედი გაივლის, კარგადაა შემონახული ორი ნაციხარი: ერთი დიდი, ალბათ დედაციხე, უშუალოდ დეხვირის მიდამოებში, მეორე კი უფრო ამაღლებულ ადგილას დეხვირ-ლესინდის ქედზე. ისტორიულად ეს სიმაგრეები დიდხანს ბატონობდნენ ლეჩხუმის ცენტრალურ ნაწილზე [2]. რას წარმოადგენს დღეს დეხვირის ციხეები? პასუხისათვის ადგილზე შედგენილი აღწერილობის რამდენიმე ცნობას მოვიტანთ:

დეხვირში სამი ციხეა და ერთი ნაციხარი. ცაგერიდან ამოსულები ჩვალბეჩის უბანში შევჩერდით. კოლმეურნეობის კანტორაში მყოფმა პირებმა წინასწარ გაგვაცნეს თითოეულის დღევანდელი სახე, ადგილმდებარეობა და გარეგნობა. მალე ერთდღიანი ექსპედიცია (მ. ჩიქოვანი, ლიანა, სერგო და დემურ სილაგაძეები, სამსონ ყურაშვილი, მძღოლი მეშველიანი) საკუთარი თვალით გაეცნო დეხვირის სიძველეებს.

ქვევიდან, ცხენისწყლის მხრიდან შევყევით შეღმართს. ჯერ ახვლედიანის ციხეს ვეწვიეთ. იგი 4—6 მეტრის სიმაღლისლა დარჩენილა და განმარტოებით დგას სიმინდის ყანაში. ცხენისწყლის ხეობას გადასცქერის. აქედან კარგად ჩანს ხვამლი, უწვაშის ციხე, ნაკურალეში, აღვი, სარეწკელა, ჩქუმი, ქულბაქი, ბარნალა, ლუხვანო, გვეცოს სამი ციხე, მურის სამი ციხე და ქვ. სვანეთი. მას კოშკის ფორმა აქვს, ოთხკუთხია და სათვალთვალოს ფუნქციაც უნდა ჰქონოდა. დარჩენილია ჩრდ. ბურჯი, სამხრეთის ნაწილი აღარ ჩანს. ალბათ საძირკველი მიწაშია შემონახული. ქედლები ხელოვნურად ნარღვევია, ქვა სამენ მასალად წაუღიათ სახლების თუ ყორეების ასაგებად. იქვე 3—4 დიდი ქვევრია ჩაკირული და პირ-

---

[1] მ. ალავიძე, შოთა რუსთაველი და მაქსიმე აღმსარებელი. კრ. „შოთა რუსთაველი“, 1968; მისივე, რუსთველოლოგიური ეტიუდები, ქუთაისის პედინსტ. შრომები, XXIX, 1966.

[2] ნ. დადიანი, ჭართველთ ცხოვრება, 1962, გვ. 191.

მოტეხილი, უხეში ბალახებით დაფარული. ახვლედიანის ციხიდან აღმოსავლეთით მდებარე მწვერვალისაკენ გავსწიეთ, გვიარეთ სიმინდის ყანა და მცირედ დასახლებული ადგილი, მაღალ კონუსისებრ მწვერვალზე კვლავ ახვლედიანის ეზოთი ავედით. ეზოში მოხუცი თეო სიმონის ასული ხეცურიან-ახვლედიანი ფუსფუსებდა. მან ენაწყლიანად გვიამბო, რომ მწვერვალის ძირში კალო ჰქონდათ. ჭურები აქაცაა, ერთი ახლაც ვარგისია. დას. მხარე მწვერვალისა თეოს ეაჟს გაუთხრია. განძს ეძებდა, როგორც ჩანს. აკი ქალი ამბობს: ზევით ჭაა და მასში განძეული შეუნახავთო. გათხრის დროს ადამიანის ძვლები უნახავთ, თათრის ომში დაღუპულებისო, უმატებს თეო. მწვერვალის ორგვლივ კირით ნაშენი კედლები ჩანს. ციხე-სიმაგრე მთის გვირგვინის ირგვლივ უნდა ყოფილიყო გაშენებული, გალავანშემორტყმული. სოფლის ყორეები და სახლები (პირველი, ქვითკირის სართული) კირში ნამყოფი ქვებითაა ანაგები, რაც მათი ციხის კედლებიდან მომდინარეობას მოწმობს. გვირგვინიდან 40—50 მეტრზე სამხრეთი კედლის ნაშთები ახლაცაა შემორჩენილი. ნანგრევებზე ხეები ამოსულა, საკმაოდ მრავალწლოვანი. მწვერვალს ხვირის ფორმა აქვს, უზარმაზარი შაქრის თავი ეგონება კაცს. ასეთი აქ რამდენიმეა: მარცხნივ ჩდრ. მხარეზე „ყვავის ქედის“ სახელწოდებით, მარჯვნივ უცხერის გზაზე ე. წ. ნაციხარი. სამივეს ხელოვნური დამუშავება აშკარად ემჩნევა (სამი გორი, სამგორი!). ეს ციხე-სიმაგრე, სადაც ჩვენ ვდგავართ, ცენტრალურია, იგი მთელ ლეჩხუმს გასცქერის, თავს ადგას ორ ხეობას, ცხენისწყალისას (სარეწკელა-მური) და ლაჯანურისას (ორობელი-ჭილუში). სამიდან ეს ყველაზე დედაციხეა, დე-ხვირი, დედა (დედო) ხვირი (მრგვალი ფორმისა), და ალბათ აქედან მომდინარეობს სოფლის სახელწოდებაც. მწვერვალიდან სამხრეთ კალთაზე ვეშვებით და ქვევრებთან გზის პირას, ჩავდივართ. აქ პატარა მოედანია, სალოცავი ყოფილა. 2—3 ჩაკირული ქვევრი ზედაპირზევე ჩანს.ერთი განსაკუთრებით გამოირჩევა, იგი წელზევით გაშიშვლებულია მთის ეროზიის გამო. გადამტვრეული ნაწილებიდან აშკარად ჩანს, რომ პირველ დიდ ქვევრში (1,5 მ სიგანის მუცლით, 30—40 სმ სისქის კირქვით)მეორე მომცრო ქვევრია ჩაკირული (1, 1 მ მუცლით, 35—40 სმ სისქის კირქვით). ორივე გამომწვარია. როგორ ჩაკირეს ქვევრში ქვევრი, იმ დროს როცა გარეთას ყელი უფრო მცირე იქნებოდა შიგ ჩადგმულთან შედარებით (ალბათ, თანდათან აშენებდნენ, ანდა გარეთას ყელი სულ არ ჰქონდა!). გასარკვევია მათი ტექნოლოგია.

დედა-ციხიდან უცხერის გზას გავყევით და 300—400 მეტრში დეხვირ-ლესინდის წყალგამყოფზე კიდევ ერთი ციხე მოვინახულეთ. რიცხვით მესამე. ეს თითქმის სულ დანგრეულია, დარჩენილია მხოლოდ 2=2,5 მ სიმაღლის კედელი, იგი მრგვალი ყოფილა (ესეც ხვირის ფორმისა). შიგ ოთხკუთხი ღრუ ჩანს. კედლები უნგრევიათ და ქვა საშენ მასალად უზიდავთ, როგორც პირველ ორ შემთხვევაში. მეთოხარმა ქალებმა გვითხრეს, ამ ციხის მახლობლადაც ბევრი ქვევრიაო, მაგრამ ისინი ჩვენ არ გვინახავს, სიმინდის ყანებითაა დაფარული. პირობითად ამ ციხეს ლესინდისაც შეიძლება ვუწოდოთ, თუმცა იგი სხვების მსგავსად, დეხვირის ზეგანზეა აგებული. ლესინდის ციხიდან მცირე მანძილზე „ნაციხარია“, ხელოვნური კონუსით თავდამშვენებული. ყვავის ქედი, დედაციხე და ნა-

ციხარი—ერთ რკალზე მდებარე სიმაგრეებია, რომლებსაც მოხდენილი სტრატეგიული მდგომარეობა აქვთ და სამივე ხვირის, კონუსის, შაქრისთავის ფორმისაა.

თეო ახვლედიანისა თავის ოჯახს მოჯალაბედ ასახელებს, მაგრამ ვისი მოჯალაბე იყო — ეს კი აღარ იცის (VII. 13. 1969. დეხვირი).

ვახუშტი ადასტურებს დეხვირის ციხის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. „ლეჩხუმის საშუალს, ცხენისწყლის კიდეზედ არს ციხე კლდესა ზედა შენი, დ ე ხ ვ ი რ ი, თ ა ვ ი თ ა კ ვ ე რ ი ს ა, რამეთუ რომელსა უპყრავს იგი, მორჩილებასა მისსა შინა არიან სრულიად“[1]. დეხვირის სიმაგრე ზემო ლეჩხუმის ციხეთა რკალის შუაგულშია მოთავსებული, ოთხივე მხრიდან მისკენაა მიმართული უწვაშის, უცხერის, უსახელოს, ლაილაშის, ორბელის, მურის, გვესოს, სარეწკელას, დერჩ-დღნორისისა და სხვა შეუვალ ადგილთა ათზე მეტი ციხე-კოშკი. დეხვირი ამ მხრივაც დედა-ციხეა, დედა-ხვირი, დე-ხვირი და მოსალოდნელია ისტორიულ-გეოგრაფიული სახელი თაკვერი (თავ-კვერი) სწორედ მასთან იყოს დაკავშირებული და არა იმ ციხესთან, რომელიც ცხენისწყლის მარჯვენა ნაპირზე, დიდმნიშვნელოვან სტრატეგიულ ბორცვზე, არის აგებული სარეწკელას კლდეკარში, მდ. ჯონულის შესართავთან და ადგილობრივნი ახლა ზუბის ციხეს უწოდებენ („ამ კევზედ არს ც ი ხ ე თ ა კ ვ ე რ ი, მაღალს კლდესა ზედა, დიდშენი და ფრიად მაგარი“)[2].

შეიძლება დავუშვათ, რომ სწორედ დეხვირის ერთ-ერთი კიხე ატარებდა სვანურ სგიმ-სგიმარის სახელწოდებას და მასში მოხვდა მაქსიმე სასჯელის მოსახდელად. ამაზე ბერძენი ბიოგრაფიც მიუთითებს: მაქსიმე „მოათავსეს ერთ ციხეში, რომელსაც ეწოდება სქიომარიო“[3]. სგიმ-სგიმარ-ის (აქედან ბერძნული სხიმარ) შემცველი სვანური ტოპონიმის არსებობა დეხვირის მიდამოებში ადვილი წარმოსადგენია, რადგან ამ სოფელში და მის ირგვლივ მდებარე ადგილებში ამჟამადაც შემორჩენილია ამგვარი მოქმედი ტოპონიმები. ასეთია: ლეშკედა, ლესინდი, ლეკარჩა, ლასხანა, წილამიერი, ცაგერი, ჩხუტელი, ჩვალბეჩი, ლედეშტო, ლეშვენა, ნადეშტურა და სხვა[4]. თვითონ დეხვირის ეტიმოლოგია „ხვირ“-ს შეიძლება დავუკავშიროთ. ხვირი — დიდ მრგვალ წნულს აღნიშნავს. რაკი ამ ადგილას ორი და მეტი ცილინდრისებრი ციხე იდგა თავისი ძნელად მისადგომი გალავნით, ერთ მათგანს, ყველაზე დიდს, დედა-ციხე ანუ დე-ხვირი ეწოდებოდა. ციხემ ხვირთან შეტოლება იმით დაიმსახურა, რომ იგი მრგვალი იყო და არა კუთხოვანი, ე. ი. ხვირს ემსგავსებოდა გარეგნულად. ჩვენამდე მოღწეული ნანგრევებიდან აშკარად ჩანს, რომ დეხვირის ძირითადი ციხე სწორედ ცილინდრისებურად იყო აშენებული და წახნაგები არ ჰქონდა (ხალხში აქამდე გვხვდება გამოთქმა: სუქი (გასუქდი), სუქი დეხვირის ციხის სისხორო).

ამის მიხედვით ჩანს, რომ მაქსიმეს შესაყუდებელი ციხე და დამარხვის

---

[1] ვ ა ხ უ შ ტ ი ,აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, 1941, გვ. 148—49.

[2] იქვე, გვ. 148.

[3] ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგიკა, IV, გვ. 42.

[4] მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, გეოგრაფიულ სახელთა წარმოება. პუშკინის სახელობის თბილისის პედინსტ. შრომები, VII, 1949; იგრეთვე, პროფ. ალ. ღ ლ ო ნ ტ ი ს წერილი კრებულში „ქართული ფოლკლორი“, III, 1969.

ადგილი არაა ერთი და იგივე. ენა-ხელმოკვეთილი ფილოსოფოსი მურიდან რამდენიმე კმ დაშორებით თავკვერიან, პლატოიან მთაზე ციხეში ცხოვრობდა და ამით აიხსნება მისი ბიოგრაფის განცხადება: „და დაღათუ ფრიად ვინებეთ წმიდისა სამარხოჲსა მისისა თაყუანისცემაჲ, ცათა სწორისა მის მთისა სიმაღლისა ძლით და ფრიადთა ნეფხვათა და თოვლთაგან და შფოთთა და ბრძოლათა თჳსცა, რომელნი აქუნდეს მუნ მკჳდრთა, ვერ უძლეთ აღსლვაჲ“ (თეოდოსი განგრელი, მოსახსენებელი) [1]. „მოსახსენებელში“ მეორე ადგილას ნათქვამია: მაქსიმე და მისი მოწაფე ცალ-ცალკე იქვე დაასაფლავეს, სადაც მიიცვალნენო. „დამარხულ იქმნნეს მუნ პოვნილთა ქრისტეს-მოყვარეთა მიერ, რომელსა ადგილსა მიიცვალა თითოეული“ [2]. ამ ცნობას ხალხური ლეგენდაც ეთანხმება. მაქსიმე პირველად სწორედ დეხვირში დაასაფლავა მისმა მკვლელმა. წმინდა სამარის უნახაობას (შავი ზღვის პირეთში მყოფი) ბერძენი მწერალი შემდეგი დაბრკოლებების მიზეზით ხსნის:

ა) საცხოვრებელი ციხეცა და დაკრძალვის ადგილიც ცათა სწორ მთაზე იყო მოთავსებული, ბ) იმ ზამთარს მეტად დიდი თოვლი მოვიდა, გ) იდგა ძლიერი ყინვები და ქარბუქი, დ) ამავე დროს მოსახლეობაში შფოთი მძვინვარებდა და ე) მხარის მკვიდრთა შორის ხელჩართული ბრძოლა მიმდინარეობდა. ყველაფერი ეს დასაშვებია და, ალბათ, მართალიც არის, მაგრამ ამ ცნობის ავტორი არაა მაქსიმეს დაკრძალვის მხილველი, და, მაშასადამე, ამ ვითარებას ადგილი ჰქონდა უფრო გვიან. გასათვალისწინებელია, რომ ბიზანტიელი მოღვაწე ეგრის-ლაზიკაში, რიონის დაბლობში, იმყოფებოდა და იქიდან ცდილობდა, რიონის თუ ცხენისწყალის ხეობით, მთიან ლეჩხუმში შეღწევას საშინელ თოვლიან-ყინვიან ამინდში. მის წინ მართლაც ცათასწორი ხვამლის მთა იყო აღმართული და ამგვარ ზამთარში დეხვირს ან მურს მისვლაზე ფიქრიც შეუძლებელი იქნებოდა, დიდებულმა და მთავართა შორის ჩამოვარდნილი შფოთისდა მიუხედავად. არც ისე შორეულ წარსულში, 60—70 წლის წინათ, ზემო ლეჩხუმი ზამთრობით, 3—4 თვის განმავლობაში, მოწყვეტილი იყო იმერეთის დაბლობისაგან უგზოობისა და თოვლიანობის გამო. ამიტომ გასაკვირი არაა, თუ უცხოელი მწერალი, კოლხიდის დაბლობში მძიმე ზამთრის პირობებში მოხვედრილი, ქვ. სვანეთის საზღვრებამდე ვერ მიაღწევდა და მაქსიმეს დაკრძალვის ადგილს კავკასიონის უმაღლეს მთათა მიღმა წარმოიდგენდა.

ხალხურ გადმოცემებში მაქსიმე სასწაულმოქმედად არის აღიარებული: ზეადამიანური ქცევანი აღმსარებლის სიკვდილის შემდეგაც გრძელდებოდა. მაშასადამე, მაქსიმე ქრისტიანულ პანთეონში იყო ჩარიცხული. მსგავსი წარმოდგენის კვალი წერილობითაც დასტურდება. „მოსახსენებელში“ ვკითხულობთ: მაქსიმეს საფლავზე სამი ლამპარი ინთება და მუნ მიმავალთა განანათლებენო: „და ესე ზოგად აღიარების და უფარავად იწამების ყოველთა გარემო მკჳდრთა შიერ, თანად მკოდოვთა და დიდებულთა და თჳთ მათ ჟამად-ჟამადთა მთავართა, საზარელთა ფიცთა მიერ მსმენელთა დამაჯერებელთა, რომელთა თჳთ არიან

---

[1] კ. კეკელიძე, თეოდოსი განგრელის „მოსახსენებლის“ ქართული ვერსია, ეტიუდები, III, გვ. 308.

[2] იქვე, გვ. 307.

თჳსთა სახედველთა მიერ მხედველ, რომელთაგანი ერთი არის თჳთ იგი ციხისა ქიმარეოჲს დაბისა მაგისტრიანოსი და გ(ჯ) ომარდთ უპირატესი მის გარემოჲთ მჴედრებითურთ“ (თეოდოსი განგრელი) [1].

ამნაირად, მაქსიმეს საცხოვრებელ ციხესა და მის ირგვლივ მდებარე დაბას უფროსი ჰყავს და მხედრობა იცავს სხვა დიდებულებთან ერთად. უბრალო მოსახლეობის გარდა, მაქსიმეს სასწაულებრიობას მტკიცე ფიცით ადასტურებს ის, ვისაც თვითონ ექსორიაქვნილი მოძღვარი ებარა და ადმინისტრაციულ მეთვალყურეობას უწევდა. თეოდოსი განგრელის ცნობა ჩვენთვის იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ იგი უეჭველად ადასტურებს სიცოცხლეშივე მაქსიმეს (ლეჩხუმში, ერთი ცნობით, 10 წელი იცხოვრა) წმინდანად და სასწაულმოქმედად აღიარებას, მაშასადამე, მის დიდ პოპულარობასა და სარწმუნოებრივ ავტორიტეტს. ამგვარად ეძებნება რეალური საფუძველი იმ ხალხურ ლეგენდებს, რომელთა ჩამოყალიბება და ციკლიზაცია VII საუკუნის 70-იან წლებში დაიწყო ლეჩხუმის ზეპირსიტყვიერებაში.

ბიზანტიიდან მაქსიმესთან ერთად მისი ორი მოწაფეც გამოაძევეს, ორი ანასტასიოსი: ერთი აპოკრისიარი (გარდაიცვალა 666 წლის 11 ოქტომბერს), მეორე ამბა ანუ ბერი. მოკვეთილნი ერთმანეთს მალე დააცილეს. მაქსიმე მოძღვარი, როგორც ითქვა, სქიმარ-ქიმარინ-ქიმარეოს-ჰიმარის ციხე გოდოლში შეამწყვდიეს, რომელსაც ჩვენი ვარაუდით დეხვირის მრგვალი ციხე შეესატყვისება. ანასტასიოს აპოკრისიარი პირველად „ბოკელეს“ ციხეში ჩაკეტეს, ცოტა ხნის შემდეგ კი სუანთა ქვეყანაში სხვა ციხეში მოსათავსებლად წაიყვანეს, მაგრამ იქამდე არ მიუღწევია, გზაში გარდაიცვალა [2]. მეორე ანასტასიოსი „წარიყვანეს ციხესა თაკუერისასა აფხაზეთს“ [3]. თაკვერი, თაკვერია, თაკუერი მხოლოდ ქართულ ძეგლში არაა მოხსენებული. მას დევნილების თავშესაფართა შორის ასახელებს სამშობლოში დაბრუნებული ბერი ანასტასიოსი: ის სვანეთის ციხეში, ხოლო მე ეგრეთ წოდებული თაკვერიის ციხეში, აბაზგიის მახლობლად მომათავსესო [4]. მაშასადამე, ლეჩხუმ-თაკვერი მაქსიმე აღმსარებლის და მის თანამოაზრეთა სამყოფ ადგილად უძველეს ბერძნულ წყაროებშიც არის დასახელებული. საძიებელია მხოლოდ რომელი, რომელ ციხეში იყო და ვინ სად აღესრულა. ჩვენი დაკვირვებით სამივე ტყვის სამყოფი ციხეები ისტორიული თაკვერის, ანუ დღევანდელი ლეჩხუმის, ტერიტორიაზე მდებარეობდა, მხოლოდ ერთმანეთისგან დაშორებით, რიონისა და ცხენისწყლის მიუვალ ხეობებში.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ექვთიმე ათონელის ხელიდან გამოსული ნახევრად ორიგინალური, „ცხოვრების“ აქამდე უცნობ „ბოკელე“-ს შეესატყვისება „ბოყერვანი“, რომელიც ახლანდელი სოფ. დერჩის გარეუბანია და ძველი სალოცავითა და ციხის ნანგრევებით არის დამშვენებული. ბოყერ-ვან-ბოყელ-ვან-ი ბერძნულად სწორედ „ბოკელე“-დ შეიძლება გადმოცემულიყო, და ასეც არის წარმოდგენილი თეოდოსი ხუცის მიერ შედგენილ მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვ-

---

[1] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები, III, გვ. 308.

[2] ცხოვრებაჲ მაქსიმე აღმსარებლისაჲ, კიმენი, I, კ. კეკელიძის გამოც., გვ. 94.

[3] იქვე, გვ. 94.

[4] ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგიკა, IV, 1941, გვ. 43.

რების აღწერაში, ბოკელე-ბუკელე ბუკოლუსადაც არის მოხსენიებული ერთგან[1]. რაც შეეხება თაკვერის ციხეს, ვახუშტის ვარაუდით, იგია ცხენისწყლის მარჯვენა ნაპირას აღმართული სიმაგრე, დღეს ზუბის ციხედ რომაა ცნობილი. ვახუშტის სწორედ ეს ციხე მიიჩნია თაკვერისად: „გორდს ზეით, ჩრდილოდამ (მოერთვის ცხენისწყალს), კავკასის გამომდინარე კევი და ამ კევზედ არს ციხე თაკვერი, მაღალს კლდესა ზედა, დიდშენი და ფრიად მაგარი“[2]. გამოჩენილი ისტორიკოსი მაქსიმე აღმსარებლის სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით მსჯელობს თაკვერის ადგილმდებარეობაზე: „კვალად ვითარცა მოწმობს სვინქსარი მაქსიმე აღმსაარებელისა, სახელდობ ციხეთა მას შინათა, ხოლო შემდგომად ამას უწოდეს რაჭა და მას თაკვერი ციხისათჳს მუნ მყოფისა“[3]. დეხვირის ციხის გამო ზემონათქვამის შემდეგ, ამ ვარაუდში კორექტივის შეტანაა საჭირო.

ბერძნული წყაროების კიდევ ერთი ტოპონიმი იწვევს ასოციაციას. ესაა მუკორისი, მუხურისი, ლათ. Mucurisin, რომლის არსებობას კ. კეკელიძე 1912 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში სენაკის მაზრაში ვარაუდობდა[4]. „მუკორისინ“, ნიკორისძირს გვაგონებს და შეიძლება მისი ბერძნული ტრანსლიტერაციაა. „ნიკორისძირი“, ისე როგორც „ნიკორისწვერი“ (შდრ. რაჭის ნიკორწმინდა), რიონის ხეობაში მდებარეობს, ტვიშა და ცხუკუშერას შორის, მდინარის მარჯვენა ნაპირას, დეხვირ-მურისაკენ მიმავალ გზაზე. ცხადია, ტოპონიმების წარმოდგენილი ახსნა წინასწარი ხასიათისაა და კვლავ სპეციალურ დაკვირვებას მოითხოვს. ჩვენი საბოლოო გუმანი მაინც ისაა, რომ ბიზანტიიდან გადმოსახლებული ენა-მარჯუენამოკვეთილი მაქსიმე აღმსარებელი და მისი მოწაფეები მთიან ლეჩხუმში მოხვდნენ: ერთი ბოკელე-ბოყელვანს, მეორე ნიკორისძირსა თუ მის მახლობელ ციხეში (ორხვის, ტვიშის ან უწვაშის), მესამე კი თაკვერ-დეხვირში. აღნიშნული ისტორიული და ფოლკლორული ცნობები არქეოლოგიურ შემოწმებასაც საჭიროებს. მაშინ უფრო დაბეჯითებით შეგვეძლება ვთქვათ, რა ისტორიული სინამდვილე დაედო საფუძვლად ხალხურ გადმოცემას[5].

როგორც ვხედავთ, 1914 და 1969 წლებში დეხვირ-მურის უბნებში ჩაწერილმა ლეგენდებმა კვლავ გააცოცხლეს მაქსიმე აღმსარებლის პრობლემა. ადრე გამოთქმულ მოსაზრებებს ამჟამად ახალი დაემატა.

---

1 ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, IV, გვ. 51.
2 ვახუშტი, აღწერ., 1941, გვ. 148.
3 იქვე. გვ. 148.
4 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VII, გვ. 29.
5 მ. ჩოქოვანი, მართალია თუ არა ლეგენდა. „კომუნისტი“, 7 მარტი, 1969.

ბერძნული პრომეთეს მითისა და კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული ამირანის კოლხურ-იბერიული თქმულების ურთიერთობის პრობლემისათვის

ხალხის კულტურის ისტორიაში ზეპირსიტყვიერ ეპოსს საპატიო ადგილი უჭირავს, იგი მრავალსაუკუნოვანი მხატვრული შემოქმედების გზაზე ჩნდება. ფართო ეპიკური ტილოების წარმოშობა ყოველთვის შეპირობებულია ფოლკლორული ჟანრების განვითარებითა და ისტორიული წარსულით, მწვავე საზოგადოებრივი კონფლიქტებით. პოეტური ეპოსი შედარებით გვიანდელი მოვლენაა, ხოლო თვითონ მისი ცალკეული სახეები (მითოლოგიური, საგმირო, სამიჯნურო, ისტორიული) გარკვეული თანმიმდევრობით ჩნდებიან. გვიანდელობაზე მითითება განსაკუთრებით რთული სტრუქტურის ნაწარმოებებს ეხება, თორემ სიუჟეტური ხასიათის ბალადების შექმნა ფოლკლორის თავდაპირველ საფეხურზეც არის სავარაუდებელი.

ეპოსის წარმოქმნასა და განვითარებას კანონზომიერება ახასიათებს, რომელიც განსხვავდება, ვთქვათ, ლირიკული ან დრამატული პოეზიის კანონზომიერებისაგან. ამგვარ კანონზომიერებათა ძიება და მათი აღმოჩენისაკენ სწრაფვა ააერთოდ დამახასიათებელია უკანასკნელი დროის ფოლკლორისტული ლიტერატურისათვის. ეპოსის პრობლემათა აქტივიზაცია იგრძნობა როგორც საბჭოთა ქვეყნის, ისე დასავლეთის ფოლკლორისტებისა და მითოლოგების შრომებში. აქ უურადღებას მივაქცევთ ორ სიმპტომატურ მოვლენას. დიდი ხანია საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ა. მ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში მუშაობს ხალხური ეპოსის შემსწავლელი ცალკე სექტორი, ხოლო 1964 წელს ინგლისში ლონდონის უნივერსიტეტისა და იქაური სამეცნიერო ინსტიტუტების მონაწილეობით შეიქმნა „ეპოსის შემსწავლელი ლონდონის სემინარი“ ფართო საკვლევაძიებო პროგრამით. საბჭოთა და ინგლისელ სწავლულთა ღონისძიებანი თავისთავად მეტყველებს ეპოსის შესწავლის მნიშვნელობაზე, როგორც ჟანრის იმანენტური, ისე, საერთო მხატვრული პროცესის, კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა თვალსაზრისით გამოკვლევაზე.

ნათქვამს ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ ეპიკური შემოქმედების პრობლემებს უკანასკნელი ადგილი არც ეჭირა ბოლო ხანებში ჩატარებულ საერთაშორისო ფორუმთა პროგრამებში. მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ორიენტალისტთა XXVI საერთაშორისო კონგრესი ინდოეთის დედაქალაქ დელიში და ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა VII საერთაშორისო კონგრესი მოსკოვში. ორივე კონგრესი 1964 წელს გაიმართა, სადაც ჩვენ მიერ წაკითხული იქნა ორი

მოხსენება. პირველ მოხსენებაში უკვდავების მაძიებელი გმირის სიუჟეტს განვიხილავდით შედარებითი თვალსაზრისით (გილგამეშისა და ამირანის თქმულებანი, ბალავარის სიბრძნე, XVII საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპარი „უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი"[1]), მეორეში კი ძველი კლასიკური ეპოსის შესანიშნავ ძეგლს ვეხებოდით მიჯაჭვული ამირანის თემაზე[2].

აღნიშნული ნაშრომები უმთავრესად ძველქართულ ეპოსს ეძღვნება და მის სხვა ხალხებთან დამოკიდებულებას გვითვალისწინებს. აშკარაა, ერთი ხალხის ან ხალხების ჯგუფის ზეპირსიტყვიერებას არ შეუძლია მოგვცეს ფოლკლორული პროცესის უნივერსალური სურათი, რომელიც დანარჩენ ხალხთა ზეპირსიტყვიერების დახასიათების დროს გამოდგებოდა. მიუხედავად ამისა, მაინც ვვარაუდობთ, რომ ისეთი ძველი ეპოსის ისტორიული შესწავლა, როგორიცაა ქართული, იძლევა ერთგვარ შესაძლებლობას ეპიკური შემოქმედების საერთო პროცესის გასათვალისწინებლად. დავიწყეთ რა ქართული მასალის ანალიზით, თანდათან ვაფართოებდით ასპარეზს, ქართველურ ენათა ჯგუფიდან (ქართული, მეგრული, სვანური, ჭანური) კავკასიურ მასალაზე გადავინაცვლეთ (აფხაზური, ადიღური, ოსური), შემდეგ კი შედარებისათვის მოვიშველიეთ სომხური, სლავური, სუმერულ-აკადური, ანტიკური ეპოსი და მითოლოგია.

აქ ავტორი მიზნად ისახავს ყურადღება გაამახვილოს პრომეთეს მითზე და წინასწარი მოსაზრებანი გაგვაცნოს იმის შესახებ, თუ რა ადგილი უნდა სჭეროდა სამიჯნურო მოტივს ანტიკური მითოლოგიის ამ შესანიშნავ ძეგლში მის ლიტერატურულ გაფორმებამდე. დასჯილ გმირთა პლეადაში პრომეთეს უპირველესი ადგილი უკავია. მსოფლიოში ცნობილ მიჯაჭვულ გმირებს შორის პრომეთესთან თავისი სიუჟეტითა და ფილოსოფიური კონცეფციით კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული ღმერთთან მებრძოლი ამირანი დგას, რომლის სახელთან დაკავშირებული გადმოცემანი ხნოვანებით ბერძნულ მითზე ადრინდელი აღმოჩნდა. ეს მარადიული სახეები დამოუკიდებელი ისტორიის მქონე მხატვრული ორეულები არიან. მიუხედავად ამისა, ბერძნულ მითს მაინც აქვს კოლხურ-იბერიულ თქმულებასთან საურთიერთო პუნქტები, საიდანაც ანტიკური თქმულების კოლხურ-იბერიულ სამყაროსთან დამოკიდებულება ჩანს. ბერძნული მითის უძველესი ვერსიები არ იცნობს გმირის კავკასიონზე მიჯაჭვასა (ჰესიოდე) და მღვიმეში მოთავსების ეპიზოდებს (ჰესიოდე, ესქილე). ჩანს, ამ ეპიზოდებს ადრინდელ საფეხურზე მითში ადგილი არ ჰქონდა და ისინი უფრო მოგვიანებით შეიჭრნენ პრომეთეს თავგადასავალში. თვითონ ამირანის საგმირო თქმულებაში მღვიმეში მოთავსების მოტივს დიდი ადგილი უჭირავს, როგორც ეს ადრეც ყოფილა აღნიშნული[3]. (დიცის, ჭილოუს, გერგეტის, იალბუზის, მამისონის, ახალქალაქის ამირანის გორის მღვიმეები).

საინტერესოა ვიცოდეთ, რა ადგილი უკავია სამიჯნურო თავგადასავალს უზენაესი ღვთაების ნება-სურვილით დასჯილი გმირების სიუჟეტში. შეიძლება აქვე ვთქვათ, რომ ჩვენთვის ცნობილ ფილიპინურ, ინდონეზიურ, ტიბეტურ,

---

[1] ვ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, II, 1965, გვ. 352.

[2] იქვე, გვ. 244.

[3] A. Olrik, Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang, 1922, გვ. 229.

ირანულ, ჩრდ. კავკასიურ, ძველსომხურ, სლავურ, ბალკანურ და ბერძნულ მიჯაჭვულ გმირთა სიუჟეტებში სიყვარულის მოტივი არავითარ როლს არ ასრულებს.

სამიჯნურო თავგადასავლის თვალსაზრისით განცალკევებით დგას ამირანის თქმულება. კოლხურ-იბერიული გადმოცემის როგორც XII საუკუნის, ისე XIX და XX საუკუნეების ჩანაწერების დიდი უმრავლესობა იცნობს ღრუბელთუფლის ასულის ყამარისა და ამირანის სატრფიალო დამოკიდებულებას. ამირანი ჯერ უნახავად გაუმიჯნურდება „წყალს გაღმა მყოფ ქალს“, მერე უძებს მას, იპოვის მიუვალ კოშკში და გაიტაცებს. საბოლოოდ ამირანი ყამარის მამასთან — ღრუბელთუფალთან დუელში მარცხდება. ზოგი ვარიანტის მიხედვით, ერთგული სატრფო მიჯაჭვის შემდეგაც ელოდება ღმერთთანმებრძოლ ჭაბუკს [1].

სტრუქტურული ანალიზი აჩვენებს, რომ ყამარის სიუჟეტს ცენტრალური ადგილი უჭირავს ამირანის საგმირო-რომანტიკულ თავგადასავალში. დამახასიათებელია: ამირანი ყამარ-ქეთუს იტაცებს ზეციდან, პრომეთე კი — ცეცხლს; პირველი წყვილთა ოჯახს უყრის საფუძველს, მეორე ცეცხლის გამოყენებას. ამავე დროს ყამარის მოტაცება ამირანის თქმულებაში არ გამორიცხავს ცეცხლის მოპოვების ეპიზოდს; ცეცხლი ამირანსაც მოაქვს, მაგრამ არა იმ წესით და იმ ადგილიდან, როგორც პრომეთეს. მაშასადამე, მზეთუნახავის მონახვა და მოტაცება, ე. ი. სამიჯნურო ეპიზოდი კოლხურ-იბერიული თქმულების დამახასიათებელი ეპიზოდია. თანაც მას ადგილი ჰქონდა სიუჟეტის უძველეს სტრუქტურაში. რა მდგომარეობაა ამ მხრივ ბერძნულ ორეულში? არც ჰესიოდე და არც ესქილე პრომეთეს მიჯნურობის შესახებ არაფერს მოგვითხრობენ. ორივე მწერალთან პრომეთე ცეცხლის მოტაცების გამო ისჯება. კეკლუც პანდორას გამოჩენას ტიტანის თავგადასავალთან უშუალო კავშირი არ აქვს. მაშასადამე, VIII—V სს. ანტიკური ხელოვნება და ლიტერატურა არ იცნობდა პრომეთეს მიჯნურობის ეპიზოდს. ასეთი დასკვნა ბერძნული მითის განვითარების გარკვეული საფეხურისათვის არის უფლებამოსილი. იგი შეეხება მხოლოდ მის ლიტერატურულ დამუშავებას, და ისიც VIII—V საუკუნეთა პერიოდს ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. უფრო მოგვიანებით ვითარება იცვლება, და სწორედ ამას გვინდა საგანგებოდ მივაქციოთ მკითხველის ყურადღება.

V საუკუნისა და უფრო ადრინდელ ბერძნულ ლიტერატურაში პრომეთეს დასჯის მიზეზად ცეცხლის მოტაცება იყო აღიარებული. ამგვარი ახსნა ისე საყოველთაოდ ითვლებოდა, რომ მოგვიანო ხანის, III საუკ. მეორე ნახევრის მწერლის აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტების ლაშქრობის“ კომენტატორი უყოყმანოდ მიუთითებს:

„По словам же Дуриса — за то (был наказан), что он влюбился в Афину; вследствие чего обитатели Прикавказья не приносят жертв только Зевсу и Афине за то, что они были виновниками наказания Прометея, и, напротив, чрезвычайно чтут Геракла за убиение им орла. Естественно, и Аполоний, дойдя в своем повествовании до Кавказа, упомянул и об этом“ [2].

---

[1] ვ. ჩ ო ქ ო ვ ა ნ ი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947; №№2, 21, 24, 27.

[2] В. Л а т ы ш е в, Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. ВДИ, № 3, 1947, стр. 291, § 1249.

როგორც ცნობილია, აპოლონიოს როდოსელი ფართოდ აღწერს პრომეთეს ტანჯვასა და მწუხარებას ფაზისის, დღევანდელი რიონის, შესართავის მახლობლად კავკასიონის მთებისაკენ მიმავალი არწივის დანახვის გამო. საქმეში ჩახედული კომენტატორი მიჯაჭვის მიზეზთა ახსნაში ჰესიოდეს ცნობას დურისის თხზულებაში შემორჩენილ მეორენაირ ცნობას უპირისპირებს; ტიტანის დასჯის მიზეზი ზეციდან ცეცხლის მოტაცება კი არა, ღმერთქალ ათინასთან პრომეთეს სამიჯნურო თავგადასავალი და, აქედან გამომდინარე, ზევსის შურისძიება იყოვო. „ათინას შეყვარების ამბავი“ ერთი ფრაზითაა გადმოცემული, მაგრამ კონტექსტის მიხედვით მაინც იგრძნობა, რა თვალსაჩინო ადგილი უნდა ჰქეროდა მას მითის სიუჟეტურ ქსოვილში. ჩანს, იგი ძირითად ეპიზოდს წარმოადგენდა და მის ირგვლივ თავს იყრიდა როგორც ტიტანის მოქმედების დასაწყისი, ისე მიჯაჭვის პერიოდის სიცოცხლე.

შეიძლება თუ არა შემთხვევით კონიექტურად მივიჩნიოთ „ათინას შეყვარება“ და ანგარიში არ გაეწიოს მას მითის კვლევის დროს? არა, არ შეიძლება. ჰესიოდეს გასაბათილებლად სამიჯნურო მოტივზე მითითება უკვე იმის მაჩვენებელია, რომ იგი ბერძნული მითის ძველ ხალხურ ვერსიაში მოიპოვებოდა. ამბავი პრომეთეს ათინასთან სატრფიალო დამოკიდებულების შესახებ, რომელიც, ჩანს, გამქღავნდა, იმდენად ცნობილი გახდა, რომ ზევსის ყურამდეც მიაღწია და ამ უკანასკნელს სხვა გზა აღარ რჩებოდა, თუ არა ტიტანის ულმობელი დასჯა არწივის საშუალებით. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მითის ლიტერატურამდელ ხალხურ სტრუქტურაში ათინასთან პრომეთეს სიყვარულს დაახლოებით იმგვარი ადგილი ეჭირა, როგორიც ქართულ თქმულებაში უჭირავს ამირანისა და ყამარის მიჯნურობას.

ათინას სიყვარულს პრომეთეს მითში უმნიშვნელო ადგილი რომ არ ეკავა, ამას ისიც მოწმობს, რომ სქოლიასტი სწორედ ამ მოტივზე მითითებით ცდილობს ახსნას კავკასიაში ზევსისა და ათინას არაპოპულარობა, მათ სახელზე მსხვერპლის შეუწირველობა და არწივების დევნა. კავკასიაში არწივს მუქარით მოიხსენიებდნენ ხოლმე. ამ ნიადაგზე მტკიცე ჩვეულებაც ჩამოყალიბებულა. III ს. მოღვაწე ფილოსტრატე წერს: „კავკასიის მცხოვრებნი არწივს თავიანთ მტრად თვლიან და ბუდეებს, არწივები კლდეებში რომ იკეთებენ, სწვავენ ცეცხლოვანი ისრებით, აგრეთვე მათ ხაფანგებსაც უგებენ. ყველა ამას ისინი პრომეთესათვის შურისძიებით ხსნიან; ასე მტკიცედ არიან ისინი დარწმუნებულნი გადმოცემის სიმართლეში“[1]. ჩვეულებაში გადაზრდილი მოქმედება მტკიცე საბუთის მნიშვნელობას ინარჩუნებს; მით უმეტეს, ამგვარ ტრადიციაზე მიუთითებენ მწერლები, რომლებიც ერთმანეთისაგან ექვსასი წლით არიან დაცილებული.

ამგვარად, ვასკვნით: ბერძნული მითის ლიტერატურამდელ სტრუქტურაში არსებობდა სამიჯნურო მოტივი, რაც ღმერთქალის შეყვარებაში გამოიხატებოდა. სიყვარული ცალმხრივიც არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ოლიმპის მპყრობელმა ზევსმა პრომეთე სასტიკად დასაჯა, შორეულ კავკასიონზე მიჯაჭვითა და გულ-ღვიძლის მჭამელი არწივის მიჩენით.

ზევსს პრომეთესთან მტრული დამოკიდებულების სხვა საბაბიც ჰქონდა, და

[1] В. Латышев, Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. ВДИ, № 2, 1948, стр. 294.

ისიც კვლავ სამიჯნურო თავგადასავლიდან გამომდინარე. საკმარისია მოვიგონოთ სქოლიასტის ერთი ცნობა ნათქვამის სიცხადისათვის. ზევსი თეტიდაზე იყო შეყვარებული და მის ხელში ჩაგდებას ცდილობდა. ღმერთქალი გაურბოდა უზენაესს, რისთვისაც დევნას განიცდიდა. როცა ერთხელ ზევსმა კავკასიონის მთებს მიაღწია და ოცნების აღსრულებაზე ბევრი არაფერი უკლდა, მაშინ წინ შორსმჭვრეტელი პრომეთეოსი გადაეღობა. ტიტანმა ოლიმპოს მბრძანებელს აუწყა, თეტიდასგან შეძენილი შვილი მამაზე უფრო ძლიერი გამოვიდოდა. მოსალოდნელი კონკურენტის შესახებ ცნობამ ზევსი შეაშფოთა და იქაურობას საჩქაროდ გაშორდა [1].

ახლა ბუნებრივად კითხვა ისმის: თუ პრომეთეს მითის ძველ რედაქციაში ადგილი ჰქონდა სასიყვარულო მოტივს, რატომ არ შემოიტანეს იგი თავიანთ თხზულებაში ჰესიოდემ და ესქილემ? სამწუხაროდ, ჯერჯერობით დასმულ კითხვაზე ამომწურავი პასუხის გაცემისათვის საჭირო წერილობითი საბუთები არ მოგვეპოვება.

ამის გამო რამდენიმე შესაძლებლობას ვუშვებთ. პირველი: ანტიკური ხანის, VIII—V საუკუნეების, საბერძნეთში გავრცელებული იყო პრომეთეს მითი სხვადასხვა ვარიანტის სახით. ვარიანტებს შორის განსხვავებას ცეცხლის მოპოვებისა და ათინას სიყვარულის მოტივებიც ჰქმნიდა (ამგვარი სიუჟეტები ახლაც მოიპოვება ქართულ ენაზე მიჯაჭვული ამირანის თქმულებებში). ბერძენმა პოეტებმა გამოიყენეს ადრინდელი გადმოცემა და მნიშვნელოვნად გადაამუშავეს. ამავე დროს თავიანთი ნაწარმოებების საფუძვლად სწორედ ის ვერსია აირჩიეს, სადაც ძირითად კვანძს ცეცხლის მოტაცება ქმნიდა; თანაც ცეცხლის მოპოვება მიჩნეული იყო უფრო ამაღლებულ და საკატობრიო იდეად, ვიდრე მზექალის მოტაცება და ოჯახის დაფუძნება.

მეორე: ჰესიოდესა და ესქილეს არსებითი ხასიათის ცვლილებანი არ მოუხდენიათ მითში და ძველი სიუჟეტი შეუნარჩუნეს მას.

მესამე: სამიჯნურო მოტივის შესახებ ცნობები პრომეთეს სახელს გვიან დაუკავშირდა, კერძოდ, მას შემდეგ, რაც საქმეში კარგად ჩახედული კომენტატორები შეეცადნენ მოეცათ ტიტანის მიჯაჭვის დამაჯერებელი ახსნა.

მკითხველი ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობის საფუძველზე უკვე შეამჩნევდა, რომ ჩვენ პირველი შესაძლებლობისაკენ ვიხრებით და მას უახლოეს სამუშაო ჰიპოტეზად ვსახავთ.

თანამედროვე შედარებითი მითოლოგია და ფოლკლორისტიკა აღიარებს, რომ პრომეთეს მითმა ქართულ-კოლხური ამირანის თქმულების ნიშნები მიიღო და ამ მარადიულ სახეთა ურთიერთდამოკიდებულების შესწავლა ნაყოფიერ თემას წარმოადგენს [2]. ამირანი პრომეთეს მსგავსად „კულტურული გმირის" როლში გვევლინება [3]. პრომეთეს მითი გამონაკლისი არაა, ძველ კოლხეთთან ანტიკური მითოლოგიის კავშირს სხვა თქმულებების მიხედვითაც ეფინება ნათელი [4].

---

[1] ВДИ, № 1, 1947, стр. 284.

[2] D. M. Lang, Amiraniani. Folklore, Vol. 73. Sp. 1962.

[3] Е. Мелетинский, Происхождение героического эпоса, 1963, стр. 224.

[4] აქ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების ლაშქრობაში, 1964; М. Чиковани, К проблеме.., Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. Tomus XV, F. 1-4, 1967.

ამირანის თქმულების წარმოსახვა ქართულ ხელოვნებაში

ღმერთთან მებრძოლი გმირების თავგადასავალი ხელოვნების მარადიულ თემას წარმოადგენს. ორიათას ხუთასი წლის მანძილზე ამ თემისადმი ინტერესი არ განელებულა და უფრო და უფრო იზიდავს პროფესიული მუზის ოსტატებს. პირველი მომაჯადოებელი ცდუნება ესქილემ იგემა. როგორც კი დიდებულმა ტრაგიკოსმა „ცეცხლის მოტაცებაში“ წარმატებას მიაღწია, სიუჟეტის ლაბირინთებში უფრო ღრმად შესვლა სცადა და შედეგად „მიჯაჭვული პრომეთე“ და „განთავისუფლებული პრომეთე“ მიიღო. ასე შეიქმნა სამი დიდი ნაწარმოები ერთ ხალხურ გადმოცემაზე. სამწუხაროდ, დასახელებულთაგან მხოლოდ მეორემ მოაღწია ჩვენს ეპოქამდე. ამის შემდეგ რამდენმა ხანმა განვლო და რამდენმა ხელოვანმა სცადა ტიტანის წარმოსახვა.

მსოფლიო ლიტერატურის ისტორია მრავალ ავტორს იცნობს, რომელნიც ამ თემას შეეხნენ: ასეთები იყვნენ ჰესიოდე და ესქილე, პროტაგორე და პლატონი, როდოსელი და სტრაბონი, ოვიდიუსი და ლუკიანე, კალდერონი და ვოლტერი, გოეთე და ბაირონი, შელი, ლეოპანდი და სხვანი. ჩამოთვლილი მწერლებისა და პოეტების, მეცნიერებისა და ფილოსოფოსების არასრული სიაც იმას მოწმობს, რომ პრომეთე მრავალფეროვნებით ერთ-ერთ პირველ ადგილზე დგას მსოფლიო მხატვრულ ტიპთა შორის.

ცეცხლის აღმოჩენა და თავისუფლებისთვის ბრძოლა ბერძნულ მითთან განუყრელადაა დაკავშირებული. იგივე პრობლემები დგას ქართველი ხალხის უძველეს თქმულებაში, რომელიც ამირანის ირგვლივ შეიქმნა, თუ უფრო ადრე არა, იმავე ხანაში მაინც, როცა ბერძნული მითი ყალიბდებოდა.

ბერძნულმა ენამ და ანტიკურმა ლიტერატურამ უზრუნველყვეს გმირის უკვდავება, ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების ჭიდილში ჩაბმა.

ასეთი ბედი არ ერგო კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვულ ამირანს. მართალია, მისი სიუჟეტის ასახვა თავდაპირველად ბრინჯაოს ქანდაკებებზე განხორციელდა VII—VI საუკუნეებში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, მაგრამ პლასტიკური ხელოვნების ეს მცირე ძეგლები ახალი საუკუნეებისთვის უცნობი დარჩა. ქართველმა ჰესიოდემ და ესქილემ კი მეტისმეტად დაიგვიანეს და ამის გამო XII საუკუნემდე ამირანის ხსენება არ ჩანს ჩვენს მწერლობაში. პირველი მნიშვნელოვანი სიტყვა ამ დარგში შოსე ხონელმა თქვა „ამირან-დარეჯანიანის“ სახით. მაგრამ ეს ნაწარმოებიც მიიჩქმალა.

სწორედ ამით აიხსნება ცივილიზაციისათვის მებრძოლი და ღვთისურჩი ამირანის ტიტანური სახის ნაკლებცნობილობა მსოფლიოში, და ჯერჯერობით მისი

მხოლოდ სამეცნიერო რეპუტაცია. თანდათან, როგორც ჩანს, პრომეთეს გვერდით ღირსეულ ადგილს იჭერს ძველი იბერია-კოლხეთის ღმერთებთან შეჭიდებული ქართველი გმირიც.

ამირანის თქმულების გასცენიურებას, მის სანახაობრივ ფორმაში მოქცევას ხანგრძლივი წარსული აქვს. ეს წარსული სათავეს იღებს ქართული თეატრის ისტორიასთან ერთად, ე. ი. ჩვენი სანახაობრივი ხელოვნების ანაკისაა. თვითონ ეს ანაკი შორს სცილდება თანამედროვე წელთაღრიცხვას და წარმართულ ხანაში გადადის. სამწუხაროდ, სათანადო წერილობითი ცნობები ამჟამად მიკვლეული არ არის. ამ ადრინდელ საწყისებსა და სათავეებზე ჯერჯერობით მხოლოდ სტეფანწმინდური ბრინჯაოს პლასტიკური ქანდაკებები და თრიალეთური სასმისები მოგვითხრობენ. ამასვე გვიდასტურებს უძველესი ხალხური ტრადიცია, რაც, ერთი მხრივ, თვითონ ამირანიანშია შესული დრამატული პასაჟების ფორმით, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმოდგენილია ფოლკლორული შემოქმედების მთელი კომპლექსის სახით.

ამჟამად საკითხს ამირანის სიუჟეტის დრამატიზაციის, მისი პროფესიულ სასცენო ხელოვნებასთან კავშირის თვალსაზრისით განვიხილავთ.

ამირანის თქმულება ქართულ დრამატურგიაში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ასპექტში იჩენს თავს. ამ მხრივ ყველაზე ადრინდელი ორიგინალური ცდა ვაჟა-ფშაველას ეკუთვნის. მისი პირველი პიესა, ისე როგორც ერთ-ერთი პირველი ლექსი, სწორედ ამირანს ეძღვნება. ესაა „სცენა მთაში“, რომელსაც ქვესათაურიც ახლავს: „ხევსურების ცხოვრებიდამ“. პიესა მოკლეა და ერთ სურათში ცდილობს გვიჩვენოს ორი მთიბელის—აბიკასა და მამასწვერას განწყობილება, ურთიერთდამოკიდებულება, შუღლი. მათი ჩხუბის მიზეზი ცრურწმენაა, სიზმარში დევების, ადამიანთა შემავიწროებელი ძალების მოჩვენება. დევებთან და მაცილებთან შებრძოლი ხომ ამირანია! „ჰა, ბეჩავ, ამირანო, ჰა, ბეჩავ, ძმანო! დევთა სალევლად იმითთანა ხო ტყუილია ორნ ძმან სხვან ჰყოლივ ამირანსა: უსიპ-და ბადრი. ჰა, ბეჩავობოლნო! რა დღესაც დევ არ მაკლიან, იმ დღეს პურ ქვე არ ჭამიანო. დედაიც კა ჰყოლივა იმათ“, — დაჯერებით ამბობს მამასწვერა და ამირანის ლექსის იმ ადგილს წარმოთქვამს, სადაც ობლების გაჭირვებაში აღზრდა და კეთილშობილებაა გალმოცემული.

ბადრი, უსიპი, ამირან ობლები შავიყარენით;
ღველფ არ გვინახავ, კერაი,—საჩალეს მოვიზარდენით;
გავიგეთ კაის მაქმედი, — მუშაჩი დავეტანენით;
ვინაც ავ გვიყვა ობოლთა, ახლა შინ შავეტანენით[1].

ორივე მთიელისთვის ამირანისა და მისი ძმების მოქმედება ზნეობრივ ნორმას წარმოადგენს. ისინი მუსრს ავლებენ მოძალადე დევებსა და მავნე სულებს, ბოროტების მთესავსა და სხვისი შრომით ხელმომთბარ ადამიანებს, ობოლთა შემავიწროებლებსა და არგამკითხავთ. ამირანი უშიშარი მებრძოლია, იგი გვერდში უდგას თვისტომსა და ბედისგან შევიწროებულთ. ამიტომაც გაიძახის მთიე-

[1] ვაჟა-ფშაველა, თხზ., V, 1936, გვ. 363.

ლი: „ჰა, ბეჩავ, ამირანო, ჰა, ბეჩავ, ძმანო!“ ქართველი კაცი ამირანისგან მოელის ხსნას, დამპყრობელთა და მჩაგვრელთა განდევნას!

დრამატულ სცენაში ვაჟა-ფშაველამ ამირანის სიუჟეტის გადამუშავების თავისებური ხერხს მიმართა. მართალია, პიესის ერთ-ერთ ცენტრალურ თემას ხალხური გმირის სახის ჩვენება შეადგენს, მაგრამ არა იმ, რომ თვითონ თქმულება აქციოს პიესად, არამედ გვერდმოვლით, მხოლოდ გმირის დასახელებითა და დამახასიათებელი ლექსის დიალოგში ჩართვით. პიესაში სახალხო გმირი არ მოქმედებს, მაგრამ მისი ძალა და მაღალი მორალური სახე სრულად იგრძნობა.

„სცენა მთაში“ დაიბეჭდა 1889 წლის 13 იანვარს, მაშასადამე, დაიწერა უფრო ადრე, ალბათ, 1888 წლის მიწურულში. ამ ერთმოქმედებიანი პიესით ვაჟა-ფშაველამ საფუძველი ჩაუყარა ამირანის თემის დრამატურგიაში გადატანას.

ვაჟასგან განსხვავებულ გზას დაადგა მომდევნო ავტორი, რომელმაც მიჯაჭვული გმირის სიუჟეტის ოთხმოქმედებიან დრამაში მოქცევა განიზრახა. ეს იყო აკაკი წერეთლის „კრებულის“ ირგვლივ დარაზმული ახალგაზრდობის წარმომადგენელი ს ე ვ. გ ა ჩ ე ჩ ი ლ ა ძ ე და მისი დრამა „ამირანი“. ჩანს, იგი აკაკიმ დადებითად შეაფასა და თავის ჟურნალშიც გამოაქვეყნა („აკაკის კრებული“, № 9—12, 1899 წ.). თანამედროვე მკითხველს ს. გაჩეჩილაძის ნაწარმოები ვერ დააკმაყოფილებს. ამჟამად ნაწარმოებს მხოლოდ ისტორიულ-ბიბლიოგრაფიული მნიშვნელობა აქვს და მის შემოქმედებით განხილვაზე არ შევჩერდებით.

ამირანის თქმულების პიესად დამუშავების ცდა რევოლუციამდელ ქართულ ლიტერატურაში ეკუთვნის აგრეთვე კ. ა ნ დ რ ო ნ ი კ ა შ ვ ი ლს.

ამირანის მხატვრული სახე ფრიად მიმზიდველი აღმოჩნდა საბჭოთა მწერლებისა და პოეტებისათვის. მიჯაჭვულმა გიგანტმა ახალ ეპოქაში ახლებური ძლერადობა შეიძინა. საბჭოთა მწერლისათვის ამირანი არ არის მხოლოდ მიჯაჭვული ისტორიული სახე, იგი ბედნიერი ადამიანია, განთავისუფლებული და ამაღლებული, კეთილი შრომით ქვეყნის ამაღორძინებელი და წინამძღოლი.

ამ ახალ ხილვას, სოციალიზმის გამარჯვების ზეიმს, გამოხატავს პოეტ პაოლო იაშვილის შთაგონებული სიტყვები, სადაც ამირანი სინათლის მფენი რეალური ადამიანის სახეს ატარებს. პოეტი აღორძინებულ ქვეყანას მიმართავს:

მესაიდუმლე ერების,
სიმტკიცევ ქვეყნის ჯანისა,
სამშობლო მიწას მოჰფინე
სინათლე ამირანისა.

ამირანის სინათლის, მისი მზიურობის ჩვენების მიზანს ემსახურება ნაწარმოები, რომელიც ამირანის თემაზეა დაწერილი და პოეტ პაოლო იაშვილის კალამს ეკუთვნის: „ბაყბაყდევი“. ოპერა 4 მოქმედებათ (და) 8 სურათად. ლიბრეტო პაოლო იაშვილისა.“ პაოლო იაშვილის ეს ლიბრეტო შექმნილია ამირანზე თქმულების ფერეიდნული ვარიანტის მიხედვით. ეს ვრცელი „დრამატული პოემა“ ლექსადაა დაწერილი და მომწიფებული პოეტური შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს. რადგან „ბაყბაყდევი“ არ გამოქვეყნებულა, არც პოეტის ბიბლიოგრაფიაშია და თხზულებებში აღნიშნული არ არის, ამასთანავე ჯერჯერობით მისი ავტოგრაფიც მიუკვლეველია, — ჩვენ მას დაწვრილებით განვიხილავთ

შემოქმედებითი წყაროების თვალსაზრისით და შეეცდებით სათანადო ადგილი მივუჩინოთ ამირანის თქმულების ისტორიაში, რადგან ზოგი რამ სიახლე ხალხური სიუჟეტის მხრივაც შემოაქვს.

1. ლ ი ბ რ ე ტ ო „ბ აყ ბ აყ დ ე ვ ი ს“ შ ე ქ მ ნ ა. ამირანიანის ფერეიდნული ვარიანტი პირველად კ. მელვინეთუხუცესმა მოისმინა ფერეიდნელი ქართველის გიორგი ჯანდიერისაგან, რომელიც 1926 წელს იმყოფებოდა თბილისში.

თქმულების შინაარსი ასეთია: ამირანის მზიურ ქვეყანაში სდგას ამ ქვეყნის ძალა — სიმაგრე, ბროლის ციხე, კარ-ფანჯარი, რომელიც გაიღება მხოლოდ მზისათვის და მზიური გმირის, — ამირანისათვის. ასეთივე უძლეველია მზიური ძალით მოქმედი ამირანი, რომელზეც თქმულება ამბობს: „სადაც გაჩნდება ამირანი, მას მოჰყვება დილა მზიანი“-ო. ბაყბაყი კი უძლეველია ღამით და უძლურია მზიურ სხივთა წინააღმდეგ. სწორედ ამიტომ, და მოუხედავად იმისა, რომ ბაყბაყმა ამირანის დასაძლევად ბნელეთის ძალებით ჩამოაბნელა საამირანო,— ამირანი მაინც ამარცხებს ბაყბაყს და გაამზიურებს თავის სამფლობელოს.

კომპოზიტორს სიუჟეტი მოეწონა როგორც შინაარსით, ისე იდეით. ამას დაემატა მთქმელის გიორგი ჯანდიერის წინადადებაც: ხომ არ მოისურვებდა კომპოზიტორი ფერეიდნული გადმოცემის ოპერისათვის გამოყენებას? რადგან ამ დროისთვის კ. მელვინეთუხუცესს უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდა ოპერა შეექმნა და საამისოდ თავსაც მომწიფებულად სცნობდა, ხალისით დათანხმდა შედგომოდა ამირანის თემაზე ოპერის წერას.

მაგრამ მიმზიდველი სიუჟეტის არსებობა არ არის საკმარისი საოპერო ნაწარმოების შესაქმნელად. საჭიროა ლიბრეტო, მხატვრული ტექსტი. ამ საქმის შესრულება კ. მელვინეთუხუცესმა პოეტ პაოლო იაშვილს სთხოვა. პაოლომაც იკისრა მისთვის უჩვეულო დავალება. თქმულების გასაცნობად კომპოზიტორმა პოეტი გიორგი ჯანდიერს შეახვედრა. პ. იაშვილმა თავიდან ენერგიულად მოკიდა ხელი საქმეს და იმავე 1926 წლის დეკემბერში ლიბრეტოც მზად იყო.

ამგვარად, ლიბრეტო „ბაყბაყდევი“ პ. იაშვილმა დაწერა 1926 წელს, ფერეიდნელი გიორგი ჯანდიერის მონათხრობის მიხედვით. სხვა ინფორმატორი და დამხმარე პოეტს არ ჰყოლია. მისი პირველი წყარო მხოლოდ გ. ჯანდიერი იყო, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთ გადახვევას, რასაც ლიბრეტოს ავტორი შესაძლებლად თვლიდა ფერეიდნული ხალხური გადმოცემის გამდიდრება-შევსებისა და მხატვრულ-პოეტური გამართვის მიზნით.

2. ო პ ე რ ი ს დ ა წ ე რ ა დ ა მ ი ს ი ბ ე დ ი. ამირანის თქმულება ღრმა-ფილოსოფიური აზრის შემცველია, მასში ქართველთა მრავალსაუკუნოვანი ნაფიქრ-ნააზრევია მოცემული ამგვარი ბეჭედი აზის ჯანდიერის ვარიანტსაც. ეს ვხარე განსაკუთრებით მიმზიდველი აღმოჩნდა მუსიკოსისთვის, ასევე ლიბრეტოს ავტორისთვის. ამ ფონზე იშლება სწორედ მოქმედება: ამირანი კეთილი მზიური საწყისია, თავგანწირულად ებრძვის ბოროტ ბნელ ძალებს ბაყბაყდევის სახით. ეს აზრია წინა პლანზე წამოწეული. როგორც კომპოზიტორი ირწმუნება, ეს თვისება თვითონ ხალხურ გადმოცემას ჰქონდა თავიდანვე და მასში ამ მხრივ რაიმე ხელოვნურ ჩარევას ადგილი არ ჰქონია.

ლიბრეტოს შექმნას დიდი ლოდინი არ დასჭირვებია: 1926 წლის დეკემბერში იგი უკვე დასრულებული იყო. კომპოზიტორი ოპერის წერას შეუდგა მხოლოდ

მაშინ, როცა დასრულებული ლიბრეტო მიიღო. ეს მოხდა 1927 წლის იანვარში. ფერეიდნულმა თქმულებამ თანდათან შეისხა მუსიკალური ხორცი და სრულხმოვნად აჟღერდა. კომპოზიტორი მთელი მონდომებით მუშაობდა. 1928 წელს ვრცელი ოთხმოქმედებიანი ოპერის პირველი რედაქცია ჩამოყალიბდა. პირველი შემოწმება ამხანაგურ წრეში, პირველი სარეკომენდაციო შესრულებანი და 1930 წელს ოპერამ საბოლოო სახეც მიიღო. იგი თბილისის ოპერისა და ბალეტის თეატრს გადაეცა დასადგმელად.

თეატრი შეუდგა ამირანის თემაზე ორიგინალური ოპერის განხორციელებას. მოამზადა კიდევაც, მაგრამ გაშვების უკანასკნელ პერიოდში სცენიდან იქნა მოხსნილი. ამგვარად, მაშინ ჩაიშალა ეროვნული საგმირო თქმულების ამეტყველების საქმე ოპერაში. დღემდე მხოლოდ ცალკე არიები და ეპიზოდებია შესრულებული ამ საინტერესო ფართო დიაპაზონის მუსიკალური ნაწარმოებისა.

3. ო პ ე რ ი ს ს ა ხ ე ლ წ ო დ ე ბ ა. როგორც ლიბრეტოს სათაურშია აღნიშნული, ნაწარმოებს „ბაყბაყდევი“ ეწოდება. ასე მიიღო იგი კომპოზიტორმა და არც შეუცვლია. კერძო ბარათში კ. მეღვინეთუხუცესი დასათაურების გამო შენიშნავს: „ამ ლიბრეტოს მიხედვით მე დავწერე ოთხმოქმედებიანი ოპერა „ბაყბაყდევი“ (და არა „ამირანი“, როგორც იყო ეს ოპერა დასახელებული შემდგომში)“. ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვები გარკვევით მიუთითებს, რომ ახალი სათაური არც კომპოზიტორს ეკუთვნის და არც ლიბრეტისტს.

მაშ ვინ მონათლა ოპერა? ახალი სახელწოდება კოტე მარჯანიშვილმა შეარჩია, ჩანს, კოტე მარჯანიშვილს არ მოეწონა თავდაპირველი სათაური, თუმცა ის უფრო ახლოს იდგა ნაწარმოების სიუჟეტთან. დიდმა მხატვარმა სწორად განსაზღვრა: მთავარია არა სიუჟეტი, არამედ იდეა, რომლის სრულყოფასაც მუსიკალური ნაწარმოები ემსახურება. განმსაზღვრელი იდეური კონცეფცია კი მზიურ ამირანთანაა დაკავშირებული, მიუხედავად იმისა, რომ სცენაზე ამირანი მხოლოდ დამამთავრებელ მე-8 სურათში გამოჩნდება.

ჩვენ დღესაც სამართლიანად მიგვაჩნია კოტე მარჯანიშვილის მოქმედება და ამ ახალი სახელწოდებით ვიხსენიებთ კომპოზიტორ კ. მეღვინეთუხუცესის ოპერასა და პაოლო იაშვილის ლიბრეტოს.

4. შ ე მ ო ქ მ ე დ ე ბ ი თ ი კ ო ლ ე ქ ტ ი ვ ი. კოტე მეღვინეთუხუცესმა ოპერა საბოლოოდ 1930 წელს დაასრულა. ამ დროისათვის უკვე შეიძლებოდა დადგმაზე ზრუნვა და შემოქმედებითი კოლექტივის შექმნა, რომელიც მის განხორციელებას იკისრებდა. საქმე მალე მკვიდრ ნიადაგზე დადგა.

„ამირანის“ დადგმას ხელი მოკიდა კოტე მარჯანიშვილმა. შეცვალა ძველი სახელწოდება და გასაფორმებლად მიიწვია მხატვარი დავით კაკაბაძე, რომელმაც მოამზადა სცენის ჩანახატები, ტანსაცმლის და ნიღბების ესკიზები. ოპერის კოკალურ პარტიებს ასრულებდნენ: ამირანი — ვარდენ ლორთქიფანიძე, წამწუმი — ნიკო ქუმსიაშვილი, ბაყბაყდევი — მძლავრი ბარიტონი დოლონაძე, თარუჯანი—სალომე მანდენოვისა და ვერა ოჭარენკო; ოპერას დირიჟორობდა ივანე პეტრეს ძე ფალიაშვილი.

5. „ა მ ი რ ა ნ ი ს“ ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ა დ ა მ ი ს ი ტ რ ა დ ი ც ი ულ ს ი უ ჟ ე ტ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ა. ოპერა „ამირანი“ ოთხმოქმედებიანი ნაწარმოებია და 8 სურათს შეიცავს. სიუჟეტის ძირითადი ნაწილი ამირანიანის ცნობილ

ჩანაწერებს ეთანხმება და თანაც იმ ტრადიციის გაგრძელებას წარმოადგენს, რომელიც, ჩანს, აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, კახეთში, არსებობდა XVI საუკუნის დასასრულსა და XVII ს-ის დასაწყისში, ე. ი. იმ დრომდე, როცა კახეთის მრავალათასიანი ტყვე-მოსახლეობა სამხრეთ ირანში იქნა განდევნილი. ძირითადი სიუჟეტური განსხვავებანი, რომლებიც ქართლ-კახურ და ფერეიდნულ თქმულებებს შორის არსებობს, შემდეგია:

ა) ფერეიდნულ თქმულებაში, მაშასადამე, ოპერაშიც, არ ჩანს ამირანის ახალგაზრდობის დროინდელი თავგადასავალი, მშობლები, დაბადება და აღზრდა, ბავშვობაში ობლობა და ჭაბუკობაში ჭირსახდელი;

ბ) თქმულებას აკლია ყამარის რომანტიკული სიუჟეტი;

გ) ასევე არ ჩანს გმირის მიჯაჭვა, ღმერთთან ბრძოლა და მასთან დაკავშირებული ქრისტიანული ელემენტები.

ოპერაში სიუჟეტურად წინ წამოწეულია ამირანის ერის, მაშასადამე, ქართველი ხალხის ბრძოლა დამოუკიდებლობისა და თავისუფლებისთვის. მზიური ამირანის საპირისპიროდ მოქმედებს ბაყბაყდევი, ღამის, ბნელის, ბოროტი ძალების განსახიერება. დიდი ექსპრესიითა და შემოქმედებითი პოტენციით არის გამოკვეთილი ბაყბაყდევის სახე, მისი ლაშქრის გამანადგურებელი ძალა და ბნელ ისმოციქულობა. ფერეიდნელი ქართველების წარმოდგენაში, როგორც ჩანს, განსაკუთრებული განვითარება მიიღო სიუჟეტმა. არა მიჯაჭვული გმირის გამოქვაბულში ტანჯვა და წარმოსახვით დანახული სასჯელი, არამედ რეალური ვითარება, სამშობლოდან შორს გადახვეწილთა ყოველდღიური შევიწროება, ძარცვა-გლეჯა, უუფლებობა, დაბეჩავება, მაშასადამე, განთავისუფლების მიზნით გმირის გამოჩენის მოლოდინი. თქმულების ამგვარი კონცეფცია სრულიად ბუნებრივად მიგვაჩნია იმ ისტორიული პირობების გამო, რომელშიც თვითონ სიუჟეტის მატარებელ ხალხს უხდებოდა საუკუნეებით ცხოვრება. ვფიქრობთ, მთქმელ გიორგი ჯანდიერს და ლიბრეტოს ავტორ პოეტ პაოლო იაშვილს ხალხურ გადმოცემაში არსებითი ცვლილებანი არ მოუხდენიათ. პირველს კარგად ახსოვდა ხალხური თქმულება — პროზით ან ლექსნარევი პროზით, მეორეს — ჯანდიერის მონათხრობი, რაც მან შესანიშნავად გალექსა და მთლიან სასიმღერო წყობილსიტყვად აქცია.

ა) ჯანდიერისეულ ვარიანტში, ორიოდე გამონაკლისის გარდა, ყველა მოქმედი გმირი გვხვდება, რომელსაც კი ეს ეპოსი იცნობს. ამის თაობაზე კომპოზიტორმა კ. მელვინეთუხუცესმა გვაცნობა: „ამ ლიბრეტოში მოქმედ პირთა სახელებს შორის ამირანი, წამწუმი, თარუჯანი, ბაყბაყი და რაჯამი ნაკარნახია ჯანდიერის მიერ". მაშასადამე, ისინი ხალხური თქმულებიდან მომდინარეობენ, და თუ რაიმე განსხვავებას ვნახულობთ ამ სახელებსა და მათ ქართლ-კახურ შესატყვისებს შორის, ეს უმთავრესად ფოლკლორული შემოქმედების ნიადაგზეა წარმოშობილი.

ბ) ლიბრეტისტის მიერ სხვა თქმულებებიდან ნასესხებია ნადი და ჯურხაი. ასევე საერთო ტრადიციიდან გამომდინარეობს მასობრივი სცენებისთვის საჭირო ტიპაჟი, ციხის მცველები და ა. შ.

გ) ოპერაში ჩართულია ორი დამოუკიდებელი ხასიათის ხალხური სიმღერა, რომლებიც ჩაწერილია კომპოზიტორის მიერ გ. ჯანდიერის შესრულებით. „ოპე-

რაში შეტანილია ორი ჰერეიდანული ჰანგი, დამღერებული გიორგი ჯანდიერის მიერ, რომელ ჰანგთა წმინდა ქართული წარმოშობა შედუღებულია ირანულ ბაიათურ წყობასთან". კ. მელვინეთუხუცესი იმასაც გვამცნობს, თუ რა ადგილას გამოიყენა დასახელებული სიმღერები და რა ფუნქცია აკისრიათ ნაწარმოებში. „რაც შეეხება იმ ორ ჰანგს, რომელნიც დამღერებით მომაწოდა თვით გ. ჯანდიერმა, ერთი გამოვიყენე ოპერაში მომაკვდავი წამწუმის და მწუხარე თარუჯანის დუეტის სახით, ხოლო მეორე — ისევ დუეტის სახით საპყრობილეში თარუჯანისა და ბაყბაყის სახით".

დ) ოპერაში სანახაობრივი სცენებისთვის ჩართულია აგრეთვე რამდენიმე მასობრივი სიმღერა და ცეკვა, მაგალითად: „დავლური", „ტყვე ქალთა ცეკვა", „ხანჯლური", „დოლური", „ამირან-დევი შეიბენ" და სხვ., რომელთა პროტოტიპები, ცხადია, ამირანის ფერეიდნულ თქმულებაში არ შეიძლება ყოფილიყო.

ზემოთ აღნიშნული—„დამატებანი" არ არღვევენ ხალხური სიუჟეტის ბუნებრივ მიმდინარეობას, პირიქით, ისინი ხელს უწყობენ თქმულების სცენიურობას, დრამატიზაციას, ძველთაძველი. ხალხური ნაწარმოების პროფესიული ხელოვნების ჩარჩოებში მოქცევას, ესთეტიკურ ზომიერებას.

6. ამირანის მხატვრული წარმოსახვის პრობლემა. თანამედროვე პროფესიული ხელოვნება ამირანის წინაშე ვალში იმყოფება. კლასიკური პერიოდის გამოჩენილმა მწერლებმა შოთა რუსთაველმა და მოსე ხონელმა თავისი ეპოქის კვალობაზე სასახელოდ მოიხადეს ვალი ეროვნული ტრადიციის წინაშე, ასევე მოიქცნენ XIX საუკუნის დიდი კორიფეები ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი და ვაჟა-ფშაველა. XX საუკუნეში ადგილი ჰქონდა ამირანის თქმულების გამოყენების საგულისხმო ცდებს. რად ღირს, მაგალითად, მარტო გალაკტიონ ტაბიძის „მშობლიური ეფემერა", რომელიც თავისებურ ჰიმნს წარმოადგენს და მხატვრული ძალით აკაკის ცნობილ „ამირანის სიმღერას" არ ჩამორჩება.

ვეღარ ვცნობილობ მშობლიურ ხეებს,
ზამთარს ბილიკი დაუტანია...
„დიდი ხანია?" მივმართავ ტყეებს
და ტყე გუგუნებს: დიდი ხანია...
შეხავსებია კლდეები კლდეებს,
იქ ვიღაც კვნესის დიდი ხანია.
„ამირანია?" მივმართავ ტყეებს,
და ტყე გუგუნებს: ამირანია.

მაგრამ ჯერჯერობით ჩვენ კიდევ არ მოგვეპოვება ისეთი მუსიკალური ნაწარმოებები, რომლებიც გამოხატავდა შესაფერისად ამირანის პრობლემას, იმ იდეებს, რომლებიც დაკავშირებულია ცივილიზაციის წინამორბედი გმირის სახელთან.

ამირანის წარმოსახვაში ორიგინალური სიტყვა თქვეს მხატვრებმა. რევოლუციამდელ ხელოვნებაში ამ მხრივ შ. ქიქოძის ნამუშევრები გამოირჩევა. მის მიერ შესრულებულ 30 ილუსტრაციიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს „ამირანი აკვანში", „სამი ძმა", „ქაჯთ-ბატონთან ბრძოლა", „მიჯაჭვული ამირანი",

„ამირანი და პატარა მწყემსი“. თანამედროვე მხატვრებს შორის ამირანის თემაზე თავისი მადლიანი ფუნჯი საუცხოოდ მოიმარჯვა ლადო გუდიაშვილმა. ამირანის თქმულებამ, როგორც ზღაპრულმა ეპოსმა, ლ. გუდიაშვილს მრავალი ძვირფასი თემა მისცა და საგრძნობლადაც გაამდიდრა როგორც მხატვრის პალიტრა, ფანტაზია, ისე მთელი ჩვენი ფერწერული კულტურა. ლ. გუდიაშვილის ყალამს ეკუთვნის 15-ზე მეტი ნაწარმოები ამირანის ციკლიდან. ნაწილი ფართო საზოგადოებისთვის უცნობია. მათი გამოცემის შემდეგ მეტი შესაძლებლობა გვექნება ვიძლაპარაკოთ ლ. გუდიაშვილის მიღწევებზე ამირანის მხატვრობაში, ახლა წინასწარ ვიტყვით, რომ გუდიაშვილისგან შესრულებული „ამირანის დაბადება“ ნამდვილ შედევრს წარმოადგენს.

ჩვენმა კომპოზიტორებმა შორს გაუთქვეს სახელი ქართულ ფოლკლორს, როცა მათი მხატვრული ხედვა ეროვნულ ტრადიციას დაუკავშირდა. ამის კლასიკურ ნიმუშს ზაქარია ფალიაშვილის „აბესალომ და ეთერი“ წარმოადგენს. ჩვენ აქ ერთმანეთს არ ვადარებთ უკვე განხორციელებულს, მუსიკალურ კლასიკაში შესულ ოპერას ეთერიანის თემაზე — ჯერ სცენაზე განუხორციელებელ ოპერას, მაგრამ ერთი მაინც გვინდა აღვნიშნოთ: კოტე მელვინეთუხუცესის ოპერა „ამირანი“ ეროვნულ ტრადიციებზე აღმოცენებული ნაწარმოებია.

ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია

ძველი ქართული ფოლკლორის ჟანრობრივი სისტემა

არსებობის ოთხი ათასი წლის განმავლობაში ქართველ ხალხს, ქართულ ეთნიკურ ჯგუფში შემავალ ტომებს (ქართებს, მეგრელებს, ჭანებს, სვანებს) მდიდარი და მრავალფეროვანი სიტყვიერი ფოლკლორი შეუქმნიათ. საერთაშორისო ტერმინი „ფოლკლორი“ ზოგადი ცნების შემცველია და სიტყვიერების გარდა კოლექტიური შემოქმედების სხვა სახეებსაც გულისხმობს, როგორც მატერიალური და სულიერი, ისე საზოგადოებრივი ცხოვრების სფეროებიდან, მაგრამ აქ მასზე ასე ფართო მასშტაბით მსჯელობა არ გვექნება. თვითონ სიტყვიერი ფოლკლორი რთულ ფენომენს წარმოადგენს და მისი საზღვრების დადგენა, ჟანრობრივი შედგენილობის განსაზღვრა, განკერძოებით ადრინდელი, ვთქვათ, ლიტერატურამდელი და კლასიკური ფეოდალიზმის ხანისათვის, საგანგებო კვლევა-ძიებას მოითხოვს.

სიტყვიერ ფოლკლორში სხვადასხვაგვარი მასალა იყრის თავს. მასში ერთიანდება მხატვრული და არამხატვრული, საწესჩვეულებო და არასაწესჩვეულებო ფოლკლორი. მხატვრულობასა და წესჩვეულებრიობაზე მითითება, დაკვირვების საგნის ამ კუთხით განხილვა, უკვე მის პირველად კლასიფიკაციასაც მოასწავებს, თუმცა ჩვენ ასეთ საკლასიფიკაციო მაჩვენებლად ვერც მხოლოდ მხატვრულობას გამოვაცხადებთ და ვერც მხოლოდ გამოყენებას, ნაწარმოებთა საყოფიერო დანიშნულებას გავიხდით ამოსავალ პრინციპად.

თავიდანვე საჭიროა სიტყვიერი შემოქმედება განვასხვავოთ ენობრივი შემოქმედებისაგან; პირველს ფოლკლორისტიკა სწავლობს, მეორეს—ლინგვისტიკა. ენობრივი შემოქმედება გულისხმობს მეტყველების განვითარებას, ე. ი. ამა თუ იმ ენის ლექსიკური მარაგის გამდიდრებას, მორფოლოგიური, სინტაქსური და ფონეტიკური სისტემების ჩამოყალიბებასა და სრულყოფას. ენობრივი პროცესი სინქრონულია სიტყვიერი მხატვრული შემოქმედებისა, მაგრამ მისგან განსხვავებული თავისი საშუალებებითა და მიზნებით. სიტყვიერი შემოქმედება გულისხმობს სიტყვის ხელოვნებას, რაც კონკრეტულ გამოხატულებას სხვადასხვა ხასიათისა და დანიშნულების ნაწარმოებებში პოულობს. საგანთა სახელების შექმნა და გრამატიკულ სისტემაში მოქცევა სიტყვათშემოქმედების პირველი მაჩვენებელია, მაგრამ მისი შედეგების გამოყენებით ლექსის, პროზის ან დრამის ჩამოყალიბება და ფართო ასპარეზზე გატანა უკვე ზეპირსიტყვიერი შემოქმედებაა და ესთეტიკის სფეროს განეკუთვნება. სიტყვიერი და მუსიკალური ფოლკლორი იმ დროიდან იწყებს არსებობას, როცა ადამიანმა ისწავლა ბგერითი მეტყველების გამოყენება განცდებისა და გრძნობების გადმოსაცემად. როგორც

ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური განცდის ორგანიზებულ ფორმაში მოქცევა იმთავითვე ვარაუდობს სიტყვის მომარჯვებას, მის დამორჩილებასა და მხატვრულ სამსახურში ჩაყენებას. ორი ადამიანი ერთსა და იმავე მოვლენას ადეკვატური ფორმით არასოდეს არ გადმოსცემს. ერთის მონათხრობი მუდამ უფრო სრული და ხატოვანია, მეორისა კი შედარებით უფხო. ასეთია მეტყველების ფსიქოლოგია საერთოდ. ადამიანურ ურთიერთობათა გართულებასთან ერთად აუცილებელი ხდება სიტყვიერი მასალის იმგვარი ორგანიზება, რომელიც აზრსაც სრულად გადმოსცემს და ზეპირი გავრცელებისთვისაც უფრო მოხერხებული იქნება. თავდაპირველად ყოველივე კომპლექსურ ვითარებაში მიმდინარეობს.

სიტყვა-საქმე, სიტყვა-მოქმედება და ტონ-რიტმი ურთიერთ განუყრელია. ქვითა და ჯოხით შეიარაღებული მონადირეც კი მაგიურ სიტყვა-მოქმედებას მიმართავს, რომელიც ამავე დროს, თავისებურ წესზე მხატვრულადაც არის გაფორმებული. ფოლკლორული ტერმინების ისტორიაც ამასვე ადასტურებს. ძველად „მღერა“ მარტო მუსიკალურ ხმიანობას როდი ნიშნავდა. მას თამაშის, ცეკვის, შაირის წარმოთქმის აღნიშვნაც ევალებოდა პოლისემანტიკურად. ინდივიდის თავისთავთან, ბუნებასთან ან საზოგადოებასთან დამოკიდებულების ზეპირი ფორმით გადმოცემას თან ახლდა სიტყვის ოსტატობა, თვითონ სიტყვის მხატვრული თუ მაგიური ძალის განცდა. ამგვარად, ფოლკლორული შემოქმედების გარიერაჟზე სიტყვიერი ტიპიზაციის მრავალფეროვნებასთან გვაქვს საქმე. ერთ შემთხვევაში სასაუბრო ფრაზა და შეუფერავი ამბავი, მეორე შემთხვევაში რიტმული ფორმულა და მუსიკალური ჰანგი, მესამეში — დიალოგი თუ რეჩიტატივი თანდათან ქმნიდა პირობებს პოეტური აზროვნების ეპიკურ, ლირიკულ და დრამატულ გვართა შესაქმნელად.

მხატვრული შემოქმედების სპეციფიკის საფუძველზე თუ დავდგებით, საერთოდ, ფოლკლორშიც პოეტური ჟანრების ისეთი კლასიფიკაცია უნდა მივიღოთ, როგორიც ლიტერატურათმცოდნეობაშია დამკვიდრებული. თეორიული თვალსაზრისით ასეთი ნაბიჯი უფრო დამაჯერებელი ჩანს, ვიდრე თვითონ მხატვრული ნაწარმოებების შექმნის, შესრულების თუ დანიშნულების პრინციპებზე დაყრდნობა. ყოველი სიტყვიერი ნაწარმოები მხატვრულ ფენომენს წარმოადგენს იმისდა მიუხედავად, ხალხურია იგი წარმოშობით თუ ლიტერატურული. სიტყვიერი ნაწარმოები, როგორადაც ემბრიონალური უნდა იყოს, ყოველთვის უფრო მაღლა დგას, ვიდრე სასაუბრო ფრაზა. ამის გამო იგი ხელოვნების თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ პირველ რიგში. მხატვრულ-ესთეტიკური პრინციპის საკლასიფიკაციოდ მომარჯვება თავის მხრივ მოითხოვს ეპოსის, ლირიკის, დრამის გვართა და მათ დანაყოფთა დაძებნას ძველქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ ქართულ ლიტერატურამდელ ფოლკლორში სამივე აღნიშნული გვარი იყო განვითარებული შესაბამისი ჟანრებით. ყველა სახის ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები მოგვეპოვება უხვად, მაგრამ მათი გარკვეული დროის მიხედვით ლოკალიზება ძნელდება თარიღებისა და წერილობითი ცნობების სიმცირის გამო. მიუხედავად სიძნელეებისა,[1] ჩვენ მაინც შევეცდებით განვსაზღვროთ ძველი ქართული ფოლკლორის ჟანრობრივი შედგენილობა.

[1] В. Г у с е в, Эстетика фольклора, 1967, стр. 98-163.

ქართული მწერლობის დოკუმენტური ისტორია V საუკუნიდან იწყება. XII საუკუნემდე მას საეკლესიო-სასულიერო ხასიათი აქვს. საერო მიმართულება მხოლოდ XI საუკუნის მეორე ნახევრიდან იკაფავს გზას და სრულ აყვავებას შოთა რუსთაველის ეპოქაში აღწევს. ამ დრომდე ლიტერატურულ გემოვნებას ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული მწერლობა განსაზღვრავდა, ბიბლიურ ლიტერატურასთან ერთად. საუკუნეების განმავლობაში ოფიციალური მწერლობის პარალელურად თავის ხანგრძლივ არსებობას განაგრძობდა „ზეპირი ლიტერატურა“ ფოლკლორული შემოქმედების სახით. ფოლკლორული ესთეტიკა საგვარეულო-ტომობრივი, მონათმფლობელური თუ ფეოდალური საზოგადოების უველა ფენაში იყო გავრცელებული და გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ადამიანთა ფორმირებაში, კულტურის ჩამოყალიბებაში. მაშასადამე, ჩვენი მწერლობა ცარიელ ნიადაგზე არ აღმოცენებულა, მას წინ უსწრებდა ხალხის დიდი მხატვრული კულტურა.

ცნობილია, რომ ლიტერატურა სალიტერატურო ენის გარეშე არ არსებობს. იგი ხელს უწყობს საერთო ეროვნული ენის შექმნას, სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბებასა და განვითარებას, და პირიქით, სალიტერატურო ენა ერთ-ერთი ფაქტორია მწერლობის განვითარებისა, დაწინაურებისა. ენობრივი და ლიტერატურული პროცესი ამ შემთხვევაში ერთდროულია. ისინი ხელიხელ ჩაკიდებულნი შედიან ერის სულიერ სალაროში. ურთიერთ ზემოქმედების, გამდიდრებისა და დამკვიდრების ეს პროცესი არ მიმდინარეობს მხოლოდ ლიტერატურაში ან მხოლოდ სალიტერატურო ენაში.

ენისა და მხატვრული შემოქმედების ამგვარ თანაარსებობას ჩვენ ლიტერატურამდელი პერიოდისთვისაც ვგულისხმობთ. საერთო ქართული ენის შექმნაში ფოლკლორსაც ისეთი წვლილი მიუძღვის, როგორც მწერლობას, განსხვავება მათ შორის დროისა და ოდენობის მიხედვითაა მხოლოდ. ზეპირსიტყვიერება უფრო შორეული ხანიდან ჩარხავდა და დინამიკურს ხდიდა ქართველ ტომთა მეტყველებას, ვიდრე ამას ვხედავთ უკანასკნელი 15 საუკუნის განმავლობაში. ფოლკლორი და ფოლკლორული ენა ლიტერატურისა და სალიტერატურო ენის საფუძველი და წინამორბედია. პირველი წერილობითი მხატვრული ნაწარმოების შექმნას ჩვენში წინ უსწრებდა უველასათვის ცნობილი ანეულობით ლექსებისა და სიმღერების, ნოველებისა და ზღაპრების, გამოცანა-ანდაზებისა და საწესჩვეულებო—მითოლოგიური ტექსტების არსებობა. ქრისტიანულ ჰიმნოგრაფიასა და ჰაგიოგრაფიას ჩვენში ერთი ან ორი ათასი წლით მაინც დაასწრო ადგილობრივმა სარწმუნოებრივმა სიტყვიერებამ, სხვადასხვა ღვთაებათა სადიდებლად შექმნილმა საგალობლებმა და მითებმა, მტკიცე ტრადიციული ფორმის მქონე მაგიურმა ფოლკლორმა. ამიტომ ვინც ქართული კულტურის დამწერლობამდელ პერიოდს აღიარებს, მან ისიც უნდა თქვას, რომ საერთო ქართული მეტყველება და ენა შეიქმნა არა V საუკუნიდან, როცა სასულიერო ლიტერატურას ჩაეყარა ჩვენში საფუძველი, არამედ გაცილებით ადრე, ძველი წელთაღრიცხვის მეორე და პირველ ათასეულ წლებში.

აქედან ძნელი არაა განვსაზღვროთ, თუ რა პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება ძველი ქართული ფოლკლორის ჟანრობრივი სტრუქტურის განსაზღვრას ქართული კულტურის ისტორიისათვის საერთოდ.

ახლა ქართული ფოლკლორის ჟანრობრივი სისტემა შეიძლება შემდეგი სავარაუდო სქემის სახით წარმოვიდგინოთ.

I. ეპოსი, თავისი ჟანრებითა და სახეებით:

ამბავი—თქმულება (ისტორიული, ტოპონიმიკური, გმირული, სოციალურ-უტოპიური);

მითი (კოსმოგონიური, ეტიოლოგიური; თეოლოგიური; პოლითეისტური, მონოთეისტური);

გადმოცემა (კოსმოსური, ეპონიმური, ტოპონიმიკური, ისტორიული, გმირული, ზებუნებრივი, დემონოლოგიური);

ლეგენდა (სარწმუნოებრივი, ზებუნებრივი, დემონოლოგიური);

ზღაპარი (ცხოველთა, საგმირო-ფანტასტიკური, ჯადოსნური, საყოფიერო—ნოველისტური);

სიმღერე (მითოლოგიური, საგმირო, ისტორიული);

ბალადა (მითოლოგიური, საგმირო, ისტორიული, საყოფიერო, სამიჯნურო);

პოემა (სარწმუნოებრივი, ისტორიული, საგმირო, მეკობრული, მწყემსური);

რომანი (სამიჯნურო, საგმირო);

შელოცვა (კოსმოგონიური, სამკურნალო, სამეურნეო);

ანდრეზი (საგვარეულო, ინდივიდუალური);

სადიდებო (პოლითეისტური, მონოთეისტური);

წინასწარმეტყველება (ქალენდარული, მეტეოროლოგიური, კოსმოგონიური, სალაშქრო, მეკობრული, სარწმუნოებრივი, საყოფიერო);

ფიცი (სარწმუნოებრივი, საყოფაცხოვრებო, სოციალური; ლექსი და პროზა);

წყევლა (დემონოლოგიური, საყოფიერო, კულტურულ-ისტორიული);

იგავი (ცხოველთა, სოციალური);

ანეკდოტი (ეთნიკური, ისტორიული, საყოფაცხოვრებო).

II. ლირიკა, თავისი ჟანრებითა და სახეებით:

მრომის ლექსი (ურმული, გუთნური, თოხნური, სამკალი, კალოური, მთიბლური, საწყალზედო, საზღვაოსნო, სამონადირეო, საფეიქრო, სამეთუნეო);

კალენდარული ლექს-სიმღერები (ალილო, საახალწლო, საალდგომო, ჭონა, საბერიკო, ყეენობა);

მაყრული (მგზავრული, სატრფიალო);

წაწლური (წაწლობა, სწორფრობა);

ნუფრული (დალოცვა, თამადური, მრავალჟამიერი);

ხმით ნატირალი (მოთქმა, მოსაგონარი, ზრუნი, ზარი, სულთა გადასასვენებელი);

ეპიტაფია (ისტორიული, ფილოსოფიური);

ქება (ისტორიული, საგმირო, სარწმუნოებრივი, პიროვნული);

ელეგია (პატრიოტული, საყოფიერო, საოჯახო);

გაბაასება (კოსმოგონიური; ხილთა ქება, ქალ-ვაჟიანი);

კაფია (ცალფა, ორფა).

გალექსება (პიროვნული, ტერიტორიული);

საგმირო ლექსი (ისტორიული, მხედრული, მეკობრული);

შაირი (სატრფიალო, საგინგლაო, ფილოსოფიური);
ანდაზა (ისტორიული, საყოფიერო, ფილოსოფიური);
ანდაზა (ისტორიული, ფილოსოფიური, საზოგადოებრივ-საყოფიერო);
სიტყვის მასალა (ისტორიული, საყოფიერო);
გამოცანა (მითოლოგიური, რეალისტური);
ზმა (ისტორიული, საყოფიერო).

III. დრამა, თავისი ჟანრებითა და სახეებით:
მისტერია (წარმართული, ქრისტიანული);
სანახაობანი (ფერხისა, ბერიკაობა, ყეენობა, ლაზარობა, სოციალური);
კომედია (საყოფაცხოვრებო, სოციალური);
დრამა (კოსმოგონიური, სოციალური).

უმრავლეს შემთხვევაში ფოლკლორული ჟანრები სუფთა სახით არ გვხვდება. პოეტურ სიტყვას თან ახლავს მუსიკალურ-ქორეოგრაფიული და სანახაობრივი ნაწილი, თუმცა ჟანრის განვითარება ამგვარი კომპლექსური თანაარსებობის უარყოფის გზით მიდის. სინთეზური მდგომარეობისდა მიუხედავად აშკარაა თითოეული კომპონენტის დამოუკიდებელი სახე. თითქმის ყველა დასახელებული ჟანრი ფეოდალიზმის მომდევნო ფორმაციებშიც განაგრძობს არსებობას. ამის გამო შეიძლება ზემოთ ნაჩვენები სტრუქტურა მაინცდამაინც ძველი არ გვეჩვენოს და ბოლო ვითარების ამსახველად მივიჩნიოთ, მაგრამ ფოლკლორის განვითარების ისტორიულ გზებს თუ გავითვალისწინებთ, მაშინ ამგვარი წარმოდგენის მოჩვენებითობა ცხადი გახდება.

ახლა ვნახოთ, რომ წარმოდგენილი კლასიფიკაცია მარტო ზეპირსიტყვიერ მონაცემებს არ ემყარება. პირველ რიგში მივმართოთ წერილობით და არქეოლოგიურ წყაროებს, სადაც თუ სრული არა, საორიენტირო ცნობები მაინცაა შემონახული ხალხური შემოქმედების შესახებ და ზოგჯერ ნამდვილი ფოლკლორული ტექსტებიც იჩენს თავს.

სრული საფუძველი გვაქვს უძველეს ჟანრთა შორის პირველ რიგში შრომის ლექსები და სიმღერები დავასახელოთ. როგორც არაერთხელ აღგვინიშნავს, შრომის ლექსი ისეთ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებს ეწოდება, რომელიც სამეურნეო მოღვაწეობის დროს წარმოიშობა და მასვე ასახავს როგორც რიტმით, ისე განწყობილებითა და მსოფლგაგებით, ამნაირი პოეტური ნაწარმოების შექმნა უშუალოდ შრომის პროცესში მიმდინარეობს. ურთული ლექს-სიმღერები მხოლოდ ურემზე მომუშავეთა შორის შეიძლება წარმოქმნილიყო, ასევე თოხნური— მთოხნელთა შორის, სამკალი მკის დროს და არა სხვა შემთხვევაში. მსგავსად ამისა მთიბლური სიმღერის წარმოსაქმნელად აუცილებელია სათიბის არსებობა და ცელით თუ ნამგლით შეიარაღებული მომუშავე. მწერლობის წარმოშობის წინ ქართულ შრომის პოეზიას უკვე განვითარების რამდენიმე საფეხური ჰქონდა განვლილი. ეს რთული გზა ჩვენ ასე გვაქვს წარმოდგენილი: ჯერ მოქმედებასთან დაკავშირებული რიტმული ამოძახილები, შემდეგ მასთან ერთად სიტყვა, ფრაზა, ხოლო სულ ბოლოს ლექსი, გამართული მხატვრული ნაწარმოები[1]. ტონრიტმი შრომის პროცესში ჩნდება განსაზღვრული ჩვევების შეთვისების საფუძ-

[1] მ. ჩიქოვანი, ქართული ფოლკლორი, 1946, გვ. 195.

ველზე. შრომასთან შეთანხმებული ტონ-რიტმი არის მომავალი ჟანრის და მისი რომელიმე სახეობის ხერხემალი, საყრდენი. ტონ-რიტმი შეიძლება პირველად ბგერითი კომპლექსების საშუალებით გადმოიცეს, სიტყვა კი ბუნებრივად შემდეგ დაემატოს. სიტყვიერი ფაქტურის გართულების, ე. ი. განმეორებების, რეფრენების, ტაეპებისა და სტროფების მეოხებით ფორმდება მაღალმხატვრული ნიმუშები მომუშავეთა ფსიქოლოგიისა და ენერგიის გამოსახატავად, მათი მსოფლმხედველობრივი მდგომარეობის გადმოსაცემად.

შრომის პოეზიას კოლექტივში ეყრება საფუძველი, მომდევნო საფეხურზე, მოსაქმეობის დიფერენცირებასთან შეფარდებით, მისი ინდივიდუალური ფორმებიც წარმოიქმნება. ურმული, მაგალითად, სოლურად სრულდება უშუალოდ კოფოზე ან გზაზე შესვენების ჟამს. ცნობილია, რომ ქართული ურმული უაღრესად მელოდიური და წარმტაცია როგორც მუსიკალურად, ისე სიტყვიერად. ჰეურემე, შეიძლება ითქვას, საზოგადოების მიერ შექმნილი ბულბულია, რომელიც ელეგიურად დასტენს მთვარიან გზებსა და მიხვეულ-მოხვეულ ხევებს. ირკვევა, ამ მაღალესთეტიკურ მოვლენას თითქმის ოთხი ათასი წლის წარსული აქვს საქართველოში. არქეოლოგებმა ბ. კუფტინმა, ო. ჯაფარიძემ და გ. გობეჯიშვილმა თრიალეთისა და ბედენის ზეგანზე ზედიზედ აღმოაჩინეს სამი დიდი სამარხი ურემი, რომლებზეც ათასეული წლების წინ მიცვალებულები დაუსვენებიათ და ყორღან-აკლდამებში მოუთავსებიათ. აშკარაა, ოთხთვალა ურემი, მაშინ, ძვ. წ. აღრიცხვის მეორე ათასეულის ღასაწყის პერიოდში, მხოლოდ დასაკრძალავად არ გამოიყენებოდა. ურემს იმ დროსაც ფართო სამეურნეო დანიშნულება ჰქონდა, მაშასადამე, არსებობდა შესაფერისად გაჭრილი გზები, გამწევი შუშა საქონელი და გამოცდილი მეურმეები. საქართველოს საურმე გზების ამბავს საბერძნეთამდე მიუღწევია. I საუკუნეში, 14 წლის მახლობლად სტრაბონი ზუსტად მიუთითებდა, რომ ფაზისზე (რიონზე) 120 გადასასვლელი ხიდია და შორაპნიდან „ფეხით, საურმე გზით 4 დღეში მიისვლება მტკვრამდეო“[1]. ჩანს, ზღვიდან ზღვამდე საურმე გზებით იყო დასერილი კოლხიდა და იბერია. VIII საუკ. მწერალი იოვანე საბანისძე ჰაბოს მარტვილობაში მოგვითხრობს, როგორ „დადეს წმიდა იგი ურემსა ზედა“ და საგოდებლამდე წაასვენეს, ხოლო მოწამის ცგამი დაწვის ადგილას „გადმოიღეს იგი ურმისა მისგან“[2]. რადგან ურემი ასე დიდი ხნის განმავლობაში გამოიყენებოდა სატრანსპორტო საშუალებად, მასთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოები უნდა შექმნილიყო, და ეს ასეც მოხდა.

რა თქმა უნდა, ურმულის ახლანდელი კლასიკური ნიმუში „აღზევანს წავალ ბარილზე“ ისე შორეულ წარსულში არ არის შექმნილი, თუმცა არც მისი სიტყვიერი ფაქტურაა ახალი. მარილით ქვეყნის უზრუნველყოფა სახელმწიფოებრივ პრობლემად ითვლებოდა. ქართლ-კახეთში მარილი ერევნიდან და ყარსიდან შემოჰქონდათ ურმებით, ხოლო დასავლეთ საქართველოში ყირიმიდან და ბესარაბიიდან[3].

---

[1] თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, გვ. 123.

[2] ჩვენი საუნჯე, ტ. 1, გვ. 63.

[3] პ. გუგუშვილი, საქართველოს და ა/კ. ეკონომიური განვითარება, გვ. 102.

ლექსში გარკვევით დასახელებული აღზევანი ქვამარილის საბადოებით ცნობილი კაღზევანია და ყარსის ოლქში მდებარეობს მდ. არაქსის სათავესთან [1].

ქართული შრომის პოეზია მრავალფეროვანია. სამეურნეო საქმიანობის ყველა დარგში თავთავის დამახასიათებელი ლექს-სიმღერები შექმნილა დროთა განმავლობაში. ასეთია გუთნური, თოხნური, ხელსვავი, სამკალი, კალოური, მთიბლური, სავენახო, საფეიქრო, საწყალზედო, მეტიური, სათევზაო, ბარვისა, მეჰურჭლეობისა[2] და სხვ. ამათგან მხოლოდ ურმული განვიხილეთ გენეზისის თვალსაზრისით. ასევე ისტორიული მასალები მოინახება სხვა სახეობათა შიმართ, კერძოდ, სამკალსა და გუთნურ-თოხნურზე. საქართველოს მიწის წიაღში არქეოლოგებისაგან აღმოჩენილია არა ვარტო მკის იარაღები ლითონის ან კაჟისპირიანი ნამგლების სახით, არამედ თვით ხორბლის მარცვალიც, ამით პურეულის კულტურების შორეული წარსული დასტურდება. აშკარაა, ქერის, იფქლის, დოლის პურის, ზანდურისა და სხვა ჯიშების მოყვანა-დამუშავებას თავისი ასახვა ჰქონდა ფოლკლორში, თანაც არა მარტო სპეციალურ ჟანრში, არამედ საერთოდ, ვთქვათ, გამოცანებში, ზღაპრებში, ანდაზებში, კალამბურსა და სამიჯნურო ეპოსში (ეთერიანი). კოლექტიური მკისა და მისი ბარაქის კოლორიტული სურათია ფიქსირებული ერთ ტრადიციულ ასახსნელ სიტყვაში.

თემ-თემად მოდის ლაშქარი, მოვა და მოიქცევისა,
უწყალოდ ყრია დაჭრილი, სისხლი არ დაიქცევისა [3].

ახლა ყანის მკის ამ შთამბეჭდავ სურათს შევადაროთ უძველესი ცნობა, რომელიც ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში გვხვდება. 951 წელს დასრულებულ ნაშრომში გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს, რომ ნეტარი ეპიფანე დიდ აბულასადს მკის ჟამს ეწვია საროჭიკოდ. აბულასადმა ხალისით მიიღო ბერი და უთხრა: „ძმათა შენთა დღესა შინა ერთსა რა მკონ, მომიცემია“. ამ სასიამოვნო ამბის მომსმენმა ეპიფანემ მაშინვე „შეკრიბა ძმანი თჳსნი კეთილად-მომკალნი... და იწყეს მკად კეთილსა ყანასა ვიდრე განზოგებადმდე დღისა მის ფრიადითა გულსმოდგინებითა“.

შავკაბოსანთა მხნეობამ ყველა გააკვირვა. დედოფალიც კი შეცბუნდა, როკა ამ უჩვეულო მამითადის შედეგი დაინახა „ვითარმედ სრულიად მოჰმკიან ვიდრე მწუხრადმდე იფქლსა მას ფრიად კეთილსაო“—გაიფიქრა [4]. ის, რაც ხალხურ ლექსში მოკლედ და ნათლადაა გადმოცემული, მას სასულიერო მწერლის თვალი სხვა ასპექტით ჰხედავს და თავისებურად აღბეჭდავს. როგორც ვხედავთ, სამკალი ლექსები და მისი ჰოპუნებიც შრომის პოეზიის ძველი სახეა. ძვ. წ. ა. III საუკ. ბერძენი მწერალი აპოლონიოს როდოსელი, აღწერს რა არგონავტების კოლხიდაში ლაშქრობის ამბავს, იქვე გვაცნობს, რომ მედეას მისნური ხელშეწყობით იასონმა საშინელი პირკეცხლა ხარები დაიმორჩილა და ვეშაპის კბილებით მოთესილი ველიც უვნებლად მოხნა. კოლხთა სახელგანთქმული მეფე, კუ-

---

[1] თ. მამალაძე, შრომის სიმღერები კახეთში, 1963, გვ. 51.

[2] თ. ოქრომჭიძე, ქართული ხალხური შრომის პოეზია, 1963.

[3] ხალხური სიბრძნე, V, გვ. 505.

[4] გ. მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ნ. მარის გამოცემა, 1911, გვ. ნა.

ტაიელ-ქუთაისელი აიეტი საოცრების მხილველი შეიქნა მდ. ფაზისის—რიონის პირას: „ძლევამოსილმა გმირმა (იასონმა) ველი მოათვალიერა და მის წინ დაინახა სპილენძის უღელი, სახნის-საკვეთი და მტკიცე ფოლადისაგან გაჭედილი გუთანი... ცალი ხელი სამართავად გუთნის სახელურს სტაცა და ხარებს შუბი დაარტყა იმე, ვით თესალიელი გლეხი ურტყამს ხოლმე ფერდებში თავის საქონელს პელაზგურ წვეტიან ჯოხს... ფოლადის გუთანი ღრმად აბრუნებდა ვებერთელა ბელტებს“ [1]. მიწის დამუშავების ეს ზღაპრული სურათი შეგვიძლია შევუპირისპიროთ ქართველი ისტორიკოსის აღწერილ თამარის დროინდელ რეალურ გარემოს. პარალელი იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ მასში პირველად გვხვდება ცნობა ხვნა-თესვასთან დაკავშირებული შრომის სიმღერებისა და ლექსების შესახებ. ბასილი ეზოსმოძღვარი წერს: „ყმანი მემროწლენი, განპებასა შინა ორნატთასა, თამარის ქებათა მელექსეობდიან“-ო [2]. ისტორიკოსი აქ პირდაპირ მიუთითებს, რომ მხვნელ-მთესველნი გუთნით კვალის გატანის დროს თამარის საქებარ სიმღერებს წარმოსთქვამდნენ. გუთნისდედობა და მეხრეთა სიმღერები, ოროველები ბოლო საუკუნეებშიც მასობრივადაა დადასტურებული აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში. ბასილის ცნობის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მხვნელ-მთესველნი ისტორიული შინაარსის ლექსებს წარმოსთქვამდნენ შრომის პროცესში. ცხადია, გუთნურში ისტორიული თემატიკის შეღწევამდე უშუალოდ სამიწათმოქმედო შრომის ამსახველი ლექსები იქნებოდა გამოყენებული.

დასასრულ, მეთევზეთა სიმღერებს შევეხოთ. სამწუხაროდ, შრომის პოეზიის ეს სახეობა ჯერჯერობით საკმარისად შესწავლილი არაა. მეთევზეობას ტრადიციულად მთელი შავი ზღვისპირეთი მისდევს, სხვა მხარეების მდინარეებისა და ტბების მონაპირე მცხოვრებლებთან ერთად. ისტორიულად მეთევზეებსაც ჰქონდათ თავიანთი შრომის ამსახველი პოეზია. ამაში გვარწმუნებს სამი-ოთხი ათასი წლის წინანდელი თევზ-ვეშაპის ქანდაკებებისა და თევზ-კალმახის კულტის არსებობა საქართველოში. თევზი ოდითგან ზღაპრების პოპულარული პერსონაჟია და მან საგმირო-სამიჯნურო ეპოსშიც პოვა ასახვა (ტარიელიანი). აჭარასა და გურიაში დღემდე დაცულია მასობრივი ჭასიათის სიმღერა „ელესა“ ანუ „ჰელესა“, რომელიც განსაკუთრებული პოპულარობით ლაზებს შორის სარგებლობს [3]. მენავეებსა და მეზღვაურებს რომ საკუთარი ლექს-სიმღერები ჰქონდათ, ეთნოგრაფიული მონაცემების გარდა ისტორიული წყაროებითაც დასტურდება.

მითოლოგიური ლექსები და მათი კლასიფიკაცია

ხალხური პოეზია, მაშასადამე, ერის ცხოვრების განუყრელ ნაწილს წარმოადგენს, რომელიც თან სდევს მას არსებობის ყველა საფეხურზე. ჩნდება ხალხი თვითცნობიერი და ჩნდება მხატვრული სიტყვიერება, პოეზია და პროზა თავისი

---

[1] აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, ა. ურუშაძის თარგმანი, 1948, გვ. 149—50.

[2] ქართლის ცხოვრება, II, ს. ყაუხჩიშვილის რედ. გვ. 146.

[3] მ. ჩიქოვანი, მეზღვაურთა სიმღერა, „საბჭოთა აჭარა“, № 251, 1968.

მრავალფეროვანი ჟანრებით. ცხადია, ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების თავდაპირველი ნაწარმოებები შინაარსითა და ფორმით ნაკლებად ჰგვანან იმას, რაც განვითარების უმაღლეს საფეხურზე წარმოიქმნება; ისტორიული ცვლილებანი თვითონ მოითხოვენ განსხვავებულ ასახვასა და გააზრებას, მაგრამ ფოლკლორში მოქმედი თვითშენახვის კანონი საშუალებას აძლევს ხალხის მეხსიერებას დაიცვას ძველი მემკვიდრეობა ახლის პარალელურად. ამის გამო დღეს, XX საუკუნის 70-იან წლებში, ჩვენამდე მოღწეულია დიდძალი მასალა, რომელშიც თავს იჩენს სხვადასხვა ეპოქის ანარეკლი, ათეული და ასეული თაობის კოლექტიური თანაავტორობის ბრწყინვალე შედეგები. ერთი შეხედვით ხალხის ხსოვნა რაღაც უხილავ, განყენებულ მოვლენას წარმოადგენს, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი საუკეთესო საცავს განასახიერებს, რომელშიც ერის ცოდნა და სიბრძნე, ფანტაზია და სინამდვილე უაღრესად კონკრეტული ნიმუშების სახით არის შემონახული. ესაა ათასი და ათიათასი ნიმუში თითოეული ჟანრისა, პოეზია იქნება თუ პროზა; ათასი და ათიათასი ძეგლი—შექმნილი საუკუნეების განმავლობაში და ჩაწერილი უკანასკნელი 100—150 წლის მანძილზე.

ქართველ ხალხს ოთხი ათასი წლის ისტორია მაინც აქვს. ამ ხანაში ზეპირსიტყვიერებამ, განსაკუთრებით მისმა პოეტურმა ნაწილმა, ღრმა ცვლილებები განიცადა. მიუხედავად ჟანრობრივი მარაგის განუწყვეტელი გარდაქმნა-განვითარებისა [1], საშუალება გვაქვს ძირითადად მაინც გამოვყოთ თითოეული ეპოქის დამახასიათებელი სიტყვიერება და მის ხასიათზე ვიმსჯელოთ.

ეპოქა და ხალხური სიტყვიერება ყოველთვის მჭიდრო კავშირში იმყოფება. კოლექტიური ავტორის წარმომსახველობითი ფენია მუდმივ მოქმედებაშია და ცხოვრების ყოველ კუნჭულს წვდება. ზეპირსიტყვიერებისათვის არ არსებობს დიდი და პატარა თემა, მისთვის უცხოა მოდური გატაცება, ან საგნისადმი ყინდაკრული მიდგომა და არაობიექტურობა. სახალხო მომღერალი კონკრეტულია შემოქმედებაში. იგი უაღრესად განყენებულ ირეალურ საგნებსაც კი მისთვის ნაცნობ ფორმებში წარმოიდგენს და შემდეგ ხვევს სათანადო სიტყვიერ სამოსელში, ანიჭებს რა რეალური სხეულის თვისებებს. ამგვარად, მოგონილსა და სინამდვილეს შორის თავისებური ურთიერთობა მყარდება ფოლკლორში; აქ შეთხზული, ფანტასტიკური, „მოგონილი ტყუილი“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმის ცდაში არიან, რომ ერთმანეთთან ჰარმონიული კავშირი დაამყარონ, წაშალონ წარმოსახვის ობიექტთა შორის შეუსაბამობა. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ფოლკლორული ფიქრი ყოველთვის სისხლსავსეა, ხორცშესხმული და ადამიანური განცდის შედეგი.

მიუწვდომელი, კოსმოსური სხეულები ხალხურ შემოქმედებაში დედამიწაზეა ჩამოყვანილი, კეთილი და ბოროტი ღვთაებანი ადამიანთა შორის მოქმედებენ, შიშის აღმძვრელი უჩინარი სულები ხელფეხასხმულნი მოძრაობენ და ირეალურის მაგიერ რეალურ სამყაროს ქმნიან. ყოველივე ეს ხალხური შემოქმედების თანდაყოლილი თვისებაა და ახლავს მას სხვადასხვა ეპოქაში. ამის გამო ამა თუ იმ ეპოქის კვალი გამქრალი და დაკარგული კი არ არის ზეპირსიტყვიერებაში, არა-

---

[1] ვ. ჩიქოვანი, ტრადიციული ფოლკლორული ჟანრების ბედი სოციალისტურ საზოგადოებაში, ჟ. „სკოლა და ცხოვრება“, №3, 1966, გვ. 73—79.

შედ— მხოლოდ აღმოსაჩენი. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ არც ერთ ეპოქას, ხალხის ცხოვრებისათვის არც ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას, უკვალოდ არ ჩაუვლია. მიუხედავად იმისა, რომ ზეპირსიტყვიერება არაა ორგანიზებული და მოკლებულია დამწერლობისათვის დამახასიათებელ ტექნიკურ უპირატესობებს, იგი მაინც ცხოვრების შუაგულში ტრიალებს, უშუალო განცდით ასახავს და ობიექტური დამფასებლის როლში გვევლინება. ეს უკანასკნელი გარემოება ბევრ შემთხვევაში ფოლკლორს შეუცვლელი ისტორიული წყაროს მნიშვნელობას ანიჭებს.

ასეა აქაც, ჩვენი საკვლევი პრობლემის სფეროშიც. დღემდე ქართული მითოლოგიის ვერც ერთ მკვლევარს ვერ მოუხერხებია უძველესი პანთეონის აღდგენა მხოლოდ წერილობითი ან მხოლოდ არქეოლოგიური მონაცემების საშუალებით. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ გარდასულ ეპოქათა სურათის დახატვისას უძლურნი აღმოჩნდნენ ისეთი ავტორიტეტული წყაროებიც კი, როგორიცაა დამწერლობა და მატერიალური კულტურა. მეტ-ნაკლებად მართალნი იყვნენ და არიან ის სწავლულები, რომლებმაც მონაცემთა მთელი კომპლექსი გაითვალისწინეს და სანდო მასალათა შორის ფოლკლორული და მითოლოგიური ცნობებიც გამოიყენეს.

მსჯელობის სიცხადისათვის საჭიროა ზოგიერთი ცნების ამთავითვე განმარტება. როგორ უნდა გვესმოდეს გამოთქმა: „სახალხო მგოსანი კონკრეტულია შემოქმედებაში?“ ამ შემთხვევაში იგულისხმება, რომ ის ვინც ქმნის, ხმით გადმოსცემს თუ მოძრაობით განასახიერებს, შემოქმედების საგანს განიცდის, მყოფობით არაარსებულსაც გრძნობად ფორმაში წარმოადგენს და გონებით მასთან კავშირს ამყარებს. წარმოსახვისას, მხატვრული აღქმის პროცესში ხალხური მგოსნისა და შემსრულებლისათვის საგანი თავისთავად არ არსებობს, იგი აუცილებლად შემოქმედის თვალითაა დანახული და აქვს მისწრაფება ამგვარად უჩვენოს ყველას, მსმენელსაც და მაყურებელსაც. წვდომის სიძნელეს ირეალური, მითოლოგიურ-რელიგიური სამყარო ქმნის განსაკუთრებით. ასეთია პირველ ყოვლისა ათასგვარი გამოგონილი სახეები და პერსონაჟები, რომლებიც ფოლკლორში ჯადოსნურ და ფანტასტიკურ სამყაროს მიეკუთვნებიან, თანაც მატერიალური სინამდვილის მიღმა დგანან. ამ ერთგვარი წინააღმდეგობიდან თავის დაღწევის მიზნით მესამედი საუკუნის წინათ ნათქვამ სიტყვებს გავიმეორებთ ახლაც: „რაც დღეს ხალხურ შემოქმედებაში ფანტასტიკურ ელემენტს წარმოადგენს, ოდესღაც ადამიანისაგან მიჩნეული იყო როგორც გარესამყაროს რეალური სურათი“[1]. ამისდა მიხედვით, განვითარების უძველეს საფეხურზე, მხატვრული შემოქმედების გარიჟრაჟზე, წინააღმდეგობა მოხსნილია რეალურსა და ფანტასტიკურს შორის მათი მთლიანობაში წარმოდგენის გამო. სინამდვილე ცნობიერებაში მის შემდეგ უპირდაპირდება წარმოსახულს, რაც უკვე შემჩნეულია, რომ რაიმე მითოლოგია და რელიგია მოგვითხრობს, მატერიალურ სამყაროში იმ სახით არ არსებობს; რაც გადმოცემით ვიცით, ის მყოფობით არაფოდეს ქმნილა და მხოლოდ გონებრივი წარმოსახვის, ლაღი ფანტაზიის ნაყოფია. რაკი პირველყოფილი ადამიანი ბუნების განუყოფელი ნაწილია, სუბიექტიც მასთან

[1] ქართული ხალხური ზღაპრები, 1, 1938, შესავალი, გვ. LXII.

ერთად აღიქმება და მათ შორის გაყოფილობა არ არსებობს. ადამიანი განვითარების ადრინდელ საფეხურზე ბუნებას არ უპირისპირებდა თავს, მასთან ჰარმონიაში იმყოფებოდა სულითაც და გულითაც. ესაა მოხმარებითი მეურნეობის დასაწყისი საფეხური, ჯოგური ყოფისა და შემეცნების პერიოდი. ამ დროს მხატვრული შემოქმედება როგორც ესთეტიკური ფენომენი არ არსებობს და, ცხადია, მის გამო რაიმეს თქმაც არ შეიძლება. ფოლკლორი უფრო გვიან ჩნდება, როცა ადამიანებს შორის გარკვევით სიტყვიერი ურთიერთობა მყარდება და მოთხოვნილება წარმოიშობა, რათა საოჯახო საგნებსა და შრომის იარაღებს სილამაზის ელფერი მიანიჭონ მაგიური თუ რიტუალური ფუნქციის გამო. მალე, დაჯერება და რწმენა, მოვლენების შეუმოწმებლად მიღება, პრინციპად იქცევა. ამ დღიდან ადამიანზე ბატონობას იწყებს ის, რაც თვითონ ადამიანს საკუთარი გონებით შეუქმნია და ხელით გამოუძერწავს. ბუნებრივი წარმოდგენა, არახელოვნური დამოკიდებულება საპირისპირო შიმართულებას იღებს, ფეტიშად იქცევა. ამ დროიდან მითოლოგიური წარმოდგენები რელიგიურის დონეს აღწევენ და სამყაროს შეცნობა სისტემურ ხასიათს იღებს. მართალია, ხელოვნური გარემო თვითონ ადამიანური შემოქმედების შედეგია, მაგრამ ეს უკანასკნელი რადგან არსებობს, თვითონაც გავლენას ახდენს გარემოზე და გარკვეულ დალს ასვამს. აქ ენგელსის მოშველიებაც დაგვჭირდება. „ყოველი რელიგია წარმოადგენს მხოლოდ იმ გარეგანი ძალების ფანტასტიკურ ანარეკლს ადამიანის თავში, რომელნიც ადამიანის ყოველდღიურ არსებობაზე ბატონობენ: ესაა ანარეკლი, სადაც ქვეყნიური ძალები ზეციური ძალების სახეს ღებულობენ“[1]. რელიგიის აქ ხსენებამ არ უნდა შეგვაკრთოს. რელიგიური აზროვნება, როგორც ჩანს, თვითონ სამყაროს შეცნობის გარკვეულ ფორმას წარმოადგენს. თავისთავად იგი მარადიული არაა, თუმცა გამძლეობა ახასიათებს და ფორმაციიდან ფორმაციაში გადადის. მითოლოგიური იმავე დროს რელიგიურიც არის, მაგრამ მაინც მისგან მნიშვნელოვნად განსხვავებული და ფანტაზიის ნაკლებ შემზღუდავი. მონისტური რელიგია ფონებაზე ბატონობს; ამასთანავე იმორჩილებს გრძნობად ფუნქციებს და ადამიანი სულითაც და ხორცითაც შებოჭილი ხდება. ეს იმ დროს, როცა მტკიცედ ვიცით, „ბუნებისა და ადამიანების გარეშე არაფერი არ არსებობს და უზენაესი არსებანი, რომელნიც ჩვენმა რელიგიურმა ფანტაზიამ შექმნა, ჩვენი საკუთარი არსების ფანტასტიკური გამონაკრთობები არიან“[2].

ფანტასტიკური გამონაკრთომი დიდი დოზით იჩენს თავს ხალხის მხატვრულ სიტყვიერებაში. პრიმიტიულ-რეალისტურ, შეუფერავ თქმულებებსა და გადმოცემებში ნელ-ნელა მკვიდრდება ზებუნებრივი ძალები; მათი მოქმედება თუმცა ადამიანური შინაარსისაა, მაგრამ შესაძლებლობანი და მასშტაბი სასწაულებრივი ჩანს.

ზეპირსიტყვიერება თანდათან იტვირთება მითოლოგიური წარმოდგენებითა და პერსონაჟებით. განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, მხატვრული აზროვნება, პოეტური ხელოვნება მითოლოგიური სახეებისა და პერსონაჟების თავშესაფ-

---

[1] ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, 1933, გვ. 269.

[2] ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, 1954, გვ. 17.

რად იქცევა, ზოგჯერ შეუძლებელიც ხდება მათი ერთმანეთისაგან დაცილება. ერთიმეორეში შეპრა და გადაკვანძვა, შექსოვა და გაფერადება, ორი — რეალური და მითოლოგიური საწყისისა, ხალხურ შემოქმედებაში ხანგრძლივი ისტორიული პროცესის ნაყოფია. კვლევა-ძიების წარმატების მიზნით პირველ ხანებში ჩვენ ისინი ერთმანეთს ხელოვნურად უნდა დავაცილოთ, გამოცალკევებით შევისწავლოთ თითოეული მათგანი და მერე კვლავ აღვუდგინოთ წინანდელი ჭეშმარიტებაში, რათა საბოლოო დასკვნა შევიმუშაოთ მათ მიერ განვლილი გზების თაობაზე დასაწყისიდან დასასრულამდე.

* * *

XIX საუკუნის დამდეგს იოანე ბატონიშვილი დაინტერესებული ყოფილა მითოლოგიის საკითხებით. ამ ინტერესს მოწმობს მთელი თავი „ქალმასობაში". როგორც წესი, ი. ბატონიშვილი დასაწყისში ცნების მნიშვნელობას განმარტავს, შემდეგ კი მოკლედ გადმოსცემს კლასიკურ-ბერძნულ მითოლოგიას. „ქალმასობის" ავტორის განმარტებანი პრინციპულად არ განსხვავდება მაშინ საერთოდ მიღებული განმარტებისაგან და მართებულად მიუთითებს საგნის არსებით მხარეზე. „რა არის მეტოლოგია?" ეკითხება ველისციხისაკენ მიმავალ ბერს თანამგზავრი და ისიც დაუზარებლად აძლევს პასუხს: „მეტოლოგია (მითოლოგია) არს ხელოვნება ანუ აღმოჩინება ზღაპარსიტყვაობათა ღმერთთათვის და სარწმუნეობათა ძველთა ბერძენთა და რომაელთასა" [1]. მაშასადამე, მითოლოგია პირველ ყოვლისა საუკუნეების განმავლობაში შემუშავებულ ზღაპრულ თქმულებებსა და გადმოცემებს ნიშნავს ღმერთების შესახებ. ტერმინი „ზღაპრული" ხალხური მოთხრობის ჟანრობრივ განსაზღვრასთან ერთად მისი შინაარსის სინამდვილესთან მიმართებასაც არკვევს. იგი ნიშნავს „მოგონებულ ტყუილს ამბავად შემკევრებულს და არა ქმნილს მყოფობით" (საბა, სიტყვის კონა).

ქართულს სამეცნიერო ლიტერატურაში ბერძნულ მითოლოგიაზე მსჯელობა XIX საუკუნეზე დიდი ხნით ადრე გვხვდება. ჯერ კიდევ XI ს. ბოლოს ეფრემ მცირემ შეასრულა „ელინთა ზღაპრობის" თარგმანი და ამით ერთგვარი სისტემატური ხასიათის ცნობები მიაწოდა ქართველ მკითხველს [2]. უფრო ადრე ბერძნული და ქართული მითოლოგიური სახეები, წარმართული ღვთაებანი და მათთან დაკავშირებული კულტი არაერთხელ ყოფილა პოლემიკური მსჯელობის საგანი. ამგვარ საკითხებზე ყურადღების გამახვილებას საქართველოში ქრისტიანული დოგმატიკის დამკვიდრებაც მოითხოვდა. ამის გამო გასაკვირი არაა, თუ მისი ანარეკლი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილებაშიც იჩენს თვალსაჩინოდ თავს (1103 წ.). „ქალმასობის" ავტორი დიფერენცირებულად განიხილავს ღვთაებებს. „რაოდენ ანუ ვითარ განიყოფებიან ძველნი უკვე ღმერთნი", კითხულობს ის და პასუხსაც იქვე იძლევა იმ ხანებში გავრცელებულ შეხედულებათა კვალობაზე: „ღმერთებად, ნახევარ ღმერთებად ანუ გმირებად, და

---

[1] ი. ბატონიშვილი, ქალმასობა, 1, გვ. 99.

[2] ვ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 83.

ეგრეთვე ალეგორიის ღვთაებად“ [1]. ღმერთების პლეადა, როგორც ჩანს, სხვადასხვა ძალისა და გამგებლობის არსებათაგან შედგება. მათი ფუნქცია და მოქმედების ფარგლები მრავალნაირია და ეს მრავალფეროვნება იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია თვითონ ადამიანთა მიწიერი ცხოვრება, საწარმოო და სამეურნეო უოფა, რომლის იმქვეყნიურ ანარეკლს თითოეული ქვეყნის მითოლოგია და ამ უკანასკნელში წარმოდგენილი ღვთაებანი განასახიერებენ. მითოლოგია იმავე დროს ძველი სარწმუნოებაცაა. საბოლოოდ ჩვენ მითოლოგიის იმ გაურცელებული განმარტების ფარგლებში ვრჩებით, რომელიც გულისხმობს მხატვრულ ფორმაში წარმოდგენილ ძველისძველ თქმულებებსა და გადმოცემებს ღმერთებსა და გმირებზე, კეთილსა და ავ სულებზე, ქვეყნის შექმნასა და სიცოცხლის გაჩენაზე.

იმთავითვე ისიც გავითვალისწინოთ, თუ რა წარმოადგენს ამგვარი რთული იდეოლოგიური ამალგამის საფუძველს და როგორია მისი, ე. ი. მითოლოგიის ისტორიული ბედი. ამ პრობლემაზე ამომწურავ პასუხს კ. მარქსი იძლევა: „ყოველი მითოლოგია სძლევს, იმორჩილებს და ასახიერებს ბუნების ძალებს ფანტაზიაში და ფანტაზიის საშუალებით, მაშასადამე, იგი ისპობა მათზე ნამდვილ ბატონობასთან ერთად“ [2]. მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება, საწარმოო საშუალებათა ზრდა და ბუნების აქტიური გარდაქმნელის როლში ადამიანის გამოსვლა თანდათან საფუძველს აცლის მითოლოგიურ აზროვნებას; ადრე საიდუმლოებით მოცული სტიქიური მოვლენები ნიღაბახდილნი საამქაროაზე გამოდიან. ფანტაზია, მხატვრული გამომგონებლობა ძალაში რჩება, მაგრამ ახლა იგი ადვილად ახერხებს „კლასიკურ საიდუმლოებათა“ ახსნას ღმერთების დაუხმარებლად. თუმცა ძველი მითოლოგია უკვალოდ მაინც არ ქრება, იგი ხელოვნების მასაზრდოებელ წყაროდ იქცევა.

სხვების მსგავსად ქართველ ხალხსაც შეუქმნია თავისი მითოლოგიური სისტემა, უძველეს ღვთაებათა პანთეონი. ჩვენი ამოცანაა, მოკლედ ვაჩვენოთ, თუ რა ფორმითა და საშუალებებით აისახა ქართული მითოლოგია ხალხურ პოეზიაში, რა სურათს გადაგვიშლის ზეპირსიტყვიერი პოეტური ნაწარმოებები მითოლოგიური თვალსაზრისით.

ქართული ხალხური პოეზია მდიდარია რიცხობრივადაც და თვისობრივადაც. როცა ამ ზღვა მასალის ღრმად შესწავლას განიზრახავს მკვლევარი, მაშინ მის წინაშე კლასიფიკაციის პრობლემაც წამოიჭრება. შეუძლებელია ათასეული ტექსტების შესახებ საერთო მსჯელობა; უკეთესი იქნება თუ ვიტყვით: არაფრის მომცემიათქო. როგორც უოველთვის, ამ შემთხვევაშიც საჭიროა ფოლკლორული ნაწარმოებების დაჯგუფება, ლოგიკური თანმიმდევრობის მიხედვით დალაგება, რომ უკეთ გავიგოთ მათი შინაარსი, წარმოშობის პირობები და განვითარების გზები. თუ გენეზისის თვალსაზრისზე დავდგებით, ხალხური პოეზიიდან პირველ რიგში უნდა გამოიყოს ნიმუშები, რომლებიც ადამიანთა უძველეს რწმენასა და უოფას ასახავენ. ასეთი კი პირველ უოველისა მითოლოგიური საწყისის მქონე

---

[1] ი. ბატონიშვილი, კალმასობა 1, გვ. 99; ა. ცანავა, იოანე ბატონიშვილის კალმასობა და ხალხური სიტყვიერება. ლიტ. ძიებანი, V, 1949.

[2] კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, გვ. 35.

შრომის ლექსები და სიმღერებია. ამგვარად, მითოლოგიური პოეზია დასაწყისი საფეხური თუ არა, ერთი უძველესთაგანი მაინცაა ხალხურ შემოქმედებაში.

მითოლოგიური ლექსებისა და სიმღერების გამოყოფა ხალხური ნაწარმოებების პირველად დაჯგუფებას ნიშნავს მხოლოდ. ამის შემდეგ კვლავ საჭიროა შინაგანი კლასიფიკაცია, ტექსტების თემატიკური და სიუჟეტური განლაგება, რათა ნათელი გახდეს, რა რას უსწრებდა წინ და დროთა განმავლობაში როგორ ფართოვდებოდა შემოქმედებითი ჰორიზონტი და რა სიმაღლეს აღწევდა სიტყვის ოსტატობა.

ქართულ მითოლოგიას ორ უმთავრეს პერიოდად ვყოფთ, პირველს ადრინდელი თემური საზოგადოების დარგობრივ ანუ პოლითეისტურს ვუწოდებთ, მეორეს — ფეოდალური ხანის მონოთეისტურს. თითოეულს თავისი სპეციფიკა და განვითარების გზები გააჩნია. ორივე მათგანი ფართოდ არის წარმოდგენილი ხალხურ პოეზიაში და მრავალრიცხოვან ძეგლებში იჩენს თავს. მასალების სიუხვე კვლავ შინაგან დეტალიზაციასა და სიუჟეტურ-ციკლობრივ გამიჯვნას მოითხოვს. ამჟამად მთელი მასალა შემდეგნაირად შეიძლება განაწილდეს:

I. ადრინდელი თემური საზოგადოების დარგობრივი ანუ პოლითეისტური მითოლოგია:

1. კოსმოგონიური ღვთაებანი: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები.

2. დარგობრივი ღვთაება — გამგებელნი: მორიგე, კვირია, დალი, სამძივარი, ოროველი.

3. ხატ-სალოცავები ანუ ღვთისშვილნი: კოპალა, იახსარი, პირქუში, ლაშარი, თეთრი გიორგი, წმ. გიორგი.

4. სადიდებელნი.

5. სულეთი და შავეთი.

6. დევები და ქაჯები.

7. გველი და გველვეშაპი.

II. ფეოდალური ხანის მონოთეისტური მითოლოგია:

1. ქვეყნის გაჩენა.

2. ბიბლიური ლეგენდები.

3. სული და ხორცი.

4. სამოთხე და ჯოჯოხეთი.

5. ავადმყოფობანი.

6. თვეები და წლის დრონი.

7. ცა და დედამიწა.

ახლა მოკლედ განვიხილოთ თითოეული სახე და ვნახოთ რა მასალის მიხედვითაა იგი წარმოდგენილი ქართულ ფოლკლორში.

ადამიანი ბუნებისა და საზოგადოების შეცნობას უახლოესი გარემოდან იწყებს. პირველი დაკვირვებანი შეეხება იმ საგნებსა და მოვლენებს, რომლებიც მის ირგვლივაა თავმოყრილი, ან მასზე მოქმედობს უშუალოდ. მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ცა, ღრუბლები, წვიმა, ხითბო და სიცივე — ყველაფერი უახლეს გარემოშია მოქცეული, რადგან თითოეულ მათგანს ადამიანი ყოველ ნაბიჯზე ხვდება, ხედავს ან წარმოიდგენს. ამის გამო გასაკვირი არაა თუ ადრინდელი მითოლოგიური წარმოდგენები, სიმღერები და ლექსები, გადმოცემები ამხელენ

ადამიანს მის გრძნობებში, გვიჩვენებენ ფონებრივი წვდომის შესაძლებლობებსა და სახიერობას.

მითოლოგიური ლექსები და ხატ-სალოცავთა დიდებანი ქართველი კაცის წარმართობის დროინდელი ცხოვრებისა და ლაღი ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენს. თითოეული ნიმუში გარკვეული ჰუმანური გრძნობის განსახიერებაცაა. ყველაფერი, რაც კი ამგვარ ნაწარმოებებში იჩენს თავს, სიტყვის ოსტატობა და გულიდან მომდინარე განცდა, ცის სხეულები და ეშმაკ-მაცილები, რეალური თუ ფანტასტიკური არსებანი—ადამიანის ირგვლივ ტრიალებენ. მიუხედავად იმისა, რომ მითოლოგიაში ღვთაებაზე და სასწაულებრივ მოვლენებზეა უპირატესად საუბარი, მაინც ქართული მასალების მიხედვით ამ თვალუწვდენ სამყაროს შუაგულში ჩვეულებრივი ადამიანი დგას და მის გარშემო იყრის თავს ყოველივე. ლექსისა და დიდების მიზანი რეალური ცხოვრების ამოცნობა და გაუმჯობესებაა. რას არ იგონებს მახვეწარი, რამდენ შემთხვევას ასახელებს, რომ არაფერი გამორჩეს და თითოეული ვითარებისათვის მაგიური წამალი ჰქონდეს მომზადებული. მარტო ადამიანური ყოფის სხვადასხვა მხარეთა ჩამოთვლა რად ღირს! ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც შეიძლებოდა უბრალო ხევისბერებისა და ხუცების წარმოსათქმელი სიტყვების განხილვა. თითოეული სადიდებელი ტრადიციულ წესზეა გაფორმებული. თუ კლიშესებურ საერთო ადგილებს ჩამოვაცილებთ ამგვარ „სიტყვებს“, რომლებიც უმეტეს წილად მითოლოგიურ პერსონაჟთა იერარქიულობის ამსახველ მიმართვებსა და პლასტებს მოიცავს, ხელთ დაგვრჩება წმინდა პოეტური ტექსტი, ბუნებისა და ადამიანის ჰარმონიული თანამეგობრობის უტყუარი ჰიმნი. „შენამც იმრავლე მაღლა ცის ნამო, დაბლა მწვანილოო“—ამბობს ფშაველი ხევისბერი და მერე რისთვის? „ხორციელთა საცხოვრებლადო“, განმარტავს იქვე. ვფიქრობთ, სწორედ ამ ორიოდე ფრაზაშია გადმოცემული „დიდების“ დედააზრი, არა მარტო ერთი დიდების, არამედ მთელი უანრისა, ქართული მითოლოგიური სიტყვიერების ყველა ქებათა-ქების პათოსი. იქნებ ამდენი განმარტება არ იყოს საჭირო საწესჩვეულებო-მითოლოგიურ პოეზიაში ტრადიციული სადიდებელი ტექსტების შემოსატანად. ჩვენ, რა თქმა უნდა, უპირატესობას ადრე ჩაწერილ ნიმუშებს ვანიჭებთ, მაგრამ სულ ცინცხალ მასალასაც არ უარვყოფთ, რადგან ამ უკანასკნელთა საშუალებით გვიადვილდება გარდასულ ეპოქათა სურათის აღდგენა და გამოცნობა.

მრავალგვარი საქებარი და სადიდებელი სიტყვა არსებობს საქართველოში. თამადიდან დაწყებული ხატის თას-სასმისების შემნახველ მეკუპნავემდე ყველას თავისი დარგის შესაფერისი „სიტყვა“ აქვს შემუშავებული. სიტყვა შინაარსიანი, გასაგნული, ხასხასა, კუნძივით მკვრივი, მაშასადამე, აზრით დატვირთული და ლაღამოსმული—ზედგამოჭრილი, ზომიერი, სუფთა, წყალშეურეველი. ხევისბერი ღია ცის ქვეშ ხეთა ჩრდილში წარმოთქვამს დიდებას მახვეწართა თანდასწრებით. ამ დროს მან ყველას თავისი უნდა მიუზღოს, ე. ი. რიგის მიხედვით თითოეული ხატ-სალოცავი მოიხსენიოს და მოვალეობა მოაგონოს, სამხვეწროდ მოსულთ უწინამძღვროს, ელჩობა გაუწიოს. ამ შემთხვევაში ენაწყლიანობას გასავალი არ აქვს. სიტყვახვავიანობა აქ ადგილს უთმობს წესსა და რიგს, როგორც რუსთაველი შეგვაგონებდა, გრძელის მოკლედ მოკრას. ამ მხრივაც სანიმუშოა სადიდებელი ტექსტები. ხევისბერი ბრძნული ზომიერებით მიმართავს ღვთაებებ-

სა და ხატ-სალოცავებს, თითოეულს მოვალეობისდა კვალობაზე ამკობს, თანაც საკუთარ „უცოდინარობას“, საბოლოო სიტყვასაც არ ივიწყებს, იმ მოტივით, რომ, რაც ტკბილთვნოდათ იქნებ ჯეროვნად ვერ მოგახსენეთო: „რაც ჩემის უცოდინარეობითა, ბატონო—ბედნიერო, ქება-დიდება გაკლდებოდეს—შენს წყალობას ნუ დააკლებ!“

სადიდებელი და დასამწყალობებელი ტექსტები ჯერჯერობით შეუსწავლელია. თითქოს მათი შინაარსისა და ფუნქციის შესახებ უფრო დამდგინებელი წარმოდგენა გვაქვს. რაც შეეხება ფორმას, სტრუქტურას, გამოსახველობით საშუალებებს და საერთოდ პოეტიკას — სრულიად ხელუხლებელია. ახლა რა გვეთქმის, გარდა იმისა, რომ ქართული სიტყვისა და აზროვნების ისტორიკოსების ყურადღება მივაპყროთ ამ გარემოებას. ამჟამად ერთი რამ უცილობლად ცხადია: ქართული მხატვრული სიტყვის განვითარების სრული ისტორია „სადიდებელთა“ გაუთვალისწინებლად ვერ დაიწერება. თანაც მითოლოგიური სიტყვიერების ამ აკროპოლში ბევრი ისეთი უნიკალური ძეგლი ჩანს, რომლის გახსნა შეძლებს მოჰფენს პოეზიის უძველეს საფეხურს და მის პირველსახეს კარგად გაგვაცნობს.

ქართული მითოლოგიური პოეზიის შესწავლა ამჟამად უფრო შესაძლებელია, ვიდრე XIX საუკუნეში იყო, როცა პირველი ნაბიჯები გადაიდგა ამ მიმართულებით. ხელსაყრელ ვითარებას სხვადასხვა გარემოება ქმნის. მათ შორის თავიდანვე პოეტური მასალების სიუხვე უნდა დავასახელოთ. XX საუკუნის შანძილზე მრავალი ღირსშესანიშნავი ხალხური ტექსტი იქნა მოპოვებული. განსაკუთრებით დაწინაურდა იმ კუთხეების ეთნოგრაფიული და ფოლკლორისტული შესწავლა, რომლებიც ზეპირსიტყვიერების ადრინდელი ნიმუშების შემონახვის მხრივ გამოირჩევიან (ფშავ-ხევსურეთი, მთიულეთი, ხევი, თუშეთი, რაჭა, სვანეთი). ამჟამად მკითხველს ხელთ აქვს უძველესი მითოლოგიური და საწესჩვეულებო პოეზიის ძეგლებით მდიდარი კრებულები, შედგენილი დავით ხიზანაშვილის, თედო რაზიკაშვილის, პეტრე უმიკაშვილის, აკაკი შანიძის, ვახტანგ კოტეტიშვილის, გიორგი ნათაძის, ალექსანდრე ღლონტის, ქსენია სიხარულიძის, ელენე ვირსალაძის, გიორგი ჩიტაიას, ვერა ბარდაველიძის, სერგი მაკალათიას, ვანო ხორნაულის, ჯ. სონღულაშვილის, ვარ. თოფურიას, მ. გუჯეჯიანის, თ. ოქროშიძის, ჯ. ნოღაიდელის, ალ. ჭინჭარაულის და სხვათა მიერ. ნაბეჭდ ტექსტებს მნიშვნელოვნად ამრავალფეროვნებს უკანასკნელ პერიოდში სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციებისაგან მოპოვებული ძვირფასი მასალები, რომელთა სრულ დასახელებას მკითხველი მრავალტომეულის წყაროებსა და თითოეულ ლექსზე დართულ შენიშვნებში იპოვის. პოეტური ნიმუშების სიმრავლე შესაძლებლობას იძლევა უხვად წარმოვადგინოთ ვარიანტები და გარკვეული დასკვნაც გამოვიტანოთ ამა თუ იმ ნაწარმოების ისტორიის შესახებ. ჩვენ აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მითოლოგიური ლექსების სიმრავლე აქამდე არც ისე შესამჩნევი იყო, რადგან არ მოიპოვებოდა სისტემატური ხასიათის ანთოლოგია, რომელშიც თავმოყრილი იქნებოდა ძველი, პოეტური კულტურის ფორმითაც და შინაარსითაც, ესოდენ მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა. ახლა ეს ხარვეზი შევსებულია და დაკვირვებულ მკითხველს დაუბრკოლებლად შეუძლია თვალი მიადევნოს მისთვის საინტერესო ნაწარმოებების განვითარებას სხვადასხვა საფეხურზე.

მეორე ხელსაყრელ გარემოებას ქართული მითოლოგიის სფეროში წარმოებული კვლევა-ძიების შედეგები ქმნის. მოკლე წერილში ავტორს საშუალება არ აქვს თუნდაც მინიმალურად წარმოადგინოს ქართული მითოლოგიის დარგში ჩატარებული კვლევა-ძიების ისტორია და გამოთქმულ შეხედულებათა შეფასება. ასეთ ამოცანას არც ვისახავთ მიზნად, რადგან ქართული მითოლოგიის პრობლემათა შესწავლა აქამდე უმთავრესად არაპოეტური მასალების მიხედვით მიმდინარეობდა, ჩვენი დაკვირვების უშუალო საგანი მხატვრული სიტყვიერების ძეგლებია. ამის გამო ჩამოთვლის წესით აქ იმ მეცნიერებს დავასახელებთ, რომლებსაც ამა თუ იმ კუთხით განუხილავთ ფოლკლორული ნიმუშები და საკუთარი აზრი გამოუთქვამთ. მითოლოგიური ხასიათის ნაწარმოებების შედარებით ვრცელი მიმოხილვა გასული საუკუნის მიწურულში პროფ. ალ. ხახანაშვილმა წარმოადგინა რუსულ ენაზე გამოცემულ ცნობილ „ნარკვევებში“ და იმ წიგნში, რომელსაც „ქართული სიტყვიერების ისტორია“ ეწოდება, მშობლიურ ენაზე რომ დაიბეჭდა თბილისში. მკვლევრის აზრით, „ლექსი—ლოცვა საწარმართო ღმერთთა წინაშე, პირვანდელი სახეა საზეპირო პოეზიისა“.[1] ამიტომაც შესაბამისად მეცნიერი ქართული ზეპირსიტყვიერების განხილვას „მითოლოგიური სახალხო ლექსებით“ იწყებს. ალ. ხახანაშვილის ნაშრომს ოციოდე წლის შემდეგ მწერალ ვასილ ბარნოვის „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები“ მოჰყვა, რომელიც კონცეფციური თვალსაზრისით წინამორბედისაგან არ გამოირჩეოდა[2]. აქაც ფოლკლორის ისტორიაში იგივე საფეხურებია მიღებული, რაც ხახანაშვილის მიხედვით ვიცოდით. „საზოგადოდ, ხალხური ანუ არახელოვნური სიტყვიერების განვითარებაში აღნიშნულია სამი პერიოდი ანუ ხანა: მითიური, ბუმბერაზული და ისტორიული“.[3] ალ. ხახანაშვილისა და ვ. ბარნოვისებური სისრულით ჩვენი პოეზია, მითოლოგიური ძეგლების გამომზეურების მიზნით, მომდევნო პერიოდის მკვლევრებს აღარ განუხილავთ, თუმცა უკანასკნელთა შრომებში არაერთხელ ყოფილა დასმული შესაბამისი პრობლემები (ვ. კოტეტიშვილი, შ. ნუცუბიძე, მ. ჩიქოვანი, ქს. სიხარულიძე, ელ. ვირსალაძე, თ. ბეგიაშვილი, ალ. ღლონტი, დ. შენგელაია). ფოლკლორისტულ ძიებებს მტკიცე ნიადაგი მოუმზადა და დიდად დაეხმარა საქართველოს ისტორიკოსებისა და ეთნოგრაფების, არქეოლოგებისა და ენათმეცნიერების გამოკვლევები მითოლოგიის სფეროში. ჯერ კიდევ რევოლუციამდე ივ. ჯავახიშვილმა ქართველი ერის ისტორიის შემაჯამებელ თავში „წარმართობა“ დამაჯერებლად განსაზღვრა ქართული ქრისტიანობამდელი პანთეონის ძირითადი შედგენილობა, ხოლო შემდეგ ეთნოგრაფების მრავალრიცხოვანმა გამოკვლევებმა ნათლად აჩვენა იმ ღვთაებათა ფუნქცია და ადგილი სარწმუნოების ისტორიაში, რომელთა ხსენებაც კი შემონახულია ხალხურ პოეზიაში (გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე, ალ. რობაქიძე, ს. მაკალათია, თ. ოჩიაური, ნ. რეხვიაშვილი, კ. სოხაძე და სხვ.). ასევე დიდმნიშვნელოვანი ნაბიჯები იქნა გადადგმული არქეოლოგიაში, ხელოვნების ისტორიაში, ლიტერატურათმცოდნეობასა და ფილოსოფიაში (ნ. მარი, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, შ. ამირანა-

---

[1] ალ. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, გვ. 7.

[2] ვ. ბარნოვი, თხზ., X, 1964 წ.

[3] ალ. ხახანაშვილი, გვ. 173—174.

შვილი, გ. ჩუბინაშვილი, ბ. კუფტინი). ამჟამად ქართული ქრისტიანობამდელი წარმართულ შეხედულებათა შესწავლის საქმე კიდევ უფრო დაწინაურებულია. ეს გარემოება დიდად უწყობს ხელს ფოლკლორისტიკის პრობლემების გადაწყვეტას მხატვრულ-მითოლოგიურ ანარეკლთა თვალსაზრისით.

დასასრულ, კიდევ რჩება ერთი კითხვა: როგორც ვხედავთ, მითოლოგიური ლექსების დიდი ნაწილი წარმართული ხანის მხატვრული აზროვნების გადმონაშთს წარმოადგენს. საუკუნეთა სიღრმეში შექმნილი ნაწარმოებები კვლავ ზეპირ ბრუნვაში იმყოფება და სათანადო ნიმუშების ჩაწერა ამჟამადაც შესაძლებელი იყო. როგორ იცავს თავს ეს მრავალსაუკუნოვანი წარმართული ძეგლები და რა უწყობს ხელს მათ ზეპირბრუნვაში შემონახვას? მართლაც, ჩვენს დროს არსებულ ფშავ-ხევსურულ და სვანურ პოეზიაში (არა მარტო ამ კუთხეების ზეპირ შემოქმედებაში!) მითოლოგიური შინაარსის ლექსებს და სიმღერებს თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ამგვარ პოეტურ ნიმუშებს ცოცხალ სინამდვილეში ვხვდებით არა მარტო საკულტო დღესასწაულების დროს, რომლებთანაც წარმოშობიდანვე მჭიდრო კავშირი აქვთ, არამედ ჩვეულებრივ სამოქალაქო ყოფაშიც: ოჯახსა და მოგზაურობაში, მწყემსობაში და ნადირობაში, გართობისა და დასვენების დროს. ბუნებრივ ფოლკლორულ გარემოში მითოლოგიურ-საწესჩვეულებო ლექსების მეტ-ნაკლები რაოდენობით მოსმენა ყოველთვის შეიძლება, მაგრამ თუ გამოკითხვას მივმართავთ, ე. ი. სახალხო მგოსანსა და შემსრულებელს განვაწყობთ წარმართულ ღვთაებათა მოსაგონებლად, ათეული და ასეული წლების წინათ ფიქსირებულ მითოლოგიურ ნაწარმოებთა ჩაწერას დღესაც, XX საუკუნის 70-იან წლებშიც თავისუფლად მოვახერხებთ. აქედან დასკვნა: ძველი მითოლოგიური ლექსებისა და სიმღერების არსებობა ზეპირსიტყვიერებაში კვლავ დასტურდება. ამ ფაქტის ახსნა მხოლოდ გადმონაშთების თეორიის მიხედვით შეუძლებელია. კოპალასა და იახსარის, ლაშარისა და სამძივარის, პირქუშისა და დალის ლექსსიმღერების შესახებ ძნელია ითქვას, რომ ისინი მხოლოდ გადმონაშთები არიან. გადმონაშთებად ამგვარი პოეტური ძეგლები ჩვენ, დამკვირვებლებს გვეჩვენება პირველ ყოვლისა და არა იმათ, ვინც ფოლკლორის შესრულებას მისდევს და ტრადიციული წესის მიხედვით ითვისებს მას. მართალია, სარწმუნოებას და გეოგრაფიულ გარემოს, არქაულ რწმენას უდავოდ აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ წარმართული პოეზიის დღემდე შემონახვის მხოლოდ იმ მიზეზებით ახსნა, ცალმხრივი და ნაკლებ დამაჯერებელი იქნებოდა. ვფიქრობთ, ჰეშმარიტებასთან უფრო ახლოს ვიქნებით, თუ ვიტყვით, რომ ძველთაძველი პოეზიის გამძლეობის საიდუმლოება უპირველეს ყოვლისა მის მხატვრულობასა და ესთეტიკურობაში, ტრადიციულობასა და ისტორიულობაში მდგომარეობს. თითოეულ ასეთ ნაწარმოებში თავისებურად ელერს საგმირო და პატრიოტული მოტივები, ბრძოლისა და თავდადების აღმძვრელი კეთილშობილური გრძნობები. მაშასადამე, პოეტური თვალთახედვით მთელი ეს სფერო მარად მიმზიდველი და უჭკნობი ჩანს. დროთა განმავლობაში ხალხსაც იგი თავისდა შესაფერისი ფორმით გადმოუცია, მიუნიჭებია დიადი უბრალოება და გაერცელების მასობრივობა. ამგვარად, ათეული და ასეული შესანიშნავი მთქმელის, მხატვრული სიტყვის უსახელო ოსტატების თანაავტორობით მიღწეულია სილამაზისა და მშვენიერების უმაღლესი ფორმები, რის დავიწყება ხალხს აღარ შეუძლია არსებობის

შთელ მანძილზე. ამის გამო მითოლოგიური პოეზიის უშუალოშვაეესმა ნაწარმოებებმა სამარადისოდ დაიჭირა ადგილი ეროვნული კულტურის საგანძურში და, მიუხედავად გავრცელების ზეპირი ფორმისა, არ გამქრალა, არ ჩაბარებია ისტორიის წარსულს იმ საზოგადოებრივ პირობებთან ერთად, რომელთა საფუძველზეც ისინი აღმოცენდნენ შორეულ წარსულში. მხატვრულ ღირებულებათა ეროვნულ კულტურაში ამგვარი დამკვიდრების შესახებ ადრეც გვქონია საუბარი და დღესაც იმ აზრს ვადგივართ, რომ ქანრის განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ადგილი აქვს ძირითადი სიუჟეტური მარაგის მხატვრული საუნჯის კატეგორიაში გადასვლას, რაც თავისთავად წინა თაობების ესთეტიკურ მიღწევათა დაცვის საიმედო საწინდარია[1].

ახლა განვიხილოთ ქართული მითოლოგიური პოეზიის უძველესი სახეები და გავიცნოთ, რა მასალის მიხედვითაა წარმოდგენილი თითოეული მათგანი.

პოლითეისტური მითოლოგიური პერსონაჟები

მ ზ ე

მზე ყოველთვის განმაცვიფრებელ შთაბეჭდილებას ახდენდა ადამიანზე. მისი გამოჩენით იწყებოდა დღე და ნათელი, მაშასადამე, ქრებოდა ღამე და სიბნელე. ამ უკანასკნელთან ერთად თვალთაგან მიეფარებოდა ყოველი ბოროტი და მავნე, მტაცებელი და შემაწუხებელი. მზე სითბოს წყაროცაა, ქვეყნის გამაახლებელი, ამაღორძინებელი. გაზაფხულის მოახლოებას მზის სხივთა მოძალება ამცნობს ადამიანს. ამას გაძარცული ბუნების შემოსვა და აყვავება მოსდევს. ყოველივე ეს მითოლოგიურად მოაზროვნეს შთააგონებს და მზის მიმართ განაწყობს, ლეგენდარულ ბურუსში ხვევს. ამ ნიადაგზე წარმოიქმნება წარმოდგენა მზის როგორც სიცოცხლის წყაროს შესახებ. და, მართლაც, ფოლკლორში ჩნდება სახეები: მზე — სიცოცხლის მომნიჭებელი, მზე—დედა, მზე—მაღლის მატარებელი, მზე—ქვეყნის სანთელი.

როცა სიცივე და სიბნელე ბატონობს, ყველაფერი შებოჭილია, ადამიანი უძლური და საჭიროებდილია, სიკვდილს მიახლოებული ან უკვე მკვდარი და მიუსაფარი. ამაზე მიუთითებს მოკლე საგალობელი, სადაც მნათობის გამოჩენა ბუნებას აღადგენს, ადამიანს სიცოცხლეს უბრუნებს.

მზეო ამოდი, ამოდი, ნუ ეფარები გორასა;
სიცივეს კაცი მოუკლავს—საწყალი აგერ გორავსა.

მითოლოგიური წარმოდგენით სიცივისა და სიბნელის მსხვერპლის კვლავ აღდგენა შეიძლება მკვდრეთით. ამისათვის მზის გამოჩენაა საჭირო და მისი სხი-

---

[1] მ. ჩიქოვანი, ტრადიციული ფოლკლორული ჟანრების ბედი სოციალისტურ საზოგადოებაში, ჟურნ. „სკოლა და ცხოვრება" № 3, 1961; უფრო ვრცლად: „К вопросу о судьбе традиционных фольклорных жанров в социалистическом обществе". ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა VII საერთაშორისო კონგრესისადმი მიძღვნილი კრებული: ქართული ფოლკლორი, I—II, 1964, გვ. 31—52; ელ. ვირსალაძე. ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964; მ ი ს ი ე ე, მითი. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1. 1960.

ვების უხვი ნათელი. როგორც დედას შეუძლია შვილის გათბობა და მოსულიერება, ისე მზეც კეთილექცევა ადამიანს, უპატრონოდ მგორავსა და საწყალობელს ასულდგმულებს. ამიტომ გამოდის მზე დედის როლში: მარადიულ და უბერებელ შობლად გვევლინება. მზე დედაა ჩემიო, — აცხადებს ხალხი მეგრულ ლექსში და პოეტურადაც განამტკიცებს გვაროვნულ საზოგადოებაში შემუშავებულ ამ რწმენას.

მზის გარეშე სიცოცხლე არ არსებობს, უომისოდ მარცვალი არ ღვივდება, არც ხეში წყალი დგება და საძირკველი ინასკვება. მოწიწებასთან ერთად უძველესი ფილოსოფიაცაა ჩაქსოვილი მოკლედ ნათქვამ ლექსში:

იკურთხოს იმის გამჩენი,
შენა ხარ ქვეყნის სანთელი!

მზე მარტო ლირიკული გმირი არაა. მზე ეპოსში, სიუჟეტურ ნაწარმოებებშიც ხშირად გვხვდება და თანაც არა ეპიზოდურ პერსონაჟად. ამით ისიც ირკვევა, რომ მზის მხატვრული სახის შემუშავება ქართულ ფოლკლორში მითოლოგიური პოეზიის განვითარების პირველსავე საფეხურზე დაიწყო და დღემდე პოეტური მეტყველების ფარგლებში რჩება. ამ სიძველეზე მიუთითებს „ქართლის ცხოვრებაში“ ჩაწერილი ლეონტი მროველის შემდეგი სიტყვები: „დაივიწყეს ღმერთი დამბადებელი მათი და იქმნეს მსახური მზისა და მთოვარისა და ვარსკულავთა სხუათა“[1]. ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე მდგომი ისტორიკოსი საყვედურით ამბობს, დაივიწყეს ღმერთი დამბადებელიო. სინამდვილეში აქ დავიწყებას ადგილი არ ჰქონია; თვითონ მზე და მთვარე მიაჩნდა ხალხს ძველთაგანვე დამბადებლად და მას მსახურებდა სწორედ. მზის დამბადებლობისა და სიცოცხლის მომნიჭებლობის ფუნქციები კარგად ჩანს რიტუალურ საგალობლებში: „დიდება მზესა და მზისმყოლთ ანგელოზთა!..“ ამის გამო საყვედური დავიწყებას კი არ შეეხება, არამედ იმას, რომ ხალხმა ძველი რწმენა მტკიცედ შემოინახა და ახალ სარწმუნოებას თავიდანვე ფიანდაზად ფეხქვეშ არ გაეგო.

მზე ქართველ ხალხს ცოცხალ, სულიერ არსებად ჰყავს წარმოდგენილი. მას მგრძნობელობასა და აზროვნებას მიაწერენ. ეს მოტივი ნათლად ჩანს არა მარტო პოეზიაში, არამედ პროზაშიც. ნათქვამის დამადასტურებელ მაგალითს „მზის სიძე“ წარმოადგენს. კეისართან ხორბლის მომკაზე პირობადებული მუშაკაცი მზეს მეუფესავით ევედრება: „შეხედა ამ კაცმა მზის ჩასვლას. დაიჩოქა და თქვა: მზეო, შენსა მადლსა, ამოდენა ნაშრომს ნუ დამიკარგავ, პატარა ხანს მომითმინე და მერე ჩაბრძანდიო. მზემ არ გაუგონა და ჩავიდა!“ იგივე მოტივი განმეორებულია ქართლურ თ. რაზიკაშვილის ჩაწერილ „მზის ქალში“[2].

მზეს მადლი აქვს, რომლითაც ანათებს, ქვეყანას სითბოსა და შუქს ჰფენს. ეს მადლი მას შეუძლია სხვას გადასცეს, ე. ი. დროებით თავისი ფუნქცია შეასრულებინოს. ამ ოდინდელი წარმოდგენის მკვეთრ ანარეკლს კვლავ ეპოსი გვაძლევს. XIX საუკუნის ერთი ჩანაწერის მიხედვით მზესა და ადამიანს შორის

[1] ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული ნუსხა, ე. თაყაიშვილის გამოცემა, გვ. 107.

[2] პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, III, მ. ჩიქოვანის რედ, 1964, გვ. 177.

[3] მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური ზღაპრები, I, 1938, № 47.

შემდეგი დიალოგი იმართება. „მზე ქვეყნის სანათებლად ამირებს წასვლას. ამ დროს მზემ უთხრა კაცს: შეგიძლია, ჩემი მადლი რომ მოგცე, ჩემ მაგიერ ანათო ქვეყანა დღესო? კაცმა იმედი უთხრა, გამოართვა მზეს მადლი და წავიდა“[1].

მზის მადლი ერთ შემთხვევაში ქვეყნის ნათებაში მდგომარეობს, ხოლო მეორეგან სიცოცხლის მომნიჭებელია. დაკარგული ძმის საძებრად წასულ ძმას მზემ პირისნაბანი მისცა, უკანასკნელმა წყალი ძმის ძვლებს დაასხურა და სიცოცხლე დაუბრუნა. მზე და ადამიანი, მაშასადამე, კეთილმეგობრულ ურთიერთობაში არიან. ამით უნდა აიხსნას იმ გამოთქმის შინაარსი, რაც საგალობელში გვხვდება: „სიცივეს კაცი მოუკლავს, საწყალი აგერ გორავსა“. გათოშილი და სულმიხდილი ადამიანის გადარჩენა მხოლოდ მზეს შეუძლია თავისი ცხოველმყოფელი სხივების მეოხებით. ამისთვის ევედრებიან სწორედ, მოუხმობენ, დროზე მოსვლას სთხოვენ, მის მადლს ელოდებიან.

მზე და მისი მადლი მორალურ კატეგორიასაც წარმოადგენს. მზე ერთი კი არა, სამიც შეიძლება იყოს და თითოეული სანატრელი, ძნელად მოსაპოვებელ-სასურველი. სახალხო მგოსანი ქებით იხსენიებს ქურაზიშვილების ბედნიერ გვარს, რომელთაც მზის კეთილი თვალი უხვად აქვთ მინიჭებული.

ნეტავ თქვენ, ქურაზიშვილნო! სამი მზე მოვა თქვენზედა:
ერთი მოვას პურადობისა, შუქ დაგიდგებისთ სკამზედა,
მეორე მამაცობისა, მტერ ვერ შაგიდგათ ძალზედა,
მესამე თოფოსნობისა, ჯიქვნ ვერ გაგიელენ მთაზედა.

მზეს ღვთაების ყველა თვისება გააჩნია. წარმართულ ღვთაებათა სადიდებელ-საგალობელ ტექსტებში მზის ხსენება უზენაესი ღმერთის შემდეგ მოდის. „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა... დიდება მზესა, მზისმყოლთ ანგელოზთა!“[2]. მზე-ღვთაება გარემოცულია მისი ნების აღმსრულებელ თანამყოფელთა დასით[3]. რაკი მზეს მყოლნი ახლავან, მაშასადამე, თვითონ მზე მეტი ძალისაა და ფრიად საპატივცემულო. ამის გამო ხევსურულ ლექსში მზეს უკავშირდება სამი უმთავრესი სიკეთე, რომელნიც კი მთიელთა წარმოდგენით ადამიანს უნდა გააჩნდეს. პირველი ესაა პურადობა, გულუხვი მასპინძლობა და მისი შემძლებლობა; მეორე—მამაცობა, ე. ი. გმირობა-ვაჟკაცობა თავისუფლების დასაცავად და მტრის გამოსაჯავრებლად, მესამე კი თოფოსნობა, ე. ი. იარაღის კარგი მოხმარება, დაუფლება, რომელიც აუცილებელია არა მარტო მეკობრეებთან ბრძოლაში, არამედ სამეურნეო ყოფაშიც, ნადირობის დროს.

ძალიან ხშირად მზე ხალხური წარმოდგენით ქალღვთაებაა, რომელსაც არა მარტო საგალობელი, არამედ საკუთარი ბომონი და საკულტმსახურო ადგილი ჰქონდა. სტრაბონის მოწმობით იბერიის მახლობლად, ალაზნისა და კამბიზენე-კამბეჩოანის საზღვარზე, არსებობდა მზის სალოცავი, დროდადრო იქ ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა იმართებოდა. დაჭერილ ტყვეს მიიყვანდნენ ღმერთქალის სალოცავთან და „ნელსაცხებით დაზელილს, სხვა სამსხვერპლო ცხოველებთან

---

[1] პ. უმიკაშვილი, ნალხური სიტყვიერება, III, გვ. 181.

[2] მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1, გვ. 13.

[3] ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, შესავალი, I, 1950, გვ. 177.

ერთად, მსხვერპლად შესწირავდენ"[1]. ალბანური ჩვეულების სტრაბონისეული აღწერა გარკვევით იბერიულ-ქართულ რწმენასაც ახასიათებს, როგორც ამას ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა[2]. თვითონ ლეონტი მროველის გამოთქმა „იქმნეს მსახური მზისა"... აშკარად იმაზე მიუთითებს, რომ ქართველები მზეს ისე ეკცეოდნენ, როგორც ღვთაებას, ძლიერსა და ყოველის შემძლებელ უზენაეს არსებას, უსრულებდნენ საკულტო სამსახურს, ე. ი. მზის სალოცავში, ხატში მიდიოდნენ წლის განსაზღვრულ დროს და მოილოცავდნენ კურატებითა და სხვა საკლავებით. ისტორიკოსი მეორე ადგილას ასახელებს მზის კულტს, თავისი სამსახურითა და საგდებელით: „რამდენიმე უგდებდეს ცასა და სხუანი მზესა"[3]. პროფ. ვ. ბარდაველიძე მზეს ღვთაებათა პირველ სამეულში განიხილავს და ქართული პანთეონის მეორე წევრად თვლის[4].

დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აქამდე შემონახული მზის საგალობლების მნიშვნელოვანი ნაწილი სწორედ იმ კულტმსახურების დროინდელია, რომელზეც მიუთითებდნენ I ს. ბერძენი გეოგრაფოსი სტრაბონი და XI ს. ქართველი მემატიანე ლეონტი მროველი.

ქართული პოეტური მონაცემებით მზე არის დედა ან და, ე. ი. მდედრობითი საწყისის ღვთაებას განასახიერებს. მზის ქალღმერთობა ქართულს მითოლოგიაში სრულიად გარკვეულ მოვლენად მიგვაჩნია. აქ ისიც შეიძლება დავსძინოთ, რომ მზე-ქალღმერთი ამავე დროს უძველესიც არის წარმართულ პანთეონში და მატრიარქატის დროიდან მომდინარეობს. დედამთავრულ ფორმაციას მითოლოგიურ ზედნაშენშიც ასევე ქალღმერთთა მთავრობა ახასიათებს, ისე როგორც მომდევნო პატრიარქალურ საფეხურს—კაცღვთაებათა შენაცვლება. მაშასადამე, ჯერ მზე-ღმერთი, შემდეგ კი მთვარე-ღმერთი, ასეთია განვითარების გზა. მზე-ღმერთის გამო ერთ ადრინდელ შრომაში გვიწერია: „მზის კულტი როგორც ქალღვთაებისა, უფრო ადრინდელია, ისე, როგორადაც დედათმთავრული ოჯახი წინ უსწრებდა მამამთავრულს"[5].

მ თ ვ ა რ ე

მზე და მთვარე ადამიანურ ფორმაში არიან წარმოდგენილი, მათ შვილები ჰყავთ; ფლობენ შესანიშნავ ბაღს, სასახლესა და სიმდიდრეს. ზღაპრული უმცროსი ძმა მზის სიძედ იქცევა და უმცროს მზეთუნახავს შეირთავს. ოქროს ტბის პირას საბანაოდ მოფრენილ მზეთუნახავებს, რომლებიც „მზისა და მთვარის ქალიშვილები იყვნენ"[6], მოხერხებულმა ვაჟმა ტანსაცმელი მოპარა და ამით მზის შშვენიერი ასულიც დაინარჩუნა. მაშინ უმცროსმა უფროს დებს დაუბარა: „ჩემ დედამამას უთხარით, რომ კვირას უსათუოდ ნატვრის ბეჭედი გამომიგზავნონ. უფროსი ქალიშვილები წავიდნენ ზეცას, უმცროსი კი თავის ქმართან დარჩა

---

[1] თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, 1957, გვ. 134.

[2] ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 45—46.

[3] ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული ნუსხა, გვ. 814.

[4] В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования, 1957, стр. 2.

[5] ვ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947, გვ. 174.

[6] ბ. უმიკაშვილი, III, გვ. 179

ქვევით". მზე და მთვარე, ამ შემთხვევაში ცოლ-ქმარი, მარტო არ ცხოვრობენ. ზეცაში, იქ ოჯახიც აქვთ, შვილები და საცხოვრებელი, სარჩო-საბადებელი, ძვირფასი ასასახლე თავისი მორთულობით.

მთვარის მამრობითობაზე მიუთითებს პოპულარული ლექსი, მნათობთა დავა როშაა გადმოცემული პირველობაზე. ღამის გუშაგი თავის უპირატესობის დამტკიცებას ცდილობს. ამ მიზნით შეთხზული პირველი ბარათიც მზეს მოუვიდა.. ძმის საქციელმა დიდი აღშფოთება გამოიწვია:

მზეს რო კაცი მოუვიდა, მზე ძალიან გაჯავრდესა:
—მე და ვარ და ის ძმა არის, რად ვძულდებით ერთმანეთსა.

აცხადებს მზე—უძველესი ღმერთი, წარმართული პანთეონის პირველი თაობის წარმომადგენელი და საყოველთაოდ აღიარებული. მთვარე კაცღვთაების სახეს ატარებს. ამის გამო პატრიარქატის დროს ჩამოყალიბებული ღვთაების ყველა ატრიბუტის მქონეა. ასეთად ჩანს იგი წერილობითი და ეთნოგრაფიული მონაცემებით; ამგვარად გამოიყურება ხალხური პოეზიის ნიმუშების მიხედვითაც. მთვარის ლექსების სიხშირე თავისებურ ისტორიულ ვითარებას წარმოგვიდგენს. მთვარე კაცღვთაებაა, ახალი ფორმაციის ღვთაებებს შორის დომინანტობს. სტრაბონი მნათობთა კულტის დახასიათებისას მთვარის სალოცავს ხაზგასმით გამოყოფს, განასხვავებს, რასაც, უნდა ვიგულისხმოთ, რეალური სურათის დახატვის პრეტენზია აქვს. სტრაბონი წერს: „ღმერთებად აღიარებენ მზეს, ზევსსა და მთვარეს, გამორჩევით მთვარეს"[1]. მთვარის განსაკუთრებით ხსენება პატრიარქატის პირობებში ბუნებრივია. ახალ საზოგადოებრივ ფორმაციაში ახალი დემიურგი შემოდის მითოლოგიაში, თანაც თითქოს ყველაზე ძლიერი, მებრძოლი და ხალხის თანამდგომი.

მთვარე საკუთარი უპირატესობის დამტკიცებას სამეურნეო რეალიების გამოყენებით ცდილობს. მნათობთა პაექრობა მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ფონზე მიმდინარეობს. მოწმეს მოწმე ცელის ჯერ გუთნის მეხრე იხმეს, რომელსაც მთვარიანი ღამე თითქოს მეტად სჭირდება. რაკი დავა მიწიერი მოწმეებით ვერ გადაწყდა, ახლა ცის სხეულების, ვარსკვლავების გამოხმობას მიჰყვეს ხელი (ცისკარი, შუქურა-ვარსკვლავი). მთვარის—კაცღვთაების პრეტენზია სკვეთრად არის ჩამოყალიბებული საქართველოს ყველა კუთხისათვის კარგად ცნობილ და უნიფიცირებულ ლექსში „მზე და მთვარე". ღამის გუშაგი თამამად გამოდის ასპარეზზე:

ნათელმა მთვარემა ბრძანა
ბევრით მე ვჯობიარ მზესა....

ორ მნათობს შორის დავა პოეტური ხერხი არაა მხოლოდ, მასში ის მსოფლმხედველობრივი ჭიდილია ასახული, როცა ადგილი ჰქონდა მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლას, ქალღვთაებათა შეცვლას კაცღვთაებებით. მითოლოგიურ საწყისთა დაპირისპირებაში საზოგადოებრივი და სამეურნეო ყოფის

[1] თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, სტრაბონის გეოგრაფია, გვ. 134.

ელემენტებიც შეიძლება ამოვიკითხოთ. ყურადსაღებია მელექსის თქმა „გაბაასების“ დასაწყისში. ამ საპატიო ბრძოლას კეთილად ხსენება უნდა, სახუმარო ქილიკობად ნუ მიიღებთო, გაფრთხილებას იძლევა ფოლკლორულ საუნჯეთა დამცველი! ერთი ჯგუფის ლექსების მიხედვით მზის უპირატესობა აშკარად იგრძნობა; იგი მოსავალს ამწიფებს, ამინდკეთილობას იწვევს და ბოროტ სულებს გამოჩენის საშუალებას უსპობს, მაგრამ არის მეორე ჯგუფის ნაწარმოებები, სადაც პირიქით მთვარე გამოდის წინა პლანზე, ხალხიც მას მეტი სიმპათიებით ეპყრობა. თუ უწინ მოსავლის ბარაქა მზის თვალზე იყო დამოკიდებული, ახლა იგივე ფუნქციები მთვარეს უკავშირდება, მისი მოღვაწეობის ატრიბუტებად ცხადდება.

მთვარე ვნახე ნებაზედა,
ჩემსა გუნებაზედა;
პურის ცომი ღვიერი, —
საქმე ბარაქიანი!

აქ აშკარად ჩანს ახლებური გაგება, მთავარის კეთილმოქმედებითი უპირატესობა და საქმებარაქიანობა. ვფიქრობთ, ეს შემთხვევითი გამოთქმა არაა და არც სახალხო მგოსნის სიტყვის თამაში. ამგვარ ნაწარმოებთა შემქმნელნი და რიტუალის დროს აღმასრულებელნი დაუფარავად აღიარებენ კაცღვთაების ძლიერებას, მის საგამგებლო სფეროთა გაფართოებასა და ყოვლისმომცველობას. როცა მთვარე კარგ გუნებაზეა, ადამიანს ხელბარაქიანობას ანიჭებს; გაფუვებულ პურს, მადიან ნამცხვარს, მთიდან მთამდე გამძლე საზრდოს აძლევს. ამიტომაც ახალი მთვარის ამ სალოცავ—მისადაგებულ ფორმულას ქართველი კაცი კეთილი სურვილით ამთავრებს: „მე ვცხონდე და შენ იზარდეო“. მაშასადამე, ნამგალა-მთვარეს გავსება სჭირდება, ხოლო ადამიანს — ცხონება, დიდხანს სიცოცხლე. მთვარის გუნება ცვალებადია. ხალხური გაგებით, განვითარების ფაზების კვალობაზე სხვადასხვა თვისებას ამჟღავნებს. ამის გამო საჭიროა სამეურნეო და სარწმუნოებრივი მოქმედების რეგლამენტირება, ტაბუირება. მართლაც, საქართველოში, სხვა ქვეყნებზე ამ შემთხვევაში არაფერს ვლაპარაკობთ, მთვარის მსახურების მთელი კოდექსი არსებობს. ბევრი რამაა აკრძალული ახალ, სავსე ან გადაბრუნებულ მთვარეზე. მზე ისე ტაბუირებული და მაგიური მოქმედებით შეზღუდული არაა, როგორც მთვარე. ჩვენი აზრით, ამგვარ შეზღუდვადაშვებებში ცის გუშაგის კულტის სიძლიერე და აღმსარებელთა დიდი მორიდებულობაც შეიძლება იქნეს ამოკითხული.

ვარსკვლავები

კოსმოსური სამყარო ვრცელია და უსასრულო. ქართული კოსმოგონია ცის სხეულთა შორის ვარსკვლავებსაც მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს. ძველ წერილობით წყაროებში არაიშვიათადაა საუბარი კოსმიურ სხეულთა თაყვანისცემაზე, საღვთო რიტუალზე. საკულტო ობიექტთა შორის, მაგალითად, ლეონტი მროველი ვარსკვლავებსაც გარკვევით ასახელებს: „რომელნიმე უგდებდეს ცასა,

და სხუანი მზესა და რომელნიმე მთოვარესა, რომელნიმე ვარსკვლათაო", ამბობს ისტორიკოსი [1]. ალბათ ამით აიხსნება ხალხურ ლექსებში ვარსკვლავების ხშირი გამოჩენა: შუქურ-ვარსკვლავი, ცისკარი და სხვანი არაერთი ნაწარმოების თემაა.

ამოდი შუქურ-ვარსკვლავო, მანათობელო ღამისა,
ამოდი და გამინათე ხშირი სიბნელე ზამთრისა.

არადა ნამქერი დაძლევს ვაჟკაცს და დასაძრახისი გახდება. ცაზე მოწყვეტილი ვარსკვლავიც სიმბოლურ ასახვას პოულობს მითოლოგიაში: ვიღაცის ბედის მაჩვენებელია და მის სიკვდილს, ჩაქრობას გვაუწყებს.

კოსმოსურ სხეულთა შესახებ დიფერენცირებული წარმოდგენების შემუშავება და მხატვრულ სახეებში გადმოცემა ხანგრძლივი შემოქმედებითი პროცესის შედეგია. მსგავსი სახეები და რიტუალი ერთ დღესა და საუკუნეში არ იქმნება. პირველყოფილ საგვარეულო წყობაში შემუშავებული მითოლოგია ხელოვნების საფეხურს შედარებით გვიან აღწევს ჯერ მხატვრულ სიტყვაში, სხვადასხვა რიგის საგალობლებისა და ფერხულების ფორმაში ვლინდება, შემდეგ კი მატერიალურ განსხეულებას აღწევს საცხოვრებელი სახლის დედაბოძის, ჭიშკრისთავის, ეკლესია-მონასტერზე ამოკვეთილი ბარელიეფების, რიტუალური ნიღბებისა და სხვათა სახით. ამჟამად თითოეული კოსმოსური სხეული სხვადასხვა კუთხის მასალაში ინახება თავის დიფერენცირებულად. ქართლ-კახეთი, ფშავ-ხევსურეთი, მესხეთ-ჯავახეთი, გურია და სამეგრელო, რაჭა-ლეჩხუმი, იმერეთი, სვანეთი—ყველა თავისებურად გადმოსცემს ერთსა და იმავე კოსმოგონიურ სურათს. უნიფიცირებული გაგება უფრო ძველია და თავდაპირველი, ვიდრე დიფერენცირებული, ერთმანეთისაგან დაშორებული ვარიანტები. ჩვენ აქაც შეგვიძლია გარკვეული ახსნა მოვძებნოთ. მითოლოგიური აზროვნების პირველ საფეხურზე, დარგობრივი მითოლოგიის შემუშავების პერიოდში ქართველი ხალხი მთლიან ეთნიკურ ერთეულს წარმოადგენდა; ჯერ კიდევ არ იყო ტოტობრივი დაყოფა და მითოლოგიასაც მთლიანი სახე ჰქონდა. მომდევნო საფეხურზე საწყისი ერთობლიობა დაირღვა, ხელოვნების პირველყოფილი სინკრეტიზმის მსგავსად, და მონათესავე ტომების შექმნას დაედო სათავე. მაშინ საერთო მითოლოგიური მარაგიდან თითოეულმა განაყოფმა თავისი მემკვიდრეობა მიიღო, რაც შემდეგში ძალისდა შესაფერისად გადაამუშავა და თვითმყოფი ხასიათი მისცა. დიფერენცირების ეს ეზა აღიარებულია მატერიალისტური მოძღვრების მიხედვითაც. აი რას წერს ფრ. ენგელსი: „ეს პირვანდელი რელიგიური წარმოდგენანი, რომელნიც უმეტეს შემთხვევაში ერთნაირნი არიან მონათესავე ხალხების ჯგუფებში, ჯგუფის დაყოფის შემდეგ თვითეულ ხალხში, ცხოვრების პირობების მიხედვით, თავისებურად ვითარდებიან... თვითეული ხალხის მიერ შემუშავებული ღმერთები ეროვნული ღმერთები იყვნენ, მათ მეუფება არ სცილდებოდა მათ მიერ დასაცავი ეროვნული ტერიტორიის საზღვრებს, რომლის იქით სხვა ღმერთების ბრძანებლობა იწყებოდა. ეს ღმერთები ერის წარმოდგენაში არსებობდნენ, ვიდრე თვით ერი ცხოვრობდა; ისინი ემხობოდნენ ერების დამხობასთან ერთად" [2].

[1] ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული ვარიანტი, გვ. 814.
[2] ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ლუდვიგ ფოიერბახი, 1954, გვ. 61—62.

დარგობრივი მითოლოგიის ცნებისათვის

კოსმოსური ღვთაებანი დარგობრივი მითოლოგიის ფარგლებში თავსდებიან. დარგობრივი მითოლოგია — გარკვეული სფეროს გამგებელთა თუ მამასახლისთა აღიარება — პირველყოფილი აზროვნების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს, რომელსაც წინ უსწრებდა ხანგრძლივი პერიოდი ე. წ. დაბალი მითოლოგიის არსებობისა. ორიოდე სიტყვით ამ საფეხურსაც უნდა შევეხოთ, თუმცა პოეტურ ტექსტებში, ლექსებსა და სიმღერებში, მკრთალად არის წარმოდგენილი.

დაბალი მითოლოგიის ცნებაში უძველესი ანიმისტური და ტოტემისტური, ფეტიშური და მაგიური აგების საფუძველზე შემუშავებული სულები და ადგილის მფარველნი თავსდებიან. ამ დროს ყველაფერი გასულიერებულია. ადამიანს ბუნებრივად ეჩვენება ხეების მოძრაობა და მცენარის კულტი ჩნდება; მაღალ მთას საკუთარი სული ჰყავს, ალბათ სვანეთში ცნობილი ბერშიშვლის შესადარებელი. ადამიანი ნათესავია ცხოველებისა, და ჩნდება ტოტემიზმი; ყოველ ადგილს, ველს თუ მინდორს, ტყეს თუ ღრეს, კლდეს თუ ნაპრალს, სახლს თუ გამოქვაბულს, წყაროს თუ მდინარეს,—თავისი უხილავი გამგებელი მოეპოვება, და მას ხშირად ადგილის დედა ეწოდება. ავადმყოფობა, სახადი უჩინარი ბატონის სახით წარმოიდგინება, ეს უკანასკნელი ზოგჯერ ადამიანს სხეულში ძალად შეუსახლდება და ტანჯავს. აი ეს უჩინარნი და უხილავნი, ავი და ბოროტი სულები, რომლებითაც ქვეყანაა თითქოს ავსებული, არ არიან მატერიალურად გამოხატულნი კერპებისა და ხატების, ბომონებისა და სალოცავების სახით, როგორც ეს დარგობრივ მითოლოგიას ახასიათებს. მართალია, შიშისმომგვრელ უჩინართა და უხილავთა აურაცხელი სამყარო ძალზე პრიმიტიულ საზოგადოებაშია შემუშავებული, მაგრამ მომდევნო ეპოქებშიც განაგრძობს არსებობას და თვით ჩვენს დრომდე აღწევს სხვადასხვა უწმინდურთა და ავადსახსენებელთა გადმონაშთების ფორმით. დაბალი მითოლოგიის მგარდა პირობითად მას ბუნებრივი რელიგიაც შეიძლება ეწოდოს. ჩვენ მაინც პირველ ტერმინს ვამჯობინებთ, რადგან მსჯელობა გვაქვს ისეთ მითოლოგიაზე, რომელიც წინ უსწრებდა მონოთეისტურ რელიგიათა ჩამოყალიბებას. თითოეულ ხალხს მეტ-ნაკლებად არსებობის ხანგრძლივ პერიოდში მითოლოგიის ეს უადრესი საფეხურიც განვლილი აქვს.

ცხადია, ქართველი ხალხის ისტორიაშიც ჰქონდა ადგილი როგორც დაბალ, ისე მაღალ, განვითარებულ მითოლოგიას. პოეტურ ნაწარმოებებში, პოეზიაში შესამჩნევი კვალი მხოლოდ საგვარეულო-ტომობრივი მითოლოგიის მაღალმა საფეხურმა, დარგობრივ მითოლოგიად წოდებულმა საფეხურმა, დასტოვა. დაბალი მითოლოგიის მონაცემები ხელშესახებად ხალხის რწმენასა და მის შესაბამის ადრინდელ წერილობით წყაროებში იჩენს თავს, ლექს-სიმღერებში კი, სუსტი გამონაკრთომია, შემონახული. ორიგინალური წარმოშობის სხვადასხვა ჟანრის წერილობითი თხზულებანი ხშირად მოუთხრობენ დაბალი მითოლოგიის არსებობაზე ჩვენში. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელიც სპეციალურად მიმოიხილავს ქართველი ერის ძველ (კერპმსახურეობრივ) და ახალ (მართლმადიდებლურ) სარწმუნოებას, უეჭველად ადასტურებს დარგობრივი მითოლოგიის წინა საფეხურის სინამდვილეს საქართველოში. ნათქვამის საილუსტრაციოდ აქვე ვაჩვენებთ რამდენიმე ცნობას.

„ვჰმსახურებდით სამე დაბადებულთა და არა დამბადებელსა, ქერობინთა ეტლთა ზედა მჯდომარისა წილ მთათა მაღალთა თავყუანის-სცემდეს მამანი ჩვენნი“.

„და იტყოდეს დამბადებელად ქვათა და ძელთა, და სპილენძსა და რკინასა და რვალსა, გამობერვით განჭედილსა, ღმრთად თავყუანის — სცემდეს. ესენი იცოდეს ცისა და ქუეყანისა შემოქმედად“.

„და ვიხილე ერი უცხოჲ უცხოთა ღმერთთა მსახური,
ცეცხლსა და ქუათა და ძელთა თავყუანის — სცემდეს“ [1].

„რომელნიმე უგდებდეს ცასა და სხუანი მზესა და რომელნიმე მთვარესა, რომელნიმე ვარსკვლავთა და რომელნიმე მფრინველთა და რომელნიმე ქვეყანასა და მკეცთა და ნადირთა და ხეთა“ [2].

„ესეცა გუესმა ქუეყანასა სომხითისასა და ქართლისასა, რომელნიმე სუმბულ სარქისს მსახურებენ და რომელნიმე მაცთურთა მათ სახლისა ანგელოზთა უწოდებენ და მსახურებენ სახელ კერპთა და რომელნი უჩინოთა ჰმსახურებენ სადაცა სახლად, გინა გარე ველთა, ანუ სადაცა კლდის პირთა ანუ ხეთა და რომელნიმე უფლისციხელთა ჰმსახურებენ და რომელნიმე ბორანიას ეშმაკთა თაყუანის სცემენ კერპთა, რამე თუ ეშმაკნი არიან“[3].

ძველ წყაროებში სათაყვანებლად აღიარებული მთანი მაღალნი, ქუანი და ძელნი, ცეცხლი და ფრინველნი, მკეცნი და ნადირნი, მდინარენი და წყარონი, ცა და ქუეყანა, უჩინონი და უხორცონი ყველა დაბალი მითოლოგიის სფეროს განეკუთვნება და საუკუნეების მანძილზე წარმოადგენდა ქართველი ერის რწმენის საგანს. ამგვარ „არსებათა“, „ღვთაებათა“ რიცხვი უთვალავია, უფრო მეტი, ვიდრე ასეული და ათასეული. ყველას დასახელება, კონკრეტული სახელდება არცაა შემონახული ანდა მეცნიერული კვლევა-ძიებით გახსნილ-დადასტურებული.

მაღალი ანუ დარგობრივი მითოლოგიის საფეხურს ქართველმა ხალხმა ფეოდალიზმის წინა ხანაში მიაღწია ძველი წელთაღრიცხვის ბოლოსა და ახლის დასაწყისში. ამ დროს სტიქიურ მოვლენებსა და ადამიანური ცხოვრების თითოეულ უბანს, დარგს დამოუკიდებელი გამგებელი ღვთაება თუ ღვთისშვილი ჰყავს. ცა-ღრუბლების საქმე, ნადირობა თუ მოსავლის მოყვანა, შვილიერება თუ ნაყოფიერება, ბარაქიანობა თუ ამინდკეთილობა, სიკვდილი თუ სიცოცხლე, სამზეო თუ შავეთი, ავადმყოფობა თუ სახადი, მკურნალობა თუ ელჩობა, ნადირობა, მევენახეობა თუ მჯა, ხვნა-თესვა თუ მესაქონლეობა, მგზავრობა თუ ომიანობა, სილამაზე თუ სირცხვილი, სიყვარული თუ მძულვარება, თხოვა თუ გათხოვება, ნაოსნობა თუ წიაღისეულის მოპოვება და ათასი სხვა ერთი ხელოსნის, გამგებლის, ბატონის, მწყემსის, დედოფლის ან ხატის საგამგებლობაშია მოქცეული და მას ეკითხება. თითოეული ხატი თავისი სფეროს სრული ბატონ-პატრონია, მის საქმეში უსისხლოდ ვერავინ ჩაერევა. როგორც წესი, ქართული მითოლოგიის

---

[1] მოქცევაჲ ქართლისაჲ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები, 1. 1964, გვ. გვ. 117, 120, 125.

[2] ქ. ცხოვრება, მარიამისეული ნუსხა, გვ. 107.

[3] Ф. Жордания, Описание рукописей, II, стр. 200.

მიხედვით, ყოველი დარგის გამგებელს საკუთრად მიჩნეული ადგილი აქვს, სადაც კალენდარულ დროს ხალხი იკრიბება და კულტმსახურებას ასრულებს. მაგრამ რადგან მრავალი ღვთაების სამსახური ფიზიკურად და ნივთიერად თანდათან შეუძლებელი გახდა, თანაც საზოგადოებრივი ცხოვრება რთულ ფორმებში გადადიოდა და შესამჩნევად მსხვილდებოდა, ცენტრალიზებული ხდებოდა, სახელმწიფოებრივი მასშტაბის დონეს აღწევდა, ამის შესაფერისად პოლითეიზმსაც შეზღუდვა დაემჩნა, სათემო და სატომო სალოცავები წარმოიშვნენ. მითოლოგიური ინტეგრაცია ფეოდალიზმის წინაპერიოდში ისე სწრაფი ნაბიჯით წავიდა წინ, რომ ძველ და ათასეულ გამგებელთა ადგილას ათეულებიღა დარჩა, თანაც მსხვილ სალოცავებს მკვეთრად გამოხატული ფორმა მიეცა კერპებისა და ხატების სახით. მაშასადამე, მრავალღმერთნიანობა რთული ხვეულებით თანდათან ერთღმერთნიანობისაკენ მიემართებოდა, ე. ი. მითოლოგიური პირამიდა თავიდანვე ფუძეზე იდგა და განვითარება ამ პირამიდის მწვერვალზე ასვლას მოასწავებდა.

ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორში მდიდარი მასალები მოიპოვება აღნიშნული პროცესის ნათელსაყოფად. წარმოიდგინეთ არც წერილობითი წყაროები იჩენს მაინცდამაინც სიძუნწეს. ის, რაც მოქცევის შემდეგ აუგად‌სახსენებელი კერპბორგნეულის სახით გადმოიცემოდა[1], ადრე მორწმუნებასა და აგზნებას იწვევდა, წარმოადგენდა პოეტური წვდომის საგანს და რიტუალთან იყო შეზრდილი. სანამ კვლავ დავუბრუნდებოდეთ დარგობრივ ღვთაებათა მხატვრული ასახვის პრობლემას, საჭიროა რამდენიმე ძირითადი ცნობა გავითვალისწინოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით.

„ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყუნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ“, რომელთა მიმართ მსხვერპლად მიჰყავდათ პირმშონი თვისნი.

„და შეიწირვოდა მათა ერთი სეფეწული ცეცხლითა დაწუად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა“.

„რამეთუ აჰა ესერა ღმერთნი, დიდთა ნამყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წყმისა მომცემელნი ქუეყნით ნაყოფთა გამზრდელნი, ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებელნი“.

„და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გა, და თავი შენი იგი იყავნ დასარწმუნოვებად კაცთა მიმართ“.

„და მარჯულ მისა დგა კერპი ოქროჲსაჲ და სახელი მისი გაცი და მარცხულ მისა—კერპი ვერცხლისაჲ და სახელი მისი გა, რომელნი—იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა თქუენთა არიან ქართლით“ [2].

„ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თჳსსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა, და მიერთგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთჳს და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთჳს ალმართებულისა“.

[1] შ. ჩ ო ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 88—95.

[2] ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები, 1, გვ. გვ. 119, 125, 126, 132, 182.

„და დაჯდა საურმაგ მცხეთას მეფედ... და მან შექმნა ორნი კერპნი, აინინა და დანანა, და ამართნა გზასა ზედა მცხეთისასა“ [1].

„ჰხედავთაა, ვ˘რ ბოროტ არიან საქმენი ესე და კ˘დ სახელის დებანი იგი საწარმათოთა კერპთანი, რ˘ლნ მათ ღ˘თად შერაცხნეს. რ˘ლნიმე მამათა და რ˘ლნიმე დედათა ს˘დ მოისპენ? დიოს, ანუ აპოლონოს, ანუ არტემს ანუ ბოჩი და გაცი და ბადაგონ და არმაზ ანუ რ˘ლ იგი წნეხასა ყურძნისასა ბილწის მის დიონისეს სახელსა იტყვიან და სიცილსა აღაზრზენენ. ესე ყ˘ი საეშმაკოჲ არს და მოისპენ ქ˘ეანეთაგან“ [2].

ზემოთ დასახელებული არმაზ და ზადენ, გაცი და გა, აინინა და დანანა, ბოჩი და ბადაგონ — ყველა ოფიციალური სახელმწიფო მასშტაბის ღმერთებია, რომელთა ოქროს თუ ვერცხლის კერპები ანუ ქანდაკებანი ამშვენებდა ქართლის სატახტო ქალაქ მცხეთას. ამავე პერიოდში საქართველოს თითოეული კუთხე მოფენილი იყო ადგილობრივი სათემო ხატ-სალოცავებითა და ნიშნებით. დღემდე მკვლევართა ცხარე კამათს იწვევს მცხეთის კერპსალოცავთა ფუნქციისა და გენეზისის პრობლემები. ამჟამად ჩვენც უპასუხოდ ვტოვებთ ამავე საკითხებს, რადგან კვლევის საგნად გამოცხადებულ ხალხურ ლექსებში ერთხელაც არ იხსენიებიან არმაზი, ზადენი, გაცი, გა, ბოჩი და ბადაგონ. რაც შეეხება აინანასა და დანანას მათი სახელების ამოკითხვაც ძნელდება საწესჩვეულებო პოეზიის ისეთ ნიმუშებში, როგორიცაა „ნანა“, „ნანინა“, „იავ-ნანა“. მაშასადამე, წერილობითი წყაროები თითქმის არაფერს გვაუწყებს ისეთ დარგობრივ ღვთაებათა შესახებ, რომლებიც განსაკუთრებით მდიდრადაა წარმოდგენილი მთის პოეზიის (ფშავი, ხევსურეთი, მთიულეთი, ხევი, თუშეთი, რაჭა, ლეჩხუმი, სვანეთი) პოეტურ ძეგლებში. ცხადია, მოუხსენებლობასაც თავისი მიზეზი აქვს და საზოგადოებრივი — სახელმწიფოებრივი ვითარებით აიხსნება.

რაკი ადრინდელ საისტორიო ცნობებს გავეცანით, ახლა შეიძლება პირდაპირ შევეხოთ ღვთაებებს, რომელთა მხატვრული აღბეჭდვა ხალხმა მოახერხა თავის მრავალსაუკუნოვან პოეზიაში.

მ ო რ ი გ ე

მითოლოგიურ იერარქიაში მორიგეს პირველი ადგილი უჭირავს, იგი უზენაესია და „რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერებას“[3]. ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებითაც „ფშაველები და ხევსურები უზენაეს ღვთაებას „მორიგეს“ უწოდებენ“ [4]. „მორიგე“ ეპითეტია, რაც წესრიგის დამამყარებელს, განმკარგულებელს ნიშნავს. ღმერთები ან ღვთაებანი, მაშასადამე, მრავალია. თითოეულს თავისი მოვალეობა და საზრუნავი აქვს მიჩენილი. მორიგე მათ შორის ყველაზე უფროსია. როგორც ნ. ხიზანიშვილი ამბობს, ქვეყნის უშუალო მმართველობაში იგი არ ერევა; ამის-

---

[1] ქართლის ცხოვრება, 1, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, 1955, გვ. 25, 27.

[2] წესი და განრიგება და სჯულის კანონი მეექუსისა კრებისა. Древности восточные, III, стр. 113.

[3] ნ. ხიზანიშვილი (ურბნელი), ეთნ. ნაწერები, 1940, გვ. 68.

[4] ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტ., I, 1928, გვ. 56.

თვის მას თანაშემწენი, სხვა წვრილი ღვთაებანი, ხატები ჰყავს გამოყოფილი, თვითონ მხოლოდ ბრძანებებს იძლევა, რიგსა და წესს ადგენს ქვეყნისათვის. აქედან მომდინარეობს სახელწოდებაც: მორიგე—წესრიგის დამდგენი.

ხევსური მორიგეს პირველ ადგილზე იხსენიებს. რიტუალურ ლექსში იერარქიული ჩამოთვლა სწორედ რომ მისით იწყება. „მორიგეე, ღმერთო გეხვეწებიო“, ასეთი დასაწყისი აქვს ხახმატის ჯვარში ლექსად წარმოთქმულ ქადაგებას. მორიგე ღმერთის სამოქმედო ასპარეზი შეუდარებლად დიდია და ცოცხლების ყოველგვარ საქმეს მოიცავს. 1865 წელს ჩაწერილ სადიდებელ სიტყვაში მორიგისაგან მრავალგვარ სიკეთესა და შფარველობას მოითხოვს მეხვეწური და ჩოქის მომხრელი, ე. ი. თაყვანისმცემელი. „რაც რომ გულზედ და მხარზედ გიძახებდეს იმაზე გაუგონე“, „მგზავრობა მშვიდობისა მიე“, „ავდარს გაუდარე“, „ლაღს მტერთან ჩაუფარე“, „მიწრიელ დაულაგმე“, მბეგრავსა და ყალანის მზიდავს „მაგის ყუდროს ნუ მიჰკერძებ“, „საქონლისა, ნამაშვრალ-ნამუშევრისა მეშველი და მწყალობელი იყავი“[1] და ა. შ.

ერთადერთი რიტუალური ლექსი, რომელიც კრებულებშია წარმოდგენილი, მორიგესთან ერთად „ქრისტის დედას“ ახსენებს. ამგვარი დასახელება თითქოს ფორმალური ხასიათისაა. განსაკუთრებით ეს აშკარა იქნება, თუ აღნიშნულ ლექსს უკვე ციტირებულ 1865 წელს ჩაწერილ ხევსურულ დალოცვას შევადარებთ.

ყუდროს დამჯერო, გეხვეწებიო,
ჩამაოლ მადლის სათხოვრადაო;
ჩამაოლ წიგნის საწერლადაო,
ბატონ-ყმათ დასარიგებლადაო.

ოქროს ქოთანი, ღილ-ქამრის ჩარეცხვა და ელჩობის მოვალეობა — თავისი შინაარსით შორს დგას ახალი სარწმუნოებისაგან და მხოლოდ წინა საფეხურის დარგობრივ მითოლოგიაში იღებს სათავეს.

დ ა ლ ი

მხატვრული აზროვნების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მითოლოგიური სახეები პოეტური შემოქმედების საგნად იქცევიან. ამ დროს ხელოვანის წინაშე არაჩვეულებრივ მოვლენათა მთელი სამყაროა გადაშლილი და ისიც დიდი აღმაფრენით ქმნის, უხვად იყენებს რა წინა თაობათა ნაფიქრსა და ნააზრევს, უკვე ტრადიციულად ქცეულსა და ყოფიერებაში დამკვიდრებულ გადმოცემებს. მარქსის მიერ ბერძნული ხელოვნების მაგალითზე ნაჩვენები კანონი ქართულ სინამდვილეშიც დასტურდება. აქაც მითოლოგია მხატვრული ასახვის საფუძველსა და ამოუწურავ წყაროს წარმოადგენს. თანდათან მითიური არსებანი გზას იკაფავენ პოეზიისაკენ, შემოდიან ახალ სამყაროში, მაგრამ არა ძველის ასლის ფორმით, არამედ გარდაქმნილ-გადამუშავებულნი.

---

[1] ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიულების სასულიერო ტექსტები. მასალ. საქ. ეთნოგრ., 1, 1938, გვ. 20.

მითოლოგიის სფეროდან პოეზიაში გადმოსულ მხატვრულ სახეთა შორის დალს პირველი ადგილი უჭირავს ქართულ ფოლკლორში. შეიძლება ითქვას, რომ ამჟამად ქალღმერთი დალი რთული ეპიკური პერსონაჟია. მის ირგვლივ თავმოყრილია როგორც პროზაული, ისე პოეტური ნაწარმოებები. თანაც ამგვარ ნაწარმოებთა რკალი არაა მცირე და ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა მთლიანად მოცემულია მითოლოგიურ კრებულში. იქ დაბეჭდილი თითოეული ბალადის კომენტარში ადგილის შესაბამისად დაწვრილებით არის მსჯელობა ამა თუ იმ კონკრეტულ ძეგლსა და მის ვარიანტებზე. ახლა დალის მხოლოდ ზოგადი სახის წარმოდგენისათვის გვექნება მსჯელობა.

დალის ეპიკური ფუნქციები და მითოლოგიური ბუნება სხვა ღვთაებებზე გაცილებით უკეთაა შესწავლილი. ბეს. ნიჟარაძის ნაწერების,[1] ივ. ჯავახიშვილის[2], ელ. ვირსალაძის[3], ამ სტრიქონების ავტორის და სხვათა სპეციალურ ნაშრომებში[4] გარკვეულია, თუ რას წარმოადგენს დალი და განვითარების რა საფეხურები განვლო. მწვავე სარწმუნოებრივ ბრძოლაში მატრიარქატის დროის კეთილი ღვთაებიდან დალი თანდათან პატრიარქატის დროის ბოროტ ალად იქცა. განვითარებისა და ტრანსფორმაციის ეს გზა მეტად რთული და ხანგრძლივი იყო, რასაც სამიათასამდე წელი დასჭირდა. სამაგიეროდ ამან მოგვცა, ერთი მხრივ, ამირანიანის დასავლეთ-ქართული კოლხური ვერსიის თავისებური სვანური ვარიანტები, ხოლო მეორე მხრივ, დალის მიჯნურ მონადირეთა მოსაგონარი ბალადები. ამირანის თქმულება, ბეთქილის, მანგურისა და ჩორლას ბალადები ფოლკლორული ხელოვნების შედევრებს წარმოადგენენ. ჩვენი ყურადღება სწორედ ამ ნაწარმოებებისაკენ არის ამჟამად მიქცეული.

დალი არაა ლოკალური სვანური მოვლენა. ის იმდროინდელი ქალღმერთია, როცა ქართველური ტომები მთლიანობას წარმოადგენდნენ და ცალ-ცალკე არ იყვნენ. საერთო ფონდიდან, როგორც პირობით ვუწოდებთ, ამირანის ტომის მითოლოგიური არსენალიდან ყველა გამონაყოფმა წამოიღო თავისი მემკვიდრეობა. ბარის რაიონებში პირველყოფილი მითოლოგიური პერსონაჟის სრული ტრანსფორმაცია მოხდა ნადირთუფროსის დარგობრივი ღვთაებიდან ქრისტიანული პერიოდის მავნე ალამდე. სვანეთმა შედარებით სრულყოფილად დაიცვა ნადირთა მწყემსის პირვანდელი სახე, თუმცა აქაც, ენგურისა და ცხენისწყლის ხეობებში, კეთილი ღვთაების ბოროტ არსებამდე ჩამოქვეითება აშკარად იგრძნობა.

დალის სახელი სვანურ თქმულებებსა და ლექსებში როდი გვხვდება მარტო. მას იცნობს აღმოსავლეთ საქართველოს სიტყვიერებაც „დალაის“, „დალაობის“ ფორმით. შემთხვევითი არაა, რომ თუშები გმირის მოსაგონარ სამგლოვიარო ლექსსა და წესჩვეულებას ამ სახელით აღნიშნავენ.

---

[1] ბ ე ს ა რ ი ო ნ ნ ი ჟ ა რ ა ძ ე (თავისუფალი სვანი), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, 11, 1964, გვ. 35—39.

[2] ი ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, 1, 1913.

[3] ე ლ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964.

[4] მ ი ხ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, მოჯაჭვული ამირანი, 1947; ქართული ეპოსი, I, 1959; 11, 1965.

დალა თქვით, დალაი, მხედრებო, დალაი, დალაი!
ძნელი არს დალაობაი, დალაი, დალაი!
ბრალი ხარ იჩუკაძევ, შენი ულაშქროდ სიკვდილი...[1]

XVIII ს. მოგზაურს გიულდენშტედტს დადასტურებული აქვს[2], რომ ღმერთს ჩეჩნურად დალე — Däle — დაილა ეწოდება, ქისტურად დალა — Däla, წოვურად დალე — Dall. წოვები ამჟამად ღმერთს სიტყვა დალ-ით აღნიშნავენ, ხოლო ალაზნის წოვა-თუშებმა იციან დადალავებაჲ და მიცვალებულის მოსახსენებელი დალაობაჲ[3]. როგორც სვანურში, ისე ჩრდ. კავკასიის ნაწილ ხალხებში ღმერთის აღმნიშვნელი სიტყვის მატერიალურ ნაწილში „დალ" არის. ამით ისიც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ უძველეს საფეხურზე „ღმერთის" აღმნიშვნელად ის სიტყვა გამოიყენებოდა, რომელიც ამჟამად ლოკალური მნიშვნელობის ნადირისა და მონადირეთა მფარველი ქალღვთაების სახელს წარმოადგენს.

ქალღმერთი დალი გამოირჩევა აგებულებით, სილამაზითა და მშვენიერებით. მისი მნახველები ყოველთვის მოხიბლულნი რჩებიან. კოპამდე სცემს ოქროს ნაწნავები და სახით ცის მნათობსა ჰგავს. მისი საცხოვრისი პიტალო კლდენია, სადაც მუხლმაგარ ჯიხვებს თუ შეუძლიათ გავლა. იქამდე სახელოვანი მონადირეებიც ვერ აღწევენ დაუხმარებლად. დალი ერთი არაა; ისინი ბევრი არიან. სვანური თქმულებებისა და ბალადების მიხედვით დალები ჯგუფ-ჯგუფად ცხოვრობენ და ადვილად არ ეჩვენებიან ადამიანს. ჩორლას რიტუალურ ბალადაში აღნიშნულია, რომ განთქმულ მონადირეს

მხოლოდ ერთი კოპლი თხა გადაურჩა.
რის კოპლობითა და ცოდვილობით
დალის კლდემდე მიუღწევია თხას,
მისდგომია დალის გამოქვაბულს.
გარეთ გამოცვივდნენ დალები...
(„მონადირე ჩორლა")

რაღაც განსაკუთრებული შემთხვევა უნდა მოხდეს, რათა დალი აშკარად გამოჩნდეს. როცა ჩორლამ დალების სამწყსო უმოწყალოდ ამოწყვიტა, მაშინ მას „დაეხვია დალების ლაშქარი" („მონადირე ჩორლა"). ეს უბრალო ჯარი არაა, მას დიდი ზიანის მიყენება შეუძლია. დალები ადვილად იმორჩილებენ შეიარაღებულ ვაჟკაცებს და თვალუწვდენ უფსკრულზე გადაჰკიდებენ ხოლმე. მათთან ბრძოლა ადამიანს არ ძალუძს, მხოლოდ დიდ მხედარსა და ახოვანს, ღვთაებრივი ძალით აღჭურვილ ჯგრაგს შეუძლია დალების შეკავება, ალაგმვა, ზოგჯერ განადგურებაც. იმავე ჩორლას პოემაში წმ. გიორგი თვითონ გაერევა დალების ლაშქარში, ჯერ დაიხსნის ტრაგიკულად განწირულ გმირს, შემდეგ კი რისხვას დაატეხს წარმართულ ღვთაებებს თავზე.

---

[1] თუშური ლექსები, ი ვ. ბუქურაულის შეკრებილნი. ხალხური სიტყვიერება, I, თაყაიშვილის რედ., გვ. 109; თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, გვ. 155.

[2] გიულდენშტედტი, მოგზაურობა, II, 1964, გვ. 121. 340; ი. ჯავახიშვილი, ქართვ. ერის ისტ. შესავალი, 1. 1950, გვ. 185; ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964, გვ. 111.

[3] თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, 1960, გვ. 195.

მიიხედა ჩორლამ და რას ხედავს:
საბრალო დალების ლაშქარი
მეწყერსა და ნიაღვარს მიაქვს.

დალი სწრაფია და მფრინავი: „ერთი დალი წინ მიფრინავს, ყოველ ნაბიჯზე სახლის სიმაღლე ნახტომს აკეთებს“ („მონადირე ჩორლა“).

დალი ხორციელი ქალივით მშობიარობს, შვილს აჩენს. დედობრივი სიყვარულიც უსაზღვრო აქვს. ჩვენამდე მოღწეულია კლასიკური ფორმის სასამღერო-საფერხულო ბალადა დალის კლდეში მშობიარობის თემაზე. მელოგინე ქალივით კივის დალი ამ დროს. დამხმარეც არავინ ჩანს მასთან. სწორედ ამგვარი კივილის ხმა შემოესმა შუნსა და არჩვზე მიმავალ მონადირეს. მიჰყვა ხმას და შემაშფოთებელი სურათი წარმოუდგა თვალწინ.

ავიხედე — თეთრი კლდეა.
კლდეზე დალი მშობიარობს;
ძირს მგელია დადარაჯებული.
(„დალი“)

მონადირეები დალის სახელზე ლოცულობენ. მისგან წყალობას მოელიან. ნადირობის წესების დამცველსა და რიგიან მონადირეს დალი არასოდეს ხელს არ უშლის, პირიქით, ასაჩუქრებს, ხელს უმართავს, ეხმარება. დალის გულის მოგება არაა ძნელი. ამისათვის საჭიროა პროფესიული ტრადიციის დაცვა, მოსალოცი ხმიადების მირთმევა და ნადირთა მწყემსის საყვარელ მონიშნულ ცხოველთა მოფრთხილება. მონადირის კეთილი სამსახური და გულწრფელი განწყობილება ყოველთვის დაფასებულია. როცა მონადირემ მხეცი მოკლა და გატაცებული ჩვილი მელოგინე დედას დაუბრუნა, სასომიხდილმა ქალღმერთმა მას სიუხვის კალთა დააბერტყა თავზე.

— მონადირევ, თუ რამე სათხოვარი გაქვს,
მთხოვე და შეგისრულებ.
გერჩიოსდა — ჩემი დედობა,
გერჩიოსდა — დობა, სიყვარული! . .
თუ არა და ყოველ სექტემბერს მოგცემ
რვა ისეთ ჯიხვს, სამი მტკაველი რქა ექნეს.
ყოველ ბარბარობას შვიდ ჯიხვს,
წვრილ არჩეს კი ყოველ კვირას.
(„დალი“)

დალი სიკეთის სიკეთით გადამხდელია. მარტო ერთს შვილის გადამრჩენს კი არ უხდის სამაგიეროს, არამედ მთელ მის გვარეულობას: „ყველა მონადირეს, რომელიც შენი მოგვარე იქნება, მარჯვენა მხარში ამოვუდგები“. და ყოველივე ეს უძველესი მითოლოგიური საფეხურისათვის არის დამახასიათებელი, როცა ღვთაებასა და ადამიანს შორის ჰარმონიულობა სუფევს, მათ შორის არსებული ურთიერთობა ბუნებრივია, არც გრძნობაა დაფარული და არც აზრი. სანადირო ფაუნასთან ერთად ნადირთა მწყემსი თოვლიან მთებსა და კლდეებში მოსიარულე მონადირეებსაც ხელს უმართავს, სიკვდილისაგან იცავს. რისხვის შესანელებლად დალებზე გამწყრალ ჯგრაგს ჩორლა ეუბნება:

ამას ჩემთვის ბევრი სიკეთე უქნია,
ხშირად გათოშილი გავუთბივარ,
ხშირად მშიერი დავუპურებივარ.
გეყვედრები, უფალო ჩემო,
ამ დალს ნუ დავახრჩობთ.
(„მონადირე ჩორლა")

ქალღმერთი დალი სამეურნეო საქმიანობის დროსაც კი მხარში უდგას ადამიანს. მანგურს, მაგალითად, პურის მკის დროს დალები ეხმარებოდნენ ნადის მკელებივით („თეთრი მანგური"). მითოლოგიური წარმოდგენით დალი მდედრობითი არსებაა, აქედან გამომდინარე ყველა თვისებით. იგი ინტიმურ კავშირს ამყარებს მონადირეებთან. დალთან სამიჯნურო კავშირს თავისი ტაბუ გააჩნია, ტაბუს დარღვევა, როგორც ყოველთვის, აქაც აკრძალულია. ვინც პირობას ვერ იცავს, ან დალის საჩუქარს ვერ უვლის[1], შურისძიების მსხვერპლი ხდება — დალი შეუბრალებლად სჯის სიკვდილით. დალის ხორციელ კაცთან სიყვარული ტრაგიკულია, იგი არასოდეს ბედნიერად არ მთავრდება. ამგვარ საბედისწერო რკალში ბევრი მოქცეულა და სახალხო მგოსნებსაც მითოლოგიური გადმოცემის საფუძველზე მაღალპოეტური სახეები შეუქმნიათ, როგორიცაა, მაგალითად, ბეთქილის, მანგურისა და ჩორლას ამაღლებული სახეები.

ქალღმერთი თვითონ ეძებს რჩეულ რაინდს; მისთვის სულ ერთია, დაქორწინებულ იქნება იგი თუ მარტოხელა. ბალადის მიხედვით საჯიხვეებში მოსიარულე თეთრ მანგურს შემოალამდა და გასათევად გამოქვაბულს მიმართა. გააჩაღა ცეცხლი, ააგო მწვადი. ამ დროს დალი ესტუმრა. „მშვიდობით მომიხვალ, თეთრო მანგურ", ეუბნება კლდეების დედოფალი მონადირეს, თანაც კითხვას უსვამს: „ჩემს გამოქვაბულში რისთვის მოსულხარ". „დამიღამდა და რა მექნა?" სამიჯნურო ქსელის გაბმას დალი მუქარით იწყებს: „ცუდად გაგიშვებდი აქედან, მაგრამ ასეთი ვაჟკაცი არ მემეტება!" შეშფოთებული მონადირე ცოტათი დამშვიდდა, მაგრამ მაინც ეშინია ქალღმერთის ცვალებადი ხასიათისა. „აბა, როგორ იქნება ჩემი საქმე? — ეკითხება მანგური, დალიც არ აყოვნებს:

— მე ვერ გაგიშვებ,
თუ საყვარლად არ გამიხდები.

მანგურმა თავი მოისაწყლა და შემოთავაზებული ტრფიალის მშვიდობიანი გზით უარყოფა მოინდომა, როგორც ოჯახის ერთგულმა კაცმა.

— მე კი სიამოვნებით გაგიხდები საყვარლად,
მაგრამ ცოლ-შვილის პატრონი ვარ.

ჩანს, ასეთ ვითარებაში არც დალი იბნევა და შემთხვევას ხელიდან არ უშვებს.

— ცოლ-შვილს ამით არა დაუშავდება რა,
ოღონდ ეს ამბავი არსად გაამჟღავნო.

---

[1] ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, გვ. 58.

სანამ ტაბუ დაცული იქნება, მანამდე მონადირეს ერთგული და მზრუნველი თანაშემწეც ეყოლება, ეს რიტუალური ლექს-სიმღერის შემდეგი სიტყვებიდანაც ჩანს:

როდესაც დიდი გასაჭირი დაგადგეს,
მაშინ ჩემი სახელი ახსენე;
მხარში ამოგიდგები,
ჯიხვსა და არჩვს არ დაგიძვირებ.
(„თეთრი მანგური")

დალი უებრო მკურნალია; მისი ფრთის შეხება, ფასკუნჯის მსგავსად, ჭრილობას ამრთელებს, კაცს სულს უბრუნებს. დალს ბრძოლაც კარგად ეხერხება. როცა მანგურს წყეული სავები დაესხნენ და მისი სიცოცხლე საფრთხეში ჩააგდეს, ხსენებისთანავე „გამოვარდნილა ჰიუხიდან დალი, მანგურის საყვარელი, ხელთ იფნის ტოტი სჭერია. დარევია სავებს, ამბის მიმტანიც არ გაუშვია" („თეთრი მანგური").

საბედისწერო სიყვარულს ბეთქილი განასახიერებს. მსოფლიო ფოლკლორში ჩვენ არ გვეგულება მეორე ისეთი რიტუალური ბალადა, როგორიცაა სვანური საფერხულო ლექს-დატირება ბეთქილზე. ყოველ სალექსო ფრაზას აქ თან ახლავს გულის სიღრმემდე ჩამწვდომი სამგლოვიარო-სავაჟკაცო ჰიმნი:

ბაილ, საბრალო ბეთქილო, საცოდავო ბეთქილო,
ბაილ ილბა, ილბა ბაილ.
ბაილ, იკრიბება მულახი და მუქალი,
ბაილ ილბა, ილბა ბაილ. . .
(„ბეთქილი").

ზემო სვანები ქვემო სვანურ-ლენტეხურ ფერხულს უვლიან. შეკრებილი არიან თაშომწონე ვაჟკაცები და ჰაბუკები, თემისა და გვარის სიამაყენი. ამ დროს „გამოხტა თეთრი შუნი, ლაჯებში გაუძვრა ბეთქილს". ატყდა ჩოჩქოლი, მკითხაობა. „ეგ ბეთქილის მისანი იქნება!" დაეჭვდნენ უფრო გამოცდილნი. საჭიროა შუნის შეჩერება, მისი მონადირება. მაგრამ „ვინ გაედევნება შუნს?" ამაზე მეფერხულე გუნდი პასუხობს: „ვინ გაედევნება და ბეთქილი". მართლაც, ბეთქილი მისდევს თეთრ შუნს, წინ ნაკვალევი კარგად ამჩნევია, უკან კი აღარ ჩანს. ასე გაიტყუა ცოლშვილიანი ჰაბუკი შუნმა კლდეთა სიღრმეში. მალე ყველაფერი ნათელი გახდება: ფერხულის ადგილას მოსული თეთრი შუნი ქალღმერთი დალი ყოფილა და არა სხვა რამ! აქ დალის ახალი ნიშან-თვისება იჩენს თავს, იგი მაქციაა: შეუძლია ცხოველად გარდაქმნა და სასწაულებრივად კვალის დაფარვა. დალი მაქციობის მთელ სერიას გვიჩვენებს მსოფლიო მნიშვნელობის ეპიკურ ძეგლშიც ამირანის შესახებ (ამირანის თქმულება, 1961 წ.).

ბეთქილს ბედმა უმუხთლა. ტაბუს დარღვევა ქალღმერთს შეუმჩნეველი არ დარჩენია და მისი რისხვაც დაიმსახურა. საშინელია დალის შურისძიება, სასჯელი. კლდეთა შორის გაზრდილს პირობის დამრღვევი მონადირის დასჯაც კლდეებთან უყვარს. არ შეიძლება ითქვას, რომ სასჯელის ფორმა ყველგან ერთნაირია, მაგრამ ამგვარ ტენდენციას მაინც ვამჩნევთ. დალი თვალთაგან მიეფარა თუ არა:

ბეთქილი კლდეზე შერჩა:
მარჯვენა ხელის მოსაკიდი,
მარცხენა ფეხის დასადგამი. . .
(„ბეთქილი")

ამ მდგომარეობაში გმირის გადარჩენაზე ფიქრიც შეუძლებელია. „ბეთქილი გადმოვარდა კლდიდან, ძირს ტოლებმა აიღეს მისი გვამი". ბალადის ჩანაწერებს ბოლომდე არ ახლავს რეფრენი, ვფიქრობთ, ტექნიკური მიზეზით, შესრულების წესით კი ლექსი ისე უნდა მთავრდებოდეს, როგორც იწყება: „ბაილილბა, ილბა ბაილ". . .

ანალოგიური სასჯელი მიიღო მონადირე ჩორლამაც. ჯიხვების უზომოდ ამოწყვეტის გამო განრისხებული მთის დედოფალი მთელ გუნდს მიუსევს სვან მონადირეს.

დაეხვია დალების ლაშქარი, —
ჩორლა ჯიხვებს ატყავებს, —
მაგრად შეკრეს,
მაღალ კლდეზე დაკიდეს —
მარცხენა მკლავითა და მარჯვენა წვივით.
(„მონადირე ჩორლა")

დალის სასჯელი მონადირის კლდეზე გადაკიდებაა. როცა პირობის დამრღვევი უფსკრულის თავზე ქანაობს, დალები სიამოვნებით შესცქერიან. ერთადერთ ჩორლას გაუღიმა ბედმა. დროზე მიეშველა ჯგრაგი და აიძულა დალები კლდიდან ჩამოეხსნათ ჰაბუკი. მაგრამ საბოლოოდ ჩორლა მაინც დალის მიზეზით დაიღუპა. შინისაკენ მომავალს გზაზე „ქალი დაუხვდა მეძავზე მეძავი". შეხვედრა საბედისწერო აღმოჩნდა. ჩორლამ ნახა, რომ ჯგრაგის მეოხებით „კლდის დალს სული ამოხდომია".

ორი ფრაზის წარმოთქმა მოასწრო მონადირემ მხოლოდ: „შე მეძავო, ჩემო ცოლო, რად არ გერჩია ცოცხლად ყოფნა!" და „ჩორლამაც სული განუტევა". სიმბოლური ეპილოგია: ერთდროულად იღუპებიან როგორც ძველი წარმართული მითოლოგიის ტყის დედოფალი, ისე მისი მოტრფიალე მონადირე. პატრიარქატის ხანაში შექმნილი კაცღვთაება სძლევს წინა ეპოქების მხატვრულ-მითოლოგიურ სახეებს.

ქელსამძივარი

სამძიმარი ანუ სამძივარი, როგორც ეძახიან ზოგჯერ, ერთადერთი პოპულარული მდედრობითი არსებაა ხევსურულ მითოლოგიაში. მიუხედავად იმისა, რომ სამძივარის სახელი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ცნობილ ხახმატის გიორგის ჯვართან, ხოლო ამ უკანასკნელის თაობაზე ფართო ლიტერატურა არსებობს, სამძივარის ბუნების შესწავლა მაინც დაწყებით სტადიაშია. პირველი საფუძვლიანი ძიება ეთნოგრაფ თ. ოჩიაურს ეკუთვნის. მკვლევარი შემდეგ დასკვნამდე მივიდა: ელჩობით სახელგანთქმული სამძიმარი ნაყოფიერების ღვთაე-

ბას უნდა ასახიერებდეს და გიორგის კულტზე ძველი ჩანსო.[1] სამძივარი ჩვენ ზეპირსიტყვიერების მხრით გვაინტერესებს; ახლა ამ მითიური სახის გახსნისათვის მხოლოდ ფოლკლორული მონაცემებით დავკმაყოფილდებით. პირველ ყოვლისა ვნახოთ რას გვაძლევს ამ მხრივ ხალხური პოეზია.

ქალღმერთის ხსენებამ არ უნდა გაგვაკვირვოს. მართალია, ნაქადაგარ ტექსტებსა და ლექსებში ეს წოდება არც ერთხელ არ გეხვდება, მაგრამ ამგვარი კვალიფიკაციის უფლებას მისი ფუნქციების შეჯერება და ქართულ მითოლოგიურ პანთეონთან დამოკიდებულება იძლევა. სამძივარს რამდენიმე მუდმივი ეპითეტი გააჩნია. ასეთია: ხელი, ყელღილიანი, ქაჯის ქალი. „ჰელი“ ხევსურთა განმარტებით მხიარულს, თამამს, ლოხტასა და ლამაზს ნიშნავს. მართლაც, ხალხური ლექსების მიხედვით სამძივარი მეტად მიმზიდველი არსებაა. არც სილამაზე აკლია და არც ეშხი. უყვარს კოპწიობა, თავმანდილთა დაგრუშვნა. ყოველთვის სატრფიალოდ არის განწყობილი და საცოლე ჰაბუკებს თავბრუს ახვევს. რომელ სახელოვან ვაჟკაცს არ მოსწონებია სამძივარი! სატრფიალო შაირის ფორმის ნაქადაგართა მიხედვით სამძივარის მიჯნურთა მთელი წყების ჩამოთვლა შეიძლება: აბულეთაურები ხოლიგა, იმედა და საღირა, ფშაველი ფერაულის ძე, მეგრელაური გახუა და გოგოთურა. თითოეული მათგანი ერთდროულად თუ სხვადასხვა პერიოდში დაახლოებული იყო ოქროს თმა-ქოშებიან ელჩ-ქალთან. სატრფოთა სიმრავლე საამაყო საქმედ მიაჩნია შუამავლობაში დახელოვნებულ ენაწყლიან ქალს.

აბულეთაურთ ხოლიგასაო
საცოლედ ვეწონებოდიდიო,
ჩუათ კმარა რო ვეგონიდიო.
გოგოთურა კი შევეცოდვეო,
ჩაუწვიდიო, ჩაუეერნიდი საჯიგვენიო.

ანდა სხვა:

აბულეთაურთ საღირასაო
ქალი საცოლედ მავსწონდიდიო,
ჩავეხვევიდი, ჩაუწვიდიო,
ძუძუ-მკერდს გამავეხვევიდიო.

ტრფიალს დაჩვეული ელჩი-ქალი ხშირად გარეგნობას იცვლის, სხვა ქალად ეჩვენება თავის რაინდებს. ამრიგად, მაქციობა ხელსამძიმარის ერთ-ერთი თვისებაა. სწორედ ამ საშუალებით აღწევდა საიდუმლოების დაცვასა და გაუჭირავნებლობას. მაგრამ, წარმოიდგინეთ იმ ხევსურ თუ ფშაველ ქალწულთა მდგომარეობა, ვის სახესაც სამძიმარი იღებდა! რას იტყოდნენ, ვთქვათ, ჯუათ თუ შუათ ელენე ან ამირათ ქალი, როცა „ქაჯის ქალის“ მიჯნურები წინა დღის შეხვედრას მოაგონებდნენ?! ხშირად ასეთი თვალმაქცობა სამძივარს ძვირად უჯდება, იძულებულია ელვის სისწრაფით გაეცალოს საგულდაგულოდ არჩეულ ადგილებს: „იმ ჩემსა გამონაფრინდომსაო, იქავ აჩნიან ნაკოჭარნიო“, არის ნათქვამი ერთ ლექსში.

---

[1] თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, 1954, გვ. 63.

ერთობ მხიარული განწყობილებით გვაცნობს თავისთავს ღმერთქალი. სახალხო მგოსანიც ძალას არ იშურებს მხარი აუბას ქების ობიექტს.

მე ვარ ჯელსამძიმარიო,
მე ვარ ქაჯის ქალიო;
ვაჟიერებ ჩემ ღილ-ქამარსაო,
ოქროსთმიანი და ოქროს ქოშებიანიო.

სამძივარის „ქაჯის ქალობა“ ღრმად არის ფესვგადგმული რწმენაშიც. დაჟინებით მიუთითებენ, რომ იგი ქაჯავეთიდანაა მოყვანილი ხახმატის წმ. გიორგის მიერ ორ სხვა დობილთან ერთად. „ხახმატის ხატს, წმინდა გიორგის ქაჯეთიდან სამი ქალი მოუყვანია — აშე, სიმენ და სამძიმარა“.[1] ნ. ურბნელის შეკრებილ 90-იანი წლების ცნობებს ყოველთვის როდის ეთანხმება ცოცხალი სინამდვილე. 1964 წლის ოქტომბერს ბაცალიგოში მარიამ ჭინჭარაულმა დაბეჯითებით გვითხრა, გიორგის ოთხი დობილი ჰყავდაო: სამძიმარი (უფროსი), მზექალი, აშექალი და სიმენქალი (ყველაზე უმცროსი). ამის მიხედვით ურბნელის ცნობას მზექალი ემატება, თუ იგი რომელიმე დობილის სახელმონაცვლე არაა.

სამძივარის „ქაჯის ქალობა“ გვაეჭვებს. ხევსურეთისათვის უჩვეულოა უცხო წარმოშობის ქალღმერთის დამკვიდრება ესოდენ ძველს რწმენაში. ამის გამო შესაძლებლობას ვუშვებთ:

სამძივარის ქაჯებთან დაკავშირება წარმომავლობის მაჩვენებელი კი არა, მისი ხასიათის, ქაჯური ბუნების, მაქციობის აღმნიშვნელი უნდა იყოს. რაკი ყელღილიანი და ოქროს ქოშებიანი ასული სახეს იცვლის, მიჯნურებს შენილბული ფორმით ეცხადება, შეუძლია ფრენა და ციხე-კოშკებზე ნაფეხურ-ნაკოჭარის დამჩნევა, ხალხმა იგი ეშმაკეულად, ალის თვისებათა მქონე არსებად მიიჩნია და „ქაჯის ქალი“ შეარქვა. ამ მოსაზრებათა მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ: გიორგის თავისი სახელოვანი დობილი იმ ქვეყნიდან არ გამოუტაცნია, რომელთანაც ხახმატის ხატს ჩაუქრობელი შუღლი და ბრძოლა ჰქონდა. ამდენად სამძივარისა და მისი დობილების წარმოშობა ადგილობრივია და თანაც არა ქაჯური.

გარდა სამძივარისა არც ერთი დობილის სახელი არ გვხვდება ლექსებში. სახალხო მგოსნები აღწერენ რა ყელღილიანი ასულის გრაციოზულობას, იქვე მის სამიჯნურო თავგადასავალსაც დაწვრილებით გვაცნობენ.

მაში ძლივ მქონდა შაძლებაიო,
ვიარებოდი ქალივითაო,
ნაოჭიანი ჩავიცვიდიო,
ქოქომონ გავაბრიალნიდიო.

ჩაცმა-მორთულობას ღმერთქალი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს. ყოველთვის ეფექტურად ირთვება, თმებს საგანგებოდ იხვევს, ხორციელივით დადის სოფლიდან სოფელში.

ჯმელეთზე ვიარებოდიდიო,
სალაღობელნი დავაცხვნიდიო.

---

1 ნ. ხ ო ზ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ეთნოგრ. ნაწ., გვ. 68.

ქვეყნად სიარული, ე. ი. თვისტოლთა შორის გამოჩენა და ლაღობა სამძივარს ადრე დაუწყია. ხევსურულ ყაიდაზე მორთული სხვებისგან ნაკლებად გამოირჩეოდა. ამიტომ ცდებოდნენ ხელქმნილი რაინდები.

ყურზე საყურსა ვიდებდიდიო,
ქოქომოიანს ვიცმდიდიო.

ან კვლავ უფრო ხევსურულად:

ჰერხო-კალოთა ამაეკდიდიო,
ქალი ქალაურას მაეირთიდიო,
ქალის ფაფანაგ ჩავიცვიდიო,
დავიგრუშნიდი თავმანდელნიო,
ამირათ ქალი ვეგონიდიო,
საცოლედ ვეწონებოდიდიო.

საცოლედ მოწონებაზე ხშირადაა საუბარი ლექსებში. სარძლოს როლში გამოსვლა ძლიერ იზიდავს სამძივარს. კი არ გარბის და მორცხვობს, არამედ თვითონ ეტანება, ზოგჯერ ეძალება კიდევაც. ამის მაგალითს გარეგნობის გამოცვლა და ხორციელი ქალის სახით მოჩვენება წარმოადგენს. გარკვეული მისამართიც მოეპოვება: „აბულეთაურთ ციხეჩიაო მედგის ლოგინნი ჩარდახჩიო“, ანდა „აბულეთაურთ ციხეშიაო ქალურა ჩამაუარიდიო“. ამნაირად, ხატების ელჩი ხორციელად დადის სოფელ-ქვეყანაზე, აგროვებს ფხალეულ მცენარეებს (ჭიმალახტარას) და დიასახლისობაზეც არ ამბობს უარს.

ზეპირად ვიარებოდიდიო,
სალაღებელნი თაო ვქნიდნიო,
ზეზილის გული ჩაუდვიდიო.

ყოველივე ეს: ხმელეთზე სიარული, საქმარედ გამზადებულის ფორმით გამოსვლა, ქოქომოიან კაბების გაბრიალება და თავმანდილთა კოხტად დაგრუშვნა სამძივარს იმისთვის სჭირდება, რომ სამიჯნურო ქსელი გააბას, სახელოვან ჰაბუკთა გულში დაისადგუროს. მასთან სიძვა სახიფათო არაა, ყოველი ხევსური გიორგის დობილს შინაგანი აღტაცებით ხვდება, რადგან იცის, შურისძიების ტრაგედია არ მოელის დალის მოტრფიალე სვან მონადირეთა მსგავსად. სამძივარი სისხლხორცით სავსე ადამიანის სახეს იღებს. შენიღბული რეალურად უახლოვდება იმას, ვისაც საცოლედ მოსწონს. მაგალითად, აბულეთაურთ საღირას ლექსში ნათქვამია:

აბულეთაურთ საღირასაო
ქალი საცოლედ მავსწონდიდიო,
ჩავეხვივიდი, ჩაუწვიდიო,
ძუძუ-მკერდს გამავიხვივიდიო.

ქალღვთაება ისე იქცევა, როგორც ფშაველი წაწალი ან ხევსური სწორფერი. უწვება ჰერხოკალოზე რჩეულს და დილამდე მასთან რჩება. „საღმრთო წაწლობას“ ერთი ურყევი პირობა უდევს საფუძვლად: ვინც სამძივართან სიარულს იწყებს, უქორწილოდ რჩება, ცოლის შერთვის ნება აღარ აქვს. ამ მხრივ დამახა-

სიათებელია ლეგენდა, რომელიც თ. ოჩიაურმა გამოაქვეყნა[1] და ჩვენც მოგვისმენია სოფელ ბუჩუკურთაში. არაერთხელ ნახსენები ხოლიგა უცოლო ყოფილა და არც ნება ჰქონია ქორწინებისა, რადგან სამძივარს უცხოვრია მასთან როგორც ხორციელ მეუღლეს ჯუათ ელენეს სახით. მოჩვენებით რძალს ერთხელ დედამთილისათვის მასანთო-ხმიადების გამოცხობა უთხოვია სამგზავროდ. თვითონ გაიკეთეო, უთქვამს ამაზე დედამთილს. მართლაც, სამძივარი შესდგომია სადიასახლისო საქმეს. უჩუმრად ერთ თით ერბოთი დიდი ქვაბი ხავიწი მოუხარშავს. მაშინ გამჟღავნებულა ქალღმერთის ვინაობა და ისიც საჩქაროდ გაფრენილა. გამომჟღავნება და გაქცევა საბაბი გახდა რამდენიმე რიტუალური ლექსისა, რომლებშიც ნაკოჭარზეა საუბარი.

ამ ჩემსა გამანაფრინდომსაო,
ისევ აჩნიან ნაკოჭარნიო.

საფერხულო და ნაქადაგარი ლექსების მიხედვით ჩანს, რომ სამძივარი ადგილობრივი წარმოშობის ქალღვთაებაა და უკანასკნელი თავშესაფარი ხახმატის ხატში პოვა. ელჩობის, ხატსა და მახვეწარს შორის შუამდეგობის გარდა, იგი სამიჯნურო ქსელს აბამს სახელოვან ჭაბუკებთან. ვაჟებთან დაახლოების დროს მაქციის როლშიც გამოდის. თუ სიყვარული გამჟღავნდა, დარცხვენილი ყელღილიანი ადგილს იცვლის. ერთი წყება ცნობების მიხედვით სამძივარი დობილია და ღვთისშვილებს ექვემდებარება. მაგრამ ჩვენ მიერ შეკრებილი მონაცემებით მისი ასპარეზი და ძალა დობილისას დიდად აღემატება. ბუჩუკურთელი დეკანოზის ჯურხა გოგოჭურის სიტყვით, სამძივარი ნაწილიანია, დობილზე მეტი ძალის არის, საკუთარი ხატი აქვს სოფელ ჭორმეშავში და გამარჯვებას თხოვენ. უწინ თბილისში, ან სხვაგან შორს სამგზავროდ თუ წავიდოდით, სამ მასანთოს (ქადა ხავიწის გულიანი) წავიღებდით, პირველ ღამისგასათევ ადგილას მოვილოცავდით; ქელსამძივარსა და გიორგის შეკეთებდრებოდით. ვიტყოდით: ხელსამძივარო, წმ. გიორგი, გეხვეწებით მგზავრნი მოგზაურნი, მოგვეცი მშვიდობიანი მგზავრობა, ნუ დაგვაზარალებთ!" ჭორმეშავის ხატში მონადირეები მიდიან განსაკუთრებით, ეყედრებიან ქელსამძივარს და ისიც ნადირობის ბედს აძლევს. ნანადირევის ნაწილი ხატში მოაქვთ. ახლაც ბევრგან ვნახულობთ შეწირული ირმისა და ჯიხვის რქებს.

სამძივარის ხატში მონადირეების მისვლა და ყედრება, მერე ნანადირევის ნაწილების მირთმევა—სამძივარის ახალ ფუნქციას გვიმჟღავნებს. აქ აშკარად ნადირთმწყემსის როლში გამოდის — დალის მსგავსად. ექვ. თაყაიშვილის ცნობითაც სვან მონადირეებს ჩუკულის ეკლესიაში ნადირის რქები მიჰქონდათ, თუმცა ეს ეკლესია წმინდა ქრისტიანული ფუნქციის შემსრულებელიღა იყო[2]. ასეთი შეწირულებანი მასობრივად გვხვდება ყველა ნიშზე თუშ-ფშავ-ხევსურეთში. დალს სამძივარი ბევრ რამეში ჰგავს. ორივე მაქციაა, ორივე მიწიერ ადამიანებს უმიჯნურდება, ორივე ნადირს ჰპატრონობს. მაგრამ მათ შორის

[1] თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართვ. უძვ. სარწმუნოების ისტორიიდან, 1954, გვ. 44—45.

[2] ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმურ-სვანურში 1910 წელს. პარიზი, 1937 წ.

თვალსაჩინო განსხვავებაც შეინიშნება. სამძივარი დალიევით შურისმაძიებელი არაა გამეღავნებულ მიჯნურთა მიმართ; არც ტყის ალის ჭარბ თვისებებს ატარებს, დალის საპირისპიროდ. სვანური ქალღვთაების ბუნება კარგადაა გარკვეული [1]. ახლა სამძივარის ჯერი დადგა. ზემოთ მოხმობილ ცნობებსა და ნაწარმოებებს თუ გავითვალისწინებთ, შეიძლება დავასკვნათ: ა) სამძივარი მატრიარქატის დროინდელი ქალღვთაებაა, ბ) შეუძლია სხვათქცევა და სახის შეცვლა, გ) აქვს სამიჯნურო ურთიერთობა ხორციელ ადამიანებთან, დ) სამძივარი წარმოშობით არაა ჭაჯის ქალი; ეს სახელი მას მაქციობის მიზეზით დაუმკვიდრდა, ე) არ არის შურისმაძიებელი; გამეღავნებული სიყვარულის შემთხვევაში თავის ფავორიტს სტოვებს და სხვა მხარეში მიდის საცხოვრებლად, ვ) მამაკაც ღვთაებასთან, წმ. გიორგისთან დაკავშირება პატრიარქატის ეპოქის ანარეკლს წარმოადგენს, ზ) აღმოსავლეთ ქართულ-იბერიულ მითოლოგიაში სამძივარს ისეთივე ადგილი უჭირავს, როგორიც დალს დასავლეთ-ქართულ კოლხურ-სვანურ მითოლოგიაში.

ლაშარელა

ლაშარის ანუ ლაშარელას სახელზე ბევრი ლექსია დარჩენილი ხალხში. განსაკუთრებული პატივით მას ფშაველები იხსენიებენ და საერთო ტომობრივ ხატად ჰყავთ აღიარებული. XIX საუკუნის ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ლაშარობა ანუ ლაშარის ხატობა-დღესასწაული დაწვრილებით არის აღწერილი (ვაჟა-ფშაველა, ნ. ურბნელი). ამ მითოლოგიურ არსებაში შერწყმულია ისტორიული და ფანტასტიკური, რეალური და მოგონილი, ძველი და ახალი წარმოდგენები. ლაშარელა უებრო მხედარია, ჰყავს გიშრისფაფრიანი ბედაური, რომლითაც სწრაფად გადადის ერთი ადგილიდან მეორეზე. უძლეველ გმირსა და მხედარს ყველგან შეუძლია გამოჩენა, სადაც კი მისი ყმები არიან და დახმარება ესაჭიროებათ. ლაშარელას ასპარეზს მთელი ფშავის მიწა-წყალი წარმოადგენს. ფშაველსაც მასზე უფრო თანამდგომი და სახელოვანი ხატი არ მოეპოვება. აქის გამო სახალხო მელექსეები განსაკუთრებული მონდომებითა და აღმაფრენით ამკობენ ყოველივე იმას, რაც ლაშარის სახელთანაა დაკავშირებული, ცხენია ეს თუ მტერთან შებრძოლება, სალოცავი ადგილი თუ საჩრდილობელი ხეები, სამხვეწრო-შესაწირავი თუ ქაჯების დალაშქვრა. ყოველ ტაეპში გმირული სული ჩქეფს.

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარი ჰსხაის გიშრისა;
შაჯდება, გაემართება, კოტორ გაჰყვება ნისლისა,—

ამბობს მელექსე და მთებიდან მთებზე ნისლის ფერად გარდამავალი რაშის მარჯვე სახეს ქმნის. და სად მიიჩქარის ღვთიშვილი, რისთვის ამტეერებს მწვერვალებს და მიაქროლებს შექუფრულ ღრუბლების ჯარს? პასუხი იმავე ლექს-სიმ-

[1] მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947, გვ. 59—67, 90—96; ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964, გვ. 58—64, 74—90.

ღერაშია მოცემული: „თავის ყმათ მიეშველება, ხან რომ არ იყოს მისვლისაო.“ ასეთია მეომარი ღვთაების მორალი, იდეალად ქცეული გმირის დანიშნულება.

ლაშარი, ლაშარელა ფშაველთა ხატის თავდაპირველი სახელი არ უნდა იყოს. ეტყობა ისტორიულმა ვითარებამ ხალხის მეხსიერებაში ძველი სახელწოდება წაშალა და ახალი ამოატივტივა. ამ ცვლილებაში იმას ვგულისხმობთ, რომ ორი მსგავსი ჟღერადობის სიტყვა ერთმანეთს შეხვდა და დროთა განმავლობაში ადრინდელი დაიკარგა. ასეთი მსგავსი ჟღერადობის გამოთქმებია: „ლაშქრის ან ლაშქრობის“ და „ლაშას ან ლაშარის“ ხატი. ცნობილია, ქართველმა ხალხმა XII საუკუნის გამოჩენილი მეფე-ქალი — თამარი წმინდათა შორის შერაცხა, ფშავმა კი თამარ დედოფალი თავის სალოცავ ხატად აქცია. მეფე-ქალის სალოცავი ლაშარის ხატის საბრძანისის — ხმელგორის პირდაპირ მეორე მთაზეა აგებული, ეს უკანასკნელი ადგილობრივთა შორის „ღელეს“ გადასასვლელის სახელს ატარებს. ამგვარად, თამარის ხატ-სალოცავი გაიმართა იმ ადგილისა და ხატის საპირისპირო მთაზე, რომელიც ძველად ლაშქრის ანუ ლაშქრობის ხატის სახელს ატარებდა ხევსურთა გუდანის ჯვრის მსგავსად. ისიც ვიცით, რომ თამარის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე მისი თანამოსაყდრე ლაშა გიორგი ავიდა (1213 წ.). ამგვარად, ფშაველის წარმოდგენაში თამარის ხატის ხსენებისას, ფსიქოლოგიური ანალოგიის კვალობაზე, მეორე მეფის ლაშას სახელიც წამოტივტივდა. თამარისა და მისი შვილის ლაშას პოპულარობამ უეჭველია ამ ორი ხატის სახელებზეც იქონია გავლენა. მოხდა სრული შენაცვლება: „ლაშქრის ანუ ლაშქრობის“ ადგილას „ლაშას ანუ ლაშარის“ სახელი დამკვიდრდა!

კიდევ სხვა გარემოებაცაა გასათვალისწინებელი: წარმართული ლაშქრის ხატი ხშირად წმ. გიორგის სახელობისად იხსენიება. დ. ხიზანაშვილის მიერ 1890 წელს გამოქვეყნებული ტრადიციული დიდების ტექსტში კვირაეს შემდეგ მესამე ადგილი სწორედ „წმინდა გიორგი ლაშარის ჯვარს“ უჭირავს, ხოლო მეოთხე ადგილზე თამარ მეფე მოდის [1]. თუშებიც, პროფ. ვ. ბარდაველიძის ჩანაწერის თანახმად, კვირაეს შემდეგ „წმინდა გიორგი ლაშარისას“ ასახელებენ,[2] „ღმერთო გაუმარჯვე წმინდა გიორგის ლაშარისასაო,“ იტყვიან.

რიტუალურ სადიდებელ ტექსტებს მხარს უჭერს ასევე რიტუალური ქორბეღელას ფერხულში სამღერი ლექსი ლაშარის ჯვრის სახელობაზე. „დღესამ დღეობა ვისია? — წმინდისა გიორგისია.“ თუშების მსგავსად ლაშარობაში ფშაველები მღერიან:

დღესამ დღეობა ვისაა? — წმინდისა გიორგისია.
ჯვარ-ჯვარის დროშა ვისაა? — წმინდისა გიორგისაა.

თ. რაზიკაშვილის შეკრებილ ფშაურ რელიგიურთა შორის ლაშარის ჯვრის ერთი ლექსი ამნაირად იწყება: „ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა“.[3] შენიშვნებში „ბერი გიორგის“ ასახსნელად შემკრებს გარკვევით უწე-

[1] დ. ხიზანაშვილი, ფშაველი და ფშაველები. იკერია, № 82, 1890 წ.

[2] ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, 1, 1937, გვ. 21.

[3] ხალხური სიტყვიერება, III, გვ. 17.

რია: „ლაშარის ჯვრის წმ. გიორგის ასე ეძახიანო“ [1]. როგორც ჩანს, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ლაშარის ჯვარი წმ. გიორგის სახელს ატარებს. აქაც, მეორე ელემენტის მიხედვითაც, ლაშარის გიორგისა და ლაშა გიორგის სახელები ერთმანეთს დაემთხვა. ამ გარემოებამაც გაადვილა ხატ-სალოცავის ძველი სახელწოდების ახლით შეცვლა. ვაჟა-ფშაველას ცნობაც უნდა გავითვალისწინოთ აქ: „ამ ადგილს წინად ყოფილა აშენებული ლაშა გიორგისაგან ეკლესია წმინდა გიორგის სახელზედ, რომლისთვისაც მშვენიერი ხატი წმინდის გიორგისა შეუწირავს. ეს გარემოება ხალხს დავიწყებია, შეწირული და შემწირველი გაუერთებია და კიდეც გაუღმერთებია“ [2]. ამგვარ ვერსიას მხარს უჭერს ვახუშტი ბატონიშვილი, რომელსაც ვაჟა იმოწმებდა. როგორც პირველის, ისე მეორის მოსაზრებას არ დაეთანხმა ეთნოგრაფი ნ. ხიზანიშვილ-ურბნელი. „ფშაური „ლაშარის-ჯვარი“ „ლაშქრობის-ჯვარია“ და არა ლაშა გიორგისაგან დაწესებული და დაარსებული ხატი-“ო, წერდა იგი 1888 წელს [3]. ლაშარის ჯვარი რომ წმ. გიორგის სახელობისა იყო, ამას ვახუშტიზე ადრინდელი ცნობაც მოწმობს. ეს ჩვენება 1628 წელსაა ამოკვეთილი ხატში მიტანილი ზარის კიდურზე: „შემოვწირე სახლუხუცესმა ბებურიშვილის პაპუას მოსახსენებლად ფშავის ლაშარის გიორგის“ [4]. ამგვარად, ფშავის ლაშარი ადრე წმ. გიორგის სახელს ატარებდა, შემდეგ XIII საუკუნეში კი ლაშა გიორგის დაუკავშირდა, თუმცა არც ერთი გიორგი არაა თავდაპირველი სახელწოდების შემადგენელი ნაწილი. პირველ საფეხურზე, წარმართულ ხანაში ამ ხატ-სალოცავს უბრალოდ ლაშქრობისა და ომიანობის ღვთაების სახელი უნდა ჰქუთვნებოდა. ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, როცა საქართველოში გავრცელდა წმ. გიორგის კულტი როგორც ახოვანისა და მხედრისა, გველვეშაპებთან და ავსულებთან მებრძოლისა, ძველი ლაშქრობის ღვთაების ადგილიც ქრისტიანული სამყაროს მიერ აღიარებულმა და ქართულ ლიტერატურაში ნათარგმნი თუ ორიგინალური ლეგენდებით პოპულარულმა წმინდანმა დაიმკვიდრა.

„ლაშქრობის“ წარმართულ ხატ-სალოცავის არსებობა მხოლოდ ფშავით აქ ხევსურეთით არ ამოიწურება. ვფიქრობთ, ამ რიგისაა ლეჩხუმში სოფ. აღვსა და სანორჩს შორის დაცული ტოპონიმიკური სახელი „ლაშკარუში“. ამ უკაცრიელ ადგილას ახლაც შეიმჩნევა ძველი სალოცავის ნაშთები საკულტო მცენარეებისა და ნიშების სახით [5]. ლაშქარ- და ლაშქრობა-სთან დაკავშირებული ტოპონიმიკური სახელების შექმნა ტრადიციულ წესად ყოფილა მიღებული საქართველოში. იმავე ლეჩხუმში, მაგალითად, არსებობს სოფელი სპათაგორი [6], რაც სპის-ჯარის ლაშქრის სამყოფ ადგილს აღნიშნავს.

ლაშარის ხახით, მაშასადამე, ლაშქრობის ხატია სახეშეცვლილი ჩვენამდე მოღწეული. ამის გამო ლაშარელაც სწორედ მეომარს წარმოადგენს, მრავალ

---

[1] ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, 1, 1937, გვ. 39.

[2] ვაჟა-ფშაველა, თხზ., IX, 1964, გვ. 55.

[3] ნ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, პროფ. გ. ჩიტაიას რედაქციით, 1940, გვ. 106.

[4] ს. მაკალათია, ფშავი, გვ. 197.

[5] მ. ჩიქოვანი, ტოპონიმიკური ლექსიკონი. უნივ. შრომები, IX, 1939, გვ. 141.

[6] იქვე, გვ. 148.

საარაკო საქმეს ჩაიდენს და თავის ყმებს გამოიხსნის ხოლმე სხვადასხვა განსაცდელისაგან.

ლაშარის გიორგის ხალისს ჰგვრის ხატის მიდამოთა ჯეროვნად გამართვა. ამიტომაც იქ ლამაზი გალავანია, დგას ტანაყრილი საჩრდილობელი ხეები და ზოგზე ვაზიცაა აშვებული. ასეთი აზრია გატარებული მოკლე ლექსში:

ჩვენი ბატონის კარზედა ხე ალვად ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი, საპმელად ჩამოსულაო.

ხატის ყურძნის მიღება, ჩანს, რიტუალურ მომენტსაც წარმოადგენდა, რადგან იმავე ლექსში ნათქვამია: „მაგის უპმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო“, ე. ი. შავები ჩაუცვამთ, დამგლოვიარებულან, გულისმეგობარი მოკვდომიათ.

ლაშარის ანუ ლაშქრობის ჯვარს განრისხებაც შეუძლია. საგალობელ და სადიდებელ ტექსტებში არ ჩანს, ოდესმე იგი თავის მსახურ ყმებზე გაჯავრებულიყოს, პირიქით, ყოველთვის მათი დამცველი და მწყალობელია. ერთადერთი შემთხვევა, როცა ლაშარი გაჯავრდა და გაწყრა — ეს მიუტევებელ ღალატთან იყო დაკავშირებული. ხალხი თანაუგრძნობს გიორგის, მის მხარეს იჭერს და აუგად იხსენებს იმ პირს, ვინც ლაშარს უღალატა, მაშასადამე, თემიც გაწირა და ეშმაკის სამსახურში ჩადგა. მოღალატის ნამდვილი ვინაობა ცნობილი არაა, გადმოცემებში ყრუდ აფციაურთა გვარია დასახელებული. ლაშარის განრისხებაცა და ხატის ღალატიც პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან არის დაკავშირებული, რისთვისაც ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას.

XVII საუკუნის დასაწყისში ქსნისა და არაგვის ერისთავებმა თავისუფალი მთის დაპყრობა განიზრახეს. ერისთავების მადააშლილობას ქართლ-კახეთის სამეფოს დასუსტებამ შეუწყო ხელი. და აი ზურაბ ერისთავმა 1619—29 წლებში რამდენიმე სისხლისმღვრელი ლაშქრობა მოაწყო ფშავ-ხევსურეთსა და ხევში. თავისუფლებას ჩვეული მთის ტომები სამკვდრო-სასიცოცხლოდ აღდგნენ, ერისთავს შეებრძოლენ და ბატონყმობის საშინელი უღელი აიცდინეს. ეს ისტორიული ფაქტი ფართოდ აისახა ხალხურ პოეზიაში და არაერთი პოეტური შედევრი შეიქმნა ამ გმირულ ეპოპეაზე. ზურაბის კარგად შეიარაღებულ ჯარებთან ბრძოლაში დიდი გმირობა გამოიჩინეს ხევსურებმა და ფშავლებმა. ლაშარის ჯვრის აღმსარებლებმა თვითონვე შექმნეს საკუთარი მატიანე.

ზურაბ, რა უყვენ ლაშქარი ნაკრეფნი შვიდიბ თვისანი?
ჩაუშენენ მათურაშთა, თვალნი გაგიწყრეს ხთისანი.
დაგიხვდეს ფშავლისშვილები, არწივნი მაღლის მთისანი,
შამოგეწინეს მთაზედა, გაწითლებივნეს ქვიშანი!

მძვინვარე და ვერაგმა მტერმა ფშავის დაპყრობაც განიზრახა. ზურაბმა დროებით წარმატებას მიაღწია. ხალხზე გაბატონების მიზნით ერისთავმა ლაშარის ხატის დამორჩილება მოისურვა. ყოველი მისი ცდა უშედეგოდ მთავრდებოდა თურმე, რადგან ხმელგორზე მოთავსებულ სალოცავს სასწაულებრივად იცავდა იქ მდგარი ბერმუხა. ფესვმაგარი მუხა ოქროს ჯაჭვით — შიბით ზეცასთან ყოფილა დაკავშირებული, მუხის ანგელოზი ამ შიბით ადი-ჩამოდიოდაო. სანამ მუხა არ წაიქცეოდა და, მაშასადამე, ზეცასთან შემაერთებელი შიბი არ

გაწყდებოდა, მანამდე გარეშე მტერსაც წარმატება არ ექნებოდა. ეს შეიტყო ზურაბ ერისთავმა და მუხას ჯარი მიუსია. დაიწყეს ხის ჭრა, მაგრამ ამაოდ. რამდენ ნაფოტსაც შეაგლეჯდნენ, კელავ უკან ბრუნდებოდა და ხეს ეწებებოდა. მომხვდურებმა ვერაფერი დააკლეს წმინდა ხეს; მოჭრის მაგიერ თანდათან მაგრდებოდა. გაწბილდა მრისხანე ბატონი. აი ამ დროს გატყდა თურმე ციხე შიგნიდან. ვიღაც უკანა ფშაველი აფციაური გაუდგა თემს, უარყო ლაშარის ძალა და ერისთავს აცნობა: ბერმუხას მანამდე ვერ მოჭრით, სანამ კატის სისხლით არ შეღებავთო. მოუსვიათ კატის სისხლი თუ არა, ხე მაშინვე დამორჩილებულა, წაქცეულა და ოქროს შიბიც გაწყვეტილა, წკრიალით წასულა ზეცისაკენ. ამის შემდეგ მუხის ანგელოზსაც დაუტოვებია იქაურობა. ზურაბი შესულა ხმელგორზე. ფშავი აუკლია, მაგრამ დამორჩილებით კი ვერ დაუმორჩილებია. ამ ამბავს ასახავს გავრცელებული ლექსი:

ბებერსა ლაშარის ჯვარსა ხმელს გორზედ ედგა ბერმუხა,
წვერს ება შიბი ოქროსა, ზეცას აჰიდის კიბითა.
სულძაღლმა ერისთვისშვილმა ამაუბრუნა ძირითა.
მანამდე იმისი ძე არი, ის ამააგდე ჰირითა!

ლაშარის ჯვარი დიდად განარისხა ერისთავის უდიერობამ და შინაური მოღალატის ვერაგობამ. როცა დამოუკიდებლად ვერაფერს გახდა, უზენაესი ღვთის კარზე მივიდა საჩივლელად, ხატისა და ხალხის დასაცავად. ეს მშვენიერი ლეგენდა უდევს საფუძვლად მაღალმხატვრულ საფერხულო რიტუალურ სიმღერას:

ლაშარის ჯვარი ჯავრობდა, იმუქრებოდა მჯიღითა;
მერე წავიდა, იჩივლა ღვთის კარზე თავის პირითა.

ომიანობისა და ლაშქრობის მფარველის სიტყვასაც გვაუწყებს ხალხი:

—ხმელს გორზედ მედგა ბერმუხა, შემკული ოქროს შიბითა,
ძალით ვერავინ იძალა, ვერცა ზმლით, ვერცა ტყვიითა;
წყეულმა აფციაურმა მომჭირწყო ციცას სისხლითა,
სულძაღლმა ერისთვისშვილმა გადმამიბრუნა ძირითა. . . . .

სახთოვარს წყევლა და მოღალატეთა დასჯის სურვილი მოსდევს:

იმათი მოდგმა დაღლიე, უფალო, შავი ჰირითა,
ბერმუხის ძალას გადაყვნენ შვილით და შვილიშვილითა!

ხალხის წარმოდგენით ლაშარის თხოვნა-საჩივარმა გასჭრა: ზურაბი თავისიანებმა საფურცლეს მოკლეს, ხოლო ბერმუხის საიდუმლოების გამცემსაც დიდი ზიანი მოუვიდა.

ლაშქრობის, იგივე ლაშარის, ხატი უებრო მეომარია. მას ჩაუქრობელი შუღლი აქვს ქაჯავეთთან. ხშირად მიდის იქ სალაშქროდ და წარმატებასაც აღწევს. გიორგი თავს ესხმის ქაჯთა მჭედელს, უნგრევს სახელოსნოსა და გრდემლს — ქურთემულს მოიტაცებს.

სინას სჯედს ჭაჯის მჭედელი, მივასწარ წნობაზედაო.
სამჭედლოს გადაუხვნავ. — ნისლები დაბადულაო.
მჭედლები, მემჭედურები ცისაკე გამართულაო!

ქაჯთა ქვეყანაში მისულმა მხედარმა ყველაფერი მოსპო, რასაც მოპირდაპირის ძლიერებისთვის ჰქონდა მნიშვნელობა. სახელოსნოები დაანგრია, მჭედლები და შემჭედურები შავეთს გაისტუმრა, ხოლო საოსტატო მოწყობილობანი — გრდემლი, ხელკვერი, მარწუხი ნადავლის სახით წამოიღო. ალბათ, იმ მიზნით, რომ თავის ყმებს ლითონის დამუშავება ასწავლოს და ცივილიზაციას აზიაროს, თუმცა ამნაირი გაგება ხალხურ ლექსს არ დაუცავს.

თავდაპირველ ფუნქციებს ლაშქრობისა და ომიანობის, იქნებ მეკობრეობის ფუნქციებსაც, თანდათან სხვა საზრუნავიც დაემატა. უკანასკნელ პერიოდში ლაშარის გიორგის ისეთ რაიმეს შესთხოვენ, რაც უწინ მის გამგებლობაში არ შედიოდა. სადღესასწაულოდ ლაშარობას მისულნი მღერიან:

ყმათაღ უმატე, გიორგი, თუგინდან მოსახელენი;
პურსაღ უმატე, გიორგი, თუ გინდა კოდნი სავსენი;
ცხვარსაღ უმატე, გიორგი, თუ გინდან რქა-ჯანგიანნი!

ფუნქციებისა და ასპარეზის გაფართოება (შვილიერება, მოსავლიანობა, პესაქონლეობა) იმის მაჩვენებელია, რომ ლაშარი მცირე ძალის ხატიდან, ერთფუნქციანი ღვთაებიდან მრავალფუნქციან ძლიერ ღვთაებად იქცა. ამით აიხსნება ისიც, რომ ლაშარობაზე ფშავში სალოცავად მოდიოდნენ ხევსურები, თუშები, ქართლელები და კახელები თეთრად გამოწყობილნი.

კ ო პ ა ლ ა

ქართული მითოლოგიის პირველი პერიოდის იდეალურ მხატვრულ სახეთა შორის კოპალა მეწინავე ადგილზე დგას. მის სახელთან დაკავშირებულია არა მარტო წმინდა ხატობა თუ ღვთისშვილობა, არამედ უფრო რომანტიკული და სოციალური მნიშვნელობის მოვლენები, კერძოდ, დამპყრობლებთან ბრძოლა, დემონიურ ძალთა აღაგმვა და საარაკო ღონე, რაც ესოდენ საჭირო იყო იმ დროისათვის. საუკუნეების მანძილზე ფოლკლორში მუდმივ ეპითეტთა გარკვეული რაოდენობა შემუშავდა. მიაკუთნებს თუ არა რომელიმე მათგანს მისთვის რჩეულ ადამიანსა თუ ღვთაებას, ხალხი ამით საზღვრავს თავის დამოკიდებულებას, სიყვარულსა და სიძულვილს, აღტაცებასა და ნაღველს. კოპალასაც რამდენიმე ეპითეტი ამკობს: გმირი, მშვენიერი, მხარ-თეთრი, ლახტიანი, გოზა-ფართო. . .

თითოეული ეპითეტი კოპალას რომელიღაც თვისებას გვაცნობს. არც ერთხელ ეს თვისება — ნიშანი მოკლებული არაა საზოგადოებრივ თვალსაზრისს, მიმზიდველობას და თანასოფლელთა სამსახურს. ჩვენ გვჯერა ხალხური გადმოცემისა, რომ კოპალა მართლაც ცოცხალი ადამიანი იყო, ასრულებდა ბერის ფუნქციას და შემდეგ, მრავალ საარაკო საქმეთა ჩადენის გამო, მოხდა მხატვრული იდეალიზაცია, ზებუნებრივ ძალებთან მისი დაკავშირება და გაღვთისშვილება, პანთეონში აღზევება. სხვანაირად დაუჯერებელია, ხალხმა გმირის სახელით

შეამკოს ვინმე და საუკუნეების განმავლობაში იმეოროს ერთი და იგივე ნატყუარი ეპითეტი! არა, ასეთი რამ ფოლკლორის ისტორიაში უცნობია. ამის გამო პოეტურ ეპითეტებს განსაკუთრებული სიფაქიზით უნდა შესწავლა. აი, კოპალას პირველი შემამკობელი სიტყვა — გმირია. ასეთი მხოლოდ რჩეულების ხვედრი იყო. საშუალო საუკუნეების ისტორიკოსი ლეონტი მროველი თვითონ ქართველ ხალხს თვლის ერთ-ერთ იმ რვა გმირთაგანის ქართლოსის ჩამომავლად, რომლებსაც სათავე დაუდვეს უმთავრეს კავკასიურ ერებს [1]. „გმირნი ძლიერნი და სახელოვანნი“ წარმოშვა თარგამოსმა, იმათ არაერთხელ ასახელეს წინაპრები და სრულიად დაიმსახურეს ისტორიკოსის მხრივ ეგოდენ სანუკვარი სიტყვის მიკუთვნება. დიახ, კოპალაც გმირად არის გამოცხადებული, მაგრამ არა საისტორიო მატიანეებში, არამედ ხალხის საუკუნეებგამოტარებულ სიტყვიერებაში, ლექსებსა და საგალობლებში. ვფიქრობთ, ოდნავადაც არ ვცდებით, როცა ტრადიციულ ფოლკლორს ნდობას ვუცხადებთ და მის მოწმობას წერილობითი ცნობის მნიშვნელობას ვანიჭებთ.

ვნახოთ როგორ მიმართავს ხალხი კოპალას სასულიერო შინაარსის წარმართულ ტექსტებში:

ა) „დიდება შენდა, გმირო კოპალევ, შენ გეძახიან და გეხვეწებიან ეს სამსახურის პატრონები, ქუდოსან-მანდილოსანნი“ [2].

ბ) „აემ სანთელ-ჭიქა-ბარძიმზედა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, გმირო კოპალავ ლაღო ლახტიანო“ [3].

გ) „ამ სეფე-სანთელზე შენ გადიდას, გაგიმარჯოს ღმერთმა, გმირო კოპალავ ლახტიანო“ [4].

დ) „გაუმარჯოს გმირსა კოპალესა, ფუძის ანგელოზის მოძმე-მომხრესა“ [5].

ოთხივე შემთხვევაში (სხვა მაგალითები აღარ მოგვაქვს) ტრადიციული საგალობლებისა და ვედრება-დიდების წარმომთქმელ კულტმსახურის მიერ კოპალა გმირად არის აღიარებული. მაშასადამე, „გმირი“ არის კოპალას პირველი და ძირითადი ეროვნული ეპითეტი. ცოტა ქვემოთ მკითხველი ნათლად დაინახავს, რა საფუძველზე დაიმსახურა ასეთი ქება და ღირსი იყო თუ არა მისი.

კოპალას გმირობას, როგორც ვნახეთ, ხალხური სასულიერო ტექსტები ადასტურებს. როგორი მდგომარეობაა პოეზიაში? რა პასუხს იძლევიან სახალხო მომღერლები და მგოსნები ამ კითხვაზე?

ა) როცა თუშები სათაყვანებელ არსებებს ჩამოთვლიან, კოპალასაც ჯეროვან ადგილს მიუჩენენ ხოლმე:

მემრინას გმირი კოპალა,
დევ-ქაჯთა პირის მშლელია. . . .

---

[1] ქართლის ცხოვრება, 1, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., 1955, გვ. 4.
[2] მასალები, 1, 1938, გვ. 19.
[3] იქვე, გვ. 28.
[4] იქვე, გვ. 33.
[5] ს. მაკალათია, მთიულეთი, 1930, გვ. 162.

ბ) ფშავი ფართოდაა ცნობილი ღვთისშვილებისა და ხატების სიმრავლით:

ფშავშია გმირი კოპალე,
მომხრეი პირიმზისაო.

გ) ერთი მეტად გავრცელებული ლექს-მიმართვა ასე იწყება:

გმირო კოპალაო, ლაღო ლახტიანო,
სულთქმა ამოუშვა, მავნეს ლახტ დაეცი!

ეს სამი შემთხვევა საკმაოა იმისათვის, რომ კოპალას მუდმივ ეპითეტად „გმირი“ ვაღიაროთ როგორც სასულიერო, ისე საერთო-სამოქალაქო სიტყვიერების მიხედვით.

ხალხის წარმოდგენით გმირი მშვენიერიცაა, ბუნებრივი სილამაზით დაჯილდოებული. ვარიანტებად გასულ ლექსში ნათქვამია:

კოპალავ მშვენიერო, მიშველე,
მჯარ-თეთრო, გოზა-ფართოო!

ყველგან, სადაც კი მგოსანს საშუალება ეძლევა კოპალას დახასიათება ჩაურთოს, მუდამ რჩეულთა შესამკობარ სიტყვებს მიმართავს.

მხატვრული იდეალიზაციის გზაზე დამდგარი გმირი უკვე ღვთიურ წარმოშობისად ითვლება. ზეპირი გადმოცემები და რწმენა არაფერს ამბობს კოპალას მიწიერ დაბადებაზე და აღზრდაზე. პირიქით, იგი უზენაესი ღვთაების — მორიგესგანაა გაჩენილი და დალოცვილი. ნაკლებად ცნობილ ლექს-თქმულებაში, რომელსაც „ღვთიშვილთ დაბადება“ ეწოდება, ვკითხულობთ:

მემრ უთხრა მორიგემა:
ჭკარ დაუსხენ არწივისანიო,
სახელ კოპალა დავაქვევნათო.

ყველა სიკეთე, რაც კი კოპალას გააჩნია, მორიგისეულია. მხრებზე არწივნი უსხედან, სწრაფია და გამჭრიახი. ამის გამო მხარ-თეთრადაც იწოდება („კოპალავ მშვენიერო“). ჯერ ზეცაში იყო ღვთისშვილი, მორიგეს თუ მზეს ახლდა, უზენაესის უახლოეს ანგელოზთა გუნდში ირიცხებოდა, ბოლოს მორიგემ კოპალა საგმირადაც გამოაწყო.

ჩაქმან ჩააცვნა რკინისანიო,
ჰიგუხ მისცნა სინისანიო.
მარცხენაზე ჭოთან მისცა ნავთიანიო.
შიგა მათრაკი ფესვიანიო.

ამის შემდეგ სასაგნავი მოუხაზა და ხმელეთზე მოავლინა. ეს ეპიზოდი პოეტურად არის გაფორმებული თ. რაზიკაშვილის მიერ გაჭირვებით აღდგენილ ხალხურ თხზულებაში, რომელიც ერთგვარ თეოგონიას წარმოადგენს, მაგრამ არცთუ ისე სავსესა და სრულს.

ზღვის პირზე სასაგნავი
კოპალას მისცა მორიგემა
ას-ლიტრიანი საგმირო სინისაი,
ცეცხლის ალვით ანთებული, —
ის მთულოცა მორიგება,
მემრე გადმაუშვ კმელეთზედა.

ას-ლიტრიანი საგმირო ჰიპერბოლური სახეა; ვარიაციებში ზოგჯერ „შვიდ-ლიტრიანია“ ნახსენები. საგმიროთა სიმძიმე ვაჟკაცის მკლავის გამოცდის ერთი ფორმაც ყოფილა ძველ დროში. ამაზე მიუთითებს ა. შანიძის მიერ გამოქვეყნებული ჩანაწერი:

მორიგემ მე მამილოცა საგმირო შვიდ-ლიტრიანი.
უნდოდ, რომ სახმთოს ეეღა, — ვერ ოყვა იმედიანი.

კოპალამ ადვილად დაძლია შვიდ-ლიტრიანი, თუმცა მორიგეს ეეჰვებოდა, თუ ამას რომელიმე სამხთო მოლაშქრე—ღეთისშვილი შეძლებდა. უფრო გამძაფრებულია ვითარება ამავე ლექსის ადრინდელ ჩანაწერში:

მორიგემ შამამილოცა საგმირო ას-ლიტრიანი.
ბუთ კიდევ დავადებინე, მკლავჩი ვარ იმედიანი.
საღმთოსაც კარგა უნდოდა, არ ოყვა იმედიანი.
(„კოპალა“)

სიმძიმის აწევაში სხვა დროსაც გამოუჩენია თავი კოპალას: ვეშაგურთ გორზე მწყემს წიქას სახლის კარის თავზე ვებერთელა ლოდი დაუდო („ერთი ქვა მათაც შაუდევ, მკლავჩი ვარ იმედიანი“, „კოპალა“), ხოლო დევის წანართმევი უზარმაზარი ქვა არაგვისპირას ნიშნად დააყუდა.

კოპალა მარტო არაა. მას მოძმე ხატებიც ჰყავს, პირქუშისა და იახსარის სახით. უკანასკნელ ორზე ცალ-ცალკე გვაქვს საუბარი, აქ მათი კოპალასთან დამოკიდებულება გვაინტერესებს საგანგებოდ.

ას-ლიტრიანით გამოცდას მოძმეებიც ესწრებოდნენ. პირველად ლექსში შუბნურია დასახელებული.

მე მოძმე აიქ მეტანა შუბნური მათრაჯიანი.
ჭელთ ხქონდა ოქროს კოკობნი სავსენი ნავთის წყლიანნი.
ნისლის ფერაიც იქ ხყვანდა ფაფარო-მასკვლავიანი.
(„კოპალა“)

მტერმა კოპალას ისარი დააყარა ფოცხ-მაკრატელა და თბიანი. მოულოდნელმა თავდასხმამ გმირი აიძულა წყალში გადამხტარიყო. შუბნურიც თან გადაჰყვა.

ჩამამყოლიყვა მოძმეი შუბნური მათრაჯიანი.

ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, აქ მოხსენებული შუბნური პირქუშია, რადგან ლექსში იკითხება: „შემომეყარა მოძმეი პირქუში, ნავთის წყლიანი“.[1]

[1] ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქ. ისტორიის შესავალი, I, 1950, გვ 210.

შუბნურისა და პირქუშის გაიგივება არ უნდა იყოს მართალი, რადგან, ჯერ ერთი, იმავე კონტექსტში სხვა ვარიანტის მიხედვით წმინდა გიორგი ჩნდება („გორის ძირს შამამიჩინდა გიორგი დავლათიანი“), ხოლო მათრახიანი და ნავთისწყლიანი პირქუში საკუთრივ ამ გმირის შესახებ არსებულ ლექსებში არ გვხვდება. საფიქრებელია, რომ შუბნური (შუაუბნელი) თვითონ კოპალაა, რადგან მისი თვისებანი მთლიანად ემთხვევა კოპალას ნიშან-თვისებებს (ნისლისფერა ცხენი, ცეცხლის მათრახიანი, ნავთისწყლის კოჟობიანი და სხვ.). შუბნურის ცალკე გამოყოფა მთქმელთა შორის უნდა მომხდარიყო ლექსის თავდაპირველი ტექსტის გაბუნდოვნების ნიადაგზე.

მაინც კოპალას უმთავრესი გმირობა ეშმაკ-მაცილებსა და დევებთან ბრძოლაში გამოჩნდა. 1889 წელს გამოქვეყნებულ ხალხურ სასულიერო ტექსტში მაცილებთან ბრძოლის სამსახური დაჟინებითაა მითითებული. „წმინდაო გმირო კოპალავ! მაცილის საქმე ეღირებოდეთ მთასად და ბარსად, მაცილს დააშორებდი“, ხოლო უფრო წინ იმავე ძეგლში ნათქვამია: „მაცილი დააშორეო, დაფარეო“ [1]. ეშმაკ-მაცილებთან და დევებთან ბრძოლა ხალხს დიდ საგმირო საქმედ მიაჩნია. პირველ შემთხვევაში, თუ საჭიროა უფრო გრძნეულებათა დახსნა-ჩაფუშვა, მეორეში საარაკო ფიზიკური ძალაც უნდა უწყობდეს ხელს მეომარს, რათა მრავალთავიანი დევები დაამარცხოს და გაჟლიტოს. კოპალა თავის უმთავრეს პარტნიორთან — იახსართან ერთად ყოველთვის მზადაა დაიცვას ფშავი კაციჭამიებისა და დამპყრობელთაგან. დევებიც არ გრძნობენ თავს უშიშრად, სანამ კოპალა ცოცხალია. ამის გამო ყოველ ნაბიჯზე ცდილობენ მის დაზიანებას, მოკვლას. როგორც ი. ჯავახიშვილმა სამართლიანად შენიშნა, ამ მოტივმა იახსარის ლექსებშიც იჩინა თავი ცალკე ეპიზოდის სახით [2].

შაიყრებიან დევები, სადაც დიდ მოედანია,
გაარიგებენ იმასა: „ერთუც უქიროთ მჭარია.
ხთისშვილთ კოპალა მაუკლათ, თავში დაუცნათ ქვანია!“
(„იახსარი“)

დევების ვერაგულ გადაწყვეტილებაზე ბევრჯერაა საუბარი როგორც დამოუკიდებელი ხასიათის ლექსებში, ისე კონტამინირებულში. რაკი ცალ-ცალკე ვერაფერს გახდნენ, შეერთებულ ძალას მიმართეს ადამიანთა მოდგმის დაუძინებელმა მტრებმა. ისინი ერთხანს დაუსჯელად ბატონობდნენ ფშავზე, მაგრამ როცა მორიგე ღმერთმა ხმელეთზე გმირი კოპალა მოავლინა, მათი ბედიც უკუღმა დატრიალდა. თვითონ ამ შეთქმულების გაგებისთანავე „ჩამეეტია კოპალა“, „ბატკნებურ გასჭრა თავია“ (დევებს) [3]. იმავე „კოპალას“ ლექსის ჩვენ მიერ 1964 წლის ოქტომბერში სოფ. გოგოლაურთაში ჩაწერილ ვარიანტში (მთქმ. დავით მგელიაშვილი) კოპალა თვითონ მოისმენს დევების საუბარს.

. . . . . მივიდა საკმისის პირსა, უყურა საუბარია.
დევებს ესროლა საგმირო, თავს დააქცია ბანია.

---

[1] მასალები საქ. ეთნ., 1, გვ. 19.

[2] ივ. ჯავახიშვილი, საქ. ისტ. შესავალი, I, გვ. 210.

[3] ა. შანიძე, ხევსურული პოეზია, 1931, გვ. 582.

ვაჟა-ფშაველამ 1889 წელს პირველმა განიხილა კოპალა და იახსარი როგორც დევებთან მებრძოლნი. დიდებულ მგოსანს, სხვათა შორის, კოპალაზე არც ერთი ლექსი არ დაუდასტურებია, რადგან მისი სიტყვით „ხალხში კოპალაზედ ლექსად არაფერია ნათქვამი“ [1]. სინამდვილეში ვითარება სხვაგვარი აღმოჩნდა. ვაჟამ იქვე გამოაქვეყნა თქმულებები ციხე-გორის, კართანის, ვერხვლის დევებთან ბრძოლაზე, აგრეთვე „კოპალას ქვისა“ და „ავთანდილის საქანის“ შესახებ. 1964 წელს სამეცნიერო ექსპედიციაში ყოფნისას საშუალება მოგვეცა კვლავ დაგვედასტურებინა აღნიშნული ლეგენდების არსებობა და საკუთარი თვალით გვენახა ლოდი, რომელსაც „კოპალას ქვას“ ეძახიან და რამდენიმე ათეულ ტონას აიწონის. ქვა მახლობელი მთიდანაა ჩამოვარდნილი და შორიდან მოტანის არავითარი ნიშან-წყალი არ ჩანს, გარდა ხალხის დაბეჯითებითი გადმოცემისა.

ყველა ნიშნის მიხედვით ირკვევა, რომ საუკუნეების განმავლობაში კოპალას იდეალიზაცია მოხდა [2]. ერთი მხრივ, ღვთისშვილად და ნაწილიანად იქნა აღიარებული, აქედან გამომდინარე ყველა შედეგებით, ხოლო, მეორე მხრივ, სახალხო გმირის თვისებები შეიძინა და მხატვრული სიტყვის ოსტატთა ფანტაზიის სფეროში გადაინაცვლა.

იახსარი

ყველა მხრის სახელოვან ღვთისშვილთა შორის, რომელთა რიცხვი ხშირად სამოცდასამით არის განსაზღვრული, იახსარი პირველ ადგილას მოიხსენიება. პირველთაგანია იგი როგორც ძალით, ფალავნობით, ისე გამბედაობით და ხალხის სამსახურით, ქველმოქმედებით. შეუძლია პირისპირ წარუდგეს მორიგე ღმერთს და სათხოვარი მოახსენოს თავისი ყმისა. როცა ღვთის კარზე ყველა კუთხის ბატონები ანუ ღვთისშვილნი შეგროვდნენ, უფალმა მათი ძალ-ღონისა და მოხერხებულობის გამოცდა მოაწყო. გადმოდგეს სასწორ-ჩარექი, დიდი სიმძიმის შემცველი (სამოცი ან ას-ლიტრიანი). აი ამ ყველას გამათანასწორებელი მანქანის ადგილიდან დაძვრას მოითხოვს უზენაესი ღვთაება-მორიგე. ღვთისნაბადნი რიგრიგობით ეწევიან, მაგრამ ამაოდ, ამ დროს იახსარი ბოლოში ზის და თავისთავს არ ამჟღავნებს, თითქოს ეშინია შერცხვენისა! მიუხედავად მორცხვობისა, მაინც მისკენ უპირავთ თვალი, მისგან მოელიან შეკრებილ ხატთა რეაბილიტაციას: „ეუბნებოდეს ერთუცსა: აიტანს იაჯსარიო“. მორიგეს დავალებით კვირია თვალყურს ადევნებს გამოცდას, ვინ ასწევს, ანდა შეუფერებელი ილეთი არავინ გააკეთოს, რისხვა არ გამოიწვიოს. ამაზე ამბობს იახსარი:

> გარდავჯექ, ღმერთსა შავთხოვე: „ღმერთო, შენგან მაქვ ძალიო!“
> შაშიაე მორიგემ ღმერთმა გარმამიმეტა სამიო.
> ავსწიე სასწორ-ჩარექსა, ძირს გავადინე ქარიო.

---

[1] ვაჟა-ფშაველა. თხზ., IX, 1964, გვ. 80.

[2] თ. ონიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 1967, გვ. 20.

ზოგჯერ სიმძიმეს არა მორიგე, არამედ კვირია დაუმატებს. ეს კვირა (კვირია, კვირა, კვირეე) არის უზენაესის ნების შემსრულებელი. უშუალოდ ემორჩილება მორიგეს და დიდი ნდობითაც სარგებლობს. ამ შეჯიბრებაში კვირიას სამართლიანობის დამცველი მსაჯულია. აკი შატილის ხუცის დამწყალობებაში ხაზგასმულია მისი სამართლიანობა, მართალმსაჯულება, მიუკერძოებლობა: „დიდება ძალ-ხთისასა, სამართალ კვირიაისასა“. იგივე აზრია გატარებული მეორე უძლიერესი ხატის ხახმატის ჯვრის სასულიერო ტექსტში: „დიდება და გამარჯვება ძალ-ღვთისასა, სამართალს კვირიასას. ძალი ღვთისა გწყალობდეთავ და სამართალი კვირაესა“ [1]. დიახ, ასეთი უმაღლესი რანგის მსაჯულის წინაშე მოითხოვს იახსარი სიმძიმის დამატებას.

ხუთი მავსთხოვე კვირასა,
გარმამიმეტა სამია.

მაშასადამე, მორიგის დაწესებულ ნორმას იახსარმა სამით გადააჭარბა.

სამოც ლიტრასა რკინასა
ძირს გაუყარენ ქარია.

ნამდვილი ათლეტია იახსარი. ამ მხრივ მას მხოლოდ კოპალა თუ შეედრება. ხალხურ ლექსებშიც სწორედ ეს ორი გმირი გამოდის ერთი და იმავე ფუნქციის შემსრულებლად — დიდი სიმძიმის ამწევად. ხალხი იახსარსა და კოპალას წარმოშობითაც ანათესავებს. მოკლედ და სხარტად განმარტავს მათ მდგომარეობას სასიმღერო ლექსში:

იახსარი და კოპალა ორი წმინდანი ბერია,
ბერია, არცა ბერია, ღვთაების შესაფერია.

თუ სასულიერო ტექსტებში ისინი ღვთის ნასახებად, შვილებად და დანაბადებ ანგელოზებად არიან წარმოდგენილი, რიტუალურ საგალობლებში, პირიქით, მათი მიწიერი წარმომავლობაა აღნიშნული. როგორც წინა ნარკვევში კოპალას თაობაზე აღვნიშნეთ, აქაც იმავე პროცესთან უნდა გვქონდეს საქმე, ე. ი. მოხდა გმირის გაღვთისშვილება, პანთეონში ამაღლება.

იახსარის სახელზე ფშავში დიდი ხატობა იმართებოდა ყოველწლიურად. ეთნოგრაფიულ შრომებში ამის დამადასტურებელი ცნობები საკმაო რაოდენობითაა მოწოდებული და აქ საჭიროდ აღარ ვთვლით საკითხზე კვლავ შეჩერებას. არხოტის ჯვარულ სადიდებელში რელიეფურადაა მოცემული იახსარის სარწმუნოებრივი ფუნქცია, ის მოვალეობა, რასაც მისი ყმანი აკისრებენ ციდან სვეტად ჩამოსულ ხატს.

ა) „ამ სეფე-სანთელზე შენ გადიდას, გაგიმარჯოს ღმერთმა, ლაღო იაკსარო. შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სეფე-სანთელი, ნათელ-ბნელი. შენ ახიელელთად, მიქიელის ტახტის ყმათად საშველად, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი, ხთის კარზე შაიტანი, შენიმც ძალი, სახელი დიდებისა, კსენდების“.

[1] მასალები, 1, გვ. 21.

ბ) „ამ სეფე-სანთელზე შენ გადიდას, გაგიმარჯოს ღმერთმა, იაჯსარ სვეტად ჩამოსულო. ღმერთმა გადიდასა, ღმერთმა გაძრიელას. შენა სამთავროდა, გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სეფე-სანთელი-დ ნათელ-ბნელი, შენ ახიელელთად, ტახტის ყმათად საშველად, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი, ხთის კარზე შეიტანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს".

იახსარი ღვთის კარზე მიმსვლელ-შუამდეგია ხალხის რწმენით. მას შეუძლია ახიელელები სამწყალობოდ წარადგინოს, ღვთის კარზე მიიტანოს თავისი ყმების სათხოვარ-საჩივარი და მადლი გამოითხოვოს. იღებს სეფე-სანთელსა და სხვა საჩუქრებს. იახსარი ღვთის ძალითა და კეთილი თვალით მოქმედებს ყოველთვის. იახსარი სადიდებელ ტექსტებში გამოცალკევებით ხშირად არ მოიხსენიება. ხევსურების მიერ იგი ღვთისშვილთა გუნდშია მოქცეული და სადიდებელთა მიხედვითაც საერთო მიმართვაში იგულისხმება: „აემ ჭიქა-ბარძიმზედა თქვენ გადიდათ, გაგიმარჯოსთ, ქევსურეთელნო ხთისშვილნო!" — ამბობს ხახმატის ჯვრის ხუცი [1].

იახსარს მუდმივი ეპითეტებიც აქვს მიკუთვნებული. ესენია: „ლაღი" და „სვეტად ჩამოსული". პირველი თავისუფალს, ამაყს, ძლიერს, მტერმოურეველს ნიშნავს, მეორე — ღვთისგან მოვლინებულს, სხივთა კონებად ჩამოშვებულს, ხალხის დასახმარებლად გაჩენილს. როგორც ერთი, ისე მეორე იახსარის ბუნებას კარგად გამოხატავს. როცა დევებმა, ეშმაკ-მაცილებმა ადამიანები დაიბრიყვეს და დამონება დაუწყეს, ლაღმა იახსარმა ლახტი აიღო ხელში და საომრად გაემართა. დევებს ბანიანი სახლები დაუქცია, თავიანთ ბუნაგიდან გამოდევნა და, გარდა ერთი კოჭლისა, სიცოცხლეს გამოასალმა ყველა. კოჭლმა ბაზალეთის თუ აბუდელაურთ ტბაში ჩასვლით უშველა თავს, მაგრამ ნათელ სვეტად ჩამოსული გმირი უძირო ტბას არ შეუშინდა, წყალში ჩაყვინთა, დევი მოძებნა და ფარი დაამტვრია თავზე, მოკლა.

წავიდა-დ იქ ჩამეხვეწა. თან ჩავყევ იაჯსარია.
იქიდან ველარ ამავე, სისხლმა გამიბნა მჯარია.

აქ კი ღვთისშვილს მისი ყმები, მახვეწარნი მიეშველნენ. მონახეს იშვიათი ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარი და ტბაში ჩაკლეს. ამით წყალი განათლეს, დევის უწმინდური სისხლისაგან გაწმინდეს და იახსარს წყლიდან ამოსასვლელი გზა გაუხსნეს. ანტიკური მითოლოგიის მსგავსად, აქაც ქართულ თქმულებებში რეალური ადამიანები და ციდან ჩამოსული ღვთაებანი ერთად მოქმედებენ, ერთმანეთს ჰშველიან. ალბათ, ამ უძველესი წარმოდგენით აიხსნება ისიც, რომ იახსარის ლექსში თამარ დედოფლის შესახებაც არის საუბარი. ხატადქცეული ისტორიული პირი იახსართან ერთად მოქმედებს და მის მეზობლად აქვს ნიშ-სალოცავი.

სატახტოთ, საბძანებლადა თითონ ხმელგორზე ჰბძანია,
პირდაპირ უდგა გორზედა ლაღი ლაშარის ჯვარია (43).

იახსარის საგალობლებში ხშირად საუბარია ხატთა შორის თოკით მოგზაურობაზე. ლაღი ღვთისშვილი აკრობატულად გადი-გამოდის ამგვარ თოკზე.

[1] მასალები, 1, გვ. 28.

კარატით კარატეს მამცა თოკი ზედ გასავალიო.
ასე გავედი თოკზედა, ვერვინ მამკიდის თვალიო.

ზოგჯერ გზა თოკის კი არა, შიბისაა, ჯაჭვის: „კარატეთ — კარატემდინა შიბითა მჭონან გზანია“. ჯაჭვ-შიბისა და თოკის გზაზე უჩინრად მრავალი იახსარი „ვეფხისტყაოსნის“ გმირს ავთანდილს მოგვაგონებს, რომელსაც მშობლები ახალგაზრდობაში სამუშაითოდ ზრდიდნენ. ხალხური მგოსან-მგალობელი არა მგონია რუსთაველის გავლენის გარეშე ამბობდეს: „ასე გავიდი თოკზედა, ვერვინ მამკიდის თვალიო“, აკი ამის შესაბამისად შოთას ნათქვამი აქვს: „ასე გავიდი საბელსა, რომ თვალნი ვერ მომკიდიან“ (1394).

ლაღ იახსარის მხატვრული სახე დღესაც ცოცხლობს ქართულ პოეზიაში და თავის მიმზიდველობას ინარჩუნებს, ვითარცა უშიშარი და თავდადებული გმირი.

პირქუში

პირქუში ხევსურთა ხატ-სალოცავია, რომლის სახელობაზე დღეობა სოფელ ბაცალიგოში იმართებოდა ყოველწლიურად 15 ივლისს ძველი სტილით. ბაცალიგო ალპური ზონის მაღალი მთის სოფელია ხევსურეთის არაგვის ხეობაში. იგი 10—12 კმ-ით არის დაცილებული ცნობილ გუდანს სანე-ღელის გადასასვლელით. პირქუშის ხატი ლამაზ ხეივანშია გაშენებული სოფლის ქვემოთ დავაკებაზე. 1964 წლის 7 ოქტომბერს ფოლკლორული ექსპედიციის იქ მისვლისას ხატის ტრადიციული შენობები კარგად იყო შენახული; რამდენიმე ხნის წინათ ჩატარებული დღესასწაულის კვალიც იგრძნობოდა. ბაცალიგოს ფართო საძოვრები ახლავს ირგვლივ და შუადღისას საქონელსაც ამ ხატის მახლობლად ჩარეკავენ სარწყულებლად. აქაურებმა უკლებლივ ზეპირად იციან თავიანთი სოფლის შესახებ ნათქვამი ბრწყინვალე ლექსი: „ზენ ბაცალიგოს თოვლსა თოვს“... ამ ცოდნაში ადვილად დავრწმუნდით, როგორც კი სოფელ ჩხუბადან მიმავლებმა ვიწრო ბილიკიანი ციცაბო ავიარეთ და ბაცალიგოს სანახებს თვალი დავადგით. ცხვრების მაძოვებელმა მოხუცმა ქალმა თავისი საცხოვრისის რაობა ომახიანი ხევსურული ლექსით გაგვაცნო პირველ შეხვედრისთანავე.

ზენ ბაცალიგოს თოვლსა თოვს, ქვენ ბაცალიგოს შრებისა;
თინიბექაურთ ციხესა კუთხი მარჯვენა სქდებისა,
შიგა წევს თინიბექაი, გულს უწადინო კვდებისა.
ზედა ზის შავი ყორანი, ლიბუში გველი ძერებისა. . . .

აქ მოხსენიებული ციხე მაღლიდან დაჰყურებს პირქუშის ტყეს და წარსულ დროთა მოსაგონარ ძეგლად რჩება ქარაფებით შემოზღუდულ თვალუწვდენ ხეობაში.

პირქუში რეალურ ადამიანად ჰყავთ წარმოდგენილი ხევსურებს მსგავსად სხვა ღვთისშვილებისა. გადმოცემით ის კარგი მჭედელი ყოფილა, პირველი მჭედელი. იმ დროს ეს ხელობა სხვას არავის სცოდნია. პირქუშს ყველაზე ადრე გამოუჭედია სახნისი, ცული, წალდი და რკინის იარაღები. ხალხი ძლიერ აფა-

სებდა თურმე თავის დოვლათიან მოამაგეს და როცა გარდაიცვალა, მის საჯ-ლავზე სალოცავად იწყეს სიარული. აქედან გაჩნდა პირქუშობაო, ამბობენ ბა-ცალიგოელი ხევსურები.[1] ეს გადმოცემა ანტიკურ მითებს მოგვაგონებს თავისი განკაცებული ღვთაებით თუ გაღვთაებრივებული გმირებით.

რიტუალური ლუდის შესმისას ხუცის წარმოსათქმელ სადიდებელში ჩამო-თვლილი ეპითეტები გარკვევით ახასიათებს პირქუშის ღვთაებრივ ფუნქციასაც და ადგილსამყოფელსაც. ამავე ხატის ბაცალიგოელი ხუცის წარმოსათქმელ ლექ-საგალობელში ნათქვამია:

1. „აემ ჰოქა-ბარძიმითა, სანთელ-სუფრითა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, პირქუშო ცეცხლის ალიანო"!
2. „აემ ჰოქა-ბარძიმითა, სანთელ-სუფრითა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, პირქუშო ალვის ტანისად მყოლო ანგელოზო!-
3. „აემ ჰოქა-ბარძიმითა, სანთელ-სუფრითა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, პირქუშო მედერბასეო ანგელოზო!"[2]

მტკიცე ტექსტის მქონე მიმართვაში, სადიდებელ-საგალობელში პირქუში ანგელოზად იხსენიება, ალვისტანის მქონეა, არის ცეცხლისალიანი ან პირცეც-ხლიანი და მედერბასე. ამავე სადიდებლის მიხედვით ისიც ირკვევა, იგი მზის მიმყოლი ანგელოზთაგანია, რომელსაც მორიგე ღმერთი მფარველობს, კეთილი თვალით უყურებს, არ მოიძულებს, არ მოიწყენს. ამის გამო პირქუშს ნება აქვს ღვთის კარზე (დერბასი!) აიტანოს სამთავროდ, გასამრჯელოდ მეხვეწურის სიტ-ყვა და სამსახური. ამ ხატს ძალა შესწევს ააცილოს მეხვეწურსა და ჩოქის მომ-ხრელს ყოველივე „ავის დღისაი, ლაღის მტრისაი, მავნის მარჯისაი". პირქუში მწყალობელი და მფარველია „ჯალაფობისაი, კაცისა, საქონისაი, ორფეჯ-ოთხ-ფეჯისაი, ქუდოსან-მანდილოსნისაი, ნაშვრალ-ნამუშავრისაი"[3]. ბაცალიგოელთა წარმოდგენით მათი დოვლათიან-ბედიანი ხატის მოქმედების ასპარეზი და საგა-მგებლო ფართოა, ადამიანის ცხოვრებასთან ერთად შინაურ ცხოველთა სამყა-როსაც განაგებს.

ხალხური ლექსი გვაცნობს პირქუშის მზრუნველობასა და მფარველობას. საკუთარ ყმას იგი თავს დასტრიალებს. თუ საჭიროება მოითხოვს მთიდან ბარად ჩავა, მიატოვებს გრილ ნიავს და მწველი მზის სხივებს შეუდგება, ოღონდ შეწუ-ხებულს დაეხმაროს, ჭირი გაუქარვოს. საყმოს უბედურება პირქუშს ზოგჯერ ცხარე ცრემლებსაც აღვრევინებს და სამდურავსაც წარმოათქმევინებს უზენაე-სის წინაშე.

რად არ ინებე, უფალო,
სიეოცხლე ჩემი ყმისაო?!

ისიც ხდება, რომ პირქუში ღვთისშვილთა შეკრებილებაზეც დაიგვიანებს,

---

[1] მ. ჩიქოვანი, კახეთის 1961 წლის ფოლკლორული ექსპედიცია. ქართული ფოლკლო-რი, I—II, 1964, გვ. 241—42.

[2] ვ. ბარდაველიძე, აღმ. საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექს-ტები. მასალ. საქ. ეთნოგრაფიისათვის, I, 1938, გვ. 29.

[3] ჯერე, გვ. 13.

მაგრამ ეს არა მისი მოუფიქრებლობის ან დაუდევრობის მიზეზით, არამედ ყმის დასახმარებლად ბარად შორს წასვლის გამო.

ბარს ჩაველ ყმათ გულისადა,
სიო გავწირე მთისაო.

პირქუშისათვის უცხო არაა ადამიანური განცდები, მეტად მგრძნობიარეა და საჯაროდაც არ ერიდება ცრემლის ღვრას, აფექტურ მოქმედებას.

ხთის კარზედ შევიყარენით ხთისშვილნი ყველა მკრისაო.
გაგვიგვიანდა პირქუში, მკეთეი ყაწმისაო.
მემრე მოვიდა მტირალი, ცრემლით იბანდა პირსაო.

მწუხარედ წარმდგარი პირქუში ყველას თანაგრძნობას იმსახურებს. მზის თანამყოლნი ცდილობენ საჩქაროდ გაიგონ ძმობილის დაღონების მიზეზი. — რა ამბავია, პირქუშო, რათ მოხველ ტირილითაო? — ეკითხებიან დაგვიანებულ და ტარიელივით აცრემლებულ ხატს.

— რა გაუპირდა ჩემ ყმასა, ვერ უქარვებდი ჭირსაო.
ბარს ჩაველ ყმათ გულისადა, სიო გავწირე მთისაო.
ველოდებოდი უფალსა, ძმა — ბადრი იყო ხთისაო.

ხალხური მელექსე იმასაც გვაცნობს, თუ როგორ მიეახლა უფალს პირქუში ყმის დასახმარებლად.

მერე მოვიდა უფალი დიდისა სუფევითაო.
შემოეხვია პირქუში, ტალავით ცრემლებს ღვრისაო.
— რად არ ინებე უფალო, სიცოცხლე ჩემის ყმისაო?
ბნელაში არ მემეტება, აღარც სინათლე ჩინსაო!

საბნელოში, შავეთში მოსათავსებლად არ ემეტება პირქუშს თავისი ყმა და მუხლის მომდრეკი, მახვეწარი, თაყვანისმცემელი. ამის გამო შორს მგზავრობაც არ ერიდება. მოულოდნელად იქ გაჩნდება, სადაც არ ელოდებიან, ოღონდაც მის გამოჩენას შედეგი მოჰყვეს, — გაჭირვებული უნუგეშო მდგომარეობიდან გამოიყვანოს. ამ მომენტს უკანასკნელი დროის მელექსეებიც გახაზავენ, მათივე წარმოდგენით პირქუში ახლაც ხმლის ჩამოსაკიდებლად საუკეთესო ყაწმს, ვერცხლის ბალთებით შემკობილ სამხარიღლიო ღვედებს ატარებს. ძნელი არაა წარმოვიდგინოთ ხალხის მოსარჩლე ვაჟკაცი, რომელსაც ალვის ტანი აქვს, თვალებიდან ცეცხლს აფრქვევს, ვერცხლით შემკობილი ყაწმით გორდა ხმალს ატარებს და ღვთის მედარბაზედ ითვლება. ყველაფერი ეს ნამდვილი სახალხო გმირისათვის არის დამახასიათებელი, სწორედ ამგვარ არსებად ჰყავთ წარმოდგენილი ხევსურებს მჭედელყოფილი და უკვდავებას მიწევნილი პირქუში.

პირქუში, კოპალასა და იახსარის მსგავსად, დევებთან მებრძოლია. 1889 წელს ვაჟა პირქუშის თქმულებების სიმცირეს აღნიშნავდა: „ვრცელს ამბავს იმის მოქმედებისას ხალხურს ზეპირგადმოცემაში ვერა ვპოულობთო“ [1]. უკანას-

[1] ვაჟა-ფშაველა, თხზ. IX, 1964, გვ. 79.

ნელმა დაკვირვებებმა რამდენიმე ტექსტი გამოავლინა, მაგრამ გმირის ნამდვილი სახის ჩვენებისათვის არც ესაა საკმარისი.

ფშაური გადმოცემა მოგვითხრობს: პირქუშმა ერთხელ კოპალას რკინის ზრო და ბეჭედი არ გაუჭედა; ხატებს შორის სამდურავი ჩამოვარდა. დევებმა ამით ისარგებლეს, პირქუში დაიმარტოხელეს და შეიპყრეს. კოპალამ ყურადღება არ მიაქცია პირად უსიამოვნებას, საჩქაროდ დევებს შეებრძოლა და ტყვეხატი გაათავისუფლა. ჩანს, პირქუში კოპალასა და იახსარის პლეადის ღვთისშვილია, ხალხის მიერ რეალურ გმირად მიჩნეული და გაღვთაებრივებული.

მონოთეისტური მითოლოგია

ქართული მითოლოგიის განვითარება დიდხანს პოლითეიზმის ნიშნით მიმდინარეობდა, თუმცა თავდაპირველი მრავალღმერთიანობა ბევრად აღარ ჰგავდა უკანასკნელი ხანისას. პირველყოფილი თემური და გვაროვნული წყობის პოლითეიზმი თანდათან მსხვილი დარგობრივი მითოლოგიით შეიცვალა. თუ უწინ წვრილ სათაყვანებელ არსებათა რიცხვი ათასეულობითა და ასეულობით ისაზღვრებოდა, ახლა, ჩვენი წელთაღრიცხვის მესამე — მეოთხე საუკუნეებში, ეს რაოდენობა ძლიერ შემცირდა, ათეულობით ხატამდე დავიდა. ამავე დროს ფეხი მოიკიდა ღვთაებათა იერარქიულობამ, უმცროს-უფროსობამ. ინტეგრაციის პროცესი ქართულ მითოლოგიაში შორს წავიდა და მორიგე ღმერთის, უზენაესი განმგებლის აღიარებას მიაღწია. ეს იყო წინა საფეხური იმ დიდი რევოლუციონური გარდატეხისა, რაც ქართულ მითოლოგიასა და რწმენას მოელოდა IV საუკუნის შუა პერიოდში ქრისტიანობის მიღებით. ქართლის მოქცევა ანუ საქართველოს გაქრისტიანება შემზადებული ისტორიული პროცესი იყო. მან მკვეთრი ზღვარდამდები გავლენა იქონია ერის სულიერი ცხოვრების განვითარებაზე.

ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ სარწმუნოებად გამოცხადების დღიდან ახალი საფეხური იწყება ქართული მითოლოგიის ისტორიაში. დამთავრდა პოლითეიზმის ხანა, განვითარება იწყო მონოთეისტურმა მითოლოგიამ. ამის გამო საერთო სურათის თვალსაზრისით სამართლიანი ჩანს დასკვნა, რომელიც ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორს ელ. ვირსალაძეს გამოაქვს. „ქართული წარმართული პანთეონისა და მითოლოგიის განვითარება ძირითადად შეწყდა საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად“ [1]. მართლაც, ქრისტიანობამ, მსოფლიო მნიშვნელობის ამ მონოთეისტურმა რელიგიამ, ოფიციალურ აღიარებისთანავე სიცოცხლის უფლების გარეშე გამოაცხადა მანამდე არსებული მითოლოგიური სისტემა და ახლის შემუშავება-დანერგვას შეუდგა.

ქართული მითოლოგიის განვითარება უცხო გავლენების დაუხმარებლადაც მონოთეიზმის გზით მიემართებოდა. როგორც ყველგან, ამ საყოველთაო კანონმა აქაც, კავკასიონის სამხრეთ კალთებზეც ღრმა კვალი გაავლო ხალხის მხატვრულ აზროვნებაში. ფ. ენგელსის თქმით, ეს ისტორიული პროცესი შემდეგნაირად უნდა წარმოვიდგინოთ: „ფანტასტიკური ფორმები, რომელშიც თავდაპირველად მხოლოდ ბუნების საიდუმლოებით აღსავსე ძალები ისახებოდნენ, ახლა

[1] ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I, თავი „მითი“, 1960, გვ. 349.

საზოგადოებრივ ატრიბუტებს იძენენ, ისტორიული ძალების წარმომადგენლები ხდებიან. განვითარების შემდგომ საფეხურზე მრავალი ღმერთის ყველა ბუნებრივი და საზოგადოებრივი ატრიბუტი გადაიტანება ერთ ყოვლისშემძლე ღმერთზე, რომელიც თავის მხრით თვითონ აბსტრაქტული ადამიანის გამონაკრთომია. ასე წარმოიშვა მონოთეიზმი".[1] დარგობრივი მითოლოგია მონოთეისტურმა სარწმუნოებამ კანონგარეშე გამოაცხადა. მცხეთაში ჩატარებულ მშვიდობიან ნათლისღებას სხვაგვარი სახე შიეცა პერიფერიებში, იქ, სადაც მშრომელთა ძირითადი მასა ცხოვრობდა და ეროვნული წესჩვეულებრიობა და სარწმუნოება ძვალ-რბილში იყო გამჯდარი. ახალი სარწმუნოების მიღება შედარებით უმტკივნეულოდ მიმდინარეობდა მხოლოდ ზედაფენებში, სამეფო გვარეულობასა და მასთან დაახლოებულ წრეებში. სხვა მდგომარეობამ იჩინა თავი ფართო მოსახლეობაში. აქ ახალ იდეოლოგიურ ორიენტაციას აშკარად სარწმუნოებრივი ომის ხასიათი მიეცა. „ისტორიულ ქრონიკებში აღწერილია ამ სარწმუნოებრივი ბრძოლის სიმძაფრე საქართველოში. საკუთრივ ქართლის მოქცევის შემდეგ მქადაგებლები მთაში გაგზავნეს, მაგრამ მთის ზოგმა ტომმა არ მიიღო მისიონერები და უკან გამოაძევა. საქმეში ხელისუფლება ჩაერია და შეიარაღებულთა რაზმები მიაშველა ურჩთა გონზე მოსაყვანად". როცა ამ სიტყვებს ვწერდით[2], მხედველობაში გვქონდა „ქართლის ცხოვრების" ისტორიკოსის სარწმუნო ცნობა: „მაშინ ერისთავმან ქართლისამან მცირედ წარმართა მახუილი მათ ზედა, ძლევით შემუსრნეს კერპნი მათნი"[3]. კერპების ძალდატანებით დამსხვრევამ და მახვილის „მცირედ წარმართვამ" ვერ უშველა საქმეს. საჭირო შეიქნა უფრო ეფექტური ღონისძიების გამოყენება, ვინაიდან ახალ სარწმუნოებრივ მოძღვრებას გადასახლებითა და ერთი კუთხიდან მეორეში გადასვლით არიდებდნენ თავს. ისტორიკოსს საამისო ცნობის აღნიშვნაც არ გამორჩენია. „ფხოველთა დაუტევეს ქვეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს. და სხვანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს, არამედ დაუმძიმა მათ მეფემან ხარკი, ოდეს არა ინებეს ნათლისღება"[4]. უცხო რწმენაზე გადასვლა მტკივნეული აღმოჩნდა და გაჭიანურებული სასიათი მიიღო. მეფე მირიანმა თავის სიცოცხლეში ვერ მოასწრო დაწყებული საქმის დაგვირგვინება. შორსმჭვრეტელმა მეფემ მემკვიდრეს ანდერძი დაუტოვა: „და სადაცა ჰოვნე ვნებანი იგი ცხოველისანი, კერპნი, ცეცხლითა დაწვენ და ნაცარი შეასუ, რომელნი მათ ესვიდენ, და ესე შვილთაცა შენთა ამცენ"[5].

ჩვენებათა ისტორიული განვითარება ადასტურებს, რომ ქრისტიანობისა და წარმართობის ურთიერთ ბრძოლა საუკუნეების განმავლობაში გაგრძელდა. შეიძლება ითქვას, ახალმა სარწმუნოებამ სრულ გამარჯვებას პირობითად მიაღწია. ხალხში, ოფიციალური აღმსრულებლობის პარალელურად, კი ძველი წრმენის ნიადაგზე ჩამოყალიბებული წესჩვეულებები განაგრძობდა მტკიცედ არსებობას. ნაწილობრივ ასეთმა ვითარებამ თავი შემოინახა ოქტომბრის რევოლუციამდე, რელიგიის სახელმწიფოდან სრულ გამოყოფამდე.

---

[1] ფრ. ენგელსი; ანტი-დიურინგი, გვ. 269—70.
[2] მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 89.
[3] ქართლის ცხოვრება, ანასეული ვარიანტი, 1942, გვ. 80.
[4] იქვე, გვ. 80.
[5] იქვე, გვ. 83.

საქართველოში მითოლოგიური შემოქმედება და მისი პოეტური ასახვა მოქცევის შემდეგაც არ შეწყვეტილა. ფეოდალიზმის ხანაში, მონისტური რელიგიის გამარჯვების კლასიკურ პერიოდში, ახალი მითოლოგიის შემუშავება დაიწყო. ტრადიციაში დამკვიდრებული ჩვენი მითოლოგიური სახეების მხატვრულ-პოეტურ სფეროში გადატანისა კვლავ განაგრძობდა არსებობას, მაგრამ ამჯერად მისი მასალა უმთავრესად ბიბლიური ლეგენდები და თქმულებები იყო. სამონასტრო და საეკლესიო ცენტრების ირგვლივ თავმოყრილ შემსრულებელთა შორის ფეხს იკიდებს ნათარგმნი ლიტერატურა. მწიგნობრობა თანდათან ხელს უწყობს ქრისტიანიზებული სიუჟეტებისა და ათასგვარი სასწაულმოქმედების ზეპირად გავრცელებას. ამგვარი თქმულება-გადმოცემანი ქარიგით ეფინებიან კუთხიდან კუთხეს, გზას იკვლევენ მასებში და მხატვრული სიტყვის ოსტატთა ყურამდე აღწევენ. აქ კი მათი პოეტური გადამუშავება და ხორცშესხმა გახდა შესაძლებელი. მწიგნობრული სიუჟეტების დამკვიდრებასთან ერთად დაიწყო ტრადიციული სიტყვიერების გარდაქმნა, ახლებურ იდეოლოგიურ საფუძვლებზე მისი გადამუშავება. მაშასადამე, ამ პერიოდში ადგილი აქვს, ერთი მხრივ, ქრისტიანული მითოლოგიის გავრცელებას, მის თანდათანობით დამკვიდრებასა და პოეტიზაციას, მეორე მხრივ კი, წარმართობის ხანიდან მემკვიდრეობით გადმოსული სიტყვიერების გარდაქმნა-გადამუშავებას, ქრისტიანიზაციას. როგორც ნასესხები ბიბლიური სიუჟეტების შეთვისება, ისე ადგილობრივი ფოლკლორის გადამუშავება ხელს უწყობდა ახალი მითოლოგიური სისტემის შექმნას, რომელიც უმთავრესად ნარევი ხასიათისა იყო.

ფოლკლორული შემოქმედება ნელა, მაგრამ მტკიცედ დაადგა მონისტური მითოლოგიის ასახვის გზას. სახალხო მგოსნებმა და შემსრულებლებმა ხელი მოჰკიდეს მანამდე უცნობი სიუჟეტების, თქმულებებისა და ლეგენდების დამუშავებას, გალექსვას. ასე წარმოიშვა ის მრავალრიცხოვანი პოეტური ვერსიები, რომელთა მიზანია აბრამისა და იობის, ღვთისმშობლისა და ქრისტეს, ნოესა და სოლომონის, გიორგისა და ელიას მხატვრულ სახეთა შექმნა; საუკუნო განსასვენებელთა საიქიოსა და ჯოჯოხეთის შთამბეჭდველი სურათების გადმოცემა. მართლაც, ათასხუთასი წლის მანძილზე ამ მხრივ დიდძალი მასალა დაგროვდა. საკმარისია თვალი გადავავლოთ მითოლოგიური და საწესჩვეულებო პოეზიის კრებულებს, რომ ხელშესახები გახდეს ის შემოქმედებითი ენერგია და მაღალი ოსტატობა, რაც ფოლკლორული ტრადიციის მატარებელმა ხალხმა გამოიჩინა მანამდე უცნობი სახეების პოეტიზაციის დროს.

ჭართული თეოგონია

ისტორიის მამად წოდებულ ჰეროდოტეს ეკუთვნის შემდეგი საგულისხმო გამოთქმა: „ჰესიოდემ და ჰომეროსმა შეუქმნეს ბერძნებს ღმერთები, ამ ღმერთებს მიაკუთვნეს სახელები, გაუნაწილეს მათ პატივნი და ხელობანი და ჩამოაყალიბეს მათი სახე“ [1]. ამ სიტყვებში ანტიკური ლიტერატურის ორი დიდი კორიფეს მითოლოგიური ღვაწლი გადაჭარბებითაა შეფასებული. ცხადია, არც ჰომეროსს და არც ჰესიოდეს, მიუხედავად მათი მაღალნიჭიერებისა და პოეტური გამომგონებლობისა, არც ერთი ღვთაება არ შეუქმნიათ, ძველბერძნული პანთეონის არც ერთი წარმომადგენელი არ გამოუგონებიათ. ღვთაებას ერთი პიროვნება არ ქმნის. ზებუნებრივი არსების შესახებ წარმოდგენა ხანგრძლივი ტრადიციისა და ხალხური რწმენის ნაყოფია მხოლოდ. ამის გამო ჰეროდოტეს ნათქვამი პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. ისტორიკოსი აქ იმას აბობს, რომ ბერძნულ ლიტერატურაში ღვთაებათა პანთეონი და თითოეული ღვთაების ინდივიდუალური სახე ყველაზე სრულყოფილად ჰომეროსმა და ჰესიოდემ წარმოაჩინესო. ამ თვალსაზრისით ჰეროდოტე მართალია. ფაქტია, რომ ყველაზე ნათლად ანტიკური მითოლოგია სწორედ ამ ორმა პოეტმა წარმოადგინა, თანაც ეს არა იმდენად ჰომეროსმა, რამდენადაც ჰესიოდემ.

ჰომეროსის „ილიადა“ და „ოდისეა“, მართალია, ხშირად მოიხსენიებს ბერძენთა სხვადასხვა ღვთაებებს, მაგრამ ამ გრანდიოზული პოემების უმთავრესი პათოსი მაინც ადამიანური ღელვის გადმოცემაა და არა ზეადამიანურ არსებათა ცხოვრების ჩვენება. სულ სხვაა თავისი ხასიათითა და დანიშნულებით ჰესიოდეს „თეოგონია“ (ღმერთების წარმოშობა). მასში ადამიანთა ცხოვრების ნაცვლად სამყაროს გაჩენა და უშუალოდ ღმერთების ცხოვრება არის გადმოცემული. აქ ჩვენ შეგვიძლია გავიმეოროთ ქართველი მკვლევრის აზრი და ამით დავამთავროთ მსჯელობა. აკად. ს. ყაუხჩიშვილი წერს: „ჰესიოდემ „თეოგონიაში“, ასე ვთქვათ, შეაჯამა იმდროინდელ ბერძენთა წარმოდგენები ღმერთებზე და ამის საფუძველზე ჩამოაყალიბა ერთგვარი კანონიზებული რელიგიური კოდექსი. ჰესიოდეს შემდეგ „თეოგონია“ გახდა ძირითადი წყარო ბერძნული რელიგიური კონცეფციისა“ [2]. ამგვარად, ჰომეროსის შემდეგ ჰესიოდეს თხზულებები წარმოადგენენ ძირითად წყაროს ანტიკური მითოლოგიის დასახასიათებლად. აი როგორ გვესმის ჩვენ ჰეროდოტეს ზემოთ მოყვანილი გა-

---

[1] ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტ. ისტ., I, 1946, გვ. 107.

[2] იქვე, გვ. 107.

მონათქვამი ბერძნული მითოლოგიის ინდივიდუალური შექმნა-ჩამოყალიბების თაობაზე.

ანტიკური მითოლოგიის უმთავრესი და უშრეტი წყარო თვითონ ბერძენი ხალხის მითოლოგიური შემოქმედებაა. მთელი ეს მრავალფეროვანი საუნჯე საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა და მდიდრდებოდა. თავის მხრივ გამდიდრების პროცესი რთული იყო, მასაც საკუთარი მასალა, წყაროები გააჩნდა. მკვლევარნი ანტიკური ხანის ბერძნულ მითოლოგიაში სხვადასხვა ნაკადს ხედავენ. შენაკადთა ერთი წყება წინაბერძნულ მოსახლეობაში იღებს სათავეს, სხვა აღმოსავლეთში, მცირე აზიაში თუ კავკასიაში. ჩვენი მიზანი არაა, ვეძებოთ ამგვარი შენაკადების წარმომავლობა და ადგილი. ამ შემთხვევაში იმის თქმა გვინდა, რომ ძვ. წელთაღრიცხვის VIII—VII საუკუნეების ლიტერატურაში ანტიკური მითოლოგიური პანთეონი ძირითადად უკვე განსაზღვრული იყო როგორც ღვთაებათა წარმოშობის, ადგილსამყოფელის, შედგენილობის, ისე ფუნქციათა თვალსაზრისით. „ილიადა“, „ოდისეა“ და „თეოგონია“ ის უკვდავი მხატვრული ძეგლებია, რომელთა საშუალებით ვღებულობთ მითოლოგიური არსენალის სრულ სურათს. ხსენებული სამი ნაწარმოებიდან გამოყოფით ჰესიოდეს „თეოგონია“ უნდა დავასახელოთ. „თეოგონიის“ გარეშე შეუძლებელია ოლიმპოს პანთეონზე მსჯელობა და ძველი კოსმოგონიური სურათის ნამდვილი აღდგენა.

თითოეულ ქვეყანას და მის მითთა სისტემას გარკვეული მწყობრი შეხედულებები აქვს შემუშავებული რეალური სამყაროსა და ზებუნებრივი არსებების წარმოქმნაზე. სუმერულ-ბაბილონური, ინდური, ეგვიპტური და ბერძნული რელიგიური აზროვნების ისტორია სწორედ ამის დადასტურებაა. აღნიშნული ქვეყნების მკვლევართა უპირატესობა პირველ ყოვლისა ის არის, რომ თითოეული შესაბამისი მითოლოგიის სისტემა უმთავრესად წერილობით ძეგლებშია ფიქსირებული და დროის თვალსაზრისითაც საკმაოდ ლოკალიზებულია. თუ ამ კუთხიდან მივუდგებით ქართულ სინამდვილეს, შეიძლება ვთქვათ, რომ ჩვენს ძველ ლიტერატურაში არ იპოვება არც გილგამეშის თქმულება, არც ვედები, არც პირამიდების ტექსტები და მიცვალებულთა წიგნები, არც „თეოგონია“, რომ მათი საშუალებით თავიდანვე გვქონდეს მოწონებული წარმართული პანთეონისა და ეროვნული მითოლოგიის ვრცელი ისტორია.

აღნიშნული გარემოება განსაკუთრებით ართულებს ქართველი მკვლევრის მდგომარეობას და მის წინაშე კვლევა-ძიების კომპლექსური მეთოდის შემუშავების ამოცანას აყენებს მწვავედ. მშობლიურ ენაზე სარწმუნოებრივი კომპენდიუმების უქონლობა იმას არ ნიშნავს, რომ ქართველებს საკუთარი მდიდარი მითოლოგია და მისი ამსახველი მასალები არ მოეპოვებოდეთ საერთოდ. რა თქმა უნდა, ქართული მითოლოგია და ღვთაებათა პანთეონი კომპენდიუმების გარეშეც არსებობს, მაგრამ მისი წყაროები ჩვენამდე ფრაგმენტებადაა მოღწეული. ამგვარ ფრაგმენტებს ერთ შემთხვევაში წერილობითი ცნობების სახე აქვს, მეორე შემთხვევაში მხატვრული ზეპირსიტყვიერების ფორმითაა წარმოდგენილი, მესამე შემთხვევაში — არქეოლოგიური ძეგლების მეოხებითაა შემონახული, მეოთხე შემთხვევაში — თვითონ ადამიანთა ყოფიერებაშია ჩათესლებული სხვადასხვა კულტებისა და ჩვეულებების სახით, მრავალფე-

როვან ეთნოგრაფიულ გარემოს რომ ქმნიან. თითოეული წყარო საიმედოა და უტყუარი, თუ მეცნიერული შესწავლის საგნად არის ქცეული.

ზემოთ ჰესიოდეს პოეტურ თეოგონიაზე გვქონდა საუბარი. მისი ანალოგიით საკითხი ისმის: ქართულ სინამდვილეში გვაქვს თუ არა რომელიმე შესაბამისი ძეგლი? სამწუხაროდ, ჩვენს ორიგინალურ მწერლობას ამგვარი ნაწარმოები არ შემოუნახავს. სამაგიეროდ იგი მოიპოვება ფოლკლორში: მართალია, არა სრული სახით, მაგრამ ფრაგმენტულად მაინც, და მას „ღვთიშვილთ დაბადება“ ეწოდება. „დაბადება“ აქ გაჩენას, შექმნას, წარმოშობას გულისხმობს. გვაქვს საფუძველი წინდაწინვე ვთქვათ, რომ ქართულ ფოლკლორში თეოგონიური შინაარსის ნაწარმოებს ჰქონია ადგილი, და როგორი ფორმითაც არ უნდა იყოს იგი ჩვენამდე მოღწეული, თავისთავად ფაქტის დადასტურებაც დიდმნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს. რადგან „ღვთიშვილთ დაბადება“ ჯერჯერობით დაბეჭდილი არ ყოფილა, უპირველესად საჭიროა თვითონ ძეგლს გავეცნოთ. „ღვთიშვილთ დაბადება“ პოეტური ნაწარმოებია, იგი ლექსით არის შესრულებული და მოცულობით არცთუ ვრცელია:

ღვთიშვილთ დაბადება

პირველად დასახა მორიგემა
ბერი ბუქნაი ბაადური.
იმას მისცა მორიგე ღმერთმა
საფერკედ თეთრი ცხენი.

იმას დაუქვივნა სახელად
„ბედის ბედაური“.
ის არის იმის საკვეხური,
ცის კიკავებში სახეთქები!
ბაადურს ჩააცვა მორიგემა

ტანზედა კაბა სისვისაი (მწვანე);
ჩაქმან ჩააცვა რკინისანი,
თავზედ დაჰხურა თეთრი ქუდი.
ჰიგუნი მისცა თუჯისანნი
კაბის საყელოთ შასაყრელნი.

მათრაჯი მისცა მორიგემა
სენ სამსალაით გაფევრული;
მემრე გადმაუშვ კმელეთზედა.
მემრ მე დამსახა თერგეული,
მაღლა თმაშია მდგომარეი,

ტახტ მამილოცა ოქროსაი.
შვიდმეტ ათასი წელ წავიდა
ჩემ დასახვითვე.
ღვთის კარს მამცა სათავეიო.
როგორც კორციელნი
ჩვენ გელოცულობენ,
ეგრე ჩვენ ვლოცულობთ მორიგესაო.

სამ ათასნი ვართ ღვთის ნასახნი.
მორიგებმა მეც კაბა ჩამაცვა სისვისაი,

ჩაქმან ჩამაცვნა სინისანი,
ჰიგუნი მამცა ოქროსანი.
მათრაჯი მამცა ცხრაკუთხიანი,
ქუდ ალარ მამცა მორიგემა.
საგმიროდ მამცა ოქროს ბურთვი,
ქაჯთ ბუბუნეებით მოტანილი.
ორნ მამცა მოწაფენი:
ერთს დამირქვივნა რუთიაო, ერთს რაქაიო.
მემრ დამამკვიდრა ღვთის კარზედა.
მორიგემ უბძანა ქრისტე ღმერთსა,
როცა შამოკდა ღთის კარზედა, —
ერთ შენც დასახე ანგელოზიო.
მაშინ ქრისტე ღმერთმა დასახა
ერთი ტანად აყრილი [ანგელოზიო].
მემრე უთხრა მორიგემა:
სახელს მე დავაქვივნებო.
მორიგეს უთხრა ქრისტე ღმერთმა:
მჯარნ ვერ დაუსახენ ანგელოზისნიო.
მემრე უთხრა მორიგემა:
„მჯარნ დაუსახენ არწივისანიო,
სახელ კოპალა დავაქვივნათო“.
იმას მისცა ჩასაცომი
ჩემსავით კაბა სისვისაი.
ჩაქმან ჩააცვნა რკინისანიო,
ჰიგუნ მისცნა სინისანიო.
მარცხენაზე ქოთან მისცა ნავთიანიო.
შიგა მათრაჯი ფესვიანიო.
შამცოდვეთაზე საწინწლები,
ნავთი მათრაჯითა ფესვიანითაო.
ამას მისცნა ხუთნი მოწაფენი
მორთულნი რკინის ტალავრითაო.
ზღვის პირზე სასაგნაეი [სასროლი].
კოპალას მისცა მორიგემა.
ასლიტრიანი საგმიროი სინისაი,
ცეცხლის ალიეით ანთებული.
ის მიულოცა მორიგემა,
მემრე გადმაუშვ ქმელეთზედა.
თუ კოპალის მეტმ ამ საგმიროს
ქელ მიახლას, ან ფეხი,
ცეცხლ აჩინდას, დაიწვას.
იმ დროს მყვირალნ იყუნეს აოხებულნი,
კაი ნაქებს კაცს ტალავრიანად სთქმეულეს,
და წყალში და მორეეში სხდებოდეს.

ამ უნიკალურ რიტუალურ ლექსს მრავალმხრივ განმარტება სჭირდება. იგი ნაქადაგარია, ე. ი. ხატობაში სათქმელი. „ღვთიშვილთ დაბადების“ მთქმელია ხევსური ბაბო უჩონაური. 1891 წ. 17 თიბათვეს ჩაუწერია იგი თედო რაზიკაშ-

ვილს (ხელნაწ. ინსტ., H 2025, გვ. 44). ტექსტს, რომელიც ლექსნარევ მითს წარმოადგენს, შემკრების საგულისხმო მინაწერი ახლავს. „სწორეთ სიტყვა-სიტყვით ჩავწერე, როგორც ბაბო უჩონაურმა მიამბო. არ ვიცი, სწორეთ ისე გადმომცა, როგორც ქადაგისაგან გაიგონა ხატში, თუ მოუმატა ან დააკლო რამე. არ იქნება კიდე არავინ ჩასწეროს ეს დიდად საინტერესო თქმულება". სამწუხაროდ, სხვა ჩანაწერი სიძველეთსაცავებში არსად ჩანს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ თ. რაზიკაშვილს იმედი არ გაუმართლდა,—შემდეგდროინდელ ჩამწერთ ლექსი ხელთ არ ჩავარდნიათ.

დაკვირვებული შემკრები სახელების თუ ეპიზოდების გახსნასაც ცდილობს. „ბერი ბაადური დრონილი ხატია, დაბერებული. განა მართლა ბერდება, მაგრამ ღვთისაგან ისეა დასახული. ღვთის ნასახების (ქმნილებათა) უფროსი ეს არის. ბაადურს ლოცულობს მთელი ხევსურეთი. სალოცავია გუდანში, სანე-ღელესა ასე მიამბო ხევსურმა ბაბო უჩონაურმა. ამან წერა-კითხვა ჩვენსა ისწავლა (რაზიკაშვილების ოჯახში, მ. ჩ.) და მერე ბევრი ლექსი ჩამიწერა და ეს „დაბადებაც". ამას „სხვას" ჯევსური ადვილად არ აღირსებს".

„დაბადების" ტექსტი ძნელი მოსაპოვებელი ყოფილა გასულ საუკუნეშიც. იგი დავიწყებია ხალხს და ამით უნდა აიხსნას ნაქადაგარის დაულაგებლობაც. აქვე ხატის მსახურთა სპეციალურ ენასაც უნდა გავეცნოთ, რომ ლექსის შინაარსი გახდეს გასაგები. „ქუდ აღარ მამცა მორიგემა" — „ქუდსაკდელაზედ". მიტომ იხდიან ქუდებსაო; „ქაჯთ ბუბუნეებით" — ქადაგ-მკითხავთა ენაზე ხარებსა ჰქვიან; „სასაგნავი"—სასროლო; „მყვირალნ"—მკითხავ-ქადაგთა ენაზე— დევები; „აოხებულნი" — გაძლიერებულნი, გახელებულნი; „სთქმევდეს" — ჰყლაპავდენ; „ცინთვალ" — ცალთვალი; „სახედვისად" — მკითხავ-ქადაგთა ენაზე — თვალები; „საარსოს" — ქვეყანაზე".

ქაჯების მიერ კოპალას შავ ზღვაში დატყვევება ანალოგიურია იახსარის აბუდელაურის ტბაში დატყვევებისა. ლექსი „ღვთიშვილთ დაბადება" ქართული წარმართული მითოლოგიის მრავალ საკითხს აღძრავს. პირველ ყოვლისა გასარკვევია ხატ-სალოცავთა უფროს-უმცროსობის პრობლემა. ხალხური გადმოცემა თავდაპირველ ხატად, ღვთისშვილად, ნასახად, დანაბადებად ბერ ბუქნარ ბაადურს მიიჩნევს. შემდეგ მას თერგვაული მოსდევს, მერე კი კოპალა და სხვა დანარჩენი ხატები. სიძველე ლექსს ფორმაშიც ემჩნევა. ღვთისშვილთა შორის გარკვეული ჭიშპობა სუფევს. ხევსურულ გადმოცემაში პირდაპირაა ნათქვამი: თერგვაული და კოპალა მტრები არიან, არ შეიძლება ერთის მლოცავმა მეორე ილოცოსო.

ხევსურული მითოლოგიის თანამედროვე საფეხურზე ბერი ბაადურის დამოუკიდებელი ხახე თითქმის გამქრალია, მას მხოლოდ გუდანის წმინდა გიორგის ხატთან ერთად ახსენებენ, უკეთ, მასთან ათანაბრებენ. შორეულ წარსულში ბერ ბაადურს საკუთარი, დამოუკიდებელი სალოცავი ჰქონია სანე-ღელეს მწვერვალზე. ხალხის გადმოცემით, შემდეგ იგი სოფელ გუდანში გადმოუტანიათ. სანეს ძველ სალოცავში მახვევწარნი წელიწადში ერთხელ მიდიან ივლისის ბოლოს, შაბათ ღამეს და კვირას კი გუდანში ჩამოდიან. სოფელ ბუჩუკურთის დაწყებითი სკოლის მასწავლებელმა თ. ლოსეურაშვილმა 1965 წლის 26 მაისს

საყურადღებო ცნობა მომაწოდა ამ საგანზე. ზედმეტი არ იქნება მასაც ვაცნოთ.

„ბერი ბაადური არის იგივე წმინდა გიორგი, რომელსაც ლოცულობენ გუდანის ხატში. ეს ხატი არის საერთო და აქ მიდის სალოცავად ხალხი სხვა სოფლებიდანაც. „საღვთოო ბერო ბაადურო, ადგილი თავ სვეტის ანგელოზო“. ბაადური პირველად ზეციდან იქ ჩამოსულა, სადაც „სანეოს“ ლოცულობენ (სანეო არის გუდანის მაღლა, სადაც აშენებულია მხოლოდ ერთი კოშკი). სანეოდან ჩამოსულა გუდანში, სადაც მთავარი ეკლესიებია აშენებული. სანეოს ადიან მხოლოდ წელიწადში ერთხელ, ათენგენობას. ივლისის ბოლო რიცხვებში, შაბათ საღამოს; ღამეს იქ ათენებენ და კვირას ბრუნდებიან გუდანის ხატში. ბაადურზე მეტი არაფერი იციან. თერგაული სულ არ გაგვიგონია. ეგ ფშავ-ხევსურეთის ტერიტორიაზე არ არსებობსო, ასე მითხრეს“.

XIX საუკუნის დასასრულსაც ბაადურის მითოლოგიური სახე ბურუსით იყო მოცული. ამიტომ გაუჭირდა ცნობების შეკრება თ. რაზიკაშვილს, რაზედაც ციტირებულ ნაწყვეტშია ლაპარაკი. ამის შემდეგ გავეცნოთ შემკრების აღნუსხულ სხვა მასალებსაც. თ. რაზიკაშვილს ძირითად ტექსტში განმარტებები ჩაურთავს, ჩვენ ისინი შენიშვნებში გადმოვიტანეთ.

„ეს თერგვაული აქამდის არა ჩანდა. ანდერზი (ანდერძი) კი იყო, რომ უწინ ძრიელი სალოცავი ყოფილა. „ქუდსაკდელას“ ეტყვიან, გორზე გზა გადადის, ამ გორის პირდაპირ ერთი დიდი გორია, იმ გორისკენ თუ ქუდი არ მოიხადა და არ დაიჩოქა გამვლელმა, არ იქნება. იმ დიდ გორზე დიდი ნახატარიც არის. იქა ყოფილა ის თერგვაული. ხალხსაც მარტო სახელი სცოდნია, რომ თერგვაული მდგარა იქა. ის ხატი ეხლა გამოცხადდა. იმ ხატს ოთხი ქადაგი ჰყავს. ის ქადაგები ისე წმინდობენ, რომ ოთხი წლის განმავლობაში ქალისა კალთაც კი არ უნდა მოხვდეთ“.

ფშავ-ხევსურეთის ყველა ხატ-სალოცავი შეურიგებელ მტრობას იჩენს დევებისა და ქაჯებისადმი. უნდა ვაღიაროთ, დევებთან მებრძოლებად მარტო იახსარი და კოპალა არ გამოდიან, როგორც ვაჟა-ფშაველა ფიქრობდა. ამ წყვილს ბერი ბაადური და თერგვაულიც უნდა დაემატოს. თ. რაზიკაშვილის ჩანაწერებში ვკითხულობთ:

„იმ დროს მყვირალნ იყვნეს აოხებულნი,
კაი ნაჭებს კაცს ტალავრიანად სთქმევდეს,
და წყალში და მორევში სხდებოდეს.

სუმბატა ექვივნა ერთ დევსა, ის დევი ყველაზე ჭებულ იყვა. კმელეთზე დაეიდოდა, დაეძებდა ხალხსა. იმის ფიქრზე იყვა: ბაადურსაც დაეიჭერო. გიორგი ნაღვარშვენიერიც ტყვედ ჰყოლია. სანე-ღელეს იყვა სუმბატა დევი. ეა სუმბატა ცინთვალ იყო, შუბლში ეჯდა ერთი თვალი. ის ღვთის ყადარ იყო, ღმერთანამდე აღარა ეკლდა. თუნდ იმის სახედავისად შაგეხედნა, თუნდა მთვარისად, სუ ერთ იყო. ერთხელ სუმბატა დევი იყო სანე-ღელეს წამოსული, აგებ ბაადურ დაეჭირაო. იმ დროს კოპალა ჩამოსვეტდა საარსოს საღგომს ბაადურისას. ესრე ეგონა სუმბატასა: ეხლა მოვიდა ბაადურიო, ხელდახელ დეეტივ სუმბატაი. კოპალასაც სუმბატა ბაადური ეგონა: ჩემი შაშინება უნდაო და სუმბატად იმით მამე-

ჩვენაო. კელი არ შაუქცია. სუმბატასაც კოპალა ბაადური ეგონა, მაგრამ შაატყო კოპალამა, რო ჯორციელის ლეშ ედვა მუცელშია. მაღლა შახტა (კოპალა), ღთის ნასახი, ოქროს ქსოვილი გადაჰფინა ჰაერზე და იმაზე დადგა, როგორც არწივზე დადგეს კაცი, ცაში დამდგარზედ. იქით ესროლა კოპალამა. მაშინ ცეცხლ ასჩინდ სუმბატა დევსა. მაშინ ღთის ნასახნ ზეცით უყურებდეს, დიდად გაჰკვირდეს იმ საქმესა. ბაადურმ უთხრა კოპალასა: ბედის ბედაურს შენ მოგცემო, რო სუმბატ დევი მამაშორეო.

თერგვაული გვიამბობს: ავდეგ, ღვთის კარით გავემზადე, წამუელ ქაჯუეთისაკე. ქაჯთა ბაზარი ჩავიარე, ქაჯთ ერთ ღთის ნასახ დაეჭირათ, სახედარივით ხმარობდეს, ზედა სხდებოდეს. რო დამინახეს, მეც შამატყვეს, რო ღვთის ნასახიაო. შამამეხვია ქაჯთ ლაშქარი თეთრსა მთის ქორსა თერგვაულსა. ერთ მწევარ მეტანა იქა. კაბის კალთებს შეფარებოდა შიშითა, ქაჯებ დამიჭერენო. საგმირო დავმალე კაბის კალთაშია, შავისა ბადე გადავიცვი. მაშინ ქაჯთა ბუქრას შაატყობინეს კელმწიფესა. ყვირალ ყოფილა საკვირველი: ცხრა თავ ჰბმიყვა, ცხრა სახედავ ჰქონიყვა, თითო თვალ თითო თავზედა. ბუქრა მოვიდა, როგორც გორი, იგეთი იყო. მკლავებს იხვასტევდა ბუქრაი. ცხრა სახედავ დაეცქვიტა. გავშალე ოქროს ქსოილი ჰაერზედა, შავის ბადეიც გადავაგდეო, საგმირონიც გავაელვე ჰაერშიაო, ცა რვალივითა აჩქამდისაო. ბუქრამ შაიტყვა, რო ცეცხლი აჰჩინდ და ცხრა სახედავითა მანანა დაყარნა (ცრემლი). ქაჯნი შავს მორევს მიებარნესო, ბუქარამა მე ჩოქ მამიხარაო. მარგალიტ იყვა ზღვის პირზედა, კაბის კალთაით წამოვიღეო, ღთის კარს მოვართვის მორიგესა.

ერთხელ კოპალა წასულიყვა ქაჯეთს ქაჯების საომრადა. ბუქრაი ზღვიდგან გამოსულიყო. კოპალას საგმირო ენახვია, ბუქნა ზღვისაკე გაჰქცევიყო, მორევში ბუქრა ჩასულიყო. კოპალაც მანდ ჩაჰყოლიყვა. იქ დეეტყვეეათ კოპალაი, ნაპირზე ქაჯნი დაჰდგომიყვნეს. ერთს წელს ტყუილად ილოცეს ხორციელთა, სამსახურ აღარ მიჰდიოდა. მერმე გაიგა მორიგემა, ქრისტეს ნასახი სად წავიდაო? მემრ ნება მრგვცა ღთის ნასახთა, გამოგვეყვანა კოპალაი. მაშინ წავედით შავ ზღვაზედა, ქაჯთა ბაზარიც გავმტვერეთა, ქაჯთა მორევი დავძარითა. მაშინ კოპალა ამოშუქდა, ქაჯთა მორევში ნატყვევარი".

როგორც ვხედავთ, თერგვაული წარმართული სალოცავია. მისი ფუნქციების დაწვრილებით შესწავლა მომავლის საქმეა, ჯერჯერობით იმას აღვნიშნავთ, რომ მისი სახელი საკმაო მსგავსებას ამჟღავნებს მატიანეში ფიქსირებულ ონომასტიკონთან და მთის ჰიდრონიმებთან. როცა ამას ვამბობთ, მხედველობაში გვაქვს ქართველთა წინაპრის თარგამოსის და მდინარე თერგის სახელები: თერგვაულ//თერგაულ — თერგამოს. მოსალოდნელია ეტიმოლოგიურმა ძიებამ ამ სამი სახელის საერთო ძირიდან მომდინარეობა დაადასტუროს. ასევე ახლო კავშირი უნდა ჰქონდეს „გუდან" ხატის სახელს მთიულეთის გეოგრაფიულ არეალში ცნობილ „გუდა"-სთან.

კომენტარებიდან ჩანს, რომ „ღვთიშვილთ დაბადებასა და ქადაგებაში" ორი ტექსტია: ერთი ლექსი, მეორე პროზაული გადმოცემა — მითის, ლეგენდისა და თქმულების შერწყმის ნიადაგზე მიღებული. ცნობების თვალსაზრისით ლექსი და პროზა ავსებენ ერთმანეთს. ამის გამო ქართული თეოგონიის ამ შესანიშნავი ძეგლის განხილვისას ორივე ჟანრის მონაცემები უნდა იქნეს

უკლებლივ გამოყენებული. სავარაუდოა, რომ პროზაული ტექსტის უდიდესი ნაწილი ლექსად არსებობდა შორეულ წარსულში, სახელდობრ გუდანის ხატსალოცავის გაჩენამდე, როცა სრული კულტმსახურება სანე-ღელეს სრულდებოდა ბერი ბაადურის სახელზე.

რას მოგვითხრობს „ღვთიშვილთ დაბადება"? რიტუალური ნაქადაგარის მიზანია გაგვაცნოს სამიათასი მითოლოგიური არსების წარმოშობა, ღვთიშვილთა ბუნება, მათი უფროს-უმცროსობის დაცვითა და ფუნქციით, მოვალეობის გათვალისწინებით. მასშტაბის მხრივ ამჟამად ნაწარმოები არ სწვდება მთელ საქართველოს, მას მხედველობაში ჰყავს სრულიად ხევსურეთი და ნაწილობრივ ფშავი. თუ ამ ტომობრივ-გეოგრაფიული თვალსაზრისით განვიხილავთ ნაწარმოებს, აღმოჩნდება, რომ იგი დაწვრილებით გვითვალისწინებს საქართველოს მხოლოდ ერთი უძველესი კუთხის ვითარების, მითოლოგიურ პანთეონსა და მის იერარქიულობას. საუკუნეებგამოვლილ რელიგიურ შეხედულებათა მიხედვით, ხევსურული ოლიმპის სათავეში მორიგე ღმერთი დგას, ვისაც ქვეყნიერების წესრიგთან ერთად ღვთისშვილთა გაჩენა და მუდმივი დასაქმება ევალება. საქართველოს მთლიანი მითოლოგიური დახასიათებისათვის კიდევ სხვა მხარეთა გათვალისწინებაა საჭირო, კოლხური მითოლოგიის ჩათვლით [1].

პირველი, ვინც მორიგემ შექმნა ცისა და ქვეყნის შუამდეგად — ეს ბერი ბუქნაი ბაადურია. ბუქნაი ბაადური საკუთრივ მორიგემ აღჭურა მხედრულად. სატარებლად თეთრი ცხენი მისცა, საკრალური სახელწოდებით: „ბედის ბედაური". თეთრი გიორგის, ლაშარის ხატის, ამირანის ზღვაზემავალი თეთრონის მსგავსად, ბერი ბაადურის ცხენ-რაში საკვეხურ-საქებარია, რადგან „ცის კივკავებში სახეთქებია". მაშასადამე, შეუძლია ფრენა, მთიდან მთაზე გადაევლება, ცის სიღრმეთა მოვლა და ღრუბელივით ჰაერში ცურვა; წყალში, ცასა და ხმელეთზე დაუბრკოლებლად სვლა, თავის უბადლო მხედართან ერთად.

ბერი ბაადური ყოველმხრივ გამორჩეულია. სხეული მორიგის ნაჩუქარი სისვი-მწვანე კაბით აქვს შემოსილი; თვით ამ კაბას საყელოთა შესაკვრელად ჰიგუნი ასხია თუჯისანი. ბაადურს ფეხებზე რკინის ჩექმები აცვია, თავს თეთრი ქუდი ჰხურავს, ხოლო ხელთ საგანგებოდ სენ-სამსალაით გაფევრული მათრახი უჭირავს. რიტუალური ტექსტი ბერ ბაადურს საუფროსო ადგილს ანიჭებს მორიგის კარზე: 3000 ღვთისნასახთა შორის იგი პირველ ადგილზე დგას და მორიგის უშუალო თანაშემწეა, მის სიახლოვეს იმყოფება. რადგან ბაადურს ხალხი ბერს ეძახის, იგი ხორციელი უნდა იყოს და თავის მხრივ მორიგეს უნდა ეთაყვანებოდეს. ქვეყნის გამწესრიგებელმა საკუთარი ხელით მორთო იგი და მხოლოდ ამის შემდეგ გადმოუშვა ხმელეთზე. ბაადური გადმოცემით პირველად სანეოს მწვერვალზე დაეშვა. ამიტომაც არის სანეოს თუ სანე-ღელეს მისი სახელობის სალოცავი, ხატი, მლოცველთა თავშესაკრები და რიტუალის აღსასრულებელი ადგილი. სანე-ღელე, პირაქეთ, ხევსურეთის ალპური ზონის

---

[1] ა. ც ა ნ ა ვ ა, ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, 1970.

ერთ-ერთი მაღალი მწვერვალია გუდანის თავზე, სადაც აქამდე დგას მოზრდილი კოშკი, როგორც ეს 1964 წელს საკუთარი თვალით ვნახეთ.

ჩანს, ბერი ბაადურის სალოცავმა ხანდაზმულობაში მისამართი იცვალა. იგი უფრო ბარ ადგილას გადმოვიდა და ხევსურეთის არაგვის ხეობაში ცნობილ გუდანში დამკვიდრდა. სხვადასხვა მხრიდან გუდანში მიმავალი მლოცველები ბერ ბუქნაი ბაადურს ახლაც მოიგონებენ, მაგრამ ეს მოგონება ძლიერ ბუნდოვანია და ძალიან შორეული გადმოცემის სფეროს განეკუთვნება; მის სახელობაზე შესასრულებელი რიტუალური ტექსტები უკვე აღარ მოიპოვება. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ სანეოს ბერმა ბაადურმა მითოლოგიური გამოკვეთილობა დაჰკარგა და სხვა ხატს შეერწყო საბოლოოდ. რომელია ის ხატი, ვინც ბაადურის კულტი შეითავსა და თავისად მიიღო? ადგილობრივთა ჩვენებით, ეს ხატია გუდანის წმინდა გიორგი. მართლაც, თუ ერთმანეთს შევადარებთ ბერი ბაადურისა და გიორგის ატრიბუტებს (მხედრული სახე, თეთრი ცუდი და თეთრი ცხენი, ღამის თევა, ელჩობა, ურჩხულებთან ბრძოლა და სხვა), შეიძლება დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ წარმართული პერიოდის კაცთლვთაება ბერი ბაადური მთლიანად გადაიზარდა მოქცევის შემდეგდროინდელ წმინდა გიორგის სახეში და ამგვარად მოხდა ძველი ადგილობრივი კულტის ტრანსფორმაცია ახალი პერიოდის ქრისტიანულ კულტში. ასეთია წინასწარი მოსაზრებანი ბერი ბაადურის თაობაზე. ვფიქრობთ, ეს სამუშაო ჰიპოთეზა სხვა მასალებშიც პოვებს დადასტურებას.

„ღვთიშვილთ დაბადებაში“ ბერი ბუქნაი ბაადურის მომდევნო მეორე ადგილი თერგაულ-თერგვაულს უჭირავს. ისიც ყოველმხრივ ბაადურს ჰგავს, თანაც „ქართული თეოგონია“ მასზე უფრო მეტ ცნობებს გვაწვდის. სახელმძღვანელო ხალხური ნაწარმოები თითქოს მისი მონათხრობის ჩანაწერსაც წარმოადგენს, სტილის თვალსაზრისით თუ ვიმსჯელებთ. მორიგემ როცა მორთულ-მოკაზმული და საქვეყნო საქმეთა მოსაწესრიგებლად მომზადებული ბერი ბაადური ხმელეთზე გადმოუშვა, მხოლოდ ამის შემდეგ მოიცალა ახალგაზრდა ღვთაების — თერგვაულის შესაქმნელად.

თერგვაულის ფორმირებაში უკვე ნაცხობი წესები და საშუალებანია გამოყენებული. მორიგემ თავისი ხელით ჩააცვა მწვანე კაბა, ფეხზე სახმარად რკინის-სინის ჩაქმანი დაუნიშნა, ხელში კი ოქროს ჭიგუნი მისცა, ცხრაკუთხიან მათრახთან ერთად. საგმიროდ ოქროს ბუთიც დაუმატა ქაჯების ხარებით მოტანილი. ნაქადაგარში, მართალია, ნათქვამი არაა, მისცა თუ არა მორიგემ თერგვაულს ბაადურის რაშის მსგავსი ცხენი, მაგრამ შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ უცხენოდ არც თერგვაული დაუტოვებია, რადგან ცხრაკუთხა მათრახი უწყალობა. ბაადურის მსგავსად თერგვაულიც ხორციელად არის სავარაუდებელი. რადგან ტექსტში ნათქვამია: „როგორც კორციელნი ჩვენ გველოცულობენ, აგრე ჩვენ ველოცულობთ მორიგესაო“. ბაადურის ეპითეტი „ბერი“ თერგვაულზეც უნდა გავავრცელოთ, ისე როგორც ბერებად იწოდებიან სხვა ლექსში კოპალა და იახსარი. სამყოფი ბინა მეორე ღვთისნასახსაც მორიგის კარზე აქვს. მისი საჯდომი ტახტი ოქროსია და მაღალ მთაზე დგას. „ქართული თეოგონიის“ პოეტურ ნაწილში არ ჩანს, თუ სადაა თერგვაულის სალოცავი, ანდა აქვს თუ არა ამგვარი რამ საკუთრად. ამ საკითხში სინათლე თეოგონიის პროზაულ

ნაწილს შეაქვს. იქ კი პირდაპირ არის მითითებული: ქუდსაკდელას გორზე რომ დიდი ნახატარია, „იქა ყოფილა ის თერგვაული“. ქუდსაკდელას ნახატარზე XIX საუკუნის 90-იან წლებში ქადაგებიც გამოჩენილან, რომლებიც კულტმსახურების ყოველგვარ კანონს მკაცრად იცავდნენ თურმე: „ის ქადაგები ისე წმინდობენ, რომ ოთხი წლის განმავლობაში ქალის კალთაც კი არ უნდა მოხვდეთო“. შეიძლება ორიოდე სიტყვა ითქვას სალოცავის ადგილის სახელის გამოც. „ქუდსაკდელი“ გვიან შერქმეული სახელია გარკვეული ჩვეულების საფუძველზე. როცა ამ მთას ვინმე მიუახლოვდება, გამვლელმა უთუოდ ქუდი უნდა მოიხადოს და დაიჩოქოს. ჩანს, ეს თერგვაულის სიძლიერის გამო ხდებოდა, ხოლო რა ერქვა ადგილს ხატის დაარსებამდე — არავინ იცის.

რიტუალური ტექსტი მორიგის გაჩენილ ნასახთა ხნოვანებასაც გვაცნობს. „შვიდმეტ ათასი წელ წავიდა ჩემ დასახვითვეო“, ამბობს თერგვაული, მაშასადამე, ბერი ბაადური უფრო ხნიერია, რადგან მორიგემ იგი პირველი გააჩინა. თეოგონიური პროცესი, როგორც ჩანს, ხალხს ძლიერ შორეული ხანისად მიაჩნია და ყველა 3000 ღვთისშვილი დაახლოებით ერთი პერიოდისაა.

დასაწყისიდანვე მორიგემ თერგვაულს მოწაფეები გაუჩინა, ისინი ორნი არიან რუთიაი და რაქაი. მათაც უზენაესის კარზე დამკვიდრება ებრძანა. სახელები რუთიაი და რაქაი ადგილობრივი არაა, ისინი ბიბლიურ პერსონაჟებს მოგვაგონებენ (რუთი, რახაელ). ბიბლიურ-ქრისტიანული ელემენტის შეჭრა ქართულ ფოლკლორულ თეოგონიაში უფრო თვალსაჩინოა იქ, სადაც „ღვთაშვილთ დაბადების“ ერთ-ერთ თვალსაჩინო პერსონაჟად თვითონ ქრისტე მოგვევლინება. სწორედ მას მიეწერება ისეთი ძლიერი ღვთისშვილის შექმნა, როგორიცაა კოპალა, ვინც, წმინდა წარმართული მონაცემებით, მორიგის გამომგონებლობის ნაყოფია ბერი ბაადურის, თერგვაულის, იახსარის, პირქუშის თუ სხვათა მსგავსად.

მართალია, ქართული ფოლკლორული თეოგონიის მიხედვით ანგელოზის ანუ ღვთისნასახის შექმნა ქრისტესაც შეუძლია, მაგრამ აქ ქრისტე მორიგის ნება-სურვილს ასრულებს მხოლოდ და არ განიხილება როგორც უზენაესი. მორიგის კარზე ქრისტე ჩვეულებრივი ღვთისშვილივით გამოჩნდა. ივარაუდება, რაღაც სათხოვარის მიზეზით. მორიგე ქრისტეს შემხვედრი წინადადებით მიმართავს: „ერთი შენც დასახე ანგელოზიო“. ტექსტში „ანგელოზის“ ხსენება თვითონ ქრისტეს შემოჭრამ განაპირობა; სხვა შემთხვევებში ყოველთვის „ღვთის შვილი“ ან „ღვთის ნასახი“ არის დასახელებული. მორიგის ბრძანება ახალმა სარწმუნოებრივმა პერსონამ სიტყვის შეუბრუნებლად აღასრულა: „მაშინ ქრისტე ღმერთმა დასახა ერთი ტანად აყრილი (ანგელოზი)“, არის ნათქვამი ნაქადაგარ ლექსში. პირველ ბრძანებას მეორეც მოსდევს: „მერე უთხრა მორიგემა: სახელს მე დააქვიენებო“. საპასუხოდ „მორიგეს უთხრა ქრისტე ღმერთმა: მჯარნ ვერ დაუსხენ ანგელოზისნიო“. აქ ირკვევა, რომ ახალი ღვთაება ჯერ ვერ გრძნობს თავის სიძლიერეს და სხვისი ძალაუფლების ქვემდებარეა. „მემრე უთხრა მორიგემა: მჯარნ დაუსხენ არწივისანიო, სახელ კოპალა დავაქვიენათო“.

ასე დაიდვა ქრისტიანულმა ღვთაებამ თავისი წვლილი ძველს ქართულ

მითოლოგიაში, თუმცა განხილვის საგნად ქცეული რიტუალური ტექსტი წარმართობის დროინდელ ვითარებას ასახავს.

კოპალა, რა თქმა უნდა, წინაქრისტიანული პერსონაჟია. ამიტომაც მორიგე მას ისე ექცევა, როგორც ბაადურსა და თერგვაულს. ჩასაცმელად, პირველი ორის მსგავსად, მასაც კაბა ეძლევა სისვისაი, მისი ჩექმებიც რკინისაა, ჰიგუნი სინისანი, ხოლო მათრახი ფესვიანი — ფოჩებიანი. განსხვავებით, დევებთან უებროდ მებრძოლ კოპალას, „ქოთან მისცა ნავთიანი“, აგრეთვე „ასლიტრიანი საგმიროი სინისაი“; ხუთი მოწაფეც დაუმატა და სამოქმედო ასპარეზი შავი ზღვის ნაპირთა ჩათვლით განუსაზღვრა. ამ ტექსტის მიხედვით არ ჩანს, სად ჩამოეშვა ხმელეთზე კოპალა და სადაა მისი სალოცავი ადგილი. მაგრამ ეს საკითხები ადვილი გასარკვევია სხვა რიტუალური ტექსტების დახმარებით, რომელთა შესახებ საუბარია იმ ნაშრომში, რომელსაც „ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია“ ეწოდება.

კოპალა გერგეტის მთაზე გადმოუშვა მორიგემ, ერთი ხალხური ცნობის მიხედვით. იქვე ივარაუდება იახსარის დაშვებაც გერგეტი და მყინვარწვერი (ყაზბეგი) სხვა შემთხვევაშიც იხსენიება წარმართულ ღვთაებათა სამყოფ ადგილად. ამის გამო შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართულ მითოლოგიაში ღმერთთა საცხოვრისი გერგეტ-მყინვარია, რომლის ქვეშ ამირანი იქნა მიჯაჭვული. მაშასადამე, ბერძნული ოლიმპის მოვალეობას მყინვარ-გერგეტი ასრულებდა. ამ ადგილებში დღემდე შემორჩენილია მრავალი საკულტო ობიექტი, ქრისტიანული ბეთლემისა და გერგეტის სამების ტაძრის ჩათვლით.

„ქართული თეოგონია“ ღვთისნასახთა მოღვაწეობასაც ითვალისწინებს. მათი პირდაპირი მოვალეობაა ადამიანების დაცვა ქაჯებისა და დევებისაგან, ყოველგვარი მავნე სულებისაგან. ისინი ამ წმინდა მოვალეობას გმირული თავდადებით ასრულებენ. მდიდარი მასალებია ამ მხრივ შემონახული კოპალასა და იახსარზე, ხოლო მათ პლეადას ახლა თერგვაული და ბაადურიც ემატება. ტექსტში დევებთან და ქაჯებთან ბრძოლის წარუშლელი სურათებია გადმოცემული.

იმ დროს მყვირალნ (დევები) იყვნეს აოხებულნი (გაძლიერებულნი), კაი ნაქებს კაცს ტალავრიანად სთქავდესო (ყლაპავდნენ).

დევთა შორის თავხედობითა და ძლიერებით შუბლთვალა სუმბატა გამოირჩეოდა. მას „გიორგი ნაღვარმშვენიერი ტყვედ ჰყოლია“, ახლა კი ბერ ბადურს დაეძებდა დასაჭერად. ხევსურები აღნიშნავენ, რომ „ეს სუმბატა ცინთვალ იყო, შუბლში ეჯდა ერთი თვალი“. ჩანს, ბერძნული პოლიფემივით ის არავის ინდობდა, მხოლოდ კოპალამ შეძლო მისი მოსპობა, რის გამოც ბერი ბაადურის საქვეყნო მადლობა დაიმსახურა. თერგვაულიც ქაჯებსა და დევებს ეომება. განსაკუთრებით ქაჯების ცხრათავიან და ცხრათვალიან მეფე ბუქრასთან გაუჭირდა პაექრობა; ერთხელ მას საგმირო იარაღის კაბის კალთაში დამალვაც მოუხდა. ამ საშინელ ბუქრასაც ბოლო კოპალამ მოუღო მძვინვარე მორევში ჩაყოლით. მართალია, კოპალა ერთხანს ქაჯებმა წყალში დაატყვევეს, მაგრამ როგორც კი ეს მორიგემ შეიტყო, ღვთისნასახთ უბრძანა, წასულიყვნენ და შავი ზღვიდან ტყვე კოპალა ამოეყვანათ. ნაწილიანმა ღვთის-

ნასახებმა ზღვა შესძრეს, ქაჯთა ბაზარი გააცამტვერეს და მაშინ გმირი კოპა-
ლაც „ამოშუქდა, ქაჯთა მორევში ნატყვევარი“.

„ღვთიშვილთ დაბადების“ ტექსტი მისი განვითარების XIX საუკუნის ბოლოდროინდელ საფეხურზე არ არის ვრცელი. ადრე იგი უფრო სრული და თანმიმდევრული უნდა ყოფილიყო. მას აშკარად აკლია ბევრი ნაწილი-ნისა თუ უნაწილოს დახასიათება, რომლებსაც კარგად ვიცნობთ სხვა მითოლოგიური ტექსტების მეოხებით (იახსარი, პირქუში, სამძივარი, აშექალი, სიმენჭალი, მზეჭალი, ადგილის დედა და ა. შ.). აკლიათქო ვამბობთ, მაგრამ ისიც შეიძლება დავუშვათ, რომ მას არსებითი მნიშვნელობის არაფერი დაეკარგოს, ვითარცა ქართული დარგობრივი მითოლოგიის უძველეს საფეხურზე გაყინულ ძეგლს. ამგვარად, ხევსურული რიტუალური ნაწარმოების სტრუქტურის საკითხები არ არის ჯერჯერობით მთლად ნათელი.

„ქართულ თეოგონიად“ წოდებულ ხალხურ ტექსტში ბევრი საინტერესო ცნობაა შემონახული, ეროვნული პანთეონის შექმნის, მის უკვდავ ბინადართა ხასიათისა და ბუნების, უძველეს მითთა შემოქმედებითი პროცესის აღსადგენად. აქ ჩვენ წინასწარი ვარაუდები და მოსაზრებანი წარმოვადგინეთ მხოლოდ, ლექსის საბოლოო შესწავლა კვლავ მომავლის საქმედ რჩება.

შუა საუკუნეების სამი რომანის — „ტრისტან და იზოლდას“, „აბესალომ და ეთერის“ და „ვისი და რამინის“ ტიპოლოგიური ურთიერთობის პრობლემა

მხატვრული სიტყვიერი შემოქმედების განვითარება გარკვეულ კანონზომიერებას ექვემდებარება. პირველი საერთო შთაბეჭდილება ის არის, რომ ყველგან და ყოველთვის სიტყვიერ ხელოვნებას ჯერ ზეპირი სახე აქვს, ხოლო შემდეგ დგება მისი განვითარების ლიტერატურული საფეხური. ეროვნული ზეპირსიტყვიერება ამზადებს ეროვნულ ლიტერატურას. ეს უკანასკნელი მაშინ იწყება, როცა ესა თუ ის ხალხი საკუთარი დამწერლობის დაფუძნებას ახერხებს. ამის შებრუნებულ პროცესს მსოფლიო ლიტერატურა და ფოლკლორი არ იცნობს. რადგან სიტყვიერი ხელოვნების აღმავლობაში სხვაგვარი სურათი არ შეიმჩნევა, ჩვენ იგი საყოველთაო კანონზომიერების გამოხატულებად მიგვაჩნია და ამოსავალ მოვლენად ვთვლით.

სიტყვიერი ხელოვნების განვითარების ეს პროცესი დროის მიხედვით შეუზღუდავია; მას შეუძლია თავი იჩინოს ყოველ დროსა და ყოველ ქვეყანაში იმისდა მიხედვით, ესა თუ ის ხალხი რა პირობებში ცხოვრობს და კულტურის რა საფეხურზე იმყოფება. როგორც წესი, ხალხი უფრო ადრე გამოდის ისტორიულ სარბიელზე, ვიდრე ლიტერატურას შექმნის; ხალხის წარმოქმნისა და დამწერლობის გაჩენის პროცესი ერთდროული არასოდეს არაა. ინდური და ანტიკური ლიტერატურა შესამჩნევად გვიან ჩამოყალიბდა მათ წარმომქმნელ ხალხებთან შედარებით. ყოველი ხალხი ზეპირსიტყვიერებით იწყებს მხატვრულ აზროვნებას, თანაც იგი ეროვნული ორგანიზმის ჩამოყალიბების სინქრონული მოვლენაა. მსოფლიო კულტურის ისტორია გვიდასტურებს, რომ ხალხს შეუძლია ათასი წლები იარსებოს მწერლობის გარეშე, მაგრამ უფოლკლოროდ დიდ ხანს ვერ გაჩერდება. დღესაც რამდენი ხალხი ცხოვრობს დედამიწის ზურგზე, რომელთაც საკუთარი ენა და წარმოდგენები აქვთ, მაგრამ დამწერლობა არ გააჩნიათ, მაშასადამე, მხატვრული მწერლობაც არ მოეპოვებათ. ჩვენს დროში მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში, განსაკუთრებით საბჭოთა კავშირში, ახალი ლიტერატურა ჩნდება და აყვავებას იწყებს, თუმცა მათი წარმომქმნელი ხალხები საუკუნეებგამოვლილ სიტყვიერებას ფლობენ. აი რაში მდგომარეობს მხატვრული სიტყვის განვითარების მეორე კანონზომიერება.

ლიტერატურის ჩამოყალიბების დღიდან ფოლკლორს ძლიერი კონკურენტი უჩნდება, რომელიც თავისთავში ისრუტავს თაობების მიერ შექმნილ პოეტურ ღირებულებებს და ესთეტიკური აზროვნების ეტალონად გვევლინება.

თავისთავად ლიტერატურის შექმნა არ ნიშნავს ფოლკლორის გაქრობას. სიტყვიერი ხელოვნების ორივე სფერო ერთმანეთის პარალელურად იწყებს განვითარებას და მათ შორის გარკვეული კავშირიც მყარდება ურთიერთ გამდიდრების თვალსაზრისით. ფოლკლორისა და ლიტერატურის თანაარსებობა მხატვრული აზროვნების მესამე კანონზომიერებას წარმოადგენს და მასაც საყოველთაო გავრცელება ახასიათებს.

ჩვენი მსჯელობის თემა სწორედ ამ მესამე კანონზომიერების სფეროს განეკუთვნება და ეპიკური შემოქმედების რთული პროცესის ჩვენების ცდას წარმოადგენს. ეპოსი ფოლკლორშიც გვხვდება და ლიტერატურაშიც; თითოეულს საკუთარი ჟანრები მოეპოვება. ჩვენი წარმოდგენით, ეროვნული სპეციფიკა ამ სფეროში თვალსაჩინოდ მკლავნდება. რაც ერთი ხალხის შესახებ ითქმის, იგი შეიძლება ანალოგიას ვერ პოულობდეს მეორე, თუნდაც მეზობელი, ხალხის ცხოვრებაში. ამის გამო მსჯელობისას ყოველთვის კონკრეტული ეროვნული კულტურა გვაქვს მხედველობაში. მაგალითად, ოთხიათასწლოვანი ქართული კულტურის ისტორიაში დღესდღეობით თვალსაჩინოდაა გამოკვეთილი ეპოსის ოთხი სახე: მითოლოგიური (დალის თქმულებები), საგმირო (ამირანიანი), სამიჯნურო (ეთერიანი, ტარიელიანი) და ისტორიული (თამარ დედოფლის, შავლეგოს, სოლოღას, ზურაბის ლაშქრობისა და ერეკლე მეორის ლექსები, არეშიძეთა ამოწყვეტა, არსენას ლექსი, ფირალები, მიხას ლექსი). ამგვარი დალაგება გარკვეულ თანმიმდევრობასაც ასახავს გენეზისის თვალსაზრისით.

* * *

ეპოსისმცოდნეობაში ამჟამად ყველაზე სრულიად საგმირო და მითოლოგიური ეპოსის პრობლემებია დამუშავებული. პირველ ყოვლისა ეს თეითონ ამ ხასიათის ნაწარმოებთა დიდი მხატვრული ღირებულებით აიხსნება. მართლაც, რა ძვირფას მასალას იძლევიან ამ მხრივ ჰომეროსის პოემები, როლანდის სიმღერა, ნიბელუნგების სიმღერა, ძველი და ახალი ედა, კალევალა, რუსული ბილინები, მიჯაჭვული ამირანი და პრომეთე, როსტომისა და ჭოროღლის თქმულებები, გილგამეშისა და რამაიანას შესახებ რომ არაფერი ვთქვათ. საბჭოთა კავშირში უკანასკნელ ოცდაათწლიან პერიოდში უპირატესად საგმირო ეპოსის შესწავლა მიმდინარეობს. ამას მოწმობს განმაზოგადებელი ხასიათის პუბლიკაციები ვ. ჟირმუნსკისა სლავი და შუა აზიის ხალხთა ეპიკურ შემოქმედებაზე [1], ვ. პროპისა რუსული ბილინების შესახებ [2], ე. მელეტინსკისა ეპოსის წარმოშობაზე [3], ქართული საგმირო ეპოსის შესახებ ამ სტრიქონების ავტორისა [4], ი. ორბელისა სომხურ ეპოსზე [5], ელ. ვირსალაძისა სამონადირეო

[1] В. Жирмунский, Народный героический эпос, М.-Л., 1962.
[2] В. Пропп, Русский героический эпос, Л., 1955.
[3] Е. Мелетинский, Происхождение героического эпоса, М., 1963.
[4] М. Чиковани, Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966.
[5] И. Орбели, Армянский героический эпос, Ереван, 1956.

ეპოსზე [1], ი. პუხოვისა იაკუტთა ოლონხოზე [2], ვ. აბაევისა ნართული ეპოსის თაობაზე [3] და სხვ. შეიძლება ითქვას: ამჟამად საბჭოთა მკვლევრებს უკვე შემუშავებული აქვთ ეპოსის, კერძოდ საგმირო ეპოსის, წარმოქმნა-განვითარების მწყობრი თეორია. ამ მიმართულებით ფართო კვლევა-ძიება მიმდინარეობს ევროპაში; ლონდონის უნივერსიტეტთან სპეციალური სემინარიც მოქმედებს. ჩვენთვის გამოგზავნილი ოქმებიდან ჩანს, რომ ეს სემინარი ნაყოფიერ მუშაობას ეწევა სხვადასხვა ეპიკური ძეგლების შესწავლის დარგში.

რა თქმა უნდა, ეპიკური შემოქმედება საგმირო და მითოლოგიური ჟანრებით არ განისაზღვრება. დღის წესრიგში დგება სამიჯნურო-რომანტიკული ეპოსის პრობლემატიკა. ახლა მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ სამი ერთმანეთისაგან ისტორიულად განსხვავებული ხალხის — ფრანგების, ქართველებისა და ირანელების სათანადო ძეგლებზე.

ტრისტან და იზოლდას სიუჟეტის ქართულ ფოლკლორთან მიმართების პრობლემას პირველად 1935 წელს შევეხეთ, ხოლო მომდევნო წლებში დაკვირვების შედეგებიც გამოვაქვეყნეთ [4]. უკანასკნელი სამი ათეული წლის განმავლობაში უპირატესად მასალებს ვაგროვებდით სინქრონული მოვლენების შესწავლისათვის. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ტრისტანიანას მთლიან შესატყვის ნაწარმოებს მხოლოდ „აბესალომ და ეთერის თქმულება“ ანუ „ეთერიანი“ წარმოადგენს. 30—40-იან წლებში ქართული ხალხური რომანი ისე არ იყო გამოკვლეული ეროვნული წყაროების თვალსაზრისით, რომ მისი შედარებითი ანალიზი ყოფილიყო შესაძლებელი ევროპულ მასალებთან შეფარდებით. საჭირო იყო თქმულების სრული კორპუსის შექმნა, ვარიანტებისა და ვერსიების მაქსიმალური შეკრება, ძველი ტრადიციის სრული სურათის აღდგენა წერილობითი თუ ზეპირი მონაცემების საფუძველზე. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად წარმოებული ძიება 1954 წელს დასრულდა, როცა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის მეშვეობით ქართულ ენაზე გამოვაქვეყნეთ ჩვენ მიერ დაარსებული „ხალხური სიტყვიერების“ სერიის მე-4 ტომი [5], რომელიც მთლიანად ეთერიანს მიეძღვნა (ტექსტები, გამოკვლევა, შენიშვნები). ამით უკვე მტკიცე ფილოლოგიური ბაზა შეიქმნა ფოლკლორულ-ლიტერატურული და კულტურულ-ისტორიული დაკვირვებებისთვის, რაც ამჟამად რამდენიმე მიმართულებით ვითარდება.

სათაურში აღნიშნული სამი რომანიდან ორი ლიტერატურული ფორმითაა მოღწეული, ერთი კი ფოლკლორს არ გასცილებია. ივარაუდება, რომ როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ ლიტერატურულ ძეგლებს, მოცემულ მაგალითზე, აღმოცენებაში ხელს უწყობდა ადრეარსებული ხალხური ტრადიცია. ამის კვალობაზე ბუნებრივი იქნება, რომ სიუჟეტურ, სახეობრივ თუ სტილებრივ დაკვირვებათა ცენტრში წვინდა ხალხური თქმულება დავაყენოთ და მეთოდუ-

---

[1] Е. Вирсаладзе, Грузинский охотничий эпос, Тб., 1964.

[2] И. Пухов, Якутский героический эпос Олонхо, М., 1962.

[3] В. Абаев, Нартский эпос, 1945.

[4] შ. ჩიქობავი, ხალხური ვეფხისტყაოსანი, 1937, გვ. 14—29.

[5] ეთერიანი, შ. ჩიქობავის რედაქციით, შესავალი წერილითა და შენიშვნებით, ხალხური სიტყვიერება, ტ. IV (შემოკლებით: ეთერ).

რად შევადაროთ იგი ჯერ ფრანგულ რაინდულ რომანს, ხოლო შემდეგ აღმოსავლურ სამიჯნურო-სათავგადასავლო ნაწარმოებს (ერთადერთს, გორგანისეული რედაქციით შემონახულს). შედარებათა პირველი რკალი ფოლკლორული და ლიტერატურული ნაწარმოებების საერთო მოვლენების კონსტატაციას ისახავს მიზნად, მეორე — ლიტერატურული ძეგლების ურთიერთმიმართებას ეძღვნება, მესამე რკალში კი მოცემულია ცდა, გავსცილდეთ სამი თხზულების ფარგლებს და ქართულ ეპიკურ ტრადიციას მივმართოთ საერთოდ, ე. ი. გზა გავხსნათ ეპიკური შემოქმედების კანონზომიერებისაკენ ზოგადი თვალსაზრისით. ამგვარად, ძიება სამ საფეხურად იყოფა. ეს საფეხურები ჰგავს გაშლილი ზღვის ტალღებს, რომლებიც წრიულად ვრცელდებიან, ერთმანეთში იხლართებიან და, თანაც, თითოეულს დამოუკიდებელი აღმძვრელი ცენტრი მოეპოვება.

ა) ქართული ხალხური რომანის მიხედვით, აბესალომსა და ეთერს — ევროპული რომანის ტრისტანისა და იზოლდას მსგავსად — ერთმანეთი თავდავიწუებით უყვართ. ეს სიყვარული მარადიულია და თვით სიკვდილსაც არ ძალუძს მისი აღმოფხვრა, შეწყვეტა. ამ ორი წყვილის ურთიერთსწრაფვა წარმოშობით სხვადასხვაა. აბესალომს ეთერი ველზე შეხვედრისას შეუყვარდა, ხოლო ტრისტანისა და იზოლდას მიჯნურობის მიზეზი ჯადოსნური წამალია, რომელიც შემთხვევით დალიეს გემზე წყურვილის მოსაკლავად. თუ გავიხსენებთ, რომ სასწაულებრივი წამლის მიღებას წინ უსწრებდა წყურვილი, რასაც ქალ-ვაჟი თანაბრად განიცდიდა, უნდა ვთქვათ, რომ ტრისტანსა და იზოლდას ერთმანეთი მაგიური ჩარევის გარეშეც უყვარდათ, ისე როგორც ეს წარმოდგენილია ქართულ ფანტასტიკურ ზღაპრებში, როცა მბრძანებელი თავის ხელქვეითს ავალებს სადედოფლოდ მზეთუნახავის მოყვანას.

ბ) დასნეულებული აბესალომის (ასევე ტრისტანის) განკურნება მხოლოდ მიჯნური ქალის ეთერის (იზოლდას) დაბრუნებით არის შესაძლებელი. სიცოცხლის წყარო — მზეთუნახავი ეთერი (იზოლდა) მურმანს (მარკი) ჰყავს გამოკეტილი ციხე-დარბაზში და მეთვალყურეთა გარემოცვაში იმყოფება.

გ) როგორც ეთერის, ისე იზოლდას სნეულ ჰაბუკებთან მისვლა დიდ დაბრკოლებებთან არის გადახლართული. აბესალომი კარგა ხანს არჩევდა მოციქულს, რადგან დედის — უშტარ-ნათელისა და უფროსი დის — მარიამ-ვარსკვლავის ელჩობამ უშედეგოდ ჩაიარა. მისია უმცროსმა დამ—მარეხ-ვარსკვლავმა იკისრა. სარეცელს მიკრული აბესალომი დას მიმართავს:

— ადექ, მარეხ-ვარსკვლავო, ეთერსა კარსა უარე,
თუ გკითხოს ჩემი ამბავი, დაჯექ და წვრილად უამბე.

ძმის ბედით შეშფოთებულმა დამ სამი თვე უტრიალა თვალუწვდენ კოშკს, სანამ ეთერთან გამოლაპარაკებას მოახერხებდა.

— სამი თვე გარსა გიარე, მარტი, აპრილი, მაისი,
ეთერო, შენის ნახვითა ძმა მომირჩინე მე ისი,

ავიღებ ბარსა, ნიჩაბსა, გზასა ვანგროვებ ქვიშასა,
შიგ და შიგ ჩაეყრი ჩინარსა, არ დაგანახვებ მზის თვალსა.
(ეთერ., 3, 65)

ეთერმა შეიტყო თუ არა აბესალომის ავადმყოფობა, მსწრაფლ მოუბრუნდა გული მიჯნურზე და მისკენ გამოეშურა.

ეთერის გამოწვევის დრამატული ეპიზოდიდან დიდად არ განსხვავდება იზოლდას გამომგზავრება. აბესალომის დის, მარეხის ფუნქციას აქ ტრისტანის ძმადნაფიცი ასრულებს.

მოშხამული ტრისტანი ძმობილს ხვეწნით ეუბნება: „ნუ დააყოვნებთ, ჩემო საყვარელო თანამებრძოლო, და რაც შეიძლება საჩქაროდ დაბრუნდით: თუ დაიგვიანებთ, ცოცხალს ვეღარ მოვისწრებთ. ორმოცი დღის ვადა მომიცია ოქროსთმიანი იზოლდას მოსაყვანად. ჩემს კარგ ხომალდში ჩაჯექით; თან წაიღეთ ორი იალქანი: ერთი თეთრი და ერთიც შავი. თუ იზოლდა დედოფალს წამოიყვანთ, თეთრი აფრა აუშვით, თუ ვერ წამოიყვანთ შავი“ [1]. ერთგულების ბეჭედის დანახვისთანავე იზოლდამ მიატოვა სამეფო დარბაზი და მიჯნურის საშველად გამოემართა.

ამგვარი ნაბიჯით ეთერმა და იზოლდამ თავიანთი სიცოცხლე საფრთხეში ჩააგდეს: პირველს ეშმაკისათვის სულმიყიდული მურმანის შურისძიება ემუქრებოდა, მეორეს კი — მეფე მარკის მომაკვდინებელი რისხვა.

დ) როგორც ქართული ხალხური, ისე ევროპული რომანის მიხედვით, მიჯნურმა ქალებმა დაიგვიანეს თავიანთ რაინდებთან მისვლა. აბესალომი ეთერის მოლოდინში კედლისაკენ პირშექცეული ელოდებოდა სიკვდილსა და მიჯნურს ერთსა და იმავე დროს. ხალხური მთქმელი ამბავს ამძაფრებს იმით, რომ, როცა ეთერი სახლში შემოვიდა და აბესალომმაც თვალი შეასწრო, ვაჟმა სული განუტევა. ქართულ-კელტური სიუჟეტები დეტალებშიც კი ემთხვევა ერთმანეთს: ეთერის გამოჩენისას აბესალომს პირი კედლისკენ ჰქონდა მიქცეული. ეთერი ამბობს:

— აბესალომ ნისლიაო, პირი კედლათ გიქნიაო,
ბა, აქეთ შამამხედე, მე რა ავი მიქნიაო.
(ეთერ.. 10, 93)

ორივე შედევრი თითქოს ერთი ავტორის ქმნილება იყოს, ისე იმეორებენ ერთმანეთს. „ტრისტანი კედლისკენ გადაბრუნდა და თქვა: მე მეტხანს ალარ შემიძლია სულის დაბერა! შემდეგ სამჯერ გაიმეორა: იზოლდა მეგობარო — და სული განუტევა“ [2].

ე) ოკეანეს ტალღების ხმაურში გაზრდილ დედოფალ იზოლდას მოქმედება ბევრ რამეში განსაცვიფრებლად ჰგავს ფშაველი თუ ქართლელი ობოლი გერის, შემდეგ ნადედოფლარი ეთერის საქციელს. მათს ყოველ ნაბიჯსა და ქცევაში ჩანს მიჯნურისადმი უსაზღვრო თავდადება, გამბედაობა და ადამიანური უფლებებისათვის ბრძოლა. სწორედ ამ იდეალურ ფონზე ვითარდება სიუჟე-

[1] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, გ. ქ ი ქ ო ძ ი ს თარგმანი, 1953, გვ. 252.
[2] იქვე, გვ. 262.

ტი და ლოგიკურ დასასრულს გმირთა ტრაგიკულ ბედში პოულობს. ნაწარმოებთა დასასრულიც ერთნაირია: ეთერი (იზოლდა) ცოცხალი აღარ გამოსულა აბესალომის (ტრისტანის) სამყოფელიდან. ორივე მიჯნური ქალი თვითგანწირვით ამთავრებს სიცოცხლეს.

ეთერმა აბესალომის ნაჩუქარი დანით მოისპო სიცოცხლე:

აბესალომის დანაო, უბეში დევხარ განაო,
ამოგიღებ და დაგიკრამ მარცხენა ძუძუსთანაო.
(ეთერი., 2, 63)

ამ შემზარავი სურათის სხვადასხვანაირი ვერსია არსებობს ფოლკლორში პროზითაც და ლექსითაც. „ამოიღო დანა, დაიცა ძუძუსთან და ეთერმა და აბესალომმა ერთად განუტევეს სული“ (ეთერ., 4, 71), — არის ნათქვამი მეორე ჩანაწერში.

იზოლდამ ტრისტანის ცხედარს შურიანი ხელთეთრა იზოლდა მოაშორა თუ არა, „აღმოსავლეთისაკენ მიბრუნდა და ღმერთს შეევედრა. შემდეგ ცხედარს სუდარა ოდნავ გადახადა, გვერდით მიუწვა, პირსახე და ტუჩები დაუკოცნა და მოეხვია. სხეულით სხეულს მიეწება, პირით-პირს და თავისი მეგობრის გვერდით სული განუტევა მისი დიდი ტანჯვის გამო“ [1].

3) ხალხი-ეპიკოსი ვერ ურიგდება ამბის ტრაგიკულ დასასრულს. მიუხედავად გადაულახავი დაბრკოლებების შექმნისა, კოლექტიური გენია მაინც არ კარგავს იმედს და მარადიულ იდეალს ქმნის. აბესალომი და ეთერი, ტრისტანი და იზოლდა დაიღუპნენ, მათმა გულწრფელმა სიყვარულმა ამ უკუღმართ ქვეყანაში ვერ პოვა შესაფერი ნიადაგი, მაგრამ მათი ერთგულება მაინც უჭკნობია და მარადიული. ქართულ-კელტურ-ფრანგული ესთეტიკური შეხედულებანი პრობლემების მხატვრულ გადაწყვეტაშიც თანხვდენილი აღმოჩნდნენ: შეყვარებულ წყვილთა საფლავები მცენარეებით დამშვენდნენ. ქართველი მგოსანი საკუთარ იდეალს ბედისაგან განწირული ეთერის სიტყვებით გადმოსცემს:

აბესალომის დანაო. ჯიბეს მიდევხარ. განაო.
ამოგიღებ და დაგიცემ მარცხენა ძუძუსთანაო,
პირი ჩემკენ, ტარი შენკენ, მეც დაგაკვდები თანაო,
ერთადაც დავიხოცებით, ერთადამც დაგვმარხვიანო,
თავს ვარდი ამოსულიყვეს, ძილის ნიავი შლიდესო,
ზედ მიდიოდნენ ჩიტები, ბუდობდნენ, ბარტყებს ზრდიდესო.
(ეთერ., 13, 103)

ქალ-ვაჟის საფლავებზე, ერთი ვერსიით, ია და ვარდი ამოვიდა, რომლებიც მუდამ ერთმანეთისაკენ იხრებოდნენ საალერსოდ (ეთერ., 10, 93). მეორე ვერსიით — მხოლოდ ვარდები. მთქმელი ენაწყლიანობის გარეშე გვაამბობს: „აბესალომი და ეთერი ერთად დამარხეს. იმათ საფლავზედ ორივეზედ ვარდი ამოვიდა და ეს ვარდები, თითქოს ადამიანები არიან, ესე ერთმანეთზედ გადაიგრიხნენ; ფეხთან წყარო გამოვიდა, ვინც დალევდა, შანდობას ეუბნებოდა“ (ეთერ., 14, 109). ხალხი აქ ბოროტ მურმანსაც არ ივიწყებს: მის საფლავ-

[1] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, გ. ქ ი ქ ო ძ ი ს თარგმანი. 1953. გვ. 263—64.

ზე ეკალ-ძეძვი ჩნდება. ტრისტანის რომანშიც მარადიული სიყვარულის სიმბოლოს მიჯნურთა საფლავებზე ამოსული მცენარეები წარმოადგენს. ტრისტანის მხარეზე აღმოცენებული სურნელოვანი მაყვლის ტოტები იზოლდას საფლავში ჩაეშვა. სამჯერ სცადეს აყვავებული ნორჩი ბუჩქის ამოგდება, მაგრამ ამაოდ. ასე იქცა უკვდავი სიყვარულის სიმბოლოდ აბესალომისა და ეთერის საფლავი საქართველოში, ხოლო ტრისტანისა და იზოლდასი—საფრანგეთში.

სიმბოლური მცენარეების გამოყენება სლავურ ფოლკლორშიც გვხვდება ვასილისა და სოფიუშკას ბალადურ სიმღერაში [1].

ზ) ქართული და კელტური სიუჟეტების მიხედვით, მიჯნურთა საფლავები ერთმანეთის გვერდითაა. ეთერიანში მზეთუნახავი ქალი სულთმობრძავ აბესალომს ნუგეშად იმას ჩასძახის, რომ ერთად დაგვმარხავენ, არ გეგონოს, სამზეოს ვრჩებოდე მურმანის სანუგეშოდო (ეთერ., 33, 177; 29, 169; 28, 150). მთქმელის წარმოდგენით მიჯნურთა სხეულები უხრწნელია: „ეთერი და აბესალომი შიშვლით ერთადა წვანანო, ეთერს რომ წყლული არ სჭირდეს, ნამძინარევთა ჰგვანანო“ (ეთერ., 29, 167). ეთერსა და აბესალომს სამუდამო განსასვენებელი ხალხმა ერთად მიუჩინა. ათეულობით ძველსა და ახალ ჩანაწერში ნათქვამია, რომ ქალ-ვაჟს ხალხი ერთად მარხავს; სამგლოვიარო ცერემონიალში სამეფო გვარეულობის მონაწილეობა გამოყოფით არსად აღნიშნული არაა, თუმცა აბესალომი სახელოვანი ხელმწიფის შვილია. აბსოლუტური მონარქიის ქვეყანაში, საფრანგეთში, ტრისტანისა და იზოლდას ჰირისუფალი ისევ მეფე მარკია, რომელიც მიცვალებულთა გვამებს ბრეტანიდან ტენტაჟელში გადმოასვენებს და საკურთხევლის მახლობლად მიუჩენს ადგილს, ქრისტიანულ წესზე [2].

ჩანს, ქართულ თქმულებას შენარჩუნებული აქვს უძველესი დემოკრატიული მსოფლმხედველობა და ხალხური ფილოსოფიის მხატვრულ სახეებში ამეტყველების შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს.

აქამდე ტრისტან და იზოლდას თავგადასავალს აბესალომ და ეთერის თქმულებას ვადარებდით მხოლოდ. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ ორი ნაწარმოების სიუჟეტური და სახეობრივი თანხვედრილობა დადასტურებულია. ევროპაში ხალხურ საწყისებზე დამუშავებული რომანი თვალსაჩინო სიახლოვეს ამჟღავნებს ჩვენს ხალხში შემონახულ ქართულ რომანთან. თანხვედრილია მხატვრული სახეები, სიუჟეტის საერთო მიმდინარეობა, რამდენიმე დეტალი და, რაც მთავარია, ძირითადი ესთეტიკური პრობლემა და მისი მხატვრული გადაწყვეტა.

პირველი რკალის ძიებანი ჩვენ შეგვიძლია აქვე განვაგრძოთ და ტრისტანიანასთან შესადარებელ მასალათა შორის გამოვიყენოთ არა მარტოოდენ ეთერიანი, არამედ მდიდარი ქართული ფოლკლორის სხვა ჟანრებიც, სახელდობრ—ზღაპრები და საგმირო ეპოსი, საერთოდ კი მთელი ხალხური ტრადიცია. ვფიქრობთ, ამით მეტ ნათელს მოვფენთ ტრისტანიანას ზეპირსიტყვიერ წანამძღვ-

---

[1] В. Пропп, Русский героический эпос, Л., 1955, стр. 8.

[2] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 264.

რებს და გარკვეულ მასალასაც შევამზადებთ ლიტერატურული რომანის რეალური ისტორიისათვის.

მაშასადამე, გავსინჯოთ რამდენიმე ფაქტი ლიტერატურულ-ფოლკლორული ურთიერთობის სფეროში ტრისტანის თავგადასავლის კვალდაკვალ.

1. კელტურ თქმულებაში საბედისწერო რომანი დაიწყო მაშინ, როცა მარკ მეფეს იზოლდას ოქროს თმები ჩაუვარდა ხელში. ამ მომენტიდან ხანდაზმული მეფე თანხმდება ცოლად შეირთოს ის, ვისაც მერცხლების მიერ მოტანილი თმები ეკუთვნოდა. კელტური თქმულების ოქროს თმა ჩვენ უნდა შევადაროთ არა ზღაპრებში ცნობილ ასეთსავე თმას, არამედ მისგან მცირედ განსხვავებულ ჯადოსნურ ოქროს პერანგს. ქართულ ზღაპარში — „სასწაულმოქმედი პერანგი“ — მეფემ ჩიტის მიერ ველზე დაგდებული ოქროს პერანგი იხილა და ცოლად იმ ქალის შერთვა განიზრახა, ვისაც ჩიტისგანვე მოქსოვილი პერანგი ეკუთვნოდა [1].

2. მომავალი დედოფლის აღმომჩენსა და მომყვანს მეფე დიდ საჩუქარს ჰპირდება. „სასწაულმოქმედ პერანგში“ ამ ფუნქციას დედაბერი ასრულებს, მაგრამ იგივე ფუნქცია სხვა პერსონაჟსაც შეუძლია იკისროს. აკი მარკ მეფის სურვილის აღმსრულებელი ტრისტანი აცხადებს: „მე წავალ ოქროსთმიანი ქალწულის საძებნელადო“ [2].

3. ირლანდიელებს საშინელი ურჩხული შეეჩვია და ქალაქში არავის უშვებს, თუ მსხვერპლად ქალწულს არ მიართმევენ [3]. ეს ფანტასტიკური ეპიზოდი მსოფლიოშია გავრცელებული წყლის მიმტაცებელი ურჩხულის, გველეშაპის თუ დევის სიუჟეტის სახით; იგი ქართულ ეპოსშიც ფართოდაა დამუშავებული და საგანგებოდ გვაქვს გამოკვლეული [4].

4. ურჩხულთან საბრძოლველად რაშზე ამხედრებული ტრისტანი [5] ქრისტიანული წმინდა გიორგის თარგზე გამოჭრილი სახეა, გიორგის იკონოგრაფიული გამოხატულებანი კი ქართულ ხელოვნებაში გაცილებით ადრეა დადასტურებული, ვიდრე ფრანგი მწერლები XII ს. მეორე ნახევარში თავიანთ ნაწარმოებებს შექმნიდნენ კელტური წარმოშობის სიუჟეტზე დაყრდნობით.

5. ზღაპრულ ყაიდაზე, ირლანდიის მეფემ ურჩხულის მკვლელის ჯილდოდ მშვენიერ იზოლდასთან შეუღლება გამოაცხადა. ბევრმა რაინდმა ამაოდ წააგო თავი. ძნელი დავალების შესრულება მხოლოდ ტრისტანს არგუნა ბედმა, თუმცა მასაც ურჩხულის ცრუმკვლელთა გამომჟღავნება მოუხდა. მსგავსი ეპიზოდი არაერთ ზღაპარშია შესული. ზოგჯერ მზეთუნახავის მხსნელს თეითონ არ სურს გამოჩენა, მაგრამ ბოლოს მაინც წარუდგება მეფეს [6].

6. მოულოდნელად იზოლდამ საშინელი დანაშაული განიზრახა ბრანჟიანის მიმართ: მონებს გადასცა მოსაკლავად. მსახურებმა ერთგული ქალი შეიბრალეს, ტყეში ხეზე მიაბეს, იზოლდას კი ბრძანების შესრულების ნიშნად ლე-

---

[1] ხალხური სიბრძნე, I, 1963, გვ. 236.

[2] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 37.

[3] იქვე.

[4] შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 280-97.

[5] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, გვ. 41.

[6] ქართული ხალხური ზღაპრები, I, 1938, გვ. 97.

კვის ენა მიუტანეს [1]. ანალოგიური მოტივი ეთერიანშიც გვხვდება დედინაცვლის ვერაგობასთან დაკავშირებით. შურიანმა დედინაცვალმა გერის გულღვიძლი მოითხოვა. საბრალო მამამ შვილი ტყეში გადამალა, ხოლო დედინაცვალს პატარა გოშპარას გულ-ღვიძლი მიართვა (ეთერ., 7, 74). სახალხო მთქმელი ღიმილით ამბობს: „იმას ეგონა ეთერის გულ-ღვიძლი შევჭამეო და მამამ კი ძაღლი დაუკლა“ (ეთერ., 7, 75).

7. ტრისტანსა და იზოლდას ფიცის ბეჭედი აკავშირებს; ბეჭდის დანახვისთანავე იზოლდა ტრისტანის სურვილს უსიტყვოდ ასრულებს [2].

ეს იგივე ზღაპრული ბეჭედია, რომელიც ხშირად გვხვდება მსოფლიო ეპოსში გმირთა გამომცნობის თუ ამბის შემტყობინებლის, ერთგულებისა თუ ნატვრის თვალის ფუნქციით. ამ ჯადოსნურ საგანს ქართული ხალხური პროზაც კარგად იცნობს.

8. მარკ მეფემ იზოლდას ცეცხლით გამოცდა მოუწყო. ქალმა შეჰფიცა: ჩემი მბრძანებლის მარკ მეფისა და იმ ბეჩავი მწყირის გარდა სხვა არავინ შემხებიაო [3]. „ორაზროვანი ფიცის“ ნოველისტური მოტივი ტრისტანიანას გარეშეც არის ფიქსირებული ლიტერატურასა და ფოლკლორში. ორაზროვანი ფიცის მაგალითი ქართულ ფოლკლორში რამდენიმეჯერ გვხვდება.

ა) იმერულ ზღაპარში ქალი მდინარის პირას საჯაროდ აცხადებს: „თუ მეორე ნაპირას გადავსულიყო (შეყვარებულთან) მას შემდეგ, რაც ეს წყალი მიდის, რომელსაც თქვენ ხედავთ, წყალში დამხრჩვალი გენახოთო“. ქალი გაამართლეს, რადგან მიიჩნიეს, რომ იგი მდინარის შესახებ ლაპარაკობდა, ხოლო მაფიცარს მხედველობაში ის წყალი ჰქონდა, რომელიც ყოველ წუთს იცვლებოდა კალაპოტში. ბ) ქურდმა დაიფიცა: რაც აკვნიდან ამოვედი არაფერი მომიპარავსო, სინამდვილეში ფიცის წინ აკვანში ჩაწვა საგანგებოდ; გასხვისი მიწის მიმსაკუთრებელმა კაცმა ფეხსაცმელში საკუთარი ნაკვეთის მიწა ჩაიყარა, მერე სადავო ნაკვეთში შევიდა და თამამად დაიფიცა: საკუთარ მიწაზე ვდგავარო [4].

ტრისტანიანაში წარმოდგენილი ცრუ ფიცის ანალოგები გვხვდება ინდურ „ვიკრამაჩარიტრაში“, მონღოლურ „არჯი-ბორჯში“, სპარსულ „სინდბადში“, ქართულად რომ „თიმსარიანის“ სახელით არის ცნობილი, ბოკაჩოს „დეკამერონში“ (111,3) და იტალიურ თქმულებაში რომის ერთი ქანდაკების შესახებ, რომელთანაც დამნაშავეებს აფიცებდნენ. გადმოცემის მიხედვით, ქანდაკება პირღია იყო და მაფიცარს პირში ხელი უნდა ჩაეყო, თუ ტყუილს იტყოდა, ქანდაკება თითებს მოკვეთდა. ორაზროვან ფიცზე ფართო ლიტერატურა არსებობს, მას განიხილავდნენ როგორც XIX საუკუნის, ისე ჩვენი დროის მკვლევრები [5]. ეს მოტივი ორგული ცოლის სახელს უკავშირდება საერთოდ და მისი საწყისები შეიძლება დაიძებნოს უძველეს „პანჩატატრასა“ თუ სხვა კრებულებში [6].

[1] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 70.

[2] იქვე, გვ. 151.

[3] იქვე, გვ. 167.

[4] ქ. კეკელიძე, ეტიუდები, II, 1945, გვ. 90—91.

[5] ალ. ღონტი, ქართული ხალხური ნოველა, II, 1966, გვ. 42.

[6] А. Веселовский, Собрание сочин., VII, в. I, Петр., 1921, стр. 56—63.

9. ტრისტანის სიუჟეტი მსგავსებას ამჟღავნებს ქართული ამირანიანის უძველეს ვარიანტებთან, რომელთა იბერია-კოლხეთში არსებობა ანტიკური წყაროებით დასტურდება, უფრო ადრინდელ არქეოლოგიურ ძეგლებზე რომ არაფერი ვთქვათ.

ა) ტრისტანი ამირანივით ვეშაპთმებრძოლია. ტრისტანის ურჩხულთან ბრძოლა ამირანის გველეშაპთან და დევთან შებმას ჰგავს. კელტური მითოლოგიური დრაკონი ქართული მითოლოგიური გველეშაპის თვისებებს ატარებს. ტრისტანმა ისე მძლავრად ჩასცა მახვილი ურჩხულს, რომ ჰაერი შეიძრა. ასევე, როცა ამირანი ბაყბაყდევს ეომებოდა — „მიწას გაჰქონდა გრიალი“ [1].

ბ) როგორც 1935 წელს აღვნიშნავდით, რაინდული რომანის იზოლდა ამირანის დედას ნადირობის ქალღმერთ დალს მოგვაგონებს. იზოლდას ატრიბუტი ოქროსფერი თმებია; დალიც ოქროს ნაწნავებით არის სახელგანთქმული [2]. გენეზისითაც და მხატვრული გაფორმებითაც ეს შორს მდგომი ნაწარმოებები ერთგვარ მითოლოგიურ სუბსტრატს ემყარებიან. „ქერა იზოლდა, ოქროსთმიანი ქალწული, მშვენიერი როგორც დილის ცისკარი“ [3] ირლანდიის ძვირფას საუნჯეს წარმოადგენს, სვანი ხალხური მგოსანი თავის სიმპათიურ გმირ ქალს მსგავსი ნიშნებით აჯილდოებს: „გამოქვაბულში დალი იწვა, გასაოცარი სილამაზისა იყო, ოქროს ნაწნავები ჰქონდა“ [4].

10. ტრისტან და იზოლდას საერთო მოტივები მოეპოვება XII ს. დიდი ქართველი პოეტის შოთა რუსთაველის პოემასთან და უფრო მეტად ამ უკანასკნელის ფოლკლორულ ვერსიასთან. ტრისტან და იზოლდა ბოლო დროს ყურადღებას იმსახურებს რუსთველოლოგიური თვალსაზრისითაც [5].

ა) რუსთაველის სწორუპოვარი ნესტანდარეჯანი (ხალხურში ლერწამ-დარეჯანი) კიდობანში ჩაკეტეს და ზღვით გაიტაცეს. ქართულ ნაწარმოებში ზღვის „კერძი“ ქალწულია, კელტურ-ფრანგულში კი — ვაჟი. ფუნქციათა შორის განსხვავებაცაა: ლერწამ-დარეჯანი „წყალს მისცეს დაძალებითა, ზღვამ იბრალა, არ შთანთქა, წაიღო ქანქანებითა“ [6]. აქ წყალი გმირის მეგობარი და მშველელია. ტრისტანი თვითონ მიისწრაფვის წყლისაკენ, რათა გაანკურნება პოულოს უცნობ მხარეში. „მე მინდა ზღვაში შევცურო... მე მინდა, რომ ტალღებმა შორს წამიყვანონ მარტოდმარტო“ [7]. შვიდ დღესა და ღამეს მიაქანებდნენ უიალქნო და უნიჩბო ნავს ზღვის ტალღები, სანამ იზოლდას ქვეყანას არ მიადგა, იქ კი ტრისტანმა მომაკვდინებელ სნეულებას თავი დააღწია იზოლდასგან მიწოდებული თერიაკის წყალობით.

ბ) ტარიელიცა და ტრისტანიც სამეფო-სადედოფლო ქალებს ეძებენ, პირველი საკუთარი ბედისთვის ზრუნვას, ხოლო მეორე — მეფე-ბიძისთვის. ძიება-

---

[1] მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, 1947, გვ. 315.
[2] მ. ჩიქოვანი, ხალხური ვეფხისტყაოსანი, 1937, გვ. 25.
[3] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 27.
[4] მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 356.
[5] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 286.
[6] მ. ჩიქოვანი, ხალხური ვეფხისტყაოსანი, 1937, გვ. 74.
[7] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 29.

ბედნიერად დამთავრდა, თუმცა ტრისტანი ტრაგიკულ ხვედრს მაინც ვერ აცდა.

გ) ლერწამ-დარეჯანი და ქერა იზოლდა ბეჭდებს ატარებენ. ხალხურ „ვეფხისტყაოსანში“, როცა მონადირეებმა ქაჯებს ისრები დაუშინეს, მათი ტყვე-ქალი შეკრთა და „ხელიდან ოქროს ბეჭედი გადაუარდა“, ავთანდილმა ბეჭედი ტარიელს მიუტანა. მეორე ვარიანტით, ქაჯთა ქვეყანაში ტარიელის ძმათანაფიცი ნესტანდარეჯანს ბეჭდის საშუალებით გამოიცნობს. ტრისტანსა და იზოლდას შორის ბეჭდის გამო მტკიცე შეთანხმება არსებობს: „მეგობარო ტრისტან, როგორც კი მწვანე იასპის ბეჭედს დავინახავ, ყოველივე დაბრკოლებას გადავლახავ, კოშკსაც, ციხესაც და გალავანსაც, და ჩემი მეგობრის სურვილს შევასრულებ“, ამბობს იზოლდა და პირობას სიკვდილამდე იცავს [1]. როგორც აღნიშნული იყო, ბეჭდის მოტივი ფართოდაა ცნობილი. ნახსენები „სასწაულმოქმედი პერანგის“ სხვაგვარი ვერსია — „ტიტველი მგლის ზღაპარიც“ შეიცავს ამ მოტივს: ქმარი-მებაღე ბეჭედს საზამთროში შოათავსებს და ამით გააგებინებს მზეთუნახავს მხსნელის მოსვლას [2].

დ) მკვდარი, თუ სიკვდილის პირზე მისული ამირანი, ტარიელი და ტრისტანი სასწაულებრივი საგნების დახმარებით განიკურნებიან. ამირანს სიცოცხლეს ბალახის საშუალებით ყამარი დაუბრუნებს [3], ტარიელს თბილი სისხლით თუ ცრემლით ავთანდილი აღადგენს, ხოლო ტრისტანს იზოლდას მიწოდებული თერიაკი გადაარჩენს [4].

11. კელტური წარმოშობის რომანში შიშველ მახვილს მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია; ორ მიჯნურს შორის მოთავსებულმა იარაღმა სიკვდილს გადაარჩინა ტრისტანი და იზოლდა. „განა საყოველთაოდ ცნობილი არ არის, რომ შიშველი იარაღი, რომელიც ორ სხეულს ჰყოფს, უბიწოების მცველი და თავდებია!“ [5]

ანალოგიური შემთხვევა ცნობილია ქართულ ფოლკლორშიც, მაგრამ სხვა სიტუაციაში. ტყუპის ცალივით მსგავსი ძმა დაკარგული ძმის საშველად მიდის. ღამეს ჯერეთ უნახავი რძლის სახლში გაათევს. ქალს ჰგონია, ქმარი დაუბრუნდა, სინამდვილეში კი ძმის მძებნელია მოსული. დიასახლისი საერთო ლოგინს გაშლის, მაგრამ ვაჟი მას არ ეკარება და შიშველ ხმალს მოიდებს გვერდით. ტრისტანიანის ქართულ ენაზე თარგმნამდე (1925) ჩაწერილ ზღაპარში (1884) ვკითხულობთ: „რძალმა ვერ იცნო — ჩემი მაზლი არისო, რადგანაც ძმები ერთი ვაშლისაგან იყვნენ შექმნილნი, ერთმანეთსა ჰგავდნენ... იმ ღამეს გაშალა ქალმა ლოგინი, თავისთან დააწვინა. ვაჟმა ხმალი შუაზე დადო და უთხრა: ხუმრობა არ არისო, ამაღამ გაჯავრებული ვარო, ამ ხმალს აქეთ არ გადმოხვიდე, თორემ ამ ხმლით თავს მოგჭრიო“ [6].

---

[1] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 151.

[2] ხალხური სიბრძნე, I, 1963, გვ. 163.

[3] М. Чиковани, Народный грузинский эпос о прикованном Амиране, М., 1966, стр. 215.

[4] შ. ჩიქოვანი, ხალხური ვეფხისტყაოსანი, 1937, გვ. 29—32.

[5] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 132.

[6] ვ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, III, 1964, გვ. 152.

როცა დაკარგული ძმა საფრთხეს თავს დააღწევს, ეჭვიანობას იწყებს. ძმა ჟიცს მიმართავს: ცაში ისარს ავისკრი და სხეულის იმ ნაწილზე დამეცეს, რითაც შენს მეუღლეს შეეხერ. სამართლიანობის ისარი ნეკა თითზე დაეცა. აქაც უბიწოების სიმბოლოსთან გვაქვს საქმე, მაგრამ უფრო პირდაპირი მნიშვნელობით, ვიდრე ეს ტრისტანის თავგადასავალშია. ზემოთ ნაჩვენები შეხვედრების მიხედვით უნდა ვაღიაროთ, რომ ტრისტანისა და იზოლდას რომანსა და აბესალომისა და ეთერის თქმულებას შორის არსებითი ხასიათის სიუჟეტური და სახეობრივი მსგავსება არსებობს. ეს ერთი მხრივ, გარდა ამისა, კელტურ-ფრანგული სიუჟეტი მნიშვნელოვან სიახლოვეს ამჟღავნებს საერთოდ ქართულ ეპოსთან, ამირანისა და ტარიელის ეროვნული თქმულებების მაგალითზე.

ამ ერთობლიობის მიზეზების შესახებ ნაშრომის დასკვნითს ნაწილში გვექნება საუბარი, ახლა მეორე რკალის ძიებებს შევუდგეთ.

* * *

XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან ორიენტალისტები ხშირად შეხებიან ტრისტანისა და იზოლდას და ვისისა და რამინის თავგადასავალთა ურთიერთობის პრობლემას. ეთედან დაწყებული არაერთ მკვლევარს უცდია გამოეთქვა აზრი აქამდე გადაუწყვეტელ საკითხზე. ვისისა და რამინის რომანი განსაკუთრებით ქართველოლოგებს აინტერესებდათ, რადგან ქართულ ენაზე შემონახულია XII საუკუნის ბრწყინვალე თარგმანი, და თანაც დიდხანს გაურკვეველი იყო როგორც ავტორის ვინაობა, ისე თარგმანის ხასიათი. დიდი შრომა ჩაუტარებია ამ დარგში ნიკო მარს [1], რასაც ადრინდელი პუბლიკაციების გარდა 1966 წელს გამოქვეყნებული საარქივო მასალებიც ამტკიცებს. ვისრამიანის ირგვლივ კვლევა-ძიება საქართველოში 1884 წლის შემდეგ გაჩაღდა, როცა დაიბეჭდა თმოგველისეული თარგმანის პირველი გამოცემა (ი. ჭავჭავაძე, პ. უმიკაშვილი, ალ. ჩარაჯიშვილი). დღემდე ქართულად თხზულების ოთხი გამოცემა არსებობს: მეორე 1938 წელს დაიბეჭდა ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვასა და კ. კეკელიძის ღვაწლით, მესამე — 1960 წელს, ი. ლოლაშვილის რედაქციით, ხოლო მეოთხე — ყველაზე სრული (სპარსულთან შედარებული) კრიტიკული გამოცემა ეკუთვნის ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას (1962). ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ვისრამიანს ყოველთვის მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა (ა. ხახანაშვილი, ი. აბულაძე, კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, გ. იმედაშვილი). ამიტომ თხზულების ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები ამომწურავადაა განხილული. ნაკლებად შესწავლილთა შორის უნდა დავასახელოთ ნაწარმოების ფოლკლორთან მიმართების მხარე. ამ უკანასკნელის გარკვევის მიზნით პირველად ტრისტან და იზოლდასთან დამოკიდებულებას უნდა შევეხოთ. ქართველ მკვლევრებს არც ეს მხარე დაუტოვებიათ ყურადღების გარეშე [2].

რა არის საერთო სპარსულ ვისრამიანსა და კელტურ ტრისტან და იზოლ-

---

[1] Н. Марр, Вопросы Вепхисткаосани и Вискрамиани, Тбилиси, 1966.

[2] ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1966, გვ. 60-87.

დას სიუჟეტს შორის? ბევრი რამ, როგორც სიუჟეტისა და ეპიზოდების, ისე პერსონაჟთა ხასიათის მხრივ. ორი თხზულების შედარებისას ჩვენ ვსარგებლობთ ჟ. ბედიეს აღდგენილი ვერსიით, რომლის „მეცნიერულ-შემეცნებითი და პოეტური ფასეულობა“ აშკარაა [1], და XII საუკუნის ქართული თარგმანის კრიტიკული ტექსტით. ირანისტების მიერ ქართული თარგმანი სპარსულ გამოცემათა ტოლფასად არის მიჩნეული. „ქართული ტექსტი, მიუხედავად ცალკეული გადახვევისა (უმთავრესად თავსა და ბოლოში), წარმოადგენს ზუსტ, სიტყვა-სიტყვითს... თარგმანს მთელი უძველესი სპარსული პოემა-რომანისა“ [2].

ამის შემდეგ გავეცნოთ ჩვენთვის საინტერესო ძირითად მოვლენებს.

1. უხუცესთა თაობიდან კელტურ და სპარსულ რომანებში მოხუცი მეფეები მარკი და მოაბადი მონაწილეობენ. ორთავე უცოლოა და, მაშასადამე, უმემკვიდრო. ცოლებად ულამაზეს ქალწულებს ირთავენ; დედოფლებს გვერდითი მიჯნურები ჰყავთ. სიუჟეტური ფუნქციით მეფე მარკი და შაჰი მოაბადი მოტყვილებული ქმრები არიან, ხასიათით კი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. მარკი კეთილშობილი და სულგრძელია; რაკი მოხუცდა, არ სურს ცოლი შეირთოს და მემკვიდრეობა თავის დისწულ ტრისტანს დაუკარგოს. სწორედ ამ მიზნით აიძულებენ დარბაისელნი ეძებოს თანამეცხედრე. ტრისტანის მიერ მოგვრილი იზოლდა მარკმა მზრუნველობით მიიღო და „დიდი პატივით წაიყვანა ტენტაჟელის ციხისაკენ“ [3], მხოლოდ მე-18 დღეს დაინიშნა ქორწილი. საწინააღმდეგო ტიპს წარმოადგენს შაჰი მოაბადი. დაბადებამდე დანიშნული საცოლე მოაბადმა მოღალატე დედისაგან მიიღო ურიცხვ თვალმარგალიტის ფასად, ქალის გამოტაცებაშიც თვითონ იღებდა მონაწილეობას. ვისის ხელში ჩაგდების გამო „ესრე მხიარულად იყო მოაბად, ვითარ მშიერმან ლომმან კანჯრისა ჯოგი დაინახოს, ანუ ვითარ გლახამან კაცმან საჭურჭლე პოოს“ [4].

2. მოხუც მეფეებს ახალგაზრდა ცოლები შორეული ქვეყნებიდან მოუდით საზღაპრო თავგადასავლის ფასად.

3. მომავალ დედოფლებს ჯერ სამეფო დარბაზამდე არ მიეღწიათ, რომ გზაშივე გაუჩნდათ მიჯნურები: იზოლდას — ტრისტანი, ვისს — რამინი. პირველი წყვილი სიყვარულის სამსალამ შეკრა საბოლოოდ, ხოლო რამინი ვისის ერთი დანახვით შეიქმნა გონწართმეული. „რა რამინ ვისის პირი ნახა, ვითამცა გულსა უტევანი ისარი სცემოდა, ცხენისაგან ფურცლის ოდნავ სუბუქად ჩამოიჭრა“, „დაუტყვევდა რამინს გული“ [5].

5. დედოფლებზე შეყვარებულნი მეუღლეთა სისხლით ნათესავები არიან: ტრისტანი მარკის დისწულია, რამინი — მოაბადის ძმა.

6. ლამაზ ქალებს მოსწონთ რაინდები და არა მეფეები, რომელთათვის ისინი არიან დაწინდულნი.

---

[1] А. Смирнов, Роман о Тристане и Изольде, Вступление русского издания книги Ж. Бедье, М., 1955, стр. 4.

[2] ვისრამიანი, 1962, გვ. 303.

[3] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 63.

[4] ვისრამიანი, 1962, გვ. 60.

[5] იქვე, გვ. 61.

7. მატყუარა ცოლებს მესაიდუმლე ქალები ჰყავთ: იზოლდას — მოახლე ბრანჟიანი, ვისს — ძიძა.

8. ორგული ცოლები ქორწინებისთანავე გააცურებენ ქმრებს: გამქღავნების თავიდან ასაცილებლად იზოლდას ადგილს სარეცელზე ბრანჟიანი იჭერს, ხოლო ვისისას ძიძის გრძნეულება.

9. მეფეები დიდხანს ვერ იგებენ მათ ღალატს, ბოლოს კი შურისძიების ცეცხლით აღივსებიან.

10. მეშურნე დარბაისლები მეფეს ურჩევენ, იზოლდამ წმინდა ნაწილებზე დაიფიცოს გახურებული შანთით ხელში და ამით თავისი უმწიკვლეობა დაამტკიცოსო. შაჰი მოაბადიც ვისისაგან იგივეს მოითხოვს: „ამა ყოველთა დიდებულთა და ლაშქართა წინა შემომფიცე ცეცხლითა“ [1].

11. იზოლდა დათანხმდა საშინელ გამოცდაზე: „ხელმწიფევ, დაიბარე ჩვენი სასახლეში (დიდებულები) და მე ფიცით თავს გავიმართლებ“ [2], ვისიც ამავე ნაბიჯს დგამს: „ეგრე ქმენ, შენცა გაწმნდი და მეცა გამწმინდე მაგა საქმითა“ [3].

12. მეფე მარკის მსახურებმა მდინარის პირას კოცონი გააჩაღეს, წმინდა ნაწილების მახლობლად ღუმელი აანთეს და საფიცარი შანთი გაავარვარეს [4]: მოაბადმაც უხმო ცეცხლის მსახურთ და „მოედანსა შინა დიდისა მთისა ოდენი ცეცხლი დააგზებინა“ [5].

13. დედოფლებმა მოხერხებით გადაირჩინეს თავი საჯარო შერცხვენისაგან: იზოლდამ საბრალო მწირის (ტრისტანის) მოხვევნით იმართლა თავი, ხოლო ვისმა ამგვარ ეშმაკობას რამინთან ერთად გაქცევა ამჯობინა.

14. როგორც ტრისტანიანაში, ისე ვისრამიანში მამაკაცები თითქოს მიჯნურთა გულგრილობის საპასუხოდ ცდილობენ, დროებით მაინც, დააღწიონ თავი საბედისწერო ტრფიალს და სხვა ქალებზე ქორწინდებიან: ტრისტანმა ხელთეთრა იზოლდა შეირთო, რამინმა კი გული.

15. როგორც მარკ მეფე, ისე შაჰი მოაბადი სატრფოსთან გაქცეულ დედოფლებს დიდხანს ეძებენ, ბოლოს იპოვნიან და სასახლეში დააბრუნებენ.

16. ვისსა და რამინს მოაბადის ჯაშუშები უთვალთვალებენ ყოველ ნაბიჯზე, ასევე ტრისტანს ოთხი ფლიდი ჯარისკაცი დასდევს აჩრდილივით, მაგრამ თითოეულ მათგანს სამაგიერო მიეგების.

კიდევ რამდენიმე მნიშვნელოვანი სიუჟეტური თანხვედრილობა შეიძლება აღმოვაჩინოთ ვისრამიანსა და ტრისტანიანას შორის. მაგრამ, ვფიქრობთ, წარმოდგენილი მაგალითებითაც უეჭველად დასტურდება აღმოსავლური და დასავლური რომანების სიახლოვე, იდენტურობას მიახლოებული მსგავსება. კონკრეტულ შინაარსობრივ თანხვდენილობებთან ერთად თვით ნაწარმოებთა იდეურ ჩანაფიქრშიც იგრძნობა ნათესაობა: წყვილთა კავშირი გულწრფელ გრძნო-

---

[1] ვისრამიანი, 1962, გვ. 120.

[2] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, 1953, გვ. 161.

[3] ვისრამიანი, 1962, გვ. 120.

[4] წიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი, გვ. 167.

[5] ვისრამიანი, 1962, გვ. 121.

ბას უნდა ემყარებოდეს; ქალს უფლება აქვს თვითონ აირჩიოს ცხოვრების თანამგზავრი და მასთან დარჩეს სამუდამოდ.

* * *

დასასრულ, კიდევ ერთ კითხვაზე უნდა გავცეთ პასუხი: აქვს თუ არა რაიმე საერთო ეთერიანს ვისრამიანთან? ძლიერ ცოტა, ვიტყოდით ჩვენ თავიდანვე. ქართული ხალხური რომანი მეტ სიახლოვეს იჩენს გეოგრაფიულად შორეულ კელტურ სიუჟეტთან, ვიდრე ტერიტორიულად შედარებით მახლობელ სპარსულ ნაწარმოებთან.

1. თავდავიწყებამდე გამიჯნურებული რამინი ვისის სიშორეს ველარ იტანს, სატრფოსაგან დაშორება ჰაბუკის ავადმყოფობასა და დაუძლურებას იწვევს: „რა წასვლა ვისისი დაისკუნა, შეჰირვებითა ცნობათა მოჰკდა, ვითა ფრინველი თავ-მოკუეთილი ფართხალებდა“, „კულა ავად გაჰკდა, პირველ გამიჯნურებისა აწ უძნელე იყო“ [1].

ამჯერად ექვსი თვე ლოგინად გაატარა. ქართულ რომანშიც უზომოდ შეყვარებული აბესალომი ეთერის სასახლიდან წასვლისთანავე ავად ხდება, „აბესალომი საშინლად ავად გახდა, კვდებოდა, იმისი წამალი აღარსად იყო“ (ეთერ., 13, 100); „აბესალომიც ლოგინად ჩავარდა დარდით“ (ეთერ., 25, 144).

2. დაუძლურებული რამინი გურგანსა და სარავს აპირებს სანადიროდ წასვლას, რომ ცოტა მოსულიერდეს, ჯანი აღიდგინოს და ამიტომაც რაყიფი ძმა მეფეს გამგზავრების ფირმანს სთხოვს.

ჯავრით შეჰირვებული აბესალომიც სანადიროდ მიიჩქარის, რომ ტყე-ღრეთა შორის გული გადააყოლოს ან მურმანის კოშკში გამომწყვდეულ ეთერს მისწვდეს როგორმე.

3. როგორც რამინი, ისე ტრისტანი და აბესალომი სატრფო ქალებს გაშმაგებით ეძებენ დაკარგვის შემდეგ, მრავალ გაჭირვებას გადაიტანენ კვლავ შეყრის სურვილის დასაკმაყოფილებლად. ამ მხრივ ტრისტანსა და რამინს ნაწილობრივ მაინც სწყალობთ ბედი, აბესალომი კი სამიჯნუროდ შეხვედრას ველარ ახერხებს და იღუპება. ვისრამიანის სიუჟეტური და იდეურ-თემატიკური რკალი ძალზე შორსაა ეთერიანისაგან. მიუხედავად სპარსული ნაწარმოების XII საუკუნისეული თარგმანის საკმაო პოპულარობისა, რომანი მაინც უცნობი დარჩა ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისათვის. ქართულ ფოლკლორში უდავოდ შეიმჩნევა XII საუკუნის მწერლობის ზემოქმედების კვალი. ამის დამადასტურებელია მოსე ხონელისა და შოთა რუსთაველის თხზულებათა შეჯრა ზეპირსიტყვიერებაში. ამგვარი რამ ვისრამიანის მიმართ არ დასტურდება. აქედან ვასკვნით, რომ ეთერიანი და ვისრამიანი ერთმანეთისაგან ისე განსხვავებულ წანამძღვრებზე აღმოცენდნენ, რომ ურთიერთგავლენის შესაძლებლობა გამორიცხული აღმოჩნდა. ქართული ეპოსი ისტორიულად არ იცნობს სისხლით ნათესავთა მიჯნურობას. როგორც საგმირო, ისე სატრფიალო და საზღაპრო ეპოსი ამის სრულ საწინააღმდეგო პრინციპზე შენობს. ქართველი ხალხის ყო-

[1] ვისრამიანი, 1962, გვ. 110—111.

ფა და სარწმუნოებრივი მდგომარეობა სისხლის აღრევის შესაძლებლობას გამორიცხავდა. ეთერიანის რომანტიკული ეპოსი საკმაოდ დიდი ხნის ჩამოყალიბებული და დამკვიდრებული იყო ქართულ ფოლკლორში, როცა გორგანის პოემა-რომანი ითარგმნა. ამიტომაც იგი ქართველთა ეროვნული ფოლკლორისათვის შეუმჩნეველი დარჩა.

ამგვარად, აბესალომის მხატვრული სახის რამინთან ან ტრისტანთან ზოგად ხაზებში შეხვედრა აიხსნება არა გავლენით ან სესხებით, როგორც ზოგჯერ ფიქრობენ [1], არამედ იმ ხალხურ-პოეტური წანამძღვარებით, რომლებიც წინ უსწრებდა, ერთი მხრივ, ტრისტან და იზოლდას რომანის ლიტერატურულ დამუშავებას ევროპაში, ხოლო, მეორე მხრივ, ვისისა და რამინის გორგანისეული წიგნის შექმნას სპარსეთში.

ახლა საკითხავია, მართლა არსებობდა თუ არა სამივე თხზულებისათვის ადგილობრივი წყაროები თავისებური ხალხური პროტოტიპების სახით? ჩვენი პასუხი აქ დადებითია. დავიწყოთ საქართველოდან.

X—XI საუკუნეებში პატრონყმობის პირობებში გაფორმებული აბესალომისა და ეთერის თქმულება შემზადებულია წინა ეპოქების ფოლკლორული მემკვიდრეობით. პირველ ყოვლისა ეთერიანი გერ-დედინაცვლის მსოფლიოში ცნობილ ზღაპრულ სიუჟეტს ემყარება. ეთერი გერია, რომელსაც დედინაცვალი დევნის და გაჭირვებაში აგდებს. ზღაპრული სიუჟეტის მიხედვით, მზეთუნახავს ხელმწიფის ვაჟი შეირთავს ცოლად და დედოფლად იქცევა. ეთერიანის სიუჟეტი, ერთი მხრივ, მოიცავს ადრინდელ სქემას (დედინაცვალი — გერი — მეფის ვაჟი), მეორე მხრივ, იგი გართულებული და დრამატიზებულია ფეოდალიზმის ეპოქის შესაბამისად. პატრონყმური ფეოდალიზმის ხანაში ჩამოყალიბდა სამიჯნურო ეპოსი, რომელსაც საფუძვლად დაედო მარადიული სიყვარულისა და წოდებრიობის დაძლევის იდეა. ასე გაჩნდა სიყვარულისათვის ტანჯულთა პირველი წყვილი X—XI სს-ის საქართველოში, ხოლო მალე მას მხარში ამოუდგა ახალი წყვილები: ამირან დარეჯანის ძე და ხორეშანი, ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი, ავთანდილი და თინათინი — მოსე ხონელისა და შოთა რუსთაველის ნაწარმოებების მიხედვით. ეთერიანი XIX საუკუნემდე წმინდა ხალხურ მოვლენად დარჩა, პროფესიულ ხელოვნებაში ასახვა მან შედარებით გვიან პოვა. ამრიგად, ეთერიანი, როგორც რომანი, ფოლკლორში ჩამოყალიბდა.

ტრისტანისა და იზოლდას რაინდულ რომანსაც თავისი წინა ისტორია ჰქონდა ევროპაში. ლიტერატურაში მოხვედრამდე (XII ს.) სიუჟეტი ზეპირად იყო გავრცელებული კელტური მოდგმის ხალხებში. ზოგიერთი პარალელი ახლაც იძებნება VIII—XI სს-ის ირლანდიურ საგებში [2]. ლიტერატურის ისტორიკოსების მიერ გარკვეითაა აღიარებული: «Основным источником автору „прототипа“ (არმოღწეული ფრანგული რომანი უცნობი მწერლისა) послужила повесть, широко распространенная среди кельтских племен. Это —

---

[1] S. Tsouladze, Connaissance Rouetaveli, 1966, გვ. 38—39.

[2] В. Жирмунский, Народный героический эпос, М.-Л., 1962, გვ. 72—73.

история страстной любви жены одного короля или вождя племен и его племянника, их бегства, скитаний и, наконец трагической гибели»[1]

კელტურმა თქმულებებმა თვალსაჩინო როლი შეასრულეს ფრანგული რაინდული რომანის სიუჟეტური რკალის გაფართოებაში. განსაკუთრებით ეს ე. წ. არტურის ციკლისა და მრგვალი მაგიდის ნაწარმოებების მიმართ ითქმის.

ტრისტანის სახელმა საქართველომდე გვიან მოაღწია; მას არ იცნობს ძველი ქართული ლიტერატურა და ონომასტიკა. განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ამ წყვილს არ იცნობს XII საუკუნის მიწურულის თამარის ისტორიკოსი, ავტორი „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანისა“. ეს თვალსაჩინო ანონიმი მწერალი ჩამოთვლის ლიტერატურაში მიჯნურობით სახელგანთქმულ 12 წყვილეულს, რომელთა შორის მოხსენებული არიან ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“, მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანის“, ნიზამი განჯელის „ხოსროვშირინიანის“. ბიბლიის (იაკობ და რაქელ, იოსებ და ასენათ, დავით და ბერსაბე), ბერძნული მითოლოგიის, გორგანის „ვის ო რამინის“, ონსორის „შადბეჰრ“ და „აინოლჰეიატის“, მსოფლიოში ცნობილ გმირებს[2].

სიაში ჩვენთვის ახლა საინტერესო პერსონაჟებიდან მხოლოდ ვისი და რამინია შეტანილი[3]. ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ ამ დროს ქართველები არ იცნობდნენ არც კელტურ თქმულებებს და არც ფრანგულ, ევროპულ თხზულებებს ტრისტან და იზოლდაზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათი სახელები ადგილს იპოვიდა ამ ისტორიულ-ლიტერატურულ ძეგლებში. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ცნობა საბუთს გვაძლევს ტრისტანიანისა და ეთერიანის ეპიკური შეხვედრები ავხსნათ არა ორი ქვეყნის ურთიერთგავლენის, არამედ მსგავსი მოვლენების თვით ფოლკლორში დამოუკიდებლად ჩამოყალიბების საფუძველზე. თვითმყოფობა მით უფრო აშკარაა, რომ აღიარებულ მიჯნურთა შორის მოხსენიებული ვისისა და რამინის თავგადასავალი თარგმანის სახით უკვე გავრცელებული იყო XII საუკუნის საქართველოში, თუმცა რაიმე კვალი ვერ დაამჩნია როგორც საერთოდ ქართულ ფოლკლორს, ისე კერძოდ სატრფიალო ეპოსს ეთერიანის სახით.

გორგანის პოემა-რომანი ამ პოეტის სიუჟეტურად დამოუკიდებელ ნაწარმოებს არ წარმოადგენს. ავტორისეულ ცნობებში წყაროთა გამო აღნიშნულია: „ეს ამბავი მეტად მომხიბვლელია, იგი ექვს ბრძენ კაცს შეუკრებია“[4]. ამის შესაბამისად ძველ ქართულ თარგმანში წერია: „კარგი ჰამო ამბავია ბრძენთა და მეცნიერთაგან თქმული“ და ფარხ-ად-დინ გორგანს ადრე ნაკლები ხელოვნებით შემუშავებული თავგადასავალი უაზრო სიტყვებიდან გაუწმენდია, სიტყვაშეწყობილად უთქვამს. ამგვარად, „ვისრამიანის ფაბულა უძველესი ჩანს“, „გორგანის ხელში ვისრამიანის ფაბულას, თვით სიუჟეტსაც კი, არ უნდა განეცადოს რაიმე არსებითი ცვლილება“[5]. ამ თანამედროვე მოსაზრებას არც ე. ბერტელსი უარყოფს: „Что основные сюжетные линии поэмы восходят

---

[1] История французской литературы, М., 1946, стр. 107.

[2] ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, კ. ქ ე ქ ე ლ ი ძ ი ს რედ., 1941, გვ. 27—31.

[3] ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 35—36.

[4] ვისრამიანი, 1962, გვ. 7.

[5] იქვე, გვ. 9—11—12.

какому-то старому преданию, весьма вероятно"[1]. ვ. მინორსკი უფრო იმ აზრს ადგას, რომ „ვისრამიანის" ავტორი პართიელთა სახელმწიფოში შექმნილი ლეგენდის აღდგენას ახდენდა[2].

უახლესი ფოლკლორისტული გამოკვლევები, ვფიქრობთ, სამართლიანად აღიარებს ტრისტანიანას დამოუკიდებლობას ვისრამიანისაგან. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პირდაპირი კავშირის დამადასტურებელ ცნობას ვერ ვნახულობთ ამ თხზულებათა მაგალითზე. ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ ვ. ჟირმუნსკის, როცა იგი წერს: „Сюжетное сходство этих произведений настолько значительно, что вопрос о восточных источниках „Тристана" ставился неоднократно, однако совершенно безуспешно, так как, с одной стороны, отсутствуют какие-либо указания на возможные пути прямого или опосредственного влияния иранской литературы на французскую, с другой стороны, имеются довольно очевидные местные (кельтские) источники сказания о Тристане"[3].

ტრისტან და იზოლდას, აბესალომ და ეთერის, ვისისა და რამინის სიუჟეტების სტრუქტურულმა ანალიზმა ამ სხვადასხვა წარმოშობის ნაწარმოებთა მსგავსება აჩვენა[4]. ანალოგიური სახეების, ეპიზოდებისა და მოტივების დადასტურებისთანავე მათი ნათესაობის პრობლემა იჩენს თავს. მსგავსება აშკარაა, მაგრამ იგი არ ემყარება სესხების ნიადაგზე წარმოშობილ შემოქმედებითს ათვისებას. ნათესაობის მიზეზი სოციალური და შემსრულებლობითი ტრადიციის ერთგვარობაშია საგულებელი. ამგვარად, ტრისტანიანას, ეთერიანისა და ვისრამიანის, აგრეთვე ამირანიანის, ტარიელიანისა და როსტომიანის სიუჟეტურ-სახეობრივ სიახლოვეს ტიპოლოგიური ხასიათი აქვს და რაინდული საფრანგეთის, პატრონყმური საქართველოსა და ფეოდალური სპარსეთის საზოგადოებრივი ყოფიდან მომდინარეობს. ამ შემთხვევაში ფოლკლორულ და ლიტერატურულ ნაწარმოებთა სიახლოვის მიზეზი ტიპოლოგიური ერთიანობაა, დამოუკიდებლად წარმოქმნილი ადგილობრივი პოეტური ტრადიციის ნიადაგზე თითოეულ ქვეყანაში.

---

[1] Е. Бертельс, Избранные труды, М., 1960, გვ. 284.

[2] იქვე, გვ. 283.

[3] В. Жирмунский, Народный героический эпос, М.-Л., 1962, გვ. 65.

[4] M. Chikovani, On the Problem of Tipological Similarities between Three Mediaeval Novels "Tristram and Isolde", "Abessalom and Etheri" and "Vis and Ramin", Moskow, 1968.

„ბალავარიანი“ და ფოლკლორული ტრადიცია

უკანასკნელ წლებში ბალავარიანის პრობლემათა კვლევა-ძიება მეტად გაცხოველდა. ამას მოწმობს როგორც ქართულ, ისე სხვა ენებზე გამოქვეყნებული ლიტერატურა, რომლის მიმოხილვა მოცემულია პროფ. შ. ნუცუბიძის 1965 წ. გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში[1]. ჩვენ ახლა არ შევჭიდავართ ბალავარიანის ლიტერატურულ-ისტორიულ საკითხთა გადაწყვეტაში. აქ გვაინტერესებს მხოლოდ ამ მსოფლიო ძეგლის ფოლკლორულ ტრადიციასთან დამოკიდებულება. აღნიშნულ საკითხს გაკვრით შეეხო ინგლისელი მეცნიერი პროფ. დ. მ. ლენგი ნაშრომში: „ექვთიმე ქართველი და ვარლაამისა და იოასაფის თქმულება“ [2].

პროფ. დ. მ. ლენგის გამოკვლევაში ვკითხულობთ: „ასეთი ვერსია ახლა აღარ შემორჩენილა ქართულად, მაგრამ მისი გამოძახილები მოიპოვება ქართველ მთიელი ტომების, ფშავლებისა და ხევსურების, ხალხურ თქმულებებში“[3]. ამ სიტყვებმა ჩვენი, როგორც ფოლკლორისტის, ყურადღება განსაკუთრებით მიიქცია.

„სიბრძნე ბალავარისი“ რთული შედგენილობის ნაწარმოებია. საბოლოო სახით ჩამოყალიბებამდე მას მნიშვნელოვანი ცვლილებები განუცდია, რასაც ადასტურებს საქართველოში და მის გარეთ დაცული ქართული ხელნაწერები, აგრეთვე მისი არაბული და ბერძნული ვერსიები.

ბალავარის რომანი მსგავსებას ამჟღავნებს ტრადიციასთან, ანდა, პირიქით, ფოლკლორში გვხვდება „ბალავარის სიბრძნის“ მოტივები. ზედმეტი არ იქნება გავიცნოთ რამდენიმე საერთო ადგილი.

I. თხრობის დასაწყისი

ამბავი აბენეს მეფის დახასიათებით იხსნება: „იყო ვინმე მეფემ ქვეყანასა ჰინდოეთისასა, ადგილსა, რომელსა ჰქჳან ბოლატ, და სახელი მისი აბენეს. იყო იგი წარმართ, კერპთ-მსახურ; ხოლო კაცი იგი იყო მშჳდ და მდაბალ და ფრიად მოწყალე გლახაკთა“ [4].

ამბის მთავარი გმირის დახასიათებით დაწყება ნიშნეულია როგორც

---

[1] Ш. Нуцубидзе, К происхождению греческого романа „Варлаам и Иоасаф“, Тбилиси, 1956.

[2] თარგმანი იხ. „მნათობი“, № 3, 1956.

[3] იქვე, გვ. 160.

[4] სიბრძნე ბალაჰვარისი, ილ. აბულაძის გამოცემა, 1937.

კლასიკური პერიოდის ქართული საერო მწერლობისა, ისე ფოლკლორული ეპოსისათვის. საილუსტრაციოდ მოსე ხონელის „ამირან-დარეჯანიანის“ და შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ დასახელებაა საკმარისი. მოსე ხონელი თავის გმირულ მოთხრობას მსგავსი სიტყვებით იწყებს: „იყო ინდოთ მეფე აბესალომ მორჭმული და განგებიანი და არა იყო შეჭირვება გულსა მისსა“. ასევე შოთა რუსთაველი თავიდანვე გვაცნობს როსტევანს:

იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი.

ამგვარი დასაწყისი გავრცელებულია ქართულ ხალხურ პროზაშიც. ამას ადასტურებს, ერთი მხრივ, ცოცხალ ყოფიერებაში არსებული ფოლკლორული მოთხრობები, მეორე მხრივ, უკანასკნელი სამი საუკუნის მანძილზე შესრულებული ჩანაწერები. მართალია, შესადარებლად არ მოგვეპოვება ბალავარიანის დროინდელი წმინდა ფოლკლორული ჩანაწერები, მაგრამ ამ ხარვეზს ნაწილობრივ ავსებს უფრო მოგვიანო ხანაში XVII ს-ში მოპოვებული ნამდვილი ხალხური ტექსტები და აქამდე მოღწეული ძველთაძველი ზეპირი ტრადიცია. XVII საუკუნის ჩანაწერში მთქმელი თავიდანვე გვაცნობს ზღაპრულ გმირს: „იყო ერთი ღარიბი კაცი და დღიურად ოროლს ზურგს შეშას მოიტანდის: ერთს გაყიდის და სვემდის და ჭამდის, მეორეს კი დაინთებდის“ [1].

ბალავარიანის დასაწყისი ე. წ. რეალისტური ტიპის თხრობითი კონკრეტული დასაწყისია, რომელიც ადრე დამკვიდრდა მხატვრულ სიტყვიერებაში და სამეცნიერო ლიტერატურაშიც ცნობილია [2]. როგორც ეტყობა, „ბალავარის სიბრძნის“ ქართველი ავტორი აქ არ იჩენს ორიგინალობას, იგი მის დროს თხრობით ჟანრებში დამკვიდრებულ ხერხს მიმართავს. ამ შემთხვევაში ყურადღების ღირსია ის, რომ თხრობის ამგვარი დაწყება უცნობი არის ბალავარიანის არაბული ვერსიისათვის [3].

II. უშვილობა

ბალავარიანი მოგვითხრობს, აბენეს მეფე უშვილობით იტანჯებოდაო. „და არა ესუა მას შვილი და მწუხარე იყო იგი უშვილობისათჳს, რამეთუ ფრიად მდიდარ იყო იგი, და სწადოდა, რაჲთამცა დაუტევა მკჳდრი მონაგებთა ზედა. ამისათჳსაც ევედრებოდა ღმერთთა მათ მისთა, რათა მიანიჭონ მას შვილიერობაჲ, ხოლო იგინი ვერას შემძლებელ იყვნეს კეთილისა ყოფად მისდა. ამისათჳსცა ცუდ იქმნებოდა ვედრებაჲ მისი; გარნა ღმერთსა, რომელსა ყოველთა კაცთა ჰნებავს ცხოვრებაჲ, მოწყალებისა და მისთჳს, რომელ ჰყოფდა გლახაკთა ზედა, მიანიჭა მას შვილი კეთილი და საღმრთოჲ“.

სიცხადისათვის თავიდანვე აღვნიშნეთ, რომ არაბულ ვერსიაში ინდოეთის მეფე ჯანაისარი (აბენეს) არ არის უშვილო, მას მხოლოდ ქალიშვილი უჩნდება.

---

[1] შ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური ზღაპრები, II, გვ. 112.

[2] შ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 366.

[3] Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1956.

თუ რელიგიურ მსჯელობას მხედველობაში არ მივიღებთ, ქართულ ბალავარიანში უშვილობის ეპიზოდი შეიძლება რამდენიმე მოტივად დაიშალოს, ეს მოტივებია: ა) სრული უშვილობა, ბ) მეფის წუხილი — ვის დაუტოვოს მემკვიდრეობა, გ) ღვთისადმი ვედრება, დ) ვედრების შესმენა, ე) მემკვიდრის — ვაჟის გაჩენა.

ბალავარიანში მოცემული უშვილობის ეპიზოდი, უველა შემადგენელი მოტივით, თითქმის იდენტური თანამიმდევრობით, ცნობილი არის ქართულ ფოლკლორშიც; არათუ ცნობილი, იგი დღემდე მტკიცედ არის დაცული ხალხურ პროზაში და ფიქსირებულია საქართველოს მრავალ კუთხეში, მთასა და ბარში. ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით ეს მდგომარეობა განსაკუთრებით აწუხებს მეფეებს, თავადებს, მდიდრებს, მქონებელ გლეხებს, საერთოდ, მესაკუთრეებს. ამ შემთხვევაში მშობლიურ გრძნობას მემკვიდრეობის უფლება აჭარბებს.

უშვილო ხელმწიფეთა რიცხვი ქართულ ხალხურ პროზაში არაა მცირე. აქ უველა შემთხვევის ჩამოთვლა საჭირო არ არის, დავასახელებთ მხოლოდ რამდენიმეს. „იყო ერთი უშვილო ხელმწიფე... ერთხელ ხელმწიფემ შეჰსთხოვა ღმერთს: ღმერთო, ერთი შვილი მომეცი, ნუ დამტოვებ უშვილოთ, ვის უნდა დარჩეს ჩემი სახელმწიფო და საცხოვრებელი“ [1]. ხალხურ მოთხრობაში ფაქტის აღნიშვნას მოსდევს შვილის ნატვრა, ღვთისადმი ვედრება, თხოვნის შესმენა და ასრულება.

უშვილობის მიზეზის გასაგებად მეფეები ზოგჯერ უცხო ქვეყნის აქიმ-მეცნიერებსაც მოიწვევენ (იქვე. № 188). მდიდარსა და დიდი სახელმწიფოს მფლობელს უმემკვიდრეობა განსაკუთრებით აღონებს (ტ. 2. № 82); უშვილობაში მეფეს (იქვე, № 8, 4, 100, 131) ფუნქციურად შეიძლება შეენაცვლოს თავადი (იქვე, №117), მდიდარი მებაღე (ტ. 1, № 54), ვაჭარი (იქვე, № 60), კოჭლი მონადირე (ტ. 2, № 112) და ა. შ. ეპიზოდის მხატვრულ სტრუქტურაში პერსონაჟთა მონაცვლეობას სიუჟეტური სიახლე არ შეაქვს; ფუნქცია ყოველთვის ერთი და იგივე რჩება.

უშვილობის დაძლევა მარტო ღვთის დახმარებით არ ხდება. არაქრისტიანიზებულ მოთხრობებში ამ სენს ხალხური წამლობა ან მკითხავის რჩევით მოპოვებული მაგიური საგნები ჰკურნავს (ვაშლი, უკვდავების წყარო, ცვრიანი ფოთოლი). მსგავსი მოტივები იჩენს თავს X—XI სს. გაფორმებულ ეთერიანში, ამ ქართულ ტრისტანიანაში [2] (ეთერიანი, მ. ჩიქოვანის რედ. №№ 13, 16, 19, 25).

ზემოდასახელებული მაგალითების მიხედვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართული ზღაპრის სხვადასხვა სოციალური წრიდან გამოსული გმირები უშვილობას ისე განიცდიან, როგორც აბენეს მეფე; ლიტერატურულ და ფოლკლორულ ძეგლებში მემკვიდრის გაჩენის საჭიროება ერთნაირად არის დასაბუთებული; ასევე საერთოა ვედრებისა და წყალობის მოტივები.

უმემკვიდრეობის ეპიზოდი სხვაგვარად არის წარმოდგენილი ბალავარია-

---

[1] მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. III, გვ. 50.

[2] მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, საშუალო საუკუნეების სამი რომანი..., მაცნე, I, 1970.

ნის არაბულ ვერსიაში. ასულებიან ჯანაისარ მეფეს ვაჟი უპირველესი ცოლისაგან შეეძინება, სიზმარში თეთრი სპილოს მოჩვენების ნიადაგზე. უშვილობის ეპიზოდის დამუშავებაში ქართული ვერსია არ ჩანს არაბულისაგან დამოკიდებული, ეტყობა თითოეულ მათგანს საკუთარი წანამძღვრები გააჩნია.

III. ბედის მწერლები

აბენეს მეფე შვილის ბედის გაგებას ფილოსოფოსებისა და წინასწარმეტყველების საშუალებით ცდილობს. ძირითადად, როგორც ქართულ, ისე არაბულ ვერსიაში, ერთნაირად მიმდინარეობს ბედის ამოკითხვა, თუმცა არაბული მოთხრობა აქ მეტ ენაწყლიანობას იჩენს. იოდასაფის ბედის ამოცნობის ეპიზოდი ჩვენს ფოლკლორში ცნობილ ბედის მწერლების სიუჟეტს გვაგონებს.

ხალხურ პროზაში ბედის მწერლები წინასწარმეტყველებენ, რა მოელის ახლად დაბადებულს და როგორი თვისებებისა იქნება იგი. აბენეს მეფის მსგავსად ქართული ზღაპრის გმირებიც იღებენ ზომებს ბედისწერეულ ყრმათა აღზრდის, ან მათი საზოგადოებისაგან იზოლაციის მიზნით. ჩვენ მიერ გამოქვეყნებულ ხალხური ზღაპრების მეორე ტომში, 1948 წელს ჩაწერილ, ერთ მოთხრობას პირდაპირ „ბედის მწერლები" ეწოდება (№ 125).

მგზავრობის დროს ერთი მდიდარი ვაჭარი გლეხის ოჯახში შეჩერდა ღამის გასათევად. იმ ღამეს მასპინძლის ცოლს ვაჟი შეეძინა. მოვიდნენ ბედის მწერლები და ვაჭრის მთელი ქონება პატარა ბავშვს უწინასწარმეტყველეს. ვაჭარმა ყური მოკრა თუარა ბედის მწერლების საუბარს, ვაჟის მოკვლა განიზრახა. მეორე დღეს მან წონა ოქროთ გამოისყიდა ჩვილი ყრმა და წყალში გადააგდო დასახრჩობად. ასე დაიწყო დაბადებისთანავე ვაჟის დევნა. რა ხერხს არ მიმართა ვაჭარმა, მაგრამ ბედისწერა, ოიდიპოსისა და აბენესის მსგავსად, თავიდან ვერ აიცდინა.

ქრისტიანიზებულ ზღაპრებში ბედის მწერლებად ანგელოზები გვევლინებიან. ამის ნიმუშია თედო რაზიკაშვილის მიერ სოფ. ვეჯინში მოპოვებული „ანგელოზების ნათლული ქალი". წინასწარმეტყველება — არაჩვეულებრივი ბედი — შეიძლება ზოგჯერ ქრისტეს ნათლობის შედეგსაც წარმოადგენდეს, როგორც ამას ადგილი აქვს ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ორიათასი წლით ადრე შექმნილ და შემდეგ ქრისტიანიზებულ ამირანის თქმულებაში[1]. ზოგჯერ ბედის მინიჭებაში კვირაძალი, პარასკევისძალი და ოთხშაბათისძალი მონაწილეობენ (იხ. ჩვ. ქართ. ზღაპრები, ტ. II, გვ. 129).

ბალავარიანში აღწერილი ბედისმკითხაობა ზოგად ხაზებში ემთხვევა ფოლკლორულ ტრადიციას. მათ შორის სიტუაციურ განსხვავებასთან ერთად სიუჟეტური დაშორებაც იჩენს თავს. ფოლკლორში როგორც კი ვაჟის ბედი ცნობილი გახდება, მაშინვე იწყება მისი დევნა, შევიწროება, თუმცა წინასწარ დათქმული მომავლის შეცვლა არავის ძალუძს. ბალავარიანში სასიკვდილოდ იდევნება არა ბავშვი-იოდასაფი, არამედ ქრისტიანები, რომელთა მიმდევრო-

[1] შ. ჩიქოვანი, მოჯაჭვული ამირანი, 1947. გვ. 313.

ბა ნაწინასწარმეტყველევი აქვს ბავშვს. მიუხედავად ამგვარი მნიშვნელოვანი განსხვავებისა, მაინც საფიქრებელია, რომ ბალავარიანში თავს იჩენს საყოველთაოდ გავრცელებული ფოლკლორული ტრადიცია ბედისწერლობის შესახებ.

IV. ბავშვის განკერძოებით აღზრდა

ამქვეყნიურ ამაოებათაგან დაცვის მიზნით „მეფემან ძესა თჳსსა აღუშენა ქალაქი“ და ბრძანა შვილის „მუნ შინა ყოფაჲ“. წამოზრდილი, უკვე განსჯაში შესული იოდასაფი იწყებს ფიქრს, თუ „რაჲთარს შეწყდეულებაჲ ესე ჩემი ქალაქსა ამას შინა?“ გაიგებს თუ არა მიზეზს, მამას შეევედრება, გაუღოს ზღუდეშემოვლებული ქალაქის კარი და გაუშვას ქვეყნის სახილველად. იოდასაფი მამისაგან მიიღებს ნებართვას და სწრაფად ეცნობა ცხოვრების ვითარებას.

ბალავარიანში, მაშასადამე, ადგილი აქვს მოზარდის იზოლაციას, მის ფეოდალურ ციხე-კოშკში აღზრდის შემთხვევას. ეს სიუჟეტი, სხვათა შორის, ცნობილია ქართულ ფოლკლორშიც. მზეჭაბუკის კახურ მოთხრობაში ნათქვამია, რომ ხელმწიფე თავის მზეთუნახავ ასულს განკერძოებით ზრდიდა. მეფის ასული მოწყვეტილი იყო საზოგადოებისგან. მშობელი მზის სხივსაც კი არ აკარებდა მას. ერთხელ მამისგან შეგზავნილი ხოხობის კერძი ქალმა გარეთ გამოსტყორცნა და სარკმელი გამოტეხა. მაშინ ოთახს სხივები მოეფინა; ქალმა დაინახა, რომ ქვეყნად მზე ყოფილა და გარეთ გამოვიდა.

იოდასაფის მსგავსად, მზეთუნახავი იწყებს ცხოვრების გაცნობას, მოგზაურობას. პირველად რკინის ქალაქში რკინის ქალებს ნახავს, რკინის კოკებით რკინის წყალზე რომ მიდიან. მეფის ასული ამნაირადვე გაეცნობა სპილენძის ქალებს, ხოლო, დასასრულ, ოქროს ქალაქსაც ეწვევა და ნაწინასწარმეტყველევ მზეჭაბუკის ამბავსაც გაიგებს. ქართულ ზღაპარში აღწერილი რკინის, სპილენძის, ვერცხლისა და ოქროს ქალაქები ჰესიოდეს პოემის „სამუშაონი და დღენის“ ხუთ საუკუნეს მოგვაგონებენ.

ორსავე შემთხვევაში, ფოლკლორულ და ლიტერატურულ ნაწარმოებებში შვილის იზოლირებულად, განკერძოებით აღზრდის მიზანი ბედისწერის, ცხოვრების ამაოების თავიდან აცილებაა, მაგრამ მშობლები განზრახვას ვერ აღწევენ.

V. უკვდავების ძიება

ბალავარიანი ფილოსოფიური შინაარსის თხზულებაა. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს მსჯელობა სიკვდილის გამო, ადამიანის წარმავლობაზე. ქართული ვერსია ამ ნაწილში, არაბულისაგან განსხვავებით, მნიშვნელოვან თავისებურებასა და აზროვნების სიღრმეს იჩენს. თხზულების ავტორი გარკვევით აჩვენებს სიკვდილის გარდუვალობას, საყოველთაო ხასიათსა და ადამიანის წარმავლობას. შიშით შეძრწუნებული მეფის ძე აღმზრდელს ცრემლმორეული ევედრება: მითხარ, არის თუ არა ქვეყანა, სადაც სიკვდილი და სატკივარი არ არსებობს? „არა არს ცასა ქვეშ ეგევითარი ქუეყანაჲ“,—გადაჭრით პასუხობს ზანდან აღმზრდელი (ბალავარი, გვ. 14). ქართველი მწერლის ამგვარი მსჯე-

ლობა გადმოგვცემს აგრეთვე ზღაპრების ერთი ჯგუფის კვინტესენციას, რომლებიც ერთიანდებიან სიუჟეტურ რკალში; „მიწა თავისას მოითხოვს“. ეს ზღაპარი ფიქსირებულია თედო რაზიკაშვილის მიერ შუა ქართლში, გორში თუ მის მახლობლად, XIX საუკუნის 80-იან წლებში (მთქმელი სოლომონ გულიშვილი).

ობოლი ვაჟი დედას ეკითხება: ყველას მამა ჰყავს და რატომ მე არა მყავს? მოკვდაო, უთხრა დედამ. — მაშ აღარ მოვა? ან რა არის სიკვდილიო, ჰკითხა შვილმა. — ის აღარ მოვა, შვილო, და ჩვენ კი წავალთ იმასთან; სიკვდილს ვერავინ მოვრჩებით, ყველა მიწად ვიქცევით, დავიხოცებითო. — მე არ შითხოვნია ღმერთისათვის გამაჩინეო, და რაკი გამაჩინა, რადღა უნდა მომკლას, — თქვა ვაჟმა, — ისეთ ადგილას უნდა წავიდე, სადაც სიკვდილი არ არისო.

უკვდავების მაძიებელ ჭაბუკს ჩვენი სახალხო მთქმელები ხან რომტოშელას უწოდებენ, ხან კი უსახელო გმირად გამოყავთ. გილგამეშის მსგავსად, უკვდავების ძიებაში ქართული ზღაპრის გმირი მთელ მსოფლიოს მოივლის, ათას წელიწადს ტურფა ქალთან გაატარებს, მაგრამ მიზანს მაინც ვერ მიაღწევს.

იოდასაფისა და მისი აღმზრდელის დიალოგს შორიდან ეხმაურება ქართველი ჭაბუკისა და ტურფა ქალის საუბარი. ვაჟმა ჰკითხა: მშვენიერო, მე სიკვდილს გამოვექეცი და არ იცი იმისთანა ადგილი, რომ სიკვდილი არ იყვესო? ქალმა უთხრა: მაგისთანა ადგილი არსად არის. რას ეძებ, ჩემთან იყავიო. ვაჟმა უთხრა: მე შენთან კი არ წამოვსულვარ, იმისათვის წამოველ, რომ იმისთანა ადგილი ვიპოვნო, სადაც სიკვდილი არ არისო. ქალმა უთხრა: მიწა თავისას მოითხოვს, შენ მაინც უკვდავებას ვერ შეიფერებ. აბა მითხარ რამდენი წლისა ვიქნები მეო. ვაჟმა დაჰხედა: ქალის ახლად აკოკრებული მკერდი, ვარდისფერი ლოყები ისეთი საუცხოო იყო, რომ ვაჟს ერთ წუთში დაავიწყდა სიკვდილი. ვაჟმა უთხრა: ბევრი-ბევრი ხუთმეტი წლისა იყოვო. არაო, უპასუხა ქალმა, მე ქმნილების პირველ დღესა ვარ გაჩენილი და აქამდე სულ ასე ვარო: მე „ტურფა“ მქვიან და არც როდის დავბერდები, მუდამ ასე ვიქნები და არც მოვკვდებიო. შენ აქ იქნები ჩემთან, მაგრამ ვერ შეიფერებ, ისევ მიწა მოგიკითხავსო.

უკვდავების მაძიებლის ხალხური მოთხრობები საქართველოს ყველა ნაწილშია გავრცელებული.

„სიბრძნე ბალავარისი“ გვაფიქრებინებს, რომ მისი ავტორი იცნობდა „მიწა თავისას მოითხოვს“ ტიპის ხალხურ მოთხრობებს.

VI. თვალი პატიოსანი

ვაჭრულად გადაცმული ბალავარი ზანდან აღმზრდელს ეუბნება: მსურს საკვირველი მკურნალი თვალი პატიოსანი მივართვა მეფის ძესაო (ბალავარი, 17). თვალპატიოსნის ფუნქცია ქართულ და არაბულ ვერსიებში ერთნაირია. ეს მოტივი ენათესავება ზღაპრებში გავრცელებულ სიუჟეტს, რომელსაც შემდეგი სახე აქვს: სატრფოს მაძიებელი ვაჟი ძვირფას თვალს, ბეჭედს ან სხვა

ნიშანს მსახურის შეუმჩნევლად ჩააგდებს იმ ჭურჭელში, რომლითაც მზეთუნახავი წყაროს წყალს მიირთმევს. მზეთუნახავი ძვირფას თვალს იპოვის და მის მომავალ განმათავისუფლებელს სასახლეში შეიხმობს ისე, როგორც იოდასაფმა. „ბრძანა შეყვანებაჲ მის წინაშე კაცისა მის“.

VII. პრომეთეს ცბიერება

ბალავარიანის სულისმარგებელ მოთხრობათა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს თვალმარგალიტებით მორთული და ფისით შეგოზილი კიდობნების ამბავს. ერთხელ მეფემ გარეგნულად ლამაზ კიდობანში ნაკელი, ძვლები ძროხისა და სხვა უწმინდურებანი ჩააყრევინა, სამაგიეროდ გარეგნულად ულამაზო კიდობანი პატიოსანი თვლებით, ძვირფასეულებითა და სურნელებით აავსებინა. ამგვარად გამზადებული თავდახურული კიდობნები მეფემ წარჩინებულთა წინაშე დადგა და მათი დაფასება მოითხოვა. წარჩინებულნი შეცდნენ როგორც ზევსი: გარეგნულად ლამაზი კიდობანი უძვირფასესად მიიჩნიეს.

კიდობნებით წარჩინებულთა გამოცდა პრომეთეს საქციელს მოგვაგონებს, როცა იაპეტის შთამომავალმა ხარი ორ არათანაბარ ნაწილად გაჰყო. ბალავარიანის მწერალი იცნობს ბერძნულ მითს. ქართულ ტექსტში ნახმარი გამოთქმა „ძუალები ძროხისაჲ“ მოგვაგონებს პრომეთეს მიერ ცარიელი ძვლებისს ქონიანი ნაწილებით დაფარვას.

VIII. ქალაქი ღამით

ქართული ბალავარიანის დაბეჭდილი ვერსია ლაკონიურად გადმოსცემს იმას, რაც არაბულში ზოგჯერ ვრცელი მსჯელობის საგანსა და საიგავო თემას წარმოადგენს. ასეთია, მაგალითად, მეფისა და ვეზირის მიერ ღამით ქალაქის შემოვლის ამბავი. ადამიანების საქმიანობით დაინტერესებული მეფე და ვეზირი ღამე სინათლის შუქზე ნაგვიან ადგილას ცოლ-ქმარს ნახავენ, რომლებიც უდარდელად მღერიან, მხიარულებენ და როკავენ (ბალავარი, 26). ქვეყნის, ქალაქის ან სოფლის ღამით შემოვლა გავრცელებული ზღაპრული სიუჟეტია. ზღაპრების მიხედვით მეფე და ვეზირი ღამე ქალაქს ათვალიერებენ, ერთ სახლში სინათლეს შეამჩნევენ. მივლენ და ახალ დაქორწილებულთან მოქეიფე ხარაზს იპოვნიან და ა. შ.

შეიძლება დავუშვათ, რომ არაბულ-ქართულ სულისმარგებელ რომანს თავიდანვე ჰქონდა შეხება ფოლკლორულ ტრადიციასთან, და მწიგნობრული ეგლის ზეპირსიტყვიერებაზე გავლენა არ უნდა ვივარაუდოთ, რადგან მათი შეხვედრა ამ ნაწილში ეპიზოდურ ხასიათს ატარებს.

IX. ხიდჩატეხილობა

ბალავარიანის მეშვიდე მოთხრობა მდიდარი ვაჟის გლეხის ქალზე დაქორწინების შემთხვევას გადმოგვცემს. მამამ სარძლოდ დიდებული ოჯახის ქალიშვილი ამოარჩია, მაგრამ ვაჟმა მამის არჩევანი არ მოიწონა. ქართულისგან

განსხვავებით, არაბულ ვერსიაში ლაპარაკია ნათესავების დაჭორწინებაზე. ქალის მშობლები სასიძოს დაუფარავად ეუბნებიან: „არა ჯერ არს ასული გლახაკისაჲ ცოლად შენდა, რამე თუ შენ შვილი ხარ მდიდართა“ (ბალავარი, გვ. 29).

ამ ადგილის წაკითხვის დროს უთუოდ ეთერიანი მოგაგონდებათ. როგორც ცნობილია, გლეხის ქალი ეთერი მეფის ვაჟს შემდეგნაირად მიმართავს:

მდიდარი ხარ, მდიდრის შვილი, დედმამითა ხარ ქებული;
მე ობოლი, ობლის შვილი, ობლობით ვარ დაჩაგრული.
კაცის კანშია ჩასახული, შარის პირას ნაგდებიო;
ორბის კლანჭით აღებული, ხის კენწეროს გაზრდილიო.
შენ შენი ჰქნა და წახვიდე, გამიშვა წყალწაღებული!

ქართულ ფოლკლორში ამ მხრივ ეთერი არ დგას განკერძოებით. გლეხები სხვა ნაწარმოებებშიც ხშირად იწუნებენ სასიძოდ ხელმწიფის შვილებს. კახურ ზღაპარში ნათქვამია: ...მოვიდნენ გლეხი და იმისი ცოლი, — უნდა თქვენი ქალი მომათხოვოთო, უთხრა ხელმწიფის ვაჟმა. — აბა ჩვენ რა შენი საკადრისები ვართო, თუ გნებავთ, მოსამსახურეთ დაგიდგებითო. ქალმა ჰკითხა ხელმწიფის შვილს: ხელობა იცი რამეო? არაფერიო. არაფერიო და ხელმწიფობა ხელობა არ არისო. დღეს შეიძლება ხელმწიფედ იყო, ხვალ აღარ, მერე რიღათი გნებავს იცხოვროო!“

X. საკვირველი ჩიტი

ბალავარიანის მერვე მოთხრობა გადმოგვცემს ჩიტის შეპყრობის ამბავს, რომელსაც ჩინჩახვში კვერცხისოდენა მარგალიტი ჰქონდა (ბალავარი, გვ. 31). ფოლკლორში ამის შესაბამისი რამდენიმე სიუჟეტი მოიპოვება. პირველად აქ სამი ბრძნული დარიგების შემცველი მოთხრობა უნდა დავასახელოთ. სამ სიტყვას თავის მოჯამაგირეს ზოგჯერ სოლომონ ბრძენი ასწავლის, ზოგჯერ სხვა დამქირავებელი ან ვაჭარი (ქართ. ხალხ. ზღ., II, გვ. 118). მარგალიტის მფლობელი შეიძლება იყოს ჩიტი (ქ. ხალხ. ზღ., II, გვ. 112) ან ქათამი (ქართ. ზღ. I, № 2, გვ. 119). XVII ს. ჩაწერილი ზღაპრის მიხედვით ჩიტი პატიოსან თვალს სდებდა. გრძნეული ჩიტის არაკი გამოყენებული აქვს აგრეთვე აკაკი წერეთელს პოემაში „ნაცარქექია“.

წინასწარი ცნობების სახით ნაჩვენები ეს შემთხვევები იმას ადასტურებს, რომ ბალავარიანს ზოგი რამ საერთო აქვს ფოლკლორულ ტრადიციასთან. ჩანს, მწერალი ლიტერატურულ წყაროებთან ერთად ზეპირსიტყვიერებასაც მიმართავდა. ამ თვალსაზრისით სიმპტომატურია თხზულების დასაწყისი ფრაზა — „გჳთხრობდა ჩუენ მამაჲ ისაკ“. აქ ნახსენები „გვითხრობდა“ ზეპირგადმოცემას, ზეპირმოთხრობას გულისხმობს, რომელიც შეიძლება ფოლკლორული ტრადიციის ზეპირ მოსმენაში ან მწიგნობრული სიუჟეტის აგრეთვე ზეპირ გადმოცემაში გამოიხატოს. „ბალავარის სიბრძნის“ ავტორის განცხადება არაა ერთადერთი. ჩვენ სხვა შემთხვევითაც ვიცით, რომ ისტორიულად ქართული სასულიერო მწერლობა არ ყოფილა მოწყვეტილი ხალხურ ტრადიციას. ძველი სასულიერო

მწერლები არ გაურბოდნენ ფოლკლორული წარმოშობის სარწმუნოებრივი ლეგენდების გამოყენებას. ამის ახლობელ მაგალითს წარმოადგენს „სასწაულნი წმინდისა მთავარმოწამისა გიორგისნი". XIII საუკუნის 30-იან წლებში აბუსერიძე ტბელი, ჩანს, აგრძელებდა ადრე დამკვიდრებულ სამწერლობო პრაქტიკას. ბალავარიანში მოცემული გამოთქმა „გკთხრობდა ჩუენ მამაჲ ისაკ" იმავე ცნების შემცველია, რაც ტბეთელი მოღვაწის შემდეგ სიტყვებს აქვს: „ვითარცა მოგვითხრობდეს რომელსამე ნეტარი იოსებ". ქართული და ბერძნული მწიგნობრული მასალების ფოლკლორთან შედარებამ აჩვენა, რომ აბუსერიძე ტბელის ერთ-ერთ წყაროს ზეპირსიტყვიერი გადმოცემები შეადგენდა[1]. ადვილი შესაძლებელია ანალოგიურ მოვლენას ჰქონდეს ადგილი ბალავარიანის ისტორიაში. ქართული ძეგლის გულდასმით გასინჯვა და ქართულ ფოლკლორულ ტრადიციებთან შედარება კითხვას სვამს: ხომ არ უსწრებდა მწიგნობრულ ბალავარიანს მისი, ასე ვთქვათ, არალიტერატურული საფეხური? ამას გვაფიქრებინებს ნაწარმოების საერთო სტილი, მასში შესული ლიტერატურულად თუ ფოლკლორულად გავრცელებული თქმულებები, იგავები, ანდაზები და სიუჟეტები, რომელთა სპეციალური განხილვა მომავალი დაკვირვების საგანს წარმოადგენს.

[1] შ. ჩ ო ქ ო ვ ა ნ ი, აბუსერიძე ტბელის თხზულების ფოლკლორული წყაროები. საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. 5, № 7. 1944.

უცხო იგავ-არაკების კვალი ქართულ ფოლკლორში

მსოფლიოში გავრცელებული მრავალი სიუჟეტის უძველესი ჩანაწერი ძველ ინდურ ლიტერატურასა და ფოლკლორში გვხვდება. საქვეყნოდ ცნობილი კრებულები „პანჩატანტრა“, „ჰიტოპადეშა“, „ვეტალის 25 მოთხრობა“, „ვიკრამას ცხოვრება“, „შუკასაპტატა“ ანუ „თუთიყუშის 70 მოთხრობა“ და სხვანი შეიცავენ ბევრ ისეთ სიუჟეტს, რომლებიც ხშირად გვხვდება როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ხალხების სიტყვიერებაში. ეს კრებულები ხალხურ საფუძველზე შეიქმნენ. ისინი დროთა განმავლობაში წმინდა ლიტერატურულ მოვლენებად იქცნენ; მათ დამუშავებასა და სრულყოფაში მონაწილეობა მიუღია არაერთ გამოჩენილ მწერალსა და პოეტს.

ისტორიულად ინდურ იგავ-არაკულ შემოქმედებას საქართველო უმთავრესად სპარსული და არაბული თარგმანების საშუალებით ეცნობოდა. სანიმუშოდ შეიძლება „ქილილა და დამანა“ დავასახელოთ, რომლის რამდენიმე რედაქცია არსებობს ქართულ ენაზე.

ახლა მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ ერთ მოთხრობაზე, რომელიც 1907 წელს გამოქვეყნდა ჟურნალ „ნაკადულში“ (№ 21). მას „ლომი და კურდღელი“ ეწოდება. როგორც ცხოველთა ეპოსის ნიმუში, იგი 1938 წელს „ქართული ხალხური ზღაპრების“ ხუთტომეულის პირველ წიგნში მოვაქციეთ (№ 14). ეს სიუჟეტი ნაკლებ ვარიანტულია. „ნაკადულის“ ტექსტი კარგად უდგება ხალხურ სტილს და მის ფოლკლორულ წარმოშობაში ეჭვი არ შეგვპარვია.

გაურკვეველი იყო, საიდან გაჩნდა იგი ქართულ სინამდვილეში? ასეთი კითხვა მწვავედ დაისვა მაშინ, როცა „ქილილა და დამანაში“ ანალოგიურ სიუჟეტს მივაგენით („ყურდგელი და ლომი“). სულხან-საბა ორბელიანის რედაქციით შესრულებული ქართული თარგმანი იმდენად განსხვავდება „ნაკადულში“ დაბეჭდილისაგან, რომ მათი ტექსტობრივი დანათესავება შეუძლებელია (იხ. ჩვენი „ქართული ხალხური ზღაპრები“, ტ. II, 1952, გვ. 334).

„ქილილა და დამანა“ შედარებით ახლოს დგას მის ინდურ პროტოტიპთან, „პანჩატანტრასთან“ (მეშვიდე მოთხრობა); თუმცა მათ შორის დიდი განსხვავებაა. ეს გასაგებია. ქართული თარგმანი მომდინარეობს იმ რედაქციიდან, რომელიც ჰერატელ ვაიზ ქაშიფს ეკუთვნის და XV საუკუნეში ჩამოყალიბდა.

გავიხსენოთ „ნაკადულში“ დაბეჭდილი იგავ-არაკის შინაარსი. ცხოველთა მეფე ძალზე სასტიკად ექცეოდა მხეცებს; ყველას ჭამდა და მუსრს ავლებდა. შეწუხებულმა მხეცებმა ლომს შესთავაზეს: თუ დაგვეხსნები, ყოველდღიურად

ერთ ცხოველს მოგართმევთო. ლომი დათანხმდა. მხეცები მუდამდღე საჭილად თითო ცხოველს უგზავნიდნენ თავიანთ მეფეს. რიგი კურდღელზე მიდგა. რაკი ჩემი ჯერია, გამიშვით, სალამოს ლომის სახსენებელიც აღარ იქნება და თქვენც ტანჯვისაგან გიხსნითო. კურდღლის ამ სიტყვებზე მხეცებმა გულიანად გაიცინეს. კურდღელმა დაიგვიანა და ლომი საშინლად გაუწყრა: აქამდე სად იყავიო. დიდო ბატონო, მიუგო კურდღელმა, თქვენთან ნადირი მომყავდა, გზაზე მეორე ლომი შემხვდა, გამომტაცა და აქვე ხევში ჩაათრია. მიჩვენეო, უთხრა ლომმა. კურდღელი გაუძღვა და მახლობელ ჭასთან მიიყვანა. ლომმა ჭაში ჩაიხედა, თავისი სახე დაინახა, მტერი ეგონა და დასასჯელად შიგ გადაეშვა. ჭა ღრმა იყო და ლომი დაიხრჩო. მხეცებმა კურდღელს მადლობა გადაუხადეს.

თუ ამ მცირე მოთხრობას ინდურ იგავს შევადარებთ, ქართულ ენაზე არსებული სიუჟეტის სათავე აშკარა გახდება. ინდური ტექსტი პატარაა და მთლიანად აქვე მოვიყვანთ (რუსული თარგმანის მიხედვით).

31-ე მოთხრობის სახით თუთიყუშმა გულისწადილის შესრულების მოსურნე პრაბჰავატას შემდეგი მოახსენა: წაბრძანდით სადაც გნებავთ, მშვენიერო ასულო, გაერთეთ, თუკი შეგიძლიათ ისე გონივრულად იხსნათ თავი, როგორც ეს ერთმა კურდღელმა მოახერხა.

მადჰურას ტყეში ცხოვრობდა ერთი ლომი, სახელად პინგალა. ლომმა ბევრი ცხოველი შეჭამა და რომ იგი მოეთვინიერებინათ, გადაწყვიტეს ყოველდღე თითო ცხოველი მიერთმიათ. როცა რიგი კურდღელზე მიდგა, დროზე არ წავიდა, თუმცა მხეცებმა უთხრეს: წადი, თორემ ლომი კვლავ ყველას დაგვჭამსო. ამ დღიდან ცხოველები ლომთან არ წავლენ, თქვა განგებ დაგვიანებულმა კურდღელმა, გადაწყვიტა ლომთან შუადღისას მისულიყო და ნელი ნაბიჯით გზას გაუდგა.

ლომმა კურდღელი მისვლისთანავე შეიპყრო. როგორ უნდა გადაერჩინა თავი? კურდღელმა მოახსენა: ბატონო, მე ოთხ სხვა კურდღელთან ერთად მოვდიოდი, მაგრამ გზაზე შენმა მოსისხლე მტერმა დაგვიჭირა და ამიტომ დამიგვიანდა. ლომმა ჰკითხა: ვინ არის ეს მტერი? ცბიერმა კურდღელმა ლომი ჭასთან მიიყვანა და წყალში თავისივე გამოხატულება დაანახვა. ლომმა შეხედა თუ არა თავისავე გამოხატულებას, ჭაში ჩახტა და დაიღუპა (შუკასაპტატა, 1960, № 31).

ტექსტების გაცნობის შემდეგ ძნელი როდია ქართული და ინდური მოთხრობების იდენტურობა ვაღიაროთ. ორივე შემთხვევაში საერთოა პერსონაჟები (ლომი, კურდღელი, მხეცები), სიტუაცია. ცხოველთა მეფე უსუსურმა კურდღელმა ადვილად მოატყუა. ცხადია, რომ მშიშრები უფრო ჭკვიანნი არიან, ვიდრე ძლიერნი და ღონიერნი. ამა ქვეყნისანი.

ეჭვი არაა „ნაკადულისეული“ იგავ-არაკის სათავეა ინდური კრებული, მაგრამ არა პირდაპირი თარგმანის სახით. მათ შორის კიდევ სხვა საფეხურია საძიებელი, რომელიც „პანჩატატრასა“ და „ჭილილა და დამანას“ გარეშე უნდა მოინახოს.

XX საუკუნის დამდეგს გამოქვეყნებულ ზღაპართან ერთად საინტერესოა აგრეთვე ადრე ფიქსირებული იგავი, რომელიც „სიბრძნე-სიცრუეშია“ მოთავსებული. სათავეგადასავლო იგავი „ვირი, ვეფხვი, მელია და მგელი“

გვამცნობს, ყროყინით შეშინებულმა ვეფხმა როგორ გამოიბა თოკით მგელი და მელა, მერე კი როგორ დააბრჩო ისინი, როცა გაქცევით თავს უშველა. სულხან-საბას მიერ ფიქსირებული სიუჟეტი XIX საუკუნის ვარიანტების მიხედვით დამკვიდრებულია ნაცარქექიას თავგადასავალში, იმ განსხვავებით, რომ ვეფხვი დევით არის შეცვლილი და მამხილებლის როლში ცბიერი მელა გამოდის (ზღაპრები, 1902).

ამ სიუჟეტსაც ეძებნება შესატყვისი დასახელებულ თუთიყუშის მოთხრობებში, რომელთა კრებულად ჩამოყალიბება XII—XIII საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო. 43-ე მოთხრობაში ნაჩვენებია ვეფხვის თავგადასავალი იმგვარად, როგორც ეს ნაცარქექიას ზღაპარში გვხვდება. ინდურ იგავში მელიას აღგილას ტურა გამოდის, ხოლო დევს ვეფხვი ცვლის. როცა კაცმა დაინახა, ვეფხვს წინ ტურა მოუძღვისო, მიხვდა რაშიც იყო საქმე და ტურას მუქარით მიმართა: „აჰ, შე მატყუარა! აკი აქამდე სამი ვეფხვი მოგყავდა! ბრძანეთ, დღეს რატომ ერთს მოათრევთ?“ გავიხსენოთ ქართული ზღაპრის დაბოლოებაც: „ნაცარქექიამ რომ მელია და დევი დაინახა, ძალიან შეშინდა, მაგრამ რაღას იზამდა. მაშინვე კარში გამოეგება და მელიას უთხრა: აჰ, შე საძაგელო! ჩემი თორმეტი დევი გემართა და ბეთ მარტო ერთი მოგყავს?! დევს ისე შეეშინდა, რომ თოკი დაგლიჯა, მელია სულ მთლად დაფლითა და თითონ ცხრამთას იქით გადაირბინა“.

ორ სიუჟეტს შორის მსგავსებასთან ერთად დიდი განსხვავებაც არის. ეს განსხვავება მთლიანად ცვლის ნაწარმოების იდეურ შინაარსს, სოციალურ ფუნქციას. ქართულ ლიტერატურულ და ფოლკლორულ ვერსიებში მელია თავისი ცბიერების მსხვერპლი ხდება, ე. ი. კეთილი ძლევს ბოროტს. საპირისპირო მდგომარეობაა „შუკასაპტატაში“. იქ ცბიერი ტურა თავს დაიძვრენს. მოხერხებულად არწმუნებს უჭკუო ვეფხვს: თუ ის მავნებელი ჩემს სისხლიან კვალს გამოჰყვა, მოგვაგნებს და მაშინ კი ნამდვილად ვეღარ გადავურჩებითო. ვეფხვს რჩევა მოეწონა, საჩქაროდ თოკი მოიხსნა და შორს გადაიკარგა.

ნაცარქექიას ზღაპარში შესული სიუჟეტი არაა უშუალო სესხების შედეგი, იგი ახალი სოციალური იდეის უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს.

ბამბუკის ძე და კუნძის ძე

მეცნიერებს ხშირად შეუმჩნევიათ განსაცვიფრებელი მსგავსება სხვადასხვა, ეთნიკურად და ისტორიულად ძლიერ დაშორებული, ხალხების სიუჟეტებისა. ფოლკლორული სიუჟეტები დიდ სიახლოვეს, ზოგჯერ სრულ იდენტურობას, ამჟღავნებენ ისეთ შემთხვევაშიც კი, როცა მათ მატარებელ ხალხებს ერთმანეთისაგან ჰყოფენ ზღვები და ოკეანეები, უნათესავო ენები და განვითარების საფეხურები. ჩვენ ახლა ერთი ამგვარი მაგალითი გვინდა ვაჩვენოთ ინდონეზიური და ქართული ზეპირსიტყვიერებიდან. საქართველოსა და შორეული ინდონეზიის ხალხებს შორის არავითარი ისტორიული ურთიერთობა არ დასტურდება, ორივე ქვეყნის ტომები სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიულ პირობებში ვითარდებოდნენ. მიუხედავად ამისა, მათ ფოლკლორულ მარაგში მნიშვნელოვანი შეხვედრანი შეიმჩნევა; დამთხვევა პროზაში, სიუჟეტებში იჩენს თავს.

ჩვენ აქ ორ პატარა მოთხრობას განვიხილავთ. ესენია ქართული „ზღაპარი კუნძის ძისა“ და ბუგების თქმულება „როგორ გაჩნდნენ ვაჯოს სათავადო და ქალაქი სინგკანგი“. ბუგები და მათი მონათესავე მაკასარები მალაიური წარმოშობისანი არიან, და კუნძულ სულაბესის (ცელებესის) სამხრეთი ნაწილი უჭირავთ. მათი საერთო რაოდენობა 2,5 მილიონს არ აღემატება. უმთავრესად მისდევენ მეთევზეობასა და ბრინჯის მოყვანას. აქვთ საკუთარი ეპოსი, დამწერლობა და ლიტერატურა. XVII საუკუნეში მიიღეს მუსულმანობა (ისლამი). მეთევზეობა და ზღვაოსნობა თემატიკურად ხშირად იჩენს თავს ბუგების სიტყვიერებაში. ეს იმ თქმულებითაც შეიძლება გავიგოთ, რომელიც ზემოთ იყო დასახელებული და ქართულ ზღაპრულ ეპოსს უნდა შევადაროთ.

ბუგების თქმულება მოგვითხრობს, თუ როგორ იქცა ტბის ყურის პატარა სოფელი ქალაქად, ხოლო მის ირგვლივ მდებარე რაიონები ვაჯოს სათავადოდ (ვაჯო-ხის სახელია). ამ შემთხვევაში ჩვენ გადმოცემის სიუჟეტი გვაინტერესებს, რადგან იგი პირდაპირ ემთხვევა თ. რაზიკაშვილის მიერ XIX საუკუნის მიწურულში ჩაწერილ კახურ ზღაპრებს.

სულაბესურ გადმოცემაში ბავშვი ბამბუკის ღეროდან იბადება, ქართულ ზღაპარში კი — კუნძიდან. კახური ტრადიციის კვალობაზე უცხო ზღაპრის სახ-წაულებრივად დაბადებულ ვაჟს „ბამბუკის ძეს“ ვუწოდებთ. ახლა განვიხილოთ, რით ჰგავს ინდონეზიელების ბამბუკისძე ქართველთა კუნძისძეს.

1. ინდონეზიელი ბუგები მოუთხრობენ, რომ ტემპეს ტბის მახლობლად იდგა ვაჯოს ტოტებგაშლილი მაღალი ხე. ამ ხის ძირას უშვილო მოხუც მებადურს პატარა ქოხი ჰქონდა და თევზის ჭერით ირჩენდა თავს.

მებადური სათევზაოდ წავიდა. ბევრჯერ გადაისროლა წყალში ბადე, მაგრამ ამაოდ, ვერაფერი დაიჭირა. აგერ ბადეს ბამბუკის გადანაჭერი მუხლი ამოყვა. მოხუცმა ბამბუკის მუხლი გამოხსნა და წყალში გადააგდო. მეორეჯერაც ამოსწია ბადე მოხუცმა და ბამბუკის გადანაჭერი კვლავ ხელში მოხვდა. მაშინ გულმოსულმა მოხუცმა ბამბუკის ნაჭერი შორს გასტყორცნა, მაგრამ მესამეთაც თევზის მაგიერ ბადეს სწორედ იგივე მუხლი მოჰყვა. რა ექნა მებადურს, რაკი ბამბუკის ნაჭერი ვეღარ მოიცილა, სახლში წამოიღო, რაიმედ გამომადგებაო.

დაახლოებით ამგვარი შესავალი აქვს ქართულ მოთხრობასაც. ცხოვრობდნენ უშვილო მოხუცი ცოლ-ქმარი. ბერიკაცი ტყეში ფიჩხის მოსატანად წავიდა. იქ ერთ კუნძს წააწყდა. ეცადა, მაგრამ ვერ მოგლიჯა. მერე ფიჩხი ეძება, ვერ იპოვა. ისევ კუნძთან მივიდა. გლიჯა, გლიჯა, მაგრამ ამაოდ. მეორეთაც მიანება მოხუცმა კუნძს თავი. წავიდა ფიჩხზე, კვლავ ვერსად იპოვა. მესამეჯერ მოუბრუნდა კუნძს. გლიჯა, გლიჯა და როგორც იყო ამოაგდო. მოიღო ზურგზე და სახლში წაიღო.

როგორც ქართულ, ისე ინდონეზიულ მოთხრობაში მოხუცი ღარიბი და უშვილოა, საზრდოს ძებნაში უსულო საგანს წააწყდება და სახლში მოიტანს. ბამბუკის გადანაჭერი მუხლი და ხის კუნძი სამ-სამჯერ ხვდებიან მოხუცებს ხელში, მხოლოდ ამის შემდეგ ახერხებენ ეს შენიღბული საგნები ადამიანთა საცხოვრებელში მოხვედრას.

2. მებადურმა ბამბუკის მუხლი სხვენზე მოათავსა გასაშრობად, ბერიკაცმა კი კუნძი დერეფანში დააგდო.

3. ბამბუკის მუხლი და ხის კუნძი შენიღბული საგნებია, რომლებიდანაც მშვენიერი ვაჟები გამოდიან.

როცა მებადურის ცოლმა ცეცხლზე საჭმლის მომზადება დაიწყო, კვამლმა სხვენს მიაღწია და იქიდან ხმა მოისმა: ბები, ცეცხლს ნუღა შეუკეთებ, ვიწვი! მოხუცები მალე დარწმუნდნენ, რომ ხმა ბამბუკიდან გამოდიოდა. მებადურმა ბამბუკს ნელ-ნელა თავბოლო მოაჭრა და განცვიფრდნენ, როცა დაინახეს, რომ ბამბუკის გადანაჭერში პატარა ბიჭი იწვა. მოხუცმა მებადურმა და მისმა დედაბერმა ნაპოვნ ვაჟს საკუთარი შვილივით დაუწყეს ზრდა.

ქართულ მოთხრობაში ბერიკაცმა კუნძი დერეფანში დააგდო, თვითონ მოშიებული იყო, სახლში შევიდა და სუფრას მიუჯდა. „ბერიკაცმა პურს ჭამა დაუწყო. კუნძში თურმე ერთი მშვენიერი ვაჟი იჯდა, ბერიკაცს დაუძახა: მამილო, მარტოკა რო შაიქცევი, განა მე არა მშიანო? გამოვიდა ბერიკაცი, ვაჟს გაეხადა კუნძი და მშვენიერი მოჩანდა. ბერიკაცი სიხარულით ფეხზედ ძლივს იდგა. შეიყვანა ვაჟი შინ და დასვა სუფრასთან. ვაჟმა უთხრა: ჰამილო, ის კუნძიც აქ შემოიტანეო. შემოიტანა ბერიკაცმა, და ვაჟმა ისევ ჩაიცო“.

ამ ეპიზოდიდან ჩანს, რომ, როგორც ინდონეზიურ, ისე ქართულ მოთხრობაში ბამბუკი და ხის კუნძი ვაჟების დროებითი თავშესაფარია, ისინი უსულო საგნებიდან სასწაულებრივად გამოდიან და უძეო მოხუცებს ეშვილებიან, ეწყებენ მათთან კეთილ ცხოვრებასა და აღზრდას.

4. ინდონეზიური ზღაპრის მიხედვით ბამბუკისძე მალე დავაჟკაცდა და სა-

ცოლედ მეფის ასულს დაუწყო ძებნა. ერთხელ მანობილს დაესიზმრა, მარჯაპახიტის მეფის ქალიშვილი დაბრმავებულიყო და ხელმწიფემ გამოაცხადა, ვინც მოარჩენს, ცოლად მას შევრთავო. მართლაც, ბამბუკისძე მივიდა იმ ქვეყანაში, მოარჩინა მეფის ასული და დაქორწილდა მასზე. ქართულ ზღაპარშიც „კუნძის ძემ უთხრა მამას: მამილო, ხელმწიფის ქალი უნდა მითხოვო! დაღონდა ბერიკაცი: ხელმწიფე ჩვენ ქალს რად მოგვცემსო“. ყოველ შემთხვევისათვის ბერიკაცმა ხელმწიფეს ვაჟის სურვილი მოახსენა, ხელმწიფემ არ გაიკვირვა და კუნძისძეს სამი მძიმე დავალება მისცა. კუნძისძემ დავალებები ჯადოსნური საგნების დახმარებით შეასრულა და მეფის ასულზეც ჯვარი დაიწერა.

5. დასასრულ, კიდევ ერთ სოციალურად მეტად საინტერესო მომენტზე უნდა მივაქციოთ ყურადღება. ბამბუკისძის სასახლეში სიძედ შემოსვლა საჩოთირო აღმოჩნდა რაჯას მსახურებისათვის. „ერთ ღამეს ბამბუკის შვილი თავის საწოლში იყო და მოისმინა, თუ რას ლაპარაკობდნენ მსახური ქალები კედლის მეორე მხარეს.

— საშწუხაროა, რომ დედოფლის შვილი ვერასოდეს ვერ ავა ტახტზე, რადგან შამამისი უგვაროთა ჩამომავალია, — თქვა ერთმა.

ბამბუკის შვილი დაღონდა, ამ სიტყვებმა ძალიან ჩააფიქრა ის და ყველაფერი ცოლს უამბო. თურმე მეფის ქალიც ხშირად ფიქრობდა ამაზე. ქმარს ძლიერ უყვარდა ცოლი, თუმცა კაცი სამეფო გვარისა არ იყო, მეფის ქალიშვილი მაინც გაჰყვა ცოლად და, ახლა, მის სახლში, კუნძულ სულაბესზე წასვლაზეც არ უთხრა უარი“. მაგრამ იაველი მეფის ასულმა კუნძულ სულაბესზე მებადურის ქოხში ყოფნა არ მოისურვა, იგი სასახლეში ცხოვრებას იყო მიჩვეული. მაშინ ბამბუკისძეს კეთილი ღვთაება მიეშველა და ქალს მისი მშობლიური სასახლე გაუმართა ვაჯოს ხის მახლობლად.

კუნძის შვილიც არ მოეწონა ხელმწიფის კარისკაცებს. კახურ ზღაპარში პირდაპირ ნათქვამია, რომ კუნძისძეს „ხელმწიფის მხლებლები დასცინიან“ და ამიტომ მისი „ცოლი ტირის“. დაცინვა და ათვალწუნება კარგა ხანს გრძელდებოდა, სანამ დაბალი წრიდან გამოსულმა სიძემ მეფის მოხელეები სამაგალითოდ არ გამოამეღავნა უსუსურობასა და უხერხულ ნადირობაში. მაშინ კი „გაოცდნენ ხელმწიფის მხლებლები და გაწბილებულები დაბრუნდნენ სახლში“. განსხვავებით სულაბესელი მთქმელისა, კახელი მთქმელის წარმოდგენით დაბალი წრიდან გამოსული ვაჟი მეფის მოხელეებზე მაღლა დგას თავისი კაცობით, ჭკუითა და გონებით; ამიტომ ტახტის შესაფერისი მემკვიდრეც ის არის. ზღაპარში ის აზრია გატარებული, რომელიც ერთ ხალხურ ლექსში შემდეგნაირადაა გამოთქმული:

ათასად კაცი დაფასდა, ათი ათასად ზრდილობა,
თუ კაცი კაცად არ ვარგა, ცუდია გვარიშვილობა.

აქაც საერთო სიტუაცია, მაღალი წრეების მსგავსი სოციალური შეხედულებანი და განწყობილებანი არის წინა პლანზე დაყენებული.

ორივე მოთხრობის მიხედვით ვაჟები მეფის სიძეები ხდებიან. ამ ნაწილში შედეგი ერთია, ხოლო მისი მიღწევის საშუალებები — სხვადასხვა. ბუგების წარმოდგენით ბამბუკისძე მეფის ასულს განკურნების ფასად დაეუფლება,

ამგვარი იყო მეფის პირობა. ასევე ქართულ ზღაპრობებშიც კუნძისძე მეფის ასულს გარკვეული პირობის შესრულების შემდეგ წაიყვანს, მაგრამ უკანასკნელ შემთხვევაში პირობა ავადმყოფის განკურნებას კი არ ისახავს მიზნად, არამედ—სასიძოს მოხერხებულობისა და გონიერების შემოწმებას.

ბამბუკის შვილი და კუნძის შვილი ერთმანეთს ძლიერ ემსგავსებიან. მათ შორის საერთოა მცენარის ნაჭერში ყოფნა, მისი სახლში მოტანა, უცხო თავშესაფრიდან გამოლაპარაკება, უშვილო მოხუცები, მათი სიხარული შვილობილების შეძენის გამო, ზრუნვა ვაჟის აღზრდისათვის, ბიჭის დავაჟკაცება და საცოლედ ხელმწიფის ქალის ძებნა, ქორწილის წინ გარკვეული პირობის შესრულება და ხელმწიფის ასულის შერთვა, კარისკაცებისაგან დაბალი წრიდან გამოსული სიძის აბუჩად აგდება და ამ უკანასკნელის მიერ თავისი ღირსებების დაცვა. ყველაფერი ეს სიუჟეტური თანმიმდევრობის მხრივაც ერთნაირად არის წარმოსახული ქართულ და ინდონეზიურ ხალხურ მოთხრობებში.

აქამდე მკითხველის ყურადღება საერთო ელემენტებზე, მსგავს მოტივებზე იყო შეჩერებული. მაგრამ თუ სხვა მხარეებსაც გავითვალისწინებთ, აღმოჩნდება, რომ ინდონეზიურ და ქართულ მოთხრობებს შორის თვალსაჩინო განსხვავებაც არის. მოთხრობები ერთმანეთისაგან განსხვავდება როგორც პოეტური ენით, ისე გმირების საქმიანობით, მოქმედების მოტივაციით. ბუგების გადმოცემაში უშვილო ღარიბი ცოლ-ქმარი მეთევზეობას მისდევენ. ტბაზე ნავებით დადიან და ბადეს ისვრიან. ბამბუკისძის გამოჩენას სიმდიდრის შეძენა მოსდევს; ტბაში თევზი გამრავლდება და მის ირგვლივ მჭიდრო მოსახლეობა გაჩნდება. აქ თევზი მარტო კვების საშუალება არაა, იგი ხელმწიფის ასულის განკურნებაშიც შველის ბამბუკის ძეს და ამიტომ გველთევზათა ჯიშს მებადურთაგან ხელს არავინ ახლებს. ყველაფერი ეს ადვილი გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ ინდონეზიელი ბუგები კუნძულზე ცხოვრობენ და ირგვლივ ორი ოკეანით — წყნარი და ინდოეთის ოკეანით, არიან გარემოცულნი. როგორც ბუგებში, ისე მათ მეზობელ ტორაჯებში ანიმიზმის კვალობაზე ცხოველთა სულების რწმენაა ფეხმოკიდებული და ამით აიხსნება, რომ ისინი კეთილად განწყობილ ცხოველებს, ამ შემთხვევაში გველთევზას, ხელს არ ახლებენ.

სულ სხვა გარემოა ნაჩვენები ქართულ ზღაპარში. აქაური გლეხი ტყეში შიდის ფიჩხის მოსატანად, ჭამს პურს, აშენებს ხეხილის ბაღს და გაჰყავს ღვინის რუ. ყველაფერი კახეთის სინამდვილიდანაა აღებული: ნაკლებტყიანი ადგილები, ხილის ბაღები, მოსავლიანი ვენახები, შოთი პურები. არც ნადირობაა დავიწყებული, სადაც გლეხის ნაშვილევი ხელმწიფის მოხელეებზე უფრო ღირსეული აღმოჩნდება.

როგორც ვხედავთ, ერთი და იმავე სიუჟეტის ქართული და ინდონეზიური ვერსიები ერთმანეთისგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება, თუმცა მათი სიუჟეტური ხერხემალი ერთნაირია.

ორი ქვეყნის ხალხური მოთხრობების შედარების დროს ჩვენ არ გავცილებივართ ამ მოთხრობების ფარგლებს. საერთო მოტივები და შეხვედრანი არ გვიძებნია ამ ჟანრის სხვა ნაწარმოებებში. ამას ჩვენ შეგნებულად ჩავდივართ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით. ცხადია, თუ ამ პრინციპს დავარღვევთ,

როგორც ქართული ზღაპრის, ისე ინდონეზიური თქმულების მოტივებს ადვილად ვიპოვით სხვადასხვა ქვეყნის ხალხურ პროზაში, მაგრამ ეს კვლევის მიზანი არ არის ამ შემთხვევაში. არა მსგავსი მოტივები და ეპიზოდები ქართულ-ინდონეზიური ფოლკლორისა, არამედ ერთი საერთო ნაწარმოების აღმოჩენა და მისი კონსტანტირება ორივე ქვეყნის სინამდვილეში, — ასეთია კონკრეტული მეთოდოლოგიური ამოცანა. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მიზანი მიღწეულია, ე. ი. მიგნებული არის საერთო ხალხური ნაწარმოები ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელი ქვეყნების შემოქმედებაში.

ფაქტის დადგენის შემდეგ, ბუნებრივია, მისი ახსნის ამოცანა წამოიჭრება. რა არის ამგვარი მსგავსების მიზეზი? სესხება? საიდან, როგორ. იქნებ დამოუკიდებლად შეიქმნა ეს ორი მოთხრობა. ერთი კავკასიაში, საქართველოში, მეორე ინდონეზიაში ბუგთა შორის. ორივე პასუხი თავიდან კანონიერად გამოიყურება, მაგრამ თითოეულს დასაბუთება, შემოწმება, გამოკვლევა სჭირდება, თანაც არა მხოლოდ ერთი ნაწარმოების, არამედ უფრო ფართო მასალის საფუძველზე.

ქართულ-სერბულ-უნგრული ეპიკური შეხვედრანი

(სურამის ციხის ლეგენდის გენეზისის საკითხისათვის)

გენეზისის პრობლემა საბჭოთა ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა. განსაკუთრებით ეს ითქმის ეპოსის მიმართ, რადგან ეპოსში, როგორც პოეტური შემოქმედების ფოკუსში, თავს იყრის ხალხების მრავალსაუკუნოვანი კულტურულ-ისტორიული კავშირი და ურთიერთდამოკიდებულება. ცხადია, გენეზისის საკითხი მხოლოდ ფართოდ გავრცელებული სიუჟეტებისა და ნაწარმოებების შესახებ არ ისმის. ფოლკლორისტიკას, რომელიც ისტორიზმის პრინციპით ხელმძღვანელობს, აინტერესებს ყველა ჟანრისა და ძეგლის წარმოქმნა, მასის მხატვრული აზროვნების თითოეული ფორმისა და სახის განვითარება. თუ ამ თვალსაზრისით გადავხედავთ უკანასკნელ წლებში ჩატარებულ სამეცნიერო კვლევა-ძიებას საქართველოში, და იქნებ მის გარეშეც, — უნდა ვაღიაროთ, რომ გენეზისურ პრობლემათა დამუშავებას ნაკლები ყურადღება ექცეოდა, და შედარებით-ისტორიული ძიება ამ მიმართულებით ნაწილობრივ ჩამორჩება. ეს მდგომარეობა ახლო ხანშია გამოსასწორებელი.

პირველი პირობათაგანი შედარებით-ისტორიული კვლევისათვის სათანადო ფაქტობრივი მასალების დაგროვებაა. ამ მოკლე მიმოხილვის მიზანი სწორედ ასეთი ამოცანით არის განსაზღვრული. ჩვენ გვსურს ვაჩვენოთ ცნობილი ქართული ლეგენდის — სურამის ციხის ლეგენდის — და მის საფუძველზე აღმოცენებული ბალადის მსგავსი ნაწარმოებები აღმოსავლეთ ევროპის ხალხების ზეპირსიტყვიერებაში.

ქართულ ფოლკლორში არსებობს მრავალი ისეთი სიუჟეტი, რომლის მსგავსი სიუჟეტები სხვა ხალხების ზეპირსიტყვიერებაშიც გვხვდება[1]. ამგვარ, სხვადასხვა ქვეყანაში გავრცელებულ, სიუჟეტს შეიცავს დასახელებული ლეგენდაც.

სურამის ციხის ლეგენდას ამჟამად ბალადური ლექსის სახე აქვს. არსებობს ამავე შინაარსის პროზაული გადმოცემებიც. ისინი ფეოდალური ციხის აშენების ისტორიას მოგვითხრობენ. სურამის ციხის ლეგენდა საერთოდ იმ ციკლის ნაწარმოებებში შედის, რომელთა თემას დიდი სახალხო შენობების, ციხე-სიმაგრეების, ხიდების აგება ან შემუსვრა წარმოადგენს. ამგვარ ნაწარმოებთა შორის უნდა დავასახელოთ ისეთი პოეტური შედევრები, როგორიც

[1] შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1952, გვ. 419.

არის ლექსები: „სურამის ციხე“, „მანგლისი რომ ააშენეს“, „ციხის ნაშალი“, „შურის ციხე“. პირველი ორი გვაცნობს ციხე-სიმაგრის აშენებას და მასთან დაკავშირებულ უძველეს რიტუალს, უკანასკნელნი კი — მტრისაგან ციხის შემუსვრას.

ხალხური ლეგენდა საფუძვლად დაედო დანიელ ჭონქაძის 1859 წელს გამოქვეყნებულ ანტიბატონყმურ მოთხრობას „სურამის ციხეს“.

გარდა ლიტერატურული თხზულებისა, რომელშიც ქართული ლეგენდა მთლიანად არის შესული, სურამის ციხის შესახებ ხელთ გვაქვს ოთხი ლექსი: „ეს გივი ამილახვარი“, „საბრალო ამილახვარი“, „სურამის ციხეო“ და „სურამის ციხევ“ [1]. აგრეთვე მოგვეპოვება 1949 წელს სურამსა და ხაშურის რაიონის სხვა სოფლებში ჩვენ მიერ შეკრებილი ლექსები და თქმულებები.

სურამის ციხის ლეგენდა და მისი მსგავსი გადმოცემები საქართველოში პოპულარულია. მართალია, დ. ჭონქაძის მოთხრობამ ხელი შეუწყო ამ ლეგენდის გავრცელებას, მაგრამ იგი XIX საუკუნემდეც ფართოდ ყოფილა ცნობილი, რასაც ამტკიცებს ლეგენდის ადრინდელ ისტორიულ პირებთან (დავით ალმაშენებელი, გივი ამილახვარი) და გეოგრაფიულ სახელებთან (ხონი, რაჭა, კელასური) დაკავშირება.

სურამის ციხის ციკლის ნაწარმოებთა შორის ბალადის სახე მხოლოდ ორ ლექსს აქვს. პირველი სრული ლექსი შემდეგი სახით არის ჩვენამდე მოღწეული:

სურამისა ციხეო, სურვილითა გნახეო,
ჩემი ზურაბ მანდ არი, კარგათ შემინახეო.
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, ფეხამდინ!
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, მუხლამდინ!
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, გულამდინ!
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, ყელამდინ!
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, თავამდინ!
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, გავთავდი!

ეს ლექსი ჩაწერილია 1870 წელს თბილისში გ. თუმანიშვილის მიერ, ხელთუბნელი ქალის თქმით. მასში გადმოცემულია ზურაბის კედელში ჩაშენების ტრაგიკული სურათი. ამავე ბალადის კახური ვარიანტი, მაშასადამე, ქართლურისაგან განსხვავებით, დედის თხოვნას შეიცავს. შვილის ბედით გამწარებული დედა ციხეს თუ მის მშენებელ კალატოზებს ემუდარება, რომ ბავშვს წყალი მიაწოდონ და ქერის მაგიერ წმინდა პური აჭამონ. აი ეს ფრაგმენტული ლექსიც:

---

[1] ბ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ხალხური ზეპირსიტყვიერება, 1, გვ. 177.

სურამის ციხევ, სურვილით გნახე,
ზურაბ შვილი რა უყავ? კარგათ შამინახე!
თუნგით წყალს მოგიტან, პირი დააბანინე,
ქერის პურსა ნუ მიჭმევ, წმინდით
შამინახე,
ქალამნებ ნუ ჩააცმევ. წაღებით მიტარე.
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, მუცლამდინ!
— შვილო ზურაბ, სადამდინ?
— ვაიმე, დედავ, გავთავდი!

ამ ლექსის შუა ნაწილი იმას გვიჩვენებს, რომ ბალადა უწინ ვრცელი ყოფილა, მაგრამ დროთა განმავლობაში შეკვეცილა და დედა-შვილის დიალოგამდე დასულა.

ხალხურ ბალადას თან ახლავს თქმულება, რომელიც სრული სახით პირველად დანიელ ჭონქაძემ შემოიტანა ჩვენს ლიტერატურაში. მოვიგონოთ ისიც.

„...მეფემ დაიბარა თავისი პირველი ვეზირი და უბრძანა საქართველოს საზღვრების გასინჯვა ოსმალოს მხრისკენ და, საცა საჭიროდ ჰპოვოს, ააშენოს ციხეები. ვეზირი წამოვიდა, გასინჯა საზღვრები და სხვათა შორის ჰპოვა ციხის აშენების საჭიროება სურამში. მაშინვე საჩქაროდ მოაგროვეს მასალა, დაწვეს კირი და შეუდგნენ შენობას... მაგრამ საკვირველი იყო, რამდენჯერაც აიტანეს ის ციხე ერთი ხუთიოდ ადლამდე, იმდენჯერ იქექა და გასკდა შუაზე... რა ქნან?— მოდი, ერთი, მკითხავს ვაკითხვინოთ! — წამოიძახა ვიღაცამ... ციხეში, ხურდის მაგიერად, დედისერთა ვაჟი უნდა დაატანოთ, დურმიშხანის ვაჟი, ზურაბი...

...შემდგომ რამდენიმე ხნისა, ზურაბი მკვდარივით ყვითელი, ხელებშეკრული იდგა კედელში და კალატოზები სიჩქარით აშენებდნენ იმის გარშემო კედელსა... გამიშვით ჩემ შვილთან! გამიშვით ჩემ ზურაბთან! — იძახოდა ზურაბის დედა და მიიწევდა იმასთან.

ზურაბმა გაიგონა დედის ხმა: — მიშველე, დედა! შენს ზურაბს ცოცხალს მარხამენ!—დაუძახა დედას ზურაბმა. — შვილო ზურაბ, სადამდინ? — ვაიმე, დედავ, მხრებამდინ! — უპასუხა ზურაბმა. — კარგი! არ ეყოფა? არ შეიტყევით იმისი გულადობა?მომეცით შვილი, მომეცით ჩემი ზურაბი! შვილო ზურაბ, სადამდინ? — ვაიმე, დედავ... აღარ დაასრულებინეს და მსწრაფლ დააყარეს რამდენიმე თაბახი კირი...

ამბობენ, მითომ იმ ადგილს, საცა დატანებული იყო საწყალი ზურაბი, სურამის ციხე არის ნოტიო და ცრემლივით ჩამოდის წვეთი და თითქმის აქამდისინ მთვარიან ღამეში გამოდიოდა ერთი თმაგაშლილი დედაკაცი შავის ტანისამოსითა და ტირილით მოსძახდა:

სურამისა ციხე, სურვილითა გნახე,
ჩემი ზურაბ მანდ არის, კარგა შემინახე!.. [1]

როცა ხალხურ ლექსს დ. ჭონქაძის მიერ ფიქსირებულ გადმოცემას ვადარებთ, მათ შორის განსხვავებას ვპოულობთ. ჩანს, დ. ჭონქაძემ თავისებურად გამოიყენა მის დროს არსებული ზეპირი გადმოცემის ორიეე ნაწილი, როგორც

[1] დ. ჭ ო ნ ქ ა ძ ე, სურამის ციხე, შ. ზანდუკელის რედ., 1932, გვ. 83.

დედა-შვილის დიალოგი, ისე ციხისადმი დედის მიმართვა. ზურაბის სახის ჭონჭაძისეული გაგება განსხვავდება ხალხური გაგებისაგან. მოთხრობაში ზურაბი ძალდატანებით მიჰყავთ მშენებლობის ადგილას. ძველი ქართული გადმოცემით კი ზურაბი თვითონ სწირავს სამშობლოს თავს, რადგან სურამის ციხის მშენებლობის დაჩქარებით სურს თავდამსხმელ მტერს გზა გადაუღობოს.

ამ თქმულებაში მოცემული ჭაბუკის განთავისუფლება არ არის ბალადის უძველესი მდგომარეობის ამსახველი. ასეთი ამაღლებული პატრიოტული გრძნობა-განცდები დამატებულია საშუალო საუკუნეებში, როცა ძველი წარმართული შინაარსისა და გაფორმების მქონე ლეგენდის გადამუშავება მოხდა. ზურაბის განთავისუფლება, მსგავსად ვალახური თქმულების გმირის განთავისუფლებისა, არღვევს ბალადის წყობასა და მსოფლმხედველობას, სადაც ადამიანის კედელში ჩაშენება რეალურად ხორციელდებოდა და მას რიტუალური ხასიათი ჰქონდა. ზურაბის კედელში ჩაშენების ეპიზოდი სწორად არის შემონახული მოკლე ხალხურ ლექსში, რომლის შინაარსი საგრძნობლად განსხვავდება დავით აღმაშენებლის სახელთან დაკავშირებული გადმოცემისაგან, განსაკუთრებით მის მეორე ნაწილში. ზურაბის ჩაშენება რომ ლეგენდური სინამდვილის ამსახველია, ამას ადასტურებს საქართველოს სხვადასხვა მხარეში გავრცელებული ანალოგიური თქმულებები.

სურამის ციხის ლეგენდის მსგავსი გადმოცემები გვხვდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. მაგალითად, რაჭაში — მინდას ანუ მინდელის ციხესთან დაკავშირებით, იმერეთში ხონის ეკლესიის, ხოლო აფხაზეთში კელასურის შესახებ.

რიონის ხეობაში, სოფელ სორსა და ხოფ. წესს შორის, დგას ციხე, რომელსაც „მინდაციხეს“ ანუ „მინდლის ციხეს“ უწოდებენ. ამ ციხის შესახებ ფიქსირებულია შემდეგი გადმოცემა: მშენებლებმა, როცა კედლების ამოყვანა დაიწყეს, სოფ. წესში პატარა ბიჭი დაიჭირეს და კედელში ჩააშენეს. დედამ გაიგო თუ არა შვილის უბედურება, მის განსათავისუფლებლად გაეშურა, მაგრამ უკვე გვიან იყო. იგი ციხემდე არ მიუშვეს. სასოწარკვეთილი დედა შორიდან ეკითხებოდა შვილს „სადნამდეო“. ჩაშენების შემდეგ საბრალო ქალი კედელთან მიიჭრა და მოთქმით დაიტირა შვილი:

მინდლის ციხე მინდია, ჩემი ცოდვით სავსეა,
თავწითელა მინდლის შვილი კირწისთავით ასვეა [1].

იმერული გადმოცემით, ხონის (ახლანდელი წულუკიძე) ეკლესიის მშენებლობის დროსაც იგივე ისტორია განმეორებულა. ხონის ეკლესია, გადმოცემით, აშენებულია IV საუკუნეში. როდესაც ეკლესიას აშენებდნენ, ერთმა სამაგალითო ამბავმა ყველა გააკვირვა: რამდენიც არ ააშენეს კედლები, იმდენივე დაინგრა. ბოლოს ხალხმა გადაწყვიტა, ეკლესია შესაწირავს თხოულობსო. კენჭი ყარეს და კენჭი შეხვდა ერთ ახალგაზრდას, სახელად ლევანს. ეს იყო დედისერთა შვილი, გვარად ბახტაძე. დედა-შვილმა უარი თქვეს ამ შესაწირავზე. ბოლოს

---

[1] Н. Миндели, Селение Сори, Сбор. мат., т. 19, стр. 122—23.

შეფეს მოახსენეს. მეფემ გასცა ბრძანება და ლევანი დაიჭირეს. როცა ლევანს ჰკრავდნენ, დედა იქვე იყო და ჰკითხავდა: შვილო ლევან, სადამდისო? ლევანი უპასუხებდა: ვაი, დედა, კოჭამდისო. დედა კიდევ ჰკითხავდა და ამნაირად ამოყორეს კედლები, სადაც ლევანი იყო. როცა ლევანი მოკვდა, დედა მწუხარე ლექსით გამოეთხოვა:

ჩემო შვილო, ლევანო,
მარგალიტის მტევანო [1].

ასევე მოუთხრობენ კელაშურის შესახებაც. კელაშურის კედლის აგება რომაელების სახელს უკავშირდება. როცა საძირკვლის გამაგრებას არაფერი ეშველა, ერთი ქალი და ძროხა ჩააშენეს კედელში და ისიც გამაგრდაო.

ასეთია ძირითადად სურამის ციკლის ხალხური გადმოცემები საქართველოში. როგორც ვხედავთ, აქ თავს იჩენს რამდენიმე მოტივი.

ა) შენობის აგებისათვის საჭიროა საძირკველში ადამიანის ჩაშენება; მისნები ასახელებენ, თუ როგორი უნდა იყოს სამსხვერპლო. ბ) ერთ შემთხვევაში სამსხვერპლო დედისერთა ვაჟი ნებაყოფლობით სწირავს თავს სახალხო საქმეს. გ) მეორე შემთხვევაში ვაჟი მშობელ დედასთან ერთად უარს ამბობს თავის მსხვერპლად შეწირვაზე. დ) მეფე და მისი მსახურები ძალდატანებით ჩააშენებინებენ კედელში დედისერთა ვაჟს. ე) დედა-შვილს შორის მძაფრი დრამატული ხასიათის საუბარი იმართება. ვ) ვაჟის შეწირვით ადგილის ღეთაების გული მონადირებულია და მშენებლობაც წარმატებით მთავრდება.

საძირკველში ადამიანის ჩატანების ლეგენდას სარწმუნოებრივი საფუძველი აქვს. იგი აღმოცენებულია იმ ძველთაძველ რწმენაზე, რომელიც ფუძის მფარველის, ადგილის დედის გულისმოგებას მოითხოვდა შენობის აგების დროს. ამჟამად ყველგან, სადაც კი ასეთი რწმენის კვალი იჩენს თავს, მათ შორის საქართველოშიც, მხოლოდ ადამიანის მსხვერპლის მონაცვლეები გვხვდება ლითონის ფულის, ნახშირის, ცხვრის, თხის ან ქათმის სისხლის სახით; წარმართობის დაბალ საფეხურზე კი პირდაპირ ადამიანის შეწირვა უნდა მომხდარიყო. დროთა განმავლობაში სამსხვერპლო ადამიანის მიმართ თანაგრძნობამ იჩინა თავი და მისი უბრალო საგნებით შეცვლა მოხდა. მეცნიერებამ ამის დამადასტურებელი მცირე რაოდენობის მაგალითები როდი იცის ევროპის, აფრიკის, აზიისა და სხვა ხალხთა ისტორიიდან.

მხატვრული სიტყვიერების სფეროდან რომ არ გამოვიდეთ, ჩვენ გვერდს ავუვლით წეს-ჩვეულებითი ხასიათის ცნობებს და ორ მაგალითს ვაჩვენებთ აღმოსავლეთ ევროპის ხალხების — სერბებისა და უნგრელების პოეზიიდან. ჯერ კიდევ ტეილორის მიერ გამოყენებული [2] სერბიული გადმოცემის მიხედვით, ძველი ქალაქის სკადრის აშენების დროს სამ წელიწადს საძირკველი ვერ ამოიყვანეს: რასაც დღისით სამასი მუშა გააკეთებდა, იმას ღამით ალი „ვილა“ დაანგრევდა. სამმა მშენებელმა ძმამ პირობა შეკრა, რომ მეორე დღეს ის ქალი ჩაეკირჩით კედელში, რომელიც პირველი მოუტანდა სადილს მშენებლებს. უფროს-

[1] ფ. არქ. კოლ. II, ყდა 2. გვ. 12.
[2] Э. Тейлор, Первобытная культура, 1952, стр. 62.

მა ძმებმა საიდუმლო შეთანხმება თავიანთ ცოლებს გაუმჟღავნეს. უმცროსი ძმის გოიკოს ცოლმა მოიტანა ჯერი. ქმარი ძლიერ შეწუხდა ძვირფასი ცოლის გამოჩენაზე, მაგრამ რაღას იზამდა, ისევ გულქვა და ცბიერ ძმებს მიანდო საყვარელი არსება. მაზლებმა მშვენიერი რძალი სასწრაფოდ ჩააშენეს კედელში. ქალს მხოლოდ მცირე თხოვნა შეუსრულეს. კალატოზმა ქალის მკერდთან კედელს სარკმლები გაუკეთა, რომ დედას ჩვილი ყრმისათვის ძუძუ ეწოვებინა.

ქალს მეორე თხოვნაც შეუსრულა ხუროთმოძღვარმა. თვალებთან სარკმლები დაუტოვა, საიდანაც დედას შორიდან შეეძლო დაენახა, თუ როგორ მოიყვანდნენ მოსაწოვებლად ძუძუთა ბავშვს.

Увидела стройная невестка,
Что мольба ей больше не поможет,
Зодчему она взмолилась Раду
—Побратим ты, побратим мой, зодчий!
Проруби моим грудям окошко,
Груди белые наружу выставь,
Принесут сюда малютку Йова,
Принесут ко груди материнской.
Как сестру ее послушал зодчий,
Прорубил ее грудям окошко.
Груди белые наружу вынул,
Чтоб мог ее малютка Йова
Покормиться материнской грудью.

მეცხრე დღეს დედას ხმა ჩაუწყდა, მაგრამ ძუძუს წოვება მთელი წელიწადი შეძლო. ეს ამბავი აქამდე ახსოვს ხალხს, იმ კედლებთან ძუძუგამშრალი პატარძლები დადიან სასწაულებრივი განკურნებისათვისო [1]. სერბიულ გადმოცემასთან შინაარსით ახლოს დგას საუცხოო ალბანური ხალხური ბალადა „როზაფატი", რომელშიც ვალდამუსის ბორცვზე ციხის აგების ამბავია გადმოცემული [2]. როგორც ჩანს, ამგვარი გადმოცემა არასლავ ხალხთა სიტყვიერებაშიც არსებობს[3].

მძიმე ტრაგიკული სურათია მოცემული ერთ უნგრულ ბალადაში, სადაც ქვის ოსტატის ცოლის მსხვერპლად შეწირვაა აღწერილი. გავიცნოთ ამ შესანიშნავი ბალადის პოეტური თარგმანი მ. ისაკოვსკისა.

Было их, было двенадцать по счету,
Каждый на крепости Дэва работал,—
Стены из камня они воздвигали.
Только те стены недолго стояли:
За день поставят — разрушатся ночью,
За ночь поставят — разрушатся утром.

---

[1] Сербский эпос, Academia, 1933, стр. 254.

[2] Албанская поэзия, 1954, стр. 22.

[3] A. Fochi, Versiuni extrabalcanice ale legendei despre „Jertfa Zidirii". Lumba siliteratura", XII, Bucuresti. 1966.

Келемен дал нерушимое слово:
«Чья бы жена ни явилася первой, —
Камнем обложим ее, замуруем
И обожжем, чтоб, скрепленная кровью,
Наша твердыня стояла вовеки».
Келемен видит: жена его первой
К крепости Дэва несет ему завтрак, —
На голове поместила корзинку,
А на руках ее — малый ребенок...
Сняли корзинку и взяли малютку,
Стали закладывать женщину камнем.
Скрылись колени — считала за шутку,
Скрылся живот — посчитала за глупость,
Грудь заложили — поверила: правда!
«Мальчик мой! люди тебя не оставят:
Добрая женщина грудью накормит,
Добрые дети с тобой поиграют,
Птицы тебя убаюкают пеньем,
Мальчик мой милый!»
«Где моя мама, отец мой, отец мой?»
«Полно, малютка, воротится к ночи».
Ночь наступила, а матери нету...
«Где ж моя мама, отец мой, отец мой?»
«Полно, сыночек, под утро вернется».
Утро подходит, а матери нету...
Умерли оба...[1]

როგორც ვხედავთ, სერბიულ, უნგრულ, ალბანურ და ქართულ ბალადებს შორის დიდი მსგავსებაა. მათ საერთო წინაისტორიული საფუძველი ეძებნებათ: ესაა ადგილის დედის არსებობის რწმენა. ადგილის დედა მსხვერპლს მოითხოვს და ასეთი მსხვერპლი ადამიანია. სერბიულ ბალადაში გოიკოს ცოლი უარს აცხადებს ჩაკირვაზე ისე, როგორც ქართული ბალადის ზურაბი დანიელ ჭონქაძის მოთხრობის მიხედვით. უნგრული თქმულება უფრო ძველ სახეს ინარჩუნებს, რადგან ქალი თანახმაა თავისი თავის მსხვერპლად მიტანისა. ამ მხრივ უნგრული ლეგენდა სურამის ციხის ლეგენდის მეორე ქართულ ვერსიას უდგება, სადაც დედისერთა ვაჟი ზურაბი თვითონ გამოდის სამსხვერპლოზე, რომ ამით მტრისაგან აწიოკებას აცდინოს სამშობლო. ლეგენდების ამ ჯგუფს განეკუთვნება ვალახური გადმოცემა ციხის აშენებისა და მის კედელში დედისერთა ვაჟის ჩაკირვის შესახებ. აქაც, თავდაცვის მიზნით, ციხეს აშენებენ, მაგრამ კედლები ვერ გაუმაგრებიათ. უცხო ქვეყნიდან მოსულმა მოხუცმა მშენებლებს დედისერთა ვაჟის ჩაკირვა ურჩია. ვაჟი თავისი ნებით უნდა წასულიყო სამსხვერპლოზე. მეფემ ხალხის ყრილობა მოიწვია და მოხუცის რჩევა გამოაცხადა. მდუმარება ჩამოვარდა. უცბად ხალხს ერთი ახალგაზრდა ყმაწვილი გამოეყო და განაცხადა სურვილი, რომ იგი თანახმაა ცოცხალი დაატანონ კედელში, ოღონდ კი ამით სამშობლოს ვუშველოო. როცა ამ გულად ვაჟკაცს კირით და-

[1] Антология венгерской поэзии, 1952, стр. 515.

ფარვას უპირებდნენ, მაშინ კვლავ მოვიდა ის მოხუცი და თქვა: კმარა! ამოიყვანეთ ვაჟი კედლიდან! მისი დატანება საჭირო აღარ არის: იმ ხალხს, რომელსაც ასეთი ერთგული შვილების გამოზრდა შეუძლია, მტერი ვერ დააზიანებს[1]. ვალაბური თქმულების დასასრული ქართული პროზაული თქმულების დასასრულს ემთხვევა. დედისერთა ვაჟის თანხმობა და გულადობის გამო მისი განთავისუფლება ორივეგან ერთნაირადაა გადმოცემული, თითქოს ერთი თქმულების ვარიანტები იყოს!

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ წეს-ჩვეულებანი და ლეგენდები კედელში თუ საძირკველში ადამიანის ჩაშენების შესახებ ცნობილია მრავალ სხვა ქვეყანაშიც, მაგალითად, რუსეთში, სკანდინავიაში, იტალიაში, გერმანიასა და ინგლისში, ბორნეოში[2]. იგი თავს იჩენს ისეთ საერთაშორისოდ ცნობილ ძეგლებში, როგორიცაა: ახალი ედა, მერლინის ცხოვრება და სხვ. ანალოგიური ლეგენდა რუსეთში ნოვგოროდთანაა დაკავშირებული. გადმოცემის მიხედვით, ციხის კედელში მშენებლებმა წყლის მოსატანად მიმავალი ქალიშვილი ჩაკირეს[3].

ჩვენ მიერ განხილული ქართული, სერბიული და უნგრული ლეგენდები, ასევე მათ საფუძველზე აღმოცენებული ლექსები, მხატვრული შემოქმედების შედევრებს წარმოადგენენ. მათში მაღალი პოეტური განცდით გადმოცემულია ცოცხალი ადამიანის კედელში ჩაშენება, დედისა და შვილის გამოთხოვება, სამშობლოსათვის თავდადება. ამ ნაწარმოებთა სიუჟეტი საერთაშორისოდ გავრცელებულ სიუჟეტების წყებას მიეკუთვნება[4]. ქართული ლეგენდა, რომელიც ვაჟის და არა ქალის ჩაშენების ამბავს მოგვითხრობს, ადგილობრივ საფუძველზეა აღმოცენებული.

---

[1] დ. ჯონქაძე, სურამის ციხე, 1932, გვ. 220.

[2] ჩარლზ მაიერი, როგორ ვიპოვოთ გარეული მხეცები, თბ., 1966, გვ. 383.

[3] А. Хаханов, Очерки, IV, 1906, стр. 98.

[4] ვ. კოტეტიშვილი, რჩ. ნაწერები, 1967, გვ. 338; ნ. შამანაძე, კედელში ჩაშენებული მსხვერპლის სიუჟეტი ფოლკლორში. „ქართული ფოლკლორი", I—II, 1964, გვ. 301.

დედის გული

ძნელია მოინახოს ცხოვრების ისეთი მხარე, რომელიც თავისებური ფორმით არ იყოს ასახული ხალხურ სიტყვიერებაში, კერძოდ, მის პროზაულ ჟანრებში. ადამიანის საზოგადოებრივი დანიშნულება, ურთიერთობის ნორმები, ზნეობა, მეგობრობა, სიყვარული, შთამომავლობა, მოვალეობა თავისთავისა და სხვის წინაშე, პატრიოტული ვალი და კიდევ მრავალი სხვა მნიშვნელოვანი იდეა, რომელთა აქ დასახელება შეუძლებელია, თავს იჩენს ზეპირსიტყვიერებაში. ხალხის ფანტაზია და მხატვრული ოსტატობა ჰეშმარიტად მისაბაძია. ეს თვისებები ფართოდ გამოიყენება ფოლკლორულ ხელოვნებაში. იშვიათად იკარგება ბუნებრივი ტალანტი თითქმის შეუძლებელია მისი სრული ჩახშობა და უკვალოდ აღმოფხვრა. გრძნობის არც ერთი კუნჭული არაა დამალული ხალხო შემოქმედისათვის. ამის გამო ფოლკლორში ისეთი სიუჟეტები და იდეები გვხვდება, დიდათაც მოვისურვოთ, მათზე გვერდის ავლას ვერ მოვახერხებთ.

აი ერთი ასეთი თემაა დ ე დ ი ს გ უ ლ ი. იგი ზნეობრივი სიფაქიზისა და სიყვარულის ბუდეა. ხალხის რწმენით დედის გული და მშობლის ამაგი უსასყიდლოა.

სწორად სჯის გადმოცემა: შვილმა რომ ხელის გულზე ერბო-კვერცხი მოიწვას, დედის ამაგს მაინც ვერ გადაიხდისო!

დედის უპირველესი მიზანი შვილის ბედნიერებაა. აქაც ფილოსოფიურად შიუთითებს ანდაზა: დედა-მამა შვილისათვის, შვილი თავისთავისათვისო! ფოლკლორულ შემოქმედებაში გამოხატული ტენდენცია იქითკენაა მიმართული, რომ წინა თაობა მომდევნოს გზა და ხიდია. ამ კანონის ძალით მშობლები თავდავიწყებით ზრუნავენ შვილებზე. თვითშეწირვის კეთილშობილური გრძნობა ამოძრავებს ხალხური მოთხრობის დედას: შვილს უყოყმანოდ შესწირა თავი, როცა მის ერთადერთ ვაჟს უკიდურესი გასაჭირი დაუდგა და დედის მიმართ უკადრისი ნაბიჯი გადადგა.

ჩვენ ამ პატარა ქართული ნოველის შინაარსს არ გადმოვცემთ. იგი საკმაო რელიეფურობით აქვს გამოყენებული მწერალ მიხეილ კეკელიძეს რომანში „ბრწყინვალე ვარსკვლავის მაძიებელნი". სამშობლოს მოცილებული ყმაწვილი ირანში იტანჯება. მან კარგად იცის, რომ დედას შვილი თავდავიწყებით უყვარს, მაგრამ მამის მიმართ ამის თქმა არ შეუძლია.

აღმზრდელმა მამამ — ხელმწიფემ ირანის პირსისხლიან შაჰს წარუგზავნა მცირეწლოვანი შვილი; გაასწირა, ქვეყანას ანაცვალა იგი. ბიძა ავადმყოფობით

მილეულ ძმისშვილს ამხნევებს, სხვადასხვა არაკებით შეაგონებს, თუ რაოდენ დიდია მოვალეობა სამშობლოს წინაშე.

ახლა დედის გულს მივმართოთ.

მცირე ხალხური მოთხრობა მწერალს გაუვრცია, დიალოგებით გაუმდიდრებია. შინაარსი ერთია: დედა სიკვდილის შემდეგაც აუგად არ იხსენიებს შვილს. პირიქით, მზრუნველობს: როცა შვილმა წაიფორხილა, გულმა წასჩურჩულა: ფეხი ხომ არ იტკინეო? მხოლოდ მაშინ შეძრწუნდა ვაჟი, მისმა გონებამ თვალი გაახილა და მიხვდა რა საშინელება ჩაადენინა საცოლემ, როცა სიყვარულის ფასად დედის მოკვლა და სისხლიანი გულის მიტანა მოითხოვა.

ვაჟმა დაგმო თავისი არაადამიანური მოქმედება და სამუდამოდ უარყო საყვარელი არსების ნიღბით მოვლინებული ვერაგობა.

აქ კვლავ პასუხის ერთი ნიმუშია მოცემული იმ საზღაპრო კითხვაზე, რომელიც ქართულში დამაფიქრებელ სათაურს ატარებს: „ქალის გული უფრო ზღვა არის თუ კაცისა“ (თ. რაზიკაშვილი, H 1965).

ქართულ პროზაში, ლიტერატურასა და ფოლკლორში, დედა შვილის მოსიყვარულეა, მისთვის ზრუნავს და საკუთარ გულსაც კი ანაცვლებს ოღონდაც პირმშომ იბედნიეროს, მიზანს მიაღწიოს, თუნდაც ეს ბანოვანთან განცხრომით იყოს გამოხატული. დედა გამიჯნურებულ შვილს არ წყევლის, წინ არ გადაეღობება. დედის გულკეთილობის გამომხატველია ხალხში ნათქვამი სიტყვები: „დედა რომ შვილს სწყევლის, ძუძუები ილოცებიანო“.

დედა კეთილია, მას არ შეუძლია საყვარელი შვილი დაგმოს, მით უმეტეს მოკლას, გაწიროს, სხვათ აქციოს. მაშასადამე, დედობრივი გრძნობა უძლეველია. ასეთი არის ქართული მოთხობის იდეა და შინაარსი, საუკუნეებგამოვლილი დედის მხატვრული სახე.

მაგრამ დედის გულზე მარტო ჩვენში არ ლაპარაკობენ. ამ თემას მსოფლიო ფოლკლორის ბევრი ნაწარმოები ეძღვნება. სხვადასხვა ხალხები სხვადასხვანაირად გადმოსცემენ ერთ და იმავე სიუჟეტს.

ნათქვამის დასადასტურებლად ქართული ზღაპრული სიუჟეტის იდენტურ ორეულს მივმართავთ ძალიან შორეული ქვეყნის, სახელდობრ, ფილიპინელთა ცხოვრებიდან. წყნარი ოკეანის მკვიდრთაც მოეპოვებათ გადმოცემა დედის გულის შესახებ.

ფილიპინურ ნაწარმოებს „ბუტიკი“ ეწოდება, რაც სახლის ხელიკს, ტინტელას ნიშნავს.

აი როგორი თავგადასავალია გავრცელებული ფილიპინელებში ხალხის ხელიკის შესახებ.

ამბობენ, რომ ყოველ საღამოს მზის ჩასვლისას ბუტიკი კედლიდან მიწაზე ჩამოცოცდება, პირით ჩამავალი მნათობისაკენ დადგება და თავს დახრის. მოხუცები ამაზე იტყვიან: ბუტიკი ცოდვას ინანიებსო. აი რა მოხდა თურმე.

ოდესღაც ერთი ღარიბი ქვრივი ქალი ცხოვრობდა, სახელად კანდენგი ერქვა და ჰყავდა ერთადერთი ვაჟიშვილი ამანდო. ამანდოს დედა არ უყვარდა. მუდამ იმის ფიქრში იყო, როგორ ეცხოვრა მრეცხავი დედის ხარჯზე, ხოლო სამაგიეროს გადახდა აზრადაც არ მოსდიოდა; დახმარების ნაცვლად ის ქუჩაში ცუდი ქცევის ბავშვებს ელაზღანდარებოდა.

წამოიზარდა ვაჟი, მოაწია ქალიშვილებში გართობის დრომ. მოხდა ისე, რომ ამანდოს შეუყვარდა ერთი ძალიან კარგი ოჯახის შვილი ლამაზი გოგონა. მშობლებმა იცოდნენ ამანდოს ცუდი ჩვევები და მასთან შეხვედრა აუკრძალეს თავიანთ ალზრდილს. ამანდოს ჯიუტი ხასიათი ჰქონდა. გოგონა უკრძალავდა შეხვედრას, მაგრამ იგი მაინც არ სთმობდა მათთან სახლში სიარულს. ქალის მშობლები შეშფოთდნენ — ეშინოდათ, მათ შვილს თავისი ბედი მაწანწალასთან არ დაეკავშირებინა!

დაბოლოს მშობლებმა გადაწყვიტეს აიძულონ ამანდო, ხელი აიღოს ქალიშვილზე. როგორ მოახერხონ ეს?

— ეს მე ვიცი! — თქვა ქალის მამამ. — ბიჭს ისეთი რამ უნდა მოვთხოვოთ, რის შესრულებასაც ვერ შეძლებს და მაშინ ჩვენთან მოსვლაც შერცხვება.

ასეც მოიქცნენ. ერთხელ როცა ამანდო ჩვეულებრივ გამოცხადდა, გოგონამ წარმოუდგენელი რამ მოსთხოვა.

— შენ უნდა მიჩვენო, რომ მართლა გიყვარვარ, — უთხრა ქალიშვილმა ამანდოს. — მე შენი დედის გული მინდა, ამიტომ მეორედ მოსვლისას მე მას მომიტანო. თუ თხოვნას არ შემისრულებ, ეს იმის მაჩვენებელი იქნება, რომ არ გიყვარვარ. მანამდე აღარ შეგხვდები, სანამ დედაშენის გულს არ მომართმევ.

გავიდა რამდენიმე კვირა. ამანდო საყვარელი გოგონას ოჯახში აღარ გამოჩენილა. მთლად დაიტანჯა, ძილიც დაკარგა: სულ იმას ფიქრობდა, როგორ აევლო გვერდი დავალებისათვის, რომლის შესრულებას იგი ვერ ბედავდა. ამავე დროს გოგონაზე ხელის აღებაც არ სურდა.

და აი აღასრულა ამანდომ ბნელი საქმე.

ერთხელ ღამით შევიდა იმ ოთახში, სადაც ავადმყოფი დედა იწვა. დანით მკერდი გაუპო და გული ამოსჭრა.

დაეშვა თუ არა ამანდო ქოხის კიბეებზე, სისხლიან ხელებში მომწყვდეული დედის გული ამეტყველდა:

— ამანდო, ის, რაც შენ ახლა ჩაიდინე, — გაუგონარია, ამ გულქვაობას სახელი არ ეძებნება. ვაი, რომ ეს მოიმოქმედა ჩემმა შვილმა, ვისაც სიცოცხლე შევწირე. ზეცა მოგიზღავს სამაგიეროს. შენ იქცევი საზიზღარ ქმნილებად და მთელი სიცოცხლის განმავლობაში მიწაზე იხოხებ!

მართლაც, დაადგა თუ არა ამანდომ მიწას ფეხი, მაშინვე ბუტიკად იქცა. ახლაც, როცა მზე ჩადის, ბუტიკები მიწაზე ჩამოდიან და დიდი მონანიების ნიშნად ჩამავალ მზეს ქედს უხრიან. ასე ახდა დედის წყევლა შვილზე.

ფილიპინური გადმოცემა ძალიან ჰგავს ქართულ ლეგენდას. მათ შორის საერთოა შემდეგი მოტივები:

ა) ქალ-ვაჟის სიყვარული და ძძიმე დავალება,
ბ) სატრფოსგან სიყვარულის ნიშნად დედის გულის მოთხოვნა,
გ) ვაჟის სატანჯველში ჩავარდნა მკვლელობის წინ,
დ) მშობელი დედის განწირვა შვილის მიერ,
ე) დედის გულის ამოჭრა და სატრფოსთან წაღება,
ვ) სისხლიან ხელებში მომწყვდეული გულის ამეტყველება.

თითოეული ეს მოტივი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ქართულ და ფილიპინურ მოთხრობებში; მათ გარეშე ძნელია სიუჟეტური ქსოვილის შექმნა.

მიუხედავად ამგვარი სიახლოვისა, ეს ორი მოთხრობა ერთმანეთისგან მაინც მნიშვნელოვნად განსხვავდება როგორც ამბის მოტივაციის, ისე მხატვრული იდეის მხრივ.

სიუჟეტური ხერხემლის ერთნაირობისდა მიუხედავად ამ ორი ნაწარმოების იდეური ტრაქტოვკა ერთმანეთისგან ძლიერ დაშორებულია. ერთ შემთხვევაში დედა შვილს სასტიკად წყევლის, ქვეწარმავლად აქცევს, შურს იძიებს, მაშასადამე, სიყვარულს გმობს და შვილს მომავალს უსპობს. მეორეგან დედის გული თანაუგრძნობს განსაცდელში მყოფს, კვლავ უძლეველ მშობლიურ გრძნობას ამჟღავნებს და ხელს არ ჰკრავს მას. მაშასადამე, სასჯელი მორალურ სფეროშია გადატანილი და შეგნების ნაწილად იქცევა.

ასეთია ამ ორი, ერთ სიუჟეტზე აღმოცენებული განსხვავებული დედააზრის მქონე ნაწარმოებების იდეური ფილოსოფია, მხატვრული ტრაქტოვკა. ჩანს, სიუჟეტების ერთობლიობის შემთხვევაშიც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ტრადიციას, ისტორიულ წინამძღვრებსა და მსოფლშეგრძნებას, იმ კონკრეტულ სინამდვილეს, რომელშიც ერთმანეთისაგან ძლიერ დაშორებული ერები ცხოვრობენ.

უკვდავების მაძიებელი ჯაბუკის სიუჟეტი ძველ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში

(გილგამეშის ორეულები)

რამდენიმე წლის წინათ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საშუალებით იტალიიდან მივიღეთ XVII საუკუნის 70-იან წლებში ქართულ ენაზე ჩაწერილი ხალხური მოთხრობების კრებული. მისიონერ ბერნარდე ნეაპოლელის არქივიდან მომდინარე ამ კრებულში 12 სიუჟეტია შესული.[1] მათი გამოქვეყნების დროს განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია IX მოთხრობამ, რომელიც უკვდავების მაძიებელი ჯაბუკის თავგადასავალს შეიცავს. სიუჟეტი მეტად ორიგინალურია. შემოწმებამ აჩვენა, იგი ამჟამადაც ფართოდაა გავრცელებული როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში. ძველი ჩანაწერის აღმოჩენამ უფრო გააძლიერა ინტერესი ამ ფილოსოფიური ხასიათის ნაწარმოების მიმართ და მონოგრაფიული შესწავლის ამოცანა წარმოშვა.

ამჟამად საშუალება გვაქვს კვლევა-ძიების ზოგიერთი შედეგი წარმოვადგინოთ და დავსვათ რიგი საკითხები ძველი ეპოქის კულტურათა ურთიერთობის სფეროდან.

თავიდანვე პასუხი უნდა გავცეთ კითხვას, იცნობს თუ არა უკვდავების მაძიებელი ჯაბუკის სიუჟეტს მსოფლიო ლიტერატურა და ფოლკლორი? პასუხი, რა თქმა უნდა, დადებითია. უკვდავების მაძიებლის თავგადასავალი კლასიკური ფორმით დამუშავებულ იქნა ჯერ კიდევ ძველ შუამდინარეთში ოთხი ათასი წლის წინათ გილგამეშის ეპოსის სახით. ესაა პირველი ლიტერატურული ძეგლი, რომელშიც მხატვრული ასახვა პოვა სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულმა პრობლემამ და აქ შედარებისათვის მივმართავთ. მეორე, ამ შემთხვევაში, ჩვენთვის საინტერესო, ლიტერატურული ნაწარმოები ე. წ. „ბალავარის სიბრძნეა“, რომელსაც აგრეთვე მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს და შემონახული არის არაბული, ქართული და ბერძნული ვერსიების სახით; თანაც უკანასკნელი ძველი ქართული ვერსიიდან მომდინარეობს ექვთიმე იბერიელის (ქართველის) თარგმანების გზით[2]. წინასწარ ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ბალავარისა და იოდასაფის ცხოვრებაში უკვდავების მაძიებლობა ეპიზოდური ფორმით არის მოცემული,

---

[1] XVII საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები. გამოსცა, გამოკვლევა და ვარიანტები დაურთო მ. ჩიქოვანმა. „მრავალთავი“, I, ნ. ბერძენიშვილის რედ., 1964, გვ. 61—205.

[2] Балавариани, Предисловие И. Абуладзе, 1962.

მაგრამ ამ ძეგლს მაინც მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა, რადგან მისი ერთ-ერთი პოპულარული ვერსია ქართულ სამყაროში IX—X საუკუნეების მიჯნაზე დამუშავდა და თანაც ჩვენი კვლევა-ძიების ამოსავალი ობიექტიც ამავე სამყაროს განეკუთვნება.

რა მდგომარეობაა ზეპირ ლიტერატურაში? აქაც უკვდავების ანუ უსიკვდილო ქვეყნის მაძიებლის სიუჟეტი კარგად არის ცნობილი. სანიმუშოდ რამდენიმე ძირითად ვერსიას დავასახელებთ, რომელთა გავრცელების არე მოიცავს როგორც აზიას, ისე ევროპას. აი ისინი: 1. იაპონური ხალხური მოთხრობა „ურასიმა ტარო“[1]; 2. ქართული „უკვდავების მაძიებელი ჰაბუკი“ [2]; 3. უნგრული „უკვდავების მაძიებელი“ [3]; 4. იტალიური „ერთი ღამე სამოთხეში“ [4]; 5. რუსული ლეგენდა „სამოთხის ჩიტი“ [5] და „სტუმრად მიცვალებულთან“ [6]. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეულ მათგანს ბევრი მხატვრული და სტრუქტურული თავისებურება გააჩნია, ძირითადში ისინი მაინც ერთ აზრს გადმოსცემენ: ადამიანს შეუძლია 300—800—1000 წელიწადი გაძლოს, სამშობლო მხარე არ დაივიწყოს და მშვენიერ უტოპიურ ქვეყანაში მარადიულად იცხოვროს. ნაწილობრივ სიუჟეტი ფიქსირებულია საერთაშორისო საძიებელში: A—A 470,+471 [7].

პირველად გავეცნოთ ქართულ ხალხურ ნაწარმოებს XVII ს. ვერსიის კვალობაზე. მისი სიუჟეტური სქემა ასეთია: ხელმწიფე თავის ერთადერთ ვაჟს განმარტოებით ზრდის კოშკში, რათა ქვეყნის ამაოება არ დაინახოს და ვერც მოძსმინოს. ერთხელ ბავშვმა ფანჯრიდან შენიშნა, რომ დიდძალი ხალხი ტირილითა და თავში ცემით ვიღაცას მოაცილებდა. იკითხა, რას ნიშნავს ეს. აღმზრდელებმა დაუმალეს, მაგრამ ყმაწვილი კოშკიდან გადავარდნით დაემუქრა და ამით აიძულა ისინი სიმართლე ეთქვათ. შეწუხდა ყმაწვილი: სიკვდილი რას ჰქვიანო, აღარ გაცოცხლდება ან თავისიანებს ვეღარ იხილავსო? როცა სინამდვილე შეიტყო, საჭმელზე ხელი აიღო და შეშინებულმა მოითხოვა ისეთ ადგილას წაყვანა, სადაც სიკვდილი არ იქნებოდა. მშობლები შვილის შეკავებას ამაოდ შეეცადნენ. ყმაწვილმა თანაშეზრდილებს გაანდო და გაიპარა უსიკვდილო ადგილის საძებნელად. იარეს, ბევრი ხეტიალსა და გაჭირვებაში მეფის ვაჟს თანამგზავრები დაეხოცა. სადღაც უდაბურსა და თვალუწვდენ მინდორში ხარ-ირემს წააწყდა. სადაური ხარ და სად მიდიხარო? სიკვდილს გადმოხვეწილი ვარ და სიკვდილს ვემალებიო. დარჩი ჩემთან, — ურჩია ირემმა, — სანამ წავარდნილი რქებით ამ უზარმაზარ მინდორს არ ავავსებ, მანამდე ორივე ვიცოცხლებთო! რაკი სიკვდილი მაინც აუცილებელი იყო, ვაჟმა გზა განაგრძო.

ახლა დიდ ჭალაში ღორს შეხვდა, რომელსაც მონაცვალი ეშვებით ვრცელი

---

[1] Японские сказки, М., 1956, стр. 9—13.

[2] XVII საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრები, მიხ. ჩიქოვანის გამოცემა. „მრავალთავი“, I, 1964, № 9.

[3] Венгерские народные сказки, М., 1952, стр. 29—39.

[4] Итальянские сказки, М., 1959, стр. 43—45.

[5] А. Афанасьев, Народные русские легенды, 1914, стр. 66—67.

[6] Народные русские сказки Афанасьева, М., 1940, стр. 132.

[7] Н. Андреев, Указатель сказочных сюжетов, 1929.

ჭალა უნდა აევსო. მესამედ ღრმა ხევის თავზე თეთრი ქორი იპოვა, ამ უკანასკნელს ნაკრტენით ხეობის ამოვსება ჰქონდა მისჯილი. ხელმწიფის შვილი არცერთგან არ შეჩერდა, რადგან შარადიული სიცოცხლე უზრუნველყოფილი არ იყო. დამქანცველი მოგზაურობის შემდეგ ვაჟი ისეთ ქვეყანას მიადგა, სადაც მხოლოდ ქალები ცხოვრობდნენ და საკუთარი დედოფალი ჰყავდათ. თითოეულს აქ 17 წლის ასაკში ერთადერთი ქალიშვილი უჩნდებოდა სასწაულებრივ ტბაში ჩასვლის ნიადაგზე. ვაჟის გამოჩენამ წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა ყველაზე. იგი წარუდგინეს დედოფალს, რომელსაც 15 წლის სახე ჰქონდა. თუმცა ქვეყნის გაჩენის დროინდელი იყო. ხელმწიფის შვილმა ამ ტურფა ქალზე იქორწინა და ათასი წელი ისე გაატარა, როგორც ათი წამი. ბოლოს მოაგონდა თავისი ქვეყანა, მშობლები, გარემო. დედოფალმა წასვლაზე უარი უთხრა, მაგრამ ვაჟი არ გაჩერდა. ისაგზლა სამი ვაშლი და წამოვიდა. გზა და გზა მოინახულა ქორი, ღორი და ირემი. ისინი უკვე დახოცილიყვნენ. თავის სოფელსა და ქვეყანაში არამცთუ ნაცნობი ადამიანი, სასახლე და ქალაქიც კი ვერ იპოვა. ყველაფერი შეცვლილი დახვდა. დაუსრულებელ სიარულში ვაჟი დაბერდა, მაშინ შეჭამა ვაშლი და გაყმაწვილდა. გამოიტირა მშობლები და კვლავ უსიკვდილო ქვეყანაში დაბრუნდა. იქ სიხარულით შეხვდნენ. შეეძინა ქალ-ვაჟი და ბედნიერად ცხოვრობდა.

ქართულ ფოლკლორში ეს ერთადერთი ჩანაწერი არაა. მას ოცამდე ვარიანტი მოეპოვება, რომლებიც ფიქსირებულია XIX და XX საუკუნეებში; სულ უახლოესი 6 ჩანაწერი მოპოვებულ იქნა 1961—62 წლებში საველე-საექსპედიციო მუშაობის დროს. უკვდავების მაძიებლის ქართული ზღაპრის თარგმანები სხვადასხვა დროს დაბეჭდილი იყო რუსულ,[1] ფრანგულ[2] და ინგლისურ[3] ენებზე. მცირე იგავის სახით იგივე სიუჟეტი შესულია XVII ს. კლასიკოსის სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუის წიგნში". ნაწარმოების ძირითადი კონცეფცია შენარჩუნებულია XIX—XX სს. ჩანაწერებშიც, მაგრამ ძველისგან განსხვავებით აქ ქრისტიანელ წესზე ხაზი ესმის „წუთისოფლის" ამაოებას. გმირი მიუსაფარად ამთავრებს სიცოცხლეს: „გაიტანა სოფელმა და სამადლოდ დამარხა". ობოლი გლეხის შვილი დამაფიქრებლად მსჯელობს: მე არ მითხოვნია ღმერთისათვის გამაჩინეო, და რაკი გამაჩინა, რადღა უნდა მომკლას. . . ისეთ ადგილას უნდა წავიდე, სადაც სიკვდილი არ არის". ყველა ჩამოთვლილი აღმოსავლური სიუჟეტებისაგან განსხვავებით, ქართული ვერსიის კოლექტიური ავტორი ფიქრობს, რომ თუმცა მიწა გარდუვალად თავისას მოითხოვს, მარადიულობის მიღწევა მაინც შესაძლებელია მშვენიერების, სილამაზის მეოხებით. იდეალურ მშვენიერებას აქ ქალი განასახიერებს, რომელიც მოურიდებლად უთვალისწინებს ჰაბუკს წარმავლობის ულმობელ კანონს. „შენ უკვდავებას ეძებ. გულმა მართალი გითხრა: მართლაც, ჩემთან ყოფნისას შეიძლება სიკვდილზე არ იფიქროს ადამიანმა, მე უკვდავება ვარ... ჩემი სახელი მშვენიერებაა. მე ვარ ბედ-

---

[1] Сборник материалов для опис. местностей и племен Кавказа, т. X, 1890.

[2] La Beauté. Paris, 1900.

[3] Beauty, London, 1932.

ნიერება, მარადიული სიცოცხლე. მაგრამ სიცოცხლე ჩემშია და მხოლოდ ჩემთან. უკვდავებას შენ ვერ გაუძლებ, შენი სხეული მიწისაგანაა შექმნილი"[1].

იგივე დიალოგი მეორდება აღმოსავლურ ქართულ ვარიანტში. „მე ტურფა მჭვია და არც როდის დავბერდები, მუდამ ესე ვიქნები და არც მოვკვდები. შენ აქ იქნებოდი ჩემთან, მაგრამ ვერ შეიფერებ, ისევ მიწა მოგითხოვსო"[2]. მშვენიერი ასულის მხრივ მასთან დარჩენაზე მოწოდება ვაჟს მიწიერ სიყვარულს აგონებს და ეს თავის მიზანთან შედარებით არარაობად მიაჩნია: „მე შენთან კი არ წამოვსულვარ, იმისათვის წამოველ, რომ ისეთი ადგილი ვიპოვნო, სადაც სიკვდილი არ არისო"[3]. დასახელებულ არაქართულ ვერსიებსა და ნაწარმოებებში მარადიული მშვენიერების ამგვარ გაგებას ვერსად ვპოულობთ. XVII ს. ჩანაწერში ნაჩვენები ქალთა სახელმწიფო და ბოლო დროს ფიქსირებულ მოთხრობებში დახატული მბრწყინავი „სალი მინის სახლი" ხალხის სოციალურ-უტოპიურ წარმოდგენათა უტყუარ გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ. დამახასიათებელია, ქართველი ჰაბუკი უკვდავებას ეძებს დედამიწაზე, არ მიმართავს სულებსა და ჯადოსნურ სამყაროს,არ ეწვევა ქვესკნელსა და ზეცას. ამითაც იგი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ბევრი სხვა ეროვნული ვერსიისაგან. იაპონელი მეთევზე ურასიმა ტარო მადლიერი კუს მეშვეობით ზღვების მეუფე დრაკონის სასახლეში ზღვის ფსკერზე 700 წელს გაატარებს; იტალიური ზღაპრის გმირი, გარდაცვლილი მეგობრის დახმარებით, ცოცხლად სამოთხეში მოხვდება და 300 წელს დაჰყოფს; რუსული ქრისტიანული ლეგენდის თანახმად გლეხის ბიჭი სამასი წელი, ვით სამი წამი უცხო ბაღში — სამოთხეში ნეტარებდა; უნგრულ გადმოცემაში კი ყველა საფეხურზე გვხვდება ჯადოსნური საგნები — ყუთი, ბეჭედი, ოქროს წკეპლები და ცხოვრების დედოფალიც უფრო ბუმბერაზ მეომარ ქალს ჰგავს, ვიდრე ამაღლებული მშვენიერების განმასახიერებელ მზეთუნახავს.

უკვდავების მაძიებელი ჰაბუკის თითქოს რეალისტურად დახატული თავგადასავალი, პერიპეტიები უფლებას გვაძლევს მოვიგონოთ ქართული ზღაპრის ინგლისელი მთარგმნელის ბელ კოლბი კარრინგტონის სიტყვები: „დიდი სიამოვნებით ვაწვდი ჩემს მკითხველებს საქართველოს, ოქროს ვერძის ქვეყნის ამ ლეგენდას, რომელსაც თაობა თაობას გადასცემდა ჯერ კიდევ ქრისტიანობამდე, და მთქმელები დღემდე მოუთხრობენ მას კავკასიის მთებსა თუ ტფილისის განათლებულთა სახლებში. იგი წარმოადგენს ფილოსოფიას ძველი ერისას. . . ჩვენი რასის აკვნისა, ქრისტიანობის ბურჯისა საუკუნეთა მანძილზე ურწმუნოთა თავდამსხმელ ურდოების წინააღმდეგ, ერთადერთი ქვეყნისა, რომლის შვილებს ნება ჰქონდათ შესულიყვნენ იერუსალიმში გაშლილი ბაირაღებით, ქვეყნისა, რომელიცაა საქართველო".

უკვდავების მაძიებლის ფოლკლორული სიუჟეტი, ჩვენი აზრით, საერთოდ უფრო ადრინდელია, ვიდრე ის ლიტერატურული ძეგლები, რომლებიც მის მხატვრულ უკუფენას წარმოადგენენ ბერძნული ჰერაკლეს მითის ჩათვლით. სანამ სუმერულ-აკადურ ეპოსს შევეხებოდეთ, მანამდე ფოლკლორული თვალ-

---

[1] Земное — земле. Кавказ, 1897, №98.

[2] ხალხური ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, 1909, გვ. 129.

[3] იქვე.

საზრისით მოკლედ განვიხილოთ ბალავარისა და იოდასაფის ცხოვრება, რომლის ერთი შესანიშნავი მაღალმხატვრული ვერსია ქართულ ენაზე დამუშავდა IX—X საუკუნეებში, თავისებურ ფორმებში გვაცნობს ქრისტიანობის ინდოეთში გავრცელებას და თავისი ძირებით ბუდდას თქმულებას ემყარება.

ზემოთ დასახელებულ 20-მდე ჩანაწერში[1] მეტ-ნაკლები მსგავსება შეიმჩნევა ამავე ქართულ ენაზე დამუშავებულ ბალავარიანთან შედარებით. აღვნიშნოთ ზოგი მათგანი.

1. გმირთა ჩამომავლობის ორი ხაზი ვითარდება ხალხურ და ლიტერატურულ ვერსიებში. ერთ შემთხვევაში უკვდავების მაძიებელი მეფის შვილია (XVII ს. ჩანაწერი; 1897 წ. „კავკაზში“ გამოქვეყნებული როსტომელას თქმულება, 1950 წელს კახეთში (შილდა) მოპოვებული ვარიანტი. . .). ამგვარ გენიალოგიას მხარს უჭერს „ბალავარიანის“ როგორც ვრცელი, ისე მოკლე რედაქციები. სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემაზე დაფიქრებული იოდასაფიც ინდოელთა სახელოვანი მეფის შვილია. მეორე ჯგუფის, უფრო დემოკრატიული ხასიათის ვარიანტებში, სასაფლაოს უქონელ ქვეყანას სოფლელი ქვრივი დედაკაცის შვილი ეძებს (1890 წლის რაზიკაშვილისეული და კელენჯერიძის ჩანაწერები და სხვა). გმირის ამგვარ წარმოშობას იცნობს ს. ორბელიანის იგავი „ობოლი და მისი დედა“. მაშასადამე, სულხან-საბა ორბელიანის იგავი და იტალიაში დაცული ხელნაწერი ადასტურებს, რომ საკვლევი სიუჟეტი საქართველოში XVII ს-ში ვარიანტების სახით იყო გავრცელებული და ძირითადი პერსონაჟიც სხვადასხვა ჩამომავლობისად ითვლებოდა. თუ ბალავარიანის მონაცემებს მივიღებთ მხედველობაში და იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ხალხურ მოთხრობაში ჯარბად არის მოცემული ქრისტიანობამდელი წარმართული ელემენტები, მაშინ შეიძლება ვაღიაროთ, რომ პერსონაჟთა წარმოშობის არაერთგვაროვნება ახალი მოვლენა როდია, ამავე დროს იგი საშუალო საუკუნეების შემდეგდროინდელ დემოკრატიულ იდეებსაც არ უნდა ასახავდეს.

2. როგორც ფოლკლორულ, ისე ლიტერატურულ ნაწარმოებში უკვდავების მაძიებლობას სიკვდილის შიში იწვევს. ბერნადესეულ XVII საუკ. ხელნაწერში პირდაპირ იკითხება: „სიკვდილის გადმოხვეწილნი ვართო და სიკუდილსა ვემალებითო“, სხვა, 90-იანი წლების, რაზიკაშვილისეულ ჩანაწერშიც სიკვდილისგან გამოქცევაზეა ლაპარაკი. ამასვე ფიქრობს იოდასაფი შოლაიტელთა მეფის ძე! „არღარა ჰამო არს ცხოვრებაჲ საწუთროთაჲ ამათთანა, რომელნი ვიხილენ, და არავის აქუს მშვიდობაჲ სიკუდილისაგან ადრე გინა თუ ნელად“ (ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გვ. 25). იმავე ძეგლის მოკლე რედაქციაში ნათქვამია: „ხოლო ესეცა უწოდე, რამეთუ რომელნიმე ოდეს იშვნენ — მაშინვე წარიტაცებს სიკუდილი, და რომელთამე — მცირედ რაჲ ალიზარდნენ, და ზოგთა — ჰასაკსა რაჲ მოვიდნენ“.

3. ადამიანის წარმავალი ბუნების შეცნობისთანავე სახალხო გმირი კითხვას სვამს: რა არის სიკვდილი და შეიძლება თუ არა მისი თავიდან აცილება? ხალხურ ნაწარმოებში ვკითხულობთ: „დედავ, ყველას მამა ჰყავს და მეც რატომ არა მყავსო. დედამ უთხრა: მოკვდა, შვილოო. მაშ აღარ მოვაო? ან რა არის სიკვ-

[1] მრავალთავი, 1964, გვ. 145—47.

დილიო? — ის კი აღარ მოვა, შვილო, და ჩვენ კი წავალთ იმასთან, სიკვდილს ვერავინ მოვრჩებით, ყველა მიწად ვიქცევით, დავიხოცებითო"[1]. დაკვირვებამ ყმაწვილს უჩვენა, რომ სიკვდილს საყოველთაო ხასიათი აქვს. მის შეკითხვაზე: „ყველასგან ერთი პასუხი ესმოდა „არისო". დალონდა ვაჟი, ადგილი არ იყო, რომ სიკვდილი არ ყოფილიყო". XVII საუკ. მონათხრობშიც ხელმწიფის შვილი თავგამოდებით იძიებს „სიკვდილი რასა ჰქვიანო"? ამასვე ვხვდებით ბალავარიანშიც. შემოკლებულ რედაქციაში, რომლის ჩამოყალიბებას მეცნიერები XI საუკუნეზე გვიან აღარ ვარაუდობდენ, ნათქვამია: „და რაჲ არს სიკუდილი?" ჯერეთ გამოუცდელი ბატონიშვილი აზრობრივად ეძებს უსიკვდილო ქვეყანას, „ჰრქუა ყრმამან მან: ესე ყოველსა ქუეყანასა ესრეთ არსა?" (ბალ. რედ., 24). დასკვნა აქაც უარყოფითი და საყოველთაო. ზანდანი კატეგორიული ტონით უცხადებს ადამიანის უძლურებით შეშფოთებულ იოდასაფს საშინელ განაჩენს: „მაუწყე, თუ არსა ქვეყანაჲ, რომელსა შინა განვერე სალმობათაგან? მაშინ ტიროდა ზანდან მზარდულიცა და ეტყოდა: არა არს ცასა ქუეშე ეგევითარი ქუეყანაჲ, ჰოი ძეო მეფისაო, რომელსა შინა განერნენ კაცნი სალმობათა და სიკუდილისაგან".[2]

კითხვა-პასუხის ამგვარი თანაბვდენილობის არსებობა ლიტერატურულ და ფოლკლორულ ნაწარმოებთა შორის ძნელი წარმოსადგენია მათი ურთიერთგავლენის გარეშე. მაგრამ აქ მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ ბალავარიანის შემოკლებულზე ადრინდელ ვრცელ რედაქციაში სიკვდილის ბუნების განსაზღვრის დროს იმნაირადვე გამოკვეთილი კითხვები არ გვხვდება, როგორიც მოცემულია, ერთი მხრივ, ხალხურ თქმულებებში, მეორე მხრივ, ბალავარიანის მოკლე რედაქციაში ახლახან რომ განვიხილეთ. თანხვდენილობა ამ ორ, სხვადასხვა წარმოშობის ძეგლებს შორის უფრო XIX და XX საუკ. ჩანაწერების ფონზე იგრძნობა. პირდაპირი მწიგნობრული გავლენა უფრო მოსალოდნელი იყო XVII საუკუნის ხალხურ ვერსიაზე, მაგრამ ეს ამ ნაწილში არ დასტურდება. ამგვარად, ფოლკლორული გადმოცემა სიკვდილის ბუნების განსაზღვრაში ბალავარიანზე დამოკიდებული არ უნდა იყოს.

4. კიდევ ერთი მსგავსება ბავშვის აღზრდაში მეღავნდება. ქვეყნის ამაოებათა თავიდან აცილების მიზნით ორივეგან ბავშვები განმარტოებით ციხე-ქალაქში არიან მოთავსებულნი და საგანგებო მეთვალყურეთა ხელმძღვანელობით იზრდებიან. XVII საუკ. მეზღაპრე მეფის სურვილს ასე გადმოსცემს: „უბძანა თავის ვეზირებსა და კარის მყოფთა: ახრე გაზარდეთ და უყურეთ, რომ ამ ყმაწვილმა ან ავი და ან შეუსაწუხებელი საქმე არა ნახოს. . . წაიყვანეს ქელმწიფის შვილი და ერთ მაღალს კოშკში... შესვეს და დაუწყეს ზრდა"[3]. ამისგან დიდად არ განსხვავდება აბენეს მეფის მოქმედებაც. „და მერმე ბრძანა აღშენებად ქალაქი თჳსაგან ყმისა მისთჳს. და იყო ყმაჲ იგი მუნ შინა. და მიავლინნა რომელნი-იგი სარწმუნო იყვნეს მისთანა მსახურებად ყრმის მისთჳს... და ამცნო მსახურთა, რაჲთა არა წარმოიღონ წინაშე მისა კსენებაჲ სიკუდილისაჲ და სალმობისაჲ"[4].

[1] ხალხური ზღაპრები, ქართულში შეკრებილი თ. რაზიკაშვილის მიერ, 1909, გვ. 128.

[2] ბალავარიანის ქართული რედაქციები, ი. აბულაძის გამოც. 1957, გვ. 25.

[3] მრავალთავი, გვ. 90.

[4] ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გვ. 10.

ორივე ნაწარმოებში მოზარდის გარემოსაგან მოწყვეტის ცდა მარცხით მთავრდება; ცხოვრება შეაღწევს ციხე-ქალაქში და მომავალ გმირებს თვალებს აუხელს. აღზრდის ამგვარი წესის გამოყენება საერთოდ გავრცელებული მოვლენაა ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. ადრინდელმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ბალავარიანი აქ ტრადიციაზე უფროა დამოკიდებული.

როგორც ვხედავთ, ხალხურ გადმოცემებსა და ქართულ მწიგნობრულ ძეგლს შორის თვალსაჩინო შეხვედრანი არსებობს. მსგავსებაა უმთავრესად ადგილი აქვს მოტივების მხრივ, სიუჟეტური მიმდინარეობა კი აშკარად სხვადასხვაა. უკვდავების მაძიებელი როსტომელას და იოდასაფის თავგადასავალი ერთმანეთს ემსგავსება მხოლოდ ყმაწვილობის პერიოდში, მანამდე, სანამ გმირები ქვეყნის მოხილვას დაიწყებდნენ. როგორც კი ისინი პირველ სამყოფელს მოსცილდებიან, მაშინვე მათ შორის შეხვედრის წერტილები ქრება და სხვადასხვა ხასიათის პერსონაჟებად იქცევიან. ქართველი სახალხო მთქმელებისაგან შექმნილი მხატვრული სახე, უსიკვდილო ქვეყნის მონახვის იდეას ემსახურება ყოველგვარი რელიგიური მოძღვრების გარეშე, ბალავარიანის იოდასაფი კი ქრისტიანული სარწმუნოების მოღვაწე ხდება. ამდენად, ლიტერატურული ნაწარმოების ხალხურზე იდეური გავლენა გამორიცხულად შეიძლება ჩაითვალოს. პრობლემა სხვა მიმართულებას იღებს. ერთ ადრე გამოქვეყნებულ ნაშრომში ამის თაობაზე გვიწერია: „ქართული ძეგლის გულდასმით გასინჯვა და ფოლკლორულ ტრადიციასთან შედარება კითხვას სვამს: ხომ არ უსწრებდა მწიგნობრულ ბალავარიანს ჩისი, ასე ვთქვათ, არალიტერატურული საფეხური? ამას გვაფიქრებინებს ნაწარმოების საერთო სტილი, მასში შესული ლიტერატურულად თუ ფოლკლორულად გავრცელებული თქმულებები, იგავები, ანდაზები და სიუჟეტები, რომელთა სპეციალური განხილვა მომავალი დაკვირვების საგანს წარმოადგენს“.[1] ზემოთ ნაჩვენები შედარებანი, ეფიქრობთ, უფლებას გვაძლევს ასეთი წინასაფეხურის არსებობა რეალობად მივიჩნიოთ და ბალავარის სიბრძნის ჩამოყალიბებაში ხალხურ შემოქმედებას თავისი წილი დავუთმოთ.

ახლა უფრო შორს წავიდეთ ისტორიის სიღრმეში და მივმართოთ იმ ნაწარმოებს, რომელშიც პირველად მკვეთრად იჩენს თავს უკვდავების ძიებისა და ადამიანურ სისუსტეთა დაძლევის იდეა. ეს არის გილგამეშის ეპოსი, მსოფლიო კულტურის უბრწყინვალესი ძეგლი არა მხოლოდ სიძველის, არამედ იდეურ-შინაარსობრივი და პოეტური თვალსაზრისითაც. მართალია, ამ ძეგლს ჩვენ ვერ ვკითხულობთ ორიგინალში, მაგრამ სიუჟეტური განხილვის დროს სრულიად საიმედოდ მიგვაჩნია ის თარგმანები, რომლებსაც ვემყარებით და შესრულებულია გამოჩენილი ორიენტალისტების მიერ რუსულ, გერმანულ და ქართულ ენებზე. ამავე დროს ახალმა რუსულმა და ქართულმა თარგმანებმა სპეციალისტების აღიარებაც დაიმსახურა[2]. ერთი გარემოებაც უნდა აღინიშნოს აქვე წინასწარ. ჩვენ ერთმანეთს ვადარებთ ხსვადასხვა წარმოშობისა და დროის ნაწარმოებებს. ერთი მხრივ, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ორიათასზე მეტი ხნის მწიგნობ-

---

[1] ბალავარიანი და ქართული ფოლკლორული ტრადიცია. „მნათობი“, № 7, 1957, გვ. 178.

[2] Т. В. Гамкрелидзе, Эпос о Гильгамеше, пер. И. Дьяконова. ВДИ, № 1, 1963.

რული ძეგლი, მეორე მხრივ კი XVII, XIX და XX საუკუნეებში ჩაწერილი ზეპირი მოთხრობები. შეიძლება თუ არა დროისა და ენების მიხედვით ასე დაცილებული თხზულებების შეპირისპირება? მიუხედავად დიდი ფილოლოგიური დაბრკოლებებისა, ამგვარი შედარება მაინც დასაშვებად მიგვაჩნია, უმთავრესად სიუჟეტური თვალსაზრისით. კავკასიური პრომეთეს — ქართველთა ამირანის კვლევის სფეროში ამ მეთოდმა თავისი თავი სრულიად გაამართლა.

ახლა ვნახოთ, რას გვაძლევს უძველესი სუმერულ-აკადური და შედარებით ახალი ეპიკური ძეგლების შედარება მსგავსების თვალსაზრისით.

1. თავბრუდამხვევი გავლენა მოახდინა მეგობრის სიკვდილმა გილგამეშზე. მეფე-ბუმბერაზმა დაკარგა წონასწორობა და ველად გაჰკრა გადაწყვიტა. ზ. კიკნაძისეულ თარგმანში ვკითხულობთ:

მეც მოვკვდები, განა არ გავხდები ენქიდუს მსგავსად!
სევდა შემეპარა შიგანში,
სიკვდილს შეუშინდი და ველად დავძრწივარ [1].

იტალიური ზღაპრის მიხედვითაც სიკვდილმა ორი განუყრელი მეგობარი დააცილა ერთმანეთს. ცოცხლად დარჩენილი ვერ შეგუებია ამხანაგის დაკარგვას და ყოველთვის მასზე ფიქრობს, ქორწილშიც იწვევს ცივ სამარეში მდებარეს. გილგამეშისებური გოდება და იდეის სამსახურის გამო უზრუნველ ცხოვრებაზე ხელის აღების აუცილებლობა უფრო ნათლად ქართულ თქმულებაში იგრძნობა. მეფის შვილმა დაინახა რა სამგლოვიარო პროცესია, სწრაფად გაითვალისწინა მომავალი ხვედრი და ისეთი ქვეყნის აღმოჩენაზე დაიწყო ზრუნვა, სადაც ადამიანი უკვდავებას იგემებდა. როსტომელა ხელს იღებს სასახლეზე, საყვარელ დედაზე და სიკვდილის შიშით გარბის. ღარიბი გლეხის შვილიც სულის სიღრმემდე შეძრწუნებულია მამის სიკვდილის უსამართლობით, და უტოპიური ქვეყნის ძებნას იწყებს [2].

იმერული გადმოცემის მიხედვით ჰაბუკს „ჩაუვარდა გულში ეს სიკვდილი. ეშინოდა იმისი და სულ იმას ფიქრობდა, სად მოეძებნო ისეთი ადგილი, რომ სიკვდილი არ იქნესო“. ჩანს, სიკვდილის აჩრდილი ერთნაირად აღელვებდა ადამიანს ყველგან, სად და როდის არ უნდა ეცხოვრა მას. საერთო დილემაც დაახლოებით ერთნაირ გადაწყვეტას იღებდა სხვადასხვა ხალხის ცნობიერებაში.

2. უკვდავების მაძიებლის ბედი თითქოს წინასწარაა გადაწყვეტილი: მის იდეალს განხორციელება არ უწერია. უიმედო სიტყვებს ისმენს გმირი ყოველ ნაბიჯზე, მაგრამ არ დრკება და ყველას წინააღმდეგობას უწევს.

ბაბილონელთა გმირს დამარცხებას უწინასწარმეტყველებს შამაში:

საით მიისწრაფი, გილგამეშ?
სიცოცხლეს, რომელსაც ეძებ, ვერ იპოვნი [3].

უფრო დაწვრილებით ამას სიდური აუწყებს: სიკვდილი და რეალური ცხოვრების წარმავლობა უბრალო ხვედრი არაა; იგი იმ თავითვე უზენაესისაგან არის დაწესებული და მისი გადალახვა მოკვდავს არ ძალუძს.

---

[1] გილგამეშის ეპოსი, ზ. კიკნაძის თარგმანი. „მეცნიერება“, 1963, გვ. 61.

[2] Кавказ, № 98, 1897.

[3] გილგამეშის ეპოსი, „მეცნიერება“, 1963, გვ. 71.

საით მიისწრაფი, გილგამეშ?
სიცოცხლეს, რომელსაც ეძიებ, ვერ იპოვნი!
როდესაც ღმერთებმა შექმნეს კაცთა მოდგმა
სიკვდილი დაადგინეს კაცთა მოდგმისათვის,
სიცოცხლე თავიანთ ხელში დაიჭირეს.[1]

ღმერთების ჭკვიანი დიასახლისის სიტყვები გვაგონებს ქართველი დედის სიტყვებს, რომლითაც იგი ცდილობს პირმშოს ამაო ძიება ააცდინოს თავიდან. „არა, დედა გენაცვალოს, ჩემო შვილო, — მიუბრუნდა შეშინებული დედა შვილს, — მაგისთანა ადგილს შენ ვერსად იპოვნი, ტყვილა დამეკარგები და მეც შენი ჯავრი მომკლავსო".[2] ფილოსოფიური რეპერტუარის მეზღაპრე გულშვილი მწუხარე დედას ასე ათქმევინებს: „სიკვდილს ვერავინ მოვრჩებით, ყველა მიწად ვიქცევით, დავიხოცებითო".[3] ხალხურმა გმირმა წინასწარ იცის, რომ სიკვდილი ყოველ ნაბიჯზეა ჩასაფრებული, ულმობელია და გარჩევა არ იცის. მიუხედავად ამისა, გლეხის ბიჭი გილგამეშისებურ შეუპოვრობას იჩენს და საოცნებო ქვეყანას ეძიებს. ქართულ ხალხურ პოეზიაში შემუშავებულია წუთისოფლის ბრძნული დახასიათება, სადაც ღრმა მოაზროვნის თვალითაა დანახული სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული ჰიდილი.

წუთი-სოფელი რა არი? — აგორებული ქვა არი,
რა წამს დავიბადებით, იქვე საფლავი მზა არი.

აქაც, მაშასადამე, როგორც გილგამეშში, ისე მისმა ორეულებმა იციან, მათი ნარ-ეკლიანი გზით სვლა ერთხელ დაწესებული ცხოვრების დინების საპირისპირო მოქმედებას ნიშნავს, მაგრამ ისინი მაინც იბრძვიან ყველასა და ყველაფრის წინააღმდეგ, რათა აღმოაჩინონ ქვეყანა, სადაც სიკვდილს ხელი არ ექნება.

3. გილგამეშის თქმულებაში, ეპიკური სტილის შესაბამისად, ჯრცლადაა ნაჩვენები მოგზაურობის სიძნელეები, მორიელ-კაცებიდან სიკვდილის ზღვებამდე. ხალხურ თქმულებაში უსიკვდილო ქვეყნის ძიება დიდი დაბრკოლების გადალახვასთან არის დაკავშირებული; მეფის შვილს თანამგზავრები ამოუწყდა, მარტო დაეხეტება ველურ, უკაცრიელ მინდვრებსა და ჭალებში, კლდეებსა და ხევებში. სიდურისა და ურ-შანაბის მაუწყებლობის როლს ზეპირ გადმოცემაში თითქო ირემი, ღორი, ყვავი, თეთრი ქორი თუ სხვა რამ არსებანი ასრულებენ.

4. საოცნებო უკვდავება გილგამეშს უთანაფიშთის სახით წარმოუდგენია. ეს უკანასკნელი ერთ დროს უბრალო მოკვდავი იყო და ღმერთა სასუფევლის ღირსი გახდა. აქაც, ქართულ გადმოცემაში, უკვდავება ადამიანურ ფორმაში მშვენიერი ასულის სახით წარმოუდგება მეფის თუ გლეხის შვილს. ქართულში არ ჩანს, თუ ტურფა ასული ღვთაებაა; იგი უცხო კოშკში ცხოვრობს და ახალგაზრდობის მომნიჭებელი ვაშლის ხის მფლობელია.

5. როგორც გილგამეშმა, ისე მისმა ორეულებმა ძლივს მიაღწიეს საოცნებო

[1] გილგამეშის ეპოსი „მეცნიერება", 1963, გვ. 72.
[2] მრავალთავი, გვ. 178.
[3] იქვე, გვ. 176.

მხარეს, იპოვეს მარადიული სიცოცხლის მატარებელი ადამიანები, მაგრამ მათ სურვილს ხორცი მაშინ შეესხმის, თუ იქ დარჩებიან, უარყოფენ მშობლიურ გარემოს, თავისიანებს, ნათესავებს, თვისტომთ. ამგვარი პირობის თანახმა არც ერთი გმირი არაა. გილგამეშმა რამდენიმე ხანი ძილში გაატარა, როსტომელა და მისი ტოლები მშვენიერ ასულთან სიახლოვით კარგავენ დროის შეგრძნებას — ასეული წლები წამებად ეჩვენებათ. მაგრამ დაბრუნება მაინც გარდაუვალია. უძლეველია სამშობლოს სიყვარული, მშობლიური გრძნობა. ეს მოტივები ხალხურ გადმოცემებში უფრო რელიეფურად მოჩანს, ვიდრე სუმერულ-აკადურ ძეგლში.

6. გილგამეშმა საწადელს მიაღწია: უთანაფიშტისგან საჩუქრად მიიღო ყვავილი, რომელიც მარადიული სიყმაწვილის მომგვრელია ადამიანთა შორის. ურუკთა დიდებული მეფე აღტაცებულია წარმატებით.

> აღთქმული ბალახია ეს ურ-შანაბი.
> რომლის წყალობითაც აღასრულებს კაცი თავის ნატვრას.
> წავიღებ მას გალავნიან ურუქში, მოხუცებს ვაჭმევ,
> (და ასე) გამოვცდი ბალახს.
> მისი სახელია: „ჰაბუკდება ბერიკაცი".
> მეც შევჭამ, ჩემს ჰაბუკობას დავუბრუნდები.[1]

ქართულ გადმოცემაში სიჭაბუკის მომგვრელია არა საიდუმლო ბალახი ან ყვავილი, არამედ ვაშლის ხე და მისი ნაყოფი, რასაც საშობლოში დაბრუნებისას თან გამოატანს ბროლის კოშკში მყოფი ტურფა ასული, ზღაპრული მზეთუნახავი. XVII საუკ. ჩანაწერში ვკითხულობთ: ჰაბუკი „ამთონს სიარულში დაბერდა. გაკუეთის ვაშლი და შეჭამის და ძსევ გაყმაწვილდის". ჯადოსნური საგნების გამოყენება გავრცელებული მოვლენაა ყველა ქვეყნის ზეპირსიტყვიერებაში. ეტყობა მას ძველი ბაბილონის მოსახლეობაც კარგად იცნობდა. ქართული გადმოცემის ვაშლი საპირისპირო თვისებების მქონეა; ზოგჯერ იგი აახალგაზრდავებს ადამიანს, ზოგჯერ აბერებს, ზოგჯერ კი სიცოცხლესაც უბრუნებს.

7. დასასრულ კიდევ ერთი ნიშანდობლივი მხარე. სუმერულ-აკადურ ეპოსში სულეთის თაობაზე ისეთივე წარმოდგენებია მოცემული, რაც დღემდე ვეხვდება ქართულ ხალხურ პოეზიაში „შავეთის" სახელწოდებით. ამგვარადვე უნდა ითქვას მრავალშვილიანობის მოტივის გამო, მაგრამ მათზე ახლა სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, რადგან უკვდავების მაძიებლის სიუჟეტის სტრუქტურაში არ შემოდიან.

ამრიგად, გამოირკვა, რომ გილგამეშის თავგადასავალს პარალელები — ორეულები ეძებნება ზეპირსიტყვიერებაში, კერძოდ ქართულ ფოლკლორში. ისიც დადგინდა, რომ უკვდავების მაძიებელი ჰაბუკის სიუჟეტი გავრცელებულია როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ფოლკლორსა და ლიტერატურაში, მითოლოგიაში.

---

[1] გილგამეშის ეპოსი, ზ. კიკნაძის თარგმ., 1963, გვ. 80—81.

ფოლკლორული ტრადიცია ფერეიდნელ ქართველებში

სამნახევარი საუკუნის წინათ კახეთიდან აყრილი ქართველების მრავალათასიანი ჯგუფი ფერეიდნის მთებში ჩაასახლა მრისხანე შაჰ-აბაზმა. სამშობლოს მოწყვეტილმა ადამიანებმა ახალ საცხოვრისს აქაური სოფლების სახელები დაარქვეს. ასე გაჩნდა საქართველოდან ორი ათასი კმ-ის დაშორებით ბახტიარიის მთებში ზემო და ქვემო მარტყოფი, ნინოწმინდა, ჩუღურეთი, თელავი, ვაშლოვანი. . . ახლა აქ 15—16 ქართულ სოფელს ითვლიან თითქმის 30-ათასიანი მოსახლეობით. ესაა დანაშთი იმ 120—130 ათასი გადასახლებულისა, რომელიც ძალით შოგლიჯეს მშობლიურ ქვეყანას.

ირანში მცხოვრები ქართველების შესახებ ინტერესი ყოველთვის დიდი იყო. საუკუნეების განმავლობაში თანდათან გროვდებოდა ცნობები ფერეიდანსა თუ სხვა კუთხეებში გაფანტულ ქართველებზე, მათ კომპაქტურ დასახლებაზე, ცხოვრების მძიმე პირობებსა და კულტურაზე. ცხადია, ეროვნული კულტურის შენარჩუნებაზე ლაპარაკი განსაკუთრებით ძნელდება საგანმანათლებლო კერების უქონლობის გამო. გასპარსელების მარწუხებმა და ეკონომიურმა დაბეჩავებამ პირველ ყოვლისა ფიზიკური ტიპის დაცვის აუცილებლობა წამოჭრა. ბევრმა ოჯახმა და სოფელმა ვეღარ გაუძლო დროთა ბრუნვას, მომთაბარეთა შემოტევებს, დაჰკარგა წონასწორობა და დღეს მხოლოდ შორეული მოგონებაღა თუ შერჩენიათ თავიანთ ჩამომავლობაზე. მაგრამ გადასახლებულთა უმთავრესმა ნაწილმა, ენით აუწერელი ტანჯვა-წვალების ფასად, მოახერხა საკუთარი მეობის დაცვა, ეროვნული ზნე-ჩვეულებებისა და მშობლიური ენის შენარჩუნება. ენა და ზნე-ჩვეულება, მამა-პაპური ოჯახური ყოფა და სამიწათმოქმედო მეურნეობა — არის ის უპირველესი ფაქტორები, რომელთა მეოხებით ფერეიდნელმა გადასახლებულებმა აქამდე დაიცვეს ქართველობა და სიამაყით ატარებენ ამ სახელს.

ფერეიდნელთა შესახებ ყოველი ცნობა მხურვალე გამოხმაურებას პოულობს. ასეთი განწყობილებით შეხვდა საზოგადოება 1969 წელს გამოქვეყნებულ ზურაბ შარაშენიძის ნაშრომს „ახალი მასალები ფერეიდნელი ქართველების შესახებ“ (გამომცემლობა „მეცნიერება“, რედაქტორი ჯ. გიუნაშვილი). წიგნი მრავალმხრივაა საყურადღებო. მკითხველი მასში იპოვის ძვირფას ისტორიულ, ეთნოგრაფიულ, მითოლოგიურ და მხატვრული შემოქმედების მასალებს. ჩვენთვის ამჯერად განსაკუთრებით მიმზიდველია მხატვრული — ფოლკლორული და ლიტერატურული შემოქმედება. პირველი ტრადიციულია, მაშასადამე, თავის ძირითად ნაწილში ძველთაძველი, ხოლო მეორე — ახალი, თანამე-

დროვე, უკანასკნელ წლებში შექმნილი თუ გამოთქმული. ძნელია გადააფასოთ თითოეულის მნიშვნელობა, რადგან აქ მეღავნდება მისი მფლობელი ხალხის სულიერი სიწმინდე, შეგნება და მისწრაფება უკეთესი მომავლისაკენ. ჩვენი მსჯელობის დასაყრდენს სწორედ ამ საინტერესო წიგნში მოცემული ნიმუშები წარმოადგენენ.

პირველად საქართველოში არსებულ წერილობით მემკვიდრეობას გადავხედოთ. ამჟამად მკითხველის განკარგულებაში ფერეიდნული ხალხური შემოქმედების ასე თუ ისე ხელშესახები კოლექციაა, სხვადასხვა დიალექტოლოგიური ჩანაწერების სახით. მრავალფეროვანი ჩანაწერების შექმნაში თვალსაჩინო დამსახურება მიუძღვის პირველ ყოვლისა თვითონ ირანელ ქართველებს. ჯერ იმათ, ვინც საქართველოში ჩამოსულან სხვადასხვა დროს: იოთამ ონიკაშვილს (1871), ალექსანდრე ონიკაშვილს (1874 — 75), ყოლამ-რეზა ხუციშვილსა და ყოლამ-ჰოსეინ ონიკაშვილს (1896), მოჰამედ მაყაშვილსა და მის სიძეს ნასრულას (1900 — 02), სეიფოლა იოსელიანს (1922) და გიორგი ჯანდიერს (1926); შემდეგ იმათ, ვისი მასალებიც წარმოდგენილია ზ. შარაშენიძის ნაშრომში: მოხთარ ასლანაშვილსა და ჰოსეინ ყაფლანაშვილს (1968). თვითჩანაწერი მასალების გარდა დიდმნიშვნელოვანია ტექსტები, რომლებიც მოპოვებულ იქნა ენათმეცნიერების ა. შანიძის, არნ. ჩიქობავასა და ვ. თოფურიას მიერ 1922—23 წლებში სეიფოლა იოსელიანის კარნახით. აგრეთვე ამბაკო ჭელიძის ჩანაწერები და მიმოხილვანი.

თუ ახლოს გავსინჯავთ საკუთრივ ფოლკლორულ ჩანაწერებს, აღმოჩნდება, რომ ფერეიდნელ ქართველთა ზეპირსიტყვიერებაში გარკვეული ადგილი უჭირავს საწეს-ჩვეულებო-მითოლოგიურ პოეზიას, სატრფიალო შაირებს, ანდაზებს, გამოცანებს, თქმულებებს, იგავებს, ზღაპრებს და თანამედროვე ავტორ-მთქმელთა შემოქმედებას.

ახლა მოკლედ განვიხილოთ თითოეული ჟანრი ქართულ ფოლკლორთან დაკავშირებით.

I. თეირანში მცხოვრებ მოხთარ ასლანაშვილს არ დავიწყებია საკუთარი კუთხე და იქაური ყველაზე მოზრდილი სოფელი მარტყოფი. მან დედა ენა და ქართული წერა-კითხვა კარგად იცის, ადგილობრივ ყოფაშიც მშვენივრად ერკვევა. მოხთარის ნაამბობში ტაროსის ღვთაების სადიდებელი ლექსი გვხვდება ერთგან, რომლის ტექსტი ასეთია:

მეველათ-მოველეთ მხარეზე,
ერბო ვიკარ ყირაზე;
ღმერთო, მალე ბალახი,
აღარ მინდა ტალახი.

ამ ლექს-საგალობელს ახალგაზრდობა ასრულებს გუნდურად, გაზაფხულის პირზე, ახალი თოვლის მოსვლისას. შეგროვდებიან მარტყოფლები და საგანგებოდ გამოეწყობიან: „ფქილითა ძირს გაითეთრებენ და შევარდებიან სახლებჩი, შევარდებიან და კუნტრუშელასა ჰყრიან და გარბიან-გამორბიან“ (გვ. 47). კარნავალის მონაწილეებს ყველა ოჯახი პატივს სცემს. „მესახლე ხილსა და კვერცხი რამე მისცემ“. ეს „თამაშობა“ ფუნქციამეცვლილი ლაზარობაა, რომე-

ლიც ცნობილია მთელ საქართველოში და ქართლ-კახეთის მასალების მიხედვით აღწერილი აქვს ისტორიკოს ივანე ჯავახიშვილს (ქართველი ერის ისტორია, I, 1950). ფქვილით გათეთრება თოვლის სიმბოლოა, ხოლო სიტყვები „ღმერთო, მალე ბალახი, აღარ მინდა ტალახი“ — გამოამინდების აშკარა გამოთხოვაა, იმის საპირისპიროდ, რასაც ქართლ-კახეთში წვიმის მოსაყვანად მღეროდნენ:

ცხავი აცხავებულა,
წვიმა გაჩქარებულა.
ღმერთო, მოგვე ცის ნამი,
აღარ გვინდა მზის თვალი.
ღმერთო, მოგვე ტალახი,
აღარ გვინდა გორახი.

უდავოა, ფერეიდანში დაცული ჩვეულება საქართველოდან არის წაღებული გადასახლებულთა მიერ. აქაც კარდაკარ ჩამომვლელ გოგოებს კვერცხებითა და ფქვილით ასაჩუქრებდნენ. მოხთარის მიერ ნაჩვენები სახლში შევარდნის მოტივი ლაზარობის კუთვნილება არაა, იგი მეორე რიტუალური კარნავალის — ყეენობის ნაწილია. როგორც ჩანს, დავიწყების გამო ლაზარობა ყეენობას შერწყმია და ბოლო დრომდე ნარევი სახით სრულდება ფერეიდანში. ასეთია წარმართობისდროინდელი ერთი საწეს-ჩვეულებო ლექს-სიმღერა ფერეიდანში.

II. მოხთარ ასლანაშვილის, ჰუსეინ ყაფლანაშვილისა და ამ უკანასკნელის დის ექეფა ყაფლანაშვილის მაგნიტოფონურ ჩანაწერში მოკლე სასიმღერო შაირებიც გვხვდება. მათი თემატიკა და შინაარსი მრავალფეროვანია. აქაა სატრფიალო, საგმირო და პატრიოტული, სტუმარ-მასპინძლობის ამსახველი ლექსები. წიგნში სულ 12 საშაირო ტექსტია წარმოდგენილი, რომელთაც სხვადასხვა შეკრებილობაში გუნდურად ასრულებენ და ერთობიან. სალაღობო ელფერთან ერთად ასეთ ლექსებს ჯანსაღი იუმორიც ახასიათებს. ყოველი ტექსტი უშუალოდ ფერეიდანშია შექმნილი და ქართულ პოეზიასთან რვამარცვლოვანი საზომი, პოეტური პარალელიზმი და შესრულების ტრადიცია თუ ანათესავებს. საილუსტრაციოდ მოვიყვანოთ რამდენიმე მათგანი. ასე, სატრფიალო ლირიკის ნიმუშს წარმოადგენს:

შე რო ოჯდე რუვის პირზე,
ხალი რო გესო გულის პირზე,
ხალი რო გესო გულის პირზე,
ხალი რო გესო გულის პირზე.

აზრობრივი დატვირთვა პირველ ორ სტრიქონზე მოდის; არსებითად, პოეტური სიტყვაც აქ მთავრდება. მესამე და მეოთხე ტაეპები განმეორების, მისაძღერის ფუნქციას ასრულებენ უმთავრესად. სალაღობო-საყოფაცხოვრებო ტერი დაკრავს შემდეგ შაირს:

აღარ მინდა დუქანი,
აღარ მინდა დუქანი,
ქალი რო მინდა მსუქანი,
ქალი რო მინდა მსუქანი. . .

ოთხტაეპიან შაირს ზოგჯერ სამტაეპიანი ცვლის. ასეთია, მაგალითად, სავაჟკაცო შინაარსის ლექსი:

გადიან, გამოდიან ბიჭები,
მე შენ შეგეჭიდები,
მე შენ შეგეჭიდები.

სასიმღერო შაირი ჩვეულებრივ მარტივ შედარებებზეა აგებული, თუმცა არაიშვიათად გვხვდება სიმბოლომდე ამაღლებული სახეებიც იმავე ზომასა და სტრუქტურაში.

გადიან, გამოდიან კაკბები,
მე შენ შეგეკოკბები,
მე შენ შეგეკოკბები[1].

პატრიოტული განწყობილება იჩენს თავს შემდეგ ლექსში:

ეს მამაძაღლი თათარი,
ჩონი სოფელჩი რათ არი,
ჩონი სოფელჩი რათ არი,
ჩონი სოფელჩი რათ არი.

მამა-პაპათაგან ნაანდერძევი სტუმართმოყვარეობა აქ საგუნდო ტექსტებთაც არის განმტკიცებული:

ქართველებს უყვართ სტუმარი,
ქართველებს უყვართ სტუმარი,
როგორც რო ის იყოს ცოლები,
როგორც რო ის იყოს ცოლები.

შაირების დიდი უმრავლესობა 8-მარცვლოვან ზომაზეა აგებული, თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება სხვა საზომებიც. თითოეულ სალექსო ტაეპს ან სტროფს აუცილებლად თან ახლავს მუსიკალურ-მელოდიური გაგრძელება, რომელიც მტკიცედ ცხრამარცვლოვან საზომზეა დამყარებული (ლალალა ლალა ლალალალა). ეს უტექსტო მისამღერი 2, 3 ან 4-ტაეპოვანია მუდამ.

III. ფერეიდნელთა შორის პოპულარობით სარგებლობს ანდაზები, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ოდინდელი ქართული რეპერტუარიდან მომდინარეობს. ზ. შარაშენიძის წიგნში 41 ანდაზაა გამოქვეყნებული. ჩაწერილია ისინი 1968 წლის 29 იანვარს (ჰიჯრით 9.XI.1346) — თეირანში ჰოსეინ ყაფლანაშვილის (ყალანი) მიერ. რამდენიმე ნიმუში ფერეიდნულ დიალექტოლოგიურ ტექსტებშიც გვხვდება. ახლა სანიმუშოდ ვაჩვენოთ ზოგიერთი ანდაზა ქართული შესატყვისებით XIX და XX სს. ჩანაწერების კვალობაზე.

ა) ფერეიდნელთა შორის ხშირად გაიგონებთ: „ძალით გამოტეული თაზია [ლეკვი] ნადირს არ დაიჭერს“. დღესაც ამის მსგავსად საქართველოში იტყვი-

[1] ვარიანტი: Ю. Н. Марр, Статьи, I, 1936, стр. 57.

ან: „ძალად მიტეებული მწევარი კურდღელს ვერ დაიჭერს“, ანდა: „ძალად გატანებული ძაღლი ცხვარს არ არგია“ (ქართული ანდაზები, 1935, გვ. 293).

ბ) ფერ.: „ქაჩის შაშინებული დოს უბერავსო“ — ქართ.: „ფაფის შეშინებული დოს უბერავდაო“ (ვ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, II, 1964, გვ. 255); „ფაფით პირდამწვარი დოსაც სულ უბერავდაო“, „ცხელი რძით გაფუჭებული დოს უბერავდაო“, „რძისგან შეშინებული წყალს უბერავდაო“ (ხალხური სიბრძნე, V, 1965, გვ. 168).

გ) ფერ.: „ძალი რო დამეტდა პირაღმა მაჰხნავს“ — ქართ.: „ძალა აღმართსა ხნავსო“ (ვ. უმიკ., II, გვ. 265).

დ) ფერ.: „დასმჩუს ნუ დაჩოფ, დაჩოვლსაც ნუ მოკლოფ“ — ქართ.: „დაუჩვევარს ნუ დააჩვევ, დაჩვეულსა ნუ მოაკლებო“ (ვ. უმიკ., II, გვ. 225); „დაუჩვეველს ნუ დამაჩვევ, დაჩვეულს ნუ გადამაჩვევო“, „უჩვევს ნუ მიაჩვევ, ნაჩვევს ნუ მოაკლებო“ (ხალხ. სიბრძნე, V, გვ. 58).

ე) ფერ.: „შიში მაჩვენა და გაქცევა გაჩენო“ — ქართ.: „შიში მიჩვენე და მუხლს გიჩვენებო“ (ქ. ანდ., 1935, გვ. 275).

ვ) ფერ.: „წინათ კაწი მეორეს ხიდითო“ — ქართ.: „წინა კაცი უკანა კაცის ხიდია“ (ვ. უმიკ., II, გვ. 267), „წინანი უკანათათვის ხიდადაო“ (ხალხ. სიბრძნე, V, გვ. 208).

ზ) ფერ.: „მოკდა ფური, გარდაჰწყდა ხარმულობა“ — ქართ.: „ფური მოკვდა, ხანულობა გარდასწყდაო“ (ვ. უმიკ., II, გვ. 256), „ფური მოკვდა და ხანულობა გადავარდაო“ (ხალხური სიბრძნე, V, გვ. 170).

თ) სეიფოლა იოსელიანის თქმით, 1922 წელს ვარ. თოფურიას ჩაუწერია: „თიქა [ლუკმა] ერბოში აქო (საქმე კარგად მიდისო)“ (ქართული დიალექტოლოგია, I, 1961, გვ. 254). ამის შესაბამისად ჩვენში ამბობენ: „ლუკმა გავარდესო, ჯაში ჩავარდესო“ (ვ. უმიკ., II, გვ. 239). შდრ. თავი ქუდში აქვსო.

ჩანს, ფერეიდანში ჩაწერილ თითქმის ყველა ანდაზასა და მოსწრებულ ნათქვამს შეიძლება მოენახოს ზუსტი ტექსტობრივი შესატყვისი, და არა მხოლოდ აზრობრივი პარალელი.

IV. იმავე ჰოსეინ ყაფლანაშვილს ხუთი გამოცანა, ანუ როგორც თვითონ წერს, „გამუცნა“ მიუწოდებია ზ. შარაშენიძისათვის (დას. შრ., გვ. 44, მისივე დედანი, გვ. 87). აქაც ხუთი ნაცნობი თემაა წარმოდგენილი: ქალამანი, წინდის ჩხირი, ჩამიჩი, ასანთი, სასწორი. საქართველოში ადრე ფიქსირებულ და მათ ფერეიდნულ შესატყვისთა შორის დიდი მსგავსებაა: ფერ.: „დავაბამ დარბის, ავხსნი დადგების“ — იმასვე იტყვიან საქართველოშიც ქალმანზე: „დავაბამ დადის, ავუშვებ დგას“ (ხალხური სიბრძნე, V, გვ. 493). წინდის ჩხირებზე ფერეიდნელები ამბობენ: „ხუთი ძმანია, მუდამ ერთმანერთს თავჩი ჰცემენ“, ჩვენში ამავე გამოცანის ვარიანტთა შორის ასეთი ალიტერაციული მაგალითიც გვხვდება: „ხუთნია ხუცურაულნი, ხუთნივ აგებენ ციხესა“ (ხალხ. სიბრძნე, V, გვ. 510).

V. ჰოსეინის რეპერტუარში ერთი ორიგინალური იგავიც არის წარმოდგენილი. ამ მცირე ხალხური მოთხრობის სიუჟეტი სოციალურ ფონზე იშლება. სიმოკლის გამო მისი მოყვანაც დასაშვებია დედნისეული მეტყველებით. „იყო ერთი გლეხი. ჰყავდა ოქრი ხარი. წავიდა სახნავზე. მივიდა მიწაში, დაიწყო შაბმა

ხარები უღელში. უღელი დადუვა ხარებს კისერზე, მერე გუთანი უღელში გაუგდო, თაფთხე სათაფთხეში ჩაოგდო და უნდოდა ხნას დაუჭებ ხარებს. ხარები შადგეს ხნვაზე. ერთი ოერი კოლო აიდა-ჩამოიდა. მერე ერთი ხარი ჩაოწვა. გლეხმა დაიდივ აყენოს. ხარი არ ადგა. გლეხი დაიღალა. რო ვერ აყენა, გლეხიც წავიდა და იმ ხარის გვერდით მოწვა და ხარ უთხრა: შენ დაწევ და მეც დავწვე, მერე შემოდგომაზე ვნახავთ მევალე ვალში მე წამიყვან თუ შენაო".

VI. ზღაპრების ნიმუშების ჩვენებისათვის ზ. შარაშენიძის წიგნს უნდა გავსცილდეთ; მივმართოთ სხვა ჩანაწერებს იმის დასადასტურებლად, რომ ფერეიდნელებმა ზღაპრები გადასახლებამდეც იცოდნენ და XIX საუკ-შიც იყენებდნენ მასობრივი შემოქმედების ამ უპოპულარეს ჟანრს. ი. გიგინეიშვილის, ვ. თოფურიას და ივ. ჭავთარაძის „ქართულ დიალექტოლოგიაში" ამ ჟანრის რამდენიმე ნიმუშია მოცემული ადრინდელი ჩანაწერების მიხედვით: „ციცა და შირი" (კატა და ლომი), „მორწყავის ზღაპარი" და „გაფი" [ამბავი] (გვ. 257—68). ჩვენ აქ ერთ ახალ ტექსტს წარმოვადგენთ, რომლის დედანი დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში. ტექსტი დაწერილია 1874—75 წწ.-ში ფერეიდნელი ქართველის ალექსანდრე ონიკაშვილის მიერ საკუთარი ხელით და „ჩვენებური არაკი" ეწოდება (ფ. არქ. უმიკ. კოლექცია, 5004, „დროება", 1875, № 34). თვითდამწერი ქართულ ენას ფლობს და გარკვეულადაც წერს, თუმცა ზოგჯერ სიტყვებსა და სასვენ ნიშნებს აკლებს. „სპარსეთელი ქართველის წერილს" ალ. ონიკაშვილი ასე იწყებს: „მოდი ვსთქვათ ზღაპარი". ჟანრობრივად ეს ტექსტი მოსალოდნელ ფანტასტიკურ მოთხრობას არ წარმოადგენს, იგი ტიპური იგავ-არაკია, მხოლოდ ვრცელი ზღაპრის ფორმით მოთხრობილი.

ჩანაწერის სრული სახით მოყვანა შეუძლებელია. ამიტომ შევეცდებით შინაარსთან ერთად ჩამწერის ენაც ვაჩვენოთ ალაგ-ალაგ. „იყო და არ იყო. [იყო] ერთი კაცი ღვთისნიერი. მას ჰქონდა ერთი ბაღი, ბუნებითი მშვენიერი. ის ბაღი იყო ორ წყალს შუა; ორივ წყალი მასა რწყავდა. მთელი წელი, ოთხი ჟამი, ზამთარ-ზაფხულს სულ ყვავოდა. პირმცინარედ მაღლა ცაში მზეს პირდაპირ შასცქეროდა. იმ კაცს ჰყვანდა თავის ბაღში მცხოვრებლები ფრინველები. ბულბული მუდამ გალობდა; გუგულები კი მაღალი ხეებიდან გუგუს გასძახოდნენ. ბაღის პატრონიც მშვიდად და ბედნიერად ცხოვრობდა. „მაგრამ ერთ ჟამს მტერი გაუჩნდა იმის ბაღსა, ყოვლად უთანახმო ყვავები". მოულოდნელად ბაღში ყვავები დაბუდდნენ და ყრანტალებდნენ: „რაც არა პატრონს ვარგივართ, არც არას სხვა დაგვიშლისო". ყოველი მხრიდან მოფრინავდნენ საშინელი ყვავები, „კარ-კედელი აღარ ძლებდა". ჭილ-ყვავებმა განდევნეს კეთილშობილი ფრინველები. შეწუხდა პატრონი, მაგრამ ბაღის გადარჩენის საშუალება ვერაფრით ვერ მოეფიქრებია. მაშინ ერთმა შვილმა უთხრა: „მე შენ ერთ ხერხს გასწავლი, რომ იმან მოსპოს შენი ბაღის ქურდებიო". იმავე კომბოსტოს (კაპუსტას) თესლი, დათესე და რაც მოვა, იმას ვერავინ წაიღებსო. რა იცოდა ბაღის პატრონმა კომბოსტოს თვისება! შორიდან მოიტანა თესლი და დათესა. მალე ბაღი ლურჯად შეხვეული თავებით დაიფარა. ქურდები მართლაც გაიკრიფნენ, მაგრამ ახლა კომბოსტო დაეუფლა ბაღს. „ვარდის ბუჩქები დაისაკუთრა, წვრილი მცენარეები სულ მოუსპო. ბულბულები შეაწუხა". კაცი დაღონდა. ბაღი ბაღად წავახ-

დინე, თვითონაც არ ვარგაო. „წნილად ჩავდებ, მჟავეა, უმათ მივირთმევ — მწარეაო“. „ბაღიდგან წმინდად ხელი დამაბანინა, ჩემი ბედიც მან გააშავაო“, ჩიოდა შებაღე. „აბა ერთი გავინძრიო, ხომ არა ვარ მე ძილშიო. მაგრამ მე ძილში არა ვარ, ჩემი ბედია ძილშიო!“ — ასკვნიდა მალე. სასოწარკვეთილ მეპატრონეს „იმის ბაღის მცხოვრებლებმა ერთი ასე გამოსძახეს: შენ მიხნდე მომავალსა, ეგებ კიდევ ჩვენ ჩავცივდეთ შენ ხელშიო“. ასე მთავრდება ალექსანდრე ონიაჯაშვილის „ჩვენებური არაკი“. მოთხრობა ფოლკლორულია, მაგრამ მას სპარსულ-ირანულ სამყაროსთან უფრო მეტი კავშირი აქვს, ვიდრე ქართულ ტრადიციულ სინამდვილესთან.

ქართულ ზღაპრულ წყაროსთან სიახლოვეს განსაკუთრებით „ციცა და შირი“ ამყარებს, რომელიც ჩვენში ვეფხვისა და კატის თავგადასავლის სახითაა ცნობილი. კატის ვეფხვთან შედარება უფრო ბუნებრივია, ვიდრე ლომთან.

ციცა შირს შეხვდა: „ციცავ, რას ეგრე დაჩაგრულხარო და დაბატავებულხარო?“ ცბიერმა კატამ მიუგო: „რა ვიცი, ყეენი იყოს სალამათადაო. რა გითხრაო, რო ერთ აგეთი ადამიზადის ხელჩიგა მივსულვარო, რო ხოშ ესეცღა ვარო“ (ქ. დიალექტ., გვ. 257). იგივე ეპიზოდი ქართულ ცხოველთა ზღაპრებში კატისა და ვეფხვის გასაუბრების სახეს ატარებს. ვეფხვმა კალიებზე მონადირე კატა შეამჩნია და გაკვირვებულმა ჰკითხა: „ძამიავ, შენ, როგორც გეტყობა, ჩვენი ჯიშისა ხარ და რა ცოდვისა გწევია, რამ დაგგვალაო? ეშმაკმა ციცამ თავი მოიკატუნა და უპასუხა: ჰმ, დიდებულო ბატონო, ნადირთ მეფევ, თქვენ არ იცით, რა წვა და დაგვაში ვართ კაცის ხელშიო“ (ქ. ხალხ. ზღაპრები, I, მ. ჩიქოვანის რედაქ., 1938, გვ. 43). საუბარს ორივე ტექსტში მოსდევს ლომის თუ ვეფხვის ადამიანთან შეხვედრა, უკანასკნელის მიერ მოხერხებით უძლიერესი მხეცის მკაცრად დასჯა და გამოსარჩლებაზე სინანული. სიუჟეტი საერთაშორისოა, იგი გვხვდება ვარდანის იგავებში (I, § 478), სპარსულ ზღაპრებში (რუს. გამოცემა, № 7) და სხვაგან. ამგვარად, ხალხურ მოთხრობებშიც ფერეიდნელები 350 წლის შემდეგაც ახლოს არიან ჩვენს ზეპირსიტყვიერებასთან.

VII. ქართულ ფოლკლორში დღესაც თვალსაჩინო ადგილი უკავია საგმირო თქმულებას. ზემოთ აღნიშნული ჩანაწერების მიხედვით, ფერეიდანის მიმართ ამას ვერ ვიტყვით. არ ჩანს ამირანის, ეთერის და ძველი ეპოსის სხვა სიუჟეტები. ვფიქრობთ, ეს ჩვენი ცოდნა მთლიანად არ ასახავს ფერეიდანში არსებულ ვითარებას. გვაქვს საბუთი ვივარაუდოთ, რომ სპარსელ ქართველებში შიჯაქვული ამირანის თქმულება არაა დავიწყებული. ამგვარი მტკიცების უფლებას გვაძლევს ცნობები, რაც გიორგი ჯანდიერის თბილისში ჩამოსვლასთანაა დაკავშირებული.

VIII. დასასრულ, ორიოდე სიტყვა ფერეიდნელთა ინდივიდუალური მხატვრული შემოქმედების შესახებ. სამწუხაროდ, ჯერჯერობით ამ დარგში ძალიან მცირე მასალა მოგვეპოვება, მაგრამ რაც გამომჟღავნებულია, იგი როგორი პოეტური ღირსებისაც უნდა იყოს, მაინც ყურადღებას იმსახურებს. ახლა ჩემ წინაა ერთი მოზრდილი თხზულება, „მუხამბაზი სპარსეთელის შათხზვილი“ და, რადგანაც იგი XIX საუკუნის 70-იან წლებში მისი ავტორის თბილისში ჩამოსვლას ასახავს, ვფიქრობთ, მკითხველისთვისაც საინტერესო იქნება და აქვე წარმოვადგენთ დიალექტოლოგიურ ტექსტს ნაწყვეტებად.

ბუნება სთქვამს, ეს არ არის ჩემი ბრალი.
თავსუმბუქი, ყურში მძიმე. ესე არი ვისი ბრალი!
ღმერთო, რისთვის გამაჩინე, რომ მჭონოდა შავ იღბალი.
მე გამოველ ჩემ ქვეყნიდამ, სახლიდგანაც ავიღე ხელი...
ძმამ და ბიძამ ყველათ მითხრეს, ამ საქმითგან აიღე ხელი,
თუ რომ გახდე შენ გარეთა, ვიცი გახდები საწყალი;
ქართველები არავინ გიცნობს, იქ ძვირია შენი ადგილი.
სწორეთ ასრე დამემართა, არ არის გასაკვირველი;
მე კი მსურდა, რომ მენახა ძველნი ნაკურთხნი ქართველნი,
რომელთაც რომ დარჩენიათ ჯერ საღდარი, მერე ჯვარი.
გაჭირვება არ მენახა, არაფრად ჩავაგდე სახლი;
ძმა და ბიძას არ გაუგონე, ახლა ქვას თავში ვიხლი.
186. . . აქ ბატონობა არსებობდა — სპარსეთში არ გემეგონა.
გლეხს და საწყალს რომ შავხედე, პირველ მეფე მომაგონა.
ეს ადგილი რას მიჩვენებს, რა არის ამის მიზეზი!
ნეტამც ერთი წარმახედო პირველ მეფე ფარნავაზი. . . . .
ღმერთო, რისთვის გამაჩინე, რომ მჭონოდა შავი იღბალი!
მაშ რა იქნა და სად წავიდა საქართველოს მშრალი ხმალი!
სოლოლაკზედ გადვიარე, წინ დამიხვდა ციხე ძველი;
იმ ადგილმა და ბუნებამ წარმომიდგინა დრონი ძველი.
ამას რაღა თქმა უნდოდა, არ არის გასაკვირვალი.
გულზედ ცეცხლი მომივიდა, თავიდგან ამსქდა მე ბოლი;
თვალებშიგაც დამიბნელდა, — ეს იყო ჩემი სანატრელი!
ნეტამც ერთი იმ დროს მამყოფა და ხელშიაც მომცა ხმალი;
გულზედ ფრთები გამოვიბა, ავაყენო სისხლის ღვარი;
ლომივით იქ მე ვიბრძოლო, ისე გავხდე როგორც ცეცხლის ალი,
ათას წილათ რომ დამკუწონ, არ დავღვარო წეთი სისხლი.
თათრებმა და მონგოლებმა საქართველო სულ დაბნიეს, ოთხი
კუთხივ ახი — უხი,
მე ვენაცვლო იმის ხმალს, ყველა მტერს გასცა პასუხი.
ჩვენი ტურფა საქართველო ბევრჯელ იყო მტრების ხელში.
ქართველებო, რაღაც ნანობთ, რაღას იხლით ქვასა თავში.
1812 წელს მე გადმოველ, დავინახე ქართველი თავის უფალი,
რომელნიც ტურფათ გაშლილ ციხიდგან ავლიათ ხელი.
ქართველები თავისუფლად ცხოვრობენ, უმაღლეს ალექსანდრეს
ჩერდილში.
როდესაც მათ ურა დაიძახეს, სპარსელები შაიხმუშნენ თავიანთ
ქერქშია.
კაცი უნდა ყოველთვის იყოს მამულისთვის თავგანწირული.
წერაკითხვა რათ მინდოდა მე თათრული,
უნდა ვისწავლო წიგნი წერილი ქართული.
მამა—პაპურ ისტორია, თავად-აზნაურთა ტიტული!
მაგრამ ასეა უფლისაგან სუყველაზედ დადებული —
მამამ რაც რომ უნდა აიღოს, — შვილმა მისცეს მისი ვალი...
ასე არი უფლის ნება, საქართველოს მოსდის ძილი.
მომავალი იმედს მაძლევს, რომ გაუფრთხოს მასა ძილი
და მოიღეროს თავისი ტურფა ქორწილი.
კაცი არი როგორცრომე დარგმული ხე.
ის ხე, როცა დაბერდება — დალპება და მოვარდება;

როცა ახალს გაიზრდის მისი ძირი,
მაშინ კიდევ გაახლდება მის გავარი.
კაცის გვარიც იმგვარადვე გაფუჭდება,
მაგრამ ერთს დროს ახალგაზრდა მოესწრება,
უმჯობესად თავის გვარსაც გეესწრება.

ალექსანდრე ო(ნიკაშვილი).
(რუსთაველის სახ. ქართული ლიტ. ინსტ.
ფოლკლორული არქივი, უმიკ., 49105).

ლექსი, ცხადია, ბევრ კომენტარს საჭიროებს. ყველაფრის აქ აღნიშვნა ძნელია. იგი დაწერილია ავტორის საკუთარი ხელით. დედანი აჩვენებს, რომ ქართულ მხედრულ წერა-კითხვასთან ერთად მას სპარსული და რუსული წერაც სცოდნია. ფერეიდნიდან ჩამოსული, რომანტიკულად განწყობილი ახალგაზრდა თბილისის სიძველეებს ათვალიერებს, იგონებს თანამემამულეთა წარსულს და თანაც მაშინდელი სოციალური წყობით არ არის კმაყოფილი. მას თავად-აზნაურთა ტიტულების შესწავლაც სჭირდება! პროგრესულად მოაზროვნე პოეტი თავის წინათგრძნობას დაუფარავად გადმოსცემს: კაცი მის შიერ დარგულ ხესა ჰგავს; როცა ის ხე დაბერდება — დალპება და წაიქცევა. მაშასადამე, მომავალი მხოლოდ ახალგაზრდობას ეკუთვნის. ალექსანდრე ონიკაშვილმა ოქტომბრის რევოლუციამდე დიდი ხნით ადრე მოვლო საქართველო, მთელი მისი წინასწარმეტყველებაც მოახლოებული აფეთქების პოეტური ხილვა იყო. ჩვენ არ ვიცით, რა ბედი ეწია ალ. ონიკაშვილს, არავითარი ბიოგრაფიული ცნობა არ გაგვაჩნია.

ონიკაშვილის მაგალითი იმაზე მეტყველებს, რომ ფერეიდანს თავისი მასწავლებლები ჰყავდა. ისინი, სპარსულთან ერთად, ქართულ ენაზეც წერდნენ ნაწარმოებებს. ეს ტრადიცია გრძელდება. 1969 წელს დაბეჭდილ წიგნშიც რამდენიმე ნიმუშია შეტანილი. ალ. ონიკაშვილმა თბილისი საკუთარი თვალით იხილა და სამახსოვრო მუხამბაზი უძღვნა მას. თბილისი ახლაც ბევრს იზიდავს. შოხთარ ასლანაშვილი საუკეთესო სურვილს უძღვნის ჯერეთ უნახავ ქალაქს.

მინდა ვიქცე ფრინველად,
მოვიდე თქვენ სანახველად;
მე რო ვცხოვრობ მარტყოფში —
კარგად იყვნეთ თბილისში.

საქართველოსა და მისი დედაქალაქის ისტორიული ადგილების ხილვა სანუკვარი ოცნებაა სპარსულ და ქართულ ენაზე მოღვაწე მხატვრული სიტყვის ოსტატებისათვის. ფერეიდნელი ქართველის მიერ სპარსულ ენაზე დაწერილ „ჩივილში წინაპართა სამშობლოზე“ ბევრი ამაღელვებელი სტრიქონი გვხვდება.

ოი! შენ სურნელოვანო თბილისის მიწავ,
შენთან შედარებით რა არის სამოთხის ბალი!

დედა, მიწა და სამშობლო საქართველოსთანაა შეთანაბრებული. პოეტმა იცის

ქართულად მიწას დედა ეწოდება სახელად,
ქვეყანა ამ სახელიდან იქმნა სახელდებული.

ამიტომაც საჯაროდ მღერის:

თუ ამჟამად ჩემი ხელი მისწვდება დედას,
ჩემი სიხარულის შეძახილი ღმერთამდე მივა.

ფერეიდნელ ქართველებს დედა ენის ცოდნა საშუალებას აძლევთ, ხევსურის მათქვამების მსგავსად, თავიანთი ბიოგრაფიული ცნობებიც ჩართონ ლექსებში: „ასწავლეთ ენა ერთმანეთს, მწერელი ასლანაშვილი, რეზას ბავშვი, მარტყოფელი, მოდით გავაბანოთ (ჩავკიდოთ) ხელი, კარგათ შაინახოთ ქართოლი“, — გულწრფელად ურჩევს თავისიანებს ავტორი-მთქმელი. ჩვენ შემოქმედებით წარმატებებს ვუსურვებთ ფერეიდნელ მგოსნებს.

ღმერთს ყოველთვის ვევედრები,
მე მას ამგვარად ვთხოვ, —
მომცეს მე საშუალება, ვიხილო სამოთხე,
რომელსაც ღმერთმა თბილისი უწოდა.

არანაკლებ საპატიოა მომდევნო სტროფებში ჩაქსოვილი გრძნობა.

ჩემი ქვეყანა თბილისია,
მისი მიწიდან ამოდის ოქრო და ვერცხლი.
ის, ვინც თბილისზე ილაპარაკებს,
ღირსეულია ყველა საზოგადოებაში.

ჩვენ მოკლედ განვიხილეთ წიგნში წარმოდგენილი მრავალმხრივ საინტერესო ზეპირსიტყვიერი მასალები.

ზუმერული პარალელები

ბევრი მარადიული სიუჟეტი და მხატვრული სახე არსებობს ფოლკლორში. ხალხური შემოქმედება — პოეზია, მუსიკა, ქორეოგრაფია, მხატვრობა, გამომსახველობითი ხელოვნების ნაირ-ნაირი დარგები — დღესაც ისევე ანცვიფრებენ კაცობრიობას, როგორც შორეულ წარსულში, ათეული საუკუნეების წინათ. ახლანდელი განცდა, XX საუკუნის ცივილიზაციით ამაღლებული კაცის გაოცება, იმითაც განსხვავდება შორეული წინაპრების ფსიქოლოგიისაგან, რომ გვაკვირვებს იმ მოვლენების ხანდაზმულობა და წარუვალობა, რომლებიც ოთხი თუ ხუთი ათასი წლით ადრე განიხილებოდნენ ალბათ ვით თანამედროვეობა ან უახლოესი წარსული. ამგვარი გრძნობა გვეუფლება ყოველთვის, როცა ძველი კულტურის ხელთუქმნელ ძეგლებს ვეცნობით და ვსწავლობთ. ხშირად ალმოჩნდება, რომ ძველი მითოლოგიისა და პოეზიის ძეგლები ჩვენთვის საკმაოდ ნაცნობია, თუმცა ისინი არასოდეს წაგვიკითხავს და მოგვისმენია. ნაცნობობას, სიახლოვეს, იწვევს ის, რომ შორეული კულტურის ნაწარმოებებში ისეთივე ადამიანური განცდები და შეხედულებებია ფიქსირებული, როგორიც მომდევნო საფეხურებზე. ამ შემთხვევაში ყურადღებას განსაკუთრებით იქცევს ის, რომ საერთო შეგრძნებანი და შეხედულებანი ერთნაირ სტრუქტურაში, თანხვდენილ სიუჟეტებსა და სახეებში მყღავნდება.

ნაგულისხმევი მოვლენები ჩვენამდე სხვადასხვა სახითაა მოღწეული. მათ ხან წერილობითი ან ნივთიერი, ხან კიდევ ზეპირსიტყვიერი ან სარწმუნოებრივ-რიტუალური გამოვლინება აქვთ. ლიტერატურა და ფოლკლორი ყველაზე ხელშესახებ ფონდს წარმოადგენს ამ მხრივ. ისინი ერთმანეთს ცვლიან და ავსებენ. ძალიან ხშირად, რაც ერთი ერის ფარგლებში წერილობით არ დასტურდება, თვალსაჩინოდ არის დამკვიდრებული ფოლკლორში. სიძველის თვალსაზრისით იმ ხალხებსაც ვერ დავიწუნებთ, რომლებსაც ლიტერატურა არ გააჩნიათ, ანდა უახლოეს წარსულში შეუქმნიათ. კიდევ ერთი ყურადსაღები მოვლენა შეიმჩნევა, რასაც მკვლევარმა უთუოდ ანგარიში უნდა გაუწიოს. მხედველობაში გვაქვს ასეთი ფაქტი: ასეული სხვადასხვა ხალხის ზეპირშემოქმედების ფორმით წარმოდგენილი მსოფლიო ფოლკლორი საერთო და მსგავსი მოვლენებით არის გაჟღენთილი. გარკვეულ საფეხურზე მიღწეულია მდგომარეობა, როცა ერთმანეთისაგან სრულიად უცნობი და გენეზისითაც განსხვავებული ხალხების ფოლკლორი უფრო მეტ მსგავსებას ამჟღავნებს, ვიდრე განსხვავებას (მითები, ზღაპრები, ანდაზები, გამოცანები, ჟანრები, საშემსრულებლო ტრადიცია). მსგავსი და საერთო პროცესების წარმოქმნის მიზეზი მრავალი შეიძლება იყოს. პირველ

რიგში ის უნდა დავასახელოთ, რომ ადამიანი ქვეყნის ყველა ნაწილში ადამიანია და ერთნაირ სიტუაციებში მას შეუძლია ერთნაირი დასკვნები გააკეთოს, მხატვრული და ლოგიკური აზროვნების მიმსგავსებული ფორმები გამოიმუშაოს. ამის გარდა აქტიურად მოქმედებს კულტურული მემკვიდრეობის კანონი, რომელიც ვერტიკალურთან ერთად ჰორიზონტალურ სივრცეშიც საკმაო მობილობას იჩენს. საუკუნეების განმავლობაში კულტურული ფასეულობანი ისე შეუმჩნევლად ეუფლებიან კაცობრიობას, რომ სესხება-გავლენის ყოველგვარი ქვალი წარხოცილია და ავტოქტონური მოვლენებისაგან ალარ გამოირჩევა.

აი ამ თვალსაზრისით ვლაპარაკობთ ახლა შორეულ პარალელებზე და არც ერთ შემთხვევაში არ გვინდა ვინმე აუცილებლად იყოს მსესხებელი ან გამსესხებელი. მთავარია ხალხთა შორის ფოლკლორული შეხვედრების დადგენა, განფენადობის მიზეზები და წყაროები შემდეგ ნელ-ნელა გახდება ცხადი. ამგვარი საკითხები იჩენს თავს, როგორც კი ხელს მოვკიდებთ ძველი შუამდინარეთის ქვეყნების პოეზიას, მის მითოლოგიურსა და ცხოვრებისეულ ასპექტებში.

შუმერული პოეზიის ნიმუშთა შორის აღსანიშნავია კოსმოგონიური პოემა „ინანა, გილგამეში და ტირიფი“.[1] აქ პირველივე სახელი მითოლოგიურია: ინანას შუმერები ღვთაებად თვლიან; იგი თვისებითაც და ფუნქციითაც ბაბილონელთა სიყვარულის ქალღმერთ იშთარს ენათესავება. ფართოდ არის ცნობილი ინანასა და დუმუზის ჩაუქრობელი ტრფიალი, არაერთ პოემასა და ლექსში შექებული. ქალღმერთი ზოგჯერ რეალურ არსებად არის წარმოდგენილი; ზემოთ დასახელებულ პოემაში იგი ურუქის ლეგენდარული მეფის გილგამეშის დად მოიხსენიება.

აცრემლებული ინანა სახელოვან ძმას წმინდა ბალადურ ამბავს მოუთხრობს დილა ადრიან.

მას ჟამს ხე ერთი, ტირიფი ერთი, ხე ერთი,
წმინდა ბურანუნას პირზე დარგულიყო,
ბურანუნას წყალი არწყულებდა. . . .
სამხრეთის ქარმა ფესვითურთ აღმოფხვრა,
ბურანუნამ წყალი მოუღვარა.
ქალმა, ანის სიტყვათა მოშიშმა, მოარულმა,
ენლილის სიტყვათა მოშიშმა, მოარულმა,
ხე იგი ხელთაპყრა, ურუქს მიიტანა:
„წმიდა ინანას მტილში შევიტანო“.
ქალი უვლიდა ხეს მას, თვისთა ფერხთა წინაშე დარგო,
ინანა უვლიდა ხეს მას, თვისთა ფერხთა წინაშე დარგო.[1]
„როდის მექნება წმინდა ტახტი დასაჯდომად“? —
იტყოდა.
„როდის მექნება წმიდა საწოლი დასაწოლად?“ —
იტყოდა.
გამოხდა წელი ხუთი, გამოხდა წელი ათი.
ხე იგი აღორძინდა, გარნა ქერჩი არ მოეცალა.
მას ძირში გველმა მოუნუსხავმა ბუდე გაიკეთა,

---

[1] თ ა მ უ ზ ი ს ს ი ზ მ ა რ ი, ძველი შუამდინარული პოეზია. შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნილი ზ. კ ი კ ნ ა ძ ი ს მიერ, „ნაკადული“, 1969, გვ. 16.

მის რტოებში იმდუგუდმა ბარტყები დასხა,
მის შუაგულში ქალწულმა ლილითმა სახლი აიშენა.
ქალწული მხმობელი, გულმხიარული,
წმიდა ინანა ცრემლ.ოდა [1].

ღვთიურ ბაღში ტანაყრილი ხე, მის ძირში მოკალათებული ქვეწარმავალი, ტოტებს შორის გაშენებული ბუდე, იმდუგუდის ბარტყების გამოჩენა და ხის შუაგულში ღვთაება ლილითის დასადგურება — წაკითხვისთანავე ჯადოსნურ-მითოლოგიურ მოტივთა ხილვისაკენ მოგვიწოდებს. პირველი გუმანი და მიხვედრანი მალე ცხადი გახდება, თუ დის ხმობაზე გილგამეშის პასუხს გავითვალის-წინებთ.

დამ მისმა ამბავი ესე რა მოუთხრო,
გმირმა გილგამეშმა სიტყვა მისი შეიწუნარა,
სარტყელი შეიხსნა, ერგასი მინა წელიდან განიგდო,
ერგასი მინა ოცდაათ სიკილად აქცია.
ბრინჯაოს ცული თვისი, სალაშქრო საჭურველი, —
შვიდი გუ და შვიდი მინა წონისა, ხელთ იპყრა.

საომრად აღმდგარმა გილგამეშმა დას სანუკვარი სურვილები აღუსრულა; ყველაფერი, რაც ღმერთქალს ასე აწუხებდა და შიშს ჰგვრიდა, წმიდა ბაღიდან განდევნა.

ხის ფესვებში გველი მოუნუსხავი მოკლა,
ხის რტოებში იმდუგუდი ბარტყებითურთ შეიპყრ.ა,
იმდუგუდი ბარტყებითურთ მთიანეთს წაასხა,
ხის შუაგულში ქალწულ ლილითს სახლი დაურღვია,
ქალწული ლილითი უდაბნოსაკენ გააქცია.

ამის შემდეგ:

ხე იგი ფესვებითურთ აღმოფხვრა,
რტონი მისი განკაფა.
წმიდა ინანას ტახტისათვის უბოძა,
საწოლისათვის უბოძა.

თავისთვის კი მხოლოდ ხის ფესვებისაგან ტკბილხმიანი მუსიკალური საკრავები განიმზადა.

თუ შუმერულ პოემას ფოლკლორული თვალსაზრისით შევხედავთ, მასში რამდენიმე ისეთი მოტივი და პერსონაჟი აღმოჩნდება, რომლებიც შუამდინარეთის გარდა სხვა ქვეყნების სიტყვიერებაშიც იჩენენ თავს სხვადასხვა დროს. შორეული მსგავსების ჩვენების მიზნით აქ შეიძლება ქართული ხალხური პოეზია და ზღაპრები გამოვიყენოთ.

1. ინანას წმიდა ბაღში აღორძინებული ტირიფი, რომლის ძირში, ეროსა და ტოტებში ქალღვთაებისათვის არასასურველი არსებანი მოთავსდნენ, მოგვაგონებს უზარმაზარ ზღაპრულ მცენარეს (ნაძვს, წიფელს, ცაცხვს, მუხას), რომ-

[1] თამუზის სიზმარი, ძველი შუამდინარული პოეზია. შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნილი ზ. კიკნაძის მიერ, „ნაკადული", 1969, გვ. 17.

ელზეც ფასკუნჯს, ფაშგუნდს თუ არწივს ბარტყები გამოჰყავს, მაგრამ დაზრდას ვერ ახერხებს, რადგან გველეშაპი ბუდეს უნადგურებს. ასეთი ხე განსაკუთრებულ ადგილასაა მოთავსებული; მისი არსებობა კარგად იცის ხელმწიფემ, ვისაც უცნობი გმირი გველეშაპის შესაშველად განწირულ ქალიშვილს უთავისუფლებს. მაგალითად ერთი ცნობაც საკმარისი უნდა იყოს ამჟამად [1]. „ამ წყაროს სიახლოვეს იდგა ერთი დიდი ნაძვის ხე. ამ ხეზე ჰქონდა გაკეთებული ბუდე უზარმაზარ არწივს“ და ა. შ.

2. მაღალი ხე დიდ ფრინველთა თავშესაფარია. შუმერულ ცადატყორცნილ ტირიფს ლაქვარდებში მონავარდე იმდუგუდი შეეჩვია, მაღალ ადგილას ბუდე გაიკეთა და ბარტყები გამოჩეკა. ინანა ფრინველისა და მისი ბარტყების განდევნას თხოვს გილგამეშს. გმირმა „იმდუგუდი ბარტყებითურთ შეიპყრო“ და მთაში გადახვეწა, მშვენიერ ბაღში გამოჩენა აუკრძალა. გილგამეშს იმდუგუდი არ მოუკლავს, მას პატივით მოეპყრო, ბარტყებიანად მთაში წაასხა და იქ მიუჩინა ბინა-სამყოფი. ამგვარ მოპყრობაში მითიური ფრინველის ადამიანებთან თუ ღვთაებებთან კეთილი დამოკიდებულება გამოსჭვივის. ხომ შეეძლო გილგამეშს მისი მოკვლა! მითუმეტეს ამის საფუძველს დად წოდებული ქალღმერთის განწყობილებაც იძლეოდა. ძველი შუმერული იმდუგუდი მომდევნო ხანის ეპოსში კარგად ცნობილ ადამიანთა ქომაგ ფრინველს ფასკუნჯს, ფაშგუნდსა და არწივს უნდა ენათესავებოდეს. აკი ეს უკანასკნელნი ადამიანებს სიკეთეს სიკეთით უხდიან, ქვესკნელიდან სამზეოზე ამოიყვანენ და კოჭლობის შემთხვევაში განკურნავენ კიდევაც. რატომ მეგობრობენ მაღალი მთის ეს ძლიერი ფრინველები ადამიანებს? მეგობრობენ იმისათვის, რომ ადამიანები — ზღაპრული გმირები მას შვილებს გადაურჩენენ გველეშაპისაგან. ამის საბუთსაც ციტირებული „ორმოცშვილიანი ხელმწიფის“ ზღაპარი იძლევა. „ამ არწივს ბუდეში ჰყავდა გამოშვებული წყვილი ბარტყი, სადაც შვიდი წელიწადი ბარტყებს უშვებდა, ის-ის იყო დაეფრინა, ნახავდა რო ალარ არიან. ის ვაჟკაცი სწორედ იმ დროს მიესწრო, როცა გველთა-გველეშაპი დაეშვა ზემოდან და უნდოდა გადაესანსლა არწივის ბარტყები“. ვაჟმა გველეშაპი მოკლა, მერე ლეში აკაფა და ამ დავიდარაბით დაღლილმა სიცხეში დაიძინა. როცა დედა-არწივმა შვილების მხსნელი მზის გულზე მწოლიარე ნახა, საკუთარი ფრთებით მოუჩრდილა და ქვესკნელიდან ხმელეთზეც ამოიყვანა [2].

3. პოემაში მოხსენიებული, ხის ძირში დაბუდებული მძვინვარე გველი შემდეგში, ჩანს, ზღაპრულ გველეშაპად იქცევა, რომელსაც ადამიანების მტრობის გარდა მაღალი მთის ფრინველებთან ბრძოლაც მიეწერება. ჩვენ გვგონია, რომ შუმერული გადმოცემების რომელიღაც ვარიანტში გველის ხეზე აცოცება და იმდუგუდის ბარტყების მოსპობაც იქნებოდა დამუშავებული წერილობით თუ ზეპირად.

4. ლეგენდარული მეფე გილგამეში უკანასკნელი დროის ვეშაპთმებრძოლთა პროტოტიპია უთუოდ. აკი მის სახელს უძველეს შუმერულ პოეზიაში გველთან ბრძოლის მოტივი უკავშირდება. გილგამეშს ბრძოლაში განსაკუთრებული

[1] ორმოცშვილიანი ხელმწიფე. შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური ზღაპრები, III, 1956, გვ. 75.

[2] იქვე, გვ. 75—76.

შეუპოვრობა უნდა გამოეჩინა, რადგან გველმა მას სიცოცხლის ყვავილი დააკარგვინა[1], ინანას თხოვნას რომ თავი გავანებოთ. ვეშაპთმებრძოლობა ქართულ პროზაში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს[2], ოთხი ათასი წლის ამირანის თქმულების გარეშეც.

5. თხოვნის კვალობაზე გილგამეშმა წმიდა ხიდან დემონიური არსებაც განდევნა ლილითის სახით. „ხის შუაგულში ქალწულ ლილითს სახლი დაურღვია", უდაბნოსაკენ გააქცია. ჩანს, უძველესი წარმოდგენით, დემონიური არსებანი შეიძლება ხეებში, წმინდა მცენარეთა შუაგულში დაბუდებულიყვნენ. როგორც კი ხე მოიჭრა, ლილითიც განშორდა იმ არემარეს. შესადარებლად აქ შეგვეძლო ბერძნული მითოლოგიური კეთილი ნიმფები — დრიადები მოგვეშველიებინა, რომლებიც ხეთა მფარველებად ითვლებოდნენ და ხეებშივე ბინადრობდნენ. მაგრამ, რადგან თავიდანვე ქართული მასალით შემოვიფარგლეთ, ვამჯობინებთ ისევ ჩვენს ეროვნულ მითოლოგიას მივმართოთ. ამ შემთხვევაში ლილითისა და დრიადეს შესატყვისად ფშავ-ხევსურულ პოეზიაში ღრმად ფეხმოკიდებული მუხის ანგელოზისა და ოქროს შიბის (ჯაჭვის) გადმოცემები გამოგვადგება. ლაშარობაში სრულდებოდა ფერხული, რომელშიც ლექსად გაისმოდა: „ხმელ გორზე მედგა ბერმუხა, მორთული ოქროს შიბითა"[3], ანდა:

წვერზე ჰქონია მობმული ცხრა-კეცად შიბი გრძელია,
ზედ ისხდეს ანგელოზები, მჯართ ებნეს ოქროს თბენია[4].

ხის მოჭრისთანავე ლილითმა დატოვა ძველი საცხოვრებელი და უკაცრიელ უდაბნოს მიაშურა თავშესაფარად, ასევე, როცა ზურაბ ერისთავმა ვერაგული ხერხით ბერმუხა მოსჭრა, შიბიცა და ანგელოზიც ცაში გაფრინდნენ წივილით.

6. ტირიფი წყალთანაა დაკავშირებული ყოველთვის. ამის გამო პოეზიაში მას შეიძლება სიმბოლურ-საკრალური მნიშვნელობაც ჰქონდეს. ეს ვარაუდი მით უფრო ანგარიშგასაწევია, რომ აღმოსავლეთში წყალი განსაკუთრებულ თემას წარმოადგენს პოეზიაშიც და მითოლოგიაშიც. საქართველოში ტირიფი არ განიხილება ამგვარ ასპექტში. მის ადგილას ნაძვი, ალვის ხე ან მუხაა დასახელებული.

შუმერული „ინანა, გილგამეში და ტირიფი" ქართულ ენაზე მთლიანად ჯერ არაა თარგმნილი. არასრულ თარგმანს განსაკუთრებით კოსმოგონიური ნაწილი აკლია; არც ღვთაებათა შორის სფეროების განაწილება მოჩანს ცხადად. სინამდვილეში, შუმერების წარმოდგენით, ზეცის გამგებელი ანია, ხმელეთი-ენლილს ეკუთვნის, ხოლო ქვესკნელი — ერეშქიგალს. ბერძნულ მითოლოგიაში კრონოსის შვილებმა დედამიწა საერთო საგამგებლოდ აღიარეს, ხოლო ცა ზევსმა დაისაკუთრა, ზღვა — პოსეიდონმა, მიწისქვეშეთი კი — ჰადესმა. შუმერთა კოსმოგონიური სურათი მიახლოებით ასე წარმოიდგინება:

ოდეს ზესკნელი ხმელეთს განეშორა,
ხმელეთი ზესკნელისაგან განიწვალა,

---

[1] გილგამეშის ეპოსი, გვ. 81.
[2] მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 385—91.
[3] ვაჟა-ფშაველა, თხზ., IX, 1964, გვ. 57.
[4] ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, I, 1931, გვ. 222.

ოდეს კაცთა მოდგმის თესლი დამკვიდრდა,
ოდეს ანმა ზესკნელი მიიკუთვნა,
ენლილმა ხმელეთი მიიკუთვნა,
ერეშქიგალი ქვესკნელმა მოიტაცა.[1]

შორეული პარალელების დემონსტრაცია წმინდა მეცნიერულ მიზანს არ ემსახურება. მისი ამოცანაა დაეხმაროს მკითხველს ძველ და ახალ სააზროვნო წარმოდგენათა შედარებითს განხილვაში.

* * *

არწივისა და გველის ამბავი ფილოსოფიური ასპექტითაა დამუშავებული ეტანას მითში. თუ დავუშვებთ, რომ იმდუგუდი, რაზედაც უკვე გვქონდა საუბარი, არწივისმაგვარი ფრინველია ან თვითონ არწივი, მაშინ ჩვენ მიერ დაშვებული სიუჟეტური ხაზი ძველი შუმერულივე პოეზიით დასტურდება.

ამ სახეთა ნათესაობა, ზოგჯერ ერთგვაროვნობა, ადვილი წარმოსადგენია იმ მოტივების ფონზე, რაც ინანასა და გილგამეშის პოემაში იჩენს თავს უზარმაზარი ტირიფის, ხის ფესვებში დაბუდებული გველისა და იმავე მცენარეზე გაშენებულ ბუდეში მყოფ ბარტყების სახით. ხის ფესვებში მოკალათებულ ქვეწარმავალსა და იმავე ხის ტოტებში დაბუდებულ ლაღ ფრინველს შორის კონფლიქტი უნდა წარმოშობილიყო. ეს იმიტომაც, რომ ორივე საწყისი ერთმანეთს უთვალთვალებდა, ზომავდა და ხელსაყრელ დროს უცდიდა საკუთარი ბუნების გამოაშკარავებისათვის. თანდაყოლილი ბუნება კი მაშინვე იჩენს თავს, როგორც ერთ-ერთს შთამომავლობა გაუჩნდება.

პირველ შემთხვევაში კონფლიქტი არ გამწვავებულა, უკეთ, სიუჟეტური განვითარება არ მიუღია, რადგან მოსალოდნელ ბრძოლამდე მათ ურთიერთობაში ადამიანი ჩაერია გილგამეშის სახით და ამ უკანასკნელმა ინანას სურვილის შესაბამისად გადაჭრა საკითხი: გველი მოკლა, ხოლო იმდუგუდ-არწივი ბარტყებიანად მთაში გადაასახლა, წმინდა მცენარეს ჩამოაშორა. მეორე ნაწარმოებში — ეტანას მითში არწივი და გველი კვლავ ერთმანეთის მეზობლობაში აღმოჩნდნენ.

ხის ჩრდილქვეშ შობა გველმა,
ხის მწვერვალზე იბარტყა არწივმა[2].

ერთ ჰერქვეშ ყოფნა ძნელი წარმოსადგენი იყო ანტიპოდურ არსებათა შორის. დაზავების გარკვეული პირობა შეიმუშავეს, რომელსაც უმაღლესი ღვთაების — შამაშის სანქცია მიანიჭეს ფიცის სახით. შამაშის წინაშე წარმოთქმული ფიცი ტიპურია; მსგავს მოვლენას სხვა ხალხების პოეზიაშიც ვხვდებით, კერძოდ საქართველოში. აქ მას აბესალომისა და ეთერის ფიცი ეწოდება. მცირე გადახვევით შეიძლება ქართველი ვაჟკაცის ბოლომდე მტკიცე ალსარებაც მოვიგონოთ.

---

[1] თამუზის სიზმარი, 1969, გვ. 148.

[2] იქვე, გვ. 107.

ზევიდან ღმერთი ცეცხლსა ჰყრის, ქვეშ აბესალომ უდგება,
ეთერო, შენსა ამ ღალატს, ღვთის მეტი ვინ შეუდგება!
ომში ხმალ ამოღებულსა აბჟარიმც ჩამომწყდება,
წყალი უწყლოსა ალაგსა ზღვა იყოს — ამოშრება,
შვიდის წლის გზასა მავალსა საგრძალი წამომწყდება,
მუხლებზე ნადები თოფი — უბეშიმც დამიბრუნდება.[1]
(შდრ. „შუბი განმგმირავი მისკენ მიიმართოს")

ფიცი უმაღლესი სანქციაა, მას კანონის მნიშვნელობა ენიჭება. ამიტომაც ივი უველასგან აღიარებულია. ფიცს მიმართავენ არა მხოლოდ პოეტურ ნაწარმოებებში, არამედ სახელმწიფოებრივ დოკუმენტებშიც, ძველი და ახალი დროის იურიდიულ აქტებში. სიმტკიცის ფიცს იძლევა ქვეშევრდომიცა და უზენაესიც, ბატონი და ყმა, მეფე და ქურუმი.[2] იგივე მორალური პრინციპი მეღავნდება ეტანას მითში. მოფიცარნი უმაღლესი ღვთაების წინაშე იძლევიან სიტყვას და ფიცისტეხის გამო საშინელ სასჯელს ითვალისწინებენ თითოეული მხარისათვის. ფიცი, მხარეთა უნდობლობითაა ზოგჯერ გამოწვეული. მოპირდაპირენი ერთმანეთის ხასიათს კარგად იცნობენ და რომ შეურიგებელი შეარიგონ, დაუძლეველი დაძლიონ, ღვთაებრივ სიტყვას — ფიცს მიმართავენ. მთელი ეს სურათი ღრმა განცდითაა დამუშავებული შუმერულ მითში.

— გული მიწევს შენთან მეგობრობად! — განუცხადებს ფრინველთა მეფე პირველ შეხვედრისთანავე გონიერებით სახელგანთქმულ მცურავთა წარმომადგენელს. უკანასკნელმა პასუხი არ დააყოვნა, დაუფარავად მოახსენა არწივს საკუთარი აზრი.

დაუნდობელი ხარ შენ, არწივო!
ძლიერ ავსულებს და ეშმათ ანადგურებ.
მოდი, მე და შენ მთად ავიდეთ,
ბარი დავტოვოთ, ურთიერთს შევფიცოთ.

ბარიდან მთაზე ასვლა ღმერთთან მიახლოებას ნიშნავდა, რადგან ივარაუდებოდა, რომ წმინდანთა პანთეონი ცადაწვდილ მწვერვალებზე იყო მოთავსებული. მართლაც, მთაზე ასულნი შამაშის წინაშე აღმოჩნდნენ და საეალდებულო ფიციც თანაბრად გაინაწილეს. ვალდებულების გარდა ფიცი სასჯელსაც ითვალისწინებდა. აი ეს უძველესი პოეტური და იურიდიული ტექსტი ერთად შერწყმული.

რომელმა გადაუხვიოს შამაშის გზისგან,
დაე, შეეკრას მთის გადასასვლელი,
ბილიკი დაეკარგოს, გზა ველარ გაიგნოს,
შუბი განგმირავი მისკენ მიიმართოს!
ვრცელია ბადე გმირი შამაშისა.
უვრცელეს ხმელეთს ეფინება იგი,
შორეულ ზეცას მოიცავს იგი.
შამაშის ბადეს თავს ვინ დააღწევს?
თვით აჲი ანზუ მას ვერ გაექცევა![3]

[1] ეთერიანი, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით. ხალხური სიტყვიერება, IV, 1954, გვ. 12.

[2] ამის ბევრი საგულისხმო ნიმუშია „ქართული სამართლის ძეგლებში", პროფ. ი. დოლიძის რედაქციით რომ გამოაქვეყნა „მეცნიერებამ".

[3] თამუზის სიზმარი, გვ 107.

ამგვარი სიტყვების შემდეგ ვითომც მეგობრებს სხვა რაღა უნდოდათ! ერთმანეთის მეზობლად დაემკვიდრენ, ერთ ხეს შეაფარეს თავი. მალე ორივეს მემკვიდრეობა გაუჩნდა: გველმა წიწილები შვა, არწივმა მართვენი გამოჩეკა. ნანადირევით იორჩენდნენ თავს. „ოდეს გველი შეიპყრობდა ძროხას ან ცხვარს, არწივი კვებავდა თავის მართვეს“. ეტანას მითში მოთხრობილი არაა, მაგრამ არწივი ნადირობის გარეშე გაძლებდა! აქ ქართველი სახალხო მგოსნის ნათქვამი შეიძლება მოვიშველიოთ ფრინველთა მეფის დასახასიათებლად.

თვალებს გაყოლებ, არწივო, ჰაერის მონადირეო,
ლაღო, ბუნებით მძიმეო, შაკრულო, ტანად მცირეო.
შენთა საზრდოთა ელდაო, ცის კიდეთ მონადირეო,
დახკივლებ მთებსა, დარაჯობ, წვერებზე მოსადილეო.[1]

ასე შორს გამწვდენმა ფრინველმა, „ოდეს მართვე არწივისა სრულიქმნა ასაკითა და ტანით“, „ოდეს მომძლავრდნენ ფრთენი მისნი“, „ბოროტი იზრახა“. ღვთის წინაშე დადებული პირობა დაივიწყა. არწივი ასე ფიქრობდა:

სრულიქმნა მართვე ჩემი ასაკით და ტანით,
მომძლავრდნენ ფრთენი მისნი,
აწ შორს გაფრინდება საზრდოს საძებრად.
ხოლო მე შევჰპამ გველის წიწილებს,
ავფრინდები და ზეცად ავალ,
იქ დავიმკვიდრებ სამყოფელს ჩემსას,
ვინღა იქნება მპოვნელი ჩემი?
გული გველისა ვერას მიხვდება.

განზრახვა სისრულეში მოიყვანა. არწივს გადაწყვეტილების აღსრულებაში მართვეს რჩევამაც ვერ შეუშალა ხელი, თუმცა შვილი შამაშის რისხვას უწინასწარმეტყველებდა მას.

„მყის მიხვდა გველი არწივის საქმეს“, მაშინვე მეგობრობის ფიცი გაიხსენა და მზის ღვთაებას — შამაშს შესთხოვა ცრემლებით: „ნუ გაექცევა შენს ბადეს არწივიც, ბოროტის მქმნელი და მზაკვარი, ვინც ავი იზრახა თავისი მოყვასისთვის“.

მეგობრობის პირობის დამრღვევის საქციელი დაგმო შამაშმა. სამაგიეროს მიზღვის მიზნით შვილთა დამკარგავს ხერხიანი რჩევა მისცა:

გაჰყევი გზას და მთა გადიარე,
გზაზე ხარის ლეშს დაგახვედრებ.
მუცელი გაუფატრე, ფაშვში შეუძვერ,
და მის შიგნში მოიწყვე ბინა.
ცის ყველა ფრინველი ქვე დაეშვება
გემოსახილავად ხარის ლეშისა.
არწივიც მათთან ერთად დაეშვება;
რადგან ვერ მიხვდება შენს სამყოფელს,
გვამში შესასვლელს დაუწყებს ძებნას.
ოდეს შეაღწევს იგი მის შიგნში,

[1] ხალხური სიბრძნე, IV, 1965, გვ. 447.

არ დააყოვნო, ფრთებზე მოეკიდე,
დაუგლიჯე ფრთენი და ნაკრტენი,
მხარი მოსტეხე, ორმოში ჩააგდე,
დაე, კვდებოდეს მშიერ-მწყურვალი.[1]

მოსატყუარი ლეში, სხვა ფრინველებთან ერთად, მალე შენიშნა არწივმა და ხართან დაფრენა მოიაზრა. „გავფრინდეთ, ვჭამოთ ამ ხარის ხორცი“, უთხრა შართვეს. შვილი დაეჭვდა, ხარის ლეშში რაღაც მახე დალანდა. „ნუ ჩახვალ, მამაჩემო, ვინძლო იმ ხარში გველი არ იყოს მოკალათებული“. ბედისწერა არწივს მაინც წინ მიაქანებს, მალე იგი შურისმაძიებლის ტყვეობაში აღმოჩნდა. გველმა კმაყოფილებით აღასრულა შამაშის რჩევა: ფრთები და ნაკრტენი დაუგლიჯა უპირულს, მხარი მოსტეხა და ღრმა ორმოში ჩააგდო მშიერ-მწყურვალი.

გველისა და არწივის იგავი, ჩანს, შუმერეთში არ ჩაკეტილა. სხვათა შორის რამდენიმე მისი მოტივი და ეპიზოდი ქართულ სიტყვიერებაშიც პოულობს დადასტურებას, თუმცა არა პირვანდელი სახით. გველ-ვეშაპებთან ბრძოლის სიუჟეტების შესწავლა გვიდასტურებს, რომ მომდევნო ეპოქებში შუმერულმა მითმა სახე იცვალა და სხვანაირი გაგება შეიძინა. ძირითადი ცვლილება ნაწარმოების სტრუქტურასა და პერსონაჟთა ფუნქციას შეეხო. მართლაც, ფიცით შეკრულთა როლები მთლიანად შეცვლილია ქართულ გადმოცემაში. თუ შუმერულ ლექსში არწივია გველის წიწილების დამღუპველი, იმავე სიუჟეტის ახალ რედაქციაში ამ როლს უკვე გველი-გველეშაპი ასრულებს. დაფრენის წინ ინფქმებიან არწივის ბარტყები, რომლებსაც გველეშაპი ჰაერიდან მიუხდება. ახალ რედაქციაში ლაპარაკი აღარაა ფიცის ტეხასა და მისგან მომდინარე შურისძიებაზე. სამართლიანობას ღვთაება კი არა, ადამიანი ამყარებს. იგი მშვილდისრით განგმირავს ბარტყებთან მიახლოებულ ბოროტ არსებას. შუმერულ ვერსიაში გველი არ განიხილება ბოროტ არსებად, პირიქით, იგი ჩაგრულის პოზიციაშია და უზენაესი ღვთაება სამართალს მის სასარგებლოდ ადგენს. ბოლოდროინდელ ქართულ ვერსიაში გველის გაგება სხვაგვარია. ახლა გველი, იგივე გველეშაპი, ბოროტი არსებაა, ხელყოფს უდანაშაულო ბარტყებს და დედა-არწივს ტრაგიკულ ტანჯვას განუმზადებს.

კონდენსირებული ფორმით სიუჟეტური ტრანსფორმაცია მესხეთ-ჯავახეთში ჩაწერილ 40-შვილიანი ხელმწიფის ზღაპარში არის წარმოდგენილი. დიდი ნაძვის ხის მწვერვალზე ჰქონდა არწივს ბუდე. „ის ვაჟკაცი სწორედ იმ დროს მოესწრო, როცა გველთა-გველეშაპი დაეშვა ზემოდან და უნდოდა გადაესანსლა არწივის ბარტყები. ბარტყებმა ასტეხეს დიდი ვაი-ვაგლახი. ამ ვაჟკაცს შეჰბრალდა, გაუშალა მშვილდისარი, სტკიცა შიგ თავში. გველეშაპი დაეშვა ძირსა. დაეშვა ძირსა და ამ დროს მიჰყვა და აჰკაფა ხულ ერთიანად და მიყარა იმ ხის ძირში იმის ლეში“ [2]. ცხადია, ზღაპრული ფორმა სიუჟეტის ორგანიზაციაზე გარკვეულ გავლენას ახდენს. ის, რაც ოდესღაც დამოუკიდებელ სიუჟეტს წარმოადგენდა, ახლა, ხშირ პერტრუბაციათა შემდეგ, ეპიზოდის — მოტივის დონემდეა დასული და რთული, კონტამინირებული სიუჟეტის შემადგენელ ელემენტადაა ქცეული. ამაში გასაკვირი არაფერია. მთავარი მაინც ისაა, რომ XX საუ-

[1] თამუზის სიზმარი, ზ. კიკნაძის თარგმანი. 1969, გვ. 109.

[2] ხალხური სიტყვიერება, V, 1956, გვ. 75—76.

კუნის ჩანაწერში სამი-ოთხი ათასი წლის წინანდელი სტრუქტურა ამოვიცნოთ და სიუჟეტის უძველესი ბირთვი აღმოვაჩინოთ.

შეუძლებელია უყურადღებოდ დავტოვოთ ხერხი და საშუალება, რომლითაც ფრთხილი არწივის დატყვევება მოხერხდა. ესაა შიშველ ადგილას ფრინველთა საყვარელი ლეშის გამოჩენა. უპატრონოდ მიტოვებული მკვდარი ცხოველი ფრინველთა მოჯარებას იწვევს; წვრილი და მსხვილი მტაცებლები გუნდ-გუნდად დაიძრნენ. ცდუნებას ფიცისგამტეხმაც ვერ გაუძლო.

ქვე დაეშვა და ხარს დააფრინდა.
ზვერავს არწივი ლეშს ხარისას,
და წინ და უკან იმზირება.

შამაშის დაგებული მახე უტყუარი აღმოჩნდა. ჩვენთვის ახლა მის შინაარსს არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. სიუჟეტოლოგიური თვალსაზრისით ხარის ლეშის მოტივი იქცევს უმთავრეს ყურადღებას. და ეს იმის გამო, რომ მსგავსი მოტივი გვხვდება ქართულ და კავკასიურ გმირულ თქმულებებში დოკუმენტირებულად XII საუკუნიდან მაინც. XII საუკ. მწერალი მოსე ხონელი „ამირან-დარეჯანიანში“ დაახლოებით იმავე მოტივს მიმართავს, მაგრამ სხვა მიზნით და განსხვავებულ სიტუაციაში. ბაყბაყ და ზაზარან დევებმა კალოსოდენი შიწა მოჭრეს და ზედ მძინარე ნოსარ ნისრელი მოიპარეს, მიუვალ ციხეში ჩაამწყვდიეს ბადრთან ერთად. ამირან დარეჯანისძემ სცადა ციხეში შეღწევა, მაგრამ ამაოდ, კარი არსით ჩანდა. მაშინ უცნობმა დიდომ გაანდო ამირანს: ციხის მახლობლად, ხეთა ძირში წყარო გადმოჩქეფს. ყოველდღე იმ წყაროსთან უზარმაზარი ფრინველი, არწივი თუ ფასკუნჯი მიდის, წყაროს წყალს სვამს და ისევ ციხე-სიმაგრეს უბრუნდება. თუ იქ შესვლა გინდა, იმ ფრინველს დაუდარაჯდი, ფეხებზე მოეჭიდე და გალავანში გადაგიყვანსო. ამირანმა სახელდახელო სამალავი გამართა. ფრინველს დაელოდა. იხელთა თუ არა მარჯვე დრო, ფეხებზე მოეჭიდა და ასე ციხეში გადააყვანია თავი. ამირანმა ჯერ ბაყბაყდევი მოკლა, მერე ბადრი და ნოსარ ნისრელი გაათავისუფლა ტყვეობიდან.[1] სქემამდე დაყვანილი ეს ლიტერატურული ეპიზოდი უფრო ხორცშესხმულია ხალხურ სიტყვიერებაში. აქ, ფასკუნჯი თუ არწივი, ციხე-კოშკიდან ძირს ეშვება არა წყლის დასალევად, არამედ ხარის ლეშის ასატაცებლად. „ხარის ლეში“ ცარიელი ტყავია, შიგ კი ამირანია გახვეული შენიღბვის მიზნით. უცხო ფრინველი ხარს დასწვდება, ძლივს აიტაცებს და იმ კოშკში გადააფრენს, სადაც ამირანის ძმები არიან დატყვევებული[2]. მკვდარი ხარის მოტივი შეცვლილი, მაგრამ დაახლოებით მაინც იმ სახით იჩენს თავს ამირანის გმირულ თქმულებაში, როგორც ეს შუმერული ძითის მაგალითზე ვნახეთ. მაშასადამე, ხარი, ხარის ლეში, მოტყვილებული ფრინველი და შენიღბული შურისმაძიებელი — ის სიუჟეტური მარცვლებია, რომლებიც ასე ხელშესახებადაა წარმოდგენილი, ერთი მხრივ, ლურსმულ წარწერებიან ფირფიტებზე, მეორე მხრივ კი, ათასეული წლების მანძილზე ფოლკლორულად შემონახულ ამირანის ეპოსში. ამგვარად, აქაც ხარის ლეშის მოტი-

[1] ჩვენი საუნჯე, II, გვ. 309—310.
[2] ამირანის თქმულება, 1961, გვ. 106—107.

ვის დიდხნოვანება და გამძლეობა დასტურდება ძველს ლიტერატურასა და ფოლკლორში.

ეტანას მითი თითქოს არწივის ორბუნებოვნებაზე მიუთითებს. ამ ციურ არსებაში ორი საწყისი იჩენს თავს — ბოროტი და კეთილი. ბოროტია იმ იგავის მიხედვით, სადაც ფრინველთა უპირველესი მეზობლის ღალატს განიზრახავს და ნამალევად შეჭამს კიდევაც მის შვილებს. იგივე არწივი კეთილ საწყისს განასახიერებს, როცა უშვილო ეტანა ცამდე აყავს და განკურნების ბალახის მფლობელად გვევლინება. ძნელი სათქმელია, თუ რომელი გაგებაა თავდაპირველი ხალხურ მითოლოგიაში. შემერულ ძეგლებში გარკვევით ჩანს, რომ ფიცისგამტეხი არწივი ჯერ შამაშის რისხვას დაიმსახურებს და მერე აღუთქვამს დახმარებას ეტანას, ნაყოფის მიმნიჭებელი ბალახის მოპოვებაში. თუ „გველი და არწივი“ და „ეტანა“ სხვადასხვა დროს არაა შექმნილი, მაშინ პირველი იგავია ამოსავალი, რომლის მიხედვით ჩადენილი დანაშაულის გამოსყიდვას ცდილობს ფრინველთა მეფე იმავე რიგის მეორე ლექსში, „ეტანას“ სახელს რომ ატარებს.

ეტანა უშვილობის — სიბერწის განსახიერებაა პოეზიაში. ყველა ქვეყნის მითოლოგიასა და ფოლკლორში, ხელოვნებასა და ლიტერატურაში ფართოდ არის ასახული უმემკვიდრეოდ გადაგებაზე მიმდგარი გმირის სიუჟეტი. ბევრი ბრწყინვალე ძეგლია ამ თემაზე შექმნილი.[1] გულდამწვარი ევედრება ეტანა შამაშს.

შენ შეგეწირა ჩემი პოხილი ცხვარი,
ჩემ კრავთა სისხლი მიწაში ჟონავს...
აღმოხდეს კურთხევა შენთა ბაგეთ!
მომანიჭე მე ბალახი შობისა!

მიჩვენე მე ბალახი შობისა!
სიბერწე აღმომიფხარ, სახელი განმიმტკიცე![2]

როცა ევედრების ამ ტექსტს წაიკითხავს ქართველი მითოლოგი, მას არ შეიძლება მთაში გავრცელებული სადიდებონი არ მოაგონდეს. ადამიანი რაიმეს წყალობაზე, რითმე დასაჩუქრებაზე მიმართავს ღვთაებას, რომ ბოძებული წყალობით კვლავ ღვთაებას ემსახუროს სვიანად და ღირსეულად. კვლავ უზენაესს დაუბრუნოს ადამიანის წუთიერად გამხარებელი, მაგრამ საბოლოო ჯამში მაინც ცის კუთვნილი.

ყმათ აღუმატე, გიორგი, თუ გინდან მოსახელენი.
პურს აღუმატე, გიორგი, თუ გინდან კოდნი საესენი.
ცხვარს აღუმატე, გიორგი, თუ გინდან რქა-ჯანგიანნი[3].

ანდა იგივე სავედრებელი სხვა ღვთისშვილთა და ხატ-სალოცავთა სახელზე წარმოთქმული:

---

[1] შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ბალავარიანი და ფოლკლორული ტრადიცია. „მნათობი“, № 7, 1957.

[2] თამუზის სიზმარი, გვ. 110—111.

[3] მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, I, 1938, გვ. 39.

ცხვარს აღუმატე, თევდორე, თუ გინდა რქა-ჯანგიანი.
ყმას აღუმატე, ქავთარი, თუ გინდა მოსაჭელენი,
პურს აღუმატე, ქავთარი, თუ კოდნი გინდა სავსენი,
ქალთ აღუმატე, ქავთარი, თუ გინდა მოშაირენი [1].

მთაში მცხოვრები თუშიც ისე ეხვეწება თავის სათაყვანებელ არსებას ყმისა და წულის მომატებაზე, როგორც უშვილო მწყემსი ეტანა შამაშს თხოვს შუმერულ პოეზიაში. „მომანიჭე მე ბალახი შობისა“ — განედლებულ-სახელგაძლიერებული მწყემსი უფრო მეტის შემძლებელი იქნება. ცხადია, მაშინ ღვთაებათა საკურთხეველთან მეტი სიუხვე მოედინება, რაკი შემწირველი და მღაღადებელი მარტო ერთი ეტანა კი აღარ იქნება, არამედ მრავალი — მთელი მისი შთამომავლობა. ამ მიზნითაა ხაზგასმული ქართულ მითოლოგიურ ჰიმნებში ყმათ მომატებისა და წულის გამრავლების აუცილებლობა. ეს საქმე ცისთვისაც საჭიროა და მიწისთვისაც. ორივე მხარისთვის არის მარგებელი. ადამიანისა და ღვთაების დაინტერესების ამ ერთიან აზრს, კარგად გრძნობდა შუმერელი პოეტი, როცა შამაშს პირი აბრუნებინა ფიცისდამრღვევისა და მის მიერ სამარადისოდ მისჯავრდადებულ არწივისაკენ. შამაშმა შეიწყნარა არწივის ღაღადისი — ამოიყვანოს ორმოდან, თუმცა ამის აღსრულება საკუთარი ხელით არ სურს. როგორც დაბალ ცივილიზებულ ხალხებშია, თუ სხვა გასცემს სახელს, მაშინ ზიანი არ მომივა და ჩემი პიროვნება არ შეილახება [2]. ამავე გზას ადგია მზის ღვთაება.

აღაღო შამაშმა ბაგე, არწივს ეუბნება:
ბოროტი ხარ, მძიმედ მაწყენინე, .
ღმერთებისაგან ნაკრძალი გიჭამია.
თუნდაც შემომფიცო, არ მოგივალ!
ჰა კაცი ერთი, მას მოგივლენ,
იგი გვექნება ხელიმსპყრობელად [3].

შამაშს მხედველობაში უშვილო ეტანა ჰყავს, ვინც მუდამ სიბერწეზე მოთქვამს, და შამაშსაც სურს დაეხმაროს ნაყოფიერების ბალახის მოპოვებაში. აი, შამაში თითქმის ამავე სიტყვებითა და ბილიკით გზავნის მავედრებელს არწივის ორმოსაკენ, რა გზითაც იგი ადრე ფიცისგამტეხის დასასჯელად აგზავნიდა შვილების სისხლის მაძიებელს.

აღაღო შამაშმა პირი, ეტყვის ეტანას:
— გზას გაჰყევ, მთა გადაიარე,
გზად ორმო შეგხვდება, შიგ ჩაიხედე:
ორმოში გდია არწივი ერთი,
იგი გაპოვნინებს ბალახს შობისას.

შამაშის წყალობა ეტანას არწივის პირით ეუწყება. მაგრამ მას არა უბრალო საჩუქრის, არამედ ანაზღაურებული, სამაგიეროს გადახდის ფორმა აქვს. ამგვარი ნაცვალგარდა აშკარად მოჩანს ორმოში ჩამწყვდეულის სიტყვებიდან, ეტანას რომ გამოუცხადა.

---

[1] მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, I, 1938, გვ. 40.

[2] შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, მიჯაჭვული ამირანი. თავი „სახელის ტაბუ“. 1947.

[3] თამუზის სიზმარი, გვ. 110.

ძმობილო, მომეც ბალახი შობისა,
მიჩვენე ბალახი შობისა!
სიბერწე აღმომიფხარ, სახელი განმიმტკიცე!

ამ ადგილას შუმერულ ნაწარმოებში ძველი სიტყვიერებიდან მომდინარე მოტივი უნდა იმალებოდეს. არწივს სმენია ეტანას ამბავი, მაგრამ მწყემსის ნაცნობობა არ აქვს, არსად შეხვედრია. ტყვედქმნილმა ისიც იცის, რომ ეტანას მისი განკურნება შეუძლია. მაშასადამე, ეტანა მკურნალობითაც ყოფილა სახელგანთქმული. იგულისხმება, უშვილობის წამლის მაძიებელს სიკეთით შეუძლია სამსახურის გადახდა, თუკი იგი ნამდვილი ეტანაა და არა სხვა ვინმე მზაკვრულად მოგზავნილი.

თუ ჰეშმარიტად ეტანა ხარ, ცხოვართა მეუფე!
თუ ჰეშმარიტად ეტანა ხარ, ცხოვართა მწყემსი!
ამომიყვანე ამ ორმოს სიღრმიდან,
მომეც ბალახი განკურნებისა,
დალეწილი ფრთენი გამიმრთელე.
მაშინ მოგანიჭებ შთამომავლობას.

ნაცვალგარდა შედგა. მწყემსმა გამოაჯანსაღა არწივი, ხოლო ამ უკანასკნელმა დაასაჩუქრა იგი შობის ბალახით. კიდევ ერთი სამსახური გაუწია ციურმა ფრინველმა მოკვდავს: ცის ლაჟვარდებში აიყვანა, დედამიწა დაანახვა ზევიდან, ვით ეს მოიმოქმედეს სიცოცხლის ფასად ბერძნული მითოლოგიის გმირებმა დედალოსმა და იკაროსმა, ხოლო ამ იდეის ექო, სხვა ხალხების მსგავსად, ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც დასტურდება ხერთვისის სიმაგრის მშენებელი ოსტატის თავგადასავალით.

1965 წელს ექსპედიციაში ყოფნისას ხერთვისელი გამყოლები, ციხეზე გვირაბით ასულებს, გვიამბობდნენ: ოსტატისაგან განწირულმა შეგირდმა შეიბა ყავრის ფრთები და კოშკიდან მტკვრის მარჯვენა მხარეს გადაეშვა, რაკი აღმზრდელმა თვალუწვდენ კოშკს კიბეები შემოაცალა, ე. ი. დამთავრებული შენობიდან ძირს ჩამოსვლის საშუალება მოუსპო.

სიკეთესთან ერთად არწივს თითქოს მუდამ თან ახლავს ბოროტება. ცაში სიერცეების მნახველმა ეტანამ არწივს კვლავ ხმელეთზე დაშვება თხოვა.

სამ ბერუს მანძილზე დაეშვა არწივი,
და მასთან ერთად ეშვება ეტანა.
ბოლოს მიაღწიეს ზურგს ხმელეთისას,
მიწას დაენარცხა ეტანა.
კვლავ ზეცად აფრინდა არწივი. . .

არწივი სიტყვიერების ძველთაძველი გმირია. შუმერების გარდა მას ყველა ხალხი იცნობს, ვისაც კი წარმოდგენა აქვს მხარკვერიანი ფრინველის თაობაზე. ქართულ პოეზიაში არწივი კაი ყმასთან, სახელოვან ვაჟკაცთან არის გათანაბრებული, ვისაც ხაკუთარი ზნე და წესი აქვს. ადვილად არც არავის ემორჩილება და არც ბუნებით მინიჭებულ კვალს ჰკარგავს.

კაი ყმა, მგელი, არწივი —
არც ერთი არ გაიწურთნება,
მგელი არ მოშლის მგლობასა,
კაი ყმა მამაცობასა,
არწივი არწივობასა,
მთის ყურეთ თამაშობასა.[1]

ჩანს, არც შემერული პოეზიის მიხედვით იშლის არწივი არწივობას, ცის ლაჟვარდებში ნავარდსა და თავისი ბუნების გზით სიარულს.

1. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 87.

ვეფხვის დატირება

გამოჩენილ ქართველ მწერალს, ვასილ ბარნოვს, 1932 წლის 3 დეკემბერს დასრულებულ მოთხრობაში „კახელი ქალი“, ერთი მეტად საყურადღებო ჩვეულება აქვს აღწერილი. დიდი სამეფო ნადირობის შემდეგ კახელმა ქობულაშვილმა მის მიერ მოკლულ ვეფხვთან მონადირენი შეკრიბა და ძველთაძველი წესი აღასრულა. ჩვენი საზოგადოებრივი ყოფიდან თითქმის გამქრალი ჩვეულება მწერალს მოკლედ ასე აქვს გადმოცემული.

„დატირება მოეწყო მოკლული ნადირის გარშემო. მოსთქვამდნენ ტირილის ხმაზედ. გარშემო უსხდნენ, თვით — ისინი, ვინც პირდაპირ ესროლა ვეფხვს. დაიწყო ჰერეთელმა ზარით!

— მე დავკარი ბოძალი მაგ ლომ-გულშია. თუ გვცოდნიყო, რა იყავი, ვინ გაგიბედდა.

ჩამოართო სხვამ:

— ვეფხვო, შენ არ მეგონე, მე ფოცხვერი მეგონე!

— ვეფხვო, შენ არ მეგონე, მე აფთარი მეგონე!

—ვეფხვო, შენ არ მეგონე! ვეფხვო, დათვი მეგონე!

— ვეფხვო, შენ არ მეგონე! ვეფხვო, მგელი მეგონე!

თითო ამისთანა თქმაზე ვეფხვის ტყავს სიშრელე ემატებოდა. მომტირალებს ჩვეულებრივ ქუდები ჰქონდათ თვალებზე მიფარებული“ (თხზ., IX, გვ. 251).

მოკლული მხეცის ამგვარი დატირება კერძო შემთხვევაა სამონადირო წესჩვეულებრიობისა, რომელიც ტოტემიზმის საფუძველზე აღმოცენდა უხსოვარ წარსულში და დედამიწის სხვადასხვა კუთხეშია დადასტურებული.

საქართველოში ვეფხვს, სხვა ცხოველებთან შედარებით, მეტი პატივით ეპყრობოდნენ. ამ თემის მხატვრულ დამუშავებას პოეტური შედევრების შექმნა მოჰყვა ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. ვეფხვის სახის პოეტიზაციას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. XII საუკუნეში მას დიდმა რუსთაველმა უმღერა სწორუპოვრად. უნდა ვიფიქროთ, რუსთაველი იცნობდა იმ სამეურნეო-მითოლოგიურ ტრადიციას, რომელიც ხალხში არსებობდა მონადირებული ცხოველის დატირების ფორმით. მართალია, ამ საგანზე პირდაპირი მითითება არ მოგვეპოვება, მაგრამ თვითონ ჩვეულება გაცილებით შორეულია, ვიდრე შოთას ეპოქა.

ბარნოვი აღმოსავლეთ საქართველოს ვითარებას გვაცნობს. რა მდგომარეობაა დასავლეთში? იგივე ჩვეულება აქაც გავრცელებული ყოფილა. დამამტკიცებელი საბუთები სვანეთში იქნა მოპოვებული. 1951 წელს პროფ. ელ. ვირსალაძემ ენგურის ხეობაში მონადირე თაბი გოშთელიანის ბალადას მიაკელია,

რომლის ეპიზოდს სწორედ ვეფხვის დატირება, მოკლული ნადირის წინაშე მობოდიშება წარმოადგენს. თაბი გოშთელიანი სახელოვან მონადირეთა პლეადას კუთვნის. რაკი სახალხო დღესასწაულებში არც ერთი თეთრთავსაფრიანი ქალი აღარ ჩანდა და ყველა საშინელი მხეცის მსხვერპლს გლოვობდა, თაბი მშვილდისრით შეიარაღდა და ბეჩო-მესტიის გადასასვლელზე ჩაუსაფრდა ადამიანებზე დაგეშილ ნადირს. ვეფხვის მოკვლისთანავე მონადირეებმა მემკვიდრეობით გადმოცემული ჩვეულება შეასრულეს, — დატირება გამართეს. მოკლული ნადირის სულს საჯაროდ თავი შეაბრალეს და ლექს-ფორმულებით მოუბოდიშეს.

— რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
ნეტავ შენს მაგივრად შვილი მოგვეკლა!
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
ნეტავ ისევ ჩვენი სახლი დაგვეწვა!
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
ნეტავ ჩვენი დედ-მამა დახოცილიყო!
რომ არ მოგვეკლა შენი თავი,
ისევ ჩვენი თავი მოგვეკლა!

მოთქმა-ბოდიშის გამართვა ნადირობის სავალდებულო ნაწილი ყოფილა. ინფორმატორის ცნობით, „რამდენი ზოლიც ჰქონდა ვეფხვის ტყავს, იმდენნაირი დატირება უნდა თქმულიყო“ (ელ. ვირსალაძე. ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964, გვ. 27). ნანადირევის დატირების ლექსი აქ ფერხულითაც სრულდებოდა.

კახური და სვანური სიტყვიერი ფორმულირების შედარება გვიჩვენებს, რომ მონადირე „ნანობს“ უდიერ საქციელს; ბოდიშს იხდის ცხოველის წინაშე, რომ მკაცრად მოეპყრო და სასიკვდილოდ არ დაზოგა. ამნაირად არ მოიქცეოდა, რომ სცოდნოდა ვეფხვთან ჰქონდა საქმე. ბუნების მშვენების ხელყოფას მონანიე თითქმის საკუთარი სახლის დაწვას, ღვიძლი შვილის დაღუპვას, დედ-მამის გაწირვას ან სიცოცხლეზე ხელის აღებას ამჯობინებს. მაგიური ტექსტის ხმამაღალი წარმოთქმით ადამიანის მოქმედება ერთგვარად გაბათილებულია, შემთხვევითობამდეა ჩამოქვეითებული, და, ამდენად, ტოტემმა, ნადირთმწყემსმა, მონადირე არ უნდა დასაჯოს, ვნება არ უნდა მიაყენოს.

დატირება ადრინდელი მდგომარეობის აღდგენის ცდაა, როცა ტოტემსა და მონადირეს შორის კეთილგანწყობილება არსებობდა. ძველი წონასწორობის მიღწევა აუცილებელია, რადგან მონადირესა და მის ოჯახს გარეულ ცხოველთა ხელში ჩაგდება კვლავ ესაჭიროებათ, — იგი არსებობის ერთ-ერთი საშუალებაა.

ვეფხვის დატირება ნადირობის ადგილას ხდებოდა. ასე ექცეოდნენ, მაგალითად, ციმბირელი მანსები მოკლულ დათვს.

დროთა განმავლობაში დატირების წესი არ დარჩენილა უცვლელი. იგი სხვაფერდებოდა იმისდა მიხედვით, თუ როგორ იცვლებოდა წარმოდგენები ტოტემისა და ნადირთა მფარველი ღვთაებების შესახებ. ქრისტიანობის განმტკიცების შემდეგ ადრინდელ სარწმუნოებრივ ტექსტში ახალი პერსონაჟები და ფორმულები გაჩნდა. საამისო სარწმუნო მასალა მოპოვებული აქვს ბეს. ნიჟარაძეს 1886 წ. იმავე სვანეთში.

ჩვეულების განვითარების ბოლო საფეხურზე უწინდელი დატირება, მობო-

დიშება, ლოცვა მონადირის საცხოვრებელ სახლში სრულდებოდა სახეშეცვლით, თანაც ხორცის საჭმელად მომზადების მერე. „მოხარშულ ნანადირევს ტაბაკზე ამოიღებენ, რომელშიც თავი უთუოდ უნდა ერიოს. დაანთებენ წმინდა სანთელს და ერთ წმინდა პურსაც დასდებენ ზედ“. მონადირე მოწიწებით მეჯლს მოაყრის და ვრცელ ლოცვას წარმოთქვამს. აი მოკლედ მისი სიტყვებიც.

„დამბადებელო, ბატონო ქვეყნისაო, ნანადირევი და მონადირე ყველა შენ გაჩენილია, რა დროსაც კი მოგმართო, ყოველს დროს შენი ჯვარი დამწერე... ჩემს მაწყევარს შენი მახათი ჩაარჭვი გულში, ჩემს თოფს, ავეჯს და მე კარგი ჯვარი დაგვწერე... დალს კლდისას დიდება! აბსადს კლდისას დიდება! გარეულის თავსმდგომი შენა ხარ. როს მოვიდე შენს ადგილში, მშვიდობიანად გამომიშვი. გარეულის ნაწილი მომეცი. უფროსი ნუ გედიდება, უმცროსი ნუ გეპატარავება!.. შენი დანიშნული ჯიხვი მომეც. როცა შეგეხვეწო, დარი და ავდარი ჩემს ნებისად მიწყალობე. ჯიხვის მწყემსს დიდება, არჩვის მწყემსს დიდება!“ (ბ. ნიჟარაძე, წერილები, II, გვ. 36—37).

წარსულ ლოცვაში ღმერთისა და მაცხოვრის გვერდით პოლითეიზმის დროინდელი დარგობრივი ღვთაებანი — დალი და აფსათია მოხსენებული. ძველი დატირებისაგან განსხვავებით, ახლა თხოვნა-ვედრება არა უშუალოდ ნადირს, ტოტემს მიემართება, არამედ მათ მფარველ ღვთაებებს; ერთდროულად — ქრისტიანულ მაცხოვარსა და წმ. გიორგის, წარმართულ დალსა და აფსათს. როგორც ეთნოგრაფი, ბ. ნიჟარაძე შენიშნავდა: ესაა საზოგადო ლოცვა სვანი მონადირეებისა. ამ ხალხურ ტექსტში წარმართული და ქრისტიანული მითოლოგიების შერწყმა აშკარად შეინიშნება. უწინდელი დატირება-მობოდიშება მერმინდელ ლოცვა-თხოვნაში გადაზრდილი ჩანს.

ნადირობა უხსოვარი დროიდან ქართველთა სამეურნეო ყოფის განუყრელ კომპონენტს წარმოადგენდა. ამის გამო თანდათან მრავალგვარი წესჩვეულება იქნა შემუშავებული. „ვეფხვის დატირება“ ერთ-ერთი ამგვარი ჩვეულებაა. მისი ბუნება და ქართველ ტომებში გავრცელების გზები სრული სახით შესწავლილი არ არის. ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის მოყვარულებს თავიანთი სიტყვა შეუძლიათ თქვან ამ ხარვეზის შესავსებად.

უცნობი პოეტი დათუნა ქვარიანი

ქართული სასულიერო პოეზიის ზეპირსიტყვიერი წყაროების შესწავლის დროს მრავალი საინტერესო საკითხი წამოიჭრება ხოლმე. ერთი ასეთი კითხვა შეეხება იმ პოეტურ თხზულებათა ავტორების ვინაობას, რომელ თხზულებათა შინაარსს სხვადასხვა წმინდანისა და მოწამის თავგადასავლის აღწერა შეადგენს. ასეთი ნაწარმოებების რიცხვი არაა მცირე. უკანასკნელ საუკუნეებში ქართველ პოეტებს გაულექსავთ ბიბლიის ცალკე ეპიზოდები, იესო ქრისტეს ცხოვრება, წმ. გიორგის წამება და სასწაულმოქმედებანი, წმ. მარინეს წამება და სხვ. აღსანიშნავია ისიც, რომ აღორძინების ხანის სასულიერო პოეზიაში წმ. გიორგის თავგადასავალს უმთავრესი ადგილი უჭირავს. მთავარმოწამის გალექსილი ჰაგიოგრაფიული ცხოვრება ჩვენამდე ხელნაწერის სახითაა მოღწეული.

საქართველოში წმ. გიორგის პოპულარობა დიდი ხანია აღნიშნული არის. ამ გმირზე ჩვენში არსებობს ორიგინალური მოთხრობები როგორც ლიტერატურული, ისე ფოლკლორული ხასიათისა. ეს უკანასკნელი გარემოება ჩვენ გამოვარკვიეთ აბუსერიძე ტბელის თხზულების წყაროების შესწავლის დროს [1].

ახლა საუბარი გვექნება წმ. გიორგის ცხოვრების პოეტურ ვერსიებზე. როცა 1942-43 წლებში გალექსილ სასწაულმოქმედებებს ვეცნობოდით, განსაკუთრებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია H-2904 ხელნაწერმა. მასში ერთი ავტორის მიერ გალექსილი წმ. გიორგის მთელი თავგადასავალია მოთავსებული. ხელნაწერი მეტად საყურადღებოა. იგი დაზიანებულია: დასაწყისში 2 გვერდი აკლია, ხოლო შიგადაშიგ რამდენიმე ფურცელია ამოგლეჯილი. შინაარსის მიხედვით თხზულება ორ ნაწილად შეიძლება გავყოთ: 1. შესავალი, ადამ და ევას სამოთხიდან გაძევების ლეგენდა, პოეტის თავგადასავალი და 2. წმ. გ-ის ცხოვრება, რომელიც ვრცელია და 19 თავისაგან შედგება. ამჯერად ლიტერატურულ-ისტორიულ საკითხებზე გვექნება მსჯელობა [2].

რისთვის შეიქნა საჭირო წმ. გ-ის ცხ-ის გალექსვა? ამ კითხვაზე სასულიერო პოეტი შემდეგნაირ პასუხს გვაძლევს:

---

[1] საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. V, № 7, 1944 წ.

[2] წაკითხულია მოხსენებათ რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო საჯარო სხდომაზე 1944 წლის 27 ოქტომბერს, გამოქვეყნდა 1947 წელს.

ეს ლექსად მისთვის გარდავსთქვი, პასუხი სცანით გულისა,
ვინცა ხუცური არ იცის და ლექსისათვის სურისა,
ეგებ გულისხმას ჩააგდოს, ქნას სარგებელი სულისა,
და არ დაუკარგოს ღთს სული იმისგან სულჩადგმულისა.

ავტორი მეორე ადგილას კვლავ ჩივის ხუცურის უცოდინარობაზე; მას გა-ნუზრახავს ძველებურად დაწერილი ლეგენდების ლექსით გადმოცემა. პოეტი თავისი თხზულების შინაარსის ორიგინალობაზე პრეტენზიას არ აცხადებს:

აწ ვინც ხუცური არ იცის, მუნასიბს მისდევს ბევრია,
ნახოს გიორგის წამება, როგორცა წიგნსა სწერია;
გულისა ხმას ჩახდეს, მოიქცეს, ქნას საქმე შესაფერია,
და არ დაუკარგოს ღთს სული იმისგან ჩანაბერია.

წმ. გ-ის ცხოვრების გამლექსავი მწუხარებით აღნიშნავს, რომ მის დროს სასულიერო წიგნებს თითქმის აღარ ეტანებიან; მშობლები შვილებს „მხედ-რულს აკითხებენ“, ყურს უგდებენ „გარეშეს წიგნსა“, ე. ი. საერო ლიტერატურ-რას და ბევრი „ხუცურს არ ეძებს“, „შექმნილან სულის მტერადო“. საზოგადო-ების მნიშვნელოვანი ნაწილი სოფლის ლხინს უფრო მისდევს და სულზე ზრუნ-ვას გართობა-ქეიფს ამჯობინებს.

საღმრთო წიგნსა არ ეძებს, სულისათვის შესაძინებსა.
წირვა და ლოცვა მოსძულდეს, ეშმაკი უძღვეს წინებსა.

პოეტის აზრით, სარწმუნოებრივი გულგრილობის აღკვეთას ხელს შეუწ-ყობს მთავარმოწამის გმირობის გასაგები ენითა და მხედრული წერით გადმო-ცემა. პოეტი მკითხველს მოაგონებს ამის გამო საერო წიგნების მავნე ხასი-ათსა და „ხუცურის“ მნიშვნელობას. მისი აზრით, საერო თხზულებების კითხ-ვაზე უფრო სასარგებლოა ჰაგიოგრაფიულ თავგადასავალთა სწავლა. „გარეშე წიგნსა ესე სჯობიაო“, ამბობს მელექსე. პოეტი ადასტურებს იმ გარემოებას, რაც თეიმურაზ I და არჩილმა მკვეთრად აღნიშნეს: „დალპეს ბევრი სამღთო წიგნი მიწაშიგან მოდებული“ (თეიმურაზ I), „მას ყურს არვინ ათხოვებდა, ცუდ-მუდებზე ბაასობდეს“ (არჩილი). უცნობი ავტორი, ჩანს, თეიმურაზ I და არჩი-ლის დროის მოღვაწეა. თეიმურაზ I და არჩილის მსგავსად, ისიც განიცდის ახალ ლიტერატურულ ვითარებას და მას ხარკს უხდის, მაგრამ არა იმ ზომით, რო-გორც თეიმურაზ პირველი. გარეშე წიგნს, საერო მწერლობას პრინციპულად გმობს წმ. გ-ის ცხოვრების გამლექსავი, თუმცა ადრე წუთისოფლის შესახებ მასაც ბევრი უწერია. აი მისი თვითაღიარება:

გარეშე წიგნი ცრუ არის, ცრუსა სოფლისა ფერია,
მე არ უნდა ვსთქვა, ამისთვის მ ე ც ბ ე ვ რ ი დ ა მ ი წ ე რ ი ა,
მაგრამ ძალი მჭირს ბატონთა, მით არა დამიჯერია,
და თვარამ ლექსობა არ ვარგა, დიაღ სულისა მტერია.

რადგან „ყველა სოფელს დაემონა — დიდი იყო, გინა მცირე“, თეიმურაზ პირველმა ხელი მიჰყო მხიარულ, „არა ღრმა ამბავთა“ გადმოცემას. ჩვენი ავტო-რი ოპოზიციაში უდგას თავის ბატონებს (მეფე პოეტებს) და საერო მოტივების სანაცვლოდ რელიგიურ გადმოცემებს მიმართავს. პოეტი ქრისტიანულ-რელი-

გიური თვალსაზრისით ჰვრეტს მსოფლიოს. იგი სასოწარკვეთილებას ეძლევა, რადგან „გარეშე წიგნმა“ გაიმარჯვა.

ახლა ადვილი გასაგებია, თუ ასე გულმოდგინედ რისთვის აღწერს პოეტი ფანტასტიკურ, ნახევრადფოლკლორულ ლეგენდებს.

ვინ არის „წმინდა გიორგის ცხოვრების“ გამლექსავი?

ამ თხზულების მეორე ნაწილში აღნიშნულია, რომ მთავარმოწამის ქება ლექსად დათუნა ქვარიანმა თქვა. ჩვენ არავითარი საბუთი არ გვაქვს, რომ დავეჭვდეთ თხზულებაში ჩართულ ამ ავტობიოგრაფიული ხასიათის ცნობის სისწორეში. ხელნაწერის მე-15 გვერდზე ვკითხულობთ:

მე ქვარიანმა დათუნამ ვთქვი შესავალი ღთისანი,
მერმე წმიდისა გიორგის, მის მთავარ-მოწამისანი;
მის მოწამეთა მთავრისა, მხედრისა და მხნისანი.
და ლექსად გარდავსთქვი ქართული, ძალი თუ შემწევს ღთისანი.

თავის სახელსა და გვარს პოეტი მომდევნო სტროფშიც ახსენებს:

როგორცა სჯობს ავდრის დღესა მზე უღრუბლო დარიანი,
მხიარულმან გულმან მორთოს ლექს ქართული გვარიანი;
მე ვით ვიტყვი ესეც მიკვირს, გულამოსკვნით ჯავრიანი,
და თუცა შემწევს ძალი ღთისა, ვსწერ დათუნა ქვარიანი.

ზემო სტროფის მიხედვით ირკვევა, რომ მის ავტორს, ე. ი. დათუნა ქვარიანს, პირველად გაულექსავს „შესავალი ღთისანი“, ხოლო „მერმე წმიდისა გიორგის“ ცხოვრება. მართლაც, H-2904 ამ გეგმითაა წარმოდგენილი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ 27 სტროფს, რომელიც პოეტის ერთგვარ თავგადასავალს შეიცავს და თხზულების ეპიკურ და შესავალ ნაწილებს შორისაა მოთავსებული. უეჭველად, ეს ხელნაწერი მთლიანი ნაწარმოებია და მისი ავტორი დათუნა ქვარიანია.

ვინ იყო დათუნა ქვარიანი და როდის ცხოვრობდა იგი? მისი პიროვნება ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის ჯერჯერობით გამოურკვეველია. ყველაზე ადრინდელი ცნობა არჩილს მოეპოვება „გაბაასებაში“:

სხვათ მელექსეთ არ ვახსენებ, არც ბააკა დვალაძესა,
არც დათუნა ქვარიანსა, შოთას რად ვერ წაბაძესა?[1]

არჩილ მეფემ დათუნა ქვარიანი სხვა პოეტების გვერდით არ მოიხსენია: არ ახსენა ბარძიმ ვაჩნაძის, იაკობ სამებელის, ფეშანგისა და სხვათა მსგავსად. ასეთი მკაცრი მოპყრობისდა მიუხედავად, მაინც არჩილია ის პირველი კრიტიკოსი, რომლის შეფასებამაც მოაღწია ჩვენამდე დათუნა ქვარიანის შემოქმედების შესახებ. არჩილის მიერ მსჯავრდადებულ პოეტებზე ქ. ქექელიძე წერს: „ჩვენ, სამწუხაროდ, არ გვაქვს ცნობები ბააკასა და დათუნას შესახებო[2]. ამჟამად ცოტა რამ მაინც შეიძლება ითქვას ერთ ამ უცნობთაგანზე. H-2904

[1] არჩილი, თხზულებანი, ტ. II, ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, 1937, გვ. 4.

[2] ქ. ქექელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, II², 1941, გვ. 571.

ხელნაწერი ადასტურებს, რომ დათუნა ქვარიანი დასრულებული სასულიერო მწერალი ყოფილა. დათუნა გმობს სოფლის ლხინებსა და სამიჯნურო პოეზიას. საერთოდ, მისი აზრით, „გარეშე წიგნი ცრუ არის, ცრუსა სოფლისა ფერია". დათუნა ნაკლებად ცნობილი პოეტია. ჩანს, იგი არაპოპულარული სასულიერო მწერალია, ზოგ თანამედროვეთაგან ნამდვილ შემოქმედადაც არმიჩნეული. აღნიშნულმა ხელნაწერმა დაადასტურა კ. კეკელიძის შენიშვნა არჩილის ლექსის მიმართ ნათქვამი: „დათუნა ქვარიანი ის დათუნა ქვარიანი ხომ არაა, რომელსაც გაულექსავს უძველესი ხელნაწერიდან წმ. გიორგის ლეგენდა და ზოგიერთი ბიბლიური ეპიზოდი?" [1]. ვარაუდი მთლიანად გამართლდა. ამ სახელის მატარებელი სხვა მოღვაწე XVII საუკუნეში, და მასზე ადრე, ცნობილი არაა. პროფ. ალ. ხახანაშვილს ხელთა ჰქონია „გიორგის წამებათა" ერთი, 1848 წლის, ნუსხა, რომელიც გორელი დიაკვნის ბათლომე ბიბილურის გადაწერილი ყოფილა. 1848 წლის ნუსხა არაა H-2904, რადგან უკანასკნელი ლექსის ფორმითაა დაწერილი, ხოლო ბიბილურისეული ტექსტი სტრიქონწამებული, პროზაული სახისა ყოფილა [2].

როდის ცხოვრობდა დათუნა ქვარიანი? ამ კითხვის გადაწყვეტაში არჩილი უნდა გამოვიყენოთ [3]. ჩვენს პოეტს არჩილი „გაბაასების" 35-ე სტროფში იხსენიებს. „თეიმურაზისა და რუსთაველის გაბაასების" ეს ჩვენთვის საინტერესო ნაწილი არჩილმა 1682 წლის შემოდგომაზე დაასრულა ასტრახანს[4], თხზვას კი 1681 წელს შეუდგა ოსეთში, ფაიქომში. მაშასადამე, 1681 წელს დათუნა ასე თუ ისე ცნობილი სასულიერო პოეტი ყოფილა და არჩილს მისი თხზულებები წაკითხული ჰქონია. ზ. ჭიჭინაძე დათუნა ქვარიანს XVII საუკუნის 40-იანი წლების მოღვაწედ თვლიდა, მაგრამ ამ ცნობის მიღება ჯერჯერობით ძნელია [5].

როდისაა გალექსილი „წმ. გიორგის ცხოვრება"? ამის გარკვევაში თვითონ დათუნა გვეხმარება. ავტობიოგრაფიულ ლექსში პოეტი ერთგან ამბობს: „ნახეთ კელმწიფე ძველია-ო". ვინ არის ეს „ძველი კელმწიფე", ანუ მეფე, რომელიც ხელახლად გამეფდა? XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ასეთი პიროვნება მხოლოდ არჩილი იყო. არჩილი 5-ჯერ ავიდა ტახტზე. მეორედ ის 1678-79 წლებში გამეფდა, მესამედ კი 1690-91 წლებში. არჩილის ცნობა დათუნას შესახებ 1681 წლის მიწურულს მიეკუთვნება. ამის გამო, ცხადია, თვითონ დათუნას „ნახეთ კელმწიფე ძველია" არჩილის მეორედ გამეფების დროს, ე. ი. 1678-79 წწ., ან მის შემდეგ 1681 წლამდე შეეძლო ეთქვა. ამის მიხედვით, უნდა ვიფიქროთ, რომ „წმ. გ-ის ცხოვრება" დათუნა ქვარიანს გაულექსავს 1678 — 1680 წლებში.

---

[1] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, II, 1941, გვ. 571.

[2] А. Хаханашвили, Очерки, I, стр. 239.

[3] უკანასკნელ დროს ს. ჯიჯინაძემ ონში იპოვა 1854 წელს გადაწერილი თხზულება, რომელიც დათუნა ქვარიანს ეკუთვნის. ხელნაწერზე დართული ცნობებით, დათუნა ლეჩხუმელი ყოფილა, სოფ. ორხვიდან, სადაც ქვარიანები ამჟამადაც ცხოვრობენ. სახელად მას ბესარიონი ერქვაო, მოღვაწეობდა თურმე გელათის მონასტერში. გელათიდან დათუნა გაუძევებიათ და მერმე ოსმალებს მოუკლავთ („კომუნისტი", 1947, 4. 11). დ. ქვარიანის თხზულების რამდენიმე ხელნაწერი გვაქვს ახლა გამომქღავნებული და ურთიერთ შედარებული.

[4] ალ. ბარამიძე, ნარკვევები, II, 1945, გვ. 234.

[5] ზ. ჭიჭინაძე, ქართული მწერლობა XVII საუკუნეში, 1888, გვ. 37.

დათუნა ქვარიანი პატივდებული არ ყოფილა. მას არ სწყალობენ ისე, როგორც „გარეშე წიგნთა“ მთხზველებს, მაგალითად, საამიანის გამლექსავ ბარძიმ ვაჩნაძეს. ამის მიზეზი, ერთი მხრივ, სასულიერო წიგნის დაცემასა და საერო ლიტერატურის წარმატებაში უნდა ვეძიოთ, მაგრამ გარდა ამისა უნდა იყოს სხვა მიზეზიც. პოეტი დათუნა ქვარიანი გულდათუთქული მოთქვამს, რომ მას, წყალობის ნაცვლად, არც კი უსმენენ და არაფრად აგდებენ მის ცოდნასა და სიბრძნეს. წუთისოფლისგან დაჩაგრულ პოეტს გულზე ცეცხლი ედება. ცხოვრება მძიმე და ნარეკლიანი აქვს. აკი თვითონ აღიარებს, რომ მისი თავგადასავალი „ჭრელი და მეტად გრძელია“. რაღაც დიდი გარდატეხა მომხდარა დათუნა ქვარიანის ცხოვრებაში. ამას მოწმობს ერთი ლექსი:

არ შემიწყნარეს უღთოთა, ვით თათარი და ურია,
და სად მივალ, სად დავიკარგე, სად მოვკვდე სადაურია?!

ვინ არ შეიწყნარა პოეტი? რისთვის გააძევეს? ამის შესახებ ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით.

ხომ არ იმალება აქ ერთი იმ მიზეზთაგანი, რომლის გამო დათუნა ქვარიანი არჩილ მეფემ პოეტთა შორის არ დაასახელა?

დათუნა ქვარიანის ლექსების კრებული მოზრდილი წიგნია. 22-ე გვერდიდან მთავარმოწამის ცხოვრების აღწერა იწყება. კართა თანამიმდევრობა ასეთია:

1. კარი [ა] პირველი. დასაწყისი. წამება დიდისა ახოვანისა ზღვათა, ხმელთა მპყრობელისა ღვაწლით შემოსილისა, წმინდისა გიორგის ურმის თვალსა ზედან შესვლა მის მწარესა ორღანოსა და მრავალმახვილოვანსა მეფისა ურწმუნოსა დეოკლიტიანესაგან.

2. კარი ბ. მეორე. წმინდის გიორგის ურმისთვალზედ შესვლა.

3. კარი გ. მესამე. ანტიოქ სტრატილა მოაქცივა ქრისტიანად.

4. კარი დ. მეოთხე. დედოფალი ალექსანდრე მოიქცა ქრისტიანად.

5. კარი ე. მეხუთე. წმინდის გიორგის კირში ჩაგდება.

6. კარი ვ. მეექვსე. წმინდის გიორგის მხურვალეს რხმლით ტანჯვა.

7. კარი ზ. მეშვიდე. წმინდის გიორგის ძარღვით გვემა.

8. კარი ჱ მერვე. წმინდა გიორგიმ მკვდარი აღადგინა.

9. კარი თ. მეცხრე. წმინდა გიორგიმ ლუვერს ხარი გაუცოცხლა.

10. კარი ი. მეათე. წმინდა გიორგიმ კერპნი დამხვნა.

11. კარი ია. თერთმეტი. წმინდა გიორგი და დედოფალი ალექსანდრე მახვილითა [...]

12. კარი იბ. თორმეტი. წმინდა გ-ის იესო ქრისტე გამოეცხადა და გვირგვინი დაადგა.

13. კარი იგ. ცამეტი. წმ. გიორგიმ ვეშაპი მოკლა და ლასის ქალაქი მოაქცია.

14. კარი იდ. თოთხმეტი. წმ. გ-იმ ეშმაკი შეიმყრა.

15. კარი იე. ხუთმეტი. წმ. გიორგიმ ქვრივისაგან სვეტი შეიწირა.

16. კარი ივ. თექვსმეტი. სარკინოზი ხელმწიფე მოუხდა ამა საყდარსა.

17. კარი იზ. [ჩვიდმეტი]. აგარიანთა ფატარი მოაოხრეს.

18. კარი იჱ. თვრამეტი. წმ. გ-იმ ბურჯოთგან ტყვე გამოიხსნა.

19. კარი ით. [ცხრამეტი]. წმ. გ. თეოფისტოს გამოცხადება.

ამ სათაურების გადაკითხვაც კი იმას გვიჩვენებს, რომ მისი ავტორი იმ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს ემყარება, რომლებშიც მთავარმოწამის ცხოვრებაა აღწერილი. ასეთი ნაწარმოებები მრავლადაა ცნობილი, რომელთა უმთავრესი ნაწილი ქართულ ენაზე უთარგმნიათ ადრე. დათუნა ქვარიანი თავისი თხზულების წერის დროს უმთავრესად ნათარგმნ ძეგლებს ემყარება [1].

[1] დათუნა ქვარიანის ლექსების ერთი ნაწილი გამოქვეყნებულია ჩვენ მიერ 1947 წელს. (პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, გვ. 191—199).

აბუსერიძე ტბელის ფოლკლორული წყაროები

1941 წელს გამოვიდა აბუსერიძე ტბელის თხზულების ახალი გამოცემა. რედაქტორ-გამომცემელი ლ. მუსხელიშვილი ამ ნაწარმოების ხასიათის შესახებ შესავალში წერს: „ავტორის განწყობილება და სტილი განსაცვიფრებელ მსგავსებასა და ნათესავობას გვიჩვენებს ქართულ ხალხურ ზღაპრებთანო“ [1].

სამწუხაროდ, მკვლევარს თავისი აზრის დასადასტურებლად არც ერთი მაგალითი არ მოუტანია. ამის გამო მისი სიტყვები ზოგად განცხადებად რჩება დღემდე. სინამდვილეში, როგორც გამოირკვა, აქ საქმე გვაქვს არა მხოლოდ განწყობილების და სტილის მსგავსება-ნათესაობასთან, არამედ უფრო ღრმა მოვლენასთან: ფოლკლორი აბუსერიძე ტბელის თხზულების ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს. „სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისნი“ საშუალო საუკუნეებში გავრცელებულ ზეპირგადმოცემებს შეიცავს. ტბეთის სასულიერო მოღვაწეს მის დროს ცნობილი პატარა-პატარა ლეგენდები გაუერთიანებია მონასტრის მშენებლის ბოლოკ-ბასილის ირგვლივ, იმ გაგებით, რომ ყველა სასწაულმოქმედება წმინდა გიორგისთვის მიუწერია. მას უცდია თავიდან აეცილებინა ზეპირსიტყვაობისათვის დამახასიათებელი შინაგანი წინააღმდეგობანი, განმეორებები და ენაწყლიანობა, „რათა გრძელად მეტყუელებითა არღა საწყინო იქმნას“ (§ 64, თ. VIII) მონათხრობი.

აბუსერიძე ტბელის მიზანია წმიდა გიორგის სასწაულმოქმედების აღწერა, მაგრამ ამავე დროს იგი თავის თხზულებაში იმდროინდელ საქართველოს ყოფა-ცხოვრების სურათებსაც ურთავს [2]. ამავე ავტორის კალამს სხვა სასულიერო შინაარსის ნაწარმოებებსაც მიაწერენ [3]. მაგრამ ჩვენ აქ მხოლოდ „სასწაულნი“ გვაინტერესებს და ისიც ფოლკლორისტული თვალსაზრისით.

წმ. გიორგის სასწაულმოქმედებანი სხვადასხვა შინაარსისაა და მისი ზეპირი გადმოცემები საქართველოს ყველა ეთნოგრაფიულ ერთეულში გვხვდება. აქ ჩვენ ისეთ გადმოცემებზე გვექნება საუბარი, რომლებშიც მონასტრების მნიშვნელობაა აღწერილი.

უპირველესად მხედველობაში გვაქვს 1937 წ. ფოლკლორული ექსპედიცი-

---

[1] აბუსერიძე ტბელი, ბოლოკ-ბასილის მშენებლობა შუარტყალში და აბუსერიძეთა საგვარეულო მატიანე, 1233 წლის ტექსტი. გამოსცა ლ. მუსხელიშვილმა. საქ. მეცნ. აკადემია. 1941, გვ. 3.

[2] ი. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები, I, 1961, გვ. 191.

[3] კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია. I, 1941, გვ. 305—6.

ის მიერ მესხეთში მოპოვებული გადმოცემა[1]. დიდი მნიშვნელობის მქონე მშენებლობათა შესახებ გავრცელებული ძველი ლეგენდები ამ კუთხეში საფარის მონასტერს უკავშირდება.

აბუსერიძე ტბელის მოთხრობის 1233 წლის ხელნაწერით, ოპიზის მახლობლად მშენებლობას ვინმე ბასილი ანუ ბაჩილა, ანდა მეტსახელად ბოლოკ-ბასილა აწარმოებს, მას თანამშრომლებად უღელი ხარი და ერთი კერძო-კარაული ჰყავს, ხოლო შემწედ — წმ. გიორგი. 1937 წლის ფოლკლორული ჩანაწერის მიხედვით საფარის მონასტერს ორი ძმა აშენებს, მასალას მათ ცალი ხარი უზიდავს, რომელსაც გაძღოლა არ სჭირდება ბოლოკ-ბასილას ხარებივით.

თვალსაჩინოების მიზნით ამოვწერთ ორიოდე ადგილს.

აბუსერიძე ტბელი

1. V. § 51. და მო-რაჲ-იწყა ბასილი
სახიდ თჳსსა, იწყო მუშაკობად საკჳრველისა ამისა ტაძრისა, კერძო-კარაულისავე
თანა, უღლეულითა მით ქართა თჳსთაჲთა,
რომელთა სახელითცა უწოდდის: ერთსა „ქურდაობით“
და მეორესა „პირქუშობით“.

2. XV. § 105. ხოლო ბასილი სადაცა
წარიყვანის ჯორი იგი და სთხოის საკმარი
რაჲმე სამუშაოჲ, მათ აჰკიდიან
და მარტოებით მიართჳს კერძო-კარაულმან
ნეტარსა ბასილის, და არავინ იკადრის
წინაწარზიდვად, ვითარცა არს წესი ჩუეულებისაჲ ცხენთა და კარაულთათჳს.

ზეპირი გადმოცემა

1. ორი ძმა საფარაში ნაცხოვრება და იმათ
დაუწყიათ მონასტრის შენება... იმათ ერთი
ცალი ხარი ყოლიათ — „ინდუშა“, რომლითაც
ზიდავდენ თურმე ქვას კისათიბის ტყიდან.
ამ ცალ ხარს მოუზიდავს მთელი ამოდენა ქვა.

2. უმცროსი ძმა თურმე ცალი ხარითა და
მარხილით უგზავნიდა ქვას უმფროს ძმას.
ხარს გამყოლი არ სჭირდებოდა,— იქ დაუდებდენ ტვირთს, მოიტანდა და აქ გადმოტვირთავდენ.

[1] ფ. არქ. 13064. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის გამყოფილების არქივი.

ამ შედარებიდან ჩანს, რომ XIII საუკუნის საეკლესიო სასწაულმოქმედებათა ამსახველ მოთხრობას ამჟამადაც მოეპოვება ფოლკლორული პარალელები. ლიტერატურულ და ფოლკლორულ თხზულებათა თანხვედნილობა შემდეგში გამოიხატება: ა) ორივეგან მშენებლობის ობიექტი მონასტერია, ბ) მუშაობას აწარმოებს ერთი ან ორი პირი, გ) საშენი მასალა მოზიდულ იქნა ცალი ან ერთი უღელი ხარის, ანდა ჯორის საშუალებით, დ) ხარებს საკუთარი სახელები აქვს, ე) დატვირთულ ხარებს წინ გამძღოლი არ სჭირდება.

მესხურ-ჯავახური გადმოცემა განმარტოებით არ დგას. ანალოგიური ლეგენდები სხვაგანაც გვხვდება. ქიზიყში არსებული თქმულებით, სიღნაღის მშენებლობას ჯორის დახმარებით აწარმოებდნენ (ს. ყუბანეიშვილის ცნობა). საფარის და ბოლოქ-ბასილის მსგავსი ლეგენდა დასავლეთ საქართველოში დავით აღმაშენებელს მიეკუთვნება. ერთსა და იმავე დროს დავით აღმაშენებელი სამ მონასტერს აგებდა თურმე: გელათისას, მარტვილისას და ბიჭვინთისას. დავითს ერთი ჯორი ჰყოლია, რომელიც სამივე ადგილას საშენ მასალას ეზიდებოდა. ეს უბრალო ჯორი არ იყო. დავით აღმაშენებელს თურმე ეშმაკი ჰყავდა დაჭერილი და ჯორადქცეული. მეფე მსახურებს აფრთხილებდა, რომ რწყულებისას ჯორისთვის აღვირი არ წაეხადათ. ერთმა მსახურმა დარიგება არ შეასრულა და ჯორიც განთავისუფლდა. ის კვლავ ეშმაკად იქცა და გაფრინდა (თ. სახოკიას ცნობა). დატყვევებული ბოროტი სულის ამბავი თამარ მეფის თქმულებებშიც გვხვდება[1], მაგრამ აქ საყურადღებოა მშენებლობის მოტივი.

ეტყობა, ძველს საქართველოში მონასტრების თაობაზე გავრცელებული ყოფილა თხრობა სხვადასხვა სასწაულმოქმედებათა შესახებ, რომელთა ერთი ნაწილი, წმ. გიორგის სახელთან დაკავშირებული, აბუსერიძე ტბელს, გამოუყენებია თავის თხზულებაში.

ხარისა და ჯორის მოტივის გამო უნდა შევნიშნოთ, რომ ხარის ხსენება უფრო ბუნებრივია, და უფრო წარმართულიც წმიდა გიორგის ლეგენდებში, რადგანაც წესჩვეულების მიხედვით მას გაზაფხულზე კავკასიაში, და მის გარეთაც, ხარს სწირავდნენ მსხვერპლად[2]; თანაც მის სახელზე მრავალი სალოცავი და დღეობანი არსებობს ჩვენში[3].

აბუსერიძე ტბელის თხზულებაში მოთხრობილ „სასწაულთა“ პარალელები არასასულიერო ზეპირსიტყვაობაშიც გვხვდება. ამის მაგალითია §§ 101—104. წმ. გიორგის საქციელი ქვის განაპების გაზომვის შესახებ ერთ ზეპირ გადმოცემას ემსგავსება, რომლის მიხედვით კაცი ეშმაკს თუ მღვდელს მოატყვილებს, ხის განაპებში ხელს ჩაადებინებს და სოლს ამოაცლის. ეშმაკი ყვირილს მორთავს. ასე იმორჩილებს ადამიანი ბოროტ ძალას. ანალოგიური სიუჟეტი აღმოსავლურ ფოლკლორშიც გვხვდება და „ქილილა და დამანას“ კრებულში არის შესული. წმ. გიორგიც ბოლოქ-ბასილას თავის ძლიერებას უჩვენებს და მეტად იმსახურებს. აქ საერთოა განაპებში ჩადგომის მოტივი.

ფოლკლორულია აგრეთვე მშენებლობის დროს ფრინველის გამოჩენა

---

[1] თ. რაზიკაშვილი, ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი, 1909, გვ. 264.

[2] А. Веселовский, Разыскания в области русских духовных стихов, II, 1880, стр. 48—70.

[3] ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 37—54.

(§§ 53, 54) და გველის მოსვლა (§ 57). ეს უკანასკნელი საფარის თქმულებას მოგვაგონებს, სადაც დაღლილ ხარს დათვი დაეცა თავზე. მეორე მხრივ, წმ. გიორგის გველეშაპთან ბრძოლის ეპიზოდი საერთაშორისოდაა გავრცელებული და აბუსერიძე ტბელის VI მოთხრობის წყაროს შეიძლება ქართული ფოლკლორი კი არ წარმოადგენდეს, არამედ ის სასწაულმოქმედება, რომელიც მან მოახდინა „თჳსა აპრილსა კგ დღესა პარასკევსა შვიდსა ჟამსა“ — მეფე სელინოს ქალიშვილის ვეშაპის შეშმისაგან დახსნაში რომ გამოიხატა და საბერძნეთიდან მომდინარეობს [1]. ქართული ჯადოსნური ზღაპრის გმირები ხშირად ათავისუფლებენ უცხო ქვეყნის მზეთუნახავებს გველეშაპებისაგან და ხალხს სასმელი წყლის მიღების საშუალებას აძლევენ. აბუსერიძე ტბელის თხზულებაში წყლის სასმელად მინებების მოტივია შესული, მაგრამ არა ზღაპრის ფორმით (§ 61). თავის დროზე ვეშაპების მებრძოლთა შესახებ არსებული ზეპირი მოთხრობები დაედვა საფუძვლად წმ. გიორგის გველეშაპთან შებმის ლეგენდას [2], რომელსაც ბერძნული გადმოცემის მიხედვით 40 ათასი სულის მონათვლა ჩოჰყვა შედეგად [3]; ხოლო ქართულ თარგმანში 45 ათასია მოხსენიებული [4]. აბუსერიძე ტბელი, როგორც თხზულებიდან ჩანს, იცნობდა წმ. გიორგის ცხოვრების ქართულ თარგმანებს, კერძოდ, ქვრივი დედაკაცის მიერ სვეტის შეწირვის ამბავს [5].

აბუსერიძე ტბელი, როცა ალავერდის ჯვრის თავგადასავალის მოთხრობას იწყებს, შედარებისათვის „ბორღალეთ“-ს ახსენებს. ლ. მუსხელიშვილის სამართლიანი ახსნით ეს სიტყვა „ბულგარეთ“-ს ნიშნავს [6]. თვითონ ამბის გამო გამომცემელი შენიშნავს: „ავტორი გაკვრით იხსენიებს რაღაც ამბავს კიდევ, როგორც ჩანს, წმ. გიორგისვე ცხოვრებიდან, რომელიც „ბორღალეთში“ მომხდარა (108). ასეთი ეპიზოდი წმიდა გიორგის ცხოვრების ცნობილ რედაქციებში არ შემხვედრია, მაგრამ უნდა აღვნიშნო, რომ ჩემი ძიება უნაყოფო აღმოჩნდა უმთავრესად იმიტომ, რომ თბილისში სპეციალური ლიტერატურა ამ საგნის შესახებ სრულებით არ მოიპოვება“ [7]. XVI მოთხრობა განსაკუთრებულს არაფერს წარმოადგენს, მასში ცოტაა ავტორის მიერ ჩამატებული — §§ 107, 108. 109, 123, და გადმოგვცემს ერთ სასწაულმოქმედებას — როგორ „მოიყვანა წმიდამან გიორგი ტყუჱ წარყვანილი მნე ეკლესიისა თჳსისა“ და როგორ გააათავისუფლა აგარიანთა ტყვეობიდან. წმინდა მოწამის მიერ ჭაბუკის განთავისუფლების ლეგენდა სხვადასხვა ვერსიად არის ცნობილი და ზოგჯერ იგი სხვა წმინდანებსაც მიეწერება. აბუსერიძე ტბელის მიერ „ბორღალეთ“-ის ხსენება იმის მაჩვენებელია, რომ მას ხელთ ისეთი წყარო ჰქონდა, რომელშიც ჭაბუკის ბულგარელთა ტყვეობიდან გამოხსნაა აღწერილი. ამ შინაარსის სასწაულმოქმედება მართლაც არსებობს ბერძნულ ენაზე. ამ თხზულებაში ნათქვამია: γέγονεν ἡ

---

[1] საქართველოს სამოთხე, 1882, გვ. 59.

[2] იქვე, გვ. 60.

[3] ა. ვ ე ს ე ლ ო ვ ს კ ი, დას. თხზ., გვ. 208-09.

[4] საქ. სამოთხე, გვ. 61.

[5] იქვე, გვ. 63. შდრ. აბუსერიძე ტბელი, § 17.

[6] ა ბ უ ს ე რ ი ძ ე ტ ბ ე ლ ი, გვ. 71.

[7] იქვე, გვ. 25.

τῶν δυτικῶν ἐθνῶν πρός ἡμᾶς χριστιανοὺς σφοδροτάτη ἐπαναστασις, λέγω δή Βουλγαρων καί Οὐγγρων καί Σκύθων καί Μήδων καί Τούρκων[1].

წმ. გიორგის ეს სასწაულმოქმედება ჩვენშიც სხვადასხვა ვარიანტის სახით არსებულა, ერთ-ერთ ასეთ თხზულებაში ტყვის ბორკომიდან განთავისუფლებაზეა ლაპარაკი[2]. ქართულ ენაზე რომ რამდენიმე ვერსია არსებობდა, ამას ადასტურებს, ერთი მხრივ, ნათარგმნი ძეგლის ბერძნულ ტექსტთან შედარება და მათ შორის აღმოჩენილი განსხვავებანი[3], ხოლო, მეორე მხრივ, ქართულად გალექსილი ცხოვრება-სასწაულები, რომლებიც შინაარსის მიხედვით ერთმანეთს არ ემთხვევა. „მის მოწამეთა მთავრისა მხედრისა და მხსნისანის“ ხუცურად დაწერილი ძნელად გასაგები ცხოვრება თითქმის უცნობ პოეტს დათუნა ქვარიანს გაულექსავს და თანამედროვეთათვის გასაგები გაუხდია (H-2904)[4]. ჰაგიოგრაფიულად საქართველო გამონაკლისს არ წარმოადგენდა. საშუალო საუკუნეებში ის ქვეყანა, რომელთანაც მას მჭიდრო კავშირი ჰქონდა — ბიზანტია, მეტად მდიდარი იყო მოწამეთა და წმინდანთა სათავგადასავლო ლიტერატურით[5].

ჩანს, ქართველი მწერალი კარგად იცნობდა მთავარმოწამის ცხოვრების ამსახველ ლიტერატურას. აბუსერიძე ტბელი წმ. გიორგის გარეგნობასაც ისე აღწერს, როგორც ეს ნათარგმნ ძეგლებში არის მოცემული. აბუსერიძე ტბელის სიტყვით წმ. გიორგი იყო „ახოვანი დიდი“ (§ 106), „წმიდაჲ ახოვანი“ (§ 112); ნათარგმნი ძეგლი მთავარმოწამეზე ამბობს, რომ ის იყო, „მხედარი ვინმე ყოვლად მშუენიერი და ახოვანი გუამითა“[6]. ანალოგიური დახასიათება გვხვდება მეორე ქართულ ორიგინალურ თხზულებაში: „ცხოვრებაჲ და მოქალაქეობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა“, რომელიც გიორგი ხუცესმონაზონს 1066-68 წლებში დაუწერია[7]. წმ. გიორგის მიერ მოხდენილი საკვირველი ამბავი ისე ბევრია, რომ მისი აღწერა და გადმოცემა ადამიანის ძალას აღემატება. აბუსერიძე ტბელი აქაც ბერძენ ავტორს ემყარება.

ნათარგმნი ძეგლი

... მე მრავლისაგან მცირედი გაუწყეთ...
რამეთუ უკეთუმცა ვინ თჳთოეულთა სასწაულთა
მისთა აღწერა ინება წიგნთა მისთა აღრიცხვა არამცა
შესაძლებელ ყოფილიყო და არცა აღწერა საკჳრველი სასწაულებისა მისისა, რამეთუ არა შემძლებელ იყოს ენანი კაცთანი აღრიცხვად სიმრავლისა მის სასწაულებისა...[8].

[1] ა. ვესელოვსკი, დას. თხზ., გვ. 17.
[2] А. Хаханашвили, Очерки, I, 1895, стр. 243.
[3] А. Хаханашвили, Грузинский извод. 1892, стр. 9—10.
[4] იხ. უცნობი პოეტი დათუნა ქვარიანი.
[5] K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, II, გვ. 176—86.
[6] საქ. სამოთხე, გვ. 64.
[7] ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელთნაწერი აღაპებით. 1901, გვ. 295.
[8] საქ. სამოთხე, გვ. 67.

დავიდუმნე სასწაულნი წმიდისა
მთავარ-მოწამისა გიორგისნი, ვინაჲთ-
გან ვერცა ყოველი სოფელი აღჰ-
რაცხავს აღწერილსა წიგნებსა თჳთოეულისა
ეკლესიისასა, რაოდენცა არს სახელსა ზედა
წმიდისა გიორგისსა... [1].

აბუსერიძე ტბელი, ტბეთის ეპისკოპოსი [2], მარჯვედ იყენებს ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და სასულიერო-ქრისტიანულ ზეპირსიტყვიერებას. ჩვენი ავტორი რომ ფოლკლორით სარგებლობდა, ამას მისივე სიტყვები გვიმხელს: მთავარმოწამის სასწაულები და მონასტრის მშენებლობა ისე აღუწერეო „ვითარცა მომითხრობდეს რომელსამე ნეტარი იოსებ, ძე ივანესი, რომელსა ამას შინა აღწერისათჳს იოვანედ უწოდ, და რომელსამე მახლობელნი მისნი“ (§ 106).

1231-33 წლებში შედგენილი აბუსერიძე ტბელის თხზულება ერთ-ერთი ძველი თარიღიანი ძეგლია, რომელშიც ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები არის ფიქსირებული. ეს გარემოება კიდევ უფრო ზრდის ამ ნაწარმოების მნიშვნელობას.

ქვემოთ დამატებაში მოთავსებული გადმოცემა სხვა მხრივაც არის მნიშვნელოვანი. ყურადღებას იქცევს საფარის ტაძრის ხუროთმოძღვრის შეგირდის ტრაგიკული ბედი. ხალხის მეხსიერებამ ცოტაოდენი ცვლილებით შემოინახა ისეთი თქმულება, რომლის საფუძველი XI საუკუნის პირველ მესამედში არის ფიქსირებული მცხეთის ტაძარზე მოჭრილი ხელის რელიეფის სახით, წარწერითურთ: „ჭელი მონისა არს კონსტანტინესი, რათა შეუნდოთ“. ეს კონსტანტინე მთავარი ხუროთმოძღვარი ყოფილა, მისი უბადლო ოსტატობა შეშურებია ერთ გავლენიან პირს და მარჯვენა ხელი მოუჭრევინებია დიდებული ხელოვანისათვის. წარწერა და ხალხური ლექსი ერთმანეთს ავსებენ:

ხეკორძულას წყალი მისვამს,
მცხეთა ისე ამიგია,
დამიჭირეს, ხელი მომჭრეს:
რატომ კარგი ვგიგია [3].

უფრო მძიმე ბედი ეწია საფარელ ოსტატს: მას თავისი ხელოვნება სიცოცხლედ დაუჯდა. ეტყობა ეს თქმულება მოარული ხასიათისაა და სხვადასხვა ადგილს უკავშირდება.

---

[1] აბუსერიძე ტბელი, გვ. 65.
[2] კ. კეკელიძე, დას. თხზ., გვ. 305.
[3] თ. ჟორდანია, ქრონიკები, I, 1892, გვ. 175.

დამატება

საფარის ისტორია

ყოფილან შვიდი ძმა ათარბეგეები. ორი ძმა საფარში ნაცხოვრება და იმათ დაუწყიათ მონასტრის შენება. უმფროსი ძმა ყოფილა ოსტატი და ნაშენება ეკლესიას, უნცროსი კი ყოფილა მისი შეგირდი. იმათ ერთი ცალი ხარი ყოლიათ — „ინდუშა“, რომლითაც ზიდავდენ თურმე ქვას კისათიბის ტყიდან. ამ ცალ ხარს მიუზიდავს მთელი ამოდენა ქვა.

უნცროსი ძმა თლიდა ქვებს კისათიბში, ოხომაში და უგზავნიდა უმფროს ძმას, ოსტატს. იმას, როცა საყდრის საძირკველი ჩაუყრიათ, გამოუგზავნებია თუ რამდენი ნაჭერი ქვა დასჭირდებოდა მონასტერს. აქ მშენებლობაზე ერთი ქვის დადება აკლდა დამთავრებას, როცა უმფროსმა ძმამ შეუთვალა, რომ მოთავდაო (გამოსაცდელად შეუთვალა, ანგარიში თუ იცისო!), იმანაც შემოუთვალა: არა, ერთი ქვა კიდევ გაკლია და ამასაც რომ გამოგიგზავნი, მოთავებული იქნებაო. როცა ის ქვა გამოუგზავნა და უმფროს ოსტატმა თავზე დაატოვა საყდარს, თითონ გადავარდა სახურავიდან, იმდენად სწყენია, რომ ჩემი უნცროსი ოსტატი ჩემზე უკეთესი გამოსულაო.

• • •

როცა უმფროსმა ოსტატმა უთხრა მოთავდაო, შეგირდმა არ დაუჯერა, ერთი კიდევ აკლიაო. აბა, შენ შედი და შენ ჩაუჯინეო. ავიდა სახურავზე, დაატოვა უკანასკნელი ქვაც. მაშინ უმფროსმა ძმამ შემოაცალა ასავალი კიბეები. რაღა უნდა ექნა მაღლა დარჩენილს? რადგან შენ ასე ჰქენიო, — გადმოსძახა, — მე ასე ვიზამო, და კლდეზე გადავარდა და მოკვდა.

უმცროსი ძმა თურმე ცალი ხარითა და მარხილით უგზავნიდა ქვას უმფროს ძმას. ხარს გამყოლი არ სჭირდებოდა. — იქ დაუდებდენ ტვირთს, მოიტანდა და აქ გადმოტვირთავდენ. ასე მოზიდა ერთმა ხარმა ამდენი მასალა.

ერთხელ, მოთავების ხანაში, ხარს გზაზე დაუსვენია. მოსულა დათვი და თავი და ცალი მხარი მოუჭამია. ერთი ცალი ქვა იქ დარჩენილა. ახლაც იქ არის ის ქვა და იმ ადგილს ეძახიან „ინდუშას ქვას“. ეს ქვა ამოკრილია, საცეცხლურია. ქვა დიდია, 60—70 ფუთი გამოვა. „ინდუშას ქვა“ მდებარეობს სოფელ ანდრიაწმინდასა და ანდასის საზღვარზე, შვა, — შემდეგ ამ ხარის სახე, უთხო და უცალფეხო, გამოუხატავთ ქვაზე და დატანებული არის კედელში, ეკლესიის კარების ზემოთ კუთხეში, მეორე მხრით კი არის დათვი.

მთქმელი: ბაგრატ ბერიძე, ს. ანდრიაწმინდა, 47 წლის.
ჩამწერი: მიხეილ ჩიქოვანი, 1937 წ., ივლისი, ფ. არქ. 13064.

ᲐᲭ ᲐᲛᲘᲠᲐᲜᲘᲡ ᲙᲕᲐᲚᲘᲐ

რამდენიმე ხნის წინათ გაზეთ „კომუნისტში“ გამოქვეყნდა მაქსიმ გორკის ერთი უცნობი ლექსი. პირველი პუბლიკაცია თბილისში მოხდა, თბილისშივე შექმნილ რევოლუციონური პათოსით აღსავსე ნაწარმოებისა, რომლის დაბეჭდვას, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის ბ. ბიალიკის მოსწრებული თქმით, „მეფის უველაზე სულელი ცენზორებიც კი არ დაუშვებდნენ“ (კომუნისტი, 29. IX. 62). ამ შესანიშნავი ლექსის დაწერის ზუსტი თარიღი უცნობია. მხოლოდ მიახლოებით შეიძლება განისაზღვროს წელი, როდესაც დიდმა კლასიკოსმა აქამდე გამოუქვეყნებელი ლექსი შექმნა. ტექსტი მოთავსებულია გორკის „თბილისური რვეულის“ გადარჩენილ ფურცელზე. ეს რვეული მწერლის საქართველოში პირველად ჩამოსვლის დროს ეკუთვნის და წინ უნდა უსწრებდეს „მაკარ ჩუდრას“. ეს უკანასკნელი „კავკაზში“ 1892 წლის 24 სექტემბერს დაიბეჭდა, თვითონ გორკი თბილისში იმავე წელს მოვიდა. 1893 წელს მ. გორკიმ თავისი ადრინდელი ლექსი გადაამუშავა და სიმღერის სახით გამოიყენა ზღაპრულ მოთხრობაში „მატყუარა ჭივჭავისა და ჭეშმარიტების მოყვარულ კოდალას შესახებ“. ამგვარად, მოკლე 3 სტროფიან ლექსში გადმოცემულია, ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ ჩვენს დედაქალაქში მოხვედრილი, მწერლის განწყობილება, სულიერი მღელვარება, რევოლუციონერი აგზნება.

Бей! Здесь объявлена богам
За право первенства война.
Кто робко к чьим падет ногам--
На то ответят времена!
Пусть ад горит в моей крови
И сердце злобно плачет в ней.
Пустое! Все-таки живи
И если руки могут — бей!
Бей мрак, сковавший всё кругом!
Гром разбиваемых оков
Рокочет в сумраке ночном
И насмерть бьет трусливых сов!

ლექსის შინაგან მოტივებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ იგი თბილისში შემთხვევით არ შექმნილა. როგორც შემართება, ტონი, პათოსი, ისე სახეები ნაკარნახევია საქართველოს სინამდვილის მიერ, მაგრამ არა შორეული ასოციაციის კვალობაზე, როგორც ამას ბ. ბიალიკი ფიქრობს. მ. გორკის შემოქმედების გამოჩენილი მკვლევრის აზრით ლექსი მწერალს ბერძნულმა პრომეთემ შთააგონა. „ძველი მითის თანახმად, ღმერთებმა, რომლებსაც პრომეთე აუჯანყდა, დასას-

ჯელად იგი კავკასიის მთებს მიაჯაჭვეს. და აი ჭაბუკი მწერალი, ამ მთებს რომ უყურებს, ჰიმნით მიმართავს იმათ, ვინც ომი გამოუცხადა ღმერთებს და ვინც ყველა ხუნდებს ამსხვრევს". თუ ღრმად დაუკვირდებით ლექსის ფაქტურას და გავითვალისწინებთ ქართულ ფოლკლორში ჩამოყალიბებულ ამირანის თქმულებას, ძნელი არ იქნება დავინახოთ ის, ვისაც გორკი მიმართავს და ხოტბას უძღვნის თავგანწირული შერკინებისთვის.

აქ უთუოდ შთამაგონებელი მიჯაჭვული ამირანია და არა პრომეთე! რა საბუთით? დავიმოწმოთ თვითონ მაქსიმ გორკი.

ა) ლირიკული გმირი მძლავრი შემართებით სცემს, ამსხვრევს, ანადგურებს იმას, რაც მას ბოჭავს და სინათლისგან აშორებს. გადმოცემით ასეთ მდგომარეობაში მხოლოდ ამირანია. არც ერთ ანტიკურ ძეგლში აღნიშნული არაა, რომ მილურსმული პრომეთე სცემდეს, ფიზიკური ძალით ამსხვრევდეს ან ჯაჭვს, ან კლდეს, რომელზეც სატანჯველადაა განწირული. როგორც აღმოსავლურ, ისე საკმაოდ თავისებურ დასავლურ ქართულ ვარიანტებში მღვიმეში მოთავსებული ამირანი ზოგჯერ ბოძს, უფრო ხშირად კი პალოს ეწევა ამოსაძრობად. ძირშერყეულ სამაგრისს ნიშნისგებით ჩიტი დააჯდება, მაშინ აღელვებული ამირანი ხან მუშტს დაჰკრავს რკინის პალოს (მიჯაჭვული ამირანი, 1947 წ., კახეთი, გვ. 30. 5; ხევსურეთი, 341), ხან კეტს (გურია, იქვე, გვ. 350), ხან რკინის უროს ან კვერს (სვანეთი, იქვე, გვ. 362, 375; სამეგრელო, გვ. 383, აფხაზეთი, გვ. 388).

ბ) ღმერთებთან ომი გამოცხადებულია იმ ქვეყანაში, სადაც მწერალი იმყოფება და წერს. ეს ქვეყანა კი საქართველოა, ღმერთებთან მებრძოლი ამირანის სამშობლო.

გ) გმირი სცემს იქ, სადაც შემბოჭველი სიბნელე და წყვდიადია. ამნაირი უკუნეთი გამეფებულია იმ მღვიმეში, გამოქვაბულში, წამოხურულ მთაში თუ გვირაბში, რომელშიც ამირანი მოათავსა მისმა მძლეველმა.

დ) ბრძოლა არ ნელდება: თუ ხელები არ დაუძლურდნენ — სცემეო, ამბობს მწერალი. ამირანი უროს ყოველთვის სცემს როგორც კი პალოს ამოძრობამდე მიიყვანს და წყეული ფრინველი გამოჩნდება.

ე) ხუნდების, ჯაჭვების მსხვრევის ხმა და ქუხილი ამირანის ბუმბერაზობასთან არის დაკავშირებული. როცა გმირი შეირხევა, წამოდგება და ჯაჭვებს დაუწყებს ლეწვას — კავკასიონის მთა გუგუნებს, მიწა იძვრის და ქარიშხალი ქრის. ამ ეპიზოდების შესახებ გაზეთ „კავკაზში" სწორედ იმ წელს იყო მსჯელობა (№ 73—74), როცა გორკი თბილისში ჩამოვიდა და „მაკარ ჩუდრა" და მოგვიანებით დაბეჭდილი ლექსი დაწერა.

მაშასადამე, ჩვენი აზრით, ლექსის მამოძრავებელი მოტივები, შედარებები და სახეები, ლირიკული გმირის აფორიაქებული სული ენათესავება მარად მებრძოლ ამირანს, რომელიც დღემუდამ მოქმედებაშია, ან ხმლის მოზიდვას ცდილობს, ან პალოს ამოსაძრობად ეჭიდება, ან ურო გაუშლია და ბნელეთის მოციქულებს აფრთხობს. ამირანი დაუცხრომელი მეამბოხეა; ამ მხრივ იგი არ ჰგავს ბედის აღსრულების მომლოდინე პრომეთეს. სწორედ ამირანის მსგავსი მეამბოხეა გორკის გმირი. ამგვარად, ლექსში ახალგაზრდა გორკი შთაგონებულია კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული ამირანის ქართული თქმულებით და მის მა-

ლალპოეტურ ასახვას იძლევა ისე, რომ სახალხო გმირის სახელს კონკრეტულად არ ახსენებს.

ძნელი არაა იმის მიხვედრა, თუ სად მოისმინა მწერალმა ამირანის თქმულება. სავარაუდოა, ეს თბილისში მოსვლამდე მოხდა, როცა საქართველოს სამხედრო გზით დედაქალაქისკენ ფეხით მოდიოდა. მოგონებებიდან ვიცით, რომ ამ დროს მას ქართველი თანამგზავრი ახლდა, რომელსაც ბევრი რამ შეეძლო ეცნობებია ჭაბუკისთვის დარიალიდან თბილისამდე. საქართველოში მაქსიმ გორკი თავიდანვე რევოლუციურად განწყობილ მოღვაწეებს შორის მოხვდა, რომელთა შეგნებაში ამირანი სიმბოლურ სახეს წარმოადგენდა. საკმარისია ითქვას, რომ ამ პერიოდში, 1883 წლიდან, ჰიმნის სახით ფართოდ იყო გავრცელებული აკაკი წერეთლის ლექსი „ამირანი“, სადაც ნათქვამია:

კავკასიის მაღალ ქედზე
მიჯაჭვული ამირანი
არის მთელი საქართველო
და მტრები კი ყვავ-ყორანი.

ხალხური სიტყვიერებით გატაცებულ გორკის არ შეეძლო არ შეემჩნია ასეთი მნიშვნელოვანი სიუჟეტის არსებობა საქართველოში და როგორმე არ აესახა თავის შემოქმედებაში. ასეც მოხდა. პირველ შესანიშნავ გამოძახილს 29 სექტემბერს დაბეჭდილი ლექსი წარმოადგენს, ხოლო მომდევნოს „მოხუცი ქალი იზერგილი“.

შორეული იბერიის ხმები

ისტორიულად ორი იბერიაა ცნობილი — აღმოსავლეთისა და დასავლეთის. პირველი კავკასიაშია მოთავსებული, შავ და კასპიის ზღვებს შორის და დღევანდელი საქართველოს თვალსაჩინო ნაწილს — ქართლსა და მესხეთს მოიცავს; მეორე — პირინეის ნახევარკუნძულზეა, ევროპის უკიდურეს დასავლეთ საზღვარზე და თანამედროვე ესპანეთს წარმოადგენს.

მეცნიერებაში საბოლოოდ გარკვეული არ არის, თუ რამ გამოიწვია ქვეყნის სახელების ამგვარი დამთხვევა. ამ შემთხვევაში საკითხი ეხება ორი მეტად დაშორებული ქვეყნის ერთნაირ კულტურულ-ისტორიულ პონაცემებს, რომლებიც ჩვენთვის განსაკუთრებით მას შემდეგ გახდა საინტერესო, რაც თანამედროვე ფოლკლორისტიკის შესანიშნავი წარმომადგენლის ესპანელი რამონ მენენდეს პიდალის შრომებს გავეცანით.

რ. მენენდეს პიდალს ეკუთვნის ნაშრომი: „ესპანური ეპოსის რეალიზმი და ლეგენდა გრაფის მოღალატე ცოლზე". რეალიზმის ძიებისას მკვლევარი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ისტორიული სინამდვილის ასახვას. მას საყოველთაოდ გავრცელებული ცნობები „ტრადიციული" და „ხალხური" პოეზიის სფეროში ორიგინალურად აქვს გაგებული. პიდალის აზრით, „ხალხური" და „ტრადიციული" იდენტური ცნებები არ არის. იტალიელი ფოლკლორისტი ჯუზეპე კოკიარა ამბობს, რომ „ხალხურს" პიდალი ისეთ ნაწარმოებებს უწოდებს, რომლებმაც საყოველთაო აღიარება მოიპოვეს, ხალხი მათ იმეორებს, ზეპირადაც გადასცემს, მაგრამ არ ცვლის, ძველ სახეს უნარჩუნებს სრულად [1]. დაახლოებით ეს არის ის, რასაც ჩვენში „სახალხო პოეზიას" ვეძახით. ამ დროს მხატვრული ნაწარმოები თვითონ პოულობს მასებში აღიარებას, ფართოდ ვრცელდება და ყოფა-ცხოვრებაში მკვიდრდება. ამგვარი პოეზია წარმოშობით შეიძლება ინდივიდუალურიც იყოს და ხელოვნების, ლიტერატურის სფეროდან მომდინარეობდეს. მთავარია ხალხში გასვლა და დამკვიდრება, საყოველთაო ეტალონად ქცევა, ერის იდეალებთან დამთხვევა. მეორეგვარი პოეზია ტრადიციულია. მას ხალხი თავისად განიხილავს ავტორობითაც და დამოკიდებულებითაც. ცვლის, ამუშავებს, უსადაგებს იმ ემოციურ განწყობილებებსა და ეპოქისეულ მოთხოვნილებებს, რომლებშიც ნაწარმოები ტრიალებს. ამის გამო, პიდალის გაგებით, ტრადიციულია მხატვრული შემოქმედების ყოველი ნიმუში,

[1] Д. Коккьяра, История фольклористики в Европе, 1860, стр. 548.

რომელმაც გავრცელების გზაზე ცვლილებები განიცადა ესთეტიკური სრულყოფის თუ დაქვეითების მხრივ. ვარიაციულობა, შემსრულებლის ემოციებზე დაქვემდებარებულობა ტრადიციული პოეზიის დამახასიათებელი ნიშანია.

ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს მსჯელობა ჟონგლიორთა პოეზიაზე. მკვლევრის აზრით, ამგვარი ლექს-სიმღერები უთუოდ ხალხურია, მაგრამ არა ტრადიციული. ჟონგლიორთა პოეზიის თვალსაჩინო ნაწილი კარგად ცნობილ და განათლებულ პოეტებს ეკუთვნის; მიუხედავად დიდი უბრალოებისა, ის მაინც აშკარა ხელოვნურობის იერს ატარებს და მასში წმინდა ხალხური დამუშავება არ იგრძნობა. ზოგმა ასეთმა ლექსმა ჩვენამდე ვარიანტების სახით მოაღწია; ეს კი თემის დიდხნოვან გადამუშავებას მოწმობს და პოეტური ნაწარმოების ტრადიციაში, ხალხის მეტყველებაში გადასვლას უზრუნველყოფს. ამგვარად, ტრადიციულ პოეზიაში ნაწარმოების დამკვიდრება მის მარადიულობას, უმაღლეს რანგში ასვლას მოასწავებს.

შეიძლება კიდევ ერთი თეორიული დებულება მოვიგონოთ. 1927 წელს პიდალი თავის სახელოვან „რომანსეროში" წერდა: „დღეს გავრცელებული მოსაზრების საპასუხოდ, რომ ტრადიციული პოეზია ანონიმურია, რადგანაც მასში შემოქმედთა სახელები არის დავიწყებული, უნდა განვაცხადოთ. — ტრადიციული პოეზია ანონიმურია მხოლოდ იმის შედეგად, რომ მასში შეჯამებული და შეჯვარებულია მრავალრიცხოვანი ინდივიდუალური ნაწარმოებები. ტრადიციული პოეზიის ავტორს არ შეიძლება ჰქონდეს განსაზღვრული სახელი. მისი სახელი ლეგიონია. მაგრამ ამ კოლექტიურ პოეტურ შემოქმედებაში არაფერია უჩვეულო, მიუწვდომელი და საიდუმლოებით მოცული. კოლექტიური შემოქმედების სასწაული უბრალოდ აიხსნება იმით, რომ ვარიანტები ხელოვნებაში არ წარმოადგენენ უსარგებლო შემთხვევითობას. ისინი მხატვრული შემოქმედებითი ფანტაზიის გამოხატულებანი არიან. მშვენიერების, ესთეტიკური ღირებულების უმაღლესი მწვერვალი შეიძლება მიღწეულ იქნეს არა მხოლოდ პირველი მომღერლის, არამედ ნებისმიერი სხვა რეჩიტატორის მიერაც". ესპანელი სწავლული წინა პლანზე აყენებს კოლექტიური თანაავტორობის გადამწყვეტ როლს, აღიარებს ტრადიციული კოლექტიური შემოქმედების უპირატესობას. სწორედ ასეთ თეორიულ წინამძღვრებზე აღმოცენდა გახმაურებული ნაშრომი, რომლის სათაურია: „ხალხური პოეზია და ტრადიციული პოეზია ესპანურ ლიტერატურაში".

ახლა დავუბრუნდეთ ზემოთ დასახელებულ „მოღალატე გრაფის ცოლის ლეგენდას" და გავეცნოთ ესპანურ-იბერიულ ლეგენდასა და ქრონიკას.

1289 წლის მახლობლად დაწერილი „ესპანეთის პირველი მსოფლიო ქრონიკით" ვგებულობთ, რომ კასტილიის გრაფი გარსია ფერნანდესი ახოვანი რაინდი იყო და არაჩვეულებრივად ლამაზი ხელები ჰქონდა. როცა გრაფი სადმე მიემგზავრებოდა, ხელთათმანებს იცვამდა, რათა რომელიმე შეგობრის ან ვასალის ცოლს არ შეემჩნია ვაჟკაცის ესოდენ მშვენიერი მტევნები. ერთ-ერთი მოგზაურობის დროს იგი სანტიაგოში გრაფის ქალიშვილს არჟენტინას გაუმეჯნურდა და ცოლადაც შეირთო. გავიდა ექვსი წელი და შვილი არ ეყოლათ. გარსია ავად გახდა. ამ ხანში მის ცოლს მეორე გრაფი ესტუმრა, რომელმაც მასპინძლის ცოლი მოხიბლა და საფრანგეთს გააპარა. ავადმყოფმა მეუღლემ ეს

გვიან შეიტყო. გამოჯანმრთელდა თუ არა, კასტილიის გამგებლობა ორ ნათესავ რაინდს მიანდო, თვითონ კი, საჭურჭლეთმტვირთველთან ერთად, ცოლის საძებრად წავიდა, ვით ფეხით მოგზაური მწირი. დიდი ხნის სეტიალის შემდეგ გრაფმა შეიტყო, რომ მისი ცოლი გარდაიცვალა, დარჩენია ქალიშვილი — სანჩა, რომელიც მამისა და დედინაცვლის ხელში საშინლად იტანჯებოდა.

გრაფი ეწვია სანჩას, გაანდო საიდუმლეობა და შურისძიებაში დახმარება სთხოვა, თანაც ცოლად შერთვას — კასტილიელთა ქალბატონობას შეჰპირდა. სანჩა იმ ღამესვე შეუუღლდა გრაფს, ხოლო მეორე დღეს გარსია ფერნანდესმა თავები დააყრევინა შეურაცხმყოფლებს. ბურგოსში დაბრუნებული გრაფი ამაყად წარუდგა თავის ვასალებსა და რაინდებს და განაგრძო ქვეყნის მართვა. მალე მათ ვაჟი, სანჩო შეეძინათ; მაგრამ გრაფს ახალი ოჯახური უბედურება დაატყდა თავს. მიზეზი ქალბატონი სანჩა იყო. ბავშვობიდანვე შეზრდილმა ბოროტებამ, მამისა და დედინაცვლის დესპოტიზმმა თავი იჩინა ქალში და ყოველივე ეს ქმრის სავნებლად წარმართა. მან ქმრის ღალატი დააპირა, მაგრამ რაკი ეს ვერ მოახერხა, მისი დაღუპვა გადაწყვიტა. იმ დროს მავრებთან ხშირი ბრძოლები წარმოებდა. ფერნანდესის სალაშქრო ცხენს ქალბატონი სანჩა უვლიდა. რადგან ქმრის ღალატი ჩაიდვა გულში, ბედაურს ქერის ნაცვლად ქატოს აშმევდა, რომ ცხენი დასუსტებულიყო. ერთხელ, როცა კასტილიას მავრები შემოესივნენ და გრაფმა ფერნანდესმა მათ ბრძოლა გაუმართა, დაუძლურებული ცხენი შეტაკების დროს წაიქცა, გრაფი დაიჭრა და ტყვედ ჩაიგდეს; იგი მალე გარდაიცვალა ტყვეობაში.

ქმრის სიკვდილმა პატივმოყვარე ქალბატონს სურვილი ვერ აღუსრულა. მოღალატის განზრახვა მავრიტანიის მეფეზე დაქორწინებისა და კასტილიის მმართველად მისი მოწვევისა მხოლოდ საკუთარი შვილის — გრაფ სანჩოს განწირვით შესრულდებოდა. მოღალატე ცოლი და დედა არც ამას მოერიდა. სანჩამ საიდუმლო განზრახვაში გრაფის შეაბჯრე ჩააბა და ერთ ღამეს შვილისათვის საწამლავი შეამზადა, მაგრამ მეაბჯრემ ბატონს შეთქმულების ამბავი გაუმხილა. როცა მოღალატე დედამ საწამლავიანი ფიალა სანჩოს მიაწოდა, შვილმა ჯერ თვითონ დედას შესთავაზა სასმელის გასინჯვა, რაზედაც გრაფის ცოლმა ორჯერ მტკიცე უარი განაცხადა; ბოლოს მუქარით იძულებულმა მაინც მიიღო მისგანვე შემზადებული საწამლავი და იქვე სული განუტევა.

ასეთია გრაფის მოღალატე ცოლის ამბავი, რომელიც შესულია 1289 წლის გენერალურ ქრონიკაში, ხოლო უფრო ადრე ასახულია ე. წ. „ნახერის ქრონიკაში". ეს უკანასკნელი 1160 წლით თარიღდება, შედარებით მოკლეა და მთელი ასი წლით უსწრებს გენერალური ქრონიკის ვრცელ ვერსიას. ჩვენ ამ ქრონიკის ცნობებსაც უნდა მივმართოთ.

1160 წლის ქრონიკა მოგვითხრობს: მავრიტანიის მეფე ალმანსორმა ბოროტი ზრახვით გრაფ გარსია ფერნანდესის ცოლს მსტოვარი მიუგზავნა, მორჩილებით სიყვარული შესთავაზა და თანაც მზაკვრული კითხვა დაუსვა: ხომ არ სჯობს გახდე დედოფალი, ვიდრე უბრალო გრაფის ცოლად დარჩეო. ტახტის შემოთავაზებით დაბრმავებულმა ქალბატონმა ქმრის დაღუპვა გადაწყვიტა. ამიტომ მის სალაშქრო ცხენს ქერის მაგიერ ქატოთი დაუწყო კვება, რათა ბრძოლაში სწრაფად დაღლილიყო. მან ქმარს რაინდების საშობაოდ დათხოვნა შთა-

აგონა. როგორც კი რაინდები სადღესასწაულოდ თავთავიანთ ქვეყნებში წავიდწამოვიდნენ, გრაფის ცოლმა ყოველივე ალმანსორს აცნობა. მეფემ ხელსაყრელი ვითარებით ისარგებლა და ფერნანდესს რჩეული ჯარები შეუსია. გრაფი მაშაცურად შეება მტერს, მაგრამ ცხარე ბრძოლაში ცხენი წაექცა და დაიღუპა. ალმანსორმა კასტილია აიკლო. გარსია ფერნანდესის ვაჟი ახალგაზრდა გრაფი სანჩო გარსია დასთან და დედასთან ერთად გაიქცა და ლანტარონის ციხესიმაგრეს შეაფარა თავი. მშვიდობის ჩამოგდების მიზნით სანჩო იძულებული გახდა დამპყრობლისათვის საკუთარი და მიეთხოვებინა.

გრაფის მოღალატე ცოლი ქმრის დაღუპვით არ დაკმაყოფილდა. მას დედოფლობა — ალმანსორის ცოლობა სურდა. ამის გამო საკუთარი შვილის მოწამლვა განიზრახა, და ამას სისრულეშიც მოიყვანდა, რომ განგებას ხელი არ შეეშალა: ერთხელ ლაშქრობიდან დაბრუნებულ გარსია სანჩოს გზაზე არაბი მონა-ქალი შეეგება და ურჩია, არ შეესვა დედისგან მირთმეული თასი. სასახლეში დაბრუნდა თუ არა, დაღლილმა გრაფმა წყალი მოითხოვა. დედამ პირფერული სიყვარულით მაშინვე ვერცხლის თასი მიაწოდა. გრაფმა სთხოვა, პირველად თვითონ დედამისს მოესვა. ქალმა უარი თქვა. როცა სანჩომ ძალა დაატანა, პირველი მოსმისთანავე მოღალატე დედა უსულოდ ძირს დაეცა.

გამოჩენილი ესპანელი მეცნიერი პიდალი ამტკიცებს, რომ გრაფის მოღალატე ცოლის ტიპი არ არის მთლად გამონაგონი. XI, XII, XIII საუკუნეების წყაროებში ზოგი ისეთი მოტივია შესული, რაც ისტორიული ცნობებით არ დასტურდება (ქმრის დაღუპვა, შვილის მოწამვლის ცდა, იძულებით საწამლავის მიღება) და სხვადასხვა დროის გადმოცემების შერწყმის ნიადაგზეა ჩამოყალიბებული, მაგრამ ლეგენდაში ისტორიული სიმართლეც ჩანს (ქმრის მოძულე გრაფის ცოლი, რომელიც ბურგოსის ტახტისაკენ ისწრაფვის და ალმანსორის დიდებით არის მოხიბლული — ესპანეთის სინამდვილიდან ჩანს აღებული). ადრე, მაგალითად, XI საუკუნეში, გამონაგონი ელემენტები ლეგენდაში შედარებით მცირე ყოფილა. ტიპიზაცია და მოგონილი ელემენტების ზრდა ლეგენდაში ღრმავდებოდა და XIII ს-ში უმაღლეს დონეს მიაღწია.

წაიკითხავს თუ არა ქართველი მკვლევარი ესპანურ გადმოცემას გრაფის ცოლის შესახებ, მაშინვე თვალწინ წარმოუდგება ჩვენებური ლეგენდა. ვახტანგ გორგასალის მოღალატე ცოლზე. კასტილიის გრაფისა და ქართველი მეფის ბედი სიუჟეტურად თანხვდენილია. განსხვავება მათ შორის დეტალებსა და ეპიზოდებშია, რაც, ცხადია, ისტორიული ეპოქების სიშორითა და ხალხების ცხოვრების თავისებურებებით აიხსნება.

საქართველოში ვახტანგ გორგასლის თავგადასავალი იმდენად ცნობილია, რომ მისი დაწვრილებითი ჩვენება, ესპანელი გრაფის თავგადასავლის მსგავსად, ზედმეტია. ამიტომაც უშუალოდ შეხვედრათა აღნუსხვას შევუდგებით ქართულ-ესპანური წყაროების კვალობაზე.

უჯარმაში მოუკლავთ
ჩვენი მეფე გორგასლანი,
თურმე ცოლმა ულალატა —
მაცდურია ყველგან ქალი.

ასე იწყება ისტორიული ლექსი, რომელიც 1948 წელს იქნა ჩაწერილი პატარძეულში ფოლკლორისტ ვ. მაცაბერიძის მიერ, ადგილობრივი ივანე ჯილაურის თქმით [1]. ზოგად ხაზებში ლექსი სწორად გადმოსცემს გორგასლის ფოლკლორულ სახეს, მაგრამ თვითონ ტექსტი არ არის ძველი და ხალხში დამკვიდრებულ გადმოცემათა ანარეკლს წარმოადგენს. მეფისა და დედოფლის თავგადასავალი გაშლილი ფორმით მხოლოდ პროზაულ ჩანაწერებში ჩანს. ძირითადი რეალიების დადასტურებაც მხოლოდ მოგვიანო პერიოდის ქრონიკებით ხერხდება (ფარსადან გორგიჯანიძე).

რით ჰგავს მეფე გორგასლის ფოლკლორული ისტორია გრაფ ფერნანდესის ამბავს? სიუჟეტური თვალსაზრისით ეს შემდეგში მდგომარეობს:

1. გოლიათური ბუნების გორგასალსაც და ფერნანდესსაც ნიშნეულობებით არჩევენ; პირველი „მგელ-თავა" მუზარადს ატარებს, მეორე თეთრხელებაა. ისევე როგორც გრაფი, ვახტანგიც „ერთი ყველაზე უფრო მკაფიო და თანსავსებით ისტორიული ფიგურაა საქართველოს უძველეს ისტორიაში" [2].

2. ორივე გმირს მოღალატე ცოლები ჰყავს. კასტილიის ქალბატონი გრაფის ღალატზე ოცნებობს, ხოლო უჯარმის სასახლის დედოფალი ინდოეთში წასულ გვირგვინოსანს გუთნისდედაზე სცვლის. მთქმელების უარყოფითი წარმოდგენის თანახმად, დედოფალი „კაი ნამუსის ქალი არ ყოფილიყო და პატიოსანი გუთნისდედა შეეცდინა". ალალმართალი და მონანიე მიწისმუშა თვითონ მოახსენებს მეფეს საკუთარ შეცოდებას და სამართლიან განაჩენს მოელის:

დღისითა ვხნავდი გუთანსა,
ღამით ვანგრევდი სალ კლდესა,
შუა ღამეს შევეყარე
ტან დაბალ და პირად მზესა.
ნამუსზე ხელი ავიღე
ღმერთიც უშველის ჩემ მკვლელსა...

მოღალატე დედოფლისა და გუთნისდედის ამბავი რამდენჯერმეა ჩაწერილი XIX და XX საუკუნეებში. ბოლოდროინდელი ჩანაწერი ამ სტრიქონების ავტორს ეკუთვნის და შესრულებულია 1961 წელს კახეთის ფოლკლორულ ექსპედიციაში ყოფნისას გორგასლის ანაგებ ციხე-სიმაგრეთა მახლობლად სოფელ უჯარმაში.

3. გრაფისა და მეფის ცოლები მარტო ქმრების წინაშე არ სცოდავენ. თითოეული მათგანი სამშობლოს მოღალატეცაა, რადგან მოსისხლე მტრებს უკავშირდებიან საკუთარი ტახტისა და ხალხის წინააღმდეგ. 1289 წლის „გენერალური ქრონიკის" თანახმად, გრაფის მეუღლე „ფარულად ცდილობდა ცოლად გაჰყოლოდა მავრიტანიის მეფე ალმანსორს". მსგავს ცნობას იძლევა ტოლედოს არქიეპისკოპოსიც: „ამავე გრაფ დონ სანჩოს დედა, ფარულად ცდილობდა ცოლად გაჰყოლოდა მავრიტანელ მეფეს" [3]. 1160 წლის ქრონიკაში ფიქსირებული

[1] ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, 1, 1961, ვახტანგ გორგასალის თქმულებები ყველგან ამ გამოცემის მიხედვითაა მოყვანილი.

[2] ს. ჯანაშია, შრომები, 1947, გვ. 282.

[3] Рамон Менендес Пидаль. Избр. произв., 1961, стр. 265.

ლეგენდის მოკლე ვერსიაში გარკვევით არის ნათქვამი: რადგან ქმარი ერთადერთი დაბრკოლება იყო ქალის სადედოფლო ტახტზე ამაღლებისათვის, გრაფის ცოლი მხოლოდ იმაზე ფიქრობდა, როგორმე მოეკლა ქმარი [1]. ქართული ლეგენდის მოღალატე ცოლიც ბოროტზრახულად უკავშირდება მომხვდურ ურჯულო მეფეს. „დედოფალმა პირობა შეკრა ურჯულოთ მეფესთან: ოღონდ შენ შემირთე ცოლადო და ჩემ ქმარს მოგაკვლევინებო“ [2].

4. შეთქმულების განხორციელება მეთოდურად წარმოებს. ესპანური და ქართული თქმულებებით, რაკი გოლიათ მხედართა მოკვდინება ადვილი არ არის, ამიტომ მათი დამარცხების ერთადერთ საიმედო გზად სალაშქრო ცხენების დაუძლურებაა მიჩნეული, რათა ომის დროს სწრაფად გამოვიდნენ მწყობრიდან. კასტილიელთა ქალბატონი გრაფის ცხენს ქერის მაგიერ ქატოს აჭმევს, ხოლო ქართველთა დედოფალი გორგასლის რაშს მარილს აძლევს სალოკავად მოწყურებისა და ზედმეტი წყლის მიღების მიზნით.

ცხენების დაუძლურებამ იმედი გაამართლა: გრაფის ცხენი ომში სწრაფად დაიქანცა და დავარდა. ამით მტერს საშუალება მიეცა გრაფი სასიკვდილოდ დაეჭრა. ცხენის მიზეზით დამარცხდა ვახტანგიც. მოწყურებული ბედაური იორს დაეწაფა, მხედარმა აღვირი აუკრა და ჯაჭვის დაზიანებული ნაწილი გამოუჩნდა იღლიაში. მომენტით ისარგებლა ჩასაფრებულმა მტერმა და მეფეს მომაკვდინებელი ჭრილობა მიაყენა.

5. ზოგი ვერსიით გრაფის ცოლისა და უსახელო ქართველი დედოფლის გამცემლური მოქმედება მტრისაგან იყო პროვოცირებული მიჯნურობის საბაბით. მავრიტანელთა მეფემ ალმანსორმა გრაფ ფერნანდესის მეუღლეს ცრუ მიჯნურობა გაუმართა და დედოფლობა შესთავაზა. საიდუმლო მოციქულის ფარისევლურმა სიტყვებმა თავგზა აუბნია პატივმოყვარე ქალბატონს და გრაფის მოკვლა გადააწყვეტინა. სამიჯნურო მოტივი არანაკლები რელიეფურობით არის ასახული ქართულ თქმულებაშიც. მტერი უჯარმის ციხე-სიმაგრეში მყოფ გორგასალს დღემუდამ უთვალთვალებდა, მაგრამ ვერაფერი ავნო. რაკი ძალით ვერა გააწყო, ხერხს მიმართა: უსაზღვრო ტრფიალის წერილი მისწერა ახალგაზრდობაში ნაცნობ დედოფალს. „დაკეცა ეს წერილი, შეაბა ისარს და გაისროლა ქალის ოთახის ფანჯრისაკენ. ისარი მართლაც შეიჭრა ვახტანგის ცოლის ოთახში. ქალმა ისარს ქაღალდი შეხსნა, წაიკითხა. ჯერ კი შეყოყმანდა, ქმრის გაცემა და ღალატი არ უნდოდა. მაგრამ ბოლოს სიყვარულმა დასძლია და პასუხად მისწერა: ამაღამ მე ვახტანგის ცხენს მარილის ნატეხს დაუდებ სალოკავად, წყალი ძლიერ მოსწყურდება. ხვალ რომ ვახტანგი ცხენს წყალზედ გამოიყვანს, შენ იქვე ახლოს წყლის პირას ჩაუსაფრდი და როდესაც ხელს აუქნევს ცხენსა, ბევრ წყალს არ ასმევს ხოლმე, მაშინ ესროლე ისარი იღლიაში. იქ თუ დასჭრა და ისე მოჰკლავ, თორემ სხვაგან არსად იარაღის მისადგომი არა აქვსო. ეცადე ისარგებლო ამ შემთხვევით და მერე მეც შენი ვარო“.

6. ციხე შიგნიდან გატყდა კასტილიაშიც და საქართველოშიც. მოღალატე დედოფალთა რჩევით მტრებმა ადვილად დახოცეს მოწინააღმდეგე მეფეგოლიათები და მათი სამფლობელოები აიკლეს, უმოწყალოდ დაარბიეს.

---

[1] Рамон Менендес Пидаль. Избр. произв., 1961, стр. 269.

[2] ქს. სიხარულიძე, ქართ. ხალხ. საისტორიო სიტყვიერება, 1, გვ. 57.

7. ბოროტ და პატივმოყვარე ქალებს ბედმა უმტყუნა — სიცოცხლე ტრაგიკულად დაასრულეს. კანონიერი ქმრის, შვილისა და ქვეყნის მგმობი გრაფის ცოლი იძულებული შეიქნა შვილის მოსაკლავად საკუთარი ხელით შემზადებული შხამი თვითონ შეესვა. ვახტანგ გორგასლის ცოლის მიმართ კი ურჯულო მეფე სამართლიანი აღმოჩნდა: „ისეთი გმირი და სახელოვანი ქმარი არ შეიფერე და მე შემიფერებო?“ უთხრა მან ირანის დედოფლობის მოსურნეს, „მოაბმევინა გორგასლანის რაშის კუდზევე და სულ ლუკმა-ლუკმა აქცევინა“.

ყველაფერი ეს საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ქართულ და ესპანურ გადმოცემებში ერთნაირი სახეებია დახატული. თვითონ ამგვარი ტიპების შემუშავების მიზანი სამშობლოს დაცვა და პატრიოტული გრძნობის აღზრდა იყო. იდეალი ორივე შემთხვევაში ეფექტურადაა მიღწეული.

ბუნებრივად, აქ სიუჟეტთა გენეზისის პრობლემა იჩენს თავს. ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამის საფუძველი უშუალო კონტაქტი იყოს. ჭეშმარიტებასთან უფრო ახლო იქნება, თუ ვიტყვით, რომ პირინეის იბერიაცა და კავკასიის იბერიაც დამოუკიდებლად მოქმედებდნენ მსგავსი სახეების შექმნის დროს სტადიალურად ერთნაირ პირობებში მოქცეულნი. მაშასადამე, გრაფის მოღალატე ცოლი და მეფის მოღალატე მეუღლე რეალიზმის საფუძველზე აღმოცენებული მხატვრული ორეულებია მხოლოდ.

დასასრულ, კერძო საკითხად შეიძლება გამოვყოთ თანამედროვე ისტორიკოსების შეხედულება.

საბჭოთა ისტორიკოსები აღიარებენ, რომ ვახტანგ გორგასალი ღალატის მსხვერპლი გახდა. ამ აზრს ყველაზე მკვეთრად აკადემიკოსი სიმონ ჯანაშია გამოხატავს, როცა წერს: „თვით ირანელებთან ომის პროცესში ადგილი ჰქონდა აშკარა ღალატს“ [1]. ამ დებულების დასაცავად ყველაზე პირდაპირი ცნობა შიომღვიმის ხელნაწერს შემოუნახავს, 1892 წელს რომ გამოაქვეყნა თ. ჟორდანიამ. იქ პირდაპირ ნათქვამია: „ხოლო მოიკლა იგი სპარსთა ბრძოლისა შინა მონაყოფილისაგან მისისა, რამეთუ იცოდა განახევი ჯაჭვისაჲ ღლიასა ქტწშე; და აღიპყრა ჯრმალი თჳსი, რათა სცეს კაცსა სპარსთაგანსა, მონამან მან ბოროტმან ჰკრა ისარი ღლიასა ქტწშე და მით მოიკლა... იგი მეფე“ [2]. „მონაყოფილი“ ინფორმირებული ჩანს. მან იცის, თუ რით შეიძლება გოლიათი მეფის დამარცხება და იღლიის ქვეშ გათხელებულ თუ გახეულ ჯაჭვს უთვალთვალებს. საომარი ჯაჭვის საიდუმლოების გამხელა ფოლკლორში მოღალატე დედოფალს მიეწერება, თუმცა ფარსადან გორგიჯანიძეს გამცემის ფუნქციაში მეფის მეაბჯრე ჰყავს დასახელებული. ერთხელ ნადირობიდან მომავალი ვახტანგის მეაბჯრე თურქებმა დაიმარტოხელეს და მეფის სასწაულებრივი ჯაჭვის შეუვალობის ამბავი გამოკითხეს. „ქართველნიც გაკვირვებულანო იმ ჯაჭვის სიმტკიცესაო, მაგრამ ვერ გაუგიათ რაო, გინდ ჯაჭვი წყალში იდვას, გინდა ტალახშიგანო სამუდამოთ ეგდოსო, არც ჟანგი მოეკიდებისო და არცა ფერს იცვლისო და არცა სული აქვსო რკინისაო. მაგრამ მეფის მრავალჯერ ჩაცმისაგან ორგნით იღლიებიო ოფლს წაუხდენიაო, მეფესაც იქიდამენ ერიდებისო. თურქთ იამა მეაბჯრის თქმულნი,

---

[1] ს. ჯანაშია, შრომები, 1, გვ. 290.

[2] თ. ჟორდანია, ქრონიკები, I, 1892, გვ. 50.

სიტყვანი და გუნებაში დაიხსოვნეს თურქის ბაჰდურებმან“ [1]. ცოლის, მონაყოფილის თუ მეაბჯრის მზაკვრობამ საბედისწერო როლი ითამაშა. ღალატის ფაქტი ეპვგარეშეა, საძიებელია მხოლოდ დანაშაულის ჩამდენი. როგორც ჩანს, ამ ნაწილში ტიპიზაცია მოხდა და მოტივმა მოძრაობა დაიწყო — ხან ვის მიეწერება და ხან ვის. ეს ალბათ იძისდა მიხედვით, მთქმელი თუ მწერალი რომელ საზოგადოებრივ ფენას ეკუთვნის და ვის მხარეს იჭერს (უჯარმისა და თმოგვის ციხეთა ადება). მონაყოფილისა და მისი შემცველის მოქმედება საგანგებო შესწავლას საჭიროებს. აქ შეიძლება გავიხსენოთ, რაოდენ მნიშვნელობას ანიჭებდა საკითხს აკად. ს. ჯანაშია: „ეს „მონაყოფილი“ და მისი მოქმედება ჩვენს სპეციალურ ყურადღებას იპყრობს“ [2]. პარადოქსად არ ჩაითვლება, თუ ვიტყვით: ისტორიული თქმულებები და ლექსები ხალხის მემატიანის როლს ასრულებს. ფაქტების მხატვრულ ასახვას შეფასებითი მხარეც ახლავს ყოველთვის და მასში აირეკლება როგორც ნაწარმოების სოციალური ფუნქცია, ისე ესთეტიკური თვალსაზრისი. ვახტანგ გორგასლის მიმართ საგულისხმო დასკვნას აკეთებს XX საუკუნის ისტორიკოსთა პლეადის გამოჩენილი წარმომადგენელი: „მეფესა და წვრილ ერს ისიც აკავშირებს, რომ იმდროინდელი მონური შრომის ექსპლოატატორთა უმრავლესობა სოციალურად სწორედ წვრილ ერში უნდა ვეძიოთ. ამ ურთიერთობით ეხსნით ჩვენ, რომ ქართულს ხალხურ გადმოცემებსა და პოეზიაში ვახტანგი განსაკუთრებული გმირობის შარავანდედითაა შემოსილი. ამ პოეზიის ერთი ფრაგმენტული ძეგლი ამტკიცებს, რომ „ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა“ [3].

საბჭოთა ისტორიოგრაფიის დასკვნა, ვფიქრობთ, გასაზიარებელია, და არა მხოლოდ მეფე გორგასლის საკითხში.

* * *

უკვე დასახელებული „პოეზია ხალხური და პოეზია ტრადიციული“ ზოგადთეორიულის გარდა სხვა მხრივაც არის ქართველმცოდნეთათვის საყურადღებო. მასში განხილულია შუა საუკუნეებისა და უფრო მოგვიანო პერიოდის ისეთი რომანსები, რომელთა შესწავლას ერთგვარი სინათლე შეუძლია მოჰფინოს რუსთაველის შემოქმედებას, აჩვენოს XII ს. გენიოსის პოეტური წვდომის სიღრმე და მარადიულ-თემიანობა. ხალხური პოეზიისა და ეპოქის პრობლემა ჩვენში მთელი შემცველობით ისმის და მათზე სერიოზული მსჯელობისათვის აუცილებელია სხვა, შორეული თუ ახლობელი, ქვეყნების გამოცდილების გათვალისწინებაც.

ამჯერად მკითხველის ყურადღება პოეზიის ერთ საყოველთაოდ აღიარებულ თვისებაზე ფვინდა შევაჩეროთ. ეს არის მისი მაგიური ზემოქმედება, რომლის გამო საუბარში უთუოდ მითიურ პოეტ ორფეევსს გაიხსენებენ ან ავთანდილის განუმეორებელ სიმღერას მოიგონებენ ვეფხისტყაოსნიდან. ეს მოტივი

---

[1] ქს. სიხარულიძე, ქართ. ხალხ. საისტ. სიტყვიერება, 1, გვ. 188.

[2] ს. ჯანაშია, შრომები, 1, გვ. 292.

[3] იქვე, გვ. 294.

სრული ძალით იჩენს თავს აპენინის ნახევარკუნძულის ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. ესპანეთს გარკვეული ურთიერთობა აქვს ფრანგულ-პროვანსულ სატრფიალო პოეზიასთან. ამ უკანასკნელთან მიმართებაში კი ხშირად განიხილავენ შოთა რუსთაველის შემოქმედებას მანდილოსნის კულტის თუ მიჯნურობის კოდექსის თვალსაზრისით. ამიტომ ვფიქრობთ, პიდალის გამოკვლევების გათვალისწინება წმინდა ქართველოლოგიური თვალსაზრისითაც სასარგებლოა.

მაშასადამე, ვუბრუნდებით იბერიულ-ესპანურ ხალხურ პოეზიას, კერძოდ მისთვის სპეციფიკურ ჟანრს — რომანსს.

ზეპირსიტყვიერებაში მრავალი შედევრია, რომელთა დიდი უმეტესობა ანონიმურია. სანიმუშოდ მიჩნეული ლექსი თუ სიმღერა ვარიანტების სახით არსებობს. ამავე დროს ზოგჯერ იმის თქმაც შეგვიძლია, რომ ვარიანტების უმრავლესობა მოგვიანო წარმოშობისაა, მაგრამ შედევრად აღიარებული ვარიანტი არაფრით არ დგას იმ ვარიანტზე მაღლა, რომელიც პოეტური ხელოვნების მწვერვალს წარმოადგენს და გაცილებით უფრო ადრეა შექმნილი. ეეფხისა და მოყმის ბალადამ განვითარება განიცადა. ამოსავალი ვარიანტი — ძველი სიმღერე გაგრძელებულ იქნა და ლექსს ახალი — ასევე ბრწყინვალე დასასრული გაუჩნდა მგლოვიარე დედის ეპიზოდის ჩართვის შემდეგ. ორივე ვარიანტი ნამდვილი ხელოვნების ნიმუშია. ამგვარად, ზეპირბრუნვაში მოხვედრილი ნაწარმოები შეიძლება თავიდანვე აღწევდეს უმაღლესი პოეზიის დონეს ანდა ამ ხარისხში მერე ამაღლდეს ბედნიერი შემთხვევის გამო — როცა ჭეშმარიტი ხელოვნების ლაბორატორიაში მოხვდება. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ფოლკლორში სავალდებულო არ არის ნაწარმოები თავიდანვე სრულყოფილი იყოს, ეს ხარისხი შეიძლება მან სხვა თაობის მთქმელთა შორისაც შეიძინოს. ყველაფერი დამოკიდებულია მთქმელის თუ შემსრულებლის ნიჭზე, ტალანტზე. სად და როდის ეწევა ასეთი ბედი ხალხურ ძეგლს, — ეს გამოცანას წარმოადგენს. წინასწარ ისიც არავის უწყის, საერთოდ მიაღწევს თუ არა ფოლკლორული ლექსი ამ საფეხურს — შედევრის, პოეზიის გვირგვინის დონეს.

ახლა იგივე მოვლენა შევამოწმოთ ესპანური რომანსეროს მაგალითზე.

ავიღოთ „გრაფი არნალდოსი". მისი რამდენიმე ერთმანეთისაგან განსხვავებული ჩანაწერი არსებობს XV საუკ.-დან მოყოლებული. რომანსი ზეპირადაც ფართოდ არის გავრცელებული საკუთრივ ესპანეთში და მის გარეთ, განსაკუთრებით მაროკოელ ებრაელთა შორის, რომლებიც 1492 წელს განდევნეს პირინეთიდან; მათ საყვარელი სიმღერა თან გაიყოლეს. ამ რომანსის პირველი წერილობითი ვარიანტი მოთავსებულია 1545 წელს ანტვერპენში გამოცემულ კრებულში.

Quién hubiese tal ventura sobre las aguas del mar
como hubo el Conde Arnaldos la mañana de San Juan!
Con un falcòn en la mano, la caza iba a cazar,
vió llegar una galera que a tierra quiere llegar:
las velas traia de seda le ejarcia de un cendal;
marinero que la manda diciendo viene un cantar
que la mar facia en calmalos vientos hace amainar,
los peces que andan nel hondo, arriba los hace andar,

las aves que andan volando, nel mastel las faz posar.
Alli fabló el Cande Arnaldos, bien oireis lo que dirá:—
Por Dios te ruego, marinero, digasme ora ese cantar.
Respondióle el marinero, tal respuesta le fué a dar:—
Yo no digo esta canción sino a quien conmigo va.

ისეთი ხვედრი, ისეთი ბედი არ შეხვედრია ბევრსა,
როგორიც ერგო კონდე არნალდოსს წმინდა ხუანის დღესა!
ის სანადიროდ მიიჩქაროდა, ცერზე მიმინო ესვა,
და დაინახა ზღვაში კატარღა, წყალს მოაპობდა მკერდით,
აფრა შეენოდა ახალთახალი, ნაქსოვი ოქრომკედით,
საჭესთან იდგა მხნე მეზღვაური, მოისწრაფოდა მღერით.
ზღვას აწყნარებდა, ქარს ამშვიდებდა, ისე მღეროდა იგი,
თევზები წყლიდან ამოდიოდნენ და ეხეოდნენ ირგვლივ.
ჩიტებს ანძაზე სურდათ დასხდომა, მოიჩქაროდნენ ციდან.
და არნალდოსმა შესძახა მაშინ, გაკვირვებულმა დიდად:
— მხნე მეზღვაურო, გაფიცებ გამჩენს, კიდევ იმღერო მინდა.
მხნე მეზღვაური იმ მონადირეს გაეპასუხა ასე:
— ძე ჩემს სიმღერებს ვუმღერებ იმას, ვინც ჩემთან ივლის ზღვაზე [1].

მეზღვაურის ეს მცირე ანონიმური ლექსი შედეერად არის აღიარებული და თარგმნილია უმრავლეს ევროპულ ენებზე. ანტვერპენური კრებულის ვერსიაში ნათქვამი არ არის, თუ რა საოცარი ბედი ეწია გრაფ არნალდოსს; ამას სხვა წყაროების მიხედვით ვგებულობთ. საქმე ისაა, რომ შუა საუკუნეების მთელ მანძილზე ზღვით მოგზაურობა უდიდეს გამბედაობას მოითხოვდა: ჯერ ერთი, მეზღვაურებს მძვინვარე ღელვა და შტორმები ემუქრებოდა: ამასთან, მაშინდელი ზღვები და ოკეანეები მეკობრე გემებით იყო სავსე. ამიტომ არავინ იცოდა, ნაკლებად განვითარებულ სანაოსნო ტექნიკის პირობებში რა უფრო მეტ საფრთხეს წარმოადგენდა — წყლის უსაზღვროებაში აგორებული მთისოდენი ტალღები, თუ სისხლისმღვრელი შეტაკებანი მძარცველებთან. ამგვარი სიტუაცია წარმოადგენს „გრაფ არნალდოსის“ ფონს. გადმოცემის მიხედვით, ერთი ახალგაზრდა გრაფი თუ ინფანტი შვიდი წელი იყო დაკარგული. სად არ მოიკითხეს იგი! მაძიებელმა გემებმა მივარდნილი ყურეები მოვლეს, თუმცა ყოველივე ამაოდ, კეთილშობილი ვაჟის კვალს ვერ მიაგნეს. მაგრამ ღმერთი ყოველთვის როდი გასწირავს ადამიანს! აი, მაძიებელთა ერთი ჯგუფი გაშლილ ზღვაში წააწყდა უგზო-უკვლოდ მოხეტიალე გემს და მის შეპყრობას განიზრახავს. „გრაფ არნალდოსის“ სიმღერაზე უფრო მკვეთრად მოჩანს ეს მეორე რომანსში, რომელსაც „ჭაბუკი გრაფი“ (Conde Niño) ეწოდება და „ლონდონის კრებულშია“ შეტანილი XVI საუკუნეში. პირველ შედეერს ახლა მეორე ამოუყენოთ გვერდში, მხოლოდ სხვა გარემოში და სხვა რეჩიტატორთაგან დამუშავებული.

გემით ასწიეს ნავი პატარა, ამოიყვანეს ინფანტი მყისვე,
აუშვეს აფრა, მიუსხდნენ ნიჩბებს და მერე ზღვაში შეცურეს ისევე.

[1] ესპანური ლექსების ქართული თარგმანი შესრულებულია ამ ნარკვევისათვის პოეტ ნოდარ შამანაძის და მარტინა მინტეგი ბილბაო-გოგიჩაიშვილის მიერ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

ჩასძინებოდა უეცრად ინფანტს, ზვირთთა ხმაურზე, ტალღების ხმაზე,
მეზღვაურებმა დრო მოუნახეს, რკინით შებორკვა დაუწყეს წამსვე.
მაგრამ როგორც კი შემოკრეს რკინას, გამოეღვიძა ჩაქუჩის ხმაზე.
— გთხოვ, ბეზღვაურო, ნუ იქმ ავ საქმეს, ნუ გამიმეტებ, ნუ მბორკავ ასე,
პორტუგალიის მეფის შვილიშვილს და საფრანგეთის მეფის პირმშოსა,
შვიდი წელია გზადაკარგული მოვსდევ ზღვის ტალღებს დიდრონ-დიდროწსა.
და უპასუხებს მას მეზღვაური: — თუ მართალს ამბობ, გაგვიხარია,
ჩვენი ინფანტი არნალდოსი ხარ, დავალთ, დაგეძებთ დიდი ხანია.
ნახვა გრაფისა ეამა ყველას, საჩქაროდ გემზე აუშვეს აფრა
და მშობლიური ქალაქისაკენ დიდი ზეიმით გასწიეს სწრაფად.

ამ ლექსის წაკითხვის შემდეგ გასაგებია, რა ბედნიერება ეწია გრაფს გაშლილ ზღვაზე და რატომ მღერის მეზღვაური მთელი გრძნობით. ჭაბუკი გრაფის მონახვა სადღესასწაულო განწყობილებას ქმნის. გემზე მომჭანცველი შრომა და სტიქიასთან ბრძოლა გამარჯვებით დამთავრდა. ბუნებაც იზიარებს ადამიანთა სვეკეთილობას. ქარი ჩადგა, ტალღები დაცხრა და მშვიდ ზღვაზე თევზები იწყებენ ხტუნვას. მაღალი ცის ფრინველებიც ანძაზე სხდებიან მხიარული ხმების მოსასმენად.

ნაოსანთა მთელ ამ ისტორიაში ჩვენ სიმღერის მაგიური განცდის მომენტი გვაინტერესებს ყველაზე მეტად. სიმღერის ტყვეობაში აღმოჩნდა არა მარტო გრაფი და მისი მძებნელი მეზღვაურები, არამედ ფრინველები და თევზებიც სტიქიურ ძალებთან ერთად. აქ სიმღერის ტექსტი დასრულებული არ არის; რომანსის სიუჟეტური დინება გაგრძელების საშუალებას იძლევა და ამგვარი კომპოზიციური შესაძლებლობა შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ სახალხო პოეტებსა და მომღერლებს. ვარიანტების ურთიერთშედარება ნათლად უჩვენებს, რომ გაგრძელების შესაძლებლობა მაქსიმალურად იქნა გამოყენებული სხვადასხვა დროს ფოლკლორშიც და ლიტერატურაშიც. მაგალითად, „ჭაბუკი გრაფის“ არაგონულ ჩანაწერში მცირე განსხვავებით იგივე სიტუაციაა განმეორებული, თან ორიგინალურად და ამაღლებულ პოეტურ სახეებში. აქაც ესპანურ ტექსტს დავიმოწმებთ თარგმანითურთ.

Mientras el caballo bebe, él echa un rico cantar;
las aves que van volando se paraban a escuchar
los peces que hay en el agua a borbollitos están.

სანამ წყალს სვამდა ქურანი მისი, ხმატკბილ სიმღერას მღეროდა იგი,
ჩამოდიოდნენ ფრინველნი ციდან და ჩერდებოდნენ მომღერლის ირგვლივ,
ბუშტულებსა და შხეფებს ისროდნენ ღრმა მდინარიდან თევზები მაღლა.

ამ შემთხვევაში, მომხიბლავი ხმები მდინარის პირას გაისმის. სიმღერას ცაში მონავარდე ფრინველები მშვიდად ისმენენ; თევზები მდინარის ტალღებში ფერხულს აბამენ. ჩანს, არნალდოსის სახელთან დაკავშირებული XVI საუკუნის რომანსი შემდეგშიც განიცდიდა გადამუშავებას, როგორც რიგით სახალხო მომღერალთა შორის, ვთქვათ, დღემდე არაგონიასა და სინკო ვილიას ოლქში, ისე ლიტერატურაში, კერძოდ, XVI საუკუნის პირველ მეოთხედში ანდრეს ორტისის ლექსში ფლორიცეოს შესახებ.

ლექს-სიმღერის მაგიური ძალა ორტისის ნაწარმოებში რელიეფურად

ჩანს. თვითონ პოეტის ეს ნაწარმოები საკმაო ხნით უსწრებდა წინ 1545 წლის „ანტვერპენის კრებულს“: ქრისტეფორე კოლუმბის შვილმა ორტისის ლექსის ნაბეჭდი ტექსტი 1524 წელს შეიძინა მედინა დელ კამპოს ბაზრობაში. სრული წარმოდგენის შემუშავების მიზნით ამ ინდივიდუალიზებული ტექსტის გაცნობაც აუცილებელია.

უმზერდა ხომალდს და მოჰკრა თვალი, გადმოაბიჯა ქალმა გემიდან,
მისი სიმღერა იყო ისეთი, ლამაზი ქალი მღეროდა ისე,
რომ ფრინველები დედამიწისკენ მოისწრაფოდნენ მაღალი ციდან,
თევზები მაღლა ამოდიოდნენ, ერთხმად ტოვებდნენ ფსკერსა და სიღრმეს,
მენიჩბე ნიჩაბს ვეღარ უსვამდა, გემი უძრავად იდგა და იდგა.

თუ აქამდე მომღერლის როლში მეზღვაური ან თვითონ გრაფი გამოდიოდა, ახლა ამ ფუნქციას ახალგაზრდა მშვენიერი ქალწული ასრულებს. მისი ხმაც ისევე მიმზიდველი და დამატყვევებელია, როგორც ესპანური რომანსის სხვა ორეულებისა. ინდივიდუალურ პოეტს ლექსის დაბოლოებაში არსებითად არაფერი შეუცვლია, თუ მომღერალი ქალის ნაწარმოებში შემოყვანას არ მივიღებთ სათვალავში. ლექსისა და სიმღერის დამატყვევებელი თვისება აქაც ყურადღების ცენტრშია; მას ისევე აქტიურად განიცდის სულიერი და უსულო ბუნება, როგორც რომანსეროს ტრადიციულ ვარიანტებში.

ესპანეთის სინამდვილიდან აქ კიდევ ერთი მაგალითის ჩვენებაა საჭირო. პიდალის ცნობით, მთელს ესპანეთში ადრე ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული მაგიური დუდუკის მოქმედება, რომლის მასობრივი ხსენება უკანასკნელად მხოლოდ ესპანელ ებრაელთა შორის გვხვდება. კატალონიურ რომანსში თავბრუდამხვევი მაგიური თვისება ტყვის სიმღერას მიეწერება; პიემონტურ რომანსში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ სიმღერის მოსასმენად: „მეზღვაურები, რომლებიც მიცურავდნენ, შეჩერდნენ — ნიჩბებს ანებეს ხელი; ცელზე მომუშავეებმა თივას რომ სთიბდნენ, თიბვას მიანებეს თავი“ [1].

უდიდესი შთამაგონებელი ძალა აქვს, ესპანელთა წარმოდგენით, პოეტურ სიტყვასა და მუსიკალურ ჰანგს. მსოფლიოს ბევრი ხალხისათვის არ არის უცნობი ამგვარი წარმოდგენა, თუმცა ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში ხელოვნების მარადიულ თემას სხვადასხვა ფორმით გადმოსცემენ. მსგავსი შეხედულება დამკვიდრებულია საქართველოშიც. აქ იგი გვხვდება ლიტერატურასა და ხალხურ შემოქმედებაში სხვადასხვა გადმოცემათა სახით. ქართულ სინამდვილეზე მსჯელობა წერილობითი ძეგლებიდან სჯობია დავიწყოთ, რადგან ეს ძეგლები ზოგჯერ საუკუნეებით უსწრებენ წინ ესპანეთიდან მოხმობილ შედევრებს.

პირველი სავსებით ორიგინალური სიტყვა ამ შემთხვევაში უკვდავ რუსთაველს ეკუთვნის. მრავალსაუკუნოვან ქართულ ლიტერატურაში ყველაზე ადრე პოეზიისა და მუსიკის, ლექსისა და სიმღერის მომჯადოებელი გაელენა რუსთაველმა აჩვენა სწორუპოვრად ბერძენთა მითიური პოეტის ორფეევსის შემდეგ. ფრიდონისაკენ მიმავალი ავთანდილი — ტაიჭზე ამხედრებული მომღერალი ჭაბუკი — პირველად ზიჩიმ აამეტყველა ფერებში. რუსთაველი ავთანდილის ცამდე ამწვდენ ღაღადისს ჯერ ტირილს უწოდებს, თუმცა იგი ტირილი კი არა,

[1] Р. Пидаль, Избр. произв., стр. 523.

უფრო ვედრება იყო უდაბნოებში მარტოდ მოგზაურობას დაჩვეული რაინდისა. შვიდ მნათობისადმი მიმართული საგალობელი მომხიბლავია არა მხოლოდ სიტყვით, ლექსის უჩვეულო დატვირთულობით, არამედ ხმითაც, ამღერებულობით, რომელთან შედარებისას ბულბულიც გაწბილდებოდა. გულიდან ამონახეთქი ხმების შეფასებას თვითონ რუსთაველი იძლევა:

მიიმღერის ხმასა ტკბილსა, არ დასწყვედდის ცრემლთა რუსა,
მისსა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰგვანდის ბუსა.

ავთანდილის სიმღერა გულდამწვარი მიჯნურის სიმღერაა. მისი საქცევი გულის სიღრმიდან მოდის და ამიტომაც მისებრი ხმა და განცდა ბუნებაში იშვიათია, თითქმის არავის სმენია. გასაკვირი არაა, თუ რისთვის უსმენს ასე სულგანაბული ბუნება, ცოცხალი და არაცოცხალი სამყარო, გონიერი და უგონო არსებანი. ამისათვის აღმოჩნდება სამყაროს შუაგულში სიმღერით ფრთებშესხმული ავთანდილი.

რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან:
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან.

ცის მნათობთა შემყურე ავთანდილი თავისი მომაჯადოებელი ხმით ესპანური რომანსის იმ ახალგაზრდა ასულს გვაგონებს, რომელიც გემბანიდან სიმღერით ჩამოდის მიწაზე.

მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი:
კლდით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი, ცით მფრინველნი,
ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მაღრიბელნი,
რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი (968).

სიმღერა მაგნიტურ ველს ქმნის, რომლის ცენტრში საბრალო ლექსთა წარმომთქმელი, თავისიანებს დანატრებული ჰაბუკია, მის ირგვლივ კი წუთიერად მშვიდად შემოკრებილა კლდეთა ნადირნი და მდინარის თევზნი, ზღვის ნიანგნი და ცის მფრინველნი, აფრიკის, აზიისა და ევროპის მკვიდრნი. ცოცხალ არსებათა გარდა, ყური უსულო საგნებსაც შებმია, ქვებიც წყლიდან გამომსხდარან სასმენელად.

რუსთაველის მასშტაბი შეუდარებელია. ესპანურ-იბერიული რომანსერო მხოლოდ ფრინველთა ჩამოყვანას ახერხებს ცის კამარებიდან, აგრეთვე მდინარეთა სიღრმიდან თევზების მოზიდვას. ფრინველები და თევზებია, მაშასადამე, მისი უშუალო მსმენელები. ავთანდილის ხმა უფრო შორს წვდება, მისაგან მოხიბლულთა შორის „ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი“ იპოვებიან, უძრავ ქვებსაც კი ადამიანური გრძნობა გასჩენიათ.

მუსიკის მომჯადოებელი გავლენა ქართული ფოლკლორის ოდინდელ მოტივს წარმოადგენს. ბევრი თქმულება და ლეგენდაა ამ საგანზე შექმნილი. საოცარია, რომ მათში რუსთაველის კვალი არ ჩანს. ნათქვამის დასადასტურებლად საჭიროა რამდენიმე მაგალითის ჩვენება მაინც.

ა) მეჩონგურის ერთ თქმულებაში გადმოცემულია ხალხური მომღერლის თავგადასავალი, რაც უკვდავების ვაშლის მოპოვებაში გამოიხატება. ხელმწიფის ქალის შერთვა შეუძლია მას, ვინც უკვდავების ნაყოფს მოიტანს ბაღიდან, რომელსაც საშინელი გველეშაპი პატრონობს. „უვლის მეჩონგურე ბაღს გარშემო, უკრავს ჩონგურს და დამღერის ისე ტკბილად, რომ ირგვლივ მიდამომ და ხის ფოთლებმა შეწყვიტეს სუნთქვა, შეაჩერეს შრიალი და დაყურსულნი ყურს უგდებდენ ამ ცით მონაბერ დაკვრა-სიმღერას. ცაში თავისუფლად მონავარდე ფრთოსანნი ეშვებიან ბაღში დაბურულს ხის ტოტებზე ხმების მოსასმენად“. სიმღერამ სასწაული მოახდინა. უცბად ბაღის კედელი გაიხსნა, მეჩონგურე ბაღში შევიდა და ურჩხულის წინაშე წარსდგა. სიმები კვლავ ააკვნესა. გველეშაპი მოლბა, სისხლიანი თვალებიდან ცრემლები გადმოსცვივდა და მადლიერების ნიშნად მომღერალს უკვდავების ვაშლი უბოძა [1].

ბ) ჩვენში საყოველთაოდ გავრცელებული ბატონების საბოდიშო სიმღერა „იავ-ნანა, ვარდო ნანა“ ქრისტიანობამდელი ძეგლია; მისი დანიშნულება, ყვავილბატონების გულისმოგება და სნეული ბავშვის განკურნებაა.

გ) ხალხი ჯეროვნად აფასებს შემოქმედებით პროცესს და თვითონ შემოქმედებას. ამის დამადასტურებელია მესხეთში ჩაწერილი ზღაპარი. ვაჟი სატრფოს თავდავიწყებით უმღერის და ამ სიმღერაში ფიზიკურადაც იწვის. ქალი თმებით ფერფლის დაგვას იწყებს. ფერფლში ერთი ნაპერწკალი კიდევ ყოფილა დარჩენილი, თმას ცეცხლი მოედება და ქალიც იქვე დაიფერფლება [2].

დ) საქართველოში გავრცელებული გადმოცემები მუსიკალური საკრავების წარმოშობაზე, სიმღერის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მეტყველებს ადამიანის ცხოვრებაში. ყოველი საკრავის გაჩენა რაღაც საარაკო თავგადასავალს უკავშირდება, რომლის კვანძი მუსიკალური ხმისა და მასთან ერთად დასამღერებელი ტექსტის დიდი ფუნქციის აღიარებაში მდგომარეობს. მოვიგონოთ ორიოდე მაგალითი. ჭიანურის შექმნა როსტომის ძველ ეპოსში ასეა აღწერილი: ზურაბის მოკვლის შემდეგ, როსტომმა ამოთხარა თორმეტი მხრის სიღრმე ორმო, შვილი მუხლებზე დაისვენა და საბნელოში ჩაჯდა თვალცრემლიანი. ყოველ ჟამს ღმერთს შვილის გაცოცხლებას ევედრებოდა. გავიდა წლები, როსტომს წვერი ფეხებამდე დაეფინა. მწუხარე მამამ თმები სიმებივით ზურაბის მკლავზე გააბა და საბრალო ხმით თავისი უბედურების დატირება იწყო. გულისდამწველმა მოთქმამ და ჭიანურის ნაზმა ხმამ მიცვალებულზეც იმოქმედა. ზურაბს თანდათან სიცოცხლის ნიშნები დაეტყო. ამასვე ჰგავს მეორე თქმულება ჩანგის შესახებ. მოხუცს ერთადერთი ვაჟი გარდაეცვალა. მთელმა თემმა შავი ძაძები ჩაიცვა. მამა მიწისთვის ვერ იმეტებდა პირმშოს. ბოლოს ააჭრა მარჯვენა მკლავი, სამკუთხად იდაყვში მოხარა და ზედ სიმებად შვილისვე ოქროს თმები გაუბა. ჩამოჰკრა თითები სიმებს და ზედ დაადინა მწუხარებისა და მოთქმის ცრემლები. ჩანგი ვაჟის მოსაგონებლად აქამდე გამოსცემს ნაღვლიან ხმებს. ამისგან დიდად არ განსხვავდება ამავე გადმოცემის კახური ვარიანტი: ჩანგის ტანი მკლავია დედისერთა ლამაზი ქალისა, სიმები — მისი აბრეშუმის თმები,

---

[1] ი. კ ა რ გ ა რ ე თ ე ლ ი, მოკლე სამუსიკო ენციკლოპედია, 1933, გვ. 113.

[2] ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 315.

ხოლო მკენესარე ხმები — ტურფა ქალის ცრემლები[1]. არანაკლებ შთამბეჭდავია მესტვირისა და სტვირის ამბავი, რომელიც მუსიკალური ჰანგის ჯადოქრულ ზემოქმედებაზე მოგვითხრობს.

ე) ზეპირსიტყვიერებიდან კიდევ ერთ უძველეს ცნობას გავიხსენებთ. ქარცეცხლისგან ჩანთქმულ ამირანს მოგვში ჩადებული დაშნა დაავიწყდა და უსახელო სიკვდილი ელოდა. მაშინ უსიპმა უთხრა ძმას:

— ჩადი ბადრო და ჩასძახე, ხმა შენი მშვენიერია:
მაუდის დარეჯანისძეთ ჯიბეს ჩადება დანისა,
აძოღება და გამოპრა მაგ შაი გველეშაპისა![2].

„მშვენიერმა ხმამ“ მიაღწია გმირამდე, იარაღის ამოღება მოაგონა და ადამიანთა მოდგმის მტერი დაამარცხებინა. მემუსიკე ბადრი წარმოდგენილია ყაზბეგის განძის ითიფალურ ძეგლზე, რომელიც ძველი წელთაღრიცხვის VII—VI სს. თარიღდება. ამგვარად, ქართული ძეგლების მიხედვით სიმღერის სასწაულებრივი თვისების აღიარება ანტიკურ ხანას სცილდება და მეორე ათასეულში გადადის ამირანიანთან ერთად.

ვ) ლექსისა და სიმღერის ფსიქოლოგიური ზეგავლენა კარგად არის ცნობილი ახალ ქართულ ლიტერატურაშიც. ალ. ყაზბეგის გმირები ტრაგიკული ბალადებისა და ნაღვლიანი ხმების მოსმენისას თვითონაც მწუხარენი ხდებიან. ნიმუშად „მოძღვრის“ ერთი ეპიზოდიც კმარა. „ერთბაშად მოისმა ფანდურის ხმა და ყველანი გაჩუმდნენ. მეფანდურემ ჩაჰკრა, ჩაჰკრა ძალებს, რამდენჯერმე ჩააკვნესა ფანდური და მგლოვიარის გულის დამღონებლად ლექსი დასძახა. ის ამბობდა გრძნობით, ხერხიანად და ძლიერ ადგილებზედ ხმას ხან მედგრად ატრიალებდა, ხან შეწყვეტამდის ასუსტებდა, როგორღაც გულში ჩაბრუნებულს რამოდენსამე ხანს აკანკალებდა... ყველას სული გაეკმინდა, განაბულიყო და მხოლოდ ფანდურის შეწყვეტასთან ერთად თავისუფლად ამოსუნთქვა ძლივს მოახერხეს“ [3].

ზემოთ ნაჩვენები მაგალითების მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქართული მხატვრული სიტყვის ოსტატები თავიდანვე შესანიშნავად გრძნობდნენ მუსიკის ზემოქმედებით ძალას, მის კულტამდე ამაღლებულ მაგიურ მნიშვნელობას. ფოლკლორი და ლიტერატურა ხშირად ერთმანეთს ეჯიბრებიან თემის ესთეტიკურ წარმოსახვაში.

ესპანურ-ქართული ხელოვნებიდან ბერძნულ მითოლოგიაზე გადავინაცვლოთ, რათა ერთგვარი პერსპექტივა დავინახოთ თემის მარადიულობის თვალსაზრისით.

ამ შემთხვევაში პირველად ერთ ნათარგმნ ძეგლს მივმართოთ, რომელიც ქართული მწერლობის საგანძურში შემოდის და შეიძლება საცნობარო მნიშვნელობაც ჰქონდა ძველი დროის მოღვაწეთათვის. მხედველობაში გვაქვს სახისმეტყველი და მისი ძველი თარგმანი. „მკეცათჳს სახისა სიტყუაჲ“ გვაცნობს,

---

[1] ი. კარგარეთელი, მოკლე სამუსიკო ენციკლოპედია, 1933, გვ. 116.
[2] მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი. 1947, გვ 317.
[3] ა. ყაზბეგი, თხზ., II, 1948, გვ. 387 — 88.

ზღვაში უცხოდ მომღერალი ქალები ცეკვავენ და შეუძლიათ მეზღვაურებს უბედურება შეამთხვიონო. სირინოზები „სიკვდილისა შემამთხუველ არიან კაცისა“. ისინი „ზღუასა შინა არიან და სახიობენ სახიობასა ჴმითა ტკბილითა და მენაენი რომლნი აღგილთა მათ ნავითა თანა — წარჰვლენან, ვითარცა ისმინ ნოეაგი (მელოდია) იგი სახიობისაჲ, ეგოდენ ესმინებიან და სთნავენ; ვიდრემდის შესულბიან და განსცთიან და შთაცვივიან ზღუასა და წარწყმდიან“ (დაიღუპებიან)[1]. სირინოზთა ტკბილი ხმა, მაშასადამე, მეზღვაურებს აჯადოებს და მღელვარე ტალღებში ისვრის. საფრთხის ასაცილებლად არგონავტებმა პოეტი-მომღერალი ორფევსი წამოიყვანეს და როცა სირინოზთა კუნძულს მიუახლოვდნენ, ღვთაებრივმა მომღერალმა ხმა აღიმაღლა და მეზღვაურების ყურადღება შებოჭა. ასე გასცდნენ ნაძრახ კუნძულს, ამით გაწბილებული სირინოზები კი ქვად იქცნენ. სირინოზების მოჯადოებელი ხმისა ოდისევსსაც ეშინოდა. ამის გამო კირკეს რჩევისამებრ მოლაშქრეებს სანთლით ყურები დაუცო, ხოლო თვითონ თავი ანძაზე მიაბმევინა, რომ ზღვაში არ გადავარდნილიყო. აქედან მომდინარეობს ქართულ ენაში გავრცელებული „სირინოზის ხმა“ — მომხიბვლელი, დამატყვევებელი ლამაზი ხმის აღსანიშნავად. უფრო ფართოდ უნდა შევეხოთ ორფევსის თავგადასავალს, რადგან იგი მითოლოგიური საწყისის შემცველია და თვითონ მგოსანი თავისივე მშვენიერი ხმის მსხვერპლი შეიქნა.

ოვიდიუსის „მეტამორფოზების“ მიხედვით, ორფევსი წყლის ღმერთის ეაგრესა და მუზა კალიოპეს შვილი იყო. იგი სწორუპოვარ მომღერლად ითვლებოდა თრაკიაში. მგოსანი თავს ბედნიერად გრძნობდა, მაგრამ უბედურება შეემთხვა. საყვარელი მეუღლე ევრიდიკე გველმა დაუგესლა. ორფევსი მწუხარებამ შეიპყრო, განმარტოებით ცხოვრებას შეუდგა და ნაღვლიანი ხმებით ქვეყანას შესჩიოდა. ელინური მითების ქართულ გამოცემაში ამაზე ნათქვამია: „ყოველდღე, დილიდან დაწყებული საღამომდე, საღამოდან დილამდე, განმარტოებით იჯდა მდინარის ნაპირას საცოდავი მომღერალი და უნუგეშო მწუხარებას ჩანგის სიმებზე იქარვებდა ისეთი ნაზი და გულსაკლავი კილოთი, რომ მხეც-ნადირნი, ფრინველთა გუნდი და თვით პიტალო კლდეებიც კი მწუხარებას ეძლეოდნენ“ [2]. მთელი ბუნება თანაუგრძნობდა მგოსანს, მაგრამ მიცვალებულთა ქვეყანაში ჩამსვლელი და ევრიდიკეს დამბრუნებელი არავინ ჩანდა. მაშინ ორფევსმა გადაწყვიტა თვითონ ჩასულიყო ჯურღმულში, პირადად წარსდგომოდა ქვესკნელის პირქუშ გამგებელს ღვთაება ჰადესს და მის მეუღლე პერსეფონეს, — ეთხოვა მათთვის საყვარელი მეუღლის გაცოცხლება. უმძიმესი ამოცანის შესრულებაში მგოსანს თავისი საკვირველი ხელოვნება — მომღერლობა დაეხმარა. გაჭირვებით მიაღწია მან მდინარე სტიქსამდე, რომლის გადალახვა მხოლოდ მოხუცი ქარონის დახმარებით შეიძლებოდა. ორფევსმა კითარა მოიმარჯვა და ჯიუტი ბერიკაცის გულისმოგება იწყო. „ორფევსმა გამოჰკრა თითები თავის ოქროს კითარას და ფართო ტალღებად დაირხა მრუმე სტიქსის ტალღებსა და სანაპიროზე სიმთა საამო ხმა. ორფევსმა თავისი მუსიკით მოა-

---

[1] ი. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, 1, 1949, გვ. 286: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, 1, 1960, გვ. 55.

[2] ელინური მითები, ალ. მიქაბერიძის მოთხრობილი, 1938, გვ. 20.

ჯადოვა ქარონი“ [1]. მიცვალებულთა სულების მდინარეზე გადამყვანი მოხუცი მისდაუნებურად დაემორჩილა მოკვდავის სურვილს: მომღერალი სტიქსის მეორე მხარეზე გადაიყვანა. ორფევსს აქ კიდევ უფრო ძნელი განსაცდელი ელოდა: მას ქვესკნელის მეუფე ჰადესის გული უნდა მოეგო. აქაც მუსიკის მომხიბლავ ძალას მიენდო შეყვარებული მგოსანი. იგი კითარით მიუახლოვდა ჰადესის ტახტს. უფრო და უფრო ნაღვლიანად ჩამოჰკრა სიმებს, ააჟღერა ოქროს საკრავი. ქვესკნელის ბინადარნი სულგანაბულნი უსმენდნენ მგოსანს. პერსეფონეს ქმრის — ჰადესის მხარზე მიეყრდნო თავი და მწუხარების ცრემლებს აფრქვევდა. მარადიული წყურვილით დასჯილ ტანტალეს საკუთარი უბედურება გადაავიწყდა; სიზიფომ უნაყოფო შრომა შეწყვიტა და იმ ქვაზე ჩამოჯდა, რომელსაც მწვერვალისაკენ მიაგორებდა; დანაიდებმა უძირო ქვევრის ავსებას თავი ანებეს; ჰეკატემ თვალებზე ხელი აიფარა ცრემლების დასამალავად; გველისთმებიანმა ერინიებმაც ცრემლის ღვრა იწყეს. ამ დროს მიცვალებულთა აჩრდილები გუნდ-გუნდად დაფარფატებდნენ უებრო მომღერლის ირგვლივ. აი, „სულ უფრო წყნარად გაისმის ორფევსის სიმღერა და ჩაკვდა ბოლოს, ოდნავ გასაგონ გმინვასთან ერთად“.

სამარისებური დუმილი ჰადესმა დაარღვია. იგი ორფევსს შეეკითხა, რისთვის მოსულხარო, თანაც დაურღვეველი ფიცი — მდინარე სტიქსის წყლები დაიფიცა, რომ თხოვნას შეუსრულებდა. მაშინ მგოსანმა ენა ამოიდგა და ქვესკნელის მრისხანე მეუფეს მიუგო:

—ო, ყოვლისშემძლე მბრძანებელო ჰადეს, ყველა მოკვდავს რომ იღებ შენს სამეფოში, როცა ჩვენი მიწიერი ცხოვრება სრულდება. ამისათვის არ მოვსულვარ, რომ ვუცქირო იმ საშინელებებს, რომელთაც აუვსიათ შენი სამეფო. არც იმისათვის, რომ ჰერაკლესავით შენი სამეფოს გუშაგი — სამთავიანი კერბერი წავიყვანო. სათხოვნელად მოვედი და შენს ფერხთით დამხობილი ვითხოვ წყალობას: გამატანე დედამიწაზე ჩემი ევრიდიკე. დაუბრუნე სიცოცხლე. ხომ ხედავ, როგორ ვიტანჯები მისი დამკარგავი! დაფიქრდი, მბრძანებელო, შენთვის რომ წაერთმიათ შენი მეუღლე პერსეფონე, შენც ხომ დაიტანჯებოდი! სამუდამოდ ხომ არ უშვებ! ისევ დაბრუნდება შენს სამეფოში. ხანმოკლეა ჩვენი სიცოცხლე, მეუფეო ჰადეს. ო, აჩუქე ევრიდიკეს სიცოცხლე, დატკბეს ერთხანს კიდევ ამ ცხოვრებით, აკი ჯერ სრულიად ახალგაზრდა ჩამოვიდა შენს სამეფოში!

გულწრფელმა თხოვნამ გასჭრა. მცირე დუმილის შემდეგ ქვესკნელის ბატონმა მიუგო:

— კარგი, ორფევს! დაგიბრუნებ ევრიდიკეს[2].

მოკვდავის ჰადესიდან დაბრუნება-გაცოცხლება პირობადებული იყო: თუ სამზეოსკენ მიმავალი ორფევსი უკან მოიხედავდა — სამუდამოდ დაჰკარგავდა მშვენიერ მეუღლეს. როგორც ზღაპარშია, ორფევსმა ბოლომდე ვერ დაიცვა ღვთიური პირობა და მკვდართა ქვეყნიდან ხელცარიელი დაბრუნდა.

---

[1] ნ. კუნი, ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, 1965, გვ. 208.

[2] იქვე, გვ. 209.

გავიდა დრო, ორფევსი განმარტოებით ცხოვრებას განაგრძობდა. არც ერთ ქალზე შეუღლება არ სურდა, თუმცა მის სამიჯნურო ბადეში გახვევას ხშირად ცდილობდნენ. ასე გაუვარდა მგოსანს ქალთა მოძულის სახელი. იგი მხოლოდ მუსიკას უგდებდა ყურს და ნაღვლის გაქარწყლებას საკვირველი კითარის დახმარებით ცდილობდა. აი, ეს შთამაგონებელი მუსიკა და კითარზე დაკვრის ხელოვნება შეიქმნა მისთვის საბედისწერო.

„ერთხელ, ადრე გაზაფხულზე, როცა ხეებზე პირველი კვირტები იშლებოდნენ, დიდი მომღერალი ერთ დაბალ გორაკზე იჯდა. ფერხთით ოქროს კითარა ეგდო. მომღერალმა ასწია, გამოჰკრა თითები და წყნარად დაამღერა. მთელი ბუნება ტკბებოდა მისი სიმღერით. ისეთი ძალა ჟღერდა ორფევსის სიმღერაში, ისე იპყრობდა გულებს და იზიდავდა მომღერლისაკენ, რომ მის გარშემო მონუსხულივით მოზღვავდა უთვალავი ნადირი. ტყეებიდან და მთებიდან სასმენად მოდიოდნენ მხეცნი, მოფრინავდნენ ფრინველები. ხეებიც კი დაიძრნენ ადგილებიდან და ორფევსს შემოეხვივნენ. მუხა და ჭადარი, ტანწერწეტი კვიპაროსები, ნაძვები და ფიჭვები, გუნდ-გუნდად დგებოდნენ და მომღერალს უსმენდნენ. არც ერთი ტოტი, არც ერთი ფოთოლი არ ირხეოდა. მთელი ბუნება მოხიბლული იყო ორფევსის კითარის ჟღერითა და მისი მფლობელის საკვირველი სიმღერით“ [1]. ამ ბედნიერ წუთებში მოულოდნელად გამოჩნდნენ ღვინის ღვთაების ბაკხუსის მსახური ქალები, რომლებიც სიცილ-კისკისით იხდიდნენ დიონისეს დღესასწაულს. კიკონელმა ქალებმა დაინახეს თუ არა ორფევსი, ბრაზმორეული მისცვივდნენ, ირგვლივ შემოერტყნენ და სეტყვასავით დაუშინეს ქვები. მტაცებელი ფრინველებივით დაესხნენ ქალები სისხლში მოსვრილ მგოსანს და ნაკუწ-ნაკუწად აქციეს მისი სხეული. ორფევსის თავი და ოქროს კითარა მდინარე ჰებროსში გადაისროლეს საჩქაროდ. „ო, საკვირველებავ! — კითარის სიმები მდინარის ტალღებში წყნარად აჟღერდნენ, თითქოს მომღერლის დაღუპვას გლოვობენო, ნაპირი კი ნაღვლიან გამოძახილს ეუბნებაო“ [2].

ბერძნულმა მითოლოგიამ, როგორც ვხედავთ, ხმატკბილი მომღერლის მარადიული ტიპი შექმნა ორფევსის სახით. მომღერლის მშვენიერი ხმა და მისი ოქროს კითარა მუსიკისა და პოეზიის სიმბოლოდ იქცა.

საქართველოში დღემდე ცოცხლობს ძველი მითი მომღერალ მწყემს ოტობაიასა და ღვთაება ჟინი ანთარის სამკვდრო-სასიცოცხლო პაექრობაზე. ოტობაიას სასწაულებრივ ჩანგს სიმებად მზის სხივები ჰქონია. „ჩანგზე ასხმულ მზის სხივებზე უკრავდა მწყემსი და თავის ოქროსმატყლიან ფარას აძოვებდა ენგურისა და ზღვის ნაპირებზე... როცა ჩანგი ჟღერდა, მგელი და ქურდი ახლოს ვერ გაეკარებოდა ფარას.

სასწაულმოქმედმა ჩანგმა ისე გაათამამა მწყემსი, რომ თავი უძლეველი ეგონა. ერთხელ ოტობაიას ტყეში შეხვედრია ჟინი ანთარი — კოლხთა წარმართული ღვთაება.

— ვინ ხარო, ჰკითხა თურმე ოტობაიამ.

— სიკვდილზე ძლიერი, — უპასუხნია ჟინი ანთარს.

---

[1] ნ. კ უ ნ ი, ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, 1965, გვ. 211.

[2] იქვე, გვ. 212.

— ჩემზე ძლიერი მაინც არ იქნები, — უთქვამს მზეჭაბუკს. დანაძლევებულან. პირობად დაუთქვამთ, გამარჯვებულად ის ჩაეთვალათ, ვინც გააჩერებდა ენგურის დინებას და ზღვის ღელვას. ბრძანა ჟინი ანთარმა და ენგურის ტალღები გაქვავდნენ, მაგრამ ზღვა მაინც ღელავდა თურმე. ახლა დაუკრა მწყემსმა ჩანგზე და ენგური ჯერ გაჩერდა და მერე აღმა დაიწყო დინება, ბოლოს ზღვაც დააშოშმინა და მოთვინიერებული ლომივით გაწვა მზეჭაბუკის ფეხებთან.

საშინლად განრისხებულა დამარცხებული ჟინი ანთარი, ადამის ძემ როგორ შეძლო ჩემი დაძლევაო. იშიშვლა თურმე ელვის მახვილი, იქუხა, იჭექა და, მას აქეთ, სად გაქრა მწყემსი ჭაბუკი, ან მისი ოქროსმატყლიანი ფარა, კაციშვილმა არ იცის. განრისხებულ და გულქვა ღმერთს ჩანგი მდინარეში გადაუგდია და სწორედ ამიტომ ჰგავს თურმე ენგურის შესართავი ჩანგის ბუდეს" [1].

ქართულ-კოლხურ ფოლკლორში მუსიკის ძალა ღვთისა და კაცის დავის საგნად არის გამოცხადებული. მითიური პანისებური მომღერალი მწყემსი სძლევს წარმართულ ღვთაებას და ამის გამო სასჯელსაც დიდს იღებს — სამუდამოდ ჰქრება ამა ქვეყნიდან, ე. ი. ქვესკნელში, სულთა ქვეყანაში აგდებენ სამარადისოდ.

ზემოთ ნაჩვენები ესპანურ-იბერიული რომანსერო, ქართული რუსთაველისეული ავთანდილის ლოცვა და ბერძნული ორფეზის სიმღერა, ვფიქრობთ, მუსიკალური ხელოვნების ფსიქიური ზემოქმედებითი ძალის მხოლოდ ჩვენება არ არის. ერთი და იგივე მოტივი სამივე ქვეყანაში მხატვარ-შემოქმედის მსოფლმხედველობასთან არის დაკავშირებული და მისი გამოვლინების ფორმაა მხოლოდ მაღალესთეტიკურ ფერებში. ამგვარი მსოფლმხედველობა, ცხადია, ანაზდეულად ვერ შეიქმნებოდა. საჭირო იყო ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი. დროის თვალსაზრისითაც ისინი თანხვდენილნი არ არიან. ერთი ძველ ანტიკურ ხანას განეკუთვნება, მეორე და მესამე — შუა საუკუნეების ერთმანეთისაგან დაცილებულ პერიოდებს. ძნელია ვთქვათ, რომ ამ საერთო მოტივის შემუშავებასა და წარმოსახვაში მემკვიდრეობითი გადაცემის კანონი მოქმედებდეს კონკრეტულად. უფრო საგულვებელია, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობამდე ამაღლებული [2] სიმღერა-ლოცვის მოტივი, ადამიანის ფსიქიკაზე მუსიკის მაგიური ზემოქმედების მოტივი, ქართულ ლიტერატურაში დამუშავდა როგორც საკუთარი ფოლკლორული ტრადიციების, ისე ბერძნული მითოლოგიური გადმოცემების გათვალისწინებით, მაგრამ ამ შემოქმედებით პროცესს არავითარი მემკვიდრეობითი კავშირი არ ჰქონდა ესპანურ სიმღერებში კულტივირებულ მუსიკის ჯადოსნური ძალის მოტივთან.

---

[1] ელ. ალფენიძე, ოტობაია. სოფლის ცხოვრება. 17. XII—1970.

[2] მ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები. 1961, გვ. 98—99.

საძიებლები

ა. ავტორები და მთქმელები

ა

აარნე ა. 15, 21.
აბაევი ვ. 178.
აბულაძე ი. 10, 11, 187, 223, 228.
აბუსერიძე ტბელი 266—71.
ათონელი ე. 90.
ალავიძე მ. 73, 74, 86.
ალფენიძე ელ. 294.
ამირანაშვილი შ. 121.
ანასტარი ამბა 85, 90.
ანატასი ალოკრისიარი 85, 90.
ანდრეევი ნ. 15, 21, 52, 224.
ანდრონიკაშვილი კ. 99.
ალოლოდორე 11.
არჩილი 261—63.
ასლანაშვილი მ. 234, 235, 241, 242.
აფანასიევი ა. 224.
ახელედიანი ს. 72.

ბ

ბაგრატიონი დ. 13.
ბაგრატიონი ი. 13, 116, 117.
ბაირონი 97.
ბარამიძე ალ. 185, 187, 262.
ბარდაველიძე ვ. 45, 120, 121, 126, 134, 146, 147, 159.
ბარნოვი ვ. 121, 257.
ბატონიშვილი ვ. 84, 85, 88, 91.
ბეგიაშვილი თ. 121.
ბედიე ჟ. 188.
ბერიძე გ. 71.
ბერმონაზონი 42.
ბერნადე ნეაპონელი 227.
ბერტელსი ე. 192—93.
ბერძენიშვილი ნ. 223, 262.
ბიალიკი ბ. 273.
ბილბაო—გოგიჩაიშვილი მ. 285.
ბოკაჩო 170.
Bolte — Polivka 21.
ბრილიანტოვი ა. 67, 86.
ბუკურაული ი. 136.

გ

გაგნიძე კ. 69.
გამყრელიძე თ. 229.
განგრელი თ. 85, 89, 90.
გასვიანი რ. 83.
გაჩეჩილაძე ს. 99.
გვახარია ალ. 87.
გიულდენშტედტი 136.
გიუნაშვილი ჯ. 233.
გობეჯიშვილი ბ. 14, 15.
გობეჯიშვილი გ. 110.
გოგიბერიძე მ. 294.
გოგოჭური ჯ. 144.
გოეთე 17.
გოია 12.
გორგანი 132.
გორკი მ. 273—75.
გრიმები 21.
გრიმი ვ. 28, 29.
გუგუშვილი პ. 110.
გუდიაშვილი ლ. 104.
გულედანი ს. 15.
გუსევი ს. 106.
გუჯეჯიანი მ. 120.

დ

დადიანი მ. 86.
დამასკელი ი. 67.
დაშნიანი ს. 69. 79.
დიაკონოვი ი. 229.
დიოდორე სიცილიელი 11.

დოლიძე ი. 249.
დოღონაძე 101.
დურისი 94, 95.

ე

ევსტათი მცხეთელი 65.
ემპედოკლე 23.
ენგელსი ფრ. 6, 115, 129, 161, 162.
ესქილე 10, 37, 93, 94, 96, 97.

ვ

ვაჟა-ფშაველა 35, 48, 49, 98, 99, 103, 145, 147, 159, 160, 247.
ვარდანი 239.
ვაჩნაძე დ. 262, 264.
ვესელოვსკი ალ. 184, 268—269, 270.
ვირსალაძე ელ. 56, 121—123, 135, 138, 145, 161, 177, 257, 258.
ვოლტერი 97.

ზ

ზანდუკელი მ. 213.

თ

თაყაიშვილი ე. 136, 144.
თეიმურაზ I. 261.
თოდუა მ. 187.
თოფურია ვ. 16, 120, 234.
თუმანიშვილი გ. 212.

ი

იაშვილი ბ. 99, 100, 101.
იმედაშვილი გ. 187.
იმნაიშვილი ივ. 291.
ინგოროყვა პ. 10, 187.
იოსელიანი ს. 234.
ისაკოვსკი მ. 214.

კ

კაკაბაძე დ. 101.
კალდერონი 97.
კალიმაქე 11.
კარგარეთელი ი. 289 — 90.
კარინგტონი 226.
კეკელიძე კ. 10, 73, 85—86—89, 90, 184, 187, 192, 262, 263, 267, 271.
კეკელიძე მ. 219.
კვირიკაშვილი ბ. 71.
კიკნაძე ზ. 47, 230, 232, 248, 251.
კოკიარა ჯ. 276.
კოტეტიშვილი ვ. 45, 120, 121, 218, 270, 289.
კუნი ნ. 39, 292—93.
კუფტინი ბ. 110, 122.

ლ

Lang D. 96, 194.
ლატიშოვი 94, 95.
ლეოპარდი 97.
ლოლაშვილი ი. 9, 187.
ლომია ს. 67.
ლორთქიფანიძე ვ. 101.
ლოსევი ა. 8, 11.
ლოსეურაშვილი თ. 168.
ლუკიანე 97.
ლუკრეციუსი 16.

მ

მაიერი ჩ. 218.
მაკალათია ს. 36, 50, 120, 121, 128, 147, 151.
მამალაძე თ. 111.
მანდენოვა ს. 101.
მარგიანი ი. 85.
მარი ნ. 9, 65, 66, 67, 78, 121, 187.
მარქსი კ. 6, 17.
მარჯანიშვილი კ. 101.
მაყაშვილი მ. 234.
მგელიაშვილი დ. 154.
მელეტინსკი ე. 96, 177.
მერჩულე გ. 65, 66, 111.
მეღვინეთუხუცესი კ. 100, 101—104.
მეშველიანი 86.
მილერი ვს. 34, 36.
მიმინოშვილი რ. 12, 133.
მინდაძე მ. 73.
მინდელი ნ. 214.
მიქაბერიძე ა. 291.
მიქელაძე ე. 67.
მრელაშვილი გ. 18.
მროველი ლ. 13, 124, 125.
მუსხელიშვილი ლ. 266.
მცირე ეფრ. 10, 13.

ნ

ნაზიანზელი 10, 12.
ნათაძე გ. 120.
ნასიძე მ. 41.

ნასრულა 234.
ნიზამი 192.
ნიქარაძე ბ. 30, 135, 258—59.
ნონნე 10—12.
ნოღაიდელი ჯ. 120.
ნუცუბიძე შ. 121, 194.

ო

ოვიდიუსი 147, 291.
ოვჩარენკო ვ. 101.
Olrik A. 93.
ონიკაშვილი ა. 234, 238, 241.
ონიკაშვილი ი. 234.
ონიკაშვილი ყ. 235.
ონსორი 194.
ორბელი ი. 177.
ორბელიანი ს. 203, 225, 227.
ორტისი 286.
ოქროშიძე თ. 111, 120.
ოჩიაური თ. 121, 140, 141, 144, 155.

პ

პანსოფი ალექსანდრიელი 10.
პეტრიწი ი. 9, 10.
პეტროვი ი. 33.
პიდალი რ. 276—94.
პლატონი 97.
პროპი ვ. 177, 182.
პროტაგორე 97.
პუხოვი ი. 178.

ჟ

ჟირმუნსკი ვ. 177, 191, 193.
ჟორდანია თ. 131, 271, 282.
ჟუკოვსკი ვ. 24, 25.

რ

რადციგი ე. 8.
რაზიკაშვილი თ. 20, 29, 30, 40, 41, 48, 53, 54, 56, 77, 78, 117, 124, 146, 167, 220, 226, 228, 268.
რეხვიაშვილი ნ. 126.
რობაქიძე ალ. 126.
როდოსელი აპ. 10, 18, 23—25, 94, 95, 97, 111—112.
რუსთაველი შ. 9, 11, 57, 58, 66, 158, 185, 195, 287—88, 294.

ს

საბანისძე ი. 110.
სამებელი ი. 262.
სარაჯიშვილი ა. 188.
საურმაგი 133.
სახოკია თ. 208.
სვანიძე ს. 70, 80.
სილაგაძე ა. 73, 82.
სილაგაძე დ. 86.
სილაგაძე ლ. 82.
სილაგაძე ლიანა 86.
სილაგაძე ს. 78, 86.
სიხარულიძე ქს. 120, 121, 280, 281, 283.
სმირნოვი ა. 188.
სონღულაშვილი ჯ. 120.
სოხაძე კ. 121.
სტრაბონი 11, 97, 110, 126, 127.

ტ

ტაბიძე გ. 103.
ტეილორი ე. 215.
ტიხონოვი ნ. 67, 68.
ტოლსტოი ი. 21, 23, 24, 52, 56.
Trenceni—Waldaphel 8, 43.
Tsouladzé S. 191.

უ

უთურგაიძე თ. 136.
უმიკაშვილი პ. 54, 55, 117, 124, 125, 126, 186, 187, 212, 237.
ურუშაძე ა. 24, 96.
უჩონაური ბ. 168.

ფ

ფალიაშვილი ზ. 104.
ფალიაშვილი ი. 101.
ფეშანგი 202.
ფირდოუსი 192.
ფრეზერი ჯ. 46, 51.

ქ

ქაშიფი 203.
ქვარიანი დ. 260—72.
ქიქოძე გ. 180, 181.
ქიქოძე შ. 103.
ქუმსიაშვილი ნ. 101.

ღ

ღლონტი ალ. 82, 120, 121, 184.

უ

უაზბეგი ალ. 290.
უაფლანაშვილი ე. 235.
უაფლანაშვილი ჰ. 234, 235, 236, 239.
უაუხჩიშვილი თ. 110, 126, 127.
უაუხჩიშვილი ს. 10, 58, 63, 85, 86, 88, 90, 91, 112, 133, 151, 164.
უიფშიძე დ. 66, 67, 69, 70, 73, 78, 79, 80, 82.
უიფშიძე ი. 66.
უუბანეიშვილი ს. 268.
უურაშვილი ს. 86.

შ

შავთელი ი. 9, 10.
შამანაძე ნ. 218, 285.
შანიძე ა. 36, 50, 120, 234, 247.
შარაშიძე ზ. 233—38.
შაჰ-აბასი 233.
შელი 97.
შენგელაია დ. 121.

ჩ

ჩახრუხაძე 10.
ჩიქოვანი შ. 16, 19, 20, 21, 26, 31, 37, 41, 48, 51, 55, 56, 61, 74, 83, 91, 93, 94, 96, 106, 112, 113, 121, 123, 125, 132, 135, 145, 147, 159, 162, 178, 185, 186, 193, 195, 197, 211, 223, 247, 249, 253, 290.
ჩიქობავა ა. 234.
ჩიტაია გ. 120, 121, 147.
ჩუბინაშვილი გ. 122.

ც

ცანავა ა. 117, 171.
ცურტაველი ი. 64.

ძ

ძიძიგური შ. 14, 15.

წ

წერედიანი დ. 15.
წერეთელი ა. 103, 275.
წერეთელი გრ. 24, 25.
წულაძე ს. 197.

ჭ

ჭაბუკიანი დ. 83.
ჭაბუკიანი სტ. 72, 81.
ჭაჭავაძე ი. 103, 187.
ჭელიძე ამ. 234.
ჭინჭარაული ალ. 120.
ჭიჭინაძე ზ. 263.
ჭიჭინაძე ს. 263.
ჭონქაძე დ. 212, 213, 218.

ხ

ხახანაშვილი ალ. 34, 36, 121, 187, 218, 263, 270.
ხეცურიანი—ახვლედიანი თ. 87, 88.
ხიდირბეგაშვილი ნ. 54.
ხიზანაშვილი დ. 120, 133, 146.
ხიზანიშვილი (ურბნელი) ნ. 133, 142, 145, 147.
ხონელი შ. 97, 192, 252.
ხორნაული ვ. 120.
ხუცესმონაზონი გ. 270.
ხუციშვილი ყ. 234.

ჯ

ჯავახიშვილი ივ. 45, 121, 126, 133, 135, 153, 154, 235, 266, 268.
ჯანდიერი გ. 100, 102, 103, 234.
ჯანაშია ს. 280, 282, 283.
ჯაფარიძე ო. 110.
Jobes G. 11.

ჰ

Haksmann 29.
ჰეროდოტე 37, 164.
ჰესიოდე 10, 11, 12, 39, 43, 93, 94, 96, 97, 164, 166.
Hochi A. 216.
ჰომეროსი 10, 18, 20, 23, 24, 25, 28, 34, 35, 37, 45, 52, 56, 58, 59, 60, 164.

ბ. მითოლოგიური სახელები და პერსონაჟები

ა

აბენეს მეფე 228.
აბესალომი 176—93, 249.
აბო 65.
აბსადი (აფსათი) 259.
აბულეთაური იმედა 141.
აბულეთაური საღირა 141.
აბულეთაური ხოლიგა 140, 141.
აგამემნონი 7.
ადგილის დედა 175.
ათაბაგები ძმები 272.
ათინა 9, 39, 40, 59, 94, 95.

აიეტი 22, 24, 112.
აინინა 133.
აღაგუანი 14.
აღაგვანი 15.
ამანდო 221.
ამილახვარი გივი 212.
ამირათქალი 143.
ამირანი 3, 8, 30, 31—32, 92, 94, 97, 104, 135, 139, 177, 274, 275.
ამირანის მამა 31.
ამფიტრიონი 7.
ანთარი ჟინი 293—94.
ანი 248.
ანტიკლე 45.
აპოლონი 9, 133.
არესი 9.
არიმასპი 36, 37.
არმაზი 63, 132, 133.
არნალდოსი 284—85.
არტემი 133.
არწივი 145—146, 148, 250.
აფროდიტე 9.
აღმაშენებელი დავითი 212, 268.
აღმსარებელი მაქსიმე 3, 62, 66.
აშექალი 142, 175.

ბ

ბაადური 166—175.
ბადაგონი 133.
ბადრი 30, 31, 98.
ბალავარი 3, 93, 193—202.
ბამბუკისძე 206—210.
ბაყბაყ-დევი 99, 100, 101.
ბეთქილი 135, 139.
ბორანია 131.
ბოჩი 133.
ბრმა დევი 29, 30.
ბუტიკი 220.
ბუქრა 170.

გ

გა 132.
განდეგილი 43.
გაცი 132.
გეა 12.
გენჯე 14, 16.
გველი 245—252.
გილვამეში 47, 93, 177, 223—232, 244, 245, 246, 247.
გიორგი წმ. 3, 8, 50, 51, 136, 137, 142, 146—149, 169, 172, 174, 202, 253, 260—72.
გოგოთურა 141.
გოიკო 217.
გორგასალი ვახტანგ 279—83.
გოშთელიანი თაბი 258.

დ

დავითი, მოწამე 77.
დალი 122, 134—45, 177, 259.
დანანა 133.
დედაბერი 21.
დედალოსი 255.
დევი 30, 31, 161.
დემეტრე 3, 44, 45, 49, 50.
დერციკი 40, 42.
დია, იხ. ზევსი.
დიონისე 133, 293.
დიოსი, იხ. ზევსი.
დრიადე 46, 49.
დუმუზი 244.
დურგალი 40, 41, 42.

ე

ევმე 58, 59.
ევრიდიკე 292.
ევრილოქე 22.
ეთერი 170—73, 201, 249.
ელბათური 16
ენკიდუ 47.
ენლილი 244, 248.
ერეკლე მეორე 177.
ერეშქიგალი 247, 248.
ერისთავი ზურაბ 48, 49, 50, 148, 177, 247.
ერისიხთონი 46, 47, 50.
ეტანა 253—55.

ვ

ვარქსენი 64.
ვეფხვი 257—59.
ვილა 215—216.
ვისი 176—93.

ზ

ზადენი 132.
ზევსი 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11 — 13, 38, 94, 95, 96, 133, 247.
ზურაბი 212—18.

თ

თამარ დედოფალი 145—50, 177, 268.
თამუზი 244, 245.

თარუჯანი 101.
თევდორე 254.
თერგვაული 168—175.
თეტიდა 95.
თინათინი 57.

ი

იაპეტი 39.
იასონი 24, 111.
იახსარი 122, 154, 155—158, 161, 174, 175.
იზოლდა 176—193.
იკაროსი 255.
იმდუგუდი 245, 346—348.
ინანა 244, 245, 247.
ინდუშა 272.
ილია (ელია) 8, 76,
იოდასაფი 3, 227.
იუპიტერი, იხ. ზევსი.
იშთარი 244, 245.

კ

კვირია 156.
კიკლოპი 27, 28, 30, 32, 36.
კირკე 3, 21, 22, 23, 24, 26.
კონსტანტინე მოწამეთისა 77.
კონსტანტინე (მცხეთის მშენ.) 271.
კონსტანტი ქართველი 65.
კოპალა 122, 150—58, 161, 167, 170, 174.
კორიატნი 11, 13.
კრონოსი 7, 8, 9, 10, 11, 12—13, 247.
კუნძისძე 206—210.
კურიტნი 11, 13.

ლ

ლაერტი 45.
ლაზარე 76, 234—235.
ლაშარი 47, 48, 122, 145—150.
ლევანი 215.
ლერწამ-დარეჯანი 186.
ლიკტორი 12.
ლილითი 245, 247.
ლილოველი გიორგი 21.

მ

მაგისტრიანოსი 90.
მანგური 135, 138, 188.
მარკი 147, 183, 188.
მეგრელაური გახუა 141.
მედეა 24, 25, 111.
მეთევზე 34, 35.
მელორე 53, 58, 60.
მზე 123—28.
მზექალი 142, 175.
მზეთუნახავი 59.
მთვარე 126—28.
მინდლისშვილი 214.
მირიან მეფე 62.
მკერვალი 40—42.
მორიგე 48, 133, 134, 152—153, 155, 166, 171.
მურმანი 179.
მუხის ანგელოზი 49.
მღვდელი 40, 41, 42, 78.
მწყემსი ქალი 31.

ნ

ნანა 133.
ნინო წმ. 63.

ო

ოდისევსი 3, 22, 23—24, 27—28, 32, 35, 36, 45, 52, 58, 59.
ორფევსი 9, 290—93.
ოქრომჭედელი 42, 43.
ოტობაია 293—294.
ოქროს შუბი 49, 50.

პ

პანდორე 39, 42, 43, 94.
პენელოპე 3, 43, 45, 52, 58, 59.
პერსეფონე 292.
პირიმზე 8, 76.
პირქუში 122, 158, 160, 161, 175.
პოლიფემე 27, 28, 29, 30, 33, 34, 36.
პოსეიდონი 8, 28, 247.
პრომეთე 3, 38, 39, 92, 94, 95, 177, 200.

რ

რამა 177.
რამინი 176—93.
რაქაი 173.
რეა 9, 10, 11, 12, 13.
როლანდი 177.
როზეფატი 216.
როსტომი 177.
რუთიაი 173.

ს

სამძივარი 122, 175.
სანჩა 278.

სანჩო 278.
სატურნი იხ. კრონოსი.
სიმენქალი 142, 175.
სირინოზი 291.
სოლოლა 177.
სუმბატა 169, 170, 174.

ტ

ტარიელი 57.
ტელემაქე 58.
ტრისტანი 176—93.
ტურფა 226.

უ

უთანაფიშთი 232.
უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი 225—32.
უმცროსი ძმა 53, 54, 55, 59, 60, 61.
ურანოსი 12.
ურასიმა ტარო 226.
უსიბი 30, 31, 98.
უშტარი 179.

ფ

ფარნავაზი 132.
ფასკუნჯი 53, 58.
ფეიქრის შეგირდი 29, 30.
ფერაულისძე 141.
ფენანდესი 277.

ქ

ქავთარი 254.
ქალაბიჭა 20.
ქალიჯეირანი 18, 19, 20, 26.
ქარეიშვილი 69, 70, 71, 72, 80, 89.
ქარეიშვილი რ. 81.
ქოროღლი 177.
ქრისტე 8, 62, 64, 65, 173.

ყ

ყამარი 94.

შ

შავაი 15.
შაელეგო 177.
შამაში 248—250, 254.
შაჰი მოაბადი 188.
შერმადინი 56.
შუქერვარსკვლავი 127.
შუშანიკი 64.

ჩ

ჩუათ კმარა 141.
ჩორლა 135, 138, 140.

ც

ცალანი 16.
ცალთვალა 34, 36, 93.
ციკლოპი იხ. კიკლოპი.
ცინთვალი იხ. ცალთვალა.
ცისკარი 127.

წ

წამწუმი 101.

ჭ

ჭაბუკიანი 68, 71, 77.

ხ

ხანძთელი გრ. 65.
ხელსამძივარი 140—45.
ხუვაკა 47.
ხუმბაბა 47.

ჯ

ჯგრაგი, იხ. გიორგი წმ.

ჰ

ჰადესი 8, 247, 292.
ჰერმესი 22, 23, 39.
ჰეფესტოსი 9, 39, 40.
ჰერაკლე 94, 226.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა 3
ქართულ-ბერძნული მითოლოგიური ძიებანი (ზევსის დაბადება) 5
მოჯადოებული ადამიანები „ოდისეაში“, „არგონავტების ლაშქრობასა“ და ქართულ ზღაპრებში 13
ბერძნული პოლიფემისა და ქართული ცალთვალას სიუჟეტთა ურთიერთობისათვის . 27
პრომეთეს მითის კიდევ ერთი მოტივი ქართულ და მსოფლიო ფოლკლორში . . 38
დემეტრეს წმინდა მუხა 44
ქმარი ცოლის ქორწილში (ოდისევსი და პენელოპე) 52
მაქსიმე აღმსარებელი VII—VIII სს. ქართულ ლეგენდებში 62
ბერძნული პრომეთეს მითისა და კავკასიონის ქედზე მიჯაჭვული ამირანის კოლხურ-იბერიული თქმულების ურთიერთობის პრობლემისათვის 92
ამირანის თქმულების წარმოსახვა ქართულ ხელოვნებაში 97
ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია 105
ქართული თეოგონია 164
შუა საუკუნეების სამი რომანი 176
„ბალავარიანი“ და ფოლკლორული ტრადიცია 194
უცხო იგავ-არაკების კვალი ქართულ ფოლკლორში 203
ბამბუკის ძე და კუნძის ძე 206
ქართულ-სერბულ-უნგრული ეპიკური შეხვედრანი 211
დედის გული 219
უკვდავების მაძიებელი ჰაბუკის სიუჟეტი ძველ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში . 223
ფოლკლორული ტრადიცია ფერეიდნელ ქართველებში 233
შუმერული პარალელები 243
ვეფხვის დატირება 257
უცნობი პოეტი 260
აბუსერიძე ტბელის ფოლკლორული წყაროები 266
აქ ამირანის კვალია 273
შორეული იბერიის ხმები 276
საძიებლები 293

Михаил Ясонович Чиковани

ВОПРОСЫ ГРЕЧЕСКОЙ И ГРУЗИНСКОЙ МИФОЛОГИИ

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 1971

რედაქტორი ა. ურუშაძე
გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამცემლიძე
მხატვარი გ. ნადირაძე
ტექრედაქტორი ი. ხუციშვილი
კორექტორი ნ. ცაგარეიშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28/V-71
ქაღალდის ფორმატი 70×108/16
ნაბეჭდი თაბახი 25,4
საღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 21,8

შეკვეთა 205 უე 07333 ტირაჟი 3000
ფასი 2 მან. 88 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, пр. И. Чавчавадзе, 14

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, пр. И. Чавчавадзе, 1