

საქართველოს გეცნიერებათა აკადემია
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

როსტომ ჩხეიძე

იოსების ბიბლიური მოთხრობა



თბილისი
„გეცნიერება“
1993

ოსებ მშენიერის ბიბლიური მოთხრობა ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი და მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი პასაჟია ძველ აღთქმაში (შესაქმე, 37–50). ეს გამოწვეულია იმით, რომ გმირის ცხოვრებამ გადაწყვეტი როლი შეასრულა თავისი ერის ისტორიაში.

შესაქმის წიგნის ეს ნაწილი, რომელიც წარმოგვიდგება დამოუკიდებელ მოთხრობად თუ კრონიკად, განსაკუთრებული მიზიდულობის, დრამატული სიშფეავისა თუ სხვა მხატვრულ-იდეური ღირსებების წუალობით გაურცელდა აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთის ქვეყნების მწერლობასა და ფოლკლორში.

ხეუტის მარადიულობა განსაზღვრა მისმა აღნაგობამ, რაც ბუნებრივად აერთიანებს კარგად ცნობილ მოტივებს: უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის (აგრეთვე, გვალვის, სიზმრისა და ვერცხლის თასის).

ამ მოტივთა შესწავლა აულებს მხატვრული აზროვნების განვითარების თავისებურებებს და აფართოებს ჩვენს წარმოდგენას ფოლკლორის ისტორიაზე.

რედაქტორი ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
 ზ უ რ ა ბ კ ი ა ნ ა ძ ე
 რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
 ე თ ე რ ა რ ჯ ე ვ ა ნ ი ძ ე
 ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი
 მ ზ ი ა ჩ ა ნ ა ვ ა

4603020102

ჩ ————— რეზ. — 93© გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993
 M 607(06)–93

ISBN 5—520—01521—X

შესავალი

იოსებ შშენიერის ბიბლიური თავგადასავალი, უაღრესი ლაკონიურობით მოთხრობილი ძველი აღთქმის ფურცლებზე (დაბადება, თავები 37—50), გამორჩეული მიმსიდველობის, დრამატული სიმძაფრისა და სხვა მხატვრულ-იდეური ღირსებების წყალობით ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ და, მეტიც, მარადიულ სიუჟეტად იქცა.

ბიბლიური პატრიარქის ცხოვრების მთლიანი ქარგა თუ ცალკეული ეპიზოდები, უშუალოდ ან „ყურანის“ გზით გაშუალებული (მესლიმანური ლიტერატურა, ცხადია, იოსების თავგადასავლის „ყურანისკულ“ ვერსიას გაჰყვა), მრავალ პოეტურსა და პროზაულ ქმნილებას დაედო საფუძველად.

ებერჰარდ ჰილშერი თავის გამოკვლევაში, „ბიბლიური იოსები აღმოსავლურ ლიტერატურაში“, მოკლედ და ზოგადად მიმოიხილავს ამ სიუჟეტისა თუ მისი ზოგიერთი ეპიზოდის საფუძველზე შექმნილ მხატვრულ ნიმუშებს სირიულ, სპარსულ და თურქულ მწერლობაში. მხოლოდ სიაც კი იმ აღმოსავლელი მწერლებისა, ვისაც ამ სიუჟეტისათვის მიუძღრთავს — სირიაში: აფრემი, ფსკედო-ბასილეუსი, ბაღაი, ნარსაი, იაკობ ფონ ზურუგი, რომანიოი; არაბეთში: ატ-ტაბარი, ატ-ტაღაბი, აზ-ზაჰანშარი, ალ-ბაიდავი; სპარსეთში: ფირდოუსი, ენ-ვერი, ჯალალედდინ რუმი, საადი, ჰაფეზი, აბდურაჰმან ჯამი და სხვანი; თურქეთში: ალიშერ ნავოი, ჰამდი ქელები, ბიჰიშთი, იაჰია ბეგი, მუსტაფა იზნ ჰამზა, იჰმარ ჰალვატი, ემირ სინანი, ნაზიმ ჰიქმეთი და სხვანი — უკვე რელიეფურად გამოიჩენს იოსებ შშენიერის თავგადასავლის განსაკუთრებულ პოპულარობას (64, 82—107).

მით უმეტეს, რომ ამ სიუჟეტური ქარგის გავრცელების არეალი მხოლოდ აღმოსავლური ლიტერატურით არ შემოიფარგლება, ეს არეალი გაცილებით ფართოა, დასავლურ მწერლობასაც შემოწერს და თუმცა იქ ამდენი ლიტერატურული ნიმუში არ აღინუსხება, რაც აღმოსავლეთში, მისი (დასავლური მწერლობის) გაუთვალისწინებლობა. სადაც, ცალკეულ გავლენებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, ვიგებრთოლა რომანი-

ეპოპეა შექმნილი იოსებ შშვენიერის თემაზე, წარმოდგენილია.

ეს რომანი-ეპოპეა თომას მანის „იოსები და ძმანი მისნი“ (სწორედ მასთან დაკავშირებით აღადგინა ე. ჰილშერმა აღმოსავლურ ლიტერატურაში იოსებ შშვენიერის თემის გავრცელების მოზაიკური სურათი). მწერალს — მისივე გადმოცემით — ამ რომანის დაწერის სურვილი გარკვეულად აღუძრა იმ ფაქტმაც, რომ ერთ დროს მის კერპს, იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს, ჰქონია განზრახვა იოსების ბიბლიური ქრონიკის ახლებური დამუშავებისა და სიემაწვილისას ვრცელი იმპროვიზებული მოთხრობაც კი შეუთხზავს ამ თემაზე, თუმცა ხელნაწერი მალევე დაუწვავს (44, 172—73).

როგორც თვითონვე მიუთითებენ, ბიბლიური მოთხრობის ლაკონურობამ, ანუ, „მეტისმეტმა სიმოკლემ“ და „რეპორტაჟულმა სიმჭნეწმ“ წააქეზა გოეთეცა და თომას მანიც, ფაბულა განეცდოთ და თვითნებური ეპიზოდი (ბიბლიურ სიუჟეტში ნაგულისხმევი თუ, საერთოდ, თხრობის მიღმა დარჩენილი) დეტალურად დაემუშავებინათ (44, 173), რაც უკვე მათს შემოქმედებით მეთოდსა და მრწამსს გამოხატავს და არაფრის-დიდებით არ ნიშნავს ბიბლიური ფაბულისა თუ თითოეული მისი მონაკვეთის, მოტივის ან დეტალის სინაკლუზესა თუ მხატვრულ დაუხვეწაობას, სიუჟეტის ცხოველყოფილობასა და მარადიულობას ხომ კიდევ ერთხელ ადასტურებს.

ასე გრძელდება საუკუნეების მანძილზე, ძველი დროიდან მოკიდებული, მისადმი ინტერესი დღესაც გაუნელებელია.

გაუნელებელია ინტერესი როგორც მისი მხატვრული დამუშავებისა, ასევე მეცნიერული შესწავლისა.

მიუხედავად იმისა, რომ იოსებ შშვენიერის ბიბლიური ქრონიკა თუ მის სიუჟეტურ ქარგაზე აგებული თხზულებანი ბევრნაირად არის შესწავლილი და გაანალიზებული, საკვანძო პრობლემები თუ შედარებით ნაკლებმნიშვნელოვანი საკითხები ბევრჯერ გამხდარა განსჯის საგანი და არაერთ საკითხს ალბათ საბოლოოდაც მოეფინა ნათელი, ეს თემატიკა და პრობლემატიკა ჯერაც მრავალმხრივ იქცევა ყურადღებას და, საეჭვოა, ოდესმე შეწყდეს მისი კვლევა იმ ამოუწურავი შესაძლებლობებისა და საკითხთა და პრობლემათა იმ უფართოესი წრის გამო, რაც ამ სიუჟეტს — თვითონ ბიბლიურ ქრონიკასა და, აგრეთვე, მისგან მომდინარე თხზულებებს — ახასიათებს.

ამ სიუჟეტის მუსლიმანური ვერსიებისადმი მიძღვნილი ნაშრომების მიმოხილვა სცილდება ჩემი კვლევის სფეროს, ხოლო რაც შეეხება უშუალოდ ბიბლიური ქრონიკისადმი მიძღვნილ ნაშრომებს, რუსულსა და ევროპულ მეცნიერებაში იოსების ამბავი და მისი ქრისტიანული

ვერსიები შესწავლილია როგორც ლიტერატურული, ასევე ფოლკლორული და ისტორიული კუთხით. ფოლკლორული ასპექტით მის კომპოზიციურ აღნაგობასა და მოტივებს იკვლევდნენ თუ ანალიზისას ითვალისწინებდნენ ჯეიმზ ფრეზერი (53), ლორდ რაგლანი (57), ვ. მ. ვიკენტიევი (40), ო. მ. ფრეიდენბერგი (51), ე. მ. მელეტინსკი (45), მ. ბ. რუდენკო (47), ხოლო ისტორიული ასპექტით კლკვის შედგები განზოგადებულია ვრცელ ნაშრომებში — ჰ. ჯ. ტომპინსის მონოგრაფიაში „იოსების ცხოვრება და ეპოქა“ (62) და ჟოზეფ ვერგოტის წიგნში „იოსები გვეიპტეში“ (65).

რამდენადაც ჩემი ნაშრომი ეხება ბიბლიური ქრონიკის ფოლკლორთან მიმართებას, ფოლკლორული საკითხებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებსა და ცალკეულ თვალსაზრისებს ანალიზისას საგანგებოდ განვიხილავ. ამიტომაც აქ თავს ვიკავებ მათი ზოგადი დახასიათებისაგან, მოკლედ შევხები მხოლოდ იმ ძირითად დასკვნებს, რაც ბოლო ხანს არსებობს ამ მოთხრობის ისტორიული ასპექტით კლკვისას და რაც ძალზე მნიშვნელოვანია ამ თხზულების კომპოზიციის ფოლკლორული კუთხით ანალიზის დროს, კერძოდ, ჟ. ვერგოტის მოსაზრებებს.

ჟ. ვერგოტი მიიჩნევს, რომ იოსების მოღვაწეობა კარგად თავსდება გარკვეული ეპოქის ისტორიულ ჩარჩოში. იოსები ნამდვილად უნდა ყოფილიყო სამეფო სამფლობელოთა მმართველი და, ამავე დროს, ფარაონს მისთვის უნდა მიენიჭებინა უჩვეულო წოდება „უმაღლესი პირისა“, ვისაც შიმშილისაგან უნდა ეხსნა გვეიპტე.

მკვლევარმა თხზულებაში გამოყო რედაქტირების ორი სახე, ორი სხვადასხვა ვერსია — იაჰვისტური და ელოჰისტური, ხოლო რედაქტირების თავისებურებებმა აუიქრებინა, რომ იოსების მოთხრობა გადმოცემოდა წერილობით, რადგან ზეპირი გადაცემისას საუკუნეთა მანძილზე ძნელად მოხერხდებოდა ასეთი დახვეწილობის შენარჩუნება.

ჟ. ვერგოტი უარყოფს თვალსაზრისს, თითქოს ამ ქრონიკაში გვიპტური ფერები მეტისმეტად მკვდარი, მეტისმეტად უსიცოცხლო იყოს და თვლის, რომ პირიქით, ეს ისტორია ყველაზე უფრო ღრმა ფესვებით უკავშირდება ამ ქვეყნის რეალობას და მისი შემოქმედის გვეიპტური გამოცდილება მცირე წვრილმანებიდანაც კი ჩანს.

რაც შეეხება იმ ფაქტს, რომ ქრონიკაში დადასტურებული გვეიპტური სახელები არ მიეკუთვნება იმ ეპოქას, რომელიც იოსების ცხოვრების სავარაუდო ხანაა, ჟ. ვერგოტი, სხვა მკვლევართა დარად, მიიჩნევს, რომ რადგან ძველი და შუა საუკუნეების მთხრობლებს ჩვევად ჰქონდათ, წარსულის შემთხვევები თავიანთ დროში გადმოეტანათ, აქედან გამომ-

დინარე. ქრონიკის ავტორის მიერ გამოყენებული საკუთარი სახელებიც ცნობებს გვაწვდის არა მოთხრობილ მოვლენათა თარიღსე, არამედ იმ ეპოქაზე. როცა თვითონ შემოქმედი ცხოვრობდა (65, 207—13).

არც ასეთ ერთგვარ ანაქრონიზმებს, არც ცალკეული რეალების უზუსტობასა თუ ბუნდოვანებას, რაც ხანდახან ეჩვენებათ მეცნიერებს, დღესდღეობით აღარ ენიჭება ისეთი უსომოდ გასვნიადებული და ტენდენციური მნიშვნელობა, რომ საერთოდ საეჭვო გახადოს ბიბლიურ ამბავთა ისტორიულობა.

ამ მხრივ ბევრი რამ გადაფასდა და ამიტომაც არის, რომ ბიბლიურ წიგნებს დღესდღეობით უყურებენ და იკვლევენ არა როგორც ზღაპრებისა და გამოგონილი და დაუჯერებელი ამბების კრებულს, არამედ როგორც ბრწყინვალე მხატვრულ ძეგლსა და, ამავე დროს, უაღრესად სანდო ისტორიულ პირველწყაროს.

ბიბლიური წიგნების კვლევისათვის, არსებითად, სწორი და ღრმად გააზრებული პოზიცია აქვს შემუშავებული გერმანელ ბიბლისტს მარტინ ბუბერს. მისი ეს პოზიცია უთუოდ გასათვალისწინებელია ბიბლიური ქრონიკების სხვადასხვა ასპექტით კვლევისას.

რათა მკაფიოდ გამოჩნდეს ბუბერისებული პოზიცია, დავიმოწმებ ვრცელ ციტატას მისი ესეიდან „ბიბლიური წინამძღოლობა“:

„...ჩემი ამოცანა არც ის გახლავთ, რომ მოვლენის ბიბლიურ შეფასებას უფრო საიმედოდ ჩავუღრმავდე იმ ისტორიულ თარიღამდე, რისი შემწეობითაც ისტორიულად გამოსადეგ სურათს შევაკოწიწებ. ეს შეუძლებელია. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ბიბლიური სურათები არაისტორიულია. მწამს, რომ ჩვენ ვდგავართ ობიექტის შესწავლის ახალი ერის დასაწყისთან; რადგან წარსული ეპოქა დაბეჯითებით ამტკიცებდა, რომ ბიბლია არ შეიცავს ისტორიას, მომავალი ეპოქა წარმატებას მიაღწევს მისი ისტორიულობის წარმოჩენით. იმას კი არ ვგულისხმობ, რომ ბიბლია კაცებს, ქალებსა და მოვლენებს ხატავს ისე, როგორც იყო ისტორიაში; უფრო სწორად ვგულისხმობ, რომ ბიბლიური აღწერილობანი და მონათხრობი არის ორგანული, მართებული გზა იმის შეფასებისა, რაც არსებობდა და ხდებოდა. არაფერი მაქვს საწინააღმდეგო, რომ ბიბლიურ მონათხრობს მითები და საგები ეუწოდოთ, რადგან გვახსოვს, რომ მითები და საგები, არსებითად, მოგონებებია, რაც თაობიდან თაობას გადაეცემა. მაგრამ რა სახის მოგონებებია, ამ შეფასებისას რომ წარმოჩნდება? ვიმეორებ: მოგონებანი და არა წარმოსახვანი. ეს გახლავთ ორგანული მოგონება, თავის მასალას რომ უკაწვდის. და ეს ვიცით, რადგან შემთხვევითობის წყალო-

ბით... დღესაც არსებობენ დიადი პოეტები, ასეთი ორგანული მოგონებანი რომ ახასიათებთ. თუ გვესურს განვასხვავოთ მთხრობლები (დიადი მთხრობელი, უბრალოდ, ნიჭიერი მთხრობლისაგან განვასხვავოთ) ამისათვის საუკეთესო საშუალებაა, განვიხილოთ, თუ როგორ გადმოსცემს თითოეული საკუთარი ცხოვრების ამბებს. დიადი მთხრობელი ამბებს ისევეთავისუფლად აღიქვამს, როგორც ეს ამბები ხდება, ლაღად, ნდობითა და რწმენით. და მეხსიერება თავისას სჩადის: რაც მასში ჩაუარდება, ორგანულად კრავს, მიუდგომლად, ძალდაუტანებლად და დასაბუთებულ შეფასებად და მონათხრობად აქცევს; მთლიანობად, რასაც, საყოველთაო აღიარებით, ღრმად გააზრებული დამუშავება სჭირდება, მაგრამ გამოსარჩევი ნიშანი კი მას მიუდგომელმა მებსიერებამ დაასვა. მეორე მთხრობელი ინიშნავს, აღწერს და ამას ისიც მებსიერებას არქმევს, მაგრამ ეს მართლაც სულ სხვა რამ გახლავთ; იგი შემოინახავს მოვლენებს, რათა, როცა დასჭირდება, დაუმზინჯებლად შეძლოს ამ მოვლენების დახატვა. ცხადია, გარკვეული დროის მერე შეუცვლელად გამოიტანს თავისი საკუჭნაოდან, მზად ექნება გამოსაყენებლად და, რაც უნდა, იმას უზამს“ (54, 119—20).

მთელი ეს მსჯელობა, ამგვარი მიმართება ბიბლიურ წიგნებთან შესანიშნავი დასტურია იმისა, რომ ბიბლიის შესწავლის, მართლაც, ახალი ერის დასაწყისთან ვდგავართ, დასაწყისთან, რაც გულისხმობს იმას, რომ ბიბლიურ წიგნებს ჩვენი თვალსაზრისები კი არ უნდა მოვახვიოთ თავს, არამედ ვეცადოთ ეპოქის სულს ჩაეწვდეთ და მაშინდელ აზროვნებასა და სულისკეთებას დაუახლოვდეთ.

სწორედ ამ ფონზე ჩანს ნაკლებშიშენელუიანი ის ცალკეული შენიშვნები თუ ეჭვები, რაც მკვლევრებს უნდებოდათ სხვადასხვა პასაჟის ანალიზისას.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, იმის მიუხედავად, ცალკეული შენიშვნებისა თუ ეჭვების გამოთქმისას ისტორიკოსები ცდებოდნენ თუ მართლესი არიან, ამგვარი ეჭვები სრულებით არაფერს აკლებს ბიბლიური ქრონიკების ისტორიულ სანდოობას.

მით უმეტეს, რომ ის, რაც ჩვენთვის — ამ გარემოსაგან მოწყვეტილი ადამიანებისათვის — ბუნდოანი ჩანს, სულაც არ არის აუცილებელი, თანამედროვეთათვისაც ბუნდოანი ვოფილიოვო.

ანდ: „რულებით არ არის აუცილებელი რომელიმე ქვეყნის (ვთქვათ, იოსების ქრონიკისეული ეგვიპტის) ყოფა-ცხოვრებისა თუ ლანდშაფტის რამდენადმე სრული ან ნატურალისტური აღწერა.

იოსების ქრონიკაში ეგვიპტისათვის ნიშანდობლოვი რეალებების

უკიდურესი შეზღუდვით გამოყენება აიხსნება არა ნილოსის ხეობის არასრულყოფილი ცოდნით, არამედ თხრობის საერთო ხასიათითა და მხატვრული თავისებურებით.

მართალია, ამ ქრონიკაში ეგვიპტე რეალურად არსებული სახელ-მწიფოა, რასაც ზუსტი მინიშნებანი ცხადყოფს, და არა ზღაპრული უცხო ქვეყანა, მაგრამ მთხრობელისათვის მის საზოგადოებრივ ყოფას ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება. აქ, პირველ ყოვლისა, ის არის გასათვალისწინებელი, რომ თხრობის შუაგულში იოსებია მოქცეული, ასე იქმნება მისი მონუმენტური სახე, სახე გმირისა, ვისაც უდიდესი მისია დააკისრა განგებამ, ყველაფერი მისი თვალთახედვით არის აღქმული, მისი პირადი და სულიერი ცხოვრება იხატება, სხვა ყოველივე კი მხოლოდ საშუალებაა ამ სულიერი ცხოვრების დასახატად.

საერთოდაც, ამ ქრონიკას ისტორიულობა ძალზე მკაფიოდ ჩანს მისი მხატვრულ-იდეური თავისებურებებიდან გამომდინარე. მოთხრობის საერთო ხასიათსა და სიუჟეტის მსვლელობაზე დაკვირვება გვაძლევს არა ერთ საამისო საბუთს, რაც თავისთავად გამოჩნდება თუნდაც იმ საკითხზე მსჯელობისას, რის გარკვევასაც ვცდილობ ამ ნაშრომში.

თუმცა მანამდე უნდა ითქვას, რომ საქართველოში უშუალოდ იოსების ბიბლიური ქრონიკა არავის უკვლევია; და, საერთოდ, ეს თემატიკა ნაკლებად არის შესწავლილი, მხოლოდ რამდენიმე მეცნიერი შეხება ბიბლიური მოთხრობის გავლენით შექმნილი თუ სიუჟეტურად მსგავსი თხზულებების ლიტერატურული კუთხით კვლევას: ექვთიმე თაყაიშვილი (49), კორნელი კეკელიძე (12), პავლე ინგოროყვა (7; 8; 9), სოლომონ იორდანიშვილი (10), ალექსანდრე ბარამიძე (1), გიორგი ჯაკობია (37; 38), დავით კობიძე (17). ცალკე უნდა მოვიხსენიო ალექსანდრე გვახარია „იოსებ-ზილიხანაის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“ (2), როგორც ერთადერთი მონოგრაფია ამ სფეროში. მხოლოდ ერთხელ გახდა განხილვის საგანი ამ სიუჟეტის მიმართება ფოლკლორთან, მისი გახალხმებული ვარიანტები: ეს გახლავთ შხია ჩაჩაევას გამოკვლევა „იუსუფ და ზელოხას“ ქართული ხალხური ვერსიები“, რომლის მიხედვითაც, ქართული ფოლკლორული ვარიანტები იოსების ცხოვრების თემაზე დავალებულია მუსლიმანური ვერსიის და არა ქრისტიანული პირველწყაროსგან და ეს ვარიანტები საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ გვხვდება, გარდა აჭარისა, სადაც საკმაოდ ფართოდ არის გავრცელებული (33).

ის ლიტერატურული ძეგლები, რომლებიც ქართული მწერლობის კუთვნილებად იქცა და რომელთა საწყისთა საწყისიც ბიბლიური სიუ-

ჟეტია, არის „იოსებ-ზილიხანიანის“ სპარსული ვერსიების ქართული თარგმანები, შესრულებული XIV საუკუნის უცნობი ავტორისა და თეიმურაზ I-ის მიერ.

აშკარა მსგავსებას ამჟღავნებს პავიოგრაფიული თხზულების „მიქაელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ III კარი იოსების ბიბლიური მოთხრობის ერთ-ერთ ეპიზოდთან და ამიტომ მიაქცია ამ მსგავსებას ყურადღება პავლე ინგოროყვამ (9, 379). საერთოდ კი ეს თხზულება ზოგიერთ მკვლევარს არაბულიდან თარგმნილად მიაჩნია (ქართველ მეცნიერთაგან ამ მოსაზრებას იზიარებენ კ. კეკელიძე და ილ. აბულაძე), ზოგსაც — ორიგინალურ ქართულ თხზულებად (პ. ინგოროყვა, ლ. დათიაშვილი).

აქვე ერთი მოსაზრებაც შეიძლება გაგვეხსენებინა.

პავლე ინგოროყვას დაბეჭდვით მიაჩნდა, რომ შოთა რუსთაველს დაწერილი უნდა ჰქონოდა თხზულება იოსებ მშვენიერის სიუჟეტზე, მიაჩნდა „მიუხედავად მოღწეული ცნობების ფრაგმენტული ხასიათისა.“ მკვლევარი ეყრდნობოდა მე-16 საუკუნის ხელნაწერით მოღწეულ „იოსებ-ზილიხანიანის“ ერთი ქართული ვერსიის წინასიტყვაობისა და პირველი თავის ცალკეულ სტროფებს („აწ, რუსთველო, გეთხოვები, რომე მომცე ნება თქმისა...“ და „შენთა ხელთ არის, რუსთველო, საბელი ყველთა ხელისა...“); აგრეთვე, XII საუკუნის თხზულებაში, „ისტორია და აზმანი შარაფანდელთან“, არსებულ ცნობას, სხვა განთქმული რომანების პერსონაჟებთან ერთად იოსებ მშვენიერის რომანის პერსონაჟებიც რომ არიან მოხსენიებულნი — იოსები და ასანეთი; მკვლევარი მნიშვნელობას მოკლებულად არ თვლიდა იმ გარემოებასაც, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ბორდიურებით შემკულ ერთ-ერთ ხელნაწერში სხვა სურათებთან ერთად გვხვდება სცენები იოსებ მშვენიერის ბიბლიური სიუჟეტისა.

მასალების ნაკლულოვანების მიუხედავად, მკვლევარი ცდილობდა ამოეცნო ისიც, რუსთველის ეს თხზულება პროზაული რომანი უნდა ყოფილიყო თუ პოემა, ორიგინალური თუ თარგმნილი, ქრისტიანული თუ მუსლიმანური ვერსიის საფუძველზე შექმნილი.

პავლე ინგოროყვას დასკვნით, ჟანრობრივად ეს უნდა ყოფილიყო პოემა-რომანი, გაშლილი ქრისტიანული ვერსიის სიუჟეტზე (7, 13—19).

მკვლევარს მტკიცედ სჯეროდა ამ პოემა-რომანის არსებობა და ამიტომაცაა, რომ ეს მსჯელობა თითქმის უცვლელად გვხვდება მის რამდენიმე მონოგრაფიაში („რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო

მემკვიდრეობა“, „რუსთველიანას“ მეორე გამოცემა, „შოთა რუსთაველი“). თითქმის უცვლელად იმიტომ, რომ მეორე და მესამე ნაშრომში აღარ გვხვდება ბოლო არგუმენტი „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ ბორღიურებთან დაკავშირებით.*

მართალია, ეს მოსაზრება ინგლისელი მეცნიერის, შორის ბოურას გარდა არავინ გაიზიარა და მკვლევრისეული ყველა არგუმენტის დარღვევას და თავისებურ ახსნას შეეცადნენ (კ. კეკელიძისა და ა. გვახარიას** მიერ გამოთქმულ საპირისპირო მოსაზრებებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, ს. იორდანიშვილიმა საგანგებო გამოკვლევაც კი მიუძღვნა ამ შეხედულების უარყოფას — „რუსთაველის ჩვენამდე არმოღწეული პოემა-რომანის შესახებ“), მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩემთვის მთავარი, რისთვისაც პავლე ინგოროყვას ეს შეხედულება გავიხსენე, გახლავთ არა ძველი დავის ხელახლა წამოჭრა, არამედ ის ფსიქოლოგიური საწყისი, რამაც მკვლევარს უბიძგა ამგვარი თვალსაზრისის გამოსათქმელად.

რუსთაველის სახელი ხომ ჩვენთვის ყოველივე დიადთან, მშვენიერთან, ამაღლებულთან არის გაიგივებული, მის სახელს ასე იოლად ვერაფერს დაუჟავებია, ვერც ყოველგვარ ვითარებაში მოვიხსენიებთ, და როცა ჩნდება თვალსაზრისი, რუსთველს იოსებ მშვენიერის სიუჟეტზე პოემა-რომანი უნდა ჰქონოდა დაწერილიო, ამის მიუხედავად, ასეთი თვალსაზრისი გამართლდება თუ გაბათილდება, თავისთავად ამ აზრის გაჩენა კიდევ ერთელ მეტყველებს იოსების ბიბლიური მოთხრობის გამორჩეულ ღირსებასა და მნიშვნელობაზე.

ყოველ შემთხვევაში, „იოსებ-ზილიხანიანის“ მუსლიმანური ვერსიებისაგან განსხვავებით, მხოლოდ რუსთველის სახელთან დაკავშირებით გაჩნდა ვარაუდი იოსების ცხოვრების ქრისტიანული ვერსიის არსებობისა ჩვენს ლიტერატურაში და, საერთოდაც, შუა საუკუნეების ევროპულ მწერლობაში.

ამდენად, ასე რომ ყოფილიყო, რუსთველს მართლაც დაეწერა პოემა-რომანი იოსებ მშვენიერზე, ეს იქნებოდა იშვიათი, მეტიც, ერთადერთი ფაქტი ამ სიუჟეტის ქრისტიანული ვერსიის დამუშავებისა და უთუოდ გვიბიძგებს, რომ ამ ვარაუდს ახლა სხვა კუთხითაც შევხედოთ, კერძოდ, ფოლკლორული კუთხით, და მისი სარწმუნოება ამ ასპექტითაც განვიხილოთ.

რაც შეეხება იოსების ბიბლიური ქრონიკის კომპოზიციურ აღნაგო-

* საფუძვრებლია. ა. გვახარიას შენიშვნის (2,116) საფუძველზე.

** მკვლევარი ამ საკითხს ორჯერ შეეხო (2,3), მეორედ უფრო ვრცლად.

ბასა და მის ცალკეულ მოტივებს, აქ აშკარად ჩნდება ორი მთავარი მოტივი — უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის საყოველთაოდ ცნობილი და გავრცელებული სიუჟეტები, უამრავჯერ დამუშავებული სხვადასხვა ხალხის მწერლობასა და ფოლკლორში.

ჩემს მონოგრაფიაში, რომელშიც შემოვიფარგლე გარკვეული არეალის ახლო აღმოსავლეთის ლიტერატურულ-ფოლკლორული მასალის კვლევით, ვცადე, კიდევ ერთხელ, ოღონდ ადრინდელი ნაშრომებისაგან განსხვავებით, აშჯერად ფართოდ და მთლიანობაში დაგვევირებოდი ამ ორი ცნობილი სიუჟეტის გამოვლენას იოსების ბიბლიურ ქრონიკაში; აგრეთვე, საგანგებოდ შემესწავლა მათი ურთიერთშერწყმა და ქრონიკის კომპოზიციური აღნაგობა; და მეძია კვალი ბიბლიური მოთხრობის უშუალო გავლენისა ქართულ ზღაპრულ ეპოსზე.

* * *

რაც შეეხება ძველი აღთქმის წიგნთა ონომასტიკისა და ტოპონიმიკის დაწერილობას: ძველ თარგმანებში ეს სახელები გვხვდება ბერძნულის ფორმით და არა ებრაულისა — ისაკიც, იაკობიც, იოსებიც, მოსეც... ცნობილ სახელებს, რაც უკვე ტრადიციით დამკვიდრდა, ვეღარ შევცვლით და არცაა საჭირო, მაგრამ ის სახელები, რაც ნაკლებადაა გავრცელებული (ვთქვათ, „ფოტიფარი“. ძველ თარგმანში „პენტეფრე“), ჯობს ისე ვწეროთ, როგორც ძველებრაულად გამოითქმის. ასეა გადმოღებული ონომასტიკა და ტოპონიმიკა ბიბლიურ წიგნთა ახალ თარგმანში და ეს გზა ყველაზე მართებული ჩანს.

* * *

სასიამოვნო მოვალეობად მიმაჩნია, გულითადი მადლობა ეუძღვნა ქნებს: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორ ეთერ არჯევანიძესა და ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატს მზია ჩაჩავას; და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს ბ-ნ ალექსანდრე გვახარიას, ვინც ხელნაწერში გაეცნენ „იოსების ბიბლიურ მოთხრობას“ და არაერთი საგულისხმოდ რჩევა თუ მოსახრება გამიზიარეს.

განსაკუთრებით ვუმაღლი ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორს, ბ-ნ ზურაბ კიკნაძეს, ვისგანაც ძლიერ ვარ დაუდალებული არამარტო ამ მონოგრაფიის წერისას.

თავი I

უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის მოტივთა ზოგადი სახე

მსოფლიო ფოლკლორში, სხვა არაერთ სიუჟეტთან ერთად, ფართოდ არის გავრცელებული და თითქმის ყველა ერის ზეპირსიტყვიერებაში უაღრესად პოპულარულია ორი ციკლი — უცროსი ძმისა (იგივე უმცროსი ვაჟის) და მოღალატე ცოლის სიუჟეტები მთელი თავისი მრავალფეროვნებითა და თავისებურებებით.

ეს ორივე მოტივი ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებლად არსებობს, წარმომავლობისა და დადგინების საკუთარი გზა გაუფლიათ და ორივეს თავთავისი სიუჟეტური ხაზი და კომპოზიციური ჩარჩო აქვს.

ეს ფაქტი, ცხადია, არ გამოორიცხავს იმას, რომ რომელიმე კონკრეტულსა თუ განსაკუთრებულ შემთხვევაში უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის სიუჟეტური ქარგა ერთმანეთს შეერწყას და შექმნას ერთიანი კომპოზიციური სტრუქტურა, როგორც არის ძველევგვიპტურ ზღაპარში ორ ძმაზე ანდა იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში.

ვიდრე იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში ამ ერთიან კომპოზიციურ სტრუქტურას განვიხილავდე, რათა გაირკვეს, როგორი სახით ვლინდება მასში თვითეული ეს მოტივი, რამდენად მიჰყვებიან დადგენილ სიუჟეტურ ყალიბს და როგორ ერწყმიან ერთმანეთს, აუცილებელია გავიხსენოთ უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის მოტივთა ზოგადი სახე და, ამასთან, წარმომავლობის საფუძველი.

1. უ მ ც რ ო ს ი ძ მ ის მ ო ტ ი ვ ი. ზღაპრული ეპოსისათვის განსაკუთრებით ნიშანდობლივი ეს მოტივი უამრავი ვარიაციით გვხვდება, განსხვავდება შემადგენელ ეპიზოდთა რაოდენობა ან ცალკეული ეპიზოდები, ოღონდ ყველგან აუცილებლად არის ორი მთავარი მომენტი — კონფლიქტი უმცროსი ძმისა უფროს ძმებთან და უფროსი ძმების ღალატი. ეს მომენტები ხან ერთ ეპიზოდად მთლიანდებიან, ხანაც ორად ნაწილდებიან, დანარჩენ ეპიზოდებსაც ისინი შემოიკრებენ.

უფროს ძმებთან კონფლიქტის მიზეზი უმცროსის გამორჩეულობაა, რაღაც თანდაყოლილი მაღლი, უნარი, რისი წყალობითაც, ძმების ღალატისა და მათ მიერ სასიკვდილოდ გაშეტების მიუხედავად, უმცროსი მაინც ახერხებს ათასგვარი დაბრკოლების გადალახვასა და მამის ანდერძის ანუ დავალების შესრულებას.

უმეტესად ამგვარად გამოიყურება უმცროსი ძმის მოტივის უფრო ცნობილი და ძირეული ქარგა.

საერთოდ ამ მოტივისა თუ კერძოდ, უმცროსი ძმის სახის შედარებით შესწავლას, მოტივის ბუნების გარკვევისა და გენეზისის საკითხებს მიეძღვნა არაერთი ნაშრომი არა მარტო ფოლკლორული, არამედ ეთნოგრაფიული და სამართლებრივი კუთხითაც. რუსი მკვლევრის, ელიაზარ მელეტინსკის წიგნის „ჯადოსნური ზღაპრის გმირი“ ერთი ვრცელი თავი, „უმცროსი ძმის ზღაპართა წარმომავლობა და მათი როლი ზღაპრული ეპოსის ფორმირებისას“ (45,64—160), მთლიანად ეთმობა ამ საკითხების შესწავლასა და სპეციალური ლიტერატურის კრიტიკულ მიმოხილვას.

ე. მელეტინსკი საგანგებო ყურადღებას უთმობს უმცროსი ძმის გაიდევლების მიზეზთა კვლევას, — რადგან მოტივის წარმოშობა უშუალოდ ამ პრობლემასთანაა დაკავშირებული, — და მის ირგვლივ არსებულ თვალსაზრისთა განსჯას.

არც მითოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები და არც მიგრაციის თეორიის მომხრენი, რომლებიც ამ მოტივს ეხებოდნენ, არ დაინტერესებულან მისი წარმომავლობით და არც უმცროსი ძმის გაიდევლების მიზეზთა ახსნა უცდიათ. მითოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები უმცროს ძმას დილის ცისკართან აიკივებდნენ, რაც ამ სიუჟეტის უთუოდ არასწორი გააზრებიდან უნდა მომდინარეობდეს, მიგრაციის თეორიის მომხრენი კი მხოლოდ სიუჟეტის გავრცელების გზებს იკვლევდნენ.

უმცროსი ძმის გაიდევლების მიზეზთა გარკვევას პირველად შეეცადნენ ანთროპოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები.

ა. ლენგი რამდენჯერმე შეეხო ამ პრობლემას. მან მიუთითა მინორატზე (უმცროსი შვილის პრივილეგიაზე მემკვიდრეობის განაწილებისას), როგორც ზღაპრისეული უმცროსი ძმის გაიდევლების ყოფით საწყისზე. ეს პრობლემა დეტალურად შეისწავლა მაკ-კალოკმა. მისი გამოკვლევების მიხედვით, ყველა ზღაპრული მოტივი უშუალოდ აირეკლავს პირველყოფილ წეს-ჩვეულებებს. აქედან გამომდინარე, უმცროსი ძმის ზღაპრებშიც მემკვიდრეობის განაწილების უბედესი ჩვეულებაა არეკლილი.

ამასთან დაკავშირებით ე. პელეტინსკი შენიშნავს, „ზღაპრებში უმცროსი ძმის გაიდევალებასა და მინორატს შორის უთუოდ არსებობს რაღაც კავშირი, მაგრამ ანთროპოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებს სწორხაზოვნად გამოჰყავთ ზღაპრული იუნიორატი მემკვიდრეობითი უფლებიდან, საერთოდ, და მინორატიდან, კერძოდ“.

მკვლევარს დაეჭვების საფუძველს აძლევს ის დამაფიქრებელი ვითარება, რომ „...ჯერ ერთი, რატომ აირეკლა ზღაპრებში მინორატი, მაიორატი კი არ აირეკლა, და მეორეც, რატომ ჯემორჩა უმცროსი ძმის მოტივი ზღაპრებში მას შემდეგ, რაც მინორატის ჩვეულება გაქრა?“.

ე. პელეტინსკი ეყრდნობა უმცროსი ძმის ციკლის მთელს იმ მდიდარსა და მრავალფეროვან მასალას, რაც დღეისათვის არის ცნობილი მსოფლიო ფოლკლორში, ითვალისწინებს ცალკეულ ხალხთა არა მარტო ზეპირსიტყვიერებას, არამედ კულტურულსა და სოციალურ ყოფასაც, მათ ისტორიულ ცხოვრებას და გამოთქვამს საგულისხმო დასკვნას, რომ „მსოფლიო ზღაპრების შესწავლა უკუაგდება ანთროპოლოგისტთა სწორხაზოვან თეზისს. ზღაპრები უმცროს ვაჟზე არ არსებობს კულტურულად რამდენადმე ჩამორჩენილ ხალხთა ფოლკლორში, სადაც შენახულია მინორატი, და ძლიერ არის გავრცელებული არაერთ ხალხში, სადაც მინორატი ან საერთოდ დაუიწყებელია ან თითქმის დაუიწყებული“ (45, 66).

მიზეზი იმისა, რომ ანთროპოლოგისტთა გამოკვლევების მიხედვით აუხსნელია მინორატის ზოგადი ბუნება და არც ის ჩანს მკაფიოდ, თუ რა კავშირი არსებობს მინორატსა და ზღაპრულ იუნიორატს შორის, ასეთნაირად განიმარტება: „ხალხურ პოეტურ ძეგლთა ანალიზისას ანთროპოლოგისტები იყენებენ მხოლოდ ეთნოგრაფიულ მეთოდებს, არ ითვალისწინებენ, რომ სინამდვილე ხელოვნებაში თავისებურად აირეკლება. მხატვრული ასახვა სოციალური სინამდვილისა — ძალზე რთული პროცესია, რაც მოიცავს არა მარტო ფაქტებს, არამედ მათ ინტერპრეტაციასა და შეფასებასაც საზოგადოებრივ-ზნეობრივი თვალსაზრისით. ზღაპრებში უმცროსი ვაჟის გაიდევალება — არა მარტო მინორატის გაგრძელებაა ხელოვნების სფეროში, არამედ რეაქცია მინორატსა და მაიორატზე, მთელს რთულ სიტუაციაზე, სადაც ეს ორი მოვლენა წარმოიშობა“ (45, 67).

მას შემდეგ რაც ფოლკლორისტიკაში თანდათან გაუფასურდა ანთროპოლოგიური სკოლის პრინციპები და კვლევის მეთოდები, ზღაპრებისა და თქმულებების შესწავლა უკვე ესთეტიკური კუთხით დაიწყეს და უმცროსი ძმის გაიდევალების საკითხსაც ამ კუთხით დააკვირდნენ.

ა. ოლრიკი სტატიაში „ფოლკლორული თხრობის ეპიკური კანონები“ ჩამოთვლის რამდენიმე კანონს და მათ მიიჩნევს ნიშანდობლივად თვითონ მხატვრული ფორმისათვის, რაც არ საჭიროებს სოციალურ მოტივირებას. მათგან ერთ-ერთია სამების კანონი, რომლის საფუძველზეც ხსნის ა. ოლრიკი უმცროსი ვაჟის გაიდევლების მიზეზს (58, 140).

ამ თვალსაზრისს იზიარებდა და უმცროსი ძმის გაიდევლებას „სტილის კანონით“ ხსნიდა ლევის ოფ მენარი, ასევე ა. კრისტინსენიც გენეალოგიურ საგებში, უმცროსი ძმის სახისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში ეყრდნობოდა და აღრმავებდა ა. ოლრიკის დაკვირვებებს, განსაკუთრებით მის „სამების კანონს“, ხოლო კონფლიქტს უფროსსა და უმცროს ძმებს შორის ასევე წინამორბედი შველვერის მიერ აღნიშნული „დაპირისპირების კანონის“ საფუძველზე ხსნიდა. მას მიაჩნდა, რომ მტრობის მოტივი, ოდითგანვე დამახასიათებელი ორ ძმასთან დაკავშირებული ზღაპრებისა და გენეალოგიური გადმოცემებისათვის ღვთაებრივი წარმოშობისა იყო, ძალაუფლებისათვის ბრძოლას რომ ასახავს (სანიმუშოდ მოხმობილია კაენისა და აბელის მაგალითი). სწორედ ორი ძმის ეს ბრძოლა შეესაბამება „დაპირისპირების კანონს“. ა. კრისტინსენის აზრით, შემდგომ ერთმანეთს შეერწყა სამი ძმის ზღაპარი თავისი მეტოქეობის მოტივითა და ორი ძმის ზღაპარი თავისი მტრობის მოტივით, და ასე შეიქმნა ჰიბრიდული ტიპი ზღაპრებისა სამ ძმაზე, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია შეჯიბრებისა და მტრობის მოტივი“ (45, 68–69).

ე. მელეტინსკი მიიჩნევს, რომ აბსტრაქტული „სტილის კანონები“ ვერ ხსნის ზღაპარში უმცროსი ძმის გაიდევლების მიზეზს, მით უმეტეს, რომ თუმცა რაოდენობა ზღაპრებში მუდმივია, მაგრამ განსხვავებულია სხვადასხვა ხალხის ფოლკლორში. ძმები შეიძლება იყვნენ სამნი, ოთხნი, ხუთნი და ა. შ. ათი და მეტიც კი, როგორც აფრიკელ ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში გვხვდება, ის კი არა, თვით ერთი ხალხის ფოლკლორში, როგორიცაა, ეთქვამთ, პოლინეზიური მითები კულტურული გმირის მაუის შესახებ, გმირის ძმათა რაოდენობა არ არის განსაზღვრული, განსხვავდება ვარიანტების მიხედვით და ათამდეც კი აღწევს*. მკვლევარი სანიმუშოდ, იმოწმებს სხვა რამდენიმე შემთხვევასაც, როცა ძმების რაოდენობა არ არის ზუსტად სამი და დაას-

* აქვე ქართული ზეპირსიტყვიერებიდანაც შეიძლება გავეხსენებინა, ეთქვამთ, ზღაპარი „ათი ძმა და ერთი და“, სადაც, როგორც სათაურიდანაც ჩანს, ძმები ათნი არიან და არა სამნი (25, 74–78).

კენის, რომ უბედელესი ზღაპრებისა და მითების მონაცემები ეწინააღმდეგება ზღაპრული იუნიორატის წარმომავლობის ფორმალისტურ კონცეფციას (45, 69).

XX საუკუნის ევროპაში ფროიდიზმის ფართო გავრცელებამ გამოიწვია ის, რომ ფოლკლორის შესწავლის დროსაც მიმართეს ზიგმუნდ ფროიდის ფსიქოანალიზურ თეორიებს და უმცროსი ძმის გაიდეალების ახსნაც ამ თეორიაზე დაყრდნობით სცადეს (ო. რანკი). ფსიქოანალიზური კვლევის მიხედვით, უმცროსის გაიდეალება არის გამობატულება ადამიანის იდუმალი სექსუალური მისწრაფებებისა. ამიტომ უპირისპირდება მითებში ერთმანეთს მამა და შვილი, ისინი ქალის (პირველ ყოვლისა, დედის) გამო ეცილებიან, ზღაპრებში კი მამისა და შვილის დაპირისპირებას ცვლის უფროსი ძმების კონფლიქტი ნაბოლარა ძმასთან (მეტოქეობა აქაც გამოწვეულია დედისა თუ დების გამო ცილობით).

ე. მელეტინსკის აზრით, ამგვარი შეხედულებანი სრულად დაცილებულია უმცროსის გაიდეალების ნამდვილ მიზეზს, მისი საზოგადოებრივი ხასიათის გაგებას, რადგან ამგვარი მიმართება ხალხური შემოქმედების საზოგადოებრივ ბუნებას ცვლის ფსიქოპათოლოგიით, ამ ჩარჩოში აქცევს ლამის მთელ საზოგადოებრივ განვითარებას კაცობრიობისა. ამის გამო არ აკმაყოფილებს მკვლევარს ეს მეთოდები (სხვა მეთოდზე მეტადაც კი) და სამართლიანად მიაჩნია, რომ პრობლემის გადასაწყვეტად, პირველ ყოვლისა, უნდა მივმართოთ ეთნოგრაფიულ მასალას ხალხური სამართლებრივი სისტემის ფორმების, კერძოდ კი, მინორატისა და მაიორატის შესახებ (45—71).

მკვლევარი ითვალისწინებს ჩ. ელტონის, ჯ. ფრეზერისა და სხვათა მიერ მოძიებულ ეთნოგრაფიულ მასალასა და დაკვირვებებს, იზიარებს ცალკეულ განზოგადებულ შეხედულებებსა და იმ უდავო დასკვნას, რომ მინორატიცა და მაიორატიც ხალხური სამართლის ფართოდ გავრცელებული ინსტიტუტებია (ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ ჯ. ფრეზერმა დეტალურად აღწერა მინორატის კვალი სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში, განსაკუთრებით გაამახვილა ყურადღება ბიბლიურ მინორატსა და მაიორატზე, ამ ორი სოციალური მოვლენის იმ კვალზე, რაც ბიბლიურ წიგნებში აირეკლა). ე. მელეტინსკი ამ ფონზე ითვალისწინებს უმცროსი ძმის ზღაპართა სიუჟეტებს, დადასტურებულს სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორში, და ყოველივეს მთლიანობაში გააზრების შედეგად მიიჩნევს, რომ უმცროსი ძმის გაიდეალების მიზეზი მხოლოდ და მხოლოდ სოციალურ ყოფაში უნდა ვეძიოთ, ოღონდ მთავარი და დამაფიქრებელი ის არის, რომ „უმცროსი ძმა ზღაპარში გაიდეალდა არა მაშინ, როცა რაღაც უპირატესობით სარგებლობდა, არამედ როცა ისტორიუ-

ლად დაწავრული აღმოჩნდა“ (45, 147).

ამდენად, მინორატის დროს კი არ მომხდარა უმცროსი ძმის გაიდევალება და მისი სახელით ცნობილი ციკლის შექმნა ზღაპრულ ეპოსში, არამედ მაიორატის დროს, როცა უმცროს ძმას მემკვიდრეობით არაფერი ერგებოდა და ისიც დაწავრული და ბედის ანაბარად მიტოვებული აღმოჩნდა, საკუთარი უნარისა და სიმარჯვის იმედად. ამიტომაც შეიმოსა მისი ცხოვრების გზა იდეალური ელფერით.

ამ თვალსაზრისზე დაყრდნობით ნათელი ხდება, თუ რატომ აირეკლა ზღაპრებში მინორატი, მაიორატი კი არ აირეკლა, ან რატომ შემორჩა უმცროსი ძმის მოტივი ზღაპრებში მას შემდეგ, რაც მინორატის ჩვეულება გაქრა. ნათელი ხდება ისიც, თუ რატომ არ არსებობს უმცროსი ეაჟის ზღაპრები კულტურულად რამდენადმე ჩამორჩენილ ხალხთა ფოლკლორში, სადაც შენახულია მინორატი, ხოლო ძლიერ არის გავრცელებული არაერთ ხალხში, სადაც მინორატი ან საერთოდ დავიწყებულია ან თითქმის დავიწყებული.

ეს საყოველთაო ხასიათის ფაქტორი — რეალური მიზეზი უმცროსი ძმის გაიდევალებისა — ფოლკლორის ეს ზოგადი კანონზომიერება დასტურდება ქართულ ხალხურ ეპოსშიც.

ალექსანდრე ღლონტი წიგნში „ქართული ხალხური ნოველა“ ერთ პარაგრაფს უძღვნის უმცროსი შვილის ციკლს (30, 170 - 182) და ამ გავრცელებულ სიუჟეტს განიხილავს ქართველური: ქართული, მებრუნლი, სვანური ხალხური ეპოსის ზღაპარ-ნოველათა მონაცემებზე დაყრდნობით. მკვლევარი ხალხური პროზის 300-ზე მეტ ნიმუშში გამოვლენილ ათეულობით თავისებურ მოტივთაგან გამოყოფს ოთხს, ყველაზე გავრცელებულს (1. შესრულება მამის ანდერძისა; 2. კონფლიქტი უფროს ძმებთან; 3. დაქორწინება ულამაზეს ქალწულზე - მზეთუნახავზე; 4. უფროს ძმათა ღალატი), მკაფიოდ წარმოაჩენს ქართულ ეროვნულ გარემოში სიუჟეტის გავრცელების ბტსიათს და ხალხურ სამართლებრივ სისტემასთან მისი შეპირისპირებით დაასკვნის, რომ „...უმცროსი შვილის კულტი, მისი სახის იდეალიზაცია ფოლკლორში გაპირობებულია სწორედ მისი უუფლებობით, მაიორატის ადათით“ (30, 177).

ეს დასკვნა აბათილებს მანამდე გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ქართულ ფოლკლორში უმცროსი ძმის მხატვრული სახე გენეტიკურად მინორატთანაა დაკავშირებული (20, 19).

და საერთოდაც, ამ დასკვნის უეჭველობა აშკარაა, რადგან ამას დასტურებს ფოლკლორის ზოგადი კანონზომიერება.

2. მ ო ღ ა ლ ა ტ ე ც ო ლ ი ს მ ო ტ ი ვ ი. ზღაპრული ეპოსისათ-

ვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ეს მოტივიც მრავალი ვარიაციით გვხვდება (180-მდე ნაირსახეობაა ცნობილი), ოღონდ ჩემთვის ამჟამად საინტერესოა მისი ერთ-ერთი ნაირსახეობა, როცა გმირი უარყოფს თავისი ბატონის ცოლის სიყვარულს და ამის გამო ქალის ცილისწამების მსხვერპლი ხდება, მაგრამ ბოლოს გმირი მაინც ახერხებს მაცდური ქალის მხილებასა და თავისი უდანაშაულობის დამტკიცებას. ასეთია ამ მოტივის ძირეული ქარგა.

რადგან არაერთი ფოლკლორული თუ ლიტერატურული მაგალითი არსებობს ამ სიუჟეტური ქარგის დამუშავებისა, სხვადასხვა დროს დამუშავებული და მეტ-ნაკლებად შესწავლილი პარალელები, ყველას ვერ გავწვდებით და რამდენიმე მაინც გავიხსენოთ: ვთქვათ, ძველი ბერძნული სამყაროდან მოთხრობა იპოლიტესა და პელეუსზე, შედარებით მოგვიანო ხანაში შექმნილი მოთხრობა ანთოსსა და ბელეროფონტესა და, აგრეთვე, ფედრასა და იპოლიტეს ამბავი. ევროპულ მწერლობაში ეს სიუჟეტი თავს იჩენს ფაუსტისა და კრისპას ამბის დამუშავებისას. გვხვდება ანატოლ ფრანსის რომანშიც „პინგვინთა კუნძული“, ვგულისხმობ დედოფალ გლამორგანასა და ივერნელი ბერის ოდულის შეხვედრის ეპიზოდს (შევნიშნავ, რომ ეს ერთადერთი შემთხვევაა, როცა კონფლიქტი სატირული კუთხითაა ნაჩვენები და, სადაც, არსებითად, იოსებ შშვენიერის ბიბლიური ეპიზოდია პაროდირებული). მოღალატე ცოლის მოტივის პარალელი თურქულ ლიტერატურაშიც არსებობს, ეს არის ზღაპარი იდიგაზე, რომელიც მაცდური ქალის, თოხთამიშის ცოლის, ცილისწამების მსხვერპლი ხდება ეს სიუჟეტი გვხვდება სინდბადის წიგნშიც, გამოყენებული აქვს ფირდოუსსაც „შაჰ-ნამეში“ (სიაუშის ეპიზოდი). მიუთითებენ დედოფალ ასაკავატასი და ევზირ განაზარმანის ურთიერთობის ეპიზოდსაც. ქრისტიანული სასულიერო მწერლობის ძეგლთაგან ეს მოტივი გვხვდება ჰაგიოგრაფიულ პოემაში — „მიქაელ საბაწმიდელის მარტილობა“, კერძოდ, ამ მოტივზეა აგებული საბაწმიდელი ბერის, მიქაელისა, და დედოფალ სეიდას შეხვედრის სცენა. გამოყენებული აქვს აკაკი წერეთელსაც პოემაში „თამარ ცბიერი“ - ცილისწამება დედოფლისა პოეტ გოჩას მიმართ. ამ სიუჟეტის პარალელი ჩანს სომხურ ეპოსში „დავით სასუნცი“, სახელდობრ, დავითისა და სარიეს ურთიერთობის ეპიზოდში აგრეთვე, რუსულ ბილინაში „ორმოცი მწირი წინამძღოლითურთ“, აქ უკვე წინამძღოლ კასიანისა და მთავარ ვლადიმირის მეუღლის, აპრაქსევენას, ურთიერთობისას (40, 57—59; 9, 379; 12, 18; 8, XXVI; 51, 149).

ო. ფრეიდენბერგი გამოკვლევაში „მითი იოსებ შშვენიერზე“ განიხილავს სწორედ ამ სიუჟეტურ ქარგას, რადგან „მითში“ მოღალატე ცო-

ლის მოტივის ამ სახეობას გულისხმობს.

მკვლევარი ამ სიუჟეტურ ქარგასთან, ერთი მხრივ, აახლოებს პირ-წმინდად ჰაგიოგრაფიულ ჟანრს „ცდუნებისა“ და, მეორე მხრივ, ფართო კონტექსტში მსჯელობს მის გამოვლენასზე რუსულ ზეპირსიტყვიერებაში, კერძოდ, ბილინასზე „ორმოცი მწირი წინამძღოლითურთ“.

ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაზე დაკვირვებისას მკვლევარი აღნიშნავს, რომ იოსების ტიპის გმირებთან ჩვეულებრივ ვხვდებით სიკვდილს ან მის ექვივალენტებს და, ამის მიხედვით, დასასრული სამგვარი: კვდება არა გმირი, არამედ ცილისმწამებელი ქალი; კვდება სხეული გმირისა ანდა გმირისაც და ქალისაც; და უმანკოების შენარჩუნება გულისხმობს სხეულის სიკვდილს (51, 140).

რა თქმა უნდა, დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, რომ ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ეს სიუჟეტები მაინცდამაინც გენეტიკურად უკავშირდებოდეს იოსების ბიბლიურ მოთხრობას*, მაგრამ არც ის უნდა იყოს საეჭვო, რომ ჰაგიოგრაფებს უთუოდ ექნებოდათ მხედველობაში იოსების ამბავი.

რაც შეეხება ბილინას „ორმოცი მწირი წინამძღოლითურთ“, მისი სიუჟეტური ქარგა (მწირების წინამძღოლი კასიანი უარყოფს მთავარ ვლადიმირის ცოლის, აპრაქსევნას სიყვარულს, რის გამოც ცილისწამების მსხვერპლი ხდება. მწირები კასიანს ღრმა ორმოში ჩასემავენ, რათა მოსალოდნელი სასჯელისაგან იხსნან. სწორედ მაშინ აპრაქსევნა მძიმედ გახდება აუად. ნახევარი წლის შემდეგ მწირები კასიანს ამოიყვანენ ორმოდან, მიდიან კიევში და იქ კასიანი გამოაჯანსაღებს აპრაქსევნას) ო. ფრეიდენბერგის აზრით, მსგავსებას კი ამჟღავნებს იოსების ბიბლიურ მოთხრობასთან, კერძოდ, იმ ეპიზოდთან, იოსები ფოტიფარის ცოლის სიყვარულს რომ უარყოფს და ამის გამო ცილისწამების მსხვერპლი ხდება, მაგრამ ეს მხოლოდ ტიპოლოგიური მსგავსებაა, რადგან „...მოტივები, რუსულმა ბილინამ რომ შემოიტანა, ამჟღავნებს არა ბილინური შემოქმედების თანადროულ სემანტიკას, არამედ მითოლოგიური აზროვნებისა“ (51, 149).

ეს თვალსაზრისი — რომ რუსული ბილინის მოტივები უფრო მითოლოგიური აზროვნების ნაყოფია, ვიდრე ბილინურისა — ამოსავალია მკვლევრისათვის. ამით გამორიცხავს რაიმე ნასესხობას ძველი აღთქმიდან და ამ თხზულებას ორიგინალურ რუსულ მოვლენად მიიჩნევს.

* ამიტომაც არის, რომ პავლე ინგოროვმა „მიქაელ საბაწმიდელის მარტივობასა“ და იოსებ მწეწიერის ამბავს შორის მხოლოდ „ერთგვარი პარალელის“ არსებობას აღნიშნავს (9, 379).

მკვლევრის აზრით, კასიანი განასახიერებს ციურ, მზიურ ღვთაებას: მისი სახე ვარვარა მზესავით აფრქევს სხივებს. ამასთან სი-
უჩუტურ პარალელს ავლებს სხვა მითიურ გადმოცემებთან:

„იმის გამო, რომ კასიანი უარს ამბობს მთავრის მეუღლესთან სასი-
ყვარულო ურთიერთობაზე, ანუ უმანკოებას ინარჩუნებს, მას მიწაში
ფლავენ; მაგრამ მთავრის მეუღლეც, იმავდროულად, მძიმე ავადმყო-
ფობის გამოა გამოკეტილი; კასიანის ამოსვლა მიწიდან ნიშნავს მთა-
ვრის მეუღლის გამოცოცხლებასაც, ამგვარად, აქაც იგივე სურათია, რაც
დემეტრასა და თამარის მითებში: კასიანი ნახევარ წელიწადს იმყოფება
მიწაში, ესე იგი კვდება ანუ უერთდება მიწას, ქორწინდება მასთან; ეს
მიწა მთავრის მეუღლეა, რომელიც ზუსტად ნახევარ წელიწადს სასი-
ყვილობდაა გადადებული თავის კოშკში; თუმცა, ქორწინება-სიკვდილ-
თან ერთად, კასიანი უმანკო მწირად რჩება (განა მწირი, მითოლოგიური
თვალსაზრისით, ბრამპანი თუ წმინდა განდევნილი არ არის?). კასიანი
უმანკო რჩება და უარყოფს მთავრის მეუღლესთან შეერთებას. ნახევარი
წელი, რასაც კასიანი მიწაში ატარებს, ხოლო მთავრის მეუღლე — კოშ-
კში, ისეთივე ნახევარი წელია, როგორც აღონისისა და წელიწადის მე-
სამედი — პერსეფონესი, მათ მიწისქვეშ ყოფნა აკისრიათ, რადგან ეს ზე-
ციურ ღვთაებათა აუცილებელი ფუნქციაა დედამიწის გასანაყოფიერე-
ბლად“.

ამას მოსდევს დასკვნა:

„ასე რომ, მითი ყოველთვის გადმოსცემს უმანკოების, უბიწოების,
ქვრივობის სურათს და უნაყოფობა; როგორც ამ სურათის აუცილებელი
ნაწილი, იწვევს ან სიკვდილს ან განაყოფიერებას. აშკარაა, რომ ერთსაც
და მეორესაც სრული სემანტიკური ერთიანობა ახასიათებთ“ (51, 149).

ეს შედარებით ვრცელი ციტატა მკაფიოდ აჩენს მთელი მსჯელობისა
თუ მოხმობილ პარალელთა ნაძალადეობას.

ის აზრი, რომ „ორმოცი მწირის“ მოტივები ამჟღავნებს არა ბილი-
ნური შემოქმედების თანადროულ სემანტიკას, არამედ მითოლოგიური
აზროვნებისა, არ გამოხატავს რეალურ ვითარებას და არც შეიძლება გა-
მოხატავდეს, რადგან ამ თხზულებაში მითოსური მოტივების არსებობა,
მითოსური აზროვნების შემცველი სემანტიკის ძიება ბუნებრივად არ
გამომდინარეობს თხზულების ანალიზიდან.

„ორმოცი მწირის“ მეორე გამოცემისათვის დართულ შენიშვნებში
ნათქვამია, რომ ეს ძველი ევთენის უფრო ეპიკურ სასულიერო პოეზიას
(რელიგიური შინარსის ლექსებს), ვიდრე ბილინებს (48, 443). მით
უფრო გაუგებარია ამ თხზულებაში მითოსური სარჩულის ძიება.

კასიანის სახე სხივებს რომ აფრქევს, ეს შინაგანი ნათელის გამოშხატველი რელიგიური სიმბოლოა და სრულიად უცმარია იმის სამტკიცებლად, თითქოს კასიანი ციურ, მზიურ ღვთაებას განასახიერებდეს.

რაც შეეხება კასიანის ყოფნას ორმოში, ეს სიტუაცია თავისი არსით მართლაც უკავშირდება მითოსურ წარმოდგენებს და სიმბოლურად ნიშნავს იგივეს, რაც ქვესკნელში ყოფნაა, მაგრამ მთელი ეს ვითარება ორმოში, ქვესკნელში მოხვედრა და იქიდან თავის დაღწევა საერთო ზოგადი სქემაა, რაც ნიშანდობლივია არა მარტო მითოსური სარჩულის მქონე თხზულებებისათვის, არამედ იმ თხზულებებისათვისაც, რაც სრულიად მოწყვეტილია მითოსურ აზროვნებას და ამ აზროვნების კვალიც კი არა ჩანს.

ამდენად, როცა ო. ფრეიდენბერგი ამ სიტუაციაზე დაყრდნობით პარალელს ავლებს დემეტრას, ადონისისა და პერსეფონეს მითებთან, ასეთი პარალელები, როგორც გამომხატველი საერთო ზოგადი სქემის მსგავსებისა - შესაძლოა მთლად გაუმართლებელი არ იყოს, მაგრამ როცა „ორმოც მწირში“ ამ სიტუაციის საფუძველზე და ამ პარალელთა მოშველიებით იწყება მითოსური ძირებისა და სარჩულის ძიება, ეს უკვე ხელოვნურობისა და ნაძაღადეობის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

თამარის ამბის (დაბადება, 38) და „ორმოცი მწირის“ დაკავშირება კი ზოგადი სქემის მიხედვითაც გაუმართლებელია.

აქ სრულებითაც არ არის ერთი და იგივე სურათი: ონანი თესლს მიწაზე რომ დაღვრის, რათა თამარს არ შეუერთდეს - ეს ფაქტი ვერ პოულობს ანალოგიას კასიანის მიწაში ყოფნის ეპიზოდთან, მით უმეტეს, რომ დაუჯერებელია ახსნა, თითქოს მიწაში ყოფნით კასიანი არსებითად უერთდება მას ანუ ქორწინდება მიწასთან, რაც თითქოს სიმბოლურად მთავრის მეუღლესთან ქორწინებას ნიშნავს, მთავრის იმ მეუღლესთან, ვისი სიყვარულიც არ გაიზიარა კასიანმა და ამის გამო შეიქნა ცილისწამების მსხვერპლი.

მკვლევარი კიდევ ერთხელ უბრუნდება თამარის ამბავს და ახლა უკვე იოსების მითის (როგორც თვითონ უწოდებს) ვარიაციად მიიჩნევს. მისი აზრით, იოსების მიერ ფოტიფარის ცოლის სიყვარულის უარყოფა და ონანის მიერ თამართან შეერთების უარყოფა ერთი და იგივე მოვლენაა, ცხადია აქედან გამომდინარე, ერთსა და იმავეს გულისხმობს იოსების მოხვედრა ქვესკნელში და ონანის სიკვდილი (51, 151—52).

სიმბოლურად ქვესკნელში მოხვედრა სწორედ სიკვდილს გამოხატავს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ეს მომენტი იოსებსა და ონანს შორის მსგავსების საძიებლად არ გამოდგება.

არ გამოდგება არსებითი და მნიშვნელოვანი განსხვავების გამო:

თამარისა და ონანის ეპიზოდს არავითარი საერთო არა აქვს მოღალატე ცოლის მოტივთან, რაც ნიშანდობლივია იოსებისა და ფოტიფარის ცოლის ურთიერთობის ეპიზოდისათვის. თამარი კი არ არის მოსურნე ონანის ანუ თავისი ძაღლის სიყვარულისა, და, მით უმეტეს, მიძალებას კი არ იჩენს. არამედ ქმარი რომ გარდაეცვლება, მამამთილი დაავალებს ონანს, ადამიანს თანახმად მოიქცეს, შეუერთდეს თამარს და ასე აღადგინოს გარდაცვლილი ძმის მემკვიდრეობითი ხაზი. ბუნებრივია, რომ ონანი არც ცილისწამების მსხვერპლი ხდება. ასე რომ, იოსების მოთხოვნის დრამატული ეპიზოდისათვის ნიშანდობლივი რეაქციები თამარის ამბისათვის სრულიად უცნობია.

აშკარაა, რომ თამარის ბიბლიური ეპიზოდი არამც თუ მსგავსი არ არის, არამედ სრულიად დაცილებულია „ორმოცი შწირისა“ და იოსების ამბის ცენტრალურ კონფლიქტს და ეს ანალოგია არ მართლდება, ისევე, როგორც ანალოგიები ადონისთან და ოზირისთან, რასაც საგანგებოდ განვიხილავ.

ხოლო რაც შეეხება მოღალატე ცოლის ციკლის თავდაპირველ სამ-შობლოს, ასეთად ინდოეთია მიჩნეული (40—59) ინდური სკოლის შემქმნელის - თეოდორ ბენფეის გავლენით და ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაშიც ასეა აღნიშნული (30, 62), თუმცა ისიც გათვალისწინებულია, რომ ამ ციკლის ფაბლიოები სხვადასხვა წარმოშობისა შეიძლება იყოს (30, 63).

როგორც კ. ვ. ფონ სიდოვი შენიშნავს, ბენფეის თეორია ყველა ევროპული ზღაპრის ინდური წარმოშობის თაობაზე გამოწვეული იყო ფოლკლორისტიკის მაშინდელი დონითა და ზღაპრების არასრულყოფილი ცოდნით. ამიტომ იყო, რომ ამ თეორიამ, მიუხედავად გარკვეული მნიშვნელობისა და დამსახურებისა ფოლკლორისტიკის ისტორიაში, გააბუნდოვანა კვლევის მართებული გეზი (63, 226).

ზღაპრული სიუჟეტების აარნე-ტომპსონისეულმა კლასიფიკაციამ და ა. ოლრიკისა და მ. მოს წარმატებულმა კვლევამ ტრადიციის ძირეული კანონებისა ბევრი რამ სხვაგვარად გამოაჩინა და, პირველ ყოვლისა, მკაფიო გახადა მსოფლიო ზღაპრული ეპოსის კვლევის მართებული გზა. ა. ოლრიკისა და მ. მოს მონოგრაფიებში წარმოდგენილი ახალი მეთოდის მიხედვით, „ხალხურ ზღაპრებს უნდა სწავლობდნენ არა მათი ტიპების შესაბამისად, არამედ ჯგუფებისა, ასე. რომ, ცალკეული ტიპის შესწავლა უნდა უკავშირდებოდეს ყველა ტიპის შესწავლას ერთ ბუნებრივ ჯგუფში“ (63, 242).

ამ მიმართულებით ძიება გაარკვევს ამ ორი ციკლის — მოღალატე ცოლისა და უმცროსი ძმის მოტივი — გავრცელების საფუძველსაც.

იოსების გამორჩეულობის საიდუმლო

ვიდრე უშუალოდ უმცროსი ძმის მოტივის გამოვლენას დავაკვირდებოდეთ იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში, აუცილებელია გათვალისწინება მანამდელი ვითარებისა, მისი წინაპრების ცხოვრების წესისა, რათა მკაფიო გახდეს მისი გამორჩეულობის საწყისი. მკაფიო გახდეს, რომ ის განსაკუთრებული მისია, რაც იოსებ მშვენიერს დაეკისრა — ებრაელთა თორმეტი ტომის შექმნა და, არსებითად, ებრაული მოდგმის შემდგომი ბედის განსაზღვრა — საყსებით ბუნებრივად ჩნდება ძველი აღთქმის ფურცლებზე

იოსების გამორჩეულობა და ცხოვრებისეული ქარგა შეესაბამება წინარე — მის დაბადებამდელი — ამბებით და და მისი თავგადასავალი მხოლოდ ლოგიკური აუცილებლობით აგრძელებს ამ წინარე ამბებს, როგორც მამის, ასევე დედის მხრიდან.

ბიბლიური კონცეფციის მიხედვით, იოსების მოვლინებასა და მისი ბედის ასეთნაირად წარმართვაში უშუალოდ განგების ხელი ურევია. მანამდელი ამბებიც ცხადია, განგების ხელით წარიმართა.

ძველ აღთქმაში ნათლად ჩანს, რომ იაკობს — იოსების მამას უნდა განეგრძო საგვარეულო გენეტიური ხაზი, უმცროსობის მიუხედავად ესარგებლა უფროსი ვაჟის უფლებებით და ეს უფლებანი შემდგომ მის უფროს ვაჟებს კი არა, იოსებს გადასცემოდა, რადგან ამგვარი გახლდათ ბედისწერა აბრაამის მოდგმისა.

ხოლო ის, რომ გმირი რახელმა უნდა შობოს, სწორედ რახელმა, უმცროსმა დამ, ასევე მკაფიოდ შეინიშნება ძველ აღთქმაში.

აი, ამ ამბების, ამ ვითარების გააზრება და გათვალისწინებაა აუცილებელი იოსების ცხოვრების შესაცნობად, მისი გამორჩეულობის საიდუმლოს მისაგნებად.

1. აბრაამის მოღვაწის ბედისწერა

აბრაამის მოღვაწის ეს ბედისწერა, გარკვეულ ტრადიციად რომ დამკვიდრდა, უმცროსის უპირატესობის გამოვლენის ორიგინალური სახეა, ორიგინალური გააზრება იმ მოვლენებისა, რომელთაც თავი იჩინეს ებრაელი პატრიარქების ცხოვრებაში.

პირველად აბრაამის ცხოვრებაში იჩინა თავი ამ მოვლენამ.

ტრადიციასაც უშუალოდ აბრაამიდან დაეღო საფუძველი.

კერძოდ, ერთი ეპიზოდიდან -

აბრაამის ცხოვრების მიმწუხრს, მის ოჯახში დაძაბული სიტუაცია და საკმაოდ მწვავე კონფლიქტები შეიქნება მემკვიდრეობის თაობაზე (დაბადება, თავები 16, 21).

შვილის უყოლობის ხანგრძლივსა და მტანჯველ სადარდელს, იმდენად მტანჯველს, რომ აბრაამი ღმერთსაც კი ჰკადრებს საყვედურ-ნარკვე თხოვნას („...მეუფეო, რაი მომცენ? რამეთუ მე წარვმწყდები უშვილოდ, ხოლო ძე მასკეის სახლისწულისა ჩემისა, ესე დამასკოის ელიზერ... ვინაითგან არა მომეც თესლი, ხოლო სახლისწული ჩემი დამიმკვიდრებს მე“, 15, 2-3)*, ახლა ეს მწვავე კონფლიქტები შეენაცვლება.

კონფლიქტები სარრასა და აგარს შორის.

უმემკვიდრეოდ გადაგების შიშით გამოწვეული ქმრის აფორიაქებული ყოფა (ამ ყოფას კონტრასტულად აძლიერებს მათი დიდძალი ქონება, რომლის მემკვიდრედაც მათი სახლის მოურავი, დამასკოელი ელიაზარი უნდა დარჩეს) გააზრებებს სარრას მამაპაპურ ადათს, რომლის მიხედვითაც, უშვილო ქალს შეუძლია თავისი მხვეალი მისცეს ხარჭად ქმარს და ამ კავშირის საშუალებით გაჩენილი შვილი კანონიერ მემკვიდრედ იქნება აღიარებული.

და სარრასაც ამ ოდინდელი ადათის გამო მოჰყავს აბრაამისათვის ხარჭად თავისი მხვეალი, აგარი, და სწორედ ეს იქცევა ოჯახური კონფლიქტის მიზეზად.

* ციტატებისათვის ვხარგებლობ ძველი აღთქმის მცხეთურ ხელნაწერში დაცული ქართული თარგმანით: „მცხეთური ხელნაწერი (მოსეს ხუთწიგნეული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი)“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელენე ღოწანაშვილმა, „მეცნიერება“, თბ., 1981.

კონფლიქტი ჩაისახება მაშინვე, როგორც კი აგარი შეიტყობს, შვილი უნდა შემეძინოსო, და მისი ქალბატონი ამით მის თვალში დამცირდება, რასაც სარრა ვერ შეეგუება („და ჰრქუა სარრა აბრაჰამის მიმართ ვიუსამართლოები შენგან, მე მოგეც შენ მხვალა ჩემი წიაღთა შენთა, ხოლო მან იხილა რაი, ვითარმედ მუცელქმნულ არის, უბატო — ვიქმენ წინაშე მისსა. საჯენ ღმერთმან შორის ჩემსა და შენსა“, 16, 5) და, აბრაჰამის ნებართვით, ჩავვრას დაუწყებს აგარს.

აგარი გაექცევა სარრას, მაგრამ უფლის ანგელოზის სიტყვები უკანვე მოაბრუნებს.

თითქოს ოჯახში ყველაფერი დაშოშმინდება, მაგრამ შინაგანი დაძაბულობა, ეტყობა, არ უნდა დამცხრალიყო, რადგან როცა ჯერ აგარს შეეძინება ვაჟი და მერე, რამდენიმე წელი რომ გაივლის, სარრასაც, კონფლიქტი ახალი ძალითა და ისეთი სიმწეავით იფეთქებს, რომ უკვე შეურიგებელ მტრობაში გადაიზრდება.

კონფლიქტის განახლების საბაზად გახდება სულ უბრალო შემთხვევა, სახელდობრ, ის, რომ ერთხელ სარრა შეესწრება, თუ როგორ დასცინის მის ვაჟს, ისაკს, ისმაელი, შვილი აგარისა.

ეს რომ მხოლოდ და მხოლოდ საბაბია, რამაც ველარ მოათმენინა სარრას გულში ჩაგუბებული ჯაერი, თუ როგორ გადაწყდებოდა აბრაჰამის მემკვიდრეობის ბედი, იმ სიტყვებიდან ჩანს, სარრა ქმარს რომ ეტყვის, გააგდე მხვალა თავის ვაჟიანად, რათა ისმაელმა ჩემს შვილთან ერთად არ დაიდოს წილიო („...განაძე მხვალა ჯე და ძე მისი, რამეთუ არა დამკვიდროს ძემან მხვალისამან ძისა ჩემისა ისაკის თანა“, 21, 10).

სარრას ეს აფეთქება ბუნებრივი შედეგია გარეგნულად დაფარული ოჯახური უთანხმოებისა, შინაგანი დაპირისპირებისა; და ამ თითქოს დაფარული შინაგანი დაპირისპირებისა და სარრას გულში ჩაგუბებულ ჯავრის სიმწვავეს, ერთი შეხედვით როგორი მოულოდნელიც უნდა მოგვეჩვენოს, ყველაზე მკაფიოდ გვიმხელს და გვიდასტურებს ის ფაქტი, რომ ისაკი უფლის ნებით უნდა გახდეს აბრაჰამის მემკვიდრე და სწორედ მან, ისაკმა, უნდა გააგრძელოს ძირითადი გენეალოგიური შტო: უფალმა უნდა დაუდოს აღთქმა, უფალმა უნდა აკურთხოს, უფალმა უნდა გახადოს ნაყოფიერი და გაამრავლოს.

თუკი ასეა, ხომ არ არის სარრას აქტიურობა და თავგამოდება სრულიად ზედმეტი, ჯავრი და გაღიზიანება კი უსაფუძვლო, მით უმეტეს, თავის ამ ნებას უფალი წინასწარვე, ჯერ კიდევ ისაკის დაბადებამდე, გამოუცხადებს აბრაჰამს და არწმუნებს, რომ „...ჰე, აბა, ცოლმან შენმან

გიშვეს ძე და უწოდო სახელი მისი ისაკ. და დაჰადგინო აღთქუმაი ჩემი მისსა მიმართ აღთქუმად საუკუნოდ ყოფად მე მისსა ღმერთად და თეს-ლისა მისისა მის თანა“ (17, 19).

უფალი ერთხელ კიდევ გამოეცხადება აბრაამს და ახლა სარრას გა-საგონადაც ამცნობს, ერთ წელიწადში ვაჟი შეგეძინებათო. სარრას გულში გაეცინება, რაღა დროს ჩვენი შეილიაო, მაგრამ უფალი, მის ფიქრს რომ გამოიცნობს, აბრაამს დაბოჯებით გაუმეორებს, ღმერთი-სათვის შეუძლებელი არაფერიაო („ნუ შეუძლებელ არსა ღმერთისა მი-ერ ყოველი სიტყუაი? ჟამსა ამას მოვიტყე შენდა მომართ და იყოს სარ-რასა ძე“, 18, 14).

მართალია, ადათის მიხედვით, ისმავლი ითვლება არა აგარის, მხე-ვლის, შეილად, არამედ სარრას უფროს ვაჟად, მაგრამ ბუნებრივია, რომ სარრას ღვიძლი შეილი უფრო მეტად ჰყვარებოდა; და ისმავლის გან-სადევნად მიმართული მისი ასეთი გააფთრებული მცდელობა, ცხადია, იმით არის გამოწვეული, რომ წესით სწორედ ისმავლს, უფროს ვაჟს, უნდა რეგებოდა მამის მემკვიდრეობა.

ძველი აღთქმა კანონიერად მიიჩნევს, რომ აბრაამის მემკვიდრეობა ისაკს გადაეცა, და ამას ხსნის ღვთის ჩარევით, განგების ნებით; მაგრამ ეს მაინც ზოგადი ახსნაა, ზოგადი მოტივირება, რომელიც საერთოა მთელი ბიბლიური აზროვნებისათვის. ამიტომ როცა ძველი აღთქმისეუ-ლი ეპიზოდების მოტივირებაზე ვსაუბრობთ, ცნობიერად თუ გაუცნო-ბიერებლად, ყოველთვის მხედველობაში გვაქვს ამ საერთო მოტივირე-ბის მეორეული მხარე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გარკვეული ქვე-მოტივი ანუ საერთო მოტივირების „მიწიერი“ გამოვლინება.

ამ შემთხვევაშიც, სარრას უფალი აძლევს აქტიური და დაუბრკო-ლებელი მოქმედების საშუალებას, რათა აბრაამის შთამომავლობა გაგ-რძელდეს იმ გენეალოგიური ხაზით, რომელსაც ეროვნული მისიის აღ-სრულება ევალება. როგორი პასიური და შინაგანად მუდმივად დაშინე-ბული, დაზაფრული პიროვნებაც უნდა იყოს ისაკი, ძირითადი გენე-ალოგიური შტო მაინც მან და მისმა შთამომავლებმა უნდა განაგრძონ.

„ძე სიბერისა“ - ასე იწოდება დაბადებისთანავე ისაკი (21, 2). აქაც (ისევე, როგორც იოსებთან, ბენიამინთან, ამირანთან...) ეს არის არა ფაქტის აღნიშვნა, არამედ სხვა ბიბლიური, მითოლოგიური და ზღაპ-რული გმირების მსგავსად ისაკისათვისაც მუდმივი ეპითეტი, რაც მის გამორჩეულობაზე მეტყველებს.

ამდენად, რადგანაც აბრაამი არ ცდილობს მოვლენების მიმართუ-ლების შეცვლას და მათ მსვლელობას უდრტყინველად მიჰყვება, სი-

უწყების მიხედვით უმცროსი ძმის შემკვიდრედ გამოცხადება მოტივი-
რებულია სარრას ენერგიული ჩარევით, სარრასი, რომლის უკიდურე-
სად გამძაფრებულმა და გამახვილებულმა აღქმამაც გააზვიადა სულ
უბრალო, სხვისთვის ალბათ სრულიად შეუმჩნეველი ბავშვური შემ-
თხვევა და ამ შემთხვევის მოსაბაბებით ოჯახური კონფლიქტები ბოლოს
და ბოლოს თავის სასარგებლოდ და, თანაც, ერთხელ და სამუდამოდ გა-
დაჭრა.

სარრა ახორციელებს უფლის ნებას და მისი ამგვარი მოქმედების
აუცილებლობას თვითონ უფალი უდასტურებს აბრაამს, სარრას ყვე-
ლაფერი გაუგონე, რაც გითხრასო, რათა კიდევ ერთხელ მოაგონოს, რომ
უამისოდ შეუძლებელია აბრაამის წიაღმა ის ეარსკვლავებივით ური-
ცხვი შთამომავლობა შეას, უფალი რომ დაჰპირდა, შეუძლებელია, რა-
დგან რგოლი ამ ჯაჭვისა აუცილებლობის კარნახით ისაკი უნდა იყოს,
უთუოდ ისაკი და არა ისმაელი („და პრქუა ღმერთმან აბრაამს: ნუ ფი-
ცხელ გიჩნს წინაშე შენსა ყრმისა მაგისტვის და მხეღლისა, ყოველივე,
რაიცა გრქუას შენ სარრა, ისმინე ხმისა მისისაი, რამეთუ ისაკისაგან
გეწოდოს შენ ნათესავად“, 21, 12).

ზურაბ კიკნაძე მონოგრაფიულ ნარკვევში „ბიბლიური სამყარო“ (16)
ამ ეპიზოდთან და, საერთოდ მთელ ამ სიტუაციასთან დაკავშირებით
შენიშნავს, რომ „...უპირატესობა მიენიჭა უმცროსს უფროსის წინაშე,
რაც ბედისწერად დაჰყვა აბრაამის მოდგმას ყველა თაობაში — უმრწე-
მისის უპირატესობა თითქოს აუცილებელიც შეიქნა“.

მკვლევარს მხედველობაში აქვს შემდგომი ამბები აბრაამის შთამო-
მავალთა ცხოვრებიდან, ფაქტები, უმცროსი ძმის უპირატესობასა და ამ
უპირატესობის აუცილებლობაში რომ გვარწმუნებს.

მართალია, ეს ფაქტები საილუსტრაციოდ არ არის მოხმობილი,
მაგრამ აშკარაა, რაც ოგულისხმება და, ამდენად, ეს სიტყვები შეიძლება
გამოვიყენოთ თეზისად, რათა მასზე დაყრდნობით ამ ფაქტებს უფრო
დეტალურად დავაკვირდეთ.

ზემოხსენებულ ნარკვევში ზ. კიკნაძე ლაკონურად, ოღონდ საგან-
გებოდ მსჯელობს ისაკის პიროვნულ ხასიათზე, მის პასიურ, თავისთავ-
ში დანთქმულ ბუნებაზე, რასაც, ცხადია, ბავშვობაში გადატანილ თავ-
ზარღამცემ შიშს უკავშირებს. უკავშირებს იმ საყოველთაოდ ცნობილ
ეპიზოდს, ღმერთმა აბრაამს გამოსაცდელად, მისი ღვთისმომშიშობის
შესამოწმებლად, ისაკის მსხვერპლად შეწირვა რომ უბრძანა და ისიც
მზად იყო უფლის სიტყვები შეესრულებინა — შეკრა ისაკი, სამსხვერ-
პლო შეშაზე დააწვინა და დანაც აღმართა მის დასაკლავად (22, 1—10).

მკვლევარი იქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ ბიბლიის (და არა მარტო ბიბლიის) სხვა გამირთავან განსხვავებით, ისაკი საცოლის მოსაპოვებლად თვითონ კი არ მიდის, არამედ სახლთუხუცესი მოჰგვრის ქალს, რებეკას და, თანაც, მოჰგვრის აბრაამის დავალებით.

ეს ეპიზოდი კიდევ ერთხელ აჩენს ისაკის ბუნების უმთავრეს თვისებას — პასიურობას.

და აღარც არის გასაკვირი, რომ თუ აბრაამიც კი მხოლოდ თვალს ადევნებს მოვლენების განვითარებას, ისე, რომ რაიმეს შეცვლას სულ არ ცდილობს, ისაკიც ადვილად, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გაუწევლად ემორჩილება ბედისწერას.

არც ის არის შემთხვევითი, რომ თავიდან რებეკაც ბერწი იყო და მხოლოდ მას მერე დაორსულდება, რაც უფალი შეისმენს ცოლ-ქმრის ვედრებას. რებეკას ჩაესახება ტყუპები, რომლებიც საშოში ერთმანეთს ეჯახგურებიან („და ჰკრთებოდეს ყრმანი მუცელსა მისსა...“, 25, 22). ამით სიმბოლურად მინიშნებულია მათი მომავალი დაპირისპირება პირველობისათვის, დაპირისპირება, რომელიც განგების ნებით უნდა გადაწყდეს არა უფროსი ვაჟის, ესავის (რამდენიმე წამით ადრე რომ დაიბადება), არამედ უმცროსის, იაკობის სასარგებლოდ.

უფალი ამას წინასწარვე ამცნობს რებეკას, შენი საშოდან ორი ტომი გამოვა, ერთი ტომი მეორეზე ძლიერი იქნება, უფროსი უმცროსს დაემონებაო: „და ჰრქუა მას უფალმან: აჰა ეგერა, ორი ნათესავი არს მუცელსა შენსა და ორნი ერნი მუცლისა შენისაგან გამოვიდენ. და ერი ერსა წარმატოს და უხუცესი მონებდეს მრწემსა“ (15, 23).

„უხუცესი მონებდეს მრწემსა“ მოწმობს, რომ ისევე, როგორც ისაკი, იაკობიც დაბადებიდანვე პოტენციურად ატარებს აბრაამის მოღვმის ძირითადი გენეალოგიური ხაზის გაგრძელებისა და პატრიარქობის უნარს.

იაკობი და არა ესავი.

ისაკს ესავი უფრო უყვარს, რებეკას — იაკობი.

ბევლი აღთქმა ამ მიკერძოების მიზეზსაც განმარტავს — ესავი მონადირე იყო და ისაკს ის უფრო იმიტომ უყვარდა, რომ მის ნანადირევს ჭამდა, რებეკას კი იაკობი იმიტომ ერჩივნა, რომ უმცროსი ვაჟი, ესავისაგან განსხვავებით, კარვებში ცხოვრობდა და შინ ტრიალებდა.

და აქაც, ისმაელისა და ისაკის არ იყოს, მემკვიდრეობის ბედი დედის მონდომებისა და ენერგიული ჩარევის შედეგად უნდა გადაწყდეს.

ისევე როგორც ადრე სარრას, უფალი ახლაც თავის ნების აღმსრულებლად ქალს ირჩევს.

უფლის ნება რებეკას აქტიურ მცდელობაში უნდა გამოვლინდეს და ამ აქტიურმა მცდელობამ უნდა განაგრძოს აბრაამის მოღმის გენეალოგიური ხაზი ყველაზე სწორი მიმართულებით.

მოტივი აქაც იგივეა, რაც წინა ეპიზოდში — დედის მიკერძოებული სიყვარული უმცროსი ვაჟისადმი, მაგრამ დედის აქტიურობა აქ სხვაგვარად ვლინდება — სარასხაგან განსხვავებით, რებეკა იაკობის პირშობილ დამკვიდრებას მოტყუებით, ეშმაკური მახის დაგებით ახერხებს.

ამასაც თავისი მიზეზი აქვს. თუ გავიხსენებთ, აბრაამს გამორჩეულად არც ერთი ვაჟი არ ჰყვარებია და სარასა შეუპოვარმა მცდელობამ ბოლოს და ბოლოს ამიტომაც გაამეტებინა ისმაელი, ახლა კი, რადგან ისაკის სიყვარული ესავისადმი სრულიად აშკარაა და დაუფარავი, რებეკა ბრმად კი არ ჰბაძავს სარასა, არამედ სიტუაციის შესაბამისად იქცევა — სარგებლობს იმით, რომ ისაკი დაბერდა და თვალს დააქლდა.

სიკვდილის მოახლოებას რომ იგრძნობს, ისაკი დაიბარებს ესავს და ეტყვის, მშვილდ-ისარი წაიღე და ინადირე, ნანადირევისაგან ჩემი საყვარელი კერძი მომიშადა, რომ შეეჭამო და გაკურთხოო (ჩემმა სულმა გაკურთხოს).

საფიქრებელია, ისაკმა უფროსი ვაჟი მარტო იმიტომ მოიხმო და სხვების თანდასწრებით არ გაუმხილა კურთხევის სურვილი, რომ ოჯახურ უთანხმებას მოერიდა, რადგან ისაკისათვისაც სრულიად აშკარაა და დაუფარავი უნდა ყოფილიყო რებეკას მიკერძოება იაკობისადმი.

ისაკი იქცევა ისე, როგორც წესით და ადამიანად უნდა მოქცეულიყო, პირშობება ესავს ეკუთვნოდა და კანონიერი მემკვიდრეც ის უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ამით ისაკი უნებლიეთ განგების წინააღმდეგ მიდის და ამიტომ ზდება აუცილებელი რებეკას ჩარევა და მოვლენათა მსვლელობისათვის გეზის შეცვლა.

რებეკა გაიგონებს ისაკის სიტყვებს, თანაც შემთხვევით კი არ უნდა მოეკრა ყური, არამედ როგორც მთელი სიტუაციის გათვალისწინებით შეიძლება ვარაუდის გამოთქმა, ყოველთვის მაყურებელი და მზადყოფი უნდა ყოფილიყო, რათა ხელსაყრელი მომენტი არ გამოჰპაროდა.

ამიტომაც არ გამოეპარა და ესეც შემდგომი მოვლენების კანონზომიერ ხასიათს გვიდასტურებს.

რებეკა სასწრაფოდ ამცნობს იაკობს მამის განზრახვას და გაანდობს. თუ როგორ მოატყუონ ისაკი, რათა მან ესავის ნაცვლად უმცროსი ვაჟი დალოცოს.

დედა-შვილმა უთუოდ იცის, რომ ისაკი ვერ ენდობა მათ და ყველაფერს ეჭვის თვალით უყურებს; ამიტომ, გარდა იმისა, რომ რებეკა თიკ-

ნებს დააკვლევინებს იაკობს და მათგან ისაკის საყვარელ კერძს მოამზადებს, თითქოს ესავის ნანადირევი იყოს, უმცროს ძმას ესავის ტანსაცმელსაც ჩააცმევს და ხელებსა და უბაღლო კისერს თიკნის ტყავით დაუფარავს. ესავი ბანჯგვლიანი იყო და ისაკს იაკობისათვის ხელი რომ მოესვა, უნდა ეფიქრა, მართლა ესავს ველაპარაკებო.

იაკობისა და ისაკის შეხვედრის მოკლე სცენა (27, 18—27) შინაგანად უადრესად დაძაბულია, რადგან თავიდან ბოლომდე ეჭვითა და უნდობლობით არის აღსავსე.

ისაკს აეჭვებს, რომ იაკობი ძალიან მალე გამოეცხადება, აეჭვებს მისი ხმაც, მაგრამ ხელს რომ შეახებს და ბანჯგვლებს იგრძნობს, თანაც, ესავის სამოსლის სუნს იცნობს, დაიჯერებს, მართლა ესავი უნდა იყოსო და აკურთხებს.

მთავარი აზრი კურთხევისა ის არის, რომ ესავი (როგორც ისაკს ჰგონია) უნდა გაუხდეს ბატონად ძმებს, მას უნდა ემსახურონ ხალხები და თავყვანი სცენ ტომებმა:

„და გმონებდეს შენ თესლები და თაყუანის-გცემდენ შენ მთავარნი, და იყავ შენ უფალ ძმისა შენისა და თაყუანის გცემდენ შენ ძენი მამისა შენისანი...“ (27, 29).

ასე აღსრულდა ღვთის განაჩენი — უხუცესი მონებდეს მრწემსაო. ისაკი უძღური იყო განგების წინაშე.

მოგვიანებით, შემდგომ თაობაში, განგების წინაშე, ცხადია, ასევე უძღურნი აღმოჩნდნენ იაკობის ვაჟები, თავიანთი უმცროსი ძმა, იოსები სასიკვდილოდ რომ გაიმეტეს.

იოსები გადარჩა, რათა უმცროსი ძმის ხვედრი აღესრულებინა — ეს სნა ქანაანი შიმშილისაგან, გამოეწვია ძმების ზნეობრივი კათარზისი და მათთან ერთად გამხდარიყო ებრაელთა თორმეტი ტომის წინაპარი.

ეს იყო ხვედრი, რომლის აღსრულება არც ვეალებოდა და არც შეეძლო სხვა ძმას იოსების გარდა.

ღვთიური მადლი მასში გადმოვიდა, ისევე, როგორც მანამდე იაკობში, უფრო ადრე ისაკში, და ძირითადი გენეალოგიური ხაზიც მისით ამიტომ გაგრძელდა.

სხვა ეპიზოდებისაგან განსხვავებით, ეპიზოდებისა, სადაც უმცროსი ძმები გამოირჩევიან, მხოლოდ დაბადების ამ ნაწილშია (თავი 37—50) უმცროსი ძმის მოტივი სრული სახით დამუშავებული, მაგრამ ვრცლად ამის თაობაზე მომდევნო თავში მექნება მსჯელობა და აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ, მხოლოდ ზოგადად შევნიშნავ, რომ ამ შემთხვევაშიც უმცროსი ძმის უპირატესობა უფროსებთან შედარებით სრულიად აშკარაა.

იოსები აბრაამის მოდგმის მეოთხე თაობაა, უწყვეტი ჯაჭვის მეოთხე რგოლი.

არც მომდევნო თაობაში შეწყვეტილა უმრწემესის ბედისწერადქცეული უპირატესობა.

ეს უპირატესობა, უმცროსი ძმის კურთხევა უფროსის ნაცვლად, მკაფიოდ მჟღავნდება იაკობისა და იოსების ერთ ეპიზოდში (თავი 48).

იაკობი სიკვდილის მოახლოებას რომ იგრძნობს და იოსებს ეტყვიან, მამაშენი ავად არისო, იოსები ხელს მოჰყიდებს თავის ვაჟებს - მენაშეს (უფროსს) და ეფრაიმს (უმრწემესს) და მამასთან გამოცხადდება, რათა იაკობმა სიკვდილის წინ შეილიშვილები აკურთხოს.

იაკობი შეილიშვილებს პირველად ხელავს, რადგან იოსებს ჰკითხავს, ესენი ვინ არიანო; თან ერთბაშად იმითმ ვერ აღიქვამს, სიბერისაგან თვალს აკლია — „ხოლო თუალნი ისრაელისნი დამძიმებულ იყვნეს სიბერითა და ვერ უძლო ხილვად...“ (48, 10).

ეს შემთხვევით და სხვათაშორის არ უნდა იყოს აღნიშნული, საგანგებოდ მინიშნებულია, მით უმეტეს იმასაც თუ გაგვიხსენებთ, რომ თავის დროზე ისაკსაც თვალს დააკლდა და სწორედ ამით ისარგებლა იაკობმა, თავი რომ აკურთხებინა.

იოსები ხელს ჩაჰყიდებს შეილებს — ეფრაიმს ხელმარჯვნივ დააყენებს, იაკობის მარცხენა მხარეს, ხოლო მენაშეს — ხელმარცხნივ, იაკობი მარჯვენა მხარეს, და მამას ასე მიეახლება.

იოსებმა წესით და ადართით იცის, რომ კურთხევისას მარჯვენა ხელი უფროს ვაჟს უნდა დაადონ თავზე, ხოლო მარცხენა — უმცროსს.

და წესისა და ადართის შესაბამისადაც იქცევა.

შვილები ისე დააყენა, რომ იაკობს ადვილად გამოეცნო, რომელი იყო უფროსი და რომელი — უმცროსი. მაგრამ იაკობი, იოსებისათვის მოულოდნელად, მარჯვენა ხელს თავზე დაადებს ეფრაიმს, უმცროსს, მარჯვენას — მენაშეს, უფროსს, და ისე აკურთხებს. ასე განზრახ მოიქცაო, იქვე განმარტავს ძველი აღთქმის ტექსტი:

„განყო ისრაელ ხელი თვისი მარჯუენე და დასდვა თავსა ზედა ეფრემისსა, რამეთუ იგი იყო უმრწემესი, მარცხენა მისი თავსა ზედა მანასესსა, იცვალნა ხელნი მისნი (განზრახ დაასხა ასე ხელები, თუმიცა პირმშო იყო მენაშე)“ (48, 14).

იოსებს არ მოეწონება მამის საქციელი და მაშინვე ეცდება, რომ იაკობის შეცდომა, როგორც თვითონ ჰგონია, გამოასწოროს — დაიჭერს მამის მარჯვენა ხელს, რათა ეფრაიმის თავიდან მენაშეს თავზე გადაანაცვლოს:

„...აღუპყრა იოსებ ხელი მამისა თვისისა აღებად თავისაგან ეფრემისსა და დადებად თავსა ზედა მანასესსა. და ჰრქუა მამასა თვისსა: არა ჯრე, მამაო, რამეთუ ესე არს პირმშო; დადევ მარჯუენე შენი თავსა ზედა ამისსა“ (48, 17—18).

როგორც ვხედავთ, იოსები საკმაოდ ენერგიულად ჩაერია კურთხევის რიტუალში, მაგრამ მოვლენებისათვის მიმართულების შეცვლას იაკობი არ დაანებებს, ვიცი, რომელია უფროსი და რომელი უმცროსი, მაგრამ უმცროსი უფროსზე მეტად უნდა განდილდესო („...ვიცი, შვილო, ვიცი, ესეცა იყოს ერად და ესეცა ამაღლდეს. არამედ ძმაი მაგისი უმრწემესი უფროსი მაგისა იყოს მრავალთესლებად“ 48, 19) და ეფრაიმს მენაშეზე წინ დააყენებს.

იაკობი არ აუხსნის იოსებს თავისი გადაწყვეტილების მიზეზს, ასე გადაწყვიტა და ეს საეცებით საკმარისია. ამასთან დაკავშირებით ჟოზეფ ვერგოტი აღიარებს, „იაკობისეული ხელდასხმის თაობაზე თავის შეკავებას ვამჯობინებთ, რადგან არ ვიცი, რა რეალობა ან რა ებრაული კონცეფცია იმალება იმ პრივილეგიაში, რომელიც იოსების ორი ვაჟიდან უმცროსს მიანიჭესო“ (65, 210).

მაგრამ იაკობის სულის სიმტკიცე გვარწმუნებს, რომ ეს საქციელი მისთვის იმპულსური და შემთხვევითი კი არ არის, არამედ მკაფიოდ გაცნობიერებული — მის არსებაში ბუნებრივად და ღრმად არის გამჯდარი უმცროსისაკენ ლტოლვა, უმცროსისათვის უპირატესობის მდინიჭება.

თვითონაც უმცროსი იყო, მამამისიც უმცროსი და მისი ვაჟიც უმცროსი, ეფრაიმი მეხუთე თაობაა ანუ საგვარეულო ჯაჭვის მეხუთე რგოლი; იაკობმა იგრძნო, რომ მენაშესათვის უპირატესობის მინიჭებით ტრადიციული ჯაჭვი დაირღვეოდა.

ასეა თუ ისე, ეს ეპიზოდი კრავს მთლიან რკალს და ბედისწერადეცეულ უპირატესობას უმცროსისა უფროსის წინაშე უკვე არა შემთხვევით, არამედ, გარეგნულად სხვადასხვაგვარი მოტივირების მიუხედავად, კანონზომიერსა და მკაფიოდ ჩამოყალიბებულ სახეს ანიჭებს.

უნდა ითქვას ისიც, რომ ამავე საკითხებს მოკლედ განიხილავს ჯეიმზ ჯორჯ ფრეზერი წიგნში „ფოლკლორი ძველ აღთქმაში“, ოღონდ სულ სხვა, კერძოდ, იურიდიული ასპექტით; და ამ განხილვის საფუძველზე ვარაუდობს ებრაულ ტომებში მინორატის არსებობას (53, 193—96).

ეს ყველაფერი მისთვის მინორატის არსებობის კვალია.

ანალიზისას ერთ საგულისხმო მომენტსაც მიაქცევს ყურადღებას.

დაბადების ოცდამეთვრამეტე თავი მთავრდება იმით, რომ იოსების ერთ-ერთი ძმის იუდას რძალს ტყუპი ვაჟი ეყოლება, ოღონდ უცნაურად: „და იყო რაჟამს შობდა იგი, იყვნეს მარჩბივნი მუცელსა მისსა. და შობას მისსა ერთმან მან პირველ გამოყო ხელი მისი, მიიღო ამქუშელმან და გამოაბა მეწამული ხელსა მისსა.

და თქუა: ესე გამოვიდეს პირველად.

და ვითარცა შეჰყო ხელი მისი, მეყსეულად გამოვიდა ძმაი მისი და აღქუშელმან თქუა: რაისა განელო შენთვის ღობე? და უწოდა სახელი მისი ფარეხ

და მისა შემდგომად გამოვიდა ძმაი მისი, რომლისსა იყო ხელსა მისსა ზედა მეწამული და უწოდა სახელი მისი ზარა“ (38,27—30).

მკვლევარმა პირველ რიგში ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ მთელი ეს თავი ამოვარდნილია ძირითადი სიუჟეტური ქარგიდან. თვითონ მოთხრობიდან ვერ ვიგებთ, რისთვის დასჭირდა ავტორს ეს ეპიზოდო, წერს ჯ. ფრეზერი, მაგრამ მისი არსებობა გამართლებული გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფარეცი უშუალო წინაპარი იყო დავით წინასწარმეტყველისა, რომელიც ასევე უმცროსი ძე იყო და რომელმაც, თავის მხრივ, უმცროს ვაჟს, სოლომონს, დაუტოვა ტახტი და არა აღონიასო (53,196).

ჯ. ფრეზერისათვის ესეც იურიდიული ასპექტითაა მნიშვნელოვანი და კიდევ ერთი დამადასტურებელი ფაქტია მინორატის არსებობისა.

მრავალმხრივ დამაფიქრებელი დაკვირვებაა და დამაფიქრებელი იმ მხრივაც, რომ მისეული ანალიზის საფუძველზე ხდება მკაფიო ძირითადი სიუჟეტური ხაზიდან ამ თითქოს ამოვარდნილი ეპიზოდის დანიშნულება.

სიტუაცია ნაწილობრივ განმეორებულია.

ფარეცი და ზარახი უთუოდ ისევე უჯჯგურებიან ერთმანეთს დედის მუცელში, როგორც იაკობი და ესაუი, მაგრამ იაკობისაგან განსხვავებით ფარეცი დედის მუცელშივე მოიპოვებს უპირატესობას ძმასთან შედარებით, ძმასთან, რომელიც წესითა და რიგით პირველი უნდა დაბადებულიყო.

აქაც განგების ნებით კვლავ ბედისწერა ჩაერია.

უფროს-უმცროსობაც ბედისწერამ განსაზღვრა.

მოტივირება ფარეცის ადრე დაბადებისა, როგორც ითქვა, სწორედ ჯ. ფრეზერის მიერ შენიშნული მომენტის (ფარეცი — დავით წინასწარმეტყველის წინაპარი) გათვალისწინების შემდეგ ხდება მკაფიო, მომენტისა, რომელიც ებრაელ მემბტიანეს ჰქონდა ნაგულისხმევი (სხვა

გვარად სიუჟეტის ძირითადი მდინარებისათვის იუდას ოჯახური ამბები სრულიად ზედმეტი იქნებოდა), რათა კიდევ ერთხელ აღენიშნა, კიდევ ერთხელ გამოეკვეთა უპირატესობა უმცროსი ვაჟისა უფროსის წინაშე და ამით ეს ეპიზოდის ძირეული ტრადიციული ჯაჭვისათვის დაეკავშა შირებინა.

იმასაც შევნიშნავ, რომ ე. მელეტინსკი იზიარებს ჯ. ფრეზერის თვალსაზრისს დავით წინასწარმეტყველთან დაკავშირებით და, საერთოდ, ებრაულ ტომებში მინორატის არსებობის თაობაზე, ოღონდ იაკობის სწრაფვას უმცროსის უპირატესობის აღიარებისაკენ ხსნის უკვე როგორც მაიორატის გამოხატულებას (45, 127-28). მაგრამ აქ მთავარი მაინც ის არის, რომ თვითონ ბიბლიურ წიგნთა შემოქმედი არ განასხვავებს ამ ორ რკალს ერთმანეთისაგან და ამიტომაცაა, რომ ბუნებრივად აკავშირებს ფარეცისა და ზარახის ეპიზოდს აბრაამის მოღვმის საერთო ბედისწერასთან.

2. რახელი

ის, რომ გმირი რახელმა უნდა შობოს, რომ სწორედ მისი წიაღიდან უნდა იშვას კაცი, ვინც განსაკუთრებული მისია უნდა იტვირთოს, როგორც ითქვა, მკაფიოდ შეინიშნება ძველი აღთქმის ფურცლებზე.

იოსებს რახელი იმიტომ შობს, რომ თვითონ რახელი გამორჩეულია იაკობის სხვა ცოლებისაგან — იდეალური, რომანტიკული ელფერიტ შემოსილი ფონი ჩნდება მხოლოდ იაკობისა და რახელის ურთიერთობისას, განსხვავებით ლეასა, ბილჰასა და ზილფასაგან, სადაც მართლდენ ყოფილი ფონი ჩანს.

სტრუქტურის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აქაც მხოლოდ იაკობისა და რახელის ურთიერთობისას ჩნდება ის მომენტები, რაც ამგვარი ტიპის მითებისა თუ ზღაპრებისათვის არის ნიშანდობლივი.

ერთი სიტყვით, აშკარაა რახელის უპირატესობა დანარჩენებთან შედარებით.

ბილჰასა და ზილფას — მხეცლებს რომ აღემატება, ეს თავისთავად, რაც მთავარია ბევრად სჯობს თავის უფროს დას, ლეას: „და იყვნენ თვალნი ლეასნი უძლურ, ხოლო რაქელ იყო კეთილ ხილვითა და შუენიერ პირითა“ (29, 17).

საგულისხმო და ნიშანდობლივია, რომ რახელიც ისევ უმცროსი დებს შორის, როგორც იაკობი ძმებს შორის.

რახელი რომ უმცროსია, ამ ფაქტმა გადაწყვიტა მისი უპირატესო-

ბაც ლეასთან შედარებით (როგორც გარეგნული, ასევე სულიერი) და ისიც, რომ მხსნელი მას უნდა ეშობა. ეს უმცროსობაა, იაკობს თავიდანვე, პირველი ნახეისთანავე რახელისაქენ რომ გაუწია გულმა (საესებით ბუნებრივია, იაკობი ამ შემთხვევაშიც რომ უმცროსისაქენ ლტოლვას ამჟღავნებს) და არა ლეასკენ. ბელისწერამ თვითონვე მიიყვან რახელთან (29,9—11).

იაკობს ლეას შერთვის განზრახვა სრულიად არა ჰქონია, რახელის გულისათვის დაუდგება მწყემსად ლაბანს, თავის ბიძასა და ლეასი და რახელის მამას, და შვიდ წელიწადს ემსახურება, მაგრამ ლაბანი მოატყუებს იაკობს, პირობას გადაუა და რახელის ნაცვლად ლეას მისცემს იმის მომიჯნეებით, ადათის მიხედვით ჯერ უფროსი ქალიშვილი უნდა გათხოვდესო (29,26); ამის გამო ხდება იაკობი იძულებული, რახელისათვის კიდევ შვიდ წელიწადს ემსახუროს ლაბანს და მისი ცხვარი მწყემსოს.

მითებში, ზღაპრებში, თქმულებებში, ლეგენდებში, საგებში, ანდრეზებში, ყველგან, სადაც კი გმირს დაბრკოლებებთან შეხება უხდება, დაბრკოლებების უმაღლესი საფეხური ურჩხულთან ბრძოლა და მისი დათრგუნვა თუ მოკვლაა, რის შემდეგაც გმირმა საცოლედ უნდა მოიპოვოს.

ეს ცნობილი და ერთი საერთო სტრუქტურაა.

და თუმცა იაკობ-რახელის ბიბლიურ მოთხრობაში უშუალოდ ურჩხული არსად გვხვდება, ყველა მითისა თუ თქმულების ეს უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდი მაინც გამოირჩევა, თუმცა ბუნებრივია, იუდაისტურ ყაიდაზე შეფერილი (ეს მომენტი რამდენიმე ვარიაციით ჩნდება იოსების მოთხრობაშიც).

ბიბლიურ მოთხრობაში გმირის ურჩხულთან ბრძოლას იაკობის ლაბანთან სამსახურში მწყემსად დადგომა ენაცვლება. სხვა გმირებით საბოლოოდ იაკობიც ახერხებს ლაბანის სამსახურიდან ანუ, გადატანითი აზრით, გველემაპის წიაღიდან თავის დაღწევას.

ამ თვალთ თუ შევხედავთ, ნათელი გახდება, რომ ლეა მხოლოდ დაბრკოლებაა, და თანაც დამაფიქრებელი დაბრკოლება რახელის, ანუ მზეთუნახავისაქენ, მიმავალ გზაზე.

მომდევნო თხრობისას ძველი აღთქმა თავისებურად ხსნის ამ ურთიერთობას და, საერთოდ, იაკობის ურთიერთობას თავის ცოლებთან, მაგრამ ის კი აშკარად საგრძნობია, რომ იაკობს განსაკუთრებით რახელი უყვარს (მოგვიანებით ეს სიყვარული გადააქცევს რახელთან შეძენილ შვილებზე — იოსებსა და ბენიამინზე), რადგან — ნამდვილი აზრით — რახელია იაკობის ტეშმარიტი ცოლი, მის მიერ მო-

პოვეზული შხეთუნახავი.

ეს რომ ასეა, გამოკვეთილად წერია: „და შევიდა იაკობ რაქელისა და შეიყუარა იგი უფროის ლიასი“... (30.17).

არაერთი ეპიზოდითაც დასტურდება.

ვთქვათ ამ ეპიზოდით: როცა იაკობი ცოლ-შვილით ლაბანისაგან უკან, თავის სამკვიდრებლისაგან გამობრუნდება, რახელი მალულად მამისეულ კერპებს წამოიღებს თან („...და მოიპარნა რაქელ კერპნი მამისა თვისისანი“, 31,19).

კერპების — მამა-პაპისეული ღმერთების — მოპარვითა და წამოღებით რახელს, არსებითად, მადლი მოაქვს საკუთარი მიწა-წყლიდან, რათა ეს მადლი იაკობსა და მის მოდგმას, ახალ სამკვიდრებელს შესძინოს.

ამგვარი შემთხვევა, ღალატი მამისა ქმრის, სატრფოს, უცხო ქვეყნიდან მოსული კაცის სასარგებლოდ, ბევრგან გვხვდება ძველ თქმულება-გადმოცემებში.

განა არიან ეს ძაფის მეოხებით არ დააღწია თეზევსმა თავი ლაბირინთს?

ან თუნდაც ერთ-ერთი ტრაგიკული ეპიზოდი რომ გავიხსენოთ ჩვენი ერის ისტორიიდან, ამბავი ოქროს საწმისის მოტაცებისა ბერძენთაგან; როგორც რახელი იპარავს მამისეულ კერპებს იაკობისათვის, ასევე შესძინა მედეამ ოქროს საწმისი, ანუ ეროვნული მადლის მატერიალური ხატი, იაზონს — სხვა სამყაროდან მოსულ კაცს.

მამის სამკვიდროდან. მადლის წამოღების ტოლფასი სცენაა ამირანის მითოლოგიური თქმულების დღეისათვის ცნობილ ვერსიებში ის ეპიზოდი, როცა ყამარი გასცემს მამის საიდუმლოს, რათა ამირანმა სიმამრის, ღრუბელთბატონის, დამარცხება შეძლოს.

მოვიგონოთ მისი სიტყვები:

მადლა რასა სცემ საილოსა,
დაბლა შემოჰკარ რბილოსა...
ბომნი რომ მიეჭრებინა,
დარბაზნი დაეცემიან (34, 305).

ამ გზას — მითაღქცეული ქალების: ყამარის, მედეას, არიანეს თუ სხვათა გზას — გადის რახელი, რახელი და არა ლეა.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ იაკობის ცოლთაგან ყველაზე მეტად რახელის შშობიარობა დაიგვიანებს, როდის-როდის გადმოხედავს ღმერთი წყალობის თვალით.

ძველი აღთქმა თავისებურად ამუშავებს იაკობის ამბავს, თავის

ყალიბს უსადაგებს, ძველი თქმულებებისათვის ნიშანდობლივ მომენტებსაც ახალ გარსში აქცევს და ახალ გააზრებას სძენს.

სხვაგვარად როგორ ავხსნათ, რომ იაკობის განსაკუთრებული სიყვარულის გამო რახელისადმი, ღმერთი შოშიარობის უნარს მოუვლენს ლეას, რახელს კი — არა: „და იხილა ღმერთმან, რამეთუ სძულს ღია, განადო საშოი მისი, ხოლო რაქელ იყო ბერწ“ (29, 31).

ამის მიზეზით იაკობსა და რახელს კონფლიქტიც კი მოუხდებათ („და ვითარცა იხილა რაქელ, რამეთუ არა უშვა ძე იაკობს, და ეშურებოდა რაქელ ღიას, დასა თვისსა, და ჰრქუა იაკობს: მეც მე შვილი უკუეთუ არა, მოგვკუდე მე. განურისხნა იაკობ რაქელს და ჰრქუა: ნუუკუე ნაცუალი ღმრთისა ვარი მე, რომელმან დაგაკლო შენ ნაყოფი მუცლისა შენისა“ (30, 1—2).

ლეასთან დაკავშირებით რამდენჯერმე გვხვდება ფრაზა — „და ის-მინა ღმერთმან ღიასი“, რაც ნიშნავს, რომ მისი ვაჟების დაბადებაში ღვთის ხელი ურევია. ასე რომ, ფრაზა, რახელთან დაკავშირებით რომ ჩნდება — „ხოლო მოეხსენა ღმერთსა რაქელ და შეისმინა მისი და განადო საშოი მისი“ (30, 22) — არ გამოარჩევს რახელს ლეასგან და არც იოსების დაბადებას — უფროსი ძმების დაბადებისაგან, მაგრამ თუმცა ლეას, ზილფასთან ერთად, გაცილებით მეტი ვაჟი ჰყავს, ვიდრე რახელს ბილჰასთან ერთად, და თუმცა ლეა იმედოვნებდა, ბევრი ვაჟით იაკობის გულს მოეიგებო (თითქოს აღწევს კიდევ საწადელს, თითქოს წაჰკიდებს იაკობსა და რახელს), მაგრამ განსაცდელისას იაკობი კვლავ მაინც რახელს ამჯობინებს.

განსაცდელი იაკობს შინისაკენ მომავალ გზაზე დაუდგება, როცა შემთხვევით უფროს ძმას გადაეყრება, ესავს („...აჰა, ესავ, ძმაი მისი მოავალი და ოთხასი კაცი მის თანა“, 33, 1), რომელსაც ეშმაკობით პირშმოობა მოსტაცა და ახლა შემოფოთებული იმით, გაგულისებულმა ესავმა შური არ იძიოს და რამე ფათერაქს არ გადაგვიდოსო, თან გაქცევა და მიმალვაც ვერ უხერხდება, იაკობი მიეახლება ძმას, რათა გული მოულობს, უკან კი ცოლ-შვილს ამგვარი თანამიმდევრობით დააყენებს: ჯერ მხველბს, ბილჰასა და ზილფას და მათ ვაჟებს, მერე ლეას თავისი ვაჟებით და სულ ბოლოს — რახელსა და იოსებს (33, 2).

თუ ესავი აეს განიზრახავდა, ვერც რახელი და ვერც იოსები ვერ გადაურჩებოდნენ, მაგრამ აქ მთავარი და საგულისხმოა იაკობის დამოკიდებულება, შეიძლება ითქვას, გულუბრყვილობამდე მისული ცდაც კი, რომ როგორმე იქნებ რახელი და იოსები მიმალოს, მიაფაროს ესავის თვალთვან.

ერთ დეტალსაც მივაქციოთ ყურადღება.

ებრაელთა აღათის თანახმად, რახელი თავისი მხეველის, ბილჰას, ვაჟებს — ბილჰას იაკობისაგან რომ ეყოლა — თავისად თვლის: „და თქუა რაქელ: მისაჯა მე ღმერთმან და ისმინა ვედრებისა ჩემისა და მომცა მე შვილი. ამისათვის უწოდა სახელი მისი ღაან“ (30.6), ისევე, როგორც მხეველის მეორე ვაჟს — ნეფთალიმსაც.

მოთხრობის სიუჟეტის განვითარების მიხედვით იოსები რახელის მესამე შვილია და რახელიც ამგვარად მიიჩნევს („შვილი სხუა“), მაგრამ ჭეშმარიტი აზრით იოსები რომ არის რახელის ვაჟი და არა მისი ნახევარძმები, მკაფიოდ ადასტურებს მოტანილი პასაჟი — იაკობი ცალკე აყენებს რახელსა და იოსებს და არა რახელს, ღანს, ნეფთალიმსა და იოსებს.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ რახელი ერთადერთია იაკობის ცოლთაგან, რომელიც იღუპება — ბენიამინის გაჩენას გადაჰყვება, ესეც მის სხვათაგან განსხვავებაზე მეტყველებს.

ახლა ერთიანობაში თუ გავითვალისწინებთ ყველა იმ შემთხვევას, რაც რახელს უკავშირდება, დავინახავთ, რომ მითებისა და თქმულებადგმომცემებისათვის ნიშანდობლივი ეპიზოდები მხოლოდ რახელთან იყრის თავს:

რახელია ის მზეთუნახავი, რომლის მოპოვებასაც ცდილობს იაკობი;

რახელს მოაქვს მალულად კერპები მამისეული სამკვიდროდან;

ყველაზე ძლიერ რახელის მშობიარობა დაიგვიანებს;

მხოლოდ რახელი ვერ გადაიტანს მშობიარობას.

ყოველივე ამის გამოა, იდეალური ფონი რახელისა და იაკობის ურთიერთობისას რომ ჩანს, მერეც მხოლოდ იოსებთან იგრძნობა.

მათი განსაკუთრებულება იოსებზე გადმოდის, მით უმეტეს, რომ იოსებიც ისევა უმცროსი, როგორც იაკობი და როგორც რახელი.

მათგან აქვს იოსებს მომადლებული ღვთიური ნიჭი, სიზმრის ახსნის უნარი, როგორც მოვლენების განვითარება მოწმობს, სწორედ რახელისა და იაკობის ურთიერთობას უნდა ეშვა ამ ნიჭის კაცი.

ეს ნიჭი კი ის იარაღი აღმოჩნდა, რამაც იოსები ქვესკნელიდან ამოიყვანა სხვა გმირთა მსგავსად, რომელნიც შიგნიდან კვეთენ ურჩხულს (საპყრობილე, ქვესკნელი, ურჩხულის წიაღი, ორმო და ეგვიპტე, გარკვეული აზრით, მსგავსი ცნებებია) და წყვდიადიდან სამზეოზე ამოდიან.

თავი III

უმცროსი ძმის მოტივი იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში

1. იოსები — უმცროსი ძმა

უმცროსი ძმის მოტივის არსებობა იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში უკვე შენიშნულია და ნაწილობრივ დასაბუთებულიც. ე. მელეტინსკის აზრით, „უეჭველია, რომ იოსებ მშვენიერის ამბავი — უბრალოდ ბიბლიური სტილიზებაა ხალხური ჯადოსნური ზღაპრებისა ძმებზე. ეს დასტურდება იოსების ამბის მოტივთა მსგავსებით ზღაპრულ მოტივებთან“ (45,128—29). და ამ თვალსაზრისის ნათელსაყოფად ამგვარ სქემას წარმოადგენს:

„იოსები სიზმარში იხილავს, რომ ძმების ბატონია (ეს მოტივი ცნობილია ევროპული ზღაპრებისათვის უმცროს ძმებზე). აშკარაა, რომ ეს სიზმარი რაღაც უჩვეულოა, დაპირისპირებული ტრადიციული ნორმებისადმი. მინორატისას ასეთი „საოცარი სიზმარი“ უაზრობაა. შურიტ აღვსილი ძმები განიზრახავენ იოსების მოკვლას და ორმოში ჩააგდებენ (პირწმინდად ზღაპრული მოტივი). მერე გადაიფიქრებენ და მონად გაჰყიდიან. ამას მოსდევს ეპიზოდი, როცა ფოტიფარის ცოლს შეუყვარდება იოსები, მერე კი ცილს დასწამებს (ასევე ზღაპრული მოტივი, კარგად ცნობილი ძველევგვიპტური ზღაპრით ორ ძმებზე, ევრიპიდეს „იპოლიტეით“ და სხვ.). იოსები აღზვედება ეგვიპტეში, დაივიწყებს ბოროტებას და იხსნის მუხთალ ძმებს შიმშილისაგან. ასეთი დამოკიდებულება უმცროსი ძმისა უფროსებთან ტიპურია „ძმათა ზღაპრებისათვის“ (45,128).

სქემა ზოგადია და, მიუხედავად მართებულობისა, უთუოდ ესაჭიროება შემდგომი შევსება და დაზუსტება. დაზუსტება ესაჭიროება იმ ფაქტს, რომ ფოტიფარის ცოლისა და იოსების ურთიერთობის ეპიზოდი დამოუკიდებელ ზღაპრულ ციკლს ეხმაურება და თუმცა აქ უმცროსი ძმის სიუჟეტს ერწყმის, მისი დამოწმება უმცროსი ძმის მოტივისათვის

ნიშანდობლივი სხვა მოტივების თანაბრად (წინასწარმეტყველური სიზმარი, ორმოში ჩაგდება, ბოროტების სიკეთით გადახდა) არ უნდა იყოს გამართლებული. და, რაც მთავარია, უთუოდ უნდა დაზუსტდეს თვითონ ფორმულირება, რომ „იოსებ მშვენიერის ამბავი უბრალოდ ხალხური ჯადოსნური ზღაპრების სტილიზებაა“, რადგან ამგვარი შეფასება, გვინდა თუ არ გვინდა, პირწმინდად გამორიცხავს იოსების ცხოვრების ისტორიულობას.

ასე რომ, ჯობს ფორმულირებამ გამოხატოს ის, რომ იოსების ცხოვრებაში მხოლოდ თავი იჩინა ჯადოსნური ზღაპრებისათვის ნიშანდობლივმა მოტივებმა.

არც ის, რომ იოსები ჯადოსნური ზღაპრების გმირთა რიგში დგება და არც ის, რომ, ამავე დროს, ტრადიციული გმირიცაა, ფორმულირებისა თუ მსჯელობისას სადავოს არ უნდა ხდიდეს მის ისტორიულობას.

იოსების ტრადიციული გმირობა შემთხვევით არ მიხსენებია და ვიდრე დეტალურად განვიხილავდე, თუ როგორ დგება ებრაელი პატრიარქი ზღაპრული გმირების რიგში, დავიმოწმებ ლორდ რაგლანისეულ ერთ სქემას იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ ჩანს იოსების ცხოვრებაში ტრადიციული გმირის ნიშნები და როგორ ჯგუფდება მისი ცხოვრებისეული ეპიზოდები ამ თვალსაზრისით. ეს უთუოდ საგულისხმოა, რადგან ზღაპრული და ტრადიციული გმირები, არსებითად, ერთნაირ ბუნებას ავლენენ.

ჯერ ვნახოთ თვითონ საერთო სქემა, რომელიც 22 ელემენტისაგან შედგება:

1. გმირის დედა სამეფო საგვარეულოს წევრია.
2. მამა მეფეა და
3. ხშირად დედის ახლო ნათესავი, მაგრამ
4. გმირი არაჩვეულებრივად ჩაისახება და
5. ხშირად ღმერთის შვილადაც მიიჩნევენ.
6. დაბადებისთანავე მის მოკლას ცდილობენ, ხშირად ამას მამა უპირებს, მაგრამ
7. გადამაღავენ და
8. იშვილებს და აღზრდის უცხო ცოლ-ქმარი შორეულ ქვეყანაში.
9. არაფერი ვიცით მის ბავშვობაზე.
10. როცა დავაჟიან, გმირი ბრუნდება ან მიდის თავის მომავალ სამეფოში.
11. რომელიმე მეფეზე, გოლიათზე, გველეშაპზე ან გარეულ ცხო-

ველზე გამარჯვების შემდეგ

12. ცოლად ირთავს მეფის ასულს, ვინც მისი წინამორბედის ქალიშვილია და

13. მეფედ ეკურთხება.

14. ერთხანს უშფოთველად მეფობს და

15. კანონებსაც გამოსცემს, მაგრამ

16. მოგვიანებით ან ღმერთი განურისხდება, ან ქვეშევრდომები აუჯანყდებიან და

17. ტახტიდან გადმოაგდებენ და ქალაქიდან აძევებენ.

18. მისი სიკვდილი საიდუმლოებითაა მოცული.

19. ხშირად მთის მწვერვალზე აღესრულება.

20. მისი ვაჟები, თუ ჰყავს, მის შემდგომ ტახტზე ვერ აღიან.

21. მის ცხედარს არ მარხავენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა

22. აქვს ერთი ან რამდენიმე წმინდა სამარე (57,145).

ამ ოცდაორი ელემენტიდან იოსების ცხოვრებას მიესადაგება 12 ელემენტი:

დედა, რახელი (1) პატრიარქის ქალიშვილია, მამა, იაკობი (2) პატრიარქია და ქალის ალალი ბიძაშვილი (3). დედა შობს მას (4) მანდრაგორას შევებით. ბავშვობაში ძმები (4) ცდილობენ მის მოკვლას, მაგრამ იგი ეშმაკობით გადარჩება (7) და აღიზრდება (8) ეგვიპტეში. როცა დაუფაცდება, გაიმარჯვებს სიზმრის ახსნისა და ამინდის წინასწარმეტყველების შეჯიბრში (11), ცოლად შეირთავს მაღალი წარმოშობის ქალბატონს (12) და ხდება (13) ეგვიპტის მმართველი. ქვეყანას ააყვავებს (14) და კანონებსაც გამოსცემს (15), მაგრამ მისი ცხოვრების ბოლო ხანებზე აღარაფერი ვიცით (57,149).

ხოლო რადგანაც ტრადიციული ზღაპრის გმირები, არსებითად, ერთნაირ ბუნებას ავლენენ, ეს სქემატური სურათი ამიტომაც იჩენს მსგავსებას უმცროსი ძმის სიუჟეტური ქარგის მიხედვით დაჯგუფებულ ეპიზოდებთან, რაც თანდათანობით ასე წარმოგვიდგება.

თავდაპირველად უნდა ითქვას ის, რომ იოსები ძმებში გამორჩეულია.

ღირსება იოსებისა სიზმრის ახსნის უნარია, რაც ღვთიური მადლის გამოვლენაა. ამ ნიჭით ცხებულ პიროვნებათა მნიშვნელობასა და განსაკუთრებულ პოპულარობაზე, ძველ წყაროებში დაცული მრავალი მასალის მოშველიებითა და მათი საფუძვლიანი ანალიზით, ვრცლად მოგვითხრობს ლეო ოპენჰაიმი წიგნში „სიზმართა ახსნა ძველ ახლო აღმოსავლეთში“ (59).

იოსებიც ერთი ამ პიროვნებათაგანია და ეს ნიჭი იქცევა მის ბელისწერად.

შეიძლებოდა ისიც დაგვემატებინა, რომ ყურანში* — განსხვავებით ძველი აღთქმისაგან, სადაც იოსების აღზევების მომასწავებელი სიზმარი საიდუმლოს არ წარმოადგენს, რადგან იოსები დაუბრკოლებლად უყვება მამასა და ძმებს (37,5,9) — სიზმარი უკვე საკრალურ მნიშვნელობას იძენს და მისი გამხელა ყველასათვის, ანუ ძმებისათვის, აღარ არის სასურველი. ამიტომაც აფრთხილებს მამა იოსებს საგანგებოდ: „ო, შვილო ჩემო, ძმებს ამ სიზმარს ნუ გაუჟღავნებ, რადგან უთუოდ რაიმე შხაკვრობას განიზრახავენ“ (სურ. 12,5)*.

შურს, რითაც ძმები განიშსჭვალებიან იოსებისადმი, იწვევს მამის, იაკობის, განსაკუთრებული სიყვარული და ზრუნვა იოსებზე: „...ხოლო დასდეს ბრალი იოსებს ისრაელის მიმართ, მამისა თვისისა. ხოლო ისრაელს უყუარდა იოსებ უფროის ყოველთა ძეთა თვისთა, რამეთუ შვილი სიბერისა იყო იგი. და უქმნა მას სამოსელი ჭრელი მრავალფერი“ (37,2—3).

აქ განმარტებულია მიზეზი იმისა, თუ რატომ უყვარდა იაკობს იოსები ყველა სხვა შვილზე მეტად — „რამეთუ შვილი სიბერისა იყო იგი“.

ყურადღება მივაქციოთ გამოთქმას „შვილი სიბერისა“.

მართალია, არსებობს ამ ადგილის სხვაგვარი განმარტებაც, რომლის მიხედვითაც ებრაული გამოთქმა „ბენ ზეეუნიმ“ ნიშნავს არა „შვილს სიბერისას“, არამედ მინორატის სოციალურ უფლებას, იმას, რომ იოსები, — როგორც უმცროსი შვილი, ოდესღაც სარგებლობდა იმ უპირატესობით, რაც შემდგომ დაჰპარგეს უმცროსმა შვილებმა (45, 128), მაგრამ ეს საეჭვო განმარტება ვერა ცვლის ამ ადგილის ტრადიციულ ახსნას.

ეპითეტი — „შვილი სიბერისა“ არის არა მხოლოდ ფაქტის აღნიშვნა, რომ იოსები სიბერის ჟამს ეყოლა იაკობს, არამედ კიდევ ერთი მინიშნებაა იმისა, რომ როგორც განსაკუთრებული პიროვნება, იოსები განსაკუთრებულადაც, სხვათაგან განსხვავებულადაც უნდა დაიბალოს.

რომ აღარ გავიხსენოთ მითოსურ, ტრადიციულ თუ ზღაპრულ გმირ-

* აქ მოთხრობილი იოსების ჯიბავი (სურა XII, იოსები) უპირატესად ძველი აღთქმითაა დავალებული და, ამდენად, ძირითადად შეიქმნა ბიბლიურ სიუჟეტურ ხაზს, მაგრამ არაერთი რამ შეცვლილია და თავისებურად ნაამბობი.

თა ყველანაირი, ჩვეულებრივი მოკვდავთაგან განსხვავებული დაბადებანი, ამგვარი დაბადებაც, როგორც იოსები იბადება ხანგრძლივი ლოდინის შემდგომ, მამის მოხუცებულობის ჟამს, არამცირედია მსოფლიო ფოლკლორსა თუ ლიტერატურაში.

მრავალთაგან ერთი მაინც უნდა მოვიხსენიო.

ჩვენი უძველესი მითოლოგიური თქმულების — ამირანის მითის ერთ-ერთი გვიანდელი ვარიანტი, კერძოდ, ფშაური ვერსია, თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი, სადაც ამირანი, ასევე უმცროსი ძმა და ასევე განსაკუთრებული სიყვარულით გარემოსილი, ასევე მსხვერპლი ძმების მოშურნეობისა და ღალატისა — რაც სხვადასხვა ვერსიების მიხედვით, თუმცა მკრთალად, მაგრამ მაინც შემონახულია ამირანისა და გველეშაპების ბრძოლის ეპიზოდში — სულკალმახსა და დარეჯანს სიბერისას ეყოლებათ:

„სულკალმახის ცოლს, დარეჯანს, ამირანი სულ ბოლო დროს, სიბერეში ეყოლა. დარეჯანს ძალიან უყვარდა თავისი უმცროსი ვაჟი ამირანი და ამიტომ ამირანს დარეჯანის საკუთარ ძეს ეძახდნენ“ (34,313).

ფშაურ ვერსიაში მამის ნაცვლად დედის წინ წამოწევა (დარეჯანისა და არა სულკალმახის სიბერის ძეა ამირანი, დარეჯანსა და არა სულკალმახს უყვარს ძალიან თავისი უმცროსი ვაჟი) იმით აიხსნება, რომ მთქმელი ცდილობს, რამენაირი განმარტება მოუნახოს ამირანის ზედწოდებას „დარეჯანის ძე“, რაც სინამდვილეში არა მითოსური ეპოქიდან, არამედ ლიტერატურული წყაროებიდან მომდინარეობს (სახელდობრ, მოსე ხონელის საგმირო-საფალავნო რომანიდან „ამირანდარეჯანი“).

აქ ერთ გარემოებასაც უნდა დავუკვირდეთ.

მართალია, იოსები იაკობისაჲს მეთერთმეტე ვაჟია, მაგრამ იაკობისა და რახელისათვის — პირველი. ათი უფროსი ვაჟი იაკობს დანარჩენი ცოლებისაგან ჰყავს — ლეასა, ზილფასა და ბილჰასაგან. ბილჰას ვაჟები, დანა და ნეფთალიმი, როგორც ვაჟები რახელის მხედლისა, ებრაელთა ჩვეულების თანახმად, რახელის ვაჟებად ითვლებიან („ხოლო რაქელ ჰრქუა იაკობს: „აჰა, ეგერა, ბაღა, მხევალი ჩემი, შევედ უკუე მისი და მიშუეს მე მუხლთა ჩემთა ზედა და შვილიერ ვიქმენ მეცა მისგან“, 30,3), ისევე, როგორც ლეას მხედლის, ზილფას, ვაჟები — გადი და აშერი — ლეასად.

და რადგან რახელი ბილჰას ვაჟებს თავისად თვლის (ბილჰას რომ პირველი ვაჟი შეეძინება, „...და თქუა რაქელ: შეიმეცა მე ღმერთი და მოვესწორე დასა ჩემსა და უწოდა სახელი მისი ლეფთალემ“, 31,

8), იოსები რომ ეყოლება, მას თავის პირშვილ არ მიიჩნევს („...შემძინა მე ღმერთმან შვილი სხუა“, 30,24), თუმცა აშკარაა, რომ ვერც ნეფთალიმი და ვერც დანი თავს ვერ იღებენ, განვლონ ის გზა, რაც მხოლოდ და მხოლოდ იოსების ხვედრია.

თუმცა იოსები მოთხოვნის სიუჟეტის განვითარების მიხედვით რახელის მესამე ვაჟად ითვლება, მაგრამ ჭეშმარიტად იოსები რომ არის რახელის პირშვილი, მკაფიოდ ჩანს იმით, რომ ღვთიური მადლი სწორედ მას დაჰყვება, ამასთან, ზემოთ ერთხელ უკვე დამოწმებულ პასაჟს (33,2) თუ კიდევ ერთხელ გავიხსენებთ, იაკობი ცალკე აყენებს რახელსა და იოსებს და არა რახელს, ნეფთალიმს, დანსა და იოსებს.

ერთი სიტყვით, განსაკუთრებული სიყვარულის გამო შეუკერა იაკობმა იოსებს ჭრელი სამოსი.

ჭრელი სამოსი კიდევ უფრო გამოკვეთს და მკაფიოს ხდის იოსების შინაგან, სულიერ გამორჩეულობას ძმებისაგან სიზმრის ახსნის უნარით.

კონფლიქტის მიზეზიც ეს ხდება: „და ვითარცა იხილეს ძმათა მისთა, რამეთუ მამათა უყვარს იგი უფროის ყოველთა ძეთა მისთა, მოიძულეს იგი ძმათა თვისთა და ვერ ეძლო მათ მშვიდობისა სიტყუად მათ თანა რაითურთით“ (37,4).

როცა იოსები თავისი აღზევების მომასწავებელ სიზმრებს მოჰყვება, კიდევ უფრო გაიზრდება ძმების სიძულვილი: „...და შესძინეს მერმე სიძულვილი მისი ჩუენებათა მათ მისთათვის და სიტყუათათვის მისთა“ (37,8). სხვათა შორის, ეს მოტივი — სიზმრად ხილვა მომავალი აღზევებისა, რაც ცნობილია ევროპული ზღაპრებისათვის უმცროს ძმანე, უცნობია ამ ტიპის ქართულ ზღაპრებისათვის, ოღონდ არა საერთოდ ქართული ზღაპრული ეპოსისათვის (შდრ. „სიზმარა“).

იაკობი სამწყემსურში წასულ ვაჟებთან იოსებს აგზავნის დავალებით, რათა გაიგოს, მართლა სვიკემში მწყემსავენ უფროსი ძმები ცხვარს, როგორც მამისაგან ჰქონდა ნაბრძანები, თუ სხვაგან („არა ძმანი შენნი მწყსიან სვიკემს?“ 37.13) და მამას შეატყობინოს („წარვედ და იხილენ ძმანი შენნი, ვითარძი ცოცხლებით არიან, საცხოვარი და მითხარ მე“, იქვე 14). ასე რომ, უსაყვარლეს შვილს მამა უნებურად თვითონვე ავადებს განსაცდელში.

იოსებს ძმები მართო რომ მოიხელთებენ. ჯერ მოკვლას დაუპირებენ, მერე ორმოში ჩაადებენ, მერე თითქოს შეიბრალბენ და გადაწყვეტენ, ჯვებტეში მიმავალ ისმაველ ვაჭრებს მიჰყიდონ, მაგრამ სულ ერთია, მაინც განწირული ჰყავთ — ორმოში ჩაგდებაცა და ეგ-

ვიპტეში გადაკარგვაც, არსებითად, სიკვდილის ტოლფასია.

მამას კი თიკნის სისხლში ამოვლებულ იოსების სამოსს უჩვენებენ, თითქოს ეპოვნოთ, და იაკობი ირწმუნებს, იოსები მხეცს დაუგლეჯიაო: „და იცნა იგი და თქუა: სამოსელი ძისა ჩემისა არს ესე. მხეცმან ბოროტმან შეჭამა იოსებ, მხეცმან ბოროტმან მიმტაცა იოსებ“ (37,33).

აქამდე სიუჟეტი ისე ვითარდება, როგორც ამ ტიპის ზღაპრებისა თუ თქმულებების ერთ-ერთი ვერსია, თხრობა ამ ტიპისათვის შესაფერის ყალიბებში მიედინება, აქედან კი ვითარება მკვეთრად იცვლება.

ეს საფეხებით ბუნებრივია. იოსების ბიბლიური ქრონიკა რთული სტრუქტურისაა, უმცროსი ძმის მოტივში იჭრება, ერთი მხრივ, მოღალატე ცოლის მოტივი, მეორე მხრივ კი კვლავ იგივე უმცროსი ძმის მოტივი, ოღონდ ამჯერად სრულიად სხვაგვარად დამუშავებული და გააზრებული, მაგრამ ზოგადი ქარგა ტრადიციული უმცროსი ძმის მოტივისა, გარკვეულად, ბოლომდე იძენს სრულ სახეს ამ მოთხრობაში.

ამ ზოგადი ქარგის მიხედვით, იოსებმა მრავალი განსაცდელის გადალახვის მერე, მაინც უნდა მოახერხოს უკან დაბრუნება და მამის დაეალების შესრულება.

მამის დაეალებას — ხორბლის ჩამოტანას ეგვიპტიდან, რათა, შიმშილით არ დაწყდნენ (42,1—2). — იოსების უფროსი ძმები, რაც მოსალოდნელია ყველა ზღაპრისა თუ თქმულების უფროს ძმათა ანალოგიით, ვერ ასრულებენ.

ეს ეპიზოდი, არსებითად, აგრძელებს და შევსებული სახით გამოხატავს იმ ეპიზოდს, მოთხრობის დასაწყისში იაკობი იოსებს ძმებთან რომ აგზავნის, მართლა სვიკეში მწყემსავენ თუ არა ცხვარსო.

იგულისხმება, რომ ნამდვილი დავალება იოსებისა ხორბლის მოსატანად წასვლაა.

ხორბალს ძმები იოსების ხელთაგან ღებულობენ, მისი დახმარებით მოაქვთ ეგვიპტიდან დატვირთული ურმები, ასე რომ, ხორბლის მომპოვებელი უშუალოდ იოსებია და მამის დაეალებას მაინც იგი ასრულებს (45,21).

ხოლო ხორბალს იმიტომაც გაატანს, რომ მიუტკვავ დანაშაული და ძმებს იოსების შურისძიებისა არ უნდა ეშინოდეთ („ხოლო აწ ნუ სწუხთ, ნუცა ფიცხელ-გიუნ თქუნ, რამეთუ მომყიდეთ მე აქა, რამეთუ ცხოვრებისა თქუენისათვის მომავლინა მე ღმერთმან წინაშე თქუენსა“, 45,5).

ხორბლის გაგზავნით იხსნის იოსები ქანაანს შიმშილისაგან, ანუ ჰქმნის ქანაანს, გვევლინება ღებმურგად, როგორც ქაოსისაგან ახალი წესრიგის შემქმნელი (ქმნა და ხსნა არამარტო მითოსის ენაზე ნიშნავს მსგავს ცნებებს, არამედ რეალურ ცხოვრებაშიც). ეგვიპტის ხსნა შიმშილისაგან, რაც სიუჟეტურად წინ უსწრებს ქანაანის ხსნას, მხოლოდ მისი ვარიაციაა, რადგან იოსების ღვაწლი, როგორც ღვაწლი ებრაელი კაცისა, განიზომება არა უცხო ეგვიპტის ხსნით, არამედ ხსნით შმობლიური ქანაანისა.

იოსების ფიზიკური დაბრუნება ქანაანში თუმცა ძველი აღთქმის ამ ნაწილში აღარ ჩანს და იგი ისე გარდაიცვლება, რომ ქანაანში ველარც ჩამოდის, მაგრამ იოსების სიმბოლურ დაბრუნებას მოსეს მიერ მისი ძელების ჩამოტანა უნდა გამოხატავდეს:

„და მიიხუნა მოსე ძუაღნი იოსებისნი მის თანა, რამეთუ ფიცით აფუცა იოსებ ძეთა ისრაელისათა, მეტყუელმან: მოხილვასა მას, რომლითა მოგხედოს თქვენ უფალმან, თანა-აღიხუენით ძუაღნიცა ჩემნი ამიერ თქვენ თანა“ (წიგნი გამოსლგათა, 13,19).

ამდენად, მამის ღვალების (ანდერძის) შესრულების ეპიზოდი მკრთალად და თავისებურად, მაგრამ მაინც შემონახულია.

ალბათ შესაძლებელია უკვე ითქვას, რომ იოსების ბიბლიური მოთხრობის ერთ ნაწილს უმცროსი ძმის მოტივისათვის ნიშანდობლივი ყველა უმთავრესი მომენტი თუ ეპიზოდი ახასიათებს:

უმცროსი ძმის გამორჩეულობა,
მამის განსაკუთრებული სიყვარული მისადმი,
ძმების მოშურნეობა და ღალატი,
ქვესკნელში მოხვედრა და იქიდან თავის დაღწევა,
ძმებისათვის ჩადენილი დანაშაულის პატიება,
მამის ღვალების შესრულება.

ხომ ასე აშკარაა უმცროსი ძმის მოტივის არსებობა იოსების ბიბლიურ ქრონიკაში, მაგრამ აქვე შეუძლებელია არ წამოიჭრას ერთი უაღრესად დამაფიქრებელი საკითხი: იოსები არ არის ძმებში ყველაზე უმცროსი, რადგან მას თავისზე უმცროსი ძმაცა ჰყავს — ბენიამინი.

მაშ რა უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ უმცროსი ძმის სიუჟეტური ქარგისათვის ნიშანდობლივი ამბები იოსებს გადახდება თავს და არა ბენიამინს?

2. ბენიამინის სახის მხატვრულ-იდეური ღანიშნულება

იოსების მრავალტანჯული თავგადასავლის დაწყებამდე (თავი 37), ბენიამინის სულ ორჯერ იხსენიებს ძველი აღთქმის ტექსტი: ერთხელ

დაბადებისას, როცა რახელი მის შშობიარობას გადაჰყვება (35,18), მეორედ კი როცა იაკობის ყველა შვილია ჩამოთვლილი (35,24), მაგრამ შემდგომ მომხდარი ამბებისას ერთხანს აღარც ჩანს და აღარც იხსენიება.

და ეს ბუნებრივია. ბენიამინი იმდენად პატარაა, რომ შეუძლებელია ამბების მსვლელობაში მონაწილეობა მიიღოს.

ძველი აღთქმა გარკვეულ დრომდე ჭარავს და ივიწყებს მის არსებობას.

ხოლო რადგან ბენიამინის შერე ძმებში ყველაზე უმცროსი იოსებია, ბენიამინი კი საერთოდ არა ჩანს, ბუნებრივია, რომ იოსების თავგადასავალი უმცროსი ძმის მოტივის სიუჟეტურ ქარგაში ექცევა.

მაგრამ აი, იოსები ეგვიპტეშია გადაკარგული და ოჯახს დაღუპული ჰგონია.

ასპარეზზე გამოდის ბენიამინი.

აქ ერთი წუთით თავი დაგანებოთ იმას, აქტიურად არის ჩარეული ბენიამინი ამბების მსვლელობაში თუ მხოლოდ თვალყურს ადევნებს. ფაქტია, რომ თხრობისას ბენიამინის სახელი შეგოდის.

იოსების დაბადებისა არ იყოს, ბენიამინის დაბადებაც განსაკუთრებულია — მის დაბადებას დედა ეწირება მსხვერპლად.

როგორც გმირის ნაადრევი თუ გვიანი დაბადება, დედის სიკვდილიც გმირის დაბადებისას ასევე გაგრცელებულია ყველა ხალხის ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. სანიმუშოდ, შორს რომ აღარ გავყუთ, კვლავ ამირანის თქმულებას მოვიშველიებ, მის კახურ (34,302) ანდა სვანურ (34,357,376) ვერსიებს.

ამჯერად ჩვენთვის ის კი არ არის მნიშვნელოვანი, რომ ამირანი ნაადრევად ამოჰყავთ დედის მუცლიდან, არამედ ის, რომ მის შობას დედა ეწირება მსხვერპლად, როგორც დემიურგის, ქაოსის წესრიგად გარდამქმნელის შობას.

გვიან დაბადებაცა (იოსები) და დაბადებისას დედის სიკვდილიც (ბენიამინი) ორი სხვადასხვა გამოხატულებაა ერთი იდეისა — გმირის გამორჩეული დაბადებისა — და მისი თავგადასავლის აუცილებელი ნაწილი.

როგორც იოსები, ბენიამინიც განსაკუთრებით უყვარს იაკობს.

გავიხსენოთ იუდას სიტყვები: „...გვივის ჩუენ მამაი მოხუცებული და ძე სიბერისა მისისა, ძმაი მისი (იოსები) მოკუდა და იგი მარტო დაშთა დედასა მისსა და მამამან მისმან შეიყუარა იგი“ (44,20).

შვეუდართოთ ამ სიტყვებს ერთხელ უკვე დამოწმებული ფრაზა, იაკო-

ბის განსაკუთრებულ სიყვარულს რომ გამოხატავს იოსებისადმი: „ხოლო ისრაელს უყუარდა იოსებ უფროის ყოველთა ძეთა თვისთა, რამეთუ შეილი სიბერისაი იყო იგი“ (37,2-3).

ორივე ნაწყვეტში აშკარად შეინიშნება მსგავსება.

იოსები — შეილი სიბერისა იყო იგი;

ბენიამინი — ძე სიბერისა მისისა.

იოსები — ხოლო ისრაელს უყუარდა იოსებ უფროის ყოველთა ძეთა თვისთა;

ბენიამინი — მამამან მისმან შეიყუარა იგი.

თავისთავად იგულისხმება, რომ იაკობს სხვა ვაჟებიც ეყვარებოდა, მაგრამ ასე პირდაპირ, რომ სხვებიც უყვარდა, მოთხრობაში არსად წერია, ამდენად, ბენიამინზე ნათქვამი „უყუარდა“ სწორედ განსაკუთრებულ სიყვარულზე მიგვანიშნებს.

თუმცა იაკობის განსაკუთრებული სიყვარული ბენიამინისადმი, სწორედ ის „უფროის ყოველთა ძეთა თვისთა“, და მისი გამორჩეულობა ძმებისაგან, მკაფიოდ ჩანს სიუჟეტის შემდგომი განვითარებიდან: ძმები ძლივძლივობით დაითანხმებენ მამას, რომ მათ ბენიამინიც გააყოლოს ეგვიპტეში ხორბლის მოსატანად: „ჰრქუა მას იაკობ: არა შთავიდეს ძე ჩემი თქუენ თანა, რამეთუ ძმამი მაგისი მოკუდა და ეგე მარტოი დაშთომილ არს და შეეძთხვიოს რაიმე სნეულებაი გზასა ზედა, რომელსა მიხუალთ და შთაავლინოთ სიბერე ჩემი მწუხარებით ჯოჯოხეთად“ (42,38).

მით უმეტეს, ვაჟებმა იაკობს შეატყობინეს, სიმეონი მძევლადაა ეგვიპტეში დატოვებული და თუ ბენიამინი არ წავიყვანეთ იმის დასტურად, რომ მსტოვრები არა ვართ, სიმეონს საფრთხე ემუქრებაო.

რეუბენი აღუთქვამს კიდევ მამას, თუ ბენიამინი უკანვე არ მოგვგარო, ჩემი ორივე ვაჟი მოკალიო („...ორნი ესე ძენი ჩემნი მოსწყვიდენ, უკეთუ არა მოვიყვანო ეგე შენდა. მომცე მე ეგე ხელთა ჩემთა და მე აღმოგგვარო ეგე შენ“ (42,37).

იაკობი მხოლოდ მაშინ დაყაბულდება ბენიამინის გაგზავნას ეგვიპტეში, როცა სხვა გზა აღარ დარჩება — შიმშილით სიკვდილი ემუქრება მთელ მის ოჯახს, თუ ხორბალს ეგვიპტიდან არ ჩამოიტანენ; ეგვიპტეში კი, თუ ძმებმა ბენიამინი არ ჩაიყვანეს — ამას ფარაონის მოადგილე თხოულობს, „კაცი უფალი ქუეყანისაი“ — ხორბალს ისე არ გამოატანენ: „უკეთუ არა მოავლინებ ძმასა ჩუენსა ჩუენ თანა, არა შთავიდეთ, რამეთუ კაცი გვეტყოდა ჩუენ და გურქუა: არა იხილოთ პირი ჩემი, უკეთუ არა ძმამი თქუენი უმრწემესი იყოს თქუენ თანა (43,5).

როცა ბენიამინს ვერცხლის ბარძიმის მოპარვა დაბრალდება და, პირობის თანახმად, როგორც ქურდი, ეგვიპტეში უნდა დარჩეს და მათი მონა შეიქნას, უფროსი ძმები თავისი ნებით განაცხადებენ, ჩვენც ბენიამინთან ერთად დავრჩებით ეგვიპტეში მონებადო (44,16), და როცა ფარაონის მოადგილე, მათ მიერ სასიკვდილოდ გამეტებული და ეგვიპტეში გაყიდული, მაგრამ განგების ძალით აღზევებული იოსები დაიჟინებს, მხოლოდ ბენიამინი უნდა დავტოვო მონადო, ხოლო დანარჩენ ძმებს პასუხისმგებლობისაგან გაათავისუფლებს (44,17), იუდა ძმის „დანაშაულს“, უფრო ზუსტად, ცილისწამებას თავის თავზე აიღებს, რადგანაც იცის, რომ იაკობისათვის ყველაზე ძნელად გადასატანი ბენიამინის დაკარგვა იქნება, დანარჩენ ვაჟებზე მეტად მისი დაკარგვა დააღონებს: „აწ უკეთე შევიდე მონისა შენისა, მამისა ჩუენისა, და ყრმაი ეგე არა იყოს ჩუენ თანა, რამეთუ სულნი მისნი გამოაბან სულთა მაგისტა. და იყოს, რაჟამს იხილოს, ვითარმედ ყრმაი ეგე არა არს ჩუენ თანა, აღესრულოს და შთავიდეს სიბერე მამისა ჩუენისა მწუხარებით ჯოჯოხეთა“ (44,30—31).

იუდა შესთხოვს იოსებს, ბენიამინის ნაცვლად მე მიმსახურე, ბენიამინი კი გაათავისუფლო: „აწ უკუე ვდგე მე მონად შენდა ყრმისა მაგისტა წილ, ხოლო ყმაი ეგე აღვიდეს ძმათა თანა მამისა თვისისა, ვითარმედ უკუე აღვიდე მამისა, არა თუ იყოს ძმაი ჩუენი უმრწემესი ჩუენ თანა, რათა არა ვიხილო ძვირი, რომელი პოოს მამამან ჩემმან?“ (44,33—34).

ამრიგად, მოყვანილი ფრაგმენტებიდან აშკარად ჩანს, რომ იაკობს იუდასი, სიმეონის (ეს, რაც უშუალოდ წერია) და, ოგულისხმება, ნებისმიერი სხვა ვაჟის დაღუპვა ნაკლებად დაამწუხრებს, ვიდრე ბენიამინისა.

ამიტომ არის, რომ ფრაზაში — „ხოლო ისრაელს უყუარდა იოსებ უფროის ყოველთა ძეთა თვისთა“ იოსები თავისუფლად შეგვიძლია შეეცვალოთ ბენიამინით, ხოლო ბენიამინზე ნათქვამი ფრაზა — „მამამან მისმან შეიყურა იგი“ სიუჟეტის ანალიზის შემდეგ პირობითად იოსებზე ნათქვამი სიტყვებით შევაჯოსთ — „უფროის ყოველთა ძეთა თვისთა“.

ეს დამთხვევები, ლექსიკური თუ სიუჟეტური, იოსებსა და ბენიამინთან შემთხვევით არ უნდა იყოს.

და არც არის, როგორც ქვემოთ დავინახავთ.

ერთი რამ აშკარაა — ბენიამინთან დაკავშირებით თავს იჩენს უმცროსი ძმის მოტივისათვის ნიშანდობლივი ორი მომენტი: გამორჩეული

დაბადება და მამის განსაკუთრებული სიყვარული მისადმი, თითქოს ბენიამინს ელის საშოშროება, იოსების ბედში ჩაგარდეს, მაგრამ აქედან ეს მოტივი არამცთუ მისთვის ბუნებრივი ყალიბით არ ვითარდება — როგორც იოსებთან დაკავშირებული ხაზი განვითარდა — არამედ სრულიად საპირისპირო შინაარსს იძენს.

ზღაპრული სიუჟეტებისა და იოსების ამბისაგან განსხვავებით, ბენიამინს არამცთუ განსაცდელი არ ეშუქება ძმებისაგან, მეტიც, ძმები მზად არიან თავი დასდონ მისთვის. ამას იწვევს შიში და პასუხისმგებლობის გრძნობა მამის წინაშე, ის, რაც იოსებთან დაკავშირებით სრულებით არ განუცდიათ.

ამის გამოა, ბენიამინს ევრცხლის ბარძიმის მოპარვა რომ დაბრალდება, ძმები მოინდომებენ, თვითონაც მასთან ერთად დარჩნენ ეგვიპტეში.

ამის გამოა, იუდა ბენიამინის „დანაშაულს“ თავის თავზე რომ აიდებს.

განსხვავება თვალსაჩინოა:

და ამის შიხედვით ძმების ურთიერთობა პირობითად შესაძლოა ორ ნაწილად გაიყოს: 1. როცა უმცროსი ძმა იოსებია და 2. როცა უმცროსი ძმა ბენიამინია.

ამ პირობითად გამოყოფილ ნაწილებში უმცროსი ძმის მოტივი ორჯერ არის დამუშავებული — ერთხელ თავისი ნამდვილი სახით, მეორედ კი — სრულიად განსხვავებულად: დრამატული კონფლიქტი (ძმების ღალატი) თავისებურადაა გააზრებული და ტრადიციულ ვერსიასთან შედარებით პირიქით წარმოგვიდგება.

თხრობა ეთოსის სფეროში გადადის, მოთხრობაში მძაფრად იჭრება ზნეობრივი ნაკადი.

რადგან ძმები იოსებთან ერთად უნდა გახდნენ ებრაელთა თორმეტი ტომის წინაპრები, ამიტომ ის გზა, იოსებმა რომ განვლო, მათაც უნდა გაიარონ, მათაც უნდა გამოსცადონ დაცემა და ამაღლება, ქვესკნელის გავლით უნდა ეზიარონ საშუოს (იოსებივით ძმებსაც უწყვეტ სამყარობილში ყოფნა, ისინიც უნდა მოხვდნენ ეგვიპტეში, ისინიც უნდა ჩაცვივდნენ მონის მდგომარეობაში), კათარზისის გავლით უნდა შეიძინონ თავიანთი ჭეშმარიტი სახე.

მოთხრობის მეორე (პირობითი) ნაწილი სწორედ მათი კათარზისის ჩვენებაა.

უფროსი ძმები მზად არიან, მსხვერპლის ფასად გამოისყიდონ ჩადენილი დანაშაული, იოსების წინაშე ჩადენილი ცოდვა ბენიამინის

წინაშე თავდადებით ზღონ.

ამიტომ არის უფროსი ძმების ბედი არაზღაპრული, ამიტომ ზდება, რომ თუმცა უდანაშაულო იოსები გაწირეს, „დამნაშავე“ ბენიამინს (ძმებს ზომ ბენიამინი დამნაშავე ჰგონიათ) ასე თავგამოდებით ესარჩლებიან.

ეს ნაწილი მოთხრობისა, უმცროსი ძმის მოტივის შებრუნებული ვარიანტი, 43-ე თავით იწყება, თუმცა წინა თავში უკვე არსებობს კათარზისის წინაპირობა, როცა უფროსი ძმები პირველად იხსენებენ და ინანიებენ იოსების წინაშე ჩადენილ ცოდვას: „და ჰრქუა კაცად-კაცადმან ძმასა თვისსა: „ჰე, ცოდვასა შინა ვართ ძმისათვის ჩუენისა, რამეთუ უჯულებელს ვყავით ჭირი სულისა მისისა, რაჟამს იგი გვეცდრებოდა ჩუენ და არა ვისმინეთ მისი, ამისთვის მოიწია ჩუენ ზედა ყოველი ესე ჭირი“ (42,21). მაგრამ, ცხადია, ეს არ კმარა, მონანიებას მხოლოდ კათარზისით უნდა ეზიარონ.

მართალია იოსები დადუქეს (როგორც თვითონ ჰგონიათ), მაგრამ როცა იოსები ბენიამინმა შეცვალა, უფროსი ძმები მისი გამოსარჩლებით, არსებითად, იოსებს ესარჩლებიან, რადაც უნდა დაუჯდეთ, უნდა იხსნან ბენიამინი, რადგან იოსების ცოდვა აწვეთ.

ის მხატვრულ-იდეური ფუნქცია, რაც იოსებს აკისრია, ბენიამინს არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს. ბენიამინი არ არის აქტიური მოქმედი გმირი, როგორც იოსები, ბენიამინი მხოლოდ უტყუი მონაწილეა მთელი ამბისა. შეიძლება ითქვას, რომ მოთხრობა ისე მთავრდება, კრინტსაც არა ძრავს, არც არაფრისთვის ირჯება. და ეს ყველაფერი ლოგიკურია მოთხრობის მიზანდასახულობის მიხედვით: ბენიამინის ცხოვრება წარმოგვიდგება, როგორც იოსების ცხოვრების ვარიაცია. ეს გახლავთ ბენიამინის მხატვრულ-იდეური ფუნქცია.

უმცროსი ძმის სახელით ცნობილი მოტივი, რომელიც ამავე მოთხრობაში თავისი ნამდვილი სახით, ჩამოყალიბებული ფორმით დამუშავდა, ახალ ყალიბში მოექცა და ახლებური გააზრების შემდეგ შეერწყა სიუჟეტის ძირეულ ქარვას.

მოტივის ორჯერ დამუშავება (ორჯერვე სხვადასხვა სახით) ნათელია ყოფს, თუ ვინ არიან ებრაელთა თორმეტი ტომის წინაპრები. ყველა ძმა გმირის გზას მარტოდმარტო ვერ გაივლიდა, ეს გზა მხოლოდ ერთ კაცს უნდა გაეშალა, ოღონდ სხვებიც ღირსნი უნდა გამხდარიყვნენ ტომთა წინაპრობისა.

ამასთან, მოტივის ეს ორგზის დამუშავება ცხადად აჩენს იოსების თავგადასავლისა და მთელი ამ ამბის ისტორიულობას.

მხსნელი ყოველთვის უმცროსი ვაჟია, გნებავთ ზღაპრებში, გნებავთ გადმოცემებში. ასეა ეს ბიბლიურ ქრონიკაშიც. სანიმუშოდ სამი პასაჟი დავიმოწმოთ: ორი მსაჯულთა წიგნიდან და ერთიც — მეფეთა I წიგნიდან. უმცროსი ძე თუ გადარჩა, და უფრო ხშირად გადარჩება ხოლმე, მან უნდა იხსნას მამის სახლი თუ ერი განსაცდელისაგან.

გედეონი გადაურჩება მადიამელებს, ყველაზე უმცროსი: „და ჰრქუა მას გედეონ: ჩემდა მოიქეც უფალო, რათა ვიხსნე მე ისრაელი, აჰა ესერა, ათასეული ჩემი უმდაბლეს არს მანასესა შორის და მე უმცირეს ვარ სახლსა შინა მამისა ჩემისა“ (6,15).

იოთამიც ხომ უმცროსია: „და მოვიდეს სახლსა მამისა თვისისასა ეფრაიდ და მოსრნა ძმანი თვისნი ძენი იერობოილისნი, სამეოცდაათნი კაცნი ერთითა ლოდითა და დაშთა იოათარ, ძე იერობოალისი, უმრწემესი ივლტოდა და დაემალა“ (9,5).

უმცროსია დავითიც: „მერმე ჰრქუა სამოველ იესეს: ევოდენ არიან ძენი შენნი? ხოლო მან ჰრქუა: არსლა ერთი სხვა უმცირესი ამათსა სამწყსოსა გარე ცხოვართასა. და ჰრქუა სამოველ იესეს: წარავლინე მსწრაფლ და მოიყვანე იგი აქა, რამეთუ ვერ ვგების ჩუენდა ინახიო დასხდომა, ვიდრე არა მოვიდეს იგი აქა და წარავლინა იესე და მოიყვანეს იგი წინაშე სამოველისა. და იყო იგი მწითურ, პირითა მხიარულ გრემან, ქმნილ კეთილი ხილვითა. მაშინ ჰრქუა უფალმან სამოველს აღდგე აღრე და სცხე დავითს, რამეთუ გეე გამოვირჩიე!“ (16,11—12)

უმცროსის დაღუპვასთან ერთად ყოველგვარი იმედიც წარხდება ხსნისა.

ამის ნიმუშად კი ჩვენი ისტორიის ერთი ფურცელი შეიძლება გავგხსენებოდა.

ისტორიულ ნარკვევში, „სოლომონ პირველი დიდი იმერეთის მეფე“ რომელიც აკაკი წერეთლის დავალებით არის ჩაწერილი, მოთხრობილია როსტომ რაჭის ერისთავის სახლის დაღუპვა.

მოტყუებით რომ შეიპყრობს მეფე სოლომონი როსტომ ერისთავს თავის ვაჟებიანად, თვალებს დაათხრევინებს და მთელს სახლს დაუქცევს და აუოხრებს, ერისთავის უმცროსი ვაჟი გადარჩება, ანტონი თითქოს ანტონმა უნდა იტვირთოს ხვედრი უმცროსი ვაჟისა, აღადგინოს ერისთავის სახლი. ძველი ამბებისათვის ნიშანდობლივი ერთი მომენტიც კი იჩენს თავს — ერისთავის ვაჟს სოლომონ მეფის ასულ ელენე დაიფარავს და მერეც ზრუნავს მასზე — „...სახლთუხუცესმა პატარა ანტონის თვალების დათხრაც ბრძანა, მაგრამ პატარა მეფის ასულმა ელენემ ანტონს თვალი მოჰკრა, მიიკრა გულში და აღარავის

ანებებდა; იმ დღიდან მეფის სასახლეში იზრდებოდა”

მაგრამ საბრალო ანტონს ბედად არ ეწერა გამოვლენა თავისი დანიშნულებისა, თავისი ვალის აღსრულება: „...პაპუნამ (წერეთელმა) საიდუმლოდ გააძრახა მსახურები, ერთელ ბურთი ჩაუჯდეს ანტონს გახურებულ თონეში და რომ გადაიხედა ბავშვმა, იმდენი ხანი გააჩერეს ძალათი და აყურებიეს, სანამ თვალები არ გაუფუჭდა“ (35,238).

ასეთი გახლდათ ანტონის ხვედრი, აღდგენა არ ეწერა ერისთავის სახლს.

იოსებმა აღასრულა ხვედრი უმცროსი ძმისა.

და სწორედ აქ იჩენს თავს მისი თავგადასავლის რეალურობა.

უმცროსი ძმა ბენიამინია, ბენიამინს უნდა ეტვირთა ეს დიდი მისია უმცროსი ძმისა, ბენიამინს უნდა გადახდენოდა თავს ის ამბები, იოსებს რომ გადახდა.

ამიტომაც დამუშავდა ამგვარად მთელი მოთხრობა. რადგან იოსებს მოუხდა უმცროსი ძმის გზის გაჟღერება, ლიტერატურული ჩანაწერის ავტორმა საჭიროდ და აუცილებლად მიიჩნია, რომ ისტორიულ სინამდვილეს არ გაქცეოდ.

უფრო ზუსტად, რამდენადაც იოსების თავგადასავალს ისტორიული ქრონიკა მოგვითხრობს, ავტორს არაფრისდიდებით არ შეეძლო სიმართლისათვის ელაღატა და ეს თავგადასავალი უმცროსი ძმის ციკლის სახელით ცნობილ ყალიბში მოექცია.

პირიქით, აღდგენილი ყალიბი ბუნებრივად შეუხამა ისტორიულ ვითარებას.

გავრცელებული ყალიბის საფუძველზე რომ არ არის შეთხზული და გაშლილი იოსების ცხოვრების სიუჟეტური ქარგა და ყალიბი მხოლოდ ბუნებრივად შეეხამა ისტორიულ ვითარებას, იქიდანაც მკაფიოდ ჩანს, რომ თუ უმცროს ვაჟს — თუნდაც ბედისწერამ სწორედ იგი გადაარჩინოს და ამით ერთგვარი საფუძველი შეიქმნას მისი შემდგომი ცხოვრებისათვის ამ გავრცელებული ყალიბის მორგებისა — სინამდვილეში არავითარი მონაწილეობა არ მიუღია ეროვნულ-გამათავისუფლებელ ბრძოლებში, ბიბლიური ქრონიკები მას ასეთ რაიეს არც მიაწერს. იოთამი, რომელიც გედეონით გადაურჩა სიკვდილს, განსხვავებით გედეონისაგან, რომელიც მადიამელთაგან იხსნის ისრაელს, სრულიად ჩამოშორებულია ქვეყანაში დატრიალებულ ამბებს და, შესაბამისად, თხრობისასაც ამ ამბებს მიღმა რჩება.

იმის მიხედვით, თუ რამდენად მკაფიოდ არის შენარჩუნებული იოსების ცხოვრების მუსლიმანური ვერსიის (იოსები და ზილიხა) ქარ-

თულ ხალხურ ვარიანტებში ისტორიული ვითარების პირვანდელი სახე ანუ ხსოვნა რეალურად მომხდარი ამბებისა, იოსები ხან უმცროსი, ხან ნაბოლარა ძმად და ხანაც — არა.

ამგვარი სურათი წარმოგვიდგება მ. ჩაჩავას გამოკვლევის მიხედვით (33).

გახალხურებული ვარიანტები რაც უფრო მეტად კარგავენ კონკრეტულობის აღმნიშვნელ რეალიებს და რაც უფრო მეტად ემგვანებიან ზღაპრებს, მით უფრო მეკეთრად იჩენს თავს უმცროსი ძმის მოტივის უმთავრესი ნაშანი თუ მამოძრავებელი საწყისი, ურომლისოდაც ეს მოტივი, უბრალოდ, ვერ იარსებებდა: გმირი უმცროსი ძმა.

ამდენად, გახალხურებულ ვარიანტებში იოსებია უმცროსი ძმა, თანაც სახელი აღარ ჰქვია.

ასეა მაგალითად, სამი ძმის ზღაპარსა (33, 157—58) და ერთ-ერთ ლაზურ ზღაპარში (11, 28—30).

ამ ზღაპრებში შეცვლილი და გადასხვაფერებულია დასთანური კომპოზიციის მქონე არაქართული წარმომავლობის სიუჟეტი (33, 157), შეცვლილია მთლიანად ზღაპრის კომპოზიციურ ქარგაში მოქცევით და ოდესღაც არსებულ რეალურ ვითარებას სრულიად ამიტომ სწყდება.

საერთოდაც, თუ რომელიმე თქმულებაში ნაცვლად უმცროსისა, უფროსი ძმის უპირატესობაა აშკარა, იგია ამბის მთავარი გმირი (ანდა სხვა. პრინციპული ნიშნის მიხედვით განსხვავდება რომელიმე თქმულება მისივე ტიპის სხვა გადმოცემებისაგან). ეს იმას აღასტურებს, რომ თქმულება, რომელიც ზღაპრულ ჩარჩოში არ მოქცეულა, უთუოდ ინახავს რეალურად მომხდარი შემთხვევის ხსოვნას.

ასე, რომ, ამ. (და. მსგავსი) უაღრესად მნიშვნელოვანი მომენტი უეჭველი ხდება მისი ავთენტურობა.

ვთქვათ, როგორ უეჭველია ერგებაშრას ტიპის თქმულება.

ეს თქმულება ჩაწერილი აქვს თედო სახოკიას სამურზაყანოში. მოგზაურობისას იქაური მწყემსებისაგან და, რამდენადაც, თქმულება დაჯვირებისა და ანალიზის საგანი არ გამხდარა, არადა უთუოდ საგულისხმოა თავისებური უნიკალურობის გამო. (სწორედ იმის გამო, რომ, ზღაპრულ, ჩარჩოში არ მოქცეულა, არც მისი. გაელენა. განუცდია და პირვანდელი. სახე. მეტ. ნაკლები სისრულით. შეუნარჩუნებია; აქედან გამომდინარე, კი უფროსი. ძმის უპირატესობას. გამოკვეთს და არა უმცროსისას). თვალსაჩინოებისათვის მთლიანად დავიმოწმებ.

„ერთი. მწყემსი. იყო, სახელად ბოში ერქვა. მთელი ზაფხული ცხვარი. აძოვა. მთაზე, კარგად გაასუქა. ღვარობისთვის ცხვარი ბარად ჩამორეკა,

გაპკრიჭა და, რადგან კარგი ღარები იდგა და სამთრის მოახლოების ნიშნები ჯერ არა სჩანდა, ისევ უკან დაბრუნდა. საღამოს ერგეძაშ-რას (მიქელ გაბრიელის საბანაო ტბის) ნაპირად დაბინავდა. რომ და-ლაშდა, ტბიდან ერთი კარგი თეთრი ვერძი გამოვიდა და მისი ცხვარი ყელა დანერბა. მეცხვარე გოცეხული შესცქეროდა ამ მოჩვენებასა. ვერძი მეორე ღამესაც გამოვიდა ტბიდან. ამის შემდეგ ბოშის მთავ თვე-ნახევარი მოუგვიანდა.

მეორე გაზაფხულზე უმცროსმა ძმამ უთხრა, წლეულ უეჭველად მე წაუღლ მთაზეო. ბოში უარზე დადგა, მაგრამ უმცროსმა ძმამ მაინც თავისი გაიტანა.

დაირკა უმცროსმა ძმამ ცხვარი და ისიც ერგეძაშრასთან მივიდა. საღამოს ტბიდან ვერძი გამოვიდა და ცხვარს ნერბვა დაუწყო, გაუ-ვირდა მწყემსს, ვერ მოითმინა და შესძახა, ცხვრის ფარა დაფრთხა; რასაკვირველია ვერძიც დაფრთხა და ტბაში ჩაეშენენ.

ცარიელი დაბრუნდა შინ, დაღონებული უმცროსი ძმა და ბოშის თავისი თავგადასავალი უამბო. ეწყინა ბოშის ეს ამბავი, — აჟი გათ-ხარი, ნუ წახვალ, თორემ რასმე ცუდს შეეძებევი-მეთქი.

ბოშიმ მაშინვე აიღო: სოინარი (ღარჭკი), ჭიანჭრი, ჩონგური და ავიდა ერგეძაშრასთან. დაჯდა ნაპირას და რიგრიგად ჯერ ერთი დაუკრა, მერე — მეორე, მერე — მესამე, თანაც დაამღერა. საკრავების ხმაზე ტბიდან ცხვრები ყელან გამოვიდნენ სათითაოდ. სიხარული-საგან გაიკვირვა ცხვრების ამოსვლა უმცროსმა ძმამ და კიდევ შესძახა. ცხვარი ხელახლა ჩაეშვა წყალში. მწარედ დაღონდა ბოში, ბერო იმ-ღერა, დაუკრა საკრავებზე, მაგრამ ცხვარი არ ბრუნდებოდა. უჩემცხვ-როდ მე რაღად მინდა სიცოცხლეო, — წამოიძახა სასოწარკვეთილმა ბოშიმ და ცხვარს თვითონაც გადაჰყვა წყალში" [21, 375—76].

ის, რაც ჩენი შეხედულებით ფანტასტიკურ ასპექტს უკავშირდება — ტბიდან ვერძის ამოსვლა; ცხვრის ფარის ტბაში გაუჩინარება; საკრავებისა და სიმღერის ხმაზე ცხვრების ამოსვლა ტბიდან; მათი ხელახალი გადაშვება წყალში — მწყემსებისათვის, ვინც ეს ამბავი მოუთხრეს მწერალს, და მათი წინაპრებისათვის ყველაფერი რეალობაა.

ჩენც უნდა ვეცადოთ, ასევე აღვიქვათ.

მაგრამ მთავარი ამ შემთხვევაში მაინც ის გახლავთ, რომ უფროსი ძმის უპირატესობა უდავოა.

ცხადია, თქმულებაში რეალური ვითარების ხსენება მკაფიოდ რომ არ იყოს შემონახული, მისი სიუჟეტის განვითარება ზღაპრის დადგე-ნილი და გავრცელებული ყალიბის მიხედვით იოლად შეუწაცვლებდა

ძმებს ადგილებს, ბოში უფროსი ძმა კი არ იქნებოდა, არამედ უმცროსი (მართალია, უფროსი ძმა იღუპება და უმცროსი გადარჩება, მაგრამ მომხდარი ამბავი და ბოლოს ტრაგიკული ფინალი ამაღლებს ბოშის სახეს, ამდენად, აქ უმცროსი ძმის გადარჩენას ის მნიშვნელობა არ ენიჭება, რაც ზღაპრულ ეპოსში ენიჭება ხოლმე).

ამბავმა იძალა — რეალურმა ამბავმა და ზღაპრის სტრუქტურას არ დაემორჩილა.

ვითარება სწორედ რომ იოსების ბიბლიური მოთხრობის ანალოგიურია.

როგორც გაირკვა, არც იოსების მოთხრობა დაემორჩილა ზღაპრულ ეპოსსა თუ, საერთოდ, გავრცელებულ ყალიბს და ძმების თანმიმდევრობა უცვლელი დარჩა, ისეთი, როგორიც სინამდვილეში იყო; დამორჩილებით არ დაემორჩილა, მაგრამ გაითვალისწინა უმცროსი ძმის სიუჟეტის დადგენილი ქარგა და ბენიამინს ამის მიხედვით დაეკისრა თავისებური მხატვრულ-იდეური ფუნქცია თხრობისას.

ამიტომ არ ჩანს ბენიამინი თავდაპირველი ამბებისას.

ამიტომ გაიაზრება მოთხრობის მიზანდასახულობის მიხედვით იოსების იპოსტასად.

ამდენად, საწყისი და უმთავრესი პრინციპი იოსების თავგადასავლისა რეალურია, შემდგომი გადამუშავება, გააზრება, ტრადიციული ყალიბის გაფართოება, მოტივირება — ბიბლიური.

3. იოსებისა და ბენიამინის შენაცვლება ანუ ბენიამინი — მძევალი

იოსებისა და ბენიამინის ასეთმა შენაცვლებამ ძველი აღთქმის ფურცლებზე, იმ ფაქტმა, რომ ბენიამინი, გარკვეული აზრით, იოსების იპოსტასია, ფოლკლორიზაციისას, როგორც ჩანს, იოლად გააიგივა ეს ორი სახე.

ამას მოწმობს, ერთი მხრივ, სცენა რუსული ბილინიდან „ორმოცი მწირი წინამძღოლითურთ“ და, მეორე მხრივ — რამდენიმე პასაჟი უილიამ ფოლკნერის რომანებიდან „ხმაური და მძვინვარება“ და „გარდავედ, მოსე“.

რუსულ ბილინაში ასეთი სიტუაცია გვხვდება: როცა ბილინის გმირი, კასიანი, უარყოფს მთავარ ვლადიმირის მეუღლის, აპრაქსეევნას, სიყვარულს, ქალი მას ტომარაში მალულად ჩაუდებს ვერცხლის ფიალას, მერე კი ქურდობას დააბრალებს (48,124).

ეს პასაჟი — ვერცხლის ფიალის მალულად ჩადება ტომარაში და მერე ქურდობის დაბრალება — აშკარა მსგავსებას ამჟღავნებს ბიბლიურ პასაჟთან — ბენიამინს ვერცხლის ბარძიმის მოპარვა რომ დაბრალდება (44,12).

თუ „ორმოცი მწირის“ დრამატული კონფლიქტი მსგავსია იოსების ამბის დრამატული კონფლიქტისა (ორივეგან აშკარაა მოღალატე ცოლის მოტივისათვის ნიშანდობლივი მომენტები: იოსებიც და კასიანიც თავშეფარებულნი არიან ოჯახში, ერთიცა და მეორეც შეუწყვარდბათ თავიანთი მფარველების ცოლებს, არც ერთი არ ასდევს ცდუნებას ღვთისმომშიშობისა და შინაგანი პატიოსნების გამო, განიცდიან ცილისწამებას, ორივე აღმოჩნდება ორმოში, მაგრამ ახერხებენ დაბრკოლებებიდან თავის დაღწევას), ვერცხლის თასთან დაკავშირებული პასაჟი სხვა ბიბლიურ პასაჟთან იჩენს მსგავსებას.

იოსების ცხოვრების დრამატულ კონფლიქტს ბენიამინის ცხოვრებისეული შემთხვევა მიემატა.

ამრიგად, რუსული ბილინის ამ სიტუაციის მიხედვით ეს ორი სახე გაიგივლა თუ ერთმანეთს შეენაცვლა.

ბილინისეულ ამ ვითარებას უკვე მიაქციეს ყურადღება და ის ერთგვარი კამათის საგნადაც იქცა.

„იმის თაობაზე, რომ ამ ბილინაში ერთიანდებიან იოსები და ბენიამინი, ჯერ კიდევ 1818 წელს წერდა კლაიფორნი, მაგრამ, ამასთან, დარწმუნებული იყო, რომ ბილინამ ისესხა ბიბლიური სიუჟეტი და თავისებურად შეცვალა; როგორც ჩანს, იგი ფიქრობდა, ბილინამ თვითონ შეთხზა ის ყოველივე, რაც ბილინაში არ არისო“ — წერს ო. ფრეიდენბერგი და ამ მოსაზრებას არ იზიარებს — „მაგრამ უნდა ვადიაროთ, რომ რუსულ ეპიკურ პოეზიაში უაღრესად ფასეული ვარიანტი ამ სიუჟეტისა, რაც იოსებ მშვენიერის მითშია წარმოდგენილი, ერთადერთი არ გახლავთ, და ეს იმიტომ უნდა ვადიაროთ, რომ მოტივები, რუსულმა ბილინამ რომ შემოიტანა, იჩენს არა ბილინური შემოქმედების თანადროულ სემანტიკას, არამედ მითოლოგიური აზროვნებისა“ (51,149).

თუმცა მკვლევრის ეს ამოსავალი დებულება — რომ რუსული ბილინის მოტივები უფრო მითოლოგიური აზროვნების ნაყოფია, ვიდრე ბილინურისა — გამოირიცხავს რაიმე ნასესხობას ძველი აღთქმიდან, მაგრამ რადგანაც ეს დებულება არ მართლდება (იხ. ამ ნაშრომის თავი I, პარაგრაფი 2), ვერც ბიბლიური სიუჟეტის გარკვეულ გავლენას გამოვირიცხავთ რუსულ ბილინაზე, რადგან ამ თხზულების სასულიერო წარმომავლობას სწორედ ბიბლიური სიუჟეტისაკენ მივყავართ.

რამდენადაც ბილინისეულ პასაჟსა და ბიბლიურ ეპიზოდს შორის უფრო გენეტიკური კავშირია, ვიდრე ტიპოლოგიური და იოსებისა და ბენიამინის სახეთა თავისებური გაიგივებაც კასიანის სახეში შემთხვევითი არ არის, ამგვარი გაიგივების გზად ბიბლიური სიუჟეტის ფოლკლორიზაცია უნდა ვიფიქროთ.

აქვე ზედმეტი არ უნდა იყოს იმის აღნიშვნაც, რომ აღმოსავლეთ სლავების ზღაპრულ ეპოსში ისედაც არსებობს მსგავსი სიუჟეტური განვითარება. — 896A* ტიპის ზღაპრების მიხედვით, ქალი თუ გოგონა გმირს ტომარაში ჩაუდებს ოქროს საგანს, რათა ქურდობა დააბრალოს. გმირი საპყრობილეში ამოყოფს თავს, მაგრამ ბოლოს მაინც გამოძულავნდება მისი უდანაშაულობა (48ა).

ერთი სიტყვით, თუ არა ბიბლიური სიუჟეტის ფოლკლორიზაციით, სხვაგვარად ვერ აიხსნება იოსებისა და ბენიამინის სახეთა თავისებური გაიგივება კასიანის სახეში.

სხვაგვარად ვერ აიხსნება ის სიტუაციაც, რაც უ. ფოლკნერის რომანებში გვხვდება.

რომანში — „ხმაური და მძვინვარება“ მისის კომპსონი თავის ვაჟს, ბენჯის, მოიხსენიებს, როგორც ეგვიპტეში გაყიდულს (56,154).

ერთი შეხედვით ეს სიტყვები მოულოდნელი ჩანს: ეგვიპტეში ხომ გაყიდეს არა ბენიამინი, არამედ იოსები.

ამიტომ იყო რომ ამ პასაჟმა თავის დროზე მკითხველთა დაეჭვება და ინტერესი გამიწვია, მწერალს მოსდის შეცდომა თუ პერსონაჟსო, და ვერჯინიის უნივერსიტეტში გამოსვლისას უ. ფოლკნერს მისის კომპსონის ამ ფრაზის განმარტება დასჭირდა: აქ არავითარი შეცდომა არ არის, რადგან ბენიამინი იოსების ნაცვლადაა მძევლად დატოვებული და მეც იმიტომ შევუნაცვლე აღვიღებო (26,80).

რაც შეეხება რომანს „გარდაეღ, მოსე“, აქ ეს შენაცვლება კიდევ უფრო ვრცლად და გამოკვეთილად ჩანს.

მოხუცი ზანგი ქალი, მოლი ვორშამ ბიურები ასე მოთქვამს თავისი შვილიშვილის დაღუპვას:

„როთ ედმონდმა გაყიდა ჩემი ბენჯამენი, ეგვიპტეში გაყიდა. ჟარაონმა წაიყვანა.“

ზანგი ქალის შვილიშვილს ჰქვია სემუელ ვორშამ ბიურები და არა ბენჯამენი (როგორც „ხმაურსა და მძვინვარების“ გმირს), ასე რომ, სახელის ასოციაციას არ წამოუტივტივებია ქალის გონებაში ბიბლიური ამბავი, თვითონ სიტყვები კიდევ რამდენიმე აღვიღლას მეორდება მცირეოდენი ვარიაციით, თანაც მოლისთან ერთად მისი ნათესაუბიც მოთქვამენ:

„თითონ ედმონდმა გაყიდა. ეგვიპტეში გაყიდა. მე არ იცი საით არის. მხოლოდ ის ფარაონმა წაიყვანა —“

შემდეგ:

„ის კვლარია, — თქვა მოხუცმა, — ფარაონს ერგო“.

„ჰოი, ღმერთო, ჰოი, ღმერთო, — თქვა ეორშამმა, — ფარაონს ერგო“.

„გაყიდა ჩემი ბენჯამენი, — თქვა ისევ მოხუცმა, — გაყიდა ეგვიპტეში“.

შემდეგ:

„როთ ედმონდსმა გაყიდა... გაყიდა ჩემი ბენჯამენი“.

შემდეგ:

„გაყიდა ჩემი ბენჯამენი, გაყიდა ეგვიპტეში“.

„გაყიდა ეგვიპტეში“, აგრძელებდა ჰემფი.

„როთ ედმონდსმა გაყიდა ჩემი ბენჯამენი“.

„ფარაონს მიყიდა“.

„მიყიდა ფარაონს და ეხლა ის კვლარია“.

შემდეგ:

„გაყიდა ჩემი ბენჯამენი. გაყიდა ეგვიპტეში“.

„გაყიდა ეგვიპტეში, ჰოი, ღმერთო“.

შემდეგ:

„გაყიდა ეგვიპტეში და ეხლა ის კვლარია“

„ჰოი, ღმერთო, გაყიდა ეგვიპტეში“.

„გაყიდა ეგვიპტეში“.

„და ეხლა ის კვლარია“ (55, 285—286).

ვეელა ეს გამოთქმა —

„გაყიდა“,

„ეგვიპტეში გაყიდა“,

„ფარაონმა წაიყვანა“,

„ეხლა ის კვლარია“ (იოსები დადუპული რომ ჰგონიათ) —

გამომხატველია იოსების თავგადასავლის ცალკეული მომენტებისა, და თუმცა არც ერთი ეს გამოთქმა არ მიესადაგება ბენიამინის ცხოვრებისეულ მომენტებს, მაინც ჯერჯან იოსების ნაცვლად ბენიამინი იხსენიება.

ამოსავალი აქაც იგივეა — ბენიამინი იოსების ნაცვლად არის მძევლად დატოვებული და ამიტომაც ხდება უპტივენეულოდ მათი ადგილების შენაცვლება.

უნდა ვიფულისხმოთ, რომ ის გადმოცემანი, რასაც მოხუცი ზანგი ქალი და მისი ნათესავები იცნობენ, აიგივებს იოსებსა და ბენიამინს და ამიტომაც ასდევნ ნათესავები მისის მოლი ეორშამის მოთქმას,

ისე, რომ არაფერი ეწოთირებათ და იმეორებენ, ეგვიპტეში გაყიდეს ჩვენი ბენჯამენიო (აკი კიდეც ეუბნებიან გვეინ სტივენსს, ეს ჩვენი გლოვააო). თან ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მათთვის შინაგანად ნაცნობია იოსების (ანუ ბენიამინის) ტრაგიკული განცდა, რადგან ისინიც ისევე არიან მოწყვეტილნი საკუთარ შესვებს და უცხო ქვეყანაში გადაკარგულან, როგორც იოსები.

ეს ან ამგვარი გადმოცემა უნდა იყოს ცნობილი მისის კომპონისათვისაც, როცა ბენჯიზე ამბობს „ეგვიპტეშია გაყიდული“.

როგორც ითქვა, ეს ფაქტი სხვაგვარად ვერ აიხსნება, თუ არა როგორც გამოხატულება იოსების ამბის ფოლკლორიზაციისა.

ბიბლიური სიუჟეტის ფოლკლორიზაციისას ასე გაიგივდა ეს ორი სახე — იოსები და ბენიამინი, გაიგივდა სრულიად დამოუკიდებლად, ერთმანეთისაგან ეპოქითა და არეალით ასერიგად დაცილებულ თხზულებებში (რუსული ბილინა და ჩვენი საუკუნის ამერიკული რომანი). და ამგვარი გაიგივების საფუძველს კი იძლევა თვითონ პირველწყარო, სახელდობრ კი, უმცროსი ძმის მოტივის სტრუქტურა და მისი თავისებური გამოყენება ბიბლიურ ქრონიკაში.

თავი IV

მოღალატე ცოლის მოტივი იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში

თომას მანის განთქმულ რომანსა თუ რომანების ციკლში (ხან ასეც უწოდებენ), „იოსები და ძმანი მისნი“, ხშირად გაიხშიანებს თამუზისა და ადონისის სახელები.

თამუზი, ანუ შუმერულად დუმუზი, შუამდინარული, კერძოდ, აქადური მითოლოგიის პერსონაჟია; ადონისი, ფინიკიური წარმოშობის მიუხედავად, — ელინური მითოლოგიის პერსონაჟი.

მათი ტრაგიკული ბედი და, საერთოდ, ადგილი და ფუნქცია თავთავიანთ მითოლოგიურ პანთეონში ძალიან ჰგავს ერთმანეთს.

თამუზიც მწყემსი იყო და ადონისიც; თამუზიც ქალღმერთის სიკვარულის მსხვერპლი გახდა და ადონისიც (ერთი ინანასი და მეორე — აფროდიტესი; ამგვარად წარმოსდგება მათი თქმულებების ძირითადი ვერსიები); თამუზიც მოკვდავი და აღდგენადი (იგივე ვეგეტაციური) ღვთაების სახესა და ნიშნებს იძენს და ადონისიც; ძველ შუამდინარეთში, შუმერსა და აქადში, ყოველწლიურად ისევე ასრულებდნენ რიტუალურ წეს-ჩვეულებას თამუზის (დუმუზის) სახელზე, როგორც ძველ საბერძნეთში — ადონისის სახელზე (14, 221—73; 52, 306—27).

ბიბლიური იოსების ცხოვრების ერთი მონაკვეთის ქარგას (მოსეს ხუთწიგნეული, დაბადება, თავი 39) მკვლევრებმა ამ ღვთაებებთან მოუძებნეს პარალელი.

იოსებიც მწყემსია, ისიც ქალის (ანუ, გადატანითი შინაარსით, ქალღმერთის, რადგან ეს ქალი მისი ბატონის, მეუფის ცოლია) სიკვარულის მსხვერპლი ხდება და ამ მიზეზით ვარდება საპყრობილეში (იგივე ქვესკნელში).

ეს არის ის გარეგნული დამთხვევები, რაც პარალელის საფუძვლად იქცა, თანაც, უეჭველი პარალელისა. როგორც ო. ფრეიდენბერგი წერდა ჯერ კიდევ 1932 წელს, „იოსების თაობაზე უკვე საკმარისადაა ცნობილი, რომ იგი ოზირის-ადონისის მოდიფიკაციაა“ (51, 138).

რამდენად უჭველია ამგვარი პარალელი და მართლა უკავშირდება თუ არა იოსების ამბავი თამუზისა და ადონისის თქმულებებს, ამას ქვემოთ დავინახავთ, აქ მხოლოდ იმას გავიხსენებ, რომ მკვლევართა ეს თვალსაზრისი აქვს გამოყენებული რომანში თომას მანს, რომელმაც, როგორც ცნობილია, „იოსების“ წერისას გულდასმით შეისწავლა დიდძალი სამეცნიერო ლიტერატურა და დააკონსპექტა კიდევ.

რომანში თამუზი და ადონისი ერთსახედ, ანუ, სხვაგვარად, ერთი იდეის ორ იპოსტასად არიან გააზრებულნი და ხან ერთადაც ამიტომ მოიხსენიებიან: თამუზ-ადონისი.

ამ სახელების არსებობას რომანში, ცხადია, თავისი მხატვრული დანიშნულება აქვს.

ჯერ ერთი, თამუზი და ადონისი, და მათთან ერთად ჯვობტური ღვთაება — ოზირისი, იოსების სახის არქეტიპებად გაიზარება;

და მეორე, აქედან გამომდინარე, თამუზისა და ადონისის სახელებისა და ტრაგიკული ბედის ხშირი გახსენებითა და განმეორებით გამძაფრებულია იოსების ცხოვრების და, კერძოდ, ცენტრალური კონფლიქტის დრამატიზმი.

ამ სახელების გამოჩენას რომანში თავიდანვე გარკვეული წინასწარმეტყველური ფუნქცია ეკისრება — მათი გამოჩენით მინიშნებულია და, არსებითად, განსაზღვრულია იოსების მომავალი ბედი. ეს სრულიად აშკარაა და არაერთხელ აღნიშნული თომას მანის შემოქმედების მკვლევართა მიერ (46, 330; 42, 10—11 და სხვ.).

და რადგანაც ამ სახეების გამოჩენას წინასწარმეტყველური ფუნქცია ეკისრება, რომანის მეორე წიგნის („ყრმა იოსები“) ერთ-ერთი თავი მთლიანად თამუზისა და ადონისის თქმულებათა რემინისცენციებზეა აგებული (42, 354—68).

ადონისის ჭალაში სეირნობისას იოსები თავის უმცროს ძმას, ბენიამინს უყვება თამუზისა და ადონისის ამბავს, აღწერს მათი დღესასწაულების რიტუალს, უხსნის ძმას ამ რიტუალის დანიშნულებას და კიდევ მღერის თამუზისა და ადონისის სადიდებელ ჰიმნებს.

ამასთან, იოსები მურტის რტოებისაგან დაწნული გვირგვინით შეიმკობს თავს. იოსების ამ საქციელს ენიჭება სიმბოლური აზრი, რომლის შინაარსიც იოლად აიხსნება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მურტი ტრადიციით თამუზისა და ადონისის ხედ ითვლებოდა. ამ მოქმედებით მელავნდება, რომ თამუზისა და ადონისის სახელებს გაცილებით ღრმა კავშირი აქვთ რომანის აზრობრივ მხარესთან. რომანის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში ეს პასაჟი ისეთნაირად

განიმარტება, რომ ამ მოქმედებით იოსები „ცხადყოფს თავისი ბედის მსგავსებას ამ მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების ბედთან“ (42,11).

ამგვარად, თავიდანვე ფართოდ, გამოკვეთილად და ნიუანსობრივად შემოდის და ერწყმის რომანის მხატვრულ ქარგას თამუზისა და აღონისის თემა, რაც რომანის მეორე, გადატანით პლანს ქმნის. ეს მეორე, გადატანითი პლანი იგივე სიმბოლური ანუ მითოლოგიური ფონია.

ლიტერატურის მკვლევართა და კრიტიკოსთა მოწმობით, სიმბოლურ-ალეგორიული ფონი არა მარტო ამ რომანისთვის არის ნიშანდობლივი, არამედ თომას მანის მთელი შემოქმედებისათვის.

ოღონდ შწერლის სხვა თხზულებებისაგან განსხვავებით, სიმბოლიკა ამ რომანში უმთავრესად მითოლოგიურია; „იოსების“ აზრობრივი მხარის გასახსენლად მითოლოგიური სახეები მოხმობილი.

ხოლო რომანის სიუჟეტურ ქარგაში რეალური ფონის გვერდით (თუ მის მიღმა) მითოლოგიური, სიმბოლური ფონის არსებობა, „ცნობიერების ნაკადის“ მხატვრულ მეთოდთან ერთად, ჩვენი საუკუნის მოდერნისტული რომანის ყველაზე არსებითი ნიშანია და ლიტერატურაში მისი დანერგვა და საყოველთაო გავრცელება ჯეიმზ ჯოისის სახელს უკავშირდება.

თანამედროვე პროზის ის ხერხები, რასაც თომას მანი იყენებდა, გარკვეულად ჯოისისგანაც უნდა იყოს დაუალეზელი, უმთავრესად კი პარალელური მონაცვლეობის ხერხის გამოყენებითა და, შესაბამისად, გმირებისათვის არქეტიპული სახეების გამოძენით.

„ულისესაგან“ განსხვავებით, თ. მანის ამ რომანში არქეტიპები — პარალელური მითოლოგიური სახეები — ეძებნება არა ყველა პერსონაჟს, არამედ მხოლოდ მთავარ გმირს; და ეს არქეტიპები ამ შემთხვევაში — რამდენადაც ვარკვევთ არა რომანის მხატვრული სამყაროს თავისებურებებს, არამედ იმ საკითხს, თუ რამ გამოიწვია და რამდენად მართებულია იოსების მითოლოგიურ იპოსტასებად თამუზის, აღონისისა და ოზირისის გამოყენება — განსაკუთრებით საგულისხმოა, როგორც მეცნიერულად დასაბუთებული შეხედულების მხატვრული გააზრება.

არქეტიპული სახეების ძიებისას, განსაკვირი არ არის, რომ შწერალი მეცნიერთა მიერ დადგენილსა და აღიარებულ ფაქტებს დაყრდნობოდა.

ესეიში, „რომანის ხელოვნება“, თომას მანი ჟურნალში კიდევ ერთ მეცნიერულ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც იოსების ბიბლიური ნოველა (უფრო ზუსტად, მისი მეორე ნაწილი — იოსების ყვებულება

ცხოვრების ხანა) დავალებული ჩანს ძველი ეგვიპტური ზღაპრისაგან „ორი ძმის ამბავი“, რაც იოსების ბიბლიური ნოველის წინამორბედად უნდა ჩაითვალოს (19,15).

ამ თვალსაზრისის საფუძველი, ისევე, როგორც იოსების ამბის მსგავსებისა თამუზისა და ადონისის თქმულებებთან, არის ამ მოთხრობებსა თუ თქმულებებში მოღალატე ცოლის მოტივის არსებობა.

მოღალატე ცოლის მოტივის ზოგადი სახის დახასიათებისას ჩამოთვლილი იყო (თავი I) მისი გამოვლენის არაერთი ნიმუში სხვადასხვა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში.

ძველეგვიპტური ორი ძმის ზღაპარიც ამავე რკალშია მოქცეული და მისი პირველი ნაწილი სწორედ ამ სიუჟეტურ ყალიბთა გათვალისწინებითა და ერთ-ერთის მომარჯვებით არის ხორცშესხმული თავისებურ ყაიდაზე.

არადა, გარკვეული თვალსაზრისი ამ ფაქტს — ეგვიპტური ზღაპრის ერთი ეპიზოდის მსგავსებას ბიბლიური მოთხრობის ეპიზოდთან — აშკარა ნასესხებით ხსნის.

მაგრამ სხვაგვარი თვალსაზრისიც ხომ არსებობს.

ზენონ კოსიდოუსკი პარალელს რომ ავლებს ორი ძმის ზღაპარსა და იოსების მოთხრობას შორის, ზოგადად, სულ რამდენიმე ფრაზით იხსენებს ეგვიპტური ზღაპრის პირველი ნაწილის სიუჟეტურ სქემას და მიიჩნევს, რომ „ეგვიპტური თქმულება მართლაც მოგვაგონებს იოსებისა და ფოტიფარის ცოლის ამბავს, მაგრამ ეს არის და ეს; მსგავსება მთავრდება ამ ეპიზოდთან, რომელიც ბიბლიური ფაბულის ერთი მცირე ფრაგმენტია“ (18,99).

ამ შეხედულებიდან გამომდინარე, ავტორისათვის ბუნებრივია ამგვარი დასკვნა: „ეგვიპტური ლიტერატურიდან მისი სესხების ფაქტი შეიძლება საეჭვოდაც კი მივიჩნიოთ“.

ეს დასკვნა თავისთავად მართებულია, ამასთან მნიშვნელოვანიც, რადგან ეჭვის ქვეშ აყენებს თვალსაზრისს იოსების მოთხრობის ეგვიპტურ წარმომავლობაზე, მაგრამ მოხმობილი არგუმენტი, სამწუხაროდ, თვითონვეა საეჭვო და, ამდენად, მსჯელობისა და დასაბუთებისათვის ნაკლებად გამოსადეგი.

მხოლოდ ის ფაქტი, რომ ეგვიპტური ზღაპრის შესაბამისი ეპიზოდი ბიბლიური ფაბულის მხოლოდ ერთი მცირე ფრაგმენტია, არაფერს ნიშნავს: ნასესხობისას სულაც არ არის აუცილებელი მთელი სიუჟეტის წამოღება; დრამატული კვანძის სესხებაც (და მოღალატე ცოლის მოტივიც ხომ სწორედ დრამატულ კვანძს ქმნის ეგვიპტურ ზღაპარ-

შიც და ბიბლიურ მოთხრობაშიც) არანაკლები სესხებაა, რაც, ვთქვათ, შეიძლება სხვაგვარ სიუჟეტშიც ჩაერთოს, და როგორ ბუნებრივადაც უნდა შეერწყას ამ სხვაგვარ სიუჟეტს, ორიგინალური მაინც ვერაფრისდიდებით ვერ იქნება და პირველწყაროს აღნიშვნა ყოველთვის აუცილებელი გახდება.

ამასთან, როგორც ქვემოთ ამ ორი ამბის სტრუქტურული შედარებიდან დავინახავთ, მათი მსგავსება არამც და არამც არ ამოიწურება დრამატული კონფლიქტის — მხოლოდ ამ ერთი ეპიზოდის, ერთი სიტუაციის მსგავსებით, ასე რომ, მტკიცება იმისა, თითქოს „მსგავსება მთავრდება ამ ეპიზოდთან, რომელიც ბიბლიური ფაბულის ერთი მცირე ფრაგმენტია“, ვერაფრით ვერ იქნება რეალური ვითარების გამომხატველი.

ერთი სიტყვით, თვალსაზრისის მართებულობის მიუხედავად, მის დასამტკიცებლად სხვა არგუმენტია საძიებელი.

როცა მოღალატე ცოლის მოტივის ინდოეთსა თუ სხვა ქვეყანაში შექმნილ გარკვეულ სიუჟეტურ ყალიბებსა და სხვა ხალხთა მწერლობაში (ფოლკლორზე რომ აღარაფერი ვთქვათ) მათს შემდგომ გავრცელების ვახსენებთ, ცხადია, თავისთავად იგულისხმება, რომ ეს მოტივი გავრცელდებოდა როგორც ლიტერატურული, ასევე ზეპირი გზით და, აქედან გამომდინარე, ქანაანშიც შესაძლოა ზეპირი გზითაც შეედწია, ოღონდ იოსების ცხოვრების ისტორიულობა (62,65) საეჭვოს ხდის თვალსაზრისს, თითქოს ამ მოტივის ბიბლიური გადამუშავების პირველწყარო რომელიმე ინდური ვერსია იყოს, ისევე, როგორც საეჭვოა აზრი პირველწყაროდ ეგვიპტური ზღაპრისა თუ სხვა გადმოცემების (ვთქვათ, იგივე თამუზისა და აღონისის თქმულებათა) დასახელები-სა.

მით უმეტეს, ეს სიტუაცია — ცდუნების ამოა განზრახვა და მერე, შურისძიების მისწივით, ცილისწამება იმდენად ყოფითია, რომ მისი წარმოშობა მაინცდამაინც მოარულობითა თუნახესხობით არ შეიძლება აიხსნას. ამდენად, ანგარიშგასაწევია, რომ მის წარმოშობას ბევრგან ისტორიული, რეალური საფუძველი ჰქონდეს. თუმცა, ცხადია, არც მეორე უკიდურესობაში უნდა ჩავვარდეთ და ამ მოტივის მოარულობისა თუ ნახესხობის შესაძლებლობა ცალკეულ კონკრეტულ შემთხვევაში მთლად არ უნდა გამოვრიცხოთ, არც იმის გამორიცხვა შეიძლება, რომ ებრაელი მემკვიდრეები კარგად იცნობდნენ ძველეგვიპტურ ზღაპარს ორ ძმაზე და ითვალისწინებდნენ კიდევ მსგავსი სიუჟეტის დამუშავებისას, კარგად იცნობდნენ მოღალატე ცოლის მოტივის სხვა ვერსიებსაც.

ამდენად, თუმცა ბიბლიური მოთხრობის პირველწყაროდ არცერთი თქმულება თუ ზღაპარი არ შეიძლება მივიჩნიოთ, მაგრამ იმის გარკვევა უთუოდ აუცილებელია, როგორ არის გადამუშავებული ეს სიუჟეტი იუდაისტურ ყაიდაზე, რამდენად არის გათვალისწინებული მოცივის მანამდე არსებული ფოლკლორული თუ ლიტერატურული ვერსიები და ამათგან რომელია ყველაზე მეტად გამოყენებული მოცივის ახალი დამუშავებისას.

შესავალში, როცა იოსების ამბის ლაკონიურობა და ამ ლაკონიურობის გოეთესა და თომას მანისეული ფორმულირებანი გავიხსენე („მეტიცმეტი სიმოკლე“ და „რეპორტაჟული სიმუნწე“), საგანგებოდ მივუთითე, რომ ეს მათ შემოქმედებით მეთოდსა და მრწამსს გამოხატავს და არაფრისდიდებით ბიბლიური ფაბულისა თუ თითოეული მისი მონაკვეთის, მოცივის ან დეტალის სინაკლულესა თუ მხატვრულ დაუხვეწაობას.

და რადგანაც ბიბლიური მოთხრობის დეტალები არც ნაკლულია და არც დაუმუშავებელი, გმირის თავგადასავლის მსვლელობისას გაძლდავებული უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის მოტივების სტრუქტურაც არ არის რითიმე დარღვეული თუ გაზუნდოვებული.

მოღალატე ცოლის მოტივი, რომელიც მხატვრული გააზრების მიხედვით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უმცროსი ძმის სიუჟეტურ ქარგაშია „ჩადგმული“, მოთხრობის დრამატულ კვანძსაც ქმნის, ანუ დრამატულ ხაზსაც აძლიერებს და, უმცროსი ძმის მოტივივით, საკუთარ სახესაც ინარჩუნებს, იმ სახეს, იმ ზოგად ნიშნებს, რაც ამ მოცივის სხვადასხვა ვერსიების საერთო სტრუქტურულ საფუძველს გვიჩვენებს. კერძოდ კი, ვთქვათ, იმ ნიშნებს, რაც ძველეგვიპტურ „ორი ძმის ამბავსაც“ ახასიათებს.

ინდოეთისაგან განსხვავებით, ძველ ეგვიპტეში მოღალატე ცოლის მოტივი მხოლოდ ამ ზღაპარში გვხვდება. მართალია, აქედან იმ დასკვნას ვერ გამოვიტანთ, თითქმის იქ ამის მეტი მაგალითი არ არსებულა, რადგან ძველეგვიპტური მწერლობის ბევრი თხზულება ჯამთა ვითარების გამო განადგურდა, ზოგი იქნებ არც ჩაუწერიათ და არ ვიცით, თავის დროზე ამ მოცივის სხვა ფოლკლორული თუ ლიტერატურული ვარიაციები არსებობდა თუ არა.

ამგვარ შეხედულებაზე დაყრდნობით მკვლევრები უფრო შორსაც მიდიან და ეგვიპტური ზღაპრის საწყისებს ინდოეთში ეძიებენ (40, 59). თუმცა საბოლოოდ ეს თვალსაზრისისა გაზიარებული, ძიება ჰიპოთეტურ დასკვნებს არ გასცილებია და ვერც გასცილდებოდა. არა-

და, ორიგინალურ წარმოშობასაც ვერ უარეყოფთ ისევ და ისევ იმის გამო, რომ სიტუაცია, რაზეც მოღალატე ცოლის სიუჟეტი აიგო, ყოფითია; და სწორედ ამ მიზეზით ინდური სამყაროდან წარმომავლობის პიპოთესა ნაკლებ სარწმუნო ჩანს (ანალოგიისათვის გაეიხსენოთ, რომ მთელს ძველ აღთქმაში ეს მოტივი მხოლოდ და მხოლოდ იოსების ცხოვრების ქრონიკაში იჩენს თავს, რომლის ისტორიულობაც სრული უჭკველობით მოწმობს ამ მოტივის ორიგინალურ-ებრაულ წარმოშობას).

ის ფაქტი, რომ იოსებს ეგვიპტეში მოუხდა მოღვაწეობა და რომ მოთხრობის მეორე ნაწილის სამოქმედო არე ეგვიპტეა, რა თქმა უნდა, არაფრით არ კმარა ეგვიპტურსა და ბიბლიურ მოთხრობებს შორის რაიმე კავშირის ძიებისათვის; მაგრამ ის ფაქტი კი, რომ ებრაელებს ხანგრძლივი ურთიერთობა ჰქონდათ ეგვიპტესთან, მის ტყვეობაშიც ამოყვეს თავი და, არსებითად, ქანაან-ეგვიპტის გზაზე იყვნენ გაკრულნი, უთუოდ დამაფიქრებელია და გარკვეული ბიძგის მიმცემიც მეტნაკლებად ხელჩასაჭიდი საბუთის პოვნისა ამ კავშირის მისაგნებად.

ზღაპრის რთულმა აღნაგობამ (ეთქვათ, ერთ-ერთი, როგორც მიიჩნევენ, ანგარიშგასაწევი თვალსაზრისის მიხედვით, მასში რვა სიუჟეტი თუ მოტივი გამოიყოფა), მკვლევრებს აფიქრებინა, რომ თხზულების საბოლოო სახე, მისი ლიტერატურული ჩანაწერი, უნდა შექმნილიყო კონტამინაციის გზით — სხვადასხვა სიუჟეტთა შეერთებით (40, 9—11; 63, 241).

თავისთავად როგორი საგულისხმოც უნდა იყოს ამის გარკვევა, ბიბლიურ მოთხრობასთან შეპირისპირებისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან „ორი ძმის ამბავი“, თუ დაუუკვირდებით, არის არა სხვადასხვა სიუჟეტთა მექანიკური შეერთება, არამედ ორგანული შერწყმა, რომელიც მტკიცე კომპოზიციურ ჩარჩოშია მოქცეული და ერთიანი მიზანდასახულება მსჭვალავს.

ამის მიუხედავად, ლიტერატურულ ჩანაწერში მაინც შენარჩუნებულია ზღაპრის ფორმა (ზღაპრისეული ლოგიკითვე ითრგუნება ფინალში ბოროტება და ზეიმობს სიკეთე), თუმცა, როგორც აღნიშნავენ, ალაგ-ალაგ რიტმული გამხდარა (40,12).

ხოლო იმის გამო, რომ „ორი ძმის ამბავი“ დამოუკიდებელი კონცეფციის მთლიანი თხზულებაა, რომელსაც შეუწოვია ცალკეული მოტივები; და, ამასთან ამ სახით დადგინებულა ძველ ეგვიპტელთა ცნობიერებაში, სწორედ ამ საბოლოო, მთლიანი სახით უნდა განვიხილოთ და შედარებითაც ეს ლიტერატურული ჩანაწერი უნდა შევუდაროთ იოსების ბიბლიურ მოთხრობას. იმიტომ რომ, საფიქრებელია, თუ გაითვალისწინებდნენ, ძველი ებრაელი მემკვიდრეები ეგვიპტურ

ზღაპარს ამ კანონიკური სახის მიხედვით უფრო ადვილად გაითვალისწინებდნენ, ვიდრე მისი ერთ-ერთი მოტივის წინარე ფოლკლორულ ვარიანტს.

მოღალატე ცოლის მსგავსი მოტივის არსებობა ორი ძმის ეგვიპტურ ზღაპარსა და იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში (ისევე, როგორც უმცროსი ძმის მიტივის არსებობა და, აგრეთვე, ზოგიერთი რეალის მსგავსება) ისეთი თვალშისაცემია და, ამასთან, ბატას („ორი ძმის ამბის“ მთავარი გმირი) და ბიბლიური იოსების თავგადასავალი კარგა ხნის წინათ და ისე ყოველმხრივ და დეტალურად გაუანალიზებიათ, რომ ვ. ვიკენტივეი ზემოხსენებული წიგნის. შენიშვნებში მხოლოდ გაკვირვებით იხსენიებს ამ ორი (ერთი ზღაპრული და მეორე — ისტორიული) გმირის ცალკეული ცხოვრებისეული ეპიზოდებისა თუ მომენტების მსგავსებას, როგორც ყველასთვის კარგად ნაცნობს და საბოლოოდ გარკვეულს, იოტისოდენა ეჭვსაც რომ არ ბადებს (40, 57—58).

ოღონდ ეგვიპტური ზღაპრისა და ბიბლიური მოთხრობის შეპირისპირება მაინც დაგვკვირვება, ახლა უკვე კომპოზიციურ აღნაგობაზე დაკვირვებისათვის.

ეგვიპტურ ზღაპარში უფროსი ძმა ანუპუ უმცროსს, ბატას, ხენის დროს მინდვრიდან შწნ გამოგზავნის ხორბლის წამოსაღებად. შინ მარტო დარჩენილი რძალი ცდილობს აცდუნოს ბატა, მაგრამ რადგანაც ვერაფერს გახდება, ქმართან ცილს დასწამებს, შენმა ძმამ შეცდენა მომინდომო. ანუპუ მოსაკლავად დაედევნება ბატას, მაგრამ ბატა გაქცევა და თუმცა ძმას დაარწმუნებს თავის უდანაშაულობაში, მასთან დაბრუნებას მაინც აღარ ისურვებს. ანუპუ რომ დარწმუნდება, ბატას უსამართლოდ დასწამეს ცილიო, შინ მიბრუნებული ცოლს მოკლავს და მის გვამს ძაღლებს მიუგდებს საჯიჯგნად (40, 29—38).

ასე სქემატურად გადმოცემული შინაარსი გარკვეულ შთაბეჭდილებას მაინც შექმნის ეგვიპტური ზღაპრის ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთის სტრუქტურაზე საერთოდ* და მოღალატე ცოლის მოტივის გააზრებაზე კერძოდ. და ეს სრულიად საკმარისია, რომ მკაფიოდ ვიგრძნოთ სიტუაციის — ბატასა და მისი რძლის ეპიზოდი — ყოფითი

* ძველეგვიპტური ზღაპრის მეორე მონაკვეთი კომპოზიციური აღნაგობის მხრივ ი. ფრანკ-კამენეცკიმ დაუჯერა ერთ ქართულ ზღაპარს „სასწაულთმოქმედი პერანგი“ (50). რადგანაც გამოკვლევაში განხილულია ეგვიპტური ზღაპრის ის ნაწილი, რომელსაც საერთო აღარაფერი აქვს მოღალატე ცოლის მოტივთან, დაკმაყოფილებები მხოლოდ ზოგადი დასკვნით, რომ ეს დაკავშირება ხელოვნურია და მხოლოდ გარეგნული ნიშნების მსგავსებას ემყარება.

ხასიათი, ყოფითი საწყისები, ყოფით ცხოვრებაში გადგმული ფესვი, რაც ასე თვალნათლივ იოსების მოთხრობის მიხედვითაც.

ეს ყოფითობაა (რომელსაც იოსების ქრონიკის ისტორიულობა ეჭვმიუტანლად ადასტურებს), საიდანაც იღებს დასაბამს არა მარტო სიტუაციის მსგავსება, არამედ მთავარი გმირების — ბატასი და იოსების ნიშანთა მსგავსებაც, ან სხვაგვარად დამთხვევები:

ბატაც უმცროსი ძმაა და იოსებიც;

ბატაც შვენიერი აღნაგობის ჭაბუკია („ყოველდღე გაკვირდები, როგორი ძალოვანი ხარ“, მიმართავს რძალი) და იოსებიც („და იყო იოსებ კეთილ სახითა, შუენიერ ქმნულებითა“, 39,6);

ბატაც შვერდომილია და იოსებიც: ერთი ძმის ოჯახში და მეორე უცხო კაცის, ფარაონის მცველთა უფროსის ოჯახში.

ბატაც ღვთიურ მადლს ატარებს და იოსებიც (ბატახე ეს პირდაპირ წერია: „ღვთიური მადლი ჰქონდა ჩასახული“, ხოლო იოსების ნიჭი სიზმრების ახსნისა სწორედ ღვთიური მადლის გამოვლენაა);

ღვთიური მადლის, ზნეობრივი სიმტკიცის გამოა, რომ არც ბატა და არც იოსები არაფრისდიდებით არ თანხმდებიან თავიანთი პატრონის სარეცელის შებღალვას (ბატა აღშფოთებით უარყოფს რძლის სურვილს, ხოლო ბიბლიურ მოთხრობაში ასე წერია, რომ იოსებმა „არ ინება“, 39,8; და „არა ერჩოდა იოსებ დაწოლად მის თანა და თანაყოფად მას“, 10).

არ თანხმდებიან, მით უმეტეს, რომ ამ საქციელს — მათი პატრონის ცოლის სარეცლის გაზიარებას — აუცილებლად უნდა მოჰყვეს მათი სოციალური მდგომარეობის შეცვლა: სარეცლის გაზიარებით ბატასაც და იოსებსაც საშუალება ეძლევათ, შეცვალონ თავიანთი პატრონები, მათი ცოლების დასაკუთრებით მთელი მათი ოჯახი და ავლა-დიდება დაისაკუთრონ და, ბუნებრივია, მათი (პატრონების: ერთმა ძმისა და მეორემ ბატონის) ადგილი თვითონ დაიჭირონ. და ეს უფლება იურიდიულად სავსებით გამართლებული და კანონიერი იქნებოდა.

ამგვარ აქტს იურიდიული გამართლება აქვს არა მარტო ძველ ეგვიპტეში, არამედ ძველ და შედარებით ახალი დროის, უმთავრესად მონარქიულ, ქვეყნებში.

ეგვიპტურ ზღაპარსა და ბიბლიურ მოთხრობაში ამ აქტს განხორციელება არ ეწერა, მაგრამ თუ განხორციელდებოდა, უნდა აღსრულებულიყო ლოკალური — ოჯახის მასშტაბით, მაგრამ იგივე აქტი ხორციელდება უფრო ფართო — სახელმწიფოებრივი მასშტაბითაც (ისე, კაცმა რომ თქვას, ლოკალურობა მხოლოდ გარეგნულია, რადგან ოჯა-

ხის ყოფა და ბედი, აქაც და საერთოდაც, მთლიანად ემორჩილება და იმეორებს სახელმწიფოებრივ სამართალსა და კანონებს) და აქ უკვე დედოფლის, მეფის ასულის, სამეფო ჩამომავლობის ქალის დასაყუთრებით ნებისმიერი უჩინო კაცი ტახტზე კანონიერ უფლებას განაცხადებდა და იურიდიულად მისი საქციელი არც დიდგვაროვანთა და არც ხალხის თვალში აღარ იქნებოდა უზურპატორის საქციელი.

ის კი არა, მითოლოგიური რწმენა-გადმოცემის მიხედვით, ეს აქტი შეიძლება განხორციელდეს კიდევ უფრო ფართო — კოსმიური მასშტაბითაც, სადაც უკვე ქალღმერთი იქნება ჩარეული; ასე რომ, სამივე ეს განზომილება — ოჯახი, სახელმწიფო, კოსმოსი — მხოლოდ და მხოლოდ ერთი იდეის სამგვარი გამოხატულებაა, სამგვარ ასპექტში ჩვენება.

„ვეფხისტყაოსნის“ ორი სტრიქონის — „შენი ქალი არად მინდა, გაათხოვე, გამარიდე! ინდოეთი ჩემი არის, არვის მივსცე ჩემგან კიდე...“ — ირგვლივ გაშლილი მსჯელობისას ზურაბ კიკნაძე წერია „ავთანდილის ანდერძი“ სწორედ ამ საკითხს უტრიალებს, მის საფუძველს არკვევს და ნესტანისა და სამეფო გვირგვინის იგივეობას რომ ამტკიცებს („...ამბოხებული უფლისწული ცდება, როცა აცალკევებს ერთმანეთისაგან სამეფოს და ნესტანს. ტარიელმა ჯერ კიდევ არ იცის რომ ისინი განუყოფელი არიან: ნესტანი ატარებს თავის თავში მეფობის პოტენციას, ის ხორცშესხმული სამეფო გვირგვინია; ტარიელმა ერთად უნდა მომპოვოს სამეფო და ნესტანი, რომელიც მისი გვირგვინია... მან უნდა დაიხსნას, გამოიხსნას დაკარგული და მიტაცებული — ტახტი და სატრფო. ის ზღაპრის უფლისწულივით ეძებს მზეთუნახავს ცხრა მთას იქით, ის ქვესკნელში ჩაჰყვება მას, ამოიყვანს სამყაროს ფსკერიდან, რადგან ქვეშეცნულად იცის, რომ მის გარეშე გვირგვინს ვერ დაიდგამს“), ამ მტკიცებას რამდენიმე საგულისხმო ისტორიული და მითოლოგიური პარალელის მოშველიებითა და მთლიანობაში გააზრებით კიდევ უფრო საჩინოს ხდის.

„ზოგიერთი ქვეყნის ყოფაში ძველთაგანვე მოდენილია ეს წესი; მაგ. ძველ ინდოეთში მეფეს არ შეეძლო უდედოფლოდ გამეფება; მეფე, რომელსაც დედოფალი არ ესვა გვერდით, არ იქნებოდა მეფე. სამეფო გვირგვინის კურთხევა იმავდროულად ნიშნავდა საქორწინო გვირგვინის კურთხევასაც (დააკვირდით: ქართული ტერმინოლოგიით ეს ორი აქტი იგივეობრივია, საქორწინო რიტუალი სხვა არაფერია, თუ არა იმიტაცია სამეფო გვირგვინის კურთხევისა, რომელშიც მეფესთან ერთად დედოფალიც მონაწილეობდა). ასეთი წესი იყო არა მხოლოდ ინ-

დოეთში, არამედ ბიზანტიაში და, საზოგადოდ, ქრისტიანული კულტურის ქვეყნებში. ამ წესს ვხედავთ „ვეფხისტყაოსნის“ არაბეთშიც, სადაც ამირსპასალარი, რომელიც აშეარად არ იყო სამეფო წარმოშობის, გვირგვინოსანი ქალის შემწეობით აღზევდება სამეფო ღირსებამდე. სხვა გზით აღზევებული უზურპატორად ჩაითვლებოდა; ამიტომაც არა-სამეფო წარმოშობის კაცს სჭირდება შემწე და ის ყოველთვის ქალია (ინანა დუმუზის ამეფებს, უფრო მეტიც: ღმერთად აქცევს; იშთარი შარუქინს — უჩინო კაცს, ტახტზე დასვამს)” (15,13).

მსჯელობა ნათლად წარმოგვიდგენს ამ წესადქცეული მოვლენის (ტახტზე ასვლა დედოფლის მეშვეობით) ფართო გავრცელებას სხვადასხვა ქვეყნებში და, ამდენად, მის საყოველთაო ხასიათს, მაგრამ დამატებითი ისტორიული, მითოლოგიური და ლიტერატურული ფაქტების გახსენება ანტიკური, ებრაული თუ ქრისტიანული კულტურის ქვეყნების საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან და მწერლობიდან მიიწევა არ უნდა იყოს ზედმეტი, რათა მოვლენის ეს საყოველთაო ხასიათი უფრო რელიეფურად გამოჩნდეს.

რადგან საამისო მაგალითი უამრავია, გარკვეული რაოდენობით შემოვიფარგლოთ:

ოიდიპოსის გასამეფებლად, არსებითად, სრულიად უცმარია სფინქსის გამოცანის ამოხსნა (ანუ სფინქსის მოკვლა სიტყვის ძალით), იგი თებეს კანონიერი მეფე შეიძლება გახდეს მხოლოდ დაქვრივებული დედოფლის, იოკასტეს, ცოლად შერთვით. ქალაქისათვის ოიდიპოსი უჩინო კაცია, უცხო მხრიდან გადმოხვეწილი ყარბია, მაგრამ დაქვრივებული დედოფლის ცოლად შერთვის მერე მისი უფლება თებეს ტახტზე სრულიად კანონიერი უნდა ყოფილიყო და არის კიდევ ქალაქის თვალში (23).

ჯვისთოსი, რომელიც არგოსის დედოფლის, კლიტემნესტრას, სარეცელს გაიზიარებს, ამით პირველ ნაბიჯს დგამს ტახტისაკენ. მისი ჩაგონებითა და ხელშეწყობით კლიტემნესტრა მუხანათურად კლავს ტროას ომიდან გამარჯვებით შემოქცეულ აგამემნონს და ჯვისთოსი კლიტემნესტრას ცოლად შერთვით აღზევდება და არგოსის კანონიერი ბასილევსი ხდება, რაც სხვაგვარად წარმოუდგენელი იყო, რადგან ეს რომ არა, აგამემნონის სიკვდილის შემდეგ ტახტზე მისი ვაჟი, ორესტე, უნდა ასულიყო. ამ გზით კი, დაქვრივებული დედოფლის შერთვი. ტახტს ჯვისთოსი ეუფლება და ამიტომაც არის, აგამემნონის მოკვლის ამბავს რომ შეიტყობს, მაშინვე თავდაჯერებით წარმოშთქვამს: „დღეს ჩემს ხელთაა განძი სრული და გამგებლობა მოქალაქეთა“ (5, 271).

როცა „ოდისეაში“ დიდგვაროვანი სასიძოვები ასე ძალუმად და ასეთი მონღოლებით ეძალებოდნენ შინ მარტოდ დარჩენილ, მათი აზრით, დაქვრივებულ პენელოპეს, ისიც უთუოდ იცოდნენ, რომ პენელოპეს შერთვით ითაკას ბასილევსის გვირგვინსაც დაიდგამდნენ. შინ მშვიდობით დაბრუნებული ოდისევსი სასიძოვებს რომ შემუსრავს, ამით ერთდროულად ინარჩუნებს პენელოპესაც და ითაკასაც.

აქვე საგულისხმოა, რასაც ძველი ბერძენი ისტორიკოსი, აპოლოდორე, თავის „ეპიტამაში“ მოგვითხრობს „ოდისეას“ ერთ-ერთი გვიანდელ დამატება-გაგრძელებაზე დაყრდნობით. ამ დამატება-გაგრძელების მიხედვით, ოდისევსსა და კირკეს თურმე პყლიათ ვაჟი, ტელეგონე, რომელიც დედისაგან შეიტყობს, რომ მამამისი ოდისევსი ყოფილა და მის სამეხნელად გაეშურება. გზად ითაკაზე შეჩერდება და, მოშიე ბული, ოდისევსის ფარიდან ცხვრებს გაირეკავს. ოდისევსი წინ აღუდგება მოძალადეს და ტელეგონე ჰკლავს მამას ისე, რომ მისი ვინაობა არ იცის. როცა შეიტყობს, რომ თურმე ოდისევსი მოუკლავს, დაიტირებს და პენელოპესთან ერთად მის ცხედარს კირკესთან გადაასვენებს. მერე კი დაქვრივებულ პენელოპეს ირთავს ცოლად (ხდება, ის რაც „ოდისეაში“ ელოდა პენელოპას სასიძოვებისაგან) მხოლოდ და მხოლოდ იმის გამო, ეს უკვე აღარ აქვს აღნიშნული აპოლოდორეს, რომ ითაკას ბასილევსის გვირგვინი დაიდგას. ამიტომ არის, რომ ტელემაქე, რომელიც დედის გათხოვების შემდეგ კარგავს უფლებას მამისეულ ტახტზე, თავის მხრივ ცოლად ირთავს კირკეს და მის სამკვიდრებელს ეუფლება (39, 98; იხ. აგრ. 61,36—37).

რომანში „ვიდრე ჰხვალ?...“ პენრიკ სენკევიჩი სწორედ ამ ვითარებას აღადგენს, რომის, ჯევიპტისა და, საერთოდ, ძველი აღმოსავლეთისათვის ჩვეულ ამ წესს გვიჩვენებს, როცა ნერონს ათქმევინებს: „ეგვიპტეში მთვარეზე დავქორწინდები, იგი ხომ ქვრივია. ნამდვილი ღმერთი შევიქნები“ (22, 268).

ბერნარდ შოუს დრამის „აეისარი და კლეოპატრა“ ერთ-ერთი პერსონაჟის, სპარსელი რეკრუტის სიტყვებიც — „აეისარს კლეოპატრას ამბავს გავაგებინებთ, ის დაგვიჯერებს, დაამარცხებს მის ძმა პტოლომეს და ეგვიპტეში გამეფდება თავის დედოფალ კლეოპატრასთან ერთად“ — გვიდასტურებს, რომ შოუც ამავე წესს უნდა გულისხმობდეს (32, 139).

ძველი აღთქმის ფურცლებზე, კერძოდ, მეფეთა ანუ სამოელის მეორე წიგნში დავით წინასწარმეტყველის წინააღმდეგ აბესალომ უფლისწულის ამბოხების ამბავი რომ არის მოთხრობილი, ისიც წერია,

რომ მას შემდეგ, რაც დავითი გაქცევით უშველის თავს, ხოლო ამბოხებული ტომების მიერ მეფედ გამოცხადებული აბესალომი იერუსალიმში შევა, აქიტობელი მემამბოხეს ურჩევს, ჩამოგდებული მეფის (ანუ მამაშენის) ხარჭებთან დაწეკიო, და მიზეზსაც იქვე განუმარტავს, ამით მთელი ისრაელის თვალში გამოჩნდები მეფედო: „და რქუა აქიტობელ აბესალომს: პირველ შევედ შენ ხარჭთა თანა მამისა შენისათა, რომელნი დაუტევებინან მცველად სახლსა მისსა, და სცნას ყოველმან ისრაელმან, რამეთუ არცხვინე მამასა შენსა, რათა ერთგულ იყოს ერი ესე შენდა“ (16, 21). როგორც ციტატიდან დასტურდება, გარეგნულად თითქოს ცოტა სხვაგვარად არის განმარტებული, მაგრამ იგრძნობა, ამ ახსნაშიც ისევ ის წესადქცეული ვითარებაა ჩამარხული: მეფის ხარჭებთან დაწოლით, ანუ გაქცეული მეფის პარამხანის ხელში ჩაგდებით უნდა დაიმკვიდროს აბესალომმა კანონიერი უფლება ტახტზე.

მეფეთა მესამე წიგნში (თავი 2) ერთი ასეთი შემთხვევაც არის აღწერილი: დავით წინასწარმეტყველის გარდაცვალების შემდეგ (აბესალომის ამბოხება რომ მარცხით დამთავრდა და თვითონ აბესალომი სიცოცხლეს გამოასალმეს), მიუხედავად იმისა, რომ მისი ვაჟებიდან აღონიაც ძალიან მონდომებული იყო ტახტზე ასვლას, დავითის სურვილით ტახტზე მაინც სოლომონი ავიდა, რომელიც მეფეს ბერსაბესაგან ეყოლა. სოლომონი რომ გამეფებულია, აღონია შესულა ბერსაბესთან და უთხოვია, იქნებ სოლომონს გამოსთხოვო, რომ გარდაცვლილი მეფის ხარჭა, აბიშეგი, მიბოძოსო. და როცა აღონიას თხოვნა ბერსაბემ სოლომონს გაუმეორა, სოლომონმა მაშინვე აუღო აღლო უფროსი ძმის მზაკერულ ჩანაფიქრს — აბიგეშის ხელში ჩაგდებით აღონია გარკვეულ, რაც მთავარია, კანონიერ უფლებას იპოვებდა, ტახტის ხელში ჩასაგდებად ებრძოლა („რად ითხოვ აბისაკს სომანიტელსა აღონიასათვის? არამედ მოუთხოე მას მეფობა ესე...“ 22). ამიტომ ერთბაშად მიიღო აღონიას მოკვლის გადაწყვეტილება.

განა „ჰამლეტშიც“ ეს ამბავი არა არის მომხდარი? — კლავდიუსმა შეაცდინა დედოფალი (თავისივე რძალი) და ბაღში ჩამძინებული ძმა მუხანათურად რომ მოკლა, დაქვრივებულ დედოფალთან ქორწინებით დანიის მეფის გვირგვინი თვითონ დაიდგა.

ასეთივე სიტუაცია, უფრო ზუსტად, განზრახვა ამ წესით სარგებლობისა შექსპირის კიდევ ერთ ტრაგედიაში გვხვდება, სახელდობრ, „რიჩარდ III“-ში: რიჩარდ გლოსტერი ინგლისის მეფედ რომ ეკურთხება მოინდომებს ცოლი მოიშოროს და მის ნაცვლად შეირთოს თავისივე ძმისწული, ელისაბედი, სამეფო საგვარეულო შტოს შთამომავალი,

რათა ამ მოქმედებით განიმტკიცოს უფლება ტახტზე. „და ინგლისელთა დედოფლად მსურს მისი დასმა“ (31,183). ამას რომ ამბობს რიჩარდი, ცხადია, ელისაბედის გადედოფლებას კი არ მიეღწევს, იცის, რომ, მიუხედავად სისხლის აღრევისა, მხოლოდ ამით დაადასტურებს თავისი მეფობის უფლებას. ეს ასეა პიესის მიხედვით, ოღონდ აქვე უთუოდ საგულისხმოა ისიც, რაც ცოტა მოგვიანებით მართლა მოხდა ინგლისის ისტორიაში: როცა რიჩარდი დაამარცხა და მოკლა ამბოხებულმა რიჩმონდმა, მან სწორედ ელისაბედი შეირთო ცოლად, რადგან ნათელი იყო — მიუხედავად იმისა, რომ მეფე ჩამოაგდო ტახტიდან, ხოლო არცერთი კანონიერი ვაჟი — მემკვიდრე (რიჩარდის ძმისწულები) ცოცხალი აღარ იყო — ელისაბედის შერთვის გარეშე მისი (რიჩმონდის) ტახტზე ასვლა უზურპატორის საქციელი იქნებოდა;

ანატოლ ფრანსის რომანში „ღმერთებს სწყურიათ“, ისევ ამავე სიტუაციის, ამავე ჩვეულების გამოძახილი უნდა გვხვდებოდეს, როცა ერთ-ერთი გმირი, ბროტო, იმდროინდელ (იაკობინელთა დიქტატურის ხანა) საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ვითარებაზე მსჯელობისას საფრანგეთში სრულიად რეალურად და შესაძლებლად მიიჩნევს ამგვარ ფაქტს: „შეიძლება რობესპიერმა ქვრივი დედოფალი შეირთოს და პროტექტორობა იკისროს, სანამ ლუი XVIII მცირეწლოვანია“ (27,161). ეს სიტყვები რობესპიერის ფარულ ზრახვებს, მისი საქციელის მამოძრავებელ იმპულსს რომ ააშკარავებს, იქიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ამ ნათქვამს ბროტოს ერთ-ერთ ბრალდებად წაუყენებენ;

ამავე ჩვეულებას გულისხმობს სომხური ეპოსის, „დავით სასუნცი“, ერთი ეპიზოდი: როცა დავითი მისრა მელიქს მოჰკლავს, მელიქის დედა, ისმილ ხათუნი გმირს მისრეთის ტახტს შესთავაზებს: „იმის აუცილებელი და ბუნებრივი პირობით, რომ დავითმა მისრა მელიქის ქვრივი უნდა შეირთოს, რათა, ცხადია, კანონიერი უფლება ჰქონდეს მისრეთის ტახტზე - „დე, იღდგოდელე! დაიპყარ ტახტი, ცოლად შეირთე მელიქის ცოლი, მხოლოდ შენია სასუნთა მხარე, დაიმორჩილე მისრეთიც ბრძოლით!...“ (8, 111)

განზრახვა იმისა, რომ ქვრივი დედოფლის შერთვით სამეფო ტახტს დაუფლებოდნენ, ქართულ ისტორიულ ქრონიკებშიც გაიხმიანებს: გამაჰმადიანებული კონსტანტინე ბატონიშვილი შაჰ-აბასის ჩაგონებით, ბრძანებითა და ხელშეწყობით საკუთარ მამასა და ძმას რომ მოკლავს ვერაგულად, აღრე გარდაცვლილი ძმის, დავითის ქვრივის, ქეთევან დედოფლის ცოლად შერთვას მოიწადინებს, რათა, გაუგონარი უსჯულოების მიუხედავად, კახეთის ტახტი მტკიცედ ჩაიგდოს ხელში:

„...და მაშინ მიუჯ ზაენა რბალსა თვისსა ქეთევანს კაცი... და შეუთვალა ვითარმედ: შვირთავ ცოლად და შენცა მორჩილ მექმენ, რამეთუ ესრეთ არს წესი და ჩვეულება სჯულად მაჰმადისა“ (29, 383). მაჰმადის სჯულის წესი და ჩვეულება იმიტომ არის ხაზგასმული კონსტანტინეს ნათქვამში, რომ ქრისტიანული რჯული გმობს სისხლის აღრევას (თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია არც კლავდიუსისათვის და არც რიჩარდისათვის), მაგრამ მთავარი აქ მაინც მაჰმადის რჯულის წესი და ჩვეულება კი არ არის — ეს მხოლოდ პოლიტიკური ფანდია, რათა ნამდვილი ზრახვა ცრუმოტივს ამოეფაროს — არამედ ყველა ქვეყნის სამეფო წყობის საფუძველში იმთავითვე არსებული წესი, რის საილუსტრაციოდაც მოვიხმე ეს მაგალითები, — დედოფლის შერთვით ტახტზე კანონიერი უფლების მოპოვება. ამიტომ აშშ-შიდებენ კახელები შეშფოთებულ დედოფალს და შეჰფიცებენ, „შენს მეტი ბატონი ჩუენ არ გვინდაო“ (29, 383), რადგან კონსტანტინეს სურვილის აღსრულება კახთბატონად მის უცილო და უეჭველ დამკვიდრებას მოასწავებდა. ნესტანისა არ იყოს, ქეთევანიც ხომ, ისევე, როგორც იოკასტე, პენელოპე, გერტრუდა, ელისაბედი, ლუი XVIII-ისა თუ მისრა მელიქის ცოლები, თავის თავში ატარებს სამეფო პოტენციას;

საგულისხმო და დამაფიქრებელია, რომ „ჯაყოს ხიზნების“ კომპოზიციურ ქარგას მიხეილ ჯაფახიშვილი ამ სიტუაციის საფუძველზე აგებს. რომანში შესანიშნავად არის ნაჩვენები სიტუაციის ყოფითი საწყისები, ის არქეტექური სახე, საიდანაც იშვა ეს მოვლენა ყველა ქვეყანაში, თანდათან სახელმწიფოებრივ ცხოვრებასა და რელიგიურ რჯულშიც გაიკვლია გზა და ასე მტკიცედ დამკვიდრდა. ხოლო ყოფით ასპექტში ეს სიტუაცია ასეთნაირად გამოვლინდა: რომანის გაცნობა გვარწმუნებს, ჯაყო ჯივაშვილისათვის იმთავითვე გაცნობიერებულია, როგორ დაეუფლოს თავისი ბატონის, თეიმურაზ ხვეისთავის მამულსა და ქონებას. ნაბიჯი ამის განსახორციელებლად, შხავერული და ვერაგული ნაბიჯი, თეიმურაზის ცოლის, მარგოს ხელში ჩაგდებაა, რადგან მარგო და თეიმურაზის მთელი ავლა-დიდება, არსებითად, განუყოფელია, მარგოს დასაკუთრების შემდეგ ჯაყო ყველაფერს ართმევს თეიმურაზს გვარსაც კი, და ნაშინდარის მებატონე თვითონ ხდება (36ა).

როგორც ითქვა, ეს მოვლენა, ეს სიტუაცია ყველა ქვეყანაში ორიგინალურია, დამოუკიდებელი წარმოშობისაა. ამას ადასტურებს სწორედ ჩამოთვლილი მაგალითები, რომელთა მთლიანობაში განხილვაც გვარწმუნებს, რომ ამ მოვლენას — წესადქცეულ მოვლენას — თავი უწენია ერთმანეთისაგან დიდად დაშორებულ ქვეყნებში, რომლებსაც არ შეიძ-

ლებოდა ერთმანეთზე რაიმე გავლენა - პოლიტიკური თუ ლიტერატურული — მოეხდინათ; და რადგანაც თვითონ მოვლენაა ორიგინალური წარმოშობისა, ამ სიტუაციის შებრუნებული ვარიანტიც — გმირი უარს ამბობს აღზევებაზე — ყოფითი საწყისის გამო, ბუნებრივია ორიგინალური წარმოშობისა იქნება, მიუხედავად მომენტებისა თუ დეტალების გარეგნული მსგავსებისა.

შესაბამისად, ჩვენც ორიგინალურად უნდა მივიჩნიოთ, თუ ცნობილი და უდავო არ არის ერთი რომელიმე ერის მწერლობის გავლენა მეორე თუ სხვა ერების მწერლობაზე; და ორიგინალურად უნდა მივიჩნიოთ მაშინაც კი, ამ სიუჟეტურ ქარგაზე გაშლილი ამბავი მხოლოდ ლიტერატურული ფაქტი რომ იყოს და არა ისტორიულად მომხდარი შემთხვევის ასახვა; ისტორიული შემთხვევა თუა ხომ მით უმეტეს.

ამას გარდა, ზემოთ ჩამოთვლილი ისტორიული და ლიტერატურული ფაქტების მოხმობა იმიტომაც იყო საჭირო, რომ მათ ჟონსე უფრო მკაფიოდ და მკვეთრად გამოჩენილიყო იოსების, ბატას და მათი მსგავსი გმირების ზნეობრივი ძალა: მათი საქციელის გარეგნულად პარადოქსული ხასიათი, რაც სწორედ ზნეობრივი, სულიერი სისპეტაკით პატიოსანი ბუნებით არის ნაკარნახევი და რასაც, ცხადია, ეთოსის სფეროში გადაეყვართ.

მათი საქციელი ზნეობრივი კოდექსით არის მოტივირებული.

თვითონ გმირებიც ასე ხსნიან, ამით ცდილობენ დაიცვან თავი ქალების მოძალებისგან და, როგორც ჩანს, არც ცილისწამებას უშინდებიან, რადგან შეუძლებელია წინასწარვე არ გრძნობდნენ, რომ უარი ქალებს უთუოდ გააბოროტებთ და შურიისძიება არ ასცდებათ.

მიუხედავად ამისა, გმირების პასუხი ერთია.

ბატა: „ჩემთვის დედასავით ხარ. შენი ქმარი მამასავით არის ჩემთვის. იგი ჩემზე აღმატებულია. იგი მაცხოვრებს. აი, როგორი დანაშაული ჩაიდინე შენი სიტყვებით. ამაზე კრინტი აღარ დასძრა. მე კი არავისთან არ გაგამხელ, სიტყვა არ დამცდება პირიდან“ (40,33).

იოსები: „უკეთუ უფალმან ჩემმან არა უწყის ჩემთვის სახლსა შინა მისსა. და ყოველივე, რაიცა არს მისი, მომცა ხელთა ჩემთა და არარაით ვინ მმატს მე სახლსა ამას შინა და არცა გარეშე, რაი არს ხელთა ჩემსა, არცა თვინიერ ხოლო შენსა, რამეთუ ცოლი ხარ შენ მისი, და ვითარ ექმნე საქმე ბოროტი და ვცოდო წინაშე ღმრთისა?“ (8—9).

განაზარმანი: „ამას ნულა შეტყვი, რადგან შენ ჩემი ბატონის ცოლი ხარ, ჩემისთანა კაცი კი ასეთ მუხანათობას არ იკადრებს“ (40,58).

დავით სასუნცი: „...შვილად გკუთვნი რად გაგიწყდება, — დედას გეძახი!“ (8,84), შემდგომშიც, ამ ეპიზოდის (თავი III) ვარიაციული სახესხვაობისას (თავი IV) იგოვეს ეუბნება: „...გიცქერი, მგონიხარ დედა. ადექი, დაჯექ მოშორებითა. ეილაპარაკოთ, სხვას ნურას ჰბედაე“; და „...ცოლი ბიძისა ჩემთვის იგოვე დედაა ტკბილი, იგი ნათელი მზე არის ჩემთვის“ (8,114).

რაც შეეხება მიქაელ საბაწმიდელს, მისეული მოტივირება თითქმის რამდენადმე განსხვავებულია, რადგან, როგორც ფანტიკოსი ქრისტიანისა და წმინდანის სიტყვები, მთლიანად ქრისტიანულ მორალზეა დაფუძნებული, მაგრამ ეს მხოლოდ გარეგნული შთაბეჭდილებაა, იმიტომ, რომ ბატას, იოსების, განაზარმანისა და მათი მსგავსი გმირების საქციელის მამოძრავებელი იმპულსიც, არსებითად, ღვთისმოშიშობით არის აღძრული (აქი იოსები საგანგებოდ ამბობს, „და ვითარ ვქმნე საქმე ბოროტი და ვცოდო წინაშე ღმრთისა“-ო), ეგ არის, მიქაელი უფროსი მკვეთრად და მძაფრად გამოთქვამს ღვთაებისადმი მორჩილებას:

„დედაკაცო! რაისა გნებაჲს ცხორებისა ჩემისა

აწყუედაი,

და მოუეასთა ჩემთა მოწყუედაი,

და სულისა ჩემისა წარწყმედაი!

მორჩილებაი

შენი —

არს ურჩებაი

ღმრთისა ჩემისაი;

კულად ნებაი

შენი —

არსეუ ვნებაი

თავისა ჩემისაი;

ხოლო გუემაი

ჩემი —

განსუნებაი

გუამისა ჩემისაი;

სატანჯეული

ჩემი —

საშუებელი

სულისა ჩემისაი!“ (9,381).

გმირების საქციელი ამ შემთხვევაში, თვითონ პათივე ბაგითვე დადასტურებული, ერთნაირად არის მოტივირებული. თხზულების მხატვრულ-აზრობრივი მიზანდასახულობიდან თუ თავისებურებიდან

გამომდინარე გმირისეული მოტივირება, უარის მისეული დასაბუთება, შესაძლოა სულ სხვაგვარიც იყოს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აქაც კი საქციელის გაუცნობიერებელი, წარმმართველი საწყისი ისევ და ისევ გმირის ზნეობრივ სიმტკიცეს ემყარება.

სანიმუშაოდ გილგამეშის აქადური ეპოსი გავიხსენოთ.

სიტუაცია იდენტურია: ხუმბაბას ძლევის მერე ურუქში გამარჯვებით დაბრუნებულ გილგამეშს ქალღმერთი იშთარი შეიყვარებს და სიყვარულის გაზიარებას შესთავაზებს. გილგამეში უარს მიახლის და შეურაცხყოფილი ქალღმერთი შურისძიებას შეეცდება, ოღონდ გილგამეში თავის უარს იმით ხსნის, რომ იშთარმა ვინც კი შეიყვარა (თამუზი, ჭრელი ფრინველი, ლომი, ცხენი, მებაღე იშულანუ), ბოლოს ყველა ვერაგულად დაღუპა, და თუ გილგამეშიც გაიზიარებს ქალღმერთის სიყვარულს, მასაც წინამორბედების ბედი ემუქრება (4,65—67).

აქ ერთი მომენტი იქცევა ყურადღებას.

გილგამეში იშთარის ვერაგულ ბუნებას რომ ამხელს, მოაგონებს მებაღე იშულანუს სიტყვებსაც, იშთარისათვის რომ უთქვამს თავის დროზე — „დედა თუ არ მიცხოვს სხვა პურს ვერ შევჭამ, პური ვით ვიგემო ავი და ბინძური“ სიტყვებს, რომლებიც ნართაულად, მეტაფორულად გამოხატავს აზრს, რომ იშულანუსათვის მიუღებელია ყველაფერი, რაც მის ბუნებას, მის თვისებებს, მის გენებს, მის შინაგან რწმენასა და შეგნებას არ შეეფერება, მიუღებელი და თავსმოხვეული, ისეთი, როგორიც იშთარის შეთავაზებული სიყვარულია. იშულანუს ამ სიტყვების გახსენებით გილგამეში საკუთარ შეხედულებასაც გამოთქვამს და, იმავედროულად, იშულანუს მსგავს ბუნებასა და პიროვნულ თვისებებს ამკლავებს. გილგამეშისთვისაც უცხო და მიუღებელია ყველაფერი, რისი მისწრაფებაც პოტენციურად არ ძვეს მის არსებაში და იშულანუსავით ისიც ამიტომ აღიქვამს იშთარის განზრახვას თავსმოხვეულად. გავიხსენოთ, რომ ბატაც და იოსებიც ასევე გაურბიან ქალების სურვილსა და მიძალებას, როგორც თავსმოხვეულსა და გარეგანს, უცხოს, მათი ბუნებისათვის შეუთვისებელს.

თარგმანისათვის წამძღვარებულ ნარკვევში ზ. კიკნაძე ვრცლად და დეტალურად მსჯელობს გილგამეშისა და იშთარის შეხვედრის ეპიზოდზე და გილგამეშის მიერ იშთარის უარყოფის აქტის სხვა მოტივების წარმორჩენასთან ერთად — ჯერ ერთი, ამის მიზეზია გმირის თავისუფალი ნების გამოვლინება; ამას გარდა, გილგამეში მეშვიდეა იშთარის სასიყვარულო წრეში, შვიდი საკრალური რიცხვია და გილგამეში, ზღაპრისეული გარდაუვალი წესით, უსხლტება ქალღმერთის

დამღუპველ სიყვარულს და სხვებივით არ იღუპება, რადგან მისი ცდა საკრალურ რიცხვზე მოდის — საგანგებოდ მიუთითებს, რომ გილგამეში თავისი საქციელით ინარჩუნებს ზნეობრივ სიმაღლეს და სრულყოფილებას კიდევ ერთ საფეხურზე ადის; და რომ გმირს „მხარში უდგას ენქიდუ და, პირველ ყოვლისა, შამაში თავისი მზიური ეთოსით“ (4,20—21).

აქვე შევნიშნავ, შამაშის გვერდით ენქიდუს სახელიც იმიტომ იხსენიება, რომ გილგამეში სულიერად ენქიდუსთან დამეგობრებამ აამაღლა და ახლა იმის გამოც ამბობს უარს იშთარის მიერ შეთავაზებულ სიყვარულზე, რომ ამ სიყვარულის გაზიარება მართალია ღმერთად აქცევს, მაგრამ დააშორებს თავის მეგობარს, ენქიდუ ვეღარ იქნება მისი ტოლი და სწორი; და გილგამეს კი ენქიდუს გვერდით ყოფნა ურჩევნია ღმერთობას. უნიკალური შემთხვევაა მსოფლიო ლიტერატურაში, შემთხვევა, რომლის ჭეშმარიტად გამაოგნებელი შთამბეჭდაობაც ცხადყოფს, რომ ადამიანის ვაჟკაცობასა და კეთილშობილებას, მის სულიერ ძალას არ აქვს საზღვარი.

ხოლო მკვლევრის ანალიზი მოწმობს, რომ მოტივირების გარეგნული განსხვავებულობისა და, ამასთან, განსხვავებულ ასპექტში გააზრების მიუხედავად, გილგამეშ-იშთარის ურთიერთობაც უშუალოდ ორგული ქალების (ცოლების) ამავე სახეობას, ამავე რკალს ეკუთვნის; და რომ იშთართან შეხვედრისას გილგამეში ისეთსავე სიტუაციაში ჩავარდება, როგორ სიტუაციაშიც მოგვიანებით ჩავარდნენ ბატა, იოსები, განაზარმანი, მიქაელი და სხვები; ოღონდ აქ მხოლოდ ამის აღნიშვნით დაგვიკაყოფილდები, რადგან აქადური ეპოსის ამ ეპიზოდის განხილვა ქვემოთ საგანგებოდ მოგვიწევს.

მანამდე კი კვლავ ფვიპტური ზღაპრისა და ბიბლიური მოთხრობის შედარებას მიუბრუნდეთ და მათ კომპოზიციურ აღნაგობას დაუგვიკრძალეთ.

ზემოთ (თავი III), როცა ე. მელეტინსკის ციტატა დავიმოწმე (სქემატური სურათი იოსების მოთხრობაში უმცროსი ძმის სიუჟეტის გამოვლენისა), სადაც მკვლევარი იოსებისა და ფოტიფარის ცოლის ურთიერთობის ეპიზოდს უმცროსი ძმის სიუჟეტისათვის ნიშანდობლივი მოტივების გვერდით აყენებს, შევნიშნე ამგვარი გათანაბრების უმართებულობა.

მიუხედავად ამისა, ე. მელეტინსკისეული სქემატური სურათი ერთი რამის გამო მაინც ანგარიშგასაწევია, უფრო ზუსტად, დამაფიქრებელია ის საწყისი ვითარება, რამაც მკვლევარს პირველ რიგში უბიძგა მო-

ტივთა ამგვარი გათანაბრებისაკენ; საწყისი ვითარება, ანუ იოსების მოთხრობის ისეთნაირი კომპოზიციური აღნაგობა, რომ ეს ორი მოტივი — უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლისა — ერთმანეთშია გადაწეული და გადაჯაჭვული (როგორც ზემოთ შევნიშნე, მოღალატე ცოლის მოტივი აშკარად უმცროსი ძმის მოტივის საფუძველზე გაშლილ სიუჟეტშია „ჩადგმული“), ქმნის სიუჟეტის ცენტრალურ კონფლიქტს და მთელი მოთხრობის დრამატულ ხაზსაც აძლიერებს და ამძაფრებს.

ეგვიპტური ზღაპარიც კომპოზიციურად ამავე ქარგაზეა აგებული. მთლიანი ქარგა უმცროსი ძმის მოტივის საფუძველზეა გაშლილი, ხოლო მოღალატე ცოლის მოტივი ამ სიუჟეტშია „ჩადგმული“, ქმნის ცენტრალურ კონფლიქტს და ზღაპრის დრამატულ ხაზსაც აძლიერებს და ამძაფრებს.

ცხადია, აქ არსებითი მნიშვნელობა არ ენიჭება იმას, რომ ეგვიპტურ ზღაპარში უმცროსი ძმის მოტივი რამდენადმე ნაკლები, ან იქნებ შემოკლებული სახით არის დამუშავებული, ვიდრე სხვა ზღაპრებში, ან ვთქვათ, იმავე იოსების მოთხრობაში.

მთავარი კომპოზიციური აგებულების თავისებურებაა, რომელიც ერთნაირად გამოვლინდა ეგვიპტურ ზღაპარშიც და ბიბლიურ მოთხრობაშიც.

სხვადასხვა მოტივების შერწყმა-გაერთიანება ჩვეულებრივი მოვლენაა ზღაპრებისათვისაც და ძველი გადმოცემებისა თუ მოთხრობებისათვისაც, მაგრამ ორი დამოუკიდებელი ამბავი რომ იყოს გაერთიანებული და ბუნებრივად შერწყმული მთლიანობას, შედარებით ნაკლებად არის გავრცელებული, თუმცა არაერთი ნიმუში დაიძებნება სხვადასხვა ერის ზეპირსიტყვიერებაში. ნაცნობია ქართული ზღაპრული ეპოსისთვისაც.

მაგალითად, ზღაპარში „დევის საყვარელი და იმისი შვილი“ (25, 38—43), როგორც გარკვეულია, სამი ტიპის სიუჟეტია შერწყმული. აარნე-ტომპსონისეული კლასიფიკაციის მიხედვით, ეს ტიპებია 480G, 707 და 315.

480G. ტიპი იწყება გერებისა და დედინაცვლის ურთიერთობით. ცოლი აიძულებს ქმარს, ჩაყაროს თავისი შვილები ორმოში, საიდანაც უმცროსი გოგონა მოხვდა დედაბერთან. დედაბერმა ნება დართო გოგონას, მასთან მოეყვანა დანარჩენი დებიც.

707. ხელმწიფის შვილი გამოჰკითხავს დედაბერთან მოხვედრილ ქალებს, რისი უნარი შესწევთ, და ცოლად ირთავს უმცროს დას, რომელიც ოქროსქოჩრიანი ვაჟის დაბადებას ჰპირდება. დები ღალა-

ტობენ ხელმწიფის შვილის ცოლს. ბავშვის მამა ბრძანებს, დაწვან მისი ცოლ-შვილი. ქალსა და ბავშვს შეიცოდებენ და მთაში გაუშვებენ ცოცხლებს.

315. ხელმწიფის ოქროსქოჩრიანი ვაჟი (დიდი ღონის პატრონი) დევებს განდევნის თავიანთი საცხოვრებლიდან და დაეპატრონება მათ ნასახლარს. ვაჟის დედა შეიყვარებს დევს. შვილს კი თავიდან მოშორების მიზნით რთულ დავალებებს აძლევს. ვაჟი ასრულებს დავალებებს. დაბრმავებული ვაჟი ხელმწიფის სიძე ხდება. მას თვალბეჭდს აუხელებს და შინ დაბრუნებული კლავს დედის საყვარელს (29ა, 94).

ერთი შეხედვით, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ეს სიუჟეტები მოხერხებულად არის დაკავშირებული ახალი კონფლიქტის დამკვიდრებით, პერსონაჟთა მოქმედების მოტივაციითა და მოქმედების ლოგიკური განვითარების დაცვით (იქვე).

სანიმუშოდ გავიხსენოთ კონტამინაციის კიდევ ერთი შემთხვევა, ახლა უკვე ებრაელ მემკვიდრეთათვის კარგად ცნობილი აქადური მწერლობიდან. ეს გახლავთ „ეტანას მითი“ (6, 107—15). რომელშიც ორი ამბავია გაერთიანებული: არწივისა და გველის არაკი და ეტანას ცად ასვლა არწივის შემწეობით. გაერთიანებულია მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორივე მოტივი საერთოდ ყველგან ცალ-ცალკე მუშავდებოდა. აქ კი თხზულების ახლებურმა კონცეფციამ ამ ორი მოტივის გაერთიანება მოითხოვა. უფრო ზუსტად, ავტორმა არწივისა და გველის მოარული არაკის (რაც, ვთქვათ, ეზოპესა და არქილოქესაც აქვთ დამუშავებული) მხატვრული ხორცშესხმით არ ამოწურა სათქმელი და თხრობა გააგრძელა, შეავსო კიდევ ერთი ასეთი მოარული სიუჟეტით, რათა ეთიკური მრწამსი ბოლომდე გაეტარებინა.

„ეტანას მითის“ ზოგადი შინაარსი განგვიმარტავს, რა ეთიკურ მრწამსზეც არის საუბარი:

გველი და არწივი დამპყრობლებიან და შამაშის წინაშე შეაფიცავენ ერთმანეთს სამუდამო მეგობრობასა და ერთგულებას, მაგრამ ერთხელაც არწივი გველის სოროში არყოფნისას მის წიწილებს შეჭამს. გველი შურისგების მიზნით ისევე მსაკერულად მოექცევა არწივს, როგორც არწივი მოიქცა — შამაშის რჩევით მახეს დაუგებს, ფრთებს დააგლეჯს, მხარს მოსტეხს და ორმოში ჩააგდებს, რათა შმიერ-მწყურვალე ტანჯვით მოკვდეს.

სიუჟეტი აქ უნდა დამთავრებულიყო და ასეთი დასასრული გამოხატავდა სამართლიანი შურისგების იდეას, მაგრამ აქადელმა ავტორმა გადააბა მეორე ამბავი, ამბავი ეტანასი, რომელიც შობის ბალახის

საძებნელად, როგორც შამაში ურჩევს, ზეცად მაღლდება არწივის დახმარებით; მანამდე რა თქმა უნდა არწივს ორპოლან ამოიყვანს და დაღწილ ფრთებსაც გაუმრთელებს.

არაკისა და ლევენდის ამგვარი გაერთიანების ფსიქოლოგიური საფუძველი, ის ზოგადი საწყისი, რაც უბიძგებს შემოქმედს, ორი სრულიად სხვადასხვა ამბავი ერთ კომპოზიციურ ჩარჩოში მოაქციოს, ცხადია, რაღაც საერთოს პოვნაა, რასაც ამ კერძო შემთხვევისას ზურაბ კიკნაძე ასე წარმოგიდგენს:

„ლუნანას დამსახურებაა, რომ მან ერთ „ეშგარში“ მოაქცია ორი, ერთმანეთისაგან ჟანრობრივად განსხვავებული ფოლკლორული ნაწარმოები. როდესაც მოაზროვნე პოეტის გონებაში ერთდროულად გაიელვა ორმა დამოუკიდებელმა ამბავმა — ერთმა, ცოდვის გამო ორმოში ჩავარდნილი არწივისამ და მეორემ, სადაც იგივე ფრინველი მესამე ცისკენ მიფრინავს და თან კაცი მიჰყავს — მისმა ინტუიციამ აღმოაჩინა, რომ ამ ორი ამბისაგან აიგებოდა გამოსყიდვის დრამა: ის არწივი, რომელიც არაკში ცოდვას სჩადის და იღუპება, „ეშგარ ეტანაში“ ცოდვას გამოსყიდვის და მობრუნდება „უკან მოქცეული ქვეყნიდან“. ავტორის ნებით, გველის მტერი არწივი გარდაისახება იმ არწივად, რომელმაც ჯოგების მეუფე ცად უნდა აიყვანოს“ (13,92).

შამაში საშუალებას აძლევს არწივს, კეთილი საქმის ჩადენით მოინანიოს და გამოიყიდოს ცოდვა — ასეთი გაგრძელება პირველ ამბავს გარკვეულ სიუჟეტურ საფეხურად იყენებს და ქმნის სწორედ თხზულების ერთიან ეთიკურ კონცეფციას.

ჯგვიპტურ ორი ძმის ამბავსაც და იოსების ბიბლიურ მოთხრობასაც ეს საერთო აახლოებს — კომპოზიციური მსგავსება.

უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის მოტივიც სრულიად დამოუკიდებელი მოტივებია.

აქ კი, ერთგანაც და მეორეგანაც, ერთ სიუჟეტურ ქარგაში მოექცნენ. ამ კომპოზიციური აღნაგობის მსგავსების გამო შევნიშნე ზემოთ, რომ საერთო ამ ორ გადმოცემას შორის მხოლოდ დრამატული კონფლიქტის მსგავსებით არ ამოიწურება — ანუ ზოგადი მსგავსებით (60, 23) — და, ბიბლიური მოთხრობის უდავო ისტორიულობა რომ არა, ასეთ თვალსაჩინო საბუთს იოსების თავგადასავლის ჯგვიპტური ზღაპრიდან წარმომავლობის სასარგებლოდ ბევრს ვერაფერს დაუუპირისპირებდით.

ახლა კი ეს საკითხი არც აღიძვრის, რადგან იოსების ქრონიკის ისტორიულობა დაბეჯითებით გვარწმუნებს, რომ მისი პირველწყარო-

ბი ამაოდ არ ვეძებოთ; და ბიბლიური მოთხრობის ასეთნაირი აღნაგობა, რთული კომპოზიცია, ისტორიულ საფუძველზე ამოზრდილ ორიგინალურ მოვლენად მივიჩნიოთ; თუმცა თავიდან გვეპატური ზღაპრის გათვალისწინება რომ ვახსენე, გარდა უშუალოდ მოღალატე ცოლის ეპიზოდისა, საფიქრებელია, რომ „ორი ძმის ამბავი“ გათვალისწინებინათ ბიბლიური ქრონიკისათვის მხატვრული ფორმის გამოძებნის დროსაც, ისევე, როგორც „ეტანას მითი“ თუ სხვა, დღეისათვის იქნებ დაკარგული თხზულებანი ძველი სამყაროსი.

ისიც უნდა ითქვას, გვეპატურ ზღაპარს რაიმე გავლენა რომ მოეხდინა ბიბლიური მოთხრობის სიუჟეტურ მსვლელობაზე, ფოტიფარის ცოლი ასე ერთბაშად და უკვალოდ არ გამოეთიშებოდა სიუჟეტს და, გვეპატური ზღაპრის კვალობაზე, ამორალური საქციელისა და ცილისწამებისათვის სიკვდილით დაისჯებოდა. მაგრამ ანუკუს ცოლის სიკვდილი ზღაპრული ლოგიკით არის გამოწვეული — ბოროტება ისჯება და სიკეთე საბოლოოდ ზეიმობს, ხოლო ზღაპრისეული ლოგიკა მექანიკურად ვერ მოერგებოდა ბიბლიურ მოთხრობას და ფოტიფარის ცოლი მხოლოდ ამ ლოგიკის გაელენით ვერ დაისჯებოდა, თუ რეალურადაც არ დაუსჯიათ.

ხოლო როცა იშთარიც ასევე ეთიშება სიუჟეტურ ხაზს, ეს უკვე ეპოსისეული ლოგიკით არის განპირობებული — აქადელი პოეტისათვის იშთარი, მას შემდეგ, რაც ქალღმერთი თავის მხატვრულ ფუნქციას ამოწურავს, უკვე სრულიად ზედმეტია და ამიტომაც რჩება ყურადღების მიღმა.

აქვე შევნიშნავ, რომ ბიბლიური სიუჟეტის მიხედვით ფოტიფარის ცოლი ხომ ვერაგი და ბოროტი არსებაა და ცილსაც ამიტომ სწამებს იოსებს, ჯერ შინაურებთან, მერე შინდაბრუნებულ ქმართან, თითქოს იმან მოუნდომა ქალს შეცდენა, საბუთად კი ყველას უჩვენებს იოსების შემოხეულ ტანსაცმელს, რომელიც თვითონვე შემოახია: „შემოვიდა ჩემდა მონაი ესე ებრაელი, რომელი შემოიყვანე კიცხვად შენდა, და მრქუა მე: დაგწვე შენთანა. ვითარცა ესმა, რამეთუ დაღადეჲვ და აღვიმადლე ხმაი ჩემი, დაუტეჲა სამოსელი თვისა და იელტოდა და განვიდა გარე“ (38,17—18), ხოლო ყურანში ქალის მოქმედება ერთგვარად შერბილებულია — იოსებს რომ მისდევს, კართან ქმარს შეერჩება და უკვე იძულებული ხდება, იოსებს ცილი დასწამოს (XII).

თომას მანს თვალწინ უთუოდ ყურანისეული და მუსლიმანი მწერლებისეული ინტერპრეტაციაც უნდა ჰქონოდა. სხვათა შორის, როგორც ცნობილია, ნადიმის სცენა, ფოტიფარის ცოლი რომ უმართავს მეგობარ

ქალებს, სცენა, რომელიც ძველი აღთქმის სიუჟეტში არ გვხვდება, მანამ აბღურაჰმან ჯამის მიხედვით გამოიყენა (64.102). პირველ ყოვლისა კი, მაინც საკუთარი ჰქერლური ოსტატობიდან, მსოფლმხედველობიდან და რომანის კანონსომიერებიდან გამომდინარე დახატა ფოტიუარის ცოლი (რომანში მას მუტემენეტი ჰქვია) არა ბოროტ არსებად. მოღალატე ცოლის მთარულ სახედ, არამედ რთული ბუნების ქალიად. რომელსაც შევსებული აქვს თავისი მოვალეობა ოჯახის წინაშე. მაგრამ ვეღარც ებრაელი ჭაბუკის სილამაჟეს უმელავდება და მხოლოდ ხანგრძლივი და მწკავე სულიერი განცდების შემდეგ განდობს იოსებს სიყვარულს. ქალის სულიერი განცდები გადმოცემულია მანისეული ფსიქოლოგიური სიღრმითა და ნიუანსობრივი სიზუსტით და ამით ცენტრალური კონფლიქტის ისედაც მძაფრ დრამატისმს რომანში კიდევ ერთი მღელვარე ნაკადი ემატება*. სხვა ნაკადს დრამატისმის გასამძაფრებლად ხომ თამუხის, აღონისისა და ოზირისის ტრაგიკულ ბედთა გახსენება ქმნის.

ოზირისის ვნებანის, მისი ტანჯული სახის ამოტივტივება რომანის სიმბოლურ ფონზე უნდა გამოეწვია არა მარტო მისი ცხოვრების ტრაგიზმს. არამედ იმასაც, რომ ოზირისი ჯერ ერთი ძველევკიპტური ღვთაებაა (იოსები კი ეგვიპტეში მოღვაწეობს); და მეორეც, „ორი ძმის ამბავშიც“. მანს რომ ბიბლიური მოთხრობის პირველწყაროდ მიაჩნია, ჩნდება მისი კულტის ნიშნები.

მაგრამ, როგორც გარკვეულია, ეგვიპტური ზღაპრის აზრობრივ შინაარსს ოზირისის სახე გვიან დაუკავშირდა და მისი კულტის ნიშნებს ამოტომაც აქვს ამ ზღაპარში უსისტემო ხასიათი (40,27).

* ძველ ქართულ თარგმანში ფოტიუარი მოხსენიებულია, როგორც საჭურისი („...საჭურისმან ფაროსმან...“). თომას მანის რომანში ფოტიუარი საჭურისადაა დახატული. ოღონდ საქმე ისაა, რომ ღედნისეული saris გულისხმობს არა საჭურისს, ჩვენი დღევანდელი გაგებით, არამედ მხოლოდ სამთხლეო ტერმინია, რომელსაც სრულიად დაუპარავს მასში ოდესღაც არსებული შინაარსი და ნიშნავს „კარისკაცს“. ფოტიუარი არის ფარაონის კარისკაცი, ამ თანამდებობის პირი და არაფრისდიდებით — დასაჭურისებული ადამიანი. რადგანაც ებრაული სიტყვა, თავისი ნამდვილი შინაარსით, „კარისკაცს“ ნიშნავს, ძველი თარგმანებისაგან განსხვავებით ახალ თარგმანში (ქართული იქნება, რუსული, ინგლისური თუ სხვა) ყოველგან ასევე თარგმნიან: კარისკაცი. დღესდღეობით ასეთი შეხედულება გაზიარებული. როცა თომას მანი ფოტიუარს საჭურისად ხატავს, მხატვრული თვალსაზრისით, გაუმართლებელი არ არის, მით უმეტეს, რომ ასეთი გაზრება ესადაგებოდა მის კონცეფციას, ფოტიუარის ცოლი მთარულ ბოროტ ქალიად კი არა, პაციოსანი ბუნების ადამიანად დაეხატა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ ფაქტს რაიმე მეცნიერული ღირებულება მიენიჭოთ.

საერთოც მხოლოდ ისა აქვთ, რომ ოზირისიც ეტანჯა და იოსებიც, ქვესკნელში ერთივე მოხვედრილა და მეორეც, ის საერთო, რაც იოსებსა და ადონისსაც აქვთ.

და ეს ის საერთოა, რაც იოსებს შეიძლება გამოეძებნოს უამრავ მითოლოგიურ, ზღაპრულ, ლიტერატურულ პერსონაჟთან თუ ისტორიულ პიროვნებასთან, ყველასთან, ვისაც კი ტრაგიკული თუ დრამატული ბედი ერგო.

უფრო ნიშანდობლივი საერთო, უფრო დამაჯერებელი მსგავსება კი მათ შორის — ანუ იოსებსა და ოზირის-ადონისს შორის — არა ჩანს.

მათი ქვესკნელში მოხვედრის მიზეზებიც სულ სხვადასხვაა და მთავარი ის გახლავთ, რომ ქეუფის ცოლის სიყვარულის უარყოფა, რამაც იოსები საპყრობილეში ჩააგდო, არც ოზირისისა და არც ადონისის თქმულებებში (ამათ ქალღმერთის სიყვარულის უარყოფა მოუწევდათ) არანაირი სახით (თუნდაც მკრთალად, ან შეკვეცილად) არ გვხვდება.

რაც შეეხება თამუზს, ანუ მის პირველსახეს, დუმუზის, ის ეპიური ტრადიცია, რომელიც ქალღმერთთან მისი ურთიერთობის ამბავს გვიყვება, გვარწმუნებს, რომ თამუზს (დუმუზის) არ უარუყვია იშთარის (ინანას) სიყვარული, პირიქით, ქალღმერთის სიყვარულის გაზიარებით ღმერთად აღზევდა. მართალია, მის აღზევებას ქვესკნელში ყოფნა შეენაცვლა და ეს ციკლური პროცესი გამუდმებით გრძელდება (14,221—238), მაგრამ სიტუაცია ხომ თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ აქ იოსების ცხოვრების შესაბამისი ეპიზოდის შეტრიალებული ვითარებაა, ანუ იოსების ცხოვრების ეპიზოდია თამუზ-იშთარის ეპიზოდის სრულიად საწინააღმდეგო ვარიანტი.

თამუზი აღზევდა იშთარის მეშვეობით. იოსები უარს ამბობს აღზევებაზე.

ასეთი დიამეტრალური და არსებითი განსხვავების გამო ამ ორ ეპიზოდს შორი რაიმე მსგავსებაზე ლაპარაკიც ზედმეტია.

აქედან გამომდინარე, ზედმეტია იოსებსა და თამუზს შორის საერთოს ძიება.

თამუზის ვნებანი, მისი ტანჯული ყოფა მეტად უმარია ანალოგიის საძიებლად.

არანაკლებ უმარია, ვიდრე იოსებსა და, ვთქვათ, ამირანს შორის რომ გვეძია რაიმე ანალოგია.

ასე რომ, თამუზიც ისეთივე შორეული ასოციაციაა იოსებისათვის, როგორც ადონისი და ოზირისი.

ოღონდ აქვე აუცილებლად უნდა დავაზუსტო — იოსების დაკავშირება თამაშთან, აღონისთან და ოსირისთან და მათი ერთ რკალში მოქცევა. მაშინ, როცა მათ შორის ტიპოლოგიური მსგავსებაც კი არ არსებობს, მეცნიერული მტკიცებისათვის არის გაუმართლებელი, თორემ თომას მანის რომანში, „იოსები და ძმანი მისნი“, ასეთი დაკავშირება ბუნებრივადაა მორგებული თხრობის მდინარეებს; მწერალს სრული უფლება ჰქონდა, რომანის დრამატული ხაზის გასაძლიერებლად და სიმბოლურ-ალეგორიული ფონის გამოსაკვეთად უამრავ ტანჯულ და ტრაგიკულ მითოლოგიურ პერსონაჟთაგან ეს სამი პერსონაჟი გაეხსენებინა და გაიხსენა კიდევ. აქ ამ მხრივ სადავო არაფერია.

სადავო, ვიმეორებ, მეცნიერული დასაბუთების ცდაა, ცდა არარსებული მსგავსების საპოვნელად.

არადა, საერთო სხვა თხზულებასთან და სხვა გმირთან არის საძიებელი, ისეთივე საერთო, რაც ძველევგიპტურ „ორი ძმის ამბავთან“ და ბატას სახესთან მოინახა და მხოლოდ ტიპოლოგიური მსგავსებით არ ამოიწურება.

თავი V

იოსებნი და გილგამეში

ის თხზულება და ის გმირი, რომელთან შედარებაც იოსების მოთხოვნისა და საკუთრივ იოსების სახისა მხოლოდ ტიპოლოგიური მსგავსებით არ ამოიწურება, არის გილგამეშის აქადური ეპოსი და მისი მთავარი გმირი.

ეს ეპოსი ერთელ უკვე ვახსენე წინა თავში და მოკლედაც განვიხილე იმ ცენტრალურ ეპიზოდთა მკაფიოდ გამოსაჩენად (მიუხედავად თითქოს განსხვავებული მოტივირებისა), როცა გილგამეში ისევე ამბობს უარს იშთარის სარეცლის გაზიარებაზე, როგორც იოსები — ფოტიფარის ცოლისა.

სიტუაციის იდენტურობა აშკარაა, მაგრამ სიტუაციური მსგავსების გარდა ამ ორი თხზულების შედარებისას სხვა მსგავს რეალიზებაც შევნიშნავთ.

პირველ ყოვლისა, შევნიშნავთ, რომ სიუჟეტის მსვლელობა, არსებითი სიუჟეტური რგოლები ორივეგან მსგავსად ვითარდება.

გმირების მიერ ქალის (ეპოსში მხოლოდ ასპექტია შეცვლილი: ქალღმერთის) სიყვარულის უარყოფას ბევლ აღთქმაშიც და აქადურ ეპოსშიც გვალვად და უნაყოფობად მოსდევს.

აქადურ ძეგლში გვალვა პერსონიფიცირებულია ზეციური მოზერის სახით, რომლის ცეცხლოვანი სუნთქვაც (ქართული თქმის წითელ ხარს რომ აღარებენ) წვავს და ანადგურებს ყველაფერს, რაც წინ დახედება. და მისი შექმნის მიზეზი შეურაცხყოფილი იშთარის თხოვნაა მამის, ცის ღმერთის, ანუ წინაშე, გილგამეშის დასასჯელად ზეციური მოზვერი მოაველინო: „მამავ, შემიქმენ ზეციური მოზვერი, გილგამეში, დაე, მოაკედინოს“ (4,68).

საგულისხმოა ვარაუდი, რომ ზეციური მოზვერი შეიძლება წარმოადგენდეს თვითონ იშთარის, „მძვინვარე ფურის“, მამრულ სახეცვლილებას (ზურაბ კიკნაძე). ამასთან, საგანგებოდ აღვნიშნავ, რომ

ანეს ბრძანებით უნაყოფობა შეიდ წელიწადს უნდა გაგრძელდეს („თუ შეგისრულე რასაც შენ მოითხოვ, შეიდ წელიწადს ბზე მოვა ფუტურო“).

ხოლო ფოტიფარის ცოლი ქალღმერთი არ ყოფილა, რომ გვალვა (ან სხვა მსგავსი სტიქიური სასჯელი) გამოეწვია, მაგრამ სიუჟეტურად აქაც გვალვისა და უნაყოფობის ხანა ღებება და იოსებმა გილგამეშივით უნდა იხსნას ქვეყანა უნაყოფობისაგან (ისიც უთუოდ საგულისხმო და დამაფიქრებელია, რომ თომას მანის რომანში იოსებს ახსენდება გილგამეშიცა და იშთარის შურისძიებაც, როცა გულშეძრული იმაზე ფიქრობს, თუ როგორ იხსნას ეგვიპტე შიმშილისაგან).

მოუსავლიანობის ხანა ფარაონის სიზმრებში სიმბოლურად გამოხატულია შეიდი მჭლე ძროხის სახით, მათზე ადრე მოსულ შეიდ მსუქან ძროხას რომ შთანთქავენ: „და შეჭამნეს შეიდთა მათ ზროხათა, მჭლეთა და საძაგელთა, შეიდნი იგი ზროხანი, კეთილნი და რჩეულნი“ (41,20); და შეიდი ფშუტე თავთავის სახით, მათზე ადრე ამოსულ შეიდ მარცვლით სავეს თავთავს რომ შეჭამენ: „და შთანთქეს შეიდთა მათ თავთა ხორშაკეულთა შეიდნი იგი თავნი, კეთილნი და სავესი..“ (41,24).

იოსები ფარაონის სიზმარულ ჩვენებას ასე ახსნის, რომ შეიდი ნაყოფიერი წლის შემდეგ შეიდი უნაყოფო წელი დადგება: „და მოიწინენ შეიდნი წელნი სიყმილისანი შემდგომად მისა (ნაყოფიერი წლების შემდეგ) და დაივიწყონ ნაყოფიერებაი იგი მაძღრობისა ყოველსა ქუეყანასა ეგვიპტისასა. და აღბოცოს სიყმილმან ქუეყანაი“ (41,30).

როგორც ვხედავთ, შიმშილი და უნაყოფობა ბიბლიური მოთხრობის მიხედვითაც შეიდ წელიწადს გრძელდება, ხოლო ამ უნაყოფობასა და გვალვას სიმბოლურად ფურიც შეესაბამება და თავთავიც.

გილგამეშის ეპოსისეულ ზეციურ ხარს თუ მართლაც ფურის მამრულ სახეცვლილებად მივიჩნევთ, და ეს ვარაუდი საკმაოდ საფუძვლიანად მეჩვენება (საფუძვლიანი და დამაჯერებელი იმიტომ, რომ რადგან იშთარი ნაყოფიერების ქალღმერთია, მის სიყვარულზე უარის თქმა მოასწავებს ქვეყანაში მოუსავლიანი ხანის დადგომას, და ამ მოუსავლიანობას სიმბოლურად ზეციური მოზვერი რომ გამოხატავს, ამით მოზვერი სწორედ იშთარს ენაცვლება), მისი (მოზვერის) მსგავსება ბიბლიური მოთხრობის მჭლე ძროხის სიმბოლოსთან უფრო მკაფიო გახდება. ეპოსისეულ ფუტურო ბზესა და მოთხრობისეულ ფშუტე თავთავს შორის მსგავსება ისედაც მკაფიოა.

თუ ამ მომენტებს შევაჯამებთ, ასეთი სურათი წარმოგვიდგება: აქადურ ეპოსსა და ბიბლიურ მოთხრობაში მსგავსია ორი სიტუაცია

— ქალის სიყვარულის ღეროვანა და მოქსავლიანის წლების დადგენა; მსგავსია ამ სიყვარულითა სიუხვედრითა გადანთა — ისინი ორივეგან ერთმანეთს მისდევნენ;

მოქსავლიანობის, უნაყოფიერის წლები ორივეგან შეიდ წელიწადს გრძელდება;

გვალვის სამხოდოვც ორივეგან ერთნაირია — ქვისში ხეცოვნის მისვლის და ფეცნის ბსკ. მოთხრობაში — ძველ ძროხა და უმეცო თაკოვი.

ეს მსგავსებები შეუძლებელია დასახვედრით აიხსნას. რადგან ბიბლიურ წიგნთა ავტორებისათვის ეარგად იყო ცნობილი მთელი შეუძენარელი სამყარო, მისი მითოსიც, რელიგიაც და ძველმობაც. ყველაფერს რაიმე თავი დაუდებოთ. ბიბლიური წარდგენის ეპისოდი დუ-კალურ მსგავსებას იტყვს შეუძენარელი წარდგენის მითოსთან, რომელიც სრული სახით სწორედ გილგამეშის ეპოსში შემოგვინახა.

და რადგანაც ძველი აღიქმის შესქმნელობის ხელმისაწვდომი იყო აქადური ლიტერატურა. გვეჩვენა, რომ ეს მსგავსებანი იოსების მოთხრობასა და გილგამეშის ეპოსს შორის ამ ეპოსის გათვალისწინებით უნდა აიხსნას — ძველ მქმნელებს იოსების თავგადასავლის ლიტერატურული დამუშავებისას თვალწინ ძველგვერდურ ზღაპართან ერთად აქადური ეპოსიც უნდა ჰქონოდათ.

მოდადოცე ცოლის მოცივის სხვადასხვა ქვეყნებში გავრცელებულ უაიროვ ვერსიათაგან არც ერთ ზღაპარშია თუ მოთხრობაში (ყოველი შექმნევისათვის, რაც ჩემთვისაა ცნობილი). გარდა ორი ძმის ამბისა და იოსების მოთხრობისა, ეს მოცივი უცვრისი ძმის სიუვეტში არ არის მოქცეული, ისევე, როგორც ქალის სიყვარულის უარყოფას არცერთგან, გარდა გილგამეშის ეპოსისა და იოსების მოთხრობისა, არ მოსდევს გვალვისა და მოუსავლიანობის წლები.

და კიდევ —

ბიბლიურ მოთხრობასა და აქადურ ეპოსს შორის მსგავსებათა ძიებას ერთი ფაქტიც ემატება.

აქადურ ეპოსშიც და ბიბლიურ მოთხრობაშიც გილგამეშისა და იოსების პირველი აღქმა ერთგან იშთარისა და მეორეგან ფოტიფარის ცოლის მიერ, ზურაბ კიკნაძის საგულისხმო დაკვირვებით, ერთი და იგივე იდიომატური გამოთქმითაა გამოხატული:

გილგამეშის ეპოსში —

ით-თა-ში;

იოსების მოთხრობაში —

თისსა.

საერთო სემური იდიომატური გამოთქმით, რომელიც გულისხმობს ვნებიან შეხედვას და რომელსაც ქართულადაც ასევე იდიომა შეესატყვისება: „თვალი დაადგა“.

შენიშნავ, რომ „მიქაელ საბაწმიდელის მარტილობაში“, პოემის მხატვრულ-იდეოლოგიური თავისებურებიდან გამომდინარე, დედოფალი სეიდა, განსხვავებით იშთარისა და ფოტიფარის ცოლისაგან, თვითონ კი არ იჩენს აქტივობას, ანუ თავისი სურვილით კი არ დაადგამს თვალს მიქაელს, არამედ სატანა ჩაუსახლდება სულში, სატანა, რომელსაც ბერის ცდუნება განუზრახავს და მის ხელში დედოფალი სეიდა მხოლოდ საშუალებაა, მხოლოდ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ინსტრუმენტია ამ განზრახვის განხორციელების მცდელობისათვის:

„ვითარცა შევიდა კარსა ტაძრისასა
კრავი იგი,
შევიდა გულსაცა დედაკაცისასა
მგელი იგი,
რომელი არა დასცხრების ბრძოლასა
მონაზონთასა.

აღძრა სეიდა ცოლი ამირა-მუმნისაი
და შთაუდო ტრფიალები მონაზონისაი...“ (9,380).

ხოლო კვლავ იდიომატურ გამოთქმას რომ მივუბრუნდეთ, ნათელია, რომ მსგავსი კულმინაციური სიტუაციის ხატვის დროს ებრაელ მემკვიდრეთა მიერ აქადური ეპოსის გათვალისწინებისას იდიომატური გამოთქმაც იქიდანაა ნასესხები. ბიბლიურ მოთხრობაში იდიომის აქადური ეპოსიდან სესხებას დაბეჭდითით რომ ვახსენებ, ამის უფლებას, ცხადია, მაძლევდა არა თავისთავად ეს ლექსიკური პარალელიზმი (რაც შესაძლოა სრული შემთხვევითობაც ყოფილიყო). არამედ იმ რეალიათა აშკარა მსგავსებანი, რაც ჩამოვთვალე და რაც ამ ორ თხზულებას შორის შეინიშნება.

ლექსიკური პარალელიზმი კიდევ ერთი საბუთით ავსებს მსგავსებათა რაოდენობას და, ამასთან, შეიძლება ვივარაუდოთ ბიბლიური ავტორის კიდევ ერთ მინიშნებად იმისა, რომ იოსების ცხოვრების დრამატული ეპიზოდი პარალელს, გარდა ჯეიპტისა, შუამდინარეთშიც პოვებდა.

თავი VI

ერთი მოსაზრების კვალზე

სომხური საგმირო-საფალავანო ეპოსის „დავით სასუნცის“ მესამე კარის (თავი III) ერთი პასაჟი ეძღვნება დავითისა და მისი ძალოს, სარიეს, ურთიერთობას, პასაჟი, რომლის ქარგაც მოღალატე ცოლის მოტივზეა აგებული და, პავლე ინგოროვას დაკვირვებით, „...არის იოსებ შშვენიერისა და პენტეფურეს ცოლის ბიბლიური ისტორიის განმეორება“ (8,XXIV).

მისი შინაარსის დეტალური გადმოცემა მკაფიოდ გამოაჩენს სიუჟეტური სქემის მსგავსებას ბიბლიურ ეპიზოდთან:

დაობლებულ დავითს ზრდის ბიძა, ოჰანი. რომლის ცოლსაც მოეწონება ჭაბუკი და შესთავაზებს, ჩემთან შემოდი, ხვეწნა-კოცნით გული ვიჯეროთო. დავითი ქალის სურვილს არ დაჟაბუღდება, შეილაღ გკუთვნი, დედას გეძახიო. ქალი ცბიერ ხერხს მიმართავს. დავითს შინ მარტო დაიგულებს, წყალს მოზიდავს, ტანზე გაიხდის და წელის დასასხმელად დავითს მოუხმობს, იმედოვნებს, ჭაბუკი ცდუნებას ვერ გაუძლებსო. მაგრამ დავითი თვალებს დახუჭავს და წყალს ისე დაუსხამს. ქალი თავს რომ დაიბანს, ჭაბუკს ახედავს და დაინახავს, თვალები დახუჭული ჰქონია; სიბრაზისაგან გახედავს, სახეს დაიხოკავს, მწარედ ატირდება, წავა და შინ ჩაიკეტება. ოჰანი რომ დაბრუნდება და ჰკითხავს, რა დაგემართაო, მიუხედავად, შეილის მაგიერ ქმარი მომიყვანე და ვგააო. ოჰანს ვერ დაუჯერებია, მაგრამ ცოლი არწმუნებს, ძალას მატანდაო. გულმოსული ოჰანი კარს ჩარაზავს და დავითს გარეთ დატოვებს. დავითი მიხვდება მიზეზს და დაემუქრება, კარს შემოვლენწავ და ქვესკნელში გადაგისვრი, მაგ კახპას როგორ ენდობიო. მაგრამ ბოლოს მაინც გაბრუნდება და ღამეს დედაბრის ქოხში გაათევს.

მერე სულ სხვა ამბები იწყება, ხოლო ეს სიუჟური ხაზი აქ მოულოდნელად წყდება, ისევე მოულოდნელად, როგორც იწყება, და

დრამატული. თანაც საკმაოდ მწვავე ინტრიგა არამცთუ არ ვითარდება, საერთოდ შექმდომი დაცრიალებული მოუღენათა მიღმა რსება.

გარკვეული დროის მერე შინიდან გაძევებული დავითი ესტუმრება ბიძას და სთხოვს, ის ცეკრი მაჩვენე, სადაც მაძახესი ნადირობდომ. ესტუმრება ისე და ბიძაც ისე წაჰყვება, თითქოს არაფერი მოძიხდარიყოს.

რაც შეეება მოულოდნელ დაწყებას, წინა ეპიზოდს დავაკვირდეთ! დავითი დედაბრისაგან შეიტყობს მაძიხიული მშვილდ-ისარის ამბავს, სადღაც რომ ყოფილა გადამალული, და ამ საიდუმლოს გაგებას სარიეს მეშვეობით მოიწადინებს, ძაღლისი, ვისაც დედასავით უყურებს. სარიე არ უხებლს საიდუმლოს და ამიტომ დავითი, დედაბრის დარიგებისამებრ. სარიეს სთხოვს, მშობა და იქნებ პური მაჭამომ. ქალი თონეს რომ გაახურებს, დავითი გახურებულ ქვიშას აიღებს და ხელისგულებზე დააყრის. ტკივილისაგან შეწუხებული ქალი იძულებული გახდება მპერის მშვილდ-ისარი მიასწავლოს.

ამ ეპიზოდს უშუალოდ გადაებმის მოდლატე ცოლის მოტივის შემცველი ეპიზოდი („დავით მოსწონდა ძლიერ სარიეს...“).

ცდა იმისა, რომ შეიღმა დედისგან შეიტყოს საიდუმლო (და შეიტყოს ძალდატანებით, უფრო ხშირად, ბუძუსე კბილის დაჭერით), გაერცელებული მოტივია მსოფლიო ფოლკლორში.

ჟელა ამ ზღაპარში გმირი საიდუმლოს არსებობას შემთხვევით იგებს და ისიც უთუოდ იჯახის გარეთ, სხეებისაგან, მათგან, ვისაც მისი ყმაწვილური ანცობა გაადიხიანებთ; და ეს ისევე აუცილებელი მომენტი, როგორც ის, რომ საიდუმლოს გამომჟღავნების შემდეგ გმირმა უნდა გააცნობიეროს თავისი მისია და მის აღსასრულებლად დაადგეს გზას.

სომხურ ეპოსში მოდლატე ცოლის მოტივი ჩართულია საიდუმლოს შეტყობის მერე შინიდან პირველად გამოსეღასა („გადინადირა მთები და ველი“) და მისიის აღსასრულებლად — მშობლიური მამულის დასაბრუნებლად წასეღას შორის.

ასეთი ჩართვა, შეჭრა სიუჟეტში, რასაც მოდლატე ცოლის მოტივი იჩენს, შეუძლებელია ბუნებრივი გამოჩნდეს.

მართალია, სიუჟეტის გაშლისას, ზღაპარი იქნება, თქმულება თუ ეპოსი, ის მოტივები, რომელნიც მანამ ცალ-ცალკე არსებობდნენ, სავსებით შესაძლებელია, ერთმანეთს დაუკავშირდეს და ერთი მოტივი მეორე მოტივის სიუჟეტურ ქარგაში მოექცეს (ასეა თუნდ იოსების მოთხრობაშიც), მაგრამ ასეთ დროს ჩართული მოტივი სიუჟეტური განვითარების ბუნებრივ რგოლად უნდა იქცეს.

აქ კი ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ ღავითისა და სარიეს ურთიერთობის ეპიზოდი ბუნებრივად არ ერწყმის სიუჟეტის განვითარებას. ოღონდ უთუოდ გასათვალისწინებელია „ღავით სასუნცის“ კომპოზიციური აგებულება და მისგან მომდინარე მხატვრული თავისებურებანი.

მისეზი ღავით-სარიეს ეპიზოდის აშკარა ამოვარდნისა თხრობის ლოგიკური განვითარებიდან არის ის, რომ „ღავით სასუნცის“ ეპიური ციკლის სიმღერები გაერთიანებული და დამუშავებული არ ყოფილა ერთი ეპიკოსის მიერ; ეს სიმღერები, რომლის ძირითადი ფენის ჩამოყალიბებასაც მიახლოებით ათარიღებენ XII—XIII საუკუნეების მიჯნით (8, XV), ჩაწერილია საკმაოდ მოგვიანებით, XIX საუკუნეში, და არც თავის დროზე და არც ჩაწერის შემდეგ მთელს ამ მრავალფეროვან სიმღერებს ერთი პოეტის სულიერ ქურაში არ გაუვლია.

ეს სხვადასხვა მთქმელის მიერ შექმნილი სიმღერები გააერთიანეს ჩამწერებმა და თუმცა გაერთიანებისას სცადეს, გარკვეული კომპოზიციური ჩარჩო მოეძებნათ და ყველა ეპიური ციკლი ამ კომპოზიციურ ჩარჩოში მოექციათ, მაგრამ იმ ვითარებამ, რომ სიმღერები ერთ ეპიკოსს არ გაუერთიანებია, მაინც იჩინა თავი და ასე აშკარად გამოიკვეთა ღავით-სარიეს ეპიზოდშიც.

ეპიკოსი ქმნის ახალ მხატვრულ რეალობას, სადაც ყოველ ეპიზოდს თანმიმდევრული საფეხურის ფუნქცია აქისრია, ხოლო ეპიური ციკლების შექმნის თავმოყრილ მასალას მხოლოდ გარკვეულ წესრიგს ანიჭებს.

ახლა ყველაფერი ნათელი ხდება და ეპიზოდთა ამგვარი თანმიმდევრობაც — საიდუმლოს გამჟღავნება, მოღალატე ცოლის მოტივი, წასვლა მამისეული სამკვიდროს დასაბრუნებლად — იოლად აიხსნება იმით, რომ ეს ეპიზოდები სხვადასხვა სიმღერებია ან ამ სიმღერათა მოზრდილი თუ მცირე ფრაგმენტები, ჩასახული, მართალია, ერთ კულტურულსა და ენობრივ გარემოში, მაგრამ სრულიად სხვადასხვა პოეტური ტრადიციის წიაღში და ერთმანეთს, გარდა იმისა, რომ ერთი გმირის სახელის გარშემო არიან შექმნილნი, სხვა არაფრით უკავშირდებიან.

ეს არის სამი დამოუკიდებელი ამბავი, რომელიც ძველ სომეხ მგოსნებს ერთმანეთის მიყოლებითაც რომ ემღერათ, არც მათს და არც მსმენელთა წარმოდგენაში ეს სამი სიმღერა ერთ სიუჟეტზე ასხმული ეპიზოდები არ იქნებოდა.

ეს სამი ეპიზოდი ეპოსის დღევანდელ გამოცემებში კი მოსდევს

კრთმანკის. მაგრამ ფილკლორული წარმოდგენით ეს ამბები სრულად სხვადასხვა დროში ხდება და არა ასეთი თანმიმდევრობით.

და რადგანაც დამოუკიდებლად არიან შექმნილნი, თვითუცხის თავისი პოეტური რეალობა აქვს, თავისი დრო, თავისი კომპოზიციური სტრუქტურა.

როცა პაულე ინგოროვებმ აღნიშნა, საუკუნეთა მანძილზე ზეპირი ვხით გავრცელებული „დავით სასუნცის“ ეპიური ციკლები საქაოდ მოგვიანებით ჩაწერესო, საგანგებოდ გაიხსენა ძველი ფინური ეპოსი „კალევალა“. რომელიც ასევე ზეპირად ვრცელდებოდა საუკუნეთა მანძილზე და მისი სიმღერები (რუნოები) ასევე მხოლოდ XIX საუკუნეში შეაგროეს. ჩაიწერეს და სისტემაში მოიყვანეს (მ. XIII—XIV).

მკვლევრის მკერ შემჩნეული ერთგვარი ანალოგია ძველ სომხურსა და ძველ ფინურ ეპოსებს შორის და ამ ანალოგიის საგანგებო მითითება გვიხსენებს ამ ფაქტში დავინახოთ არა გარკვეული და შემთხვევითი მსგავსება, არამედ გაცილებით ღრმა ასრია.

გვიან სხვა არაერთი ეპოსიც ჩაუწერიათ, მაგრამ „კალევალას“ გამოყოფა ამ ეპოსთა წრიდან უთუოდ იმან გამოიწვია, რომ „დავით სასუნცის“ არც „კალევალას“ ჰყოლია ერთი ეპიკოსი, ვინც მისი რუნოების საფუძველზე ერთიან ეპოსს შექმნიდა.

ელიას ლიონროლიმა, ვინც „კალევალას“ რუნოები შეაგროვა, ბუნებრივია, სცადა ყველა სიმღერა გარკვეული სიუჟეტისათვის დაეკავშირებინა. ცარიელი, გამოტოვებული ადგილები თვითონ შეევსო და ისე გადაება ერთმანეთისათვის, მაგრამ სიმღერების მისეული გამოთლიანება არის მკვლევრისეული გამთლიანება და არა ეპიკოსისა. ამიტომ აქაც სხვადასხვა პოეტური ტრადიციის წიაღში შექმნილი ეს ეპიკოსები, გარკვეული თანმიმდევრობის მოუხედავად, ყოველთვის ლოგიკურად არ მოხდევს ერთმანეთს.

„დავით სასუნცისა“ და „კალევალაზე“ მსჯელობისას ყოველთვის უნდა ვიგულისხმოდ მათი კომპოზიციური აგებულება და მისგან გამოძინარე თავისებურება. თავისებურება, რაც ასევე ნიშანდობლივია, ვთქვათ, ამირანის თქმულების დღევანდელი გაზღაპრებული ვერსიებისათვის (34,272—402) და ხალხურ პოემისათვის „არსენას ლექსი“ (24.36—46).

ჩვენს მსჯელობისათვის, როგორც ეპიური, პოეტური ჟანრის ქმნილება, „არსენას ლექსი“ უფრო საგულისხმოდ უნდა იყოს. მისი ლიტერატურული სახეც ისევე ჩამოყალიბდა, როგორც „დავით სასუნცისა“ და „კალევალასი“, თუმც, მათგან განსხვავებით, ქართული პოემა

საკმაოდ ძაღვ ჩაეწერათ.

მაღვ ჩაიწერეს ის ძესტვირული სიმღერები. არსენას სახელის ირ-გვლივ რომ შეიქმნა. ეს იყო ცალკეული ეპიზოდები, რომელთაც არ ჰქონდათ ის მთლიანი სახე, რა სახითაც დღეს ვიცნობთ.

ეს მთლიანობა მესტვირულ სიმღერებს შესძინა პეტრე უშიკაშვილ-მა, რომელმაც თავი მოუყარა უამრავ სიმღერას არსენასზე და ერთიან კომპოზიციურ ჩარჩოში მოაქცია. მაგრამ იმის გამო, რომ სიმღერები გააერთიანა მკვლევარმა და არა ეპიკოსმა, ეს ეპიზოდები, „არსენას ღექსის“ ჩვენთვის ცნობილ დიკერაკურულ ჩანაწერში ერთმანეთს რომ მოსდევს და ჩვენი დღევანდელი წარმოდგენით დროის თანმიმდევ-რობას გამოიხატავს, მესტვირული წარმოდგენით. ერთმანეთს ასე სუ-ლაც არ მიჰყვებოდა.

არსენას ციკლის სიმღერები ეპიკოსს რომ დაქუქავებინა, მაშინ ეპიზოდები პირობითად კი არ განლაგდებოდნენ, არამედ მტკიცედ განსაზღვრულ ადგილს დაიკავებდნენ და სოუჟერის გაშლისას თან-მიმდევრული საფეხურები იქნებოდნენ.

ახლა კი თითოეულ ეპიზოდს შეუძლებელია განსაზღვრული ადგილი მივაკუთვნოთ გმირის ბიოგრაფიაში.

ვერც დავით სასურსტუ შექმნილ სიმღერებს ძეუფნით განსაზ-ღვრულ ადგილს მის ბიოგრაფიაში.

დავით-სარიეს ეპიზოდის ჩაკეტილი დრო შეუძლებელია ბუნებრი-ვად შეერთებოდა წინა და მომდევნო ეპიზოდებისეულ დროს.

არც შეუერთდა.

ამიტომაც ცოცხლს მოულოდნელად შეწყვეტილის შთაბეჭდილებას.

თავდაპირველად შესაძლოა ასევე მთავრდებოდა: მთელი ეს სიმღერა გამოშხატველი იყო მხოლოდ დავითის სულიერი სისპეტაკისა და შემდგომი გაგრძელება — თუ რა ბედი ეწია დავითს ან სარიეს, გა-ირკვა თუ არა სიძარტლე — აღარ მოჰყვებოდა.

ან იქნებ კიდევ გრძელდებოდა.

ყოველ შემთხვევაში, ამ ეპიზოდის მსგავსება იოსების ბიბლიურ სიუჟეტთან თვალსაჩინოა:

დავითიც იოსებივით სხვის ოჯახშია შეკედლებული, მასავით თვალტანადია, მასავით უნებლიედ მოხიბლავს მეუფის ცოლს, მასავით ცდილობს გაქცეს ქალის დაუოკებელ მიძალებას, მასავით ხდება ცილისწამების მსხვერპლი, მასავით აძევებენ ოჯახიდან და ქვეყნელ-შიც მასავით აღმოჩნდება.

სახლის შენობის გარეთ დარჩენა მითოსურ წარმოდგენებზე აღ-

მოცუნიებული პოეტური ტრადიციით ქვესკნელში (საპყრობილე, ხარო, ორმო...) ჩაგდებას ისედაც უთანაბრდება და, ამდენად, ბიძის ოჯახიდან დავითის გამოძევება ზუსტად იგუეა, რაც ფოტიფარის ოჯახიდან იოსების გამოძევება და მისი საპყრობილეში ჩაგდება. ე. ანის, რომ იოსების ეპიზოდში საპყრობილე გმირის სიმბოლურ ყოფას მატერიალურადაც თვალსაჩინოს ხდის.

და რადგანაც ამ ორი ეპიზოდის მსგავსება ასეთი აშკარაა, სომხური ეპიზოდი მსგავსებას იჩენს ყველა იმ ამბავთან, რომელსაც ბიბლიური მოთხრობის ეს სიუჟეტი ჰგავს.

მოდლატე ცოლის მოტივის უაღრესად ფართო გავრცელება, ერთი შეხედვით, თითქოს არ უნდა გვაძლევდეს იმის საფუძველს, რომ დავით-სარიეს შეხედრის სცენა შესაბამისი ბიბლიური ეპიზოდის განმეორებაა, რადგან მთლად არც იმის გამოორიცხვა შეიძლება, რომ, ეის იცის, სომეხმა რაფსოდებმა ამ სიუჟეტის არსებობა დღეისათვის ჩვენთვის უცნობი რომელიმე ფოლკლორული ან ლიტერატურული წყაროდან იცოდნენ და მოტივის დაშუშავებისას უპირატესად ამ წყაროს მიჰყებოდნენ თუ ითვალისწინებდნენ.

მაგრამ როცა პავლე ინგოროევა წერს, ეს ეპიზოდი იოსებ მშვენიერისა და ფოტიფარის ცოლის ბიბლიური ისტორიის განმეორებააო, ძველევარს მხედველობაში აქვს არა მხოლოდ ამ ეპიზოდთა თავისთავად აშკარა მსგავსება, არამედ ის ფაქტიც, რომ ამ პარალელის გარდა სომხურ ეპოსში ასევე აშკარად შეინიშნება სხვა ბიბლიური მოტივების ანარეკლიც.

პავლე ინგოროევა მსგავსებას ხედავს ყმაწვილი დავითის ბუმბერაზ მისრა-მელიქთან ბრძოლასა და ბიბლიური დავითის ბუმბერაზ გოლიათთან ბრძოლას შორის. მისი აზრით, მსგავსებას კიდევ უფრო საჩინოს ხდის ის, რომ დავით წინასწარმეტყველიცა და სასუნის ეპოსის დავითიც მწყემსები არიან (8, XXIV).

ამასთან, როგორც ძველევარი აქცევს ყურადღებას, ეპოსის პირველ კარში („სანასარი და ბადლასარი“) აღწერილ პოეტურ თქმულებას სასუნის მხარის დაარსებისა და გაშენებისა საფუძვლად უდევს ლეგენდარულ ასპექტში გადატანილი ისტორიული ამბავი — ასურეთის მეფის, სინაქერიბის მოკვლა მისი ორი ვაჟის, ადრამელიქისა და სანასარის მიერ და მათი გამოქცევა თავშესაფარებად არარატის ქვეყანაში — რომელიც ძველი აღთქმის ფურცლებზე, კერძოდ, მეფეთა მეოთხე წიგნსა და ესაიას წინასწარმეტყველებაშია მოხსენიებული.

ეს ისტორიული ამბავი ლეგენდარულ ასპექტში გადაუტანია მოგ-

სეს ხორენაცს, ვინც „...მოახდინა ასირიელი უფლისწულების ადრამელიქის და სანასარის ერთგვარი ნაციონალიზაცია“ (8, XVI).

ლეგენდა ამ სახით ფართოდ გავრცელებულა მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორიის“ მხატვრული შთამბეჭდაობის გამო (ამ ეპიზოდის ბიბლიური წარმომავლობა სხვადასხვა დროს აღუნიშნავთ სომეხ მეცნიერებს: ი. ორბელს, მ. აბელიანს, პ. მამიკონიანს).

ეს ყოველივე მოწმობს, რომ სომეხი რაფსოდებისათვის არა მარტო კარგადაა ნაცნობი ბიბლიური სამყარო, არამედ, გარკვეულ შემთხვევაში, ზოგაერთი მოტივი მათი შთაგონების წყაროცაა; შესაძლოა, თუნდაც რაიმე გზით გაშუალებული, მაგრამ მაინც შთაგონების წყარო.

აქ, ამ კონკრეტულ ფაქტთან დაკავშირებით, დაახლოებით ისეთივე ვითარება შეიძლება ვიგულისხმოთ, როგორც ეპოსის ამავე ციკლში პავლე ინგოროფას მიერ აღნიშნული რამდენიმე პარალელი ირანულ ეპოსთან (ფალაური „ხვატაი-ნამაკი“, ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“) უშუალოდ ლიტერატურული სესხებით კი არ აიხსნება, არამედ იმით, რომ ირანული ეპოსის ელემენტები აღრევე უძველესი დროიდან ზეპირი გზით გადმოსულა სომხეთში და შერწყმია მის ფოლკლორს.

ოღონდ აქვე უნდა ითქვას, რომ ჩვენი მსჯელობისათვის არა არსებითია, როგორი გზით შეადგია ეპოსში მოღალატე ცოლის სიუჟეტი, უშუალოდ ლიტერატურული გავლენით თუ ირანული ეპოსის ელემენტებივით ჯერ ზეპირი გზით შეერწყა სომხურ ფოლკლორს. მთავარი ის გახლავთ, რომ ეს ეპიზოდი გენეტურად ბიბლიურ მოთხრობას უკავშირდება.

მაგრამ, როგორც ჩანს, მოღალატე ცოლის მოტივის გამოყენება „ღავით სასუნცის“ ეპიურ ციკლში ერთი შემთხვევით არ ამოწურულა.

ეპოსის ამავე ნაწილის მეექვსე თავში („ღავითის დაქორწინება“) კვლავ ჩნდება ეს მოტივი, ოღონდ უფრო მკრთალად, ტრადიციულ ყალიბთან შედარებით გაცილებით უფრო მოკლედ და ნაწილობრივ:

ერთხელ, ღამით, ოპანს რომ სძინავს, მისი ცოლი მოირთევბა, სანოვავეს და შეიღი წლის ღვინოს წაიღებს და ფარულად მიადგება ღავითს, ღავითი გაიხარებს, დედა არა მყავდა და მელირსაო. კარგად მოილხენს, დათვრება და დაიძინებს. ქალი იძულებულია შინ გაწბილებული დაბრუნდეს. ერთი კვირა ასე ივლის ღავითთან, მაგრამ არაფერი იცვლება... ერთი კვირის თავზე ოპანის ცოლი ერთი წლის ღვინოს წაუღებს, თანაც ცოტას. ღავითი აღარ დათვრება. ქალი ეძალება, მაგრამ ღავითი არ ყაბულდება, ბიძის ცოლი ჩემთვის იგივე ღელააო.

მოატყუებს, შეძინებაო და გარეთ გაისტუმრებს. მეორე დილით დედაბერს შესწივლებს თავის გასაჭირს და ის დაარიგებს, ცოლს თუ არ შეირთავ, სულ ამ დღეში იქნებო.

დავით-სარიეს ადრინდელ ეპიზოდთან შედარებით, ეს ეპიზოდი უფრო ლოგიკურად უკავშირდება შემდგომ ამბებს — ამით არის მოტივირებული დავითის სურვილი ცოლის შერთვისა.

რომ არ არსებობდეს დავით-სარიეს ურთიერთობის სხვა — უფრო დრამატული — ეპიზოდი, ეს მეორე ეპიზოდი, შესაძლოა, ადგილობრივ წარმომავლობისად მიგვეჩნია, ყოფით სიტუაციაზე ამოზრდილ სომხურ ვერსიად, ისე არა ჩანს რაიმე ნიშანდობლივი კვალი, რაც ბიბლიურ სიუჟეტთან (ან მოღალატე ცოლის მოტივის სხვა ვერსიებთან) მის გენეტურ კავშირს გვაფიქრებინებდა.

დავით-სარიეს დრამატული ეპიზოდის არსებობა კი ეჭვს ბადებს, რომ ეს მეორე ეპიზოდი უშუალოდ მისგან იყოს დავალებული ან ორივე პასაჟი საერთო პირველწყაროდან მომდინარეობდეს, სომხური პირველწყაროდან, რომელსაც ბიბლიური ეპიზოდისაკენ მივყავართ.

დაბეჭდებით მხოლოდ ეს შეიძლება ითქვას —

აშკარა მსგავსება სომხური პასაჟისა ბიბლიურ სიუჟეტთან და, ამასთან, „დავით სასუნცის“ ეპოსში (მის ეპიურ ციკლებში) ბიბლიურ მოტივთა გავლენების არსებობა უეჭველს ხდის პავლე ინგოროყვას თვალსაზრისს, რომ დავითისა და სარიეს ურთიერთობის ეპიზოდი იოსებ შშვენერისა და ფოტიფარის ცოლის ბიბლიური ისტორიის განმეორება უნდა იყოს.

თავი VII

იოსების ბიბლიური მოთხრობა და ქართული ზღაპარი

ქართულ ფოლკლორში არაერთი ბიბლიური სიუჟეტია გალექსილი, სასულიერო თემიზზეც არაერთი ლექსია შექმნილი, ცალკე ციკლიც კი არის გამოყოფილი რელიგიური შინაარსის ლექსებისა (24.145–63). საერთოდ ხომ არც ფოლკლორისათვის არის უცხო მწიგნობრული წარმომავლობის სიუჟეტები და არც ცალკეული ზღაპრებისათვის — მწიგნობრივი წარმომავლობის ეპიზოდები თუ დეტალები, მაგრამ აქ დამაფიქრებელი ის გახლავთ, რომ ადამ და ევას, აბრამის, იოხის, ნოესა თუ სოლომონ ბრძენის გალექსილ სიუჟეტთა რიგში ვერ ვხვდებით იოსების ამბავს. არადა, როგორც დიმიტრი ჯანელიძემ გაარკვია არჩილ მეფის ერთ სტრიქონზე („იგავითა იოსებცა, ითქმის იგი იოხისარს“) დაყრდნობით, თურმე თავის დროზე ბერიკები და მესტვირეები ასრულებდნენ იოსების ბიბლიურ სიუჟეტს (38ა, 22:). შემორჩენით კი არ შემორჩენილა. არ არსებობს ამ სიუჟეტის პროზაული ვარიანტიც. ვგულისხმობ ბიბლიურ წარმოშობის ქარგას.

რაც შეეხება იოსების თავგადასავლის მუსლიმანურ ვერსიას, სახელდობრ, „იოსებზილიხანიანის“ სიუჟეტს, ეს ვერსია საკმაოდ ყოფილა გავრცელებული აჭარაში და საფუძვლად დასდებია ამ კუთხის რამდენიმე ზღაპარს (33, 147–48; იქვე 156–58), მისი ერთი ნიმუში დასტურდება ლაზურ ზღაპრებშიც (11, 28–30).

ამ ზღაპართაგან, როგორც მზია ჩაჩავამ გაარკვია კომპოზიციური სტრუქტურის ანალიზის შედეგად, ზოგი თითქმის დეტალურად, მხოლოდ ნაკლებმნიშვნელოვანი განსხვავებით მიჰყვება „იოსებზილიხანიანის“ ტრადიციულ სიუჟეტს, ზოგიერთ ზღაპარში კი განსხვავება გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია. ამ ვითარების მიხედვით, „იუსუფ და ზელიხას“ გახალხურებული ვარიანტები პირობითად ასე ნაწილდება:

1. სრული, ვრცელი ვარიანტი, სადაც დაცულია ტრადიციული

სიუჟეტის ყველა კომპონენტი.

II. შედარებით მოკლე ვარიანტი, რომელიც მიჰყვება ძირითად სიუჟეტურ ხაზს.

III. ზღაპრის სახით წარმოდგენილი იოსების თავგადასავალი.

IV. იოსების ცხოვრების ეპიზოდები, ჩართული მოარულ ზღაპრებში (33, 146—47).

სრული ვარიანტის ნიმუშია სოფელ დიდაჭარაში ჩაწერილი ვერსია, რომელშიც მკაფიოდ ჩანს ტრადიციული სიუჟეტის თითქმის ყველა ძირითადი ეპიზოდი:

1. ძმათა შური;
2. წინასწარი გადაწყვეტილება იოსების დასაღუპად;
3. ორმოში ჩაგდება;
4. მამის შწუხარება და ტირილისაგან დაბრმავება;
5. ფადიშაჰის მიერ იოსების ყიღვა;
6. ზელიხას სიყვარული იოსებისადმი;
7. ქალთა მოწვევა ნადიმზე და დანით ხელების დაჭრა;
8. იოსების ჩაგდება ციხეში;
9. ფადიშაჰის სიზმრების ახსნა;
10. იოსების დანიშვნა პირველ მოადგილედ;
11. ფადიშაჰის სიკვდილი და იოსების ფადიშაჰად გახდომა;
12. ზელიხას მწუხარება;
13. იოსებისა და ზელიხას სიყვარულის ბედნიერი დასასრული;
14. ძმების მისვლა;
15. უმცროსი ძმისთვის თასის ჩადება;
16. მამასთან შეხვედრა (33, 148).

მ. ჩაჩავას დაკვირვებით, მართალია, ეს ვერსია მიჰყვება ყურანი-სეული ტექსტის ტრადიციულ წყობას, მაგრამ არ წარმოადგენს მის პერიფრაზს და ყურანისეულ ტექსტთან შედარებით საგრძნობლად არის განვრცობილი ლიტერატურული ვერსიების ეპიზოდებით; ხოლო ის ვითარება, რომ ქართულ ვერსიაში გვხვდება ისეთი ფოლკლორული დეტალები, რომელთა ზუსტი შესატყვისი დასტურდება, ერთი მხრივ, ბუხარელ არაბთა, მეორე მხრივ კი, — ქურთულ ხალხურ ვერსიებში (იაკობის მიერ მგლების გამოძახება, ფადიშაჰის მიერ იოსების შესასყიდად სამი წონა ოქრო-ვერცხლისა და ფულის გადახდა და სხვა), საფიქრებელს ხდის, რომ მათ შესაძლოა ერთი წყარო ჰქონდეთ — ხალხური თხზულება, რომელიც ზეპირი გზით ვრცელდებოდა უკვე ყურანისაგან დამოუკიდებლად და ასე შეაღწია ტერიტორიუ-

ლად საკმაოდ დაცილებულ ხალხთა (ბუხარელი არაბები, ქართველები, ქურთები) ფოლკლორში (33, 152—53).

შედარებით მოკლე ვარიანტის ნიმუშია ლაზური ზღაპარი „იუსუფი“, რომელშიც გაზღაპრების ტენდენციის მიუხედავად შენარჩუნებულია ტრადიციული სიუჟეტური ქარგა:

1. ძმათა შური;
2. განზრახვა იოსების დაღუპვისა;
3. ორმოში ჩაგდება;
4. მამის მწუხარება და ტირილისაგან დაბრმავება;
5. ხელმწიფის მიერ იოსების ყიდვა;
6. ხელმწიფის ასულის სიყვარული იოსებისადმი;
7. იოსების ციხეში ჩაგდება;
8. ხელმწიფის სიზმრების ახსნა;
9. იოსების აღზევება;
10. ძმების მისვლა იოსებთან;
11. მამისათვის თვალების ახელა (11, 28—30; აგრ. 33, 154—56).

რაც შეეხება ამ ვერსიაში გამოვლენილ გაზღაპრების ტენდენციას, ამ ტენდენციის გამოა, რომ იოსებს ორი ძმა ჰყავს და არა თერთმეტი, მამამისი ხელმწიფეა და არა იაკობი, შეგვეცილია რომანული ეპიზოდი, თასის ჩაღების ეპიზოდი საერთოდ არ გვხვდება, იოსები მხოლოდ მამას უმეღავენებს თავის ვინაობას, ძმებს კი არა და სხვა.

ზღაპრის სახით წარმოდგენილი იოსების თავგადასავლის ნიმუშია ის ვარიანტი (33, 156—57), რომელშიც ტრადიციული სიუჟეტიდან მხოლოდ რამდენიმე ეპიზოდიღაა შემორჩენილი: ძმების მიერ იოსების ჩაგდება ორმოში, მამის დაბრმავება, ძმების ჩამოსვლა, უმცროს ძმასა და მამასთან შეხვედრა. გარდა იმისა, რომ ძირითად სიუჟეტურ სქემაში ჩართულია ზღაპრული ეპიზოდები (ორმოში ჩაგდებულ იოსებს ძაღლი უზიდავს საკვებს, ორმოდან შუქი ამოდის, იოსები შექმნის საათს...), ამ ვარიანტში დარღვეულია შინაარსობრივი ხაზი და ერთმანეთშია არეული ტრადიციული გადმოცემის ცალკეული მომენტები: ძმებისთვის ოქროს თასის ჩაღება, მამისთვის თავისი მოსასხამის გაგზავნა მხედველობის დასაბრუნებლად, იოსების მიერ სიზმრის ახსნა, რომ შვიდი წლის შიმშილობის შემდეგ ერთი წლის მანძილზე დიდი წვიმები უნდა მოვიდეს.

ამ ვარიანტის მიხედვით, მართლაც, მკაფიოდ ჩანს (33, 157), როგორ ირღვევა ძირითადი სიუჟეტური ხაზი, როგორ უკავშირდება დაშლილი მონაკვეთები სხვა ზღაპრულ მოტივებს და დასთანური

კომპოზიციის მქონე არაქართული წარმომავლობის სიუჟეტი საბოლოოდ როგორ ყალიბდება ჩვეულებრივ ზღაპრად.

ხოლო რადგანაც მტკიცედ შეკრული კომპოზიციური ქარგა დაიშალა, ამას ბუნებრივად მოჰყვა ის, რომ ამ კომპოზიციიდან მხოლოდ ცალკეული ეპიზოდები განვითარდა.

ამის ნიმუშია ზღაპარი „სამი ძმა“.

ფანტასტიკურ თემატიკაზე აგებული ეს ზღაპარი იოსების თავგადასავლით იწყება (თუმცა გმირს ჰქვია არა იოსები, არამედ ზოგადად ზღაპრული — ერთი ბიჭი), ოღონდ დასაწყისიდანვე შეცვლილია სიტუაცია: უფროსი ძმები უმცროსის მოშორებას ცდილობენ საგზლის წართმევის მიზნით და არა მისადმი მამის განსაკუთრებული საყვარულის გამო. ეს ეპიზოდი კონტამინირებულია ტრადიციული ტექსტისაგან სრულიად განსხვავებულ ზღაპართან (ძმების მიერ გაგდებული ბიჭი მიტოვებულ წისქვილში ათვს ღამეს, მოისმენს სამი ჭინკის საუბარს და გაგონილს შეასრულებს). ზღაპარი ბოლოვდება იოსების სიუჟეტის ფინალური ეპიზოდით: ბიჭი თვალებს აუხელს ბეგს, ვინც მას თავისი ბადის უფროსად დანიშნავს. ბიჭი შეინახავს მოსავლის ნაწილს და გვალვიან წელს მშიერ ხალხს დაურიგებს, ხორბლის წასადებად მოდიან ძმებიც, უმცროსი მათ დანაშაულს აპატიებს, დატვირთავს ხორბლით, გაატანს ოქროს და ისე გაისტუმრებს (33, 157—58).

ასე ფართოდ და ასეთი სახით — ამდენი სიუჟეტური პარალელი რომ ეძებნებოდეს — იოსების ბიბლიური სიუჟეტი ქართულ ქრისტიანულ გარემოში არ დამუშავებულა, განსხვავებით. ვთქვათ, ქურთული ფოლკლორისაგან, სადაც იოსების თავგადასავალი თანაბრადაა გავრცელებული როგორც იეზიდი ქურთების, ასევე მუსლიმანი ქურთების წრეში (47,53). ყოველ შემთხვევაში, არცერთი ნიმუში არ გადაგვრჩა, რომელშიც ბიბლიურ მოთხრობასთან მსგავსება ისეთივე დეტალური იქნებოდა, როგორც აჭარაში ჩაწერილი ზღაპრების მსგავსებაა „იოსებზილიხანიანთან“.

ძნელი ასახსნელია, რა უნდა იყოს ამის მიზეზი.

რამ დააბრკოლა ასეთი მიზიდველი სიუჟეტის დამუშავება.

ასეა თუ ისე, მთლიანად სიუჟეტის გამოყენება თუ არა, იქნებ გავლენის კვალი მაინც არსებობდეს, მით უმეტეს, რომ ასეთი კვალი შეინიშნება სომხურ ზეპირსიტყვიერებაში.

როგორც ჩანს, ბიბლიურ სიუჟეტს გარკვეული გავლენა მართლაც მოუხდენია ზღაპარზე „უკვდავების წყალი“ და ამირანის თქმულების

გურულ ვერსიაზე, მაგრამ ვიდრე ამაზე ვიტყვოდე რაიმეს, ჯერ იმის გარკვევა საგულისხმო, არის თუ არა ზღაპარი „სიზმარა“ იუსუფ და ზელიხას სიუჟეტის გავლენით შექმნილი, როგორი მოსაზრებაც არის გამოთქმული.

მზია ჩაჩავა რამდენიმე პარალელს ავლებს ქართული ზღაპრისა და „იოსებ-ილიხანის“ ეპიზოდებს შორის — აქაც სიზმარა წინასწარმეტყველურ სიზმარს ნახავს. ცალი ფეხი ბაღდადს ედგა, მეორე ბაღდადის ბოლოს, აქეთ მზე ევდა, იქით მთვარე, შუქურ-ვარსკვლავი ხელ-პირს აბანინებდა (იუსუფის სიზმარი: თერთმეტი ვარსკვლავი და მზე და მთვარე თაყვანს სცემდა). სიზმარასაც, ისევე როგორც იუსუფს, ეს სიზმარი მრავალი დაბრკოლების გადალახვის შემდეგ აუხდა. ხაროში ჩაგდებულ სიზმარას ხელმწიფის ქალიშვილი უზიდავს საჭმელს, ხაროში მყოფი სიზმარა უხსნის ხელმწიფეს გამოცანებს (ნაცვლად სიზმრებისა) — და ასკვნის, რომ „ამ ეპიზოდების თავმოყრა ერთ ზღაპარში მიგვანიშნებს, რომ „სიზმარა“ „იუსუფ და ზელიხას“ სიუჟეტის გავლენით არის შექმნილი“ (33, 158).

აქვე შევნიშნავ, რომ „იუსუფ და ზელიხას“ სიუჟეტის ხსენება ნაცვლად იოსების ბიბლიური ქრონიკისა, შესაძლოა მთლად გამართლებული არ იყოს, რადგან, როგორც წერილის ავტორიც აღნიშნავს (33, 145), იუსუფისა და ზელიხას სიუჟეტის გავრცელებას ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში ხელს შეუშლიდა ჯერ მარტო რელიგიური ფაქტორი, მით უმეტეს, რომ არსებობდა მუსლიმანური ევრსიის ბიბლიური პირველწყარო, ჩვენთვის გაცილებით უფრო მახლობელი. თანაც ჩამოთვლილი ეპიზოდები, სადაც რაიმე მსგავსების დანახვა შეიძლება. ეკუთვნის არა მარტო იოსების თავგადასავლის მუსლიმანურ ევრსიას, არამედ უშუალოდ ბიბლიურ მოთხრობას (სხვა ვითარება იქნებოდა, ქართული ზღაპრის ეპიზოდები სწორედ მუსლიმანურ სიუჟეტთან რომ ამჟღავნებდეს განსაკუთრებულ, ნიუანსობრივ მსგავსებას).

ასე რომ, დამოწმებულ ციტატაში სრულიად უბრალოდ შეიძლება შეიცვალოს „იუსუფ და ზელიხას“ სიუჟეტი იოსების ბიბლიური პირველწყაროთი.

ავტორისათვის ამოსავალია არა ცალკეულ ეპიზოდთა მსგავსება (რაც უამრავ ზღაპარში გვხვდება, მათ შორის კი რაიმე კავშირის ძიება ანალოგიურ სიტუაციაშია წარმოდგენილი“.

ვნახოთ, რამდენად სწორია, ერთი მხრივ, ეპიზოდთა მსგავსება, და მეორე მხრივ, ამ ეპიზოდთა ანალოგიურ სიტუაციაში თავმოყრა.

პირველ რიგში დაეუკვირდეთ ეპიზოდს, სადაც ხაროში ჩაგდებულ სიზმარას ხელმწიფის ქალიშვილი უშიდავს საჭმელს.

ეს ეპიზოდი არ გვხვდება არც იოსების ბიბლიურ ქრონიკაში და არც „იუსუფისა და ზელიხას“ სიუჟეტში.

ლაზური ზღაპრის, „იუსუფის“, ანალიზისას წერილის ავტორი ანალოგიურ ეპიზოდს რომ გამოყოფს („ხელმწიფის ასული სამი წლის მანძილზე უშიდავს საჭმელს ციხეში მყოფ იუსუფს“) სავსებით სამართლიანად მიუთითებს, რომ ეს მოტივი ზღაპრებისათვის არის ნიშანდობლივი („ისევე, როგორც ზღაპრებში, როცა ხაროში ჩაგდებულ გმირს ქალიშვილი უშიჯნურდება, გამოკვებავს და დაღუპვისაგან იხსნის“, 33, 155). ძნელი წარმოსადგენია, რომ ეპიზოდი, რომელიც უცნობია როგორც იოსების ბიბლიური ქრონიკისათვის, ისე „იუსუფ და ზელიხას“ სიუჟეტისათვის, „საზმარაში“ უშუალოდ ლაზური ზღაპრის გავლენით შესულიყო და რადგანაც ლაზური ზღაპარი, თავის მხრივ, „იუსუფ და ზელიხას“ გავლენით არის შექმნილი (33, 154–55), ამით „სიზმარას“ არაპირდაპირი გავლენა განეცადა „იუსუფ და ზელიხასი“. უფრო დამაჯერებელი ის ჩანს, რომ ზღაპრულ ეპოსში გავრცელებული ეს მოტივი ამ ზღაპარშიც სავსებით ბუნებრივად არსებობს.

რაც შეეხება პარალელის გავლებას საზმარას საზმარსა და იოსების სიზმარს შორის, ეს პარალელი სათუო ჩანს იმიტომ, რომ სიმბოლოებია ასე განსხვავებული: ერთგან მზე, მთვარე და შუქურვარსკვლავი სიზმარას ცოლ-შვილია („როცა სიზმარა თავის ხელმწიფესი მამართან მივიდა, ცოლი ერთ მხარეს მოისვა, ქალიშვილი — მეორას. ვაჟიშვილმა აიღო ოქროს სურა, თავის მამას წინ ოქროს ტაშტი დაუდგა და ხელ-პირი დააბანინა. აი, ეს მზეა და ეს მთვარეო, — მოახსენა სიზმარამ და მოხვია ხელები ცოლ-შვილს, აი, ეს კი შუქურვარსკვლავია, ხელ-პირს რომ მამანინებს“), მეორეგან — მზე, მთვარე და თერთმეტი ვარსკვლავი იოსების ღედ-მამა და ძმებია („მერმე იხილა ჩუენებაი სხუაი და უთხრა იგი მამასა და ძმათა და თქუა: აჰა, მერუენა მე ჩუენებაი სხუაი, ვითარმედ მზე და მთვარე და ათერთმეტნი ვარსკვლავნი თაყუანის-მცემდეს. შერისხვა მამამან მისმან და პრქუა: რაი არს ჩუენებაი ესე, რომელ გერუენა შენ? აწ უკუე მო-მევიდეთა მოსვლით მე და ღედაი შენი და ძმანი შენი თაყუანის-ცემად შენდა ქუეყანასა ზედა“, (დაბადება, 37, 9–10)).

განსხვავება თვალსაჩინოა.

აქ უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას.

ქართული ზღაპრისა და ბიბლიური ქრონიკისეული სიმბოლიკა

ზუსტად რომ ემთხვეოდეს ერთმანეთს, ეს ფაქტი მაშინაც კი არ იქნებოდა გადამწყვეტი არგუმენტი გავლენის სამტკიცებლად.

ქართულ ფოლკლორში არსებობს ერთი მითოლოგიური შინაარსის ლექსი

მზე ღელაა ჩემი,
მთუარე — მამაჩემი,
ბლუჯა-ბლუჯა ვარსკვლავები
და და ძმა ჩემი.

და ამ ლექსთან დაკავშირებით ზურაბ კიკნაძე მონოგრაფიულ ნარკვევში — „ბიბლიური სამყარო“ შენიშნავს, ძველი კოლხი პოეტი თითქოს იოსების სიმღერას მღერისო (16).

მსგავსება მართლაც ისეთი აშკარაა.

ის მცირეოდენი განსხვავება, რომ მზე ბიბლიურ ქრონიკაში კაცის (იაკობის) სიმბოლოა, ხოლო ქართულ ლექსში — ქალისა, იმით აიხსნება, რომ მზე ქართული წარმოდგენით მღელდრული ბუნებისაა, ხოლო სემური წარმოდგენით — მამრული.

მიუხედავად ასეთი მსგავსებისა, შეუძლებელია ამ პარალელში დაეინახოთ იმაზე მეტი, ვიდრე უბრალო დამთხვევაა. სწორედ ამაზე მეტყველებს მკვლევრისეული, „თითქოს იოსების სიმღერას მღერისო“.

ერთი სიტყვით, უბედეს ქართულ ლექსსა (ან ლექსის ფრაგმენტს) და ბიბლიური ქრონიკის ერთ პასაჟს არაფერი აქვს საერთო, გარდა გარეგნული მსგავსებისა.

ზღაპრისეულ და იოსების ქრონიკისეულ პასაჟებს ხომ, მით უმეტეს, არაფერი აქვთ საერთო.

რადგან სიმბოლიკა სრულიად განსხვავებულია, მხოლოდ წინასწარმეტყველური სიზმრის ნახვა — ამ ზღაპრული მოტივის არსებობა ორივეგან — პარალელის საფუძვლად, ცხადია, ვეღარ გამოგვადგება.

და რადგანაც ორი მომენტის მსგავსებაზე მინიშნება არ დასტურდება, დარჩენილ ორ მომენტზე დაყრდნობით რაიმე გავლენაზე საუბარი ძნელია. ძნელია იმიტომ, რომ ზღაპრისეული ის ორი მომენტი მხოლოდ ზოგად მსგავსებას ამჟღავნებს ბიბლიურ ქრონიკასთან, ისეთივე ზოგადს, როგორსაც სხვა უამრავ ზღაპართან გამოამჟღავნებდა და არა რაიმე სპეციფიკურს: გამოცანების ახსნა სპეციფიკური ვერ იქნება, ხოლო გმირს სიზმარი დაბრკოლებების გადალახვის შემდეგ რომ აუხდება, ეს ხომ ვერ იქნება და ვერა.

ასე რომ, ზღაპარი „სიზმარა“ დამოუკიდებელი წარმოშობისაა და, როგორც ჩანს, მასზე იოსების ბიბლიურ ქრონიკას გავლენა არ მოუხდენია.

აქვე შევნიშნავ, რომ ამავე ტიპის 725A* რუსული ზღაპარი წარმოადგენს იოსებ შვენიერის ბიბლიური სიუჟეტის გახალხურებულ ვერსიას. აქ აშკარად ჩანს მსგავსება ბიბლიური სიუჟეტის ეპიზოდებთან: ჭაბუკს, სიზმრების ახსნა რომ შეუძლია, ქურდობას დასწამებენ და ციხეში ჩააგდებენ; იგი აუხსნის ხელმწიფეს სიზმარს შვიდი მსუქანი და შვიდი მჭლე ძროხის შესახებ; წინასწარ გაყიდულია უცხო ქვეყანაში; ხვდება ძმებს, ვინც გაყიდეს იგი, და ურიგდება (48ა), მაგრამ ეს მაგალითი არ კმარა საიშისოდ, რომ რადგანაც რუსული ზღაპარი ბიბლიური ამბის ზეგავლენითაა შექმნილი, „სიზმარაც“ ასევე მივიჩნიოთ.

ზემოთ ვახსენე ორი სხვა ზღაპარი, რომელშიც ბიბლიური სიუჟეტის გავლენა შეინიშნება.

ორივეგან — „უკვდავების წყალშიც“ და ამირანის თქმულების გურულ ვერსიაშიც (რაც, სინამდვილეში, არაფრით არა ჰგავს ამირანის თქმულებას და აუხსნელია, რატომ უნდა დარქმეოდა ეს სახელი) — არის ერთი მომენტი ერთი სიუჟეტური როლი, რამაც შეუძლებელია არ გვაფიქრებინოს, რომ ზღაპრებს განუცდიათ იოსების თავგადასავლის გავლენა და მისი ანარეკლი ახლაცაა შემორჩენილი.

ზღაპარში „უკვდავების წყალი“ თავისი ქვეყნიდან განდევნილი ხელმწიფის ქალი (ვინც სასიძოვებს იწუნებდა და განრისხებულმა ხელმწიფემ ყელაზე საწყალსა და უხეირო კაცს გაატანა) ქმართან ერთად მინდვრად დასახლდება. თხრობაში შემოდის რამდენიმე ზღაპრული მოტივი, რის აღნიშვნაც აქ უსარგებლოა, მთავარი ზღაპრის ის ნაწილი გახლავთ, რომ ცოლ-ქმარი მინდვრად გუთნებს გამართავს და ხვნას დაიწყებს. ხმა გაჟარდება, ერთ ადგილას ერთი ქალია, ვისაც იმდენი მოსავალი მოჰყავს, მთელს სახელმწიფოს ეყოფაო. ამ დროს მამამისის სახელმწიფო დაიმშვეა. მეფე ქალთან ვეზირებს გაგზავნის პურისათვის, მაგრამ ქალი შეუთვლის, შენი ურმებით, ჯარით თვითონვე მოდი და პური წაიღეო. მეფე მართლაც ეწვევა ურმებითა და ჯარით, ქალი დაუხვდება და სადილს გაუმართავს. მეფე ვერ იცნობს შვილს, ქალი კი იცნობს მამას. ჰკითხავს, სახელმწიფო რატომ დაგეშა, ცოდვა ხომ არაფერი ჩაგიდენიაო. ხელმწიფე სინანულით გაიხსენებს, რომ ქალი ბერავ კაცს გაატანა. შვილი გამოეცნაურება მამას და კარგ ქეიფსაც გაუმართავენ (36, 300—303).

გურულ „ამირანშიც“ სიუჟეტი თავიდან სულ სხვაგვარად ვითარდება და მსგავსება ბოლოს იკვეთება: მზეთუნახავი (რომელიც მამამ, ხელმწიფემ, სასიკვდილოდ გასწირა, მაგრამ ჯალათებმა მის ნაცვლად

ველური თხა დაკლეს, თვალები ამოარიდეს და ხელმწიფეს ის მიართვეს, მზეთუნახავი კი უნებლად გაუშვეს) უცხო მხარეში დასახლდება, ჯადოსნური ოქროს თასის შემწვობით სასახლეებს ააგებს და რამდენიმე წლის სამყოფ პურსაც მოიმარაგებს. მამამისის სახელმწიფო დაიშლება და ხელმწიფე პურისათვის მიაკითხავს შვილს, ვისაც ვერა ცნობს (დადუპული ჰგონია), სამაგიეროდ მზეთუნახავი იცნობს და გამოეცნაურება. ხელმწიფე ინანიებს ჩადენილ დანაშაულს (34, 350-52).

ხომ თვალნათლივ ჩანს: ზღაპრები, რომელთა სიუჟეტური ქარგაც ფინალამდე თითქმის სრულიად დაცილებულია იოსების ბიბლიურ თავგადასავალს (თუ რაიმე საერთო შეიმჩნევა, ეს უფრო ზოგად მსგავსებაზე მეტყველებს), სწორედ ფინალში ამჟღავნებენ არა ზოგად, არამედ ნიშანდობლივ, სპეციფიურ მსგავსებას ბიბლიურ ქრონიკაში გადმოცემულ ამბავთან.

მსგავსება ისაა, რომ ქანაანშიც შიმშილობა დაისადგურებს და ქართული ზღაპრების სახელმწიფოშიც; იოსები იცნობს ძმებს, ხოლო ძმები იოსებს ვერ იცნობენ, ისევე, როგორც ზღაპრების გმირები იცნობენ ძმებს, მამები კი ვერ იცნობენ ქალიშვილებს; ჩვენი ზღაპრების გმირები იოსებივით პატიობენ შეცოდებას ახლობლებს და პურსაც გამოაბრუნებენ; ჩადენილ ცოდვას ინანიებენ ბიბლიურ ქრონიკაში ძმები და ქართულ ზღაპრებში — მამები.

ცალკეულ დეტალთა მსგავსებას, შეუძლებელია, რეალური ეჭვი აღედგრა რაიმე გავლენაზე, თუ არა ის ფაქტი, ის სიუჟეტური თანმიმდევრობის ერთგვარობა, რომ უცხო ქვეყანაში გადახვეწილ და იქ საკმაოდ წელმომავრებულ გმირთან ახლობლები პურის გამოსართმევად ჩადიან.

ფინალური სიუჟეტური რგოლის ეს მსგავსება კონკრეტულად ბიბლიური ქრონიკისა და ამ ქართული ზღაპრებისთვისაა ნიშანდობლივი და სწორედ ეს ბაღებს მოსაზრებას, რომ ამ ზღაპრების — „უკვდავების წყალი“ და „ამირანი“ — სტრუქტურის საბოლოო ჩამოყალიბებაზე ბიბლიურ ქრონიკას გავლენა უნდა მოეხდინა.

და რახან ასეა, ცალკეულ დეტალთა თუ მომენტთა მსგავსება, რაც ფინალამდე შეინიშნებოდა ზღაპრებსა და ბიბლიურ ქრონიკას შორის, ახლა უკვე აიხსნება არა როგორც უნებლიე დამთხვევა, არამედ როგორც გავლენის თავისებური გამოძახილი.

სახელდობრ, მსგავსება ამ რამდენიმე მომენტისა —

ჯერ რაც ორივე ზღაპარში ერთნაირია: მამა და შვილი, როგორც იაკობი და იოსები, სხვადასხვა სახელმწიფოში ცხოვრობენ და შვილი

იოსებივით უცხო ქვეყანაში აღზევდება.

ახლა ცალ-ცალკე შევუდართო: ზღაპრის მეორე პერსონაჟი ჩადის ქვესკნელში, რაც იოსების ხაროში მოხვედრის ტოლფასია და იქიდან იოსებივით სიმბოლოთა შინაარსის ამოცნობის შედეგად დააღწევს თავს („უკვდავების წყალი“).

მზეთუნახავის მაგიერად ველურ თხას დაკლავენ, როგორც იოსების ნაცვლად დაკლეს თიკანი, ხოლო ხელმწიფე ისევ ტყუვდება, როგორც იაკობი; ამასთან, მიუხედავად სიუჟეტური სხვადასხვაობისა, ოქროს თასი ქართულ ზღაპარში ისევა გამოყენებული კონფლიქტური სიტუაციის შესაქმნელად, როგორც ვერცხლის თასი ბიბლიურ ქრონიკაში („ამირანი“).

აქ ისიც ხელახლა უნდა გავიმეორო, რომ ბიბლიური სამყარო საკმაოდ მახლობელი გახლდათ ქართული ეროვნული ცნობიერებისათვის, ცალკეულ ბიბლიურ სიუჟეტთა გახალხურებული ვერსიები ხომ არაერთი მოგვეპოვება და, ცხადია, სრულებით არ არის მოულოდნელი, რომ ქართულ ზღაპრებზე ბიბლიურ სიუჟეტს გავლენა მოეხდინა.

ასე რომ, მართალია, იოსების ბიბლიურ ქრონიკას ისეთი გავლენა არ მოუხდენია ქართულ ქრისტიანულ გარემოში ჩასახულ ზეპირსიტყვიერებაზე, როგორიც „იუსუფ და ზელიხას“ სიუჟეტმა მოახდინა საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის ფოლკლორზე, მაგრამ მისი გავლენის კვალი მაინც არსებობს.

და აქვე კვლავ მინდა გავიხსენო პავლე ინგოროყვას ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც შოთა რუსთაველს დაწერილი უნდა ჰქონოდა პოემა-რომანი იოსებ მშვენიერზე (7, 13—19), რათა ამ თვალსაზრისს ამჯერად ფოლკლორული კუთხით შევხედოთ.

შესაძლოა თუ არა, რომ ასეთი თხზულება არსებულიყო და ქართულ ფოლკლორში მისი გახალხხურებული ვარიანტი არ შექმნილიყო?

დავაკვირდეთ ამ ვითარებას —

არსებობს ჩვენი კლასიკური ხანის ეპოსი „ვეფხისტყაოსანი“ და ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არსებობს მისი გახალხხურებული ვერსია „ტარიელიანი“.

მართალია, ამირანის თქმულება უძველესი ქართული მითოლოგიური თქმულებაა, მაგრამ მისი დღევანდელი გახალხხურებული ვარიანტები საკმაოდ არის დავალებული ასევე კლასიკური ხანის ლიტერატურული ძეგლით, მოსე ხონელის საგმირო-საფალავნო რომანით „ამირანდარეჯანი“.

ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში არსებობს აბესალომისა და ეთერის ტრაგიკული სიუჟეტის ამბავი, რაც პაულე ინგოროყვას მიაჩნდა ნაშთად იმავე კლასიკურ ხანაში არსებული ლიტერატურული ძეგლისა, მის გახალხურებულ ვერსიად (7.37—40).

ამ ვითარების მიხედვით, საფიქრებელია, პოემა-რომანი რომ შექმნილიყო იოსებ შშვენსიერზე, უთუოდ შემოგერჩებოდა მისი ნაშთი ხალხური ვერსიის სახით.

ასეთი ვერსია კი ჩვენს ფოლკლორში არ გვხვდება.

მართალია, ზღაპრები „უკვდავების წყალი“ და „ამირანი“ (გურული ვერსია) გარკვეულ სიუჟეტურ მსგავსებას ამჟღავნებენ იოსების ბიოგრაფიასთან, მაგრამ ეს ისეთი მსგავსებაა, რაც გულისხმობს ბიბლიური სიუჟეტის ერთგვარ გაღვინას და სრულებით არ წარმოადგენს რაიმე თხზულების — კერძოდ, ქრისტიანულ სიუჟეტურ ქარგაზე გაშლილ პოემა-რომანის — გახალხურებულ ვერსიას.

1987

დავოწმებული ლიტერატურა

1. ბარამიძე ა., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, „მეცნიერება“, თბ., 1964.
2. გვახარია ა., იოსებზილიხანის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, I, ანონიმური ვერსია, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამ-ბა, თბ., 1958.
3. გვახარია ა., ვეუხისტყაოსანი და იოსებზილიხანის, საიუბილეო კრებული „შოთა რუსთაველს“, თსუ გამ-ბა, თბ., 1966.
4. გილგამეშიანი, ძველი შუამდინარული ეპოსი, „განათლება“, თბ., 1984.
5. ესქილე, ტრაგედიები, „მერანი“, თბ. 1985.
6. თამუხის სიზმარი, ძველი შუამდინარული პოეზია, „ნაკადული“, თბ., 1969.
7. ინგოროყვა პ. რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, „რკსთაველის კრებული“, სახელგამი, თბ., 1938.
8. ინგოროყვა პ., დავით სასუნცი (სომხური ხალხური ეპოსი), წიგნში: დავით სასუნცი, „წიგნაკრები“, თბ., 1939.
9. ინგოროყვა პ., თხზულებანი, ტ. IV, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1978.
10. იორდანიშვილი ს., ნარკვევები, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1964.
11. კარტოზია გ., ლაზური ტექსტები, „მეცნიერება“, თბ., 1972.
12. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თსუ გამ-ბა, თბ., 1952.
- 12ა. კეკელიძე კ., ადაბრუნებული ქვენიერება“ აკაკის პოეზიაში, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1980, №7.
13. კიკნაძე ზ., არწივი და ხამი სენელი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1972, №4.
14. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1979.
15. კიკნაძე ზ., ათანდილის ანდერძი, „ლიტერატურული საქართველო“, 1983, 16.IX.
16. კიკნაძე ზ., ბიბლიური სამყარო (ხელნაწერი)
17. კობიძე დ., ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, თსუ გამ-ბა, თბ., 1964.
18. კოსიდოვსკი ზ. ბიბლიური თქმულებები, „ნაკადული“, თბ., 1976.
19. მანი თ., რომანის ისტორია, „ლიტერატურული საქართველო“, 1981, 8.V.
20. ოქროშიძე თ., უმცროსი ძმის შატერული სახე ქართულ ზღაპრულ ეპოსში (თეზისები), რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის XX სამეცნიერო სესიის მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, „მეცნიერება“, თბ., 1960.
21. სახოკია თ., მოგზაურობანი, „საბჭოთა აჭარა“, ბათუმი, 1985.
22. სენკევიჩი პ., ვიდრე ჰვალდ?... „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1964.
23. სოფოკლე, ტრაგედიები, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1971.
24. უშიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება, I, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1964.
25. უშიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება, III, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1964.
26. ფოლკნერი უ., საუბრები, „ნაკადული“, თბ., 1984.
27. ფრანსი ა., ღმერთებს სწურობათ, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1958.

28. ფრანსი ა., პირველი კუნძული, „ნაკადული“, თბ., 1986.
29. ქართლის ცხოვრება, ტ. II ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1959.
- 29ა. კურდოვანიძე თ., ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპარი, თსუ გამბა, თბ., 1983.
30. ლონტი ა., ქართული ხალხური ნოელები, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1966.
31. შექსპირი უ., ტრაგედიები, I, „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1953.
32. შოუ ბ., კეისარი და კლეოპატრა, „საუნჯე“, 1985, №6.
33. ჩაჩავა მ., „ოუსუფ და ზელიხას“ ქართული ხალხური ვერსია, - „ფოლკლორი და ლიტერატურა“ (ქართული ფოლკლორი, X), „მეცნიერება“, თბ., 1980.
34. ჩიქოვანი მ., მოჯაჭვული ამირანი, თსუ გამბა, თბ., 1974.
35. წერეთელი ა., თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VIII, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1968.
36. ხალხური სიბრძნე, I, ქართული ზღაპრები, „ნაკადული“, თბ., 1963.
- 36ა. ჯავახიშვილი მ., თხზულებანი რვა ტომად, ტ. I, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1969.
37. ჯაკობია გ., იოსებზილიხანიანის ქართული ვერსიები, თბ., 1927.
38. ჯაკობია გ., თეიმურაზის თარგმანები, წიგნი: თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული, ა. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით, - „ფედერაცია“, თბ., 1934.
- 38ა. ჯანელიძე დ., ქართული თეატრის ისტორია, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1965.
39. Аполлодор, Мифологическая библиотека, «Наука», Л., 1972.
40. Викентьев В. М., Древне-египетская повесть о двух братьях, Т-во скоропечати А. А. Левенсоу, М., 1917.
41. Культура древнего Египта, «Наука», М., 1976.
42. Мани Т., Иосиф и его братья, I, «Правда», М., 1987.
43. Мани Т., Иосиф и его братья, II, «Правда», М., 1987.
44. Мани Т., Иосиф и его братья (доклад), в кн.: собрание сочинений, т. IX. Гос. изд. художественной литературы, М., 1960.
45. Мелетинский Е. М., Герой волшебной сказки, изд. восточной литературы, М., 1958.
46. Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, «Наука», М., 1976.
47. Руденко М. Б., Литература и фольклорные версии курдской поэмы, «Юсиф и Зелиха», «Наука», М., 1986.
48. Сборник Кирши Данилова, «Наука», М., 1977.
- 48а. Сравнительная указатель сюжетов (Восточнославянская сказка), «Наука», Л., 1972.
49. Такашвили Е., Описание рукописей, II, Тфл. Упр. Кавк. уч., Тфл., 1906.
50. Франк-Каменецкий И., Грузинская параллель к древнеегипетской повести о двух братьях, Яфетический сборник, IV, 1976.
51. Фрейденберг О. М., Миф об Иосифе Прекрасном, в сб. «Язык и литература», 1932, т. 8.
52. Фрезер Д. Д., Золотая ветвь, изд. политической литературы, М., 1983.

53. Фр э з е р Д. Д., Фольклор в Ветхом Завете, изд. политической литературы, М., 1985 г.
54. B u b e r M., Israel and the world [Essays in a time of crisis], Schocken Books, New York, 1973.
55. Faulkner W., Go down, Moses and other stories, Penguin books in association with Chatto and Windus, 1970.
56. Faulkner W., The sound and the fury, Penguin books in association with Chatto and Windus, 1977.
57. Lord Raglan, The hero of tradition, The study of folklore, Prentice-hall, 1965.
58. Olrik A., Epic laws of folk narrative, The study of folklore, Prentice-hall, 1965.
59. Oppenheim L., The interpretation of dreams in the ancient Near East, Philadelphia, 1956.
60. Prichard J. B., Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament, Princeton, New Jersey 1950.
61. The meridian handbook of classical mythology, New American Library, New York, 1970.
62. Tomkins H. G., Life and times of Joseph, The religious tract society, Oxford, 1891.
63. Von Sydow C. W., Folktale studies and philology: some points of view, The study of folklore, Prentice-hall, 1965.
64. Hilscher E., Der biblische Joseph in orientalischen literatur werken, Mitteilungen des instituts für orientforschung, IV, 1956.
65. Vergote J., Joseph en Egypte, Institute voor orientalisme, Louvain, 1959.

შინაარსი

შესავალი	3
თ ა ვ ი I. უმცროსი ძმისა და მოღალატე ცოლის მოტივთა ზოგადი სახე.	12
თ ა ვ ი II. იოსების გამორჩეულობის საიდუმლო.	23
1. აბრაამის მოღმეს ბედისწერა.	24
2. რახელი.	34
თ ა ვ ი III. უმცროსი ძმის მოტივი იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში.	39
1. იოსები – უმცროსი ძმა.	39
2. ბენიამინის სახის მხატვრულ-იდეური დანიშნულება.	46
3. იოსებისა და ბენიამინის შენაცვლება ანუ ბენიამინი – მძევალი.	56
თ ა ვ ი IV. მოღალატე ცოლის მოტივი იოსების ბიბლიურ მოთხრობაში.	61
თ ა ვ ი V. იოსები და გილგამეში.	87
თ ა ვ ი VI. ერთი მოსაზრების კვალი.	91
თ ა ვ ი VII. იოსების ბიბლიური მოთხრობა და ქართული ზღაპარი.	99
დამოწმებული ლიტერატურა.	110

Ростом Отарович Чхендзе
Рассказ об Иосифе Прекрасном
Тбилиси
«Мециниერება»
1993

დაბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 6010

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. დარბაიხელი
მხატვარი თ. ჯაყელი
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექნორედაქტორი ნ. ბოკერია

გადაეცა წარმოებას 21.6.91; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11.11.93;
ქაღალდის ზომა 60X84¹/₆; ქაღალდი ოვს; ბეჭდვა ოვსეტური;
გარნიტურა აკადემიური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 7,0;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 6,5;
ტირაჟი 500; შკკუთა №1528
ფასი სახელმწიფოებო

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мециниერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19.