საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ენისა და ლიტერატურის განყოფილება

თ. ჯაგოდნიშვილი

ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან

თბილისი
„მეცნიერება"
1986

82(2 Г)
ჯ 134

ნაშრომში გაანალიზებულია ქართული ფოლკლორისტიკის, როგორც ხალხური პოეტური შემოქმედების შემსწავლელი მეცნიერების, ჩასახვისა და განვითარების თავისებურებანი XIX საუკუნეში. ნაჩვენებია, რომ რუსულ კულტურულ-ლიტერატურულ არეალთან უშუალო ურთიერთობამ ქართული, წმინდა მეცნიერული ფოლკლორისტული ინტერესები XIX საუკუნის პირველ ნახევარში მასთან დიდი სიახლოვის ნიშნით აღბეჭდა, ხოლო ამავე საუკუნის მეორე ნახევარში ფოლკლორისტული კვლევების ერთი ძლავრი მიმდინარეობის წარმოშობა განაპირობა.

წიგნი სამსახურს გაუწევს ქართული ფოლკლორისტიკის პრობლემებით დაინტერესებულ სპეციალისტებს, სტუდენტებს, მკითხველთა ფართო წრეებს.

რედაქტორი: პროფ. ა. ცანავა

რეცენზენტები ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატები:
ს. ჩოხელი, ო. ონიანი

ჯ 4604000000
M 607(06)—86 115—86

© გამომცემლობა „მეცნიერება", 1986

წინასიტყვაობა

ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედების შეკრება-პუბლიკაციას ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში მდიდარი ტრადიციები გააჩნია. ჩვენი ზეპირსიტყვიერების ფაქტოლოგიური მარაგის აღწუსხვას განსაკუთრებული ყურადღება გაჰყოლია საუკუნის 40—50-იანი წლებიდან მიექცა. რასაკვირველია, ინტერესი ქართველი ხალხის პოეტური სამყაროსადმი მეტ-ნაკლებად ბველადაც არსებობდა და წერილობით წყაროებში ამის დამადასტურებელი არა ერთი და ორი ფაქტია შემორჩენილი, მაგრამ ფოლკლორული მასალის ერის სჯაიცოცხლო ინტერესებისადმი დაქვემდებარებული კვლევა-ძიება, განსაკუთრებით XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან იღებს სათავეს. სადღეისოდ გამოწვლილვით არის შესწავლილი ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრებისა და შესწავლის ისტორია, გამოკვლეულია არა ერთი პრობლემა, გარკვეული მუშაობაა ჩატარებული ქართული ფოლკლორისტიკის სფეროშიც, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ქართული ფოლკლორისტიკის, როგორც ზეპირსიტყვიერების შემსწავლელი მეცნიერების, ისტორია საგანგებო, მონოგრაფიული კვლევის ობიექტად ჯერ არ გადაქცეულა. მართალია, ფოლკლორისტიკა ჩვენში ძირითადად საბჭოთა ეპოქაში ჩამოყალიბდა ცალკე მეცნიერულ დისციპლინად, მაგრამ მას მძლავრი წანამძღვრები უკვე XIX საუკუნეში გააჩნდა. გასული საუკუნის დასაწყისში ფოლკლორისტულ ინტერესებს საქართველოში ეროვნული მეობის შენარჩუნების ამოცანები დაედო საფუძვლად. ამის გამო ფოლკლორისტულ ძიებებში „თავდაცვითმა ფუნქციებმა“ წამოიწია წინა პლანზე. ამ გარემოებამ ქართველ მკვლევართა ყურადღება უმთავრესად ზეპირსიტყვიერი მასალის დაგროვებაზე გადაიტანა, როგორც ეროვნული კულტურის თავისთავადობის მაუწყებელი მასალის არსებობის გათვალსაჩინოებაზე. თუმცა არც წმინდა მეცნიერული ინტერესები ყოფილა მათთვის უცხო. ამგვარი ინტერესების გაჩენას, გარკვეულ წილად, ხელს უწყობდა აგრეთვე თანადროული ევროპული და რუსული ფოლკლორისტიკის მეცნიერული დონე და ტრადიციები. ქართული ფოლკლორისტიკა ძალზე ფხიზლად ეკიდებოდა ევროპული და რუსული ფოლკლორისტიკული აზრის მსვლელობას, საკუთარ მიმართებებს ამყარებდა საყოველთაოდ

გავრცელებული თეორიებისადმი, ამ მიმართებათა სპეციფიკა აპირობებდა კიდევაც მის შინაარსს. მართალია, ამ მიმართებათა შინაარსი არ ყოფილა იმ რიგისა, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკას ევროპულისა და რუსულისაგან მკვეთრად განსხვავებული სახე შეეძინა და ორიგინალურ მეცნიერულ თეორიაში გადაზრდილიყო, მაგრამ მათ მაინც გამოკვეთეს სპეციფიკა ქართული ფოლკლორისტიკისა. მას თავისი კვალი თითქმის ყველა მოარულმა ფოლკლორისტულმა სკოლამ დაამჩნია (მითოლოგიური, სესხების, თვითჩასახვის, ისტორიული), მაგრამ მისი სპეციფიკის განმსაზღვრელად მაინც რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის მეცნიერული კონცეფცია წამოდგა. ეს მოვლენა ორმა გარემოებამ განაპირობა: ჯერ ერთი, რუსული ისტორიული სკოლის მეთოდოლოგიური დებულებები ახალ სიტყვას წარმოადგენდა საერთაშორისო ფოლკლორისტიკაში, რადგან წინარე თეორიების შემოქმედებითად ათვისების გზით ხალხური შემოქმედების კვლევას მკვიდრ მეცნიერულ საფუძველზე აფუძნებდა, მეორეც, ისტორიულმა სკოლამ საერთაშორისო მეცნიერულ მიმოქცევაში მოაქცია კავკასიური და, მათ შორის, ქართული ზეპირსიტყვიერება. მისი მეთოდოლოგიური პრინციპები კი ჩვენი ხალხის იმდროინდათვის უმთავრესი ამოცანის — ეროვნული თავისთავადობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის თვალსაზრისითაც გარკვეული პერსპექტივების შემცველი აღმოჩნდა. ეს მალე გამოჩნდა იმ აქტიური კვლევა-ძიების გაშლაში, რამაც თავი იჩინა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში არა მარტო ქართველ მოღვაწეთა თუ მკვლევართა შრომებში (ი. ჭავჭავაძე, აკ. წერეთელი, გ. წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა, მ. კელენჯერიძე, ე. ბარნოვი და სხვ.), არამედ თეორიული ხასიათის მონოგრაფიების შექმნაშიც (ალ. ხახანაშვილი).

ასე რომ ისტორიული სკოლის მეცნიერულმა კონცეფციამ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში განაპირობა ქართული ფოლკლორისტიკის ერთი მძლავრი მიმართულების შექმნა, რომელიც ამ კონცეფციაზე დაყრდნობით ამაღლდა ფოლკლორული მასალის დაგროვებისა და ცალკეული საკითხების კვლევის ამოცანებზე და მკვეთრად გამოხატული მეცნიერული დისციპლინის სახე შეიძინა. ჩვენი ზეპირსიტყვიერი ცოცხალი ტრადიციის თავისებურებებმა განაპირობა ის გარემოება, რომ ქართულმა ფოლკლორისტიკამ არ გაიზიარა ისტორიული სკოლის სასრული მცდარი მოსაზრება ფოლკლორის არისტოკრატიული წარმომავლობის შესახებ, გაეშიჯნა ამ თვალსაზრისს და ფოლკლორის მარქსისტული თვალთახედვით ანალიზის გზას დაადგა (ფ. მახარაძე). ამით კი უკვე XIX საუკუნის მიწურულს სათავე დაედო ჩვენში მარქსისტული ფოლკლორისტიკის წანამძღვრების დამკვიდრებას.

თავი I

ფოლკლორისტიკის პროგლემები და ფოლკლორისტული კვლევები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოში

ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში ფოლკლორისტულ კვლევა-ძიებას (თანამედროვე გაგებით) ხანგრძლივი ისტორია არა აქვს. ინტენსიურ ხასიათს ასეთი მუშაობა XIX საუკუნის 40—50-იან წლებიდან იძენს. თუმცა ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედებისადმი ინტერესი მანამდე საერთოდ არ არსებობდა. ქართულ ფოლკლორთან სიახლოვის ნიშნები უძველეს ეპოქებშიც იძებნება, როგორც ხალხის სულიერი მისწრაფებების, მისი მსოფლგანცდის, თუნდაც იდეოლოგიის, გამომხატველ მხატვრულ ფენომენთან. ეს ბუნებითი ლტოლვა, ინტუიციური თუ გარკვეულ მიზანს დაქვემდებარებული, ჩვენი ერის ისტორიული ასაკისა მაინცაა, რადგან ხალხური პოეტური შემოქმედება ერის მხატვრული ცნობიერების ის ორიენტირია, რომელიც აპირობებს ეროვნული კულტურის ფსიქო-ფიზიონომიურ ბუნებას. იგი მისი არსებობის გამოვლენაა.

სხვა ძველი ხალხების მსგავსად, ქართულ სინამდვილეშიც იყო პერიოდი, როცა ერის ცნობიერებაში ფესვგადგმული, მისი მეობის გამომხატველი ზეპირსიტყვიერი მასალა დიდი მხატვრული ნიჭის ძალით გამთლიანდა და ნაციონალური ეპოსის იერშენარჩუნებული კლასიკური ლიტერატურის რანგშიც კი აიზიდა. ისე როგორც, მაგალითად, ძველი ბერძნებისათვის მითებმა და თქმულებებმა შეიძინეს კლასიკური ლიტერატურის მნიშვნელობა და ღირსება, ჩვენშიც, თუნდაც ამირანის მითოსმა და მასთან დაკავშირებულმა თქმულება-გადმოცემებმა, უკვე XI—XII საუკუნეებში შექმნეს „ამირანდარეჯანიანი“, რომელიც ნაციონალურ საგმირო-სარაინდო თხზულებად მოსე ხონელის ნიჭმა აქცია[1]. ქართული მითოსის და ზეპირსიტყვიერი

---

[1] ამ გარემოებაზე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში გამახვილდა ყურადღება. იხ. მ. კაკაბაძე, ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძვლები, თბ., 1983, გვ. 85

შასალის ეპოსის რანგში ზეაღსელის ეს რთული პროცესი უპირველესად ამირანის მითს უნდა განეცადა, როგორც ჩვენი ერის მითოსური აზროვნების უძველეს გამოვლენას. ხოლო თვით პროცესი უამრავი ეტაპით უნდა გასრულებულიყო, რომლის უმნიშვნელოვანეს მომენტად (ნაციონალური კლასიკური ლიტერატურის კუთვნილებად ქცევამდე) უნდა წარმომდგარიყო მითოსის ხალხური თქმულებებით თანდათანობით შენაცვლება. ასე რომ, ჩვენში ჯერ კიდევ ვეფხისტყაოსნამდე დასტურდება ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისადმი გარკვეული ინტერესების არსებობა. აღნიშნულს, რასაკვირველია, ეჭვქვეშ ვერ დააყენებს ის აზრთა სხვადასხვაობა, რომლებიც ამირანის მითოსისა თუ თქმულებების და „ამირანდარეჯანიანის“ პირველობის მტკიცებას შეეხება; თუნდაც იმიტომ, რომ ამირანის მითოსი გილგამეშის ასაკისად მაინც გამოიყურება[2]. აღნიშნული ინტერესები, ბუნებრივია, უცხო არც სხვა საუკუნეებისათვის არის. პირიქით, ქართული ხალხური პოეტური სამყაროსადმი სპორადული ინტერესები წმინდა მხატვრულიდან მოგვიანებით მეცნიერულ-თეორიულ ძიებებში გადაიზარდა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით XVIII—XIX საუკუნეები გამოირჩევა. უკვე 1731 წელს ვახტანგ VI დავალებით და მის მოსაზრებებზე დაყრდნობით იქმნება საინტერესო ნაშრომი, რომლის მიზანიც ქართული ლექსწყობის რაობის წარმოჩენა და ჩვენი პოეტური მეტყველების კლასიფიკაციაა. ესაა მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი“, ანუ „სწავლა ლექსის თქმისა“[3]. ეს ნაშრომი წარმოაჩენს ქართული ლექსის სტრუქტურის დასადგენად წარმოებულ იმ დიდ მუშაობას, რომელიც XVIII საუკუნის პირველ ნახევარშია ჩატარებული. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით მ. ბარათაშვილის ნაშრომი იმითაც არის საყურადღებო, რომ ქართული პოეტური მეტყველების მრავალ სხვა სახეობას შორის განხილულია ხალხური ლექსიც, დახასიათებულია მისი თავისებურებანი და გარკვეულია, მ. ბარათაშვილის თქმით, „ძველი“ ლექსის სტრუქტურა. ხალხური ლექსის ბუნების რკვევის ფაქტი მ. ბარათაშვილის ნაშრომში არ გამოიყურება შემთხვევით მოვლენად. იგი ვახტანგ VI ნება-სურვილით მოხდა, ე. ი. შინაგანად გაცნობიერებულ აქტს წარმოადგენდა. ამაზე საგანგებოდ მიუთითებს თვით „ჭაშნიკის“ ავტო-

---

[2] შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. VIII, თბ., 1983. გვ. 28—44; მისივე; Амирани грузинская мифологическая поэма. Тб., 1946; დ. შენგელაია, ამირანის გარშემო, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1972, წ. გვ. 278—307; ზ. კიკნაძე შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1976, გვ. 109—110.

[3] მამუკა ბარათაშვილი, სწავლა ლექსის თქმისა, აკ. ხინთიბიძის რედაქციით, თბ., 1981. არსებობს ბევრი ადრინდელი გამოცემაც: ალ. ხახანაშვილისა (1900 წ.,) გ. ლეონიძისა (1920 წ.), გ. მიქაძისა (1950, 1954, 1969 წწ.).

რიც: „ეს თვითო სტრიქონი ძველი იყო და ეს მთელი ლექსები მეფისაგან ბრძანებით მე, მამუკა ბარათაშვილმან, ვთქვი. ამას ქვეითი ჯმების ლექსები სულ ასე ვთქვი და გავარჩივე, ძველი ძველად და ახალი ახლად სწერია მთქმელთ სახელებითურთ. ამ ძველის თვითოს სტრიქონისაგან ვიპოვე ეს ახალი და ამ ძველის მთქმელი არ ვიცოდი“[4]. მნიშვნელოვანი ამ შემთხვევაში, როგორც აღნიშნულიცაა, ის არის, რომ „მამუკა ბარათაშვილი ერთ-ერთი პირველი იყო, რომელმაც ცნო კანონიერება ხალხური პოეზიისა და იგი ჩვენი მდიდარი და მაღალნიჭიერი ლიტერატურის გვერდით დააყენა“[5].

ხალხური ლექსის მ. ბარათაშვილისეულ კლასიფიკაციაში გამოყოფილია შემდეგი სახეობები: „შეწყობილი ძველი“, „მდენარი ძველი“, „წყობილი მრავალმუხლი“, „გრძელი შაირი სამკვეთი ძველი“, ხალხური ლექსის ბუნების წარმოსაჩენად მ. ბარათაშვილს მოაქვს უცნობი მთქმელების თითო სტრიქონი, რომელთა მიხედვით მთლიან ლექსებს ქმნის[6]. ასე რომ, 1731 წელს ქართულ სინამდვილეში უკვე დაფიქსირებულია ხალხური ლექსის კლასიფიკაციის ერთ-ერთი ადრეული ცდა და მამუკა ბარათაშვილი სათავეს უდებს ჩვენში ფოლკლორისტულ კვლევებს.

ქართული ფოლკლორისტული კვლევების ერთ-ერთ ადრეულ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს იოანე ბაგრატიონის „კალმასობაში“ (1813—1820) გაშლილი მსჯელობა ხალხური ლექსის ბუნებაზე. ამ ნაშრომის მიხედვით იოანე ბაგრატიონი ქართული ზეპირსიტყვიერების შესანიშნავ მცოდნედ გამოიყურება. „კალმასობაში“ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ფოლკლორულ მასალას: ნაშრომის ერთ თავში, რომელსაც ეწოდება „თვის საქართველოსა“, იოანე ბაგრატიონი მსჯელობს ქართველთა სარწმუნოებაზე. მისი მსჯელობა უფრო უშუალო შთაბეჭდილებებზეა დაფუძნებული და ამდენად ხშირ შემთხვევაში საფუძველს მოკლებულიც არის. განსაკუთრებით ეს ითქმის ქართველთა კერპთაყვანისმცემლობის იოანე ბაგრატიონისეულ დახასიათებაზე. ჩვენი წარმართობის მახასიათებლად იგი გამოყოფს „შვილთა შეწირვას“. „მკვდართა ჭამას“ და სხვ. თუ რას ემყარება იოანე ბაგრატიონი ამ განცხადების გაკეთებისას, არ მიუთითებს, მაგრამ ერთი ნათელია, რომ მისი მოსაზრებების მცდარობა უკვე იმ დროსვე დაამტკიცა თეიმურაზ ბაგრატიონმა თავის „საქართველოს ისტორიაში“[7].

---

4 მ. ბარათაშვილი, სწავლა ლექსის თქმისა, გვ. 15.

5 ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979, გვ. 5.

6 აკ. ხინთიბიძე, ჰაშნიკი ქართული ლექსთმცოდნეობისა, იხ. მ. ბარათაშვილის დასახ. წიგნში, გვ. 46.

7 ფოლკლორული თვალსაზრისით „კალმასობა“ შეისწავლა მ. ჩიქოვანმა, იხ. მისი „ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია“, თბ., 1956, გვ. 85.

იოანე ბაგრატიონის „კალმასობაში“ უფრო საყურადღებოა მისი მსჯელობა ხალხურ ლექსზე, რომელიც ქართული კლასიკური ლექსის მისეულ კლასიფიკაციაში ბოლო, ოცდამეხამე ნომრად არის მოწესენიებული: „მესტვირეთაცა ლექსნი, გარნა იგინიცა არიან მოკლე წყობილთა გვარნი მაირნი, თუ ლექსნი, რომელთა ეწოდება მესტვირული, ეგრეთვე მძეობისა და გლეხთა სიმღერის ლექსები“[6]. ძეობის ლექსები მოიაზრება თოთხმეტი ხმოვნით და ოცდაერთი თანხმოვანით შედგენილ მაირად. იოანე ბატონიშვილი ამ ლექსზე წერს: „ვისაც ნებავს, იტყვის ოთხ ტრიქონიანს, ხუთსა, ექვსსა და უფრორე მეტსაც: დაბოლოებით მაირსავით იქნება და ყოველის ლექსის ბოლოს „მზევ შინ შემოდიო“; და, თუ ნებავთ, მარტო პირველსა და ბოლოს ლექსზედ იტყვიან „მზევ შინ შემოდიო“[8].

საძეობო ლექსის შინაგანი ბუნების, მისი სტრუქტურული აღნაგობის შესახებ იქვე ისიც არის ნათქვამი, რომ „ნანინა არს ყრმათა დასაძინებელი სიმღერა, გვარი მოკლე ლეკუციის სახით, რვათა ხმოვანთა მიერ შემდგარი, და ცხრისა უხმო ასოთი, ესრეთ, ვითარცა აქა ჩანს, ხოლო ყოველთვის „ბატონი“ მოვა[10].

მესტვირული ლექსის თაობაზე კი იოანე ბატონიშვილი ასეთ აზრს ავითარებს: „რომელნიმე არიან მოკლე სიტყვებით შემდგარნი მესტვირულნი სიმღერანი, ზოგნი მოკლე-წყობილად და ზოგნი გრძელნი ლექსივით თუ შაირივით, გარნა უკანონოდ ნათქვამნი“[11].

იოანე ბაგრატიონისეული ქართული ლექსის კლასიფიკაცია, როგორც გარკვეულიცაა, ემყარება თავისი დროის სპეციალურ ნაშრომთა ცოდნას, მათ შორის — მამუკა ბარათაშვილის „ჰაშნიკისაც“[12]. მართალია, ეს კლასიფიკაცია და ანალიზი ვერ ტოვებს სისრულის შთაბეჭდილებას, მაგრამ ქართული ფოლკლორისტული კვლევა-ძიებითი ინტერესების ერთ-ერთ ადრეულ გამოვლენას წარმოადგენს XIX საუკუნის დასაწყისში.

ფოლკლორული ინტერესები მოცემულ პერიოდში ამ დროს გავრცელებულ ხელნაწერ ანთოლოგიებში ზეპირსიტყვიერი წარმომავლობის ცალკეული ქმნილების შეტანაშიც გამოიხატა, რაც თანდათან პრაქტიკულ-შემკრებლობითი მუშაობის მომასწავებელიც შეიქნა.

---

8 იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, წიგნში: ქართული პროზა, ტ. 6, გვ. 308.

9 იქვე, გვ. 329.

10 იქვე, გვ. 330.

11 იოანე ბატონიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 330.

12 აქ. გაწერილია, ქართული კლასიკური ლექსი, თბ., 1953, გვ. 54, 57. აღნიშნულთან დაკავშირებით იხ. ავრეთვე ჯ. ბარდაველიძის ზემოთ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 6.

ამას მოწმობს ქართული ხალხური ნიმუშების შეკრების ადრეული ფაქტებიც. მაგალითად 1820 წლით თარიღდება ნიკოლოზ ჩარკვიანის მიერ ფიქსირებული ცნობა ბრმა თუში მთქმელისა და ცნობილი თუშური ლექსის „თუშო ნუ წახვალ ხოჟორას (ხოშარას)“ შესახებ, რომელიც, ე. არჯევანიძის ცნობით, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობაშია მოხსენიებული (H კოლექცია), ტ. VI, 1953 წ., გვ. 125, № 2685[13].

ქართული ხალხური პოეტური სამყაროსადმი მეცნიერული კვლევა-ძიების დასაწყისი და ჩვენი ერის სასიცოცხლო ინტერესებისადმი ზეპირსიტყვიერი მასალის დაქვემდებარების ტენდენცია, წინარე პერიოდში მძლავრი ინტერესების არსებობის მიუხედავად, მაინც რომანტიზმზე მოდის. მართალია, ამ კვლევებს XIX საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ არ გააჩნდა სისტემური ხასიათი, ისინი არ გადაზრდილა მაინცდამაინც ქართული ხალხური შემოქმედების რაობის სისტემურ რკვევაში და თანამედროვე ფოლკლორისტიკის პოზიციებიდან მის აღწერა-დახასიათებაში, მაგრამ რუსული სინამდვილის გავლენით ამგვარი ტენდენციების მოძალება და ასეთი მუშაობის ჩატარების საჭიროება კი დღითიდღე საგრძნობი ხდებოდა.

XIX საუკუნის დასაწყისში ქართული ფოლკლორისტული ინტერესების და მეცნიერულ კვლევებში ზეპირსიტყვიერი მასალის ჩართვის ფაქტები, ერთი მხრივ, რუსეთში მოღვაწე ქართველი მეცნიერების (თ. ბაგრატიონი, პ. იოსელიანი და სხვ.) სახელთან არის დაკავშირებული, ხოლო, მეორე მხრივ — ქართველ რომანტიკოსებთან. პირველნი რუსული და ევროპული მეცნიერების თვალსაწიერიდან იკვლევდნენ და აანალიზებდნენ ქართულ ზეპირსიტყვიერ მასალას, მის საზოგადოდ მეცნიერულ ღირებულებას, კონკრეტულად საეროვნო მნიშვნელობას (ეს დაკვირვებები და ცდები იმავ სიბრტყეზეა განთავსებული, რაზედაც საზოგადოდ — თანადროული რუსული მეცნიერული ინტერესები), მეორენი — ცარიზმის ნაციონალური ზეაღსვლის გარანტიების მაგიერი უპერსპექტივობით შეწუხებულნი, თავს მოხვეული აწმყოს წარსულთან და მერმისთან მიმართების დადგენას შეეცადნენ. ნაციონალური განვითარების პერსპექტივების ძიებაში მათ ჩვენი ხალხის სასიცოცხლო ინტერესების განსიტყვების ფორმად პოეტური მეტყველება აირჩიეს.

---

13 ე. არჯევანიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში, თბ., 1978, გვ. 105. ნ. ჩარკვიანის ცნობა, შესაძლოა, შეეხებოდეს იმ სახალხო მთქმელს, რომლის რეპერტუარიც რაფ. ერისთავმა 1855 წელს გამოაქვეყნა „კავკაზში“ (№ 33).

§ 1. ქართველ რომანტიკოსთა ფოლკლორისტული ინტერესები

ქართველ რომანტიკოსთა ფოლკლორისტული ინტერესები მათ ფილოლოგიური ხასიათის ნაწერებშიც იჩენს თავს, მაგრამ, მცირედი გამონაკლისის გარდა (ალ. ორბელიანი), ისინი ძნელად შესამჩნევია. ჩვენი რომანტიკოსების მხატვრულ-ესთეტიკური ტენდენციები საერთოდ უპირატესად შემოქმედებით სფეროში გამჟღავნდა. ეს იმიტომაც, რომ „ქართული რომანტიზმის სპეციფიკაც გარკვეული სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურულ-ლიტერატურული პირობების გამო ფილოსოფიური აზრის თეორიულ საყრდენებზე არ იყო დაფუძნებული[14]. თუმცა ჩვენი რომანტიკოსების დაკვირვებებს წმინდა მეცნიერული ძიებებისაგან მაინც ფორმა განასხვავებს და არა შინაარსი. ეს ბუნებრივიც აღმოჩნდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხელოვანი ყველაზე უფრო „კრიტიკული კრიტიკოსია“ და მისი მხატვრული მზერა უფრო უკეთესადაც კი ამოზიდავს ეროვნული მსოფლშემეცნების სპეციფიკის ნიშნებს. პოეტური აზროვნების ამნაირ თავისებურებაზე თქვა პოლ ვალერიმ: ყველა ჭეშმარიტი პოეტი უცილობლად პირველხარისხოვანი კრიტიკოსიც არისო[15]. შეიძლება დავუმატოთ, რომ ყველა ჭაშმარიტი პოეტი პირველხარისხოვანი მკვლევარიც არის, რადგან, პოლ ვალერისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყველა ჭეშმარიტ პოეტს გაცილებით უფრო მეტად შესწევს ლოგიკური მსჯელობისა და აბსტრაქტული აზროვნების უნარი, ვიდრე ეს საერთოდ წარმოუდგენია ხალხს“[16]. საყურადღებო ამ თვალსაზრისში ისიც არის, რომ პოეტურ აზროვნებაში ის, რაც „ლოგიკური მსჯელობის და აბსტრაქტული აზროვნების“ არარსებობის ილუზიას ქმნის, სინამდვილეში სწორედ ამ მსჯელობის და აზროვნების არსებობის დადასტურებაა. ქართველ რომანტიკოსთა სიახლოვე ჩვენს ზეპირსიტყვიერებასთან უმთავრესად აზროვნების ამგვარი ფორმით ვლინდება, ოღონდაც შემდგომში თანდათან ფილოლოგიური დაკვირვებების შემცველი ნაშრომების შექმნაშიც გადაიზრდება.

რით იყო განპირობებული ჩვენი რომანტისოების საგულდაგულო ინტერესი ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისადმი? რა შინაარსისაა,

---

14 იხ. წინასიტყვაობა კრებულისა „ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ“, თბ., 1980, გვ. 11.

15 პ ო ლ ვ ა ლ ე რ ი, რჩეული პროზა, თბ., 1983, გვ. 231.

16 იქვე, გვ. 231.

ერთი მხრივ, ქართველ რომანტიკოსთა ფოლკლორთან შემოქმედებითი სიახლოვე, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორია რაგვარობა ქართულ ფოლკლორულ მასალებზე მათი დაკვირვებებისა?

საზოგადოდ, რომანტიკოსთა ლტოლვა ხალხური პოეზიის სტიქიონისაკენ იმითაც არის შეპირობებული, რომ რომანტიკული მსოფლგანცდა შინაგანი ლოგიკით მიიღტვის ეროვნული ყოფის ძირებისაკენ. ნაციონალური ძირებისაკენ რეტროსპექტრული მიქცევის მომენტი თავისთავად ბადებდა ხალხურ პოეტურ აზროვნებაში, როგორც ეროვნული მხატვრული აზროვნების უღრმეს შრეებში. ჩაღრმავების სურვილს. მიზანი, რასაკვირველია, ეროვნული პოეტური ფენომენის ამოზიდვა იყო. მაგალითად, დასავლეთ ევროპაში, სადაც რომანტიზმმა მთლიანად ამოწურა თავისი თავი როგორც მსოფლგანცდითს, ისე მხატვრულს სფეროში, ლოგიკურად შეერთო ხალხური შემოქმედების სტიქიონს, ხოლო ფოლკლორისადმი წმინდა მეცნიერული ინტერესებით მწყობრ ფოლკლორისტულ თეორიაშიც გადაიზარდა (მითოლოგიური სკოლა). ჩვენში რომანტიზმს არ დასცალდა ამნაირი სრულყოფის მიღწევა, რადგან ნაგვიანეობის გამო მას მალე დაუპირისპირდა სხვა, უფრო რეალისტური, თვალთახედვა. ამის მიზეზი, რასაკვირველია, ის არის, რომ რუსული და ევროპული სინამდვილისაგან განსხვავებით, ქართულ რომანტიზმს სხვა საფუძველი გააჩნდა. მისი შინაარსი დაკარგული ეროვნული თავისუფლების გლოვა იყო. დაპირებული ნაციონალური თვითარსებობის პერსპექტივების მსხვრევამ, ეროვნული გადაგვარების საშიშროებამ შექმნა ჩვენში პოლიტიკური სიძაბუნისა თუ შეცბუნების და ამით ნასაზრდოები ინდიფერენტიზმის ატმოსფერო, რამაც საკმაოდ დიდხანს — XIX საუკუნის 50-იან წლებამდე — გასტანა. ქართველი ხალხის ეროვნულმა პროტესტმა, როგორც ცნობილია, ლიტერატურული იერი შეიძინა, ხოლო რომანტიკული ხედვის სპეციფიკამ — სამყაროს თვითშეცნების, თვითხილვის გზით აღქმის მანერამ — ამ პროტესტს ლექსის ფორმა მიანიჭა. ამიტომაც იყო, რომ რომანტიკულმა მსოფლგანცდამ უპირატესად პოეზიის სფეროში იჩინა თავი და ფოლკლორული ინტერესებიც უმთავრესად პოეზიაში გამჟღავნდა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ჩვენი რომანტიკოსების ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებასთან აქტიური შემოქმედებითი სიახლოვე უკვე მოასწავებდა საკუთრივ მეცნიერული კვლევა-ძიების გაშლის გარდაუვალობასაც, რის უტყუარ

მაგალითებად ს. დოდაშვილის[17], ალ. ორბელიანის[16], გრ. ორბელიანის[19] ნაწარებიც გამოდგებოდა.

მხატვრული შემოქმედების სფეროში აღნიშნული სიახლოვე ზეპირსიტყვიერების მხატვრული ხატებისა და რიტმულ-მელოდიური სტრუქტურის დაუფლების სურვილში გამოიხატა. მაგრამ ქართულ ფოლკლორთან არც თემატური სიახლოვე ყოფილა მათთვის უცხო, რადგანაც ფოლკლორის სამყარო თავისთავად შეიცავდა ისეთ განწყობილებებსა და თემებს, რომლებიც აპრიორად რომანტიკულნი იყვნენ.

როდესაც საუბარია ქართველ რომანტიკოსთა სულიერ სიახლოვეზე ჩვენს ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებასთან და მით უფრო შემოქმედებით ინტერესებთან ერთად პრაქტიკული, თეორიული დაკვირვებების არსებობაზე, აუცილებელი ხდება იმ ცოცხალი ფოლკლორისტული ტრადიციების რაობის დადგენაც, რომელიც თანადროულია საერთოდ ჩვენი რომანტიზმისათვის. ამის გარკვევა მით უფრო აუცილებელია, რომ, თუ რომანტიკულ განწყობილებებს აპრიორად შეიცავს ფოლკლორი, თემატიკის სფეროში სიახლოვის მტკიცებისათვის უფრო თვალსაჩინო და რომანტიზმისათვის ხელშესახებად ღირებული მასალის არსებობაა აუცილებელი. ამისდა შესაბამისად თავისთავად დგება იმის გარკვევის საჭიროება, თუ როგორია რომანტიზმის წინარე და მისი თანადროული ქართული ზეპირსიტყვიერი ცოცხალი ტრადიცია, რაც აძლევს ეს ტრადიცია ქართველ რომანტიკოსთა პოეტურ ფანტაზიას და როგორი განწყობილებები და თემები იქცევა მათს შემოქმედებითს იმპულსად.

ქართულ ფოლკლორისტიკასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში ამ თვალსაზრისით ჩატარებულია გარკვეული კვლევა-ძიება, დაძებნილი და აღწერილ-დახასიათებულია ჩვენი რომანტიკოსების თხზულებებში თავჩენილი ფოლკლორული წარმომავლობის მხატვრული ხატები და თემები, გარკვეულია რომანტიზმის თანადროული ცოცხალი ფოლკლორული ტრადიციების ძირითადი თავისებურებანი.

რომანტიზმის პერიოდის ქართული ზეპირსიტყვიერი ტრადიციების შინაარსის გარკვევის ცდა ე. ვირსალაძეს ეკუთვნის. ამ მხრივ საყურადღებო მასალაა მის ნაშრომში "XIX საუკუნის I ნახევრის ხალ-

---

17 ს. დოდაშვილი, მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა, ჟურნ. „სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი", 1932, № 1, 2.

18 ალ. ორბელიანი, ივერიანელების გალობა, სიმღერა, ღიღინი, ჟურნ. „ცისკარი", 1861, № 1, გ. 140—160.

19 გრ. ორბელიანი, მგზავრობა სვანეთისაკენ გ. წ., განხილვა, ჟურნ. „ცისკარი", 1874, № 9, 10.

ხური პოეზიის პრობლემები და ქართველი რომანტიკოსები"[20]. ე. ვირსალაძის მიერ აღნიშნული პერიოდის ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების უძირითადეს ნიშნად ჩათვლილია ფოლკლორული ქმნილებების სოციალური ჩაგვრის საწინააღმდეგო გლეხურ ამბოხებათა იერით აღბეჭდილობა. მკვლევრის აზრით, ხალხური პოეტური სიტყვიერების თემატურ მახასიათებლად ამ დროს გამოკვეთილად პატრიოტული მიზანდასახულობა გადაიქცა, ვინაიდან უკვე ამ პერიოდში გამთლიანდა ერთ დიდ პროტესტად ქართველი ხალხის ეროვნული და სოციალური მისწრაფებები. ამ მისწრაფებებმა და მათმა მასაზრდოებელმა განწყობილებამ ზეპირსიტყვიერებაში განსიტყვების შესაბამისი ფორმები მოითხოვა და გარკვეულ თემატურ ციკლებში გამჟღავნდა.

ასეთი თემატური ციკლები შეადგინა საგმირო-საისტორიო და საისტორიო სიტყვიერებამ, პატრიოტულმა სამოქალაქო ლირიკამ. იქმნებოდა როგორც სოციალური და ეროვნული პროტესტის გამომხატველი ახალი ფოლკლორული ნაწარმოებები („ახალციხის აღება პასკევიჩისაგან", „არსენას ლექსი" და სხვ.), ასევე აქტიურად ვიბრირებდა მანამდეც ძლიერად მოქმედი ლექს-სიმღერები და თქმულება-გადმოცემები. ამ მხრივ განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ერეკლე მეორის ციკლი, სადაც ქვეყნისათვის მის თავდადებასა და აღსასრულს ახალი მხატვრული და პოლიტიკური შინაარსი აქვს შეძენილი. ახალ ციკლს ქმნიდა ლეკიანობის თემაც; განსაკუთრებით ფართოდ იყო გავრცელებული აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევასთან დაკავშირებული ამბების ზეპირსიტყვიერი პოეტიზაცია. ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში აბსოლუტურად ზუსტია რომანტიზმის დროინდელი ჩვენი ეროვნული ყოფის თავისებურებათა ხალხისმიერი შეფასება, მათ შორის — უმთავრესი პრობლემის „ქართლის ბედის" გააზრებაც. აღნიშნულიც არის, რომ „ხალხურ პოეზიაში აისახა აზრთა და განწყობილებათა ის სხვაობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში"[21]. აქედან გამომდინარე ხალხური შემოქმედება ეროვნული ცნობიერების წარმოჩენის მხრივ იმავე სიმაღლეზე დგას, რომლიდანაც აფასებს და აანალიზებს ყოფით მოვლენათა რაობას ქართული რომანტიზმი. ეროვნული ზეპირსიტყვიერება არა მარტო განცდათა და განწყობილებათა სიახლოვით იზიდავს ქართველ რომანტიკოსთა ყურადღებას, არამედ პრობლემათა აქტუალობითაც და წინა პლანზე წამოწეული თემატიკითაც, რადგან, თუ ერთ შემთხვევაში დროის მოთხოვნათა შესაბამისად იქმნება მძაფრი პრობლემატიკით აღსავსე ფოლ-

---

20 იხ. კრებული: ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თბ., 1968, გვ. 34—52.

21 ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36.

კლორული ქმნილებები, მეორე შემთხვევაში ამავე მოთხოვნათა შესაბამისად, კონტამინაციის გზით წარმოებს ძველი, ადრეული თემების ახალი შინაარსით ავსებაც. ამას უველაზე უკეთ ერეკლე მეორის ციკლის ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოებებიც ნათელყოფს, სადაც საგმირო-სარაინდო ხასიათის ამბები „ქართლის ბედის“ პრობლემაში გადაიზრდება. ასე რომ, ქართულ რომანტიკულ მსოფლგანცდას ჩვენში დახვდა ქართულ ზეპირსიტყვიერ ტრადიციაში არსებული ძლიერი პატრიოტული განწყობილებებით დამუხტული ატმოსფერო, რომელიც ეროვნულისადმი საოცრად გაფაქიზებული ინტერესით ორიენტირდება სივრცესა და დროში. ასეთია ზოგადი სურათი რომანტიზმის დროინდელი ცოცხალი ზეპირსიტყვიერი ტრადიციისა, რომელიც თავისი შინაარსობრივი აქტუალობით ქართველ რომანტიკოსთა მძლავრ შემოქმედებით წყაროდ გადაიქცა. ეს, რასაკვირველია, უპირატესად, ფოლკლორული განწყობილებებისა და თემების რომანტიკოსთა მიერ გათავისებაში გამოიხატა. რა განწყობილებები და თემები გამოდგა მაინც უველაზე აქტუალური შინაარსის მქონედ ქართველი რომანტიკოსებისათვის? ასეთ თემებად მიჩნეულია პრომეთე-ამირანის, თავფარავნელი ჰაბუკის, წუთისოფლის ამაოების, მზეთუნახავისა და სხვა მოტივები. გამოკვლეულია, რომ ქართველმა რომანტიკოსებმა განსაკუთრებული ინტერესი გამოამჟღავნეს წარმართული, მზის კულტთან დაკავშირებული, შემდგომში საძეობოდ ქცეული ლექსისადმი „მზე შინა“ (ალ. ჭავჭავაძე, გრ. ორბელიანი)[22] და ა. შ. თუმცა ასეთ ვითარებაში ფოლკლორისტულ ინტერესთა ძიება ზეპირსიტყვიერი მასალის რომანტიზმის შინაარსით ავსების ხარისხის დადგენაზე დაიყვანება, რადგანაც, როგორც ცნობილია, რომანტიკული თავისი შინაარსით არ უტოლდება რომანტიზმს.

ჯერ კიდევ ფ. შლეგელი მიუთითებდა, რომ რომანტიკული შეიძლება იყოს ყოველი პოეზია, რადგანაც რომანტიკული არ ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტად უძველესს. რომანტიკული არსისაა თქმულებები ტროაზე, ჰომეროსისეული ჰიმნები, ისევე როგორც ჭეშმარიტად პოეტური ინდური, სპარსული, სხვა აღმოსავლური ან ძველ ჩრდილოური და ქრისტიანობამდელი ევროპული ლექსები[23].

როგორც აღინიშნა, ე. ვირსალაძემ, მ. კაკაბაძემ და სხვებმა გამოწვლილვით გამოიკვლიეს, ერთი მხრივ, ის ფოლკლორული მასალა, რომელიც იქცა მათ შემოქმედებით იმპულსად, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართველი რომანტიკოსების მიერ ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიე-

---

22 მ. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 60—61.

23 Ф. Ш л е г е л ь, История древней и новой литературы, часть вторая, 1834. с. 135.

რების ცალკეული მოტივების რომანტიზმისათვის დამახასიათებელი შინაარსით ავსების სპეციფიკა. მაგრამ ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის მნიშვნელოვანია ჩვენი რომანტიკოსების ქართული ფოლკლორისადმი პრაქტიკული, თეორიულ-მეცნიერული ინტერესების ხასიათისა და რაობის დაძებნაც.

ამ თვალსაზრისით ერთი შეხედვით შეუძლებლადაც კი მოჩანს ფართო კვლევა-ძიების გაშლა და დამარწმუნებელი არგუმენტების წამოყენება, რადგან ალ. ორბელიანის გარდა თითქმის არც ერთ ქართველ რომანტიკოსს არ მოეპოვება ფოლკლორული თუ ფოლკლორისტული დაკვირვებების შემცველი ნაწერები. ამის გამო ასეთ ძიებებში დასაყრდენად გამოდის იმგვარი მასალა, რომელშიც ასე თუ ისე წარმოჩენილია მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური ტენდენციები[24], რომელიც, მართალია, ისევ მხატვრულობის სფეროში გვაბრუნებს, მაგრამ რაც გარკვეულად მათ ლიტერატურულ ნაწერებშიც მეღავნდება.

თუმცა ამ ნაწერებზე დაყრდნობითაც ძნელდება დამარწმუნებელი სურათის დახატვა, რადგან ზეპირსიტყვიერებაზე მსჯელობანი, მცირედი გამონაკლისის გარდა, ქართულ ხალხურ მეტყველებაზე და ენაზე დაკვირვებაშია გამჟღავნებული. ეს, რასაკვირველია, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ფოლკლორისტული ძიებების ნიშნების არსებობას, მაგრამ აშკარად კი მოასწავებს ასეთი ინტერესების მომავალში გაჩენის გარდუვალობას. ამის საფუძველს, რა თქმა უნდა, თავად რომანტიზმის, როგორც მსოფლმხედველობრივი მოვლენის, შინაგანი ბუნება ქმნის. მისი არსებობის უცილობელ პირობას წარმოადგენდა ხალხურ მეტყველებასთან, ზეპირსიტყვიერების პოეტურ ენასთან სიახლოვე და მათი ორგანული გათავისება, ვითარცა საკუთარი თავის პოვნის, შეცნობის და თვითგამოხატვის საშუალება. ამას ნათლად ადასტურებს კლასიკური ფოლკლორისტიკის სამშობლოს — გერმანიის მაგალითი, სადაც რომანტიზმმა, როგორც მსოფლმხედველობრივმა მოვლენამ, მიაღწია თავის თეორიულ სრულყოფას. ცნობილია, რომ ამ ქვეყანაში რომანტიზმით ნასაზრდოებმა პრაენის რეკონსტრუქციის მიზანმა დაარწმუნა გერმანელი ენათმეცნიერები პრაკულტურის აღდგენის შესაძლებლობებშიც და ენათმეცნიერული ძიებებიდან ფოლკლორისტულ კვლევებზე გადაანაცვლა, ვითარცა ამ უძველესი კულტურის ძირების არსებობის უტყუარ მაჩვენებლებზე. ასე რომ, სწორედ ენათმეცნიერულმა ძიებებმა განაპირობეს მწყობრი ფოლკლორისტული თეორიის

---

24 იხ. კრებული: ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, თბ., 1980.

დაბადება, რომელიც მეთოდოლოგიურად მაინც პირველს დაეყრდნო. ხოლო ინდოევროპული ენათმეცნიერების საანალიზო და საბაზრო მასალა ეროვნული ხალხური მეტყველება იყო ყველა შემთხვევაში. ეს კანონზომიერების მომასწავებელი მოვლენა იყო და ამავე კანონზომიერების ძალით ქართულ სინამდვილეშიც „ენათმეცნიერული“ დაკვირვებები მეცნიერულ ძიებებად გარდაქცევის გზით ფოლკლორისტულ ინტერესებში უნდა გადაზრდილიყო (სხვათა შორის ჩვენში ამ კანონზომიერების გარდუვალად აღსრულების უტყუარ საბუთად წარმოსდგება ალ. ორბელიანის შესანიშნავი ნაშრომი „ივერიანელების გალობა, სიმღერა, ღიღინი“). და თუ ეს პროცესი არ დასრულდა, ამის მიზეზი ჩვენი ეროვნული სინამდვილის ისტორიულ-საზოგადოებრივი ვითარების სპეციფიკაა და არა ქართული რომანტიკული აზროვნების სპორადულობა. ეს აზროვნება, როგორც ცნობილია, შინაგანად დასრულებულია, საოცრად მორგებულია ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეზე და რომანტიზმის ზოგადი ტენდენციების გათვალისებით რომანტიზმის ქართული ეროვნული სახესხვაობის რანგშია აყვანილი.

მაინც რა მომენტია წამოწეული წინა პლანზე ქართველ რომანტიკოსთა დაკვირვებებში და ხალხური პოეტური მეტყველებისაკენ ლტოლვაში? რა აპირობებს გამორჩეულად ამ ინტერესების რელიეფურად გამოკვეთას?

ეს მომენტი, როგორც აღინიშნა, უპირველესად ქართული ენის ბუნებაზე დაკვირვებასა და სალიტერატურო ქართულში ხალხური მეტყველების ფორმების დამკვიდრების სურვილში ირეკლება. ჯერ კიდევ ს. დოდაშვილი შიუთითებდა, რომ „ძირი ენისა ჩვენისა უნდა იყოს საკუთარი“[25].

„ქართული ენის სიწმინდის“ დაცვის პრობლემა დიდად აწუხებდა გრიგოლ ორბელიანს. ცნობილია მისი დამოკიდებულება XIX საუკუნის 60-იანი წლების სალიტერატურო ენის რეფორმისადმი, მისი „პასუხი შვილთას“ მიზანდასახულობა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი სრულიადაც არ გამოიყურება „სამი სტილის თეორიის“ ხელაღებულ დამცველად და ხალხური მეტყველებისაგან სალიტერატურო ენის განცალკევების მოტრფიალედ მისი ნაწერები საკმაოდ დამაჯერებლად ნათელყოფს, რომ დაპირისპირება „შვილებისადმი“, ენის სიწმინდის დაცვის სხვადასხვანაირი გააზრებულობის შედეგი უფ-

---

25 ს. დოდაშვილი, მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა, ჟურნ. „სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, 1832, № 1, 2. ვიმოწმებთ წიგნიდან: ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, თბ., 1980, გვ. 65.

როა, ვიდრე სალიტერატურო ენის ხალხურ მეტყველებასთან დაახლოების გზით მოდერნიზაციაზე უარის თქმისა. ამ თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესო მსჯელობას შეიცავს გრ. ორბელიანის კრიტიკული წერილი, რომელიც გ. წერეთლის ნარკვევს „მგზავრობა სვანეთისაკენ“ მიუძღვნა. აქ პოეტი საანალიზო წერილისადმი და საერთოდ ქართული ლიტერატურისადმი საკუთარი დამოკიდებულების ამოსავალ წერტილად ეროვნული მეტყველების და ენის სიწმინდის დაცვის მიზანდასახულობას აცხადებს: „მე არ შევეხები ავტორის იდეასა, არცა მისა მიმართვისა, მე ვეძიებ ქართულს მოთხრობასში მხოლოდ ქართულის ენის სიწმინდესა“. ხოლო თავად ქართული ენის სიწმინდის დაცვის შინაარსი შემდეგი მსჯელობის ფორმას იძენს:

„მსგავსად სხუათა ენათა, ქართულსაცა აქუს თავისი თკვება, თავისნი კანონები მართლ-წერისა და უბნობისა, ესე იგი, თჳსი ღრამმატიკა, რომელიცა ასწავლის ყოველსა ამას თეორეტიკულად და რომლისა ზედ-მიწევნით ცოდნა საჭირო არის მწერალთა-თვის. თუმცა ესაცა მართალია, რომ უცოდინარი გლეხი, რომელიცა არის დიახ შორს ღრამმატიკისაგან, ლაპარაკობს კანონიერად, მაგრამ, ესე ჰსწარმოებს იმისგან, რომ სიყრმიდანვე მას ესმის კანონიერი ლაპარაკი და პრაქტიკულად ჰსწავლობს ენასა, ასე რომ არა ოდეს არ შეჰსცდება და არ იტყჳს (ხაზგასმა ჩვენია — თ. ჯ.) „იმან მოვიდა. ის მოვიდნენ, ანუ ისინი მოვიდა“[26]. ე. ი. გრიგოლ ორბელიანი წმიდნა ქართულს, ენის სიწმინდეს ხალხურ მეტყველებაში პოულობს. იგი ფაქტიურად არ განასხვავებს ხალხურ მეტყველებას სალიტერატურო ენისაგან, რადგან ეს უკანასკნელი ქართული ენის გრამატიკულ კატეგორიებში თავჩენილი კანონზომიერებების პრაქტიკულ გამოხატულებად მიაჩნია. ხოლო გლეხი— ამ სიწმინდის დამცველად. სხვა საკითხია, რომ იგი შვილებს ბრალად სდებს ენის შერყვნას. აქ, როგორც აღინიშნა, დაპირისპირებას ქმნის ენის სიწმინდის დაცვის გზებისა და საშუალებების ნაირნაირი გააზრება. გრ. ორბელიანი, როგორც რომანტიკოსი, მსოფლგანცდითი რეტროსპექტულობის გამო ძველის ხელაღებით დაცვას მოითხოვს და ამაში ხედავს ეროვნული ძირების სამერმისოდ გადარჩენის ერთადერთ გზას. ახალი თაობის მიერ წამოყენებულ რეფორმატორულ ძიებებში მას ის აშინებს, რომ არ შეირყვნეს

---

[26] გრ. ორბელიანი, მგზავრობა სვანეთისაკენ, გ. წ. განხილვა, ჟურნ. „ცისკარი“, 1874, № 9, 10, კრებული: ქართველი რომანტიკოსები ლიტ. და ხელ. შესახებ, გვ. 87.

მართლწერა, თვით ენის თვისება, გამახვილდეს ამ გარემოებაზე ყუ
რადღება, „რათა მის ძალითა და შემწეობითა გაიწმინდოს ჩუენი ენ
ზოგიერთთა შეცთომილებათაგან, რომელნიცა, ანუ დაუდევნელობი
თა ანუ უცოდინარობითა, შემოეპარნენ ჩუენსა მწერლობასა და ახ
დენენ ენასა მეტად უწყალოდ. დიდად საშიშია, რომ უკანონოება არ
დაიდუას შემდეგთა-თვის კანონად“[27]. ძველი ენობრივი ნორმების
დაცვის აუცილებლობას რომ ითხოვს, გრ. ორბელიანი ევროპულ
ენებთან შედარებით ქართული ორთოგრაფიის უპირატესობას ეყრ
დნობა. მისი მსჯელობა ასეთ ფორმას იძენს: „ფრანციულს ენას უფ
რო უმეტესი სიძნელე აქუს მართლწერასში. მაშასადამე, ჩუენ
გუმართებს, რომ ჩუენი მართლ-წერა დავიცუათ მტკიცედ, და შეუ
რევნელად, უფრო ამ მიზეზითაც, რომ მისი შესწავება არის დიდად
ადვილ! ჩუენ ისე ვჰსწერთ, როგორც ვლაპარაკობთ, ასოების შეუ
ცვლელად“[28]. აღნიშნულის მიხედვით, თუკი ქართული ორთოგრაფია
სრულყოფილად გადმოსცემს ნათქვამის აზრს, მისი შეცვლა, თუნ
დაც კიდევ უფრო სრულყოფის მიზნით, ნათქვამის გრაფიკული გამო
ხატვის ურთიერთშესაბამისობის მოშლის მომასწავებელი იქნება მხო
ლოდ. ასეთად ესახებოდა მას თერგდალეულთა მოთხოვნები ქართუ
ლი ორთოგრაფიის გამარტივებისა. გრ. ორბელიანი თავის მოსაზრე
ბათა გასამყარებლად შეეცადა ქართული გრამატიკის ცალკეული კა
ტეგორიების რაობა გაეთვალსაჩინოებინა მკითხველისათვის. ამიტომ
პრაქტიკული სტილისტიკის საკითხებზე მსჯელობებში გადაზარდა
გ. წერეთლის აღნიშნული ნაშრომის კრიტიკული განხილვა. ისიც
სრულიად აშკარაა, რომ პოეტის განხილული ნარკვევი, გვიან (1874
წელს) გამოქვეყნების მიუხედავად, ავტორის მსოფლმხედველობისა
და ენისადმი დამოკიდებულების თვალსაზრისით გაცილებით ად
რინდელ, სწორედ რომანტიკულ ეპოქას განეკუთვნება. გრ. ორბე
ლიანის დაკვირვებები სავსებით დამაჯერებლად წარმოაჩენს იმ გარე
მოებას, რომ ერთნაირად „ლაპარაკობს ქართველი, ჰსწავლულიცა და
უსწავლელიცა“. იგი დარწმუნებულია იმაში, რომ „ახალი სტილი
ვერა-ოდეს ვერ შეჰსცვლის ენის ბუნებითსა თვისებასა“, ანუ უცვ
ლელი დარჩება სამყაროს განსიტყვების ქართული ფორმა. ხოლო
ენისადმი ნაირნაირი დამოკიდებულებანი მხოლოდ და მხოლოდ მისი
სიცოცხლისუნარიანობის, სისხლძარღვიანობის გამომხატველი მოვ
ლენებია. ეს იმიტომ, რომ, მისი აზრით, „მართალია, დროთა განმავ
ლობაში ზოგი-ერთი სიტყუა, უვარგისობისა გამო, ძუძლდება და აღარ
იხმარება, მაგრამ ენის თჳსება მყოფობს მარადის შეურყვნელად.

---

[27] გრ. ორბელიანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 87.

[28] იქვე გვ. 88—89.

ენა არ არის მოგონებული ერთისა ვისგანმე, რომ მეორესა შეეძლოს ძირიანად შეცუნა მისი!“[29]. ამ უზოგადესი კანონზომიერებიდან გამომდინარე გრ. ორბელიანი საფუძველს მოკლებულად მიიჩნევს მკვეთრი ზღვარის გავლებას ხალხურ მეტყველებასა და სალიტერატურო ენას შორის: „ხშირად ამბობენ აწინდელნი მწერალნი: „ხალხის ენაზედ ვჰსწეროთო“. მაშ, რა ენაზე უნდა დაჰსწერონ? მაგრამ, ეს კი უნდა ახსოვდეთ, რომ ხალხის ენა არის მხოლოდ მასალა შეუმუშავებელი, ვიდრე დაჯელოვნებული მწერალი მასალასა მას არ გადაარჩევს, კარგსა უვარგისისაგან არ გაჰსწმენდს, არ გაამშუნიერებს და დიდებულებითა არ აღიყუანს სალიტერატუროს სამფლობელოსში, მერე იმ გალამაზებულს ენასა გამშუნიერებულს ფორმითა გადმოჰსცემს მოსახმარებლად ისევ იმავე ხალხსა, რომელიცა არის პატრონი ენისა, და რომელიცა შეითჳსებს იმას, ვითარცა საკუთრებასა, და ამ სახით უმეტეს და უმეტეს მშუნიერდება ხალხის ენა და მით უმეტეს ნათლდებაცა მისი გონება!“.. „თჳთ ვეფხისტყაოსანი რა არის, თუ არა იგივე სიტყჳა ქართველის გლეხისა, მხოლოდ ლამაზად განწყობილი და გამოთქმული“?[30].

მართალია, გრ. ორბელიანის ამგვარი დაკვირვებები ვერ გადაიზარდა წმინდა ფოლკლორისტული ხასიათის ძიებებში, მაგრამ მისი ინტერესების ამ მიმართულებით ლოგიკური განვითარების უტყუარ ნიშნებად წარმოსდგება პოეტის შემოქმედებითი, სულიერი ახლოობა ზეპირსიტყვიერების მხატვრულ ხატებთან და ხალხური ლექსის რიტმულ-მელოდიურ წყობასთან, რაც სხვა ქართველ რომანტიკოსებთან შედარებით უფრო გამოკვეთილ და მწყობრ ხასიათს ატარებს. ამის ნიმუშებად თუნდაც გრ. ორბელიანის მუხამბაზები გამოდგებოდა.

საზოგადოდ, ქართველ რომანტიკოსებთან ენობრივი დაკვირვებების ფოლკლორულ ინტერესებში გადაზრდის გარდუვალობას, გარკვეულ კანონზომიერებად ქცევას, როგორც აღინიშნა, ნათლად წარმოაჩენს ალ. ორბელიანის ნაწერები. ამ პიროვნების შემოქმედებითი ინტერესები და ლიტერატურული მემკვიდრეობა ქმნის კიდევაც ქართული რომანტიკული ფოლკლორისტიკის შინაარსს. მართალია, ვერც მასთან ვხვდებით გამოკვეთილად ფოლკლორისტული ხასიათის ფუნდამენტურ გამოკვლევებს, მაგრამ მას მოეპოვება შესანიშნავი ნაშრომი, რომელიც ქართული ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისითაც საინტერესო მსჯელობებს შეიცავს და ბევრ შემთხვევაში საკითხის დაყენების წესით თავს უყრის, ათვალსაჩინოებს იმ პრობლემათა

---

[29] გრ. ორბელიანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 94—95.
[30] იქვე, გვ. 96.

შინაარსს, რომლებიც აპირობებს ჩვენი რომანტიკული ფოლკლორისტიკის რაგვარობას და სპეციფიკას.

ეროვნული ყოფის ძირებისაკენ მისწრაფება ალ. ორბელიანმა ხალხური სამეტყველო ენისადმი დამოკიდებულებაში გამოამჟღავნა. თერგდალეულებთან სალიტერატურო ენის ნორმალიზაციისათვის წარმოებულ დისკუსიაში, მართალია, იგი გაემიჯნა ახალგაზრდობას და მამათა ბანაკიდან სცადა ქართული ენის სიწმინდის დასაცავი არგუმენტების წამოყენება, მაგრამ შეინარჩუნა აზრის სიცხადე და ზომიერება. როგორც მიუთითებენ კიდევაც, იგი ყოველთვის ზომიერების მომხრე იყო, „ფრთხილი და ფაქიზი" მსჯელობაში[31]. სამწერლობო ენის შესახებაც იმ აზრს ადგა, რომ სამეტყველო ანუ „დარბაისლური ენა" დასდებოდა მას საფუძვლად.

აქედან გამომდინარე სამი სტილის თეორია მისთვის ახალი სალიტერატურო ენის შექმნის ნაირნაირ საშუალებათა არსებობის ღირებულებას იძენს და არა — აღიარებული თეორიული კონცეფციისათვის პრინციპული მხარდაჭერის მნიშვნელობას. ქართული მეტყველების სამი სხვადასხვა სახეობიდან ალ. ორბელიანმა იმ ფორმის დამკვიდრებას დაუჭირა მხარი, რომელიც ყველაზე მეტად ფლობდა ეროვნული ლექსიკის სიმდიდრეს და აშკარად წარმოაჩენდა მის შესაძლებლობებს. ყველაზე თვალსაჩინოდ ასეთი მსჯელობანი ალ. ორბელიანმა წარმოადგინა წერილში „ქართული უბნობა ანუ წერა"[32]. ამ წერილში იგი აღნიშნავდა: „ჩუენი საშუალო ანუ დარბაისელთ ენა, ასეთი უნაკლულო ენა არის რომ, დიაღ ადვილად შეიძლება რომ ესე, რაც უნდა მაღალი საგანი იყოს, იმაზედაც და კარგადაც გამოვა ყოველი ქართული სიტყვერება. მართლად, ჩუენს საშუალს ქართულს ენას, როგორც გნებავთ, ისე მიმოხრით, ისე მიმოაქცევთ და გამოთქმას ხომ, ისე ლბილად გაიგონებს ყური, მეტი საამო იყოს სმენისათჳს, მაშინ როდესაც რომ გლეხკაცების ენაზედ ეს არ შეიძლება. მართალია გლეხკაცობის ლაპარაკი მარტივი ენა არის და ადჳლი გასაგონი, მაგრამ მაღალი საგანი ვერ გამოჳა რიგიანად, არა ყურის საამოდ, რადგან მოშუებული ენა არის გლეხების ლაპარაკი"[33]. აშკარაა, რომ გლეხკაცურ მეტყველებაზე სალიტერატურო ენის დაფუძნებაზე უარის თქმა მისადმი ზურგშექცევას კი არ გულისხმობს,

---

31 დასახ. კრებ., გვ. 42.

32 ჟურნ. „ცისკარი", 1860, № 6, გვ. 90—104. აღნიშნულის შესახებ დაწვრილებით იხ. გრ. კ ი კ ნ ა ძ ე, მეტყველების სტილის საკითხები, თბ., 1957, გვ. 158—159.

33 ალ. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული უბნობა ანუ წერა, ვიმოწმებ კრებულიდან: „ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ", თბ., 1980, გვ. 151—152.

არამედ ლექსიკური მარაგის სიმწირის გამო ეროვნული ენის შესაძლებლობათა გამოხატვის შეუძლებლობას. ამდენად, ალ. ორბელიანის მსჯელობა გარკვეული თვალსაზრისით არ არის საფუძველს მოკლებული. მისი შეცდომა ამ შემთხვევაში, რასაკვირველია, იმის გაუთვალისწინებლობაშია, რომ სალიტერატურო ენის საფუძვლად ხალხური მეტყველების აღიარება კი არ გამორიცხავდა, არამედ, პირიქით გულისხმობდა „საშუალო ენის“ ლექსიკით მის გამდიდრებას. ასეა თუ ისე, ალ. ორბელიანმა თავისი მიმართება დაამყარა ამ პრობლემასთან და ეროვნული ენის სიწმინდის დაცვის აუცილებლობის მოთხოვნა წამოაყენა. რომანტიკული აზროვნების სიბრტყეზე ეს გარემოება თავისთავად ნოსტალგიებდა მის მიქცევას ეროვნული ძირების ძიებისაკენ, სადაც უცილობლად თვლემდა ჩვენი ხალხის მიერ სწორედ უბრალო, გლეხურ სამეტყველო ენაზე შექმნილი სტიქიონი ზეპირი პოეტური სიტყვიერებისა. ამ მიქცევას უთუოდ უნდა ამოეზიდნა ამ პოეტური სამყაროს რაგვარობის რკვევის აუცილებლობა და ეს ასე მოხდა კიდევაც. ნაშრომში „ივერიანელების გალობა, სიმღერა, ღიღინი“ ალ. ორბელიანმა, პირველმა ქართველ რომანტიკოსთა შორის, გაშალა მსჯელობა ქართული ხალხური პოეტური სიტყვიერების რაობაზე და შეეცადა მის შეძლებისდაგვარ აღწერა-დახასიათებას. „ივერიანელების გალობა, სიმღერა, ღიღინი“ თავისი მიზანდასახულობით ჩვენი ეროვნული სიმღერის ბუნებაზე დაკვირვებებს წარმოადგენს, მაგრამ ფაქტიურად სიმღერასთან დაკავშირებულ ზეპირსიტყვიერი ტრადიციების აღწერა-დახასიათებებსაც შეიცავს. ასე რომ, მსჯელობა სიმღერაზე ავტორის ფოლკლორისტულ თვალსაზრისსაც ათვალსაჩინოებს. აღნიშნულ ნაშრომში წარმოდგენილ დაკვირვებებსა და ძიებებში ალ. ორბელიანისათვის ამოსავალი წერტილია ქართული სიმღერის თავისთავადი ბუნების წარმოჩენა და ამ თავისთავადობის განმაპირობებელი ნიშნების დადგენა. იგი აპრიორულად აყენებს დებულებას, რომ „ჩუმნი გალობა. ანუ სოფლების სიმღერის ხმები სხუა ქუყნებისას არ მიემსგავსება“[34]. აქედან გამომდინარე თავის მიზანს (ამ სხვათა მიუმსგავსებლობის სპეციფიკის გათვალსაჩინოებით) უცხო შენარევებისაგან დაცვით შემოსაზღვრავს. მაგალითად, იგი გულმხურვალედ სთხოვს გურულებს შეინარჩუნონ „მამა-პაპის ეკლესიების“ გალობა, რადგან, მისი ცნობით, „გურიელები კიდევ თურმე გალობდნენ მამა-პაპის გალობასა“. ამ ზოგად განცხადებას მოსდევს ქართული ხალხური სიმღერების კლასიფიკაციის ცდა, რომელიც ერთ-ერთი უადრესია ქართულ ფოლკლორის-

---

[34] ალ. ორბელიანი, დასახ. ნაშრომი, იხ. კრებული „ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ“, გვ. 155.

ტიკაში. რასაკვირველია, არც თავად კლასიფიკაცია არის სრულყოფილი და არც ავტორის მხედველობის არეში მოქცეული ზეპირსიტყვიერი მასალაა ამომწურავი; ეს კლასიფიკაცია არ ემყარება აგრეთვე გარკვეულ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს, მაგრამ ბუნებრივად უაღრესად დიდი მნიშვნელობისაა თავისთავად ამგვარი სურვილის არსებობა. ხალხური სიმღერების დახარისხება-დახასიათების ამოსავალი წერტილი თვით ქართველი კაცის ყოფაზე დაკვირვებაა — დაბადებიდან უკანასკნელ სასუფევლამდე. ე. ი. ალ. ორბელიანისეული კლასიფიკაცია გარკვეულად საწესჩვეულებო რიტუალებთან სიმღერის დაკავშირებას ემყარება. ამდენად იგი ქართული საწესჩვეულებო პოეზიის ერთ-ერთ უადრეს კლასიფიკაციად გამოიყურება.

ალ. ორბელიანი ხალხურ სიმღერებში უპირველესად საძეობო სიმღერებს გამოყოფს. ამ სიმღერათა შორის კი პირველობის მნიშვნელობას ანიჭებს ლექსს „მზე შინაო“. ალბათ, როგორც ყველაზე გავრცელებულს, ყოველ შემთხვევაში, ნაცნობს და შინაგანი განწყობილებით მახლობელს ქართველ რომანტიკოსთათვის. ეს ლექსი ხომ ყველაზე უფრო თანმიმდევრული და სისტემური ინტერესის საგანი იყო ალ. ჭავჭავაძის, გრ. ორბელიანის და საერთოდ თითქმის ყველა რომანტიკოსისათვის. ხალხური სიმღერის მეორე სახეობად ალ. ორბელიანი გამოყოფს საქორწილო პოეზიასთან დაკავშირებულ სიმღერებს — მაყრულს. ფოლკლორისტიკისათვის საინტერესო ამ შემთხვევაში ისიც არის, რომ იგი ახასიათებს სიმღერათა შესრულების არსებულ ტრადიციას, იძლევა ცნობებს მესტვირეთა შესახებ. სიმღერათა მესამე ჯგუფად მიიჩნევს სუფრულ სიმღერებს, მეოთხე ჯგუფში აერთიანებს „სამაიას“, მეხუთეში — წყალსაზიდ სიმღერებს („თინა მიდის წყალზედა, ახ თინანო, თინანო“); მეექვსე ჯგუფად ასახელებს „ავათმყოფის სიმღერა ნანას“.

ექვს ჯგუფს ალ. ორბელიანი აცალკევებს სხვათაგან და თითქოს აერთიანებს საწესჩვეულებო პოეზიასთან მათი განუყოფლობის ნიშნით, რადგან ხალხურ სიმღერათა სხვა სახეობების არსებობაზე მითითებამდე წარმოადგენს მსჯელობას სიმღერათა ტრადიციის ძველი დროიდან მომდინარეობაზე და ნათქვამის დასტურად სწორედ მითითებული ექვსი ჯგუფის სიმღერები მიაჩნია. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით მის ამ მსჯელობაში საყურადღებოა სიმღერათა გაჩენის მისეული ახსნაც. მისი აზრით, ხალხურ სიმღერებში ასახულია ჩვენი წინაპრების მიერ ბუნებისადმი აღვლენილი მადლიერების დიადი ჰიმნი, რომელიც „ფუტკარსავით ბზუილიდან“ გადაიზარდა მწყობრ „გალობად ანუ სიმღერად“. ამდენად, ალ. ორბელიანისათვის სიმღერა, როგორც მელოდია, თავისი არსით გარემო სინამდვილის მოვლენათა და სიტყვის შინაარსობრივ მნიშვნელობას-

თან განუყოფელ ერთიანობაში იძენს თავის სახიერებას და აღწევს სრულყოფას. ამიტომაც ამტკიცებს იგი ხელაღებით: „ის პირველი ჩუღნი ძმა ამ საკურველს უუმშუღნიერესს ქვეყანას რო ნახავდა, ამთენს განსხვავებულს საუცხოვოს ბუნებას, რა საკჯველი იქნება, რომ იმისი გრძნობა აღელვებულიყო და თავის კლდეში, ჯერ ფუტკარსავით ბზუილი შეექმნა, მასუკან ის ბზუილის ჯმა, თან-დათან გაელამაზებინათ, გალობად ანუ სიმღერად? თუ ჩუღნი ქვეყანა, პირველ კაცის ბუდე არის მართლა, მაშ უთუოდ ესეც ასე უნდა იყოს როგორც ვამბობ...“[35].

ალ. ორბელიანი ცალკე გამოყოფს შრომის სიმღერებს, რომელშიც შემდეგ სახეობებს განარჩევს: 1) სიმღერა ვენახის მუშაობისა, 2) ქვევრის გარეცხისა, 3) ყურძნის დაწურვისა, 4) სახლის აშენებისა, 5) მიწის ხვნისა, 6) მიწის დაფარცხვსა, 7) ყანის მომკისა და ნამგლის გალესისა, 8) ძნის მოტანისა, 9) კალოს ლეწისა, 10) ხვავის განიავებისა, 11) საბაროს ურმით წასვლა-მოსვლისა. მეთორმეტე ნომრად მითითებულია კვლავ კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის კუთვნილი „სიმღერა ჭონა“, რომელსაც, ავტორის ცნობით, ასრულებენ „მომღერალნი კაცნი“ და „კვერცხებსა ჰკრეფენ სააღდგომოთ“. მომდევნო ორ ნომრად ასევე გამოყოფილია კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის სახეობანი „ფერხულის სიმღერები“ და „ალილო“. ვრცლად არის აღწერილი ალილოს საწესჩვეულებო რიტუალი.

ალ. ორბელიანი გაკვრით მოიხსენიებს სამგლოვიარო პოეზიას და მიუთითებს მის მაღალმხატვრულს ბუნებაზე და ემოციის ეფექტიანობაზე.

ასეთი სახისა არის ალ. ორბელიანისეული კლასიფიკაცია ხალხური სიმღერებისა, რომელიც, ხარვეზოვნებისა და უსრულობის მიუხედავად, ნათლად წარმოაჩენს ქართული რომანტიზმის წიაღში თავჩენილ ეროვნული ფოლკლორის აღწერა-დახასიათების შინაარსს, მის ბუნებასა და ხასიათს. წმინდა ფოლკლორისტული თვალსაზრისით ინტერესმოკლებული არ არის ალ. ორბელიანის მსჯელობა აღმოსავლური და დასავლური ქართული ხალხური სიმღერების განსხვავებულობაზე. იგი გადაჭრით აცხადებს, რომ „არაფერში არ მიემსგავსება იმერული ჯმები საქართველოს ჯმებსა“ და ეს მოვლენა ქართული ხალხური მუსიკის შინაგანი მრავალფეროვნების გამომხატველ ფაქტად მიაჩნია.

ამ განსხვავებულობაში ალ. ორბელიანი, რასაკვირველია, მეტად ფაქიზად უპირისპირებს ერთმანეთს ქართული სამუსიკო ფოლკლორის არსებით ნიშანს — პოლიფონიურობას — აღმოსავლეთ საქარ-

---

35 ალ. ორბელიანი, დასახ. თხზულება, გვ. 158.

თველოში მოძალებულ აღმოსავლურ-საბარსულ ტენდენციებს. აქედან გამომდინარე, ეროვნული ხალხური სიმღერების ბუნებითი სახიერების შენარჩუნების გზად პირდაპირ აცხადებს აღმოსავლურზე ხელის აღებისა და დასავლეთ საქართველოში შემონახული ეროვნული მუსიკალური ფოლკლორის ტრადიციებზე დაბრუნებას. ეს კი, მისი აზრით, რაც შეიძლება მალე უნდა განხორციელდეს, ხოლო მის ერთ-ერთ წინაპირობად ხალხური მუსიკალური ფოლკლორის ჩაწერა — ნოტებზე გადატანაც — ესახება. მისი აზრით, ეროვნული სამუსიკო ფოლკლორის შინაგანმა სიმდიდრემ, მისმა მომაჯადოებელმა მრავალფეროვნებამ უნდა ააღებინოს ქართველებს „ყიზილბაშურს ყიყინზედ, იმათ სიმღერების ჯმებზედ ჯელი“.

ასეთია შინაარსი ალ. ორბელიანის მიერ ზემოაღნიშნულ ნაშრომში გაშლილი მსჯელობისა, რაც ნათელყოფს იმ აზრს, რომ ქართულმა რომანტიზმმა, ეროვნულ ფოლკლორთან სიახლოვის თვალსაზრისით, ზეპირსიტყვიერ მოტივებთან სულიერ თანაზიარობასთან ერთად შეძლო მეცნიერულ ინტერესებამდე ამაღლება, როგორც შინაგანი სრულყოფისაკენ სვლაში თვითგამოხატვის უკეთესი ფორმის მოძებნა.

§ 2. ფოლკლორისტული ძიებანი რუსეთის სამეცნიერო ცენტრებში მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებში

ქართული ფოლკლორული მასალის მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში ჩართვის პირველი ცდები XIX საუკუნის დასაწყისში რუსეთის სამეცნიერო ცენტრებში მოღვაწე ქართველ მეცნიერებს ეკუთვნით. ცნობილი მიზეზების გამო, ამ პერიოდის ჩვენი ეროვნული მეცნიერება უპირატესად პეტერბურგისა და მოსკოვის სამეცნიერო ცენტრებში მომუშავე ქართველი მკვლევრებით არის წარმოდგენილი. ქართული გარემო XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში თითქოს პარალიზებული იყო, მინელებული საზოგადოებრივი ცხოვრების მაჯისცემა ერთგვარად ერის სულიერი გაოგნებისა თუ დაბნეულობის უტყუარ მაჩვენებლად წარმოდგება.

მაგრამ ამგვარი სურათი მაინც მაცდუნებელი იყო, რადგან დიდმა ეროვნულმა ტრაგედიამ — თავისუფლების დაკარგვამ, „ქართლის ბედის“ პრობლემამ მწვარე სინანულის გრძნობასთან შინაგანი შემჭიდროვების, სულიერი ძალების კონცენტრაციის საჭიროებაც გაუთვალსაჩინოვა ქართველ ხალხს. ამიტომაც, როგორც მიუთითებენ კიდევაც, აღნიშნული გარეგნული გაოგნება და დაბნეულობა, შემ-

დგომ კი მოჩვენებითი ინდიფერენტიზმი, მხოლოდ პოლიტიკური საფარი იყო, რომლის წიაღშიც მზადდებოდა ნიადაგი ახლის დამკვიდრებისათვის. უფრო აქტიურად თავისი უკმაყოფილება ქართველმა გლეხობამ გამოამჟღავნა, რაც არაერთ აჯანყებაში გამოიხატა.

სამშობლოდან რუსეთს გადასახლებული ქართული ინტელიგენციის ერთი ნაწილი შეუერთდა იქ უკვე აღიარებულ ქართველოლოგიურ ცენტრებში მოღვაწე მამულიშვილებს და თავისი მეცნიერული კვლევა-ძიებითი ინტერესებით შეეცადა მონაწილეობა მიეღო თავისი ერის სასიცოცხლო ინტერესების დაცვაში. ევროპული და რუსული მეცნიერული თვალსაწიერით გამყარებული ქართველოლოგიური ძიებები სრულიად ახალ სიბრტყეზე წარმოაჩენდა ჩვენი ეროვნული ისტორიისა და საერთოდ კულტურის პრობლემათა რაობას. ევროპული და რუსული მეცნიერული ტრადიციები ასევე განსაზღვრავდა გარკვეულწილად, არა მარტო კვლევა-ძიების მეთოდოლოგიურ ხასიათს, არამედ მეცნიერულ ინტერესთა რაგვარობასაც და თვით ინტერესების წრესაც შემოფარგლავდა. ამის გამო იქ მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა პროდუქცია იმ დამატებით მნიშვნელობასაც იძენდა, რასაც ქმნიდა კვლევა-ძიების თანამედროვე მეცნიერულ ტრადიციათა და მოთხოვნათა დონეზე წარმართვა. ამ კვლევა-ძიებათა შედეგად აშკარა ხდებოდა არა მხოლოდ ქართული სააზროვნო მასალის კონკრეტული შინაარსი, არამედ მისი ფასეულობაც კაცობრიობის კულტურის საგანძურისათვის. ბუნებრივია, რომ რუსეთის გზით უცხოეთში ქართული კულტურის საკითხების გატანა ქართველი მეცნიერებისათვის კიდევ ერთი საშუალება იყო ჩვენი ეროვნული მეობის მტკიცებისა და მისი არსებობის უფლების მოპოვებისა. აი, ამ თვალსაწიერიდან მოჩანს განუზომლად დიდი მნიშვნელობის მქონედ რუსეთის სამეცნიერო ცენტრებში მოღვაწე ქართველი მეცნიერების — ისტორიკოსებისა და ფილოლოგების მოღვაწეობა და არა მხოლოდ შემკრებლობითი მუშაობა ქართული ფოლკლორის სფეროში, არამედ ბევრი პრობლემის დაყენებაც ჩვენს ფოლკლორისტიკაში.

XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში ცალკეული ფოლკლორული ჩანაწერები გვხვდება სხვადასხვა ხელნაწერ კრებულებშიც. მაგრამ მათში, მიუხედავად ზეპირსიტყვიერი მასალის ღიად და აშკარად არსებობისა, ეს ხელნაწერი კრებული-ანთოლოგიები ნაკლებად ჩაითვლება ფოლკლორულად, რადგან მათ შემდგენლებს ჯერ კიდევ „შეგნებული ფოლკლორული ინტერესები არ ამოძრავებთ“[36]. ამას-

---

[36] ე. ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართული ხალხური პოეზიის პრობლემები XIX საუკუნის I ნახევარში, იხ. კრებული: „ქართული ფოლკლორი“, VI, თბ., 1976, გვ.

თან, ბუნებრივია, არ ჩანს ფოლკლორისტული პრობლემების დაყენებისა და გადაწყვეტის ცდები. ხელნაწერი კრებულების, ე. წ. ანთოლოგიების, გავრცელება, ერთი მხრივ, უკვე რუსული სინამდვილის გავლენით დამკვიდრებულ ტრადიციადაც მოჩანს. ცნობილია, რომ XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისის ფოლკლორიზმის შინაარსს რუსეთში, სხვა ფაქტორებთან ერთად, ქმნიდა ე. წ. „მდაბალი ფოლკლორიზმის“ („низовой фольклоризм“) ტენდენცია. ამ გარემოებამ ისეთი ხელნაწერი კრებულების გავრცელებაში იჩინა თავი, რომლებშიც უპირატესად ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები იყო შესული, ან ცალკეული ჟანრების ნუსხები. მათ დამახასიათებელ თავისებურებად გამოიყურება აგრეთვე ზეპირსიტყვიერ თხზულებათა შეტანა ნაირნაირი გამიზნულობისა და შედგენილობის კრებულებში[37]. იგივე ტენდენცია არის საძიებელი რუსეთში მყოფ ქართველ მოღვაწეთა მიერ ასეთი კრებულების შედგენის ფაქტებში. ეს კი თავისთავად ნათელყოფს, რომ რუსული სინამდვილე თავისი ფოლკლორისტული ინტერესებით უკვე იმ დროს გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს ჩვენი ხალხური შემოქმედებისადმი ინტერესის გაჩენაზე. ამის ერთ უტყუარ საბუთს წარმოადგენს ის ფაქტიც, რომ გრიგოლ ბაგრატიონმა XIX საუკუნის დამდეგს თავის ხელნაწერ ანთოლოგიაში შეიტანა ფეოდალური არისტოკრატიის წრეებში გავრცელებული, ზეპირსიტყვიერი იერის მქონე, მცირე ფორმის პოეტური ნაწარმოებები: ლირიკული ლექსები, ზმები, მახვილსიტყვაობის ნიმუშები, საიათნოვას ლექსის „გაცვია ზარის“ ხალხში გარვცელებული ერთი ვარიანტი[38]. „მდაბალი ფოლკლორიზმის“ ტენდენციებთან სიახლოვე იმაშიც გამჟღავნდა, რომ გრიგოლ ბაგრატიონს მიზნად დასახული ჰქონდა ქართულ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებთა გაცნობა საზოგადოებისათვის.

რაც შეეხება XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველ ისტორიკოსთა დამოკიდებულებას ქართულ ზეპირსიტყვიერებასთან, უნდა ითქვას, რომ სადღეისოდ საგულდაგულოდ დაძებნილია და აღნუსხული როგორც მათ თხზულებებში არსებული ზეპირსიტყვიერი მასალის ფრაგმენტები, ასევე მათ არქივებში შემორჩენილი ფოლკლორული ნიმუშები; ცალკეულ შემთხვევებში დამყარებულია მი-

---

35; ვ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, 1975, გვ. 204.

37 М. К. Азадовский, Фольклористика XVIII века, — в кн.: Русское народное поэтическое творчество, пособие для вузов под общей редакцией профессора П. Г. Богатырева, М., 1954, с. 63.

38 ვ. ჩიქოვანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 201.

მართებები „ისტორიებში“ მოხვედრილი მასალისა და ცოცხალ ტრადიციაში არსებული ანალოგიური შინაარსის (ვარიანტის იერის მქონე) ნაწარმოებთან. მითითებულია, რომ XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიკოსები ცალკეულ შემთხვევაში ეყრდნობოდნენ ფოლკლორულ მასალას, მაგრამ ამგვარი კვლევა-ძიება ჯერ კიდევ არ ქმნის წარმოდგენას ამ მეცნიერთა დამოკიდებულებაზე ზეპირსიტყვიერ ქმნილებათა შინაარსისადმი. არა და მათი ამგვარი დაკვირვებები ზეპირსიტყვიერ ქმნილებებზე, მათ სპეციფიკაზე ხშირად ფოლკლორისტულ კვლევა-ძიებაში გადაიზარდება. ამის გამო, თავისთავადი ინტერესის ობიექტად რჩება იმის კვლევა, თუ რა ახალ შინაარსს წარმოაჩენს მეცნიერთა ფოლკლორული მასალისადმი კონცეპტუალური დამოკიდებულება. ამის გასარკვევად კი, ბუნებრივია, საკმარისი არ არის მხოლოდ იმ ნაშრომთა ანალიზი, რომლებშიც ღიად ჩანს ფოლკლორული მასალის ჩართვის ფაქტები, რადგან არაიშვიათად ეს მასალა სათანადო კომენტარების გარეშეა წარმოდგენილი. მეცნიერის მთელი შემოქმედებითი ინტერესების გარეშე კი ძნელდება იმ მიზნის დადგენა, თუ რისთვის ან რატომ მოიხმო იგი მკვლევარმა. ასეთ ძიებებში გასათვალისწინებელია აგრეთვე როგორც თანადროული ისტორიული მეცნიერების ტენდენციები და მოცემული მკვლევარის მათდამი კუთვნილება, ასევე იმავდროული ფოლკლორისტიკის ამოცანებიც, რადგან ფოლკლორისტული კონცეფციის მიღება-მიუღებლობის საკითხი გარკვეულად ირეკლება მეცნიერ-ისტორიკოსის ძიებებშიც. ეს კი საბოლოოდ იმის მაჩვენებელია, რომ მეცნიერი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ თავის დამოკიდებულებას ამყარებს ფოლკლორისტული აზრისადმი; ამით, ნებსით თუ უნებლიეთ, თვით ფოლკლორისტული აზროვნების პროცესში ჩაირთვება და გარკვეულად ზემოქმედებს კიდეც მისი შინაარსის განსაზღვრაზე.

აღნიშნული თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს თეიმურაზ ბაგრატიონი, რადგან იგი XIX საუკუნის დასაწყისის იმ მეცნიერად წარმოდგება, რომელმაც თავისი დამოკიდებულება ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისადმი პრაქტიკულ, შემკრებლობითი საქმიანობის გაშლაშიც გამოამჟღავნა და ზოგიერთი ფოლკლორისტული პრობლემის წამომჭრელადაც მოგვევლინა.

თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ ქართული ფოლკლორის სფეროში გაშლილი მოღვაწეობა სადღეისოდ საკმაო სისრულით არის შესწავლილი. დადგენილია, რომ მისი მუშაობა ამ დარგში თავისი დროის კვალობაზე მრავალმხრივი ყოფილა[39]. თეიმურაზ ბაგრატიონს მიეწე-

---

39 ვ. ჩიქოვანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 204.

რება პირველობა სახალხო შემსრულებელთა ვინაობის შემონახვაში (ერეკლე მეორის დამტირებელი ქიზიყელი ქალი, მაჩაბელა საზანდარი), აშუღური პოეზიის ნიმუშების, მათ შორის საიათნოვას ცალკეული ნაწარმოების დაცვაში. მას ჩაუწერია ერთი „იმერული ზღაპარი“[40]. ახლად გამოვლენილი მასალებით დადგინდა, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონი აქტიურად იწერდა ხალხური სატრფიალო ლირიკის, საისტორიო სიტყვიერების, ანდაზების, შაირების, საყოფიერო პოეზიის ნიმუშებს[41]. ზეპირსიტყვიერების ცალკეული ნიმუშები თეიმურაზ ბაგრატიონს შეუტანია თავის ხელნაწერ ანთოლოგიებში[42]. დიდად საყურადღებოა აგრეთვე თეიმურაზ ბაგრატიონის „ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გეორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოჲსა“-ში (1848 წ.) ჩართული ფოლკლორული მასალა. აღნიშნულია, რომ ნაშრომში სათავე დაედო ამირანის თქმულების შეკრებასა და პუბლიკაციას ქართულ ენაზე და ამ მხრივ განსაკუთრებული ინტერესის ობიექტად ჩათვლილია თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ ჩაწერილი ორი თქმულება, რომელთაგან პირველი ამირანის თქმულებაა — —გმირის საყორნიას მთაზე მიჯაჭვის მოტივით, ხოლო შეორე — ბრუტ'საბძელაზე დაბმული ტარტაროზის ამბავს მოგვითხრობს[43]. თუმცა ამირანოლოგიის სათავის დადებაში თეიმურაზ ბაგრატიონის პრიორიტეტთან დაკავშირებით ქართულ ფოლკლორისტიკაში არსებობს განსხვავებული თვალსაზრისიც[44]. ამ მოსაზრების მიხედვით, პირველობა უნდა მიეკუთვნოს ივანე ცისკარიშვილს, რომელმაც ამირანზე მსჯელობა წამოიწყო ჯერ კიდევ 1846 წელს გაზეთ „კავკაზში“ (№ 50) დასტამბულ წერილში „თუშეთის სურათი“, რომელშიც პირველმა გაუსვა ხაზი ამირანისა და ბერძნული მითოლოგიის პრომეთეს მსგავსებას. ამ შემთხვევაში პირველობის პრიორიტეტს თვალნათლივ წარმოაჩენს ი. ცისკარიშვილისა და თეიმურაზ ბაგრატიონის ზემოაღნიშნული ნაშრომების გამოქვეყნების თარიღები და სადავო აღარაფერი რჩება. ესეც რომ არ იყოს, ამ შემ-

---

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

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

42 იქვე, გვ. 8—19.

43 იქვე, გვ. 6—7; აგრეთვე: მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947; მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წიგნი პირველი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1959, გვ. 48; М. Чиковани, Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966, с. 9.

44 ე. არჯევანიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში, თბ., 1978, გვ. 98.

თხვევაში საყურადღებოა ის გარემოება, რომ არც თეიმურაზ ბაგრატიონის და არც ი. ცისკარიშვილის ჩანაწერი არ წარმოადგენს არც ამირანის მითს და არც კიდევ თქმულებას. რომ ეს ასე ყოფილიყო, ვერც ერთი მოათავსებდა ამირანის შესახებ არსებულ თქმულებას წიგნის ნახევარ გვერდზე და ვერც საგაზეთო წერილის პატარა პასაჟში. ამდენად, ვერც თეიმურაზ ბაგრატიონი ჩაითვლება ამირანის თქმულების ჩაწერისა და. მით უფრო, შესწავლის სათავის დამდებად და ვერც ივანე ცისკარიშვილი. ისინი უფრო ამირანის მითის თუ თქმულების არსებობის ფაქტს აფიქსირებენ თავიანთ ნაშრომებში და ამით სათავეს უდებენ ი ნ ტ ე რ ე ს ს ამირანის პრობლემისადმი. ამიტომ თეიმურაზ ბაგრატიონიც და ივანე ცისკარიშვილიც მხოლოდ პრობლემის წამომჭრელები არიან და არა მკვლევრები. კვლევა-ძიებად ვერ ჩაითვლება თითქმის სასხვათაშორისოდ თქმული აზრიც ამირან-პრომეთეს იგივეობისა და ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, რადგან თეიმურაზ ბაგრატიონის ნაწერებში არ დგას ამირანის თქმულებასთან დაკავშირებული ფოლკლორული მასალის რაობის რკვევის საკითხი. „ივერიის ისტორიაში“ თეიმურაზ ბაგრატიონშა შეიტანა მედეა-იაზონის თქმულება, რომელშიც ჩართულია ფრიქსესა და ჰელეას ამბავი და რომელსაც უკავშირდება ოქროს ვერძის კოლხეთში მოხვედრის მითი[45]. მოძებნილია „ივერიის ისტორიაში“ არსებული სხვა ფოლკლორული მასალაც. ასეთად ჩათვლილია კავკასიის ხალხთა („თარგმოსიანთა სახლის“) წარმოშობის საკითხი და მისი ნამდვილობის დასამტკიცებლად მოხმობილი ფაქტებიც. თეიმურაზის აღნიშნულ ნაშრომში პოულობენ საინტერესო ცნობებს „გლოვის წესის“, მსხვერპლშეწირვის ძველქართული რიტუალის შესახებ, ვრცელ თხრობას ასურეთის დედოფლის სემირამიდას მითზე. ზეპირსიტყვიერი წარმომავლობის ფაქტად არის ჩათვლილი ალექსანდრე მაკედონელის საქართველოზე ლაშქრობისა და აზოს შესახებ არსებული ფაქტოლოგიური მასალა[46].

თუმცა შეიძლება სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვანი მასალის არსებობაზე მინიშნებაც. ეს მასალა წარმოაჩენს აგრეთვე თეიმურაზ ბაგრატიონის წმინდა მეცნიერულ-თეორიულ დაკვირვებათა რაობასაც. მაგალითად, „ივერიის ისტორიის“ 57-ე გვერდზე, სადაც საუბარია კერპებისათვის ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვის შეუძლებლობაზე, ვხვდებით ასეთი ხასიათის ცნობას და მასთან დაკავშირებულ მსჯელობას: „უძველესნი ერნი ქართლოსიანთა არა თუ ძეთა და

45 გ. შ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი გვ. 20.

46 გ. ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ ი, ფოლკლორი თეიმურაზ ბაგრატიონისა და პლატონ იოსელიანის ისტორიულ შრომებში. ჟურნ. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1976, № 4, გვ. 108—114.

ასულთა დაუკლიდეს, არამედ პირველსა ჟამსა მხოლოდ შესაწირავი მათი იყო კერპთა მიმართ მფრინველთაგან წმინდათა, გარდა ჭათმისა, ხილნი ფერად ფერადნი ახალნი და ძველნი, თაფლნი ახალნი გარდაუმდნარნი გოლეულთა, განმტკიცულნი პურნი შოთად გამომცხვარნი ფრიად წმინდთაგან იფქლთა, რომელსაცა სახელის-დება მისივე არმაზ ღუთად საგონებელისა აქვნდა. შოთთა არს არმაზ ღმერთის სახელი, ხოლო შოთი პურისა მის დამი შეწირულისა: რეცა, იგი არს სახე მკლავისა კაცისა, რომელსაცა მოცემისათვის მკლავისა ძლიერებისა და ხრმლისა მკვეთელობისათვის შესწირვიდეს ღმერთა (ესე გვართა პურთა აწცა აცხობენ ფრიად წმინდისაგან იფქლისა, სპეტაკსა და უკეთესსა, რომელსაცა სახელის-დება აწცა იგივე აქვს ძველი და უწოდებენ შოთსა"[47] (ხაზგასმა ჩვენია— თ. ჯ.). სრულიად აშკარაა, რომ ქართული წარმართობის ისტორიისა და საერთოდ ქართული მითოლოგიისათვის თეიმურაზ ბაგრატიონის ამ ცნობას და დაკვირვებას მის კომენტართან ერთად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს და ამ თვალსაზრისით მომავალ კვლევა-ძიებათა პერსპექტივებსაც შეიცავს. ჯერ ერთი, არმაზის, როგორც წარმართული ღვთაების მეორე სახელის—შოთთის არსებობა მკვლევრებს დაეხმარება დღესაც პრობლემური საკითხის — ღვთაება არმაზის გენეზისის — გარკვევაში, მის სპარსულ ორმუზდთან დაკავშირება-გაგივების საფუძვლების არსებობა-არარსებობაში. ამით კი საბოლოოდ გადაწყდება უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ამოცანა ძველი ქართული წარმართული მსოფლმხედველობის ორიგინალობისა. მეორეც: თეიმურაზ ბაგრატიონის ცნობამ სრულიად განსხვავებულ ასპექტში წარმოაჩინა აღმოსავლეთ საქართველოში და განსაკუთრებით კახეთში ფართოდ გავრცელებული შოთი პურის საკრარული შინაარსი, არმაზის კულტთან დააკავშირა და მის ფორმაზე მსჯელობით თავად ღვთაება არმაზის არსის ამოსაცნობად საყურადღებო ფაქტების არსებობა გაათვალსაჩინოვა. ადამიანის მკლავის მოყვანილობის პური, რომელიც ღვთაების სახელს ატარებს, აღიარებულ კერპს შეეწირება გამოთხოვილი მკლავის ძლიერების და იარაღის სიკისკასის სანაცვლოდ. აქედან გამომდინარე არმაზის კერპი სიკეთესთან ერთად ომის ღვთაების ნიშნებსაც შეიცავს და ამით დასაბამი ეძლევა ახალ კვლევებს ახალ ანალოგიათა საძებნად და ამ გზით არმაზის კულტის ჭეშმარიტი შინაარსის დასადგენად[48].

---

47 თეიმურაზ ბაგრატიონი, ისტორია იერიისა..., გვ. 57.

48 ცნობილია არმაზის კულტთან დაკავშირებული აზრთა სხვადასხვაობა, როროშელიც უკვე XIX საუკუნის ქართველ ისტორიკოსთა მსჯელობის ობიექტი ხდება და დღესაც რჩება ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემად. ამასთან დაკავშირებით

ქართული მითოლოგიისათვის საინტერესო მსჯელობას და ფაქტს შეიცავს თეიმურაზ ბაგრატიონის „ისტორიის“ 120-ე გვერდი, სადაც საუბარია ზადენის კულტის დამკვიდრებაზე საქართველოში. თეიმურაზ ბაგრატიონი კრიტიკულად ეკიდება ვახტანგის ისტორიის ცნობას, რის მიხედვითაც ზადენის კერპი დააარსა მეფე ფარნაჯამმა. მისი აზრით, ამ მეფემ მხოლოდ განაახლა ჯერ კიდევ მამასახლისების დროინდელი წარმართული საკერპე და კვლავ დააკანონა მისი კულტი, ხოლო ზადენის კულტი ზევსთან და იუპიტერთან დააკავშირა: („ვახტანგის ისტორიით) ოდეს დაჯდა მეფედ ფარნაჯამ; მაშინ იწყო შენებულებანი და მატა ციხეთა და ქალაქთა, და განაახლა ზადენისა საკერპო კერპითურთ (თუმცა ვახტანგის ისტორიასა შინა წერილ არს, რომელ პირველად ამან აღაშენა ზადენი; მაგრამ არა ჰეშმარიტ არს, უწინარესვე იყო იგი მამასახლისთა ჟამსა აღშენებულ; ზადენ არს ზევს ანუ დიოს, ესე იგი იუპიტერ და ადგილსა მას ეწოდების ზედაზენი, სიმაღლისა ძალით“[49]. ე. ი. თეიმურაზს ზადენის კულტი უფრო უძველესი წარმომავლობის რელიგიად მიაჩნია, ვიდრე სპარსული ორიენტაციის მეფე ფარნაჯამი გამეფდებოდა იერიაში ძვ. წ. ა. 144 წელს. საინტერესოა ზედაზენის მისეული ეტიმოლოგიაც, რომელსაც ამყარებს ერთმანეთზე მიჯრილი განსხვავებული სიმაღლის მთებზე თანდათანობით ზეაღვლის პროცესს უმაღლეს მწვერვალზე აშენებულ ბომონთან მისასვლელად. თეიმურაზ ბაგრატიონის ამ ცნობაში ნათლად მოჩანს ზეპირსიტყვიერი მასალისადმი დამოკიდებულების ხასიათიც. ცალკეული წარმართული კერპის არსებობა მისთვის სახელმწიფოს პოლიტიკური იდეოლოგიური წყობის რაობის განმსაზღვრელი მოვლენაა. ამ გარემოებაზე მიუთითებს აგრეთვე სხვა ქართულ წარმართულ ღვთაებათა არსებობის მიზეზების თეიმურაზისეული ინტერპრეტაციაც: „ბოჩი ღმერთი ძველთა ივერიელთა პირველ არმაზისა თაყუანის იცემოდა მრავალთა საუკუნეთა უწინარეს არმაზისა. ხოლო ჟამსა ფარნავაზ პირველისა მეფისასა, ვინაჲდგან შეიცვალა მმართველობა ქვეყნისა და იქმნა მეფობითი მმართებლობაჲ, ამისთჳს ფარნავაზ ქმნა უპირველეს ღმერთად არმაზ დედეულთა სამშობლოთა თჳსთა კერპი“[50]. ამიტომაც თავის ძიებებში იგი ყოველთვის ეძიებს ამ კერპთა გაჩენის რეალურ ისტორიულ სა-

---

იხ დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი უძველესი დროიდამ X საუკუნის დასასრულამდე, ტფ. 1889; ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1, თბ., 1960 და სხვა.

[49] თეიმურაზ ბაგრატიონი, ისტორია ივერიისა..., გვ. 120.

[50] იქვე, გვ. 84.

ფუძველს, წარმოაჩენს იმ ცვლილებათა შინაარსსაც, რაც მოჰყვებოდა კერპთა ცვლას ქვეყნის საგარეო თუ საშინაო პოლიტიკაში. ამდენად ზეპირსიტყვიერი მასალა მის კვლევა-ძიებებში მნიშვნელოვანი საყრდენის ფუნქციასაც იძენს. ასეთივე დანიშნულებისაა ეს მასალა სხვა შემთხვევაშიც. ზემოაღნიშნული ნათელყოფს, რომ ფოლკლორული მასალა აქტიურად არის ჩართული თეიმურაზ ბაგრატიონის ისტორიული ხასიათის კვლევა-ძიებაში და მისი დაკვირვებები ხშირ შემთხვევაში მწყობრ ფოლკლორისტულ კვლევებში გადაიზრდება. ბუნებრივია, მისი ამგვარი ინტერესები ქმნის კიდევაც XIX საუკუნის დასაწყისის ქართული ფოლკლორისტიკის შინაარსს. თეიმურაზ ბაგრატიონის ამნაირ ძიებებს უკვე ნათლად ატყვია რუსული მეცნიერული აზროვნების გავლენის კვალიც. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით საყურადღებო დაკვირვებებს შეიცავს თეიმურაზ ბაგრატიონის ნაშრომი „გვარი ანუ საზომი ქართულისა ენისა სტიხთა“ (1832)[51]. ქართული ლექსის ვერსიფიკაციის პრობლემაზე მსჯელობაში თეიმურაზ ბაგრატიონი შაირს, რომელსაც უპირატესად შოთა რუსთაველს უკავშირებს, ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერებიდან მომდინარე სალექსო საზომით გაწყობილ ლექსის სახეობად მიიჩნევს. ქართული ჰანგის და აქედან გამომდინარე პოეტური მეტყველების თეიმურაზისეული კლასიფიკაცია, რომელიც ამ ნაშრომშია წარმოდგენილი, მოიცავს სამ სახეობას: 1) გალობა (რომელიც „საეკლესიოს ჰმას ეწოდება“) 2) ღიღინი („ესე მეჯლიშთა, სტუმრობათა, შეყრილობათა, გინა საკუთრად ლექსთა სასტიხოთა მღერასა ეწოდება“); 3) სიმღერა („ესე მუსიყთა პირად პირადთა მესაკრავეთა და მომღერალთა სიმღერასა ეწოდების“). საყურადღებო ამ კლასიფიკაციაში ისიც არის, რომ მესამე კატეგორიას თეიმურაზ ბაგრატიონი მიაკუთვნებს ხალხურ სიმღერას, ანუ ლექსს: „სიმღერა მდაბიოთა ერთა მღერასაცა ეწოდების“—წერს იგი[52]. მართალია, პოეზიის სხვა სახეობათა მსგავსად, იგი დაწვრილებით არ მსჯელობს იმაზე, თუ საკუთრივ რა სახის ან შინაარსისაა ეს „მდაბიოთა ერთა“ მღერა, მაგრამ პოეტური მეტყველების გენეზისზე მსჯელობაში ხალხურ ლექსს ადგილს იქ უძებნის, სადაც საერთოდ ქართული ლექსის ვერსიფიკაციის სათავეებია საძიებელი, რადგან შაირის, როგორც პოეტური აზროვნების უძველესი ფორმის წარმომაელობის კვალს ზეპირსიტყვიერების წიაღში ეძებს და ასეთადაც კი აცხადებს: „უწყება მათ თჳს,

---

[51] გ. იმედაშვილი, თეიმურაზ ბაგრატიონის შრომა ქართული ვერსიფიკაციის საკითხებზე, კრებულში: ლიტერატურული ძიებანი, IV, თბ., 1948, გვ. 221—254.

[52] იქვე, გვ. 231.

თუ შოთა რუსთაველის ლექსნი, ესე იგი ვეფხისტყაოსნის შაირნი რომელს ჯმაზედ არის სამღერელი.

ღიღინი არნანანოს ჯმა,

არნანო ჰარნი არნანო, ჰარნი არნანი ჰარნანო
(მაჴვე ღიღინსა რომელიმე ესრეთ იტყჳან:)

არლალო ჰარლი არლალო, ჰარლი არლალი ჰარლალო"[53].

თავისი მსჯელობის უფრო ნათლად და გასაგებად წარმოსაჩენად თეიმურაზ ბაგრატიონი ხალხურ ჰანგს (მის პოეტურ, რიტმულ წყობას) მარცვალ-მარცვალ უთავსებს რუსთველურ შაირს. გრაფიკულად ეს შეთავსება ასეთ სახეს იძენს.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
არ, ნა, ნო. ჰარ, ნი. არ, ნა, ნო; ჰარ, ნი. არ, ნა, ნი. ჰარ, ნა, ნო.
ნა, ხეს, უც, ხო. მოყ, მე. კონ, მე; ჯდა. მტი, რა, ლი. წყლი, სა. პირ, სა.

თეიმურაზი ღრმად ერკვეოდა ქართული პოეზიის ბუნებაში. მისი დაკვირვება ვეფხისტყაოსნის პოეტური მეტყველების თავისებურებაზე რომ არ წრმოადგენს ზედაპირული, უნებლიე ინტერესით ნასაზრდოებ დასკვნას, იქიდანაც ჩანს, რომ მან უშეცდომოდ შეამჩნია პოემაში თექვსმეტმარცვლიანი სალექსო საზომის გარდა ოცმარცვლიანი სტროფების არსებობაც. ამ განსხვავებულ სტროფებს ფისტიკაური უწოდა და მისი არსებობის სათავე კვლავ ხალხური პოეტური მეტყველების ძირებს დაუკავშირა. ხოლო ნათქვამისათვის მეტი დამაჯერებლობის მისანიჭებლად, კვლავ ხალხური სალექსო საზომის პოემის სალექსო სტრიქონთან შეჯერებას მიმართა: „ფისტიკაურნი ლექსნი თარნი ჰარნანოს ჯმაზე იმღერება:

თარნი ჰარნანო. თარნი ჰარნანო; ჰარნანი თარნი. ჰარნი ჰარნანო.

აწ ჯერ არს ესე რათა დავყოთ მარცვლებად

თარ, ნი. ჰარ, ნა, ნო; თარ, ნი. ჰარ, ნა, ნო: ჰარ, ნა, ნი. თარ, ნი. ჰარ, ნი. ჰარ, ნა, ნო.

შეკ, რა. წი, თე, ლი; ას, ი. ათ, ას, ი: პირ, ად. მზე, მან. და; ტა, ნად. სა, რო, მან;[54]

---

[53] იქვე, გვ. 231.

[54] თეიმურაზ ბაგრატიონის ნაშრომის ციტირებას ვახდენთ გ. იმედაშვილის მიერ გამოცემული ტექსტის მიხედვით. იხ. დასახელებული კრებულის გვ. 229—250.

თეიმურაზ ბაგრატიონის ამ ნაშრომის გამომცემელი, გ. იმედაშვილი ასევე მიუთითებს ავტორის მიერ ქართული ლექსის აღნიშნული საზომების ზეპირსიტყვიერებასთან კავშირზე. რუსთველის შაირის ხმის ძირითადი საზომის საფუძვლად მას (თეიმურაზ ბაგრატიონს — თ. ჯ) მიაჩნია „ღილინი არნა ნანოს ჯმა“. ეს „არნანო ჰარნი არნანო, ჰარნი არნანი ჰარნანო“-ს ხმა შაირის საზომის ქართულ ხალხურ პოეზიაში დაცული ნიმუშია და წარმოადგენს ე. წ. გლოსოლალურ გადმონაშთს“[55]. გ. იმედაშვილი იგივეს აღნიშნავს თეიმურაზ ბაგრატიონის ფისტიკაურისადმი მიმართების შესახებაც[56].

აღნიშნულით კი მტკიცდება, რომ თეიმურაზი ზეპირსიტყვიერ მასალას აქტიურად მოაქცევს კვლევა-ძიებითს ინტერესებში და ქართული კულტურის განუყოფელ ელემენტად თვლის. მართალია, განხილულ ნაშრომში თეიმურაზ ბაგრატიონი მხოლოდ ხალხურ ლექსთან ვეფხისტყაოსნის 16 მარცვლიანი შაირისა და ფისტიკაურის გენეტიკურ ერთიანობაზე მიგვანიშნებს და არ ახდენს თავად ხალხური პოეტური მეტყველების კლასიფიკაციას, მაგრამ, ჯერ ერთი, იგი მიგვითითებს ხალხური ლექსის ბუნებრივ სტრუქტურაზე — 16 და 20 მარცვლოვან სალექსო საზომის მისთვის დამახასიათებულობაზე და, მეორეც, იგი აღძრავს ინტერესს საერთოდ ქართული პოეტური მეტყველებისა და მათ შორის ხალხური ლექსის ვერსიფიკაციისადმიც. ეს მით უფრო აშკარა და დამაჯერებელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონმა ეს ნაშრომი დაწერა ქართული კულტურის პრობლემებით დაინტერესებული მკვლევრის, აკადემიკოს მარი ბროსეს თხოვნით. იგი აუცილებელ ცნობებს აწვდიდა მ. ბროსეს სპეციალურ კვლევა-ძიებაში დასახმარებლად[57].

XIX საუკუნის 40—50-იანი წლებიდან რუსულ სინამდვილეში ფოლკლორული მასალა უკვე მწყობრი მეცნიერული ინტერესის საგანი ხდება და ეროვნული კულტურის ისტორიის კვლევა-ძიებაში წერილობით ძეგლებთან ერთად უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. იმ დროს ახლად დაარსებული სამეცნიერო საზოგადოებები (მომეტებულად კი გეოგრაფიული საზოგადოება) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალას რუსეთის ისტორიის შესწავლაში. ეს ტენდენცია ნათლად ჩანს გეოგრაფიული საზოგადოების ეთნოგრაფიული განყოფილების პირველი ხელმძღვანე-

---

55 გ. იმედაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 224; დაწვრილებით აღნიშნულ საკითხზე იხ. ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979; გვ. 9—10.

56 იქვე, გვ. 225.

57 გ. იმედაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 251.

ლის, აკად. კ. ბერისა და მისი მიმდევრების კ. კაველინის, ნ. კალაი-ჩევის, ნ. ნადეჟდინის და სხვათა ნაშრომებში. აკად. კ. ბერი, მაგალი-თად, პირდაპირ მიუთითებდა, რომ კაცობრიობის ისტორიას ორგვარი მონაცემები გააჩნია: ერთი ქვაზე, პერგამენტსა და ქაღალდზე არსე-ბული, ხოლო მეორე ხალხთა თანადროული ყოფის ნაწილს რომ შეადგენს. ამ უკანასკნელის უპირატესობას კი მეცნიერი იმაში ხე-დავდა, რომ ზეპირსიტყვიერება ახლანდელ დროში აღწერს იმ მოვ-ლენებს, რომლებსაც ისტორია მაშინ უბრუნდება, როცა უკვე დიდი ხნის წინათ არიან მომხდარნი[58]. ე. ი. ფოლკლორული მასალა ისტო-რიულ კვლევა-ძიებათა აღნიშნულ ეტაპზე თავისი მნიშვნელობით უტოლდება სხვა წყაროებს გარდასული ეპოქების რეკონსტრუირე-ბისათვის წარმოებულ მუშაობაში. უმეტეს წილად ასეთივე მნიშვ-ნელობა აქვს მინიშნებული თეიმურაზ ბაგრატიონის კვლევა-ძიებებ-შიც ფოლკლორულ მასალას, რომელიც მას მიაჩნია საქართველოს პოლიტიკური, სოციალური და საზოგადოებრივი ცხოვრების თავი-სებურებათა შემცველ მასალად. ამიტომ ხშირ შემთხვევაში ცალკე-ული ფაქტის დასაბუთებად ეყრდნობა როგორც ერთად-ერთ დოკუ-მენტს, სანდოს, ნამდვილად მომხდარ ამბავს. თუმცა ისიც არის აღ-სანიშნავი, რომ იგი შეძლებისდაგვარად თავისთავად ფოლკლორული მასალის სანდოობასაც ამოწმებს და ცდილობს ზღაპრულ-მითური-ერის მქონე ფაქტებში ისტორიული პლასტების გამოცალკევებას. მიუხედავად იმისა, რომ არაიშვიათად მკითხველს ვრცლად მოუთ-ხრობს ზეპირსიტყვიერ თქმულებას თუ მითს, როგორც ნამდვილად მომხდარ ან შესაძლო ამბავს, კრიტიკულობის მომენტი მაინც აშკა-რად იგრძნობა. მაგალითად, სპარსეთის მეფის ფრიდონის ირგვლივ არსებული ამბების თაობაზე თეიმურაზ ბაგრატიონი აღნიშნავს: „მოთხრობანი ესე თუმცაღა უმეტესნი ზღაპარ-სიტყვაობად შესარა-ცხელნი არიან სპარსთაგან მოგონილნი; მაგრამ ამას შინა ესე ჭეშ-მარიტ არს, რომელ ქეიომარცა იყო პირველი მეფე სპარსთა გრძნე-ბითა შეგრძნებული ზააქცა, რომელსა ბევასფორსაც უწოდენ..“[59]. ხოლო ზააქის შესახებ არსებული ცნობებისადმი თავის დამოკიდებუ-ლებას შემდეგნაირად გამოხატავს: „ამა ზააქისა ისტორიასა შინა თუმცაღა სპარსთა მოზღაპრეობანი გამორეულ არიან, მაგრამ ესე ჭეშმარიტ არს და ყოველნი აზიისა მეისტორიენი ამტკიცებენ ამას, რომელ ზააქცა იყო და ფრიდონ სპარსთა მეფეცა“[60]. აშკარაა, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონი მაინც ცდილობს უძველესი ამბიდან ზეპირ-

---

[58] «ЗКОИРГО», изд., 2, кн. I—II, СПб., 1849, с. 72.

[59] თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 71.

[60] იქვე, გვ. 71.

სიტყვიერი პლასტების გამოცალკევებას და რეალური ფაქტების დადგენას, თუმცა საანალიზო მასალად მაინც ზღაპრულ-ფანტასტიკური შეფერილობის ამბავს იყენებს. ამ მიზნით მკითხველს მთლიანად აწვდის „სპარსთა პირველი მეფის“ გრძნეულებით აღვსების მაუწყებელ ამბავს.

ანალოგიურ დამოკიდებულებას ფოლკლორული მასალისადმი იგი სხვაგანაც ამჟღავნებს. სპარსთა მეფის სიაოშის თურქების მიერ მოკვლასთან დაკავშირებულ ისტორიულ რეალიებს თეიმურაზ ბაგრატიონი ზეპირსიტყვიერი მასალის წერილობით წყაროებთან შეჯერებით აღადგენს. იგი წერს: „სპარსთა აქვსთ ზღაპარ სიტყვაობანი უცხონი სიაოშისთჳს და იტყჳან: „ოდეს მოიკლა თურქთაგან სიაოშ ბრძოლასა შინა და მოჰკუეთეს მას თავი, რომელსაცა ადგილსა დაითხია სისხლი სიაოშისა აღმოცენდაო მუნ ხე ერთი დიდი, რომლისაცა ყოველთა თჳითეულთა ფურცელთა ზედა მის ხისათა გამოხატულ იყო სისხლოვანისა მელნითა თავი კაცისა მოკუეთილი“. თეიმურაზ ბაგრატიონი არ კმაყოფილდება აღნიშნული ზღაპრულ-ფანტასტიკური შინაარსის ცნობის გადმოცემით და კომენტარის დართვით ზემოთ ნახსენები დაუჯერებელი სურათის ახსნას იძლევა. მისი აზრით, „ემბლემა ესე სპარსთა მიერ წარმოდგენილი ნიშნიდა ამას, რომელ სისხლისა მისთჳს მოკლულისა, სიაოშისა დაითხია სისხლი სპარსთა და თურქისტნელთა შორის ეგოდენი, რომელ კნინღა და ორნი იგი დიდნი სამეფონი ძირითურთ აღიფხვრენმცა და მრავალწელ ჟამთა მათ შემთხვეულთა სისხლის ღვრათა გამო იქმნნეს იგინი ფრიად მოუძლურებულ“[61].

ისტორიული წყაროების გვერდით აყენებს ფოლკლორულ მასალას ძველ კოლხეთში წინადაცვეთის წესის არსებობის გასარკვევად, ხოლო, რადგან წერილობითი ძეგლებიც და ზეპირსიტყვიერი ტრადიციაც არ ადასტურებს ამ ჩვევას, თეიმურაზ ბაგრატიონი საბოლოოდ უარყოფს ძველ ბერძენ ავტორთა (ჰეროდოტეს) ცნობას: „უკეთუ ძველად კოლხელთა შორის ყოფილ-იყომცა ჩვეულება წინადაცვეთისა შეუძლებელ არს ესე, რომელ არა მოხსენებულ იყო ესე მცირედითა-ცა სიტყვითა სადამე, რომელსამე ქართულსა წერილსა შინა, გინა ზეპირ, გინა სტიხოლოღიათა შინა ქართულთა“[62].

ფოლკლორული მასალისადმი ისტორიულად სანდოობის თვალსაზრისით განსაკუთრებით გამოირჩევა თეიმურაზის დამოკიდებულება მედეა-იაზონის მითისადმი. მითოსური ამბავი ისტორიულ წყაროებთან ერთ სიბრტყეზეა განთავსებული და მისი შინაარსი ისტორი-

---

[61] თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 79.

[62] იქვე, გვ. 84.

ული ამბის პრეტენზიით არის მოთხრობილი[63]. ეს მითოსი თეიმურაზისათვის, როგორც მკვლევრისათვის, ნამდვილად მომხდარი, ჰეშმარიტი ფაქტია ჩვენი სამშობლოს უძველესი წარსულის გარკვეული პერიოდის ამსახველი.

ზეპირსიტყვიერი მასალა სხვაგან აქტიურად არის ჩართული თეიმურაზ ბაგრატიონის ისტორიული ხასიათის კვლევებში. იგი შესანიშნავად იცნობს ქართულ ფოლკლორს, მითოლოგიას, ასევე ანტიკურ მითოლოგიას და სხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერ მასალას. ფოლკლორულ-მითოლოგიურ ძიებებში თეიმურაზის წყარო, როგორც აღნიშნავენ, უმთავრესად არის დიოდორე სიცილიელის „ისტორიული ბიბლიოთეკა[64], გიორგი XIII-ის ძის დავითის მიერ გადმოქართულებული მ. დ. ჩულკოვის მოკლე მითოლოგიური ლექსიკონი“ (1767, 1788)[65] და ა. შ. ეს გარემოება კი ნათელყოფს, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონი თავის დროისათვის ცნობილ სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით იკვლევს და აღადგენს ჩვენი ერის შორეული ისტორიული წარსულის უცნობ და ნაკლებად ცნობილ პერიოდებს. თავისი თანამოეკრეთე მეცნიერული ტრადიციების შესაბამისად, ქართულ ზეპირსიტყვიერ მასალაში ისტორიულად ღირებულ ფაქტებს ნახულობს, წერილობით წყაროთა მსგავსად ნდობას უცხადებს და კრიტიკული გაანალიზების შემდგომ ჩვენი ერის უძველესი საისტორიო მასალის სახით აქტიურად ჩართავს თავის ისტორიულ ძიებებში. ამით თეიმურაზ ბაგრატიონი გარკვეულად განსაზღვრავს თავისი თანადროული ქართული ფოლკლორისტიკის შინაარსს და იგი რუსული მეცნიერების მოთხოვნათა დონეზე აჰყავს.

ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისადმი ინტერესი XIX საუკუნის 40—50-იან წლებში საქართველოშიც ძლიერდება და მკვეთრად გამოხატული ინტერესის ობიექტი ხდება. ერთი მხრივ, ქართველ რომანტიკოსთა შემოქმედებითი სიახლოვე, მათი დაკვირვებები ზეპირსიტყვიერების ბუნებაზე ეროვნული კულტურის ძირების დასადგენად ხოლო, მეორე მხრივ, კავკასიაში და საქართველოში გამომავალი პერიოდული პრესის ინტერესი (რუსეთის ანალოგიურად) აპირობებდა ეროვნული ხალხური შემოქმედების შესწავლის ხასიათსა და შინაარსს. ერთეულ მკვლევართა დაკვირვებები და ძიებები, რაც XIX საუკუნის დასაწყისის ფოლკლორისტიკისათვის იყო დამახა-

---

63 თ ე ი მ ურ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 85—100.

64 Библиотека (историческая) Диодора Сицилийского, переведена с греческого Иваном Алексеевым, 6 частей, СПб., 1774—1775.

65 М. Д. Ч у л к о в, Краткий мифологический словарь, СПб., 1767, 1788; თეიმურაზ ბაგრატიონის წყაროების შესახებ დაწვრილებით იხ. გ. შ ა რ ა ძ ე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, თბ., 1974, გვ. 29, 31.

სიათებელი, თანდათანობით ზეპირსიტყვიერი მასალით საყოველთაოდ დაინტერესებამ შეცვალა, რასაც თან მოჰყვა ფართო კვლევა-ძიების გაშლაც.

ფოლკლორული მუშაობისა და ფოლკლორისტული აზრის განვითარება ამ პერიოდში ძირითადად ორი მიმართულებით მიმდინარეობს. ფოლკლორული მასალა, ერთი მხრივ, სულ უფრო მეტად და მეტად იპყრობს ქართველ მოღვაწეთა ყურადღებას (იობ და ივანე ციხკარიშვილები, პლატონ იოსელიანი, დიმიტრი ყიფიანი, რაფიელ ერისთავი, დიმიტრი ბაქრაძე და სხვანი), მეორე მხრივ დიდად ინტერესდება ქართველი ყოფისა და ზეპირსიტყვიერების თავისებურებებით საქართველოში გამომავალი რუსული პერიოდული პრესა. ასეთსავე ინტერესს ამჟღავნებს მოგვიანებით საქართველოში დაარსებული სამეცნიერო საზოგადოების თუ რუსეთის სამეცნიერო საზოგადოებათა თბილისში განლაგებული კავკასიის ფილიალები (განსაკუთრებით რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილება).

რუსული პერიოდული პრესა თუ სამეცნიერო საზოგადოებები ამ თვალსაზრისით მოჭარბებულ ინტერესსაც კი იჩენდნენ. მიზეზი ამისა, როგორც ცნობილია პირველ ყოვლისა ცარიზმის პოლიტიკით იყო შეპირობებული. საქართველოს ეკონომიკურ, ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ თავისებურებათა „შესწავლით“ უნდა დამტკიცებულიყო ქართველი ერის უკულტურობა, რათა მისი გაცივილიზების სურვილით გამართლებულიყო ქართულის აღმოფხვრისა და სანაცვლოდ რუსულის შემოთავაზება-დამკვიდრების ტენდენციები. საბოლოოდ კი ეს ყველაფერი, რასაკვირველია, მიზნად ისახავდა ცარიზმის საქართველოზე ბატონობის ეფექტური ფორმების შემუშავებას. ამნაირი სურვილი იმხანად იმაშიც გამჟღავნდა, რომ ხშირად ქართული საზროვანი მასალის განზრახ არასწორი აღწერა-დახასიათებანი ქვეყნდებოდა პრესაში[66].

წმინდა მეცნიერული ინტერესების პოლიტიკისადმი დაქვემდებარება მარტოოდენ ცარიზმის თავისებურებას არ შეადგენდა. როგორც ცნობილია, ასეთი შინაარსისა არის ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორისტიკის დამოუკიდებელ მეცნიერულ დისციპლინად ჩამოყალიბების ადრეული საფეხურები დასავლეთ ევროპაშიც. XIX საუკუნის 40—50-იან წლებში ახალ-ახალი კოლონიების დასაკუთრებამ დასავლეთ ევროპას მანამდე უცნობი კულტურების არსებობა გაუთვალსაჩინოვა. ბუნებრივია, დადგა ამ კულტურების შესწავლის აუცილებლობა მა-

---

[66] შ. ვაშაყმაძე რაფიელ ერისთავი, თბილისი, 1963, გვ. 31.

თი დათრგუნვის მიზნით. ამიტომაც ეთნოგრაფია თუ ფოლკლორისტიკა „ალმაცალი ბურუჟუაზიის სამსახურში ჩადგა“[67].

არსებითად ასეთივე შინაარსი გააჩნდა რუსულ ისტორიულ, ეთნოგრაფიულ, ფოლკლორულ მეცნიერებასაც. ამ მიზნით ხელმძღვანელობდა რუსეთში 1834 წელს დაარსებული არქეოგრაფიული კომისია, რომელმაც განსაკუთრებით ნაყოფიერი მუშაობა XIX ს. 40-იან წლებში გაშალა. ასეთივე მიზანი ედო საფუძვლად რუსული გეოგრაფიული საზოგადოების დაარსებას 1846 წელს. ცნობილია, რომ ამ საზოგადოების შექმნის აუცილებლობა განაპირობა რუსულ სინამდვილეში XIX ს. 20—30-იან წლებში განხორციელებულმა გრანდიოზულმა ექსპედიციებმა ჩრდილოეთ რუსეთში, განსაკუთრებით ჩრდილო-აღმოსავლეთ ციმბირში. შემთხვევითი არც ის იყო, რომ საზოგადოებას თავიდანვე სათავეში ჩაუდგა მოლიბერალო დიდი მთავარი კონსტანტინე ნიკოლოზის ძე. კვლევა-ძიების წრებრუნვაში რაც შეიძლება მეტი ახლად შეერთებულ მიწებზე მოსახლე ხალხების ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის ჩართვამ განაპირობა საზოგადოების ფილიალების დაარსება ირკუტსკში, ორენბურგში, თბილისში, მოგვიანებით კიევში და სხვაგანაც.

ერთიც არის აღსანიშნავი: რუსეთში მეცნიერული აზრის აღმავლობას მარტოოდენ ცარიზმის პოლიტიკა არ განაპირობებდა. იმხანად უკვე ანგარიშგასაწევ ძალად გადაიქცა საზოგადოებრივი აზრიც, რომლის გაუთვალისწინებლობაც ცარიზმს ძღარ ძალუძდა. ამიტომ ცარიზმი უფრო საზოგადოებრივი აზრის თავის ინტერესებთან შეხამებას ცდილობდა, ვიდრე დათრგუნვასა და მასზე ზემოქმედებას[68].

რამდენადაც აშკარა იყო ერთი მხრივ ცარიზმის ოფიციოზური პოლიტიკის მეცნიერულ შემსრულებელთაგან მომდინარე საფრთხე, იმდენად დიდი იყო წინააღმდეგობის სურვილი. ამ საფრთხის თავდაღწევის უტყუარ გზად გამოჩნდა მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში ქართველ მოღვაწეთა აქტიური მონაწილეობა და ქართველთა უკულტურობის, უწარსულობის ნაცვლად მისი დიდი კულტურის ძირძველობისა და თავისთავადობის წარმოჩენა. სწორედ ამგვარი მიზნითა და სურვილით არის აღბეჭდილი XIX საუკუნის 40—50-იანი წლების საქართველოში გამომავალ რუსულ პერიოდულ პრესაში მომუშავე ქართველ მოღვაწეთა ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული საქმიანობა. ამ მოღვაწეთა შორის განუზომლად დიდია პლ. იოსელიანის,

---

67 ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, რაფ. ერისთავი როგორც ეთნოგრაფი, ჟურნ. „ცისკარი“. 1974. № 11.

68 М. К. А з а д о в с к и й, История русской фольклористики, т. II, М., 1963, с. 3.

დ. ყიფიანის, რაფ. ერისთავის, ივ. და ი. ცისკარიშვილების, დ. ბაქრაძის, ნ. ბერძენოვის (ბერძნიშვილის), ი. ევლახოვის (ევლახიშვილის), ი. გრძელოვის (გრძელიშვილის) და სხვათა ღვაწლი.

პ ლ ა ტ ო ნ ი ო ს ე ლ ი ა ნ ი. ცნობილმა ქართველმა ისტორიკოსმა პ. იოსელიანმა უკვე XIX ს. 30-იან წლებში შეკრიბა ქართული ანდაზები და გამოცანები. მის მიერ ორ რვეულში თავმოყრილი ფოლკლორული ტექსტები ამჟამად ქ. ლენინგრადში ინახება. ერთი დაცულია სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის ბიბლიოთეკაში, ხოლო მეორე — სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მ. ბროსეს კოლექციაში[69]. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პ. იოსელიანის მიერ რუსულ პერიოდულ ბეჭდვით ორგანოებში დასტამბული წერილები, რომლებიც საინტერესო ისტორიულ, ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორისტულ დაკვირვებებს შეიცავს. ქართული ფოლკლორისტიკისათვის კი ჯერო მნიშვნელოვანია მისი ნაშრომები: „ქალაქ დუშეთის აღწერილობა“[70], „ფშავი“[71], „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“[72] და სხვა. ამ ნაშრომებში პ. იოსელიანი აღწერს გავრცელებულ ხალხურ წეს-ჩვეულებებს და აფიქსირებს მათთან დაკავშირებულ ხალხური პოეზიის ნიმუშებს, ახასიათებს მთქმელებს, სხვა შემთხვევაში არ იფარგლება პასიური დამკვირვებლის ფუნქციით და ცალკეული ყოფითი მოვლენის არსსა და მნიშვნელობას ეძიებს ევროპული საბაზროვნო მასალის მოშველიებით. საყურადღებო კი ის არის, რომ მისი დაკვირვებები ქართულ მასალასთან მიმართებაში გარკვეულ კვლევა-ძიებით იერს იძენს და ქმნის XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ფოლკლორისტიკის შინაარსს, როგორც მეცნიერი ისტორიკოსი თავისი თანამედროვე მეცნიერული ინტერესების შესაბამისად აქტიურად ჩართავს ზეპირსიტყვიერ მასალას ისტორიულ კვლევა-ძიებაში და წერილობით წყაროთა გვერდში აყენებს, ხოლო მოძიებული უხვი ფოლკლორული მასალა თავისთავად მწყობრ ფოლკლორისტულ კვლევა-ძიებითი ინტერესების გაჩენას აპირობებს. ბუნებრივია, ეს გარემოება განსაზღვრავს კიდევაც პ. იოსელიანის ძიებათა ღირებულებას ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით.

XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ფოლკლორისტი-

---

69 მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 202.

70 Описание города Душета, Тбилиси, 1860.

71 Пшавия, газ. «Кавказ», 1872, № 134.

72 პლ. ი ო ს ე ლ ი ა ნ ი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბ., 1936 წელი.

კის ისტორიისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა მისი „ქალაქ დუშეთის აღწერილობა“, კერძოდ, ერთ-ერთი თავი, რომელსაც „ეთნოგრაფიული შენიშვნები“ ეწოდება. პლ. იოსელიანისეული აღწერილობები არ შემოისაზღვრება ფაქტის მხილველის ემპირიული დაკვირვებებით და არსებითად თავისი დროის მეცნიერული ტრადიციების შესატყვის ძიებებში გადაიზრდება. ეს პლ. იოსელიანის ზეპირსიტყვიერ მასალისადმი დამოკიდებულების საერთო თავისებურებაა. ფოლკლორული მასალა აქტიურად არის ჩართული ქალაქ დუშეთის ისტორიული წარსულის სხვადასხვა ასპექტის კვლევაში. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ პლ. იოსელიანისათვის ზეპირსიტყვიერი მასალა ისტორიულ წყაროთა ტოლფასი ღირებულებისა არის, რადგან ადგილობრივი ტრადიციითაც კაეკახეთში, ისევე როგორც მთლიანად აზიაში, თქმულება-გადმოცემები თითქმის იგივე ისტორიაა[73]. მისი ზეპირსიტყვიერი მასალისადმი ანალოგიური დამოკიდებულება იმაშიც ვლინდება, რომ სახელწოდება „დუშეთის“ ახსნაშიც ხალხურ ეტიმოლოგიას, თქმულებას ემყარება. ამ თქმულების მიხედვით, მრისხანე თემურის ცხენოსანი ჯარი 1392 წელს არაგვის ხეობაში დიდ ალმართს რომ მიუახლოვდა, თავისი წინამძღოლის ბრძანებით შეჩერდა: „დუშ ათ“ თათრულად ნიშნავს „შესდექ ცხენო!“ აქედან მომდინარეობს ადგილის და შემდეგ ქალაქის სახელწოდებაო. რასაკვირველია, პლ. იოსელიანი კრიტიკულად ეკიდება ხალხური თქმულების ამ ცნობას და დუშეთის სახელწოდებას წერილობით წყაროებში ეძიებს, მაგრამ ზეპირსიტყვიერი მასალის საანალიზო მასალად ქცევის ფაქტის არსებობა, როგორც მისი დროის სხვა ისტორიკოსებისათვის არის დამახასიათებელი, აშკარაა. ხალხურ თქმულებათა საანალიზო მასალად გადაქცევის კვალი ამ ნაშრომში სხვაგანაც შეინიშნება. მაგალითად, გრიგოლ ნაზიანზელის დუშეთში ყოფნის ფაქტთან დაკავშირებით პლ. იოსელიანი ემყარება ხალხურ თქმულებას[74]. თუმცა პლ. იოსელიანს არც ის ავიწყდება, რომ ხალხურ თქმულებაში არსებული ამბის „ისტორიული ფაქტის ხარისხში აყვანა“, ანუ მისთვის ზღაპრულ-ფანტასტიკური პლასტების ჩამოცილება, არის საჭირო. ამ მიზნით იგი გრიგოლ ნაზიანზელის შესახებ შემორჩენილი გადმოცემის ქართულ საეკლესიო წყაროებთან შეჯერებას ცდილობს, თუმცა არც მათში გამორიცხავს ზღაპრულ-ფანტასტიკური პასაჟების არსებობას[75].

ისტორიულ ძიებებში ფოლკლორული მასალის გამოყენებას

---

73 პლ. იოსელიანი, ქალაქ დუშეთის აღწერილობა, გვ. 2—3.

74 იქვე, გვ. 21.

75 იქვე, გვ. 21—22.

გარკვეულად დუშეთში და მის მიდამოებში არსებული მდიდარი ზეპირსიტყვიერი ტრადიციისათვის ანგარიშის გაწევის ტენდენციაც აპირობებდა. ამ ტრადიციის შინაგან მრავალფეროვნებაზე პლ. იოსელიანი საგანგებოდ მიუთითებდა კიდევაც. დუშეთის ზემო დასახლების ზენიტი ალსავსეა საშინელი თქმულებებით. მისი საგები—ოსიანის საგებია და მისი ბნელი ფიქრისა. აქ არის არისმანის გენიაც, ზოროასტრის სწავლებით სინათლეს რომ ებრძვის. აქ დარიალის კარიბჭის მცველთა უროებიცაა, რომელთაც გამუდმებით ურტყამდნენ კარიბჭის სპილენძის კედლებს, რათა კავკასიის იქით მყოფთათვის ეცნობებიათ — არ სძინავთო მის გულად მცველებს. აქ არიან მთისძირებში განძეულის მცველი დევები. აქ არის მოთხრობები კავკასიის კლდეთა გამღებ დემონებზე. წარმოსახვამ აქ დააბინავა შავი, ბნელი, სისხლიანი ჯაჰნ-შაჰი, ჩიტბატონა ანკა თუ ოქროს მცველი გრიფი, რომელზედაც ჰეროდოტე მოგვითხრობს. აქვე მოჩანს პირველი ადამიანი, პრომეთე რომელსაც ძერა ძიძგნის. დარიალის მთათა ფერდობებმა შემოინახეს სახელწოდება მარპეზიისა, ამაზონკიდან, იქ სიმაგრე რომ ააგეს, როგორც ამას ეროვნებით გოთი ეპისკოპოსი იორნანდი (556 წ.) წერს[76].

აშკარაა, რომ დუშეთისა და მისი მიდამოების ძლიერი ზეპირსიტყვიერი ტრადიციის პლ. იოსელიანისეულ ამ აღწერაში მოჩანს ცოდნა იმ, მართლაც, მიდიდარი ქართული მითოსური მასალისა, რაც თანდათან მეცნიერთა სულ უფრო დაჟინებული ინტერესის საგანი ხდებოდა და რასაც უახლოეს მომავალში საქართველო საერთაშორისო ფოლკლორისტულ ძიებათა ორბიტაში უნდა მოექცია. აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ ხალხების დიადი მიგრაციის იდეა კავკასიის ყელზე გავლით, რაც შემდგომში სესხების თეორიას დაედო საფუძვლად, პლ. იოსელიანისათვის ნაკლებად ცნობილია. სამაგიეროდ იგი რეალურ ფაქტად მიიჩნევდა ძველ ბერძენ ისტორიკოსთა ცნობებს (ჰეროდოტე და სხვ.) დასავლეთიდან, საბერძნეთიდან კავკასიის ყელის გავლით ჩრდილოეთისაკენ მიგრაციის შესახებ, კონკრეტულად მეოტიელთა დასახლებას თემისკირში, თორმედონის ნაპირებზე[77]. ამ მიგრაციის კვალად თვლის პლ. იოსელიანი ბერძნული კულტურის, წარმართულ ღვთაებათა არსებობას ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ასეთებად იგი მიიჩნევს ზევსის, ორფეოსის, კრონოსის, არმაზის (ორმუზდის), ზადენის და სხვა წარმართულ ღვთაებებს, ქართულ ლექსიკაში ბერძნულის არსებობას (სიტყვები: დიალექტიკა, კატეგორია). რასაკვირველია, პლ. იოსელიანის თვალსაზრისი

---

[76] პლ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

[77] იქვე, გვ. 5.

დასავლეთიდან — საბერძნეთიდან — ხალხთა და კულტურის მიგრაციის შესახებ არ არის რეალურ საფუძველს მოკლებული, მაგრამ მისი მსჯელობების შესაბამისად აშკარაა ქართული წარმართული მასალის მისი დროის თვალსაზრისითაც საკმაოდ სუსტი ცოდნა, რაც თუნდაც წარმართულ ღვთაებათა პანთეონში იჩენს თავს. მართალია, თავისთავადი კვლევის საგანი იყო არმაზ-ორმუზდის იგივეობრიობის მტკიცება, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში პლ. იოსელიანს კარგად უნდა სცოდნოდა ამ ღვთაების აღმოსავლური (სპარსული) სამყაროსადმი კუთვნილება, თუნდაც იმიტომ, რომ იგი იცნობდა ზოროარტრიზმის სწავლებას. ქართული ფოლკლორული მასალის შინაგანი ბუნების სუსტად ცოდნაზე მეტყველებს ასევე ზადენის მიკუთვნება ბერძნული სამყაროსადმი.

პლ. იოსელიანი უფრო თანმიმდევრულია დუშეთის და მისი რეგიონის ეთნოგრაფიული თავისებურებების აღწერა-დახასიათებაში და ყოფით მოვლენათა, ადათ-ჩვევათა მისი თანამედროვე მეცნიერების პოზიციიდან განხილვაში, რაც ქართული ეროვნული ყოფის ცალკეული გამოვლენისადმი თუ წეს-ჩვეულისადმი უხვი პარალელების დაძებნაში გამოიხატა ევროპელი ხალხების ეთნოგრაფიული მასალიდან. ამ თვალსაზრისით მეტად დამახასიათებელია მისი ზემოაღნიშნული ნაშრომის თავი „ეთნოგრაფიული დაკვირვებები“[78]. მაგალითად, ყეენობის თამაშის ანალოგიას პლ. იოსელიანი ხედავს საფრანგეთში, დიჟონში, ჯერ კიდევ XV საუკუნეში გავრცელებულ „მენ ფოლლეს“ სახელწოდებით ცნობილ ხალხურ გართობა-თამაშში[79]. ასევე ანალოგიას უძებნის იგი ჯირითს შუა საუკუნეების ევროპული კავალერიის გართობაში, რომელსაც პაპები და მეფენი ტყუილუბრალოდ ებრძოდნენ და რომელიც გაქრა 1560 წლიდან საფრანგეთის მეფის ჰენრი II სიკვდილთან ერთად[80]. ქართველ მესტვირეებს პლ. იოსელიანი ტრუბადურებს უწოდებს და ა. შ. პარალელები აქვს დაძებნილი სხვა ქართულ ხალხურ ჩვეულებასაც.

აღნიშნულ ნაშრომში პლ. იოსელიანი მსჯელობს არაგვის ხეობის ქართველთა სიმღერებზე, მართალია, იგი არ ახდენს მათი მუსიკალური ფოლკლორის აღწერა-დახასიათებას და კლასიფიკაციას, მაგრამ გამოყოფს მის ერთ არსებით ნიშანს — ჰეშმარიტ ეროვნულობას და აღმოსავლური სპარსული ჰანგებისაგან შეუმღერებლო-

---

78 ამ გარემოებაზე ყურადღება გაამახვილა გ. ახვლედიანმა, იხ. მისი წერილი „ფოლკლორი თეიმურაზ ბაგრატიონისა და პლატონ იოსელიანის ისტორიულ შრომებში“, ჟურნ. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1976, № 4, გვ. 117.

79 პლ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68.

80 იქვე, გვ. 67.

ბას. ამ სიმღერათა მახასიათებელ თავისებურებად იგი ასახელებს მელანქოლიურობას, რაც მისი აზრით, ათასწლეულობით წარმოებული თავისთავადობისათვის ბრძოლის ანარეკლია. პლ. იოსელიანი ამ ბრძოლას ტრადიციულად ქრისტეს ჯვარისათვის წარმოებულ ბრძოლასაც უწოდებს და, ამასთანავე, ქართული ხალხური მელოდიის მჭმუნვარე ბუნებას ქრისტიანულ სარწმუნოებასთანაც აკავშირებს. მისი დახასიათებით, არაგვისპირელი ქართველი როგორღაც ამოოხვრით მღერის, თითქოს ჩივის, ტირის გრძნობამორეული, ხვნაშიც და ლხინშიც, ქორწილში. ასეთია მისი მუსიკალური გამმა, გარდასულ საუკუნეთა უბედურებებს რომ გაახსენებს მას[81]. ამ მელოდიას იგი უკავშირებს თბილისსა და მის ახლო-მახლო ფეხმოკიდებულ ქართველთათვის უცხო სპარსულ ჰანგებს, რომელთაც არაფერი აკავშირებთ ჩვენს ეროვნულ ყოფასთან და უცხოდ რჩებიან, ვითარცა უცხო ბატონობის დანაშრევები.

პლ. იოსელიანის ეს მსჯელობა, რომელიც არაგვის ხეობის ხალხურ მელოდიაზე უშუალო დაკვირვებაზეა დამყარებული, გარკვეულწილად ეხმიანება თავისი დროის რუსულ ფოლკლორისტიკაში გავრცელებულ თვალსაზრისს ხალხური ლირიკის შესახებ. უკვე XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან რუსულ სინამდვილეში, როგორც ცნობილია, საგანგებო მსჯელობის საგნად იქცა რუსული ხალხური ლირიკის მელანქოლიური ბუნება. ამ ფაქტს მაშინ რამდენიმენაირი ახსნა მოეძებნა. სლავიანოფილების იდეოლოგიურ პოზიციაზე მდგომი ფოლკლორისტები მელანქოლიურობის მიზეზად რუსი ხალხის რელიგიურობისადმი ბუნებით ლტოლვას აცხადებდნენ, ე. ი. მელანქოლიურობას ქრისტიანული მსოფლგანცდის არსებით მომენტად სახავდნენ. ბუნებრივია, მათ აღნიშნულის მტკიცება სჭირდებოდათ პოლიტიკური მიზნებისათვის. ისინი რუსი ხალხის ნაციონალურ თავისებურებად პატრიარქალურობას და რელიგიურობას თვლიდნენ და ამით ასაბუთებდნენ ხალხის მასების სახელმწიფოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილეობისაგან განზე დგომას. ამ პრობლემამ იმხანად აკი შეიძინა კიდევაც მკვეთრად გამოხატული პოლიტიკური ელფერი და ფოლკლორისტიკიდან იდეოლოგიის სფეროში გადაინაცვლა. რუსული ხალხური ლირიკის მჭმუნვარე ბუნებაზე მიუთითებდნენ სრულიად სხვადასხვა საზოგადოებრივი მიმდინარეობის მოღვაწენი: კარამზინი, შიშკოვი, რადიშჩევი, პუშკინი, დეკაბრისტები, სლავიანოფილები, უფრო გვიან: ბელინსკი, გერცენი, ოგაროვი, ნეკრასოვი და სხვა მრავალი[82]. ამ თვალსაზრისს იმთავითვე

---

81 იქვე, გვ. 72.

82 М. К. Азадовский, Революционно-демократическая фольклористика,

დაუპირისპირდნენ რევოლუციონერ-დემოკრატები, მათ შორის ბ. ბელინსკიც. ბ. ბელინსკი რუსული ხალხური ლირიკის მშმუნვარე, მელანქოლიურ ბუნებაში ხედავდა არა რუსი კაცის ხასიათის რელიგიურობას, მორჩილებისადმი მზაობას, არამედ ძლიერი, დაუმორჩილებელი, მოუდრეკელი ხასიათის გოდებას იმ სოციალური გარემოსადმი, რომელიც არ აძლევდა ამ ძლიერ ხასიათს თვითგამოვლენის საშუალებას[83]. პლ. იოსელიანი რუს რევოლუციონერ-დემოკრატთა სწავლების მსგავსად ქართული მელოდიის (და, ამდენად, მასთან დაკავშირებული ხალხური ლირიკული ლექსის) მშმუნვარებას, მელანქოლიურობას ასევე თვლის ჟამთა სიავესთან მებრძოლი ქართველი კაცის სულის გაუტეხლობის ნიშნად, რომელიც უფრო ეროვნული თავისუფლების, ფიზიკური არსებობისათვის ჰიდილის სიმძიმით არის ნასაზრდოები და არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს გულგატეხილობის გამოვლენას. ამდენად, პლ. იოსელიანი ქართული ხალხური მელოდიის ბუნებაზე დაკვირვებებშიც დგას თავისი თანამედროვე მეცნიერულ ძიებათა დონეზე და მათი მონაპოვრების გათავისებით აფასებს და აანალიზებს ჩვენს ეროვნულ ზეპირსიტყვიერ მასალას.

როგორც აღინიშნა, ზეპირსიტყვიერი მასალა აქტიურად არის ჩართული პლ. იოსელიანის ისტორიული ხასიათის გამოკვლევაშიც „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ და ძირითადად ისტორიული გარემოსათვის რეალობისა და დამაჯერებლობის ფუნქცია აქვს დაკისრებული[84]. ეს გარემოება კი ნათელყოფს, რომ პლ. იოსელიანი აქაც ისტორიულ წყაროთა გვერდში ათავსებს ფოლკლორულ მასალას და მას ჩვენი ეროვნული ყოფითი გარემოს „რეკონსტრუირების“ როლს აკისრებს.

ზემოაღნიშნული კი ნათელყოფს, რომ პლ. იოსელიანი XIX საუკუნის I ნახევრის იმ ქართველ ისტორიკოსთა შორისაა, რომელნიც გარკვეულად ემყარებიან ფოლკლორულ მასალას და მისი ისტორიული სანდოობის შემოწმებით ცდილობენ ცალკეული ფაქტის აღდგენა-გასრულებას. ფოლკლორული მასალა პლ. იოსელიანის შრომებში გადაქცეულია ცალკე დაკვირვების ობიექტად. ეს დაკვირვებანი საზრდოობენ თანამედროვე მეცნიერულ ძიებათა შინაარსით და გადაიზრდებიან ქართული ფოლკლორისტიკის სპეციფიკის განმსაზღვრელ კვლევებში.

в книге: Русское народное поэтическое творчество, под редакцией П. Г. Богатырева, М., 1954, с. 92.

83 В. Г Белинский, Сочинения, т. VI, с. 477.

84 ამის თაობაზე იხ. გ. ახვლედიანის დასახელებული წერილი, გვ. 114.

დიმიტრი ყიფიანი. ცნობილი საზოგადო მოღვაწე დ. ყიფიანი თავის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ, ფოლკლორულ აღწერილობებსა და დაკვირვებებში გამორჩეულად ეროვნული ინტერესებით ხელმძღვანელობდა. მის ნაწერებს აშკარად ატყვია კვალი ქართული ეროვნული ყოფისა და კულტურის ძირძველობისა და თავისთავადობის მტკიცებისა. ამნაირი შინაარსისაა არა მარტო მისი მეცნიერული ძიებები, არამედ პოლემიკური წერილებიც, მაგალითად, ისინი, რომლებიც მიმართული იყო მ. მაისუროვისა და ი. ევლახოვის წინააღმდეგ[85]. მ. მაისუროვი, როგორც ცნობილია, დ. ყიფიანმა გააკრიტიკა იმის გამო, რომ მან „კავკაზში“ (1846 წ., № 30) გამოაქვეყნა ვითომ ხალხური მოთხრობა თამარ მეფისა და შოთა რუსთაველის სიყვარულის თემაზე. ზეპირსიტყვიერი მასალის საფუძველზე ნაბევრად ფოლკლორული „ნაწარმოებების“ შექმნა და ხალხური სიტყვიერების „ყაიდის“ ტექსტების ბეჭდვა XIX საუკუნის 40—50-იანი წლებისათვის საზოგადოდ დამახასიათებელ მოვლენად გამოიყურება. ამ გამოვლენებს იმთავითვე დაუპირისპირდა ჰეშმარიტი ფოლკლორისტული აზრი და დაგმო ამნაირი ფალსიფიკაციები. სანიმუშოდ რუსული სინამდვილის დასახელებაც კმარა, სადაც იმავე პერიოდში მრავლად გამოქვეყნდა ასეთი სახის ფალსიფიცირებული და ხალხური წარმომავლობისად გასაღებული „ქმნილებები“. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ი. პ. სახაროვის (1907—1863) ფოლკლორული წარმომავლობისად გასაღებული „უცნობი ბილინა ანკუდინზე“, ანდა მის მიერ გამოქვეყნებულ სხვა ზეპირსიტყვიერ მასალაში არსებული ფალსიფიკაციები[86].

მ. მაისუროვის „ცდა“, რომელიც დ. ყიფიანის მსჯელობის საგნად იქცა, ამავე კატეგორიას განეკუთვნება, განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ, ი. სახაროვისაგან განსხვავებით, მის ნაწერს „ნაკეთობას“ კვალი აშკარად დაეტყო თავად მასალის საკმაოდ გავრცელებულობის გამო.

ი. ევლახოვთან პოლემიკის მიზეზი შეიქმნა ამ პიროვნების მიერ „კავკაზში“ (1846 წ., № 27—29) გამოქვეყნებული ეეფხისტყაოსნის რუსულ ენაზე თარგმნის ნაწყვეტები. ი. ევლახოვის თარგმანის სიმდარე დ. ყიფიანმა ავტორის ამ საქმისათვის მოუმზადებლობით ახსნა და თავდაპირველად თავად თამარის ეპოქის შესწავლა ურჩია.

---

85 «Царица Тамара» (обзор ее царствования. По поводу статей Майсурова и Евлахова — «Замок Варцихе»). газ. «Кавказ», 1846, № 33.

86 М. К. Азадовский, Собиратели фольклора 30—40-х годов XIX в. — В кн.: Русское народное поэтическое творчество, под редакцией проф. П. Г. Богатырева, М., 1954, с. 82.

ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა დ. ყიფიანის ნაშრომი „რამდენიმე მოსაზრება საქართველოს ისტორიის მასალების შესახებ"[87]. ცალკეული დაკვირვებები ქართული ზეპირსიტყვიერების ბუნებაზე ამ ნაშრომში უკვე მყარი, სისტემური ძიებების სახეს იძენს და წარმოაჩენს ამ პიროვნების ფოლკლორისტული ინტერესების რაობას.

დ. ყიფიანის ამ ნაშრომში განსაკუთრებით საინტერესოა თავები „სასულიერო განათლების შესახებ" („კავკაზი", № 33) და „ხალხის ლიტერატურის შესახებ" („კავკაზი", № 35).

ამ ნაშრომის მიხედვით, დ. ყიფიანი წარმოდგება მკვლევრად, რომელიც იცნობს თავისი თანამედროვე მეცნიერების, მათ შორის ენათმეცნიერების და ფოლკლორისტიკის მონაპოვრებს, ფლობს დიდ ცოდნას და ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის რაობას ამ ცოდნის სიბრტყეზე არკვევს. საქართველოს ისტორიის შესახებ არსებულ მონაცემებზე დაყრდნობით დ. ყიფიანი ქართული მითოლოგიის ცალკეულ პრობლემას არკვევს, ხოლო თავის ძიებებს მითოლოგიური თეორიის პრინციპებით წარმართავს. მართალია, იგი არსად არ მიუთითებს მითოლოგიურ სკოლაზე, ამ სკოლის ფოლკლორისტულ პოზიციაზე, მაგრამ ამ თეორიის ცოდნა კი აშკარად გამოსჭვივის მის მსჯელობებში. მითოლოგების მსგავსად, დ. ყიფიანი აზროვნებისა და ყოფიერების უძველეს საფეხურად მითოსს მიიჩნევს. იგი წერს: ყოველი მეტნაკლებად ძველი ხალხის საწყისი, რასაკვირველია, ბნელი, მითოსური თქმულებებიდან მომდინარეობს. ამას გარდა ჩვენს ისტორიკოსებს ძველი მსოფლიო ისტორიის საფუძვლად მიჩნეული ის მოსაზრებაც ამართლებს, რომლის მიხედვით ჩვენი სამყაროს ყველა პირველი სამეფო ნოეს შთამომავლობიდან მომდინარეობს[88].

ქართველი ერის შორეული წარსულიც დ. ყიფიანს უძველესი, მითოსური ეპოქებიდან გამოჰყავს, ხოლო ამის საფუძველს მას აძლევს ქართული მითოსური მასალის თავისთავადობა და სხვათაგან გამორჩეულობა. მისი მსჯელობის მიხედვით, მითოსი არის ის ფენომენი, რომელშიც ირეკლება წარმართული მსოფლგანცდა, ხოლო ეს უკანასკნელი პირობებს ჩვენი უძველესი სახელმწიფოებრივი წყობის იდეოლოგიურ შეფერილობას. დ. ყიფიანის მტკიცებით, იმის გამო, რომ ქრისტიანობის წინარე რელიგიის შესახებ ცნობები ნაკლებად მოგვეპოვება, საერთოდ ძნელია ასეთი საერთო, სახელმწიფოს იდეოლოგიის განმაპირობებელი რელიგიის არსებობაზე მსჯე-

87 Д. Кипиани, Несколько мыслей о материалах для истории Грузии, газ. «Кавказ», 1854, № 30, 31, 33, 35, 37, 39.

88 დ. ყიფიანი, დასახელებული ნაშრომი, გაზ. „კავკაზი", 1854, № 30.

ლობა ფარნავაზ პირველის ეპოქამდე[89]. იგი კრიტიკულად ეპყრობა ცნობას იმის თაობაზე, თითქოს მაკედონელთა მმართველობამ დაამკვიდრა ძველ საქართველოში თავიანთი კერპების თაყვანისმცემლობა. ამის უარყოფის საფუძველს მას აძლევს ქართული მითოსის განსხვავებულობა ბერძნულისაგან. მას ბერძნული და ქართული მითოსის იგივეობრიობის სამტკიცებლად საკმარისად არ მიაჩნია რამდენიმე პარალელის არსებობა, თავისი ხელშესახებობის მიუხედავად. ასეთ პარალელურ ფაქტობრივ მასალად იგი თვლის კავკასიონზე რკინის ჯაჭვით დაბმული გმირის ამბავს: კავკასიის მთაზე, იალბუზზე, წევს გმირი; იგი რკინის ჯაჭვით არის მიჯაჭვული კლდეზე, იქვე ახლოს მიყუდებულია მისი მახვილი. იმ მახვილით იოლად დასწყვეტდა იგი ბორკილებს, მაგრამ ჯაჭვი მოკლეა და ლეკვი მთელი წლის განმავლობაში ღრღნის ჯაჭვს; მაგრამ როგორც კი გალევს, უხილავი ძალა რკინას კვლავ უბრუნებს უწინდელ სახეს. ასე იტანჯება გმირი, ასევე უსასრულოდ იტანჯება მისი ძაღლი. ასეთი თავისებური შინაარსით გადმოსცემს დ. ყიფიანი ამირანის მითს, სადაც ყორანი თუ მჭედელთა ტრადიციული დარტყმები გრდემლზე პალოს (ჯაჭვის) გასამთელებლად შეცვლილია „უხილავი ძალით“. ასეა თუ ისე, დ. ყიფიანი ამირანის მითოსში ხედავს ბერძნული პრომეთეს ანარეკლს და იგივეობის შესაძლებლობასაც კი აყენებს. ასევე დასაშვებად თვლის სხვა, ოღონდ ნაკლებმნიშვნელოვანი, პარალელის არსებობასაც ძველ აღმოსავლურ ლეგენდებთან სიკეთისა და ბოროტების, დევების, ჭინკების, ქაჯების და ა. შ. შესახებ. მაგრამ ასეთი პარალელები, მისი აზრით, მხოლოდ მითოსურ თანხვედრთა გამოხატულებაა და ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ჩაითვლება ქართული მითოსის მათგან მომდინარეობის მტკიცების საფუძვლად. ამის შესახებ საგანგებოდ დასძენს დ. ყიფიანი: საერთოდ საკუთრად ქართულ მრავალღმერთიანობაში ვერ ვხვდებით ბუნების ნარნარი ძალთა იმ განპიროვნებას, რომელმაც შეადგინა აღმოსავლური და დასავლური პანთეიზმის ძირითადი იდეა[90]. მართალია, დ. ყიფიანი ამ სხვაობის არსის წარმოსაჩენად არ მიმართავს საგულდაგულო კვლევას, მაგრამ თავისთავადი მნიშვნელობა, რასაკვირველია, აღნიშნულსაც უდავოდ გააჩნია. ამ დაკვირვებას დამაჯერებლობას მატებს თვით დ. ყიფიანის მიერ დასტურად მოხმობილი მასალაც.

თავისი ამ მოსაზრების უტყუარების მაჩვენებლად იგი თვლის ჩვენი ისტორიკოსების ძიებების შედეგებს, რომელთა მიხედვით

---

[89] იქვე. გაზ. „კავკაზი“, № 33.

[90] დ. ყ ი ფ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ., გაზ. „კავკაზი“, 1854, № 33.

ძველ ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში არ ჩანს პირდაპირი ანალოგები არც აღმოსავლურ და არც დასავლურ რწმენა-წარმოდგენებთან, რადგან არ ჩანს არც ბუდას, ბრაჰმას, არც ზევსის, იუპიტერის და სხვათა იდეები. ხოლო ის ფაქტი, რომ ქართველები თაყვანს სცემდნენ არმაზს და ზადენს, ჯერ კიდევ არ ნიშნავდა მტკიცე, გაცნობიერებული, სულის სიღრმიდან მომდინარე რწმენის არსებობას, რადგანაც მათი რწმენა ამ ღვთაებებში დანახულ რაღაც ძალას კი არ ემყარებოდა, არამედ ხელისუფლების ნებელობას[91]. ნათელია, რომ ამ მსჯელობის მიხედვით ქართული მითოსი და წარმართული მსოფლგანცდა ჭეშმარიტად ეროვნულია, თავისთავადი, მას მოეპოვება საკუთარი სახე და შინაარსი. მართალია, მასში გვხვდება უცხო მინარევებიც, მაგრამ ისინი თავსმოხვეულია, იძულებითია და, აქედან გამომდინარე, დროებითიც. რასაკვირველია, დ. ყიფიანს არ უცდია საკუთრივ ქართული მითოსური მასალის ანალიზი ან მისი შეძლებისდაგვარი კლასიფიკაცია, როგორც ეს დამახასიათებელია იმდროის რუსული და, გარკვეულად, ქართული ფოლკლორისტიკისათვისაც, მაგრამ მინიშნება ძველი, წინარე ისტორიული ქართული სააზროვნო მასალის ორიგინალობაზე საესებით შეესაბამებოდა მის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მრწამსს და მამულიშვილურ ინტერესებს — ქართული კულტურის ორიგინალობის მტკიცებას. ანეთივე ნიშნით არის აღბეჭდილი დ. ყიფიანის მსჯელობა ქართული ენისა და ლიტერატურის ბუნებაზე. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ მისი ძიებები ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის სფეროში უფრო მწყობრ სისტემურ ხასიათს ატარებს და მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს თავისი დროის მეცნიერულ-თეორიულ მიმდინარეობებთან. განსაკუთრებით ეს მის ენათმეცნიერულ ინტერესებზე ითქმის. ამის მიზეზი, ალბათ, ისიც არის, რომ უკვე იმ დროს, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, საყოველთაოდ აღიარებულ შედეგებს მიაღწია შედარებითმა ინდოევროპულმა ენათმეცნიერებამ და რაც მთავარია, მეცნიერულ მიმოქცევაში ჩართო აღმოსავლეთის ხალხთა ენების, მათ შორის ქართული ენის, კვლევაც. ამასთანავე, მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ თავად ფოლკლორისტულ კვლევა-ძიებაში შედარებითი ენათმეცნიერების მეთოდი გამოიყენებოდა და გარკვეულად ენათმეცნიერული და ფოლკლორისტული კვლევები ერთიმეორის შემავსებელ და ურთიერთგამგრძელებელ მუშაობად იქცა. ამ თვალსაზრისით კი XIX საუკუნის პირველ ნახევარში უკვე დიდძალი მეცნიერული პროდუქცია დაგროვდა, რომლის ფონზეც ქართული

---

91 დ. ყ ი ფ ი ა ნ ი, ღასახ. ნაშრ., გაზ. „კავკაზი", 1854, № 30.

ენის ბუნების, მისი გენეზისის თაობაზე მკვეთრად ჩამოყალიბებული სამი თვალსაზრისიც გაფორმდა.

ამ შეხედულებათა გაჩენას, ბუნებრივია, წინ უძღოდა მრავალი წლის განმავლობაში წარმოებული კვლევა-ძიება. ცნობილია, რომ ქართული ენის გრამატიკული სტრუქტურის კვლევას ჯერ კიდევ XVII საუკუნეში ჩაეყარა საფუძველი, როცა 1643 წელს კათოლიკე მისიონერმა ფრანცისკო მარია მაჯიამ შეადგინა ქართული გრამატიკა[92], ხოლო XIX საუკუნეში იგი ევროპელ მეცნიერთა საგანგებო ინტერესისა და კვლევის საგანი გახდა. 1806 წელს ადელუნგმა ბერლინში გამოაქვეყნა დაკვირვებები ქართული ენის გრამატიკაზე, 1822 წელს ჰალეში დაისტამბა სევერინ ფატერის მიერ შედგენილი ქართული ენის მოკლე გარამატიკა, შემდეგ ქართული ენის შესწავლაში მთელი ეპოქა შექმნა მ. ბროსეს შრომებმა, თითქმის იმავე დროს გამოქვეყნდა ფ. ბოპის, პ. კლაპროთის, მ. მიულერის და სხვათა ნაშრომები, რომლებმაც ქართული ენის გენეზისის, მისი გრამატიკის საკითხები აქტიურად ჩართეს საერთაშორისო ენათმეცნიერულ ძიებებში. ფოლკლორისტიკისათვის საინტერესო ამ კვლევა-ძიებებში ისიც იყო, რომ ადგილობრივი, ქართველი გრამატიკოსებისაგან განსხვავებით, ევროპელი ენათმეცნიერები საანალიზო მასალად აქტიურად მოაქცევდნენ სასაუბრო-სამეტყველო ფორმებს და ზეპირსიტყვიერ მასალას, რომელსაც ქართველი ენათმეცნიერები ერიდებოდნენ, ვითარცა „შერყვნილ ქართულ ენას“.

ზემოთ აღნიშნულ სამ თვალსაზრისთაგან, რომლებიც ევროპელ ლინგვისტთა კვლევა-ძიებების შედეგად დადგინდა, პირველი ქართულ ენას აკუთვნებდა ინდოევროპულ ენებს. ამ თვალსაზრისს ავითარებდა ფ. ბოპი, მაგრამ, როგორც ა. ცაგარელი აღნიშნავს, ფ. ბოპის ძიებებმა ვერაფრით ვერ დაასაბუთა აღნიშნული თვალსაზრისის სისწორე. პირიქით, ყველა მეცნიერი უფრო ქართული ენის ინდოევროპული ენებისადმი კუთვნილების შეუძლებლობაში დაარწმუნა[93]. მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, რომლის მტკიცებასაც მ. მიულერი ცდილობდა, ქართული ენა თავის მონათესავე ენებთან ერთად თურანულ ენას განეკუთვნებოდა. მ. მიულერი ქართულ და ქართველურ ენებს თურანულ ენათა ოჯახის შორეულ, დაფანტულ ენებად მიიჩნევდა[94]. უფრო დამარწმუნებლად გამოიყურებოდა თვალსაზრისი, რომელიც ქართულ ენას არც ერთ ენათა ჯგუფს არ უკავშირებდა და

---

92 А. Цагарели, О грамматической литературе грузинского языка, краткий очерк, СПб., 1973, с. 46.

93 ა. ც ა გ ა რ ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 73.

94 იქვე, გვ. 73.

მონათესავე ენებთან ერთად ენათა კლასიფიკაციაში ცალკე ადგილს აკუთვნებდა. ამ თვალსაზრისს არანაკლები ავტორიტეტის მქონე მეცნიერები უჭერდნენ მხარს, ვიდრე წინა ორ მოსაზრებას (კლაპროთი, შლეიხერი და სხვ).

აღნიშნულ თვალსაზრისთა მტკიცებაში ჩართული ზეპირსიტყვიერი მასალა, როგორც ქართული ენის ლექსიკის გამოხატულება, იმავე ძიებებში მოაქცევდა მას უკვე ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისითაც. როგორც ცნობილია, ევროპულმა ფოლკლორისტიკამ სწორედ ასეთ ატმოსფეროში აიდგა ფეხი. მაგრამ ეს ცოტა მოგვიანებით მოხდა. ქართულ ჩინამდვილეშიც ამ ინტერესებმა ასეთივე შინაარსით ჰპოვა თავისი გამოხატულება და არ შემოფარგლულა წმინდა ენათმეცნიერული ძიებებით ქართული გრამატიკის სფეროში. ამის გამო XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ფოლკლორისტული ინტერესების დადგენა შეუძლებელია ენათმეცნიერული ძიებების და თეორიების შინაგანი რაობის გაუთვალისწინებლად. ენათმეცნიერული ინტერესების ფოლკლორისტულში გადაზრდის შინაგანი გარდუვალობა ქართველმა რომანტიკოსებმა გამოამჟღავნეს და მათ გვერდით XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველმა მკვლევრებმაც იმავე გზას მიმართეს. ენათმეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგების ხელშესახებობა იყო იმის მიზეზიც, რომ ქართული კულტურის, კერძოდ მწერლობის, ზეპირსიტყვიერების ისტორიის პრობლემები ენის ისტორიის საკითხებთან მთლიანობაში განიხილებოდა. ამ ტრადიციას მიჰყვება დ. ყიფიანი. მისი ზემოთ დასახელებული ნაშრომის იმ თავში, რომელშიც იგი ჩვენი ეროვნული მწერლობის პრობლემებს აყენებს, იგი მსჯელობას ქართული ენის გენეზისის და მისი კვლევის მდგომარეობის დახასიათებით იწყებს.

დ. ყიფიანი კარგად იცნობს ქართული ენის შესწავლის მის თანამედროვე მდგომარეობას. უახლოესს მათგან უწოდებს იმ თეორიას, რომელიც ქართულს ირანულ ენებს აკუთვნებდა, თუმცა დიდ ნდობას არ უცხადებს მას, რადგან საკმარისად არ მიაჩნია ენების ნათესაობის მტკიცება ცალკეულ სიტყვათა სემანტიკურ მსგავსებაზე დაყრდნობით. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ, თუ ორი სიტყვა საკმაო საფუძველია ენის წარმომავლობაზე მსჯელობისათვის, მაშინ იმის განმარტება-ღა მრჩება, რომ ხარისა და ფურის შედარება ჯერ კიდევ არაფერს ნიშნავს, რადგან ფურს ქართულად ძროხაც ჰქვია, მაგრამ ხარი არ ნიშნავს სარსო.

დ. ყიფიანი ვრცლად მსჯელობს უფრო ადრეული მოსაზრების ირგვლივაც, რომელიც ქართულს ინდო-გერმანულ ენებს უკავშირებდა. ეს თეორია თავის ძირითად დებულებებს, მისი აზრით, ამყარებს: ა) ქართული და სანსკრიტული ასოების მსგავსებაზე; ბ) ქარ-

თული არსებითი სახელების, ზედსართავი სახელების და ნაცვალსახელების სანსკრიტულის ფორმებთან სიახლოვეზე; გ) დასავლეთ ინდო-ევროპული მეტყველების დამამკვიდრებელი ხალხის მიგრაციაზე კავკასიის უელზე გავლით[95]. როგორც ვხედავთ, დ. ყიფიანისათვის უკვე ცნობილია ინდოევროპული ენათმეცნიერული აზრის ის უმთავრესი მეთოდოლოგიური დებულებები, რამაც ფაქტიურად ფოლკლორისტიკაში მითოლოგიური თეორიის არსებითი საფუძველი და შინაარსი შექმნა. ამ ცოდნის პოზიციებიდან მსჯელობს იგი არა მარტო ქართული ენის, არამედ ქართული მითოსის და მთლიანად წარმართობის ხასიათზეც და მისი თავისთავადობის თეზისს იცავს. ეს გარემოება კი ნათელყოფს, რომ XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული მეცნიერული აზრი ემყარება რუსული და ევროპული მეცნიერების მონაპოვრებს, მაგრამ ბრმად კი არ ექცევა მის გავლენაში, არამედ საღად მსჯელობს მის ღირსება-ნაკლოვანებებზე და პეშმარიტების ძიებაში უფრო ფაქტოლოგიურ მასალას ემყარება. ამას ნათლად წარმოაჩენს დ. ყიფიანის დამოკიდებულებაც ევროპელ მეცნიერთა ნააზრევისადმი. ინდოევროპული ენათმეცნიერების დებულებებზე იგი წერს: განა შედარებითი ენათმეცნიერების საფუძვლები, რომელთაც მეცნიერების ფართო მნიშვნელობა მიენიჭა, ისევე მყარია, როცა აღმოცენდა თეორიები ინდო-გერმანიზმის, ინდო-სლავიანიზმის და საერთოდ ინდო-ევროპეიზმის შესახებ? განა, ამ თეორიის მიმდევართაგან ცოტანი შეაქცევენ მათ ზურგს ახლა, როცა მათს სიახლით გატაცებას ცვლის უფრო ცივი განსჯის ხანა, რომ ინდოეთი თავისი ბუნებრივი მდებარეობით არ შეიძლება ყოფილიყო არც სამყაროს განაპირი და არც კაცობრიობის აკვანი? ხომ არ მიგვიყვანს ეს ახალი მოსაზრება (სპარსულიდან მომდინარეობის თეორია — თ. ჯ.) იმის აღიარებამდე, რომ სანსკრიტულ ენას იმდენად შეიძლება ეწოდოს დასავლეთის ენების აკვანი, რამდენადაც — სპარსულს, არაბულს, სომხურს და ქართულს? ანდა ხომ არ დამკვიდრდება ჩვენში ისევ ძველი და უფრო გასაგები მოსაზრება, რომ ენები, ისევე როგორც ხალხები, მომდინარეობენ არარატის მიდამოებიდან, ჩვენი ბიბლიური აკვნიდან — ტიგროსის, ევფრატის, არაქსისა და ორონტოს შორის რომ არის?[96].

ევროპული შედარებითი ენათმეცნიერების მონაცემებმა დ. ყიფიანი კიდევ უფრო დაარწმუნა იმაში, რომ ქართული რჩება თვითმყოფად ენად, იმ ენებთან პირდაპირი მსგავსების უქონელ ენად, რომლებზეც მეტყველებდნენ ან მეტყველებენ არა მარტო შორე-

---

95 დ. ყ ი ფ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ., გაზ. „კავკაზი", 1854, № 35.

96 დ. ყ ი ფ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ., გაზ. „კავკაზი", 1854, № 35.

ული ქვეყნების ხალხები, არამედ კავკასიისაც; ხოლო მისი წარმოშობა ისევე უცნობია, როგორც თვით ქართველების მოძღინარეობა, რომლებიც ისეთივე ქართველებად რჩებიან, როგორებიც იყვნენ ქრისტეს დაბადებამდე 300 წლით ადრე, თავიანთი მეფის ფარნავაზის დროს. ეს დასკვნა ნათლად წარმოაჩენს დ. ყიფიანის მეცნიერული პოზიციის შინაარსს, რომელიც, როგორც აღინიშნა, ენათმეცნიერულთან ერთად მოიცავს ზეპირსიტყვიერებასაც, კონკრეტულად მითოლოგიას და წარმოაჩენს XIX საუკუნის 40—50 წლების ქართული ფოლკლორისტიკის სპეციფიკას.

რაფიელ ერისთავი. XIX საუკუნის 50-იან წლებში ქართული ხალხური შემოქმედების შესწავლას და პუბლიკაციაში განუზომლად დიდი წვლილი შეიტანა ცნობილმა ქართველმა პოეტმა და მოღვაწემ რაფიელ ერისთავმა. რაფ. ერისთავის ფოლკლორისტული ინტერესები უმთავრესად პრაქტიკული შემკრებლობითი მოღვაწეობით შემოიფარგლება. მას ეკუთვნის ასევე საყურადღებო ნარკვევები, რომლებშიც წარმოდგენილია უაღრესად საინტერესო დაკვირვებები ქართულ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ყოფით მასალაზე. ისინი თავის დროზე გამოქვეყნდა პერიოდულ პრესასა და სამეცნიერო საზოგადოებათა შრომათა კრებულებში და საყოველთაო აღიარება ჰპოვა. წმინდა ფოლკლორისტული გამოკვლევები მას არ შეუპოვება, მაგრამ თავისი ინტერესებით იგი დღეს თანამედროვე ფოლკლორისტიკის დონეზე და ამ პოზიციიდან აფასებს და აანალიზებს ქართულ ფოლკლორულ და ეთნოგრაფიულ მასალას. ამგვარი დაკვირვებების შემცველმა მძიმე ნარკვევებმა არაჩვეულებრივად გააამხელა ყურადღება და გააფაქიზა ინტერესი ჩვენი ფოლკლორისადმი XIX საუკუნის პირველ ნახევარში. თავისი მეცნიერული ინტერესების მრავალმხრიობით რაფ. ერისთავი ემსგავსება ძმებ გრიმებს და თ. ბუსლაევს. ამ მოღვაწეთა მსგავსად, რაფ. ერისთავი ქმნიდა ფუნდამენტს ჩვენში მომავალი კვლევა-ძიებისათვის, თავად კი საკუთარ ამოცანებს აღნიშნული კვლევებისადმი ინტერესის გაღვივებით, აღძრით შემოფარგლავდა. ეს იმაშიც გამოჩნდა, რომ მან ისეთივე სამუშაო შეასრულა ჩვენში, რაც ვ. და ი. გრიმებმა — გერმანიასა და თ. ბუსლაევმა — რუსეთში. მართალია, მას არ შეუქმნია ისეთი დიდი თეორიული განზოგადებული მონოგრაფიები ქართულ ფოლკლორზე, როგორც ეს ძმებმა გრიმებმა თუ თ. ბუსლაევმა შეძლეს, მაგრამ მეცნიერული ინტერესების მრავალმხრივობით კი დიდად ემსგავსება მათ. გრიმებისა და თ. ბუსლაევის მსგავსად, რაფ. ერისთავს ისტორიული, ლიტერატურული, ენათმეცნიერული, ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული, ლექსიკოგრაფიული გამოკვლევები სა-

აზროვნო მასალის ეროვნული ამოცანებისადმი დაქვემდებარების ნიშნით არის აღბეჭდილი.

რაფიელ ერისთავმა თავისი მხატვრული აზროვნებითა და პრაქტიკული მოღვაწეობით შეამზადა ნიადაგი ქართულ სინამდვილეში ეროვნული თვითშეგნების გამოსაღვიძებლად, დაკარგული ეროვნული ღირების აღსადგენად, ეროვნული სახელმწიფოებრივი შენარჩუნებისათვის საბრძოლველად. ხალხურობის ნიშნით გამორჩეულმა მისმა ლექსებმა ქართული ყოფისა და მსოფლგანცდის გამომზეურებით გააფაქიზა მკითხველი ეროვნულის რაობისადმი, ხოლო მეცნიერულმა ნარკვევებმა ამ განცდათა საკუთრივი შინაარსი წარმოაჩინა. ამ შინაარსის გათავისება იყო „სიმპტომი ერის მოქალაქეობრივი მომწიფებისა და განვითარებისა". ეს მოასწავებდა ერის შინაგან ამაღლებასაც ყოფითისა და უტილიტარულზე, მისი მზერის მიმართვას მაღალ სამერმისო იდეალებისაკენ"; მართალია, ამ დიადი მისიის პრაქტიკულად განხორციელება ჟამთა სვლამ 60-იანი წლების თაობას — „თერგდალეულებს" არგუნა, ძირითადად, მაგრამ საამისო ნიადაგის მომზადება წილად ხვდათ 40—50-იანი წლების მოღვაწეებს, რომელთა შორისაც განუზომლად დიდად მოჩანს პიროვნება რაფიელ ერისთავისა. საინტერესოა, რომ რაფიელ ერისთავის მოღვაწეობის შინაარსი სწორედ ასე აღიქვა მისმა თანამედროვეობამ, მათ შორის — თვით „თერგდალეულებმაც".

რაფიელ ერისთავის საიუბილეო დღეებში (1895 წ), როცა ერმა ერთგვარად შეაჯამა ამ პიროვნების ნაღვაწი და სახალხო დღესასწაულად აღიქვა მისი სულიერი მონაგარი, „ივერიამ" მეთაური წერილში ასეთი აზრი გაატარა: „ეს არის სიმპტომი ერის მოქალაქეობრივი მომწიფებისა და განვითარებისა. ეს მაჩვენებელია ერის გაღვიძებისა და საუკეთესო ცხოვრებისაკენ მისწრაფებისა. თუ ერი ერთი გულწრფელი გრძნობით ივსება და საჯარო პატივისცემას უცხადებს მას, ვინც მის სულიერ მხარეს ემსახურებოდა, თუ ის ღირსეულად აფასებს მოღვაწის შრომასა და ღვაწლს, ეს ყოველთვის და ყველგან ითვლება იმ საიმედო მდგომარეობის მაჩვენებლათ, რომ ერს მომავლისაკენ აქვს თვალ-ყური მიქცეული, რომ ის დღიური ვარმით და ყოველ-დღიური ბრძოლით-კი არ არის მარტო სულდგმული, არამედ გულში უღვივის მაღალი იდეალი, რომლის მიღწევასაც ფიქრობს მომავალში"[97].

ერის ცნობიერების გამოღვიძებასა და მომწიფებაში რაფ. ერისთავის ღვაწლზე იქვე ისიც არის ნათქვამი, რომ 50-წლიანი მოღვაწე-

---

97 ვიმოწმებთ კრებულიდან: „საერო დღესასწაული თ. რაფ. ერისთავის იუბილეს გამო", ტფილისი, 1899, გვ. 21.

ობის მანძილზე მან შესაძლებელი გახადა ერთიანი საქართველოს ერთი აზრით შეკავშირება. ესეც ნიშნავს, რომ იმდროსვე სავსებით გაცნობიერებული იყო რაფიელ ერისთავის მოღვაწეობის შინაარსი და ღირებულება, რომ რაფიელ ერისთავი სამართლიანად ითვლებოდა ქართული მხატვრული სიტყვისა და აზრის მეუფედ და მპყრობლად.

1846 წელს გამოჩნდა რაფ. ერისთავი პერიოდულ პრესაში საოცრად შთამბეჭდავი ჩანახატებითა და ნარკვევებით ფშავ-ხევსურეთის შესახებ. ამ ხნიდან მოყოლებული მთელი სიცოცხლის განმავლობაში საყოველთაო ყურადღების ცენტრში იყო მოქცეული არა მარტო პოეტის ქმნილებები, არამედ საინტერესო მეცნიერული დაკვირვებების შემცველი ნაწერები თუ პუბლიცისტური ნარკვევები. ამ ინტერესის საყოველთაობას თუნდაც რაფ. ერისთავის ნაღვაწზე თვალის ერთი გადაელებაც ათვალსაჩინოებს.

სრულიად ახალგაზრდა რაფ. ერისთავი 1855 წელს აირჩიეს რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების იმხანად დაარსებული კავკასიის განყოფილების ნამდვილ წევრად. ამ საზოგადოების მუშაობაში რაფ. ერისთავის ღვაწლი აისახა საზოგადოების შრომათა კრებულებში დასტამბული მონოგრაფიული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ხასიათის ნაშრომებითაც: „თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის შესახებ", 1855. წიგნი III[98]; „შენიშვნები სვანეთზე", 1898 წ., წიგნი XIX დამატება II[99]; „შენიშვნები განყოფილების შრომების XI წიგნის მეორე გამოშვებაში დასტამბულ მონოგრაფიაზე „ხევსურეთი და ხევსურები", აგრეთვე ამ მონოგრაფიის „შეცდომები და შესწორებები", წიგნი XIV, 1[100]; „ამონაწერები ბ. ურბნელის ეთნოგრაფიული ნარკვევებიდან ხევსურების შესახებ", წიგნი XIV[101]; კავკასიის სამეურნეო ჟურნალში 1878 წელს დაბეჭდა ვრცელი ნაშრომი „მეღვინეობა და მეღვინეობა კახეთში"[102]. „კავკასიის სამეურნეო საზოგადოების უწყებებში" დაიბეჭდა რაფ. ერისთავის ორიგინალური შრომა „ლათინურ-რუსულ-ქართული ბოტანიკური ლექსიკონი" (100-ზე მეტი სიტყვა), რომლის გამოსვლასაც

---

98 О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЗКОИРГО, кн. III, 1855. ნაშრომს დაერთო რაფ. ერისთავის მიერ შესწორებული თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქის რუკა.

99 Заметки о Сванети, ЗКОИРГО, кн. XIX, прилож. II, 1898.

100 Отпечатки и поправки в монографии «Хевсурия и хевсуры», ЗКОИРГО, 1890, кн. 14, вып. 1.

101 Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о Хевсурах, ЗКОИРГО, 1890, кн. 14, вып. 1.

102 Виноградарство и виноделие в Кахети, ЗКОСХ, 1878. № 9.

დიდი მოწონებით შეხვდა საზოგადოება. ამ ლექსიკონმა სამეურნეო საზოგადოების დიდი ვერცხლის მედალი დაიმსახურა. 1884 წელს ეს ლექსიკონი შევსებული სახით ცალკე წიგნადაც გამოვიდა. აქვე, 1875 წელს, დაიბეჭდა მისი „ნარკვევი იმერეთზე სოფლის მეურნეობის თვალსაზრისით"[103].

XIX საუკუნის 70-იან წლებში ქვეყნის არქეოლოგიური შესწავლის მიზნით საქართველოში ჩამოვიდა სახელგანთქმული მეცნიერი მარი ბროსე. მას რაფიელის ოჯახმა უმასპინძლა. ახალგაზრდა პოეტი ყველგან თან ახლდა მ. ბროსეს და მეგზურობას უწევდა. რაფ. ერისთავი შემდგომშიც უგზავნიდა ცალკეულ ცნობებს თუ მასალებს ქართული კულტურით დაინტერესებულ მეცნიერს.

1887 წელს რაფ. ერისთავს გეოგრაფიული საზოგადოების კრებაზე წაუკითხავს ვრცელი მოხსენება „ხევის-ბერობასა და ხატობაზე", სადაც საკუთარ დაკვირვებებთან ერთად გამოუყენებია ნ. ხიზანიშვილის ეთნოგრაფიულ წერილებში თავმოყრილი მასალაც.

საერთოდ, საქართველოს ცალკეული კუთხეების ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ კილევის დაწყებამდე იგი საგანგებოდ მოგზაურობდა ამ კუთხეებში. ასე, მაგალითად, 1844—1846 წლებში იგი ეცნობოდა თუშ-ფშავ-ხევსურეთს. ამას მოჰყვა ჯერ წერილები „კავკაზში" (1847), ხოლო შემდეგ სოლიდური ნაშრომი „თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოლქ-ს შესახებ": 1856 წელს მან იმოგზაურა ზემო იმერეთში. შთაბეჭდილებები ისევ „კავკაზში" (1857) დასტამბა სათაურით „წერილები იმერეთიდან". სამეგრელოში სამსახურის პერიოდში იმოგზაურა ამ მხარეში და 1873 წელს „კავკაზსკაია სტარინაში" გამოაქვეყნა ჩანაწერები „მოგზაურობა სამეგრელოს ირგვლივ".

რაფ. ერისთავის მოღვაწეობის ასეთი, ერთობ ზოგადი მიმოხილვა და ამ ნაღვაწის სტატისტიკური აღნუსხვაც კი ძალიან შორს წაგვიყვანდა. ხოლო თუ ამ ყველაფერს დავუმატებთ რაფ. ერისთავის ოფიციალური სახელმწიფო სამსახურის დიდად ნაყოფიერ და მნიშვნელოვან გზას, განცვიფრებას გამოიწვევს მისი ენერგიულობა.

ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით დიდი ღირებულება გააჩნია რაფ. ერისთავის მეცნიერული დაკვირვებების შემცველ ნაშრომებს. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს მისი წერილი „ქართული საეკლესიო გალობა და სიმღერები"[104], სადაც რაფ. ერისთავმა ქართული მუსიკალური ფოლკლორის და მასთან დაკავშირე-

---

103 «Очерк Имеретии в сельскохозяйственном отношении». Записки Кавказского общества сельского хозяйства, 1875. ცალკე წიგნად გამოვიდა 1876.

104 გაზ. „დროება", 1883, № 236.

ბული სიტყვიერი ტექსტების ერთგვარი დაჯგუფება-კლასიფიკაციის ცდა წარმოადგინა. მართალია, პოეტის კლასიფიკაცია არ ემყარება რაიმე მეთოდოლოგიურ პრინციპს და არც ხალხური მელოდიის ცალკეული დახასიათებანია სრული, მაგრამ ამ შემთხვევაში საყურადღებოა თავად ეროვნული ხალხური მელოდიის ბუნებაში გარკვევის ტენდენცია, რაც რაფ. ერისთავის ამ შრომაში გამოჩნდა. საქართველოში გავრცელებულ ხალხურ მელოდიებს და მათთან დაკავშირებულ ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს იგი 23 სხვადასხვა სახეობად ყოფს; 1. დოგუში (საჭიდაო), 2. ქარამი, 3. დუგაია, 4. მაჭური, 5. მაჯამა, 6. რაჭტი, 7. დივანი, 8. ჩარგაია, 9. ჰეიდარი, 10. ნავა, 11. სეგა, 12. ჰუმაია, 13. თასმუხალიფი, 14. რაჰაბი, 15. შადიანი, 16. შიქასტი, 17. რიზაია, 18. თეჯლიში, 19. მავარანი, 20. ჩონგურქოი ყუშის მასნაფი, 21. ბაიათი, 22. ჩობანბაიათი, 23. კროული. ამ მელოდიებს რაფ. ერისთავი ცალკე აჯგუფებს და მკვეთრად გამოყოფს ჩვენი ეროვნული მელოდიებისაგან, რადგან ისინი არის „ხმები, მიღებული თათართაგან, ყიზილბაშთა და ოსმალთაგან“. ცალკე გამოყოფს „ქართველი საზანდრების სამღერად ხმებს“ (სულ 18 მელოდიას — სიმღერას ასახელებს). ასევე ცალკე თემატურ რკალში აერთიანებს იგი „სოფლებში სხვა-და-სხვა შემთხვევაში და სხვა-და-სხვა დროს სამღერლებს“: 1. მგზავრული, 2. საჭიდაო, 3. იერიში, 4. მესტვირული, 5. ჰოპუნა, 6. მუშური (მკიდან რომ დაბრუნდებიან), 7. ლურდღელი მოწუწალებდა, 8. სუფრული, 9. მაყრული, 10. ჩონგურო, 11. თარიმან შენსა ვენახსა, 12. მუმლი მუხას გარს ეხვევა, 13. მუშური (სიმინდის თოხნის დროს გურია-სამეგრელოში), 14. ხელხვავი (იქნე სიმინდისა და ღომის კრეფის დროს), 15. ხასანბაგური (გურიაში), 16. ფერხული კაცებისა საქართველოში, 17. ფერხული ქალებისა — იქვე: „დათო, დათო, ჩვენო დათო და სხვ.“ 18. ფერხული ქალ-კაცთა, სამეგრელოში, 19. ჩონგურზედ დასამღერებელი ხმები გურია-სამეგრელოში ქალებისაგან, 20. ფშაური წყნარი — გაბმული, 21. ფშაური ჩქარი, 22. იავ-ნანა, 23. თამარ მეფე, 24. „ჰერო-ჰერო, ჩიკრიკო და მწყერო, „ა, ნიშანი, მოგვე ქალი“, და სხვანი, 25. ოდელია, 26. „შენ, ბიჭო ახალციხელო“, 27. „ორმოში ფეტვი ჩავყარე“, 28. „ავთანდილ გადინადირა“. 29. „მიყვარს მეგრული ფაცხაო“ და სხვა.

აღნიშნულ ჩამოთვლა-მინიშნებათა იქეთ რაფ. ერისთავი აღარ წასულა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, როგორც აღინიშნა, ამ კლასიფიკაციას იმჟამად ჰქონდა გარკვეული მნიშვნელობა ქართული მუსიკალური სამყაროსადმი ყურადღების გაძლიერების თვალსაზრისით.

თანამედროვე მეცნიერულ მიმდინარეობებთან რაფიელ ერისთავის დამოკიდებულება ყველაზე ხელშესახებად გამოჩნდა მის „ლექ-

ციებში ქართული ენისა და ლიტერატურის შესახებ"[105]. ამ დაკვირვებებში გარკვეულად მისი ფოლკლორიზმის არსიც აირეკლება.

ქართული ენის წარმომავლობისა და ჩვენი მწერლობის ისტორიის პრობლემაზე მსჯელობაში რაფ. ერისთავი ეყრდნობა ფილოლოგიური მეცნიერების მონაპოვრებს და თავისი თანამედროვე ქართული მეცნიერული ძიებების ტრადიციათა ფარგლებში იკვლევს ცალკეულ საკითხებს. ეროვნული კულტურის რაობის მაჩვენებლებად იგი, მის თანამედროვე ქართველ მოღვაწეთა მსგავსად, ენას და მწერლობას თვლის. ამიტომაც მსჯელობას ქართული ენის გენეზისის ძიებით იწყებს და მიმოიხილავს ამ პრობლემასთან დაკავშირებულ მეცნიერულ პროდუქციას. თავისთავად ენის გენეზისის კვლევა რაფ. ერისთავს რთულ პრობლემად მიაჩნია და თვლის, რომ დამარწმუნებელ შედეგებს მეცნიერებამ ვერ მიაღწია: „ენის დაარსების და გავრცელების საგანზედ ბევრმა მსწავლულებმა იხეთქეს თავები, ბევრმა ფილოსოფოსებმა წარმოსთქვეს სხვადასხვა აზრი, ზოგჯერ ერთმანეთის წინააღმდეგ, მაგრამ საგანი ვერ დააწინაურეს იმოდნათ, რომ ადამიანს საეჭოთ აღარა დარჩომოდა რა". რაფ. ერისთავს ამ განცხადების გაკეთების საფუძველს აძლევს იმ მეცნიერთა ნაღვაწი, რომლებზეც მიუთითებს კიდევაც თავის ლექციაში. ესენია: „ლოკი, ადამ სმიტი, სიდნეი სმიტი, სტიუერტი, გაბრიელ კაგანი, კასტრენი, რობერტ მაფფატა, ლიკესი, ლეიბნიცი, ანდრია კემპე, უილკინსი, ბიურნუფი, გორნ ტუკი და სხვ."

რაფ. ერისთავი იცნობს მისი დროისათვის ყველაზე პოპულარულ მოსაზრებას ენათა წარმომავლობაზე—მ. მიულერის კონცეფციას, რომელიც ფაქტიურად მითოლოგიური ფოლკლორისტული სკოლის მეთოდოლოგიურ საყრდენსაც შეადგენდა, თუმცა მაინცადამაინც სანდოდ არც მისი თვალსაზრისი მიაჩნია. აღნიშნულთან დაკავშირებით რაფ. ერისთავი წერდა: „უკანასკნელ დროში მართლაც უკანასკნელი სიტყვა წარმოსთქვა შესახებ ენებისა, მაკს მიულერმა და ამის სიტყვას დაემყარნენ და დაეფუძნენ თუ სუყველანი არა, უმეტესი ნაწილი განათლებული საზოგადოებისა მაინც... შედარება ენებისა ურთმანეთთან, ძირეული სიტყვის მოსაძებნათ, სულ ყველაზედ უძველესის და უუპირველესის ენის აღმოსაჩენათ, მაგრამ რამდენიმე ათეულის, ანუ ასეულის სიტყვის მოძებნით სანსკრიტულში, ვერცა ინგლისელი მიაგნებს პირველს ენას და ვერცა სხვა". ინდოევროპული შედარებითი ენათმეცნიერების სანტრული მიზანი — პრაენის რეკონსტრუქციის შესაძლებლობა რაფ. ერისთავს უპერსპექტიო კვლე-

---

105 ქ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, რაფ. ერისთაეის ფონდი, № 133.

ვა-ძიებად ძიაჩნია, ენათა ნათესაობის თუნდაც რამდენიმე ათეული და ასეული სიტყვის ძირის ერთიანობის დადგენით.

სრულიად ნათელია, რომ რაფ. ერისთავი მოყრულ ევროპულ ენათმეცნიერულ თეორიებთან მიმართებაში მთლიანად დიმიტრი ყიფიანის პოზიციაზე დგას; კრიტიკულად ეკიდება მათ და ეროვნული კუტურის თავისთავადობის იდეას იცავს ქართულის სხვა ხალხთა ენებისაგან გამორჩეულობაზე დაყრდნობით. ამით იგი ემყარება ქართულ სინამდვილეში დამკვიდრებულ ტრადიციულ თვალსაზრისს ევროპული ლინგვისტური თეორიების შესახებ.

რაფ. ერისთავისათვის აღნიშნული ენათმეცნიერული კონცეფციის ფოლკლორისტულისაგან განუყოფლობის მაჩვენებელია ის გარემოებაც, რომ იგი ამ თეორიის სიბრტყეზე მსჯელობის ქართული მითოლოგიიდან ჩვენი ეროვნული მწერლობის წარმომავლობის თავისებურებებზე. მისი აზრით, ქართული ლიტერატურის უადრეს საფეხურს შეადგენდა წარმართული შინაარსის ნაწერები, რომლებიც შემდგომ გაანადგურა ქრისტიანობამ: „მე ვგონებ, რომ რაც მეოთხე საუკუნემდინ ნაწერი იყო რამე, ყველა შეიცავდა ან კერპთმსახურულის მოძღვრების, ან ცეცხლის თავყვანისმცემლის რჯულ-კანონებს და ან შეიცავდნენ ხასიათს იმთავითვე წესებისას, მოქალაქეობრიობისას და რაკი ჩვენს ერში ქრისტიანობა დაარსდა, გავრცელდა და დამკვიდრდა, თვით ერმა აღარ შეიწყნარა ურჯულობის მოძღვრების შემცველი წერილები და გააუქმა, მოსპო, გაანადგურა სამუდამოთ".

სრულიად ნათელია რომ რაფ. ერისთავი თავისი პრაქტიკული ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მოღვაწეობით და კვლევა-ძიებითი ინტერესებით იმდროინდელი მეცნიერული მიმდინარეობების დონეზე დგას, საკუთარი მიმართება აქვს დამყარებული მათთან, ქართული ენისა და მწერლობის სხვათაგან გამორჩეულობის იდეის დაცვით ჩვენს ეროვნულ მეცნიერულ ტრადიციებს ეხმაურება და გარკვეულად განსაზღვრავს კიდევაც მათ შინაარსს.

XIX საუკუნის 40—50-იან წლებში ქართული ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სფეროში მეტად საინტერესო მუშაობას ეწეოდნენ იობ და ივანე ციხკარიშვილები[106]. მართალია, მათი კვლევა-ძიებითი პროდუქცია ემპირიული ხასიათისაა, ისინი თუშეთის ყოფითი მასალის აღწერა-დახასიათებით შემოფარგლავდნენ თავიანთ მიზანს და ნაკლებად მიმართავდნენ მის კლასიფიკაციას, მაგრამ ხალხური ყოფის შესანიშნავი ცოდნა საშუალებას აძლევდა მათ ყოფი-

106 ამ მოღვაწეთა ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ ე. არჯევანიძის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 96—132.

თი ფაქტის დაფიქსირებით ინტერესი გაეღვიძებინათ ამ მასალისადმი და ამით ზოგიერთ შემთხვევაში ცალკეული ფოლკლორისტული პრობლემისათვის დაედოთ სათავე. ი. ცისკარიშვილმა 1846 წელს „კავკაზში“ (№ 50) გამოაქვეყნა ნარკვევი „თუშეთის სურათი“, სადაც ღირსი ინტერესი ამირანის ეპოსისადმი. 1849 წელს („კავკაზი“, №№ 7, 8, 10—13) იგი ნაშრომში „წერილები თუშეთის შესახებ“ წარმოდგა არა მარტო თუშური ყოფის აღმწერ-დამკვირვებლად, არამედ — ხალხური რწმენა-წარმოდგენების საინტერესო ინტერპრეტატორადაც.

ნაყოფიერი მუშაობა უწარმოებია იოსებ ცისკარიშვილს. იგი ახალი ურთიერთობაში იმყოფებოდა ცნობილ მეცნიერებთან, აკადემიკოსებთან — მ. ბროსესა და ა. შიფნერთან. ლენინგრადში, სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის არქივში თავმოყრილია მის მიერ მ. ბროსესა და ა. შიფნერისათვის გაგზავნილი მდიდარი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ხასიათის მასალა[107].

XIX საუკუნის 50-იანი წლებიდან საინტერესო ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მუშაობა გაშალა ცნობილმა ისტორიკოსმა დიმიტრი ბაქრაძე მ. ქართლ და რუსულ პერიოდიკაში, სამეცნიერო საზოგადოებათა კრებულებში მან დასტამბა საინტერესო დაკვირვებების შემცველი მასალა კახურ, ფშაურ თუ სვანურ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორზე[108]. მოგვიანებით, როცა დ. ბაქრაძე გაეცნო „ისტორიული მეცნიერების ახალ მოთხოვნებს“[109] თანამედროვე მეცნიერების დონეზე წარმართა კვლევა-ძიება საქართველოს ისტორიის პრობლემებზე და, სხვა ისტორიკოსთა მსგავსად, აქტიური მიმართება დაამყარა ზეპირსიტყვიერებასთან; თუმცა ფრთხილად მოეკიდა ფოლკლორული მასალის ისტორიული წყაროს გვერდით დაყენების საკითხს და ფაქიზად შეამოწმა მისი სანდოობა. ამისდა მიუხედავად, იგი, ბუნებრივია, მაინც ვერ ასცდა თავისი დროის მეცნიერულ ტრადიციებს და თუნდაც მეცნიერულ-კრიტიკული მიმართულების პოზიციებიდან დაამყარა მიმართება მოარულ ფოლკლორისტულ თვალსაზრისებთან. განსაკუთრებით ეს გამოჩნდა მის „საქართველოს ის-

---

107 ე. არჯევანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 103.

108 «Сцены из грузинской жизни» (Кавказ, 1850, № 91, 92, 93); «Мое знакомство с пшавами» (Кавказ, № 97, 98, 99); «Сванетия» (Кавказ, 1861, № 1—4) საქართველოს ისტორიის წყაროები, ჟურ. „ცისკარი“ 1857, №2; იგივე რუსულად: Об источниках грузинской истории, «Кавказский календарь», 1857, с. 405—416, «Археологическое путешествие по Грузии и Аджаре», СПб., 1878, და სხვ.

109 მ. დუმბაძე, ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე, ბათუმი, 1950, გვ. 108.

ტორიაში“[110]. ამ გამოკვლევაში წარმოდგენილია მსჯელობანი არგონავტების, პრომეთეს, ამორძალების მითების შესახებ, გაანალიზებულია ლეგენდა კოლხეთის წარმომავლობაზე. ეს ყველაფერი თავისთავად მნიშვნელოვანია ქართული ფოლკლორისტიკისათვის, ხოლო უაღრესად დიდია ფასი დ. ბაქრაძის იმ კვლევებისა, რომლებიც შეეხება ირანულ ეპოსსა და მიჯაჭვული ამირანის პრობლემებს.

ამ შემთხვევაში უკვე ჩანს რუსული ფოლკლორისტული სკოლის მეცნიერული კონცეფციის ცოდნა, რაც გამოიხატება ამ სკოლის უმთავრესი დებულებების მართებულობის შემოწმების ცდებში. დ. ბაქრაძე ტრადიციულად განიხილავს „შაჰნამესა“ და „ქართლის ცხოვრების“ წყაროს საკითხს, აღიარებს მათ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლობას, თუმცა, სხვათაგან (თვით ვ. მილერისაგან) განსხვავებით, ამ საერთო წყაროდ ხალხური თქმულება-გადმოცემებს კი არ მოიაზრებს, არამედ — სპარსეთის ისტორიაში ცნობილი „დაბისტანის წიგნს“. ზეპირსიტყვიერი მასალის კონცენტრაციას კი იგი „დაბისტანის წიგნში“ ხედავს. ასევე რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის შესაბამისობაში იკვლევს ამირანის პრობლემას და ამირან-არიმანის იგივეობის საკითხს აყენებს. იმავე პლანშია გააზრებული ქართული წარმართობის სხვა კარდინალური საკითხებიც. ყველა შემთხვევაში დ. ბაქრაძე ავითარებს აზრს ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალისა თუ რწმენა-წარმოდგენების სპარსულიდან მიმდინარეობის შესახებ[111]. მართალია, დ. ბაქრაძის მეცნიერული პროდუქცია შესწავლილია ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით, აღნუსხულია, თუ რა ზეპირსიტყვიერი და ეთნოგრაფიული მასალა გამოაქვეყნა მეცნიერმა, ცალკეულ შემთხვევაში წარმოდგენილია მისი ფოლკლორიზმის გარკვევის ცდები[112], მაგრამ მაინც თავისთავადი ინტერესის საგნად, მონოგრაფიული კვლევის ობიექტად რჩება დ. ბაქრაძის ფოლკლორისტული შეხედულებანი, როგორც XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული ფოლკლორისტული აზრის ერთი, კონკრეტული, გამოელენა.

წმინდა ფოლკლორისტული თვალსაზრისით XIX საუკუნის პირველ ნახევარში გარკვეული ინტერესის შემცველია ნ ი კ ო ლ ო ზ

---

110 დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, საქართველო, ისტორიული მიმოხილვა, რვეული I, ტფილისი, 1971; ისტორია საქართველოსი უძველესი დროიდან X საუკუნის დასასრულამდე, ტფილისი, 1889.

111 დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. გ. ა ხ ვ ლ ე დ ი ა ნ ი, ფოლკლორული მასალები დიმიტრი ბაქრაძის შრომებში, ჟურნ. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1980, № 4.

112 გ. ახვლედიანი დასახელებული ნაშრომი.

ბერძენოვის (ბერძნიშვილის)[113], ი. ევლახოვის (ევლახიშვილის)[114], ისტორიკოსის ს. ბარათაშვილის[115], ლ. სავანელის[116] და სხვათა ნარკვევები და გამოკვლევები. მათ ნარკვევებსა თუ გამოკვლევებში უკვე ვხვდებით ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის არა მხოლოდ აღნუსხვის, არამედ შესწავლა-კლასიფიკაციის ცდებს. მართალია, მათი ნაკლევი და კლასიფიკაციები უმთავრესად ემპირიულ დაკვირვებებზეა დაფუძნებული, ხშირ შემთხვევაში მოკლებულია სიზუსტეს და მასალის ცოდნას, მაგრამ მათ მაინც შენარჩუნებული აქვთ წმინდა ისტორიული ღირებულება. მეცნიერულ დაკვირვებათა სიღრმით აშკარად გამოირჩევა ს. ბარათაშვილის ისტორიული ხასიათის ძიებები, განსაკუთრებით — მისი „საქართველოს ისტორია“[117].

დასასრულ გასათვალისწინებელია XIX საუკუნის I ნახევრის ფოლკლორულ-შემკრებლობით მუშაობაში საქართველოში მოღვაწე რუსი სწავლულების, ჟურნალისტებისა და მასწავლებლების ნამუშაკარი. მათ შორის უაღრესად მნიშვნელოვანია ი. სლივიცკის, გ. რადეს, ი. პოლონსკის, ა. ზისერმანის, ე. ვეიდენბაუმის, ვ. პერევალენკოს, ნ. დუნკელ-ველინგის, ე. ვერდერევსკის და სხვათა ნარკვევები თუ ცალკეული წერილები[118].

ასე გამოიყურება ძირითადში XIX საუკუნის პირველ ნახევარში გაშლილი მუშაობა ქართული ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სფეროში. ზოგადი დაკვირვებაც ნათელყოფს, რომ უკვე ამ პერიოდში ფოლკლორისტული აზრი მასალის დაგროვების კვალდაკვალ

---

113 ჰონა („კავკაზი“, 1854, № 24); კუდიანობა („კავკაზი“, 1850, № 33); ქართული ანდაზები (Сборник сведений о Кавказе. 1871. № 1); „ქართველთა ცრურწმენა“ (Кавказский календарь, 1857); დ. ბაქრაძის თანაავტორობით გამოცემული „Тифлис в историческом и этнографическом отношениях“ და მრავალი სხვა.

114 ხალხურ სიმღერებსა და მომღერლებზე საქართველოში, „კავკაზი“, 1850, № 64, 65.

115 История Грузии, тетрадь 1. Древняя история Грузии, СПб., 1865; История Грузии, тетрадь II—III, История средних веков, СПб., 1871. საქართველოს ისტორია, I, ჭუთაისი, 1895, საქართველოს საშუალო საუკუნეთა ისტორია, რეეული II, ჭუთაისი, 1895.

116 О грузинской мифологии вообще и об Али в особенности, «Закавказская старина», 1854, № 43.

117 ფოლკლორული კუთხით ს. ბარათაშვილის ისტორიული შრომები შეისწავლა გ. ახვლედიანმა. იხ. მისი „ფოლკლორი XIX საუკუნის ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომებში“, კრებული ქართული ხალხური პოეზია და პროზა, თბ., 1977, გვ. 129—145.

118 აღნიშნულის შესახებ იხ. ე. არჯევანიძის დასახელებული ნაშრომი.

სულ უფრო ღრმავდება, ცალკეულ შემთხვევებში კი აშკარად ჩანს ამ მასალის სპეციფიკის რკვევის ცდები თანამედროვე ფოლკლორისტული მეცნიერების მონაცემების ფონზე. მართალია, ეს ცდები მაინცდამაინც არ გამოირჩევა დაკვირვებათა სიღრმით, მეცნიერული არგუმენტაციის უტყუარობით და განზოგადებათა მასშტაბურობით, მაგრამ თვით ქართული მასალის არქაიკა განაპირობებდა მასალის რაობასთან ერთად მისი მეცნიერული კვლევის დაწყების გადაუდებლობას. ჩვენი ეროვნული ფოლკლორისტული აზრის განვითარების მძლავრ იმპულსს წარმოადგენდა საქართველოში არსებული სამეცნიერო საზოგადოებების მიერ ქართული მასალის რუსულ და ევროპულ მეცნიერულ მიმოქცევაში ჩართვაც. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველო და მთლიანად კავკასიის რეგიონი საერთაშორისო ფოლკლორისტიკის საგანგებო ყურადღების ობიექტად გადაიქცა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლაში თვისობრივად ახალი ეტაპი დაიწყო. ფოლკლორისტული მოძრაობა მასალის შეკრების თვალსაზრისით გამოკვეთილად ინტენსიური გახდა. ამ მოვლენას მნიშვნელოვანწილად შეუწყო ხელი თერგდალეულთა გამოსვლამ სამოღვაწეო ასპარეზზე. ამ წლებში რაფ. ერისთავის, პ. უმიკაშვილის, ი. ჭავჭავაძის, აკ. წერეთლის, ი. გოგებაშვილის, გ. წერეთლის და სხვათა მოღვაწეობამ განსაზღვრა ფოლკლორისტული მუშაობის შინაარსი. ეროვნული მეობის რკვევამ ბუნებრივად გააძლიერა ინტერესი ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედებისადმი, იმ სამყაროსადმი, სადაც თვლემდა ჩვენი ხალხის ეროვნული სტიქიონი. სწორედ ეს სამყარო აღმოჩნდა იმხანად ყველაზე ხელშესახები მასალა ნაციონალური კულტურის თვითმყოფადობის დასაბუთებლად. ამის გამო ქართული ფოლკლორისადმი ინტერესი უპირატესად პატრიოტული სულისკვეთებით აღიბეჭდა. ფოლკლორულ მასალას ისტორიული სიძველის მაუწყებელი დოკუმენტის ღირებულება ეძლეოდა.

ქართული ფოლკლორისადმი ამგვარი ინტერესი და მისი ღირებულების ასეთნაირი გააზრება სრულიად ბუნებრივი და კანონზომიერი იყო. მეტ-ნაკლებად მსგავს ვითარებაში გამახვილდა ყურადღება და ასეთივე შინაარსი შეიძინა ხალხური პოეტური შემოქმედებისადმი ინტერესმა თუნდაც კლასიკური ფოლკლორისტიკის სამშობლოში — გერმანიაში. იქ სწორედ ეროვნული კულტურისა და სულის სხვაზე აღმატებულობის სურვილმა დაუდო სათავე ფოლკლორისტულ კვლევებს. ჰერდერის, შელინგის, შემდგომ კი ახალგაზრდა ჰეგელის ძიებებმა და იდეალისტურმა ფილოსოფიამ შეამზადა ნიადაგი გერმანული ნაციონალური სულის ზეობის სამტკიცებ-

ლად. ამ ინტერესს საბოლოოდ გამოკვეთილი ფორმა შესძინა რომანტიზმმა და ინდოევროპული ენათმეცნიერების კვლევებმა.

ეროვნული კულტურის თავისთავადობის მტკიცების მიზანმა განაპირობა ფოლკლორისადმი ინტერესი რუსეთშიც. დასაწყის სტადიაშივე ამ ინტერესმა აქ ისეთი მასშტაბები შეიძინა, რომ ბევრი რუსი მეცნიერი ქვეყნის ისტორიის ძველი პერიოდების აღდგენა-რეკონსტრუქციას ფოლკლორული მასალის მოშველიებით შეეცადა. უდიდესი რუსი სწავლული მ. ლომონოსოვი, ვ. ტრედიაკოვსკი, ვ. ტატიშჩევი და სხვები ფოლკლორში ისტორიული წარსულის უკუფენას ხედავდნენ და ხელშესახებ ისტორიულ ფაქტებს ეძიებდნენ.

ცნობილი რუსი ფოლკლორისტი მ. აზადოვსკი რუსეთში ფოლკლორისტიკის ჩასახვის პირობებზე მსჯელობაში აღნიშნავს, რომ ისტორიულმა როლმა, რომელიც ამ დროს რუსეთს დაეკისრა, ბუნებრივად დააყენა ეპოქის იდეურ მიმდინარეობათა ცენტრში ეროვნული თვითშეცნობის პრობლემა. ეს გარემოება კი გარდაუვალს ხდიდა ნაციონალური აზრისა და კულტურის ყველა ელემენტის არსისა და ღირებულების კვლევას. გადასაჭრელი ხდებოდა ისტორიული პროცესის მთლიანობისა და ძველი და ახალი კულტურის ურთიერთშეფარდების საკითხი. ეს კი შეიცავდა ფოლკლორსაც, როგორც ეროვნული საუნჯისა და გვიანდელი ლიტერატურის წყაროს[119].

ხოლო, თუ თავისუფალ, მაღალგანვითარებულ, ანდა ეროვნული აღმავლობის გზაზე მდგომ სახელმწიფოებში ასეთი მნიშვნელობა ეძლეოდა ხალხურ სიტყვიერებას, სავსებით გასაგებია დიდი ინტერესი ქართული ფოლკლორისადმი ჩვენში, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში. ეს მით უფრო, რომ ეროვნული თვითმყოფადობის მაუწყებელი მასალის ძიებას მარტო ერის თვითცნობიერება კი არ უნდა მოეწყინებინა, მხოლოდ ქართული კულტურის სხვათაგან გამორჩეულობა კი არ უნდა წარმოეჩინა, არამედ (და აქედან გამომდინარე) ამ ქვეყანაზე მისი არსებობის უფლებაც უნდა ემტკიცებინა.

მართალია, ამ გარემოებამ ფოლკლორულ მუშაობაში წინ „თავდაცვითი“ ფუნქცია წამოსწია, რაც უპირატესად შემკრებლობითი საქმიანობის გაშლაში გამჟღავნდა, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ქართული ფოლკლორისტული აზრი ვერ ამაღლდა მასალის შეგროვების ამოცანაზე.

ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის გაშლა-გაფართოებას და ინტენსიფიკაციას ხელი შეუწყო ქართული პერიოდული ბეჭდვითი ორგანოების მომრავლებამაც. „ივერია“, „დროება“, „კრებული“, „საქართველოს მოამბე“ და სხვა ჟურნალ-გაზეთები დიდ ად-

---

119 Русское народное поэтическое творчество, пособие для вузов под общей редакцией проф. П. Г. Богатырева, М., 1954, с. 41.

გიღს უთმობდნენ ქართული ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს. მომეტებულად სწორედ ეს ბეჭდური ორგანოები გამოდიოდნენ ფოლკლორული მუშაობის გაფართოების ინიციატორად. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში თითქმის წმინდა ფოლკლორულ მასალას აქვეყნებდა „ცნობის ფურცელი“, რომელსაც ამის გამო სპეციალური ფოლკლორული ჟურნალის იერიც კი დაჰკრავდა. ამის გარდა, გაჩნდა ცალკე ხალხური ზეპირსიტყვიერების კრებულებიც. ისინი ფოლკლორული ნაწარმოებების ცალკე გამოცემების ერთ-ერთ ადრეულ ცდებს წარმოადგენდნენ, ამიტომ არ გამოირჩეოდნენ მასალის სიუხვით, ჟანრობრივი კლასიფიცირებით და სხვა იმ ნიშნებით, რაც მონუმენტურ ფოლკლორულ კრებულებს ახასიათებს. მასალის შერჩევის კრიტერიუმებს უფრო შემკრებ-გამომცემელთა ინდივიდუალური გემოვნება და ინტელექტი განაპირობებდა და არა მეთოდოლოგიური პრინციპები. თუმცა მათი გამოცემის კრიტერიუმად წამახალისებელი, მომწოდებლური ფუნქცია გამოდიოდა. ამას, სხვათა შორის, კარგად გვიჩვენებს ერთ-ერთი ასეთი კრებული, რომელიც 1873 წელს გამოსცეს რაფიელ ერისთავმა და ილია ჭავჭავაძემ სათაურით „გლეხური სიმღერები, ლექსები და ანდაზები“. კრებულში შესული ლექსების, ანდაზების და სიმღერების ზოგიერთი ნიმუში, მართალია, უკვე გამოქვეყნებული იყო პერიოდულ პრესაში, განსაკუთრებით — „კრებულის“ ფურცლებზე (1873, № 7, 10), მაგრამ ცალკე გამოცემას სწორედ წამახალისებელი ღირებულება ჰქონდა. ეს სპეციალურად აღნიშნა კიდევაც რაფ. ერისთავმა კრებულის წინასიტყვაობაში: „იქნება, ჩვენმა მაგალითმა სხვანიც გამოიწვიოს ამ გვარისავე შრომისათვის“...

ამ დროიდან ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის ინიციატივას უკვე ქართველი მოღვაწენი დაეუფლნენ მთლიანად და, თუ შეიძლება ითქვას, მათ საქმედ იქცა ძირითადად. ამ გარემოებას ხელი შეუწყო პ. უმიკაშვილის, ილიას, აკაკის, გიორგი წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას, ნ. ხიზანიშვილის, თ. რაზიკაშვილის, ალ. ხახანაშვილის, ბ. ნიჟარაძის და სხვათა მოღვაწეობამ.

XIX საუკუნის 70-იან წლებიდან ჩვენში ისეთი ფართო ხასიათი შეიძინა შემკრებლობითმა მუშაობამ, რომ ამ საქმიანობის ერთგვარი კონცენტრირების პრობლემაც დადგა. აუცილებელი შეიქნა სავარაუდო მეთოდოლოგიური პრინციპების შემუშავება და გრანდიოზული საქმიანობის კოორდინირება. ეს საქმე იტვირთა ქართული ეროვნული აზრის ცენტრმა — ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ. ამ მუშაობის გამოხატულებას წარმოადგენდა საზოგადოების მიერ შემუშავებული და 1882 წელს გამოქვეყნებული პროგრამა, „ხალხის სიტყვიერ ნაწარმოებთა შეკრე-

ბისათვის". ეს პროგრამა, როგორც ცნობილია ი. გოგებაშვილმა და პ. უმიკაშვილმა შეადგინეს, თუმცა მის სრულქმნაში საზოგადოების გამგეობის ყველა წევრმა მიიღო მონაწილეობა. პროგრამის შინაარსსა და მიზანში უპირატესად ეპოქის სულისკვეთება აღიბეჭდა. ხალხური პოეტური შემოქმედების რაობისა და ერის სულიერი კულტურისათვის მისი მნიშვნელობის განმარტებასთან ერთად უმთავრესი ყურადღება დაეთმო ხალხური მასალის ჩაწერის სისწორესა და სისრულეს. ამ თვალსაზრისით პროგრამის დებულებებს არ აკლია მეცნიერული სისწორე და სიღრმე. პროგრამის მეორე (ძირითად) ნაწილში, მაგალითად, გაშლილია მსჯელობა დიალექტის რაობასა და მისი დაცვის აუცილებლობაზე. მითითებულია აგრეთვე ცალკეული ლექსის ვარიანტების ჩაწერის საჭიროებაზე და ა. შ. პროგრამის მესამე ნაწილი კი ზეპირსიტყვიერების ჟანრობრივ კლასიფიკაციას მოიცავდა. ამ პრაქტიკული გამიზნულობის პროგრამამ დიდი როლი შეასრულა იმხანად; ფაქტიურად განსაზღვრა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის ხასიათი.

თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების 1882 წლის პროგრამა არ ყოფილა ფოლკლორისტული საქმიანობის პირველი მაკოორდინირებელი დოკუმენტი. ორი წლით ადრე ჩვენში უკვე არსებობდა „კავკასიის სხვადასხვა კუთხეებისა და იქ მოსახლე ტომების შესახებ ცნობათა შეკრების პროგრამა", რომელიც 12 სხვადასხვა მუხლისაგან შედგებოდა. გარკვეულ საპროგრამო მითითებებს შეიცავდა კავკასიის სასწავლო ოლქის სამმართველოს ცირკულარული ხასიათის წერილიც, რომელიც დაისტამბა ამ სამმართველოს კრებულის („სმომპკ") პირველ ტომში.

ე. არჯევანიძის აზრით, არსებულმა პროგრამებმა გარკვეულად განსაზღვრა კიდევაც წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების პროგრამის შინაარსი და ხასიათი[120].

ჩვენში XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის შინაარსი საკმაო სისრულით არის შესწავლილი. გამოწვლილვით არის გაანალიზებული ამ პერიოდის მოღვაწეთა მიერ ჩატარებული მუშაობა ფაქტოლოგიური თვალსაზრისით. ქს. სიხარულიძის, ელ. ვირსალაძის, მიხ. ჩიქოვანის გამოკვლევებში გათვალსაჩინოებულია ქართველ მოღვაწეთა ხალხურ მხატვრულ მასალასთან შემოქმედებით-პრაქტიკული სიახლოვის ნაირნაირი ასპექტი. აღნუსხულია ამ პერიოდის საქართველოში მცხოვრებ რუს მოღვაწეთა

---

[120] ე. არჯევანიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 65.

ნაღვაწიც (ი. პეტროვი, ვ. ტეპცოვი, ა. გრენი, ა. ნიკიტინი, მ. გოლუშაკოვი, მ. მარუშკო, გ. ჩურსინი, ი. პანტიუხოვი, ა. ერიცოვი და სხვ.) გაკეთებულია დასკვნა, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული ჟურნალ-გაზეთების მომრავლებამ, სამოღვაწეო ასპარეზზე ქართველ მოღვაწეთა — ი. ჭავჭავაძის, აკ. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას, გ. წერეთლის, ნიჭიერ შემკრებთა და მკვლევართა პ. უმიკაშვილის, ი. ხონელის, თ. რაზიკაშვილის, დ. ხიზანიშვილის, ნ. ხიზანიშვილის, ბ. ნიჟარაძის, ი. ნიჟარაძის, მ. ჯანაშვილის, ალ. ხახანაშვილის და სხვათა — გამოსვლამ გარკვეულად შეამცირა რუსული პერიოდიკის და რუს მოღვაწეთა ხვედრითი წონა ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის მოძიებასა და დაგროვებაში. თუმცა ამ სიმცირის მიზეზი იმაშიც არის დანახული, რომ გასული საუკუნის მეორე ნახევარში უკვე საკმაო ფაქტოლოგიური მასალა მოგროვდა და შემკრებლობითი მუშაობაც გარკვეულ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს დაემყარა. ამ გარემოებამ კი გზა გადაუკეტა მოდილეტანტო ენთუზიასტ შემკრებლებს და შეამზადა ნიადაგი გულდინჯი, დაკვირვებული მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის ანუ ქართული ფოლკლორის შესწავლის თვისობრივად ახალი ეტაპისათვის[121].

უნდა აღინიშნოს, რომ ფოლკლორისტული მუშაობის ამგვარმა ზეაღსვლამ მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში განაპირობა კიდევაც თეორიული, განმაზოგადებელი ხასიათის ნაშრომების შექმნა და ქართული ფოლკლორისტული მეცნიერებისათვის საფუძვლის ჩაყრა. ქართული ფოლკლორისტული აზრი ი. ჭავჭავაძის, აკ. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას, გ. წერეთლის და სხვათა დაკვირვებებიდან უკვე მწყობრი მეცნიერული დისციპლინის დამკვიდრებაში გადაიზარდა ალ. ხახანაშვილის ნაშრომებში, რომლის ლოგიკურ დაბოლოებად წარმოდგა პირველი ქართველი მეცნიერი ფოლკლორისტის მრავალტომიანი მონოგრაფია „ქართული ხალხური სიტყვიერების ნარკვევები“[122].

ალ. ხახანაშვილის ნამოღვაწარში აირეკლა ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის შინაარსი და ღირებულება საერთა-შორისო ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით. თუმცა ანგარიშგასაწევია ის გარამოებაც, რომ, ისევე როგორც სხვაგან, ჩვენშიც ფოლკლორისტული აზრის განვითარებას თავისი კვალი დაამჩნია ევროპულმა და განსაკუთრებით კი რუსულმა ფოლკლორისტიკამ. ამას, პირველ-

121 იქვე, გვ. 184.

122 А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, выпуск первый, народный эпос и апокрифы, М., 1895; выпуск второй, древняя литература до конца XII в., М., 1897.

ყოველისა, საერთოდ ფოლკლორისტიკის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერული დარგის, განვითარების იმჟამინდელი მდგომარეობაც განაპირობებდა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ფოლკლორისტიკა უკვე რამდენიმე მძლავრი თეორიით (ძმებ გრიმების მითოლოგიური სკოლით, თ. ბენფეის სესხების, ე. ტეილორისა და ე. ლენგის თვითჩასახვის თეორიების, კ. კრონის ფინური და ვ. მილერის ისტორიული სკოლებით) შეიარაღებულ მეცნიერულ დარგს წარმოადგენდა. მეცნიერულ ფოლკლორისტულ წრებრუნვაში ჩართული იყო მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხების ფოლკლორისტული და ეთნოგრაფიული მასალა. ფოლკლორული მასალის ასეთი მრავალმხრივი სიუხვე თავისთავად ბადებდა კვლევა-ძიების მაცდუნებელ პერსპექტივებს და ფოლკლორისტული აზრი განუწყვეტელი ძიების პროცესში შინაგანი სრულყოფისაკენ მიიღტვოდა. ამ მისწრაფებების უმთავრესი მიზანი ფოლკლორისტული აზრის ჰიპოთეტურობისაგან დახსნასა და მტკიცე მეცნიერულ საფუძველზე დაყენებაში მდგომარეობდა. მეცნიერულ მიმოქცევაში მძლავრად ჩაირთო ქართული მასალაც, უპირატესად მსოფლიო სახელის მქონე რუს მეცნიერთა აკად. ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის და სხვათა მიერ. ჩვენი ეროვნული სინამდვილისათვის ეს მრავალმხრივ იყო საყურადღებო. პირველ რიგში, თვალსაჩინოვდებოდა ამ მასალის სიძველე და თავისთავადობა, რაც სავსებით შეესაბამებოდა იმხანად მძლავრად გაშლილი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის საერთო ამოცანებს, ხელს უწყობდა ქართული ეროვნული მეობის წარმოჩენას, მეორე მხრივ კი, რასაკვირველია, თავისთავადი, წმინდა მეცნიერული ღირებულებაც გააჩნდა, რადგან განაპირობებდა თავად ქართული კულტურის რაობის რკვევას, მისი ძირების, წარმომავლობის ძიებას და სხვა ხალხების კულტურებთან მიმართების შესწავლას. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია და გარკვეულწილად კანონზომიერიც, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწეთა მეცნიერულ კვლევა-ძიებათა ცდები აღბეჭდილია იმჟამინდელი ფოლკლორისტული მეცნიერული აზრის ცოდნით. იგრძნობა აგრეთვე ცალკეული პრობლემის გადაწყვეტის ცდა ნაირნაირი ფოლკლორისტული თეორიების მონაცემებზე დაყრდნობით. სანიმუშოდ ი. ჭავჭავაძის, აკ. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას, გ. წერეთლის, ალ. ხახანაშვილის, მ. კელენჯერიძის, ვ. ბარნოვის და სხვათა ნაშრომების დასახელებაც იკმარებდა. მართალია, ამ ძიებებს მწყობრი სისტემის სახე არ მიუღია. ფოლკლორისტულ მეცნიერულ აზრს ჩვენში შინაგანი სრულყოფის გზით არ შეძენია ორიგინალური კონცეფციის ფორმა, როგორც ეს მოხდა ევროპულ და, თუნდაც, რუსულ სინამდვილეში, მაგრამ მისი სპეციფიკურობის მაუწყებელი ნიშნები მაინც შემუშავ-

და და გამჟღავნდა ქართველ მოღვაწეთა მიერ ფოლკლორისტული თეორიებისადმი დამოკიდებულებების თავისებურებაში. ასე რომ, ქართული ფოლკლორისტული მეცნიერული აზრი ჩვენშიაც შინაგანი ძიებების ვითარებაში იშვა და მასალის სპეციფიკურობის შესაბამისად თავისი შინაარსი შეიძინა. ქართული ფოლკლორისტიკის საბოლოო სრულყოფაზე გავლენა იქონია როგორც საქართველოში გამომავალმა რუსულმა პერიოდიკამ და თბილისში არსებულმა სამეცნიერო საზოგადოებებმა, ისე რუს მოღვაწეთა მიერ ქართული მასალის მეცნიერულ წრებრუნვაში ჩართვამ. ყველაზე დიდი სიახლოვით ამ თვალსაზრისით გამოირჩეოდნენ აკად. ალ. ვესელოვსკი, აკად. ვ. მილერი, პ. ვისკოვატოვი, გ. პოტანინი, ს. ფარფოროვსკი, მ. კოვალევსკი და სხვები. მათი ეს სიახლოვე ერთ შემთხვევაში ქართული ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალის კვლევაში გამჟღავნდა, მეორე შემთხვევაში კი უფრო ფართო მეცნიერულ და ადამიანურ ურთიერთობაში გადაიზარდა. ამ თვალსაზრისით კი განსაკუთრებით გამოირჩევა მესაძირკვლე რუსული ფოლკლორისტული სკოლისა აკადემიკოსი ვსევოლოდ მილერი, პიროვნება, რომლის სახელთანაც არის დაკავშირებული მთელი ეპოქის შექმნა საერთოდ ფოლკლორისტიკის ისტორიაში.

აკად. ვ. მილერის სიახლოვე ქართულ ფოლკლორთან და ეთნოგრაფიასთან არ შემოიფარგლება მარტოოდენ მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში ქართული მასალის ჩართვით. ეს მეცნიერი პრაქტიკული (ე. წ. საველე) საქმიანობითაც აქტიური მონაწილე იყო ჩვენში ფოლკლორისტული მუშაობის გაშლისა. ბოლოს, მის სახელთან არის დაკავშირებული კავკასიაში, და კერძოდ საქართველოში, ადგილობრივი, ეროვნული მეცნიერ-ფოლკლორისტთა აღზრდის დიდად საპატიო საქმე. ამის დასტურად თუნდაც პირველი ქართველი მეცნიერი ფოლკლორისტის ალექსანდრე ხახანაშვილის ცხოვრების გზა და მისი მეცნიერად ჩამოყალიბების ფაქტიც იკმარებდა.

აკად. ვ. მილერი იყო მოთავე და აქტიური მონაწილე საქართველოში განხორციელებული ბევრი სამეცნიერო ღონისძიებისა, ხელშემწყობი იმ მნიშვნელოვანი სამეცნიერო ფორუმისა — რუსეთის არქეოლოგიური საზოგადოების V ყრილობისა — რომელიც თბილისში 1881 წელს ჩატარდა. არქეოლოგიური ყრილობის თბილისში ჩატარების ფაქტი რუსული მეცნიერული აზრისა, და კონკრეტულად აკადემიკოს ვ. მილერის, კავკასიითა და საქართველოთი გატაცების ლოგიკური დაბოლოება იყო. ყრილობამ ერთგვარად შეაჯამა და ოფიციალურად „დააკანონა“ კიდევაც კავკასიის, და კერძოდ ქართველი ხალხის, კულტურის ძირძველობა, თავისთავადობა და მისი მნიშვნელობა საერთოდ კაცობრიობის კულტურის განვითარების შესწავლაში. მხე-

დველობაში მისაღებია ის ფაქტი, რომ V არქეოლოგიური ყრილობა მარტოოდენ წმინდა არქეოლოგიური პრობლემებით არ შემოსაზღვრულა. ამ ყრილობაზე მეცნიერული სჯა-ბაასის საგნად იქცა საერთოდ კავკასიასთან დაკავშირებული ნაირნაირი მასალა, კავკასიისმცოდნეობის სრულიად სხვადასხვა მეცნიერული დისციპლინის მონაპოვარი, მათ შორის, რასაკვირველია, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულიც. მაგალითად, ერთ-ერთ სექციაზე, რომელსაც ვ. მილერი ხელმძღვანელობდა (ლინგვისტიკის სექცია), განიხილეს ენათმეცნიერების, მითოლოგიისა და ეთნოგრაფიის აქტუალური პრობლემების კვლევა-ძიების მიმდინარეობა. კავკასიის რეგიონისადმი დიდ მეცნიერულ ინტერესს თავად ვ. მილერი ასე ხსნიდა: კავკასიაში ეთნოგრაფს წარმოუდგებიან ნაირნაირი წარმომავლობისა და სხვადასხვა კულტურულ საფეხურზე მდგომი ხალხები. მათ პირველყოფილი აუმღვრეველობით აქვთ შემონახული ის რწმენა-წარმოდგენები და ადათ-წესები, რომლებიც სხვა ხალხებში უკვე გაქრობის გზაზეა. ზოგის წარმართობას თითქმის არ შეხებია მონოთეისტური რელიგიების გავლენა, ზოგთან წარმართობისა და ქრისტიანობის საოცარი სიმბიოზია. ამის გამო ეთნოგრაფს კავკასიაში შეუძლია იოლად მოიძიოს მასალა თავისი დაკვირვებებისათვის[123].

თბილისში ჩატარებულმა V არქეოლოგიურმა ყრილობამ რუსული მეცნიერების საყოველთაო ინტერესი გამოიწვია. მეფისნაცვალმა თავისი სასახლე გამოყო, გაიღო ვეებერთელა თანხაც — 15 000 მანეთი. მეცნიერულმა ფორუმმა თავი მოუყარა რუსული მეცნიერების მთელ ნაღებს. შემთხვევით არ აღნიშნავდნენ ყრილობის მუშაობის დღეებში, რომ ასეთი ბრწყინვალე და მრავალრიცხოვანი საზოგადოება ქალაქს თავისი თოთხმეტსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე არ ხსომებიაო.

მაგრამ მთავარი ის იყო, რომ ამ ყრილობამ სრულიად ახალ მეცნიერულ საფუძველზე დააყენა მთლიანად კავკასიისმცოდნეობა, კერძოდ ქართველთმცოდნეობა, და აშკარად წარმოაჩინა კავკასიური და ქართული ფაქტოლოგიური მასალის საყოველთაო მეცნიერული ღირებულება.

დღეისათვის საკმაო სისრულით არის შესწავლილი ვ. მილერის ღვაწლი კავკასიოლოგიაში, დაძებნილი და აღნუსხულია, თუ რა საბის მასალამ მიიქცია მეცნიერის ყურადღება[124], მაგრამ თავისთავა-

---

123 Труды V Археологического съезда в Тифлисе, 1881, М., 1887, с. XII.

124 В. И. Абаев, Всеволод Миллер как осетиновед, «Известия ЮОНИИ». Сталинир, 1948; Б. А. Калоев, В. Ф. Миллер — Кавказовед, Орджоникидзе, 1963; А. С. Хаханов, Что сделано Вс. Ф. Миллером в области этногра-

დი მნიშვნელობა აქვს იმასაც, თუ რა გავლენა მოახდინა მისმა მეცნიერულმა კონცეფციამ და რა მიმართულება მისცა მეცნიერული ფოლკლორისტული აზრის განვითარებას ჩვენში. მართალია, საქართველოში იმ დროს სხვა ფოლკლორისტული თეორიებიც იყო ცნობილი და წარმატებით გამოიყენებოდა მათი თეორიულ-მეთოდოლოგიური დებულებები, მაგრამ უპირატესი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა მაინც ვ. მილერის კონცეფციამ იქონია, ჯერ ერთი, როგორც შედარებით ახალმა სიტყვამ საერთაშორისო ფოლკლორისტიკაში, და, მეორეც, როგორც გარკვეული პერსპექტივების შემცველმა თეორიამ კონკრეტულად ჩვენი ეროვნული სინამდვილისათვის.

фии, археологии и кавказоведения, газ. «Новое обозрение», 1903, № 6427; ე. ო რ ჯ ე ვ ა ნ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 216 — 221.

რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლა და XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული ფოლკლორისტიკა

§ 1. ისტორიული სკოლის მეცნიერული კონცეფციის კვალი XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ ფოლკლორისტიკაში

როდესაც საუბარია გარკვეული მეცნიერული კონცეფციის კონკრეტულ ეროვნულ გარემოში გავრცელებაზე, და მით უფრო გავლენაზე, რასაკვირველია, ეს ნიშნავს, რომ ამ კონცეფციას მოცემული სინამდვილისათვის, ზოგადთან ერთად, კონკრეტული, კერძოობითი ღირებულებაც გააჩნია. ეს არის კიდეც მისი სიცოცხლისუნარიანობის პირველი პირობა. ნათქვამი ნიშნავს, რომ მეცნიერულ თეორია უნდა ეხმაურებოდეს, ან უნდა ქმნიდეს კონკრეტული ეროვნული სინამდვილისათვის სასიცოცხლო ამოცანების გადაწყვეტის პერსპექტივას.

ვ. მილერის სკოლის ფოლკლორისტული პრინციპები და დებულებები XIX საუკუნის საქართველოსთვის ორი ასპექტის მიხედვით აღმოჩნდა საინტერესო. პირველი: ვ. მილერი თავის პარალელოლოგიურ ძიებებში, რომელთა მიზანიც რუსული ნაციონალური ეპოსის ძირებისა და წყაროს პოვნა იყო, სპარსეთამდე მივიდა, ე. ი. სპარსთი აღიარა ასეთი წყაროს ღირებულების მქონე რეგიონად, ხოლო ამ ეპოსის რუსეთში შეღწევის გზად (ე. წ. შუამავალ რეგიონად) — კავკასია და საქართველო ჩათვალა. მეორე: მართალია, ვ. მილერმა თავისი სწავლების სრულყოფის კვალად უარყო რუსული ხალხური ეპოსის თავდაპირველი სახიერების ნასესხობა, მაგრამ, ჯერ ერთი, ხელი არ აუღია პარალელოლოგიურ ძიებებზე და, მეორე, ეროვნული ეპოსის ნაციონალურ ისტორიასთან განუყოფლობის მტკიცებამდე მივიდა.

თავისთავად ცხადია, რომ ქართველი ერი, რომლის წინაშეც XIX საუკუნეში მთელი სიმწვავით იდგა ეროვნული მეობის, ნაციონალური თავისთავადობის დაკარგვის საფრთხე და ამის გამო აქტიურად

ეძებდა თვითმყოფადობის და ძირძველობის ორიენტირებს, უყურადღებოდ არ დატოვებდა ვ. მილერის სწავლების ამ უპირველეს დებულებას — რუსული ეპოსის ნასესხობაში კავკასიური, და კერძოდ ქართული, არეალის ღირებულებას. ამას გარდა, წარმატებით მოიმარჯვებდა თეზისს ერის ისტორიული წარსულის ხალხურ სიტყვიერებაში მხატვრული უკუფენის შესახებ.

ვ. მილერის სკოლის გავლენა XIX საუკუნის მიწურულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ ფოლკლორისტიკაზე სრულიად ნათელია. პირველ ყოვლისა, ამაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ ვ. მილერს საქართველოში უშუალო მოწაფეც გამოუჩნდა პროფ. ალ. ხახანაშვილის სახით და მიმდევრებიც (მ. კელენჯერიძე, ვ. ბარნოვი). ამას გარდა, ვ. მილერის კონცეფციის პირდაპირი თუ არაპირდაპირი კვალი ნაირნაირი ასპექტით აისახა იმ ქართველ მოღვაწეთა ნააზრევში, რომელთა ნაღვაწი განსაზღვრავდა იმჟამინდელ ქართულ საზოგადოებრივ აზრს. ქართული საზოგადოებრივი აზრის ასეთ წარმმართველ ორიენტირებად წარმოდგება ი. ჭავჭავაძის, აკ. წერეთლის, გ. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას პიროვნებანი, რომელთა ეთნოგრაფიულ თუ საერთოდ პუბლიცისტურ თხზულებებსა და მეცნიერულ დაკვირვებებში გამჟღავნდა ისტორიული სკოლის მეცნიერული კონცეფციის კვალი.

ქართულ სინამდვილეში ამ მეცნიერული კონცეფციის კონკრეტულად ქართული გააზრების სპეციფიკის ძიება პირველ ყოვლისა, სწორედ ამ მოღვაწეთა თვალსაზრისების გათვალისწინებას საჭიროებს. ვ. მილერის ფოლკლორისტული სწავლება, რასაკვირველია, არაერთგვაროვნად აღიქვეს ჩვენში, სხვადასხვანაირად მიუდგნენ ასევე იმ მეცნიერული კვლევა-ძიების პერსპექტივებს, რომლებსაც ცალკეულ შემთხვევებში შეიცავდა ეს მეცნიერული თეორია კონკრეტულად ქართული სინამდვილისათვის. ამის გამო ცალკეულ შემთხვევაში ძნელდება კიდევაც მისი კვალის კონკრეტული შინაარსის დადგენა, რადგან თეორიის ცოდნა და გავლენა ყოველთვის არ გულისხმობს მის კვლევა-ძიებაში მომარჯვებას, მიმდევრობას თუ მიმბაძველობას.. ხშირად გავლენა უკუდამოკიდებულების, უფრო სწორედ, გამიჯვნის, გამოცალკავების მიზეზი შეიქმნება ხოლმე. თუმცა მეცნიერული თეორიის მიღებლობა და მისგან გამიჯვნა, რასაკვირველია, სრულიადაც არ ნიშნავს მისი არსებობის არცოდნას.

თავისთავად ისიც ნათელია, რომ გაზიარება და მიღებაც არ ნიშნავს ყოველთვის ბრმად გადმოღებას და გამოდევნებას.

ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში ვ. მილერის სწავლების არსებობის ცოდნა და მისი მეშვეობით ქართული ფოლკლორისტიკის ცალკეული პრობლემების გადაწყვეტის ცდები ფაქტად რჩება, თუმცა

შოჩანს ამ სწავლებისადმი ფრთხილი და ერთგვარად კრიტიკული დამოკიდებულებაც.

განსაკუთრებით თავისებური მიმართება იგრძნობა ი. ჭავჭავაძის თხზულებებში: ცოდნა ამ სწავლებისა აშკარად ჩანს, თუმცა ილიას მიერ მისი ხელაღებით უარყოფა და მიუღებლობაც ეპვს არ იწვევს. ეტყობა, დიდი ილია ვერაფერ სახარბიელოს ხედავდა ვ. მილერის მიერ მომარჯვებულ შედარებით კვლევაში და ვერც — კავკასიური არეალის აღმოსავლურ-დასავლურ (სპარსულ-რუსულ) ნასესხობის შუამავლობაში. ქართული მასალის სესხობა-შუამავლობის პროცესში ჩათრევა ილიასთვის იმ ხიფათს შეიცავდა, რაც ამ მასალის ორიგინალობას და თავისთავადობას ემუქრებოდა. ი. ჭავჭავაძის სიფრთხილე ამ შემთხვევაში სრულიად გასაგებია. შედარებით კვლევა-ძიებაში დიდი გასაქანი ეძლეოდა მეცნიერულ ფანტაზიას, ანგარიში არ ეწეოდა კონკრეტულ ეროვნულ გარემოში ფოლკლორული ქმნილების ნაციონალური ელფერითა და სულით აღვსებას, ხშირად ორიგინალურიც კი უცხო წარმომავლობისად საღდებოდა, ხოლო ყველაფერი ეს საბოლოო ჯამში ეპვქვეშ აყენებდა ნაციონალური ფოლკლორის არსებობასაც კი. ამგვარი პერსპექტივა კი ისეთი მსოფლგანცდის მოღვაწისათვის, როგორც ი. ჭავჭავაძე იყო, რასაკვირველია, ვერაფერს შესაშურს და სანატრელს ვერ დასახავდა. ეროვნული მეობის ძირძველობის, ქართული ეროვნული მსოფლგანცდის თავისთავადობის ორიენტირების კვლევაში, სხვა ერთა შორის ქართველთა ადგილის მტკიცებაში დიდი ილია უფრო სასარგებლოს ხედავდა ტეილორის თვითჩასახვის თეორიაში, რომელიც ყველა ერის ფსიქოფილოსოფიური აზროვნების და მსოფლშეგრძნების იგივეობრიობას აღიარებდა და ამით მათი ყოფის თავისთავადობის აზრს შეიცავდა.

ამ აზრის მტკიცების სურვილით არის აღბეჭდილი ი. ჭავჭავაძის მიერ ქართული ფოლკლორის სფეროში გაშლილი ნაყოფიერი მოღვაწეობა. ამ მიზანს ხსახავდა ილია პრაქტიკულ ფოლკლორულ-შემკრებლობით მუშაობაში მაშინაც, როცა ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს ფართოდ გაუღო თავისი ჟურნალ-გაზეთების კარი და მაშინაც, როცა თავად მიჰყო ხელი ფოლკლორულ ქმნილებათა შეკრება-პუბლიკაციას. ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ ი. ჭავჭავაძე შემკრებლობით საქმიანობაშიც საყოველთაობას ესწრაფოდა. როცა ჩვენში შემკრებლობითმა მუშაობამ ერთგვარად ცალმხრივი ხასიათი შეიძინა და მხოლოდ ხალხური პოეზიის ნიმუშების შეკრება-პუბლიკაციით გატაცების გამო ჩრდილში მოექცა სხვა ფოლკლორული ჟანრების ძიება, ილიამ საჯაროდ დაგმო ეს მავნე ტენდენცია. 1887 წელს ი. ჭავჭავაძე წერდა: „ამ ბოლო დროს ჩვენს განათლებულ საზოგადოებაში გაჩნდა ერთი საყურადღებო მოვლენა, რომელსაც დიდი

გავლენა უნდა ჰქონდეს ხალხის გონებისა და ცნობიერების განვითარებაზედ, ეროვნულ წარმატებაზედ. ეს მოვლენა სახალხო ლექსების შეკრება და ბეჭდვაა ჩვენს ჟურნალ-გაზეთობაში. სამწუხაროდ, როგორც თითქმის ყოველთვის და ყველაფერში, სახალხო სიტყვიერების ნაწარმოების შეკრების შესახებაც ცალკერძი გატაცება ეტყობა ჩვენს საზოგადოებას. აქაო — და სახალხო პოეზიას დიდი მნიშვნელობა აქვსო ჩვენის მწერლობისათვის და მდაბიო ხალხის ესთეტიურის გემოვნებისა და აზროვნების გასაცნობადო, ხელი მოვკიდეთ მარტო ამ პოეზიის შეკრებას და სხვა საგნები — კი ხალხის ნაწარმოებისა სრულიად დავიწყებული გვაქვს“[1].

ი. ჭავჭავაძემ თანამედროვეთა ყურადღება მიაქცია ფოლკლორული საუნჯის მთლიანობაში შესწავლის აუცილებლობას, მან ხალხის ყოფითი თავისებურებების ერთიანი კვლევა მიიჩნია დასახული ამოცანის გადაჭრის პირობად: „მდაბიო ხალხის გონებითი თუ სხვაგვარი საუნჯე მარტო იმის ლექსებში ანუ პოეზიაში როდი გამოიხატება, არა, ეს საუნჯე უხვად დათესილი და დარჩენილია ისეთს ნაწარმოებებში, რომელნიც სრულებით არ ეკუთვნიან პოეზიის სფეროს. ამ გვარია, მაგალითებრ, ხალხის ჩვეულებანი, რომელნიც შეეხებიან ეკონომიურს და იურიდიულ ცხოვრებას“[2].

ი. ჭავჭავაძე გლობალური კვლევა-ძიების აუცილებლობის საკითხს იმიტომაც აყენებს, რომ მისი აზრით, მხოლოდ ფაქტოლოგიური მასალის მთლიანად ცოდნის შედეგად არის შესაძლებელი უტყუარი დასკვნის გამოტანა. მეცნიერებაში მას დაუშვებლად მიაჩნია ვიწრო ამოცანებით, თუნდაც მხოლოდ ეროვნული ინტერესებით შემოფარგვლა. კვლევა-ძიების შედეგი ჰეშმარიტება უნდა იყოს და მან უნდა გაუძლოს ყოველმხრივ შემოწმებას. ვიწრო ამოცანებმა და ფაქტებზე ძალდატანებამ კი მკვლევარი შეიძლება სასაცილო მდგომარეობაშიც კი ჩააყენოს, როგორც ეს სლავიანოფილებს დაემართათ[3].

თანამედროვე ფოლკლორისტულ მიმდინარეობებთან ი. ჭავჭავაძის დამოკიდებულება ყველაზე ცხადად და სრულყოფილად გამჟღავნდა საყოველთაოდ ცნობილ ნაშრომში „აი ისტორია“. როგორც ცნობილია, ილიას ეს ნაშრომი მიმართული იყო 1889 წ. ჟურნალ „სეევერნი ვესტნიკში“ (თებერვლის და მარტის ნომრებში) დასტამბული ნარკვევის „წერილები საქართველოზე“ წინააღმდეგ[4]. წერილის ავ-

---

1 ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. IV, გვ. 191.
2 იქვე, გვ. 191.
3 იქვე, გვ. 23.
4 იქვე გვ. 397.

ტორი ხალხოსნური მოძრაობის მონაწილე ივანე ჯაბადარი ნარკვევში შეეცადა ქართველი ერის ისტორიული წარსულის კვლევას შედარებითი ანალიზით და უამრავი უზუსტობანი გაეპარა, რამაც დაამახინჯა ფაქტები.

ი. ჭავჭავაძემ საფუძვლიანად გააკრიტიკა ი. ჯაბადარი და ნათელყო მისი პოზიციის უსაფუძვლობა. მან ჯერ თავად „შედარებითი მეთოდის“ არსი წარმოაჩინა ევროპელი მეცნიერების — ჯონ-სტიუარტ მილლის, ეიჰჰოფის, ედუარდ ფრიმანის — ნაშრომებზე დაყრდნობით, ხოლო შემდეგ ამ მეთოდის ნაკლოვანებებიც გაათვალსაჩინოვა. ამგვარი კვლევების საბოლოო შედეგის ჰიპოტეტურობა ილიამ კონკრეტული ქართული მასალის მნიშვნელობითაც (მოკვეთილ ფრჩხილთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების ანალიზი) ცხადყო, როცა საქართველოში არსებულ წარმოდგენებს პარალელები დაუძებნა მსოფლიოს სხვა ხალხების წარმოდგენებში. ამგვარი პარალელები და თანხვედნანი ილიამ არ ჩათვალა მარტოოდენ სესხების არსებობის შედეგად და განაცხადა, რომ „ეს მაგალითი, სულ სხვა სფეროს მოვლენიდგან ამოღებული, რა თქმა უნდა, შედარებულ ერთა ნათესაობის და ერთობის მომასწავებელი არ არის. იგი მარტო იმას გვაუწყებს, რომ ადამიანის გონებას ყველგან ერთისა და იმავე გზით უვლია თავის წარმატების გზაზედ, ერთნაირს შიშსა და საფრთხეს ერთნაირი წამალი მოჰყოლია და ერთნაირ მიზეზს ერთნაირად გადუხრია, ერთნაირად გაუტაცნია გონება“[3]. მთავარი კი ამ შემთხვევაში ის არის, რომ ილია არ უარყოფს ამგვარი კვლევა-ძიების სარგებლიანობას. იქვე ილია წერს: „გარდა ამისა, ეს მაგალითი შუქსა ჰფენს იმ წყვდიადსა, რომელიც დღეს გარს ახვევია ჩვენგან მოყვანილს ჩვეულებას, გვშველის აღვადგინოთ ის, ეხლა დავიწყებული, აზრი ჩვეულებისა, რომელიც ოდესღაც ასულდგმულებდა თითონ ჩვეულებას. ამ გზით იგი ხელს უწყობს გაგებას და ახსნას ეხლანდელისას, რომელიც თუმცა შერჩენია ცხოვრებას, მაგრამ არც თავი უჩანს, არც ბოლო, და სასაცილოდ ასაგდები გაგვხდომია, მაშინ როდესაც ერთს დროს თავისი შესაწყნარებელი მიზეზი ჰქონია და, მაშასადამე, საპატიო ყოფილა. ისტორია სხვა არაა, თუ არ გამორკვევა, თუ არ ახსნა აწყმოსი წარსულისაგან“[6]. ნათელია, რომ ი. ჭავჭავაძისათვის მიუღებელი ამ შემთხვევაში შედარებითი კვლევის გზით სესხების მტკიცებაა და არა თავად შედარებითი კვლევა-ძიების შედეგები. იგი ამტკიცებს არა ერთი ხალხის მიერ მეორეთაგან სესხების გადმოღებას ან მიბაძვას, არამედ მეტყველებს ადამიანური აზროვნების იგივეობ-

---

[5] ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. IV, გვ. 35.

[6] იქვე, გვ. 35.

რიობაზე. შედარებითი კვლევის მყარ ფაქტებზე, ანუ ისტორიულად სანდო მასალაზე დაყრდნობა კი ისტორიული წარსულისა და თავად ხალხურ რწმენა-წარმოდგენათა ჭეშმარიტი არსის, თავდაპირველი მნიშვნელობის აღდგენის უტყუარ გზად მიაჩნია. ისტორიზმის კვალი ილიას ზემოთ მოყვანილ თვალსაზრისში სრულიად აშკარაა. ოღონდაც, რასაკვირველია, ვერ ვიტყვით, რომ ეს თვალსაზრისი მაინცადამაინც ვ. მილერის მოძღვრებიდან მომდინარეობს. უფრო ის უნდა იყოს მართალი, რომ ი. ჭავჭავაძე ევროპელ მეცნიერთა ფილოლოგიური კვლევების შედეგების, ფოლკლორისტული თეორიების გააზრების გზით მივიდა ხალხის რწმენა-წარმოდგენების, თუ მისი აზროვნების სპეციფიკის მაუწყებელი მასალის მნიშვნელობის ისტორიულ ჭრილში ძიების აუცილებლობამდე. ეს აზრი მით უფრო სარწმუნოდ უნდა მივიჩნიოთ, რომ თავად ვ. მილერის მოღვაწეობისადმი ი. ჭავჭავაძე სრულიად ინდიფერენტულია: ამაზე მეტყველებს ერთი საინტერესო ფაქტი. ცნობილია, რომ ვ. მილერის თაოსნობით 1881 წლის სექტემბერში ჩატარდა რუსეთის V არქეოლოგიური ყრილობა. მას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების პოპულარიზებისათვის. როგორც აღინიშნა, ყრილობამ სრულიად ახალ მეცნიერულ საფუძველზე დააყენა მთლიანად კავკასიისმცოდნეობა.

გარკვეულად შეჯამდა ვ. მილერის სკოლის ფოლკლორის ტული ძიებანიც, აღინიშნა, მისი ღვაწლიც კავკასიური, და კერძოდ ქართული, ფოლკლორისტიკის განვითარებაში. დიდებული სიტყვით მიმართა სხვათა შორის. ამ მეცნიერული ფორუმის მონაწილეებს აკაკი წერეთელმა[7]. ილია ჭავჭავაძემ კი აშკარად გამოხატული უარყოფითი მხარე დაიჭირა და ირონიულად შეხედა რუს მეცნიერთა კავკასიის შესწავლის სურვილს. 1881 წლის სექტემბერში „ივერიის" შინაურ მიმოხილვაში" ილია წერდა: „...დღეს ჩვენს დედაქალაქში არქეოლოგიური კრებაა გამართული. რვაა ამ თვეს პირველი სხდომა იყო. ეს პირველი მაგალითია ჩვენს ისტორიაში, რომ ჩვენი დედა-ქალაქი ტფილისი ღირსი გახდა მეცნიერთა კრებისა. განსაკუთრებით შესანიშნავი ეს არის, რომ არც ერთს სხვა ქალაქში რუსეთში, საცა კი ამგვარი კრება ყოფილა, ამოდენა ხალხი არ შეყრილა კრებაზედ, როგორც აქ: ტფილისში შეიყარა. შეიდასი კაცი მეტი დაესწრო, მაშინ როდესაც ამისთანა კრებაზედვე ყაზანში და კიევში ორასზედ მეტი არ დასწრებულა. ეს მით უფრო საკვირველია, რომ ყაზანსა და კიევში უნივერსიტეტებია და მაშასადამე უფრო

---

[7] ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი.

დიდძალი ხალხი უნდა დასწრებოდა... ბოლოს ავიდა კათედრაზე მოსკოვის მეცნიერი ისტორიკოსი ილოვაისკი და წარმოთქვა გრძელი და ფრიად უგემური სიტყვა. საგანი მისის სიტყვისა უფრო ის იყო, თუ როგორი დაახლოება ჰქონია უწინდელს დროში რუსეთთან კავკასიას საერთოდ და საქართველოს საკუთრივ. ამის შესახებ ახალი არა უთქვამს-რა და რაც სთქვა, ისიც ასეთი რამ იყო, რომ ყველა ანბანში ადვილად საპოვნელია. ერთმა ადგილმა ბ-ნ ილოვაისკის სიტყვაში მიიქცია ჩვენი ყურადღება, მერე ისე, რომ კინაღამ სიცილი არ წაგვცდა. ბ-ნ ილოვაისკიმ უადგილო ადგილას წარმოთქვა სხვათა შორის: „გთხოვთ, მშვენიერო კავკასიო, გადაგვიხსნა შენი ული და გვაჩვენო აუარებელი სიმდიდრე, რომელიც შიგა და გარეთ ეგრე უხვად მოფენილი გვაქვსო". ბატონო და თუ ცარიელი თხოვნა მაგის შემძლებელი ყოფილიყო, ქართველებს თხოვნის მიცემას, თუნდ ღერბიან ქალალდზედ, ვინ დაასწრებდა?"[8] ილიას გამჭირდავი ტონი ყრილობის სხვა მონაწილეებსაც მისწვდა[9], რადგან საინტერესო და ქართველი ერისათვის პერსპექტივის მიმცემი ვერაფერი ვერც მათ ნათქვამში დალანდა. ამგვარი დამოკიდებულების მიზეზების ძიება არ შეადგენს ამჯერად ჩვენს ამოცანას. მთავარი ის არის, რომ არსად, ერთი სიტყვაც კი არ არის ნახსენები არც რუსი მეცნიერი ვ. მილერი, არც მისი სწავლება და არც საერთოდ ფილოლოგიური ასპექტი ამ ყრილობისა. თუმცა, მიუხედავად ამისა, კვალი ისტორიულ სინამდვილეზე დაყრდნობით შედარებითი კვლევა-ძიების სარგებლიანობისა, რაც ვ. მილერის თეორიის არსებით მხარეს შეადგენს, ილიას ნაწერებში მაინც ჩანს.

უფრო აშკარად აისახა ისტორიული სკოლის მოსაზრებები აკაკი წერეთლის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ და პუბლიცისტურ ნაწერებში. ჯერ კიდევ 1878 წელს „პეტერბურგულ შენიშვნებში", რომელიც გაზეთ „ობზორში" (№ 31) დაიბეჭდა, აკაკი წერეთელმა მ. ლერმონტოვის „დემონზე" მსჯელობაში ყურადღება გაამახვილა ისტორიულ პიროვნებათა ზეპირსიტყვიერებაში „გადასვლის" თავისებურებაზე. აკაკი წერეთლისათვის გამოჩენილი ისტორიული პიროვნებების ფოლკლორულ გმირად გარდასახვა საერთოდ კანონზომიერებაა. ამიტომ იგი ჩვეულებრივ ამბად თვლის ზეპირსიტყვიერებაში ეპიკურ გმირთა გვერდით ისტორიული პიროვნებების არსებობას. მართალია, კონკრეტული მასალის აკაკისეული ანალიზი ამ შემთხვევაში არ იყო ზუსტი და დამარწმუნებელი, როცა დემონში ისტორიულ პიროვნე-

---

[8] ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. V, გვ. 114.

[9] იქვე, გვ. 115—116.

ბას — თამარ მეფის პირველ ქმარს, ანდრია ბოგოლუბსკის დაუწყო ძებნა, მაგრამ მნიშვნელოვანი იყო თავისთავად ცდა ზეპირსიტყვიერების ისტორიულ სინამდვილესთან დაკავშირებისა[10].

აკაკი წერეთლის ფოლკლორისტულ კვლევებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სესხების თეორიას. აზრი აკ. წერეთლის სესხების თეორიისადმი დამოკიდებულების, მისადმი მიმდევრობის შესახებ საბოლოოდ გამოკვეთილია ქართულ ფოლკლორისტიკაში[11]. თუმცა ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება. აკ. წერეთელი არ არის სესხების სკოლის ფუძემდებლის თ. ბენფეის მიმდევარი. იგი არ იცავს თ. ბენფეის მიერ დამკვიდრებულ თეზისს ფოლკლორის ინდოეთიდან მომდინარეობის შესახებ, არ იზიარებს არც თ. ბენფეის მიერ სესხების პროცესის უცილობლობის სამტკიცებლად მოშველიებულ არგუმენტებს. მათი არსებობის კვალი აკ. წერეთლის ფოლკლორისტულ ძიებებში არსად არა ჩანს. ჩვენი პოეტი უფრო ნასესხობის იმ კონცეფციას ემყარება, რომელიც რუსულ სინამდვილეში, ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის და სხვათა შრომებში გამოიკვეთა და რაც ფაქტიურად თ. ბენფეის თეორიის რუსულ სახესხვაობაში გადაიზარდა. აკაკი წერეთელი იზიარებს ვ. მილერის მოსაზრებას სესხების გზების, გამსესხებელი რეგიონისა და შუალედური არეალის შესახებ. გამსესხებელი რეგიონი აკაკისათვის, ვ. მილერის მსგავსად, არის არა შორეული ინდოეთი, არამედ — სპარსეთი, შუალედური არეალი კი არის არა ხმელთაშუა ზღვა, ბალკანეთი ან იტალია, არამედ კავკასია და, კერძოდ, საქართველო, მსესხებლად-დასავლეთ ევროპის ნაცვლად გამოდის რუსეთი. სესხების თეორიის ვ. მილერისეულ მოდელთან აკაკის თანაზიარობა განსაკუთრებით ცხადად მოჩანს მის „სამ ლექციაში „ვეფხის-ტყაოსანზე". ვეფხისტყაოსნის მხატვრული აზრის რკვევისას აკ. წერეთელი აღნიშნავს, რომ საქართველოს შუამავალი რეგიონის როლი თვით ისტორიულმა ჟამთა სვლამ დააკისრა, რადგან უხსოვარი დროიდან იყო ჩვენი ქვეყანა ნაირგვარი ხალხების ბრძოლის ასპარეზი. „თვით ევროპის ხალხებიც, რომელთაც დღეს უპყრიათ ხელში მეცხრამეტე საუკუნის ლამპარი განათლებისა, — საშუალ აზიიდან გამოსულნი შუა აპობდენ კავკასიას და საქართველოს გულზე გადიოდნენ"[12]. ეს თეზისი სწორედ ვ. მილერის იმ დებულებიდან მომდინარეობს, რომელიც თვით დასავლეთ ევროპელმა ფოლკლო-

---

10 აკ. წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 15, გვ. 391.

11 შ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1, თბ., 1975, გვ. 177.

12 აკ. წერეთელი, თხზ., ტ. 12., გვ. 67.

რისტებმა თ. ბენფეის კონცეფციის მნიშვნელოვან კორექტივად აღიარეს.

აკაკი წერეთელი პროფესიონალი ფოლკლორისტების მსგავსად სესხების კვალს თავდაპირველად ენობრივ სფეროში ეძებს და აცხადებს, რომ „ძვირათ დარჩენილა ენა, რომელსაც არ შემოეწიროს ჩვენთვის რამდენიმე სიტყვა. ჩვენს ენაში ვხედავთ სხვა-და-სხვა ენების სიტყვებს: სპარსულს, არაბულს, ებრაულს, სომხურს, ბერძნულს, თათრულს, რომაულს და სხვა“[13].

სხვაგან აკაკი უფრო ფართოდ აყენებს საკითხს სესხების პროცესში ქართული „ზეპირ-გადმოცემის“ მნიშვნელობის შესახებ. იგი აქაც სესხების თეორიის ვ. მილერისეული მოდელიდან ამოდის და არკვევს, ერთი მხრივ, ქართული ფოლკლორის „კერძოობით“ მნიშვნელობას ქართველი ერის ისტორიული წარსულის აღდგენაში, მეორე მხრივ, ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ზოგად ღირებულებას. აკაკი წერს: „ჩვენი ქართული „ზეპირ — გადმოცემები“ მით უფრო შესანიშნავი არიან სხვებისაზე, რომ კერძო მნიშვნელობის გარდა, მსოფლიო ხასიათიცა აქვთ. საქართველო იყო ხიდათ და გზათ იმ დიდი მოძრაობის დროს, როდესაც სხვა-და-სხვა ერი აზიიდან ევროპაში გადადიოდა. მაშასადამე, ჩვენი ქვეყანა უძველეს დროდანვე ბევრის მომსწრეა, მნახველი და მოწამე. ამას დავუმატოთ კიდევ ის გარემოებაც, რომ ქართველი საზოგადოთ ბუნების თანაზიარია და რაც უნახავს, ან გაუგონია, უყურადღებოდ არ დაუგდია, ყოველივე შეუსწავლია და საშვილიშვილოთ გადმოუცია საზეპიროებით“[14].

ამას შედეგად მიაჩნია აკ. წერეთელს ის გარემოება, რომ ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ შექმნა „მსოფლიო ტიპები“, რომელთაც ორეულები მსოფლიოს სხვა ხალხების ფოლკლორში მოეპოვებათ. ასეთ საყოველთაო გავრცელების ტიპად თვლის აკაკი „ნაცარ-ქექიას“. ნაცარქექიას იერს აკ. წერეთელი პოულობს „დონკიხოტში“, „ფალსტაფში“ და „ივან დურაკში“. ამათგან საყოველთაო ტიპებად იგი თვლის ფალსტაფს და ნაცარქექიას. ისინი, მისი აზრით, ნაციონალურნიც არიან და მსოფლიონიც. აკაკის დაკვირვებით „სულ სხვა გვარია „ივან დურაკი“. ეს არის მხოლოდ ნაციონალური ტიპი, საკუთრად რუსეთის ნიადაგის ნაყოფი, რომელიც თავის კუნძა-კვანძზე ზის, თვითონაც არ იცის სად მიდის და რისთვის მიდის, მაგრამ მისი ბედისწერაც გარეშე ძალა. ყველგან და ყოველთვის ეხმარება და ამარჯვებინებს“[15].

---

13 იქვე, გვ. 69.

14 აკ. წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 13, გვ. 255.

15 იქვე, გვ. 125.

ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობა იმდენად დიდად ესახებოდა აკაკი წერეთელს, რომ ასეთ აზრსაც კი ავითარებდა: „უცხო ქვეყნების ხალხმა რომ იცოდეს, თუ რა მნიშვნელოვანია ქართული სახალხო პოეზია, არა მარტო ქართველებისათვის, სხვა ხალხებისათვისაც-კი, მაშინ უეჭველია, კერძო საზოგადოებას შეადგენენ იმის მოსაპოვებლად“[16].

ამდენად, აკაკი წერეთლის ფოლკლორიზმზე ვ. მილერის მოსაზრებათა გავლენა პირველ ყოვლისა იმაში გამჟღავნდა, რომ პოეტმა სესხების თეორიის ვ. მილერისეული მოდელი მოიმარჯვა. აკაკი წერეთლისათვის იგი თ. ბენფეის თეორიაზე უფრო მისაღები, რასაკვირველია, იმიტომაც იყო, რომ აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურულ ურთიერთობათა პროცესში საქართველოს კუთვნილი (არც თუ უმნიშვნელო) ადგილი გამოეყოფოდა. ეს კი ქართველოლოგიური ძიებების სრულიად ხელშესახებ პერსპექტივებს სახავდა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ აკაკი წერეთელი თავისებურად უდგებოდა მოარულ ფოლკლორულ თეორიას და ა. ვესელოვსკისა და მ. მიულერის მსგავსად ყურადღება გადაჰქონდა ნასესხები სიუჟეტების კონკრეტული ეროვნული სულისკვეთებით აღვსების გარდაუვალობაზე. აკაკისათვის ქართველი ხალხი არ იყო შემოქმედებით უნარს მოკლებული ხალხი, ვინც განგებამ მოხერხებულ გეოგრაფიულ გარემოში დაასახლა და მხოლოდ სხვათა ნაფიქრ-ნააზრევის შეთვისების ნიჭი მიაგო. მისთვის სრულიად ბუნებრივი და კანონზომიერი მოვლენაა უცხო წარმომავლობის ამბისა თუ სიუჟეტის ნაციონალური აზრით ავსება. ვეფხისტყაოსანზე წაკითხულ ლექციებში აკაკი მსჯელობდა სხვა ხალხებთან სესხების ფაქტზე, რომელსაც იგი ხშირად „შეთვისებას“ უწოდებდა და აღნიშნავდა: „ბევრი სიტყვები გვაქვს შემოღებული სხვა-და-სხვა ენებიდან, მათი წყალობითაც შეგვიძლია შევიტყოთ, თუ რა დამოკიდებულება ჰქონია ჩვენს ხალხსა ამა თუ იმ ხალხთან. ამ გვარათ მიგვიღია რამდენიმე ლექსები, მაგრამ ჩაგვიდგამს მათთვის ქართული სული და შეგვისხამს ქართული ხორცი“[17].

აკაკი წერეთლის ინტერესი რუსული ფოლკლორისტული სკოლის თეორიული დებულებებისადმი გარკვეულად აირეკლა მის სიტყვებშიც, რომლითაც მიმართა 1881 წელს თბილისში გამართული არქეოლოგიური ყრილობის მონაწილეებს. ამ სიტყვაში აკაკი აღნიშნავდა: „საქართველოს ისტორიაში და აგრეთვე მის ზღაპრებსა და ზეპირგადმოცემებში ჩვენ ვხედავთ დიდს მსგავსებას საქართველოსა

16 წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 12, გვ. 382.

17 აკ. წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 13. გვ. 69—70.

და პრომეთეოსის ბედს შუა... იმ პრომეთეოსისა, რომელიც კავკასიის მთებზედ იყო მიჯაჭვული და რომელსაც ყოველივე კუთხე ჩვენის ქვეყნისა და ყოველი ქართველი ამირანთ უწოდებს"[18].

აკაკი წერეთელმა დიდ მოვლენად მიიჩნია ყრილობის მუშაობა და ქართული კულტურის კვლევა-ძიების და პოპულარიზების გარკვეული პერსპექტივებიც განჭვრიტა. იგი შეეცადა კიდევაც მეცნიერთა ყურადღების გადატანას ამ საკითხზე. „იმედია, რომ წარსულზედ, მომავალი უფრო მეტს შეგვატყობინებს აწმყოზედ!.. საეჭვო აღარ არის, რომ მრავალგვარად ტანჯულ კავკასიის, ანუ, სულ ერთია ვსთქვათ, მისის უპირველესის და უწარჩინებულესის ხალხის, ქართველების, ცხოვრებაში ბევრი სხვა-და-სხვა დროები ყოფილა, ღირსი სამეცნიერო შესწავლისა და საჭირო არა თუ მარტო კავკასიისა და საქართველოსა, თვით მსოფლიო ისტორიისათვისაც"[19].

ვ. მილერის ფოლკლორისტულ მოძღვრებასთან მიმართების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ჩვენი პოეტის მიერ 1913 წელს ა. აბაშელის საღამოზე წარმოთქმულ სიტყვაში გაშლილი მსჯელობა.

ამ სიტყვაში აკაკი წერეთელი თავიდანვე იმ აზრს ავითარებდა, რომ „საარაკო ისტორიული მომენტები", რომელიც ქართველმა „განიცადა" და შეირჩინა საუკუნეების განმავლობაში თვითარსებობა და ეროვნული ელფერი, ერის ზეპირსიტყვიერებაშია უკუფენილი. მაგრამ აკაკი არ კმაყოფილდება ამ ზოგადი განცხადებით, არც ამ მასალის ეროვნული კულტურისათვის ღირებულებაზე საუბრობს გაკვრით. იგი მეთოდზე მსჯელობით იწყებს სიტყვას და ჰეშმარიტ, სწორ პრინციპად „დედუქტიური შორსმჭვრეტელობა და ბრძნული აღმაფრენა" მიაჩნია. მისი აზრით, სწორედ ზოგადიდან კონკრეტულზე გადასვლით შეიძლება ჰეშმარიტების დადგენა. ცნობილიდან უცნობისაკენ, თანადროულიდან ისტორიული წარსულის ბურუსისაკენ, დროითი პლასტების ჩამოცილების გზით თვლის აკაკი შესაძლებლად გარდასულის ზუსტი სახის დადგენას. ამ მეთოდით ცდილობს იგი გაარკვიოს ქართული ანბანის წარმომავლობა[20]. აკაკის აზრით, ქართველი ერის უძველესი წარსული, განსაკუთრებით ქრისტიანობის წინარე ეპოქები მხოლოდ ზეპირსიტყვიერებამ შემოინახა. აკაკი წერს: „არც ერთ ერს ჩვენგვარი და ჩვენოდენი ზეპირ-სიტყვაობა არა აქვს... უხსოვარ დროიდან დაწყებული მისთანა არც ჰირი ჰქონია

---

18 აკ. წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 12, გვ. 130.
19 იქვე, გვ. 130.
20 აკაკი წერეთელი, თხზულებანი, ტ. 14, გვ. 542.

საქართველოს და არც ლხინი, რომ ჩვენს ზეპირ-სიტყვიერებაში არ იყოს ჩასახული"[21].

აკაკისათვის ჩვენი ისტორიული წარსულის ნანგრევები მხოლოდ და მხოლოდ ზეპირსიტყვიერებაში არიან შემორჩენილნი პირველქმნილი პეწითა და იერით: „ის ტაძრები და ციხე-დარბაზები, რომელთა ნაშთ-ნანგრევები დღეს ასე მგლოვიარედ გადმოგვყურებენ, განახლებულან, დარჩენილან ზეპირსიტყვიერებაში..."[22] აკაკი წერეთლის ფოლკლორისტული თვალთახედვის ისტორიული ასპექტი სრულიად თვალსაჩინოა. დედუქციური კვლევა-ძიებისაკენ მოწოდება იმასაც მოწმობს, რომ აკაკი წერეთელი შესაძლებლად თვლიდა ძველთაძველის, გარდასულის სახის დადგენას ზეპირსიტყვიერი მასალის ანალიზით, ისტორიული, დროითი დანაშრევების თანდათანობითი ფრთხილი ჩამოცილებით. ეს გარემოება კი თავისთავად შეტყველებს აკაკი წერეთლის ისტორიული სკოლის მეთოდოლოგიური პრინციპებისადმი დამოკიდებულების სპეციფიკაზე და მათი არსებობის უტყუარობაზე.

ასეთია აკაკი წერეთლის დამოკიდებულება ვ. მილერის სკოლასთან. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ თავად ვ. მილერი და მისი ეთნოგრაფიული საზოგადოება დიდი ყურადღებით ეკიდებოდა აკაკი წერეთელს, საერთოდ მის შემოქმედებას და განსაკუთრებით მის მიერ ქართული ეთნოგრაფიისა და ხალხური სიტყვიერების სფეროში გაშლილ მოღვაწეობას. ამაზე მეტყველებს ის გარემოებაც, რომ 1908 წელს „ეტნოგრაფიჩესკოე ობოზრენიეში" გამოქვეყნდა ცნობა პოეტის სამეცნიერო და შემოქმედებითი მოღვაწეობის 50 წლისთავის შესახებ, სადაც აღნიშნული იყო, რომ აკაკი წერეთელი მუშაობდა „ეთნოგრაფიაშიც, ჰკრებდა ხალხურ თქმულებებს, რწმენა-წარმოდგენებს და დაარსა სპეციალური ჟურნალი „კრებული"[23].

აკაკი წერეთლის იუბილეს ვრცელი ანგარიში დასტამბა ალ. ხახანაშვილმა[24]. იგი აღნიშნავდა: „თავ. ა. წერეთელს უკავია პირველი ადგილი თანამედროვე ქართველ მწერალთა შორის. იგი ცნობილია არა მარტო როგორც ლირიკოსი პოეტი, არამედ როგორც სწავლული ეთნოგრაფიც და საქართველოს სიძველეთა მოყვარული". ალ. ხახანაშვილი აკაკის მიერ შეკრებილ მასალაში განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ პოეტმა, ერთ-ერთმა პირველ-

---

21 იქვე, გვ. 549.
22 იქვე, გვ. 545.
23 Этнографическое обозрение, книга 78, 1909, с. 192.
24 Этнографическое обозрение, книга 79, 1909, с. 193—195.

მა, წამოჭრა საკითხი ხალხური სასულიერო ლექსების ჩაწერის აუცილებლობის შესახებ. თავადაც შეკრიბა და მხატვრულად გადაამუშავა წმინდა გიორგისა და ილია წინასწარმეტყველის შესახებ არსებული თქმულების ორი ვარიანტი და შეიტანა პოემა „ნათელაში“. თავისთავად ეს უკანასკნელები კი საფუძვლად უდევს მეტერლინკის დრამას მონნა ვანნას. აკაკი წერეთელმა გადაამუშავა ქართული ხალხური ზღაპრები, გააერთიანა ერთ კრებულში, სახელწოდებით „გადია“ და დაურთო ასევე ხალხური სიმღერები და მოსწრებული თქმანი. ანდაზები. ე. ი. ალ. ხახანაშვილმა აკაკი წერეთლის მიერ მოძიებულ და როგორც ის უწოდებს, „გადამუშავებულ“ მასალაში საერთაშორისო ფოლკლორისტიკისათვის საყურადღებო სიუჟეტები შენიშნა და ამაშიც დაინახა ფასი პოეტის შემოქმედებითი მოღვაწეობისა. ალ. ხახანაშვილისათვის იმ გარემოებამაც შეიძინა დიდი ღირებულება, რომ ზეპირსიტყვიერი თქმულებების გადამუშავების პროცესში აკაკი ზედმიწევნით იცავდა დამახინჯებებისაგან ხალხურ მსოფლმხედველობას. ალ. ხახანალვილს არ დავიწყებია იმის ხსენებაც, რომ აკაკი წერეთელმა ზეპირი პოეტური შემოქმედების „უშუალოდ გაცნობის“ მიზნით 1897 წელს დააარსა ჟურნალი „კრებული“, სადაც საქართველოს ყველა კუთხის ზეპირსიტყვიერი მასალა ისტამბებოდა. აშკარაა, რომ ალ. ხახანაშვილისათვის, როგორც ეთნოგრაფიული საზოგადოების წევრისათვის, უაღრესად საინტერესოდ გამოიყურება ჩვენი პოეტის მუშაობა, გარკვეულად ხედავს მასში თანამოაზრეს, რადგან მისთვის აშკარაა პოეტის მხარდაჭერა იმ ფოლკლორისტული კონცეფციისადმი, რომელსაც თავად განეკუთვნებოდა.

რუსული ისტორიული სკოლისადმი დამოკიდებულება და საკუთარი პოზიცია განსაკუთრებით ნათლად გამოამჟღავნა გიორგი წერეთელმა. იმ დროისათვის, როცა ვ. მილერის კონცეფცია ახალ ფოლკლორისტულ თეორიად გაფორმდა, გ. წერეთელი მსოფლმხედველობითი პოზიციით „ნაციონალიზმ-დემოკრატიზმიდან სოციალ-დემოკრატიზმზე გადადიოდა“[25]. იგი გადაჭრით ემიჯნებოდა იდეალისტურ ფილოსოფიას, როგორც უკანდახევას „საშუალო საუკუნეების უმეცრებისაკენ“[26]. ამიტომ გ. წერეთელი უარყოფითად ეკიდებოდა „ძველი საქართველოს მთელ საზოგადობრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებას. მას უფრო ახალი პროგრესულ-რევოლუციური იდეების დანერგვის“[27] პრობლემები აინტერესებდა. ამ პოზიციიდან უდგებოდა იგი

---

25 მ. გაფრინდაშვილი, გიორგი წერეთლის მსოფლმხედველობა, თბ., 1955, გვ. 67.

26 იქვე, გვ. 210.

27 იქვე, გვ. 41.

ქართული ზეპირსიტყვიერების შესწავლა-პუბლიკაციის ამოცანებსაც. მისი ასეთი თვალთახედვა ჯერ კიდევ 1880 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „პირველი ქართული ლექცია" — აისახა[28], ხოლო გამოკვეთილი შინაარსი შეიძინა მ. კელენჯერიძის სლავიანოფილური პოზიციის კრიტიკაში[29]. გ. წერეთელმა ხალხური პოეზიის, როგორც სიძველის გადაჭარბებული, მ. კელენჯერიძესეული შეფასების კრიტიკაში ფ. მახარაძის მხარე დაიჭირა. ამით იგი გადაჭრით გაემიჯნა წარსულისაკენ რეტროსპექტულად მაცქერალთა პოზიციას და თანამედროვე, მეცნიერულ მეთოდოლოგიაზე — შედარებით მეთოდზე[30] დაყრდნობით სცადა ჩვენი ზეპირსიტყვიერების შინაგანი ბუნების რაგვარობის დადგენა. გ. წერეთელმა ფოლკლორული მასალის ანალიზის ცდა წარმოადგინა წერილში „ჩვენი დროის გმირები"[31]. ეს წერილი უფრო ქართული მითოსის და წარმართული პანთეონის „პოეტური გააზრების" და ერთიან სურათში მხატვრულად გამთლიანების ცდას წარმოადგენს.

გ. წერეთლის ფოლკლორიზმის არსი, მისი მეცნიერული ძიებების სიღრმე და დამოკიდებულება თანამედროვე ფოლკლორულ თეორიებთან ხელშესახებად გამჟღავნდა მის საინტერესო, პრობლემატურ წერილში „კავკასიის მითები ქართულ ნიადაგზე"[32]. ამ ნაშრომში გ. წერეთელმა თანამედროვე ფოლკლორისტული კონცეფციების ფონზე განიხილა საქართველოში წარმოებული ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობა და სინანულით აღნიშნა მისი არადამაკმაყოფილებელი დონე. ამ მიზეზით ახსნა მან უცხოელთა „ტურისტული ინტერესებიდან" გამომდინარე ფსევდომეცნიერული დასკვნების მოძალება მის თანამედროვე მეცნიერებაში. ამავე სიბრტყეზე დააყენა გ. წერეთელმა ვ. მილერის ფოლკლორისტული კონცეფციის ერთ-ერთი ადრეული დებულება — ზეპირსიტყვიერი მასალის სპარსული წარმომავლობის შესახებ და მას მეცნიერების ცთომილება უწოდა. მის თანამედროვე მეცნიერთა (დ. ბაქრაძე, მ. ბროსე, ვ. მილერი და სხვ.) ნაშრომებზე დაყრდნობით, იგი თავდაპირველად შეეცადა ქართული წერილობითი წყაროების მეცნიერული სანდოობის დამტკიცე-

---

28 Газ. «Обзор», 1880, № 466.

29 გ. წ ე რ ე თ ე ლ ი, ხალხური პოეზია და ბატონი მელიტონ კელენჯერიძე: კრიტიკული წერილი ფ. მახარაძისა (ბიბლიოგრაფია), გაზ. „ქეალი", 1897, № 5. ამის თაობაზე დაწვრილებით წიგნის შემდგომ თავებში.

30 ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1966., გვ. 186.

31 ჟურნ. „ჯეჯილი", 1892, № II, III.

32 გაზ. „კავკაზი", 1892, № 73, 74.

ბას, ხოლო შემდეგ ამ დასკვნაზე დაყრდნობით ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის კვლევა-ძიებითი არგუმენტების გაქარწყლებას. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის თავისთავადობის მტკიცებაში გ. წერეთელი ისევ ვ. მილერის იმ მოსაზრებას ანიჭებდა, რომელიც მეცნიერმა უკვე მოგვიანებით, კავკასიური მასალის საგულდაგულო ანალიზის შედეგად გამოიმუშავა. ვ. მილერმა, როგორც ცნობილია, უკვე ისეთ ნაშრომებში, როგორიცაა „კავკასიური გადმოცემები მთებზე მიჯაჭვული ბუმბერაზების შესახებ"[33], „ირანული გამოძახილები კავკასიის ხალხურ თქმულებებში"[34], „კავკასიური თქმულებები ციკლოპების შესახებ"[35] და სხვ. აღიარა, რომ ქართულ მითებს ფირდოუსისაგან დამოუკიდებელი წყარო გააჩნდათ და მითიური გადმოცემები ცალ-ცალკე მომდინარეობდნენ ერთი საერთო წყაროდან — ხალხური თქმულებებიდან, რომელნიც თავისუფლად შეიძლებოდა შემონახულიყო როგორც ქართველი, ისე სპარსი ხალხების მეხსიერებაში. ქართველი ერის ისტორიულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით გ. წერეთელი განიხილავს ქართულ რწმენა-წარმოდგენებს, მითებს და ცდილობს მათი ადგილობრივი, კავკასიური წარმომავლობის მტკიცებას. გ. წერეთელის ამ ძიებებში უკვე მოჩანს წერილობით წყაროებში ისტორიული პლასტების თანდათანობითი გამოცალკავებით უძველესი ქართული მითოსის სახიერების დადგენის სურვილი. მაგალითად, ზოროასტრიზმის საქართველოში არსებობას იგი ირანის გავლენას კი არ უკავშირებს, როგორც ეს იყო გავრცელებული მის თანამედროვე მეცნიერებაში, არამედ საქართველოს მეზობელ აზერბაიჯანს. აქედან გამომდინარე, გ. წერეთელი ვ. მილერის კონცეფციის ზოგად დებულებათა საპირისპიროდ ამტკიცებს, რომ ზოროასტრიზმი პირიქით ამიერკავკასიიდან და საქართველოდან შევიდა თვით ირანშიც. იგი იმ კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქაზეც მიანიშნებს, როცა შესაძლებელი იყო ზოროასტრიზმის სპარსეთში შეჭრა (კიროსის ეპოქა და მისი დაპყრობითი ომები). მსჯელობათა ამ სიბრტყეზე კავკასიური წარმომავლობისად აცხადებს გ. წერეთელი თქმულებებს როსტომისა და ბეჟანის შესახებაც.

---

[33] Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, 1883, Журн. Министерства народ. просв., VIII, с. 191—207.

[34] Иранские отголоски в народных сказаниях Кавказа, журн. «Этнографическое обозрение», 1889, № 2, с. 1—36.

[35] Кавказские сказания о циклопах, ж. «Этнографическое обозрение», 1890, № IV, с. 25—44, см. также труды Этногр. отд. общества люб.естествозн. антропол. и этнограф., кн. VIII (резюме доклада).

იმავე პლანში მოიაზრება ამირანის მითოსის ეროვნულობაც, ოღონდაც მტკიცებების არგუმენტებს გ. წერეთელი მითოლოგებს ესესხება და ამირანის თქმულებათა თითოეულ პერსონაჟში, ისევე როგორც საერთოდ მითოსში, ბუნების სტიქიური ძალებია სიმბოლიზებას ხედავს. მისი მტკიცებით „სულ კალმახი“ — კალმახის სული— მთის ატმოსფეროა; ბადრი — სავსე მთვარე ანუ თოვლივით თეთრი; უსუფი — მთის კამა, აქედან, კამკამა — გამჭვირვალე, მთის ნაკადული; ამირანი — მეორე, იმერული მერენი — მდინარეები; დევი — ბუმბერაზი, იგივე მაღალი მთა; ჩაბალხეთი — ჩალა ბალახეთი; ბალახი — ბალახი; ცამ-ცუმი — წამ-წუმი წვიმა ფუძეგაორკეცებული; ყამარი — ორთქლნაჯერი ჰაერი; ქეთუ — ქათქათი; ვეშაპი— მთის ვულკანური ამოფრქვევის (ალი, ლავა, კვამლი) სიმბოლო. მთლიანად ამირანის მითის ფშაურ და სვანურ ვარიანტებში ასახულია ბუნების ძალთა ურთიერთმოქმედება, როგორც ეს მოიაზრებოდა კაცობრიობის გარიჟრაჟზე: წყლის სტიქიის ბრძოლა ხმელეთთან და ამისგან გამომდინარე ცეცხლის მფრქვეველ მთებთან დაკავშირებული ატმოსფერული მოვლენები. მისი აზრით, ამირანი პოეტურად ასახავს მდინარეთა წარმოშობას მარადიული თოვლით დაფარულ მთებში ნაკადულებიდან და წყაროებიდან, მათს სიმცირეს „ბავშვობის“ პერიოდში და გმირულ ძალას მათი ზრდის შესაბამისად. გ. წერეთლის ამ მოსაზრებათა გაცნობით სრულიად აშკარაა ამირანის მითოსის მითოლოგიური (მეტეოროლოგიური) თეორიის პრინციპებით ახსნის ცდა, რაც დღევანდელობის თვალსაწიერიდან არასწორად მოჩანს. თუმცა ამ თვალსაზრისს გარკვეული მნიშვნელობა გააჩნია ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის, როგორც მითოლოგიური სკოლის ერთ-ერთი განშტოების — მეტეოროლოგიური თეორიის — აშკარა ანარეკლს ჩვენს სინამდვილეში.

გ. წერეთელი თავად კარგად გრძნობდა ასეთი კომენტარების ჰიპოთეტურობას და ამიტომ კვლავ ისტორიულ, წერილობით ძეგლებზე დაყრდნობით ცდილობდა იმის მტკიცებას, რომ სპარსეთი ვერაივითარ შემთხვევაში ვერ ჩაითვლებოდა ზეპირსიტყვიერი მასალისა და ტრადიციების გამსესხებელ არეალად, რადგან ისტორიული ვითარება მას არ უქმნიდა ამის პირობებს. გ. წერეთლის აზრით, სპარსეთმა თავისთვისაც კი ვერ გადაარჩინა ნაციონალური ეპოსი, რადგან ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობის ეპოქაში სპარსეთში ყველაფერი ჯერ თარგმნეს ბერძნულად, შემდეგ სპარსული წერილობითი ძეგლები მოსპეს, სანაცვლოდ ელინური შეიტანეს და ზეპირსიტყვიერებაშიც ელინური ტრადიციების დამკვიდრებას შეეცადნენ. ასეთი მოვლენა რამდენჯერმე განმეორდა. საქართველო პირიქით ახდენდა მასზე გავლენას თავის — ქრისტიანული სწავლებით და ასე გრძელ-

დებოდა მონღოლების შემოსევამდე. გ. წერეთლის დასკვნით, თუ არ ჩავთვლით ორიოდე წმინდა ბარბაროსულ თავდასხმას ძვ. წ. ა. VI—V საუკუნეებში, ისტორიას არ ახსოვს საქართველოზე სპარსეთის კულტურული ზეგავლენის არც ერთი ფაქტი. პირიქით, თვით სპარსეთისათვის ესოდენ ორგანული, მიდიურ-ქალდეური მონარქიის დროინდელი ზენდური რელიგიაც კი კავკასიიდან შეიტანეს სპარსეთში.

გ. წერეთლის მსჯელობებში დღევანდელობის პოზიციიდან ბევრი რამ არასწორია, მაგრამ თავის დროზე, როგორც ზემოთ აღნიშნული ნაშრომი, ისე საერთოდ მისი ფოლკლორისტული ნარკვევები, რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის საპირისპირო არგუმენტების ძიებათა პლანშია შესრულებული. ამდენად, გ. წერეთელი ქართული ზეპირსიტყვიერების, მთლიანად კავკასიური რეგიონის ფოლკლორული ტრადიციისა და მასალის ადგილობრიობის, თავისთავადობის თეზისს იცავს.

ვ. მილერის სწავლების შორეული ასოციაციები იძებნება ვაჟა-ფშაველას ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ წერილებშიც. მართალია, პირდაპირი კავშირი ისტორიულ სკოლასთან არ ჩანს, მაგრამ ცოდნა ამ სკოლის და საერთოდ ფოლკლორისტული თეორიებისა ვაჟა-ფშაველასთან ეჭვს არ იწვევს. ვაჟა თავის წერილებში ხშირად ახსენებს ცნობილი ფოლკლორისტების: ტეილორის, სპენსერის, ლებოკის და სხვათა ნაშრომებს[36].

ხალხური მასალის ისტორიული თვალთახედვით შეფასების კვალი აშკარად ჩანს ვაჟა-ფშაველას წერილში „ფშაველები“: „საზოგადოდ ყველა მეშატიანენი გზას უჭცევდნენ მდაბიო ხალხის მდგომარეობას, მათ ჩვეულებას და სხვაგვარ ცხოვრების აეკარგიანობას. სისწორით რომ ვთქვათ, არც კი არიან გასაკიცხავნი, რადგან არ იყვნენ ისინი იმდენად გონებაცხოველნი, რომ სცოდნოდათ, რა უფრო გამოსადეგი იქნებოდა მათის შვილებისათვის, ჩვენთვის“[37].

ვაჟა-ფშაველასათვის უცხოა აგრეთვე სესხების პრინციპებიც, რასაც ვ. მილერის ფოლკლორისტულ სწავლებაში თავდაპირველად გამორჩეული ადგილი ეკავა და საიდანაც ამოიზარდა შემდგომ მისი ისტორიული პრინციპი. ი. ჭავჭავაძის მსგავსად, ვაჟა-ფშაველასათვის ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის სფეროში არსებული ფაქტოლოგიური თანახვედრები არის არა სესხების შედეგი, არამედ ადამიანის აზროვნების ერთნაირობის უკუფენა. წერილებში „ხალარჯობა და

---

36 იხ. მაგალითად მისი წერილი „ფშაველები“, გაზ. „ივერია“, 1886, № 34, 35, 36, 39.

37 ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზულებანი, ტ. 7 თბ., 1956, გვ. 8.

რიგები“, სადაც მიცვალებულების სულთა მოხსენიების წესებსა და რწმენა-წარმოდგენებზე მსჯელობს, ვაჟა მოიხმობს უამრავ პარალელს და ამ სიმრავლიდან გამომდინარე დაასკვნის: „როგორც ეს ჩვეულება, ისე მრავალი სხვა, ერთნაირს განათლების სიმაღლეზე მდგომარე უწინდელსა და ახლანდელს ხალხსაც ერთმანეთს ამსაგვსებს, მიუხედავად ერთტომობისა, მიბაძვისა, ერთისა და მეორისაგან გადმოღებისა. გადმოღება აქ არაფერს შუაშია. ეს უფრო იმის ბრალია, რომ კაცთა ნათესაობის გონება ერთნაირად მუშაობდა, ერთნაირად ჰგრძნობდა. თავთავისთვის შემწყვდეულნი, როგორც ამერიკის ველური კაცი, ისე აფრიკისა, ცალ-ცალკე დაშორებულად მცხოვრებნი ცალ-ცალკე ჰფიქრობდნენ, მაგრამ ერთნაირად კი. აგრეთვე იქცეოდა ჩვენი ფშაველიც“[38].

აშკარაა, რომ სესხების თ. ბენფეისეული თვალსაზრისი, რომელიც მრავალ ხალხს ერთი, რომელიმე გამორჩეული ერის მბაძველად აცხადებდა და ამით დანარჩენებს პასიური შემთვისებლის როლს ანისრებდა, ვაჟა-ფშაველასათვის მიუღებელი იყო. მიუღებელი იყო სწორედ ადამიანის გონების შესაძლებლობის იმ უპერსპექტივობის მტკიცების გამო, რომელსაც შეიცავდა თ. ბენფეის მოძღვრება. ვაჟას მოქალაქეობრივ და შემოქმედებით მრწამსს უფრო შეესატყვისებოდა ადამიანის აზროვნების ძლიერების ის ალტერნატივა, რასაც აყენებდა ტეილორი — სოციალური სფეროს მიუხედავად ადამიანის აზრის სიდიადესა და სიძლიერეს ყველა ვითარებაში — ცივილიზაციის პირობებში, ჯუნგლებსა თუ სხვაგან.

ვაჟა-ფშაველა საერთოდ ფხიზლად ადევნებდა თვალს თავისი დროის ლიტერატურათმცოდნეობასა თუ ფოლკლორისტიკაში გაშლილ კვლევა-ძიებას, კერძოდ კავკასიისმცოდნეობაში მიმდინარე კვლევებს, მათ შორის ვ. მილერის მოწოდებით კავკასიაში მომუშავე მეცნიერთა მუშაობის შედეგებსაც. ეს განსაკუთრებით ითქმის მ. კოვალევსკის ნაშრომისადმი ვაჟა-ფშაველას დამოკიდებულებაზე. ცნობილია, რომ ვ. მილერმა დაინტერესა კავკასიით თვალსაჩინო რუსი მეცნიერი მ. კოვალევსკი, რომელმაც დიდი მუშაობა ჩაატარა კავკასიის ხალხთა ადათობრივი სამართლის შესასწავლად. ამ მეცნიერმა თავისი კვლევა-ძიებით შედეგებს თავი მოუყარა მონოგრაფიაში „კანონი და ადათი კავკასიაში“.

ვაჟა-ფშაველამ საგანგებო მსჯელობის საგნად გაიხადა მ. კოვალევსკის ნაშრომი და მასში ბევრი უზუსტობა თუ აშკარა შეცდომა აღმოაჩინა. ამ შეცდომათა მიზეზად ვაჟამ თვით კვლევის მეთოდი ჩა-

---

[38] ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. 7. თბ., 1956, გვ. 8.

თვალა და აღნიშნა, რომ უცხო თვალით მაყურებელი და მზამზარეული თეორიული პრინციპებით შეიარაღებული მკვლევარი კავკასიური ფენომენის კვლევაში ვერაფერს გახდება, თუ თვითონ მასალას არ იცნობს ზედმიწევნით ზუსტადო. ვაჟას აზრით, „იმიტომაც მოხდა, რომ ისეთმა ფხიზელმა, მიუდგომელმა მკვლევარმა, როგორიც მ. კოვალევსკია, „ლაშარობას“ დაუდო საფუძვლად ლაშა-გიორგისაგან შეწირული ზვარი, ფშაური წაწლობა და „სამღთოს ქმნა“ ლაშარობას მიატმასნა და ორივე სარწმუნოებრივი გარყვნილების სახელით მონათლა. ჩვენებური სამღთო რა არის ვერ შეიგნო და ქალ-ვაჟის ერთად დაწოლას „მსხვერპლად შეწირვა“ დაარქვა, და ბოძებად ძველი აღმოსავლეთისა, საბერძნეთისა და რომის მაგალითები მიუყუდა“[39]. აშკარაა, რომ ის თეორიული პრინციპები, რომლებიც მომარჯვებული ჰქონდათ ვ. მილერს და მის თანამოაზრეებს და რომლის მიხედვითაც ყოველგვარ ფოლკლორულ თუ ყოფით მოვლენას ნასესხებად თვლიდნენ, ხოლო აზრის უტყუარობის მტკიცებას პარალელების დაძებნით ცდილობდნენ, ვაჟასათვის არ წარმოადგენდა ჭეშმარიტ მეცნიერულ კვლევას. მისი აზრით, ერთი შეხედვით გარეგნული მსგავსება არ ნიშნავდა შინაარსობრივ მსგავსებას, ან იდენტურობას და ვერ წარმოაჩენდა ნაციონალური სააზროვნო მასალის ჭეშმარიტ სახეს. ამიტომ იყო, რომ კვლევა-ძიების საწყის ეტაპზე ვაჟა-ფშაველა უპირატესობას ანიჭებდა „შედარებით-აღწერითი მეთოდით სარგებლობას“[40].

ვაჟა-ფშაველა უდიდეს მნიშვნელობას აძლევდა სწორი მეცნიერული მეთოდით სარგებლობას და კვლევა-ძიებაში გადამწყვეტი ღირებულების მქონე ფაქტად თვლიდა. აღნიშნულთან დაკავშირებით საყურადღებო მსჯელობა გაშალა ვაჟა-ფშაველამ წერილში „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, რომელიც ალ. ხახანაშვილის საპასუხოდ დაწერა. ვეფხისტყაოსნის ისტორიის კვლევაში ალ. ხახანაშვილის მიერ დაშვებული შეცდომების ნათელსაყოფად ვაჟა-ფშაველა თვით მეცნიერის მიერ მომარჯვებული მეთოდის არსს იკვლევს, მსჯელობას კი საერთოდ მეცნიერული მეთოდის რაობით იწყებს. მეთოდი ვაჟა-ფშაველასათვის ის „სასწორი“ და „საზომია“, რომლითაც უნდა აიწონოს და გაიზომოს „ძაწონი და გასაზომი“. აქედან გამომდინარე, იგი ყალბად მიიჩნევს ალ. ხახანაშვილის მიერ ვეფხისტყაოსნის წარმომავლობის საკვლევად მომარჯვებულ პრინციპს, როცა მკვლევარი პოემის ამბავს ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა თუ სპარსულ სინამდვილე-

---

39 ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, ტ. 7 გვ. 118.

40 მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1, თბ., 1975, გვ. 273.

ში უძებნის საყრდენსა თუ პარალელს. ნაწარმოების ტექსტის ისტორიის დასადგენად ვაჟას არ მიაჩნია საკმარისად ზეპირსიტყვიერ ფაქტთან შეჯერება, ანდა ზეპირსიტყვიერ ამბავში ჭაშმარიტი და სანდო მასალის ძიება. ვაჟა უფრო ფართოდ აყენებს პრობლემას და აღნიშნავს, რომ ისტორიულ ეპოქას არანაკლები მნიშვნელობა აქვს პოეტის შემოქმედებისათვის, ვიდრე საერო თქმულებას[41]. ვაჟას ეს თვალსაზრისი მით უფრო საყურადღებოა, რომ შემოქმედებითი პროცესის არსებით მხარეს წარმოაჩენს. მისთვის ნათელია, რომ გენიას ნიადაგი ეროვნულ სინამდვილეში უმზადდება. აქ შეიძლება ა. ვესელოვსკის შეხედულებასთან სიახლოვე დავინახოთ, რადგან რუსულ სინამდვილეში სწორედ ამ მეცნიერმა დააყენა პირველად ლიტერატურული ქმნილების ისტორიულ ეპოქასთან კავშირში შესწავლის მოთხოვნა. ამგვარმა კვლევებმა, როგორც ცნობილია, ა. ვესელოვსკი იმის აღიარებამდეც კი მიიყვანა, რომ „პეტრარკიზმი პეტრარკაზე უადრესიაო". ამგვარივე შინაარსისა არის ვაჟა-ფშაველას მსჯელობაც. ვაჟა-ფშაველამ ალ. ხახანაშვილის მიერ მოხმობილი მაგალითებითვე ნათელყო მკვლევრის მცდარობა[42].

ალ. ხახანაშვილის მსგავსად მოაზროვნე მკვლევართა შეხედულებების მცდარობა ვაჟა-ფშაველამ შემდგომაც არაერთგზის გაათვალსაჩინოვა[43].

ერთი სიტყვით, შეიძლება ითქვას, რომ ვ. მილერის ფოლკლორისტული მოსაზრებები გარკვეულად აირეკლა ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტურ, ლიტერატურულ და ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ნაწერებში. ვაჟა-ფშაველამ კონკრეტულ საკითხთან დაკავშირებით (ვეფხისტყაოსნის ტექსტის წარმომავლობის ძიება) არ გაიზიარა ვ. მილერის მიმდევრის ალ. ხახანაშვილის არც დასკვნა და არც ის მეთოდოლოგიური პრინციპები, რომლებსაც მკვლევარი იყენებდა და რომლებიც ვ. მილერიდან მომდინარეობდა. ჩვენი პოეტის თვალსაზრისი უფრო ა. ვესელოვსკის შეხედულებას დაუახლოვდა. ასეთნაირად აირეკლა ვაჟასთან რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის კვალი,

რუსულ ფოლკლორისტული სკოლის კვალი ატყვია ნ. ხიზანიშვილის ფოლკლორისტულ ძიებებსაც. სადღეისოდ კარგად არის ცნობილი ამ პიროვნების დიდი წვლილი XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ფოლკლორულ-შემკრებლობით მუშაობაში[44], ღირებულება

---

41 ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზულებანი ტ. 7, გვ. 182.

42 ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზულებანი, ტ. 7,გვ. 183—186.

43 იხ.მისი „გაზეიადებული საკითხავი", იქვე, გვ. 222—223.

44 ვ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I, თბ.,

მისი ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილებისა[45]. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის თავისთავად მნიშვნელობა აქვთ შენარჩუნებული მის წმინდა ფოლკლორისტულ ნარკვევებს: „როსტომ გმირი“[46], „ხევსურულ პოეზიაზედ“[47], „ზეზვა და ბახტრიონის ციხე“[48], „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა“[49] და სხვ.

რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კვლევა-ძიებითი შედეგების ცოდნა ნ. ხიზანიშვილის ნაწერებში იმ კამათიდანაც ჩანს, რომელიც მან საქართველოში ამ სკოლის ორთოდოქს მიმდევარს ალ. ხახანაშვილს გაუმართა ბახტრიონის ციხის აღებასთან დაკავშირებული თქმულების გამო. ალ. ხახანაშვილმა, როგორც ცნობილია, ბახტრიონის ციხის თქმულება პირ-იქეთელი თუშის კელა ზურაბაშვილის ნაამბობის მიხედვით გამოაქვეყნა და თავისი სკოლის ზოგადი მეთოდოლოგიური თვალსაზრისის სიბრტყიდან თქმულებაში ასახული ამბავი გაცილებით ადრინდელი რეალური ისტორიული ფაქტის მხატვრულ გამოძახილებად მიიჩნია[50]. ნ. ხიზანიშვილი წერილში „ზეზვა და ბახტრიონის ციხე“ დაუპირისპირდა ალ. ხახანაშვილს, მიუთითა მკვლევარს ხალხურ გადმოცემაში ისტორიული პლასტების ძიებაში დაშვებულ ეზუსტობაზე და აუცილებლად გამოაცხადა ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებში ასახული ისტორიული მოვლენების უფრო გულდინჯი და ფრთხილი ანალიზი. ამით, რასაკვირველია, ნ. ხიზანაშვილს კვლევის მეთოდი კი არ დაუწუნებია, არამედ. პირიქით, მისი უფრო ღრმა, საფუძვლიანი მომარჯვება მიიჩნია საჭიროდ და ფაქიზად აღნიშნა ისტორიული სკოლის კვლევა-ძიებითი პრინციპების ის ჰიპოთეტურობა

1975, გვ. 315—317; ნ. ხ ი ზ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გ. ჩიტაიას რედაქციით.

45 ეთნოგრაფიული წერილები გაზ. „დროება“ 1884, № 231, 241; 1885, № 165, 166 გაზ. „ივერია“, 1886, № 267, 268, 269; 1887, № 8, 14, 15, 71, 72, 74, 158, 170, 171, 209; ძველი ქართული ოჯახი, გაზ. „დროება“ 1885, № 2, 3, 5, 89, 92, 96, 192, 193; ხევსურული სიმღერები, გაზ. „ივერია“, 1887, № 264; 1888, № 27, 32, 41, 43, 44, 78, 80, 84, 120, 121, 135, 136; 1891, № 90 და მრავალი სხვა.

46 როსტომ გმირი (ფშაველების გმირული პოეზიიდან) გაზ. „ივერია“, 1887, № 78.

47 ხევსურულ პოეზიაზედ, გაზ. „ივერია“, 1887, №178.

48 ზეზვა და ბახტრიონის ციხე (ნაწყვეტი ჩვენის ისტორიისა), „ბახტრიონის აღების გამო“, გაზ. „ივერია“, 1888, № 238.

49 ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა (ზურაბ არაგვის ერისთავი), გაზ. „ივერია“, 1888, № 238, 341.

50 ალ. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, „ბახტრიონის აღება“, გაზ. „ივერია“, 1888, № 220.

რაც შემდგომში საერთოდ ამ სკოლის ერთ-ერთ ძირითად შეცდომად ჩაითვალა კიდევაც.

წერილში „როსტომ-გმირი“ ნ. ხიზანაშვილმა ფშაურ საგმირო პოეზიაში არსებული როსტომი უცხო, არაადგილობრივ გმირად მიიჩნია. ხოლო ნათქვამის სისწორის დასასაბუთებლად უშუალოდ ფშაურ საგმირო პოეზიაზე დაკვირვებით მიღებული შთაბეჭდილებები წარმოადგინა. მისი აზრით, როსტომი იმიტომ არის უცხო გმირი, რომ ხალხი მასზე არ ლოცულობს, მაშინ როცა სხვა გმირებს (კოპალა, იახსარი, პირქუში) წმიდანებად რაცხს, თანაც ხალხმა არ იცის როსტომის საცხოვრებელი ადგილი მაგრამ, რადგან როსტომი მაინც იხსენიება საგმირო პოეზიაში, ჩანს, იგი ხალხს „თავის გმირად გარდაუქმნია“. მართალია, აღნიშნულ ნაშრომში მ. ხიზანაშვილი არსად ასახელებს ისტორიულ სკოლას და მის კონცეფციას, მაგრამ თავად ნაშრომი ამ სკოლის ერთგვარ იერს შეიცავს, რადგან როსტომის სპარსული გარემოდან მომდინარეობის აზრს ეხმაურება. თანაც ნ. ხიზანაშვილისათვის უცხო არ არის უაღრესად საინტერესო მომენტი თავისი დროის ფოლკლორისტული აზროვნებისა — უცხო წარმომავლობის ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების ახალ გარემოში კონკრეტული ნაციონალური ელფერით შემოსვის, მისი სიტყვით, „გარდაქმნის“ გარდუვალობის შესახებ.

უფრო აშკარად ისტორიული სკოლის კვლევა-ძიებითს პრინციპებთან სიახლოვე ნ. ხიზანაშვილმა გამოამჟღავნა წერილში „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა“. აქ მან ზურაბ ერისთავის ციკლის ზეპირსიტყვიერი მასალა შეისწავლა მასში რეალური ისტორიული მოვლენის ასახვის თვალსაზრისით და ქართულ წერილობით წყაროებთან შეპირისპირებით დაადგინა, ერთი მხრივ; ფოლკლორულ ნაწარმოებში ისტორიული ფაქტის ასახვის ხარისხი, მეორე მხრივ კი ამ ასახვის სპეციფიკა. ნ. ხიზანაშვილი მოუთითებს, რომ „ქართლის ცხოვრება“ არაფერს ამბობს“ ზურაბ ერისთავის ბრძოლაზე მთის ხალხის დასამორჩილებლად, „სახალხო ლექსები“ კი ავსებენ და აზუსტებენ ისტორიულად მომხდარ ფაქტს. ისტორიულად სანდოდ ეჩვენება მას „ხალხის გადმოცემა“ „ლაშარის ჯვრის“ „ბერ-მუხაზედ“, რადგან ეს ამბავი „მარტო ფანტაზიის ნაყოფი არაა და ღრმა აზრს შეიცავს“. პირველად წმინდა „ბერ-მუხა“ თავისის ანგელოზითა და ოქროს შიბით ბევრად მოგვაგონებს ძველი ხალხების ლაშქრობის სალოცავს“. ამ აზრს ნ. ხიზანაშვილი კონკრეტული, რეალური ყოფითი მასალის ანალიზითაც ასაბუთებს.

ამდენად აშკარაა, რომ ნ. ხიზანაშვილი იცნობს რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციას, თავის მიმართებას ამყარებს

მასთან და ცალკეულ შემთხვევაში ეყრდნობა თავის კვლევა-ძიებით პრაქტიკაში.

საერთოდ კი, როგორც რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კვალის ძიებამ ცხადყო ქართულ სინამდვილეში, ა. ვესელოვსკის და ვ. მილერის დებულებები XIX საუკუნის 80—90-იანი წლების საქართველოში ცნობილი იყო და გარკვეული კვალიც დაამჩნიეს ჩვენს ფოლკლორისტიკას. ეს კვალი ამ სკოლისადმი სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებაში აისახა. ერთ შემთხვევაში ვ. მილერის მოსაზრებები და კვლევა-ძიების შედეგები გარკვეული მეცნიერული ძიების პერსპექტივების შემცველ დებულებებად იქნა მოაზრებული (აკ. წერეთელი, ნ. ხიზანაშვილი), რადგან გამოჩნდა კონკრეტული მასალის კვლევაში მათი მომარჯვების ცდები, სხვა შემთხვევაში მიუღებლად ჩაითვალა, როგორც პირიქით — ამ პერსპექტივების შემზღუდავი (ი. ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა). თუმცა ორსავე შემთხვევაში აშკარა ხდება, რომ ვ. მილერის დებულებებმა და კვლევა-ძიების შედეგებმა გარკვეულად შეძრა ქართული ფოლკლორისტული აზრი და, ამდენად, ისინი მისი წინსვლა-განვითარების მძლავრ შინაგან იმპულსებად გადაიქცა. ეს მით უფრო ნათელია, რომ ვ. მილერს საქართველოში თავისი მოწაფეები და მიმდევრებიც გამოუჩნდნენ.

უველაზე პირდაპირ ვ. მილერის სწავლებამ თავი იჩინა მისი მოწაფის და პირველი პროფესიონალი მეცნიერი-ფოლკლორისტის ალ. ხახანაშვილის ნაწერებში. თუმცა, როგორც აღნიშნავენ, ალ. ხახანაშვილი ბრმად არ ჰბაძავდა თავის მასწავლებელს. მიაჩნიათ კიდევაც. რომ „ერთი შეხედვით იგი თითქოს შედარებით-ისტორიულ თვალსაზრისზე დგას. ამას ისევ მილერთან და მის შრომებთან მისი მოსაზრებების სიახლოვე გვაფიქრებინებს, მაგრამ თუ დაუკვირდებით, მისი მეთოდი უფრო ეკლექტიკურად არის მისაჩნევი“[51].

ჩვენს ფოლკლორისტიკაში ისიც არის აღნიშნული, რომ „ალ. ხახანაშვილი თითქმის ამ დარგის უველა მიმდინარეობას იცნობს, მათ უარყოფით მხარეებს აღნიშნავს და ცდილობს უველასაგან კარგი დაიტოვოს“[52].

ჩვენს სინამდვილეში გარკვეულად შესწავლილია ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორიზმი (ზემოთ მოტანილი სიტყვებიც ამ კვლევა-ძიების შედეგად მიღებულ დასკვნას წარმოადგენს), გამოწვლილივით არის დადგენილი, თუ რა სახის მასალა შეკრიბა მან, სად, როდის, რა წერილი დაბეჭდა ქართული ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის

---

[51] ე. არჯევანიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 259.
[52] იქვე, გვ. 259.

საკითხებზე; შეძლებისდაგვარად იმაზეც არის მინიშნებული, თუ რაგვარად შეაფასა მან ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერი მასალა, მაგრამ ქართული ფოლკლორისტული აზრის განვითარების ისტორიის თვალსაზრისით მაინც თავისთავადი ინტერესის საგნად რჩება ალ. ხახანაშვილის, როგორც მეცნიერი ფოლკლორისტის, მეცნიერული თვალსაზრისის ევოლუციის გზა და მისი დამოკიდებულება იმჟამად ცნობილ ფოლკლორისტულ თეორიებთან; მით უფრო, რომ ამ დამოკიდებულების სპეციფიკა ქმნის ქართული ეროვნული ფოლკლორისტული აზრის თავისებურებას. მისი არსებობა კი ფაქტად წარმოდგება XIX საუკუნის მიწურულსა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ სინამდვილეში, რასაც ალ. ხახანაშვილთან ერთად ფოლკლორის თეორიული პრობლემებით დაინტერესებული სხვა მკვლევართა ნაწერებიც ნათელყოფს.

ქართული ფოლკლორისტული აზრის ეროვნული სპეციფიკა ყველაზე ხელშესახებად ისტორიული სკოლის პრინციპებთან მიმართებაში გამოიკვეთა. პირველ ყოვლისა ამას განაპირობებდა ამ პრინციპების შედარებითი სიახლე სხვა თეორიებთან და ძიებათა მყარ ფაქტოლოგიურ მასალაზე დაფუძნების ცდა, შედარებითი კვლევის მეთოდებით ისტორიული წარსულის აღდგენისაკენ ლტოლვა, კავკასიის, და კონკრეტულად ქართული, არეალის ჩართვა საერთაშორისო ფოლკლორისტიკაში. ვ. მილერის ფოლკლორისტულ სწავლებას, რასაკვირველია, ისეთი შინაგანი მაიმპულსირებელი ფაქტორის როლი არ უთამაშნია, რომ ისტორიული სკოლა საერთოდ ფოლკლორისტიკის ისტორიაში ახალი, ქართული ფოლკლორისტული სკოლის წარმოშობის მიზეზი გამხდარიყო. იმჟამად ჩვენში არც არსებობდა საამისო პირობები, რადგან ქართველ ერს უფრო დიდ ამოცანაზე ფიქრი უხდებოდა — ეროვნული თავისთავადობის შენარჩუნების პრობლემა ედგა წინ. ამის გამო იმ მოსაზრებებით შემოიფარგლა და იმ აზრის განვითარებაზე იზრუნა, რომელიც მთავარ ამოცანას-ეროვნულ პრობლემას შეესატყვისებოდა.

§ 2. ალექსანდრე სოლომონის ძე ხახანაშვილი

XIX საუკუნის ქართულ ფოლკლორისტიკაში განუზომლად დიდად მოჩანს პიროვნება ალექსანდრე ხახანაშვილისა. ცნობილი ორიენტალისტის, ქართული ენის, მწერლობის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ზეპირსიტყვიერების მკვლევრის სახელთან არის დაკავშირებული ჩვენი ეროვნული ფოლკლორისტიკის მეცნიერულ დონეზე

აყვანა და პირველი სისტემური კურსის შექმნა ქართული სიტყვიერების ისტორიაში. ალ. ხახანაშვილი რუსული ფილოლოგიური სკოლა-გამოვლილი მეცნიერი იყო და მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრებით მოსკოვის სამეცნიერო-პედაგოგიურ დაწესებულებებთან იყო დაკავშირებული. იქიდან, რუსული და დასავლეთევროპული ფილოლოგიური მეცნიერების თვალსაწიერიდან, აფასებდა და აანალიზებდა იგი ჩვენი ერის სულიერი კულტურის რაობას და არკვევდა მის ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებას. ათეულობით წლების განმავლობაში დაუღალავად იღვწოდა ქართული კულტურის ეს თავგამოდებული მკვლევარი და განსაცვიფრებლად ბევრის გაკეთება მოასწრო არც თუ ხანგრძლივი სიცოცხლის მანძილზე. მან გადააცალა დავიწყების მტვერი უამრავ ქართულ ფოლიანტს, მოიძია მიწაში ღრმად ჩამარხული არა ერთი ძეგლი, ფეხით შემოიარა საქართველოს მრავალი კუთხე და უშუალოდ იხილა ჩვენი ყოფის თავისებურებანი, მოისმინა ხალხური სიტყვიერების უამრავი ქმნილება, ჩაიწერა და აწონილ-დაწონილი, გააზრებული და გაანალიზებული საქვეყნოდ წარმოაჩინა ვითარცა უტყუარი საბუთები ჩვენი ეროვნული კულტურის ძირძველობისა და თავისთავადობისა. შემთხვევით არ წერდნენ მისი თანამედროვენი: მისი ცხოვრების გზა, უპრეტენზიო და სარგებელზე დაუხარბებელი, აღსავსე იყო იმ სერიოზულობის ღრმა შეგნებით, რომელსაც მისი სამშობლოს თანამედროვე მდგომარეობა ითხოვდა[53]. ასევეა შეფასებული ალ. ხახანაშვილის ღვაწლი ქართულ ფოლკლორისტიკაში. პროფ. ე. არჯევანიძის ძიებებმა დამაჯერებლად წარმოაჩინა ალ. ხახანაშვილის მოღვაწეობის მრავალმხრივობა და საოცარი ნაყოფიერება, აღნუსხა მის მიერ ქართულ და რუსულ პერიოდიკაში დასტამბული უამრავი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული თუ სხვა სახის მასალა და ნაშრომი მეცნიერების ამ დარგებში. მიუხედავად ამისა, ალ. ხახანაშვილის ღვაწლის გარკვევას და მთლიანობაში გააზრებას, რასაკვირველია, საგულდაგულო და მრავალმხრივი კვლევა სჭირდება და იგი ელის კიდევაც თავის მკვლევარს. ე. არჯევანიძის ყურადღების არეში მოქცეულია ალ. ხახანაშვილის მოღვაწეობის ერთი ასპექტი, მის მიერ ქართული ფოლკლორის სფეროში გაშლილი მოღვაწეობა, ურთიერთობა თავის მასწავლებელთან და მოწაფეებთან, ქართული კულტურის სხვა მკვლევრებთან და ზოგადად მიმოხილულია მისი ფოლკლორიზმის რაობაც. ამისდა მიუხედავად, თავისთავადი ინტერესის საგნად რჩება ალ. ხახანაშვილის, როგორც სწავლული, პროფესიონალი, კონკრეტული სკოლის მიმდევარი ფოლკლო-

---

53 А. Н. Джавахов, А. С. Хаханов и его деятельность в области кавказоведения, журн. «Этнографическое обозрение», 1912, № 3—4, с. 18.

რისტის მეცნიერული კონცეფციის შინაარსის კვლევა. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ ალ. ხახანაშვილის თვალსაზრისი კონკრეტულ ქართულ მასალასთან მიმართებაში XIX საუკუნის ქართული ფოლკლორისტული აზროვნების შინაარსსა და სპეციფიკას წარმოაჩენს და გარკვეული თვალსაზრისით სამერმისო ფოლკლორისტული კვლევა-ძიების პერსპექტივებს სახავს. ასეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს და ამნაირ აზრს ქმნის ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტული ნაშრომების გაცნობა და მისი ფოლკლორისტული აზროვნების შინაგანი ევოლუციის მდინარებაზე დაკვირვება.

უაღრესად საინტერესო სიცოცხლით იცხოვრა ალ. ხახანაშვილმა. იგი გორში დაიბადა, ძველ ქართულ პატრიარქალურ ოჯახში, 1864 წლის 3 იანვარს. მამამისი — სოლომონი მღვდლად მსახურობდა გორში. იგი საამო შესახედაობის და დიდად განათლებული პიროვნება ყოფილა. ბუნებით ენამახვილი, მოსწრებული სიტყვა-პასუხის კაცი თურმე შესანიშნავად იცნობდა მშობლიურ ლიტერატურას და პოეტური ნიჭითაც ყოფილა დაჯილდოებული: წერდა ლირიკულ ლექსებს და მალალმხატვრულ ეპისტოლეებს. ასე რომ, ოჯახურმა გარემომ გარკვეულად შეამზადა ალ. ხახანაშვილის ცნობიერება მხატვრული სიტყვისა და ქართული მწერლობისადმი დიდი სიყვარულისათვის, რამაც შემდგომში მთლიანად განსაზღვრა მისი ცხოვრების გზა. როგორც ალ. ხახანაშვილის თანამედროვენი აღნიშნავდნენ, მისი მსოფლგანცდისა და ხასიათის თავისებურებებზე დიდი ზეგავლენა მოუხდენია დედას, იშვიათი სილამაზის ქალს. ალ. ხახანაშვილს დედა ადრე გარდაეცვალა. ცოტა ხნის შემდეგ მამაც დაეღუპა, გარდაეცვალნენ უფროსი და-ძმა მარიამი და ვანო — ნოვოროსიისკის უნივერსიტეტის სტუდენტი, ნიჭიერი და იმედის მომცემი ახალგაზრდა. ძვირფას ადამიანთა უდროო სიკვდილს და ობლობის უსიამო, დამთრგუნველ შეგრძნებას განუპირობებია მისი ერთგვარი თავჩაკეტილობა, ფართო საზოგადოებისაგან განრიდების ინსტინქტი, საოცარი შინაგანი, ფარული სიხარული თავისი კეთილისმსურველთა და მაქებართა მიმართ[54]. იგივე მწვავე განცდამ და დანაკარგის გაცნობიერებულმა ტრაგიზმმა შვა მასში შინაგანი დაუკმაყოფილებლობის შეგრძნება, ხოლო ამ უკანასკნელმა განსაზღვრა იშვიათი შრომისმოყვარეობა და სათნოება.

ალ. ხახანაშვილი განსწავლის წლებში თავდაპირველად გორში, საქალაქო სასწავლებელში სწავლობდა, შემდგომ თბილისის კლასიკურ გიმნაზიაში. მან ოქროს მედლით დაასრულა გიმნაზია და 1884

---

54 Этнографическое обозрение, 1912, № 3—4, с. 19.

წელს უმაღლესი განათლების მისაღებად მოსკოვს გაემგზავრა. ამ ხნიდან მოყოლებული მან სამუდამოდ მოსკოვს დაუკავშირა თავისი ცხოვრება. ალ. ხახანაშვილი ჩაირიცხა მოსკოვის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე და უკვე სტუდენტობის წლებში მიიქცია ყურადღება არა მარტო იშვიათი ნიჭიერებით, არამედ გასაოცარი შრომისმოყვარეობითაც. იმთავითვე გამოამჟღავნა მან მეცნიერული ინტერესებიც და შემოქმედებითი მუშაობის მიდრეკილებანიც. სტუდენტ ალ. ხახანაშვილს თავდაპირველად პროფესორმა ვ. ი. გერიემ მიაქცია ყურადღება. ერთ-ერთი ადრეული ნაშრომი („ბიზანტიური საზოგადოება და ბერძნული ეკლესია კომნენების ეპოქაში“, რუსულ ენაზე) ალ. ხახანაშვილმა პროფ. ვ. ი. გერიეს თანადგომით შექმნა. 1887 წელს ამ ნაშრომისათვის ალ. ხახანაშვილი ვერცხლის მედლით დააჯილდოვეს.

სტუდენტობის წლებში ალ. ხახანაშვილი დაუახლოვდა პროფ. ვ. მილერს, რომელსაც სამეცნიერო წრეები იცნობდნენ როგორც საინტერესო თვალთახედვის მეცნიერს. ვ. მილერი იმხანად გატაცებული იყო რუსული ხალხური ეპოსის წარმომავლობის ძიებით და თავის დროზე ვ. სტასოვის მიერ წამოჭრილი რუსული ბილინების აღმოსავლეთიდან შომდინარეობის იდეის კონკრეტული საფუძვლის რკვევით. ამ ზოგად იდეასთან მიმართებაში ვ. მილერს იმჟამად უკვე დაკონკრეტებული ჰქონდა კვლევა-ძიების არეალი, თავისი თვალსაზრისი გააჩნდა ამ პრობლემაზე და დადგენილი ჰქონდა რუსული ეპოსის წარმომავლობის სათავეც. იმ დროს მისთვის მცირე ეზია, კონკრეტულად კი ირანი, წარმოადგენდა ხალხური ეპოსის სათავეს, ხოლო ამ ეპოსის რუსულ სინამდვილეში შემოღწევის გზად კავკასია, და, კერძოდ საქართველოც, ესახებოდა. ვ. მილერის ეს კონცეფცია უკვე საყოველთაოდ იყო აღიარებული და გარკვეული რეზონანსი დასავლეთ ევროპულ ფოლკლორისტიკაშიც ჰქონდა მოპოვებული. იმხანად, პრობლემის ინტენსიური დამუშავებისას, თავისთავადი მნიშვნელობა ენიჭებოდა შუამავალი რეგიონის რაობის რკვევასაც. თავად ვ. მილერის გულისყური ამ რეგიონისაკენ იყო მიმართული, არაერთი დიდად სოლიდური ნაშრომიც ჰქონდა უკვე გამოქვეყნებული კავკასიის ხალხთა ენის, ფოლკლორის და ეთნოგრაფიის საკითხებზე. ვ. მილერი კარგად გრძნობდა და ხედავდა კავკასიური ფენომენის სირთულეს, ხვდებოდა, რომ წინასწარი მეცნიერული თეორიით შეიარაღებულ, თუნდაც დიდად ერუდირებულ მკვლევარსაც კი შორიდან მაყურებლად დარჩენის საფრთხე ემუქრებოდა ამ სირთულის გამო. კავკასიური ფენომენის სრულყოფილ წვდომას დიდი მეცნიერული ძალები სჭირდებოდა, მათ შორის — ადგილობრივიც. ამიტომ იყო, რომ ვ. მილერმა აქტიურად მიიზიდა მოსკოვის სამეცნიერო და

სასწავლო ცენტრებში მოსწავლე ახალგაზრდა კავკასიელები. ამ პირველ მოწაფეთა შორის იყო ალ. ხახანაშვილიც.

ვ. მილერმა ალ. ხახანაშვილი უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე — 1888 წელს, ილია ოქრომჭედლიშვილის წინადადებით, მიიწვია ლაზარევის ინსტიტუტში, ქართული ენის კათედრაზე. დოცენტ ილია ოქრომჭედლიშვილს თავად ეკავა მანამდე ეს ადგილი. იმჟამად აღმოსავლური ენების და კულტურის ერთადერთ სასწავლო-სამეცნიერო დაწესებულებაში — ლაზარევის ინსტიტუტში ქართული ენის კათედრის დოცენტის თანამდებობა ტრადიციულად ქართველებს ეკავათ. თავის დროზე (1863 წლის 14 ივნისიდან) ილია ოქრომჭედლიშვილმა ადგილი პეტრე ნაკაშიძისაგან მიიღო მემკვიდრეობით. ასე რომ, ალ. ხახანაშვილმა გააგრძელა ტრადიცია — ქართული ენის კათედრის უფროს მასწავლებლად ისევ ქართველი დაინიშნა. 1889 წლიდან ალ. ხახანაშვილი შეუდგა ქართული ენის გრამატიკის სწავლებას, პარალელურად კი ქართული მწერლობის ნიმუშებსაც აცნობდა სტუდენტებს. პედაგოგიურ მოღვაწეობასთან ერთად აქტიური და მრავალმხრივი საზოგადოებრივი და სამეცნიერო მოღვაწეობაც გაშალა.

ამ მოღვაწეობამ იმთავითვე მიიქცია კიდევაც ყურადღება. მაგალითად, 1887 წელს „ივერიაში“ (№ 59) დაისტამბა ალ. გარსევანიშვილის ვრცელი მოსკოვური კორესპონდენცია, რომელშიც იგი ქართველ მკითხველს მოუთხრობდა ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საზოგადოების სხდომის შესახებ: „ამ თვის 9-ს პოლიტექნიკურს მუზეუმში იყო კრება ეტნოგრაფიის მოყვარეთა საზოგადოებისა, სადაც სხვათა შორის წაკითხულ იქნა ორი რეფერატი. ბ-ნმა ალექსანდრე სოლოვიოვის ძემ ხახანაშვილმა წაიკითხა მოხსენების შესახებ და ვ. ტყეშელაშვილმა ადერბაიჯანის თათრების თაობაზედ“. ალ. გარსევანიშვილი აღნიშნავს, რომ ალ. ხახანაშვილის მოხსენება რეფერატული ხასიათისა იყო და უმთავრესად ემყარებოდა „ბ-ნ ალ. მოჩხუბარიძის მოთხრობებს“. იგი ალ. ხახანაშვილს ალ. ყაზბეგის ინტერპრეტატორობას მიაწერს. აღწერს იმ დისკუსიის მსვლელობასაც, რომელიც გამართულა ცნობილ რუს მეცნიერს, პროფ. მ. კოვალევსკისა და ალ. ხახანაშვილს შორის და დაასკვნის, რომ პროფესორმა მძიმე მდგომარეობაში ჩააყენა ახალგაზრდა მკვლევარი თავისი კითხვებით, რადგან ალ. ხახანაშვილი არ იცნობდა ჩვენს წერილობით წყაროებს და პასუხებიც არასწორი ჰქონდაო. ეს, უმთავრესად, მ. კოვალევსკის დასმულ კითხვაზე ხევისბერის ფუნქციის განსაზღვრას შეეხო. ალ. ხახანაშვილს ალ. ყაზბეგის მოთხრობებზე დაყრდნობით მისი ფუნქციები სასულიეროს სფეროთი შემოუსაზღვრავს. ალ. გარსევანიშვილი ამასთან დაკავშირებით წერს: „ყურადღებით რომ წაეკითხა ბ-ნს ხა-

ხანაშვილს“ „დასტურლამა“, ეს ჩვენი ძვირფასი საისტორიო-გეოგრაფიული განძი, მაშინ ამას არ იტყოდა“. ალ. გარსევანიშვილის კორესპონდენცია ახალგაზრდა მეცნიერის პირველ ნაბიჯებს ალწერს და, ბუნებრივად, წარმოაჩენს როგორც მის დადებით მხარეებს, ისე ბუნებრივ „სისუსტეებსაც“.

ალ. ხახანაშვილი თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის პირველივე წლებიდან მჭიდროდ დაუკავშირდა ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საზოგადოებას, რომელთანაც მთელი თავისი შეგნებული სიცოცხლის უმთავრესი მონაკვეთი აკავშირებდა.

ალ. ხახანაშვილის კვლევა-ძიებითი ინტერესები იმთავითვე მოიცავდა ქართველთმცოდნეობის ნაირნაირ სფეროებს. ამაზე მეტყველებს ალ. ხახანაშვილის ადრეული ნაშრომებიც.

ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში ბეჭდავდა ალ. ხახანაშვილი ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული, ლიტერატურული ხასიათის წერილებს, ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებს. უკვე 1884 წელს დასტამბა მან საინტერესო ნარკვევი მოხევეებისა და ფშავლების შესახებ[55]. 1887 წელს „ივერიაში“ გამოქვეყნდა მის მიერ ჩაწერილი „ტარიელის ამბავი“[56], 1888 წელს „ივერიაში“ დაიბეჭდა უაღრესად საყურადღებო წერილი „კვალი საერო პოეზიისა ქართლის ცხოვრებაში“[57], მას მოჰყვა ნარკვევი „მგზავრის დღიურიდან, თუშეთი“[58], „ბახტრიონის აღება (თუშეთში გაგონილი)“[59], „წერილი ბ-ნის ნ. ურბნელის მიმართ“[60], დაისტამბა მის მიერ შეკრებილი მრავალი ფოლკლორული ნიმუში[61]; 1889 წელს გამოქვეყნდა ალ. ხახანაშვილის საინტერესო ნარკვევი თუშებზე[62], ჟურნალ „ეტნოგრაფიჩესკოე ობოზრენიეს“ 1889 წლის მეორე ნომერში დასტამბული ვ. მილერის ნაშრომის „ირანულ თქმულებათა გამოძახილი კავკასიაში, დამატებად დაიბეჭდა ალ. ხახანაშვილის „შენიშვნები სპარსული ეპიური ნაწარმოებების ქართული თარგმანების შესახებ“[63], იმავე წელს ალ. ხახანა-

---

55 Мохевы и пшавы. Этногр. Дашк. сборник, М., 1884.

56 გაზ. „ივერია“, 1887, № 224, 1888, № 45.

57 გაზ. „ივერია“, 1888, № 135, 156, 214, 218, 242.

58 გაზ. „ივერია“, 1888, № 165.

59 გაზ. „ივერია“ 1888, № 220.

60 გაზ. „ივერია“, 1888, № 243.

61 გაზ. „ივერია“, 1888, №№ 147, 181, 185, 220; გაზ. „თეატრი“, 1888, №№ 20, 31, 32.

62 А. Хаханов, Тушины (Этнографический очерк), журн. «Этнографическое обозрение», 1889, № 2.

63 А. Хаханов, Заметки о персидских эпических произведениях в грузинском переводе, журн. «Этнографическое обозрение», 1889. № 2.

შვილმა გამოაქვეყნა მესხური ფოლკლორული მასალა[64], დაკვირვებანი ინგილოთა ყოფაზე[65] და ერთგვარი განმაზოგადებელი ხასიათის, ზოგადი პრობლემების შემცველი ნაშრომი „საზოგადო აზრი ქართველოლოგიის მდგომარეობაზე"[66]. უკვე ამ ნარკვევებში გამოიკვეთა აშკარად ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტული ინტერესების შინაარსი და სპეციფიკა, მისი სულიერი სიახლოვე იმ თეორიულ პრინციპებთან, რომელთა მეცნიერულ სანდოობასაც ემყარებოდა მისი მასწავლებელი ვ. მილერი. ამ თვალსაზრისით აღნიშნულ ნაშრომთაგან განსაკუთრებით საინტერესოა „კვალი საერო პოეზიისა ქართლის ცხოვრებაში", „თუშები" და სხვ.

საინტერესო მეცნიერული დაკვირვებების შემცველი ნარკვევი „კვალი საერო პოეზიის ქართლის ცხოვრებაში" აშკარად ატარებს ალ. ხახანაშვილის დამოწაფებისდროინდელ ფოლკლორისტულ ინტერესთა კვალს. ვ. მილერის ფოლკლორისტულ ძიებათა შესაბამისად, ალ. ხახანაშვილი ზეპირსიტყვიერებას ერის ისტორიასთან მჭიდრო კავშირში განიხილავს და ფოლკლორულ მასალას მატიანეს ღირებულებას ანიჭებს. ისტორიული შინაარსით გარკვეულწილად რომ ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალაც არის ავსებული, ამ აზრის ნათელყოფას ალ. ხახანაშვილი „ქართლის ცხოვრების", ჩვენი ერის ისტორიული წარსულის ამსახველი ყველაზე სანდო ქრონიკების, ანალიზით და მასში ფოლკლორული მასალის არსებობის დადგენით ცდილობს. ამდენად, ზეპირსიტყვიერების კვალის ძიებას „ქართლის ცხოვრებაში" ორი მიზანი აქვს. ერთია მემატიანეთა მიერ ისტორიულ საბუთად ჩათვლილი და ნებსით თუ უნებლიეთ აღნუსხული ფოლკლორული მასალის პოვნა, მისი შინაარსის დადგენა და წარმოჩენა, მეორეა ამ ფაქტოლოგიურ მასალაში ჭეშმარიტად ისტორიულისა და მხატვრული გამონაგონის განცალკევება, ანუ ფოლკლორული ამბისათვის დროითი პლასტების დაძებნა, ჩამოცილება და ამნაირად ფოლკლორული ნაწარმოების არსებითი სახის დადგენაც. ამასთანავე, უნდა ითქვას, რომ ალ. ხახანაშვილისათვის ზეპირსიტყვიერების კვალის ძიებას „ქართლის ცხოვრებაში" მხოლოდ წმინდა ფოლკლორისტული მიზანი არა აქვს. ჩვენი ეროვნული კულტურის აქტუალური პრობლემებიდან გამომდინარე, ფოლკლორული მასალის არსებობა „ქართლის ცხოვრებაში" ალ. ხახანაშვილს ესაჭიროება თვით

---

64 «Этнографическое обозрение», 1889, № 2.

65 А. Хаханов, путевые заметки. Кое что из быта ингилойцев, газ. «Новое обозрение», 1889. № 3.

66 А. Хананов, Общий взгляд на состояние грузинологии, Чтения общества истории и древностей Российских, М., 1889.

ამ ისტორიული ქრონიკების სიძველის დასადასტურებლად და, როგორც თვითონაც აღნიშნავს, ქართული კულტურის დამდარების მოსურნე პროფ. პატკანოვის ახირებათა უარსაყოფად. ალ, ხახანაშვილისათვის „ქართლის ცხოვრებაში“ უძველესი ქართული ხალხური საბზროვნო მასალის არსებობა თავისთავად აბათილებს პატკანოვის მცდელობას „ქართლის ცხოვრების“ XI—XIII სს. ძეგლად დადგენის შესახებ. ამდენად, ჯერ კიდევ ახალგაზრდობის წლებში იგი ფოლკლორისტიკის მეთოდოლოგიურ დებულებას მექანიკურად, თვითმიზნურად არ უსადაგებს ქართულ მასალას, არც მხოლოდ მისივე მასწავლებლის თეორიული დებულების სისწორის მტკიცებას ცდილობს ახალი მასალის მაგალითზე. იგი ამ კვლევებს კონკრეტულ საეროვნო ამოცანებსაც უსადაგებს, ჩვენი ერის ეროვნული ინტერესებიდან ამოდის და, თავისი მასწავლებლისაგან განსხვავებით, ორ მიზანს ისახავდა. თუ ვ. მილერი ისტორიულ პლასტებს იმისთვის ეძებდა ფოლკლორში, რომ მათი ჩამოცილებით „გაესუფთავებინა“ ზეპირსიტყვიერი სიუჟეტი და ჩაწვდომოდა შეძლებისდაგვარად ყველაზე ძველ სტრუქტურას, ალ. ხახანაშვილი ამ ამოცანასთან ერთად, იმავდროულად თვით ისტორიული ფაქტის ნამდვილობასაც ადასტურებდა კიდევ ერთხელ. ასე რომ, ფოლკლორში ნაპოვნი ისტორიული ფაქტი მისი ნამდვილად არსებობის კიდევ ერთი დადასტურება იყო. ალ. ხახანაშვილის არა მარტო არგუმენტირება, არამედ მთელი მსჯელობა ისტორიული სკოლის კონცეფციების ჩარჩოებშია განთავსებული. ერის წარსულის უადრესი საფეხური ნაკლებად არის წერილობით ფიქსირებული. ისტორიული დოკუმენტის მაგივრობას ამ შემთხვევაში ზეპირსიტყვიერი მასალა ასრულებს: „პირველნი ისტორიკოსნი ერისა,—წერს ზემოაღნიშნულ წერილში ალ. ხახანაშვილი,—რომელთაც არა აქვსთ ეროვნული დაწერილი ისტორიული წყაროები, იძულებულნი არიან, ერთის მხრით, მოიშველიონ მეზობელთა ცნობანი ერის უძველესის წარსულის შესახებ და, მეორეს მხრივ, თვით ერის მახსოვრობა. ერს ბუნდად ახსოვს თავისი ჩამომავლობა. პირად გარდმოცემული ამბები, ანუ ტრადიციები წარსულის ცხოვრებისა, წინაპართ გმირულის მოქმედებისა ცოტად თუ ბევრად გამშვენიერებული და ჩამატებული გადადის ერთის თაობიდამ მეორემდის საშვილიშვილოდ. პირველნი ისტორიკოსნი ერისა სწერენ თავიანთს მატიანეს ისე, როგორც აუწყებს ერის წარსულზედ გარდმოცემული ტრადიცია; იმათ ხშირადა სჯერათ, რომ პირად გარდმოცემული ამბავი უეჭველი სიმართლეა და ამიტომაც მოწიწებით ეკიდებიან ამის-

თანა პირად გარდმოცემებს: ან შეუცვლელად, ანუ ლიტერატურულად შემუშავებულნი შეაქვსთ თავიანთ ისტორიაში“[67].

ალ. ხახანაშვილის მსჯელობის მიზანი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ ერის ყოფიერების ადრეულ სტადიაზე ზეპირსიტყვიერი მასალის დოკუმენტური ფაქტების ექვივალენტობა საყოველთაო, კანონზომიერ მოვლენად გამოაცხადოს. ნათქვამის გასამყარებლად იგი მოიშველიებს მითების, ლეგენდების არსებობას ჰეროდოტეს, ტიტუს ლივიუსის ნაწერებში, საშუალო საუკუნეების ისტორიულ წყაროებში, მოსე ქორენელის ისტორიაში და ა. შ.

ალ. ხახანაშვილის ამ ნაშრომს მოწაფეობის ელფერს სძენს არა მარტო მსჯელობის გაუმართაობა, მეცნიერული კვლევის ერთგვარი სპორადულობა, ბუნდოვანობა და გამეორებები[68], რაც თავისთავად მკვლევრის სიყმაწვილის უცილობელ ნიშანს წარმოადგენს, არამედ „ქართლის ცხოვრებაში“ ზეპირსიტყვიერი მასალის არსებობის მტკიცების ფორმა და მისი სიძველის დასაბუთების მანერა. ამოსავალი ასეთ ძიებებში ყველა შემთხვევაში საკუთარი მასწავლებლის პროფ. ვ. მილერის კვლევის შედეგები და მისი მეცნიერული ავტორიტეტია. მაგალითად, რომ ნამდვილად ძველი და სანდოა „ქართლის ცხოვრება“, ამის დასტურად ალ. ხახანაშვილი თვლის შემდეგ ფაქტს: პროფ. ვ. მილერმა ოსეთის ისტორიის „პირველი ცნობები“ „ქართლის ცხოვრებაში“ მოიძია, „შეუფარდა სხვა წყაროებს, გვერდზე ამოუყენა ბევრს სხვა ანალოგიურ მოსაზრებასა და ბოლოს დაასკვნა, რომ ისტორიული ფაქტი, იქნება ცოტაოდნად შეცვლილი და გადასხვაფერებული, დაცულია ჩვენის ერის გარდმოცემათა შორისო“[69]. ამასთან ერთად „ქართლის ცხოვრებაში“ ზეპირსიტყვიერების კვალის არსებობას ვ. მილერისავე შენიშნული და გაანალიზებული მაგალითების მიხედვით ამტკიცებს. ასეთ არგუმენტებად იგი ასახელებს შაჰნამეს (ქართულად „როსტომიანის“) გავლენას „ქართლის ცხოვრებაზე“. ამ მოსაზრებათა მიხედვით, „ქართლის ცხოვრება“ უადრესია შაჰნამეზე, რადგან „ჰპოულობს თავის ცნობებს ფირდუსის დაუხმარებლად“, „ჩვენს მემატიანეს და ფირდუსის აქვს ერთი და იგივე წყარო, რომლიდამაც ერთმანეთის დაუხმარებლად ამოაქვსთ თავისი ცნობანი“. ეს საერთო წყარო, ვ. მილერის მტკიცებით და თვით ალ. ხახანაშვილის ღრმა რწმენითაც, არის „საერო ტრადიცია,

---

67 გაზ. „ივერია“, 1888, № 135.

68 ამ გარემოებაზე თავის დროზე ე. არჯევანიძემაც მიუთითა, იხ. მისი დასახელებული ნაშრომი, გვ. 250.

69 გაზ. „ივერია“, 1888, № 135.

ხალხში დაცული ამბები ძველის დროისა, ის ამბები, რომელნიც ერთნაირად გავრცელებული იქნებოდა, როგორც სპარსეთში, ისე საქართველოშიაც". ალ. ხახანაშვილის მსჯელობა ამ შემთხვევაში უფრო ვ. მილერის ძიებათა კომენტირებით შემოიფარგლება. ვ. მილერის ზემოთ წარმოდგენილი მოსაზრების სისწორეს ალ. ხახანაშვილი ისევ მასწავლებლის მაგალითებით ათვალსაჩინოებს. ესაა „ქართლის ცხოვრების" შესაბამის ადგილებში ნახსენები ისტორიული პიროვნებების სახელების შედარება როსტომიანთან და ქართულ ზეპირსიტყვიერებასთან („შაჰნამეს" ფერიდუნი, ქაიკაოსი, ფშაურის ქივქაველი, „ქართლის ცხოვრების" აფრიდონი, ქეკაპოსი და სხვ.)[70]

თავისი მასწავლებლის — ვ. მილერის ძიებათა გაცნობისა და ამით საკუთარი კვლევის ერთგვარი საფუძვლის შემუშავების შემდეგ ალ. ხახანაშვილი ცდილობს „ქართლის ცხოვრებაში" ზეპირსიტყვიერების კვალის არსებობის სხვა ფაქტების წარმოჩენასაც. მისთვის აპრიორულია აზრი, რომ „ქართლის ცხოვრებაში" უტყუარად არის შეტანილი კვალი ესრედ წოდებულის ეტიოლოგიურისა, სიმბოლიურისა, პოლიტიკურისა და რელიგიურის მითებისა"[71]. მისი კონკრეტული კვლევა-ძიებაც ამ ნაირნაირი ხასიათის მითების ძიებით შემოიფარგლება. აშკარაა, რომ, მასწავლებლის მსგავსად, ამ ეტაპზე ალ. ხახანაშვილის ისტორიის პრიზმაში წარმოებულ ფაქტოლოგიურ ძიებებს ერწყმის რომანტიკულ-მითოლოგიური სკოლით ნასაზრდოები ინტერესებიც.

ეს ემჩნევა განსაკუთრებით მითოსის შინაარსობრივ დეფინიციას-კლასიფიკაციასაც. მისი აზრით, ეტიოლოგიური მითი რაიმეს მიზეზის ახსნაა გაპიროვნების გზით. „ჩვენი ქართლოსი, როგორც რომული, იქნება თავისს დღეში არც კი ყოფილიყოს ქვეყნად, მაგრამ „ქართლის" სახელმა გააპიროვნა „მისი ქვეყნად არყოფილი დამაარსებელი"[72]. სიმბოლური მითის ნიმუშად მას გველთა უფლის ბევრასპის მითი მიაჩნია, რომელიც, მისი აზრით, „ჯერ დიდხანს ყოფილა ერის ხსოვნაში და მხოლოდ შემდეგ ჩაწერილა „ქართლის ცხოვრებაში". ალ. ხახანაშვილი ბევრასპს პარალელებს უძებნის სპარსეთში და ბეივერასპს უტოლებს, ხოლო გარკვეული დროითი პლასტების მიღმა ამირანთან დაახლოების არგუმენტების არსებობასაც ჭვრეტს. შენიშვნაში კი პირდაპირ მიუთითებს: „ბევრასპი, თუ გნებავთ, იგივე ამი-

---

70 გაზ. „ივერია", 1888, № 155.
71 გაზ. „ივერია", 1888, № 214.
72 გაზ. „ივერია", 1888, № 214.

რანია, მხოლოდ სახელშეცვლილი შეიძლება შაჰნამეს ამბის გავლენით"[73].

საპოლიტიკო მითის ნიმუშად ალ. ხახანაშვილი ასახელებს ნებროთ გმირთან ბრძოლისა და ჰაოსის მიერ მისი ღალატით მოკვლის ამბავს, ხოლო რელიგიური მითისა — ქართლოსის გაღმერთებას და არმაზის ამბავს.

ალ. ხახანაშვილი „ქართლის ცხოვრებაში" ზეპირსიტყვიერების ქვალის ძიებას ფოლკლორისტიკის მონაპოვართა შუქზე ინტერპრეტაციას უთავსებს და ამით, ერთის მხრივ, ცდილობს ქართული მასალის რაობის წარმოჩენას, მეორე მხრივ, ქართველი მკითხველისათვის ფოლკლორისტულ მოძღვრებათა არსის გაცნობას. მაგალითად, აი, როგორ აცნობს იგი მკითხველს არმაზის მითოსურ შინაარსს და როგორ ახსნას უძებნის მას, როგორც პოლიტიკურ მითს: „ერს ახსოვს იდეა არმაზისა, ჰსურს მიზეზის პოვნა და თავის პირველს მეფეს ღმერთად ხდის, რომ ცნობის-მოყვარეობა დაიკმაყოფილოს. აქ ჰხედავთ ისტორიულ ფაქტს — წარმართთა დროს, — მაგრამ მას თავისი ახსნა ემატება".

ალ. ხახანაშვილის ეს მსჯელობა აშკარად წარმოაჩენს ახალგაზრდა მკვლევრის ძიებათა შინაარსს, მის ფოლკლორისტულ განათლებას და ფოლკლორისტული თეორიების ცოდნას. ნათელია ისიც, რომ ალ. ხახანაშვილი ვ. მილერის ფოლკლორისტული სწავლების გავლენაშია მოქცეული. როგორც ეს დამოწაფებას სჩვევია, იგი ერთ შემთხვევაში საკუთარი ფოლკლორული შენიშვნებისა და დაკვირვებების საყრდენად და უტყუარობის ნიშნად მოიხმობს თავისი მასწავლებლის ავტორიტეტს, სხვა შემთხვევაში კი მისი კვლევა-ძიებების შედეგების ერთგვარ განვრცობის სახით ახალ, საკუთრად მიკვლეულ მასალას უთავსებს.

ვ. მილერის ფოლკლორიზმთან სიახლოვე ალ. ხახანაშვილის ამ ადრეულ ნაშრომში იმ ტენდენციაშიც მჟღავნდება, რომ იგი ფოლკლორული ძიებების მყარ, ისტორიულ ნიადაგზე დაყენებას ცდილობს. აქე, მაგალითად, მისი მსჯელობით, ქართველთა უძველესი, წარმართული ღვთაება არმაზი მითიური არსება პირობითად არის. მითოსური შინაარსი მას ყოფიერების ისეთმა ი ს ტ ო რ ი უ ლ მ ა დ რ ო მ შესძინა, რომელიც წ ა რ მ ა რ თ უ ლ ი ა, თორემ არმაზი ქართველთა მეფეა, ანუ ისტორიული პიროვნებაა. დავაკვირდეთ: არმაზის ყოფიერება ისტორიული დროის მიღმა, მითოსურ, უჟამო მარადისობაში კი არ არის მოთავსებული, არამედ ისტორიულ დროში, რომელსაც, მითოსურისაგან განსხვავებით, აქვს თავისი სვლა

---

73 გაზ. „იერია", 1888, № 218.

და სასრული მიზნისკენ ლტოლვა. ალ. ხახანაშვილი ამაში ხედავს მითოსის მსხვრევას, არმაზის შესახებ გაშლილ ზემოთ დასახელებულ მსჯელობაში იგი საგანგებოდ ათვალისაჩინოებს მითოსის ისტორიულ გადმოცემად გადაქცევის კანონზომიერებას. იგი წერს: „მითი ამ შემთხვევაში გადადის საგად. საგას უწოდებენ ისეთ გადმოცემას, რომლის ფესვი ისტორიული ფაქტია, მაგრამ გადმოცემით განდიდებული, გალამაზებული, გაზვიადებული. საგას წარმოადგენს ჩვენს მატიანეში ფარნავაზ და მირიან მეფის ამბები“[74].

ამ ნიშნის მიხედვით ცდილობს ალ. ხახანაშვილი მითოსური დროის გამოცალკევებას ისტორიულისაგან.

ამ მითოსური, ანუ გმირული ხანის (როგორც თვითონ უწოდებს) არსებით ნიშნად ჰიპერბოლურობას აცხადებს და მის დროით საზღვარს ფარნაოზის მეფობამდე აყენებს. მითოსურის შესატყვისად „გმირულის“ ცნების შემოტანას ალ. ხახანაშვილი ასეთ ახსნას უძებნის: „ამ გვარის ტერმინის ხმარებას აქვს თავისი საბუთი. „ქართლის ცხ.“ პირვანდელის წინაპრების ამბებს ისე მოგვითხრობს, როგორც გმირებისა და გოლიათების ამბავს; მან არ იცის სხვა ეპიტეტი ჩვენის ეპონიმებისათვის, გარდა გმირისა და გოლიათისა“[75].

ერთი სიტყვით, შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ხახანაშვილის ადრეულ, მოწაფეობის „სენით“ შეფერადებულ ნაშრომს, რომელსაც აკლია მსჯელობის შინაგანი თანამიმდევრობა, ლოგიკურობა, ძიებათა სისრულე, აშკარად ატყვია კვალი ავტორის ფოლკლორისტული განათლებისა და კვლევა-ძიებითი უნარისა, ასახულია მასში ასევე მომავალ ძიებათა პერსპექტივები და კონტურები. ისტორიული სკოლის პოზიციებზე მდგომი ალ. ხახანაშვილი მეცნიერულ ინტერესებს მიაპყრობს ჩვენი ერის ისტორიულ ქრონიკებს და მასში ზეპირსიტყვიერების კვალის ძიებით ადასტურებს თავად ამგვარი კვლევის სისწორეს.

ხოლო, რადგან ასეთნაირი ძიებები თავად ქართული ქრონიკების, ისტორიული დოკუმენტების სიძველესაც წარმოაჩენდა, ამის გამო ეროვნული მეობისათვის ბრძოლაში რუსული ფოლკლორისტული სკოლის მონაპოვრები მას გარკვეულ პერსპექტივებს უქმნიდა. „ქართლის ცხოვრების“ ფოლკლორისტულ ანალიზს უნდა მოჰყოლოდა ამ ასპექტში სხვა ისტორიული წყაროების განხილვაც და ფოლკლორულ მასალასთან შეჯერება; ხოლო, რადგანაც იმხანად ჯერ ამ ფოლკლორული მასალის რაობა არ იყო გარკვეული (თვით ფოლკლორული მასალა არ იყო შეგროვებული), მის წინაშე ამ მასალის

---

74 გაზ. „იერია“, 1888, № 218.

75 გაზ. „იერია“, 1888, № 242.

გამოვლენისა და დახასიათების ამოცანაც დადგა. ამის გამო ალ. ხახანაშვილმა იმთავითვე ფოლკლორისტული მუშაობის ამ მხარესაც მიაქცია უურადღება. თუ რუსულ სინამდვილეში ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერს ფოლკლორული მასალის ძიება-კლასიფიკაციის პრობლემა სხვა ფოლკლორისტებმა გადაუწყვიტეს, პირველი, მოსამზადებელი, ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის პერიოდი თუ სხვებმა დაასრულეს და რუსული ფოლკლორული მასალის თავდაპირველი კლასიფიკაციაც მოახდინეს, ამნაირი სამუშაოების ერთდროულად ჩატარების აუცილებლობის წინაშე აღმოჩნდა ალ. ხახანაშვილი. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ქართული ზეპირსიტყვიერების რაობის რკვევა მარტო ფოლკლორულ-შემკრებლობითი მუშაობის გაშლა-გაფართოებას არ გულისხმობდა. ალ. ხახანაშვილი, როგორც რუსულ მეცნიერულ ტრადიციებზე აღზრდილი მკვლევარი, კარგად გრძნობდა, რომ აუცილებელი იყო მრავალმხრივი კვლევა-ძიების ჩატარება ეთნოგრაფიის, მწერლობის, ისტორიის, არქეოლოგიის სფეროებში და ა. შ. ალ. ხახანაშვილის კვლევა-ძიებითი ინტერესებიც შესაბამისად ამ დარგებში გაიშალა და საყურადღებო ნაშრომების დასტამბვაში გამოიხატა. ამ ინტერესების გამოხატულება იყო ალ. ხახანაშვილის საგანგებო სამეცნიერო მივლინებით მოგზაურობა საქართველოში, რასაც მოჰყვა პირველხარისხოვანი მეცნიერული დაკვირვებები და ეროვნული ყოფის ეთნოგრაფიული აღწერილობები. მაგალითად, 1888 წელს 25 ივლისს ალ. ხახანაშვილს დ. თაბუნიძისა და ა. მრევლიშვილის თანხლებით უმოგზაურია თუშეთში, პანკისის ხეობაში და გიორგი, ივანე მესაბლიშვილებისა და სულხან წიკლაურისაგან ჩაუწერია ხალხური ლექსები[76]. ალ. ხახანაშვილის ეთნოგრაფიული ნარკვევები არ არის შემოფარგლული მხოლოდ მეცნიერების ამ დარგის ამოცანებით.

ალ. ხახანაშვილი შეძლებისდაგვარად კომპლექსურ დაკვირვებებსა და კვლევებს მოიმარჯვებს და ფოლკლორისტიკისათვისაც საინტერესო მუშაობებს მიმართავს[77]. ასეთ საინტერესო მუშაობას შეიცავს მისი ეთნოგრაფიული ნარკვევი თუშების შესახებ[78] (იგულისხმება თუშური პოეზიის კლასიფიკაციის ცდა). თუშურ პოეზიას

---

[76] ე. არჯევანიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 236.

[77] საკვლევი მასალისადმი ამნაირი დამოკიდებულება ალ. ხახანაშვილის ეთნოგრაფიული ინტერესების თავისებურებას გამოხატავს, რაც მის მიერ ჯერ კიდევ ადრე შედგენილ „პროგრამაში ეთნოგრაფიულ და ფურიდიულ ცნობების შესაკრებად" — გამეღავნდა, რომელიც 1889 წელს ჟურნ. „ალაკის კრებულში" (№ VIII) დაიბეჭდა.

[78] А. Хаханов, Тушины (Этнографический очерк), журн. «Этнографическое обозрение», 1889, № 2, с. 40—62.

ალ. ხახანაშვილი სამ ძირითად ნაწილად ჰყოფს: უძველეს, ანუ გმირულ პერიოდად, საშუალოდ, ანუ ისტორიულად და ახალ, ანუ ლირიკულ პერიოდად. თუშური პოეზიის გმირული პერიოდი ალ. ხახანაშვილის მიერ გაშინაარსიანებულია ამირანის თქმულებებით, თორღვა თილისძის, ვატაძის, გიგას, ზეზვას და სხვა პირთა საგმირო საქმეებით, ბრძოლებით ლეკების, ქისტებისა და ჩეჩნების წინააღმდეგ[78]. თავისი შინაარსით ამირანის თქმულების გარდა არც ერთი ნაწარმოები არ შეიცავს წმინდა მითოსურს. ისინი საგმირო-საისტორიო სიტყვიერების ნიმუშებს წარმოადგენს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ალ. ხახანაშვილი მკვეთრ ზღვარს ავლებს ამ ტიპის ფოლკლორულ ნაწარმოებებსა და წმინდა საისტორიო სიტყვიერებისადმი მიკუთვნებულ თამარ მეფისა და ერეკლე მეორეს შესახებ შექმნილ ნაწარმოებებს შორის. უნდა ითქვას, რომ ამ დაყოფის პრინციპი ჯერ კიდევ მთლად დაკონკრეტებული არა აქვს ალ. ხახანაშვილს. მისთვის ამოსავალია რუსულ ფოლკლორისტიკაში ფესვგადგმული კლასიფიკაცია სიტყვიერებისა, რომელიც ჯერ კიდევ რუსმა მითოლოგებმა (განსაკუთრებით ო. მილერი) დაამკვიდრეს. ამ კლასიფიკაციის მიხედვით მითიურ ხანას ცვლის ეპიკური, სადაც კარგად ჩანს მითოსის ძალით გაღვთაებრიებულ არსებათა განკაცების პროცესი ჯერ ღმერთკაცებად ანუ ბუმბერაზთა უფროს თაობად, შემდეგ — კაც-ღმერთებად (ანუ ბუმბერაზთა უმცროს თაობად), ხოლო შემდეგ მას გამოეყოფა ისტორიული პერიოდი. ალ. ხახანაშვილი ამ მოარული კლასიფიკაციის პრინციპებით ცდილობს უცნობი, თუშური პოეზიის საძყაროს რაობის რკვევას, ხოლო საკმაო მასალის უქონლობა და საგულდაგულო ცოდნა არ აძლევს მისი ჯეროვანი გააზრების საშუალებას. მასალის უცოდინარობაა იმის მიზეზიც, რომ ისტორიულ სიმღერებზე მეტად ზოგადად მსჯელობს და მხოლოდ თამარ მეფისა და ერეკლე მეორეს ციკლის რამდენიმე ნიმუშს ასახელებს. ასევე მეტად ზოგადად მიმოიხილავს იგი თუშურ ლირიკასაც.

ვ. მილერის ფოლკლორისტულ კონცეფციასთან ალ. ხახანაშვილის სიახლოვე, მასწავლებლის კვლევით მუშაობაში მონაწილეობისა და ამ კვლევების ქართული მასალით გამდიდრების კიდევ ერთ თვალსაჩინო ცდის მაგალითს წარმოადგენს ალ. ხახანაშვილის „შენიშვნები სპარსული ეპიური ნაწარმოებების ქართული თარგმანების შესახებ". როგორც ცნობილია, „შენიშვნები" ალ. ხახანაშვილმა ვ. მილერის თხოვნით შეადგინა და დამატებად დაურთო მასწავლებლის ნაშრომს „ირანულ თქმულებათა გამოძახილი კავკასიაში".

---

79 А. Хаханов, Тушины (Этнографический очерк), «Этнографическое обозрение», 1889, № 2, с. 57.

ალ. ხახანაშვილის „შენიშვნებში“ თავმოყრილია სხვადასხვა დროს ქართულად ნათარგმნი სპარსული ეპიკური თქმულებების დასახელებანი მოკლე ანოტაციებით. მათ შორისაა: ბაბა—ამირიანი, ქამილიანი, ბარამიანი, სირინოზიანი, სარიდანიანი, უთრუთიანი, მარგალიტიანი, თანგირიანი, ნებროთიანი, ვარშაკიანი, ყვავილთა კონა, გულახპიანი, უსეფ-ყასიმიანი, როსტომიანი, საამიანი, ბარამგურიანი, ვარდბულბულიანი, მშვენიერი იოსები, ლეილმაჯნუნიანი, ჩარ-დავრითიანი, მირიანიანი, ქილილა და დამანა, ვისრამიანი.

რა ამოცანას ისახავდა მიზნად ვ. მილერი თავის ნაშრომში და რისთვის დაურთო მას დამატებად თავისი მოსწავლის შენიშვნები?

ვ. მილერი დასახელებულ ნაშრომში წერს, რომ იგი მხოლოდ იმ ინტერესის არსებობაზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელმაც მომავალში უნდა განაპირობოს სპეციალისტი არმენისტებისა და იბერისტების სისტემური გამოკვლევები ლიტერატურული გავლენების ისტორიისათვის; უნდა დაადასტუროს ამ გავლენათა არსებობა აშკარად ირანული თქმულებების კავკასიის ნიადაგზე გავრცელებისა სათანადო მაგალითების წარმოჩენით და დროის იმ მონაკვეთის მიახლოებით დადგენით, როცა შესაძლებელი იქნებოდა ირანის ასეთი გავლენა ამიერკავკასიაზე[80].

ამ ამოცანის გადაწყვეტა თავისთავად ვ. მილერის მთელი ფოლკლორისტული კონცეფციის არა მარტო ახალი ფაქტებით გამდიდრება იქნებოდა, არამედ მისთვის ჰიპოთეტურობის იერის ჩამოცილება და მკვიდრ მეცნიერულ თეორიად გადაქცევაც. ამას კარგად გრძნობდა ვ. მილერიც და ამიტომ იყო, რომ თავის ზემოაღნიშნულ ნაშრომში, ერთი მხრივ, თუ თვითონ წარმოაჩენდა სპარსული ეპოსის კვალის კავკასიაში არსებობის მაუწყებელ ფაქტებს, მეორე მხრივ, სამერმისო კვლევა-ძიებათა გზებსაც სახავდა. თავად ვ. მილერი მხოლოდ როსტომისა და ბეჟანის თქმულებების ანალიზით შემოიფარგლა და როსტომის თქმულების სვანური, ფშაური და ოსური ვარიანტი შეუჯერა ფირდოუსის „შაჰნამეს“. კვლევის შედეგებმა ლიტერატურულ ურთიერთგავლენათა ისეთი დამარწმუნებელი და „უცნაური“ სურათი წარმოუჩინა ვ. მილერს, რომ მან საერთოდ შეუძლებლად მიიჩნია სპარსული ეპოსიდან რუსული ბილინების წარმომავლობის მტკიცება კავკასიური და, კერძოდ, ქართული მასალის გაუთვალისწინებლად. ვ. მილერმა დაადგინა, რომ თქმულების ფშაური და ოსური ვარიანტები ცალ-ცალკე დიდ სიახლოვეს იჩენენ სვანურთან[81],

---

80 Ф. Миллер, Отголоски иранских сказаний на Кавказе, журн. «Этнографическое обозрение», 1889, № 2, с. 6—7.

81 ვ. მილერის დასახ. ნაშრ., გვ. 16—18.

მაგრამ სვანურს, ფირდოუსისთან დიდი სიახლოვის მიუხედავად, მაინც ის ფაბულა არ უდევს საფუძვლად, რომელიც ფირდოუსმა დაამუშავა[82]. ე. ი. სვანური ვარიანტი თქმულებისა ხშირ შემთხვევაში „შაჰნამეზე“ უფრო დიდი არქაიკით გამოირჩევა. ამ გარემოებამ ვ. მილერი აიძულა სხვა ახსნა მოეძებნა თქმულების ქართული ვერსიის სპარსულზე უფრო დიდი სიძველისათვის, მაგრამ საკუთარი კონცეფციის ფარგლებში კი, ისე, რომ არ დარღვეულიყო მისი მთლიანობა და სპარსეთს არ წართმეოდა გამსესხებელი არეალის პრიორიტეტი. მან, მართლაც მოძებნა აღნიშნული მოვლენის ახსნის ორიგინალური არგუმენტები. ამ არგუმენტების შესაბამისად როსტომის სპარსული თქმულება კავკასიაში მოხვდა VI საუკუნეში, მაშინ, როცა სპარსელებმა დერბენტი დაიპყრეს. ამისათვის ხელი უნდა შეეწყო აგრეთვე კავკასიის აღმოსავლეთ ნაწილის სპარსულ კოლონიზაციას. სპარსთა მიერ დაპყრობილი ამიერკავკასიის რეგიონებში სპარსულმა. ხალხურმა საგმირო თქმულებებმა პოხიერი ნიადაგი ჰპოვეს. თავად სპარსეთში ხალხში მოარული თქმულებები შეაკრებინა და ე. წ. „მეფეთა წიგნებში“ შეატანინა მეფე ხოსრო ანუშირვანმა (531-578). ასე დაამტკიცა ვ. მილერმა სვანური თქმულებისა და ფირდოუსის „შაჰნამეს“ ერთი და იგივე წყაროებიდან შესაძლო წარმომავლობა. მას ფიქრადაც კი არ მოსვლია საწინააღმდეგოს შესაძლებლობა — როსტომის თქმულების ამიერკავკასიიდან გავრცელება სპარსეთში, თუნდაც იმავე VI საუკუნეში, იმ სპარს მოლაშქრეთა მიერ, რომლებმაც დაიპყრეს ამიერკავკასია და სპარსული კოლონიები დაარსეს[83]. არა და ამნაირი სესხების შესაძლებლობას განა არ შეიცავდა ბერძენთაგან პრომეთეს მითის გათავისება, რაც არც თავად ვ. მილერისათვის არის საეჭვო[84]. პირიქით, იმდენად იზიდავს ე. მილერს ეპოსის სპარსული არეალიდან მომდინარეობის იდეა, რომ ივი ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტსაც იქ ეძებს და აცხადებს: „ვეფხისტყაოსნის“ სატრფიალო სიუჟეტის სპარსული პროტოტიპი ჯერ-ჯერობით რომ ვერ მოიძებნა, ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ასეთი პროტოტიპი საერთოდ არ არსებობდა. ამიტომ ბ—ნ ჩუბინოვის მტკიცება

---

82 იქვე, გვ. 24.

83 საკითხის ამ მხარეს, როგორც ცნობილია, ყურადღება მიაქცია გ. წერეთელმა ნაშრომში „კავკასიის მითები ქართულ ნიადაგზე“, გაზ. „კავკაზი“, 1892, № 73, 74.

84 პრომეთესა და პოლიფემის მითების კავკასიური წარმომავლობის იდეა ვ. მილერმა განავითარა ნაშრომში „Кавказские предания о великанах прикованных к горам“, რომელიც 1883 წელს სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალში დაიბეჭდა („ЖМНП“, 1883, № VIII).

რუსთაველი არავის დასესხებია სიუჟეტსო, ნაადრევი გვეჩვენება"[85]. ვ. მილერს ამის ფიქრის საფუძველი გააჩნდა. იმხანად, როცა ეპვქვეშ დადგა ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის ორიგინალობა, პოემის სიუჟეტის სპარსულობა მას სულ ცოტა თავისი კონცეფციის ერთ კონკრეტულ გამოვლენად ესახებოდა. ხოლო ამ ვარაუდს მხარს უმაგრებდა ის კორესპოდენციაც, რომელიც მას თბილისიდან ეგზავნებოდა. ეს ინფორმაცია კი არც თუ იშვიათად ისეთი შინაარსისა იყო, რომ შეუძლებელი იყო არა თუ ვეფხისტყაოსნის ორიგინალობის დაჯერება, არამედ ქართული მწერლობისა და საერთოდ კულტურის არსებობისაც. ამის ერთ მაგალითად თუნდაც თბილისის გუბერნიის სახალხო სკოლების ინსპექტორის, შემდგომში კავკასიის ისტორიის, ეთნოგრაფიის და ფოლკლორის პრობლემების მკვლევრის ა. გრენის წერილებიც იკმარებდა. აი, რას სწერდა იგი 1889 წლის 25 ოქტომბერს ვ. მილერს: „თქვენ არ შემცდარხართ, როცა ფიქრობდით რუსთაველის პოემის სპარსულიდან მომდინარეობაზე. ეპვს-გარეშეა, იგი შედგება მთელი რიგი რაფსოდიებისაგან — ნაწილობრივ ეროვნულისა და ნაწილობრივ სპარსულისაგან. მათ შორის ნათლად გამოირჩევა რაფსოდია ფერიდულის (ფრიდონის) შესახებ. მეორე პირი, ავთანდილი მიუდგომელი კოშკიდან მენიტას (მარუჯანას) მაძიებელია სვანურ სიმღერებში. მხოლოდ თამარის რაფსოდია არის ეროვნული... უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ სარაინდო მწერლობაში შემორჩენილია უამრავი სპარსული ეპიკური თქმულება, რომლებიც უმეტეს წილად ორიგინალური ხასიათით გამოირჩევა: ისინი ირანის საპირისპიროდ თურანს განადიდებენ"[86]. ეს „მოღვაწე" ვ. მილერისადმი მომდევნო წელს გაგზავნილ ერთ-ერთ წერილში კი უკვე მარტო პოემას კი არა, მთლიანად ქართულ მწერლობასაც გადასწვდა. „ნოვოე ობოზრეინიეში" გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ ნაშრომთან დაკავშირებით, რომლებმაც ვ. მილერი დააინტერესა, ა. გრენმა ასე დაუხასიათა მას სტატიის ავტორი — გიორგი წერეთელი: „ეს ადამიანი უბრალოდ ფანფარონია, როგორც აქაურ ლიტერატორთა უმეტესობა და მე მგონი მხოლოდ და მხოლოდ ცრუპატრიოტული მოსაზრებებით დაწერა, რაც აქამდე რჩება ქართული საზოგადოების განვითარების ხელშემშლელ მიზეზად. ეს არის უმთავრესი მიზეზი იმისა, რომ აქამდე ქართულ ენაზე არ არსებობს არავითარი კრიტიკა და ყველაფერი დედამიწის ყველა ენაზე წარმოებული ლიტერატურული ლანძღვით

---

[85] ვ. მილერი. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 34.

[86] წერილს ვიმოწმებთ წიგნიდან: Б. А. Калоев — В. Ф. Миллер—Кавказовед, Орд., 1983, с. 169.

ამოიწურება[87]". ამას წერდა კაცი ქართულ მწერლობაზე 1890 წელს. როგორც იტყვიან კომენტარი ზედმეტია.

მაგრამ ნათელია ისიც, თუ რა შთაბეჭდილებას მოახდენდა ასეთი ინფორმაცია მკვლევარზე, რომელიც მხოლოდ ერთხელ იყო ნამყოფი საქართველოში მცირე ხნით და რომლისთვისაც ჩვენი ქვეყანა ის კულტურული არეალი იყო, რომელიც შუამავლობდა აღმოსავლურ-დასავლურ ფოლკლორულ-ლიტერატურულ ურთიერგავლენის რთულ პროცესში. ამდენად ამის გამოც იყო, რომ ზემოაღნიშნული ზოგადი მოსაზრებიდან გამომდინარე ეს მეცნიერი ამიერკავკასიაში სპარსული ეპოსის გავრცელების სხვა ფაქტების ძიების პრობლემას აყენებდა და კონკრეტული სიტუაციიდან, ლიტერატურული ფაქტებიდან გამომდინარე იძულებული ხდებოდა საქართველოსათვის მიეპყრო გაფაციცებული მზერა. ერთ მხრივ, საქართველოში გავრცელებული როსტომის თქმულების არქაიკა და, მეორე მხრივ, „როსტომიანის", ბეჟანისა და მანიჟას სატრფიალო ეპიზოდის ქართული ლიტერატურული დამუშავებანი[88] იძულებულს ხდიდა ვ. მილერს გარკვეული კორექტივები შეეტანა სპარსეთიდან სესხების მის მიერ დახატულ პროცესში. იგი აუცილებლად თვლიდა კავკასიის, როგორც შუამავალი არეალის სპეციფიკაში საქართველოს წვლილის დადგენას: ეს საკითხი მისთვის ასეთ შინაარსს იძენს: რა მიმართებაშია ფირდოუსის ქმნილებასთან ქართულად გადამუშავებული „როსტომიანი", ბეჟანისა და მანიჟას სატრფიალო ამბავი? რა დროს განეკუთვნება ეს გადამუშავება? რამდენად პოპულარული იყო სპარსულ თქმულებათა ქართული ვერსიები საზოგადოებაში? ამ კითხვებზე პასუხი ვ. მილერს გაარკვევდა: კავკასიაში გავრცელებულ სპარსულ თქმულებებში მათი ქართული ლიტერატურული ვარიაციები აისახებოდა თუ კავკასიაში პირდაპირ სპარსეთიდან ზეპირად შემოტანილი თქმულებების კვალი ჩანდა, ან, ხომ არ ჰქონდა საქმე ერთთანაც და მეორესთანაც, ე. ი. ხომ არ ეტყობოდა კავკასიაში გავრცელებულ სპარსულ თქმულებებს ქართულ ლიტერატურულ გადამუშავებათა კვალიც და ზეპირსიტყვიერი გზით შემოსულ თქმულებათა თავისებურებანიც ერთად. ამდენად, სრულიად აშკარაა, რომ ქართული სინამდვილე,

---

[87] ვიმოწმებთ წყაროდან; Б. А. Калоев — В. Ф. Миллер—Кавказовед, Орджоникидзе, 1963. с. 170.

[88] ვ. მილერს მხედველობაში აქვს აკად. მ. ბროსეს (Melanges Asiat. VIII, p. 438) მიერ როსტომიანის ხსენება, აგრეთვე ბეჟანისა და მანიჟანის ისტორია (ბეჟანიანი), რომელიც თბილისში 1875 წ. დაიბეჭდა. ამის თაობაზე თავად ვ. მილერი მიუთითებს თავისი ნაშრომის შენიშვნაში (იხ. მისი დასახ. ნაშრ., გვ. 35).

რომლის პრიორიტეტიც კავკასიის ფენომენის განსაზღვრაში ვ. მილერისათვის ცხადი გახდა ჯერ კიდევ „ოსურ ეტიუდებში“[89], ეპოსის სპარსულ-რუსული სესხების პროცესის არსებობის მტკიცებაში იმდენად დიდ ადგილს იკავებდა, რომ აუცილებელი ხდებოდა, ერთი მხრივ, კავკასიის სხვა ხალხთა ეპოსზე „გაქართულებულ“ სპარსულ თქმულებათა გავლენის კვლევა, მეორე მხრივ, თვით საქართველოში სპარსული ეპოსით დაინტერესების ტრადიციის რაგვარობის რკვევა. ალ. ხახანაშვილს თავისი მასწავლებლისაგან ამ ტრადიციის არსებობის დამადასტურებელი მასალის ძიება ევალებოდა; მით უფრო, რომ ჟამიდან ჟამ გაქართულებულ სპარსულ თქმულებათა საქართველოში არსებობის ფაქტები ვ. მილერის ყურამდე აკად. მ. ბროსეს შრომებით აღწევდა. ვ. მილერი მასალის სიმწირეს უჩიოდა და ალ. ხახანაშვილის მიზანიც ამ მასალის წარმოჩენა და რუსული საზოგადოებისათვის გაცნობა იყო. ამას ალ. ხახანაშვილი თავისი „შენიშვნების“ შესავალშიც საგანგებოდ ათვალსაჩინოებდა. იგი წერდა, რომ მიზნად ჰქონდა დასახული რუსი მკითხველისათვის თანდათანობით გაეცნო ნაწარმოებები არა მხოლოდ მოკლედ, ანოტაციებად, არამედ ვრცლადაც[90]. ამდენად, ფოლკლორისტული კვლევების ადრეულ ეტაპებზევე აქტიურად ჩაერთო ალ. ხახანაშვილი თავისი მასწავლებლის მეცნიერულ ძიებებში და რუსული, ფოლკლორისტული სკოლის თეორიულ პრინციპების მხარეს დადგა. მისი პირდაპირი მიმდევრობა ამ სკოლისადმი იმჟამად იმაშიც გამოვლინდა, რომ არც ალ. ხახანაშვილს დაუყენებია საკითხი ხალხური ეპოსის ქართული რეგიონიდან სპარსეთში გასესხების შესაძლებლობის შესახებ, როგორც ამას გ. წერეთელი შეეცადა. არადა ასეთი სესხების შესაძლებლობას ხომ ვარაუდობდა თავად ვ. მილერი პრომეთე-პოლიფემის მითების მაგალითზე. ამ ვარაუდის არსებობა ალ. ხახანაშვილისათვის კარგად იყო ცნობილი. აკი თავის მასწავლებელს კავკასიოლოგიურ ძიებებში უდიდეს დამსახურებად ჩაუთვალა ის, რომ ვ. მილერმა თავის რამდენიმე ესკიზში განავითარა აზრი კავკასიურ თქმულებათა არქაულობის შესახებ ბერძნულთან შედარებით და პრომეთეს არქეტიპად ამირანი, ხოლო პოლიფემისა-ოჩოკოჩი აღიარა[91]. ალ. ხახანა-

---

[89] В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. III, М., 1887.

[90] Журн. «Этнографическое обозрение», 1889, № 2. с. 36.

[91] იხ. ალ. ხახანაშვილის მოხსენება „Что сделано Вс. Ф. Миллером в области этнографии, археологии и Кавказоведения?“ ეს მოხსენება ალ. ხახანაშვილმა წაიკითხა მოსკოვის უნივერსიტეტში ვ. მილერის აღმოსავლეთმცოდნეობის სექციის თავჯდომარედ არჩევასთან დაკავშირებით, ხოლო შემდეგ დაიბეჭდა ჟურნალში „Новое обозрение“, 1903, № 6427.

შვილი ადრეულ წლებში, მოწაფეობის ხანაში, ერთი მხრივ გაჰყვა მასწავლებლის მიერ გაშლილ კვლევაძიებას (იგივე პრინციპებით ეძიებდა ახალ მასალასაც), მაგრამ, რაც მთავარია, წინასწარ მომარჯვებული რუსული ფოლკლორისტული სკოლის პრინციპებით ქართული ფოლკლორის პრობლემების კვლევაც დაისახა მიზნად, ხოლო ეროვნული ზეპირსიტყვიერების შესწავლა მან ქართველოლოგიის სხვა აქტუალურ პრობლემათა სიბრტყეზე მოათავსა. ამას მოწმობს ალ. ხახანაშვილის მეცნიერულ ინტერესთა განვითარებაზე დაკვირვებაც. ალ. ხახანაშვილის მეცნიერული ძიებებისა და შემოქმედებითი მუშაობის ადრეული პერიოდი, 1884—1889 წლებში, შინაგანად, ლოგიკურად გააერთიანა და გაამთლიანა მისმა ნაშრომმა „საზოგადო აზრი ქართველოლოგიის მდგომარეობაზე", სადაც ქართველოლოგიის წინაშე მდგარ პრობლემათა შორის სიტყვიერებასაც ექცევა კუთვნილი ყურადღება. ამ ზოგად პრობლემათა შესაბამისად, ალ. ხახანაშვილის მეცნიერული ინტერესები თანაბრად სწვდებოდა ქართული კულტურის ყველა სფეროს. მართალია, ეს ინტერესები თანდათან სიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიისაკენ იხრებოდა. მაგრამ ქართველოლოგიის არც სხვა პრობლემები დარჩენია მას მეხდველობის მიღმა. ამაზე ნათლად მეტყველებს ალ. ხახანაშვილის მიერ 1890—1894 წლებში გამოქვეყნებულ ნაშრომთა უბრალო ჩამოთვლაც. ეს წლები ალ. ხახანაშვილის მეცნიერულ მოღვაწეობაში ქართული კულტურის წინაშე მდგარი პრობლემების, საერთოდ მისი სპეციფიკური ნიშნების, ძიებისა და მეცნიერულ პრობლემებად დაყენების წლებია. ამ პერიოდში ალ. ხახანაშვილის ინტერესები ჯერ კიდევ თანაბრად ნაწილდება ქართული მწერლობის, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ფოლკლორის წყაროთმცოდნეობის და სხვა დარგებზე. ალ. ხახანაშვილის მეცნიერული პროდუქცია ძირითადად რუსულ და ქართულ პერიოდიკას და სამეცნიერო ბეჭდვით ორგანოებში დასტამბული კონკრეტული მეცნიერული სტატიებით და ნარკვევებით შემოიფარგლება. დიდი, განმაზოგადებელი, მონოგრაფიული ნაშრომები ჯერ არ ჩანს, თუმცა უკვე იგრძნობა ალ. ხახანაშვილის ლტოლვა კონკრეტული ფაქტოლოგიური მასალის განზოგადებით პრობლემის ფართოდ დაყენებისა და თეორიულ სიბრტყეში გადაწყვეტისაკენ. ამ ინტერესთა გამოხატულებად წარმოდგა 1895 წელს გამოქვეყნებული ასეთი მონოგრაფიული ნაშრომი „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევები", რომელმაც ავტორის სახით წარმოაჩინა შემოქმედებით სიმწიფის ასაკში შესული მკვლევრის აზროვნების სიღრმე და მასალის გათავისების დიდი უნარი. მანამდე კი, 1890—1894 წლებში, მან იმდენი და ისეთი აქტუალური პრობლემების შემცველი ნაშრომები გამოაქვეყნა, რომლებმაც არ შეიძლება განცვიფ-

რებაში არ მოიყვანოს ადამიანი. 1890 წელს რუსულ ენაზე დაისტამბა: „ახალი წლის დღესასწაულობა ქართველებში“[92], „ქართველთა მცირე აზიაში განსახლების უძველესი საზღვრები“[93]. ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა: „ხალხში დარჩენილი „ტარიელის ამბავი“ და შოთას „ვეფხისტყაოსანი“[94], 1891 წელს გამოქვეყნდა საყურადღებო ნარკვევები: „მესხები“[95], „ქართველთა ჩვეულებანი ხვნის დროს“[96]. „მკითხავები და ჯადოქრები ქართულ კანონებში“[97], 1882 წელს დაიბეჭდა: „წმინდა გიორგის თქმულების ქართული რედაქცია“ და ა. შ.[98].

1893 წელს ალ. ხახანაშვილმა გამოაქვეყნა სტატიები: „რუსულ-ქართული პარალელები პოეზიაში“, „ქართული მოთხრობა ალექსანდრე მაკედონელზე და სერბიის ალექსანდრია“[99], „ქართული სათავადაზნაურო აქტები და საგვარეულო წარწერები“[100], „კავკასიის ისტორიული გეოგრაფიისათვის“[101] და სხვ. 1894 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომებს შორის ყურადღებას იქცევს: „საერო პოეზია“[102], „არაკალენდარული სახელების საკითხებისათვის ქართველებში“[103], „კავკასიონის სახელწოდებისათვის“[104], „ქართულ კულტურაზე უცხოური გავლენის საკითხისათვის“[105] და სხვ. ალ. ხახანაშვილის მიერ 1869—1894 წლებში გამოქვეყნებულ ნაშრომთა წარმოდგენილი არასრული ნუსხაც კი ნათელყოფს არა მარტო ავტორის არაჩვეულებრივ მეცნიერულ პროდუქტიულობას, არამედ იმ

---

92 Празднование нового года у грузин, журн. «Этнографическое обозрение», 1890, кн. VII.

93 Древнейшие пределы расселения грузин по Малой Азии, М., 1890.

94 გაზ. „ივერია“, 1890, № 25.

95 Месхи, журн. «Этнографическое обозрение», 1891, кн. XI.

96 Обычаи грузин при пахании, журн. «Этнографическое обозрение», 1891, кн. XI—XII.

97 Гадатели и чародеи по грузинским законам, журн. «Этнографическое обозрение», 1981, кн. XIII.

98 Грузинский извод сказаний о святом Георгии, Чтения общества истории и древностей Российских», М., 1892.

99 Грузинская повесть об Александре Македонском и сербская Александрия, ЖМНП, 1893, кн. 9.

100 Грузинские дворянские акты и родословные росписи, Древности Восточные, труды Московского Археологического общества, М., 1893.

101 К исторической географии Кавказа, ЗКОИРГО, 1893, кн. XV.

102 ჟურნ. „მოამბე“, 1894, № 10.

103 К вопросу о некалендарных именах у грузин, журн. «Этнографическое обозрение», 1894, кн. XXI.

104 О названии горы Кавказ, журн. «Этнографическое обозрение», 1894, кн. XXI.

105 К вопросу об иноземном влиянии на грузинскую культуру, журн. «Этнографическое обозрение», 1894, кн. XXV.

ამოცანის გადაწყვეტის ცდას, რაც ვ. მილერმა უკვე 80-იანი წლების დასაწყისში დააყენა სპარსულ-რუსულ (აღმოსავლურ-დასავლურ) ფოლკლორულ-ლიტერატურული გავლენის კვლევაში და რაც კავკასიური ფენომენის შესწავლას გულისხმობდა. რასაკვირველია, მარტო ერთი კაცი ამ ურთულეს ამოცანას ვერ გადაწყვეტდა და არც ალ. ხახანაშვილს უტვირთნია ამნაირი სიმძიმე, მაგრამ ცალკეული საკითხის შესწავლის ცდები კი ამ საერთო ამოცანებიდან გამომდინარეობდა. ამაზე თავად ალ. ხახანაშვილის ზემოთ დასახელებული ნაშრომების დასათაურებანიც მეტყველებს, სადაც სპეციფიკურად ქართულთან ერთად ზოგადკავკასიური პრობლემატიკით მეცნიერული დაინტერესებაც იგრძნობა. ამის ნიმუშად თუნდაც მისი ისეთი ნაშრომების დასახელებაც იკმარებდა, როგორიცაა: „ჩერქეზული თქმულება მიჯაჭვულ ბუმბერაზზე“, რომელიც გაზეთ „ტიფლისსკი ლისტოკის“ ილუსტრირებულ დამატებაში“ (№ 24) დაიბეჭდა 1900 წელს, ამიერკავკასიელი დუხობორებისა და ამიერკავკასიელი მალაკანების შესახებ დაწერილი სტატიები, რომლებიც ჟურნალ „ეტნოგრაფიჩესკოე ობოზრენიეს“ 1902 წლის მეორე და მესამე ნომრებში დაისტამბა, „ალექსანდრე დიდის ლეგენდები სომხებში“, რომელიც 1902 წელს „ტიფლისსკი ლისტოკის“ (№ 37) დამატებაში გამოქვეყნდა და სხვ.

აღნიშნული ნაშრომები ამ წლებში ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტული ინტერესების შინაგან განვითარებასაც ათვალსაჩინოებს. ფოლკლორისტიკის პრობლემები მის ამ ნაშრომებში მეტ-ნაკლები ინტენსივობით დგას, ხოლო გამოკვეთილი სახე მესხების შესახებ დაწერილ ეთნოგრაფიულ წერილში, ნაშრომში „ხალხში დარჩენილი „ტრიელის ამბავი“ და შოთას „ვეფხისტყაოსანი“ და განსაკუთრებით „მოამბეში“ გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში „სახალხო პოეზიაში“ აქვს შეძენილი.

„მესხები“, როგორც აღინიშნა, უფრო ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილია და ძირითადად მესხების ყოფით თავისებურებებზეა მასში საუბარი, თუმცა ამასთან ერთად ხალხური პოეზიის სპეციფიკაც არის დახასიათებული. განსაკუთრებულ ყურადღება მიპყრობილია საგმირო და საისტორიო სიტყვიერებისადმი, რომლის მძლავრი ტრადიცია არა მარტო ქართული ეპოსის მესხური ვარიანტების არსებობით დასტურდება, არამედ საქართველოს ამ რეგიონში შექმნილ საისტორიო სიტყვიერების ნიმუშებითაც. განსაკუთრებით ეს ითქმის მესხეგისა და თურქების ბრძოლების ამსახველ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებებზე.

ალ. ხახანაშვილი ერცლად მსჯელობს მესხურ ცხოველთა ეპოსზე, რომელიც ამ კუთხის ფოლკლორის განსაკუთრებულ სახედ მი-

ჩნია. ძირითადი ყურადღება სიუხვეზეა გადატანილი. ამიტომ ალ. ხა-, ხანაშვილი უმთავრესად აღწერილობებით შემოიფარგლება და არ ახდენს განზოგადოებების გზით ფოლკლორული მასალის დახასიათება-ანალიზს თეორიული პლანში.

კონკრეტული საკითხის კვლევის ცდა წამოაყენა ალ. ხახანაშვილმა წერილში „ხალხში დარჩენილი „ტარიელის ამბავი“ და შოთას „ვეფხისტყაოსანი“[106]. ამ საკითხით ალ. ხახანაშვილის დაინტერესება მისი მეცნიერული ინტერესების ლოგიკურ გამოვლენად უნდა ჩაითვალოს. ალ. ხახანაშვილის ხალხური ტარიელიანის „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართების რაგვარობის კვლევა იმ პრობლემის გამოხმაურებაა, რომელსაც სათავე დაუდო რუსული ფოლკლორისტული სკოლის ძიებებმა ხალხური ეპოსის აღმოსავლეთიდან მომდინარეობისა და ლიტერატურულ სესხებათა თაობაზე. მეცნიერული თვალსაზრისის განზოგადებამ, კონცეფციის და შემდგომ თეორიული სკოლის სიმაღლეზე აყვანამ აღმოსავლურ-დასავლურ შესაძლო სესხების არეალში მოაქცია საქართველოს, როგორც სესხების პროცესში მონაწილე, ე, წ. შუამავალი რეგიონის, ეპოსი და წიგნიერი ლიტერატურა. ამის ძალით სპარსული წარმომავლობისად მოინათლა ვეფხისტყაოსნის ამბავიც, მით უფრო, რომ ზოგადი მეცნიერული კონცეფციის „შტამპებში“ პოემის განთავსებას ხელი შეუწყო შოთა რუსთაველის მითითებამაც ამბის სპარსულობაზე. ვეფხისტყაოსნის ორიგინალობის ეჭვქვეშ დაყენებამ უდიდესი გულისწყრომა გამოიწვია ქართულ საზოგადოებაში. ეს გულისწყრომა გადაიზარდა პოემის ორიგინალობის დამადასტურებელი ფაქტების ძიებასა და მტკიცებაში. ცნობილია, თუ რა აქტიური მონაწილეობა მიიღეს ამ ძიებაში ილიამ, აკაკიმ, განსაკუთრებით ვაჟა-ფშაველამ, რომელმაც არა ერთი საყურადღებო გამოკვლევა უძღვნა პრობლემას. ქართველი ხალხის ამ უპირველესი ქმნილების ქართულ ყოფით ტრადიციებთან კავშირის ძიება და ამით პოემის ჩვენი ეროვნული წიაღიდან მომდინარეობის ამოცანის გადაწყვეტა დაისახა მიზნად აღნიშნულ წერილში ალ. ხახანაშვილმა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ მან ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის კონცეფციის სიბრტყეზე წარმართა თავისი ძიებები და შეეცადა ერთგვარად მოერიგებინა ერთმანეთთან ვეფხისტყაოსნის ორიგინალობის თაობაზე ქართულ სინამდვილეში არსებული ტრადიცია და რუსულ მეცნიერებაში შემუშავებული აზრი. ეს მით უფრო აუცილებლად ცნო ალ. ხახანაშვილმა, რომ საკითხი სცილდებოდა წმინდა მეცნიერული ინტერესების ფარგლებს და პო-

---

[106] ამ წერილს გარკვეულად ეხმაურება მისი შენიშვნაც „შოთა რუსთაველის შესახებ“, რომელიც 1892 წელს გაზეთ „ივერიაში“ (№ 95) დაიბეჭდა.

ლიტიკურ ელფერს იძენდა. ცარიზმის შოვინისტური პოლიტიკის წყალობით ქართველი ხალხი აშკარად ხედავდა ეროვნული კულტურის უგულებელყოფის ტენდენციას, ხოლო ამით ქართველების ასიმილირების პერსპექტივების შემუშავებას. წმინდა მეცნიერული პოზიციიდან ვეფხისტყაოსნის სპარსულ წარმომავლობას მისთვისაც რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის ერთი კონკრეტული გამოვლენის მნიშვნელობა ჰქონდა.

მაინც რა არგუმენტები წარმოადგინა ალ. ხახანაშვილმა თავისი მოსაზრებების უტყუარობის ნიშნად და როგორ შეეცადა მის მტკიცებას?

ალ. ხახანაშვილი თავდაპირველად შეეცადა იმის დადგენას, რომ ხალხური „ტარიელის ამბავი“ უფრო ძველია, ვიდრე ვეფხისტყაოსანი. ამით მან ვეფხისტყაოსნის ჩვენს ეროვნულ გარემოში ჩასახვის უტყუარი ფონი შექმნა, ხოლო შოთა რუსთაველი იმ გენიალურ ხელოვანთა გვერდით დააყენა, რომელთაც იშვიათი ნიჭის მეოხებით მოახერხეს ეროვნული სულის შემცველი ხალხური ნაწარმოებიდან გენიალური ქმნილების შექმნა. ამის მაგალითებად ალ. ხახანაშვილი ასახელებს ჰომეროსს, მოლიერს, შექსპირს და სხვ. ალ. ხახანაშვილის ღრმა რწმენით, „ტარიელის ამბავი“ უფრო უადრესია ვეფხისტყაოსანზე, რადგან ხალხურ ამბავში ბევრი ისეთი პასაჟია, რომელიც არ გვხვდება პოემაში. პოემის ხალხური ამბიდან წარმომავლობის ერთ ძლიერ არგუმენტად ალ. ხახანაშვილს ესახება ხალხური ამბისა და ვეფხისტყაოსნის შინაარსობრივი სიახლოვე და ფორმისმიერი განსხვავება. ალ. ხახანაშვილისათვის ეჭვს გარეშე დგას ის ფაქტი, რომ „შოთას გადაუმუშავებია ხალხური პოემა ფილოსოფიურის მოსაზრებით, მეტყველის ენით, პოეტურის აღმაფრენით“. პოემის პოპულარობის მიზეზიც იმაშია საძიებელი, რომ რუსთაველმა ხალხის „გულიდან ამოიღო შინაარსი თავის პოემისა“. ალ. ხახანაშვილმა ამის უტყუარობის საბუთად სხვასთან ერთად მიიჩნია „ტარიელის ამბავში“ არსებული პერსონაჟები — ედემ და ომარე, რომელთა ხსენება ვეფხისტყაოსანში არ არის. ამ პერსონაჟთა რუსთველის მიერ უგულებელყოფის მიზეზი ალ. ხახანაშვილმა იმაში დაინახა, რომ პოეტმა საჭიროდ არ ცნო, რადგან ამით „იმის ქმნილებას არა აკლდება-რა“.

ალ. ხახანაშვილის მსჯელობით, „ედემ და ომარე“ ქართული სახელები არ არის, საცა ტარიელი, ფარსადანი და სხვა იპოება, იქვე უნდა მოიძებნოს ამ ორ ძმათა სახელიც. თუ შოთას პოემა გავრცელდა ხალხში, მაშინ იმისი სამი უსახელო ძმა უსახელოდ დარჩებოდნენ საერო გადმოცემაშიც“. ამნაირი დაკვირვებებით პოემის წყარო ხალხური ამბავია, რომელიც „ვარიანტებში ხშირად ამღვრეუ-

ლია სხვადასხვა მომდინარე ტოტების შერევით". ამიტომ ამ წყაროს დადგენა საგულდაგულო კვლევა-ძიებას მომთხოვს. მით უფრო, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში ჩაწერილი ვარიანტები განსხვავებულ წაკითხვას იძლევიან. ალ. ხახანაშვილი ვეფხისტყაოსნის საქართველოში გავრცელებული „ტარიელის ამბიდან" მომდინარეობის მტკიცებით დღის წესრიგიდან ხსნის პოემის სპარსულიდან ლიტერატურული დასესხების შესაძლებლობას. მისი აზრით, თუკი მაინც-დამაინც დავერწმუნებით რუსთაველის ნათქვამს პოემის ამბის სპარსულიდან მომდინარეობის შესახებ, კვალი ზეპირსიტყვიერებაში უნდა ვეძიოთ და არა წიგნიერ ლიტერატურაში: „შემოტანა ტარიელის ამბისა პირად[107] შეიძლებოდა, რადგანაც ვერ ვხედავთ ამ შემთხვევაში ლიტერატურულ გავლენას სხვა ერისას ქართველებზედ". თავისი ფოლკლორისტული სკოლის მეცნიერული კონცეფციიდან გამომდინარე, ალ. ხახანაშვილი მაინც დასაშვებად თვლის ვეფხისტყაოსნის ამბის უცხო წარმომავლობას: „შეიძლება აზრი საერო და სალიტერატურო ვეფხისტყაოსნისა ეკუთვნოდეს იმ ციკლის ნაწარმოებთა, რომლებიც აგებულია ესრედ წოდებულ (перехожие сказания) მოსიარულე, ანუ მოარულ სიუჟეტზედ, როგორ მაგალითად ჩვენი სოლომონ ბრძენი, სიბრძნე ბალავარისა"[108].

ასეთნაირად შეეცადა ალ. ხახანაშვილი ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის ზეპირსიტყვიერებიდან მომდინარეობის მტკიცებას და, ბუნებრივია, რომ ამის გაკეთება თავისი სკოლის მეცნიერული კონცეფციის ფარგლებში მოიწადინა. ამის გამო მას ქართული საზოგადოებრიობის დიდი გულისწყრომაც დაატყდა თავს.

ალ. ხახანაშვილის წინააღმდეგ, როგორც ცნობილია, გაილაშქრა დიღმა ვაჟა-ფშაველამ. მან ვეფხისტყაოსნის ორიგინალობის მტკიცებას რამდენიმე საინტერესო ნაშრომი უძღვნა. წერილში „ვეფხისტყაოსნის შესახებ", რომელიც 1890 წელს „ივერიაში" (№ 39) დაიბეჭდა, ვაჟა-ფშაველამ საფუძვლიანად გააკრიტიკა ალ. ხახანაშვილი და უპირველეს ყოვლისა მას კვლევის მეთოდი დაუწუნა, ხოლო შემდეგ კი მეცნიერის არგუმენტების უსაფუძვლობის მტკიცებას შეეცადა. ვაჟა-ფშაველამ გარკვეულწილად ეს შეძლო კიდევაც, რადგანაც მოახერხა ალ. ხახანაშვილის მოსაზრებათა საწინააღმდეგო შთამბეჭდავი და ეფექტური სურათის შექმნა. ვაჟა-ფშაველამ ალ. ხახანა-

---

[107] გაზ. „ივერიის" (1890, № 25) ფურცლებზე დაბეჭდილია სიტყვა „პირადად", რაც კორექტურულ შეცდომას უნდა წარმოადგენდეს და უნდა ყოფილიყო „პირად". ალ. ხახანაშვილის სიტყვა „პირად" თავისი მნიშვნელობით უდრის „ზეპირად" (ზეპირი).

[108] გაზ. „ივერია", 1890, № 25.

შვილის პოემის ფოლკლორული წარმომავლობის მტკიცებაში ერთ-ერთი ძლიერი არგუმენტი — „ტარიელის ამბავში“ „ედემ და ომარეს“ არსებობა პოემისეული სტროფის ფოლკლორულ კონტამინაციად ჩათვალა და მიუთითა იმ შესაძლო სტროფზეც, საიდანაც უნდა წარმოშობილიყო ეს სახელები („უბრძანა: „ხელთა აიღეთ აბჯარი თქვენ საომარე მიდით და აქა მოგვგვარეთ, ვინ არის იქა მჯდომარე“). თუმცა საგანგებო კვლევა-ძიებამ შემდგომში დაადგინა, რომ ვაჟა-ფშაველას მტკიცება მაინცდამაინც არ იყო დამარწმუნებელი, თუნდაც იმის გამო, რომ ედემ და ომარე გვხვდება ვეფხისტყაოსნის სხვა ხალხურ ვარიანტებშიც[109]. მიუხედავად ამისა, ვაჟას ავტორიტეტმაც აიძულა შემდგომში ალ. ხახანაშვილი კიდევ ერთხელ გადაეხედა საკუთარი თვალსაზრისათვის. მართალია, ალ. ხახანაშვილს პრინციპულად არ შეუცვლია აზრი აღნიშნულ საკითხზე, მაგრამ ერთგვარი კორექტივი მაინც შეიტანა საკუთარ პოზიციაში და აღიარა, რომ ვეფხისტყაოსანმაც მოახდინა გარკვეული ზეგავლენა ხალხის მხატვრულ ცნობიერებაზე[110]. ასე რომ, იდეა ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის ხალხური წარმომავლობისა მისთვის ნათელზე ნათელი ფაქტი იყო. აქედან გამომდინარე, მან მოგვიანებით, 1897 წელს, „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ მეორე ტომში კიდევ ერთხელ სცადა თავისი თვალსაზრისის განმამტკიცებელი ახალი არგუმენტების დაძებნა და წამოყენება. პოემის სიუჟეტის ფოლკლორული წარმომავლობის უტყუარ არგუმენტად მან ახლა ის მიიჩნია, რომ ვეფხისტყაოსანი საქართველოს ისეთ კუთხეებშიც იყო პოპულარული, სადაც წიგნიერი მწერლობის გავლენა თითქმის ნულს უტოლდებოდა. ამის ნათელ დადასტურებად მას ეჩვენებოდა ფშავი და ხევსურეთი, სადაც ტარიელის ამბავი პოემასთან შინაარსობრივად დიდი სიახლოვით ხასიათდებოდა. ის სხვაობანი კი, რომლებიც მაინც არის მათ

---

109 აღნიშნულთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხ. მეგრელიძის წიგნი: „Руставели и фольклор“, Тбилиси, 1960, с. 162—175.

110 А. С. Хаханов, Очерки истории грузинской словесности, выпуск II, древняя литература до конца XII в., М., 1897, с. 253. ალ. ხახანაშვილი თავის მოსაზრებას პროფ. კირპიჩნიკოვის და აკად. ვესელოვსკის შენიშვნებითაც ამყარებდა. აღნიშნულ ნაშრომში ციტირებული გვერდის შენიშვნაში იკი წერდა: «Общие положения доказательств сродства литературных произведений, выставленные проф. Кирпичниковым и разделенная акад. Веселовским — единства нескольких моментов и совпадение аксесуарных принадлежностей, вскрываются в народной и искусственной поэме о Тариселе. Ак. Веселовский. Визант. повести о Варламе и Иоасафе. ж. М. Н. П., ч. CCXII, отд. 2, с. 151».

შორის, აიხსნებოდა ფოლკლორული მასალისადმი ინდივიდუალური ხელოვნების დამოკიდებულების სპეციფიკით[111].

ქართულ ფოლკლორისტიკაში დღევანდელობის თვალსაწიერიდან ალ. ხახანაშვილის თვალსაზრისის მცდარობის მიზეზად ისიც არის დანახული, რომ მას ხელთ მწირი საანალიზო მასალა ჰქონდა. ამისდა მიუხედავად, ალ. ხახანაშვილის თვალსაზრისს შემდგომში მაინც გამოუჩნდნენ ძხარდამჭერები ჯერ ი. აბულაძის, ხოლო შემდეგ — ნ. მარის სახით[112].

ასე იყო თუ ისე, წერილში „ხალხში დარჩენილი „ტარიელის ამბავი და შოთას „ვეფხისტყაოსანი“ უკვე ცხადად ჩანს ალ. ხახანაშვილის ცდა სპეციფიკურად ქართული ეროვნული მასალის კვლევისა მისი თანამედროვე მეცნიერების პოზიციებიდან. ქართული ფოლკლორისტიკის სფეროში ამ მეცნიერული კონცეფციის შემოტანა-დამკვიდრების თვალსაზრისით გამოირჩევა ალ. ხახანაშვილის საყურადღებო ნაშრომი „საერო პოეზია“.

„საერო პოეზია“ მრავალმხრივ არის საყურადღებო, ჯერ ერთი, იგი ქართულ სინამდვილეში თავისი დროისათვის ერთ-ერთი უიშვიათესი თეორიული ხასიათის ნამუშევარია ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით, სადაც ჩვენი ზეპირსიტყვიერების შინაარსი მოარული ფოლკლორისტული თეორიების პოზიციებიდან არის დანახული, მეორეც, თავად ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტულ ძიებებში იგი მოასწავებს ამ მკვლევრის მიერ ქართული ფოლკლორის სისტემატიზაციის, მწყობრი მეცნიერული კვლევის დაწყებას რუსული და ევროპული ფოლკლორისტული აზროვნების დონეზე. მართალია, ეს კვლევა არ არის საკმაო სიღრმისა, არც სისტემატიზაციაა სრულყოფილი, მაგრამ იგი ასეთი ერთ-ერთი ადრეული ცდაა ჩვენს სინამდვილეში და ამდენად მას წმინდა ისტორიოგრაფიული ღირებულებაც გააჩნია ქართული ფოლკლორისტიკისათვის. მით უფრო, რომ ნაშრომი თავისი მიზანდასახულობით ქართულ ფოლკლორისტიკაში თვისობრივადაც ახალი ეტაპის ზღურბლზე დგას და მისი დაწყების მომასწავებელია. ეს ახალი ეტაპი ქართულ ფოლკლორისტიკაში სპეციალური მონოგრაფიული კვლევების და ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების შინაარსის შესწავლის ხა-

---

111 დაწვრილებით იხილეთ: А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, вып. II, М., 1897, с. 252—267.

112 И. В. Мегрелидзе, Руставели и фольклор, Тбилиси, 1960, с. 164, 168.

ნაა, რომელსაც სათავე იმავე ალ. ხახანაშვილის ნაშრომებმა და, კონკრეტულად კი, „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევებმა“ დაუდო.

„საერო პოეზიაში“ ალ. ხახანაშვილის უმთავრესი მიზანი იყო ფოლკლორისტულ თეორიათა შუქზე ხალხური სიტყვიერების რაობის, მისი წარმოშობის კანონზომიერების, სტრუქტურისა და ისტორიული ღირებულების გარკვევა. სწორედ ასეთნაირად შემოსაზღვრა მან ნაშრომში თავისი ამოცანები, როცა გამოიყო შემდეგი საკითხები: „შექმნა და დარღვევა საერთო პოეზიისა“, „მისი ისტორიული და კულტურული მდგომარეობა“. თავისი შინაარსით და განხილული პრობლემების დამუშავების სიღრმით ნაშრომი მოარული ფოლკლორისტული თეორიების დალაგების და რეფერირების ცდას წარმოადგენს. ამ ნაშრომში ალ. ხახანაშვილი ჯერ კიდევ შორსა დგას თეორიული მოსაზრებების ქართულ მასალაზე საფუძვლიანი მორგებისაგან და მისთვის ჩვეული უხვი ციტაციებისაგან. ქართული ფოლკლორული მასალა აქ საერთოდ არ არის გადაქცეული საგულდაგულო კვლევის საგნად, თითო-ოროლა მოხმობილი მაგალითიც მხოლოდ და მხოლოდ თეორიული დებულების გაგებას ემსახურება.

ნაშრომის ასეთნაირი აღნაგობა, ანუ რეფერირების გზით მოდური ფოლკლორისტული თეორიების ქართველი მკითხველისათვის გაცნობის სურვილი, ერთი მხრივ, უფრო აშკარად წარმოაჩენს არა მარტო ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტულ პოზიციას, არამედ მის დამოკიდებულებასაც სხვადასხვა ფოლკლორისტული თეორიებისადმი. ამდენად, ნაშრომში ერთგვარად შეჯამებულია ალ. ხახანაშვილის მიერ ქართული ფოლკლორისტიკის სფეროში მანამდე გაშლილი თეორიული კვლევა-ძიების შედეგები. ეს მით უფრო, რომ ალ. ხახანაშვილი ადრეულ წერილებში (მაგ., „კვალი საერო პოეზიისა „ქართლის ცხოვრებაში“) წამოჭრილი დებულებების და ნაკლებდამაჯერებლად გაშლილი მსჯელობების გადამოწმებას, დაკონკრეტებასა და გასაღრმავებასაც ცდილობს. უკვე კვლევის ასეთნაირი მანერა მეტყველებს თავისთავად იმაზე, რომ „საერო პოეზიაში“ მკითხველის წინაშე ალ. ხახანაშვილი მყარი მეცნიერული კონცეფციის მქონე მკვლევრად წარდგა, რომელსაც საკუთარ თეორიულ მოსაზრებათა საჯაროდ გაცხადება ჰქონდა მიზნად დასახული.

ალ. ხახანაშვილის მეცნიერულ-ფოლკლორისტული კონცეფცია ზეპირსიტყვიერებას ეროვნული ლიტერატურის ისტორიის ორგანულ ნაწილად აცხადებს და საზოგადოებრივი ცხოვრების სამსახურში მოაქცევს. „ისტორია ლიტერატურისა აშუქებს ერის სულს და გულს, ანუ ერის პსიხოლოგიას“, ხოლო „ხალხის ზეპირი ნაწარმოები არის დასაბამი ერის ისტორიისა და მის ლიტერატურულ განვითარებისა“.

ადრეულ მსჯელობათა მსგავსად, ალ. ხახანაშვილი, როგორც ვხედავთ, ზეპირსიტყვიერებას კვლავაც ერის კულტურული ყოფიერების უადრეს საფეხურზე ათავსებს, მას ამ კულტურული თავისთავადობის განმაპირობებელი ფაქტორის ღირებულებას ანიჭებს და ამით შემოსაზღვრავს მის მნიშვნელობას ეროვნული ისტორიისათვის. რა არის ახალი და განსხვავებული ამ თვალსაზრისით „საერო პოეზიაში“? პირველ ყოვლისა, მსჯელობის სისადავე, სინათლე, სიღრმე და მკაცრ ლოგიკურობას დაქვემდებარებული თანამიმდევრობა, რაც ა.ც აკლდა მის წერილს „კვალი საერო პოეზიისა ქართლის ცხოვრებაში“. ნათქვამი, რასაკვირველია, არ შეეხება მხოლოდ ხალხური პოეზიის რაობის განსაზღვრას. ძირითადი სიახლე კი იმაში მდგომარეობს, რომ ალ. ხახანაშვილი ხალხურ შემოქმედებას თავის თავად და თავისთავისათვის დროისა და სივრცის გარეშე არსებულ ფენომენად არ აცხადებს. მისი სპეციფიკა და შინაარსი საზოგადოებრივი ყოფიერების შესაბამისობაშია დანახული: „საერო სიტყვიერება დროთა განმავლობაში იცვლებოდა და ხასიათი ამ ცვლილებისა შეეხმებულია საზოგადოების განვითარებასთან“[113]. აქედან გამომდინარე ახდენს იგი ზეპირსიტყვიერების კლასიფიკაციას და მის ისტორიულ პერიოდიზაციას. ეს კლასიფიკაცია კვლავაც საქვეყნოდ ცნობილი მითოლოგიური სკოლის სწავლებას ემყარება, რომელიც, ძირითადში, სხვა სკოლებმა და მათ შორის რუსულმა ფოლკლორისტულმა სკოლამაც გაიზიარა და გაიარა როგორც საკლდებულო საფეხური.

ალ. ხახანაშვილი გამოყოფს ზეპირსიტყვიერების განვითარების სამ ძირითად პერიოდს: მითიურს, გმირულსა და ისტორიულს. თითოეული პერიოდის შინაარსი კვლავაც უცვლელი რჩება, ოღონდაც თეორიული თვალსაზრისით უფრო ფართოდ არის განხილული და დასაბუთებული. ასე მაგალითად, მითიური პერიოდის შინაარსად ჩათვლილია არა მხოლოდ „მითების დაბადების“ ხანა, არამედ ისიც, რომ ეს პერიოდი შინაგანი სიჩრელით ხასიათდება და მაში გარკვეული სტადიები გამოიყოფა. პირველი სტადიაა — „სტიქიური, როდესაც ხალხი სტიქიურ ძალას სთვლის მაღალ არსებად, აპიროვნებს მას ღვთის სახით, უმორჩილებს ყოველსავე ბუნებაში და თავის საკუთარ ცხოვრებაში. მეორე ეპოქა — ანთროპომორფიზმი, „როცა ერის ფანტაზია ღმერთების მოქმედებას და ცხოვრებას სახავს კაცურის ფორმით და თვისებით“[114]. მართალია ალ. ხახანაშვილი არ უთითებს ფოლკლორისტულ მოსაზრებათა წყაროებს. მაგრამ თავად მსჯელობის შინაარსი ნათელყოფს მათს „უმცროს მითოლოგთა“ (მი-

113 ალ. ხახანაშვილი, საერო პოეზია, ჟურნ. „მოამბე“, 1894, გვ. 56.
114 იქვე.

თოლოგიური სკოლის უმცროსი წარმომადგენლების) კონცეფციებიდან მომდინარეობას. ალ. ხახანაშვილი ცალკეული მითოლოგის (კუნის, შვარცის, მიულერის და სხვ.) მოსაზრებათა აპრიორად მიღებით ამთლიანებს და აკონკრეტებს მითიური პერიოდის შინაარსს. საბოლოდ იგი ასეთ სახეს იღებს ალ. ხახანაშვილთან: „ზესთა ბუნებითი ელემენტი შეადგენს ხალხის ცხოვრების მითიურ პერიოდის განმასხვავებელ ხასიათს. ის ქართული არაკები, რომელნიც მოგვითხრობენ ცის მნათობების, ქვეყნიერების გაქვავების და გველეშაპების შესახებ ეკუთვნიან ნაწყვეტთა ქართველთა მითოლოჯიისას“[115]. ამავე პლანშია გადმოცემული გმირული და ისტორიული პერიოდების შინაარსის სპეფიკა.

გმირული პერიოდი „არის პირველი ნაბიჯი ყოველი ერის ისტორიაში, როცა საზოგადოება, განცალკევებულ თემებად დაყოფილი, შეუსვენებლივ ებრძვის თავის ქვეყნის ბუნებას და ნელ-ნელა, დიდის წვალებით, იმორჩილებს მას მოთხოვნილებისამებრ, ებრძვის მეზობელ თემებს, რათა გააფართოოს თავისი მამული ანუ დაიცვას უკვე ოფლით შეძენილი ავლადიდება“[116].

ეროვნული ცნობიერების გამოკვეთის ეს პროცესი ალ. ხახანაშვილთან. ისე როგორც მითოლოგებთან და მის მასწავლებელთანაც, ხალხის მხატვრულ აზროვნებაში გამოიხატება ეროვნული გმირების ღვთაებრიობის, ზებუნებრიობის რანგში აყვანაში. მათი ხსოვნის პოეტური უკვდავყოფა ქმნის საგმირო პოეზიის შინაარსს. ასეთი პოეზიის ნიმუშებად თელის ამირანის, როსტომის, აბესალომ და ეთერის შესახებ შექმნილ ხალხურ ლექსებს.

ისტორიული პერიოდი ხალხის ერად ჩამოყალიბებასა და სახელმწიფოს შექმნას უკავშირდება. ეს პერიოდი ალ. ხახანაშვილისათვის ყველაზე დიდ მნიშვნელობას იძენს, რადგან მისი ფოლკლორიზმი, მსგავსად მასწავლებლისა, ხალხური სიტყვიერებისათვის მყარი მატერიალური საფუძვლის მონახვაა. ისტორიული პერიოდი კი გულისხმობს ზეპირსიტყვიერი ქმნილებისათვის ზებუნებრივის საბურველის ჩამოხსნას და მასში რეალური სინამდვილის მხატვრული უკუფენის განჭვრეტას. ისტორიულ პერიოდში „რწმენა „საკვირველისადმი“ სუსტდება, ბუნების მოვლენანი ჰკარგავენ ღვთაებრივ პიროვნებას და წარმოუდგებიან თვისის ნამდვილის სახით: ნელ-ნელა მითი და ეპოპეია უთმობს ადგილს ისტორიას“[117].

ამ ზოგადი მიმოხილვის შემდგომ ალ. ხახანაშვილი ფოლკლორი-

---

115 ალ. ხახანაშვილი, საერო პოეზია, გვ. 57.

116 იქვე.

117 იქვე.

სტული აზრის განვითარების პოზიციიდან აანალიზებს და საკუთარ მიმართებასაც ამყარებს ფოლკლორისტულ თეორიებთან. „საერო პოეზიაში“ ალ. ხახანაშვილი მოკლედ ჩამოთვლის ფოლკლორისტული თეორიების მონაპოვრებს და უჩვენებს მკითხველს ფოლკლორისტული აზრის განვითარების გზას. მისი თანამედროვეობის ფოლკლორიზმი უკვე აღიარებს სხვადასხვა ერის ფსიქოლოგიის ერთიანობას (ადამიანის ფსიქიკური წყობის იგივეობრიობის დადგენის გზით) და მის საფუძველზე უძებნის ახსნას ფოლკლორულ ნაწარმოებთა, მოტივთა და ა. შ. მსგავსებას, რასაც ამასთანავე უთავსებს ერთიმეორეზე გავლენის შესაძლებლობას.

ამ იგივეობრიობამ მიიყვანა ფოლკლორისტიკა იმის აღიარებამდე, რომ „ყველა ის არაკები, რომელნიც ტრიალებენ ამა თუ იმ საზოგადოებაში, არ ეკუთვნის განსაკუთრებით მის შემოქმედებითს ძალას, — ზოგიერთი მათგანი შეადგენენ საერთო განძს სრულიად განცალკევებულ ერთა, ან დამყარებულნი არიან ესრედ წოდებულ მოსიარულე სიუჟეტებზე, როგორც ჩვენი „კატის ომი“[118]: იგივეობრიობის ასეთი ახსნა, ანუ ხალხური შემოქმედების სფეროში მსგავსების ამნაირი განმარტება არის ალ. ხახანაშვილის დროის ფოლკლორისტული აზრის უკანასკნელი მიღწევა, რომელსაც, რასაკვირველია, ერთვის ისტორიული სკოლის კონცეფციაც. ამ პოზიციიდან ანალიზებს ალ. ხახანაშვილი ხალხური პოეტური შემოქმედების ნაწარმოებებს და აკლასიფიცირებს მათ.

ზეპირსიტყვიერებაში ალ. ხახანაშვილი გამოყოფს 1. ზღაპრებს, საგებს, ლეგენდებს; 2. გამოცანებს; 3. იგავებს და არაკებს; 4. შელოცვებს; 5. „გარდაცემებს“; 6. ლექსებს. ასეთი დაყოფის საფუძვლად აღებულია ერის ფსიქიკის გამოხატვის რაგვარობა. ალ. ხახანაშვილის მიხედვით „პირველი ჯგუფი გვიხსნის ერის ფანტაზიას, მეორე — მის მახვილ გონიერებას, მესამე — ცხოვრების დაკვირვებას, მეოთხე— რწმენას, მეხუთე — მეხსიერებას, მეექვსე — უმთავრესად გრძნობას“[119]. ამ ზოგად კლასიფიკაციას მოსდევს ერცელი დახასიათება საერთოდ ფოლკლორული ნაწარმოებისა და ნაკლებად არის გაანალიზებული თითოეული ამ ჯგუფთაგანი.

ალ. ხახანაშვილის ამ მსჯელობებში საყურადღებოა ხალხური ნაწარმოების ბუნებაზე დაკვირვებები. ხალხური მხატვრული ქმნილების არსებით ნიშნად ალ. ხახანაშვილი კოლექტიურობას აცხადებს, ოღონდ ეს კოლექტიურობა გულისხმობს ინდივიდუალურის თანდათანობით გასაყოველთაურებას ზეპირად გავრცელების გამო, მის თან-

---

[118] ალ. ხახანაშვილი, საერო პოეზია, გვ. 58.

[119] იქვე, გვ. 59.

დათან ცვლას განვრცობა-შეკვეცების გზით, სადაც ინდივიდუალური მთლიანად შთანთქმულია კოლექტიური ცნობიერების მიერ[120].

ალ. ხახანაშვილი პოეზიას ადამიანის „ბუნებრივ თვისებად აცხადებს, რადგანაც იგი ასახავს „საზოგადოების კულტურულ მდგომარეობას“. პოეტურ ქმნილებაში აღბეჭდილია საზოგადოებრივი ყოფის თავისებურებანი. მითოლოგებიდან მომდინარე ტრადიციული მსჯელობის მიხედვით ალ. ხახანაშვილს ადრეულ სტადიაზე პოეზიის უმთავრეს ნიშნად კოლექტიური პოეტური ცნობიერების არსებობა მიაჩნია. იმის გამო, რომ უძველეს „საზოგადოებაში“ ნაკლებია, „უხილავია კერძო ზნეობრივ თვისებათა გამოაშკარავება და ძლიერია ერთგრძნობა, ერთცნება და ერთზნეობა მთელის საზოგადოებისა. ამ პირვანდელ მდგომარეობაში პოეზიას არ აზის ბეჭედი პიროვნულის ქმნილებისა“[121]. ამის მიუხედავად, ალ. ხახანაშვილი მაინც არ უარყოფს მთქმელის როლს. პოეტური ქმნილება თავდაპირველად მაინც ინდივიდუალურ პიროვნებას უკავშირდება, თუმცა მთლიანი, შინაგანად დასრულებული ნაწარმოების შექმნა კი არ მიეწერება პიროვნებას, არამედ გარკვეული „პოეტური ნაწყვეტისა“. ეს ნაწყვეტი ემბრიონულად შეიცავს და ატარებს პოეტური ქმნილების იდეას, რომელსაც შემდგომ ბევრი რამ ემატება ან აკლდება. ეს მიმატება-გამოკლება ნაწარმოების იდეის სხვათა მიერ გათავისებაა. იდეურად ასეთი გზით გაშინაარსიანებული ნაწარმოები ზეპირ ბრუნვაში სულ უფრო „ერთდებოდა და მთელდებოდა“, ახალ სახეს იძენდა, რომელიც, თავის მხრივ, უსასრულო შესწორება-დაზუსტებას განიცდიდა. პოეტურ ნაწარმოებს ჩამოცილებული „ელემენტები ახალი ქმნილების „ემბრიონად“ იქცეოდნენ. ალ. ხახანაშვილის სიტყვით ფოლკლორული ნაწარმოებები „დამატებულნი, გაშალაშინებულნი იზრდებიან და შეეჯახებიან სხვა ადგილას გამოთქმულ ლექსებს, ერთდებიან და მთელდებიან. ერთი ლექსი გადაებმის მეორეს, ერთი არაკის ნაწილი ჩაერთვის მეორე ამბის შინაარს და ამგვარად ითხზება გრძელი ლექსები და ზღაპრები გარეგანის შეხედულებით ერთის შინაარსის და დაბოლოებისა“[122].

ალ. ხახანაშვილი, რასაკვირველია, მხატვრული ნაწარმოების სტრუქტურის ჩამოყალიბების დონემდე თვით პროცესის დინამიკის წარმოჩენას ლამობს და გაგებინების მისაღწევად „აშიშვლებს“ პროცესის შინაგან ელემენტებს. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, მისი მსჯელობა მაინც ვერ იძენს დამარწმუნებლობის იერს. აშკარად ჩანს.

---

120 ალ. ხახანაშვილი, საერო პოეზია, გვ. 59.

121 იქვე.

122 იქვე.

ხალხური ნაწარმოების ბუნების იმდროინდელი ფოლკლორიზმის პოზიციებიდან გაშუქებაში არსებული ხარვეზები. ალ. ხახანაშვილის მსჯელობით გამოდის, რომ თავდაპირველად ფოლკლორული ქმნილება სრულყოფილ სახეს იძენს მოარული პასაჟების შეერთებით. ხოლო იმავდროულად ხალხისმიერი შესწორებებისა და დამატებების წყალობით თავადაც ირღვევა და გასცემს ცალკეულ ელემენტებს, რაც ახალი „ლექსებისა და არაკების" საფუძვლად იქცევა. ამ მსჯელობის მიხედვით, ხალხური ქმნილება მუდმივადცვლადი სიდიდეა, რომლის ბირთვიც ერთდროულად კიდევაც შეიერთებს და კიდევაც გასცემს ცალკეულ პასაჟებს. ისინი კი, თავის მხრივ, ახალ ფაბულურ ცვლად სიდიდეს აძლევენ დასაბამს[123]. საბოლოოდ უამრავ ასეთ ფაბულურ ცვლად სიდიდეს კვლავ ასინთეზირებს ერის ფანტაზია, მეხსიერება და ქმნის ახალ ფოლკლორულ შედევრებს. ეს პროცესი მარადიულია და იმავე ნიშნით (მარადიულობის) აღბეჭდავს ხალხის შემოქმედებით პროცესს. ალ. ხახანაშვილის აზრით, ამაში ეძებნება ახსნა იმ გარემოებას. „რომ პროცესი ლექსების და არაკების შექმნისა აქამდის სწარმოებს იმავე სახით, როგორც უძველეს დროს"[124].

ალ. ხახანაშვილის ამ მსჯელობაში ყურადღებას იქცევს აგრეთვე აზრი ხალხური ნაწარმოების ვარიანტულობაზე. მისი აზრით, ხალხური ლექსის სიახლოვე „ერის გულის-ცემასთან იწვევს მის განუწყვეტელ ცვლილებას, რადგან იგი მუდმივად ილტვის საზოგადოებაში დატრიალებულ ძლიერ გრძნობასთან შესაფარდებლად". ეს გამოვლენა მიაჩნია ალ. ხახანაშვილს ხალხური ლექსის ვარიანტების გაჩენის მიზეზად[125]. ამ მოსაზრების თანახმად ხალხური ქმნილების ვარიანტულობის მიზეზი მარტო სიუჟეტური თუ ფაბულური მეტ-ნაკლებობა კი არ არის, არამედ, ახალ-ახალი წაკითხვებიც და ნაირ-ნაირი გააზრებები სხვადასხვა დარგში.

ნათელია, რომ „საერო პოეზიაში" ალ. ხახანაშვილი შეეცადა არა მარტო ფოლკლორული მასალის გარეგან დახარისხებას და მისი ნაირნაირი ჟანრებისათვის მიკუთვნებას, არა მხოლოდ ამ კუთვნილების დასაბუთებას, არამედ პოეტური ქმნილების უურთულესი სფეროს შინაარსში წვდომას. მან უახლესი ფოლკლორისტული მოძღვრების შუქზე (ტეილორის მიერ დამტკიცებული ადამიანური ფსიქიკის იგივეობრიობიდან გამომდინარე მსგავსება ფოლკლორში) სცადა ფოლკლორული ქმნილების შინაგანი სტრუქტურის მოძებნა და დახასიათება. ვინაიდან მისი მსჯელობა ამ შემთხვევაში კონკრეტულ

123 ალ. ხ ა ხ ნ ა შ ვ ი ლ ი, საერო პოეზია, გვ. 60.
124 იქვე.
125 იქვე.

შეცნიერულ სწავლებას ეფუძნებოდა, ამიტომ იგი ამ მოძღვრებისათვის დამახასიათებელ უზუსტობებსაც შეიცავდა. ეს უზუსტობანი განსაკუთრებით ნათლად ატყვია ალ. ხახანაშვილის მსჯელობის იმ ნაწილს, რომელიც ზემოთ დასახელებული გზით ერთ ქვეყანაში შექმნილი ნაწარმოების სხვა ქვეყანაში გავრცელებას შეეხება. ამ მსჯელობით ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადასული ფოლკლორული ქმნილების დღეგრძელობის პირობა ამ ქვეყნებს შორის მეზობლურ-კულტურული კონტაქტების ინტენსივობაზეა დამოკიდებული: თუ კონტაქტები ხშირია, მაშინ „საერო ქმნილებაც ინახება დაახლოებულ ვარიანტებად", ხოლო „სისუსტე მისვლა-მოსვლისა იწვევს განსხვავებულ ვარიანტებს ერთისა და იმავე ლექსისა, ხანდახან იმდენად დაშორებულს, რომ პირველი შეხედვით გაცალკევებულ ქმნილებას ემსგავსებიან". გამოდის, რომ ალ. ხახანაშვილი მხოლოდ კულტურულ ურთიერთობათა ინტენსივობა-ექსტენსივობაზე აფუძნებს ნასესხები ფოლკლორული ნაწარმოების დედნისეულ პროტოტიპებთან სიახლოვეს და ერთი მხრივ უგულებელყოფს ნაციონალურ გარემოში მოხვედრილი უცხო წარმომავლობის ხალხური ნაწარმოების გაეროვნულების, გათავისების გარდუვალობას. არადა ეს კანონზომიერება, რომელზეც ყურადღება თავდაპირველად მ. მიულერმა გაამახვილა, ალ. ხახანაშვილის თანამედროვეობისათვის უკვე საკმაოდ კარგად იყო ცნობილი. ამნაირი დამოკიდებულება მ. მიულერისადმი მით უფრო მოულოდნელია, რომ ალ. ხახანაშვილი არცთუ იშვიათად ემყარება და თავისებურად იაზრებს მის ცალკეულ მოსაზრებას. მოცემულ შემთხვევაში ალ. ხახანაშვილი სწორედ მასზე დაყრდნობით ავითარებს აზრს ცივილიზაციის პირობებში ზეპირსიტყვიერების საერთოდ კვდომის შესახებ. მართალია, მისგან განსხვავებით იგი ცივილიზაციის პირობებშიც გამოუყოფს ფოლკლორს არსებობის დროის მცირე მონაკვეთს (ფოლკლორის მწერლობის გვერდით არსებობს, ვიდრე [illegible] პროცესი ძველებურია და ამის გამო კონკურენციის უუნაროა), მაგრამ არსებითად მწიგნობრული ლიტერატურა მიაჩნია მაინც ფოლკლორის კვდომის მიზეზად. „განათლება უსათუოდ ინაცვლებს საერო პოეზიას, დაავიწყებს ხალხს"[126].

„საერო პოეზიაში" ზემოთ ჩამოთვლილ საკითხებზე მსჯელობა ალ. ხახანაშვილს სჭირდებოდა ფოლკლორის ისტორიული თვალთახედვის გადმოსაცემად და მის სამტკიცებლად. ამიტომაც იყო, რომ ზეპირსიტყვიერების რაობაზე ზოგადი მსჯელობის შემდგომ, მისი კლასიფიკაციის საერთო განხილვის, შინაგანი ბუნების გარკვევისა და არსებობის კანონზომიერების გამოსარკვევად მთავარ სათქმელს

---

[126] ალ. ხახანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 63.

დაუბრუნდა, მის ისტორიულ ღირებულებაზე გაშალა მსჯელობა. სწორედ აქ წარმოჩნდება ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტული კონცეფციის არსი, რომელიც რუსული ფოლკლორისტული სკოლის თეორიით საზრდოობს, თუმცა სხვა თანამედროვე ფოლკლორისტულ თეორიებსაც ითვალისწინებს. როგორც სხვა შემთხვევაში, აქაც ფოლკლორული ნაწარმოების ისტორიული ღირებულება იმაშია დანახული, რომ ხალხურ ქმნილებაში ასახულია ის, „რაც მემატიანეს არ ჩაურთავს ისტორიაში სხვა-და-სხვა მიზეზით". ხალხური პოეტური ნაწარმოები შეიცავს თხრობას ერის ავ-კარგზე, „ამირანის მოთხრობაში მაგალითად სამგვარი ხანაა დაცული: წარმართული, ებრაული და ქრისტიანული". რუსული ფოლკლორისტული აზროვნების ამ გამოვლენას მაინც რას უმატებს ალ. ხახანაშვილი? — მსჯელობას ზეპირსიტყვიერების განვითარებაზე ქრისტიანობის გავლენის შესახებ, რომლის უტყუარობის მტკიცებას იმხანად უკვე ენერგიულად ცდილობდა ევროპული, მათ შორის რუსული ფოლკლორისტიკაც, რომლის არსებობაც ალ. ხახანაშვილისათვის ფოლკლორისტული მეცნიერების მიღწევაა, წინ გადადგმული ნაბიჯია და ფოლკლორის ბუნების დადგენის გზაზე არსებითი კანონზომიერების მიგნებაა. 1894 წელს ამ მეცნიერული კონცეფციის სანდოობა ალ. ხახანაშვილისათვის აღარავითარ ეჭვს აღარ იწვევს, ამიტომ „საერო პოეზიაში", როგორც საყურნალო, მიმოხილვითი ხასიათის ნაშრომში, ზოგადად მიმოიხილავს მის არსს. გავა ერთი წელი და ალ. ხახანაშვილი თავის კაპიტალურ ნაშრომის — „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების" — პირველ ტომში ქრისტიანობის ზეპირსიტყვიერების გავლენაზე მსჯელობას კონკრეტული მაგალითებით დაადასტურებს და სასულიერო პოეზიის ფოლკლორთან განუყოფელ ერთიანობას უდავო ჭეშმარიტებად გამოაცხადებს. მაგრამ ეს იქნება ცოტა მოგვიანებით. მანამდე კი მაინც რა შინაარსს ხედავს ალ. ხახანაშვილი ქრისტიანობის ზეპირსიტყვიერებაზე გავლენაში? როგორ ესახება მას ეს პროცესი? „საერო პოეზიაში" ალ. ხახანაშვილი ასეთნაირად განმარტავს ამას: ქრისტიანობამ ნელ-ნელა უცვალა სახე ზეპირსიტყვიერებას. მან თავდაპირველად ვერ მოსპო წარმართული რწმენა-წარმოდგენები და მათთან დაკავშირებული ფოლკლორული ქმნილებები. მათ გვერდში ამოუყენა საკუთარი ზეპირსიტყვიერება — „სასულიერო ლექსები". იმავდროულად ქრისტიანობამ ხალხში შეიტანა „ახალი იდეები". „წარმართული შეხედულებანი თითქმის შეუცვლელნი დარჩნენ, მხოლოდ მიიღეს ახალი ფორმა, შეიმოსეს ქრისტიანობრივი ელფერი. როდესაც ცხოვრებამ წამოაყენა წარმართული და ქრისტიანებრივი იდეალების შერიგების საჭიროება, მაშინ შესდგა „სასულიერო პოეზია". ეს პოეზია უფრო მაღალი დანიშნულებისაა, რადგან

„ამ ლექსებში გამოთქმული აზროვნებით ერი ჰხსნის საკითხავებს ქვეყნის. შექმნა-გაჩენისა და თავისის მოვალეობისას". მთავარი კი ის არის, „რომ ამგვარ აზროვნებით ვიგებთ სრულიად მცირე ნაწილს მიუწვდომელისას"[127]. ალ. ხახანაშვილმა აქ არ დაასახელა ამ კონცეფციის მომდინარეობა, არც მისი დაწვრილებითი ანალიზის პრობლემა აწუხებდა მას ამჯერად. მან მხოლოდ შემოიტანა საკუთარ ფოლკლორისტულ ინტერესთა წრეში ახალი კონცეფცია, შეუფარდა, მოარგო იმ სკოლის მეთოდოლოგიურ დებულებებს, რომელსაც თავად განეკუთვნებოდა. ამით მან ფაქტიურად იმის კონსტატირება მოახდინა, რომლის გარდაუვალობაც თავად რუსული ფოლკლორისტული აზრის განვითარების ლოგიკით იყო შეპირობებული. ამ ლოგიკურობას, უპირველეს ყოვლისა, ალ. ვესელოვსკის ძიებებისა და მისი ლიტერატურულ-ფოლკლორისტული ინტერესების განვითარება ბადებდა.

როგორც ცნობილია, XIX საუკუნის 50-იან წლებში ხალხური სიტყვიერების ე. წ. ბენფეისტური თეორიის გავრცელებამ საკუთარი აზრის შემდგომი სრულყოფის სახით წამოაყენა ლიტერატურული დასესხების თეორია, ე. ი. ფოლკლორულ სესხებათა პარალელურად შესაძლებლად იქნა ცნობილი ლიტერატურული სესხებაც, რადგან საამისო მასალა არცთუ მცირედ აღმოჩნდა მკვლევართა ხელში. დაიწყო ამ ლიტერატურული სესხების კვლევა, რამაც, თავის მხრივ, ერთგვარად დააკონკრეტა გამსესხებელ-მსესხებელის ვინაობა და სესხების გავრცელების არეალი. თ. ბენფეის მიერ გამსესხებელ არეალად მიჩნეულმა ინდოეთმა ადგილი დაუთმო მცირე აზიას. ეს საკითხი, როგორც ცნობილია, ა. ვესელოვსკიმ წამოაყენა. იგი, თ. ბენფეისაგან განსხვავებით, შეეცადა „ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და ფიზიოლოგიის" დადგენას. ამ შემთხვევაში იგი არ დააკმაყოფილა ფოლკლორის სფეროში მსგავსების არც მითოლოგებისეულმა ახსნამ, რომლებიც ფოლკლორულ ნაწარმოებთა რეკონსტრუქციით მათი თავდაპირველი სახის დადგენას ცდილობდნენ და არც მხოლოდ თ. ბენფეის მტკიცებამ. ა. ვესელოვსკის აზრით, ამ თეორიებს ცალ-ცალკე შინაარსი ეკარგებოდათ, რადგან საერთო წინაპრის მტკიცება გულუბრყვილობის იერს იძენდა, ხოლო სესხების პროცესში ნასესხები მსესხებელში ცარიელ ადგილს კი არ ხვდებოდა, არამედ მსგავს მიმდინარეობებს, მსგავს მიმართულებებს აზროვნებაში, ანალოგიურ ფანტაზიისეულ ხატებს. ამის გამო სესხების თეორიას ა. ვესელოვსკიმ დაუპირისპირა „საფუძვლების თეორია" („теория основ"). მისი აზრით, ფოლკლორული მოვლენის ანალიზი უნდა თანაბრად შე-

[127] ალ. ხახანაშვილი, საერო პოეზია, გვ. 64—65.

უხოს ორივე მხარეს (გამსესხებელ-მსესხებელს). ასეთი ანალიზი მით უფრო აუცილებლად მიაჩნია ა. ვესელოვსკის, რომ ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების გადასვლა ერთი ნაციონალური გარემოდან მეორეში და—პირუკუ შესაძლოა ნაირნაირ ეპოქაში რამდენიმეგზის მომხდარიყო და, ყოველ შემთხვევაში, სრულიად განსხვავებულ პირობებში. ა. ვესელოვსკიმ გაარკვია, რომ სესხების გამომწვევი მიზეზები იყო ხალხების მასების მოქმედება, ხოლო უშუალო განმახორციელებლებს წარმოადგენდნენ ყოველგვარ სექტანტურ და ეროტიულ სწავლებათა გამავრცელებელნი, მათ შორის ბოგომილები — სოლომონის ლეგენდების მატარებელნი. ფოლკლორულ ნაწარმოებთა გავრცელებაში ბოგომილების როლის წინ წამოწევით ა. ვესელოვსკი კიდევ უფრო დასცილდა თ. ბენფეის და სესხების თეორიასაც განსხვავებული შინაარსი შესძინა[128]. მაგალითად, რუსული ფოლკლორისტიკის მკვლევარი მ. აზადოვსკი ა. ვესელოვსკის მიერ ბოგომილების ჰიპოთეზის შემოტანას უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტად მიიჩნევს და ამ ჰიპოთეზას თ. ბენფეის სწავლების შესწორებად ან დაზუსტებად კი არა თვლის, არამედ ახალ ჰიპოთეზად, „სესხების თეორიის“ ახლებურ გააზრებად, სესხების გზების ანალიზის ახალ მეთოდად[129]. ამ სიახლეს მ. აზადოვსკი უწოდებს ხალხური საწყისის წინ წამოწევას, ა. ვესელოვსკის მიერ ხალხურ ქმნილებათა სესხება-გავრცელებაში ხ ა ლ ხ უ რ ი პ რ ო ტ ე ს ტ ი ს მიჩნევას.

ვესელოვსკი ამოდიოდა ბოგომილური სწავლების დუალისტური ხასიათიდან. მისი აზრით, ამ სწავლებას სწორედ დუალიზმი ანიჭებდა დემოკრატიულ ელფერს, რომელიც ასახავდა ხალხის სულიერ განწყობილებას. ხალხის შინაგან წინააღმდეგობრივ სულისკვეთებას ბოგომილები აქტიურად უჭერდნენ მხარს, დახმარების ხელს უწვდიდნენ. ასეთ დახმარებას ბოგომილები სიკეთის ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლის გამოვლენად თვლიდნენ. ბოგომილები თვით განიცდიდნენ დევნა-შევიწროებას ოფიციალური ეკლესიისა და სახელმწიფოს მიერ. ამის გამო ისინი ხალხს ასწავლიდნენ ხელისუფლებისადმი სიძულვილს, ღმერთისადმი მორჩილებას, რადგან ღმერთსაც სძულდა მდიდრები და მათთვის მომუშავენი.

ა. ვესელოვსკიმ „ბოგომილების ჰიპოთეზის“ შემოტანით შეცვალა თ. ბენფეის „მონღოლების როლი“ ზეპირსიტყვიერი ძეგლების გავრ-

---

128 М. К. Азадовский, История русской фольклористики, т. II, М., 1963, с. 190—191.

129 М. К. Азадовский, История русской фольклористики, т. II, М., 1963, с. 191.

ცელებაში[130]. ეს შეცვლა ნიშნავდა, რომ ა. ვესელოვსკიმ თ. ბენფეის ფორმალური, მექანიკური ანალიზის პრინციპს დაუპირისპირა იდეოლოგიური ბრძოლისა და სოციალურ-პოლიტიკურ ურთიერთობათა ანალიზი. ამდენად, ფოლკლორზე ბოგომილების გავლენის ის ჰიპოთეზა, რომელიც სათავეს ახალგაზრდა რუსული ფილოლოგიური სკოლის წარმომადგენლების ა. პიპინისა და ნ. ტიხონრავოვის[131] გამოკვლევებში იღებდა სათავეს, რუსულ ფოლკლორისტიკაში ახალი კონცეფციის ალმოცენებაში გადაიზარდა. ამავე მიმართულებით წარმოებულმა კვლევებმა გარკვეული შედეგები მოიტანეს დასავლეთ ევროპის ფოლკლორისტიკაშიც. რუს, ფინელ და შვედ ფოლკლორისტთა ძიებებმა გაათვალსაჩინოვა ქრისტიანობის გავლენა ზეპირსიტყვიერებაზე[132]. XIX საუკუნის 80-იან წლებში ეს გავლენა უკვე უცილობელ ფაქტად აღიარა როგორც რუსულმა, ასევე დასავლეთევროპულმა ფოლკლორისტიკამ. ახალმა კონცეფციამ საბოლოოდ მოუძებნა ადგილი ფოლკლორისტულ კვლევებში ქრისტიანობის საფუძველზე წარმოშობილ ზეპირსიტყვიერ თხზულებებს. ამგვარი ფოლკლორული სამყაროს აღსანიშნავად ა. ვესელოვსკიმ „მეორადი მითოლოგიის“ ცნებაც კი შემოიღო. დასავლეთ ევროპაში ქრისტიანობის ხალხურ შემოქმედებაზე გავლენის პრობლემის კვლევამ ინტენსიური ხასიათი სკანდინავიის ქვეყნებში შეიძინა. კონკრეტული ძიებებით ზეპირსიტყვიერებაში ამ გავლენის დამადასტურებელი მასალის მოპოვების ცდა წარმოადგინა ნორვეგიელმა ენათმეცნიერმა და ფოლკლორისტმა სოფუს ბუგემ (1833—1906). მან სცადა პოეზიის გენეზისის კვლევა ქრისტიანულ და აპოკრიფულ ლიტერატურაში. ს. ბუგემ დაამტკიცა სკანდინავური ედის საგების ქრისტიანული გადმოცემებიდან წარმომავლობა, რომლებიც ჩრდილოეთში თითქოს ქრისტიანობის გამავრცელებელმა ბერებმა შეიტანეს.

ალ. ხახანაშვილის კვლევა-ძიებით ინტერესებში იმთავითვე აირეკლა ქრისტიანობის ზემოქმედების უცილობლობა ფოლკლორზე და აპრიორულად იქცა მისი შინაარსით. ამიტომაც გამოაცხადა მან „საერო პოეზიაში“ ეს კონცეფცია ფოლკლორისტული აზრის ლოგიკურ სვლად და მისი თანამედროვე მეცნიერების შინაარსის შემადგენელ ნაწილად. მაგრამ, თუ „საერო პოეზიაში“ ზოგადად მიუთითა მასზე, ისევე როგორც სხვა ფოლკლორულ თეორიებზე, „ქართული სიტყვი-

130 თ. ბენფეი ხომ ფოლკლორის აღმოსავლეთიდან დასავლეთში გამავრცელებლად მონღოლებს თვლიდა.

131 ამის თაობაზე უფრო დაწვრილებით იხ.: Л. М. Крупчанов, Культурно-историческая школа в русском литературоведении, М., 1983.

132 Дж. Коккьяра, История фольклористики в Европе, М., 1960, с. 352—353.

ერების ისტორიის ნარკვევები"[133] უფრო საფუძვლიანად შეეხო მას, დაამყარა მასთან თავისი მიმართება და ამ კონცეფციის ზემოქმედებით ქართული ზეპირსიტყვიერების განხილვაში შეიტანა აპოკრიფებიც, რითაც მან პირველად ჩვენს სინამდვილეში არა მარტო ქართული ქრისტიანული აპოკრიფული ლიტერატურის არსებობა წარმოაჩინა, არამედ სასულიერო პოეზიის უმდიდრესი ტრადიციებიც ჩვენს ხალხურ შემოქმედებაში.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანობის ფოლკლორზე გავლენის კვლევის დაწყება ალ. ხახანაშვილმა ს. ბუგეს დაუკავშირა. „ნარკვევების" შესავალში, სადაც მან თვალი გაადევნა ფოლკლორისტული აზრის განვითარების ეტაპებს, სპეციალურად განიხილა „ლიტერატურული სესხების" თეორია, რომელიც დასავლეთში თ. ბენფეის, ხოლო რუსეთში ა. ვესელოვსკის, ო. მილერს და სხვებს დაუკავშირა. თავისი თანამედროვე ფოლკლორისტიკის განვითარებაში ახალ მოვლენად ალ. ხახანაშვილმა მიიჩნია ძველი ინდური სიტყვიერების, ბოგომილური ლიტერატურის გავლენის შეზღუდვისა და ქრისტიანული კანონიკური, აპოკრიფული ლიტერატურის მნიშვნელობის ზრდის ტენდენცია. ამ ტენდენციის უტყუარობის ნიშნად მან ჩათვალა მისი უკიდურეს ჩრდილოეთში და აღმოსავლეთში თანდათანობითი გავრცელებაც. ალ. ხახანაშვილისათვის აღნიშნულის მაგალითს წარმოადგენდა სოფუს ბუგეს ძიებები სკანდინავური ედის საგების ქრისტიანულ გამოცემათა საფუძველზე ასახსნელად[134]. ქრისტიანული კანონიკური და აპოკრიფული ლიტერატურის უკიდურეს აღმოსავლეთში გამავრცელებლებად ალ. ხახანაშვილმა, პროფესორ ხვოლსონის მონაცემებზე დაყრდნობით, გამოაცხადა ბიზანტიის იმპერიიდან განდევნილი ნესტორიანელები. მან ისიც ხაზგასმით აღნიშნა, რომ მათმა ერეტიკულმა სწავლებამ შეიტანა ქრისტიანული მწერლობის ტენდენციები მონღოლეთსა და აღმოსავლეთის სხვა რაიონებში[135]. მაგრამ ასეთი მსჯელობა მან „ნარკვევებში" გაშალა. მანამდე კი ალ. ხახანაშვილი ფოლკლორისტიკის წინაშე მდგარი პრობლემების თავმოყრას და ქართული ფოლკლორისტიკის ინტერესთა წრის შემოფარგვლას შეეცადა. ამ ჭრილში ამოცანით არის განპირობებული „საერო პოეზიის" სტრუქტურაც. ამიტომაც სჭარბობს

---

133 А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, т. I, М., 1895, с. 4.

134 ალ. ხახანაშვილს მხედველობაში აქვს ს. ბუგეს ნაშრომი — ნორვეგიული ხალხური სიმღერები: Camle norske folkeviser, Kr., 1858.

135 А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, т. I М., 1895, с. 4.

ამ ნაშრომში ფოლკლორულ მასალას თეორიული მსჯელობანი და უხვი ციტაციები რუს და დასავლეთ ევროპელ მეცნიერთა ნაშრომებიდან. მიუხედავად ამნაირი ხარვეზიანობისა, „საერო პოეზიაში“ თავმოყრილი საკითხების წრე, მათი შინაარსის წარმოჩენის სიღრმე თავისთავად იმის მომასწავებელია, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში ამ დროისათვის სავსებით მომზადებულია ნიადაგი ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების ცალკეული საკითხების შესწავლიდან დიდი, განმაზოგადებელი ხასიათის მონოგრაფიულ კვლევა-ძიებაზე გადასასვლელად, ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედების სისტემატიზმებისა და მისი სტრუქტურის დასადგენად. 1895 წელი, როცა მოსკოვში გამოქვეყნდა ალ. ხახანაშვილის „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ I ტომი, გადაიქცა სწორედ ქართული ფოლკლორის მონოგრაფიული და სისტემური კვლევა-ძიების დასაწყისად, ხოლო მისი შინაგანი ბუნების შესწავლის მესაძირკვლის საპატიო სახელი ალ. ხახანაშვილს ეკუთვნის.

ამ დროისათვის ალ. ხახანაშვილი უკვე სამეცნიერო წრეებისათვის კარგად ცნობილი მკვლევარი იყო. მისი ნარკვევები, წერილები, კორესპონდენციები უხვად იბეჭდებოდა ქართულ და რუსულ პერიოდიკაში, „ივერიის“, „დროების“, „მოამბის“, „კვალის“ გარდა ალ. ხახანაშვილის ნაშრომები იბეჭდებოდა „სოვრემენნიკში“, „რუსსკაია მისლში“, „დეტსკოე ჩტენიეში“, „ვესტნიკ ევროპიში“, „ჟიზნში“, „რუსსკიე ვედომოსტში“, „კურიერში“, „დრევნოსტი ვოსტოჩნიეში“, „მოსკოვსკი ვესტნიკში“, „ჟივაია მისლში“, „კავკაზსკი ვესტნიკში“, „კავკაზში“, „ნოვოე ობოზრენიეში“, „სმომპკში“. ვ. მილერის მიერ დაარსებული ჟურნალის „ეტნოგრაფიჩესკოე ობოზრენიეს“ თითქმის ყველა ნომერში ქვეყნდებოდა „მის მიერ ნათარგმნი ქართული ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები“, ნარკვევები და სხვა სახის მასალა[136].

ალ. ხახანაშვილი იყო მონაწილე მრავალი სამეცნიერო ფორუმისა, განსაკუთრებული გულისხმიერებით ეკიდებოდა ივი რუსეთის არქეოლოგიური საზოგადოების ყრილობებს. მისი გამოჩენა ამ სამეცნიერო თავყრილობებზე დიდ ინტერესს იწვევდა, რადგან მისი მუშაობა არ შემოიფარგლებოდა მხოლოდ წმინდა არქეოლოგიის პრობლემებით და ფაქტიურად სულიერი და მატერიალური კულტურის სფეროში წარმოებული კვლევა-ძიების შედეგებს აჯამებდა ჟამიდან ჟამამდე. ალ. ხახანაშვილის თანამედროვეებმა ასეთი ფაქტიც კი შემოგვინახეს. 1899 წელს რუსეთის მორიგი არქეოლოგიური ყრილობა ქ. კიევში ჩატარდა. ამის თაობაზე „ივერიამ“ ასეთი ცნობა დას-

---

[126] ე. არჯევანიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 231.

ტამბა: „კიევის გაზეთებში დიდი ხანია გამოცხადებული იყო, რომ ბ-ნი ალ. ხახანაშვილი მოხსენებას წაიკითხავსო. ჩვენც დიდის აღტაცებით მოველოდით ახალგაზრდა პროფესორს“[137]. ამ დროს მოხდა ერთი, ალ. ხახანაშვილისთვის არც თუ სასიამოვნო, ფაქტი: მან გზაში, ნოვოროსიისკში, დაკარგა ბარგი, მასთან ერთად „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ III ტომის ხელნაწერი და ყრილობაზე წასაკითხი მოხსენება. „ივერიის“ კორესპონდენტი მალაქია ბოლქვაძე ამ ფაქტთან დაკავშირებით აღნიშნულ კორესპონდენციაში წერდა: „ბ-ნი ხახანაშვილი ჩაუჯდა და კიევშივე დაამზადა მოხსენება, რომელიც საზოგადოების კრებაზედ წაიკითხა კიდეც“. ეს შრომა, კორესპონდენტის ცნობით, შეეხებოდა ანტონ კათალიკოსის ცხოვრებას და მოღვაწეობას[138].

ალ. ხახანაშვილის მეცნიერული ავტორიტეტის ზრდის მაუწყებელი იყო ის ფაქტიც, რომ იგი 1898 წელს აირჩიეს ლაზარევის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს მდივნად, მოგვიანებით კი, 1901 წლიდან, მოსკოვის უნივერსიტეტშიც მიიწვიეს ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე ქართულ ლიტერატურაში ლექციების კურსის წასაკითხად.

მისი ასეთი საზოგადო აღიარება გარკვეულად ქართული სიტყვიერების ისტორიაში კაპიტალური ნაშრომითაც იყო განპირობებული. „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ ყოველი ტომის გამოსვლას დიდი ინტერესით ხვდებოდნენ. განსაკუთრებით ეს ქართულ სინამდვილეზე ითქმის. „ნარკვევების“ პირველ ტომს საგანგებო რეცენზია უძღვნა მ. კელენჯერიძემ[139]. იგი დიდი აღტაცებით აუწყებდა საზოგადოებას: „...სასიამოვნო და გასახარელია ჩვენთვის შეძენა ისეთის შესანიშნავი თხზულებისა, როგორიც არის... „Очерки“ ბ-ნი ხახანაშვილისა“. „მის ურიცხვ ნაწერებში ეს ახალი თხზულება ყველაზე უფრო დიდი და საყურადღებო შრომაა“. მ. კელენჯერიძის რეცენზიასთან ერთად გაზეთ „ნოვოე ობოზრენიე“-ში“ დაიბეჭდა კიდევ ერთი რეცენზია. რეცენზიის ანონიმი ავტორი აღნიშნავდა: სასიხარულოა ის ფაქტი, რომ მდიდარი ქართული ხალხური ლიტერატურა ცნობილი გახდება და არსებობის უფლებას მოიპოვებს როგორც სამეცნიერო წრეებში, ასევე რუსულ ინტელიგენციას შორის. ავტორი საზოგადოებას იმასაც აუწყებდა, რომ ეს ნა-

---

137 გაზ. „ივერია“, 1899, № 182.

138 იქვე.

139 ჟურნ. „მოამბე“, 1895, № 5.

შრომი ავტორს სამაგისტრო დისერტაციად ჩაეთვალა და „ისტორიულმა საზოგადოებამ“ ოქროს მედლით დააჯილდოვაო[140].

ალ. ხახანაშვილის „ნარკვევების“ პირველ და მეორე ტომს გამოეხმაურა პროფ. მორფილი. ალ. ხახანაშვილისადმი ამის თაობაზე გამოგზავნილი წერილის შინაარსი დასტამბა „ივერიამ“. „პატივცემულო პროფესორო ხახანაშვილო! როდესაც სახლში დავბრუნდი, ვნახე თქვენი წიგნი (Очерки по истории грузинской словесности, вып. I и II). გთხოვთ მიიღოთ ჩემგან უგულითადესი მადლობა თქვენი შრომის გამო. ჩვენში, საუბედუროდ, საქართველოს სიტყვიერებას ნაკლებად იცნობენ. მე არაერთხელ ვცდილობდი მეამბნა თანამემამულეთათვის იმის შესახებ და იმედი მაქვს კიდევ, რომ როდისმე დავწერავ ამ ჩემთვის მეტად საინტერესო საგნის შესახებ ჩვენს ჟურნალსა და გაზეთებში. ჩემის აზრით, თქვენს შრომაში მრავალი საყურადღებო და საინტერესო ამბავია. თქვენ ლაპარაკობთ არა მარტო სამწერლო ლიტერატურის შესახებ, არამედ ძველ საერო სიმღერებსა და ეპოკრიფების შესახებაც...“[141].

მსგავსად შეაფასა ალ ხახანაშვილის აღნიშნული შრომის მესამე ტომი „ივერიის“ კორესპონდენტმა მალაქია ბოლქვაძემ. 1901 წელს „ივერიის“ ფურცლებზე იგი წერდა: „ბ-ნმა ხახანაშვილმა მეოცე საუკუნის დასაწყისში ჩვენს საზოგადოებას დიდად საყურადღებო საჩუქარი უძღვნა. ეს გახლავთ წარსულ თვეში მოსკოვში დასტამბული მესამე ნაწილი Очерки по истории грузинской словесности“[142]: ასეთივე აზრი იყო გატარებული მოგვიანებით გაზეთ „კავკაზში“ დასტამბულ რეცენზიაშიც. რეცენზენტი აქ ხაზგასმით აღნიშნავდა: ბ-ნ ხახანაშვილის ნაშრომი ქართული სიტყვიერების დამუშავებაში სიახლეს წარმოადგენს. ავტორს მოუწია პირველად დაესახა ქართული მწერლობის გამოკვლევის გეგმა, დაედგინა იმ ლიტერატურის ეპოქები, რომელიც IV—XII საუკუნეების ლიტერატურაა[143].

ქართული სიტყვიერების ისტორიაში ალ. ხახანაშვილის მიერ შექმნილ უამრავ ნაშრომთა შორის უმთავრესის ღირებულებას მისი თანამედროვენი ერთხმად ანიჭებდნენ „ნარკვევებს“. „ნარკვევები“ იმდროინდელი აკადემიური მეცნიერების დონეზე შესრულებული ფუნდამენტური მეცნიერული გამოკვლევა იყო, რომლის ღირსებაც არა მარტო საანალიზოდ მოხმობილი მასალის სიუხვითა და ავტორის დაკვირვებათა სიღრმით განიზომებოდა, არამედ და, უპირველეს ყოვ-

---

140 Газ. «Новое обозрение», 1895, № 3870.

141 გაზ. „იერია“, 1898, № 182.

142 გაზ. „ივერია“, 1901, № 55.

143 გაზ. „კავკაზი“, 1898, № 198.

ელისა, იმ მიზნით, რაც ამ კაპიტალურ გამოკვლევას იმთავითვე დაეკისრა. ეს მიზანი იყო, რაც შეიძლება მოკლე ხანში გამხდარიყო შესაძლებელი ქართული ზეპირსიტყვიერების და მწერლობის ჩართვა რუსულ და დასავლეთ ევროპულ მეცნიერულ წრებრუნვაში, რათა ერთხელ და სამუდამოდ მოღებოდა ბოლო ქართული კულტურის იგნორირების იმდროინდელ გამოვლენებს. უპირველეს ყოვლისა ასეთ მიზანს ისახავდა თავად ალ. ხახანაშვილი. ამასთან დაკავშირებით ნაშრომის პირველი ტომის წინასიტყვაობაში იგი წერდა: „ჩვენ მიზნად არ ვისახავდით ქართული აპოკრიფებისა და ეპოსის დეტალურ შესწავლას მსგავს ძეგლებთან შედარებით, რადგანაც სრულიად ხელუხლებელი ლიტერატურული განძის ამგვარი კვლევა გააფართოებდა ჩვენი წიგნის მოცულობას და დააყოვნებდა მის გამოსვლას, დაგვაცილებდა ჩვენს მიზანს — უახლოეს მომავალში სპეციალისტებისათვის საშუალება მიგვეცა ლიტერატურულ საკითხთა წრეში ქართული ზეპირი და წერილობითი ძეგლებიც შეეტანათ“[144]. ამდენად, თუ ალ. ხახანაშვილი ქართული სიტყვიერების კაპიტალური ნაშრომის შექმნით იმჟამინდელ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში ჩვენი ეროვნული მწერლობისათვის კუთვნილი ადგილის მიჩენას ისახავდა მიზნად, აქედან გამომდინარე თავისი ადგილი ჩვენი მწერლობის ისტორიაში ეძებნებოდა ზეპირსიტყვიერებას და ეროვნულ ფოლკლორისტიკასაც. მართალია, ზემოთ აღნიშნული მიზნიდან გამომდინარე „ნარკვევები“ მაინც ერთგვარი მოსამზადებელი საფეხურის შექმნას გულისხმობდა, რადგან მეცნიერებისათვის „უცნობი“ მასალის თავმოყრას და გარკვეულ კლასიფიკაციას ისახავდა მიზნად და არა უკვე საყოველთაოდ ცნობილის სხვასთან მიმართების ხასიათის რკვევას, მაგრამ ამ მიმართებების დამყარების აუცილებლობა გარკვეულ ასპექტში მაინც დადგა ალ. ხახანაშვილის წინაშე ქართული მასალის თავისთავადობის წარმოსაჩენად. აი, ამ ამოცანებით არის შეპირობებული „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ სპეციფიკა და მისი სტრუქტურა. ამიტომ არის, რომ „ნარკვევებში“[145] თეორიულ ასპექტში წარმართული მშრალი მსჯელობა და ფოლკლორისტული ცნებებით ოპერირება უკანა პლანზეა გადაწეული, ზოგ შემთხვევაში სულაც უგულებელყოფილია და წინ მასალის სიუხვეა წამოწეული. მასალის სიჭარბე იმდენად თვალში საცემია, რომ ხშირად საერთოდ ძნელად შესამჩნევიც კი ხდება მისი რაობის ძიებისა და სის-

144 А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, выпуск первый. Народный эпос и апокрифы. М., 1895, с. III.

145 მხედველობაშია ალ. ხახანაშვილის „ნარკვევების“ პირველი ტომი, რომელიც მთლიანად ზეპირსიტყვიერებას და აპოკრიფებს ეძღვნება.

ტემატიზების სურვილი. ეს ტენდენცია განასხვავებს ძირითად ნარკვევებს" „საერო პოეზიისაგან". ეს, ალბათ, იმიტომ, რომ „საერო პოეზიაში" ალ. ხახანაშვილს სურდა ქართველი მკითხველისათვის გაეცნო ზეპირსიტყვიერების რაობა და ფოლკლორისტული ინტერესების შინაარსი, ფოლკლორისტულ თეორიათა სიბრტყეზე დაენახვებინა, რა ამოცანების გადაწყვეტა შეიძლებოდა ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის კვლევით ჩვენი ეროვნული თავისთავადობისათვის ბრძოლაში. რუსულ სინამდვილეში კი („ნარკვევები", პირველ ყოვლისა, ხომ სწორედ ფართო სამეცნიერო წრეებისთვის იყო განკუთვნილი), პირიქით, ფოლკლორისტულ თეორიათა მოთხოვნების შესაბამისობაში მოყვანილი ქართული მასალის გაცნობის ამოცანა იდგა ალ. ხახანაშვილის წინაშე.

„ნარკვევები" წმინდა ფოლკლორისტული თვალსაზრისითაც საინტერესო სურათს წარმოაჩენს. იგი ქართულ სინამდვილეში ერთერთი იშვიათი ნაშრომია, რომელიც ითვალისწინებს თანამედროვე ფოლკლორისტული მეცნიერების ყველა მონაპოვარს და პასუხობს მათ მოთხოვნებს. მასში ყველა ფოლკლორისტულ თეორიათა არითმეტიკული ჯამი არ განაპირობებს ავტორის მეთოდოლოგიური საფუძვლის შინაარსს. ალ. ხახანაშვილისათვის ნაირნაირი ფოლკლორისტული თეორიები ცალ-ცალკე, ერთიმეორისაგან მოწყვეტილი და ურთიერთგამომრიცხავი მეცნიერული მოსაზრებები კი არ არის, საიდანაც იგი მისთვის მისაღების აღებითა და უკუსაგდების უკუგდებით აყალიბებს საკუთარ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს, არამედ მათი არსებობა ფოლკლორისტული აზრის ლოგიკური განვითარება და მისი შემდგომი გაღრმავებაა. ასეთი ძიებები სწორი, უტყუარი და ნამდვილი მეცნიერული მოძღვრებისაკენ მიმავალი გზაა. ალ. ხახანაშვილის ძიებები სრულიად ნათლად წარმოაჩენს იმ გარემოებას, რომ მისი ფოლკლორიზმი ერთიან მეცნიერულ მოძღვრებად მოიაზრებს თანამედროვე ფოლკლორისტიკის ყველა მონაპოვარს. ამ მონაპოვრებში კი სინთეზირებულია სესხების, მათ შორის ლიტერატურული დასესხების, ადამიანის ფსიქიკის იგივეობრიობის მტკიცების და ფოლკლორზე ქრისტიანობის გავლენის უტყუარობა და მეცნიერული სანდოობა. ამ გარემოებაზე თავად ალ. ხახანაშვილმა გაამახვილა ყურადღება „ნარკვევების" მეორე ტომის წინასიტყვაობაში[146]. ფოლკლო-

---

146 „ნარკვევებში", როგორც ცნობილია, ალ. ხახანაშვილი თავდაპირველად ქართული ენის რაობაზე მსჯელობს. ამით იგი, რასაკვირველია, ფოლკლორისტულ კვლევებში ტრადიციულ ენათმეცნიერული ინტერესების დაკმაყოფილებასაც ლამობს. მსჯელობას „უცხო" ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებასა და მწერლობაზე იმიტომაც იწყებს ამ კულტურის მატარებელი ენის ზოგადი სპეციფიკის რკვევით, რომ ენობრივი მახასიათებლები ამ კულტურის სხვა ერთა შორის ადგილის გან-

რისტული თეორიების ტრადიციულ მიმოხილვაში, რომელიც ალ. ხახანაშვილმა აქ წარმოადგინა, ეს თეორიები ერთმეორის უარმყოფელ მეცნიერულ კონცეფციებად არ არის მოაზრებული, არამედ — ერთმანეთის შემავსებლად და ჰეშმარიტებასთან დამაახლოვებლებად. აქედან გამომდინარე, ფოლკლორული მასალის კლასიფიცირების და მისი ღირსების შეფასების კრიტერიუმები „ნარკვევებში“ ისეთივეა, როგორიც „საერო პოეზიაში“. განსხვავება, როგორც აღინიშნა, საკვლევი მასალის სიუხვეშია. თუმცა „ნარკვევებში“ გაანალიზებული მრავალი ფოლკლორული ნაწარმოების მიუხედავად, თავად ავტორი მაინც საერთოდ ზეპირსიტყვიერი მასალის სიმწირეს უჩივის[147] და ეს გარემოება ეტყობა კიდევაც ნაშრომის სტრუქტურას. 368 გვერდიდან ნაშრომში ზეპირსიტყვიერი მასალის ანალიზს 144 გვერდი ეთმობა, დანარჩენი განკუთვნილია „წიგნიერი სიტყვიერებისათვის“, სადაც აპოკრიფებზე, ქრისტიანული კანონიკური ლიტერატურის ძეგლებსა და მათს გახალხურებულ ვარიანტებზეა საუბარი. სრულიად აშკარაა, რომ ალ. ხახანაშვილს ხელი მიუწვდებოდა უფრო წერილობით არსებულ ქრისტიანულ ლიტერატურაზე და მან სრულყოფილად სწორედ ეს უბანი დაამუშავა. არადა იმ დროს ახალი სიტყვა იყო ფოლკლორისტიკაში ზეპირსიტყვიერებაზე ქრისტიანობის გავლენის კვლევა და „შეორადი მითოლოგიის“ შინაარსის ძიება.

ალ. ხახანაშვილი ამ თვალსაზრისითაც შეეცადა ქართული სააზროვნო მასალის სიუხვის წარმოდგენას და საკმაოდ შთამბეჭდავი სურათიც დახატა. თუმცა ისიც ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ფოლკლორული მასალა ყველა ჟანრისათვის არ არის თანაბარი ოდენობისა[148] და ღირებულებისა. მიზეზი ამისა თვითონ ალ. ხახანაშვილმა წინასიტყვაობაშივე ამცნო მკითხველს და იგი მასალის სიმწირით ახსნა.

„ნარკვევებში“ ზეპირსიტყვიერი და ყოფითი მასალის პრიმატი

საზღვარაში ერთგვარ გზამკვლევად უნდა იქცეს. ეს მით უფრო, რომ ენათმეცნიერული ინტერესებიდან ფოლკლორული ინტერესების წარმომავლობის ტრადიციას, რასაც სათავე ჯერ კიდევ რომანტიკოსებმა დაუდეს, ალ. ხახანაშვილის თანამედროვეობისათვის არ ჰქონდა დაკარგული თავისი შინაარსი; თუნდაც იმიტომ, რომ შედარებითი ძიებები, რაზედაც თავდაპირველად რუსული ფოლკლორისტული სკოლა ამყარებდა მეცნიერული აზრის უტყუარობას, თავისთავად გულისხმობდა და საჭიროებდა მსგავს კვლევებს ენათმეცნიერების სფეროში. ამის თვალსაჩინო მაგალითს თუნდაც ვ. მილერის მიერ ოსური ენის შესწავლის მიზნით გაშლილი კვლევები წარმოადგენს. ...

147 დასახ. ნაშრ., გვ. 4—5.

148 შესაღრიც არათანაბრობას ე. არჯევანიძემაც მიაქცია ყურადღება, იხ. მისი დასახ. ნაშრ., გვ. 254.

თეორიულ განსჯა-განზოგადებასთან იმაშიც გამომჟღავნდა, რომ ხალხურ სიტყვიერებაზე საუბარს ალ. ხახანაშვილი საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშების განხილვით იწყებს. საწესჩვეულებო პოეზიის ღირსებაზე მსჯელობაში ალ. ხახანაშვილისათვის აპრიორად დგას აზრი, ერთი მხრივ, მისი ძირძველობის, ხოლო, მეორე მხრივ, ამ პოეზიაზე ქრისტიანობის გავლენის უტყუარობის შესახებ. ე. ი. მისი ფოლკლორისტული ძიებების საყრდენი ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის სწავლებასთან ერთად ს. ბუგეს ქრისტიანული ზეპირსიტყვიერებაზე გავლენის მამტკიცებელი კონცეფციაც არის. ეს ალ. ხახანაშვილის ამ პერიოდის ფოლკლორისტულ ძიებებში საკმაოდ კანონზომიერი მოვლენაა და იგი შეპირობებულია არა მარტო ავტორის ფოლკლორისტული განათლებით, არამედ ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის შინაგანი სპეციფიკითაც. ეს მასალა აბსოლუტურად აშკარად, ღიად წარმოაჩენდა წარმართობისა და ქრისტიანობის სიმბიოზს. ალ. ხახანაშვილის თავისი დროის ტრადიციული კლასიფიკაციის შესატყვისად ზეპირსიტყვიერების უძველეს სახეობად მიაჩნია წარმართული ღვთაებებისადმი აღვლენილი სიმღერა-ლოცვები (ვედრებები). მისი აზრით, ასეთი ვედრებები ნაწყვეტებად, ქრისტიანულ წმინდანთა სახელების წარმართულ წეს-ჩვეულებებთან შერწყმით შემორჩა მის თანამედროვეობას[149]. ამ საწესჩვეულებო პოეზიაში წარმართობის მძლავრი გადმონაშთია ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობრივი დუალიზმის არსებობა. ფაქტიურად ეს დუალიზმი — კეთილისა და ბოროტის, სიბნელისა და სინათლის მარადიული ჰიდილი — განსაზღვრავს არა მარტო ქართველთა წარმართული რელიგიის, არამედ მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული საწესჩვეულებო პოეზიის რაგვარობასაც[150]. ამ ჭრილში განიხილავს ალ. ხახანაშვილი მნათობთა თაყვანისცემასთან დაკავშირებული საწესჩვეულებო პოეზიის ცალკეული ნიმუშის მნიშვნელობას, რომელთაც, მკვლევრის აზრით, შემდეგ შეერწყა ქრისტიანობის მიერ დამკვიდრებული რელიგიური კულტმსახურების შინაარსობრივად მახლობელი მომენტები.

დღევანდელობის თვალსაწიერიდან, რასაკვირველია, საერთოდ აშკარად ჩანს ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორისტულ ძიებებში არსებული უზუსტობანი, მიღებული დასკვნების ჰიპოთეტურობა, მაგრამ

---

149 იხ. ალ. ხახანაშვილის „ნარკვევები", ტ. 1, მოსკოვი, 1895, გვ. 5

150 ქართული წარმართობის ამგვარ მსოფლგანცდით დუალიზმზე მიუთითა ვ. მილერმაც, რომელმაც ის ქართველთა უძველესი რელიგიის სპარსულიდან მომდინარეობის ტყუარ ნიშნად ჩათვალა. ბუნებრივია, ამ ფაქტს ვ. მილერისათვის არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან სპარსულის კავკასიურზე გავლენის კიდევ ერთ საბუთად წარმოუდგებოდა.

ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ უზუსტობანი თუ დასკვნათა შედარებითი არასანდოობა მისი, როგორც კონკრეტული მკვლევრის, მეცნიერულ ძიებათა უძლურების შედეგი კი არ არის, არამედ საერთოდ იმდროინდელი ფოლკლორისტიკის და უპირველეს ყოვლისა, იმ სკოლის მეცნიერული კონცეფციისა, რომელსაც ეს მკვლევარი ემყარებოდა. ამ თვალსაზრისიდან ალ. ხახანაშვილის მიერ წარმოებულ კვლევა-ძიებას აჩნევია კვალი არა მარტო ფოლკლორისტული თეორიული ცოდნისა, არამედ საკვლევი მასალის შინაარსისაც. ქართულ მასალას საკმის დიდი ცოდნით აქვს დაძებნილი უხვი ფაქტოლოგიური პარალელები და ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის ტრადიციულ ძიებათა სიბრტყეზე ხშირ შემთხვევაში სწორედ ამ პარალელების მეშვეობით არის გარკვეული თვითონ ქართული ზეპირსიტყვიერი ფაქტისა თუ მოვლენის შინაარსი. სანიმუშოდ, საწესჩვეულებო პოეზიასთან დაკავშირებით ასეთი მაგალითის მოყვანაც იკმარებდა. ქართლში ქრისტეშობასთან დაკავშირებულია ალილოობა. ალილოს წარმომავლობას და მის შინაარსს ალ. ხახანაშვილი ასე ხსნის: ა ლ ი ლ ო დაკავშირებულია სანადიმო და საფერხულო სიმღერების მისამღერთან — ა რ ა ლ ო, ა რ ი, ა რ ა ლ ო ს თ ან. შემდეგ მოჰყავს მას ჰენრი რაულისონის მითითება არარუს მთაზე, რომელიც ვანის წარწერებში უ რ ა რ უ დ იხსენიება და რომელსაც უკავშირდებოდა მითები არალეზების შესახებ. თუკი ამ მითის შედარებას იშთარის კულტთან აქვს საფუძველი, მაშინ ა რ ა ლ-ში ჩვენ გაზაფხულის ღმერთისადმი აღვლენაც ვხედავთ — არალო არი არალოდან შეიძლება ვიგულისხმოთ ალილოს წარმომავლობა[151].

ვფიქრობთ, სრულიად აშკარაა ალ. ხახანაშვილის ძიებათა მსგავსება იმ რუს ფოლკლორისტებთან, რომელნიც სიტყვის ფორმალურ მხარეზე დაყრდნობით ცდილობდნენ მოვლენის არსის დაკონკრეტებას და მნიშვნელობის დადგენას. ასეთი ძიებები ზოგ შემთხვევაში მართლაც იძენდნენ დამარწმუნებლობის ელფერს. თუმცა, სამწუხაროდ, ალ. ხახანაშვილმა ვერც „ნარკვევებში“ მოახერხა ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალის ისეთნაირად თავმოყრა, რომ დაეხატა ქართული საწესჩვეულებო პოეზიის მეტ-ნაკლებად სრული სურათი. ჯერ ერთი, იგი თავიდანვე შემოიფარგლა მხოლოდ საინგილოს, ჭართლის, კახეთის, გურია-იმერეთის და ჯავახეთის ყოფითი არეალებით და ამ კუთხეებში მოძიებული საანალიზო მასალით შეეცადა ჩვენი საწესჩვეულებო პოეზიის რაობაზე მსჯელობას. მეორეც: თვით ამ რეგიონების ფარგლებშიც ვერ შეძლო მან ჩვენი ერის საწესჩვეუ-

151 ალ. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ნარკვევები, გვ. 6.

ლებო, კალენდარული პოეზიის სრულყოფილი შინაარსის წარმოჩენა.

ქართული საწესჩვეულებო პოეზიის კლასიფიცირებას, რასაკვირველია, ალ. ხახანაშვილი მისი დროის ფოლკლორიზმის სიბრტყეზე ახდენს და მას ორ ძირითად პერიოდად ყოფს: საზამთრო და საგაზაფხულო მზებუნიობის პერიოდებად. პირველში იგი ათავსებს საახალწლო წესჩვეულებებს და დაასკვნის, რომ ქართველები ახალ წელს მეტ-ნაკლებად ერთნაირად დღესასწაულობენ. განსხვავებული მდგომარეობაა საინგილოსა და ჯავახეთში, სადაც მუსულმანების გავლენით წარმოდგენილი არ არის ღორი[152]. მეორე პერიოდში — საგაზაფხულო მზებუნიობაში — ალ. ხახანაშვილი ათავსებს ბოსლობას (იმერეთში), „გოჭის ხუჩაფათობას“ (რაჭა), „ბერიკაობას“, „ყეენობას“, „ჰონაობას“. ცალკე გამოყოფს იგი საქორწილო წეს-ჩვეულებთან დაკავშირებულ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებებს. ხოლო თითქმის ყველა წარმართულ წეს-ჩვეულში პოულობს ქრისტიანობის ზეგავლენის კვალს და წარმართულის ქრისტიანულით შეცვლის ტენდენციას. მიუხედავად იმისა, რომ ალ. ხახანაშვილის ძიებებს ამ შემთხვევაში დამაჯერებლობის და მეცნიერული სიზუსტის ელფერს სხვა ხალხთა ფოლკლორიდან ზუსტი პარალელების დაძებნა ანიჭებს, მკვლევარმა თვით წარმოდგენილი რეგიონების ფარგლებშიც ვერ შეძლო ქართული კალენდარული წეს-ჩვეულებების აღნუსხვა და მასთან დაკავშირებული ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოებების ანალიზი. მაგალითად, არ არის წარმოდგენილი და გაანალიზებული საზაფხულო, საშემოდგომო საქმიანობასთან დაკავშირებული საწესჩვეულებო პოეზია.

„ნარკვევებში“ ყველაზე უხვად წარმოდგენილია საგმირო სიტყვიერება, მისი ანალიზიც უფრო ღრმაა და მეცნიერული სიზუსტით არის აღბეჭდილი. ეს არც არის მოულოდნელი. თუ საწესჩვეულებო პოეზიის კვლევაში ალ. ხახანაშვილი თავად ავლებდა პირველ შტრიხებს, ეპოსის შესწავლაში ჩვენში უკვე არსებობდა გარკვეული ტრადიცია. სანდო და ავტორიტეტულ წინამორბედებად ამ მხრივ მას ისეთი მეცნიერები ჰყავდა, როგორიც იყვნენ თუნდაც ალ. ვესელოვსკი, ვს. მილერი. ამ მეცნიერთა გამოკვლევებში ხომ იმთავითვე დიდი ადგილი დაიკავა კავკასიურმა და მათ შორის ქართულმა ხალხურმა ეპოსმა.

საგმირო სიტყვიერების კლასიფიკაცია, რომელსაც ალ. ხახანაშვილი უსადაგებს ჩვენს ხალხურ ეპოსს, ო. მილერისეულ დაყოფას ემყარება, თუმცა ეს დაყოფა თავისებურად მოდიფიცირებულია. ალ. ხახანაშვილი იზიარებს საგმირო სიტყვიერების თავდაპირველ

---

[152] ალ. ხახანაშვილი, „ნარკვევები“, გვ. 13.

მითოსურ შინაარსს, ადრინდელ ზებუნებრივ ბუმბერაზულ ბუნებას და ემყარება თავისი დროის აღიარებულ კლასიფიკაციას — ეპიკური გმირების ბუმბერაზებად და ადამიანებად დაყოფას, — მაგრამ, მეორე მხრივ, თავისი მასწავლებლის გავლენის ქვეშ მყოფი, ეპიკურ გმირთა „ღვთაებრივიდან კაცებრივში“ გარდასვლის პროცესს ადამიანურის შემცირების ბუნებრივ პროცესად არ ასახავს. იგი ცდილობს უფრო დააკონკრეტოს ვითომდა ქართული საგმირო სიტყვიერების შინაარსი, დაადგინოს მისი სპეციფიკა და ერთმანეთისაგან გამოყოფს უეჭვოდ ქართულს, ეროვნულს და სხვათაგან (სპარსულიდან) შეთვისებულს — უცხოს. მის ძიებებში ჰეშმარიტად ქართულია ბუმბერაზული პერიოდის საგმირო სიტყვიერება, რომელსაც ალ. ხახანაშვილი ამირანს უკავშირებს, ხოლო უცხოა ადამიანურის ნიშნით აღბეჭდილი პერიოდის თქმულებები, რომელნიც როსტომის ირგვლივ ჯგუფდება. აშკარაა, რომ ალ. ხახანაშვილი ვერც ამ შემთხვევაში ამაღლდა თავისი დროის ფოლკლორისტული აზროვნების დონემდე და ვერ შეძლო მისი პრინციპების შესაბამისობაში მოეხდინა ქართული საგმირო ეპოსის კლასიფიკაცია.

სამაგიეროდ შედარებით საფუძვლიანია თავად საგმირო სიტყვიერების ნიმუშების ანალიზი და ფილოლოგიური კვლევის ხასიათი. ალ. ხახანაშვილი ამირანის, როსტომის და სხვა ეპიკურ გმირთა შესახებ არსებული თქმულებების ადრევე ჩაწერილ და საყოველთაოდ ცნობილ ვარიანტებზე ამყარებს კვლევას და ყურადღების ცენტრი პარალელოლოგიური ძიებებიდან (ამ თქმულებათა კვალის ძიებიდან სხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში) გადააქვს თვით თქმულებათა შინაარსაა და საქართველოში გავრცელებული (ჩვანური, ფშაური, ქართლური) ვარიანტების ურთიერთმიმართებათა ხასიათის დადგენაზე. აქედან გამომდინარე, უფრო ღრმა და თანამიმდევრულია საგმირო სიტყვიერების პერსონაჟების წარმომავლობასთან დაკავშირებულ საკითხთა კვლევაც. განსაკუთრებით ეს ითქმის ამირანოლოგიურ ძიებაზე. ამ შემთხვევაში ალ. ხახანაშვილი ამირანის სახის გენეზისის პრობლემას ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის ძიებათა პლანში წარმართავს და მათ შედეგებზე დაყრნობით აღრმავებს საკითხის კვლევას. ამ მითოსური პერსონაჟის შინაარსს იგი იკვლევს ისტორიული პლასტების თანდათანობითი ჩამოცილებით, ცნობილიდან ნაკლებად ცნობილისაკენ სვლით, როგორც ეს მისი მასწავლებლის ვ. მილერისათვის იყო დამახასიათებელი. ამირანის თავდაპირველი სახიერების დასადგენად ალ. ხახანაშვილი ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის „მიკვლეულ“ დროით პლასტებს აღარ აქცევს ხელახალი გადამოწმების საგნად, ემყარება მათ, რასაც ამ მეცნიერთა ნაკვლევების უხვი ციტაციებით ადასტურებს და თანდათანობით უღრმავდება ისტორიუ-

ლი ეპოქების წიაღს. მაინც რა შემატა ახალი ამირანოლოგიურ ძიებებს ალ. ხახანაშვილმა? ამირანის თქმულების ქართული ვარიანტების ურთიერთშეჯერებით მან გაარკვია ისტორიულ ეპოქათა დანალექები ამირანის სახის გააზრებაში, რაც ორი უკიდურესად საპირისპირო საწყისის გაერთიანებაში გამოვლინდა. ამირანი არის კეთილიც და ბოროტიც. ეს ალ. ხახანაშვილს ბუნებრივ მოვლენად მიაჩნია და ქართული წარმართული რელიგიის დუალისტურ ბუნებას უკავშირებს. არმაზი — (სპარსული — ორმუზდი) — სიკეთის ღმერთი, კარგად არის ცნობილი ქართულ წარმართობაში, არ ჩანს ბოროტი ღმერთი — არიმანი. ალბათ, მოგვიანებით არიმანი ამირანს შეერწყა და ამიტომ მან შეიძლება ბოროტი ღვთაების როლი შეასრულოსო — დაასკვნის აღნიშნულის თაობაზე ალ. ხახანაშვილი[153].

კვლევა-ძიების ამ ასპექტში წარმართვა საესებით კანონზომიერი მოჩანს ალ. ხახანაშვილისათვის, როგორც იმ ფოლკლორისტული სკოლის წარმომადგენლისათვის, რომელიც სპარსულის პრიორიტეტს ამტკიცებდა საზოგადოდ. ამიტომ არის, რომ ამირანის სახის გენეზისზე მსჯელობაში საკუთარი თვალსაზრისის გასამყარებლად სხვა, დამარწმუნებელი არგუმენტების მოძიებასაც ცდილობს. ასეთ არგუმენტებად მიაჩნია მას სპარსული არიმანის მსახურების — ეშმაკების — ჭარბად არსებობა ქართველთა წარმართობაში. ამირანის შინაარსის განმსაზღვრელ მოვლენათა შორის ალ. ხახანაშვილი მისი თანამედროვე ფოლკლორისტული აზრის პოზიციებიდან ქრისტიანობის დიდ გავლენასაც ასახელებს და დაასკვნის: ამირანის თქმულებების საბოლოო სახის დადგენაზე გავლენა მოახდინეს აპოკრიფებმა, კონკრეტულად — ლეგენდებმა წმ. გიორგისა და წმ. სიმონის შესახებ[154], ისტორიული პლასტების ძიება კიდევ უფრო მიზანმიმართული გახადა ალ. ხახანაშვილმა „ქართული სიტყვიერების ისტორიის" 1897 წლის გამოცემაში. საჭიროა აღინიშნოს ისიც, რომ ალ. ხახანაშვილი მხოლოდ უშუალოდ ფოლკლორული ნაწარმოებების ანალიზით და თავისი მასწავლებლების შეხედულებათა გათვალისწინებით იფარგლება და არ ითვალისწინებს საკითხის ისტორიას. არადა არც თუ უინტერესო ცნობებს ნახავდა იგი ამირანის ეპოსზე თეიმურაზ

---

153 ალ. ხახანაშვილი, დასახ. ნაშრომი. გვ. 42.

154 ალ. ხახანაშვილი, „ნარკვევები", გვ. 42; ამ საკითხს ალ. ხახანაშვილმა სპეციალური ნაშრომი უძღვნა, რაზედაც თვითონვე მიუთითებს: იხ. მისი: Грузинский извод сказания о святом Георгии. Чтен. общ. Ист. и Древ. Рос., М., 1892.

ბაგრატიონთან[155], სულხან ბარათაშვილთან[156], ი. ცისკარიშვილთან[157] და სხვ. ქართველ მკვლევართა ცნობები იმ აზრს გაუთვალსაჩინოებდა, რომ ამირანოლოგიისადმი ყურადღებას საფუძველი ჩვენს ეროვნულ გარემოში ჩაეყარა და რომ იმთავითვე დაიძებნა მრავალი ისეთი საფუძვლიანი არგუმენტი, რაც ამირანის ქართული ეროვნული სინამდვილიდან წარმომავლობას უჭერდა მხარს. ამ არგუმენტების გათვალისწინება ალ. ხახანაშვილს საფუძველს მისცემდა წამოეყენებინა ვ. მილერის იდეის შემხვედრი თვალსაზრისი — არა მარტო სპარსული ეპოსის გავლენა ქართულზე, როგორც შუამავალი რეგიონისაზე, არამედ ქართულისაც — სპარსულზე. ამ თვალსაზრისის გაჩენის შესაძლებლობა მით უფრო ლოგიკურ კანონზომიერებად მოჩანს, რომ ალ. ვესელოვსკი დასაშვებად თვლიდა ასეთ ფაქტს, რის დასტურად შექმნა კიდევაც თავისი „საფუძვლების თეორია“.

საგმირო სიტყვიერების მეორე ჯგუფში გაერთიანებულ როსტომის თქმულებებს ალ. ხახანაშვილი მიმოიხილავს თქმულების სვანური, ფშაური, იმერული ვარიანტების მიხედვით. ამ შემთხვევაში იგი აპრიორად იღებს აზრს მათი სპარსული წარმომავლობის შესაზებ და სპარსულ თქმულებათა ქართულ ნიადაგზე გადამუშავების ხარისხის დადგენითა და ცალკეული ნიუანსების ანალიზით კმაყოფილდება.

ხალხური ეპოსის ვ. მილერისეულ კლასიფიკაციაზე დაყრდნობა ჩანს იმაშიც, რომ საგმირო სიტყვიერებაში უძებნის ადგილს ისეთ გადმოცემებს, რომელნიც თავისი შინაარსით ისტორიულნი არიან და საისტორიო სიტყვიერების კუთვნილებას შეადგენენ (თუნდაც იმიტომ, რომ თითოელი მათგანი კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს უკავშირდება). ასეთებია გადმოცემები თორღვა თილისძეზე, ზეზვაზე, არსენაზე, სოლაღაზე. ამ ფაქტს, ცხადია, კვლავაც ეპოსის განვითარების ტრადიციული ახსნა ეძებნება. იმდენად ჩვეულებრივ ამბად თვლის უკვე ამ გარემოებას ალ. ხახანაშვილი, რომ კომენტარებსაც კი ზედმეტად მიიჩნევს.

ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის სიბრტყეზეა განხილული საისტორიო სიტყვიერებაც. სიახლე „სახალხო პოეზიასთან“ შედარებით არც მასალაშია, გაანალიზებულია თამარ

---

155 თ ე ი მ ურ ა ზ ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ისტორია დაწყებითგან ... ერიის... სპბ., 1848.

156 С. Баратов, Краткое изображение религиозного быта народов грузино-мингрельского племени в эпоху всемирного язычества,. газ.: «Кавказ». 1847, № 33.

157 И Цискаров, Картины Тушетии, газ. «Кавказ», 1846, № 50.

ბეფეხა და ერეკლე მეორესთან დაკავშირებული რამდენიმე საისტო
რიო ხასიათის ლექსი.

„ნარკვევებში“ მკითხველს ხალხური ლირიკის ორ ნაწილად დაყოფა შესთავაზა ალ. ხახანაშვილმა. ერთში მოათავსა საკუთრივ ქართული ხალხური ლირიკა და მის არსებით ნიშნად თხრობითობა გამოაცხადა, ხოლო მეორეში შეიტანა გაქართულებული, თათრული სპარსული და სომხური სიმღერები, რომლებშიც უფრო განცდათა ენით არის ასახული ადამიანის ნაირნაირი სულიერი განწყობილებანი. აღსანიშნავია, რომ ალ. ხახანაშვილმა ზოგადად თვით ხალხური სიმღერების ფორმასა და შინაარსზეც გაშალა მსჯელობა და შინაარსის მიხედვით ხალხურ ლირიკაში გამოყო სიმღერა ანუ შაირი და ლექსი, სადაც სიმღერა ჩვეულებრივი, რამდენიმე სტრიქონიანი ლექსი ან პროზაა Sic! ლექსი—საკუთრივ ლექსად თქმული სიმღერა[158].

ქართული ხალხური ლირიკის კვლევა „ნარკვევებში“ გაღრმავებულია ხალხური მუსიკალური ინსტრუმენტების აღწერილობებით და მსჯელობით მესტვირის, როგორც პროფესიონალი მთქმელის და მუსიკოსის შესახებ. მესტვირე, ალ. ხახანაშვილის დაკვირვებით, პოეტიც არის, მომღერალიც. აშუღი კი მოწოდებით მომღერალია[159].

„ნარკვევებში“ ტრადიციულია საზღაპრო ეპოსის კლასიფიკაციაც. კვლავ სამ კლასად არის დაჯგუფებული ზღაპრები: მითოსურ, საყოფიერო და ცხოველთა ეპოსად. „საერო პოეზიასთან“ შედარებით სიახლე კვლავ საანალიზო მასალის შედარებით სიუხვეშია. გარკვეულ წილად გაღრმავებულია ზღაპართა თითოეული კლასის თავისებურებათა კვლევაც.

ალ. ხახანაშვილი მითოსური ზღაპრების მახასიათებელ ნიშნად ფანტასტიკური, ჯადოსნური საწყისის არსებობას თვლის, საყოფაცხოვრებო ზღაპრებისა— ადამიანის ზნეობრივ ღირსებათა წარმოჩენას; ცალკე აყენებს ზღაპრებს ცხოველთა შესახებ, რომელთა დასაბამს ეძებს ძველ ტოტემისტურ რწმენათა ბატონობის ეპოქაში. მართალია, ზღაპრების ამნაირი კლასიფიკაციის პირობად ალ. ხახანაშვილი თავად ქართული მასალის სპეციფიკას აცხადებს, მაგრამ ისიც სრულიად აშკარაა, რომ იგი საზრდოობს მისი დროისათვის საკმაოდ გავრცელებული კლასიფიკაციით, რომელიც სათავეს იღებდა ჯერ კიდევ ი. სრეზნევსკის მიერ ზღაპრების მითოსურ, რეალისტურ და ფანტასტიკურ—იუმორისტულ სახეობებად დაყოფიდან და რომელიც მეტ-ნაკლები მოდიფიცირებით გვხვდება ი. სნეგიროვის, პ. ბესონოვის, ო. მილერის, გ. უსპენსკის, მ. ხალანსკის, ვ. მილერის, პ. ვლადიმიროვის

158 ალ. ხახანაშვილი, ნარკვევები, გვ. 68.

159 იქვე, გვ. 75—76.

და სხვათა ნაშრომებში[160] ალ. ხახანაშვილისათვის ყველაზე მეტი სანდოობით, რასაკვირველია, მისი მასწავლებლის კლასიფიკაცია სარგებლობდა და ამიტომაც იგი ვ. მილერთან დიდ სიახლოვეს იჩენს. თუმცა არც იმ შინაგან თავისუფლებას არის მოკლებული, რითაც ზღაპრების კლასიფიკაციის მისი თანამედროვეობის ცდები ხასიათდება[161]. ეს შინაგანი თავისუფლება, ბუნებრივია, ქართული ზღაპრების სპეციფიკითაც არის შეპირობებული.

ჯერ კიდევ ალ. ხახანაშვილის თანამედროვეებმა აღნიშნეს, რომ „ნარკვევებში“ მან მრავალ ქართულ ზღაპრებს მოუძებნა პარალელები მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრებთან და შეპირისპირებითი ანალიზით შეეცადა მათი სიუჟეტური მსგავსების დადგენას. მან ეს გარკვეულად მოახერხა კიდევაც, ოღონდ ღიად დატოვა საკითხი ასეთი ზღაპრების წარმომავლობისა და გავრცელების გზების შესახებ[162]. სრულიად სწორი დაკვირვებაა. თუმცა ისიც არის აღსანიშნავი, რომ ალ. ხახანაშვილი მაინც შეეცადა ზღაპართა მსგავსების დასაბუთებას ხელმისაწვდომი ფაქტების მეშვეობით. მაგალითად, „თურქულ და ინდო-ევროპულ“ ზღაპრებთან ქართულის მსგავსება ახსნა არა მარტო სესხებით, არამედ „გარკვეული ფსიქოლოგიური წარმოდგენების ერთიანობით“. ამ ფსიქოლოგიურ წარმოდგენათა ერთიანობაში მან იგულისხმა ჯერ კიდევ მითოლოგების მიერ შემოტანილი მტკიცება იმის შესახებ, რომ ყველა ხალხის მითოსური ხასიათის ზღაპრებში საერთო საფუძვლად გამოდის სინათლისა და სიბნელის, დღისა და ღამის, ზაფხულისა და ზამთრის ბრძოლა. ქართულ სინამდვილესთან მიმართებაში ამნაირი მტკიცებისათვის ალ. ხახანაშვილი მეტ საფუძველს ხედავდა, რადგან უკვე ადრევე, ჯერ მისი მასწავლებლის, ხოლო შემდეგ თავად საკუთარი ძიებებით დადგენილი ჰქონდა ქართული წარმართობის დუალისტური ხასიათი. ამას ისიც უმაგრებდა მხარს, რომ მნათობებისადმი მიძღვნილ ქართულ ხალ-

---

160 Прозаические жанры русского фольклора, хрестоматия, составитель В. Н. Монохин, М., 1977, с. 10. ზღაპრების კლასიფიკაციის ერთ-ერთ ადრეულ ცდად ი. სოკოლოვი ასახელებს გერმანელი მეცნიერის პანის ნაშრომს „ბერძნულ და ალბანურ ზღაპრებს“, რომელშიაც 40 საზღაპრო სქემა წარმოადგინა. იხ. Ю. М. Соколов, Русский фольклор, М., 1938, с. 301.

161 ალბათ იმ დროისათვის ზღაპართა კლასიფიკაციის არამდგრადობა, სახეობებად დაყოფის ერთიანი, მყარი, ყველასათვის მისაღები კრიტერიუმების დაუდგენლობა და შინაგანი თავისუფლება უფრო გასაგები გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ დღესაც არ არის მიღწეული თანხმობა ამ საკითხზე. დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. Прозаические жанры русского фольклора, М., 1977, с. 9—18.

162 А. Н. Джавахов, «А. С. Хаханов и его деятельность в области кавказоведения», журн. «Этнографическое сбозрение», 1912, № 3—4.

ხურ ზღაპრებში კიდევ უფრო აშკარად ჩანდა ზოროასტრიზმის კვალი. ამ კვალის არსებობის დასტურად ალ. ხახანაშვილს ესახებოდა ის ფაქტიც, რომ ზოგიერთ ქართულ ზღაპარში სლავური, რომანული და სომხური ზღაპრების გველებს ენაცვლებოდნენ დევები. ქართული ზღაპრების დევები აბსოლუტურად ბოროტი ძალის განსახიერებანი არიან, ისევე როგორც ზოროასტრიზმის არიმანის მსახური დევები.

ზღაპართა მსგავსების ზემოაღნიშნული შესაძლო მიზეზებზე მითითების შემდგომ ალ. ხახანაშვილმა უხვი პარალელების დაძებნით სცადა საკუთარი მოსაზრების განმტკიცება. ამ მიზნით ალ. ხახანაშვილი მსჯელობს მეგრული „ოჩო-კოჩის“ ზღაპრის პარალელებზე. მას თავდაპირველად ვრცლად მოჰყავს ვ. მილერის დასკვნები ოჩო-კოჩის ბერძნულ პოლიფემთან მსგავსების შესახებ, რომელსაც მეცნიერმა საგანგებო ნაშრომში უძღვნა „კავკასიური თქმულებები ციკლოპების შესახებ“. შემდეგ ალ. ხახანაშვილი მიუთითებს ოჩო-კოჩის რუსულ კოშჩეისთან მსგავსებაზე[163]. ქართულ ზღაპარს „ოქროს ბულბული“, რომლის შინაარსსაც ალ. ხახანაშვილი ჟურნალ „ჯეჯილში“ (1891 წ. № 5) და „ივერიაში“ (1889 წ., № 144) გასცნობია, პარალელები დაუძებნია სომხურ, გერმანულ და რუსულ ზღაპრებში[164].

ქართული ხალხური ზღაპრების მახასიათებელ ნიშნებად თვლის უჩინმაჩინის ქუდს, გულთმისან რაშს, ნატვრის თვალს, კომბალს, ჯადოსნურ სუფრას. ყველაზე დიდ სახეობად თვლის ზღაპრებს მაქციაობის შესახებ, რომელთაც ასევე უძებნის პარალელებს რუსულ და სხვა ხალხთა ზღაპრებში.

ქართული ხალხური ზღაპრების აღწერა-დახასიათებებსა და პარალელების ძიების კვალდაკვალ ალ. ხახანაშვილი საყურადღებო დაკვირვებებსაც წარმოადგენს ზღაპრის გენეზისის თაობაზე. ასეთ დაკვირვებას შეიცავს, მაგალითად, მისი შენიშვნა: ზღაპარი კარგავს მითოსურ ხასიათს (ორი — ნათელი და ბნელი საწყისის ბრძოლის) და გადაიქცევა საყოფიერო-საზნეობო (нравописательный) მოთხრობად[165].

საერთოდ „ნარკვევებში“ ყველაზე დიდი ადგილი ზღაპრებს ეთმობა და კვლევის სიღრმის თვალსაზრისითაც გამოირჩევა. ეს ერთი მხრივ, იმითაც იყო განპირობებული, რომ იმჟამად ქართულ ფოლკლორისტიკაში ხალხური ზღაპრების ჩაწერასა და პუბლიკაციის სა-

---

163 ალ. ხახანაშვილი, ნარკვევები, გვ. 84—88.

164 ალ. ხახანაშვილი, ნარკვევები, გვ. 89.

165 იქვე, გვ. 102.

ქმე შედარებით უკეთესად გამოიყურებოდა. რაც მთავარია, ალ. ხახანაშვილს უკვე ხელთ ჰქონდა ლ. აღნიაშვილის მიერ გამოცემული ხალხური ზღაპრების კრებული[166]. თავის დროზე სწორედ ალ. ხახანაშვილმა უძღვნა რეცენზია ქართული ხალხური ზღაპრების ამ პირველ კრებულს. სხვათა შორის, რეცენზიაში ალ. ხახანაშვილი წერდა: „პირველი წიგნი“ ხალხური ზღაპრებისა“ საკმარისად აგრძნობინებს კაცს, რა ძვირფასი განძი რჩება აქამდის უსარგებლოდ დახშული. იმ დროს, როდესაც მთელს რუსეთსა და ევროპაში საერო ნაწარმოებს განსაკუთრებითი ყურადღება მიექცა, ჩვენ მეტად ცოტა გამოვიკვლიეთ და შევკრიბეთ სახალხო პოეზიის მასალა. მით უფრო სამწუხაროა ასე უყურადღებოდ დატოვება საერო ლიტერატურისა, რომ იგი ნათელს მოჰფენს ჩვენს უძველესს ისტორიას და ძველს მწერლობის თხზულებებს“[167]. იქვე ალ. ხახანაშვილმა ცალკეული ქართული ზღაპრის რამდენიმე სახელდახელო პარალელის დაძებნით პრაქტიკულადაც გაუთვალსაჩინოვა მკითხველს ლ. აღნიაშვილის კრებულის დიდი მნიშვნელობა. ხალხური ზღაპრების ამ კრებულმაც მისცა საშუალება ალ. ხახანაშვილს შემდგომში სხვა ზეპირსიტყვიერ ჟანრებთან შედარებით უკეთ გაერკვია ქართული ხალხური ზღაპრების მხატვრული ღირსებანი და სხვა ხალხების ზღაპრებთან მათი მიმართების თავისებურებანი. ამდენად, ალ. ხახანაშვილის „ნარკვევების“ პირველი ტომი შეიძლება ქართული ზღაპრების ჭეშმარიტი მეცნიერების პოზიციიდან შესწავლის უბრწყინვალეს ნიმუშად ჩაითვალოს საერთოდ ქართულ ფოლკლორისტიკაში.

ალ. ხახანაშვილმა „ნარკვევებში“ ზღაპრებთან ერთად წარმოადგინა სხვა ზეპირსიტყვიერი ჟანრების აღწერა-დახასიათებანი, გაარკვია მათი სპეციფიკისა და გენეზისის პრობლემები. მაგალითად, ანდაზების თავისებურებად მან მიიჩნია ისიც, რომ მათში დაინახა პირველყოფილი, მითოსური მსოფლგანცდის კვალი. ასევე ცალკე გამოყო მათში ნაირნაირ ისტორიულ ეპოქათა დროითი პლასტები. ქართული ხალხური ანდაზების დიდი ნაწილი ვეფხისტყაოსნის გავლენით შექმნილად გამოაცხადა და სხვ. „ნარკვევებში“ ხალხური სიტყვიერების ცალკე ჟანრებად არის გამოყოფილი გამოცანები და შელოცვები, გამოცანებისა და შელოცვების აღწერა-დახასიათებანი, მსგავსად სხვა ზეპირსიტყვიერი ჟანრებისა, მეტ-ნაკლებად არის ილუსტრირებული სათანადო მაგალითებით. ალ. ხახანაშვილის ეს აღწერა-დახასიათებანი ხშირ შემთხვევაში აქაც მომავალი მეცნიე-

---

166 ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი აღნიაშვილის მიერ. წიგნი 1, გამოცემა „ქართველთა ამხანაგობისა“, ტფილისი, 1891.

167 გაზ. „იველია“, 1891, № 27.

რული კვლევა-ძიების პერსპექტივებს შეიცავს. მაგალითად, ქართული ფოლკლორის ნაკლებად ცნობილი ჟანრის — შელოცვების — შესახებ იგი ასეთ აზრს ავითარებს: შელოცვებში ნაირნაირი რელიგიური შეხედულებებია აღრეული. ამის ნიშანია მშველელად წმინდა გიორგის, ღვთისმშობლის, იესო ქრისტეს მოხმობა, თუმცა თავისთავად ამნაირ შელოცვათა ტექსტი ქრისტიანულზე ბევრ არქაულობას წარმოაჩენს.

„ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ პირველი ტომის მეორე ნაწილად ალ. ხახანაშვილმა წარმოადგინა სასულიერო მწერლობისა და ქრისტიანობის გავლენით შექმნილი ხალხური ნაწარმოებები, რითაც მისი თანამედროვე ფოლკლორისტული აზროვნების შესაბამისად შეეცადა გაემთლიანებინა სურათი ქართული ხალხური შემოქმედების შინაარსისა და რაგვარობისა. ალ. ხახანაშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს აპოკრიფებს. ცალკე გამოყოფს ძველი და ახალი აღქმების აპოკრიფებს, („კაენის მიერ აბელის მოკვლა“, „სეთის ჩუქება ანგელოზის მიერ“, „ნოეს მიერ კიდობნის გაკეთება“, „სოლომონ და კიტოვრასი“ ანუ ქართული „სოლომონ და მებადური“, რომელიც თვითონ ალ. ხახანაშვილმა ჩაიწერა 1888 წელს ყიზლარში; „ქალწული და ჯაბუკი“ და სხვ.), სასულიერო ლეგენდებს (კაენისა და აბელისა, აბრამისა, წმინდა გიორგისა, მარიამისა, ილია წინასწარმეტყველისა და სხვ.), ლეგენდებს, რომლებშიც ერთიმეორის გვერდით ათავსებს ქრისტიანული წარმომავლობის ლეგენდებს და ხალხურს (სამოელის, სამყაროს შექმნის, ადამიანის შექმნის, სოლომონ ბრძენის, პალიასტომის, ახტალის სამკურნალო ტალახის, ბერის, ყვავის საყდრის, შოთა რუსთაველის, თამარ მეფის, თმშარისა და კასპიის ზღვის, ალექსანდრე მაკედონელის, ერეკლე მეორის და სხვათა შესახებ). ზეპირსიტყვიერების სფეროს მიკუთვნებს ალ. ხახანაშვილი ნაირნაირ სამკითხაოებს, სამკურნალო კარაბადინებს, ხალხის მიერ გადამუშავებულ რამდენიმე ქრისტიანი წმინდანის ცხოვრებას. ხალხური შემოქმედებისადმი ამნაირი მასალის მიკუთვნება, როგორც აღინიშნა, ალ, ხახანაშვილს თანამედროვე ფოლკლორისტიკის უახლეს მოთხოვნათა შინაარსით იყო განპირობებული, თუმცა ერთგვარი ზღვარგამყოფი ხაზის არსებობა 1895 წელს გამოქვეყნებულ „ნარკვევებში“ მაინც აშკარად ჩანს. ეს იმაშიც ვლინდება, რომ ალ. ხახანაშვილი ქრისტიანობის გავლენით შექმნილ ვრცელ ზეპირსიტყვიერ მასალას მაინც წიგნიერი ლიტერატურის კუთვნილებად აცხადებს. თუმცა, როგორც ლეგენდების მისეული კლასიფიკაცია ნათელყოფს, ქრისტიანულისა და არაქრისტიანულის აღრევის საფრთხე სრულიად აშკარად და სერიოზულად დგას მის წინაშე. ეს საფრთხე შემდეგში უკვე იმაში გამოიხატა, რომ

ქრისტიანული აპოკრიფული და კანონიკური ლიტერატურის გავლენით შექმნილი მთელი ზეპირსიტყვიერი მასალა ალ. ხახანაშვილმა წიგნიერი ლიტერატურის განყოფილებიდან ფოლკლორულში გადაიტანა[168]. ეტყობა, რომ 1904 წელს მას აღარ ეჩვენებოდა დამაჯერებლად 1895 წელს ლეგენდების თაობაზე გამოთქმული მოსაზრება, რომ ისტორიულ პიროვნებებთან დაკავშირებული ლეგენდები უმეტეს წილად მოარულ შინაარსს შეიცავდნენ, ხოლო სასულიერო ლეგენდები რელიგიურ ეპოსს ქმნიდნენ, რომლებშიც შერწყმული იყო ქრისტიანული სწავლების ელემენტები და ადგილობრივი მითოლოგიური სიძველის ნიშნები. საბოლოოდ ალ. ხახანაშვილმა, როგორც ჩანს, ქრისტიანული წარმომავლობის ლეგენდებსაც „ჩამოაცალა“ რელიგიურ დოგმათა უცვლელად ტარების ხასიათი და ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატიკური თუ აპოკრიფული ფაქტების თავისუფალი ხალხისმიერი გააზრების უპირატესობა დაინახა. ამ ნიშნით მიაკუთვნა სასულიერო წარმომავლობის ლეგენდებიც ზეპირსიტყვიერების სამყაროს.

მიუხედავად იმისა, რომ ალ. ხახანაშვილმა „ნარკვევების“ პირველ ტომში ქართული ზეპირსიტყვიერების შინაარსისა და რაობის სრულყოფილი სურათის დახატვა დაისახა მიზნად, და უმთავრესად შეძლო კიდევაც ჭეშმარიტად ფუნდამენტური მონოგრაფიული ნაშრომის შექმნა, იგი თავად კარგად გრძნობდა ხელთარსებული მასალის სიმწირით განპირობებულ უზუსტობებსა და კვლევის უსრულობას; ხედავდა ცალკეული პრობლემის კვლევაში მიღებული შედეგების ზოგადობას და დაკონკრეტების საჭიროებას. ამიტომაც იყო, რომ უკვე „ნარკვევების“ იმავე ტომში, ხოლო შემდეგ ნაშრომის სხვა ტომებში გამოკვლეულ საკითხებთან დაკავშირებით უამრავ დამატებით მასალას თუ კვლევის შედეგებს აქვეყნებდა. თუმცა უცვლელი რჩებოდა საკითხთა და ინტერესთა ის წრე, რითაც შემოიფარგლებოდა „ნარკვევების“ პირველი ტომი. ეს კი თავისთავად მეტყველებს იმ გარემოებაზე, რომ მის კაპიტალურ ნაშრომში ფოლკლორისტული ძიებები მკვლევრის მყარი მეცნიერული პოზიციის შინაარსს წარმოაჩენს, რომ „ნარკვევებში“ ასახული ფოლკლორიზმი საგანგებო ძიებებით შემუშავებულ შედეგებს შეიცავს და არა ზედაპირული დაკვირვებებით შექმნილ შთაბეჭდილებებს, ამაზე მეტყველებს ამ ნაშრომის ქართულ ენაზე თარგმნა და არა ერთხელ გამოცემა როგორც ავტორის სიცოცხლეში, ისე მისი სიკვდილის შე-

---

169 ალ. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტფილისი, 1904, გვ. 89—180.

მდეგაც[169]. ისიც უნდა ითქვას რომ, მიუხედავად ფაქტოლოგიური მასალის სიმწირით განპირობებული ხარვეზებისა, „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევებმა“ იმხანად შეასრულა ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისა და მწერლობის მეცნიერულად გამოკვეთილი ისტორიის მოვალეობა. ნაშრომი დიდი ხნის მანძილზე წარმოადგენდა ერთ-ერთ ფუნდამენტურ, სისტემური კურსის ღირებულების მქონე მონოგრაფიას, რომელსაც ემყარებოდნენ სამეცნიერო წრეები. რასაკვირველია, „ნარკვევების“ მიზანი სრულიადაც არ ყოფილა მარტო ხალხური სიტყვიერების, მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული ქრისტიანული აპოკრიფული და კანონიკური ლიტერატურის კვლევა-ძიება და შინაარსის დადგენა. „ნარკვევებში“ ალ. ხახანაშვილმა ნრავალსაუკუნოვანი ქართული მწერლობის ისტორია წარმოადგინა, რომლის ერთი მასაზრდოებელი წყაროს — ფოლკლორის — შინაგანი ბუნების რაგვაროვნებაც გამოიკვლია მისი თანამედროვე მეცნიერების პოზიციიდან. ასეთნაირად დაუახლოვდა იგი თავის სანუკვარ მიზანს— ქართული კულტურის ისტორიის შექმნის დიდ სურვილს, რომელსაც საკუთარი სიცოცხლის აზრად დაატარებდა.

ამ კულტურისადმი დიდმა სიყვარულმა და ჩვენი ეროვნული ყოფის ტრადიციების შინაარსმა, მსოფლგანცდის რომანტიკულმა აზრმა განაპირობა ის გარემოება, რომ რუსულ ისტორიულ ფოლკლორისტულ სკოლასთან დიდი სულიერი სიახლოვის მიუხედავად, მოახერხა მას იქ გამიჯნოდა, სადაც შეწყდა ამ მეცნიერული თეორიიდან მოსალოდნელი სარგებლობა ჩვენი ეროვნული კულტურისათვის. ალ. ხახანაშვილი, ვ. მილერის და მისი სხვა მოწაფეების (მაგალითად კელტუიალა) მსგავსად, ეროვნული ფოლკლორის კვლევისას არ დაეპვებულა მისი შემქმნელის ვინაობაში, არ ეარუყვია ხალხის შემოქმედებითი როლი. მართალია, ალ. ხახანაშვილის ძიებებში საკმაო სიზუსტით არ არის დაკონკრეტებული ფოლკლორის შემქმნელი და მატარებელი სოციალური ფენის ვინაობა, დიფერენცირებული არ არის ხალხის ცნებაში მშრომელი ხალხი, მაგრამ ამას

---

169 ქართულ ენაზე ნაშრომი „ქართული სიტყვიერების ისტორიის“ სახელწოდებით შემოკლებულად გამოსცა ჭ. შ. წ. კ. გ. საზოგადოებამ 1904 წელს.

თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს რომ, „ნარკვევები“ ნაშრომის ქართულ გამოცემებთან შედარებით უფრო აკადემიური ხასიათისაა: კვლევის პროცესში მოქცეულია უამრავი პარალელური ფაქტოლოგიური მასალა და ცალკეული მეცნიერული დებულება გამყარებულია შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურის უხვი ციტაციებით. ამგვარ მეცნიერულ აპარატურას ქართული გამოცემები მოკლებულია, ცალკეული საკითხის კვლევა შეკვეცილია და უფრო მზა დასკვნებია წინ წამოწეული. ეს გარემოება, ალბათ, ქართული გამოცემების სახელმძღვანელოდ გამიზნულობის შედეგს წარმოადგენს.

XIX საუკუნის მოღვაწე ფოლკლორისტს დიდ ცოდვად ვარ ჩავუთვლით; მით უფრო, რომ მის ძიებებს თუ მშრომელი ხალხის შემოქმედებითი უნარის საგანგებო კვლევის კვალი არ აჩნევია, არც ამ უნარის ხელაღებით იგნორირება ჩანს.

რუსულის მსგავსად, ქართული ფოლკლორის არისტოკრატიული წარმომავლობის იდეის უარყოფა ქართული ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკით და იმ დიდი პოეტური ტრადიციებით იყო შეპირობებული, რომლის პირისპირ არაერთხელ დამდგარა თავად ალ. ხახანაშვილი თუშეთსა თუ მესხეთში, ქართლსა თუ ყიზლარში, თუნდაც საქართველოს სხვა კუთხეებში. ალბათ, სწორედ პრაქტიკულმა შემოქმედებითმა, შემკრებლობითმა საქმიანობამ განაპირობა ისტორიული სკოლის მიერ ფოლკლორის არისტოკრატული წარმომავლობისაკენ ლოგიკურად სვლის შეწყვეტა, თორემ, როგორც ორთოდოქსმა ფოლკლორისტ-მილერისტმა, გარკვეულ მომენტში გამოამჟღავნა კიდევაც ასეთი სურვილი ნაშრომში, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ ჩაითვლება ალ. ხახანაშვილის მეცნიერული აზრის გამარჯვებად. ამ ნაშრომს თავისი მოცულობისათვის შეუდარებლად შეუფერებელი სახელი ჰქვია—„ქართული კულტურის ნარკვევები“[170]. იგი სულ 23 გვერდს მოიცავს და თავის დროზე გაზეთ „ზაკავკაზიეს“ უფასო დამატებად დაიბეჭდა. ნაშრომს ჰქონდა პრეტენზია კულტურული ისტორიის პოზიციებიდან დაეხასიათებინა საქართველო და ქართული ფენომენი, თუმცა მისი მოცულობა თავისთავად მეტყველებს ასეთი რთული ამოცანის გადაწყვეტის შეუძლებლობაზე. მთავარი ამ შემთხვევაში მაინც ალ. ხახანაშვილს აღნიშნულ პრობლემასთან დამოკიდებულების ხასიათია და არა თვით საკვლევი ფენომენის სირთულე. მიუხედავად იმისა, რომ ალ. ხახანაშვილმა ხშირ შემთხვევაში მოახერხა ქართული ხასიათის, ბუნების, მსოფლგანცდის ცალკეული ნიუანსის შემჩნევა და დახასიათება, მთლიანად ქართული ფენომენი მაინც ამოუცნობი დარჩა. ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის სწავლების პლანში ქართველ გლეხკაცს წაართვა სულიერი სამყაროს ის ცხოველმყოფელობა, რომლის პოეტურად განსიტყვებას და აღქმის სიღრმეს არაერთხელ განუცვიფრებია თავად იგი. სწორედ ვ. მილერის, მის მიმდევრებს შორის ყოფნა უნდა იყოს მიზეზი იმ ყოვლად დაუსაბუთებელი განცხადებისა, რაც ალ. ხახანაშვილმა აღნიშნული პატარა წიგნაკის დასკვნით ნაწილში წარმოადგინა: ქართველი ხალხის განათლების დონე ფრიად უმნიშვნელოა, სულიერი განვითარების დონე დაბალია, გლეხობას არ გააჩნია გარემომცველი სამყა-

170 А. С. Хаханов, Очерки по грузинской культуре, Тифлис, 1908.

როს ცოდნა და მოვლენათა კავშირის შეგრძნება"[171]. მართალია, არც ინტელიგენცია მოიხსენია ალ. ხახანაშვილმა კეთილად, მასაც დასწყობია აზროვნების აბსტრაქტულობა და უმწიფარობა, მაგრამ ამ დახასიათებაში მაინც აშკარად გამოჩნდა ის ტენდენცია, რითაც მშრომელი ხალხის — გლეხობის გონებრივი სიბეჩავის მტკიცებით ვ. კელტუიალს თეორიას უნდა გამოხმაურებოდა. ამნაირი დახასიათება XX საუკუნის დასაწყისში, რასაკვირველია, უცხო და მიუღებელ თვალსაზრისს წარმოადგენდა და ეს გამოჩნდა კიდევაც იმ პირდაპირ გამანადგურებელ რეცენზიაში, რომელიც გაზეთ „ისარში" დაიბეჭდა იმავე წელს. რეცენზენტმა საფუძვლიანად განიხილა ალ. ხახანაშვილის მოსაზრებანი და ქართველი პატრიოტის პოზიციიდან წარმოაჩინა მეცნიერის შეცდომები. რეცენზიაში აღნიშნული იყო: „ქართველი ხალხის ევროპეიზაცია რუსეთთან შეერთების შემდეგ დაიწყოვო, ბრძანებს ბ-ნი ხახანოვი, მაგრამ იგი „ევროპეიზაცია" განსაზღვრება ევროპულ ერების ტანისამოსის, ლიტერატურის და სოციალ-ეკონომიკურ შეხედულებათა შეთვისებითაო". ასე ლაკონურად აქვს აგებული ანდერძი მთელ ერს ბ-ნ ხახანოვის მიერ"[172]. ამ ვრცელ რეცენზიაში აქცენტი საერთოდ ქართველების და საქართველოს აუგად ხსენებაზე იყო გადატანილი. ამის გამო ქართველი გლეხკაცობის გონებაშეზღუდულობის მტკიცების ალ. ხახანაშვილისეული ცდა რეცენზენტს არც კი შეუნიშნავს. იგი უფრო იმან აღაშფოთა, რომ ინტელიგენციასაც დააბრალა ალ. ხახანაშვილმა უცოდინარობა[173]. ერთი სიტყვით, „ქართული კულტურის ნარკვევებში" დახატული სავალალო სურათი და ქედმაღლური დამოკიდებულება ქართველი გლეხკაცისადმი, ურწმუნოება მის გონებრივ, სულიერ, შემოქმედებით შესაძლებლობისა, ნასაზრდოები იყო იმ მეცნიერული ფოლკლორისტული კონცეფციის გაღრმავების ლოგიკური შედეგით, რამაც სათავე დაუდო საერთოდ ფოლკლორისტიკაში ზეპირსიტყვიერების არისტოკრატული წრეებიდან მომდინარეობის რეაქციულ თეორიას. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ალ. ხახანაშვილის ეს თვალსაზრისი მაინც საკუთარი სკოლისადმი უფრო ფორმალური ერთგულების გამოხატულება იყო, რადგან მის ამ ზერელი განცხადებას ჭეშმარიტად არ უმაგრებდა არც უკვე შეკრებილი და საველე მიმოქცევაში ჩართული ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალა, არც ფოლკლორული ნაწარმოებების ხალხში ზეპირად არსებობის მძლავრი ტრადიციები და არც კიდევ თავად ქართველი კაცის პოეტურო-

171 А. С. Хаханов, Очерки по грузинской культуре, Тифлис, 1908, с. 22.
172 გაზ. „ისარი", 1908, № 41.
173 გაზ. „ისარი", 1908, № 43.

ბისაკენ ლტოლვის ბუნებრივი თვისება, მთლიანად მისი მსოფლგანცდის პოეტური ელფერი. ამ თავისებურებების დაფასების და მათით აღტაცების არაერთი ფაქტი ჩანს ალ. ხახანაშვილის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში. ამ აღტაცების და სიყვარულის ნათელით იყო გასხივოსნებული მთლიანად მისი ნაყოფიერი სამეცნიერო მოღვაწეობა და ადამიანური ცხოვრება. ამიტომ იყო, რომ მთელი 25 წლის განმავლობაში სამშობლოსაგან შორს ყოფნამ მასში მაინც ვერ გადაუკეტა გზა ეროვნული კულტურის აქტუალური მოთხოვნებისადმი ყურადღებას და ბუნებით ინტერესებს. ალ. ხახანაშვილის ნაშრომების უმთავრესი პათოსი მაინც ეროვნული კულტურის სიძველის და თავისთავადობის წარმოჩენა იყო. ამ აზრს აშკარად გამოხატავდა იგი თვითონაც და მას კარგად გრძნობდნენ მისი თანამედროვენიც. ამ მხრივ ფრიად დამახასიათებელია მისი თანამედროვის ალ. ჯავახიშვილის დახასიათებაც ალ. ხახანაშვილის ცხოვრების გზისა და მეცნიერული მოღვაწეობისა. მან სავსებით სწორად უწოდა ალ. ხახანაშვილის მოსკოვში მოღვაწეობას იქ ჩასახული ქართველოლოგიური სკოლის საძირკვლის გამყარება, რომელიც ჯერ კიდევ ვახუშტი ბატონიშვილმა, ვახტანგ VI, პროფ. ი. ოქრომჭედლიშვილმა და სხვ. გაჭრეს და რომელიც თავისთავად იმავე ღირებულებისა იყო, როგორც პალესტინაში, სინაზე და ათონზე დაარსებულ ქართული კულტურის ცენტრებში მორუდუნე ჩვენი ეროვნულ მოღვაწეთა საქმიანობა[174]. და ისევე როგორც პალესტინაში თუ საბერძნეთში ძველი ქართველი მოღვაწეების მეცნიერული აზროვნება წარმოადგენდა თავის დროზე მძლავრ იმპულსს თვით საქართველოში მეცნიერების დონის ასამაღლებლად, ასევე ალ. ხახანაშვილის ნაღვაწიც საქართველოსათვის თავისი მნიშვნელობით თავმოსაწონ, შორეულ სამეცნიერო ცენტრში შექმნილ პრესტიჟულ გამოკვლევებად კი არ დარჩა მხოლოდ, არამედ პირველ ყოვლისა, ქართული კულტურის, მათ შორის ჩვენი ფოლკლორის პოპულარიზებისა და თვით საქართველოში სრულიად ახალი მეცნიერული დარგის — ფოლკლორისტიკის—ჩასახვა-განვითარების უმძლავრეს ფაქტორად წარმოსდგა. მან შექმნა ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში გარკვეული

---

174 Журн. «Этнографическое обозрение», 1912. № 3—4. სხვათა შორის, ალ. ჯავახიშვილმა ალ. ხახანაშვილის მშობლიური ხალხისადმი უსაზღვრო სიყვარულის ნიშნად აღიქვა მეცნიერის უკანასკნელი ნება-სურვილიც. როგორც ცნობილია ალ. ხახანაშვილმა მთელი თავისი ქონება ქართველ ერს უანდერძა: მდიდარი ბიბლიოთეკა ლაზარევის ინსტიტუტის ქართული ენის კათედრას, ფულადი სახსრები — ქ. შ. წ. კ. გ. საზოგადოებას, მამამპაეული სახლი ქ. გორში დაეტოვა ქალაქს უფასო სწავლების სკოლის მოსაწყობად (ამის თაობაზე იხ. ალ. ჯავახიშვილის დასახელებული ნაშრომი).

ტრადიცია ეროვნული ზეპირსიტყვიერების თეორიულ სიბრტყეზე კვლევა-ძიებისა; შეამზადა ნიადაგი საიმისოდ, რომ შექმნილიყო ქართული ფოლკლორისტიკის წანამძღვრები, დასახულიყო მომავალი კვლევა-ძიების ის პერსპექტივები, რომელთა გადაწყვეტის ცდაც ქმნის XIX საუკუნის ქართული ფოლკლორისტიკის შინაარსს.

§ 3. მელიტონ კელენჯერიძე

მელიტონ კელენჯერიძე ქართულ ფოლკლორისტიკაში შედარებით ნაკლებად არის ცნობილი. მიუთითებენ, რომ მან ჟურნალ „მოამბეში“ (1894 წლის 9-ე, 12-ე ნომრები და 1895 წლის 1,4-ე ნომრები) გამოაქვეყნა ერცელი ნარკვევი „სახალხო პოეზია და მისი სა-პედაგოგო, საესთეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა“. ეს ნაშრომი იმთავითვე მძაფრი პოლემიკის საგნად გადაიქცა. მ. კელენჯერიძე მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გამო მკაცრად გააკრიტიკა ფ. მახარაძემ, რადგან მის ფოლკლორიზმში „სლავიანოფილური“ იდეების გამოვლენა დაინახა. ფ. მახარაძემ მ. კელენჯერიძის „სახალხო პოეზიის“ განხილვას საგანგებო ბროშურა უძღვნა[175]. ფ. მახარაძის პოზიცია დაიკავა გ. წერეთელმა, რომელმაც თავისი შეხედულება მ. კელენჯერიძის ნაშრომზე „კვალში“ დასტამბულ რეცენზიაში გამოთქვა[176].

ფ. მახარაძის მძაფრი კრიტიკა გახდა საკმარისი, რომ გარკვეულად მივიწყებულიყო მ. კელენჯერიძის მოღვაწეობა ქართული ფოლკლორის სფეროში. შესაძლოა, მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტული მოსაზრებანი თავისდროზევე მიუღებელი აღმოჩნდა ზოგიერთი მისი თანამედროვისათვის, მაგრამ იგი ქართული ფოლკლორული აზრის მრავალმხრიეობის ერთ გამოვლენას წარმოადგენდა. ამის გამო მ. კელენჯერიძის თვალსაზრისს სადღეისოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება წმინდა ისტორიული თვალსაზრისით, ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის. ეს მით უფრო, რომ ჯერ ერთი, დღევანდელი თვალსაწიერიდან, საკითხის ისტორიის დადგენის ასპექტით არც ფ. მახარაძის შფასება ტოვებს დინჯი, ობიექტური კრიტიკის შთაბეჭდილებას, მეორეც, „სახალხო პოეზია“ წარმოაჩენს ავტორის

---

175 ფ. მახარაძე, ხალხური პოეზია და მ-ნი მელიტონ კელენჯერიძე, თფილისი, 1897.

176 გ. წერეთელი, ხალხური პოეზია და მ-ნი მელიტონ კელენჯერიძე, კრიტიკული წერილი ფ. მახარაძის (ბიბლიოგრაფია), გაზ. „კვალი“, 1897, № 5.

ღრმა განსაწვლულობას, ერუდიციას და, რაც მთავარია, ბრწყინვალე ცოდნას თავისი დროის ფოლკლორიზმისას, რასაც მისი ოპონენტებიც კი ვერ უარყოფენ. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის კი უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, თუ როგორ იქნა აღქმული ქართველი მკვლევრის მიერ საყოველთაოდ გავრცელებული -ფოლკლორისტული მოძღვრებანი, როგორ შეფასდა ისინი და რა აღმოჩნდა მისთვის გარკვეული მეცნიერული პერსპექტივების შემცველი ქართულ სინამდვილესთან მიმართებით.

ქართული კულტურის საინტერესო მკვლევარი, თავისი დროის ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, პედაგოგი და ფოლკლორისტი მელიტონ სპირიდონის ძე კელენჯერიძე დაიბადა 1864 წელს შორაპნის მაზრის სოფელ ტაბაკინში (ამჟამინდელი ზესტაფონის რაიონი). მამა სპირიდონ ეგნატეს ძე კელენჯერიძე წარმოშობით ლარიბი გლეხის შვილი, სოფლის დიაკვნად მსახურობდა, ადრე გარდაეცვალა და დედულეთში იზრდებოდა. წერა-კითხვა ოჯახში შეისწავლა, დაწყებითი განათლება კი ქუთაისში ვ. პეტრიაშვილის სკოლაში მიიღო, რომელიც შემდეგ სასულიერო სასწავლებელს შეუერთეს. 1884 წელს, სასწავლებლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ, მ. კელენჯერიძე გაწესეს თბილისის სასულიერო სემინარიაში. მან სემინარიაც წარჩინებით დაასრულა და 1890 წლიდან კიევის სასულიერო აკადემიაში განაგრძო სწავლა. აკადემიაში სწავლის პერიოდში მ. კელენჯერიძე აქტიურად მონაწილეობდა კიევის ქართველ სტუდენტთა საზოგადოების მუშაობაში. კიევის ქართველი სტუდენტობა უაღრესად არასახარბიელო მდგომარეობაში ყოფილა ჩავარდნილი. თავად მ. კელენჯერიძე ამის თაობაზე მოგონებებში წერს: „კიევში იყო ქართველი სტუდენტობა 30 კაცამდე. უნდა ითქვას სიმართლე, რომ მათ არაფერი არ იცოდენ ქართული ისტორიიდან, გარდა ორიოდე პიროვნებისა, იყვნენ ისეთებიც, რომელთაც არ იცოდნენ ქართული კითხვაც". ასეთი მძიმე ვითარებისათვის თავის გართმევის მიზნით დიდი მუშაობა ჩაუტარებია მ. კელენჯერიძეს. მას დაუჩქარებია „ქართული წიგნთსაცავის შექმნა", გამოუწერია გაზეთი „ივერია", რომელსაც თურმე თვითონვე უკითხავდა სტუდენტებს. 1893 წლიდან იგი კიევის ქართველ სტუდენტობას უკითხავდა ლექციებს საქართველოს ისტორიასა და ქართულ სიტყვიერებაში. ამ ლექციების საფუძველზე იშვა მ. კელენჯერიძის ცნობილი ფოლკლორისტული ნაშრომი „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა". მართალია, მ. კელენჯერიძის ლექციების მიზანი გაცილებით ფართო ყოფილა — ქართველი სტუდენტობისათვის საქართველოს ისტორიის გაცნობა, — მაგრამ მათში სხვა მასალასთან ერთად დიდი ადგილი სჭერია ხალხურ სიტყვიერებას და

ფოლკლორის პრობლემებსაც. პირველივე ლექცია მ. კელენჯერიძეს ქართულ მითოლოგიაზე მსჯელობით დაუწყია[177]. თავის მსმენელთა შორის მ. კელენჯერიძე ასახელებს შემდგომში ცნობილ საზოგადო მოღვაწეებს შიო ჩიტაძეს, პროფ. გოგიტიძეს, მელიტონ ჩოგოვაძეს, ექიმებს: მიხეილ ლორთქიფანიძეს, გ. ქორქაშვილს, ჩარექაშვილს, გრ. იშხნელს და გ. ჯორჯიკიას[178]. მან უკვე სტუდენტობის წლებში მიიქცია ყურადღება საინტერესო ნაშრომებით ქართული ხალხური შემოქმედების დარგში. 1893—1894 წლებში ჟურნალ „მოამბეში“ დაბეჭდა მისი ნაშრომი „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა[179]“.

კიევშივე დაასრულა მ. კელენჯერიძემ საინტერესო ნაშრომი „საქართველოს ეკლესია მე-18 საუკუნეში“, რომელიც წარმატებით დაიცვა 1894 წელს და მოიპოვა ღვთისმეტყველების კანდიდატის ხარისხი. სასულიერო აკადემიის დამთავრების შემდეგ მ. კელენჯერიძე ბრავალი ათეული წლის განმავლობაში ეწეოდა საზოგადოებრივსა და პედაგოგიურ მოღვაწეობას. 1894—1905 წლებში იგი ქუთაისში მასწავლებლობდა, 1907—1917 წლებში იმყოფებოდა ფოთში, ასწავლიდა ვაჟთა გიმნაზიაში, 1917—1922 წლებში იყო ქუთაისის რეალური სასწავლებლის ქართული ენის მასწავლებელი. მ. კელენჯერიძეს პედაგოგიური მოღვაწეობა არ შეუწყვეტია საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდგომაც, მუშაობდა სხვადასხვა ტიპის სკოლებში[180].

1932 წლიდან მ. კელენჯერიძე თბილისში იმყოფებოდა და ერთხანს საქართველოს სსრ განათლების კომისარიატის მეთოდ-სექტორში მუშაობდა, შემდეგ კი პერსონალურ პენსიაზე იმყოფებოდა.

მ. კელენჯერიძე 1918—31 წლებში იყო ქუთაისის მწერალთა ორგანიზაციის წევრი, 1931 წლიდან კი საქართველოს მწერალთა კავშირში ირიცხებოდა.

---

177 შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, № 14 220, საქმე № 111; მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე — ფოლკლორზე მუშაობისათვის მოგონება“, 22/IV 38 წ. ეს მოგონება მოსწაელის რვეულის 34 ფურცელს მოიცავს. როგორც გარეკანზე გაკეთებული წარწერა მიგვანიშნებს, იგი მ. კელენჯერიძეს დაუწერია პროფ. მ. ჩიქოვანის თხოვნით და ჩვენში ფოლკლორისტული კვლევა-ძიებათა ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით, საკმაოდ საინტერესო ფაქტებს შეიცავს. მ. კელენჯერიძის ამ ჩანაწერებზე მიგვითითა ვ. მაცაბერიძემ, რისთვისაც მას დიდ მადლობას ვუძღვნით.

178 იქვე, გვ. 1.

179 ეს ნაშრომი იმავე სახელწოდებით ცალკე წიგნადაც დაიბეჭდა ქუთაისში, 1896 წელს.

180 უფრო დაწვრილებით იხ. „სახალხო განათლების ქართველი მოღვაწეები და სახალხო მასწავლებლები“, კრებული მესამე, თბ., 1968, გვ. 141—145.

1934—1936 წლებში საქართველოს სსრ პედაგოგიკის ინსტიტუტის წინადადებით იკვლევდა ქართული პედაგოგიკის ისტორიის საკითხებს[181].

მ. კელენჯერიძე ბავშვობიდანვე ისეთ გარემოში იზრდებოდა, სადაც დიდი იყო ფასი და მნიშვნელობა ქართული ხალხური შემოქმედებისა. როგორც აღნიშნავენ, მას ბავშვობიდანვე იზიდავდა ზღაპრები, შაირები, სიმღერები, ზმები, გამოცანები, საგმირო ამბები. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მან თავიდანვე დიდი ყურადღება მიაქცია ხალხური შემოქმედების ნიმუშების შეგროვებას და პუბლიკაციას[182]. ქუთაისსა და ფოთში მასწავლებლობის პერიოდში კრებდა და აქვეყნებდა ფოლკლორულ ნაწარმოებებს. მაგალითად, 1915 წელს „ტონკმელის" ფსევდონიმით ცალკე კრებულად გამოსცა ორი ზღაპარი, რამდენიმე აფორიზმი და ერთი გამოცანა. თუმცა უმთავრესი მასალის გამოქვეყნება ვერ მოახერხა. ერთხანს იგი სკოლების მეთვალყურედ (უფროს ინსტრუქტორად) მსახურობდა და მის განმგებლობაში მყოფ სამასზე მეტ მასწავლებელს და უფრო მეტ მოსწავლეს დაავალა ფოლკლორული მასალის ჩაწერა და მისთვის გაგზავნა. უამრავი მასალა მიუწოდებიათ მისთვის ჩხარის რაიონიდან (მანუელ კუპატაძეს), საჩხერის რაიონიდან (ბიქტორ ტყემელაძეს), სპირიდონ ბრეგაძეს (ვაჭევის სკოლის მასწავლებელს), აკ. გელოვანს (სვირიდან), გიორგი ჩაჩუას (უხუთიდან), ევსევი ავალიანს (საბეკიდან), აკაკი აფხაზავას (ჯუმათიდან), გიორგი ჯუმბურიძეს (სიმონეთიდან).

მოწაფეთაგან თავის კორესპონდენტებად მ. კელენჯერიძე ასახელებს ევსევი ლორბერიძეს (საჩხერის რაიონი), ფ. რამიშვილს (გურია), შალვა ჩოჩიას (აბაშის რაიონი), როდიონ ქორქიას (ფოთი), პარმენ აფხაზავას (გურია), კალენიკე ცქვიტარიძეს (გურია), ანაპოდისტე ცხადაძეს (სოფ. სიქთარვა), მელქი ფირცხალავას (სამეგრელო), ნიკოლოზ ნამიჭეიშვილს (სამეგრელო) და სხვა.

მ. კელენჯერიძეს ამნაირად მოძიებული ვეებერთელა მასალა ერთ კრებულად გაუერთიანებია და 1921 წელს სასტამბოდ გაუმზადებია „სახალხოდ, საოჯახოდ და სასკოლოდ დამუშავებული ზღაპრების კრებული". გადაუცია კიდევაც მ. გაჩეჩილაძისათვის (სტამბა „სორაპანი"), მხატვრებიც მიუწვევია (კროტკოვი, ზალცმანი), მაგრამ სტამბაში ხელნაწერი დაკარგულა და მუშაობაც შემწყდარა.

შემკრებლობით მუშაობაში მ. კელენჯერიძე არ იფარგლებოდა

---

181 სახალხო განათლების ქართველი მოღვაწეები და სახალხო მასწავლებლები. კრებული მესამე, თბ., 1968, გვ. 144.

182 იქვე.

მხოლოდ სხვისი კორესპონდენციებით. 1921 წელს იგი შეუამხანაგდა რაჭველ (ფარაზეთელ) მესტვირეებს და „მოხეტიალე მუსიკოს" ილიკო ქურხულს. თერჯოლაში, სიმონეთში, საწირეში, ტყიბულში, ქუთაისის სკოლებში, საგარეჯოში, წითელ არმიაში და სხვაგან მან პირველად ჩაიწერა ფოლკლორული მასალა. ამ მასალას შორის თავად მ. კელენჯერიძე საგანგებოდ გამოყოფს ლექსს „ხორველა", რომელიც პ. უმიკაშვილის ხალხური სიტყვიერების I ტომში შევიდა. როცა მოხუცი მესტვირეები გარდაცვლილან, მ. კელენჯერიძეს ისინი ახლებით შეუცვლია.

1915 წელს მ. კელენჯერიძემ ზეპირსიტყვიერების პოპულარიზების მიზნით საკუთარი გამომცემლობაც დააარსა, დაუსტამბია კიდევაც ორი წიგნაკი ზღაპრებისა და გასართობებისა, მაგრამ საქმე წინ ალარ წასულა. ხალხური სიტყვიერების მოზრდილი კრებული მ.კელენჯერიძეს წარუდგენია საქართველოს საისტორიო საზოგადოებისათვის. საპასუხო წერილში (1910 წ. 11 იანვარი) საზოგადოებას გამოუთქვამს თავისი მოწონება და მზადყოფნა დასაბეჭდად, მაგრამ გამოცემა ვერ მოხერხებულა. ასევე უშედეგოდ დამთავრებულა 1913 წელს წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისათვის წარდგენილი ხალხური „ლექსების, ანდაზების, გამოცანების, ჩქარა გამოთქმელების, ლეგენდების, შელოცვების და ზღაპრების 24 რვეულის" გამოცემის საქმეც. ზეპირსიტყვიერების კრებულის გამოსაცემად ალ. ხახანაშვილის მეშვეობით მიუმართავს რუსული ეთნოგრაფიული საზოგადოებისავის, მაგრამ უარი მიუღია უსახსრობის მომიზეზებით. ამდენი ცდის შემდეგ კი მასალა 1935 წელს ჩაიბარა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმმა[183].

მ. კელენჯერიძეს ეკუთვნის რამდენიმე სასკოლო სახელმძღვანელოს შექმნა. მათ შორის აღსანიშნავია: „სიტყვიერების თეორია" (1899 წ.) და მისი მეორე ნაწილი, ე. წ. პრაქტიკუმი „ქართული ქრესტომათია ანუ კრებული ქართული სიტყვიერების საუკეთესო ნიმუშებისა", რომელშიც უაღრესად დიდი ადგილი უკავია ხალხური შემოქმედების ნიმუშებს, მათს განხილვას. მ. კელენჯერიძემ შეადგინა „ქართული პრაქტიკული გრამატიკა" (I გამოცემა 1920 წ., II—1925 წ.).

მ. კელენჯერიძის „სიტყვიერების თეორია" ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის თვალსაზრისით უაღრესად საყურადღებო ნაშრომია. აქ მან გაშალა მსჯელობა ქართული ხალხური ლექსწყობის საკითხებზე და მრავალი საინტერესო მოსაზრება წამოაყენა. ხალ-

---

153 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, „ფოლკლორზე მუშაობისათვის", მოგონებები, გვ. 31—33.

ხური ლექსის მახვილის ბუნების გარკვევისას, წინამორბედ მკვლევართაგან განსხვავებით, დააყენა ლოგიკური მახვილის საკითხიც, „პირველმა შენიშნა ხალხურ პოეზიაში სამ-ოთხ, ხუთ-მარცვლიანი საზომების არსებობა“[184].

ცალკეა აღსანიშნავი მ. კელენჯერიძის ღვაწლი საქართველოს ეკლესიის ისტორიის კვლევაში. მან დასტამბა საყურადღებო გამოკვლევები ქართული ეკლესიის ისტორიის ცალკეულ საკითხებზე, საინტერესოდ გააშუქა გერასიმე ქიქოძის (გაბრიელ ეპისკოპოსის) ცხოვრება და მოღვაწეობა („გაბრიელი, ეპისკოპოსი იმერეთისა“, 1913 წ.); 1918 წელს გამოსცა „საქართველოს საკათალიკოსო ეკლესიის მოკლე ისტორია“, უფრო ადრე, 1906 წელს, რუსულ ენაზე დასტამბა „სიმართლე ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიაზე“. თავის დროზე დიდი ინტერესით იკითხებოდა მ. კელენჯერიძის ნაშრომი „დამოკიდებულება რუსთა და ქართველთა შორის“ (1915 წ.), სადაც მიმოხილულია რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის საკითხები XI—XIX საუკუნეებში.

აი, ასეთი ინტერესებით ცხოვრობდა მ. კელენჯერიძე, რომელმაც ღრმა მოხუცებულობამდე იცოცხლა და 1942 წელს ღვაწლმოსილი წავიდა ამ ქვეყნიდან.

მ. კელენჯერიძის შემოქმედებით ინტერესებს და ნაშრომებს ნათლად აჩნევია კვალი ღრმა განსწავლულობისა და მშობლიური ქვეყნისადმი დიდი სიყვარულისა. განსაკუთრებით ეს ითქმის მისი ფოლკლორისტული ხასიათის ნაშრომებზე. მათგან უადრესია „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა“. ეს ნაშრომი მსოფლმხედველობრივ ასპექტში რუსული სლავიანოფილობის იდეების ანარეკლს წარმოადგენს და მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ძირითადად ვ. მილერის ფოლკლორისტული სკოლის პრინციპებით საზრდოობს. თუმცა არც სხვა ფოლკლორისტული თეორიებია მისთვის უცხო და არსებითად მიუღებელი. მ. კელენჯერიძის თვალსაზრისის სპეციფიკა XIX საუკუნის მიწურულის ქართული ფოლკლორისტული აზრის შინაგან თავისებურებებს წარმოაჩენს და გარკვეულად მისი შემდგომი განვითარების მძლავრ იმპულსად წარმოდგება[185].

მ. კელენჯერიძის „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, სა-

---

184 აღნიშნულის შესახებ დაწვრილებით იხ. ჯ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979, გვ. 12—14.

185 თუნდაც იმიტომ, რომ სწორედ მისმა „სახალხო პოეზიამ“ დაუდო საფუძველი იმ მძაფრ პოლემიკას, რომლის შედეგადაც წარმოიჩინა ჩვენში მარქსისტული ფოლკლორისტიკის წანამძღვარი ფ. მახარაძის დაკვირვების სახით.

ესტეტიკა და სამეცნიერო მნიშვნელობა“ საკმაოდ ვრცელი ნაშრომია. მის მიზანს შეადგენს ხალხური პოეზიის მნიშვნელობის წარმოჩენა ეროვნული კულტურის ისტორიისათვის, მისი მხატვრული სამყაროს რაობისა და მეცნიერული ღირებულების კვლევა. თავად ავტორი ნაშრომის მიზანს ქართული ფოლკლორისტიკის „შესწავლის“ მნიშვნელობით შემოფარგლავს.

ეროვნული კულტურის ისტორიისათვის ხალხური პოეზიის მნიშვნელობაზე მსჯელობას მ. კელენჯერიძე შორიდან იწყებს. იგი ეყრდნობა ევროპული მეცნიერების მონაპოვრებს და მოხერხებულად იყენებს ისეთი ავტორიტეტების თვალსაზრისებს ხალხური პოეზიის მნიშვნელობაზე, როგორებიც იყვნენ ფიხტე, ჰერდერი და სხვები. თავისთავად ხალხური პოეზიის ღირსების „დაცვა“ მ. კელენჯერიძეს დასჭირდა იმ პოლემიკის საპასუხოდ, რომელიც გაიმართა ქუთაისის წიგნების გამომცემ საზოგადოებაში და რომლის ანარეკლადაც იქცა 1892 წელს გაზეთ „ნოვოე ობოზრენიეში“ (№ 2825) დაბეჭდილი მ. სალარაძის წერილი. წერილის ავტორი მთლიანად უგულებელყოფდა ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებთა მნიშვნელობას ხალხის განმანათლებლობისათვის. მ. კელენჯერიძის მსჯელობა არსებითად მ. სალარაძის საპასუხო არგუმენტირების სტილშია შესრულებული.

ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობის არგუმენტები მ. კელენჯერიძისათვის უპირატესად ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის ფოლკლორიზმია, ანუ ხალხურ პოეზიაში ერის ისტორიული წარსულისა და ხალხის თვალთახედვის არსებობაა. მისთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას, რომ რუსი მეცნიერები ქვეყნის ისტორიულ წარსულს ეძიებენ ფოლკლორულ ქმნილებაში და არა იმას, რომ ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის და მათი მიმდევრების მიზანი ნაციონალური ეპოსის თავისთავადობის მტკიცება და მისი უადრესი სახეიერების დადგენა იყო დროითი დანაშრევების ჩამოცილებით. მ. კელენჯერიძეს ეს მხარე არ აინტერესებს. სალარაძესთან პაექრობის სურვილმა მ. კელენჯერიძის ყურადღება სწორედ ხალხური პოეზიის ღირებულების ძიებაზე გადაიტანა. აქ კი მისი პოზიცია მთლიანად რუს „სლავიანოფილთა“ თვალსაზრისს ემთხვევა, რადგანაც, სლავიანოფილების დარად, მ. კელენჯერიძე ხალხურ პოეზიაში ხედავს ერის ნაციონალური ფსიქიკის არსს, მისით შემოფარგლავს ერის სასოცოცხლო ინტერესებს. აქედან გამომდინარე, ხალხური პოეზიის მნიშვნელობის შეფასება მ. კელენჯერიძესთან მის გაიდეალებაში გადაიზრდება და ერის თვალთახედვას წარსულისაკენ მიაქცევს: ყველაფერი ფასეული წარსულშია და ამ წარსულის უტყუარი სარკეა „სახალხო პოეზია“. თანამედროვეობა თავისი ყველა გამოვლე-

ნით, ცივილიზების მომასწავებელი ნიშნებით საზიანოა, ერის ფსიქოფიზიონომიის წამრყვნელია და სხვა არაფერი. თანამედროვე მწერლობაც ვერაფერს მისცემს ხალხს, რადგანაც „იგი არის შებღალული იმ გარყვნილებით, იმ „ყავახანურისა და ლუდხანურის გმირობით“, რომელიც არის განუშორებელი ატტრიბუტი“ ახალი „დროის გმირებისა“[186]. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მ. კელენჯერიძის სლავიანოფილიზმი გარკვეულად მიილტვის თანამედროვეობისაკენაც. მისი აზრით, ახალი დროის მწერლობის მნიშვნელობის მთლიანი უარყოფა შეუძლებელია, რადგან მას, ანუ, როგორც თვითონ უწოდებს, „ბელლეტრისტიკას“, აქვს თავისი ღირსება; თუმცა ამ ღირსების შეცნობა მხოლოდ ინტელიგენციის ხვედრია. მხოლოდ ერის განათლებულ ნაწილს შეუძლია მასში გარკვევა, ავისა და კარგის ურთიერთისაგან გამოცალკევება. ძირითადი მასისათვის კი, რომელიც „ჯერ კიდევ ვერ გამოსულა პატრიარქალურ მდგომარეობიდან“, საზიანოც კია. „ხალხის ზნეს“ თანამედროვე მწერლობის ნიმუშში, „თუნდა ხელოვნების მხრით გენიალური ნაწარმოები იყოს, ისეთს მაიმუნობას დაანახვებს ხალხს და შეიძლება კიდეც ასწავლოს, რომელიც ჯერ არც კი წარმოედგინოს“[187]. ნათქვამისათვის მეტი დამარწმუნებლობის მისანიჭებლად მ. კელენჯერიძე ცდილობს ფაქტოლოგიური მასალით დაადასტუროს ხალხური პოეზიის გაჭრობის გარდაუვალობა ცივილიზაციის პირობებში. ამ მიზნით იგი იშველიებს რუსული ფოლკლორისტიკის მონაცემებს, კერძოდ იმ დროის მძაფრ პოლემიკას, რომელიც გამოწვეული იყო ვ. სტასოვის მიერ 1868 წელს ჟურნალ „ვესტნიკ ევროპის“ ფურცლებზე გამოქვეყნებული წერილის გამო, სადაც იგი რუსული ბილინების ნასესხობას აღიარებდა. მ. კელენჯერიძისათვის ვ. სტასოვის ოპონენტთა მსჯელობაში ხელჩასაჭიდი აღმოჩნდა დებულება იმის შესახებ, რომ „ახალ დროში“ ხალხური პოეზია, მისი ზნეობრივი და ესთეტიკური იდეალები იხრწნება, ხალხური ეპოსის ერთიანი ქსოვილი „იგლიჯ-იქსაქსება“. განსაკუთრებული დამარწმუნებლობით მ. კელენჯერიძისათვის გამოირჩევა როზოვის, ვ. მილერის, პოტებნიას და სხვათა მსჯელობანი[188].

მ. კელენჯერიძე თ. ბუსლაევის, მ. კარიერის და სხვების მოსაზრებებზე დაყრდნობით ათვალსაჩინოებს ხალხური პოეზიის ღირებულებას, როგორც მთელი ერის ეთიკურ-ესთეტიკური იდეალების

---

186 მ. კელენჯერიძე, „სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგიო, საესტეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა“, ჭუთაისი, 1896 წელი, გვ. 14.

187 იქვე, გვ. 16.

188 იქვე, გვ. 21—23.

გამომზატველისას, ხოლო ჰერდერის თვალსაზრისის მოშველიებით ამტკიცებს მის განუზომლად დიდ მნიშვნელობას ეროვნული ლიტერატურის და კულტურის განვითარებაში. მისი მტკიცებით, იქ, სადაც ერის კულტურა და მწერლობა დასცილდა ხალხურ შემოქმედებას, იგი დაიშრიტა და გადაგვარდა. ამიტომ ეროვნული ფიზიონომიის შენარჩუნების ერთადერთი სწორი გზა ხალხური პოეზიისაკენ უკან მიბრუნებაა.

აქედან გამომდინარე, მ. კელენჯერიძე ამტკიცებს, რომ „სახალხო პოეზია არის ერის ნაციონალური მისწრაფება", ეროვნული მეობის გამაღვიძებელი საშუალება. „სახალხო პოეზიამ" უნდა დააჩქაროს ქართველი ხალხის ერთიან ერად ჩამოყალიბების პროცესი, რომელიც შეამოკლებს ინტელიგენციის ხალხთან დაახლოების დროს. მისი აზრით, „თუ ხალხს გადაავიწყდა, გაუქრა მისი ხსოვნა, მისადმი სიმპატია, დაეკარგა ეროვნული შეშეცნება, რომელიც არის პირველი ფაქტორი ერის გაძლიერებისა და თვით-არსებობისა, რომელზედაც არის აგებული ყოველის ერის სიცოცხლე, — თუ ეს ყოველივე გამოქარდა ხალხის გონებიდან, მაშინ ვეღარაფერი ვერ დაიჭერს ქვეყანას დაცემისაგან, გათახსირებისაგან. ეს დაცემა იქნება უკანასკნელი, დიდი, სამუდამო, იქნება ძილი გაუღვიძებელი... თუ ხალხმა თავისი იდეალები, გმირები, პრინციპები დაივიწყა, თუ წარსული ვეღარ წარმოიდგინა, ვეღარ გაიხსენა, იგი სრულიად მოკვდება, გაქრება, რადგან დღეს ვერაფერს ვერ ხედავს სანუგეშოს..."[189] მ. კელენჯერიძის მტკიცებით, ასეთი საშიშროების წინაშე იდგა XVIII საუკუნის დასასრულს გერმანია და უფრო ადრე კი — რუსეთი. გერმანიამ თავი ამ საშიშროებას ფიხტესა და ჰერდერის მეშვეობით დაღწია, მას შემდეგ. რაც მათ ხალხური სიტყვიერებისაკენ იბრუნეს პირი და წარმოაჩინეს არსი გერმანული ნაციონალური იდეისა. ასეთივე საფრთხის წინაშე დააყენა რუსეთი პეტრე პირველმა, რომელმაც უარყო ეროვნული ნიადაგი. ხოლო ამ საშიშროების თავიდან აცილება მხოლოდ სლავიანოფილებმა შეძლეს. სლავიანოფილებმა „ყოველი ღონე იხმარეს, დაეხსნათ ერი სულიერი სიკვდილისაგან, ცდილობდენ რამე უებარი წამალი მოენახათ ამისათვის და ამ წამლად დასახეს ერის წარსული, მისი იდეალების შესწავლა და ზეპირ-სიტყვიერების შეკრება, დაბეჭდვა და ხალხში გავრცელება". „ხალხმა ამ კრებულების წყალობით მოიგონა თავისი წარსული, ძველი ეროვნული მიმართულება... ამ თავის ნაწარმოებში ყველამ იცნო თავისი თავი; შეადარა აქ გამოყვანილი წმინდა იდეალები ლუდხანების გმირებს და, როდესაც მათ შორის გაუვალი უფსკრული დაინახა, შე-

---

189 მ. კელენჯერიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 154—155.

ეშინდა, შეაფურთხა დამახინჯებულს ლუდხანურს, კანცელიარულს კულტურას და თავისს გონებას ისევ ეროვნულს ნიადაგზე დააწყებინა მუშაობა“[190].

მ. კელენჯერიძე ქართულ სინამდვილეშიც იგივე საშიშროებას ხედავს. ქართულ მწერლობაში იქ, სადაც არა ჩანს კვალი ხალხურ შემოქმედებასთან კავშირისა, სადაც უგულებელყოფილია ხალხური იდეალები, მან მხოლოდ მხატვრული სიტყვის დამდარება კი არ დაინახა, არამედ საერთოდ პოეზიის გაჭრობის საფრთხე. მაგალითად, იოსებ დავითაშვილის შემოქმედების ნაკლად ჩათვლა ხალხური პოეზიისადმი ზურგშექცევა და „ქალაქების ცხოვრების, ჟურნალგაზეთებით გატაცება. გარყვნილ, უიმედო „საზოგადოების“ გაცნობაში თანამედროვეობის ასახვას უთვლის იგი ნაკლად აკაკი წერეთელსაც[191]. მაინც კონკრეტულად რით საზრდოობს მ. კელენჯერიძის ფოლკლორიზმი? ამ კითხვაზე პასუხს ისევ მის „ფოლკლორზე მუშაობისათვის მოგონებებში“ ვპოულობთ. საკუთარი ფოლკლორისტული ინტერესების გაღვიძებაზე საუბრისას მ. კელენჯერიძე აღნიშნავს, რომ იგი ძირითადად ემყარებოდა რიბნიკოვის, თედორე ბუსლაევის, აკად. ა. ვესელოვსკის, ვსევოლოდ მილერის, ძმები გრიმების და სხვების ნაშრომებს[192]. მათი თეორიული მოსაზრებანი დაედო საფუძვლად „სახალხო პოეზიას“ და მთლიანად მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტულ ძიებებს. ეს რომ ასეა, ამაზე მიგვანიშნებს მ. კელენჯერიძის იმავე მოგონებაში გაშლილი მსჯელობა ქართულ ზეპირსიტყვიერების რაობაზე, სადაც სწორედ ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის კონცეფციათა პლანშია დანახული ქართული ფოლკლორის ბუნებაც და მისი გენეზისის პრობლემებიც. ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის მსგავსად, იგი კავკასიის რეგიონის კულტურის ძირძველობის მაუწყებელ ნიშნად ორი სხვადასხვა სამყაროს (აღმოსავლურისა და დასავლურის, „ირან-თურანის“) ზეპირსიტყვიერების სიახლოვეს ასახელებს: „კავკასია ძველი ქვეყანაა. მისი სახელი ძველად ჭუხდა და მიდიოდა ირან-ტურანამდე. ამის გამოძახილია ზღაპრები: ამირანისა და პრომეთეოსისა, მეგრული ოჩო-კოჩისა, პოლიფემისა, ვეფხის-ტყაოსნის ჩონჩხისა და სხვა“[193]. აქედან გამომდინარე, მ. კელენჯერიძე ფოლკლორულ კვლევა-ძიებაში იმავე საკითხებს ანიჭებს გადამწყვეტ მნიშვნელობას ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების სახეობების დასადგენად, რაც თავის დროზე ქართულ ფოლკლორთან

---

190 მ. კელენჯერიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 56—57.
191 იქვე, გვ. 64—72.
192 მ. კელენჯერიძე; „მოგონებები“, გვ. 3.
193 იქვე, გვ. 4.

შიმართებაში ა. ვესელოვსკიმ და ვ. მილერმა დააყენეს. ესენია: „რა კავშირი უჩანს ზღაპარს ოჩო-კოჩზე და პოლიფემზე? ზღაპარი ოჩო-კოჩზე უფრო ძველია, თუ არა ვიდრე მაკრონები მოვიდოდნენ ეგრისში (დაახლოებით მე-IV ს. ქრ. წინ)? წარმოადგენს თუ არა ირან-თურანის ბრძოლისა და ამირანის გამოძახილს ზღაპარი ამირანის შესახებ? რატომ არის პრომეთე მიჯაჭვული კავკასიის ქედზე, როგორც ამირანი? ეს საქმე ხომ არ არის დაკავშირებული ბერძნების (ელინების) ხანგრძლივ მუშაობასთან კავკასიაში? კავკასია იყო წყარო ამ ზღაპრისა თუ ბერძნებმა თან მოიტანეს ის აქ და დაუკავშირეს კავკასიას და სხვა?“[194]

ამავე პლანში აყენებს მ. კელენჯერიძე ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის შომდინარეობის პრობლემას. ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის მსგავსად, იგი აღიარებს ირანის დიდ გავლენას საქართველოზე. მაგრამ მთელ მის მსჯელობაში გამოსჭვივის ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის თვალსაზრისებისადმი დაპირისპირების სურვილიც, რაც მაინც ქართული ფოლკლორის თავისთავადობის მტკიცების ცდაში მჟღავნდება და რაც გ. წერეთლის თვალთახედვასთან სიახლოვეზე მეტყველებს. გ. წერეთლის მსგავსად, მ. კელენჯერიძე, ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის საპირისპიროდ, ამირანის პოლიფემის მითებს კავკასიიდან გატანის შესაძლებლობას აღიარებს. ასეთადვე მიიჩნევს ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტს. ამის თაობაზე იგი წერს: „ამ საკითხის შესახებ ორი შესაძლებლობა არის: ან ავხსნათ ის ირანის გავლენით, ანდა აზიიდან მოსულობით. თუ ჩვენი ეპოსის გამოკვლევა აღმოაჩენს, რომ ის სიუჟეტი, რომელიც შოთა რუსთაველს განუმარტავს თავის გენიალურ ნაწარმოებში, უძველეს დროიდან შემოსულა საქართველოში და მოუკიდია აქ ფეხი, ადგილობრივად კი ე. ი. ირანში დაიკარგა და ხალხმა დაივიწყა, რომელ მაგალითსაც (თქმულების ერთ ქვეყანაში დავიწყებისას და მეორეში გავრცელებისას) უხვად იძლევა შედარებითი მითოლოგია — ბოლო მოეღება დაუსრულებელ კამათს და შოთა რუსთაველიც დიდად მოიგებს ხალხის თვალში, რადგან დამტკიცდება საბოლოოდ, რომ შოთას არ უსესხებია ეს სიუჟეტი, არამედ ამოუღია ხალხის გულიდან“[195]. აშკარაა, რომ მ. კელენჯერიძე ამ შემთხვევაში მაინც ა. ვესელოვსკის და, განსაკუთრებით, ვ. მილერის მოსაზრებათა გავლენის ქვეშ იმყოფება, როცა გადაჭრით არ უარყოფს ვეფხისტყაოსნის სპარსულიდან მომდინარეობას. თუმცა არც მთლად მათ მისდევს და პოემის სიუჟეტის ორიგინალობის მტკიცების თავისებურ არგუმენტს იშველიებს — ფოლ-

194 იქვე, გვ. 5.

195 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, „მოგონებები“, გვ. 6.

კლორისტიკაში მ. მიულერის, ტეილორის და სხვათა მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ ერთ დროს ნასესხები სიუჟეტი კონკრეტულ გარემოში იმდენად იცვლება, იმდენად ჰარბად იძენს უცხო ეროვნულ საწოსელს, რომ სრულიად ახალ, ორიგინალურ სახეს იძენს.

მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტული თვალსაზრისის სიახლოვე თ. ბუსლაევის, ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის კონცეფციებთან, რასაკვირველია, სხვაგანაც მჟღავნდება, მაგრამ განხილულიც ნათელყოფს, რომ ამ მკვლევართან ერთმანეთს შეერწყა მითოლოგიური სკოლის, სესხების თეორიის, ისტორიული სკოლის და ა. შ. თეორიული დებულებები. ამ ყველაფერს კი შემდგომ ზედ დაერთო ავტორის მსოფლმხედველობრივი „სლავიანოფილობა“.

მ. კელენჯერიძის „სლავიანოფილურმა“ მსოფლმხედველობრივმა პოზიციამ მკაცრი რეაქცია გამოიწვია ქართულ სინამდვილეში. მისი, როგორც ფოლკლორისტის, თვალთახედვა, როგორც ჩანს, უკვე თავისთავად განვლილი დროის გამოძახილი იყო. ქართული ფოლკლორისტული აზრი ამ დროისათვის უფრო სანდო მეცნიერულ თეორიებს ეყრდნობოდა. სლავიანოფილური ფოლკლორიზმი, მოჩვენებითი პატრიოტულობის მიუხედავად, პერსპექტიულს არაფერს შეიცავდა. მართალია, მ. კელენჯერიძის სლავიანოფილობას ქართულ სინამდვილეში ერთადერთი შესაძლო დასაყრდენი გააჩნდა ხალხოსნობის, ე. წ. „ტეტიათა მოტრფიალეობის“ სახით, მაგრამ არსებითად თვით ეს საყრდენიც უცხო იყო ჩვენი ეროვნული მსოფლგანცდისათვის, რადგანაც ჩვენში „ტეტიათა მოტრფიალეობამ“ საყოველთაო სახალხო გავრცელება ვერ ჰპოვა. იგი ძირითადად ქართლის ტერიტორიით განისაზღვრა და აქაც რუსული ხალხოსნობის ნიშნით იყო აღბეჭდილი. ხალხოსნობისათვის კი პოხიერ ნიადაგს, როგორც ცნობილია, ქმნის დესპოტიზმის სისასტიკით განპირობებული უფსკრული ფეოდალურ არისტოკრატიასა და ხალხს შორის. რუსულ სინამდვილეში ამგვარი უფსკრულის მაუწყებელი კვალი გააჩნდა აღმოსავლური (მონღოლური) დესპოტიის ბატონობამ, რომელმაც ადამიანურ ცნობიერებაში, ფსიქიკაში მასისაგან განსხვავებულობის, აღმატებულობის განცდა აღბეჭდა. ამ გარემოებამ შვა ის სიშორე, რომლის გადალახვის სურვილადაც იქცა ხალხოსნობა. ქართული ეროვნული ყოფისათვის კი დროის ისტორიული მსვლელობის სპეციფიკის გამო, რომელიც თვითგადარჩენისათვის ბრძოლის ნიშნით გამოირჩეოდა, დესპოტიზმის თარეშმა ვერ გათიშა ქართული ფეოდალური არისტოკრატია ხალხის ძირითადი მასებისაგან. ასე რომ, არც გვიანდელი ხალხოსნობა და არც სლავიანოფილური გამორჩეულობის, სხვაზე აღმატებულობის მტკიცების იდეით ნასაზრდოები განდიდება წარსულისა XIX საუკუნის დასასრულის ქართული სინამ-

დვილისათვის არ ყოფილა ჩვენი ერის შინაგან მისწრაფებათა გამომხატველი იდეოლოგიური მიმდინარეობა. ქართველი ერის თვითშენახვისა და ისტორიული განვითარების პერსპექტივები ახლის, პროგრესულის ათვისებისა და გათავისებისაკენ ლტოლვაში გამჟღავნდა. ამის ნათელ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს სწორედ ის მძაფრი კრიტიკა, რომელიც მ. კელენჯერიძეს გაუმართეს ფ. მახარაძემ და გ. წერეთელმა.

ფ. მახარაძემ განსაკუთრებული სიმკაცრით დაგმო მ. კელენჯერიძის მსოფლმხედველობრივი პოზიცია, მისი ცდა ქართულ სინამდვილეში სლავიანოფილური იდეების გადმონერგვისა. ფ. მახარაძემ მ. კელენჯერიძის ხალხური პოეზიის მნიშვნელობის უზომო განდიდებაში დაინახა არა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერების პოპულარიზების ცდა, არამედ ძველის, პატრიარქალურის აღდგენის სურვილი. მისთვის ამგვარი მისწრაფება კლასობრიობის აღდგენისათვის ბრძოლის ერთი ფორმაა. ფ. მახარაძე საპასუხო ნაშრომში წერს: „მას (მ. კელენჯერიძეს — თ. ჯ.) ძველი ცხოვრების, ძველი წყობილების აღსადგენად ყოვლის შემძლე საშუალება აქვს ხელში, — ეს დიდი ხნიდან მკვდარი ხალხური სიტყვიერება, რომლის ხელ-ახლათ აღდგენა ხალხში დაუყონებლივ ცხრა მთას იქით გადაკარგავს ახალი ცხოვრების წყობილებას მისი „საფაბრიკო და ლუდხანური ცივილიზაციითურთ“[196]. ფ. მახარაძე მატერიალისტურ პოზიციას უპირისპირებს მ. კელენჯერიძის მოსაზრებებს და კამათი ფაქტიურად მატერიალისტური ისტორიისა და კულტუროლოგიური ისტორიის ურთიერთდაპირისპირებათა სიბრტყეზე გადააქვს. ამის გამო ფ. მახარაძისათვის მიუღებელია არა მარტო მ. კელენჯერიძის მსოფლმხედველობრივი პოზიცია — სლავიანოფილობა, არამედ მთლიანად ამ უკანასკნელის მიერ კულტუროლოგიური ისტორიზმის პრინციპების მოშველიებით დახატული სურათი ადამიანური მსოფლშემეცნების განვითარებისა, სადაც, როგორც ცნობილია, ე. წ. ბუნებრივ რელიგიებს — ანიმიზმს, ტოტემიზმს, მაგიას და სხვა წარმოდგენებს ენიჭება გადამწყვეტი მნიშვნელობა ადამიანის ცნობიერების ჩამოყალიბებასა და ბუნებაზე მის აღმატებაში. ხოლო ამ რელიგიათა გამოხატვის ერთი ფორმაა ხალხური პოეტური შემოქმედება.

ფ. მახარაძე მ. კელენჯერიძის მსჯელობაში იმ ძირითად სისუსტეს ემყარება, რომ ხალხური პოეზია ცივილიზაციის კონკურენციას მაინც ვერ უძლებს და უკან იხევს, რაც მისი გაქრობის მომასწავებელია. ფ. მახარაძის აზრით, ეს პროცესი იმიტომ ხდება, რომ „ხალ-

---

196 ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, ხალხური პოეზია და მელიტონ კელენჯერიძე, თფილისი, 1897, გვ. 45.

ხური სიტყვიერება სრულებით არ არის ძირითადი ფაქტორი კაცობრიობის ისტორიაში, იგი არ არის ის საფუძველი, ბაზისი, რომელზედაც შენდება, მყარდება, თითოეული საზოგადოების მთელი ორგანიზაცია, მისი ყოველგვარი წესწყობილება, არამედ იგი არის ერთი ზედნაშენთაგანი, ამა თუ იმ საზოგადოებრივი ორგანიზაციის ერთი გამომხატველი ორგანოთაგანი, რასაკვირველია, უმეტეს ნაწილათ საზოგადოებრივი განვითარების უმდაბლეს საფეხურებზე. კაცობრიობის ისტორიის ძირითადი ფაქტორი მისი მატერიალური, ნივთიერი არსებობის ასეთი თუ ისეთი პირობებია. ადამიანთა საზოგადოების ნამდვილი ისტორია მდგომარეობს მისი მატერიალური არსებობის პირობების ცვლილებაში"[197].

ფ. მახარაძის სწორი დაკვირვებებით, ყოველგვარ იდეოლოგიურ მიმდინარეობას საფუძველი „მატერიალურ პირობებში აქვს". ამის გამო „საზოგადოებრივი იდეის" ძიება აუცილებლად გულისხმობს „საზოგადოების მატერიალური არსებობის პირობების" შესწავლას, „ვინაიდან შესაძლებელია, რომ იქ ან სრულებით არ იყოს ამისათვის მომზადებული ნიადაგი ან და ეს ხანა უკვე გავლილი ჰქონდეს საზოგადოებას"[198]. ამ თავისებურების უცოდინარობას უთვლის იგი ნაკლად მ. კელენჯერიძეს და აქედან გამომდინარე შეუძლებლად მიიჩნევს ხალხური პოეზიის გადაქცევას ერის მორალურ-ეთიკური და ზნეობრივ-შეფლმზედველობრივი თვალსაწიერის საზომად და მეტრად თანამედროვე დონეზე. ეს იმიტომ, რომ ხალხური პოეზიის „ბეშბერაზი გმირები": ილია მურომელი, გმირები ფირდოუსისა, ჰომეროსისა, შოთა რუსთაველისა" „წინანდელი უვიცი ხალხის ფანტაზიას" ზესთა-ბუნებრივი ძალით ჰყავს გარემოცული და რომლებსაც ზოგჯერ ღმერთებად რაცხს და ამისათვის შიშით და კრძალვით იხსენიებს", „ჩვენს დროში" ხალხისათვის მისაბაძი და იდეალად ჩასათვლელი არ არის. არ არის იმიტომაც, რომ ეს გმირები „ნაყოფია ღვარ-ახსნილი დესპოტობისა და მტარვალობისა"[199]; იმიტომაც რომ, მისი აზრით, „ილია მურომელი ჩვენთვის დღეს იდეალს შეადგენს, იმ შემთხვევაში ჩვენი საზოგადოება ჯერ კიდევ ველურ მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო"[200]. ამ მსჯელობის მიხედვით ნათელია, რომ ადამიანური საზოგადოების განვითარების მატერიალისტური კონცეფციის ცალმხრივად გააზრებამ, ზედნაშენის შინაგანი თავისებურებების ბოლომდე გაუაზრებლობამ ფ. მახარაძე მაქსიმალიზმში გა-

---

197 ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 46.
198 იქვე, გვ. 47.
199 იქვე, გვ. 54.
200 იქვე, გვ. 59

დაისროლა. იგი არ დაუკვირდა ხალხური ეპოსის შინაგან ბუნებას, მის მხატვრულ თავისებურებებს, იმას, რომ ეპიკური გმირები ნაირ-ნაირ საზოგადოებრივ ფორმაციაში „იმატებდნენ“ ისტორიული ეპოქების შესატყვისი ზნეობრივი იდეალის ნიშნებს და თანდათანობით იქცეოდნენ ერის ზნეობრივ-ეთიკურ იდეალთა კრებსით ხატებად, ერის ზნეობრივ-ეთიკური იდეალების ზოგად სახედ, განზოგადებულ ტიპებად. ასე რომ, ილია მურომელი რუსი ხალხის ზნეობრივ-ეთიკურ იდეალთა განზოგადებულ, განსხეულებულ ხატს წარმოადგენს და არა მხოლოდ უხსოვარი „ბარბაროსული დროის“ გადმონაშთ ბუმბერაზ გმირს“. იგივე ითქმის, რასაკვირველია, სხვა ეპიკურ გმირებზე. ცხადია, რომ დღევანდელობის თვალსაწიერიდან ჩანს ფ. მახარაძის კრიტიკა არადამაჯერებლად, თორემ იმჟამად ფ. მახარაძეს არ შეეძლო სცოდნოდა ეს, თუნდაც იმიტომ, რომ იგი არ ყოფილა პროფესიონალი ფოლკლორისტი; თუმცა თვით ფოლკლორულ მასალაზე დაკვირვება, ეპიკურ გმირთა ცხოველმყოფელობა და პოპულარობა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში მას გარკვეულ წინააღმდეგობაში აგდებდა ცივილიზაციის პირობებში ხალხური პოეზიის აღსასრულის მტკიცებისას. ამიტომ იძულებული იყო რამდენადმე დაეშვა ხალხურ ეპიკურ თხზულებათა სარგებლიანობა ხალხისათვის. იგი კატეგორიულად ამიტომაც აცხადებდა: „არავინ იფიქრებს, ვითომც ჩვენ უარს ვყოფდეთ ამ წარსული ცხოვრების გმირთა ზოგიერთ მაღალ კაცობრიულ გრძნობებს. სრულებითაც არა: პირიქით, ზოგიერთ შემთხვევაში მათი ყოფაქცევა იმდენად მოქმედებს ჩვენზე, რომ სრულს ჩვენს თანაგრძნობას, სიმპატიას იქცევს თავისკენ“[201]. იგივე გარემოება გარკვეული სიმპათიებით აღავსებს ფ. მახარაძეს წარსულის მიმართ და ათქმევინებს: „ჩვენ შეგვიძლია და ვალდებულიცა ვართ პატივი ვცეთ წარსულს, თანავუგრძნოთ მის ზოგიერთ მაღალ მისწრაფებათა და კერძოდ მის ზოგიერთ მაღალ-ბუნებოვან პიროვნებათა, მათს მაგალითს, მაგრამ არა როგორც ჩვენი მისწრაფების იდეალებს“[202]. თუმცა მატერიალისტური მაქსიმალიზმი საბოლოოდ მაინც უშლის ხელს ხალხური პოეზიის მნიშვნელობის დანახვაში, ეს თუნდაც იმაში მჟღავნდება, რომ იქვე ფ. მახარაძე ასეთნაირად აჯამებს თავის მსჯელობას ხალხური პოეზიის ღირსებაზე: „ხოლო რაც შეეხება ხალხური სიტყვიერების უმეტეს ნაწილს, იგი თითქმის ყოველგვარ მაღალ მისწრაფებათა ნიშან-წყალს მოკლებულია[203]“.

სამართლიანად აკრიტიკებს ფ. მახარაძე მ. კელენჯერიძეს მათი

---

201 ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 54.
202 იქვე, გვ. 55.
203 იქვე, გვ. 55.

თანამედროვე სიტყვაკაზმული მწერლობის დაუფასებლობის გამოც. იქ, სადაც მ. კელენჯერიძე ცივილიზაციისეული ბიწიერების გარდა ვერაფერს ამჩნევს, ფ. მახარაძე მწერლობის მაღალ იდეურობასა და ცხოვრების მხატვრულ უკუფენას ხედავს. თუმცა მწიგნობრული ლიტერატურის ხალხურ პოეზიასთან შედარებისას იგივე მაქსიმალიზმი უშლის ხელს ზომიერების დაცვასა და გულდინჯი დასკვნების გამოტანაში. ფ. მახარაძის სწორი დაკვირვებით გენიოს ხელოვანთა პოეტურ ფანტაზიას ხალხური სიტყვიერება კვებავს, მაგრამ ხალხური მათთვის მხოლოდ ნედლი მასალაა. მათი გენიოსობა ამ მასალის დამორჩილებასა და საკაცობრიო იდეალით ავსებაშია. ხალხური პოეზია კი თავისთავად ვერასოდეს შექმნის შექსპირებს[204]. აქ. ფ. მახარაძემ სწორად შენიშნა მ. კელენჯერიძის მიერ ინდივიდუალური ხელოვანის ხალხურ პოეზიასთან მიმართებაზე მსჯელობაში დაშვებული წინააღმდეგობა, როცა ერთ შემთხვევაში იგი აღიარებს ხალხური პოეზიის პუშკინზე გავლენას, სხვაგან კი — უარყოფს.

თუმცა ამთავითვე ისიც არის აღსანიშნავი, რომ, როცა ფ. მახარაძე ხალხურ პოეზიას ნედლ მასალას უწოდებს, ავიწყდება, რომ იგი სრულყოფილი მხატვრული სამყაროა, ნიმუშია ხალხის განსიტყვებული პოეტური ფანტაზიისაა. ამიტომ მასალად იგი მხოლოდ მაშინ იქცევა, როცა მას გარკვეული მიზნით შეეხება ინდივიდუალური ხელოვანი. მეცნიერებისათვის კი იგი ისეთივე თავისთავადი ფენომენია, როგორც თუნდაც ამ ხალხურ მასალაზე ამოზრდილი მხატვრული ქმნილება.

ასეთნაირად გააკრიტიკა ფ. მახარაძემ მ. კელენჯერიძის სლავიანოფილური თვალსაზრისი და დაგმო ძველის, პატრიარქალურის აღდგენისაკენ მისი ლტოლვა. იმავე მიზნით, ფ. მახარაძემ ვრცლად განიხილა ხალხური პოეზიის მნიშვნელობის საკითხი ეროვნული კულტურისათვის, მისი მიმართება მწიგნობრულ ლიტერატურასთან იმ დროისათვის სრულიად ახალი, მატერიალისტური თვალთახედვით გააანალიზა თუმცა გარკვეულად ვერ გაექცა მაქსიმალიზმს. მიუხედავად ამისა, ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც ამ დისკუსიას, ისე მ. კელენჯერიძის და ფ. მახარაძის თვალსაზრისებს.

ასე გამოიყურება მ. კელენჯერიძის ნაშრომში აღძრული ერთ საკითხზე — ხალხური პოეზიის მნიშვნელობაზე — მსჯელობა და მისი შეფასება. მაგრამ მ. კელენჯერიძის „სახალხო პოეზიაში“ ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო სხვა საკითხებიც არის აღძრული. ესენია ხალხური სიტყვიერების პედაგოგიკური, ესთეტიკური და, რაც მთავარია,

---

204 ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 63—65.

სამეცნიერო მნიშვნელობათა შესახებ მსჯელობანი. მათ ასევე ატყვია კვალი რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციისა.

თავისებურია მ. კელენჯერიძის მოსაზრებანი ხალხური სიტყვიერების „საპედაგოგო“ მნიშვნელობის შესახებ. მისი აზრით, ქართველი ერის ისტორიული ყოფიერების სპეციფიკის გამო საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე ჩვენმა ხალხმა ვერ შექმნა „ცენტრი ისტორიულის ცხოვრებისა, ნაციონალურის თვით-შემეცნებისა“. კარჩაკეტილობა, კუთხურობა და ფეოდალური შუღლი ხელს უშლიდა ერთიანი ქართული მორალური, ზნეობრივი და ეთიკური კრიტერიუმების შემუშავებას. ერის ერთიანი ფსიქოფიზიოლოგიური ფენომენის შინაარსი ამის გამო ხალხურ პოეზიაში გამოიკვეთა და ხალხის აზროვნების ამ სფერომ იკისრა როლი ეროვნული დიდაქტიკისა. ამიტომ „დიდაქტიკა, ე. ი. სახალხო ფილოსოფია, სიბრძნე, ჭკუა, საპედაგოგო და ცხოვრებაში გამოსაყენებელი მოსაზრებანი“ ჩვენი ხალხისა აისახა ხალხურ ლირიკაში, ზღაპრებსა და ლეგენდებში[205].

ხალხური სიტყვიერების პედაგოგიური და ესთეტიკური ღირსებების წარმოსაჩენად მ. კელენჯერიძე ხშირად იშველიებს ვ. მილერის, ა. ვესელოვსკის და სხვათა შრომებს.

საზოგადოდ, მ. კელენჯერიძე „სახალხო პოეზიის“ სხვადასხვა საკითხზე მსჯელობაში მოხერხებულად ეყრდნობა მისი თანამედროვე მეცნიერების და მათ შორის ფოლკლორისტიკის მოსაზრებებს. ამით ცდილობს ნათქვამისათვის მეტი დამაჯერებლობის მინიჭებას, თუმცა უფრო ახლოს დგას რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციასთან. ამ სკოლის ქართულ სინამდვილესთან მიმართებაში სწორედ მისი მეთოდოლოგიური პრინციპების მოშველიებით ცდილობს არსებითი ხასიათის პრობლემების გადაჭრას. თავისი თხზულების დასაწყისშივე, როცა იგი საუბრობს ცივილიზაციის პირობებში ხალხური სიტყვიერების კვდომაზე, ხალხური ეპოსის „დაგლეჯაა და დაქსაქსვაზე“, როზოვის, ვ. მილერის და სხვა რუს ფოლკლორისტთა ნააზრევს იშველიებს[206]. ეჭვს გარეშე დგას მ. კელენჯერიძისათვის ვ. მილერის ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფცია ხალხური ეპოსის წარმოქმნა-განვითარების შინაგანი არსის შესახებ.

ცნობილია, რომ ეს სკოლა ხალხური ეპოსის (კონკრეტულად ბილინების) წარმოშობის პირობად ასახელებს საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეული ეროვნული ცენტრის არსებობას, იმ ცენტრისა, რომელიც ფეოდალური დაქსაქსულობის ვითარებაში ასრულებს ერის არა მარტო სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური მაკავშირებლის,

---

205 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 140—141, 148.
206 იქვე, გვ. 21—32.

არამედ კულტუროლოგიური, ეროვნული სახიერების მაერთებლის როლს. რუსული ხალხური ეპოსის (ბილინების) მაძიებელნი ასეთ ცენტრებად გამოყოფდნენ კიევს, ნოვგოროდს, ვლადიმირს და ა. შ. ისინი ხალხურ ეპოსს თავდაპირველად ამ ცენტრებთან მიმართებაში აჯგუფებდნენ, მსჯელობდნენ ბილინების კიევურ, ნოვგოროდულ, ვლადიმირულ ციკლებზე და ამ ცენტრების წარმოშობის დროის მიხედვით ცდილობდნენ საერთოდ ეპიკური ციკლების წარმოშობის დროის რკვევას.

მ. კელენჯერიძისათვის ასეთი თვალსაზრისი აპრიორად მოჩანს. მას პირდაპირ გადმოაქვს ეს მოსაზრება ქართულ სინამდვილეში, ხოლო წინასწარ მომარჯვებული მზა მეცნიერული რეცეპტი მის მსჯელობას არადამარწმუნებელს ხდის. მ. კელენჯერიძის მიხედვით, „ჩვენი ერის ცხოვრების ისტორიული ვითარება ისეთი იყო, რომ სრულებით არ აძლევდა ნებას ეპოსის შექმნისას, ან ციკლის გაჩენისას. ჩვენს ერს ამ ვითარების წყალობით სრულებით არ შეეძლო დაენიშნა ერთი ცენტრი“[207]. მიზეზად იგი ასახელებს ფეოდალურ-კუთხურ კარჩაკეტილობას, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების ერთსა და იმავე დროს სხვადასხვა ინტერესებით ცხოვრებას, ერთიანი ეროვნული ინტერესების უქონლობას. მ. კელენჯერიძის აზრით, საქართველოში მხოლოდ გორგასალის და თამარის ეპოქებში იყო შესაძლებელი გორგასალის ან თამარის ციკლის ეპიკურ ქმნილებათა შექმნა, მაგრამ ვერ შეიქმნა იმიტომ, რომ „ბედ-იღბალი საქართველოში“ მათი სიკვდილის შემდგომ შეიცვალა. საქართველოს ისტორიულ ბედუკუღმართობას თვლის იგი იმის მიზეზადაც, რომ ვერ შეიქმნა და მთელს საქართველოში ასევე ვერ გავრცელდა ერეკლე მეორის ციკლის ეპიკური თქმულებები. მ. კელენჯერიძე თავის მსჯელობაში შინაგან წინააღმდეგობაში ვარდება. იგი იცნობს გორგასლის, თამარის, ერეკლე მეორის შესახებ შექმნილ ეპოსს, მაგრამ უარყოფს ეპიკური ციკლების არსებობას. მისი აზრით, ეპიკური ციკლის არსებობის პირობა მთელი ერის მიერ მისი გათავისებაა. თუ მას ცალკე რომელიმე კუთხე იცნობს, იგი ვერ ჩაითვლება ნაციონალურ ეპიკურ ციკლად. მისი ეს აზრი უფრო ნათელი ხდება მაშინ, როცა იგი რუსულ სინამდვილეს იშველიებს მაგალითად. მ. კელენჯერიძის მტკიცებით, კიევში იმიტომ შეიქმნა ვლადიმირის ციკლის ბილინები, რომ მოხერხებული გეოგრაფიული მდებარეობა ეკავა, „ისტორიული ვითარება“ ჰქონდა და „სახელმწიფოს წყობილება ხელს უწყობდა საზოგადო ნაციონალურ შემეცნებას, საზოგადო ინტერესებს“[208]. იგი უმთავრეს მიზეზად მაინც

---

207 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 137.

208 იქვე, გვ. 139.

იმას ასაბუთებს, რომ ამ სახელმწიფოში გაადვილებული იყო მიმოსვლა, რისი საშუალებაც საქართველოში არ არსებობდა, მაგრამ საინტერესოა, რატომ ვერ დაინახა ეს საშუალება მან ჩვენში, თუნდაც თამარ მეფის ეპოქაში. მ. კელენჯერიძის მსჯელობა საბოლოოდ ასე კონკრეტდება: ჩვენმა ერმა ვერ შექმნა, და თუ შექმნა, ვერ განავითარა ეპიკური (საგმირო) პოეზია სამი მიზეზის გამო, ერთი, მან ვერ შექმნა ეროვნული ცნობიერების მაკავშირებელი ერთიანი პოლიტიკური ცენტრი, მეორე, კუთხური კარჩაკეტილობის წყალობით ქართველობას არასოდეს უცხოვრიათ ერთიანი სულისკვეთებით, და მესამეც, „საქართველოში არასოდეს მომხდარა (განსაკუთრებით თამარის შემდეგ) საერთო სახელმწიფო, საერთო-ეროვნული მნიშვნელობის მოვლენა". მ. კელენჯერიძის მსჯელობის ამ მხარეზეც გაამახვილა ყურადღება ფ. მახარაძემ ზემოაღნიშნულ კრიტიკულ შეფასებაში და ნათლად წარმოაჩინა მისი მცდარობა. ფ. მახარაძემ სწორად შენიშნა არსებითი წინააღმდეგობა მ. კელენჯერიძის მსჯელობაში რუსეთთან მიმართების თაობაზე და შენიშნა: „თუ ეს გარემოება ხელს უშლიდა ეპიკური პოეზიის შექმნას და განვითარებას ჩვენში, ამავე გარემოებამ რათ არ შეუშალა ხელი რუსეთის ეპოსის შექმნას და განვითარებას?"[209]. ფ. მახარაძემ საფუძვლიანად განიხილა მ. კელენჯერიძის მიერ დასახელებული ნაციონალური ეპოსის წარმოშობის სამივე ხელშემშლელი მიზეზი, რომელიც რუსული ფოლკლორისტული სკოლის აზრს წარმოადგენს და ნათელყო მათი აბსურდულობა. მისი აზრით, მ. კელენჯერიძის მტკიცების სისუსტე ისტორიული წარსულის უცოდინარობაშია, რადგან იმ მოვლენებს, რომელთაც რუსულ სინამდვილეში ეპოსის წარმოქმნის ხელშემწყობ ფაქტორებად სახავს მ. კელენჯერიძე, ფ. მახარაძე ადვილად პოულობს ქართველი ერის ისტორიულ წარსულშიც და, პირუკუ, იმ მიზეზებს, რომლებსაც ხელშემშლელ გარემოებად თვლის მ. კელენჯერიძე ქართული ეპოსისათვის, ფ. მახარაძე რუსულ სინამდვილეშიც ნახულობს.

თავის კრიტიკაში, ამ შემთხვევაში ფ. მახარაძე, აბსოლუტურად მართლად გამოიყურება მოსაზრების არგუმენტების მკაცრი ლოგიკურობით და მეცნიერული სიზუსტით. ფ. მახარაძის აზრით, თუკი ნაციონალური ეპოსის წარმოსაქმნელად საჭიროა ეროვნული ცნობიერების მაერთებელი პოლიტიკური ცენტრი, ასეთი ცენტრი ქართველებს ჰქონდათ თუნდაც თამარის ეპოქაში, თუკი ეპოსის წარმოსაქმნელად საჭიროა აგრეთვე ერთიანი სულისკვეთება და საყოველთაო საეროვნო ლირებულების მოვლენა, ქართველებს ისინიც გააჩნდათ. გააჩნდათ იმიტომაც, რომ, თუ მ. კელენჯერიძე რუსეთის ისტორიაში

---

[209] ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 73.

პოულობს ასეთ ფაქტებს, ფ. მახარაძის აზრით, ამნაირი საერთო-სახალხო მოვლენებად (რომელიც არც რუსულ სინამდვილეშია მაინცდამაინც ჭარბად) საქართველოში შეიძლება ჩაითვალოს ქრისტიანობის მიღება და გარეშე მტრების მოგერიება. ამგვარი მოვლენები კი საქართველოშიც მოხდა თამარის ეპოქამდეც. ამდენად, ფ. მახარაძის დასკვნით, „თამარ მეფემდის უსათუოდ უნდა განვითარებულიყო ჩვენში ხალხური ეპოსი"[210]. და თუ მ. კელენჯერიძე მაინც უარყოფს ქართული ნაციონალური ეპოსის არსებობას, ფ. მახარაძის აზრით, იგი მ. კელენჯერიძის მსჯელობის შინაგან ალოგიკურობას ადასტურებს. ამ მტკიცებას უნდა დაემატოს აგრეთვე მ. კელენჯერიძის გადაჭარბებული ერთგულება რუსული ფოლკლორისტული კონცეფციისადმი.

მ. კელენჯერიძის თვალსაზრისის მცდარობის გასათვალსაჩინოებლად ფ. მეხარაძე მკითხველს სთავაზობს ხალხური ეპოსის წარმოშობა-განვითარების საკუთარ თვალსაზრისს, რაც ისევ ამ საკითხზე მარქსისტული თვალთახედვის ქართულ გამოვლენას წარმოადგენს.

ფ. მახარაძის აზრით, „ეპოსი შეადგენს უმაღლეს საფეხურს, სტადიას, ხალხური პოეზიის განვითარებაში. ეს ხანა იმავე დროს წარმოადგენს დიდ ნაბიჯს საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებაში". იგი არ ეკუთვნის ისტორიულ ხანას. ეპოსი „ისტორიის წინანდელ დროებში" იქმნება და ამთავრებს „ზრდა-განვითარებას". „ეპიკური პოეზია თხოულობს განმსაზღვრელ პირობებს და დროს, როცა საზოგადოება ნამდვილ ბარბაროსულ მდგომარეობაში იმყოფება. სწორედ ამ ბარბაროსულ დროს ეკუთვნის ჩვენი ხალხური ეპოსიც, ე. ი. მოთხრობები ამირანზე, მის ძმებზე: ბადრზე და უსუპზე, შემდეგ როსტომზე და ზურაბზე". ისტორიულ პირებზე (თამარზე, ერეკლეზე, არსენაზე, სოლოღაზე და სხვა) შექმნილი გმირული შინაარსის ლექსითი ხასიათის თხზულებები კი ეპოსი არ არის. მართალია, მათ ეპიკური ხასიათი აქვთ, მაგრამ ისინი ისტორიული ლექსებია[211]. შეიძლება ფ. მახარაძეს არ დავეთანხმოთ საგმირო-საისტორიო სიტყვიერების ეპოსად და ისტორიულ ლექსებად ამნაირ დაყოფაში, მაგრამ მ. კელენჯერიძის მიმართ ამ მხრივ იგი სრულიად მართალია.

მ. კელენჯერიძის მიერ „სახალხო პოეზიის" მეცნიერულ მნიშვნელობაზე მსჯელობაში რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის გავლენა სხვაგანაც ჩანს. პირველ ყოკლისა, ეს ითქმის ფოლკლორულ ურთიერთობებში ვ. მილერის მიერ კავკასიის რეგიონის შუამავლობის მტკიცებაზე. მ. კელენჯერიძისათვის ის პერსპექ-

210 ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 77.

211 იქვე, გვ. 77—79.

ტივები, რომლებსაც ვ. მილერის მოსაზრება შეიცავდა ქართულ ფოლკლორისტულ მასალასთან მიმართებით. ამ მასალის უდიდესი მნიშვნელობის მომასწავებელია და, ამდენად, ეს გარემოებაც ესახება მას ჩვენი ეროვნული ფოლკლორის კვლევის დაჩქარების მიზეზად. რადგან ქართული ზეპირსიტყვიერი მასალა მსოფლიოს ხალხთა ფოლკლორის მიგრაციაში მაერთებლის, შუამავლის როლს თამაშობს და ხშირად საკუთრივ ქართული ზეპირსიტყვიერი სიუჟეტები გადაეცემა სხვა ხალხებს, ამის გამოც არის აუცილებელი მისი რაობის რკვევა. საბოლოოდ კი ეს ყველაფერი მ. კელენჯერიძეს ქართული ხალხური სიტყვიერების გამორჩეულობისა და სხვებზე უკეთესობის მტკიცების საფუძველს აძლევს. ქართული ფოლკლორის სხვებზე უმჯობესობის მტკიცებაში კვლავ თავს იჩენს მისი მსოფლმხედველობრივი „სლავიანოფილიზმი". თუმცა ქართული ფოლკლორის ორიგინალობის მტკიცებას ვ. მილერთან მაინცდამაინც ვერ ვხვდებით. პირიქით, როგორც ცნობილია, ეს მეცნიერი ისე გაიტაცა იდეამ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ლიტერატურულ და ფოლკლორულ ურთიერთგაცვლაში კავკასიური და, მათ შორის, ქართული არეალის შუამავლობის იდეამ, რომ მან ყველაფერი ადგილობრივი აღმოსავლეთიდან შემოღწეულად და ქართულად შეელფერებულად მიიჩნია და ეჭვქვეშ დააყენა ისეთი ქმნილების ორიგინალობაც კი, როგორც ვეფხისტყაოსანია.

მ. კელენჯერიძემ აპრიორად მიიღო ვ. მილერის კონცეფცია, დაეყრდნო მას, მაგრამ არ უცდია მისი თუნდაც კონკრეტული მასალით შემოწმება, ან მასზე დაყრდნობით მის მიერვე წამოყენებული დებულების ქართული ხალხური პოეზიის ორიგინალობის, ძირძველობის, სხვათაგან გამორჩეულობის მაუწყებელი თავისებურებების კვლევა, როგორც ამას, თუნდაც, გ. წერეთელი შეეცადა[212]. ამის გამო მისი მსჯელობა არაიშვიათად ზოგადი განცხადების იერს იძენს და სერიოზულობას უკარგავს მას. საქართველოს ისტორიის მეცნიერული გამოკვლევის უქონლობაზე საუბარში მ. კელენჯერიძე წერს: „ხეირიანი ისტორია რომ გაგვიჩნდებოდეს, მაშინვე გადასთარგმნიან ყველა ენებზე, — რადგან კავკასიის შესწავლა, კარგა ხანია, რაც სწყურიათ ევროპის მეცნიერებს, — გადასთარგმნიან და გაიგებენ ისეთს რამეს, რაც სიზმარშიც არ მოლანდებოდეთ ზოგიერთებს"[213]

---

212 იგულისხმება გ. წერეთლის მიერ 1892 წელს „კავკაზში" (73, 74) გამოთქმული მოსაზრება, რომ ამირანის მითს კავშირი აქვს პერსეფესთან, ხოლო თქმულება როსტომზე კავკასიურია. ამდენად, ვ. მილერის მტკიცების საწინააღმდეგოდ, ეს თქმულება ირანიდან კი არ შემოვიდა კავკასიაში, პირიქით, აქედან, გაეიდა ირანში კიროსის მიერ მიდიისა და აღმოსავლეთ კავკასიის დაპყრობის ჟამს.

213 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 163.

მ. კელენჯერიძე სპეციალურად მსჯელობს ხალხური პოეზიის სამეცნიერო მნიშვნელობაზეც. ფოლკლორულ მასალაში იგი პირველ რიგში დიდი ისტორიული ღირებულების დაკუმენტებს ხედავს და იმჟამად ნაირნაირი მოდური მეცნიერული კონცეფციების მოშველიებით ცდილობს ნათქვამის მტკიცებას.

იმჟამად გავრცელებულ ფოლკლორისტულ თეორიებს შორის მ. კელენჯერიძე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს უკანასკნელი დროის სწავლებას, რომელიც ხალხურ შემოქმედებაზე ქრისტიანობის (ბოგომილებისა და აპოკრიფების) დიდ გავლენას ალიარებს. მ. კელენჯერიძე არ უთითებს ამ სწავლების წყაროს, თუმცა ეყრდნობა ა. ვესელოვსკის, რომელმაც დაადგინა ქრისტიანული აპოკრიფული ლიტერატურის გავლენის შინაარსი და ბოგომილების როლი სესხების პროცესში. ცნობილია მისთვის აგრეთვე ნორვეგიელი ენათმეცნიერი სოფუს ბუგე, რომელმაც განავითარა ეს იდეა[214].

მ. კელენჯერიძეს ღვთისმეტყველების კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი ჰქონდა და ამიტომ აღნიშნულმა მეცნიერულმა კონცეფციამ განსაკუთრებით დააინტერესა იგი[215]. „სახალხო პოეზიაში“ იგი საკმაოდ დაწვრილებით მსჯელობს საერთოდ ქრისტიანობის გავლენაზე სახალხო პოეზიაში. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მ. კელენჯერიძე უკიდურესობაში გადადის. პრობლემა ლიტერატურულ დასეხებაში ბოგომილების თუ სხვა ერეტიკოსების როლისა და ხალხურ ეპოსზე ქრისტიანული აპოკრიფების გავლენის შესახებ მასთან საერთოდ ხალხური შემოქმედების არსებობის პირობებში გადაიზარდა. ადამიანის ცნობიერების და, კერძოდ, ხალხური პოეზიის განვითარების ისტორიას მ. კელენჯერიძე ორ დიდ ეპოქად ყოფს: ქრისტიანობის წინარე — წარმართულ ხანად და ქრისტიანობის შემდგომ ეპოქად. როგორც ამ დაყოფის საფუძვლად, ასევე მისი არსებობის მტკი-

---

214 ს. ბუგეს მ. კელენჯერიძე ასახელებს 1895 წელს ჟურნალ „მოამბეში“ (№ 5, მაისი) ალ. ხახანაშვილის წიგნზე დაბეჭდილ რეცენზიაში.

215 ამ გარემოებაზე მიუთითა ფ. მახარაძემაც მ. კელენჯერიძისადმი მიმართულ თავის ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში (იხ. გვ. 67), მაგრამ მან ვერ ახსნა, თუ რატომ ეკავა „საკმარისი ადგილი“ მ. კელენჯერიძის მსჯელობაში „საზოგადოთ წმინდა მამების და კერძოდ ფილარეტების, ავგუსტინეზის და მაკარიების მოძღვრებათა და შეხედულებათა“. ფ. მახარაძემ პროფესიულ ინტერესთა გავლენით ახსნა ეს გარემოება და „ნებსით თუ უნებლიეთი“ უწოდა ამ ინტერესს. მას რომ თანამედროვე ფოლკლორისტული მოძღვრებანი სცოდნოდა, ამ „ნებსით თუ უნებლიეთ“ ფაქტს ვესელოვსკ-ბუგეს სახელებს დაუკავშირებდა. თუმცა, სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ ფ. მახარაძე თავის კრიტიკას ხალხური პოეზიის მნიშვნელობაზე მსჯელობით შემოფარგლავს, რასაც არავრთხელ აღნიშნავს კიდეც (მიუხედავად იმისა, რომ სხვა შემთხვევაში პრობლემის არსის ძიებაშიც ღრმად იჭრება).

ცების არგუმენტებად მ. კელენჯერიძემ ეკროპელ თუ რუს მეცნიერთა მსჯელობანი მოიშველია, მაგრამ მაინც ერთობ თავისებური სურათი დახატა. მისი აზრით, ქრისტიანობის შემოღებამდე ადამიანი, „როგორც ჯერ გონებრივად სრულებით განუვითარებელი არსება, — იყო გარეშე, ანუ ობიექტური ბუნების გავლენის ქვეშ. ეს გარეშე ბუნება იყო მისი ბატონი, მისი მოქმედების კანონი და ცხოვრების სარკე". ხოლო, რადგანაც ბუნება და მისი მრავალნაირი გამოვლენა ერთ კანონს ემორჩილება, „პირველი კაცის ცხოვრებას და კულტურის პირველს ნაბიჯს ერთ-ფეროვნება ეტყობა". მთავარი ამ მსჯელობაში ის არის, რომ ბუნებაში გამეფებული ამ უნივერსალური კანონის საყოველთაობიდან გამომდინარე მ. კელენჯერიძე ამტკიცებს ნაირნაირი ხალხების მსოფლშემეცნების ერთგვაროვნებას, რომელსაც, რასაკვირველია, ხალხურ პოეზიაზეც ავრცელებს. მისი აზრით, სხვადასხვა ერთა გონებრივი ნაწარმოები, რაც უნდა დიდად განირჩეოდნენ ერთმანეთისაგან, მაინც პირველი, ანუ ქვედა სარჩულია, ე. ი. კოსმიური მათი ვითარება, თითქმის სრულებით ერთგვარია, ერთფერია"[216]. თავისი ამ მოსაზრების მტკიცებას იგი უხვი ფაქტოლოგიური, პარალელოლოგიური მასალით ცდილობს[217] და ამ მხრივ თავისი დროის სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურის გასაოცარ ცოდნას ამჟღავნებს. მ. კელენჯერიძე ქრისტიანობას კაცობრიობის კულტურის ისტორიაში უძლიერეს ფაქტორად მიიჩნევს, რომელმაც პირველი ადგილი დაიჭირა, თუმცა იგი ა. ვესელოვსკის, ს.ბუგეს და სხვათა მსგავსად სჯის, როცა ამბობს: „არც წარმართობის გონებრივი ნაწარმოები იყო ისე სუსტი, რომ სრულებით დაეთმო ქრისტიანულ შეხედულებებისათვის თავისი ადგილი და თვითონ კი გამქრალიყო, როგორც უადგილო და არა-საჭირო"[218]. ამის დასტურად მიაჩნია მ. კელენჯერიძეს „ერთა გონებრივ ნაწარმოებებში" „ხალხურ შეხედულებათა და პირველი მწერლობის" ერთგვარი სიმბოლიზმი.

ქრისტიანულმა მოძღვრებამ, ძველმა აღთქმამ და დაბადებამ ახალი სამყარო გადაუშალა ხალხს თვალწინ. ხალხმა მასში ამოიკითხა თავისი ინტერესების შესაბამისობანი. მ. კელენჯერიძის ამნაირ მსჯელობაში საერთოდ არ დგას ქრისტიანული იდეების ხალხში გავრცელების პრობლემა, არ ჩანს როლი ამ იდეათა ხალხში გავრცელების შუამავლობისა და, ამდენად, არც ოფიციალური ეკლესიის მიერ ხალხურ გადმოცემათა დევნისა. როგორც ცნობილია, აპოკრიფების გავრცელებაში ა. ვესელოვსკი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებ-

---

216 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 170—171.
217 იხ. გვ. 171—177 და ა. შ.
218 იქვე, გვ. 181.

და ერეტიკოსების და ბოგომილების მოძღვრების დუალისტურ არსს, მათ თავისთავად დაპირისპირებას ოფიციალური ეკლესიის სქოლასტიზმისადმი. მ. კელენჯერიძე ასეთ დაპირისპირებას არსებითად ვერ აღმჩნევს. ამდენად, მისი მსჯელობით ქრისტიანობა თავად გადაიშალა ხალხის წინაშე პოეტური სიტყვის და საზოგადოდ შემოქმედების უშრეტ წყაროდ, რომელმაც პოეზიის, ხუროთმოძღვრების, მხატვრობის, მუსიკის სფეროში ერთბაშად ბევრი რამ შეცვალა—ძველს გვერდით ახალი ამოუყენა. ნათქვამის საილუსტრაციოდ მას ასევე უამრავი მაგალითები მოჰყავს. მ. კელენჯერიძის აზრით, ხალხურ პოეზიას თავისი კვალი დაამჩნია არამარტო სასულიერო მწერლობამ (ჰაგიოგრაფიამ, მარტილოლოგიამ), არამედ ქრისტიანულმა კალენდარმა, „სხვადასხვა საბუნებისმეტყველო კრებულმა“ (ბოტანიკიდან, ზოოლოგიიდან, გეოგრაფიიდან, კოსმოგრაფიიდან...), „ეფუთებმა“, „კრებადინმა“, „სამთვარიოებმა“ და ა. შ. აშკარაა რომ ფოლკლორისტული სწავლება, რომელიც მ. კელენჯერიძესთან ა. ბეგეს სახელს უკავშირდება და რომელიც ხალხური პოეზიის განვითარებაზე ქრისტიანული აპოკრიფული ლიტერატურის გავლენას ამტკიცებს, ჩვენი მკვლევრის მოსაზრებებში გადაიზარდა ქრისტიანობის ხალხურ პოეზიაზე აბსოლუტურ გავლენაში.

უმთავრესი კი ის არის, რომ მ. კელენჯერიძისათვის, სლავიანოფილების მსგავსად, სასულიერო ლექსები და ქრისტიანული სწავლების თემატიკაზე შექმნილი ხალხური თხზულებები არის ზეპირსიტყვიერების საუკეთესო ნაწილი, ძველი ხალხური მსოფლგანცდისა და ქრისტიანულის ბრწყინვალე სინთეზი და ნიშანი იმისა, თუ როგორ ღრმად შეიჭრა ქრისტიანობა ხალხის ცნობიერებაში და როგორ აიტაცა მით ხალხური პოეზია. როცა მ. კელენჯერიძე „სახალხო პოეზიის“ დიდს „საპედაგოგო და საესთეტიკო“ მნიშვნელობაზე მსჯელობს და მის უდავოდ დიდ ღირსებას ამტკიცებს, ხალხურ წარმოდგენათა ქრისტიანულთან სიმბიოზი აქვს მხედველობაში და მისი მეშვეობით ქრისტიანულის ხალხში განმტკიცების პერსპექტივაც ალაპარაკებს.

თვით ხალხური პოეზიის მეცნიერული ღირებულების შესახებ მსჯელობაში მ. კელენჯერიძე იმ თანმიმდევრობას იცავს, რასაც ალ. ხახანაშვილთან ვხვდებით. ხალხური პოეზიის ღირსების განხილვას მოსდევს ქრისტიანული სწავლების ხალხურ პოეზიაში ასახვაზე მსჯელობა (შდრ. ალ. ხახანაშვილთან აპოკრიფების განხილვა), შემდგომ კი ცალ-ცალკე წარმოჩენილია სხვადასხვა მეცნიერული ფოლკლორისტული თეორიის არსი. გარკვეულია, რა მისცა ამ თეორიებმა საბოლოოდ ფოლკლორისტიკას და დამყარებულია მ. კელენჯერიძის ჭიმართება თითოეულ მათგანთან. ამოსავალი კი ამ მსჯელობებში არის ხალხური პოეზიის ღირებულება ისტორიის, იურისპრუდენცი-

ისა და საერთოდ ფილოლოგიური მეცნიერებებისათვის. ისტორიული მეცნიერებისათვის ხალხური პოეზია მატიანის, ისტორიული დოკუმენტის ტოლფასია, ოღონდაც ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ „ეს ისტორია შეფერილია პოეზიით“. ამიტომ, მ. კელენჯერიძის აზრით, საჭიროა პოეზიის ამ „ფერ-უმარილის, პირსაფარის“ მოცილება, რათა „თვალწინ წარმოსდგეს ჭეშმარიტი, ცოცხალი სურათი“. აშკარაა, რომ „ფერ-უმარილსა“ და „პირსაფარში“ მ. კელენჯერიძეს მხედველობაში აქვს ხალხურ ქმნილებაში ისტორიული ფაქტის მხატვრულად განსაზიერების სპეციფიკა. ამ გარემოებაზე სპეციალურად ამახვილებდნენ ყურადღებას ისტორიული სკოლის წარმომადგენლები, თუმცა, როგორც ცნობილია, ისინი სწორედ ფოლკლორული ქმნილების მხატვრულობას არ იღებდნენ მხედველობაში. დროითი პლასტების ჩამოცილებითა და ხალხური ნაწარმოების ისტორიულ დოკუმენტთან შეჯერებაში ისინი წმინდა მექანიკურ ოპერაციებზე დადიოდნენ. ამის გამო ხშირად ფოლკლორული გმირის (თუ ამბის) ისტორიულ პირთან (თუ ფაქტთან) მათეული შედარება-შეპირისპირება ყოველგვარ საფუძველს იყო ხოლმე მოკლებული. მ. კელენჯერიძის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ისამ მხრივ დიდ სიფრთხილეს იჩენს ხალხურ ქმნილებაში განსაზიერების მხატვრულობაზე მინიშნებით. ამით იგი ერთგვარად აზუსტებს და აკონკრეტებს ვ. მილერის სკოლის ერთ უმთავრეს დებულებას[219].

საზოგადოდ, კულტურული წარსულის კვლევასა და, კერძოდ, ფოლკლორისტული აზრის განვითარებაში მ. კელენჯერიძე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ენას, რადგან მისთვის „ენა ერისა არის მისი სული და მისი სული არის მისი ენა“[220]. მას სწორად აქვს შენიშნული ამ პრობლემის გადაწყვეტაში შედარებითი ენათმეცნიერების დიდი წვლილი. შედარებითმა ენათმეცნიერებამ დაადგინა ენათა ნათესაობა, ხოლო აქედან დაიწყო მტკიცება ამ ენათა მატარებელი ხალხის ნათესაობის შესახებ. მ. კელენჯერიძე ამ შემთხვევაში ეყრდნობა ფ. ბო-

---

219 იხ. მ. კელენჯერიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 256. საინტერესოა ისიც არის რომ ხალხური პოეზიის ეროვნული კულტურისათვის დიდი მნიშვნელობის მტკიცების გამო მ. კელენჯერიძე დაწვრილებით მსჯელობს ზეპირსიტყვიერ ძეგლში ისტორიული ფაქტის არსებობაზე. ამ შემთხვევაში იგი მოლიანად ა. უესელოვსკისა და ვ. მილერის პოზიციაზე დგას. მაგრამ იგი საერთოდ არაფერს ამბობს ამ საკითხის მეორე მხარეზე, რაც ისტორიული სკოლის უმთავრეს მიზანს შეადგენდა: ისტორიული ფაქტების (ე. წ. დროითი პლასტების) თანდათან მოცილებით (თანაც ზევიდან-ქვევით) ხალხური ეპოსის პირველსახის რეკონსტრუქციის შესაძლებლობაზე.

220 მ. კელენჯერიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 224.

ჯის, ი. და ვ. გრიმების, ა. კუნის, ფ. შლეგელის, ი. ადელუნგის, ჰ. კლაპროთის, ა. პოტის, მ. მიულერის, ვ. ჰუმბოლტის, თ. ბენფეის და სხვათა გამოკვლევებს. მათ დიდ დამსახურებას მ. კელენჯერიძე იმაში ხედავს, რომ მათ „მონახეს პირველი აკვანი მრავალთა ერთა დაყვეს ნათესავებად და დაადგინეს რამდენიმე ჯგუფი ამ ნათესავ ენათა; უჩვენეს გზა იმათის აზიიდან მსვლელობისა“[221]. ამ აღმოჩენამ საბოლოო დაუდო შეორეს: რადგან დაადგინა, რომ „ენას ასეთი ისტორიული მასალობა შესძლებია“, მაშინ მას „ერთა შინაგანი ცხოვრებაც, კულტურა, ფორმა საპოლიტიკო, საოჯახო, სარელიგიო ცხოვრებისა, ნაბიჯნი მისის კულტურულის მსვლელობისაგან უნდა წარმოეჩინა“. ასე, რომ, ენათმეცნიერება ამ შემთხვევაში წარმოდგა უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ფაქტორად ისტორიულს კვლევებშიც. მ. კელენჯერიძე დიდ ავტორიტეტთა ნაშრომების მოშველიებით ამყარებს თავის ცნობას; თუმცა იქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ შედარებითი ენათმეცნიერების მეთოდის მომარჯვებით გრამატიკაზე დიდი სამსახურის გაწევა ამ თვალსაზრისით „სახალხო პოეზიას“ შეუძლია. იგი ეყრდნობა ევროპულ ფოლკლორისტიკაში ადრევე შენიშნულ ერთ გარემოებას, კერძოდ, ე. წ. „ენის ავადმყოფობის“ მოვლენას, რომელზე დაყრდნობითაც ააგო თავისი კონცეფცია გერმანელმა მეცნიერმა მ. მიულერმა. მ. კელენჯერიძის მტკიცებით, „ყოვლისშემძლე შედარებითი გრამატიკაც კი შეიძლება უძლური აღმოჩნდეს ზოგჯერ პრობლემის გადაწყვეტაში, რადგან სიტყვა იკარგება ან ეკარგება მნიშვნელობა, ხალხურ პოეზიაში კი რელიქტურად მაინც შემორჩა რაიმე ცნობა.

საერთოდ მ. კელენჯერიძე სწორ მეცნიერულ მეთოდად მხოლოდ შედარებითი კვლევის მეთოდს მიიჩნევს და თვითონაც იმარჯვებს თავის დაკვირვებებში. ფოლკლორისტიკის მიერ შედარებითი მეთოდით მოპოვებულ შედეგებში აღძრულ პრობლემებში მ. კელენჯერიძე ხუთ ძირითად მომენტს გამოყოფს I — თუ ორ ერს ერთნაირი „ნიჭი“ და „ცხოვრების ვითარება“ აქვს, ისინი ერთმანეთის მსგავს კულტურას ქმნიან; თუ „მოქალაქეობაც ერთია, მაშინ უერთმანეთოდაც შექმნიან იგინი მიმზგავსებულს კულტურას“; II — „ამა თუ იმ კულტურის მზგავსება აისახება აგრეთვე მით, რომ კაცის ბუნება ძირეულად ერთნაირია“; III — მსგავსება ყოველთვის არ უნდა ავხსნათ სესხებით. იგი შეიძლება კაცობრიობის განვითარების ერთგვაროვნობის მადასტურებელი ფაქტი აღმოჩნდეს; IV — პარალელოლოგიურ ძიებებში საჭიროა სიფრთხილე, რათა უსაფუძვლოდ ეჭვ-

---

221 მ. კელენჯერიძეს მხედველობაში აქვს ტეილორის კონცეფცია ადამიანური განვითარების იგივეობრიობის შესახებ. იხ. მისი დასახელებული ნაშრომი, გვ. 226.

შვეშ არ დავაყენოთ ორიგინალური ნაწარმოები; V. — ველურთა რწმენა-წარმოდგენების ანალიზი ევროპელობის პოზიციიდან არ უნდა ხდებოდეს. მ. კელენჯერიძის აზრით, ამ პოზიციებიდან მეცნიერული კვლევა-ძიება მის თანამედროვე დონეზე საჭიროებს ფილოლოგიის, ისტორიისა და მითოლოგიის შეკავშირებას და კვლევა-ძიებათა წრებრუნვაში ერთიანად ჩართვას. ამგვარ ტენდენციას ხედავს იგი ევროპულ მეცნიერებაში და მათ შორის რუსეთშიც ორესტ მილერის, ვსევოლოდ მილერის, ა. ვესელოვსკის, თ. ბუსლაევის, ვ. სტასოვის, ა. პოტებნიას, ა. პიპინისა და სხვათა შრომებში.

ასეთნაირად ამყარებს იგი თავის მიმართებას ევროპულ ფოლკლორისტულ თეორიებთან. საინტერესო ის არის, რომ მ. კელენჯერიძისათვის ეს თეორიები სხვადასხვა, ურთიერთგამომრიცხავი კონცეფციები კი არ არის, არამედ ფოლკლორისტული აზრის თანდათანობითი განვითარების გამოვლენაა. ფასი მისთვის ყველა თეორიას გააჩნია, ხოლო განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მაინც ისტორიული სკოლის კონცეფციაა, რადგან ქართული სინამდვილისათვის იგი მეტ მეცნიერულ პერსპექტივებს შეიცავს.

კავკასიისადმი მეცნიერთა დაინტერესებაზე მსჯელობას მ. კელენჯერიძე შორიდან იწყებს. ყველაზე მნიშვნელოვან ცნობად ამ თვალსაზრისით ასახელებს XVIII საუკუნის დამლევს ენათმეცნიერ ადელუნგის ნაშრომს „მითრიდატე ანუ საყოველთაო ენათა ცოდნა“. ამ ნაშრომში იგი გამოყოფს იდეას ევროპულ ენათა აზიიდან წარმომავლობის შესახებ, შემდეგ ასახელებს სხვა ევროპელ მეცნიერებს, რომელნიც ისეთივე აზრისანი იყვნენ და ენათა აღმოსავლეთიდან დასავლეთში გავრცელებაში შუამავლად კავკასიას თვლიდნენ. აქედან გამომდინარე, XIX საუკუნის 80-იან წლებში ვ. მილერის თაოსნობით წამოწყებული კავკასიის არქეოლოგიური და ფოლკლორული შესწავლა წინარე დროების მეცნიერულ დაკვირვებათა გაგრძელებად მიაჩნია, თუმცაღა ახალ და უაღრესი მნიშვნელობის ეტაპად თვლის. განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენს იგი ამ თვალსაზრისით 1881 წელს თბილისში გამართული მეხუთე არქეოლოგიური ყრილობის მუშაობისადმი. დაწვრილებით განიხილავს არა მარტო ამ ყრილობის მიზანს და ამოცანებს, არამედ ზოგიერთი იმ მონაწილის გამოსვლებსაც, რომელთაც გამორჩევით აღნიშნეს კავკასიური რეგიონის უდიდესი მნიშვნელობა აღმოსავლეთ-დასავლეთის კულტურულ ურთიერთობათა კვლევაში. ასეთი მნიშვნელოვანი დაკვირვებების შემცველად თვლის იგი პ. უვაროვას, ფ. ბაიერნის, ვ. მილერის, ნ. ემინის, ა. ზაგურსკის, დ. ბაქრაძის, გ. წერეთლის და სხვა შრომებს[222]. აქედან

---

222 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 265.

გამომდინარე, მ. კელენჯერიძე უდავო ჰეშმარიტებად თვლის კვლევა-ძიების იმგვარად გაფართოებას, რომ პრაქტიკულად განხორციელდეს მეცნიერთა მიერ წამოყენებული ჰიპოთეზები. ა. ზაგურსკის მიერ წამოყენებული დებულების ქართული ენის მთის კილოების ბარის დიალექტებზე უფრო ძველობის წარმოსაჩენად მას მიზანშეწონილად მიაჩნია პ. უმიკაშვილის მიერ შეკრებილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების ფილოლოგიური შესწავლა. ეთნოგრაფ ემინის დაკვირვება იმის თაობაზე, რომ „კავკასიის ცხოვრება და კულტურა დინჯად მსვლელობდა“, „რომ კავკასიის ერნი უმეტეს ნაწილად ძველის მიმდევარნი, კონსერვატორნი, უმეტეს ნაწილად, ძველის იდეალების მოყვარე, მამა-პაპათა ზნეჩვეულების დამცველნიო“, ვ. მილერის მტკიცების თანახმად მ. კელენჯერიძეს იმის უტყუარ საბუთად მიაჩნია, რომ კავკასია უძველესის, წარმართულის, მართლაც, შესანიშნავი დამცველია და უაღრესად ნაირნაირი მასალა არსებობს ერთმანეთის გვერდიგვერდ. ეს კი მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში ფასდაუდებელ განძს წარმოადგენს: „კავკასიური ცხოვრების ზემოაღნიშნული ვითარებიდან მომდინარეობს“, „რომ ყოველივე აქ მოგვაგონებს იმ სხვადასხვა კულტურულ გავლენას, რომელსაც გვაწყებს ასე თუ ისე ისტორია“[223].

ვ. მილერის ნაშრომში „ირანულ თქმულებათა გამოძახილი კავკასიაში“ მ. კელენჯერიძისათვის მნიშვნელოვანია იმის მტკიცება, რომ კავკასიურ თქმულებებს დიდი მნიშვნელობა აქვთ „კავკასიისა და ჩრდილოეთის ტომთა საისტორიო კავშირის გარკვევის და შესწავლის საქმეში“[224]. მ. კელენჯერიძე სიტყვასიტყვით იმეორებს ვ. მილერის მიერ დასახელებულ ნაშრომში გამოთქმულ მოსაზრებებს, ნდობას უცხადებს მას და აცხადებს, რომ ვ. მილერის მიერ წამოყენებული ძიების დასრულება, სპარსულ, კავკასიურ ლიტერატურულ-ფოლკლორულ ყველა ფაქტოლოგიური პარალელის დაძებნა ბოლოს მოუღებს მრავალ გაურკვეველობას, მათ შორის ეჭვსაც ვეფხისტყაოსნის არაორიგინალობის შესახებ.

მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტული შეხედულებების ევოლუციისა და საბოლოო სახის გამოკვეთის თვალსაზრისით უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს მის მიერ 1920 წელს გამოცემულ ნაშრომს „ქართული ლიტერატურის ისტორია“[225]. მ. კელენჯერიძის ეს წიგნი

---

223 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი გვ. 270.

224 იქვე, გვ. 272.

225 ქართული ლიტერატურის ისტორია (ქრესტომატიით), შედგენილი ქუთაისის რეალ. სასწ. მასწავლებლის მეღ. კელენჯერიძის მიერ, ნაწილი I. ხალხური სიტყვიერება. მწერლობა-სამზადისის ხანა (...XI ს-მდე), ქუთაისი, 1920 წელი.

საშუალო სკოლის მეხუთე კლასის სახელმძღვანელოდ იყო გამიზნული. ამაზე თავად ავტორი მიუთითებს წიგნის ბოლოსიტყვაობაში[226], ამდენად წიგნში წარმოდგენილი მსჯელობა ხალხური სიტყვიერების რაობაზე, მისი წარმოშობისა და განვითარების ეტაპებზე, მისი გვარებისა და ჟანრების სპეციფიკაზე თავისთავად საყოველთაოდ გავრცელებული და აპრობირებული კონცეფციის გადმოცემაზე მეტყველებს. აქედან გამომდინარე, მასში არ უნდა მოველოდეთ მ. კელენჯერიძის ორიგინალურ მეცნიერულ ძიებებსა და კონკრეტული მასალის საგულდაგულო ანალიზით მოპოვებულ შედეგებს. მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტული აზროვნების სპეციფიკა უფრო მისი თანამედროვე ფოლკლორისტიკის მონაპოვრებისადმი დამოკიდებულებასა და კლასიფიკაციაში ვლინდება. თავად მ. კელენჯერიძეც ამ ამოცანებით შემოსაზღვრავს თავის მიზანს. წიგნის ბოლოსიტყვაობაში იგი აღნიშნავს, რომ წიგნის დაწერის მიზეზი შეიქნა საშუალო სკოლების სიტყვიერების სახელმძღვანელოების უქონლობა. მდგომარეობიდან გამოსავლად არ მიაჩნია არც ალ. ხახანაშვილის ნაშრომის არსებობა, რადგან მას თავისი ხასიათის გამო არ თელის სახელმძღვანელოდ. მისი აზრით, ალ. ხახანაშვილის წიგნი „შეიცავს მხოლოდ მასალას, დაუმუშავებელს, დაუწყობელს"[227]. ბუნებრივია, რომ საკმაო ხნის შემდეგ ალ. ხახანაშვილის ნაშრომი ვეღარ დააკმაყოფილებდა მკითხველს და მით უფრო ფოლკლორისტს, მაგრამ ამ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანია სხვა ასპექტი. ჯერ ერთი, თუკი მ. კელენჯერიძე ალ. ხახანაშვილის ნაშრომს ნედლი, დაუმუშავებელი მასალის შემცველ წიგნად აცხადებს, მაშინ გამოდის, რომ მისი წიგნი ქართული ფოლკლორისტული აზროვნების განვითარების ახალ საფეხურს წარმოაჩენს. მეორეც, გავრცელებული ფოლკლორისტული თეორიების მონაპოვართა მოშველიებით გააანალიზებს და გარკვეულ სისტემურ პრინციპებს დაუქვემდებარებს ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს. აქედან გამომდინარე, მ. კელენჯერიძის „ქართული სიტყვიერების ისტორიას" კერძოობითთან ერთად ზოგადი ღირებულებაცა აქვს ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის. ნაშრომი ასახავს ზეპირსიტყვიერებისადმი ინტერესს XIX საუკუნის ქართულ პედაგოგიკაში. აშკარა ხდება ის გარემოება, რომ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ პედაგოგიკაში ხალხური სიტყვიერება ეროვნული მწერლობის შესწავლის ერთიან პროცესშია ჩართული და მწერლობის წინარე პერიოდად არის მოაზრებული. ამიტომაც ჩნდება საშუალო სკოლებისათვის განკუ-

---

226 იქვე, გვ. 152.
227 იქვე, გვ. 152.

თვნილი ქართული ლიტერატურის ისეთი სახელმძღვანელოები, სადაც კვლევა მხატვრული სიტყვის სპეციფიკისა ხალხური სიტყვიერებით იწყება.

ქართული პედაგოგიკა ამ შემთხვევაში რუსული პედაგოგიკის ტრადიციებს მისდევს. ცნობილია, რომ ხალხური სიტყვიერების სკოლებში სწავლების ინიციატორად გამოვიდა რუსი მეცნიერი, სიტყვიერების მკვლევარი ორესტ მილერი. მან დაამკვიდრა ლიტერატურის სახელმძღვანელოებში ზეპირსიტყვიერი მასალის შეტანისა და მისი რაობის შესწავლის ტრადიცია და ეს ტრადიცია XX საუკუნემდე საკმაოდ ფესვმაგრობდა. რუსულ სინამდვილეში ზეპირსიტყვიერების სკოლებში სწავლების მიზანი ეროვნული ფოლკლორისადმი ინტერესის გაღვივება და ნაციონალური კულტურის თავისთავადობის მტკიცება იყო. სწორედ ეს ასპექტი აინტერესებდა თვითონ ორესტ მილერსაც, რომელმაც თავის დროზე უშეღავათო ბრძოლა გაუმართა ვ. სტასოვს, რუსული ბილინების აღმოსავლური წარმომავლობის მტკიცების გამო. ქართულ პედაგოგიკაში ხალხური სიტყვიერების სწავლების პრობლემების შეტანა, ერთი მხრივ, საერთო ცარისტული სახელმწიფოებრივი პოლიტიკით იყო შეპირობებული. რადგანაც მეფის მთავრობამ დაამტკიცა საშუალო სკოლებში ხალხური სიტყვიერების სწავლება, იგი სავალდებულო გახდებოდა ქართული სკოლებისათვისაც. მეორე მხრივ, ქართული პედაგოგიური აზრისათვის, რუსულის მსგავსად, ზეპირსიტყვიერება ეროვნული ცნობიერების თავისთავადობისა და ნაციონალური კულტურის ძირძველობის გამოვლინებად იქცა. ამდენად, ჩვენმა პედაგოგიკამ ხელშესახებად წარმოაჩინა არა მარტო ფოლკლორული სამყაროს, ვითარცა ხალხური დიდაქტიკის შემცველი ქმნილებების შინაარსი, არამედ მისი შემსწავლელი მეცნიერების — ქართული ფოლკლორისტიკის — სპეციფიკაც. მ. კელენჯერიძეც თავის სახელმძღვანელოში სწორედ ასეთ ზოგად სურათს ხატავს. იგი ქართული ფოლკლორისტიკის მიერ მიკვლეული, დადგენილი და აღიარებული ფაქტების შეჯერებითა და თავმოყრით წარმოაჩენს ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების თავისებურებებს.

მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტული შეხედულებები, ზეპირსიტყვიერი მასალის კლასიფიკაციის პრინციპები დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს მის თანამედროვე ქართულ ფოლკლორისტულ აზრთან, უწინარეს ყოველისა, ალ. ხახანაშვილისა და ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმთან[228]. ეს სიახლოვე უმთავრესად ქართული ზეპირსიტყვიერი

---

228 თუმცა თავად მ. კელენჯერიძე ამას არსად არ აღნიშნავს. პირიქით, იგი სხვებს ემიჯნება კიდევაც, ცდილობს სახელმძღვანელოში წარმოჩენილი ვითარ-

მასალის ანალიზში მჟღავნდება, რაც შეეხება კლასიფიკაციის პრინციპებს, აქ. მ. კელენჯერიძე მთლიანად იმ დროის რუსულ ფოლკლორისტიკაში და მათ შორის პედაგოგიკაში საყოველთაოდ გავრცელებულ პრინციპებს მისდევს. ხალხური სიტყვიერების რაობაზე, მის შინაგან თავისებურებებზე შეხედულებები მითოლოგებისა და სხვა რუსი ფოლკლორისტების კონცეფციებში იღებს სათავეს. რუსი და ევროპელი ფოლკლორისტების დიდ შემოქმედებითს გავლენაზე მ. კელენჯერიძე პირდაპირ მიუთითებს თავის მოგონებებშიც. კიევში, სტუდენტობის წლებში „სახალხო პოეზიაზე“ მუშაობისას, იგი ხელმძღვანელობდა რიბნიკოვის, თ. ბუსლაევის, ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის, ძმები გრიმების ფოლკლორისტული კონცეფციებით. მისივე მოწმობით, იგი ნაკლებად იცნობდა იმ დროის საქართველოში წარმოებულ ფოლკლორისტულ მუშაობას. კიევის ქართველ სტუდენტთა სათვისტომოში კი იმდენად მძიმე ვითარება ყოფილა, რომ ბევრი ქართველი სტუდენტიც არ იცნობდა საქართველოს ისტორიას, მის კულტურას; უცხონი (მათ შორის რუსებიც) ხომ არ იცნობდნენ და არ იცოდნენ საქართველოს და მისი სულიერი და მატერიალური კულტურის შინაარსს[229]. მ. კელენჯერიძის „სახალხო პოეზიის“ დასტამბვა ამ ნაკლის აღმოფხვრას ისახავდა მიზნად. კონკრეტული სიტუაციიდან გამომდინარე, თავის მსჯელობებში მან ამოსავალ წერტილად გაიხადა ეროვნული კულტურის თვითმყოფადობისა და გაშორჩეულობის მტკიცება. ამის გამო კი მ. კელენჯერიძე „სლავიანოფილებში“ აღმოჩნდა. მ. კელენჯერიძე არც შემოქმედებითი სიმწიფის ასაკში დაშორებია რუსულ ფოლკლორისტიკას. იგი პირდაპირ არ მიუთითებს, მაგრამ ყოველ ფეხის გადადგმაზე იგრძნობა, რომ დაბეჯითებით მიჰყვება, ერთი მხრივ, რუსი და ევროპელი მითოლოგების სწავლებას, მეორე მხრივ, რუსული ფოლკლორისტიკის მიერ

ება საკუთარ სახელს დაუკავშიროს. ეს თუნდაც იმაში ვლინდება, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აღ. ხახანაშვილის ნაშრომს საერთოდ მოძველებულად მიიჩნევს, მას მასალის დამუშავება-განლაგებასაც უწუნებს (მაგალითად, იხ. მისი დასახ. ნაშრ., გვ. 152). ვ. ბარნოვს საერთოდ არ ასახელებს. არადა მ. კელენჯერიძეს 1920 წელს, თავის წიგნზე მუშაობისას, უსათუოდ უნდა სცოდნოდა იმავე პრობლემებისადმი მიძღვნილი ნაშრომის გამოცემა ვ. ბარნოვის მიერ თბილისში, 1919 წელს (იხ. ვ. ბ ა რ ნ ო ვ ი, ქართული სიტყვიერების გაკვეთილები, რვეული, I, ტფილისი, 1919 წელი).

229 საქართველოსადმი ამნაირი დამოკიდებულების მაგალითად მ. კელენჯერიძე ასახელებს ჟურნალ „Русская старина“-ს რედაქტორს აკადემიკოს ნ. დუბროვინს, რომელიც თავის ნაშრომში „Закавказье“ ამტკიცებს ქართველების მიერ წერა-კითხვის უცოდინარობას XVIII საუკუნემდე. იხ. მ. კელენჯერიძის მოგონებები, გვ. 2.

შემუშავებულ კლასიფიკაციას და ზეპირსიტყვიერების პერიოდიზაციას.

მითოლოგების სწავლების შესატყვისად ზეპირსიტყვიერი ქმნილების ემბრიონს მ. კელენჯერიძე ენასა და სიტყვაში ეძებს. მისთვის სიტყვაა ადამიანის „სულიერი შინაარსის“ გარეგანი გამოხატულება. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ, მ. მიულერისაგან განსხვავებით, მ. კელენჯერიძეს სიტყვა არ ესახება აზრის გამოხატვის უმაღლეს ფორმად, ხოლო აზრის განვითარების ისტორია — მისი მნიშვნელობისაგან დაცლა-დამახინჯების გზად. მ. კელენჯერიძისათვის როგორც ინდივიდუუმი გამოხატავს თავის ნებელობას ენით, ასევე კოლექტიური პიროვნება — ერის სიტყვიერ ფორმას უძებნის თავის სურვილებს. „ენა ერის პირმშო შვილია, პირველი მისი პოეზია, პირველი მისი ვარჯიშობა — ხელოვნებაა და ამიტომაც ენა ერის სულის და ცხოვრების საუკეთესო სარკეა, ერის სულიერი სიმდიდრის საუკეთესო და უტყუარი საზომია“[230]. მ. კელენჯერიძის ეს აზრი მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს ცნობილი რუსი ფოლკლორისტის ა. აფანასიევის შეხედულებებთან. როგორც ცნობილია, მ. მიულერისაგან განსხვავებით, ა. აფანასიევი ენისა და პოეზიის ისტორიაში, ხალხის აზროვნების აქტიურობას, მის ზრდას ხედავდა[231].

მ. კელენჯერიძის სიახლოვე რუსულ ფოლკლორისტიკასთან ზეპირსიტყვიერების პერიოდიზაციაშიც ვლინდება. ზეპირსიტყვიერების განვითარების ისტორიაში მ. კელენჯერიძე სამ დიდ ხანას გამოყოფს. ესენია: მითოსურ-კოსმიური, გმირული და ისტორიული. ამნაირი დაყოფა მეტ-ნაკლები ტერმინოლოგიური სხვაობით სწორედ რუსულ ფოლკლორისტიკაში დამუშავდა. პირველ ცდებს ვხვდებით თ. ბუსლაევის და დ. აფანასიევის შრომებში, ხოლო შემდგომ ამ პერიოდიზაციის დეტალურ დამუშავებას — ო. მილერთან[232]. თუმცა მ. კელენჯერიძე არსად არ ასახელებს ო. მილერს, მაგრამ სრულიად აშკარაა, რომ ზეპირსიტყვიერების პერიოდიზაციაში იგი ამ მკვლევრის მიერ დამყარებულ ტრადიციას ეყრდნობა. ცნობილია, რომ ო. მილერმა პირველად დაყო განვითარების პერიოდებად არა მარტო მთლიანად ფოლკლორი, არამედ — ეპოსიც. ეპიკური ქმნილებანი მან დააჯგუფა ბუმბერაზების უფროს თაობად (სვიატოგორი) და უმცროს თაობად

---

230 მ. კელენჯერიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ქუთაისი, 1920, გვ. 3.

231 А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, т. I. М., 1865, с. 8—15.

232 О. Миллер, Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевско СПб., 1869.

(ილია მურომელი, ალიოშა პოპოვიჩი). პირველის არსებით ნიშნად აბსოლუტური მითოსურობა დაადგინა, ხოლო მეორე ჯგუფის ბუმბერაზებს ნახევრად მითიური, ნახევრად ისტორიული, გარეალურებულნი უწოდა.

მ. კელენჯერიძე პირველ ხანას „მითიურ-კოსმიურს", უწოდებს. ამ პერიოდის არსებით მახასიათებლად იგი მიიჩნევს ბუნების მოვლენათა წინაშე ადამიანის უსუსურობას, „ბუნების გაპიროვნებას", ბუნების ბოროტი და კეთილი სულებით აღვსებას, ამ სულების (ძალების) ღმერთებად, კაც-ღმერთებად, ბუმბერაზებად და დევებად მიჩნევას[233]. მ. კელენჯერიძე საკმაოდ ზოგადად ახასიათებს „მითიური ხანის" შინაარსს. შეიძლება ითქვას, პირდაპირ მექანიკურად გამოყოფს ერთმანეთისაგან „ღმერთებს", „კაც-ღმერთებს", „ბუმბერაზებს", „დევებს". იგი არ აანალიზებს არსებით სხვაობას მითოსის ამ პერსონაჟებს შორის. ამ შემთხვევაში იგი ვერ აღწევს ვ. ბარნოვისეული ანალიზის დონესაც კი, რომელმაც დამაჯერებლად ცხადყო პრინციპული სხვაობანი მათ შორის, რაც თავისთავად ადამიანის ცნობიერების ევოლუციის შესატყვისია.

მ. კელენჯერიძე ცდილობს ნაირნაირი ფოლკლორისტული მოძღვრებების ურთიერთშეჯერებით ახლებურად გაიაზროს მითოსური ხანის შინაარსი.

რომანტიკული მეტეოროლოგიური თეორიის (შვარცი) შესაბამისად მითოსში უმთავრეს მნიშვნელობას ანიჭებს ცის მნათობებს (მზეს, მთვარეს), სტიქიებს (წყალს, ცეცხლს) და ა. შ. ტეილორის კონცეფციის მნიშვნელობით კი სურს დაამტკიცოს, რომ მითოსური ხანა ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერების უადრესი სტადიაა და იგივეობრივი შინაარსის მქონეა, რადგან განვითარების ობიექტური კანონები და ადამიანური ფსიქიკა აბსოლუტური იდენტურობით ხასიათდება ყველგან. ზეპირსიტყვიერების ამ უძველესი პერიოდის შინაარსს კი ქმნიან „ერთნაირ ძირითად კანონებზე აგებული" „გარეშე ბუნება" და „კაცის ფსიქიკა, რომლის ძირითადი სარჩულიც ერთი საზოგადოა ყველა ხალხისათვის და ადგილისათვის"[234].

მ. კელენჯერიძის თვალსაზრისით, მითოსური ხანის ხანგრძლივობა დროის საკმაოდ დიდ მონაკვეთს მოიცავს. მითოსურ ხანაში მხოლოდ ბუნების სტიქიურ ძალათა და მოვლენათა ამსახველი მითები კი არ იქმნება, არამედ პოეზიის თითქმის „ყველა ფორმა და დარგი: ზღაპარი, არაკი, იგავი, ლექსი-ლოცვა, სიმღერა-თამაში, ანდაზა-გამოცანა". ამ შემთხვევაშიც ფოლკლორისტული თეორიების ერთგვა-

---

233 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 5.

234 იქვე, გვ. 6.

რი შეთვისება-შეჯერების ცდას ვხვდებით. მართალია, რომანტიკოსთა მსგავსად, მითოსურ ხანაში ეძებნება ადგილი სრულიად სხვადასხვა ჟანრის ფოლკლორულ ნიმუშებს, მაგრამ ა. ვესელოვსკის პირველყოფილი სინკრეტიზმის ბუნებაც ცნობილია მ. კელენჯერიძისათვის. ამ სინკრეტიზმის გამოვლინებად მიაჩნია მას ლექსის, სიმღერის და ლოცვის გაერთიანება წარმართულ რიტუალში — ზ ო რ ვ ა შ ი.

მნიშვნელოვანი და საყურადღებო სადღეისო თვალსაზრისითაც მ. კელენჯერიძის მსჯელობებში უფრო მის მიერ მითოსური პერიოდის არსებობის დასაბუთებლად მოხმობილი მასალაა. ბევრ შემთხვევაში ეს მასალა ქართული მითოლოგიის შემდგომი დროის მკვლევართა მიერაც ნაკლებად არის გათვალისწინებული. ნიმუშებად თუნდაც მავნე „არასასურველი ღვთაების“ ბ უ რ ი ს (ნისლის) და კეთილი ღვთაების, „მოსავლის კეთილი ღმერთის ო რ ო ვ ე ლ ი ს“ დასახელებაც იკმარებს. მ. კელენჯერიძე მარტო ამ ღვთაებათა დახასიათებით არ იფარგლება და მათთან დაკავშირებული რიტუალური ტექსტებიც მოჰყავს[325]. ასევე საინტერესო შთაბეჭდილებას ახდენს მ. კელენჯერიძის მიერ წარმოდგენილი „მითიური ანდაზები“ და ხალხური გამოცანები, სადაც მითოსურობის ნიშნად მათი შინაარსობრივი მხარე გამოდის და არა მხატვრული სტრუქტურის სპეციფიკა.

მითოსის ნიშნით გამოაცალკევებს მ. კელენჯერიძე ზღაპრებსაც, რადგანაც სიტყვიერების განვითარებაში საზღაპრო ეპოსს „ლოცვა-სიმღერების“, გვერდით ათავსებს და მეორე ეტაპად აცხადებს. ესაა „მითიური ეპოსი“, ანუ „ღმერთებზე და ღმერთ-კაცებზე“ შეთხზვა თქმულებებისა, მითებისა, ზღაპრებისა“. მითოსურ ზღაპარში განსაკუთრებით დიდ ადგილს აკუთვნებს ცხოველთა ეპოსს, რადგანაც „ამ ზღაპრების შექმნა ხალხში მოხდა იმ დროს, როცა ხალხი პირველყოფილ მდგომარეობას განიცდიდა, პირუტყვთან ახლო იდგა, როცა ცხოველი ხალხის რელიგიურ კულტში და ყოველდღიურ ჰირში, თუ ლხინში დიდ მონაწილეობას იღებდა“[326].

მიუხედავად იმისა, რომ ზღაპრის ერთ არსებით ნიშნად მ. კელენჯერიძე აზროვნების მითოსურობას აცხადებს და ზღაპარში მითოსის კვალს პოულობს, სიტყვიერების ეს ჟანრი მაინც არ დაჰყავს მარტო მითოსზე. ხალხური ცნობიერება ზღაპრის თხზვისას ამაღლებულია მითოსურზეც. მასში აირეკლება ერის ისტორიული ყოფიერების თავისებურებანი და ეს გარემოება მიაჩნია მ. კელენჯერიძეს ქართული ხალხური ზღაპრის „მეორე დამახასიათებელ თვისებად“. მაგალითად, მისი აზრით, ქართულ ზღაპრებში ჩანს „დიდი კაეშირი ბერ-

---

235 მ. კ ე ლ ე ნ ჯ ე რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 8.

236 იქვე, გვ. 15—16.

ბნების და აღმოსავლეთის მითოლოგიასთან". ამის დასტურად ესახება მას ბერძნული პოლიფემის მეგრულ ოჩოკოჩთან და ამირანის პრომეთესთან მსგავსება, ამირანის, როსტომისა და დევების სიახლოვე აღმოსავლეთის მითოლოგიასთან. ამ მსგავსება-სიახლოვეს ახსნას მ. კელენჯერიძე ისტორიულ ვითარებაში უძებნის: ერთ შემთხვევაში მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობებში აღმოსავლეთთან და საბერძნეთთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში „ქართველი ერის სხვა გეოგრაფიულ გარემოში მოსვლით".

თავისთავად საინტერესოა მ. კელენჯერიძის მსჯელობაში თვით ზღაპრის შინაარსი. აშკარაა, რომ ზღაპარი უფრო მეტის დამტევია, მისი საზღვრები მ. კელენჯერიძესთან უფრო გაფართოებულია ამ ჟანრის დღევანდელ შინაარსთან შედარებით და წმინდა მითოსთან ერთად შეიცავს თქმულება-გადმოცემებსაც. აქედან გამომდინარე აქვს მიკუთვნებული ადგილი ზღაპარს მ. კელენჯერიძის მიერ მითოსურ ხანაში. მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, სრულიად აშკარაა, რომ ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის კონცეფციები ოჩოკოჩის, ამირანის, როსტომის თქმულება-გადმოცემათა ბერძნულ-აღმოსავლურ ორეულთა არსებობის შესახებ მ. კელენჯერიძისათვის აბსოლუტურად მისაღებია და ეჭვს გარეშე დგას.

მითოსური ხანის სრული სურათის დახატვის მიზნით მ. კელენჯერიძე ქართული მითოსის კვალს ეძებს ქართულ ქრისტიანულ დღესასწაულებში და ზნე-ჩვეულებებში. თავისთავად ეს ძიებანი მ. კელენჯერიძის ფოლკლორიზმში ა. ვესელოვსკის ს. ბუგეს კონცეფციის კვლავარსებობაზე მიმანიშნებელია, ქრისტიანობის ხალხურ სიტყვიერებაზე დიდ გავლენას რომ ამტკიცებს. მ. კელენჯერიძის ამ გავლენისა იმთავითვე სჯეროდა და თავისი ეს რწმენა ჯერ „სახალხო პოეზიაში"... გამოხატა, შემდეგ კი — ალ. ხახანაშვილის ნარკვევების პირველი ტომისადმი მიძღვნილ რეცენზიაში[237]. „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში" კი აქცენტი გადატანილია წარმართობაზე და ასევე ზოგადი და სქემატურია (ძირითადად სახელმძღვანელოსათვის გამიზნულობის გამო) „ისტორიული ხანის" დახასიათებაც. „ისტორიულობის" ძირითად ნიშნად გამოდის ხალხის ცნობიერების მაღალი დონე, მისი ორიენტაცია დროსა და სივრცეში. მ. კელენჯერიძის დახასიათებით, ამ ხანაში „ხალხი უფრო გამორკვეულია, სრულ ასაკობას განიცდის, მისი აზრი სალია და მსჯავრი სამართლიანი. უმეტესი ნაწილი მომჭმედ პირთა უკვე ცნობილი ისტორიული პირებია, მხოლოდ ხალხურ თქმულებებს მათ ისტორიაში, მატიანესთან შე-

237 Очерки по истории грузинской словесности. Выпуск первой. Народный эпос и апокрифы Л. С. Хаханова, М., 1895, ჟურნ. „მოამბე", 1895, № 5.

დარებით, ბევრი რამ ახალი და საყურადღებო ცნობა შეაქვს"[238]. ამ მხრივ ელობაში უკვე აშკარაა მ. კელენჯერიძის ისტორიულ კონცეფციასთან სიახლოვე. საისტორიო სიტყვიერების დიდი მნიშვნელობა ეროვნული წარსულის კვლევაში და ზეპირსიტყვიერ ქმნილებაში ისტორიული ეპოქებისეული პლასტების არსებობა მისთვის ეჭვმიუტანელია. თუმცა, ამის მიუხედავად, რუს ისტორიკოს-ფოლკლორისტებისაგან განსხვავებით, მ. კელენჯერიძე არ აყენებს ისტორიული პლასტების მოცილების გზით ეპიკური ნაწარმოების პირველადი, არქესახის დადგენის ამოცანას. საისტორიო სიტყვიერების ფასეულობა მის შემეცნებაში ჩვენი ერის ისტორიული წარსულის უტყუარობის არგუმენტირებით შემოიფარგლება და ჩვენი ხალხის იმდროინდელ სასიცოცხლო ინტერესებს — ეროვნული მეობის მტკიცებას შეესატყვისება. ისტორიული ხანის ასეთ ზოგად დახასიათებას მოსდევს საისტორიო სიტყვიერების კლასიფიკაცია. მ. კელენჯერიძე გამოყოფს ვახტანგის, თამარის და ერეკლეს ციკლებს.

შედარებით ვრცელია საუბარი „ქართულ ხალხურ ლირიკაზე". ხალხური ლირიკა მ. კელენჯერიძისათვის „არის სარკე და უტყუარი ისტორიაც ქართველი ხალხის შინაგანი და გარეგანი ცხოვრებისა"[239].

მ. კელენჯერიძე სხვა ქართველ ფოლკლორისტებთან შედარებით უფრო საინტერესო დაკვირვებებს ახდენს ქართული ხალხური ლირიკის ბუნებაზე. ცნობილ, ზოგად მოსაზრებებთან საკუთარი დაკვირვებების მისადაგებით იგი ახერხებს ქართული ხალხური ლირიკის ცელქუული თავისებურების წარმოჩენას.

საერთოდ, ხალხურ სიტყვიერებაზე ქრისტიანობის გავლენის დამადასტურებელი მასალის მოხმობისა და ანალიზში[240] წარმართობისა და ქრისტიანობის სიმბიოზის მაუწყებელ ფაქტებად იგი გამოყოფს ალილოს, რომელშიც მზისა და არმაზის კულტების აღრევას ხედავს („ალილოში უნდა იყოს შენახული ძველი ჩვენი საშობლოს (ურარტი) და ჰარალოს კვალი"), აგუნაში პოულობს „ბახუსის, ღვინის, შემოდგომის ღმერთს, მისი მისტერიებით"; წარმართულ

---

238 მ. კელენჯერიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 19.

239 იქვე, გვ. 23.

240 იქვე, გვ. 14—15. თუმცა ისიც აღსანიშნავია რომ სასულიერო პოეზიის გაჩენას იგი ისტორიულ ხანაში ათავსებს. მ. კელენჯერიძის მიხედვით, „სასულიერო პოეზია: ლექსები, ანდაზები, გამოცანები და ლეგენდები „შეიქმნა სახარების, ძველი და ახალი აღთქმის ისტორიის გავლენით", უფრო მეტი გავლენა იქონია ეპოკრიფულმა (საიდუმლო) ლიტერატურამ. სასულიერო პოეზიის ერთ ნიშნად მ. კელენჯერიძეს ე. წ. ორრწმენიანობა მიაჩნია: წარმართული და ქრისტიანული (იხ. მ. კელენჯერიძის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 22).

შინაარსს ამოიკითხავს გურულ კალანდობაში, „ბრევაწობაში“ (შობა) და სხვ.

ასეთი შინაარსია ამოკითხული მ. კელენჯერიძის მიერ ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების იმ პერიოდის მახასიათებელ ფოლკლორულ მასალაში, რომელსაც იგი მითოსურ-კოსმიურ ხანას უწოდებს. სრულიად აშკარაა, რომ მისი ფოლკლორისტული შეხედულებები უმთავრესად რუს მკვლევართა კონცეფციებს ემყარება და ქართული მასალის რაობის რკვევას მოხდენილად უსადაგებს.

პირველი პერიოდის მსგავსად არის დახასიათებული „გმირული ხანა“ ამ პერიოდის გამოყოფის საფუძვლად იგი უკვე ხალხის ცნობიერების გამოღვიძების, ტომობრივი გაერთიანებებისათვის ბრძოლების ხალხურ სიტყვიერებაში ასახვას აცხადებს. ამ დროს ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული სახელმწიფო თავის ერთიანი ეროვნული ინტერესებით, თუმცა კი აქეთკენ არის მიმართული ყველაფერი. შინა ომებში — „თემთა ბრძოლებში“ ჩნდებიან გმირები, რომლებიც, შ. კელენჯერიძის მიხედვით, „აღარც უწინდელი ღმერთ-კაცებია, ან სტიქია, ისინი უფრო ზომიერი, უმცროსი გმირები არიან“. თუმცა მათშიც ბევრია სასწაულებრივი. მ. კელენჯერიძე გმირულ ხანაში გამოყოფს ოთხ ციკლს: ამირანის, როსტომის, აბესალომ და ეთერისა და ტარიელ-ავთანდილისას. შ. კელენჯერიძე მხოლოდ ასეთი ზოგადი მითითებით კმაყოფილდება[421]. იგი არ მსჯელობს არც ამნაირი დაყოფის პრინციპზე, არც ციკლების არსებით ნიშნებზე. ეს ნაწილი მ. კელენჯერიძის სახელმძღვანელოში ყველაზე უფრო სუსტად არის დამუშავებული და, ეტყობა, რომ მან პირდაპირ, მექანიკურად გადაიღო ფოლკლორისტიკაში გავრცელებული კლასიფიკაციის ზოგადი პრინციპი. მთავარი კი ის არის, რომ მ. კელენჯერიძე მთლად კარგად ვერ გარკვეულა ღმერთ-კაცების, კაც-ღმერთების ანუ უფროს და უმცროს გმირთა შორის არსებულ პრინციპულ განსხვავებებში.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გამოიყურება მ. კელენჯერიძის მსჯელობა ხალხური ლირიკის ფორმასა და შინაარსზე. ლირიკის ფორმალურ მხარედ იგი მიიჩნევს რითმას, რიტმს და პარალელიზმს, სადაც „რითმა ლექსში სტრიქონების დაბოლოებათა შეთანმებაა“, რიტმი — მუსიკალური ზომა, „ლექსის ნაწილთა თანაბრობა კეთილხმოვანობისათვის“, ხოლო „პარალელიზმი შინაგანი რითმაა, ანუ აზრთა შეთანხმება მუსიკალურად, ტეხნიკის მხრით“[422].

ხალხურ ლირიკაში მ. კელენჯერიძე გამოყოფს პლასტიკას,

---

241 მ. კელენჯერიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 18.

242 იქვე, გვ. 24.

ანუ „პოეტურ მხარეს“. თავად ლირიკის შინაარსს იგი ხედავს „სიყვარულისა და ქალის მშვენიერების გამოხატვაში“, ცხოვრებისეული მოვლენების ობიექტურ, რეალისტურ განსახიერებაში, სადაც ადამიანური ყოფის ნაირნაირი გამოვლენები არის ქცეული ლირიკული განცდის ობიექტად.

ა. ვესელოვსკის მსგავსად, მ. კელენჯერიძე აყენებს ზეპირსიტყვიერებისა და მწერლობის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს, თუმცა თავად საკითხის განხილვა მოკლებულია ყოველგვარ მსჯელობას და სიტყვიერების ორი სფეროს ურთიერთგანმასხვავებელ ნიშნად ერთის ზეპირად არსებობაა, მეორესი კი — წერილობითი ფორმით. ასეთია შინაარსი და ხასიათი მ. კელენჯერიძის მიერ 1920 წელს გამოცემულ „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ წარმოდგენილი მსჯელობებისა. მათ გარკვეული მნიშვნელობა აქვთ, ერთი მხრივ, ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის, ხოლო, მეორე მხრივ ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერებისათვის. წიგნის დამატებით, ქრესთომატიულ ნაწილში მ. კელენჯერიძეს დასტამბული აქვს უმდიდრესი და მრავალფეროვანი ფოლკლორული ტექსტები.

ჩვეულებანი („ქრისტეშობა გურიაში“, „კალანდა გურიაში“, „ალილო“, „ჭონა“, „მზის კულტი“, „ფეხრული“, „დიდი ოთხშაბათი“), მითოსურ-კოსმიური ზღაპრები („ოჩო-კოჩი“, „წიქარა“, „ცხრა ძმა“, „გმირების ზღაპარი, მონადირე“, „ზღაპარი ივანე ცისკრისა“, „ნაცარ-ქექია“, „მზის ქალი“, „შავ-თეიმურაზი; წითელ-თეიმურაზი და თეთრ-თეიმურაზი“); ცხოველთა ეპოსი („თხა და ვენახი“, „საბრალო დედაბერი“, „თხები და მგელი“, „მგლის სინანული“); ოჯახურ-ზნეობრივი ზღაპრები („თხუპნია“, „ნანახი“, „ნატვრა“, „ხახუტა“, „ღარიბი კაცის ბედი“, „ალალი და არამი“, „სიმართლე თავის გზას არ დაჰკარგავს“); მითოსური გამოცანები და გამოცანა-ზღაპრები, ზღაპარი-გამოცანა; ამირანის (გურული, მეგრული, ფშავური ვარიანტები), ეთერის (ქახური ვარიანტი), როსტომის და ზურაბის (სვანური ვარიანტი) თქმულებები; ხალხური ვეფხისტყაოსანი, 19 საისტორიო ლექსი და თქმულება, სასულიერო პოეზიის, თქმულებებისა და ლეგენდების 19 ნიმუში, ხალხური ლირიკის 7 და თავშესაქცევ-გასართობების 3 ტექსტი.

ასეთია ხასიათი მ. კელენჯერიძის ევროპულ ფოლკლორულ თეორიებთან დამოკიდებულებებისა და შინაარსი რუსულ (ისტორიულ) სკოლასთან მიმართებისა, რაც თავისთავად მეტყველებს ავტორის ღრმა მეცნიერულ ერუდიციაზე. მართალია, მ. კელენჯერიძე უცხო, ქართული სინამდვილისთვის შეუფერებელ, ე. წ. სლავიანოფილურ პოზიციაზე იდგა, ამ იდეოლოგიური მიმდინარეობის პოზიციებიდან მსჯელობდა ხალხური პოეზიის პედაგოგიურ, ესთეტიკურ და მეცნი-

ერულ ღირებულებაზე, მაგრამ მისი ნაშრომების მეცნიერული მხარე მეტად საინტერესოა ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის. მ. კელენჯერიძემ თავის თანამედროვე მკითხველს გააცნო იმდროინდელი ფოლკლორისტული კვლევების შინაარსი და რაობა, გაათვალსაჩინოვა კავკასიური და, კერძოდ, ქართული სააზროვნო მასალის ის მნიშვნელობა, რასაც მეცნიერნი ანიჭებდნენ მას აღმოსავლურ-დასავლურ ფოლკლორულ-ლიტერატურულ ურთიერთობებში, — და თავისი მიმართება დაამყარა რუსული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციასთან.

მართალია, მ. კელენჯერიძის მსოფლმხედველობრივმა სლავიანოვიფილიზმმა მკაცრი რეაქცია გამოიწვია ქართულ სინამდვილეში ფ. მახარაძისა და გ. წერეთლის მხრივ, მაგრამ იმავდროულად საქართველოში ხალხურ შემოქმედებაზე მატერიალისტური თვალთახედვის პოზიციიდან მსჯელობასაც დაუდო სათავე.

§ 4. ვასილ ბარნოვის ფოლკლორისტული შეხედულებები

ცნობილი ქართველი მწერალი და პედაგოგი ვასილ ბარნოვი მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენს რევოლუციამდელ ქართულ ფოლკლორისტიკაში. იგი ხალხური პოეტური სიტყვიერების სტიქიონთან მხოლოდ შემოქმედებითი სიახლოვით არ გამოირჩევა. მას მკვეთრად გამოხატული პოზიცია მოეპოვება ქართული ფოლკლორის მიმართ, როგორც მკვლევარსა და მეცნიერს. ეს პოზიცია თავისი არსით არ არის ორიგინალური მეცნიერული თეორიის რანგში აყვანილი თვალსაზრისი. ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმს იმჟამად არსებული მოარული ფოლკლორისტული თეორიები კვებავს და მათი გათავისება მკვლევრის მიერ ნაირნაირი ინტენსიობით ხასიათდება. ეს გარემოება არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ვამტკიცოთ ვ. ბარნოვის რომელიმე თეორიული პრინციპებით შემოზღუდვა. ვ. ბარნოვი შემოქმედებითი ინტერესებით ჩვენი ეროვნული წარსულით, მისი შინაგანი შინაარსის დადგენითა და წარმოჩენით გატაცებულ ხელოვანად გამოიყურება. ისტორიზმის პრობლემა აპირობებს არა მარტო მისი შემოქმედებითი ინტერესების სპეციფიკას, არამედ — მეცნიერულ ძიებათა შინაარსსაც. ამ ინტერესების შესაბამისად აქვს მას დამყარებული მიმართება მოარულ ფოლკლორისტულ თეორიებთან და ყველა შემთხვევაში მის მიერ ისტორიზმის თვალსაზრისით ღირებული მეცნიერული კონცეფციები ამოიზიდება. ამავე მიზეზის გამო განსაკუთრებულ სიახლოვეს იგი რუსული ისტო-

რიულ სკოლის თეორიულ დებულებებთან ამყარებს. ისტორიზმის მხრივ კვლევაძიების პერსპექტივის შემცველ მოსაზრებათა ურთიერთშეჯერებით ნასაზრდოები სიმბიოზი გამოარჩევს ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმს და ქართულ მასალასთან მიმართების თვალსაზრისით ორიგინალური თვალთახედვის იერით აღბეჭდავს.

ვ. ბარნოვმა XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში არაერთი საყურადღებო წერილი და გამოკვლევა უძღვნა ქართულ ფოლკლორს. ამ ნაშრომებს ნათლად ატყვია კვალი ავტორის ღრმა განსწავლულობისა. ვ. ბარნოვს უმაღლესი სასულიერო განათლება ჰქონდა მიღებული, მაგისტრის წოდებაც, ამდენად, მისი ფოლკლორიზმი არ წარმოადგენს ნიჭიერი ხელოვანის თვითდაკვირვების ნიადაგზე ამოზრდილ ესეისტურ შთაბეჭდილებებს. მისი დიდი მეცნიერული ცოდნა, ერუდიცია აპირობებს საკვლევი მასალისადმი ანალიტიკურ მიდგომას და პრობლემათა თეორიულ ასპექტში გადაწყვეტის სურვილს.

ვ. ბარნოვის მიერ ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების სფეროში გაშლილ მოღვაწეობას ქართული საბჭოთა ფოლკლორისტიკის მოსამზადებელ პერიოდს უკავშირებენ[243]. ამის დასამტკიცებლად გარკვეული საფუძველი, მართლაც, არსებობს, რადგან მისი ფოლკლორისტული ნაწარმოების პუბლიკაცია უმთავრესად XX საუკუნის 20—30-იან წლებზე მოდის. 1919 წელს ცალკე წიგნად გამოქვეყნდა ვ. ბარნოვის სახელმძღვანელო „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, რვეული პირველი", 1921—23 წლებში დაიბეჭდა მისი ესეისტური ხასიათის ნარკვევები „არსენა" (1921 წ.), „ამირანი" (1923 წ.) და „აბესალომ და ეთერი" (1923 წ.). მიუხედავად ამისა, ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ მეცნიერული ინტერესებით, კვლევა-ძიების მეთოდოლოგიური პრინციპებით ვ. ბარნოვი XIX საუკუნის მიწურულთან დგას, რადგან იგი XIX საუკუნის ქართულ ფოლკლორისტულ აზრს ეყრდნობა და გარკვეულად ავითარებს მას.

ვ. ბარნოვის ფოლკლორისტული ინტერესები, რასაკვირველია, მხოლოდ დასახელებული ნაშრომებით არ შემოიფარგლება. ცალკეულ დაკვირვებებს ვხვდებით მის სხვა წერილებშიც. ხშირად ისინი სპეციფიკურ საკითხთან მიმართებაში ერთბაშად ძნელი შესამჩნევიც კია და ცალკეული პრობლემის კვლევაში შორეულ ასოციაციებად წარმოდგება. ამგვარი ასოციაციები, მაგალითად მოჩანს ესეში „თამარის შესახებ", სადაც ვ. ბარნოვი ისტორიულ პიროვნებას — მე-

---

243 გ. ჭ ე ლ ი ძ ე, ვასილ ბარნოვი ფოლკლორის სპეციფიკის შესახებ, იხ. კრებული: „ფოლკლორი და ლიტერატურა", თბ., 1980, გვ. 134.

ფე თამარს — ქართულ მითოლოგიურ პერსონაჟს ყამარს უკავშირებს და ძველისძველ მსოფლმხედველობათა ნაშთად მიიჩნევს ამ პიროვნების ირგვლივ შექმნილ თქმულება-გადმოცემებს. მისთვის თამარის სახე არ არის მხოლოდ საგმირო-საისტორიო სიტყვიერების პერსონაჟი. იგი უფრო შორეული ეპოქების კუთვნილებად წარმოუდგება და ღმერთ-ქალის რანგში აჰყავს. მისი ჰეშმარიტი არსის წარმოსაჩენად კი აუცილებლად მიაჩნია, ერთი მხრივ, თამარის შესახებ არსებული „ისტორიული საბუთების“ შესწავლა, ხოლო, მეორე მხრივ, „ზღაპრული მასალის“ კვლევა, რათა „ქალმის წვერით ერთხელ და სამუდამოდ აიხატოს ღირსეულად ეს ზეარსისებური პიროვნება“[244]. ამ შემთხვევაში სრულიად აშკარაა ფოლკლორული მასალის ისტორიულ დოკუმენტებთან შეჯერების გზით ზეპირსიტყვიერი ფაქტის შინაგანი არსის დადგენის ცდა. ვ. ბარნოვის ეს მოსაზრება არ არის არავითარ შემთხვევაში პრობლემის შინაარსიდან ამოზრდილი ინტუიციური მიხვედრა. იგი განსწავლულობის მიერია, შეძენილი ცოდნის ქართულ მასალასთან „თანხვედრის“ ანარეკლია; გააზრებული გააზრება არის ამ მასალისა, რაც თავისთავად რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლის კონცეფციის მოშველებით ყამარ-თამარის არქესახის დადგენის შესაძლებლობას ნიშნავს. რუსული ფოლკლორისტული კონცეფციის კვალი ვ. ბარნოვის სხვა ნაწერებშიც ვლინდება. სანიმუშოდ შეიძლება ისეთი წერილის დასახელება, როგორიცაა „ფსევდოკლასიციზმი საზოგადოდ და ქართულ ლიტერატურაში კერძოდ“. ამ წერილში ვ. ბარნოვი ქართული ფსევდოკლასიციზმის წარმომავლობასა და შინაარსზე მსჯელობს. ქართული ფსევდოკლასიციზმი მას ევროპულისაგან განსხვავებული შინაარსის მქონედ წარმოუდგება. განმასხვავებელ ფაქტორად თვით საფუძველია ჩათვლილი. ევროპელი ფსევდოკლასიცისტები „სხვებს ჰბაძავენ, მთლად უცხოებს, ქართველი ფსევდოკლასიკები ჰბაძავენ ქართველებსავე“. ეს იმიტომ, რომ, ევროპელებისაგან განსხვავებით, ქართველებმა ქრისტიანობამდე შექმნეს უდიდესი კულტურა, რომლის აბსოლუტური ალმოფხვრაც ვერასგზით ვერ მოხერხდა ქრისტიანობის მიერ არაქრისტიანულისადმი წარმოებული ომის მიუხედავად. ქრისტიანობამდელი ქართული კულტურა დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებდა წინა აზიის ხალხთა კულტურასთან, „რომელთა მეზობლად ცხოვრობდნენ მაშინ ქართველნი“. ეს სიახლოვე სავსებით გაშინაარსიანებულად (და არა მხოლოდ ინერციულად) გაგრძელდა ქრისტიანობის ეპოქაშიც, რაც დიდ მთარგმნე-

---

[244] ვ. ბარნოვი, თხზულებათა კრებული ათ ტომად, ტომი X, თბ., 1964, გვ. 134.

ლობით, ლიტერატურულ ურთიერთობაშიც გამჟღავნდა. აღმოსავლური კულტურის მონაპოვრები „ჩვენს ქვეყანას სპარსეთზედ გადმოვლილი“ მოევლინა. ვ. ბარნოვი ამ მსჯელობაში ძირითადად ქართული ფსევდოკლასიციზმის ძირებს ეძიებს და ბუნებრივად ავითარებს აზრს ქართულ კულტურაში აღმოსავლურ და დასავლური კულტურების სინთეზის შესახებ. აზრი ქართული კულტურის შინაარსზე აღმოსავლურ-დასავლურის გავლენისა იმთავითვე საკმაოდ ფესვგამდგარი იყო ჩვენში. იგი ქართველთათვის რუსულ ფოლკლორისტულ სკოლას არ აღმოუჩენია პირველად. ამ სკოლამ, ცნობილ მოსაზრებაზე დაყრდნობით, დააკონკრეტა საქართველოზე აღმოსავლურ-დასავლურის გავლენის უთუო შესაძლებლობა და შინაარსი. საქართველო შუამავალ რეგიონად გამოაცხადა ამ ურთიერთობაში, მაგრამ პასიური გამტარებლის როლში კი არ დაინახა კავკასიური და, კერძოდ, ქართული კულტურის ღირებულება, არამედ — მის მასინთეზირებელ უნარში.

ვ. ბარნოვისათვის ქართული კულტურის ამგვარი შინაარსი თავისთავად არსებულია, ფაქტია, ხოლო მისი უტყუარობა გამაგრებულია გარეშე, არაქართული მეცნიერული თვალსაზრისითაც, რომელსაც საერთაშორისო ღირებულება რუსულმა ფოლკლორისტულმა სკოლამ, მისმა უმთავრესმა წარმომადგენლებმა — ა. ვესელოვსკიმ, ვ. მილერმა შესძინეს და შესაბამისი ფაქტოლოგიური მასალითაც დაასაბუთეს. ეს გარემოება იმითაც დასტურდება, რომ, ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის დარად, აღმოსავლური კულტურის კავკასიის და, კერძოდ, ქართულ არეალზე გამავრცელებლად ვ. ბარნოვს სპარსეთი წარმოუდგება[245].

რუსულ ფოლკლორისტულ სკოლასთან მეცნიერული სიახლოვის მაუწყებელი ზემოთ განხილული მაგალითები, რასაკვირველია, არ ქმნის დამაჯერებელ სურათს, მაგრამ ეს სიახლოვე შესანიშნავად მოჩანს ვ. ბარნოვის წმინდა ფოლკლორისტული ხასიათის თხზულებაში „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილი“[246]. ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმის გამომხატველ ნაშრომად სწორედ ეს უკანასკნელია ჩათვლილი[247]. ნაშრომი წარმოადგენს სახელმძღვანელოს, რო-

---

245 ვ. ბარნოვი, თხზულებანი, ტ. X, თბ., 1964, გვ. 91—94.

246 ნაშრომი ასეა დასათაურებული ვ. ბარნოვის თხზულებათა X ტომში. ცალკე გამოცემას ვ. ბარნოვმა „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები“, რვეული პირველი“ (1919) უწოდა.

247 იხ. გ. ჭელიძის დასახ. ნაშრ., გვ. 134. საერთოდ ვ. ბარნოვის ფოლკლორისტული მრწამსის გარკვევის ცდა ჩვენს სინამდვილეში პირველად გ. ჭელიძემ წარმოადგინა და ამ მიზანს ისახავს მისი დასახელებული ნაშრომი.

შელიც ვ. ბარნოვმა თავისივე ლექციების კურსზე დაყრნობით შექმნა.

ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმი ერთგვარად შეიერთებს ავტორის მსოფლმხედველობრივ მრწამსს და XIX საუკუნის 60-იანი წლების რუსულ სინამდვილეში პედაგოგიკურ მეცნიერებაში არსებული დისპუტების შედეგს — სიტყვიერების სარგებლიანობის შესახებ ბავშვთა აღზრდაში — ხალხური სიტყვიერების სახელმძღვანელოს შექმნა, მისი სწავლება სკოლებში თავისთავად მეტყველებს ვ. ბარნოვის დამოკიდებულებაზე ამ საკითხისადმი. იგი დგას რევოლუციონერ-დემოკრატთა პოზიციაზე, რომელნიც აღიარებდნენ ხალხური სიტყვიერების დიდ სამეცნიერო, შემეცნებით და საზოგადოებრივ ღირებულებას[248]. ხალხური სიტყვიერების ამგვარი აზრიანობა ვ. ბარნოვისათვის გაშინაარსიანებულია საკუთარი იდეური მსოფლშემეცნებითი მრწამსითაც. ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში აღნიშნულია, რომ ვ. ბარნოვის მხატვრული ხედვის სპეციფიკას სიყვარულის მოტივი განსაზღვრავს. ეს გრძნობა მხოლოდ ადამიანურ ვნებათაღელვის შინაგან გამოხატულებას კი არ წარმოადგენს, არამედ მისი მსოფლგანცდის ქვაკუთხედს შეადგენს და ფილოსოფიურ-რელიგიური კონცეფციის გამოხატულებად წარმოდგება. ეს სიყვარულის წმინდა ქრისტიანული გამოხატულებაა და იგი მოყვასისადმი ქრისტიანული სიყვარულის შინაარსის მატარებელია. სიყვარული კეთილის ქვეცნობიერი გამოხატულებაა და ამდენად სიკეთის სიმბოლო[249]. სიყვარული არის თვითარსი ჰეშმარიტების, ნათელის, მშვენიერების. ამდენად, სიყვარულია საფუძველი და მამოძრავებელი ძალა კაცთა მოდგმისა, სიცოცხლისა.

ამრიგად, ვ. ბარნოვთან სიყვარულის ქრისტიანული გააზრება გულისხმობს მარტოოდენ ახლომდგომისადმი უმოტივაციო სიყვარულს. იგი შეიცავს სიკეთისაკენ სიღრმისეულ ლტოლვას და საბოლოო მიზნად სიკეთის არსის წვდომას გულისხმობს. სიყვარული სიკეთის სიმბოლოდ წარმოდგება. ასე რომ, სიყვარულის ვ. ბარნოვისეული ცნება გვიანდელი იდეალიზმის შესაბამისად აბსოლუტურ სიკეთესთან და ჰეშმარიტებასთან არის გაიგივებული. ეს მსოფლმხედველობრივი მრწამსი გადაიზრდება ვ. ბარნოვის მხატვრული ხედვის სპეციფიკად და განაპირობებს მისი თხზულებების რაობას.. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ მხოლოდ მხატვრული ხედვის კუთვნილებად არ რჩება და წმინდა მეცნიერულ ინტერესებშიც მჟღავნდება. ეს არც არის მოულოდნელი. ვ. ბარნოვის სასულიერო განათ-

---

248 იხ. მ. აზადოვსკის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 99.

249 ს. ჰილაია, უახლესი ქართული მწერლობა, თბ., 1972, გვ. 150—151.

ლება კვებავს მის მსოფლგანცდას და XIX საუკუნის მიწურულის დიდი სოციალურ-პოლიტიკურ დაპირისპირებულობის ვითარებაში ჩვენი ერის სასიცოცხლო ინტერესების ორიენტირების ძიებაში ისტორიულად ნაცნობს და დრო-ჟამისაგან თავისებურად გამართლებულს მოაქცევს სიცოცხლის საფუძვლად. მაზე ისიც მეტყველებს, რომ ვ. ბარნოვი თემატიკურადაც და ლიტერატურული ინტერესებითაც XI—XII საუკუნეების ქართული მწერლობის ტრადიციებით იკვებება[250]. ყოველივე ამის გამო იგი ისტორიული წარსულისადმი დამოკიდებულებით მეოცნებე და მჭმუნვარე რომანტიკოსადაც კი წარმოდგება. თუმცა ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ვ. ბარნოვის მხატვრული ხედვის რეტროსპექტულობა საერთოდ აიგნორირებს აწმყოს და მის თხზულებებს აცლის თანამედროვე ჟღერადობას. ვ. ბარნოვს, რასაკვირველია, შექმნილი აქვს უამრავი ნაწარმოები, რომელნიც თემატიკითაც თანამედროვეობას უკავშირდებიან, მაგრამ იქაც, სადაც ქართველი ხალხის ისტორიული წარსულის უძველეს ხანას, გარდასულ ვნებათა ღელვას აცოცხლებს, ჩანს პრობლემათა აქტუალური სადღეისო ჟღერადობა, როგორც ქართველი ერის სულიერ და მატერიალურ ინტერესთა ძლიერი და გაუხუნარი ორიენტირებისა.

XIX საუკუნის 60-იანი წლების რუსული პედაგოგიკური მეცნიერების ხალხურ სიტყვიერებისადმი დამოკიდებულების შესაბამისად ვ. ბარნოვმა თეორიულ სიბრტყეზე გაანალიზა, ერთი მხრივ, საერთოდ სიტყვიერების შინაარსი, ხოლო, მეორე მხრივ — ხალხური სიტყვიერებისა, როგორც მთლიანად მხატვრული სიტყვის ცალკე გამოვლენისა. ვ. ბარნოვის მეცნიერული კვლევის ამოსავალია საერთოდ მხატვრული ძლიერება. ეს გარემოება კარგად შენიშნა ს. ჭილაიამ. ნაწარმოების ჰეშმარიტი მხატვრული ძლიერების საზომი კი მკითხველში გარდუვალი ჰეშმარიტების, შეურყეველი კეთილის, დაუჩრდილავი მშვენიერების აღძვრის დონეა. ჰეშმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება კი სინონიმური პოსტულატებია სიყვარულისა.

ჰეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერებისაკენ, როგორც სიყვარულისაკენ ლტოლვა ვ. ბარნოვისათვის ყოფიერების უნივერსალური, კოსმიური კანონზომიერების გამოხატულებაა. ეს ლტოლვა არის საგანთა და მოვლენათა არსის, რაობის თვითგამოვლენის გზა და სასრული მიზანი. „ყოველივე არსი თავის დაუცხრომელ მოძრაობაში და დაუსრულებელ ცვლილებაში ისწრაფვის სავსებით განახორციელოს საუკუნო ჰეშმარიტება, სიკეთე და სიმშვენიერე". ეს უნივერ-

250 ს. ჭ ი ლ ა ი ა, უახლესი ქართული მწერლობა, თბ., 1972, გვ. 150.

სალობა ნაირნაირად გამოიხატება ბუნებაში. ადამიანისათვის იგი გაცნობიერებული, გონებისეული პროცესია, ცნობიერების სიბრტყეზეა მოთავსებული, ბუნებაში კი ქვეცნობიერის უღრმეს შრეებშია განფენილი და ინტუიტიურია, თუმცა ისეთივე „უძლეველი, შეუფერხებელი და სამარადისო“ ლტოლვაა, როგორც კაცთათვის. ადამიანის გონისათვის ეს ლტოლვა ხელშესახებ, განსხეულებად ფორმას სიტყვიერ ნაწარმოებში (ფოლკლორულშიც და მწიგნობრულშიც ერთნაირად) იძენს.

ამდენად, მხატვრული აზროვნების სფერო სიტყვის მეშვეობით მოწოდებული ჰეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერების საუფლოა და მისი ღირებულებაც ამით განიზომება. საერთოდ სიტყვიერების და მათ შორის ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობის ასეთი, თავისი ეპოქისაგან აბსოლუტურად განსხვავებული, თვალსაზრისი წამოაყენა ვ. ბარნოვმა და საკუთარი მოსაზრების მართებულობის ნათელყოფას სიტყვიერების რაობის გამოწვლილვითი ანალიზით შეეცადა.

ამ ზოგადი თვალსაზრისის შესაბამისად მოახდინა მან მთელი სიტყვიერების ორ დიდ სფეროდ — პროზად და პოეზიად — გაყოფაც. ვ. ბარნოვმა პროზა ჰეშმარიტებისა და კეთილის ძიებისა და გამოვლენის უფრო ხელშესახებ ფორმად ჩათვალა, რადგან აზროვნების პროცესის, გონითი ოპერაციების ღიაობა მიიჩნია პროზის არსებით ნიშნად. პოეზია ამნაირი მსჯელობის შესაბამისად არის „სამფლობელო გულისა“ და სფერო მშვენიერების ძიებისა. თუმცა აბსოლუტური დაპირისპირება პროზისა და პოეზიისა ამ ნიშნების მიხედვით ვ. ბარნოვისათვის უცხოა და მიუღებელი. პროზა არ არის „ცხადყოფა მხოლოდ ჰეშმარიტებისა და სიკეთისა“, ხოლო პოეზია „დასახვა მარტოოდენ სიმშვენიერისა“. მისთვის, როგორც აღინიშნა კიდევაც, „ჰეშმარიტება, კეთილი, მშვენიერება“ განუყრელად არიან ერთმანეთთან შეკავშირებულნი, იგინი არიან სხვადასხვა სახეები ადამიანის ერთისა და იმავე სულისა. ამისათვის შეუმღვრეველ ჰეშმარიტებას თან ახლავს სიკეთე და მშვენიერება, ნამდვილი კეთილი განუყრელია ჰეშმარიტებისა და მშვენიერებისაგან, ხოლო უებრო მშვენიერება თანაზიარია ჰეშმარიტებისა და კეთილისა. აქ მხოლოდ იმაშია განსხვავება, „ამ იდეათაგანი რომელი სჭარბობს და პირველობს ნაწარმოებში, მშვენიერების ძიება თუ ძიება ჰეშმარიტებისა ან კეთილისა“[251]. ამ მსჯელობის მიხედვით, პროზისა და პოეზიის განყოფის საფუძველი მხატვრული აზროვნების ფორმებია და არა სასრული მიზანი. მიზანი ერთია — წვდომა აბსოლუტური ჰეშმარიტებისა, სიკეთისა და მშვენიერებისა, რომელნიც პროზაშიც და პოე-

---

251 იხ. ვ. ბ ა რ ნ ო ვ ი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 173.

ზიაშიც ურთიერთგაშინაარსებადნია და ერთდროულობის თვალსაზრისით წილობრივი მეტ-ნაკლებობით ხასიათდებიან. ამ ნაწილობრივ მეტ-ნაკლებობას კი მაინც პროზისა და პოეზიის, როგორც მხატვრული აზროვნების, სპეციფიკა ხსნის. პროზას მაინც ლოგიკურ კატეგორიებს დაქვემდებარებულ განსიტყვების ფორმად მიიჩნევს, ხოლო ლირიკისათვის განცდის პრიმატს აღიარებს. შინაგან ლოგიკას დაქვემდებარებული მხატვრული აზროვნება კი ვ. ბარნოვისათვის არაა მოკლებული განცდას და პირუკუ. თუმცა ისიც აშკარაა, რომ პროზისა და პოეზიის არსის დადგენის სურვილი ვ. ბარნოვთან მაინც იმთავითვე განსაზღვრულ და დადგენილ სპეციფიკას ეყრდნობა — პროზაში თხრობისა და ლირიკაში — განცდის პრიმატს.

მხოლოდ მხატვრული ნაწარმოების საყოველთაო ღირებულებისა და ზოგადი სპეციფიკის განსაზღვრის შემდეგ იწყებს ვ. ბარნოვი მსჯელობას ხალხური სიტყვიერების გენეზისის სპეციფიკაზე.

ხალხური სიტყვიერების ერის ისტორიული ყოფიერების თანდაყოლილ ფენომენად გამოცხადება ვ. ბარნოვისათვის მისი წარმოშობისა და განვითარების ამოსავალ დებულებას წარმოადგენს. ხალხური სიტყვიერების დასაბამი ხალხის ცხოვრების საწყისშია, ხოლო ბოლო — ამ ხალხის ისტორიულ აღსასრულშიც, რადგანაც ხალხური სიტყვიერება ერის ისტორიული ცხოვრების მხატვრული ასახვაა. აღსანიშნავია, რომ ვ. ბარნოვი არ ახდენს ხალხის და ერის ცნებების გაიგივებას. ერი მის მსჯელობაში შინაგანი ნაციონალური ფსიქიკისა და ინტერესთა ერთიანობის პრინციპებით გამორჩეულ სოციალურ მთლიანობას გულისხმობს, რომელიც იმ შინაგანად მოწესრიგებულ საზოგადოებრივ სტრუქტურას ქმნის, რასაც ახალწმიფო ჰქვია. საზოგადოებრივი ყოფის განვითარების ადრეული საფეხურებისათვის ვ. ბარნოვი ხალხის ცნებას მოიმარჯვებს. ამგვარი დეფინიცია საფუძვლად უდევს ხალხური სიტყვიერების განვითარების ვ. ბარნოვისეულ პერიოდიზაციას, რომელიც მისი თანამედროვე მოარული ბურჟუაზიული ფოლკლორისტული თეორიებიდან იღებს სათავეს. მომეტებულად ეს პრინციპი სიახლოვეს მითოლოგიური სკოლის სწავლებასთან ამჟღავნებს.

ვ. ბარნოვი ხალხური სიტყვიერების განვითარებაში სამ პერიოდს გამოყოფს: მითიურს, ბუმბერაზულს და ისტორიულს. ხალხური შემოქმედების წარმოშობის საწყისად მითოლოგიის გამოცხადებით ვ. ბარნოვი რომანტიკოსთა დარად ხალხურ პოეტურ აზროვნებაში რელიგიურ წარმოდგენათა პრიმატს აღიარებს. თუმცა ვ. ბარნოვის მითოლოგიზმი გარკვეულად შორს დგას დასავლეთ ევროპელ მეცნიერთა თვალსაზრისიდან და უფრო თ. ბუსლაევის მოსაზრებებს ეყრდნობა. ეს, პირველ ყოვლისა, იმაში მჟღავნდება, რომ ვ. ბარნოვის

მსჯელობაში არსად არ ჩანს გრიმებისათვის ჩვეული ნაციონალისტური კონცეფცია, ქართველი ხალხის და, აქედან გამომდინარე, მისი ფოლკლორის გამორჩეულობის მტკიცება. თ. ბუსლაევის მსგავსად, ვ. ბარნოვი ხალხურ სიტყვიერებას არ ანიჭებს მიუღწეველი მეტრისა და საზომის ღირებულებას და არ აყენებს წიგნიერ ლიტერატურაზე მაღლა. პირიქით, იგი მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან მხატვრული აზროვნების ამ ორ სფეროს და ნათლად აყალიბებს თავის აზრს მათი შინაგანი რაობის შესახებ. მისი აზრით, ჟამთა ისტორიული მსვლელობის სპეციფიკის გამო ხალხური ნაწარმოები წარმოშობის დროის თვალსაზრისით უსწრებს წინ „ავტორის ნაწარმოებს", რადგან „ზეპირი სიტყვა ყოველთვის წინ უსწრებს ნაწერ სიტყვას: ხალხი სთხზავს მაშინაც, როცა ჯერ წერა-კითხვა სრულებით არ იცის, ანბანიც-კი არა აქვს შემოღებული"[252].

ვ. ბარნოვი განასხვავებს ხალხური და წიგნიერი თხზულების შექმნის სპეციფიკასაც. ხალხური ნაწარმოები მთელი ხალხის მიერ იქმნება. ხალხი ჩააქსოვს მასში საკუთარ „აზრსა და განცდას". ავტორი კი თვით „სთხზავს სათქმელს, თვითონ ჰქარგავს საჭირო სახეებს და რომ ჩასწერს მას, აუცილებელს ხდის ნათქვამს შემდეგ ჟამთა მსვლელობაში". ამის გამო, ვ. ბარნოვის აზრით, „ხალხურ ნაწარმოებში გამოხატულია მთელი ერის სულისკვეთება და განცდა", ასახულია ერის სასიცოცხლო ინტერესები. თუმცა ამ ღირსებას არ არის მოკლებული არც „ავტორის ნაწერი", რადგან „იმასაც მჭიდრო კავშირი აქვს ხალხის ცხოვრებასთან", ისიც, „ხალხისავე შვილია, მის წიაღში აღმოჩენილი და აღზრდილი". მთავარი კი ვ. ბარნოვისათვის ის არის, რომ „ავტორის განცდაც ორგანულად არის დაკავშირებული ხალხის განცდასთან და მისგან მომდინარეობს". ამ მსჯელობის თანახმად, ღირებულება ხალხური და ინდივიდუალური ქმნილებისა იგივეობრივია, რადგანაც მიზანი ერთია — ეროვნულ ინტერესთა და მისწრაფებათა გამოხატვა; სხვაობა ამ მიზნის მიღწევის გზებსა და საშუალებებშია.

ხალხური ნაწარმოების სპეციფიკის განმსაზღვრელ მომენტებად ვ. ბარნოვი გამოყოფს ობიექტურობას, სისადავეს, ენობრივ მომენტს (დიალექტზე შექმნას) და ამ ნიშნების საპირისპიროდ ინდივიდუალურ ქმნილებაში ობიექტურობის წილ პოულობს სუბიექტურ მომენტს, ვითარცა ავტორის „პირადი სულისკვეთების" გამოხატულებას და ამის გამო „უფრო მღელვარესაც"; ხალხური ქმნილების სისადავე ვ. ბარნოვისათვის უფრო სიმარტივის შინაარსს ატარებს, რადგან „იგი ვერ ემორჩილება თქმისა და წერის თეორიულად დამუ-

252 ვ. ბარნოვი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 169—170.

შავებულ კანონებს". ინდივიდუალური ხელოვანის სიძლიერე კი სწორედ ამ კანონების ცოდნაა და ფლობაშია. ეს ანიჭებს მას დიდ ძალას და აპირობებს მისი ქმნილების მაღალმხატვრულობას. ფოლკლორული და ინდივიდუალური ქმნილების ერთ-ერთ ურთიერთგანმასხვავებელ ნიშნად ვ. ბარნოვი გამოყოფს ენას. ხალხური ნაწარმოები რომელიმე დიალექტზე იქმნება, „ავტორის ნაწარმოები" კი — „გამშვენიერებულ", დიალექტებით გამდიდრებულ სალიტერატურო ენაზე იწერება[253]. ამ მსჯელობის შესაბამისად, სავსებით ნათელი ხდება ვ. ბარნოვის მიერ არა მარტო ხალხური და წიგნიერი ნაწარმოებების შინაგანი სპეციფიკის ცოდნა, არამედ სათანადო შეფასებაც და დაფასებაც. თ. ბუსლაევის მსგავსად, ვ. ბარნოვი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ხალხურ შემოქმედებაში ასახულია ჭეშმარიტი ხალხური მსოფლგანცდა. მისი აზრით, „ხალხურ ნაწარმოებში გამოხატულია მთელი ერის სულისკვეთება და განცდა, იქ დაბახული არის ის, რაც ძლიერად მოქმედებს ხალხის ცხოვრებაზე განსაზღვრულ ჟამს და იპყრობს ერის ყურადღებას"[254]. ბუსლაევისეული მსჯელობის ეს ასპექტიც გამოარჩევს ვ. ბარნოვს გრიმებისაგან.

თ. ბუსლაევის თვალსაზრისთან ვ. ბარნოვის სიახლოვე კიდევ ერთი მომენტით მტკიცდება. თ. ბუსლაევი, ევროპელი მითოლოგებისაგან განსხვავებით, ამტკიცებდა, რომ ხალხს განვითარების ადრეულ საფეხურზევე აქვს ჩამოყალიბებული თავისი ეროვნული ფსიქიკის ძირითადი წანამძღვრები, რომელნიც შემდგომ ვითარდება ისტორიული დროის მსვლელობის კვალად[255]. მსგავს თვალსაზრისს ვხვდებით ვ. ბარნოვთანაც. ადამიანის „ცხოვრების მსვლელობის" უმთავრესი ამბები იმთავითვე არის ალბეჭდილი ხალხის მეხსიერებაში. ბუნებასთან ურთიერთობა ადამიანის სულში აღბეჭდავს თავის კვალს. ადამიანი ამ ურთიერთობის შინაარსს, მიზეზს და მიზანს იკვლევს. „ალბეჭდავს თავის გონებაში ღირსშესანიშნავ ცვლილებებს, რომლებიც კი ხდებიან მის გარშემო და გავლენა აქვთ მის ყოფაზე". ესე იგი გარემოსადმი დამოკიდებულების ხასიათი, სამყაროს შემეცნების თავისებურებანი, რაც ერის მსოფლგანცდის სპეციფიკას ქმნის, უკვე უძველეს დროშივე ალიბეჭდება ცნობიერებაში.

როცა ვ. ბარნოვის მოსაზრებათა თ. ბუსლაევთან სიახლოვეზეა საუბარი, რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს მათ თვალსაზრისთა იგივე-

---

253 ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 170—171.

254 იქვე, გვ. 170.

255 Ф. Буслаев, Исторические очерки русской народной словесности, т. I, СПб., 1861, с. 1—8.

ობრიობას. ვ. ბარნოვი მითოლოგიური სკოლის კონცეფციას იცნობს და გარკვეულ მომენტში ემყარება როგორც უფროს მითოლოგებს, ასევე უმცროსი თაობის მიერ დამკვიდრებულ კორექტივებსაც.

მითოლოგიური სკოლის მიმდევართა კვალობაზე აგებს ვ. ბარნოვი ხალხური სიტყვიერების განვითარების ეტაპებსაც. თუმცა აღვნიშნავთ, რომ მითოლოგებთან ეს სიახლოვე მაინც პირობითია და უფრო ფორმალურ ხასიათს ატარებს. ვ. ბარნოვისათვის ხალხური სიტყვიერების განვითარების ცალკეული ეტაპის რაგვარობას მხატვრული აზროვნების სპეციფიკა აპირობებს და არა ფოლკლორული გვარის, სახეობის თუ ჟანრის პრიმატი. მაგალითად, მითიური პერიოდის არსებით თავისებურებად იგი მითების თხზვას აცხადებს და ამ ნიშნის მიხედვით აცალკევებს მას სხვათაგან. მითოლოგებისაგან განსხვავებით, იგი ფოლკლორის უძველეს მახასიათებლად გარკვეულად სინკრეტულ ბუნებას აცხადებს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, იმაში მჟღავნდება, რომ ვ. ბარნოვს მითოსიდან გამოჰყავს ხალხური ლირიკაც. მისი მსჯელობით, „საერო ლირიკა ხალხის ცხოვრების პირველ ხანაში ჩნდება". უძველეს ლირიკულ ქმნილებებში აისახება „ხალხის სულის მდგომარეობა ბუნების ზეგავლენით. ეს ლექსები იწყება მაშინ, როცა ხალხის ეპოსში მუშავდება ხალხური მითები"[256]. ამდენად, ვ. ბარნოვი ამ მოსაზრებით უფრო მეტ სიახლოვეს ა. ვესელოვსკის კონცეფციასთან ამჟღავნებს და ხალხური სიტყვიერების გვარების ერთდროული წარმოშობის იდეარებით სცილდება მითოლოგებს. მეორეს მხრივ ვ. ბარნოვი უძველესი ლირიკის შინაარსად მითიურ წარმოდგენებს აცხადებს და ამით ერთგვარად თავისებურად აზუსტებს მოარულ ფოლკლორულ თეორიათა კონცეფციებს.

რომანტიკული ფოლკლორისტული სკოლის მოსაზრებებთან ამნაირი გამიჯვნის მიუხედავად, ხალხური შემოქმედების განვითარების პირველი საფეხურის შინაარსად ვ. ბარნოვს მითის ქმნადობა გამოჰყავს. ე. ი. განვითარების ადრეული ეტაპი ვ. ბარნოვთან მაინც მითოლოგიურია. რა შინაარსს ხედავს იგი ამ ეტაპში? მითოლოგთა შესაბამისად, ვ. ბარნოვს უპირველესი ადამიანური რწმენა-წარმოდგენები ბუნების საგანთა და მოვლენათა განღვთაებრიობიდან გამოჰყავს. ბუნების წინაშე უსუსური ადამიანი მოვლენათა იდუმალებას ღვთაებრივი სულით ალავსებს და შემდგომ თავადვე ემონება საკუთარი ფანტაზიით შექმნილ ზებუნებრივ არსებებს — ღვთაებებს. ვ. ბარნოვი დაწვრილებით მსჯელობს ბუნების მოვლენათა და საგანთა ღვთაებრიობის რანგში აყვანის შინაგან პროცესზე. მისი აზ-

---

256 ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 263.

რით, გაღვთაებრივების შიზეზი, ერთი მხრივ, ადამიანის უძლურებაა, მეორე მხრივ კი — მისი გონების, შემეცნების შინაგანი მექანიზმი, რომელიც გარემომცველ სამყაროს საკუთარი ყოფიერების საზომებით უდგება და ყველაფერში თავისთავთან მსგავსებას ეძიებს. ვ. ბარნოვის აზრით, „ადამიანი იმ თავითვე სცდილობს შეიგნოს, შეძლებისამებრ, ყოველივე, განმარტოს იგი, თავისებურად დაასაბუთოს; ისწრაფვის თავის სასარგებლოდ მიმართოს ეს ბუნების ძალნი, შეუფარდოს მათ ხასიათს თავისი აზრები, გრძნობები, სურვილები და მოქმედებები. ადამიანმა მაშინაც იცის, საკუთარის მოქმედების შეგნებით ესმის, რომ ყოველივე მოძრაობა იგულისხმებს მოქმედ პიროვნებას და მის ნებისყოფას. ამის გამო სტიქიურ ძალთა მოქმედების მიზეზადაც სახავს ისეთსავე პიროვნებებს, რომლებიც, როგორც თვითონ, შემკულნი არიან ცნობიერებით, გრძნობით და ნებისყოფით“[257]. ხოლო, რადგან ბუნება თავისი ძლიერების გამოვლენით ბევრად აღემატება ადამიანის უნარსა და შესაძლებლობებს, ადამიანი „განაპირობებს“ მათ და ღვთაების რანგში აჰყავს ისინი.

ხალხის მიერ ფანტაზიით შექმნილი „ზეარსნი, რომლებშიაც ხალხის ამსახველ ნიჭს განუხორციელებია ბუნების ძალნი თუ სტიქიური მოვლენანი და დაუსახავს ღმერთებად“, ქმნიან „შინაარსს მითიურის თქმულებებისას“. აქედან გამომდინარე, მითოლოგია ვ. ბარნოვისათვის „არის ღმერთთა და მათის ცხოვრების მხატვრულად აღწერა ხალხის მიერ“[258].

ბ. ბარნოვი არ შემოფარგლულა უფროს მითოლოგთა (ძმები გრიმები, ბუსლაევი) მსგავსად მხოლოდ მითის ადგილის გარკვევით სიტყვიერ ხელოვნებაში. როგორც ცნობილია, მითოლოგთა უფროს ოაობას არ დაუყენებია მითის არსის ძიების პრობლემა. ამ ამოცანის გადაწყვეტას უმცროსი თაობა შეეცადა და არსებითად ა. კუნის, ქ. შვარცის, ვ. მანგარდტის, მ. მიულერის და სხვათა შრომებში გამჟღავნდა ამის დასაბუთების სურვილი.

ვ. ბარნოვი, უმცროსი მითოლოგების მსგავსად, შეეცადა დაედგინა ქართული მითოლოგიის საფუძველი და წარმოეჩინა ჩვენი ეროვნული მითოსური აზროვნების სიღრმისეული შრეების რაობა.

საინტერესოა, რომ ვ. ბარნოვი ქართულ მითოლოგიას ქართულ წარმართობას უკავშირებს. მის სპეციფიკურ ნიშნად მიიჩნევს მითოსური მსოფლგანცდის დუალისტურ ბუნებას, რომელიც სამყაროს კეთილისა და ბოროტის მარადიული ჰიდილის ასპარეზად სახავს. კეთილი საწყისის საგნობრივ-ლოგიკურ გამოვლენად იგი მიიჩნევს

---

257 ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 174.

258 იქვე, გვ. 175.

ლმერთს — „ნათელს დაუსაბამოს“, რომლის გამოვლენაცაა ციური მნათობნი: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები და აგრეთვე ცეცხლი. დროთა დაუსრულებელ ბრუნვაში პირველარსს — ნათელს ჩრდილივით ახლოლია თან არსი ბოროტი“. ამ „ბნელ-ბოროტის“ ნაყოფნია უხორცონი, დევნი და ვეშაპნი, მავნებელნი სულდგმულნი და „ავის მთესველნი“.

ვ. ბარნოვის მსჯელობაში ნათელი დაუსაბამოა, ხოლო ბნელს ანუ ბოროტს აქვს დასაბამი და, მაშასადამე, დასასრულიც. ადამიანური ყოფიერების საზრისი ბნელი-ბოროტის დათრგუნვა იყო. ამ ღვთაებრივ ჰიდილში ადამიანს სჭირდება ძალნი სულიერი და ხორციელი. ამდენად, „ნათელი დაუსაბამოს“ თაყვანისცემა გულისხმობდა ადამიანის ჰარმონიულ, მთლიან ძლიერებას — სულიერს და ხორციელს[259]. ამ გარემოებაზე ყურადღების გამახვილებით ვ. ბარნოვი, ერთი მხრივ, ქართული წარმართობის ჰუმანური არსის წარმოჩენას ცდილობს, ხოლო, მეორე მხრივ, ქრისტიანობასთან არსებით სხვაობასაც ათვალსაჩინოებს.

მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ განხილულ დუალისტურ მსოფლგანცდას ვ. ბარნოვი ზოროასტრიზმს უწოდებს და იცის არა მარტო ამ რელიგიის არსი, არამედ იცნობს მის შემქმნელ ხალხს და ქვეყანას, სადაც იგი სისტემური ხასიათის მოძღვრებად გაფორმდა. მისი აზრით, ეს მოძღვრება ჩამოყალიბდა არაუგვიანეს „ათასის წლისა ქრისტეს წინ დამუშავდა ადირბეჯანში, ჩვენი სამშობლოს საზღვრების მახლობლად“. მაგრამ ამ მსჯელობის მიხედვით, როგორღა იქცა მეზობელ ქვეყანაში თავჩენილი ზოროასტრიზმი ქართველთა „უწინდელ სჯულად?“ ვ. ბარნოვის აზრით, ზოროასტრიზმი ქალდეველ მოგვთა მოწაფე იყო და მათგან შეითვისა ამ მოძღვრების არსი, რომელიც შემდგომ ჩამოაყალიბა ერთიან სისტემად. ქალდეველები კი ძველი ქართველების სახელწოდებაა. ამ მოძღვრების კვალს ვ. ბარნოვი მის თანამედროვე ქართველთა ზნე-ჩვეულებებსა და „სარწმუნოებრივ თქმულებებში“ პოულობს. ასეთებად მიაჩნია მას“ „მზის ფიცი“, „ჰიაკოკონა“, „ლოცვა მზის ამოსვლისას“, „მთვარის სიმღერები“ და სხვა.

„ნათელი დაუსაბამოს“ უმთავრეს ხატებად — ძველ ღვთაებებად — ვ. ბარნოვი ასახელებს მთვარეს, მანგს, თუთს. მთვარე უმთავრეს ღვთაებად მიაჩნია. ამ ღვთაებას ქრისტიანობამ წმინდა გიორგი შეუნაცვლა. მეორე ღვთაება იყო მზე — „ღვთაება-ქალი“. ვ. ბარნოვისათვის „იგივე მზე ღვთაებაა კვირა — ხმელთა მოურავი თუ განმგებელი, იგივე „ბეჟაშხა“, „მიშლადელი“. სხვა ღვთაებათა

259 ვ. ბ ა რ ნ ო ვ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 181.

შორის ასახელებს არმაზს, ზადენს, გაცს, აინანას, დანანას, ითრუჯანს, ანატორს, დალს. ვ. ბარნოვი შეძლებისდაგვარად ქართული კერპთაყვანმცემლობის გენეზისის დადგენასაც ცდილობს და აცხადებს, რომ იგი ჩვენში სირიიდან და მცირე აზიიდან შემოვიდა თავისი კულტმსახურებრივი სისტემით. ამდენად, კერპთაყვანისმცემლობა ქართული სინამდვილისათვის უცხო, მოგვიანებით შეთვისებულ მოვლენად მიაჩნია და ქართველთა „ძირითად რჯულს“ ნათელის თაყვანისცემას უპირისპირებს. აქედან გამომდინარე გადაუდებელი კვლევის ობიექტად სახავს იმის დადგენას, თუ როგორ შეერწყა კერპთაყვანისმცემლური თქმულებები თქმულებებს ნათელ ღმერთთა შესახებ. იგი ვარაუდობს ქართული თეოგონიისა და კოსმოგონიის არსებობას, რომელიც საგანგებო კვლევა-ძიებამ უნდა გამოავლინოს.

ნათელია, რომ ვ. ბარნოვი კარგად იცნობს ქართული მითოლოგიის არსებობის მაუწყებელი ფაქტოლოგიური მასალის ფრაგმენტებს. ასეთი შინაარსი აქვს ვ. ბარნოვთან ხალხური სიტყვიერების განვითარების პირველ — მითიურ პერიოდს.

მ ე ო რ ე პ ე რ ი ო დ ს ვ. ბარნოვი, მითოლოგთაგან განსხვავებით, ბუმბერაზულს უწოდებს. ამ პერიოდის არსებითი ნიშანია ბუნების გაღვთაებრიებულ ძალათათვის „შემაძრწუნებლობის“ და „საოცრების“ შარავანდედის ჩამოხსნა, ადამიანის გონების ძალით მათი შეზღუდვა და გაადამიანურება, რაც ღვთაებებს „ღმერთ-კაცებად“ აქცევს. მათში სასწაულებრივი კვლავაც ბევრია, მაგრამ ეს სასწაულებრივი ადამიანური ცნობიერების ფარგლებშია განფენილი და კაცებრივის იერს იძენს. ამის გამო მათი მატარებელნი ღმერთ-კაცები ანუ ბუმბერაზთა უფროსი „გუნდია“.

ღმერთ-კაცთა განკაცების პროცესი საოცარი სისწრაფით მიმდინარეობს და მათ კაც-ღმერთებად აქცევს. კაც-ღმერთები „ადამიანისაგან ნაშობნი, ადამიანის სისხლ-ხორცის შეჭონნი“ არიან და ჩვეულებრივ კაცთაგან დიდი ძალით და საარაკო ღვაწლით განირჩევიან. „ეს ბუმბერაზები არიან ერის ნამდვილი გმირები, ხალხიდან გამოსულნი და მათთვის თავდადებულნი, რომელთაც თავიანთი მოღვაწეობით დაუტოვებიათ ხალხის სულში თავიანთი შარავანდედით შემკული სახე“[260]. აშკარაა, რომ ვ. ბარნოვის ბუმბერაზული პერიოდი მითოლოგთა მიერ დამკვიდრებული ეპიკური პერიოდის შესაბამისია, რადგანაც ეს ბუმბერაზნი თავიანთი ქმედებით ეპიკურ გმირებს წარმოადგენენ. ეს აზრი უფრო ნათელი ხდება უმცროს ბუმბერაზთა, ანუ კაც-ღმერთთა ვ. ბარნოვისეული დახასიათებიდან.

---

260 ვ. ბ ა რ ნ ო ვ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 176.

უმცროსი ბუმბერაზნი მის მსჯელობაში ჩნდებიან „კულტურული ცხოვრების ახალ დასაწყისში“, ე. ი. მაშინ, როცა „ხალხს მეტისმეტად ესაჭიროებოდა თავდადებული შემწენი და მფარველნი, რომელთაც უნდა ეწინამძღვრათ მისთვის ცხოვრებისათვის ზრუნვაში და ბრძოლაში ბუნების ძალებთან, გარეშე მტრებთან თუ მავნე ცხოველებთან“[261]. ამ კაც-ღმერთთა ნაღვაწი ხალხის მეხსიერების საკუთრებად იქცეოდა და თქმულებათა ფორმით სიტყვადქმნილი გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. სრულიად აშკარაა, რომ ნათქვამი ეპიკურ სიტუაციას და ეპიკურ გმირებს გულისხმობს, ხოლო მას დამაჯერებლობას მატებს ვ. ბარნოვის საგანგებოდ განხილული მაგალითები. „ბუმბერაზთა პირველი დასი“, ანუ ღმერთ-კაცებია სულკალმახი, იამან-კაცი, ცამცუმი, იგრი-ბატონი, ამბრი, „ბუმბერაზთა მეორე დასს ეკუთვნიან“. ამირანი, ბადრი, უსუპი, როსტომი, ბეჟანი, ტარიელი, არსენა. შესაძლოა, ამნაირი განყოფა ეპიკური გმირებისა სადღეისოდ სადავო იყოს, მაგრამ ვ. ბარნოვისათვის სავსებით დამარწმუნებლად გამოიყურება, რადგან ამ დაყოფის მართებულობის მაგალითად თვლის არსენას კაც-ღვთაების რანგში აყვანას. ამ მაგალითზე ადამიანის გაღვთაებრიობის კვალი ღიად არის წარმოდგენილი ქართულ ფოლკლორში და ამიტომ იგი ურთულესი, ძნელადშესამჩნევი პროცესის კლასიკურ ნიმუშადაც წარმოუდგება მას.

ვ. ბარნოვისათვის არსენას გაკაც-ღმერთების პროცესი კლასიკური მაგალითია სხვა ბუმბერაზთა ღვთაებათა რანგში აყვანისა. ამის გამო არსენაც „შორს მომავალში გვერდს დაუმშვენებს ამირანს თუ როსტომს, ბეჟანს თუ ტარიელს“[262].

ამდენად, სრულიად ნათელია, რომ ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმი გარკვეულწილად მითოლოგთა სწავლებას ემყარება და ეს არც არის შემთხვევითი. რომანტიზმთან სულიერი სიახლოვე ვ. ბარნოვის მსოფლგანცდის არსებითი ნიშანია და იგი მის მხატვრულ სამყაროშიც საკმაო სისრულით გამჟღავნდა. ამ გარემოებაზე სპეციალურად გამახვილდა კიდევაც ყურადღება ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში. ისტორიულ პიროვნებათა რომანტიზება და იდეალიზება ვ. ბარნოვის პროზის ერთ თავისებურებად არის მიჩნეული[263]. თუმცა ვ. ბარნოვის ორთოდოქს რომანტიკოსად გამოცხადება არ იქნებოდა სწორი. მისი რომანტიზმი თავისებურია და ამ შინაგან თავისებურებას მხატვრულ შემოქმედებაში რომანტიზმისა და რეალიზმის, ერთი შეხედვით, შეუძლებელი სიმბიოზი ქმნის. მის ფოლ-

---

261 იქვე, გვ. 176.

262 იქვე, გვ. 215.

263 ს. ჯ ო ლ ო ი ა, უახლესი ქართული მწერლობა, თბ., 1972, გვ. 153.

კლორისტულ კონცეფციაში რომანტიზმი ასევე უფრო რეალურ და მყარ მეცნიერულ თვალსაზრისს — ისტორიზმს უკავშირდება. ე. ი. მისი ფოლკლორიზმი ხელშესახებად წარმოაჩენს მითოლოგიური და ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლების მეთოდოლოგიური დებულებების ურთიერთშეთავსების ცდას. ეს იმაშიც მჟღავნდება, რომ ხალხური სიტყვიერების განვითარების მესამე პერიოდი, მითოლოგებისაგან განსხვავებით, ვ. ბარნოვთან „ისტორიულად“ იწოდება და მისი შინაარსი ისტორიული სკოლის კონცეფციის შესაბამისია. ეს გარემოება კი ნათელყოფს, რომ, ბუსლაევის მსგავსად, ვ. ბარნოვი არ არის მითოლოგი. იგი ხალხური სიტყვიერების განვითარების გზას ალაგენს და მითოსურ მასალას ამის შესაბამისად მოაქცევს ანალიზის სფეროში.

ხალხური სიტყვიერების მესამე — ისტორიულ პერიოდს ვ. ბარნოვი ერის ყოფიერების სახელმწიფოებრივ ფორმას უკავშირებს. ეს არის ხანა, როცა თემობრივი და ტომობრივი მთლიანობა ყალიბდება, ხალხი ერთიანი ინტერესებით შეკავშირდება, ერის ფსიქოფიზიკურ სახიერებას გამოიკვეთს და თავისი ფუნქციის შესაბამისად ურთიერთობას ამყარებს სამყაროში დროით და სივრცულ განზომილებაში. ხალხური სიტყვიერების სფეროში ეს უკვე ის პერიოდია, როცა ფოლკლორი ერის დაუწერელი ისტორიის ფუნქციებს კისრულობს და წიგნიერი მატიანის პარალელურად ასაზრდოებს ეროვნულ ცნობიერებას. ამ დროს უკვე რეალური ისტორიული პიროვნებანი მოექცევიან ყურადღების ცენტრში. მათი პიროვნული ღვაწლი აღირიცხება როგორც „ნაწერ ისტორიაში“, ასევე აღიბეჭდება ხალხის ცნობიერებაში და იქცევა საისტორიო თქმულებების საკუთრებად. ისტორიულ პიროვნებათა ხალხისმიერი შეფასების სპეციფიკად ვ. ბარნოვი ფანტაზიის პრიმატს და გაზვიადების არსებობას აცხადებს. ზღვარდაუდები ჰიპერბოლიზება აახლოებს ბუმბერაზებს ისტორიულ პიროვნებებთან, ხოლო ისტორიულ თქმულებებს — „საბუმბერაზო მოთხრობებთან“. ამდენად, ვ. ბარნოვი სწორად აშუქებს საისტორიო სიტყვიერების შინაგან თავისებურებათა ერთ ასპექტს — ფაქტის ჰიპერბოლიზაციის მომენტს, თუმცა აქედან გამომდინარე, მაინც უპირს უფრო არსებითის შემჩნევა. როგორც ცნობილია, საისტორიო სიტყვიერების უმთავრესი ნიშანი მაინც ის არის, რომ ყურადღება ერთ კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტზე ჩერდება და კონკრეტულად ამ ფაქტის ფონზე გაიაზრება ისტორიული პიროვნების შინაარსი. ეს კონკრეტულობა გამოარჩევს ისტორიულ თქმულებას კლასიკური ეპიკური ნაწარმოებისაგან, რომლისათვისაც ისტორიული მოვლენების და დროისა თუ სივრცის სიმბიოზი არის ნიშანდობლივი. ვ. ბარნოვი ამ სპეციფიკის არსებობას ხედავს ისტო-

რიულ თქმულებებშიც. მისი აზრით, „ხალხის მეხსიერება ვერ იხსოვებს ვერც ნამდვილ დროს და ადგილს ისტორიული მოქმედებისას, ხშირად სხვადასხვა დროის ისტორიულ გმირებს ერთად ამოქმედებს და ერთს დროს, ხოლო სხვადასხვა ადგილს მომხდარ ისტორიულ ამბებს ერთსა და იმავე ადგილს აწარმოებს“[264]. აშკარაა, რომ ისტორიული პერიოდი ვ. ბარნოვისათვის შინაარსობრივად წინა პერიოდის უშუალო გაგრძელებაა. ესაა ეპიკური პერიოდი, რომელშიც შედარებით ღიად არის წარმოდგენილი პროცესი ეპოსის განვითარებისა. აქედან გამომდინარე, ვ. ბარნოვი შემთხვევით არ აყენებს არსენას შუამავლად ბუმბერაზებს და ისტორიულ პიროვნებებს შორის. ბუმბერაზთა და ისტორიულ პიროვნებათა არსებით სხვაობად იგი კვლავ განკაცების, გამიწიერების დონეს აცხადებს.

ვ. ბარნოვი საისტორიო სიტყვიერების შემდეგ კლასიფიკაციას სთავაზობს მკითხველს: იგი საისტორიო სიტყვიერებას ყოფს საერო საისტორიო და სასულიერო საისტორიო თქმულებებად. თუმცა ასეთი დაყოფა არ ნიშნავს იმას, რომ ვ. ბარნოვი, მითოლოგიური სკოლის წარმომადგენლების მსგავსად, ერთმანეთს უპირისპირებდეს წარმართობას და ქრისტიანობას. პირიქით, ვ. ბარნოვი მჭიდროდ უკავშირებს მათ ერთმანეთს და აცხადებს, რომ საისტორიო სიტყვიერებაში ქრისტიანული თქმულებანი ხშირად უკავშირდება წარმართულ თხრობებს და „მითიურ სახეებს“. ამ მსჯელობით ვ. ბარნოვი კვლავ ბუსლაევს უახლოვდება, რომელმაც რუსულ სინამდვილეში პირველმა უარყო სლავიანოფილების თვალსაზრისი ეპოსის ისტორიის საწყისად წარმართობისა და ქრისტიანობის ბრძოლის აღიარების შესახებ. ბუსლაევმა დააყენა ხალხური სიტყვიერებისა და სასულიერო თქმულებათა ურთიერთობის პრობლემა და გახსნა ეპიკური პოეზიის წარმართული არსი. საერო და სასულიერო სიტყვიერების ასეთივე ურთიერთობის არსებობის საკითხს აყენებს ვ. ბარნოვიც.

ასეთია შინაარსი ხალხური სიტყვიერების ვ. ბარნოვისეული კლასიფიკაციისა, რომელიც საკმაოდ მწყობრი სისტემის სახეს იძენს და არ არის მოკლებული მეცნიერულ არგუმენტაციას. ვ. ბარნოვი არც ერთ შემთხვევაში არ კმაყოფილდება მხოლოდ განყენებული მსჯელობით. იგი კონკრეტული მაგალითების მოშველიებით და მათი ანალიზის ჭეშმარიტებითაც ცდილობს ნათქვამის დამარწმუნებლად ქცევას. საისტორიო სიტყვიერების ნიმუშებად იგი ასახელებს საერო თქმულებებს: ალექსანდრე მაკედონელის, არმაზის, ვახტანგ გორგასალის, ბაგრატიონთა გამეფების, დავით აღმაშენებლის, თამარ მეფის, შოთა რუსთაველის, „ხორასნის ყეინის დემურის“ საქართვე-

[264] ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 178.

ლოში შემოსევის, დიდი მოურავის გიორგი საააკაძის, ნუგზარ ერისთავის, მეფე ერეკლეს შესახებ. სასულიერო თქმულებებში გამოყოფს ძველი და ახალი აღთქმისეულს. ძველი აღთქმიდან ასახელებს: ქვეყნიერების შექმნის, ადამ და ევას, კაენისა და აბელის, ენოქის, სეითის, ნოეს, აბრაამის, იობის, სოლომონ ბრძენის, ელია წინასწარმეტყველის თქმულებებს, ახალი აღთქმიდან — მაცხოვრის განხორციელების, ქრისტე ღმერთისა და სოლომონ ბრძენის, ღვთისმშობლის, წმინდა გიორგის შესახებ გავრცელებულ თქმულებებს.

საისტორიო სიტყვიერების ამგვარი კლასიფიკაცია უკვე თავისთავად გულისხმობს ხალხური სიტყვიერების ცალკეული პრობლემის ერის ისტორიულ წარსულთან მიმართებაში კვლევის აუცილებლობას. სწორედ ეს გარემოება აახლოებს ვ. ბარნოვს რუსულ ისტორიულ ფოლკლორისტულ სკოლასთან. ვ. ბარნოვი ცდილობს ხალხური სიტყვიერების კვლევა მყარ ფაქტოლოგიურ საფუძველზე დააყენოს. ასეთ საფუძველს კი მას სწორედ ამ სკოლის მეთოდოლოგიური დებულებები უქმნის.

მართალია, ა. ვესელოვსკის და ვ. მილერის სწავლების ყველა არსებითი მომენტი არ იჩენს თავს ვ. ბარნოვის ფოლკლორიზმში, მაგრამ მათზე დაყრდნობა და მათდამი ანგარიშგაწევის ტენდენცია კი ნათლად მოჩანს. ისტორიული სკოლის მეცნიერულ კონცეფციასთან სიახლოვე ფოლკლორული მასალის ვ. ბარნოვისეულ ანალიზშიც მჟღავნდება. ბუმბერაზთა შესახებ არსებული თქმულებების ანალიზის დროს, თვით ამ კაც-ღვთაებათა სახის დასადგენად იგი ისტორიული სკოლის კვლევის მეთოდს მიმართავს: ქართველი ერის ისტორიულ წარსულთან შესაბამისობაში განიხილავს და დროითი პლასტების თანდათანობითი ჩამოშორებით აღადგენს მათ პირველსახეს. ამგვარი ძიებების დროს თავისთავად გარკვევას საჭიროებს მკვლევრის ამოსავალი წერტილის რაობა, ანუ ჩვენება იმისა, თუ რას ამყარებს ვ. ბარნოვი თავის ე. წ. პალეონტოლოგიურ ძიებებს. ამ საკითხზე პასუხის გაცემა გულისხმობს ფაქტოლოგიური მასალის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ასპექტის გათვალისწინებას. ისტორიული სკოლის მიმდევარ მეცნიერ-ფოლკლორისტებისაგან განსხვავებით, ვ. ბარნოვი ხალხურ ქმნილებას უპირველესად მხატვრულობის პოზიციიდან აფასებს და აანალიზებს, რადგან ფოლკლორული ნაწარმოები მისთვის, უპირველესად, მხატვრული ფენომენია, რომელშიც განსიტყვებულია ადამიანურ ლტოლვათა გამომხატველი თდეა. ვ. ბარნოვი ამდენად თავს იზღვევს იმ ძირითადი შეცდომისაგან, რაც განსაკუთრებით ისტორიული სკოლის მიმდევარი ფოლკლორისტებისათვის აღმოჩნდა სავალალო. ისინი ფოლკლორულ ტექსტში პარტოოდენ ისტორიულად სანდო მასალის ძიებამ და შემ-

დგომ მატიანურ დოკუმენტებთან შეჯერებამ იმდენად გაიტაცა, რომ მხედველობიდან გამორჩათ მხატვრული აზროვნებისათვის ნიშნეული პირობითობა. ამის გამო შედარებითი კვლევის შედეგებმა დაკარგეს დამაჯერებლობა და მეცნიერული სანდოობა.

ვ. ბარნოვი საგანგებოდ მსჯელობს ამ გარემოებაზე. იგი მხატვრული ნაწარმოების სპეციფიკის კვლევას იდეის რაობით იწყებს და დაწვრილებით წარმოაჩენს იდეათა პიროვნებისეული განვითარების შინაგან ლოგიკას. ვ. ბარნოვის მსჯელობის მიხედვით, იდეათა საწყისი ადამიანური წარმოდგენებია. ამ წარმოდგენათა იდეებად გარდასახვის გზა მათი თანდათანობითი ობიექტივაცია, ანუ წარმოდგენათა სუბიექტისაგან დაცილებისა და ობიექტურად არსებობის თავისთავად ფორმად ქცევაა. ეს გზა ასეთი შინაარსისაა: „კერძო წარმოდგენებიდან ანუ სახეებიდან თანდათან დამუშავდებიან განყენებული ცნებები, რომელნიც უფრო რთულნი არიან და უდრიან არა მხოლოდ ერთს რომელსამე განკერძოებულ საგანს, თვისებას თუ მოძრაობას, არამედ მთელ ჯგუფს ერთგვარ საგანთა, თვისებათა და მოძრაობათა; იგინი შეიქმნებიან საზოგადო სახეებად ურიცხვ ერთგვარ საგნებისა, თვისებებისა თუ მოქმედებებისა“[265]. ამგვარი განყენებული ცნებები ჯერ კიდევ არ წარმოადგენენ იდეას, რადგან ისინი მაინც საგანთა თუ მოვლენათა ცალკე სახეობების განზოგადებულ ცნებებს წარმოადგენენ. თუ ალავერდის ტაძარი კონკრეტული წარმოდგენაა, ხოლო ტაძარი უკვე ზოგადი ცნება, იგი მაინც საგანთა გარკვეულ ერთიანობას გულისხმობს. ვ. ბარნოვის მსჯელობით, ამგვარი ზოგადი ცნებები შემდგომ ერთმანეთს უკავშირდებიან. რაიმე ზიარი ნიშან-თვისების მიხედვით, „ექსოვებიან იგინი ერთმანეთს, მწყობრად ლაგდებიან“, ქმნიან იდეურ სამყაროს და „ადამიანის სულში ენაცვლებიან პიროვნების გარეშე არსებულ ნივთიერ მსოფლიოს, როგორც მისი ანარეკლი“[266]. ოღონდაც ეს ანარეკლი საგნობრივისაგან განსხვავდება თავისი შინაგანი სიწმინდით და სრულქმნით.

გარდა ამგვარად იდეად ქმნილი ობიექტური წარმოსახვებისა, ე. ბარნოვის აზრით, ადამიანის შინასამყარო შეიცავს „საყოველთაო თუ საერთო აუცილებელ იდეებს“. ეს ის იდეებია, „რომელთა გარეშეც ვერ შეიძლება აზროვნება და მოქმედება პიროვნებისა, ვერც თუ წარმოდგენა და დახატვა რეალურ, თუნდ ქიმერიულ, არსთა“[267]. ამნაირ ადამიანურ ლტოლვებს, რომელთაც ვ. ბარნოვი იდეებად მოიხსენიებს, იგი უწოდებს იდეებს არსებობისა, ურთიერთობისა, სიერ-

---

265 ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 219.
266 იქვე, გვ. 219.
267 იქვე, გვ. 220.

ცის, დროის, მიზეზისა და მიზნის. მათსავე სიბრტყეზე ათავსებს იდეებს ჭეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერების და „შეუზღუდველის თვით არსისა“. ჭეშმარიტების, სიკეთის და მშვენიერების შინაარსი ვ. ბარნოვთან გარკვეულია. ისინი სიყვარულის ექვივალენტური ცნებებია და ადამიანის თვითგამოვლენის საზომს წარმოადგენს. ცნებები (ანუ იდეები) დროისა, სივრცისა, მიზეზისა და მიზნისა ადამიანის გარესამყაროში არსებობის, საკუთარი ყოფის შინაარსის და ფუნქციის ორიენტირებად წარმოდგება. იგივე მნიშვნელობა ენიჭება იდეას არსებობისას და ურთიერთობისას. მაგრამ, როგორია შინაარსი ვ. ბარნოვის მიერ იდეად გამოცხადებული „შეუზღუდველი თვითარსისა“? ვ. ბარნოვის მსჯელობის მიხედვით, „შეუზღუდველი თვითარსი“ ყოველივეს პირველი მიზეზია და სხვებთან ერთად კონკრეტულობას ანიჭებს, შინაგანად არეგულირებს, ფორმისმიერობას აპირობებს, კანონზომიერს ხდის ადამიანის „წარმოდგენათა და შეცნობათა უამრავ სიმრავლეს“, ე. ი. ეს იდეები ადამიანური შემეცნების შინაგან მარეგულირებლად წარმოდგებიან, ოღონდაც ადამიანის შემეცნების რაობას ამ იდეათაგან ერთ-ერთის პრიმატი აპირობებს, თვით ეს იდეები რეალობაში გაცხადებისაკენ ილტვიან, ხოლო ამ მისწრაფებათა განხორციელება, ანუ იდეის განივთიერება ადამიანის ნებისყოფის გამოვლენად იქცევა.

ასეთივეა, ვ. ბარნოვის აზრით, ერის სულიერი სამყაროს აგებულებაც. ხალხი, ერი ვ. ბარნოვისათვის კოლექტიური პიროვნებაა და ამიტომ მისი ფსიქიკა პიროვნების შესაბამისია. განსხვავება თვით ფსიქიკის, ანუ სულიერი წყობის სივრცულ, სიღრმულ და ნათლის განზომილებაშია: ხალხისა, ანუ კოლექტიური, უფრო ფართო, ღრმა და ნათელია პიროვნებისეულთან შედარებით.

იდეათაგან უმთავრესი, რომელიც წარმართავს ადამიანის ქმედებას დროსა და სივრცეში, გარდაიქმნება მის „სამოქმედო იდეალად“, ანუ სრულყოფილების „ტიპიურ სახედ“. ვ. ბარნოვის ამ მსჯელობის მიზანი იმ შინაგან იმპულსთა დაძებნაა, რაც მიზანმიმართულს ხდის ადამიანის ორიენტირებას დროსა და სივრცეში. ეს არის პიროვნების შინასამყაროსეული წარმოდგენების იდეებად ქცევა, რომელსაც, თავის მხრივ, სისრულისაკენ ლტოლვა ახასიათებს და იდეალად გახდომას, ანუ აბსოლუტურ თვითგამოვლინებად გადაქცევას ლამობს.

რატომ იკვლევს ვ. ბარნოვი გამოწვლილვით ადამიანური იდეალის შინაგან სპეციფიკას, მისი აგებულების შინაგან ლოგიკას? თავისთავად ცხადია, რომ მისი მიზანი იდეალის რაობის დადგენაა, ხოლო ამის გარკვევას ვ. ბარნოვისათვის ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ

იდეალს მხატვრული ნაწარმოების ანალიზის ამოსავალ წერტილად თვლის.

მხატვრული ნაწარმოების, იქნება ფოლკლორული თუ ინდივიდუალური ხელოვანის კუთვნილი, შეფასების კრიტერიუმია პერსონაჟის იდეალის შინაარსი. ამიტომ ვ. ბარნოვისათვის პერსონაჟები გარკვეული იდეალების მატარებლები არიან. ამ პოზიციიდან აანალიზებს და აფასებს იგი ხალხური სიტყვიერების ცალკეულ ნაწარმოებებს და წარმოაჩენს მათს მხატვრულ აზრს.

ამდენად, ვ. ბარნოვისათვის ხალხური სიტყვიერების ნაწარმოებთა ანალიზის დროს ამოსავალია პერსონაჟის იდეალი, როგორც ამ პერსონაჟის თვითგამოვლენისაკენ ლტოლვის სასრული მიზანი და მისი შინაარსი. მხატვრული ნაწარმოების საყოველთაო ღირებულებას (ყველა დროისათვის ვარგისიანობას) სწორედ ამ იდეალის ანუ სასრული მიზნის შინაარსი განსაზღვრავს. ამ თვალთახედვით აფასებს ვ. ბარნოვი ქართულ ფოლკლორულ ნაწარმოებებს, სადაც ნაწარმოების ტექსტის პალეონტოლოგიური ძიებების მიზანი უძველესი დანაშრევების მიღმა არსებული იდეალის ამოცნობაა.

ვ. ბარნოვი ვრცლად „ახასიათებს“ ბუმბერაზებს, როგორც „ღმერთ-კაცებს“, ასევე „კაც-ღმერთებს“, ანუ ბუმბერაზთა უფროს და უმცროს თაობას. ამირანის ბუმბერაზობის შინაარსს ანუ სასრულ მიზანს ვ. ბარნოვი ხედავს იმაში, რომ ეს გმირი ხალხისათვის იღვწის, სურს ტანჯვის ლუკმა („სისხლზე მოზელილი“) შეუმსუბუქოს და „სიხარულის პური“ აჭამოს მას, „რძეზე მოზელილი“. აქ პიროვნულ იდეალში ვ. ბარნოვი, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქართველი ერის, „კოლექტიურ იდეალს“ — მისი „ბუნებითი რაინდობის“ გამოხატულებას ხედავს. ვ. ბარნოვის ძიებები მიმართულია ამირანის არქესახის დადგენისაკენ. ამ ძიებათა მეშვეობით ამირანი „ნათელ ღმერთთა“, ანუ „სტიქიურ კეთილ ძალთა განხორციელებას“ უკავშირდება. ამ დასკვნის საფუძველს მას აძლევს ამირანის პიროვნული სამყარო და მისი თავგადასავლები. ამირანი უძველესი სტიქიონის განმასახიერებელი იმიტომაც არის, რომ „იგი უბირია ბუნების ძალთამებრ, მოუხერხებელი, პირდაპირ თავის ძლიერებაზე დაყრდნობული“. მას ადვილად ატყუებენ, სხვათა დაუხმარებლად თავს ვერ აღწევს რთულ სიტუაციებს (გველეშაპის ფაშვში შთანთქმა), თავის გათავისუფლება სწადია და პალოს ზევიდან ურტყამს უროს, არც რაინდობა ახასიათებს ამირანს. სიტყვის გატეხა არ მიაჩნია პიროვნების შეურაცხმყოფლად.

კაცობრიობის ისტორიულ განვითარებაში სოციალურ მოვლენათა შესაბამისი პლასტების გამოყოფითა და ამირანის ბუნების მათთან შეჯერებით არკვევს ვ. ბარნოვი ამირანის არქესახის მაუწყებელ

სხვა ასპექტებსაც. მაგალითად, ამირანი ვერ ქმნის ოჯახს, მიუხედავად იმისა, რომ მზეთუნახავ ყმარ-ქალს დაეპატრონა; მისთვის უცხოა ლოცვა და მსხვერპლშეწირვა. ამირანი არ ცნობს სახელმწიფოს სტრუქტურას. იგი კლავს მეფეს და ა. შ. ეს ფაქტები აძლევს ვ. ბარნოვს საშუალებას დაასკვნას, რომ „ამირანი იმ დროის ბუმბერაზია ჩვენი, როდესაც ჯერ ისევ ახლად ვიწყებდით შეგნებულ ცხოვრებას და კულტურული არსებობის სახეები ჯერ არა გვქონდა ჩამოსხმულ-ჩამოყალიბებული“[268]. ასე აღადგენს ამირანის არქესახეს ვ. ბარნოვი და რუსული ისტორიული სკოლის მეთოდის მომარჯვება არავითარ ეჭვს არ იწვევს, რადგან ძიებათა გზა, მხატვრული ქმნილების ფაქტოლოგიური მასალის შეჯერება ისტორიულად ცნობილ მოვლენებთან სრულიად აშკარაა: ოჯახი, სახელმწიფო, მსხვერპლშეწირვა, შემეცნების უნარი ვ. ბარნოვისათვის ისტორიულად დაფიქსირებული სოციალური განვითარების ფაქტებია.

კვლევა-ძიების მსგავსი მეთოდით არკვევს ვ. ბარნოვი სხვა ფოლკლორულ ქმნილებათა უძველეს ფორმებს. ამ კვლევა-ძიების შესაბამისად ვ. ბარნოვი თქმულებას როსტომის შესახებ ამირანზე უფრო გვიანდელად მიიჩნევს, რადგანაც როსტომი უფრო რეალურ (ფანტასტიკურისაგან დაცლილ) ვითარებაში იმყოფება. როსტომი ღმერთებთან ნაკლებად არის დაკავშირებული. მის დროს დევები ალარ არიან ისე ჰარბად, როგორც ამირანის დროს. იგი ერიდება დევებთან ბრძოლას და თუ ამარცხებს, უფრო ჰკუითა და მოხერხებით ახერხებს ამას.

როსტომის საბუმბერაზო საქმენი და ფუნქცია უფრო მიწიერია და შეზომფარგლული დროითა და სივრცით. იგი ყარაიაში ცხოვრობს და გარეულ ღორებს ხოცავს, რომლებიც „ნათეს-ნანერგს“ ემტერებიან. ამის გამო ვ. ბარნოვს როსტომი „ქართველთა ნებროთად“ ესახება, რომელიცაა, „გმირი მონადირე წინაშე უფლისა“.

როსტომის თქმულებაში მოჩანს ქართველთაგან მიწის დამუშავების ცოდნა, მეურნეობის გაჩენა, სახელმწიფოს შექმნა. როსტომმა, ამირანისაგან განსხვავებით, იცის ლოცვა, ღვთის ვედრება, იგი მორჩილებს მეფეს და ერიდება მის წყენინებას. მას ჰყავს ოჯახი, ზრუნავს შთამომავლობის ბედ-იღბალზე, შეცნობილი აქვს ნათესაური კავშირის რაობა, და ა. შ. ამდენად, „როსტომი უკვე მოქალაქეა სრული, ხალხის ცხოვრებისა და საცხოვრებლის დამცველი გმირი, ხალხისავე წიაღიდან გამოსული ბუმბერაზი“.

ვ. ბარნოვის ამ მსჯელობაში ყურადღებას იპყრობს ერთი ასპექტი. ესაა როსტომის თქმულების ქართული ხალხური სიტყვიე-

---

[268] ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 224—226.

რებისათვის უპალეაციოდ მიკუთვნება. საქმე იმაშია, რომ ვ. ბარნოვის თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში საკმაოდ ნათლად იყო დამკვიდრებული აზრი როსტომის თქმულების სპარსულიდან წარმომავლობის შესახებ. რუსულ ისტორიულ სკოლაში შემავალი ფოლკლორისტებისათვის ეს ფაქტი არავითარ ეჭვს არ იწვევდა. პირიქით, ისინი (უპირატესად ვ. მილერი) რუსული ხალხური ეპოსის წარმომავლობის ერთ წყაროს ხედავდნენ როსტომიანში და მასზე დაყრდნობით არკვევდნენ ილია მურომელის არქესახის რაობას. ქართულ ხალხურ თქმულებას შუამავლად მიიჩნევდნენ სპარსულ-რუსულ ფოლკლორული ურთიერთობის ამ პროცესში. ვ. ბარნოვს შეუძლებელია არ სცოდნოდა ეს ფაქტი, მაგრამ არსად არც ერთი სიტყვით არ უხსენებია იგი. უფრო მეტიც: ვ. ბარნოვი „ბუმბერაზ როსტომის დასასიათებაში“ როსტომზე მსჯელობს, როგორც ქართველი ხალხის გმირზე, როსტომის სახის უძველეს შინაარსს არკვევს ქართული მასალის მოშველიებით და, ბოლოს, არსად არ მიმართავს როსტომის სახის დასადგენად სხვა მეზობელ ხალხთა ფოლკლორში როსტომის შესახებ არსებულ თქმულებებთან შეჯერებას.

როსტომის თქმულებისადმი ვ. ბარნოვის ამნაირ დამოკიდებულებაში მოჩანს არა ა. ვესელოვსკისა და ვ. მილერის ძიებათა არცოდნა, არამედ ჩვენს ეროვნულ სინამდვილეში დამკვიდრებული ტენდენციისადმი მხარდაჭერა. ამ ტენდენციის არსი ისტორიული სკოლის კვლევის შედეგებიდან გამომდინარე დაკვირვებებით ჩანს შეპირობებული. ისტორიულმა სკოლამ კვლევა-ძიებათა წრებრუნვაში მოაქცია უამრავი ქართული ფოლკლორული მასალა, რომელიც დიდ მსგავსებას იჩენდა, ერთი მხრივ, აღმოსავლურთან, სპარსულთან თუ ბერძნულთან, ხოლო, მეორე მხრივ, რუსულ ფოლკლორთან. რუსი ფოლკლორისტებისათვის ეს მსგავსებანი თუ სიახლოვენი მათი ძირითადი თეზისის — რუსული ფოლკლორის აღმოსავლური წარმოშობის უტყუარობის მომასწავებელი მასალა იყო. რასაკვირველია, ქართული ფოლკლორის კვლევის თვალსაზრისით რუს მეცნიერთა ინტერესი დიდ მეცნიერულ პერსპექტივებს შეიცავდა, თუნდაც ჩვენი ერის ზეპირსიტყვიერი სამყაროსადმი საყოველთაო ყურადღების მიპყრობის მხრივ. მაგრამ შუამავალი რეგიონის იარლიყის მიკერება ქართული ფოლკლორის სახიერების ძიების ასპექტში საშუალებად უპერსპექტივობასაც შეიცავდა, თავისთავადი სახიერების დაკარგვით ემუქრებოდა მას. ხოლო, თუ რაოდენ მომაკვდინებელი იყო ეს საშიშროება ჩვენი ეროვნული ცნობიერების გაღვიძებისათვის ბრძოლის ნიშნით გამორჩეულ იმ მეტად რთულ ეითარებაში, ცხადზე უცხადესია. ეს გარემოება იმთავითვე იქნა შენიშნული და აქა-იქ გამოჩნდა კიდევაც ისეთი ნაშრომები, სადაც, რუსი

ფოლკლორისტებისაგან განსხვავებით, კავკასია ფოლკლორულ ურთიერთობათა პროცესის შუამავალ რეგიონად კი არ ცხადდებოდა, არამედ გარკვეულ შემთხვევაში გამსესხებლად თვით აღმოსავლეთისათვის, სპარსეთისათვის და საბერძნეთისათვისაც. ამ მოსაზრებას მხარს ისიც უმაგრებდა, რომ კავკასიური და მათ შორის ქართული ფოლკლორული მასალის ძირძველობას და არქაულობას არცთუ იშვიათად თვით რუსი ფოლკლორისტებიც ვარაუდობდნენ (ა. ვესელოვსკი, ვ. მილერი). ქართველი ფოლკლორისტების ისტორიული სკოლის კვლევის შედეგებთან დაპირისპირების ტენდენცია არ ნიშნავდა ამ სკოლის არც პარალელოლოგიურ ძიებათა უარყოფას და არც მეთოდოლოგიის უკუგდებას. პირიქით, ეს ძიებანი და მეთოდოლოგია წარმოდგებოდა მათთვის კვლევა-ძიების მძლავრ საშუალებად და დასაყრდენად.

ერთ-ერთი ადრეული ცდა, სადაც აშკარად გამოჩნდა კავკასიური ფოლკლორის ძირძველობისა და ორიგინალობის მტკიცების სურვილი, იყო გ. წერეთლის წერილი „კავკასიის მითები ქართულ ნიადაგზე", რომელიც „კავკაზში" (№ 73, 74) ჯერ კიდევ 1892 წელს დაისტამბა. როგორც უკვე ითქვა, გ. წერეთელი ამ ნაშრომში იმ აზრს ავითარებდა, რომ როსტომის თქმულებას წმინდა კავკასიური ხასიათი აქვს და კავკასიიდან შეუღია თვით სპარსეთში. თქმულების სპარსულ გარემოში გავრცელების დროდ კი გ. წერეთელი ასახელებდა ციროსის მიერ მიდიისა და აღმოსავლეთ კავკასიის დაპყრობას. ჩანს, ვ. ბარნოვისათვის გ. წერეთლის მოსაზრება უფრო მისაღებია, რადგან ბეჭდვრაზ როსტომის საცხოვრისი არეალი საქართველოა. „ყარაიის ველებზე" ხოცავს იგი გარეულ ღორებს. ჩვენი ეროვნული ცნობიერების ნიშნების შემცველად ესახება ვ. ბარნოვს როსტომის თქმულების სხვა ასპექტებიც.

ვ. ბარნოვის ახლოს დგომა თავის თანამედროვე ქართულ ფოლკლორისტიკასთან სხვა შემთხვევაშიც მეღავნდება. ეს ითქმის თუნდაც საზღაპრო ეანრის კლასიფიკაციის ვ. ბარნოვისეულ პრინციპზე. ვ. ბარნოვი ხალხურ ზღაპრებს ოთხ ძირითად ჯგუფად ანაწილებს. პირველ სახეობად იგი გამოყოფს მითისმაგვარ ზღაპრებს, მეორე ჯგუფს ქმნის „საზნეობო ანუ სამოძღვრო ზღაპარი", მესამეს — „არაკები პირუტყვთა შესახებ" და მეოთხეს — „სხვამოცანო ზღაპრები". ვ. ბარნოვი ამ შემთხვევაში არა მარტო ზღაპართა ჯგუფების სახელწოდებით, არამედ მათში ჩადებული შინაარსით და დაყოფის პრინციპებით ახლოსა დგას ალ. ხახანაშვილთან[269]. ალ. ხახანაშვილ-

269 რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს ამ კლასიფიკაციის ზღაპართა დაჯგუფების

თან, როგორც ცნობილია, პირველ ჯგუფს ქმნიან მითიური ზღაპრები და ისინი ერთიანდებიან ფანტასტიკური, სასწაულებრივი საწყისით. მეორე ჯგუფში შედიან საყოფაცხოვრებო ზღაპრები. გაერთიანების საფუძველი ამ შემთხვევაში ადამიანის ზნეობრივ ღირსებათა გამოხატვაა. მესამე ჯგუფში ალ. ხახანაშვილი თავს უყრის ცხოველთა ეპოსს. მსგავსება ვ. ბარნოვის კლასიფიკაციისა ალ. ხახანაშვილისეულთან უკვე ამ უბრალო მინიშნებითაც მეღავნდება. განსხვავებას ქმნის ვ. ბარნოვის მიერ ცალკე მეოთხე ჯგუფად „საგამოცანო ზღაპრების“ გამოყოფა. რას გულისხმობს ვ. ბარნოვი „საგამოცანო ზღაპარში“ და რა ნიშნის მიხედვით გამოაცალკევებს იგი ზღაპართა ამ ჯგუფს სხვებისაგან? ვ. ბარნოვი ამ ჯგუფში აერთიანებს იმ ზღაპრებს, რომლებშიც „ან ისეა მოწყობილი თქმულება, რომ დასკვნა არა ჩანს და მოქმედი პირი თვითონ უნდა მიხვდეს მას, ან მხოლოდ კითხვა არის დაყენებული და პასუხი მოქმედმა გმირმა უნდა მოძებნოს“[270].

პასუხი ადამიანის გონებამახვილობაზეა დამოკიდებული, თუმცა გამოცანის წაყენება ზღაპრის პერსონაჟს უმძიმესი არჩევანის წინაშე აყენებს. გამოცნობა დიდ ადამიანურ სიკეთეს ჰპირდება, მიუხვედრელობა — უმკაცრეს სასჯელს. პერსონაჟს ხშირად „ზეკაცური გონებით შემკულნი კეთილნი სულნი შველიან“. ვ. ბარნოვის ეს დახასიათება ნათელყოფს, რომ „საგამოცანო ზღაპრები“ ჩვეულებრივ ჯადოსნური ზღაპრის შინაარსს შეიცავენ და მის სახეობას წარმოადგენენ. კლასიფიკაციის პრინციპად კი ვ. ბარნოვი გამოცანად წარმომდგარი დაბრკოლების არსებობას იღებს. თუკი გავითვალისწინებთ საზოგადოდ ზღაპართა კლასიფიკაციაში არსებულ პირობითობას, რაც ფოლკლორისტიკაში დღესაც კი არ არის დაძლეული, სრულიად ბუნებრივი მოგვეჩვენება ვ. ბარნოვის ცდა. იგი კლასიფიკაციის ცნობილი პრინციპის ქართულ საზღაპრო ეპოსთან მისადაგებით ცდილობს მისი მრავალფეროვნების სისტემატიზებას და სპეციფიკის უკეთ წარმოჩენას.

ვ. ბარნოვის ფოლკლორისტული შეხედულებების გაცნობა ნათელყოფს, რომ იგი იცნობს თავისი დროის მოარულ ფოლკლორისტულ თეორიებს, მათ შორის რუსული ისტორიული სკოლის კონცეფციასაც. თავის კვლევა-ძიებითს პრაქტიკაში იგი მოხერხებულად მოიმარჯვებს, განსაკუთრებით, მითოლოგიური და ისტორიული სკოლების სწავლებას. იგი ცალკეული პრობლემის გადაწყვეტისას ემ-

---

უკვე არსებული პრინციპებისაგან აბსოლუტურ განსხვავებულობას, რადგან თვით ალ. ხახანაშვილი თავისი დროის მეცნიერულ ტრადიციებს ემყარება.

270 ვ. ბარნოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 247.

ყარება რუსი ფოლკლორისტების თ. ბუსლაევის, ა. ვესელოვსკის, ვ. მილერის ძიებებს; სარგებლობს შედარებითი მეთოდით, განსაკუთრებით ვ. მილერისეული ხერხით — ფოლკლორულ ქმნილებათა ისტორიულ ფაქტებთა შეჯერების პროცესში ცნობილიდან ნაკლებად ცნობილისაკენ წიაღსვლით. თუმცა, ისტორიული სკოლის მიმდევარი ფოლკლორისტებისაგან განსხვავებით, იგი არ აყენებს პარალელოლოგიური ძიებების პრობლემას. ვ. ბარნოვი სპეციფიკურად ქართული მასალის რაობის რკვევის ამოცანებით იფარგლება და საანალიზოდ ისეთ მასალას მოიხმობს, რომელიც აპრიორულად ქართულად მიაჩნია.

ფ. მახარაძე (მარქსისტული ფოლკლორისტიკის ჩინამძღვრები საქართველოში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში)

ცნობილია, რომ რუსულმა ისტორიულმა ფოლკლორისტულმა სკოლამ ბენფეის ნასესხობის თეორიიდან ამოზრდის მიუხედავად, თავისი კვლევა-ძიებითი მეთოდოლოგიის სრულყოფის შესაბამისად თითქმის სრულიად უარყო ნესხების ფაქტი და ზეპირსიტყვიერება ერის ისტორიულ ყოფიერებასთან დააკავშირა. ფოლკლორულ ქმნილებათა თავდაპირველი სტრუქტურის თუ მხატვრული პერსონაჟების არქეტიპების დადგენის ერთადერთ უტყუარ გზად ამ სკოლამ საბოლოოდ ზეპირსიტყვიერი მასალის წერილობით ისტორიულ ძეგლებთან შეჯერება-შეპირისპირება გამოაცხადა. ცნობილია ისიც, რომ კვლევა-ძიების ამ სიბრტყეზე წარმართვამ ისტორიული სკოლის წარმომადგენლები მეორე ჯაიდურესობაში გადაისროლა. მათ მხედველობიდან გამორჩათ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებთა მ ხ ა ტ ვ ა რ უ ლ ო ბ ა და აქედან გამომდინარე პ ი რ ო ბ ი თ ო ბ ა ყოფითი ფაქტის ასახვაში. ამ პირობითობით განპირობებულმა შეუსაბამობებმა ზეპირსიტყვიერ ქმნილებაში თავჩენილ ამბავსა და წერილობით ისტორიულ წყაროში აღწერილ ფაქტს შორის წარმოშვა არაშეცნიერული, ბურჟუაზიული თვალსაზრისი ფოლკლორის არისტოკრატული წარმომავლობის შესახებ. შეუსაბამობის მიზეზად მათ ზეპირსიტყვიერ ნაწარმოებთა მხატვრული დონის თანდათანობითი დამდარება ჩათვალეს: თითქოს ეს ხდებოდა მაღალი ესთეტიკური გარემოდან — არისტოკრატულიდან — მდაბალ — გლეხურ გარემოში

ჩანაცვლების გამო. აღსანიშნავია, რომ რუსულ სინამდვილეში ამ კონცეფციის დამამკვიდრებელს — ვ. კელტუიალას[271] — მხარი დაუჭირა ისტორიული სკოლის მესაძირკვლემ ვ. მილერმა. ეს აზრი გაატარა მან თავის ერთ-ერთ უკანასკნელ ნაშრომშიც, რომელიც უკვე 1912 წელს დაიწერა, მაგრამ შედარებით გვიან გამოქვეყნდა[272].

მართალია, ისტორიული სკოლის მეცნიერული კონცეფციის მცდარობა იმთავითვე ცხადი გახდა და საგანგებო კრიტიკის ობიექტადაც გადაიქცა[273], მაგრამ ფოლკლორის არისტოკრატიული წარმომავლობის „იდეა" რუსეთში კიდევ დიდხანს, თვით საბჭოური წყობის პირველ წლებშიც, ცოცხლობდა. ეს იმიტომაც, რომ მას დასავლეთ ევროპაშიც გამოუჩნდნენ მიმდევრები, მათ შორის ყველაზე თანმიმდევრული დამცველიც ჰანს ნაუმანის სახით[274]. საბჭოთა ფოლკლორისტიკამ გადაჭრით დაგმო ვ. კელტუიალას, ვ. მილერის, ჰ. ნაუმანის თვალსაზრისი და გამოააშკარავა მათი ვულგარული სოციოლოგიური შეცდომები.

მართალია, საბჭოთა ფოლკლორისტიკის პირველი ნაბიჯებიც შინაგანი სირთულითა და წინააღმდეგობებით აღიბეჭდა, იგი ვითარდებოდა, ერთი მხრივ, ბურჟუაზიულ თეორიებთან, მეორე მხრივ, ფორმალისტებთან ჭიდილის ვითარებაში[275], მაგრამ თანდათან გამოკვეთილ სახეს იძენდა მარქსისტული ფოლკლორისტული თვალსაზრისიც. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების კ. მარქსის, ფ. ენგელსის, ვ. ლენინის თხზულებებს, გ. პლეხანოვის ძიებებს, განსაკუთრებით მის ნაშრომს „წერილები უმისამართოდ"[276]. ახალი, მარქსისტული ფოლკლორისტიკის წანამძღვრების შემცველ თვალსაზრისად წარმოდგა მ. გორკის 1912 წლის წერილი ე. ლიაცკისადმი[277] და უფრო მოგვიანებით მისი სიტყვა საბჭოთა მწერლების პირველ ყრილობაზე. ფოლკლორის პრობლემათა ახლებურ გააზრებას სათავე დაუდეს ბოლშევიკური პრესის ფლაგმანმა „პრავდამ", ჟურნალმა „ზვეზდამ"[278].

---

271 В. А. Келтуяла, Курс истории русской литературы, ч. I, кн. II, М., 1911.

272 В. Ф. Миллер, Очерки, т. III, М., 1924.

273 ამასთან დაკავშირებით იხ. Поэтика и генезис билин, Саратов, 1924.

274 აღნიშნულის შესახებ იხ. Ю. М. Соколов, Русский фольклор, М., 1938, с. 95 — 96.

275 დაწვრილებით ამის თაობაზე იხ. სოკოლოვის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 109—110.

276 Г. В. Плеханов, Сочинения, т. XIV, 1925.

277 იხ. ა. ახადოვსკის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 346.

278 «Советский фольклор», 1941, № VII.

ქართულ სინამდვილეში ისტორიული სკოლის წიაღში ჩასახულმა ფოლკლორის არისტოკრატული წარმომავლობის იდეამ ვერ ჰპოვა გავრცელება. მართალია, მისადმი მხარდაჭერის შორეულ ასოციაციად შეიძლება ჩაითვალოს ალ. ხახანაშვილის ერთ-ერთი უკანასკნელი, მცირე მოცულობის ნაშრომი „ქართული კულტურის ისტორიის ნარკვევები“, სადაც იგი ეჭვქვეშ აყენებს ქართული კულტურის თავისთავადობას და საერთოდ მის ღირებულებას, მაგრამ ვ. კელტუიალას მსგავს მსჯელობას ამ ნაშრომში მაინც ვერ ვხვდებით. ქართველმა ფოლკლორისტიკამ გარკვეულ ასპექტში გაიზიარა ისტორიული სკოლის მეთოდოლოგიური დებულებები, შეითვისა ის, რაც ფასეულად დაინახა წმინდა მეცნიერული თვალსაზრისით და, რაც ალმოჩნდა გარკვეული პერსპექტივების შემცველი ჩვენი ეროვნული კულტურის აქტუალური ამოცანებისათვის, ქართული ფოლკლორის თავისთავადობისათვის, ხოლო მისი, როგორც ბურჟუაზიული იდეოლოგიის, ვულგარულ-სოციოლოგიური მეცნიერული კონცეფციის რეაქციულ გამოვლენებს, უკვე XIX საუკუნის შიწურულშივე დაუპირისპირდა მარქსისტული თვალსაზრისი ზეპირსიტყვიერების გენეზისსა და მნიშვნელობაზე თანამედროვე საზოგადოებისათვის. ასეთი თვალსაზრისის შემცველ ნაშრომს წარმოადგენს ფილიპე მახარაძის გამოკვლევა, რომელიც მ. კელენჯერიძეს მიეძღვნა[279]. მართალია, ფ. მახარაძის ეს ნაშრომი გარეგნულად შ. კელენჯერიძის თხზულების რეცენზიაა, მაგრამ თავისი შინაარსით და განხილული საკითხების სიღრმით დაცილებულია რეცენზიის ფარგლებს და ფოლკლორის მარქსისტული თვალსაზრისით განხილულ გამოკვლევაში არის გადაზრდილი.

ფ. მახარაძის ალნიშნული ნაშრომი, პირველ ყოვლისა, შინაგანი სტრუქტურით წარმოაჩენს ავტორის მიზანდასახულობას: მატერიალისტური მსოფლმხედველობის პოზიციიდან არა მარტო შეაფასოს მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტულ შეხედულებათა რაობა, არამედ ნათელყოს თავად ამ მატერიალისტური თვალთახედვის არსი, რომელსაც ფ. მახარაძე „ევოლუციონურ მოძღვრებად“ მოიხსენიებს. ეს იმაშიც მჟღავნდება, რომ მსჯელობა ამ „ევოლუციონური მოძღვრების“ შინაარსზე წინ უსწრებს მ. კელენჯერიძის ფოლკლორისტული შეხედულებების კრიტიკას.

ადამიანური საზოგადოების განვითარების კანონზომიერების საწყისებს ფ. მახარაძე პოულობს მატერიის „შეუწყვეტელ ცვლილებებში“, რაც „განვითარების“, „ევოლუციის“ არსებით ნიშანს შე-

---

279 ფ. მახარაძე, ხალხური პოეზია და ბ-ნი მ. კელენჯერიძე, თფილისი, 1897.

ადგენს. მისი მსჯელობით იგი უნივერსალური კანონია, ყოფიერების ყველა გამოვლენას შეეხება და ხალხურ სიტყვიერებაზე ვრცელდება. ევოლუციის ეს პროცესი მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთგანპირობებულობას ეფუძნება. „ყოველსავე მოვლენას აქვს თავისი მიზეზი, ანუ თავის დასაწყისი მეორე მოვლენაში. ის მოვლენა, რომელიც ერთ დროს შედეგია წინა მოვლენისა, მეორე დღეს ხდება მიზეზათ სხვა მოვლენისა“[280]. ხოლო, რადგანაც, ფ. მახარაძის აზრით, ბუნება სხვადასხვა „ნაწილებისაგან“ შემდგარ ერთ მთელს წარმოადგენს, ამიტომ როგორც მთლიან ბუნებაში მიმდინარეობს ევოლუციის პროცესი, ასევე იგივე ხდება მის ცალკეულ გამოვლენაში. ყოფიერების ერთეულ მოვლენაში მიმდინარე ევოლუციის პროცესი წარმოადგენს „კერძო ევოლუციას“, ხოლო ბუნება — „კერძო ევოლუციების ჯამს“. მისი აზრით, ევოლუციის ძირითადი თვისება იმაშია, რომ მას მუდმივად ორი საპირისპირო მხარე გააჩნია — დადებითი და უარყოფითი. დადებითში იგი გულისხმობს მოვლენის პოზიტიურ სახიერებას, უარყოფითში კი თვით მოვლენის არსში ღრმად მდებარე თვითუარყოფისა და თავის თავში სხვა მოვლენის წანამძღვრების ჭონების საწყისს, რომელიც ქმნის დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კანონს — უარყოფის უარყოფის კანონს. ფ. მახარაძე ამ კანონზე მსჯელობაში პირდაპირ მიუთითებს კ. მარქსზე. უარყოფის უარყოფის კანონის არსის გასათვალსაჩინოებლად მოჰყავს კ. მარქსის კლასიკური მაგალითი „თესლის“ ევოლუციისა. ევოლუციის ამ უნივერსალური კანონის პოზიციებიდან უდგება ფ. მახარაძე ხალხური სიტყვიერების განვითარების ისტორიასაც. მისი მსჯელობით, ხალხური სიტყვიერება როგორც მთელი კაცობრიობის, ისე კონკრეტული ხალხის ცხოვრებაში, შეადგენს ერთ განსაზღვრულ მოვლენას. აქედან, თავისთავად იგულისხმება, რომ ხალხური სიტყვიერების შესწავლა ნიშნავს მისი ევოლუციის შესწავლას.

აშკარაა, რომ ფ. მახარაძისათვის ხალხური პოეტური ხელოვნების მნიშვნელობა და მისი რაობა გაშინაარსიანებულია მარქსისტული მსოფლშეხედულების პოზიციებიდან.

ხალხის მიერ პოეტური თხზვის უნარს იგი ხალხის „აულაგმავ ბავშვურ ფანტაზიას“ უკავშირებს. ეს ფანტაზია არის გარემომცველი ბუნების მიერ ადამიანზე მოხდენილი შთაბეჭდილებების შედეგი. უძველესი ადამიანის უმთავრესი ნიშანი, რომლიც მას გამოარჩევს ბუნებაში, არის მეტყველების უნარი, მისი ენა, ხოლო შრომაობა და მეტყველება აპირობებს შთაბეჭდილებას. ისინი იგივეობრივია. „მათ

---

[280] ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 19.

შორის ერთნაირი ზომიერებაა". თავად „ხალხური პოეზიის შინაარსი" ამ დროს „განსაზღვრულია ერთი მხრივ იმ მარტივი შთაბეჭდილებებით, რომლებსაც ახდენს გარეგანი ბუნება ადამიანზე და მეორე მხრით პირველყოფილი კაცის გონების განუვითარებლობით, რომელიც სრულიად მოკლებულია გამოცდილებას და დაკვირვებას[281]. ამ გარეგან ბუნებას ადამიანი აღავსებს თავისივე მსგავსი სულიერი არსებებით. შემდგომ, ბუნების ძალთა წინაშე უსუსურობის გამო, ადამიანი თავადვე ექვემდებარება საკუთარი წარმოსახვით შექმნილ არსებებს — ბუნების საგნებს და მოვლენებს. ამდენად, ფ. მახარაძის აზრით, „პირველყოფილი ხალხური პოეზიის" ხასიათი არის შედეგი არა რელიგიისადმი ადამიანის შინაგანი ლტოლვისა, არამედ „მაშინდელი საზოგადოებათა საწარმოო ძალთა განუვითარებლობისა". ამ მოსაზრებას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან საწარმოო ძალების განვითარებასთან პოეზიის გენეზისის დაკავშირება ფაქტიურად ნიშნავს რელიგიის სფეროდან ხალხური სიტყვიერების მომდინარეობის უარყოფას. ფ. მახარაძის თანამედროვეობისათვის, ბურჟუაზიული ფოლკლორისტული თეორიების უაღრესი პოპულარობის ვითარებაში, ფოლკლორის მატერიალურ ძალთა განვითარებასთან დაკავშირება, მართლაც, თამამ განცხადებად გამოიყურება. როგორია მატერიალურ ძალთა განუვითარებლობის ნიშნით გამორჩეული საზოგადოებრივი ყოფის შინაარსი ფ. მახარაძის მიხედვით? ამ საზოგადოებას ფ. მახარაძე ისტორიულ დროთა მიღმა უძებნის ადგილს. თანამედროვე ცნობიერების პოზიციიდან მისთვის ის დრო არ შეიცავს არც ხალხისა და არც სახელმწიფოს რაობას. ეს არის „ჯგუფური" ცხოვრების ის პერიოდი, რომლისთვისაც ამ „ჯგუფის" წევრთა აბსოლუტური თანასწორუფლებიანობა და კოლექტიური ცნობიერება არის დამახასიათებელი". ყოფიერების ამ ფორმის საფუძველია „მატერიალური ცხოვრების სიმარტივე". „შრომის ეკონომიკური განაწილება" ამოზრდის „დიდ საზოგადოებრივ ორგანიზაციებს, ე. ი. სახელმწიფოებს". ეს სახელმწიფოები დამყარებულნი იყვნენ „ყველას მონობაზე ერთის ან რამდენიმე პირის წინაშე". ამიტომ საზოგადოებრივი ყოფის საფუძველს ღრმა განხეთქილება ქმნიდა, რაც არაიშვიათად იწვევდა ამბოხს როგორც სახელმწიფოს შიგნით, ასევე მის გარეთაც. ფ. მახარაძის მსჯელობით, სწორედ ასეთ ვითარებაში წარმოიშვა და განვითარდა ხალხური ეპოსი, როგორც ხალხის რეაგირება ყოფიერებაში მიმდინარე დიდ მოვლენებზე — ომებზე. ხალხმა, რასაკვირველია, თავისებურად აღიქვა ეს მოვლენები და განსხვავებულად მოეკიდა მის გმირებს: თითქმის ყველა მათ-

---

[281] ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 24.

განი ღვთაებრივის რანგში აიყვანა[282]. ნათქვამის დასტურად ფ. მახარაძე იშველიებს ბერძნებისა და რომაელების სახელმწიფოებრივ წყობას და მათ ეპოსს. ისინი ფ. მახარაძისათვის არიან კლასიკური ნიმუში იმისა, თუ როგორ შემოინახა ეპოსში ერის „კულტურული და საზოგადოებრივი მოძრაობა". სხვაგან კი ასეთი ნათელი სურათი ვერ პოვნა შეუძლებელია, რადგან ეპოსი „დესპოტურმა წყობილებ ? შთანთქა და გაანიორწყლა". ასეთ სურათს ხედავს იგი უპირატესად აზიის ხალხთა ეპოსში, საიდანაც განდევნილია კულტურული ბრძოლის ამბები" და გამომრთებულია მოსაზრება. ამის გამო ფ. მახარაძეთვის მათი ეპიკური თქმულებანი „ყოველსავე ინტერესს და მნიშნელობას მოკლებულნი არიან".

ფ. მახარაძეს ხალხური პოეზიის ოქროს ხანად სწორედ ეს, ხელმწიფოს შინაგანი და სახელმწიფოთაშორისო ომების ეპოქა ? ჩნია (და არა მარტო ეპოსის, არამედ ლირიკისაც). ეს იმიტომ, რომ ხალხური პოეზიის „აყვავება, დამწიფება, თანდათანობითი დაცემა პირდაპირი და აუცილებელი შედეგია თვით საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებისა, საზოგადოების საწარმოო ძალთა თანდათანობი მატებისა, პროგრესისა"[283]. ამ პროგრესთან ერთად კვდება ხალხური პოეზიაც. ხალხური პოეზიის ამ კვდომას განაპირობებს „თანამედროვე „მეცნიერების" გაჩენაც, როგორც გამოხატულება ადამიანის გონების განვითარებისა. მეცნიერება „ფრთებს აჭრის პირველყოფილი ადამიანის ყოველგვარ შეხედულებებს" და ამით ხალხურ სიტყვიერებასაც, როგორც ამ შეხედულებათა მხატვრულ გამოვლენას[284]. თუმცა ხალხური სიტყვიერების კვდომას განაპირობებს სხვა მოვლენაც და იგი. ფ. მახარაძის აზრით, თვით მისსავე წიაღშია მოცემული და მთქმელია ამის მიზეზი. ფ. მახარაძე ხალხურ შემოქმედებას ხალხის პოეტური თხზვის გამოხატულებად მიიჩნევს, თუმცა ზოგიერთი ბურჟუაზიული ფოლკლორისტისაგან განსხვავებით, იგი აღიარებს მთქმელის როლს. მისი აზრით, ფოლკლორული ქმნილება გამოხატავს ხალხის კოლექტიურ მხატვრულ ცნობიერებას, თუმცა ნაწარმოებს თავდაპირველად მაინც ინდივიდუმი ქმნის და შემდეგ ხდება იგი ყველას საკუთრება, როგორც ამ „ყველას" შინაგან ლტოლვათა გამოხატულება. მაგრამ საწარმოო ძალთა განვითარება და შესაბამისად ადამიანის გონებრივი ზრდა, „მეცნიერული ძიება-ძიების" თანდათანობით გაფართოება ხალხის ნიჭიერი წარმომადგენლების — თხზვის ნიჭით შემადლებულთა — ინტერესებს

---

[282] ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 27.
[283] იქვე, გვ. 28.
[284] იქვე, გვ. 33.

თავისკენ მიმართავს. ისინი მეცნიერებას ეწაფებიან და ხალხურ სიტყვიერებას აკლდება ცხოველმყოფელობა[285].

წერა-კითხვის შემოღება სპობს ძველს — „კოლექტიურ პიროვნებას“, რომელშიც „ინდივიდუალური მე“ კოლექტიურში იყო გათქვეფილი. ახალმა დრომ „ინდივიდუალური მე“ წამოსწია წინა პლანზე. ისინი მთქმელებიდან პოეტებში გადაიზარდნენ. აქედან გამომდინარე, ფ. მახარაძე დაასკვნის, რომ მეცნიერების ალორძინებამ ხალხურ სიტყვიერებას დაუკარგა „ნიშანწყალი“, ხოლო მწერლობის განვითარებამ წაართვა „ნიჭიერი პირნი“ — მთხზველები[286].

საერთოდ, ფ. მახარაძის ფოლკლორიზმში მნიშვნელოვანია აგრეთვე მტკიცება იმისა, რომ ფოლკლორი ისტორიული მოვლენაა, რადგან იგი ისტორიული განვითარების პროცესს წარმოაჩენს. ზეპირსიტყვიერება ჩნდება ჯერ კიდევ უკლასო საზოგადოებაში. მისი წარმოშობა და განვითარება დაკავშირებულია საწარმოო ძალთა განვითარებასთან, ხოლო საფუძველია ადამიანის შრომითი საქმიანობა. პოეტური ფოლკლორი საზოგადოების ყველა ფენის კუთვნილებას შეადგენს. ხალხური ეპოსი საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ ეტაპზე წარმოიქმნება. თუმცა ამასთან ერთად ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ფ. მახარაძე ხშირ შემთხვევაში მარქსიზმისათვის უცხო დებულებებს წამოაყენებს და ისევ მარქსიზმის პოზიციებიდან ცდილობს მათს დაცვას, რაც მას მაქსიმალიზმში აგდებს. ამის მიზეზი, ერთი მხრივ, ხალხური სიტყვიერების შინაგანი ბუნების ცალკეული ნიუანსის გაუთვალისწინებლობაა. მარქსისტული თვალთახედვა მას ეხმარება ხალხური სიტყვიერების წარმოშობის ადრეული საფეხურების დახასიათებაში, მაგრამ მარქსიზმის უნივერსალური კანონების ხალხური სიტყვიერებისადმი უადგილო მიყენებას შეცდომაში შეჰყავს. განსაკუთრებით ეს ითქმის ზეპირსიტყვიერების განვითარების მოგვიანო პერიოდების ფ. მახარაძისეულ დახასიათებაზე, აგრეთვე ცივილიზაციის პირობებში ხალხური პოეზიის კვდომის გარდუვალობის მტკიცებაზე. წიგნობრული ლიტერატურის და მეცნიერების განვითარება, მარქსისტული ფოლკლორისტიკისათვის, როგორც ცნობილია, არ არის მიზეზი ხალხური პოეზიის გაქრობისა. ხალხური სიტყვიერება ამ პირობებშიც შესანიშნავად ვითარდება. შესაძლოა, ელფერი ეცვალოს, ანდა გაქრეს ცალკეული ჟანრი. მაგრამ არა მთლიანად ხალხური სიტყვიერება.

ფ. მახარაძე გადაჭრით უარყოფს ხალხური სიტყვიერების საჭიროებას ცივილიზებული საზოგადოებისათვის. მისი აზრით, არა-

---

285 ფ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 34.

286 იქვე, გვ. 36.

ვითარი სარგებლობის მოტანა არ შეუძლია თანამედროვე ვითარებაში „ზღაპრების“ ლეგენდებისა თუ არაკების „შესისხლხორცებას“. იგი წარსულის გადმონაშთია, გარკვეული ისტორიული ვითარების პროდუქტი და მას კატეგორიობა უნდა გამოემშვიდობოს, ვითარცა უმეცრების გამოხატულებას. მისი მტკიცებით, ხალხური სიტყვიერების „გახრწნა, გაჭრობა“ და „მის ადგილას გონების სხვა სავარჯიშო მასალის, სხვა ძალის გაჩენა არის ბუნებრივი და ამასთანავე პროგრესული მოვლენა“, რადგან „ეს იქნება ნიშანი საზოგადოებრივი ყოფის სიცოცხლისუნარიანობის და წინსვლისა“[287]. ამ მსჯელობით ფ. მახარაძე თვით მარქსიზმთან მოდის წინააღმდეგობაში. კ. მარქსის მიზედვით, ხალხური ეპოსი გარკვეულ საზოგადოებრივ ფორმებთან არის დაკავშირებული, მაგრამ საოცარიც ის არის, რომ იგი მაინც წორმისა და მიღწევდომელი ნიმუშის მნიშვნელობას ინარჩუნებს თანამედროვე დონეზეც[288]. აშკარაა, რომ ფ. მახარაძე ბოლომდე არ მიჰყვება მარქსისტულ თვალსაზრისს და როცა თვით კ. მარქსი ცივილიზაციის პირობებშიც ხალხური სიტყვიერების მაღალმხატვრულობაზე მსჯელობს, იგი კატეგორიულად უარყოფს საერთოდ ფოლკლორის მნიშვნელობას. ეს გარემოება წარმოაჩენს მის მაქსიმალიზმს, რაც არის კიდევაც მიზეზი მის მიერ ხალხური სიტყვიერების სპეციფიკის კვლევაში დაშვებული შეცდომებისა[289].

მაინც, რით საზრდოობს ფ. მახარაძის მაქსიმალიზმი? რას ეყრდნობა იგი, როცა ხალხური სიტყვიერების არსებობას გარკვეული დროითი ლოკალით შემოსაზღვრავს? რა არის საფუძველი ხალხური შემოქმედების უპერსპექტივობის მტკიცებისა და ხალხური პოეზიის, მთლიანად ფოლკლორის არსებობის ნიშნად რეგრესულობის მიჩნევისა? ამ კითხვაზე პასუხი ფ. მახარაძის აღნიშნულ ფოლკლორისტულ ნაშრომშივე იძებნება. ფ. მახარაძის მაქსიმალიზმის მიზეზი, როგორც აღინიშნა, უარყოფის უარყოფის დიალექტიკური კანონის ხალხური შემოქმედებისადმი სწორხაზობრივი მიყენებაა. ნათქვამის საილუსტრაციოდ დავაკვირდეთ ფ. მახარაძის მსჯელობის მსვლელობას. ამ მსჯელობით, რაკი უარყოფის უარყოფის კანონი

---

287 ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 38.

288 კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, 1953, გვ. 34—36.

289 აღნიშნულის თაობაზე ქართულ ფოლკლორისტიკაში ადრევე იყო გამოთქმული მოსაზრება, რომ მ. კელენჯერიძის კრიტიკაში, „სამწუხაროდ, ფ. მახარაძემ კიდევ მეტი შეცდომები დაუშვა, ვიდრე ეს იყო სარეცენზიო ნაშრომში. მან სავსებით უარყო ხალხური შემოქმედების შემეცნებითი ღირებულება, უარყო მისი მნიშვნელობა თანამედროვეობისათვის“. ქს. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, წიგნი II, თბ., 1966, გვ. 194.

ამტკიცებს, რომ ყოველი მოვლენა წინარეში იღებს სათავეს და თავისთავში კი შეიცავს ახალი, მომავალი მოვლენის საწყისს[290], ანუ თვითუარყოფის პერსპექტივას, რაკიღა ეს კანონი საყოველთაოდ უნივერსალურია და ბუნებრივად ხალხურ შემოქმედებაზეც ვრცელდება, ამიტომ ხალხური შემოქმედება სათავეს იღებს წინა ეპოქებში, როცა პოეტური სიტყვიერება საერთოდ არ არსებობდა. ასეთ, ე. წ. უხალხურსიტყვიერებო ეპოქის არსებით მატერიალურ და სოციალურ ნიშნად ფ. მახარაძე ადამიანის „ჯერ კიდევ პირუტყვულ მდგომარეობაში“ ყოფნას აცხადებს. ამ ეპოქაში მომავალი ხალხური შემოქმედების ემბრიონული სახე „ჯგუფ-ჯგუფად მცხოვრებ ადამიანთა „ხმები და მიმიკაა“ (მიმიკაში ფ. მახარაძე სხეულის სხვა-დასხვა ნაწილის“ მოძრაობას გულისხმობს).

ხალხური სიტყვიერების შექმნის თავდაპირველი მძლავრი იმპულსი ადამიანის მიერ მეტყველების დაუფლებაა, შემდგომი კი — მეტყველების საშუალებით ბუნების მოვლენებისა თუ საგნების მიერ მოხდენილი შთაბეჭდილებების განსიტყვება და სხვათათვის გაზიარება. ეს შთაბეჭდილებები იქცეოდნენ ადამიანის მეხსიერების საკუთრებად, ხოლო „აუღელვებელი ბავშვური ფანტაზია თავისებურად ხატავდა“ მათ. ამის საფუძველზე იქმნებოდა „ხალხური სიტყვიერება, ანუ პოეზია“. ასეთია სურათი ხალხური პოეზიის ადრეული საფეხურისა.

საზოგადოების განვითარებაში ამ პერიოდს, ფ. მახარაძის აზრით, ენაცვლება მეორე — ხალხური შემოქმედების „აყვავებისა და გაფურჩქვნის პერიოდი. საფუძველი კვლავ ეკონომიკურია. ესაა საწარმოო ძალების შემდგომი განვითარება და რაც მთავარია, შრომის დანაწილება. სოციალურ ასპექტში შრომის დანაწილება შინაგანად მოწესრიგებულ საზოგადოებრივ წყობას ქმნის, წარმოიქმნება სახელმწიფოები. სახელმწიფოებრივი ცხოვრება თავისთავად გულისხმობს განუწყვეტელ ანტაგონიზმს და შინაომებს, ამასთანავე — სახელმწიფოს მიერ წარმოებულ საგარეო ომებს. ხალხი თავის ყურადღებას ბუნებრივად „შინაურ თუ გარეგან ბრძოლის“ ამბებს მიაქცევს. ამ ხალხს ცნობიერებაში „თითქმის შეუცვლელათ“ აქვს დაცული „პირველყოფილი ადამიანის რწმენანი“. „აქედან წარმოსდგა და განვითარდა ხალხური ეპოსი, ანუ ხალხური ეპიკური პოეზია“[291].

---

290 დიალექტიკური მატერიალიზმი, ვ. ლენინის სახ. საქართველოს პოლიტექნიკური ინსტიტუტის ფილოსოფიის კათედრის გამოცემა, თბ., 1973, გვ. 181.

291 ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 27.

ხალხურმა ეპოსმა კლასიკურ ფორმებში (საბერძნეთი, რომი) ასახა კულტურული და სახელმწიფოებრივი მოძრაობა. ამ ეპოსმა შეინარჩუნა სწორედ საყოველდროო ღირებულება. იქ კი, სადაც დესპოტიზმმა (აზიაში) შთანთქა ეპოსი, განდევნა კულტურული ბრძოლის ამბები, გაალმერთა მონობა, საინტერესო არა არის რა.

ხალხურმა პოეზიამ განვითარების უმაღლეს დონეს ამ დროს მიაღწია, ხოლო შემდგომ დაიწყო მისი თანდათანობით დაცემა. ეს დაცემა „პირდაპირი და აუცილებელია, შედეგია თვით საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებისა, საზოგადოების საწარმოო ძალთა მატებისა, პროგრესისა"[292].

ფ. მახარაძის მსჯელობით, შრომის დანაწილებამ შექმნა პირობები ადამიანთა გარკვეული ნაწილის ფიზიკური შრომისაგან გამოთავისუფლებისა. ასეთი გამოთავისუფლებული ადამიანი დაფიქრდა ადამიანის არსზე საზოგადოდ. „აქედან მიეცა დასაწყისი იმ ფილოსოფიურ მოძრაობას, რომელიც მრავალ საუკუნოების განმავლობაში სხვა-და-სხვა სახეს, ფორმას, ღებულობდა". ამ მოვლენაში ფ. მახარაძისათვის არსებითი ის არის, რომ „ყოველივე ეს მეცადინეობა ხდებოდა არა ჰეშმარიტების, კეთილის და სიმშვენიერის სახელით, არამედ მხოლოდ პრაქტიკული ცხოვრების ჩვეულებრივ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად"[293]. სწორედ ამ აზრის არგუმენტების ძიებაში ასცდა ფ. მახარაძე მარქსისტულ თვალთახედვას. მან თავისი შეხედულების საყოველთაოდ აღიარებულობის დასამტკიცებლად რომანტიკოს-მითოლოგი ფოლკლორისტის მაქს მიულერის თვალსაზრისი მოიშველია. ფ. მახარაძე გაიტაცა მ. მიულერის მსჯელობამ იმის თაობაზე, რომ ხელოვნების არსებობის პირობა საზოგადოების მატერიალური ინტერესების შესატყვისობაშია. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ამ, თავისთავად, სწორ მოსაზრებას მ. მიულერის კონცეფციაში ერთგვარი ცდუნების ფუნქცია აკისრია. ეს აზრი მ. მიულერთან წარმოადგენს იმ ზღუდეს, რამაც შემდგომ უკვე ლოგიკური არგუმენტების სახე უნდა შესძინოს მთელ მის კონცეფციას და დაადასტუროს მისი სისწორე. მაგრამ რა მიზანი იმალება მ. მიულერის ამ გამონათქვამში? მ. მიულერის აზრით, რაკი ხელოვნება მხოლოდ იმიტომ არსებობს, რომ უპასუხებს ადამიანის პრაქტიკულ მოთხოვნებს, საზოგადოების განვითარების კვალობაზე, ადამიანების მოთხოვნების ზრდასთან ერთად, იგი ვეღარ აკმაყოფილებს ადამიანს. ამის გამო ჩნდება საზოგადო ინტერესი მეცნიერე-

---

292 ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 28.

293 იქვე, გვ. 32.

ბისადმი, რადგანაც ეს ინტერესიც პრაქტიკულ სარგებლიანობაზეა დამყარებული, ხოლო ხალხი მეცნიერებიდან უფრო მეტ სარგებლობას იღებს, ვიდრე ხელოვნებიდან[294], ამიტომ ვითარდება მეცნიერება, რომლის რაციონალიზმი და გონის პრიმატი ფრთებს აკვეცს პირუყოფილ ადამიანთა ფანტაზიას.

ხალხური სიტყვიერება მთლიანად პირველყოფილი ადამიანების შეხედულებებზე იყო დამყარებული და, ვინაიდან თვით ცხოვრებამ და მეცნიერებამ ყველა ეს შეხედულება სრულიად უარყო, ხალხურ სიტყვიერებას პირდაპირ მოაკლდა ის განმაცხოველებელი ძალა, რომელიც მას წინათ ალაფრთოვანებდა, ე. ი. ხალხური სიტყვიერება გამოიფიტა, მოკვდა. მ. მიულერს ამის მტკიცება ესაჭიროებოდა მითოლოგიურ თეორიაში საკუთარი კონცეფციის, ე. წ. „ენის ავადმყოფობის“ გასავითარებლად, რომელიც უკვე შეიცავდა მტკიცებას „ხალხური აზროვნების“ რეგრესულ ბუნებაზე. ფ. მახარაძე ხალხური პოეზიის კვდომის კანონზომიერების მტკიცებაში აპრიორულად დაეყრდნო მ. მიულერის წარმოდგენილ მსჯელობას და მარქსიზმიდან მითოლოგიებში აღმოჩნდა. ე. ი. მახარაძემ მ. მიულერის მსჯელობა უარყოფის უარყოფის კანონის ლოგიკური არგუმენტაციის ერთ გამოვლენად ჩათვალა[295]. აშკარაა, რომ მისი უძირითადესი შეცდომა შემდეგშია: იგი ხალხური შემოქმედების პირველსავე საფეხურზე ეძებს მასში თვითუარყოფის მომასწავებელ ნიშნებს, ეძიებს ხალხურ შემოქმედებაზე უფრო მაღალმხატვრული პოეზიის გაჩენის წანამძღვრებს. მაგრამ ფ. მახარაძის ეს, ერთი შეხედვით, სრულიად დასაბუთებული აზრი არსებით უზუსტობებს შეიცავს. ჯერ ერთი, ფ. მახარაძეს ავიწყდება, რომ მოვლენის წარმოშობა და არსებობა შინაგან კანონზომიერებას ემყარება (დაბადება — სიყრმე — სიმწიფე — სიბერე — სიკვდილი). ბუნების ამ საყოველთაო კანონზომიერების შესატყვისად დაბადებისთანავე აბსოლუტური სიკვდილი უარყოფის უარყოფის კანონისათვისაც უცხოა. კაპიტალიზმი, როგორც საზოგადოებრივი განვითარების ფორმაცია, სათავეს ფეოდალიზმში, იღებს, მაგრამ როგორც კი ფეოდალიზმის საშოდან გამოვა და კაპიტალიზმად იქცევა, იმავე წუთს არ კვდება; ჯერ ვითარდება და

---

294 ამის თაობაზე დაწვრილებით იხ. მ. აზადოვსკის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 72.

295 ფ. მახარაძე თავის ნაშრომში პირდაპირ მიუთითებს მ. მიულერზე, ასახელებს ნაშრომს „La Sciense du Langage par Max Muller, trap. francaise Harris, Paris,“ 1864, pp. 9, 11; იხ. ფ. მახარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 32.

შემდეგ, სახელმწიფო მონოპოლისტურ კაპიტალიზმში გადაზრდის მერე კვდება. ფ. მახარაძეს კი ხალხური პოეზიისათვის ადრევე გამოაქვს სასიკვდილო განაჩენი, განვითარების ეპიკურ პერიოდში; მაგრამ დავუშვათ, რომ ფ. მახარაძისათვის ხალხური შემოქმედების ეპიკური პერიოდი უკვე განვითარების უმაღლესი სტადიაა და უნდა მოკვდეს, ხოლო მისი სიკვდილი კანონზომიერი მოვლენაა. მაშინ რატომ არ წოკვდა იგი? რატომ განავითარა სხვა ჟანრებიც და რატომ მიიტანა თავი მის თანამედროვეობამდე? რატომ კვებავს ხალხური შემოქმედება მისი თანადროული საზოგადოების თუნდაც გარკვეული ნაწილის ესთეტიკურ ცნობისწადილს? პრინციპულად ასეთივე შინაარსისაა ფ. მახარაძის მსჯელობა ხალხური შემოქმედების კვდომის კანონზომიერების მაუწყებელ მეორე გარემოებაზეც. ესაა თვით ხალხურ შემოქმედებაშივე არსებული ტენდენცია ცივილიზაციის ატმოსფეროში მთქმელის პოეტად ქცევის შესახებ. ფ. მახარაძე ამტკიცებს, რომ წერა-კითხვის გავრცელება მთქმელს პოეტად გადააქცევს, რადგან იგი ქაღალდს ანდობს თავის ნაფიქრს და ამით ნაწარმოებს უნარჩუნებს ინდივიდუალურ სახიერებას. ამით საბოლოოდ ხალხურ შემოქმედებას ეცლება „განმაცხოვებელი ძალა". ამ მსჯელობის მიხედვით, ხალხური პოეზიის სიცოცხლის პირობად მხოლოდ მთქმელი გამოდის, ხოლო ხალხი — მთქმელის მიერ შეთხზულის პასიურ შემნახველად. აშკარაა, რომ ფ. მახარაძე გამორიცხავს ხალხის კოლექტიური შემოქმედების მომენტს, რაც მთქმელის მიერ შექმნილის განვრცობა-გადამუშავებასა და ა. შ. ვლინდება. მას მხედველობიდან გამორჩა უმნიშვნელოვანესი მომენტი; ჭერძოდ, ის, რომ ხალხია პოეტური ტრადიციების მატარებელი. ფ. მახარაძე ალარ გვიჩვენებს, სად მიდის, ან რა სიბრტყეზე გადაინაცვლებს ხალხის შემოქმედებითი ენერგია ცივილიზაციის ჟამს. ფ. მახარაძე აქაც მოექცა წინააღმდეგობაში საკუთარ თავთან და, რაკილა ხალხური შემოქმედებითი სტიქიონისაკენ ლტოლვა თავისი თანამედროვეობის წიაღშიც შენიშნა, ჩვენი ერის კულტურულ ზეაღსვლაში ეს მოვლენა რეგრესად ჩათვალა. ბუნებრივია, ამ მოსაზრების გაჩენა განაპირობა მ. კელენჯერიძის სლავიანოფილურმა გატაცებებმაც, რომელთა მიზანიც, მართლაც, პროგრესისათვის თავის არიდება და ეროვნული ცნობიერების ორიენტირად გარდასულის, მარტოოდენ ძველის გამოცხადება იყო. მაგრამ, ასეა თუ ისე, სრულიად ნათელია, რომ ფ. მახარაძის მარქსისტული თვალთახედვა ხალხურ შემოქმედებაზე შეიერთებს რომანტიკულ-მითოლოგიური

ფოლკლორისტული სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის მაქს მიულერის ბურჟუაზიულ კონცეფციას ფოლკლორის განვითარებაზე. ეს გარემოება ფ. მახარაძესთან მაქსიმალისტურ მსჯელობებში გადაიზრდება.

მიუხედავად ამისა, უნდა ითქვას, რომ ფ. მახარაძის ფოლკლორისტული პოზიცია ქართულ სინამდვილეში ხალხურ შემოქმედებაზე მარქსისტული წანამძღვრების ერთ-ერთ ადრეულ გამოვლენას წარმოადგენს. ეს გარემოება კი ნათელყოფს, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში მარქსისტული თვალთახედვის ნიშნები უკვე XIX საუკუნის მიწურულშია საძიებელი.

შინაარსი

წინასიტყვაობა 3

თავი I

ფოლკლორისტიკის პრობლემები და ფოლკლორისტული კვლევები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოში 5

1. ქართველ რომანტიკოსთა ფოლკლორისტული ინტერესები . 10
2. ფოლკლორისტული ძიებანი რუსეთის სამეცნიერო ცენტრებში მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებში 24

თავი II

რუსული ისტორიული ფოლკლორისტული სკოლა და XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული ფოლკლორისტიკა 72

§ 1. ისტორიული სკოლის მენციერული კონცეფციის კვალი XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ ფოლკლორისტიკაში 72

§ 2. ალექსანდრე სოლომონის ძე ხახანაშვილი 95

§ 3. მელიტონ კელენჯერიძე . . 156

§ 4. ეკატერინე ბარნოვის ფოლკლორისტული შეხედულებები 194

ფ. მახარაძე (მარქსისტული ფოლკლორისტიკის წინამძღვრები საქართველოში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში) 219