ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი,
ფოლკლორისტიკის კათედრა

ხვთისო ძაძისიძლიშვილი

სქვრილული ისტორიები

თბილისი
2017

ფოლკლორული შემოქმედება მდიდარია საკრალური ელემენტებით. ისინი ავსებენ ხალხურ წარმოდგენებს ზებუნებრივ არსებათა ქმედებებისა და ისტორიული დროის მიღმა მომხდარი მოვლენების შესახებ. წიგნში შესულია ბოლო წლებში გამოქვეყნებული ის შრომები, რომლებშიც ავტორი ხალხური ტრადიციიდან მომდინარე საკრალური ცოდნის ფორმებსა და ელემენტებს განიხილავს.

წიგნში ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია რუსთველოლოგიის საკითხებს, ინიციაციის ისტორიებს, ავტორის გამოხმაურებას ფოლკლორისტული კვლევებისა თუ ხალხური სიტყვიერების თანამედროვე სამეცნიერო გამოცემების შესახებ.

წიგნი განკუთვნილია დამხმარე სახელმძღვანელოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სტუდენტებისთვის. იგი გათვალისწინებულია, აგრეთვე, დარგის სპეციალისტებისა და პრობლემათა ამ წრით დაინტერესებული მკითხველი საზოგადოებისთვის.

რედაქტორი: **ზურაბ კიკნაძე**

რეცენზენტები: **ტრისტან მახაური**
ელენე გოგიაშვილი

© ხ. მამისიმედიშვილი, 2017

გამომცემლობა „უნივერსალი", 2017

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal505@ymail.com; universal@internet.ge

ISBN 978-9941-26-128-2

საკრალური ისტორიები

„ისტორიული ჭეშმარიტება ის კი არ არის,
„რაც მოხდა“, არამედ რაც გვჯერა, რომ მოხდა“.
ხორხე ლუის ბორხესი

ქართულ ფოლკლორში არის მთელი რიგი ტექსტები, რომლებიც მოგვითხრობენ დასაბამიერ მოვლენებზე, მითიურ წინაპრებზე, საიდუმლო ინიციაციებზე, ზებუნებრივ არსებათა საგმირო თავგადასავლებსა და ზოგადად იმის შესახებ, რაც კოსმოგონიიდან მოყოლებული სოციოკულტურული ინსტიტუტების დაარსებამდე მოხდა. ამ ტიპის ტექსტები ძირითადად გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სადაც თითქმის დღემდე შემორჩა ტრადიციული საზოგადოებრივი ყოფის ფრაგმენტები. როგორც ცნობილია, ტრადიციული საზოგადოების ყოფა მთლიანად მითიური მოვლენების ხსოვნაზეა დაფუძნებული. ამიტომაც არქაული საზოგადოება მითიური ამბებისა და დასაბამიერი მოვლენების ხსოვნას მრავალფეროვანი შინაარსის ზეპირი ტექსტებით სათუთად ინახავს. მათი მსოფლაღქმის მიხედვით, ყოველ კოსმიურ საგანს, მოვლენასა თუ წესჩვეულებას თავისი ისტორია აქვს. ხევსურულ დიალექტზე მითებს, ზეპირ საკრალურ ისტორიებს, რომლებიც წინაპართა სამყაროს ცნობიერებასა და დასაბამიერ მოვლენებზე მოგვითხრობენ, ანდრეზი ჰქვია.

ანდრეზული ტექსტები, მასში გაცხადებული ამბების ერთობლიობით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვადასხვა კუთხეში ქმნიან ერთიან სისტემას, რაც იმას ნიშნავს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიური გადმოცემები ერთი ტიპისაა.

არცთუ ისე დიდი ხნის წინათ (ნაწილობრივ ახლაც) აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ადამიანები ცხოვრობდნენ ცალკეულ ტრადიციულ საზოგადოებებად, ე. წ. „საყმოებად“.

თითოეულ საზოგადოებას ჰყავდა თავისი მფარველი ჯვარ-ხატი, ღვთისშვილი, ხოლო ყოველ ჯვარ-ხატს – თავისი „საყმო“-საზოგადოება. ყოველ საზოგადოებაში სხვადასხვა მისტიკურ რიტუალებზე იხსენებდნენ და ჯვრის მომავალ მსახურთ გადასცემდნენ ამბებს საწყისი მოვლენებისა და მითიური წინაპრების შესახებ. ამ ტექსტებში გაცხადებული ამბების ერთობლიობა წარმოადგენს ტრადიციული საზოგადოების ისტორიას. უფრო მეტიც; რადგან ანდრეზებში გადმოცემულ ამბავს საზოგადოების თითოეული წევრისათვის ჰქონდა რელიგიური ღირებულებაც, ამიტომ ის საკრალური ისტორიაა. ანდრეზების მიხედვით, მორიგე ღმერთი და მფარველი ჯვარ-ხატები წარმართავენ ტრადიციული საზოგადოების ცხოვრებას; ყველაფერი, რაც მათ ირგვლივ ხდება, მორიგე ღმერთისა და ღვთისშვილების საყმოს ცხოვრებაში ჩარევის შედეგია. ანდრეზი, მირჩა ელიადეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, პირველ რიგში აცხადებს ღვთიური გეგმის არსებობას, ხალხის ცხოვრებაში უზენაესი ღმერთისა და ზებუნებრივ არსებათა მონაწილეობას. მას არ აინტერესებს ქრონოლოგია, არც მოვლენათა სიზუსტე და ისტორიული პიროვნებების ნამდვილობა. ჩვეულებრივი ისტორიოგრაფიისაგან განსხვავებით, რომელიც ისტორიულ დროში მომხდარ მოვლენებს იკვლევს, ანდრეზი ისტორიული დროის მიღმა, „მას უამსა“ ჩადენილ ხდომილებებს ასახავს. ანდრეზებში გაცხადებული ამბების ერთობლიობა ქმნის საკრალურ ისტორიას.

საბჭოთა პერიოდში ფოლკლორისტები ანდრეზებს ნაკლებად იკვლევდნენ (გამონაკლისია თინათინ ოჩიაურის მონოგრაფია (ოჩიაური 1967) და კიდევ სხვა მკვლევართა რამდენიმე სტატია). XX საუკუნის 10-იან წლებში, როდესაც აკაკი შანიძე მთის დიალექტებს სწავლობდა და სახალხო მთქმელებისგან ხევსურულ ბალადებს იწერდა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი მჭიდროდ იყო დასახლებული და ზოგიერთ სოფელში რამდენიმე ათეული კომლიც კი ცხოვრობდა. ამდენად, ტრადიციული ყოფის მცოდნესა და მთხრობელს მაშინ იქ ბევრს ნახავდა მკვლევარი. ნახევარი საუკუნის წინაც უფრო მეტი საშუა-

ლება იყო ანდრეზული ტექსტების მოსაპოვებლად, ვიდრე დღეს. XX საუკუნის 50-იან წლებამდე, კერძოდ ხევსურების აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სოფლებში იძულებით ჩამოსახლებამდე, ფშავ-ხევსურეთის საყმოებში ჯერ კიდევ ცოცხლად იყო შემორჩენილი ტრადიციული საზოგადოებრივი ცხოვრების ფრაგმენტები და მრავლად იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც საკრალური სიტყვებით მდიდარ მთის ლამაზ დიალექტზე ზეცნობიერი შიშით გადმოსცემდნენ მისტიკურ ამბებს. ისინი ახლა უკვე დაუსჯელად ყვებოდნენ იმ ანდრეზებს, რომლებიც ოდესღაც აუცილებლად საიდუმლოდ უნდა შენახულიყო.

ანდრეზების იმ მასშტაბით კვლევა, როგორსაც ეს ტექსტები იმსახურებენ, ამ სამი ათეული წლის წინ დაიწყო პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ და მნიშვნელოვანი შრომებიც შექმნა, რომელთა შორის აღსანიშნავია მისი წიგნი „ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო“, 1996. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გაითვალისწინა საზოგადოების განსაკუთრებული ინტერესი ზ. კიკნაძის მონოგრაფიული ნაშრომის მიმართ და ოცი წლის შემდეგ, 2016 წელს, „ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო, I“ მეორედ დაბეჭდა. მეორე გამოცემას ავტორმა დაურთო უაღრესად მნიშვნელოვანი ექვსი დანართი.

იმ დროისთვის (XX საუკუნის 80-იანი წლები), როდესაც ზ. კიკნაძე ანდრეზების შეკრებასა და მეცნიერულ კვლევას შეუდგა, თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საყმოები მოსახლეობისგან თითქმის უკვე დაცლილი და გაუკაცრიელებული იყო. თითო-ოროლა კომლიან სოფლებში მხოლოდ აქა-იქ, კანტი-კუნტად თუ მოიძებნებოდნენ ანდრეზების, ტრადიციული საზოგადოების ყოფისათვის ფუძემდებლური შინაარსის მქონე გადმოცემათა მცოდნენი და მახსოვარნი. ისინი მითოსურ დრო-ჟამს იმ ნახევრადსაკრალურ სივრცეში მეტ-ნაკლებად ჯვარ-ხატთა დღესასწაულზე აღადგენდნენ, როდესაც მამაპაპური სამკვიდროდან აყრილი და ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში გაფანტული, მაგრამ

საერთო წარსულის ხსოვნით კონსოლიდირებული საყმო მფარველი ღვთისშვილის ყუდრო კარზე იყრიდა თავს.

ხალხური ტექსტების ჩაწერა-შეგროვება ფოლკლორისტის ერთ-ერთი უპირველესი მოვალეობაა. ზ. კიკნაძემ მრავალი ფოლკლორული ექსპედიცია მოაწყო და რამდენჯერმე ფეხით შემოიარა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სალ კლდეებზე მიკრული და ვიწრო ხეობებში მიყუჟული პატარა სოფლები, სადაც გარე სამყაროსგან მოწყვეტილი ადამიანები თავიანთ პატრიარქალურ მამულებში ჯერ კიდევ მითოსის დაუწერელი კანონებით აგრძელებდნენ მამაპაპურ ტრადიციებსა და რელიგიურ ცხოვრებას. ისინი წინაპართაგან ბოძებული საკრალური სიბრძნით ჭვრეტდნენ, თუ როგორ დაარსდნენ საყმოს მფარველი ღვთისშვილები. მათი წინაპრები მოწმენი იყვნენ ჰიეროფანიის, კოსმოსის საკრალიზაციის და მაღალი მთების წმინდა მწვერვალებზე შემდგარნი უშუალოდ ელაპარაკებოდნენ ჯვარხატებს. მთიელები ჯვარ-ხატთა ლაშქრობებს ისე გადმოსცემდნენ, თითქოს თვითონაც „მას ჟამსა“ იმ ზეციური მხედრობის წმინდა მეომრები ყოფილიყვნენ. მათ სწამდათ ღვთისშვილთა სასწაულქმედებანი და დამაჯერებლად ყვებოდნენ ღვთისშვილთა თანამოძმეობაზე. სახუცო ტექსტებისა თუ ანდრეზების ჩასაწერად მისულ მეცნიერს უზიარებდნენ მკადრეთა და ხუცეს-ხევისბერთა გამოცდილებას. ძრწოლით მოუთხრობდნენ საიდუმლო საგანძურებზე, ანდობდნენ ინიციაციურ საიდუმლოებებს, უჩვენებდნენ ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლის ადგილებს, სადაც ისტორიამდელ ხანაში დევ-კერპნი მკვიდრობდნენ და საიდანაც საბოლოოდ აყარეს ისინი ღვთისშვილებმა.

მრავალწლიანმა შრომამ თავისი ნაყოფი გამოიღო. 2009 წელს ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობამ დაბეჭდა ზ. კიკნაძის წიგნი „ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები)“.

კრებულში ანდრეზები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კუთხეების (ხევსურეთი, ფშავი, მთიულეთი, გუდამაყარი, თუშეთი და ხევი) მიხედვით არის დალაგებული. ანდრეზული შინაარსის ტექსტების ერთობლიობა სრულყოფილად წარმოაჩენს ქართველ მთიელთა მითორელიგიურ ცნობიერებას, ხანგრძლივ ცხოვრებისეულ და სამართლებრივ გამოცდილებას, ზნეობრივ პრინციპებს და ყველა იმ სულიერ ღირებულებას, რომელთა შენახვა და ცოდნაც დასაფასებელია ყოველი ეპოქის ნებისმიერ ხალხში. მართალია, ანდრეზული ტექსტების ცოდნას მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოები ინახავენ, მაგრამ ზ. კიკნაძის აზრით, „სულიერი კულტურა, რომელიც ქვეყნის ერთ მხარეში იქმნება, სავსებით გამოხატავს მთელი ერის დაფარულ შესაძლებლობებს, მის პოტენციას“ (კიკნაძე 1996: X).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებში შეკრებილ ანდრეზებს აქვთ უნივერსალური ღირებულებაც, რადგან ეს ტექსტები არის ერთგვარი წყარო ტრადიციული საზოგადოებისა და ამ საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანის მრავალმხრივი აქტივობის შესასწავლად. უფრო მეტიც; ზ. კიკნაძის აზრით, „ყოველი კულტურის ფესვი ადამიანშია და, ყველგან, სადაც კი მას უხდება ცხოვრება, თუნდაც მიუვალ მთებსა და უდაბნოს ხრიოკებს იყოს შეხიზნული, რასაც ქმნის, კაცობრიობის სახელით ქმნის... ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუჟულთ არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრასასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მიწაზე თავიანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა“ (კიკნაძე 1996: XI).

წინასიტყვაში, რომლითაც იწყება ანდრეზების კრებული, ავტორი გვესაუბრება ქართველ მთიელთა ყოფით და სულიერ ცხოვრებაში ანდრეზული ტექსტების განსაკუთრებულ როლზე. ანდრეზები დღესაც საქართველოს ბარში გაბნეული მთიელი მოსახლეობის ყოფაზე დიდ გავლენას ახდენს. ანდრეზული

გადმოცემები მათთვის „საერთო წარსულის ხსოვნისა და აწმყოში კონსოლიდაციის ქმედითი საშუალებაა“ (კიკნაძე 2009: 7).

წიგნის ავტორი წინასიტყვაში საფუძვლიანად განმარტავს ტერმინ „ანდრეზს“. „ანდრეზი“, – წერს ზ. კიკნაძე, – დიალექტური ფორმაა ირანული წარმოშობის სიტყვისა ანდერძი, რომელიც რაიმე სიტყვიერ-ზეპირ ან წერილობით დანატოვარს ნიშნავს. თუ ანდერძი, რომელსაც მამა, წინაპარი უტოვებს თავის შთამომავლობას, მისი შინაარსის უპირობო შესრულებას მოითხოვს, ასეთივე კატეგორიულია ანდრეზი საყმოსთვის. ანდრეზში გადმოცემული ამბავი სამაგალითოა, ფუძემდებლურია, მასზე დგას საზოგადოების საკულტო თუ საერო ინსტიტუციები, ქცევა, ზნეობა, ფორმალური თუ არაფორმალური ურთიერთობანი, ყველაფერი რითაც საზოგადოება არსებობს და ფუნქციონირებს, როგორც საზოგადოება, სოციუმი, ადამიანთა ისტორიულად ჩამოყალიბებული კრებული“ (კიკნაძე 2009: 7).

წინასიტყვაში ზ. კიკნაძე თემატიკის მიხედვით გვთავაზობს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემების – ანდრეზების ყველაზე ოპტიმალურ კლასიფიკაციას.

კრებულში შესულია 420 ანდრეზი. ამ რაოდენობის გაზრდა ნაკლებ სავარაუდოდ მიმაჩნია, ყოველ შემთხვევაში თემატურად მაინც აღარაფერი შეიცვლებოდა, რადგან კრებულში ავტორმა შეიტანა ყველა საარქივო ტექსტი. მათ შორის ყველაზე სრულყოფილი და მართლაც ფასდაუდებელი 95 საკრალური შინაარსის ტექსტი XX საუკუნის 30-იან წლებში ალექსი ოჩიაურის მიერ არის ჩაწერილი. კრებულში შესულია აგრეთვე თ. ოჩიაურის მიერ შეკრებილი 35 ანდრეზი. ტექსტების დიდი ნაწილი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეგიდით მოწყობილი ფოლკლორული ექსპედიციების შედეგად არის მოპოვებული. კრებულში შესულია ზ. კიკნაძის მიერ ჩაწერილი ათეულობით ანდრეზი, მათ შორის ისეთებიც, რომელთა აღმოჩენაც მას ეკუთვნის. ასე, მაგალითად, ზეგარდის წმინდა გიორგის დაარსების ანდრეზი, თავისი ვარიანტებითურთ პირველად სწორედ

ზ. კიკნაძემ ჩაიწერა. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ნოდარ არდოტელის ღვაწლი მიღმახევის ანდრეზული მასალის დროულ გამოვლენაში. შუა საუკუნეების ციხე-დარბაზებით მოფენილ მიღმახევში მოპოვებული 42 ანდრეზული ტექსტიდან უმეტესობა ნოდარ არდოტელმა ჩაიწერა. თსუ ფოლკლორისტიკის კათედრის დავალებით მან 1983 წლის ზამთარში მიღმახევის სოფლებში მდიდარი ფოლკლორული მასალა ჩაიწერა, მათ შორის 25 ანდრეზი. იმჟამად V კურსის სტუდენტმა დავალება სკრუპულოზურად შეასრულა. იგი პირადად იცნობდა მთქმელებს, ვისგანაც ფოლკლორულ მასალას იწერდა. ნოდარ არდოტელმა ზეპირ ცოცხალ ტექსტებს თითქმის დაღუპვის პირას მიუსწრო. აღსანიშნავია, რომ ჯვრის მსახურთა უმრავლესობა, ვისგანაც იგი მუცოში, არდოტში, ხახაბოში, ანდაქსა და არჭილოში ანდრეზებს იწერდა, დღეს ცოცხალი აღარ არის. მის მიერ ჩაწერილი ტექსტები ენობრივი თვალსაზრისითაც სანიმუშოა. ამ მასალის გარეშე ანდრეზული ტექსტების სიმცირე კუთხის ხარვეზად შეიძლება მიგვეჩნია.

კრებულში შესულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან XXI საუკუნის დამდეგამდე მოპოვებული ანდრეზები, რომლებსაც სხვადასხვა დროს იწერდნენ ვაჟა-ფშაველა, გუსტავ რადე, დავით ხიზანაშვილი, აკაკი შანიძე, ბესარიონ გაბური, გიორგი ბოჭორიძე, კოსტა აზიკური, ლია კაიშაური, ვერა ბარდაველიძე, ტრისტან მახაური, გიორგი ცოცანიძე და სხვ.

კრებულში შესულ თითოეულ ანდრეზს თან ახლავს პასპორტი, რომელშიც მითითებულია ტექსტის მთხრობელისა და ჩამწერის ვინაობა, აგრეთვე ჩაწერის დრო და ადგილი. ნაკლად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ პასპორტი ინფორმაციას არ გვაწვდის ტექსტების მთხრობელთა ასაკზე. სამწუხაროდ, ფოლკლორული მასალის შემკრებ-ჩამწერები ყოველთვის როდი უთითებდნენ მთქმელის ასაკს, ალბათ ამიტომაც ანდრეზების კრებულში ტექსტების პასპორტში მითითებული არ არის მთხრობელთა ასაკი. თუმცა დაკვირვებამ და გამოცდილებამ

გვაჩვენა, რომ მათი ასაკი შეზღუდული არ არის. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ამა თუ იმ ანდრეზის მცოდნე შეიძლება ყოფილიყო 18 წელს გადაცილებული ნებისმიერი ასაკის ადამიანი.

როგორც აღვნიშნეთ, წიგნის ავტორმა მიზანშეწონილად ჩათვალა მასალის არა თემატიკის, არამედ კუთხეების მიხედვით დალაგება. წიგნში შესული 420 ანდრეზი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კუთხეების მიხედვით ასე გადანაწილდა: ხევსურეთი – 178 ტექსტი, ფშავი – 95, გუდამაყარი – 52, თუშეთი – 37, მთიულეთი – 36 და ხევი – 22 ტექსტი.

როგორც ვხედავთ, ხევის მასალა მწირია. ის ტექსტები კი, რომლებიც შესულია კრებულში, სრულყოფილად ვერ წარმოაჩენს კუთხის მითო-რელიგიურ სურათს, ხევის საყმოთა დაფარულ შესაძლებლობებს. კრებულში თითქმის არ გვხვდება ფოლკლორისტიკის კათედრის მიერ ხევში ჩაწერილი მასალა. მით უფრო, რომ ხევის სოფლები ამჟამად უფრო მჭიდროდ არის დასახლებული, ვიდრე ფშავ-ხევსურეთის საყმოები. კრებულში წარმოდგენილი ხევის ანდრეზთა უმეტესობა XX საუკუნის I ნახევარში ს. მაკალათიამ ჩაიწერა. იმის შემდეგ მოხეური ანდრეზების გასამდიდრებლად თითქმის არაფერი გაკეთებულა. რამდენად შეინახა ამ კუთხემ ანდრეზული მახსოვრობა და რამხელა შესაძლებლობა ჰქონდა ხევს ანდრეზული მასალის გამოვლენისა, ჩვენ არ ვიცით. იგივე შეიძლება ითქვას თუშურ მასალაზეც.

წიგნს განსაკუთრებულ მეცნიერულ ღირებულებას სძენს თემატური ინდექსი და მრავალფეროვანი საძიებლები. 26 დასახელების საძიებელს, რომლებშიც სრულყოფილად აისახა ანდრეზების ძირითადი ტერმინოლოგია, წიგნში 30 გვერდზე მეტი ადგილი აქვს დათმობილი. მისი დახმარებით მკითხველსა თუ მკვლევარს შეუძლია მიიღოს ამომწურავი ინფორმაცია ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა ჯვარ-ხატები და სალოცავები, ჯვარჩენის ნიშნები და სიმბოლოები, ჯვარ-ხატთა დამხმარე არსებანი, ჯვარ-ხატთა მსახურნი, დღესასწაულები, ჯვარ-ხატ-

თა სამსახური, ჯვარ-ხატთა ნაგებობები და ადგილები, რჩეულობა, უწმინდურობა და ბოროტება, სიკვდილი, საიქიო, ნათესაობა, საკუთარი სახელები, გვარები და ქვეგვარები, წარმომავლობა, პიროვნებები, ადგილის სახელები, მთები, წყლები, მცენარეულობა, ცხოველები და ფრინველები, სამოსელი, შრომის იარაღი, საბრძოლო საჭურველი, საქმიანობა, ჭურჭელი, სასმელ-საჭმელი და სუფრა.

საყურადღებოა კრებულის ენობრივი პოზიციაც. როგორც წესი, ანდრეზების ძირითადი ნაწილი გადმოცემულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის დიალექტებზე. მაგრამ ზოგიერთ ტექსტში გვხვდება შერეული, სალიტერატურო და დიალექტური ფორმების ნაზავი, რომელიც ზოგიერთმა შეიძლება ჩაწერის ხარვეზად მიიჩნიოს. ანდრეზული ტექსტების მაგნიტოფონური ჩანაწერები ადასტურებენ მთის დიალექტების რღვევის პროცესს, რომელიც განსაკუთრებით XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან გაძლიერდა. ადგილობრივი მცხოვრებლები, განსაკუთრებით მამაკაცები, ზეპირ ტექსტებს უცხო ადამიანებთან გადმოსცემენ არა დიალექტზე, არამედ უფრო სალიტერატურო ქართული ენით, რომელიც მათ უკვე საკმაოდ კარგად აქვთ შეთვისებული.

თუშ-ფშავ-ხევსურულ, მთიულურ და მოხეურ დიალექტებზე შესრულებული ანდრეზული ტექსტების ლექსიკა გარკვეულ ახსნა-განმარტებას მოითხოვს. ანდრეზებში გადმოცემული არაერთი სიტყვის მნიშვნელობის მახსოვარი ზოგიერთ კუთხეში აღარავინ დარჩენილა. საჭირო გამხდარა ზოგიერთი სიტყვის მნიშვნელობის რესტავრაციაც. ანდრეზებისთვის ნიშანდობლივი მდიდარი სოციალური და რელიგიურ-საკრალური ტერმინოლოგიის გასაგებად ტექსტებს ბოლოში ერთვის ტ. მახაურის მიერ შედგენილი ლექსიკონი, რომელიც დიდ დახმარებას გაუწევს ანდრეზების სიბრძნით დაინტერესებულ მკვლევარსა თუ რიგით მკითხველს.

ზურაბ კიკნაძის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს არა მარტო ანდრეზული ტექსტების გამოცემა, არამედ ისიც, რომ მან

ქართულ ფოლკლორისტიკაში პირველმა გამოყო ცალკე ჟანრად ანდრეზები და ამ ტექსტებს კუთვნილი ადგილი მიუჩინა ხალხური სიტყვიერების ჟანრულ სისტემაში. მან ზუსტად და მკაფიოდ განსაზღვრა ანდრეზული ტექსტების ფუძემდებლური როლი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოების საკრალურ ყოფაში. ანდრეზული სიბრძნის მკვლევარმა ხუცეს-ხევისბერთა ზეპირ მეტყველებაში შემორჩენილი საკრალური სიტყვები, რომლებსაც სალიტერატურო ქართულში შესატყვისი არ მოეძებნებოდა, გააცოცხლა და სამეცნიერო ენის კუთვნილება გახადა. მან ანდრეზებიდან, ყველასგან მივიწყებული დიალექტური ფორმებიდან შექმნა სამეცნიერო საკრალური ტერმინოლოგია. ანდრეზული ლექსიკიდან სამეცნიერო ლიტერატურაში ზ. კიკნაძის მიერ შემოტანილი ტერმინებია: ანდრეზი – მითი; გაბუდაყება – ჰუბრისი; კვრივი – წმინდა, საშიში, ჰიეროფანიის ადგილი; საყმო – ტრადიციული საზოგადოება; ნალახი – შელახული, შებილწული ადგილი; ჯვარჩენა – ჰიეროფანია; მკადრე – ჯვრის ხელკაცი და სხვა მრავალი.

ხალხური ტექსტების გამოცემებს შორის ზ. კიკნაძის მიერ გამოქვეყნებული „ანდრეზები“ ერთ-ერთი საუკეთესო და სრულყოფილი კრებულია. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემების – „ანდრეზების“ გამოქვეყნებით ქართული ფოლკლორისტიკის წინაშე ახალი ფურცელი გადაიშალა. იგი არის ძვირფასი წყარო ანდრეზული კულტურის შესასწავლად. წიგნი დიდ დახმარებას გაუწევს ტრადიციული საზოგადოების ყოფით დაინტერესებულ ჰუმანიტარული მეცნიერების სხვადასხვა დარგის მკვლევარებს, სტუდენტებსა და მკითხველ საზოგადოებას.

„ვეფხისტყაოსნის“ მითოლოგია

ვუძღვნი შოთა რუსთველის
დაბადებიდან 850 წლისთავს

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტი ზოგჯერ მითოლოგიურ სცენარს ემორჩილება, ზოგჯერ კი ავტორის მხატვრულ ჩანაფიქრს ემყარება და მოქმედება მითოლოგიური ტრადიციის საწინააღმდეგოდ ვითარდება. მართალია, „ვეფხისტყაოსანი“ არისტოკრატიული პოემაა, მაგრამ ცალკეულ ეპიზოდებში იკვეთება ისეთი რიტუალური ელემენტები, რომლებსაც ტრადიციულ საზოგადოებაში ექვემდებარებოდნენ ადამიანები. ისინი „ვეფხისტყაოსანში“ ხშირად ცალკეული მითოლოგემების სახით არის წარმოდგენილი.

„ვეფხისტყაოსნის“ მთავარ გმირთა თავგადასავალში გარდამტეხ მოვლენად შეიძლება ჩაითვალოს ნადირობა, უდაბნოში ხეტიალი, ბნელში ყოფნა, განმარტოებულ კოშკსა და გამოქვაბულში ცხოვრება. მათ ტრადიციულ ეპოსებში, როგორც ცნობილია, რიტუალური გადასვლის მნიშვნელობა ჰქონდა.

არქაულ საზოგადოებაში მოზარდს ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე უნდა გაევლო ინიციაცია, რომელსაც ხშირად თან ახლდა უკიდურესად ასკეტური ფორმები, კერძოდ, კოლექტივისგან გარკვეული დროის მანძილზე ინდივიდის განცალკევება, გამოქვაბულში ან საინიციაციო ქოხში განმარტოება, დუმილის დაცვა და ბნელში ჯდომა. ინიციაციის გავლის შემდეგ მოზარდი ხდებოდა საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი, მას შეეძლო დაქორწინება, მართვა-გამგეობასა და ომში მონაწილეობა.

ერთწლიანი განმარტოება სიბნელში

განმარტოება, დუმილის დაცვა და ბნელში ყოფნა ინიციაციის ერთ-ერთი სახეა. მართალია, „ვეფხისტყაოსანში“ მას და-

კარგული აქვს თავდაპირველი რიტუალური მნიშვნელობა, მაგრამ პოემაში იგი გვხვდება ზუსტად იმ დროს, როდესაც ტარიელი, სამეფო გვარის წარმომადგენელი და ინდოეთის ტახტის ფაქტობრივი მემკვიდრე, იმყოფება ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე. სიბნელეში ტარიელის ერთწლიანი ყოფნა სარიდანის გლოვის მიზნით არის მოტივირებული. „მე წელიწდამდის ბნელსა ვჯე საწუთრო-გაცუდებული“ (რუსთაველი 1986: 103), – უყვება კარგა ხნის შემდეგ ტარიელი ავთანდილს. ბნელი, სადაც სარიდანზე მგლოვიარე ტარიელი იმყოფება, ფაქტობრივად, საინიციაციო ადგილს წარმოადგენს.

საინიციაციო ადგილისთვის, პირველ რიგში, დამახასიათებელია სიბნელე. ინიციაციის რიტუალი ხან ღამით სრულდება და ხან სრულ სიბნელეში მიმდინარეობს. ფარნავაზის სიზმარში „უკაცური სახლი“, ქოროღლის აზერბაიჯანულ ეპოსში – ყოშაბულაღის მთა, ამირანის ეპოსში გველეშაპის წიაღი წარმოადგენს საინიციაციო ადგილს, საიდანაც ხელმეორედ უნდა დაიბადოს გმირი ახალი სოციალური სტატუსით. ის შეიძლება იყოს მომავალი ბელადი, ტახტის მემკვიდრე ან „უბრალოდ“ ტრადიციული საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი.

ინიციაციას თითოეულ ტრადიციაში თავისი რეგლამენტი აქვს და, აქედან გამომდინარე, მისი ხანგრძლივობაც არ არის ერთგვაროვანი. იგი შეიძლება გრძელდებოდეს რამდენიმე საათი, რამდენიმე თვე ან მთელი წელიწადი. ინიციაციის გავლის შემდეგ მოზარდი გარდაიქმნება სოციალურად პასუხისმგებელ და კულტურულად გაღვიძებულ პიროვნებად.

ის ადგილი, სადაც ერთი წლის მანძილზე ტარიელი იმყოფება, მოკლებულია მზის სინათლეს. მან ერთი წელი სრულ მარტოობაში გაატარა. სხვანაირად აზრს დაკარგავდა გმირის ბნელში ყოფნა. აკრძალვები: განმარტოება, ბნელში ყოფნა, დუმილი და გლოვა, როგორც წესი, გულისხმობს უარის თქმას მიწიერ, ხორციელ სურვილებსა და ამბიციებზე. ბნელში ტარიელს მხოლოდ მამა არ გამოუგლოვია. მან შვილის სახით თავისი წარსული, თავისი ბავშვობა გამოიტირა, რადგან ამის შემდეგ ტა-

რიელმა ახალი ცხოვრება უნდა დაიწყოს. მან მამის ადგილი უნდა დაიკავოს. ის მამა უნდა გახდეს.

ტარიელი „ბნელიდან“ ერთი წლის შემდეგ მეფის დავალებით გამოჰყავთ. გაზიარებული თვალსაზრისის თანახმად, საინიციაციო ადგილის სიბნელე შეესაბამება შობამდელ წყვდიადს. ინიციაციის რიტუალში ბნელიდან გამოყვანა გმირის მეორედ შობას გულისხმობს. ტარიელი ბნელიდან თითქოს ხელმეორედ იბადება, როგორც სრულყოფილი რაინდი, რომელსაც უკვე შეუძლია დაამარცხოს მტრები, ცოლად შეირთოს მეფის ასული, მართოს ქვეყანა. სწორედ სიბნელიდან გამოსვლის შემდეგ იწყება ტარიელის ეპიკური თავგადასავალი, მანამდე გმირის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი თითქმის არაფერი მომხდარა. ბნელიდან გამოსვლის შემდეგ კი ის ერთბაშად იცვლის თავის სოციალურ და ასაკობრივ სტატუსს. ტარიელი ხდება ინდოეთის ამირბარი, მიჯნურდება მეფის ასულზე და იბრძვის ხატაელების დასამორჩილებლად.

სამონადირეო გამოცდილება

გმირის ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე სიბნელიდან გამოყვანას პოემაში სიუჟეტურად მოსდევს ფარსადანისა და ტარიელის ნადირობა, რომელიც, მართალია, განსხვავდება როსტევანისა და ავთანდილის ნადირობისგან, მაგრამ მითოლოგიური თვალსაზრისით ორივე ნადირობა ერთსა და იმავე მიზანს – პერსონაჟის სულიერ-ფიზიკურ სრულყოფასა ემსახურება. ის თითქოს ინიციაციის ერთ-ერთ საფეხურს წარმოადგენს, თუმცა „ვეფხისტყაოსანში“ ნადირობას, ისევე როგორც ინიციაციის დანარჩენ ელემენტებს, დაკარგული აქვთ თავიანთი თავდაპირველი რიტუალური მნიშვნელობა. პოემაში ნადირობა წარმოადგენს არა მხოლოდ აუცილებლობას მნიშვნელოვანი ამბის წინ და არა მხოლოდ ავითარებს ახალ სიუჟეტს და გადაჰყავს მოქმედება ახალ რეალობაში, არამედ მიგვანიშნებს პერსონაჟის რიტუალურ გადასვლაზე თავისი სოციალური და ასაკობრივი

ცვლილების ზღვარზე ერთი მდგომარეობიდან მეორეში. ამის დასტურია პოემაში, თუნდაც, ავთანდილისა და როსტევანის ნადირობა. ავთანდილი როსტევან მეფეზე მეტს მოინადირებს და ახალგაზრდა სპასპეტი, რომელიც ნადირობამდე იყო „ჯერთ უწვერული, სადარო", ნადირობისას თითქოს ერთბაშად გარდაიქმნება ზრდასრულ ჭაბუკად, სოციალურად პასუხისმგებელ და აქტიურ პირად. ავტორი მას მითოლოგიური გმირების შესაბამისი ეპითეტებით გვიხატავს. ავთანდილი ხდება „ლაღი", ამაღლებული, „ბუნება-ზეარი" რაინდი (რუსთაველი 1984: 356).

ნადირობა რომ ინიციაციის საფეხურს წარმოადგენს, მიუთითებს სხვა ხალხების ტრადიციული გამოცდილებაც, რომელიც სიუჟეტების სახით გვხვდება საგმირო თუ მითოლოგიურ ეპოსებში. ნართების ეპოსის ოსური ვერსიის მიხედვით, მოზარდი ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე სანადიროდ მიჰყავდათ. თუ ის ნადირს მოკლავდა, მას აღიარებდნენ საზოგადოების სრულუფლებიან წევრად და მას სახელს არქმევდნენ. ნ. სულავა ნადირობას მხატვრულ საშუალებად მიიჩნევს, „რომელმაც პერსონაჟთა მომავალი ცხოვრება უნდა განსაზღვროს და მათი სულიერი განვითარება წარმოაჩინოს" (სულავა 2009: 98).

რუსთველი ფარსადანისა და ტარიელის პირველ ნადირობას მხოლოდ ერთი სიტყვით გადმოგვცემს: „დღესა ერთსა მე და მეფე მოვიდოდით, გვენადირა; მიბრძანა თუ „ქალი ვნახოთ", ხელი ხელსა დამიჭირა". ნადირობისას ტარიელი თითქოს ერთბაშად მომწიფდა საცოლის მოსაპოვებლად. კოშკში გამოკეტილი ნესტანის ხილვამ ნადირობიდან დაბრუნებულ ჭაბუკს გონება დააკარგვინა. ზ. კიკნაძის აზრით, „სხვაა მონადირე სანადიროდ წასული და სხვაა სანადიროდან დაბრუნებული. ის განიცდის რადიკალურ გარდაქმნა-ფერისცვალებას" (კიკნაძე 2016ბ: 170). ნადირობას რომ პოემის ავტორი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ტარიელი მეფის ასულზე ნანადირევის გადაცემის დროს გამიჯნურდა.

ნესტანი ორ განარტოებულ კოშკში

ბნელის, უდაბნოსა და გამოქვაბულის მსგავს საინიციაციო სივრცეს წარმოადგენს განმარტოებული კოშკი, რომელშიც მზეთუნახავი არის გამომწყვდეული. კოშკში ქალწულის გამომწყვდევის მოტივი მოწიფულობის ხანაში გადასვლის რიტუალურ ნაწილად მიიჩნევა.

„ვეფხისტყაოსანში“ რაინდის მიერ მზეთუნახავის კოშკიდან გამოხსნა რომანის ყველაზე მნიშვნელოვან ეპიზოდად უნდა მივიჩნიოთ. კოშკში გამოკეტილი მზეთუნახავის მითოლოგემა იმდენად პოპულარული გახდა ქართულ მწერლობაში, რომ არაერთმა მწერალმა ეს თემა ლიტერატურულად გადაამუშავა. ძველი ხალხების ტრადიციულ ეპოსებში მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს კოშკში გამოკეტილი ქალწულის მითოლოგემა, რომელიც „ვეფხისტყაოსანშიც“ დიდ როლს ასრულებს. თქმულებების მიხედვით, მეფის ასულს კოშკში გამოკეტავენ, რათა არ ასრულდეს საბედისწერო წინასწარმეტყველება. მან არ უნდა შობოს ბავშვი, რომელიც ქალის მამას ან პაპას ტახტიდან ჩამოაგდებს და რომელიც შეიძლება ქვეყნის მომავალი მეფეც გახდეს.

ძველ მითოსებში იმდენად ხშირად გვხვდება გმირის მიერ მზეთუნახავის მოტაცების ეპიზოდი, რომ შეიძლება დაისვას კითხვა, ტრადიციულ საზოგადოებაში ქალის მოტაცება ხომ არ იყო ინიციაციის ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტი. „ვეფხისტყაოსანი“ ნაწილობრივ მისდევს ამ ერთგვარ მითოლოგიურ სცენარს. პოემის მიხედვით, ნესტანთან ერთად „დატყვევებულია“ ინდოეთის სამეფოც, რადგან ნესტანის გადაკარგვასთან ერთად ინდოეთში ჩამოიშალა მეფობა და მეფობის პრინციპი. როგორც წესი, ვინც გამოიხსნის ქაჯეთის ციხიდან ნესტანს, ის დაქორწინდება მეფის ასულზე, მას დარჩება ინდოეთიც და ინდოეთის სამეფო ტახტიც. ზ. კიკნაძე მიუთითებს იმ არსებით ნიშანზე, რითაც ნესტან-დარეჯანის გამოხსნა განსხვავდება ძველი ეპოსების ანალოგიური გამოხსნებისგან. მისი აზრით,

„ვეფხისტყაოსანში“ არა მხოლოდ ტყვე თავისუფლდება, არამედ თავად ბოროტების უკანასკნელი ბასტიონიც ემხობა“ (კიკნაძე 2015: 44).

ნესტანი განმარტოებულ კოშკში ორჯერ აღმოჩნდება. პირველად – ფარსადანის სამეფოში, როცა ის მდიდრულად მორთულ კოშკში დავარ ქაჯის მეთვალყურეობით იზრდება და მეორედ – ქაჯეთის ციხეში, სადაც მეფის ასულს ქაჯეთის პრინცზე უპირებენ გათხოვებას.

კოშკში გამოკეტილი მზეთუნახავი თითქმის ყოველთვის ცდილობს თავის გამომხსნელს კოშკიდან გაყვანაში დაეხმაროს. აფხაზური ეპოსის მიხედვით, აირგების ასული მთის მწვერვალზე აღმართული კოშკიდან სასრიყვას ხალისით მიჰყვება და ჭაბუკს მდევრისგან თავის დაღწევაშიც ეხმარება, ისევე როგორც ქართული ამირანიანის ყამარი. შუაგულ ზღვაში ცაზე ჯაჭვით ჩამოკიდებულ კოშკში გამოკეტილი ღრუბელთ ბატონის ასული ამირანს საკუთარი მამის დამარცხებაში ეხმარება.

ინდოეთის სამეფოში ნესტანი განმარტოებულ კოშკში ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე იმყოფება. უნდა ვიფიქროთ, რომ მეფის ასულის განმარტოებულ კოშკში აღზრდა გადასვლის რიტუალს ასახავს, საიდანაც მეფის ასული მოწიფული და სიბრძნეში განსწავლული უნდა გამოვიდეს. ის სრულიად განცალკევებით იზრდება და მამაკაცმა ქალწული არ უნდა იხილოს. მზეთუნახავი კოშკიდან მხოლოდ მაშინ ჩამოდის, როცა ბაღში ჩრდილია, რადგან, როგორც ეს ძველ მითოსებში ხდება, მზეთუნახავი მზის სხივისგან არ დაფეხმძიმდეს. ტარიელი ნესტან-დარეჯანის შესახებ ამბობს: „ზოგჯერ კოშკს ჯდის, ზოგჯერ ბაღჩას ჩამოვიდის, რა დგას ჩრდილი“ (რუსთაველი 1986: 102). სწორედ თავის ასაკობრივ მოწიფულობას ადასტურებს ტარიელი, როცა იგი ნადირობის შემდეგ დურაჯებს გაუწვდის ასმათს და მეფის ასულის დანახვაზე მისი სიყვარულით დაიბნიდება. ტარიელი ბავშვობის შემდეგ პირველად დაინახავს ნესტან-დარეჯანს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ დროს უკვე დასრულებულია განმარტოებულ კოშ-

კში ნესტანის სულიერ-ინტელექტუალური წვრთნა. ზ. კიკნაძის აზრით, „ნესტანი სრულიად გარდაიქმნება კოშკში. ის უცხოა, გაუცხოებულია ტარიელისგან, რომელმაც ვერ იცნო თავისი ტოლი, რომელთანაც ერთად იზრდებოდა. ეს უცხოობა, მოწიფულობის ეს სიუცხოვე არის მოულოდნელი სიყვარულის აფეთქების მიზეზი“ (კიკნაძე 2001: 28). მეფის ასული ბიძგს აძლევს ტარიელს ცხოვრების ახალ, მოწიფულობის ფაზაში გადასასვლელად. თუ ერთ შემთხვევაში, კერძოდ ბნელში ერთწლიანი განმარტოების შემდეგ, ტარიელი იცვლის თავის სოციალურ სტატუსს, მეორე შემთხვევაში, მეფის ასულის დანახვისთანავე, იცვლება ტარიელის შინაგანი სულიერი სამყარო. ერთი უკავშირდება სოციალურ სფეროს, კერძოდ სამეფოს მართვას, მეორე – სიყვარულს, ადამიანის შინაგან სულიერ-მგრძნობელობით სამყაროს. ინიციაციის ორივე ელემენტი გვხვდება ჭაბუკის ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე. მართალია, ისინი ადამიანის აქტივობის სრულიად განსხვავებული სფეროებია, მაგრამ ტარიელი მათ არ გამოყოფს ერთმანეთისგან. ის უნდა დაქორწინდეს ნესტანზე და ავიდეს სამეფო ტახტზე.

ნესტანის თავგადასავალში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეპიზოდი არის მისი წყალში გადაგდება. ძველი ხალხების მითოლოგიაში მრავალგზის დასტურდება ტახტის მომავალი მემკვიდრის წყალში გადაგდების მოტივი. ხან მტრები და ხანაც ოჯახის წევრები ტახტის მომავალ მემკვიდრეს წყალში გადააგდებდნენ ან წყალს გაატანდნენ, მაგრამ, მითოლოგიური ტრადიციის თანახმად, ის უეჭველად უნდა გადარჩეს, დაბრუნდეს და გამეფდეს თავის ქვეყანაში, რომელსაც კეთილდღეობასა და ბედნიერებას მოუტანს. ელინური მითის მიხედვით, კიდობანში ჩასვეს დანაე და მისი ვაჟი პერსევსი და ორივე ზღვას გაატანეს. რომაული თქმულებით, მდინარე ტიბრს გაატანეს რომულუსი და რემუსი. აქადური თქმულების თანახმად, ლერწმის კიდობანში ჩასვეს და მდინარე ევფრატს გაატანეს აქადის მომავალი მეფე სარგონი. ბიბლიის მიხედვით, ნილოსის ტალღებს მიანდეს ახალშობილი მოსე. ბიბლიურ-მითოლოგიური ტრადიციისაგან განსხვავებით,

ნესტანს კიდობანში ჩასვამენ და ზღვას გაატანენ ზრდასრულ ასაკში. თუმცა ეს ხდება მისი ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე და ამიტომ ეს ქმედება შეიძლება მეფის ასულის ინიციაციის ელემენტად მივიჩნიოთ. მან უნდა გადალახოს ყველა განსაცდელი და გამარჯვებული დაბრუნდეს იქ, საიდანაც გადაკარგეს. ამ თვალსაზრისით, ნესტანის თავგადასავალი, ისევე როგორც ოდისევსისა და ჯადოსნური ზღაპრის გმირის განსაცდელით აღსავსე ცხოვრება, დაბრუნების მითოლოგემაზეა აგებული.

ფარსადანს რომ უცნაური და მოულოდნელი გადაწყვეტილება არ მიეღო, ქალწულის კოშკიდან გამოსვლა, ალბათ, ტარიელისა და მეფის ასულის ქორწილით დასრულდებოდა, რომელიც ჭაბუკს ინდოეთის ტახტისკენ მისასვლელ გზას გაუკაფავდა. მაგრამ პოემაში ასე არ ხდება და ტარიელს ახლა ქაჯეთის ციხიდან უწევს ნესტან-დარეჯანის გამოხსნა.

ავტორი ქაჯეთის ციხიდან ნესტან-დარეჯანის გათავისუფლებას მეტაფორულად ისე გვიხატავს, თითქოს მეფის ასული გველეშაპის ნიაღიდან ხელმეორედ იბადება. – „ნახეს მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა.“ – ვკითხულობთ „ვეფხისტყაოსანში“. ქაჯეთის ციხეში ნესტანი გარდაიქმნება სრულყოფილ პიროვნებად. მკვლევართა აზრით, „ქაჯეთის ციხეში ტყვედქმნილი ნესტანის პიროვნული თვისებები, შინაგანი ბუნება, სულიერი სამყარო სრულიად განსხვავებულია ინდოეთში მყოფი მეფის ასულისაგან, იგი გარდასახულია იმგვარ პიროვნებად, რომელსაც შეცნობილი აქვს წუთისოფლის ავკარგი, სიკეთისა და ბოროტების არსი“ (სულავა 2016: 137).

უდაბნოში ხეტიალი

ვეფხისტყაოსანი რაინდის ეპიკურ თავგადასავალში ერთერთ მნიშვნელოვან პერიოდს უდაბნოში ხეტიალი წარმოადგენს. უდაბნო „ვეფხისტყაოსნში“ გვხვდება როგორც პირდაპირი, ისე გადატანითი მნიშვნელობით. ის, პირველ რიგში, აღნიშნავს დაუსახლებელ, კაცთაგან მიუვალ ადგილს, უცხო სამყა-

როს. უდაბნო, უცხო და დაუსახლებელი სივრცე პოემაში არცთუ იშვიათად სანადირო ადგილსა და მონადირეთა ასპარეზს წარმოადგენს, სადაც ძირითადად უცხო და უცნობი ადამიანები ხვდებიან ერთმანეთს:

ნადირობის დროს ნახეს უცხო მოყმე როსტევანმა და ავთანდილმა.

ნადირობის დროს ნახეს უცხო მოყმე ხატაელმა ძმებმა.

ნადირობის დროს გაიცნეს ერთმანეთი ავთანდილმა და ფრიდონმა.

ნადირობის დროს ფრიდონს თავს დაესხნენ ვერაგი ბიძაშვილები.

როგორც ვხედავთ, მნიშვნელოვანი მოვლენები „ვეფხისტყაოსანში“ ხშირად გარეთ ხდება, ადამიანთა საცხოვრისიდან შორს, ქაოსურ და მოუწესრიგებელ სივრცეში, კერძოდ, უდაბნოში, სანადირო ადგილებში, დაუსახლებელ კუნძულზე, ზღვის უკაცრიელ სანაპიროზე, დევების გამოქვაბულსა და მითოსურ ქაჯეთში. პოემაში გარკვეულწილად ველურ და უცხო სამყაროს განასახიერებს მთავარი გმირის ვეფხის ტყავისგან დამზადებული ტანსაცმელიც. ზ. კიკნაძის აზრით, „ტარიელის შესამოსელი ვეფხვის ტყავი... უფრო გარეთ გაჭრის, კულტურისა და ცივილიზაციის, ზოგადად, კაცებრივი შინას ტოტალური უარყოფის ნიშანია“ (კიკნაძე 2016ბ: 162)

უდაბნო, როგორც საშიში სივრცე, დაშორებულია ადამიანთა საცხოვრისიდან. პოემაში უდაბნოს აქვს ქაოსის ნიშნები, როგორიცაა: უკიდეგანობა, სიჩუმე, უსახობა. სიწმინდით მოსილ ადამიანს შეუძლია უდაბნო საკრალურ სივრცედ გარდაქმნას, როგორც ამას მეუდაბნოე ბერები ქმნიდნენ.

„ვეფხისტყაოსანში“ უდაბნოს ლანდშაფტს, უდაბნოში ხეტიალს მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია. ი. სურგულაძის აზრით, ტარიელის ველად გაჭრის სიუჟეტში უძველესი რელიგიურ-მითოლოგიური მოტივი არის რეალიზებული, რადგან „გმირი პერიოდულად უდაბნოში იკარგება, ე. ი. „შინიდან“ „გარე“ სამყაროში გადის ან ტყვე ქალის გამოსახსნელად ქვეყნიერების სარტყელთა

გამმიჯვნელ ზღვარს გადალახავს“ (სურგულაძე 2003: 46). უდაბნოში გმირი უძლებს განსაცდელს, გადის გამოცდასა და სულიერ წრთობას, რომელიც მიზნის მიღწევასა და დემონურ ძალებზე გამარჯვებაში ეხმარება. უდაბნოში მოხეტიალე რაინდი, განგებას, ფარნავაზის მსგავსად მიჰყავს გამოქვაბულთან.

გამოქვაბულისა და საკრალური იარაღის მითოსი

სამეცნიერო ლიტერატურაში ტარიელის გამოქვაბულში ყოფნა მიჩნეულია რაინდის სულიერი განწმენდის საფუძვლად, რადგან ფსალმუნებისა და ჰიმნოგრაფიული პოეზიის მიხედვით, მღვიმე და უდაბნო ცოდვათაგან განსაწმენდელი ადგილია (სულავა 2009: 63).

კავკასიის ხალხთა ეპოსებში გამოქვაბული წარმოადგენს დასჯილი გმირების სამყოფელს. გამოქვაბულში იმყოფება მიჯაჭვული ამირანი, აფხაზური თქმულების აბრსკილი და დავით სასუნელის ეპოსის გმირი მჰერი უმცროსი. გამოქვაბულში გმირი უნდა გარდაიქმნას სრულყოფილ, ამაღლებულ პიროვნებად.

გამოქვაბული არ არის მხოლოდ სულიერი წრთობის ადგილი. ის არის განძის შესანახი სივრცე. მეორე შობის ადგილი. პოემაში გამოქვაბული, თავისი იდუმალებით, მასში დამალული საიდუმლო საგანძურით, საინიციაციო ადგილია, რომლის პარალელიზმიც ფარნავაზის თავგადასავალთან, ბიბლიურ ისტორიებსა და ქართულ მითებთან თვალსაჩინოა. როგორც წესი, მითოლოგიურ თქმულებებში განძს გველეშაპი იცავს. „ვეფხისტყაოსანში“ გამოქვაბულს, რომელშიც განძი ინახება, გველეშაპს დევები ენაცვლება, ან, შეიძლება ითქვას, განძის მცველი გველეშაპი პოემაში დევების სახეს იღებს, ისევე როგორც ხევსურულ ანდრეზებში განძის მცველი არსება, თავისი წითელი და უზარმაზარი თვალით „აშკარად ხბოდ ტრანსფორმირებულ გველეშაპის ნიშნებს შეიცავს“ (კიკნაძე 2016ბ: 243).

ვეფხისტყავით შემოსილი ტარიელი გამოქვაბულს, გველეშაპის წიაღიდან გამოსული გმირის მსგავსად, შეცვლილი სულიერი

მდგომარეობითა და ფიზიკური გარეგნობით ტოვებს. ტარიელს ვეფხისტყავის ნაცვლად აცვია ჯადოსნური აბჯარი, რომელიც დიდი ხნის მანძილზე გამოქვაბულში ინახებოდა და ქაჯებთან მებრძოლ გმირს ელოდებოდა. ასეთ აბჯარს, ქართული მითოსის მიხედვით, გველეშაპი ჩუქნის თორღვას (შანიძე 1931: 351).

ჯადოსნური და საკრალური იარაღის ფლობა ბოროტების შავბნელ ძალებზე გამარჯვების აუცილებელი წინაპირობაა. ასეთია არტურ მეფის ჯადოსნური ხმალი ესკალიბორი, ამირანის ალმასის დანა, რომელიც მას დედის მუცლიდან დაჰყვა და რომლითაც ის გველეშაპს გამოფატრავს. ანგლო-საქსურ საგმირო ეპოსშიც ბეოვულფი „გოლიათთა ნაქონი“ ხმლით კლავს დემონურ არსებას, გველეშაპ გრენდელის დედას: „კედელზე მძიმე საჭურველი ჩამოეკიდათ, გოლიათთა გამოჭედილი მძლავრი მახვილი, ყოველთა მჯობი, შელოცვილი მათივ ჯადოთი, უბრალო კაცი ვერც კი დასძრავდა უცხოდ შემკულ, ნაკეთებ მახვილს. მისწვდა, იშიშვლა ბეოვულფმა გოლიათთა ნაქონი ხმალი, მილეწ-მოლეწა ის ჯაჭვები, მახვილს რომ ება, გააფთრებულმა და მრისხანემ, თავდავიწყებით მაღლა შემართა, დაჰკრა კისერზე, რაც შეეძლო, ძალა რაც კი შემორჩენოდა. ძვალი, რბილი ერთად გაჰკვეთა, ქვე დაენარცხა გველეშაპის გრძნეული დედა, ბეოვულფმა სისხლში ნაფერი ხმალი შესტყორცნა, ბეოვულფმა გამარჯვების ყიჟინა დასცა“ (ბეოვულფი 1989: 81-82).

მართალია, გულანშაროში ავთანდილი ჩვეულებრივი დანით განგმირავს ჭაშნაგირს, მაგრამ ავტორი ფატმანის დავალების შესასრულებლად მიმავალ რაინდს ზებუნებრივი თვისებებითა და საკრალური იარაღით გვიხატავს. პოეტი წერს:

> „რა ესე ესმა ავთნდილს *ლაღსა*, ბუნება-ზეარსა,
> ადგა და *ლაბტი* აიღო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!“
> (რუსთაველი 1986: 356).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიურ გადმოცემებსა და საკულტო ტექსტებში ეპითეტი „ლაღი“ მიე-

წერება მფარველ ღვთისშვილს იახსარს, რომელიც ღვთისშვილის შინაგან ბუნება-ხასიათს გადმოგვცემს, ხოლო ლახტი წარმოადგენს დევებთან მებრძოლი იახსრის ერთადერთ და შეუცვლელ იარაღს. სწორედ ამ ატრიბუტებით („ლაღი“, „ლახტი“) მოიხსენიებს ჯვარ-ხატთა სადიდებლებში ხევისბერი მფარველ წმინდანს: „გაუმარჯოს ლაღს იახსარსა, ლახტიან-მათრახიანსა, დევების მეომარსა“ (სადიდებლები 1998: 119). იახსრის მუდმივი ეპითეტი არის „ლაღი“ და მისი იარაღი არის ლახტი. როგორც ირკვევა, ჭაშნაგირის მოსაკლავად მიმავალ ავთანდილს ავტორი ისეთივე თვისებებით („ლაღი“, „ბუნება-ზეარსა“) გვიხატავს, როგორიც ჰქონდა იახსარს. მოცემულ ეპიზოდში პოეტი ავთანდილს იმ იარაღით („ლახტი“) წარმოგვიდგენს, რომელსაც დევებთან ბრძოლაში იახსარი იყენებდა. ავთანდილი, იახსრის მსგავსად, ადამიანებისა და საზოგადოების მფარველია. ის მფარველობს ბაღდადელ ვაჭართა საზოგადოებას. ავთანდილი მფარველობს ფატმანს. მიზნის მისაღწევად ჭაბუკი იყენებს მაქციობის მისტიკურ ხელოვნებას. მოგზაური რაინდი კონკრეტულ სიტუაციაში დასახული შედეგის მისაღწევად ვაჭრად გარდაისახება.

ლეონტი მროველი არ აღწერს იმ ძვირფასეულობას, რომელიც საგანძურის სახით ფარნავაზს გამოქვაბულში დახვდა. „ვეფხისტყაოსნის“ ლოგიკითა და, ზოგადად, მითოლოგიური სცენარის მიხედვით, იმ საგანძურში, რომელსაც ფარნავაზმა გამოქვაბულში მიაკვლია, უეჭველად უნდა ყოფილიყო საუცხოო აბჯარ-იარაღი, რომლითაც ქვეყნის მომავალ მეფეს უნდა დაემარცხებინა აზო და შემოეხაზა თავისი სამეფოს ისტორიული საზღვრები.

დევების გამოქვაბულისა და მასში აღმოჩენილი საგანძურის ეპიზოდი მითოლოგიურ უნივერსალიას წარმოადგენს და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ხალხურ ტრადიციას ეყრდნობა.

გამოქვაბული და კოშკი, სიბნელე და უდაბნო პოემაში რეალობისგან განსხვავებული დრო-სივრცული განზომილებით წარმოდგება. ისინი ძველ ეპოსებში განასახიერებენ „დედას“, საიდა-

ნაც სრულყოფილ ადამიანად ხელმეორედ უნდა დაიბადოს გმირი. პოემის ავტორი ტრადიციული საკრალური ცოდნით სარგებლობს, როცა მოქმედების სხვადასხვა საფეხურს და პერსონაჟის ინიციაციასთან დაკავშირებულ ეპიზოდებს წარმოგვიდგენს.

„ვეფხისტყაოსნის“ დემონოლოგია

„ვეფხისტყაოსანში“, როგორც შუა საუკუნეების სარაინდო ნაწარმოებში, მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია დემონოლოგიურ მოტივებსა და დემონურ პერსონაჟებს. პოემის მთავარ გმირებს ბრძოლა უწევთ დემონური თვისებების მქონე ბოროტ ძალებთან. მათი ასპარეზი და სამოქმედო სივრცე საკმაოდ მრავალფეროვანია. პოემაში ვხვდებით ქაჯთა ლეგიონებსა და მათ მბრძანებლებს, საიდუმლო საგანძურის მცველ დევებსა და ადამიანთა სამსახურში მყოფ გრძნეულ არსებებს, მისტიკურ ცოდნაში ქაჯ-ეშმაკებთან განდობილ ადამიანებსა და მათ ხელქვეითებს. ისინი, ფოლკლორული დემონოლოგიური ტრადიციის მსგავსად, წარმოადგენენ როგორც უხილავ შავბნელ ძალებს, ისე ხილულ, ანთროპომორფულ არსებებს. დემონური პერსონაჟები ფლობენ განსაკუთრებულ უნარებს და, შესაბამისად, ადამიანებისთვის უდიდესი ზიანის მოტანა შეუძლიათ. დემონურ ძალებთან დაპირისპირება პოემის გმირთა აუცილებელ და გარდაუვალ განსაცდელს წარმოადგენს.

დემონურ არსებათა სამოქმედო სივრცე

მედიევისტთა თვალსაზრისით, ეშმაკის მითოლოგიური სახე ადრეული შუა საუკუნეების წარმოდგენებში დიდ როლს არ ასრულებდა. ჟ. ლე გოფი სატანას, იგივე ეშმაკს, „ფეოდალური საზოგადოების ნაყოფად“ მიიჩნევს (Ле Гофф 1992: 173). მკვლევართა აზრით, ეშმაკი თეოლოგიური ტრაქტატების, ლიტერატურული ნაწარმოებების, ფოლკლორული გადმოცემებისა და ფილოსოფიური შრომების განსჯის საგანი XII საუკუნიდან გახ-

და. ამ დროიდან მოყოლებული, დაცემული წუთისოფელი, თავისი თვისებებით, ცრუ და მაცდუნებელი ბუნების გამო, ხელოვნებასა და ლიტერატურაში ეშმაკთან გააიგივეს.

„ვეფხისტყაოსნის" პერსონაჟები უბედურებასა და წარუმატებლობას ბედისწერისა თუ ეშმაკის ჩარევით გამოწვეულ დაბრკოლებად მიიჩნევენ. პოემის ავტორი წუთისოფელს მიმართავს და ბრალს დებს მუხანათობასა და სიცრუეში: „ვა, საწუთროო, სიცრუვით თავი სატანას ადარე! შენი ვერავინ ვერა ცნას, შენი სიმუხთლე სადა-რე" (რუსთველი 1986: 388). რადგან სამყარო გარშემორტყმულია ბნელი და მტრული ძალებით, ადამიანს ამქვეყნად, ღმერთის მფარველობის გარეშე, ეშმაკისგან განსაცდელი მოელის და საფრთხე ემუქრება.

პოემის დასაწყისში რუსთველი ღმერთს სწორედ მფარველობასა და ეშმაკის დასათრგუნვად ძალის მინიჭებას ევედრება: „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა" (რუსთველი 1986: 9). ერთი სიტყვით, განსაცდელს, დაბრკოლებასა და ხიფათს – პოემის გმირები ეშმაკისგან მოვლენილ უბედურებად მიიჩნევენ, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დემონურ ძალებს შეუძლიათ ადამიანის ფიზიკური და სულიერი დაღუპვა. არაბეთის მეფე როსტევანი ფიქრობს, რომ ეშმაკმა უცხო მოყმის გამოჩენით მას განსაცდელი მოუვლინა. მეფე თავის ვეზირებთან აცხადებს: -„ვნახე რამე ეშმაკისა სიცუდე და სიბილწეო" (რუსთველი 1986: 38). ეშმაკის, როგორც მთავარი ანტაგონისტის ეპითეტი პოემაში არის „ბილწი" – წმინდის ანტონიმი. ეშმაკი სწორედ ამ თვისებით უპირისპირდება ადამიანთა ზნეობრივ-მორალურ ყოფას. თინათინი სთხოვს თავის მიჯნურს, უცხო მოყმის პოვნით გაათავისუფლოს მწუხარებისგან და „ბილწი" ეშმაკი დათრგუნოს: „რომე დამხსნა შეჭირვება, ეშმა ბილწი ასაპყარე" (რუსთველი 1986: 46).

„ვეფხისტყაოსანში" გატარებულია აზრი, რომ სატანას შეუძლია ადამიანის არა მხოლოდ ცდუნება, არამედ მისი დასნეულება და თვითმკვლელობამდეც მიყვანა. მეფის სასახლეში ნესტანის სიყვარულით გულწასული ტარიელი ისლამის მსახურებს

ეშმაკისგან შეპყრობილი ეგონათ. მოგვიანებით რაინდი იხსენებს: „მუყრნი მოასხნეს, სენითა მთქვეს გამაბელზებელითა“ (რუსთველი 1986: 110). ყოფითი სივრციდან უდაბნოში გაჭრილი ტარიელი მთლიანად მოწყვეტილია საზოგადოებას, ადამიანურ ცხოვრებას, ლოცვას, მფარველობას და დაღუპვის საფრთხე მას რეალურად ემუქრება. სასოწარკვეთილი გმირი უარს ამბობს სიცოცხლეზე. ავთანდილმა იცის, რომ ტარიელის ამ გადაწყვეტილებით სწორედ ეშმაკი იზეიმებს. შამბში, დახოცილი ლომ-ვეფხვის გვერდით, აგონიაში მყოფ ტარიელს ავთანდილი ეკითხება: „რად სატანას წაუღიხარ? რად მოიკლავ ნებით თავსა?“ (რუსთველი 1986: 285). თვითმკვლელობა ავთანდილს სატანისგან მოვლენილ უბედურებად მიაჩნია. ავთანდილმა ისიც იცის, რომ ეშმაკი ჩასაფრებულია, რათა ხელთ იგდოს ადამიანის სული. სამშობლოდან გაპარვის წინ რაინდი განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენს შერმადინის, თავისი ერთგული მონის მიმართ და აფრთხილებს, რომ გამოიჩინოს სულიერი სიმტკიცე და არ მოისწრაფოს სიცოცხლე: „მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქმ ქმნილსა“ (რუსთველი 1986: 253).

მტრული და ბოროტი ძალა, რომელიც შეიძლება იყოს ხილულიც და უხილავიც, „ვეფხისტყაოსანში“ სხვადასხვა სახელწოდებით ხსენდება. მათგან სატანას, ეშმას, ეშმაკს, ბელზებელსა და მავნეს პოემაში რაიმე ნივთიერი სახე არ გააჩნიათ და ისინი მოკლებული არიან ყოველგვარ კონკრეტიკას. მათ შეუძლიათ სხვადასხვა სახით ეჩვენონ ადამიანებს და კვლავ გაუჩინარდნენ. უცხო მოყმის გადაკარგვით შეწუხებული როსტევანი ამბობს: „ვითა ეშმა დამეკარგა, არ კაცურად გარდამკოცნა“ (რუსთველი 1986: 37). თითქმის სამწლიანი უშედეგო ძებნის შემდეგ ავთანდილმა ლამის დაიჯეროს სამეფო კარზე გავრცელებული ჭორი უცხო მოყმის ქაჯად გარდასახვისა და გაუჩინარების შესახებ: „ულონიოდ მართალ იყვნეს, რომელთაცა ქაჯად თქვიან“ (რუსთველი 1986: 64). – ფიქრობს შეწუხებული რაინდი. პოემის პერსონაჟთა აზრით, ქაჯებს აქვთ გაუჩინარება-უსახოდქმნის უნარი. ავთანდილი გამოქვაბულში ტარიელს შეახსენებს ნადი-

რობის შემდეგ თავიანთ პირველ შეხვედრას და ეუბნება: „ვითა ქაჯი დაგვემალე, მონებიცა დავაფეთეთ“ (რუსთველი 1986: 92). ფატმანის ორ გრძნეულ მონას უხილავად შეეძლო გადაადგილება და ქაჯეთში მისვლა-მოსვლა. გაქრობა-გაუჩინარებაში ფატმანის მონებს ჯადოსნური მოსასხამი ეხმარებათ:

„მან გრძნეულმან მოლი რამე წამოისხა ზედა ტანსა,
მასვე წამსა დაიკარგა, გარდაჰფრინდა ბანის-ბანსა“
(რუსთველი 1986: 404).

გაუჩინარება, გაქრობა, გადაკარგვა – ეს თვისება „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა დემონურ პერსონაჟს ახასიათებს. პოემაში დემონური არსებები თავიანთი გააქტიურების პერიოდში ჩნდებიან და რადგან ცოდვის საწყისი ეშმაკისგან მოდის, ისინი ძირითადად ისეთ ადამიანებს მოუვლენენ უბედურებას, რომლებსაც დანაშაული ან ცოდვა აქვთ ჩადენილი. სხვებისათვის დემონური არსებები მეტ-ნაკლებად უხილავი და უვნებელი არიან. აქედან გამომდინარე, თინათინს, გამორჩეულს თავისი სრულყოფილებით, „არცა რა უმძიმს ქაჯთაგან, არცა გრძნეულთა გრძნებითა“ (რუსთველი 1986: 464).

უცხო მოყმის სამწლიანი ძებნის დასასრულს, მთიდან ჩამოსული ავთანდილის თვალწინ უდაბნოს ლანდშაფტი, კერძოდ, შვიდი დღის სავალი მინდორი იშლება, რომელსაც ავტორი უარყოფითი და უსიამოვნო ეპითეტებით წარმოგვიდგენს: ავთანდილი „მიჰხვდა რასმე ქვეყანასა უგემურსა, მეტად მქისსა“ (რუსთველი 1986: 62), ან ავთანდილს „თვესა ერთსა სულიერი კაცი არსად არ ენახა, მხეცნი იყვნეს საშინელნი, მაგრამ არა შეუზახა“ (რუსთველი 1986: 64). დემონურ ძალთა სამყოფელი ძირითადად არის უდაბნო, რომელიც „განასახიერებს სულიერებას მოწყვეტილ ყოფას, მატერიის საუფლოს, ცოდვითდაცემის შედეგს“ (გამსახურდია 1991: 210). უდაბნო, როგორც ავსულთა სამყოფელი, გმირს გამოცდასა და განსაცდელს უმზადებს. პოემის მიხედვით, უცხო მოყმის სამწლიანი ძებნის შემდეგ ავთან-

დილმა თითქოს პარალელურ სივრცეს მიაღწია, სადაც ადამიანის ჭაჭანება არ არის, სადაც საშინელი მხეცები და დემონური არსებები დაძრწიან, ხოლო იქვე, ორი დღე-ღამის სავალზე, მდებარეობს დევების გამოქვაბული, რომლიც უცხო მოყმეს თავის საცხოვრისად უქცევია. ის მთა, საიდანაც ავთანდილი ჩამოვიდა, თითქოს ორი სამყაროს გამყოფია, რომელიც კაცთა საცხოვრისს დემონურ არსებათა სამოქმედო სივრცისგან აშორებს. ავთანდილი იქ თითქოს ეთიშება რეალობაში მიმდინარე მოვლენებს და „გმირის გარემომცველი სივრცე ისეთ უჩვეულო სამყაროდ გარდაიქმნება, რომელშიც ზებუნებრივიც კი ჩვეულებრივად და კანონზომიერად აღიქმება“ (ელბაქიძე 2010: 30).

ტარიელმა, როცა საბოლოოდ დაკარგა ნესტანის პოვნის იმედი, მიიღო გადაწყვეტილება, დაეტოვებინა კაცთა საცხოვრისი. გმირის ერთი ადგილიდან უცხო, ყოფით სივრცესთან დაპირისპირებულ გარემოში გადანაცვლება ზოგადად დამახასიათებელია შუა საუკუნეების სარაინდო რომანებისთვის. – „მაგრა დავყარენ არენი მე კაცრიელთა თემთანი“ (რუსთველი 1986: 209), – იხსენებს გმირი. მან ბინა უდაბნოში დაიდო, სადაც შემთხვევით მოხვედრილ ადამიანს ან მარტოხელა მგზავრს დიდი საფრთხე მოელის. რაინდის წინაშე ახალი დაბრკოლება უნდა აღიმართოს. თუმცა, როგორც წესი, პროტაგონისტი მუდამ უძლებს ნებისმიერ განსაცდელს. ის სივრცე, სადაც ტარიელი გადაადგილდება, წარმოადგენს მოუნესრიგებელ სამყაროს, რომლის გარეგნული ნიშნებია: უსახობა, უკიდეგანობა, ინერტულობა, სიჩუმე. ველად გაჭრილ ტარიელს უდაბნოში, ასმათის გარდა, ყველა მსახური დაეღუპა. იმ სივრცეს ამჩნევია არა ადამიანის, არამედ დემონურ არსებათა ხელის ნამოქმედარი. ტარიელს იქ, კლდეებში, დახვდა დევების მიერ შეკაფული ქვაბები.

„ვეფხისტყაოსნის“ დემონური პერსონაჟები, ხალხურ ტექსტებში წარმოდგენილ ავსულთა მსგავსად, კაცთაგან მიუვალ ადგილებში ცხოვრობენ. ხალხური რწმენის მიხედვით, „ავსულები უცხო, გარე სამყაროს ბინადარნი არიან და, როგორც წესი, ცდილობენ ადამიანისთვის ზიანის მიყენებას (სიხარულიძე

2006: 151). „შინა" წარმოადგენს მოწესრიგებულ სამყაროს, სადაც ადამიანი ცხოვრობს და მოღვაწეობს. მას უპირისპირდება გარე სამყარო, სადაც მიუვალ ადგილებში ბოროტი ძალები ადამიანებს საფრთხეს უმზადებენ. დევების გამოქვაბულს ტარიელი „უკაცურ ქვაბს" უწოდებს: „ესე ქვაბნი უკაცურნი ვპოვენ, დევთა შეეკაფნეს" (რუსთველი 1986: 209). პოემაში „ქვაბნი უკაცურნი" ისეთივე საინიციაციო ადგილია, როგორიც ფარნავაზის სიზმარში – „უკაცური სახლი". ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში" ფარნავაზი გამეფებამდე სიზმარში ხედავს საკუთარ თავს „უკაცურ სახლში", რომელსაც ცხადში, ნადირობის ეპიზოდში, გამოქვაბული ენაცვლება. ტარიელი დევების გამოქვაბულს მოიხსენიებს სიტყვებით: „ესე ქვაბნი უკაცურნი". ფარნავაზის სიზმრისეულ „სახლსაც" და ტარიელის მიერ უდაბნოში ნაპოვნ „ქვაბსაც" აქვს ერთი და იგივე ეპითეტი – „უკაცური". ლექსიკური მსგავსების გარდა, როგორც ლეონტი მროველის თხზულებაში, ასევე შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში" გამოქვაბული წარმოადგენს საინიციაციო ადგილს, რომელიც კორონაციამდე უნდა გაიაროს მეფობის კანდიდატმა. ორივე გამოქვაბულში ინახება განძი, რომლის დაუფლებაც ფარნავაზსაც და ტარიელსაც საბოლოოდ გამეფებაში ეხმარება. ნ. სულავას აზრით, „გამოქვაბული, როგორც შინაგანი და დაფარული სივრცე, მთელ დანარჩენ სამყაროს უპირისპირდება. იგი ის ადგილია, სადაც ადამიანი უნდა შთახდეს, შთავიდეს სულიერების მოსაპოვებლად, სადაც ადამიანმა ღვთაებრივი სიბრძნე უნდა შეიძინოს" (სულავა 2009: 67). მაგრამ შეიძლება ამგვარი ახსნაც მოიძებნოს. „ვეფხისტყაოსნის" განძი დაფარული რომ იყოს გარეშეთათვის, ის გამოქვაბულის სიღრმეში ინახება და მას დევები იცავენ. განძის მცველი დრაკონი განსაკუთრებით ხშირად გვხვდება ანგლო –საქსურ ეპოსებში (ბეოვულფი 1989: 113-114). მითოლოგიური ელემენტები „ვეფხისტყაოსანს", როგორც შუა საუკუნეების სარაინდო რომანს, განსაკუთრებულ მხატვრულ მომხიბვლელობას ანიჭებს. მითოლოგიაში განძის მოდარაჯე დრაკონი გველის ან დემონური არსების სახეს

იძენს. განძის დაუფლება სულიერი სრულყოფის ტოლფასია. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში საიდუმლო საგანძურის ნახვის უნარს მკადრე წმინდა ცხოვრებით მოიპოვებს. ლეონტი მროველის მიხედვით, გამოქვაბულში განძს ეუფლება ფარნავაზი, რადგან ის არის მეფობის ერთადერთი და შეუცვლელი კანდიდატი. ამ მოვლენისთვის კი, როგორც აუცილებლობა, მცხეთელი ჭაბუკის სიზმარი გვამზადებს. ზ. კიკნაძის აზრით, საგანძურის მხილველი იმავე რანგში უნდა იმყოფებოდეს, რაშიც იმყოფება განძი – ეს არის სიწმინდე ანუ გამოცალკევება ყოფითი სინამდვილისგან (კიკნაძე 2016ბ: 128). მითოსის მიხედვით, განძი ეკუთვნით ზეცის ბინადრებს ან მეფეს, რადგან ოქრო ღვთიური და სამეფო ლითონია. თუმცა ის სხვადასხვა სახით იჩენს თავს მნახველის წინაშე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც პოემის ავტორი ტარიელს ინდოთ მეფის სტატუსით მოიხსენიებს, მთავარი გმირი ეუფლება გამოქვაბულში გადამალ'ულ საგანძურს, ამარცხებს ქაჯებს, მეფის ასულს ათავისუფლებს ტყვეობიდან, უბრუნდება თავის ქვეყანას და მეფდება.

უდაბნო, გამოქვაბული, მიღმა სამყარო და, ზოგადად, მთელი ის უჩეულო სივრცე, სადაც „ვეფხისტყაოსნის" მთავარ პერსონაჟებს უწევთ გადაადგილება, საინიციაციო ადგილია. პოემის გმირთა თავგადასავალში დემონურ არსებებთან შეხვედრა და განსაცდელის გავლა, მიზნის მიღწევის გზაზე აუცილებელი ეტაპია.

დავარ ქაჯი

მიუვალ ადგილებში მცხოვრებ ავსულთა გარდა, ქართული მითოლოგია იცნობს გადმოცემებს, რომლებიც მოგვითხრობენ ადამიანის სამსახურში მყოფ დემონურ არსებებზე. ისინი შორს, ცხრა მთას იქით კი არ ცხოვრობენ, არამედ აქვე, ადამიანების გვერდით ტრიალებენ და დაკისრებულ საქმეს ერთხანს დიდი პასუხისმგებლობით ასრულებენ. თუმცა საბოლოოდ ფატალური შედეგით მთავრდება ადამიანისა და მისი დემონური თვისე-

ბების მქონე მსახურის ურთიერთობა. ეშმაკთან განდობილ და მასთან ფიცით შეკრულ ადამიანებზე სტერეოტიპული შეხედულებები უძველესი დროიდან ყალიბდებოდა, თუმცა ანტიფემინისტურმა შეხედულებებმა და კუდიანების დევნამ დასავლეთში თავის პიკს „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერიდან კარგა ხნის შემდეგ, XV-XVI საუკუნეებში მიაღწია. ეშმაკთან ქორწინებაში მყოფი პერსონაჟის სახე უფრო მოგვიანო პერიოდის ფოლკლორულ ნაწარმოებებში გვხვდება. „ვეფხისტყაოსანის“ დემონოლოგია არ მისდევს არც დასავლურ და არც აღმოსავლურ ტრადიციას. რუსთველი პოემაში უმეტესად უნივერსალურ მოდელებს გვთავაზობს. ამ თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია პოემის უარყოფითი პერსონაჟი, დემონურ ძალებთან დაკავშირებული დავარ-ქაჯი.

დავარს პოემაში საპასუხისმგებლო მისია აკისრია. ის სამეფო კარს თითქოს კეთილსინდისიერად ემსახურებოდა. დავარის შესახებ ცალკე, საკუთარ თვალსაზრისს ავტორი არ გამოხატავს და მას, ძირითადად, ასმათისა და ტარიელის მონათხრობით ვეცნობით. დავარი მეფის ერთადერთი ასულის აღმზრდელი და სიბრძნის მასწავლებელია. პოემის მიხედვით,

„დავარ იყო და მეფისა, ქვრივი, ქაჯეთს გათხოვილი,
მას სიბრძნისა სასწავლებლად თვით მეფემან მისცა შვილი“
(რუსთველი 1986: 102).

დავარის მიმართ უარყოფით განწყობილებას მისი ქაჯეთთან კავშირი აძლიერებს. „ქვრივი, ქაჯეთს გათხოვილი“ დავარი, როგორც დემონურ არსებებთან განდობილი და ინიციაციაგავლილი გრძნეული, ქაჯების დასში ერთიანდება და მათ საზოგადოებას ეკუთვნის. ქაჯეთში ქორწინება, რომელიც პოემაში დიდი საიდუმლოებით არის მოსილი, დემონურ ძალებთან დავარის სატანურ კავშირზე მიუთითებს. ავტორი დუმს დავარის წარსულზე და ის, ორიოდე სიტყვის გარდა, არაფერს გვეუბნება. ამ ქორწინებით დავარი სამუდამოდ დაუკავშირდა დემონურ ძალებს, რომლებიც საიდუმლოდ ინდოეთშიც მოქმედე-

ბენ. ქაჯეთში გათხოვების ანალოგიური საფრთხე ციხეში დატყვევებულ ნესტან-დარეჯანსაც ემუქრება, თუმცა, როგორც მისი წერილიდან ვიგებთ, ინდოეთის მეფის ასული არასოდეს დათანხმდება ქაჯეთის უფლისწულზე ქორწინებას. მოგვიანებით დასავლეთ ევროპის ხალხურ წარმოდგენებში ჩამოყალიბდა ეშმაკთან განდობილი კუდიანი ქალის მხატვრული სახე, რომელმაც ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემებშიც მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. კუდიანი – ქართული ფოლკლორის სასტიკი პერსონაჟი – ყველაზე მეტად თავისი ოჯახის წევრებსა და ახლობლებს აზიანებს. სავარაუდოდ, გრძნეულობიდან და ქაჯური ბუნებიდან უნდა იღებდეს დასაბამს დავარის სისასტიკეც, რომელსაც იგი საკუთარი ძმისწულის მიმართ გამოიჩენს.

ზ. კიკნაძის აზრით, ხვარაზმელი უფლისწულის მკვლელობაში, რომელიც პოემის მთავარმა გმირებმა დაგეგმეს და აღასრულეს, სატანის ხელი ურევია. „ისინი მოიქცნენ საწუთროს წესით, დაჰყვნენ ამ სოფლის მთავრის ნებას... სანუთრო პოემაში სატანის ბუნებისაა, სატანა კი ადამიანის შემაცდენელია და განაგრძობს მის ძეთა ცდუნებას“ (კიკნაძე 2001ა: 19). ხვარაზმელი უფლისწულის მკვლელობით აღშფოთებულმა ფარსადანმა ყველაზე მძიმე ბრალდება წაუყენა არა ამ საზარელი საქმის დამკვეთსა და შემსრულებელს, არამედ თავის დას, მეფის ასულის აღმზრდელ დავარს. მან დავარი, ფაქტობრივად, კუდიანობაში დაადანაშაულა და სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა, რადგან ჯადოქრობა შუა საუკუნებში თითქმის ყველგან უმკაცრესად ისჯებოდა. – „მე ღმრთისა ვუთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა!“ – აცხადებს ინდოეთის მეფე. მას მიაჩნია, რომ დავარმა, მისი დავალების მიხედვით, ღვთისაკენ კი არ წარმართა ნესტანის გონება, არამედ – ეშმაკისკენ.

მომხდარი უბედურების მიმართ, სასიძოს მოკვლას ვგულისხმობ, თუ რამდენად სამართლიანი იყო მეფის განაჩენი დავარის მიმართ, აღარ შევჩერდები. თვითონ დავარი თავს უდანაშაულოდ მიიჩნევს. „მან აგრე თქვა: „უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერემან!“ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა

თვალსაზრისი, რომ დავარს განსაკუთრებული სიბრძნის გამო ნათლავენ ქაჯად და საზოგადოებამ მისი ცოდნა ქაჯობად აღიქვა: „შუა საუკუნეებმა ხომ არაერთი გამორჩეული მოღვაწე იმსხვერპლა, რომლებიც ჯადოსნად და კუდიანად სწორედ თავიანთი მეცნიერული აზროვნების გამო მიიჩნიეს“ (ხვედელიანი 2001: 162). თუმცა შეუძლებელია ასმათს არ ვენდოთ, რომელიც დავარს ქაჯს უწოდებს. ასმათის აზრით, და ასმათი, ალბათ, ყველაზე უკეთ იცნობდა მეფის დას, დავარი არის ის, „ვინც გრძნებითა ცაცა იცის“, ანუ მეფის ასულის აღმზრდელი ქაჯური ბუნებითა და ჯადოქრობით ფლობდა საიდუმლო ცოდნას.

დავარ ქაჯის ჩარევით გამოწვეული ზიანი „ვეფხისტყაოსანში“ უფრო ფართო მასშტაბს იძენს, რადგან მას უბედურება მოაქვს მეფის ოჯახისთვის და, ამდენად, მთელი ქვეყნისათვის. თანაც დავარი მარტო არ არის. მის გვერდით დგანან მონები. ერთ-ერთ მათგანს რუსთველი ეშმაკის ეპითეტით მოიხსენიებს და „ღმრთის მტერს“ უწოდებს:

„დავარს, დასა მეფისასა, უთხრა ვინმე ღმრთისა მტერმან:
„თავი ფიცა ძმამან შენმან, არ დაგარჩენს, იცის ერმან“
(რუსთველი 1986: 188).

„ღმრთის მტერი“ სამეფო კარზე მიღებული პირია და მის ნამოქმედარს პოემაში კონფლიქტების მთელი წყება მოსდევს, რომელიც დიდ განსაცდელს უმზადებს როგორც პოემის მთავარ გმირებს, ისე სამეფო კარსა და მთელ ინდოეთს. ზ. გამსახურდია მათ ქაჯეთის ემისრებად მიიჩნევს (გამსახურდია 1991: 275).

დავარი, ჯადოქრობასთან ერთად, სასტიკი და შეუბრალებელი ქალია. ის ნესტან-დარეჯანს თავს დაატყდა როგორც რისხვა, წყევლა და სასჯელი. მან ჯერ შეურაცხმყოფელი სიტყვებით ლანძღა მეფის ასული, ხოლო შემდეგ სასტიკად გაუსწორდა საკუთარ ძმისწულს:

„ხელი მიჰყო, წამოზიდნა, თმანი გრძელნი დაუფუშნა,
დაალება, დაალურჯა, მედგრად პირნი მოიქუშნა“
(რუსთველი 1986: 188).

ამ ეპიზოდში დავარი არ ჰგავს ჩვეულებრივ ადამიანს. ის იქცევა მითოლოგიური არსების მსგავსად. დავარის დემონურ ბუნებას მხოლოდ მისი ორი ქაჯური გარეგნობის მქონე მონა-მსახურის („პირითა მით ქაჯებითა“) გამოჩენა არ აძლიერებს, რომლებსაც ბოროტების ჩადენა გასაკუთრებით ახარებთ. ე. ხინთიბიძე ყურადღებას ამახვილებს მოცემულ ეპიზოდში დავარის გამომეტყველებაზე და გამოაქვს დასკვნა, რომ სიტყვებში „მედგრად პირნი მოიქუშნა“ იგულისხმება დავარის მზაკვრული გულისნადების გამომჟღავნება, რომლის აღსასრულებლადაც მონებმა კიდობანი მოიღეს და შიგ ჩასვეს „იგი მზე“ (ხინთიბიძე 2009: 543). მისი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ განხილულ ეპიზოდში სიტყვა „მედგარი“ ნიშნავს მზაკვარს“ (ხინთიბიძე 2009: 544). მზაკვრობა დემონურ პერსონაჟთა იმდენად აუცილებელ თვისებას წარმოადგენს, რომ მეგრულ გადმოცემებში იგი კუდიანების სინონიმად ქცეულა. მაზაკვალი (მზაკვარი) მეგრულ ხალხურ ტექსტებში ჰქვია კუდიანს. თ. სახოკიას ცნობით, წელიწადში ერთხელ, ღამით, სამეგრელოს ყველა კუთხიდან ცოცხებზე გადამჯდარი მზაკვრები იკრიბებიან ტაბაკონის მთაზე, როკაპთან, თავიანთ უფროსთან, რათა ანგარიში ჩააბარონ, თუ ვის რა ზიანი მიაყენეს (სახოკია 1956: 20).

დავარის გრძნეული მონები, რომელთა ასპარეზიც წყალია და რომლებსაც ავტორი დემონური იერით – „პირითა მით ქაჯებითა“ – წარმოგვიდგენს, თავიანთ მაგიურ ძალას წყალში ავლენენ. მათ უნდა აღასრულონ პატრონის სასტიკი ბრძანება: მეფის ასული უნდა გადაკარგონ ავსულთა სამყაროში, „მუნ, სადა ზღვისა ჭიპია“. ნესტანს წყევლასავით დაატყდა მამიდის სიტყვები: „წმიდისა წყლისა ვერ ნახოს მყინვარე, ვერცა ლიპია!“ (რუსთველი 1986: 188). დავარის მონები, წყლის დემონური არსებებივით, წყალში ყველაზე უხიფათოდ გრძნობენ თავს. ისინი

გაურბიან ადამიანებთან ურთიერთობას და ხმელეთზეც იშვიათად ჩნდებიან.

დავარი, ისევე როგორც ეშმაკზე სულგაყიდული მურმანი, სიცოცხლეს თვითმკვლელობით ამთავრებს, რომელიც, პოემის მიხედვით, სატანის საქმედ მიიჩნევა.

ქაჯ-ეშმაკებთან წილნაყარმა დავარმა ნესტანის გადაკარგვით უდიდესი საფრთხე შეუქმნა სამეფოს და მეფობას, რომელიც ყველა ტრადიციაში ღვთაებრივი წარმოშობის საწყისთაგანია. პოემის მიხედვით, „ბუქთა მისგან მონაქროლთა ინდოეთი გარდაქარდა".

ქაჯები და ქაჯეთი

„ვეფხისტყაოსანში" ბოროტების პერსონიფიცირებულ სახეს ქაჯები წარმოადგენენ. ზ. კიკნაძის აზრით, დავარმა და ქაჯეთის ციხემ პოემაში თავი იჩინა, როგორც მსჯავრმა, იმ სიცრუისა და ორპირობის საპასუხოდ, რომელსაც ინდოეთის სამეფოში ჰქონდა ადგილი (კიკნაძე 2015: 56).

ქაჯი და ქაჯეთი ლიტერატურაში არ არის რუსთველის შემოტანილი სახელწოდება. მანამდე მას ვხვდებით ქართულ საისტორიო ქრონიკებში. ლეონტი მროველის ცნობით, ფარნავაზს ოსი მეომრებისა და ერისთავ ქუჯის დახმარებით გადამწყვეტი ბრძოლა აზოს წინააღმდეგ არტნის მახლობლად გაუმართავს, ნაქალაქევთან, „რომელსა ერქუა მაშინ ქაჯთა ქალაქი" (ქართლის ცხოვრება 2012: 28). მეორედ ლეონტი მროველი ახსენებს ქაჯატუნს, ე. წ „დევთა სახლს". საქმე ეხება სომხეთის მეფის იარვანდის ლაშქრობას მტკვრის ხეობაში. მისი ცნობით, იარვანდმა „დასხნა წუნდას შინა კაცნი მჭეცნი, ნათესავნი დევთანი, და უწოდა სახელად ქაჯატუნი, რომელი-ესე ითარგმნების „დევთა სახლად" (ქართლის ცხოვრება 2012: 41). რადგან კონკრეტული გეოგრაფიული ადგილების აღსანიშნავად მემატიანე დემონოლოგიურ სახელწოდებებს იყენებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი (არტნის შემოგარენი და ნაქალაქევი), ავტორის აზ-

რით, წარმოადგენდა მოუწესრიგებელ სამყაროს, სადაც დროებით შეზღუდული იყო სამეფო ხელისუფლების კონტროლი და საჭიროებდა სივრცის კოსმიზირებას. ხოლო „კაცნი მჭეცნი, ნათესავნი დევთანი“ გულისხმობს მტრულად განწყობილ ხალხს, რომელიც სომეხთა მეფემ წუნდის მიდამოებში კოლონიზაციის მიზნით ჩამოასახლა. შუა საუკუნეების თხზულებაში ამგვარი დემონური ატრიბუტებით, როგორც წესი, მოხსენებული არიან მწვალებლები, წარმართები, ურწმუნო ადამიანები, ზოგადად, ქვეყნისა და სარწმუნოების მტრები.

„ვეფხისტყაოსანში“ ქაჯებს აქვთ საკუთარი სამეფო და სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტები. ქაჯების ძირითადი მოწოდება არის ბოროტების ჩადენა. ფატმანის ცნობით, ისინი არიან „ყოველთა კაცთა მავნენი“ (რუსთველი 1986: 392). ქაჯები გარიდებიან კაცთა საცხოვრისს და სადღაც შორს, თითქოს ადამიანთა სამოქმედო სივრცის პარალელურ სამყაროში დაუდიათ ბინა. გეოგრაფიული თვალსაზრისით ქაჯეთი განუსაზღვრელ სივრცეში მდებარეობს. მაღალ და გრძელ კლდეზე გაშენებული ქაჯთა ქალაქი დემონურ არსებათა შეკრების ადგილს და ბოროტ ძალთა საიმედო თავშესაფარს წარმოადგენს. ქალაქს აქვს სამი შესასვლელი, რომლებსაც სამ-სამი ათასი მეომარი დარაჯობს. ქალაქის შუაგულში, მაღალ კლდეზე ციხეა აღმართული, საიდანაც „თვალნი ძლივ გარდასწვდებიან“ (რუსთველი 1986: 411). ქაჯებს ციხეში ასასვლელი საიდუმლო გვირაბი აქვთ გაყვანილი, რომელსაც ათი ათასი მეომარი მუდამ ფხიზლად იცავს.

დემონურ არსებებს მხოლოდ ადამიანებისთვის არ მოაქვთ ზიანი. აბსოლუტური ბატონობის მოსაპოვებლად ისინი შეიძლება ერთმანეთსაც დაუპირისპირდნენ. „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება ცნობა დევებისა და ქაჯების მოსალოდნელი ბრძოლის შესახებ.

პოემის მიხედვით, ქაჯებთან შებრძოლება ჯერ არავის გაუბედავს. ამ გარემოებაზე უნდა მიუთითებდეს რუსთველის სიტყვები: „ქაჯთა ქალაქი აქამდის მტერთაგან უბრძოლველია“. იქ შეღწევა ჩვეულებრივ მოკვდავს უძნელდება. ფატმან ხათუნი

ქაჯეთთან დაკავშირებას მხოლოდ თავისი „გრძნებით სავსე“ მონების დახმარებით ახერხებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ქაჯებს, სხვა დემონურ არსებათა მსგავსად, მართალია, შეუძლიათ გარდასახვა და გაუჩინარება, მაგრამ ისინი მაინც არ არიან უხილავი და უხორცო არსებები. სწორედ ამას გულისხმობს ფატმანი ავთანდილთან საუბარში, როცა ამბობს: „არ ქაჯნია, კაცნიაო, მიჰნდობიან კლდესა სალსა“. ფატმანის ცნობით, მათ აქვთ ერთი საერთო შესაკრებელი, ისინი ერთად, ერთ კონკრეტულ ადგილზე ცხოვრობენ და „არიან ერთგან კრებულნი“ (რუსთველი 1986: 392), მისი აზრით, ისინი ქაჯებადაც ამიტომ იწოდებიან: „თვარა იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი“ (რუსთველი 1986: 392).

ფატმანი მათ თვისებებს საკმაოდ დეტალურად წარმოუდგენს ავთანდილს, რომელსაც ქაჯები თავდაპირველად უხორცო არსებები ეგონა. ავთანდილი ისეთ კითხვებს უსვამს ფატმანს, თითქოს რაინდი დემონოლოგიის საკითხებს იკვლევდეს. იმ ინფორმაციას, რომელსაც ავთანდილი დემონური ძალების შესახებ ფატმანისგან მოიპოვებს, შუა საუკუნეების დასავლეთევროპელი ინკვიზიტორები ზეწოლითა და ძალადობით ათქმევინებდნენ ხოლმე კუდიანობაში ბრალდებულებს. როგორც ჩანს, გულანშაროელი ვაჭართუხუცესის ცოლმა ცნობები დემონურ არსებათა თვისებების შესახებ თავისი გრძნეული მონების დახმარებით მოიპოვა, რომლებიც გაწვრთნილი იყვნენ ჯადოქრობაში „მათითა ხელოვნებითა“ (რუსთველი 1986: 391). შუასაუკუნეობრივ შეგნებაში ჯადოქრობა და სასწაული უცნაურად იყო გადახლართული ერთმანეთთან. ფატმანს რომ რუსთველის თანამედროვე, ან უფრო ზუსტად, ცოტა მოგვიანო ხანის დასავლეთ ევროპაში ეცხოვრა, დემონურ ძალებთან კავშირის გამო, მას უეჭველად მოუწევდა თავის მართლება ინკვიზიტორთა წინაშე. მაგრამ შოთა რუსთველი სწორხაზოვნად არ მიჰყვება არც დასავლურ და არც აღმოსავლურ დემონოლოგიურ ტრადიციას. მას აქვს საკუთარი სტილი და მხატვრული ჩანაფიქრი. პოემის ავტორი ლოიალურ დამოკიდებულებას იჩენს უარყოფითი თვი-

სებების მქონე ქალი პერსონაჟის მიმართ. უფრო მეტიც, დიდვაჭრის მომხიბვლელი ცოლი თავის გრძნეულ მსახურებთან ერთად პოემაში პოზიტიურ როლს ასრულებს.

ფატმანის მიხედვით, ქაჯები ფლობენ ჯადოსნობის საიდუმლოს და ისინი ათასგვარ საკვირველებას ჩადიან: მათ შეუძლით ადამიანების დაბრმავება, ბუნების სტიქიურ ძალებზე ზემოქმედება, საშინელი ქარისა და ზღვის ღელვის აღძვრა, ხომალდების დამსხვრევა-გადაბრუნება, წყლის დაშრობა და წყალზე, ისევე როგორც ხმელეთზე, გარბენა, დღის ღამედ ქცევა და ბნელის განათება:

„იქმან რასმე საკვირველსა, მტერსა თვალსა დაუბრმობენ,
ქართა აღსძრვენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხობენ,
ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ,
სწადდეს – დღესა ბნელად იქმან, სწადდეს – ბნელსა ანათობენ“
(რუსთველი 1986: 392).

პოემის მიხედვით, ქაჯებს წინამძღოლად ჰყავთ დულარდუხტი, რომელსაც მისივე მონა მტკიცე თვისებების მქონე ქალურ არსებად წარმოგვიდგენს: „დულარდუხტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოდია“ (რუსთველი 1986: 389). ქაჯები ტახტზე დაბრძანებულ დულარდუხტს, როგორც დემონურ დასთა წინამძღოლს, ადიდებენ, თაყვანს სცემენ და თავიანთ ხელმწიფედ აღიარებენ. ქაჯეთის სამეფო თავისი მრწამსით სრული ანტიპოდია არაბთა სამეფოსი, რომელსაც „ღმრთისაგან სვიანი“ მეფე განაგებს. როშაქის მონა დულარდუხტის ქვეშევრდომებსაც განსაკუთრებულ ძალას მიაწერს. დულარდუხტის ქაჯ მეომრებს, სხვა ვერავინ მოერეოდა, თუ თვითონ ქალი არ დაუშავებდა რამეს: (დულარდუხტი) „ვისცა არ დაჰკოდს, ყმა მისი ვერავის დაუკოდია“ (რუსთველი 1986: 389). ქართულ დემონოლოგიურ თქმულებებშიც კუდიანთა უფროსად გვხვდება მდედრობითი სქესის არსება – როკაპი, რომელსაც ტახტი ტაბაკონის მთაზე უდგას და ავსულები კუდიანების ღამეს, თავიანთ საიდუმლო შეკრებაზე, მას, როგორც ეშმაკების უფროსს, თაყვანს

სცემენ და ანგარიშს აბარებენ. „ვეფხისტყაოსნის“ გრძნეული როშაქი, ათი ათასი მონის უფროსი, მიიჩნევს, რომ დატყვევებული ნესტანი საჩუქრად დულარდუხტს უნდა მიართვას. როგორც ჩანს, ქაჯეთიდან სამეკობრეოდ გამოსული მეომრები, იმის დასტურად, რომ მავნებლობა ჩაიდინეს და ადამიანებს ზიანი მიაყენეს, თარეშის დროს მოპოვებულ ნადავლსა და ტყვეებს თავიანთ მბრძანებელს ძღვნად მიართმევდნენ და ამით ერთგვარ ანგარიშს აბარებდნენ.

ხალხური თქმულებების ავსულთა მსგავსად, „ვეფხისტყაოსანშიც“ დემონური პერსონაჟების გააქტიურების ჟამი უმეტესწილად ღამით დგება. –„ღამით მავნე გამარიდე!“– გულმხურვალედ ევედრება ღმერთს სამშობლოდან გაპარვის წინ ავთანდილი. როგორც ჩანს, ღამით ავსულებს ძალ-ღონე ემატებათ და სიბნელეში უკეთ არჩევენ თავიანთ მსხვერპლს. პოემის ავტორი ქაჯეთს ღამის წყდიადითა და სიბნელით წარმოგვიდგენს. ქაჯეთში ბნელოდა, როცა ფატმანის გრძნეული მონა იქ მივიდა: „რა ქაჯეთს შეხდა, ქმნილ იყო ოდენ ბინდ-ბანდი ბნელისა“ (რუსთველი 1986: 405). იქ მაშინაც ბნელოდა, როცა სამი რაინდი ქაჯეთის ციხეს გასატეხად მიადგა. ზ. გამსახურდია „ვეფხისტყაოსანში“ ქაჯეთს ბინდთან და ბნელთან აიგივებს. „აქედან კი ცხადი ხდება, – წერს მკვლევარი, – რომ ქაჯეთი „ვეფხისტყაოსანში“ არის ქტონური საუფლოს, ბნელის, ქვესკნელის სიმბოლო“ (გამსახურდია 1991: 330). რადგან ქაჯები განასახიერებენ ბოროტების შავბნელ ძალებს, როგორც დავარის, ასევე ფატმანის გრძნეული მონების ფერი არის შავი. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ფატმანმა ავთანდილს „მოჰგვარა მონა გრძნეული შავი, მართ ვითა ყორანი“ (რუსთველი 1986: 395). გრძნეული მონის ყორანთან შედარება მიუთითებს არა მხოლოდ მის გარეგნობაზე, მის ერთადერთ შავ ფერზე, არამედ თვისებაზეც, დემონურ და ბოროტების სხვა შავბნელ ძალებთან მის კავშირზეც.

ქაჯებმა ღამით შეიპყრეს გულანშაროდან გამოქცეული ნესტან-დარეჯანი. ქაჯეთიდან ასი მონის თანხლებით როშაქის მინდვრად გაჭრას მისი სიტყვები ერთგვარ რიტუალურ ელ-

ფერს ანიჭებს: „მინდორს წავალ, ვიმეკობრებ, ალაფითა ავივსები“ (რუსთველი 1986: 389). როგორც ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსანში“ გრძნეული ყაჩაღების სათარეშო ადგილი ტრიალი მინდორია, სადაც ისინი ქარავნებს ლეწავდნენ და „ღამეთაცა იყვნენ თევით“ (რუსთველი 1986: 389). შეიძლება პარალელი გავავლოთ ქართული თქმულებების „აჩხოტის მინდორთან“, სადაც ღამით კუდიანები საიდუმლო შეკრებას მართავდნენ და ბოროტ საქმეებს გეგმავდნენ (ანდრეზები 2009: 230).

ნესტანი შუაღამით აღმოჩნდა ტრიალ მინდორზე, სადაც როშაქის ღამეული მხედრობა ბოროტად დაძრწოდა. ამ მხედრობის ერთ-ერთი მონაწილე გულანშაროს ხანაგაში მგზავრებს დაწვრილებით უყვება ნესტანის შეპყრობის ამბავს:

„მინდორ-მინდორ მოვდიოდით ჩვენ ღამესა დია ბნელსა,
დიდნი რამე სინათლენი გამოგვიჩნდეს შუა ველსა;
ვთქვით, თუ: მზეა ნუთუ ზეცით ჩამოჭრილი ზედა ხმელსა!
დაბნეულნი მივეცენით გონებასა ჩვენსა მსჯელსა“
(რუსთველი 1986: 389).

შუქმა, რომელსაც უკუნეთ სიბნელეში მეფის ასული ასხივებდა, ქაჯეთიდან წამოსულ მეკობრეებს თავზარი დასცა, რადგან ისინი, როგორც შავი მაგიისა და სატანის მიმდევრები, ნათელს უფრთხიან. მათ შუა ველზე „დიდ სინათლეს“ შორიდან მოუარეს, დარაზმულებმა. დარაზმულობა კი ავსულთა და დემონურ არსებათა ერთიანობის ნიშანია. როშაქის მონის სიტყვებით,

„მას დარაზმულთა მივჰმართეთ, ახლოსმცა ვნახეთ ბარეო!
შორს მოვუარეთ, მივედით, შემოვადეგით გარეო“
(რუსთველი 1986: 389).

ადამიანური საზოგადოების სრულ ანტიპოდს წარმოადგენს ქაჯეთი, სადაც ნესტან-დარეჯანს როსანზე დაქორწინებას უპირებენ. პოემაში თითქოს არქეტიპულად უნდა გამეორდეს დავარის ქორწილი, რომელიც, სავარაუდოდ, ერთხელ უკვე გაი-

მართა ქაჯეთში. ქაჯეთის ციხეში გამართული ქორწილი კი იქნება დევური ქორწილის ან ჯადოსნური ზღაპრის ცრუქორწილის მსგავსი, რომელსაც, როგორც ადამიანურის საპირისპიროს, ვხვდებით „ამირანიანში“ და სხვა ხალხურ ტექსტებში.

პოემის მიხედვით, ქაჯებს ადამიანებისთვის უამრავი უბედურებისა და ზიანის მოტანა შეუძლიათ, ადამიანებს კი არ ძალუძთ მათი ვნება. ფატმანის სიტყვებით, ვინც გაბედავდა ქაჯებთან შებრძოლებას, უეჭველად დამარცხდებოდა და დაბრმავდებოდა. ქაჯეთის ციხის აღება პოემის მთავარ გმირთა აპოთეოზს წარმოადგენს. თუმცა აღსანიშნავია, რომ მათ ქაჯეთის ციხე მაშინ გატეხეს, როცა არც ქაჯები და არც მათი წინამძღოლი დულარდუხტი ქალაქში არ იმყოფებოდნენ. დულარდუხტი ზღვის იქით დის დასატირებლად იყო წასული და, პოემის მიხედვით, „ყოვლი მცოდნელი გრძნებისა“ თან ჰყავდა წაყვანილი. ფრიდონმა აჩქარება და ქაჯეთის ციხის დროული აღება ურჩია მეგობრებს, რადგან, მან იცოდა, რომ ეს არ იქნებოდა რიგითი ბრძოლა ჩვეულებრივ მტერთან. თუ ქაჯები რაინდებს ჩამოუსწრებდნენ, ომში გამარჯვება მათ გაუძნელდებოდათ. ფატმანიც აფრთხილებს ავთანდილს: „თუ ქაჯნი მოგესწრებიან, მუნ მისვლა გაგიძნელდების“ (რუსთველი 1986: 412).

„ვეფხისტყაოსნის“ რაინდებს ქაჯეთის ციხის გატეხაში დევების საგანძურში აღმოჩენილი აბჯარ-იარაღი დაეხმარათ. მითოსის მიხედვით, დემონური არსებები ფლობენ ჯადოსნურ იარაღს, რომელსაც გმირები დიდი ძალისხმევით მოიპოვებენ და საბედისწერო ბრძოლაში ამ იარაღით იმარჯვებენ კიდეც. ხევსურული ტექსტები მოგვითხრობენ, თუ როგორ გახდა თორღვა ძაგანი გველეშაპის ნაჩუქარი ჯაჭვის პერანგით უძლეველი. (შანიძე 1931: 351). ოსური მითოსი იცნობს ცერექის რვალს, რომელსაც ნართი სოსლანი ატარებდა. ცერექის ჯაჭვის პერანგი საბრძოლო განგაშის დროს გმირს თავისით ერგებოდა. მას არც მტრის მახვილი ჭრიდა და არც ტყვია ეკარებოდა. ოსური ეპოსის მიხედვით, წინაპართა საგანძურიდან ნართებს შემორჩათ რკინის სკივრი, რომელიც დიდი ხაძარის შიგნითა ოთახში ინა-

ხებოდა. სკივრი მხოლოდ მაშინ გაიღო, როცა ბათრაძმა მას საიდუმლო, ხატიაგურ ენაზე მიმართა. სკივრში შენახული ჯაჭვის პერანგითა და ბასრი ორლესულით ბათრაძმა დაამარცხა შვიდთავა ფრთოსანი დევი ყანძარგისი (ნართები 1988: 249). ანგლოსაქსურ ეპოსებში საარაკო საგანძური, რომელშიც მოოჭვილი მუზარადები, აბჯრები, ხმლები, ჯაჭვის პერანგებიც მოიაზრება, საიდუმლო კოშკში ინახება და მას ცეცხლისმფრქვეველი დრაკონი იცავს. „ბეოვულფის" ეპოსის პერსონაჟი ვიგლაფი ამბობს:

„ვნახე ყოველი, ვიყავი კოშკში,
სად დამალული იყო აბჯარი და განძეული,
შევცქეროდი ამ შემზარავ, ომგამოვლილ საგნებს ჯუცქერდი"
(ბეოვულფი 1989: 156).

დევების გამოქვაბულში აღმოჩენილი საგანძურის ეპიზოდში „ვეფხისტყაოსნის" ავტორი მითოლოგიურ ტრადიციას ეყრდნობა.

„ვეფხისტყაოსნის" ქაჯეთს უკავშირდება ქართული მითოსის ქაჯავეთი, რომელიც მდებარეობს სადღაც მიღმა, მეტაფიზიკურ სამყაროში. ა. ცანავას აზრით, „ვეფხისტყაოსნის" ქაჯეთი (ქაჯები) და ქართული მითოლოგიური პანთეონის ქაჯავეთი (ქაჯთა ქვეყანა) თანხვდენილია" (ცანავა 1982: 82). ხალხური გადმოცემები მოგვითხრობენ ქაჯი ქალებისა და საკრალური ნივთების გამოსახსნელად გიორგი ნაღვარმშვენიერის მეთაურობით ღვთისშვილთა ლაშქრობის შესახებ ქაჯავეთში. ზ. კიკნაძე მიიჩნევს, რომ „ქაჯავეთის" კავშირი „ქაჯეთთან" ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, ხოლო ქართულ მითოლოგიაში ქაჯეთის ტყვეობის ქვეყნად წარმოდგენა, „სადაც ვიღაც უნდა იყოს დატყვევებული," „ვეფხისტყაოსანმა" გააძლიერა (კიკნაძე 2016ა: 74). როგორც ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსნის" დემონოლოგიურ მისტიკას ფოლკლორული ტრადიციაც იზიარებს.

რუსთველის პოემაში სიკეთე იმარჯვებს ბოროტებაზე. ქაჯეთის ციხის გატეხით რაინდები ათავისუფლებენ არა მხოლოდ

მეფის მზეთუნახავ ასულს, არამედ ახდენენ სივრცის კოსმიზირებას. უდაბნო და უდაბნოს ბინადრები პოემაში ნესტანის დაკარგვის შემდეგ ჩნდებიან. „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებულია აზრი, რომ ნესტან-დარეჯანის ადგილსამყოფელის აღმოჩენას და ციხიდან მეფის ასულის გამოხსნას უნდა მოჰყვეს მარადიული გაზაფხულის დადგომა და სამყაროს განახლება. რუსთველის სიტყვებით, „მოწურვილ იყო ზაფხული, ახლით ამოსვლა მწვანისა, ვარდის ფურცლობის ნიშანი დრო მათის პაემანისა“. ვარდი სამოთხის ყვავილია. „ვეფხისტყაოსანს“ აქვს ესქატოლოგიური დასასრული, რადგან პოემის გმირთა საბრძანისში ისეთივე წესრიგი დამყარდა, როგორიც იყო დაცემამდე, სანამ ეშმაკი ადამიანს აცდუნებდა: „შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან ძოვდეს.“– აცხადებს პოეტი.

თხრობის უმაღლესი ტექნიკური და პოეტური საშუალებებით „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორმა სრულყოფილად, მხატვრული დამაჯერებლობით წარმოგვიდგინა ფეოდალური ეპოქის სამეფო კარის ცხოვრება, რაინდთა საგმირო-სამიჯნურო თავგადასავალი და სიკეთის გამარჯვება ბოროტებაზე დემონური ძალებით გარშემორტყმულ ადამიანურ სამყაროში. პოემის დემონოლოგია სამყაროს შემეცნების შუა საუკუნეების მოდელს ემყარება. როგორც ირკვევა, ხალხურ ტრადიციაში ჩამოყალიბებული ქაჯისა და ეშმაკის მითოლოგიური სახე კარგად მოერგო ფეოდალური საზოგადოების მსოფლხედვას. თუმცა „ვეფხისტყაოსნისთვის“ საერთოდ უცხოა შუა საუკუნეებისათვის ესოდენ დამახასიათებელი კუდიანი ქალის სახე და, ზოგადად, ანტიფემინისტური ისტერია, რომელმაც ოდნავ მოგვიანებით მთელი დასავლეთ ევროპა მოიცვა.

გოტფრიდ მერცბახერი კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონების შესახებ

ვუძღვნი გოტფრიდ მერცბახერის
კავკასიაში მოგზაურობის 120 წლისთავს

1901 წელს ლაიფციგში ორ ტომად გამოქვეყნდა ცნობილი გერმანელი მთამსვლელის, მოგზაურისა და მეცნიერის გოტფრიდ მერცბახერის ნაშრომი „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონებიდან“ (Aus den Hochregionen des Kaukasus). გოტფრიდ მერცბახერის ორტომეული, შეიძლება ითქვას, თავისი მოცულობით, განხილული საკითხების მრავალფეროვნებითა და მეცნიერული სიღრმით არის ყველაზე მასშტაბური წიგნი, რაც კი ოდესმე კავკასიის შესახებ დაწერილა. ნაშრომში წარმოდგენილი მდიდარი ცნობები და საფუძვლიანი გამოკვლევები კავკასიის შესახებ ერთბაშად ღირებულია ჰუმანიტარული და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა დარგებისთვის. უმაღლესი პოლიგრაფიული ხარისხით დაბეჭდილი თითოეული ტომი დაახლოებით ათას გვერდს შეიცავს. ვერბალური მასალის გვერდით წიგნში გამოყენებულია შთამბეჭდავი ილუსტრაციები: კერძოდ, ნახატები, ესკიზები, რუკები და, რაც მთავარია, მეტად მნიშვნელოვანი ფოტომასალა კავკასიის ხალხების ეთნოგრაფიული ყოფის შესახებ. ორივე ტომში შესულია ორასზე მეტი მაღალხარისხოვანი ფოტო და ილუსტრაცია, რომლებიც კავკასიის ბუნებას და იქ მცხოვრები ხალხების ცხოვრებას ასახავს.

1891 წელს, როდესაც მერცბახერმა პრაქტიკულად შეუსწავლელ კავკასიაში პირველი ექსპედიცია მოაწყო, ის ჯერ კიდევ არ იყო აღიარებული როგორც გეოგრაფი და გამოცდილი მთამსვლელი, მას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა შესწავლილი ცენტრალური აზიის მთები, ტიან-შანი, სადაც არის მერცბახერის სახელობის მწვერვალი და იდუმალებით მოცული, მოციმციმე ტბა, რომე-

ლიც, აგრეთვე, მის სახელს ატარებს. გერმანელ ალპინისტსა და მკვლევარს პირველი დიდი აღიარება სწორედ კავკასიაში მოგზაურობამ მოუტანა. 1901 წელს, „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონების“ გამოქვეყნების შემდეგ, მიუნხენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტმა, მეცნიერების წინაშე განსაკუთრებული დამსახურების გამო, გ. მერცბახერს დოქტორის საპატიო წოდება მიანიჭა. 1907 წელს მან მიიღო სამეფო პროფესორის ტიტული. ამჟამად მერცბახერის წიგნი მიუნხენში ალპინიზმის მუზეუმის ღირებულ ექსპონატს წარმოადგენს.

საუკუნეზე მეტი გავიდა მას შემდეგ, რაც გერმანულ ენაზე გამოქვეყნდა გ. მერცბახერის წიგნი „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონებიდან“, თუმცა ქართველი მკითხველი დღემდე თითქმის არ იცნობს გერმანელი მეცნიერის ფუნდამენტურ ნაშრომს კავკასიის შესახებ, თუ არ ჩავთვლით პატარა რეცენზიას და, აგრეთვე, რამდენიმე მცირე ფრაგმენტს, რომელიც ამ ორი ათეული წლის წინ ვთარგმნე. რეცენზიაც და თარგმანიც მივუძღვენი გოტფრიდ მერცბახერის კავკასიაში მოგზაურობის 100 წლისთავს და გაზეთ „კავკასიონში“ გამოვაქვეყნე 1994-1995 წლებში.

გოტფრიდ მერცბახერი დაიბადა ბავარიის სოფელ ბაიერსდორფში 1843 წლის 9 დეკემბერს. მამამისი მარკუს მერცბახერი იყო ტყავებით მოვაჭრე. ერლანგენის რეალური სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ გოტფრიდმა მამის საქმის გაგრძელება გადაწყვიტა. მერცბახერი სწავლობდა პარიზში, ლონდონსა და სანკტ-პეტერბურგში. შედეგად მან ბრწყინვალედ შეისწავლა ინგლისური, ფრანგული და რუსული ენები. 1868 წელს გოტფრიდ მერცბახერმა მიუნხენში გახსნა ბეწვეულის საკუთარი მაღაზია. მან ბიზნესი შესანიშნავად ააწყო და მალე დიდი მოგებაც ნახა. ის სავაჭრო საქმიანობას ეწეოდა იტალიაში, პირენეის ნახევარკუნძულზე, ჩრდილოეთ აფრიკაში, ახლო აღმოსავლეთსა და, აგრეთვე, ცენტრალურ აზიაში, სადაც ყველაზე მეტად მას ტიან-შანზე ასვლა იზიდავდა.

გ. მერცბახერმა, როგორც ალპინისტმა, მთაზე პირველი ას-

ვლა განახორციელა 1870-იანი წლების ბოლოს გერმანიის, ავსტრიისა და იტალიის ალპებში. 1881 წლის 16 ივნისს მეტად რთულ პირობებში ის პირველი ავიდა თოთენკირლსზე. გ. მერცბახერის ბიოგრაფის, ლ. მინინბერგის ცნობით, ამ გზას დღემდე მერცბახერის გზას (Merzbachersweg) უწოდებენ. ალპების ექსპედიციამ მას, როგორც მთამსვლელს, აღიარება მოუპოვა. მან პირველმა გამოიკვლია და აღწერა აღმოსავლეთი ალპები. მოგზაურობისას მან დაიწყო ჩანაწერებისა და სამეცნიერო სტატიების წერა, რომლებიც შემდეგ რამდენიმე სპეციალურ ჟურნალში გამოქვეყნდა.

ბეწვეულით ვაჭრობამ მერცბახერის ფირმას დიდი მოგება მოუტანა. როგორც ამბობენ, მისი ბიზნესი ყვაოდა. მაგრამ სულ მალე მან მეტად გაბედული, თუმცა ლოგიკური გადაწყვეტილება მიიღო. 1888 წელს გ. მერცბახერმა გაყიდა კუთვნილი ფირმა, რათა მთელი თავისი ენერგია, ცოდნა და კაპიტალი მთების შესწავლისთვის მიეძღვნა. როგორც ჩანს, ის ამ პერიოდიდან ინტენსიურად ემზადებოდა კავკასიის მაღალმთიანეთში სამოგზაუროდ. სწორედ მაშინ უნდა გასცნობოდა მკვლევარი გერმანულ, რუსულ, ფრანგულ და ინგლისურ ენებზე კავკასიის შესახებ გამოქვეყნებულ სამეცნიერო ლიტერატურას, რომელიც მან მოგვიანებით საკუთარი მოსაზრებების გასამყარებლად კიდეც გამოიყენა თავის კაპიტალურ ნაშრომში „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონებიდან“.

1891 წელს გოტფრიდ მერცბახერი ცენტრალურ კავკასიას ესტუმრა. მას თან ახლდა გამოცდილი მთამსვლელი ლუდვიგ პურტშელერი, კილიმანჯაროს თოვლიანი მთის ერთ-ერთი პირველი დამპყრობი, და ორი თანმხლები პირი, ჰანს კერერი და იოჰან უნტერვეგერი. მერცბახერის ექსპედიციას ჰქონდა სპორტული და კვლევითი მიზნები. ლ. მინინბერგის ცნობით, მერცბახერი თავის ალპინისტურ მოღვაწეობასა და სამეცნიერო მუშაობას მუდამ ერთმანეთს უხამებდა.

მერცბახერმა კავკასიაში ორი ექსპედიცია მოაწყო, 1891 წელს ცენტრალურ და 1892 წელს აღმოსავლეთ კავკასიონზე.

მან დაიპყრო კავკასიონის უმაღლესი მწვერვალები: მყინვარწვერი, თეთნულდი, თებულო, დიკლოს მთა და სხვა. გოტფრიდ მერცბახერმა ალპინისტ ლუდვიგ პურტშელერსა და ორ ბალყარელ გამყოლთან ერთად სოფელ თერსკოლიდან (2.100 მ.) განახორციელა უსწრაფესი ასვლა იალბუზზე (5.642 მ). მთისძირა სოფლიდან მწვერვალამდე გზა მათ 8 საათში დაფარეს. მერცბახერის რეკორდული შედეგით გაოცებული დენის ურუბკო, თანამედროვე ალპინისტი, აღფრთოვანებული წერს: – შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რას განიცდიდნენ მაშინ კავკასიონის ერთერთ უმაღლეს მწვერვალზე შემდგარი გერმანელი ალპინისტები. ეს ელვისებური „ნახტომი“ მთამსვლელებისგან მოითხოვდა როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი ძალების მობილიზაციას. უფრო მეტიც, რაც მათ იალბუზის მწვერვალის დაპყრობით განახორციელეს, დღევანდელი ტექნოლოგიების გამოყენებითაც კი წარმოუდგენელია. საიმედო ფეხსაცმლის, მსუბუქი ტანსაცმლისა და აღჭურვილობის გარეშე, სადაც ბილიკის ნასახიც კი არ იყო, ის მანძილი 8 საათში დაფარეს. მერცბახერმა და მისმა მეგობრებმა გამოავლინეს მიზნის მიღწევის მგზნებარე წადილი, ფანტასტიკური გამძლეობა და მტკიცე ხასიათი (ურუბკო 2006). 8 წლის შემდეგ ლუდვიგ პურტშელერმა საფრანგეთში Aiguilee du Dru-ს (3.754 მ.) მწვერვალზე ასვლისას, სამწუხაროდ, მარცხი განიცადა და ის რამდენიმეთვიანი ავადმყოფობის შემდეგ 1900 წელს ბერნის საავადმყოფოში გარდაიცვალა.

ალპინიზმის ისტორიაში მერცბახერი პირველი ავიდა იალბუზის მახლობლად, დონღუზ-ორუნის (4.454 მ.) ჩრდილოეთ ქედზე, აგრეთვე ჩრდილოეთ ოსეთის მაღალმთიანეთში, ყაზბეგიდან 9 კილომეტრის დასავლეთით ჯიმარაი-ხოხზე (4788 მ). ის იმყოფებოდა მყინვარწვერზე და მთის საფუძვლიანი ოროგრაფიული კვლევა ჩაატარა.

როდესაც მერცბახერი კავკასიის შესასწავლად ჩამოვიდა, გეოგრაფიული აღმოჩენების ხანა უკვე დიდი ხნის გადასული იყო. მაგრამ კავკასიონის მრავალ ყინულიან მწვერვალზე ადამიანს ფეხი ჯერ კიდევ არ დაედგა. მერცბახერმა დაიპყრო და

აღნუსხა თითოეული ასეთი მწვერვალი, რაც გერმანელი მოგზაურის მხრიდან გეოგრაფიული აღმოჩენების ტოლფასი იყო. კავკასიონის 9 მწვერვალზე ის პირველი ავიდა. დაუღალავი მკვლევარის წინაშე ყინულიანი მწვერვალებიდან მთების სულ სხვა, ახალი მასივი იშლებოდა. მერცბახერმა დაგვიტოვა კავკასიონის იდუმალი, ქათქათა მწვერვალების შთამბეჭდავი ფოტოები, უდიდესი სიზუსტით დამუშავებული ტოპოგრაფიული რუკები.

ცენტრალური კავკასიონის შესწავლის შემდეგ მერცბახერმა კავკასიონის მაღალმთიანეთის აღმოსავლეთ ნაწილს მიაშურა. მის მიზანს შეადგენდა პირიქითა ალაზნის სათავის გამოკვლევა, მიმდებარე ხეობების აღწერა და ქედების ოროგრაფიული ანალიზის ჩატარება. მერცბახერი თუშეთში იმ დროისათვის საკმაოდ კარგად აღჭურვილი ექსპედიციით ჯერ კიდევ 1891 წლის გვიან ზაფხულს ხევსურეთიდან, კერძოდ, მიღმახევიდან გადავიდა და ორი მთის საფუძვლიანი შესწავლაც მოასწრო. ალპინიზმის ისტორიაში ის პირველი ავიდა თებულოს მთაზე (4.493 მ.) და კომიტოზე (4.261 მ.).

თუშეთსა და დაღესტანში გ. მერცბახერის მოგზაურობის მარშრუტი, მისი სამეცნიერო და სპორტული მოღვაწეობა საფუძვლიანად შეისწავლა დაღესტნელმა მეცნიერმა და მთამსვლელმა კამილ ახმედხანოვმა. გ. მერცბახერის მოგზაურობის ჩანაწერებზე დაყრდნობით, კ. ახმედხანოვმა დეტალურად აღწერა გერმანელი მკვლევარის გადადგილების დეტალები, მისი სამეცნიერო დაკვირვებები და აღმოჩენები, ალპინისტის მოულოდნელი წარმატებებით გამოწვეული მგზნებარე განცდები.

აღმოსავლეთ კავკასიის მაღალმთიანეთის შესწავლა გ. მერცბახერმა 1892 წელს სოფელ ჭეროდან გააგრძელა. სოფელი ჭერო დაღესტნისა და საქართველოს საზღვარზე მდებარეობს. გერმანელი მოგზაურები მდინარე ალაზნის მარჯვენა შენაკადს – ჭეროს წყალს აუყვნენ. ჭეროსწყლის სათავეებიდან მკაფიოდ ჩანდა დიკლოს მთის ყინულიანი კლდეები და ნაპრალები. მერცბახერმა მას ჭეროს მყინვარი უწოდა. ექსპედიციამ ის ადგილი

თავის ბაზად აირჩია და იმ ღამეს ბანაკი იქ დასცა. ბანაკის ზემოთ იშლებოდა თოვლიანი ქედის გრანდიოზული ყინულოვანი კედელი, რომელიც მთლიანად კეტავდა სივრცეს ჩეჩნეთის იდუმალი მთებისაკენ. ამ კედლის ჩრდილო-აღმოსავლეთ კუთხეში მოჩანდა დიდი ყინულიანი მთა, რომელიც მზის შუქზე საოცრად ბრწყინავდა. ულამაზესი თოვლიანი მწვერვალი კი ღრუბლებში აზიდულ ზღაპრულ ჯადოსნურ კოშკს მიაგავდა. მერცბახერმა ადგილობრივი თუშებისგან იცოდა, რომ დაღესტნის, ჩეჩნეთისა და თუშეთის საზღვარზე დახლართულ მთებს შორის, იყო ერთი მწვერვალი, რომელიც თავისი სიმაღლით ირგვლივ, რამდენიმე ასეული ვერსის მანძილზე აღმართულ ყველა სხვა დანარჩენ მწვერვალს აღემატებოდა. მერცბახერს თუშებისგან აგრეთვე გაეგონა, რომ მწვერვალი სოფელ დიკლოს სანახებიდან იშვიათად მოჩანდა, ისიც მხოლოდ მაშინ, როცა მთა თავისუფლდებოდა ღრუბლებისგან. თუშები მას დიკლოს მთას უწოდებდნენ.

აგვისტოს ერთ ადრიან დილას გერმანელმა ალპინისტებმა გადალახეს ყინულის ნაზვავი და ქედის მეტად ვიწრო თოვლიან კონცხზე გავიდნენ. კ. ახმედხანოვის ცნობით, ეს ადგილი (დასავლეთი დიკლო) თოვლიანი ქედის ყველაზე რთულ გადასასვლელს წარმოადგენს. აქედან უკვე მხოლოდ გ. მერცბახერმა და ლ. პურტშელერმა მეგზურების გარეშე განაგრძეს სიმაღლეზე ასვლა. მათ გაიარეს ჭეროს მყინვარიდან მთის ორივე მხარეს ჩამოშლილ ბასრ სიპებზე და დიკლოს მთის დასავლეთ მწვერვალს მიაღწიეს. მათ იქიდან დაინახეს ქედის გასწვრივ დიკლოს მთის აღმოსავლეთი პიკიც. გერმანელი მკვლევარები მიხვდნენ, რომ იქ იყო არა მხოლოდ ერთი მწვერვალი, არამედ მთის მთელი მასივი. მათ თვალწინ სრულიად ახლოდან გადაიშალა დიკლოს მთის მთავარი კლდოვანი მწვერვალის კოშკისებური სკულპტურა და აღმოსავლეთის მწვერვალის ვეებერთელა მოცისფრო ყინულოვანი გუმბათი.

კ. ახმედხანოვის ცნობით, ამჟამად დადგენილია სამივე მწვერვალის ზუსტი სიმაღლე: დიკლოს მთის დასავლეთი პიკი –

4.220 მ., მთავარი მწვერვალი – 4.285 მ., აღმოსავლეთის პიკი – 4.275 მ. გაკოს მყინვარიდან ჩამოშლილი კილომეტრნახევრიანი ციცაბო კედლის გადალახვის შემდეგ, დღის ბოლოს, მერცბახერი და პურტშელერი დიკლოს მთის ყველაზე მაღალ წერტილზე ავიდნენ. გ. მერცბახერის მონაცემებით მთავარი მწვერვალის სიმაღლე 4.189 მეტრი უნდა ყოფილიყო. მკვლევარი მხოლოდ 96 მეტრით შეცდა (Ахмедханов 1998).

დიკლოს მთის ტრიუმფალური დალაშქვრის შემდეგ, გერმანელმა ალპინისტებმა დაშვების მარშრუტი შეცვალეს და ისინი აღმოსავლეთით, დაღესტნის მთებისკენ გადაადგილდნენ. ბაციბუცის ქედის კალთებიდან მკაფიოდ ჩანდა დიდოელების უმშვენიერეს სოფელ ხუშეთში გადასასვლელი ბილიკი. უღელტეხილიდან მათ თვალწინ გადაიშალა მთების სიღრმეში ჩაკარგული ანდის ყოისუს გრანდიოზული პანორამა. ლეკური სოფლები, თავისი ციხე-კოშკებით, მთის ციცაბო ფერდობზე გამავალ ბილიკზე ისე ჩანდა, თითქოს ერთ ძაფზე იყო ასხმული. ბილიკს, რომელიც ანდის ყოისუს ხეობას სიგრძეზე მიუყვება, ლეკები დღემდე სათუშო გზას უწოდებენ. ის იწყება დაღესტნის სოფელ ეჭედასთან და მთავრდება თუშეთის მაღალმთიან სოფელ ომალოს ცენტრში. მერცბახერი და მისი თანამგზავრები განაცვიფრა არა მხოლოდ კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონების ველურმა სილამაზემ და დიდებულებამ, არამედ ადგილობრივი მთიელების განსაკუთრებულმა შრომისმოყვარეობამაც, რადგან მათ შეუძლებელი შეძლეს, მიუვალ ხეობებსა და თვალუწვდენელი სიმაღლის ქარაფებზე სოფლიდან სოფელში გადასასვლელად გაჭრეს მოსახერხებელი გზა-ბილიკი.

დაღესტნის მთიანეთში მერცბახერმა საფუძვლიანად შეისწავლა ბოლოსის ქედი, რომელიც ერთმანეთისგან ჰყოფდა ანდის ყოისუსა და ავარიის ყოისუს ხეობებს. გერმანელი მთამსვლელები ზღვის დონიდან 3400 მეტრის სიმაღლეზე დაბანაკდნენ. მათ ბოჩოხის მყინვარის სიახლოვეს კარავი გაშალეს და ღამე იქ გაათიეს. ბანაკი მთლიანად გარშემორტყმული იყო ყინულოვანი მწვერვალებით. მათმა პირველქმნილმა სილამაზემ

აღტაცებაში მოიყვანა გერმანელი ალპინისტები. ბოჩოხის მყინვარს (4.116 მ.) სამივე მხრიდან თითქოს გარეშე მზერისგან იცავდნენ ცადაწვდილი მწვერვალები: ანჩოვალა (4.098 მ.), კოსარაკუ (4.091 მ.) და პატარა ბიჩუგა (3.800 მ.). გ. მერცბახერმა ლ. პურტშელერთან ერთად სამივე მწვერვალი დალაშქრა.

ბოჩოხის მასივის მყინვარებზე სამმა წარმატებულმა ასვლამ მერცბახერს საშუალება მისცა დიდი სიზუსტით დაემუშავებინა ბოღოსის დახლართული ქედის ოროგრაფია და შეედგინა სქემა, რომელსაც დღემდე არ დაუკარგავს თავისი სამეცნიერო ღირებულება.

ბოჩოხის მასივის შესწავლის შემდეგ მერცბახერის ექსპედიცია კვლავ იხოს ველზე დაბრუნდა, მან გაიარა აული ხვარში, იქიდან ის შემობრუნდა კაბალას ფერდობზე, რათა კილის ხეობაში გადასულიყო. გერმანელი მოგზაურები სარგებლობდნენ გამცილებლების მომსახურებით. ცხენების ქარავანი ავიდა ხვარშის უღელტეხილზე. კ. ახმედხანოვის აზრით, სწორედ აქედან გადაიღო მერცბახერმა ორი დიდებული ფოტოსურათი: იხოს ზემოთ ბოჩოხის, ჩიმსის, ლეხას და ჟიჟია-ქინთლის მწვერვალთა ჯაჭვი, აგრეთვე ქემე-ქოგოთლის მწვერვალთა ჯგუფი. მერცბახერის ექსპედიციამ გადაიარა თინდის უღელტეხილი (2. 962 მ.) ისინი დაღამებამდე ჩავიდნენ კიდის ხეობაში და სოფელ თინდის ესტუმრნენ. მერცბახერმა შემოგვინახა სოფელ თინდისა და მის მცხოვრებთა ყოფის ამსახველი ფოტოები

დაღესტანში უკანასკნელი ასვლა მერცბახერმა განახორციელა ადალუ-შუხგელმეერზე. მან დაადგინა ადალუს მთის სიმაღლე, რომელიც მანამდე ბოჩოხის მწვერვალზე დაბალი ეგონათ. აღმოჩნდა, რომ ის აღემატებოდა ბოჩოხის მწვერვალს და მისი სიმაღლე ზღვის დონიდან შეადგენდა 4.140 მეტრს.

ადალუ-შუხგელმეერის მწვერვალის დალაშქვრით გერმანელმა მეცნიერმა და ალპინისტმა დაასრულა თავისი მოგზაურობა არა მხოლოდ დაღესტანში, არამედ მთელ კავკასიაში.

ჩვენ შეგვიძლია აღვადგინოთ კავკასიაში მერცბახერის ორწლიანი ექსპედიციის მარშრუტი. მეცნიერი მიუნხენიდან 1891

წლის 27 ივნისს გამოსულა. ზალცბურგისა და ვენის გავლით ის ხმელეთით ოდესაში ჩასულა. იქიდან ზღვით ბათუმში. ბათუმიდან, ქუთაისის გავლით, სვანეთს ეწვია. მან დალაშქრა უშბა, თეთნულდი, იალბუზი. მერცბახერმა და მისი ჯგუფის წევრებმა მოინახულეს მდინარე რიონის სათავეები და ბაქსანის ხეობით ჩრდილოეთ კავკასიაში გადავიდნენ. ჩრდილოეთიდან ჯიმარაიხოხისა და მყვინვარწვერის დალაშქვრის შემდეგ მერცბახერი საქართველოს სამხედრო გზით თბილისში დაბრუნდა. აქედან ის ფშავის გავლით ხევსურეთს ესტუმრა. მოიარა ხევსურეთის სოფლები, მათ შორის ამღა, გურო, შატილი, არდოტი და სხვ. დალაშქრა თებულოს მთა. შემდეგ გადავიდა თუშეთში და შემოგვინახა თუშეთის სოფლების (ომალო, დართლო, გირევი, ჩიღო, დიკლო და სხვ.) შთამბეჭდავი ფოტოები. დიკლოს მთის დალაშქვრის შემდეგ მან მოიარა დაღესტნის მთები და სოფლები. იქიდან ის კახეთში ჩავიდა. კახეთიდან თბილისში, საიდანაც გერმანელი გეოგრაფი სამშობლოში გაემგზავრა.

მერცბახერს კავკასიის ექსპედიციის შემდეგ წინ ელოდებოდა ახალი მოგზაურობები აფრიკისა და ინდოეთის მთებში, ტიანშანის მყინვარების გამოკვლევა და ხან-ტენგრის გრანდიოზული მწვერვალის აღმოჩენა, რომელმაც გერმანელ სწავლულსა და მთის გამოცდილ მკვლევარს მსოფლიო აღიარება მოუტანა.

ექსპედიციამ ფოტოებით დააფიქსირა კავკასიის მაღალმთიანეთის ყველაზე მიუვალი დასახლებები, სამეურნეო ინვენტარი, მთიელთა სახეები, რომლებიც გამოირჩევა მაღალი სამეცნიერო-ეთნოგრაფიული ღირებულებით. კ. ახმედხანოვის აზრით, მთის ხეობების, ქედებისა და მწვერვალების შთამბეჭდავი ფოტოები კარტოგრაფებს საშუალებას აძლევთ, რუკებზე დიდი სიზუსტით ასახონ როგორც ქედების განშტოებანი, ისე ცალკეული მთის მასივების კონფიგურაცია, აგრეთვე, მყინვარებისა და მარადიული თოვლის გავრცელების საზღვრები (Ахмедханов 1998).

კავკასიაში ორი მოგზაურობის შედეგად ექსპედიცაში შეკრებილი ზღვა მასალა გ. მერცბახერმა შეიტანა სოლიდურ ორ-

ტომეულში „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონებიდან“, რომელმაც სამეცნიერო წრეებში უმაღლესი შეფასება დაიმსახურა. მერცბახერმა იმ დროს შექმნა ცენტრალური კავკასიონის პირველი სრულყოფილი რუკა, რომელიც დღემდე კავკასიაში ნებისმიერი მოგზაურისა თუ მთამსვლელის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს. გ. მერცბახერის ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ მრავალი მოგზაური, გეოგრაფი და ალპინისტი დაინტერესდა კავკასიით. შეიქმნა, ასევე, გერმანია-კავკასიის კლუბი, რომლის ერთ-ერთი დამფუძნებელიც იყო გოტფრიდ მერცბახერი.

მოგვიანებით ალპინისტმა მოაწყო ორი ექსპედიცია ცენტრალურ ტიან-შანის მთებში. პირველ ექსპედიციაში (1902-1903 წწ.), რომელიც სემიონოვ-ტიანშანსკის სახელითაა ცნობილი, გერმანელმა მოგზაურმა, შეიძლება ითქვას, გეოგრაფიული აღმოჩენების ტოლფას შედეგს მიაღწია. 1902 წელს ის პირველი ავიდა ხან-ტენგრის მთაზე, მართალია, მწვერვალი არ დაუპყრია, მაგრამ ხან-ტენგრიზე მერცბახერმა აღმოაჩინა ინილჩეკი, მსოფლიოში ყველაზე დიდი მყინვარი, და შეადგინა ტენგრი ტაგის ქედის დეტალური რუკა. მერცბახერის უდიდესი დამსახურებაა ტიან-შანზე საოცარი ტბის აღმოჩენა, რომელიც დღემდე მის სახელს ატარებს.

პირველად ამ იდუმალ ტბას გერმანელი მოგზაური ზღვის დონიდან 3500 მეტრის სიმაღლეზე 1903 წელს გადააწყდა. მან გაიარა ტბასთან, რომელიც ზემოდან დაფარული იყო მყინვარებითა და აისბერგებით. მეორე ექსპედიციის დროს მკვლევარები გაოცდნენ, როცა მათ იმავე ადგილას ტბა აღარ დახვდათ. მრავალი წელი გავიდა, სანამ მეცნიერები საიდუმლო ტბის პერიოდული გაუჩინერების მიზეზს ახსნიდნენ. მეტად მნიშვნელოვანი იყო მერცბახერის 1907-1908 წლების II ექსპედიციაც ტიან-შანზე.

რატომ შეარჩია მერცბახერმა მაინცდამაინც თავისი სპორტული და სამეცნიერო მიზნებისთვის კავკასია ან შუა აზია, არ ვიცით. ან იყო თუ არა გერმანიის მთავრობა დაინტერესებული მერცბახერის ექსპედიციით. მერცბახერის წიგნში კავკასიის

სტრატეგიული გადასასვლელებისა და მთიელთა ყოფის დეტალურმა აღწერამ შეიძლება დაბადოს ეჭვი, მერცბახერმა ხელისუფლების დაკვეთით ხომ არ დაწერა თავისი წიგნი. ეს გარემოება სრულებითაც არ აკნინებს გამოჩენილი ალპინისტისა და სწავლულის მეცნიერულ დამსახურებას. პირიქით, ცნობილია, რომ ხელოვნებასა და მეცნიერების სხვადასხვა დარგში მსოფლიო მნიშვნელობის შედევრების უმეტესობა სწორედ დაკვეთით შეიქმნა.

გოტფრიდ მერცბახერს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ბავარიის პრინც არნულფთან. ებრაელ მოღვაწეთა ცნობილი ბიოგრაფის ლეონიდ მინინბერგის ცნობით, 1907 წელს ბავარიის პრინცი არნულფი, რომელიც რუსეთის საიმპერატორო კარზე დიპლომატიურ საქმიანობას ეწეოდა, ცდილობდა რუსეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროსგან მიეღო თანხმობა, რომ გასცნობოდა იმპერიის განაპირა სამხრეთ რეგიონებს და იქ ემოგზაურა. თავის ამალაში მან სწორედ რუსული ენისა და კავკასიის საკითხების საუკეთესო მცოდნე გოტფრიდ მერცბახერი და გეოლოგი კარლ ლოიხე მოიწვია. რუსეთში იმ დროს ჯაშუშების წინააღმდეგ მორიგი კამპანია მძვინვარებდა და პრინც არნულფის ექსპედიციას რუსული კონტრდაზვერვა საგანგებოდ უთვალთვალებდა. მერცბახერი ძალიან კარგად იცნობდა კავკასიას, ამიტომ ისინი, მინინბერგის ცნობით, მთელი მოგზაურობის მანძილზე არც ერთხელ არ მისულან აკრძალულ, უნებართვო ადგილებში. კავკასიაში და შუა აზიაში მოგზაურობის შემდეგ, მერცბახერის მეოხებით, პრინც არნულფის ექსპედიცია იმავე წლის ივლისში მშვიდობიანად დაბრუნდა სანკტ-პეტერბურგში (Минин6ерг).

1891-1892 წლებში,კავკასიიის ექსპედიციის დროს, გ. მერცბახერს დიდ დახმარებას უწევდნენ სახელმწიფო უწყების წარმომადგენლები, მათ შორის საიდუმლო მრჩეველი დოქტორი გუსტავ რადე, რომელსაც ავტორი ნაშრომში განსაკუთრებული მადლიერებითა და პატივისცემით მოიხსენიებს.

მერცბახერს მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიულ საზოგადოებასთან, რომელიც ეხმარებოდა სწავლულს ექსპედიციების მოწყობაში. ზოგიერთი დაკვირვება მკვლევარმა რუსულ სამეცნიერო გამოცემებში გამოქვეყნა. მერცბახერმა ერთ-ერთ მწვერვალს, რომელიც შუა აზიის მთებში აღმოაჩინა, მადლიერების ნიშნად უწოდა დიდი მთავრის ნიკოლოზ მიხეილის ძის სახელი, რადგან დიდი მთავარი გეოგრაფიულ საზოგადოებას თვითონ მფარველობდა.

მერცბახერი ასევე იყო ევროპის მთელი რიგი ქვეყნების გეოგრაფიული საზოგადოებების საპატიო წევრი და მიუნხენის გეოგრაფიული საზოგადოების მეორე თავმჯდომარე. მერცბახერს მიღებული ჰქონდა სხვადასხვა ჯილდო. ის დააჯილდოვეს ბავარიის პრინც ლუდვიგის ოქროს მედლით, სტანისლავის II ხარისხის რუსული ორდენით და სხვ. ლ. მინინბერგის ცნობით, სწავლული ყველაზე მეტად აფასებდა სემიონოვ-ტიანშანსკის სახელობის ოქროს მედალს, რომელიც მან სანკტ-პეტერბურგის სამეცნიერო-გეოგრაფიული საზოგადოებისგან მიიღო (Минин6ерг).

1921 წელს, ბავარიაში ანტისემიტიზმის მძვინვარების ხანაში, როდესაც ებრაელებისთვის ალპინისტური გაერთიანებები დაიკეტა, იმდენად დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა მერცბახერს, რომ ის მაინც დარჩა ამ საზოგადოების ერთ-ერთ საპატიო წევრად.

გ. მერცბახერი გარდაიცვალა 1926 წლის 14 აპრილს, 83 წლის ასაკში. დაკრძალეს მიუნხენში, ვალდფრიდჰოფის სასაფლაოზე.

თავისი არქივი სწავლულმა ბავარიის სახელმწიფო ბიბლიოთეკას უსახსოვრა. არქივი დაახლოებით ათას ფურცლამდე დოკუმენტს ითვლის, ძირითადად წერილებს. მის ადრესატებს შორის არიან სამეფო ოჯახის წევრებიც, მათ შორის ბავარიის უკანასკნელი მეფე – ლუდვიგ III. განცვიფრებას იწვევს მერცბახერის ინტერესების წრე. როგორც ლ. მინინბერგი აღნიშნავს, მას სამეცნიერო მიმოწერა ჰქონდა გეოგრაფებთან, გეოლოგებთან,

პალეონტოლოგებთან, ანთროპოლოგებთან, ექიმებთან, ბოტანიკოსებთან, ზოოლოგებთან, ეთნოგრაფებთან, ფოლკლორისტებთან და სხვ. (Минин6ерг).

მიუნხენში დაცულია სახლი (Möhlstr. 25), რომელშიც მერცბახერი 1910 წლიდან გარდაცვალებამდე ცხოვრობდა. 1928 წელს მიუნხენის ერთ-ერთ ქუჩას მისი სახელი ეწოდა. მერცბახერის ბიოგრაფის, მინინბერგის ცნობით, „მესამე რაიხის“ წლებში, შინაგან საქმეთა მინისტრმა გამოსცა ბრძანება, გადაერქვათ სახელები „ებრაელთა“ ქუჩებისთვის. მინისტრის ბრძანების მიუხედავად, მერცბახერშტრასემ შეინარჩუნა „მესამე რაიხის“ წლებში თავისი სახელწოდება (Минин6ерг).

სამეცნიერო შრომების გარდა, მერცბახერმა შექმნა ტურისტული ფირმაც, რომელსაც მისი გარდაცვალების შემდეგ ხელმძღვანელობდა კარლ ლოიხე და რომელიც 1933 წლის შემდეგ „არიიზირებული“ გახდა, ხოლო მერცბახერის სახელი მეცნიერთა და ალპინისტთა შორის დროებით დავიწყებას მიეცა.

ამჟამად ქუჩის სახელწოდების გარდა, მიუნხენში მერცბახერის პატივსაცემად არანაირი ძეგლი არ არის აღმართული. მეცნიერის შრომები თავის დროზე რამდენიმე ორგანიზაციაში გადაანაწილეს. ბიბლიოთეკის კატალოგებში კი არ არის მათი ბიბლიოგრაფია. ცნობილი მიზეზის გამო, ვერ მოიძებნა მერცბახერის საფლავიც, უფრო ზუსტად, ის აღარ შემორჩა.

მერცბახერის კვლევის შედეგებით სარგებლობენ ალპინისტები, ტურისტები, გეოგრაფები, გეოლოგები, ბიოლოგები, ფოლკლორისტები, ეთნოგრაფები, სამხედროები და სხვა დარგის სპეციალისტები.

გ. მერცბახერის წიგნი „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონებიდან“ გამოირჩევა მეცნიერულად ღირებული მასალის სიმდიდრით, რომელსაც ბუნებრივად ერთვის ავტორის უშუალო დაკვირვებები და მოგზაურობის შთაბეჭდილებები.

„კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონები“ იწყება ავტორისეული წინასიტყვაობითა და ზოგადი ხასიათის შესავლით, საიდანაც ვიგებთ, რომ ავტორს მიზნად ჰქონია გერმანული სამეცნი-

ერო წრეებისა და მკითხველთა ფართო მასებისთვის გაეცნო კავკასია, მისი აზრით, მეტად მნიშვნელოვანი და საინტერესო რეგიონი.

ნაშრომი დაყოფილია ცალკეულ თავებად. ორივე ტომი შედგება 34 თავისაგან. პირველი, საკმაოდ მოზრდილი თავი ეძღვნება კავკასიის მაღალმთიანეთის გეოლოგიურ დახასიათებას. მერცბახერმა, როგორც ამ დარგის ცნობილმა სპეციალისტმა, დაწვრილებით აღწერა მთების მასივთა ოროგრაფია და ტექტონიკა, ერთ-ერთმა პირველმა შეისწავლა კავკასიონის ქედის სტრუქტურა და მოახდინა მისი კლასიფიკაცია. მან შეაგროვა დიდძალი და საინტერესო მასალა მთის ქანების ქიმიური შედგენილობის შესახებ. კავკასიის მაღალმთიანეთის სხვადასხვა კუთხის კლიმატის დასახასიათებლად ავტორი იმოწმებს ჰერმან აბიხის წიგნს "Aus Kaukasischen Ländern" და სხვა ნაშრომებს, რომლებიც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ვენის, მოსკოვის, სანკტ-პეტერბურგისა და თბილისის სამეცნიერო ჟურნალებში ქვეყნდებოდა. გ. მერცბახერი იცნობს ჰაიმის თხზულებებს (Reisebriefe), კ. ვესელოვსკის ნაშრომს „რუსეთის კლიმატი" (1857 წ.), აგრეთვე, 1886 წელს ლონდონში ინგლისურ ენაზე გამოცემულ კრებულს „კავკასიის ალპები" და წარმოგვიდგენს ცენტრალური კავკასიონის სრულყოფილ გეომორფოლოგიურ სურათს.

გ. მერცბახერის წიგნს სამხედრო-სტრატეგიული თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ღირსებასა და პრაქტიკულ დანიშნულებას ანიჭებს თხზულების მეოთხე თავი „კავკასიის უღელტეხილები". მერცბახერი გამოყოფს კავკასიონზე გადასასვლელების ორ ჯგუფს. პირველ ჯგუფს მიაკუთვნებს იმ უღელტეხილებს, რომლებიც ზღვის დონიდან 3000 მეტრს ქვემოთ არის განთავსებული. ესენია: ჯვრის, მამისონის, დათვისჯვრის, როკის და სხვა უღელტეხილები. კავკასიონის მთავარ ქედზე გადასასვლელების დიდი ნაწილი მდებარეობს თოვლის მარადიული საფარის სიახლოვეს. მერცბახერი დიდი სიზუსტით გადმოგვცემს თითოეული უღელტეხილის გეოგრაფიულ მდებარეობასა

და ყურადღებას ამახვილებს მათ სტრატეგიულ მნიშვნელობაზე. „კავკასიაში ამ გადასასვლელებით კვლავაც ინტენსიურად სარგებლობენ, ევროპის ალპების მიტოვებული უღელტეხილებისგან განსხვავებით." – წერს ავტორი.

აღმოსავლეთ კავკასიის უღელტეხილების აღწერისას ავტორი შენიშნავს, რომ ხევსურეთის გადასასვლელები ზღვის დონიდან ძალზე მაღალია და, ამავდროულად, ეროზირებული (საძელე – 2.932 მ., აწუნტა – 3.570 მ. და სხვა). მერცბახერი იქვე შენიშნავს, რომ ხევსურეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში მცხოვრებნი (მუცო-არდოტი-ხახაბოს ხეობა) გარე სამყაროს უკავშირდებიან უმთავრესად სამი უღელტეხილით: ანატორის (2603 მ.), დათვის ჯვრის (2667 მ.) და მათურის (2751 მ.) გადასასვლელებით.

კავკასიონის 68 უღელტეხილს გ. მერცბახერი სამ ნაწილად ჰყოფს. ცალ-ცალკეა წარმოდგენილი დასავლეთის, აღმოსავლეთის და ცენტრალური მაღალმთიანეთის გადასასვლელები.

არანაკლები მნიშვნელობა და მეცნიერული ღირებულება აქვს ნაშრომის მერვე თავს – „კავკასიის ალპებში მცხოვრებთა ეთნოგრაფიისთვის". ავტორი კავკასიელი მთიელების წეს-ჩვეულებების თემას წიგნში არაერთხელ უბრუნდება. მერცბახერი თავისებურად იყენებს სპეციალური ლიტერატურიდან ამოკრეფილ მასალას. მიუხედავად იმისა, რომ მკვლევარი ზოგიერთ ფაქტობრივ შეცდომას უშვებს, დასავლელი მკითხველისთვის გერმანულ ენაზე დაწერილი ნაშრომი ყურადღებას იპყრობს საკითხისადმი ობიექტური მიდგომით. მერცბახერს კავკასიის მთიელების მხოლოდ ეთნოგრაფიული ყოფისა და ისტორიის შესასწავლად, უშუალო, პირადი დაკვირვებების გარდა, გამოუყენებია სხვადასხვა ავტორების ჩანაწერები და გამოკვლევები. ავტორი, შეიძლება ითქვას, გასცნობია კავკასიის თემაზე მაშინდელ თითქმის მთელ უცხოურენოვან სამეცნიერო ლიტერატურას.

მერცბახერი, აგრეთვე, იცნობს ანტიკური ხანის მწერლებს, რომელთა ნაწერებში ასე თუ ისე აირეკლა კავკასიის და, კერძოდ, კოლხეთისა და იბერიის შორეული წარსული.

ავტორი კავკასიელი ხალხების წეს-ჩვეულებებისა და ისტორიის აღწერას მათი მითოსური წარმომავლობის გაცნობით იწყებს. შემდეგ ევროპელ მკითხველს მოუთხრობს კავკასიაში არგონავტების მოგზაურობის პოპულარულ მითს, ეხება პრომეთე-ამირანის თქმულებას და ამ მითთან დაკავშირებულ თვალსაზრისსაც გვიზიარებს.

გერმანელი მეცნიერი ყველა ისტორიულ წყაროს სრული ნდობით არ ეკიდება. ასე მაგალითად, მან შენიშნა, რომ ქართული წყაროები ზოგჯერ წინააღმდეგობაშია სპარსულ და სომხურ დოკუმენტებთან. ამიტომ მკვლევარი ცდილობს სხვადასხვა ისტორიული მასალის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე გამოიტანოს ობიექტური დასკვნა.

მერცბახერი წარმოგვიდგენს მდიდარ ეთნოგრაფიულ მასალას შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე მცხოვრები თითქმის ყველა ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესახებ, მათ შორის მკვლევარი განიხილავს ქართველური ტომების განსახლების არეალსა და მათ ტრადიციებს. ავტორი მოგვითხრობს შავ ზღვასა და მდინარე ჭოროხს შორის მცხოვრებ ლაზთა ეთნიკურ თავისებურებაზეც. „შესაძლოა, ისინი თურქეთის სხვა რეგიონებშიც ცხოვრობენ, – წერს გერმანელი ავტორი, – მათი ენა, რომელშიც მრავალი თურქული ლექსიკური ერთეული დამკვიდრდა, ძალიან ჰგავს მეგრულს.“

თავისი დაკვირვებები სვანების ეთნოგრაფიული ყოფის შესახებ მერცბახერმა ჩამოაყალიბა ნაშრომის I ტომის XIII თავში „Swanetien und die Swaneten“ („სვანეთი და სვანები“). ის საკმაოდ კარგად იცნობს სვანების ისტორიულ საცხოვრისს, დადიანების, დადეშქელიანების და თავისუფალ სვანეთს. მერცბახერი აღნიშნავს, რომ სვანური ქართული ენის უძველეს შტოს განეკუთვნება. მოგზაური განსაკუთრებული ინტერესით მოგვითხრობს სვანეთში საეკლესიო მშენებლობისა და სვანების ქრის-

ტიანული წეს-ჩვეულებების შესახებ. ავტორი გვიზიარებს პირად შთაბეჭდილებებს სვანების ცხოვრების წესისა და ხასიათის თავისებურებაზე. იქვე ის აღწერს სვანების ჩაცმულობას, ცეკვას, მუსიკას, სვანურ კოშკებს. მოგვითხრობს გელოვანებისა და დადეშქელიანების წარმომავლობის შესახებ.

მერცბახერმა გააშუქა ყარაჩაელებისა და ბალყარელების ეთნოგრაფიული ყოფა. ძირითადი მასალა თვითონ ავტორმა შეკრიბა. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს ყარაჩაელებისა და ბალყარელების ტრადიციული საზოგადოებების სტრუქტურაზე და დეტალურად აღწერს დიდი ოჯახების საცხოვრებელ კომპლექსს. მერცბახერის წიგნის ეს მნიშვნელოვანი ნაწილი ამ ცოტა ხნის წინ რუსულ ენაზეც ითარგმნა (Мерцбахер მერცბახერი 2010).

მერცბახერი ნაშრომში გარკვეულ ადგილს უთმობს ოსი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფისა და ისტორიული წარსულის ანალიზს. ავტორი აღწერს კავკასიაში მათი განსახლების არეალს. ის იცნობს ვს. მილერის შრომებს. სიუგრენის, როზენის, მილერისა და ჰუბშმანის შრომებზე დაყრდნობით, მერცბახერი იზიარებს ოსური ენის შესახებ ჩამოყალიბებულ მეცნიერულ თვალსაზრისს: ოსური ენა არც ერთ კავკასიურ ენასთან სიახლოვეს არ ამჟღავნებს, – შენიშნავს მერცბახერი და დასძენს, რომ იგი შედის ინდოგერმანიკული ენების ირანულ ჯგუფში.

გერმანელი მეცნიერი ხალხურ გადმოცემებსა და ისტორიულ ცნობებზე დაყრდნობით აღადგენს სურათს, თუ როგორ დასახლებულან ოსები პირველად ჩრდილოეთ კავკასიაში. ავტორი განიხილავს სიტყვა ოსი, ოსეთის ეტიმოლოგიას და აღნიშნავს, რომ ეს ტერმინი ქართული ენიდან არის დამკვიდრებული ევროპულ ენებში.

გოტფრიდ მერცბახერი ოსურ ტოპონიმებზე მსჯელობისას იმოწმებს სხვადასხვა ლინგვისტების დასკვნებს და წერს, რომ „დარიალ“ („დარიალან“) ჰქვია ალანეთის კარს. ავტორის აზრით, რომელიც შეიძლება არ გავიზიაროთ, ალანი იყო ზოგადი სახელწოდება ყველა იმ ხალხისა, რომელიც ჩრდილოეთ კავკა-

სიაში აზიიდან შემოვიდა. ისტორიულ ხალხებში ის გულისხმობს ხაზარებს, სკვითებს, კიმერიელებსა და სხვ.

გერმანელმა მკვლევარმა იცის, რომ ოსები კავკასიის სამხრეთ ფერდობზე ალანთა სამეფოსა და ერთიანი ქართული ფეოდალური მონარქიის დაცემის შემდეგ გამოჩნდნენ. მერცბახერი სხვადასხვა დოკუმენტებზე დაყრდნობით წერს, რომ ჩერქეზებმა ოსები აიძულეს თავიანთი საცხოვრებელი ადგილებიდან კავკასიონის სამხრეთ ფერდობებზე გადასულიყვნენ. თუმცა, მკვლევარის შეხედულებით, ეს გადაადგილება მოხდა უფრო გვიან, მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ოსებმა ცენტრალური კავკასიონის მაღალმთიანეთიდან დვალების ტომი თავიანთი სამკვიდროდან განდევნეს და მათ მიწებზე დასახლდნენ.

საგულისხმოა გ. მერცბახერის ცნობები ოსების საოჯახო და რელიგიური ყოფის შესახებ. მეცნიერი აღწერს ოსეთში ცნობილ სალოცავებსა და მოგვითხრობს მფარველ წმინდანთა ფუნქციებზე. მერცბახერს არ გამორჩენია ოსების პოპულარული სასმელი ლუდი, რომელიც ოსური რელიგიური დღესასწაულის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს.

ოსი ხალხის ტრადიციული ყოფის აღწერისას მას უსარგებლია სხვადასხვა ნაშრომებით, მათ შორის დამოწმებული აქვს ვახუშტი ბაგრატიონის ქართლის ცხოვრების ქრონიკები და ბარონ ავგუსტ ფონ ჰაქსტჰაუზენის წიგნი „ამიერკავკასია“ (Transkaukasia*: Reiseerinnerungen u. ges. Notizen*. 2 Teile in 1 Bd. Nachdr. d. Ausg. Leipzig, Brockhaus, 1856).

გ. მერცბახერი მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის დაღესტნის ხალხებისა და ჩეჩნების ტრადიციული ყოფის შესახებ. აღსანიშნავია, რომ მკვლევარი იმდენად კარგად იცნობს კავკასიის მაღალმთიანეთის ეთნიკურ პროცესებს, რომ ის ერთმანეთისგან ასხვავებს ჩეჩნებსა და ქისტებს. ერთგან წერს: „ქისტები, ისევე როგორც ჩეჩნები, ფანატიკოსი მაჰმადიანები არიან“ („Die Kisten sind wie alle Tschetschenen fanatische Muhamedaner“. ტ. II, გვ. 61).

კულტურულ-ეკონომიკური თუ სოციალ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, თბილისს კავკასიაში ყოველთვის განსაკუთ-

რებული ადგილი ეკავა. მერცბახერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ დასავლეთ ევროპა ნაკლებად იცნობდა თბილისს. თუმცა მეტად ბუნდოვანია მისი თვალსაზრისი, როცა წერს: „თბილისი არ არის ქართული ქალაქი, არამედ ის სომხური ქალაქია (Tiflis ist keine georgische, sondern eine armenische Stadt.)“. ვფიქრობ, მკვლევარს ამ განცხადებით თბილისში მომხდარი დემოგრაფიული რყევების დემონსტრირება სურდა. საილუსტრაციოდ მერცბახერს მოჰყავს იმდროინდელი თბილისის დემოგრაფიული მონაცემები. თბილისის 125 ათასი მცხოვრებიდან 43%-ს შეადგენდნენ სომხები, 26%-ს – ქართველები, 20%-ს – რუსები, 5%-ს – სპარსელი თათრები (persische Tataren), 6%-ს – დანარჩენი ხალხები. ავტორი არ არის დილეტანტი კავკასიის ისტორიის საკითხებში. მან იცის, რომ თბილისი, კავკასიის ეს კოსმოპოლიტური ქალაქი, მუდამ იყო საქართველოს დედაქალაქი. მეცნიერის მიერ გადმოცემული ამბები არ არის უტრირებული და გაზვიადებული. წიგნში მრავლად გვხვდება თბილისის სხვადასხვა უბნისა და ქალაქის მცხოვრებთა ფოტოები.

ჩემი, როგორც ფოლკლორისტის, განსაკუთრებული დაინტერესება გამოიწვია გ. მერცბახერის ცნობებმა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიური საზოგადოებების შესახებ. ხევსურების საოჯახო ყოფა, მათი სამეურნეო საქმიანობა, ჩვეულებითი სამართალი, საბრძოლო იარაღი, ჩაცმულობა და ურთიერთობა მეზობლებთან მერცბახერის წიგნში გადმოცემულია ნეიტრალური დამკვირვებლის პოზიციებიდან. თუმცა ავტორის მონათხრობში დიდი ადგილი უკავია პირად შთაბეჭდილებებსაც. მერცბახერის წიგნი ევროპელი მკითხველისთვის კავკასიის და იქ მცხოვრები ხალხების გაცნობის მიზნით დაიწერა. ამიტომაც ავტორს ხალხური ყოფიდან იზიდავს ყველაფერი, რასაც უჩვეულო, არქაული და ეგზოტიკური ელფერი დაჰკრავს.

გაოცებას იწვევს მკვლევარის მეცნიერული ალღო და მისი სილრმისეული დაკვირვებები. მოგზაურულ ჩანაწერებში ავტო-

რი დეტალურად გადმოგვცემს კავკასიელი მთიელების ყოფა-ცხოვრების ამა თუ იმ მხარეს.

თბილისიდან არცთუ დიდი მანძილით დაშორებული ხევსურეთი, მერცბახერის ნაშრომში წარმოდგენილია, როგორც ცოცხალი მითებისა და უძველესი ტრადიციების ქვეყანა, სადაც, ავტორის სიტყვებით, ვერც კი აღწევს დედაქალაქის ევროპული კომფორტით დამძიმებული სალონების მაჯისცემა.

ხევსურების ტრადიციული საზოგადოებების, ე. წ. საყმოების ცხოვრების უცნაურმა წესმა ევროპელ მოგზაურზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა. გოტფრიდ მერცბახერის აზრით, ხევსურების ყოველდღიურ ყოფაში არქაული ელემენტების სიჭარბე და კონსერვატიულობა სამმა ფაქტორმა განაპირობა: ადგილობრივმა ლანდშაფტმა, მესისხლეობის წესებმა და რელიგიურმა წარმოდგენებმა. მერცბახერი, როგორც გეოგრაფი, ზედმიწევნით კარგად იცნობს და დეტალურად აღწერს კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონების ადგილმდებარეობას, გრანდიოზულ ლანდშაფტს. ამიტომაც მეტად მნიშვნელოვანია მისი მსჯელობა ხევსურეთის რელიეფის რაგვარობასა და ფიზიკურ-გეოგრაფიულ თავისებურებაზე, რომელიც დიდწილად განსაზღვრავდა მთის ვიწრო ხეობებში შეყუჟული ხალხის სამეურნეო ყოფას, ეკონომიკურ და სოციალურ მდგომარეობას, მატერიალურ კეთილდღეობას.

მერცბახერი ხევსურების ეგზოტიკური ჩაცმულობისა და მათი უცნაური საბრძოლო აღჭურვილობის მიზეზს უტილიტარული ფაქტორით ხსნის. მოუსვენარ ქართველ მთიელებში მებრძოლი, მეომრული ბუნების ჩამოყალიბებას კი მოგზაური სისხლის აღების ჩახლართულ ადათს უკავშირებს. ხევსურული მესისხლეობის წესებზე მსჯელობისას ის ძირითადად ქართველ ავტორთა ცნობებს ემყარება, მათ შორის კარგად იცნობს რ. ერისთავის ნაშრომს „О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе“. რ. ერისთავის გარდა, მერცბახერს წიგნში დამოწმებული ჰყავს სხვა ქართველი მკვლევარებიც, კერძოდ: დ. ბაქრაძე, ა. ხახანოვი (ხახანაშვილი), ნ. ურბნელი (ხიზანაშვილი). ავტორს საკუთა-

რი არგუმენტების გასამყარებლად ხშირად მოჰყავს ციტატები ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნაშრომიდან.

მკვლევარი ხევსურეთში მეომრული საზოგადოების წარმოშობის სხვა მიზეზზეც ამახვილებს ყურადღებას. მერცბახერი წერს: „ხევსურეთს ჩრდილოეთიდან უშუალოდ ესაზღვრება ყაჩაღი და შფოთისთავი ჩეჩნების აულები, რაც ხევსურების მუდმივ საომარ მზადყოფნას განაპირობებს." ის არ ივიწყებს არცთუ შორეულ წარსულში ხევსურების სისხლისმღვრელ ბრძოლებს ზურაბ ერისთავის წინააღმდეგ და ევროპელ მკითხველს მოუთხრობს არაგვის ერისთვის გადაჭარბებულ სისასტიკეზე, რომელიც თურმე ბავშვებსაც კი არ ინდობდა. მერცბახერი გარკვეულ ადგილს უთმობს ისეთ „ეთნოგრაფიულ წვრილმანებს", რომლებიც მკითხველთა ფართო მასებზე განსაკუთრებულ ეფექტს ან, თუნდაც, შემაძრწუნებელ შთაბეჭდილებას მოახდენდა. ის ეხება მტრისათვის მარჯვენა მკლავის მოკვეთის ტრადიციას და იქვე დასძენს, რომ „თითქმის ყველა ხევსურულ სოფელში ახლაც ნახავთ ქავის კარზე მიჭედილ ხელებს, რომლებიც მოკლულ მტერს მოაჭრეს და გამარჯვებულებმა, როგორც ნადავლი, საკუთარ სახლში წამოიღეს."

ავტორი საინტერესოდ განიხილავს მთის ძნელად მისასვლელი სოფლების განლაგებას. იგი მიუთითებს ადგილობრივი მოსახლეობის არქაულ ყოფაზე და აღნიშნავს, რომ ევროპული კულტურა ამ მხარეში საერთოდ არ შესულა, რადან ისინი თავიანთ ვიწრო ხეობებში ჯერაც მკვიდრად არიან ჩაკეტილი.

მერცბახერმა დაგვიტოვა ხევსურული საბრძოლო და საოჯახო ნაგებობების საინტერესო აღწერილობა. ერთმანეთს უდარებს ხევსურულ და სვანურ საბრძოლო კოშკებს. მისი აზრით, ხევსურული კოშკები სვანურისგან მეტი ელეგანტობით გამოირჩევა. ხოლო კლდეზე ნაგები ხევსურთა მასშტაბური საცხოვრებელი კომპლექსი კი ერთ მთლიანობაში მნახველზე შუა საუკუნეების მონუმენტური ციხესიმაგრის შთაბეჭდილებას ტოვებდა.

განსაკუთრებით საყურადღებოა მერცბახერის ცნობები ხევსურების რელიგიური რწმენის შესახებ. მისი აზრით, ძველად, როცა ქრისტიანობა ხევსურეთის მთებისკენ გზას იკაფავდა, დანარჩენ კავკასიაში მას უკვე იცნობდნენ და აღიარებდნენ. თავის გრანდიოზულ ნაშრომში მერცბახერს აქვს დაუმოწმებელი ცნობა იმის შესახებ, რომ ქრისტიანობა დასავლეთ კავკასიაში ჯერ კიდევ ჩვენი წელთაღრიცხვის 40-იან წლებში გამოჩნდა. პირველი ქრისტიანები კი, მისი აზრით, იქ იყვნენ ებრაელი კოლონისტები, რომლებიც აგრძელებდნენ სავაჭრო ურთიერთობას თავიანთ იუდეველ თანატომელებთან.

ამიტომ, თუ მთელი კავკასია იცნობდა ქრისტიანობას, ბუნებრივია, პირველი საუკუნეებიდანვე საქართველოში შემოსული ახალი რელიგია ხევსურთა სულიერ ცხოვრებაშიც საპატიო ადგილს დაიმკვიდრებდა. ისტორიული დოკუმენტების სიმწირის გამო, მერცბახერი ზეპირგადმოცემებს იმოწმებს და აღნიშნავს, რომ ხევსურული ტრადიცია ამ კუთხის უდიდესი სიწმინდის, ხახმატის ჯვრის დაარსებას თამარ მეფეს მიაწერს. როგორც ჩანს, გერმანელი მკვლევარი იცნობდა ხევსურეთში დღემდე პოპულარულ ხალხურ ლექსს თამარ მეფის შესახებ:

„ქალმა თქვა, თამარ მეფემა: ხახმატს ავაგე საყდარი,
ვერცხლის თასები შევიღე, შიგ დავაყენე ბერ-მღვდელი.“

მოგზაურის დაკვირვებულ თვალს არ გამორჩენია, რომ „ყოველი ხევსური არის წმინდა გიორგის ყმა და მსახური. ისინი შემდეგი სიტყვებით ლოცავენ: „გწყალობდასთ წმინდა გიორგი!“ მკვლევარმა იცის, რომ „ხატსა და მის სამფლობელოს ემსახურება თემის თითოეული წევრი, რომელმაც გადააჭარბა თვრამეტი წლის ასაკს“. მერცბახერს თავისი თვალით უნახავს ერთ-ერთ ჯვარში მტრედის ფორმებით დამშვენებული, ვერცხლის საიდუმლო თასები, რომლებსაც ხევსურები კულტმსახურების დროს იყენებდნენ და მას სულიწმინდის სიმბოლოდ მიიჩნევდნენ. მკვლევარი ერთგვარი დასკვნის სახით აცხადებს:

„ამრიგად, განსაზღვრული მნიშვნელობით ხევსურეთის მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრება ატარებს რელიგიურ ხასიათს.“ აქედან ირკვევა, რომ გერმანელმა მეცნიერმა არსებითად სწორად გაიაზრა ხევსურთა ყოველდღიური ყოფის თავისებურება.

მერცბახერი სავსებით სამართლიანად მიუთითებს, რომ ჯვარ-ხატის ხუცესს (Prister) ირჩევს არა საზოგადოება, არამედ მფარველი წმინდანი. თუმცა მისი აზრით, ხუცესი, ეს არქაული სიტყვა, ხევსურთა ყოფაში კიდევ უფრო მეტს აღნიშნავს, ვიდრე მღვდელი (პრისტერ) კანონიკურ ღვთისმსახურებაში. მერცბახერი მიუთითებს, რომ ზოგჯერ თემის ჩვეულებრივი წევრი მიდის საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ და ხდება ჯვრის მსახური, როცა მფარველი წმინდანი თავის რჩეულს, თუ ის არ გახდება ხუცესი, ავადმყოფობას ან სხვა სახის განსაცდელს მოუვლენს. ამის შემდეგ, – წერს მერცბახერი, – ჯვარი ქადაგის (Der Wahrsager) ან მკითხავის (der Wahrasagerin) პირით უცხადებს ხუცობის კანდიდატს თავის ნება-სურვილს. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ, ხევსურული ტრადიციის მიხედვით, მფარველი წმინდანის რიგითი მსახური ზოგჯერ ღვთაებრივი გამოცხადების შემდეგ ხდება ხუცესი. გერმანელი მოგზაური იქვე აღწერს ხუცესის კურთხევასთან დაკავშირებულ რიტუალებს. მერცბახერს ყურადღების გარეშე არ დაუტოვებია ხუცესის მიერ ჯვარში აღვლენილი საკულტო ტექსტიც. მისი აზრით, სალოცავ-სავედრებლებში ხშირად მხოლოდ მატერიალური კეთილდღეობის თხოვნაა გადმოცემული (“Der Sinn solcher Bitten ist immer nur ein materieller, auf irdisches Glück gerichteter“. ტ. II, გვ. 83). თუმცა საკულტო ტექსტებიდან ცნობილია, რომ, მატერიალური კეთილდღეობის გარდა, ხუცესი მფარველ წმინდანს მეხვეწურის მიწიერი, ამქვეყნიური ცოდვების მიტევებას, „შანაწყენ-შანაცოდვარის“ შენდობასაც ევედრება.

მერცბახერი მსჯელობს იმ მიზეზებზე, რამაც გამოიწვია ქართველ მთიელებში ისეთი უცნაური საკულტო რიტუალებისა და რელიგიური წეს-ჩვეულებების ჩამოყალიბება, რომელსაც,

მისი აზრით, „სხვაგან ვერსად შევხვდებით“. კანონიკური ქრისტიანული ტრადიციისგან განსხვავებული ჯვარ-ხატთა მსახურების დამკვიდრების ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად მკვლევარი ხევსურეთის კუთხურ კარჩაკეტილობასა და რამდენიმე საუკუნის მანძილზე ქართული ეკლესიისგან მის იზოლაციას მიიჩნევს. მერცბახერი სავსებით სამართლიანად წერს: „ამ კუთხის სიღარიბის გამო, ეკლესიებისა და მონასტრების აგება, მღვდლების იქ გაგზავნა და მათი შენახვა შეუძლებელი გახდა. ქართული ეკლესიის მასთან დაკავშირება ამაო აღმოჩნდა.“

მერცბახერს არ გამორჩენია ისიც, რომ ახალ დროში, ე. ი. რუსული მმართველობის პერიოდში, ორთოდოქსული ეკლესია ხევსურეთში აგზავნიდა სამღვდელოებას და მან ხევსურეთის რამდენიმე სოფელში ტაძრებიც კი ააგო (ბარისახოში, როშკაში, ბაცალიგოში, შატილსა და არდოტში). მაგრამ, – როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, – მართლმადიდებლური ეკლესიის მთელი შრომა ისევ ფუჭი და ამაო აღმოჩნდა, რადგან ხალხზე დიდ გავლენას კვლავაც ადგილობრივი კულტმსახურნი ახდენდნენ.

უნდა ითქვას, რომ მერცბახერი მთის მოსახლეობის მხოლოდ რელიგიური წეს-ჩვეულებების აღწერით არ შემოიფარგლა. ის საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს სისხლის აღების ტრადიციისა და სხვა წეს-ჩვეულებების აღწერას.

ერთნაირი ნდობით ვერ მოვეკიდებით მერცბახერის შეხედულებებს ხევსურების რელიგიური მსოფლმხედველობის შესახებ. მით უფრო, რომ ხევსურთა ყოფაში წარმართობის ზედაპირული დანაშრევები, როგორც უნივერსალური მოვლენა ყველა ხალხის რელიგიურ ცხოვრებაში, და გახალხურებული ქრისტიანული ელემენტები გერმანელმა მეცნიერმა წარმართულ სუბსტრატად გამოაცხადა. ქართველი მთიელების მფარველ წმინდანთა სახელზე აღმართული სამლოცველო მან გაიაზრა რუსულ Капище-ს მსგავსად, როგორც წარმართული საკერპე. შესაბამისად მან მცდარი აზრი განავითარა, თითქოს ხევსურთა ყოფაში წარმართობიდან მომდინარე და კერპთაყვანისმცემლობიდან ნასესხებ ტრადიციებს ქრისტიანობა ვერ უმკლავდე-

ბოდა. მერცბახერის აზრით, ხევსურულ კულტმსახურებას ჰქონდა როგორც ქრისტიანული ხასიათი, ისევე დამახასიათებელი იყო სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა და შეიცავდა მოსეს რჯულის ელემენტებს. ის ფიქრობდა, რომ ჯვარ-ხატების თაყვანისცემასა და მფარველი წმინდანების კულტს ხევსურეთში მხოლოდ ზედაპირული მსგავსება ჰქონდა ქრისტიანულ რელიგიასთან. მკვლევარმა ბოლომდე ვერ ამოიცნო ხევსურთა ყოფაში მყარად ფესვგადგმული გახალხურებული ქრისტიანული რელიგია. გ. მერცბახერი ნაშრომში კრიტიკულ განწყობილებას ამჟღავნებს ჯვარ-ხატთა ხუცეს-ხევისბრების მიმართ. მისი აზრით, საუკუნეების მანძილზე საზოგადოებაში ძალაუფლება და გავლენა უმეცარმა კულტმსახურებმა მოიპოვეს, რომლებიც რელიგიური რიტუალების დროს სიცარიელეს წარმართობიდან მემკვიდრეობით მიღებული მისტიციზმით ავსებდნენ. როგორც ვხედავთ, გერმანელი მოგზაურისთვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატთა ინსტიტუტი მაინც უცხო და გაუგებარი დარჩა, რადგან ის ვერ ჩასწვდა ხევსურების მითოლოგიური წარმოდგენებისა და კულტმსახურების ქრისტიანულ ძირებს.

მოგვიანებით მრავალი მკვლევარი აჰყვა ამ ცდუნებას. კომუნისტი იდეოლოგების მიერ ათვალწუნებული ქრისტიანობის გამოსარჩლების ნაცვლად, ჯვარ-ხატთა მსახურების წარმართულ გადმონაშთად გამოცხადება საბჭოთა მეცნიერებაში კიდევ უფრო პოპულარული და მისაღები გახდა.

გაბმული თხრობა და ვრცელი აღწერა მკითხველისთვის მოსაწყენი რომ არ ყოფილიყო, ავტორი ეპიზოდურად გადმოგვცემს ლირიზმით გამდიდრებულ პირად შთაბეჭდილებებს. ჯვარ-ხატთა სამლოცველოებთან დაკავშირებით მოგზაური წერს: „მეტად საინტერესო და მიმზიდველი ჩანდა ჯვარ-ხატთა იდუმალი საბრძანისები, რომლებიც გაცხოველებით აღვიძებენ ჩვენს პოეტურ შეგრძნებას და გვგვრიან გარკვეულ მისტიკურ ურჟოლას. იგი გვაგონებს გერმანელების წმინდა ჭალას.“

როგორც ჩანს, გ. მერცბახერი გატაცებული ყოფილა პოეზიით. ნაშრომის ზოგიერთ თავს ავტორი იწყებს ლექსით, რომელიც მოგზაურის განცდებსა და შთაბეჭდილებებს ეხმიანება. მაგალითად, ნაშრომის მეორე ტომის XXVII თავს "Zur Ethnographie und Landeskunde der östlichen kartwelischen Bergvölker" (აღმოსავლეთ საართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფია და მხარეთმცოდნეობა) ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს რაფიელ ერისთავის ლექსის – „სამშობლო ხევსურისა" – არტურ ლაისტის თარგმანი – "Die Heimat der Chewsuren" (ტ. 2, გვ. 42). ნაშრომში გვხვდება არტურ ლაისტის სხვა თარგმანებიც, კერძოდ, ილია ჭავჭავაძის ლექსები, ხალხური სიმღერა ერეკლე მეფის შესახებ და სხვ.

თხრობის მსვლელობაში თავგადასავლების მაძიებელი მოგზაური მოულოდნელად გვახსენებს თავს და დაუფარავად გვიზიარებს საკუთარ სუბიექტურ განცდებს. მლოცველის მიერ შენირულმა ნივთებმა, რომლებიც ჯვრის საკურთხეველთან დახვავებული ირმისა და ჯიხვის რქების ქვეშ იყო ჩამალული, როგორც ჩანს, დაუოკებელი ცნობისმოყვარეობით აღვსო მკვლევარი: „რქების ქვეშ არაერთი საუცხოო ნივთი ინახება, რომლებსაც მთიელები ხელშეუხებელ სიწმინდედ მიიჩნევენ. ბევრჯერ ვეცადე, მაგრამ ვერ მოვიპოვე იქიდან თუნდაც ერთი მშვენიერი ეგზემპლარი."

ჯვარ-ხატთა საგანძურებზე მსჯელობისას გ. მერცბახერი იმოწმებს ქართველი ისტორიკოსის ვახუშტის საყურადღებო ცნობებს ფშავ-ხევსურთა მიერ მფარველი წმინდანისადმი ძვირფასეულობის შენირვის შესახებ: „ვერცა ფშავი, ვერცა ჴევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშას-ჯვარსა" ("Wenn sie Gold oder Silber finden, bedienen sie sich dessen nicht, sondern geben es der Kirche". ტ. 2, გვ. 78).

განსაკუთრებული სიმპატიით საუბრობს მერცბახერი ლუდის დუღების ხევსურულ ტრადიციაზე: „ლუდის დუღება, –

წერს მოგზაური, – ასევე მიჩნეულია წმინდა საქმედ და მისი მომზადება ხელეწიფებათ მხოლოდ ხატის განსაკუთრებულ მსახურთ – დასტურ-ხელოსნებს. თვით ლუდიც ითვლება წმინდა სასმელად. ამ შეხედულებამ შეიძლება მრავალი მიუნხენელი აღაფრთოვანოს."

თხრობის ამგვარი სტილით მერცბახერმა თავისი ნაშრომი კიდევ უფრო ცოცხალი, მიმზიდველი და საინტერესო გახადა.

ავტორი ევროპელ მკითხველს არ ახვევს თავის მოსაზრებებს იმ საკითხებზე, რომლებზეც მყარი არგუმენტები არ მოეპოვება. ასეთ შემთხვევაში მერცბახერი ნაკლებად მსჯელობს, ან სხვა მეცნიერის შეხედულებას გვიზიარებს და უფრო აღწერით იფარგლება.

გოტფრიდ მერცბახერმა შემოგვინახა ხევსურეთის სოფლების, ჯვარ-ხატებისა და ცალკეულ ხევსურთა შთამბეჭდავი ფოტოები, რომლებსაც ახლა, ერთ საუკუნეზე მეტი ხნის შემდეგ, უაღრესად დიდი მეცნიერული ღირებულება გააჩნიათ. წიგნში გამოყენებულია, ე. კომპტონის, ე. პლატცის, მ. დიმერის, რ. რეშრაიტერის, აგრეთვე დ. ერმაკოვის გადაღებული მაღალხარისხოვანი ფოტოები. ხევსურეთთან დაკავშირებით წიგნში შევხვდებით შემდეგ ფოტოებს: ამღის ჯვარი, ხევსური ქალი საზეიმო ტანსაცმელით, შატილელი ხევსურები, ხევსურები საბრძოლო აღჭურვილობით, გუროელი ხევსურები, არდოტელი ხევსური საბრძოლო იარაღით, ხევსური ქალი სამუშაო ტანსაცმლით, ჩეჩენი ტრადიციული ჩოხით და სხვ. განსაკუთრებით შთამბეჭდავია ხიდოტანის მთების სიმაღლიდან გადაღებული სოფელ არდოტის ფოტო, საიდანაც მკაფიოდ ჩანს მთლიანი სოფლის სტრუქტურა, კლდეზე განლაგებული ტრადიციული საცხოვრებელი სახლებითა და ციხე-კოშკებით. ფოტოსურათიდან ირკვევა, რომ იმ დროს არდოტში უკვე აშენებული ყოფილა წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია, რომელიც სოფელს დასავლეთიდან გადმოჰყურებს. ფოტოზე აღბეჭდილია სოფლის ცენტრში აღმართული ე. წ. „ქისტური ყაიდის" ზვიადაურების კოშკი, რომლის არსებობის კვალი დღეს საერთოდ წაშლილია. 1993

წლის აგვისტოში ზვიადაურების კოშკის შესახებ ასი წლის უსინათლო არდოტელმა კიბლე მურღუევმა მითხრა: „1978 წელს დაიქცა ზვიადაურების კოშკი და არდოტს ფერ აჰჭდაო".

დასასრულ მინდა გ. მერცბახერის კიდევ ერთი დამსახურება აღვნიშნო. როგორც ცნობილია, ხშირად პრობლემას წარმოადგენს ერთი ენიდან მეორე ენაზე ხალხური ყოფის აღმნიშვნელი ლექსიკისა და საკრალური ტერმინოლოგიის თარგმნა. გ. მერცბახერმა ქართველ მთიელთა საკულტო და საკრალურ ლექსიკას გერმანულ ენაზე უმრავლეს შემთხვევაში ზუსტი შესატყვისი მოუძებნა, რაც დიდ დახმარებას გაუწევს ჰუმანიტარული დარგის სპეციალისტებს გერმანულ ენაზე მითოლოგიური და ეთნოლოგიური ლიტერატურის თარგმნაში. შემიძლია საილუსტრაციოდ მოვიყვანო ხევსურული ყოფისთვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული, რომლებსაც გ. მერცბახერმა გერმანულად შესაბამისი და ზოგჯერ რამდენიმე ენობრივი შესატყვისი და სინონიმი მოუძებნა: ხუცესი – Der Priester; კულტმსახური – Der Kirchendiener, Der Diener des Heiligtums; სასოფლო ხატი – Das Dorfheiligtum; ჯვრის დროშა – Die alte gehailigte Geschlechtsfahne; ხატი, სალოცავი, ჯვარი – Das Heiligtum; სამლოცველო – Der Bethaus; წმინდა ადგილი – Die Heilige Stätte; დასტურ-ხელოსნები – Der Chati-Diener; გწყალობდეთ წმინდა გიორგი! – Beim heiligen Georg! დარბაზი – Die Hütte; საყმო – Das Geschlecht; დამწყალობნება, ხუცობა, ლოცვა – Bitten; საბერო, კულტმსახურთა საცხოვრებელი – Die Wohnung und Versammlungsstätten der Diener des Heiligtums; საცერული – Der Schlagring; ქადაგი – Der Wahrsager; მკითხავი – Die Wahrsagerin. აღსანიშნავია, რომ გერმანელი მეცნიერი ქადაგსა და მკითხავს სქესის მიხედვით განარჩევს. მართლაც, ხევსურული ტრადიციით, ქადაგი, როგორც ჯვრის ნების გამცხადებელი, ძირითადად მამაკაცია, ხოლო მკითხავი – დედაკაცი.

ზოგიერთი უზუსტობის მიუხედავად, გერმანელი მოგზაურისა და მეცნიერის გოტფრიდ მერცბახერის წიგნი „კავკასიის

მაღალმთიანი რეგიონებიდან“ მნიშვნელოვანი წყაროა კავკასიის გეოლოგიის, გეოგრაფიის, იქ მცხოვრები ხალხების ისტორიული წარსულისა და ეთნოგრაფიული ყოფის გასაცნობად; ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომი, რომელიც ორი ათასზე მეტი გვერდის, ფოტოებისა და რუკებისგან შედგება, გამოირჩევა კავკასიის თითოეული კუთხის დეტალური აღწერით; ჩვენ წინაშეა დიდი მეცნიერული დიაპაზონის, დაუღლელი, თავისი საქმეზე ფანატიკურად შეყვარებული ერუდირებული მკვლევარი, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა კავკასიის მეცნიერულ შესწავლას, მან დასავლელ მკითხველს მიაწოდა კავკასიის შესახებ პირველი სრულყოფილი, ობიექტური სამეცნიერო ნაშრომი, რითაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა კავკასიის რეგიონის კვლევის პოპულარიზაციაში. ამიტომ მიმაჩნია, რომ აუცილებელია გოტფრიდ მერცბახერის წიგნის „კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონების“ გერმანული ენიდან თარგმნა და ქართველი მკითხველისთვის მიწოდება. ის დიდ დახმარებას გაუწევს მეცნიერების სხვადასხვა დარგის სპეციალისტებს, სტუდენტებს, პოლიტიკოსებს, სამხედროებს, ზოგადად კი კავკასიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველ საზოგადოებას.

მითოლოგიური კლიშეების რეპრეზენტაცია აკაკი წერეთლის ისტორიული ეპოქის თხზულებებში

აკაკი წერეთლის შემოქმედება დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს ხალხურ სიტყვიერებასთან. მწერალს, როგორც ფოლკლორული შემოქმედების მცოდნესა და მოამაგეს, განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღვის არა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერების შეკრებასა და პოპულარიზაციაში, არამედ მხატვრულ ლიტერატურაში ფოლკლორული მოტივებისა და ტრადიციული ელემენტების გაცოცხლებაში. XIX საუკუნის სამოციანი წლებიდან მოყოლებული ფოლკლორი დიდ გავლენას ახდენდა ქართველი მწერლების შემოქმედებაზე. ე. არჯევანიძის აზრით, „ეპოქამ მოითხოვა ნაციონალური ლიტერატურა, რომლის შესაქმნელადაც აუცილებელი გახდა მტკიცე კავშირი ხალხური პოეზიის სათავეებთან. ამ დროისთვის ხალხური პოეზია შემოქმედების უდიდეს წყაროდ მიიჩნიეს (არჯევანიძე 1982: 28).

თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობა მითს, ფოლკლორსა და ლიტერატურას ერთიანი მეტასისტემის ნაწილებად განიხილავს. მე-19 საუკუნის ქართულ მწერლობაში სათავეს იღებს ნეორომანტიკული მიმართება ფოლკლორთან. ჯერ აკაკისთან, ხოლო მოგვიანებით მოდერნისტულ ლიტერატურაში მითოლოგიური ელემენტების რეპრეზენტაციამ მხატვრულ ტექსტს სრულიად ახალი პოეტური სული შთაბერა. მითოლოგიური არქეტიპი ატარებს კოლექტიურ ხასიათს, რადგან არქეტიპული სახეები აყალიბებენ საზოგადოების კულტურულ ფასეულობებს. აკაკი წერეთლის ნაწარმოებებში მითოლოგიური არქეტიპი, როგორც აწმყოში მითოსური დროის ანაბეჭდი და ხალხის კოლექტიური გამოცდილების განსახიერება, პირველ რიგში, წარმოადგენს ნაციონალური იდენტობისა და მისი აღორძინებისაკენ მისასვლელ გზას, აგრეთვე, მხატვრული ტექსტის სემანტიკური და კომპოზიციური ორგანიზაციის ერთ-ერთ მძლავრ საშუალებას.

კ. გ. იუნგი არქეტიპულ სახეებს კოლექტიურ არაცნობიერთან აკავშირებს. მისი აქტივიზაცია თუ აქტუალიზაცია ლიტერატურაში არქეტიპის მიხედვით საგნისა თუ მოვლენის მხატვრული სახის შექმნით ხორციელდება. კ. გ იუნგის აზრით, ყოველი მნიშვნელოვანი ნაწარმოების დაბადება დაკავშირებულია იმ ძალების მოქმედებასთან, რომელიც დნება კოლექტიურ არაცნობიერში და იღვიძებს ცალკეულ მწერალთა შემოქმედებაში (Jung 1978: 11-12).

აკაკი წერეთელი ისტორიული ჟანრის თხზულებებში განსაკუთრებულ მხატვრულ დატვირთვას ანიჭებს სიზმარსა და გამოცხადებას, რომლებშიც რეპრეზენტირებულია მითოლოგიური არქეტიპები. მკვლევართა აზრით, ძველ სამყაროში სიზმარი წარმოადგენდა უმნიშვნელოვანეს კულტურულ უნივერსალიას და რეალობის ალტერნატიულ მითოლოგემას, რომელიც აქტიურად იყო ჩართული მითოლოგიურ ურთიერთობათა მრავალფეროვან სპექტრში (ხიდაშელი 2015: 230). „ბაში-აჩუკში" კირილე მღვდლის სიზმარი და „თორნიკე ერისთავში" ათონელი ბერის გამოცხადება მითოლოგიურად გადმოგვცემს ქვეყნის მდგომარეობას და გვიწინასწარმეტყველებს მის მომავალს. თხრობის ამგვარი სტილი განსაკუთრებით დამახასიათებელია საკრალური შინაარსის ტექსტებისთვის. მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, მფარველი წმინდანები, როგორც ქვეყნის ხსნის გარანტი, სიზმარში ეცხადებიან თავიანთ რჩეულებს, ისინი აფრთხილებენ და მიუთითებენ მოსალოდნელ განსაცდელზე, აუწყებენ პირველქმნილებათა ცოდნას და უზიარებენ მომავლის საიდუმლოს. აკაკი წერეთლის მოთხრობაში კირილე მღვდელი, როგორც შუამავალი ადამიანებსა და ღმერთს შორის, განასახიერებს მფარველი წმინდანის რჩეულს. აკაკი წერეთელი მიჰყვება მითოლოგიურ ტრადიციას. მის ნაწარმოებებში, ისევე როგორც მითებში, წმინდა ადამიანი სიზმარში ეზიარება საიდუმლო ცოდნას, რომელსაც იგი საზოგადოებას გადასცემს.

კირილე მღვდლის სიზმარს მოთხრობაში „ბაში-აჩუკი" აქვს აპოკალიფსური დასაწყისი: ალავერდის მონასტერს გველეშაპი

შემოხვეოდა. გველეშაპს ეძინა და მისი შიშით საყდარში ვეღარავინ შედიოდა. აღარც წირვა-ლოცვა იყო. ხალხი თავზარდაცემული შეჰყურებდა მძინარე გველეშაპს, რომელიც ხანდახან გამოიღვიძებდა და პირდაღებული, თვალების ბრიალით გასრიალდებოდა ხალხისკენ. ის ზედიზედ ანადგურებდა იქვე უძრავად გაშეშებულ ადამიანებს. როცა გამოძღებოდა, ურჩხული გასისინდებოდა და ისევ ტაძარს შემოეხვეოდა.

კირილე მღვდლის სიზმარში ქრისტიანულ ტაძარზე შემოხვეული გველეშაპი და თეთრ ცხენზე ამხედრებული გმირი განასახიერებენ ქაოსისა და კოსმოსის დაპირისპირების უნივერსალური მითის ლიტერატურულ რეპროდუქციას. მას ავტორი წარმოგვიდგენს მითოლოგიური არქეტიპის პარადიგმად, ხოლო ისტორიულ დროში მომხდარ მოვლენებს მითოლოგიური წარსულის, იმ ძლიერი დროის გამეორებად.

გველეშაპის მოტივი გვხვდება ვაჟა-ფშაველას პოემა „ბახტრიონშიც“ (1892 წ.), რომელიც, „ბაში-აჩუკის“ (1895 წ.) შექმნამდე სამი წლით ადრე დაიწერა. ორივე ნაწარმოები 1660 წლის კახეთის აჯანყების თემას ეხება და ორივეგან გველეშაპი, როგორც მითოლოგიური არქეტიპი, სიზმარში ეცხადება პერსონაჟს. თუმცა აკაკი და ვაჟა განსხვავებული კუთხით წარმოგვიდგენენ გველეშაპთან მებრძოლ გმირებს.

გველეშაპთან ბრძოლას უძველეს მითოლოგიებში, მაგალითად, მარდუქისა და თიამათის ბრძოლის შუამდინარულ მითში, ჰქონდა კოსმოგონიური საზრისი. გველეშაპთან მებრძოლ გმირებს ყველა ტრადიციაში შევხვდებით: ასეთია ელინურ მითოლოგიაში ჰერაკლე, თესევსი, იასონი, ძველინდოელთა ინდრა, რომელსაც ყლაპავს ურჩხული ვრიტრა, ქართულში ამირანი, თუმცა არც ერთი მათგანის გმირობა კოსმოგონიურ ხასიათს არ ატარებს.

კირილე მღვდლის სიზმარში გველეშაპს ებრძვის თეთრ ცხენზე ამხედრებული წმინდა გიორგი. მითოლოგემურად სიზმრის არქეტიპი წმინდა გიორგის ხატზეა გამოსახული, სადაც იგი, ცხენზე ამხედრებული, შუბით გმირავს გველეშაპს. ხატზე

ქრისტიანობის წარმართობაზე ტრიუმფია გამოხატული. ევსებიოს კესარიელის ცნობით, ამ მითოლოგემამ შთააგონა იმპერატორ კონსტანტინე დიდს, რომ თავისი თავი გველეშაპის მებრძოლად დაეხატვინებინა სურათზე, რომლითაც სამეფო სასახლე დაამშვენა. ამ სურათზე, ისევე როგორც კირილე მღვდლის სიზმარში, რეპრეზენტირებულია ქმედება, რომელიც მითოსურ დროში მოხდა.

კირილე მღვდლის სიზმარში წმინდა გიორგის გველეშაპზე გამარჯვებას აქვს კოსმოგონიური დატვირთვა. აკაკის „ბაშიაჩუკში“ ქრისტიანობასა და მის მტრებს შორის ისეთივე დაპირისპირებაა, როგორიც ქაოსსა და კოსმოსს შორის. მოთხრობის ეს ეპიზოდი, რომელსაც მწერალი მითოლოგიური ელემენტებით გადმოგვცემს, თავისი ფოლკლორულ-მითოსური არქეტიპის რელევანტურია. როგორც გრ. რობაქიძე შენიშნავს, „აკაკიმ იცის ეს საიდუმლო“ [რობაქიძე, 1925]. გველეშაპი, ქაოსის განსახიერება, მითოლოგიაში დაკავშირებულია წყლის სტიქიასთან. მოთხრობაში იქ, სადაც მთავრდება სიზმრისეული ამბის თხრობა, იწყება ნამდვილი საშინელი წვიმა. გველეშაპივით მოვარდა ადიდებული და ნაპირებგადალახული არაგვი. მითოლოგიურია ზაალ არაგვის ერისთავის საუბარი თავის ჭაღარა მოურავთან: „ესეც ჩვენი კირილეს სიზმარი!.. ახდა და მორჩა! მართლა გველეშაპივით არ მოიკლაკნება ეს არაგვი?! ამ ხნის კაცი ვარ და ამისთანა წყალდიდობას ჯერ არ მოვსწრებივარ“ (წერეთელი 1958: 131).

ავტორი ნაწარმოებში სხვასხვა მითოლოგიური ელემენტების კონტამინაციითა და მათი ლოგიკური ჯაჭვის მეშვეობით ქმნის რთულ მხატვრულ იმპლიკაციებს. ზარების რეკვა და სანთლებით განათებული ალავერდის ტაძარი მოთხრობაში ძირეულად უპირისპირდება ქაოსს. მითოლოგიური მხედარი გველეშაპი-მტრის დათრგუნვით ქმნის ახალ ცხოვრებას, ახალ წესრიგს, რასაც უკვე ცხადში, ისტორიულ დროში, ენაცვლება ქართველი ხალხის საერთო ძალებით დამპყრობელ მტერზე გამარჯვება.

გამოჩენილი შუმეროლოგი სამუელ ნ. კრამერი ფიქრობს, რომ გველეშაპის მითოლოგემის პირველი წერილობითი დადას-

ტურება შუმერულ სიტყვიერებაში მოხდა. მისი წიგნის „ისტორია იწყება შუმერებში“ 25-ე თავს ჰქვია „ბრძოლა ურჩხულთან, პირველი წმინდა გიორგი“, რომელშიც ავტორი განიხილავს მზიური ღმერთის მარდუქის ბრძოლას ზღვაურ ურჩხულ თიამათთან (კრამერი 1988: 220). იმავე მოდელს, ქრისტიანიზებული მითოლოგემის სახით, ვხვდებით წმინდა გიორგის აგიოგრაფიაში. მასში ერთ-ერთ სასწაულს სწორედ წმინდანის მიერ გველეშაპის დამარცხება-დათრგუნვა წარმოადგენს. ის, რაც ხდება ისტორიულ დროში, მითოსური დროის პარადაგმად მიიჩნევა. უძველესმა მითოლოგემამ აკაკის მოთხრობაში ეროვნული კონცეპტი შეიძინა. გველეშაპთან ბრძოლის მითოლოგემა ერთ-ერთი ყველაზე სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. ის ჩაისახა უხსოვარ დროში, მან გამოიარა თითქმის ყველა დიდი ცივილიზაცია და ბოლოს ქრისტიანულ კულტურაში საპატიო ადგილი დაიკავა.

არქეტიპების გამოვლენა ლიტერატურაში უდავოდ ქმნის მთელ რიგ სირთულეებს. დავიწყოთ იქიდან, რომ მხატვრულ ნაწარმოებში ყოველი მათი გამოჩენა გულისხმობს გენეტიკური კოდის არსებობას, რომელიც მომდინარეობს ხანგრძლივი და გამყარებული ნაციონალური ხასიათის წიაღიდან. აკაკის შემოქმედებაში მწერლის მხატვრული ჩანაფიქრით შექმნილი მითოსური სახეები და ფორმები შესაბამისობაშია ოდესღაც მომხდარ და აწმყომდე ანაბეჭდის თუ კვალის სახით შემონახულ მითოსურ მოდელებთან.

მითოსურ ცნობიერებაზე დამყარებულ ტროპული მეტყველების ნიმუშს ვხვდებით აკაკი წერეთლის ადრეული პერიოდის ისტორიულ პოემაში „ბაგრატ დიდი“ (1875 წ.), რომლის სიუჟეტური ხაზიც მწერალს ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრებიდან“ აქვს აღებული. მკვლევართა აზრით, მართალია, ეს პოემა არ არის მხატვრულად სრულყოფილი და მას სქემატური იერი დაჰკრავს, მაგრამ, ვფიქრობ, „ბაგრატ დიდი“ მეტად მნიშვნელოვანია ზოგადად აკაკის შემოქმედების მხატვრული სტილის შესასწავლად. იგი წარმოადგენს აკაკის პირველ ცდას პოეტური ეპოსის ჟანრში. ცალკეული ფოლკლორული სახეების

გვერდით პოემაში გვხვდება პოეტური შედარება, რომელსაც გველეშაპის მითოლოგემური არქეტიპი უდევს საფუძვლად:

„ვით გველეშაპმა მზეთუნახავი,
ისე ჩაყლაპა ღრუბელმა მთვარე"
(წერეთელი 1956: 7).

ერთგვარი მითოლოგიური შესავლით იწყება აკაკი წერეთლის ისტორიული პოემა „ნათელა". მზის დაბნელების შესახებ ხალხური რწმენის რეპრეზენტირებით პოეტი გვიხატავს საქართველოს დაპყრობას მონღლთა მიერ:

„ერთხელ თურმე მზეს და მთვარეს მოუვიდათ ჩხუბი დიდი:
გაშორდნენ და შემაერთი ჩაინგრიეს გზა და ხიდი.
შუა ჩადგა გველეშაპი, დრო იხელთა, ჩაეპარა...
აღარც მზე სჩანს, აღარც მთვარე... ორივ ერთად მიეფარა"
(წერეთელი 1956: 115).

ქვეყნის სამოთხისებური ყოფის სიბნელითა და წარმავალი წუთისოფლით ჩანაცვლება პოეტმა ალუზიური ფორმით გამოხატა: „მზის სხივების ველარ მჭვრეტი, გახმა ია, დასჭკნა ვარდი". აკაკის პოემის ეს სტრიქონი ავთანდილის სიტყვების პოეტურ რემინისცენციას წარმოადგენს შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნიდან": „მზისა შუქთა ვერ მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭნების".

ქს. სიხარულიძის აზრით, აკაკი წერეთელი ტროპული მეტყველების ტრადიციული ხალხური საშუალებებით წარმოგვიდგენს ნათელას სილამაზეს. მკვლევარი ერთმანეთს უდარებს ნათელას პორტრეტსა და ხალხურ პოეზიაში ქალის მშვენიერების გამომხატველ პოეტურ საშუალებებს. „ზღაპრულ მოტივს უახლოვდება პოემაში ნათელას მოთხოვნა სასიძოებისადმი: სამშობლოს მტრების თავების მოტანა, რიცხვით 120, და წამოგება სასახლის მესერზე" (სიხარულიძე 1956: 84).

აკაკი წერეთელი ერთ-ერთი პირველი იყო, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ე. წ. „ამირანულ პოეზიას“ (ზ. კიკნაძის ტერმინით) და ამირანის მხატვრულ სახეს მესიანისტური დატვირთვა მიანიჭა.

დრამატულ ნაწარმოებში „მედია“, რომელსაც საფუძვლად უდევს არგონავტების მითი, მჭედელი იაზონს უამბობს მიჯაჭვული ამირანის შესახებ. მჭედლის ნაამბობი ტრადიციულ ელემენტებს ემყარება. ამავე ნაწარმოებში, ძიძის მონოლოგიდან ვიგებთ, რომ ამირანის მცდელობა, მოარყიოს პალო, რომელზეც ღმერთმა მიაჯაჭვა, იწვევს, მიწისძვრას.

აკაკი წერეთლის ერთ-ერთ დიდებულ ეპიკურ ტილოს წარმოადგენს „თორნიკე ერისთავი“. პოემა, მართალია, ქართულ-ბერძნული ისტორიული ურთიერთობის თემაზეა აგებული, მაგრამ ნაწარმოების არაერთ ეპიზოდში მწერალი დიდებულ წარსულს საკუთარი ქვეყნის აწმყოსა და მომავალს უკავშირებს.

გამარჯვებული ქართველი მეომრების სიმღერაში („თორნიკე ერისთავი“) ვხვდებით პრომეთეს მითისა და ამირანის თქმულების ცალკეულ ელემენტთა ერთგვარ კონტამინაციას, რომლითაც ავტორი უზრუნველყოფს კომუნიკაციას წარსულსა და აწმყოს შორის, აძლიერებს მკითხველში ეროვნულ თვითშეგნებასა და მომავლის რწმენას. მოცემულ ეპიზოდში აკაკი გვთავაზობს ხალხური თქმულების არატრადიციულ ინტერპრეტაციას. ქართული ხალხური ეპოსი მოგვითხრობს ისეთ გმირზე, რომელიც დაუპირისპირდა საკუთარ ნათლიას, ქვეყნიერების შემოქმედს და საფრთხეს უქმნის სამყაროს წესრიგს. თავისი ჰუბრისით ხალხური ამირანი გვაგონებს უფლის ტახტის ხელმყოფელ უბრწყინვალეს ანგელოზს, რომელსაც სურდა ჩამოეგდო მამა და დაეჭირა მისი ადგილი. გაბუდაყებული ამირანი ღმერთმა დასაჯა და კავკასიონის მაღალ მთაზე მიაჯაჭვა.

ისეთ ამირანს, როგორსაც აკაკი წერეთელი „თორნიკე ერისთავში“ გვიხატავს, ქართული ხალხური ეპოსის არცერთი ვარიანტი არ იცნობს. აკაკი პირველი იყო ქართველ მწერალთა შორის, რომელმაც მოახდინა ამირანის სახის სრული რეაბილი-

ტაცია ისე, რომ შეუნარჩუნა მხატვრული დამაჯერებლობა. ქართული ხალხური ეპოსის ამირანს პრომეთესავით ცეცხლი არ მოუტანია ქვეყანაზე და არც ყვავ-ყორანი უფლეთდა მას გულს. ხალხურ ეპოსში მიჯაჭვულ ამირანთან სულ სხვა პერსონაჟები ჩნდებიან: ბოლოქანქარა ჩიტი და გოშია ძაღლი. „თორნიკე ერისთავში“ აკაკიმ ამირანს მიაწერა ის თვისებები, რომლითაც ესქილემ თავის ტრაგედიაში შეამკო პრომეთე. აკაკის სწამდა, რომ პრომეთესა და ამირანის ორი სხვადასხვა მითი საერთო არქეტიპიდან მომდინარეობდა.

გამარჯვებული ქართველი მეომრების სიმღერა „თორნიკე ერისთავში“ წარმოადგენს ისტორიულ ანაქრონიზმს. მასში მითოსური ამირანი თავისუფლებისათვის მებრძოლ გმირად ტრანსფორმირდა. იგი გამოხატავს პოეტის თანამედროვე, დაპყრობილი ქვეყნის ეროვნულ-განმათავისუფლებელ იდეას და თავისი შინაარსით მეომართა სიმღერა აშკარად არ შეეფერება დავით კურაპალატის აღმავალ ეპოქას. მკვლევართა აზრით, ამის მიუხედავად, „ის სრულ თანხმობაშია პოემის პატრიოტულ სულთან და არანაირად არ არღვევს ნაწარმოების მხატვრულ მთლიანობას“ (ახალი ქართული... 2010: 111-115).

აკაკის პოეზიაში ამირანი საქართველოს მეტაფორულ სახეს ქმნის. კავკასიონზე უსამართლოდ მიჯაჭვული გმირით პოეტმა მტრისაგან დაპყრობილი სამშობლოს მეტაფორული ხატი შექმნა, იმდენად ცხოველმყოფელი და შთამბეჭდავი, რომ „თავის წყაროს სრულიად მოწყვეტილი ჰიპოთეტური ამირანი სამეცნიერო კვლევის ობიექტიც კი შეიქმნა“ (კიკნაძე 2001: 46). აკაკიმ ამირანის გათავისუფლების მითოსური პერსპექტივა ქართველი ხალხის ხსნის იმედს დაუკავშირა.

„მოვა დრო და თავს აიშვებს,
იმ ჯაჭვს გასწყვეტს გმირთა-გმირი!...
სიხარულად შეეცვლება
ამდენი ხნის გასაჭირი!“
(წერეთელი 1956: 78)

აკაკის ახასიათებს ისტორიული მოვლენების პანორამული ხედვა. ის ნაწარმოებში იყენებს საისტორიო ჟანრის შესაბამის სტილისტურ და ნარატიულ ფორმებს. აკაკიმ ნაციონალური განწყობის შესაქნელად თავის ნაწარმოებებში მხატვრულად გარდაქმნა მითოლოგიური არქეტიპები და ხანგრძლივი დროის მანძილზე ჩამოყალიბებული სტერეოტიპული მოდელები. მათი საშუალებით მწერალმა ჩამოაყალიბა ისტორიის ეროვნული კონცეპტი და განსაზღვრა ერის ფასეულობათა ორიენტირი. ხალხური შემოქმედებისადმი ამგვარ მიდგომას კი მოითხოვდა ის ეპოქა, რომელშიც აკაკის მოუწია ცხოვრება და მოღვაწეობა.

ფოლკლორული მოტივები მელანიას მოთხრობაში „ბნელო“

ვუძღვნი ვეჯინის სკოლის
დაარსებიდან 130-ე წლისთავს

XIX საუკუნის მეორე ნახევარიდან ქართველი მწერლები ფოლკლორული შემოქმედებისა და ხალხური ყოფის მიმართ განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენენ. ამ პერიოდის მხატვრულ ნაწარმოებში მოქმედების ქრონიტოპი არ სცილდება რეალურ სოციალურ გარემოს. არაისტორიული ჟანრის ლიტერატურულ ნაწარმოებში უკვე ნაკლებად გვხვდება ისეთი სიუჟეტები, სადაც მოქმედება ირეალურ სამყაროში, სამეფო კარზე, მოჯადოებულ ციხე-დარბაზში, თუ ზღაპრულ ქვეყანაში ვითარდება. სამაგიეროდ, ფოლკლორული მოტივების გამოყენებით მწერლები თავიანთ ნაწარმოებებში აძლიერებენ ნაციონალური იდენტობისა და რეალიზმის შეგრძნებას.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულმა მწერლობამ შემოგვინახა ლიტერატურულად გადამუშავებული არაერთი ხალხური რიტუალი და ფოლკლორული სიუჟეტი, რომლებსაც ავტორები ძირითადად მხატვრული ეფექტის შესაქმნელად იყენებდნენ. მეორე მხრივ, ლიტერატურულ ნაწარმოებში ასახული ფოლკლორული მასალა გვეხმარება არაერთი მივიწყებული ხალხური ტრადიციისა და წეს-ჩვეულების შესწავლაში.

ფოლკლორული მოტივებისა და ტრადიციული ელემენტების სიმდიდრით გამოირჩევა ნიკოლოზ ნათიძის მოთხრობა „ბნელო“.

ნიკოლოზ ნათიძე, ლიტერატურული ფსევდონიმით მელანია, სამწერლო ასპარეზზე XIX საუკუნის 80-იან წლებში გამოვიდა. ის სიღნაღის მაზრის სოფელ ჩალაუბანში დაიბადა. მომავალ მწერალს ახლო მეგობრობა აკავშირებდა ქართველი ინტელი-

გენციის თვალსაჩინო წარმომადგენლებთან. ნიკოლოზ ნათიძე და ვაჟას უფროსი ძმა გიორგი თელავის სასულიერო სემინარიაში ერთად სწავლობდნენ. მათთან ცხოვრობდა პატარა ლუკაც. თბილისის სასულიერო სემინარიაში კი ნიკოლოზ ნათიძეს იაკობ გოგებაშვილი ასწავლიდა. ნიკოლოზ ნათიძე იყო არამხოლოდ მწერალი, არამედ საზოგადო მოღვაწეც. სასულიერო სემინარიის დამთავრების შემდეგ მან სოფელ ვეჯინში დააარსა სკოლა, რომელიც, სადირექციო ანგარიშების მიხედვით, უკვე სამი წლის შემდეგ საუკეთესო სასწავლებელი გახდა მთელ მაზრაში. ილია ჭავჭავაძე ნიკოლოზ ნათიძეს ვეჯინში სისტემატურად უგზავნიდა ჟურნალ-გაზეთებს. „ჩემი მასწავლებლები იყვნენ გაზეთი „ივერია“ და გაზეთი „დროება“. – მადლიერებით აღნიშნავდა მომავალი მწერალი.

12 წელი ემსახურა ნ. ნათიძე ვეჯინის სკოლას. იქვე იქორწინა ვეჯინის მამასახლისის პეტრიაშვილის ქალზე. მაგრამ მელანიას გარჯა არ დაუფასდა. როგორც მისი ბიოგრაფები აღნიშნავენ, მელანიას კუთვნილ ჯამაგირს სკოლის საპატიო მზრუნველი თავადი ანდრონიკაშვილი ისაკუთრებდა და ხარჯავდა. ამიტომ მელანიამ მიატოვა საყვარელი საქმე და ვეჯინის სკოლა ბაჩანას გადააბარა, რომელიც ვეჯინში მელანიასთან ერთად მოღვაწეობდა.

ნიკოლოზ ნათიძე ჯერ მშობლიურ ჩალაუბანში, ხოლო შემდეგ ვეჯინში საფუძვლიანად გაეცნო უბრალო ადამიანების ყოფა-ცხოვრებას, ხალხურ სიტყვიერებას და თავის ნაწარმოებებში მხატვრულად გადამუშავებული უაღრესად მნიშვნელოვანი ფოლკლორული წარმოშობის მასალა შემოგვინახა.

მელანიას ფსევდონიმით 1888 წლის „ივერიის“ თერთმეტ ნომერში გაგრძელებებით გამოქვეყნდა ნიკოლოზ ნათიძის მოთხრობა „ბნელო“, რომელსაც ქართულმა გაზეთებმა მაშინვე საინტერესო რეცენზიები მიუძღვნეს.

მელანიას „ბნელოს“ პოპულარობაზე ისიც მეტყველებს, რომ ნაწარმოები რამდენჯერმე გამოქვეყნდა. 1892 წელს „ქართველთა ამხანაგობამ“ მოთხრობა ცალკე წიგნად გამოსცა. 1920

წელს „ბნელო“ „წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ“ გამოაქვეყნა, 1954 წელს ის გამომცემლობა „საბჭოთა მწერლობამ“ დაბეჭდა გერონტი ქიქოძის წინასიტყვაობითა და რედაქციით. 1965 წელს გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნებამ“ გამოსცა მელანიას თხზულებების სრული კრებული, სახელწოდებით „ქედნის ღუღუნი“. მოთხრობაში „ბნელო“ დასმულია ეპოქისათვის დამახასიათებელი მწვავე სოციალური პრობლემები. იგი სრულიად რეალისტურად გადმოგვცემს XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული სოფლის ყოფა-ცხოვრებას. მოთხრობის ძირითად სიუჟეტს ქმნის დაპირისპირება სოციალურ ნიადაგზე, ბრძოლა უსამართლობის წინააღმდეგ.

ნაწარმოებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელი ელემენტები, სახადის პრევენციის რიტუალი, ბატონების სიმღერა, ხალხური ლექსები მფარველ წმინდანებზე, წარმოდგენები დათრგუნულ და მოშინაურებულ ალ-ეშმაკებზე, კუდიანთა შაბაში, ნატვრისთვალის მოპოვება, ღამის მეხრეთა სიმღერა, დატირების, დალოცვის, დაწყევლისა და დარისხების ტექსტები. ამ საკითხებს ქვემოთ კიდევ მივუბრუნდები, მაგრამ აქვე იმასაც აღვნიშნავ, რომ ნ. ნათიძის „ბნელო“ სწორედ ტრადიციული ფოლკლორული ელემენტების სიჭარბით იმსახურებს ინტერესს. სხვა მხრივ, მოთხრობა, ჩვეულებრივი, სოციალური პრობლემებით დამძიმებული მხატვრული ნაწარმოებია, რომელშიც ზოგჯერ ხელოვნურად არის ჩართული სხვადასხვა ჟანრის ფოლკლორული ტექსტი.

ფოლკლორული მოტივების სიუხვით განსაკუთრებით გამოირჩევა მოთხრობის მესამე თავი „ბატონები“. მწერალი ყურადღებას ამახვილებს ქართული საოჯახო ყოფის ისეთ დეტალებზეც, რომლებიც ამჟამად სრულიად მივიწყებულია და არ გვხვდება არც ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში და არც დღემდე გამოქვეყნებულ ფოლკლორულ ნიმუშებში. ნიკოლოზ ნათიძე, მართლაც, ერთგვარი ეთნოგრაფიული სიზუსტით აღწერს ღარიბი გლეხის საცხოვრებელი სახლის ინტერიერს. სახლში, შუა ცეცხლის თავზე, არ იყო გაწნული სხვენი, – წერს მელანია, – იქ

იყო ჩამოკიდებული პატარა ჯაჭვ-საკიდელი. საკიდლის ზემოთ, დედაბოძისკენ, კერიის პირდაპირ ეკიდა „ბობოლა“. ამ სახელწოდების ნივთს ხალხური საყოფაცხოვრებო პრაქტიკა უკვე აღარ იცნობს და მთლიანად ამოვარდნილია იგი ყოფიდან. „ბობოლას“, როგორც გარკვეული ფუნქციისა და დანიშნულების ნივთს, დიდმარხვის დროს ჰკიდებდნენ საკიდლის თავზე, სახლის ყველაზე წმინდა ადგილზე. იგი შედგებოდა ხახვის თავზე წამოცმული ინდაურის ან ბატის შვიდი ბუმბულისგან. დიდმარხვის რამდენი კვირაც გავიდოდა, ხახვს იმდენ ბუმბულს აძრობდნენ. გარდა იმისა, რომ „ბობოლას“ საშუალებით დიდმარხვის კვირებს ითვლიდნენ, ამ ნივთით ბავშვებსაც აშინებდნენ, რომ მარხვა არ გაეტეხათ.

ყვავილბატონების მოსამადლიერებელი ეპიზოდი ნაწარმოების ექსპოზიციური ნაწილია. მწერალს შევყავართ ტრადიციულ კახურ ოჯახში და წარმოგვიდგენს ქართველ დედას, ზურია თვალიაშვილის ქვრივს – თამარს, რომელიც მოთხრობაში დედის საუკეთესო თვისებებს განასახიერებს. თამარმა, გაჭირვების მიუხედავად, ქვრივოხრობით, ღირსეული ვაჟი აღზარდა. როგორც მელანიას მოთხრობების სრული კრებულის გამომცემელი ქ. ხაჩიაშვილი აღნიშნავს, დედამ შვილს თავისი შესაფერისი, თავისუფალი, დამოუკიდებელი ცხოვრების სურვილი ჩაუნერგა (მელანია 1965: 441). როცა თამარის ვაჟმა ილამ მოჯამაგირედ დადგომა გადაწყვიტა, დედამ წინააღმდეგობა გაუწია და თქვა: „-ნაცარს ავფშრუკავ და იმას ვჭამ და ილას კი მოჯამაგირედ არ დავაყენებ“ (მელანია 1920: 24). სანაქებო ღამის მეხრე დადგა ობოლი ილა, რომელიც სოფელში უყვარდათ და პატივს სცემდნენ. თუმცა მოთხრობას აქვს ტრაგიკული ფინალი: ალალმართალ ახალგაზრდას ცილი დასწამეს და დაუმსახურებლად საპყრობილეში ჩასვეს, პატიოსანი ოჯახი დაინგრა და დაიღუპა. ბნელოდ მონათლული ილა კი ციმბირში გადაასახლეს.

„ბნელოს“ დაწერის შემდეგ, განსაკუთრებით კი საბჭოთა პერიოდში, ათეისტური პროპაგანდის პირობებში, არაერთი საკრალური ელემენტი ამოვარდა ხალხური ყოფიდან და ზოგი-

ერთი სახელწოდება სამუდამოდ დავიწყებას მიეცა. მელანიამ, როგორც კახელი გლეხკაცობის სოციალური ყოფის უბადლო მცოდნემ, მხატვრულად გადაამუშავა ფოლკლორული სიუჟეტები, ხალხური წეს-ჩვეულებები და მათი ერთგვარი ლიტერატურული ვერსია შემოგვინახა.

ღარიბულ გლეხურ ქოხში, რომელსაც მელანია თავის მოთხრობაში გვიხატავს, ყვავილბატონებით დასნეულებული ყმაწვილი იწვა: „შუაცეცხლის მარჯვნივ კუთხეში ენთო ბაზმა". ავადმყოფთან ბაზმის დანთების ტრადიცია, ისევე როგორც სხვა მრავალი ელემენტი, ხალხურ ყოფაში თითქმის დავიწყებას მიეცა. ბაზმას უწოდებდნენ დანაყილ და დასორსლებულ ნიგოზს, რომელსაც იმ სახლში ანთებდნენ, სადაც ყვავილბატონების ეპიდემია მძვინვარებდა. ხალხის რწმენით, ბატონებს დანთებული ბაზმის სუნი სიამოვნებდათ. მწერალმა მოთხრობის მოცემულ ეპიზოდში შემოგვინახა არამხოლოდ ბაზმის დანთების წეს-ჩვეულება, არამედ ყვავილბატონების მოსამადლიერებლად აღვლენილი მთელი რიტუალი.

როგორც მოთხრობიდან ირკვევა, ხალხს სწამდა ბატონების ანგელოზის. სწორედ ამ მეტსახელით წარმოგვიდგენს მწერალი ნაწარმოების გროტესკულ პერსონაჟს – სოფლის დიაკვანს იასე ქელეხაძეს, რომელმაც ყვავილით დაავადებულ გარდაცვლილებთან უშიშრად „დავითნის" კითხვით დაიმსახურა მეტსახელი „სახადის ანგელოზი".

ხალხური ტრადიციით, ბატონების ანგელოზი ზოგჯერ სიზმარში ეცხადებოდა სახადით დასნეულებულ ავადმყოფს. მელანიას მოთხრობაში რამდენჯერმე გვხვდება სიზმარი, რომელშიც, ერთი მხრივ, რეპრეზენტირებულია მითოლოგიური არქეტიპები, ხოლო, მეორე მხრივ, ის, როგორც კომპოზიციური ერთეული, ნაწარმოებში ემსახურება სიუჟეტის შემდგომ განვითარებას. მოთხრობის მიხედვით, ყვავილბატონებით დაავადებულმა ყმაწვილმა სიზმარი ნახა, თითქოს გუდურაზე იყო და ბრმაღელიდან ერთი დიდკბილა დედაკაცი მოსდევდა, რომელსაც ის კი იყო უნდა დაეჭირა ყმაწვილი, რომ ავადმყოფს გამოეღვიძა. დიდკბილა დე-

დაკაცი ქართული თქმულებების დემონური პერსონაჟია, რომლიც, ხალხის რწმენით, სოფლის გარეთ, ღელეებსა და ხევებში ბინადრობს. სიზმარი, მოცემულ სიტუაციაში, მთავარ მოქმედ პირს ილა თვალიაშვილს საბედისწერო მომავალს უწინასწარმეტყველებს და საამისოდ ავტორი მკითხველს ამზადებს.

მელანიას ბავშვობიდან არა მხოლოდ ესმოდა ზეპირი ბრძნული გამონათქვამები, ფოლკლორული ლექსები და სიმღერები, არამედ თვითონვე იყო მცოდნე და შემნახველი ხალხური ტექსტებისა, რომლებსაც თავის მოთხრობაში საპატიო ადგილი მიუჩინა. მწერალი პირადად იცნობდა ხალხური რიტუალებისა და ლექს-სიმღერების შემსრულებლებს. მელანიას ნაწარმოებში ვხვდებით ხალხური ყოფის ღრმა ცოდნით შექმნილ მხატვრულ სახეებს: მეჩონგურეს, ხუმარას, ღამის მეხრეს. შთამბეჭდავ ტრადიციულ სურათს ქმნიან ყვავილბატონების რიტუალის შემსრულებლები: ოთხმოცი წლის შამანდუხა, მეზღაპრე და შელოცველი, ჩონგურზე უბადლო დამკვრელი, აგრეთვე, იავნანას მომღერალი და მოცეკვავე სოფლელი გოგონები.

მოთხრობაში „ბნელო“ ავტორს ჩართული აქვს იავნანას ერთ-ერთი სრულყოფილი, მითოლოგიური ელემენტებითა და სიმბოლოებით გამდიდრებული სასიმღერო ტექსტი:

„იავნანა ვარდო ნანა, იავნანინაო!
აქ ბატონები მობრძანდნენ, იავნანინაო!
ბატონებისა დედასა ვარდნი უსხედან კერასა,
გვერდთ უდგა ოქროს აკვანი, ია და ვარდი ჰფენია,
შიგ უწევს ბატონიშვილი, ბატონიშვილი ლევანი,
პირს არტყია მარგალიტი მარგალიტისა მტევანი...
იაგუნდის მარანშია ღვინო დგება ლალის ფრისა,
შიგ ალვი ხე ამოსულა, ნორჩია და ქარი ჰშლისა,
ზედ ბულბული შამამჯდარა, იადონი მხრებს უშლისა.“

(მელანია 1920: 19).

მწერალი ხალხური რელიგიური ყოფისა და სოფლის მცხოვრებთა კოლორიტული სურათის შესაქმნელად თხზულებაში ხში-

რად იყენებს დიალოგის ფორმას. წყაროზე შეკრებილი დედაკაცების საუბრიდან ვიგებთ, რომ სოფელ მრავლეთში უცხოვრია ქადაგ ქალს – გაზალაანთ საბედას, რომელიც წმინდა გიორგის რისხვით აფრთხილებდა ცოდვებით დამძიმებულ თანასოფლელებს. ქ. ხაჩიაშვილის აზრით, მელანიას მოთხრობაში „საფუძვლიანად და ცხოვრების ღრმა ცოდნით არის დასაბუთებული და გადმოცემული ხალხის ჩვეულებანი, სარწმუნოების მთელი ფილოსოფია, მისი გავლენა ადამიანებზე“ (მელანია 1965: 441).

მოთხრობაში მწერალს გამოყენებული აქვს დემონოლოგიური თქმულების სიუჟეტი მოშინაურებულ ავსულებზე. მოხუცი შამანდუხა მამულაანთ ოჯახის დაქცევას ალის წყევლას მიაწერდა: მამულაანთ პაპის პაპა ერთხელ შუაღამისას ცხენით შინ ბრუნდებოდა, ბარჯისხევთან რომ მისულა, ერთი ციკანი დაუნახავს, გამოსდგომია და დაუჭერია. გზაში ციკანი გაწეწილ ალად გადაქცეულა. კაცს ალი სახლში მიუყვანია, ფრჩხილები დაუჭრია და მოჭრილი ფრჩხილები კერიის ქვეშ შეუნახავს. როცა ეტყოდნენ, წყალი მოიტანეო, ალი თურმე კოკებს ამტვრევდა, ხოლო როცა ეტყოდნენ კოკები დაამტვრიეო, ალს წყალი მოჰქონდა. ამიტომ მოშინაურებულ ალქაჯს მუდამ შებრუნებით ელაპარაკებოდნენ. ალიც ერთხანობა მამულაანთ ოჯახს ბეჯითად ემსახურებოდა. ერთხელ ყველანი წირვაზე წასულან და სახლში ალი და რვა წლის გოგონა დაუტოვებიათ. ალმა დასტყუა თურმე ბავშვს თავისი ფრჩხილები. როცა წირვიდან მოსულან, გოგონა სისხლში ამოსვრილი, გარდაცვლილი დახვედრიათ. იმ ღამესვე მოსულა ალი და სანათურიდან დაუძახია: – „თქვენამც დეგეწყეველოთ ცეცხლი ისე, რომ თავის დღეში აღარ აენთოსო“. იმ დღიდან მამულაანთ კერაზე ცეცხლი აღარ დანთებულა.

გადმოცემებს დათრგუნულ და მოთვინიერებულ ავსულებზე საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე იცნობს. თუმცა მას პირველად მელანიას მოთხრობაში ვეცნობით. ამ თქმულების უფრო ადრეული არც ლიტერატურული ვერსია მოგვეპოვება და არც ფოლკლორული ჩანაწერი.

გარდა ამისა, მოთხრობაში „ბნელო“ ვხვდებით დემონურ არსებასთან სატრფიალო ურთიერთობის მოტივს. ეს თემა განსაკუთრებით პოპულარულია ქართულ სამონადირეო თქმულებებში, რომლის მიხედვითაც, მონადირეები ზოგჯერ დალისა და ტყაშმაფას საიდუმლო საყვარელები ხდებოდნენ. მელანიას ნაწარმოებში, შამანდუხას მონათხრობის მიხედვით, ივანეს მიუღია მზეთუნახავი ქალის სახით მოვლენილი ალის შეთავაზება. ივანე უნდა გამხდარიყო ალის საყვარელი და სამაგიეროდ ქალი მის ოჯახს საშვილიშვილო წყევლას ახსნიდა, გველისგან მოპოვებულ ნატვრისთვალსაც გაუხსნიდა და სოფელში ყველაზე მდიდარ კაცად აქცევდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში კი, ალი ოჯახის დაქცევას არ აკმარებდა და ივანეს სადმე კლდეში გადაჩეხავდა. ივანე ალის საყვარელი გამხდარა. მისი გარდაცვალების შემდეგ ალს სატრფიალო ურთიერთობა მის უფროს ვაჟთან გაუბამს, ალის უკანასკნელი საყვარელი ივანეს შთამომავალი დათია ყოფილა. სოფელში ხშირად ამბობდნენ: „დათიას საფუტკრეში მიასწრეს, ალის კოცნიდაო“. „დათიას ვენახში ალთან წაასწრესო“. ქართული მითების პერსონაჟ დალისა და ტყაშმაფას მსგავსად, ალიც ფლობდა მომაჯადოებელ სილამაზეს. შამანდუხას სიტყვებით, „ის წყეული თურმე ისეთი იყო, როგორც ამამავალი მზე“ (მელანია 1920: 18).

მელანია კარგად იცნობდა არა მხოლოდ კახეთში გავრცელებულ თქმულებებს, არამედ დასავლეთ საქართველოს ფოლკლორულ რეპერტუარსაც, რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილი იყო ცნობილი და გამოქვეყნებული „ბნელოს“ დაწერის პერიოდში.

დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული თქმულებები კუდიანთა და სხვა დემონურ არსებათა შეკრების ადგილად ტაბაკელას, იგივე ტაბაკონის მთას ასახელებს, სადაც ავსულთა უფროსს, როკაპს, თავისი ტახტი ედგა და კუდიანების ღამეს ხელქვეითებისგან ანგარიშს იბარებდა. მელანიას მოთხრობაშიც კუდიანების ღამეს დათია და ალი ტაბაკელაზე მიდიოდნენ, იქ ქაჯებთან და ქალატურებთან კატებით ჯირითობდნენ. მართალია, ალთან სასიყვარულო ურთიერთობით მამულაანთ სახლი ხვავი-

თა და ბარაქით ივსებოდა, მაგრამ დათიას საყვარელ ალის სხვა ალქაჯები წაკიდებიან, როგორ თუ ჩვენი დოვლათი სხვაგან მიგაქვსო და ჩხუბში მოუკლავთ. ამის შემდეგ მამულაანთ ოჯახის საქმე უკუღმა წასულა. როგორც სოფელში ამბობდნენ, მამულაანთ ეშმაკებმა მისცეს ცხოვრება და ისევ მათ წაიღესო.

მელანიამ ქართულ მწერლობაში პირველმა შემოიტანა და ლიტერატურულად გადაამუშავა დემონოლოგიურ თქმულებათა შემდეგი სიუჟეტები: ავსულებთან შეხვედრა, მოთვინიერებული ავსული და მისი წყევლა, ეშმაკების ფერხული, წმინდა გიორგის სახელით ეშმაკების დაწყევლა, ნატვრისთვალის მოპოვება, დემონურ არსებასთან სატრფიალო ურთიერთობა, კუდიანთა შეკრება ტაბაკელას მთაზე, ბარაქის დალევა. თუმცა მელანია სიტყვასიტყვით არ მიჰყვება ხალხურ თქმულებათა სიუჟეტებს. მაგალითად, მის მოთხრობაში იღუპება დათიას საყვარელი ალი. ფოლკლორულ ტექსტებში კი პირიქით, დემონური პერსონაჟები ალი და ტყაშმაფა თვითონ ღუპავენ თავიანთ საიდუმლო საყვარლებს, ხოლო ბარაქა, რომელსაც ისინი ადამიანებს უნაწილებენ, ქრება. დემონურ არსებათა მიერ მონიჭებული კეთილდღეობა დროებითია, ეფემერული და საბოლოოდ დაღუპვის მომტანი.

ნაწარმოებში გვხვდება საყოფაცხოვრებო-ნოველისტური ზღაპარი, რომელსაც ბატონების რიტუალის შემსრულებელი გოგონების თხოვნით ყვება შამანდუხა, ოთხმოცი წლის დედაბერი. მართალია, „ბრმა ხემწიფის ზღაპარი" მოთხრობის ორგანულ ნაწილს არ შეადგენს და, უფრო მეტიც, ხელოვნურად არის ჩართული მხატვრულ ნაწარმოებში, მაგრამ მელანია ზღაპარს ხალხში გავრცელებული, ერთ-ერთი ყველაზე სრულყოფილი დასაწყისი პოეტური ფორმულით წარმოგვიდგენს:

„ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო, ჭალას ჩიტი მამკვდარიყო;
მაღლა შავდე, გამხმარიყო, ჩამოვიღე, დამბალიყო;
დიდსა ქვაბში არ ეტევა, პატარაში ლაღი იყო;
ასმა კაცმა ვერ შეჭამა, ერთი კაცის ლუკმა იყო"

(მელანია 1920: 20).

მოთხრობა „ბნელო“ გამოირჩევა ღვთისა და დალოცვის სიტყვების ხშირი ხსენებით, რომელიც, ერთი მხრივ, მისი ავტორის ქრისტიანულ მრწამსს გამოხატავს, მეორეც, მწერალი მოთხრობაში სრულიად რეალურ ეპოქალურ სურათს აღადგენს. XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული ხალხური მეტყველება გამოირჩეოდა ქრისტიანული ლექსიკის სიმდიდრით, ყოველდღიურ მეტყველებაში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ლოცვით ფორმულებს. მელანიას მოთხრობაში გამოყენებული აქვს ძილის წინ სათქმელი ხალხური ლოცვები, რომელიც „ბნელოს“ განუმეორებელ მხატვრულ ეფექტს ანიჭებს. ზღაპრის დასრულების შემდეგ ოქროულას ბნელ ქოხში, სადაც ბატონებით დაავადებული ყმაწვილი იწვა, ლოცვები ისმოდა:

„დავწვები დამეძინება,
პირჯვარი დამეწერება:
ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი
სულ თავით დამეფინება“
(მელანია 1920: 22).

აღსანიშნავია, რომ მელანიას ცალკეული ფოლკლორული ნიმუშები, განსაკუთრებით ხალხური ლექს-სიმღერები, უცვლელი სახით შემოაქვს თავის მოთხრობაში. ამ მხრივ აღსანიშნავია ღამის მეხრეთა სიმღერა, რომლის ფოკლორული ვერსიები არც თუ მრავლად გვხვდება ზეპირსიტყვიერების კრებულებსა და საარქივო მასალებში:

„უხერხული გუთნის დედა
მეხრეებს ემუქრებოდა,
ცოტა მხვნელი და მთესველი
მაღალ ღმერთს ემდურებოდა“
(მელანია 1920: 36).

მელანიამ თავის შემოქმედებაში ფართოდ გაუხსნა გზა ფოლკლორული სიუჟეტების გამოყენებას. ხალხური წეს-ჩვეულებები, რიტუალები და ლექს-სიმღერები მელანიას მოთხრობაში გამოყენებულია თხზულების ძირითადი თემის გასაშლელად, აგრეთვე, ნაწარმოების რეალისტური ფონის გასაძლიერებლად, ხალხური ყოფისა და პერსონაჟთა მხატვრული სახეების შესაქმნელად.

ფოლკლორული ელემენტების საშუალებით ავტორი XIX საუკუნის მეორე ნახევრის კახური სოფლის კოლორიტულ სურათს გვიხატავს და სრულყოფილად წარმოგვიდგენს მოთხრობაში ასახულ ეპოქას. თხზულება საყურადღებოა, აგრეთვე, ენობრივი თვალსაზრისით. „ბნელოს“ პერსონაჟთა მეტყველება ეფუძნება თითქმის მივიწყებულ ხალხურ ლექსიკასა და იდიომატურ გამოთქმებს, რომლებიც რამდენიმე ათეული წლის წინ ჯერ კიდევ გაისმოდა კახურ დიალექტზე.

საკულტო ტექსტების პოეტიკა

ვუძღვნი ან გარდასულ
ხუცეს-ხევისბერთა ხსოვნას

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ საზოგადოებებში ბოლო დრომდე ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა ჯვარ-ხატთა სადიდებლად აღვლენილი რელიგიური რიტუალი, რომელსაც საკრალური ცოდნით აღჭურვილი ხუცეს-ხევისბრები უძღვებოდნენ. ამ 20-25 წლის წინ შესაძლებლობა მქონდა ფშავ-ხევსურეთის სალოცავებში დავსწრებოდი სადღესასწაულო რიტუალს და მომესმინა საკულტო ტექსტები, რომლებსაც მთელ თემში ცოდნითა და ღირსებით გამორჩეული კულტმსახურნი ასრულებდნენ. მათ შორის ამჟამად უმეტესობა ცოცხალი აღარ არის. მინდა განსაკუთრებული მადლიერებითა და პატივისცემით მოვიხსენიო ფშავის უძილაურთ თემის ხევისბერი იოსებ კოჭლიშვილი, გუდანის ჯვრის ხუცესი გაგა ჭინჭარაული, წკერეს კვირაცხოვლის დეკანოზი ნიკალა ჯერმიზაშვილი, კისტნის ჯვრის ხუცესი გაბრიელ ჭინჭარაული, იახსრის ხატის ხევისბერი სვიმონ შუშანაშვილი, ხახმატის ჯვრის ხუცესები ვეფხია ქეთელაური, ბესო ქეთელაური, აპარეკა ალუდაური და სხვები. მათთან საუბარმა, მათმა ცოდნამ და ღვთისადმი სამსახურმა ჩემზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა.

ხუცეს-ხევისბერთა უმრავლესობა ტრადიციულად აღიარებდა, რომ საკულტო ტექსტების ცოდნა მათ შეიძინეს სიზმარში, წინამორბედი კულტმსახურის გამოცხადების შედეგად. ამიტომ „ხუცესი, როგორც ჯვრისაგან უფლებამოსილი პირი, სალოცავში ისეთივე საკულტო ტექსტს აღავლენდა, როგორსაც მისი წინამორბედი წარმოთქვამდა“ (მამისიმედიშვილი 2009: 103). ერთგვარი „კანონიკურობა“, რასაც ერთი საუკუნის მანძილზე სხვადასხვა დროს ჩაწერილი ტექსტების ურთიერ-

თშედარებაც ცხადყოფს, ჩვენს დრომდე ყველაზე უკეთ შეინარჩუნეს ხევსურულმა საკულტო ტექსტებმა. ხევსური ხუცესი, სადიდებლების მაღალი საკრალური დანიშნულების გამო, მკაცრად ზღუდავდა რაიმე სახის ჩარევას საკულტო ტექსტის შინაარსში. მფარველი წმინდანის წინაშე კულტმსახურის თავმდაბლობა, შიში, მოკრძალება და სიყვარული აისახა ხუცობანში: „დალოცვილო მთავარო ანგელოზო, შამაძახილზე ნუ გამიწყრები, უტი-დ, უმეცარი ორ, ჴორციელი ორ“ (სადიდებლები 1998: 23). უხილავის წინაშე კიდევ უფრო მეტ ლირიზმს გამოხატავს კულტმსახური სიტყვებით: „რაც ჩემი უენპირობით, ჩემი ბეჩაობით ან ლოცვა დაგაკლო, ან დიდება, ან შენს კარზე მომსვლელთა ვერა ვასიამოვნე, მაპატიე, დალოცვილო, ახალი ვარ, ვერა ვიცი და იმდენი“ (სადიდებლები 1998: 119). ამგვარ ნოვაციას უფრო ფშავის ჯვარ-ხატებში აღვლენილ სალოცავ-სავედრებლებში ვხვდებით.

სამნაწილიანი საკულტო ტექსტები გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მხოლოდ ერთი კუთხის – ხევსურეთის ზეპირსიტყვიერებაში. მეზობელ ტრადიციულ თემებში: თუშეთის, მთიულეთ-გუდამაყრის და ხევის საკულტო პრაქტიკაში დამკვიდრდა (ან შემორჩა) მფარველ წმინდანთა სახელზე მხოლოდ სადიდებლების აღვლენის ტრადიცია.

ჩვენამდე მოღწეული საკულტო ტექსტების პოეტიკური ანალიზი გვაფიქრებინებს, რომ ჯვარ-ხატთა სადიდებლების შემსრულებლები იყვნენ მშობლიური კუთხის საკრალური წარსულისა და წინაპართა საქმის არა მხოლოდ უბადლო მცოდნენი, არამედ მაღალი პოეტური ბუნებით დაჯილდოებული ადამიანები.

რელიგიურ დღესასწაულზე კულტმსახურთა მიერ აღვლენილ საკულტო ტექსტებს, მათი დანიშნულების მიხედვით, უწოდებენ ხუცობანს, კურთხევანს, მოხსენებას, დამწყალობნებას, კურთხევანსა და სადიდებლებს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ტექსტების, ისევე როგორც ყველა ზეპირი ნაწარმოების ფორმა და გა-

მომსახველობითი მხარე ხალხური პოეტიკის წესებს ემყარება. თუმცა მხატვრული თვალსაზრისით საკულტო ტექსტები ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებისგან არსებითად განსხვავდება, რასაც განაპირობებს მათი შესრულების ხასიათი, სინკრეტული ბუნება, წარმოთქმის ფორმა, ტროპული მეტყველება და ლექსიკა.

ზეპირი ტექსტის ორგანიზებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ინტონაციას, რომელიც აზრის გადმოცემისა და განცდის გამოხატვის ერთ-ერთ პოეტურ ხერხს – წარმოადგენს. კულტმსახური საკრალურ რიტუალზე განსაკუთრებული რელიგიური გზნებითა და ინტონაციით აღავლენს სადიდებელს. საკულტო ტექსტის წარმოთქმის პროცესში იცვლება ხუცესის ხმის სიმაღლე, აზრობრივი ტონი და ტემბრი. ინტონაციით გამოიხატება ხუცეს-დეკანოზის ემოცია, სულიერი განწყობილება. მაგალითად, პირისქარით ხუცობასა და კურთხევანს ხევსური ხუცესი მშვიდი, გაბმული ღიღინით ასრულებს, ჯვარ-ხატთა სადიდებლებს ამაღლებული, საზეიმო, აწეული ტონით, სალოცავ-საეედრებლებს კი უფრო დაბალი, დაწეული ტემბრით, მას ხვეწნა-მუდარისა და მოკრძალების იერი უფრო დაჰკრავს. საკულტო ტექსტებში ინტონაცია განსხვავდება იმის მიხედვით, თუ ვინ არის მიმართვის ადრესატი, საყმო თუ ღვთისშვილი. ნაქადაგარი ერთგვარი შეძახილით წარმოითქმის და ქადაგი, ღვთისშვილის სახელით, საყმოს უფრო ბრძანების კილოთი მიმართავს. შეიძლება ითქვას, რომ საკულტო ტექსტი მხატვრულ ეფექტს ავლენს წარმოთქმის დროს და არა წიგნში, ბეჭდური სახით წარმოდგენილი. შესაბამისად, იგი რეალურად არსებობს შესრულების პროცესში, როცა ნამდვილად ისმის კულტმსახურის ხმა, თავისი ტემბრით, ემოციითა და ინტონაციით.

საკულტო ტექსტებში ინტონაციით გამოიყოფა მიმართვა. ხუცობანის ტექსტებში გვხვდება სამი სახის მიმართვა: მიმართვა ღვთისადმი, მიმართვა მფარველი ღვთისშვილებისადმი და მიმართვა რიტუალში მონაწილე საზოგადოებისადმი. მიმართვა საკულტო ტექსტების ერთ-ერთ სტილურ თავისებურებას წარმოადგენს.

ყველა სახუცო ტექსტი ღვთისადმი მიმართვით, ღმერთის დიდებითა და მადლის მოხსენიებით იწყება: „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა“. ხუცობანის დასაწყისში ღმერთის სახელის ორჯერ გამეორებით კულტმსახური რიტუალის ძირითად შინაარსზე ამახვილებს ყურადღებას. ხუცესი მიმართავს აგრეთვე სადიდებლის მთავარ პერსონაჟს, მფარველ წმინდანს და მას ამკობს ეპითეტებით, სხვადასხვა სახის პოეტური სინტაგმებითა და სიტყვიერი ფორმულებით. ჯვარ-ხატთა საკრალურ ისტორიებსა და მათ ღვაწლს საკულტო ტექსტის შემსრულებლები არასოდეს გადმოსცემდნენ ვრცელი ნარატივებით და მხოლოდ მითოლოგემური მოკლე პოეტური ფორმულებით კმაყოფილდებოდნენ, რადგან მათი მნიშვნელობა ისედაც კარგად იყო ცნობილი ჯვრის კარზე სადღესასწაულოდ მოსული ყმებისთვის.

საკულტო ტექსტში არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მიმართვა. კულტმსახური მიმართავს რიტუალში მონაწილე საზოგადოებას და ჯვრის წყალობას უსურვებს: „თქვენ გწყალობდასთ, ხთიშობლის კარის მლოცავთ, ჴელოსანს, მესალმეს, მეზღვნეს, მესანთლეს. გიშველას სუყველას, დავლათ დაგახმარასთ დალოცვილმ. თქვენაც გწყალობდასთ მაყურებელ-მასმინარს!“ (სადიდებლები 1998: 16).

ხუცობანის ტექსტები არ განეკუთვნება პროზას, რადგან მისთვის დამახასიათებელი არ არის თავისუფალი თხრობითი მეტყველება. ის შინაარსიც, რომელიც ჩადებულია ამ ტიპის ტექსტებში, არ გვხვდება ჩვეულებრივი თხრობითი ჟანრის ნაწარმოებებში. ხუცესი ამ ტექსტებით ღმერთსა და მფარველ ღვთისშვილებს მიმართავს. გარდა ამისა, რიტუალი ტექსტს ანიჭებს საზეიმო ტონალობას. კულტმსახური ამაღლებული ტონით გადმოგვცემს მფარველი წმინდანის საკრალურ ისტორიას, ჯვრისა და ადამიანის ურთიერთობას. უფრო მოკრძალებულად გადმოგვცემს საკულტო ტექსტი ხუცეს-ხევისბერთა ხვეწნა-ვედრებას. ტექსტებს, რომელშიც მთელი საზოგადოების რწმენა, სასოება და სიწმინდეა განივთებული, მოძებნილი აქვთ შინაარსის შესატყვისი ფორმა. მათი შინაარსი სრულ შესა-

ბამისობაშია იმ ფორმასთან, რომელიც ხალხურმა შემოქმედებამ ელიტარული კულტურიდან ისესხა. შეგვიძლია ვიმსჯელოთ საკულტო ტექსტების ელიტარულ, საეკლესიო წარმოშობაზე. მათ ისეთივე სტრუქტურული აღნაგობა აქვთ, როგორიც კანონიკურ ორთოდოქსულ ტექსტებს. ჯვარ-ხატთა სადიდებლებისა და ტროპარის საერთო წარმომავლობა ეჭვს არ იწვევს. ისინი საერთო არქეტიპიდან მომდინარეობენ.

ხევსურული ხუცობანის მესამე ნაწილი – კურთხევა-ჟამისწირვის სათქმელნი ქრისტიანული კანონიკური საღვთისმსახურო ტექსტებიდან იღებენ სათავეს. კურთხევანში სახარების ფრაგმენტები, ქრისტიანული ტექსტების ცნობილი გამოთქმები და სახელები გახალხურდა და ამიტომ მისი შინაარსი ბუნდოვანია. კურთხევანში ოთხთავიდან და ქრისტიანული ლიტურგიკული ტექსტებიდან შესული ცალკეული გამოთქმები ერთმანეთზე გადაბმულია მექანიკურად, ყოველგვარი აზრისა და შინაარსის გარეშე. მასში სიუჟეტის გამოკვეთა ვერ ხერხდება, თუმცა ბიბლიურ პერსონაჟთა იდენტიფიკაცია შესაძლებელია.

საკულტო ტექსტებს შორის სრულქმნილ პოეტურ ტექსტებს წარმოადგენს ნაქადაგრები სამძიმარზე. დანარჩენი საკულტო ტექსტები კლასიკური გაგებით არ განეკუთვნება პოეზიას. გარდა ამისა, მასში ვერ ვნახავთ გარითმულ სალექსო ტაეპებს, სტრიქონებში მარცვალთა თანაბარი რაოდენობით. არ გვხვდება რითმა. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ხუცუბანისა და კურთხევა-ჟამისწირვის ტექსტებს „მარცვლები და ტერფები სწორედ ისეთივე სტრუქტურისა აქვთ როგორც მთიბლურებს, ნაქადაგრებსა და ხმით ნატირლებს“ (გოგოჭური 1974: 217). საკულტო ტექსტებსა და ხმით ნატირლებს შორის ვერსიფიკაციული პარალელების მოძიება ხელოვნურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. მთიბლურების მსგავსი ცხრამარცვლიანი საზომით განყობილი სტრიქონები ხუცობანის ტექსტებისთვის უცხოა. მიუხედავად ამისა, საკულტო ტექსტები მაინც პოეზიას უნდა მივაკუთვნოთ, რადგან თითოეული სადიდებელი მაღალი პოეტური გზნებით გადმოგვცემს მფარველი წმინდანის მიმართ უსაზ-

ღვრო რწმენასა და სიყვარულს; ამ ტექსტებით მყარდება ურთიერთობა კაცსა და ზეციურ ძალებს შორის; საკულტო ტექსტებს აქვთ მყარი სტრუქტურა და მასში გვხვდება ტროპული მეტყველების ნიმუშები. იგი ნარმოითქმის ამაღლებული საზეიმო ტონით დღესასწაულზე და წარმოადგენს საკულტო რიტუალის ერთგვარ კულმინაციას.

კულტმსახურთა საჯვარხატო წარმოსათქმელებს შორის არქეტიპულ ინვარიანტთან ყველაზე მეტ სიახლოვეს ხევსურული ხუცობანი უნდა ამჟღავნებდეს, რომელთა უმრავლესობას აქვს ერთნაირი დასაწყისი და დასასრული ფორმულები. ხუცობანის დასაწყისში დიდება-გამარჯვებით მოიხსენიება ღმერთი, დღესასწაულის ანუ რიტუალის აღვლენის დღე – „დღე დღესინდელი“, კვირა-კვირაე, ქრისტიანთა რჯული, მზე და მზის მყოლი ანგელოზები: „აააა დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა, ძალს ღვთისას, ძალს კვირაისას, დიდება სჯულს ქრისტიანთას, დიდება მზესა, მზის მყოლთ ანგელოზთა!“ (სადიდებლები 1998: 30).

ღმერთის, კვირიას, ქრისტიანთა რჯულის, მზისა და მზის მყოლი ანგელოზების დიდება-გამარჯვებით მოხსენიებას შეიძლება ვუწოდოთ ხუცობანის დასაწყისი ფორმულა. შესავალ ფორმულაში, როგორც ირკვევა, ტექსტის ემოციური მხარის გასაძლიერებლად ერთი და იგივე სიტყვები ორჯერ მეორდება: „დიდება **ღმერთსა**, მადლი **ღმერთსა**“; „დიდება **დღეს დღეს**ინდელსა“; „**ძალს** ღვთისას, **ძალს**, კვირაისას“; „**მზესა, მზის** მყოლთ ანგელოზთა.“ ამგვარი გამეორება, გამოსახვის პოეტურ-სტილისტური ხერხი, გამოყენებულია ტექსტის სხვა ნაწილშიც: „**პურსა, პურის** მჭამელს მაუმატიდი; **წულსა, წულის** აკვანს მაუმატიდი“, ან „**კაცს კაცრ**ივლობას მაღმატიდით“ (სადიდებლები 1998: 53).

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საკულტო ტექსტების არქეტიპულ ინვარიანტს უნდა ჰქონოდა დასასრული ფორმულაც. პირისქარით ხუცობანის დასასრული ნაწილიც შედგება ისეთი სინტაგმებისა და სტერეოტიპული გამოთქმებისაგან, რომლე-

ბიც უცვლელი სახით გადადიან ერთი ტექსტიდან მეორეში. ამ ტიპის ტექსტების დიდ უმრავლესობას აქვს ერთნაირი დასასრული. ხუცობანის დასასრული ფორმულები რიტმული თვალსაზრისით ტექსტის ერთ-ერთი ყველაზე მოწესრიგებული ნაწილია. ხუცობანის დასასრულ ნაწილში სიტყვები და ფრაზები რიტმულად მეორდება: „დღეს მახრილი ჩოქი, მათხოილი მადლი, მაჯსენებული სამსახური შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ, შენა მასაჯმაროდ, შენთ ყმათად ბაცალიგველთად, მაგათ ყუდრო ჯალაფობისად, კაცისა, საქონისად, ორფეჯ-ოთხფეჯისად, ქუდოსან-მანდილოსნისად, ნაშვრალ-ნამუშავლისად მშველელი-დ' მხოიშნებელიმც იქნები!“ (სადიდებლები 1998: 33-34).

საკულტო ტექსტებში შეიძლება გამოვყოთ ერთი და იმავე სიტყვებითა და ფრაზებით რიტმულად აგებული წინადადებები, ერთგვარი ლოცვითი ფრაზები, რომლებსაც, მათი შინაარსიდან გამომდინარე, პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ შველა-წყალობა-მფარველობის გამოთხოვის ფორმულები. ამ ტიპის ფრაზები და სინტაგმები საკულტო ტექსტებში დიდი მრავალფეროვნებით არის წარმოდგენილი: „შველდი, სწყალობდი, სცევდი, ხფარევდი ავის დღისად, ლაღის მტრისად, სასჯელისად, საზიანო საქმისად, მავნისა, მარჯისა, ყოვლისა უფარვიდი შენი კალთა“ (სადიდებლები 1998: 35).

რიტმული თვალსაზრისით მოწესრიგებული შველა-წყალობა-მფარველობის გამოთხოვის ფორმულა ხუცობანის ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს. ფრაზები ზოგჯერ შეიცავს სიტყვებს ჯვართ ენის ლექსიკიდან. შველა-წყალობა-მფარველობის გამოთხოვის ფორმულა მფარველი ღვთისშვილის ყოვლისშემძლეობის ძლიერ რწმენასა და თხოვნა-მუდარას გამოხატავს:

„ავდაღირებულ ახჯადიდი
ბალინჯი, ბირკოლ ჩამოჯსნიდი,
კარს გარეთ გახყვიდი, გაუმარჯვიდი;

სხვანი ხთის შვილნი თუ რას უმრუდოოდან,
უწყრებოდან,
სამადლოს მადლ დაუთხოიდი,
საძალოზედა ძალ მაიჯმარიდი“
(სადიდებლები 1998: 30).

საკულტო ტექსტებში გამოთქმულია აზრი, რომ „ყმა შაუწყენი, ბატონი შაუნდობარ არ იქნების“. ამიტომ ხუცობანის ტექსტებში კულტმსახური მფარველ ღვთისშვილს სხვადასხვა სახის ცოდვების ჩადენის გამო ყმებისთვის პატიებასა და ცოდვების მიტევებას ევედრება. ცოდვების მიტევების ფორმულა უცვლელად გადადის ხევსურული ხუცობანის ერთი ტექსტიდან მეორეში:

„თუ რა შეგცოდვან
ან ბნელსა, ან სისკარსა,
ან ფეჯის ნალითა, პირისქარითა,
იამან-მაჯვილითა,საბელ-სამჯრითა,
გზა-შარად ლაჯვითა,
შანაწყენ-შანაცოდვარ შაუნდვიდი,
ზღვნითა,სანთლით გადააჯდივიდით.“

საკულტო ტექსტების უმრავლესობას აქვს რიტმული აღნაგობა, რომელიც პოეტურ ეფექტს ანიჭებს მათ. სახუცო ტექსტების რიტმულ სისტემაზე დიდ გავლენას ახდენს ჩამოთვლის გამოყენება. ჩამოთვლა გვხვდება ტექსტის სხვადასხვა ნაწილში. მაგ., ტექსტის დასასრულს ხუცესი ჯვარს შესთხოვს: „შენ საყმოსად, საგლეხოსად, ჩდილ-მზისპირისად, მაგათ თავისად, ყუდრო კარისად, ჯალაფობისად, კაცისად, საქონისად, ორფეჯ-ოთხფეჯისად, ნაშვრალ-ნამუშავლისად მეშველი, მწყალობელიმც, მლხენელი, მხოიშნებელიმც იქნები“ (სადიდებლები 1998: 40).

ჩამოთვლა როგორც შთაბეჭდილების გაძლიერების საშუალება ყველაზე მეტად გამოყენებულია სახელისდებანის ტექსტებში:

„თუ ვინმე გყვანდასთ დედულთა, მამულთა,
სიძე, ცოლეური, შამამბრუნავი, ობოლ-ოჴერი,
სალდათი, ტუსაღი, მთა-წვერთ დამჩალი,
უპატრონო მკვდარი, ბალღი, ძუძუმწოვარი,
თავისა, სხვისა, თქვენიმც ნება იქნებ,
თქვენიმც მასპინძლობა იქნებ“
(სადიდებლები 1998: 69).

ჩამოთვლის ფორმულა აგრეთვე ხშირად გვხვდება მაგიურ ტექსტებში, კერძოდ შელოცვებში:

„...შეგილოცავ შიშისასა.
გასკდა შავი კლდე,
გამოვიდა შავი კაცი შავი მოკაზმულობითა:
შავი უნაგირი, შავი უზანგი,
შავი თოქალთო, შავი მოსახვევი,
შავი აღვირი, შავი მათრახი...“
(შელოცვები 1994: 18).

ან

„გაქარდები ქარივითა, გაწყალდები წყალივითა.
ძვალში ხარ, რბილში გამოდი,
რბილში ხარ, კანში გამოდი,
კანში ხარ, კარში გამოდი!
არ გამოხვალ ნებითა,
გამოგიყვან ძალითა!“
(შელოცვები 1994: 130).

შემლოცველი, როგორც ვხედავთ, ბრძანებით მიმართავს იმ არსებებს, რომლებიც აბრკოლებენ, ხოლო საკულტო ტექსტში მსგავსი სინტაგმების გამეორებით ხუცესი კიდევ უფრო აძლიერებს წმინდანისადმი თხოვნა-ვედრებას:

„ამათ ყუდროჩი პურს უმატეთ, წულს უმატეთ,
კაცს უმატეთ, კაცრივლობას უმატეთ,
ორფეჴს უმატეთ, ოთხფეჴს უმატეთ,
ქუდიანთ, მანდილიანთ უმატეთ!“

შელოცვებისა და საკულტო ტექსტების ფორმალური ანალოგიები არ არის შემთხვევითი, რადგან ორივე ჟანრი საერთო არქეტიპიდან მომდინარეობს. ქართული შელოცვები ქრისტიანულ საზოგადოებაში შეიქმნა და ქრისტიანული ტექსტების დაშლა-გახალხურების შედეგად ჩამოყალიბდა (კიკნაძე 2008: 216-235).

სახელისდებანის იმ ნაწილში, რომელშიც სულის ხუცესი მიცვალებულს მიმართავს და სხვადასხვა სიკეთეს უსურვებს, ძირითადად სინტაქსურად ერთნაირად აგებული ფრაზები მეორდება:

„ცოტაიმც ბევრად მაგეჩვენებისავ,
რიოშ წმინდადავ, ფერუქცევლადავ, წაუქცევლადავ.
ჯერსავ მჯავრესამც გარიდებსავ, მძიმესამც გიზუბუქებსავ,
წინ მაგებებულსავ, უკან მაწეულსავ,
სიკვდილის დღეს დამწყვდეულსავ,
ენით ნათქვამსავ, ჴელით ნაქნარსავ,
თვალით ნანახვსავ, ყურით განაგონარსავ,
შენიმც ცოდვის მჴდელიავ,
ცოდვის ტაბლაჩიავ, სასმელჩიავ,
ძალითამც ნუვინ გამაგეკიდებავ,
ავი-არამიმც ნუვინ დაგეწევავ ტაბლაჩიავ, სასმელჩიავ,
შენამც უმასპინძლებავ“

(სადიდებლები 1998: 57).

საკულტო ტექსტების შინაგან რიტმს დიდად განაპირობებს სინტაქსურად ერთნაირად აგებული ფრაზების გამეორება:

„თქვენ კაბის კალთა დააფარიდით, თუ რა შეგცოდვან, ან ულირსლობით, ან უმეცარობით, ან პირის ქარითა, ან ფეჴის ნალითა“ (სადიდებლები, 1998: 33).

ხუცობანის ტექსტების უმრავლესობა მსგავსი სინტაქსური კონსტრუქციის მქონე ფრაზებისგან შედგება.

„თუ რა მეეკერძებოდას საზიანო საქმე, გადაუგდიდით,
მიწრიელ-ქვეცრიელ დაულაგმიდით,
გულის ნაგონარ გაუცხადიდით,

ზამთრობა მშვიდობით გადააყრივიდით,
გაზაფხულ, სთველ მშვიდობისა ჩამაუყენიდით,
ნელ-ბედნიერ გამაუცვალიდით,
კაცსა კაცრიელობას მაღმატიდით,
მაგათ ყუდროჩი ღონესა, ქონეს მაუმატიდით,
წულსა, წულის აკვანს მაუმატიდით...“
(სადიდებლები 1998: 33).

ხუცობანზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ სხვადასხვა ლოცვით ფორმულებში ერთმანეთის მომდევნო ყოველი ორი სიტყვა უმეტესად ერთნაირი ბგერებით იწყება. ზეპირად წარმოსათქმელ ტექსტს ამგვარი ბგერწერა, კეთილხმოვანების გარდა, პოეტურ ორგანიზებაში ეხმარება და მის რიტმულ აღნაგობას უწყობს ხელს. მაგალითად, „**გახყვიდი, გაუმარჯვიდი**“, „**მავნისა, მარჭისა**“, „**მათხოილი მადლი**“, „**უმრუდოოდან, უწყრებოდან**“, „**დავლათ დააჭმარიდით**“, „**საბელ-სამჭრითა**“, „**სასჯელისად, საზიანო საქმისად**“, „**ნაშვრალ-ნამუშავრისად**“, „**უცოდრობით, უმეცრობით**“, „**შანაწყენ-შანაცოდვარ შაუნდვიდით**“. ბგერწერის ამგვარი ნიმუში გვხვდება სხვა ხალხურ ტექსტებშიც, კერძოდ ხმით ნატირალში „**შარმანაულო, შავარდენოო**“. „**შავარდენი**“, როგორც კაი ყმის ეპითეტი, ამ შემთხვევაში ალიტერაციულად ეთანადება თავად დატირებულის სახელს – „**შარმანაულს**“. ზ. კიკნაძის აზრით, „ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს: შავარდენი – ამგვარი ბგერწერის სიტყვა – ეპითეტად, ეჭვი არ არის, სახელის გამოხმობილია“ [კიკნაძე 2008: 318].

ამდენად, საკულტო ტექსტები ფოლკლორის სპეციფიკური ჟანრია, რომელიც შეიცავს როგორც პროზის, ისე პოეზიის ელემენტებსაც. ზ. კიკნაძის აზრით, „პოეზია პირობითი ტერმინია ამ ხასიათის ტექსტებისთვის. მათი ამაღლებული შინაარსი, საზეიმო პირობები შესრულებისა, ერთგვარი რიტმი, და ბოლოს, მყარი სტრუქტურა თითქოს საფუძველს იძლევა იმისათვის, რომ ეს ტექსტები პოეტურ შემოქმედებად ჩავთვალოთ“ (კიკნაძე 2008: 205).

საკულტო ტექსტები, რადგან მოსასმენად არის განკუთვნი-

ლი, მსმენელზე ესთეტიკურ ზემოქმედებასაც ახდენს. ტექსტის ორგანიზებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ლოცვითი ფორმულების კეთილხმოვანება. საკულტო ტექსტებში გვხვდება ალიტერაცია, რომელიც მუსიკალურად კიდევ უფრო ორგანიზებულს ხდის ხუცობანს. საკულტო ტექსტებს პოეზიასთან ყველაზე მეტად პოეტური ბგერწერა აახლოებს. ხახმატის ჯვრის სადიდებელში ხუცესი ერთნაირი და მსგავსი ბგერების გამეორებით ახმოვანებს ტექსტს და ამ საშუალებით ემოციურ ეფექტს ახდენს მსმენელზე:

„...შენ გადიდას ღმერთმა, ჯაჯმატის ჯვარო,
გიორგი ნაღორმშვენიერო, ნაღორევს მებურთვალო,
ხელო სამძიმარო, იმის მოდე მომხრენო,
ჯმელეთზე ჯმის მტეხო,
რჯულიან-ურჯულოთ სალოცაო, ქაჯავეთის გამტეხო“
(სადიდებლები 1998: 40).

ალიტერაცია გვხვდება პირქუშის სადიდებელშიც: „გაემარჯვას დიდს პირქუშს, ცეცხლის ალიანს, ცხრა ფესე ცეცხლის მათრაჯიანს“ (სადიდებლები, 1998: 35); ღვთისმშობლის სადიდებელში: „დიდება... ღვთისმშობელო, ღვთის პირის მეღვინეო“ (სადიდებლები 1998: 108) და სხვ.

ხახმატის ჯვრის სადიდებლის ამ ნაწყვეტში ოსტატურად არის გამოყენებული პოეტური ხერხი აკრომონოგრამა, ე. წ. სპირალური გამეორება: „გიორგი ნაღვარმშვენიერი, ნაღვარევს მებურთვალი“. ამგვარი პოეტური ხერხების გამოყენება მხატვრულად უფრო შთამბეჭდავსა და ემოციურს ხდის ხუცობანს.

ფშაურ დიდების ტექსტებში გვხვდება ფორმალურ მსგავსებაზე აგებული სიტყვა-ფრაზების თამაში:

„გუდანის ჯვარო, ნურავის გაგვგუდავ...
ოჭერჭევის წმინდა გიორგიო, ნუ გვინაოჭრებ...
ჭმალაო ფარჭმალიანო... “ და სხვ.
(სადიდებლები 1998: 127).

ეს ერთგვარი კალამბური თქმანი სადიდებლებს მაღალყღერადობას ანიჭებენ და ტექსტის პოეტურ ორგანიზაციაში იღებენ მონაწილეობას.

ხუცობანის სტილისტურ დამახასიათებელ საშუალებათაგან შეიძლება ცალკე გამოიყოს უარყოფითი ნაწილაკების გამოყენება, რომელიც აძლიერებს ტექსტის ემოციურ მხარეს, ხოლო ჯვრისადმი ვედრება კიდევ უფრო რიტმული და შთამბეჭდავი ხდება.

„მორიგე ღმერთი ***არ*** მაგიწყენს, ***არ*** მაგიძულებს,
შენ მეხვეწურთ ***ნუ*** მაიწყენ, ***ნუ*** მაიძულებ...
ნურას მახკერძებ, ***ნურას*** დააღირებ“...
(სადიდებლები 1998: 47).

უარყოფითი ნაწილაკის რამდენჯერმე გამეორებით კულტმსახური (ხუცესი) გამოხატავს თავისი შეხედულების ურყევობას, სიმტკიცეს. აზრის გამოსახვის ეს ფორმა მფარველი წმინდანის წინაშე მეტ კატეგორიულობას ანიჭებს ხუცესის სავედრებელს. ამგვარი პოეტური სინტაქსი უფრო მეტად დამახასიათებელია დარისხების ტექსტებისთვის:

„***ნუ*** გამაიყვანას იმის სახლშიით,
ნუც ქუდიანი-დ’ ***ნუც*** მანდილიანი...
ნუ მაუმართას ჴელი ***ნუც*** მტერზე, ***ნუც*** ნადირზე!..“
(სადიდებლები 1998: 37).

უარყოფითი ნაწილაკის რამდენჯერმე გამეორება, როგორც პოეტური ფორმა გვხვდება ნ. ბარათაშვილის „მერანში“, აგრეთვე შელოცვებში:

„***ნუ*** შეეფარვი, ჩემო მფრინავო,
ნუცა სიცხესა, ***ნუცა*** ავდარსა!“
ან შელოცვებში:
„...***ნურც*** მომჭრი ყურსა ვირისასა,
ნუ მომთხრი თვალსა რვალისასა,
ნუ მომტეხ ფეხსა ჭიქისასა.“

უარყოფითი ნაწილაკებით სიტყვების ემოციური იერის, გრძნობითი ტონის ამაღლება გვხვდება აგრეთვე თემისგან მოკვეთის ტექსტშიც:

„ცეცხლ *არ* ექნების, ცეცხლ *არვინ* ჩაუდოს.
ცეცხლ ნაეკიდების, ცეცხლ *არვინ* გაუქროს!“
(სადიდებლები 1998: 36).

ფშაურ საკულტო ტექსტებში ზოგჯერ განცდის სიძლიერეს ქმნის ერთი და იმავე ეპითეტების პოეტური გამეორება:

„ლაღო იაჴსარო, ლაღად მავალო, ლაღად ატარე ერი შენი მლოცველი“ (სადიდებლები 1998: 127).

ხუცობანში, ისევე როგორც ზოგადად ხალხური ნარატივებისთვის არის დამახასიათებელი, გვხვდება სამჯერ გამეორების პრინციპი. როგორც ცნობილია, ფოლკლორულ მონათხრობს ყველა სხვა დანარჩენი ტექსტებისგან ამგვარი გამეორებაც გამოარჩევს. კვირიას ხატში აღვლენილი ტექსტის დასაწყისში ფშაველი ხევისბერი სამჯერ იმეორებს კვირიას სახელს:

„შენამც იდიდები, **კვირაო** მადლიანო,
კვირაო კარავიანო!
შენამც გაგემარჯვება, **კვირაო** ცხოველო!“
(სადიდებლები 1998: 112).

ხუცობანში ხვეწნა-ვედრების ფორმულები ერთი და იმავე მყარი, გაქვავებული სტერეოტიპული სინტაგმებით გადმოიცემა და ისინი ტექსტიდან ტექსტში მეორდება. საკულტო რიტუალზე „პირისქარით ხუცობის“ დროს შეგვიძლია მოვისმინოთ ამგვარი სინტაგმები: „საწაღმართოდ მაგიარასთ“, „დავლათ დაგახმარასთ“, „საკლოოდ დაგიხალიზნასთ“, „სნეულს ულხინიდი“, „წულს მაუმატევდი“, „შენ დავლათ დააჴმარიდი“, „მიწრიელ-ქვეცრიელ დაულაგმიდით“ და ა.შ.

საკულტო ტექსტებში გამოყენებულია ჯვართენა, რომლის ლექსიკა მხოლოდ საკულტო გამოყენებისაა და არც ყოველ-

დღიურ საუბარში, არც საერო პოეზიაში არ იხმარება. ამრიგად, ჯვართენა საკულტო ტექსტების საკუთრებაა და მისი მოსმენა მხოლოდ საკრალურ რიტუალზეა შესაძლებელი. ხუცობანის ტექსტებში გამოყენებული ჯვართენის ლექსიკის ნიმუშებია: სიმური, საოცარი, სალაღებელი, რქაჯანგიანი, ღილბორაყი, ღილბერნი, ქოჩორბევრნი, ფეჯისნალი, ფეხმურგვალნი, ფერცხებული, უღური, უღელდებული, სულწმინდა, ცივი, ცის მედგარი, ღორღიან გოდორნი, რიოში, პირმზორიანი, პირისქარი, პირისსაბანი, მუჯირი, მზექალა, იაღი, თეთრეული, ბუჟიერი, ბორაყი, ბირკოლი, ბალინჯი და სხვ.

საკულტო ტექსტებში, განსაკუთრებით ჯვარ-ხატთა სადიდებლებში, თითოეული ჯვარ-ხატი ხსენდება თავისი კუთვნილი ეპითეტით. ანუ ყოველ ჯვარ-ხატს თავისი კონკრეტული ეპითეტი აქვს. თუ მოხდა ისე, რომ ხუცესმა ხახმატის ჯვრის ეპითეტი ლაღ იაჯსარს მიაკუთვნა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ტრადიცია დაიკარგა.

ეპითეტები ხატოვნად ახასიათებენ საყმოების მფარველ ღვთისშვილებს. მაგრამ ეპითეტებს საკულტო ტექსტებში არა აქვთ მხოლოდ მხატვრული დანიშნულება. სახუცო ტექსტები, როგორც საკულტო რიტუალის შემადგენელი ნაწილი, ინახავენ მითოლოგიურ ცოდნას ჯვარ-ხატების ბუნების შესახებ. ღვთისშვილების ფუნქციებისა და ნიშან-თვისებების ცოდნა გამოხატულია ჯვარ-ხატთა ეპითეტებში. საკულტო ტექსტებში ჯვარ-ხატთა ეპითეტებია: ჩიქილაზინზილიანი, ყაწიმმშვენიერი, ლაღი, ცეცხლისალიანი, მებურთვალი, სიმურში ნატყვევარი, ტყვეთა მხსნელი, ქაჯავეთის გამტეხი, დიდოეთის გამბეგრავი, ჯმის მტეხი, ოქროსშიბიანი, ყელღილიანი, ფარხმალიანი, ლახვრიან-მათრახიანი, დარ-ავდართ მოურავი, წმინდანთა შუამდგომელი, ცეცხლით მოარული, ბერი ბეგთრიანი, დევ-დედაბერთ გადამსხვავებელი, დევთა გამბასრავი, ქვის წულად მქცეველი, ყმათა მცველი, ყმათა მშველელი, ოქროს თასის გამამტანელი, შუა ზღვაში სამანის ჩამგდები და სხვა მრავალი.

ხუცობანის ტექსტებში გვხვდება მეტაფორები და ტროპული მეტყველების სხვა სახეები: „მზე საფლავით გამომწკინდა, გაელნეს კარნი ცათანი“, „თქვენამც იდიდებით, მასკვლავნო ცისანო, მოთანახმენო ხთისანო და სტუმარ-მასპინძელნო ერთურთისანო“, „რქასა გაფიცებ მთვარისასა, მწკინვარებას ანგელოზთას“ და სხვ.

აქედან გამომდინარე, თავისი საკრალური შინაარსით, პოეზიისთვის დამახასიათებელი მხატვრული გამოსახვის საშუალებებით, პოეტური სინტაქსითა და მყარი სტრუქტურით საკულტო ტექსტები სრულქმნილი პოეტური ნაწარმოებებია. ის, როგორც საზეიმო რიტუალის შემადგენელი ნაწილი, ხალხურ პოეტურ შემოქმედებად უნდა მივიჩნიოთ.

ეგნატე გაბლიანი – ხალხური შემოქმედების მკვლევარი

ვუძღვნი იმ მეცნიერთა ხსოვნას, რომლებიც
1937 წლის რეპრესიებს შეეწირნენ

XX საუკუნის პირველი ნახევარი მნიშვნელოვანი პერიოდია ქართული ფოლკლორის შესწავლის ისტორიაში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსებამ და მკვლევართა ახალი თაობის გამოჩენამ მნიშვნელოვანი ბიძგი მისცა ხალხური ტექსტების ჩაწერა-შეგროვებას. ამ პერიოდში შეიკრიბა და გამოიცა ქართული ფოლკლორის ცნობილი შედევრები, როგორიცაა აკაკი შანიძის „ხევსურული პოეზია“, ვახტანგ კოტეტიშვილის „ხალხური პოეზია“, „ამირანიანის“ ვარიანტების სრული გამოცემა (რედაქტორი მ. ჩიქოვანი). XX საუკუნის პირველ ნახევარში გამოვიდნენ სამეცნიერო ასპარეზზე ცნობილი ფოლკლორისტები ქსენია სიხარულიძე, ელენე ვირსალაძე, აპოლონ ცანავა და სხვები. სწორედ მაშინ, XX საუკუნის 20-იან – 30-იან წლებში, კრებდა და იწერდა ალ. ოჩიაური ფშავ-ხევსურეთის საყმოებში ანდრეზულ ტექსტებს, რომლებიც მოგვიანებით, საკმაო დროის გასვლის შემდეგ გამოქვეყნდა. XX საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჯერ კიდევ დაცული იყო ყოფის არქაული ელემენტები და ფოლკლორული ტექსტების ქმნადობა-გავრცელების ცოცხალი ტრადიცია, ამიტომაც იმ პერიოდში ჩაწერილ ხალხურ ტექსტებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფოლკლორისტული კვლევებისთვის.

XX საუკუნის 20-იან წლებში სვანეთის ხალხური ტრადიციების, ისტორიისა და ზეპირსიტყვიერების შესახებ რამდენიმე მეტად ღირებული ნაშრომი შექმნა ეგნატე გაბლიანმა. ეგნატე გაბლიანის წიგნები დღემდე ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს და მის შრომებს საზოგადოების მხოლოდ მცირე ნაწილი იცნობს, ამიტომ მისი, როგორც მოქალაქისა და მკვლევარის ღვაწლი სათანადოდ ჯერ კიდევ არ არის დაფასებული.

ეგნატე გაბლიანს საზოგადოებრივი და სამეცნიერო-შემოქმედებითი მოღვაწეობა მოუწია საქართველოს ისტორიის ერთერთ ტრაგიკულ პერიოდში, რომელმაც ჩვენი მრავალი მოქალაქის სიცოცხლე შეიწირა. პოლიტიკური რყევები: საქართველოს გასაბჭოება, ანტისაბჭოთა აჯანყება და რეპრესიები – დიდ გავლენას ახდენდა საზოგადოების განწყობაზე, სოციალურ პროცესებსა თუ ცალკეული ადამიანების პიროვნულ ბედზე. ეგნატე გაბლიანი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ქვეყანაში მიმდინარე სოციალ-პოლიტიკურ პროცესებში, უფრო მეტიც, ის იყო საქართველოს 1921-1924 წლების ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის თვალსაჩინო მოღვაწე. ე. გაბლიანი მონაწილეობდა 1924 წლის აგვისტოს საერთო ეროვნული აჯანყების მომზადებაში. იგი ჩეკისტებმა არაერთხელ დააპატიმრეს. 1937 წელს, 55 წლის ასაკში, ეგნატე გაბლიანი საბჭოთა რეპრესიებს შეეწირა. მამის დახვრეტიდან სამი წლის შემდეგ გარდაიცვალა მისი 18 წლის ქალიშვილი ეთერ გაბლიანი. 1941 წელს საქართველოს გათავისუფლების იმედით ვერმახტის რიგებში ჩადგა ეგნატე გაბლიანის ვაჟი გივი გაბლიანი, რომელიც მანამდე წითელ არმიაში ექიმად მსახურობდა. 1950 წელს ეგნატე გაბლიანის მეუღლე ვერა თევზაძე, ერთადერთი ვაჟის დასავლეთში გაუჩინარების გამო, დააპატიმრეს და ყაზახეთში გადაასახლეს. მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ გივი გაბლიანი გარდაცვალებამდე (1994 წ) ამერიკის შეერთებულ შტატებში ცხოვრობდა და იქ ეწეოდა სამედიცინო საქმიანობას (გაბლიანი 1998). კომუნისტური ტოტალიტარიზმის მსხვერპლი გახდა გაბლიანების მთელი ოჯახი. მამა-შვილის – ეგნატე და გივი გაბლიანების – ხსენება კი აიკრძალა.

სვანეთში დაბადებული და გაზრდილი ეგნატე გაბლიანი შესანიშნავად იცნობდა საქართველოს ამ უმშვენიერესი კუთხის ნეს-ჩვეულებებსა და ფოლკლორს. გარდა ამისა, ის წლების მანძილზე სვანეთში სხვადასხვა ადმინისტრაციულ თანამდებობაზე მუშაობდა. მეფის რუსეთის მმართველობის პერიოდში იყო ზემო სვანეთის ბოქაულიც. უბრალო გლეხის ოჯახში აღზრდამ,

მუდმივად სვანეთში ცხოვრებამ, ეგნატე გაბლიანს საშუალება მისცა ხალხის ყოფა-ცხოვრება და ზნე-ჩვეულებები ზედმიწევნით შეესწავლა. მას დამთავრებული ჰქონდა პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტი. მოგვიანებით ლენინგრადის სამეცნიერო აკადემიასთან რამდენიმეწლიანმა თანამშრომლობამაც ეგნატე გაბლიანს გამოცდილება შესძინა და დაეხმარა, დიდი ხნის ნატვრა აეხდინა, დაეწერა წიგნები სვანეთზე. ე. გაბლიანი იმედოვნებდა, რომ მისი შრომები გაზრდიდა მკვლევართა ინტერესს და ხელს შეუწყობდა სვანეთის უფრო ფართომასშტაბიან მეცნიერულ შესწავლას. ეგნატე გაბლიანი იყო მესტიის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის დამაარსებელი და პირველი დირექტორი.

1924 წლის აჯანყების დამარცხების შემდეგ ეგნატე გაბლიანი საბოლოოდ თბილისში დასახლდა და მთელი თავისი ძალისხმევა სამეცნიერო მოღვაწეობისკენ წარმართა.

XX საუკუნის 20-იან წლებში ეგნატე გაბლიანმა ორი წიგნი გამოაქვეყნა: „ძველი და ახალი სვანეთი“ (1925 წ.) და „თავისუფალი სვანეთი“ (1927 წ.), რომლებშიც ავტორმა საფუძვლიანად გააშუქა სვანეთის ყოფა-ცხოვრება და წეს-ჩვეულებები. აღსანიშნავია, რომ იმ დროისთვის სვანეთის ისტორიის, ეთნოგრაფიული ყოფისა და ფოლკორის შესახებ ორიოდე მნიშვნელოვანი ნაშრომი თუ მოიპოვებოდა. სამეცნიერო ნარკვევებში, რომლებიც იმ ხანად რუსეთსა და სხვა ქვეყნებში იბეჭდებოდა (ბართოლომეი, ბოროზდინი და სხვ.), სვანების ყოფითი სინამდვილე ზერელედ და ხშირად არასწორად შუქდებოდა. ე. გაბლიანი მაღალ შეფასებას აძლევს ბესარიონ ნიჟარაძის მიერ თავისუფალი სვანის ფსევდონიმით გამოქვეყნებულ ეთნოგრაფიულ წერილებს, რომლებიც გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე იბეჭდებოდა. ე. გაბლიანი აღნიშნავს, რომ თავისუფალი სვანის ეთნოგრაფიულ წერილებში მოიპოვებოდა ცნობები უკვე გამქრალი სვანური წეს-ჩვეულებების შესახებ. მისი აზრით, თავისუფალი სვანის ეთნოგრაფიული წერილების გავლენა იგრძნობოდა 1897 წელს გამოქვეყნებულ რ. ერისთავის ნაშრომში – „Заметки о Сванетии“.

ე. გაბლიანის წიგნი „ძველი და ახალი სვანეთი“ 200 გვერდზე მეტს მოიცავს. იგი ისტორიული, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და ლინგვისტური თვალსაზრისით მეტად საყურადღებო ნაშრომია. მასში არის ძვირფასი მასალა ქართველოლოგიის სხვადასხვა დარგებით დაინტერესებული მკითხველისთვის.

წიგნი იწყება სვანეთის გეოგრაფიული მიმოხილვით. ავტორის აზრი კავკასიის მაღალმთიანეთში სვანების სამხრეთიდან გადაადგილების შესახებ მეტნაკლებად გაზიარებული თვალსაზრისია თანამედროვე მეცნიერებაში. სვანები რომ ოდესღაც დღევანდელ დასავლეთ საქართველოს ბარშიც ცხოვრობდნენ, ე. გაბლიანის აზრით, მიუთითებს გურიის, იმერხევის, სამეგრელოსა და იმერეთის ე. წ. სვანური ტოპონიმია: ჭოროხი, ლანჩხუთი, ჩვანეში, ეწერი, ხოფური და სხვ. ავტორი ასევე განიხილავს რაჭა-ლეჩხუმის ტოპონიმიას, რაც, მისი აზრით, უტყუარი საბუთია იმისა, რომ იქ ოდესღაც სვანებს უცხოვრიათ.

სვანების ძველი კულტურისა და ეკონომიკური მდგომარეობის აღწერისას ე. გაბლიანი იმოწმებს ქართულ და უცხოურ წყაროებს. „სტრაბონისა და პლინიუსის ცნობები სვანეთის შესახებ – აღნიშნავს ავტორი – თითქმის ლეგენდარულ და ზღაპრულ თქმულებებად მიაჩნიათ სვანეთის მკვლევართ. მაგრამ დღეს კი მათ ფასი უნდა დაედოს, ვინაიდან უკვე თავი იჩინა მრავალმა საბუთმა იმის დასამტკიცებლად, რომ ამ ისტორიკოსებს ჩვენთვის უტყუარ ფაქტებზე დამყარებული ცნობები დაუტოვებიათ“ (გაბლიანი 1925: 39).

მრავალ წყაროსა და სამეცნიერო გამოკვლევას, რომელსაც ე. გაბლიანი წიგნში იმოწმებს, არ ტოვებს განსჯის გარეშე და საკმაოდ სარწმუნო არგუმენტებით წარმოაჩენს საკუთარ თვალსაზრისს. მას საყურადღებო შენიშვნები შეაქვს სვანეთისა და ლაშხეთის ვახუშტისეულ გეოგრაფიულ აღწერაში.

სვანეთის ერისთავების ისტორიებს ე. გაბლიანი ძირითადად ხალხური გადმოცემებით წარმოგვიდგენს. ავტორი ხალხური ტექსტის მეტ-ნაკლებად სრული ვარიანტის საფუძველზე განი-

ხილავს სვანეთში თავად დადეშქელიანების ბატონობის დამყარებას, ხალხურ სიმღერას უშგულში ფუთა დადეშქელიანის მოკვლის შესახებ, აგრეთვე თავად რიჩგვიანების ისტორიას.

ე. გაბლიანმა ნაშრომში მკაფიოდ გააშუქა სვანების რელიგიური რწმენა და მსოფლმხედველობა. როგორც ცნობილია, ქრისტიანული ეკლესიებით მოფენილ სვანეთში დაცული იყო ძვირფასი საგანძური: ძველი ხელნაწერები, უამრავი ჯვარ-ხატი და საკრალური ნივთები. ე. გაბლიანის აზრით, ეს იმას გვიდასტურებდა, რომ „ქრისტიანობამ ერთ დროს სვანეთს მძლავრი სხივები მოჰფინა“.

შუა საუკუნეებში, როცა საქართველო სამეფო-სამთავროებად დაიშალა და გაწყდა კავშირი ორთოდოქსულ ეკლესიასთან, სვანეთში ჩამოყალიბდა ე. წ. „ბაპების“ ინსტიტუტი. სვანურად „ბაპი“ მღვდელს აღნიშნავს. სვანურში ღვთისმსახურის აღმნიშვნელი სახელწოდება „ბაპი“, როგორც ჩანს, ბერძნული ენიდან შევიდა. „ბაპები“ სვანეთის თითქმის ყველა სოფელში ჰყავდათ და ისინი, ე. გაბლიანის აზრით, ჩვეულებრივი სვანებისგან თითქმის არაფრით განირჩეოდნენ. სვანეთის ეკლესიებში ღვთისმსახურებას „ბაპები“ აღავლენდნენ. მიცვალებულის დაკრძალვას, ჯვრისწერას და ზიარებას „ბაპები“ უძღვებოდნენ და ძირითადად ადგილობრივ ყოფასთან შერწყმული წეს-ჩვეულებებით ხელმძღვანელობდნენ. „ბაპებს“ ერთ დროს ცაგერისა და ცაიშის მღვდელმთავრები აკურთხებდნენ ხოლმე. „ბაპებს“ ჰყავდათ შეგირდები – „დიკვნარ“. ე. გაბლიანის ცნობით, როდესაც „ბაპი“ მოხუცდებოდა, ამ „დიაკვნებს“ გზავნიდნენ ცაგერის ან ცაიშის ეპისკოპოსებთან, რომლებიც მათ მღვდლად ნაკურთხევს აბრუნებდნენ სვანეთში. სვანეთში უფროს „ბაპს“ დეკანოზს ეძახდნენ. აღსანიშნავია, რომ თუშეთში, მთიულეთ-გუდამაყარსა და ქსნის ხეობაში ჯვარ-ხატის მსახურთ ახლაც დეკანოზები ჰქვიათ. საქართველოს მთიანეთში ქრისტიანული რელიგია დროთა ვითარებაში „გახალხურდა“. გახალხურდა ქრისტიანული კანონიკური ტექსტებიც. გახალხურების პროცესმა ხევსურული კურთხევანისა და სვანური დალოცვის ტექსტებს

მსგავსი ფორმა და შინაარსი შესძინა. ე. გაბლიანს ნაშრომში წარმოდგენილი აქვს დალოცვის ტექსტი „ბაპების“ მღვდლად და დიაკვნად კურთხევის დროს, რომელიც თავისი ლექსიკით, რიტმით, აბრაკადაბრებად ქცეული ტერმინებითა თუ სტრუქტურით ხევსური ხუცესის მიერ აღვლენილი „კურთხევანისა“ და ე. წ. „სახელისდებანის“ მსგავსია: „ლოცვა იერუსალიმისა, მათი ჯვარითა, მათი პირითა, გაკურთხოს ქრისტემან. კვართი-კვართალი, ოლარი, გინგილი, ფილოვანი, ხელი შემოსილი, ცოცხალს მღვდელს ანუ დიაკონს (სახელი და გვარი) ვაჰანდელეს ექს-მელექს, ფარა მოწაფეთა მისთა, იამენ“ (გაბლიანი 1925: 122).

ე. გაბლიანს ნაშრომში აღნერილი აქვს მარხვისა და მსხვერპლშეწირვის რიტუალი, აგრეთვე აღდგომისა და ახალკვირის დღესასწაული, საიდანაც ჩანს, რომ სვანური რელიგიური რიტუალები დიდ მსგავსებას ამჟღავნებენ ზოგადქართულ, კერძოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატთა მსახურებასთან. სამსხვერპლო მოზვრების („უსხვაი“) შენირვა, საკულტო ტექსტების აღვლენა, წმინდა გიორგის თაყვანისცემა, ხალხური რელიგიური კალენდარი მკაფიოდ გამოხატავს ამ მსგავსებას.

ე. გაბლიანი ნაშრომში განიხილავს ხალხურ წარმოდგენებს კუდიანებისა და ჭინკების შესახებ. სვანურად კუდიანს ჰქვია ჰეერია, ხოლო ჭინკებს – შაშშარ. მათი რწმენით, როგორც კუდიანებს, ისე ჭინკებს შეეძლოთ ადამიანის მავნებლობა. ე. გაბლიანის ცნობით, მათ წინააღმდეგ სვანები შელოცვებს იყენებდნენ.

ე. გაბლიანი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ლახვაარის შესახებ. გადმოცემები ლახვაარზე ეკუთვნის დემონოლოგიურ თქმულებათა ციკლს. სვანეთში დაცული რწმენა-წარმოდგენები ლახვაარზე ერთი შეხედვით გვაგონებს აღმოსავლეთ საქართველოსა და კავკასიის მთიელ ხალხებში გავრცელებულ გადმოცემებს დატყვევებული და ე. წ. „მოშინაურებული“ ეშმაკის („გაბურთ ეშმა“) შესახებ. ისევე როგორც დათრგუნულ ეშმაკს,

ლახვაარსაც ოჯახისთვის დოვლათი და ბარაქა მოჰქონდა. ლახვაართან ურთიერთობას სვანის ოჯახში საიდუმლოდ ინახავდნენ. ე. გაბლიანის ცნობით, პურის გალეწვისა და განიავების დროს პატრონი თუ თავის ლახვაარს სხვის კალოსკენ მიახედებდა, მას შეეძლო, პურის პატრონის შეუმჩნევლად, ეს მოსავალი მისთვის მოეპარა, ბარაქა დაეკარგა, თავისი პატრონისკენ გაეზიდა და მის ბეღელში ჩაეყარა.

სვანებს სწამდათ, აგრეთვე, დევის ანუ ტყის კაცის („ცხეკი დაავ") არსებობა, რომელიც მათი წარმოდგენით იყო გოლიათური აღნაგობის, ბალნიანი, ცალთვალა და ადამიანის მსგავსი არსება. ე. გაბლიანი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს სვანურ მითოლოგიურ გადმოცემებს. დევებისა და წმინდანების ურთიერთობის ამსახველი ზოგიერთი სვანური ხალხური ტექსტი ერთგვარ მსგავსებას ამჟღავნებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებთან ჯვარ-ხატებისა და დევ-კერპთა ბრძოლაზე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ე. გაბლიანის წიგნში წარმოდგენილი ხალხური ტექსტი დევისა და უშგულის ღვთისმშობლის შესახებ. გადმოცემის მიხედვით, განსაცდელში ჩავარდნილ უშგულის ღვთისმშობელს კალის წმინდა კვირიკეს მიერ გამოშვებული ოქროსრქიანი ვერძები დაეხმარნენ.

ე. გაბლიანი ნაშრომს ასრულებს სვანური საფერხულო სიმღერებით, რომლებსაც დართული აქვს შესაბამისი ქართული თარგმანი. სვანურ ზეპირსიტყვიერებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საფერხულო ტექსტ-სიმღერებს. აღსანიშნავია, რომ ე. გაბლიანმა ქართველ მკითხველს ერთ-ერთმა პირველმა გააცნო სვანური მითოლოგიური გადმოცემები მჭედელ დარჯელანზე, დაღუპულ მონადირე ბეთქილსა და ნადირთპატრონ დალიზე. წიგნის ავტორი ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს საყურადღებო ასპექტით განიხილავს, საიდანაც ჩანს, რომ ის კარგად იცნობდა ძველ აღმოსავლურ და ძველ ბერძნულ მითოლოგიას. „ფინიკიასა და საბერძნეთში – წერს ე. გაბლიანი – ქალღმერთი ითვლებოდა სიმაღლეთა ღმერთად, მონადირეების მფარველად, მთებზე მობინადრედ, ცოლქმრობისა და ზნეობის

დამცველად, რომელსაც ქალის მსგავსად სახავდნენ. სვანეთშიც ამგვარივე წარმოდგენის არიან თავის „დალად“ წოდებულ ქალღმერთზე, რასაც მშვენივრად გვიმტკიცებენ გადმოცემები მჭედელ დარჯელანზე, აგრეთვე, საფერხულო სიმღერები: „დალი კლდეში მშობიარობს“ და „ბეთქილი“ (გაბლიანი 1925: 37).

ე. გაბლიანის ნაშრომი მრავალ საკითხს მოიცავს სვანების ცხოვრებიდან, როგორიც არის მიცვალებულის პატივისცემა, წარმოდგენები საიქიოზე, სტუმარმასპინძლობა, მოსისხლეობა. სისხლის აღების წეს-ჩვეულებას ავტორი აღწერს ქვეთავში – „შურისძიების საშინელებანი სვანეთში“. სისხლის აღებისა და შერიგების სვანური წეს-ჩვეულება კავკასიის მთიელ ხალხებში მოქმედი ადათის ანალოგიურია. წიგნში „თავისუფალი სვანეთი“ ე. გაბლიანი განიხილავს მოსისხლეთა შერიგების ერთ საინტერესო ჩვეულებას – „ქორთე ლიხურაალ ნირხვშ“, რაც ნიშნავს დამნაშავის ღვლეჭით (წნელით) მისვლას მომჩივანის ოჯახში პატიების სათხოვნელად. როგორც ე. გაბლიანი აღნიშნავს, თუ ვინმე თავმდაბლობის ნიშნად კისერზე „ღვლეჭს“ შეიბამდა და პატიების სათხოვნელად მივიდოდა, დაზარალებული მას აუცილებლად მიიღებდა და ღვლეჭს თავისი ხელით მოხსნიდა. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის (ლეჩხუმი, ხევსურეთი) ტრადიციაში დაცული იყო მფარველი წმინდანის სახელზე აგებულ სალოცავში მორჩილების ნიშნად კისერზე ღვლეჭებშებმული მლოცველის მისვლა.

წიგნში „ძველი და ახალი სვანეთი“ ე. გაბლიანი განიხილავს იმ პრობლემებსაც, რომლებიც ანუხებდა სვანეთს და აქტუალური იყო იქ მისი მოღვაწეობის პერიოდში. კერძოდ, ავტორი წიგნში ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებსაც ეხება, როგორიცაა: სწავლა-განათლების საქმე, სვანეთის გზების შეკეთება და გაყვანა, ეკონომიკური პრობლემები, ტყეების, კოოპერატივების, სამკითხველოების, ვაჭრობა-მრეწველობის, მეფუტკრეობის, მესაქონლეობის მდგომარეობა და სხვ.

წიგნში „თავისუფალი სვანეთი“ (1927 წ.) ე. გაბლიანს ძირითადად განხილული აქვს სვანების დამოკიდებულება ფეოდა-

ლიზმისა და ბატონყმობისადმი, საზოგადოების თვითმართველობა სვანეთში და სისხლის აღების წეს-ჩვეულებები. ნაშრომს წინ უძღვის ავტორისეული შესავალი, რომელშიც წერს: „სვანეთის ყოფა-ცხოვრებისა და ადათ-ჩვეულებების გაშუქება თავისი ორიგინალურობით თანამედროვე მკითხველი საზოგადოებისთვის არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული, ხოლო მეცნიერებისა და ისტორიისთვის ის იძლევა ფასდაუდებელ მასალას მრავალნაირი საკითხების გადაჭრა-გამორკვევაში“. წინასიტყვაობის ბოლოს ავტორი მადლობას უხდის ს. ესაძეს, ს. გორგოძესა და ს. კაკაბაძეს რჩევებისა და საყურადღებო ცნობების მიწოდების გამო.

ნაშრომის პირველ თავში „სვანების დამოკიდებულება ფეოდალიზმისა და ბატონყმობისადმი“ ეგნატე გაბლიანი განიხილავს სვანურ გადმოცემებს თემის მიერ აღზევებული („გაბუდაყებული“) გვარების ამოხოცვის შესახებ. სისხლიანი ისტორიები, რომლებიც ჯაფარიძეების, დადეშქელიანებისა და გალიფხანების ამოწყვეტას მოგვითხრობს, ტიპობრივ სიუჟეტებზეა აგებული.

განსაკუთრებული ინტერესით იკითხება ნაშრომის ის ნაწილი, რომელშიც ავტორი სვანური ტრადიციული საზოგადოების თვითმართველობის წესებს განიხილავს. ე. გაბლიანი ყურადღებას ამახვილებს სვანური თემის თავისებურებაზე და მსჯელობს მახვშისა და ქორა მახვშის უფლება-მოვალეობაზე. ე. გაბლიანის აზრით, ქორა მახვში საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საკითხებს ხალხის დაუკითხავად იშვიათად წყვეტდა და ისიც მხოლოდ მაშინ, როცა დარწმუნებული იყო, რომ პრობლემა ხალხის საკეთილდღეოდ წყდებოდა და მადლობის მეტს ხალხი მას არაფერს ეტყოდა.

ე. გაბლიანი დაწვრილებით აღწერს თემის უფროსის, მახვშის, არჩევის რიტუალს. მას შესწორებები შეაქვს რ. ერისთავისა და თავისუფალი სვანის მიერ მახვშის არჩევის ზოგიერთი წესის აღწერაში. ე. გაბლიანი შენიშნავს: „ისინი წერენ, რომ მახვში ხალხს დიდი ხნის ამორჩეული ჰყავდა და თუ თავს იყრიდნენ, ეს მხოლოდ იმისთვის, რომ მისთვის ეს თანამდებობა ჩაებარებინათ. ჩვენ ვიცით სარწმუნო წყაროებიდან, რომ მახვში არას-

დროს წინდაწინ არჩეული არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო სათემო ყრილობის მოწვევამდე, როგორც ისინი ამბობენ“ (გაბლიანი 1927: 79).

სათემო ყრილობაზე მახვშობის კანდიდატს ორატორი ახასიათებდა. არჩევის შემდეგ მახვში მადლობას უხდიდა შეკრებილ საზოგადოებას ნდობის გამოცხადების გამო, პასუხობდა ხალხის შეკითხვებს და, მიუხედავად იმისა, რომ მახვშის ფუნქციებში არ შედიოდა საკრალური რიტუალების ხელმძღვანელობა, ის თავის სიტყვას ამთავრებდა ღვთისადმი ვედრებით. ე. გაბლიანი თავის ნაშრომში წარმოგვიდგენს ღვთისადმი სავედრებელი ტექსტის სრულ ვარიანტს.

ეგნატე გაბლიანის წიგნი „ჯიხვი სვანეთის მთებში“ პირველად 1930 წელს გამოქვეყნდა. მეორედ იგი დაიბეჭდა 2008 წელს. წიგნი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო პოლინა თოიძემ. წიგნის რედაქტორი არის პროფესორი ზურაბ ჭუმბურიძე (გაბლიანი 2008).

„ჯიხვი სვანეთის მთებში“ მრავალმხრივ საყურადღებო ნაშრომია. წიგნი იწყება პ. თოიძის წინასიტყვაობით, რომელშიც ავტორი ღრმა გულისტკივილით გადმოგვცემს ეგნატე გაბლიანის ბობოქარი, დრამატიზმით აღსავსე ცხოვრების დღემდე უცნობ დეტალებს. წიგნი ეძღვნება ე. გაბლიანის (1883–1937) დაბადების 125 წლისთავს.

ნაშრომში ძირითადი ადგილი ეთმობა სვანურ ტრადიციულ შეხედულებებს. ჯიხვებზე ნადირობა სვანეთში დიდ სასახელო საქმედ ითვლებოდა. ისეთი პატივისცემითა და სიმპათიით არავინ სარგებლობდა ხალხში, როგორც მონადირე. ავტორიც დაწვრილებით გადმოგვცემს ჯიხვებზე ნადირობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, რადგან წიგნი სვანეთის ყინულოვანი მთების ამ ნამდვილ მშვენებას ეძღვნება.

ჯიხვებზე სანადიროდ წასვლის წინ მონადირეები მარხულობდნენ და იწმინდებოდნენ. ისინი რიტუალური განბანის შემდეგ, განთიადზე, სხვებისგან შეუმჩნევლად, საიდუმლოდ მიემართებოდნენ მთებისკენ სანადიროდ. მთა, მთიელთა რწმენით,

წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული. როგორც ე. გაბლიანი მოგვითხრობს, სანადირო საჯიხვო მთაზე ასული მონადირე სანთელს ანთებდა, ცალ ხელში იჭერდა სამ შესანირავ ქადას – „ლემზირს“, ხოლო მეორე ხელში – „ზედაშს“, პირს აღმოსავლეთისკენ იზამდა და მუხლმოდრეკით ევედრებოდა სვე-ბედის მიმცემ დალის ნადირობაში გამარჯვების მინიჭებას.

წიგნში „ჯიხვი სვანეთის მთებში“ ავტორი, როგორც თვითმხილველი, ჯიხვებზე ნადირობის ცოცხალ სურათს გვიხატავს. ის საკუთარი თვალით დანახულსა და განცდილზე მოგვითხრობს, საინტერესოდ, იუმორნარევი პროზით გადმოგვცემს ნადირობის კურიოზებს. მან თავის ნაწარმოებში შთამბეჭდავად წარმოგვიდგინა ჯიხვი, სვანეთის ყინულოვანი მთების ეს ნამდვილი მშვენება.

ე. გაბლიანი წიგნში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს სვანურ სამონადირეო თქმულებებს. წიგნი მთავრდება ქართულ ენაზე გალექსილი ორი ხალხური ტექსტით. ერთი ეხება ნადირთპატრონ დალის, რომელიც სვანურიდან ქართულად ლექსად გაუწყვია ა. ონელს, ხოლო მეორე არის ცნობილი საფერხულო თქმულება დაღუპულ მონადირე ბეთქილზე, ის საკმაოდ მაღალი ოსტატობით ეგნატე გაბლიანის ვაჟს, გივი გაბლიანს პოეტურად ქართულ ენაზე უთარგმნია.

წიგნი თავიდან ბოლომდე ხალისითა და შეუნელებელი ინტერესით იკითხება. მკითხველზე განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას ტოვებს ავტორის, როგორც ამ წიგნის პერსონაჟის, მაღალი ზნეობრივი თვისებები, სულიერი რაინდობა, კეთილშობილება, ჰუმანიზმი.

ეგნატე გაბლიანმა თავისი შრომები, რომლებიც შთამბეჭდავად გვიხატავენ სვანურ ტრადიციულ ყოფას, რვა ათეულზე მეტი ხნის წინ დაწერა. მას შემდეგ ბევრი რამ შეიცვალა, დაგროვდა მრავალფეროვანი სამეცნიერო ლიტერატურა. ეგნატე გაბლიანის წიგნები კი დღემდე აქტუალურია და წარმოადგენს ძვირფას წყაროს ხალხური კულტურით დაინტერესებული მკვლევრებისთვის.

გმირის ინიციაცია ქოროღლის აზერბაიჯანულ დასთანში

არქაულ საზოგადოებაში განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა სოციუმთან ზიარების რიტუალი, რომელსაც განსხვავებულ ტრადიციებშიც კი ტიპოლოგიური ელემენტები და სიმბოლოები მოეპოვება.

ნეოფიტი განსაზღვრული რიტუალების გავლის შემდეგ იცვლიდა ასაკობრივ თუ სოციალურ სტატუსს, რის შემდეგაც მას აღიარებდნენ ტრადიციული საზოგადოების სრულუფლებიან წევრად. ინიციაციის ძირებს შეიძლება მივაკვლიოთ პრაქტიკულად ყველა ხალხის შორეულ ტრადიციებში. ინიციაციის ელემენტები სხვადასხვა საზოგადოებაში თანდათანობით ყოფიდან ამოვარდა და დაიკარგა. თუმცა ყოფიდან გამქრალი ძველი ადათები და რიტუალები ფოლკლორული მოტივებისა და სიუჟეტების სახით შემორჩა ცნობილ ხალხურ ეპოსებში.

ქოროღლის ეპოსში, რომელიც აზერბაიჯანულიდან ქართულ ენაზე ბრწყინვალედ თარგმნა ზეზვა მედულაშვილმა, მეტად მნიშვნელოვანია როვშანის ინიციაციის ეპიზოდი. ქოროღლის აზერბაიჯანულმა დასთანმა შემოგვინახა არაერთი უნივერსალური მითოლოგიური ელემენტი. ინიციაციის შედეგად ქოროღლის სახით როვშანისგან სრულიად ახალი ადამიანი წარმოსდგება, განსხვავებული უნარებითა და განსხვავებული სოციალური სტატუსით.

ინიციაცია გულისხმობს რომელიმე სოციალურ ჯგუფსა თუ საიდუმლო საზოგადოებაში ინდივიდის გადასვლას განვითარების ახალ საფეხურზე, ახალ სტატუსში. ინიციაციის დროს ინდივიდი ეზიარება სამყაროს სასიცოცხლო ძალებს. ეპოსებში ეს გამოიხატება განსაკუთრებული ფიზიკური ძალ-ღონის მინიჭებით. განდობის რიტუალით ის შეიმეცნებს ტომის საიდუმლოს, ძველ მითებსა და ხალხურ სიბრძნეს. საიდუმლოს ჩატარების დროს ხდება მისი ერთგვარი შეწირვა, კურთხევა და ხელდასხმა.

მეცნიერები ინიციაციის სამ კატეგორიას, გადასვლის სამ ტიპს გამოყოფენ. პირველი ტიპი გულისხმობს მოზარდის გადასვლას ზრდასრულ ასაკში, რომელიც ტარდება ინდივიდუალურად ან ვიწრო წრეში. მეორე ტიპი არის საიდუმლო საზოგადოების ან რაიმე სახის საძმოს სრულუფლებიან წევრად ზიარება. განდობის მესამე ტიპი გულისხმობს ქურუმის, შამანის, ტომის ბელადის ან წინამძღოლის დამტკიცებას.

განდობის სამივე ტიპს აქვს როგორც საერთო, ისე განმასხვავებელი ნიშნები. ინიციაციის არსი და მიზანი ყველგან და ყოველთვის ერთი და იგივეა. მაგალითად, როგორც მიუთითებენ, განდობის მესამე ტიპის განსაკუთრებულ თავისებურებას წარმოადგენს უფრო მეტი რელიგიური განცდა, ვიდრე ეს ნილად ხვდათ ამ საიდუმლო საზოგადოების სხვა წევრებს. ტომის (საძმოს) წინამძღოლს დამკვიდრების რიტუალის შემდეგ მიიჩნევდნენ საკრალურ და წმინდა პიროვნებად. შესაბამისად, ის იყო ხელშეუხებელი, მიუკარებელი, საშიში, ისევე როგორც ღვთაება. ამის გამო, ერთი მხრივ, აღიმართა ბარიერი განდობილსა და მთელ საზოგადოებას შორის, მეორე მხრივ, – საზოგადოება არ იყო დაცული განდობილის მოქმედებისგან.

მირჩა ელიადეს აზრით, „ინიციაცია შეიცავს რიტუალების მთელ წყებას, რომელთა სიმბოლიზმი ცხადზე ცხადია: საქმე ეხება ყმაწვილის გარდაქმნას ემბრიონად, რათა იგი შემდეგ ხელახლა იშვას. ამრიგად, ინიციაცია იგივეა, რაც მეორედ დაბადება“ (Eliade 1963: 101).

ინიციაცია ხშირად რელიგიური დღესასწაულების დროს იმართებოდა. მას ხშირად თან ახლდა მტანჯველი რიტუალები: სხეულის დაზიანება, ქირურგიული ჩარევა, რის გამოც ზოგჯერ ინდივიდს აძინებდნენ კიდეც, რათა შედარებით ადვილად გადაელახა მას მტანჯველი ტკივილები.

გადასავლის რიტულში ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი იყო ინდივიდის განმარტოება და მისი საზოგადოებისაგან იზოლირება.

ინდივიდმა ინიციაციის დროს უნდა გამოავლინოს განსა-

კუთრებული სულიერი სიმტკიცე და ნებისყოფა. გადასვლის რიტუალს თან ახლდა გარკვეული აკრძალვები, როგორიცაა: ჭამის აკრძალვა, დუმილის დაცვა, ბნელში ყოფნა და სხვ. ეს არ იყო მხოლოდ ინიციანტის ვარჯიში ასკეტიზმში. ამგვარი აკრძალვები გულისხმობდა უარის თქმას მიწიერ, ხორციელ სურვილებსა და ამბიციებზე. გადასვლის რიტუალში ჩართული იყო სამი სახის განდობა: სიწმინდე, სიკვდილი და სექსუალობა, რომელთა შესახებ ცოდნა მოზარდს ინიციაციის გავლამდე არ ჰქონდა და მათ რიტუალის დროს ეზიარებოდა. შეძენილ სიბრძნეს ეყრდნობოდა მისი ცხოვრების სტრუქტურა. ხშირად წამებამდე მისული ფიზიკური წრთობა მიზნად ისახავდა ინდივიდის საწყისთან, ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელ მდგომარეობასთან დაბრუნებას, რომელიც სიმბოლურად გამოხატავდა სიკვდილსა და ხელახალ დაბადებას. რელიგიურ-მისტიკური განცდა იყო ინიციაციის უკანასკნელი ეტაპის აუცილებელი, განუყრელი ნაწილი. ინიციანტის რიტუალური სიკვდილი ერთდროულად აღნიშნავდა უმეცრებისა და ბავშვობის დასასრულს. მხოლოდ რიტუალური გამოცდის შემდეგ ცნობდა კოლექტივი ინდივიდს საზოგადოების პასუხისმგებელ წევრად, ანუ ზრდასრულ ადამიანად მთელი თავისი უფლებებითა და მოვალეობებით.

არნოლდ ვან გენეპის მიხედვით, ინიციაცია სამი საფეხურისაგან შედგება: პრელიმინარული ანუ გამოცალკევების რიტუალი, ლიმინარული ანუ საზღურბლო სიტუაცია, როცა ინდივიდი ზღურბლზეა, არც აქეთ არის, არც – იქით და ბოლოს, პოსტლიმინარული ანუ მიკუთვნების რიტუალი. ამ დროს ინდივიდი საბოლოოდ მკვიდრდება ახალ სტატუსში. ეს შეიძლება იყოს ასაკობრივი, სოციალური ან მეტაფიზიკური ცვლილება (Генеп 1909). თითოეული საფეხური მეტნაკლებად აისახება ეპიკური გმირის ცხოვრებაში. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეპოსში რიტუალებს ხშირად დაკარგული აქვთ თავიანთი თავდაპირველი მნიშვნელობა და მისგან განსხვავებული რეალობის გამოსახატავად არის მოწოდებული (კიკნაძე 2001ბ: 15).

რა სახის ტიპოლოგიას ვხვდებით როვშანის ინიციაციის დროს აზერბაიჯანულ ქოროღლის ეპოსში?

ტიპოლოგიური თვალსაზრისით ქოროღლის ეპოსში მნიშვნელოვანი ინიციაციის ელემენტებია: საკრალური ქრონოტოპი, მთაზე ასვლა, მთის მწვერვალი, წყალში (რძეში) განბანა, ზეციდან გადმოსული ნათლის (ცეცხლის) სვეტი, ღამეული სიბნელე, ზეცა და ვარსკვლავები, მამის დავალება, სახელის დარქმევა და სხვ.

როგორც ცნობილია, ხალხური ეპოსების ტრადიციული გმირი სასწაულებრივად იბადება. ქოროღლის ეპოსის აზერბაიჯანული ვერსია არაფერს მოგვითხრობს მთავარი გმირის – როვშანის – შობის შესახებ. ეს დანაკლისი თურქმენულ ვერსიაშია ანაზღაურებული. თურქმენული დასთანი „გიორ-ოღლი“ გმირის სასწაულებრივი მოვლინებით იწყება. როვშანი იშვა გარდაცვლილი დედის სხეულიდან. ის საფლავიდან გამოვიდა სამზეოზე და აქედან მომდინარეობს თურქმენულ ვერსიაში გმირის სახელი გᲐორ-ოღლი – საფლავის შვილი (Гёр-оглы 1983: 403). მკვდარი დედის სხეულიდან გმირის დაბადებას იცნობს მსოფლიო ეპიკური მემკვიდრეობა. ნართების ეპოსის ოსური ვერსიის მიხედვით, აკლდამაში მიცვალებული ძერასას სხეულიდან იშვა სიბრძნითა და სილამაზით განთქმული სათანა.

ხელდასხმის ელემენტები თურქმენულ ვერსიაში გმირის დაბადებისთანავე ჩნდება. როდესაც ჯიგალი-ბეგმა ახალშობილი საფლავიდან შინ მიიყვანა, მას იქ დახვდა მფარველი წმინდანი თეთრწვერა მოხუცის სახით, რომელმაც, უძველესი თურქული ტრადიციის თანახმად, ბავშვს წელზე სამჯერ დაჰკრა ხელი და სამჯერ ჩაბერა პირში შემდეგი სიტყვებით: „იყოს ჩვენი ვაჟი, გამოვიდა სიბნელიდან ნათელ სამყაროში, მისი სახელი იყოს ნათელი – როვშენ“ (Гёр-оглы 1983: 403).

მართალია, აზერბაიჯანულ ვერსიაში წარმოდგენილი არ არის გმირის სასწაულებრივი დაბადება, მაგრამ დასთანი როვშანის ინიციაციით პერსონაჟის გმირად კურთხევასა და მის მეორე შობის მისტიკურ რიტუალს მოგვითხრობს.

ისევე როგორც ყველა ტრადიციული გმირი, როვშანიც ინიციაციას გადის ასაკობრივი ცვლილების ზღვარზე. ეპოსი მოგვითხრობს: „როვშანი ახალშეღერებული ყმაწვილი ბიჭი იყო, მაგრამ როსტომივით მამაცი. თხუთმეტი თუ თექვსმეტი წლისა იქნებოდა“ (ქოროღლი 2003: 13). ზოგან ეს ასაკი ქვემოთ არის დაწეული, მაგრამ აქ არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, რომ ეპიკური გმირის აქტიური ბიოგრაფია იწყება ინიციაციის გავლის შემდეგ. ქართული ეპოსის გმირი არსენა, ქოროღლივით ყაჩაღი, ცხოვრების ასპარეზზე ჩნდება 16 წლის ასაკში: „რომ შეიქმნა თექვსმეტი წლის მთა და ბარი შეაჯერა.“

მამას, ალი ქიშის მიჰყავს როვშანი საინიციაციო ადგილის მახლობლად. სხვას ამის უფლება არა აქვს, თუ მამა ცოცხალია, რადგან მამა ძველ ეპოსებში აბსოლუტურ მამობას გამოხატავს.

მამამ, აბრაჰამმა, თავისი ვაჟი ისააკი შესანირად მორიას მთაზე აიყვანა, სადაც შემდეგ სოლომონის ტაძარი აშენდა.

სად ხდება ინიციაცია? ინიციაციის ადგილი უნდა იყოს საკრალური სივრცე. აზერბაიჯანული ეპოსის „ქოროღლის“ მთავარი გმირის როვშანის ინიციაცია რიტუალურად მთის მწვერვალზე სრულდება. მთის მწვერვალი საუკეთესო ადგილია. მითოლოგიურ ტექსტებში მთის მწვერვალი სამოთხის ნიშნებით არის შემკული. ქოროღლის ეპოსშიც ის სიმბოლურად სამოთხისეულ შესაქმის ადგილსა და სამყაროს შუაგულს განასახიერებს. ქოროღლის ეპოსის მიხედვით, მთის მწვერვალზე ყვავილოვანი წალკოტია გადაშლილი, ვარდი ვარდს უხმობს და ბულბული ბულბულს. იქ სრულ ჰარმონიაშია მოქცეული ცისა და მიწის ძალები. მთის მწვერვალი გამოცხადების ადგილია, სადაც მოზარდი უნდა ეზიაროს ღვთიურ სიბრძნეს, სამყაროს სასიცოცხლო ძალებს, სიკვდილ-სიცოცხლეს და სხვ. მთის მწვერვალი ბიბლიაში იგივე საკურთხეველია. ზ. კიკნაძის აზრით, ქრისტიანულ ტრადიციაში მთას ისეთივე საკრალური სტატუსი აქვს, როგორიც საკურთხეველს ტაძარში. მთის მწვერვალი ყველაზე ახლოს არის ცასთან. ოსური ნართების პერსონაჟები სოსლანი და ბათრაძი ზეციური ძალების ხელდასხმით გადიან ინიციაცი-

ას, ზეციური მჭედლის ქურდალაგონის ქურაში. სოსლანს მგლის რძეში გაბანენ და მას ზეციური ძალები ასაჩუქრებენ განსაკუთრებული უნარებით, რის შემდეგეც სოსლანი ეპოსში გვევლინება როგორც კულტურული გმირი, ცივილიზაციის საწყისების შემომტანი საზოგადოებაში (ნართები 1988: 101-105).

როვშანის მიერ ყირათისა და დურათის გახედნა, რომელსაც ჭაბუკი მამის დავალებით ასრულებს, აგრეთვე, საკრალურ დროსა და სივრცეში მისი შეღწევა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საინიციაციოდ მისი მოსამზადებელი, ე.წ. პრელიმინარული სიტუაცია (ა. გენეპის ტერმინით), რადგან სხვანაირად ის ვერ შეძლებს იმ კლდეზე ასვლას, რომელსაც „როვშანმა ერთი ხელის მოსაკიდებელი ადგილიც კი ვერსად უპოვა." მთის მწვერვალზე როვშანის დგომა და კოსმიურ ძალებთან მისი ზიარება ეპოსში აღიქმება, როგორც ლიმინარული სიტუაცია, როცა ჭაბუკი დგას თავის ბედისწერის ქიმზე, როცა არც იქით არის და არც აქეთ. ის თავისი ახალი ცხოვრების, ახალი სტატუსის ზღურბლთან იმყოფება.

რა დროს ხდება ინიციაცია? ეპოსში ინიციაციის დრო წარმოდგენილია როგორც ძლიერი, საკრალური დრო. საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხახმატში, დღემდე ვაჟების ჯვარში მიბარების რიტუალი სრულდება მაღალი მთის მწვერვალზე რელიგიური დღესასწაულის – ათენგენობის დროს. როვშანის ინიციაცია ხდება საკრალურ დროს, რომელიც ნაკურთხი იყო ღმერთების მიერ მათი ქმედებების პერიოდში. ღმერთებმა დაუდეს სათავე საკრალური დროის დინებას. სხვა სიტყვებით, რიტუალურად იმ სიტუაციაში ადამიანი განიცდის საკრალური დროის პირველგამოჩენას, როგორც იგი გამოჩნდა „დასაბამიდან", „მას ჟამს", იმ რეალობების შექმნასთან ერთად, რომლებიც შეადგენენ დღეს სამყაროს.

ასეთი დრო, ეპოსის მიხედვით, ყოშაბულაღის მთაზე დგება შვიდ წელიწადში ერთხელ, პარასკევ ღამეს, როცა აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან ცაზე წამოსული თითო ვარსკვლავი ყოშაბულაღის თავზე ერთმანეთს ეჯახება. ვარსკვლავების შე-

ჯახებისას მთის მწვერვალზე ციდან სხივნათელი იფრქვევა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში ვარსკვლავების გადაადგილება და ციდან მთის მწვერვალზე ცეცხლის სვეტის გადმოსვლა ჰიეროფანიის, ჯვარჩენის ნიშანია. მთის მწვერვალზე საკრალურის გამოჩენის საუკეთესო პირობებია. ჰიეროფანიის მხილველი უეჭველად ღვთის რჩეული ხდება. ხევსურული ანდრეზის მიხედვით, სიმწიფის ასაკს მიღწეული გოგონა და ბიჭი კარატის მთის მწვერვალზე გახდა ჯვარჩენის მხილველი. სამწყემსურში მყოფ ქალ-ვაჟს ციდან მოესმათ წივილის ხმა („ციდან ჩამოესმა რეკვა"), რასაც მოჰყვა სასწაული: მათ თვალწინ ციდან ჩამოეშვა თასი და ვერცხლის შიბი. ქალს შეხვდა შიბი, ვაჟს – თასი. მოგვიანებით, ქადაგის რჩევით, შიბი და თასი მთის მწვერვალზე, მათი გამოჩენის ადგილას დამარხეს, ზედ ეკლესია ააშენეს და კულტმსახურება დააწესეს (ანდრეზები 2009: 59).

როვშანიც გამორჩეულია. მთაზე ასვლა და შვიდწელიწადში ერთხელ ყოშაბულაღის თავზე სხივნათელის ხილვა განსაკუთრებული ძალისხმევითა და დიდი დაბრკოლების გადალახვით მიიღწევა, ამიტომ იმ დროსა და სივრცეში მოხვედრა მხოლოდ რჩეულებს შეუძლიათ. ბიბლიის მიხედვით, სინას მთის მწვერვალზე ისრაელიანთა შორის მხოლოდ ერთადერთი, ღრუბლებშიგახვეული მოსე შეძლებს სინას მთის მწვერვალზე უხილავი უფლის წინაშე წარდგომას. პრელიმინარულ სიტუაციაში მოიპოვებს როვშანი ყოშაბულაღის მწვერვალზე საკრალურ დროსა და სივრცეში შეღწევის უფლებას. ნმიდა მინა როვშანის ინიციაციის ეპიზოდში დედა-მიწის საშოსთან არის გაიგივებული. „სტრუქტურული თვალსაზრისით, საშოში დაბრუნება შეესაბამება უნივერსუმის უკუსვლას (regressus) „ქაოტური" ანუ ემბრიონალური მდგომარეობისკენ" (Eliade 1963: 101).

როვშანის ინიციაცია შუაღამით სრულდება. ინიციანტის სიბნელეში ყოფნა რიტუალური გადასვლის აუცილებელი ელემენტია. ოსური ნართების ეპოსის მიხედვით, სათანას მომავალი დევგმირი, ბათრაძი, ერთ ბნელ ოთახში ჰყავდა ჩაკეტილი. მაგ-

რამ, როცა მოზარდი მომწიფდა, კარი ჩამოგლიჯა თუ გამოამტვრია და დღის სინათლეზე გამოვიდა (ნართები 1988: 212). ბნელი ოთახი, სადაც ნართი ბათრაძია გამოკეტილი, საინიციაციო ადგილია. ასეთივე დანიშნულება აქვს „უკაცურ სახლს“ ფარნავაზის სიზმარში, საიდანაც მეფობის კანდიდატი მზის სხივმა გამოიყვანა. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ერთი წელი ბნელში იჯდა ინდოეთის ტახტის მემკვიდრე: „მე წელიწდამდის ბნელსა ვჯე, საწუთრო-გაცუდებული“. – ეუბნება უდაბნოში გაჭრილი რაინდი ავთანდილს. (რუსთაველი 1984: 103). სიბნელიდან გამოსვლის შემდეგ იწყება ტარიელის ეპიკური თავგადასავალი, მანამდე გმირის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი თითქმის არაფერი ხდებოდა. საინიციაციო ქოხის, გველეშაპის წიაღის, წმინდა მიწის სიბნელე მითოლოგიურ ტექსტებში განასახირებს დედის საშოს, საიდანაც სრულყოფილ ადამიანად ხელმეორედ უნდა დაიბადოს მოზარდი. რიტუალური გადასვლის დროს (rites de passage) წმინდა მიწაზე, ღამეულ სიბნელეში როვშანი უბრუნდება ემბრიონალურ, ქაოტურ მდგომარეობას. ის სიმბოლურად კვდება, როგორც მოზარდი, რათა ამ „მასალისგან“ დაიბადოს გმირი, ახალი ადამიანი, ახალი ძალითა და ახალი უნარებით. მ. ელიადეს აზრით, „შობამდელი წყვდიადი შეესაბამება შესაქმემდელ ღამეს და საინიციაციო ქოხის სიბნელეს“ (Eliade 1963: 100).

სწორედ იმ დროს, როცა ყველაზე მეტად იყო მთის მწვერვალზე კონცენტრირებული სამყაროს სტიქიური ელემენტები: ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი – ღამეულ სიბნელეში ვარსკვლავების შეჯახებისას ხდება საშინელი ზებუნებრივი მოვლენა: ყოშაბულაღის წყალთან როვშანს ერთბაშად ციდან სხივნათელი ეფრქვევა, ხოლო მის ფეხებთან ადამიანის სიმაღლეზე რძესავით ქაფი ამოდუღდება. როვშანმა დალია და იცხო თეთრი ქაფი, რომელიც, როგორც წმინდა ნივთიერება, გარდაქმნის ინიციანტის მთელ მატერიალურ ბუნებას, როვშანის მკლავებს მან ძალ-ღონე შემატა, ლექსისა და სიმღერის ნიჭი მოამადლა. ნართების ოსურ ეპოსში საინიციაციოდ მზიურ გმირს სოსლანს მგლის რძეში გაბანენ. ამირანის ეპოსში კი გველეშაპის წიაღი-

დან გამოსული გმირი იგრი ბატონის წყალში განიბანება და ამით ის ეზიარება სამყაროს სასიცოცხლო ძალებს. ფარნავაზის მიერ სიზმარში მზის ცვარის ცხება, ზ. კიკნაძის აზრით, ჭაბუკისთვის მეფური ქარიზმის მინიჭებას აღნიშნავს, სადაც მზის ცვარი და რძე იდენტური მითოლოგიური სიმბოლოებია. ბიბლიაში გვხვდება ცხების ზეთი, რომელიც ღვთის სულის გადასვლის, უფლის კურთხევის სიმბოლოა: „გამოიტანა ცადოკ მღვდელმა კარვიდან რქით ზეთი და სცხო სოლომონს. კრეს ბუკს და დაიძახა მთელმა ხალხმა: იცოცხლოს მეფე სოლომონმა!“ (3 მეფ. 1:39).

როვშანის ინიციაციის ბოლო ეტაპს წარმოადგენს სახელის დარქმევა, რომელსაც უნივერსალიებზე დამყარებული ტიპოლოგიური მსგავსება აქვს კულტურულ-ისტორიულად განსხვავებულ ტრადიციებთან. კონგოს ბელადად კურთხევის რიტუალში აუცილებელი დატვირთვა ჰქონდა მომავალი ბელადის ხანგრძლივ იზოლაციას განცალკევებით მდგარ ქოხში, რომელსაც საგანგებოდ აშენებდნენ ამ შემთხვევისთვის. გამომწყვდევის მთელი ციკლის კულმინაციას წარმოადგენდა „სიკვდილისა და აღდგომის“ რიტუალი. ამის შემდეგ მომავალი ბელადი იღებდა ახალ სახელს (Томановская 1980: 84–85).

ოსური ნართების ეპოსშიც მოზარდისთვის სახელის დარქმევას რიტუალური დატვირთვა უნდა ჰქონოდა. სანადიროდ წასული ბეძენაგის შვილობილი მიმართავს გმირ სოსლანს: „სახელი ჯერ არ მაქვს. მამაჩემს ვკითხე, სახელს რატომ არ მარქმევ-მეთქი და ასე მიპასუხა: „სანამ ნართი სოსლანი არ დაგარქმევს, მანამდე მე არაფერი შემიძლიაო“ (ნართები 1988: 337). ნადირობაც ტრადიციულ საზოგადოებაში ინიციაციის ერთერთ ელემენტად იყო მიჩნეული. ნადირობაში გამოჩენილი განსაკუთრებული წარმატების შემდეგ სოსლანმა ბეძენაგის შვილობილს არახძავი დაარქვა.

მთის მწვერვალიდან დაბრუნებულ როვშანს მამა ბავშვობის სახელს უცვლის და ჭაბუკს იმ დღიდან ქოროღლი ჰქვია. ქორქუთის წიგნში ოღუზთა ახალგაზრდებს გმირობის ჩადენის შემ-

დეგ სახელს არქმევდა ბრძენი მოხუცი, ოღუზური ტომების პატრიარქი დედე ქორქუთი. ლ. ჩლაიძის აზრით, „ოღუზურ ტომებს ეს უძველესი ტრადიცია ძველი სამშობლოდან უნდა მოეტანათ. ჩანს, თურქულ-აზერბაიჯანული მოდგმის ხალხს დიდხანს შემორჩენია ტრადიცია: ყმაწვილს სახელს მხოლოდ მას შემდეგ დაარქმევდნენ, როცა თავს გამოიჩენდა“ (ჩლაიძე 2006: 196). კოსმიურ ძალებსა და საკრალურთან ზიარების შემდეგ მთიდან ჩამოსული როვშანი ისეთი ვეღარ იქნება, როგორიც მანამდე, მთაზე ასვლამდე იყო. ხევსურული ანდრეზის მიხედვით, კარატის მთის მწვერვალზე ჯვარჩენის მხილველი ქალ-ვაჟი საკრალურთან შეხებამ „სრულიად მოწყვიტა ყოფით ცხოვრებას და საკრალურ სფეროში – თითქოს კვრივში გადაიყვანა“ (კიკნაძე 1996: 35).

როვშანის ინიციაციის ეპიზოდში უხვად არის წარმოდგენილი რელიგიური და მითოლოგიური დანიშნულების სიმბოლოები. მაგრამ „ქოროღლი“ სეკულარული დასთანია და მასში, როგორც საგმირო-საფალავნო ნაწარმოებში, მთელი ყურადღება გადატანილია მთავარი გმირის ფიზიკურ ძალ-ღონეზე, ვაჟკაცობაზე. ამიტომ ინიციაციის ელემენტებს დაკარგული აქვთ რელიგიური და რიტუალური მნიშვნელობა. თუმცა შესაძლებელია ზოგიერთი მათგანის რეკონსტრუქცია. მათი თავდაპირველი არქაული რელიგიური დანიშნულება კი ეჭვგარეშეა.

ინიციაციის წყალობით როვშანი იძენს ძალაუფლებას. მ. ელიადეს სიტყვებით, „მოზარდი გარდაიქმნება სოციალურად პასუხისმგებელ და კულტურულად გაღვიძებულ პიროვნებად“ (Eliade 1963: 102). ინიციაცია-განდობის რიტუალის შემდეგ როვშანი ასაკობრივ და სოციალურ სტატუსთან ერთად იცვლის საკუთარ სახელს. მას ენიჭება ზებუნებრივი ძალ-ღონე და ჯადოსნური ხმა, რომლითაც მსმენელს ატყვევებს. ის ხდება საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი: აქვს ცოლის შერთვის უფლება. რაც მთავარია, მას ენიჭება მამაკაცისთვის ყველაზე საპატიო მისია, მეომრის ფუნქცია, მას შეუძლია გაუძღვეს დელიბაშებს საომრად.

როვშანის ინიციაციის შემდეგ ეპოსში სიუჟეტი ტრადიციულად ვითარდება. იწყება ქოროღლის ეპიკური საგმირო-საფალავნო თავგადასავალი. ქოროღლი ცოლს ირთავს. ქოროღლის სახელი აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე მთელ დუნიაზე გაითქმება. ბეგებს, ფაშებსა და ხანებს მისი სახელის გაგონებაზე მუხლი ეკვეთებათ.

ამრიგად, ქოროღლის აზერბაიჯანულ ეპოსში თვალსაჩინოდ იკვეთება მსოფლიოს ხალხთა მითოსებისთვის დამახასიათებელი პერსონაჟის გმირად ტრანსფორმაციის უნივერსალური ელემენტები. როვშანის ინიციაცია, მისი მისტიკური სიკვდილი და ხელმეორე დაბადება წარმოადგენს სამყაროს საკრალური ისტორიის, კოსმოგონიის გრანდიოზული გამეორების ნაწილს. ინიციაციის დროს სიმბოლურად მოკვდა როვშანი, როგორც მოზარდი და დაიბადა ქოროღლი, როგორც გმირი.

ოსი ხალხის საგმირო ეპოსი ნართებზე

2014 წელს გამომცემლობა „უნიეერსალმა“ ქართულ და ოსურ ენებზე ორ ნაწილად დაბეჭდა ოსური ნართების ეპოსი. ქართული ნაწილი: ნართები, წიგნი შეადგინა და ქართულ ენაზე თარგმნა ნაირა ბეპიევმა, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2014. გვ. 600. ოსური ნაწილი: Нарты кадджытæ, Чиныг æмæ текстытæ бацæттæ кодта Беппиты Наирæ, “Универсал“, Тб., 2014, გვ. 609.

ნ. ბეპიევის მიერ პუბლიკაციისთვის შერჩეული ნარატივები ძირითადად ემყარება ადრე გამოცემული კრებულების ტრადიციული ციკლიზაციის პრინციპს, თუმცა ნართულ თქმულებათა ეს გამოცემა განსხვავდება წინა სამი ქართული რედაქციისგან. ნაირა ბეპიევის შედგენილ ნართულ თქმულებათა კრებულში გვხვდება ზოგიერთი ისეთი ციკლის თქმულება ნართ გმირებზე, რომლებიც თვით მერი ცხოვრებოვას ქართულ ენაზე თარგმნილ კრებულშიც კი ვერ მოხვდა, მათ შორის სავასა და ბორას ციკლის თქმულებები, გადმოცემები ვარხთანაგებზე. ნ. ბეპიევმა წიგნი გაამდიდრა ქართულ ენაზე ადრე თარგმნილი ტექსტების ახალი ვარიანტებით. თუმცა, ვფიქრობ, კრებულში მოხვდა ზოგიერთი ისეთი ნარატივიც, რომელიც ნაკლებად უკავშირდება ნართ გმირებს.

ნაირა ბეპიევს არაერთი ოსური ნაწარმოები აქვს ამეტყველებული ქართულ ენაზე. როგორც ყოველთვის, ახლაც ნ. ბეპიევის ნართულ თქმულებათა თარგმანი მთელი თავისი დიდებულებით გვაგრძნობინებს დედანის ხიბლს. მის მიერ გამოქვეყნებულ ორწიგნეულში შესულია რჩეული ტექსტები ვლადიკავკაზში 2003-2012 წლებში ოსურ ენაზე დაბეჭდილი ნართების ეპოსის შვიდტომეულიდან.

ნართული თქმულებების პირველი ჩანაწერები ეკუთვნის ქართველ მწერალს დანიელ ჭონქაძესა და ხალხური ტექსტების ოს შემკრებს ვ. წორაევს. აკადემიკოსმა ა. შიფნერმა დ. ჭონქაძისა და ვ. წორაევის ჩაწერილი ნართული თქმულებები რუსულ

ენაზე თარგმნა, კომენტარები დაურთო და დაბეჭდა 1868 წელს „ოსური ტექსტების“ სახელწოდებით კრებულში „Записки Академии наук". გამოქვეყნებულმა ტექსტებმა ოსური ფოლკლორის მიმართ მკვლევართა განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია.

ნართული თქმულებების შეკრებას დიდი ამაგი დასდო ოსური ყოფისა და ისტორიის დაუღალავმა მკვლევარმა ვ. პფაფმა, რომელმაც ხალხური ტექსტები ნართებზე 1871 წელს გამოაქვეყნა თბილისში გამომავალ რუსულენოვან კრებულში „Сборник сведений о кавказских горцев." ამავე კრებულში გამოქვეყნდა XIX საუკუნის 80-იან წლებში ჯანტემირ და გაცირ შანაევების მიერ ჩაწერილი ნართული თქმულებები, რომლებიც გამოირჩევა მაღალი მეცნიერული ღირებულებით.

ნართების ეპოსის შესწავლის საქმეში უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ცნობილ რუს მეცნიერს, აკადემიკოს ვ. მილერს. მან რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა მრავალი ნართული თქმულება ვრცელი კომენტარებით. ეს მასალები მკვლევარმა ძირითადად მოათავსა თავის ცნობილ „ოსურ ეტიუდებსა“ (1881 წ.) და „დიგორულ თქმულებებში“ (1902 წ.).

XX საუკუნის 40-იან წლებში ნართების ეპოსის სრულყოფილი ტექსტის გამოსაცემად შეიქმნა „ნართული კომიტეტი". თქმულებათა ვარიანტების გამოსავლენად და ადრე ჩაწერილი ტექსტების სისტემაში მოსაყვანად ჩატარდა მნიშვნელოვანი სამუშაო. მოეწყო ექსპედიციები ოსებით დასახლებულ სოფლებში. ექსპედიციებმა გამოავლინა არა მხოლოდ ახალი ვარიანტები, არამედ შეგროვდა ეპოსთან დაკავშირებული მუსიკალური ფოლკლორიც.

ნართების ეპოსის ერთ-ერთი ყველაზე სრულყოფილი და თვალსაჩინო კრებული ოსურ ენაზე პირველად საქართველოში, ქალაქ ცხინვალში ჯერ კიდევ 1942 წელს დაიბეჭდა. ცოტა მოგვიანებით ოსური ნართების ეპოსი რუსულ ენაზე პოეტურად ითარგმნა და მოსკოვში საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობამ 1957 წელს გამოაქვეყნა. ამ გამოცემას აქვს ნაკლიც, რადგან იგი წარმოადგენს თავისუფალ ლიტერა-

ტურულ თარგმანს. მოგვიანებით, 1946 წელს, ნართების ეპოსი ოსურ ენაზე დაიბეჭდა ჩრდილოეთ ოსეთშიც. მისი პირველი რუსული თარგმანი ეკუთვნის ი. ლიბედინსკის, რომელიც ჯერ 1948 წელს ძაუჯიყაუში გამოიცა, ხოლო მომდევნო 1949 წელს დაიბეჭდა მოსკოვშიც (Либединский 1948).

ნართების ეპოსის კვლევაში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ფრანგ მეცნიერს ჟორჟ დიუმეზილს. მან შექმნა ფუნდამენტური შრომები რამდენიმე მიმართულებით: შედარებით მითოლოგიასა და ფოლკლორისტიკაში, რელიგიის ისტორიასა და კავკასიოლოგიაში. მისი ერთ-ერთი საუკეთესო ნაშრომია „ოსური ეპოსი და მითოლოგია“ (ფრანგულიდან ითარგმნა და მოსკოვში 1976 წელს რუსულ ენაზე გამომცემლობა „ნაუკამ“ დაბეჭდა).

XIX საუკუნის 60-იან წლებში ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელების მნიშვნელოვანი ნაწილი, რუსეთის დაპყრობითი ომების შემდეგ გადაასახლეს ოსმალეთის იმპერიაში, სადაც კავკასიელმა მთიელებმა მეტ-ნაკლებად შეინარჩუნეს თავიანთი ენა, წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები. ეს „მეორე კავკასია“ გახდა ჟ. დიუმეზილის შესწავლის ობიექტი. პირველად 1930 წელს და 1954 წლიდან მოყოლებული, თითქმის ყოველწლიურად ის სამეცნიერო მივლინებით ჩადიოდა თურქეთის კავკასიელებთან. ფრანგი მკვლევარი მათგან იწერდა ხალხურ ტექსტებს, მათ შორის ნართულ თქმულებებს, სწავლობდა მუჰაჯირთა შთამომავლების ყოფასა და ფოლკლორს.

ნართების ეპოსთან დაკავშირებით ჟ. დიუმეზილის თვალსაზრისი და იდეები ახალი მასალის გამოვლენისა და თეორიული პოზიციის გაღრმავების შემდეგ ზოგჯერ იცვლებოდა. მაგრამ, როგორც ვ. აბაევი აღნიშნავს, ფრანგ მეცნიერს ერთ საკითხზე, თავისი მოღვაწეობის მთელი ორმოცი წლის განმავლობაში, არ შეუცვლია თვალსაზრისი: მან შეინარჩუნა ურყევი რწმენა, რომ კავკასიის ხალხთა ნართულ ეპოსებს შორის უძველესი და ორიგინალური იყო ოსური ნართული თქმულებების ძირითადი ფონდი, რომელიც მემკვიდრეობით უნდა მიეღოთ ოსებს სკვითურ-სარმატული და ალანური ეპოქის ტრადიციებიდან.

ნართების ეპოსის მრავალ გამოცემებს შორის აღსანიშნავია 2003-2012 წლებში ვლადიკავკაზში ოსურ ენაზე გამოქვეყნებული ნართების თქმულებები შვიდ ტომად, რომელიც შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს თ. ხამიცაევამ და შ. ჯიქკაითმა. ქართულ ენაზე ნართების ეპოსი პირველად 1947 წელს თარგმნეს გ. ლეონიძემ, ვ. გორგაძემ და ს. ფაშალიშვილმა. მაგრამ ის ითარგმნა არა ორიგინალიდან, არამედ პწკარედიდან. ნართების ეპოსის ქართულ ენაზე ამეტყველებაში უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ოს მწერალსა და მთარგმნელს მერი ცხოვრებოვას. უშუალოდ დედნიდან მერი ცხოვრებოვას მიერ ქართულ ენაზე შესანიშნავად თარგმნილი ნართების ეპოსი ორჯერ 1977 და 1988 წლებში გამოქვეყნდა. თუმცა ამ გამოცემებს აქვთ ერთგვარი ნაკლიც: ტექსტებს არ ახლავთ პასპორტი, მითითებული არ არის მთქმელისა და ჩამწერის ვინაობა, აგრეთვე ტექსტის ჩაწერის დრო და ადგილი.

ნართების ეპოსის ოსური ვერსია ქართულ ენაზე უკვე მეოთხედ იბეჭდება. „ნართების“ ბოლო გამოცემის სამეცნიერო მნიშვნელობა განუზომლად დიდია, რადგან, ჯერ ერთი, მასში შესულია ისეთი თქმულებები, რომლებიც პირველად ითარგმნა უშუალოდ დედანიდან ქართულ ენაზე, მეორეც, ნ. ბეპიევმა წიგნებს (როგორც ქართულ, ისე ოსურ რედაქციებს) დაურთო შესაბამისი სამეცნიერო აპარატი: ტექსტების ინდექსი, პასპორტი, შენიშვნები და ლექსიკონი.

წიგნი გაფორმებულია ფერადი ილუსტრაციებით, რომლებიც ასახავენ ნართულ სიუჟეტებსა და პერსონაჟთა ჰეროიკულ ქმედებებს. ილუსტრაციები ამ გამოცემისთვის საგანგებოდ შექმნეს მხატვრებმა: შალვა ბედოევმა, ლევან სილაგაძემ, დავით პოპიაშვილმა, ასლან-გირეი ხოხოვმა, ვადიმ ფუხაევმა და მურად ჯიქკაევმა.

კრებულის მოსამზადებლად შექმნილა სპეციალური საგამომცემლო ჯგუფი, რომელშიც შედიოდნენ ცნობილი ქართველი და ოსი მეცნიერები: ნ. ჯუსოითი, ზ. კიკნაძე, ტ. გურიევი, მ. ცხოვრებოვა, რ. ქუმარიტოვი. ოსმა და ქართველმა მეცნიერებ-

მა ნართების ეპოსის გამოცემასთან დაკავშირებით 2013 წლის დეკემბერში ქ. კიევში გამართეს სამუშაო შეხვედრა. შედეგმაც არ დააყოვნა და სახეზეა ოსური ეპოსის ერთ-ერთი სრულყოფილი გამოცემა. „ნართების" როგორც ოსურ, ასევე ქართულ რედაქციას ახლავს ნ. ჯუსოითის, ზ. კიკნაძისა და ტ. გურიევის წინასიტყვაობა, რომლებშიც საუბარია ნართულ თქმულებათა ზოგადჰუმანურ და სამეცნიერო მნიშვნელობაზე, მათ ზოგადსაკაცობრიო როლზე.

ნართების ეპოსი წარმოადგენს ოსური ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ყველაზე მნიშვნელოვან ძეგლს, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა ოსური ფოლკლორის სხვა ჟანრებზეც. ნართების ეპოსი არის კომპოზიციურად შეკრული და მყარი სტრუქტურის მქონე მრავალსიუჟეტიანი თხრობითი ჟანრის ნაწარმოები, რომელიც პოეტური და პროზაული ტექსტებით გადმოგვცემს პერსონაჟთა საგმირო თავგადასავალს.

გმირების დაბადება და წრთობა, ზეციურ არსებებთან ურთიერთობა და საზოგადოებაში ცივილიზაციის საწყისების შემოტანა, ბოროტ ძალებთან ბრძოლა და საცოლის მოტაცება, ღმერთთან დაპირისპირება და, ბოლოს, გმირების დაღუპვა შეადგენს ნართების ეპოსის ძირითად სიუჟეტურ ქსოვილს. ნართების ეპოსში აისახა ოსი ხალხის ფუნდამენტური შეხედულებები გარესამყაროსა და ცხოვრებაზე, ადამიანის დანიშნულებაზე, ცხოვრების საზრისზე, ღმერთთან ურთიერთობასა და გმირობის იდეალზე. ნართების ეპოსი არის მითოლოგიური მოტივებით მდიდარი საგმირო-სათავგადასავლო ჟანრის ნაწარმოები.

ნართების ეპოსის ოსურ ვერსიაში პერსონაჟები ქმნიან ოთხ თანამიმდევრულ თაობას, მკვეთრად გამოხატული გენეალოგიური ციკლიზაციით. კერძოდ, ეპოსში ისახება რამდენიმე ცენტრალური ციკლი: 1. ახსარისა და ახსართაგის ციკლი; 2. ურუზმაგისა (ურიზმაგი) და სათანას ციკლი; 3. სოსლანის (სოზირიყო) ციკლი; 4. ბათრაძის ციკლი. ოსურ ნართების ეპოსში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, აგრეთვე, თქმულებათა ციკლს ცბიერ სირდონზე. მთავარი ციკლების გარდა ოსური ნართების ეპოსში

მოიძებნება ათობით ტექსტი სხვადასხვა გმირებზე, ესენია: აცამაზი, არახძავი, სავაი, თოთრაძი, სიბალცი, აისანა და სხვანი. ზოგიერთი მკვლევარი ამ „მცირე ციკლებს" ოდესღაც არსებულ ვრცელი ნარატივების ნამსხვრევებად მიიჩნევს.

ოსურ ფოლკლორში ნართების ეპოსი სიმღერისა და თხრობის სახით დასტურდება. ტექსტების ის ნაწილი, რომელიც სიმღერით სრულდებოდა, „ნართულ ქადაგებად" არის ცნობილი. „ქადაგ" სიტყვას, რომელიც ინდოირანული ენებიდან მომდინარეობს, ოსურ ენაში ქართულისაგან განსხვავებული სემანტიკა აქვს. ქადაგი (кадаг) მითოლოგიურ სიმღერას, გადმოცემას, თქმულებას ნიშნავს. თქმულებათა დიდ ნაწილს პროზაულად, თხრობით გადმოსცემდნენ. მოიძებნება ისეთი ტექსტებიც, რომლებშიც ნართების ამბავი შერეულად, თხრობითა და სიმღერით გადმოიცემოდა.

ნართების ეპოსი გავრცელებული იყო თითქმის მთელ ჩრდილოეთ კავკასიაში. ხალხურ ტექსტებს ნართებზე იცნობდნენ აფხაზები, ყაბარდოელები, ჩერქეზები, აბაზები, ადიღელები, ყარაჩაელები, ბალყარელები, ჩეჩნები და ინგუშები. ნართები ხსენდებიან საქართველოს მთიანეთის (სვანეთი, რაჭა, ხევსურეთი) ზეპირ ტექსტებში. ნართების ეპოსის ცალკეული სიუჟეტები და გაზღაპრებული ვერსიები გვხვდება ზოგიერთი დაღესტნელი ხალხის (ლაკები, ხუნძები, თურქულენოვანი ყუმუხები...) ფოლკლორში. ეპოსის აფხაზური ვერსიის გაზღაპრებული ტექსტები დასტურდება სამეგრელოშიც. ნართების ეპოსის ფრაგმენტები ცნობილი იყო XIX საუკუნეში კავკასიიდან თურქეთში ერთიანად გადასახლებული მუჰაჯირი უბიხებისათვის. მართალია, ნართების ეპოსის ნაციონალური ვერსიები მეტ-ნაკლებად განსხვავდება ერთმანეთისგან, მაგრამ ისინი ზოგადად მაინც ერთი ტიპისაა.

ნართები ცხოვრობდნენ „გოლიათების ეპოქაში", წინარეისტორიულ, მითოსურ დროში. ეპოსში, ერთი შეხედვით, მოქმედება ვითარდება პირველქმნადობის დროში. არც თუ იშვიათად ნართების მოქმედებათა არეალი ტოპონიმიზებულია. ნართები

ილაშქრებენ გურის (ან გორის) და ხიზის ციხესიმაგრეზე, რომლის დასაცავად ალდარები ძუარებსა და ანგელოზებს უხმობენ. ოსურ ნართებში მოქმედება ხშირად ხდება სავხოხის მთაზე (შავი მთა) ან ზილახარის ველზე, მაგრამ ეს სახელწოდებები ნაკლებად მიუთითებენ კონკრეტულ ადგილზე. ისინი ტექსტებში საკრალური ცენტრის მნიშვნელობას იძენენ, სადაც ეპოსის განსაკუთრებული მოვლენები ხდება და სადაც ნართი გმირები სპორტულ ასპარეზობებსა და გრანდიოზულ სიმდის მართავდნენ.

ოსური ნართების ეპოსში მოქმედება დიდი მდინარეების, ტბებისა და ზღვების მახლობლად, ან თვალუწვდენელ ტრამალებზე ხდება. ახსართაგი ჩადის ზღვის ფსკერზე, სადაც ცხოვრობს დონბეთირების ასული ძერასა და მასზე ქორწინდება. თქმულებებში ხშირად იხსენიება შავი ზღვა (сау денджыз). ნართები ხან შავი და ხან თეთრი ზღვის სანაპიროებს მიუყვებიან სათარეშოდ.

ნართების ეპოსის „დროჟამული მდინარება“ (ზ. კიკნაძის ტერმინით) და მასში ასახული სივრცე განუსაზღვრელია და ჩაკეტილი. ის ზღაპრულ დროსა და სივრცეს მოგვაგონებს. მაგრამ ნართების ეპოსი არ არის ზღაპარი. თავისი სტრუქტურით, პერსონაჟთა რაობითა და, რაც მთავარია, დასასრულით ის არსებითად განსხვავდება ზღაპრისაგან, რომლის საბოლოო ფინალიც არის გმირის შინ დაბრუნება და ქორწილი. ოსური ეპოსი მთავრდება ნართების ღმერთთან დაპირისპირებით, გმირებისა და მთლიანად ნართი ხალხის დაღუპვით.

ვ. აბაევის აზრით, მართალია, ალან-ოსებში ათასწლობით არსებობდა ეპიკური სიმღერები გმირებზე, მაგრამ მათი საერთო სახელწოდება „ნართ“ უნდა გაჩენილიყო ალანური ეპოქის დასასრულს, ეს კი მონღოლთა ბატონობის პერიოდს (XIII-XIVსს) უკავშირდება. სხვა მკვლევართაგან განსხვავებით, ვ. აბაევი სიტყვა „ნართს“ არ აკავშირებს ირანულენოვან სამყაროსთან. ისევე როგორც მონღოლურიდან არის ნასესხები რუსული ბილინების მთავარ გმირთა საერთო სახელწოდება „богатырь“ (გოლიათი), ვ. აბაევის აზრით, სიტყვა „ნარ“, ასევე მომდინარე-

ობს მონღოლური ფუძიდან „ნარა“ – „მზე“, მასზე-თ (тæ) სუფიქსის დამატებით (нар-т), რომელიც ოსურ ენაში წარმოადგენს არსებითი სახელების მრავლობითი რიცხვის მაჩვენებელს. აღსანიშნავია, რომ ამავე პრინციპით იწარმოება დღემდე ოსური გვარები. ვ. აბაევის აზრით, სიტყვა „ნართი“ კავკასიის სხვა ხალხებში ოსური ფორმით შევიდა, რომელიც წარმოქმნილია ოსური საგვარეულო სახელების ტიპის მიხედვით და აღნიშნავს მზის შვილებს, მზის შთამომავლობას (აბაევი 1988: 24).

ნართები მხოლოდ ეპიკურ თქმულებათა პერსონაჟები არიან. ისტორია არ იცნობს ხალხს ნართების სახელწოდებით. თუმცა მკვლევარები ნართების ამბავს დიდი ისტორიული მოვლენების ანარეკლად მიიჩნევენ. ნართების ეპოსში დასტურდება სტეპებში მცხოვრები ხალხის ტრადიციები და წესჩვეულებები. ვს. მილერმა და ჟ. დიუმეზილმა აჩვენეს, რომ ნართების ეპოსის ზოგიერთ სიუჟეტს მსგავსება-ანალოგიები დაეძებნება ოსების შორეული წინაპრების სკვითურ-სარმატული ტომების ყოფასა და ჩვეულებებთან, რომელთა შესახებაც ჰეროდოტემ შემოგვინახა ცნობები ჩვ. წ-მდე V საუკუნის ჩანაწერებში.

სკვითების ერთ-ერთი დღესასწაულის დროს იმ მეომარს, რომელსაც ჯერ ერთი მტერიც არ ჰყავდა მოკლული, ნება არ ჰქონდა ჩამოტარებული თასიდან ღვინო დაელია. სკვითი მეომრების სარიტუალო-სადღესასწაულო თასი გვაგონებს ოსურ ეპოსში წარმოდგენილ ვაცამონგას, რომელიც ნართების დიდ საგანძურში ერთ-ერთ ძვირფას განძად იყო მიჩნეული. მას ასეთი თვისება ჰქონდა: თუ ადამიანი თავის მიერ ჩადენილ ვაჟკაცობაზე სიმართლეს იტყოდა, ვაცამონგა ხელის მოუკიდებლად, თავისთავად აიწევდა და მთხრობელის პირთან გაჩერდებოდა; ხოლო თუ მთხრობელი ტყუოდა, ვაცამონგა ადგილიდანაც არ დაიძვროდა. ამით ვაცამონგა საშუალებას აძლევდა ნართებს გაერჩიათ ნამდვილი გმირები მოჩვენებითი გმირებისგან.

შენიშვნა: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მეტად ფასობდა და ჯვარ-ხატთა ერთ-ერთ ძირითად განძს წარმოადგენდა

საკრალური თასი – სახუცო კოჭობი, რომელიც მფარველი ღვთისშვილის უმთავრეს სიწმინდეს განასახიერებდა. სახუცო კოჭობით ადიდებდა საკულტო რიტუალზე მფარველ ჯვარ-ხატებს ხუცესი და შესთხოვდა საყმოს მფარველობას.

ხუცეს-ხევისბრების გარდა, არავის ჰქონდა სახუცო კოჭობთან, ჯვრის უმთავრეს სიწმინდესთან, მიახლოებისა და სადიდებლის აღვლენის უფლება. ფშავის ზოგიერთ თემში მამაკაცები ჯვარ-ხატის კარზე გამართულ დღესასწაულზე დადგმული საყეინო თასიდან რიგრიგობით, მასზე ხელისმოუკიდებლად, სვამდნენ ლუდს და „კაი ყმის“ შესანდობარს წარმოთქვამდნენ.

ნართები ვაცამონგას გმირების გამოსავლენად და გმირობის განმსაზღვრელად იყენებდნენ, სკვითებში კი ღვინით სავსე თასი გმირობისთვის ჯილდოდ გამოიყენებოდა, ხოლო ქართველ მთიელებში მას ძირითადად საკულტო დანიშნულება ჰქონდა. ლუდით გავსებულ თასს საჯვარხატო დღესასწაულზე, მფარველ წმინდანთა განდიდების გარდა, გმირების დასალოცადაც იყენებდნენ.

ნართების ეპოსი წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს ტრადიციული საზოგადოების ყოველდღიური ყოფის, მართვა-გამგეობის, სოციალური სტრუქტურისა და საქმიანობის შესასწავლად.

ოსურ ტექსტებში ნართები წარმოდგენილია სამი გვარით, რომლებიც განაწილებული არიან ტერიტორიული პრინციპით სამ უბნად: ზემო ნართები დასახლებული იყო ალაგათებით, შუა ნართები – ახსართაგებით, ქვემო ნართები კი ბორათებით. ჟ. დიუმეზილის აზრით, თითოეულ გვარს ჰქონდა თავისი სახე, ერთგვარი „სპეციალობა“, გამორჩეული უნარი: ბორათები განთქმული იყვნენ სიმდიდრითა და ქონებით, ალაგათები – ჭკუა-გონებით, ახსართაგები კი სიმამაცითა და ფიზიკური სიძლიერით, მაგრამ ბორათებიც ახსართაგებზე არანაკლებ მამაცი მეომრები იყვნენ. ალაგათების სახლში იმართებოდა გრანდიოზუ-

ლი ნადიმები. თუ ომებს შორის პერიოდში ნართებს არ ჰქონდათ შეხვედრები ნიხასში, მაშინ ისინი იკრიბებოდნენ ალაგათეების სახლში, ლუდით სავსე თასებს ცლიდნენ და გატაცებით ცეკვავდნენ. თუმცა სალხინო სუფრა ბორათებთანაც დიდი პატივით სარგებლობდა.

საზოგადოების მართვა-გამგეობის უმაღლეს ორგანოს ნართების ეპოსში წარმოადგენს ნიხასი, იგივე მამაკაცთა კრება, რომელზეც ისინი მნიშვნელოვან საკითხებს განიხილავდნენ. მასზე დასწრება შეეძლო ყველა ნართ მამაკაცს. ისინი ნიხასში ადგილებს ინაწილებდნენ ასაკისა და დამსახურების მიხედვით. თანამედროვე ოსურ ენაზე ნიხასი (нихас) ნიშნავს საუბარს და ასევე მამაკაცთა სათათბირო ადგილს (აქედან არის ზემორაჭული „ნახშობა“ – ლაპარაკი „სანახშოზე“).

ე. მელეტინსკის აზრით, ნართებში ნიხასს უნდა ჰქონდა მამაკაცთა საიდუმლო ორგანიზციის ფუნქცია (Мелетинский 1963: 163). ამას მკვლევარი შემდეგი გარემოებებით ხსნიდა: მაშინაც კი, როცა ნართებს მტერი კარს ჰყავდათ მომდგარი, ნიხასში იმართებოდა არა მარტო მამაკაცთა თათბირი, არამედ საიდუმლო ცეკვები და ასპარეზობანი. ნიხასში დასწრებისა და თათბირში მონაწილეობის მისაღებად ნართ ახალგაზრდებს ჯერ უნდა გაევლოთ ინიციაცია, გამოცდა, გადაეტანათ ერთგვარი განსაცდელი.

ნართები ცხოვრობდნენ ინდივიდუალური ოჯახებისგან შემდგარ, საოჯახო თემში. მათ საცხოვრებელ სახლს ჰქვია ხაძარი, სადაც ანთია კერია და მზადდება სადილი. ოსურ ეპოსში საოჯახო ურთიერთობის თემას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ურუზმაგისა და სათანას, ხამიცისა და ბიცენონის ქორწინება, აგრეთვე, აცამაზის დაქორწინება მზეთუნახავ აგუნდაზე და სოსლანის დაქორწინება ჯერ ჩელეხსართაგის ქალიშვილ ბედუხაზე, ხოლო შემდეგ მზის ასულ აცირუხსზე. ოსური ნართული თქმულებებიდან ძნელია დასკვნის გამოტანა, ენდოგამიურ თუ ეგზოგამიურ ქორწინებაზე იყო დაფუძნებული ნართების ოჯახი. ურუზმაგი თავდა-

პირველად დაქორწინებული იყო ალაგათების მზეთუნახავ ელდაზე, ხოლო შემდეგ ის გახდა სათანას ქმარი. შ. ინალ-იფას აზრით, ოსურ ნართების ეპოსში აისახა ლევირატის ნიშნები (Инал-Ипа 1969: 36). ამის დასტურად მას მოჰყავს ძერასას დაქორწინება თავის მამამთილ ვარხაგზე.

ოსურ ნართების ეპოსში აისახა, აგრეთვე, ურვათის გადახდის ტრადიცია. თქმულებების მიხედვით, ნართები მართავდნენ დიდებულ ქორწილს, რომელსაც ზეცის ბინადრებიც ესწრებოდნენ. ისინი იხდიდნენ მიცვალებულთა სულის მოსახსენებელ აღაპებსაც. ნართებში მოქმედებდა სისხლის აღების წესჩვეულება, რომელზეც ეპოსის არაერთი ეპიზოდი მოგვითხრობს.

ნართები, პირველ რიგში, მეომრები იყვნენ. მთელ ცხოვრებას ისინი საქონლის გამოსარეკად ლაშქრობებსა (ბალცები) და თარეშში (ხათანები) ატარებდნენ. თარეშით, ნადირობით ან სხვა გზით მოპოვებული ქონება ყველა ნართზე თანაბრად ნაწილდებოდა.

ნართები იყვნენ საუკეთესო მონადირეები. ნართი გმირების ცხოვრებაში ყველაზე სახიფათო ეპიზოდებს, როგორც აუცილებლობა, წინ უძღვის ნადირობა. ისინი მისდევდნენ მიწათმოქმედებას. მიწის დამუშავება ნართებს ზეცის ბინადრებმა ასწავლეს. ნართებს მოჰყავდათ პურეული მოსავალი და ქერი, რომელიც მათ ლუდის მოსადუღებლადაც სჭირდებოდათ. ნართები ეპოსში ხშირად გამოყვანილი არიან როგორც მწყემსები. ისინი თავიანთ საქონლის ჯოგებს თვალუწვდენელ იალაღებზე აბალახებდნენ. საძოვრების ხელში ჩაგდების მიზნით მათ ხშირად უხდებოდათ ბრძოლა გოლიათებთან და უძლიერეს ალდარებთან.

ნართები გამოირჩეოდნენ ზებუნებრივი თვისებებით. ისინი ფლობდნენ ჯადოსნურ იარაღს, გრძნეულ თასს – ვაცამონგას და მაგიურ ჯაჭვის პერანგს – ცერექის რვალს, რომელიც ომის ხსენებაზე პატრონს თვითონ მოერგებოდა ტანზე, მასში ისარი ვერ ატანდა და ვერც ხმალი ჭრიდა. ნართებს ჰყავდათ გრძნეული,

გულთმისანი რაშები. ისინი გადააღგილდებოდნენ *თავისუფლე*ნელ სივრცეში, მათ შორის ზეცაში და საიქიოში. ეპოსის *პერსონა*ჟები არიან და ნართ გმირებთან მეგობრობდნენ ზეცის ბინადრები: მზე და მზის ასული, მგზავრთა და მეომართა მფარველი ვასთირჯი, პურეული მოსავლისა და დარ-ავდრის განმგებელი ელია, კერიის მფარველი საფა, მგლების მწყემსი თუთირი, წვრილფეხა საქონლის მფარველი ფალვარა, მიცვალებულთა სულების მბრძანებელი ბარასთირი, საიქიოს მეკარე ამინონი, ზეციური მჭედელი ქურდალაგონი, ნადირთ მწყემსი აფსათი, წმინდა ნიკოლა, თარანჯელოზი, დაუაგები, ვაცილები და ძუარები.

ნართების ეპოსში იხსენიება ერთი ღმერთი ხუცაუ, რომელსაც უნდა ემორჩილებოდეს ყოველი მიწიერი არსება და ზეცის ბინადარი. თქმულებებში ვხვდებით კულტმსახურებას ლუდიანი თასითა და სამი ხაჭაპურით. მას ნართების დედა სათანა ვაზკვიფის მთაზე ძუარებს სწირავდა და ლოცვა-ვედრებას აღავლენდა.

ნართების ეპოსში აისახა ოსი ხალხის სოციალური სტრუქტურა, სოციუმის შიგნით და მის გარეთ მიმდინარე კონფლიქტები, ტრადიციული ყოფა და წარმოდგენები გარესამყაროზე. ეპოსი ტიპოლოგიური სიუჟეტებით გადმოგვცემს მეომრული საზოგადოების ცხოვრებას, ბრძოლებს, ფასეულობებს, რომლებიც ოსი ხალხის ისტორიულ გამოცდილებას ემყარება.

ის გზა, რომელსაც ნართები გადიან თქმულებებში, თითქოს ნაცნობია ძველი ეპოსების გმირებისთვის, თუმცა მათ აქვთ უნიკალური თვისებებიც. ნართი პერსონაჟების თავგადასავალში გვხვდება როგორც ტიპური ეპიზოდები – გმირის სასწაულებრივი შობა, წრთობა, სოციუმთან ზიარება, საგმირო საქმეები, საცოლის მოტაცება, აღზევება და სიკვდილი, და ისეთი მოტივებიც, რომლებიც მხოლოდ ნართი გმირებისთვის არის დამახასიათებელი. თითოეული ეპიზოდი, როგორც გარდამტეხი მომენტი და განსაცდელი, მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს გმირის მომავალ ცხოვრებაზე.

ნართი გმირების ჰეროიკულ თავგადასავალში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდს საცოლის მოპოვება წარმოადგენს. ეპოსის თითქმის ყველა ქალი პერსონაჟი არის მრავალი ღირსებით შეკული, არაჩვეულებრივი წარმოშობის მზეთუნახავი. ისინი გამოირჩევიან ღვთაებრივი უნარებითა და თვისებებით. მათ შეუძლიათ გარდასახვა. ნართების ბაღში მტრედის სახით მოფრენილი ძერასა იტაცებს ოქროს ვაშლს. ახსართაგი წყალქვეშა სამეფოში ჩადის და ცოლად ირთავს მშვენიერ ძერასას, წყალქვეშა სამეფოს მბრძანებლის დონბეთირის ასულს.

ნართ გმირებს საცოლის მოსაპოვებლად დიდი ბრძოლების გადატანა უხდებათ. ისევე როგორც ქართულ „ამირანიანში", ნართების ეპოსშიც საცოლის მამის დამარცხება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეპიზოდია. საცოლის დასაუფლებლად საკმარისი არ არის მხოლოდ გმირის არაჩვეულებრივი წარმოშობა, ამისათვის მან უნდა გადაიხადოს ომები და გაიაროს ჭირსახდელი. აქულა მზეთუნახავის დავალებით ბათრაძი კლავს შვიდთავიან ფრთოსან დევს – ყანძარგისს და ათავისუფლებს თავის შორეულ წინაპარ ვონის, რომელსაც ურჩხული მეჯოგედ ამუშავებდა.

ნართების ეპოსის მზეთუნახავი მამის ერთადერთი ასულია და ის მაღალი მთის მწვერვალზე, განმარტოებით აგებულ კოშკში ცხოვრობს. სამოთხის სიმწვანით შემკული მთის მწვერვალი და იდუმალი კოშკი, სადაც მზეთუნახავი იმყოფება (აქულა, აცირუხსი, აგუნდა), ქალის არაჩვეულებრივ წარმოშობაზე მიანიშნებს. ზ. კიკნაძის აზრით, კოშკი, რომელშიც გამოკეტილია ქალიშვილი, მისი საინიციაციო ადგილია და ინიციაციის პერიოდი მთავრდება მაშინ, როცა ვაჟს შეუძლია მისი მოპოვება (კიკნაძე 2001: 26).

სოსლანს ნადირობის დროს მზის ასული აცირუხსი ოქროსბეწვიანი ირმის სახით ევლინება. ირემს გმირი სავხოხის მთაზე აჰყავს გამოქვაბულში. მზის ასულიც განძს ასახიერებს, რომელსაც მზიური ბუნების მქონე, მგლის რძეში ნაწრთობი სოსლანი უნდა დაეუფლოს.

შენიშვნა: იგივე საკრალური ნიშნები: მზე, ნადირობა, ირემი, გამოქვაბული, განძი ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხვრებაში" ფარნავაზის მეფურ დიდებასა და მეფობის წარმოშობის საიდუმლოს გვიცხადებს.

ნართების ეპოსი, სხვა პერსონაჟებთან შედარებით, უფრო რელიეფურად წარმოგვიდგენს ორი გმირის სოსლანისა და ბათრაძის დაბადებიდან სიკვდილამდე განვლილ გზას, მათ თავგადასავალს. ძირითადი საგმირო საქმეებიც, თქმულებების მიხედვით, მათ მიეწერებათ.

ნართების ეპოსში მეტად მნიშვნელოვანია ესქატოლოგიური მომენტი. ეპოსის თითქმის ყველა ძირითადი ნაციონალური ვერსია ნართების დაღუპვით სრულდება. იღუპება არა მხოლოდ მთავარი გმირი ან რომელიმე მეორეხარისხოვანი პერსონაჟი, რაც, შეიძლება, ბუნებრივად მოგვჩვენებოდა, არამედ–მთელი ნართული საზოგადოება. ესქატოლოგიური მოტივი განსაკუთრებით მძაფრად ვლინდება ნართების ეპოსის ოსურ ვერსიაში. მასში მნიშვნელოვანი ფუნქცია ენიჭება ეპიზოდებს ნართი ხალხის ცხოვრების უკანასკნელ მოვლენებსა და მათ დაღუპვაზე.

ნართების ეპოსი, ისევე როგორც ქართული „ამირანიანი", ჰუბრისზეა აგებული. ზ. კიკნაძე ტრადიციული გმირის ტრაგედიას ჰუბრისთან აკავშირებს. ამირანის აღზევებას მოსდევს დაცემა, უფალთან შერკინება და მიჯაჭვა (კიკნაძე 2001: 32-35). ნართოლოგიაში მკვლევარები დღემდე ამ საკითხით არ დაინტერესებულან და ნართების დაღუპვასაც სხვაგვარ ახსნას უძებნიან (ფორმაციათა ცვლილება, ძველი და ახალი რელიგიების დაპირისპირება და სხვა).

როგორც წესი, ეპიკური გმირი აღზევების მწვერვალიდან თანდათანობით კი არ ეცემა, არამედ ის უეცრად, მყისიერად, ჯადოსნურ შერკინებაში იღუპება. სოსლანი და ბათრაძი სასწაულებრივად დაიბადნენ და, ბოლოს, ცხოვრების გარდამტეხი მომენტების გადალახვის შემდეგ ისინი იღუპებიან საიდუმლო ვითარებაში. ამ ეტაპზე მათ აღარ ჰყოფნით ძალა დაბრკოლე-

ბის გადასალახად. ლორდ რაგლანის აზრით, ტრადიციულ ეპოსებში ერთ დროს სახელმოხვეჭილი და უძლიერესი გმირი ღმერთს განარისხებს და ხალხს აიმხედრებს, რაც იწვევს მის გარდაუვალ დაღუპვას (Raglan 1965). მსგავსი ელემენტები პირდაპირ თუ ირიბად გვხვდება ნართი გმირების თავგადასავალშიც. ბათრაძმა ჯერ ნართები აიმხედრა, შემდეგ კი ღვთისა და ზეციურ არსებათა რისხვა დაიტეხა.

სოსლანის დაღუპვის ეპიზოდი მონადირის ჰუბრისის მოტივს ემყარება. ნართი ჭაბუკი ნადირობის დროს ხვდება ბალსაგის ქალიშვილს. მზეთუნახავი ნადირთმწყემსის ყველა ნიშან-თვისებას ატარებს. ის სოსლანს ჯერ ირმის სახით, ხოლო შემდეგ უცხო ფრინველის აღით ეცხადება. სოსლანის ზეციურ ქალწულთან შეხვედრა აშკარად მონადირისა და ნადირთპატრონის ურთიერთობის მოტივს ეფუძნება, რომელიც მრავალ ვარიანტად გვხვდება დაღუპული მონადირის ციკლის სვანურ ხალხურ ტექსტებში. ნართების ეპოსში ზეციური ქალწული მრისხანე ნადირთპატრონ დალის მსგავსად იქცევა. მან არ აპატია სოსლანს სასიყვარულო ურთიერთობაზე უარის თქმა, შეურაცხყოფა და ვაჟს სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა. შეურაცხყოფილმა ქალწულმა დახმარება სთხოვა თავის მამას ბალსაგს, რომელმაც სოსლანის გასანადგურებლად ციდან ბორბალი გამოგზავნა.

ეპოსში ქედმაღლობისა და ამპარტავნობის მსხვერპლი ჯერ ცალკეული გმირები ხდებიან, ხოლო შემდეგ ჰუბრისი ნართების მთელ საზოგადოებას მოიცავს. „ძლევამოსილმა ნართებმა ცხოვრება სულ ომებში გალიეს. უამრავი მოძალადე დაამარცხეს. ისეთი აღარავინ გადარჩათ, ვისზეც ღონეს გამოსცდიდნენ." – გვიამბობს ოსური ეპოსი. ძალგულოვანი ნართები, რომლებსაც ძალაც და ღონეც ზეციერთაგან ჰქონდათ მინიჭებული, სულ იმის ცდაში იყვნენ, ვის შებმოდნენ, ღონე ვისთან ეცადათ. განსაკუთრებულმა ფიზიკურმა ძალამ და მტრებთან ბრძოლაში მოპოვებულმა გამარჯვებებმა ნართებს გადაჭარბებული წარმოდგენა შეუქმნა საკუთარ თავზე. მათ წარმოიდ-

გინეს, რომ მოპოვებული ყველა წარმატების წყარო თავად იყვნენ და ღმერთი უარყვეს.

ნართების დაღუპვის შესახებ თქმულებათა ერთი ვარიანტი ასე იწყება: „როცა ნართები ჯერ კიდევ სრულ ძლიერებაში იყვნენ, როცა მათთვის ღია იყო გზა ზეცისაკენ“, სწორედ მაშინ, როცა მათ მოპოვებული ჰქონდათ უფლის მადლი და უკვდავება, როცა „ლოცვა ყოველთვის აუხდებოდათ ხოლმე“, ნართებმა მიიღეს მაქცია და ცბიერი სირდონის რჩევა. ნართებმა უარყვეს ღმერთი, ზეცისკენ მიმავალი გზა, და დაჰყვნენ ნებას სირდონისა, რომელსაც, როგორც ჯადოსნური უნარების მქონე ეშმაკეულს, შეეძლო ძველ ქუდად, კუდიან დედაბრად, ახალგაზრდა ქალად და მოხუცად გადაქცევა. სირდონის რჩევით, ნართებმა მიივიწყეს ღმერთის ლოცვა, სახლებსაც მაღალი კარები შეაბეს, რომ ღმერთს არ ეფიქრა, თაყვანს მცემენო. ნართების მაღალი კარები, ისევე როგორც ბაბილონის ცამდე მაღალი გოდოლი, მიანიშნებს საზოგადოების უკიდურეს ამარტავნებასა და ქედმაღლობაზე, ღმერთთან დაპირისპირებასა და ჯანყზე ცის წინააღმდეგ.

შენიშვნა: ერთი მთიულური თქმულება მოგვითხრობს სიმდიდრითა და შეძლებით გაბუდაყებული ცხრა ძმის შესახებ, რომლებსაც სოფელ გვიდაქეში (გუდამაყარი) უცხოვრიათ. ერთხელაც მათ მაღალი ციხის აშენება გადაუწყვეტიათ. როცა ციხის მშენებლობა დაუმთავრებიათ, საღვთო მაღალისთვის დაუძახიათ: „ეხლა კი დაგისწორდით, საღვთოო!“ მათ ხატი გასწყრომია და ყველნი გაუწყვეტია (ანდრეზები 2009: 265).

ღმერთმა გადარჩენის შანსი მაინც მისცა ნართებს და შუამავლად მათი საყვარელი ფრინველი, მერცხალი, მიუგზავნა. ნართები მაინც არ ცხრებოდნენ: – გამოვიდეს ღმერთი, უნდა შევეჭიდოთო. ღმერთმა ნართებს არჩევნის საშუალება მისცა: ან ძირფესვიანად გაწყვეტდა ყველას, ან ცუდ ნაშიერს დაუტოვებდა. ნართებმა ითათბირეს და ბოლოს ურუზმაგის ნათქვამს

დასთანხმდნენ: ცუდ ნაშიერს უძიროდ გადაშენება ამჯობინეს (ნართები 1988: 368). ნართებმა დაკარგეს მინიჭებული უკვდავება და ღმერთმა მათ შიმშილიც მოუვლინა, თუმცა ისინი თავთავთან ერთად ღეროსაც ფქვავდნენ და ერთი წელიწადი ასე გაატარეს. მერე თქვეს: „ღმერთს ხომ ჩვენ თვითონ შევუთვალეთ მარადიულ სიცოცხლეს მარადიული დიდება გვირჩევნიაო“. ამის თქმა იყო და ყველამ თავისთვის საფლავის გათხრა დაიწყო და შიგ ცვიოდნენ.

შენიშვნა: მთიულური თქმულების მიხედვით, ასეთივე აღსასრული ერგო რიცხობრივი და მატერიალური სიმდიდრით გაბუდაყებულ ცხრა ძმას, რომლებიც თანასოფლელებს ავიწროებდნენ და საკუთარი სიძლიერით ტკბებოდნენ. ერთ დღესაც მათ სათიბში წყალი გაეყინათ, სახლში რძე, აკვანში ბავშვის შარდი. „უბედურებაა ჩვენს თავსო“. – უთქვამს დედას. ღამე ამდგარან და თორმეტი დღე თავიანთი საფლავები უთხრიათ... თორმეტი დღის შემდეგ სულ გაწყვეტილან, ერთიც არ დარჩენილა ცოცხალი (ანდრეზები 2009: 264).

ქედმაღლობამ, ამპარტავნობამ, ზეაღმატებულმა წარმოდგენამ საკუთარ თავზე და ღმერთთან დაპირისპირებამ ნართები სრულ განადგურებამდე მიიყვანა. სახელოვანმა ნართებმა ვერ შეძლეს მათ ცხოვრებაში ყველაზე საშიში და საბედისწერო დაბრკოლების გადალახვა. ნართები გაქრნენ დედამიწიდან. მათი დაღუპვა ცალკეული გმირების გაბუდაყებამ და სოციუმის შიგნით არსებულმა გარემოებებმა განაპირობა.

მისასალმებელია, რომ „ნართების“ ქართულ გამოცემაში ნ. ბეპიევმა დედნისეული ხიბლის შესანარჩუნებლად ოსურ ენაზევე დატოვა ზოგიერთი საკრალური შინაარსის სიტყვა, რომლებიც ლექსიკონში აქვს განმარტებული. ლექსიკონი სრულად თუ არა, ნაწილობრივ მაინც დაეხმარება ქართულენოვან მკითხველს ოსური ტრადიციული ყოფისთვის დამახასიათებელი ლექსიკის გაგებაში. თუმცა გვხვდება ზოგიერთი ხარვეზიც. ხატიაგური ენა, რომელსაც, ეპოსის მიხედვით, ფლობდნენ ნართი ახსართა-

გები, კომენტარებში ცალმხრივად არის განმარტებული. მთარგმნელს მოჰყავს მხოლოდ ტ. გურიევის მცდარი თვალსაზრისი, თითქოს ხატიაგურ (ხათიაგურ) ენას ხატაურ-თან აქვს კავშირი, რაკი, მისი აზრით, ***ხატ*** ფუძე გვხვდება ქართულ სიტყვაში ხატაეთი (ჩინეთის მნიშვნელობით). მთარგმნელს ლექსიკონში დამოწმებული აქვს ადგილი ტ. გურიევის ნაშრომიდან: „ჩინეთმა ღრმა კვალი გაავლო ჩვენს ხალხთან (ოსებთან) ისტორიული ურთიერთობის დროს, ეს ტერმინიც ამ ურთიერთობის შედეგადაა შემოღებული“ (Гурьев 1995: 15-17). პოსტსაბჭოთა პერიოდში, სამწუხაროდ, ზოგიერთი თანამედროვე მეცნიერის მხრიდან იგრძნობა ქართულ-ოსური ტრადიციული ურთიერთობების უგულებელყოფა. ტენდენციურად მესახება ***ხატ*** ფუძის დაკავშირება ხატაეთთან, ჩინეთთან. უკვე კარგა ხნის წინ გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ ხატიაგური ენა უნდა მომდინარეობდეს ქართული სიტყვიდან „ხატის ენა“ (იგივე „ჯვართენა“), რომელიც ეწოდება განსაკუთრებული ლექსიკით შედგენილ საკულტო ტექსტებს (ჭინჭარაული 2005: 1169). რამდენადაც ჯვარ-ხატთა მსახურების მრავალი ელემენტი დაედო საფუძვლად ოსებში ძუართა თაყვანისცემას, შესაბამისად, ხატიაგური ენაც ხატის საკრალური ენის გავლენით თუ ანალოგიით უნდა გაჩენილიყო ოსურ ხალხურ ტრადიციაში.

დაბოლოს, ერთხელ კიდევ აღვნიშნავთ, რომ „ნართების“ ქართული კორპუსი მნიშვნელოვანი შენაძენია ფოლკლორისტიკის სფეროში. მაგრამ იგი არა მხოლოდ ფოლკორისტის სამეცნიერო ინტერესს დააკმაყოფილებს, არამედ რიგით მკითხველსაც დიდ სამსახურს გაუწევს ოსი ხალხის ზეპირსიტყვიერების ამ მშვენების ადეკვატურ გაგებაში.

ლუდვიგ ჩიბიროვი ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი კულტურის შესახებ

ოსი ხალხის ტრადიციული ყოფა და ზეპირსიტყვიერება მრავალ მითოლოგიურ და სინკრეტულ ელემენტს შეიცავს. ცენტრალური კავკასიის მთებში მცხოვრები ამ ირანულენოვანი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში სინკრეტულ ელემენტებსა და კულტურულ სუბსტრატს არაერთი მეცნიერი იკვლევდა და ხშირ შემთხვევაში არცთუ უშედეგოდ.

როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ ალანურ ეპოქაში (IX-XI სს.) ოსი ხალხის წინაპრები ქრისტიანობას ეზიარნენ. ქრისტიანულმა რელიგიამ მნიშვნელოვანი როლი შესარულა ოსი ხალხის ჩამოყალიბების პროცესში. მოგვიანო საუკუნეებში ოსურ ტრადიციებში გაჩნდა ისლამური ელემენტებიც.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა ჰუმანიტარული დარგის მკვლევარებმა ოსური ენისა და ზეპირსიტყვიერების შესწავლა დაიწყეს, უკვე სახეზე იყო უაღრესად საინტერესო, ტრადიციული ხალხური შემოქმედება, რომელიც მკვეთრად გამოკვეთილ სხვადასხვა კულტურულ-რელიგიური და მითოსური მსოფმხედველობის ელემენტებს შეიცავდა. მიუხედავად იმისა, რომ ოსების ტრადიციულ ყოფასა და ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს მეცნიერების საქვეყნოდ აღიარებული კორიფეები იკვლევდნენ (ვ. მილერი, ჟ. დიუმეზილი, ვ. აბაევი), მკვლევართათვის არც თუ ისე იოლი აღმოჩნდა ამ თავისებურ კულტურულ-რელიგიურ სინკრეტიზმში სუბსტრატის პოვნა. დაგროვდა არაერთი პასუხგაუცემელი კითხვა, ამიტომ ოსი ხალხის ტრადიციული ყოფისა და ფოლკლორული შემოქმედების კვლევა დღესაც გრძელდება.

რამდენიმე წლის წინ (2008 წ.) მოსკოვში გამომცემლობა „რუსეთის პოლიტიკურმა ენციკლოპედიამ“ (РОССПЭН) რუსულ ენაზე დაბეჭდა ოსი მეცნიერის ლუდვიგ ჩიბიროვის მო-

ნოგრაფია „ოსების ტრადიციული სულიერი კულტურა“ (Традиционная духовная культура осетин), რომელიც ავტორის მრავალწლიანი მეცნიერული შრომის ნაყოფს ნარმოადგენს. ჩვენს დროში უკვე შესაძლებელი გახდა ამ თემაზე სოლიდური ნაშრომის შექმნა, რადგან ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი კულტურის შესახებ უკვე დაგროვდა მდიდარი ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მასალა.

ლ. ჩიბიროვმა გამოიკვლია ოსი ხალხის რელიგიური მსოფლმხედველობა, ტრადიციული ნეს-ჩვეულებები და კალენდარული დღესასწაულები, მათი კავშირი ხალხის სამეურნეო საქმიანობასა და საოჯახო ყოფასთან. მკვლევარი შეეცადა მათი წარმოშობის სოციოლოგიური პირობებისა და ზოგადი გენეზისის დადგენას, წარმოადგინა ოსური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა. აგრეთვე, გამოავლინა ის ტრადიციული ელემენტები, რომლებიც დღემდე შემორჩა ოსი ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებას.

ლუდვიგ ჩიბიროვის 700 გვერდიანი წიგნი, რომელიც სამი ნაწილისგან შედგება, მოიცავს თხუთმეტ თავს. გამოკვლევას ახლავს შესავალი, დასკვნები, გამოყენებული ლიტერატურის სია, ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მარშრუტები, ხალხური ტექსტების მთქმელ-ინფორმატორთა სია, აგრეთვე გვარ-სახელების, ეთნონიმების, საკულტო ადგილების, გეოგრაფიული სახელების, მითოლოგიურ და ეპიკურ პერსონაჟთა საძიებლები.

ლ. ჩიბიროვი ნაშრომში ეყრდნობა როგორც წერილობით ისტორიულ წყაროებს, ისე არქეოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ მონაცემებს. ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ფოლკლორულ მასალას, რადგან, მისი აზრით, „უდამწერლობო საზოგადოების ზეპირსიტყვიერი შემოქმედება ძვირფას სამსახურს უწევს მკვლევარს მრავალი პრობლემის, მათ შორის ეთნოგენეტიკური საკითხების გაშუქებაში“ (გვ. 17). წიგნში ლ. ჩიბიროვმა გამოიყენა ველზე მოპოვებული საკუთარი მასალა. მკვლევარს 1960-1974 წლებში ხალხური ტექსტები ჩაუწერია ჯავის, ყორნისის, ახალგორის, ცხინვალის ბორჯომის, გორის,

ქარელის, ყაზბეგისა და ლაგოდეხის რაიონის ოსებით დასახლებულ სოფლებში, აგრეთვე ჩრდილოეთ ოსეთში, კერძოდ, ალაგირის, დიგორის, ირაფის, მოზდოკისა და პრიგოროდნის რაიონებში.

შესავალში ავტორი ეხება კვლევის მიზნებსა და ამოცანებს, აგრეთვე, განიხილავს იმ წყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურას, რომელიც მან თავის ნაშრომში გამოიყენა. ლ. ჩიბიროვმა წიგნში წარმოადგინა მდიდარი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ მას შეუსწავლია თითქმის ყველა წყარო ოსი ხალხის ტრადიციული ყოფისა და სულიერი კულტურის შესახებ. იცნობს ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე რუსულ, ქართულ, ინგლისურ და სხვა ენებზე გამოქვეყნებულ სამეცნიერო ლიტერატურას. ლ. ჩიბიროვი განსაკუთრებით მაღალ შეფასებას აძლევს ვახუშტის, ვ. მილერის, მ. კოვალევსკის, ჟ. დიუმეზილის, ვ. აბაევის, ვ. კუზნეცოვისა და სხვათა შრომებს. წიგნში გამოყენებული შრომების სია რამდენიმე ასეულს აჭარბებს. ლ. ჩიბიროვს ნაშრომში დამოწმებული აქვს მეფის რუსეთის მმართველობისა და საბჭოთა პერიოდში დაბეჭდილი ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა, მათ შორის, ს. მაკალათიას, ა. რობაქიძის, გ. ჩიტაიას, ვ. ბარდაველიძის, ჯ. რუხაძისა და თ. ოჩიაურის შრომები. ავტორი, როგორც ჩანს, არ იცნობს თანამედროვე ქართველი ავტორების შრომებს ფოლკლორისტიკისა და ეთნოლოგიის დარგში, რადგან მის მონოგრაფიაში არ არის დამოწმებული პოსტსაბჭოთა პერიოდის საქართველოში გამოქვეყნებული არცერთი სამეცნიერო ნაშრომი.

ლ. ჩიბიროვი ნაშრომის პირველ თავში ოსების ხალხური რწმენა-წარმოდგენების ე. წ. ადრეულ ფორმებს ეხება. კერძოდ, ის განიხილავს ოსური მითოპოეტური შემოქმედების ისეთ საკითხებს, როგორიცაა ანიმისტური მსოფლმხედველობა და ბუნების გასულიერება, დემონოლოგიური მითები, ცხოველების კულტი, მაგიური წარმოდგენები, ფეტიშიზმის გადმონაშთები, წინაპრების კულტი და სხვ.

ნაშრომის მეორე ნაწილში განხილულია დრო და კალენდარი ოსურ ტრადიციულ კულტურაში. მკვლევარი მსჯელობს კვირის დღეებისა და თვეების სახელწოდებათა წარმომავლობის შესახებ. ავტორი წარმოგვიდგენს მთვარის კალენდარს, რომელსაც ეფუძნებოდა მოძრავი დღესასწაულების ციკლი. ლ. ჩიბიროვი გვთავაზობს კალენდარული დღესასწაულების კლასიფიკაციას. ავტორი ითვალისწინებს წინამორბედ მკვლევართა (ვ. მილერი, გ. კოკიევი, ბ. კალოევი) დასკვნებს და გამოყოფს ხალხური დღეობების სამ ციკლს: ზამთრის დღესასწაულები, საგაზაფხულო დღესასწაულები და საზაფხულო-საშემოდგომო დღესასწაულები. მასში შედის როგორც საერთოოსური და ადგილობრივი მნიშვნელობის, ისე საოჯახო დღესასწაულები. მკვლევარი დაწვრილებით აღწერს დღესასწაულების როგორც საერთო რიტუალურ ნიშნებს, ისე ცალკეულ დღეობათა კონკრეტულ თავისებურებებს. ავტორი ამ თავში მკაფიოდ არ მიუთითებს, რომ ოსური ხალხური დღეობები წმინდანთა ხსენების ქრისტიანულ კალენდარს ემყარება, რომელიც იქ შუა საუკუნეებში ქართული კულტურის გავლენით დამკვიდრდა. საბჭოთა მეცნიერები ხალხურ დღეობებს არ აკავშირებდნენ ქრისტიანობასთან და მას, უბრალოდ, კალენდარულ დღესასწაულებს უწოდებდნენ, რომელსაც სამ ნაწილად – ზამთრის, საგაზაფხულო და საზაფხულო-საშემოდგომო დღესასწაულებად ჰყოფდნენ.

ნაშრომის მესამე ნაწილი ეხება ოსი ხალხის ეთნოკულტურულ კავშირებს. ავტორი განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ოსური და სკვითური ტრადიციების შედარებით ანალიზს, რომელმაც თავის დროზე ვ. მილერისა და ჟ. დიუმეზილის ყურადღებაც მიიქცია. მესამე ნაწილის ერთ-ერთი თავი ეძღვნება ქართულ-ოსურ ეთნოგრაფიულ პარალელებს, რომელსაც, სამწუხაროდ, ნაშრომში მხოლოდ სულ რაღაც ოციოდე გვერდი ეთმობა.

ვფიქრობ, ქართულ-ოსური წეს-ჩვეულებებისა და ზეპირსიტყვიერი ტექსტების სიახლოვე ცალკეული ყოფითი დეტალებისა და სიუჟეტების მსგავსებით არ შემოიფარგლება. სახეზეა

კიდევ უფრო ღრმა და ყოვლისმომცველი ანალოგიები და გენეტიკური კავშირები. აღმოსავლეთ საქართველოსა და ოსეთის მთიანეთში ჩამოყალიბდა საზოგადოებრივი ყოფის, კულტმსახურებისა და მითოპოეტური შემოქმედების საერთო მოდელი. მართალია, თვითონ წიგნის ავტორი საგანგებოდ ყოველთვის არ ამახვილებს ყურადღებას ქართულ-ოსური ტრადიციების საერთო ძირებზე, მაგრამ ხალხური ადათებისა და ფოლკლორული შემოქმედების მცოდნე მკითხველი ლ. ჩიბიროვის წიგნში უეჭველად აღმოაჩენს ოსებისა და ქართველი მთიელების სოციალური ყოფის, მითოსური მსოფლმხედველობის, რწმენა-წარმოდგენების, წეს-ჩვეულებების, ხალხური სიუჟეტებისა და საკრალური ელემენტების სიღრმისეულ მსგავსებასა და საერთო სტრუქტურას.

ამჯერად ჩემს მიზანს არ წარმოადგენს ყველა ამ საკითხის განხილვა. მხოლოდ ოსურ ტრადიციაში ძუარების (მფარველ წმინდანთა) ინსტიტუტის მნიშვნელობასა და ქართულ კულტურასთან მის სიღრმისეულ სიახლოვეზე გავამახვილებ მკითხველის ყურადღებას, რომელსაც ლ. ჩიბიროვი თავის წიგნში, ფაქტობრივად, არ განიხილავს.

აღმოსავლეთ საქართველოსა და ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში ტრადიციული საზოგადოების ყოველდღიური ცხოვრება ორგანულად იყო დაკავშირებული მფარველ წმინდანთა კულტთან. თითოეულ თემს, სოფელსა და საგვარეულოს თავისი სალოცავი ჰქონდა, სადაც რელიგიურ დღესასწაულებზე წმინდანებს ადიდებდნენ. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატს, ოსი ხალხის კონსოლიდაციაშიც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა წმინდანს, ძუარს, რომლის მფარველობის ქვეშაც უწევდა ცხოვრება ტრადიციული საზოგადოების თითოეულ წევრს.

ლ. ჩიბიროვი ძუარებთან (მფარველ წმინდანებსა და ანგელოზებთან) დაკავშირებულ ხალხურ ტექსტებს ანიმიზმის, ტოტემიზმისა და სხვადასხვა მაგიური რწმენა-წარმოდგენების ე. წ. გადმონაშთად მიიჩნევს. ავტორისეული მსჯელობა ნაშრომში

არცთუ იშვიათად მოძველებულ საბჭოთა მეთოდოლოგიას ემყარება. ძუარების თაყვანისცემასა და მითოლოგიურ გადმოცემებს ძუარების დაარსების შესახებ ლ. ჩიბიროვი ოსი ხალხის ცრურწმენის გამოვლინებად მიიჩნევს. დღევანდელი მეცნიერება კი მითსა და რიტუალს განიხილავს ტრადიციული საზოგადოების თვალთახედვით, რომ მითი არის ნამდვილი ამბავი, უფრო მეტიც, ის არის წმინდა, საკრალური გადმოცემა, რომელიც სამყაროზე ან მის ნაწილზე არსებით ჭეშმარიტებას შეიცავს. ავტორი არ იცნობს თანამედროვე დასვლეთში ტრადიციული ყოფისა და მითოლოგიის აღიარებულ მკვლევართა (მ. ელიადე, კ. ლევი-სტროსი, რ. გენონი და სხვ) შრომებს.

ლ. ჩიბიროვის მსჯელობა ძუარების თვისებებზე, საზოგადოებრივ ფუნქციასა და მის საზრისზე ნაშრომის სხვადასხვა თავებშია გაფანტული. ბევრად უკეთესი იქნებოდა, თუ შესაბამის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად, ავტორი ძუარებთან დაკავშირებულ საკუთარ თვალსაზრისს წიგნში კომპაქტურად წარმოადგენდა.

ოსი ხალხის რელიგიურ ყოფაში, პაგანიზაციის უფრო ფართო მასშტაბის მიუხედავად, ძუარს ოსურ ენაში ისეთივე მნიშვნელობა აქვს, როგორიც ჯვარსა და ხატს ქართული ენის მთის დიალექტებში. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატი, ოსური ტრადიციითაც ძუარ არის მფარველი წმინდანის, ანგელოზისა და საერთოდ სალოცავის ზოგადი სახელი. ქართული ენიდან არის შესული ოსურში არა მხოლოდ ქრისტიანულ წმინდანთა და ანგელოზთა სახელები: თარანჯელოზ, მიქალგაბირთა, სანიბა და სხვ. არამედ ძუართა მსახურებასთან დაკავშირებული საკრალური ტერმინოლოგიის დიდი ნაწილიც, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ შუა საუკუნეებში ჩრდილოეთ ოსეთის ქრისტიანულ სალოცავებში ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე ტარდებოდა.

მფარველ ძუართა სახელწოდებებისა და საკრალური ლექსიკის გარდა, კულტმსახურების წესები და საკულტო რიტუალები, რელიგიურ დღესასწაულთა კალენდარი და ძუარლაგო-

ბის (ძუარ-ჯვარი, ლაგ-კაცი, ჯვრისკაცი, ხატისკაცი, ხუცესი) ინსტიტუტი ოსებში ქართული კულტურის გავლენით ჩამოყალიბდა. ცენტრალურ და აღმოსავლეთ კავკასიის მთიანეთში საერთო საჯვარხატო მოდელი ჩამოყალიბდა. ოსური ფოლკლორი მფარველ ძუართა შესახებ წარმოგვიდგენს მდიდარ მასალას, რომელიც დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზული შინაარსის ტექსტებთან და ჯვარ-ხატთა მსახურებასთან. ძუარების შესახებ შექმნილი ოსური მითოლოგიური ტექსტების შინაარსი, სტრუქტურა, სიმბოლიკა, იდეოლოგია და საზრისი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ემყარება.

საბჭოთა მეცნიერებაში ძუარებს, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატებს, ღვთაებებად მოიხსენიებდნენ. თუმცა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოს ვ. მილერმა შენიშნა, რომ მფარველ ძუარებს ოსები არ უწოდებდნენ ღვთაებებს. მისი აზრით, სიტყვა „ძუარი“ ნასესხებია ქართული ჯვარიდან და აღნიშნავს ჯვარს (крест), სამლოცველოს, წმინდა ადგილს, ღვთაებრივ ძალას და წმინდანს. ოსური ძუარის ქართულიდან წარმომავლობას ადასტურებს ცნობილი ოსი მეცნიერი ვ. აბაევიც.

ძუარების კულტი ოსებში და ჯვარ-ხატთა თაყვანისცემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თავისი შინაარსით არის ხალხური რელიგია და ის ქრისტიანულ ყაიდაზეა აგებული.

გასული საუკუნის ბოლოს მონოგრაფიაში „ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო, I, (1996 წ) ზ. კიკნაძემ მდიდარი ფოლკლორული მასალის ანალიზის საფუძველზე მტკიცე არგუმენტებით დაასაბუთა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატთა ინსტიტუტი მთლიანად ქრისტიანულ საფუძველს ემყარება.

პოსტსაბჭოთა პერიოდში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოების ტრადიციული სულიერი კულტურის შესახებ რამდენიმე წიგნად გამოქვეყნდა ალ. ოჩიაურის „ქართული ხალ-

ხური დღესასწაულები“, ზ. კიკნაძის „ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები, 2009)“, რომლებმაც განსაკუთრებული სიცხადე შეიტანეს ქართველ მთიელთა მითო-პოეტური შემოქმედების შესწავლაში. დასახელებული შრომებისა და წყაროების გაცნობის შემთხვევაში ლ. ჩიბიროვი ქართულ-ოსურ ტრადიციებში კიდევ უფრო მეტ კულტურულ იდენტობასა და სულიერ სიახლოვეს აღმოაჩენდა. დასანანია, რომ ცნობილი მიზეზების გამო, როგორც ჩანს, მკვლევარი არ იცნობდა ფოლკლორულ-ეთნოლოგიური თვალსაზრისით ამ უაღრესად მნიშვნელოვან ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურას.

ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში ძუართა თაყვანისცემის ერთიანი სისტემა თუშ-ფშავ-ხევსურეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის საყმოების სოციოკულტურული და მითორელიგიური სისტემის მსგავსად ჩამოყალიბდა. ძუართა მსახურების ეს მოდელი ცენტრალური კავკასიის მაღალმთიანეთში დასახლებულმა ოსებმა, შესაძლოა, შუა საუკუნეებში ადგილობრივი დვალებისგან მემკვიდრეობით მიიღეს. დვალების ასიმილაცია კი, როგორც რ. თოფჩიშვილმა გამოიკვლია, ოსების მხრიდან განხორციელდა XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე (თოფჩიშვილი 2016: 73-74).

ოსური ხალხური ტექსტები გვიდასტურებენ, რომ ძუართა უმეტესი ნაწილი ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთში ძველი ქრისტიანული ეკლესიების ნანგრევებთან დაარსდა. ის რიტუალები, რომლებიც ძუარებში ტარდება, პაგანიზებული ფოლკლორული ელემენტებით გამდიდრდა. ოსური ძუარების არქაულობას, მათ სიძველეს, ქრისტიანული საფუძველი განაპირობებს.

ქართული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინება უდავოდ მეტ სიცხადეს შეიტანდა ლ. ჩიბიროვის მონოგრაფიაში „ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი კულტურა“, რომელიც მკითხველს ოსი ხალხის მითოპოეტური შემოქმედებისა და მრავალფეროვანი წეს-ჩვეულებების შესახებ მოუთხრობს.

გურამ კარტოზია – ქართული ზეპირსიტყვიერების შემკრები და მკვლევარი

ფოლკლორისტიკა, როგორც სამეცნიერო დისციპლინა, დაკავშირებულია ჰუმანიტარული მეცნიერების მრავალ დარგთან. ზეპირსიტყვიერების შესასწავლად მნიშვნელოვანია ენათმეცნიერების, მუსიკათმცოდნეობის, ეთნოლოგიის, ლიტერატურის თეორიისა და სოციოლოგიის მონაცემები. მეცნიერების სხვადასხვა დარგი ფოლკლორულ ნაწარმოებს განსხვავებული კუთხით განიხილავს. ფოლკლორი, თავისი სირთულიდან გამომდინარე, დღემდე რჩება განსაკუთრებული კვლევისა და ინტერესის ობიექტი.

ყოველი ფოლკლორული ნაწარმოები რეალურად არსებობს მხოლოდ შესრულების მომენტში. ამიტომ ხალხური ტექსტის ჩაწერა ერთ-ერთ ყველაზე რთულ და საინტერესო პროცესს წარმოადგენს. ზეპირად შესრულებულ ტექსტზე დაკვირვება უაღრესად მნიშვნელოვანია როგორც ფოლკლორისტული, ისე ლინგვისტური თვალსაზრისით. აღსანიშნავია, რომ ხალხური ტექსტების ერთ-ერთი პირველი შემკრები სწორედ ენათმეცნიერები იყვნენ და მათ მიერ ჩაწერილი ტექსტები სიზუსტისა და სანდოობის ყველაზე მაღალი ხარისხით გამოირჩევა. ცნობილია აკაკი შანიძის მიერ ჩაწერილი და გამოქვეყნებული ხევსურული პოეზია, რომლის სამეცნიერო მნიშვნელობა განუზომლად დიდია.

ზეპირი მეტყველებისა და უდამწერლობო ენების ლინგვისტური თვალსაზრისით შესასწავლად ერთადერთ ძვირფას წყაროს ფოლკლორული შემოქმედება წარმოადგენს. ამიტომ არაერთი ქართველი ენათმეცნიერი, აკაკი შანიძიდან მოყოლებული, სწორედ ლინგვისტური მიზნებისთვის განსაკუთრებული ინტერესითა და რუდუნებით იწერდა ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს. ფოლკლორული ნაწარმოების მეცნიერული კვლევა თა-

ნაბრად საინტერესოა როგორც ფოლკლორისტებისთვის, ისე ლინგვისტებისთვის.

ქართული ხალხური ტექსტების შეკრება-შესწავლაში დიდი ღვაწლი მიუძღვის ცნობილ ენათმეცნიერს გურამ კარტოზიას. მან ხალხური ტექსტების ჩაწერა და მათი საფუძვლიანი ენობრივი შესწავლა სტუდენტობის დროიდან, 1953 წლიდან დაიწყო, როცა გურამ კარტოზია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის I კურსის სტუდენტი, სამეცნიერო მივლინებით კახეთში, კერძოდ, სოფელ გავაზში გააგზავნეს.

კახეთის ამ უმშვენიერეს სოფელში მან უაღრესად საინტერესო და საკმაო რაოდენობის ფოლკლორული მასალა ჩაიწერა, რომელიც მოგვიანებით, 2009 წელს, ერთ კრებულად „კახური ტექსტების“ სახელწოდებით გამოქვეყნდა. ტექსტებს ახლავს გ. კარტოზიას წინასიტყვაობა, ლექსიკონი და ტექსტების პასპორტი – ხალხური ტექსტების მთქმელ-შემსრულებელთა სია, მათი დაბადების თარიღის მითითებით. განუზომლად დიდია შეკრებილი მასალის შემეცნებითი და სამეცნიერო მნიშვნელობა. სოფელ გავაზის მთხრობელ-შემსრულებელთაგან, ვისგანაც გ. კარტოზიამ ჩაიწერა ფოლკლორული მასალა, დღეს აღარავინ დარჩა ცოცხალი, იმ ხალხური ტექსტების ზეპირად მცოდნე და მახსოვარი. ფოლკლორული ნაწარმოების მოძიების პროცესში გ. კარტოზია, როგორც ჩანს, ითვალისწინებდა სხვადასხვა გარემოებას, თუ ვისგან ჰქონდა მთქმელს მოსმენილი ტექსტი და რა ასაკში. ის ანგარიშს უწევდა, აგრეთვე, მთქმელის მეხსიერებას, ტალანტს, მის მიერ გადმოცემული ამბის ყოფით ნიუანსებს. კრებულს ახლავს დანართი, რომელშიც ავტორი, სოფელ გავაზის მეტყველების მიხედვით, კახური კილოს თავისებურებებს გადმოგვცემს.

სოფელ გავაზში შეკრებილი ფოლკლორული მასალა გამოირჩევა ჟანრული მრავალფეროვნებით. გურამ კარტოზიას სხვადასხვა სქესისა და ასაკის მთქმელებისგან ჩაუწერია ზღაპრები, თქმულებები, სამეურნეო საქმიანობის ამსახველი ტექ-

სტები, ფრაზები, ლექსები და გამოცანები. მოძიებული ტექსტებიდან უმეტესი წილი მოდის ჯადოსნურ ზღაპრებზე. გ. კარტოზიას ჩაწერილი ზღაპრების სხვადასხვა ვარიანტი („სოვდაგრის ვაჟი", „მზეთუნახავი ბაყაყის ტყავით", „დღისით მკვდარი და ღამით ცოცხალი", „უჩინმაჩინის ქუდი", „ხელმწიფის ვაჟი" და სხვ.) სტილიზებული სახით შესულია ქართული ხალხური ზღაპრების რჩეულ გამოცემებში. ისინი აგებულია ცნობილ სიუჟეტებზე: გმირის შეხვედრა და ბრძოლა დევთან, გაქცევა კუდიანისგან, უცნაური ამხანაგების (ბელტიყლაპია, ზღვისხვრეპია) შემწეობით მზეთუნახავის გამოხსნა, მზეთუნახავი ცოლის დახმარებით რთული დავალების შესრულება. მიუხედავად იმისა, რომ გ. კარტოზიას მიერ ჩაწერილ ჯადოსნურ და საყოფაცხოვრებო ზღაპრებს აქვთ საერთაშორისო სიუჟეტები, ისინი მაინც გამოხატავენ ნაციონალურ თავისებურებას, რადგან ჩამწერმა ამ ტექსტებს შეუნარჩუნა ადგილობრივი კოლორიტი. ზღაპრებში ეროვნულ განწყობილებას აძლიერებს დიალექტზე მოსაუბრე მთხრობელის ენა, აგრეთვე, ტექსტში კახური, კერძოდ, გავაზური მეტყველებისა და ყოფისათვის დამახასიათებელი ელემენტების ასახვა.

გ. კარტოზიას „კახურ ტექსტებში" გვხვდება ქართული ფოლკლორის დღემდე უცნობი, გამოუქვეყნებელი ვარიანტებიც. ერთ-ერთი ასეთი ნაწარმოებია „მონადირე ტარიელი" (№2), რომელსაც მთავარი გმირის სახელის გარდა, თითქმის აღარაფერი აკავშირებს არც ხალხურ და არც ლიტერატურულ „ვეფხისტყაოსანთან". ტექსტში ჩართულია სამონადირეო მითოსის ელემენტები. მთავარი გმირი ტარიელი ნადირობისას ნახავს უცნაურ თეთრ ირემს, რომელიც მოულოდნელად ქალწულად გადაიქცევა და გაუჩინარდება. გაოცებული გმირი ეძებს დაკარგული ირმის ამბავს. ტექსტის მხატვრული აღნაგობა ხალხური თხრობის ეპიკურ კანონებს ემორჩილება. ტექსტში ამბის სამჯერ გამეორება გაძლიერებულია კუმულაციური და ჯადოსნური ელემენტებით. ზღაპრის ფინალში ტარიელი გაიგებს დაკარგული ირმის ამბავს და მზეთუნახავზე ქორწინდება.

გ. კარტოზიას გავაზში ჩაუწერია ეტიოლოგიური თქმულება „რატომ ფხიზლობს ღამით ბულბული?“ (№25). ამ ჟანრის ტექსტებში გადმოცემულია ხალხური რწმენა-წარმოდგენები ცხოველთა და ფრინველთა ქცევის მიზეზთა შესახებ. გ. კარტოზიას მიერ ჩაწერილი მითის მიხედვით, „ბულბული შამჯდარა ვაზის ტოტზე და დასძინებია. ღამით პწკალი შემოხვევია ყელზე და დაუხჩვია. მიტო არ იძინეფს ღამე ბულბული, მთელი ღამე ფხიზლოფს, უშტვენს და არც ვაზ(ზ)ე ჯდება“ (კარტოზია 2009: 74).

პოეტური და პროზაული ტექსტების გარდა, კრებულში გვხვდება ეთნოგრაფიული მასალაც, ხვნისა და პურის გამოცხობის აღწერა (№26, №27). მათში დასტურდება ტრადიციული საქმიანობის ამსახველი ისეთი ლექსიკა, რომელიც დღეს ადგილობრივი მოსახლეობის ზეპირ მეტყველებაში თითქმის მთლიანად მივიწყებულია და გამქრალი. ეს გარემოება კიდევ უფრო ზრდის გ. კარტოზიას მიერ თავის დროზე ჩაწერილი მასალის მეცნიერულ ღირებულებას.

კახეთში, კერძოდ, გავაზში გავრცელებული ფოლკლორული მასალა გ. კარტოზიამ ენობრივი თვალსაზრისით შეისწავლა. კახური დიალექტის მიმართ მკვლევარის ინტერესი, როგორც თვითონ აღნიშნავს, გამოწვეული იყო იმით, „რომ კახური კილო ქართლურთან ერთად საფუძვლად უძევს ქართულ სალიტერატურო ენას. კახურის ლექსიკური და გრამატიკული მონაცემები გამოყენებული აქვთ მწერლობაში ი. ჭავჭავაძეს, რ. ერისთავს და სხვა ქართველ მწერლებს“ (კარტოზია 2009: 89).

ქართველური ენების კვლევის პარალელურად გ. კარტოზია განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა ქართული ზეპირსიტყვიერების მიმართ და მთელი თავისი მოღვაწეობის მანძილზე აგრძელებდა ფოლკლორულ-შემკრებლობით საქმიანობას. განსაკუთრებით აღსანიშნავია გ. კარტოზიას მიერ ლაზური ფოლკლორული ნიმუშების ჩაწერა-გამოქვეყნება. ლაზური ფოლკლორის ჩაწერა და შესწავლა მე-20 საუკუნის დამდეგიდან იწყება. ლაზური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს იწერდნენ ნ. მარი, ი. ყიფშიძე, არნ. ჩიქობავა, ს. ჯიქია, ს. ჟღენტი, მ. ვანილიში, ა.

თანდილავა და ზ. თანდილავა. 1937 წელს ფრანგმა მეცნიერმა ჟ. დიუმეზილმა პარიზში გამოსცა ლაზური ზღაპრები („Contes Lazes"). ქართველ მეცნიერებს საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში, სამწუხაროდ, არ ჰქონდათ თურქეთის ლაზეთში ფოლკლორულ-შემკრებლობითი საქმიანობის საშუალება. მათ მხოლოდ საქართველოს ტერიტორიაზე ლაზებით დასახლებულ ერთადერთ საზღვრისპირა სოფელ სარფში შეეძლოთ ლაზურ ენაზე დაკვირვება და ადგილობრივი მოსახლეობის ფოლკლორული შემოქმედების შესწავლა. ამ სირთულის მიუხედავად გ. კარტოზია ნაყოფიერად იკვლევდა ლაზურ ენას და იწერდა ლაზური ფოლკლორის ნიმუშებს.

1961-1967 წლებში გ. კარტოზიამ სოფელ სარფში მნიშვნელოვანი ფოლკლორული მასალა შეკრიბა. ხალხურ ტექსტებზე დაკვირვებამ მკვლევარს საშუალება მისცა შეექმნა უაღრესად საინტერესო ნაშრომი „მასალები ლაზური ზეპირსიტყვიერებისათვის", რომელიც წარმოადგენს ერთ-ერთ საფუძვლიან გამოკვლევას ლაზური ენისა და ლაზური ფოლკლორული შემოქმედების შესახებ. გ. კარტოზიას აღნიშნული ნაშრომი, მის მიერ ჩაწერილი რვა ლაზური ზღაპარი, შესაბამისი ქართული თარგმანით, 1968 წელს გამოქვეყნდა კრებულში „ქართული ლიტერატურის საკითხები" (გამომცემლობა „მეცნიერება").

გ. კარტოზიას მიერ გამოქვეყნებული რვა ზღაპრიდან ორი („ხელმწიფე მატყუარას ეძებს", „ძმა კარგი და ძმა ცუდი") საყოფაცხოვრებო-მორალისტურ ნოველას წარმოადგენს, ერთი – არაკს ცხოველებზე („დათვი, ტურა და მგელი"), ხოლო დანარჩენი ხუთი, თავისი სტრუქტურით, პერსონაჟთა ფუნქციებით, სიუჟეტითა და ფინალით მიეკუთვნება ჯადოსნური ზღაპრების ტიპს. თითოეულ მათგანს საფუძვლად უდევს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული სიუჟეტები, რომლებიც, ასევე, გვხვდება აარნე-თომპსონის საერთაშორისო საზღაპრო სიუჟეტთა საძიებელ კატალოგშიც.

ლაზური ზეპირსიტყვიერების მიმართ გ. კარტოზიას ინტერესი მხოლოდ ენობრივი თვალსაზრისით არ ამოიწურებოდა.

ლაზური ხალხური ტექსტების შესწავლამ მკვლევარს საშუალება მისცა გაეკეთებინა მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ ლაზური ზეპირსიტყვიერება საერთოქართული ფოლკლორის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. სარფში ჩაწერილი ზღაპრების შესახებ გ. კარტოზია წერდა: „ეს ტექსტები კიდევ ერთი დადასტურებაა იმისა, რომ მიუხედავად ოთხსაუკუნოვანი თურქული ტყვეობისა, უცხო ყოფის, უცხო ენის დიდი მოძალებისა, ლაზურ ზეპირსიტყვიერებას კავშირი არ გაუწყვეტია ქართულ-ქართველურ ფოლკლორულ სამყაროსთან“ (კარტოზია 1968: 134).

გ. კარტოზია 1968 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომით „მასალები ლაზური ზეპირსიტყვიერებისათვის“ სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე წარსდგა როგორც ლაზური ენის აღიარებული ექსპერტი.

1972 წელს გ. კარტოზიამ გამოსცა ლაზური ტექსტების I ტომი, ხოლო 1993 წელს მისი გაგრძელება, ლაზური ტექსტების მეორე ტომი. ამ დროს მკვლევარს უკვე შეეძლო ფოლკლორული მასალები ჩაეწერა არა მხოლოდ საქართველოში მცხოვრები ლაზებისგან, არამედ ემოგზაურა თურქეთის ლაზეთშიც, ადგილზე გასცნობოდა ლაზების ყოფა-ცხოვრებას და უშუალოდ მოეძია ხალხური ტექსტები. ლაზური ფოლკლორული ნიმუშების ჩასაწერად 1990-1992 წლებში გ. კარტოზიამ ოთხჯერ იმოგზაურა თურქეთის ლაზებით დასახლებულ სოფლებში. ლაზეთში ყოფნამ და ლაზთა ცხოვრების უშუალო გაცნობამ თვალნათლივ დაანახვა მკვლევარს ლაზური მეტყველების სავალალო ყოფა, რომელიც თურქული ენის გარემოცვაში კატასტროფული ტემპით თმობდა პოზიციებს. გ. კარტოზია წუხდა ლაზურ სოფლებში ენობრივი სიტუაციის გაუარესების გამო და გულისტკივილით აღნიშნავდა: „სულ უფრო მეტ ლაზს უჭირს მშობლიურ ენაზე საუბარი; ბავშვებს, როგორც წესი, აღარ ელაპარაკებიან ლაზურად.“ (კარტოზია 1993: 368).

გ. კარტოზია დაუღალავად იღვწოდა ლაზური ზეპირსიტყვიერების გადასარჩენად. 1961 წლიდან მოყოლებული, რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე მან ასობით ლაზური ზეპირი ტექსტი

დააფიქსირა წერილობით, ხოლო ფოლკლორის საუკეთესო ნიმუშებს თავი მოუყარა თავის წიგნში „ლაზური ტექსტები“.

„ლაზური ტექსტების“ II ტომში შესულია 500-მდე ფოლკლორული ნაწარმოები, რომლებიც გ. კარტოზიამ შეკრიბა თურქეთის ხუთივე ლაზური პროვინციის ორმოცდაათამდე სოფელში. წიგნი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველ ნაწილში მოთავსებულია პროზაული ნიმუშები: ზღაპრები, საყოფაცხოვრებო ნოველები, ანეგდოტები, მოლა ნასრედინის ამბები, თქმულება-გადმოცემები, ზეპირი ისტორიები, აგრეთვე, ეთნოგრაფიული მასალა, წეს-ჩვეულებებისა და სამეურნეო საქმიანობის აღწერა. წიგნის მეორე ნაწილი ეთმობა სხვადასხვა ჟანრის ხალხურ ლექსებს, ანდაზებსა და გამოცანებს. ტექსტები ჩაწერილია ლაზური ენის სამივე დიალექტზე, კერძოდ, ხოფურ, ვიწურ-არქაბულ და ათინურ-ართაშენულ დიალექტებზე.

წიგნში გვხვდება ერთი ლექსის სხვადასხვა დიალექტზე ჩაწერილი რამდენიმე ვარიანტი. ხალხური ტექსტი, როგორც წესი, ვარიანტების სახით არსებობს. ვარიანტები ავსებენ და ამდიდრებენ ერთმანეთს. ამიტომ შეუძლებელია ერთ რომელიმე მათგანს რაიმე პრივილეგია მივანიჭოთ. ფოლკლორულ ნაწარმოებთა კრებულების შემდგენლები ვარიანტებს შორის ხშირად უპიტატესობას ანიჭებენ საკუთარი გემოვნებით შერჩეულ ერთ ტექსტს და მას წიგნის ძირითად ნაწილში ბეჭდავენ, ხოლო ამავე ნაწარმოების დანარჩენ ვარიანტებს შენიშვნების სახით წიგნის ბოლოში ათავსებენ. გ. კარტოზიამ სავსებით სწორი მეთოდოლოგიური მიდგომით ერთი და იმავე ლექსის ვარიანტები ერთად დაბეჭდა. ამგვარი მიდგომით მკვლევარმა მიუთითა, რომ ფოლკლორული შემოქმედების შესწავლაში ხალხური ნაწარმოების თითოეულ ვარიანტს თანაბარი და განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

ლაზურ ტექსტებს გ. კარტოზიამ დაურთო პასპორტი, რომელიც მკაფიო წარმოდგენას გვიქმნის და ამდიდრებს ჩვენს ცოდნას ფოლკლორულ ნაწარმოებთა შემსრულებლებზე, მათ სქესზე, ასაკზე, საცხოვრებელ ადგილზე. ზოგჯერ მკვლევარი

დამატებით ცნობებს გვაწვდის მთქმელების პროფესიასა და მათი გვარების წარმომავლობაზეც.

გ. კარტოზიამ ისტორიულ ლაზეთში, ფოლკლორული ნიმუშების გარდა, შეკრიბა ლაზური ტოპონიმებიც. მან „ლაზური ტექსტების“ II ტომში ართვინისა და რიზეს ვილაიეთის ლაზური ტოპონიმების ნაწილიც წარმოადგინა. როგორც ავტორი აღნიშნავს, ეს მასალა არ არის სრული. თუ ზოგიერთი სოფლის ტოპონიმები შედარებით უხვად არის წარმოდგენილი, ზოგიერთ სოფელზე ერთობ მწირი ცნობებია, ზოგჯერ კი მხოლოდ სოფლის სახელწოდებაა აღნიშნული, მაგრამ ამ სახითაც ამ მასალის დაბეჭდვა უაღრესად მნიშვნელოვანია. თითოეული სოფლის ძველ ლაზურ სახელწოდებას მიწერილი აქვს დღევანდელი თურქულიც.

ისტორიულ ლაზეთში მოპოვებულმა ფოლკლორულმა მასალამ გ. კარტოზიას ბევრი ახალი ენობრივი ფაქტის გამოვლენის საშუალება მისცა. წიგნის ბოლო ნაწილი ლაზურის ლინგვისტურ თავისებურებაზე ავტორის დაკვირვებებს ეთმობა.

გ. კარტოზიას დიდი ღვაწლი მიუძღვის ლაზური ფოლკლორული ნიმუშების შეკრებასა და მის გამომზეურებაში. პატივცემული მეცნიერი რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე იწერდა ლაზურ ხალხურ ტექსტებს და საფუძვლიანად სწავლობდა ლაზური ენის ბუნებას. მან შექმნა მაღალ აკადემიურ დონეზე შესრულებული საეტაპო სამეცნიერო ნაშრომი „ლაზური ენა და მისი ადგილი ქართველურ ენათა სისტემაში“. ლაზური ფოლკლორითა და ლაზური ენით დაინტერესებული ვერც ერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის გ. კარტოზიას ფუნდამენტურ შრომებს.

გ. კარტოზიას მიერ ლაზურ ენაზე ჩაწერილი ზეპირსიტყვიერი მასალა როგორც თემატურად, ისე ფორმისა და მასში დაცული არქეტიპების მიხედვით საერთო ქართული ფოლკლორული შემოქმედების ნაწილს წარმოადგენს. ამიტომ, ვფიქრობ, აუცილებელია მისი ქართულ ენაზე თარგმნა და ფოლკლორით დაინტერესებული საზოგადოებისთვის გაცნობა.

ბატონი გურამი სიცოცხლის ბოლომდე დაუღალავად ეწეოდა სამეცნიერო მოღვაწეობას, მონაწილეობდა კონფერენციებისა და სამეცნიერო სხდომების მუშაობაში, ხელმძღვანელობდა მაგისტრანტებს, დოქტორანტებს... გურამ კარტოზია მთელ თავის ცოდნასა და გამოცდილებას ახმარდა მომავალი თაობების აღზრდას, მეცნიერთა ახალი საუკეთესო კადრების მომზადებას. ამჟამად მისი აღზრდილი პროფესორები მაია ლომია, რუსუდან გერსამია და თაია ცხადაია ღირსეულად აგრძელებენ იმ საქმეს, რომელსაც ქართულ მეცნიერებაში გურამ კარტოზიამ ჩაუყარა საფუძველი. მისი ხელმძღვანელობით ახალგაზრდა კოლეგებმა მოამზადეს 700-გვერდიანი მონოგრაფია „მეგრულის ლინგვისტური ანალიზი“ (თბილისი, გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2010 წელი), რომლის საანალიზო მასალა გამოცემულ მეგრულ ტესტებთან ერთად ექსპედიციებში მოპოვებული ჩანაწერებიცაა.

მაია ლომიამ და რუსუდან გერსამიამ ძვირფასი მასწავლებლისა და მეცნიერის ხსოვნას უძღვნეს ორ ნაწილად გამოცემული წიგნები: მონოგრაფიული კვლევა „ხაზთაშორის მორფემული გლოსირება, მეგრული ტექსტების მორფოლოგიური ანალიზი“ (წიგნი 1, თბილისი, 2012 წელი) და ექსპედიციებში ჩაწერილი მეგრული ტექსტების კრებული ქართული თარგმანითურთ (წიგნი 2, თბილისი, 2012 წელი). გურამ კარტოზიას მოწაფეები მეცნიერებაში თავიანთი მასწავლებლის მიერ გაკვალულ გზაზე დგანან. ისინი ფლობენ საერთაშორისო სტანდარტებით გაჯერებულ კვლევის თანამედროვე ლინგვისტურ მეთოდებს, რასაც მათ მიერ შესრულებული სამუშაო და გამოცემული წიგნები მოწმობს. მეცნიერებაში მასწავლებლის ღვაწლის მთელი სისრულით წარმოჩენა მის მიმართ მადლიერების გამოხატვის საუკეთესო საშუალებაა, ღირსეული მოწაფეების აღზრდა კი მეცნიერების სამარადჟამო მსახურების დასტურია. როგორც ჩანს ამგვარი გზა და არჩევანი ერგო ბატონ გურამს უფლისგან და იგი ამ მხრივაც ვალმოხდილი წავიდა ამ ქვეყნიდან.

კრებული „მზიანი რწმენის საუფლო“

ფოლკლორული შემოქმედება, რომელიც კოლექტიური მეხსიერებისა და ერის სულიერ ფასეულობათა გამოხატვის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენს, სპეციალისტთა მხრიდან განსაკუთრებულ ყურადღებასა და მზრუნველობას საჭიროებს. ფოლკლორი ყველა ხალხში დიდი პოპულარობით სარგებლობს, ამიტომ, ბუნებრივია, ხალხური რელიგიური რწმენისა და ზეპირსიტყვიერების ყოველი ახალი კრებულის გამოცემა არა მხოლოდ დარგის მკვლევარებში, არამედ ფართო მკითხველ საზოგადოებაშიც დიდ ინტერესს იწვევს.

სასიამოვნოა, რომ საქართველოში, მდიდარი ფოლკლორული ტრადიციების ქვეყანაში, ხალხური ტექსტების კიდევ ერთი კრებული გამოქვეყნდა – „მზიანი რწმენის საუფლო“ (რწმენის ზეპირსიტყვიერება და ხატ-სალოცავათა მსახურებანი), რომელიც შეადგინეს გ. ხორნაულმა, ნ. კოტეტიშვილმა და ნ. ხორნაულმა. წიგნში თავმოყრილია რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული ყველა ჟანრის ხალხური ტექსტები: ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, ლექს-სიმღერები, ფერჴისები, შელოცვები, მითოლოგიური გადმოცემები, ხალხური ნოველები, ანდაზები და სხვა. ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის, მენტალობისა და და რწმენა-წარმოდგენების შესაცნობად კრებული ძვირფას წყაროს წარმოადგენს. წიგნის ერთ-ერთი შემდგენელი, ცნობილი მწერალი და მეცნიერი გიგი ხორნაული, უკვე რამდენიმე ათეული წელია დაუღალავად იწერს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებს. გიგი ხორნაულის მიერ ველზე მოპოვებული ხალხური ტექსტები შესულია ქართული ფოლკლორის რჩეულ გამოცემებში.

მრავალფეროვანი და მდიდარი ქართული ხალხური შემოქმედებიდან უშუალოდ რწმენის ამსახველი ფოლკლორული ნიმუშების მოძიება-კლასიფიკაცია, უდავოდ, დიდ შრომასა და მაღალ პროფესიულ ცოდნას მოითხოვს. კრებულის შემდგენლები კარ-

გად იცნობენ ქართველი ხალხის ზეპირ შემოქმედებას, მათ, ასევე, შეუსწავლიათ ხალხური სიტყვიერების მნიშვნელოვანი გამოცემები. კრებულის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მაღალი მხატვრული გემოვნებით არის შერჩეული სასულიერო თემატიკაზე შექმნილი ყველა ჟანრის ტექსტები, მათ შორის ანდაზებიც, რომლებიც, ნამდვილად, არანაკლებ შთაბეჭდილებას ახდენს მსმენელზე. მიმაჩნია, რომ წიგნის ავტორებმა მეტად რთულ და საპასუხისმგებლო საქმეს თავი წარმატებით გაართვეს.

კრებულში „მზიანი რწმენის საუფლო“, ხალხური ტექსტების გარდა, წარმოდგენილია გასულ საუკუნეში შექმნილი სამეცნიერო გამოკვლევები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის მცხოვრებთა რწმენა-ტრადიციების შესახებ. ამ შრომებმა თავის დროზე მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ქართული მეცნიერების განვითარებაში. დღემდე პოპულარულია სერგი მაკალათიას წიგნები, რომელიც დიდძალ ინფორმაციას შეიცავს და მას აქვს ერთგვარი ეთნოგრაფიული ცნობარის დანიშნულებაც. აღსანიშნავია, რომ მას შემდეგ ბევრი რამ შეიცვალა. გამოვლინდა ახალი მასალა, დაგროვდა დიდძალი თეორიული ცოდნა ფოლკლორსა და მითოლოგიაში (ბ. მალინოვსკი, კ. ლევი-სტროსი, მ. ელიადე, ზ. კიკნაძე). ამიტომ, ბუნებრივია, თითქმის ერთი საუკუნის წინ შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურაში ზოგიერთი მკვლევარის ნააზრევი შეიძლება დღეს უკვე (განსაკუთრებული პატივისცემის მიუხედავად) გულუბრყვილო შეხედულებად მოგვეჩვენოს. არ დადასტურდა თვალსაზრისი წმინდა გიორგის კულტის მთვარის ღვთაებიდან მომდინარეობის შესახებ და არც არაფერი აქვს საერთო თეთრ გიორგის სტრაბონისეულ მთვარის ღვთაებასთან. ეს შეხედულება, რომელიც მის დიდებულ ავტორს ჰიპოთეზად მიაჩნდა, არაერთმა მკვლევარმა XX საუკუნის მეორე ნახევარში, სამწუხაროდ, გაიაზრა როგორც ფაქტი და ეჭვშეუტანელი წყარო.

სავსებით გასაზიარებელია, კრებულის წინასიტყვაობაში ავტორთა მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ საბჭოთა მმართველობის პერიოდში „ხატ-სალოცავების მსახურებასთან დაკავშირებული ჩანაწერების გამოქვეყნება ეთნოგრაფიულ მასა-

ლებში შერევა-შეპარებით თუ ხერხდებოდა. ისიც „მავნე ტრადიციების“, „დრომოჭმული ადათ-წესების“, „ცრუმორწმუნეობის“ იარლიყების აუცილებელი მიკერძებით“ (გვ. 16). რადგან საბჭოთა მმართველობის 70 წლის განმავლობაში რელიგიას არაოფიციალურად ტაბუ ჰქონდა დადებული, მკვლევარები იძულებული იყვნენ „თავის გადარჩენისა და წიგნის შეუფერხებლად გამოცემის პირობით“ (გვ. 16) ხარკი გადაეხადათ გაბატონებული იდეოლოგიისთვის. სახელმწიფოს მხრიდან იდეოლოგიურმა ჩარევამ ზიანი მიაყენა მეცნიერებას, ხალხური რელიგიური რწმენისა და მითოლოგიური ცნობიერების ობიექტურ კვლევას. საბჭოთა კავშირში, როგორც წარმართულ-ათეისტური ტიპის სახელმწიფოში, განსაკუთრებით ათვალწუნებული იყო ქრისტიანული სარწმუნოება. ამიტომ იდეოლოგიური სტერეოტიპებიდან გამომდინარე, მეცნიერებაში თანდათან უფრო პოპულარული გახდა გახალხურებული ქრისტიანული სიწმინდეების წარმართული ეპოქის რელიგიურ კულტებად გამოცხადება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატებს წარმართული ღვთებების სტატუსიც, ძირითადად, იმ დროს მიანიჭეს.

კრებულის წინასიტყვაობაში განხილულია ქართველთა წარმართული რწმენა-შეხედულებები. რადგან წარმართული რწმენის საილუსტრაციოდ წიგნში წარმოდგენილია ცალკეული ნაშრომები, ვფიქრობ, ამ ტიპის კრებულს უეჭველად დაამშვენებდა გამოკვლევა საფრანგეთში მოღვაწე ქართველი მეცნიერის გ. შარაშიძის ფუნდამენტური ნაშრომიდან „წარმართული საქართველოს რელიგიური სისტემა“ (Le système religieux de la Gèorgie, Analyse strukturale d'un civilization, Paris, 1968), რომელმაც დასავლეთის ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში დიდი აღიარება მოიპოვა (Charachidzè 1968).

დამრჩა შთაბეჭდილება, რომ კრებულის წინასიტყვაობაში ქართული წარმართობის დემონსტრირებით, ავტორს სურდა ქართული კულტურისა და ფოლკლორის სიძველის წარმოჩენა, რომელსაც ნამდვილად აქვს ხანგრძლივი ტრადიცია. სამწუხაროდ, ხალხური ტექსტის დათარიღება, ფოლკლორული შემოქ-

მედების სპეციფიკიდან გამომდინარე, არ ხერხდება. არც ხალხის მეხსიერებაა უკიდეგანო. საქართველოში, მწიგნობრობის უძველესი კულტურის ქვეყანაში, არ ხდებოდა ზეპირსიტყვიერების წერილობით დაფიქსირება. ფოლკლორული ნიმუშების შეკრება-გამომზეურება მხოლოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო. სხვა მხრივ ვერ გავარკვევთ, თუ როგორი იყო ტექსტი ჩაწერამდე. უფრო მნიშვნელოვნად მიმაჩნია, რას წარმოადგენს ტექსტი ამჟამად და რა არის მისი საზრისი, ვიდრე მისი ისტორიული ანალიზით გატაცება. ქართველთა წარმართობით მკითხველის ინტერესის დასაკმაყოფილებლად კი შეიძლებოდა კრებულში რომელიმე ფრაგმენტის მოხმობა გერმანელი მეცნიერის ო. გ. ფონ ვეზენდოკის კომპეტენტური ნაშრომიდან „ქართველთა წარმართობა“ (Über georgisches Heidentum, Leipzig, 1924), რომელიც, ვფიქრობ, შეესაბამებოდა, კრებულის მიზანსა და სპეციფიკას (Wesendonk 1924).

ქართველი ხალხის რელიგიური რწმენისა და სარწმუნოებრივი ზეპირსიტყვიერების შესახებ კრებულში წარმოდგენილი გამოკვლევები სრულად ვერ ასახავს მეცნიერულ აზრს, რომელიც რიგითმა მკითხველმა შეიძლება მიიჩნიოს, როგორც სამეცნიერო წრეებში ერთადერთი გაზიარებული და დამტკიცებული თვალსაზრისის გამოხატულება. საკითხის სირთულიდან გამომდინარე, ტრადიციული რელიგიური რწმენისა და მითოპოეტური შემოქმედების შესახებ თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში არსებობს განსხვავებული შეხედულება და განსხვავებული მეთოდოლოგიური მიდგომა თავისი არგუმენტებით, რომელიც უეჭველად უნდა მიეწოდებინა კრებულს მკითხველისთვის. ალტერნატიული სამეცნიერო თვალსაზრისის გაცნობა მკითხველს საშუალებას მისცემდა თვითონ გამოეტანა დასკვნები.

თუ ცალკეული გამოკვლევების დაბეჭდვით წიგნის ავტორს მიზნად ჰქონდა მეცნიერული აზრის განვითარების ეტაპების ჩვენება ფოლკორისტიკასა და ეთნოლოგიაში, მაშინ ქრესტომათიული და, მართლაც, ფუძემდებლური სამეცნიერო შრომების-

თვის უნდა დათმო ცალკე ტომი, ცალკე გამოცემა, რომელშიც საპატიო ადგილს დაიკავებდნენ ისეთი ავტორები, როგორებიც არიან ა. ზისერმანი, რ. ერისთავი, გ. რადე, გ. მერცბახერი, ნ. ურბნელი, ვაჟა-ფშაველა, გრაფინია პ. უვაროვა, მ. ალბუთაშვილი, ე. გაბლიანი, ვ. ბარდაველიძე, თ. ოჩიაური, ი. სურგულაძე და სხვები. ასეთი კრებული სასარგებლო იქნებოდა როგორც დარგის სპეციალისტებისათვის, ისე რიგითი მკითხველისთვის. ის ერთიორად გაზრდიდა სტუდენტთა ცოდნისა და დაკვირვების თვალსაწიერს.

თუმცა გ. ხორნაულის წიგნმა შეიძლება დაბადოს იდეა და იმპულსიც მისცეს დარგის სპეციალისტებს სამეცნიერო შრომების ქრესტომათიული კრებულის შესადგენად, რომელშიც შევიდოდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე ხალხური ტრადიციული კულტურის შესახებ ქართულ და უცხოურ ენებზე შექმნილი საეტაპო გამოკვლევები.

დასანანია, რომ კრებულის შემდგენლებმა ტექსტების შერჩევისას არ ისარგებლეს ფოლკლორის დარგში ბოლო დროის ისეთი სრულყოფილი და მნიშვნელოვანი გამოცემით, როგორიც არის ზ. კიკნაძის „ანდრეზები“ (ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009), რომელშიც შესულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სხვადასხვა დროს ჩაწერილი 400-ზე მეტი რელიგიურ-მითოლოგიური შინაარსის გადმოცემა და ახლავს შესავალი, ლექსიკონი, თემატური ინდექსი და მრავალფეროვანი საძიებლები. შესაბამისად კრებულში „მზიანი რწმენის საუფლო“ ვერ მოხვდა ზეგარდის წმინდა გიორგის დაარსების დიდებული ანდრეზი, რომელიც რამდენიმე ვარიანტად არის ცნობილი და სულ პირველად, 1981 წელს, ზ. კიკნაძემ ჩაიწერა. კრებულში ასევე არ არის შესული არც ერთი ტექსტი კერიაში ამოსული იფანის შესახებ, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სიწმინდის დაარსების ყველაზე გავრცელებულ მოდელზეა აგებული.

კრებულ „მზიანი რწმენის საუფლოს“ შედგენისას ასევე გათვალისწინებული არ არის 2010 წელს გამოქვეყნებული „ხალხური პოეზიის ანთოლოგია“ (შემდგენლები ზ. კიკნაძე და ტ. მახაური).

„ანთოლოგიაში“ დაბეჭდილი 736 ტექსტიდან ერთი ნაწილი, სწორედ, სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ხასიათის ლექს-სიმღერებს ეთმობა.

ფოლკლორი აირეკლავს ერის ამოუწურავ ენობრივ შესაძლებლობებსა და მდიდარ ლექსიკას. ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებში გვხვდება ისეთი სიტყვები, რომლებიც ყოველდღიურ მეტყველებაში აღარ იხმარება, ზოგს მხოლოდ საკულტო პრაქტიკაში იყენებენ და მხოლოდ ერთი რომელიმე კუთხის დიალექტი იცნობს. ამიტომ, ბუნებრივია, კრებულის შემდგენლებმა გაითვალისწინეს ქართული ხალხური სარწმუნოებრივი ზეპირსიტყვიერების მიმართ საზოგადოების დიდი ინტერესი და ტექსტებს ახლავს მითოლოგიური, საკულტო და სარწმუნოებრივი ტერმინოლოგიის, აგრეთვე, დიალექტური ფორმებისა და ცალკეული ტოპონიმების განმარტებითი ლექსიკონი. მასში ძირითადად წარმოდგენილია ის ლექსიკა, რომელიც რიგითი მკითხველისთვის აუცილებლად საჭიროებდა განმარტებას. ლექსიკონი დიდ დახმარებას გაუწევს მკითხველს ტექსტების გაგებასა და გააზრებაში. თუმცა გვხვდება ცალკეული ხარვეზები: უნდა იყოს ბერი ბუქნაი ბაადური, არის ბერი ბუჴნაი ბაადური; უნდა იყოს ლეგურკა და არა ლეგურუკა. არის მთათუშეთი, უნდა იყოს თუშეთი. მკადრე ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც ნაწილიანი, მოწმინდარი კაცი, ხატის კარზე მომსახურე თავისი ინიციატივით. ანდრეზების მიხედვით კი, ცნობილია, რომ მკადრე თავისი ინიციატივით არ ემსახურება მფარველ ღვთისშვილს. ჯვარი მკადრედ თვითონ ირჩევს საყმოდან იმას, ვინც უნდა და არ არის აუცილებელი ჯვარის მსახურის ნაწილიანობაც. ნაკლებ სარწმუნოდ მეჩვენება ქაჯუეთი/ქაჯაველთის ქაჩუდან წარმომავლობაც.

ლექსიკონში მითითებულია წმინდა მოწამე ათინოგენ სებასტიელის სახელის მცდარი ფორმა – ათენიგენი. იქვე, 573-ე გვერდზე, გვხვდება განმარტება, რომ ათენგენობას სერგი მაკალათია ძველ ქართულ ღვთაება ანთარს უკავშირებს, ხოლო ზურაბ კიკნაძე – ქრისტიან წმინდა მოწამეს „ათენიგენ“ სებასტიელს. დღესასწაულის სახელწოდება ათენგენობა IV საუკუნის წმინდა მოწამის

სახელს დაუკავშირა არა ზ. კიკნაძემ, არამედ კ. კეკელიძემ (კეკელიძე 1956: 128-129). ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხალხურ რელიგიურ დღესასწაულებს საფუძვლად უდევს ქრისტიანული კალენდარი. კ. კეკელიძის აზრით, წმინდა ათინოგენის ხსენების დღე, რომელიც დღევანდელი საეკლესიო კალენდრით იმართება 19 ივლისს, ამთავრებს სააღდგომო ციკლის დღესასწაულებს. მას ჰქვია ვარდის დღეობაც („დღესა ვარდობისა წამებაჲ ათინოგენ მღვდელმოძღვრისაჲ“). ვერ გავიზიარებთ ს. მაკალათიას თვალსაზრისს, რომელიც ათენგენობას ანთართან აკავშირებს. წმინდა ათინოგენ სებასტიელი კულტის საგანი არ არის და, ბუნებრივია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არ გვხვდება მისი სახელობის ხატ-სალოცავი. მისი ხსენების დღემ, რომელიც წარმოადგენს ერთგვარ გამყოფს საგაზაფხულო-სააღდგომო და საზაფხულო-საშემოდგომო დღესასწაულებს შორის, იქ საყოველთაო გავრცელება მოიპოვა. ხევსურეთში ათენგენობას თითოეული თემ-სოფლის სალოცავში დღესასწაულობენ. თუშეთში ათნიგენობას, როგორც იქ უწოდებენ, აღდგომიდან მეასე დღეს აღნიშნავენ. ფშავში – პეტრეპავლობის შემდეგ პირველ ორშაბათს იმართება ლაშარობის დღესასასწაული, ხოლო შემდეგ, წესისა და რიგის მიხედვით, დანარჩენი საყმოების მფარველ წმინდანთა დღეობები, რომლებიც ივლისის ბოლომდე გრძელდება. აშკარა პარალელიზმი შეინიშნება ჩრდილოეთ ოსეთის ხალხურ დღესასწაულებთან, რომელსაც ასევე საფუძვლად უდევს ქრისტიანული კალენდარი. ჩრდილოეთ ოსეთის ძუარებში ანალოგიურ დღესასწაულს ჰქვია ათინაგი, რომელიც ასევე ამთავრებს სააღდგომო ციკლის დღესასწაულებს და ქართველ მთიელთა მსგავსად დღესასწაულობენ ივლისის მეორე ნახევარში. როგორც ჩანს, ათენგენობის სახელით ცნობილ რელიგიურ დღესასწაულს იცნობდნენ რაჭიდან დაღესტნამდე მცხოვრები კავკასიის მთიელები. ს. მაკალათიას ცნობით, რაჭაში, სოფ. გლოლის მახლობლად, ტყეში ყოფილა შხელის წმინდა გიორგის სახელობის ხის სამლოცველო, იქ გლოლელები მართავდნენ ხატობას, რომელსაც „ათანიგენა“ ენოდებოდა (მაკალათია 1930:

69). რუსუდან ხარაძის ცნობით, „ინგუშეთში, სოფელ ხულიდან ათიოდე კილომეტრის დაცილებით, კლდეში მიუთითებდნენ გამოქვაბულს, რომელსაც ათენგეშკა ეწოდება.“ XIX საუკუნის ბოლომდე ინგუშები იქ ათენგენობას დღესასწაულობდნენ. სავარაუდოდ, ათენგენობას მთიან ჩეჩნეთშიც აღნიშნავდნენ, რაზეც ადგილობრივი ტოპონიმი ათინბოვ (Аттин бIов – ათინის კოშკი) მიუთითებს, სადაც 1944 წლამდე, ჩეჩნების შუა აზიაში გადასახლებამდე, ყოველ ზაფხულს არღუნის ხეობის მთელი მოსახლეობა დღეობას მართავდა (Сулейманов 1997: 154). ისლამის პოზიციების გაძლიერების შემდეგ, მეზობელი მაისტისა და მითხოს თემებიდან ადგილობრივი ქისტები მიდიოდნენ ათენგენობის დღესასწაულზე ხევსურეთში – ანატორის ჯვარსა და ხახმატის ჯვარში, რომლებიც, ამის გამო, იწოდებიან რჯულიან-ურჯულოთა სალოცავად.

კრებულში დაბეჭდილი ფოლკლორული მასალა მკაფიოდ გამოხატავს ქართველი ხალხის რელიგიურ გრძნობებს, მაღალ ზნეობასა და სულიერ სიმტკიცეს. ვფიქრობ, გიგი ხორნაულის „მზიანი რწმენის საუფლო“ ქართული ფოლკლორული შემოქმედების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და საინტერესო გამოცემას წარმოადგენს. კრებულში შემდგენლებმა საპატიო ადგილი მიუჩინეს იმ ტექსტებს, რომლებმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულეს ქართველი ხალხის სულიერ ცხოვრებაში. წიგნი დიდ დახმარებას გაუწევს როგორც დარგის სპეციალისტებს, ისე სტუდენტ ახალგაზრდობასა და ფართო მკითხველ საზოგადოებას ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის შესწავლა-გაცნობაში.

ცალკეული შენიშვნების მიუხედავად, რომელიც, შეიძლება, ასეთი კრებულების გამოცემის დროს გამიჩნდეს, მინდა გამოვხატო პატივისცემა წიგნის შემდგენლების მიმართ. ქართული ფოლკლორის პოპულარიზაცია, ნამდვილად, ეროვნული საქმეა და მათი შრომაც დაფასებას იმსახურებს.

ზურაბ ჭუმბურიძე – ზეპირსიტყვიერების შეკრები

ვუძღვნი ზურაბ ჭუმბურიძის
დაბადებიდან 90 წლის იუბილეს

ზურაბ ჭუმბურიძის სამეცნიერო ინტერესების სფერო ფილოლოგიური მამართულების მრავალ დარგს მოიცავს. ღვაწლმოსილი მეცნიერი მრავალი ათეული წელია იკვლევს ქართული ფილოლოგიის ისეთ დარგებს, როგორიცაა ქართული სალიტერტურო ენის ისტორია და სტილისტიკა, ონომასტიკა, ეტიმოლოგია და ტოპონიმიკა, ტექსტოლოგია და ლიტერატურის ისტორია, ქართული ენის მორფოლოგია და სინტაქსი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი ღვაწლი ქართველური ენების, კერძოდ კი, სვანური ენის კვლევის საქმეში. ქართული ფილოლოგიით დაინტერესებული ვერც ერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის ზურაბ ჭუმბურიძის შრომებს. მისი მონოგრაფიები და სამეცნიერო სტატიები ქართული მეცნიერების დიდი შენაძენია.

როგორც ფოლკლორისტმა, მინდა ყურადღება გავამახვილო ფოლკლორისტიკის სფეროში, კერძოდ ზეპირსიტყვიერი ტექსტების შეკრებასა და პუბლიკაციაში ზურაბ ჭუმბურიძის გაწეულ ღვაწლსა და ამაგზე. ფოლკლორისტიკა ჰუმანიტარული მეცნიერების განსაკუთრებული დარგია, რომელსაც მჭიდრო ურთიერთობა აქვს მეცნიერების ისეთ დარგებთან, როგორიცაა ენათმეცნიერება, ეთნოლოგია, პოეტიკა, ლიტერატურის თეორია და ისტორია. ფოლკლორული ტექსტების კვლევაში აუცილებელია მოსაზღვრე სამეცნიერო დისციპლინების მონაცემებისა და კვლევის შედეგების გათვალისწინება. თავის მხრივ მეცნიერების სხვადასხვა დარგი ფოლკლორულ ნაწარმოებს განსხვავებული კუთხით განიხილავს. ასე მაგალითად, ენათმეცნიერება ხალხურ ტექსტს შეისწავლის სტილისტური, მორფოლოგიური, სინტაქსური და ლექსიკოლოგიური თვალსაზრი-

სით. ამიტომ როგორც ფოლკლორისტებისთვის, ისე დიალექტოლოგებისა და ზოგადად ლინგვისტებისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია ხალხური ტექსტების მოძიება-შეკრება. მართალია, ფოლკლორული ნაწარმოები რეალურად შესრულების პროცესში არსებობს, მაგრამ თუ ის წერილობით არ დაფიქსირდა, მაშინ შეიძლება ტექსტი დავიწყებას მიეცეს და სამუდამოდ დაიკარგოს.

საქართველოში, დამწერლობის უძველესი ტრადიციების ქვეყანაში, ფოლკლორული ნიმუშების სისტემური ჩაწერა და პუბლიკაცია სამწუხაროდ დაიწყეს გვიან, მხოლოდ XIX საუკუნის II ნახევრიდან. შესაბამისად, ჩვენ ზუსტად არ ვიცით, როგორი იყო ქართული ფოლკლორის ჟანრული შედგენილობა უფრო ადრეულ საუკუნეებში. ილია ჭავჭავაძიდან მოყოლებული დღემდე ქართული მწერლობის, კულტურისა და მეცნიერების სახელოვან წარმომადგენლებს გააზრებული ჰქონდათ ფოლკლორული ნიმუშების, როგორც ეროვნული სულის გამომხატველი სიტყვიერი ტექსტების, მოძიება-შეკრების უდიდესი როლი და მნიშვნელობა.

ზურაბ ჭუმბურიძემ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების შეკრება გასული საუკუნის 50-იანი წლების დასაწყისში დაიწყო. შემკრებლობითი მიმართულებით მისი ინტერესის სფეროს სვანური ხალხური ტექსტები წარმოადგენდა. იმ დროს სვანეთში ჯერ კიდევ კარგად იყო დაცული ტრადიციული, არქაული ყოფის ელემენტები და, ამდენად, მკვლევარს ფოლკლორული ნიმუშების მოძიება-გამოვლენის უფრო მეტი საშუალება ჰქონდა. გასული საუკუნის I ნახევარში სვანური ენის ლენჯერულ, ლაშხურ, ლენტეხურ, ბალსზემოურ და ბალსქვემოურ კილოებზე ხალხურ ტექსტებს იწერდნენ ქართული მეცნიერებისა და კულტურის ისეთი ცნობილი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ ა. შანიძე, ე. გაბლიანი, მ. გუჯეჯიანი, მ. ქალდანი და სხვები. უფრო ადრე კი სვანური სიძველენისა და ფოლკლორის შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ბ. ნიჟარაძემ და ე. თაყაიშვილმა.

უნდა ითქვას, რომ ზურაბ ჭუმბურიძემ ღირსეულად გააგრძელა წინამორბედ მკვლევართა და ზეპირსიტყვიერების შემკრებთა სახელოვანი ტრადიციები. იგი ბევრჯერ იყო სამეცნიერო მივლინებით სვანეთში, განსაკუთრებით ლენტეხური კილოს მასალების შესაგროვებლად. ზ. ჭუმბურიძემ საველე მუშაობისას მოიპოვა უაღრესად მნიშვნელოვანი და მდიდარი ფოლკლორული მასალა. პატივცემული მეცნიერის მიერ ჩაწერილ ფოლკლორულ ნიმუშებს განსაკუთრებულ ღირებულებას მატებს ის გარემოებაც, რომ დღეს თითქმის შეუძლებელია ცოცხალ ყოფაში ამ მასალის პოვნა-მოძიება. იმ მთქმელ-შემსრულებელთა უმრავლესობა, ვისგანაც ზ. ჭუმბურიძე ხალხურ ტექსტებს იწერდა, დღეს ცოცხალი აღარ არის. შესაბამისად, დავიწყებას მიეცა არა მხოლოდ რომელიმე ფოლკლორული ნაწარმოები, არამედ ხალხური რეპერტუარიდან ამოვარდა მთელი რიგი ჟანრებიც.

ზ. ჭუმბურიძეს 1951 წელს, 26 წლის ასაკში, ჩაუწერია თემატურად მდიდარი სვანური ფოლკლორული მასალა, რომელიც გამოირჩევა ჟანრული მრავალფეროვნებით. მათ შორის, ფოლკლორისტული თვალსაზრისით, განსაკუთრებით ღირებულია რელიგიურ-მითოლოგიური და საოჯახო საქმიანობის ამსახველი ტექსტები, აგრეთვე სხვადასხვა ტიპის ზღაპრები. სვანური ენით დაინტერესებულ მეცნიერს ლენტეხელი ქიშვარდი ბენდელიანისგან ჩაუწერია რელიგიური შინაარსის საწესჩვეულებო ტექსტები: „ქრისტეშ“, „მეისარობ“; ამავე ჟანრს განეკუთვნება „კალანდა“ (მთხრობელები – შურა და შოთა ლიპარტელიანები), „ფუსტა̈ ლიტაბლიელ“ (მთხრობლები – სპირიდონ ბენდელიანი და კირილე ჩანქსელიანი). საოჯახო საქმიანობასა და წეს-ჩვეულებებს ასახავს ხალხური ტექსტები: „ოჯა̈ხ“, ლიჭა̈ნი“, „ლიარა̈ყი“, „ლახხო ლიმგზარა̈ვ“, რომლებიც ზურაბ ჭუმბურიძეს, ასევე, 1951 წელს ჩაუწერია შურა და შოთა ლიპარტელიანებისგან. უაღრესად მაღალი მეცნიერული ღირებულება აქვს მეცნიერის მიერ ველზე მოპოვებულ სვანურ მითოლოგიურ გადმოცე-

მებს, როგორებიცაა: „თარიგზელი ლაჭვაში ლიგემ“, „მეთხუარ გულბან“, „ლახვხო ლიზი“. ვფიქრობ, საზღაპრო ეპოსის მნიშვნელოვანი შენაძენია ზურაბ ჭუმბურიძის ჩაწერილი სვანური ზღაპრები: „მაულ“, „გიცლად ი მავლუდ“, „კუპრიელოდ“, „მეჩი თხერე“, „სემი ლავდილა“, „ჩხარა ლახვბა“, „მეთხუარ ლახვბა“, „დევის“, „ბალაყანტრ“ და სხვები.

ზურაბ ჭუმბურიძის მიერ მოძიებული და შეკრებილი ზეპირსიტყვიერი მასალა, რადგან იგი გამოირჩევა სანდოობითა და მაღალი მეცნიერული ღირებულებით, დაიბეჭდა დამხმარე სახელმძღვანელოში, „სვანური ენის ქრესტომათია“. ის 1978 წელს ა. შანიძისა და მ. ქალდანის რედაქციით თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობამ დაბეჭდა. კრებულში ზ. ჭუმბურიძის მიერ ჩაწერილ ფოლკლორულ მასალასთან ერთად, შესულია ა. შანიძის, მ. გუჯეჯიანის, ა. ონიანის, მ. ქალდანისა და ს. გულედანის შეკრებილი ზეპირი ტექსტებიც. წიგნი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. მასში ნამდვილად ნახავს საჭირო მასალას ენათმეცნიერი, ისტორიკოსი, ეთნოგრაფი, ფოლკლორისტი. მიმაჩნია, რომ „სვანური ენის ქრესტომათია“ უეჭველად უნდა ითარგმნოს ქართულ ენაზე, რათა სვანური ზეპირსიტყვიერება, სვანების ყოველდღიური ცხოვრების ამსახველი ხალხური ტექსტები მკითხველთა ფართო წრისათვის გახდეს ხელმისაწვდომი.

ერთი წერილი ვერ დაიტევს იმ დიდ ამაგს, რომელიც ზურაბ ჭუმბურიძეს მიუძღვის მეცნიერების წინაშე, როგორც ქართული ენისა და ლიტერტურის მკვლევარს, სვანური ენის უბადლო სპეციალისტს, ზეპირსიტყვიერების შემკრებსა და სტუდენტთა მრავალი თაობის აღმზრდელ პროფესორს. ვულოცავ ბატონ ზურაბს დაბადებიდან 90 წლის იუბილეს, ღმერთმა ბევრი შეაძლებინოს ჩვენი ქვეყნისა და უნივერსიტეტის საკეთილდღეოდ!

ხევის საკრალური წარსულის მატიანე

რელიგიური რწმენა, ტრადიციული სოციალური ყოფის განსაკუთრებული ფორმა, ადგილობრივი მოსახლეობის მითორელიგიური მსოფლმხედველობა და თემის წევრებს შორის გვაროვნული ურთიერთობები დაედო საფუძვლად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზეპირსიტყვიერებას. საბედნიეროდ, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ხალხური კულტურით დაინტერესებული არაერთი უცხოელი თუ ქართველი მოღვაწე აკვირდებოდა და იწერდა ქართველ მთიელთა წეს-ჩვეულებებსა და ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს. ის მასალა, რაც შეიკრიბა და რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, თავისი მაღალი მხატვრული, ისტორიული თუ საზოგადოებრივი მნიშვნელობით, წარმოადგენს ქართული სულიერი კულტურის ფასადაუდებელ საგანძურს, რომელიც განსაკუთრებულ პატივისცემას, პოპულარიზაციასა და მზრუნველობას საჭიროებს. სწორედ მშობლიური ხევის წარსულით, ტრადიციებითა და ზეპირსიტყვიერების სიყვარულით არის შთაგონებული გურამ ქერაშვილის წიგნი „ხევი და მოხევები", რომელიც 2012 წელს თბილისში გამოქვეყნდა.

გ. ქერაშვილის ნაშრომი „ხევი და მოხევეები" მრავალჟანრული სამეცნიერო გამოკვლევაა. დიდ ფორმატზე დაბეჭდილი წიგნი მოიცავს 335 გვერდს. ნაშრომში დაწვრილებით არის აღწერილი ხევის ფიზიკურ-გეოგრაფიული თავისებურება, ტერიტორია და საზღვრები, გზები და ბილიკები, „სამან-სამძღვრის" ხელშეუხებლობის ტრადიცია, ტოპონიმიკა, კლიმატი, ისტორიული წარსული, არქეოლოგიური მასალა, ქრისტიანული ტაძრები, საბრძოლო კოშკები და საცხოვრებელი ციხე-დარბაზები, ისტორიული წყაროები და დოკუმენტები, მათ შორის გერგეტის სულთა მატიანე – „მოსახსენებელი სულთა". გ. ქერაშვილის ნაშრომში შესაბამისი ფოლკლორული მასალის მოხმობით შთამბეჭდავად არის წარმოდგენილი მოხევეთა ტრადიციული ყოფის თითქმის ყველა სფერო: ჯვარ-ხატთა თაყვანისცემა,

გვარების ისტორია და გვაროვნული ურთიერთობები, ამანათობის ინსტიტუტი, სტუმარმასპინძლობა, მტრობა და სისხლის აღების წეს-ჩვეულება, შერიგება, დამოყვრება, ურვადი და გორმეტობა, დაძმობის ფიცი, გარეშე მტრებთან ბრძოლა, დამოკიდებულება გაერთიანებული საქართველოსა და ქართლ-კახეთის მეფეებთან, ბრძოლა ზურაბ ერისთავთან და აღზევებულ მეთემეებთან ბატონყმობის წინააღმდეგ, ურთიერთობა მეზობლებთან, ოსებთან, ქისტებთან და ქართველ მთიელებთან. გ. ქერაშვილის წიგნში ერთმანეთს ენაცვლება წარსული და თანამედროვეობა, ავტორი მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის ხევის თითოეული თემ-სოფლის სახელოვან წარმომადგენლებზე, გვიამბობს ქვეყნის წინაშე მათი ღვაწლისა და დამსახურების შესახებ. ნაშრომს დანართის სახით ახლავს საეკლესიო ჩანაწერები, კამერალური აღწერის მასალები და ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში ხევის დემოგრაფიული სიტუაციის ამსახველი სტატისტიკური მონაცემები.

გ. ქერაშვილი არ არის ხალხური ყოფისა და ზეპირსიტყვიერების პროფესიონალი მკვლევარი. მას, როგორც სპეციალისტს, სრულიად განსხვავებული პროფესია აქვს და, შესაბამისად, განსხვავებული სამეცნიერო ინტერესები ამოძრავებდა. ის არის მედიცინის დოქტორი და მედიცინის დარგში გამოქვეყნებული აქვს არაერთი ნაშრომი. წლების მანძილზე გ. ქერაშვილი ხელმძღვანელ თანამდებობებზე მუშაობდა. ის იყო რესპუბლიკის ცენტრალური კლინიკური საავადმყოფოსა და რესპუბლიკური კლინიკური ინფექციური საავადმყოფოს მთავარი ექიმი, საქართველოს ჯანდაცვის მინისტრის მოადგილე და ხელმძღვანელობდა სამედიცინო დაწესებულებების მართვას.

ქერაშვილები სნოს ხეობის ულამაზესი სოფლის, ახალციხის მკვიდრნი არიან. მოხეურმა ანდრეზებმა და ბალადებმა დღემდე შემოგვინახეს ცნობები ქერათ წინაპრების ჰეროიკულ თავგადასავალზე.

ნაშრომის წინასიტყვაობა გვაწვდის ცნობებს წიგნის ავტორის შესახებ. გ. ქერაშვილი დუშეთში დაბადებულა და შემდეგ,

ძირითადად, თბილისში უცხოვრია. ის მხოლოდ დროდადრო, უმეტესად ზაფხულობით ჩადიოდა ხევში, მშობლიურ სოფელ ახალციხეში. მიუხედავად იმისა, რომ გ. ქერაშვილს ხევში მუდმივად არასოდეს უცხოვრია, ის მოხევეთა ცხოვრებას არ გადმოგვცემს როგორც ადგილობრივი ყოფის გარეშე დამკვირვებელი. გ. ქერაშვილს აქვს ერთი დიდი უპირატესობა, ის ხევის წიაღიდან არის გამოსული. ავტორი თითოეული თემ-სოფლის ტრადიციებს, წეს-ჩვეულებებს, ხალხურ შემოქმედებას, ისტორიულ წარსულს, ხევის აწმყოსა და მომავალს უყურებს შიგნიდან, აღწერს შინაგანი მზერით, როგორც წიგნში გადმოცემული ამბების თანამონაწილე. ვფიქრობ, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნაშრომის მეცნიერულ ღირებულებას ერთიორად ზრდის, როცა მას ქმნის ადგილობრივი წიაღიდან გამოსული, თავისი თემ-სოფლის მცოდნე პირი. ამ თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია ბესარიონ ნიჟარაძის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, დავით ხიზანაშვილის „ფშავი და ფშავლები“, ნათელა ბალიაურის „სნორფრობა ხევსურეთში“, ალექსი ოჩიაურის „სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში“, „ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი“ და სხვ.

როგორც წიგნიდან ირკვევა, გ. ქერაშვილს საფუძვლიანად შეუსწავლია ისტორიული წყაროები და დოკუმენტები, ხევის თემაზე შექმნილი სამეცნიერო ლიტერატურა, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული შრომები, შეუკრებია ახალი, დღემდე უცნობი მასალა.

ხევი, როგორც საქართველოს ჩრდილოეთი ფორპოსტი, საუკუნეების მანძილზე განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა ქვეყნის კულტურულ-რელიგიურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. საუკუნეების მანძილზე ხევი იყო ცენტრალური მაგისტრალი სამხრეთსა და ჩრდილოეთს შორის. ცამდე აზიდული კავკასიონის ციცაბო ფერდობებზე შეყუჟულ ლამაზ სოფლებსა და დარიალის პირქუში ხეობის ვიწრო ბილიკებს მიუყვებოდნენ ქართველი მეფეები და მისიონერები, რომლებიც ჩრდილოეთ კავკასიაში დაუღალავად ავრცელებდნენ ქრისტეს რჯულს. გ. ქერაშ-

ვილი წიგნში იმონმებს თეიმურაზ ბატონიშვილის ცნობას, რომელსაც საეკლესიო ტრადიცია უდევს საფუძვლად და ხევის საკრალური ისტორიის დასაბამს გვამცნობს: გერგეტის მთაზე, სადაც მოგვიანებით წმინდა სამების ტაძარი აშენდა, პირველი სალოცავი ჯვარი ანდრია პირველწოდებულსა და სიმონ კანანელს აღუმართავთ. ხევში ქრისტიანული რწმენის სიძველეზე მიუთითებს არაერთი ეკლესია და სალოცავი, განსაკუთრებით კი მყინვარწვერის მასივზე, ზღვის დონიდან 4100 მეტრის სიმაღლეზე დაარსებული ბეთლემის მონასტერი. გ. ქერაშვილის ცნობით, ბეთლემის სამონასტრო კომპლექსში შედიოდა მრავალი მღვიმე და გამოქვაბული, რომელთა საკრალური სახელწოდებებიც: ეკლესია, ქვაჯვარი, ბერების აბანო, ამირანის ნაქოხარი, მარიამწმინდის საბრძანისი, ირმების საწველი – დღემდე შემოგვინახა ხალხის მეხსიერებამ. მოხევეები მთლიან კომპლექსს „ნაბერალსაც“ უწოდებენ და ხელშეუხებელ სიწმინდედ მიიჩნევენ. კლდეში დაარსებულ ბეთლემის მონასტერში ბერები მხოლოდ ქვაბიდან გადმოკიდებული რკინის ჯაჭვით ადიოდნენ. იქ აღმოჩენილია ხუცური დამწერლობის ფრაგმენტები და სხვადასხვა საუკუნით დათარიღებული ნივთები. გ. ქერაშვილი ყურადღების მიღმა არ ტოვებს ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობას, რომლის თანახმად, ბეთლემის მონასტერში ინახებოდა უსვეტოდ და უსაბლოდ „მდგომი“ აბრაამის კარავი, უფლის აკვანი და სხვა საკვირველიც, თუმცა მემატიანე ბოლომდე არ გვიმხელს საკრალურ სივრცეში დავანებული სიწმინდეების საიდუმლოს და დასძენს: „არამედ მე ვდუმებ“ (ვახუშტი 1973: 357-358). იმის შესახებ, რაზეც ვახუშტი დუმილს ამჯობინებდა, უფრო მეტად ხალხური ტექსტები მოგვითხრობენ. გადმოცემების თანახმად, ბეთლემის მონასტერში ოქროს აკვანს მტრედები არწევდნენ; იქ, საიდუმლო შესაკრებელში, თურმე ციური მანანა და ოქრო ინახებოდა, რომელიც ქრისტე-მაცხოვარს დაბადებისას მიართვეს მოგვებმა.

გ. ქერაშვილი წიგნში მოგვითხრობს ბეთლემის მონასტერთან დაკავშირებით ხევში მოსმენილ ზოგიერთ გადმოცემას.

ერთი თქმულება ეხება მწყემს ლეგას, რომელსაც, ცხრა შეფიცულთან ერთად, სამების განძეულიდან სამი წმინდა ნივთი: ოქროს აკვანი, წმინდა ნინოს ჯვარი და სულის სახარება – მყინვარწვერის გამოქვაბულში დაუმალავს, რათა ეს სიწმინდეები ხევში შემოჭრილ ურჯულოებს არ ჩავარდნოდათ ხელში.

მეორე გადმოცემის თანახმად კი, ერეკლეს მეფობის დროს ერთი მოხუცი მღვდელი, თავის ვაჟიშვილთან ერთად, ბეთლემის გამოქვაბულში ასულა. მოხუცი ყინულეთში დაკარგულა; ხოლო ჭაბუკს იქიდან ჩამოუტანია ოქროს მონეტები, უცნობი ხისა და აბრეშუმის ნაჭრები. თქმულების მიხედვით, მონეტები ზუსტად ის ოქრო ყოფილა, რომელიც ქრისტეს შობის დღეს მიუტანიათ მოგვებს ბეთლემში. სამწუხაროდ, გ. ქერაშვილი არ მიუთითებს ხალხური ტექსტების მთხრობელის ვინაობას, არც იმ წყაროს ასახელებს, საიდანაც მან ისარგებლა. როგორც წესი, პასპორტის გარეშე ხალხური ტექსტი კარგავს თავის სამეცნიერო მნიშვნელობას.

ბეთლემის საკულტო-რელიგიური მნიშვნელობა სცილდება ხევის, როგორც ერთი კონკრეტული კუთხის ფარგლებს. გ. ქერაშვილი ნაწილობრივ ეხება იმ ხევსურულ თქმულებას, რომელიც ბეთლემს ჯვარ-ხატთა და ღვთისშვილთა სამშობლოდ აცხადებს. ქართველ მთიელთა მითორელიგიურ ცნობიერებაზე ხევის ბეთლემმა დიდი გავლენა მოახდინა. ვფიქრობ, ბეთლემის კულტურულ-რელიგიური მნიშვნელობის წარმოსაჩენად გ. ქერაშვილი უეჭველად უნდა გასცნობოდა ზ. კიკნაძის წიგნს „ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996 (გვ. 36-43), რომელშიც ანდრეზული ტექსტების ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე ახსნილია ბეთლემის ქვაბის საკრალური საიდუმლო.

გადმოცემების მიხედვით, ბეთლემიდან იღებენ სათავეს ხევსურეთის საყმოების მფარველი წმინდანები და ჯვარ-სალოცავები. ხევსურული ანდრეზები მოგვითხრობენ, თუ როგორ მოევლინნენ მტრედის სახით ხევსურეთის საყმოებს ბეთლემში მორიგე ღმერთისგან შეკრებილი და დავანებული ჯვარ-ხატები.

ანდრეზი საყმოს საკრალური ყოფის დასაბამს ბეთლემში ხედავს. ამ დროიდან იწყება, თქმულებების მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებში მფარველ წმინდანთა თაყვანისცემა და ჯვარმსახურება.

მითოლოგიური მოტივებითა და საკრალური სიმბოლოების სიმდიდრით განსაკუთრებით გამოირჩევა ხევსურული ანდრეზი ჭორმეშიონ გახუა მეგრელაურზე. გ. ქერაშვილი მოგვითხრობს ღვთისშვილებთან ერათად გახუას მოგზაურობას ხევის ბეთლემში, სადაც მას ოქროს აკვანში მწოლი ყმა უნახავს, რომელსაც „მტრედები დაჰლულუნებდნენ და იფქლის მარცვლებს აჭმევდნენ“. რაც გახუამ ბეთლემში ნახა, მაცხოვრის შობის რემინისცენციას წარმოადგენს. ისიც ცნობილია, რომ იქიდან გახუას მფრინავი ხატი გამოჰყოლია, რომელსაც გუდანის ჯვრის ბეღელში ბინა დაუდია.

ღვთისშვილებთან ერთად გახუას ბეთლემში მოგზაურობასთან დაკავშირებით დღემდე უცნობ ეპიზოდებს ვხვდებით გ. ქერაშვილის წიგნში. ავტორის ცნობით, მფრინავ ხატს გუდანის ბეღელში დაბრძანებამდე ხევში, ყორასთან მდებარე კლდეზე, ქერაშვილების სათიბებთან შეუსვენია. ქართული ანდრეზების მიხედვით, სადაც ხატი შეისვენებდა, იქ „კოჭს მოიკიდებდა“ და მისი სახელობის ნიში არსდებოდა. თუმცა უცნობია, ყორასთან მდებარე კლდეზე, ქერაშვილების სათიბებთან, არის თუ არა ხატის ნიში, ან თუ იმართებოდა იქ საჯვარხატო რიტუალი. ამის შესახებ გ. ქერაშვილი წიგნში არ მოგვითხრობს. არც ის ვიცით, თუ რომელი ანდრეზიდან ისარგებლა ავტორმა, როცა წერს: ქერაშვილების მამულთან, სადაც ბეთლემიდან გამოფრენილმა ხატმა შეისვენა, „ანგელოზებიც მოფრენილან, იქაურობა გაუნათებიათ და ხატი ოქრო-ვერცხლით შეუმოსავთ“ (გვ. 207). რადგან ამ ეპიზოდს არ მოგვითხრობს არც ალ. ოჩიაური, არც თ. ოჩიაური და არც ზ. კიკნაძის მიერ გამოქვეყნებული ანდრეზები, გ. ქერაშვილს უეჭველად უნდა მიეთითებინა ის წყარო, საიდანაც მოჰყავს აღნიშნული ცნობა. ხალხური სიტყვიერება ისედაც უავტორო შემოქმედებაა და ფოლკლორული ტექსტი

მთქმელის ვინაობის, ასაკისა და საცხოვრებელი ადგილის მითითების გარეშე ანომალიაა, ის მოწყვეტილია დროსა და სივრცეს, კარგავს სანდოობის ხარისხს.

აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების მდიდარი ფოლკლორული შემოქმედების ფონზე ხევის ზეპირსიტყვიერი მასალა შედარებით მწირად გამოიყურება. ზ. კიკნაძის წიგნში „ანდრეზები“ ხევსურეთის მითოლოგიური მასალა წარმოდგენილია 177 ტექსტით. იმავე წიგნში გვხვდება შესაბამისი ჟანრის მხოლოდ და მხოლოდ 22 მოხეური თქმულება. ფშავ-ხევსურეთის მსგავსად, ხევის სოფლებიც, სამწუხაროდ, მოსახლეობისგან თანდათან იცლება. წარსულის ანდრეზული ცოდნაც დავიწყებას ეძლევა და ბუნებრივია, ხევშიც ამჟამად ახალი მითოლოგიური მასალის მოძიების ნაკლები შესაძლებლობაა. ერთი საუკუნის, ან თუნდაც ნახევარი საუკუნის წინ რომ გამოჩენილიყო გ. ქერაშვილის მსგავსად ხევის საკრალური წარსულით დაინტესებული პირი, ვფიქრობ, მას მითოპოეტური მასალის აღმოჩენის მეტი საშუალება ექნებოდა, უკეთესად გამოვლინდებოდა ამ დიდებული კუთხის დაფარული შესაძლებლობები. ანდრეზული მასალის სიმწირის მიუხედავად, ვფიქრობ, გ. ქერაშვილმა ხევსა და მოხევეებზე მაინც შეძლო ხალხური ყოფის ამსახველი უაღრესად საინტერესო მასალით აღჭურვილი ნაშრომის შექმნა.

გ. ქერაშვილი გერგეტის სამებას, როგორც მცხეთის სვეტიცხოვლის „სამკაულთა სახიზარს“, განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ნაშრომში. როგორც ავტორი აღნიშნავს, იქ ესვენა ქართველთა უწმინდესი რელიქვია, წმინდა ნინოს ჯვარი, რომლის ფლობის პატივსაც ეს ტაძარი სვეტიცხოველთან და თბილისის სიონთან ერთად ინაწილებდა. სამების დაარსების ანდრეზშიც ხომ მცხეთური კვალი მოჩანს. გ. ქერაშვილი მოგვითხრობს გერგეტის სამების დაარსების შესახებ ცნობილ ანდრეზს. გადმოცემის მიხედვით, ქართლის, კახეთისა და იმერეთის მეფეებს დავა ჰქონიათ, სად აშენებულიყო ეს ტაძარი; მცხეთელ ბრძენკაცს უთქვამს, ფურბერწი დაკალით, მისი სამგორველი (მენჯის

ნაწილი) სოფლის ბოლოს დატოვეთ და სადაც შავი ყორანი წაიღებს, იქ ააშენეთო. აუტაცია ყორანს სამგორველი და პირველად ანანურის თავზე შეუსვენია, სადაც მეფეებს სამების ნიში აღუმართავთ; მეორედ ბიდარაზე დაფრენილა და მეფეებს ჯვარი დაუდგამთ, შემდეგ გერგეტში გაფრენილა, ელოგეშის ნიშთან კიდევ ერთხელ შეუსვენია და ბოლოს სამების წვერზე დაფრენილა... გამოუხრავს სამგორველი და ძვალი დაუგდია. იმ ადგილას ქართველ მეფეებს სამების ტაძარი აღუმართავთ.

გ. ქერაშვილი ხევის ქრისტიანული ეკლესიების მხოლოდ გარეგნულ, ნივთიერ სახესა და არქიტექტურას არ აღგვიწერს, არამედ, უფრო მეტად ის ყურადღებას ამახვილებს სალოცავების როლზე ხევის საყმოების კონსოლიდაციაში, თუ როგორ აისახა ჯვარ-ხატებთან დაკავშირებული მოვლენები ხალხის ცნობიერებაში.

მოხეური ანდრეზების თემატიკა, იდეოლოგია და საზრისი ანალოგიას ავლენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების მითორელიგიურ გადმოცემებთან. ისინი ძირითადად ერთი ტიპისაა.

ხევის თითქმის ყველა სალოცავის დაარსება საქართველოს ბარს უკავშირდება. ხალხურ გადმოცემებზე დაყრდნობით, გ. ქერაშვილი მთისა და ბარის განუყოფელ საკრალურ ურთიერთობას წარმოგვიდგენს. ავტორს სურს დაანახოს მკითხველს, რომ ხევის სალოცავებს მუდმივი კავშირი ჰქონდათ თბილისის, მცხეთისა და მარტყოფის უმთავრეს სიწმინდეებთან. ამის საილუსტრაციოდ კი, გ. ქერაშვილს ხევის სიონის ანდრეზი მოჰყავს. თქმულების მიხედვით, სიონის ბაზილიკაში ინახებოდა ღვთაების ჯვარი, რომელიც საყდრიდან არასდროს გამოჰქონდათ. როგორც ამბობენ, ერთხელ ღვთაების ჯვარს ფრთები გამოუსხამს, ანგელოზის სახით სჩვენებია ხალხს და გაფრენილა. სისაურები და ცოფურები დასდევნებიან. უფრენია ჯვარს და მარტყოფის კლდის ნაპრალებში ჩაფრენილა. მდევრები იქვე დაბანაკებულან, მაგრამ გამოქვაბულში ბერები შესულან, ჯვრისთვის ოქროს ძეწკვი შეუბამთ, თბილისში წაუბრძანებიათ

და იქ მისთვის სიონის ტაძარი აუგიათ. მაგრამ ხატი აქაც არ დამდგარა და ისევ მარტყოფის კლდეში დაბრუნებულა. ანდრეზი არ გადმოგვცემს, სისაურმა და ცოფურმა ჯვარი სოფელ სიონში როგორ დააბრუნეს, იმას კი გვაუწყებს, რომ ღვთაების მთავარი საბრძანისი მარტყოფია, შემდეგ ხევისა და ტფილისის სიონიო.

გ. ქერაშვილი მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის ხევის დეკანოზთა მსახურების შესახებ. ავტორის აზრით, დეკანოზობა ხატის ბეგარა იყო და მათ გასამრჯელო არ ეძლეოდათ. სანირიდან კი ისინი მხოლოდ ნახევარ ქადასა და საკლავის ტყავს იღებდნენ. ჯერ კიდევ ს. მაკალათია მიუთითებდა, რომ ხევში დეკანოზებს გვარის მიხედვით მორიგეობით ირჩევდნენ, რაც ტრადიციის შესუსტებით შეიძლება აიხსნას. ცნობილია, რომ თუშ-ფშავ-ხევსურეთის საყმოებში ჯვარი თვითონ ირჩევდა ხუცეს-ხევისბერს თავის მსახურად. გ. ქერაშვილის აზრით, ხევისბრები და დეკანოზები სიტუაციის შესაბამისად მფარველ წმინდანთა ერთგულ ყმებს ამწყალობებდნენ, ხოლო დამნაშავეებს წყევლიდნენ, არისხებდნენ და თემიდან იკვეთდნენ. შესაბამისი ტექსტების მოხმობით ავტორი აღწერს სხვადასხვა გვარების თემიდან მოკვეთისა და დარისხება-დაწყევლის პრეცედენტებს.

გ. ქერაშვილს სავსებით სწორი დასკვნა გამოაქვს ხევის სალოცავებში კულტმსახურების უწყვეტი ქრისტიანული ხასიათის შესახებ. მისი აზრით, ხევში ქრისტიანული სარწმუნოების შესუსტების რაღაც ეტაპზე მღვდელმსახურება შეცვლილი ფორმით შეითავსეს ხევისბერ-დეკანოზებმა, მაგრამ კანონიკური საეკლესიო ელემენტები მათ მაინც შეინაჩუნეს. ისინი ქრისტიანულ ხატებს შესაფერის პატივს მიაგებდნენ; მათ რეპერტუარში იყო საკულტო შინაარსის ტექსტები, რომლებიც ძალიან ჰგავს, ღვთისმსახურების ტიპიკონის მიხედვით, ბარძიმზე და კვერექსებში ცოცხალთა და მიცვალებულთა მოხსენების წესს. გ. ქერაშვილი ერთმანეთს უდარებს მფარველ წმინდანთა კანონიკურ და გახალხურებულ სადიდებლებს. როგორც წესი, ხევისბერი პირველად მიმართავს ერთადერთ ღმერთს, ყოვლადწმინდა

სამებას, შემდეგ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს და ჩვენი ქვეყნის გამორჩეულ წმინდანებს; ისევე როგორც კვერექსში, ის მოიხსენიებს ერსა და სხვადასხვა განსაცდელში მყოფ ადამიანებს.

შუა საუკუნეებში საქართველოს მთიანეთში, მათ შორის ხევში, კანონიკური ეკლესიის გავლენა შესუსტდა. წიგნური ღვთისმსახურება ზეპირი კულტმსახურებით შეიცვალა, რამაც დასაბამი მისცა ქრისტიანობის პაგანიზაციას. გ. ქერაშვილის ცნობით, სოფელ ფხელშეში ერთი ნანგრევი კოშკი ქალების კუთვნილი ხატის „კვირელვთისშვილის“ საბრძანისს წარმოადგენს. ერთ დროს იქ ქალი დეკანოზიც ჰყოლიათ. ავტორი ეყრდნობა ს. მაკალათიას ცნობილ აღწერას, რომლის მიხედვით, „ხატი წარმოადგენს დედოფალას. მისი სიგრძე 54 სმ-ია; შემოსილია თეთრი ტანისამოსით და პირისახეზე მიკრული აქვს ლითონის პატარა ხატი, რომელზედაც ქრისტეს სახეა გამოხატული. ხატი შემკულია აგრეთვე მძივის ყელსაბამით, ღილებით, საყურეებით, ბეჭდებით და სხვ. მას ყელზე ზანზალაკიც ჰკიდია“. ფხელშელები კვირელვთისშვილის ხატობას ამაღლებას აღნიშნავენ და მას მხოლოდ დედაკაცები დღესასწაულობენ. გადმოცემის თანახმად, ფხელშელები ქალ-დეკანოზს ერთი წლით ირჩევდნენ, რომელიც აუცილებლად გაუთხოვარი და უმანკო ქალწული უნდა ყოფილიყო.

კვირელვთისშვილის სახელობის სალოცავები ხევის სხვა სოფლებშიც გვხვდება. გ. ქერაშვილი მიუთითებს სოფელ ცდოსთან, დასახლების უმაღლეს ადგილზე, ნაცრისფერი ანდეზიტისგან უხეშად გამოკვეთილ ვერძზე, რომელსაც მოხევეები „კვირიეს ყოჩს“, „კვირელვთისშვილს“ უწოდებენ და მას ცხვრის გამრავლებას, ნაყოფიერებასა და ვაჟიანობას ევედრებიან. ახლადშეძენილი ვაჟები მშობლებს პირველად იქ „გაჰყავთ“ და დეკანოზს საკლავის სისხლით ანათვლინებენ. გ. ქერაშვილის ცნობით, აქვეა „ჟამის საწირავის“ ნიში, რომელსაც „ცდოვლები“ სახადისა და ყოველგვარი მოარულისგან მფარველობას შესთხოვენ.

გ. ქერაშვილი ახალციხეშიც ადასტურებს კვირეღვთისშვილის ნიშის არსებობას. მისი მიწიერი საბრძანისი, კოპალესა და ელიას ნიშებთან ერთად, არის ციხის სიახლოვეს. ცოტა გაუგებარია ავტორის განმარტება, რომ ეს ნიშები „სადღეისოდ დიფერენცირებული არ არიან“. თუმცა გ. ქერაშვილი იქვე მოიხსენიებს კოპალეს – ვაჟების, ხოლო ელიას გოგონების სალოცავად, რაც, ვფიქრობ, ხევში ქრისტიანობის პაგანიზაციის მასშტაბებზე გვიქმნის წარმოდგენას.

გ. ქერაშვილი კვირიეღვთისშვილთან დაკავშირებულ ახალციხეში გავრცელებულ წეს-რიტუალსაც წარმოგვიდგენს. ავტორის ცნობით, დედაკაცი, რომელსაც კვირიას მიზეზი ჰქონდა, ხელში თეთრი დროშითა და ანთებული სანთლით სოფელს კარდაკარ დაივლიდა, შედიოდა ოჯახებში და ლოცავდა, შეგეწიოთ კვირეღვთისშვილიო! ოჯახის პატრონს კი მისთვის გამოჰქონდა ერთი ჯამი ფქვილი და ტომარაში უყრიდა; შეგროვილი ფქვილით დედაკაცი პატარა და თხელ პურებს, ე. წ. „ცხრილეულებს“ აცხობდა, რომლებიც ხატში მიჰქონდა და კვირიეღვთისშვილს მფარველობას ევედრებოდა (გვ. 171).

ვერ დავეთანხმებით წიგნის ავტორს, თითქოს კვირიას თაყვანისცემა წარმართული ეპოქიდან იღებდეს სათავეს. გ. ქერაშვილი წერს: „კვირიას თაყვანისცემა („კვირეზლობა“), განსაკუთრებით, წარმართობის ჟამს იყო გავრცელებული; იგი ნაყოფიერების ღვთაებად ითვლებოდა და აღდგომის მეორე კვირას იხდიდნენ“ (გვ. 171). საქმე გვაქვს ანაქრონიზმთან. წარმართული ეპოქის ნაყოფიერების ღვთაებებს, როგორც წესი, ქრისტიანული კალენდრით არსად არ დღესასწაულობდნენ. კვირიას არაფერი აკავშირებს წარმართული ეპოქის კულტებთან. არანაირი ისტორიული საბუთი არ მოიპოვება წარმართობის ხანაში კვირიას თაყვანისცემის შესახებ. კვირია არის უფლის, მაცხოვრის ბერძნული სახელი, რომელიც, ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად ბერძნული ფორმით დამკვიდრდა საქართველოში, მათ შორის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კულტმსახურებაში. საკულტო ტექსტებში ის ხსენდება როგორც

„კვირია ცხოველი“ და „კვირია მაცხოვარი“. კვირია არის „დიდი“, „მოწყალე“, „ძალიანი“, „მადლიანი“, „სამართლიანი“, „მწყალობელი“. ჯვარ-ხატთა სადიდებლებში დეკანოზები მას მორიგე ღმერთის შემდეგ ადიდებენ. ზეციურ ძალთა იერარქიაში ის მეორე ადგილზეა, როგორც შუამავალი მორიგე ღმერთსა და ღვთისშვილებს შორის. ხალხის რწმენით, „ღვთის მაღლის მოკარვე“ და „ანგელოზთ მეუფროსე“ კვირია მამა-ღმერთთან იმყოფება, სადაც მას ზეციური კარავი უდგას და სამართალს განაგებს. კვირიას კარავი და ღმერთის ზეციური სამყოფელი – წმინდა კარავი ქრისტიანული სიმბოლოა: „ვინ დაეშენოს კარავსა შენსა“ (ფსალ. 14. 1).

გ. ქერაშვილი დეტალურად აღწერს ხევის სალოცავებსა და წმინდა ადგილებს. ავტორი ხევის მფარველ წმინდანებს სრული სახელწოდებებით, ხალხის ხსოვნაში დამკვიდრებული ეპითეტებით მოიხსენიებს („ოქროს მამაწმინდა“, „ბერის წმინდა გიორგი“ და ა. შ.).

მოხეურ ანდრეზებსა და ბალადებში ხშირად მთავარ როლს ქალი პერსონაჟები ასრულებენ. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებში, ხევის საკრალურ ყოფაშიც ქალი აქტიურ მონაწილედ გვევლინება. ანდრეზები ხშირად მოგვითხრობენ ჯვარ-ხატთა დიასახლისებზე, ქადაგ და ჰიეროფანიის შემსწრე ქალებზე, რომლებმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულეს საყმოს საკრალურ ცხოვრებაში. როგორც ზემოთ დავინახეთ, ფხელშეს კვირელღვთისშვილის სალოცავში მორიგეობით ირჩევდნენ ქალ-დეკანოზს, რაც ხევის საზოგადოებაში ქალის მაღალ სოციალურ როლსა და ღირსებაზე მიანიშნებს. გ. ქერაშვილი მოგვითხრობს ხევის სპარსანგელოზის შესახებ, რომლის ისტორიაც სპარსეთში გატაცებულ მოხევე ტყვე ქალს უკავშირდება.

გ. ქერაშვილი ნაშრომში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს ხევის სალოცავებისა და მათი მფარველობის ქვეშ მყოფი ადამიანების ურთიერთობის თემას. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა გერგეტის სამების რჩეულ და საპატიო ყმებად სტეფანწმინდე-

ლი ხეთაგურების კურთხევის ანდრეზი. ხეთაგურების ანდრეზი-რიტუალი მკაფიო წარმოდგენას გვიქმნის ხევის სოციალური წყობისა და კონკრეტული გვარის საკრალური წარსულის შესახებ.

ერთხელ, ვახტანგ VI-ის წინამძღოლობით ლეკებთან ბრძოლის დროს, მოწინააღმდეგეს ორი დანა დაუყენებია სამიზნედ, ვინც ტყვიას ზუსტად მოარტყამდა, გამარჯვება მას დარჩებოდა. ლეკს კარგად „მოურტყამს“ სამიზნისთვის, ნასროლი ტყვიით მას დანა გაუფხაჭნია. თუმცა ვახტანგ მეფეს შეჯიბრში იასე ხეთაგური გამოუყვანია, რომელსაც ნასროლი ტყვიით დანა ზუსტად შუაზე გაუკვეთია. გამარჯვებული იასე ხეთაგურისთვის მეფეს ჯილდოდ აზნაურობა და სოფლები სიონი, გარბანი და თოთი უძლევია, მაგრამ იესეს უარი უთქვამს. მან იცოდა, რომ ხევის ტრადიცია მეთემის ნოდებრივ აღმატებულებას ვერ იგუებდა და სანაცვლოდ უთხოვია, ყოველ ახალ წელს, როდესაც დეკანოზ-ხევისბრები გერგეტის სამებიდან წმინდა ნინოს ჯვარს ჩამოაბრძანებდნენ, სტეფანწმინდაში პირველად მის კართან დაესვენებინათ და ახალი წელი მიელოცათ. გ. ქერაშვილის ცნობით, დღემდე ასეა: ყოველ ახალ წელს, განთიადისას, ხატის მსახურნი სამებიდან ხატებსა და დროშებს გამოაბრძანებენ, ისინი დიდების სიმღერით სტეფანწმინდისკენ მოემართებიან. ხოლო ხეთაგურები მუხლმოყრილი ეგებებიან საკუთარ ნიშთან, სადაც დეკანოზები ხატებს დააბრძანებდნენ, ვახტანგ VI-ის მიერ ხეთაგურებისთვის ნაბოძებ სიგელს ნიშის თაროზე გაშლიდნენ და ამ გვარის ხალხს დაამწყალობებდნენ. ამავე ნიშთან დეკანოზი ხეთაგურების საღმრთო ცხვარს დაკლავდა და „საკვლევარით“ ხელში მათ ოჯახებს შემოივლიდა, როგორც ახალი წლის მეკვლე.

შენიშვნა: ვ. ითონიშვილის ცნობით, სტეფანწმინდელი ხეთაგურები ხეთაგ თექთურმანიძის შთამომავლები ყოფილან. 1774, 1781 და 1832 წლის აღწერებში აღნიშნული გვარის ნარმო-

მადგენლები ხეთაგიძეებად არიან დაფიქსირებულნი, 1860 წლიდან კი ხეთაგურებად.

გ. ქერაშვილის ნაშრომში ყველაზე დიდი ადგილი ეთმობა ანდრეზებს გვარების წარმომავლობისა და გვართა შორის ურთიერთობების შესახებ. ეს თემა პრიორიტეტულია ავტორისთვის და უფრო მეტ სიახლეს გვთავაზობს.

როგორც ჩანს, XVII საუკუნის დასაწყისში, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ზურაბ ერისთავის ლაშქრობებს უნდა მოჰყოლოდა არა მარტო ცალკეული გვარების მიგრაცია, არამედ დიდი სოციალური ძვრებიც. გ. ქერაშვილი, ანდრეზების მიხედვით, ბუჩუკურების ხევსურეთიდან ხევსა და მთიულეთში ჩასახლების რამდენიმე მიზეზზე ამახვილებს ყურადღებას. ერთი ანდრეზის მიხედვით, ბუჩუკურების ოჯახში ცხრა ძმა აღზევებულა და ძალადობა დაუწყიათ. მამულების გამო ბუჩუკურთელებსა და უკენახოვლებს შორის სისხლისმღვრელი ბრძოლები გამართულა. გ. ქერაშვილის აზრით, ორ გვარს შორის დაპირისპირება, შეიძლება, ბუჩუკურების მიგრაციის მიზეზიც გამხდარიყო. სხვა ვერსიით, ბუჩუკურების ხევსა და მთიულეთში გადასახლება ზურაბ ერისთავის ხევსურეთზე თავდასხმას უკავშირდება: მრისხანე ფეოდალს ბუჩუკურების ციხე ღალატით აუღია. ექვსი ძმისთვის თავები დაუჭრია. სამი კი, ვაჟკაცობისთვის დაუნდვია, მაგრამ ხევსურეთიდან აუყრია და ერთი ძმა ხევში – ახალციხეში ჩაუსახლებია, მეორე – მთიულეთის სოფელ გვიდაქეში და მესამე – ტონჩაში. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია თვალსაზრისი გოგოჭურების, ბუჩუკურებისა და ქერაშვილების საერთო წინაპრიდან წარმომავლობის შესახებ. გ. ქერაშვილის აზრით, „როდის და სად გამოეყო ბუჩუკურების, ან ქერაშვილების გვარი გოგოჭურებს ძნელი სათქმელია“ (გვ. 220). თუმცა, ზურაბ არაგვის ერისთავის სიცოცხლის პერიოდში ხევში ქერაშვილების უკვე რამდენიმე თაობის არსებობა დასტურდება: ქერა, ქერბეღელა, ქერბეღელას ძე. გ. ქერაშვილის აზრით, „ზურაბის პერიოდში „ქერენი“ უკვე იმდენად აღზევებულნი იყვნენ, რომ

შიოლა ღუდუშაურთან დაპირისპირებასაც ბედავენ და დაუმოყვრდნენ კიდეც მას“ (გვ. 220).

კონფლიქტის მასშტაბურობიდან გამომდინარე, განსაკუთრებით საყურადღებოა გ. ქერაშვილის ნაშრომის ის ნაწილი, რომელშიც ავტორი მოგვითხრობს არაგვის ერისთავებისგან აღზევებული მეთემის – შიოლა ღუდუშაურის დაპირისპირებას ადგილობრივ მოსახლეობასთან. ხალხურ წყაროებზე დაყრდნობით ავტორი ობიექტურად განიხილავს XVII საუკუნის დასაწყისში ხევში სოციალურ ნიადაგზე მომხდარ ტრაგედიას, რომელშიც, სნოელი ღუდუშაურებისა და ხევსური მთრეხელის გარდა, მონაწილეობდნენ ახალციხელი ქერაშვილებიც. გ. ქერაშვილი ნაშრომში წარმოგვიდგენს ტრაგედიაში მონაწილე თითოეული პერსონაჟის ზნეობრივ სახეს. ავტორის აზრით, არც ერთი მთქმელი არ ადანაშაულებს შიოლას დას, რომელმაც ქმარს სტუმრის სისხლის აღება მოსთხოვა. ქერაშვილებისა და ღუდუშაურების შემუსვრა, ბოლოს, სათემო განსასჯელიც გამხდარა. გ. ქერაშვილის ცნობით, „თემმა შიოლანი გაამტყუნა და თავ-სისხლი არ ააღებინა, თვითონ მათ დაადო თავსისხლი, როგორც ხევის პირის გამტეხთ, რადგან, წესის თანახმად, ხევში ბატონი არ უნდა ყოფილიყო“ (გვ. 240).

გ. ქერაშვილი ისტორიულ დოკუმენტებსა და ხალხურ გადმოცემებზე დაყრდნობით მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის გიგაურების, ფიცხელაურებისა და ფადიაურების ხევში დამკვიდრების შესახებ. გიგაურების ფესვებს ხევსურეთამდე მივყავართ. ავტორი მიუთეთებს ხევსურეთის სოფ. გველეთის სიახლოვეს ტოპონიმ „გიგაურთ ველზე“, სადაც უწინ ეს რიცხვმრავალი გვარი ცხოვრობდა. რადგან მათი წინაპარი გაგა არაგვის სასტიკ ფეოდალს ეხმარებოდა, ზურაბ ერისთავის შემოსევების შემდეგ, დათვისელ და გველეთელ გიგაურებს მშობლიური მიწა-წყალი დაუტოვებიათ და ჭართალში გადასახლებულან.

შენიშვნა: ავტორი წყაროს არ უთითებს. სხვა ვერსიით, გიგაურები გველეთიდან ზურაბ ერისთავმა აყარა და ჭართალში გადაასახლა.

გ. ქერაშვილის ცნობით, გიგაურები ხევში XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე დასახლებულან, თავიანთი გვარი დაუფარავთ და ჩეკიაშვილებად დაწერილან. საკუთარი გვარი კი მათ მოგვიანებით აღუდგენიათ.

მოხევე ფიცხელაურთა გვარმოდენილობის გასარკვევად გ. ქერაშვილი ძირითადად რ. თოფჩიშვილისა და ალ. ნაზღაიძის კვლევებს ეყრდნობა. ფიცხელაურთა წინაპრად გადმოცემები ბაცალიგოელ ფიცხელა არაბულს ასახელებენ. მოხევე ფიცხელაურები ლიქოკის ხეობის სოფელ აჭედან ყოფილან გადმოსახლებული. ცალკეული გვარების ხევში დამკვიდრებას თან სდევდა სისხლისმღვრელი ბრძოლები და შეტაკებები. ავტორი ნაშრომში წარმოგვიდგენს კარკუჩის მახლობლად, სოფ. ქოსაში ფიცხელაურებსა და ფადიაურებს შორის ჩამოვარდნილ მესისხლეობის ისტორიას. სოფ. ქოსაში (არა ქოსელში) დასახლებისას ფიცხელაურებს იქ ფშავიდან გადმოსული ფადიაურები დახვედრიან. ჯერ ქოსელ-ფიცხელაურებს „უმარჯვიათ“ და ცოცხალი მხოლოდ ფადიაურების ორსული რძალი გადარჩენიათ, რომელიც ფშავში გადახვეწილა მამასთან; იქ ვაჟი შესძენია. დავაჟკაცებულ ფადიაურს თავისი საგვარეულოს ამბავი დედისგან შეუტყვია, გადმოსულა ხევში და თავისი წინაპრების ადგილში დასახლებული ფიცხელაურები ამოუხოცავს. „გამარჯვებულ“ ფადიაურს ცოცხალი მხოლოდ ერთი მოხუცი ფიცხელაური დაუტოვებია, ქოსადან ქოსელში ჩამოუსახლებია და მისთვის გუდამაყრელი ქალი შეურთავს, რომლისგანაც მას ორი ვაჟი შესძენია. გადმოცემის მიხედვით, ფიცხელაურების ორი ძმიდან ერთი სტეფანწმინდაში დასახლებულა, ხოლო მეორე ქოსელთაში დარჩენილა. ფადიაურები კი ახალციხეში დამკვიდრებულან. ფადიაურებსა და ფიცხელაურებს შორის ატეხილ ბრძოლას, გ. ქერაშვილის აზრით, ზეპირი გადმოცემის

გარდა, ადასტურებს ხალხური ლექსი („სად იყავ, ფადიაურო“...) და ისტორიული დოკუმენტი, ლევან ბატონიშვილის 1780 წლის 2 ივლისის განკარგულება მარტია ღუდუშაურისადმი, რომლის მიხედვითაც, ბატონიშვილი ქოსელებისა და ფადიაურების სადავო მთის სანახევროდ გადანაწილებას ბრძანებდა.

გ. ქერაშვილმა ნაშრომში წარმოგვიდგინა არაერთი მივიწყებული ტრადიცია მოხევეთა ცხოვრებიდან. ავტორმა ერთად შეკრიბა ხევსა და მოხევეებზე სამეცნიერო ლიტერატურაში დაცული ცნობები. მან ისარგებლა ისტორიული და საეკლესიო დოკუმენტებით. წიგნი ყურადღებას იქცევს გარდასული მოვლენების საყურადღებო ანალიზით. ავტორმა ხევის საკრალური წარსულის დიდებული სურათის აღსადგენად ხალხურ წეს-ჩვეულებებს, თქმულება-გადმოცემებსა და ზეპირ ისტორიებს თავის წიგნში საპატიო ადგილი მიუჩინა.

წიგნში გვხვდება ცალკეული ხარვეზები და უზუსტობანი: ნაშრომში ზოგიერთი ეპიზოდი მეორდება. წიგნს არა აქვს კომპოზიციური მთლიანობა; არ არის დაცული განხილული თემებისა და საკითხების თანმიმდევრობა; ზოგჯერ თხრობა გადატვირთულია სხვადასხვა წიგნებიდან ამოკრებილი ვრცელი ციტატებით, რომლებსაც ხშირად არსებითი კავშირი არა აქვს ხევის პრობლემატიკასთან. უმეტეს შემთხვევაში ავტორი არ უთითებს წიგნში გამოყენებული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის წყაროს. თუმცა, ამ შენიშვნების მიუხედავად, ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების შენაძენად მიმაჩნია გ. ქერაშვილის წიგნი „ხევი და მოხევეები“, რომელიც დაეხმარება ეთნოლოგებს, ფოლკლორისტებსა და ხალხური კულტურით დაინტერესებულ სტუდენტ-ახალგაზრდობას ხევის მეცნიერულ შესწავლაში.

დასასრულ, მინდა აღვნიშნო, რომ „ხევი და მოხევეები“ მხოლოდ წარსულზე არ მოგვითხრობს. წიგნის ავტორი, როგორც ამ უმშვენიერესი კუთხის შვილი, ინტერესდება ხევის თანამედროვე პრობლემებითა და მომავლით. გ. ქერაშვილი მტკივნეულად განიცდის ხევის სოფლების დაცარიელებას. ის მოგვით-

ხრობს იმ მიზეზებზეც, რის გამოც მოხევეს მთაში გული აღარ უჩერდება.

გ. ქერაშვილს აფიქრებს ხევის მომავალი: – როგორ იცხოვროს, რითი ირჩინოს თავი მოხევემ?! – სვამს ავტორი მწარე, ცხოვრებისეულ კითხვას და თითქოს ლელთ ღუნიას ხმა ჩაგვესმის.

ხევი, მართლაც, ითხოვს განსაკუთრებულ ყურადღებას, შველასა და დახმარებას. ავტორმა ჩვენამდე მთელი ხევის გულისტკივილი მოიტანა. უეჭველად უნდა გაუმჯობესდეს ადგილობრივი მოსახლეობის საცხოვრებელი პირობები, „რათა, მოხევემ საბოლოოდ არ აშალოს თავისი კერა, რათა საბოლოოდ არ გაპარტახდეს ეს კუთხე“.

დემონები, კუდიანები და მაქციები

მსოფლიოს მრავალ ხალხში გავრცელებული იყო თქმულებები ისეთი ადამიანების შესახებ, რომლებსაც შეეძლოთ ჯერ რომელიმე ცხოველის, ხოლო შემდეგ კვლავ ადამიანის სახისა და ქცევა-თვისებების მიღება. პირველი წერილობითი ცნობა მაქციების არსებობის შესახებ ჰეროდოტეს ეკუთვნის. მისი ცნობით, ნევრები, ერთ-ერთი სკვითური ტომის წარმომადგენლები, სკვითიაში მცხოვრებ ელინებსა და საკუთრივ სკვითებს გრძნეულებად მიაჩნდათ, რადგან წელიწადში ერთხელ თითოეული ნევრი რამდენიმე დღით მგლად გადაიქცეოდა და შემდეგ ისევ თავისსავე სახეს იღებდა. „ – ამას მეუბნებიან, – წერს ჰეროდოტე, – მე კი არ მჯერა, თუმცა, ამბობენ და თანაც ფიცულობენ“ (ჰეროდოტე 1975: 282).

მგლის სენით დაწყევლილ ადამიანებს იცნობდნენ სკვითებიც, ელინებიც და სხვა ხალხებიც. მაქციები მგლის სახეს ძირითადად სავსე მთვარეობისას იღებდნენ. ძველი ბერძნული მითის თანახმად, ზევსმა მგლად გადააქცია არკადიის მეფე ლიკაონი, რომელიც მას ადამიანის ხორცით გაუმასპინძლდა. მოგვიანებით, ქრისტიანულ პერიოდში, მაქციობის უნარი კუდიანებს მიეწერათ. დასავლეთ ევროპის ხალხთა ფოლკლორში მაქცია დემონური თვისებების მქონე პერსონაჟად ჩამოყალიბდა.

კავკასიის ხალხთა მითოლოგიურ ტექსტებში ნადირთპატრონები და მფარველი ღვთისშვილები თავიანთ რჩეულებს ირმის, მტრედისა და სხვა წმინდა არსებების სახით ევლინებიან. ჰიეროფანიის საპირისპიროდ, კუდიანები და ეშმაკთან ფიცით შეკრული ადამიანები, რომლებიც ფლობდნენ მაქციობის მაგიურ-მისტიკურ ტექნიკას, განსაზღვრულ დროსა და სივრცეში დროებით კარგავდნენ ადამიანის სახეს და ბოროტებას კატად, მგლად ან სხვა რომელიმე არსებად გარდასახული ჩადიოდნენ.

კავკასიაში კუდიანთა შესახებ გადმოცემები პირველად ჩაიწერა ლ. ლიულემ, რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული სა-

ზოგადოების კავკასიის განყოფილების ნამდვილმა წევრმა, რომელმაც ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 30-იან წლებში, მუჰაჯირობამდე დიდი ხნით ადრე, ჩერქეზების ყოფა და ფოლკლორი აღგილზე შეისწავლა. მისი ნაშრომიდან ვიგებთ, რომ, ჩერქეზების რწმენით, ორივე სქესიდან ყოფილან კუდიანები, რომლებსაც კავშირი ჰქონიათ ავსულებთან. მათ ჩერქეზები უწოდებდნენ უდდეს (удде) და ბრალს დებდნენ ბავშვებისთვის ძალ-ღონის გამოცლაში, გადამდებ სნეულებათა გავრცელებასა და პირუტყვის გაწყვეტაში. ეშმაკის დახმარებით კუდიანები იძენდნენ მგლად, ძაღლად ან კატად გადაქცევის უნარს (Люлье 1862: 135). ერთი სიტყვით, ისევე როგორც შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპის ტრადიციაში, კავკასიის ხალხთა დემონოლოგიურ გადმოცემებშიც კუდიანის ერთ-ერთი თვისება იყო მაქციობა. მისი მგლად ქცევა დასტურდება ჩერქეზულ, ქართულ (თუშურ) და ოსურ ხალხურ ტექსტებში. მაქციობა ახასიათებთ ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟებსაც, თუმცა ზღაპრებსა და მითოლოგიურ გადმოცემებს შორის არსებითი განსხვავებაა. ზღაპარის შინაარსი მთლიანად მხატვრულ გამონაგონს შეიცავს, მითოლოგიური ნარატივები მაქციებზე კი უმეტესად ე. წ. „თვითმხილველთა“ მონათხრობს ემყარება და მათ სინამდვილის პრეტენზია გააჩნიათ. ზღაპარში მომხდარი ამბავი მსმენელი საზოგადოებისთვის იყო გამოგონილი, ტყუილი. მითოლოგიური გადმოცემა კი, თხრობის დამაჯერებელი სტილით, ტრადიციული საზოგადოებისთვის იყო მართალი, ეჭვშეუტანელი ჭეშმარიტება.

მწყემსი, ფარა და მგელი დემონოლოგიური გადმოცემებში

„მოვიდა მგელი იგი ტაძრად“
იაკობ ხუცესი

უძველესი წარმოდგენები მაქციების შესახებ ქრისტიანულ ეპოქაში რეპრეზენტირებული იქნა მგლისა და კრავის მითო-

ლოგემად. გადმოცემების მიხედვით, ეშმაკთან შეკრული სრულიად რეალური ადამიანი პერიოდულად იღებდა მგლის სახეს, თავს ესხმოდა ფარას, მწყემსს სტაცებდა კრავს და ფარას უნადგურებდა. შემდეგ მგლადქცეული კუდიანი კვლავ ადამიანის სახეს იბრუნებდა და უმეტესწილად ჩვეულებრივ ცხოვრებას განაგრძობდა. ამ ტიპის გადმოცემებში მოქმედების დრო განსაზღვრულია. კუდიანები მგლებად იქცევიან ძირითადად შებინდებისას, დღისა და ღამის მიჯნაზე, როცა დღე ღამედ უნდა „გარდაიქმნას“. თქმულებები იცნობენ მაქციების არა მხოლოდ გააქტიურების დროს, არამედ სივრცესაც. კუდიანები მაქციობენ სოფლის განაპირას, წისქვილის სიახლოვეს, სწორედ იქ, სადაც ერთი სახის საგანი მეორე სახის საგნად (მარცვლეული ფქვილად) გარდაიქმნება. ღამეული სიბნელე, წყლისა და ქვების იდუმალი ხმაური, გეოგრაფიული გარემო და სამყაროს აღქმის ხალხური ტრადიცია ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა წისქვილის, როგორც დემონურ ძალებთან დაკავშირებული სამეურნეო ობიექტის მითოლოგემის შესაქმნელად. გარდა ამისა, წისქვილი მდებარეობდა სასაზღვრო ზოლში, წყლის სიახლოვეს, სოფლის განაპირას, ან სოფლიდან მოშორებით, სადაც „შინას“, ანუ მოწესრიგებულ სამყაროს, ენაცვლებოდა „გარე“, უცხო, მტრული და ქაოსური სივრცე, რომელიც საფრთხეს უქმნიდა იქ მოხვედრილ მგზავრსა თუ ნებისმიერ ადამიანს. წისქვილმა ტრადიციული საზოგადოების მსოფლააღქმაში საშიში ადგილის სტატუსი შეიძინა. გადმოცემებში წისქვილმა მისტიკური სახე მიიღო და ღამეული თავგადასავლებისთვის შესაფერისი გარემო შექმნა. იქ თითქოს ეშმაკთან განდობილ ადამიანებს ძალა ემატებათ. კუდიანები ყველაზე ხშირად სწორედ წისქვილთან მაქციობენ და იქ იღებენ მგლის მრისხანე გარეგნობას, რათა ფარას ცხვარი მოსტაცონ და კრავი თავის მწყემსს სამუდამოდ დააშორონ.

ოსური თქმულებების მიხედვით, მაქციები კუდიანობაში ეჭვმიტანილი კონკრეტული ქალები იყვნენ, რომლებიც თანასოფლელთა გვერდით ცხოვრობდნენ. ისინი მგლის სახესა და თვი-

სებებს საიდუმლოდ იღებდნენ. ხალხის აზრით, მგლადქცეული ქალები სოფლის ფარას არა მხოლოდ ღამით, დღისითაც თავს ესხმოდნენ და ანადგურებდნენ.

ჯ. შანაევის მიერ ჩაწერილი ტექსტის მიხედვით, მწყემსების გაოცებას საზღვარი არ ჰქონდა, როცა სამწყემსურში თავიანთი ფარა უვნებელი დახვდათ, ხოლო სხვისგან მიბარებული ყველა ცხვარი, გამონაკლისის გარეშე, მგლისაგან დაგლეჯილი უნახავთ. ბიჭებს ეჭვი გასჩენიათ, რომ მგელი მიბარებულ ცხვრებს შემთხვევით არ გაანადგურებდა. მწყემსებმა ცხვრების დახოცვა მათ პატრონზე განაწყენებულ კუდიანს მიაწერეს. ბიჭებს იქვე მგელიც დაუნახავთ, რომელიც სოფლისაკენ დაცქვეტილი მიძუნძულებდა. ერთ-ერთი მწყემსი, სახელად, ბათირა, მგელს მოსაკლავად დასდევნებია, რათა თავისი სამწყსო გადაერჩინა მისი ხელმეორე თავდასხმისგან. სოფლის სიახლოვეს მგლის ნაკვალევი, თურმე, ქალის ნაფეხურებით შეცვლილა. მწყემსი კვალს ნისქვილამდე მიუყვანია, სადაც ქალები ძაფს ართავდნენ. მწყემსი დარწმუნებულა დედაკაცების მაქციობაში და მგელ-ქალას მოკვლა გადაუწყვეტია. ქალი შეხვეწებია ვაჟს, არ მოეკლა და სამაგიეროდ ტანსაცმელს შეუკერავდა. როგორც ამბობენ, ეს კუდიანი ქალები მგლებად იქცეოდნენ და იმას ვნებდნენ, ვისი ჯავრიც სჭირდათ (Шанаев 1870: 24-25). ოსურ ხალხურ გადმოცემებზე დაყრდნობით, ლ. ჩიბიროვიც მიუთითებს კუდიანთა მაქცია ბუნებაზე: „კუდიანები იღებდნენ გარეული ან შინაური ცხოველის სახეს, თუმცა ისინი არ კარგავდნენ ადამიანურ თვისებებსა და ქცევის წესებს“ (Чибиров 2008: 59).

ჯ. შანაევს თავის ოსურ ხალხურ გადმოცემებში მოჰყავს ვინმე ბასილის ნაამბობი, რომლის მიხედვით, ალაგირის ხეობის სოფელ საუდაგში ვინმე ბლა გუგათს მოუკლავს ერთი ქალი, სახელად დედა, რომელიც წარმომავლობით ყოფილა ქართველი. მეზობლები თურმე დიდი ხანია ამჩნევდნენ, რომ დედა არ იყო ჩვეულებრივი ქალი. მთხრობელის ნაამბობის მიხედვით, ერთხელაც ის მგლად გადაქცეულა, შევარდნილა მეზობლის ფარაში და ცხვარს დასცემია. უცბად იქ საიდანღაც გაჩენილა ვინ-

მე ბლა, გუგათების გვარიდან. მას ქალისთვის ტყვია უსვრია და ადგილზევე მოუკლავს. მთხრობელი ბოლოს დასძენს, რომ იმ ქალის ორი შვილი – კავდინი და ჯიორჯი – ისევ ცხოვრობდნენ მეზობელ აულ ხუმალაგში (Шанаев 1870: 25).

კუდიანის მგლად ქცევის შესახებ ცალკეულ ეპიზოდებს ვხვდებით ქართულ, კერძოდ, თუშურ თქმულებებში, რომელთა უმეტესობაც, ე. წ. „თვითმხილველთა“ მონათხრობს ემყარება.

გადმოცემის მიხედვით, კუდიანი გვიან ღამით სოფლიდან გამოსულა, ერთ ბუჩქთან გაშიშვლებულა, მიწაზე გაგორებულა და მგლად ქცეულა („მთელაიე გატიტვლდავ, მიწაზე აგორდავ, მგლად იქცაო-დ...“). კუდიანის გატიტვლება ადამიანური თვისებებისგან განძარცვად და გაშიშვლებად უნდა მივიჩნიოთ, რათა მის სხეულს ადამიანური აღარაფერი შერჩეს და მგლობა დაუფლოს. ზ. კიკნაძე კუდიანის „მიწაზე გაგორებას“ რიტუალურ ქმედებად მიიჩნევს. რადგან მგელი მიწიერია, მიწასთან შეხებაგაგორებით კუდიანი მგლურ სახესთან ერთად მის ბუნებას იძენს (კიკნაძე 2016ბ: 288). თუშური თქმულების მიხედვით, მგლად ქცეული ქალი ქოქვისკენ საქონლის დასაგლეჯად გაქცეულა. კაცს, რომელიც კუდიანის მგლად ქცევას შესწრებია, იქვე, ჯაგებში დამალული ქალის სამოსელი აუღია, ხანჯალი მოუმარჯვია და მგლადქცეული ქალის გამოჩენას დალოდებია. „პატარა ხანა რო გავიდავ, ქოქვესკითა გამოჩინდავ ენაგადმოგდებულ მგელივ... მე ხანჯარს ვიშველებაო-დ, ახლოს არ უშვებავ, თან გულს ვიმაგრებავ, კაც არ ვარიავ, ამან რა უნდ მიზასავ. ვეუბნებივ, რო სულ ერთიავ, არ მოგცემავ, სანამდ არ გამომეცხადებივ, ვინ ხარივ. დიდ ბძოლის მერეე წავიდავ ცხვაკისაკევ, მიწაზე გადატრიალდავ, დიაცად იქცაო-დ, სარცხვინაზე ხელდადებულ მოიდავ“ (ანდრეზები 2009: 332-333).

კუდიანის მგლად ტრანსფორმაციის აუცილებელ ელემენტებს წარმოადგენს გვიანი ღამე, ძველი წისქვილი, ნანგრევი ან ტყის პირი. გარდასახვის პროცესი მიმდინარეობს სოფლის გარეთ: კუდიანი შიშვლდება და ზურგით მიწას ეხახუნება, საიდანაც იძენს არა მხოლოდ მგლის სახეს, არამედ მგლის თვისებებ-

საც. კუდიანების მგლებად ქცევის მითოსი ქრისტიანულ ეპოქაში ახალი ელემენტებით შეივსო. იაკობ ხუცესი ურჯულო ვარსქენს მგელს უწოდებს. მაქციების მითოსში ძირითადად სამი პერსონაჟი მონაწილეობს: მგლადქცეული კუდიანი, მწყემსი და კრავი. მგელი, როგორც „ღვთის მტერი“ და ეშმაკის აგენტი, მითოლოგიურ გადმოცემებში კეთილ მწყემსს უპირისპირდება. მის ძირითად მიზანს ფარაში შეჭრა და კრავის მოტაცება წარმოადგენს.

კატები და კუდიანები

ქართული დემონოლოგიური გადმოცემების უაღრესად აქტიურ პერსონაჟს წარმოადგენს კატა, რომელიც უწმინდურ ცხოველად მიაჩნდათ და მისი დემონიზაცია, როგორც ჩანს, დასავლეთ ევროპული ტრადიციიდან მომდინარეობს. XIII საუკუნის შუა წლების ცნობილი ფრანცისკანელი ბერის ბერთოლდ რეგენსბურგელის (1210-1272) ქადაგების მიხედვით, შავი ჭირის ეპიდემია ქვეყანაში კატის ამოსუნთქვით ვრცელდებოდა (Regensburg 1965: 179). ღამეული სეირნობის, უხმაურო გადაადგილებისა და სიბნელეში მანათობელი თვალების გამო, შუა საუკუნეების ევროპაში კატა უწმინდური ძალების განსახიერებად, კუდიანების თანაშემწედ და ჯოჯოხეთის ნაშიერად გამოაცხადეს. განსაკუთრებით შავი დღე დაატყდათ შავ კატებს, რადგან ევროპაში დემონური ძალების მიმართ შიშით შეპყრობილი ადამიანები მათ მასობრივად ანადგურებდნენ. კატებზე ნადირობამ თავის აპოგეას XVI-XVII საუკუნეებში მიაღწია. საკმარისი იყო ვინმეს კატა ჰყოლოდა, რომ მას მაშინვე კუდიანობაში დაადანაშაულებდნენ.

ფშაური გადმოცემების მიხედვით, ზურაბ არაგვის ერისთავმა ლაშარის ჯვრის წმინდა ხის მოსაჭრელად კატის სისხლი გამოიყენა. თორმეტიდან ერთ-ერთი თემის ხევისბერმა სასტიკ ერისთავს გაანდო საიდუმლო, რომ თუ მას ლაშარის მუხის მოჭრა სურდა, მის ძირში კატა უნდა დაეკლა. სხვანაირად ერისთავი

ვერ შეძლებდა „ბერმუხის“ – ფშავის უმთავრესი სიწმინდისა და ერთიანობის სიმბოლოს – ხელყოფას, რომლის მოკრძალებაც იყო დამოკიდებული ამ კუთხის დამორჩილება. ხევსურული სიმღერის მიხედვით, იმავე ხერხს მიმართა არაგვის ერისთავმა ხევსურეთის უმთავრესი საკულტო სიწმინდის – ხმალას ალვის ხის მოსაჭრელად (შანიძე 1931: 223). როგორც წესი, ყოველწლიურად კულტმსახური კურატისა და ცხვრის სისხლით თავისებურად ნათლავდა წმინდა ადგილს და ამ სახით, რიტუალურად ახდენდა საკრალურის ყოველწლიურ განახლებას. ზურაბ ერისთავი კი ჩადის წმინდა ქმედების საპირისპირო საქციელს. ის კატას იყენებს, როგორც ანტიმსხვერპლს, წმინდა მსხვერპლის, კურატისა და ცხვრის ნაცვლად. ამ საშუალებით მან მიზანს მიაღწია, რადგან შებღალა სიწმინდე და მოახდინა სიწმინდის დესაკრალიზება. ერთი ხევსურული ანდრეზის მიხედვით, ჯვრის თას-განძი მპარავს ცეცხლით უკუაგდებს. მაგრამ მპარავმა განძის დაუფლება მას შემდეგ მოახერხა, როცა კატა დაკლა და მისი სისხლი თას-განძს მოასხა (ანდრეზები 2009: 73-74). როგორც ზ. კიკნაძე მიუთითებს, ამ საქციელით მპარავი მტრობს, უარყოფს ჯვარს და ეზიარება ეშმაკეულ ძალას. ის უარს ამბობს ადამიანობაზე და დევურ სამსახურში დგება, რადგან ჯვრისა და თავის თავში ადამიანურის უარყოფის გარეშე ის ვერ ჩაიგდებდა ხელში ჯვრის განძს (კიკნაძე 2016ა: 130).

გადმოცემების მიხედვით, კატის სახე ღამით შეუძლია მიიღოს იმ ადამიანმა, რომელსაც ეშმაკისთვის სული აქვს მიყიდული. ტრადიციის თანახმად, ავსულები წელიწადის ერთ კონკრეტულ ღამეს განსაკუთრებით აქტიურდებოდნენ, რადგან ისინი იმ ღამეს საიდუმლო ადგილზე ერთად იკრიბებოდნენ და ათას სისაძაგლეს ჩადიოდნენ. ხალხი მას კუდიანების ღამეს უწოდებდა.

ათრევის ხეობის სოფელ ველებში 2015 წელს ოსი მთხრობელისგან ჩავიწერე გადმოცემა, რომლის მიხედვით, კუდიანი ქალი, მეტსახელად ქორსმაძავაგი, ახალი წლის ღამეს კატის სახით გადადიოდა მეზობლებთან. თანასოფლელებს ბოლოს გაუ-

გიათ, თუ ვინ იყო ის ქალი, რომელიც ღამით კატის სახით დაძრწოდა. ქორსმაძავაგის მთელ სოფელს ეშინოდა, რადგან ვის ოჯახშიც ის შევიდოდა, ყველა ავად ხდებოდა. ერთხელაც ეს კატა მეზობლის ე. წ. „საქორწილე“ ბიჭს დაუჭერია და უცემია. გაგონილი ჰქონიათ, რომ თუ იმ კატას დაიჭერდნენ და სცემდნენ, ის კუდიანი ქალიც ავად გახდებოდა. მართლაც, კატის ცემის შემდეგ ქორსმაძავაგი ლოგინად ჩავარდნილა და მეზობლებს იმ „საქორწილე“ ბიჭის მოყვანას ეხვეწებოდა. თუმცა, მთხრობელის განმარტებით, მეზობლის ქალებს კატის დამჭერი ვაჟი ქორსმაძავაგთან აღარ მიუშვიათ, რადგან, მათი წარმოდგენით, ბიჭი იქ რომ მისულიყო, ქალი მას ავად გახდიდა, ან სხვა რამე უბედურებას დამართებდა (თსუფა 2015: №31005). აღსანიშნავია, რომ ოსურ ენაში ქორსმაძავაგის სემანტიკა შეიცავს გარყვნილებისა და უზნეობის კონოტაციას, რომელიც ასევე მიეწერებოდათ კუდიანებს.

ხალხურ ტექსტებში კუდიანის ერთ-ერთ განუყრელ ატრიბუტს თითისტარი წარმოადგენს, რომელზეც ის ბაწარს ართავს. საჩეჩელზე დამუშავებული მატყლის თითისტარზე ბაწრად გარდაქმნა გულისხმობს ერთი საგნის მეორე საგნად გადაქცევას და, როგორც ჩანს, სწორედ ამიტომ დაუკავშირდა ეს პროცესი მაქცია კუდიანებს. სოფელ პერევში ჩაწერილი გადმოცემა მოგვითხრობს კუდიანზე, რომელმაც სიკვდილის შემდეგაც არ მოასვენა ოჯახი. დაზარალებულს ურჩიეს, რომ მისი საფლავი გაეთხარა და კუდიანის ცხედარი ენახა. „ვაჟმა, მართლაც, გათხარა საფლავი და თურმე იქ კატად გადაქცეული კუდიანი იჯდა და თითისტარზე ბაწარს ართავდა (თსუფა 2017: №31 143). კუდიანთა მაქცია ბუნებას უკავშირდება წისქვილიც, სადაც მარცვლეული გარდაიქმნება ფქვილად და საწნახელიც, რომლითაც, ზოგიერთი ხალხური ტექსტის მიხედვით, კუდიანები ავსულთა შეკრებაზე მიემგზავრებოდნენ. საწნახელშიც ერთი სახის საგანი, მეორე სახის საგნად გარდაიქმნება, ყურძენი წვენად, მაჭრად და ბოლოს ღვინოდ გადაიქცევა.

ალ. ოჩიაურის ცნობით, ხალხი ავსულთა შეკრების ღამეს შავი კატის მიმართ განსაკუთრებულ სიფრთხილეს იჩენდა. თუ ვინმეზე ეჭვი ეპარებოდათ – კუდიანიაო, კუდიან-ღამეს ყარაულობდნენ, რადგან იგი აუცილებლად შავ კატად გადაიქცეოდა და სადღაც გადაიკარგებოდა, გათენებისას კი ისევ სახლში ბრუნდებოდა, შეძვრებოდა შინ და კვლავ ადამიანის სახეს იღებდა (ოჩიაური 1991: 174).

ხალხს მიაჩნდა, რომ კუდიანები განსაკუთრებულ ძალას ავსულთა შეკრების ღამეს იღებდნენ, როდესაც შავი კატის სახით დაძრწოდნენ და ადამიანებზე ნადირობდნენ. ა. ცანავას მოჰყავს მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში დაცული ერთი ფოლკლორული ჩანაწერი: „დ. ჯანჯღავას გადმოცემით, მისი ინფორმატორი ივანე ჯოჯუა ირწმუნებოდა, რომ მის მეუღლეს ჭეჭეთობა ღამეს რაღაცა ახრჩობდა. როცა ჭრაქი აანთო, დაინახა, რომ მეუღლეს გულზე კატა აჯდა. ივანეს ეს კატა დაუჭერია და სახე ცეცხლით შეუტრუსავს... მეორე დღეს დაკვირვებია საეჭვო ქალებს და ერთი მეზობლის ქალი უნახავს, თურმე, სახეშეხვეული“ (ცანავა 1990: 99). ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, დაზარალებული სხეულის რა ნაწილსაც დაუსახიჩრებდა კატად ქცეულ ავსულს, იმ ადგილზე კუდიანს უეჭველად აღმოაჩნდებოდა ნიშანი, როდესაც ის კვლავ ქალის სახეს მიიღებდა. გადმოცემების მიხედვით, ხალხს განსაკუთრებით უცხო კატის ეშინოდა, რადგან ფიქრობდნენ, რომ უბედურების მოსავლენად მისი სახით კუდიანი ესტუმრათ. მ. მაშურკოს კუდიანებთან დაკავშირებით მოჰყავს ერთი ისტორია, რომელიც მას ტფილისის თუ ქუთაისის გუბერნიაში მოუსმენია:

ერთ სახლს უცხო შავი კატა შესჩვევია და თურმე ყოველ ღამით სტუმრობდა. კატას იმ ოჯახის სამივე შვილი გაუგუდავს. ერთხელაც, როცა ოჯახის უფროსს უკვე ეძინა, კატა ფრთხილად შესულა ოთახში და მამაკაცის საწოლის ქვეშ მოკალათებულა. კაცს გაღვიძებია, შეუმჩნევია „საშიში მტერი“, იმ წამსვე კატისთვის ფეხში ხელი წაუვლია და ცხელ თონეში ჩაუგდია. თუმცა კატას მხოლოდ თათები დასწვია. მეორე დღეს

კაცს მეზობლად დაუნახავს ხელფეხდამწვარი დედაბერი და მაშინვე ეჭვი გასჩენია, რომ ის ქალი კუდიანი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ღამით ბოროტების ჩასადენად შავი კატის სახეს იღებდა (Машурко 1894: 355). მსგავსი წარმოდგენა, შავი კატის სახით მოსიარულე კუდიანის შესახებ, როგორც ჩანს, მთელ კავკასიაში ყოფილა გავრცელებული. ალ. ოჩიაურის ცნობით, ფშავში „შავ კატას თუ ხელში ჩაიგდებდნენ, პირისახეზე გავარვარებული რკინით დაღს ადებდნენ, – ადამიანად რომ იქცევა, დადაღული კარგად შეეტყობა სახეზეო. ერთი ასეთი ციცა დაუდაღავთ და რომელ დედაკაცზეც ეჭვი ჰქონდათ, მეორე დღეს სახეშეხვეული გამოსულა, დაიჭირეს თურმე, შეხსნეს შეხვეული და ლოყებზე ისეთივე დადაღული აღმოაჩნდა, როგორი დამღაც შავ კატას დაადეს“ (ოჩიაური 1991: 173). აფხაზურ გადმოცემაში კატისთვის სახის დადაღვას თვალის გამოთხრა ენაცვლება. ზეპირ ისტორიაში, რომელსაც ს. ზუხბა თავის „აფხაზურ ზეპირსიტყვიერებაში“ წარმოგვიდგენს, „კუდიანი“ ისჯება კატისთვის დამახასიათებელი ისეთი ბუნებრივი და ჩვეულებრივი საქციელისთვის, როგორიც ქურდობაა. ერთ კაცს თურმე შავი კატა შებოლილ ხორცს ჰპარავდა. სახლის პატრონს, რომელსაც მოთმინების ფიალა ავსებია, კატისთვის თოფი რამდენჯერმე უსვრია, თუმცა მხოლოდ ბოლო ცდაზე მოურტყამს და ცალი თვალი გამოუთხრია. მეორე დილით ხალხი მეზობელი ქალის კივილს გაუღვიძებია. ყველას დაუნახავს მისი გამოთხრილი თვალი. ამით მიხვედრილან, რომ ის ქალი უწმინდური იყო, კატის სახით დაძრწოდა და შებოლილ ლორს იპარავდა. თვალის გამომთხრელს კი, მთხრობელის ცნობით, იმის შემდეგ ხორცი აღარ დაჰკლებია (ზუხბა 1988: 197).

რადგან ავსულების მოქმედება სახლში შეუმჩნეველი არ რჩებოდა და დაზარალებულები მათ სასტიკად სჯიდნენ, კუდიანებს შერჩეული ჰქონდათ ხელსაყრელი ადგილი, სადაც უფრო თავისუფლად შეძლებდნენ მაქციობასა და თავიანთი ბოროტი ზრახვების აღსრულებას. ეს ადგილი, გადმოცემების მიხედვით,

იყო ტრიალი მინდორი, საიდუმლო მთა, წისქვილი, მისი შემოგარენი და სხვ.

კუდიანთა შეთქმულება ქართულ და ჩრდილოეთ კავკასიის გადმოცემებში

დემონოლოგიური თქმულებები იმ მასშტაბით, რასაც ეს პრობლემა მოიცავს (მითოლოგიური, რელიგიური, სოციალური და ისტორიული ასპექტით) მონოგრაფიულად ზ. კიკნაძემ შეისწავლა. მან ამ თემაზე შექმნა უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომი „კუდიანთ წუხრა“ (იხ. ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, 2, ფარნავაზის სიზმარი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2016, გვ. 254-314). „კუდიანთ წუხრა“ ხევსურულ დიალექტზე ჰქვია „კუდიანების ღამეს“. ზ. კიკნაძის აზრით, იგი დასავლეთ ევროპის ხალხებში საყოველთაოდ ცნობილი ვირტუალური ანტიდღესასწაულის „კუდიანთა შაბათის“ ან „ვალპურგის ღამის“ შესატყვისს წარმოადგენს. მანვე ჩამოაყალიბა თვალსაზრისი, რომ მითოლოგიური გადმოცემები „კუდიანთა შაბათზე“ მხოლოდ ქრისტიანულ სამყაროში უნდა გაჩენილიყო, რადგან ის ქრისტიანობას უპირისპირდება და მის გაუკუღმართებულ, გადმოყირავებულ სახეს წარმოადგენს.

საიდუმლო შეკრება არის კუდიანთა ისტორიებში ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და დრამატული კომპონენტი. იმ ღამის თარიღი, როდესაც კუდიანები წელიწადში ერთხელ სატანურ თავყრილობას მართავდნენ, სხვადასხვა ტრადიციაში განსხვავდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ქართლსა და კახეთში სწამდათ, რომ კუდიანები ბოროტი საქმეების დასაგეგმად ვნების კვირის ოთხშაბათ ღამეს იკრიბებოდნენ. ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა გადმოცემებიც კუდიანთა გააქტიურებას, ქართული ტრადიციის გავლენით, ვნების კვირას უკავშირებს. შეკრების დრო და ადგილი უმეტესად ყველასთვის იყო ცნობილი. ოსები მას ეშმაკების ღამეს (ხაირაჯით ახსავ, хæйрæджыты ‘хсæв), ხოლო ხევსურები, როგორც აღვნიშნეთ, –

„კუდიანთ წუხრას“ უწოდებდნენ. შინაარსობრივად ორივე სახელწოდება ერთნაირია. იმ დროს, როცა ავსულები თავიანთ ბოროტეულ შეხვედრას მართავდნენ, ჩვეულებრივი ადამიანები სახლში რჩებოდნენ, ლოცულობდნენ და პრევენციის ზომებს იღებდნენ.

ლ. ლიულეს ცნობით, ჩერქეზებს სწამდათ, რომ კუდიანები (უდები, удде) გაზაფხულზე, ერთ განსაზღვრულ ღამეს, იკრიბებოდნენ სებერქუასხის მთის მწვერვალზე. ისინი, გარეულ და შინაურ ცხოველებზე გადამჯდარი, მიემართებოდნენ მთისკენ, სადაც როკვასა და ორგიებს მართავდნენ. განთიადისას უდები იღებდნენ ტომრებს და ერთ მათგანში ათავსებენ მიწის მთელ ბარაქას, ხოლო დანარჩენებში – ყველანაირ ამქვეყნიურ მავნებლობას, მათ შორის სხვადასხვა ავადმყოფობას, და თავ-თავიანთი სახლებისკენ მიფრინავდნენ. ამ სახით, ყოველგვარი დაავადება, რომლითაც ხალხი გაზაფხულზე სნეულდებოდა, უდებს ანუ კუდიანებს მიეწერებოდათ (Люлье 1862: 135).

სებერქუასხის მთა, რომელზედაც კუდიანები იკრიბებოდნენ, მდებარეობს შაფსუღების მიწაზე. როგორც მკვლევარები მიუთითებენ, მისი სემანტიკა უახლოვდება სიტყვა კუდიანს და ერთ-ერთი ვერსიით ის „კუდიანების მთას“ უნდა აღნიშნავდეს (Ковешников 2006: 89).

დასავლეთ საქართველოსა და აფხაზეთში ჩაწერილი გადმოცემების მიხედვით, კუდიანები წელიწადში მხოლოდ ერთხელ, ელიაობის ან მარიამობის წინა ღამეს, მარტვილის მახლობლად, ტაბაკონის მთაზე იკრიბებოდნენ. ი. ხონელის აზრით, ტაბაკონის მთაზე ადრე წალკოტი ყვაოდა. ეს არ მოსწონებია ბნელეთის მეუფეს, რომელსაც ის ადგილი ბოროტ სულთა საბრძანისად უქცევია (Хонели 1890). სამეგრელოში კუდიანების შეკრების ღამეს ჭეჭეთობასაც უწოდებენ. „ჭეჭეთობის ღამეს, ხალხური რწმენით, ბოროტი სულები დაფრინავენ დედამიწაზე და ცდილობენ ადამიანებს ავნონ. ამ ღამეს არავინ არ უნდა დაიძინოს, რადგან ბოროტი სული ჩაძინებულ ადამიანს ავადმყო-

ფობას მოუვლენს და მას ველარავინ განკურნავს“ (Тепцов 1894: 235).

კუდიანები შეკრებაზე წასასვლელად საგანგებოდ ემზადებიან. ისინი საგულდაგულოდ გადამალული ჯადოსნური ნივთიერების გამოყენებით მაქციობენ და სწორედ მისი საშუალებით იძენენ რომელიმე უწმინდური ცხოველის სახეს. იმერეთში ჩაწერილი ფოლკლორული მასალის მიხედვით, ის საგანი ან ის ნივთი, რომელსაც კუდიანები საცხს წაუსვამენ, იძენს ფრენის უნარს. ისინი სხდებიან კატებზე, ძაღლებზე, მგლებზე და ღამით ტაბაკონის მთისაკენ მიფრინავენ (Ломинадзе 1890: 180).

ჩეჩნური თქმულება კუდიანობის მთელ სტრუქტურას წარმოგვიდგენს, მათ შორის ყველაზე მთავარ მოვლენას, კერძოდ, კუდიანის შეკრებაზე გამგზავრებას: „სიძე სიდედრთან ყოფილა სტუმრად. ბიჭი ტახტზე წოლილა, მაგრამ არ სძინებია და თურმე იქვე სიდედრს უთვალთვალებდა, რომელიც იმ დროს მატყლს ართავდა. როგორც წესი, იმ კოშკს, სადაც სიდედრი ცხოვრობდა, ჰქონია სამერცხლე ხვრელი. ანაზდად იმ ხვრელიდან ვიღაცას დაუძახია: „გამოდი, უკვე მზად ვართო!“... სიდედრს ჩაუქვრია ცეცხლი, ამოუღია რქიდან რაღაც ნივთიერება და თავისი ჯოხისთვის ნაუსვამს, რომელიც ცხენად გადაქცეულა. ქალი შემჯდარა ცხენზე და გაუქუსლავს“ (Далгат 1972: 267). ჩეჩნური გადმოცემა არ ამხელს იმ საიდუმლო ადგილის სახელწოდებას, სადაც წელიწადში ერთხელ კუდიანები იკრიბებოდნენ.

როგორც ჩეჩნური, ისე ქართული გადმოცემების მიხედვით, ავსულთა შეკრებაზე წასასვლელად და განსაკუთრებული უნარების შესაძენად კუდიანები ჯადოსნურ ნივთიერებას იყენებდნენ. დასავლეთ ევროპაში გავრცელებული დემონოლოგიური თქმულებების მიხედვით, კუდიანები ვალპურგის ღამეს მთაზე იკრიბებოდნენ და ეს ხდებოდა 1 მაისის წინა ღამეს. კუდიანი შეკრების ადგილზე ჯოხზე გადამჯდარი მიდიოდა, რომელიც ჯოხს ჯადოსნური ნივთიერებით პოხავდა. ნივთიერება კი, გადმოცემების მიხედვით, თავზარდამცემ ელემენტებს შეიცავდა.

თუ ჩეჩნური თქმულების მიხედვით კუდიანი შეკრებაზე მოსახვედრად სამერცხლე ხვრელიდან ძვრებოდა, დასავლეთ ევროპის დემონოლოგიურ გადმოცემებში ამ ფუნქციას საბუხრე მილი ასრულებდა, საიდანაც ჯოხზე გადამჯდარი კუდიანი ავსულთა შეკრებაზე მიფრანავდა.

ზემო იმერეთში ჩაწერილ ხალხურ ტექსტებში კუდიანთა სატრანსპორტო საშუალებად გვხვდება საწნახელიც: „ოქროპირ კუჭაშვილი იტყოდა ხოლმე, დილას რომ შევიდე ჩემს მარანში, კი დევს იქ, ადგილზე, საწნახელი, მაგრამ ღამ-ღამობით ისე დააგრიხინებს ელანტია აემ საწნახელს, რომ ძირი აქვს გავარდნილიო“ (თსუფა 2017: №31146). აფხაზურ გადმოცემებში ვხვდებით ორი სახის კუდიანებს, ანუ მზაკვრებს. უმცროსები თაგვებზე, ბაყაყებსა და კატებზე სხდებოდნენ, უფროსები – მგლებზე. პ. გიორგაძის (ჭარაია) ცნობით, მზაკვრები ვალდებული იყვნენ, ყოველ მარიამობისწინა ღამეს თავი მოეყარათ ტაბაკონის მთაზე, როკაპის წინაშე და მთელი წლის მოქმედების ანგარიში წარედგინათ. მისთვის ძღვნად უნდა მიერთმიათ ადამიანის ან საქონლის გული, ღვიძლი, თვალი, ფრჩხილი, თმა და სხვ. რადგან მზაკვრები ხელცარიელი ვერ გამოჩნდებოდნენ როკაპის წინაშე (გიორგაძე (ჭარაია) 2011: 62). როგორც ვხედავთ, აფხაზური და დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული თქმულებები კუდიანთა შეკრების შესახებ ერთმანეთისგან თითქმის არ განსხვავდება.

ოსური გადმოცემებით, კუდიანები და ჯადოქრები წელიწადში ერთხელ, ახალი წლის ღამეს, შეკრებას საიდუმლო ადგილზე მართავდნენ, რომელსაც ქურისს უწოდებენ, დიგორელები კი – ბურქუს. საინტერესოა, რომ ხევსურული და ჩეჩნური გადმოცემების მსგავსად, ოსური ტექსტების თანახმადაც, კუდიანთა შეკრების ადგილზე ადამიანთა სულები მიფრინავენ. ოღონდ ოსური ტექსტი განსხვავებულად წარმოგვიდგენს მთელ ამ პროცესს. ადამიანთა სულები ძილის დროს ტოვებენ სხეულს. კუდიანებს, რომლებიც წელიწადში ერთხელ ქურისისა თუ ბურქუს ველზე იკრიბებოდნენ, ქურისძავებსა (кырысдзау)

და ბურქუძავებს უწოდებდნენ. დიგორული გადმოცემების მიხედვით, ბურქუში წამსვლელი კუდიანები მეზობლის საუკეთესო ცხენებზე ან მძინარე ადამიანებზე სხდებოდნენ, რომლებიც, კუდიანთა ზემოქმედების გამო, სნეულდებოდნენ. კუდიანთაგან თავის დასაცავად ახალი წლის წინა დღეს ხალხი პრევენციის ზომებს იღებდა. საახალწლოდ ისინი ცხენებს რკინის ჯაჭვებს, ადამიანებს კი რკინისავე მცირე ნაჭრებს კიდებდნენ. მეზობლის ცხენებისა და ადამიანების გარდა, ბურქუძავები და ქურისძავები მისტიკურ ადგილზე, მიღმა სამყაროში მოსახვედრად სხვადასხვა სატრანსპორტო საშუალებას იყენებდნენ. ისინი სხდებოდნენ კატებზე, ცოცხებზე და დანიშნულების ადგილისკენ მიფრინავდნენ, სადაც მთელი წლის მანძილზე ადამიანთათვის მიყენებული ზიანის შესახებ ერთმანეთს ანგარიშს აბარებენ და სამომავლო გეგმებს ადგენდნენ. იქიდან ზოგს კეთილდღეობა მოჰქონდა, ზოგსაც – ავადმყოფობა. ტაბაკონის, სებერქუასხის მთისა და აჩხოტის მინდვრისგან განსხვავებით, ბურქუ და ქურისი წარმოადგენს სრულიად იდუმალ მხარეს, მიღმა სამყაროს. ირონელი ოსების რწმენით, ქურისი არის საიქიოში მდებარე ველი, სადაც სხვადასხვა, მათ შორის ბედნიერებისა და უბედურების მომტანი თესლი ხარობს. ქურისში მისული გამოცდილი სულები იქ ერთ მუჭა საკვირველ თესლს აგროვებენ, სასწრაფოდ შინ ბრუნდებოდნენ და თან ბარაქა მოჰყვებოდათ, სხვებს კი მოჰქონდათ ავადმყოფობა: ხველა, სურდო და ციება. მიცვალებულები ქურისძავებს დევნიდნენ და ისრებს ესროდნენ. გადმოცემის თანახმად, მიცვალებულთა მოგერიება უღირს საქმედ ითვლებოდა და ქურისძავები მათ წინააღმდეგობას არ უწევდნენ. მეორე დილით „დაჭრილ“ ქურისძავებს შავი ლაქები უჩნდებოდათ. ისინი იწყებდნენ კვნესას და ხანგრძლივი ტანჯვის შემდეგ იღუპებოდნენ (Миллер 1882: 270-272). ზოგიერთი ვერსიით, ქურისძავები ახალი წლის ღამეს მიდიოდნენ ყაბარდოს საზღვარზე, ცნობილი სალოცავის თათართუპის მახლობლად, სადაც ისინი იძინებდნენ. ძილში ქურისძავის სული ტოვებდა სხეულს და სამოგზაუროდ მაგიურ მინდორში მიდიო-

და, რათა მოეტაცათ პურეული მარცვლეულის ერთი მუჭა თესლი მომავალი მოსავლისათვის (Чибиров 2008: 189). ისრების საშუალებით ავადმყოფობის გავრცელების სიუჟეტს, რომელსაც ქურისძავების ოსურ თქმულებაში ვხვდებით, არაერთი ტრადიცია იცნობს, მათ შორის ქართული მითოლოგიაც. ხევსურული ტექსტების მიხედვით, შავი ჭირის ეპიდემიას თავიანთი ისრებით ჟამნი, როგორც ერთგვარი დემონური არსებები, უხილავად ავრცელებდნენ.

ქართულ მითოსში რამდენიმე ვარიანტად არის წარმოდგენილი, აგრეთვე, ანგელოზურ არსებებთან ერთად ცოცხალი ადამიანის სულის მოგზაურობა მიღმა ქვეყანაში. ხევსურული ანდრეზის მიხედვით, ქაჯავეთის ლაშქრობაში სხვა ღვთისშვილებთან ერთად მონაწილეობდა გახუა მეგრელაურის სულიც. მიღმა სამყაროდან მათ გამოიყვანეს სამი ქალი, ბრძოლით გამოირეკეს საქონლის ნახირი და გამოიტანეს საკულტო ნივთები: ზარი, საკიდელი, თასი, ქურთემული, რქა და ფანდური (ანდრეზები 2009: 41-50).

თქმულებები ვალპურგის ღამეს კუდიანთა საიდუმლო შეკრების შესახებ გავრცელებული იყო დასავლეთ ევროპაში. ეს გადმოცემები ძირითადად კუდიანთა აღიარებით ჩვენებებს ემყარება. ვალპურგის ღამეს კუდიანები თვით ეშმაკის წინაშე უნდა წარმდგარიყვნენ, რათა თაყვანი ეცათ მისთვის და ბოროტი საქციელით მისთვის ერთგულება დაემტკიცებინათ. ეშმაკი, როგორც წესი, თხის სახით წარმოედგინათ, თუმცა მას შეეძლო მიეღო მშვენიერი ჭაბუკის სახეც ახალი წევრების საცდუნებლად. იმერეთში, გურიასა და სამეგრელოში ჩაწერილი ტექსტების მიხედვით, ავსულთა უფროსს ჰქვია როკაპი, აჭარულ ტექსტებში – რომპაპი. აფხაზურ ტრადიციაშიც კუდიანთა და ეშმაკეულთა უფროსის სახელწოდება არუპაპი ქართული ენის გავლენით უნდა იყოს დამკვიდრებული.

როკაპი ტაბაკონის მთაზე ცხოვრობს. ზოგიერთი გადმოცემით მგელზე ამხედრებული როკაპი ცეცხლს აფრქვევს (ელიავა 1977: 117). ხალხურ ტექსტებში როკაპი ძირითადად გვხვდება

საზარელი გარეგნობის ბებერი დედაკაცის სახით, რომელსაც აქვს შავი თითები და წამოზრდილი გრძელი ფრჩხილები (სახოკია 1956: 19); მის შემზარავ იერსახეს ემატება კიდევ უფრო სასტიკი და შემაძრწუნებელი ნიშნები: გარეული ტახის მსგავსი ოთხი წინ გამოშვერილი ეშვი, ჩავარდნილი ლოყები და მოელვარე თვალები, გაძვალტყავებული ხელები და ფეხები. როკაპს დასთრევს გრძელი ბეწვიანი კუდი, მთელი ტანი მას ხშირი ბალნით აქვს დაფარული (Ломинадзе 1890: 179). ზ. კიკნაძის აზრით, „როკაპის სიმახინჯე მისი ჯოჯოხეთური ცოდვილიანობის გარეგანი გამოხატულებაა. ის მახინჯია, როგორც თავად ცოდვა და სასტიკი, როგორც ჯოჯოხეთი, თუმცა ის, შესაძლოა, მშვენიერების სახით ევლინებოდეს ადამიანს და ამით იყოს ის წარმტაცი... ასეთია ეშმადქცეული ანგელოზი და თავად ანტიქრისტე“ (კიკნაძე 2016: 285).

თუშური გადმოცემების მიხედვით, როკაპის ორეულს ჰქვია დორაისხეველი. მას შუბლზე აქვს ერთადერთი საცრისოდენა წითელი თვალი. თუშური წარმოდგენების თანახმად, ავსულები ღამით იკრიბებოდნენ ეკლესიის ნანგრევთან, მიტოვებულ წისქვილთან ან ძველ სასაფლაოზე.

როკაპი კუდიანებისგან ადამიანის სასიცოცხლო ნაწილებს გულსა და ღვიძლს მოითხოვდა და მას ავსულთა მთელი რაზმი ემსახურებოდა. როკაპი თავის ქვეშევრდომებზე აბსოლუტურ ძალაუფლებას ფლობდა. კუდიანები მის ყოველ სურვილს უმალვე ასრულებდნენ. მცირე უყურადღებობაც კი სასტიკად ისჯებოდა. სასჯელი კი უაღრესად მკაცრი იყო: დასჯილ კუდიანს როკაპისთვის თავისი შვილის, ქმრის ან სხვა რომელიმე უახლოესი ადამიანის გული უნდა მიერთმია. ტაბაკონის მთაზე გამართულ კუდიანთა შეკრებაზე ხდებოდა ახალი წევრების მიღებაც. წევრობის კანდიდატს როკაპის წინაშე ძველი კუდიანი წარადგენდა. მას იქ უნდა გაევლო ერთგვარი ინიციაცია კუდიანთა მარულაში მისაღებად, რის შემდეგაც მას გამოცდილ კუდიანს გადასცემდნენ ჯადოსნობის შესასწავლად.

ვნების კვირის ოთხშაბათსა და ღვთისმშობლის მიძინების

წინა დღეს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ხალხი კუდიანების მოსაგერიებლად განსაკუთრებულ ღონისძიებებს მართავდა. პირველ რიგში, კუდიანების დაშინების მიზნით ყველგან კოცონს ანთებდნენ, ზედ ხტებოდნენ და კუდიანებს შემდეგი სიტყვებით მიმართავდნენ:

„თქვენი სვით და თქვენი ჭამეთ, ჩვენსას ჯვარი დაგვიწერეთ, ჰარული კუდიანებსა!“ (Ломинадзе 1890: 177).

კუდიანების ღამეს ნებისმიერი ოჯახისთვის ყველაზე თავზარდამცემ და უბედურების მომტან მოვლენად ითვლებოდა მათ კარმიდამოში უცხო შავი კატის გამოჩენა, რადგან, ვ. ლომინაძის ცნობით, მას უეჭველად ტაბაკონის მთიდან როკაპის გამოგზავნილ აგენტად მიიჩნევდნენ, რომელსაც ადამიანებისთვის გული უნდა ამოეგლიჯა და ავსულთა უფროსისთვის მიეთმია (Ломинадзе 1890: 177).

აღმოსავლეთ საქართველოში კუდიანების დღედ, როგორც აღვნიშნეთ, ვნების კვირის ოთხშაბათი მიაჩნდათ. ფშავლების რწმენით, „ამ დღეს კუდიანებს ნება ჰქონდათ სიარულისა“ (ოჩიაური 1991: 172). კუდიანები ციცებად გადაიქცეოდნენ. როცა ოჯახის წევრები დაიძინებდნენ, გაძვრებოდნენ სახლიდან და წავიდოდნენ შორს, მინდორში, სადაც იმ ღამეს კუდიანები თავს იყრიდნენ.

ხევსურული ანდრეზების მიხედვით, ავსულთა ღამეული შეკრება „კუდიანთ წუხრა“ ვნების კვირის ოთხშაბათს აჩხოტის მინდორში იმართებოდა, სადაც კუდიანთა სულები ცოცხზე გადამჯდარი მიდიოდნენ. ერთი ხალხური ლექსი გროტესკულად წარმოგვიდგენს კუდიანთა შეკრებას:

„აჩხოტის მინდორ გაივსავ კუდითავ კუდივნებითავ,
შიგ სტანავ ჩემი დედაი ძირეულაის ბოძითავ“
(ანდრეზები 2009: 133).

აჩხოტის მინდორში, ისევე როგორც ტაბაკონისა და სებერქუასხის მთაზე გამართულ ავსულთა კრებაზე, ეშმაკთან განდობილი ქალები დავალებებს იღებდნენ. ჩეჩნური თქმულების მიხვედით, ღამეულ შეკრებაზე კუდიანები ნადიმს მართავდნენ და ერთმანეთში წილს ყრიდნენ ადამიანის მოსაკლავად. ავსულთა შეკრებაზე კუდიანთა შორის ასეთი დიალოგი იმართება:

„– მოდი, წილი ვყაროთ, – თქვეს შეკრებილებმა, – ვისაც წილი შეხვდება, მან მოკლას ადამიანი".

ყარეს წილი და ის სიდედრს შეხვდა.

„აი, შენ წილად გერგო ადამიანის მოკვლა". – განუცხადეს დედაბერს კუდიანებმა.

„– მე არავინ მყავს მოსაკლავი. თუმცა ჩემთან სტუმრად არის სიძე. ტყეში შეშისთვის გავგზავნი. ის ცულით ფეხს გაიჭრის. როცა სისხლი გამოუვა, ავულოკავ სისხლის პირველ წვეთს და მოკვდება", – თქვა სიდედრმა (Далгат 1972: 267-268).

ჩეჩნურ თქმულებაში ყურადღებას იქცევს ქრისტიანული დემონოლოგიის ისეთი მნიშვნელოვანი ელემენტები, როგორიცაა კუდიანის მაქციობა, საიდუმლო შეკრებაში მონაწილეობა და მისი დასჯა. შესაბამისად, ჩეჩნურ თქმულებას ზუსტი სიუჟეტური ანალოგიები მოეპოვება ქართულ დემონოლოგიურ გადმოცემებთან, ყველაზე მეტად კი ხევსურულ ანდრეზებთან.

ხალხური ტექსტები მოგვითხრობენ უბედურ შემთხვევებზე, რომელთა ჩადენაც კუდიანებს მიეწერებათ. ავსულთა უფროსი ერთგულების დასამტკიცებლად კუდიანებისგან, პირველ რიგში, მათივე ოჯახის წევრების განადგურებას მოითხოვდა. გადმოცემების მიხედვით, ერთმა კუდიანმა შვილი გამოღვიძლა, მეორემ – ძმა, მესამემ – ქმარი, მეოთხემ – მაზლი და ა. შ. როგორც ჩანს, იყო გამოსავალიც. კუდიანი თუ დანაშაულში გამოტყდებოდა, ის კარგავდა ბოროტების ჩადენის უნარს და თავისუფლდებოდა ჯოჯოხეთური ძალების გავლენისგან. მაგრამ ხევსურული ანდრეზის თანახმად, „კუდიანს უნდოდა, რომ კუდიანი ყოფილიყო და სცოდნოდა ყველაფერი, რაც ქვეყანაზე ხდებოდა" (ანდრეზები 2009: 57). ხევსურული გადმოცემების მი-

ხედვით, იყვნენ უტეხი კუდიანებიც, რომელთა გამოსატეხად ყოველი ღონე უხმარიათ, ბოლოს, არ გამოტეხილან და შემოკვდომიათ. იყვნენ ისეთი კუდიანებიც, რომლებიც ველარ იმეტებდნენ ძვირფას ახლობელს გამოსაღვიძლად, გამოვარდებოდნენ ბანზე და მთელი სოფლის გასაგონად ყვიროდნენ: „გატეხილ ვარივ, კუდიან ვარივ!“ კუდიანობაში გამოტეხილი ქალები კი ყვებოდნენ თავზარდამცემ ამბებს ეშმაკის ბრძანებით ჩადენილი ბოროტმოქმედების შესახებ. ანდრეზებიდან ცნობილია კუდიანობაში გამოტეხილი ფარსმელი ქალის მონათხრობი: „რვანი ვიყავითო ამ პირიქითის ხეობაზედაო. წავისვიდითო ნაჩში ერბოო, გადავსხდნიდითო აკაზმულებზედაო და დართლოს წინ, კლდეებში დორაისხეველთან დავქუჩდნიდითო. დორაისხეველისაგან გვქონდისო დავალებულიო, რო შენო აქა და აქ ამასა და ამას დაარიალებო, ამასა და ამას დახვდებიო, გააგიჟებო, ან კდეთ გადააგდებო, ამას ცხვარს შეუჭამ, ამას – ცხენსო, მავანს მეხს დასცემ, წყალში ჩააგდებო და კიდევ, ვინ იცის, რასო (ანდრეზები 2009: 333). ეს თუშური ტექსტი, რომელიც კუდიანის აღიარებით ჩვენებას წარმოადგენს, ინკვიზიტორის ოქმს უფრო ჰგავს, ვიდრე ფოლკლორისტის საველე ჩანაწერს. ზოგიერთი გადმოცემით, გამოტეხის შემდეგ კუდიანი კვდებოდა, ზოგიც ჩვეულებრივი ადამიანი ხდებოდა და აგრძელებდა ყოველდღიურ ცხოვრებას. ფოლკლორული მასალა ადასტურებს, რომ ავსულთა მავნებლობაზე ცნობები ძირითადად კუდიანობაში გამოტეხილი ქალებისა და საიდუმლო მოწმეების ზეპირმა ისტორიებმა შემოგვინახეს.

კუდიანების წამება ქართულ და ჩრდილოეთ კავკასიის გადმოცემებში

ვ. ლომინაძის ცნობით, კუდიანისთვის ფიზიკური წამების მიყენება დანაშაულად კი არ ითვლებოდა, არამედ ღვთის მაამებელ საქმედ მიაჩნდათ (Ломинадзе 1890: 178). საზოგადოებას, რომელსაც სწამდა კუდიანთა არსებობა, დემონურ არსებათა

მიმართ განსაკუთრებული შიში ამოძრავებდა. ადამიანები ყველაზე ხშირად შემაძრწუნებელ ისტორიებს კუდიანთა ვნებებზე. ამიტომაც, შექმნილი სიტუაციიდან გამომდინარე, კუდიანებისგან თავის დასაცავად ხალხი უსაფრთხოების სასტიკ ზომებს იღებდა. დემონური ძალების მიმართ შიშს თან სდევდა კოლექტიური ძალების გააქტიურება.

ჩრდილოეთ კავკასიის ზოგიერთ სოფელში კუდიანობაში ეჭვმიტანილს XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც კი, ზოგჯერ, სიკვდილით სჯიდნენ. ამ ტიპის გადმოცემები რეალურ ისტორიებზეა აგებული. უფრო სწორად, კუდიანობაში შემჩნეული ადამიანები და მათი დამსჯელები, რეალურად ცხოვრობდნენ იმ სოფლებში, რომლებზეც გადმოცემები მოგვითხრობენ.

კუდიანის გამოტეხასთან დაკავშირებით განსაკუთრებულ სიახლოვეს ამჟღავნებს ქართულ (ხევსურულ) ტექსტებთან ჩეჩნური გადმოცემა. ხევსურული ანდრეზის მიხედვით, კუდიანთა შეკრებაზე მისულ ქალს ავსულებმა საკუთარი შვილის მოკვლა უბრძანეს (ანდრეზები 2009: 134), ხოლო ჩეჩნურ თქმულებაში სიძის მოკვლა (Далгат 1972: 267). ორივე გადმოცემას აქვს ერთი და იგივე სიუჟეტი. ვაჟიც და სიძეც საიდუმლოდ ესწრებიან კუდიანთა შეკრებას. ისინი საკუთარი ყურით მოისმენენ კუდიანთა სასტიკ განაჩენს და თავდაცვის ზომებსაც თვითონვე მიიღებენ. ორივე ტექსტში, როგორც ხევსურულ, ისე ჩეჩნურ გადმოცემაში, კუდიანი ბუზად იქცევა და ცდილობს ავნოს ერთ შემთხვევაში საკუთარ შვილს, მეორე შემთხვევაში სიძეს. ვაჟები შეიპყრობენ ბუზს, რადგან იციან, რომ მასში კუდიანის სულია. ხევსურულ გადმოცემაში კუდიანი დედა „ჯარას ძაჯს“. როცა ვაჟი ბუზს ხელს მოუჭერს, „დადგებიან ჯარან“. დედა ეხვეწება ვაჟს, რომ ბუზი გაუშვას. ვაჟი აიძულებს დედას, გამოტყდეს კუდიანობაში. ქალი გადის ბანზე და ხმამაღლა იძახის: „გატეხილ ვარივ, კუდიან ვარივ!“ (ანდრეზები 2009: 134). ჩეჩნურ გადმოცემაში უფრო დრამატულად ვითარდება სიუჟეტი. ვაჟი ქისაში ათავსებს ბუზს, რომელშიც კუდიანი სიდედრის სულია. მან ხელი მოუჭირა ქისას და დაინახა, რომ სიდედრს გული

შეუღონდა. მან ოდნავ გაშალა ხელი და სიდედრი კვლავ გონს მოვიდა. „ესე იგი სიმართლე ყოფილა, ეს კუდიანია“ – გაიფიქრა ბიჭმა. ის თავის ცოლთან წავიდა და უამბო, რაც შეემთხვა. ცოლმა გამოართვა ქისა, გამოვიდა კოშკიდან და ბუზი ფეხით გასრისა. როცა კოშკში დაბრუნდა, ქალმა თავისი დედა გარდაცვლილი ნახა (Далгат 1972: 268).

გადმოცემებიდან ირკვევა, რომ კავკასიაში კუდიანთა დევნის, გამოვლენისა და გამოტეხის დადგენილი და ჩამოყალიბებული მეთოდები არსებობდა. ფშავში მიაჩნდათ, რომ კუდიანებს ჰქონდათ თითის სიგრძე კუდი. ამიტომ ეჭვმიტანილს ძალით აშიშვლებდნენ და წყალში სვამდნენ. მათ მიაჩნდათ, რომ თუ „შემჩნეულს“ კუდი ჰქონდა, ის წყალში უეჭველად გამოჩნდებოდა. თუ ეჭვმიტანილს კუდი მართლაც აღმოჩნდებოდა, ის უნდა გამოტეხილიყო, რათა კუდიანისთვის დამახასიათებელი თვისებები დაეკარგა.

ჩერქეზეთშიც, ისევე როგორც მთელ კავკასიაში, კუდიანებს უმოწყალოდ დევნიდნენ და აწამებდნენ. ლ. ლიულეს ცნობით, ჩერქეზებს ჰყავდათ განსაკუთრებული სტატუსის მქონე მკითხავი (ცისიუო), რომელიც, მათი აზრით, ფლობდა კუდიანის ამოცნობის უნარს. როცა ფიქრობდნენ, რომ ავადმყოფობის ან სხვა სახის უბედურების მიზეზი შეიძლება ჯადოქრობა ყოფილიყო, მაშინ კუდიანის ამოსაცნობად მოუწოდებდნენ ცისიუოს, რომელსაც მთავარი ინკვიზიტორის ფუნქცია ჰქონდა შეთავსებული. კუდიანობასა და ჯადოქრობაში ეჭვმიტანილი მის წინაშე უნდა წარედგინათ. ცისიუო ან დაადასტურებდა მის დანაშაულს კუდიანობაში, ან მის უდანაშაულობას დაამოწმებდა და ასეთ შემთხვევაში მას ათავისუფლებდნენ სასჯელისგან. მაგრამ თუ კუდანობაში მხლებული საზოგადოების წინაშე არ გამოტყდებოდა და არ აღიარებდა თავის დანაშაულს, მას აწამებდნენ. ეჭვმიტანილს სვამდნენ ორ აგიზგიზებულ კოცონს შორის. ამავდროულად კუდიანობაში ბრალდებულს აიძულებდნენ ეჭამა საგანგებოდ მის გამოსატეხად დაკლული შავი ძაღლის შემწვარი ღვიძლი. საცოდავი მსხვერპლი, კუდიანობაში

მხილებული, ნატანჯი ამგვარი წამებით, იძულებული ხდებოდა გამოტეხილიყო და ელიარებინა ის, რაშიც ადანაშაულებდნენ. როგორც კი ძაღლის შემწვარი ღვიძლი გამოიწვევდა მასში გულისრევას, ხალხი რწმუნდებოდა, რომ კუდიანობაში ბრალდებული ამოანთხევდა მთელ ბოროტებას, რომელიც მასში იყო დამალული. როცა ამ სახით დამნაშავეში მოსპობდნენ ჯადოსნობის უნარს, კუდიანს აფიცებდნენ, რომ ის სამუდამოდ გაწყვეტდა კავშირს უდებთან და მას ათავისუფლებდნენ.

ლ. ლიულეს ცნობით, XIX საუკუნის 30-იან წლებში ჩერქეზეთში კუდიანების დევნა კვლავ გრძელდებოდა. მეცნიერის ჩერქეზეთში მოგზაურობის დროს ჯერ კიდევ ტარდებოდა ე. წ. „საინკვიზიციო პროცესები“ კუდიანთა გამოსავლენად. ლ. ლიულე წერს: „1836 წელს, როდესაც ეკატერინოდარში ვიმყოფებოდი, გავიგე, რომ ხამიშელების მეზობლად მცხოვრები ხალხი, რომელთა აულებიც კარგად მოჩანს ყუბანის გაღმიდან, შეშფოთებული იყვნენ სხვადასხვა დაავადების გაჩენით. ისინი სენის გავრცელებას კუდიანებს (უდებს) მიაწერდნენ. მათ მოიწვიეს ცისიუო და ეს საინკვიზაციო კომისია გადადიოდა აულიდან აულში დამნაშავეთა გამოსავლენად“ (Люлье 1862: 136).

კუდიანთა გამოსავლენად და გამოსატეხად ცისიუოს მსგავსი ინკვიზიტორის ცოდნას საქართველოშიც რომ იყენებდნენ, ჩანს კ. ბოროზდინის ნაშრომიდან, რომელიც ЗКОИРГО-ს მე-7 ტომში 1866 წელს დაიბეჭდა. კუდიანებთან დაკავშირებით ის ერთ დრამატულ ისტორიას იხსენებს, რომელსაც XIX საუკუნის 50-იანი წლების ბოლოს, თურქეთთან ომის შემდეგ (ავტორი უნდა გულისხმობდეს ალბათ რუსეთ-ოსმალეთის 1853-1856 წწ ომს (ხ. მ.), სამეგრელოში ჰქონია ადგილი. ზუგდიდის მახლობელ სოფლებში საქონლის ეპიდემია გავრცელებულა. პირუტყვის მასობრივ განადგურებაში ადგილობრივ მოსახლეობას კუდიანებზე მიუტანია ეჭვი. მათ სამურზაყანოდან ვიღაც თურქი მოუწვევიათ, რომელიც განთქმული ყოფილა კუდიანების გამოვლენაში. თურქს მოხუცი ქალების მოქუჩება და მათი წყალში ჩაყრა მოუთხოვია. ის ქალები, რომლებიც წყალში ჩაძირულან,

თურქს უდანაშაულოდ უცვნია და გაუშვია. მაგრამ ქალებს შორის აღმოჩენილა რამდენიმე უიღბლო დედაკაცი, რომლებიც, შეიძლება, კაბამ არ ჩაძირა წყალში და ისინი კუდიანებად უღიარებიათ. ამის შემდეგ, თურქის განკარგულებით, ქალები აუძულებიათ ორ უზარმაზარ კოცონს შორის წინ და უკან ერბინათ, სანამ არ აღიარებდნენ კუდიანობასა და მონაწილეობას საქონლის განადგურებაში. ამ წამების დროს ორი ქალი ცოცხლად დამწვარა. კ. ბოროზდინის ცნობით, „როცა ეს ამბავი სამეგრელოს ხელისუფლების ყურამდე მივიდა, მათ დიდი შრომა დასჭირდათ იმისათვის, რომ, ჯერ ერთი, შეეწყვიტათ ეს auto da fe და, მეორეც, მართლმსაჯულებისთვის გადაეცათ თურქი ავანტიურისტი, რომელსაც ხალხი არ თმობდა. საბოლოოდ ის წესისა და კანონის დაცვით ნერჩინსკში (ციმბირში) გააგზავნეს“ (Бороздин 1866: 34). კუდიანთა გამოტეხის მსგავს სიტუაციას აღწერს მ. მაშურკოც. მისი ცნობით, 1853 თუ 1854 წელს ჯიხაიშსა და მთელ მის შემოგარენს საშინელი შიმშილი და მოუსავლიანობა დასტყდომია, რომელიც ადგილობრივ მოსახლეობას კუდიანებისთვის დაუბრალებია. საერთო კრებაზე მათ პარაკლისის ჩატარების გადაწყვეტილება მიუღიათ. პარაკლისს კი ოთხი სოფლის – ჯიხაიშის, კულაშის, იანეთისა და ეცერის – მოსახლეობა უნდა დასწრებოდა. ორგანიზატორებს წინასწარ ისიც გამოუცხადებიათ, რომ ვინც პარაკლისს არ დაესწრებოდა, კუდიანად ჩაითვლებოდა. რადგან სხვადასხვა მიზეზით ბევრი ადამიანი წირვას ვერ დაესწრო, პატარა მდინარე გუბისწყალთან კიდევ ერთი შეკრების დღე დაუნიშნავთ. იქ უნდა მოეყვანათ ისინი, რომლებიც პარაკლისზე არ გამოცხადნენ. დანიშნულ დღეს დიდძალი ხალხი შეიკრიბა. იქ იყვნენ გლეხებიც, აზნაურებიც და თავადებიც. მ. მაშურკო დაწვრილებით აღწერს ეჭვმიტანილთა წყალში ჩაყრით კუდიანების გამოვლენის წესს: მდინარეზე გადეს ორი მორი, რომლებზეც ორ-ორი კაცი დააყენეს. კუდიანობაში შემჩნეულებს შეუკრეს ხელები, მუხლებს ზემოთ გაუკრეს ფეხებიც. შემდეგ ჩააბეს თოკი და ჩაუშვეს წყალში. როგორც წესი, ვინც წყალში ჩაიძირა, ის გათავისუფლდა

კუდიანობაში ბრალდებისგან. მაგრამ ისინი, რომლებიც წყლის ზედაპირზე გაჩერდნენ, კუდიანებად მიიჩნიეს. ასეთები კი, მ. მაშურკოს ცნობით, ნაპირზე გამოჰყავდათ და დაღავდნენ, ე. ი. სხეულის რბილ ნაწილზე გავარვარებულ ნალს ადებდნენ. მ. მაშურკო იმასაც აღნიშნავს, რომ იმ დროს რაჭის მაზრაში კვლავ სრულდებოდა კუდიანის დადაღვის ასეთივე ცერემონია, რომელსაც მოხუცები ხელმძღვანელობდნენ. კუდიანობაში ბრალდებულს ისინი გავარვარებულ რკინას შუბლზე ადებდნენ (Машурко 1894: 354). ვ. ლომინაძეც ადასტურებს კუდიანობაში ბრალდებულის დადაღვის ფაქტებს. კუდიან ქალებს დაღავდნენ, რათა ყველას შეძლებოდა გარეგნული ნიშნით მათი ამოცნობა. ვ. ლომინაძის ცნობით, ზოგიერთ მიგდებულ და მიყრუებულ სოფელში ამ არაადამიანურ ღონისძიებას ისევ მიმართავდნენ (Ломинадзе 1890: 178).

ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა კუდიანთა გამოსავლენად საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მტკიცედ დადგენილი და ჩამოყალიბებული წესების არსებობას ადასტურებს. დაკითხვისას, თუ ეჭვმიტანილი არ გამოტყდებოდა და არ აღიარებდა თავის კუდიანობას, მას აწამებდნენ ისე, როგორც თავის დროზე ინკვიზიციას ჰქონდა დაწესებული. აქედან გამომდინარე, ზ. კიკნაძე კუდიანის გამოტეხის ხალხში გავრცელებულ წეს-ჩვეულებას „ხალხურ ინკვიზიციას" უწოდებს. მას საილუსტრაციოდ მოჰყავს ჯ. ნოღაიდელისა და მ. ნადარაიას ჩანაწერებში დაცული ცნობები კუდიანობაში ეჭვმიტანილის წამებით გამოტეხის შესახებ (კიკნაძე 2016ბ: 303-304). ინკვიზიცია, პირველ რიგში, საზოგადოების დაკვეთას ასრულებდა. ამ საზოგადოებას სჯეროდა, რომ ნამდვილად არსებობდნენ კუდიანები, რომლებიც ათასგვარ ბოროტებას ჩადიოდნენ. შესაბამისად, კუდიანთა დევნა და წამება მათ უმაღლეს სამართლიანობად მიაჩნდათ. კუდიანების დევნამ ინკვიზიციის სახით ორგანიზებული სახე დასავლეთ ევროპაში მიიღო. არ ვიცით, საქართველოში ოფიციალურად ინკვიზიცია იყო თუ არა. ამის შესახებ ისტორიული ცნობები არ მოგვეპოვება. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ

ხალხურ ტრადიციაში კუდიანთა დევნის სტრუქტურა შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბებულ პრაქტიკას დაეფუძნა, რომელმაც მთელი ევროპა და მათ შორის საქართველოც მოიცვა.

შემოკლებები

თსუ:	თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თსუფა:	თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი
ЗКОИРГО:	Записки кавказского отдела Императорского Русского географического общества
ИКОИРГО:	Известия кавказского отдела Императорского Русского географического общество
СМОМПК:	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
ССОКГ:	Сборник сведения о Кавказских горцах
УЗИМУ:	Ученые записки Императорского Московского университета

ლიტერატურა

აბაევი 1988: ვ. აბაევი, ოსთა ნართული ეპოსი, ნართები, ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისთონი", ცხინვალი, 1988.

ანდრეზები 2009: ზ. კიკნაძე, ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები), ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2009.

არჯევანიძე 1982: ე. არჯევანიძე, აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება, საქართველოს სსრ საზოგადოება „ცოდნა", თბილისი, 1982.

ახალი ქართული.., 2010: ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2010.

ბეოვულფი 1989: ბეოვულფი, ანგლო-საქსური საგმირო ეპოსი, ინგლისურიდან თარგმნეს პაატა და როსტომ ჩხეიძეებმა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", თბილისი, 1989.

გაბლიანი 1925: ეგ. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, „სახელგამი", ტფილისი, 1925.

გაბლიანი 1927: ეგ. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი, „სახელგამი," ტფილისი, 1927.

გაბლიანი 1998: გ. გაბლიანი, ჩემი მოგონებანი (მეორე მსოფლიო ომი), ტ. I. „ლომისი", ქუთაისი, 1998.

გაბლიანი 2008: ეგ. გაბლიანი, ჯიხვი სვანეთის მთებში, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო პ. თოიძემ, თბილისი, 2008.

გამსახურდია 1991: ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 1991.

გიორგაძე (ჭარაია) 2011 – პ. გიორგაძე (ჭარაია), აფხაზეთი და აფხაზნი, კავკასიური ეტიუდები, I, თბილისი, 2011.

გოგოჭური 1974: დ. გოგოჭური, მელექსეობა ხევსურეთში, თბილისი, 1974.

ელბაქიძე 2010: მ. ელბაქიძე, „ვეფხისტყაოსნის" ქრონოტოპი ლიმინალობის თეორიის კონტექსტში, კადმოსი, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი, II, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2010.

ელიავა 1977: გ. ელიავა, აბაშისა და გეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმიკა, „მეცნიერება", თბილისი, 1977.

ვახუშტი 1973: ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", თბილისი, 1973.

ზუხბა 1988: ს. ზუხბა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1988.

თოფჩიშვილი 2016: რ. თოფჩიშვილი, დვალეთი და დვალები, გამომცემლობა „უნივერსალი", თბილისი, 2016.

თსუფა 2015: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი (2015 წლის ატენის ხეობის თსუ ფოლკლორული ექსპედიციის ჩანაწერები)

თსუფა 2017: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი (2017 წლის საჩხერის მუნიციპალიტეტის სოფლებში მოწყობილი თსუ ფოლკლორული ექსპედიციის ჩანაწერები)

იასტრებიცკაია 1981: ა. იასტრებიცკაია, XI-XIII საუკუნეების დასავლეთი ევროპა, ეპოქა, ყოფა, ჩაცმულობა, „ნაკადული", თბილისი, 1981.

იუნგი 2013: კ. გ. იუნგი, ფსიქოლოგია და რელიგია, პასუხი იობს, გამომცემლობა „დიოგენე", თბილისი, 2013.

კარტოზია 1968: გ. კარტოზია, მასალები ლაზური ზეპირსიტყვიერებისათვის, კრებულში „ქართული ლიტერატურის საკითხები", თბილისი, 1968.

კარტოზია 1972: გ. კარტოზია, ლაზური ტექსტები, I, გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 1972.

კარტოზია 1993: გ. კარტოზია, ლაზური ტექსტები, II, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1993.

კარტოზია 2009: კახური ტექსტები (სოფელ გავაზის მეტყველება), ჩაიწერა და გამოსაცემად მოამზადა გურამ კარტოზიამ, თბილისი, 2009.

კეკელიძე 1956: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 1. თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1956.

კიკნაძე 1996: ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996.

კიკნაძე 2001ა: ზ. კიკნაძე, ავთანდილის ანდერძი, გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი, 2001.

კიკნაძე 2001ბ: ზ. კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი, გამომცემლობა „ლოგოსი“, თბილისი, 2001.

კიკნაძე 2008: ზ. კიკნაძე, ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2008.

კიკნაძე 2015: ზ. კიკნაძე, ცეცხლი და ბურუსი, გამომცემლობა „მემკვიდრეობა“, თბილისი, 2015.

კიკნაძე 2016-ა: ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო. ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2016.

კიკნაძე 2016-ბ: ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, II, ფარნავაზის სიზმარი, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2016.

კრამერი 1988: ს. ნ. კრამერი, ისტორია იწყება შუმერიდან, „ნაკადული“, თბილისი, 1988.

მაკალათია 1930: ს. მაკალათია, მთის რაჭა, გამომცემლობა „სახელგამი“ ტფილისი, 1930.

მამისიმედიშვილი 1994: ხ. მამისიმედიშვილი, გერმანელი მეცნიერი მერცბახერი და კავკასია, გაზეთი „კავკასიონი“, 22 ნოემბერი, 1994.

მამისიმედიშვილი 1997: ხ. მამისიმედიშვილი, ვაინახები და ქართველი მთიელები, გამომცემლობა „ლომისი“, თბილისი, 1997.

მამისიმედიშვილი 2009: ხ. მამისიმედიშვილი, ჯვარ-ხატები საკულტო ტექსტებში, გამოცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2009.

მამისიმედიშვილი 2011: ხ. მამისიმედიშვილი, საკრალური ისტორიები, ჟურნალი „ჩვენი მწერლობა“, №1, 2011.

მამისიმედიშვილი 2015: ხ. მამისიმედიშვილი, ოსური ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2015.

მელანია 1920: მელანია (ნიკოლოზ ნათიძე), ბნელო, მოთხრობა, მე-2 გამოცემა, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამოცემა №195, ტფილისი, 1920.

მელანია 1965: მელანია, ქედნის ღუღუნი (მოთხრობები), წიგნი შეადგინა, ბოლოსიტყვაობა, ბიბლიოგრაფია და სიტყვების ახსნა დაურთო ქ. ხაჩიაშვილმა, გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბილისი, 1965.

მერცბახერი 1994: გ. მერცბახერი, „კავკასიის მაღალმთიანეთი, რელიგია ხევსურეთში“, გერმანულიდან თარგმნა *ხ. მამისიმედიშვილმა*, გაზეთი „კავკასიონი“, №48 (62), 29 ნოემბერი, 1994.

მერცბახერი 1995: გ. მერცბახერი, „კავკასიის მაღალმთიანეთი, ხევსურები“, გერმანულიდან თარგმნა *ხ. მამისიმედიშვილმა*, გაზეთი „კავკასიონი“, №3 (72), 1995 წლის 7 იანვარი.

ნართები 1988: ნართები, ოსურიდან თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ, გამომცემლობა „ირისთონი“, ცხინვალი, 1988.

ნართები 2014: ნართები, წიგნი შეადგინა და ქართულ ენაზე თარგმნა ნაირა ბეპიევმა, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2014.

ოჩიაური 1967: თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1967.

ოჩიაური 1991 – ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), „მეცნიერება“, თბილისი, 1991.

რობაქიძე 1925: გრ. რობაქიძე, ბაში-აჩუკ (როგორც კინორომანი), ჟურნ. „დროშა“, 29. 1925.

რუსთაველი 1986: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი, კომენტარი და ბოლოსიტყვა დაურთო ნ. ნათაძემ, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1986.

სადიდებლები 1998: ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხ. მამისიმედიშვილმა და ტ. მახაურმა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 1998.

სახოკია 1956: თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956.

სიხარულიძე 1956: ქს. სიხარულიძე, ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, წიგნი პირველი, სახელგამი, თბილისი, 1956.

სიხარულიძე 2006: ქ. სიხარულიძე, კავკასიური მითოლოგია, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, თბილისი, 2006.

სულავა 2009: ნ. სულავა, „ვეფხისტყაოსანი“ – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009.

სულავა 2016: ნ. სულავა, ნ. გონჯილაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა შინაგანი სამყაროს ახლებური გააზრებისათვის, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ადგილი მსოფლიო მწერლობაში. თანამედროვე ინტერპრეტაციები, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2016.

სურგულაძე 2003: ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2003.

ქართლის ცხოვრება 2012: ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2012.

ქერაშვილი 2012: გ. ქერაშვილი, ხევი და მოხევეები, თბილისი, 2012.

ქოროღლი 2003: ქოროღლი, აზერბაიჯანული ხალხური ეპოსი, აზერბაიჯანულიდან ქართულ ენაზე თარგმნა ზეზვა მედულაშვილმა, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი", თბილისი, 2003.

შანიძე 1931: აკ. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, სახელმწიფო გამომცემლობა, ტფილისი, 1931.

შანიძე 1978: სვანური ენის ქრესტომათია, ა. შანიძისა და მ. ქალდანის რედაქციით, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1978.

შელოცვები 1994: ქართული ხალხური შელოცვები, კრებული შეადგინა და შენიშვნები დაურთო თინა შიოშვილმა, აჭარის ჟურნალ-გაზეთების გამომცემლობა, ბათუმი, 1994.

ჩლაიძე 2006: ლ. ჩლაიძე, კავკასიური ფოლკლორი, გამომცემლობა „კავკასიური სახლი", თბილისი, 2006.

ცანავა 1982: აპ. ცანავა, მითოსური ასპექტები შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის" მხატვრულ სტრუქტურაში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, თბილისი, 1982.

ცანავა 1990 – ა. ცანავა, ქართული ფოლკლორის საკითხები, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1990.

წერეთელი 1956: ა. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად, ტ. V, პოემები, საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, თბილისი, 1956.

წერეთელი 1958: ა. წერეთელი, თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად, ტ. VII, მხატვრული პროზა, საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, თბილისი, 1958.

ჭინჭარაული 2005: ა. ჭინჭარაული, ხევსურული ლექსიკონი, თბილისი, 2005.

ხიდაშელი 2015: მ. ხიდაშელი, მეფე და სიზმარი ძველ სამყაროში, ირაკლი სურგულაძისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის „მითი, კულტი, რიტუალი“ მოხსენებათა კრებული „ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა“, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2015.

ხინთიბიძე 2009: ე. ხინთიბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო, გამომცემლობა „ქართველოლოგი“, თბილისი, 2009.

ხვედელიანი 2001: თ. ხვედელიანი, დავარის სახის ინტერპრეტაციისათვის, რუსთველოლოგია, 1, თბილისი. 2001.

ხორნაული 2013: გ. ხორნაული, მზიანი რწმენის საუფლო (რწმენის ზეპირსიტყვიერება და ხატ-სალოცავთა მსახურებანი), შეადგინეს გიგი ხორნაულმა, ნანა კოტეტიშვილმა და ნათია ხორნაულმა, გამომცემლობა „ინტელექტი“, თბილისი, 2013

ჰეროდოტე 1975 – ჰეროდოტე, ისტორია, ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა, ტ. 1, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1975.

Charachidzè 1968: Charachidze Georges, Le système religieux de la Gèorgie, Analyse structurale d'un civilization, Paris, 1968

Genep 1909: Gennep Arnold, van, Les rites de passage, Paris, 1909.

Dumézil 1930: Dumézil G., Légendes sur les Nartes, Paris, 1930.

Dumézil 1965: Dumézil G. Le Livre les Héros. Légendes sur les Nartes, Gallimard, Paris, 1965.

Eliade 1963: M. Eliade, Aspects du mythe, Gallimard, 1963.

Jung 1978: C. G. Jung, Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten, In: Ders.: Bewußtes und Unbewußtes, Frankfurt am Main, 1978.

Merzbacher 1901a: Gottfried Merzbacher, Aus den Hochregionen des Kaukasus, Wanderungen, Erlebnisse, Beobachtungen, Erste Band, Verlag von Duncker Humblot, Leipzig, 1901.

Merzbacher 1901b: Gottfried Merzbacher, Aus den Hochregionen des Kaukasus, Wanderungen, Erlebnisse, Beobachtungen, Zweiter Band, Verlag von Duncker Humblot, Leipzig, 1901.

Raglan 1965: L. Raglan, The Hero of Tradition, The Study of Folklore, ed. Dundes A., University of California and Berkley, 1965.

Regensburg 1965: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Einleitungen und Anmerkungen. 2 Bde., herausgegeben von Franz Pfeiffer und Joseph Strobl; neu herausgegeben von Kurt Ruh, Berlin 1965.

Wesendonk 1924: Otto Günther von Wesendonk, Über georgisches Heidentum, Leipzig, 1924

Ахмедханов 1998: Камиль Ахмедханов, Экспедиция немецкого географа и альпиниста Готтфрида Мерцбахера в горы Дагестана, 1998. http://www.tsumada.ru/ru/text/23

Боден 2000: Боден Жан, Метод легкого познания истории, „Наука", Москва, 2000.

Бороздин 1866: К. А. Бороздин, Крепостное состояние в Мингрелии, ЗКОИРГО, т. VII, Тифлис, 1866.

Гёр-оглы 1983: Гёр-оглы, Туркменский героический эпос, „Наука", Москва, 1983.

Гурьев 1995: Т. Гурьев, Памятник особого рода: язык, Владикавказ, 1995.

Далгат 1972: У. Б. Далгат, Героический эпос чеченцев и ингушей, издательство „Наука", Москва, 1972.

Дюмезиль 1976: Дюмезиль Ж., Осетинский эпос и мифология, издательство „Наука", Москва, 1976.

Инал-Ипа 1969: Инал-Ипа Ш. Д., Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса), Сборник

„Сказания о нартах – эпос народов Кавказа", издфтельство "Наука", Москва, 1969.

Ковешников 2006: Ковешников В. Н. Очерки по топонимике Кубани, Краснодар, 2006.

Ле Гофф 1992: Ле Гофф Жак, Цивилизация средневекового Запада, Москва, 1992.

Либединский 1949: Осетинские нартские сказания, пер. Ю. Либединского, Дзауджикау, 1948.

Ломинадзе 1890: В. Ломинадзе, О ведьмах, Из народной словесности у имеретин, СМОМПК, выпуск 9, Тифлис, 1890.

Люлье 1862: Люлье Л. Ю. Верования, религиозные обряды и предрасудки у черкес, ЗКОИРГО, книжка V, Тифлис, 1862

Машурко 1894: М. Машурко, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губернии, СМОМПК, выпуск 18, Тифлис, 1894.

Мелетинский 1963: Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, Ранние формы и архаические памятники, Москва, 1963.

Мерцбахер 2010: Мерцбахер Г. К этнографии обитателей Кавказских альп. Серия – Народы Кавказа: страницы прошлого, Издательство М. и В. Котляровых, Нальчик, 2010.

Миллер 1881: В. Миллер, Осетинские этюды, часть I, УЗИМУ, отдел историко-филологический, Москва, 1881.

Миллер 1882: В. Миллер, Осетинские этюды, часть II, УЗИМУ, отдель историко-филологический, Москва, 1882.

Миллер 1902: Миллер Вс. Дигорские сказания, Москва, 1902.

Мининберг 2006: Леонид Мининберг, Готфрид Мерцбахер – выдающийся альпинист и учёный, http://berkovich-zametki.com/2006/Zametki/Nomer4/Mininberg1.htm

Молот ведьм 2016: Я. Шпренгер, Г. Крамер, Молот ведьм, „Эксм", Москва, 2016.

Сулейманов 1997: А. Сулейманов, Топонимия Чечни, „Эль-фа", Нальчик, 1997.

Тепцов 1894: Чечетоба, Из быта и верований мингрельцев, СМОМПК, выпуск 18, Тифлис, 1894.

Томановская 1980: Томановская О. С. Лоанго, Каконго и Нгойо, Историко-этнографический очерк, „Наука", Москва, 1980.

Урубко 2006: Денис Урубко, Струны Эльбруса, 2006. http://www.russianclimb. com/russian/elbrus–race–2006–den.htm

Хонели 1890: И. Хонели, В мире фантазии, „Новое обозрение", №2288, Тифлис, 1890.

Чибиров 2008: Чибиров Л. А., Традиционная духовная культура осетин, издательство РОССПЭН, Москва, 2008.

Шанаев 1870: Дж. Шанаев, Осетинския народния сказания, ССОКГ, выпуск III, Тифлис, 1870.

Шифнер 1868: А. Шифнер, Осетинские тексты, собранние Д. Чонкадзе и В. Цораевым, Императорская академия наук, С-Петербург, 1868.

ბიბლიოგრაფიული შენიშვნები

საკრალური ისტორიები
პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში „ჩვენი მწერლობა“, №1, 2011 წ.

„ვეფხისტყაოსნის“ მითოლოგია
სტატიის პირველი ნაწილი, სახელწოდებით „ინიციაციის ელემენტები და მათი დანიშნულება „ვეფხისტყაოსანში“, წავიკითხე ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის XI სამეცნიერო კონფერენციაზე, მიძღვნილი აკადემიკოს მარიამ ლორთქიფანიძის დაბადებიდან 95 წლის იუბილესადმი, 13-14 ივნისი, 2017. სტატიის მეორე ნაწილი, სახელწოდებით „ვეფხისტყაოსნის“ დემონოლოგია, წავიკითხე VII საერთაშორისო ქართველოლოგიურ სიმპოზიუმზე, საქართველო ევროპული ცივილიზაციის კონტექსტში, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 17-21 ოქტომბერი, 2016. იხ. მასალები გვ. 355-357.

გოტფრიდ მერცბახერი კავკასიის მაღალმთიანი რეგიონების შესახებ პირველად დაიბეჭდა „კადმოსში“, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალში, №4, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2012, გვ. 431-452.

მითოლოგიური ელემენტების რეპრეზენტაცია აკაკი წერეთლის ისტორიული ჟანრის თხზულებებში
მოხსენება ამავე სახელწოდებით წავიკითხე საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე „აკაკი წერეთელი და მისი ეპოქა“, მიძღვნილი აკაკი წერეთლის გარდაცვალებიდან 100 წლისთავისადმი, UNESCO – ს მონაწილეობით, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 22-23 ივნისი, 2015.

ფოლკლორული მოტივები მელანიას მოთხრობაში „ბნელო“
პირველად დაიბეჭდა IX საერთაშორისო სიმპოზიუმის – „ტრადიცია და თანამედროვე მწერლობა“ – მასალებში, ნაწილი I, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2015 (გვ. 488-497).

საკულტო ტექსტების პოეტიკა
პირველად დაიბეჭდა ჟურნალ „ამირანში“, კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბეში, ტომი XXII, მონრეალი-თბილისი, 2010, www.caucasology.com/amirani.htm. ამჟამად იბეჭდება მცირეოდენი ცვლილებებით.

ეგნატე გაბლიანი – ხალხური შემოქმედების მკვლევარი
პირველად დაიბეჭდა კრებულში „ქართული ფოლკლორი“, 6 (XXII), შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2012.

გმირის ინიციაცია ქოროღლის აზერბაიჯანულ დასთანში
პირველად დაიბეჭდა ქართულ და თურქულ ენებზე ბაქოში, იხ. კრებული: Professor Valeh Hacilarin xatirəsinə hasr olunmuş „Qafqaz xalqlarinin folklore və lingvokulturologiyasi“ mövzusunda Beynəlxalg Elmi Simpoziumun Materiallari. Tbilisi, Baku, „Elm&tahsil“, 2012, s. 245-254 (კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი და ლონგვოკულტუროლოგია (პროფესორ ვალეხ ჰაჯილარის ხსოვნისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები – თბილისი, 18-21 აპრილი 2012, ბაქო, ნურლანი, 2012, გვ. 245-254).

ოსი ხალხის საგმირო ეპოსი ნართებზე
პირველად დაიბეჭდა „კადმოსში“, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალში, №6, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2014, გვ. 419-435.

ლუდვიგ ჩიბიროვი ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი კულტურის შესახებ

პირველად გამოქვეყნდა „კადმოსში“, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალში, №4, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2012, გვ. 492-497. ამჟამად იბეჭდება მცირეოდენი ცვლილებით, არსებით საკითხთა დაზუსტებით.

გურამ კარტოზია – ქართული ზეპირსიტყვიერების შემკრები და მკვლევარი
პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში „ქართველოლოგია“, №4, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2014, გვ. 60-67.

კრებული „მზიანი რწმენის საუფლო“
რეცენზია კრებულზე დაიბეჭდა „კადმოსში“, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალში, №5, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2013, გვ. 411-417.

ზურაბ ჭუმბურიძე – ზეპირსიტყვიერების შემკრები
პირველად დაიბეჭდა ზურაბ ჭუმბურიძის საიუბილეო კრებულში, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბ., 2017.

ხევის საკრალური წარსულის მატიანე
რეცენზია გ. ქერაშვილის წიგნზე „ხევი და მოხევეები“ დაიბეჭდა „კადმოსში“, ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალში, №7, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2015, გვ. 415-424.

დემონები, კუდიანები, მაქციები
სტატიის პირველი ნაწილი, სახელწოდებით „სიუჟეტური პარალელები მაქციებზე ქართულ და ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა თქმულებებში“, წავიკითხე ფოლკლორისტთა 53-ე სამეცნიერო კონფერენციაზე, რომელიც ეძღვნებოდა ვასილ ბარნოვის დაბადებიდან 160-ე წლისთავს, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 7 ივნისი, 2017 (იხ. თეზისები).

საძიებლები

ფოლკლორულ-მითოლოგიურ და ლიტერატურულ პერსონაჟთა საძიებელი

აბრაჰამი 127
აბრსკილი 25
აგუნდა 143
ავთანდილი 16-31, 40-42, 81
ამინონი 145
ამირანი 16, 22, 25, 78, 82-83
არახძავი 131, 139
არტურ მეფე 25
აფსათი 145
ახსართაგი 138, 140, 146
ახსარი 138
ბათრაძი 127-130, 138, 146-147
ბალსაგი 148
ბარასთირი 145
ბეოვულფი 25, 32, 45
ბეძენაგი 131
გახუა 186, 214
დავარი 33-36, 42-43
დალი 119, 122, 131, 139, 148
დულარდუხტი 41-42, 44
ელია 145, 191
ერეკლე 72, 185
ვასთირჯი 145
თორღვა 25, 44
თუთირი 145
იახსარი 26
ისააკი 127
ლიკაონი 199
მთრეხელი 195
მედეა 47
მჰერი 24
ნესტან-დარეჯანი 19, 20-22, 42
პრომეთე 62, 83
როვშანი 123, 126-133
როკაპი 41, 212, 214-216
როსანი 43
როსტევანი 17-18, 23, 28-29
როშაქი 41-43
სათანა 126, 129, 138, 142, 145
საფა 145
სირდონი 149
სოსლანი 44, 127-131, 138, 147
ტარიელი 16-34, 130, 162
ტყაშმაფა 92, 93
ურუზმაგი 138, 143, 149
ფალვარა 145
ფარსადანი 17, 18, 20, 34
ფარნავაზი 16, 24, 32-33, 130
ფატმანი 25, 26, 30, 37-42, 44
ქერა 182, 194
ქერბელელა 194
ქოროღლი 16, 123, 126, 131-133
ქურდალაგონი 128, 145
შამანდუხა 90-93
შიოლა 195
ძერასა 126, 140, 144, 146
ჭაშნაგირი 26

ავტორთა საძიებელი

აბაევი, ვასილ 136, 140-141, 154
ბაგრატიონი, ვახუშტი 62, 67, 72, 115, 154, 184
ბალიაური, ნათელა 183
ბარდაველიძე, ვერა 11, 173
გაბლიანი, ეგნატე 112-122, 173, 178
გაბური, ბესარიონ 11
გოგებაშვილი, იაკობ 86
დიუმეზილი, ჟორჟ 136, 142, 152, 154, 155
ელიადე, მირჩა 6, 124, 130, 132
ერისთავი, რაფიელ 66, 70, 114, 120, 173
ვაჟა-ფშაველა 11, 78, 86, 173
კარტოზია, გურამ 161-168
კიკნაძე, ზურაბ 7-14, 19, 147, 158, 173-175, 203, 205, 209
კოტეტიშვილი, ვახტანგ 112
ლაისტი, არტურ 72
მაკალათია, სერგი 12, 170, 174, 175, 189, 190
მინინბერგი, ლეონიდ 49, 57-59
მერცბახერი, გოტფრიდ 47-75
ნათიძე, ნიკოლოზ (მელანია) 85-87
ოჩიაური, ალექსი 10, 112, 158, 183, 186, 207, 208
რადე, გუსტავ 11, 57, 173
რუსთაველი, შოთა 15-46, 81
სიხარულიძე, ქსენია 81, 113
ქერაშვილი გურამ 181-198
ქიქოძე, გერონტი 87
შანიძე, აკაკი 6, 11, 112, 160, 178, 180
ჩიბიროვი, ლუდვიგ 152-159, 202
ჩიქოვანი, მიხეილ 112
ცანავა, აპოლონ 45, 112, 207
ცოცანიძე, გიორგი 11
წერეთელი, აკაკი 77-84
ჭავჭავაძე, ილია 72, 86, 163, 178
ჭონქაძე, დანიელ 134
ჭუმბურიძე, ზურაბ 177-180
ხიზანაშვილი, დავით 11, 183
ხორნაული, გიგი 169-176
ჰაქსტჰაუზენი, ავგუსტ ფონ 64
ჰეროდოტე 141, 199

ფოლკლორულ-მითოლოგიურ და რელიგიურ სახელთა საძიებელი

ალავერდი 77, 79
ალი 91-93
ალმასის დანა 25
ანგელოზი 82, 89, 94,
ანდრეზი 5-14, 129, 132, 173
გამოქვაბული 15, 19, 23-26
განძი 24, 32-33, 147, 205
გველეშაპი 16, 22-25, 44, 77-81
გველი 22, 32, 92
დევი 8, 23-27, 31-32, 38-39, 44-45, 110, 118, 146, 162
დეკანოზი 96, 98, 116, 189-193
დორაისხეველი 215, 218
დრაკონი 32, 45

ესკალიბორი 25
ვალპურგის ღამე 209, 211, 214
ვაცამონგა 141-142, 144
ვეფხისტყაოსანი 15-46, 81, 130
თასი 110, 129, 141-142, 145, 214
იავნანა 9
კუდიანი 92-93, 117, 149, 162, 199-224
ლახტი 25-26
მკადრე 8, 14, 33, 174
მორიგე ღმერთი 6, 108, 186, 192
ნატვრისთვალი 87, 93
სამება 184-188, 190, 193
სახუცო კოჭობი 142
სვეტიცხოველი 187
სიზმარი 16, 32-33, 77-79, 89-90, 96
უდაბნო 9, 15, 19, 22-26, 29-33, 46, 130
ურჩხული 78, 80, 146
ქაჯავეთი 45, 107, 110, 174, 214
ქაჯეთი 19-20, 22-23, 30, 34-35
ქაჯი 20, 25, 27, 29, 30, 33-34, 36-45
ღვთისშვილები 6, 8, 26, 45, 98-99, 102-103, 110, 142, 174, 185-186, 192, 214
ყვავილბატონები 88-90
ცერექის რვალი 44, 144
წმინდა გიორგი 10, 68, 73-74, 78-80, 91, 93, 107, 117, 170, 173, 175, 192
ჭეჭეთობის ღამე 207, 210
ხატიაგური ენა 45, 150-151
ხევისბერი 8, 14, 26, 96, 99, 109, 189, 190, 204
ხუცესი 8, 14, 69, 71, 74, 96-99, 103-110, 117, 142, 158, 189, 200
ჯაჭვ-საკიდელი 88
ჯვარ-ხატი 96-100, 110, 116-118, 141-142, 151, 156-158, 169

გეოგრაფიულ სახელთა საძიებელი

ანანური 188
ანატორი 61, 176
ანდაქი 11
ანდის ყოისუ 53
არაგვი 67, 79, 194, 204
არდოტი 55, 61, 73
არჭილო 11
აწუნტა 61
აჭე 196
ახალციხე 182-183, 191, 194-196
ბეთლემი 184-186
გავაზი 161
გარბანი 193
გერგეტი 181, 184, 187-188, 193

გირევი 55
დარიალი 63, 183
დიკლო 50-53, 55
ეცერი 222
ვეჯინი 85-86
თბილისი 55, 60, 64-66, 86, 187-189
თეთნულდი 50, 55
იალბუზი 50, 55
კულაში 222
მარტყოფი 188-189
მცხეთა 33, 187-188
მუცო 11, 61
ომალო 53, 55
სარფი 164, 165
საძელე 61
სიონი 187-189, 193
სნო 182, 195
ტაბაკონი 37, 41, 92, 210-217
უშგული 116, 118
ფხელშე 190, 192
ქოსა 196
ქოსელი 196-197
ჩალაუბანი 85-86
ჩიღო 55
ცდო 190
ჭართალი 195-196
ჭერო 51-52
ჭოროხი 62, 115
ხიდოტანი 73
ხახაბო 11, 61
ხახმატი 68, 96, 107, 110, 128, 176
ხუშეთი 53
ჯიხაიში 222

საგვარეულოთა საძიებლები

ალაგათები 142-144
ახსართაგები 142
ბორათები 142-143
ბუჩუკურები 194
გიგაურები 195-196
გოგოჭურები 194
დადეშქელიანები 62-63, 116, 120
რიჩგვიანები 188
სისაურები 195-197
ფადიაურები 195-197
ფიცხელაურები 195-196
ქერაშვილები 182, 186, 194-195
ღუდუშაურები 195
ცოფურები 188
ხეთაგურები 193, 194

ABSTRACTS

Sacral Stories

Folklore is rich in sacral elements. They improve our knowledge of the actions of preternatural creatures and events taking place beyond the historical time. The book includes the works published in recent years, in which the author considers the forms and elements of sacral knowledge rooted in the folk traditions.

Besides, one of the focuses of the book is the issues of Rustavelian studies, histories of initiation and author's response to the modern scientific publications in the fields of folklore explorations and folk-lore.

The book is designated for the specialists and students of a humanitarian branch and any reader interested in this field.

Hunting, straying in a desert, staying in the dark and living in an abandoned tower or cave can be thought as of a decisive moment in the adventures of the main heroes of "Knight in Panther's Skin" having the meaning of a ritual transfer in traditional eposes.

In an archaic society, a youngster had to undertake initiation at the brink of his turning age, what was often accompanied by highly ascetic forms, such as isolation of an individual from the community for some time, either in the cave or initiation hut and sitting in the dark. After the initiation, the youngster was a full member of the society and he was given the right of hunting, participating in the war and getting married.

Being in the dark is one of the forms of initiation. It is true that this phenomenon has lost its original meaning in "Knight in Panther's Skin", but in the poem, it happens right at the tuning age of Tariel. Tariel's one year in the dark is motivated by the mourning over Saridan. After Tariel leaves the dark, his epic adventure begins, with the hero's past life not being so rich in any significant moments. From now on, he changes his status. Tariel becomes an Amirbar of India, falls in love with the king's daughter and fights to conquer the Khatavians.

A desert landscape or straying in a desert has a particular role in "Knight in Panther's Skin". The signs of such straying are limitless, silence and lack of image. A hero in the desert withstands perils, takes examinations and is subject to spiritual tempering.

A cave in the poem, with its interior and mystic and mysterious treasure hidden in it, is the place of initiation, and its parallels to the adventure of Parnavaz, biblical stories and Georgian myths is clear.

A cave and a tower, darkness and desert in the poem are presented with the chronotope different from the reality. In the ancient epos, they represent "a mother's womb" giving the birth to an adolescent as a perfect man. The author of the poem uses traditional sacral knowledge when giving the episodes of the character's initiation.

Demonology in "*The Knight in the Panther's Skin*" is based on the medieval-century model of the world cognition. This work of literature describes both, cosmological views and imaginations of the magic properties and special abilities of demonic creatures.

The gallery of the demonic characters of "*The Knight in the Panther's Skin*" is quite diverse. The poem tells us about the legion of wood goblins and their rulers, daevas protecting the secret treasure and magicians, people contracting with wood goblins and devils to get mystic knowledge from them and their subordinates.

The demonic characters have different functions and artistic designations in different episodes of the poem. Some episodes of "*The Knight in the Panther's Skin*" allow restoring the hierarchy of demonic creatures, their area of action and periods of their activation showing parallels with the passions of famous witches from folklore narratives.

The demonic creatures harm not only people, but they may oppose one another to gain the absolute command. "*The Knight in the Panther's Skin*" tells about the expected battle of the daevas and wood goblins. The demonic creatures in the poem represent evil forces acting in inaccessible places, far from the people's dwelling areas. Demonic creatures have the treasure hidden and the beauty confined in their secret hiding places.

The main hero of the poem, the knight dressed in the panther's skin, has to overcome the demonic forces, as the necessary condition for enthronement in the poem, like in ancient mythologies, is the capture of the treasure and the beauty.

The demonological mysticism of "*The Knight in the Panther's Skin*" is shared by the folklore tradition.

Gottfried Merzbacher on the High Mountian Regions of the Caucasus

Gottfried Merzbacher travelled in the Caucasus between 1891 and 1892. His two-volume book *The High Mountqineous Regions of the*

Caucasus, published in Leipzig in 1901, is an important source to learn about the geology and geography of the Caucasus as well as the historical past and ethnography of its inhabitants. this paper considers Merzbacher's ideas and observations on Caucasian highlanders from a modern perspective.

Chapter 27 of *Aus den Hochregionen des Kaukasus* by Gottfried Merzbacher (1843-1826), a German researcher, traveler and alpinist, describes the community of khevsurs, one of the Georgian tribes. The Khevsurs are presented as a religions community united around a patron deity. The sanctuary, which was the core of the community, used to cement around itself each member of the community so that moving to a different community would mean for a khevsur fields of social life; no decision was taken without its interference. The verdict of the patron angel revealed to the community through the cult servant had had a decisive power in pease and welfare as well as in crisis. The author describes in detail the social and cult life of the khevsurs, the hierarchy of cults servants, the community flag, vessels used in cult service, beer as the festival drink donated by the parish as a token of gratitude and loyalty, etc.

Merzbacher's description is valuable not only because it is one of the early descriptions of the cult life of the khevsurs but it also is an account of vernacular lifestyle from a foreigner's perspective.

Representation of Mythological Elements in the Historical works by Akaki Tsereteli

The works by Akaki Tsereteli has much common with folklore. The writer, as the excellent expert and adherent of folklore, did a particular tribute not only to the collection and popularization of folklore, but revitalization of the folklore motifs and traditional elements of fiction.

Akaki shows the national mentality by artistically transforming the mythological archetypes and long-standing stereotypic models in his works.

The author uses them to develop a national model of history and identifies the benchmark of the nation's values.

Modern study of literature considers the myth, folklore and literature as a part of a single metasystem. A mythological archetype in Akaki Tsereteli's works, as a trace of mythic time in present and image of the collective experience of people, is the way to the national identity and its revival.

In the historical works, Akaki Tsereteli assigns a particular artistic value to a dream and revelation, with the mythological archetypes represented in them. Dreams of priest Kirile (in "Bashi-Achuki") and monk of Athos (in "Tornike Eristavi") have a national importance, as they mythologically tell us and forecast the fate of the country. The guarding saints, as the guarantor of the salvation of the country, come to the elect in their dreams and reveal the mystery of the first men and future of the country.

The dragon wound round the Christian church and the hero on the white horse in the dream of priest Kirile are a literary reproduction of the universal myth of the opposition between the chaos and the cosmos. The author presents it as a paradigm of a mythological archetype, while the historical events are presented as a repetition of the mythological past, the powerful times.

The song of a won Georgian warrior (in "Tornike Eristavi") contains a certain contamination of the elements from Prometheus myth and legend of Amirani. The author uses this way to communicate the past and the present and fosters the national self-consciousness and trust of the future in the reader.

Folkloric Motifs in Story "Bnelo" by *Melania*

In the 1880s, writer N. Natidze appeared on the literary scene. In 1888, story "Bnelo" by N. Natidze was published one after another in 11 issues of *The Iveria* under the pen name *Melania*. The Georgian newspapers immediately dedicated long and interesting reviews to the publication. The folk customs and habits, rituals and poems and songs in *Melania* story are organic to the topic and are used to unfold the main

topic of the work on the one hand and strengthen the realistic background of the story and create its artistic persons on the other hand. By using the folkloric specimens in his story, the author gives a unique and colorful picture of the village life of that time and thoroughly describes the epoch considered in the story.

Poetic Analysis of Cult Texts

The expressive aspect of the cult texts, as well as every oral monument of the mountain region of Eastern Georgia is based on the rules of folk poetics. However, the cult texts with their artistic forms essentially differ from the other genres of folklore. The sacral character of the cult texts, and their syncretic nature, form of delivery, trope speech, ritual tradition of offering-up and vocabulary represent their artistic nature.

Because of the sacral nature, any interference with the vocabulary, structure or trope speech of the cult texts is strictly limited (particularly by the tradition of Khevsurian community). In the course of a sacral ritual, a priest delivers a cult text with the particular religious excitement. A cult text may be said to be the apotheosis of a sacral ritual. Therefore, a clerical text is delivered with a special intonation by a priest. Intonation, as a peculiar means to express an idea and feeling, occupies a significant place in the organization of an oral text. The voice volume, sense tone and timbre of a priest varies when he delivers a cult text. The intonation expresses the emotion of a dean priest and his spiritual state of mind. The intonation of the cult texts differ for different text addressees, communities and saints. A preaching (*the text delivered by a preacher*) is pronounced with a certain kind of exclamation, and the guarding saint applies to the community with more an imperative mood.

The clerical texts (*the texts delivered by an elder at jvari*) do not belong to the genre of prose, as they are not characterized by free style of narration. Even the content of this type of texts is not common to the works of ordinary narrative genre. The elder uses these texts to apply to

the god and guarding children of supreme god. In addition, a ritual gives a text a festive tone. The cult texts, with their exalted tone express sacral things. The texts, with the materialized belief, hope and sanctity of the whole society, have created the form corresponding to their content. The sacral content of the cult texts is fully concordant to the form created to glorify the heavenly virtues and "for talking with the Supreme".

Presumably, the given form of expression of the beseech and glory offered-up to god and guarding saints is borrowed by the folklore works from the elite culture. They have the same structure as canonical Orthodox texts. The common origins of chants for *jvaris* and *khatis* and troparia is obvious. They have come from a common archetype.

The observation over the clerical texts demonstrates that every two consequent words in different praying formulae mostly start with the same sounds. Such a sound-writing ensures not only the euphony of the text to be orally delivered, but its poetic organization and rhythmic structure.

The cult texts are a specific folklore genre, which contains the elements of both prose and poetry. The cult texts, as they are for listening, among other things, have aesthetic influence on a listener. The cult texts are characterized by alliteration, which makes the clerical text musically even more organized. The cult texts are close to the poetry mostly in that they have poetic sound-writing.

Out of the stylistic features of clerical texts, we may underline the use of negative particles. This makes the emotional load of the text stronger and makes the beseech to *jvari* even more rhythmic and impressive. The given form of expressing the idea makes the narrator's tone more categorical. Such a poetic syntax is more characteristic to the texts of wrath.

The epithets describe the guarding saints of the communities in an artistic manner. However, the epithets in the cult texts have not only an artistic purpose. The clerical texts, as the part of a cult ritual, keep the mythological information about the nature of *jvaris* and *khatis*.

Egnate Gabliani – the Folklore Researcher

In the 1920s, Egnate Gabliani created several much valuable works about the traditional life, history and oral traditions in Svaneti. His books have been a bibliographical rarity to date.

Egnate Gabliani was engaged in public and scientific-creative work during one of the most tragic periods in the history of Georgia having taken the lives of many of our citizens. In 1937, at the age of 54, Egnate Gabliani, like many others, fell a victim to the Soviet repressions.

The books by Egnate Gabliani were published more than eighty years ago. Much has changed since then and we have diverse scientific literature at present. However, the works by Egnate Gabliani remain urgent to date and are a valuable source for the researchers interested in the folk culture.

Hero Initiation in Koroghlu Epos

In the archaic society, the ritual of communion with the social medium is distinguished for its particular diversity, having its typological elements and symbols even in different traditions.

A neophyte, after certain rituals, had his age or social status absolutely changed and became a full-value member of the society. The old customs and rituals disappeared from life are reflected in famous folk eposes as folklore motifs and plots.

In old eposes, a hero is subject to ritual passages (rites de passage). The initiation of Rovshan, the main hero of Azerbaijan epos "Koroghlu" is ended up on a top of the mountain.

Rovshan is subject to initiation during hierophania, when *two stars from East and West each collide with each other on top of Koshabulag once in every seven years. During the initiation,* Rovshan receives the vital forces of the universe. The top of mountain symbolizes the site of

the heavenly Creation and center of universe, where the heavenly and earthly forces are in full harmony.

In a typological respect, Koroghlu epos is important for the elements of initiation: sacral chronotope, ascending the mountain, mountain top, water, light pillar, night, sky and starts, Father's mission, naming, etc.

Owing to initiation, Rovshan acquires power, is given heavenly strength and magic voice fascinating a listener. After the initiation-Christening, Rovshan, together with his age and social status, has his name changed, too. In the folk texts, initiation is the onset of a hero's epic adventure.

Guram Kartozia – Collector and Researcher of Orally Transmitted Folklore

Folklore is the only valuable source for the study of orally transmitted texts and non written languages. The well-known linguist Guram Kartozia greatly contributed to the collection and study of orally transmitted folklore. As a student he recorded a large amount of oral folk evidence in the village of Gavazi, which he published later in 2009 in the collection called *Kakhuri textebi* (Kakhetian Texts). While collecting the evidence, he most probably took into note various circumstances, such as the source from which the narrator had heard the text and et what age. He took intoconsideration the memory abilities of the narrator and various real life nuances relating to the story narrated. this may explain the accuracy and reliability that characterize the texts that were published for the first time.

Guram Kartozia spared no effort to preserve Lazi folklore. Beginning from 1961 and throughout several decades he recorded hundreds of Lazi texts and presented the best samples in the two-volume edition *Lazuri textebi* (Lazi Texts) (I – 1972, II – 1993). It is noteworthy that Lazi Texts contain ethnographic evidence and the vocabulary describing traditional activity which is almost fully forgotten and lost.

This adds scholarly value to the linguistic evidence collected by Kartozia.

The orally transmitted texts recorded by Guram Kartozia make part of the Georgian folklore both in terms of the themes they contain, as well as the form and the archetypes preserved. Therefore, it is necessary to translate and make them thus accessible to the public interested in folklore.

The Nart Saga of the Ossetian People

In 2014 the Universali publishers printed Ossetian Nart sagas in Georgian and Ossetian languages. The Georgian section was compiled and translated by Naira Bepiev, Universali publishers, Tbilisi, 2014, 600 PP. The Ossetian section: Нарты кадджтæ, Чиныг æмæ текстгæ бацæттæ кодта Беппиты Наирæ, "Универсал", Тб., 2014, 609 pp.

Though Bepiev,s selection of narratives is mainly based on the traditional principle of cyclization applied in earlier editions, this publication differs from the previous three Georgian editions. Some narratives from the Bepiev collection represent cycles that were not included in earlier collections – for example, the cycle of myths about Sava and Bora and the myth about the Varkhthanags. Moreover, Bepiev enriches the book with new versions of earlier Georgian translations. Among the main merits of this collection is that it publishes the epic narratives in two languages.



ხვთისო მამისიმედიშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი, ფოლკლორისტი, კავკასიოლოგი. მრავალი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილე. ასზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომის, მათ შორის რამდენიმე მონოგრაფიისა და სახელმძღვანელოს ავტორი. მრავალი ფოლკლორული ექსპედიციის მონაწილე და ხელმძღვანელი. ავტორი წიგნებისა „ვაინახები და ქართველი მთიელები" (გამომცემლობა „ლომისი", თბ., 1997), „პანკისი, წარსული და თანამედროვეობა" (თსუ გამომცემლობა, თბ., 2008), „ჯვარ-ხატები საკულტო ტექსტებში" (გამომცემლობა „უნივერსალი", თბ., 2009), „ოსური ფოლკლორი" (თსუ გამომცემლობა, თბ. 2015).

***Khvtiso Mamisimedishvili**, Associated Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Doctor of Philology, Folklorist and Caucasian Studies Specialist; participant of a number of international scientific conferences, author of over one hundred scientific works, including several monographs and text-books, author of books „The Vainakh Peoples and the Georgian Highlanders" (Publishing House „Lomisi", Tbilisi, 1997), „Pankisi, the Past and the Present" (TSU Publication, Tbilisi, 2008), "Guardian Saints in Cult Texts" (Publishing House „Universal", Tbilisi, 2009), „Ossetian Folklore" and text-book for the students of higher educational establishments (TSU Publication, Tbilisi, 2015).*



სარჩევი

საკრალური ისტორიები 5
„ვეფხისტყაოსნის“ მითოლოგია 15
გოტფრიდ მერცბახერი კავკასიის მაღალმთიანი
რეგიონების შესახებ 47
მითოლოგიური ელემენტების რეპრეზენტაცია აკაკი
წერეთლის ისტორიული ჟანრის თხზულებებში 76
ფოლკლორული მოტივები მელანიას მოთხრობაში
„ბნელო“ 85
საკულტო ტექსტების პოეტიკა 96
ეგნატე გაბლიანი – ხალხური შემოქმედების მკვლევარი 112
გმირის ინიციაცია ქოროღლის აზერბაიჯანულ დასთანში.....123
ოსი ხალხის საგმირო ეპოსი ნართებზე 134
ლუდვიგ ჩიბიროვი ოსი ხალხის ტრადიციული სულიერი
კულტურის შესახებ 152
გურამ კარტოზია – ქართული ზეპირსიტყვიერების
შემკრები და მკვლევარი 160
კრებული „მზიანი რწმენის საუფლო“ 169
ზურაბ ჭუმბურიძე – ზეპირსიტყვიერების შემკრები 177
ხევის საკრალური წარსულის მატიანე 181
დემონები, კუდიანები და მაქციები 199

შემოკლებები 225
ლიტერატურა 226
ბიბლიოგრაფიული შენიშვნები 236
საძიებლები 239
Abstracts 243
Sacral Stories 243
Mithology in “The Knight in the Panther’s Skin” 244
Gottfried Merzbacher on the High Mountian Regions of the
Caucasus 245

Representation of Mythological Elements in the Historical Works by Akaki Tsereteli 246
Folkloric Motifs in Story "Bnelo" by *Melania* 247
Poetic Analysis of Cult Texts 248
Egnate Gabliani – the Folklore Researcher 250
Hero Initiation in Koroghlu Epos 250
Guram Kartozia – Collector and Researcher of Orally Transmitted Folklore 251
The Nart Saga of the Ossetian People 252