



შოთა რუსთაველის სახელობის
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian literature

Georgian Folklore

9(XXV)

**Tbilisi
2018**

ქართული ფოლკლორი

9(XXV)

თბილისი
2018

რედაქტორი

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

Editor

Rusudan Cholokashvili

სარედაქციო კოლეგია

ირმა რატიანი
ნინო ბალანჩივაძე
ქეთევან ელაშვილი
ოთარ ონიანი
ნესტან რატიანი
ეკა ჩხეიძე

Editorial Board

Irma Ratiani
Nino Balanchivadze
Ketevan Elashvili
Otar Oniani
Nestan Ratiani
Eka Chkheidze

სარედაქციო საბჭო

ზაზა აბზიანიძე
ზურაბ კიკნაძე
თეიმურაზ ქურდოვანიძე
როსტომ ჩხეიძე
თემურ ჯაგოდნიშვილი

Editorial Council

ZaZa Abzianidze
Zurab Kiknadze
Teimutaz Kurdovanidze
Rostom Chkheidze
Temur Jagodnishvili

**სარედაქციო კოლეგიის
საპატიო წევრი**

ქევენ თუითი (კანადა)

**Honorary Member of editorial
Boord**

Kevin Tuite (Canada)

პასუხისმგებელი მდივანი

სოსო ტაბუცაძე

Responsible Editor

Soso Tabutsadze

ქართული ფოლკლორი, 2018
მისამართი: 0108, თბილისი,
მერაბ კოსტავას ქ. 5.
ტელეფონი: 99-18-81
ფაქსი: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstituti.ge

Georgian Folklor, 2018
Address: 0108, Tbilisi
M. Kostava str. 5
Tel.: 99-18-81
Fax: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstituti.ge

ISSN 1987-7021

ახალი მასალები ამირანის წარმომავლობაზე

ამირანის წარმომავლობა იდუმალების ბურუსითაა მოსილი. ამ მიმართულებით ჩატარებული კვლევა-ძიება ტენდენციურია, წინასწარ შემუშავებულ თვალსაზრისებს უფრო ემყარება, ვიდრე ზუსტი ტექსტოლოგიური დაკვირვებების შედეგად მიღებულ დასკვნებს... ამირანის დედა რომ ქალღმერთი დალია, მხოლოდ სვანური ვარიანტებიდანაა ცნობილი. ძეგლის მითოლოგიურობის თეორიაც აქედან იღებს სათავეს. ასეთი აზრისაა ყველა მკვლევარი, თუმცა მისი სერიოზული შემოწმება არავის უცდია. ამიტომ ჩნდება კითხვები და ეჭვებიც: კერძოდ, კანონზომიერია, თუ მხოლოდ სვანური ვერსიების სპეციფიკურობაა, რომ ნადირთ პატრონი დალი ამირანის დედაა? ხომ არაა დასაშვები, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში საქმე გვექონდეს დალის ციკლის მასალის გავლენასთან? რას გვეუბნებიან საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ჩანაწერები? მართლაც, უკვალოდ არის გამქრალი მათში ამირანის ჩამომავლობა დედის ხაზით, ხომ არ გვაქვს საქმე სხვა უფრო მნიშვნელოვან მიზეზებთან? კერძოდ კი ტექსტოლოგიური კვლევის უკმარობასთან, ხარვეზთან? პასუხისათვის, პირველ რიგში იმის აღნიშვნაა აუცილებელი, რომ ამირანის ყველა მკვლევარმა რატომღაც დუმილით აუარა გვერდი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩანერილ და არქივებში დაცული ვარიანტების სრულად წარმოჩენას, ურთიერთმეჯერებასა და ანალიზს. საკითხის კვლევა ძირითადად მიხეილ ჩიქოვანის 1947 წელს გამოცემულ ნაშრომში „მიჯაჭვული ამირანი“ – 1947 წელს წარმოდგენილი ვარიანტების მიხედვით წარიმართა, სულ 69 ტექსტი. საარქივო მასალა კი ნაკლებადაა დამონმებული. ასე მაგალითად, შრომის ავტორის აზრით, „ვარიანტების დიდი უმრავლესობა მიუთითებს, რომ ცენტრალური გმირის მამა მონადირე იყო, რომ სვანური თქმულებით ჩვენი ბუმბერაზი ნადირობის ქალღმერთი დალისა და უცნობი მონადირის

ჰეტერული სიყვარულის ნაყოფია... ფშაური ვერსიით ამირანის დედას დარჯანი ჰქვია, ჯავახური გადმოცემით – მღვიმეში მყოფი დედაკაცი; აფხაზურით – მდიდარი თავადის ქალიშვილი, ამათგან ყველაზე დამაჯერებელია სვანური ვერსია, რომ ამირანის დედა ოქროს ნაწნავიანი დალია“... (ჩიქოვანი 1947: 92). მითითებულია, რომ დალი თეთრი კლდის ბინადარია და არის კეთილი ღვთაება. დასკვნა ასეთია: ამირანის დედის ვინაობა პირვანდელი სახით სვანურ ვერსიას აქვს შემონახული. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ მკვლევრის განაცხადი თითქოს ვარიანტთა უმრავლესობით ამირანი უცნობი მონადირისა და დალის შვილია, ისევ გადახედვას საჭიროებს (ვარიანტთა უმრავლესობა საერთოდ არაფერს გვეუბნება ცენტრალური გმირის ჩამომავლობაზე).

ელენე ვირსალაძე საგანგებოდ დაინტერესდა ამირანის შობის საიდუმლოებით და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „ამირანის თქმულების სვანური ვერსიის ყველა ცნობილი ვარიანტით ამირანის დედა ნადირთ პატრონი დალია, რომელსაც უკვე ქალღმერთის ნიშნები აქვს. მკვლევარი სხვა კუთხეთა ვარიანტებსაც მიმოიხილავს და დასძენს, რომ „კიდევ უფრო გამკრთალებულია ნადირთ პატრონი ქალის სახე საქართველოს ცენტრალურ რაიონებში: ქართლში, კახეთში, იმერეთსა და გურიაში, სადაც ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ თითქმის მთლიანად განდევნა ძველი, წარმართული წარმოდგენები, სოციალური ცხოვრება კი მთიან რაიონებთან შედარებით სწრაფად ვითარდებოდა და იცვლებოდა. მკვლევრის აზრით, საქართველოს ბარში ჩანერილი ამირანის თქმულების ვარიანტები უმეტესად საერთოდ დუმს ამირანის დაბადებასა და წარმოშობის შესახებ. ქართლში სხვადასხვა დროს ჩანერილი და მიხეილ ჩიქოვანის მიერ გამოქვეყნებული ვარიანტებიდან 9 ვარიანტი არას გვეუბნება ამირანის დაბადების შესახებ. 11 კახური ვარიანტიდან 8 აგრეთვე დუმილით უვლის გვერდს ამირანის დაბადების ამბავს. ანალოგიური მდგომარეობაა სხვა რაიონებშიც“. როგორც ვხედავთ, აქცენტი ძირითადად გადატანილია ამირანის ქართლურ და კახურ ვერსიებზე. არაფერია თქმული დასავლეთ საქართველოს ბარის ვარიანტებზე. ელ. ვირსალაძე საგანგებოდ წარმოგვიდგენს ქართლურის ერთ-ერთ ვარიანტს „ამირანი“. გმირი „მაღინდარა“ მონადირისა და მზეთუნახავის შვილია, რომელიც მივარდნილ კლდეში ცხოვრობდა. ერთ-ერთი კახური ვარიანტით

ტყეში მივარდნილ სახლის ბინადარ ქალთან მონადირე სოლომონს ეყოლა ამირანი, მსგავსი ვარიანტი ჩანერილია მესხეთში. იგივე ეპიზოდი, მაგრამ მორთული ზღაპრული ელემენტებით ჩანერილია ქართლში ანეტა კაპანაძის მიერ. მონადირე სულთანი ტყეში პატარა სახლში შეხვდება მზესავით მანათობელ შიშველ ქალს, ქალმა გააფრთხილა, რომ თუ ჩემთან დარჩები ათასი წლის სიცოცხლე რომ გქონდეს, ერთ წელიწადზე მეტს ვერ იცოცხლებ. სულთანმა არ ისმინა, მართლაც ქალს ამირანი გაუჩნდება, სულთანი კი კვდება. მკვლევრის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ თქმულების უძველესი საფუძველი – კლდეში ან მღვიმეში, ან ტყეში მცხოვრები ნადირთ პატრონი ქალისაგან ამირანის დაბადება შემორჩენილია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩანერილ ვარიანტთა უმრავლესობით“ (ვირსალაძე 1964: 76-77).

დასახელებულ მკვლევართა ამგვარმა ტექსტოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ სრული აღიარება ჰპოვა სამეცნიერო ლიტერატურაში, შედეგები საეჭვოდ არავის გაუხდია. ჩვენი პოზიცია მკვეთრად განსხვავებულია: ალბათ, არაა ძნელი იმის დანახვა, რომ მ. ჩიქოვანისა და ელ. ვირსალაძის მიერ დასავლეთ საქართველოს ბარის კუთხეთა საარქივო მასალა ყურადღების მიღმა დარჩენილი. ეს მაშინ, როცა ისინი ძალიან ბევრ სიახლეს გვთავაზობს ძეგლთან დაკავშირებულ პრობლემურ საკითხებზე. მათში სრულიად გარკვეულადაა გაცხადებული, რომ ამირანის დედა ქალღმერთი დალია. ასე მაგალითად, იმერულ ზეპირსიტყვიერებაში აღმოჩნდა საინტერესო ვარიანტი „ამირანი“ (ფ. არქ. XXVბ, 74, გვ. 39-48). ტექსტის შესავალი ნაწილი განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა. „მონადირე სულკალმახი ნადირობის დროს ერთი კლდის გამოქვაბულში შევიდა. შიგ ქალი დახვდა ძალიან ავადმყოფი, რომელსაც რქმევია დალი. ქალმა უთხრა: –კა დროს მოხვედი, უკვე ექვსი თვის ორსული ვარ. არ დაგენანოს ჩემი თავი, მუცელზე გამჭერი, ვიცი ბიჭი მეყოლება. გამეიყვანე ის იქიდან და სამი თვე კურო-მოზვერის ფაშვში ამყოფე. მონათვლის დროს ერთი კაცი მოვა... მონათვლინე“. პირველი სპეციფიკური ნიშანი და უმთავრესი ღირსებაც დამონმებული ეპიზოდისა ისაა, რომ ამირანის დედა ქალღმერთი დალია, რაც დღემდე არ იყო გამოვლენილი ბარის ვარიანტებიდან. მეორე – ამირანის მამა უცნობია, მონადირე სულკალმახი კი დალის შვილის მხოლოდ გადამრჩენია. დავძენთ, რომ საანალიზოდ წარმოდგენილ ტექსტში

ცენტრალური გმირის გაზვიადებაც ორიგინალურადაა წარმოჩენილი. „ამირანმა გაიგო დიდი ამბრის ქება და გადაწყვიტა, მოდი, ნავალ, რაც მომივა, მომივიდესო. შუა გზაზე რომ მივიდა, შეეხვეწა მეუფესა და ნათლიას – თუ ამბრი ჩემი მომრევი იყოს, მკვდარი დამახვედრეთო. მართლაც, მოკვდა ამბრი. დედამისი ურმით მოასვენებს. შეხვდა ამირანი და ამბრის დედამ სთხოვა, რომ ურმიდან გადმოვარდნილი მკლავი, ისევ ურემზე დაედო. ამირანმა ძვრაც ვერ უყო ამბრის მკვლავს, დედამ კი მკაცრად მიუგო – მგლოვიარე რომ არ ვიყო, მტვრად გაგატარებდიო. ცალკეული ვარიანტისაგან განსხვავებით გმირი საბნელოში კი არ ჩაჯდა, სასონარკვეთილებას კი არ მიეცა, არამედ ისევ განგებას შეეხვეწა, სთხოვა – გააცოცხლე ამბრი ისევ და მამრიეო“. სულიერმა ძალებმა ისმინეს ამირანის ვედრება და ამბრი ისევ გააცოცხლეს. ეს კი გამონაკლისი შემთხვევაა ძეგლის კვლევის ისტორიაში. მსგავსი რამ არ დასტურდება ამირანიანის არც ერთ ვარიანტში. დამონმებული ეპიზოდი საგანგებო დაკვირვებას საჭიროებს. როგორც ვხედავთ, ამირანისა და უმაღლეს სულიერ არსებათა ურთიერთობა სრულიად ახალსა და მაღალ რეგისტრში წარმოგვიდგება. გმირის ვედრება განგებისადმი და აღსრულება ერთდროულია. უკვე რაიმე კომენტარი აღარაა საჭირო. საქმე გვაქვს არაჩვეულებრივ მოვლენასთან. ფაქტი ისაა, რომ ამირანს პირდაპირი კავშირი აქვს მეუფესა და შემოქმედ ღმერთთან. ცხადია შემოქმედი ღმერთი ქრისტეა, ამასთანავე ნათლიაც. ვინ არის მეუფე? ჩვენი აზრით, მეუფე ზედწოდებაა, იგი მამალღმერთია, რომელიც სვანური ვარიანტების გარდა საქართველოს არც ერთი კუთხის ჩანაწერებში არ დასტურდება ამირანიანის პერსონაჟად და არ მოიხსენიება სახელდებით (სვანურად „ფუსნ ბუასდისში“, მეუფე სამყაროსი, „მაშენა – უზენაესი, ხოშა ლეერბეთ – ხოშა უფროსი ღმერთი). სვანურის რამოდენიმე ვარიანტში მამალღმერთი ამირანის ნათლიაა. მიუხედავად ამისა, იმერულ ჩანაწერში მეუფის – მამალღმერთისა და მაცხოვრის ფუნქციები განსაკუთრებული თავისთავადობით წარმოგვიდგება. ტექსტში ისინი ამირანის მუდმივი მეთვალყურე, მზრუნველი და გმირის თითქმის ყოველი ნების, თხოვნის აღმსრულებლები არიან... ნაადრევად მშობიარე დალის სიტყვები ბევრ საფიქრალს გვიჩენს. მან მნიშვნელოვანი საიდუმლო გაუმჟღავნა სულკალმასხს ამირანზე, ნათლიაზე. ასე რომ, ცენტრალური გმირის ღრმა კავშირი მაღალ სულიერ ძალებთან მრავ-

ვალმხრივად დამაფიქრებელი. ამდენად, დამონმებული ეპიზოდი მნიშვნელოვნად გვეხმარება ამირანის რთული ბუნების იდუმალებათა ამოცნობაში. სხვა სიახლეთა ჩვენებისაგან თავს ვიკავებთ, მხოლოდ დავძენთ, რომ ამ ტიპის ვარიანტებისადმი გვერდის ავლა არ იქნებოდა გამართლებული...

საინტერესო აღმოჩნდა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების მიერ გამოსაცემად გამზადებულ კრებულში ამირანის რაჭული ვარიანტი (№ 148. ამირანი, ხელნაწერი. მთქმელი ტატო ლობჯანიძე, 80 წლის, ჩამწერი ნიკო რეხვიაშვილი, სოფ. ლები, 1952 წ.) (ჩიქოვანი 2010). იგი მნიშვნელოვანია იმ აზრით, რომ ამირანი მონადირე სულკალმახისა და კლდის გამოქვაბულში მცხოვრები დარეჯანის (დალის) შვილია, აღმზრდელია იამანი, ნათლია – იესო ქრისტე, ხოლო ვარიანტში „ამირანის ლექსი“ (№ 150, მთქმელი გაბრიელ ბაკურის ძე, სოფ. გლოლა, ჩამწერი ელ. ვირსალაძე, 1953). „ერთი კლდე იყო, კლდეში ქალი იყო, ის ქალი იყო წმინდანიანი და მეცნიერი.... კლდის გამოქვაბულში შესვლა შეძლო მჭედელმა სირაძემ, ხშირად დადიოდა, ქალი დაორკეცდა (დაორსულდა“ იზადება კითხვა: ვინ შეიძლება იყოს წმინდანიანი და მეცნიერი, რომელიც კლდეში ბინადრობს? რასაკვირველია, აქ იგულისხმება სულიერი არსება, რომელიც სახელდებითაა მოხსენიებული. იგი მშობიარობის დროს წინასწარ აფრთხილებს მჭედელ სირაძეს, რომ, როცა მოკვდები, მუცელი გამიპე, ბავშვს შუბლი მზისა აქვს, ტანი ალვისა, შუბლზე ამირანობა აწერიანო. მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში მაინც გასარკვევია გამოთქმა: „ამირანის დედა წმინდანიანი და მეცნიერი იყო. ამჯერად ძნელია ამ საკითხზე ყოველმხრივ დამაჯერებლად დასაბუთებული პასუხის გაცემა. აქ შეიძლება ქრისტიანობის კვალი ვეძებოთ. ამ აზრით, საინტერესოა ჩანაწერი „ამირანი“ (ფ. არქ. XX, 104, გვ. 154-157). აქ გმირი ქრისტეს ნათლულია, მარიამის შვილი, მამის ვინაობა უცნობია. ე.ი. ქრისტიანობის გავლენა აშკარაა. ერთ-ერთ სვანურ ვარიანტშიც ღვთისმშობელი მარიამი მდინარის პირას იდგა და წყალს სვამდა პეშვით. ქვემოდან კი წმინდა გიორგის დაუნახავს და ქარი გაუშვა. ღვთისმშობელს კაბა აუფრიალდა და დაორსულდა. ცხრა თვის შემდეგ ამირანი შობა (მთქმელი მერაბ სიმონის ძე კვიციანი, 25 წლის, საშუალო განათლების, სოფ. დოლი (ბეჩოს თემი), ჩამწერი შიოშვილი, თსუფა № 23445. ე.ი. ცენტრალური

გმირის ღვთიური ჩამომავლობა აშკარად იკვეთება. ასე რომ, ზემოთ დამოწმებული ეპიზოდი ამ აზრითაც მნიშვნელოვან სიახლედ წარმოგვიდგება. სიახლეა ისიც, რომ პალოზე დაბმულ ამირანს მონადირე ათავისუფლებს. ეს კი რაჭული ჩანანერის სპეციფიკურობაა, ხოლო ვარიანტში „სირა მჭედელი“ დალი კოშკში მცხოვრებ მზეთუნახავადაა წარმოდგენილი. სირა მჭედელს მასთან ამირანი ეყოლა. ე.ი. რაჭულ ჩანანერებში ქალღმერთი დალი სახელდებითაც არის წარმოდგენილი. ამასთანავე დასტურდება ტრანსფორმაციის გზები და საფეხურებიც.

ამირანის წარმომავლობაზე დედის ხაზით განსაკუთრებით საინტერესო აღმოჩნდა გურული ჩანანერი „კალმახელა“, იგი გამოირჩევა რთული სიუჟეტური აღნაგობითა და თემატიკური მრავალფეროვნებით. მასში პირდაპირაა თქმული, რომ ამირანი დალისა და მონადირე კალმახელას შვილია. ნაწარმოებში საინტერესოა მონადირისა და დალის შეხვედრა: „ნადირობით დაღლილმა კალმახელამ ხრამს აქეთ დაიძინა. სიზმარში უცხო ფრინველი მოფრინდა, მხარზე დააჯდა და გააფრთხილა, კალმახელავ, თუ გინდა, ბედნიერი იყო, ამ ხრამის ძირში მდინარე რუმია, იმის იქით არ გადახვიდე, თუ არა დიდ გასაჭირში ჩავარდებიო... კალმახელას გაელვიდა და ხრამს იქით, გაღმა კლდეში თვალი მოჰკრა ოქროსფერ სინათლეს... გადაწყვიტა, რაც უნდა მომივიდეს, უნდა ვნახოო, იქინე რა სინათლეაო. კალმახელამ დეიღმეულა მგელივით და ნაგარიდან თვალეზბრიალა მგელი გამოვიდა. კალმახელა შეაჯდა მგელს ზურგზე. მგელი ჩევიდა ხრამში და მდინარეზე გეიყვანა“ (რეხვიაშვილი 1964: 216-240). ტექსტს თან ახლავს მთქმელის შენიშვნა, რომ: კალმახელა მგელთან და დათვთან დამეგობრებული იყო. – იგინიც მონადირეებია და მონადირე მონადირეს არ ერჩის... კლდის ძირში კალმახელამ გველი შეამჩნია, ქვას წამოავლო ხელი და უხსენებელისათვის უნდა ესროლა.... უხსენებელმა უთხრა: არ მომკლა და მიზანს მიგაღწევიანებო. კალმახელამ ქვიანი ხელი დაუშვა და უბრძანა – თუ ამ კლდის ნათელ გამოქვაბულამდე ასვლაში მომეხმარები, არ მოგკლამ. უხსენებელმა უპასუხა: იმ გამოქვაბულში ყველა ნადირთა მფლობელი დალი ცხოვრობს. მე მისი მცველთაგანი ვარ... ამ კლდეზე ასვლა კაცისაგან შეუძლებელი საქმეაო. ადი ამ მთაზე, დაუპირისპირდი გამოქვაბულს, ჩამაუშვი ბანარი... დილით მზეი რუმ ამუა, მაშინ გააკეთე აი საქმე. სხვა დროს დალს ღვიძავს და მის

თვალების შემოხედვას ველარ გადაურჩებიო. გველმა თავისი სიტყვის სიმტკიცედ თავისი მონაცვალის ტყავი (პერანგი), რომელიც ქვის ქვეშ იყო, გადასცა (პერანგი). კალმახელამ ტყავი ნელზე შემოიხვია... (რეხვიაშვილი 1964: 216-240). როგორც ვხედავთ, უხსენებელმა ძალზე მნიშვნელოვანი საიდუმლო გაუმჟღავნა კალმახელას. მონადირემ შეძლო დალის საბინადრო გამოქვაბულში ჩასვლა. ხშირად დადიოდა დალთან და ეყოლა ვაჟი (ამირანი). ამირანიანის სვანური ვარიანტებიდან კარგადაა ცნობილი, რომ დალი შვილის ნაადრევად დაბადების შემდეგ, კვდება. გურიაში მოძიებული ჩანაწერით კი პირიქით, ცოცხალი რჩება, მაგრამ ოქროსფერი თმის ნაცვლად მუქი ფერის თმა ამოუვიდა თავზე, სიმსუბუქეც დაკარგა, კლდიდან კლდეზე ველარ ხტება... ერთადერთი შემთხვევაა ძეგლის კვლევის ისტორიაში, რომ ნადირთ პატრონი დალის გამოქვაბულს ადამიანთა საუფლოსთან საიდუმლო ხვრელით აქვს კავშირი, რომლის მცველი უხსენებელია. ალბათ გასახსენებელია ამონარიდიდან უხსენებლის მიერ მონადრე კალმახელასადმი თქმული სიტყვები: მე დალის ერთ-ერთი მცველთაგანი ვარ. ე.ი. ივარაუდება, რომ დალის მცველები სხვა სულიერი ძალებიც არიან, მათი ვინაობა არაა გამჟღავნებული. ეს კი მრავალმხრივაა დამაფიქრებელი. თვით ნადირთ პატრონი დალიც მრავალნაირი ნიშანთვისებებითაა წარმოდგენილი, მათ შორის ისეთით, როგორიც სვანურ ვარიანტებშიც აღარ დაიძებნება. ამ აზრით თვალში საცემია კალმახელასადმი უხსენებლის სიტყვების გახსენება: დალის გამოქვაბულში მანამდე უნდა ჩახვიდე „სანამ მზეი ამუა“, სხვა დროსო დალს ღვიძავს და მისი თვალების შემოხედვას ველარ გადაურჩებიო“... ზოგადად უნდა შევნიშნოთ, რომ უხსენებლის ამგვარი ნიშან-თვისებებით წარმოდგენა სრული სიახლეა ამირანიანის კვლევის ისტორიაში. იგი საგანგებო დაკვირვებას საჭიროებს. ამონარიდში სხვა სიახლეებიცაა, მათ შორის გველის პერანგთან დაკავშირებული, მაგრამ მათზე აღარ შევჩერდებით.

მკვლევართა აღიარებით, ამირანის ჩამომავლობა ორიგინალური ფორმითა და არქაულობით აფხაზურ ვარიანტშია „აბსკრილი“ შემონახული (ბლაშა 1960: 75). გადმოცემა გვაუწყებს, რომ აფხაზეთის ერთ-ერთი სახელოვანი ოჯახის ქალიშვილმა აღთქმა მისცა ღმერთს, რომ ქალწულად დარჩენილიყო. რამოდენიმე წლის შემდეგ ეს ქალწული დაორსულდა. მშობლები დარწმუნებულები

იყვნენ, რომ მათი ქალიშვილი ზეგარდმო ძალით იყო ორსულად. ქალს ეყოლა ვაჟი, რომელსაც აბსკრილი უწოდეს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამირანის უბინოდ ჩასახვა სამართლიანადაა მიჩნეული ყველაზე არქაულ მოტივად...

საინტერესო აღმოჩნდა აჭარული ვარიანტები, მათ შორის ერთ-ერთია „დედჯალი“, № 203. მთქმელი დურსუნ ლომინას ძე მამაჭაძე, ჩამწერი ნოღაიდელი. მასში ამირანი ქალღმერთი დალისა და მონადირის შვილია. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ აჭარული ვარიანტები გამოკვლეულია თ. შიოშვილის წერილებში (შიოშვილი 2004: 176-193). ჩვენ მთლიანად ვემყარებით მას. მკვლევრის აზრით, „აჭარაში ამირანის თქმულების მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი ვარიანტები დაფიქსირებულია 1959 წელს. ჯემალ ნოღაიდელს ქედის რაიონის სოფ. ცხმორში ჩაუნერია შედარებით სრულყოფილი ვარიანტი, რომელიც იმეორებს ამირანის კლასიკური ვარიანტების ეპიზოდებს. მკვლევარი ასევე სრულყოფილ ვარიანტად მიიჩნევს სოსო ბერიძის მიერ შუა ხევის სოფ. დარჩიძეებში მუსტაფ ხუსეინის ძე ფუტკარაძისაგან ჩანერილ თქმულებას „დედჯალ ოხრუჯი“, რომელიც აგრეთვე სრულყოფილ ვარიანტად უნდა ჩაითვალოს (5.94-9).

თ. შიოშვილის აზრით, „ცხმორისეული თქმულების ამირანი, ზოგადქართულის მსგავსად, მონადირისა და კლდის მობინადრე ოქროსთმიანი ასულის პირმშოა. იგი დროზე ადრე დაიბადა, რადგან მონადირის ცოლმა მის ქმართან მძინარე ქალს თმა შეაჭრა. დედამ მონადირეს ჩააბარა ახალშობილი და დაუბარა, ირმის რძით გაზარდეთ. მონადირემ ჩვილი ირმისავე ტყავში გაახვია. მონადირეს ყავს შვილები: ბადრი და იესოფი. ამ მესამე შვილს დაარქვა დედჯალი. სამი ძმები არიან ახლა, დედჯალი ყველაზე უმცროსია, მარა პირველი გადის დევებთან ბრძოლაში“. მკვლევარი სხვა ვარიანტებსაც მიმოიხილავს და ბევრ საინტერესო მოსაზრებებს გვთავაზობს, მაგრამ მათზე არ შევჩერდებით. ასე, რომ დასავლეთ საქართველოს ბარის კუთხეთა ვარიანტების მიხედვით ამირანის დედა ქალღმერთი დალია...

მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღება თავიდანვე მიჰყოლილი იყო ამირანის აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის ვერსიებზე. საინტერესო მოსაზრებებიცაა გამოთქმული, მაგრამ ტექსტოლოგიური კვლევა მნიშვნელოვნად ნაკლებია. ყურადღების

მიღმაა დარჩენილი ქალღმერთ დალის კულტთან დაკავშირებული ფოლკლორული და ეთნოგაფიული მასალები, რიტუალები, ხატის კარზე შესრულებული სამონადირო შინაარსის როკვა-სიმღერები, თვით მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგებიც. მოკლედ, არაა სრულად გათვალისწინებული აღმოსავლეთ საქართველოს კუთხეთა ჩანაწერები, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც გენეზისურად საერთო-ქართულ საფუძვლებიდან იღებს სათავეს. ამ აზრით საინტერესო აღმოჩნდა ცნობილი ფოლკლორისტის დავით გოგოჭურის მრავალმხრივ საყურადღებო ნაშრომი „ქართული სამონადირო პოეზია“ (გოგოჭური 1990: 97-101). მკვლევარი საგანგებოდ მიანიშნებს, რომ: „დალის კულტის ანარეკლი სხვადასხვა გაგებითა და ფორმით დღემდე შემორჩა მთას, მაგრამ ამ საკითხზე მკვლევრებს დღემდე ყურადღება არ გაუმახვილებიათ. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში დამოწმებულია, რომ ლიქოკელი ჯვრის შუბნურის თავდაპირველი სახელი დალი ხაჯი ყოფილა. ანატორის მთავარანგელოზს ქისტები ამჟამადაც ორი დალით იხსენიებენ. ბუჩუკურთის მწვერვალზე – საჩაღზე ძველად ყოფილა „წინაკაცთა სალოცავი, რომელსაც სიმურ დალი რქმევია. დალის კულტის სახელი ფიგურირებს არა მარტო მთის რეგიონში, არამედ ბარშიც – ნითელწყაროს რაიონში, ივრის შესართავთან, არის ტოპონიმი დალის გორა. კიდევ მეტ ინტერესს იწვევს ფერხისული სიმღერები, რომლებიც თავდაპირველად საკულტო რიტუალებთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ხატის კარზე შესრულებული ამ როკვა-სიმღერის ტექსტად სამონადირო ნაწარმოებებს იყენებდნენ. ჯიკვთა ნუ მისდევ“ (ფ. არქ. კ. 14, გვ. 17). მკვლევრის აზრით, „სამონადირო ნაწარმოებთა ხატის კარზე ფერხულით შესრულება საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ეს რიტუალი ნადირთა ღვთაების დალის პატივსაცემად იყო დანესებული. ამ ვარაუდს აძლიერებს ის ფაქტიც, რომ ფერხულის შესრულების დროს ტექსტის ყოველი მუხლის დასასრულს ემატება დალის სახელის შემცველი რეფრენი: დალაღალო, დალი დალალო“ (ქუთ. მუზ. 1618, 33). მკვლევრის სამართლიანი დაკვირვებით „დალის სახელის ასეთი ხშირი დაკავშირება მთის ტერიტორიაზე არსებულ ხატ-სალოცავებთან და მისი ფართოდ შემორჩენა ზეპირსიტყვიერებაში იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ წარსულში ნადირთა ღვთაება დალი

ერთნაირად სწამდათ მთელ საქართველოში. მისი კულტის არე საქართველოს საზღვრებს სცილდება და იგი ვაინახურ ტომებსაც სწამდათ. მიუხედავად ამისა, არც გადმოცემებსა და არც პოეზიაში დალი თავის პირვანდელი ფუნქციით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის აღარ ჩანს. ყველა იმ სალოცავს, რომელსაც გადმოცემები ამა თუ იმ ფორმით დალის სახელს უკავშირებენ, ახლა სრულიად სხვა, უმეტესად ქრისტიანული, სახელი ჰქვია. ქალღმერთი დალის ფუნქციათა თანდათანობით დაქვეითებისა და დაცემის პროცესთან მიმართებით დ.გოგოჭური საინტერესო მოსაზრებას გვანვდის: „თემური ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე, როგორც ჩანს, ნადირობის ღვთაებამ თანდათანობით დაკარგა პირვანდელი მნიშვნელობა და მისი ადგილი, როგორც ადამიანთა რწმენაში, ისე ტერიტორიულადაც მესაქონლეობისა და ლაშქრობის მფარველმა ღვთისშვილებმა დაიკავა. დალის ფუნქცია კი თანდათანობით დაქვეითდა და ნადირობის ღვთაების – ოჩი დალის ნაცვლად ნადირთა მწყემსად, ოჩოპინტედ იქცა... ამ დროიდან ნადირთა მფარველ დალს წინ მესაქონლეობის მფარველმა კვირიამ გაუსწრო... ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ კი ახალმა რელიგიამ წარმართულ კულტებს და მათ შორის დალის კულტსაც მტკიცედ შეუტია... ამჟამად, ძველი რელიგიური გადმოცემების საუკეთესო მცოდნეებსაც აღარ ახსოვთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ნადირობის ხატ-სალოცავი ყოფილიყო“. მკვლევრის დასკვნით: „არსებული მასალების მიხედვით მიგვაჩნია, რომ ნადირობის ღვთაება დალი უძველეს წარსულში სხვა ქართველ თუ არაქართველ ტომებთან ერთად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წინაპრებსაც სწამდათ, და, თანაც ადგილობრივ დარგობრივ ღვთაებათა პანთეონში მას ერთ-ერთი მთავარადგილთაგანი უნდა სჭეროდა“. დ. გოგოჭური ვრცლად მიმოიხილავს ხატისათვის ნადირის რქების შეწირვის ტრადიციას და ასკვნის, რომ „ხატის ნაგებობათა რქებით მორთვა-შემკობა, ჩვენ გვაფიქრებინებს იმას, რომ შესაწირი თავდაპირველადვე ნადირობის წარმართულ ღვთაებასთან – დალისთან იყო დაკავშირებული. ი გ ი და ლ ი ს სა ლ ო ც ა ვ ე ბ ი და ნ გა დ მ ო ვ ი და და შე მ ო რ ჩ ა მ ის ა დ გ ი ლ ზ ე და ა რ - ს ე ბ უ ლ ს ხ ვ ა ღ ვ თ ა ე ბ ა თ ა სა ლ ო ც ა ვ ე ბ ს , ხოლო თვითონ დალი კი, როგორც ღვთაება, დავინწყებას მიეცა და დრო-

თა განმავლობაში ხალხმა მისი როლი მთლიანად ოჩოპინტეს, ანუ ნადირთა მწყემსს მიაკუთვნა, რომელიც ნადირთა უბრალო მწყემსია და არა ღვთაება“ (გოგოჭური 1990: 97-100). დამონმებული ციტატებიდან განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ ადგილობრივ დარგობრივ ღვთაებათა პანთეონში დალის ერთ-ერთი მთავარი ადგილთაგანი უნდა სჭეროდა. ზუტად ანალოგიური არა, მაგრამ ოდნავ განსხვავებული ფორმით იგი სვანურ რწმენა-წარმოდგენებშიც დასტურდება. სწორედ ამ აზრითაა საინტერესო დალის ხეობაში მოძიებული მასალა. აქ ნადირთა პატრონის კულტი იმდენად ძლიერი იყო და არის კიდევ, რომ იგი მთელი ხეობის მფარველ არსებადაა მიჩნეული, მის სახელზე სალოცავია აშენებული, მსხვერპლსაც სწირავენ და ლოცვა აღესრულება. ეს კი არსებითი ხასიათის სიახლეა ქალღმერთი დალის კვლევის ისტორიაში, ფართო გაგებით კი ქართული კულტურის ისტორიაში. მთქმელის გადმოცემით დალის ხეობაში სამი ეკლესია დგას: ერთი შიყერში, მეორე – აჯარაში, მესამე ჩხალთაში. საინტერესოა, რომ შიყერში ნაეკლესიარზეა აგებული დალის სალოცავი. ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ყველა დღესასწაულთა შორის (გიორგობა, ლამარიობა, უფლისობა, აღდგომა, ქალების დღესასწაული დულობა), უმთავრესი ქალღმერთი დალისადმი აღვლენილი ლოცვა-ვედრება იყო. დამონმებული მასალა და ძალიან რთული გასააზრებელია. მოულოდნელია რას ნიშნავდა, როგორ გავიგოთ, რომ წარმართული ღვთაება ქრისტიან არსებებთან (უმალღესი იერარქიული საფეხურის ღვთიურ ძალებთან) ერთად იხსენიება? ვფიქრობთ, რომ კომენტარია საჭირო. უპირველეს ყოვლისა, აქ იმის აღნიშვნა აუცილებელია, რომ საქმე გვაქვს რელიგიურ სინკრეტიზმთან; მეორე, დამოუკიდებლად დალის უფლება-მოსილებები გაფართოებულადაა წარმოჩენილი, იგი არ შემოსაზღვრება მონადირესთან მხოლოდ იმგვარი ურთიერთობებით, როგორიც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღწერილი. თვით მთქმელის სიტყვებიც არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ქრისტიანულ ღვთაებათა (არსებათა) უფლება-მოსილებები ნაკლები იყოს ან არ აღემატებოდეს დალისას. დამონმებულ ტექსტში ძნელად ამოსაცნობი, ღრმა აზრია ჩადებული. საგანგებოდ უნდა დავძინოთ, რომ ნადირთა პატრონი ლოკალურად შემოსაზღვრული სივრცის, დალის ხეობის მფარველია. მისი

ძალმოსილება ამ ხეობის იქით არ ვრცელდება ისევე, როგორც ეს ფშავ-ხევსურული მითოლოგიის მიხედვით კოპალასა და იახსარის საბრძანისებია შემოსაზღვრული. ამიტომაც მისდამი ლოცვა-ვედრება და კულტი განსაკუთრებული ძალისა ამ არეალში. დაღის ხეობაში კიდევ დაიძებნება მნიშვნელოვნად საინტერესო მასალა, მაგრამ მათზე ამჯერად აღარ შევჩერდებით...

ტექსტოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ დაადასტურა, რომ ქალღმერთი დაღი არა მარტო ამირანის დედაა, არამედ ქართული მითოლოგიის ყველაზე პოპულარული პერსონაჟია. მისი კულტი, ფუნქციები, მრავალნაირი ფორმითა და შინაარსით თანაბარი სიძლიერითაა წარმოჩენილი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალასა და რწმენა-წარმოდგენებში.

დამოწმებანი:

აფხაზური ზღაპრები 1956: აფხაზური ზღაპრები (შეადგინა და დაამუშავა ს.ბლაშბამ). 1956.

გოგოჭური 1990: გოგოჭური დ. *ეს უმღერია პაპასა*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1990.

ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ელ. *ქართული სამონადირო ეპოსი*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

თსუფა: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი.

რეხვიაშვილი 1964: რეხვიაშვილი ნ. *ქართული ხალხური მეტაფორგია*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

ფ.ქ.: შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივი.

შიოშვილი 2004: შიოშვილი თ. *ამირანიანი აჭარის ფოლკლორში*. საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. შრომები, VI. ბათუმი: 2004.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. *მიჯაჭვული ამირანი*. თბილისი: საქ. სსრ მეც. აკადემიის გამომცემლობა, 1947.

ჩიქოვანი 2010: ჩიქოვანი მ. (შემდგენელი). „ამირანიანი“. *ხალხური პროზის მრავალტომეული*. ტ. I (ხელნაწერი, ინახება ქართული ლიტერატურის ფოლკლორის განყოფილებაში). 2010.

New Materials on the Origin of Amirani

Summary

The origin of Amirani is wrapped in a mystery. The research conducted in this direction is based on the previously elaborated views rather than on the conclusions obtained as a result of accurate textual observations. In traditional studies, archival material has not been fully taken into account. This is especially true for the local variants of the lowland parts of Western Georgia: Imeretian, Rachian, Gurian, Ajarian and Abkhazian records. These records offer a lot of new data... They clearly state that Amirani was the son of Dali, a Caucasian goddess of the hunt. According to this view, we are dealing with a full regularity in the records of the mountain and valley areas of Western Georgia. As a result of recent research, it has been established that the cult of Dali in folklore-ethnographic materials of the mountain regions of East Georgia. It is known that the original name of the goddess Shubnuri of Lokokeli Jvari was Dali Haji and even today the Kists of Anatori Chief Angle refer to her as Ochi Dali. In the old days in Sachale there was a sacred shrine called Simur Dali. There is a toponym Dali in Tsiteltskaro district near the Iori basin. In the versions recorded by Fida Kvitsinadze in the village of Berusheti of Gori region Amirani's mother is Dali... Thus, traditionally, the cult of Dali was equally spread in the beliefs and folklore-ethnographic materials of Georgia's highland and lowland provinces but in its full form and archaism it was preserved in Svan folklore.

ბეოვულფისა და ამირანის ჰუმბრისი

ჰუმბრისი დამღუპველია. დასასრული ყოველთვის ერთია და გარდაუვალი. ყველა გმირი, ვინც მისწვდა მწვერვალს, ვერ ასცდა დაცემას. ეს ყველა მათგანს აერთიანებს. ბეოვულფსა და ამირანს შორისაც იკვეთება მნიშვნელოვანი პარალელები, საერთო პრობლემატიკა, გზის სირთულე და საბედისწერო დასასრული, რომელსაც მრავალი მცდელობის მიუხედავად, ვერც ერთი გმირი ვერ გაექცა.

„ბეოვულფი“ ანგლოსაქსური საგმირო ეპოსია. პოემა მოგვითხრობს გითი უფლისწულის ბეოვულფის გველეშაპებთან ბრძოლების ამბებს დანიისა და მშობლიური გითლენდის დასაცავად. „ბეოვულფი“ არის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ძველი ძველ ინგლისურ პოემებს შორის; ის არ არის ისტორიული მნიშვნელობის დოკუმენტი და არც მთავარი გმირია ისტორიული პირი. პოემის მთავარი თემა ბოროტისა და კეთილის ჭიდილია. თხზულებაში გამოხატული სიბნელისადმი შიში და გმირული ბუნება. ეპოსი ასევე წარმოაჩენს ანგლო-საქსთა ფართო წარმოსახვას, მკვეთრად ნაჩვენები მათი მსოფლმხედველობა (ბეოვულფი 1989: 212).

ბეოვულფი არის მითოლოგიური მოტივებით უაღრესად მდიდარი ინგლისური საგმირო ეპოსი. პოემა შექმნილია ინგლისში, ნორმანთა დაპყრობამდე, ალბათ, ოთხი საუკუნით ადრე, ჩვენი ნელთალრიცხვით დაახლოებით მერვე საუკუნეში. ეპოსში კი დახატულია მეექვსე საუკუნის გითების, დანიელთა და შვედთა სოციალური ყოფა, ძველ ინგლისური პოლიტიკა და კიდევ ბევრი სხვა მნიშვნელოვანი საკითხი. ეპოსი მდიდარია ფოლკლორული მოტივებით. ნაწარმოების უცნობი ავტორი, როგორც ჩანს, ეყრდნობა ზეპირსიტყვიერ ტრადიციას.

„ბეოვულფის“ ავტორი უცნობია. დანერვილია დასავლურ-საქსურ დიალექტზე. ბეოვულფის ხელნაწერი ბრიტანეთის, კერძოდ ლონდონის ბიბლიოთეკაში ინახება. ერთ დროს დიადი პოემა დღესდღეობით დაზიანებული ნაწყვეტების სახითაა შემორჩენილი. არსებული მანუსკრიპტი სულ მცირე ორ სხვადასხვა ხელნაწერზე დაყრდნობით არის შედგენილი (A. Orchard 2003).

ზუსტად არავინ იცის, როდის, ვის მიერ ან რისთვის შეიქმნა „ბეოვულფი“. მხოლოდ ერთადერთი მანუსკრიპტი გადარჩა მას მერე, რაც ჰენრი მერვემ მონასტრები დაშალა და ბიბლიოთეკები დაარბია. „ბეოვულფის“ გადამრჩენად შეგვიძლია ჩავთვალოთ ლორენს ნოუელი, მეთექვსმეტე საუკუნის სქოლარი, რადგან ერთ-ერთ ფოლიანტს მისი სახელი აწერია. მანუსკრიპტი ორ სხვადასხვა ხელნაწერს წარმოადგენს: ხოლო თუ რამდენი ხელნაწერი არსებობდა, ან რამდენად ახლოა ეს ვარიანტი ორიგინალთან, ალბათ, ვერასდროს გავარკვევთ. უეჭველია, რომ ცუდმა ყდამ, და ამას დამატებულმა საბედისწერო ხანძარმა 1731 წელს, დროთა განმავლობაში, სერიოზულად დააზიანა მანუსკრიპტი (ბეოვულფი 1989: 162).

„ბეოვულფის“ ეპოსის ტიპოლოგიური შესწავლა ქართული ფოლკლორისტიკისთვის მნიშვნელოვანია, რადგან ეს საკითხი დღემდე მეცნიერულად დამუშავებული არ არის. როსტომ და პაატა ჩხეიძეებმა შესანიშნავად თარგმნეს ბარტონ რაფელისეული ახალინგლისური პოეტური თარგმანი, თუმცა პროცესში გათვალისწინებული იყო დევიდ რაიტის პროზაული თარგმანიც. ეპოსი ქართულ ენაზე გამოიცა 1989 წელს, წიგნს ბოლოში დართული აქვს ბარტონ რაფელის, რობერტ კრიდისა და დევიდ რაიტის წინასიტყვაობებისა და ბოლოსიტყვაობების თარგმანები. დღესდღეობით ქართულ ენაზე არ მოიძებნება ამ ტექსტის გამოკვლევა ან განხილვა, შესაბამისად არ ვიცით რა მიმართება შეიძლება მოიძებნოს ძველ ინგლისურ საგმირო ეპოსსა და ქართული ფოლკლორისათვის ნაცნობ გმირებს შორის, ამდენად უფრო მნიშვნელოვანია ეპოსის შესწავლა და პარალელების გამოვლენა ქართულ მითოლოგიასთან მიმართებაში. ბეოვულფის საგმირო ეპოსი ნამდვილად ამჟღავნებს სიახლოვეს ქართულ ფოლკლორულ ტექსტებთან. მართალია, ბეოვულფი ქრისტიანულ ეპოქაში დაინერა, მაგრამ ის უძველესი ფოლკლორული ტრადიციით სარგებლობს. მნიშვნელოვანი და საინტერესოა ძველ ინგლისურ ძეგლში ქართული ეპოსისთვის დამახასიათებელი მოტივების მოძებნა, რაც შეიძლება ტიპოლოგიით იყოს განპირობებული და დაგვანახებს იმ მოტივებს, პრობლემებსა და განვითარების გზებს, რომლებიც საერთოა ყველა ხალხისთვის.

საერთო მოტივები იძებნება ბეოვულფის ეპოსსა და ქართულ ამირანიანს შორის: ბეოვულფის გველეშაპებთან ბრძოლა და ამავე დროს ქართულ ფოლკლორში გველეშაპთან მეზრძოლი გმირების

მსგავსება მასთან, საერთო და განმასხვავებელი ნიშნების მოძებნა მათ შორის.

ლორდ რაგლანი აღნიშნავს, რომ ტრადიციული გმირების ცხოვრების გზა ეპიზოდებად შეიძლება დაიყოს, მნიშვნელოვანია ის, რომ თქმულებებში, ასე თუ ისე, უმეტესად მანაც, ერთი და იგივე შემთხვევები მეორდება, ხოლო ტიპურად შეიძლება ჩაითვალოს შემთხვევები, რომლებიც თქმულებიდან თქმულებაში მეორდება. რაგლანმა შენიშნა, რომ ყველა ეპიზოდი საერთო მოდელის ნაწილი იყო და უმნიშვნელო ეპიზოდებიც კი ამ ძირითად მოდელს ეკუთვნოდა (რაგლანი 1934: 212). ბეოვულფის ავტორიც ემყარება მითოლოგიურ ტრადიციას და ეპოსში გვხვდება შემდეგი ეპიზოდები: ბეოვულფის დედა სამეფო საგვარეულოს წევრია, არაფერი ვიცით გმირის ბავშვობაზე, ბეოვულფი მიდის გველეშაპებთან და ურჩხულებთან საომრად, მეფედ ეკურთხება და გარკვეული პერიოდი მშვიდად მეფობს და საბოლოოდ დრაკონებთან ბრძოლაში იღუპება.

ბეოვულფზე მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ ის რეალური ისტორიული პირია, მაგრამ მისი ისტორიულობა არ არის არსებითი, რადგან გმირთა თავგადასავალი ეპოსებში ისე უნდა გადმოცემულიყო, რომ ტრადიციული გმირის თავგადასავლის მოდელს მისადაგებოდა.

ბეოვულფი საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსია, გამდიდრებული მითოლოგიური მოტივებითა და ელემენტებით. ინგლისურ საგმირო ეპოსსა და ქართულ ფოლკლორულ ტექსტებში ყველაზე მეტად აღსანიშნავია ბეოვულფისა და ამირანის მსგავსი გზა, რასაც მათი ჰუმბრისი განაპირობებს; გველეშაპებთან ბრძოლა, რაც კავშირს ავლენს ქართულ მითოლოგიასთან და ჰუმბრისი, რაც გადამწყვეტ როლს თამაშობს გმირთა ცხოვრებაში და წარმართავს მათ ბედს.

პოემის მთავარი პერსონაჟია ბეოვულფი. ის გმირია, რაც მრავალ ბრძოლაში დაუმტკიცებია კიდეც. ბეოვულფი გითია (გითები ჩრდილო გერმანიკული ტომის წარმომადგენლები იყვნენ და ცხოვრობდნენ გითლენდში, დღევანდელი შვედეთი), ჰიგლაქის მოყმე, მას მშობლები გარდაცვლილი ჰყავს და თავისი ბიძის, დედის ძმის, ჰიგლაქის კარზე მოღვაწეობს, მაგრამ როგორც კი გაიგებს, რომ დანიელები გასაჭირში არიან და მათ საკუთარი ძალით არ შეუძლიათ გაუმკლავდნენ ურჩხულს, გადამწყვეტს, რომ მათთან

წავიდეს დასახმარებლად. ამ გადანყვეტილებაში, რა თქმა უნდა, იკვეთება მისი გმირული სული და ჩანს დიდი ჰუმანიზმიც. ის მზადაა დაეხმაროს ყველას, ვინც გასაჭირშია, არ ფიქრობს იმაზე, რომ თავს საფრთხეში იგდებს. მისთვის უმთავრესია, სუსტს დაეხმაროს, სიკეთისა და სამართლიანობის მხარეს დადგეს. ის თოთხმეტ საუკეთესო კაცს ამოარჩევს, რათა შორეულ გზას გაუდგეს. ფაქტობრივად, აქედან იწყება კიდეც მისი მოგზაურობა და თავგადასავალი. ბეოვულფი გმირია, რომელიც ურჩხულებთან შერკინებისთვის არის მონოდებული, ხან საკუთარი ნებით, ხანაც განგების ძალით, მაგრამ ეს ის წრეა, საიდანაც მისი გამოსვლა თითქმის შეუძლებელია.

დანიაში ჩასული ბეოვულფი ნადიმზე თავს გადახდენილ ბრძოლებს იხსენებს: მას ხუთი გოლიათი ჰყავდა დაბმული, მისთვის ურჩხულებთან შებმა უცხო არ იყო, თუმცა მისი ოკეანეში ბრძოლების მიზანი გველემშაპებისგან ზღვის გათავისუფლება იყო, რათა ადამიანებისთვის უსაფრთხო გაეხადა ზღვაში გასვლა. ეს არ ყოფილა მხოლოდ შეჯიბრი ან გმირობის დამტკიცება, რომ ის იყო ძლიერი და სხვა მებრძოლებზე უპირატესი. მისი მიზანი ბოროტების მოსპობა და აღკვეთა იყო.

ბეოვულფი იოლ გზას არ ეძებს, ის არ ერიდება ხიფათს. უშიშარია, საკუთარი თავის და უფლის შემწეობის იმედი აქვს. განგებას მიანდობს ბოროტისა და კეთილის გამორჩევას, თუ ვის უნდა მიანიჭოს გამარჯვება, რომელი მებრძოლია ღირსეული. ბეოვულფის მიზანია, რომ ხალხს სიკეთე მოუტანოს და სახელი განიდიდოს, ბეოვულფი იმ საზოგადოებას ეკუთვნის, რომელსაც სწამს, რომ ადამიანის უპირველესი მოვალეობა სახელის მოხვეჭაა, რომ ადამიანის ამქვეყნიდან გამგზავრების შემდეგ, რჩება სახელი, რომელიც მუდამ იცოცხლებს. ბარტონ რაფელი წერს, რომ „ბრძოლა ცხოვრების წესია, აუცილებელი ფუნქცია საზოგადოების უმაღლესი წევრისთვის“ (ბეოვულფი 1989: 169). ბეოვულფის მიზანიც ესაა, რომ ხალხს მუდამ ახსოვდეს მისი გმირობა, მაშინაც, როცა ამქვეყნიდან აღარ იქნება. გმირს სახელი სწყურია და ამისთვის არაფერი დაუშურებია, ხუთი გოლიათი დაუბამს და ცხრა ურჩხული მოუკლავს. როცა დანიელთა გასაჭირის შესახებ გაიგო, არც კი უყოყმანია, ისე გადანყვიტა წასვლა. მან ურჩხული გრენდელი და მისი დედაც დაამარცხა, რათა ხალხს უშიშრად ეცხოვრა, ღამით მშვიდად დაეძინა და შეენყვიტა წყვიადის შიშით ცხოვრება.

სახელის დატოვება – ეს იყო ადამიანის მთავარი და ძირითადი დანიშნულება იმ საზოგადოებისთვის, რომელსაც ბეოვულფი ეკუთვნოდა. მან ისეთი რამ ჩაიდინა, რითაც თავის სახელს სამარადჟამოდ უკვდავყოფს. ბარტონ რაფელის თქმით, „(სიკვდილი მათი მოღვაწეობის უმაღლესი შედეგია): ისინი სწორ, ჭეშმარიტ ბილიკს მიჰყვებიან; მათ სიტყვებში, მათ ფერებში, მათ ღვან-ღში განხორციელებულია ანგლო-საქსური ცხოვრების წესი“ (ბეოვულფი 1989: 169).

ბეოვულფი არც ერთ ბრძოლაში არ რჩება მარტო, ის ყოველთვის უფლის იმედით არის. იცის, რომ უზენაესი შეენევა, არ მიატოვებს, ის განსჯის ბოროტს და მართალს, ღირსეულ გამარჯვებას კი მხოლოდ მას მიანიჭებს, ვინც ამას იმსახურებს. ამ დიდი რწმენით აღვსებული მიდის ურჩხულ გრენდელთან საბრძოლველად და შემდეგ უკვე მის დედასთან შესარკინებლად. როცა ტბის ფსკერზე უნდა ჩავიდეს, იმ ადგილას, რომელსაც ყველა უფროთხის და ვერავინ გაჰკარებია, ირემსაც კი არ სურს, რომ წყურვილი მოიკლას, აქ ჩანს ქრისტიანი ავტორის კვალი და ბიბლიური ალუზია, ტბა იმდენად შემადრწუნებელია, რომ ირემი სიკვდილს უფრო არჩევს, ვიდრე მასთან მიახლოებას, მაგრამ გმირი რწმენითაა აღვსილი და იცის, რომ თუ უფალი მასთან იქნება, ამ მძიმე ბრძოლაშიც კი, ის ყველაფერს შეძლებს. ეს მისი იარაღია, რომელსაც ვერანაირი ბოროტება ვერ დაუპირისპირდება ან დაამარცხებს. ტბაში ბრძოლისას ჩანს, რომ ერთ მომენტში გმირი უძღურია, ურჩხული სცემს და მხოლოდ ჯაჭვის პერანგილა იცავს, მართალია, იბრძვის, მაგრამ იარაღი არაფერს არგებს, რადგან ამ კანს მახვილი ვერ გაჰკვეთდა, ამიტომ საკუთარი ძალებისა და რწმენის იმედად დარჩა. თითქოს განწირულია, რომ არა სასწაული, უცბად კი თვალს შეავლებს უძველეს გოლიათთა გამოჭედილ იარაღს, რაც მისი გამარჯვების საშუალება ხდება. პირველ ბრძოლაში კი, გრენდელთან, ბეოვულფი შიშველი ხელებით იბრძოდა და უფლის იმედად იყო დარჩენილი, მას სწამდა, რომ უფალი კარნახობს ურჩხულის დამარცხების გზას:

*„ღვთის მადლს მიენდო,
დახმარება ღვთის მადლს შესთხოვა.
მოჰკლა ურჩხული, ისე, როგორც ღმერთმა ანიშნა,
ტორი მოჰგლიჯა და აიძულა*

კისრისტეხით გაქცეულიყო

სიკვდილის ცივ და მომლოდინე ხელებისაკენ“ (ბეოვულფი 1989: 68).

ბეოვულფი რომ უფლის ნებას მინდობილი გმირია, ეს გრენდელთან ბრძოლის დროსაც იკვეთება:

„გაიმარჯვებდა ძუ სატანა,

თუკი ღმერთი არ შემენეოდა“ (ბეოვულფი 1989: 86)

ბეოვულფი საბოლოოდ ამარცხებს ორივე ურჩხულს და სიმშვიდეს ამკვიდრებს, მას ახარებს ის ამბავი, რომ ახლა დანიელები და ჰეროთის მკვიდრნი მშვიდად დაიძინებენ და ამის მერე შეეძლება თუ შიში არ ჰქონდეთ ღამეული თავდასხმებისა. საფრთხე აღარ ემუქრება არც მოხუცს და არც ახალგაზრდას. ეს, რა თქმა უნდა, დიდი ჰუმანიზმის გამოხატულებაა. აქ ჩანს სიკეთის კეთების, ადამიანთა სიყვარულისა და დახმარების სურვილი. ბეოვულფს ახარებს, რომ ამ ადამიანებს ის დაუბრუნა, რაც ასე აკლდათ, შფოთვა წაშალა, მათი ძილი ძილს დაამსგავსა და ჩაგრული მდგომარეობიდან იხსნა. მან ყველაფერთან ერთად იმედი დააბრუნა ამ ხალხში. რწმენა, რომელიც ნელ-ნელა ურწმუნოებით იცვლებოდა. რ. მ. რილკეს ერთ პროზაულ თხზულებაში თავგანწირული მხედარი, რომელმაც ქალაქი ურჩხულებისგან გადაარჩინა, არ ინდომებს თავის გაცხადებას და ყველასაგან უცნობი ტოვებს ქალაქს.

ის გარემოება, რომ ბეოვულფი იყო უცხოელი და უცხო უცხო ქვეყანაში მიდის გველეშაპთან საბრძოლველად, უდიდესი ჰუმანიზმის გამოხატულებაა. ის არ იყო დანიელი, გველეშაპთან ბრძოლა არ იყო მისი საზრუნავი, ეს მას სრულიად არ ეხებოდა. ბეოვულფს შეეძლო, რომ მშვიდად ეცხოვრა თავის მიწაზე, დაფასებულად და ღირსეულად, მაგრამ როგორც კი მან გაიგო, რომ მის მეზობლებს ასე უჭირდათ, სასწრაფოდ მათ დასახმარებლად გაეშურა. ის მხოლოდ თავის თავზე არ ფიქრობს, თავის ხალხზე ან მიწაზე. მისთვის სხვათა ტკივილიც ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც მისი იქნებოდა. ამ ყველაფერს კი ემატება მისი დაუდგრომელი ხასიათი, მას არ შეუძლია, რომ თვალი დახუჭოს ან არ შეიმჩნიოს ის გასაჭირი, მის მეზობლებს სიკვდილით რომ ემუქრება. მან იცის, რომ ის უნდა წავიდეს, თუნდაც მოკვდეს. ზოგჯერ კი თავად ეძებს ხიფათს. ახალგაზრდობაში გოლიათები და ურჩხულები დაამარცხა ღამის წკვარამში, თითქოს, ეს მისი ინიციაციის პერიოდი იყო

და შემდეგ უკვე დადგა ნამდვილი ბრძოლების დროც და როცა ეს გამოწვევა მიიღო, არც დაფიქრებულა, ისე გაეშურა. ბეოვულფს მშვიდად ყოფნა არ შეუძლია, ის თავგადასავლებითვის და ბობოქარი ცხოვრებისთვის არის გაჩენილი. ამ ისტორიებს ან თავად ეძებს, ან ისინი პოულობენ ხოლმე მას, მაგრამ თითქოს არც უწერია, რომ მშვიდი ცხოვრებით იცხოვროს ოდესმე მაინც. რაგლანის მიხედვით, ტრადიციულ გმირს ყველაზე საოცარი ამბები დაბადებისას და ასევე ვაჟკაცებისას გადახდება, მაგრამ დაბადებასა და დავაჟკაცებას შორის შუალედში არაფერი ხდება (რაგლანი 1934: 223). ზ. კიკნაძე კი შენიშნავს, რომ ამირანის ბავშვობა „დაუოკებელი ფიზიკური ძალის გამოვლენით ხასიათდება. ეს თითქოს ცელქობაა, მაგრამ მისი მეტისმეტი სიცილქე თითქოს სამზადისია მომავალი ბრძოლებისათვის, რომლებიც მან აუცილებლად უნდა გადაიხადოს. ჩვენ გმირის ამ პერიოდს „ბობოქარ ბავშვობას“ ვუწოდებთ“ (კიკნაძე 2008: 124-125). სწორედ ასეთი ბობოქრობით ხასიათდება ბეოვულფის გზის საწყისი პერიოდიც.

გამარჯვებები კი მისი დიდი რწმენიდან მომდინარეობს, თითქოს, ძალაც ხელს უწყობს და როგორც პოემამთა შეფასებული, ბეოვულფია ის, ვინც „ბოროტების ქსელს არ უქსოვს თავის მეგობრებს, სასიკვდილოდ არ გაიმეტებს, არ უმუხთლებს და არ უმზაკვრებს.“ ეს ის თვისებაა, რომელთა გამოც გმირი კიდეც და კიდეც იმსახურებს ღვთის შეწევნასა და დიდებულ გამარჯვებას. ის არის „გმირი, ვინც მხოლოდ სახელს ეძიებს: და არც მეგობრებს ხოცავს მთვრალი, განრისხებისას, არც გულმხეცია, მძლე ძალას – მფარველი ღმერთის საბოძვარს – იყენებს მხოლოდ ბრძოლებისას, მამაცურად მოიხმარს ძალას.“

ერთი პერიოდი, თითქოს მშვიდად მიედინება მისი დღეები, მაგრამ როდემდე? ორმოცდაათ წელს მართავდა გითლენდს მშვიდად და მის ფიქრებს აღარ ამღვრევდა გარდასული დღეების დარდი, გოლიათები, ურჩხულები, გველმაპები შორეულ წარსულში მოიტოვა თითქოს და მაშინ, როცა სიბერეში აუღელვებლად უნდა ემართა თავისი სამეფო და სიკეთით დამტკბარიყო თავისი ხალხის, სწორედ მაშინ აბობოქრდა ხელმეორედ მისი ცხოვრების მღელვარე ტალღა, მშფოთვარე იყო მისი დღეები და ვერც სიბერე ვერ შეხვდა ტკბილი. ისევ მღვრიე ფიქრები და ისევ დარდი. დაუოკებელი იყო წერა მის ცხოვრებაში, ის, რისიც სწამდა და ამჯერადაც „ბე-

დისწერამ თვით გადანყვიტა“, „ბედისწერამ ასე იწება“. მრავალმა ზამთარმა ჩავლო ისე, რომ აღარც ახსოვდა ან ახსოვდა, როგორც ზღაპარი, მაგრამ ამჯერად რეალობაში შემოიჭრა ცეცხლოვანი დრაკონი და მისი განძი.

„ბედისწერის საათმა დაჰკრა“ – ერთი რაც მუდამ იყო ბეოს ცხოვრებაში, გმირულად ცხოვრობდა და სახელს ეძიებდა, დიდი სიკეთე ამოძრავებდა, სურვილი ჰქონდა დახმარებოდა ყველა დაჩაგრულს. ასე იყო წლების წინაც, გარდასულ დროში, როცა გაიგო ჰეროთ სასახლის კარის ამბები, როცა ადამიანთა ტანჯვა-სიკვდილმა ნება არ მისცა დღეებით ტკობის თავის ქვეყანაში და მათთან გაეშურა, რათა ბოროტი ეძლია მსწრაფლად. ახლაც ასეა, მიუხედავად იმისა, რომ მოხუცდა და ძლიერება გაჰყვა ზამთრებს მშვიდი მეფობის.

სიამაყე ახლაც შემორჩა, უნდა ისევ ისე იბრძოლოს, სახელოვნად და დიდებულად, თუმცა იცის, რომ ეს ბრძოლა იქნება უკანასკნელი. მაინც ამაყად მიდის და არ უშინდება ავბედითი წერის წინათგ-რძნობას. მოხდეს ის, რაც მოსახდენია, მაგრამ არ დაუთმობს არც ერთ განგებას იმას, რომ იხსნას ხალხი, თავისი ხალხი. მოკვდება, მაგრამ ამას არ დათმობს. თანაც ეს ხომ ის საზოგადოებაა, სადაც გმირულად სიკვდილი საპატიოა.

სამართალი და უსამართლობა ერთგვარად გადამწყვეტ როლს თამაშობს გმირის ცხოვრებაში. ვერ აიტანა უსამართლობა ჰეროთ სასახლის, ახლაც არ ძალუძს თვალი დახუჭოს დრაკონის უმონყალო მძვინვარებაზე. ბეო ის გმირია, ვინც მიჰყვება და იცავს წესებს, სამართლიანობა მისთვის ყველაზე მეტია. მისი მეფის, ჰიგლაქის, სიკვდილის შემდეგ ჰიგლაქის მეუღლეს სურს, რომ ტახტზე ბეოვულფი ავიდეს და არა მისი ვაჟი, რადგან არ ჰქონდა მისი იმედი, თუმცა ბეო უარს აცხადებს, რადგან უსამართლობად მიაჩნია ეს. ის სამართლიანია და უსამართლობასთან მისი დაპირისპირება გადამწყვეტია გმირის ცხოვრებაში, შეიძლება ითქვას, საკვანძო მომენტი.

ბეოვულფი მიდის დრაკონთან საბრძოლველად. მისთვის ეს პირველი ბრძოლაა, როცა იღბალმა უღალატა. იცის, რომ მოკვდება, რომ ვერაფრით შეაკავებს დრაკონის ცეცხლს, მაგრამ მაინც იბრძვის გმირულად, მაინც ასწია ხმალი, გაუტყდა, მაგრამ ხომ სცადა. ეს მისი სასიკვდილო ბრძოლაა, მაგრამ ამით იხსნის ხალხს

და ისევე, როგორც პირველ ბრძოლებში, მიზანი ახლაც სახელი და სიკეთეა, რომელიც ადამიანთა გულებში რჩება. ის დიდი ჰუმანიზმი, რომელიც გზის დასაწყისში ჰქონდა, ახლაც მასთანაა და იცის, რომ უნდა დაილუპოს, რათა იხსნას ათასობით ადამიანი, თავისი ქვეყანა. ენანება სიცოცხლის დაკარგვა არ სურს უცნობ მოგზაურობაში წასვლა, მაგრამ ყველა ბრძოლას ჰყავს გამარჯვებული, ახლა კი ასეთი არ გამოვლინდა.

ბეოვულფისა და ამირანის ჰუმბრისი

მსოფლიოს ხალხთა ეპიკურ გმირებს ხშირად ერთნაირი გზა აქვთ გასავლელი. ამგვარი მსგავსება შეინიშნება ბეოვულფსა და ამირანს შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სხვადასხვა კულტურებს ეკუთვნიან.

ტრადიციული საზოგადოების გმირი რამდენიმე საკვანძო ეტაპს გადის ცხოვრების გზაზე. ლორდ რაგლანის აზრით, ყოველი გადახდილი ბრძოლა პროგრესის გზაა, რაც მის ღირსებაზე უსვამს ხაზს (რაგლანი 1934: 224).

ბეოვულფისა და ამირანის ეპოსებშიც გვხვდება საერთო მოტივები, მსგავსი ეპიზოდები. ორივე გმირი გადის გაამპარტავნების გზას და ვერც ერთი მათგანი ვერ აღწევს თავს ამ საცდურს.

ამირანი, ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, ობოლია, მას ხან მამობილი ზრდის, ხან მონადირე, ხან ნათლია მფარველობს, ხან უბრალოდ მის ობლობაზეა ხაზი გასმული. ბეოვულფიც ობოლია, ის შვიდი წლის იყო, როცა ჰრეთელმა, ჰიგლაქის მამამ, წაიყვანა სასახლის კარზე და გაზარდა. შვიდი საკრალური რიცხვია, რაც მის არაჩვეულებრივ ბავშვობასა და ობლობაზე მიუთითებს. ობოლს კი ღმერთი პატრონობს. მისი სამეფო კარზე მიყვანა გმირის არაჩვეულებრივ წარმოშობაზეც მიგვითითებს, მას ხომ სამეფო სისხლი ჰქონდა, რადგან დედამისი მეფის და იყო. როგორც ლორდ რაგლანი აღნიშნავს, არაფერი ვიცით გმირის ბავშვობაზე (რაგლანი 1934: 223). როგორც წესი, მშობლები უცნობნი უნდა იყვნენ იმ საზოგადოებისათვის, სადაც გმირი მოხვდება და გაიზრდება (კიკნაძე 2008: 122). ეპოსის მიხედვით, ბევრი არაფერი ვიცით ბეოვულფის მამაზე, გარდა იმისა, რომ გმირი იყო, არც ამირანის მამაზე ვიცით ბევრი, ვარიანტთა უმრავლესობაში მას მამობილი ზრდის.

ორივე გმირს ბობოქარი ბავშვობა აქვს. ამირანის ეპოსში ჩანს გმირის მღელვარე ბავშვობა, რომელიც მისი ცხოვრების ბოლოს ისევ მეორდება. ესაა დაუოკებელი ძალა, რომელსაც ის ველარ მართავს, განუსაზღვრელად დიდი შესაძლებლობა, ერთი მხრივ, საჩუქარია, მეორე მხრივ კი სასჯელი. ის ან კარგისკენ წარიმართება, ან საბოლოოდ დაღუპავს გმირს. როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს *„ნათლია ღონეს დაანათლავს თავის ნათლულს და ეს არის მისი საჩუქარი, რომელიც ამირანმა სასიკეთოდ უნდა გამოიყენოს და იყენებს კიდევ გარკვეულ ზღურბლამდე“* (კიკნაძე 2008: 124). თუმცა ნათლიის საჩუქარი გარკვეულ შემზღუდავ პირობებსაც უყენებს გმირს: *„ყოველი ადამიანი გიყვარდეს, იყავი გულკეთილი, გაძღვე ძალას, მარა თუ უსამართლოდ მოიქეცი, დაისჯები“* (ჩიქოვანი 1959: 175). ძალა საჩუქარი იქნება, თუ ხსნას მოუტანს ხალხს, მაგრამ სასჯელად აღიქმება, თუ არ მოიხმარს სიკეთისთვის ბრძოლაში. ბეოვულფთანაც ჩანს მისი დაუდგრომელი ბუნება, ის მიდის ზღვაში, რათა ურჩხულები და გოლიათები გაანადგუროს. ეს ის ბრძოლაა, რომელსაც შეიძლება შეეწიროს კიდევ, მაგრამ გმირობა უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სიცოცხლე. საფრთხე გააზრებულა, ხასიათი კი – უკონტროლო. ასევე ბეოვულფი უყოყმანოდ წყვეტს ჰეროთში ნასვლას, ამბავი მოსმენილიც კი არა აქვს ბოლომდე, რომ ნასვლის სურვილს გამოთქვამს. ურჩხულთა გაგონება საკმარისი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ ბოროტების დასამარცხებლად ნასულიყო უცხო მიწაზე.

ბეოვულფის ქაბუკობისდროინდელი ბობოქარი ხასიათი შეიძლება მისი დასასრულის მანიშნებელი არ არის, თუმცა ეპოსში ამაზე მინიშნება არაერთგზის გვხვდება. და რადგანაც პოემაში შემთხვევით არაფერია ნათქვამი, ბარტონ რაფელიც აღნიშნავს, რომ აქ არც ერთი ნაწყვეტი არაა უმიზონ და ყველას თავისი დანიშნულება აქვს, ან გვიხსნის რამეს (ბეოვულფი 1989: 171). საგულისხმოა, რომ ჰროთგარი ხედავს და გამოსწორებისაკენ მიუთითებს, რათა საბოლოოდ ამპარტავნებამ არ დაღუპოს გმირი. მეფე ჰროთგარი ბევრჯერ შეაგონებს და ეუბნება, რომ აერიდოს სიამაყესა და პატივმოყვარეობას, რომ არ შეიძლება ოქრო-ვერცხლის ასეთი სიყვარული. *„უფრთხილდი ამ სენს, საყვარელო ჩემო, ბეოვულფ, მოყმეთა შორის უკეთესო, და ამჯობინე ბედნიერება მარადიული, სიამაყე ნუ აგიყოლიებს“* (ბეოვულფი 1989: 91). თითქმის ყველა სიმ-

ღერა, მოყოლილი თუ გახსენებული ამბავი ან დასასრულს ეხება, ან გმირის ხასიათში არსებულ დამღუპველ სანწყისებზე მიუთითებს, მაგალითად, გრენდელთან ბრძოლის შემდეგ გამართულ ნადიმზე მოხუცი მოყმე მღერის ზიგმუნდზე. წლების შემდეგ კი ზუსტად იმავე გზის გავლა მოუწევს ბეოვულფსაც, როგორი გზაც ზიგმუნდმა განვლო, როდესაც დრაკონს შეებრძოლება. აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ პოემაში ზიგმუნდისა და დრაკონის ბრძოლა ანალოგია ვოლსუნგის საგის ბრძოლისა, სადაც სიგურდი კლავს დრაკონ ფაფნირს, ხოლო ბეოვულფში ეს როლები შეცვლილია, ზიგმუნდია ნახსენები და არა სიგურდი (Synopsis of Beowulf). ბარტონ რაფელი ფინის ნაწილისა და სხვა ამბავთა ბუნდოვანებაზე ფიქრობს, რომ ეს უფრო ჩვენი ბრალია, ვიდრე ავტორისა: „*ძალზე ბევრი საუკუნეები გვყოფს ერთმანეთისაგან და უამრავი ყოვლისმომცველი ილუზია ცარიელ სივრცეებად იქცა, რის ამოვსებასაც მეცნიერება ცდილობს*“ (ბეოვულფი 1989: 176). ჰერმოდის მარტო დარჩენა – გარდაუვალი შედეგი სიამაყისა, სწორედ დასასრულზე მიგვანიშნებს, იმაზე, რასაც ვერაფრით ასცდება გმირი. ეს მისი ბედისწერაა, რომელსაც ვერ გადავა. გაფრთხილებები მრავალია, მაგრამ გმირი მაინც ვერ ახერხებს თავი აარიდოს იმას, რაც ყველაზე საფრთხილოა. დევიდ რაიტი წერს, რომ „*როცა ბეოვულფი გრენდელს დაამარცხებს და მის ამ გმირობას ხოტბას შეასხამს ჰროთგარის ერთ-ერთი მგოსანი, უმღერებს და სიმღერაში შეადარებს ზიგმუნდს, რომელმაც დრაკონის მოკვლით მოიხვეჭა სახელი. ამგვარად, ბეოვულფის პირველ გმირობაში მისი უკანასკნელი გმირობა გაიხმიანებს*“ (ბეოვულფი 1989: 218).

გარდა იმისა, რომ გადახდილი ბრძოლებით გმირები სიკეთეს ამკვიდრებენ, ისინი ასევე სახელსაც იხვეჭენ. დევიდ რაიტის მიხედვით: „*სახელის მოხვეჭის იდეა ყველაზე უფრო ძვირფასი რამაა, რაც კი ადამიანს უნდა ჰქონდეს, რადგან მხოლოდ ეს რჩება წარმავალ წუთისოფელში*“, მისი აზრით, მთავარია, რომ „*დიდება რჩება; და ესაა ნუგეში*“ (ბეოვულფი 1989: 223-224). ამირანმა დევები გაანადგურა და ადამიანებს მშვიდობიანი ცხოვრება დაუბრუნა, ჩაგრულ ყოფას აარიდა. ამირანს გზის დასაწყისში, განზრახ თუ უნებლიეთ, სიკეთე მოაქვს ადამიანებისთვის, ის წმენდს სოფელს დევებისაგან. „*ამირანი მოწოდებულია დაამკვიდროს ამ ქვეყანაზე სიკეთე. ნათლიისგან ძალა მას სწორედ ამისთვის აქვს მომადლე-*

ბული. ამირანი მამობილის ოჯახს, რომელიც ადამიანურ საზოგადოებას (სოციუმს) განასახიერებს, მოველინება როგორც მხსნელი. იგი ადამიანებს უბრუნებს დევების მიერ მიტაცებულ ტერიტორიას, ათავისუფლებს მას დევებისაგან“ (კიკნაძე 2008: 126).

ბეოვულფმა და ბრექამ ზღვა განმინდეს ურჩხულებისაგან, რის შემდეგაც ადამიანებს მშვიდად შეეძლოთ ზღვაში გასვლა, აღდგებოდა მიმოსვლა და მშვიდი მოგზაურობა.

ამირანი და მისი ძმები სანადიროდ მიდიან. ბეოვულფი კი ამაღლვებელ და საგმირო საქმეებს ეძებს. რობერტ კრიდი აღნიშნავს, რომ ბეოვულფი, უეჭველად, თავგადასავლების მაძიებელი, შმაგი ჭაბუკია (ბეოვულფი 1989: 206-207).

სანადიროდ წასული ძმები ცამცუმის კოშკს გადაეყრებიან, სადაც მიცვალებულს ნახავენ. ამირანი ძმებთან ერთად კრძალავს მას. მართალია, თავდაპირველად აღმოჩენილი განძის წამოღებას აპირებდა, მაგრამ გადაიფიქრებს ძმების გონივრული რჩევით, რადგან ანდერძის აღსრულების გარეშე განძის წამოღება, მიტაცება იქნებოდა. ამ ფაქტს შენიშნავს რ. ჩხეიძე, რომ თავდაპირველად ამირანმა გადაწყვიტა ცამცუმის მიერ ნაანდერძევი ქონების თან წამოღება, მაგრამ ძმებმა დაუშალეს, გმირნი დაგვძრახავენ, რომ მკვდარი გაუძარცვათო (ჩხეიძე 1991: 162-163). ძმების რჩევის შემდეგ კი ამირანი დაუფიქრებლად შეებრძოლება ბაყბაყდევს და არ მისცემს საშუალებას შეურაცხყოს მიცვალებული. ბეოვულფი როგორც კი გაიგებს ჰეროთ სასახლეში დატრიალებულ ამბებს, არც კი ყოყმანობს, არც დაფიქრდება, ისე მიდის მათ დასახმარებლად. ამ შემთხვევაში ორივე გმირში იკვეთება სხვების დახმარების დაუძლეველი სურვილი, ეს განცდა წარმართავს მათი გზის საწყის ეტაპს.

ცამცუმის კოშკსა თუ ჰეროთის ციხე-დარბაზში მოხვედრა გადამწყვეტი ხდება გმირთათვის, საკვანძო ეტაპი მათ ცხოვრებაში, რის შემდეგაც აღარაფერი იქნება ისე, როგორც ადრე იყო, ეს ნაბიჯი ყველაფერს ცვლის. სწორედ ამის შემდეგ ხვდება ამირანი ბაყბაყანს და გველეშაპს. ბეოვულფიც ჰეროთ სასახლეში მისვლით ხვდება გრენდელსა და მის დედას.

„ყველა მითოეპიკურ გმირს ცხოვრების გზაზე, რომელიც, ფაქტობრივად, ბრძოლის წინააღმდეგობათა გადალახვის გზაა, თავისი გველეშაპი (ურჩხული, დრაკონი) ხვდება“ (კიკნაძე 2008: 127).

თუ ამირანს ბაყბაყდევი ხვდება გზაზე, ბეოვულფი გრენდელს აწყდება. ორივე ურჩხულს მოჰყვება უფრო მეტი სისასტიკე. ბაყბაყდევის დამარცხების შემდეგ, ამირანი გზას განაგრძობს და ნითელ, თეთრ და შავ გველეშაპს ხვდება, ამათგან ორს ამარცხებს, თუმცა ბრძოლაში მარტო დარჩენილს, უჭირს მესამე გველეშაპის დამარცხება, რომელიც ყლაპავს მას. ამირანი გველეშაპის მუცელში ნამყოფი გმირია (კიკნაძე 2008: 128).

მართალია, ბეოვულფი გველეშაპს არ გადაუყლაპავს, მაგრამ გრენდელის დამარცხების შემდეგ მასაც ევლინება უფრო დიდი ბოროტება, რომლის დამარცხებაც აღარაა ისეთი ადვილი, როგორც ეს სანყის ეტაპზე ჩანდა. მიუხედავად ამისა, ის მათ ჭაობში ურჩხულთა სამყოფელში ჩადის, ფსკერზე. რადგან მაინც მათ ნიალში ხვდება, მათ სივრცეში, შეიძლება, ესეც ჩავთვალოთ გმირის გველეშაპთა ნიალში მოხვედრად. ქ. სიხარულიძე წერს. რომ გველეშაპის სამყოფელში ყოფნა ფუნქციურად მის მუცელში ყოფნის ანალოგიურია, გველეშაპი ფიზიკურ ძალასთან ერთად გარკვეულ ცოდნას, სიბრძნეს აზიარებდა თავის გაზრდილს (სიხარულიძე 2006: 198-199), ის ასევე აღნიშნავს, რომ ზოგიერთი პერსონაჟი გამარჯვებას იმის წყალობით აღწევს, რომ გველეშაპის მუცელში ან მის სამყოფელში ხვდება. ორივე გმირი გველეშაპთა ნიალში აღმოჩნდება და ორივე მათგანი ახერხებს გადარჩენას. გრენდელიცა და ბაყბაყდევიც საკვანძო ეტაპად იქცევა გმირთა ცხოვრებაში, რის შემდეგაც მათ უფრო მძიმე გამოცდა ელით წინ.

პირველი შებრძოლებისას ორივე გმირი ხელის მოტეხვით ამარცხებს მოვლენილ ბოროტებას. ამირანი მხარს მოსტეხს ბაყბაყანს: „დასცა და მხარი მოსტეხა, დაანყებინა ღრიალი“ (კოტეტიშვილი 1961: 298). ბეოვულფი შიშველი ხელებით მიდის გრენდელთან საბრძოლველად. გამარჯვების ნიშნად კი მხოლოდ გრენდელის ტორი რჩება.

ეპოსში ამირანს ბაყბაყდევი ეუბნება: „მოყვარული ხარ ომისა“ (კოტეტიშვილი 1961: 298). ის თავად ეძებს ამბებს დევებს, ვერ ისვენებს. ბეოვულფიც თავგადასავლების მოყვარულია, მას უნდა, რომ გამოსცადოს საკუთარი ძალა და სწორედ ამიტომაც მიდის ზღვაში.

ამირანს ძმები მუდამ თან ჰყავს ბრძოლაში, ისინი მისი დამხმარენი არიან, რომელთა იმედიც მუდამ აქვს. ზოგჯერ, შეიძლება,

ძალ-ლონით ვერ ეხმარებიან სათანადოდ, მაგრამ გონივრულ რჩევებს აძლევენ.

ბეოვულფი მარტო ბრძოლას არჩევდა. ის მარტო ებრძვის გრენდელს, გველემაჰთა ჭაობშიც მარტო ჩადის, სრულიად მარტო მიდის დრაკონთან საბრძოლველადაც. ჰეროთში მისული ბეოვულფი ნელ-ნელა იცვლება. ნადიმზე ანფეროთან პაექრობისას, არც ბეოვულფი იხევს უკან და მის პასუხებში ნელ-ნელა თავს იჩენს ამპარტავნების სანყისები. მის საუბარში იკვეთება ჩადენილი საქმეებით თავმონონება და საკუთარი ძალის უპირატესობის ჩვენება. ბეოვულფი ანფეროზე უკეთესად მიიჩნევს თავს.

ამირანი ბეოვულფის მსგავსად, შეიძლება უნებლიეთ ამჟღავნებს, რომ თავს ძმებზე უპირატესად მიიჩნევს, რადგან როდესაც ძმები გზად გველემაჰებს შეხვდებიან, ამირანი თავისთვის ყველაზე საშიშს იტოვებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამირანი თავს ყველაზე ძლიერად მიიჩნევს. „ამირანმა უთხრა ძმებს: აბა, ძმებო, მეტი ღონე აღარ არის, უნდა მაგ ვეშაპებს შევებნეთო. თეთრი ბადრს, წითელი უსიპს. შავი ჩემდ გინებებიათ“ (ჩიქოვანი 1947: 316).

დასასრულს, ამირანი ნათლისაგან სამ შესაძლებლობას იღებს – დროს, რომ ჯერ კიდევ გადაიფიქროს, სანამ ძალიან გვიან არ არის. ნათლია აძლევს ნებას, რომ პალო ამოაძროს, თუმცა რადგან ნაჩუქარი წამებიც არ ეყო დასაფიქრებლად, ბოლოს ძვრასაც კი ვერ უზამს, რადგან ყავარჯენმა ფესვები გაიდგა დედამიწის გულში და იქცა იმ სვეტად, სადაც მიეჯაჭვა მემამბოხე გმირი (კიკნაძე 2008: 139). ეს დრო საჩუქარია გმირისთვის, რომელიც უნდა დააფასოს, თუმცა ამპარტავნებაში მყოფი, ვერც კი ამჩნევს, რომ ეს ნათლის უკანასკნელი იმედია – რომ გამოსწორდება, გამოფხიზლდება, მაგრამ დაცემამდე არ მოდის სინანული. ვერც ამირანი ხედავს უკანასკნელ სიკეთეს და იქამდე იბრძვის ჯიუტად, სანამ სამუდამო სასჯელი არ მოევლინება, რომელიც მარადისობას მოითხოვს მისგან. ძალის გამოცდის სურვილი ყველასაგან გამორჩეულ გმირს შეიძლება გაუჩნდეს, დაულალავად ეძებდეს მასზე ძლიერს შესარკინებლად, საკუთარი თავისთვის და სხვებისთვის იმის დამტკიცებას, რომ ის გამორჩეულია, მაგრამ ამირანი ზღვარს მაშინ გადადის, როცა ნათლისთან შებრძოლებას მოინდომებს, ისე რომ ვერ ხვდება, დაუშვებელს რომ აკეთებს. ოსური ეპოსის გმირი სოსლანიც მიდის შორეულ მოგზაურობაში გმრობის

გამოსავლენად, მაგრამ ის მხოლოდ დევებს ებრძვის (ნართები 1988: 106-107). ძლიერი მონინაალმდეგის ან თავგადასავალთა ძიება გმირთათვის შეიძლება დამახასიათებელია, მაგრამ არა საკუთარ ნათლიასთან ბრძოლა და სწორედ ეს ნაბიჯი გამოდგება ამირანისთვის საბედისწერო.

ბეოვულფს ნათლია არა, მაგრამ მოხუცი და ბრძენი მრჩეველი ჰყავს, ჰროთგარის სახით, ვინც უყვება ამბებს მაგალითებით, თავის შედეგებით, აფრთხილებს, რომ თავი აარიდოს სიამაყეს, ვერცხლისმოყვარეობას. ჰროთგარი უყვება ადამიანებზე, რომლებიც სიხარბემ იმსხვერპლა. „რადგან არ ახსოვს, სიმდიდრე როგორ მოიპოვო, დამლუპველი და ამქვეყნიური, როგორ იხვეჭდა და თუ როგორ არ უძებნია არც ღირსება და არც დიდება. ოქროს ბეჭდების დაგროვებამ დაავინყა მომავალი თვისი სახელი“ (ბეოვულფი 1989: 90). ის აფრთხილებს, რომ აერიდოს დამლუპველ გრძნობებს, თუმცა ბეოვულფი, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, ვერ ახერხებს ამ თვისებების აღმოფხვრას და საბოლოოდ სწორედ ისინი იმსხვერპლებს.

შეცდომა ისაა, რასაც გმირები ვერ ითვისებენ. მათ ეძლევათ მინიშნებები, შესაძლებლობები, მაგრამ ვერ ხედავენ, ბოლოს კი უბრალოდ ძალიან გვიანაა.

ამირანმა მკვდარი ამბრი არაბის ხელიც (ფეხი) კი ვერ დაძრა. ამ ფაქტმა საბოლოოდ გამოიწვია გმირის ჯერ სასონარკვეთა, შემდეგ კი – ჰუბრისი. მას შემდეგ, რაც მარცხი განიცადა, საბნელოს ჩაჯდა და ღმერთს საყვედურობდა, რომ საკმარისი ძალა არ მიანიჭა. რაღა იყო მისი არსებობა თუ ქალიც კი მოერეოდა. ამირანი თავისი ძლიერების მწვერვალზე იყო. ის დარწმუნებული იყო თავის უძლეველობაში, თავის ერთადერთობაში. ზ. კიკნაძის აზრით, მარცხი უფრო სამარცხვინოა, რომ იგი მკვდრისაგან აქვს ნანუნევი. სასონარკვეთა მით უფრო აუტანელია, რომ იგი ველარასოდეს მოახერხებს ამბრი არაბთან შებმას თავისი საამაყო ძალის გამოსაცდელად და რომ იგი ამბრი არაბის არა მთელმა ძალამ დაამარცხა, არამედ მისმა ნაშთმა – მკვდარმა ფეხმა, რომელიც ურმიდან გადმოვარდნილიყო (კიკნაძე 2008: 134-135). ამირანი საყვედურობს ამას და მეტ ძალას სთხოვს ნათლიას.

ბეოვულფს მხოლოდ გრენდელის ტორი შერჩება ხელთ და მეტი არაფერი. გველემაჰი მომაკვდავი გაიქცა ჰეროთის სასახლიდან, თუმცა ეს არ არის დამამტკიცებელი ფაქტი, რომ ურჩხული უკვე მკვდარია. არა ისეთი ძლევა, როგორც ბეოვულფს შეეფერებოდა, როგორც ეს ჩანდა ანფერთთან პაექრობის დროს, როცა გმირს თავადვე ხიბლავდა გარდასული სახელოვანი ნამოქმედარი. „ადა-მიანს ორნაირი განსაცდელი ემუქრება: ის შეიძლება ჩავარდეს სასონარკვეთილებაში თავისი უძლურობის გამო და შეიძლება გაამპარტავნდეს საკუთარ თავზე გადამეტებული წარმოდგენის გამო“ (კიკნაძე 2001: 38). ბეოვულფი კი იმაზე ძლიერად წარმოდგენდა თავს, ვიდრე იყო.

გრენდელის მხოლოდ ხელთშერჩენილი ტორით დამარცხებით ბეოვულფში უნდა გამქრალიყო გადაჭარბებული წარმოდგენა საკუთარ თავზე და ყველაფრის გააზრებით დაბლა დაშვებულიყო სიამაყის მწვერვალებიდან. ეს იყო ნიშანი გამოსაფხიზლებლად, რომ ჰუბრისი იპყრობდა გმირს.

ამირანსაც ხომ ასე დაემართა, როდესაც მკვდარი ამბრი არაბის ფეხიც კი ვერ დაძრა. მისთვისაც გამაფრთხილებელი ნიშანი უნდა ყოფილიყო ეს, მაგრამ პირიქით, ჰუბრისმა მეტად მოიცვა გმირი: „განბილდა და დალონდა ამირანი, მიწა რომ გაჰხეთქოდა და ჩავარდნილიყო, ის ერჩივნა...“

საბნელოს ჩაჯდა ამირან, შამაიკრიფა ფეხები

თუ კი ამის მეტ არ ვიყავ, სამზეოს რას ვეხეხები?!

ჩაჯდა საბნელოს. დღე და ღამე იმისთვის ერთი იყო. ... არავის იკარებდა ახლოს“ (ჩიქოვანი 1947: 324-325).

ამირანმა მიატოვა ყველა და ყველაფერი, მასთან არ არიან მისი ძმები, ბადრი და უსუპი, თითქოს ყველაფერზე ხელი აიღო, აღარ ზრუნავს იმ ადამიანებზე, რომლებიც მუდამ მის გვერდით იყვნენ, აღარც კი ახსოვს თუ არსებობენ. ეს ის მდგომარეობაა, როცა ყველაფერი ერთი ადამიანის გარშემო ტრიალებს, აბსოლუტის შეგრძნება.

ბეოვულფის ქმედება უგუნურება იყო არა მარტო იმ კუთხით, რომ თავად გმირი დაილუპებოდა, არამედ ქვეყნის თვალსაზრისითაც, მაგრამ ჰუბრისს ისე ჰყავს გმირი აყოლილი, რომ ამას ვერც კი ამჩნევს. ხალხის დახმარების სურვილში კი იმალება მრავალი სხვა მიზანი.

ბეოვულფი ივინყებს თავის ხალხს. ჰუბრისი ჰგავს მორევს, რომელიც ითრევს გმირს და რომელსაც ის თავს ვერ აღწევს. ამირანს ქვეყანა არ აქვს მიზარებული, მაგრამ საზოგადოებას გაერიდება და სრულიად განმარტოვდება, ეს არის იზოლაცია. არსად აღარ ჩანან მისი ძმები ბადრი და უსუპი, მხოლოდ უკანასკნელ ბრძოლას განჭვრეტს გმირი და ამის იქით არ არსებობს აღარაფერი. ბეოვულფი, თითქოს ხალხისთვის მოქმედებს, მაგრამ ეს მხოლოდ სიტყვებია, რომლებიც თავის გამართლებას და რეალური მიზეზის დაფარვას უფრო ჰგავს, ვიდრე რეალობას, რადგან ბეოს არ ახსოვს ქვეყანა. ის ხალხზე არ ფიქრობს, არადა ეს „კეთილი მეფის“ უპირველესი მოვალეობაა. ბეოვულფი შეპყრობილი ჰყავს ერთადერთ სურვილს, რომ ხელში ჩაიგდოს განძი, რომელსაც დრაკონი იცავს, ამ დროს კი მის სამეფოს უდიდესი განსაცდელი ელოდება. ბეოს სამეფოში გარეშე მტრები ხელსაყრელ დროს ელოდებიან, რომ შემოუტეონ და მხოლოდ მას შეუძლია დაიცვას თავისი ხალხი მომთაბარეთაგან. ბეოვულფს აქვს შესაძლებლობა, რომ გადარჩეს, მაგრამ ის მაინც მარტო მიდის. მან უკვე გადაწყვიტა გადასაწყვეტი, მას ამ შემთხვევაში ქვეყანა არ ახსოვს, არამედ ოქრო-ვერცხლი და თავისი სიამაყე. დევიდ რაიტის აზრით, ბეოვულფის დაღუპვა განსაცდელის წინაშე დააყენებდა მის ქვეყანას. „ბეოვულფის სიკვდილის შემდეგ ცოტა რამ თუ შეუშლით ხელს მტრებს, რომ მიწასთან გაასწორონ გითების ქვეყანა“ (ბეოვულფი 1989: 220). მას ასევე მიაჩნია, რომ როცა გმირი „ბნელ, უძველეს, პირველყოფილ არაადამიან მტერს, დრაკონს, შეებმის, ვხვდებით, რომ მის სიკვდილს თან მოჰყვება ომები და უბედურებანი, რაც განადგურებას მოუტანს იმ ხალხს, რომლის დაცვასაც ცდილობდა იგი“ (ბეოვულფი 1989: 217). ამავე საკითხზე რობერტ კრიდს მიაჩნია, რომ „პოემის ბოლო მესამედი, არამარტო გლოვავა გმირის გარდაცვალების გამო, არამედ წინასწარმეტყველური ელეგიაცაა, გმირი ხალხის, როგორც ცალკე ერის, არსებობის შეწყვეტის შესახებ. ინგლისელმა მომღერალმა, როგორც ჩანს იცოდა, რომ გითები, ვისი სახელიც შემორჩა სამხრეთ შვეციის ორ დიდ პროვინციას „უესტერგიტლანდს“ და „ოსტერგიტლანდს“, დაამარცხეს და ამონყვიტეს მეშვიდე საუკუნის ბოლოს, ტრადიციულმა მტრებმა, მელერის ტბის ნაპირზე მცხოვრებმა შვედებმა“ (ბეოვულფი 1989: 196). საბოლოოდ კი, ბეოვულფის სიკვდილთან ერთად ეცემა გითების დიდებაც. თორღვა, რომელიც

დავლათიან-ნაწილიანი და შეუვალჯაჭვისპერანგოსანი გმირია, თავისი საყმოს პატრონი და მფარველი, ბოლოს ხდება მტარვალი და მოძალადე და ის ვარდება გაბუდაყებაში. შეიძლება ვთქვათ, რომ თორღვა თავისი გაბუდაყების გამო ხიფათში აგდებს თავის ხალხს, ისევე როგორც ბეოვულფი, თავისი სიამაყის გამო, აღარ ფიქრობს ქვეყნის მომავალზე.

შეიძლება ითქვას, რომ ორივე შემთხვევაში გმირებს ეძლევათ მინიშნებები, რომ მათი ძალა უსაზღვრო არაა. რაღაც თუ არ შეცვალეს, მოვა განწირულობა. ბოროტების დაძლევა შეიძლება შეუძლებელი არაა, თუმცა საცდურისაგან თავის არიდება უფრო რთულია, ვიდრე გმირობა გველემაპებთან.

ბეოვულფის გზის დასაწყისი კეთილი საქმეებით არის სავსე და ღმერთიც სწყალობს, გამარჯვებები გამარჯვებებზე, ყველა პატივს სცემს. გასაჭირში ჩავარდნილთ მისი იმედი აქვთ. თავად კი მხოლოდ იმიტომ იბრძვის, რომ ხალხს თამამად შეეძლოს ზღვაში გასვლა ურჩხულების შიშის გარეშე. სწორედ ამიტომ, როგორც კი გაიგებს დანიელთა გასაჭირს, სასწრაფოდ მათთან მიდის, არ უშინდება შესაძლო საფრთხეს. გარდა იმისა, რომ ბეოვულფს სიკეთე ამოძრავებს, მას ასევე არ შეუძლია აიტანოს დანიელთა თავზე დატრიალებული უსამართლობა, ბოროტი ძალის ასე თვალნათლივ ზეიმი, ეს გმირისთვის ახალი გამოწვევაა, რომელსაც უნდა შეებრძოლოს. ამირანსაც თავისი ქმედებით სიკეთე მოაქვს ხალხისთვის, შეიძლება ეს მისი ძირითადი მიზანი არ არის, მაგრამ მისი ქმედების ლოგიკურ შედეგს ნამდვილად წარმოადგენს.

ორივე გმირისათვის ბრძოლის მიზანი სიკეთის მოტანა ან დაწერგვაა, თუმცა გზადაგზა მიზანი ისე იცვლება და ეგოზე ორიენტირებული ხდება, რომ თავადაც ვერ იგებენ. თავდაპირველად მათ ბრძოლებს სიკეთე მოჰქონდა, ბოროტებას ანადგურებდა, ხალხისთვის მშვიდობას ამკვიდრებდა. სოფლის დახსნა იქნებოდა დევებისაგან თუ ზღვის განმწენდა, ორივეს თავისუფლება მოჰქონდა, უშფოთველი ცხოვრება ადამიანებისთვის, მათთვის, ვისაც არ შეეძლო დაეძლია გამეფებული უსამართლობა და შემწეობას იმათგან მოელოდნენ, ვინც ღირსეულნი ან გამორჩეულნი იყვნენ.

შეინარჩუნო წონასწორობა და არ გაგაბრუოს საკუთარმა მიღწევებმა, ცოტა რთულია. ორივე გმირს კარგად ჰქონდა გააზრებული, რომ ისინი სხვებზე ძლიერნი ან მათგან გამორჩეულნი იყვნენ,

შესაბამისად ამ ძალას სიკეთესა და ხალხის მშვიდობას ახმარდნენ, მაგრამ, როგორც კი დიდება მოჰყვა მათ დიად საქმეებს, დაცემა ისე დაიწყო, რომ ველარც გაიგეს, როგორ უნდა შეეჩერებინათ ეს პროცესი, რაც ანადგურებდა ყველაფერს, პირველ რიგში კი მათ, რაც გარდაუვალ სიკვდილს ნიშნავდა.

ამირანმა როდესაც საკუთარი ძალა ამოწურა დევებთან ბრძოლაში და არ დატოვა არც ერთი მათგანი, ამის მერე აღარ იცოდა რა უნდა ექნა ან რას უნდა შესჭიდებოდა. მისი სურვილებიცა და ქმედებებიც უკონტროლო გახდა, შედეგი კი მხოლოდ ერთი იყო – დაცემა. თუ მცირე დრო არ აღმოჩნდა საკმარისი დასაფიქრებლად, მაშინ მარადისობა იქნებოდა ის, რაც არის დროზე მეტი.

ბეოვულფი კი სიკეთესა და სახელს შორის ისე დაიკარგა, ბოლოს ველარც გაიგო რომელ მხარეს იდგა. გაფრთხილებები არ აღმოჩნდა საკმარისი მაშინ, როცა ეს სურვილები წარმართავდა, მუდმივი კონტროლი კი რთული იყო, გამუდმებული ბრძოლა საკუთარ თავთან. დევიდ რაიტი წერს, რომ „ბეოვულფი თუმცა გმირია და ზეადამიანი, მაინც ადამიანია.“ ეს ადამიანობა კი, როგორც მისთვის, ისე სხვა მრავალთათვის, საკმარისი ტრაგედიაა (ბეოვულფი 1989: 216).

რ. ბუდა თავის სტატიაში წერს, რომ „თუ დავაკვირდებით ტრაგიკულ გმირს, შესაძლებელი იქნება ბეოვულფის საქციელის ახსნა. ეპიკური გმირისგან განსხვავებით, ტრაგიკული გმირი ტრაგიკული თვისებების მატარებელია. ამ ტიპის გმირს აქვს პიროვნული ნაკლი, რაც მისი დაცემის, განადგურების უშუალო ხელშემწყობია. ბეოვულფის ტრაგიკულ ნაკლად მისი ჰუბრისი ითვლება. ის ყოველგვარი საჭიროების გარეშე ებრძვის დრაკონს სრულიად მარტო, რის შედეგადაც სასიკვდილო ჭრილობას იღებს. მისი გონება ჰუბრისს ასე რომ არ დაებინდა, ის არ დაიღუპებოდა.“ რ. ბუდას მიანჩნია, რომ შეიძლება ზოგიერთმა მკვლევარმა ბეოვულფის ქმედება თავისი ხალხის დაცვით გაამართლოს, რადგან სწორედ ასეთი ქმედება შეჰფერის ეპიკურ გმირს, თუმცა მას მტკიცედ სწამს, რომ ბეოვულფის ქმედებები ტრაგიკული გმირის ქცევას ეხმიანება, რომელიც ჰუბრისის გზით ლუპავს თავის მსხვერპლს. ავტორი ასევე აღნიშნავს, რომ ჰროთგარი ჰეროთის სასახლეში აფრთხილებს ბეოვულფს ჰუბრისის საშიშროებაზე, მაგრამ გმირი არ იღებს რჩევას. რჩევის არ მიღებაც ჰუბრისის ნიშანია. უკანასკნელ ბრძოლაში

გმირი არ ითვალისწინებს, რომ, ასაკის გამო, აჩრდილიდა დარჩენილი, იმ ლეგენდარული გმირისა, ურჩხულებს რომ ებრძოდა. რომ არა მისი ჰუბრისი, ის მიიღებდა საუკეთესო გადაწყვეტილებას მისი ხალხისთვის, როგორც ეს ერთხელ ჰროთგარმა ქნა, და არა მისი სიამაყისთვის (ბუდა 2016).

ორივე გმირს ღუპავს ჰუბრისი, იმაზე მეტის წყურვილი, რაც მინიჭებული ჰქონდათ. ამირანისთვის საკუთარი ძლიერება იქცევა სასჯელად. ძალა, რომელიც სიკეთისათვის ბრძოლისათვის მიანიჭა ნათლიამ, ვერ შეძლო, რომ ბოლომდე სამართლიანად წარემართა. ამიტომაც ღუპავს საკუთარ თავში მომწყვედელი უსაგნო ძალა. ბეოვულფი ვერ ითვალისწინებს რჩევებს, სიამაყეც და სიხარბეც ერთად დარევს ხელს, ბოლოს კი მასში არსებული ამპარტავნება იმსხვერპლებს. მისი ქედმაღლობა ბოლო ბრძოლაშიც ზუსტად ისეთივეა, როგორც ჰეროთის სასახლეში. და სწორედ იმიტომ კვდება, რომ ვერ გამოსწორდა მთელი ცხოვრების გზაზე. ბეოვულფმა ვერ შეძლო მინიშნებების ამოკითხვა და გამოსწორება, ამიტომაც ბოლო ბრძოლაში დაიღუპა. ესენი არიან გმირები, რომლებმაც მინიშნებები სწორად ვერ ამოკითხეს და ჯიუტად გაუყვნენ არჩეულ გზას. გამორჩეულობამ, განსაკუთრებულმა ფიზიკურმა ძალ-ლონემ, შესაძლებლობებმა, მიღწევებმა და მოპოვებულმა სტატუსმა უბიძგა ორივე გმირს ჰუბრისისკენ. გამორჩეულობა, ეს საშიში ტრაგიკული ფენომენია. ისინი არ გამოფხიზლებულან დაცემამდე.

ჰუბრისმა ორივე გმირი მიიყვანა თავის დასასრულთან, თუმცა ამირანი ხალხმა ვერ გასწირა და იმედი, რომ გმირი ოდესმე გათავისუფლდება, დატოვა. მართალია, ვარიანტები აქაც სხვადასხვაობს, ზოგი ვარიანტით ეს ხალხისთვის სიკეთის მომტანი არ იქნება, განსაკუთრებით ქალებისა და მჭედლებისათვის იქნება საზიანო. აქ არ ჩანს გმირის სრული განირულობა. როცა ამირანი მიხვდება თავის შეცდომას, როცა აღარ იფიქრებს მხოლოდ ძალის დახმარებით გათავისუფლებაზე, დათრგუნავს ბრახს და პალოზე ჩამომჯდარ ჩიტს მუშტს აღარ მოუქნევს, მაშინ, ალბათ, შეძლებს კიდევ, რომ მოიპოვოს ნანატრი თავისუფლება.

როგორც უკვე აღინიშნა, ბეოვულფის გზის დასაწყისი კეთილი საქმეებით ხასიათდება და მიზანიც ეს არის, შემდეგ გმირის გზას ჰუბრისი წარმართავს, თუმცა უკანასკნელ წამებში, როცა კვდება,

ისევ იღვიძებს ჰუმანიზმი, რაც თითქოს მის ჰუმბრისს აქარწყლებს კიდეც:

*„ააგებინე მამაც გითებს ჩემთვის სამარე,
როცა კოცონზე დამფერფლავენ, და ააგე
აქ, წყლის ნაპირას, მალლა აღმართე,
მეზღვაურებს რომ შეეძლოთ მისი დანახვა,
აღმართე კოშკი და გახსოვდეს ჩემი სახელი,
ბეოვულფის კოშკი დაარქვი,
ნავებზე მყოფნი, ზღვაში, ნისლსა და სიბნელეში, ამ კოშკს იცნობენ“* (ბეოვულფი 1989: 143).

ამირანის შემთხვევაში ხალხი ტოვებს იმედს, ხოლო ბეოვულფთან დაცემის შემდეგ ისევ იღვიძებს სიკეთე და ჰუმანიზმი. შედარების თვალსაზრისით, ამ კუთხით, საინტერესო ეპიზოდი გვხვდება არსენას ეპოსში, გმირს მოიცავს ჰუმბრისი, გზის დასასრულს ის იღუპება, თუმცა უკანასკნელ წუთებში ისევ სიკეთის გზას უბრუნდება, რაც მის სახეცვლილებად შეიძლება მივიჩნიოთ. ზ. კიკნაძე შენიშნავს, რომ არსენა თავისი სისხლით გამოისყიდის დანაშაულს, სიკვდილისწინა სიტყვებში ის თავის მკვლელს ეუბნება, კლდეში დამარბული განძის – შვიდასი მანეთის შესახებ და მას სურს, რომ ეს თანხა ღარიბებსა და არმქონეთ მოხმარდეს. ისევე როგორც ბეოვულფს სურს, სიკეთე მოჰქონდეს მეზღვაურთათვის მარად და მარად, მაშინაც, როცა ცოცხალი აღარ იქნება და მაინც შეძლებს სამარადისოდ იცოცხლოს. არსენას სიკეთის გამოხატულება, თითქოს სასუფევლის მოსაპოვებლად ჩადებული საქმეა. მტრის შენდობით, წითელი პარასკევის გამტეხს, გზა გაეხსნა სასუფევლისკენ (კიკნაძე 2008: 193).

ამირანი სიკვდილს თითქოს თავად ეძებს, მან აღარ იცის რა აკეთოს, რადგან არავინ დარჩა დასამარცხებელი, შინაგანად გრძნობს კიდეც, ალბათ, რომ არ უნდა შეერკინოს ნათლიას, რადგან ეს დამღუპველი იქნება მისთვის, მაგრამ სწორედ ამ გზაზე მიდის, ის ხომ დასასრულს ეძებს. ამირანის ნათლია ქრისტე ღმერთია, ძალაც მისგან აქვს მინიჭებული, ამიტომ მისი დამმარცხებელი არავინაა ამქვეყნად, რადგან არავის ექნება უფლისგან მონიჭებულ ძალაზე მეტი, ეს კი ამირანისათვის უკვდავებას უტოლდება, მან კარგად იცის, რომ ამქვეყნიური ძალა მას ვერ დაამარცხებს, ამიტომაც ერკინება უზენაესს.

ამირანი ნათლიას არ სთხოვს ძალას ან დახმარებას, რადგან მისი ნათლია – ღმერთია და ძალაც მისგან აქვს მინიჭებული. მარცხი წარმოუდგენელიც კია ამირანისთვის, ამიტომაც მას არ სჭირდება დევებთან ბრძოლის დროს დახმარება სთხოვოს ნათლიას. ბეოვულფი კი უფლის იმედადაა და ბრძოლაში დახმარებასა და შეწევნას მხოლოდ მისგან ელის. ეს ყველაზე კარგად ჩანს სამ გადამწყვეტ ბრძოლაში, თითოეულ მათგანში მიდის უფლის იმედად და რომ არა წყალობა, გმირი ვერ მოიპოვებდა გამაჯვებას. ბარტონ რაფელი წერს, რომ „ღმერთი უძღვის წინ ბეოვულფს გრენდელის ბოროტ დედაზე გამარჯვების მოსაპოვებლად“ (ბეოვულფი 1989: 171). შეიძლება ითქვას, რომ რწმენა ამარჯვებინებს გმირს, როცა საბრძოლველად მიდის.

ბეოვულფი თითქოს ჩვეულებრივი მოკვდავია, მას ამირანივით არ ჰყოლია ქრისტე ნათლიად, არც ქალღმერთი იყო მისი დედა, მაგრამ მან კარგად იცის, რომ მისი ძალა დასაზღვრულია, ყოველ ბრძოლაში, რომელშიც გმირი მიდის, უფლის იმედადაა და დახმარებას უფალს შესთხოვს. ბოლოს კი, რადგან ის ადამიანია, იღვიძებს შიში, მან იცის, რომ ამ ბრძოლაში უნდა დაიღუპოს. გაქრობის შიში კი გმირში ისევ აღვიძებს სიკეთის სანყისს. ბეოვულფსაც დაუდგა დრო, გამოეცადა იმ საზოგადოების მთავარი შეხედულება: ადამიანი მიდის, მაგრამ სახელი რჩება. გმირი შეაშინა გაქრობის შიშმა. ახლა ის უნდა წავიდეს მოგზაურობაში, როცა არ იცის, ვინ გამოიწვედის ხელს მისი ხომალდის ჩასახუტებლად. მან ყველაზე კარგად იცის, რომ ნებისმიერი გმირობის მიღმა იმალება ამ გზის სირთულე. რომ არა გადამწყვეტი მომენტი ან ღვთის შეწევნა, ყველაფერი განწირული იქნებოდა.

ქართულ და ანგლოსაქსურ ეპოსებში გამოვლინდა ორივე გმირის ობლობა, შემდეგ მათი ბოზოქარი ბავშვობა, ბოროტ ძალებთან ბრძოლა და ბოლოს მათი ჭუბრისის გზით დაღუპვა. განმასხვავებელი მათ შორის ის იყო, რომ ბეოვულფი მიზანმიმართულად აკეთებს სიკეთეს, ამირანისთვის კი ეს უბრალოდ მისი ქმედებების შედეგია და არა განზრახვა. ასევე ბეოვულფს ქვეყანა აბარია, ამირანი კი მარტოა და სხვაზე საზრუნავი არ აწევს.

დასკვნა

ბეოვულფისა და ამირანის საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსები, მართალია, სხვადასხვა კულტურებს ეკუთვნიან, მაგრამ ორივე მათგანმა საბოლოო ფორმირება ქრისტიანულ ეპოქაში განიცადა და მათში ბევრი საერთო მოტივი და ელემენტი იძებნება. ორივე გმირის გზა სიკეთის კეთებით იწყება. ისინი ეხმარებიან ხალხს, ათავისუფლებენ მძიმე ყოფისაგან, ან დემონური არსებების ძალმომრეობისგან. თუმცა მათი ძალა რაღაც ეტაპზე გმირებისთვის დამღუპველ სახეს იძენს. ამირანის შემთხვევაში ღონე უსაგნო ხდება. მას აღარავინ დარჩა ამქვეყნად დასამარცხებელი და როგორც ბავშვობაში, მისი ბობოქარი ბუნება იღვიძებს და მისი სურვილი შეებრძოლოს ნათლიას, სამუდამოდ კლდეზე აჯაჭვებს გმირს. ბეოვულფის მიზანი სხვების დახმარებაა, მაგრამ როცა ანფეროთან პაექრობისას ნამოქმედართ ტრაბახს დაიწყებს, მაშინ იწყება გმირის დაცემა, მიუხედავად იმისა, რომ ბეოვულფს წინ აქვს მთელი რიგი გამარჯვებები, რომლებიც მას აუცილებლად მიიყვანს გარდაუვალ მარცხამდე.

ორივე გმირს აქვს გამოსწორების შესაძლებლობა, თუმცა ვერც ერთი ვერ აღწევს თავს ქედმაღლობასა და ამპარტავნებას. ცხოვრების გზაზე მათ ხვდებათ მინიშნებები, რომლებმაც წესით უნდა გამოაფხიზლონ ისინი, მაგრამ სიამაყე იმდენად მძლავრად არის ამ პერსონაჟებში გამჯდარი, რომ არც ერთი არ უხვევს განწირული გზიდან. ამირანს ნათლია სამჯერ აძლევს დაფიქრების საშუალებას. ბეოვულფს კი ჰროთგარი ჯერ კიდევ ჰეროთის ციხე-დარბაზში შეაგონებს, რომ თავი აარიდოს ამ გზას, რომელიც, შეიძლება დიდებით ან სიმდიდრით იყოს სავსე, მაგრამ ფატალურად დასრულდეს. როგორც ამირანს, ისე ბეოვულფს აქვს შესაძლებლობა, რომ სხვა არჩევანი გააკეთოს, თუმცა ერთ-ერთ მათგანს უსაზღვრო ძლიერება სურს, მეორეს კი თვალს სჭრის ოქრო-ვერცხლი, საიდუმლო განძი. ეს სურვილები რომელიც საბოლოოდ იმსხვერპლებს კიდევ ორივეს.

ამირანი მესიანისტური გმირია, ის მოვლენილია როგორც სასწაულებრივად შობილი და ამიტომ აქვს იესო ქრისტესგან მამადღებული ძალა, რომ კაცობრიობას სიკეთე, ბედნიერება და ხსნა მოუტანოს. ის ასეც იქცევა თავისი ყოფიერების გარკვეულ

ზღვრამდე, მაგრამ მას სძლია ჰუბრისმა, საიდანაც იწყება მისი დაცემა, ისევე როგორც ბეოვულფისთვის, გამარჯვებებისა და ძლიერების მწვერვალთან იწყება დაცემა.

ჰუბრისის გზაზე მდგომ გმირებს, ხშირად მოეკლინებათ მფარველი, ვინც სიტყვით, საქმით ან დამოკიდებულებით აგრძნობინებს, მიანიშნებს, ეუბნება ან აფრთხილებს, მაგრამ გმირები არ ან ვერ ითვალისწინებენ. თითქოს ორი განსხვავებული სამყარო ეჯახება ერთმანეთს. ერთი სიფხიზლეს წარმოადგენს, რომელიც ხედავს და განჭვრეტს გზას მთელი თავისი შედეგებით, ეს შეიძლება, რომ სიმართლესაც შევადართოთ და მეორე, რომელიც აყოლილია უხილავ ძალას, უჭირს მისგან თავის დაღწევა და უხილავად, ყოველი ნაბიჯით უახლოვდება ბოლოს, თითქოს ნელ-ნელა იძირება სიბნელეში და უჭირს სინათლის მიღება, რომელსაც სთავაზობენ. მფარველის არსებობა ქართულ მასალაში ნათლიის არსებობით არის წარმოჩენილი, ხოლო „ბეოვულფის“ ეპოსში მრჩევლის სახით, თუმცა ისინი მაინც ვერ ახერხებენ, რომ გარდატეხა მოახდინონ გმირებში და გამოსტაცონ ჰუბრისის ყოვლისმომცველ ძალას, რომელიც თავის გზაზე ყველასა და ყველაფერს ანადგურებს.

ბეოვულფსა და ამირანს მსგავსი მისია აქვთ, ისინი მხსნელად ევლინებიან საზოგადოებას და სიკეთეს ამკვიდრებენ, რაც მათ გამორჩეულობას განაპირობებს. ორივე ღვთისგან ბოძებული განსაკუთრებული თვისებების შენარჩუნებას გარკვეულ ზღურბლამდე ახერხებენ თავიანთი სიკეთის ქმნადობის გზაზე, თუმცა დასასრულს ჰუბრისი იპყრობთ და ტრაგიკულად ასრულებენ მოღვაწეობას.

დამონებაანი:

ბეოვულფი 1989: *ბეოვულფი* (ინგლისურიდან თარგმნეს პაატა და როსტომ ჩხეიძეებმა). თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1989.

ბეოვულფის სინოფსისი: *Synopsis of Beowulf*

http://penelope.uchicago.edu/~grout/encyclopaedia_romana/britannia/anglo-saxon/beowulf/reading.html

ბუდა 2016: Buda R. *Beowulf Analysis: Hubris Makes Beowulf a Tragic Hero* [Article on-line], 2016; accessed 18 October 2016; available from <https://owlcation.com/humanities/Beowulf-Analysis-Hubris-Makes-Beowulf-a-Tragic-Hero>

კიკნაძე 2001: კიკნაძე ზ. *ქართული ხალხური ეპოსი*. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოს-პრესი“, 2001.

კიკნაძე 2008: კიკნაძე ზ. *ქართული ფოლკლორი*. თბილისი.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. *ხალხური პოეზია*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1961.

ნართები 1988: *ნართები* (ოსურიდან თარგმნა მერი ცხოვრებოვამ). ცხინვალი: გამომცემლობა „ირისთონი“, 1988.

ორჩერდ 2003: Orchard A. *Critical Companion to Beowulf* [Book on-line], (Great Britain, St Edmundsbury Press Ltd, 2003); available from

<http://www.politicalavenue.com/languageschool/ENGLISH-LANGUAGE-BOOKS/16%20A%20Critical%20Companion%20to%20Beowulf.pdf>

რაგლანი 1934: Raglan L. *The hero of tradition* [Journal Article on-line]. (Folklore Enterprises, Ltd. 1934); available from <https://wrightela.wikispaces.com/file/view/the+hero+of+tradition+a+detailed+explanation+of+the+hero+journey.pdf>

სიხარულიძე 2006: სიხარულიძე ქ. *კავკასიური მითოლოგია*. თბილისი: გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, 2006.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. *მიჯაჭვული ამირანი*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1947.

ჩიქოვანი 1959: ჩიქოვანი მ. „მიჯაჭვული ამირანი“. *ქართული ეპოსი*. წიგნი პირველი. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ჩხეიძე 1991: ჩხეიძე რ. *ამირანის თქმულება*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1991.

Hubris of Beowulf and Amiran

Summary

Heroic adventures of Beowulf and Amiran belong to different cultures, but both of them are finally formed in the Christian epoch and have many motives and elements in common.

The path of heroes begins with doing a good deed. They help people and free them from hard life by protecting them from demonic creatures. However, at some point their strength becomes fatal for heroes. Step by step Amiran's strength began to lose its meaning. There was no living soul that could defeat him. Just as in his childhood, his tempestuous nature woke up and his desire to fight his godfather chained him to the rock forever.

Beowulf's goal of his life is to help others. It seems that his only purpose on earth is to live for the sake of others, but when he starts boasting to Unferth about his heroic actions, the fall of the hero begins, even though Beowulf has a lot of victories that will surely bring him to an inevitable defeat. Both heroes have the opportunity to change themselves, but none of them takes this chance, they can't avoid arrogance, pride and haughtiness. Life gives them hints and lessons that should be the reason of their awakening, but the pride has so much impact on these characters, none of them turns out of the way.

The godfather gives three opportunities to Amiran to think about and come to his sense. In the castle Hrathgar reminds Beowulf to avoid the path that is full of glory or wealth and it might end up fatally.

Amiran and Beowulf have the opportunity to make a different choice, but one of them wants the infinite power and another is passionate about secret treasure, which finally sacrifices him.

Their ways are the same, because the hubris always leads to the end.

ნესტან რატიანი

ერთი პოპულარული მეტაფორის ორი ასპექტისთვის

მწყემსი საკმაოდ პოპულარული პერსონაჟია ფოლკლორში. ის პოეზიაშიც გვხვდება და პროზაშიც, განსაკუთრებით საინტერესოა მისი ადგილი ზღაპრებში, ნოველისტური იქნება, ჯადოსნური თუ ცხოველთა.* მწყემსს ქართული ფოლკლორი მეცხვარის სახელითაც იცნობს. ხშირია შემთხვევა, როდესაც მეცხვარე არის დევი და მას უპირისპირდება პროტაგონისტი. აღსანიშნავია, რომ ჰომეროსის „ოდისეაში“ კიკლოპი მეცხვარეა და ის ცხვარს მწყემსავს. როგორც ტექსტიდან ჩანს, კიკლოპი საკმაოდ კარგად ასრულებს თავის ფუნქციას. ვერ ვიტყვით, რომ ზღაპრებში მწყემსი ყოველთვის კეთილია, განსხვავებით ბიბლიისგან, რომელშიც მწყემსი თითქმის ყოველთვის კეთილია. ბიბლიაში მწყემსი არა მარტო პერსონაჟია, არამედ ის მეტაფორის, შედარების სახითაც გვხვდება. ბიბლიაში ასევე არაერთი იგავი ეძღვნება ამ პერსონაჟს. ბიბლიიდან ეს სახე მხატვრულ ლიტერატურაშიც გადავიდა და, შუასაუკუნეებიდან მოყოლებული დღემდე, „მწყემსი კეთილი“ ყველაზე უფრო პოპულარული მეტაფორაა და მას ხშირად მიმართავენ სულიერი ლიდერის თუ ღმერთის მისამართით. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მეტაფორა არ იყო ყველასთვის საყვარელი მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალება.

პლატონის „სახელმწიფო“ ერთ-ერთი საუკეთესო ნაწარმოებია, რომელიც სამართალზე და სამართლიანობის თემაზე შექმნილია. დიალოგი, რომელიც სოკრატესა და სხვა ცნობილ თუ არაცნობილ პირებს შორის წარიმართა, მრავალ, მანამდე ბუნდოვანებით მო-

* ხშირად არასწორად მიიჩნევენ, რომ ზღაპარში „კომბლე“ პროტაგონისტი მწყემსია. მაგრამ კომბლეს პროფესია კომბლების კეთებაა და ამიტომაცაა, რომ მას მხოლოდ სამი ცხვარი ჰყავს. კომბლების თლა არაა მწყემსის პრეროგატივა, ეს კომბლეს საქმეა. თუკი რომელიმე კომბლე შეთავსებით მწყემსიცაა, მას სამზე მეტი ცხვარი უნდა ჰყავდეს. მოცემულ ზღაპარში კი კომბლეს მხოლოდ თავისი ცხვარი გაჰყავს საძოვარზე, რომელსაც მოგვიანებით კარგავს კიდევ.

ცულ საკითხს ხდის ნათელს. ერთ-ერთი საკითხი მმართველის მწყემსთან შედარებაა. მაგრამ, სანამ ამ შედარებას განვიხილავდეთ, აუცილებლად უნდა გავერკვეთ, ვინ არიან დიალოგის მონაწილენი.

დიალოგი წარმართა ათენის შემოგარენში, ნავსადგურ პირეოსში მდიდარი მეტიკის კეფალოსის ოჯახში, სადაც დემოკრატიის მომხრე ახალგაზრდებიც ხშირად იკრიბებოდნენ გაგანია პელოპონესის ომის დროს. პელოპონესის ომი ჩვ. წ-მდე 433 წლიდან 404 წლამდე ორ უმსხვილეს პოლისს, ათენსა და სპარტას შორის მიმდინარეობდა. მეტიკი არამოქალაქეა, თუმცა მეტიკს ბიზნესის წარმოებაც შეუძლია, ოჯახის შექმნაც, მაგრამ მოქალაქისგან ის განასხვავებს, რომ იგი ქალაქის საქმეებში, პოლიტიკურ ცხოვრებაში ვერ მიიღებს მონაწილეობას, ე.ი. მას ხმის მიცემის უფლებაც არ გააჩნია. სამაგიეროდ, მისი შვილები ამ უფლებით სარგებლობენ და კეფალოსის დიდი სურვილია, მისი შვილები პოლიტიკაში ჩაერთონ, ამიტომაც არანაირი თანხა არ ენანება მათთვის საუკეთესო განათლების მისაცემად. იმ პერიოდში ამ კუთხით ყველაზე შემოსავლიანი ბიზნესი სოფისტებს ჰქონდათ. ისინი ამზადებდნენ მდიდარი ათენელების შვილებს ორატორულ ხელოვნებაში და სხვა საგნებში, რომელთაც დიდი გასავალი ჰქონდა, რადგან სასამართლოებში გამოიყენებოდა. ამ გზით სოფისტები იმდენად გამდიდრდნენ, რომ, სხვა ფილოსოფოსებისგან განსხვავებით, მათ ტაძრებისთვის საუკეთესო გულუხვი ძღვენის შეწირვა შეეძლოთ. ისინი მდიდრული ჩაცმულობით და ოქროს სამკაულებითაც ბრწყინავდნენ და ფუფუნებაშიც ცხოვრობდნენ. როგორც ვთქვით, მათი შემოსავლის მთავარი წყარო მდიდარი ოჯახები იყო და მათი კეთილდღეობაც მონაფეთა რაოდენობის პარალელურად იზრდებოდა. სოკრატეს, რომლისთვისაც ფილოსოფია შემოსავლის წყარო არ ყოფილა, არ უყვარდა სოფისტები. წარმოიდგინეთ მისი რეაქცია, როდესაც რამდენიმე ახალგაზრდამ ერთ დღეს ფილოსოფოსს პირეოსიდან ათენში სახლში წასვლის საშუალება არ მისცა და ლამის ძალით წაიყვანა კეფალოსის სახლში. სოკრატე გაოგნებულია, როდესაც შენიშნავს, რომ მისი თანხლები გლავკონიც, პლატონის ძმა, ამ მოძალადე ახალგაზრდების მხარესაა. ამიტომაც მათ არა იმდენად შიშის, არამედ ინტერესის გამო უფრო მიჰყვება. კეფალოსის სახლში მისულს მას კიდევ რამდენიმე ახალგაზრდა დახვდება და მათთან ერთად ამ

ახალგაზრდების სოფისტი მასწავლებელი თრასიმაქოსი. სოკრატე ხვდება, რომ ახალგაზრდებისთვის ძალადობა უცხო არაა და ამაში წვლილი სწორედ მათ მასწავლებელს მიუძღვის, რადგან ის ასწავლის მოწაფეებს, რომ მომავალი პოლიტიკოსებისთვის ნებისმიერი გზა მისაღებია. როგორ პოლიტიკოსებად შედგებიან ეს ახალგაზრდები და რა დღეში ჩააგდებენ ქვეყანას, ეს უკვე მათ მასწავლებელს არ ადარდება. მისთვის მთავარია, ახლა იშოვოს ფული და, თუკი დიალოგის დროს მისი მოწაფეები აჯობებენ სოკრატეს, მისი სახელი კიდევ უფრო შორს გავარდება და მისი, როგორც მასწავლებლის ფასი კიდევ უფრო აიწევს. სოკრატე ხვდება, რომ ძალადობასთან დაპირისპირება ადვილი არაა, ერთადერთი გზაა, დიალოგი ისე წარმართოს, რომ ამ ახალგაზრდებს და მათ მასწავლებელსაც ასწავლოს, რა არის სამართალი. ამისთვის კი შეერთებული ძალით მოქმედონ ეს ცნება. პირველად სამართალს თავად კეფალოსი განმარტავს. მისთვის სამართალი არის ღმერთისთვისაც და ადამიანებისთვისაც ვალის გადახდა, ანუ ყველამ საკუთარი წილი უნდა მიიღოს. სოკრატე ადვილად გააჩუმებს კეფალოსს, როდესაც ასეთ სიტუაციას წარმოადგენს: თუკი მეგობარი ჩაგაბარებს იარაღს და ეს მეგობარი წლების შემდეგ ჭკუიდან შეიშლება, უნდა დაუბრუნოთ თუ არა მას იარაღი?! რამდენად სამართლიანი იქნება ეს საზოგადოების მიმართ, რომელიც შეშლილი მეგობრის სამიზნე გახდება (ეს თემა დღესაც აქტუალურია, თუკი დოლარი-ლარი-კუპონი-რუბლის სესხება-დაბრუნებაზე ვისაუბრებთ). კეფალოსს ამ კითხვაზე პასუხი არა აქვს და ოთახს ტოვებს, ხოლო მისი ქონების მემკვიდრე, მისი ვაჟიშვილი, მამის არგუმენტის მემკვიდრეც ხდება. პოლიმარქოსი უკვე სხვანაირად განმარტავს სამართალს და ამბობს, რომ სამართალია, როდესაც მეგობარს ვარგებთ, მტერს კი ვავნებთ. ეს განმარტება პელოპონესის ომის დროს ასე უნდა გავიგოთ: სამართლიანია, დავაზიანოთ ნებისმიერი სპარტელი, თუნდაც ღირსეული, ათენელს კი, როგორიც არ უნდა იყოს ის, ბოროტი თუ მაოხრებელი, საუკეთესო პირობები შევუქმნათ (დღეს ეს თემაც აქტუალურია საქართველოში, თუკი სპარტელს რუსით ჩავანაცვლებთ და ათენელს – ქართველით). ცხადია, სოკრატე პოლიმარქოსსაც გადააწმუნებს შესაბამისი არგუმენტებით და პოლიმარქოსი ასეთ სიტყვებს იტყვის: მე შენი პარტნიორი გავხდები ნებისმიერ საქმეშიო. თრასიმაქოსი, რომელიც ამ ყველაფერს უს-

მენს, ხედავს, რომ მისი მოწაფეები არათუ ვერ იგებენ დისკუსიას, არამედ ხელიდანაც ეცლებიან და სოკრატეს მხარეს გადადიან, ამიტომ სასწრაფოდ ერთვება საუბარში. ჰოდა, სწორედ ეს თრასიმაქოსი, სოფისტი მასწავლებელი, რომელიც სოკრატეს აზრით, რყვნის მოწაფეებს, რადგან არასწორ შეხედულებებს უყალიბებს, სოკრატეს, ერთი შეხედვით, საკმაოდ მიმზიდველ სურათს უხატავს. მისთვის მმართველი მწყემსს წააგავს, რომელიც დღედაღამ ზრუნავს თავის ფარაზე. თუკი მანამდე სოკრატესთვის მმართველი წააგავდა ექიმს, რომელიც პირადი კეთილდღეობისთვის კი არ ზრუნავდა პაციენტზე და სარგებლის გამო კი არ კურნავდა მას, არამედ მისი მთავარი ინტერესი თავად ავადმყოფის ჯანმრთელობა იყო, თრასიმაქოსისთვის ეს მაგალითი მიუღებელი ხდება და მმართველი ის ექიმი, რომელიც საკუთარ კარიერაზე ორიენტირებული და არა პაციენტის მდგომარეობაზე. ზუსტად ასევე მისთვის მმართველი მწყემსია, ნებისმიერი მწყემსის მიზანი კი ფარაზე და ცხვარზე ზრუნვაა ცხვრისა და ფარის სიკეთისთვის კი არა, არამედ ცხვრის დასუქებაზე და მოფრთხილებაზე ისევე და ისევე ამ ცხვრის საქმელად გამოყენების მიზნით. სწორედ ეს შედარება მიანიშნავს სოკრატეს არასწორად. მისთვის კარგი მმართველი არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შედარდეს კარგ მწყემსს, რადგან, ეჭვსგარეშეა, მწყემსი, ვეგეტარიანელიც რომ იყოს, იგი მაინც ცხვრებს თავად ცხვრების სასიკვდილოდ კი არა, სხვათა ბედნიერი ცხოვრებისთვის ელოლიავება, პატრონობს და იცავს ყველანაირი საფრთხისაგან. ასე რომ მწყემსისა და მმართველის შედარება სოკრატესათვის არათუ არადამაჯერებელი, არამედ მიუღებელიცაა. მწყემსისა და მმართველის შედარება მოსწონს და მისაღებია თრასიმაქოსისთვის, რომელიც სამართალს განსაზღვრავს, როგორც ძლიერის უპირატესობას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ძლიერი ადამიანი, როგორც არ უნდა იყოს ის, თავის სამართალს დაანესებს, უსამართლო ძლიერი ადამიანი უსამართლო სამართალს დაანესებს, ტირანი – ტირანიისთვის მომგებიან სამართალს და ა.შ. ამდენად სამართალი შეიძლება არც იყოს ყველასათვის სამართლიანი, ის სამართლიანი იქნება მხოლოდ ძლიერთათვის.

ეს მოსაზრება მიმზიდველი აღმოჩნდა მრავალთათვის, არა მარტო პლატონის ნაწარმოების მკითხველისთვის, არამედ საუკუნეთა მანძილზე უამრავი ადამიანისთვის. სამწუხაროდ, თრასიმაქოსი-

სეული სამართალი, ამ განმარტებით, უფრო ახლობელი და დამაჯერებელი აღმოჩნდა. ასევე მმართველისა და მწყემსის შედარებაც მეტაფორად იქცა და ბევრი არც კი უფიქრდება, თუ რას ნიშნავს სინამდვილეში, როგორ იხსნება პრაქტიკაში თეორიაში დამკვიდრებული ეს მეტაფორა, ამიტომაც ავტომატურად იმეორებს სოკრატესათვის მიუღებელ მეტაფორადქცეულ შედარებას. ამას ხელი შეუწყო ქრისტიანობამაც, რადგანაც წმინდა წიგნებში საკმაოდ ხშირია ამ მეტაფორის გამოყენება. შემდეგ ეს მეტაფორა გადავიდა ლიტერატურაში და ჩვენც, ისე რომ არ ვიხსენებთ ამ ცნების ისტორიას, მექანიკურად ვასწავლით და ტვინში ვუბეჭდავთ მას ჩვენს მოსწავლეებს. აღსანიშნავია, რომ ძველ აღთქმაში მწყემსის მეტაფორა, რომელიც აღნიშნავს მეფეს/უფალს, 90-ჯერ გვხვდება (გუგლის მონაცემებით), ბიბლიაში 43 მეტაფორაა, როდესაც მწყემსი უფალს აღნიშნავს, ხოლო იესოს 8-ჯერ. თუმცა მწყემსის ფუნქციით უფლის გამოყვანა დაახლოებით 102-ჯერ გვხვდება. საქმე ისაა, რომ როდესაც მწყემსის ბიბლიურ მეტაფორაზე ვსაუბრობთ, ამ დროს გასათვალისწინებელია ახლო აღმოსავლეთის ტრადიცია. როგორც ვიცით, მწყემსი არასოდეს არაა ასაკოვანი, ის ახალგაზრდაა ან სულაც ყმანვილი. მწყემსის ხელობა/პროფესია არც პრესტიჟულია, რადგან მწყემსი არასოდეს არ უფლის საკუთარ ფარას, რეალურად მისი ცხვარი სხვას ეკუთვნის. სწორედ ეს მომენტია გასათვალისწინებელი, როდესაც მწყემსის მეტაფორის ბიბლიურ გამოყენებაზე ვსაუბრობთ. ფარა ეკუთვნის პატრონს, მას მწყემსი მხოლოდ უფლის, ასევე არიან ადამიანებიც, მეფე მათზე ზრუნავს დროებით, ადამიანები კი ეკუთვნიან სხვას, ამ შემთხვევაში – უფალს.

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად იმისა, რომ მეტაფორა არაჩვეულებრივი მხატვრული საშუალებაა, სათქმელი მოხდენილად მივიტანოთ მსმენელამდე, მეტაფორა ხშირად თავგზასაც გვიბნევს, რადგან ნებისმიერ მეტაფორას თავისი ისტორიული განვითარების გზა გააჩნია და ამ გზის ცოდნის გარეშე, შესაძლოა, პრობლემებს წავაწყდეთ. მეტაფორის მსგავსად, სხვა მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებებიც ასეთივე ბედს იზიარებს, ამიტომაც, მათი გამოყენებისას და მათი გახსნისას მეტი პროფესიონალიზია საჭირო.

ბიბლიოგრაფია:

ბიბლია 1989: ბიბლია. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, 1989.

პლატონი 2003: პლატონი. *სახელმწიფო*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2003.

ქართული ხალხური პროზის მრავალტომეული 2011-2014: *ქართული ხალხური პროზის მრავალტომეული* (22 ტომი შედგენილია შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების მიერ განხორციელებული პროექტის ფარგლებში). 2011-2014.

ჰომეროსი 2011: ჰომეროსი. *ოდისეა*. თბილისი: გამომცემლობა „პალიტრა“, 2011.

<https://www.studylight.org/dictionaries/hbd/s/shepherd.html>

<https://www.bibleodyssey.org/en/passages/related-articles/shepherds-in-the-bible-and-in-art>

Nestan Ratiani

Two Interpretations of the Popular Metaphor

Summary

In some of the Georgian folk-tales, the shepherd may be a protagonist or an antagonist. The shepherds play an important role in the development of the storylines of many literary texts. This article will focus on a metaphor of shepherd which is frequently used in literary, religious and philosophical texts. The metaphor of shepherd varies as follows: 1. On the one hand, there is a good shepherd, who cares about his flock; and, a bad shepherd, who does not look after the flock and thus, acts irresponsibly. The first type of shepherd became a metaphor of the king as well as of the Lord and the second type of a shepherd became a metaphor of a bad king; 2. On the other hand, in the dialogue (“The Republic”) of Plato Thrasymachus describes the politicians who, like shepherds, take care of their flocks in order to get a profit. This image of a shepherd became a metaphor of a politician, who cares only about self-interest. As such, positive and negative uses of the same metaphor is the topic of this article.

მგელთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები

ვახტანგ გორგასლის დახასიათებისას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მის მუზარადს, საიდანაც წარმოდგება ვახტანგის მეტსახელი. მემატიანე ჯუანშერი წერს: „ხოლო ვახტანგ მეფესა შეექმნა ჩაბალახი ოქროსი და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ ლომი; რომელსა კერძა იძლეოდნენ ქართველნი, მუნითამცა მიმართის და მოსრას სპარსნი ნყობად მისა, რამეთუ დაისწავლე, რომელსა ეწერა მგელი და ლომი, და ვითარცა იხილიან ვახტანგ, თქვან: „დღურად გორგასალ“, რომელ არს ესე: „მოერიდეთ თავსა მგლისასა“. და მის მიერ სახელედვა ვახტანგ მეფეს გორგასალი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 180). მგელი მსოფლიო მითოლოგიაში ომის ღმერთს განასახიერებს, რაზედაც ქვემოთ შევჩერდებით. ის ქართულ ყოფაშიც საბრძოლო რიტუალთან იყო დაკავშირებული. სვანები მგელს საკრალურ ცხოველად მიიჩნევენ. „სვანური წმინდა დროშა „ლემი“ წარმოდგენდა ხის ტარზე დამაგრებული ქსოვილისგან გამოჭრილი ცხოველის გამოსახულებას, რომელსაც ეთნოგრაფი ვერა ბარდაველიძე ტოტემურ მგლად მიიჩნევდა და ამ მოსაზრებას ასაბუთებდა სვანეთში მგლისადმი „ნათესაური“ დამოკიდებულების ამსახველი მასალით: მგლის ტყავის ჯუბებით, რომელთაც კუდი ხელუხლებლად ჰქონდათ დატოვებული; მგელთან დაკავშირებული უძველესი ცერემონიალით (მამაკაცთა პროცესია „აშანგელო“, რაც „სამგელოს“ ნიშნავდა) და ა. შ. სვანებს სწამდათ მგლის ზებუნებრივი მფარველი ძალის: მგლის კბილი ავი თვალისგან იცავდა, ძვლების ნახარში სამკურნალო საშუალებად ითვლებოდა. მგლის ბენვსა და ბრჭყალებს ასევე მაგიური ძალა გააჩნდა. მგლის ბენვს წვავდნენ და ავადმყოფს უბოლებდნენ ეპილეფსიის შეტევისას; მგლის მოვლა ტაბუირებული იყო და თუ შემთხვევით მონადირე ტაბუს დაარღვევდა, ქუდმოხდილი სვანები დაიტირებდნენ და ებოდიშებოდნენ მოკლულს“ (აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: 138).

„სვანების ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ ისინი მგელს მიაწერდნენ ზებუნებრივ ფიზიკურ ძალას და მოხერხებას, ჭკუასა და საზრიანობას, არაჩვეულებრივ მხედველობას, შესაძლებლობას წინასწარ დაინახოს და გაიგოს 12 მთის იქით მომხდარი ამბავი,

რომლის გარბენაც თითქოს ერთ ღამეში შეუძლია“ (ჩოლოყაშვილი 2016: 153).

მგელი ცხოველთა სიმბოლიკაში ორმაგი ბუნებისაა. ზოგჯერ სიკეთეს განასახიერებს: რომის დამფუძნებელი და პირველი მეფე რომული და მისი ძმა რემი ძუ მგელმა გამოკვება, რის გამოც რომის სიმბოლოა ძუ მგელი, რომელსაც ორი ყრმა ძუძუს ნოვს. ცხოველთა სიმბოლიკაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება გამორჩეულ ცხოველთა ძუძუს, რასაც ღმერთები, მეფეები, გმირები ნოვენ. ფურ-ირემს ნოვენ შუმერული ქალღმერთის ურაშის ძენი – შვიდი გმირი, ეგვიპტის ფარაონი, ერეკლე მეფე („ბატონიშვილ ერეკლესა, ირმის ძუძუ უნოვია“). ძუ ლომთა ძუძუს ნოვდა ეროსი; ფაბატმა ანოვა ძუძუ პოსეიდონს და ა.შ. ტოტემიზმის ამ გამოვლინებაში – ცხოველთა ძუძუს ნოვაში ადამიანი იძენდა ზებუნებრივ ძალას. დავუბრუნდეთ მგელს. ეგვიპტელთა ზოგ ღმერთს მგლის ან ტურის სახე აქვს. ჩრდილოურ მითში ერთი მგელი ყლაპავს მზეს, მეორე – მთვარეს, ქვეყნიერებაზე წყვილია ჩამოწვება, საზარელი მგელი ფენრისი ჯაჭვიდან აიშვებს თავს და იწყება ღმერთების დაისი. ფენრის-მგელი ყმუილით ალებს პირს და ყლაპავს ღმერთს ოდინს. მგელი ღამის განსახიერებაა, ციურ ღრუბელთა ფარასა ნთქავს, როგორც დედამინაზე გლეჯს მგელი ცხვარს. ავსუღთან გაიგივებული მგელი ბოროტი ძალაა, წარმართულ დღეობაზე თხას უკლავენ. მეზღვასურთა წარმოდგენით, მგელი ყლაპავს მზეს და მთვარეს, ე. ი. ღრუბლები ფარავენ მნათობებს. ზოგიერთი ხალხის წარმოდგენით შობიდან ნათლისღებამდე საქსოვ-საკერავს ხელს არ კიდებდნენ: ვინც ამ დღეებში ნაქსოვს ჩაიცვამს, იმას მგელი შეჭამსო. სვანები ყველიერის დღეებში მაკრატელს ბანრით კრავდნენ და არ ხმარობდნენ, რითაც მგელს უკრავდნენ პირს. რუსთა რწმენით, მგლებს წმინდა გიორგი გზავნის ყველა მხარეს და ვისი დაგლეჯაც დაევალებათ, იმას ველარავინ იხსნის. სვანთა რწმენით, მგლის მოქმედებას ჯგირავი განაგებს. ბერძენთა მითოლოგიაში არკადიის მეფე ლიკაონი თავისი უკეთურებისათვის ზევსმა მგლად აქცია და ცარგვალზე მოათავსა (გელოვანი 1983: 295).

ძველად ნადირობის შედეგად სალოცავში მსხვერპლის შეწირვა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო და ეს მსხვერპლი წმიდად ითვლებოდა. ამ ნადირის ტყავის ჩაცმა კი თვით კაცს ხდიდა გამორჩეულად. შემდეგ კი ტყავის ჩაცმის ნაცვლად ნილაბს ატარებდნენ. მხეცის ტყავს

ენიჭებოდა არსებითი ღირებულება. კაცი, რომელსაც ეცვა ძალ-ლის, მგლის, ლომის, გველის, ფრინველის და სხვა არსების ტყავი, იგი განიცდიდა მეტამორფოზას, რომელსაც შეთვისებული ჰქონდა ზებუნებრივად ღვთიური ძალის, მგლის, ლომის და სხვათა თვისებები.

უნინდელ ადამიანს სწამდა, რომ მხეცის დამორჩილება, დაჭე-რა ან მოკვლა ადვილად შესაძლებელი, თუ მასზე დაფარულ ჯადოსნურ ძალას იხმარ. ამ ძალის მიღება შეგიძლია, თუ ამ მხეცის ტყავს ჩაიცვამ. თვით მხეცის ტყავი თავად იძლევა იმ იდუმალ ძალას, რომლითაც მხეცის დამორჩილება ან მოკვლა შეგიძლია. მხეცის ტყავს ჯადოსნური ძალა მიენერებოდა და რომელიმე ტომის მეფე, ღვთისმსახური, ჯადოსანი თუ მისანი ტყავს ამ განზრახვით ატარებდა.

მგლის დაკავშირება ნადირობასა თუ ომთან ათასწლეულების სიღრმიდან მოდის. ეს კავშირი, ბუნებრივია, ამ ცხოველის თვისე-ბებიდან გამომდინარეობს: სისასტიკე, ხროვად ნადირობა, მამაცობა, – ყველა ეს მგლის თვისებებია, რომლებიც მეომარს უნდა გამოდგომოდა. ამისთვის ის მგლად უნდა ქცეულიყო, მე-ტამორფოზა განეცადა. არქაულ სამხედრო ხელოვნებაში რწმე-ნას მაქციობის შესაძლებლობის, დიდი როლი ენიჭებოდა. ამას სკანდინავიური ფოლკლორული მასალაც ადასტურებს. „ვოლსუნ-გების საგაში“ ვკითხულობთ:

„სიგმუნდს სინფოტლი შურისგების ძალისხმევისთვის ძალიან ახალგაზრდად მოეჩვენა, და მოინდომა ჯერ სამხედრო საქმეს შეჩვეოდა. და, აი, დადიან ისინი მთელი ზაფხული ტყეში და ნადავ-ლისთვის ადამიანებს ხოცავენ... ერთხელ, როდესაც ნადავლისთვის ტყეში წავიდნენ, იპოვეს სახლი და ორი კაცი, რომელსაც სახლში ეძინა. ისინი მოჯადოებულნი იყვნენ, თავთ მგლის ტყავი ეკიდათ; ამ ტყავიდან ისინი ყოველ მეთე დღეს გამოდიოდნენ და ესენი უფლისწულები იყვნენ. სიგმუნდი და მისი შვილები შეძვრნენ ტყავებში, მაგრამ გამოძრომა ვეღარ შეძლეს და დარჩა მათში მგლის ბუნება და დაიწყეს მგლურად ლაპარაკი: ორივემ ენა შეიც-ვალა. და აი, გავიდნენ ტყეს და ორივე თავის გზას დაადგდა. პირო-ბა დადეს, შემხვედრთ მიხდომოდნენ. თუ მათი რიცხვი შვიდზე მეტი არ იქნებოდა, მგლურად დაეყმუვლა იმას, ვინც დამხდურთ პირველი მიუხდებოდა...“

მაქცია-მგლები კვლავ იბრუნებენ თავიანთ სახეს, თუკი ვინმე მოახერხებს მათთვის მგლის ტყავის მოშორებას. ასევე ისინი რომ კვლავ ადამიანებად იქცნენ, ამისთვის საჭიროა: შელოცვა; მგლის გახვევა ადამიანის სამოსში; მგლის ადამიანად ქცევა დაწყველის მოქმედების ვადის შემდეგ; მაქციის გამოკვება ნაკურთხი საკვებით; მაქციისათვის კვანძებიანი ქამრის გაკეთება, ასევე დედის წყევლით მგლად ქცეულმა მაქციამ უმი ხორცი არ უნდა ჭამოს, თორემ ადამიანის სახეს ველარასოდეს მიიღებს და ასე შემდეგ.

როგორ ტარდებოდა მგლად გადაქცევის რიტუალი? როგორც ჩანს, პირველ რიგში მგლის ტყავის გადაცმით. ხშირად მას სპეციალურ „მგლის“ ქამარს უკეთებდნენ. მგლად გადაქცევა, მგლის იმიტირება შეიძლება სხვა ფორმითაც მომხდარიყო: კანიბალიზმის, ჯგუფური ღრეობის ან ყაჩაღობის გზით.

მირჩა ელიადე თავის ნაშრომში, რომელიც მგლის სიმბოლიკის კავშირს სამხედრო საქმესთან ეხება, წერდა: „ამ წარმოდგენათა საფუძვლად მგელთან მისტიური შერწყმის გამოცდილება ძვეს. ამგვარი შერწყმის გზები სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს: ანთროპოფაგია, გმირული ექსტაზი, ცხოველის ტყავით განხორციელებული ინიციაცია, რიტუალური ლოთობა, ასევე ყაჩაღობა და სხვა.“

ამ წარმოდგენათა საფუძველი მგელთან მისტიური შერწყმის გამოცდილებაა. ამგვარი გამოცდილების საფუძველი კი პირველად მითშია ჩადებული და მისი რეალიზება რეაქტუალიზაციის გზით არის შესაძლებელი.

ელიადე თვლის, რომ მგლის საკრალური მნიშვნელობა ეჭვს-გარეშეა, უკვე ნეოლითის ხანის გამოქვაბულებში გვხვდება. თანაც არა მხოლოდ მგელძაღლთა გამოსახულებების, არამედ პრიმიტიული ფიგურების სახით, რომლებიც გამოხატავენ მგლისნიღბიან ფიგურებს. ძნელი სათქმელია, რას გამოსახავენ ეს ნახატები: საბრძოლო ინიციაციას თუ იმ ტიპის სეზონურ ცერემონიას, რომელიც მიცვალებულთა პერიოდულ უკუდაბრუნებას უკავშირდება და რომლის დროსაც გამოიყენება ხთონური, მიღმური არსებების: ცხენების, კატების, მგლებისა და დათვების – ნიღბები“ (კაციტაძე 2011: 178).

დავუბრუნდეთ მაქციობასთან დაკავშირებულ სხვა რიტუალებსაც. მეომარი სრულყოფილი მონადირეა. მონადირის მსგავსად ის ქცევის მოდელად მტაცებლის ქცევას იღებს. ის არის პირველ-

წინაპარი მგლის შთამომავალი, ან ასეთად იქცევა სათანადო რიტუალის შედეგად. მგლად მხოლოდ ის იქცევა, ვინც თავის თავსა და დროის საზღვრებს გადალახავს და პირველქმნილი მითის თანამედროვედ და თანამონაწილედ იქცევა.

მგელს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ისეთ მეომარ მომთაბარეებში, როგორებიც იყვნენ ძველი თურქები და მონღოლები. თურქები მგელს თავიანთ წინაპრად თვლიდნენ. გადმოცემით ისინი ადამიანისა და მგლის შეუღლებიდან წამოიშვნენ. თურქულ ტომებში ხშირია მაგალითები მგლისკბილიანი ამულეტების ტარებისა, რომელთაც მატარებელი ბოროტებისაგან უნდა დაეცვა. მონღოლებსაც მსგავსი წარმოდგენები ჰქონდათ: მაგალითად, ჩინგის-ხანის ერთ-ერთ წინაპრად ციური მგელი მიიჩნეოდა.

ირანული ეპოსის „შაჰ-ნამეს“ მიხედვით, სპარსეთის დროშაზე მგელი იყო გამოხატული. თურქესტანში გვხვდება მგლის ან მგლისთავიანი დრაკონის გამოსახულებიანი დროშები. დრაკონისთავიანი მგელი იყო გამოსახული დაკების დროშებზეც.

მგლის კულტის არქაულობა საქართველოში ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. საყურადღებოა ისიც, რომ ხევსურეთში სახელგანთქმულ ქადაგებს „მგელა“, „მგელიკა“ ჰქვიათ, რაც აგრეთვე ადასტურებს მგლის საკრალიზაციას.

შეგვიძლია, გავიხსენოთ მეგრული ზღაპრის პერსონაჟი გერია, რომლის სახელიც პირდაპირ უკავშირდება მგელს და რომელიც მრავალ გმირობას ჩადის.

ქართულ ფოლკლორში მოგვეპოვება მგლად მაქციობის ამსახველი სვანური თქმულება „ფულდე ქალდანის ასული“: „ფულდე ქალდანი განთქმული ვაჟკაცი იყო. ერთ ღამეს მის სახლს სამი მგელი მოადგა. ძალიან ბნელოდა და წვიმიანი ღამე იყო. მგლები ყმუოდნენ. ადგა ფულდე ქალდანი და ერთი ცხვარი გადაუგდო. ამ ცხვრით იმ ღამეს სული შერჩათ მგლებს. მეორე დღეს იქ რას გაუჩერდებოდნენ – წავიდნენ.

ერთ დღეს ფულდე ქალდანი სამეგრელოს მთებში წავიდა საშოვარზე. წინ ერთი ვაჟკაცი შემოეყარა და ჰკითხა:

– ვინ ხარ?

– ფულდე ქალდანი ვარ.

ამ ვაჟკაცმა თავის ორ ამხანაგს გადასძახა:

– ეს ის ფულდე ქალდანია, რომელმაც ცხვარი ჩამოგვიგდო, მპივრები გაგვადლო.

ეს ვაჟკაცები ის მგლები ყოფილან, წვიმიან ღამეს რომ მოადგ-გ-ნენ ფულდუს სახლს. ახლა ჯერ ერთმა დაპატიჟა ქალდანი, მერე – მეორემ, მერე – მესამემ. ბოლოს ჰკითხეს: საჩუქრად ჩვენგან რა გინდაო?“

როგორც ვხედავთ, მგლად მაქციობის შესახებ წარმოდგენა ნათლად და ცალსახადაა გამოხატული. მგლად მაქციობის რწმენის ერთ-ერთი ელემენტი იყო მაქციების მიერ განსაკუთრებული ცოდნის ფლობა.

„საჩუქარი არ იკადრა ფულდუ ქალდანმა და სთხოვა: თქვენ რაც გაგება-ცოდნა გქონდეთ მალული, მეც მასწავლეთო.

ვაჟკაცებმა გაიხმეს განზე და დააფიცეს, რასაც გასწავლით, არავის უთხრაო“ (ხალხური სიბრძნე: 1964: 198-199).

ბუნების საიდუმლოება გაიგო ფულდუ ქალდანმა: ცხოველის, ფრინველის, ქვეწარმავლის ენა შეისწავლა. როგორც ვხედავთ, ფულდუ ქალდანის თქმულებაში მგლები, მგელ-მაქციები საკრალური ცოდნის მატარებლები არიან. (მგელი – როგორც საკრალური ცოდნის, ცხოველთა, ფრინველთა და ქვეწარმავალთა ენის ცოდნის წყარო – მინდიას თქმულებების გველის ანალოგია).

მეგრულ ფოლკლორში შემორჩენილია თქმულებები მგელ-კაცების შესახებ. ერთ მეგრულ თქმულებაში ვკითხულობთ: „ჩემს ბავშვობაში მაქვს გაგონილი, რომ ჩვენს სოფელში ცხოვრობდა თურმე ერთი კაცი, რომელიც ღამ-ღამობით მგელზე ჯდებოდა და დათარეშობდა სხვადასხვა სოფელში. მგელი თურმე ანადგურებდა სოფლის საქონელს. ბოლოს დაუდარაჯდნენ. ეჭვი ამ კაცზე მიუტანიათ და დაუდალავთ. ამის შემდეგ ის მგელზე ველარ ჯდებოდა. ბოლოს ამ მოთარაშე მგლისთვის ვიღაც გულოვან კაცს ფეხის კოჭები მოუჭრია და სახლში წაუღია. უფიქრია: ვინმემ მესეფებს არ გააცოცხლებინოს ეს მგელიო. მესეფე – მეგრულ ფოლკლორში ადამიანის მსგავსი არსებები, ზღვის კაცუნები, რომლებიც წელიწადის გარკვეულ დროს ამოდიან ზღვიდან (კიკნაძე 2007: 59).

ნადირთპატრონს შეუძლია ნადირის ძვალს ხორცი შეასხას, მაგრამ ეს ვერ ხერხდება, თუ ძვალი დაზიანებულია ან ადგილზე აღარ არის. ამ დადალულ კაცს რომ გაუგია, მგელი მოკლესო, ბევრი უტირია. მერე წასულა და მესეფეს შეხვეწნია: ესა და ეს მგელი რამენაირად გამიცოცხლეო. მოსულა მესეფე მგლის გასაცოცხლებლად, მაგრამ მგლის ოთხივე კოჭი მოჭრილი და დაღებული

დახვედრია. უკოჭებოდ ვერ გავაცოცხლებო- უთქვია მესეფეს. ეს მგელი მესეფეს ბევრჯერ ყოლია გაცოცხლებული. ეხლა კი არ შეეძლო მისი გაცოცხლება (სიტყვიერება 1991: 351).

რაც შეეხება მგლის სახეს ცხოველთა ზღაპრებსა და რწმენა-წარმოდგენებში, რუსუდან ჩოლოყაშვილის მიხედვით, გაორება იგრძნობა სხვადასხვა ხალხის რწმენებისა და ცხოველთა ზღაპრის პერსონაჟთა შორის. ამ შემთხვევაში მგელს არა აქვს არც ხროვად ნადირობის უნარი, არც ნადირობის ხერხების ცოდნა. „ცხოველთა ზღაპარი ადამიანურ პრობლემებზე, მის სურვილებზე და მისწრაფებებზე, ყოფით გამონეულ აუცილებლობაზე მოგვითხრობს, რამეთუ ცხოველთა ზღაპრის პერსონაჟები ადამიანთა ცალკეულ ტომთა წინაპრები, მათი ტოტემები არიან. ტოტემის გამარჯვება ზღაპარში წარმატებული ხვალისდელი დღის რწმენას უქმნიდა მის შემქმნელ ხალხს“ (ჩოლოყაშვილი 20016: 154).

რაც შეეხება მგლის სიმბოლოს ტრანსფორმაციას მხატვრულ აზროვნებაში, იგი ტროპული მეტყველების საშუალებად იქცა საგმირო პოეზიაში. ამის ნიმუშია ქართულ ხალხურ საგმირო პოეზიაში მგელთან კაი ყმის შედარება:

კაი ყმა, მგელი, არწივი
არც ერთ არ გაინურთნება,
მგელი არ მაშლის მგლობასა.
(სიბრძნე 1965: 97)

კაი ყმა, მგელი და არწივი სინონიმებია, ზოგჯერ კი მგელი მეტაფორადაც გამოიყენება ხალხური პოეზიის ნიმუშებში:

კიდევაც დაიზრდებიან ალგეთს ლეკვები მგლისანი,
ისე არ ამოწყდებიან, ჯავრი შეჭამონ მტრისანი...
(სიბრძნე 1965: 95)

ან: გაგვიძეხ ბერო მინდიაგ
 მუხლი მაიბი მგლისაო.
(სიბრძნე 1965: 108)

ხალხურ პოეზიაში მგელი სიმამაცის, ვაჟკაცობისა და უშიშრობის სიმბოლოა (მგლის მუხლი, მგლის თვალი სასაუბრო მეტყველებაშიც დამკვიდრდა).

ამრიგად, მგლის მხატვრული სახე-სიმბოლოს ანალიზი მეტად საგულისხმო და მრავალფეროვანი მსჯელობის საშუალებას იძლევა.

დამონეზიანი:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია*. ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2006.

გელოვანი 1983: გელოვანი ა. *მითოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1983.

ელიაძე 2009: ელიაძე მ. *მითის ასპექტები* (ფრანგულიდან თარგმნეს მ. ბაქრაძემ და ბ. წვერაძემ). თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2009.

კაციტაძე 2011: კაციტაძე კ. *ომო ილიტარის: ადამიანი-მეომარი*. თბილისი: გამომცემლობა „პოლიგრაფი“, 2011.

კიკნაძე 2007: კიკნაძე ზ. *ქართული მითოლოგია*. ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2007.

კიკნაძე 2016: კიკნაძე ზ. „ფარნავაზის სიზმარი“. *ქართული მითოლოგია*. ტ. II. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2016.

მითები 1987: *Мифы Народов Мира. I. Советская Энциклопедия*. Москва: 1987.

ნოზაძე 2005: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება*. ტ. II (გ. შარაძის რედაქციით). თბილისი: 2005.

სიხარულიძე 1961: *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*. ტ. I. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია. თბილისი: 1961.

ქართლის ცხოვრება 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტ. I (ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით), თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.

სიტყვიერება 1991: *ქართული ხალხური სიტყვიერება. მეგრული ტექსტები*. თბილისი: 1991.

ჩოლოყაშვილი 2005: ჩოლოყაშვილი რ. *ცხოველთა ეპოსი*. თბილისი. გამომცემლობა „ნეკერი“, 2005.

ჩოლოყაშვილი 2016: ჩოლოყაშვილი რ. „ცხოველთა ზღაპრის არსი და მნიშვნელობა“. წიგნში: *მხატვრული აზროვნების ტრანსფორმაციის ფორმები ქართულ ფოლკლორში*. თბილისი, გამომცემლობა „სამშობლო“, 2016.

ხალხური სიბრძნე 1964: „ქართული ეპოსი“. *ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად*. ტ. III. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1964.

ხალხური სიბრძნე 1965: ქართული ეპოსი. *ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად*. ტ. IV. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1965.

Beliefs and Views Related to Wolf

Summary

The old man believes that the beast's subjugation, catch or kill is possible if he uses magic power. You can get this power, if you put on the skin of this beast. The skin of the beast itself gives you the mystery of the power of being able to subdue or kill the beast. The skin of the beast would have been attached to have the magic power, and the king of any tribe, godly, magic or jealous, was carrying the skin because of this intention.

The wolf's connection with hunting or war is the oldest perception that takes origin from the beginning of the millennia. This relationship is naturally derived from the characteristics of this animal: cruelty, bruising hunting, bravery, and all the wolf's qualities that the warrior must have ended. For this he was to become a wolf, would experience metamorphosis. The belief in archaic military art was a great possibility. As for the transformation of the wolf symbol in the artistic thinking, it became the source of trope speech in theoretical poetry.

In folk poetry wolf is used for poetic purposes. It is a symbol of bravery, courage and fear (the wolf's clue, the wolf's eye is also used in spoken language).

Thus, the analysis of the face symbol of the wolf gives an opportunity for different discussions.

**საკრალური სიმბოლოები და ქართული კულტურის
ელემენტები ნართების ეპოსის ინგუშურ და ჩეჩნურ
ვერსიებში**

ხალხური ეპიკური ტექსტების უმრავლესობა ტიპოლოგიურ სიუჟეტებსა და მითოლოგიურ ალუზიებს ეყრდნობა. რეალურად მომხდარი მოვლენა ფოლკლორულ ნაწარმოებში არცთუ იშვიათად საერთო არქეტიპულ მოდელს ემორჩილება და ტექსტის სიუჟეტიც ხშირად ზოგად მითოლოგიურ სცენარს იმეორებს. მიუხედავად ამისა, თქმულება-გადმოცემებში სხვადასხვა ეპოქისა და რელიგიური ფორმაციის ამსახველი მითოლოგიური სეგმენტები ზოგჯერ გვერდიგვერდ თანაარსებობს. მიმაჩნია, რომ აუცილებელია ხალხური ნაწარმოების ცალკეული ელემენტებისა და მითოსური პლასტების ანალიზი, რადგან ისინი უძველეს მოვლენებს აირეკლავს. მართალია, ეს პლასტები ერთმანეთშია გადაჯაჭვული და მათი ერთმანეთისგან გამიჯვნა ადვილი არ არის, მაგრამ ამ ელემენტების შესწავლა-დაჯგუფება ტექსტის შიდა შრეებისა და მისი მიკროსტრუქტურის გააზრების საშუალებას იძლევა. ჩვენამდე ზეპირი სახით მოღწეული ტექსტის ამგვარი კვლევა არქეტიპულ ინვარიანტთან მიახლოების საშუალებას იძლევა. ამ კუთხით უაღრესად მნიშვნელოვანია მეზობელი ხალხების თქმულებებში ერთსა და იმავე რელიგიურ მრწამსთან დაკავშირებული მითოლოგიური წარმოდგენების კვლევა. შუა საუკუნეებში საქართველოს მნიშვნელოვანი კულტურულ-ისტორიული მისია დაეკისრა. ის გახდა ქრისტიანობის ფორპოსტი კავკასიაში. სამწუხაროდ, თანამედროვე რუსულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოს კულტურულ-ისტორიული როლი სათანადოდ არ არის წარმოჩენილი. ზოგიერთ პუბლიკაციაში, რომელიც ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა სულიერ კულტურასა და რელიგიურ სიტუაციას ეხება, საქართველო არც არის ნახსენები.

თქმულებები ნართებზე ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ფოლკლორში, აგრეთვე აფხაზურ ზეპირსიტყვიერებაში ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ეპიკურ ძეგლს წარმოადგენს. სვანეთსა და

რაჭაში დადასტურებული ერთი-ორი ნარატივის გარდა, ქართული ფოლკლორი თითქმის არ იცნობს გადმოცემებს ნართ გმირებზე (ძიძიგური 1971). სამაგიეროდ, ნართების ეპოსის თითქმის ყველა ნაციონალურ (აფხაზურ, ჩერქეზულ, ოსურ) ვერსიაში იგრძნობა ქართული კულტურისა და ტრადიციული ყოფის გავლენა. უფრო მეტიც, ნართულ თქმულებებში დასტურდება ზოგიერთი ისეთი სიუჟეტი და მოტივი, რომელსაც იცნობს ქართული ფოლკლორი.

ქრისტიანული წარმოდგენები და მითოლოგიური სახე-სიმბოლოები ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ფოლკლორის ერთ-ერთ ყველაზე არქაულ ფენას განეკუთვნება. ჩეჩნური და ინგუშური თქმულებები ერთგვარ მსგავსებას ამჟღავნებენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებთან. ორივე მათგანი ტრადიციული საზოგადოების ყოველდღიური ყოფის უაღრესად მნიშვნელოვან და დამახასიათებელ ელემენტებს წარმოგვიდგენს. ისინი მოგვითხრობენ სხვადასხვა მოვლენის, ინსტიტუციის, ცალკეული საზოგადოებებისა და გვარების წარმოშობაზე. როგორც ქართულ ანდრეზებში, ისე ჩეჩნურ და ინგუშურ ნართულ თქმულებებში მოქმედება ხდება განსაზღვრულ სივრცეში, სრულიად რეალურ გეოგრაფიულ გარემოში. გადმოცემებში მრავლად გვხვდება კონკრეტული ტოპონიმები.

ქართულ და ჩრდილოკავკასიურ ეპიკურ თქმულებებს შორის არის არსებითი, ფუნდამენტური განსხვავებაც. ნართების ეპოსის სხვა ნაციონალური ვერსიების მსგავსად, ჩეჩნური და ინგუშური თქმულებების ძირითად თემას თარეში წარმოადგენს. სამოცდასამი მეომრისგან შემდგარი ნართ-ორხუსთოელების რაზმის მიზანი იყო ნადავლის მოპოვება და ცხენების გამოჩეკვა. თარემის თემა* არ არის არსებითი ქართული ეპიკური ტექსტებისთვის.

ნართების ეპოსის ჩეჩნურ და ინგუშურ ვერსიებში ყურადღებას იქცევს ცალკეული საკრალური მოტივებისა და სიუჟეტების პარალელიზმი ქართულ ფოლკლორთან. ის საერთო ნიშანთა და მახასიათებელთა ერთობლიობას ემყარება. ამჯერად მხოლოდ ყველაზე მნიშვნელოვან პარალელებს განვიხილავ.

* თარემის თემა გვხვდება ფშავ-ხევსურულ ბალადებში, რომლებიც სრულიად რეალურ ვითარებას ასახავს. ამ კუთხით ანდრეზები უფრო მიღმა სამყაროში გამართულ მისტიკურ ბრძოლაზე მოგვითხრობს, რომელშიც ღვთისმშვილებთან ერთად ჯვრის მსახურიც მონაწილეობდა.

საგმირო მოტივების საკრალიზაცია: შუაზე გაპობილი ლოდი

ქართულ და ჩეჩნურ-ინგუშურ თქმულებებში გვხვდება მსგავს სიუჟეტებზე აგებული საგმირო ეპიზოდები. თუ ქართულ ანდრეზებში საგმირო ეპიზოდებს საკრალური დანიშნულება აქვს და მთლიანად მითოლოგიზებულია, ჩეჩნურ და ინგუშურ თქმულებებში მსგავსი ეპიზოდები დაცლილია საკრალიზმისგან. თუმცა ქართულ ანდრეზებთან მათი შედარება მითოლოგიური სახეებისა და სიმბოლოების ახლებურად გააზრების საშუალებას იძლევა. ჩეჩნური და ინგუშური თქმულებების ზოგიერთი საგმირო ეპიზოდის თავდაპირველი საკრალურ-რელიგიური მნიშვნელობა ეჭვს არ იწვევს.

ლოდის შუაზე გაპობის მოტივი გვხვდება როგორც ჯვარ-ხატთა დაარსების ფშავ-ხევსურულ ანდრეზებში, ისე ნართების ეპოსის ჩეჩნურ და ინგუშურ ვერსიებში. ქართულ ანდრეზებში ეს ეპიზოდი მფარველი წმინდანებისა და დევ-კერპების ბრძოლის შესახებ მოგვითხრობს, რომელიც მინა-წყლის მოპოვებასა და კულტის დაარსებას ისახავს მიზნად (კიკნაძე 2016: 19-23). გადმოცემის მიხედვით, იახსრის ნასროლი ძლევა მოსილი ლახტი მისგან დევნილ უკანასკნელ დევს ასცდა და კლდეს მოხვდა, რომელიც შუაზე გაიპო. შუაზე გაპობილი კლდე, როგორც გადმოცემული ამბის უტყუარი დადასტურება, დღემდე შემორჩა საქართველოს მთიანეთში, სოფელ როშკის მახლობლად. ასეთივე შუაზე გაპობილი ლოდი გვხვდება ჩეჩნეთის მთიანეთში, გალანჭოყის მახლობლად, თუმსოი-ლამის მთაზე, რომელსაც ერთ-ერთი ნართული საგმირო თქმულება უკავშირდება. მართალია, ჩეჩნურ ტექტში დემითიზაციის პროცესი ბოლომდე არ არის მისული, მაგრამ მასში ლოდის შუაზე გაპობის მოტივი მოკლებულია ყოველგვარ საკრალიზმს და იგი იმ სიუჟეტს შეერწყა, რომელიც ნართების წინამძღოლის სესქათ სოლსას გამირობის შესახებ მოგვითხრობს. იმ ქვას, რომელიც სიდიდით კოშკს აღემატება, სესქათ სოლსამ თავისი ხმალი დაარტყა. ჩეჩნურ თქმულებაში ლოდის ორად გაყოფის მიზეზი გახდა სესქათ სოლსას ცნობისმოყვარეობა. მას სურდა თავისი ბასრი ხმლის გამოცდა, თუ რამდენად მჭრელი იქნებოდა მისი მახვილი (დალგათი 1972: 329). ფშავ-ხევსურულ ანდრეზებში კი მსგავსი ეპიზოდი დე-

მონურ ძალებთან ბრძოლას, მიწა-წყლის გამოხსნასა და ტერიტორიების მოპოვებას უკავშირდება (კიკნაძე 2016: 24). ჩეჩნური თქმულებისგან განსხვავებით, ლოდისა თუ კლდის შუაზე გაპობა იახსრის მითოლოგიურ ლექსში მთლიანად მისტიფიცირებულია და ეს ეპიზოდი დევთან ბრძოლის კულმინაციას წარმოადგენს. საყმოს მფარველ წმინდანს ძალა ღმერთისგან აქვს მინიჭებული. ხალხური საფერხისო სიმღერა ღვთისშვილის პირით მოგვითხრობს კლდის ორად გაპობის ამბავს:

ერთ ისეთ გაქცეულიყო, რომელიც ფალავანია,
როშკისგორ შამავეწიე, კლდეს მათფარა ტანია,
საგმირო შამავიმალლე, ღმერთო, შენგან მაქე ძალია!
კლდე ორად გავატეხიე, დევს გამოვთხარე თვალია.
(ოჩიაური 1991: 46)

უფრო მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს ქართულ ანდრეზებთან ინგუშური თქმულება, რომელიც კლდისა თუ მთის შუაზე გაპობის შესახებ მოგვითხრობს. ამ ეპიზოდს ინგუშურ გადმოცემაში ნამდვილად საკრალური დატვირთვა რომ უნდა ჰქონოდა, შუაზე გაპობილი მთის სახელწოდებაც მიუთითებს. ლილღურ ტექსტში მოქმედება წაი-ლოამის მთაზე ხდება. წაი-ლოამ ქართულ ენაზე სიტყვასიტყვით ითარგმნება როგორც წმინდა მთა, მთაწმინდა. თქმულების მიხედვით, ქალიშვილის მოტაცებით აღშფოთებული სოსქათ სოლსა საშინელმა რისხვამ და შურისძიების გრძნობამ შეიპყრო. სიბრაზისგან გააფთრებულმა მხედარმა თავისი უზარმაზარი ფოლადის მახვილით წაი-ლოამის კლდოვანი მწვერვალი შუაზე გააპო. „იმ დროიდან წაი-ლოამის მთა მეტად მაღალ, ფრიალო და წვეტიან ჭიუხად გადაიქცა. ეს სოსქათ სოლსას ნართული მახვილის ნაკვალევია. კარგ ამინდში იქ ამომავალი და ჩამავალი მზის სხივები წითლად და სისხლისფრად ანათებს“ (დახკილგოვი 2012: 109-112).

კლდისა და ლოდის შუაზე გაპობის მოტივი გავრცელებულია კავკასიის ხალხთა ეპიკურ ტექსტებში. იგი დასტურდება აბრსკილის აფხაზურ თქმულებაში (აფხაზური ფოლკლორი 2003: 42), დავით სასუნელის ეპოსში (დავით სასუნელი 1939). ზოგან ეს ეპიზოდი საკრალური ელემენტებით არის გაძლიერებული, ზოგან კი,

უბრალოდ, პერსონაჟის ფიზიკურ სიძლიერეს წარმოაჩენს. ამგვარი სასწაულების მოხდენა თითქმის მუდამ ხალხის წინამძღოლს მიენერება და მისი არქეტიპი – ზღვისა თუ კლდის კვერთხით გაპობა – მრავლად გვხვდება ძველი ხალხების საკრალურ ისტორიებში. უფალი მიმართავს მოსეს: „კვერთხი აღმართე და ზღვას დააღირე, შუაზე გაიპობა იგი“ (გამოსვ. 14: 16), „ხელში გეჭიროს კვერთხი... დაჰკარი კლდეს და გამოვა წყალი“ (გამოსვ. 17: 5-6).

ჩეჩნეთში, თუმსოი-ლამის მთაზე, ორად გაპობილი ქვის მახლობლად, არის კიდევ ერთი სხვა ლოდი, რომელზეც ცხენის ნალის მსგავსი ღრმული არის აღბეჭდილი. ჩეჩნური გადმოცემა ქვაზე ნალის ტვიფარის გაჩენას სოსქათ სოლსას ცხენს მიაწერს. ამბობენ, რომ იმ ქვას სოსქათ სოლსას ცხენმა ფლოქვი დაჰკრა, რომელიც ლოდზე სამუდამოდ აღიბეჭდა. ჩეჩნურ თქმულებაშიც დედამინის ზედაპირზე გამოსახულ ამგვარ მითოლოგიურ ნიშნებს თავის დროზე საკრალური დატვირთვა უნდა ჰქონოდა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ზეპირმა ტექსტმა ჩვენამდე ხარვეზებით მოაღწია. ამას მაფიქრებინებს თუმსოი-ლამის ქვაზე სესქათ სოლსას ცხენის ფლოქვისგან დატოვებული ტვიფარი. მას რომ ჩეჩნები ოდესღაც სინმინდედ მიიჩნევდნენ, ადასტურებს საფარველი, რომელიც მათ ტვიფარს დაადეს. გადმოცემის მიხედვით, ხალხმა ფლოქვის ანაბეჭდი მინით დაფარა, რათა მას ადამიანის თვალი არ მოხვედროდა და ფეხი არ შეხებოდა (დალგათი 1972: 329). კავკასიელი მთიელები ასე სათუთად და წმინდად ზებუნებრივ არსებათა ნაკვალევს ინახავენ. აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ სოსქათ სოლსას კიდევ უფრო მაღალი საკრალური სტატუსი უნდა ჰქონოდა ჩეჩნურ თქმულებებში.

ჩეჩნების მეზობელი ერთ-ერთი თემის ხევსურები ყველაზე საიდუმლო ადგილზე ინახავენ ქურთემულს, რომელზეც, როგორც ამბობენ, წმინდა გიორგის ცხენის ნალი არის გამოსახული. ხევსურული ანდრეზების მიხედვით, ის ქურთემული გამოცანილი ყოფილა ქაჯეთის სამეჭედლოდან, რომელიც ზეცის ბინადრებმა წმინდა გიორგის მეთაურობით გატეხეს და მებრძოლმა ღვთისშვილმა მასზე თავისი ცხენის ნალი დაამჩნია. ანდრეზული ტრადიციის თანახმად, ქურთემულს, როგორც განსაკუთრებულ სინმინდეს, ადამიანის თვალი რომ არ მოხვედროდა, ხახმატის ჯვრის ერთ-ერთ კვრივში მიუჩინეს ბინა (ანდრეზები 2009: 49).

ანდრეზული დევი ლილლურ თქმულებაში

ჩეჩნური გადმოცემების ერთი ნაწილი ტერიტორიების დაუფლების მიზნით ნართ-ერსთხოვლებისა და ადგილობრივი გმირების ისეთივე დაპირისპირების შესახებ მოგვითხრობს, როგორც ასახული არის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლების შესახებ. ერთი და მეორეც საგმირო მოტივებზეა აგებული. მაგრამ ფშავ-ხევსურულ გადმოცემებს, კერძოდ ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლებს, ადგილობრივი მოსახლეობისთვის აქვს საკრალური ღირებულება, როცა ჩეჩნურმა თქმულებებმა მხოლოდ საგმირო-სათავგადასავლო შინაარსი შეინარჩუნეს. ნართების ეპოსის ინგუშურ ვერსიებში უფრო პოპულარულია გადმოცემები ციკლოპის ტიპის გოლიათებზე, ვამპალებსა და ვამპალოჟებზე. მასში იძებნება სიუჟეტები პოლიფემის მსგავს ცალთვალა გოლიათებზეც*. დევი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიური გადმოცემების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და აქტიური პერსონაჟი, ჩეჩნურ და ინგუშურ თქმულებებში თითქმის არ გვხვდება, რადგან მათ ფოლკლორში საგმირო მოტივები და მითოლოგიური სიუჟეტები ძირითადად ნართი გმირების ირგვლივ დაკრისტალდა.

თუმცა მთლად ასე არ არის. დევებისა და გმირების დაპირისპირების თემამ, როგორც ჩანს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხალხური ეპიკური ტრადიციიდან ლილლურ თქმულებებში მაინც შეაღწია. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს ინგუშური თქმულება „როგორ გაკვალა ბათარმა ასის ხეობა“ (დახკილგოვი 2012: 182-185). ხალხურ ტექსტში ადგილს, სადაც ძირითადი მოქმედება ხდება, ჰქვია „ღალღაი კოაშკე“. ასე იწოდება პატარა ველი მდინარე ასის ზემო წელზე. ი. დახკილგოვის ცნობით, „ღალღაი კოაშკე“ უნდა გავიგოთ, როგორც „ლილლური ეზო“ (დახკილგოვი 2012: 185). ვფიქრობ, სახელწოდება ქართული ენის მონაცემებით პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა აიხსნას. „ღალღაი კოაშკე“ არის იგივე – „ლილლური კოშკები“. თქმულებაში მონაწილეობენ დევები, რომლებსაც ინგუშურ ტექ-

* იხ. ინგუშური ტექსტი „თქმულება გოლიათ ვამპოლოჟებზე“, 1892 წელს მთიან ინგუშეთში მთხრობელ განუასგან ჩაინერა ბ. დალგათმა. პირველად დაიბეჭდა: Этнографическое обозрение, №1, Москва, 1901, გვ. 43.

სტში ქართული ენის აშკარა გავლენით ჰქვია „დოვი“. „დოვებს“ ლილღური კომპების მახლობლად უცხოვრიათ და თურმე ლილღველებს გამუდმებით ავინროვებდნენ. „დოვები“, როგორც წესი, მართალია, ტანად გოლიათები იყვნენ, მაგრამ მათ ჭკუა ნაკლები ჰქონდათ. ასეთივე თვისებებითა და უნარებით წარმოგვიდგენს დევებს ფშაურ-ხევსურული მითოსი. ასის ხეობაში, სოფელ დოშხაკლეს მახლობლად, მიუთითებენ ციკლოპურ ნყოფაზე, რომელიც უაღრესად დიდი ქვებისგან არის აგებული. მათ აშენებას ადგილობრივი მოსახლეობა დევებს მიაწერს, რომლებსაც იქ ნართების გამოჩენამდე უცხოვრიათ (დახკილგოვი 2012: 467).

დევებს ინგუშურ თქმულებაში თავისი ვაჟკაცობითა და სიმამაცით სახელგანთქმული ნართ-ორსთხოელი ბათარი დაუპირისპირდა. მან არ აპატია „დოვებს“ ქალ-რძალზე ძალადობა, ლილღველ მჭედლებს კომპისხელა გუთანი გამოაჭედვინა, დევები შიგ შეაბა და წეი-ლოამის მთაზე გადაატარა. დევების გაკვალულ თხრილში ხინანამ მდინარე ასა გაუშვა, რომელიც მანამდე საქართველოში მიედინებოდა (დახკილგოვი 2012: 185). თქმულება მოგვითხრობს როგორ წარმოიშვა მდინარე ასის კალაპოტი. ქართულ გადმოცემებში, რომლებიც მდინარეების ალაზნისა და ივრის წარმოშობის შესახებ მოგვითხრობენ, მონანილეობს გველეშაპი. კალაპოტი თავისი სხეულით ქართულ გადმოცემაში გველეშაპს გაჰყავს (ხალხური სიბრძნე 1964: 246-247). ინგუშურ თქმულებაში მდინარის კალაპოტს დევები მჭედლების გაკეთებული გუთნით გაკვალავენ. ხალხურ თქმულებაში გველეშაპის დევით ჩანაცვლება არცთუ იშვიათია. თვით „ვეფხისტყაოსანშიც“ გამოქვაბულში გადამალული განძის მცველად გველეშაპის ნაცვლად რუსთაველს დევი გამოჰყავს (მამისიმედიშვილი 2017: 24). ხოლო ამირანიანის სვანურ ვერსიაში მთავარი გმირის შთანმთქმელი არის არა გველეშაპი, არამედ – დევი (ჩიქოვანი 1947: 359).

როგორც ქართულ, ისე ლილღურ ტრადიციაში დევები ადამიანების მიმართ მტრულად განწყობილი გოლიათები არიან, რომლებსაც გმირები და ღვთისშვილები ამარცხებენ. ინგუშური თქმულების მიხედვით, ბათარმა დევები ზღვისკენ გარეკა, რომლებიც მის ტალღებში ჩაიკარგნენ. ქართველ მთიელთა ანდრეზის მიხედვით, უკანასკნელი დევი ლალმა იახსარმა ასევე წყალში, კერძოდ აბუდელაურის ტბაში მოკლა. ლილღური გად-

მოცემა „როგორ გაკვალა ბათარმა ასის ხეობა“ სიუჟეტურად სწორედ იმ ტიპის ქართულ ანდრეზებს ენათესავება, რომლებიც ტერიტორიების მოსაპოვებლად დევებისა და ღვთისშვილთა დაპირისპირების შესახებ მოგვითხრობენ.

წმინდა გიორგი, ფერდა და სამოცდასამი მეომარი

როგორც წესი, ინგუშური თქმულებების მიხედვით, ნართ-ორსთხოვლების მოთარეშე რაზმი 63 მეომრისგან შედგებოდა. ხევსურულ საგმირო სიმღერებშიც გვხვდება მინიშნება 63 მეომრისაგან შემდგარ სამხედრო რაზმზე. ერთ-ერთ ლექსში ზურაბ ერისთავის ღალატით აღშფოთებული ხევსური მელექსე ირემას მიმართავს:

ირემაჲ, რად გიხაროდა ხევსურთა თრუსოს ზიანი,
კიდევაც დავრჩით ხევსურეთს სამოცდასამი ხმლიანი.
(სიხარულიძე 1961: 391)

საბრძოლო რაზმის შემადგენლობის რაოდენობა 63 უნდა მომდინარეობდეს ქართულ ტრადიციაში დამკვიდრებული საკრალური რაოდენობის აღმნიშვნელი სიმრავლიდან – 363, რომელიც აღნიშნავს წმინდა გიორგის სახელობის სალოცავების საკრალურ რაოდენობას. ქართველ და სხვა კავკასიელ მთიელებში წმინდა გიორგის მიეწერება მამაკაცთა, მგზავრთა და მეომართა მფარველობა. ნართები იყვნენ მეომრები, რომლებიც მუდამ მგზავრობაში იყვნენ და მტრებს ებრძოდნენ.

წმინდა გიორგის, როგორც მფარველ წმინდანს, მთელ ჩრდილოეთ კავკასიაში ადიდებდნენ და ლოცულობდნენ. წმინდა გიორგის კულტთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი ცნობები არის დაცული ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ფოლკლორში. ჩერქეზულ თქმულებებში მას ჰქვია აუშჯერჯი, ოსურ ტრადიციაში – ვასთირჯი. ა. სულეიმანოვის აზრით, მთიანი ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის იმ ტოპონიმებში, რომელთა ფუძეშიც გვხვდება *ფერდა* (Ферда) და *გერგა* (Гьегга), წმინდა გიორგის სახელი იკითხება. მკვლევარმა სიტყვათა შეპირისპირებით, ტოპონიმთა შედარებითი ანალიზითა

და მრავალრიცხოვანი მაგალითების მოხმობით დაადგინა, რომ საკუთარ სახელ „გიორგის“ ჩეჩნურ და ინგუშურ ენებზე შეესაბამება ფორმები: *ერდა** (*ერთიე*), *ჟერდიე*, *გერგა*. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ვაინახები ამავე ტერმინებით მოიხსენიებენ ჯვარს, სალოცავს, მფარველ წმინდანს, ჟარ ფორმასთან ერთად, რომელიც ქართული ჯვარიდან მომდინარეობს. გიორგობას ვაინახურ ენებზე ჰქვია „*აორთოა*“. მაგრამ, როგორც ჩანს, „*აორთოა*“ „ერთინად“ ტრანსფორმირდა. ა. სულეიმანოვის ცნობით, მაისტელები და მითხოელები, როცა გიორგობის დღესასწაულზე ხევესურეთის სალოცავებში მიდიოდნენ, ამბობდნენ: „*ერთინა ლო ვაი*“, – „გიორგობაზე წავიდეთ“ (სულეიმანოვი 1997: 276). გიორგინმინდას (გიორწმინდას), რომელიც შატილის მახლობლად მდებარეობს, ვაინახები *ჟერდიეშთის* უწოდებენ, ისევე როგორც გიორგინმინდის წყალს – *ჟერდიე ხის* (სულეიმანოვი 1997: 648). ეჭვგარეშეა, რომ *ჟერდა* მიღებულია გიორგისგან. კაბადოკიელი მონაწივე იმდენად პოპულარული მფარველი წმინდანი ყოფილა მთიან ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში, რომ მისი სახელი „*ჟერდი*“ ზოგადად სალოცავის, წმინდანის, ეკლესიისა და წმინდა ადგილის სინონიმად ჩამოყალიბდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზების მიხედვით, საბრძოლო რაზმს თემის წინამძღოლი და მთავარი კულტმსახური ხელმძღვანელობდა, რომელსაც უნდა ჰქონოდა საკრალური ნიშნები და თვისებები და ამავე დროს ის ჯვრის მეომრებს მტრის წინააღმდეგ მფარველი წმინდანის დროშით უნდა გაძლოლოდა. ფშაურ-ხევესურული ანდრეზები მათ განსაკუთრებულ უნარებს მიაწერენ. ისინი ისტორიულ დროში თითქოს ღვთისშვილთა მიერ ოდესღაც ჩადენილ გმირობებს იმეორებენ. ჯვრის მკადრე ხელმძღვანელობს არა მხოლოდ ჩრდილოეთ კავკასიის თემ-სოფლების მოსარბევად ორგანიზებულ სამხედრო ექსპედიციებს, არამედ მონაწილეობას იღებს მისტიკურ ლაშქრობაში, რომელიც ღვთისშვილებმა მოაწყვეს ქაჯავეთში (ანდრეზები 2009: 41-45). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მკადრეებისა და თემის წინამძღოლის მსგავს თვისებებს ავლენს ინგუშური ნართული თქმულებების მთავარი პერსონაჟი სესქათ სოლსა. იგი, როგორც

* *ჟერდი* (←*გიორგი*) – როგორც ჩანს, ეს ფორმა გ ბგერის პალატარიზაციით გაჩნდა. მსგავსი ფონეტიკური პროცესი გვხვება უნგრულ ენაში, დიორდი←*გიორგი* (Dyördy←Györgi) <http://kurufin.ru/html/Translate/georg.html>

სასწაულებრივად შობილი და ნართების წინამძღოლი, ფლობს ზე-ბუნებრივ ძალას და ჩადის არაერთ სასწაულს: მას შეუძლია მიცვა-ლებულის გაცოცხლება და ბუნების სტიქიურ ძალებზე ზემოქმედება. სესქათ სოლსას სურვილის მიხედვით, მდინარე თერგში წყალი ხან იკლებს, ხან იმატებს; მის ცხენს შეუძლია მთიდან მთაზე გადახტომა და მინაზე ფლოქვის დაკვრით წყაროს აღმოცენება. სესქათ სოლსა თავისი საკრალური ნიშნებითა და თვისებებით უტოლდება ზებუნებრივ არსებებს. სამოც-დასამი მხედრის წინამძღოლი სესქათ სოლსა სხვა საკრალური ნიშნებითაც იქცევს ყურადღებას. როგორც ცნობილია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთი მფარველი წმინდანი არ ყოფილა „ნახორცივლარი“, ე. ი. არ ყოფილა მინიერი, ადამიანური წარმომავლობის არსება და ციდან ნათლის სვეტის სახით ჩამოსულა, ზეციურ სამყაროს კი უხილავი ოქროს შიბით უკავშირდებოდა. ლაშარის მუხის ლექსში ნათქვამია:

დიდი ვარ ლაშარის ჯვარი, ცას ვები ოქროს შიბითა,
კმელ გორზე მედგა ბერმუხა, ასაჯდომ იყო კიბითა.
(ანთოლოგია 2010: 15)

ერთ-ერთი ინგუშური თქმულების მიხედვით („სესქათ სოლსა და ბეთას ქალიშვილი ლირა“), სესქათ სოლსა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ღვთისშვილების მსგავსად, ღვთის ბრძანებით ციდან ოქროს შიბით ჩამოსულა (დახკილგოვი 2012: 248-255). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებთან განსაკუთრებული სიახლოვით გამოირჩევა ლილღური გადმოცემების ერთი ციკლი, რომელიც სესქათ სოლსასა და მტრედის ურთიერთობას ასახავს. ამ ციკლის თქმულებებს, რომელიც ქრისტიანულ მოტივებზეა აგებული, ქვემოთ კიდევ მივუბრუნდები. მანამდე კი მინდა აღვნიშნო, რომ ქრისტიანობამ ქართველი მთიელებისა და ჩრდილოეთ კავკასიის ზოგიერთი ხალხის ტრადიციულ ყოფასა და ფოლკლორულ შემოქმედებაში უაღრესად მისტიკური სახე მიიღო. მასში შენარჩუნდა ადრეული ქრისტიანობის ზოგიერთი არქაული ელემენტი, ზოგიც ხალხურმა მითოსურმა ცნობიერებამ თავის სტიქიაში მოაქცია.

მტრედის მითოსური რეცეფცია ინგუშურ ფოლკლორში

როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიურ გადმოცემებში, ისე ნართების ეპოსის ჩეჩნურ და ინგუშურ ვერსიებში, დასტურდება წმინდა ფრინველთან დაკავშირებული მსგავსი სიუჟეტები. ანდრეზების მიხედვით, ღვთისშვილს, სალოცავ ჯვარ-ხატს, მადლი, წყალობა, ხვაი და ბარაქა მოაქვს საყმოსთვის. ლილღურ თქმულებაში იმავე ფუნქციას დოვლათის ფრინველი ითავსებს. ლილღური თქმულება მოგვითხრობს, რომ მთიან ინგუშეთში, *მეცხალის შახერში*, ერთხელ დოვლათის ფრინველი მოფრინდა, ბუდე გაიკეთა და ამის შემდეგ იქ უხვი მოსავალი მოდიოდა. მდინარე არმხის ორივე ნაპირზე უფრო ნოყიერი ბალახი იზრდებოდა, სადაც საქონლის ურიცხვი ჯოგები ბალახობდნენ. ერთხელ იმ ადამიანებმა, რომლებიც ბოროტების ჩადენას არ თაკილობდნენ, დოვლათის ფრინველს ბუდე დაუნგრეს და ლილღოდან განდევნეს (დალგათი 1972: 331).

წმინდა ფრინველთან დაკავშირებულ ლილღურ თქმულებას ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემებთან არაერთი მოტივი აახლოვებს. ინგუშურ თქმულებაში დოვლათის ფრინველი თავისი მოქმედებით, ბუდის კეთებით, მიწაზე ფრთის შემოკვრითა და ბარაქის მინიჭებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზების მტრედს გვაგონებს, რომელიც მფარველ წმინდანს განსასახიერებს. მტრედი ასეთივე ქმედებით, მიწაზე „კოჭის მოკიდებით“, ჯვრის მიწიერ საბრძანისს აფუძნებს. ქართულ ანდრეზებში ურჩი ყმების მიერ მტრედის დევნის მოტივს ინგუშურ თქმულებაში დოვლათის ფრინველის ბუდის დანგრევა ენაცვლება. მტრედის დევნა თუ ბუდის დანგრევა ორივე გადმოცემაში ისჯება. გუდამაყრულ ანდრეზში მფარველი წმინდანი ანადგურებს თავის ურჩ ყმას მირიანეულსა და მის ოჯახს. ინგუშურ თქმულებაში კი დოვლათის ფრინველი გაურბის ბუდის დამანგრეველებს, „კოჭს სხვა ადგილზე იკიდებს“ და თან მიაქვს მთელი კუთხის ბარაქა. გადმოცემის მიხედვით, დოვლათის ფრინველს მთიანი ინგუშეთი დაუტოვებია და იქიდან ბალთაში გაფრენილა, მიწას თავისი ფრთებით შეხებია და მისთვის განსაკუთრებული ბარაქა დაუმაღლებია. ამის შემდეგ დოვლათის ფრინველი ჯერ *ლარსში* მისულა და ბოლოს ბუდე საქართველოში გაუკეთებია (დალგათი 1972: 331). იმ დრო-

იდან მოყოლებული ინგუშები საქართველოს მდიდარ და ნაყოფიერ მხარედ მიიჩნევენ, რადგან დოვლათის ფრინველმა ბუდე საქართველოში გაიკეთა და მთელი ბარაქა მას დააბერტყა. ოსურ რიტუალურ სიმღერაშიც, რომელიც მინათმოქმედების ზეციურ წარმომავლობაზე მოგვითხრობს, ხვავისა და ბარაქის მინიჭება დოვლათის ფრინველს მიეწერება (მამისიმედიშვილი 2014: 77).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში მტრედი არის წმინდა ფრინველი და ჯვარ-ხატის ნიშანი, რომელიც ჯვრის მსახურებსა და რჩეულ მკადრებს „ხელზე მოუდიოდათ“. მას კვრივი ადგილისა თუ ჯვრის საიდუმლო საგანძურის სანახავად მკადრე შორეულ მოგზაურობაში მიჰყავდა. ის უჩვენებდა თავის მკადრეს, სად და როგორ უნდა აღმართულიყო მფარველი წმინდანის მიწიერი საბრძანისი.

ინგუშური ნართების ეპოსის მიხედვით, მტრედი მხოლოდ ერთადერთ პერსონაჟს – სესქათ სოლსას „მოუდიოდა“ და დაჰყვებოდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს გარემოება გმირის რჩეულობაზე მიუთითებს. სესქათ სოლსა, როგორც ნართ-ორსთხოვლების წინამძღოლი და ეპოსის მთავარი გმირი, არ არის ჩვეულებრივი ადამიანი. სესქათ სოლსა მტრედს უკან ისე მიჰყვება, როგორც ფშავ-ხევსურული ანდრეზების მიხედვით, მტრედის სახით გაფრენილ ჯვარს მისდევდნენ ხუცესები თუ მკადრეები.

მტრედი ინგუშურ თქმულებებში ხშირად წყალთან დაკავშირებულ ეპიზოდებში ჩნდება, რაც შემთხვევით არ უნდა ხდებოდეს, რადგან მტრედი სულიწმინდის ფრინველია და ის, როგორც წმინდა ფრინველი, პირველ რიგში, მდინარე იორდანეზე მომხდარ სასწაულს დაუკავშირდა, როდესაც ცა გაიხსნა და მაცხოვარზე სულიწმინდა მტრედის სახით გადმოვიდა: „და მეყსეულად აღმოსლვასა მისსა მიერ წყლით იხილნა ცანი განხმულნი და სული ღმრთისაჲ გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი, მის ზედა“ (მარკოზი, 1: 10). ინგუშურ ნართულ თქმულებებში მტრედი თავის რჩეულ გმირს, სესქათ სოლსას ან წყაროს უჩვენებს ან მასთან წყალი მიაქვს ნისკარტით:

„ერთხელაც, – მოგვითხრობს ინგუშური თქმულება, – სესქათ სოლსა და მტრედი უწყლო ადგილზე მიდიოდნენ, მხედარს ძლიერ მოსწყურდა და მტრედს ჰკითხა:

–არის სადმე ახლოს წყალი?

მტრედმა ლულუნით რამდენიმე წრე გააკეთა, თითქოს სესქათ სოლსას პასუხობდა, – ჩემთან წამოდიო. მტრედი გაფრინდა და სესქათ სოლსა უკან მიჰყვა. ის ერთი კლდის ძირას მიფრინდა, საიდანაც წყალი გადმოდიოდა (დახკილგოვი 2012: 369-371).

ინგუშური თქმულებების მიხედვით, მტრედი იცავს თავის რჩეულს და ერთ ეპიზოდში მას სიკვდილისგანაც კი იხსნის. მტრედმა დაინახა, რომ კლდის თავზე გველი იწვა და წყალში შხამს ურევდა. გმირი რომ გადაერჩინა, მტრედმა სესქათ სოლსას წყაროსაკენ მიმავალი გზა გადაუღობა და თავისი ფრთებით კლდიდან გადმოსული წყალი აქეთ-იქით მიშხეფ-მოშხეფა.

ქართული და ინგუშური თქმულებები თავისი იდეოლოგიითა და საზრისით იმდენად ახლოს დგანან ერთმანეთთან, რომ ზოგჯერ შინაარსობრივადაც ავსებენ ერთმანეთს. მთიულური გადმოცემის მიხედვით, ყოფილა ცხრა ძმა მიდელაური. უმცროსი ძმა ნადირობიდან დაბრუნებულა, ხელცარიელი შინ რომ მისულა, იარალი ბოძზე სამჯერ დაუკიდია და სამჯერვე ჩამოვარდნილა, მამას უკითხავს:

– იყავ, შვილო, დღეს სად იარეო? სად რა ნახეო და... – რადგან არაფერი მოუტანია.

– ბეგოთ ხატის ტყეში ვიყავი და მტრედს ვესროლე, ფრთაში დავჭერი და წავიდა ისიო.

– გაგინყრა ღმერთიო, ბეგოთ საღვთო დაგიჭრიაო... (ანდრეზები 2009: 247).

დაჭრილი, ფრთამოტეხილი მტრედის მოტივს იცნობს ინგუშური ეპოსიც. ერთხელ სესქათ სოლსა ტყეში რომ დაეხეტებოდა, მტრედი დაუნახავს, რომელსაც ფრთა ჰქონია მოტეხილი. სესქათ სოლსას მტრედი აუყვანია და მთელი თვე უვლიდა, ნაზად ეალერსებოდა, აჭმევდა და ასმევდა, სანამ მტრედს ჭრილობა არ მოუშუშა და ფრთა არ მოურჩინა. ამის შემდეგ მტრედი ისე შესჩვევია, რომ სესქათ სოლსა აღარ მიუტოვებია, მას ხელზე მოუდიოდა და მასთან ერთად მოგზაურობდა (დალგათი 1972: 336-337). მთიულურ ანდრეზში მიდელაური იმდენად გაბუდაყდა, რომ მან ხატის ტყეში ნადირობა გაბედა. ჰუბრისისგან გონებადაბინდულმა მონადირემ მტრედში მფარველი ანგელოზი – ბეგოთ საღვთო ველარ ამოიცნო, ესროლა და ფრთაში დაჭრა. ინგუშური თქმულება თითქოს მთიულური ანდრეზის სიუჟეტს აგრძელებს. სესქათ სოლსამ ფრთაში

დაჭრილი მტრედი ტყეში იპოვა, რომელსაც ინგუშურ დედანში ჰქვია „ჭუნ კკოკ“ (ტყის მტრედი), უნდა ვიფიქროთ, რომ ლილღურ ტექსტშიც მოქმედება ხატის ტყეში ხდება, რომლის სიახლოვესაც სესქათ სოლსა ხორბალს თესავდა და პურის მარცვლებით მტრედებს კვებავდა. თქმულებაში მტრედი, ხორბალი და წყალი საკრალურ დატვირთვას იძენს. ხევისურულ ანდრეზში პერსონაჟთა საკრალური ფუნქციები შეცვლილია. მტრედს კი არ კვებავენ, არამედ მტრედები კვებავენ იფქლის მარცვლებით ბეთლემის საიდუმლო გამოქვაბულში ოქროს აკვანში მწოლარე ყმას (ოჩიაური 1967: 191).

მიუხედავად იმისა, რომ სესქათ სოლსას ჰუბრისმა სძლია და დანარჩენ ორსთხოვლებთან ერთად გაინირა, ერთგულმა მტრედმა მომაკვდავი გმირი არ მიატოვა და უკანასკნელი თხოვნა შეუსრულა. მტრედმა სესქათ სოლსას ნისკარტით ერთი წვეთი წყალი მიუტანა და მას ამქვეყნიურ ყოფასთან განშორებაში დაეხმარა. წმინდა ფრინველმა ამ ერთი მაცოცხლებელი წვეთით გმირი სულიერ ხსნასა და სინმინდესთან აზიარა.

რადგან მტრედი სესქათ სოლსას განუყრელი წმინდა ფრინველია, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას ძალა მფარველი წმინდანისგან ჰქონდა მინიჭებული, რომელიც გმირს მტრედის სახით დაჰყვებოდა და ხელზე მოუდიოდა.

ნართების ეპოსის ინგუშურ ვერსიაში მტრედი რომ ნამდვილად წმინდა და ღვთაებრივი ფრინველია, ამაზე არაერთი ნიშანი მიუთითებს. სესქათ სოლსას მტრედის ერთ-ერთი ატრიბუტი არის ოქრო. ინგუშურ ეპოსში მტრედი და ოქრო შემთხვევით არ შეხვდნენ ერთმანეთს. გერგეტის კლდეში, ბერების გადმოცემითა და ხალხური ტრადიციით, ოქროს მტრედები დაფრინავდნენ (ბაქრაძე 1875: 111). ოქრო ღვთაებრივი ლითონია, რომელიც მითოსში საგნის ან მოვლენის მეფურ და ღვთაებრივ ბუნებას გამოხატავს. გადმოცემა მოგვითხრობს, რომ სესქათ სოლსამ აღსასრულის წინ მტრედს ოქროსფერი ძაფი შეაბა და ისურვა, მტრედისთვის „სოლსას მტრედი“ დაერქმიათ, ხოლო კისერზე, სადაც მტრედს ოქროსფერი ძაფი შეაბა, ოქროს ბუმბული ამოსვლოდა. თქმულების მიხედვით, სესქათ სოლსას სურვილი ასრულდა: ვაინახური ტრადიციის მიხედვით, ხალხი მტრედს „სოლსას მტრედს“ უწოდებს და მტრედს კისერზე, სადაც სესქათ სოლსამ ოქროსფერი ძაფი შეაბა, ოქროს ბუმბული

ეზრდება. სხვა ვერსიით, აღსასრულის წინ სესქათ სოლსამ თასიდან გამდნარი ოქრო დალია, შემდეგ თასში თითები ჩაანო, მტრედს კისერზე და მკერდზე ოქრო წაუსვა და თქვა: – დაე, დღეიდან ხალხმა „სესქათ სოლსას მტრედი“ დაგიძახოს (დახკილგოვი 2012: 371-373). ინგუშურ თქმულებებში ოქრო მტრედს დაუკავშირდა, რადგან ის ღვთაებრივ ლითონს წარმოადგენს და მას საკრალური თვისება გააჩნია. გადმოცემის თანახმად, მას შემდეგ, რაც სესქათ სოლსა აღესრულა, მტრედი თავისი ღულუნით გმირს გამუდმებით ეძახის: „სოსქ-სოლსა, სოსქათ სოლსა“.

მტრედი უძველესი ქრისტიანული სიმბოლოა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო თასებზე, ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის ტრადიციულ სალოცავებში, ისევე როგორც უძველეს ქრისტიანულ კატაკომბებში, ისინი გამოსახული არიან უმეტესად ერთმანეთისაკენ პირისახით მიმართულნი, ზოგან ვერცხლის ფიგურებით. ი. დახკილგოვი აღნიშნავს, რომ *მიათ-წელის* ეკლესიის წინ რიტუალის აღვლენის დროს ღიღღველი ხევისბრები მტრედის გამოსახულებას* იყენებდნენ (დახკილგოვი 2012: 508).

სესქათ სოლსას ნართების ეპოსის ადრინდელ ვერსიებში ისეთივე მაღალი საკრალური სტატუსი უნდა ჰქონოდა, როგორიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ანდრეზებში აქვთ ხუცეს-მკადრეებს, რომლებსაც მტრედი**, როგორც სულიწმინდის ფრინველი და მფარველი ანგელოზი, „ხელზე და მხარზე მოუდიოდათ“. ისინი ჯვრის რჩეულებს ღვთის ნებას გადასცემდნენ. სესქათ სოლსა ხუცეს-ხევისბერთა მსგავსად სინმინდესთან იყო დაკავშირებული. ერთ ჩანანერში ჩ. ახრიევი მიუთითებს, რომ „სოლსა იყო უაღრესად ჭკვიანი და წმინდა ადამიანი. ის დაიბადა არა ჩვეულებრივი ქალისგან, არამედ იშვა პირდაპირ ღმერთისგან“ (ახრიევი 1875: 113). ბ. დალგათიც წერდა, რომ ღვთაებრივი თვისებებით დაჯილ-

* ამ ტიპის თასებს, ძველი ქართული (ასომთავრული) ნარნერებით, არქეოლოგებმა ჩეჩნეთის მაღალმთიანეთში, კერძოდ მითხოში (ჩეჩნ. მეღხისტი), ნასოფლარ ნაიფხედაში, 2016 წლის ზაფხულშიც მიაკვლიეს (მამაევი... 2016: 333-336).

** ნართების ეპოსის აფხაზურ ვერსიაში მტრედს ესქატოლოგიური დატვირთვა ენიჭება. სასრიყვას სისხლით მოთხვრილი ფეხები მტრედებს მანამდე შერჩებათ, სანამ კაცთა მოდგმა შურითა და ბოროტებით იქნება აღვსილი. ხოლო როცა სამყარი შეიცვლება, როცა ამქვეყნად სიკეთე, სიყვარული და სათნოება დამყარდება, მტრედებს ფეხები კვლავ თეთრი და უფერული გაუხდებთ.

დოებული სესქათ სოლსა, რომელიც ინგუშებს წმინდანად მიაჩნდათ, გადმოცემის თანახმად, ღმერთისგან წარმოიშვა და ღვთის შვილი იყო (დალგათი 1901).

ი. დახკილგოვმა სესქათ სოლსას „ღვთისშვილობა“ და გმირის ღვთაებრივი წარმომავლობა ქრისტიანულ საიდუმლოს „ძე ღვთისას“ დაუკავშირა, რომელიც ინგუშური თქმულებების მთავარი პერსონაჟის სესქათ სოლსას არქეტიპად მიაჩნია. ი. დახკილგოვი ეძებდა საერთო ძირებს საკუთარ სახელებს – იესოსა და სესქათ სოლსას შორის, აგრეთვე პარალელურ სიუჟეტებს სახარებისეულ ტექსტებსა და ნართულ თქმულებებს შორის (დახკილგოვი 2012: 504-505). მეცნიერს სესქათ სოლსას „ღმერთის შვილობის“ დასამტკიცებლად მოჰყავს ირიბი არგუმენტი ოსური ფოლკლორიდან, რომ ნართების ეპოსის მთავარი გმირი სოსლანი, ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, იყო ვასთირჯის შვილი. განკაცებულ ძესთან სესქათ სოლსას დასაკავშირებლად, რა თქმა უნდა, ოსური ფოლკლორიდან ეპიზოდის მოხმობა არგუმენტად არ გამოდგება, რადგან ეპოსის გმირები ამა თუ იმ სახით ხშირად დაკავშირებული არიან ზეცის ბინადრებთან. მიმაჩნია, რომ ინგუშური ნართული თქმულებების მთავარი პერსონაჟის სესქათ სოლსას ღვთაებრივი ბუნება და საკრალური ნიშნები ქართველი მთიელების ანდრეზული ტექსტებით შეიძლება აიხსნას. თქმულებებში სესქათ სოლსას, როგორც ეპიკურ გმირს, არ აქვს განკაცებული ძის ნიშნები, მისი არქეტიპი არ არის „ძე ღვთისა“. მართალია, XIX საუკუნის II ნახევარში, ტექსტების ჩანერის დროს, უკვე დაწყებული იყო ინგუშური თქმულებების დემითიზაციის პროცესი, მაგრამ, მიმაჩნია, რომ სესქათ სოლსას ისეთივე საკრალური სტატუსი უნდა ჰქონოდა ინგუშების რწმენა-წარმოდგენებში, როგორი ფუნქციაც აქვთ ღვთისშვილებს ფშავ-ხევსურულ ანდრეზებში. სესქათ სოლსა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ჯვარ-ხატთა და მფარველ წმინდანთა მსგავსად არის ღვთისშვილი, ღვთისნასახი, ღვთისგან მოვლენილი.

როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებს მაღალი მთის მწვერვალებზე ჰქონდათ ღვთისშვილთა და მფარველ წმინდანთა სახელზე აგებული სამლოცველოები, ასევე ინგუშეთის მთიანეთში, ზოგალ-დუყის მთის მწვერვალზე აღმართული

ყოფილა სესქათ სოლსას სახელობის სალოცავი, ე. წ. „*ფერდა*“, სადაც ლილველები მის სახელზე დღესასწაულებს მართავდნენ: ლოცულობდნენ, მსხვერპლს სწირავდნენ და საერთო ტრაპეზს მართავდნენ.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ნართების ეპოსის ინგუშურ ვერსიაზე გავლენა მოახდინეს ფშავ-ხევსურულმა ანდრეზებმა, რადგან ადგილობრივ ეპიკურ თქმულებებში სესქათ სოლსა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ღვთისშვილთა მსგავს პერსონაჟად ჩამოყალიბდა.

ესქატოლოგიური პერსპექტივა (თასი და გამოქვაბული)

მტრედთან ერთად ნართების ეპოსის ინგუშურ ვერსიაში ყურადღებას იქცევს, ისეთი საკრალური სიმბოლოები, როგორებიც არის თასი და გამოქვაბული. იმ დროს, როცა ნართულ თქმულებათა სხვა პერსონაჟები ფლობდნენ კოშკებსა და ციხე-დარბაზებს, სესქათ სოლსას ერთადერთ საცხოვრებელს გამოქვაბული წარმოადგენდა. ცნობილია, რომ ქრისტიანი ასკეტები თავიანთ წმინდა საყუდლად ხშირად გამოქვაბულს ირჩევდნენ, რადგან, როგორც მკვლევარები მიუთითებენ, გამოქვაბული იქცა „სულიერი შუაგულისა და საინიციაციო ტაძრების სიმბოლოდ“ (რ. გენონი). ქართველ მთიელთა მითოლოგიურ ტრადიციაში გამოქვაბული მიჩნეულია წმინდა ადგილად. ანდრეზული ტრადიციით, გერგეტის გამოქვაბულში, ღვთისშვილთა და ანგელოზურ არსებათა სამყოფელში, მხოლოდ რჩეულებს შეეძლოთ მოხვედრა.

ინგუშური ნართების ეპოსის ზოგიერთ ფინალურ ვერსიაში მოქმედება გამოქვაბულში ხდება. ღრმა არქაული სიმბოლიკის შემცველია სესქათ სოლსას წინამძღოლობით სამოცდასამი ორსთხოელის, ერთი მეომრული საზოგადოების წევრების, უკანასკნელი შეკრება გამოქვაბულში, მათი თათბირი და თასის ჩამოტარება (დახკილ-

* ი. დახკილგოვს თავის ნიგნში „ინგუშური ნართული ეპოსი“ წარმოდგენილი აქვს XIX საუკუნის ბოლოს ზოგალ-დუყის მთაზე აღმართული სესქათ სოლსას სალოცავის ფოტო. ი. დახკილგოვის ცნობით, სესქათ სოლსას „*ქერდა*“ მიწისძვრას დაუნგრევია (დახკილგოვი 2012: 489).

გოვი 2012: 375). მითოსი იცნობს არაერთ თქმულებას, რომელიც რიტუალური თასის ზეციურ წარმომავლობაზე მოგვითხრობს, რომელთა არქეტიპს ხშირად ის ბარძიმი განასახიერებს, საიდანაც საიდუმლო სერობაზე მაცხოვარმა თავისი მოწაფეები რიგრიგობით აზიარა. ნართ-ორსთხოელთა შეკრება საიდუმლო რიტუალის ნიშნებს შეიცავს, რადგან გამდნარ სპილენძს ისინი ერთი თასიდან სვამენ* და ამით ისინი თავიანთ ერთიანობას ადასტურებენ.

ეს ეპიზოდი საიდუმლო სერობის სახარებისეული ეპიზოდის ერთგვარ პარადიგმას წარმოადგენს, რომელიც მითოსურმა სტიქიამ ეპიკურ სიუჟეტად გარდაქმნა. მ. ელიადე ამგვარ რელიგიურ ქცევას მითოსურ აზროვნებას უკავშირებს, რადგან, მისი აზრით, ხსნა სამაგალითო დრამითა და მოძღვრებით გაცხადებული უზენაესი მოდელის მიბაძვით მიიღწევა (ელიადე 2009: 147). ჩეჩნური და ინგუშური თქმულებები განსაკუთრებით მდიდარია ესქატოლოგიური მოტივებით, განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას იმ ხალხურ ტექსტებზე, რომლებიც ნართ-ორსთხოელთა აღსასრულზე მოგვითხრობენ. სიკვდილის წინ სესქათ სოლსა გამოქვაბულში სამოცდასამ ნართს მიმართავს: „დაე, დაიხშოს და დაიქოლოს გამოქვაბული. ხოლო ჩვენ, ნართები, იქამდე ვიყოთ გამოქვაბულში, სანამ მგელი ვეშაპად არ გადაიქცევა და ბენვი არ გასცვივდება. როგორც კი ეს მოხდება, დაე, გამოქვაბულის კარი გახსნილიყოს და მკვდრეთით აღმდგარიყავით!“ მთხრობელი დასძენს, რომ „არავინ იცის ეს გამოქვაბული სად მდებარეობს, მაგრამ ამბობენ: როცა იმ მგელს ბენვი სრულად გასცვივდება, ნართები აღდგებიან, გამოქვაბულიდან გამოვლენ და ხალხს დაიცავენ“ (დახკილგოვი 2012: 376). ნართების ეპოსის ინგუშურ ვერსიაში ვხვდებით სამყაროს განახლების მითორიტუალურ სცენარს. მასში გატარებულია აზრი, რომ კატასტროფას კვლავ სამყაროს აღდგენა მოჰყვება. სახეზეა გამოქვაბულში გამოკეტილი ნართ-ორსთხოელების პარალელიზმი კავკასიის ხალხთა სხვა ეპიკურ გმირებთან, რომელთა თავდახსნა

* ჩეჩნურ და ინგუშურ თქმულებებში გამდნარი სპილენძი ნართი გმირების ეპიკურ სასმელს წარმოადგენს, რომელსაც ზოგიერთ ვარიანტში განსაკუთრებული თვისებები მიენერება. თუმცა არ ვიცით, ეპოსის თავდაპირველ ვარიანტებში იყო თუ არა ნართი გმირების სასმელი ნამდვილად გამდნარი სპილენძი, რომლითაც მათ სიცოცხლე მოისწრაფეს. „საიდან, როგორ და რატომ გაჩნდა სპილენძი ინგუშურ ეპოსში, პასუხი არ არის“ – წერს ი. დახკილგოვი (დახკილგოვი 2012: 512). ნართების ეპოსის ზოგიერთ ვარიანტში სპილენძის ნაცვლად ხსენდება „ჩაა“, რომელიც არავინ იცის, როგორი სასმელია. მისი საიდუმლო დიდხანია დაიკარგა.

და გამოქვაბულიდან სამზეოზე გამოსვლაც ესქატოლოგიურ პერსპექტივას, სამყაროს ფერისცვალებას უკავშირდება.

ნართების ეპოსში დასტურდება წარმოდგენები საიქიო ცხოვრებაზე, სადაც ხშირად მოგზაურობენ ნართი გმირები. „ილსამალი“ და „ჟოჟალათი“, ზეციური იერუსალიმისა და ჯოჯოხეთის აღმნიშვნელი სახელწოდებები ჩეჩნურ და ინგუშურ ენებში, როგორც ჩანს, ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების შემდეგ ქართული ენის გავლენით დამკვიდრდა.

უაღრესად მდიდარი ინგუშური ნართული თქმულებების საკრალური სამყარო. მასში არაერთგზის ხსენდება წმინდა მთა „ნეილოამ“ (სიტვასიტყვ. მთაწმინდა), ხევსბერი (ნეისაგ), სამი წმინდა ხარი, რომლებსაც თავისი პარალელები დაეძებნებათ ქართულ მითოლოგიურ სიუჟეტებსა და ქრისტიანულ სიმბოლოებთან. პარალელური სიუჟეტების ანალიზითა და ქართული მითოლოგიური გადმოცემების გათვალისწინებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ სესქათ სოლსას წმინდა მხედრის ფუნქციებიც უნდა ჰქონოდა შეთვისებული. მით უფრო, რომ ინგუშურ თქმულებებში ნართორსთხოელთა რაოდენობა არის სამოცდასამი, რომლის ანალოგია წმინდა გიორგის ქართულ ეპითეტ სამას სამოცდასამთან ეჭვგარეშეა.

ყველა არგუმენტი არსებობს იმისათვის, რომ ვიფიქროთ, ჩეჩნური და ინგუშური თქმულებები იმ პერიოდში ყალიბდებოდა, როცა ქრისტიანული რელიგია და ქრისტიანული ტრადიცია გავლენას ახდენდა ჩეჩენი და ინგუში ხალხების ყოველდღიურ ცხოვრებაზე. ნართების ეპოსის ნაციონალური ვერსიები ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის მთიან ნაწილში ისლამის გავრცელებამდე უნდა შექმნილიყო. ჩეჩნურ და ინგუშურ თქმულებებში თითქმის არ გვხვდება მაჰმადიანური სახელები. თქმულებები თითქმის არ იცნობენ ისლამურ მოტივებსა და სიუჟეტებს. მათი კვალი ვაინახურ ეპოსში მხოლოდ ზედაპირულ ხასიათს ატარებს. ჩეჩნურ და ინგუშურ ხალხურ ტექსტებში ცალკეული ისლამური ელემენტების არსებობა მხოლოდ და მხოლოდ იმ მიზეზით შეიძლება აიხსნას, რომ თქმულებების ჩაწერის პერიოდში ჩეჩენთა და ინგუშთა რწმენაში ისლამი თანდათან გაბატონებულ მდგომარეობას იკავებდა.

ნართების ეპოსის არაერთი მითოლოგიური სიუჟეტი, საკრალური მოტივი და სახე-სიმბოლო ქართული კულტურის მონა-

ცემებით შეიძლება აიხსნას. ქრისტიანული ელემენტები, ლექსიკა, ტერმინოლოგია და მითოლოგიური სიმბოლოები, რომლებიც ტრადიციულ ნიადაგზე გადამუშავდა და ადგილობრივ გარემოს მოერგო, ჩეჩნური და ინგუშური თქმულებების ყველაზე არქაულ ფენას განეკუთვნება.

დამონეზავანი:

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

ანთოლოგია 2010: ხალხური პოეზიის ანთოლოგია (შემდგენლები ზ. კიკნაძე და ტ. მახაური). თბილისი: გამომცემლობა „მემკვიდრეობა“, 2010.

აფხაზური ფოლკლორი 2003: *აფხაზური ფოლკლორი*. თბილისი: გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, 2003.

ახრივეი 1875: Ахриев Ч. Э. “Ингуши (их предания, верования и поверия)”. *Сборник сведений о кавказских горцах*, выпуск 8. Тифлис: 1875.

ბაქრაძე 1875: Бакрадзе Д. *Кавказ в древних памятниках христианства*. Тифлис: 1875.

დალგათი 1901: Далгат Б. К. “Страничка из северо-кавказского багатырского эпоса”. *Этнографическое обозрение*, №1. Москва: 1901.

დალგათი 1972: Далгат У. Б. *Героический эпос чеченцев и ингушей*. Москва: издательство «Наука», 1972.

დასკილგოვი 2012: Дахкильгов И. А. *Ингушский нартский эпос*. Нальчик: ООО “Тетраграф”, 2012.

ელიადე 2009: ელიადე მ. *მითის ასპექტები*. თბილისი: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

ზუზბა 1988: ზუზბა ს. *აფხაზური ზეპირსიტყვიერება*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1988.

კიკნაძე 2016: კიკნაძე ზ. *ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო*. I. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2016.

მამაევი ... 2016: Мамаев Р. Х., Мамаева Р. А., Мамаев Х. “О новых находках сосудов с надписями из склепового могильника «Цой-Пхеде» (Малхиста)”. *Всероссийская научно-практическая конференция студентов, молодых ученых и аспирантов «Наука и молодежь»*. Чеченский государственный университет. 27-28 октября. Грозный: 2016.

მამისიმედიშვილი 2014: Мамисимедишвили Х. И. Ритуальное восстановление архетипной модели в осетинской песне «Есть зерно» (ес хуар). *Журнал – Известия СОИГСИ* (учреждение российской академии наук северо-осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и правительства РСА-А), выпуск 11 (50). Владикавказ: 2014. <http://izvestia-soigsi.ru/archive/vipusk-11>

მამისიმედიშვილი 2017: მამისიმედიშვილი ხ. *საკრალური ისტორიები*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2017.

ოჩიაური 1967: ოჩიაური თ. *მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

ოჩიაური 1991: ოჩიაური აღ. *ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი)*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

სასუნელი 1939: სასუნელი დ. *სომხური ეპოსი* (ლ. მელიქსეთბეგის რედ.). თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1939.

სიხარულიძე 1961: სიხარულიძე ქს. (შემდგენელი). *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*. I. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1961.

სულემანოვი 1978: Сулейманов А. С. *Топонимия чечено-ингушетии. II част. Горная Ингушетия*. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1978.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. *მიჯაჭვული ამირანი*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1947.

ძიძიგური 1971: Дзидзигури Ш. В. *Грузинские варианты нартского эпоса* (Исследование, тексты). Тбилиси: издательство «Мерани», 1971.

ხალხური სიბრძნე 1964: *ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად*. ტ. II. ქართული ზღაპრები. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1964.

Sacral Symbols and Elements of Georgian Culture in Chechen and Ingush Versions of the Nart Epos

Summary

Georgian and Chechen-Ingush legends give the heroic episodes based on similar topics. If heroic episodes have sacral function and are thoroughly mythologized in Georgian *andrezes*, similar episodes in Chechen or Ingush legends lack sacral elements altogether. However, comparing them to Georgian *andrezes* allows understanding the mythological figures and symbols in a new way. The original sacral-religious meaning of some heroic episodes in Chechen and Ingush legends is without a doubt.

The Chechen and Ingush legends were formed in the period when Christian religion and Christian tradition influenced the everyday lives of the Chechen and Ingush peoples. The national versions of the Nart epos in the mountainous regions of Chechnya and Ingushetia must have originated before the spread of Islam. The Chechen and Ingush legends hardly give any Moslem names and they are almost totally unfamiliar with Islamic motifs or topics. Rather, their trace in Vainakh epos is somewhat superficial. The presence of individual Islamic elements in the Chechen and Ingush folk texts can be explained only by the fact that at the time of writing the legends down, Islam was gradually becoming dominant in the Chechen and Ingush peoples' belief.

A number of mythological topics, sacral motifs and figures and symbols in the Nart epos can be explained by the features of the Georgian culture. The Christian elements, vocabulary, terms and mythological symbols revised on the traditional background and adapted to the local surroundings, are attributable to almost all archaic layers of the Chechen and Ingush legends.

ბედისწერა და განგება ქართულ ფოლკლორში

ღმერთის მიერ დადგენილი წესრიგით შექმნილ ქვეყანაში ყველასა და ყველაფერს წინასწარ აქვს მიჩენილი ადგილი და ამ ქვეყნის მოკვდავთა გონიერებასაც ის განაპირობებს – რამდენად ემორჩილება ან არ ეგუება წინასწარ განსაზღვრულ ღვთის განგებას. ერთი მხრივ, თუ აღიარებულია ბედის გარდუვალობა: „რაცა ღმერთსა არა სწამდეს, არა საქმე არ იქნების“ (რუსთაველი 1986: 257), მეორე მხრივ, ბედი გონებით არის განჭვრეტილი: „ბედმან შეკრიბოს, ჭკვამ ფანტოს, მექნების რა სარგებელი?“ (გურამიშვილი 1986: 21).

„ბედი“ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ზებუნებრივი ძალაა, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრებას (ლექსიკონი, 1986: 44) ძველი ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ბედი ნიშნავს სვეს (აბულაძე, 1973: 24) მითოლოგიურ ლექსიკონში „ბედი“ ზებუნებრივი ძალაა (ბერძ. „ტექა“, ლათ. – ფორტუნა, ყისმათი). ბერძნები და რომაელები კი ბედს ფატუმას, უბედობას გარდუვალ, უსაშველო ზებუნებრივ ძალად თვლიდნენ და ვერავითარი ადამიანური თუ ჯადოსნური ძალა ვერ ცვლიდა ბედის განჩინებას (ლექსიკონი 1988:12).

ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული რწმენის მიხედვით, ადამიანის ამქვეყნად მოვლენის ჟამს ცაზე მისი ვარსკვლავი ჩნდება, ხოლო ბედის მწერლები ადგენენ, დავთარში იწერენ ან სულაც შუბლზე აწერენ ახალშობილს იღბალს, ბედს, ყისმათს – როგორ გაატარებს ცხოვრებას, რით ან როგორ უნდა მოკვდეს: ავადმყოფობით, უბედური შემთხვევითა თუ სხვა ბოროტი ძალების მცდელობითდა ა. შ. როცა კლდეზე გადაჩეხილი ადამიანი გადარჩებოდა, ქართველი ამბობდა: „სიკვდილი არ ეწერაო!“ ან, როცა უძლური იყო და ვერაფერს ცვლიდა: „ღმერთს ესე დაუნესებიაო“. ე.ი. სწამდა, რომ მას თავისი წერა ჰქონდა, რასაც ვერ შეცვლიდა; სწამდა, რომ მას დაბადებისთანავე დანესებული აქვს ბედი ან უბედობა.

წერა-მწერლის ნათქვამის გარდუვალობა ჩანს ზღაპარში „ირმისა“: „როცა შეიქმნა შუალამე, მოვიდა სამი ქალი, შემოსხდნენ ვაშლის წვეროზე და დაიწყეს ლაპარაკი. ერთმა თქვა:

– რა ბედი მივცეთ ცოლ – ქმარსაო?

– მეორემ თქვა:

– ის ბედი მივცეთ, რომ როგორც შევიდეს სიძე ეზოში და ცხენი გამოათამაშოს, ცხენიდან გადმოვარდეს და მოკვდესო!

– მესამემ თქვა: – თუ ამას გადარჩეს, ხელმწიფის ცოლმა რომ მოართვას ოქროს სარტყელი და ოქროს ფეხსაცმელები, მაშინ სარტყელი გველად გადაიქცეს და ქალი შეჭამოს და თუ ამასაც გადარჩეს, ფეხსაცმელმა ფეხი მოსტეხოსო. პირველმა კიდე თქვა:

– თუ ამასაც გადარჩეს, ღამე მოვიდეს გველეშაპი და ორივე ჩანთქასო“ (ღლონტი 1974: 51, 52). ეს სამივე ბედისმწერელია და მათი ნათქვამი უცილობლად უნდა ასრულდეს.

საინტერესოა ახსნა ბედისმწერალთა ქმედებისა. ვინ არიან ბედისმწერლები, რაზეა დამოკიდებული ბედისმწერლის ნათქვამის არსი; რატომ ანებსებენ კარგ ან ცუდ ბედისწერას, ზღაპრებსა და ადამიანთა წარმოდგენებში ბედისმწერლებისმიერ განსაზღვრულ ბედს თუ უბედობას ზღაპრის პერსონაჟებიც ემორჩილებიან და ადამიანებიც. „განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქნების“ (რუსთაველი 1986 : 63) – ამბობს ავთანდილი, რადგან სწამს და სჯერა, რომ ღვთის ნებისა და განგების გარეშე არაფერი ხდება. თუმცა ადამიანის მოდგმა არ ეპუება არსებულ რეალობას, რადგან სწამს, რომ გონება უნდა იხმოს და იბრძოლოს ბედისწერის შესაცვლელად:

სიკვდილამდე ვის მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა,

რა მისჭირდეს, მაშინ უნდან გონებანი გონიერსა.

(რუსთაველი 1986: 371)

რაც შეეხება ღვთისშვილებს, მათი დაბადებაცა და მათი ხვედრიც წინასწარ არის განსაზღვრული ზებუნებრივი ძალით. სიკეთის გამარჯვება და ბოროტების დამარცხება გარდუვალია. მორიგე ღმერთის მიერ ღვთისშვილების ღვთაებრივი ძალმოსილების გამომხატველი ატრიბუტებით აღჭურვა უსაშველო ზებუნებრივ ძალად ითვლება. ატრიბუტის არსებობა მკვეთრად განსაზღვრული ფუნქციითაა წარმოდგენილი, რადგან აქ შემთხვევითობა გამორიცხულია და მხოლოდ გარკვეული აუცილებლობა განაპირობებს მასში ამა თუ იმ სიმბოლოს არსებობას-თეთრი ქუდი იქნება ეს, სხვა ფერის სამოსი, ცხენი, მათრახი, ტახტი და სხვ.

ბედისმწერლის ნათქვამის არსის წედომას დღესაც ცდილობს ადამიანი და კითხვა „რატომ?“ არ ასვენებს მას. დღეს არსებული წარმოდგენებით, ხალხი თვლის, რომ ანგელოზი თუ კარგ გუნებაზეა, კაცს კარგ ბედს დაუნერს; ხოლო, თუ უგუნებოდაა, დაბადებულს ცუდ ბედს დაუნესებს. მაგ.: ბოროტი დედაბრის სიტყვები – „მეფის ასული თითში თითისტარს იჩხვლეტს და მოკვდებაო“ – ხელმწიფეზე განრისხებულის მიერ არის წარმოთქმული და, რომ არა ახალგაზრდა კეთილი ფერიის ხმამაღლა ნათქვამი სიტყვები – „პრინცესა თითისტარს მართლაც იჩხვლეტს, მაგრამ არ მოკვდება, დაიძინებს ღრმა ძილით, სანამ მშვენიერი უფლისწული არ გამოაღვიძებსო“ – უცილობლად ასრულდებოდა (შარლ პერო).

ძველად არსებული რწმენის მიხედვით ადამიანის მომავალი ბედისწერის წინასწარ გაგებაც შეიძლებოდა. მაგ.: ფშაველთა წარმოდგენით რომელ სახლშიც მიცვალებული ესვენა, იქ მივიდოდა ვეებერთელა თეთრწვერა კაცი „მწერლის წიგნით“ და ამოიკითხავდა მათ, ვისაც სიკვდილი ელოდებოდა. თეთრწვერა კაცის ნათქვამს მხოლოდ ის გაიგონებდა, ვინც ღამეს უთენებდა მიცვალებულს. ამასთანავე, ძველი თთაობის ხალხს სწამდა, რომ, თუ სიზმრად მიცვალებულს იხილავდა ადამიანი, მისი ნეკა თითისათვის როგორმე კბილები მაგრად უნდა მოეჭირა მანამდე, სანამ მიცვალებული არ გაუმხელდა მომავალ ბედისწერას. სურვილი მომავალი ბედისწერის გაგებისა არის მცდელობა არასასურველი ბედისწერის შეცვლისა.

ადამიანის გონება მუდამ ძიებაშია: ჩასწვდეს წუთისოფლის ამაოებას, კაცთა მოდგმის დანიშნულებას, ადამიანურ ურთიერთობებსა და ბედისწერა-განგების არსს. ზოგჯერ თუ ეგუებოდა ბედს, ზოგჯერ ცდილობდა წინასწარ გაეგო საკუთარი ხვედრი და შეეცვალა, თუმცა ორივე შემთხვევაში ის „თავის ბედისწერას მაინც ვერ ასცდებოდა“. თუ ზღაპრებში პერსონაჟები არსებული რეალობიდან გაღწევას ცდილობენ და ბედის საქებრად მიდიან,

მტკიცე ნებისყოფითა და ინდივიდუალურობით გამორჩეული ადამიანები ბედს არასდროს ემორჩილებიან:

არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს,
იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნვოს!

(ბარათაშვილი 2002: 87)

ბედის წინააღმდეგ მებრძოლმა ნებისმიერმა გმირმა იცის, რომ ბედის შეცვლას სასიკეთოდ მხოლოდ ჭიდილში შეძლებს: „ან ჩემი ბედი ან ჩემი სურვილის ასრულება“ (ბარათაშვილი 2002: 287).

ბედისწერა და განგება ამ შემთხვევაშიც ისევეა გადაჯაჭვული ერთმანეთთან, როგორც ქართულ ფოლკლორში – განგება და ბედი; არა აქვს მნიშვნელობა, ადამიანი ემორჩილება თუ წინააღმდეგობას უწევს არსებულ რეალობას.

დამონებიანი:

აბულაძე 1973: აბულაძე ი. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბილისი: 1973.

ბარათაშვილი 2002: ბარათაშვილი ნ. *საქართველოს მაცნე*. თბილისი: 2003.

გურამიშვილი 1986: გურამიშვილი დ. *დავითიანი*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1986.

ლექსიკონი 1988: *მითოლოგიური ლექსიკონი*. Tbilisi: 1988.

რუსთაველი 1986: რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი*. თბილისი: 1986.

ლლონტი 1974: ლლონტი. *ქართული ხალხური ზღაპრები*. თბილისი: 1974.

შარ პერო: http://children.wanex.net/mcerloba/zgaprebi/ucxouri_zgaprebi/mdzinare_mzetun.htm

Nino Balanchivadze

Fate and Destiny in Georgian Folklore

Summary

Everything in the world is created by the order and will of God thus everything has its significance and destination even the wisdom of the mortals is determined by the God's will and character of the mortals how they obey the destiny given by the God. On the one hand, if the fate is admitted as the inevitable phenomena, on the other hand, fate is foresighted by the mind.

According to one of the most widely believed faith, the star appears on the sky at the very period when the human is born, and the fortune prophets determine the life, fate and destiny of the newborn – how will he live or when and how will he die: by illness, accident or by the interfer-

ence of evil souls etc. When a man crashed from the rock survived Georgian said “death was not written in his destiny”, or when a man was not able to change the situation Georgian said: “it is God’s will and order” i.e. he believed that he had his own fate and destiny prescribed from his birth.

Human tries even today to perceive the essence of the word “why” pronounced by the fortune prophets. According to the old belief human was able to foresee his future. e.g. the house where the dead person was placed, was visited by the white bearded man with the “prophets’ book” and read who would die. His words were only heard by the people who overnighted for the dead. If someone saw the dead in his dream he should bite his little finger until the dead said his future. The will to predict the future is the attempt to change the not wishful destiny.

Sometimes he faced the fate, sometimes trying to find out his own fate and change it, but in both cases he would not “miss his fate.” If the characters in the fairy tales are trying to get out of realism and seek a twist, the strong will and indigenious people will never obey the fate because they know that the will is God’s will, the fate – the necessity!

ზღაპართმცოდნეობა

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

სიბრძნე – იმქვეყნიური ჯილდო ნოველისტური ზღაპრის გმირისა

გვიანი პერიოდის ნოველისტური ზღაპრის მთავარი გმირი სიბრძნით (ცოდნით, ჭკუით, სიტყვით) ჯილდოვდება; ადრინდელი ქართული ნოველისტური ზღაპრის გმირები კი მოიპოვებენ ოქროს მონეტების დამყრელ ვირს თუ ფილს, ჯადოსნურ გასაღებს ან მატერიალური სიკეთის მომტან სხვა ნივთებს; ასევე ამ ქონების შესანარჩუნებლად აუცილებელ არაჩვეულებრივ ჯოხსა თუ ხმალს, რომელთაც დამოუკიდებლად შეუძლიათ მიბეგვონ ან მოკლან კიდეც პატრონის მტერი; უფრო ადრინდელი – ჯადოსნური ზღაპრების გმირები კი დამსახურებულად მიიღებენ: მფრინავ ხალიჩას, უჩინმარინის ქუდს, ჯადოსნურ სუფრას, ნატვრის თვალს... და ბოლოს აღწევენ სანუკვარ მიზანს – ქორწინდებიან ხელმწიფის მზეთუნახავ ასულზე.

სიბრძნე, რომელიც განსახილველი ზღაპრების გმირს ღვთაებრივ სიკეთეს სწევს, იოლი მოსაპოვებელი არ არის. ის სხვა სოფლიდან, უფრო ზუსტად „იმ“ ქვეყნიდან – არამინიერი სამყაროდან არის წამოღებული და მას იქაურობის მცველი გასცემს დამსახურებისამებრ. ე.ი. იმქვეყნიური, დაფარული სიბრძნის, ჭკუის მასწავლებელი არ არის ჩვეულებრივი მოკვდავი, ის არამაქვეყნიური არსებაა, რომელსაც არ უჭირს იმ ერთადერთის ამორჩევა, რომელიც ღირსია ღვთაებრივი სიკეთის მომნიჭებელი ცოდნით დაჯილდოებისა. მაგალითად, სოლომონ ბრძენი ყოფილ მოჯამაგირეს ეუბნება: „თუნდა ის ფული აიღე და წადი, თუნდა ერთ სიტყვას გასწავლი და ეგ ფული მე დამრჩესო“ (ვირსალაძე 1958: 277). მოჯამაგირემ ფულს სწავლა არჩია. ე.ი. მან სწორი გადაწყვეტილება მიიღო, ამით კი გამოცდას გაუძლო და ჯილდოც დაიმსახურა.

ამ ტიპის ნოველისტური ზღაპრები, რომელთა გმირებიც არა-ამქვეყნიური სიბრძნის წყალობით აღწევენ სანუკვარ მიზანს, ზოგადად ზღაპრის სტრუქტურის ძირითად ხაზს მიჰყვება. ეს კი იმაში გამოიხატება, რომ ყოველგვარი ცოდნაც, როგორც საერთოდ ყოველგვარი სიკეთე ზღაპრულ ეპოსში, „იქ“ მოიპოვება და აქ „იმ“ ქვეყნიდან არის მოტანილი სამჯერადი მცდელობის შედეგად. ე.ი. ზღაპრის საყოველთაოდ ცნობილი სტრუქტურით არის განპირობებული ის ფაქტიც, რომ „იქიდან“ წამოღებული სიკეთეც სამჯერადი ცდის შედეგად მოიპოვება და ის სამია: ძირითადად სამი ცოდნაა ზოგჯერ კი ცოდნასთან ერთად – რაიმე საგანი (სარკე) ან არსება (კატა).

გარკვეული ტიპის ჯადოსნურ ზღაპრებშიც გვხვდება სიუჟეტი, სადაც პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ მისი გმირი „იქ“ – „იმ“ ქვეყანას მიდის და უკან დაბრუნებას თუ შეძლებს, ყველა გზაზე შემხვედრის გაჭირების მიზეზს გაიგებს. მაგალითად, ზღაპარში „ბაყაყის ხოკერა“ ბატონმა (ხელმწიფემ) როცა გადანყვიტა, ლამაზი ცოლის პატრონისთვის მეუღლე წაერთმია, დაიბარა ის და უბრძანა: „–დედაჩემი რომ ამ სოფლით მიიცივალა, თან ერთი ბეჭედი გაჰყვა, თუ ნახვალ საიქიოს და იმ ბეჭედს მომიტან, ხომ რა კარგი, თუ არა და ცოლს წაგართმევო!“ მართლაც, იქ ნამყოფი ბატონის დედის გამოტანებული ყუთით უკან რომ ბრუნდებოდა, გზაში გაიგო, რთული კითხვების პასუხები: ერთი ცოლ-ქმარი კამეჩის ტყავზე რატომ ვერ ეტეოდა მაშინ, როდესაც მეორე წყვილი ცულის ტარზეც კარგად თავსდებოდა თურმე; იმქვეყანას მღვდლის გრძელ წვერს ბალახის მაგივრად იმიტომ სძოვდნენ ხარები, რომ ის სიცოცხლეში თავის ხარებს სხვის საძოვარზე აბალახებდა, სხვებისას კი შიმშილით ხოცავდა (აღნიაშვილი 1979: 22-28). „ბედის მძებნელის ზღაპარშიც“ „იქ“ მიმავალს აქაურებმა შეკითხვები დააბარეს, პასუხი გაგვიგე და მოგვიტანეო: მგელმა – ჩემს კბილის ტკივილს რა მოარჩენსო? გლესმა – დიდი შრომის მიუხედავად ცუდ მოსავალს რატომ ვიღებთო? ან კიდევ – რა არის მიზეზი, დიდი ჯარის პატრონს პატარა ჯარის პატრონი რომ ამარცხებსო? (მეგრული 1994: 210-212).

მითოსური წარმოდგენით, იმქვეყნიურ სამყაროში იგულისხმება ყველა ის მხარე, რომელიც შენი სოფლის, ქვეყნის გარეთ არის: სხვა სოფელი, სხვა ქალაქი, სხვა სახელმწიფო; ასევე ყველაფერი, რაც ზღურბლს იქით არის: ტყე, წისქვილი, მთა, მდინარე, ზღვა, ხის

კენწერო, ხის ძირი, „იქით“ მიმავალი გზა და სხვა. ე.ი. ყოველივე აქ ჩამოთვლილი იმქვეყნიური სამყაროს ექვივალენტია. მაგალითად, ღარიბი კაცი წავიდა სხვა სახელმწიფოში. იარა, იარა და მიადგა ერთ დიდ სასახლეს (ჩოლოყაშვილი 2010: 255); „იმგზავრა ამ საწყალმა ნამოჯამაგირალმა კაცმა რამდენიმე ხანი, შევიდა ერთ ქალაქში, სადაც ხელმწიფე იყო ადო“ (ვირსალაძე 1958: 282); ვაჭრები ზღვის ღელვამ სხვა ქვეყანაში გარიყა (ჩოლოყაშვილი 2010: 258); ტაგუმ „ბევრი იარა და ბოლოს ერთ ხელმწიფესთან დადგა“ (მეგრული 1994: 158); ღარიბმა კაცმა მოიფიქრა: „ყურბეთში წავალ, ვიმუშავებ, ცხოვრებას წინ წავწევო“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 279); სამუშაოს საშოვნელად წასული საშინლად გაჭირებული ფასო „მიადგა ქალაქს, სადაც სოლომონ ბრძენი მეფობდა, მივიდა მასთან და სამუშაო სთხოვა“ (ვირსალაძე 1958: 277); „წავიდა, შევიდა ქალაქში, სადაც ხელმწიფეს ცოლად ჰყავდა ბაყაყი. ეს ღამით ქალი იყო, დღისით ბაყაყი, სახელად ლალო“. სამ მანეთად სამ სიბრძნეს მოისმენს ადამიანი გზაზე შემხვედრი კაცისგანაც, როცა მოჯამაგირედ სამსახურის შემდეგ სახლში ბრუნდება (ჩოლოყაშვილი 2010: 271); ხელმწიფესთან სიზმრის ასახსნელად მიმავალი გლეხიც ბილიკზე შემხვედრი გველისაგან სამგზის გაიგებს ხელმწიფის სამი სიზმრის ახსნას (აღნიშვნილი 1979:47-49); ხელმწიფის ვაჟი ხუთი წლის სწავლის შემდეგ სახლში ბრუნდებოდა, ტყე ჰქონდა გასავლელი. იქ მწყემსთან გაჩერდა და მისგან გაიგო, რომ ღმერთის გვარი მოთმინებაა (მეგრული 1994: 224-225). ამის ცოდნა კი ცხოვრებაში დიდად გამოადგა; ზღაპრის გმირი, მას შემდეგ რაც მორჩა მოჯამაგირეობას, „გადავიდა სხვა სახელმწიფოში, აქ იყიდა სარკე, გადავიდა კიდევ სხვა სახელმწიფოში, იქ იყიდა კატა, გადავიდა კიდევ სხვა სახელმწიფოში... აქ ჭკუას ყიდდნენ: ვინც რა უნდა შეგეკითხოს, შენ უთხარი, კარგია და ღამაზი-თქო“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 255). საბოლოოდ ამ სამივე შენაძენით ბედს ენია საწყალი კაცი.

აქ მოვიტანთ რამდენიმე სიკეთის მომნიჭებელ „იქ“ გაგონილ ცოდნას: (მაგალითად, ზღაპარში „ღარიბი ცოლ-ქმარი“ სოლომონ ბრძენმა მოჯამაგირეს მისი სურვილით სამი წლის გასამრჯელოს სანაცვლოდ სამი სიბრძნე ასწავლა: რაც შენმა თვალმა მოიწონოს, უბრალო კენჭიც კი, წაიღე და ეზოში შეაგდეო, ნაქურდალად არ ჩაგეთვლებო; სხვის საქმეში არასოდეს ჩაერიო, თუ არ დაგავალესო; შენი საიდუმლო არც ცოლს, არც ამხანაგს, არავის გაანდოო

(მეგრული 1994: 180-182); შორი გზა უნდა მოიარო, შინ მშვიდობით მიხვალო; საქმე შენ თუ არ გეხება, ნუ იკითხავო; ასჯერ გაზომე და ერთხელ გაჭერიო“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 279); სანამ საქმეში კარგად არ გაერკვევი, ნურაფერს გადანყვეტო; რასაც ვერ შესწვდები არ წაეპოტინო“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 271-272); „რაც შენი თვალით არ ნახო, სხვის ნათქვამს ნუ დაიჯერებო“ (ვირსალაძე 1958: 277). ეს და სხვა „იქ“ შეძენილი ცოდნა ზღაპრის გმირს სასიკვდილო ხიფათისაგან გადაარჩენს, ცოდვის ჩადენისაგან იხსნის, ადამიანს ჯანმრთელობას აღუდგენს, სხვათა განკურნების საშუალებასაც ასწავლის, დიდძალ ქონებას აშოვნინებს, საოცნებო ბედსა სწევს და ზოგჯერ ხელმწიფის ქალსაც კი შერთავს ცოლად.

ზღაპრული წარმატების მოპოვების უტყუარი პირობაა, აგრეთვე, ნამდვილი ტყუილის ცოდნა, რაც „იქაური“ სიმართლეა; ასევე – რთულ კითხვაზე პასუხის გაცემა, რაც ასევე მხოლოდ იმ ერთადერთმა იცის, რომელიც იმქვეყნიური სამყაროდან არის მობრუნებული.

„იქ“ მხოლოდ დადებითი ხასიათის გარდატეხა არ ხდება გმირის ცხოვრებაში, ავიც იმავე ადგილზე შეემთხვა მთავარი გმირის მეტოქეს: შავგულამ თვალები დათხარა ალალს და ტყეში დაფლა, ასევე იქვე ისჯება ავისმქნელიც, ე.ი. ერთსა და იმავე ადგილას ხდება გარდატეხა ზღაპრის როგორც კეთილშობილი, ასევე ადამიანის გამმეტებელი გმირის ცხოვრებაში. ერთის ბედი დადებითად თუ იცვლება და სიკეთეს ეწევა, მეორისა – უარყოფითად – რა სიკეთეც გააჩნდა, იმასაც კარგავს და ზოგჯერ იღუპება კიდევ. რაც მთავარია, ყოველივე ამას დამსახურების მიხედვით იღებენ ზღაპრის გმირები.

„იქ“ მოპოვებული ცოდნა, ერთი შეხედვით, ზოგჯერ ისეთი ჩვეულებრივი ჩანს – არანაირი სიკეთის მომტანი, რომ ზღაპრის გმირი თავდაპირველად გულდანყვეტილია, მას ჰგონია, რომ სამი წლის შრომამ ვერაფერი შეჰმატა და, თითქოს, ისევ იმით ბრუნდება სახლში, რითიც წავიდა (სამი ლარით). მოგვიანებით კი ცხოვრებამ აჩვენა, რამდენად სასიკეთო ცოდნა წამოუღია „იმ“ ქვეყნის გამგებლისაგან. მართლაც, კრიტიკულ სიტუაციაში ჩავარდნილმა გონებაში ჩაბეჭდილი სიბრძნის წყალობით შეინარჩუნა სიცოცხლე, როცა სახლში დასაბრუნებლად მოკლე გზას გრძელი არჩია; გადარჩა მაშინაც, როცა არ იკითხა, რაც მას არ ეხებოდა (ჩოლოყაშ-

ვილი 2010: 279-281); მას არც საკუთარი შვილი შემოაკვდა ეჭვიანობის ნიადაგზე და არც-პატიოსანი ვაჭარი; ასევე „იქ“ შეძენილი ცოდნით დიდძალი ქონება იშოვა, როცა განძის ადგილსამყოფელი გაიგო; გამდიდრდა მაშინაც, როცა უწყლობით განამებულ სოფელს წყალი გაუჩინა; ზოგჯერ ის ხელმწიფის თუ ვაჭრის ქალზეც ქონინდება, როცა იმქვეყანას შეძენილი ცოდნით განკურნავს მას. საბოლოოდ კი ვიგებთ, რომ „ბოლოს კმაყოფილი დარჩა ამ ჭკუის სწავლისთვის... რა იაფად რა კარგი ჭკუა მასწავლაო“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 281), საბრალო ფასოც „ლოცავდა თავის მასწავლებელს“ (ვირსალაძე 1958: 286). „იქ“ მოსმენილ მართალ სიტყვასაც დიდი ძალა ჰქონია, მას სწეულის მორჩენა შეუძლია. მაგალითად, მშობლებმა თავიანთი ბრმა, ყრუ და მუნჯი ასული განკურნების მიზნით სოლომონ ბრძენთან მიიყვანეს. მართლაც, აქ მოსმენილმა სამმა მართალმა სიტყვამ გამოაჯანმრთელა ავადმყოფი. ე.ი. „იქ“ მოსმენილ სიტყვას, მიღებულ ცოდნას ნოველისტურ ზღაპარში ისეთივე ღვთაებრივი სიკეთე მოაქვს ზღაპრის გმირისთვის, როგორსაც ჯადოსნური ზღაპრის გმირი იღებს ზებუნებრივი არსებებისაგან.

დიდი ბედნიერება ნოველისტურ ზღაპრებშიც მხოლოდ სამი ქვეყნის, სამი სამყაროს მოვლის, სამჯერადი დაბრკოლების დაძლევის შემდეგ მოიპოვება. ე.ი როცა ყველა დავალების კეთილსინდისიერად შესრულების შემდეგ შინ ბრუნდება გმირი. ამდენად, ამ ტიპის ზღაპრებშიც ის არის ღვთაებრივი სიკეთის ღირსი, ვინც სამი მხარის, სამი ქვეყნის, სამი სამყაროს მოვლის შემდეგ საკუთარ სახლში ბრუნდება – იქ, საიდანაც გავიდა თავის დროზე უქონლობით შეჭირვებული. როგორც წესი, ზღაპრული ეპოსისათვის ნიშანდობლივია, სახლიდან გასული გმირი უკან რომ ბრუნდება სამჯერადი დაბრკოლების დაძლევის შემდეგ გამარჯვებული, მიზანმიღწეული და ბედნიერი. ასეა სიბრძნით დაჯილდოებული გმირების შემთხვევაშიც. ამ ტიპის ზღაპრებშიც მუდამ დაცულია სამმაგობის პრინციპი – მითოსური წარმოდგენით სამყაროს სამი განზომილების (ზესკნელის, შუასკნელის, ქვესკნელის) შესატყვისად. აქ დაბრკოლებაც სამია და ჯილდოც: სამი წელი რჩება გლეხი მოჯამაგირედ სხვა ქვეყანაში, სამჯერ მოისმენს ბრძნულ დარიგებას სამი არსებისაგან: სამი დევისაგან, სამი ჩიტისაგან, სამი ცხოველისაგან (მელია, მგელი, დათვი). იმ შემთხვევაში თუ ცოდნის გამცემი ერთია (თეთრწვერა მოხუცი, სოლომონ ბრძენი,

მწყემსი, გზაზე შემხვედრი კაცი, ჩიტი, გველი), ის სამგზის მოძღვრავს გმირს, ე.ი. ზღაპრის გმირი სამ ცოდნას იძენს, რომელნიც სასურველ ბედს სწევს. ასევე ის სამჯერ იცვლის სახეს: გლეხი მოჯამაგირე ხდება, შემდეგ სიბრძნით ძლიერდება, ბოლოს კი მოიპოვებს სიმდიდრესა და ბედნიერებას. ე.ი. ამ ტიპის ზღაპრებშიც დაცულია ზღაპრული ეპოსისათვის ნიშანდობლივი სამმაგობის პრინციპი. ასევე ზღაპრების მთავარი გმირია ის ერთადერთი, ვინც იმსახურებს იმქვეყნიურ სიბრძნესთან ზიარებას, ამას კი მისი კეთილშობილება და სიალამართლე განაპირობებს. მასთან დაპირისპირებული ცრუ (შავგულა, არამი თუ ღვთის ძალის ყოვლისშემძლეობის დამინყებელი) არამართო მარცხდება, არამედ ხშირად იღუპება კიდეც. მაგალითად, ალალის მიმბაძველი ბოროტი და ხარბი შავგულა ემსხვერპლა გამდიდრების სურვილს – „დევებმა ის ხის კენწეროდან ჩამოათრიეს, და დაესივნენ“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 273). ჯადოსნური ზღაპრის გმირი სახლიდან გადის და სხვაგან „იმ“ ქვეყანას მიდის საცოლის მოსაპოვებლად, დაკარგული ცოლის დასაბრუნებლად, უშვილობის წამლის, უკვდავების წყლის მოსაძიებლად; ნოველისტური ზღაპრის გმირი კი სხვა ქვეყანაში მიდის სიღარიბის დასაძლევად, დოვლათის მოსაპოვებლად. ამ მიზანს ის აღწევს „იქ“ შექნილი ცოდნის, იქიდან მოტანილი სიბრძნის წყალობით, ე.ი. ამ ტიპის ზღაპრების გმირიც იმქვეყნიური სიკეთის, ამ შემთხვევაში, სიბრძნის მომტანია, ე.ი. ბედნიერების მომნიჭებელ სიბრძნეს სხვა ქვეყნის წარმომადგენლები გასცემენ – სხვა სოფლის გარდა, ზესკნელისა თუ ქვესკნელის ბინადრებიც – ისეთი ღვთაებრივი არსებანი, როგორებიც არიან: ხის კენწეროს შემომჯდარი ჩიტი თუ მდინარეში მოცურავე თევზი, სამყაროს ხის ფესვების, ქვესკნელის არსება გველი თუ მითოსური დევი. მათგან მოისმენს ზღაპრის გმირი მართალ სიტყვასაც და სიკეთის მომნიჭებელ სიბრძნესაც. მაგალითად, ჩიტი ასწავლის თვალებდათხრილ გმირს როგორც თავისი, ასევე სხვა სნეულთა განკურნების საშუალებას, რითიც საწყალი კაცი განიკურნება და დიდძალ ქონებასაც შეიძენს (ჩოლოყაშვილი 2010: 306-307). თუ გავიაზრებთ, რომ თვალების დათხრა, მითოსური გააზრებით, გმირის გარდაცვალებას ნიშნავს, გამოდის, რომ ის ამ ფორმით გადადის მიცვალებულთა სამყაროში და სწორედ ამის შემდეგ იძენს იმქვეყნიური ცოდნას. ასევე არამიწიერი არსებებისაგან – თევზისაგან გაიგებენ მეფე და

მისი ვაჟი სიმართლეს – ხალხის უარყოფით დამოკიდებულებას მათი მმართველობის მიმართ (მეგრული 1994: 156); გველი კი ხელმწიფის სიზმრების მნიშვნელობას აუხსნის სანყალ კაცს (აღნიშნული 1979: 47-49); დევებიც ხეზე ასულ თვალებდათხრილ ალალს ასწავლიან მისი თვალების ადგილსამყოფელს და გააგებინებენ, რომელი წყაროს წყალი დაუბრუნებს მხედველობას; რა არის ხელმწიფის ქალის ავადმყოფობის მიზეზი და რა განკურნავს მას; ასევე – როგორ უნდა აპოვნინოს ხელმწიფეს დაკარგული ხაზინა, რომლის ნახევარიც თავად დარჩება. მართლაც, ალალმა ყველა ეს რჩევა გაითვალისწინა და შედეგმაც არ დააყოვნა: დაიბრუნა თვალის ჩინი, ხელმწიფის ქალი განკურნა და ცოლად შეირთო; ნაპოვნი ხელმწიფის განძის ნახევარიც, პირობისამებრ, დაისაკუთრა და ბედნიერი დაბრუნდა სახლში.

სიბრძნის მცოდნე და გამცემი ახალგაზრდა ქალიც არის – დაოჯახებულიც და დასაოჯახებელიც. მის მოსაძიებლადაც სხვა სოფელში, სხვა ქვეყანაშია საჭირო წასვლა. მას ქარაგმულად ნათქვამის მნიშვნელობა ესმით, რაც დიდ ღირსებად ითვლება ზღაპრულ ეპოსში. ასეთი უნარის მქონე ქალს უფროსი ასაკის მამაკაცები აღმოაჩენენ ხოლმე და საკადრის პატივისაც მიაგებენ – რძლად წამოიყვანენ.

ამ ტიპის ზღაპრებში გამორჩეულია ვაჭრისა და სოფდაგრის ფუნქცია. „მოჯამაგირედ წამყოფ კაცს ჰყავდა დიდი ვაჭარი ბიძა, რომელიც შორ ქვეყნებში ვაჭრობდა“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 263-267), ხშირად სწორედ მას ატანს სხვა ქვეყანაში დასაქმებული სანყალი კაცი ცოლთან თავისი გარჯით ნაშოვნს. ამ პროფესიის ადამიანს ხომ თავისი ხელობის გამო სხვადასხვა ქვეყანაში უწევს მოგზაურობა. მაგალითად, ზღაპარში „კაცის და კატის ამბავი“ (ჩოლოყაშვილი 2010: 258): ვაჭრები, რომლებსაც მოჯამაგირემ თავისი მონაგარი სახლში გაატანა, ზღვით წავიდნენ, ზღვა აღელდა და ესენი სხვა ქვეყანაში გარიყა და ა.შ. სხვაგან კი ნათქვამია, რომ სახლში წამოსულს გზაში შეხვდა სოფდაგარი, რომელთან ურთიერთობითაც სიკეთეს ენია; სიბრძნეს ზღაპრის გმირი სხვა ეროვნების წარმომადგენლისაგანაც იღებს, მაგალითად, ალასაგან ან სომეხისაგან.

ზღაპრის გმირისთვის გაცემული სიბრძნე არც წყალობაა და არც ძღვენი, ის დამსახურებული ჯილდოა ერთგულებისათვის,

კეთილშობილებისათვის, სიალალმართლისათვის, ცხოვრების ღირსეული წესისათვის და ადათის ერთგულებისათვის. შესაბამისად, აქვე სასტიკად ისჯება და ხშირად იღუპება კიდეც უღირსი (მატყუარა, ხარბი, სტუმართმოძულე, ორგული, მოღალატე და ურწმუნო გმირი.) „დაესივნენ მშიერი დევები და ერთ ლუკმადაც არ ეყოთ არამი შავგულა (ჩოლოყაშვილი 2010: 285). როგორც ვხედავთ, დიდი ბედნიერების მომნიჭებელი სიკეთე აქ სიალალმართლით მოიპოვება. ამ დამსახურებული ჯილდოს თუ სასჯელის გამცემი კი ჩვეულებრივი მოკვდავი არ არის, მისი სახე მითოსური სამყაროდან მომდინარეობს, იმქვეყნიური არსებაა – გენეტიკურად ამა თუ იმ სახით წარმოდგენილი ღვთაება. ე.ი. რაც არ უნდა რეალისტურად გამოიყურებოდეს ნოველისტური ზღაპრები – მათი ცალკეული მოტივები თუ პერსონაჟები, ისინიც, ზღაპრის სხვა ქვეყანათა მსგავსად, მითოსური ფესვებიდან იღებს სათავეს.

დამონშეპანი:

აღნიაშვილი 1979: აღნიაშვილი ვლ. (შემკრები). *ქართული ხალხური ზღაპრები*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1979.

ვირსალაძე 1958: ვირსალაძე ელ. (შემდგენელი). *რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები*. თბილისი: 1958.

ჩოლოყაშვილი 2010: ჩოლოყაშვილი რ. (შემდგენელი). *ნოველისტური ზღაპრების ტომი, ქართული ხალხური პროზის მრავალტომეული* (ხელნაწერი). 2010 (დაცულია შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებაში).

ცანავა 1994: ცანავა აპ. (შემდგენელი). *ქართული ზღაპრების სკივრი. მეგრული ზღაპრები და მითები*. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1994.

Wisdom –Divine Award for Thenovelist Fairy Tale Hero

Summary

The hero of the late novelist fairy tale period is awarded with wisdom (knowledge, intelligence, speech), which is not easily obtained. The award is given by the guardian of that world, more precisely of the divine world. The teacher of the hidden wisdom is the unnatural one, and that is why the knowledge obtained from him is a great blessing.

This type of work is subject to the general structural line of fairy tales and the wisdom of divine kindness is obtained “there” after the three attempts. The three-dimensional principle of the fabulous epicis protected in this case as well, thus the great happiness will be obtained only after traveling three worlds and overcoming three obstacles. All this demonstrates that novelistic fairy tales, like other sub genres of novelist fairy tales, takes origin from mythic roots.

მხატვრული სახეები სამონადირეო პოეზიაში

ნადირობა ადამიანთა ორგანიზებული შრომის უძველესი ფორმაა. იგი პალეოლითიდან იღებს სათავეს და განვითარების სხვადასხვა ეტაპები და საფეხურები განვლო. ისტორიკოსების ცნობით, ამ დროის ადამიანები ჯოგებად ცხოვრობდნენ და ეწეოდნენ კოლექტიურ ნადირობას. დავძენთ, რომ შრომის ეს უძველესი ფორმა XX საუკუნის პირველ ნახევრამდე შემორჩა რაჭასა და სვანეთში. ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვისაუბროთ სამონადირეო ტრადიციების ჩამოყალიბების რთულ პროცესებზე, მასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებზე; იმაზედაც – თუ როგორი არქაულობით და მაღალმხატვრული ოსტატობითაა იგი წარმოჩენილი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთის კუთხეთა ფოლკლორულსა და ეთნოგრაფიულ მასალებში. ორივე მხარის პოეზია, მიუხედავად საერთო გენეზისური საფუძვლებისა, მნიშვნელოვანი სპეციფიკურობით წარმოგვიდგება: სვანური პოეზია სინკრეტული ხასიათისაა, რასაც ვერ ვიტყვით აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კლასიკურ პოეზიაზე. მიხეილ ჩიქოვანი საგანგებოდ მიუთითებს ამგვარ სხვაობაზე: „ბალადა ბეთქილი და მისი ვარიანტები სინკრეტული ხასიათის კლასიკური საფერხულო სიმღერებია. სინკრეტიზმი შესრულების ფორმაში მჟღავნდება: **სიტყვა – სიმღერა – ცეკვა**. საზოგადოდ სვანური ლექსი ქართული ხალხური ლექსის წინა საფეხურს ასახავს. ის, რაც ქართლ-კახეთსა და ფშავ-ხევსურეთშიც პოეტური თვალსაზრისით საძიელი და თითზე ჩამოსათვლელია, სვანურში ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება ნორმის სახით და მასიური გავრცელებით. ესაა სვანური ფოლკლორული პოეტიკის სინკრეტიზმის საფეხური, რასაც ახასიათებს ლირიკული და ბალადური ლექსის ურითმობა, ტაეპის უქონლობა და რთული რეფრენის ბატონობა. სამივე ეს თვისება ბეთქილში მათემატიკური სიზუსტით იჩენს თავს. ბეთქილის ამბავი საბედისწერო სიყვარულს განასახიერებს. მსოფლიოს ფოლკლორულ ნიმუშებში ჩვენ არ გვგვულება

მეორე ისეთი რიტუალური ბალადა, როგორცაა სვანური საფერ-
ხულო ლექს-დატირება ბეთქილზე, ყოველ სალექსო ფრაზას თან
ახლავს გულის სიღრმემდე ჩამწვდომი, სამგლოვიარო-სავაჟაკო
ჰიმნი „ბაილო, საბრლო ბეთქილ, საცოდავო ბეთქილო, ბაილ ილბა;
ილბა ბაილ“... (ჩიქოვანი ... 1972: 220). ამონარიდში გასარკვევი
არაფერია. აზრი, რომ სვანური პოეზია სინკრეტული ხასიათისაა,
ცნობილია. ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ ძალიან ბევრი სირთულე
იჩენს თავს სვანური პოეტური ტექსტების, კონკრეტულ შემთხ-
ვევაში ბალადა ბეთქილის, ვარიანტების იდუმალებათა ამოცნობა-
ში. ესაა სვანური ენის რთული ლექსიკა, რომელიც ენათმეცნიერთა
აზრით, იმდენად რთულია, რომ მისი მნიშვნელობა განსაკუთრე-
ბულია ზოგადი ლინგვისტიკისათვის. ეს სირთულე კიდევ უფრო
საგრძნობია ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის, კერძოდ,
რელიგიური შინაარსის ტექსტების სწორად გააზრების მცდელობი-
სას. საქმე ეხება სიტყვათა და გამოთქმათა მრავალმნიშვნელობას.
ერთმა სიტყვამ შეიძლება მთელი ტექსტის შინაარსი შეცვალოს.
განვმარტავთ: ესა თუ ის სიტყვა ან ფრაზა, გამოთქმა შეიძლება
ზუსტად იყოს თარგმნილი, მაგრამ კონტექსტში მისი მნიშვნელობა
განსხვავებული აღმოჩნდეს. თანაც თარგმანი ყოველთვის ზუსტი
შესატყვისობით ვერ გადმოსცემს დედნისეულ სპეციფიკურობას.
მით უმეტეს, ეს ითქმის რელიგიური შინაარსით მასალაზე, კონკრე-
ტულად კი დალის ციკლისაზე. სწორედ ასეთი სირთულეები იჩენს
თავს ისეთი ღრმა ტრადიციულ კუთხეთა ფოლკლორულ-ეთნო-
გრაფიული მასალის კვლევისას, როგორც ფშავ-ხევსურეთი და
რაჭა-სვანეთია. ამიტომ, როცა საუბარია კოლექტიურ ნადირო-
ბაზე, უნდა ვივარაუდოთ და ეს ასეცაა, რომ ადამიანთა მოდგმამ
დროთა განმავლობაში განვითარების გარკვეულ მაღალ საფე-
ხურს მიაღწია. სამონადირო პოეზიაც გენეზისურად აქედან იღებს
სათავეს. ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით, ალბათ,
არ იქნება უადგილო მკვლევართა მოსაზრების გახსენება: „შრომის
პოეზიამ განვითარების რამოდენიმე საფეხური განვლო: პირველ-
ყოფილი ამოძახილი, შემდეგ მასთან ერთად სიტყვა, ფრაზა, ხოლო
სულ ბოლოს ლექსი. ასე გადადიოდა პოეტური შემოქმედება მარ-
ტივიდან რთულზე და თანდათანობით სრულ სახეს იღებდა. პირვე-
ლი ლექსი – სიმღერა კოლექტივმა შექმნა, – ავტორის შენიშვნით,
– სხვადასხვა ხალხთა შრომის პოეზია, არა მარტო მოსაქმეობის

პროცესს გამოხატავს, არამედ იმდროინდელი საზოგადოების შეხედულებებს, მისწრაფებებს გადმოგვცემს. შრომის ლექსი ისტორიის ძველთაძველი მოწმეა“ (ჩიქოვანი ... 1975: 433). ამ აზრით, სამონადირო პოეზიას განსაკუთრებული ადგილი უნდა მიეჩინოს. კონკრეტულ შემთხვევაში ბალადა ბეთქილის ვარიანტიებში მთელი სისრულითა და მაღალმხატვრული ოსტატობითაა წარმოდგენილი მონადირის უფლება-მოვალეობების და ვალდებულებების აღსრულების აუცილებლობის წმინდათანმინდა ტრადიცია. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა მოკლედ გადმოვცეთ ჭეშმარიტი მონადირის უმთავრესი ნიშან-თვისებები: თუ რას წარმოადგენს იგი სოფლისათვის, ფართო გაგებით – საზოგადოებისათვის, რა ევალეა მას. პირველ რიგში იმის აღნიშვნაა აუცილებელი, რომ პროფესიონალმა მონადირემ ზედმინევით კარგად უნდა იცოდეს ჯიხვთა საბინადრო არეალი (კლდოვან-ყინულოვანი), თავისი გამოქვაბულებითა და შინაგანი სტრუქტურით, ალპური ზონა (ზეკარი) თავისი სათიბებით, ასევე ტყის მასივი, თავისი მრავალფეროვნებით, რომ მოულოდნელი ფათერაკის წინაშე არ აღმოჩნდეს. ფეხი არ დაუცდეს, არ დაილუპოს. ასე რომ, სამონადირეო მიდამოს თავისი სირთულეები ახლავს. ჭეშმარიტი მონადირე სოფლის, თემის, საიმედო გუშაგია – ყოველმხრივ გამორჩეული კაი ყმა. მის სიტყვას კანონის ძალა აქვს სოფელში. იგი მოვალეა, თვალყური ადევნოს გარემომცველ სინამდვილეს, ფლორას და ფაუნას. როცა ჯიხვთა და არჩვთა რაოდენობა შემცირებულია, მონადირე 4 წლის განმავლობაში კრძალავს ნადირობას. სწორედ 4 წლის ასაკშია ფიზიკურად სრული ჯიხვი და არჩვი. რაც შეეხება ტყის მასივს, რომელიმე სახეობის გადაშენების საშიშროების, ის ნაკრძალად ცხადდება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში სწორედ ნამდვილ მონადირეს ადამიანები განსაკუთრებული კრძალვითა და პატივისცემით ეპყრობიან. ცხადია, ასეთი მონადირე გამოირჩევა პიროვნული სინამდვილეთა. სხვაგვარად არც შეიძლება – სოფელი, თემი თვადყურს ადევნებს მის ყოველ ნაბიჯს, ქმედებას და სამაგიეროსაც ღირსეულად მიაგებს. ასე რომ, მონადირის ვალდებულებაა დიდია საზოგადოებისა და გარემოს წინაშე. ორივე საუფლოში (შინა და გარე), სინამდვილის მადიდებელი და აღმასრულებელია. ის ნადირობა ხომ, ადამიანთა რწმენით, წმინდა საქმეა, უკიდურესად საკრძალავია სამონადირეო ადგილებიც და ნადირიც. სანადიროდ

ნასვლის წინა დღეებში მონადირე ვალდებულია, დაიცვას მთელი რიგი აკრძალვები: პირველ რიგში – მარხვა, არ უნდა მიიღოს ცხიმისანი საკვები; არ უნდა გაეკაროს არა თუ უცხო ქალს, არამედ საკუთარ ცოლსაც. რაც მთავარია და ყველაზე რთული, მონადირემ უნდა შეძლოს დუმილში ყოფნა, რაიმე უკეთური აზრი ფიქრადაც არ უნდა გაიკაროს გულში. სულიერადაც უნდა განიწმინდოს იმ დონეზე, რომ მთის წმინდა ადგილებში მისვლის უფლება მოიპოვოს. სახლეულობაც სრული გაგებით უნდა მოეკიდოს მონადირის დუმილში ყოფნას. იკრძალება უხეში სიტყვების თქმა, სახლში და მთელს საკარომიდან მოშორებულ სინამდვილეს დასაცავი. ასე რომ, ოჯახი დიდი გამოცდის წინაშე დგას. სასურველია, რომ სახლიდან გასულ მონადირეს არავინ შეხვდეს, რომ არ გაითვალოს. მნაირად, თვითდაჯერებული, შინაგარი რწმენით აღვსილი გამთენიისას უნდა იყოს მთის წმინდა ადგილებში. გარდა ამისა, კიდევ არის მთელი რიგი ნიშან-თვისებები, სპეციფიკურობები, რომელთა ჩამოთვლისგანაც ამჯერად თავს ვიკავებთ. მხოლოდ გავიხსენებთ მკვლევართა აზრს, რომ სამონადირეო ტრადიციები არქაულობითა და მრავალფეროვნებით შემონახულია სვანურ ფოლკლორსა და ეთნოგრაფიულ მასალაში.

ჩვენთვის საინტერესო ბალადა „ბეთქილი“ და მისი ვარიანტები ქართველ ფოლკლორისტთა დიდი და შეუწელებელი ინტერესის საგანია. ამჯერად მხედველობაში გვაქვს ელ. ვირსალაძის ნაშრომი „ქართული სამონადირეო პოეზია“, მასში საინტერესოაა წარმოჩენილი და გააზრებული სამონადირეო პოეზიის მხატვრული სახეები. მთქმელთა დამოკიდებულება ნადირობისადმი, მონადირისა და სამონადირეო იარაღისადმი. მკვლევარი იხილავს რა დალისა და მონადირის ურთიერთობის რთულ პრობლემას, აქცენტირებულადაა თქმული, რომ აუცილებელია მონადირის მხრიდან ტაბუს დაცვა. შრომის ავტორი საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს. „მონადირის სიყვარული (მოკვდავი ქალისადმი, რომელსაც ანაცვალა „დიოფალი დალი“; დალთან შეყრა. დალის განრისხება ისეთი ექსპრესიითა და მხატვრული სიძლიერითაა წარმოდგენილი, რომ მასში იგრძნობა ცხოვრების რეალური სინამდვილის სუნთქვა, ძლიერი ადამიანური ვნებები, რომელთა აღწერა და განსახიერება თავისთავად ტაბუს წინააღმდეგ ერთგვარ პროტესტს წარმოადგენს და ობიექტურად მის დარღვევას, ძველ წარმოდგენათა

მსხვერველს ემსახურება. დალის მიერ განწირული მონადირე, ივანე ქვაციხელი, სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც არ ივინყებს თავის სატრფოს და მისი დანახვა სურს.

მომგვარეთ ჩემი მიჯნური, მაღლიდან გადმოფრინდები,
გაგხედე შორით მიჯნურსა, ერია მრავალ ხალხში და
ყელსა ეკიდა საყურე, უქრიალებდა ქარიო.
ძუძუ-მკერდი დავინახე, უჩნდა თეთრი ბროლივითა.
(ვირსალაძე 1964: 133ბ 140ბ 144)

ამგვარი მხატვრული სიძლიერით არის გადმოცემული კლდეზე მიჯაჭვული მონადირე ბეთქილის განცდებიც, სიყვარული რძალი თამარისადმი:

დაუარეთ სამთის ფერხული,
თამარი, ჩემი რძალი,
თავში დააყენეთ.
მისი ხელსახოცის ტრიალი
თვალს მომტაცებს
და გადმოვხტები კიდეს კლდიდან.
თამარმა ხელსახოცი დაატრიალა,
ბეთქილს თვალი ამან მოსტაცა.
გადმომხტარა კიდეც კლდიდან.
(ჩიქოვანი ... 1972: 224)

დამონმბებულ ჩანანერში საკამათო არაფერია. ფაქტია, რომ ივანე ქვაციხელმა და ბეთქილმა ქალღმერთი დალის სიყვარულს მოკვდავი ქალის სიყვარული არჩია და მათ სიტყვებში, მართლა, იგრძნობა ცხოვრების რეალური სუნთქვა: ადამიანური ვნებები, ტაბუს წინააღმდეგ პროტესტი, ძველ წარმოდგენათა მსხვერველს სურვილი, კვლევა ამის იქით არ მიდის. ავტორი ახსნა-განმარტებებისგან თავს იკავებს. დაძქნთ, რომ დამოუკიდებლად ბეთქილისა და ივანე ქვაციხელის რთული, წინააღმდეგობებით აღსავსე ბუნების ამგვარი გააზრება ახალი ელემენტია დალისა და მონადირის ურთიერთობის თეორიული პრობლემის სწორად დასმასა და გადაწყვეტაში. მიუხედავად ამისა, თავს იჩენს მთელი რიგი კითხვები, მათზე პასუხი მეტ სიცხადეს საჭიროებს. ალბათ, ორნაირი აზრი არ შეიძლება არსე-

ბობდეს იმასთან დაკავშირებით, რომ ტრადიციული ოჯახური სინ-
მინდის დაცვა და განმტკიცება ადამიანთა მოდემის წმინდათაწმინ-
და ვალია, მარადიული, მას არ უნერია მოძველება. განსაკუთრებით
აუცილებელია და საკრძალავი სულიერ ძალებთან ურთიერთობა,
დადებული პირობების აღსრულება. საიდუმლოს გათქმისა და გან-
საკუთრებით ქალღმერთ დალისთან ინტიმურ სფეროში ლალატისას
მონადირის დაღუპვა გარდაუვალა. ამდენად, სულიერ საუფლოში
მიმდინარე კოსმიური კანონზომიერებების მიმართ გრძნობად
ფიზიკურ სამყაროში ადამიანური განსჯები, კომენტარი ან მსხვრე-
ვის სურვილის გამოვლინება-გამოხატვა გაუმართლებელია. იგი ნა-
კლი უფროა, ვიდრე ღირსება, მეტიც, დასახელებული პრინციპების
მინიერ საუფლოში დამკვიდრება და დაცვა კაცობრიობის საპა-
ტიო ვალია. ხაზგასმულია ისიც, რომ ივანე ქვაციხელი და ბეთქი-
ლი შესანიშნავი მონადირეები არიან, მაგრამ ფაქტია, რომ ორივემ
გამოუსწორებელი შეცდომა დაუშვა ქალღმერთ დალისთან ურთი-
ერთობაში. ვერც ერთმა ვერ შეძლო სულიერი ზეალსვლის გზაზე,
საკუთარი თავის გარდაქმნა და დარჩნენ ცოდვილ ადამიანებად.

ამ საიკთხზე საგანგებოდ დასკვნით ნაწილში გვექნება საუ-
ბარი. კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენ ბეთქილი გვანტერესებს.
მან ქალღმერთ დალისთან დადებულ ყველა პირობას უღალატა.
მისი დაღუპვის მიზეზიც ეს არის. იმის აღნიშვნაც აუცილებელია,
რომ ბალადის ვარიანტები მხატვრული თვალსაზრისითაც გან-
საკუთრებული ძლიერებით გამოირჩევა. იგივე ითქმის თემატურ
სირთულსა და მრავალფეროვნებაზე. ამიტომ აუცილებელია ჩვენს
ხელთ არსებული ჩანაწერების ზუსტი ტექსტოლოგიური ანალიზი,
ცალმხრივობის საშიშროების წინაშე რომ არ აღმოვჩნდეთ. საქმე
ისაა, რომ თითოეული ვარიანტი სიახლეებს გვათავაზობს. ამჯერად
მხოლოდ ერთ ფაქტზე შევჩერდებით, რომლის სწორად გააზრებას
გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ბეთქილის, როგორც მონადირის
რთული ბუნების გასარკვევად. ერთ-ერთი ვარიანტით, მულახ-
მუჟალის საზოგადოება იკრიბება და ასრულებენ ლენტეხურ ფერ-
ხულს. ბალადა მოთქმით იწყება:

ბაილ, ბეთქილ საბრალო, ბეთქილ – საცოდაო!

ბაილ ილბა, ილბა ბაილ.

ბაილ, ძულახ-მუჟალი იკრიბება,

შესდგომია ლენტეხურ ფერხულს.

ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
ბაილ ილბა, ილბა ბაილ,
გადმომხტარა თეთრი შუნი...
გაურბენია ბეთქის ლაჯებში...
ბაილ ილბა, ილბა ბაილ.
ეს ბეთქის წერა იქნება!
– ამის გამკიდე ვინ იქნება?
– ამის გამკიდე ბეთქენი იქნება...
(მანიძე ... 1939: 280-282)

მუხალ-მუჟალის საზოგადოებამ იგრძნო, რომ თეთრი შუნის მოულოდნელი გამოჩენა ავის მომასწავებელია. ამ გასაჭირის ჟამს მთელი საზოგადოების იმედი მხოლოდ ბეთქილი აღმოჩნდა. მათი რწმენით, თეთრ შუნს ბეთქის გარდა ვერავინ დაედევნებოდა. ეს იცის მონადირე ბეთქიმ, ისიც იცის, რომ თეთრი შუნი, რომელიც ლაჯებს შუა გაუხტა, მისი ბედისწერა იქნება, მაინც დაედევნა, ე.ი. საქმე გვაქვს გმირის გააზრებულ ქმედებასთან.

მართალია, მთქმელი დუმს, არაფერს გვეუბნება, თავს იკავებს ბეთქის შინაგანი განცდების წარმოსაჩენად, მაგრამ თავად ბეთქიმ, როგორც გამოცდილმა მონადირემ, ცნობიერ დონეზე განსაზღვრა, გაიზრა თეთრი შუნის მოულოდნელ გამოჩენასთან დაკავშირებული რთული სიტუაცია, როგორც რჩეულმა ვაჟკაცმა, კარგად განჭვრიტა საზოგადოების შეშფოთება, უიმედობა და ისიც, რომ მთელი მულახ-მუჟალი მხოლოდ მას შეჰყურებს იმედის თვალთ, თუმცა, ზედმინვენით კარგად იცის, რომ საბედისწერო გზაზეა დამდგარი, იცის, რომ თეთრი შუნი იგივე დალია, რომ მისი გამოჩენა კარგს არაფერს უქადის ბეთქის, მაგრამ ამ გადამწყვეტ ჟამს მან მისთვის შესაფერი არჩევანი გააკეთა. მონადირისთვის პირადულზე უმთავრესი საზოგადოებრივი ინტერესი აღმოჩნდა და თავადაც რაინდული ნაბიჯი გადადგა ადამიანთა სასიკეთოდ. უყოყმანოდ დაედევნა თეთრ შუნს:

წინ წავალო, გაკვალული იქნება,
უკან მოხედა მის წავალს,
მისი წავალი აღარ ჩანს,
ეს ბეთქის წერა იქნება.

შესულა შავ კლდეში,
 დიოფალი დალის სამყოფში,
 – გამარჯვება, კაი დღე, დიოფალ დალს!
 – როგორი კაი დღეც გექნება,
 იმას მე შენ გასწავლი!
 რად უღალატე ჩემ პირობას?!
 ჩემი მონაცემი მძივი რა უყავ?
 – ის სანოლის სასთუმალში დამრჩა.
 – როგორი სანოლის სასთუმალშიც დაგრჩა,
 ისე (კარგად) დაგაბრუნებ!
 დიოფალი დალი გამქრალა (დაჰკარგვია),
 ბეთქილი კლდეს შერჩენია.
 მარჯვენა ხელის მოსაკიდი შერჩა.
 მარცხენა ფეხის დასადგამი შერჩა...
 ბეთქილი კლდიდან ვარდება,
 ძირს ტოლები აიღებენ.
 (შანიძე ... 1939: 280-283)

დამონმებულ ვარიანტში კარგადაა წარმოჩენილი მონადირე ბეთქის ტრაგედიის მიზეზი. როგორც ითქვა, მან ქალღმერთ დალისთან დადებულ ყველა პირობას უღალატა, საიდუმლო გათქვა, იცრუა, რომ მის მიერ ბოძებული მძივი სანოლის სასთუმალში დარჩა, რითაც კიდევ უფრო განარისხა დალი. მისი დაღუპვაც გარდაუვალი აღმოჩნდა. საანალიზოდ წარმოდგენილი ეპიზოდი ბევრ საფიქრალს გვიჩენს. მასში მალალმხატვრული ოსტატობითაა წარმოჩენილი მონადირე ბეთქილის ბუნება, თავგადასავალი. მკითხველი დიდი შთაბეჭდილებით ივსება გმირის ვაჟკაცური გადარჩევტილებითა და ქმედებით. სიკვდილ-სიცოცხლის გზაზე დამდგარმა ბეთქილმა ძალიან კარგად იცის, რომ მისი ტრაგედია გარდაუვალია, რომ თეთრ შუნს დადევნებულს, უკან დაბრუნება აღარ უნერია, მაინც მიზანსწრაფულად მისდია ბოლომდე. ისე, რომ წამიერადაც არ შეფერხებულა. „წინ ნავალიო“, შენიშნავს მთქმელი, გაკვალულია, უკან კი მისი „ნავალი აღარ ჩანს“. არაა ძნელი იმის დანახვა, რომ ბეთქილმა, მოახლოებული ტრაგედიის ჟამს ვაჟკაცურად გაუსწორა თვალი სიკვდილს და როგორც კაი ყმას შეეფერება, ისე აღესრულა. უნდა დავძინოთ, რომ დამონმებულ ეპიზოდში

დიდია დიალოგის ხვედრითი წონა. მხატვრული თვალსაზრისით ცალკე უნდა გამოვყოთ განრისხებულ დალთან შეხვედრა. ფაქტიურად მონადირე ბეთქის სიცოცხლეს აქ დაესვა წერტილი. თუ ღრმად დავაკვირდებით ბალადის ამ ეპიზოდს (დალთან შეხვედრას), რომელიც განსაკუთრებული სიმძაფრით გამოირჩევა, ბეთქილისთვის არაფერია მოულოდნელი, მან, როგორც მულახ-მუჟალი გამორჩეულმა ვაჟკაცმა, მონადირემ, თეთრი შუნის დადევნებიდანვე კარგად გააცნობიერა მოსალოდნელი ტრაგედია. ესაა მისი, როგორც რთული მითოსური გმირის უმთავრესი ღირსება, რომ მან გააზრებულად გაიღო საკუთარი სიცოცხლე მსხვერპლად საზოგადოებისათვის, ადამიანებისთვის. საზოგადოებას სჯერა ბეთქილის. ადამიანური ურთიერთობის ამ ნაწილში მისი ქმედება სანაქებოა, ამიტომაცაა, რომ მთელი მულახ-მუჟალი იმედის თვალთ მისჩერებია ბეთქილს. ჩვენ სხვა ვარიანტების განხილვისას ვნახავთ, რომ გასაჭირის ჟამს, კლდეზე გადმოკიდებული ბეთქილის დასახმარებლად, გადასარჩენად, მთელი მულახ-მუჟალი დაიძრება, მაგრამ მონადირე ბეთქილის დაღუპვა გარდაუვალია. ამჯერად არაფერს ვამბობთ მის გაორებულ, წინააღმდეგობით აღსავსე ბუნებაზე.

მეორე ვარიანტი იმ აზრითაა განსხვავებული და ორიგინალურიც, რომ მოქმედება თითქმის ბოლოდან იწყება:

ბეთქენი ჯიხვზე ნადირობისას გადმოვარდნილა,
თოთანიდან შუნი მოდის,
ბეთქენი კალოს ლენავს,
თავმოყრილია მულახის კრებული.
აგერ ზემოთ შუნი მოდის.
(შანიძე ...1939: 282, 283)

საინტერესო ისაა, რომ ბეთქენი მულახის თავმოყრილ კრებულში კი არ იმყოფება, არამედ შინ არის, კალოს ლენავს. საზოგადოების აზრით, ვინც თეთრ შუნს მოკლავსო (მულახ-მუჟალი ჯილდოს მისცემს). იქვე პირდაპირაა თქმული, რომ ამას ბეთქენი მოკლავს. „სხვა ვარიანტიდან ვიცი, რომ ბეთქენი მულახ-მუჟალის ფერხულის მონაწილეა და თეთრი შუნი მას გაუძვრება ლაჯებს შუა. აქ კი სახლიდან გადის და დაედევნება თეთრ შუნს. მან ყური არ უგდო დედის რჩევასა და მუდარას, რომ დღეს არ წასულიყო სანადიროდ:

– წუხელ ცუდი სიზმარი ვნახეო, სამი კბილი მქონდაო ამოვარდნი-
ლო. მონადირე ბეთქენის პასუხი კატეგორიულია:

– მანამ დედა არ მომიკვდეს,
დღეს ნადირობას ვერ დავიშლი.
წინ შუნი, უკან ბეთქენი,
წინ გზები შარად ექნება,
უკან გზები მოეშლება.
გასდგომია გზას.
მისი ცოდვა ნუმც დალევია
თამარს, მის რძალს.
უნმინდური გაგზავნა სანადიროდ.
(შანიძე ... 1939: 282-285)

დამონმებული ვარიანტი სიახლეებს გვთავაზობს. უკვე ნახ-
სენებია რძალი თამარი, რომელმაც ბეთქილი უნმინდური გაგზა-
ვნა სანადიროდ, თუმცა შესავლიდან ვიცით, რომ როცა შუნი გა-
მოჩნდება, ბეთქენი სახლშია, კალოს ლენავს. საინტერესოა, რომ ამ
ვარიანტებში არ ჩანს, არაა გადმოცემული ქალღმერთ დალისთან
შეხვედრა. არც ბეთქილის კლდეებზე გადმოკიდება... ბალადა ასე
გრძელდება:

შესულა თოთანში,
თოთანის ჭიუხებში,
წინ შუნი, უკან ბეთქანი,
საბრალო ბეთქანი,
საცოდავო ბეთქან.
მამაჩემს უამბეთ:
შუნს ტვინს მიდებდეს სულის მოსახსენებლად;
დედაჩემს უამბეთ|
ხაჭაპურ-ჭიშდვარს მიდებდეს სულის სახსენებლად;
ჩემს ცოლს უამბეთ:
ნითლად შეიღებოს ლეჩაქი...
(შანიძე ... 1939: 282-285)

ე. ი. თეთრ შუნს დადევნებული ბეთქენი უკვე თოთანის ჭიუხ-
ვშია შესული. ვიმეორებთ, მას აქ არც დალი გამოცხადებია და

არც კლდეზეა გადმოკიდებული. მოქმედება დაუმთავრებელია. რა ხდება, ან რა უნდა მოხდეს, არ ვიცი. მკითხველიც რაღაცის მოლოდინშია, კონკრეტულად კი იმის, რომ შუნი ალბათ ქალღმერთ დალად გარდაისახება, როგორც ეს სხვა ვარიანტებშია და ბეთქენს კლდეზე გადმოკიდებს, მაგრამ არა, რატომღაც ეს უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდი გამოტოვებულია და მოულოდნელად მოთქმა იწყება, რასაც მოსდევს ანდერძი. თუ როგორ მოიხსენიონ, უკუერთხონ სული: დამ, მამამ და ცოლმა და ისევ მოთქმით გრძელდება:

საბრალო ბეთქენ, საცოდავო ბეთქენ!
თქვენი მწევრების წკმუტუნი
ისმის რაჭა-ლენჩხუმამდე,
თქვენი მწევრების წკმუტური
ქვემოთ ისმის ეცერ-ლახამულამდე.
(შანიძე ... 1939: 285)

ბალადის შესავლიდან ვიცი, რომ როდესაც შუნი გამოჩნდება, ბეთქენი შინ არის და კალოს ლენავს, თოფ-იანალს აიღებს და დაედევნება თეთრ შუნს. არაა ნახსენები, რომ მწევრები წაეყვანოს. ბალადა ასე გრძელდება:

საცოდავი ბეთქენი მაშინ ვიქნები,
როცა მუჟაღელები ბატონებად მეყოლებიან!
ზოგს მოაქვს თოკის ტვირთები,
ზოგს მოაქვს ქერის ტვირთები,
ზოგს მოაქვს კიბის ტვირთები,
ქვემოდან კიბეებს მიდგამენ,
ციხე ზევით იწევა:
ზემოდან თოკებს მანვდიან,
ძირს ქერებს მიგებენ.
ციხე ძირს იწევა.
საბრალო ყურშა რა ვქნათ?
თავისი ყურშა დაუკლავს,
მისი ხორცი ვერ შეუჭამია,
გადმომხტარა ციხიდან.
(შანიძე ... 1939: 285)

ბალადის დასასრული იმ აზრითაა საინტერესო, რომ მონადირე ბეთქენი მოახლოებულ ტრაგედიასა და გასაჭირზე თავად საუბრობს. ე.ი. მთქმელის როლში წარმოგვიდგება. მისი სიტყვები ერთგვარი პასუხიცაა იმ ადამიანებისადმი, რომლებიც მასზე მოთქვამენ, რომელთათვისაც იგი გამორჩეული ვაჟკაცია: „საცოდავი მაშინ ვიქნებო, როცა მუჟალები ბატონებად მეყოლებიან“. ამ ორ სტრიქონში კარგადაა წარმოჩენილი თავისუფალი ადამიანის ბუნება, შინაგანი სიმტკიცე, მისწრაფებები, რომ მისთვის უმთავრესია პიროვნული თავისუფლება, მაგრამ მაინც ჩნდება კითხვა – რატომ იხსენიებთან მუჟალები ამგვარად? ხომ არა გვაქვს საქმე მთქმელის ინდივიდუალურ ინიციატივასთან, რომ ასეთად წარმოჩნდნენ მუჟალები? ვარიანტების მიხედვით ვიცის, რომ მულახ-მუჟალი ერთადაა შეკრებილი და ფერხულშია ჩაბმული, ასევე, ერთობლივადაა დაძრული ორივე სოფელი კლდეზე გადმოკიდებული ბეთქელის გადასარჩენად: კიბეებით, თოკებითა და ქეჩებით. დავძენთ, რომ ჩვენს მიერ გამოვლენილ მეორე ვარიანტს, რომელსაც წამძღვარებული აქვს პროზაული ტექსტი, ბეთქელი თავდაა მუჟალები, მკითხველიც სასწაულის მოწმე ხდება. ამ საბედისწერო ჟამსაც სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც მონადირე ბეთქენი თვითონ გველაპარაკება საკუთარ გასაჭირზე, გამოუვალ მდგომარეობაზე: „ქვემოდან კიბეებს მიდგამენ. ციხე ზევით იწევა, ზემოდან თოკებს მანვდიან, ციხე ქვევით იწევა“. ცხადია ციხე-კოშკის ამგვარი მოძრაობა, რეაგირება ავზე და კარგზე, ახალი ელემენტია დალის ციკლის მასალებისათვის, თანაც, მნიშვნელოვნად ორიგინალურიც, შეიძლება ითქვას მოულოდნელიც... აქაც კითხვები ჩნდება, მათ შორის – პასუხგაუცემელი. კერძოდ, გასაჭირის ჟამს, იმედგადაწურულმა ბეთქენმა ასე მიმართა თავის ერთგულ ძალს, ყურმას: „საბრალო ყურმა, რა ვქნათ?“ „ყურმა დაუკლავს..“ რატომ მიიღო მონადირემ ასეთი მძიმე გადაწყვეტილება. რასაკვირველია, იგულისხმება, რომ ყურმა ციხეში დაკლა, შიგნით. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბეთქენს ციხეშიც არ ედგომება, იმდენად მძიმეა სულიერად მისი მდგომარეობა. დავაკვირდეთ, ეს ხდება ციხეში გასაჭირის ჟამს ადამიანებისთვის საიმედო თავშესაფარში. მისი აზრი, ქვეტექსტი ისაა, რომ მონადირე ბეთქე-

ნი ამ ბოლო თავშესაფრმაც განირა ისე, როგორც ამას სხვა ვარიანტებში მოძრავი კლდე აკეთებს, რომ იგი უკვე მთელი გარემოსაგანაც განწირულია დასაღუპავად. ამიტომაცაა ამო მულახ-მუჟალის ყოველგვარი ცდა გადაარჩინონ ბეთქილი. ასეთია სულიერ ძალთა ნება. როგორც ითქვა, ბალადის თითოეული ვარიანტი დამოუკიდებელი თავისთავადობაა. შეიძლება აქ მონადირე ბეთქილის თავგადასავალი არ იყოს სრულად გადმოცემული, მაგრამ მაინც რაღაც სიახელს გვთავაზობს. ამ აზრით არაა ინტერესს მოკლებული მესამე ვარიანტი. იგი მოთქმით იწყება:

ო საბრალო, მეთქი საცოდავო!
შესდგომია ლენტეხის ფერხულს,
შავ ეშმაკს გაურბენია ლაჯებში.
ო საბრალო, მეთქი საცოდავო!
ლენტეხის ფერხული დაშლილა.
(შანიძე ... 1939: 285)

რასაკვირველია, მოფერხულეთა შორის შავი ეშმაკის გამოჩენა და ლაჯებში გაძრომა უბედურების ნიშანია და ფერხულიც დაიშალა. მომხდართ გაოგნებული ადამიანები ბეთქილმა გაამხნევა. „ამას მეთქი გაეკიდება“ და მისდია მის კვალს:

შავი ეშმაკი შუნად ქცეულა,
თეთრ შუნს მისდევს მეთქი,
ასძლოლია საჯიხვეთში,
უნებლიედ ასულა ლაკვრაშის წვერამდე,
თეთრი შუნი ისეთ ეშმაკად იქცა.
(შანიძე ... 1939: 285-287)

ამონარიდი იმ აზრითაა სპეციფიკური, რომ ბეთქის თეთრი შუნის ნაცვლად ლაჯებში შავი ეშმაკი გაუძვრა, რომელიც მაქციური ნიშან-თვისებებითაა წარმოდგენილი, გზაზე შუნად გარდაისახება, ლაკვრაშის წვერზე კი ისევ ეშმაკად გარდაიქმნა. მონადირე ბეთქი კლდის წვერზე შერჩა მარჯვენა ხელით და მარცხენა ფეხით. ბალადა ჩვეულებრივ გრძელდება. გადმოცემულია, რომ დილით, ცისკრის ვარსკვლავის ამოსვლისას, ბეთქიმ თვალი მოჰკრა მონადირეს. კარგი მგზავრობა უსურვა და ასე მიაძახა ლაკვრაშის კლდიდან:

მონადირევ, უამბე ჩემს სახლეულთ,
ბეთქენი ლაკვრაშიდან ვარდება!
(შანიძე ... 1939: 287)

ჩამოთვლილია, ვინ როგორ უნდა მოიხსენიონ და უკუერთხონ სული: მამამ, დედამ, ძმებმა, ცოლმა, საყვარლებმა და სხვებმა:

„ჩემმა ტოლებმა საკაცით წამიღონ, აღმართში კვნესით ამიტანონ, ვაკეზე ზარი მითხრან. „ბეთქი ლაკვრაშიდან ვარდება...“ მართალია, მესამე ვარიანტი ნაკლულია, აკლია უმთავრესი მნიშვნელობის ეპიზოდები, მაგრამ სიახლეებსაც შეიცავს და ინტერესითაც იკითხება...

ბალადის სხვა ვარიანტები დამონმებული გვაქვს „ქართული ხალხური პოეზიის“ პირველი ტომიდან (ტექსტების თარგმანი ეკუთვნის დ. ნერედიანს) (ჩიქოვანი ... 1972), ერთ-ერთი ჩანაწერის მიხედვით:

შეკრებილია მულა-მუჟალი,
სამთის ფერხული გაუჩაღებიათ,
თეთრი არჩვი შემოვარდნილა,
ბეთქენს გაუძვრა ლაჯებში.
ნინ შუნი უკან ბეთქენი
ეჯიბრებიან ერთმანეთს გზებზე.
(ჩიქოვანი ... 1972: 218-219)

დამონმებულ ტექსტში სიახლეა ის, რომ მოფერხულეთა შორის თეთრი არჩვი შემოვარდნილა. საზოგადოების აზრით, მას მხოლოდ ბეთქილი დაედევნება. იქვე ვკითხულობთ, რომ ბეთქენი თეთრ შუნს მისდევს – ანუ ჯიხვს, თანაც, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, ისინი ერთმანეთს ეჯიბრებიან გზებზე. ეს კი ერთადერთი შემთხვევაა ბალადის ვარიანტებში. მისი მნიშვნელობა განსაკუთრებულია მხატვრული თვალსაზრისით. საქმე ისაა, რომ ამ ორ სტრიქონში მთქმელმა, მხატვრული საშუალებების გარეშე, კარგად შეძლო წარმოეჩინა ბეთქი, როგორც ძლიერი, მუხლმაგარი მონადირე, გაბედული, რომელსაც თავისუფლად შეუძლია ლაკვრამის კლდის ძნელად გასაველი ბოლოკების „არა მარტო დალახვა, არამედ ამ ბილიკებზე შუნთან გაჯიბრებაც. ეს კი მხატვრული აზროვნების

მაღალი დონეა, რასაკვირველია, ლაკვრაშის კლდე ქალღმერთი დალის საუფლოა და იგი კიდეც გამოეცხადა მონადირე ბეთქის. სხვა ვარიანტებიდან ვიცით, რომ დალი მრისხანე სახით ეჩვენება და მუქართაც მიმართავს: „ჩემი მონაცემი მძივი რა უყავიო?!“. ამ ვარიანტში პირიქით, თეთრ შუნს დადევნებული ბეთქილი ჭიუხვებში მოხვდება:

იქ დალი გამოჩენილა,
– ბეთქენ ჩემო, მშვიდობით მომიხვედ,
როგორ ყოფილხარ, რასა იქმ?
ჩემი მოცემული მძივი გქონდა?
მითხარი ერთი – რა უყავი?
– შენი მძივი დამრჩენია,
ჩემ სასთუმალში.
– როგორც ის შენ შეგინახავს,
წასვლა-დაბრუნებასაც ისეთს გიზამ!
ბეთქი კლდეს გადმოკიდებია,
მშველელი არავინ გამოსჩენია,
ქვემოდან მოდის მეფისა მონადირე.
– ნეფისა მონადირევე, აქეც მომხედე,
ძველად მე შენ დამიჭერიხარ,
ახლა (ის) ამბავი გულიდან ამოიღე.
დედაჩემს უთხარი: – რახის ღვინოს მიდგამდეს საკურთხად.
ცოლმა ბავშვები ობლად არ დამიტოვოს
და ტოლებმა არ დამივიწყონ.

(ჩიქოვანი ... 1972: 218)

ცხადია, ბეთქენი ილუპება და იქვეა თქმული, რომ დალს „თავისი შერცხვენისათვის სამაგიერო გადაუხდია“... ვარიანტში ნახსენებია რძალი თამარი, რომელმაც უნმინდური გამიშვა სანადიროდ. შინარსიდან არ ჩანს ეს. შესავლიდან ვიცით, რომ ბეთქილი მულახ-მუჟადის ფერხულშია ჩაბმული, მას არჩვი გაუხსლტა ლაჯებში და დაედევნა. მონადირისა და დალის დაილოგზე არ შევჩერდებით. მკითხველის ყურადღება ერთ საინტერესო ფაქტზე გვინდა შევაჩენოთ. კლდეზე გადმოკიდებულმა ბეთქიმ გამთენიისას მონადირე მეფისას ჰკიდა თვალი (დავძენთ, რომ ჭეშმარიტი მონადირე სწორედ გამთენიისას უნდა იყოს სამონადირო მიდამოში) და შეეხ-

მიანა: „მეფის მონადირე, აქეთ მომხედე, ძველად მე შენ დამიჩერის-
არ და ახლა ის ამბავი გულიდან ამოიღე“ და უბარებს თუ როგორ
უკურთხონ სული. დავძენთ, რომ სვანური სამართლის მიხედვით,
არამც თუ ჭრილობის მიყენება, ცემაც მიუტყვებელია. დაზარალე-
ბულმა, როგორც წესი, შური უნდა იძიოს. თუ თვითონ ვერ შეძლო,
მაშინ ოჯახის რომელიმე წევრმა უნდა გადაუხადოს სამაგიერო ან
საძმოს წევრმა ან მედიატორთა ჩარევით უნდა მოხდეს შერიგება.
ჩანს, რალაც შემთხვევის გამო ბეთქენმა დაჭრა მონადირე მეფისა.
კლდეზე გადმოკიდებულმა კი პირდაპირ მიმართა, რომ ეს ამბავი
გულიდან ამოეღო. ტექსტში არ ჩანს მონადირე მეფისას პასუხი,
მაგრამ იგრძნობა, რომ მან, როგორ კარგმა ყმამ, ჭეშმარიტმა
მონადირემ, რაინდულად გაითავისა, უფრო ზუსტად, ამაღლდა
ტრადიციული შურისძიების ადათზე და ყოველგვარი დაპირების
გარეშე, უსიტყვოდ, დუმილით დათანხმდა ისე, როგორც ეს ღვთით
ხელდებულ ვაჟკაცს შეეფერება. ეს კი ქართული რაინდული სულის
ლამაზი გამოვლინებაა. ამასთანავე, მეფისა მონადირის ქმედება
ღრმა სულიერ დაკვირვებას საჭიროებს. პირველ რიგში იმის, რომ
ნადირობა, სამონადირეო არეალი, კონკრეტულად – კლდოვანი,
ანუ საჯიხვეთი და თავად ჭეშმარიტი მონადირე, სულიერ არსებათა
მუდმივი საზრუნავი და სამეთვალყუროა. ამიტომ იწოდებიან ჯიხ-
ვეები ღვთიურებად. ისინი საკუთარ წიაღში ღვთიურ ნაწილს, სვანუ-
რად „ლედ“-ს ატარებენ. აქ მოსული მონადირე თავის თავშივე უნდა
იყოს განწმენდილი იმ დონეზე, რომ ფიქრადაც არ შეეძლოს რაიმე
უკეთური აზრის გაკარება, ვინაიდან თავად კლდოვანი არეალია
კოსმიური სინმინდე. გრძნობად-ფიზიკური სამყაროსგან სრულიად
განსხვავებული, ახალი სინამდვილე, სულიერი საუფლო, ღვთაე-
ბათა საბრძანისი. მონადირე მეფისას სასახელოდ უნდა ითქვას,
რომ იგი ამაღლებული აღმოჩნდა ამ საუფლოსთვის შესაფერისი
ქმედებისთვის. ბეთქელის სიტყვებისადმი თანადგომა მან სული-
ერებით გამაჭვალული დუმილით გამოხატა. ამდენად, იგი თავადაც
ახალ ინდივიდუალობად მოგვევლინა, ჭეშმარიტად თავისუფალ,
მომავლის აღამიანად.

მომდენო ვარიანტში ზოგადადაა მითითებული, რომ (გროვდე-
ბიან წმინდა იოანეს მოედანზე – ჟაბშიანთ (ზემოური) ახალგაზ-
რდები, აქაც თეთრი შუნის „შემოხტომაზეა საუბარი“. ამას ბეთქენი
გაედევნება:

გაასწრო თავის ტოლებს,
წინ შუნი, უკან ბეთქენი,
შეუძღვა ჭიუხებში.
წინ იყურება, ნახნავი მიუძღვის.
უკან მოიხედა, გზები ეშლება.
(ჩიქოვანი ... 1972: 222-223)

დამონმებული ვარიანტი მრავალმხრივად საინტერესო. თეთრ შუნს დადევნებულ ბეთქენს უკანა გზები ეშლება. „მაშინ კლდემ გაზრდა დაიწყო“. ამ ერთ სტრიქონში ძნელად გამოსაცნობ აზრია ჩადებული. საქმე ისაა, რომ ბეთქენს გაზრდილმა კლდემ გადაუკეტა უკან დასაბრუნებელი გზა და ისიც ამ კლდეზე აღმოჩნდა გადმოკიდებული. ეს კი განსაკუთრებული მნიშვნელობის სიახლეა. სწორად შენიშნავს მ. ჩიქოვანი: „ერთი თავისებურება იჩენს თავს: ბეთქენი ანდერძს თვითონვე გამოთქვამს შაირის სახით და დაამღერებს კიდევ. ამით ირკვევა, რომ შესრულებაში გმირის მონაწილეობის მოტივი, რაც გურული ფირალის ეპოსში იჩენს რელიეფურად თავს, საერთო ქართულ მოვლენას წარმოადგენს მონადირული ეპოსის მონაცემებითაც“ (ჩიქოვანი ... 1972: 222-223).

შემდგომი ვარიანტი საკმარისად ვრცელია და ორიგინალურიც. აქ ბეთქენი აგროვებს ხალხს ფერხულისათვის:

შეგროვილან იანის მოედანზე.
გადმომხტარა თეთრი შუნი,
ლაჯებში გაუძვრა ბეთქენს.
ბეთქენი გამოეყო ფერხულს.
თოფი და იარაღი აიღო,
მწვერები უკან გაიყოლა,
წინ შუნი მიუძღვის,
უკან ბეთქენი მისდევს.
წინ შარაგზა მიუდის (შუნს),
ბეთქენს კი გზა უფუჭდება.
შეიტყუილა ჭიუხებში,
დატოვა კლდის ქიმზე.
ბეთქენს თოფის სროლა დაუნყია,
მისი თოფის ხმა
ლეჰა-ლახამულამდე ისმის.

მისი მწვერების წკმუტური
მულაჰამდე ისმის.
მუჟაღეღებს გაუგიათ,
ზოგს კიბეები მოაქს,
ზოგს – თოკები,
ზოგს – ნაბდები,
ქვემოდან კიბეებს უდგამენ,
მაშინ კლდემ ზრდა იწყო.
ზემოდან თოკებს ყრიან,
კლდე ზემოდან ეფარება,
თოკებს ბეთქილი ვერ წვდება.
– ტყვილა ნუ ირჯებით,
ჩემი ცოდვა არ დაელიოს
თამარს, ჩემს რძალს,
უნმინდური გამიშვა სანადიროდ.
დაუარეთ სამთის ფერხული,
თამარი, ჩემი რძალი
თავში დაიყენეთ.
მისი ხელსახოცის ტრიალი
თვალს მომტაცებს
და გადმოვხტები კიდეც კლდიდან.
თამარმა ხელსახოცი დაატრიალა,
ბეთქილს თვალი ამან მოსტაცა.
გადმომხტარა კიდეც კლდიდან!
(ჩიქოვანი ... 1972: 224-225)

ამონარიდი ძალიან ვრცელია, მაგრამ იგი იმდენ საინტერესო, ძნელად გამოსაცნობ გამოთქმებს, სიტყვებს და ტევადი შინაარსის ცალკეულ პოეტურ სტრიქონებს შეიცავს, რომ მისი ამგვარი სისრულით დამონშება საჭიროდ ვცანით. დავაკვირდეთ თუნდაც დასაწყისს: „ბეთქენი ხალხს ფერხულისთვის აგროვებს. არცერთ ვარიანტში მსგავსი რამ არ დასტურდება, უმეტეს შემთხვევაში იგი ფერხულის მონანილეა. ერთ-ერთი ვარიანტით კი, როცა თეთრი შუნი გამოჩნდება სოფელში, ბეთქენი შინ არის, კალოს ლენავს. ჩანანერთა უმეტეს ნაწილში შუნს დადევნებული ბეთქის წინ გზა გაკვალულია, უკან კი იშლება, საანალიზო ვარიანტში კი წინ მიმა-

ვალი შუნი უფუჭებს გზას ბეთქის და მის მწვერებს. ბალადის უმ-
თავრესი ნაწილით ბეთქი კლდეზეა გადმოკიდებული, აქ კი მწვერ-
ვალზეა დასმული. მოტანილ ტექსტში თამარის, რძლის სახე უფრო
სრულადაა წარმოჩენილი და სხვა. კლდის მწვერვალზე დარჩენილი
მონადირე ბეთქენი და მწვერები განწირულები არიან. ესეც იცის
ბეთქიმ, ამიტომ დასახმარებლად მოსულ მუჟალელებს ასე მიმარ-
თავს: „ტყვილა ნუ ირჯებით, დაუარეთ სამთის ფერხული, თამარი,
ჩემი რძალი, თავში დაიყენეთ, მისი ხელსახოცის ტრიალი თვალს
მომტაცებს და გადმოვხტები კლდიდან – ასეც აღესრულა. განიხი-
ლავენ ბოლო ვარიანტში, მართლაც, „შეკუმშული“ სახითაა გადმო-
ცემული მონადირე ბეთქენის მთელი თავგადასავალი:

ბეთქენი საბრალო, ბეთქენი საცოდავი!
დალის კლდიდან გადმოვარდნილა.
ბეთქენს თურმე დალი ჰყვარებია,
საბრალო ბეთქილი, საცოდავი ბეთქილი,
ზემოთ კლდე ქანაობს,
ქემოთ ნაპრალი ელოდება,
– ჩემი ცოდვა ჩემს ცოლს ექნება,
უნმინდური გამიშვა საჯიხვედ.
ზემოდან კლდე ინგრევა,
ქვემოთ მე მივებარე (გავინაბე),
გადმოინგრა კლდე.
იქიდან დალმა დაიძახა:
– ეს მე ვქენი.
(ჩიქოვანი ... 1972: 226)

როგორც ვხედავთ, საანალიზო ჩანაწერში ცვლილებაა: ბეთქე-
ნი უკვე ცოლს სდებს ბრალს, რომ უნმინდური გაუშვა საჯიხვედ.
პირდაპირაა მითითებული, რომ ბეთქენს დალი ჰყვარებია. აქაც
კლდე მოქანავეა, ირყევა, ზემოდან ინგრევა და ბეთქენი იღუპება.
დავძენთ, რომ სამეცნიერო ლიტერაიტურისათვის ბეთქილის შვიდი
ვარიანტია ცნობილი. სვანური ენის ქრესტომათიაში, კიდევ ერთი,
მერვე ვარიანტი აღმოჩნდა, მასში ბეთქენი მუჟალელია, კარგი
მონადირე და ჰყვარებია დალი. დალს სვანები გარეთ მყოფად მოიხ-
სენიებენ. იგი არც ანგელოზებშია გარეული და არც ქაჯებში. ასე-

თია პროზაულად გადმოცემული შინაარსი და კომენტარები, რომელიც ბალადას უძღვის წინ, რაც იმ აზრითაა საინტერესო, რომ მასში პირდაპირაა ნათქვამი: ბეთქილმა დაღს უღალატა, სხვა ქალი შეირთო ცოლად. ამიტომ ნადირობას თავი დაანება, მაგრამ დაღმა მაინც დაღუპა. აქ გადმოცემულია თუ როგორ დასტირის ბეთქილი თავის თავს. მთქმელის შენიშვნით, ბალადას ჭიანჭურზე მღერიან სვანები, ფერხულის დროსაც. საინტერესო ისაა, რომ თვითონ ბალადაში ბეთქილის მიერ სხვა ქალის ცოლად შერთვაზე არაფერია თქმული, მხოლოდ ქალღმერთი დაღის მიერ ბოძებულ მძივზეა საუბარი, რა უყავიო. ეს ვარიანტი ჩვენ საგანგებოდ შევისწავლეთ (ონიანი 2011: 77-82).

ტექსტოლოგიურმა კვლევამ საკმარისი სისრულითა და მრავალფეროვნებით წარმოაჩინა მონადირე ბეთქილის ბუნება, რომ იგი ერთ-ერთი ურთულესი მითოლოგიური გმირია, მრავალმხრივ საინტერესო, ძნელად ამოსაცნობი. ცალკეული ვარიანტების მიხედვით გაირკვა, რომ იგი მთელი სამონადირეო გარემოსაგანაც შერისხული და განწირულია. კლდესთან ერთად საინტერესოა მოძრავი ციხე-კოშკი, რომელიც ტექსტის მიხედვით ჭიუხებშია. ცალკეული ჩანაწერებიდან ვიცით, რომ თეთრ შუნს დადევნებულ ბეთქენს, მოულოდნელად უკან წამოზრდილმა კლდემ გადაუქეტა შინ დასაბრუნებელი გზა. ერთ-ერთი ვარიანტით, წინ მიმავალი თეთრი შუნი უფუჭებს ბეთქენს გზას. რასაკვირველია, კლდისა და კოშკების ამგვარი რეაგირება ავსა და კარგზე არ არის შემთხვევითი. იგი სრულ თანახმიერებაშია სულიერ ძალებთან. სამონადირეო გარემო ამ ძალთა სურვილებისა და გადაწყვეტილებების აღმსურელებელია, კონკრეტულად კი – ქალღმერთი დაღისა. საანალიზო ტექსტში პირდაპირაა თქმული, რომ კლდე მოქანავია. სხვა ჩანაწერებით, ასეთივეა კოშკიც. უნდა დავძინოთ, რომ თითოეული დამოუკიდებელი თავისთავადობაა. კლდე წმინდათა-წმინდა საუფლოა, ღვთაებათა საბრძანისი. ამ საუფლოს ბინადარი ჯიხვებიც ღვთაებრივად იწოდებიან. მათზე სანადიროდ წასვლას წინ უნდა უძლოდეს მთელი რიგი აკრძალვების დაცვა მონადირის მხრიდან, მცირე საეჭვო ქმედებაც ტრაგიკულად შეიძლება დასრულდეს. გამონაკლისი არ არსებობს. მხოლოდ ყოველნაირად განწმენდილ მონადირეს ხელენიფება ჯიხვთა საბინადრო ადგილებში ფეხის დადგმა, ვინაიდან თავად კლდეა სულიერი არსება. კლდეს აქვს შუა გული, იდუმალე-

ბით მოცული. მთქმელი ელენე ჭელიძის გადმოცემით, ჭუთხაროს კლდის შუაგულში (ჭუთხარო კლდეა რაჭასა და სვანეთს, კერძოდ, ლაშხეთის თემის საზღვარზე აღმართული), ბალხეთის თვადუნვდენელი მინდორია გაშლილი, შიგ წელამდე ბალახია. იქ ზამთარი არ იცის, მარადიული ზაფხულია. აქ ჯიხვების ჯოგი ბინადრობს. „ერთ ბედნიერ მონადირეს გაეხსნა ბალხეთის კარი, შეიხება თუ არა, ჯიხვთა ჯოგი სტვენით გადმოეშვა კარებისკენ, უნდოდათ, რომ კლდეზე გადაეგდოთ მონადირე, მაგრამ კარი სწრაფად დაიკეტა. ე.ი. მონადირეს წამიერად გაეხსნა სამოთხის კარი და იხილა მარადიული ზაფხული. გადმოცემა იმის უტყუარი დასტურია, რომ კლდე საიდუმლო ძალებისგანაა მართული, მის სინმინდევებში უწმინდურობამ ვერ უნდა იპოვოს ადგილი. დავძენთ, რომ იმავე მთქმელის რწმენით ჭუთხაროს კლდის შუაგული, ბალხეთი, ამირანის აღზრდისა და დავაჟკაცების მინდორია, მისი საკუთრება – სანავარდო“ (მთქმელი ელენე კვირიას ასული ჭელიძე, მცხ. ლენტეხის რაიონის სოფელ სასაში, 85 შლის, ჩამწერი ო. ონიანი, 1975 წ.). კლდის სინმინდესა და იდუმალებაზე ცალკე ნაშრომში გვექნება საუბარი, მათ შორის გამოქვაბულთა სპეციფიკურობებზე, ფუნქციურ თავისებურებებზე და სხვა.

ამჯერად კი სვანური და ფშავ-ხევსურული სამონადირეო ბალადების ურთიერთმიმართებისა და სპეციფიკურობების წარმოჩენის და საერთო საფუძვლების თვალსაზრისით საინტერესოდ მიგვაჩნია დ. გოგოჭურის მოსაზრება: „ბალადების უმეტესობა უძველესი ტოტემურ-წარმართული რწმენების მატარებელია და მონადირის ფათერაკებს ასახავს. ასეთ ბალადებს ცხადია თავ-თავისი სიუჟეტი გააჩნია და კონკრეტულ ამბებთან არის დაკავშირებული მოქმედების დასაწყისი და დასასრულიც. ფათერაკებიც სხვადასხვანაირი სახით ვლინდება. ერთ შემთხვევაში, რომ მონადირე მოცურდება და კლდეზე თავდაყირად დაეკიდება თასმით, მეორე შემთხვევაში მას თვითონ დაღები მიაბამენ მიუვალ კლდეზე; ანდა ცოდვების გამო ჭიუხებიდან ჩამოსვლა შეუძლებელი ხდება და მონადირე ამ შემთხვევაშიც იღუპება“. ამასთანავე შენიშნავს მკვლევარი: „ბალადებში ასახული მონადირის ფათერაკი ყოველთვის სამონადირეო წესების დარღვევით არის გამოწვეული. მიუხედავად იმისა, რომ საქმე გვაქვს სრულიად სხვადასხვა ამბავთან, უდავოდ შეინიშნება საერთო მოტივები. მაგალითად, მონადირემ დაარღვია

ნესი და დალის საყვარელ ნადირზე ინადირა ან დახოცა ნუკრები, ან ნადირთპატრონის ნაკრძალში შეჰყვა ჯიხვებს და მოკლა წესით გათვალისწინებულზე გაცილებით მეტი ნადირი, ანდა სულაც დალით საიდუმლო გასცა და ამის გამო დაიმსახურა ნადირთა მეუფის რი სხვა“.

განურჩევლად იმისა, ბალადა რომელ კუთხეშია შექმნილი, ჩანს, რომ ნადირობასთან დაკავშირებულში რწმენები და წეს-ჩვეულებები საქართველოს ყველა კუთხეში ერთნაირია (გოგოჭური 1990: 105-106). მკვლევრის სამართლიანი შენიშვნით: „ბალადის ისტორიულობაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ ისინი რელიგიური რიტუალის დროს სიმღერით სრულდებოდა“. ყურადღებას იქცევს ძველი სამონადირეო ნაწარმოებთა ის ჯგუფი, რომელთაც პირობითაც შეიძლება სამონადირო, სამგლოვიარო ვუნოდოთ, სადაც მონადირის ამტანობასა და მამაცობაზეა საუბარი. მათი როგორც გალექსილი, ასევე პროზაული გადმოცემები მოგვეპოვება. აქ მნიშვნელოვნად საინტერესო ფაქტზეა ყურადღება შეჩერებული: „თვითონ მთქმელები პროზაულსა და გალექსილ ნაწილს ერთ სიუჟეტში აქცევენ და მონაცვლეობით ისე გადმოსცემენ, რომ დასრულებული ნაწარმოების შინაარსს ვლებულობთ“ (ჭინჭარაული 1961: 343).

ჩვენთვის საინტერესო აღმოჩნდა, კონკრეტულ კლდესთან დაკავშირებული მონადირე სინდაურიძეების ციკლის პროზაული გადმოცემა. მასში კარგადაა წარმოდგენილი კლდის ფუნქციათა მრავალფეროვნება: „როშკის მახლობლად ჭიუხვებში გამოირჩევა ვეებერთელა სვეტივით აღმართული შვეული კლდე, რომელსაც ადგილობრივი მცხოვრებნი „სინდაურების“ მაღალს უწოდებენ. თქმულების მიხედვით ამ კლდეებში აუარებელი ჯიხვი ყოფილა. მონადირე სინდაურიძეს მოუხერხებია იქ ასვლა, მას არ გაუაზრებია განმტკიცებული რწმენა, რომ ეს სიმაღლე ჯიხვებს ღვთის შვილთაგან ჰქონდათ თავშესაფრად ნაბოძები. იქ, მართლაც, ჯიხვის მთელი ხორო დახვედრია სინდაურიძეს. მეთორმეტე ჯიხვი რომ მოუკლავს, ჭიუხები დაძრულა, რის გამოც კლდიდან ჩამოსვლა შეუძლებელი გამხდარა. ნადირობით გატაცებულ მონადირეს ჯიხვებისთვის მუსრი გაუვლია. თექვსმეტი მოუკლავს და როდესაც კლდიდან ჩამოსვლა დაუპირებია, დარწმუნებულა, რომ შეცოდებისათვის ნადირთმფარველს სასტიკად დაუსჯია, მისთვის ჩამოსასვ-

ლელი საფეხურები მოუსპია, სინდაურიძე დაღუპულა“ (გოგოჭური 1990: 106-107).

დამონმებული თქმულება მრავალმხრივაა საინტერესო. სინდაურიძემ ღვთიურ ნაკრძალში ასვლა შეძლო და იქ მიუტევებელი თვითნებობა გამოიჩინა. რაც ყველაზე უფრო დამაფიქრებელია, ხალხში განმტკიცებული რწმენაც არ გაუზიარებია, რომ იგი წმინდა-ათანწმინდა ადგილია, ღვთიურ ჯიხვთა საბინადრო. მოულოდნელია, რომ თორმეტი ჯიხვის მოკვლასაც არ დასჯერდა და თექვსმეტი ჯიხვი მოკლა, ხოლო კლდის დაძვრა მეთორმეტე ჯიხვის მოკვლის შემდეგ მოხდა. კლდიდან ჩამოსასვლელი საფეხურები სინდაურიძეს ნადირთმფარველმა მოუსპო. აქ ბალადა ბეთქილთან, ჩაორლასთან მსგავსი და გენეზისური საფუძვლები აშკარაა. მკვლევარი დ. გოგოჭური შენიშნავს, რომ „იქნებ სწორედ ამ ჩადენილი ცოდვის მონანიება უნდა დავინახოთ ბალადის ბოლო სტრიქონებში, სადაც სინდაურიძე მხოლოდ ერთი, თექვსმეტიდან ამორჩეული ჯიხვის წამოღებას აპირებს და არა თექვსმეტივე ჯიხვისა“.

კაცს იკვლევს სინდაურისძე
ნახოცის ჩამამთვლელსაო,
თექვსმეტ ჯიხვშიით ნარჩევსა
კლდეზევით ჩამომწვდელსაო.

ინატრის სინდაურაი,
ნახოცის ჩამამთვლელსაო,
თექვსმეტშიგითა ამრჩევსა,
კლდის თავზე ჩამამწვდელსაო.
(გოგოჭური 1990: 107-108)

მონადირე სინდაურიძისა და ბეთქილის სხვა მსგავსებაზე საუბრისაგან თავს ვიკავებთ, მხოლოდ დავძენთ, რომ კლდეზე გადმოკიდებული ბეთქილის გოდებაში, რომელიც ერთგვარ აღსარებად უღერს, მთლიანად იხსნება მისი შინაგანი ბუნება, რომ მასში მხოლოდ გრძნობიერებაზე დამყარებული ქმედებაა წამყვანი. ამგვარი თვისება კი, ყველაზე დიდი დაბრკოლებაა სულიერი ამაღლების გზაზე. თქმულიდან გამომდინარე, ალბათ, გაჭირდება სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების გაზიარება, რომ „დალი

და ბეთქილი არის ღვთიური ნყვილი, დაკავშირებული ბუნების განახლების, გაზაფხულის დღესასწაულთან, მსგავსად შუმერულ-ბაბილონური იშტარისა და თამუზისა, ფრიგიის კიბულასი და ატი-სისა, ბერძნული აფროდიტესა და ადონისისა, არტემიდესა და აქტიონისა, ფინიკიელთა აშტარტასა და ეშმუნისა, კართაგენის ტანი-ტისა და მელკარტესი“ (ვირსალაძე 1964: 91). მკვლევარი თავის მოსაზრებას იმით ამართლებს, რომ მონადირის ტრაგიკული სიკვდილი, ნადირთ პატრონის დაჯილდოება, შემდეგ კლდეზე მომწყვდევა, ბოლოს კი შურისძიება, სხვა სიმღერებშიც დასტურდება. „ამას მონ-მობს ბეთქილის დატირების შესრულება ფერხულში, გაზაფხულისა და ნაყოფიერების დღესასწაულზე, იმ ცილკში, სადაც სრულდება და მელია, ტულეფია, ცნობილი რიტუალი შედიოდა, ე. წ. „ჭიშხაში“, ფერხულში, რომელიც ბეთქილის სახელს უკავშირდებოდა“. ამის შემდეგ საუბარია იმაზე, რომ „სამთა-ჭიშხახი, ანუ წმინდა ფერხული უძველესი სამონადირეო რიტუალის ნაშთი უნდა იყოს“. დამონ-მებულია ვასილევჩიჩის ნაშრომით, სადაც აღწერილია ტუნგუსების სამონადირეო წეს-ჩვეულება, რომ ყოველწლიურად გაზაფხულზე კეთდებოდა ადამიანის მსგავსი ფიტულა, რომელიც განასახიერებდა ნადირთპატრონს. ნადირობის სეზონის დაწყების წინ გამართულ დღესასწაულზე ამ ფიტულის ლაჯებში გაივლის ყველა მონადირე და იარაღს გაატარებს. ეს არის მონადირის და მისი იარაღის განწმენდის რიტუალი. „სამთა-ჭიშხაშიც ასეთი რიტუალის ნაშთს წარმოადგენს და იგი შემორჩენილია ბეთქილის სიმღერაში, ხოლო ბეთქილი, ქართული წარმართული პანთეონის გმირია“ (ვირსალაძე 1964: 75). ... როგორც ვხედავთ ტუნგუსების წეს-ჩვეულებების მიხედვით მონადირეები იწმინდებიან. ხოლო ბეთქილის სიმღერაში კი პირიქითაა, თვით ბეთქილს გაუხტება ლაჯებს შუა თეთრი შუნი, რომელიც მისი ბედისწერაა. ამას გრძნობს ბეთქილი, მან იცის, რომ მიუტევებელი შეცდომები აქვს ჩადენილი, როგორც დალთან, ასევე ადამიანებთან ურთიერთობაშიც. იგი არ იცავს სამონადირეო წმინდათანწმინდა წესებს, ასე რომ განწმენდაზე საუბარი არაა გამართლებული. ამიტომია, რომ ბეთქილი იღუპება. ამდენად, ტუნგუსების სამონადირეო ზნე-ჩვეულებებთან ანალოგიებისა და პარალელების ძიება ისევ გადასახედია. დავძინთ, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ღვთაებრივი ნყვილებიდან ქალღვთაებები ძალზე პოპულარულები არიან დასახელებულ ქვეყნებსა და მის ფარგლებს გარეთაც,

რასაც ვერ ვიტყვით ქალღმერთ დალიზე. დალის ციკლის მასალები მხოლოდ სვანეთშია შემონახული და გავრცელებული. ბოლო პერიოდის კვლევამ დაადასტურა, რომ დალი ამირანის დასავლეთ საქართველოს ბარის კუთხეთა ვარიანტებში (იმერეთი, გურია, აჭარა, აფხაზეთი) ამირანის დედაა, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კუთხეთა ფოლკლორულსა და ეთნოგრაფიულ მასალაში დალის კულტი ადრე ძლიერი ყოფილა, ამჯერად კი არ ჩანს. იმასაც დაეძინა, რომ დალი მხოლოდ ნადირთა პატრონია და როგორც ქალღმერთს შეუძლია კონკრეტულ მონადირეს და მისი ოჯახის წევრებსაც გაუნოს დახმარება. თუ მონადირის მხრიდან დალის ყველა პირობა დაცულია, მასზე დაშვებული მაღლი მემკვიდრეობითაც გადადის, ცალკეული გადმოცემების მიხედვით, სიმდიდრეს არ უჩანს თავი და ბოლო, ოჯახი მრავლდება და სხვა. დალს შეუძლია მიკრო ობიექტზე ამინდის შეცვლა – ქარიშხლის გამოწვევა, მენყერისაც, ეს ჩანს ბეთქილის ვარიანტებიდან, მაგრამ იგი ამინდის გამგებლად ვერ ჩაი თვლება. ეს საკითხი ჩვენ ვრცლად გვაქვს დამუშავებული მონოგრაფიაში „კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში“, დასახელებული ნიშან-თვისებები არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ დალი და ბეთქილი ღვთიურ წყვილად აღვიქვათ. ბეთქილი გამითიურებული ტაგიკული გმირია (ონიანი 2009: 282-285). დავამატებთ, რომ დალი დამოუკიდებელი თავისთავადობაა. დასახელებულ ნაშრომში ვრცლადაა საუბარი ამ საკითხზე, ოღონდ პრობლემის კიდევ უფრო გარკვევისა და სიზუსტისათვის უნდა გავიხსენოთ ჩვენ მიერ შესწავლილი ბეთქილის ბოლო – მერვე ვარიანტზე ცალკეული ახსნა-განმარტება. „ბეთქილს ერთი გასათხოვარი ქალიშვილი შეჰყვარებია და ცოლად მოუყვანია, მას შემდეგ ფრთხილად იყო, იცოდა, რომ დალი შურს იძიებდა, ამიტომ ნადირობას თავი დაანება, მაგრამ ქალღმერთის რისხვა გარდაუვალია. დალის ციკლის მასალიდან კარგადაა ცნობილი, რომ მონადირეს სხვა ქალთან შეიძლება უნებლიედ შეცდეს და ნადირობას თავს ანებებს. ე.ი. საკუთარ თავს თვითონ სჯის. დალიც მის მიმართ შედარებით შემწყალეა, დალუპვით არ ლუპავს, მხოლოდ ავადმყოფობას მოუვლენს, კანკალი დაემართება. ბეთქილის ქმედება კი აშკარად მიუტყვევებელია, მან იცოდა, რომ ქალღმერთი დალი ლალატს არ აპატიებდა, მაინც შეირთო სხვა ქალი ცოლად. ალბათ, ფიქრობდა, რომ თუ ნადირობაზე ხელს აიღებდა, გადარჩებოდა, მაგრამ გულთ-

მისანმა დაღმა ზედმინევენით კარგად იცის მონადირის სუსტი თვისებები. მან მოხერხებული, მოულოდნელი, მონადირისთვის მაც-
თუნებელი სიტუაცია შეარჩია შურის საძიებლად. დღესასწაულზე
ფერხულში ჩაბმულ ბეთქილს თეთრ შუნად გარდასახული გაუძ-
ვრება ლაჯებში. რასაკვირველია, დაღმა იცოდა, უფრო ზუსტად,
ზედმინევენით კარგად განჭვრიტა, რომ თეთრ შუნს ბეთქილის გარ-
და ვერავინ დაედევნებოდა. ასე შეიტყუა ჭიუხებში, აქ კი კლდეზე
გადმოკიდებული ბეთქილი დაილუპა (ონიანი 2011: 77-82). ასე რომ
მერვე ვარიანტიც ერთ-ერთი საინტერესოთაგანია, მასში მთელი
სისრულითაა წარმოჩენილი ბეთქილის მერყევი, გაორებული ბუნე-
ბა, სუსტი ნებელობა და სხვა. ვფიქრობთ, რომ ბეთქილის წინააღ-
მდეგობრივი ბუნების გარკვევასა და ამოცნობაში მნიშვნელოვნად
დაგვეხმარება ცალკეული ამონარიდები შილერის წერილებიდან
ესთეტიკის საკითხებზე. „შილერის სურვილი იყო გადებულიყო
ხიდი ყოველდღიურ ადამიანსა და იდეალურ ადამიანს შორის. ორი
მისწრაფებაა ადამიანის ბუნებაში, რომლებიც ცალმხრივი განვი-
თარების შემთხვევაში აფერხებს მისი იდეალური სრულყოფილების
განხორციელებას. ესენია – გრძნობადი და გონისეული მისწრაფე-
ბანი. თუ გრძნობადი მისწრაფებები იმარჯვებს, ადამიანი ინსტინ-
ქტებსა და ვნებებს ემორჩილება. საქმიანობაში, რომლებიც მისი
ცნობიერებით არის გაშუქებული, ამ ცნობიერების დამბინდველი
ძალა ერევა. ადამიანის მოქმედება შინაგანი იძულების შედეგი ხდე-
ბა, ხოლო თუ გონისმიერი მისწრაფებები იმარჯვებს, მაშინ ადამი-
ანი ცდილობს ჩაიხშოს ინსტიქტები, ვნებები და დაექვემდებაროს
აბსტრაქტულ, შინაგანი სიტბოსაგან დაცლილ აუცილებლობას.
ორივე შემთხვევაში ადამიანზე ბატონობს იძულება. პირველ შემ-
თხვევაში მისი გრძნობა, ბუნება იმორჩილებს სულიერს, მეორეში
– სულიერი გრძნობადს. არც ერთი, არც მეორე არ აძლევს ადამი-
ანს თავისუფლებას. თავისუფლების განხორციელება შესაძლებე-
ლია ორივე მისწრაფების ჰარმონიულობის გზით. გრძნობადი კი
არ უნდა ჩაიხშოს, არამედ – გაკეთიშობილდეს. ინსტიქტები და
ვნებები სულიერებით უნდა განიმსჭვალოს, გარდაიქმნას მათში
შესული სულიერების განმახორციელებლად. ადამიანი, რომელიც
გრძნობადში გამოავლენდა გონების სულიერებას, გონიერებაში კი
ვნებათა ელემენტარულ ძალას, იქნებოდა თავისუფალი პიროვნე-
ბა... ძალუძს თუ არა ადამიანის სამშენიველს ოდენ გრძნობათა

ტყვეობიდან გათავისუფლება და წმინდა სულიერი ხედვით გრძნობადი სამყაროს წვდომა, ამგვარი შემოქმედებითი აქტივობისაკენ მისწრაფებას ხომ ბუნებრივი ადამიანური მისწრაფება უნდა წარმოადგენდეს, დამყარებულს იმ ფარულ კავშირებზე, რომლებსაც ვერ ხედავს ოდენ გრძნობის ორგანოებზე დამყარებული გონება? ძალიან საინტერესოა აზრთა მეორე წრე, რომელიც ეხება ადამიანის ზნეობრივ ცხოვრებას, რომლისთვისაც მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს იმპულსები, რომელიც მას გრძნობადობაზე აამაღლებს. ამ სფეროში ხომ გრძნობად ძალთა სამყარო იჭრება ადამიანის მშვენიერი ცხოვრებაში“. ამის შემდეგ კი მოწოდებულია ძალზე საინტერესო მოსაზრება, რომ აზრთა ამ ორი წრიდან გამოდის სხივები, რომელთაც დაბოლოება ზეგრძნობადში უნდა ჰპოვონ. მათგან მომდინარეობს კითხვები ადამიანის შინაგანი არსის შესახებ, ადამიანის სამშვენიველის ორმხრივი კავშირის შესახებ: ერთი მხრივ – გრძნობადი, მეორე მხრივ – ზეგრძნობად სამყაროსთან. თავის ესთეტიკურ წერილებში შილერი ფილოსოფიური თვალსაზრისით მიუდგა ამ კითხვას: „ზეგრძნობადი სფერო ისეთივე სიცოცხლით სავსეა, როგორც გრძნობადი“; „ადამიანის სამშვენიველი მიმართულია ორი სამყაროსკენ, რომელთა შორისაც დგას ადამიანი თავისი ცხოვრების მანძილზე. ეს არის გრძნობადი და ზეგრძნობადი სამყაროები“.

იმ ადამიანში, რომელიც თავისუფალ პიროვნებად ჩამოყალიბების გზაზე დგას, სამი ძალა შერეულად მოქმედებს: ნება (სპილენძი), გრძნობა (ვერცხლი), შემეცნება (ოქრო)... სამშვენიველმა უნდა აითვისოს სამივე: ძალა, რომლითაც მოქმედებს სიქველე, ცხადდება **ნებაში**; სილამაზე (მშვენიერება, ბრწყინვალეობა) ცხადდება გრძნობაში; სიბრძნე ცხადდება შემეცნებაში. ადამიანს თავისუფალი პიროვნებისგან თიშავს ის, რომ ეს სამი ძალა მის სამშვენიველში შერეულად მოქმედებს. იგი იმდენად მიაღწევს თავისუფალ პიროვნებას, რამდენადაც სრულად ცნობიერად მიიღებს ამ სამ ნიჭს თვითმყოფადად, თვითოეულს თავისთავად და შემდგომ თავისუფალი, ცნობიერი ქმედებით თვითონ გააერთიანებს მათ საკუთარ სამშვენიველოში“ (შტაინერი 1999). მწვანე გველისა და მშვენიერი შროშანის ზღაპრის მოწოდებული თვალსაზრისები თანაბრად საინტერესოა და საჭირო ყველა პერიოდის და საფეხურისთვის უძველეს-

სი დროიდან დღემდე, განსაკუთრებით კი საანალიზოდ წარმოდგენილი მასალის სწორად გააზრებისათვის.

ცხადია, ბეთქილის, როგორც შუნაგანად გაუნონასწორებელი მონადირის ბუნების ამოცნობისათვის, გრძნობა-გონებას შორის გადებულ ხიდსა და ჰარმონიულობაზე საუბარი გაჭირდებოდა, პირიქით, იგი ცალმხრივად განვითარებული ინდივიდუალობაა, გრძნობებს დატანებული, დაბალი ზნეობის. სწორედ ამ ნაწილში იკვეთება ქართული სულის სპეციფიკურობა, ფაქიზი, მორალური დამოკიდებულება ყოველგვარი ეროვნული ღირებულებებისადმი, ზოგადად ადამიანურობის და ოჯახური ტრადიციებისადმი, რომელიც ყოველთვის იყო ჭეშმარიტი ქართველობის საფუძველთა-საფუძველი, სიმტკიცე და ძლიერება, ერის გადამრჩენი, „მშვენება და სიამაყე“, ღვთით დაშვებული მადლი და მასაზრდოებელი წყარო. მისდამი ერთგულება კი ერის ერთგულებაა, რამეთუ ძლიერი ოჯახი, ძლიერი საქართველოა, სწორედ ამგვარი რწმენები, პრინციპები და სინმინდეებია მაერთიანებელი ხიდი გრძნობებსა და ზეგრძნობად საუფლოებს შორის. ამიტომაცაა, რომ ქართველი ხალხის კულტურის ისტორიაში მორალურ ღირებულებებს ნამყვანი ადგილი ეკავა. პიროვნების ღირსებასაც მისი მორალი განსაზღვრავდა. ამ აზრით, თუ ღრმად დავაკვირდებით ბეთქილის ვარიანტებს, ტრადიციული თვალსაზრისები ისევ გადასახედა. საქმე ისაა, რომ ნამდვილი, ჭეშმარიტი მონადირე სულ სხვაგვარი მოვლინებაა ადამიანთა საცხოვრისში, ყოველნაირად გამორჩეული, ზნეობრივი, ღვთით ხელდებული. სწორედ ასეთი მონადირე შეიძლება იყოს დალის რჩეული და ბოლომდე მისი ერთგული. სამეცნიერო ლიტერატურაში არაა კარგად გააზრებული დალისა და მონადირის ურთიერთობა, თითქოს იგი ყოველთვის ტრაგედიით მთავრდებოდეს. სვანურ ფოლკლორში აღმოჩნდა ახალი გადმოცემები, მათში მონადირეები უშუალოდ ქალღმერთი დალის აღზრდილები არიან, ოღონდ დალი მათთან არაა ინტიმურ ურთიერთობაში და თუ არის, ასეთი ტექსტები საკმარისადაა, როგორც პროზაული, ასევე პოეტური. აქ მკაცრადაა განსაზღვრული დალის პირობები. ღალატის შემთხვევებში მონადირის დაღუპვა გარდაუვალია. ნაწილი მონადირეებისა იცავს ამ პირობებს, ნაწილი – ვერა. ბეთქილის შემთხვევაში საბედისწერო ვითარებასთან გვაქვს საქმე. მას არ შეუბლია საკუთარ ქმედებათა გონივრული კონტროლი. იგი ისე ძლიერად და ღრმადაა მიჯაჭვული ფიზიკური სამყაროს ძალებთან და ისეა მართული ამ ძალების მიერ,

რომ მისი ქმედება მხოლოდ წარმავალის პოზიციებიდან შეიძლება შეფასდეს. ბეთქილის შინაგანი ბუნება, სწრაფვა მთლიანად გრძობადისაკენ მიმავალი აზრებითაა ნასაზრდოები. მისი ინტერესები უფრო მეტად სხეულებრივი არსებისაკენაა მიპყრობილი. გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ იგი თავისი ბუნებით ნუთიერს ჩაჭიდებული და მარადიულ ღირებულებებს განრიდებულად დარჩა. მასში ამქვეყნიური, წმინდა მატერიალისტური ინტერესები მძლავრობს. ბეთქილი თავისი არსებით გრძობად-ფიზიკურ სამყაროს პროცესებში მთლიანად მაცდუნებელი ძალების მსხვერპლი აღმოჩნდება. მისი ტრაგედიის მიზეზიც ეს არის. მონადირე ბეთქილის ბუნებაში რაიმე სულიერ სიმწინდეებზე საუბარი აღარ შეიძლება. ამ ნაწილში, მორალის სფეროში, იმდენად ცოდვიანია და აუტანელი, რომ მის წინააღმდეგ მთელი სამონადირეო გარემო, კლდოვან-ყინულოვანი არეალია ამხედრებული, ასევე – ციხე-კოშკები, ადამიანების ყველაზე საიმედო თავშესაფარი. ამაზე უკვე ვისაუბრეთ, მხოლოდ გავიხსენოთ, რომ ბეთქილი ქალღმერთ დალისთან ურთიერთობაში ზნეობრივად დაცემულ პიროვნებად წარმოგვიდგა. მისი ტრაგედია ც მისივე უზნეობის პასუხია.

ქართული სამონადირეო ლქსები კლასიკური ფორმითა და შინაარსით შემონახულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, კონკრეტულად ფშავსა და ხევსურეთში. პრობლემა საგანგებოდ შეისწავლა ცნობილმა ქართველმა ფოლკლორისტმა დავით გოგჭურმა (გოგოჭური 1990: 95-120). მკვლევარი ემყარება იმ აზრს, რომ ჭეშმარიტი მონადირე კაი ყმის ყველა ნიშან-თვისების მატარებელია, რომ ნადირობა სტუმარ-მასპინძლობასა და გმირობასთან ერთად ვაჟკაცის მესამე ღირსებად იყო აღიარებული (გოგოჭური 1990: 96).

ნეტავ თქვენ ქურაზიშვილნო,
სამი მზე მოვა თქვენზედა:
ერთ მოვას პურადობისა,
შუქ დაგიდგებისთ სკამზედა,
მეორე მამაცობისა,
მტერ ვერ შაგიდგათ ძალზედა,
მესამე თოფოსნობისა,
ჯიხვ ვერ გაგივლენ მთაზედა
(შანიძე 1931: 108)

დამონმებული ტექსტი ურთულესი შინაარსისაა. მასში პოეტურადაა წარმოჩენილი სამი მზის ფიზიკურ საუფლოში მოვლინების ძნელად გასახსნელი საიდუმლოება. ტექსტის თითოეული სტრიქონი დამოუკიდებელ დაკვირვებას საჭიროებს. ჩანს, რომ ქურაზიშვილების მოდგმაზე ღვთიური მადლია გარდმოსული. რასაკვირველია, მთქმელი დუმს, არ აკონკრეტებს, არ შიფრავს და სწორედ ესაა საინტერესო, რატომ, რა დამსახურება მიუძღვით ადამიანთა წინაშე, რომ მაინცდამაინც მათზეა გადმოსული სამი მზე. ვინ არიან ისინი? ჩანს, რომ ღვთიურ საუფლოებიდან მადლი დაშვებულია ღვთით ხელდებულ ადამიანებზე. ასეთი ინდივიდების ქმედება იმდენად აღმატებულია და ისე შეესატყვისება კოსმიურ არსებათა ნებას, რომ იგი მემკვიდრეობით გადადის შთამომავლობაზე, გვარზე. აქ ასეთებად არიან წარმოჩენილი ქურაზიშვილები, მათზეა გადმოსული სამი მზის ძალმოსილება და არიან ღვთიური ძალით ცხებულნი. მთქმელი არაფერს გვეუბნება ქურაზიშვილების წინაპარსა თუ წინაპრებზე, ვინ იყვნენ ისინი. მკითხველი მათ იცნობს აღზევებულ მდგომარეობაში, როგორც არაჩვეულებრივ საგვარეულოს, სხვათაგან გამორჩეულს. იმდენად წმინდა და ნათლითმოსილი ჩანს მათი მოღვაწეობა ადამიანთა საცხოვრისში, რომ ღირსეულად აქვთ დამსახურებული ღვთიურ ძალთა მხარდაჭერა, მადლის დაშვება. ზემოთ გვქონდა საუბარი, თუ როგორ ვლებულობთ დასრულებული ნაწარმოებების შინაარსს, როცა მთქმელი პროზაულ და პოეტურ ნაწილს ერთ სიუჟეტში აქცევს. სვანურში ბალადა „ბეთქილის“ მერვე ვარიანტი ამ აზრის დადასტურებაა, იმისაც, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთის სამონადირეო ბალადების გადმოცემების სათავე საერთო ქართული წარმოდგენებია, ისინი ერთიმეორეს ავსებენ და გვეხმარებიან პრობლემის გენეზისური საკითხების გარკვევაში. ასე რომ, ქურაზიშვილებზე დამონმებული პოეტური ტექსტის ამოცნობაში მნიშვნელოვნად წაგვადგება სვანური გადმოცემა „დვიდილანთ ბიბუ“. აქ დალი ზედწოდებით მოიხსენიება „ქაამ მერდე“ – გარეთ მყოფი. იგი ბიბუს მოკეთედაა წოდებული, ქალმერთი დალი მას სადგომში სტუმრობს და არიგებს, რომ დილით ადრე ადგეს „ლალოკაზე“ – სალოკავზე მოდიანო და წავიდეს. სიტყვაში მოდიანო, ჯიხვთა მოსვლა იგულისხმება. გადმოცემა წმინდა ნაწარმოებია სამონადირეო ცხოვრებისათვის, სიმბოლოებითა და ქვეტექსტებითაა დატვირთული. იგი

ჯერჯერობით ერთადერთია, სადაც დალი ბიბუს მონადირედ აღმზრდელია, დამკვალანებელი. დილით ადრე ალვიძებს, რომ მისთვის „გორგოდაჲ“, დიდი რქებდაგრეხილი ჯიხვია გამოგზავნილი მოსანადირებლად. ბიბუ გადმოცემაში დალის რჩევა-დარიგებების უსიტყვოდ აღმსრულებელია. ამიტომ იყო, რომ ქალღმერთი დალის მიერ საიდუმლოდ მინიშნებული მადლი „ლედოლ“, ჯიხვის ნეკნში შეზრდილი, გაასუფთავოსო და შეინახოსო, მემკვიდრეობით დარჩეს მთელს საგვარეულოს, დვიდიშერების ვაჟებს. ე.ი. მონადირე წინაპარი ბიბუს სინმინდე, მადლი მთელ საგვარეულოზე დაეშვა. გადმოცემის მიხედვით დალმა ძალიან ბევრი საიდუმლო გაანდო მონადირე ბიბუს. ზოგიერთის დამონება საჭიროდ მიგვაჩნია, რომ ნათლად წარმოვადგინოთ ქურაზიშვილების სულიერი ზეაღსვლის გზები და საფეხურები. სვანურ გადმოცემაში მონადირე ბიბუ ზედწოდებითაა მოხსენიებული, ანუ სახელდებით „ნაპოლ“ – ჩიტი. ამგვარ მიმართვაში ფარულად ის აზრია გაცხადებული, რომ ბიბუს სახით საქმე გვაქვს მაღალი სამონადირეო ხელოვნებით აღჭურვილ პიროვნებასთან, რომელსაც თავისუფლად შეუძლია ძნელად სავალი ჯიხვთა ბილიკების დალაზვა, რომ იგი კლდის ფრინველივით მარდი ვაჟკაცია. „ლალოკა“ – სალოკი, კლდის ერთ-ერთი მონაკვეთია, სადაც კლდე წვეთავს, გამონაჟონი აქვს, ადგილი მოყვითალო ან ყვითელისა და მწვანე ფერის ნაზავს გავს და აქვს მარილის გემო. თუ ღრმად დავაკვირდებით „გარეთ მყოფის“ სიტყვებს, მთავარი ისაა, რომ დალი თავად ასწავლის მონადირეს, თუ სად, რომელ ადგილას იკრიბებიან ჯიხვები დილით, ე.ი. სამონადირეო მიდამოს საიდუმლოებასაც ნადირთპატრონი უცხადებს, უმჟღავნებს, რომ მონადირე ადრე უნდა ადგეს, რომ წავიდეს. ამ მიმართვაში „მოდინანო“, რომელიც მკითხველისათვის გაუგებარია, თუ ვის ან რის მოსვლაზეა საუბარი, მხოლოდ ჯიხვები იგულისხმება, მაგრამ იგი არაა დაკონკრეტებული. სწორედ ასეთი მეტყველების სტილია ტიპური გადმოცემისთვის. ე.ი. საქმე გვაქვს მონადირეთა საიდუმლო ენასთან „გარეთ მყოფისა“ და მონადირის ამგვარი ურთიერთობა სიახლეა დალის ციკლის მასალაში. იგი საგანგნებო, დამოუკიდებელ დაკვირვებას საჭიროებს. აქ მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ამგვარ ურთიერთობას პირობითად, ტრადიციამდელი პერიოდი შეიძლება ვუნოდოთ. აქ ადამიანი და სულიერი არსება დგანან ერთიმეორესთან შეთანახმებული ურთიერთობით, ერთად მოქმედებენ. საინ-

ტერესო ისაა, რომ პიროვნების მხრიდან რაიმე დამოუკიდებელი ქმედება, თუ მიმართება ბუნებისადმი არც კი შეინიშნება. ფაქტია, რომ მონადირე ბიბუ მიძღვება, აღმსრულებელია და არა შემოქმედი. მოკვდავისა და უკვდავის ამგვარი ურთიერთობა ორიგინალურია, მრავალმხრივ დამაფიქრებელი, როგორც ითქვა მას ანალოგი არ დაეძებნება დღემდე ცნობილ სამონადირეო სიტყვიერებაში. დამონმებულ ტექსტში რაღაც წინარე პერიოდის ანარეკლი ჩანს. ჩვენთვის ჯერ კიდევ გამოუცნობი მრავალმხრივ საინეტესოა (ონიანი 2009: 218-219). მართალია, ამონარიდი ვრცელია, მაგრამ იგი გზას გვიხსნის ქურაზიშვილების სახელოვანი მოდგმის სულიერი აღზევების გზების და საფეხურების სწორად გააზრებასა და წარმოჩენაში. ვფიქრობთ, რომ ამ დიდებულ მოდგმაზეც, რომელიც უცნობი წინაპრის დიდი ღვთიური სიწმინდეა უმთავრესი მიზეზი სამი მზის მადლმოსილების დაშვებისა.

მკვლევარი დ. გოგოჭურის აზრით, „ნადირობის წარმატების ერთ-ერთი მთავარი პირობა სამონადირეო იარაღია“. მელექსეები სამონადირეო იარაღსა და მოწყობილობას ყურადღებით ეკიდებიან და ისეთ ხოტბას ასხამენ, როგორც მეომრის საჭურველს. ძველ სამონადირეო ნაწარმოებებში მშვილდ-ისარს ვხვდებით. ჯიხვს მისივე რქისგან დამზადებული მშვილდისრით უღებენ ბოლოს (გოგოჭური 1990: 116).

ჯიხვო ბუნებით მძიმეო,
კლდიდამ რამ გამოგიყვანა.
ვაჟკაცმა პირ-შიშველამა
სათავე წამოგიარა,
მშვილდმა მაგ შენი რქისამა
დაგჭექა დაგათხრიალა“
(მანიძე 1931: 201)

„ცნობილი მელექსისა და მონადირის გარჯა ჩანს საკუთარი პრაქტიკული გამოცდილებით და აქედან გამომდინარე მძიმე შთაბეჭდილებაც გამოუყენებია მთქმელს ქვემოთ მოყვანილი სტრიქონების შეთხზვისას“ (გოგოჭური 1990: 114).

საწყალო მენადირეო,
ვის აქვს წვალეზა შენია
შახდომა გინდა (რასა იქმ?)
საცა ყინვრიან წვერია,
გამათხრა თავის საწოლსა,
ლამე რო იყვის ბნელია,
კლდის ძირში გიძავ ლოგინი,
კლდის ნანვეთ ჩამაგდენია.
(მანიძე 1931: 114)

მონადირის მარცხთან დაკავშირებით მკვლევარი დ. გოგოჭური ცალკე განიხილავს ლოკალური ხასიათის ნაწარმოებებს, რომელთა ვარიანტები მხოლოდ ერთ რომელიმე კუთხისთვის არის ცნობილი. ასეთ ნაწარმოებთა შორის მონადირე კვირიას დალუპვაზე შექმნილი სიმღერა იქცევეს ყურადღებას. იგი მხოლოდჟ ფშავ-ხევსურეთშია გავრცელებული. კვირიკა არამარტო განთქმული მონადირეა, არამედ თემის მფარველი გმირიც ყოფილა. ამიტომ, რომ კვირიკას დალუპვა ჯიხვებზე ადრე მტრებს გაუხარდებათ (გოგოჭური 1990: 111).

თოფსა ნუ სწირავ, კვირიკავ,
მწყენელსა ბევრის მტრისასა!
ჯერ მტერთა გაუხარდება.
მემრ ჯიხვთა ფანდუხისასა.
გაიგებს მითხოვლები,
ბეგარს დაგვდებენ ცხვრისასა.
(ვირსალაძე 1964: 205)

კვირიკას დალუპვის მიზეზად სიმღერის ავტორს ის მიაჩნია, რომ ჯიხვებმა მას ეშმაკი „აუმაღლეს“.

ჯიხვთა ნუ მისდევ, კვირიკავ,
კურდღელაშვილო კლდისათა!
თორ ჩაგიტყუებს ჯიხვები,
ფხას ჩაგაგლეჯენ კლდისათა,
გაგიმაღლებენ ეშმაკსა,
ნაქარს დაგცემენ მთისასა.
(ვირსალაძე 1964: 206)

შრომის ავტორის აზრით, მოტანილი ნაწყვეტის ბოლო ტა-
ეპი ერთხელ კიდევ მიგვითითებს იმაზე, რომ ნადირთა პატრონს
რიგ შემთხვევაში ეშმაკეული და მავნე საქმის ჩადენაც ეხერხება“
(გოგოჭური 1990: 111).

როგორც ვხედავთ, აღმოსავლეთ მთის კუთხეთა სამონადირეო
პოეზია მთელი რიგი სპეციფიკურობებით წარმოგვიდგება. იგი სა-
განგებო დაკვირვებას საჭიროებს, აქ მოძიებული მასალა თემატუ-
რადაც მდიდარი და მრავალფეროვანია. სწორადაა შენიშნული,
რომ ბალადებთან შედარებით გაცილებით მეტი გვაქვს ნადირობის
თემაზე შექმნილი ლირიკული ლექსები, სამონადირო რწმენები და
ნეს-ჩვეულებები ლირიკულ ლექსებშიც იჩენს თავს. ნამყვანი ად-
გილი კი მონადირის განცდებსა და შთაბეჭდილებებს უჭირავს.
ნადირობა რთული საქმიანობაა, მძიმე დარგია, თან მოულოდნელო-
ბითა და ფათერაკებითაა სასესე:

დუშმანიმც არის, დედაო,
მონადირისა ცოლობა.

ნუხს ერთის ცოლი:
„ვაი რა ძნელი ყოფილა
მონადირისა ცოლობა.
(ჩიქოვანი 1979)

მოთქვამს მეორე, ხოლო ქალიშვილი კი მშობლებს ეხვეწება:

ნუ მიმცემთ მონადირესა,
გადმოვარდება კლდეთაო.
(ფ. არქ. 6-3, გვ. 14)

საუბარია ნადირობის სირთულეებზე, რომ საჭიროა მაგარი
მუხლი, გამჭრიახი თვალი, მოქნილობა, ჭირთა თმენა, ფიზიკური
სიძლიერე, ნანადირევის კლდეებიდან გადმოსატანად, რომ კაი
მონადირეობა, კაი ყმობას ნიშნავდა. ს მასალა ქება-დიდებას ას-
ხამს, მამაც მეომარს. საგანგებოდ აქვს ხაზი გასმული იმას, რომ
ცუდას არ შეუძლია მონადირის ჭაპანის განწევა:

ცუდი ყმა მოხეს ვერ წავა,
ნადირს ვერ მაჰკლავს კლდი სასა,
რომ მაჰკლავს ტყავსა ვერ გაჰხდის,
შუნ-ჯიხვსა ბოტობისასა,
რომ მაეზიდას, ვერ მაჰგლეჯს
სასულას ჯიხვ-მოზვრისასა.
(შანიძე 1939: 210)

ხალხის შეხედულებით, სანადიროდ და საომარ გასვლას შორის განსხვავება არ არის. ორივე საქმე ძლიერთა ხვედრია... სწორედ ამის გამო სამონადირო და საგმირო პოეზიის მოტივები ისეა შერწყმული ერთმანეთთან, რომ ზოგჯერ გვიჩირს ესა თუ ის ნაწარმოები რომელიმე მათგანს მივანიჭოთ“ (გოგოჭური 1990: 114-120). ერთი სიტყვით, ძალიან ბევრი სპეციფიკური სირთულეა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სამონადირო პოეზიაში როგორც მხატვრული, ისე თემატურით თვალსაზრისით. მათი ბოლომდე ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა. შეიძლება დავასკვნათ, რომ შრომის უძველესმა ფორმამ, კოლექტიურმა ნადირობამ, განვითარების რთული გზები და საფეხურები განვლო. იგი მნიშვნელოვანი სპეციფიკურობებით ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს სამონადირო პოეზიაში, ფშაურსა და ხევსურულში შინაარსთან ერთად მხატვრული გამომსახველობითი საშუალებებშია წამყვანი, ხოლო სვანურ პოეტურსა თუ პროზაულ ტექსტებში ძირითადად ამბავი იქცევის ყურადღებას.

დამონებული:

ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ელ. *ქართული სამონადირო ეპოსი*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

გოგოჭური 1990: გოგოჭური დ. *ეს უმღერია პაპასა*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1990.

მელიქიშვილი 1999: მელიქიშვილი ი. *იოჰან ვოლფგანგ გოეთე. მწვანე გველისა და მშვენიერი შროშანის ზღაპარი*. 1999.

ონიანი 2009: ონიანი ო. *კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში (სვანური მასალების მიხედვით)*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009.

ონიანი 2011: ონიანი ო. ბალადა. *ბეთქილის ახალი ვარიანტი*. ჟურნ. განათლება, 2. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი. თბილისი: 2011.

ფ. არქ.: შოთა რუსთაველის სახელობის წართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების აქრივი.

შანიძე 1939: შანიძე ა. *ხალხური პოეზია*. ტ. I. თბილისი: 1931.

შანიძე ... 1939: შანიძე ა., თოფურია ვ., გუჯეჯიანი . *სვანური პოეზია*. თბილისი: სტალინის სახელობის თსუ სტამბა, 1939.

შტაინერი 1999: შტაინერი რ. *გოეთეს სულიერი ნაშრომები, მწვანე გველისა და მშვენიერი შროშანის ზღაპრის მიხედვით* (თარგმანი ირინა მელიქიშვილისა). 1999.

ჩიქოვანი ... 1972: ჩიქოვანი მ., შამანაძე ნ. (შემდგენელი). *ქართული ხალხური პოეზია*. ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.

ჩიქოვანი 1975: ჩიქოვანი მ. *ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია*. თბილისი: თსუ სტამბა, 1975.

ჩიქოვანი 1979: ჩიქოვანი მ. (მთავარი რედაქტორი). *ქართული ხალხური პოეზია*. ტ. VII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

ჭინჭარაული 1961: ჭინჭარაული ა. *ხევსურულის თავისებურებანი*. 1961.

Artistic Images in Hunting Poetry

Summary

Collective hunting is the earliest form of organized labor. It originates from the Paleolithic period and passed through various stages of development. This oldest form of labor had been preserved in Racha and Svaneti until the 20th-30th of the 20th century. Customs and beliefs associated with it with fullness and high artistic skill are presented in the poetry and prose of the mountain regions of Eastern and Western Georgia. Their common ground for beliefs and practices is generally Georgian reality. The ballads discussed in the work also confirm this viewpoint. Specifically, Betkil versions of the Svan ballad... Betkil as a hunter is exceptionally strong, daring, brave warrior, reliable guard of his community but spiritually weak-willed. He does not observe any taboos before going away on a hunt. The unrighteous goes to the sacred places of the mountains. He betrayed all the promises given to the goddess Dali. He preferred her love to the love of another woman and even the beads given to him by Dali, he presented to his daughter-in-law Tamar but hid the truth from the goddess. He lied saying that left them under a pillow, so Betkil's behavior is to be condemned from the viewpoint of family relationships too. Only earthly interests prevail in the hunter Betkil. He remained a man detached from eternal values. His attitude towards spiritual forces is so heavy and unforgivable that he was abandoned even from the hunting domain. Against Betkil, who was chasing after a white ibex, a cliff was erected which moves in a ballad and blocks the road back. In "Ukhvani" near the vicinities of the impassable cliff, Betkil found himself in a rocking tower which means that even the last refuge turned away from Betkil – this is the will of spiritual forces... The words of goddess Dali resounded from the top of the mountain: "I have done this", say a lot..

აკვნის სიმღერის ერთი ხალხური ვერსიის კერძო და ზოგადი მნიშვნელობის განმარტებისთვის

წინამდებარე სტატიაში უცვლელად გთავაზობთ ოლღა გიორგაძის*, როგორც მთქმელის ნამღერ საწესრეულებო სიმღერის ტექსტს, აკვნის ნანას, ეთნომუსიკოლოგთა ენით, ე.წ. „ბატონების ნანას“ (იხ. გრ. ჩხიკვაძის „ქართული ხალხური სიმღერა“, ტ. I, თბილისი, 1960; ზუმბაძე ნ, ქართული ბატონების სიმღერები, polyphony.ge/uploads/symposium/qartulib/zumbadze-batonebi.pdf). ასევე თანმიმდევრულად განვიხილავთ მოცემულ ფოკლორულ ტექსტში წარმოდგენილ სახე-სიმბოლოთა სემანტიკას, ეტიმოლოგიას და ტექსტის არქაულ ფენებში დაშრევებული მითის ბიბლიურ ტექსტთან კავშირს.

„ბატონების ნანა“

დატკბით, დატკბით, დასიამდით, ნანა, ნანინავ ბატონო.
დატკბით, დატკბით, დასიამდით, ბატონებო, ნანა, დიდოვ ბატონო.
სახლი დავდგი ვერძისაო, ნანა, ნანინავ ბატონო.
საძირკველი ვერხვისაო, ნანა, ნანინავ ბატონო.
(იმპროვიზებისას: „სახლი დავდგი ვერხვისაო, საძირკველი ვერძისაო)
სახლი დავდგი ვერხვისაო, ნანა, ნანინავ ბატონო.
საძირკველი ვერცხლისაო, ნანა, დიდოვ ბატონო.
შიგ პატარა შვილსა სძინავს, ნანა, ნანინავ ბატონო.
შიგ პატარა (სახელი ჩვილისა) სძინავს, ნანა, დიდოვ ბატონო.
სიამის ძილი მიეცით, ნანა, ნანინავ ბატონო.
სიამის ძილი მიეცით, ბატონებო, ნანა, დიდოვ ბატონო.

* ოლღა გიორგაძე იყო სტატიის ავტორის დიდი ბებია. მისი პირველი მეუღლე იყო სასულიერო პირი, დიაკვანი დომენტი მანკეპლაძე, რომელიც ადრე გარდაიცვალა. თავად ოლღა გიორგაძე კი ეკლესიაში გალობდა. წინამდებარე სტატიაში განსახილველი ფოლკლორული ტექსტი არ არის დაფიქსირებული არც ერთ ფოლკლორულ კრებულში და ამ მხრივ უნიკალურ ნიმუშს წარმოადგენს. ტექსტი აღდგენილია ოლღა გიორგაძის შვილის – თინა უკლებას მიერ შესრულებული ვერსიის მიხედვით. სტატიის ელექტრონულ ვერსიას ახლავს მოცემული აკვნის სიმღერის ვიდეოჩანაწერი, ასევე სიმღერის მელიოდის სანოტო სისტემის მიხედვით ჩანერილი ვერსია.

ნანას გეტყვი, გენაცვალე, ბატონებო, ნანა, ნანინავ ბატონო.
სიამის ძილი მიეცით ჩემს შვილსაო, ნანა, დიდოვ ბატონო.
ნანინეი, ნანინეი ჩემს ბატონებს, ნანა, დიდოვ ბატონო.
ნანინეი, ნანინეი ჩემს შვილსაო, ნანა, ნანინავ ბატონო.
დატკობით, დატკობით, დასიამდით, ნანა, ნანინავ ბატონო.
დატკობით, დატკობით, დასიამდით ბატონებო, ნანა, დიდოვ ბატონო.

წინამდებარე ნანა არის აკვნის სიმღერა, რომლის ჰანგიც საკუთრივ ქართული ნანას კილოს ემთხვევა, ეთნომუსიკოლოგიური თვალსაზრისით. ნანა (მისი მელოდია) ერთხმიანია, რაც მის არქაულობაზე მიუთითებს, რადგან სამხმეიანობა ბევრად გვიანდელი მოვლენაა ხალხური სიმღერის განვითარების ისტორიაში. გამეორებადი სასიმღერო მუხლის შედარება კი მარტივად არის შესაძლებელი ქართული ერთხმიანი აკვნის სიმღერების ტექსტებთან, რომელთათვისაც ტიპობრივია რეფრენი: „ნანინა, ნანა, ნანინეი“, ასევე საწესჩვეულებო სიმღერისთვის დამახასიათებელი რეფრენი: „ნანა, დიდოვ ბატონო“ (იხ. ქართული ფოლკლორი, 7 (XXIII), შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბ., 2014; ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII. გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბ., 1979). ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტი არის ასევე საწესო ხასიათის სიმღერა, სავსე უძველესი მითური წარმოდგენებით. ამ ხალხური სიმღერის სიტყვებში ყოველი სახე-სიმბოლოს ეტიმოლოგიური ძირი უძველეს მითოსთან და არქაულ ისტორიასთან გვაკავშირებს.

ერთ-ერთი მთავარი რეფრენი, რომლის ეტიმოლოგიის გამოკვლევაც საჭიროა, არის „ნანა, ნანინა“. ამ საკითხის შესახებ ვახტანგ კოტეტიშვილი წერს: „რას ნიშნავს „ნანა“? დედას? არ ვიცი. საბა-სულხან ორბელიანი ამ სიტყვას ორგვარად განმარტავს: 1) სანდომი, საამო; 2) დანანა. „ქართლის ცხოვრებიდან“ ჩვენ ვიციტ დანანა, როგორც ქართული წარმართული ღვთაება“ (კოტეტიშვილი 2006: 290).

საწესჩვეულებო სიმღერის შემდეგი ნიშანი, რომელიც სტატიაში წარმოდგენილ და განსახილველ ტექსტს ახასიათებს, არის კიდევ ერთი ტიპობრივი ფრაზა: „შიგ პატარა შვილსა სძინავს/ შიგ პატარა (ვაჟის ან ქალწულის სახელი) სძინავს“. სხვა ნანებში ამ ფრაზის ვარიაციებია: „შიგ ჩანვენილო ყმანვილო“; „შიგა მწოლი მარგალიტის

ტევანი“; „შიგა მწოლი ბროლისაო“ (ქართული ფოლკლორი 2014: 37). ამავე საკითხის შესახებ ვახტანგ კოტეტიშვილი წერს, რომ ჩვენს „იავნანებში“ ბატონიშვილი ხშირად მოიხსენება: „შიგ უწევთ ბატონიშვილი...“ (კოტეტიშვილი 2006: 291).

შემდეგი სახე-სიმბოლო, რომელიც საწესო სიმღერებისთვის და ე.წ. ბატონების ნანასთვის არის დამახასიათებელი, ესაა ოქროსა და ვერცხლის, მნათობებთან და მზესთან დაკავშირებული სახე-სიმბოლოები: „ვერძის სახლი“; „ვერცხლის საძირკველი“, „ვერძის საძირკველი“. ამ საკითხზე ვახტანგ კოტეტიშვილი წერს: „საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ პარტახტიანი და ანთებიანი ავადმყოფობანი სხვადასხვა მოდგმას განსაკუთრებულად წარმოუდგენია და დაუკავშირებია მნათობებთან ან ცეცხლთან, რაც იმავე მნათობთა ატრიბუტად მიაჩნდათ (აქედან – წითელი და ყვითელი ფერები – ოქრო), ჩვენში წითელი ფერებით ოთახის მორთვა „ბატონების“ დროს ... „ოქროს სანმისიანი ვერძი“; ფინური კალევალა მოგვითხრობს, თუ ღვთაებრივმა მჭედელმა ილმარინენმა როგორ გამოჰკვერა მზე და მთვარე ოქროსა და ვერცხლისაგან“ (კოტეტიშვილი 2006: 294).

ვერძისა და მნათობის სახე-სიმბოლოთა კავშირი კარგად ჩანს ბერძნულ მითოლოგიაში. მზის ღმერთი ჰელიოსი ხარებსა და ცხვრებს მწყემსავდა.

აკვნის სიმღერებისა და საწესჩვეულებო (ბატონების სიმღერა ასევე შელოცვის ჟანრისაა და გარკვეულ საწესჩვეულებო ხასიათსაც ატარებს, რადგან ავადმყოფის განკურნების მცდელობა ძველ დროში აუცილებლად იქნებოდა გარკვეულ რიტუალთან, საკულტო მსახურებასთან დაკავშირებული) სიმღერებისთვის ნიშნულია შემდეგი ფრაზები: „სახლი დავდგი ვერძისაო, საძირკველი ვერხვისაო“. ნესტან რატიანი თავის სტატიაში „ზოგიერთი მხატვრული სახის ტრანსფორმაციის რამდენიმე ასპექტი აკვნის სიმღერებში“ ბატონების დროს შესასრულებელ იავნანებს ქართული იავნანას ციკლის პირველ ჯგუფს უწოდებს და სახე-სიმბოლოთა განმარტების მიზნით იმონმებს ქართული ხალხური პოეზიის მერვე ტომიდან ტექსტებს, რომელთა შორის ვკითხულობთ:

„საძირკველი ვერცხლისაო“ (611, 612);

„შიგ უწევს ლამაზი ვაჟი“ (589);

„ძირს ბატონებს გაუშალე, დიდო ბატონო“ (606);
„სახლი დავდგით ვერხვისაო“ (611, 612).

საბოლოოდ კი, „ბატონების ნანებში“, იმავე ქართული იაენანას ციკლის პირველი ჯგუფის სიმღერებში, ნესტან რატიანის კვლევის მიხედვით, ძირითადად ნახსენებია შემდეგი სახე-სიმბოლოები: „მზე, მთვარე, ვარსკვლავი, ცისკრის ვარსკვლავი, მარიხი, ბულბული, შავარდენი, მტრედი, ქედანი, **ოქროს ყოჩი (ვერძი)**, იაგუნდი, ლალი, **ოქრო**, **ვერცხლი**, მარგალიტი (ლობიო მარგალიტი), აღმასი, ბროლი, გიშერი, ია, ვარდი (კოკორი, გამლილი ვარდი), ყაყაჩო, ნარგიზი, ალვა, **ვერხვი**, ბაზმა, თუთა, ყურძნის მტევანი, ნმინდა ხე, ებანოზი, ბჟოლა“ (რატიანი 2014: 42).

ქართულ ფოკლორულ კრებულებში მოიძებნება ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის თითქმის იდენტური ხალხური ლექსები. მაგალითად, ქართული ხალხური საუნჯის პირველ ტომში ვკითხულობთ „წითელა ბატონების სამღერი ლექსის“ შემდეგ ფრაზას:

თქვენი გზა გახარებულა, დიდო ბატონო!

დატკბითა და დასიამდით, დიდო ბატონო!

ეს ყმანვილი გვაპატივე, დიდო ბატონო!

დატკბითა და დასიამდით, დიდო ბატონო!

(ქართული ხალხური საუნჯე 1991: 75)

ამავე გამოცემაში ვპოულობთ უსათაურო ლექსს:

სახლი დავდგი ვერხვისა,

საძირკველი ვერცხლისა,

შიგ ბატონები მესტუმრა,

ბედნიერი ფეხისა.

(ქართული ხალხური საუნჯე 1991: 75)

როგორც ვხედავთ, ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის ზუსტ ანალოგიას ფოლკლორულ გამოცემებში ვერ ვხვდებით, მაგრამ პარალელური სახისმეტყველებითი ანალიზითა და თითქმის იდენტური ფრაზების სხვა ტექსტებში აღმოჩენით ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის ავთენტურობა, როგორც თაობიდან თაობაზე ზეპირად გადმოცემული ნანისა, ამითაც დასტურდება.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის ჟანრული თავისებურებები, ფოლკლორული ხასიათი და ხალხურობის დამადასტურებელი სხვა არსებითი ნიშნები ზემონარმოდგენილი შედარებითი ანალიზის საფუძველზე დასაბუთებულად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

ტექსტის ანალიზის მეორე პლანი წარმოდგენილ სახე-სიმბოლოთა სემანტიკა, ეტიმოლოგია და არქაულ მითოსთან და ისტორიულ წარსულთან, ბიბლიასთან კავშირის წარმოჩენაა.

ფოლკლორულ ტექსტებში სახე-სიმბოლოთა ნაირგვარობის შესახებ ირმა ყველაშვილი წერს, რომ ფოლკლორული ტექსტებისთვის სახე-სიმბოლოთა ტრანსფორმაცია არის დამახასიათებელი (ყველაშვილი 2014: 168). ამავე მოვლენას ბეჟან აბაშიძე სიმბოლოთა კონტამინაციას უწოდებს (სწორედ სიმბოლოთა კონტამინაციის შედეგი უნდა იყოს ფრაზის: „სახლი დავდგი ვერხვისა“ ტრანსფორმაცია – „სახლი დავდგი ვერძისა“, რადგან აზრობრივად ეს უკანასკნელი ფრაზა სრულიად დაცლილია, მაგრამ სიმბოლოთა კონტამინაციას თუ გავითვალისწინებთ, შესაძლებელია, აღნიშნული ტრანსფორმაციის ძირს მივაკვლიოთ). ის ქართულ-კავკასიურ ზეპირსიტყვიერებაში ნაყოფიერების ღვთაებათა საკითხის შესახებ მსჯელობის დროს ეყრდნობა არქეოლოგიური კვლევებით შესწავლილ ე.წ. ვეშაპიდეების ფენომენის ანალიზს. თავის მხრივ, ბ. აბაშიძე ნიკო მარის, ი. სმირნოვისა და შ. ამირანაშვილის სამეცნიერო კვლევით მასალას იმონებს (აბაშიძე 1991: 132, 133), კერძოდ, ქართულ-კავკასიურ სივრცეში აღმოჩენილ ვეშაპის ფორმის საკულტო ქვებს, რომლებზეც საკულტო ზოომორფული სახე-სიმბოლოები იყო გამოკვეთილი. ამასთან დაკავშირებით ის ფოლკლორულ ტექსტებში სახე-სიმბოლოთა მხატვრული ტრანსფორმაციის შესახებ მსჯელობს და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იყენებს სპეციფიკურ ტერმინს „სიმბოლოთა კონტამინაცია“, რაც წარმართულ რელიგიათა შერწყმის თუ დაძლევის (ქრისტიანობა), ისტორიულ ეპოქათა ურთიერთგავლენისა და ზეპირსიტყვიერებასა თუ წარმართულ კულტურაში ასახვის ეკვივალენტია. მკვლევარი წერს: „ქართულ-კავკასიურ მითოლოგიაში მოზვერი, კურატი, ხატის კარისა და სოფლის ნათამამები საქონელი არის ძველ რწმენასთან, ე.ი. გველეშაპთან მეზობლი... მთლიანად კავკასიის მასშტაბით გველი, ვეშაპი (დიდი თევზი)... და საერთოდ წყლის კულტის არეალში მო-

თავსებულ არსებებზე უამრავი არქეოლოგიური მასალა გვხვდება. ასეთებია ვეშაპის ქანდაკებები და ვეშაპის კულტთან ახლოს მყოფი სხვა ზოომორფული ძეგლები, რომელთაც ვეშაპი იდებდად იხსენიებენ. ვეშაპი იდებდა სიმალლე ორიდან ხუთ მეტრამდე აღწევს. პირველად ქვის ვებერთელა ვეშაპები ნიკო მარმა სომხეთის ტერიტორიაზე შენიშნა... ვეშაპი იდების თევზის (ვეშაპის) ფორმის ქვებს კარგად ეხამება მონოლითებზე ამოკვეთილი ხარი, ვერძები, რქები და სხვა ფორმები... ვეშაპი იდებზე ახალი საკულტო სიმბოლოების გამოკვეთა ახალი რელიგიის გამოჩენაზე მეტყველებს, გრძელდება რელიგიათა შერწყმა, სიმბოლოთა კონტამინაცია“ (აბაშიძე 1991: 130-133).

არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული კვლევების საფუძველზე ვერძის სახე-სიმბოლოს გენეზისის შესახებ შესანიშნავ სამეცნიერო ანალიზს, არქეოლოგიური აღმოჩენების ჩამონათვალს გვთავაზობს რუსუდან ცანავა. ცხვარი მზის ღმერთის ზოომორფულ ჰიპოსტასად ითვლებოდა. ცხვარს წირავდნენ ორგვარად: სისხლის დაღვრით (დაკვლით) და უსისხლოდ (მატყლის გაკრეჭით). მატყლს მიეწერებოდა საკრალური ფუნქცია. შესაბამისად, კავკასიასა და კერძოდ, საქართველოში ვერძის საკრალური მნიშვნელობის დამადასტურებელი არაერთი არქეოლოგიური მასალა არსებობს. ქართველ ტომთა მიუზნეობაში ცხვარს ძვ. წ.-ის II ათასწლეულში მკვიდრად აქვს ფეხი მოკიდებული. საქართველოს ტერიტორიაზე ცხვრის საკულტო გამოსახულებათაგან უძველესად უნდა ჩაითვალოს სოფ. ლებთან ბრილის სამაროვანის ძვ. წ.-ის II ათასწლეულის შუა პერიოდში აღმოჩენილი ცხვრის ბრინჯაოს გამოსახულებანი (ცანავა 2015: 8). ცხვრის რქებისა და ვერძის თავების გამოსახულებები გვხვდება სტეფანწმინდის მცირე პლასტიკის ძეგლებზეც. საყურადღებოა ძვ. წ.-ის II ათასწლეულის ბოლო პერიოდით დათარიღებული ნაჯახი მზის სიმბოლოსა და ცხვრის თავის გამოსახულებით. სამთავროს თიხის რამდენიმე ჭურჭელზე (ძვ.წ.-ის X-VI სს.) სქემატურად გამოსახულია ცხვრის თავი, რაც ჭურჭელში ჩასხმული სითხის, წამლის „მფარველობას“ გულისხმობს. ცხვრის ოქროს ავგაროზი აღმოჩნდა არმაზისხევის არქეოლოგიური გათხრებისას. ხოვლეგორას სამლოცველოზე გათხრილია „ვერძისთავიანი დარ-

ბაზი“, იქვე მოწყობილი იყო პურის საცხობი ღუმელი; ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში აღმოჩნდა თიხის სამსხვერპლო. იქვე იყო ვერძის თავების ქანდაკებები (ცანავა 2015: 8).

ტექსტის არქაული ფენების კვლევას უშუალოდ უკავშირდება სახე-სიმბოლოთა მხატვრული ტრანსფორმაციის საკითხი. ამ სახე-სიმბოლოთა ერთგვარი დაჯგუფების მცდელობა წარმოდგენილია ნესტან რატიანის სტატიის მიხედვით. მკვლევარი წერს: „ქართული იავნანას ციკლის პირველი ჯგუფი მდიდარია მხატვრული თვალსაზრისით და გამოირჩევა დახვეწილი მხატვრული სახეებით. ხშირია მცენარეული და ფრინველთა, ძვირფასი ქვებისა და ლითონების, ას-ტრალური სახელების ხსენება. შესაბამისად, მხატვრული სახეების გამოყენების თვალსაზრისით იავნანას სიმღერები ასეთ ჯგუფებში გადანაწილდება:

ა) ციურ სხეულებთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები;

ბ) ფრინველთა სამყაროსთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები;

გ) ძვირფას ქვებთან და ლითონებთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები;

დ) მცენარეთა სამყაროსთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები (რატიანი 2014: 42).

ზემოჩამოთვლილ სახე-სიმბოლოთაგან ჩვენ მიერ განსახილველ ტექსტში ოთხი სიმბოლო უდავოდ მოცემულია:

ა) ციურ სხეულებთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები: „ვერძის სახლი/ ვერძის საძირკველი“ იგივე „ვერძის ეტილი“.

ბ) ძვირფას ქვებთან და ლითონებთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები: „საძირკველი ვერცხლისაო“.

გ) მცენარეთა სამყაროსთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები: „სახლი დავდგი ვერხვისაო“, ან იმპროვიზების დროს ზოგჯერ ითქმის „საძირკველი ვერხვისაო“.

სახე-სიმბოლოებს, ერთი მხრივ, სანესო ტექსტების არქაულ ძირთან, მითოსთან, ისტორიულ წარსულთან კონკრეტული შინაარსი, ამბავი აკავშირებს, მეორე მხრივ კი, სრულიად პრაგმატული, ავადმყოფის მკურნალობასთან დაკავშირებული ჩვევები და ზეპირად შემორჩენილი ტრადიციები.

ნესტან რატიანი ამის შესახებ წერს: „ქართული იავნანას ციკლის სიმღერებში ნახსენები მცენარეების ძირითადი ნაწილი სეზონუ-

რია. ამიტომაც ძნელია იმის დაჯერება, რომ ისინი პრაქტიკიდან გადავიდა პოეზიაში... მოგვიანებით ის, რაც მოიხსენიებოდა სიმღერებში, გადავიდა პრაქტიკაშიც და მიიჩნეოდა, რომ ეს მცენარეები უნდა ყოფილიყო სნეულის სასთუმალთან, თუკი ოჯახის წევრებს სურდათ დაავადების კეთილად დასრულება“ (რატიანი 2014: 46, 47).

სახეთა მხატვრული ტრანსფორმაციის შესახებ ქეთევან ელაშვილი წერს: „მითოსურ, ფოლკლორულ თუ მხატვრულ ხედვათა დიაპაზონი ევოლუციურ დონეზე ახდენს იმგვარ თავისუფალ ინტერპრეტაციას, რომ აყალიბებს დამოუკიდებელ სახისმეტყველებით სპექტრს. „სახეთა მწერლობის“ ეს სისტემა კი ყველაზე მეტყველ და გამომსახველობით ადგილს იმკვიდრებს მხოლოდ კონკრეტულ ავტორებთან მიმართებაში. აქ კი უკვე ერთგვება არქეტიპთა მიზანმიმართული ინტეგრირება – ანუ სიმბოლოთქმნადობა და თანაჩართულობის „მხატვრული დინამიკა“, რომელსაც განკარგავს მხოლოდ მწერლის „შემოქმედებითი ნება“ (ელაშვილი 2014: 182).

ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის ჟანრის საკითხის განმარტებისთვის ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი უნდა გავითვალისწინოთ. „ბატონების ნანა“, იგივე სანესჩვეულებო სიმღერა უშუალოდ უკავშირდება შელოცვის, სიტყვიერი მკურნალობის ტექსტებს, რადგან სარიტუალო, სანესჩვეულებო სიმღერა, მათ შორის „ბატონების ნანა“ იმავდროულად ავის დაფრთხობის და სიკეთის მოტანის (მღრ: „სიამის ძილი მიეცით“; „დატკბით, დატკბით, დასიამდით, ბატონებო“) მიზნით სრულდებოდა.

„ბატონების ნანას“ რიტუალური, სანესჩვეულებო დატვირთვა კარგად ჩანს ნესტან რატიანის სტატიაში „მხატვრულ სახეთა ტრანსფორმაციის ფორმები ქართულ სამონადირეო ეპოსში“. ავტორი „ბატონების ნანას“ შელოცვების ტექსტებს უკავშირებს: „ფერთა ეს ტრიადა ტიპურია შელოცვებისთვისაც, სადაც დაავადებები პერსონიფიცირებულია და ადამიანებთან ე.წ. ბატონების სახით მოდიან. ეს ბატონები, როგორც წესი, თავიანთ ქვეყანაში ცხოვრობენ და მისი ლოკალიზაციის ადგილი ზღვის იქითაა. ზღვიდან მოსული თეთრი ბატონები კეთილები არიან, მათი მოლმობიერება და უკან გასტუმრება ადვილია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ავადმყოფი არასოდეს კვდება. წითელი ბატონების სტუმრობა შედარებით მეტ პრობლემას იწვევს. ამ დაავადებებს გართულებები ახასიათებს და

ზოგჯერ, თუმცა არა ყოველთვის, სიკეთით მთავრდება. წითელ ბატონებს უკავშირდება წითელა და წითურა. აი, შავი ბატონების სტუმრობა კი ყოველთვის არასასურველია და ასოცირდება სიკვდილთან. მისგან თავის დაძვრენა წარმოუდგენელია“ (რატიანი 2016: 107).

შელოცვის ჟანრთან აკვნის სიმღერების, კერძოდ, „ბატონების ნანას“ კავშირი იმითაც ვლინდება, რომ ამგვარი აკვნისა და სანესჩვეულებო სიმღერები ევფემიზმებითაა სავსე. შელოცვის სიტყვებს, რომლებსაც მთქმელი სიმღერითა თუ რეჩიტატივით წარმოთქვამდა, მთქმელისავე რწმენით, განმკურნებელი ძალა ჰქონდა, ამიტომაც ითქმოდა ის სწორედ დაავადების გამძაფრების დროს. ამის შესახებ ნათელა კაპანაძე ვრცელ გამოკვლევას გვთავაზობს თავის სამეცნიერო ნაშრომში „ქართული საბავშვო ფოლკლორის მითოსური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობა“. ავტორი იმონებს პეტრე უმიკაშვილის, კრუშევსკის, პოტეზნიას, ვ. კოტეტიშვილის, თ. რაზიკაშვილის, მიხეილ ჩიქოვანის, სერგი მაკალათიას და სხვათა სამეცნიერო კვლევებს, ფოლკლორული ექსპედიციების მასალებს და ასეთ დასკვნას გვთავაზობს: „შელოცვის ადრინდელი ტექსტები ნიმუშია იმისა, რომ ისინი სანესო რიტუალს წარმოადგენენ... შელოცვა დღესდღეობით მკვდარ ჟანრად არის მიჩნეული. უწინ მას განსაკუთრებული როლი ჰქონდა სანესჩვეულებო ტრადიციის სარიტუალო კომპლექსში. შელოცვა სიტყვიერი ფორმულაა... შელოცვა იმდენად რთული, არქაული და სპეციფიკური ჟანრია, რომ მისი ამომწურავი კვალიფიკაცია გარკვეულ სირთულეს წარმოადგენს... ჩვენ მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩატარებული სამეცნიერო მივლინებების დროს მოპოვებულ იქნა შელოცვათა მრავალნაირი ნიმუშები. მათზე დაკვირვებით გამოიკვეთა განსხვავებული სამყარო აზროვნებისა, რომელიც, ვფიქრობთ, ერთობ ახლოს დგას როგორც უძველესი რწმენა-წარმოდგენებისა და მითოსური აზროვნების, ასევე ქრისტიანული სახისმეტყველებისა და რელიგიური საზრისის თავისებურებებთან. ამასთან, იგი დაკავშირებულია ოჯახურ ყოფა-ტრადიციასთან, სამეურნეო-სამინათმოქმედო, სამკურნალო და ბავშვთა აღზრდის სფეროსთან და მისგან დამოუკიდებლად არ მოიაზრება... შელოცვაში იგულისხმე-

ბოდა სამკურნალო დარიგება და ვედრება. ადამიანები სიტყვიერი ფორმულებით ებრძოდნენ სხვადასხვა ავადმყოფობას“ (კაპანაძე 2006: 5-7).

სწორედ ზემოაღნიშნული სიტყვიერი ფორმულები შელოცვის დროს ევფემიზმებად გვევლინება. ნესტან რატიანის თქმით, ეს ლექსიკა (ბატონების ნანასათვის დამახასიათებელი სახე-სიმბოლოები, მეტაფორები, მეტონიმიები და სხვა), რომელიც სილამაზეს, ხვავსა და ბარაქას აღწერს, რომელიც დადებითი ემოციებით გვავსებს, სწორედაც რომ საპირისპიროს, ულამაზოს (მაგ.: სნეულებით დამახინჯებული ავადმყოფის სახის, დამწუხრებული ოჯახის წევრების და ა.შ.) შესანიშნავადა გამოყენებული. ნესტან რატიანი ევფემიზმებით ტექსტის გაჯერებას შელოცვის ჟანრისთვის დამახასიათებელ ტაბუირების ელემენტს უკავშირებს: „ჩემი აზრით, აქ საქმე გვაქვს ტაბუსთან. როგორც ცნობილია, არაერთ კულტურაში ავადმყოფობების ხსენება ტაბუირებული იყო... ტაბუირებისას ენა მიდრეკილია ევფემიზმების გაჩენისკენ“ (რატიანი 2014: 43). მიზანი ტაბუირებისა და ევფემიზმებით მდიდარი ლექსიკით შელოცვათა ტექსტების გაჯერებისა კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, დადებითი ემოციების გამომწვევა იყო. ეს თვალსაზრისი ნესტან რატიანის სტატიაშიც გვხვდება: „მხატვრული სახეების ხსენებისას მკითხველს/ მსმენელს თვალწინ ულამაზესი სანახაობა გადაეშლება... ეს ლექსიკა, რომელიც სილამაზეს აღწერს, დადებითი ემოციებით გვავსებს“ (რატიანი 2014: 42). დადებითი ემოციების გამოსაწვევად კი სილამაზის აღწერას ხვავისა და ბარაქის (ვ. ბარდაველიძე წერს, რომ ერკემალი/ ვერძი ასოცირდებოდა სიმდიდრესთან, ბარაქიანობასთან, ჯანის სიმრთელესა და ადამიანთა კეთილდღეობასთან – ბარდაველიძე 1939: 1-3), ასევე სიცოცხლის სიკვდილზე გამარჯვების აღმნიშვნელი სიტყვები უნდა მოჰყოლოდა, რასაც ევფემიზმების დატვირთვა ჰქონდა, რადგან რეალურ ვითარებაში, სნეულის ოჯახში სასიკვდილო დაავადების მძვინვარების პირობებში ყველაფერი საპირისპიროდ იყო. სწორედ ამიტომ სიუხვის აღმნიშვნელი სიტყვები: „სახლი დავდგი ვერძისაო, საძირკველი ვერხვისაო“/ ან იმპროვიზაციის დროს – „სახლი დავდგი ვერხვისაო, საძირკველი ვერცხლისაო/ საძირკველი ვერძისაო“ ხვავისა და ბარაქის აღმნიშვნელი სიტყვებია (იმპროვიზაციის პროცესში განხორციელებული ცვლილებების აღნიშვნის დროს ვითვალისწინებთ ზურაბ კიკნაძის მიერ სახელმძღვანელო წესებად დამონმებულ ტექსტს,

რომელიც პეტრე უმიკაშვილის (1839-1904) მითითებების ციტატას წარმოადგენს: „ძალიან საჭიროა, რომ დამწერი მარტო ერთს რედაქციას არ დასჯერდეს, არამედ ყოველი განსხვავებაც აღნიშნოს სხოლიოებში, რომ ზოგში ესა და ეს ცვლილებაა... ეს ცვლილების დანერა ამიტომ არის საჭირო, რომ ხშირად მრთელს დიდს ლექსში ანუ ზღაპარში ორიოდ სამი სიტყვა, სხვა ცვლილებით ხმარებული, მრთელის თხზულების ფერსა სცვლის და ზოგჯერ ძვირფასს განძს შეადგენს“ – კიკნაძე 2008: 36), კერძოდ, პირველ ვერსიაში – „ვერძის სახლი“, მეორე ვერსიაში – „ვერცხლის საძირკველი“. პარალელური სახისმეტყველებითი ანალიზის თვალსაზრისით საყურადღებოა ფოლკლორულ ტექსტებში ამგვარი სახე-სიმბოლოების მოცემულობა: ეფემიზმები (ძვირფასი ლითონი – ვერცხლი/ ოქრო) – „უდგია ოქროს აკვანი დიდსა ბატონსა“ (ქართული ხალხური საუნჯე 1991: 251); ასევე შინაური პირუტყვის, ან მოშინაურებული გარეული ცხოველისა თუ ფრინველის, როგორც ბარაქის აღმნიშვნელი სიმბოლოს (ცხვარი, ძროხა, ყოჩი, ვერძი, ირემი, შავარდენი და ა.შ.) მოცემულობა:

ოქროსი გიდგას სრა-სასახლე,

ზღუდე გავლია ოქროვანი.

ირმები წვანან საძირკველზე.

ქონგურზე სხედან შევარდნები.

(ქართული ხალხური საუნჯე 1991: 10)

როგორც ვხედავთ, „ირმები წვანან საძირკველზე“ პარალელური სახისმეტყველებითი ანალიზით ენათესავება ფრაზას „საძირკველი ვერძისა“. ხვავისა და ბარაქის აღმნიშვნელი უნდა იყოს „ვერძის სახლი/ ვერძის საძირკველი“, რადგან სხვა ტიპის ე.წ. დალოცვათა ტექსტებში (საუბარია ჭონაზე, ალილოზე, მეკვლეთა მიერ წარმოსათქმელ ტექსტებზე) შინაური ცხოველის სიმრავლე ხვავისა და ბარაქის აღმნიშვნელია. მესტვირულ საახალწლო ლექსში ვკითხულობთ ამგვარ დალოცვა/დაბედების ტექსტს:

თქვენი კოდები ყოფილა

სავსე და – წმინდა ფქვილითა;

თქვენი ქვევრები ყოფილა

სავსე და წითელ ღვინითა;

თქვენი ფარეხი ყოფილა
საესე და ცხვრითა, ბინითა;

თქვენი გომური ყოფილა
საესე და ძროხის ბინითა!

(ქართული ხალხური საუნჯე 1991: 75)

ნინ დავუდგამ ოქროს თაბახს,
იავნანინეო,

ზედ დავასვამ ოქროს ყოჩსა,
იავნანინეო!

(რატიანი 2016: 125)

აღსანიშნავია, რომ ბარაქის აღმნიშვნელი სიტყვათა კავშირი „ცხვრის ბინა/ ძროხის ბინა“, ასევე „ოქროს ყოჩი“ ბევრად ახალი ქართულისთვის დამახასიათებელი ლექსიკური ერთეულებია, რადგან ბინა, როგორც სახლის აღმნიშვნელი სიტყვა გვიანდელი ლექსიკური ერთეულია, ბევრად ადრეულია სახლი, თუმცა ცხოველთა სადგომისათვის უფრო ნიშნული იყო ბაკი (იხ. სიტყვა ბაკის ეტიმოლოგიური განმარტებისთვის ნესტან სულავას „ვეფხისტყაოსანი – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა“, გამომცემლობა „ნეკერი“, 2009), თუმცა ჩვენ მიერ განსახილველ ტექსტში ვერძის სადგომზეა საუბარი (არქეოლოგიური გათხრებით აღმოჩენილი ვერძისთავიანი დარბაზის შესახებ იხ. ცანავა რ., „Opiscula“, გამომც. „ლოგოსი“, თბ., 2015). ამიტომ თუკი ბევრად გვიანდელ ფოლკლორულ ტექსტებში „ცხვრის ბინა/ ძროხის ბინა“ არის ხვავისა და ბარაქის, სიმდიდრის გამომხატველი, გაცილებით არქაული ლექსიკური ერთეულია სიტყვა „ვერძი“, რომლის სახლიც, ისევე როგორც „მესტვირის საახალწლო სიმღერაში“, სიმდიდრის გამომხატველია, ხოლო ეფემერიზმებით შელოცვის ტექსტის გაჯერების თვალსაზრისით, სწორედაც რომ ბედნიერების სურათია დახატული: „ვერცხლის საძირკველი/ ვერძის საძირკველი“, „ვერძის სახლი“, „ვერცხვის სახლი“. თუმცა არ გამოვრიცხავთ, რომ ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის ლექსიკური ერთეული „ვერძი“ ბევრად უფრო არქაული ძირის მაჩვენებელია და აღნიშნული „ბატონების ნანას“ როგორც მითოლოგიურ, ისე ბიბლიურ სახე-სიმბოლოებთან კავშირს და ამ სახე სიმბოლოს საკრალურ მნიშვნელობას („ვერძის სახლი“ – შდრ. ვერძისთავიანი დარბაზი ხოვლეგორაზე) გამოხატავს.

ზემოხსენებული ევფემიზმები, სიტყვიერი ფორმულები, რომლებიც შელოცვის ღერძს წარმოადგენს, უშუალოდ უკავშირდებოდა მისტერიას, რიტუალს, რომელიც რიტუალისთვის საჭირო ადგილს ან რიტუალისთვის (მისტერიისთვის) საჭირო გარემოში უნდა წარმოთქმულიყო. შელოცვის ტექსტი ყველგან არ წარმოითქმოდა. წარმართულ ხანაში შელოცვისათვის წარმოსათქმელ სივრცედ საკულტო ადგილებს ირჩევდნენ, ძირითადად, ქვას, კლდეს და კლდის პირს. საკულტო ადგილებში ლოცვა კი აუცილებლად უკავშირდებოდა წლიურ ციკლს, „ბრუნვას“, მეორე მხრივ, მიწასთან (ბუნების ციკლურ ცვალებადობასთან, ნაყოფიერებასთან, სიცვიისა და სითბოს ცვალებადობასთან) და ასევე მისტიკური მნიშვნელობის დღეებთან იყო დაკავშირებული. ამის შესახებ ბეჟან აბაშიძე წერს: „ჩვენი წინაპრები ქვას, კლდესა და კლდის პირთ სცემდნენ თაყვანს... ფშავ-ხევსურეთში ხომ ქვის გროვას და კლდის პირს „დობილების“ სახელზე უნთებდნენ სანთელს, ბავშვებისა თუ საქონლის ჯანმრთელობას შესთხოვდნენ თუშეთშიც, ძველ სალოცავს, კლდის პირს მიუზიდია მარიამწმინდის სალოცავი. აქაც უძველესი კლდის ქალღვთაება „დობილით“ არის შეცვლილი. სოფელ გერის წმინდა გიორგიც ავადმყოფობის მომვლინებელიც არის და მომრჩენიც, როგორც ხევსურების „დობილები“... ასევეა ხევსურეთის კლდის პირას სალოცავიც, სანთლებს მხოლოდ იმიტომ უნთებენ, რომ ავად არ გახადოს ოჯახის წევრი ან საქონელი“ (აბაშიძე 1991: 75).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ერთი მხრივ, წარმართული სალოცავები (ქვა, კლდე, კლდის პირი) თუ წარმართული კალენდარი (აბაშიძე 1991), მეორე მხრივ, ქრისტიანული კალენდარი და ქრისტიანული დღესასწაულები ერთმანეთს ხალხურ ტრადიციებშიც შეერწყა, მთქმელთა ცნობიერებაშიც და, შესაბამისად, მთქმელთა მიერ წარმოთქმულ თუ ნამღერ ტექსტებშიც, იქნება ეს შელოცვა სარიტუალო, სანესჩვეულებო (აკვნის ნანა/ ე.წ. „ბატონების ნანა“/ შელოცვა) თუ სხვა ჟანრის ლექსები. აქედან გამომდინარე, ტექსტში (შელოცვაში, აკვნის ნანაში, სანესჩვეულებო სიმღერაში) სალოცავი ადგილის, მისტერიის, შელოცვისათვის საჭირო საკულტო ადგილის („ვერძის სახლი“) ხაზგასმა მთქმელის ცნობიერებაში დაშრევებული ძირძველი ტრადიციის ნაკვალევია.

წინამდებარე სტატიაში განსახილველ ფოლკლორულ ტექსტში „ვერძის სახლის/ ვერხვის სახლის; ვერცხლის საძირკვლის/ ვერხვის საძირკვლის/ ვერძის საძირკვლის“, როგორც საკულტო ადგილის, სივრცის, ასევე საკულტო მნიშვნელობის პერიოდის (დროის) მნიშვნელობით წარმოთქმას ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის მითოსურ ძირამდე და ბიბლიურ საფუძვლამდე, ისტორიული წარსულის ხატოვნად გააზრების მოცემულობამდე მივყავართ. სახესიმბოლოთა ამგვარი გენეზისის შესახებ ფოლკლორისტი ხათუნა თავდგირიძე წერს: „კოსმოგონიური მითომეტაფორების ნაწილი, განსაკუთრებით იგავური და იდიომური მითომეტაფორები, თავისი გენეზისით წინარე ტოტემისტურ (პრეკოსმოგონიურ) მითონარმოდგენებს უკავშირდება“ (თავდგირიძე 2016: 116).

ასტრალური სიმბოლოებისა და ხე-მცენარეთა, ასევე ტოტემთა ერთ კონტექსტში მოხსენიება, როგორც ეს ჩვენ მიერ განსახილველ ტექსტში გვხვდება, წარმართობის ეპოქისთვის იყო დამახასიათებელი. ამის შესახებ ქეთევან დეკანოზიშვილი წერს: „წარმართობის ეპოქაში ე.წ. დაბალი მითოლოგიის ხანაში, „პოლითემატურობით აღბეჭდილი ქართული მითოლოგიის საზღვრულ სამყაროში“ (ა. არაბული) კოსმიურ სხეულებთან ერთად დადასტურებულია ხე-მცენარეთა, ცხოველთა და ფრინველთა ტოტემური კულტი“ (დეკანოზიშვილი 2014: 50).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ მიერ განსახილველ ტექსტში „ვერძის სახლი“, „ვერხვის სახლი“, „ვერცხლის საძირკველი“, „ვერხვის საძირკველი“, „ვერძის საძირკველი“ – ამ მხატვრულ სახესიმბოლოთა საკულტო ადგილის, რიტუალური ტრადიციის მნიშვნელობით განხილვის შემთხვევაში აუცილებელია გავითვალისწინოთ, ერთი მხრივ, წარმართული ტრადიცია სარიტუალო ტექსტისა თუ შელოცვათა საკულტო ადგილზე წარმოთქმისა (საკულტო მნიშვნელობის ვითარებასა თუ გარემოში წარმოთქმისა, მაგალითად, საკრალური მნიშვნელობის ხესთან... ბერმუხა-ლაშარის მუხა დღესაც დგას ფშავში ხმელგორზე, სადაც დაარსებულია ლაშარის სალოცავი, ლაშარის ხატი წმიდა გიორგის სახელზე, რომელსაც ვაჟას ლექსებიდან და პოემებიდან ვიცნობთ – კიკნაძე 2008: 57), ასევე კავკასიური ფოლკლორის, ადგილობრივი სამეურნეო ტრადიციიდან გამომდინარე, ერთგვარი სიმდიდრე ზოომორფული სიმბოლოების თვალსაზრისით. მეორე მხრივ, „ვერძის სახლი/ ვერძის

საძირკველი“ უშუალოდ უკავშირდება ქართული წარმართული პერიოდის სიტყვიერების უძველეს შრეს, რომელიც მზის კულტა და მზის კალენდარს უკავშირდება, კერძოდ, მიხეილ ჩიქოვანის მიერ რედაქტირებულ ქართული ფოლკლორის ლექსიკონში ვკითხულობთ, რომ ქართველები წარმართობის ხანაში სხვადასხვა ასტრალურ ღვთაებას სცემდნენ თაყვანს, მათ შორის – მზეს. საქართველოში მზეს სხვადასხვა საგალობელი ეძღვნებოდა: მზე და მთვარე, ლილე, დელა, ადილე. შესაბამისად, ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის შრეების სიძველის გამოსაკვლევად საუკეთესო საშუალებაა სწორედ მზის სახე-სიმბოლოს რთული მეტაფორული ჯაჭვის არქეტიპული სიღრმისა და გენეზისის განხილვა.

მთვარის კულტის წარმოჩენა ქართული ხალხური პოეზიის განვითარების გვიან საფეხურზე მოხდა (ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი 1975). „ვერძის სახლი/ ვერძის საძირკველი“, ზემოაღნიშნულ მნიშვნელობებთან ერთად, მზის კალენდრის კონკრეტული დროის (მონაკვეთი მარტსა და აპრილს შორის) – ვერძის ეტლში მზის დავანების აღმნიშვნელი ფაზის ფოლკლორული ეკვივალენტია. თავის მხრივ, მზის სახე-სიმბოლოთა, მეტაფორების მხატვრულ ტრანსფორმაციათა ძირი ისევ მითს და ისტორიულ წარსულს უკავშირდება. მზის კულტის სანესჩვეულებო სიმღერებთან კავშირი მიხეილ ჩიქოვანს ასე აქვს განმარტებული ერთი ფოლკლორული ტექსტის მიხედვით: „მზე შინა და მზე გარეთა – უძველესი საწესო საძეობო სიმღერა სრულდებოდა ბავშვის დაბადების აღსანიშნავ წვეულებაში. საძეობო სიმღერად მოიხსენიებს მას იოანე ბატონიშვილი („კალმასობა“) და ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანი („ივერიანელთა გალობა, სიმღერა და ლილინი“). ლექსი წარმართობის დროინდელია და გამობატავს მზის თაყვანისცემას. „მზე შინა“ ადამიანის დაბადებით გამოწვეული სიხარულის გადმოცემაა... საგალობელი ნათლად ასახავს ხალხის სიხარულს ვაჟის შექმნით გამოწვეულს. ქართული საძეობო სიმღერის მრავალი ვარიანტია ცნობილი. მათში მეტ-ნაკლებად დაცულია ძველი სარიტუალო წესის ელემენტები. მაგალითად, ცხვრის მსხვერპლად შეწირვა“ (ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი 1975: 25).

უძველესი სარიტუალო წესების ელემენტები, როგორც აღვნიშნეთ, შემორჩენილია სანესო, საძეობო, შელოცვის, აკვნის სიმღერათა და სხვა სანესჩვეულებო ტექსტებში. შესაბამისად, სარიტუ-

ალო წესი აუცილებლად გულისხმობდა მთავარი სათაყვანებელი კულტის – მზის უშუალოდ ან სხვადასხვა მეტაფორით ხსენებას, თუმცა, ჩვენ მიერ განსახილველი ტექსტის წარმართული შრის მიუხედავად, შესაძლებელია არქეტიპების ეტიმოლოგიური ჯაჭვის არა მარტო მითოლოგიური, არამედ ბიბლიური საფუძვლის პოვნაც, რადგან, ბიბლიის მიხედვით, წლის კალენდარული დაყოფა მზის მოძრაობისა და თანავარსკვლავედთა (მზის ეტლთა) მოძრაობის მიხედვით ბიბლიურ პატრიარქს, წარღვნის დროის მამამთავარს ნოეს უკავშირდება.

სამეცნიერო კვლევებით აღმოჩენილია წარღვნის, როგორც ისტორიული ფაქტის დამადასტურებელი არქეოლოგიური ფენები ევროპის, აზიის, ბრიტანეთის კუნძულებზე, ციმბირსა და ალასკაში. ეს კვლევები ეფუძნება პალეონტოლოგთა მიერ ცხოველთა ნამარხების აღმოჩენას ზემოდასახელებულ ტერიტორიებზე. ნოე წელიწადს თორმეტ თვედ ყოფდა. თითოეულ თვეში 30 დღე შედიოდა. წელიწადის ამგვარი დაყოფა კარგად ჩანს შესაქმის მერვე თავში, სადაც წარღვნის ამბავია მოთხრობილი. ამ საკითხის შესახებ ბიბლიის განმარტებანში ვკითხულობთ: „არარატის მთაზე კიდობნის შეჩერების რიცხვად უნდა მივიჩნიოთ ნისანის თვის მე-17 დღე, რაც შეესაბამება ჩვენებური აპრილის დასაწყისს. ხოლო ვინაიდან დაბადების აღმწერის ორ ზემოთ აღნიშნულ ქრონოლოგიურ ტერმინს შორის ჩაიარა 150-მა დღემ (შესაქმე VII, 24), ამიტომ ამ თვიდან თითოეულზე მოდის 30 დღე, საიდანაც ბევრი ასკვნის, რომ პირველყოფილ ეპოქაში მზის წელიწადი არსებობდა და არა მთავარის“ (ლოპუხინა 2000: 110). ძველ დროში პირველი თვე, ახალი კალენდრის მიხედვით, სექტემბრის მეორე ნახევრიდან იწყებოდა. კოკისპირული წვიმა კი წამოვიდა „მეორე თვის მეჩვიდმეტე დღეს“, ძვ. წ. 2370 წელს, ნოემბერსა და დეკემბერში 40 დღე-ღამე გადაუღებლივ წვიმდა (ინტერნეტწყარო: <http://ka. Wikipedia. Org/> წარღვნა).

საქართველოს ისტორიულ წარსულში წლის კალენდარული დაყოფა ისევე ძველი მოვლენაა, როგორც სხვა ძირძველ, კულტურულ ერებში, თუმცა, ბიბლიის მიხედვით, განხილული კალენდრისგან განსხვავებით, საქართველოში ძველად წელიწადის ათვლა გაზაფხულიდან იწყებოდა. ამ საკითხის შესახებ ვახტანგ კოტეტიშვილი თავის ფოლკლორულ ძიებანში წერს: „უწინ, ჩვენშიც ახალი წელი გაზაფხულზე იწყებოდა, ამისი ისტორიული საბუთებიც არსებობს.

სახელდობრ, აპრილში. ამის საბუთს იძლევა „ცხოვრებაი წმიდისა ნინოისი“ (კოტეტიშვილი 2006: 170). თავის მხრივ, ვახტანგ კოტეტიშვილი იმონებს სხვა მკვლევარს, ვინკლერს და აღნიშნავს, რომ „თანავარსკვლავედთა მოძრაობის გზათა კრიტიკული პუნქტები, რისი დადგენაც კალენდრის მიზანს წარმოადგენს, დღეობები იყო“ (კოტეტიშვილი 2006: 171).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „ბატონების ნანა“, როგორც შელოცვის უანრის ტექსტი, სიტყვიერ ფორმულებს შეიცავდა, რომელთაგან ერთ-ერთი, ხვავისა და ბარაქის აღმნიშვნელი მეტაფორები, ზემოთ განვიხილეთ, თუმცა ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ ავადმყოფის განკურნების სურვილით წარმოთქმული სიტყვიერი ფორმულები სიცოცხლის სიკვდილზე გამარჯვების მთავარი არქეტიპების, მითოლოგემა-იდიომებისა და ხალხის კოლექტიურ ცნობიერებაში დაღეჟილი საკრალური მნიშვნელობის ლექსიკური ერთეულების სახით უნდა შემორჩენილიყო (აღსანიშნავია, რომ წარღვნის შრეების არქეოლოგიურად დამონმებული ფაქტი კავკასიისა და შუამდინარეთის ფოლკლორში ასახულ შინაარსთან ერთად სამეცნიერო მასალას წარმოადგენს). შესაბამისად, „ვერძ“¹, როგორც ბევრად ძველი ლექსიკური ერთეული, ვიდრე „ვერხვი“ (იხ. სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბ., 2001), მოცემულ კონტექსტში (სიცოცხლის სიკვდილზე გამარჯვების აღმნიშვნელი სიტყვიერი ფორმულა) წარღვნის ისტორიული შრის დამადასტურებელი არქეოლოგიური ფენების ფოლკლორული ეკვივალენტი უნდა იყოს, რადგან არარატის მთაზე ნოეს კიდობანი სწორედ ვერძის ზოდიაქოს პერიოდში, ნისანის თვეში შედგა/დადგა/შეჩერდა.

მაშასადამე, „ვერძის სახლი/ ვერძის საძირკველი“ თორმეტი ზოდიაქოს თორმეტ ციკლს უნდა უკავშირდებოდეს და თუ, ერთი მხრივ, ვერძი, როგორც ზემოთ დავასაბუთეთ, ზომომორფული სიმბოლოებით უხვი კულტურებისთვის, მესაქონლეობის, როგორც წამყვანი სამეურნეო დარგის მქონე ერების ცნობიერების ღრმა ფენებისთვის დამახასიათებელი არქეტიპია (შდრ. ვეშაპოიდების არქეოლოგიური კვლევის მასალები, ვერძისთავიანი დარბაზი, ვერძის საკულტო გამოსახულებები), მეორე მხრივ, ტექსტის ბევრად ღრმა შრეებში სიტყვათა კავშირი „ვერძის სახლი/ ვერძის საძირკველი“ თორმეტი ზოდიაქოდან ერთ-ერთის, ვერძის ეტლის

იდენტური სახე-სიმბოლო და მითომეტაფორა (ხ. თავდგირიძე) უნდა იყოს.

რუსთველური სიბრძნისმეტყველება იცნობს მზის ეტლის ცვლას თორმეტი თანავარსკვლავედის/ თორმეტი ზოდიაქოს ნიშნის მიხედვით. ტერმინი „მზის ეტლი“ რუსთველური სახე-სიმბოლოა და იმავე ზოდიაქოს სახლს ნიშნავს. „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ სტროფში კირჩხიბის თანავარსკვლავედის ეტლზე – სარატანის ეტლზე, კირჩხიბის სახლზეა საუბარი, რაც „ვერძის სახლის/ ვერძის საძირკველის“, როგორც „ვერძის ეტლის“ განმარტებისთვის ნიშნულ მატალითად შეგვიძლია მივიჩნიოთ:

მონურვილ იყო ზაფხული, ქვეყნით ამოსლვა მწვანისა,
ვარდის ფურცლობის ნიშანი, დრო მათის ჰაემანისა,
ეტლის ცვალება მზისაგან, შეჯდომა სარატანისა,
სულთქვნა, რა ნახა ყვავილი მან, უნახავმან ხანისა (1337).

„ვეფხისტყაოსნის“ პნკარედულ განმარტებაში ამ სტროფის შინაარსი ასეა გადმოცემული: „მოახლოებული იყო ზაფხული, ბუნება მწვანედ იმოსებოდა, ვარდი იშლებოდა, რაც მათი (ავთანდილისა და ტარიელის) შეხვედრის დროზე მიანიშნებდა; მზე კირჩხიბის ზოდიაქოში შესასვლელად ემზადებოდა; ავთანდილმა ამოიოხრა, როდესაც დიდი ხნის უნახავმა ვარდი დაინახა“ (რუსთაველი 2013: 357).

ამავე კონტექსტს ადასტურებს სიტყვათა კავშირი „ვერხვის სახლი/ ვერხვის საძირკველი“, რადგან ნოემ კიდობანი ულპობელ ხეთაგან, ურთხელის ძელთაგან ააგო (შესაქმე VI, 14-20). შელოცვათა ჟანრისა და აკვნის სიმღერათა ტექსტებში კი, ზემოდასახელებული სიტყვიერი ფორმულების, საკრალური მნიშვნელობის სახე-სიმბოლოთა გამოყენების თვალსაზრისით, სავარაუდოდ, კიდობნის ბიბლიურ სახე-სიმბოლოს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. სამეცნიერო ნაშრომში „ქართული საბავშვო ფოლკლორის მითოსური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობა“ შელოცვათა ჟანრის ტექსტებთან დაკავშირებით აღნიშნულია: „კიდობანს განსაკუთრებული ფუნქცია ენიჭება როგორც ყოფაში, ისე შელოცვაში. იგი დიდი ძალის აღმნიშვნელია. კიდობანი განასახიერებს საუნჯეს, განძს, სულიერ მადლს... კიდობანი ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ღვთისმშობლის გამომსახველია და ასევე შელოცვებში

ფეხმძიმობის აღმნიშვნელი „კიდობანი“ – ორსულობის განუყოფელი საზრისია და ცხრა თვეს – ცხრა რიცხვის სიმბოლიკას ერწყმის: „მე – არა, ძემ და მამა-სულმა წმიდამ, ცხრა მულმა და მულის ნულმა კიდობანი შეკრა, შებეჭდა, დრომდე ჩემი ფეხმძიმობა, ჩემ მუცელში ბავშვი ამყოფე“... „მე და მამიდა ძმისშვილმა კიდობანი შევკარით“ (კაპანაძე 2006: 10, 11).

ჩვენი მსჯელობის განვრცობითი ფორმა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არა მარტო კონკრეტული ფოლკლორული ტექსტის, ამ შემთხვევაში კონკრეტული „ბატონების ნანას“ განხილვას ემსახურება, არამედ ზოგადად, შელოცვათა, საწესჩვეულებო სიმღერებისა თუ ფოლკლორული ტექსტების მითოლოგიური და არქაული ძირების კვლევის სქემის კერძობითი ფორმის პრეზენტაციას ისახავს მიზნად. შესაბამისად, შელოცვისა თუ საწესჩვეულებო ჟანრის ლექსის/ სიმღერის მითოლოგიური ძირის გამოსახვა ე.წ. მითოლოგემა-იდიომებით (ზ. კიკნაძე) ტექსტის არქაული საწყისის საკვანძო მოცემულობას, ეტიმოლოგიური ჯაჭვის სათავე რგოლს წარმოადგენს. შესაბამისად, „ვერძის სახლის, ვერხვის საძირკვლის“/ „ვერხვის სახლის, ვერძის საძირკვლის“ სახე-სიმბოლოთა გენეზისის, ეტიმოლოგიური ძირის დაკავშირება წარღვნის ზეპირსიტყვიერებაში ასახვასთან (შდრ. წარღვნის შესახებ მითს იცნობს მსოფლიოს თითქმის ყველა ძირძველი ერის მითოლოგია) შესაქმის წიგნში ნოეს შესახებ გადმოცემული ამბის დეტალებისა და განმარტებების გათვალისწინებას მოითხოვს. კერძოდ, ნოეს დროს დამწერლობის ანბანური სისტემა არ არსებობდა, თუმცა პიქტოგრამული დამწერლობა აუცილებლად უნდა ყოფილიყო, რადგან, ფაქტია, ნოემ კიდობნის მშენებლობის დროს ზუსტი საზომები გამოიყენა – „წყრთა“ (შესაქმე VII). აქედან გამომდინარე, დროის აღრიცხვის მიზნით თვეების არა მარტო სახელწოდებებით, არამედ ზომომორფული (მაგ.: ვერძი, კურო, ლომი, კირჩხიბი, ღრიანკალი) თუ ანთროპომორფული (მარჩბივი, მერწყული) სიმბოლოებით გამოსახვა წმინდად პრაგმატული საფუძვლისა უნდა იყოს, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ დამწერლობის სახეობა პიქტოგრამული იყო, ხოლო თანავარსკვლავედთა ფორმები (მაგ.: ვერძის თანავარსკვლავედი, კირჩხიბის თანავარსკვლავედი) მზის კალენდრის ასახვის მიზნით/ მზის ეტლის შეცვლის ასახვის მიზ-

ნით სწორედ ზოომორფული და ანთროპომორფული სახე-სიმბოლოებით გამოისახებოდა.

სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“ ეტლს ასე განმარტავს: „ესე არს ურმის მსგავსი კამაროსანი დიდებულთ საჯდომელად. გარეშეთა წიგნთა ეტლად აღუწერიათ 12 ზოდიანი და შვიდნი ცთომილნი ვარსკვლავნიცა“ (ორბელიანი 1991: 288). უშუალოდ ზოდიაქოს სულხან-საბა ასე განმარტავს: „ესენი არიან სახელნი და ნიშანნი სახეთა მათთანი და რომელთა თთვესა მითვალავს მზე მათ: ვერძი თთვესა მარტსა 20 მიითვალავს მზესა, კურო – აპრილსა 20, მარჩბივი – მაისსა 21...“ (ორბელიანი 1991: 284).

საგულისხმოა, რომ ვერძის ზოდიაქოს მნიშვნელობას, მის წარმოქმნას ბერძნული მითოლოგია კავკასიას, კერძოდ კი კოლხეთსა და აიეტის ქალაქს უკავშირებს. დედინაცვლისგან დევნილი ჰელე და ფრიქსე მფრინავმა ვერძმა გადაარჩინა. ჰელე ზღვაში ჩავარდა, ხოლო ფრიქსე მფრინავმა ვერძმა მზის ღმერთის, ჰელიოსის შვილთან – აიეტთან მიიყვანა. ვერძის ნებით, ის ზევსს შესწირეს და მისი სანმისი ყველაზე მაღალ მუხაზე დაკიდეს (ინტერნეტწყარო: www.astrology.com, იხ. ვერძის, ოქროს სანმისის სახე-სიმბოლოს მითოლოგიური ძირების განმარტებისთვის ცანავა რ., „Opuscula“, გამომც. „ლოგოსი“ 2015: 8-32).

ვერძის მითომეტაფორისა და წარღვნის ურთიერთკავშირზე უნდა ითქვას, რომ ნოემ კიდობნიდან გადმოსვლის შემდეგ მაშინვე სამსხვერპლო აღმართა და მსხვერპლი შესწირა უფალს. ამ წესის ტრადიციად შემონახვის კვალი წარმართულ რიტუალებშიც იკითხება. ამის შესახებ თ. ოჩიაური წერს: „ჩვეულებრივ, საკლავის დაკვლის დროს, ჯვარში უნდა დარჩენილიყო საკლავის მცირე ნაწილი: ბეჭი, თავი ან ტყავი“ (ოჩიაური 1967: 92). მაშასადამე, ცხვრის ტყავი უძველესი დროიდან მოყოლებული სანესო, რიტუალურ, ტრადიციულ მოქმედებას შემორჩა, როგორც საკრალური მნიშვნელობის ნივთი. სწორედ ამით აიხსნება ვერძის, ცხვრის, ცხვრის ტყავის და მასთან დაკავშირებულ სახე-სიმბოლოთა დომინირება სანესჩვეულებო ტექსტებში.

როგორც ვიცით, მითებისა და ისტორიულ ფაქტებზე დაფუძნებული თქმულებების სახისმეტყველებითად, მითოლოგემა-იდიომებითა და მითომეტაფორებით განტოტვა სხვადასხვა ფოლკლორულ ტექსტში ზეპირსიტყვიერებისთვის ბუნებრივი მოვლენაა.

სწორედ ეს გვაძლევს საფუძველს ამ მცირე რიტუალური ტექსტის, სანესჩვეულებო სიმღერის – „ბატონების ნანას“ მითოლოგიკო-იდეოლოგიური შესაბამის სახისმეტყველებით და მითოლოგიურ ანალიზს დავუქვემდებაროთ. ამ მხრივ ნიშნულია, რომ ფოლკლორისტიები იცნობენ ამირანის მითის იმ ვერსიას, რომელშიც „უკარო კოშკზეა, საუბარი, „უკარო კოშკზე“, რომელიც სიცოცხლის დასრულებისა და კვლავ დაბრუნების ასტრალურ ციკლს უკავშირდება. ამის შესახებ მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური წერს: „სოლომონი ამირანის გაჩენამდე აღმოსავლეთით მიდის, უკარო კოშკს იშენებს და შიგ კვდება. სხვა კახურ ტექსტში ამირანის მამა ჟადალია. იგი ამირანთან ერთად ქვეყნის ბატონ-პატრონია. მეგრულ ფოლკლორში „ჟადალი“ დასავლეთია, „ბჟაიოლი“ – აღმოსავლეთი. ამირანი მამის საძებნელად მიდის, უკარო კოშკს პოულობს, კოშკს შეამტვრევს, შიგ დასვენებულ მამას ასაფლავებს და მამის დაუძინებელ მტერს, ბაყბაყ დევს კლავს“ (ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური 2014: 29).

„უკარო კოშკი“ ნახსენებია ამირანის მითის სხვა ვერსიებშიც: „ამირანის თქმულების ზოგიერთ ვარიანტში ძმებთან, ბადრისთან და უსუბთან ერთად სანადიროდ წასულ ამირანს ოქროსრქიანი ირემი წამოუხტება. მის ნაკვალევს სამივე უკარო კოშკთან მიჰყავს, რომელსაც მზე სხივს სტყორცნის და მზის სხივის ნატყორცნზე კოშკს კარი შეებმება. კარს ამირანი შეხსნის. კოშკში ლომი ასვენია, რომელიც სანადიროდ წამოსულთა ნათესავია“ (ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური 2014: 29).

გავიხსენოთ, რომ წარღვნის დაწყებამდე კიდობნის კარი „უფალ-მა დახშა“. „შესაქმის“ მეშვიდე თავში ვკითხულობთ: „და დაჰხშა უფალმან ღმერთმან გარეგანით მისა კიდობანი და იქმნა რღუნა ორმეოც დღე და ორმეოც ღამე ქუეყანასა ზედა“ (შესაქმე VII, 17). შესაბამისად, ნოეს კიდობანს კარი კიდევ ჰქონდა და კიდევ არ ჰქონდა, რადგან ნოეს კიდობანი ღვთის კარნახით აშენდა, ღმერთმა დაგმანა – ნოეს კიდობანი, ფაქტობრივად, ხელთუქმნელი იყო.

მაშასადამე, შელოცვის, სანესჩვეულებო და აკვნის სიმღერათა საკრალურ-რიტუალური დანიშნულებიდან გამომდინარე, ამგვარი ფოლკლორული ტექსტები, რომლებიც სახე-სიმბოლოების სიუხვით გამოირჩევიან, მითოლოგიებს შეიცავენ. ზურაბ კიკნაძე ამის ნიმუშად ერთ ფშაურ ლექსს განიხილავს და მასში ექვსი ძირითადი მითოლოგიკის მნიშვნელობაზე საუბრობს, ესენია: მთა; ჯაჭვი,

რომელიც ოქროსია და მასზე მიბმულია წმიდა გიორგი; ხე, როგორც კოსმიური ხე (იხ. ფოლკლორულ ტექსტებში სიცოცხლის ხის განმარტებისთვის – ცანავა რ., „Opuscula“, გამომც. „ლოგოსი“ 2015: 8-32); კიბე, როგორც ორი სკნელის კავშირი; მსხვერპლი, როგორც რიტუალის მთავარი ატრიბუტი და ღმერთთან ურთიერთობის წინააღმდეგობა; და ბოლოს, წმიდა გიორგი, რომელიც სინმინდეს განასახიერებს. საბოლოოდ კი ზურაბ კიკნაძე დაასკვნის: „ცისა და მიწის კავშირის სიმბოლოები, ძირითადად, სამყაროს შუაგულის გამომხატველია. დამატებით, ბერძნებთან დელფოს ტაძრის თეთრი ქვა – ომფალოს, სამყაროს ჭიპი; ასევე აგნის ცეცხლი, ანუ სამსხვერპლო ცეცხლი, როგორც ინდურ წარმოდგენებში; და საზოგადოდ, ყოველი კერა, სადაც ცეცხლი ანთია; ბერძნული ჰესტია. კერა სამყაროს ცენტრიც არის და სახლისაც. შუაგული შეიძლება წარმოვიდგინოთ კონცენტრიული წრეების სახით: სამყარო-ქვეყანა-ქალაქი-სახლი-კერა“ (კიკნაძე 2008:59).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, როგორც წინამდებარე მსჯელობის დასკვნა, ჩვენ მიერ განსახილველი „ბატონების ნანას“ მითოლოგემა-იდიომები („სახლი დავდგი ვერხვისა, საძირკველი ვერძისა“/ „სახლი დავდგი ვერძისა, საძირკველი ვერცხლისა“) და მითომეტაფორები ასე შეიძლება განვმარტოთ: „ვერძის სახლი/ვერძის საძირკველი“, როგორც ტექსტის პირველსაწყისის ასტრალურ-მითოსური ციკლის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები ბიბლიურ პატრიარქ ნოეს უკავშირდება. ნოე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კალენდარულ დროს ცაზე თანავარსკვლავედთა განლაგების მიხედვით აღრიცხავდა. ნოეს ეპოქაში, როგორც ვთქვით, დამწერლობა პიქტოგრაფიული უნდა ყოფილიყო. შესაბამისად, შესაძლოა, ნოე კალენდარს პიქტოგრაფიული სიმბოლოებით გამოსახავდა, რომლებიც წარმოდგენილია, როგორც ზოომორფული, ისე ანთროპომორფული ფორმებით. ნოეს ეპოქაში ჯერ მზის კალენდარული სისტემა მოქმედებდა. ჩვენ მიერ განსახილველი „ბატონების ნანას“ ლექსიკური ერთეულები: „ვერძი“, „ვერხვი“ (შდრ. ურთხელი, ულპობელი ვარჯის სხვადასხვა სახეობის ხეები, რომელთა ძელებითაც ნოემ კიდობანი ააგო — შესაქმე VII), „სახლი“, „ვერცხლი“ და მითოლოგემა-იდიომები: „სახლი დავდგი ვერძისა“/ „სახლი დავდგი ვერხვისა“; „საძირკველი ვერხვისა“/„საძირკველი ვერძისა“ ვერძის ეტლს და ამ თანავარსკვლავედში მზის დავანებას გულისხმობს.

ვერძის ეტლი კი, ბიბლიური წლის მიხედვით, იმ თვის გამომხატველია, რომელიც არარატის მთაზე კიდობნის დადგომას/შეჩერებას/შედგომას უკავშირდება, რაც სიკვდილზე სიცოცხლის გამარჯვების, წარღვნის დასრულების, სიცოცხლის მარადიულობის სიმბოლოა და ეს არქეტიპი შუამდინარეთისა და კავკასიის ცივილიზაციის ხალხთა ცნობიერებაში (შდრ. კავკასიისა და შუამდინარეთის ხალხთა ტრადიციით წელიწადი გაზაფხულზე, კერძოდ, აპრილში იწყებოდა – კოტეტიშვილი 2006: 170, 171) საკრალური მნიშვნელობის რიტუალური ტექსტების წარმოთქმისას, რაც თაობიდან თაობას ზეპირად გადაეცემოდა, წარღვნის დასრულების აღმნიშვნელი სახე-სიმბოლოს ფორმით უნდა შემორჩენილიყო.

ამრიგად, ჩვენ მიერ განსახილველი „ბატონების ნანას“ ტექსტი საინტერესო არქეტიპულ ცნებათა ჯაჭვს და მითოლოგიურ თუ ბიბლიურ ეტიმოლოგიურ ფუძეს შეიცავს, რაც მცირე, მაგრამ სტატიის ავტორისთვის სუბიექტურად მნიშვნელოვანი წვლილია ქართული ფოლკლორის საგანძურში.

დამონებიანი:

აბაშიძე 1991: აბაშიძე ბ. *ქართული მითოლოგიის საკითხები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1991.

ბარდაველიძე 1939: ბარდაველიძე ვ. *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი*. I. თბილისი: 1939.

დეკანოზიშვილი 2014: დეკანოზიშვილი ქ. „მამლის სიმბოლიზაცია ფოლკლორული და ეთნოლოგიური მასალების მიხედვით“. *ქართული ფოლკლორი*, 7(XXIII). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2014.

ელაშვილი 2014: ელაშვილი ქ. „ერთი ფოლკლორული არქეტიპის „ლიტერატურული ველი“. *ქართული ფოლკლორი*, 7(XXIII). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2014.

თავდგირიძე 2016: თავდგირიძე ხ. „მითის ენა თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში (პოლიტიკური მითომეტაფორა)“. *ქართული ფოლკლორი*, 8 (XXIV). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2016.

კაპანაძე 2006: კაპანაძე ნ. *ქართული საბავშვო ფოლკლორის მითოური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2006.

კიკნაძე 2008: კიკნაძე ზ. *ქართული ფოლკლორი*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008.

კოტეტიშვილი 2006: კოტეტიშვილი ვ. *ფოლკლორული ძიებანი*. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 2006.

ლოპუხინა 2000: ლოპუხინა ა. პ. *ბიბლიის განმარტებანი*. წიგნი I. თბილისი: გამომცემლობა „მერმისი“, 2000.

ოჩიაური 1967: ოჩიაური თ. *მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს. ს. *ლექსიკონი ქართული* (რედ. ე. მეტრეველი). თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1991.

რატიანი 2014: რატიანი ნ. „ზოგიერთი მხატვრული სახის ტრანსფორმაციის რამდენიმე ასპექტი აკვნის სიმღერებში“. *ქართული ფოლკლორი*, 7(XXIII). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2014.

რატიანი 2016: რატიანი ნ. „მხატვრულ სახეთა ტრანსფორმაციის ფორმები ქართულ სამონადირეო ეპოსში“. კრებული: *მხატვრული აზროვნების ტრანსფორმაციის ფორმები ქართულ ფოლკლორში*. თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2016.

რუსთაველი 2013: რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი (ტექსტის პნკარედული განმარტება)*. თბილისი: გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2013.

ქართული ფოლკლორი 2014: *ქართული ფოლკლორი*, 7 (XXIII). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2014.

ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი 1975: *ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი* (რედ. მ. ჩიქოვანი). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.

ქართული ხალხური საუნჯე 1991: *ქართული ხალხური საუნჯე* (რედ. ა. ცანავა). თბილისი: გამომცემლობა „დიდოსტატი“, 1991.

შესაქმე 1989: *წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი შესაქმისაი, გამოსლვათაი*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1989.

ცანავა 2015: ცანავა რ. „Opiscula“. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 2015.

ხუხუნაიშვილი 2014: ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური მ. „ასტრალური მითოსური აზროვნების კვალი ამირანის თქმულებაში“. *ქართული ფოლკლორი*, 7(XXIII). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2014.

ინტერნეტწყარო: www.astrology.com

ინტერნეტწყარო: <http://ka.wikipedia.org/> წარღვნა//

One Version of Lullaby – Specific and General Meaning

Summary

The present article contains one original version of folk-song, lullaby, which is also reminding spiritual folk-song of specific genre – prayer against infectious illnesses. The lyric contains sacral meaning and verbal formulas of prayer: idioms and metaphors. These symbols have specific etymology and the present article contains detailed analysis of following symbols, metaphors and idioms. They are: `sheep's house`; `sheep's basis`; `house of wood`; `basis of wood`; `silver basis`. As scientific analysis revealed, the mythological meaning of following symbols are connected with myth of Noah and the Flood, as Noah and his sons and his wife and his sons wives entered the ark to escape the waters of Flood. The ark was stopped on Mount Ararat in April, which is The Ram's zodiac period. The Ram is the same as sheep – that's why the symbol of the sheep was connected with symbols of victory of life and its sacral meaning was used by singers of specific genre of prayers.

სიკვდილის გამოხმობის ფოლკლორული ილუსტრაციები

უძველეს ცივილიზაციათა უმეტესობაში თვითმკვლელობის მონოდების ინტერპრეტაცია ძირითადად ზნეობრივი დისკურსის სახით ხდებოდა. სწორედ ამიტომაც იმ ხანად, საკუთარი სიკვდილის ნებაყოფლობითი გამოხმობა წარმოადგენდა თავისუფლების ერთობ დამაფიქრებელ ქცევის ნორმას. სავარაუდოდ, ამ მხრივ არც წარმართული საქართველო უნდა ყოფილიყო გამონაკლისი, ერთი შეხედვით, ეს სპექტრი ათასწლეულების მიღმა ჩაიკარგა, თუმცაღა ამ თავსატეხის გასაღები მაინც იძებნება ფოლკლორულ სახეთა უჩვეულო გამომსახველობისა თუ არქეტიპულ ქვეტექსტებში. აქვე ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ სწორედ ფოლკლორის მეშვეობით ხდება ერის „კულტურული მეხსიერების“ შენარჩუნება, რაც გვაძლევს საშუალებას ჩვენს ეთნოკულტურაში არსებული „გამოტოვებული ფურცლები“ შევავსოთ.

ათვის ამ წერტილიდან უნდა აღვიქვათ სიკვდილის გამოხმობის ფოლკლორული ილუსტრაციებიც. ამ მხრივ განსაკუთრებით მეტყველი მთის ფოლკლორია, სადაც სუიციდის ქართული საზრისი სულისრყევის იდუმალი ბიძგებით უნდა შევიცნოთ და შესაბამისად, მთის ყოვლისმომცველი თავისუფლებით ნავიკითხოთ ცდომილ სულთა უჩვეულო ბედისთქმა.

აქ, მთაში – ღირსების საცალფეხო ბილიკით მიუყვებოდნენ ხოლმე გრძნობის თვითდინებას,* რომელიც მწვერვალთა უსასრულობაში თითქოსდა უკვალოდ ქრებოდა. ეგებ იმიტომ, რომ ისინი უმეტესწილად აუხდენელი სიყვარულის ვერმწვდომნი იყვნენ, თუმცაღა სულის მგრძნობელობით ეგზომ ამალღებულნი თავადვე მიმართავდნენ საკუთარი „ბედის ქცევას“ – წინმსწრებად სიკვდილის გამოხმობით. ამ „გზას“ მით უფრო ქალები ადგებოდნენ; ისინი არც ქალური ღირსების შელახვას პატიობდნენ საკუთარ თავს და არც გრძნობის სიკვდილით დაჩრდილვის ცქერა შეეძლოთ აუმილ-

* აქ, უპირველესად იგულისხმება წაწლობა და სწორფრობა – ვნებათაღელვის ფრიად უჩვეულო ტრადიცია, რომელიც ზოგჯერ მსხვერპლსაც ითხოვდა.

ვრევლად. ეს იყო მთაში საკმაოდ გავრცელებული „ზნე-ღირსება“, რომელიც „ტრაგიზმის კეთილშობილების“ ნისლით იბურებოდა და გარკვეულწილად ამსხვრევდა კიდეც სუიციდის სტიგმას.

სხვათა შორის, მთაში ამოზრდილი ქალი, სიკვდილის გამოხმობის ჟამსაც კი, ძლიერ ნებელობას ავლენდა; იქნებოდა ეს „ძმობილის დამბაჩა“ თუ „პირბასრი ხანჯალი თუ ხმალი“, ანდა მთის მდინარის თვითდინებაში ჩაკარგული ქალური მშვენიერება... სწორედ ამგვარი ფოლკლორული ილუსტრაციები წარმოადგენდა წინარესახეს ეთნოკულტურისა თუ ეთნოფსიქოლოგიის, რომელნიც უძველეს წეს-ჩვეულებებში საგულდაგულოდ იყო ჩაკარგული. იქ – სადაც განუზომელი თავისუფლება სუფევდა და სადაც მისი „უზენაესობა“, თავად ადამიანი, იყო არა მარტო ცხოვრების „მწერალი“, არამედ ზოგჯერ საკუთარი სიკვდილის განმკარგავიც. ეგებ მამნ განაპირობა მთაში თვითმკვლელობის ფენომენის დანერგვა – ღირსების სახელთან* წილნაყარობით, რაც საკუთარი სრულყოფილებისა თუ განუზომელი თავისუფლების შეცნობის ერთგვარი გზაც იყო. ამიტომაც, „წუთისოფლის სანთლის“ ჩამქრობთ „საიქიო სამზადისში“ არ აბრკოლებდნენ... სუიციდის მთის მიზანსცენებს (ფოლკლორულსა თუ ლიტერატურულს) თავად მთა განკარგავდა თავისი ზნითა თუ არსით: მთასთან წილნაყარ პიროვნებას „მშვენიერ სიცოცხლისა“ (ვაჟასეული პერიფრაზი) და „კეთილშობილი სიკვდილის“ ქიმზე უწევდა სიარული, მისთვის სიკვდილზე „დიდი ტკივილი“ გადათელილი ღირსება იყო – ღალატის განსაცდელითა თუ გრძნობის მარტოშთენილობით დამძიმებული. ასეთ დროს სრულიად ქრებოდა ხოლმე თვითმკვლელობის სტიქიური ენერგია და თვითმკვლელობის სულისრყევის დაამებას სიკვდილთან „შეთამაშებაში“ ეძიებდა, რათა უსასრულობის შეუცნობლობაში ჩაეკარგა თვინიერ თავი.

რაც მთავარია, გარშემომყოფთათვის „ისინი“ მსხვერპლად თუ სუსტ პიროვნებებად როდი მიიჩნეოდნენ, პირიქით – მთაში ცხოვრებასთან შერკინების მსურველთ ხედავდნენ; ამგვარი იყო სწორედ ალათო – „ჭორის აბლაბუდაში გაბმული“ ცით მოწყვეტილი მნათობი, რომელიც „დაბადებით ყოფილა ისეთი ბედისა, ძალიანაც რომ ჰყვარებოდა ეს ცხოვრება და ბევრსაც ცდილიყო,

* ზოგი კი – უსახელო, „სირცხვილიან სუიციდის“ მიმართავდა (წინოლას მსგავსად), რასაც მთა უჩინრად შთანთქავდა...

დიდხანს მაინც ვერ იცოცხლებდა, დიდი და ბედნიერი სააქაო არ ექნებოდა...“ მაგრამ ყველაზე გულისშემძვრელი მაინც ისაა, რომ სიყვარულისთვის შექმნილმა, მხოლოდ ალაზნის წყლით შეძლო „აგორებული ჭუჭყის“ ჩამორეცხვა. – არადა, თვითმკვლელობის ჟამსაც კი – მისმა სათუთმა და უმწეო სულმა ქალური რიდის ერთი შტრიხიც გაითვალისწინა, „კაბის ბოლო მანდილით ჰქონდა შეკრული წყალმა არ წამყაროსო...“ (თათარაიძე ... 2009: 3-22). ეს ჩვეულებრივი სიცოცხლის მოსწრაფვა როდი იყო მარტოოდენ, ამით ხომ მთას უჩვეულო სინათლე შეემატა. სამწუხაროდ, მსგავსი არაერთი „ბედისთქმა“ ჯერაც წაუკითხავია...“ (ელაშვილი 2016: 85).

განსაკუთრებულად დრამატულ სიტუაციებს წარმოშობდა ფშავური ნაწლობისა თუ ხევსურული სწორფრობის ტრადიცია. ვაჟა-ფშაველა თავის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში „ფშაველები“ წერდა: „ნაწლობა წმინდა მოვალეობად მიაჩნია ფშაველს, ის ამბობს: „ნაწლობა ლაშარის ჯვრის ყმას მოუდისო“. ფშაველებში არსებობს ზეპირგადმოცემა, რომ ვითომც ეს ჩვეულება ლაშა გიორგის შემოედღოს...“. თუმცა ამ უღრუბლო პასაჟს წინ უსწრებს ერთობ დრამატული ჩანართი „დანაშაულისა და სასჯელის“ შესახებ: „ძველს დროში თუ ნაბუშარს გააჩენდნენ, ორივეს – კაცსა და ქალს სახალხო ხიდისყურზე ჩაქოლავდნენ, რომ გამველე-გამომველს ყველას ენახა“ (ვაჟა-ფშაველა 1961: 16). ერთობ მწირ ინფორმაციაში ამ უცნაური ადათის თაობაზე, გამოირჩევა გამოჩენილი ქართველი ეთნოგრაფის, სერგი მაკალათიას მიერ 1925 წელს გამოცემული ბროშურა – „ფშავური ნაწლობა და ხევსურული სწორფრობა“, რომელშიც ვკითხულობთ: „ძმობილის შერთვა სირცხვილია და სასტიკად აკრძალულია, დამნაშავენი თემიდან იდევნებიან, მაგრამ ზოგჯერ მათ შორის ისეთი ძლიერი სიყვარულია, რომ სხვებთან შეუღლებაზე უარს ამბობენ და თავს იკლავენ“ (მაკალათია 1925: 14).

ცდომილ სულთა ბედისწერით ატანილი ხევსური ქალები თავდაჯერებულნი მიუყვებოდნენ ხოლმე სწორფრობის მისტიკურ ნისლში ჩაკარგულ სუიციდის საცალფეხო ბილიკს: „ბევრი ხევსური ქალი თავს იკლავს ძმობილის* სიკვდილზე. თავის მოკვლის წინ ის იმზადებს ტანისამოსს, რადგანაც ხევსურეთში ტანისამოსს დასტირიან. იმზადებს იმას, რაც მიწაში ჩასაყოლებლად უნდა...

* სწორფრობისას ქალი ვაჟისთვის „დობილადაა“ სახელდება, ხოლო ქალისათვის კი ვაჟი – „ძმობილია“, გარდაცვლილი დობილის ხსოვნის გამო, ვაჟი სრულებით თავს ანებებდა სწორფრობას...“ (ბ. ბალიაური, „სწორფრობა ხევსურეთში“).

სოფელ დათვისში მოხდა ასეთი ამბავი: ახალგაზრდა 20 წლის ქალს ძმობილი მოუკვდა. დედამ შეატყო ქალს ხასიათის გამოცვლა. ძმობილის თვენახევრის სიკვდილის შემდეგ მოიკლა თავი. იგი დიდი ტირილითა და პატივისცემით თავისი ძმობილის გვერდით დაასაფლავეს“; კიდევ ერთი ანალოგიური ისტორია; „ქალი (სოფელი ჯუთა) ჩვიდმეტი წლისა იქნებოდა, როდესაც ძმობილი მოუკვდა. ობოლი იყო (ძმა და რძალი ჰყავდა მხოლოდ). ძმობილის სიკვდილის მესამე დღეს მოიკლა თავი მისივე რევოლვერით... ასევე ბევრმა ქალმა მოიკლა თავი* ქმრის დაწუნებით გამწარებულმა...“ (ბალიაური 1991: 55-109).

ზემომოხმობილ ფოლკლორულ წყაროებში კიდევ ერთხელაა გაცხადებული, რომ მთისმეტყველება მთისავე შვილებს უსაზღვრო თავისუფლებას ანიჭებდა, როგორც სიცოცხლით ტკობის ჟამს, ასევე სიკვდილთან პირისპირ აღმოჩენისას. სწორედ მთის ზნეობრივი დისკურსი განაპირობებდა, რომ წეს-ჩვეულებათა რიტორიკით სააქაო ცხოვრებაში წრთობილთ, საიქაო სწორებაც ხელენიფებოდათ. შესაბამისად, იკვეთებოდა გარკვეული „ხელწერა“, სადაც თავისუფლების ტრაგიკული ელფერის მიუხედავად, მთის შვილთათვის „სიცოცხლის თვითჩაქრობა“** პიროვნული ზეობის და არა ცხოვრებისეული მარცხის მანიფესტაციას წარმოადგენდა.

სუიციდის ერთგვარ „ისტორიულ ევოლუციას“ თუ მივადევნებთ თვალს, ბუნებრივია, ამ ტრაგი-მისტიკური ფენომენის რაობის ძიებისას, ლიტერატურის კარიბჭესთან რომ აღმოვჩნდეთ. არც ისაა გასაკვირი, რომ ყველაზე უფრო აქ გვეხმარება „მთის შვილთა“ შემოქმედებითი მემკვიდრეობა, სადაც ტრაგიკული არსის პოეტურ ბუნებასთან თანანყობისას, თვითმკვლელობა ესთეტიკურ ფენომენად გარდაისახება: ვაჟასთან ამ ზეგანცდის ირაციონალური აქცენტები იჩენს თავს, ხოლო რაც შეეხება ყაზბეგს (რომელთანაც ესოდენ ხშირად ვაწყდებით სუიციდს), აქ თავად ავტორი***,

* თვითმკვლელობის შესახებ მნიშვნელოვანი ფოლკლორული წყაროებია ნაშრომებში: ა. არაბული, „სამგლოვიარო პოეზია“, 2006; ნ. აზიკური, „მგოსანნი გლოვისანი“, 1986.

** ქ. ელაშვილი, „სიცოცხლის თვითჩაქრობის ესთეტიკა“, ლიტერატურული ძიებანი, XXXVII, 2016: 85-90.

*** ზ. აბზიანიძე, „უცნობი ყაზბეგი“, 2014: 50. „ძნელია სიცოცხლეზე ხელჩაქნეული ადამიანის ყურება და კიდევ უფრო ძნელია, როდესაც ერთ რომელსამე შესტმი ან ქმედებაში თვითმკვლელობის ნაირსახეობას ხედავ. ასე მგონია ყაზბეგისათვის ეს ჟაკოს გაყიდვა იყო...“.

როგორც უშუალო თანამონაწილე ისეა ჩართული ტრაგიკულ მიზანსცენებში. ამით თუ აიხსნება ფოლკლორულ ნიმუშებთან ყაზბეგისეული ინტერპრეტაციების ემოციური თუ ზნეობრივი თანხვედრა: გავისხენოთ გუგუას* („ხევისბერი გოჩა“) „ზნელირებით“ აღსავსე თვითმკვლელობა; ანალოგიურ ქმედებას ჩადის აბრაგათა მასპინძელი შაბურა ჭინჭარაულიც*: ამიტომაც იყო, რომ ის „გულით დაეყრდნო ლულას და ამოხოცილი სტუმრების გზას დაადგა თავადვე...“. რადგან მთაში ვაჟკაცის ღირსების თუნდაც წამიერ ეჭვქვეშ დაყენება სახელის ხელყოფას ნიშნავდა, სრულიად წარმოუდგენლად ითვლებოდა თვითგამართლების ნებისმიერი ფორმა. ასეთ ვითარებაში თვითმკვლელების არსი მამაკაცური ნებელობის პათოსით იმგვარად იმუხტებოდა, რომ ბანალური სუიციდისგან თითქმის აღარაფერი რჩებოდა და პიროვნების თვითგამოხატვის უიშვიათეს სახეს იძენდა.

მთავარი კი მაინც ის იყო, რომ სიკვდილის გამომხმობის ამგვარი, ექსპრესიული ილუსტრაციები კიდევ უფრო ამძაფრებდა ცხოვრების იდუმალი მშვენიერებისა და ფატალური ტრაგიზმის პასრადოქსულ განუყოფელობას.

დამონებიანი:

აზიანიძე 2014: აზიანიძე ზ. „უცნობი ყაზბეგი“. *ალექსანდრე ყაზბეგი 165. საიუბილეო კრებული*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2014.

აზიკური 1985: აზიკური ნ. *მგოსანი გლოვისანი*. თბილისი: 1986.

არაბული 2006: არაბული ა. *სამგლოვიარო პოეზია*. თბილისი: 2006.

ბალიაური 1991: ბალიაური ბ. *სწროფრობა ხეესურეთში*. თბილისი: 1991.

* „წელან გითხარი, რომ დამნაშავე არა ვარ-მეთქი... მაგრამ ერთხელ მაგვარის ცილისწამების შემდეგ აღარ ვიცოცხლებ-მეთქი... ვაჟკაცი ერთხელ გადაფურთხებულს ვეღარ ალოკავს... მშვიდობით გოჩავ, მშვიდობით ხალხო! – ამ სიტყვებთან ერთად მან (გუგუამ) გაიძრო დამბაჩა, მიიცა ლულა პირში და ტვინი ჰაერში შეასხა...“ (ციტატა „ხევისბერი გოჩადან“, ყაზბეგი 1948: 314).

** შაბურა ჭინჭარაულის ბოსელში სტუმრადმყოფი, შეფარებული სტუმრები (აბრაგები) ამოხოცეს. „-ვახ, დედასა, სირცხვილო! – დაიღრიალა შაბურამ. – ვინ უნდა იყოს მოლაღატე, ჩვენ რომ თავზე ცეცხლი ნაგვიკიდა! – ჩემს სიცოცხლეს ფასი აღარ აქვს! წამოიძახა შაბურამ და წამოიჭრა ფეხზე. მხარზე გადაკიდებული იბის (ერთ-ერთი მოკლულთან აბრაგი) ნაჩუქარი გერმანული სისტემის თოფი მოიგდო ხელში, ფეხზე შეაყენა და გულით ლულას დაეყრდნო... შაბურამ ღიმნარევი სახე შეატრიალა უფროსი ძმისაკენ – მშვიდობით, ძმაო, ნავალ, წამოვენევი ჩემს სტუმრებს, – თქვა და ჩაიკეცა, ხელები დააყრდნო მიწაზე და გულაღმა დაეცა“ (დ. პანკელი, ს. ხანგომილი, „აბრაგები“, 2012: 293-294).

ვაჟა-ფშაველა 1961: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად*, ტომი V, თბილისი: გამ-ბა „საბჭოთა საქართველო“, 1961.

ელაშვილი 2016: ელაშვილი ქ. „სიცოცხლის თვითჩაქრობის ესთეტიკა“. *ლიტერატურული ძიებანი*. XXXVII. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2016.

თათარაიძე ... 2009: თათარაიძე ე., არაბული ა. *აღათო*. თბილისი გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009.

მაკალათია 1925: მაკალათია ს., „*ფშავეური წანლობა და ხევსურული სწორფრობა*“, ტფილისი, 1925.

პანკელი, ხანგოშვილი 2012: პანკელი დ., ხანგოშვილი ხ. *აბრაგები*. თბილისი: 2012.

ყაზბეგი 1948: ყაზბეგი ა. *თხზულებანი*. ტ. II. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1948.

Ketevan Elashvili

Folkloric Illustrations of Evoking the Death

Summary

In most ancient civilizations suicide was presented as a moral discourse. That is why, in that period, evoking own death was perceived as the thought-provoking act of liberty.

Supposedly pagan Georgia was no exception from this, but however this spectrum was lost beyond millenniums. The key to this puzzle is mainly found by the folklore expressiveness and in archetype sub-texts. Here is worth mentioning, that exactly folklore makes possible to keep nation's "cultural memory", giving as opportunity to fill in the "missing pages" in ethno culture.

From this reference point folkloric illustrations of evoking the death should be perceived. But most expressive, from this point view, is mountain folklore, where suicide is presented an act of honor and moral phenomena.

ალექსანდრე ყაზბეგის ხალხურ მოტივებზე შექმნილი ლექსები

ალ. ყაზბეგმა თავისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძალიან დიდი დრო ხალხურ შემოქმედებაზე ზრუნვას დაუთმო. მწერლის შესახებ არსებული ბევრი მოგონება გვამცნობს, თუ როგორ დადიოდა ის სოფელ-სოფელ, კარდაკარ, კრებდა ხალხური სიტყვიერების მარგალიტებს და დროდადრო აქვეყნებდა კიდევ პერიოდულ პრესაში („ივერია“, 1885, №8; № 12; „თეატრი“, 1886, № 28 და ა.შ.). ალ. ყაზბეგმა თავისი შემოქმედება ფოლკლორული მასალით გააჯერა. ეს საკითხი სპეციალურად შეისწავლა ბ-ნმა ჯემალ ჯაყელმა და ბევრი საინტერესო დასკვნა გააკეთა, მათ შორის ის, რომ ალ. ყაზბეგს თავის შემოქმედებაში „9 ათეულზე მეტი ანდაზა და ხალხური გამოთქმა აქვს გამოყენებული“ (ჯაყელი 1974). მკვლევრის აზრით, ალ. ყაზბეგი ანდაზებს ყველაზე ორიგინალურად იყენებდა თავის პოეზიაში. მაგალითად, ანდაზა „ასჯერ გაზომე და ერთხელ გასჭერი“ „თავისებურად გადააკეთა და აფორიზმამდე აიყვანა სალექსო სტრიქონში „კაცის საქმე გაკიცხვამდე კარგად ასაწონია“. ასევე ორიგინალურად გადააკეთა და გამოიყენა ხალხური ანდაზები საკუთარი ლექსების შემდეგ სტროფებში:

ზოგსა ბამბა ძალზე რბილი
ყველგან გაუჩხრიალებსო,
ზოგს კაკალი ხმელს ფიცარზედ
არც კი გაუჩხრიალებსო.

გულო, რას დაღონებულხარ,
კაცი თუ გონიერია,
ნავა და ყველგან დარჩება,
სოფელი ღონიერია.

აღ. ყაზბეგის ბევრი პროზაული შედეგები, როგორც თვითონ მწერალი გვარწმუნებს, აგებულია ხალხურ თქმულებებსა თუ ლეგენდებზე. ამის მაგალითად „ხევისბერი გოჩა“ იკმარებს, რომლის შესახებ თვით მწერალი აღნიშნავს, რომ ის სიტყვა-სიტყვით მოისმინა სახალხო მთქმელ ღინჯა ხულებისგან. რამდენად სარწმუნოა მწერლის ეს აზრი, ჯერ კიდევ კვლევის საგანია, რადგან სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგადაა შესწავლილი „ხევისბერი გოჩასთან“ დაკავშირებული ყველა ხალხური წყარო და არც ერთი მათგანი არც სიტყვა-სიტყვით და არც ზედმიწევნითი სიზუსტით არ უახლოვდება მწერლის ტექსტს. ამ თემაზე აქ აღარ შევჩერდებით, რადგან აღ. ყაზბეგის ბიოგრაფიის თანამედროვე კვლევებმა სულ სხვა სურათი მოგვცა: „ხევისბერი გოჩა“ ხალხური თქმულება კი არა, მწერლის ცხოვრების ანარეკლი უფროა...

აღ. ყაზბეგის შემოქმედების ყველაზე რთულ ნაწილს, შესწავლის თვალსაზრისით, მისი პოეზია წარმოადგენს. მაგალითად, მწერლის აკადემიური გამოცემისას ურთულესი პრობლემა იქნება ერთი გარემოება: აღ. ყაზბეგსა და ვაჟა-ფშაველას აქვთ ერთი საერთო ლექსი – „ეს გზაფხულიც მოვიდა“, რომელიც ორივე მწერლის თხზულებათა კრებულებშია შესული. პროფესორმა თამარ ბარბაქაძემ შეისწავლა ამ ლექსის ბეჭდვა-გამოქვეყნების ისტორიები, პირველწყაროები და ამით საფუძველი ჩაუყარა ამ პრობლემის შესწავლის საკითხს, მაგრამ სასურველი შედეგი ჯერ არ ჩანს (ბარბაქაძე 2009: 79). მიღებული დასკვნებით, ლექსი ორივე მწერალს უნდა ეკუთვნოდეს, სასწორი არც ერთის მხარეს არ იხრება. თუმცა აქ მესამე ვერსიაცაა სავარაუდო, იქნებ, სულაც ხალხური შემოქმედების ნიმუშია ამ ორი კლასიკოსის ეს საერთო ლექსი?

ზეპირი გადმოცემებითა და წერილობითი დოკუმენტებით ცნობილია, რომ აღ. ყაზბეგი სცენიდან ხშირად კითხულობდა საკუთარ ლექსებს და მათ ხალხურად ასაღებდა. შესაძლოა, აღ. ყაზბეგის ბევრი ლექსი ხალხური პოეზიის ნიმუშადაც კი იქცა.

1886 წელს მწერალმა პატარა წიგნაკად გამოსცა მის მიერ შეკრებილი ხალხური ლექსების ნაწილი. ამ გამოცემამ საყოველთაო აღტაცება გამოიწვია და „ივერიაში“ დაიბეჭდა დადებითი რეცენზიები („ივერია“, 1886, № 5, № 237). თუმცა აქვე არ შეგვიძლია, არ შევნიშნოთ, რომ არა ეს რეცენზიები და აღ. ყაზბეგის პოლემიკა

აღნიშნულ გაზეთთან ერთი ხალხური ლექსის გადაკეთების გამო („კილო დაუკარგეს ამ გვარის შეცვლით“ – ნერდა მწერალი), დღეს ვერავინ გაიგებდა, ვისი შედგენილია ეს მშვენიერი წიგნაკი. სტამბებმა დაარღვიეს საავტორო უფლებები და კრებულზე შემდგენლის, ანუ ალ. ყაზბეგის გვარი არ მიუთითეს.

დღეს საქართველოში ამ პატარა, უნიკალური წიგნაკის მხოლოდ ორი ეგზემპლარია შემონახული. ერთი დაცულია გიორგი ლეონიძის სახელობის ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმში. სწორედ ეს ეგზემპლარი უნდა წარმოადგენდეს, სავარაუდოდ, პირველ გამოცემას, რადგან მასზე მითითებულია მხოლოდ სტ. მელიქიშვილის სტამბა. ხოლო პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ცალი უნდა იყოს განმეორებითი გამოცემა, გამოცემის ასლი, რადგან მასზეც იგივე წელია მითითებული, თუმცა გარეკანზე ემატება გრ. ჩარკვიანის სტამბა. ძალიან საინტერესოა თვითონ კრებულის შედგენილობა, რომელიც რუბრიკების მიხედვით ასე გამოიყურება: „სარჩევი, მოხვევთა, I საარშიყო, II ნარევი, III სავაჟკაცო, IV რთული, V მოხევის სიმღერები“.

ორივე ამ ეგზემპლარს აქვს ავტორის წარწერა. ლიტერატურის მუზეუმის ცალის მინაწერი: „ნიშნად გულითადის პატივისცემისა ლიზა ქართველოვისას მოსაგონებლად მოხევისა 1886-ს ივნისის 3-ს“, ხოლო ეროვნული ბიბლიოთეკის ეგზემპლარის წარწერა ასეთი შინაარსისაა: „ხევსურის სამშობლოს ავტორს მოჩუბარიძისგან“. გამოცემას ახლავს აგრეთვე ცენზურის ნებართვა: „Дозволено цензурою, 2 Декабря, 1885 г. Тифлисъ“.

გარდა ამ გამოქვეყნებული წიგნაკისა, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ალ. ყაზბეგის ფონდში კიდევ ინახება 40-ზე მეტი ავტოგრაფული კრებული, რომლებშიც შესულია ალ. ყაზბეგის როგორც ორიგინალური, ისე მის მიერ შეკრებილი ხალხური ლექსები. ამ კრებულებზე დაკვირვებამ აჩვენა, რომ მწერალი სხვადასხვა რუბრიკაში აჯგუფებდა ლექსებს. სათაურის ქვეშ – სახალხო ლექსები და მოხვევთა სიმღერები – მას შეჰქონდა ფოლკლორული ნიმუშები, ხოლო რუბრიკაში „მოხევის სიმღერები“, რომელიც ყველა ნაბეჭდ თუ ხელნაწერ კრებულს ბოლოში ერთვის, ათავსებდა საკუთარ ლექსებს. ეს ვარაუდი დიდი ხანია, გვექონდა, რადგან „მო-

ხევე“ და „მოჩხუბარიძე“ ალ. ყაზბეგის თეატრალური და სამწერლო ფსევდონიმებია. ვარაუდი დაადასტურა რამდენიმე ახლად მიკვლევულმა არგუმენტმა.

1886 წლის გაზეთ „თეატრის“ თებერვლისა და ივნისის ნომრებში (№ 8, № 24) განყოფილებაში „ხალხური პოეზია“ მოთავსებულია ს. ღონღაძისგან შეკრებილი ნიმუშები. მას მოსდევს სათაური „მოხევის სიმღერები“ და მასში შესული ლექსების ბოლოს ხელმონერაა ა. მოჩხუბარიძე, ანუ ალ. ყაზბეგი. ეს იმის დასტურია, რომ „მოხევის სიმღერები“ მწერალს ეკუთვნის, სხვა შემთხვევაში რედაქცია დაანერდა: შეკრებილი ალ. ყაზბეგის მიერ, როგორც ეს მრავალჯერაა დაფიქსირებული სხვა ნომრებში.

შემდეგ არგუმენტად გამოდგება გაზეთ „ივერიის“ (1886, № 5) რეცენზია, რომელშიც ვკითხულობთ: „სახალხო ლექსები მოხევეთა და მოხევის სიმღერები. ბევრი ამ პანია წიგნში მოქცეული ეცნობება ჟურნალ „ივერიის“ მკითხველს, სადაც შარშან იყვნენ დაბეჭდილნი, თუმცა ბევრს ახალსაც შეჰხვდება. თვითონ ლექსების ღირსებაზე, როგორც ხალხის შეუდარებელ გენიის ნაწარმოებზე ჩვენ არაფერს ვიტყვი. ვურჩევთ მხოლოდ ყველას, მოიპოვონ ეს პანია წიგნი (სულ ორი შაური ღირს) და რამდენჯერმე გადაიკითხონ.

აქ არ შემიძლიან, ერთი ორიოდ ლექსი მაინც არ მოვიყვანო ნიმუშად; არ ვიცი კი, რომელი ვამჯობინო: ერთი ერთმანეთზე უმჯობესნი არიან. ალაღბედზე ვხსნი წიგნსა და მე-7 გვერდიდამ შემდეგი ლექსი მომყავს:

ქალავ, მაგ შენმა თოლებმა
გულს მზისა შუქი ახარა;
გამსხლტი და სხოზედ გასთხოვდი,
ჯავრმა შვილდ-სავით მომხარა.

აი, ან კიდევ მე-15 გვერდზედ:

ქალავ, მითხარი, შენი ვარ,
გულს რაღად დამეხურება?..
მთას თუ მზის შუქი ათბუნებს,
ნისლით არ დაიბურება.

რომელი ნაფიცი პოეტი არ ინატრებს, რომ ოდესმე მისმა მუზამ აღირსოს მას ესეთი უებარი და მოსწრებული შედარება! ამ წიგნის ბოლოს ჩართულია ორი ლექსი, რომელიც, როგორც გვითხრეს, ამ ლექსების შემკრებელს, ბ. მოხევეს ეკუთვნისო. თუ ეს მართალია, მაშ, მივულოცამთ ბ. მოხევეს და გულით ვისურვებთ, რომ ავტორი ამ ორ ლექსზე არ დადგეს და არ აუქციოს ეროვნულ კილოს, რომელიც ესე მშვენივრად და ხელოვნურად გამოჰკრთის ნათქვამ ლექსებში“ („ივერია“, 1886, №5, გვ. 4).

როგორც მკითხველი უკვე მიხვდა, რეცენზიაში საუბარია ალ. ყაზბეგის მიერ 1886 წელს გამოცემულ კრებულზე, რომლის ბოლო განყოფილება არის „მოხევის სიმღერები“. რეცენზენტი აღნიშნავს, რომ ბოლო ორი ლექსი „ქალს სილამაზე ხილადა“ და „ქვემოქვემ შემოგცქერს, თოლს შეგყრის“ საკუთრივ ავტორს ეკუთვნისო. ამ განყოფილებაში („მოხევის სიმღერები“) აღნიშნული ორის გარდა, შედის კიდევ ექვსი ლექსი: „მთიელ ვარ, მთურად ნაჩვევი“, „ვაჟკაცო, სტუმრად მოსულო“, „მარტო ვარ, მარტო ვიმღერი“, „ნადირობ-გამოუცდელი“, „დალოცვილი ხარ, მაჟარო“ და „ქალავ, მაგ შენმა მერდინმა“. საკითხავი ახლა ის არის, რატომ მოათავსა მწერალმა ეს ექვსი ლექსი თავისი ორიგინალური ლექსების განყოფილებაში? მათი ანალიზი გვავარაუდებინებს, რომ ისინიც ალ. ყაზბეგს ეკუთვნის.

ხელნაწერი კრებულებიდან ჩვენ ჯერჯერობით გამოვიკვლიეთ მწერლის ერთი კრებულის შავი ვარიანტი სათაურით: „სახალხო და მოხეური ლექსები“ (ხელნაწერი № 99). ნაბეჭდ წიგნაკსა და ხელნაწერ კრებულში მხოლოდ ერთი საერთო ლექსი შედის: „ქალს სილამაზე ხილადა“, დანარჩენი ლექსები განსხვავებულია. როგორც ჩანს, ალ. ყაზბეგმა ავტოგრაფულ კრებულში (№ 99) შემავალი ხალხური ლექსების გამოცემა ვერ მოასწრო, ან ვერ მოახერხა. კრებული უთარილოა, მასში მოთავსებული მასალა სამ ნაწილად შეიძლება გაიყოს: პირველ ჯგუფში შედიან ლექსები, რომელთათვისაც მწერალს ბოლოში მიუწერია (ბ), (სახ.) ან (სხ.), რაც ყველა შემთხვევაში ხალხურსა და სახალხოს ნიშნავს.

მეორე რიგს მიეკუთვნება ლექსები, რომლებიც ყოველგვარი აღნიშვნის გარეშეა კრებულში შეტანილი და მესამე რიგისაა კრე-

ბულის მე-15 გვერდიდან „მოხვევის სიმღერებში“ შესული ლექსები, რომელთა გადაკეთება-დახვევნაზე მწერალს ძალიან დიდი სამუშაო ჩაუტარებია, მაგალითად:

იყო

ჩასწორდა

ზეცის ძალამ, ის ვერა ქნას
რასაცაო იქს-კაციხ-უნა
ბევრჯელ-ხახამიმიხ-გან
გულში ცეცხლსა ვერ ჩააქროხ
ნიაღვარად ცრემლის დენამა.

ზეცის ძალამ, ის ვერა ქნას
რასაც შესძლებს კაცის ენა
გულში ცეცხლსა ვერ ჩააქრობს
ნიაღვარად ცრემლის დენა.

მსგავსი მაგალითები ძალიან ბევრია კრებულში.

„მოხვევის სიმღერებში“ მე-4 ნომრით ჩანერილია ლექსი:

ნეტავი, ქალო, მე და შენ,
ყანა ვინ მოქვცა ზი(ა)რი,
ერთგა მოვმკიდით, პურს ვჭამდით
რო აღარ მევლო მშობარი.

ეს სტროფი ცნობილი ხალხური ლექსის აღ. ყაზბეგისეული ინტერპრეტაციაა, ხალხურ მოტივზეა შექმნილი, რაც, შეიძლება ითქვას, ურიგოდ არ გამოუვიდა მწერალს.

საინტერესოა ასევე აღ. ყაზბეგის ლექსის „შეიყრებიან ყორნების“ შექმნის ისტორია, რომელიც ასევე ხალხურ მოტივზეა დანერგილი. თხზულება იწყება ხალხური ლექსის პირველი სტროფით, ხოლო მომდევნო ორი სტროფი და ორი ტაეპი ავტორს ეკუთვნის. თხზულებაზე მწერალს ბევრი უმუშავია მისი დახვევნის მიზნით, მაგალითად, „მაშ რალად მოვშლი ვკვდებოდე“-ს ნაცვლად დაუნერია: „ვკვდებოდე, მაინც არ მოვშლი“; სტრიქონი „სანამდი პირში სულია“ შეუცვლია ფრაზით „თუ ძარღვში სისხლი მოძრაობს“ და ა. შ. მკითხველს მაგალითების მოტანით თავს არ შევანყენთ, იმას კი აღვნიშნავთ, რომ ყველა გადახაზული ადგილის ნაცვლად ჩასმული სიტყვისა თუ სტრიქონის მხატვრული ღირებულება ბევრად მაღალია. ასევე დიდი სამუშაო ჩაუტარებია აღ. ყაზბეგს ლექსის – „ქალს სილამაზე ხილადა“ – დასახვევნად. ხელნაწერ კრებულში მისი ორი ვარიანტია შეტანილი. პირველი ვარიანტი დამუშავებულია:

სტრიქონები მონიშნულია რიცხვებით, თუ სად რომელმა ხაზმა უნდა გადაინაცვლოს. ამ ლექსის ნაბეჭდი ტექსტისა და ხელნაწერის ორ ვარიანტს პირველი სტროფი საერთო აქვს, ხალხური, დანარჩენი სამი სტროფი კი ერთმანეთისგან ნიუანსურად, მაგრამ მაინც განსხვავდება. ამიტომ ძნელი სათქმელია, რომელია პირველი ან ბოლო ვარიანტი. სწორედ ეს ლექსი შეაქო „ივერიის“ რეცენზენტმა და ის ალ. ყაზბეგის ორიგინალურ თხზულებად მიიჩნია. ამ აზრს ლექსის დახვეწაზე ჩატარებული სამუშაოც ადასტურებს. მოგვაქვს ლექსის გადამუშავებული გამოუქვეყნებელი ვარიანტი:

* * *

ქალს სილამაზე ხილადა
ვსთხოვე, არ დამაძლევინა!
შევწუხდი, წყალი მომწყურდა,
წვეთი არ დამაღვინა.
ვცადე მიხდომა, ნაბიჯი
ერთი არ წამადგმევინა,
მომხედა, თოლნი შემყარა
ნანინკლებ წამაყრევინა,
დამრცხვა, ავინთე, გავნითლდი,
თავი ძირს დამახრევინა,
სიტყვები გადამავეწყა,
ენა სულ ამარევინა.
არც „მოდ“ მითხრა, არც „ნადი“,
არც თავი დამახსენევინა, –
გალაღებულსა ვაჟკაცსა
ბედ-ილბალ დამაწყევინა.

მიმოხილული მასალიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ალ. ყაზბეგმა ფასდაუდებელი სამსახური გაუწია ქართული ხალხური სიტყვიერების შეკრებისა და პოპულარიზაციის საქმეს. ის არა მარტო აგროვებდა ხევსა და მის შემოგარენში გაბნეულ მარგალიტებს და განადგურებისგან იცავდა მათ, არამედ თვითონაც ქმნიდა ხალხურ მოტივებზე ლექსებს, ურთავდა მათში სტროფებსა და სტრიქონებს ფოლკლორული ნიმუშებიდან, რაც მის თხზულებებს მეტ დამაჯერებლობასა და ექსპრესიულობას ანიჭებს.

დამონებიანი:

ბარბაქაძე 2009: ბარბაქაძე თ. ალექსანდრე ყაზბეგის პოეზია (ტექსტური კითხვები). თბილისი: 2009.

სახალხო ლექსები 1886: სახალხო ლექსები, მოხევეთა და მოხევის სიმღერები. თბილისი: 1886.

ხელნაწერი № 99: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ალექსანდრე ყაზბეგის ფონდი. ავტოგრაფი № 99.

ჯაყელი 1974: ჯაყელი ჯ. „ხალხური ანდაზები და გამოთქმები ალ. ყაზბეგის თხზულებებში“. ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 2. თბილისი: 1974.

Elisabed Zardiashvili

Poems Created by Folk Motives of Alexander Kazbegi

Summary

Alexander Kazbegi devoted most of his life and creative activity to folk motives. The work provides a detailed study of those verses that the writer created on folk motifs. It was concluded that Kazbegi often made his own interpretation of his own poems, using verses and lines from the pearls of folklore that adds to his poetry more reliability and expressiveness.

Over 40 autographic collections which include A.Kazbegi's both original and folk verses collected by him are kept at the National Centre of Manuscripts. At the end of each collection there is a section "The songs of a Mokhebian". The question whom the verses included in "The songs of a Mokhebian" belong to has remained controversial until now. One of the merits of our work lies precisely in the fact that on the basis of several documents found as a result of our research work it was confirmed that "The songs of a Mokhebian" included in the collection of the "Folk Poems" represent Kazbegi's own original poetry, which is very important in the academic edition of the writer's creative works.

ნადირობის ქალღმერთის სახე გრიგოლ რობაქიძის რომანში „ქალღმერთის ძახილი“

XX საუკუნის დასაწყისში ლიტერატურული აზროვნების, კულტურული ცნობიერების გაფართოებისა და მსოფლმხედველობრივ-ესთეტიკური განახლების სურვილით ქართულ ლიტერატურაში დაიწყო მოდერნისტული ტენდენციების დამკვიდრების პროცესი. გასული საუკუნის 20-იან წლებში დასავლური მოდერნისტული მსოფლალქმის კვალდაკვალ ქართულ მოდერნისტულ დისკურსში ჩნდება მძლავრი მითოლოგიური ნაკადის მქონე რომანები – ე. წ. მითოგრაფიული ტექსტები, რომელთა მხატვრული სტრუქტურა, პოეტური სამყარო, აზრობრივ-ემოციური დატვირთვა პირველყოფილი მითოსური აზროვნების არქეტიპულ მოდელებს ეფუძნება, მითოსურ-სიმბოლური თხზვის წესი კი შემოქმედებითი მეთოდის ფორმას იძენს. ქართულ სალიტერატურო სივრცეში მითოლოგიური რომანის დამკვიდრების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებამ. სტატიაში განვიხილავთ ქართველი მოდერნისტი მწერლის ნაწარმოებს „ქალღმერთის ძახილი“ („Der Ruf der Göttin“), რომელიც მითოგრაფიული რომანის კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენს.

„ქალღმერთის ძახილი“ პირველად 1934 წელს გერმანულ ენაზე იენაში, დიდერხის გამომცემლობაში დაიბეჭდა. ქართულ ენაზე ტექსტის მხოლოდ ორი ფრაგმენტი გამოქვეყნდა სათაურებით – „ორი ფოთოლი“ და „დიდი დედა“ ემიგრანტულ ჟურნალში „ბედი ქართლისა“* ნაწარმოების ქართულ ორიგინალს „დალი“ ერქვა. ის დაკარგულად ითვლება. როგორც ჩანს, არსებობდა რომანის ფრანგული თარგმანიც, რომელიც მათე კერესელიძეს შეუსრულებია და მისი ადგილსამყოფელიც უცნობია** რომანს გამოქვეყნებისთანავე

* „ორი ფოთოლი“ – „დალის დობილი“. ჟ. „ბედი ქართლისა“. 1952 წ. ნოემბერი, №13; „დიდი დედა“. ჟ. „ბედი ქართლისა“ 1955 წ. სექტემბერი, №20.

** რომანის ფრანგული თარგმანის არსებობის ფაქტს ადასტურებს ნაწარმოების ერთ-ერთ ფრაგმენტზე თავად გრიგოლ რობაქიძის მიერ შესრულებული მინაწერი: „რომანი დალი“ გამოვიდა გერმანულად 1934 წელს, სხვა სათაურით. ფრანგულად თარგმანს მათე კერესელიძემ. დამუშავებული ტექსტი თარგმანისა დაკარგულა. ჩემი პარიზში ყოფნის დროს 1943 წელს ხმა მომესმა: თარგმანი ერთს პარიზში მცხოვრებ

გამოეხმაურა გერმანულენოვანი კრიტიკა.* რეცენზენტთა შორის იყო ცნობილი შვეიცარიელი დრამატურგი და რომანისტი მაქს ფრიში. ტექსტი ქართულ ენაზე მხოლოდ 2012 წელს ითარგმნა.** მართალია გრიგოლ რობაქიძის, როგორც შემოქმედისა და მოაზროვნის, სახელის რეაბილიტაციის შემდეგ*** მისი შემოქმედება ჯეროვნად შეფასდა, თუმცა, მწერლის ლიტერატურული მემკვიდრეობის ნაწილი, რომელიც ქართველი მკითხველისთვის ბოლო რამდენიმე წელია, ხელმისაწვდომი გახდა (რომანები: „ქალღმერთის ძახილი“****, „მეგი ქართველი გოგონა“ და სხვ.), ჯერაც თითქმის შეუსწავლელია.

ნაწარმოების მთავრ გმირად ნადირობის ქალღმერთი დალის არქეტიპი, ივლიტე, გვევლინება. ავტორი რომანის სიუჟეტური ქარგის აგებისას, პერსონაჟთა სახეების შექმნისას ეყრდნობა როგორც ნადირობის ქალღმერთის დალის შესახებ არსებულ მითოსურ და ფოლკლორულ ტრადიციას, ისე სვანურ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, რასაც ადასტურებს „ბედი ქართლისას“ პუბლიკაციის

ქალს აქვს - გვარი არ მახსოვს. ეგებ მოინახოს“ (ყ. „ბედი ქართლისა“. „ორი ფოთოლი“ - „დალის დობილი“. 1952 წ. ნოემბერი, № 13. გვ. 12).

* ბახი, რუდოლფ „გრიგოლ რობაქიძე, ამისთვის და წინააღმდეგ!“ გერმანული სიტყვა: ლიტერატურული სამყაროს ახალი ეპიზოდი და დიდი კვლევა. 11 ჯგ. ნომერი 3. ჩანართი „ცოცხალი წიგნი“ (1935) [იხილეთ შეფულების აზრი]; ფრენკლი, ოთთო, გოეთანუმ: ყოველკვირეული ჟურნალი ანთროპოსოფია და სამფრთიანი სკრიპტი 14 ჯგ. ნომერი 6 (10.2.1935): 47; ფრიში, მაქს: ახალი ციურისული ჟურნალი, 4.12.1934, გვერდი 6; გუნთერი, ჰერბერტი: ლიტერატურა 37 (1934): 219; მარტენსი, კურთი: ახალი ლიტერატურა 38. ჯგ. (1937): 415; ნოთცელი, კარლი, ეცკარტი: სულიერი ევანგელისტური კულტურის ფურცლები 11 (1935): 184; კრეთმარი, ებერჰარდი: „სიყვარულის მითი“ [ნაბეჭდი გერმანიის მომავლიდან: გარდაცვლილი ლომი 5. შედეგი h 8 (1934): 230 f. გერმანულ ჟურნალში „დოიტჩე ცუკუნფტ“ (1934) გამოქვეყნებულ რეცენზიაში ებერჰარდ კრეთმარი წერდა: „ეს წიგნი არის არა ლიტერატურა, არამედ ბუნება, კლდენი და ველი, ცეცხლი და თესლი. ეს არის იმ იშვიათ წიგნთაგანი, რომელიც ყოველთა არსს იდუმალობამდე და მეტიც, მისნობამდე მიიკვლევს... ეს წიგნი არის დიდი და სადა, როგორც ყოველი, რასაც ნიადაგად ღვთის რწმენა და ბედის სიყვარული აქვთ: და როგორც უწყამო ყოველი, რობაქიძის შემოქმედება იქმნება მარად ანმყო და უკვდავი“ (შარაძე 1991: 180).

** რომანი გერმანული ენიდან დალი ფანჯიკიძემ თარგმნა და გამოსცა გამომცემლობა „არტანუჯმა“.

*** მწერლის რეაბილიტაცია იწყება 80-იანი წლებიდან. სწორედ 80-იან წლებში გადასცეს ნინო და კალისტრატე სალიებმა ხელნაწერთა ინსტიტუტს გრიგოლ რობაქიძის არქივის დიდი ნაწილი. ამ მასალას შეუერთდა ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული მწერალთან დაკავშირებული ერთეულები და ცალკე გამოიყო 378 ერთეულისგან შემდგარი გრიგოლ რობაქიძის პირადი არქივი.

**** რომანის შესახებ სტატია გამოაქვეყნა ეკა ცხადაძემ ჟურნალში „ლიტერატურული პალიტრა“. „ქალღმერთის ძახილი“ - სვანური მისტიკა“. ლიტერატურული პალიტრა“. თბ. 2013 წ. ივლისი, № 7 გვ. 155-158.

ავტორისეული მინაწერიც: „მეხმარებოდა სვანური ყოფა, რომლითაგანაც ეს მითოსი ამოცენებულა: ვშლიდი ამ ყოფას, ცენდებოდა მითოსი“ (რობაქიძე 1952: 12). სტატიაში შევეცდებით, განვსაზღვროთ რა მიმართება არსებობს ტექსტში რეალურ ქალს ივლიტესა და მითოსურ დალის შორის, გამოვკვეთოთ, მითოსის მხატვრული ტრანსფორმაციის რა ფორმებს მიმართავს გრიგოლ რობაქიძე ნაწარმოებში და რა დამატებითი შტრიხებით ამდიდრებს მას.

რომანი „ქალმერთის ძახილი“ ნადირობის სამზადისის სცენით იწყება. სვანების თემის რჩეული მონადირე თანბი და მოხუცი ბექუზა სანადიროდ მიემგზავრებიან. ნადირობა როგორც ერთი დროსივრცული მოდელიდან (რეალური სოფლური ყოფიდან) მეორე ქრონოტოპულ მოდელში (მითოსური, ტყე, კლდე, გამოქვაბული), ნადირთბატრონთა სამფლობელოში გადანაცვლების საკრალური რიტუალი, მონადრისგან ტაბუირების რთული სისტემის შესრულებას მოითხოვდა, რასაც გრიგოლ რობაქიძე ტექსტში ზედმინეწით იცავს. წესების თანახმად, მონადირეს სანადიროდ წასვლამდე ეკრძალებოდა როგორც უცხო ქალთან, ისე საკუთარ ცოლთან სასიყვარულო ურთიერთობა. უნდა მორიდებოდა ასევე ფეხმძიმე ან დედათა წესში მყოფ ქალს (ვირსალაძე 1964; სიხარულიძე 2006; ონიანი 2009), ამ ტრადიციის კვალად, რომანში მონადირე გიორგი სანადიროდ წასვლას იმიტომ ვერ ახერხებს, რომ „ცოლს დედათა წესის დღეები უდგას“ (რობაქიძე 2012: 4), ხოლო „ივანეს რძალი ჯერაც მელოგინეა“ (რობაქიძე 2012: 4). ტაბუირების სისტემის მიხედვით, მონადირე სახლიდან უბრად გამთენიისას უნდა გასულიყო, ადამიანებთან შეხვედრასა და გამოლაპარაკებას მორიდებოდა. გრიგოლ რობაქიძის გმირებიც – ბექუზა და თანბი – ადამიანებთან შეხვედრას გაურბიან: „შორს ვინმეს თუ დალანდავდნენ, მყისვე ძეძვნარში იმალებოდნენ ხოლმე“ (რობაქიძე 2012: 5), „სიტყვაძვირობდნენ, რადგან იცოდნენ, რომ ნადირობისას ჯობდა ხმა არ ამოეღოთ. ერთმანეთს სახელითაც არ მიმართავდნენ“ (რობაქიძე 2012: 5).

მონადირეთა საზოგადოებისთვის, როგორც საკრალური საძმოსთვის, ნადირობისას ასევე დამახასიათებელი იყო როგორც საიდუმლო ენის გამოყენება, ისე ბედნიერ თუ უბედურ ნიშანთა სიმბოლიკის გათვალისწინება. ეს უკანასკნელი ხშირად ნადირობის ბედის განმსაზღვრელი ხდებოდა. როგორც ჩანს, გრიგოლ

რობაქიძე სვანური სამონადირეო ყოფის ამ ტრადიციებსაც ითვალისწინებს. საინტერესოა, რომ ნადირობისას თანბი და ბექუზა ერთმანეთს სიტყვა „ნაპოლით“ ანუ ჩიტით მიმართავენ, თოფს კი „თარხნს“ ანუ ჭოკს არქმევენ. ასევე მონადირეების მიერ გომბეშოს დანახვა კარგის, ჩხიკვის ჩხავილი ცუდის ნიშნად აღიქმება; გამოქვაბულში ცხვრის ლეშის პოვნა კი ბოროტ ჯადოდ მოიაზრება. ნადირობასთან დაკავშირებული სვანური ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, მონადირეს წარმატებული ნადირობისთვის განწმენდის რიგი რიტუალებიც უნდა შეესრულებინა: მთაზე ასულიყო, „ხმელგანატეხი“* გაეტეხა, სანთელი დაენთო, ელოცა. ტრადიციის კვალად, რომანის გმირებმაც „ერთი მთის მწვერვალზე შეისვენეს, ხელ-პირი წყაროს წყლით დაიბანეს, სანთლები აანთეს, სამ-სამი კვერი ხელში დაიჭირეს, პირი აღმოსავლეთისკენ ქნეს და ქალღმერთ დალის შეევედრნენ.“ ტაბუირების რთული წესების დაცვის შემდეგ რიტუალურად განწმენდილი მონადირე უფლებამოსილი ხდებოდა დაეტოვებინა „შინა“, სოფელი, თემი და გამგზავრებულიყო სხვა სამყაროს აღმოსაჩენად. სრულდებოდა მეტამორფოზის სიმბოლური აქტი. მონადირე დროებით ემშვიდობებოდა მშვიდობიანი მეთემის ყოფას და იძენდა ახალ სტატუსს. როგორც ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს: „ნადირობასთან დაკავშირებულია განსაცდელი, უცნობი სამყაროს ხილვა, ჩვეულებრიობის საზღვრების გადალახვა, ან იმ ზღურბლის მიღწევა, საიდანაც იწყება სხვა, აქამდე განუცდელი და უნახავი სამყარო... ყოფიერებაში შემოდის სიახლე, რომელიც კარდინალურად ცვლის სტატუსს ქუოს.“ (კიკნაძე 2016: 153) რომანის ერთ-ერთი მთავარი გმირის – თანბის ცხოვრებაშიც სანადიროდ წასვლა საკრალური მიჯნის ფუნქციას ასრულებს. მისი ცხოვრება თითქოს ორ ნაწილად იხლიჩება: ნადირობამდე და ნადირობის შემდეგ.

„სვანთა წარმოდგენით, მონადირე კაი ყმის ყველა თვისებას განასახიერებდა. ჭეშმარიტი მონადირე სიტყვაძვირი იყო და ძალზე თავშეკავებულიც, ამასთანავე, წმინდა ცხოვრებით ცხოვრობდა.

* „ხმელგანატეხი“ წარმოადგენდა რიტუალურ პურს, რომლის ზედაპირი მზის დაფანტული სხივების მსგავსად იყო დაჭრელებული. ამ პურების გამოცხოვისას დედა ან ცოლი ლოცულობდა“ (ვირსალაძე 1964: 27).

ამიტომ მას იოლად ვერც რამეს ჰკითხავდნენ და ვერც განიკითხავდნენ, ყველა კრძალვით ეპყრობოდა, გამოირჩეოდა ფიზიკური სიძლიერითა და ამტანობით. მის სიტყვას კანონის ძალა ჰქონდა სოფელში. ჭეშმარიტი მონადირეები ნათელმხილველები იყვნენ. მათი გაკულტების მიზეზიც ამგვარი გამორჩეულობა იყო“ (ონიანი 2009: 204). აღსანიშნავია, რომ რომანის მთავარი გმირი თანხი „ყაი ყმის“ ყველა ნიშან-თვისების მატარებელია. თემის რჩეული მონადირეა, ხელდასმულია, სვანთა ადათ-წესების ერთგული დამცველი და პატივისმცემელია, ამავე დროს ის უცხოთა თანატომელთა შორის, ბუნებასთან და ცხოველებთან უჩვეულო სიახლოვე გამოარჩევს, მისი გამჭოლი მზერა დამთრგუნველია, ჭროლა თვალები კი, სვანების აზრით, ბოროტებას ასხივებენ და „თვით სალამანდრის მსგავს დიდრონ ხვლიკებს აანრიალებდნენ“ (რობაქიძე 2012: 17), „დედაკაცებს მისი ეშინოდათ. სადმე თუ გადაეყრებოდნენ, ისე ფითრდებოდნენ, თითქოს მათში ბნელი და ღმა ქალური სანყისები აბობოქრებულანო“ (რობაქიძე 2012: 18). თანხი საკრალური ცოდნის მფლობელია, ის ერთგავრი მედიატორია თემსა და ნადირთპატრონის სამფლობელოს შორის. თითქოს ორივე სამყაროს წესრიგს ემორჩილება და ისევე ეკუთვნის „შინას“, როგორც „გარეს“. თანხის ცნობიერებაში თემს, დედას მოხუც მონადირე ბექუზას უპირისპირდება ტყე, ჯიხვი და ივლიტი.

„მონადირის რჩეულობა, თუ, ერთი მხრივ, მისი წარმატებული საქმიანობის სანინდარია, მეორე მხრივ, საბედისწერო საფრთხის შემცველია, რამდენადაც რჩეულობა მას პასუხისმგებლობას ანიჭებს იმ არსების წინაშე, რომელმაც თავის ფავორიტად აირჩია“ (კიკნაძე 2016: 146). სწორედ ამგვარი საბედისწერო საფრთხის მოლოდინითაა განსაზღვრული თანხის გასვლა თემიდან. სოფლის უწყინარი ტოპოსის დატოვების შემდეგ თანხი ჯერ მთაში, შემდეგ გამოქვაბულსა და ბოლოს ტყეში ხვდება, ეს ადგილები არა მხოლოდ სოფლიდანაა შორს, არამედ თვისებრივად სხვა სამყაროს წარმოადგენს – ნადირთპატრონის სამფლობელოს განსხვავებული წესრიგით. ტექსტში ჩნდება კიდევ რამდენიმე მითოსური მოტივი, რომელიც სამონადირეო ეპოსსა თუ მითოსურ წარმოდგენებში (გადმოცემებში) მიჩნეულია დალისთან შეხვედრის წინაპირობად. თეთრნიშნიანი ჯიხვის ხილვის შემდეგ გზაბნეული თანხი გამოქვაბულთან ჯერ მდინარეს წააწყდება, სამი დღის შემდეგ კი ტყე-

ში ტყისმჭრელებთან დაიდებს ბინას. მითოსური წარმოდგენით: 1) თეთრნიშნაანი ჯიხვის დანახვა* დალისთან შეხვედრის ყველაზე გავრცელებულ ნიშანს წარმოადგენს; 2) გზის დაბნევა/კვალის არევა ძველ სამყაროსთან გაუცხოებისა და ახალი სამყაროს აღმორჩენის წინაპირობადაა გააზრებული. ზურაბ კიკნაძე ნაშრომში „ქართული მითოლოგია – ფარნავაზის სიზმარი“ მონადირის სამყაროზე მსჯელობისას მიუთითებს: „გზის დაბნევა იმის ნიშანია, რომ შენ არა მხოლოდ შინას ხარ მოცილებული, არამედ სხვაგან იმყოფები. როცა სოფლისაკენ მიმავალი გზები იკარგება, რჩება ერთი გზა, რომელიც დალის გამოქვაბულისკენ მიდის, სადაც მონადირემ უნდა გადაიღამოს. ირკვევა, რომ მონადირე აკრძალულ სივრცეშია შეჭრილი“ (კიკნაძე 2016: 186); 3) მდინარის გადალახვა – საკრალური ზღურბლის ფუნქციას ასრულებს და საიდუმლოსთან ზიარების წინაპირობად აღიქმება „მდინარე არა მხოლოდ სივრცული მიჯნაა, არამედ განსაცდელის სახით ადამიანების ცხოვრებაში ახალ ჰორიზონტებს შლის (კიკნაძე 2016: 154). 4) ახალი საცხოვრებელი/ახალი სახლი – ტყე – „შინასთან“ დაპირისპირებულ უკაცრიელ და უდაბურ ტოპოსად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ.

დალის რჩეულ ნადირთან – თეთრნიშნაან ჯიხვთან – შეხვედრისა და ნადირობის ქალღმერთის სიზმრისეული ჩვენების შემდეგ თანბის არსებობას ქალთან საბედისწერო შეხვედრის მოლოდინი განსაზღვრავს „[თანბის] გული გაეპოზოდა, უსიერ ტყეში დალის ყოფნა რომ არ მოეყნოსა“ (რობაქიძე 2012: 27). ქალღმერთი მასში ამბივალენტურ განცდებს აღძრავს: ერთი მხრივ, იზიდავს სიზმარში ნანახი „გასხივოსნებული“ ქალი: „გამთანგველი, საამური ცეცხლი იგრძნო“ (რობაქიძე 2012: 7), მეორე მხრივ, აფიქრებს ბექუზას მრავლისმეტყველი გაფრთხილება: „ოქროსთმიანის ხილვა ძვირად დაუჯდა შენს დიდ წინაპარს!“ (რობაქიძე 2012: 13). დალის არქეტიპის – ივლიტეს - გამოჩენა რადიკალურად ცვლის თანბის შინაგან

* „ირემს მიჰყავს მონადირე საკრალურ ადგილთან, რასაც აუცილებლად მოჰყვება არსებითი გარდატეხა არა მარტო მონადირის, არამედ საზოგადოების ცხოვრებაშიც. მაღალმთიან რაიონებში ამგვარი თქმულებები ჯიხვს უკავშირდება. ნიშნაანი ჯიხვი ნადირობისა და ნაყოფიერების ღვთაების კუთვნილებაა ან თავად ქალღმერთი იღებს მის სახეს და დამსახურებისამებრ სჯის ან ასაჩუქრებს მონადირეს“ (სიხარულიძე 2006: 36-37).

მდგომარეობას, მის „შინასთან“ მიმართებას: „თემის რჩეულის“ სტატუსს „დალელუკდუნე“, ანუ დალით შეპყრობილობის/„გამამაგებულობის“ მდგომარეობა, ცვლის, რაც მითოსური ტრადიციის მსგავსად, გმირის საბედისწერო აღსასრულს განაპირობებს.

მართალია, გრიგოლ რობაქიძე რომანის სიუჟეტური ქარგის აგებისას უმთავრესად სვანურ წარმართულ სანესჩვეულებო ტრადიციებს ეყრდნობა, თუმცა მითოსის მხატვრული ტრანსფორმაციისას ჩნდება ახალი, ქრისტიანული ნაკადი. ტექსტში წარმართული და ქრისტიანული რიტუალები, სიმბოლოები თითქოს თანაარსებობენ, რაც ნაწარმოების საინტერესო სიახლეს წარმოადგენს. რომანის პერსონაჟებიც ორივე ტრადიციის მატარებელნი არიან: თანბი, ერთი მხრივ, დალის რჩეული მონადირე, წარმართული კულტურის ნაწილი და მისი დამცველია, მეორე მხრივ, კი სწორედ მის დაბადებას უკავშირდება რომანში ღვთისმშობლის ხატის გადარჩენა.*

ნადირობის ქალღმერთის დალის მითოსის რობაქიძისეულ ინტერპრეტაციაში კიდევ ერთ სიახლედ გვესახება გარე კონფლიქტის შინა სივრცეში გადატანა. ავტორი სვანურ ეთნოგრაფიულ მონაცემებსა თუ ფოლკლორულ ტრადიციაში (სამონადირეო ეპოსში) დაცულ სასიყვარულო ტრიადულ მოდელს – მონადირე, მინიერი ქალი – ცოლი და დალი ცვლის: თუ მითოსში ორ განსხვავებულ საწყის – ყოფითსა და მითოსურს ორი ქალი განასახიერებს, ტექსტში რეალურსა და მითოსურ სამყაროებს შორის კონფლიქტი უკვე ერთ ქალში – ივლიტეში ინაცვლებს. როგორც „ბედი ქართლისას“ პუბლიკაციის მინაწერიდან ირკვევა, ივლიტეს სახის სწორედ ამ ორსახოვნებაში ხედავდა თავად ავტორიც ამბის დრამატულობასთან ერთად მის უმთავრეს გამონწვევასაც: „დრამატიზმი: ქალი ვაჟის ტრფობაში ხან რეალური ივლიტეა, ხან მითიური დალი: იშვიათად ორივე ერთად. მკითხველი წარმოიდგენს, თუ რა სიძნელე მქონდა დასაძლევ“. – მიუთითებს გრიგოლ რობაქიძე (რობაქიძე 1952: 12). ივლიტე, ერთი მხრივ, ნადირობის ქალღმერთის დალის

* ტექსტის მიხედვით, წმინდა კვირიკეს ხატის დაუფლებისთვის არაერთხელ გამართულა ბრძოლა. ერთ-ერთი მორიგი შემთხვევისას ხატი ლაგურკადან თავად დადემქელიანებს მოუპარავთ. ეს უკანასკნელი ერთ-ერთ სვანს დადემქელიანებისგან მოუპარავს და თანბის ოჯახში მელიოგინეს საწოლის ქვეშ დაუმალავს. მშობიარე თანბის დედა ყოფილა და სწორედ სვანთა რჩეული მონადირის ამქვეყნად მოვლინებას გადურჩენია ხატი.

არქეტიპია, მეორე მხრივ, რეალური ქალია - თავად იულონ გელოვანის მეუღლეა, რომელიც ღამით, მითოსურ დაღად გარდაისახება. მეტამორფოზა ივლიტესთვის გაუცნობიერებელი აქტია. სავსემთვარეობისას თითქოს მას ნადირთპატრონი ეუფლება და უცხო, მითოსური სამყაროსკენ, ტყისკენ, მდინარისკენ მიჰყავს. ის ერთსა და იმავე დროს ღვთიური იმპულსის მატარებელიც არის და ადამიანურისაც, თუმცა არც ერთს ეკუთვნის ბოლომდე. სწორედ ამ ორ სანყის შორის წინააღმდეგობა ქმნის ტექსტში კოლიზიას. პერსონაჟთა ტრაგიკული ბედის განმსაზღვრელი და მოვლენების დრამატული განვითარების მიზეზი ხდება.

ამდენად, გრიგოლ რობაქიძე რომანში „ქალღმერთის ძახილი“ ნადირობის ქალღმერთის დალის მითოსური სახის მხატვრული ტრანსფორმაციისას უმთავრესად ეყრდნობა მითოსურ და ფოლკლორულ ტრადიციას, სვანურ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, თუმცა შემოაქვს დამატებითი შტრიხები: მითოსურ და რეალურ სანყისებს შორის კონფლიქტს ერთ ქალში ანაცვლებს, ამავე დროს ავტორი წარმართულ თუ ქრისტიანულ რიტუალებსა და სიმბოლოებს ერთ სივრცეში განაფენს, გვთავაზობს ამ ორი სამყაროს „საკრალურ ქორწინებას“.

დამონებიანი:

კიკნაძე 2016: კიკნაძე ზ. *ქართული მითოლოგია - ფარნავაზის სიზმარი*. 2. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2016.

ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ე. *ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი)*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

ონიანი 2009: ონიანი ო. *კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009.

რობაქიძე 2012: რობაქიძე გ. *ქალღმერთის ძახილი*. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2012.

რობაქიძე 1952: რობაქიძე გ. *ორი ფოთოლი – დალის დობილი*. ჟურნ. „ბედი ქართლისა“. ნომბერი. № 13. 1952.

რობაქიძე 1955: რობაქიძე გ. *დიდი დედა*. ჟურნ. „ბედი ქართლისა“. სექტემბერი. № 20. 1955.

სიხარულიძე 2006: სიხარულიძე ქ. კავკასიური მითოლოგია. თბილისი: გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“. 2006.

სურგულაძე 1986: სურგულაძე ი. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბილისი: 1986.

შარაძე 1991: შარაძე გ. გრიგოლ რობაქიძე. „უცხოეთის ცის ქვეშ“ . წ. 1. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“. 1991.

Lili Metreveli

Image of the Goddess of Hunting in Grigol Robakidze’s Novel “The Call of the Goddess”

Summary

Article „Image of the Goddess of Hunting in Grigol Robakidze’s Novel „The Call of the Goddess“ offers discussion of the mythographic novel of Georgian modernist writer Grigol Robakidze. The main character of this work is Ivliite, archetype of Dali, goddess of hunting. When creating the novel plot and the characters the author relied on the mythos and folklore traditions dealing with Dali, goddess of hunting, as well as Svanetian ethnographic data.

The article underlines forms of creative transformation of mythos characteristic for Grigol Robakidze, identifies relations between real woman Ivliite and mythical Dali and in the conclusion it states: Grigol Robakidze, in his novel „The Call of the Goddess“, in artistic transformation of mythical image of Dali, goddess of hunting, mostly relies upon mythical and folklore traditions, Svanetian ethnographic data. The author introduces also some additional features: he changed love triangle model – hunter, worldly woman – wife and Dali in Svanetian ethnographic data and folklore tradition (hunting epos): while in the myths two women embody two different worlds – the live and mythical ones, here, in the text, the conflict between real and mythical worlds takes place in one woman – Ivliite. At the same time, in the text it seems

that the heathen and Christian rituals, symbols coexist and this is a very interesting innovation in this piece of work. The characters in the novel are the carriers of both traditions: on one hand, Tanbi, hunter chosen by Dali is part of heathen culture and its protector and on the other hand, saving of the Godmother's icon is associated with his birth – on the other. Thus, the writer places heathen and Christian rituals and symbols in single space and offers „sacral marriage“ of these two worlds.

საარქივო მონაცემები

მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური

ფოლკლორის არქივში დაცული ზეპირი ისტორიები ნიკო (ბაჩანა) რაზიკაშვილზე

ფოლკლორის არქივი შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილია, სადაც დაცულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეკრებილი მასალა: ხელნაწერების, აუდიო ჩანაწერების, ფოტო- კინო დოკუმენტების სახით. ყველაზე ძველი ხელნაწერები მე-19 საუკუნის 70-იანი წლებით თარიღდება. აქ თავმოყრილი დოკუმენტები არა მარტო ფოლკლორისტებისთვის არის მნიშვნელოვანი, არამედ ლიტერატურათმცოდნეების, ლინგვისტებისა და ისტორიკოსებისათვისაც. ფოლკლორის არქივმა მეორე სიცოცხლე ქვეყნის დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ (1991) შეიძინა, როცა გაჩნდა ფინანსური დახმარება სახელმწიფოსა და არასამთავრობო ორგანიზაციების მხრიდან. საქართველოს მიერ არჩეულმა დასავლურმა კურსმა ფოლკლორის განყოფილება აზიარა ევროკავშირის ქვეყნებში დაგროვილ საარქივო მუშაობის გამოცდილებას, რამაც შესაძლებელი გახადა საარქივო მასალის თანამედროვე მოთხოვნათა დონეზე დამუშავება და დიგიტალიზაცია მათი ფართო ხელმისაწვდომობის მიზნით.

ფასდაუდებელია არქივში დაცული აუდიო ჩანაწერების მნიშვნელობაც, რომლებიც გასული საუკუნის 50-80-იან წლებში განხორციელდა და არა მარტო ვერბალურ და მუსიკალურ ფოლკლორულ მასალას შეიცავს, არამედ ქართველ მოღვაწეთა ცხოვრების ამსახველ ისტორიებსაც გადმოგვცემს. მთქმელთა უმეტესობა გამოცდილი მთხრობელია და მათი თხრობის ხელოვნება დამოუკიდებელ კვლევას საჭიროებს.

თხრობის ამგვარი ოსტატობით გამოირჩევა ნიკო (ბაჩანა) რაზიკაშვილის ქალიშვილის, ნინო რაზიკაშვილის, ნარატივები, რომლე-

ბიც გასული საუკუნის 60-იან წლებშია დაფიქსირებული დედოფლისწყაროს რაიონის სოფელ ქვემო ქედში ფოლკლორისტიკის დავით გოგოჭურისა და ვარლამ მაცაბერიძის მიერ (ID 35927). აღნიშული აუდიო ჩანაწერები ორ ნაწილად იყოფა: ბაჩანას ოჯახის ისტორია და ამ ისტორიის ფონზე გადმოცემული ფშაველთა იმდროინდელი ყოფა-ცხოვრება და ადათ-წესები.

ნინო მოგვითხრობს მშობლების შეუღლების ისტორიას, რომლებმაც დაარღვიეს თემის კანონი, თემის შიგნით ქორწინების დაუშვებლობა. „თემმა ცუდი თვალით დაუნყო ყურება მამაჩემსო“, ყვება ნინო, რის გამოც ცოლ-ქმარი ჩარგალიდან მალაროსკარში გადასახლდა. მალე მათ ახალშობილი დაეღუპათ. ჩარგალელებს გონიერება ეყოთ და სამძიმარზე მივიდნენ. გამწარებულმა ბაჩანამ შვილი ასე დაიტირა:

თქვენი ჭირიმეთ ჩარგალელებო, ჩემო ძმებო და ბიძებო,
განა რომ შამინირა ღმერთმა, არ მაპატია, მაზღვეინა
გადამღეგობა თემთა ფიცისა, გადამღეგობა თემთა პირისა.

ნინოს ზეპირი ისტორიები გვაცნობს ბაჩანას, როგორც დიდ ქველმოქმედს, ღარიბთა და გაჭირვებულთა შემწეს, გზაზე თუ დუქანში, არაგვის ორივე ნაპირიდან როგორ მონიწებით ესალმებოდნენ მას – ქუდის მოხდითა და ფეხზე წამოდგომით. ნინოს ნაამბობიდან საყურადღებოა ბაჩანას მიერ ობოლი გოგონას აღზრდა, ღარიბი ბიჭის მფარველობა და პატარა მწყემსის ტრაგიკული ისტორია. მოთხრობილია ვაჟა ფშაველას ბაჩანასთან სტუმრობის უცნობი ეპიზოდები. ბაჩანას სტუმრად ძმები: ვაჟა, თედო და სანდრო ჰწვევიან. ბაჩანას ტიკებით ღვინო შემოჰქონდა, როცა ვაჟა მისულა. „შამოდგა კარებში თავისებურად და მამაჩემს ეუბნება: „გაიქეც ცხვარო, ნადირი მოდისო“. მამამ უთხრა: „გაიქეცა, მაგრამ დუმაში ვწვდიო“. ამ სხარტ გაპაექრებაში კარგად ჩანს ნიკო რაზიკაშვილის ფარული იუმორის ნიჭი.

ბაჩანას მეუღლესთან (მარიამ გურასპაული) ობოლი გოგონა მისულიყო, რომელსაც დეიდა ცუდ პირობებში ზრდიდა და თავშესაფარი ეთხოვა. მარიამს გადანყვეტილება მეუღლის გარეშე არ მიუღია. ბაჩანას იმ პირობით მიუცია თანხმობა თუ მარიამი როგორც საკუთარ შვილს ისე გაზრდიდა. „ისე იზრდებოდა ეს

ქალი, ჩვენ იმის ნახევრად კი არა, იმის მეთაუდაც არ დავზრდილ-ვათო“, მოგვითხრობს ნინო.მერე კარგადაც გაუთხოვებიათ და კარგი მზითევიც გაუტანებიათ. „ერთხელ საბაურთას მივდიოდით, ხომისძირს რომ მივედით, იქ დუქანი იყო,იანვარას პეტრეს დუქანი და იმის წინ დაგვხვდა ეს ბალღი, ქუდი ჩამოგლეჯილი ჰქონდა, ქალ-მებიც ჩამოგლეჯილი, ტყლაპები რალაც ეცვა“. ბაჩანას ეკითხა: „შვილო, რადა ხარ ფეხშველიო, რადა გაქ ქუდი დაგლეჯილიო?“. – „დედა მყავო, მამა არა მყავო და დედაცაო, ბედშავი დედა მყავო და ვერ მინახავსო და არც პური გვაქვს, არც არანაირი საზრდო გვაქვსო, ხან ვის ჩავხედავ ხელში და ხან ვისაო, რომ დამიყენონ მოჯამაგირედაო, არავინ არ მიყენებსო“. მოზრდილი იყო ეგრე 9-10 წლის იქნებოდა. ადგა მამაჩემმა და ფული მისცა: – „მიდი პეტრეს დუქანში , ქუდიც იყიდეო, ახალუხიც იყიდეო, სუყველაფერი – რაცა გჭირდება, ერთი ხელი ტანისამოსი იყიდეო და თუ გინდა ჩემთან წამოდიო, რაც ჩემს შვილებს ექნება ,შენც ის გექნებაო“. – „არა, დედას თავს ვერ დავანებებო“ – თქვა , ადგა ტანისამოსი იყიდა და წავიდაო“, – ჰყვება ნინო.

ნინო როცა პატარა ყოფილა, ფეხი დასწვია. მამა ამ დროს მაღა-როსკარში ყოფილა. დედას მეზობელი გაუგზავნია ბაჩანასთან, რომ წამლები მოეტანა.მამა ღამით დაბრუნებულა და თან შვიდი-ექვსი წლის ბიჭი მოეყვანა, ჩამოგლეჯილი, ჩამონწილი, თავზე ქუდის ნაგლეჯი ეხურა, ფეხებზე კი გაცვეთილი ქალამნები. ზამთარი იყო. არაგვის ქალაში შეხვედროდა ეს ბიჭი, მწყემსი იყო, დედინაცვალი ცუდად ექცეოდა, მამაც მკაცრი ყავდა. ბაჩანამ გადანყვიტა თავის შვილებთან ერთად გაეზარდა. ახალი ტანსაცმლით შემოსეს და მათთან იზრდებოდა. რამოდენიმე ხნის შემდეგ ბიჭის მამამ მიაგნო მის სამყოფელს და წასაყვანად მივიდა. ბიჭი ტყეში გაიქცა და მამის წასვლის შემდეგ დაბრუნდა, ტიროდა, მოკვდები და მაგასთან არ წავალო. რამოდენიმე ხნის შემდეგ ბიჭის მამა „სტრაჟნიკებთან“ ერთად დაბრუნდა და პატარა მწყემსი ძალით წაიყვანეს, ბაჩანა ვერაფერს გახდა.ბიჭი მამას გაექცა და არაგვი დაიხრჩო თავი.უს-ამართლობის წინაშე ამჯერად ბაჩანა უძლური აღმოჩნდა.

ნინო უკანა ფშავის ყოფის კარგი მცოდნეა. იგი ყველა თუ რო-გორ დადიოდნენ ხოშარელი აკვნისანი ქალები „გვერდალ ადგილ-ზე“ მოყვანილი ყანის სამკელად და აკვნებს ბრანის (გრაკლას) ხეზე კიდებდნენ, როგორ ჩამოუგორდა დედას აკვანი და შვილი დაეღუ-

პა. ნინო თავად ასრულებს ბედკრული დედის დატირებას, რომელიც ფშავში დედის მიერ შვილის დატირების ნიმუში ყოფილა.

აღსანიშნავია, რომ ბაჩანას შესახებ მნიშვნელოვანი მასალაა, აგრეთვე, თავმოყრილი გიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმის მიერ 2011 წელს გამოცემულ „რაზიკაშვილების მიმონერაშიც“, რომელიც მოიცავს პერიოდს მეცხრამეტე საუკუნის 80-იანი წლებიდან გასული საუკუნის 40-იან წლებამდე. კრებული მრავალი კუთხით არის საინტერესო: წერილებში რაზიკაშვილების დიდი ოჯახის რეალური სურათი და ძმების ურთიერთობის დეტალებია აღწერილი, რომელშიც ჩანს მათი ხასიათი, გასაჭირი. ასევე – იმდროინდელი საქართველოს, კერძოდ, ფშავის, ქართლისა და კახეთის ისტორია, ყოფა. წერილები მდიდარია ხალხური ლექსიკით, ვხვდებით ძმების, მათ შორის ბაჩანას უცნობ, ექსპრომტად შექმნილი ეპისტოლურ ლექსებს. წერილებიდან საყურადღებოა ინფორმაცია ბაჩანას პოემის „დაბადება და აღზრდა ერეკლე ბატონიშვილის“ შესახებ (რაზიკაშვილების მიმონერა 2011: 54), რომელიც 1890 წელს გამოიცა „ქართველთა ამხანაგობის“ გამოცემლობის მიერ. აღნიშული პოემა სათანდო ყურადღების მიღმაა დარჩენილი და ბევრამა არც კი იცის მისი არსებობის შესახებ. პოემა ამ ხალხურ ლექსს ემყარება:

ბატონიშვილს ერეკლესა,
ირმის ძუძუ უწოვნია;
საჩაღეში გადაეგდოთ,
მონადირეს უპოვნია;
წყალი უსვამს ალგეთისა,
თრიალეთზედ უძოვნია.

ეს ნაწარმოები ორი თვალსაზრისით არის საინტერესო: ერთის მხრივ ბუნების აღწერის არაჩვეულებრივი ოსტატობით; მეორეს მხრივ კი ხაზგასმულია ერეკლეს, როგორც ხალხის შვილის, საქართველოს ბუნების წიაღში აღზრდილის უპირატესობა სხვა მეფეებთან შედარებით:

1. „ბჟუტავს ულურსი ვარსკვლავი,
ზეცა დაუშვენებია,
ცას, რაცა აქვს, სულ ზედა აქვს,
ისე დაუფერებია;
საპატარძლოდ მოკაზმულა;
თავი მოუქალებია; ...
გზასა სძინავს; ხალხი ხვრინავს;
ბუ კივის და ჭოტი ნივის;
ჩიტსა სთვლემავს, მელა ჰზვერავს,
მდინარეზედ წყალი შხივის.
მთას და ბარზედ სიბნელესა
შავი ლანდი უფარია; ...
ჭაობებში ბაყაყების
საუცხოო ქორნილია;
ნაკლოვანში ჭრიჭინების
უთავ-ბოლო ძახილია.
ზვარში ვაზი მომნიფული,
ქალი თავს არ ათხუებსა;
ფოთლების ქვეშ მტევნებს ჰმაღავს,
როგორც გოგო ძუძუებსა.
სოფლის ახლო ქურდ-ბაცაცა
ღნავის, წკნავის ტურის ხროვა;
ვენახების სტუმრობა ჰსურს,
თუ გლეხმა არ დაითხოვა...
ყვავილნი ეშხში არიან,
ჰგლიან ქვასა და ქვიშასა,
ძველებს იხდიან, სხვას იცმენ
ახალსა ბიჯი-ბიჯასა.
თან ისე მწყობრად მღერიან
ცისას და ხმელეთისასა;
სულ უცხო-უცხო, სხვა და სხვის
ჰანგის და მიღეთისასა.
ზედაც ჰკოცნიან ერეკლეს,
ულოცვენ დაბადებასა;
ტყე და ბალახიც იმათთან
იშვებდა, ჟრიამულობდა;

ცაც სასალუქოდ მორთული
მალლიდამ მხიარულობდა.
ბავშვს ისევ იგრე ეძინა
დედა ბუნების უბეში,
როგორც მშვენიერს ყვავილსა
თავის პანია ბუდეში.

(ბაჩანა 1890:3-6; 18-19)

2. ღმერთმა ჭაბუკ ერეკლეს გამოუგზავნა „დავით ფერული“
ხმალი და უბრძანა:

... წადი, დაიცევ შენ შენი მინაწყალია...
ერის მოთავედ დაგნიშნე,
ნუ დაიზარებ შრომასა;
წადი, ბელადად გაუძელ
იმის ბედსა და ნდომასა.
არ დაგავიწყდეს სიმართლე,
თაყვანსა სცემდე სიბრძნესა...
ყველას თანაბრად უყურე
დიდებულსა და გლეხსაო;
მაშინ მეც მეშველად გექნები,
მეც მოგიმართავ ხელსაო.
დაე „ბატონებს“ ეძახდენ
მეფეთ შენს უწინარესსა.
შენ კიდე: „ხალხის მოძმესა,
თანასწორს, უწყინარესა“.

(ბაჩანა 1890: 29-31)

ჩვენს მიერ განხილული ფოლკლორის არქივში დაცული მასალის გარდა გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ 2015 წელს საქართველოს პარლამენტის ეროვნულმა ბიბლიოთეკამ გამოსცა რაზიკაშვილების შთამომავლების მ. სამაშვილისა და ლ. რაზიკაშვილის რედაქტორობით: „წერილები თედო რაზიკაშვილის არქივიდან, პავლე რაზიკაშვილის შთამომავლობა, გენეალოგია და ბიოგრაფიული ცნობები“, სადაც საინტერესო ინფორმაციებია დაცული ნიკო რაზიკაშვილზე. აქვე უნდა აღვნიშნოთ მწერლისა და მოღვაწის სიკო ფაშალიშვილის მოგონებები ნიკო რაზიკაშვილზე, რომელიც მათ პირად ურთიერთობებზე მოგვითხრობს

(ფაშალიშვილი 1966: 91-178). მადლობას მოვასხსენებთ მკვლევარ ქეთევან ელაშვილს აღნიშნული მასალის მოწოდებისთვის. 2016 წელს კი დაიბეჭდა ცნობილი მეცნიერისა და მწერლის როსტომ ჩხეიძის ნიგნი „ხელთუბანი, ხვედრი თედო რაზიკაშვილისა“. აქ ავტორმა ჩვეული ოსტატობით მოახერხა რაზიკაშვილების მიმონერაში გაბნეული ცხოვრებისეული ფაქტების ლოგიკურად აკინძვა და ერთ თავგადასავლად შეკვრა. როგორც ავტორი გვამცნობს, მას განზრახული აქვს რაზიკაშვილების თავგადასავლის აღწერის გაგრძელება და ბაჩანას „დრამატული სულიერი და არანაკლებ დრამატული ყოფითი თავგადასავლის“ მოყოლაც.

პავლე და გულქან (ბაბაღე) რაზიკაშვილების, მათი შვილების ცხოვრების ამსახველი ისტორიები, რომლებიც წიგნებში, პერიოდულ გამოცემებში, აუდიო ჩანაწერებში თუ პირად წერილებშია გაბნეული ერთ დიდ დოკუმენტურ წიგნად გამოცემას საჭიროებს, რათა ჩვენმა საზოგადოებამ მთლიანობაში გაიაზროს ამ დიდი გვარის დამსახურება ერისა და ქვეყნის წინაშე. ვფიქრობთ, ფოლკლორის არქივში დაცული ზეპირი ისტორიების აუდიო ჩანაწერი ნიკო (ბაჩანა) რაზიკაშვილზე ამ კუთხით მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს.

დამონეგანი:

ბაჩანა 1890: ბაჩანა. დაბადება და აღზრდა ერეკლე ბატონიშვილისა (ლევენდა). თბილისი: გამოცემა „ქართველთა ამხანაგობისა“, 1890.

რაზიკაშვილების მიმონერა 2011: რაზიკაშვილების მიმონერა. თბილისი: გ. ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმი, 2011.

სამაშვილი ... 2015: სამაშვილი მ., რაზიკაშვილი ლ. (რედაქტორები). წერილები თედო რაზიკაშვილის არქივიდან, პავლე რაზიკაშვილის შთამომავლობა, გენეალოგია და ბიოგრაფიული ცნობები. თბილისი: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, 2015.

ფაშალიშვილი 1966: ფაშალიშვილი ს. დაუფინყარი შეხვედრები. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1966.

ფოლკლორის არქივი ID 35927: შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივის მეოცე საუკუნის სამოციანი წლების აუდიო ჩანაწერები, ID 35927.

ჩხეიძე 2016: ჩხეიძე რ. ხელთუბანი. თბილისი: გამომცემლობა „ჩვენი მწერლობა“, 2016.

**Oral Histories about Niko (Bachana) Razikashvili Kept on
Audio Recordings in the Folklore Archive of Shota Rustaveli
Institute of Georgian Literature**

Summary

Folklore archive of Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature is one of the important sections of the Institute. At present there are gathered documents from all parts of Georgia: manuscripts , audio recordings, films and photos. Thanks to the financial support of Shota Rustaveli Scientific Foundation was realized the project of digitalization and electronic systematization of the audio materials recorded between the 50s and the 80s of the past century. The audio material contains almost all genres of verbal folklore as well as of musical folklore. There are also unknown histories of life of the well-known Georgian public figures and writers, among them of the Georgian writer Niko Razikashvili (Bachana).

The narrator is his daughter Nino. Her narrative contains valuable information on the writer unknown to the public up to day and about the life of the population of the historical –geographical province Pshavia.

ერთი თქმულების კვალდაკვალ („გოგილაანთ ქალქვა“)

მინის დროული დამუშავება და მოსავლიანობა ამინდზეა დამოკიდებული. ძველად ფიქრობდნენ, რომ ამინდის მართვა შესაძლებელი იყო. გვალვიანობის ან ხშირი წვიმების შემთხვევაში ქალები აწყობდნენ „დიდებას“, რაც გულისხმობს მოსახლეობაში კარდაკარ ჩამოვლას, კვერცხის, სასმელის, ფულისა და ა. შ. აგროვებას, შემდეგ შიშველი ფეხით უღელში შებმასა და წყალში შესვლას. აგროვებული ფულით აუცილებელი იყო საკლავის ყიდვა და ადგილის დედისთვის შეწირვა, რაც სასურველი ამინდის – გვალვის შემთხვევაში წვიმისა და წვიმების შემთხვევაში მზის – გამოხმობის საშუალებად მიაჩნდათ. ამინდის მართვის თემასთან დაკავშირებული თქმულებაა „ქალქვა“.

თავდაპირველად განვიხილოთ თქმულების ვარიანტები და ისტორია. არსებობს მისი ოთხი ვარიანტი. პირველი ჩანაწერი მოპოვებულია ამბერკი გაჩეჩილაძის მიერ, რომელიც 1944 წელს ყვარლის რაიონის სოფ. გრემში ჩაუნერია ვინმე ნადია დუშმანაშვილისაგან (გაჩეჩილაძე 1976: 218-219).

თქმულების მეორე ვარიანტის ჩამწერია ელენე ვირსალაძე. ტექსტი ფიქსირებულია 1947 წელს ყვარლის რაიონის სოფ. საბუეში ვინმე ქეთევან მათიაშვილისაგან. აღნიშნული თქმულება დაცულია შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივში საარქივო კოდით ფაა30434 და გამოქვეყნებულია „ხალხური სიბრძნის“ III ტომში (ვირსალაძე 1961: 209).

არსებობს ამ ლეგენდის გამოუქვეყნებელი, ყველაზე სრულყოფილი და ვრცელი ვარიანტი, რომელიც დაცულია შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივში საარქივო კოდით ფაკ46 გვ226. იგი 1961 წელს ჩაუნერია მ. ჩიქოვანს ყვარლის რაიონის სოფ. საბუეში 49 წლის მთქმელ ზურაბ ივანეს ძე ჩიტაშვილისაგან (ფაკ46 გვ226). მკვლევარი ქალქვის შესახებ აბსოლუტურად განსხვავებულ ვარიანტს გვთავაზობს,

რომელიც ქვების სანახავად მისულმა ძროხების მწყემსი ნინო აღომლიშვილისგან მოისმინა (ჩიქოვანი 1964: 229).

კახეთის 1961 წლის ფოლკლორული ექსპედიციის ვრცელ ანგარიშში მ. ჩიქოვანი საინტერესო ცნობას იძლევა ყვარლის რაიონის სოფლებს: ენისლისა და საბუის – მიდამოებში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ამინდის მართვის რიტუალების შესახებ. მკვლევარი ასახელებს შემდეგი სამი სახის რიტუალს: ა) დიდებას, ბ) ქალ-ქვების დატირებასა და გ) წყალში გუთნის გათრევას (ჩიქოვანი 1964: 229). ამავე ანგარიშიდან ვიგებთ თქმულების კიდევ ერთ ვარიანტს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქალქვის თქმულების ყველაზე სრულყოფილი მიხეილ ჩიქოვანის მიერ ზურაბ ჩიტაშვილისგან 1961 წელს ჩანერილი ტექსტია. იგი გადმოგვცემს: „ერთხელ, როდესაც სოფელ საბუეს შამეხივინენ ლეკები, ააოხრეს მთელი სოფელი. ამ აოხრების დროს არა სტოვებდნენ თითქმის არც ერთ ოჯახს, რო სათითაოთ არ ეენიოკებინათ, სარჩო-საბადებელი არ წაელოთ და ჯანმაცარი ახალგაზრდები და ლამაზი ქალები არ წაესხათ. საქონელს ხო თვლა აღარ უნდოდა, სუ მუსრს ავლებდნენ და მიერეკებოდნენ თავიანთ საზღვრისაკენ. ერთ ოჯახს მიადგნენ. იმ სახლის ფარული კარებიდან გამაიქვა ქალი თავისი ჩვილი ბავშვით ხელში და ხელმოკიდებული სხვა მეორე ბავშვით. ეს ქალი გვარად გოგილაშვილი იყო. ლეკები შაცვივდნენ ამ ოჯახში, რაც კი ხელწამოსაკრავი იყო, გაზიდეს და ოჯახში კი ვერავინ აღმოაჩინეს. ამ დროს კი ქალი მორბის თავგამეტებით თავის ბავშვებიანათ. სულ პატარას აკვნით მოარბენინებს. უკან თავიანთი ძაღლის ლეკვი მოჰყვებათ. რაც ძალი და ღონე აქვს მირბის, გაიცდა სოფლის ბოლოს. ლეკებმა რო დაარბიეს მთელი სოფელი, სხვა სოფლების დასარბევად გაემართნენ იმ გზით, საცა ეს წვრილშვილიანი დედა წავიდა. ქალი მირბის, მირბის ფეხშიშველა, ფეხებიდან სისიხლი დაადის, თანა გრძნობს რო ძალა ეცლება. სწორეთ ამ დროს გზაში წამაენივინენ მარბიელი ლეკები. დაინახეს თუ არა ლეკებმა, მაინადინეს იმი შეპყრობა. ქალს გაქცევის უნარი აღარა აქ. სანამ შეიპყრობდნენ უკანასკნელ ღონეს მიმართა – ღმერთ შეეხვეწა: ღმერთო დიდებულო, ოლონდ ამ ძაღლების ხელში არ ჩამაგდო და ამ ჩემ მიწაზე ქვათ გვაქციე სუყველანი, ის მირჩევნიაო. ამ სიტყვის თქმა და სუყველასი ერთად ქვად ქცევა ერთი იყო“ (ფაკ46 გვ26).

მ. ჩოქოვანის ვარიანტისაგან განსხვავებით, ა. გაჩეჩილაძისეული თქმულება ძალიან მოკლედ და მშრალად გადმოგვცემს ლექების შემოსევისა და ქალის გაქვავების ამბავს: „ლექები შემოესიენ სოფელ საბუეს. გოგილაანთ ქალი ბავშვიანად ტყისკენ გაიქცა დასამალავად, მაგრამ ლექები დაენივნენ. მაშინ ქალმა ინატრა: ოღონდ მაგათ ხელში ნუ ჩამაგდებ, და ქვად მაქციეო. ქალს ნატვრა შეუსრულდა და თავის ბავშვიანად ქვად იქცა“ (გაჩეჩილაძე 1976: 217).

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მხოლოდ ე. ვირსალაძის მიერ ჩანერილი თქმულების ტექსტს შემოუნახავს ლექების ჯარის წინამძღოლის სახელი. თქმულების მიხედვით: „შაბაშყეინი შემოესია საქართველოს. კახეთი ააოხრა. მოადგა ყვარელსა და სოფელ საბუეს. გოგილაანთ გვარის ქალი გაექცა მტერს. ერთი ბალლი თან მოჰყავდა ხელმოკიდებული, მხარზე კი აკვანი ედგა მეორე ბალლით. მოიხედა და ხედავს, ეს-ეს არის დაენევიან ურჯულოები. ინატრა: ნეტა გამაქვავა მაინც ჩემი შვილებიანად, ოღონდ მტრის ხელში არ ჩამაგდოო. მართლაც იქცა ეს ქალი ქვად“ (ვირსალაძე 1961: 209, ფაა30434).

მთქმელები დარწმუნებით ამბობენ, რომ ეს ქვა დღემდეა მინდორში: „გდია იქ, წყლის პირს, ეს ჭროლა ქვა და ორი პატარა გვერდს უწყვია, ვერაფრით ვერ დაძრავ ადგილიდან“ (ვირსალაძე 1961: 209-210; ფაა30434).

თქმულებიდან ვიგებთ, რომ იმათი გაქვავების შემდეგ ბუნებასა და ღმერთს უტირნია. ზ. ჩიტაშვილის ვარიანტში შემონახულია წვიმის ხანგრძლივობაც: „იმათი გაქვავების შემდეგ ღმერთს უტირნია და შვიდი დღე-ღამის განმავლობაში წვიმა დენილა“ (ფაკ46 გვ627).

თქმულების ერთ ვარიანტს ახლავს განმარტება, რომლიდანაც ვიგებთ: „თუ სოფლებში გვალვა დადგა, მაშინ საბუეში მივლენ გოგილაანთ გვარის ქალთან, ნაიყვანენ ქალქვასთან და ამ ქალქვას წყალში ჩააგდებინებენ. ხალხის გადმოცემით, მაშინ წვიმა მოვა. თუ ავდარი ძალიან გაგრძელდა, მაშინ ისე გოგილაშვილის ქალები წავლენ, ქალქვას წყლიდან ამოღებენ და წვიმა შეწყდება (გაჩეჩილაძე 1976: 218).

მეორე ვარიანტის მიხედვით კი: „უდიერი გვალვის დროს შეიკრიბებოდნენ ხოლმე სოფლის ქალები, მათ შორის ერთ-ერთი აუცილებლად გოგილანთ გვარისა უნდა ყოფილიყო. მოვიდოდნენ ქალქვასთან“ (ვირსალაძე 1961: 210; ფაა30434).

ხოლო 1961 წელს ჩანერილ თქმულებას ასეთი განმარტება ახლავს: „სოფლის მოხუცები დღესაც დიდი გვალვების დროს გოგილანთ გვარიდან წაიყვანენ ვინმეს, იმ ქვებ ჩაფყრიან იქვე შორიასლო გამავალ მდინარეში და იმათი რწმენით წვიმა უნდა წამოვიდეს. თუ მოსაბეზრებელი გახდა წვიმა, ისევ მოხუცები, გოგილანთიც ერთი ვინმე, მივლენ იმ ალაგასა და ისევ უკან ამაილებენ წყლიდან იმ ქვებ. ქვების ამოღება და წვიმი შეწყვეტა ერთი იქნებაო“ (ფაკ46 გვ627).

პროფ. მიხეილ ჩიქოვანი, ზემოთ აღნიშნული ექსპედიციის ანგარიშში, ქალქვების შესახებ აბსოლუტურად განსხვავებულ მითქმელისეულ განმარტებას გვთავაზობს, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მათ სანახავად მისულმა ნინო ადომლიშვილისგან მოისმინა: „მან სხვაგვარი ახსნა მისცა ქალქვების (სამი ქვა: ერთი დიდი – ვითომც დედა და ორი პატარა – თითქო შვილები) წარმოშობას. ეს ქვები წარღვნის დროისაა, თქვა მან, წარღვნისას ვინც შესთხოვდა, გაქვავდებოდა“ (ჩიქოვანი 1964: 230-231).

სწორედ ქალქვას უკავშირდება სოფ. საბუესა და სოფ. ენისელს შორის არსებული ტერიტორიის სახელწოდება „ქალქვებიც“: „სოფელ საბუეს ბოლოს ამიტომ ქალქვის მინდორს ეძახიან“ (ვირსალაძე 1961: 209; ფაა30434).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ხალხის რწმენა იმდენად დიდი იყო, რომ არაერთხელ უცდიათ აღნიშნული ქვების მოპარვა. მაგალითად, ერთ-ერთი ვარიანტი გადმოგვცემს: „ეს ამბავი გაეგოთ თელავში, როცა გოლვა დაუდგათ. ერთი კაცი ურმით წამოსულიყო ამ ქალქვის წასაღებად, მაგრამ ძვრა ვერ ექნა. მერე ამ კაცს ქარბუქი ასტეხოდა და ცარიელი დაბრუნებულიყო“ (გაჩეჩილაძე 1976: 218).

მეორე, შედარებით გვიანდელი ვარიანტი, კიდევ უფრო ვრცლად გადმოგვცემს ქვების მოპარვის მცდელობას: „ერთხელ ვითომც ალაზნის გაღმიდან სხვა სოფლები გვალვას შეწუხებინა

და წამოსულან ურმებით ამ ქვების მოსაპარად იმ მიზნით, რომ საცა უნდოდათ და როცა უნდოდათ, მეეყვანათ წვიმა. დაედოთ თურმე ურმებზე ეს ქვები და წაეღოთ. თავიანთ სოფლის ბოლოზე რომ მისულიყვნენ ეს ურმები, ამ დროს წამოსულა სუ მუშტი სიმსხო სეტყვა და ცუდი წვიმა, ისეთი და იმდენი, რო იმათი კამეჩები ამეწყვიტნა. მაშინ ეთქვათ მამპარავებს: „ამ ქვების ქურდობამ დაგემართა ეს ამბავიო“ და ქვები ურმებიდან აქ მეეტანათ და უკან გადმეყარნათ. ქვების გადმოყრა იმავე ადგილზე და ცუდი ამინდი შეჩერება ერთი ყოფილა“ (ფაკ46 გვ 229).

თქმულების განმარტების მიხედვით, ქალქვასთან მისულ ქალებში ერთ-ერთი აუცილებლად გვარად გოგილაშვილების ოჯახიდან უნდა ყოფილიყო – გოგილაანთი*: „როდესაც გოგილაანთ ქალი მივა ქალქვასთან, ასე ეტყვის: ამყე მამიდაო!. მაშინ ქალქვას გადააბრუნებს. სხვა გვარის ადამიანი ამას ვერ გააკეთებს“ (გაჩეჩილაძე 1976:218).

მეორე ვარიანტიდან ვიგებთ დატირების ტექსტსაც:

„უდიერი გვალვის დროს შეიკრებოდნენ ხოლმე სოფლის ქალები, მათ შორის ერთ-ერთი აუცილებლად გოგილაანთ გვარისა უნდა ყოფილიყო. მოვიდოდნენ ქალქვასთან. ერთ პირს იტირებდა გოგილაანთ ქალი:

ჩემო მამიდაო, ამ გაჭირვებაში რომ იყავო...

როგორ მენანებაო შენი ქალობაო...

იტირებდა და სთხოვდა შეელას. ეტყოდა მერე:

გოგილაანთ ქალი იყავ, ამყე, მამიდაო...

და, მართლაც, აპყვებოდა ქვა. ააგორებდნენ მას ქალები და იქვე, მდინარე წყალში გადაუშვებდნენ, ავდარი მოვაო, გოგილაანთ ქალის მადლი შეგვენევაო“ (ვირსალაძე 1961: 210; ფაან30434).

მაშასადამე, ზემოთ ხსენებული ექსპედიის ანგარიშიდან და განალიზებული ტექსტებიდან ჩანს, რომ არქივში, ასევე, დაცული უნდა ყოფილიყო აღნიშნული რიტუალის დროს შესასრულებელი დიდებისა და ქალ-ქვების დატირების აუდიოჩანსწერები, ასევე, სავარაუდო იყო რიტუალის შესრულების წესთან დაკავშირე-

* კახეთში დამკვიდრებული ტრადიციის თანახმად, გვარის წევრებს ამავე გვარის შემოკლებული ფორმის ნართანიანი მრავლობითით მოიხსენიებენ, მაგ.: გოგილაშვილი – გოგილაანთი, ტურაშვილი – ტურაანთი, ბანილაშვილი – ბანილაანთი და ა. შ.

ბული ჩანანერების არსებობაც. ყოველივე ამის ცოდნა, ცხადია, ამძაფრებდა შესაბამისი ხმოვანიჩანანერების გამოვლენისადმი ინტერესს, რისი საშუალებაც ქართულ ფოლკლორისტიკაში დიგიტალური ჰუმანიტარიის მეთოდების დანერგვამ მოგვცა. ამას კი შედეგად საკუთარი მაღალტექნოლოგიური ელექტრონული რესურსების განვითარება მოჰყვა, რამაც ფოლკლორის არქივში დაცული ფონოჩანანერების დიგიტალიზაციითა და ელექტრონული პუბლიკაციით მათი საყოველთაო ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფის საფუძველი შექმნა*.

უნდა აღინიშნოს, რომ ფონოარქივში „ქალქვაზე“ არსებული ავთენტური ვერბალური ტექსტების ნიმუშების კვალდაკვალ აღმოჩნდა მუსიკალური ფოლკლორის ნიმუშებიც. დღეისათვის ჩვენთვის ხელმისაწვდომია ამინდის მართვის რიტუალის დროს შესასრულებელი ოთხი არაჩვეულებრივი სიმღერა: „გოგილანთ ქალო“ (ID 34559), „დიდება“ (ID 34567), „იავნანა“ (ID 34568), „გონჯაობა“ (ID 34569) და მდინარის გუთნით მოხვნის რიტუალთან დაკავშირებული განმარტებაც (ID 34566).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია სიმღერა „გოგილანთ ქალო“, რომელიც ვრცლად წარმოაჩენს ამბის მთელ სურათს:

„ვაი, შენი ბრალი, გოგილანთ ქალო, ქვათ იქეც ძალო, შენ გენაცვალე,

შენი შვილებიანათ...

გოგილანთ ქალო, ჯარი რო შამოიდა, უნდა დამალულიყავ.

ველარ დაიმაღე ძალო...

ძალო, ტყვეთ იქნებოდი, მეტი ხო არაფერი.

მაგრამ იძულებული გახდი, გოგილანთ ქალო, სიცოცხლე აღარ გინდოდა, იმათ ხელში ჩავარდნა არა გინდოდა.

თქვი: „ღმერთო ქვათ მაქციე“, შვილებიანად ამონყვეტილო...

მოვალთ დაო, წყალში ჩაგაგდებთ, ქვეყნიერების წამალი გაძხდე.

* 2013-2015 წლებში შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ხელშეწყობით გახორციელდა პროექტი — „ფოლკლორის არქივში დაცული ფონოჩანანერების ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა დიგიტალიზაციისა და ელექტრონული სისტემატიზაციის გზით“, რამაც ელექტრომაგნიტურ ფირებზე ჩანერილი და აქამდე ხელმიუწვდომელი მასალის ემპირიული კვლევების ჩატარების საშუალება მოგვცა, ამან კი აღნიშნული ტექსტების მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაზარდა (იხ. <http://www.folk-treasury.ge/ARPA/>).

ჩვენ თუ წყალში ჩაგაგდებთ, ის წვიმას მოგვიყვანს და თუდ წვიმისგან მობეზრებულები ვართ, წყლიდან ამოვიღებთ, გავრეცხავთ, გავასუფთავებთ...

[გზაო], შენი ჭირიმე, გოგილაანთ ქალო, სახელიანო, სახელგანთქმულო...

მარტო შენი სახელი ესლა არის, გოგოლაანთ ქალებში, რო თუ გასაჭირი დაგვადგა, დაო, შენ მოგმართავთ და წვიმას მოგვიყვან ხოლმე, დაო“ (ID 34559 – PHN17b-1_164.52_458.68).

ასევე, ძალიან საინტერესოა სიმღერის შემდეგ შემსრულებლებისაგან მდინარის გუთნით მოხვნის რიტუალთან დაკავშირებული განმარტება: „მაგალითად, გვალვა რო არის და წვიმა არ მოდის, მოვიყრით რამოდენიმე დედაკაცები თავს და ვიტყვით, რო ეხლა გუთანნი წავილოთ ალაზანზე. შავაბამთ, უღელებს გავმართავთ დედაკაცები, ხელში დავიჭერთ უღლებს, დავიჭერთ ერთ-ორ სანთელს და მივდივართ, გუთან მივათრევთ ალაზანამდე და თანა ვტირივართ, რომ ღმერთო, ცის ნამი გვალისე, წვიმა მოგვიყვანე, რო დავინვით გვალვისაგან. წავილებთ იმ გუთანს ალაზანზე. იმ გუთანს მერე დედაკაცები წყალში ჩავაგდებთ. სანთლებს იქ დავანთებთ და ვინუნავებთ დედაკაცები ალაზანში და წამოვალთ. ეს არის, სხვა არაფერი“ (ID 34566 - PHN17b-1_459.60_496.66).

ამრიგად, ტექსტური და აუდიომასალების ანალიზმა საშუალება მოგვცა მეტ-ნაკლები სიზუსტით აღგვეწერა „ქალქვასთან“ დაკავშირებული რიტუალი, თუმცა სურათის სრულყოფილად წარმოდგენა შეგვეძლება ფოლკლორის არქივში დაცული ფოტო და კინოწიგატივების დიგიტალიზაციით, რაც არქივის ელექტრონული დამუშავების სტრატეგიული გეგმის შემდეგ ეტაპზეა ნაგარაუდები.

დამონებანი:

გაჩეჩილაძე 1979: გაჩეჩილაძე ა. *ქართული ზეპირსიტყვიერება*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1976.

ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ე. *ხალხური სიბრძნე*. ტ. III. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1964.

ჩიქოვანი 1964: ჩიქოვანი მ. „კახეთის 1961 წლის ფოლკლორული ექსპედიცია“. *ქართული ფოლკლორი*. I-II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

საარქივო მასალები

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი – შიფრები: ფაა30434, ფაკ46 გვ226.

ინტერნეტმასალები

ქართული ფოლკლორის მონაცემთა ბაზა — <http://www.folktreasury.ge/ARPA/>: ID 34559, ID 34567, ID 34568, ID 34569 da ID 34566.

Marine Turashvili

Following the Oral Tradition

(Gogilaant Stonewoman)

Summary

The weather determines the time of working on the land and its productivity. In ancient times people thought that it was possible to operative the weather. During drought women conducted “glorifying” ritual which included going from door to door for gathering eggs, drink, money and etc. Then they yoked up walked barefoot and entered into the water. On gathered money they bought the cattle for sacrificing them to the protective spirit of a place for getting the desirable weather. The folk-tale “stonewoman” is connected to this tradition. There exist four versions of it. The first one was recorded by Amberki Gachechiladze (Gachehchiladze 1976:218-219). The second version was recorded by Elene Virsaladze in the village Grmei, Kvareli region, in 1947, narrator Ketevan Matiashvili. The text is kept in the Folklore Archive of Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, code faa30434. It was published in the 3th volume of “The Folk Wisdom” (Virsaladze 1961:209, faa30434). It must be noted that in the Archive is preserved unpublished version of the text which is wider and more complete recorded by M. Chikovani in the village Sabue, Kvareli region, in 1961, narrator Zurab Chitashvili, aged 49 (fak46, page226).

In the report of the folklore expedition of 1961 from Kakhetian region prof. M. Chikovani gives an interesting information on the ritual of weather operation in the villages Eniseli and Sabue. The scientist names the following

rituals: a) Gloria; b) Mourning of the stonewomen; c) Ploughing in the water. In the report and in the manuscripts there is told about the magic function of the stonewomen causing desired weather. The answer to the origin of the function is found in the oral tradition.

According to the narrative during the attack of Lezgians on the village Sabue a mother took into her arm a new-born child, gripped with the second hand another child and ran away. At the end of the village she felt exhausted herself and asked God to turn them to stone. God heard the plea and turned her, children and their dog to stone. God was crying and it was raining in the village during seven days. The woman was from the clan by surname Gogilashvili or Gogilaanti. Manuscripts of the expedition tell us that even today during drought villagers take someone from the Gogilaant clan in the river and throw into the water for causing rain. If the rain becomes boring they take out of the river the thrown stones and the rain stops immediately (fak46 gv626).

While working on the project “Accessibility of the Audio Materials Kept in the Folklore Archives by Means of Digitalization and Electronic Systematization” we hoped to find the audio recording of the above mentioned weather ritual and our hopes were realized. There were discovered four folk songs of the ritual of weather operation: Gogilaant woman (ID 34559); Gloria (ID 34567); Iavnana / Violetnana – traditional Georgian Lullaby (ID 34568); Gonjaoba – rain-making ritual (ID 34569) and the commentaries of the performers of the river ploughing (ID 34566).

We hope that the retro digitalization of the visual materials of the Archive which is the part of the future strategic plan will help us to make full restoration of the above mentioned weather ritual.

გამოხაურება

დალილა ბედიანიძე

ეროვნული თვითგამორკვევისათვის ბრძოლის ასახვა „ანტისაბჭოური სიტყვიერების“ ფურცლებზე

საქართველოს თავისი ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე არაერთგზის უხდებოდა ბრძოლა თავისუფლებისთვის. ქართველი ხალხი საუკუნეების განმავლობაში დამპყრობელთა წინააღმდეგ იბრძოდა არა მხოლოდ იარაღით, არამედ – სიტყვითაც. ეს სიტყვიერი ბრძოლა აისახებოდა როგორც ქართულ მწერლობაში, ასევე ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. XX საუკუნეში გაძლიერდა ეროვნული თვითგამორკვევისათვის ბრძოლა ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებში, როცა საბჭოთა რუსეთი არ აძლევდა საშუალებას მოკავშირე რესპუბლიკებს გამოეყენებინათ კონსტიტუციით მინიჭებული უფლება საბჭოთა კავშირიდან გამოსვლისა. რუსეთმა საუკუნის ბოლოს განსაკუთრებულად გააძლიერა მოკავშირე რესპუბლიკების გარუსების პოლიტიკა, ამ მიზნით შეეხო ჩვენს მშობლიურ ქართულ ენასაც. ყოველივე ეს ქართველი ხალხის აღშფოთებას და ეროვნული გრძნობების გამძაფრებას იწვევდა. საბჭოთა წყობის განმტკიცების ყოველი პერიოდი ხალხის წინააღმდეგობას ხვდებოდა, რაც აისახებოდა ანტისაბჭოურ გადმოცემებში, მაგრამ საყოველთაო შიშისათვის პირობებში მათი რაიმე ფორმით დაფიქსირება ვერ ხერხდებოდა.

ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებამ რუსუდან ჩოლოყაშვილის ხელმძღვანელობით ამ ხარვეზის გამოსწორების მიზნით მოიძია და გამოაქვეყნა ანტისაბჭოური სიტყვიერების ნიმუშები, რომლებშიც მოთხრობილია საქართველოში ტოტალიტარული, კომუნისტური რეჟიმისათვის ნიშანდობლივი ამბები. სხვადასხვა პირთა მიერ მოთხრობილი გადმოცემები ჩანერილია: რუსუდან ჩოლოყაშვილის, ეკა ჩხეიძის, ნინო ბალანჩივაძის, ნესტან რატიანის და ირმა ყველაშვილის მიერ. რესპონდენტთა შორის არის 212 პიროვნება. წიგნი თემატურად

მეტად მდიდარია. თითოეულ თემაზე არაერთი გადმოცემაა ჩანერილი. ერის თვითგამორკვევის საკითხთან დაკავშირებული ძირითადი თემებია: როგორ დაკარგა საქართველომ სოჭის ოლქი, მოგვიანებით კი – საინგილო; ბოლშევიკური რუსეთის საქართველოში შემოჭრა, თავადაზნაურობის დარბევის და დახვრეტის ასახვა; საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის გასაბჭოების სისხლიანი ამბები, ომი საბჭოთა რუსეთთან; ქაიხოსრო (ქაქუცა) ჩოლოყაშვილის ანტისაბჭოურ გამოსვლებთან დაკავშირებული გადმოცემები; გადმოცემები II მსოფლიო ომის პერიოდში გერმანიის მხარდამჭერ მოძრაობაში ჩართულთა შესახებ – „სამანი“ (საქართველოს აყვავებისათვის მებრძოლი ახალგაზრდა ნაციონალისტები); 1956 წლის 9 მარტის მშვიდობიან დემონსტრანტთა დახვრეტასთან დაკავშირებული გადმოცემები; 1978 წლის 14 აპრილს ქართული ენის დასაცავად გამართული აქციის ამსახველი გადმოცემები; დისიდენტური მოძრაობის ამსახველი მასალები; 1989 წლის 9 აპრილს მშვიდობიან მომიტინგეთა დარბევისა და სამხედრო ნიჩბებით ხალხის დახოცვასთან, მომნამველი გაზის გამოყენებასთან დაკავშირებული ამბები და სხვა.

ნიგნში მასალები თავმოყრილი და დალაგებულია ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. თითოეული რესპონდენტი მოგვითხრობს ამა თუ იმ ამბავს. ამბების თხრობა იწყება ბოლშევიკების მიერ თავადაზნაურობის დარბევა-დახვრეტის ამბებით, რასაც კოტე ელიოზიშვილი გვიყვება (ანტისაბჭოური 2010: 16-17). ამავე თემას ეხება კოტე ჩოლოყაშვილი (ანტისაბჭოური 2010: 69).

სოჭის დაკარგვის ამბავს მოგვითხრობს მიხეილ ლაბაძე: „ჯერ კიდევ საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადებამდე 1918 წლის მარტში აფხაზეთში ვითარება უკიდურესად დაიძაბა: აფხაზმა ბოლშევიკებმა გუდაუთის მაზრაში საბჭოთა ხელისუფლება გამოაცხადეს... 8 მაისს აფხაზმა ბოლშევიკებმა „ხალხის სახელით“ საბჭოთა რუსეთის შემადგენლობაში შესვლის დადგენილებაც მიიღეს: ამავედროულად, აფხაზეთის მთელ ტერიტორიაზე – სოჭიდან ენგურამდე, ულმობელი წითელი ტერორი დაიწყო... სოჭი მნიშვნელოვანი პუნქტი იყო, თუკი სოჭში ბოლშევიკები იქნებოდნენ, საქართველოში მათი შემოჭრის საფრთხეც მუდმივად იარსებებდა. ქართველთა არმიამ გენერალ მაზნიაშვილის მეთაურობით სოჭი გაათავისუფლა, მაგრამ კონფლიქტში ბრიტანეთი ჩაერია:

ქართულ მხარეს მოსთხოვეს მდინარე ფსოუ არ გადაეღებოდა მანამ, ვიდრე საქართველოს საზღვრების თაობაზე პარიზში, ანტანტის ქვეყნების საგანგებო კონფერენციაზე არ იმსჯელებდნენ. აღსანიშნავია, რომ თბილისმა ეს მოთხოვნა შეასრულა, რის შედეგადაც, ფაქტობრივად, სოჭი დაკარგა – სულ მალე დენიკინი „წითლებმა“ დაამარცხეს, სოჭიც მათ დაიკავეს და საქართველოს ხელისუფლება აიძულეს ამ ქალაქზე ხელი აეღო“. ეს მოხდა 1919 წელს (ანტისაბჭოური 2010: 18-21).

ჯონდო გვასალია ეხება ოსეთის ამბებს: „შიდა ქართლში მცხოვრებ ოსთა შეიარაღებული გამოსვლები დამოუკიდებელი საქართველოს წინააღმდეგ განპირობებული იყო ნაციონალური, კლასობრივ-იდეოლოგიური და სოციალური ფაქტორებით.

საქართველოს ანექსიის შემდეგ, 1922 წლის 20 აპრილს ბოლშევიკებმა მენშევიკური, ანუ დემოკრატიული საქართველოს წინააღმდეგ ბრძოლაში უდიდესი დამსახურებისთვის, იურიდიული და ისტორიული საფუძვლების არარსებობის მიუხედავად, ოსები დააჯილდოვეს სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის შექმნით, რომელშიც შევიდა აგრეთვე მხოლოდ ქართველებით დასახლებული შიდა ქართლისა და რაჭის მრავალი სოფელი“ (ანტისაბჭოური 2010: 22).

მაია გიორგაშვილი-კაცელაშვილი გვიყვება: „ოსებს ყოველთვის ეფერებოდნენ ქართველები. ქართველების ხელშეწყობით მოიკიდეს ფეხი, აუცილებლად თანამდებობაზე უნდა დანიშნულიყვნენ, აუცილებლად უნდა ყოფილიყვნენ პრივილეგირებულნი ყველაფრით. შეიძლებოდა ქართველი უკან დანეულიყო. კომუნისტური ნომენკლატურა მათ ხელს უწყობდა ყველანაირად: პოლიციის უფროსი აუცილებლად ოსი უნდა ყოფილიყო, ერთ-ერთი რაიკომის მდივანი აუცილებლად ოსი უნდა ყოფილიყო, პოლიციელები აუცილებლად ოსები უნდა ყოფილიყვნენ (ანტისაბჭოური 2010: 405).

„ანტისაბჭოური სიტყვიერების“ 25-30 გვერდებზე შეხვდებით საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვის ისტორიას, რომელიც დაწერილია 1981 წლის თებერვალში ვლადიმერ ჯაფარიძის მიერ მისი შვილიშვილის დავით მაჭავარიანის თხოვნით. აქ აღწერილია, თუ როგორ იგერიებდა მტრულ ძალებს საქართველო მენშევიკური მთავრობის დროს... ისინი იყვნენ

ოსები, დენიკინელები, სომხები – თუმცა მაზნიაშვილის რაზმმა მტრები წარმატებით მოიგერია, მაგრამ საქმეში ჩაერია ინგლისი და ჩვენს მთავრობას მოსთხოვეს ქართული ჯარის შეჩერება, როგორც ამას ცოტა ზემოთ მიხეილ ლაბაძეც მოგვითხრობს. არსებობდა ასეთი ლექსი: „თვითგამორკვევა ერების ლოზუნგად ჰქონდათ ქცეული, საქმით კი ყველა გასრისეს, ვინც ნახეს გამორკვეული“ (ანტისაბჭოური 2010: 28).

და, მართლაც, მე-11 არმიამ სერგო ორჯონიკიძის სარდლობით ჯერ ბაქო აიღო და შემდეგ თბილისი, გაიმართა ომი კოჯრის მისადგომებთან და ამ ომში, დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში დაეცა არა ერთი პატრიოტი, მათ შორის მარო მკაყაშვილი. „რუსის ურდოებმა თბილისს ალა-მაჰმად-ხანი დაავიწყესო“, – ნათქვამია მოგონებაში (ანტისაბჭოური 2010: 29).

20-იანი წლების პერიოდიდან კრებულში მოთხრობილია ქაქუცა ჩოლოყაშვილის შესახებ. მას იხსენებენ ლექსო არაბულიც (გვ. 35), მარიამ ლორთქიფანიძეც (გვ. 38), კოტე ჩოლოყაშვილიც (გვ. 69) და სხვანი მრავალნი. მათი თქმით, ქაქუცა ჩოლოყაშვილი არის ეროვნული გმირი, გმირი, რომელმაც საკუთარი თავი, ოჯახის კეთილდღეობა სამშობლოს დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლას შესწირა. მედეა აბაშელი იგონებს მამამისის, ალექსანდრე აბაშელის აკრძალულ ლექსს, რომელიც დაინერა 1926 თუ 1927 წელს:

უბედურების ორი მწვერვალი,
კრწანისის ველი და თებერვალი.
(ანტისაბჭოური 2010: 48)

ბაადურ რაჭველიშვილი გვიყვება 1924 წლის აჯანყების სისხლში ჩახშობის, ჩოლოყაშვილის რაზმელების განადგურების და ხალხის ვაგონებში დახვრეტის შესახებ (ანტისაბჭოური 2010: 53).

„ანტისაბჭოურ სიტყვიერებაში“ შეტანილია ინფორმაცია „კვირის პალიტრიდან“: „1942 წლის დასაწყისში შეიქმნა არალეგალური ანტისაბჭოთა ორგანიზაცია „თეთრი გიორგი“ ლევან აბდუშელიშვილის, შალვა სვანიძის და მუსტაფა (რევაზ) შელიას ინიციატივით, რომლის მიზანიც იყო თავისუფალი და დამოუკიდებელი საქართველოს შექმნა“ – ისინი გასცეს და 1943 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში დააპატიმრეს (ანტისაბჭოური 2010: 62).

ვალეკო ცქიფაშვილი იგონებს: „ქაქუცა ჩოლოყაშვილი იყო ძალიან ერთგული ადამიანი საქართველოსი და ამავე დროს ფშავის, იმიტომ, რომ შტაბიდან როცა გამოაქციეს, დაიდო ბინა ფშავში. მიხა ხელაშვილი იყო მისი... მარჯვენა ხელი. მიხა იყო უნიჭიერესი და ფიზიკურად უძლიერესი პიროვნება. დიდი მომავლის მქონე პიროვნება“. ლალატით და მოსყიდვით მოკლეს, თავისივე ძმაკაცებს მოაკვლევინეს 25 წლისა თავისი დაბადების დღეს 25 იანვარს ჩარგალში. მიხა ემიგრაციაში არ გაჰყვა ქაქუცას. იგი წერდა შესანიშნავ ლექსებს. აქ დაბეჭდილია მიხა ხელაშვილის ლექსი „მალაროს კარში შევვარდი“ და აღწერილია მიხას მოკვლა (ანტისაბჭოური 2010: 65-66). კრებულის 67-68 გვერდებზე დაბეჭდილია ხალხური ლექსები ქაქუცა ჩოლოყაშვილზე: „ჯერ ისევ არის ზაფხული“, „წინაპართ დრომა აღმართე“, „ველად გაჭრილა ქაქუცა“, „გმირის ხსოვნას“.

გაზეთ „კალმასობის“ ფურცლებიდან „ანტისაბჭოურ სიტყვიერებაში“ გადმობეჭდილია კოჯორ-ტაბახმელაზე იუნკერების ბრძოლის და მარო მაცაშვილის სიკვდილის ამბავი, აღწერილია იუნკერების დაკრძალვა (ანტისაბჭოური 2010: 73-74).

შოთა არაბულის მონათხრობი შეეხება 1923-24 წლების ამბებს – ქაქუცას და მიხა ხელაშვილის ბრძოლას ხევსურეთში, ლევან რაზიკაშვილის გმირობას, რომელიც მაშინ კომისარი იყო. არაბული გვანდის ინფორმაციას, რომ მიხა ხელაშვილი... იყო სასულიერო პირი, დიაკვანი, ბარისახოში მსახურობდა მაშინ. ასევე შ. არაბული მოგვითხრობს ხევსურეთში 70-80-იან წლებში ეროვნული მოძრაობის შესახებ (ანტისაბჭოური 2010: 74-79).

ნიკო ჯავახიშვილი მოგვითხრობს ქაქუცა ჩოლოყაშვილის ხელმძღვანელობით მოქმედი „შეფიცულთა რაზმის“ ბრძოლაზე და იმის შესახებ, თუ როგორ იბრძოდა ემიგრაციაში მყოფი კავკასიელი პოლიტიკოსების დიდი ნაწილი ბოლშევიკური რეჟიმისაგან თავისი სამშობლოს გასათავისუფლებლად გერმანელთა მხარდამხარ მეორე მსოფლიო ომის დროს. მათგან და სამხედრო ტყვეებისაგან (სსრკ-ის ყოფილი სამხედრო მოსამსახურეთაგან) შეიქმნა საგანგებო სამხედრო შენაერთი „ლეგიონები“, რომლებიც გერმანიის შეიარაღებული ძალების შემადგენლობაში გაერთიანდა, ბრძოლით

მოაღწია ოსეთ-საქართველოს საზღვრამდე და იქ 1943 წლის 3 იანვრამდე, ანუ გერმანიის ჯარის უკან დახევამდე დარჩა (ანტისაბჭოური 2010: 79-81).

ედიშერ გიორგაძე გვიყვება მიხა ხელაშვილის შესახებ – თუ როგორ აიძულეს კომკავშირელმა აქტივისტებმა იგი, დაეტოვებინა ეკლესია და შემდეგ დაუკავშირდა ქაქუცას „შეფიცულთა რაზმს“ – ის იყო ზებუნებრივი პოეტური ნიჭით და უსაზღვრო ვაჟკაცობით დაჯილდოებული პიროვნება. მის შესახებ გამოთქმულია ლექსები (ანტისაბჭოური 2010: 81-83).

სერგო ვარდოსანიძის მოგონებით, 1924 წლის აგვისტოში ქართველი ხალხის ეროვნულ-გამათავისუფლებელ ბრძოლას დაუნდობელი ხოცვა-ჟლეტით უპასუხა ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ საქართველოს ყველა კუთხეში. მათ გაანადგურეს ინტელიგენცია, საზოგადოების არისტოკრატიული ნაწილი. 1924 წელს საქართველოში დაიკეტა 1000-ზე მეტი ეკლესია (ანტისაბჭოური 2010: 84).

ლელა ჯიყაშვილი 1924 წლის საყოველთაო აჯანყების და ქაქუცა ჩოლოყაშვილის დამარცხებაზე მოგვითხრობს (ანტისაბჭოური 2010: 84-85), ხოლო ანდრე კარბელაშვილი გვიყვება: 1922-24 წლებში საქართველოში ბოლშევიკური ხელისუფლების წინააღმდეგ წარუმატებელ აჯანყებას მოჰყვა მასობრივი რეპრესიები, ტირიფონის ტრაგედია 1924 წლის სექტემბერში (ანტისაბჭოური 2010: 86).

ნანა ღვინევაძე აღწერს მარო მაყაშვილის სიკვდილსა და დაკრძალვას 1921 წლის 23 თებერვალს და ასევე – დაკრძალვას გმირულად დახოცილი სამშობლოს შვილებისას (ანტისაბჭოური 2010: 86-88).

ლევან ურუშაძე იხსენებს, თუ როგორ შეიქმნა თბილისში „თეთრი გიორგის“ კონსპირაციული ჯგუფი სამჯერ – 1926, 1928 და 1942 წლებში. მისი წევრები თითქმის მთლიანად დააპატიმრეს და დახვრიტეს. მათ შორის იყო ცნობილი მწერალი ლევან გოთუა, რომელიც გადაასახლეს. ლევან ურუშაძე ასევე გვიყვება, რომ 1941 წელს ქართველი ასპირანტების და უნივერსიტეტის უმცროს პედაგოგთა თაოსნობით, თბილისში შეიქმნა არალეგალური ახალგაზრდა პატრიოტულ-პოლიტიკური ორგანიზაცია „სამანი“, რომლის ერთადერთი მიზანიც იყო საქართველოს თავისუფლება. 1942 წლის შემოდგომაზე შინსახკომმა „სამანის“ 33 წევრი დააპატიმრა, უმ-

რავლესობა დახვრიტეს, 13 „სამანელი“ შუა აზიაში გადაასახლეს, სასამართლო პროცესამდე მოკლეს დაჯგუფების ლიდერი პოეტი ადამ ბობლიაშვილი (ადამ ალვანელი)“ – (ანტისაბჭოური 2010: 88-89).

ერეკლე სალლიანი ეხება ეროვნულ მოძრაობას სვანეთში, სვანების კავშირს ქაქუცა ჩოლოყაშვილთან, ვინაიდან სვანეთი გახდა თავშესაფარი იმათი, ვინც იდევენბოდნენ ბოლშევიკური ხელისუფლების მიერ, თუმცა 1925 წლიდან სვანეთშიც საბოლოოდ მოიკიდეს ფეხი ბოლშევიკებმა. იგი ასევე მოგვითხრობს თავისი სტუდენტობის წლების – 70-იანი წლების ამბებს, ზვიად გამსახურდიას, მერაბ კოსტავასა და ვიქტორ რცხილაძის დაჭერის ამბავს (ანტისაბჭოური 2010: 96-107).

ია ბაგრატიონ-მუხრანელი მოგვითხრობს რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის შესახებ. – I ანექსია-ოკუპაცია მოხდა 1801 წელს, მეორე – 1921 წელს, მესამე – 1991 წელს, მეოთხე კი – 2008 წლის აგვისტოში. იგი ამბობს, რომ ჯეროვნად არ იყო შეფასებული კომუნისტების ანტიქართული და ანტიადამიანური პოლიტიკა. ისინი სპობდნენ თავადებს, აზნაურებს, პატრიოტებს, ანგრევდნენ ეკლესიებს. რაც შეეხება ქაქუცა ჩოლოყაშვილს, ბოლშევიკური პროპაგანდით იგი იყო ბანდიტი, ყაჩაღი, რომელმაც გაძარცვა კახეთი და წავიდა საფრანგეთში საცხოვრებლად დაღბინებული“ (ანტისაბჭოური 2010: 107-111).

თინა ინაშვილი-რაზიკაშვილი გვიყვება ვაჟა-ფშაველას შვილის ლუკა რაზიკაშვილის მეგობრობაზე ქაქუცა ჩოლოყაშვილთან. ლევანი მაზრის უფროსად მუშაობდა მალაროში. იმის გამო, რომ მან ქაქუცა კი არ დაიჭირა, არამედ გააპარა, ლევანი დახვრიტეს 1924 წელს 25 წლის ასაკში (ანტისაბჭოური 2010: 117).

გიორგი ლიქოკელი იგონებს თავის პაპას დათვია ლიქოკელს, რომელიც ხევსურეთში ანტისაბჭოთა აგიტაცია-პროპაგანდას ეწეოდა და ქაქუცა ჩოლოყაშვილის აჯანყებაში მონაწილეობდა, ანტისოციალისტური მოძრაობის მონაწილე იყო მიხა ხელაშვილთან ერთად (ანტისაბჭოური 2010: 128).

ქაქუცა ჩოლოყაშვილის, მიხა ხელაშვილის და ლევან რაზიკაშვილის ბრძოლის შესახებ გვიყვებიან ნანა კოტეტიშვილი, სალომე მოლოდინაშვილი (ანტისაბჭოური 2010: 186, 187-188).

გიორგი ხომერიკი გვანდის კიდევ ერთ ისტორიას საბჭოთა რეპრესიების შესახებ, ეს უკვე 70-იანი წლების პერიოდია. 1975 წელს საბჭოთა კავშირმა ხელი მოაწერა ჰელსინკის შეთანხმებას, რომლის მიხედვითაც დისიდენტებისთვის ნაწილობრივი თავისუფლება უნდა მიეცათ. მაშინ გამოჩნდნენ გამსახურდია და სხვა დისიდენტები. გამოიცა „საქართველოს მოამბე“, „ოქროს სანმისი“ – გარკვეულწილად გადავიდა პატრიოტული განწყობა საზოგადოებაში (ანტისაბჭოური 2010: 177).

ალექსანდრე ნეკრესელის თხრობით საგარეჯოში ეროვნულ მოძრაობას ქმნიდნენ ძმები გოდერძიშვილები. მათ ელერდაშვილთან ერთად ჩამოაყალიბეს ჰელსინკის კავშირის ორგანიზაცია, პირველი დისიდენტური ორგანიზაცია. 1988 წლის ამბებმა ბიძგი მისცა ეროვნულ მოძრაობას. იპოდრომზე დიდი მიტინგი იყო, ხოლო ნოემბერში – შიმშილობა მთავრობის სასახლესთან. 9 აპრილის შემდეგ კი ლექსები იყო გამოკრული ხეებზე (ანტისაბჭოური 2010: 194-197).

შოთა ჩართოლანი, ბელა წიფურია, ერეკლე საღლიანი, რუსუდან ჩოლოყაშვილი იხსენებენ 1956 წლის 9 მარტის ამბებს, 1978 წლის 14 აპრილს – ქართული ენის ამბებს, 1988 წლის ნოემბრისა და 1989 წლის აპრილის დღეებს (ანტისაბჭოური 2010: 128, 103, 161, 190-193, 202-203).

ვასილ კიკნაძე მოგვითხრობს თუ როგორ იბრძოდა ქართული თეატრი ეროვნული თვითგამორკვევისათვის საბჭოთა ცენზურის მიუხედავად (ანტისაბჭოური 2010: 244-253).

გოგი მარიდაშვილი ვრცლად გვიამბობს 1956 წლის 9 მარტის ტრაგიკული ამბების შესახებ (ანტისაბჭოური 2010: 339-344). ასევე 9 მარტზე მოგვითხრობს ნოდარ ნათაძე და ამბობს, რომ 1956 წლის 9 მარტს სტიქიური სვლა დაიწყო სტალინის ძეგლისკენ. ეს იყო პროტესტი ეროვნული შეურაცხყოფის გამო (ანტისაბჭოური 2010: 387-390). ამავე 9 მარტის შესახებ გვიყვება ბაია კონტრიძე (ანტისაბჭოური 2010: 128). რევაზ ჟორდანიაც მოკლედ აღგვინერს 9 აპრილის ამბებს (ანტისაბჭოური 2010: 390-396). ასევე ამბობს, რომ ხრუშჩოვს ნებავდა ქართველების დეპორტაცია ჩრდილოეთ ყაზახისტანში და მათ მაგივრად რუსების გადმოსახლება.

მაია გიორგაშვილი-კაცელაშვილი ვრცლად აღწერს ენის დაცვის მოვლენებში თავის მონაწილეობას და 9 აპრილის ამბებს (ან-

ტისაბჭოური 2010: 401-406). გია (გიგი) ქემოკლიძე იგონებს 1978 წლის 14 აპრილის აქციას და იქ მოპოვებულ გამარჯვებას (ანტისაბჭოური 2010: 423). ლუბა ნიჟარაძე იხსენებს 1956 წლის 9 მარტის ტრაგედიას და 1978 წლის 14 აპრილის ამბებს (ანტისაბჭოური 2010: 437-444). ასევე 1956 წლის 9 მარტს იგონებს მანაბა მაგომედოვა და აღნერს ჩეხოსლოვაკიაში საბჭოთა ჯარის შესვლას 1968 წელს (ანტისაბჭოური 2010: 244-253), ხოლო მარია ლორთქიფანიძე ეხება 1978 წლის 14 აპრილს (ანტისაბჭოური 2010: 41-43).

რევაზ კვერენჩხილაძე ანალიზებს ქართველი პოეტების – გალაკტიონ ტაბიძისა და გიორგი ქუჩიშვილის ანტისაბჭოურ ლექსებს, ასევე გვიყვება „სამანის“ შესახებაც: ადამ ბობლიაშვილის, გიორგი ქადაგიძის, გიგო ქააძის, ევა ოჟილაურის, მიხაკო იმედიძის (ფანცალა), არჩილ კიტოშვილის ბრძოლის ისტორიას – „სამანელეზი“ ფიქრობდნენ, გერმანიის შემოჭრისას ანარქიისგან საქართველოს დაცვას და დამოუკიდებლობის გამოცხადებას (ანტისაბჭოური 2010: 292-298).

ასევე „სამანის“ და სხვა ჯგუფების შესახებ მოგვითხრობს როსტომ ჩხეიძე: „ქაქუცა ჩოლოყაშვილის შემდეგ პირველი ყველაზე მასშტაბური მოვლენა 1942 წლის შეთქმულება იყო. ამავე პერიოდში მოძრაობა გაიშალა თუშეთშიც, რაც „სამანელთა“ საქმიანობას უკავშირდება. ჯგუფი „საქართველოს ეროვნული თავდაცვის კომიტეტი“ შექმნა ლევან გოთუამ, ჩვენმა დიდებულმა მწერალმა და ტანჯულმა ქვეყნის თავისუფლებისთვის. არსებობდა, აგრეთვე, საიდუმლო ორგანიზაცია „სახთამეკა“ (საქართველოს თავისუფლებისთვის მებრძოლთა კავშირი). პოლიტიკური ჯგუფის შექმნა უკავშირდება მუსტაფა შელიას სახელსაც. რამდენიმე ჯგუფი ჰქონდა შექმნილი სოლომონ (ცუგრი) თევზაძეს... არსებობდა სხვა პატარა ჯგუფებიც – ზოგი მართლა, ზოგიც უშიშროების კომიტეტმა გამოიგონა, რათა დაპატიმრების ტალღა უფრო აგორებულიყო. დამნაშავეები დახვრიტეს. დახვრეტილთა შორის იყო ორი მწერალი: კოტე ხიმშიაშვილი და გიორგი ძიგვაშვილი, რომელთა ნაწერებიც გაანადგურეს, გადარჩა მხოლოდ ის, რისი გამოქვეყნებაც მოასწრეს.

ისევე, როგორც 1942 წლის შეთქმულებასა თუ საქართველოს ეროვნული თავდაცვის კომიტეტს, „სამანელეზსაც“ გადაწყვეტილი ჰქონდათ: თუ კავკასიონის კალთებს მომდგარი გერმანელები შემოიჭრებოდნენ, დახვედროდნენ არა როგორც იმპერიის განა-

პირთა მხარის, რუსეთის პროვინციის მკვიდრნი, არამედ როგორც სრულუფლებიანი სახელმწიფოს წარმომადგენელი და მოლაპარაკება გაემართათ –ქვეყანა როგორმე რომ ესხნათ ახალი დარბევისგან. თუ არადა, პირველნი თვითონ დაცემულიყვნენ მის მიწაზე“ (ანტისაბჭოური 2010: 299-300). ამავე ამბებზე მოგვიოთხრობს დოდო ხიმშიაშვილი-ვადაჭკორია, მწერალ კოტე ხიმშიაშვილის და. ანტისაბჭოური 2010: 301).

მწერალი გურამ დოჩანაშვილი გვიყვება, თუ როგორ დააპატიმრეს 1956 წლის 2 დეკემბერს პროკლამაციების გაკერისათვის ის და მისი თანამოაზრენი, 16-17 წლის ბიჭები. ის მეორედაც დააპატიმრეს. დაპატიმრებულთა შორის იყვნენ: ზვიად გამსახურდია, მერაბ კოსტავა, ვოვა სიხარულიძე, თამაზ გუნჯუა, ანტონ მიქაძე, თემურ ცერცვაძე, ჯონდო მეტრეველი და თვითონ (ანტისაბჭოური 2010: 313-314).

მანანა სოტკილავა იგონებს, რომ 1988 წელს, როცა რეიგანი ჩამოვიდა საბჭოთა კავშირში, პირისპირ შეხვდა ზვიად გამსახურდიას. ასევე 1990 წლის 7 იანვარზე საქართველოს პატრიარქმა ერს როგორ მიუღოცა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა. ეკლესიის გათავისუფლება და ლეგიტიმაცია წინ უძღოდა სახელმწიფოებრივობის აღდგენას და მის ლეგიტიმაციას (ანტისაბჭოური 2010: 407-410).

თემურ ჭანტურიშვილის მოგონება შეეხება ჯგუფ „შავ ვარდს“, რომლის წევრებიც იყვნენ: თემურ ჭანტურიშვილი, დათო ლომსაძე, ელგუჯა გლიგვაშვილი, ირაკლი ჩიკვაიძე. მათი მთავარი საქმიანობა იყო ანტისაბჭოთა ლიტერატურის მოძიება, გამრავლება და გავრცელება, ასევე პროკლამაციების წერა. 1969 წელს, როცა მესამე კურსზე იყო და იურიდიულზე სწავლობდა, დააპატიმრეს თანამოაზრეებთან ერთად (ანტისაბჭოური 2010: 416-423).

ლია ანდლულაძე ვრცლად გვიამბობს ზვიად გამსახურდიას და მერაბ კოსტავას ბრძოლის შესახებ, 9 აპრილის მოვლენაზე (ანტისაბჭოური 2010: 429-437).

ლუბა ნიჟარაძე, ეთერ მჭედლიანი, ფოთოლა ჯაჯვანი გვიყვებიან სვანეთის ამბებს, თუ როგორ იმიმშილეს 10 ღამე და 11 დღე, რადგან ხუდონჰესის წინააღმდეგნი იყვნენ და გაიმარჯვეს (ანტისაბჭოური 2010: 437-444). ასევე ჰუდონჰესის მშენებლობის სანინა-აღმდეგო მოძრაობას აღწერს თამარ (კლარა) შუკვანი: „1988 წელს სვანეთში აპირებდნენ ჰუდონჰესის მშენებლობას და ამის წინააღ-

მდეგ გამოვიდა საქართველოს ეროვნული მოძრაობა ზვიად გამსახურდიასა და მერაბ კოსტავას ხელმძღვანელობით მაშინ იფეთქა ჩვენში ეროვნულმა სულმა, ჩვენი კუთხის სიყვარულმა და იქიდან გამომდინარე, მთელი საქართველოს სიყვარულმა... ზვიადმა და მერაბმა აიძულეს ნოდარ ქიტანავა, რომ ხელი მოეწერა ჰუდონჰესის მშენებლობის შეწყვეტაზე“. იგი ასევე მოგვითხრობს 9 აპრილის ამბებზე (ანტისაბჭოური 2010: 444-447).

ეროვნულმა მოძრაობამ ბოლოსდაბოლოს გაიმარჯვა, საქართველო გათავისუფლდა ტოტალიტარული რეჟიმისაგან კრებულ „ანტისაბჭოური სიტყვიერება“. არაერთი საჭირო ინფორმაციის წყაროა და უთუოდ საჭირო ნიგნი, რათა მომავალ თაობებს გადაეცეს XX საუკუნის საქართველოში ეროვნული თვითგამორკვევისთვის ბრძოლას ისტორიის ამსახველი გადმოცემები.

დამონებიანი:

ანტისაბჭოური 2010: ანტისაბჭოური სიტყვიერება (შემდგენლები: რ. ჩოლოყაშვილი, ე. ჩხეიძე, ნ. ბალანჩივაძე, ნ. რატიანი, ი. ყველაშვილი). თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010.

Dalila Bedianidze

Description of the Fight for National Self-determination in Collection “Anti-Soviet Lore”

Summary

Work deals with the materials published in the collection “Anti-Soviet Lore”, they tell the stories characteristic for the totalitarian communist regime in Georgia: how Georgia was lost, District of Sochi and Saingilo; invasion of Bolshevik Russia into Georgia; description of execution of the nobility; war with Soviet Russia; KakutsaCholokashvili’s anti-Soviet actions; “Samani” and Sakhtameka”; stories of 9 March 1956; stories of 14 April 1978; stories of 9 April 1989 etc.

D. Bedianidze’s work states that “Anti-Soviet Lore” is the rich source of soviet information. Work provides detailed study and analysis of the fight for national self-determination in the environment of totalitarian regime.

სარჩევი

ამირანიანი

ოთარ ონიანი

ახალი მასალები ამირანის
წარმომავლობაზე.....5

Otar Oniani

New Materials on the Origin of Amirani

ნინო საბაძე

ბეოვულფისა და ამირანის ჰუბრისი.....18

Nino Sabadze

Hubris of Beowulf and Amiran

მითოსური სამყარო

ნესტან რატიანი

ერთი პოპულარული მეტაფორის
ორი ასპექტისთვის.....44

Nestan Ratiani

Two Interpretations of the Popular Metaphor

ეკა ჩხეიძე

მგელთან დაკავშირებული
რწმენა-წარმოდგენები.....50

Eka Chkheidze

Beliefs and Views Related to Wolf

ხვთისო მამისიმედიშვილი

საკრალური სიმბოლოები და ქართული
კულტურის ელემენტები წართების ეპოსის
ინგუშურ და ჩეჩნურ ვერსიებში.....59

Khvtiso Mamisimedishvili

Sacral Symbols and Elements of
Georgian Culture in Chechen and
Ingush Versions of the Nart Epos

ნინო ბალანჩივაძე

ბედისწერა და განგება
ქართულ ფოლკლორში.....81

Nino Balanchivadze

Fate and Destiny in
Georgian Folklore

ზლაპართმცოდნეობა

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

სიბრძნე – იმქვეყნიური ჯილდო
ნოველისტური ზლაპრის გმირისა.....86

Rusudan Cholokashvili

Wisdom –Divine award for
Thenovelist Fairy Tale Hero

პოეზია

ოთარ ონიანი

მხატვრული სახეები
სამონადირეო პოეზიაში.....95

Otar Oniani

Artistic Images in Hunting Poetry

თინათინ ბიგანიშვილი

აკვნის სიმღერის ერთი ხალხური
ვერსიის კერძო და ზოგადი
მნიშვნელობის განმარტებისთვის.....132

Tinatini Biganishvili

One Version of Lullaby –
Specific and General Meaning

ქეთევან ელაშვილი

სიკვდილის გამოხმობის
ფოლკლორული ილუსტრაციები.....157

Ketevan Elashvili

Folkloric Illustrations of
Evoking the Death

ფოლკლორი და ლიტერატურა

ელისაბედ ზარდიაშვილი

ალექსანდრე ყაზბეგის ხალხურ
მოტივებზე შექმნილი ლექსები.....163

Elisabed Zardiashvili

Poems Created by Folk Motives
of Alexander Kazbegi

ლილი მეტრეველი

ნადირობის ქალღმერთის სახე
გრიგოლ რობაქიძის რომანში
„ქალღმერთის ძახილი“171

Lili Metreveli

Image of the Goddess of Hunting
in Grigol Robakidze’s Novel
“The Call of the Goddess”

საარქივო მონაცემები

მერი ხუხუნაიშვილი- ნიკლაური

ფოლკლორის არქივში დაცული ზეპირი
ისტორიები ნიკო (ბაჩანა) რაზიკაშვილზე.....181

Mary Khukhunaishvili-Tsiklauri

Oral Histories about Niko (Bachana) Razikashvili
Kept on Audio Recordings in the Folklore
Archive of Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

მარინე ტურაშვილი

ერთი თქმულების კვალდაკვალ
(„გოგილაანთ ქალქვა“).....189

Marine Turashvili

Following the Oral Tradition
(Gogilaant Stonewoman)

გამოსაურება

დალილა ბადიანიძე

ეროვნული თვითგამორკვევისათვის

ბრძოლის ასახვა „ანტისაბჭოური

სიტყვიერების“ ფურცლებზე.....198

Dalila Bedianidze

Description of the Fight for

National Self-determination in

Collection “Anti-Soviet Lore”