



შოთა რუსთაველის
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian literature



Georgian Folklore

6(XXII)

2012

ქართული ფოკლორი

6(XXII)

2012

რედაქტორი
რუსუდან ჩოლოყაშვილი

Editor
Rusudan Cholokashvili

სარედაქციო კოლეგია

Editorial Board

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

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

სარედაქციო საბჭო

Editorial Council

ზაზა აბზიანიძე
ზურაბ კიკნაძე
თეიმურაზ ქურდოვანიძე
როსტომ ჩხეიძე
თემურ ჯაგოდნიშვილი

ZaZa Abzianidze
Zurab Kiknadze
Teimutaz Kurdovanidze
Rostom Chkheidze
Temur Jagodnishvili

**სარედაქციო კოლეგიის
საპატიო წევრი**
ქეთვინ თუთი (კანადა)

**Honorary member of
editorial board**
Kevin Tuite (Canada)

პასუხისმგებელი მდივანი
სოსო ტაბუცაძე

Responsible Editor
Sosdo Tabutsadze

ქართული ფოლკლორი, 2012
მისამართი: 0108, თბილისი,
მერაბ კოსტავას ქ. 5.
ტელეფონი: 99-18-81
ფაქსი: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstitututi.ge

Georgian Folklor, 2012
Address: 0108, Tbilisi
M. Kostava str. 5
Tel.: 99-18-81
Fax: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstitututi.ge

ISSN 1987-7021

ახალი მასალები ქალღმერთ დალიზე

სვანურ ზეპირსიტყვიერებაში ქალღმერთ დალიზე აღმოჩნდა ახალი მითოსური გადმოცემები, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯერ არავის გამოუყენებია. ისინი გამოირჩევა თემატიკური სიახლითა და არქაულობით. მათზე დამყარებით შეიძლება ახლებურად დაისვას მთელი რიგი პრობლემები სამონადირეო ეპოსისა და დამოუკიდებლად დალისა, კერძოდ: 1. ნადირთ პატრონი დალის ბუნების გენეზისური საფუძვლები, 2. გარდაქმნის ტრანსფორმაციის გზები და საფეხურები, 3. ფუნქციები, 4. მონადირესთან ურთიერთობა. მოძიებული მასალის მნიშვნელობა მრავალმხრივია. იგი გვეხმარება იმის გარკვევაშიც, თუ როგორაა დალი წარმოდგენილი სვანთა ცოცხალ ყოფიერებასა და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში. რა განსაკუთრებულ თვისებებს მიაწერენ მას, რა არის მისი გამორჩეულობისა და პოპულარობის უმთავრესი მიზეზი და ბოლოს, რა ადგილი შეიძლება მიეჩინოს მას ქართულ წარმართულ ღვთაებათა პანთეონში. ყველა ამ კითხვას ქვემოთ წარმოდგენილი მასალის ფრთხილმა ანალიზმა უნდა უპასუხო. ეს მასალები ჩაიწერეს და გამოაქვეყნეს გამოკვლევითურთ: თ. ჩანტლაძემ, ქ. მარგიან-დადვანმა, ქ. მარგიან-სუბარმა, მაია სალიანმა და რუსუდან იოსელიანმა ნიგნში „კოდორული ქრონიკები“ (2007-10). ირკვევა, რომ დალის ხეობაში მოძიებული მასალა მრავალმხრივია საინტერესო: აქ ნადირთ პატრონის კულტი იმდენად ძლიერი იყო და არის კიდევ, რომ იგი მთელი ხეობის მაცხოვრებელთა მფარველ არსებადაა მიჩნეული. მის სახელზე სალოცავია აშენებული, მსხვერპლსაც სწირავენ და ლოცვა აღევლვინება. ეს კი არსებითი ხასიათის სიახლეა დალის სახის კვლევის ისტორიაში, ფართო გაგებით კი ქართული კულტურის კვლევის ისტორიაში მთქმელის გადმოცემით, დალის ხეობაში სამი ეკლესია დგას: ერთი — შიყერში, მეორე — აჯარაში, მესამე — ჩხალთაში. შიყერში ნაეკლესიარზეა აგებული დალის სალოცავი. ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ყველა დღესასწაულთა შორის (გიორგობა, ლამარიობა, უფლისობა, აღდგომა, ქალების დღესასწაული — დულობა) უმთავრესი ქალღმერთი დალისადმი ლოცვა-ვედრება იყო. გასაჭირის ჟამს ადამიანები დალის შესთხოვდნენ შველას. დამონებული ფრაგმენტი რთულია, ერთი შეხედვით, მოულოდნელიც. მართლაც,

როგორ უნდა გავიგოთ, რომ დღესასწაულთა შორის უმთავრესი ქალღმერთი დალისადმი ლოცვა-ვედრება იყო, რას ნიშნავს ეს? ან რატომ იხსენიება წარმართული ღვთაება ქრისტიანულებთან ერთად? შემთხვევითობაა, თუ კანონზომიერებასთან გვაქვს საქმე? რა მდგომარეობაა ამ მხრივ ქართულ, კონკრეტულად კი სვანურ, ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ ძეგლებში? რასაკვირველია, აქ კომენტარია აუცილებელი. მთქმელის სიტყვები არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ქრისტიანულ ღვთაებათა უფლებამოსილებები, ღირსების ხარისხი ნაკლები იყოს ან არ აღემატებოდეს დალისას. დამონმებულ ტექსტში ღრმა აზრია ჩადებული, ძნელად ამოსაცნობი, მას რელიგიურ იდუმალეებამდე მივყავართ. პირველ რიგში გასახსენებელია, რომ დალის ფუნქციები მრავალგვარია და ფართო. იგი არ შემოსაზღვრება მონადირესთან მხოლოდ იმგვარი ურთიერთობებით, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღწერილი.

ტექსტიდან ვგებულობთ, რომ დალი ნადირთ პატრონობასთან ერთად ლოკალურად შემოსაზღვრული სივრცის, დალის ხეობის, მფარველი არსებაა. უნდა დავძინოთ, რომ მისი ძალმოსილება ამ ხეობის იქით არ ვრცელდება, როგორც ფშავ-ხევსურული მითოლოგიის მიხედვით არის კოპალასა და იახსარის საბრძანისები შემოსაზღვრული. მიგვაჩნია, რომ დალის, როგორც კონკრეტული არეალის ბინადართა მფარველის კულტი, განსაკუთრებით ძლიერია ადგილობრივ მკვიდრთა ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ ძეგლებში. ამიტომაც დაწესებული მისი ხსენება დღესასწაულებზე ქრისტიანულ არსებებთან ერთად. დალის ასეთ აღმატებულ რეგისტრში წარმოდგენა არაა შემთხვევითი. მაგალითად, თავისუფალი სვანი (ბ. ნიჭარაძე) ასეთ ცნობას გვანვდის ქალღმერთ დალიზე: დალი დედათა სქესის არსებაა მუდამ კლდეში მცხოვრები. იგი ბედნიერ მონადირეს კიდევაც დაენახვება და მაშინ მონადირის საქმე გაკეთებულია... მაგრამ მონადირემ არ უნდა გაამჟღავნოს ეს, თორემ დალის ეწყინება და კლდეზე გადაადგებს. იქვე დასძენს: „ქალღმერთ დალის წმ. გიორგისაგან ჩაბარებული ჰყავს ჯიხვები და არჩევები და მათი რიცხვი, როგორც ცოცხლის, ისე მოკლულის უნდა იცოდეს. რაც დალის ჯიხვი და არჩვი უყვარს, იმას მონადირეს არ მოაკვლევინებს“ (ნიჭარაძე 1964: 35). მონოდებული მასალიდან ამკარაა, რომ წარმართ და ქრისტიან არსებათა შორის (წმ. გიორგისა და დალებს შორის) დაპირისპირებას ადგილი არა აქვს, პირიქით, ეს ურთიერთობა კეთილგანწყობილია. ფუნქციები ისეა გადანაწილებული, რომ დალები თავიანთ ვალდებულებას ყოველგვარი წინააღმდეგობების გარეშე ასრულებენ წმინდანის წინაშე. ამდენად, დალის ხეობაში მოძიებულ მასალებში ნადირთ პატრონის ხსენება ქრისტიანულ არსებებთან ერთად, კანონზომიერია. პოეტური ტექსტებიდანაც დგინდება, რომ ქრისტიან და წარ-

მართ არსებათა შორის ურთიერთობა არაა ისეთი სამკვდრო-სასიცოცხლო ხასიათისა, როგორადაც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღწერილი. მონადირე ჩორლას ერთ-ერთ ვარიანტში ჩორლამ დასაშვებზე მეტი ნადირის მოკვლა მოისურვა. ამის გამო დალებმა შებოჭეს და კლდეზე გადმოკიდეს. სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე მდგარმა ჩორლამ თავისი ერთგული ძაღლი ყორანა გაგზავნა ძმებთან, რომ თოფ-იარაღი და ძვლები შინ წაიღონ. გზაზე ყორანას წმ. გიორგი შეხვდა, დაამშვიდა: „ჩორლასთან გააბრუნა: ჩემს მოსვლამდე გამაგდრესო!.. დალებთან მოლაპარაკებას გავმართავო! უფალი გიორგი ზევით აბრძანდა, თქვა: ჩორლა გამოუშვითო. ეს დალებმა გაიკვირვეს... ბოლოს დალებმა მოციქულს უთხრეს. „ჩორლას გამოუშვებთო, მაგრამ ნიშნად მარჯვენა მხარს მოვტეხთ! ჩორლა გამოუშვეს მარჯვენა მხარი მოსტეხეს“ (სვანური 1939: 300).

როგორც ვხედავთ, დალთა ლაშქარი ბ ვარიანტში მძლავრად გამოიყურება. მას თავისი საუფლო აქვს, იგი შეუვალია, მტკიცედ იცავს თავის უფლებებს. ლაშქარს უკვირს წმ. გიორგის მოთხოვნა მონადირე ჩორლას გათავისუფლებაზე. მოლაპარაკება უფლებრივად თითქმის თანაბარ დონეზე ხდება. დალების პოზიცია იმდენად მტკიცეა, რომ უკვირთ ჩორლას დაუსჯელად გათავისუფლება. კონკრეტულ შემთხვევაში საინტერესო ისაა, რომ მონადირე ჩორლას დასაშვებზე მეტი ნადირი არ მოუკლავს. ე. ი. სამის მეტი, მაგრამ იგი მცდელობისათვის (მეოთხეს მოკვლა გადაწყვიტა) დასაჯეს და კლდეზე გადმოკიდეს. ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ წმინდანთან ურთიერთობა მოციქულის დონეზე გადაწყდა. ვინაა ეს მოციქული, ტექსტიდან არ ჩანს. რასაკვირველია, მოციქული ვერ იქნება ადამიანი, თუნდაც სახელგანთქმული მონადირე.

მისი სახელი იდუმალების ბურუსითაა მოსილი. ესეც გასაგებია, ვინაიდან საქმე გვაქვს მონადირეთა საიდუმლო ენასთან. ცხადი ისაა, რომ ქრისტიან და წარმართ არსებათა შორის უთანხმოებას მხოლოდ სულიერი ძალები აგვარებს. ამდენად, დალის ხეობის მასალებში ნადირთ პატრონი რომ იხსენიება დღესასწაულებზე ქრისტიანულ არსებებთან ერთად, თავისი საფუძველი აქვს.

დალისადმი თაყვანისცემა ისე ღრმადაა გამჯდარი ადგილობრივ მკვიდრთა წეს-ჩვეულებებსა და ფსიქიკაში, რომ სტუმარს მასპინძელი ასე მიმართავს: „კარგ გუნებაზე მომსვლოდეთ, ნადირობის ქალღმერთი დალის სალოცავი შეენიოს ყველას, ვინც ამ ხეობაზე კარგს ფიქრობდეს, ვინც ცდილობდეს, რომ დალში (ხეობაში) კარგი გააკეთოს, კარგი მოიმოქმედოს, დალის სალოცავმა უშველოს იმათ“. მთქმელი ლოცავს მასალის ჩამწერს, რომ მას და მის ამხანაგებს დალი შეენიოს, მისი მადლიანი კალთა ფარავდეთ კეთილი საქმის აღსრულებაში. როგორც ვხედავთ, აქ სხვა ქრისტი-

ანული არსებები არ იხსენიება. ესეც ახალი ელემენტი დალის კვლევის ისტორიაში. საინტერესოა, რომ სვანურ სადღეგრძელოებში პირველი სადღეგრძელო ეკუთვნის მამა ღმერთს, სვანურად ხომა ღმერთს — უფროს ღმერთს, მეორე — მიქაელ მთავარანგელოზს, მესამე — ნმ. გიორგის. ჩამწერის კითხვას: „დალი მონადირეთა პატრონი და მფარველია, მაგრამ არავის ვნებს“? მთქმელი პასუხობს: „პირიქით, აი, ჩვენ როცა მის სადღეგრძელებელ ჭიქას ვიღებთ, მაშინ ყოველთვის ვთხოვთ: შენი თეთრი კალთა გადაგვაფარე და შეგვინახე, ვინც ღირსი ვიყოთ. როგორც ვხედავთ, მასალა ძალზე საინტერესოდ იწერება: ჩამწერი ქ. მარგიანი ეკითხება: თქვენ ევედრებით, მაგრამ ბევრი მონადირე ხომ დაულუპავს? მთქმელი კიდევ უფრო აზუსტებს და აკონკრეტებს ნათქვამს ისე, რომ გაუგებრობისათვის ადგილი აღარ რჩება. მიგვაჩნია, რომ მთქმელთან სწორედ ამგვარი მუშაობაა დასაწერგი, რომ დაზუსტებული, ყოველნაირად სანდო მასალა მოვიპოვოთ. პასუხში იგრძნობა მთქმელის შინაგანი რწმენა, რომ მისი ნათქვამი სრული სიმართლეა. ჩამწერის კითხვას იგი ასეთ ახსნას უძებნის: „რა თქმა უნდა. ბევრი მონადირე რატომ ჰყავს დალუპული იცი? ის გაფრთხილებს, რომ „ჩემს ძალას თუ არ დაემორჩილები და გადაუხვევ, მაშინ განწირული ხარ“. დალი დაგარიგებს ხოლმე და რაღაც ნიშანს გჩუქნის: აი, ის ნიშანი უნდა შეინახო ისე, რომ არავის აჩვენო, არავის უთხრა. შენ თუ ვინმეს ეტყვი ამის შესახებ ან თუ ვინმეს დაანახებ, მაშინ ჩათვალე, რომ განწირული ხარ. თუ ღრმად დავაკვირდებით ტექსტის შინაარსს, აღმოჩნდება, რომ მთქმელის სიტყვებში ბევრი სირთულეა: რას ნიშნავს გამოთქმა: „ჩემს ძალას თუ არ დაემორჩილები“, რა ძალაზეა საუბარი? რა იგულისხმება ძალაში? პირდაპირი პასუხი არ ჩანს, მაგრამ ამ ახსნა-განმარტებითი საუბრიდან ირკვევა, რომ იგი საჩუქარია, ქალღმერთის მიერ მონადირეზე დაშვებული მადლია, ამ მადლის განივთებული სახით ბოძება მოკვდავისა და უკვდავის განსაკუთრებულ ურთიერთობაზე მიგვანიშნებს. სწორედ ამ საჩუქრით გებულობს დალი მონადირისა და შემდგომ კი მთელი სახლეულობის საიდუმლოებებს. მონადირე უზარმაზარი გამოცდის წინაშე დგას, პირველ რიგში სულიერი გამოცდის წინაშე. იგი უნდა გაუფრთხილდეს დალის მიერ ბოძებულ საჩუქარს, მას მაგიური ძალა აქვს, მონადირე „იღბლიანი“ ხდება, ხელი ემართება ნადირობაში, სანადელი უსრულდება. მაინც რა ნიშანია ეს? ელ. ვირსალაძემ თავის მონოგრაფიაში სპეციალური თავი უძღვნა ამ პრობლემას — „დალის საჩუქარი“ (ვირსალაძე 1964: 58), ეს შეიძლება იყოს: ბეჭედი, თავშალი, ვაზნები, ქარვის მძივი, მაკრატელი, ამას უნდა დაემატოთ ხელსახოცი, „თუალი“, „ლედი“ და „ჯუღვი“ (ძვალი), კვერცხივით მრგვალი ოქრო, შეიძლება რაღაცა თეთრი ნაჭერი. რამდენადაც დალის ხეობა-

ში მოძიებული მასალა დალის საჩუქართან დაკავშირებითაც, სიახლეებს გვთავაზობს, საჭიროდ მიგვაჩნია, ზოგადად შევჩერდეთ მის მნიშვნელობაზე, ვინაიდან ბოლომდე ეს საკითხი თვით ელ. ვირსალაძის ნაშრომშიც არ არის გარკვეული. ვიცით, რომ მონადირე სერიოზული არჩევანის წინაშე დგას. რამდენადაა იგი მზად ღვთივ ბოძებული მადლის ბოლომდე შესანარჩუნებლად; საითკენაა მიდრეკილი — წარმავალისკენ (ნუთიერი), თუ წარუვალისკენ (მარადიულისაკენ)? არის თუ არა იგი მზად ღვთიური საიდუმლოების დასაცად? მართალია მონადირე ფრთხილობს, საიდუმლოდ ინახავს დალის მიერ ბოძებულ საჩუქარს, მაგრამ ცოლი პოულობს ყუთში შენახულ თავშალს, თუ ვაზნებს. ამის გამო მონადირე იღუპება. ე.ი. აქ დალის რისხვა ვრცელდება მხოლოდ მონადირეზე. ჩვენს მიერ მოძიებულ მასალაში დალის საჩუქართან მთელი სახლეულობის ბედისწერა დაკავშირებული, საიდუმლოს გამჟღავნების შემთხვევაში ისჯება მთელი ოჯახი. ასე მაგალითად, ერთ-ერთ მითოსურ გადმოცემაში „ლუნჩაანთ უფროსი და დალი“ აღწერილია, რომ „ქალმერთმა შეიყვარა მონადირე და თუალი აჩუქა, თან გააფრთხილა, რომ საიდუმლო არ გაემხილა, თუ არა საქმე ცუდად წავაო, თუ რამე დეგემართება, შენ თავს დააბრალე“. მიუხედავად ამგვარი გაფრთხილებისა მონადირემ ვერ გამოიჩინა ნების სიმტკიცე. ცოლი შეუჩნდა, იმდენი ეჩიჩინა, რომ ათქმევინა, თუალი დალმა მარუქაო, ბოლომდე ვერც კი მოასწრო თქმა, რომ სახლი და ყველაფერი აირია... ადამიანები მთლიანად ამონყდნენ... თურმე თუალი გამომხტარა სკივრიდან და დალთან შესულა. სიმდიდრე მთელმა სოფელმა დაინანილა“ (ონიანი 2009: 292). გადმოცემის მიხედვით თუალი მანათობელია. მთქმელის სიტყვებით, რომელ სახლშიც არის დაბრძანებული, ის მოსახლე ყველაფერში ხელმომართული და გამარჯვებულია. თუალი სასწაულებრივი თვისებებისაა, იგი ოჯახის ბედნიერების, ჯანმრთელობის, გამრავლების, დოვლათიანობისა და ყოველგვარი სიკეთის მომტანია. თუალის მოვლა-პატრონობა, საიდუმლოდ შენახვა ოჯახის წევრთა წმიდათა-წმიდა ვალია, სულიერი გამოცდაა (ონიანი 2003: 285-287). მთელი რიგი გადმოცემების მიხედვით ღვთიური ნაწილი დავანებულია გარეული ცხოველის, ზოგჯერ შინაურისაც, თირკმელში კვერცხივით მრგვალი ოქროს სახით ან ნეკნზე შეზრდილი. სვანურად „ლედოლ“, უფრო ზუსტად „ლედ“. „ოლ“ აქ კნინობითობის აღმნიშვნელი სუფიქსია. ორივე სასწაულებრივი თვისებებისაა, მისი მფლობელი მონადირე და მთელი სახლეულობაც ხელმომართულია. ზოგჯერ გულღვიძლშიც არის დავანებული ასეთი ღვთიური ნაწილი. მათ მნიშვნელობასა და სპეციფიკურობაზე ვრცლად გვაქვს საუბარი დასახელებულ ნაშრომში. ასე რომ, ახალი სვანური მითოსური გადმოცემები ბევრ სიახლეს გვთავაზობს დალის საჩუქრის სწო-

რად გასააზრებლად. იკვეთება, რომ ელ. ვირსალაძის ნაშრომში დამონშებული მასალის მიხედვით, მონადირეთა უმრავლესობას ლალატობს ნების სიმტკიცე და ვერ იცავს საიდუმლოს. ასეთ შემთხვევაში ქალღმერთი დალი დაუნდობელია, მისგან პატიება გამოირიცხულია და მონადირე ისჯება. ჩვენ მიერ მოძიებულ ტექსტებში საგრძნობლადაა გაზრდილი დალის საჩუქრის მნიშვნელობა და თვით ნადირთ პატრონის ფუნქციებიც. მისი სასჯელი მთელ სახლელულობაზე ვრცელდება. არის კიდევ ერთი საინტერესო გადმოცემა „დვიდილანთ ბიჟუ“, რომელშიც მთავარმა გმირმა ჭეშმარიტი მონადირისათვის დამახასიათებელი ნების სიმტკიცით ბოლომდე დაიცვა პირობა, გაუძლო ყოველგვარ სულიერ გამოცდას და, დალისავე დაბედებით, დვიდილანთ საგვარეულოში ყველა კარგი მონადირე იყო. ამ გადმოცემაში კიდევ უფრო გაზრდილია დალის უფლებამოსილება, იგი მთელ საგვარეულოზე, საზოგადოებაზე ვრცელდება. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ნადირთ პატრონის მეუფეობას დალის ხეობაზე თავისი საფუძველი აქვს და მეტად ამალღებულ რეგისტრშია წარმოდგენილი, როგორც არეალის მცხოვრებთა უშუალო მფარველი.

დალის ხეობაში ჩანერილი გადმოცემებიდან ქალღმერთის საჩუქართან დაკავშირებით საინტერესოა სახელგანთქმული მონადირის პიმენ ჯაჯვანის თავგადასავალი. გადმოცემა გვაუწყებს, რომ მას დალის საჩუქარი ვერ შეუნახავს კარგად, ამიტომ დაღუპულა. საჩუქარისათვის ცოლს მიუგნია და გამოუტანია სამალავიდან. სოფლიდან შორს მყოფმა პიმენმა იგრძნო, რომ მის თავს უბედურება იყო დატრიალებული. ამიტომ სირბილით წამოვიდა სახლში და უთქვამს: — ამის შემდეგ დიდხან ვერ ვიცოცხლებო, ჩემი ცხოვრება დამთავრდაო. ორი წელიწადი აღარ წასულა სანადიროდ და როცა წასულა, დაღუპულა. ბოლო ნანადირევი ნიშნიანი ჯიხვი ყოფილა. მთიდან ჩამომსვენებულ მონადირე ვაჟკაცებს უთქვამთ: მთვარიანი ჯიხვი პიმენისათვის დალს გამოუგზავნია და დაუმარცხებია კიდეცო“ (ჩანტლაძე... 2007: 107-520).

გადმოცემაში საინტერესოა მონადირის სიტყვები: „გულმა მიგრძნო, რომ ჩემს სამალავში (თოფების) ვილაც ფათურობდა“... დამონშებული ფრაზა მნიშვნელოვანი სიახლეა. მართალია, საჩუქარს მაგიური ძალა აქვს და მისი მფლობელი მონადირე იღბლიანია, მაგრამ ცნობილია, რომ საჩუქრით მხოლოდ დალი გებულობს მონადირისა და სახლელულობის საიდუმლოებებსა და პრაქტიკულ საჭიროებებსაც. მონადირისათვის ასეთი უნარი, რომ გაიგოს საჩუქრის დაკარგვა და მოსალოდნელი უბედურება, პირველი შემთხვევაა, ეს მხოლოდ პიმენ ჯაჯვანია; საჩუქარი კი მანათობელი, მოლაპლაპე ნაჭერი ყოფილა. დალის რისხვა აგრეთვე ვრცელდება ყველაზე, ვინც მას აუგად ან დაცინვით მოიხსენიებს.

მონადირეთა გადმოცემით, დალი ულამაზესია, აქვს კოჭებამდე მწვდომი ოქროს ნაწნავები, მისი მუდმივი საბრძანისი კლდოვან-ყინულოვანი არეალია და შემოხვეული აქვს თეთრი მოსასხამი. ხშირად თეთრი კაბითაც დადის. უნდა განვმარტოთ: თეთრს ფიზიკური ფერის გაგება კი არ აქვს, არამედ გულისხმობს ნათელს. ქალღმერთი დალიც ნათლით მოსილია, მანათობელი. სადაც იგი გამოჩნდება, ის მიდამო, ის ადგილი ნათლითაა მოფენილი. კოდორული ქრონიკებიდან კიდევ ერთი გადმოცემაა საინტერესო. ჩამწერის — მედეა სალლიანის კითხვაზე: აი, დალებისა და ამისთანების გჯერა? მთქმელი ჯაჯა გასვიანი პასუხობს: „ძალიან (მაგრად) მჯერა... ერთხელ მივდივართ მე და ჩემი და, ქვემოთაც ტყეა და ზემოთაც. ამ დროს გზაზე ჩამოვიდა იმისთანა ქალიშვილი, რომ თავის დღეში იმისთანას ვერც ვნახავ და არც მინახავს... ჩვენ საქონელს ვეძებდით, იქაური მეგონა და ვკითხე: ჩვენი საქონელი არ გინახავს-მეთქი? მან ერთი გადმოგვხედა და მერე ქვემოთ ჩავიდა... მთაში ნისლი იცის, ერთხელ მივდივართ, კლდეების ძირამდე მივედით, ნისლი გაიფანტა, დავინახეთ, ქალს ბავშვი ახლავს... ზედა ტანზე შემოხვეული ჰქონდა შარფივით. მე შემომხედა, ლამის გული წაგვივიდა ორივეს, გულმა კანკალი დამიწყო, აქეთ გამოვიხედე და არავინაა... სახლში რომ მოვედით, დებმა გრძნობა დავკარგეთ. ყველაფერი ეს ჩემი თვალთ მამეც ნანახი. უფროსმა ქალებმა დავგადებინეს პირსახოცი და სალოცავი პურები. ბავშვი ახლდა და პირსახოცი დასჭირდებოდა... სხვებსაც უნახავთ. მთქმელი დასძენს, რომ ყოველ წელიწადს სამჯერ აღვავლენთ დალისადმი ლოცვას... მანამდეც იყო, მაგრამ უფრო მეტად ომის შემდეგ დაიწყო იმაზე ლოცვა. უფროსებმა იცოდნენ, რომ დალისაა ეს ხეობა და დალს ყველაფერი შეუძლია, დიდება მის სახელს...“

„დალის სალოცავი შევქმენით (ლოცვა შევუთქვით, აღვავლინეთ) ამ ლტოლვილობისას. ამ ომის (იგილისხმება აფხაზეთთან ომი — ო.ო.) შემდეგ ათი წელი იქნება გასული, ეს რომ შემოვიღეთ... დალის მფლობელის, დალის სალოცავი შევქმენით: ზვარაკად მოზვერს ვუძღვნით, ორ ხბოსაც ვყიდულობთ, ოღონდ მოზვერს გარდა სხვა არაფერი ვარგა. იცოდე, აქედან სვანეთი შორსაა და ვლოცულობთ აქ ჩვენი ხეობის გადარჩენას: „დალის მფლობელო! აბა, შენი კეთილი კალთა გადაგვაფარე, ბოროტი არ მოუშვა ჩვენამდე („ჩვენს მტრებს არ მოაღწევინოთ ჩვენამდე), ჩვენს სახლს სიმაგრე მიეცი (კარგი სალტე მოუჭირე, რომ დანგრევის საშიშროება არ ჰქონდეს), ქარის რომ არ გვეშინოდეს, ზვავის რომ არ გვეშინოდეს, მტერი ჩვენამდე არ მოუშვა. ღმერთს მხოლოდ კარგი მოეტანოს ჩვენთვის“ (ჩანტლაზე... 2007: 10-740).

წარმოდგენილი მასალის ფონზე ისევ გადასახედია დალის მკვლევართა თვალსაზრისები, თითქოს წარმართულმა ქალღმერთ-

თებმა სრული ტრანსფორმაცია განიცადა... მატრიარქატის დროის კეთილი ღვთაება დალი თანდათან ბოროტ ტყის ქალად (ალი) გარდაისახა, რომ მის ადგილს წარმართულ პანთეონში კაცლღვთაება (აფსათი) იჭერს (ჩიქოვანი 1959). უნდა აღვნიშნოთ, რომ მკვლევართა თვალსაზრისები წინასწარ შემუშავებულ აზრებს უფრო ემყარება, ვიდრე ზუსტი ტექსტობრივი დაკვირვებების შედეგად მიღებულ დასკვნებს. ტრადიციული და ახლად მოძიებული მასალის ანალიზით დგინდება, რომ საქმე გვაქვს ნადირთ პატრონი დალის ფუნქციების გარდაქმნა-დაქვეითების მხოლოდ პროცესთან და არა სრულ ტრანსფორმაციასთან, დაცემასთან. ერთ-ერთ ლექსსიმღერაში „მონადირე“ ნადირთ ღვთაებად აფსათია მოხსენიებული, ქალღმერთი დალის შვილი, მათ შორის ურთიერთობა კეთილგანწყობილია, ერთად ქმედობენ, აჯილდოებენ შვილის გადამრჩენ მონადირეს სექტემბრის თვეში ჯიხვებით. როგორც ვხედავთ, ერთ დროს ნადირთ ღვთაება დალის ფუნქციები შეკვეცილია, დაქვეითებული, იგი ოჯახის დიასახლისის როლშია. მისი შვილი აფსათი კი კაცლღვთაებაა, ნადირთ პატრონი. იმასაც დავსძენთ, რომ სვანურ ფოლკლორში ალი დამოუკიდებელი თავისთავადობაა, იგივე ითქმის ტყის ქალზეც, თითოეულზე საკმარისად მდიდარი მასალა მოგვეპოვება. ტყის ქალს სვანურ ზეპირსიტყვიერებასა და ეთნოგრაფიაში მატყობის უნარი აქვს. მამაკაცს იგი მისთვის სასურველი ქალის იერსახით ეცხადება და აცთუნებს კიდევ. მას სიკეთის გაკეთებაც შეუძლია. ქალღმერთ დალის არანაირი მატყობა არ სჭირდება, იგი ულამაზესია, მის მხილველ მონადირეს გონება ებინდება. მონადირესთან მის ურთიერთობას სხვა სირთულეები ახლავს... ეს საკითხი ვრცლად გვაქვს განხილული დასახელებულ ნაშრომში (ონიანი 2009: 190-387). ასე რომ, დალი არც ტყის ქალადაა გარდაქმნილი, არც — ალადა, იგი დამოუკიდებელი თავისთავადობაა, კულტურული გმირის მშობელი დედა.

დალი სვანურ ზეპირსიტყვიერებასა და ეთნოგრაფიულ ყოფაში კეთილი ღვთაების ტიპს განასახიერებს. მის ბუნებაში ტრანსფორმაციის გზები და საფეხურები იკვეთება. მათ შორის თავდაპირველი ჩანს მონადირის სიზმრისეული ხილვები. დალი ფარულად ინსპირირებს მონადირეზე და აძლევს ნიშანს, რომ იგი ნადირობიდან ხელცარიელი არ დაბრუნდება. მეორე ეტაპზე ნადირთ პატრონი შორიდან შეიძლება დაენახვოს მონადირეს. ეს კი იმის ნიშანია, რომ ხელი მოემართება ნადირობაში, მაგრამ მონადირემ ეს არ უნდა გაამჟღავნოს, თუ არა დაიღუპება. მესამე საფეხურზე კი დალი უშუალოდ ეცხადება მონადირეს, რჩევა-დარიგებას აძლევს და ასწავლის, თუ როგორი ნიშნით გამორჩეული ჯიხვი და არჩვია გამოშვებული მისთვის მოსანადირებლად. ამ ეტაპზე ინტი-

მურ ურთიერთობაზე ფიქრიც კი უხერხულია. მეოთხე საფეხურზე კი რჩეული მონადირე მისი სატრფოა.

დამონშებანი:

ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ე. ქართული სამონადირეო ეპოსი. თბ.: „მეცნიერება“, 1964.

ნიჟარაძე 1964: ნიჟარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები. I. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1964.

ონიანი 2009: ონიანი ო. კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2009.

სვანური პოეზია 1939: სვანური პოეზია. ტექსტები შეკრიბეს და გამოსცეს ა. შანიძემ, ვ. თოფურიამ და მ. გუჯეჯიანმა. თბ.: თსუ სტამბა, 1939.

ჩანტლაძე... 2007-2010: ჩანტლაძე თ., მარგიანი-დადვანი ქ., მარგიანი-სუბარი ქ., სალიანი მ., იოსელიანი რ. კოდორული ქრონიკები (გამოკვეთილი). 2007-2010.

ჩიქოვანი 1959: ჩიქოვანი მ. ქართული ეპოსი. წიგნი I. თბ.: საქ სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1959.

Otar Oniani

New Materials on the Goddess Dali

Summary

In the Svan folklore new mythic narratives related to the goddess Dali which have not yet been used by anybody in the scholarly literature, are found out. They are distinguished by thematic novelty and archaism. On the basis of them a number of questions of Georgian hunting epics can be put anew irrespective of Dali: 1.The fundamentals for the genesis of the nature of the hunting goddess; 2. Roads and steps of transformation; 3.Functions; 4.Relationship with a hunter. It turns out that the cult of hunting patron Dali was and is so strong in the folklore and ethnographic life of the locals that she is recognized as a protectress of all inhabitants in the ravine. A shrine is built in her honor where sacrifices are made and prayers are recited. She is venerated along with Christian creatures and the most important thing during the feasts was a pleading prayer to her. This fact is an essential novelty in the history of research into Dali and in the broader sense, in the history of Georgian culture too.

„ამირანიანის“ საირმეთი

„ამირანიანი“, ქართული მითოლოგიური ეპოსის უბრწყინვალესი ძეგლი, მითოლოგიური სახისმეტყველების თავისებური სისტემის ერთ-ერთი უძველესი თავფურცელია. მასში ბევრი რამაა ისეთი შემონახული, რასაც მუდმივი ძიება სჭირდება. „ამირანოლოგიამ“ დღემდე არაერთ მნიშვნელოვან კითხვას გასცა პასუხი. ბევრი პრობლემაა დამუშავებული და გადაჭრილი, მაგრამ ბევრიც ახლებურ ახსნას მოითხოვს. ასეთთა შორის მოიაზრება ქართული ხალხური ეპოსის ამ უნიკალური ძეგლის სახისმეტყველება, ძეგლის ზღაპრისეული შრეები, ბიბლიური პასაჟები და ა.შ.

როგორც წესი, დეფინიციის არსში უნდა იდოს ის ყველაზე მნიშვნელოვანი, რასაც სახისმეტყველება უნდა ეფუძნებოდეს. ალბათ არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ სახისმეტყველება საიდუმლოების შენახვის ერთ-ერთი შესაძლებლობაა; თავად სახე თავისთავად მდუმარეა და უსიტყვო მანამ, სანამ მისი ამეტყველება არ მოხდება. მეტყველება კი იმის გახმოვანების ცდაა, რასაც ეს სახე თავისი დუმილით ფარავს.

ანალოგიური მდგომარეობა გვექნება „ამირანიანის“ სახეთა ამეტყველების შემთხვევაშიც. თუნდაც: ამირანის ხმალი ამირანთან ერთადაა დაბადებული და ისიც ტყუპისცალთან ერთად იზრდება. ამირანის ფარს მხოლოდ პატრონის სამსახური შეუძლია, ამირანის დანა ხანჯლის ანალოგია და ა. შ. საგანი მხატვრულ სახედ ქცევით იძენს განსაკუთრებულ შინაარსს. მხოლოდ ამ შინაარსითაა იგი მეტყველი სახე, მხოლოდ ამის შემდეგ იქცევა იგი სახის ფუნქციის მატარებლად.

„ამირანის“ ვარიანტების ერთობას „ამირანიანს“ ვუწოდებთ. „ამირანიანის“ მონოგრაფიული შესწავლის შედეგების პუბლიკაციათა შორის ბევრია გამორჩეული. მ. ჩიქოვანის ნაშრომში „მიჯაჭვული ამირანი“ გამოკვლევასთან ერთად თავმოყრილია ტექსტის იმ დროისათვის ცნობილი ყველა ვარიანტი მთელი საქართველოს მასშტაბით. აქ მეცნიერი, თხზულებიდან გამომდინარე, უამრავ პრობლემეტიკას განიხილავს, გვაძლევს შესაბამის დასკვნებს. ამ საკითხთა შორის არის ირმის სახე და მასთან დაკავშირებული თავისებურებანი. მკვლევარი ირმის კულტის არსებობას ნადირობის რიტუალის მნიშვნელოვან ელემენტად მიიჩნევს.

„ამირანიანის“ სიუჟეტის განვითარებასა და სრულყოფაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია ამირანისა და მისი ძმების ნადირობის მოტივს. თხზულებაში ამ ეპიზოდის (მხედველობა-

ში გვაქვს „სანადიროდ წამოვიდნენ ამირან და ძმანი მისნი“...
ცალკეულ ნაწილთა შესწავლა თხზულების სახისმეტყველების
თავისებურებათა კვლევას უთუოდ შეჰმატებს ახალს.

ამჯერად ჩვენი მიზანია, ამ ეპიზოდებიდან რამდენიმე ენიგმას
მივაპყროთ მზერა. პირველი: „მთას ირემი წამოუხტათ“ („წინ ირემი
შემოჰყროდათ“); მეორე: „ოქროსია რქანი მისნი“ („ცასა სწვდება
რქანი მისნი“); მესამე: „და მეთაე ალგეთისი“ („მეცამეტე ალგეთი-
სი“). ვარიაციული თქმა-ნაკითხვანი გასაგებია და ზეპირსიტყვიერი
ძეგლისათვის ბუნებრივი.

მონადირენი ირემს გადაეყარნენ შემთხვევით თუ ღვთის
ბრძანებით. რატომ არის ირემთან მონადირეთა შეხვედრის ადგი-
ლი მაინცდამაინც მთა და არა, ვთქვათ, ველი, მინდორი, ტყე და ა.
შ. ცხადია, აქ არ იკმარებს მხოლოდ ცნობილი ლექსის დამონშება:

ირემო, მთასა მყვირალო,
რამ ჩამოგაგდო ბარადა?! ...

აქ სხვა უნდა იყოს მთავარი. მთა უფლის საბრძანებელია. სანი-
მუშოდ დავიმონშებთ უფლის წერილს: იესომ „ვითარცა განუტევა
ერი იგი, აღვიდა მთასა ლოცვად თვისაგან, და შე-რაი-მწუხ-
რდა, მარტოი იყო მუნ“ (მათე 14,23); „და ვითარცა დაჯდა იგი
მთასა მას ზეთისხილთასა, მოუჯდეს მას მოწაფენი თვისაგან
და ეტყოდეს“ (მათე 24,3); „... და განვიდა თავადი მთად
კერძო ლოცვად და ღამესა ათევდა ლოცვითა ღმრთისა მი-
მართ“ (ლუკა 6,12) და კიდევ: „და იყოფოდა თავადი ტაძარსა მას
შინა დღისი და ასწავებდა; ხოლო ღამე განვიდის და იქცევენ
მთასა მას, რომელსა რჰქვან ზეთისხილთაი“ (ლუკა 21, 37).
მთის დეფინიცია ანალოგიურია ფსალმუნებშიც.

ირმის სიმბოლიკაში ხაზი ესმის რქათა თავისებურებას. რქო-
სან ჩლიქოსანთა შორის ირემი იმდენად საკრალურია, რომ ძველ
საქართველოში ცალკეულ საგვარეულოთა დროშებზე მისი სიმბო-
ლიკა საჩინოა...

„ამირანიანის“ მორფოლოგიით, ირემი ღვთის საუფლოს, ღვთის
სამფლობელოს ბინადარია. ამდენად იგი წმინდა ცხოველია, რასაც
მისი რქების თავისებურებაც მოწმობს, — „ცას სწვდებოდა რქანი
მისნი“ (ვარიანტები: ქართლი, კახეთი, მესხეთ-ჯავახეთი და სხვ.).

რატომ არის ცა მაღალზე უფრო მაღლის საზომად მიჩნეული?
პასუხი ერთადერთია: ცა თუ ცათაცა, ასევე, უფლის საბრძანებელია.

მე-11 ფსალმუნი:

უფალი თავის წმინდა ტაძარშია,
ცაშია უფლის ტახტი.

მე-20 ფსალმუნი:

ახლა მივხვდი, რომ იხსნა უფალმა ცხებული თვისი,
თავისი წმინდა ზეციდან უპასუხებს მას.

33-ე ფსალმუნი:

ზეციდან იმზირება უფალი,
ხედავს ყველა ადამიანს,
თავის საბრძანისიდან უთვალთვალებს
ქვეყნის ყველა მკვიდრს.

შორეული წარსულიდან „ამირანიანით“ მიღებული მემკვიდრეობა ცხადყოფს, რომ დედამიწაზე **მთის** ანალოგიურია კოსმიური ცა, ორივე საბრძანებელია უფლისა. გამომდინარე აქედან ნათელია, რომ აქ ბინადარი ირემი მხოლოდ საკრალური შეიძლება იყოს.

გავყვეთ თხზულებაში მონადირეთა კვალს. „ამირანიანის“ ირემებს ერთმანეთისაგან პირველ რიგში გარეგნული დეკორი გამოარჩევს. აქ სხვა კომპონენტებთან ერთად წმინდა ცხოველის საკრალური რქებია გათვალსაჩინოებული. მონადირე ძმების მიერ წამოფრენილი ირმის რქები ცას სწვდება, ძეგლის ქართლური ვარიანტი გვეუბნება:

სანადიროდ წამოვიდნენ
ამირან და ბიძა მისნი,
მთას ირემი წამოუხტათ,
ცას სწვდებოდა რქანი მისნი.
(ჩიქოვანი 1947: 273)

რქებით ცასმიბჯენილი ირმის ქართლური ვერსიის ანალოგიურია, სოფ. ერთწმინდელი გიგო ელისაბედაშვილისეული ტექსტი (ჩიქოვანი 1947: 286); კახური ი.კახელისეული ვარიანტის მონაცემი (ჩიქოვანი 1947: 301) და იგივე ფაქტია ფიქსირებული ტექსტის მესხურ-ჯავახურ ვარიანტში (შანიძე 1957: 333). აქვე შევნიშნავთ, რომ ირმის კულტი განსაზღვრული არ არის რომელიმე ხალხის რელიგიით, ეთნოგრაფიით, ფოლკლორით. იგი თითქმის მთელი კავკასიის ხალხთა არეალს მოიცავს, რაც მათ ყოფასა და ხელოვნებაშია ფიქსირებული. ირმის კულტი მკვეთრად უკავშირდება ცხოველთა მფარველ ღვთაებას, ამდენად იგი უთუოდ არის საკრალური ცხოველი და მასთან მტკიცე კავშირში განიხილება. ქართულ სინამდვილეში, — წერს მ. ხიდაშელი, — „ცხოველთა მფარველი ღვთაების ზოომორფულსა და უძველეს სახეს წარმოადგენს ჯიხვი, **ირემი** ან არჩვი“ (ხიდაშელი 1972:65).

წინ ირემი წამოუხტათ
ოქროსია რქანი მისნი.
(ჩიქოვანი 1947:297)

ანალოგიურია სხვა კუთხეთა ტექსტების მონაცემებიც. ფშავური ვერსიით:

მთას ირემი წამოუხტათ,
ოქრო იყო რქანი მისნი.
(ჩიქოვანი 1947: 297)

განსხვავებულ წაკითხვას იძლევა მესხურ-ჯავახური ტექსტი:

მთას ირემი ჩამოუხტათ,
ოქრო იყო რქანი მისნი.
(ჩიქოვანი 1947: 297)

მაშასადამე, სანადიროდ წამოსულ ამირანსა და მის ძმებს არა უბრალო, ჩვეულებრივი, არამედ ყველა სხვათაგან განსხვავებული ირემი ხვდებათ. იგი ოქროსრქებიანია. შევნიშნავთ, რომ ეს ირემი ძმებს არა ველზე, ბარად, არამედ მთაში ხვდებათ. როგორც მესხურ-ჯავახური ტექსტი გვიმონუმებს, ძმებს ირემი მთიდან „ჩამოუხტათ“, რაც სრულიად განსხვავებული შეხვედრაა განსხვავებულ რქებიან ირემთან. აქ ბუნებრივად ერწყმიან ერთმანეთს ღვთის საბრძანებელი ცა, მთა და ცის მიმწვდომი ოქროსრქებიანი ირემი.

ოქროსრქიანობა, როგორც ვთქვით, ამ ირემს უთუოდ გამორჩეულ სხვა რიგის ნიშნების მქონე ირემებისაგან. ასეთი ნიშნები შეიძლება ყოფილიყო, ვთქვათ, ჩვეულებრივი რქები, ქორბუდიანობა, ტყავჭრელობა, ტყავდანინკლულობა და ა. შ. დღეს ირმის 13-14 სახეობაა ცნობილი (ენციკლოპედია 1980: 219; 286; 333). აშკარაა, რომ ოქროსრქიანობა ირმის განსაკუთრებულ წარმომავლობასა და დანიშნულებაზე მიუთითებს, მის საკრალურ ბუნებაზე მიგვანიშნებს და უფრო მეტად გვაფიქრებს ამირანისა და მისი ძმების ხვალინდელ ბედზე. ამ აზრისაკენ თავად ეპიკოსი მთქმელები გვიბიძგებენ, რაც წარმოჩენილია ტექსტის მომდევნო ტაეპებით. სვანურ მასალაში ზემოთხსენებული ტაეპის გაგრძელება ასეთია: ამირანსა და მის ძმებს

წინ ირემი შემოჰყროდათ,
ოქრო ჰქონდა რქანი მისნი,
— დაუჯე/ქი/ და ვესროლე,
არ გავარდა ცვარი სისხლი.
დღე ვდიე და ღამე ვდექი,
არ დავკარგე კვალი მისი,
ამიდღვა და იქ ჩამიდღვა
მოლხეთ მინდორ ქვეყნისასა...
(ჩიქოვანი 1947: 354)

კახური, ფშაური, მესხურ-ჯავახური და რიგი სხვა კუთხეების ჩანაწერები დაბეჯითებით მიუთითებენ, რომ „ამირანიანი“ ორი რიგის ირემს იცნობს: ნიშნიანს — საკრალური, ლვთაებრივი ნიშნით შემკულს და უამნიშნოს, ჩვეულებრივ ირემებს. ორივე შემთხვევაში ირემი რქებით „ცასა სწვდება“. ოქროსრქიანობა ირმის რთული ენიგმური ნიშანია, რასაც ცასთან მისი მიმართება ემატება. ვცადოთ ამ ენიგმასთან მიახლოება!

ოქროსრქიანი ირმის ხსენებისთანავე ოქროსთან დაკავშირებით „ამირანიანიდან“ ბევრი რამაა გასახსენებელი, თუნდაც ამირანის დედის, ქალღმერთის, ნადირთ პატრონი დალის ოქროს თმები; ამირანის მამის სულ-კალმახის გრძნეული ცოლის მიერ ოქროსავე მაკრატლით ამ თმების მიპარვით შეჭრა თუ ამირანის ოქროს კბილი. თუ ყურადღებით ვიქნებით, მზერა უთუოდ გაგვექცევა ქართული ჯადოსნური ზრაპრებისკენ, სადაც ოქროსმპყრობელ ავსულებს ვხვდებით. აი, თუნდაც, „ზღაპარი ივანე ცისკრისა“. აქ ვკითხულობთ: „მივიდა მის სახლში ცისკარი, მიდამო სულ ოქროსი იყო“, და იქვე: „გადმოუხტა დევი და ცისკარაც მიეგება. შეუბერა დევმა და ადგილი ოქროდ აქცია“ (ხალხური სიბრძნე 1963:97). სხვა მაგალითი ზღაპრიდან „ბოჟმის ყვავილი“: „წავიდა ვაჟი და დაჯდა კლდის ძირას. გამოვიდა ქაჯთ ქალი და გადმოჰფინა თავის ოქროს თმა კლდეზე, ათასნაირი ყვავილით აჭრელებული“ (ხალხური სიბრძნე 1963:181).

მაგალითი უამრავია. აი, კიდევ ერთი: ზღაპარში „საწყალი კაცი და მისი შვილი“ ვკითხულობთ: მეფის ასულმა მამის მეჯინიბის ცოლობა ისურვა... გაძევებულმა ცოლ-ქმარმა უდაბურ ადგილას ანწლის ქოხი გაიკეთეს. ეყოლათ ქალიშვილი. გოგონა „როდესაც დაიბადა, მივიდა სამი ბედის მწერელი“... მესამემ თქვა: „ეს ქალი ისეთი ბედნიერი უნდა იყოს, რომ სიცოცხლეში ქვეყანა მას შენატროდესო. ეყოლოს ოქროსთმიანი ქალი. ქალი იცინოდეს, პირიდან ოქრო-ვერცხლი ცვიოდეს; ტიროდეს — თვალ-მარგალიტი სცვიოდეს; რომ დადიოდეს — ოქროს აგური იჭრებოდეს და საითაც გაივლ-გამოივლის, ყველგან ოქროს ფილაქანი ეგებოდესო“ (ხალხური სიბრძნე 1963: 189).

კახური (იყალთოური) ვარიანტით (ჩამწერი მიხ. ჩიქოვანი) შავი გველეშაპის მუცლიდან ამირანი მეორედ იბადება. „ამირანს ჯიბეში ოქროს დანა ჰქონდა, ამოიღო, გასჭრა გველეშაპის მუცელი და გამოვიდა გარეთ“ (ჩიქოვანი 1947: 309). თხზულების ერთი კახური ვარიანტის მიხედვით, გველეშაპის მუცლიდან გამოსულ ამირანს წვერ-ულვაში გაცვივნილი ჰქონდა. ამის გამო ერთმა ტურამ სასაცილოდ აიგდო. ამირანმა დაიჭირა და ერთ დიდ გუბეში გადაადგო ეს ტურა. ამ გუბიდან ისე ამოვიდა, როგორც ოქროსთმიანი.

ამირანმა რომ ეს ნახა, იფიქრა, მოდი, მეც ესე ვიზამო. გადავარდა გუბეში და იმაზე კაი ბიჭი გახდა“ (ჩიქოვანი 1947: 308).

კიდევ: ოქროსთან დაკავშირებით ტექსტის ლიტერატურულ ვარიანტში ვკითხულობთ: „გასცა ბრძანება ხელმწიფემ: გაშაღეთ ოქროქსოვილი იქამდე, სადამდე ჩემი ამირანიაო და ჩამაატარეთო ოქროქსოვილზედაო. ჩამაატარეს ოქროქსოვილზე და ია და ვარდი დააყარეს თავზე“ (ჩიქოვანი 1947:289).

მაგალითების გამრავლება არაფერს ცვლის, გარდა იმისა, რომ ტექსტში ეს ელემენტები უფრო გამჭვირვალე ხდება. „ამირანიანში“ ამირანს ზოგჯერ ოქროს მაგიერ ჭიქის კბილი აქვს: „დევებმა“ უთხრეს ერთ რძალს: „გაიხედე გარეთ და გაუცინე. თუ ერთი კბილი ჭიქისა აქვს, დარეჯანიანთი იქნება ვინმე“ (ჩიქოვანი 1947:275).

ჭიქა ნ. ჩუბინაშვილისეული განმარტებით, არის „კაჟთაგან გამოდნობილი ჭურჭელი, გამჭვირვალე“ (ჩუბინაშვილი 1961: 459).

ჭიქა სულხან-საბასეული განმარტებით, არის „კაცთა მიერ გამოდნობილი ჭურჭელი“ (ორბელიანი 1949: 88).

საინტერესოა **ჭიქა** ვეფხისტყაოსნისეულ კონტექსტში. იქ ნათქვამია: ხატაეთზე ტარიელის გამარჯვება ინდოეთმა დიდი ზემოთ აღნიშნა. ამ ზემოზე, — ამბობს ტარიელი — იყოო სასმისთა სიმრავლე — „ჯამი და ჭიქა — ყველაი ფეროზისა და ლალისა“ (რუსთაველი 1983: 104). ვ. ნოზაძე განმარტავს: „ლალი არის თვალი პატიოსანი, კეთილშობილი ქვა, რომლის ფერია ნითელი (ნოზაძე 1953:30).

ჩანს, ამირანის ჭიქის კბილი ოქროს კბილზე ნაკლებ ძვირფასია არაა. ოქროსათვის ზოგჯერ მკრთალი მონიტალო ფერი ბუნებრივია. შორეული წარსულიდან დღემდე ძვირფას ლითონებს შორის ოქრო უკეთილშობილეს ლითონად რჩება. იგი დღესაც სხვებისაგან გამოარჩევს მის მატარებელს, სულ ერთია, ეს კბილი იქნება თუ სამკაული.

ხომ არ შეიძლება იმის დაშვება, რომ ოქროსრქიანობა, მკვეთრად გამორჩეულობის ენიგმა, რომელიც საკრალურია თავისი ბუნებით, ჩვენს შემთხვევაში ღვთისმსახურების ფუნქციითაა აღჭურვილი და მისივე ნების აღმსრულებელი. თუ ამ ჰიპოთეზას მივიღებდით, მაშინ მისი ფუნქციური დატვირთვა დიდად გაიზრდებოდა. ტექსტის სვანური ვერსია ხომ მიუთითებს, რომ ოქროსრქიან ირემს „დაუჯე/ქი/ და ვესროლე, არ გავარდა წვეთი სისხლი“.

ანალოგიურ ცნობას თხზულების სხვა ვარიანტებიც იცნობს: კახური ვარიანტით, ოქროსრქიან ირემს „ამირანმა ბოძალი ჰკრა, არ გავარდა წვეთი სისხლი“ (ჩიქოვანი 1947:297).

ეპიკური ძეგლის მესხურ — ჯავახური ვერსია გვიყვება: ძმებს

მთას ირემი ჩამოუხტათ,
ოქრო იყო რქანი მისი.
ამირანმა ბოძალი ჰკრა,
დაუკოდა მხარი მისი.

გაექცა და დაეღვენენ,
სულ არ განყდა კვალი მისი,
ცხრა მთა გადაირბინეს და
მეთათე არს ასურისი.
(ჩიქოვანი 1947: 331)

ანალოგიური ფაქტი ტექსტის ვარიანტებში ბევრია. მიუხედავად კვალდაკვალ დევნისა, რომელიც დიდხანს გრძელდება, ირემი ბოლოს მაინც იკარგება სწორედ იქ, სადაც უცნაური კომპი დგას. კომპი ხან ბასრი ქვითაა ნაგები (ჩიქოვანი 1947:339), ხან — აგურით (ჩიქოვანი 1947:345), ხან — ბროლის ქვით (ჩიქოვანი 1947: 302). კომპის არქიტექტურული სურათით, „ცასა სწვდება წვერი მისი“ (ჩიქოვანი 1947:301) და ა. შ. აქ კომპის ენიგმური შინაარსი ღრმად და გასათვალსაჩინოებელი.

„ამირანიანში“ ხაზგასმულია ფიცისგამტეხეის ფაქტი, რაც ხშირად ირემთან პერსონაჟის დამოკიდებულებასაც უკავშირდება. ტექსტის ერთი სვანური ვარიანტით, ვინმე კაცი, სახელად ანდრერობი, ფიზიკურად იმდენად ძლიერია, რომ ვიდრე ცოცხალია საგოდებელზე ცხრა უღელ ხარ-კამეჩმებმული ურმით მიაქვთ, „რადგანაც სიკვდილის შემდეგ, — როგორც ტექსტშია მითითებული, — სიმძიმის გამო საფლავამდე ვერავინ მიიტანდა“ (ჩიქოვანი 1947: 361). აი, ამ უძლეველს ამირანმა ურმიდან ძირს ჩამოვარდნილი ფეხი გაუსწორა, რამაც ძალიან გააკვირვა ანდრერობი. მან ამირანს ფიცი ჩამოართვა და თავისი ვაჟის ერთგულება სთხოვა. ამირანმა საღმრთო ფიცი მისცა, მაგრამ ფიცი გატეხა, როცა ნახა, რომ მისი ძილის დროს, ბიჭს ორი **ირემი** დაეჭირა ხელით და იქვე „ხის შტოზე“ ჩამოეკიდა: ამირანს ეწყინა: ჯერ ყმანვილია, ამას ჩადის, რომ დავაჟუკაცდება, მე მაჯობებსო, — სთქვა და განზრახვა აღასრულა კიდეც — მოკლა ანდრერობის ვაჟი.

აქ ამკარად ჩანს ირმის საკრალურობა, ამირანი ირმისადმი უდიერ დამოკიდებულებას კრძალავს, მისთვის მთავარია ღვთიური ირმების ხელშეუხებლობა. ამ შემთხვევაში ფიცის გატეხვა, ღვთიურ ირმებზე მუდმივი ზრუნვის გამოხატულება უნდა იყოს. მართალია, აქ ამ ირმებს ოქროს რქები არა აქვთ, მაგრამ ისინი ხომ ამ მითიური ცხოველის ანალოგები არიან?!

„ამირანიანის“ სვანურ ვერსიებში მზე-მთვარის უნახველი ოქროსნაწნავებიანი ქალიშვილის საკვებს ირემი წარმოადგენს. ამის თვითმხილველია მონადირე. კომპში მოხვედრილი „მონადირე ტახტქვეშ დაიშალა, — ვკითხულობთ ტექსტის ჭუბერულ /ზემო სვანეთი/ ვარიანტში, — ცოტა ხნის შემდეგ საიდანღაც მოვიდა ირმის უშობელი /დეკეული/, თავისთავად დაიკლა, მოიხარშა და ტაბაკზე დაიდვა თავისით. ადგა ზეზე ეს ქალიშვილი და მიუჯდა ტაბაკს“ (ჩიქოვანი 1947: 364). ქალი ოქროსთმებია. ამჯერად ადვილი

შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ ირმის სრული განწილვა ოქროს-თმიანი გოგონას ღვთაებრივთან ზიარების შესაძლებლობაა, ეს ირმის ნუკრიც ხვალ და ზეგ ოქროსრქიან ირმად გაიზრდება. ის ჯერ მხოლოდ დეკეულია, უშობელია (საფურე ხბო სამ წლამდე). ადვილი გასახსენებელია, რომ „თორმეტ ზღვას იქითაა ერთი მზე — მთვარის უნახავი ქალბატონი, მისი სამყოფი კოშკი ციდან არის ჩამოკიდებული ოქროს ჯაჭვით და შიგ შესვლა ძალზე ძნელია“, (ჩიქოვანი 1947: 37). ცხადია, ეს „მზე-მთვარის უხილავი“ ქალბატონი ყამარ-ქეთუა. აქ „ოქროს ჯაჭვი“ სკნელთა შორის გამაერთიანებელი ენიგმა, გზაა, რომლითაც პერსონაჟი ცასა და მინას შორის კავშირს ამყარებს. ასეთი კავშირი ღვთისშვილთა ბიოგრაფიაში ტრადიციულია. ხალხურ ლექსში „ლაშარის ჯვარი“ ვკითხულობთ:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ,
ცას ვები ოქროს შიბითა,
გორაზე მედგა ბერმუხა,
ზედ ავდიოდი კიბითა.
(პოეზია 1972:118)

რამდენადაც შორს გავყვებით „ამირანიანისეული“ ირმების კვალს, იმდენად უფრო საინტერესო ხდება ოქროსრქიანი ირმის საკულტო, საყოფაცხოვრებო თუ უტილიტარული და ესთეტიკური მნიშვნელობა.

აქ ნუ გამოგვრჩება ირმის სახისმეტყველების ის მონაცემები, რაც მას ხალხურ შემოქმედებაში გააჩნია და ხალხისავე ზეპირ პოეზიაშია თავშენახული. ვნახოთ ზოგი მაგალითი: ხალხური „ნატირლების“ მიხედვით, სიზმარში ნანახი ირმისყვირილი გარდაცვლილი შვილის დატირების სიმბოლური გამოხატულებაა.

დიალოგური ფორმის ლექსში ნათქვამია:

— ტყეში ირემი ჰყვიროდა,
ნეტავ, დედავ, რაო?
— შვილო, მამამენი არი,
ვაჰ, შენ დედასაო! (პოეზია 1976:69).

მეტაფორის კლასიკურ მაგალითად მოჩანს სახალხო მთქმელი ქალის ერთი ხმითნატირლის ბოლო სტროფი:

ვეფხო, დახყარე იარაღიო,
არნივმან დაიჭუჭენ მხარნიო,
ჯიხვო, სანოლთით გადმოღვარდიო,
ირემო, დაინაყენ რქანიო (პოეზია 1976:96).

ცხოველ-ფრინველთა პერსონიფიკაცია აქტიურად გვეხმარება ცოცხალი სინამდვილის აღქმაში, უთუოდ გვძენს გამორჩეულ ემოციას, ამას გარდაცვლილის წარსულში ცხოვრების წესად აღვიქვამთ.

პერსონაჟის სადიდებელ სხვა ნიშანთა შორის ირმის მიერ რქე-
ბით წინააღმდეგობის გარღვევას თავისი ესთეტიკა გააჩნია, თავი-
სი ემოცია ახლავს:

ადგნესავ, გეემართნესავ,
არხუს დაუკრნეს გზანია.
მაუა საქანისტელი,
ირემმ მაილნა რქანია. (ქზ 1976:241)

მტერს გადევნებული კაი ყმის მოქმედება ჰიპერბოლის რან-
გშია აყვანილი ხალხურ ლექსში „თუშები საქორაოდ“. ირმის მხატ-
ვრული სახის წინ წამოწევით აქ არა მხოლოდ შედარების საფუძვე-
ლია გააქტიურებული, არამედ მეტაფორის ძირების ძიებაცაა
შესაძლებელი:

თუშებმ დახკარგეს მგელაი,
ამხანაგნ იძვედიანო,
წინ — ლეკი, უკან — მგელაი
ირმებულ მაფრინდიანო. (ქზ 1975:238)

ირემი, როგორც მხატვრული სახე, გამოყენებულია სხვა ხალ-
ხურ ლექსშიც:

თოფის ხმა რო გაიგონა:
— მემრეა თქვენი ცდისაო,
მეც მალე ჩამოგენევიტ,
როგორც ირემი მთისაო. (ქზ 1974:129)

ზეპირსიტყვიერებაში მშობლიური ფაუნისა და ფლორის
მოვლავატრონობის საპატიო მოვალეობა ირემზე ნადირობის
უთუო აკრძალვის ხერხით საუკეთესოდაა გადმოცემული. დიალო-
გური ხალხური ლექსი „გაზაფხულ იყო მაშინა“ ამის საუკეთესო
დასტურად მიგვაჩნია.

როგორც ჩანს, ირემი წმინდა ცხოველია, გავიხსენოთ ხატისა
თუ ხატის ნიშნისათვის ირმის რქების შეწირვის უძველესი ტრა-
დიცია! მისი რქები და, უფრო მეტად, ოქროს რქები, ირმის წმინდა
ცხოველად აღიარების უთუო საფუძველია. ჩვენი შორეული წინაპ-
რის რწმენით, მხოლოდ ასეთი რქებით არის შესაძლებელი ცათა
ცაში, ღვთის საბრძანებელში ასვლა.

არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ „ამირანიანი“, მართლაც,
არის ათასწლეულების მანძილზე ქართველი ერის მიერ სამყაროზე
დაკვირვებისა და მისდამი დამოკიდებულების შედეგად შემუშავე-
ბულ შეხედულებათა მხატვრული თავისებურებების თავმოყრა.

ამრიგად, გასაგები ხდება, თუ რატომ არიან „ამირანიანის“
ირმები ოქროსრქიანები. ზღაპრისეული ირმები ოქროსრქიანნი არ
არიან, მაგრამ გარდასახვის ძალა მაინც გააჩნიათ, მათი დახმა-

რებით ღვთის საბრძანებელში ასვლა-მოხვედრა მაინც შესაძლებელია. ისინი პერსონაჟის სამსახურში იმიტომ დგებიან, რომ სიკეთე მოუტანონ არა მხოლოდ მაძიებელ გმირს, არამედ საკუთარ თავსაც. ორმაგი დამოკიდებულება აშკარაა: ადამიანმა უნდა დაძლიოს ჩაკეტილი წრე, რათა სარგებლობა მოუტანოს არა მხოლოდ საკუთარ თავს, არამედ — მთელ სამყაროს. აქ დიდი გასაქანი ეძლევა ადამიანის ფანტაზიას, ქმედითუნარიანობას, შემოქმედებით პოტენციას და ყველა ემოციის ერთად თავმოყრის გახმოვანებით ისმის — ადამიანი შემოქმედია!

დამონებანი:

- ნოზაძე 1953:** ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება. თბ.: „მეცნიერება“, 1953.
- ორბელიანი 1949:** ორბელიანი ს.ს. სიტყვის კონა. თბილისი, 1949.
- რუსთაველი 1983:** რუსთაველი შოთა. ვეფხისტყაოსანი. თბ.: „განათლება“, 1957.
- ენციკლოპედია 1980:** ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტ. V. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1980.
- პოეზია 1972:** ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, თბ.: „მეცნიერება“, 1972.
- პოეზია 1974:** ქართული ხალხური პოეზია. ტ. III, თბ.: „მეცნიერება“, 1974.
- პოეზია 1975:** ქართული ხალხური პოეზია. ტ. IV, თბ.: „მეცნიერება“, 1975.
- პოეზია 1976:** ქართული ხალხური პოეზია. ტ. V, „მეცნიერება“, 1976.
- შანიძე 1957:** შანიძე ა. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი. თბილისი, 1957.
- ჩიქოვანი 1947:** ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი. თბ.: „მეცნიერება“, 1947.
- ჩუბინაშვილი 1961:** ჩუბინაშვილი ნ. ქართული ლექსიკონი. თბ.: „მეცნიერება“, 1961.
- ხალხური სიბრძნე 1963:** ხალხური სიბრძნე. ტ. I, თბ.: „ნაკადული“, 1963.
- ხიდაშელი 1972:** ხიდაშელი მ. ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში. თბ.: „მეცნიერება“, 1972.

“Amiraniani” Deer

Summary

Hunting motive of Amirani and his brothers has a central place for developing and perfecting “Amiraniani” plot. This time our goal is to draw the gaze from the episodes to several enigmas. First: “Deer jumped up on the mountain” (“Deer met them”). Second: “Its antlers are golden” (“Its antlers reach to the sky”). Third: “And the tenth of Algeti” (“The thirteenth of Algeti”). Variation saying-reading is understandable and natural for oral speech monument. Hunters met to deer by chance or divine order. After discussion developed in the article, it becomes clear for the reader why deer of “Amiraniani” are golden-antlered. Fabulous deer are not golden-antlered, but they have strength of transformation. With their help, climbing up the God’s place is possible. They are in the service of the character in order to bring him not only kindness, but themselves as well. Dual approach is evident: a human should overcome deadlock in order to give benefit not only for him, but for the whole world as well. Here a great scope has to a human’s fantasy, effectiveness, creative potential and after gathering all emotions together, we hear – human is a creator!

სახელისუფლო სიმბოლოთა ფუნქციონალური
სპექტრი
(ჯადოსნური ზღაპრიდან ლიტერატურულ ძეგლამდე)

ეთნოკულტურისა თუ ეთნოფსიქოლოგიის სპექტრს, გარკვეულ შემთხვევაში, წარმოადგენს სახელისუფლო სიმბოლოთა მხატვრული ველი — შესატყვისი სიტყვიერი განსხვავებებით, რის საილუსტრაციოდაც გამოდგება თუნდაც სულხან-საბასეული ფილოსოფიურ-ეზოთერიკული ნვდომა „ძალა-უფლებისა“ ანდა „ხელმწიფის“ რობაქიძისეული „საკრალური წყობა“.

ფოლკლორულ ტექსტში კი ამ სიმბოლოთა არქეტიპებს განკარგავს ზღაპართმეტყველების ენა, რომელიც ძირითადად უძველეს რწმენა-წარმოდგენებზეა აღმოცენებული. ამიტომაცაა, რომ ლიტერატურული ძეგლისაგან განსხვავებით, ზღაპარი ვერ ჰგუობს სახელისუფლებო სიმბოლოთა (იქნება ეს სამეფო ტახტი თუ გვირგვინი) თავისუფალ ინტერპრეტირებას.

სიმბოლოური თვალსაწიერით ლიტერატურული ძეგლის და ჯადოსნური ზღაპრის არქეტიპული სქემა სრულიად არაიდენტურია. თუმცაღა, ეს ფენომენი ძალიან მკაფიოდ გამოხატავს სახისმეტყველებითი ცნობიერების ჩამოყალიბების გზას.

ზღაპართმეტყველება არქეტიპულ დონეზე არ ექვემდებარება ეზოთერიკულ თუ მხატვრულ დეფინიციას და ამიტომაც, ხშირ შემთხვევაში, ის ერთსაწყისიანია... ზღაპრული არქეტიპი მხოლოდ ლოკალური სიტუაციის გამომსახველად გვევლინება (მითოლოგიურ თუ ფოლკლორულ არქეტიპთაგან განსხვავებით...).

არქეტიპის, როგორც ერთგვარი შედეგის (ზოგჯერ კი ფაქტის), ილუსტრირებისას ბუნებრივია სრულიად იწრდილება ზღაპრის მხატვრული დიაპაზონი. ეს „სახისმეტყველებითი ვაკუუმი“ ყველაზე მეტად იგრძნობა იმ ჯადოსნურ ზღაპრებში, სადაც სახელისუფლო სიმბოლოთა გაქვავებულ არქეტიპებს ვაწყდებით. „ჯადოსნურ ზღაპართა სტრუქტურის შესწავლა ცხადყოფს ამ ზღაპართა მჭიდრო ნათესაობას ერთმანეთთან. ეს ნათესაობა იმდენად მჭიდროა, რომ ერთი სიუჟეტის გამოყოფა მეორისაგან შეუძლებელია. ამას მივყავართ შემდეგ ორ მნიშვნელოვან წინამძღვართან. ჯერ ერთი: ჯადოსნური ზღაპრის არც ერთი სიუჟეტის შესწავლა არ შეიძლება მეორის გარეშე, და მეორე: ჯადოსნური ზღაპრის არც ერთი მოტივის შესწავლა არ შეიძლება მთელთან მისი კავშირის გარეშე“ (პროპი 2008: 84). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „ჯადოსნური ზღაპარი დასავლეთში უკვე დიდი ხანია თავშესაქცევ ლიტერატურ-

რად ან რეალობიდან გაქცევის ლიტერატურად იქცა, იგი მაინც განუზომლად სერიოზულ და საპასუხისმგებლო თავგადასავლის სტრუქტურას წარმოადგენს, რადგან საბოლოო ჯამში, დაიყვანება ხელდასხმის სცენარამდე: ისევ და ისევ ვხვდებით ხელდასხმისათვის დამახასიათებელ ფათერაკებს... ჯოჯოხეთში ჩასვლას, ცაში ამაღლებას ან კიდევ სიკვდილსა და აღდგომას, ქორწინებას მეფის ასულზე... ზღაპარს ყოველთვის ბედნიერი დასასრული აქვს, მაგრამ საკუთრივ მისი შინაარსი ეხება ძალზე სერიოზულ რეალობას: ხელდასხმას..." (ელიადე 2009: 176).

ჯადოსნურ ზღაპრებში სახელისუფლო სიმბოლოთა არქექტიპებს სწორედ ამგვარ ფინალურ ეპიზოდებში ვხვდებით, სადაც მეტ-ნაკლებად მსგავსი მიზანსცენები იკვეთება. და, რაც მთავარია, აქ ზღაპრული გმირი გარკვეულ რეგალიებს (სამეფო ტახტსა თუ გვირგვინს...) მხოლოდ ზღაპართმეტყველების ერთგვარ სტატიკურ მდგომარეობაში გადასვლის შუამს (ფინალურ ან ფინალურ ეპიზოდებთან მიახლოებულში) მოიპოვებს ხოლმე და თითქოსდა მსგავსი ფრაზეოლოგიითაცაა წარმოდგენილი.

„მეფედ კურთხევის“ ზღაპრული სქემა კი ამგვარია:

„ხელმწიფემ თავისი ტახტი დაულოცა და თავისი სამეფო გვირგვინიც იმას გადასცა“ — „სიზმარა“ (ცანავა 1994: 83).

ნახევარი სამეფოს გაჩუქება (სიკეთის ან განუელი სამსახურის სანაცვლოდ) — „შავთეიმურაზი, მზე-თეიმურაზი და მთვარეთეიმურაზი“ (ცანავა 1994: 88).

ხელმწიფის სიკვდილის შემდეგ ხელმწიფედ გახდომა — „ყველაფერი უამბო ხელმწიფეს. შეირთო უმცროსი ქალი და, როდესაც ხელმწიფე მოკვდა, თვითონ გახდა ხელმწიფე“ — „ზღაპარი ცისკრისა“ (ცანავა 1994: 97).

ხელმწიფის ქონების დარჩენა — „ხელმწიფის ქონება მზის სიძეს დარჩა“ — „მზის ასული“ (ცანავა 1994: 105).

უბრალოდ „გახელმწიფება“ — „პატარა შვილს კარგი ქორწილი გადაუხადა, გაახელმწიფა და ხარობდნენ“ — „ბრონეულის ზღაპარი“ (ცანავა 1994: 138).

„ხალხმა მაშინ მეფედ ივანე-ფალავანი აირჩია“ — „ივანე ფალავანი“ (ცანავა 1994: 196).

„ხელმწიფემ იმავე დღეს დასწერა ჯვარი თავის ქალიშვილზე და ტახტიც დაულოცა. ეს ჩოფანო ხელმწიფე გახდა“ — „მძლეთამძლე“ (ცანავა 1994: 297).

ტახტის დათმობა — „ან კი რაღად ღირს ჩემი ხელმწიფობა, ვხედავ მაჯობე და ტახტიც შენთვის დამითმიაო! და დაულოცა ხელმწიფობა შვილს“ — „ხელმწიფე და მისი შვილი“ (ცანავა 1994: 299).

„ხელმწიფემ მენისქვილის შვილს ქალიც მიათხოვა და ხელმწიფობაც დაულოცა“ — „მენისქვილის ვაჟიშვილი და სამი ქოსა“ (ცანავა 1994: 336).

როგორც ვნახეთ, ჯადოსნურ ზღაპრებში სამეფო ტახტისა თუ გვირგვინის გადაცემა, ერთი შეხედვით, მარტივად ხდება; ანუ ზღაპრული გმირი კონკრეტულ რეგალიებს, როგორც წესი, მოიპოვებს ხოლმე საქორწინო რიტუალის ფაზის (არსებობს გამონაკლისი შემთხვევებიც...) — იქ, სადაც ზღაპრის „ჯადოსნური კვანძი“ იხსნება, ხდება ერთგვარი ემოციური განმუხტვა, რაც ლოგიკური სასრულის წინა პირობაა.

„ზღაპრის დასასრულს ხელმწიფის შვილის ქორწინება და გამეფება საკრალური მნიშვნელობისაა და იწვევს სამყაროს შემდგომ აყვავებასა და განახლებას მომაკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაების მსგავსად“ (ჩოლოყაშვილი 2004: 176). ამიტომაცაა, რომ ჯადოსნური ზღაპრის ფინალური ეპიზოდი, იქნება ეს, *ქორწინება* თუ *გამეფება** სრულიად გამორიცხავს სახელისუფლო სიმბოლოთა ზეანეულ, შთამბეჭდავ და მისტიკურ სპექტრს — ანუ აქ ძალაუფლების მხოლოდ თვალსაჩინოებითი განსხეულებაა.

სწორედ ამიტომ, — „ზღაპარი** არ არის არაცნობიერის ნაუცბათევი და სპონტანური ქმნილება (როგორც, მაგალითად, სიზმარი): ის პირველ ყოვლისა, „ლიტერატურული ფორმაა“, როგორც რომანი და დრამა“ (ელიადე 2009: 172) და მაინც, სრულიად განსხვავებულია სახელისუფლო სიმბოლოთა ფუნქციონალური სპექტრი ჯადოსნურ ზღაპარსა და ლიტერატურულ ძეგლში. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ თინათინის გამეფების ეპიზოდი მრავლისმეტყველი და მასშტაბურია და, რაც მთავარია, ძალაუფლების არსის სიმბოლური სპექტრის ზედმინვენითი კანონიკურობითაა წარმოდგენილი;

„თინათინ მიჰყავს მამასა პირითა მით ნათელითა,
დასვა და თავსა გვირგვინი დასდგა თავისა ხელითა,
მისცა სკიპტრა და შემოსა მეფეთა სამოსელითა“ (45;1,2,3).

„რუსთაველს უყვარს საზეიმო სცენების ხატვა, მის შემოქმედებით მიზანს, როგორც კარის პოეტისას, სამეფო ხელისუფლების განდიდება, სამეფო კარის ცხოვრების ბრწყინვალეების აღბეჭდვაც

* მეფის ასულზე დქორწინებით სამეფო ძალაუფლების მოპოვების მითორიტუალური მოდელი — რ. ცანავა, მითორიტუალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართული ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალელები, თბ., „ლოგოსი“, 2005.

** ეს კონცეფცია იან დე ვრისისა და კარლ გუსტავ იუნგის „კოლექტიური არაცნობიერის სტრუქტურის ცნებას“ ეფუძნება.

შეადგენს. საერთოდ, ის ხელისუფალთა ბუნებას, მათ ცხოვრებას ღრმა ჭრილობაში გვიჩვენებს, მაგრამ ამ ცხოვრების სადღესასწაულოდ მორთულ ფასადსაც გატაცებით და ფერადოვნად ხატავს. თინათინის გამეფებასთან დაკავშირებით ზეიმი, ცერემონიაც ასე იხატება.

თინათინის გამეფების ცერემონიალურ სცენას აცოცხლებს და აადამიანებს თვით თინათინის სულიერი მდგომარეობის წარმოჩენა“ (ვასაძე 2011: 284). ეს მეფედ კურთხევის ვიზუალური ეფექტია მხოლოდ და მხოლოდ; არადა, გაცილებით მნიშვნელოვანია ზემოხსენებულ რეგალიათა მხატვრული დიაპაზონი.

„სამეფო ტახტი თავისი მდიდრული მორთულობით და კვარცხლბეკით გახლავთ ვიზუალური დასტური ხელმწიფის აღმატებულობისა და სხვათაგან გამორჩეულობის... ტახტი სიმბოლურად განასახიერებს საზოგადოდ სამეფო ძალაუფლებას, ანდა სულაც მთელ სამეფოს... გვიჩვენებს („სამეფო სახურავი“ — საბა) — ის თავსამკაულია, რომელმაც გარემოთა თვალში გვიჩვენოსანი უნდა აამაღლოს (პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით), რათა „ღმერთების რჩეული“ განსაკუთრებულობის ხილულ სიმბოლოს წარმოადგენდეს... სამეფო სკიპტრა, ჯადოქრის ჯოხი, მღვდელმთავრის კვერთხი, ჰერმესის კადუკეუსი — გამორჩეულობისა და გარკვეულ სივრცეზე ბატონობის სიმბოლო გახლდათ“ (აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: 126).

„ვეფხისტყაოსანი“ რელიგიური და სახელმწიფოებრივი ცნობიერების მხატვრული განზოგადების უნივერსალური ლიტერატურული ძეგლია და ამიტომაც სახელისუფლო სიმბოლოთა კანონიკურობის მიუხედავად, თავისუფალ ინტერპრეტირებასაც ვხვდებით. ერთ-ერთი ასეთი ეპიზოდია სწორედ თინათინის მეფედ კურთხევა. ჯადოსნური ზღაპრისაგან განსხვავებით, — ეს ნაწარმოების სასრული აკორდი როდია. აქ პირიქით, — არაბეთის სამეფოს ეს უჩვეულო სახელისუფლო რიტუალი, ფაქტობრივად, უფრო იმპულსურსა და შეუცნობელს ხდის „ვეფხისტყაოსანს“. ამიტომაც გამეფების შთამბეჭდავი თუ მომნუსხველი ცერემონიალის მიღმა იკვეთება ძალაუფლების „მისტიკურ ცენტრთან“ გაიგივების ტენდენციები და „მეფე-პიროვნებათა“ შინაგანი თავისუფლებისა თუ „სულიერი სიკეთის“ დემონსტრირება (რისი ზედმინეთითი გამოხატულება, — როსტევეანის მიერ მეფობის დათმობა...). ეს ფენომენი სრულიად უცხოა ჯადოსნური ზღაპრისათვის.

აქვე აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ მითოლოგიური ღვთაებანი ზღაპრულ ეპოსში იმავე ხელმწიფეებად არიან გარდასახულნი, რაც სახელისუფლო სიმბოლოთა *ზე-ნივთიერ* სანყისზე მიგვანიშნებს (*ზე-ნივთიერი* არსი განსხვავებულია ჯადოსნური საგნისაგან), სადაც სახელისუფლო სიმბოლოთა სახისმეტყველებითი და შესატყვისად — მხატვრული ვე-

ლიც იმგვარადაა დაჩრდილული, რომ იმუშაოს მხოლოდ ზღაპრის *ქრესტომათიულმა ენამ*. სახელისუფლო სიმბოლოთა ამგვარი არაერთგვაროვანი ასპექტი ლიტერატურასა და ჯადოსნურ ზღაპარში საინტერესო ნიშანდობლივი დეტალია თავად ამ სიმბოლოთა „ბიოგრაფიისათვის“.

დამონშება:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია*. II. თბ.: „ბაკმი“, 2007.

ელიაძე 2009: ელიაძე მ. მითის ასპექტები. თბ.: ილია ჭავჭავაძის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

ვასაძე 2011: ვასაძე თ. შოთა რუსთაველი. *„ვეფხისტყაოსანი“*. კომენტირებული ტექსტი და ანალიტიკური გზამკვლევი ლიტერატურის შემსწავლელთა და მოყვარულთათვის. თბ.: „დიოგენე“, 2011.

პროპი 2008: პროპი ვ. ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვები. თარგმნა მ. კარბელაშვილმა. — *ქართული ფოლკლორი*, 4(XX). თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2008.

რუსთაველი 1966: რუსთაველი შ. *„ვეფხისტყაოსანი“*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

ცანავა 1994: ცანავა ა. (შემდგენელი). „მინა თავისას მოითხოვს“. — *ქართული ხალხური ზღაპრები და მითები*. თბ.: „ლომისი“, 1994.

ჩოლოყაშვილი 2004: ჩოლოყაშვილი რ. *უძველესი რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ეპოსში*. თბ.: „ნეკერი“, 2004.

Ketevan Elashvili

Functional Spectrum of Authority Symbols (From the fairytale to the literature work)

Summary

A Literature field of authority often represents ethnocultural and ethnopsychological spectrum of symbols.

Archetypes are often used in myths and folk storytelling across different cultures that are based on ancient faith and imagination of people. Using of authority symbols is not peculiar for fairytales (will it be crown or throne), the symbols in fairytales are manifested with free interpretation: In Rustaveli poem Tinatin's coronation is based on the crown, in fairytales such episodes are always optional: “Blessing of throne and crown”, “Donation of half kingdom”, “Accession to the throne”, “Election of King by people”, “Concession of throne”, “Marriage with princess”.

The use of Throne and Authority symbols in such context is of paramount importance for the symbols “biography”.

თანამედროვე მითოლოგიის სამი არსებითი ნიშანი
შესავალი პოლიტიკურ მითოლოგიაში

„საყოველთაო სიკეთის უზრუნველსაყოფად
ნათქვამი სიცრუე არის მითოსი“.
კ. გინძბურგი

მითების უბადლო მცოდნემ, მითოგრაფოსმაცა და „მითების გასაოცარმა განმაჯადოებელმა“* პლატონმა, „სახელმწიფოს“ მესამე წიგნში „იდეალური ქალაქის“ საყოველთაო სიკეთის უზრუნველსაყოფად, მტრებისათვის ან მოქალაქეების გამო, დაუშვა „სიცრუე“, როგორც მითოსი. „სიცრუე ღმერთებისთვის უსარგებლოა, ადამიანებისთვის კი სარგებლობა მოაქვს, როგორც ერთგვარ წამალს“ (პლატონი 2003: სტრიქონი 389ბ). ამგვარი სახელმწიფოებრივი კანონიერი პოლიტიკური სიცრუის შემოღებით, პლატონი „თავისდაუნებურად“ საფუძველს უყრის მითოსის სრულიად ახალ ჟანრს — „პოლიტიკურ მითოლოგიას“. პლატონის უტოპისტურ-მითოსური იდეალური სახელმწიფოს „პოლიტიკური მითოლოგია“ დიდი ფილოსოფოსის მნიშვნელოვან, მაგრამ მაინც არასაყოველთაო საყოველთაოობა არის მითის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი აუცილებელი ფაქტორი) მითოლოგიურ გააზრებას წარმოადგენდა და საყოველთაო ელინური მითების ბრწყინვალეების ფონზე არ იყო და ვერც იქნებოდა აქტუალური. ძველი სამყაროსთვის მხოლოდ ძველი მითი ატარებდა იდუმალ ხიბლს და მომაჯადოებელ ზემოქმედებას.

პლატონის მითოსურ პოლიტიკურ სიცრუეს კიდევ არაერთხელ მიუბრუნდებიან სხვადასხვა ეპოქის მოაზროვნენი, მაგრამ მითოსი, როგორც „პოლიტიკური სიცრუე“ არასოდეს ისე აქტუალური და, რაც მთავარია, — საყოველთაო არ გამხდარა, როგორც თანამედროვე სამყაროში.**

* * *

თანამედროვე გაგება მითს აიგივებს „გამონაგონთან“, განსხვავებით ტრადიციული საზოგადოებისაგან, რომელიც მითში ხე-

* „მითების გასაოცარ განმაჯადოებელს“ უწოდებს პლატონს კ. გინძბურგი თავის ესეში — „მითოსი“ (გინძბურგი 2011: 351).

** აქ არ შევუდგებით პოლიტიკური მითის ცნების განსაზღვრას, არც მის ისტორიოგრაფიას გავადევნებთ თვალს, რადგან ეს ჩვენი სხვა სტატიის თემაა.

დავს სინამდვილის ერთადერთ უტყუარ გაცხადებას. ამ საზოგადოებაში მითის „ამბავი“, „გადმოცემა“, ის რაც მითშია მოთხრობილი ნაკლებად საყურადღებოა, აქ მითს სტრუქტურული, შინაარსობრივი მხარე არ განსაზღვრავს. შინაარსი გადაფარულია ამბის „ქმედითუნარიანობით“, რაც ტექსტის საკრალურ-რიტუალურთან მიმართებაში მდგომარეობს. *პირველყოფილი საზოგადოებებისთვის მითი ტრადიციული კოლექტიური ცნობიერების ნაყოფია, იგი ნამდვილი, უტყუარი, საკრალური გადმოცემაა, რომელიც ჩართულია მათი გვარისა თუ ტომის რომელიმე საკრალურ-რიტუალურ სისტემაში.*

პირველყოფილი საზოგადოებების საკრალურ-რიტუალური მითოლოგიური სისტემები უშუალოდ ამ საზოგადოებების სოციალურ ემპირიულ ყოფას ეფუძნება და სოციალურის გაკოსმიურებით ქმნის უნიკალურ მითოლოგიურ მსოფლმხედველობას. მითოლოგიურ-რიტუალურ სისტემათა ბუნება სწორედ სოციოკოსმოგონიით არის განსაზღვრული. კოსმოგონია — მითის უმთავრესი მამოძრავებელი ძალა არქაულ საფეხურზე გაუმიჯნავია სოციალურისაგან. არქაული მითი ატარებს *სოციოკოსმოგონიურ* ხასიათს, რაც კოსმიური მოვლენების სოციალიზაციაში მდგომარეობს.

რა ვითარებაა ამ მხრივ თანამედროვე სამყაროში?

შეიძლება ითქვას, არსებითად არაფერი შეცვლილა. თანამედროვე მითოლოგია განაგრძობს სამყაროს სხვადასხვა სფეროს (პოლიტიკა, ეკონომიკა, სოციალური სფერო, ხელოვნება და ა.შ.) მოვლენათა სოციოკოსმიურ ჭრილში წარმოდგენას: ყველაფერი მეტ-ნაკლებად კოსმოსთან არის დაკავშირებული; ყველაფერში მეტ-ნაკლებად ჩანს მისტიური კვალი; ყველაფერში ღმერთის, ტრანსცენდენტურის ხელი ურევია...

მიუხედავად მითის „მარადიული ბრუნვისა“ და თანამედროვე სამყაროში (ისევე როგორც ნებისმიერ საკაცობრიო ეპოქაში) მისი უძველესი ფორმებით, არქეტიპებით შემოჭრისა და აქტივობისა, შეგვიძლია გამოვყოთ თანამედროვე მითოლოგიის რამდენიმე არსებითი ნიშანი, რითაც იგი გაემიჯნა არქაულ მითოსს.

ნიშანი პირველი: პოლიტიკური მითი, როგორც დომინანტი მიჯაჭვული ამირანი — „პოლიტპატიმარი“?

უძველესი ქართული მითოლოგიური ეპოსის „ამირანიანის“ ერთ-ერთ ეპიზოდში მოთხრობილია, ვინმე მწყემსის შეხვედრა გამოქვაბულში მიჯაჭვულ გმირთან. გამოქვაბულის კარი წელიწადში ერთხელ იხსნება და სწორედ ამ დროს აღმოჩნდა მეცხვარე ამირანის პირისპირ. ჩვენთვის საინტერესოა დიალოგი, რომელიც მათ შორის შედგა: „ამირანი ეტყვის, რომ მე საწყლის და ღარბის

მოკეთე ვარ, რას მერიდები, მოდი ახლოო. თურმე იმ კაცს ზურგზე პურის გუდა ჰკიდებია. ახლო მისულა, ამირანს ამოუღია გუდიდან პური, მოუჭერია ხელი. „ემ პურს როგორ სჭამთ, თქვე საწყობო, ასეთ შავ ოფლში არის მოზელილიო“. შენ მამ როგორ პურსდა ჭამო? — ეკითხნა თავისი მხრით გლესსაც. აი როგორსაო, ეთქო ამირანს და მეეჭირებინა ხელი, რძე კი გასლოდა ნურნურით. „მე რომ ავეშო ქვეყანაზედ სისხლის პურის ჭამა აღარ იქნებაო“ — ეთქვა ამირანს დაღონებით. მე გიშველიო, დაეძახა გლესს“ (ჩიქოვანი 1947: 296-297). თუკი ტექსტს მითოლოგიურ საბურველს ჩამოვაცილებთ, ხელთ შეგვრჩება ტიპიური პოლიტიკური რიტორიკა — დატყვევებული გმირი/ლიდერი ამხელს არსებულ სოციალურ-ეკონომიკურ კრიზისს („შავ ოფლში მოზელილი პური“) და გამეფებული პოლიტიკური რეჟიმის ტოტალიტარიზმს — „პირსისხლიანობას“ („სისხლის პურის ჭამა“), რასაც თავისი პოლიტიკურ-ეკონომიკური „პროგრამით“ უპირისპირდება: მისი გათავისუფლების/მოსვლის შემთხვევაში, ხალხს სამართლიან მმართველობას და ყოფა-ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებას („რძიანი პური“) პირდება. შესაძლოა სწორედ ეს ეპიზოდი ინახავდეს ამირანის მიჯაჭვის ნამდვილ მიზეზს. თუ რატომ აუჯანყდა, დაუპირისპირდა გმირი თავის ნათლიას, რომელიც რომელიღაც პოლიტიკურად დანინაურებული ძალაა. ნათლიამ“ ჩვილობიდანვე საზოგადოებრივი საქმიანობა (მითოლოგიურად — ურჩხულებთან ბრძოლა კოსმოსის დასაცავად) დაანათლა ნათლულს, პოლიტიკური ორიენტირები დაუსახა, მაგრამ წამოზრდილ-გაძლიერებული ნათლული მყისიერად განუდგა მას. ძალზედ ნაცნობი ეპიზოდი თანამედროვე პოლიტიკური ცხოვრებიდან. გამოცდილი პოლიტიკოსის გამოზრდილი და მისი კალთებიდან ოპოზიციური იდეებით აფრენილი მრავალი ახალგაზრდა ლიდერი ახსოვს მსოფლიო (მათ შორის ქართულ) პოლიტიკის ისტორიას. თავად ცნება — „ნათლიობაც“ პირდაპირი რელიგიური შინაარსის გარდა, თანამედროვეობაში ახალი პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი კონტექსტით დაიტვრთა. სიტყვამ გადატანითი, იდეომური შინაარსი შეიძინა, რითიც გამოიხატა რომელიმე პოლიტიკური პერსონის მიერ „პოლიტიკური ნეოფიტის“ საკუთარ პოლიტიკურ იდეოლოგიასთან ზიარება.

მითოლოგიური გმირი ამირანი თანამედროვე ახალგაზრდა ოპოზიციონერი პოლიტიკური ლიდერის პროტოტიპია. იგი არსებულ უსამართლო მმართველ ძალასთან(პოლიტიკურ რეჟიმთან) დაპირისპირებული „მითოლოგიური ლიდერია“. სწორედ ოპოზიციური იდეებით განუდგა გმირი დიქტატორ-ლიდერს — საკუთარ ნათლიას. გაბატონებული ძალა ამირანის წინააღმდეგ ავრცელებს პოლიტიკურ მითებს — „გაამპარტავნებული ამირანი“, „ხალხის მჩაგვრელი გმირი“, „ღმერთთან მეზრძოლი“ და ა.შ. მსგავსი მი-

თები დროებით ფარავს სიმართლეს. თუმცა, ეპოსში მაინც „გაიპარება“ ალტერნატიული და როგორც საბოლოოდ გამოჩნდება, ნამდვილი მითი — სიმართლე. ეს არის ამირანის არგუმენტები, თქმული მიჯაჭვის შემდეგ მწყემსის წინაშე: „ამირანი ეტყვის, რომ მე სანწყლის და ღარიბის მოკეთე ვარ, რას მერიდებო“ და ა.შ. შეიძლება ითქვას, აღნიშნული ეპიზოდი მითოლოგიური ეპოსისაგან სრულიად განყენებულად დგას. ეს პასაჟი ამირანს ევგემერისტულ, რეალისტურ-პოლიტიკურ ჭრილში წარმოაჩენს. ამირანი საკუთარი „პოლიტიკური“ ოპოზიციური შეხედულებების მსხვერპლია და თანამედროვე პოლიტპატიმრის უძველეს მითოლოგიურ პროტოტიპად შეგვიძლია დავსახოთ. უსამართლოდ დატყვევებული გმირის არგუმენტირებულმა პოლიტიკურ-დიპლომატიურმა რიტორიკამ მყისიერად გამოიღო შედეგი — მწყემსი თავის ბანაკში გადაიბირა და დასახმარებლად, გათავისუფლებისათვის ზრუნვისთვის აღძრა.

ამირანი, როგორც ურჩხულებთან მებრძოლი, ძღვევამოსილი დემიურგი, ქალმერთისა და მოკვდავი მონადირის ვაჟი — ეს ამირანის „მარადიული მითია“ — მარადიული პარადიგმა, სწორედ ამიტომ ვერ დაამსხვრია იგი კონტრმითმა — ამირანის ჰუბრისმა (ღმერთთან მებრძოლი და ხალხის მჩაგვრელი გაბუდაყებული გმირი), რომელმაც მთელი ეპოსის მსვლელობისას იმუშავა და გაბატონებული პოლიტიკური ძალისთვის სასურველი რეალობა ხანმოკლე ვადით დაამკვიდრა, რათა გმირის დასჯას(მიჯაჭვას) პოლიტიკურ-სამართლებრივი ლეგიტიმაცია მინიჭებოდა. რეალურად კი, კონტრმითი არალეგიტიმურ, ხელოვნურ ნარატიულ ქსოვილად დარჩა. სწორედ ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ხალხის სიმპატია და თანაგრძნობა ყოველთვის ამირანის მხარესაა. ხოლო მე-19 საუკუნის 60-იანი წლების რეალისტური, შეიძლება ითქვას, წმინდა პოლიტიკური ინტერპრეტაციით (აკაკი, ვაჟა), ამირანი, ერთის მხრივ, ეროვნულ გმირად, ხოლო მეორეს მხრივ, — ჩაგრული საქართველოს სიმბოლოდ გამოცხადდა.

ამირანისა და მწყემსის დიალოგის ეპიზოდი, თავისი პოლიტიკურ-სოციალური პათოსით, ძველი მითოლოგიური მსოფლმხედველობისთვის ნაკლებად საყურადღებოა. შესაძლოა, შედარებით გვიანდელი ჩანართიც იყოს, როცა წმინდა რელიგიურ-მითოლოგიურ მსოფლმხედველობაში ჩნდება პოლიტიკური თეოლოგიისა და პოლიტიკური მითოლოგიის პირველი ნიშნები. მითოლოგიური არქაიკა კოსმოგონიის, ციკლორობის, ეტიოლოგიზმის, პანთეიზმის, ტოტემიზმის და ა.შ. ნიშნითაა აღბეჭდილი. ძველი მითი ნებისმიერ მოვლენას მითოლოგიებით(მითოსური ფრაზა-ფორმულები), მითოსური მეტაფორებით, სიმბოლოებით გადმოსცემს. მისთვის უცხოა მოვლენათა რეალისტურ ჭრილში გააზრება. პო-

ლიტიკური მითოლოგია და პოლიტიკური თეოლოგია მითიური დროის (სანწყისი დრო) შემდგომი, შედარებით გვიანდელი ისტორიული ეპოქების პროდუქტია.

ის რაც მეორეულია ძველი სამყაროსთვის, არსებითაა ახლისთვის.

პოლიტიკა — აი ის ნიშა, რომელიც ძველმა მითოლოგიამ თანამედროვეობაში დაიკავა.

„გამოყენებითი მითოლოგია“

თემატურად მრავალფეროვანი მითოლოგიური არქაიკიდან თანამედროვე სამყარომ მრავალი არქეტიპი და უნივერსალური პარადიგმული მოდელი მიიღო მემკვიდრეობით, რომლებიც ახალი ნარატიული ქსოვილით შეფუთა. მაგრამ თანამედროვე ტექნოლოგიური პროგრესის კვალზე რეპრესირებული აღმოჩნდა და „გამონაგონის“, „არანამდვილის“ საზრისით დაიტვირთა, ამასთან უკიდურესად დაკნინდა მითის თავდაპირველი როლი, ის რაც მას ტრადიციულ საზოგადოებაში გააჩნდა. თანამედროვე სამყარო თითქოს მთლიანად დახურული აღმოჩნდა მითისა და ყოველგვარ მითოლოგიურ გამოვლინებათა მისაღებად, თუმცა ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით — სწორედ ასეთ არახელსაყრელ (არატრადიციულ, რაციონალურ, ტექნოლოგიურ და ა. შ.) გარემოში პარადოქსულად გაძლიერდა ერთადერთი „მითოლოგიური ჟანრი“ — პოლიტიკური მითი, რომელიც ტოტალურად გაბატონდა ადამიანის სოციალურ და პოლიტიკურ ყოველდღიურობაზე. პოლიტიკურმა მითმა აიტაცა მთელი არქაული მითოლოგიის თავდაპირველი თვისება, ძალაუფლება, გავლენა და ლეგიტიმაცია. იგი ითვისებს ყველა კატეგორიის ტრადიციულ მითოლოგიურ ციკლს (ასიმილაცია პოლიტიკურ მითთან ამ უკანასკნელის გაბატონებით) და თავს აცხადებს მთელი მითოლოგიური წარსულის ერთადერთ მემკვიდრედ. ამიერიდან, მთელი მითოლოგიური საგანძური ერთ მითოლოგიურ ჟანრში — პოლიტიკურ მითში იყრის თავს და თანამედროვე სამყაროში რეალური პოლიტიკური პროცესების ერთ-ერთ მძლავრ ტექნოლოგიურ იარაღად გვევლინება. საბოლოოდ, მასობრივი საინფორმაციო საშუალებებისა და პიარ-ტექნოლოგთა ხელში პოლიტიკური მითი ხელოვნურ, მიზნობრივ, წმინდა გამოყენებით დარგად — „გამოყენებით მითოლოგიად“ ჩამოყალიბდა.

ეს პროცესი მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში დაიწყო და თავის პიკს ჩვენს ეპოქაში მიაღწია.

მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში მსოფლიო მოიცვა ორმა ფუნდამენტურმა პოლიტიკურმა მითოლოგიამ — ფაშიზმმა და კომუნიზმმა. ფაშიზმი დაეფუძნა კონკრეტული ერის ნაციონალურ ჰიპერამბიციებს — „არიული — უმაღლესი რასის“ რასისტულ

მითს; ხოლო საბჭოთა მითი, დაფუძნდა კომუნიზმის უტოპისტურ იდეოლოგიაზე, რომელიც მოდელირებული იყო უშუალოდ მითოლოგიური „ოქროს ხანის“ („მარადიული ზაფხულის“) პარადიგმით. მსოფლიო პოლიტიკურმა პრაქტიკამ აჩვენა, რომ ერთმანეთისაგან გაუმიჯნავია „პოლიტიკური მითი, იდეოლოგია და უტოპია“ (ბოტისი 2010: 177). ამ მხრივ დიდი განსხვავება არ ყოფილა მაშინდელი მსოფლიოს ორ უდიდეს ტოტალიტარულ რეჟიმებს შორის — ორივე მათგანი იდგა რელიგიაზე ამაღლებულ, პოლიტიკური ფანატიზმით შთაგონებულ უტოპისტურ-მითოლოგიურ იდეოლოგიაზე და აღბეჭდილი იყო ტოტალიტარული მითოლოგიის ყველა ნიშნით. ფაშიზმსა და საბჭოეთში — სწორედ ამ ორ ტოტალიტარულ პოლიტიკურ სისტემებში მიიღო პოლიტიკურმა მითმა ყველაზე სრულყოფილი, კლასიკური სახე და საფუძველი ჩაუყარა კულტურულ და სოციალურ სფეროთა პოლიტიზირებას.

„მითოლოგიური ტრანსპოლიტიკა“

მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის ტოტალიტარულ პოლიტიკურ მითოლოგიებს, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან, ჩვენაცვლა თანამედროვე ტექნოლოგიებზე დაფუძნებული „ლიბერალური პოლიტიკური მითოლოგიები“ თუმცა ამგვარი მითოლოგიების გარეგნული დემოკრატიულობის მიუხედავად, ისინიც მძლავრად გაბატონდნენ მსოფლმხედველობასა და ცნობიერებაზე. ადამიანის სოციალური ყოფა, ეკონომიკა, ხელოვნება, განათლება, მედიცინა, სპორტი პოლიტიკურ პროცესებში ღრმად ჩაფლული აღმოჩნდა. თანამედროვე სამყარო არსებითად და ისტერიულად მოიცვა პოლიტიკურმა მითოლოგიამ. თანამედროვე ადამიანზე ტოტალურად გაბატონდა ახალი ეკლექტიკური პროდუქტი — პოლიტიკური მითი, რომელმაც ჩანაცვლა ყველა სხვა მითოლოგია და თავად იტვირთა ჟანრობრივი მრავალფეროვნების აღრევის სირთულე. ამგვარ ასიმილაციაში, რომელმაც თავისთავში განუსაზღვრელად გააფართოვა პოლიტიკური მითოლოგიისა და თავად პოლიტიკის საზღვრები, რაც თავისთავად თანამედროვე ჰიპერტექნოლოგიური პოლიტიკური პროცესებით იყო განპირობებული, სამყარო ახალი რეალობის წინაშე დააყენა: თანამედროვე სამყაროში პოლიტიკა რაღაც სხვა ახალ არსებობაში გადავიდა. პოლიტიკამ გადაკვეთა პოლიტიკის მიწა და საკუთარი სისტემის ფარგლებს გარეთ გავიდა. ამ გასვლამ გამოიწვია მისი შერწყმა „გარეთ“ არსებულ ყველა სხვა სისტემასთან, ანუ მოხდა „ჟანრთა აღრევა“ (ჟ. ბოდრიარის ტერმინი). ამიერიდან პოლიტიკა თვით პოლიტიკაზეც, ეკონომიკაზეც, სოციალურზეც და ა.შ. ზეუპირატესია. ეს სრულიად ახალი პოლიტიზირებულ-მითოლოგიური ერაა, რომელსაც

ფრანგი ფილოსოფოსის ჟან ბოდრიარის ტერმინი „ტრანსპოლიტიკა“ რომ მივუსადაგოთ, მივიღებთ პოლიტიკური მითის სრულიად ახალ დეფინიციას — „მითოლოგიური ტრანსპოლიტიკა“. ეს ნიშნავს რეალური პოლიტიკის გაქრობას და პოლიტიკური, ვირტუალურ-სიმულაციური პოლიტიკური მითოლოგიის გაჩენას. ჟ. ბოდრიარი წერს: „კანონი, რომელიც ჩვენ თავს მოგვახვეის, არის ჟანრთა აღრევის კანონი. ყველაფერი სექსუალურია, ყველაფერი პოლიტიკურია, ყველაფერი ესთეტიკურია. ყველაფერი ერთდროულად იძენს პოლიტიკურ აზრს...“ „...თითოეული კატეგორია მიიღობის მისეული უმაღლესი ხარისხის განზოგადებისაკენ. იმავედროულად, მყისეურად კარგავს რა მთელ თავის სპეციფიკას და იკარგება სხვა დანარჩენ კატეგორიებში. როდესაც ყველაფერი პოლიტიკურია, აღარაფერია პოლიტიკური. თავად ეს სიტყვა კარგავს აზრს. როდესაც ყველაფერი სექსუალურია, აღარაფერია სექსუალური და შეუძლებელი ხდება განისაზღვროს სექსის ცნება. როდესაც ყველაფერი ესთეტიკურია, უკვე აღარაფერი წარმოადგენს არც მშვენიერს, არც უსახურს. ხელოვნებაც კი განქარდა. ეს არის საგნების პარადოქსული მდგომარეობა, რომელიც იმავედროულად წარმოადგენს იდეების სრულ განხორციელებას. ეს არის თანამედროვე პროგრესის სრულყოფა და მისი უარყოფა, ლიკვიდირება გადამეტების გზით, გაფართოება საკუთარ საზღვრებს მიღმა, რაც შეიძლება დავახასიათოდ ხატოვანი გამონათქვამით — ტრანსპოლიტიკა, ტრანსსექსუალობა...“ (ბოდრიარი 2000: 17-18).

თანამედროვე პოლიტიკური ცხოვრება, რომელიც პრაქტიკულად ადგილს არ ტოვებს არაპოლიტიკურისთვის, სინამდვილეში წარმოადგენს არა წმინდა პოლიტიკას, არამედ სუბლიმირებულს, ტრანსპოლიტიკურს (პოლიტიკას დაკარგული სქესობრივი ნიშნით), მითოლოგიურს. იგი განაგებს იმ ფანტასმაგორიულ, სიმულაციურ სივრცეს, რომელიც თანამედროვე მითოგრაფოს-კრეატორების ძალისხმევითა და უახლესი ტექნოლოგიების გამოყენებით ხელოვნურად იქმნება. თანამედროვე მითოგრაფოს-კრეატორები ჩაენაცვლნენ რა უძველესი მითის მთქმელებს (ეს რელიგიური სტატუსია არქაულ კულტურაში) გახდნენ არქეტიპული პოლიტიკური ქრონიკების მამოდელირებელნი. სწორედ ამიტომ პოლიტიკური მითი არის ხელოვნური, ტექნოლოგიური და „აღრეულ ჟანრთა“ ეკლექტიკური პროდუქტი. პოლიტიკური მითი წარმოადგენს „წინასწარგანზრახულ სიცრუეს და დამახინჯებას“ (ფლუდი 2002: 46). იგი არ წარმოიქმნება სპონტანურად, არამედ იქმნება ხელოვნურად, გაცნობიერებულად და მიზანმიმართულად. პოლიტიკური მითის უკან პოლიტიკოსთა ამბიციები, გაცნობიერებული და კულტივირებული სწრაფვები, იმედები და კონკრეტული მიზნები დგას.

ნიშანი მეორე: რაციონალიზაცია

კიდევ ერთი განმასხვავებელი ნიშანი, რითაც ძველი მითოლოგიური სამყარო ახალ ტექნოლოგიურ ერას დაუპირისპირდა, არის მკვეთრად გამოხატული რაციონალიზმი და პრაგმატიზმი. თუმცა, ამ დაპირისპირებამ არსებითად გარეგანი, ფორმალური მხარე მოიცვა და არსებითად, ამაზე შორს ველარ წავიდა. **თანამედროვე ადამიანი არის „რაციონალურად გადაწყობილი“ ირაციონალური არსება, ღია თუ „დახურული“ ტრანსცენდენტური მიდრეკილებებით.** პარადოქსულად ერთ ადამიანურ ქვაბში იხარშება რაციონალურობა და ირაციონალურობა. მაგრამ ეს სიახლე როდია, ამგვარი ორაზროვნებით, მენტალური დუალიზმით ხასიათდებოდა თავად არქაული საზოგადოებები, რომელთა არსებობა კოსმიური, მითიური, მისტიური და ა.შ. შინაარსის მიუხედავად, უკიდურესად პრაგმატული იყო — უძველესი ადამიანი ხელმძღვანელობდა ცხოვრება-გადარჩენისათვის აუცილებელი კრიტერიუმებით და სწორედ ამიტომ თანამედროვეობისაგან განსხვავებით, არქაულ სამყაროს არ ჰქონია ფუფუნება „დამტკბარიყო“ მისტიკით. მისთვის მითი, რიტუალი, მაგია და სხვა, პრაქტიკული, გამოყენებითი დანიშნულების იყო. **მითოლოგია ნებისმიერ ეპოქაში „გამოყენებითა“.**

ამდენად, რაციონალიზაციის გზაზე, ადამიანი არქაიკას ბევრად ვერ გასცდა. თანამედროვე ადამიანი კვლავინდებურად განაგრძობს ცხოვრებასა და საზრდოობას მითებით(ამჯერად თანამედროვე მითებით). მიუხედავად მისი მონდომებისა — შენიღბოს შინაგანი ირაციონალური მიდრეკილებები და თავი წარმოაჩინოს თანამედროვე სამყაროს შესაფერის რაციონალურ არსებად, ადამიანი ძველებურად რჩება მითებისა და მითოსური სტერეოტიპების, არქეტიპების ტყვეობაში. როგორც ელიადე წერს, „თანამედროვე სამყარო ჯერ კიდევ ინახავს მისტიური ქცევის კვალს: მაგალითად, ყველა საზოგადოებაში მიღებული ზოგიერთი სიმბოლო ინტერპრეტირებულია, როგორც შემონახული კოლექტიური აზროვნებიდან. ნაციონალური დროშის ფუნქცია, ყველაფერ იმასთან ერთად რასაც მოიაზრებს, არაფრით განსხვავდება არქაული კულტურების სიმბოლოებისაგან. ეს იგივეა, რომ ვთქვათ — საზოგადოებრივი ცხოვრების სიბრტყეზე არ არსებობს წყვეტა არქაული და თანამედროვე ეპოქების თანმიმდევრობითი მონაცვლეობისას“ (ელიადე 2008: 1). თანამედროვე ადამიანი, რამდენადაც განვითარებული არ უნდა იყოს მისი სოციალური გარემო, აზროვნებისა და ტექნიკური პროგრესის რა სიმაღლეებსაც არ უნდა მიაღწიოს, ვერსად გაექცევა საკუთარ ცნობიერებას, მით უფრო — „არაცნობიერს“, რომელშიც ღრმად არის დაღეჭილი და ხელუხლებლად

შენახული ცხოველმყოფელი მარადიული მითოსური სახე-ხატები — არქეტიპები. ამ მითოსურ სახე-ხატებს უნარი შესწევთ ცოცხლდებოდნენ (ბრუნდებოდნენ) ნებისმერ გარემოსა და პირობებში. ამიტომ ადამიანის ქცევა-აზროვნება, რომელ ეპოქაშიც არ უნდა ცხოვრობდეს უპირველესად შთაგონებულია მისთვის უცნობი (დახურული), სრულიად გაუცნობიერებელი მითოსური სტერეოტიპებით. ამ უძველესი, უნივერსალური მენტალური მოდელების გადაფარვა თანამედროვეობაში ხორციელდება რაციონალიზაციის მითით. „ჩვენი რაციონალობა გვევლინება მხოლოდ რაციონალიზებად, ე.ი. მცდელობად დავფაროთ რაციონალური დასაბუთებებით ის აზრები და ქმედებები, რომლებიც ნაკარნახევია არაცნობიერის წიაღიდან მომდინარე იმპულსებით“ (ნულაძე 2003: 3).

„რაციონალიზირებული მისტიური კვალი“

თანამედროვე სამყარო მორფოლოგიურად წარმოადგენს მისტიკის, ტრანსცენდენტური წარმოდგენების, მითოსური პარადიგმების და ა.შ. რაციონალიზირებულ მოდელს, რომელშიც არსებობა-ფორმირებას განაგრძობენ უძველესი მითოლოგიური ფენომენები. ამ ფენომენებს უნარი შესწევთ ტრანსფორმირდნენ დროსა და სივრცეში და ყოველთვის თანადროულნი იყვნენ. **რაციონალიზირებული ფორმა არის უძველესი მითის თანამედროვე საბურველი.** ამგვარი რაციონალიზირებული საბურველით ფუნქციონირებს არქაული სამყაროს მრავალი რელიქტი თანამედროვე ეპოქაში. ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია მონარქიული წყობის სიმბიოზური თანაარსებობა ქვეყნის საკონსტიტუციო, საპარლამენტო წყობაში. მონარქიული ინსტიტუტები შენარჩუნებულია მთელი თავისი სამეფო რეგალიებით, რიტუალებით, ცერემონიებით.

„მონარქიული მითი“ საკაცობრიო კულტურის ყველაზე უნივერსალურ — შესაქმის, „საწყისთან დაბრუნების“ არქეტიპზე დგას, რამაც მისი მითოლოგიურ-ისტორიული „მარადიულობა“ უზრუნველყო. „მონარქიული მითის“ სრული გაქრობა შეუძლებელი აღმოჩნდა. იგი ფუნქციონირებას განაგრძობდა და განაგრძობს ტოტალიტარული პოლიტიკური რეჟიმების ერთპიროვნული, დიქტატორული მმართველობის მოდელებში. ახალი ისტორიული ეპოქის დაბადების მიჯნაზე, მსოფლიო რევოლუციების ქარცეცხლშიც, „მონარქიული მითის“ განადგურების სისხლიანმა, ტრაგიკულმა მცდელობებმაც, მაგალითად, ისეთი როგორც განხორციელდა რუსეთში — ოქტომბრის რევოლუციის გამარჯვების შედეგად რომანოვების სამეფო ოჯახის სრული ამოწყვეტა და ა.შ. — არ გამოიღო შედეგი. რომანოვების სამეფო გვართან ერთად, მონარქიული მითის განადგურების მცდელობას მოჰყვა ახალი მითის

დაბადება — ახალი ძალით იფეთქა ძველმა უნივერსალურმა არქეტიპმა — მყისიერად წარმოიშვა მითი ანასტასია რომანოვის სასწაულებრივი გადარჩენის შესახებ. ამ მითით გაგრძელდა სამეფო ოჯახისა და მონარქიული წყობის მარადიული მითოლოგიური და ისტორიული პარადიგმა.

მონარქიული მითის ნიშნები ლატენტური ფორმით ფუნქციონირებს ძლიერი საპრეზიდენტო მმართველობის სისტემებში. მითოლოგიურ ელფერს ინარჩუნებს პოლიტიკურ-სადღესასწაულო ცერემონიები — პოლიტიკურ ჭრილში გადანყვეტილი ნაციონალური დღესასწაულები, სამხედრო აღლუმები, ინაუგურაციები, და ა.შ. უძველესი სამეფო რიტუალის — კორონაციის უშუალო ანარეკლია საპრეზიდენტო ინაუგურაცია, რომელიც ჩვეულებრივ არქაული კოსმოგონიური ინტრონიზაციისა და ხელდასხმის უნივერსალურ კოსმოგონიურ არქეტიპს იმეორებს. როგორც ცნობილია, არქაულ კულტურაში ინტრონიზაციისას კოსმოგონია მეორდებოდა, რითაც მეფე-კოსმოკრატოსის ხელით სამყაროს ხელახალი შესაქმე, განახლება იყო უზრუნველყოფილი. „ხელმწიფის ტახტზე დასმის დროს კოსმოგონია სიმბოლურად მეორდებოდა. ეს შეხედულება საკმაოდ გავრცელებულია მინათმოქმედ ხალხებში. ბოლოდროინდელი ინტერპრეტაციის მიხედვით, ინდოელი მეფის კურთხევა რაჯასუყა სამყაროს აღდგენას შეიცავდა“ (ელიადე 2009: 38).

სწორედ ამგვარი პოლიტიკურ-კოსმოგონიური პარადიგმითაა შთაგონებული შუასაუკუნოვანი ქართული რენესანსული პოლიტიკური მითები. სანიმუშოდ მოვიხმოთ თამარ მეფის პოლიტიკური მითოლოგია, კერძოდ, კოსმოგონია:

„თამარ დედოფალი ვიყავ, თავი ზეცამდი ავიღე,
სტამბოლს ხმალი ვკარ, დარუბანდს, შამს საბალახე ავიღე,
ზღვაში სამნები ჩავყარე, ხმელეთი ჩემკენ მავიღე,
უსიერი მთა გავკაფე, დიდი შარაგზა გავიღე,
ლადა-ლუდა ტყე ვიარე, ქედზედ საყდარი ავიგე“.
(პოეზია 1984:14)

ზღვისა და მთის ზებუნებრივი დამორჩილების მსგავსი სურათ-ხატებით(არქეტიპებით) მითოლოგიებში უზენაესი ღმერთისაგან სამყაროს შესაქმის, ან დემიურგისაგან კოსმოსის მომანქნე რიგები-ლი აქტებია გადმოცემული.

„უმაღლესი ხელისუფლის მითი“ ვერც თანამედროვეობაში გაემიჯნა კოსმოგონიას. სწორედ ამ უძველესი მითოლოგიური არქეტიპის დუბლირებით, თანამედროვეობაშიც უმაღლესი ხელისუფალი ქვეყნის ღვთაებრივი კრეატორის — სამყაროს დემიურგის რანგშია აყვანილი, რაც „დამონმებულია“ მთელი რიგი აღმშენებლობითი-რეფორმატორული მითოლოგიზირებული თემებით. თანა-

მედროვე ფუნდამენტური (არქექტიპებზე დაფუძნებული) პოლიტიკური მითები, ისევე იმეორებენ სამყაროს შესაქმნის (კოსმოგონიური) მითის ესკიზს, როგორც ეს კოსმოგონიური ესკიზი ხორციელდებოდა ნებისმიერი ციკლის უძველეს მითებში. მ.ელიადე, ე.მელეტინსკი და სხვები მითის სპეციფიურ კოსმოლოგიზმზე საუბრობენ — „მითი აღიქმება როგორც „შესაქმნის დროში შესვლა“. მითი პრინციპულად კოსმიურია და კოსმიური მოდელი ქმნის მითოლოგიური „სამყაროს მოდელის“ ბირთვს გაცილებით ფართო გაგებით“. კოსმოგონიური ფუნქცია მითს თანამედროვეობაშიც გადმოჰყვა. თანამედროვე პოლიტიკური მითები მოგვითხრობენ ახალი პოლიტიკური ძალების მოსვლით (ან მოსვლის შემთხვევაში) „განახლებულ“, „აღორძინებულ“ კოსმოსზე (მიკროკოსმიურ დონეზე — ქვეყანა, სოფელი, ოჯახი, ინდივიდი). ასეთი მითები მოწოდებულია სამყაროს განახლება, ხელახალი დიდი თუ მცირე კრეაციები პოლიტიკურ ლიდერებს, მათ მიერ ინიცირებულ მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს დაუკავშირონ. „რეფორმების“, „მშენებლობების“, „ტერიტორიების“, „ომების“ და სხვა „ყბადალებული“ თემები, რომლებიც ყოველთვის კონკრეტული პოლიტიკური კამპანიის ნაწილია, სამყაროს შესაქმნისა და დემიურგული მოწესრიგების ეკვივალენტურია. ამ თემების „ყბადალებულობას“ და ტირაფირებას, რეალისტური თემის ავტომატურად მითის ჟანრში გადატანა — მითოლოგიზირება მოსდევს.

ნიშანი მესამე – ინდივიდუალიზაცია

მითი, რომელიც უძველესი დროიდან არქაული საზოგადოების ტრადიციულ, კოლექტიურ ცნობიერებას გამოხატავდა, ჩვენს ეპოქაში თანამედროვე ინდივიდუალისტური და პოლიტიზირებული საზოგადოების მსოფლმხედველობის გამომხატველი გახდა. შესაბამისად, ჩვენს დროში მითი ინდივიდუალიზმის ნიშნით აღიბეჭდა. „ინდივიდუალურობა“, როგორც თანამედროვე მითის არსებითი ნიშანი, უშუალოდ ძველი მითის არსებით ნიშანს — „ტრადიციულობას“ დაუპირისპირდა და ჩაენაცვლა.

ინდივიდუალიზაცია — ეს არის ჩვენი ეპოქის ნიშანი, რამაც განსაზღვრა თანამედროვე სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული რეალობის იმ ფორმა-შინაარსით ჩამოყალიბება, როგორც დღეს ჩვენ გვაქვს. თანამედროვე საზოგადოებების ინდივიდუალისტური სუბიექტებით დაკომპლექტებამ, პერსონალური აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის სიჭარბემ და ა.შ. სამყაროს შინაგანი მორფოლოგიური სტრუქტურა არსებითად გაართულა. გაართულდა სოციალური წესრიგის ორგანიზებისა და ზოგადად კოსმოსში წესრიგის შენარჩუნების მექანიზმი. წესრიგისთვის (კოს-

მიური, სოციალური) ზრუნვა მითის უმთავრესი ფუნქციაა, ამიტომ თანამედროვე, „წანრობრივად აღრეული“ — ეკლექტიკური სამყაროს ხელახალ მონესრიგება-მოდელირებაში მითი თანამედროვე რიტუალურ-მაგიური — ტექნოლოგიური მექანიზმებით ჩაერთო. ეს აღარ არის „კოლექტიური“ მითი, არამედ იგი ინდივიდუალისტურია — მის უკან კონკრეტული პერსონა (თანამედროვე მითოგრაფოსი — პოლიტიკოსი, მისი მრჩეველი, პიარ-ტექნოლოგი და ა.შ.) დგას, რომელიც ინდივიდუალისტური, პოლიტიზირებული საზოგადოებისათვის საგანგებოდ „დამზადებულ“ მითს ქმნის და ავრცელებს.

მითის ინდივიდუალიზაციის პროცესში არის ერთი მნიშვნელოვანი მოულოდნელობა — თანამედროვე მითი, რომლის სტრუქტურულ საფუძველს ძველი მითოლოგიები წარმოადგენს, ჩვეულებრივ, არ წყვეტს კავშირს არქაულ მითოლოგიურ ფენომენებთან. ამ შემთხვევაში — „კოლექტივიზმთან“, რადგან მხოლოდ კოლექტიური ცნობიერებისა და ქცევის ფარგლებშია შესაძლებელი განხორციელდეს მითის გამაერთიანებელი, მაორგანიზირებელი, მომანესრიგებელი, წარმმართველი, მართვადი ფუნქცია. ამიტომ ახალი ინდივიდუალისტური მითიც, კვლავინდებურად, თანამედროვე საზოგადოებებსაც „კოლექტივიზაციისაკენ“ მიაქანებს. როგორც ნ.ბერდიაევი წერს, თანამედროვე სამყაროზე — „ინყება მიბრუნება ჯოგურობისაკენ ახალი, ცივილიზებული ფორმით. ხელისუფლების სათავეში მისულ მასებს სურთ იცხოვრონ ამ ახლად ორგანიზებულსა და არაორგანულ კოლექტივებში...“ (ბერდიაევი 2001: 63). რა თქმა უნდა, ეს აღარ არის არქაული ტრადიციული კოლექტივები, არამედ — ინდივიდუალისტებით დაკომპლექტებული საზოგადოებები. სწორედ კაცობრიული ინდივიდუალიზმის გაძლიერებამ გამოიწვია არქაული, მითოლოგიური კოლექტივიზმის კონტრშეტევა და თანამედროვე საზოგადოების მასირებისათვის გაცილებით რთული უახლესი ტექნოლოგიური მანქანის — მითოლოგიზირებული მასობრივი საინფორმაციო საშუალებები, მითებზე დაფუძნებული პიარის ხელოვნება, მითოდიზაინზე დამყარებული რეკლამა და ა.შ. ამუშავება. არქაულ კოლექტიურ სოციუმებს რეალურად თანამედროვე კოლექტივები — „მასირებული საზოგადოება“ ჩაენაცვლა, რომლის არსებობისა და ფუნქციონირების ფორმა-შინაარსი შეუდარებლად რთულია და შინაგანი სტრუქტურით ბევრად განსხვავდება თავისი შორეული წინამორბედისაგან. ასეთი საზოგადოებისთვის უმეტესწილად პოლიტიკური პათოსით შთაგონებული სოციალურ-პოლიტიკური მითოლოგია იქმნება. ძირითადად პოლიტიკური მითი კვებავს თანამედროვე მასებს. „შეიძლება ითქვას, რომ მოქმედი მასა ყოველთვის იმყოფება პოლიტიკური მითის გავლენის ქვეშ, ღებულობს რა მას, როგორც ერთად-

ერთ შესაძლებელ სოციალურ რეალობას. მასების მიერ ინსპირირებული პოლიტიკური ძვრა, რომელიც, როგორც წესი, განიხილება მასის შემადგენელ პიროვნებათა ინტერესების გამოვლინებად, აღმოჩნდება დაშიფრული მითსა და მის შესაბამის სიუჟეტში, რომელიც ან ნადგურდება თავად ცხოვრების პროცესში (თუ რაიმე მიზეზთა გამო დაიშლება მასა), ან გამართლდება, როგორც წინასწარგანცდილი ჭეშმარიტება. და რადგანაც საწყისი მითოსიუჟეტი უკანა თარიღით შესაძლებელია დაედოს პრაქტიკულად ნებისმიერ მოვლენათა რიგს, პოლიტიკური მითი ხდება სოციალური პროექტის შიფრი. შესაბამისად, სოციალური პროექტის სიცოცხლისუნარიანობა დამოკიდებულია მხოლოდ მითოგრაფოსთა ხელოვნებასა და მის ნიჭზე, განუმარტოს მასებს, რომ მოვლენები არ ეწინააღმდეგება წინასწარ დადგენილ სიუჟეტს“ (კოლევი 2003: 37).

„მითოლოგიური კოლექტიური“ ეს არის არაცნობიერის წიაღში დაღეილი და გაქვავებული არქეტიპებით უკვდავყოფილი მთელი კაცობრიული „უნივერსალური წარსული“, ის საერთო გენეტიკური კოდი, რომელიც ადამიანთა ჯგუფებს თანამედროვეობაშიც შეაკავშირებს კოლექტიურ, მასირებულ საზოგადოებებად. ამგვარი, სტერეოტიპებზე დაფუძნებული საზოგადოებები, წარსულში ჩვეულებრივ, მართული იყო ერთი პოლიტიკურ-რელიგიური სტატუსის მქონე პირის(ბელადი, მეფე და ა.შ.) მიერ და ასევე მარტივად სამართავია თანამედროვეობაშიც. პროგრესულ-დემოკრატიული ქვეყნების პრეზიდენტ-მენეჯერის ინსტიტუტიც კი ბოლომდე არ არის თავისუფალი არქაული ბელადის მმართველობის ელემენტებისაგან. ბელადი მუშაობს პირველყოფილ კოლექტივზე, მასაზე, ახდენს მის რელიგიურ-მაგიურ უზურპაციას და თავს აცხადებს ღვთაების მემკვიდრედ და ხელდასხმულად. თანამედროვე ეპოქა ხელისუფალს ჩამოაცილებს რელიგიურ-მისტიურ რეგალიებს, ქარიზმატულობას, თუმცა მმართველობისა და ძალაუფლების უზურველსაყოფად მასების მანიპულირების საჭიროებას ძველებურად ძალაში ტოვებს, რასაც თანამედროვე ტექნოლოგიებით ახორციელებს. არქაული მითოლოგიური მაგია ჩანაცვლებულია მასობრივი საინფორმაციო საშუალებების, პიარ-ტექნოლოგიის, ტირაჟირების ახალი მითოლოგიური მაგიით, რომლის მიზანს საზოგადოების მასირება — ახალი ტიპის კოლექტიური სოციუმის ფორმირება-შენარჩუნება და მისი მართვა წარმოადგენს.

დღეს პარადოქსულად ერთ წინააღმდეგობრივ სისტემაში თავსდება ინდივიდუალიზაცია და მასირება. ამიტომ ვამბობთ — **თანამედროვე ინდივიდუალისტური მასირებული საზოგადოება**. მისი უძველესი პროტოტიპია კოლექტიური, ტრადიციული, უპიროვნო სოციუმი. ძველს და ახალ საზოგადოებებს ერთი საერთო უძველესი ფენომენი აერთიანებთ, თითქოს მარტივი და უწყინარი, მაგ-

რამ სინამდვილეში, რთული და ყოვლისშემძლე, ყველა დროსა და გარემოში ცოცხალი, მარადაქტუალური ფენომენი — მითოსი.

დამონებანი:

ბერდიაევი 2001: ბერდიაევი ნ. ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში. „ლოგოს პრესი“, თბ.: 2001.

ბოდრიარ 2000: Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: „Добросвет“, 2000.

ბოტიცი 2010: Bottici C. A Philosophy of Political Myth. New School for Social Research. Cambridge University Press, 2010.

გინძბურგი 2011: გინძბურგი კ. ნაკვალევები, მითები, მიკროისტორია. ესეები ევროპის ისტორიისა და კულტურის შესახებ. თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011.

ელიადე 2008: Элиаде М. Мифы современного мира. 2008. <http://twasbrillig.ru/?p=547>

ელიადე 2009: ელიადე მ. მითის ასპექტები. თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

კოლევი 2003: Колев А.Н. Политическая мифология. „Логос“. М.: 2003.

პლატონი 2003: პლატონი. სახელმწიფო. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბ.: „ნეკერი“, 2003.

პოეზია 1984: ქართული ხალხური პოეზია. XI, თბ.: „მეცნიერება“, 1984.

ფლუდი 2002: Christopher G. Flood, Political Myth (Theorists of Myth). Routledge New York and London: 2002.

წულაძე 2003: Цуладзе А. Политическая мифология. М.: "Эксмо" 2003.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი. თბ.: 1947.

Khatuna Tavdgiridze

**Three Essential Marks Of Modern Mythology
Introduction Of Political Mythology**

Summary

Myth is characterised with its archaism and stability. In the modern world it continues existence with its ancient forms. Therefore we can distinguish some essential marks of modern mythology. These marks separate it from archaic mythos.

The first, the most important differential mark is "Poity". In number of ancient myths we can see political layers, but for the ancient world it is not dominant. On the one hand in the modern world, political myth became dominant, but on the other hand myth in general turned into a political myth.

The second differential mark is "rationality", though it was rather formal and did not go far. A modern human is a irrational human being turned into a "rational" one, with open or closed transcendental trends. Mystical trace is not disappeared. It becomes "rationalized mystical trace".

The third mark is "individualization". Modern myth became "individualistic" instead of "traditional" or "collective" but myth as an ancient traditional phenomenon can not break communication with "collectivism". Therefore modern myth holds the middle position. Myth expresses the point of view of mass society which consists of the individualists.

Nowadays individualization and mass society both are situated in one paradoxical contradictory system, which results in forming of a modern individualistic mass society.

Its ancient prototype is collective, traditional impersonal society.

წინასწარმეტყველური სიზმრის ხატ-სიმბოლოები ხალხურ ლექსებში

სიზმარი, როგორც ადამიანთა ცხოვრების თანამდევი მოვლენა, ხალხის კულტურის ნაწილად არის მიჩნეული. იგი განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური ფენომენია, რის გამოც მრავალი ათეული წელია მის მიმართ არ შენელებულა სხვადასხვა პროფილის მეცნიერთა ინტერესი და დიდძალი ლიტერატურაც დაგროვდა (ხუციშვილი 2009: 81-86), თუმცა მეცნიერთა მოსაზრებები რიგ საკითხებზე განსხვავებულია.

სადღეისოდ მიღებულია, რომ ადამიანის ცნობიერებას „არაცნობიერი სფერო“ და ინსტინქტები მართავს. ადამიანზე ზემოქმედებს როგორც პირადად მიღებული შთაბეჭდილებები (ინდივიდუალური არაცნობიერი), ასევე „კოლექტიური“ არაცნობიერი. თავად სიზმარი ამ ზემოქმედებათა გავლენით „არაცნობიერ სფეროში“ იბადება. ადამიანის სულიერი ცხოვრების წარმართვაში დიდ როლს თამაშობს „არქეტიპები“, რომლებშიც ცხოვრებისეული გამოცდილებით დაგროვილი და თაობიდან თაობაზე გადაცემული სიმბოლოები იყრის თავს. „არქეტიპების“ მეშვეობით ფორმდება (გამოიხატება) სიზმრის სათქმელიც. სიზმარი უძველესი დროიდან არის გაგებული ღვთის ნების უწყებად („ბრძანება ხთისაო“ — ხევსურული 1931: 225), რაც მის კომუნიკაციურ ფუნქციას გახაზავს. აზროვნების განვითარების დაბალ საფეხურზე სიზმრის, განსაკუთრებით „მხრიანი“, ანუ წინასწარმეტყველური სიზმრისადმი რწმენა იმდენად დიდი ყოფილა, რომ შუამდინარული მითოლოგიური ეპოსის „გმირი თვით ევედრება ზენა ძალებს, მოუვლინონ მას სიზმარი, რათა მასში გამოცხადდეს მისი მოქმედების სქემა და კეთილი ბოლო“ (კიკნაძე 1963: 97). სიზმრისადმი მსგავსი დამოკიდებულება შენარჩუნებულა მოგვიანებითაც. ჰომეროსის გმირებიც „მტკიცედ დგანან წერის განაჩენის მოლოდინში და სიზმარს მიმართავენ იმიტომ კი არა, რომ ამ წერისა ეშინიათ, არამედ იმიტომ, რომ თავიანთი მოქმედება ამ წერას შეუფარდონ“ (კოტეტიშვილი 2006: 402).

ჩვეულებრივ (უმნიშვნელო) სიზმარს ხშირად ხედავს ადამიანი, წინასწარმეტყველური ხილვა კი იშვიათად ევლინება და ისიც განსაკუთრებულ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაში ყოფნისას. სიზმრისეული ხილვა მოკლე უტყვი ქმედების სახით ჩნდება და თუ მესხიერებაში ჩაიბეჭდა, მხოლოდ შემდეგ ყალიბდება კონტექსტი, რომელმაც სიზმრით მიღებულ განცდასთან ერთად საფუძველი უნდა შეუქმნას ნანახის ახსნას.

მართებულია თვალსაზრისი, რომ ქართულ მსოფლმხედველობასა და რწმენა-წარმოდგენებზე დიდი გავლენა მოუხდენია „ბერძნული ცივილიზაციისა და ქრისტიანული მოძღვრების“ (ხუციშვილი 2009: 12-21) ლირებულებებს, თუმცა, ვფიქრობთ, თავისი დიდი წილი შენარჩუნებული აქვთ წარმართობისდროინდელ წარმოდგენებსაც, მით უმეტეს, რომ ხატ-სიმბოლოებზე მნიშვნელობის მიმაგრებისას ადამიანი, როგორც აღიარებულია, სწორედ მითური და ზღაპრული კატეგორიებით აზროვნებდა. ზღაპარში დღესაც ძლიერადაა გამოხატული საგნებთან სიმბოლოების მსგავსების (წყალი — ტბა (ზღვა), სალესავი — კლდე, სავარცხელი — ტყე) ან ასოციაციურად დაკავშირების (ალვირი — რაში) ტრადიცია. სიზმრისეული ხატ-სიმბოლოებიც ან მსგავსების, ან ასოციაციის მიხედვით იხსნება და ამ საქმეში წარმართველი არის რწმენა-წარმოდგენების წილი. უძველესი რწმენით, ხე, როგორც ცოცხალი არსება, ადამიანთან არის შეტოლებული. მსგავსი პარალელებით მრავალი ხალხი სარგებლობს, რადგან ადამიანთა ფსიქიკა, შეხედულებები და ყოფითი აზროვნება ერთტიპობრივია.

წინასწარმეტყველური სიზმრის თემაზე შექმნილი ხალხური ლექსები ძირითადად სიკვდილის თემას ამუშავებენ. მათში აქცენტირებულია ანმყოში მიღებული უწყება, რომელიც უპირატესწილად სამი დღის განმავლობაში უნდა აცხადდეს. პოეზიის ნიმუშებში ავის მომასწავებელი სიმბოლოები ბუნებაში მიმდინარე უჩვეულო პროცესების ასახვით იქმნება. მინიშნებების საკვანძო სიტყვები: „უკულმ ამოხდეს ცისკარი“, (ხალხური პოეზია, V, 1976, გვ. 121) იგივეა, რაც მზის უკულმა ამოსვლა (სიკვდილის სიმბოლო); „სანვიმრად ემზადებოდა, შუქი არ ჩანდა მზისაო, წოვათის ცვრით მომესმა საზარლად ქუხილ ცისაო“ (იქვე, გვ. 215) — წვიმა = ცრემლისღვრას, შუქი არ ჩანდა მზისაო = მზე (სიცოცხლის ნიშანი) წასული იყო, საზარელი ქუხილი = შიშის მომგვრელი, ავის მანიშნებელი. ეს ერთი ტიპის ნიშნებია, მაგრამ მსგავსი სიმბოლოები მხოლოდ „სიზმრის“ ტიპის ლექსებისთვის არ იქმნება და გამოიყენება. ისინი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის პოეტური ტრადიციის გამოხატულებაა და მიგვანიშნებს ფოლკლორული აზროვნების მანერაზე. მაგალითად, საგმირო ლექსებში გვხვდება გამოთქმები: „არდოტში რა ამბავია: ჩამოტეხას ღვაჯ ცისასა“ (ხევსურული 1931: 130), „უდროოდ დაბნელებულა თხუთმეტი დღისა მთვარეო“ (იქვე), „ნითლად მაიქცნეს წყარონი“ (ხევსურული 1931: 137) და სხვ. მსგავსი ხატ-სიმბოლოები პოეტური მეტყველების განვითარების ადრინდელი საფეხურიდან მომდინარეობს.

„ხმით ნატირლებში“ წინასწარმეტყველური ხილვა და მისი ახდენა დროში ახლოს დგას ხოლმე ერთმანეთთან. საპირისპირო ვითარებაა „მოსაგონარ ლექსებში“, სადაც გარკვეული დროის წინ

ნანახ სიზმარს აღადგენენ. იაგორ ნატროშვილმა ნახა: „გამქრალი სანთელი ეკრა ჩვენს დედაბოძზე“ (ხალხური პოეზია 1976: 126), რაც სიკვდილზე მინიშნებადაა გაგებული. დედაბოძზე მიკრული ჩამქრალი სანთელი გავრცელებული ხატ-სიმბოლოა. წინასწარმეტყველური სიზმარი შეუმცდარია, — ასე სჯერა ხალხს. ნათქვამის ერთ მაგალითად გამოდგება „ფირუზის სიმღერა“, რომელშიც მოთხრობილია „მხრიანი“ სიზმრით დამფრთხალ მეცხვარეზე. ხილვის თანახმად: „ქარი იყო და ნიავი, მოგლიჯა ჩვენი ფარეხი, ზეცას გააკრა ტიალი“ (ხალხური პოეზია 1976: 406). ეს ნიშანი ფირუზის სიკვდილისგან გაქცევის მიზეზი ხდება, თუმცა კი ვერ დაემალა.

ჩვეულებრივ, სიზმრის ახსნისას სარგებლობენ ტრადიციული ცოდნით: სიზმარში ნანახი ნიშნავს მსგავსს (ანალოგიურს), ან სიზმრის შინაარსი საპირისპირო ქმედებად იხსნება (სოხაძე 1968: 20; ხუციშვილი 2009: 44). სიზმრის ახსნისას არსებით დატვირთვას იძენს საგანთან მიბმული ზმნა. ფიქსირებულ სიზმართაგან ერთ-ერთ ყველაზე ძველ შუამდინარულ სიზმარში (ჩვ. ერამდე XXI-XX სს) საუბარია დუმუზის წინ აღმართულ ლერწმის ტყეზე, რაც გაგებულია მის წინააღმდეგ მეკობრეების ამხედრებად (ლერწმის ხე = ადამიან-მეკობრეს, აღმართვა = წინ აღდგომას). ამავე მეთოდოლოგიით იხსნება სიზმარი საქართველოშიც: ალვის ხის ნაქცევა ვაჟის სიკვდილს ნიშნავს და ა.შ. ზღაპარში კომბალი გმირის დამხმარე საგანია. დუმუზის სიზმარში კომბლის გაქრობა ახსნილია შემწის გარეშე დარჩენად. გილგამეში (ჩვ. ერამდე XXVII-XXXI ს.ს.) მეორე სიზმარში ხედავს დაგდებულ ნაჯახს, აიღებს და ისე მოეფერება, როგორც ცოლს. ყოვლისმცოდნე დედა გილგამეშს აუხსნის, რომ თანამგზავრსა და მხსნელ მეგობარს შეიძენს.

საგანთა ცვლის მიუხედავად, დუმუზის სიზმარში დასახელებულ საგანში არა გვაქვს დაფარული სიმბოლო. სიზმრის ახსნისას თავიდან ბოლომდე შენარჩუნებულია ზემოხსენებული პრინციპი, ანუ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ზმნით გამოხატულ მოქმედებას (სიზმრის ტექსტს და მის ახსნას წარმოვადგენთ შემოკლებით, ლექსში არსებულ განმეორებათა გარეშე):

... ლერწმოვანი ჩემს წინაშე აღმართულიყო,
— მეკობარნი შენს წინააღმდეგ აღდგებიან.
მარტოხელა ლერწამი ერთი თავს მიქნევდა,
— დედა, მშობელი შენი, თავს დაგიქნევს.
ორთაგან ლერწამი ერთი სადღაც წაეღოთ,
— მე და შენ შორის ერთ-ერთს წაიყვანენ.
ტყეში ხე მაღალი აღმოფხვრილიყო,
— მავნე ვინმე შენს მინას მოგწყვეტს...
(თამუზის სიზმარი 1969: 42-43)

დუმუზის სიზმრის ხატ-სიმბოლოები, როგორც დავინახეთ, პირდაპირი მნიშვნელობით იხსნება (დანარჩენ ტექსტში აქა-იქ გამოჩენილი ვარიაცია შექმნილი ვითარების შესაბამისი კონტექსტით არის გაპირობებული).

საქართველოში „მხრიანი“ სიზმრის შესახებ ლექსები ბევრი არა გვაქვს, თუმცა ზოგი მათგანი უდავოდ ფასეულია.

ქართულ ხალხურ ლექსში „სიზმარი“ ვაჟის ხილვა დედის მიერ ახსნილია ასოციაციების აღძვრის მიხედვით (ლექსის ვრცელი მოცულობის გამო წარმოვადგენთ მხოლოდ სიზმარში დასახელებულ საგნებს და მათ ახსნას):

ალვის ხე – ვაჟის ტანი,
ხის ტოტები — ვაჟის მკლავები,
ვაზის ფოთოლი — ვაჟის ქოჩორი,
ლურჯი წყალი — ვაჟის ცრემლი,
კიდობანი — კუბო,
ვერცხლის თასი კუბოში — ვაჟის სახე,
მარგალიტი — ვაჟის კბილები,
ძროხის ბლავილი — დედის ტირილი,
ირმის ყვირილი — მამის ყვირილი,
გახურებული თონის ალი — ვაჟის გვამი,
ზღვაში მცურავი სარტყელი — ვაჟის სული,
ჩანგრეული ფლატე — ვაჟის სამარე.
თავს დახვეული კაცები — მაყრები,
მღვდელი — მეჯვარე,
ყელზე მოხვეული გველი — ცოლი,
დახვეული ჭიანჭველა — შვილები,
თავით დანყობილი ქვები — კალმუხის ქუდი,
ფეხით დანყობილი ქვები — ვაჟის ჩექმები
(ხალხური პოეზია 1976: 69-70)

დედის მიერ სიზმრის ხატ-სიმბოლოები ტრადიციული ცოდნისა და აზროვნების საფუძველზე იხსნება. ლექსში ვაჟის სიმბოლოდ დასახელებულია ალვა (იგივე კვიპაროსი), რომელიც ადრე საკრალურ ხედ მიიჩნეოდა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ვაზთან კავშირში მოიაზრებოდა (ალვის ხეს „წვერად მაუსხამ ყურძენი“). „სიზმარში“ ალვას საკრალურობა დაკარგული აქვს, მაგრამ ტრადიციის ძალით ისევ ერთად იხსენებიან ალვა და ვაზი. ალვის ხის წამოქცევა სიკვდილად არის გაგებული და ამ სიმბოლოს ტიპოლოგიურობა შუმერულ სიმბოლოსთან თანხვედნით იხსნება. ისევ შუმერული ეპოსის სიმბოლოების ახსნის მეთოდოლოგიის მეშვეობით (ზმნაზე აქცენტირება) შეიძლება განიმარტოს მომდევნო სიმბოლოები: ტოტების მომტვრევა და ვაზის ფოთლების ჩამოცვენა. ტრადიციულად კიდობანი კუბოს (სასახლის, ჭურჭლის) ნაცვალია, ვერცხლის თასი ვაჟის სახის პოეტური ასოციაციაა.

კბილების მარგალიტად სახელდება უძველესი სიმბოლოა ხალხურ პოეზიაში. დედისა და მამის ტირილისთვის მოძებნილი სიმბოლოები გარდაცვალების ხმით შეცხადების (ხმაგაბმით ტირილის) ჩვენში დამკვიდრებული ტრადიციის გამოძახილად ჩანს. ცეცხლის ალის ხატ-სიმბოლო, შესაძლოა, ფოსფორის ნვის შედეგად საფლავიდან ამოსული ნათების ეფექტის გავლენით იყოს შექმნილი. ზღვაში სარტყლის გამოჩენა, შესაძლოა, სხეულიდან გამოფრენილი სულის ცალკე ცხოვრების შესახებ წარმოდგენის გამოძახილია. ტრადიციულად, გლოვისას ხალხმრავლობას საქორწინო სტუმრიანობად ხატავენ ხმით ნატირლებში. ყელზე გველისა და ჭიანჭველის მოხვევა, შესაძლოა, საზრდოობდეს გავრცელებული წარმოდგენით, რომლის თანახმად, გვამს გველი და ჭია-ლუა ეხვევა. ქუდისა და ჩექმების დასახელებაც არ სცილდება ქართულ ტრადიციას: საფლავს თავსა და ბოლოში მოზრდილ ქვებს უწყობენ, ხოლო კუბოში თან ატანენ ტანსაცმელსა და საყოფაცხოვრებო ნივთებს.

ხალხური ლექსის „ქალმა სთქვა“ სიუჟეტს სიზმარი აყალიბებს:

ქალმა სთქვა: ვნახე სიზმარი
 დამდეგს ენკენის თვისასა,
 ცა ნითლად-ყვითლად ელავდა,
 სეტყვას ისროდა ქვისასა.
 ბაღში მიმტვრევა ხეხილსა,
 დარგულსა ალვის ხისასა,
 ხელში მიქრობდა სანთელსა,
 ჩამოქნილს კელაპტრისასა.
 თავზე მაქცევდა ჩარდახსა,
 დახურულს ყავარისასა...

(კოტეტიშვილი 1961:70-71)

ამ ლექსის შემქმნელი კონტრასტის ხერხს მიმართავს, როცა სიზმრის ხილვის დროდ მეტეოროლოგიურად მშვიდი ენკენისთვის (სექტემბრის) დამდეგს ასახელებს. ამ დროს თითქოს მოულოდნელიც კია ქალის დახატული სურათის წარმოდგენა, მაგრამ სიზმრის წინასწარმეტყველურობაა ამ შესაძლებლობის გარანტია. ქალის ხილვა ორ სივრცეში — ზეცასა და დედამიწაზე — ვითარდება და მათი შემაკავშირებელი არის სეტყვა. ხილვაში ნითელ-ყვითლად აელვარებული ღამის ცა ცეცხლის სტიქიასთან ასოცირდება. სტიქიის აქტიური მოქმედების ერთდროულობამ ქვეყნის დაქცევის განცდა უნდა გააჩინოს. ციდან წამოსული ქვის სეტყვის დაცემის ძალა ისეთი ძლიერია, რომ იმტვრევა ხეხილსა და ალვის ხის ტოტები, რაც, ტრადიციულად, ადამიანის სიკვდილის სიმბოლოდ მიიჩნევა. ხეების გარდა, სტიქიის აქტიური მოქმედება მიემართება ჩარდახს, რომლის ყავრით დახურული სახურავის დამტვრევას ნაგებობის ნგრევა მოსდევს. ჩარდახის (= კერა) დანგრევას წინ უს-

წრებს დამატებითი უწყება — ქალის ხელში კელაპტრის ჩაქრობა — რაც უკვე სხვა სიმბოლოთი მიგვანიშნებს სიცოცხლის მოსალოდნელ შეწყვეტაზე.

ეს წინასწარმეტყველური უწყება იმდენად ტრადიციული ხატ-სიმბოლოებითაა გაწყობილი, რომ მისი მხილველისთვის აღარ არის მოულოდნელი რეალურ ცხოვრებაში ქმრის სიკვდილის დადგომა:

ვნახე და კიდევ შევესწარ
სიკვდილსა თავის ქმრისასა.
(კოტეტიშვილი 1961:70-71)

ასეთი სახიერი სიზმრები ცოტაა ხალხურ პოეზიაში. ეს სიზმარი მცირე მასშტაბის უბედურებაა ვულკანის ამოფრქვევასთან შედარებით, რაც გილგამეშის მესამე სიზმარში არის დახატული:

„იყვირა ზეცამ, მინა აგუგუნდა,
[დღემ] დაიკლო, წყვდიადი ამოვიდა,
იელვა ელვამ, აღეგზნო ცეცხლი,
[ღრუბელი] გასივდა, წვიმდა სიკვდილს.
[გაქრა] ელვარება, ჩაქრა ცეცხლი,
[და რაც] ეცემოდა, ნაცრად იქცეოდა...“
(კიკნაძე 1963: 36)

მართებულია ზ. კიკნაძის მოსაზრება, რომ ეს სიზმარი წარმოადგენს ესქატოლოგიურ სცენას, როგორც იგი წარმოედგინათ ძველ შუამდინარელთ. ამგვარი წარმოდგენები ქრისტიანულ სამყარომდე აღწევს (კიკნაძე 1963: 116).

ამ სიზმრის სიმძაფრე ცნობილი ხატ-სიმბოლოების (ჭექა-ქუხილი, მიწის გუგუნი, ელვა წყვდიადში და ცეცხლის აგზნება) გამოყენებით მიიღწევა. ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ, მიუხედავად დროში ასეთი დიდი სხვაობისა, შუამდინარული და ქართული ლექსებისგან მსგავსი ემოცია მოდის, ორივე ხილვის მიზანი საერთოა — დაიმკვიდროს ავის მოლოდინი.

როგორც დავინახეთ, ხალხში უძველესი დროიდან არის ჩამოყალიბებული ხატ-სიმბოლოების სისტემა, რომლითაც შესაძლებელი ხდება სიზმრად ნანახის გაცნობიერება. სიმბოლოებში უშუალოდ აისახება ხალხის მსოფლმხედველობა და რწმენა-წარმოდგენები.

დამონებანი:

თამუზის სიზმარი 1969: თამუზის სიზმარი. ძველი შუამდინარული პოეზია. თარგმნა ზ. კიკნაძემ. თბ.: 1969.

კიკნაძე 1963: გილგამეშის ეპოსი. აქადურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ზ. კიკნაძემ. თბ.: 1963.

სოხაძე 1968: სოხაძე ა. რელიგიური გადმონათები რაჭა-ლეჩხუმში და ბრძოლა მათი აღმოფხვრისათვის 1945-1965 წწ. // რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში. ნაკვეთი I, თბ.: 1968.

ხალხური პოეზია 1976: ქართული ხალხური პოეზია. ტ. V, თბ.: „მეცნიერება“, 1976.

ხევსურული 1931: ხალხური პოეზია. ტ. I (ხევსურული). თბ.: 1931.

ხუციშვილი 2009: ხუციშვილი ქ. სიზმარი ქართულ ყოფაში. თბ.: 2009.

Teimuraz Kurdovanidze

Symbols of prophetic dreams in folk poetry

Summary

Semantics of prophetic dreams were studied. Their antiquity was established by means of comparison with ancient soumerran dreams. Dreams were interpreted as the God`s will from ancient times. Heroes of the ancient mythological epics directed their actions according to their dreams. Comprehension and explanation of dreams are possible by means of the system of symbols, which was formulated from ancient times and which is based on the folk world outlook, faith and imagination.

Symbols seen in dreams are explained in real life as similar or opposite actions, which are determined by the verb associated with the subject.

Folk verses “the Dream” and “Woman said: I saw a dream” in which each symbol is explained by means of association or by means of traditional knowledge, are based on mythology, being and customs: popular – a young man`s body; branches of a tree – a young man`s arms; a wine`s leaf – a young man`s hair, a cow`s mooing – a mother`s crying, etc.

Dreams are explained by the similar method in ancient “Epic of Gilgamesh” and “Dream of Dumus”. This fact indicates similarities in folk thinking of different nation .

ნიღბის გამოყენების ტრადიციის შესწავლისათვის

ადამიანის მიერ ნიღბის შექმნისა და გამოყენების კვალის ძიებას ქვის ხანამდე მივყავართ. არქეოლოგიური და ეთნოფოლკლორული მასალებიდან ნათელი ხდება მისი შექმნის ძირითადი მიზნები: ნიღბის დახმარებით ზეგავლენის მოხდენა გარე სამყაროზე, კოსმოსზე, ცოცხალ ბუნებაზე, ბოროტ ძალებზე; მტერზე გამარჯვება; ბუნებრივი კატაკლიზმების, ეპიდემიების თავიდან აცილება, ცალკეული ავადმყოფობების მკურნალობა; ღვთაებებთან, გარდაცვლილ წინაპრებთან კონტაქტის დამყარება — მათი დამწყობება, კეთილგანწყობა — კეთილდღეობის მიღების მიზნით. ამიტომაც ნიღბს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საკულტო ნესმსახურებაში, საკრალურ რიტუალებში. საზოგადოების განვითარებამ, მეცნიერულმა ცოდნამ ადამიანი გარე სამყაროსგან დამოუკიდებელი გახადა, მოხდა ნიღბის დესაკრალიზაცია და მან საერო-სანახაობითი, სადღესასწაულო, გასართობი ფუნქცია შეიძინა.

სამწუხაროდ, უცნობია, ჩვენი წინაპრები რა ტერმინით აღნიშნავდნენ საკრალურ ნიღბს. დღეს გამოყენებული ტერმინი „ნიღბი“ არაბული წარმოშობისაა და ქალის სახის საბურავს ნიშნავს (რუხაძე 1999: 87). თუმცა ქართული თეატრის ისტორიის მკვლევარი დ. ჯანელიძე ვარაუდობდა, რომ სიტყვა „ნიღბი“ სპარსული წარმოშობისაა და ქართულში მე-18 საუკუნეში უნდა დამკვიდრებულიყო (ჯანელიძე 1983: 262). ქართლ-კახეთში ნიღბის სინონიმებია „მაშკარადი“, „ბერიკა“, „სახიონი“ (რუხაძე 1999: 87; გრიშაშვილი 1997: 50; ჯანელიძე 1983: 263), იმერეთში „კვახაბერა“ (რუხაძე 1999: 87). „მაშკარადი“ სიტყვა „მასხარას“ მონათესავეა, ეს უკანასკნელიც, მკვლევართა აზრით არაბულიდანაა ქართულში შემოსული (რუხაძე 1999: 87). სულხან-საბას განმარტებით „მასხარა სხვათა ენაა, ქართულად ხუმარი ჰქვიან“ (ორბელიანი 1991: 446). მისივე განმარტებით „ხუმრობა-წყლიანობა, ესე არს სიტყვა კეთილი და გამაცინებელი კაცთა“ (ორბელიანი 1993: 434). სულხან-საბა „მასხარას“ სინონიმად „გამღივარსაც“ ასახელებს, რაც ღიმილის მომგვრელს უნდა ნიშნავდეს (ორბელიანი 1991: 446).

„ბერიკა“ ქართული სახალხო-სანახაობითი დღესასწაულის ბერიკაობა-ყეენობის პერსონაჟია. მკვლევარი დ. ჯანელიძე აღნიშნულ სანახაობას ძველი ნიღბების საიმპროვიზაციო თეატრად მიიჩნევს. იგი ამ სახალხო წარმოდგენაში ორ შრეს გამოყოფს: პირველი-წარმართული — მითოსური მოტივებით, ცხოველთა და ფრინველთა ნიღბებით, ბუნების განაყოფიერებისა და განახლების, სამი-

ნათმოქმედო კულტით; მეორე-საერო, სალაშქრო, ეკლესიის მსახურთა მამხილებელი, დამპყრობთა და ბატონყმობის წინააღმდეგ მიმართული (ჯანელიძე 1983: 223-224).

ბერიკა-ნიღბები ანუ სახალხო სანახაობის ნიღბიანი პერსონაჟები სანახაობითი-გასართობი ფუნქციის მატარებლები არიან და მათი საკრალური ფუნქცია დაკარგულია.

საყურადღებოა, რომ ტერმინი „mask“, რაც ინგლისურად ნიღბს ნიშნავს თავად ინგლისურ ენაშიც ფრანგული ენიდანაა შესული, თუმცა არც ფრანგული წარმოშობისაა. ითვლება, რომ ფრანგულში იტალიურიდან დამკვიდრდა. შუასაუკუნეების ლათინურში „masca“ ნიშნავდა მოჩვენებას, კომმარს, ღამის სულს (ვებსტერი 1989: 918). ესპანურში ნიღბი აღინიშნება ორი სხვადასხვა სინონიმური სიტყვით: „mascara“, „careta“. „Cara“ ესპანურში „სახეს“ ნიშნავს. მკვლევრები თვლიან, რომ სიტყვა „maska“ არაბული „maskharah“-დან არის წარმოშობი, რაც არაბულად მასხარას, კლოუნს, ბუფონს, ოინბაზს ნიშნავს. ლათინურში „ნიღბის“ შესატყვისია „პერსონა“. მას სხვა მნიშვნელობებიც აქვს, მათ შორის — თეატრალური როლის, თეატრალური პერსონაჟის. ინგლისურ, ფრანგულ, ესპანურ, ლათინურ ენებში ქართულის მსგავსად ტერმინი „ნიღბი“ დღეს გართობა-სანახაობას უკავშირდება. განსხვავებით შუასაუკუნეების ლათინური „masca“-გან, რომელსაც ქრისტიანობის გავლენით, წარმართული წარმოდგენების დევნის პროცესში მისთვის ახალი მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული-მოჩვენების, ღამის სულის, კომმარის. სიტყვა „ნიღბის“ ადგილი კი ახალმა სიტყვამ „persona“-მ დაიკავა ანუ გაჩნდა ნიღბის აღმნიშვნელი ახალი სიტყვა მისი ახალი ფუნქციით-გასართობი, საკარნავალო, თეატრალური. ამ ლექსიკური ცვლილების მაგალითზე უნდა ვივარაუდოთ, რომ ნიღბებმა საკრალური ფუნქციის დაკარგვასთან ერთად დასახელებული ენების მატარებელ ხალხებში საკრალური მნიშვნელობის მატარებელი უძველესი ტერმინიც დაიკარგა ან მან სხვა მნიშვნელობა შეიძინა. შესაძლოა ნიღბის სახელწოდება ტაბუირებულიც იყო მისი საკრალურობის გამო. დასაშვებია ისიც, რომ თითოეულ ნიღბს თავისი ფუნქციის შესაბამისი სახელწოდება ჰქონდა, რაც დღეს ჩვენთვის უცნობია.

საქართველოში არქეოლოგიური გათხრების დროს მოპოვებული ნივთიერი მასალა დამაჯერებლად ადასტურებს ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე ისტორიულ წარსულში ნიღბის პირველადი ფუნქციით არსებობას. მცხეთა-სამთავროს გათხრების დროს ნაპოვნია სარტყელი მხეცის ნიღბოსანი მონადირის გამოსახულებით, რომელიც ნადირობის ღვთაებად არის მიჩნეული (ჯავახიშვილი 1928: 16). თრიალეთის ცნობილ საკულტო თასზე ნიღბოსანთა პროცე-

სიაა გამოსახული, ნილბოსნები ნილბოსანი ქურუმის ან ღვთაების-კენ მიემართებიან (აფაქიძე 1961: 62). თრიალეთშივე აღმოჩნდა ნილბოსანი ვერძისთავებიანი ქალების ქანდაკებები და ნილბოსანი შიშველი ქალის ბრინჯაოს ფიგურა (ფიცხელაური 1973: 115). ურეკში ნაპოვნია ცილინდრული ფორმის მინისებრი ნივთიერებისაგან დამზადებული პასტის მძივი, რომელზეც ადამიანის ოთხპირი ნილაბია გამოსახული. მკვლევართა აზრით, იგი ნილაბი-ავგაროზია, რომელიც ტრადიციის თანახმად თაობიდან თაობას გადაეცემოდა (აფაქიძე 1947: 105-110). ვანში დაფიქსირებულია დიონისეს წრის ღვთაებების გამოსახულებები და დიონისეს ტერაკოტის ნილბები (რამიშვილი 1976: 200-202). თერჯოლაში მიკვლეულია ოქროს ბეჭედი, რომლის მინის თვალზე ქალისა და მამაკაცის ნილბებია გამოსახული (რუხაძე 1999: 90).

ნილაბი თავისი საკრალური ფუნქციით დღემდე შემორჩენილია აფრიკის, ოკეანის, ჩრდილო და სამხრეთ ამერიკის ტერიტორიებზე მოსახლე ადგილობრივი ტომების ტრადიციებში, რის გამოც ეს ტერიტორიები მეცნიერებისთვის ცოცხალ კვლევით ლაბორატორიად რჩება.

ნილბის დამზადება, გამოყენება და შენახვა სპეციალურ ტრადიციებთან არის დაკავშირებული, რასაც პირველყოფილი, მითოსური წარმოდგენები განაპირობებს. ნილბის კეთების დროს ზებუნებრივი არსების, ღვთაების თუ წინაპრის სული გადადის ნილაბში, ნილბის მკეთებელზე, მის იარაღებზე. ნილბის ოსტატი მისი შექმნის პროცესში დადგენილ წესებს ექვემდებარება, რათა უზრუნველყოს ნილბის ქმედითუნარიანობა, მისი ფუნქციონალური დანიშნულება. ჩრდილოეთ ამერიკაში იორკიზებთან ნილბის დამზადების დრო მის ფერს განსაზღვრავს: დილიდან ნაშუადღევამდე დამზადებული ნილბის ფერი ნითელია, ნაშუადღევის შემდეგ დამზადებულის კი შავი (გრინვუდი 2006: 55-56). ჩინელებთან კი ფერი ნილბის მიერ წარმოდგენილი არსების ზნეობრივ სახეს გადმოგვცემს: ნითელი — სამართლიანს, თეთრი — უზნესს, შავი — უღმობელს და სასტიკს (ბრიტანეთის ენციკლოპედია 1956: 12-13). ძველ ეგვიპტეში მიცვალებულის მუმიასზე მოთავსებული ნილაბი გარდაცვლილის ხელმეორედ აღდგომას ემსახურებოდა. მიკენის გათხრებისას საფლავის აკლდამებში აღმოჩენილი ოქროს ნილბები მიცვალებულების სიცოცხლიდან სიკვდილის შემდგომ გარდამავალ ეტაპს ასახავდა. ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს შორის დამაკავშირებელი ფუნქციით ნილბები ბერძნული საფლავების აკლდამებშიც აღმოჩნდა. აკლდამის კედლებზე ნაპოვნი საიქიოს დედოფლის პერსეფონეს ნილბები ამაზე მიანიშნებენ. პერსეფონე ხომ ბერძნული მითოლოგიის თანახმად, საიქიოსა და სააქოს შორის მოძრავი, დამაკავშირებელი ღვთაება იყო (ბრიტანეთის ენციკლოპედია 1956: 13). მა-

სალა რისგანაც ნილაბი მზადდება მრავალფეროვანია: ხე, ლითონი, ნიჟარა, ბოჭკო, სპილოს ძვალი, თიხა, რქა, ქვა, ბუმბული, ტყავი, ბენვი, ქალაღი, ქსოვილი, მარცვლეულის ფუჩეჩი.

საკრალურ რიტუალში გამოყენების შემდეგ ჩრდილო-დასავლეთ ამერიკის ესკიმოსები ნილაბს ნაჭერზე ამაგრებენ და არარიტუალურ დღეებში სპეციალურ საკურთხეველზე ინახავენ, რადგანაც ითვლება, ღვთაებრივი სული მასში ცხოვრებას განაგრძობს. აქვე ანყობენ მისთვის განკუთვნილ საკვებს მაღლიერების ნიშნად. ნილბის მატარებელი ნილბის მოხსნის შემდეგ განიბანება, რათა მასში არ დარჩეს ღვთაებრივი სული და იგი არ შეაწუხოს (ბრიტანეთის ენციკლოპედია 1956: XV, 13-14). ახალ კალედონიაში კლანის ტოტემის ნილაბს დიდი ქობის თავზე ათავსებენ, როგორც კლანის მფარველი მაგიური ძალის მქონე საშუალებას (გრინვუდი 2006: 311).

ბაულეს ტომის (განა) რიტუალებში ცხოველთა ფორმის ბრტყელ ნილბებს და მამაკაცისა და ქალის ნილბებს იყენებენ. ნილბის ამა თუ იმ სახეობის გამოყენება დამოკიდებულია იმაზე, თუ გვარის ან ტომის რა პრობლემა უნდა გადაწყვიტოს საკრალურმა რიტუალმა. რიტუალი „გოლი“ ზრუნავს საზოგადოების ძალის განმტკიცებაზე, მას სამკურნალო დანიშნულება აქვს. დასასრულს ხდება საკურთხეველზე ცხოველის მსხვერპლშენივება. რიტუალები „ჯე“ და „დუ“ სრულდება ზომორფული ნილბებით კრიზისულ სიტუაციებში-ეპიდემიების, ბუნებრივი კატაკლიზმების დროს თავის გადარჩენის მიზნით. მათში მონაწილეობა ქალებს ეკრძალებათ. რიტუალი „ადჯანუ“ ნილბიანი ქალების რიტუალია, რომელშიც მამაკაცები არ მონაწილეობენ, სრულდება ომიანობის დროს ტომის მამაკაცების გამარჯვების ხელშეწყობისთვის (გრინვუდი 2006: 164-167). ბენინში (ნიგერიის მეზობლად მდებარეობს) ხის ნილბებს პალმის ფოთლებით რთავენ და დაავადებათა საწინააღმდეგო რიტუალში გამოიყენებენ. ეს ნილბები მკურნალ ღვთაებებს განასახიერებენ. წინაპართა სულების თავყვანის საცემი რიტუალი დელტისებური ფორმის ნილბებით სრულდება, რადგანაც ბენინის მოსახლეობა განფენილია დელტისებურ წყლის აუზთან. აღნიშნული რიტუალის მონაწილეები წინაპრებისგან მფარველობას ითხოვენ (გრინვუდი 2006: 175). იგბოს ტომის ხალხში (ცენტრალური ნიგერია) წინაპართა სულების დაბრუნების რიტუალში ნილბები ორ კატეგორიად იყოფა: დადებით და უარყოფით ნილბებად. დადებითი ნილბები განასახიერებენ იმ წინაპრებს, რომლებმაც სიცოცხლეში სანიმუშო ცხოვრების წესით იცხოვრეს, ხოლო უარყოფითი ნილბები იმ წინაპრებს წარმოადგენენ, რომლებიც ცუდი ცხოვრების წესით გამოირჩეოდნენ. რიტუალის დროს მათი გამოჩენისას რიტუალის მონაწილეები გზას ათავისუფლებენ, თავშესაფარში შედიან, რომ მათგან ზიანი არ მიადგეთ. ნილბებს ყავთ

მეთაური „იჯელე“ ე. წ. მეფე, რომელიც ყოველ 25-50 წელიწადში მონაწილეობს რიტუალში და აჯამებს პერიოდს წინა გამოჩენიდან ბოლო გამოჩენამდე, ასე წარმართავს და აკონტროლებს ნილაბი ტომის ცხოვრებას (გრინფუდის ფოლკლორის ენციკლოპედია 2006: I, 198-199). ამგვარად, წერა-კითხვის უცოდინარ მოსახლეობაში, სადაც საკუთარი ისტორიის, ამბების ჩანერა არ ხდება, ნილბოსანთა საკრალური რიტუალები ანმყოსა და წარსულის დამაკავშირებელი საშუალებაა, რაც გვარის, ტომის ისტორიის უწყვეტობას უწყობს ხელს.

იჯოს ტომის (ნიგერია) რიტუალებში ნილაბი ორკომპონენტიანია, ადამიანის და წყლის ბინადართა გარეგნობის შერწყმის შედეგად. ასეთ ნილბოსანთა რიტუალი კეთილდღეობასა და ჯანმრთელობას ემსახურება. საყურადღებოა, რომ რიტუალს თან ახლავს ნარატივი, წყლის ბინადართა, წყლის სულების, ღვთაებების ცხოვრების ამსახველი ამბების თხრობა (გრინფუდი 2006: 205-206). ეს ფაქტი მეტად საყურადღებოა ნარატიული ფოლკლორის ისტორიის მკვლევართათვის. ნილბოსანთა რიტუალი, რომელიც ბუნებასთან, ცოცხალ გარემოსთან ბრძოლისა და თავდაცვის მიზნით წარმოიშვა, ბრძოლის ახალი რაციონალური საშუალებების შექმნის შემდეგ კარგავს რელიგიურ-მაგიურ ფუნქციას, ხდება მისი პროფანაცია, მაგრამ არ კვდება, ხდება მისი ახლებურად გააზრება. ახალი სოციალური და იდეოლოგიური ფაქტორების გავლენით პროფანირებული საკრალური მოთხრობა ხალხურ მხატვრულ ნარატივად იქცევა, მაგალითად, ზღაპრად (პროპი 1946: 336-337). იჯოს ტომის საკრალურ მონათხრობებს, რომლებსაც ნილბოსანთა რიტუალების დროს ყვებიან, პირველყოფილი სახით არიან წარმოდგენილი, ისევე, როგორც მათი შემქმნელი საზოგადოება, ჯერ მათ პროფანაცია არ განუცდიათ, მათ ჯერ კიდევ საკრალური ფუნქცია აქვთ შენარჩუნებული.

საკრალური მიზნით ნილბის გამოყენების ტრადიციის დღემდე შემორჩენილი მაგალითების კვლევა აქტუალურია ადამიანის მითოსური აზროვნებიდან მხატვრულ აზროვნებაზე გადასვლის ეტაპების უფრო ღრმად გასააზრებლად, რაც პირდაპირ კავშირშია ნარატიული ფოლკლორის წარმოშობის ისტორიის შესწავლასთან.

დამონებანი:

აფაქიძე 1947: აფაქიძე ა. *გვიანანტიკური ხანის არქეოლოგიური ძეგლები ურეკიდან*. XIV, თბ.: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 1947.

აფაქიძე 1961: აფაქიძე ა. *საბჭოთა არქეოლოგიის განვითარების ნახევარ-საუკუნოვანი გზა*. თბ.: „მეცნიერება“, 1961.

ბრიტანეთის ენციკლოპედია 1956: *Encyclopaedia Britannica*. Volume 15, London: 1956.

გრინვედი 2006: *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*. Volumes I, II III,IV. USA, 2006.

გრიშაშვილი 1997: გრიშაშვილი ი. *ქალაქური ლექსიკონი*. თბ.: „სამშობლო“, 1997.

ვებსტერი 1989: *New Webster's Dictionary of the English Language*. USA, 1989.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. I. თბ.: „მერანი“, 1991.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. II. თბ.: „მერანი“, 1993.

პროპი 1946: პროპი ვ. *ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვები*. ლენინგრადი: ლენინგრადის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1946 (რუსულ ენაზე).

რამიშვილი 1976: რამიშვილი ქ. *ტერაკოტები ვანიდან*. ვანი II. თბ.: „მეცნიერება“, 1976.

რუხაძე 1999: რუხაძე ჯ. ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბ.: 1999.

ფიცხელაური 1973: ფიცხელაური კ. *აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები (ძვ. წ. XV-VII ს.ს.)*. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

ჯავახიშვილი 1928: ჯავახიშვილი ივ. *ქართველი ერის ისტორია*. წიგნი I. თბ.: თსუ, 1928.

ჯანელიძე 1983: ჯანელიძე დ. *ქართული თეატრის ისტორია*. I. თბ.: „განათლება“, 1983.

Meri Khukhunaishvili-Tsiklauri

The Historical Uses of Masks

Summary

Masks as cultural objects have been used through the world in all periods since the Stone Age. They were believed to materialize supernatural beings, totems, deities, dead ancestors of the clan, of the family. Thus they played an important role in religious beliefs, sacred rituals for obtaining the benevolence. Later religious and ceremonial function of a mask was changed and it became a secular object of entertainment, folk festivals.

We can find traces of the primary function of a mask in the Georgian masked folk festival Berikaoba-Qeenoba, which contains elements of pre-Christian, pagan beliefs of the revival of natural forces.

Typological investigation of the historical uses of masks will bring to light numerous hidden layers of the ancient past and will serve as a valuable source for study of cultural development of the human society.

სიტყვის მაგია და რიტუალი

ხალხური რწმენა-წარმოდგენები რასაკვირველია, ისახება ფოლკლორში. თავისი შინაარსის გადმოსაცემად ხატოვანი აზროვნება კი ისევე იყენებს სიტყვას, როგორც ლოგიკური აზროვნება. სიტყვა გონების მსახურია, რადგან გონებას რაც ნებავს, სწორედ იმას განმარტავს სიტყვა — წერდა ნმ. ანტონ დიდი (წმინდა ანტონ დიდი: 32).

ამჯერად ჩვენი მიზანია სიტყვისა და რიტუალის ურთიერთ-მიმართების ახსნა. კულტმსახურების დროს შესრულებული რიტუალი მოწესრიგებული სიმბოლური მოქმედებაა — ცნობიერების შინაარსის შესაბამისი რეალობა, მოქმედება, რომელსაც შეუძლია ყველაფერი გააშინაარსოს. საკულტო ტექსტი რიტუალის განუყოფელი ნაწილია; მათი კლასიფიკაცია რიტუალების მიხედვით არის შესაძლებელი. მაგალითად, საკლავის შეწირვისას სხვა ტექსტი წარმოითქმის, ქადაგების კვერის გასერვისას — სხვა, ჯვარში წულის გაყვანის ანუ ყმების მიბარებისას — სხვა და ა. შ. (მახაური 2012).

რიტუალების მნიშვნელოვანი ელემენტია წარსათქმელი ტექსტი, რომელიც აგებულია მითოსური სახეებითა და ცნებებით. კულტმსახურების როგორც ფორმა, ისე შინაარსი საზოგადოების კულტურის დონეს, მის სულიერ სიმაღლესა და სამყაროს წვდომის უნარს გამოხატავს. ამ საკითხებზე მსჯელობა ჭირს, რადგან საქმე შორეულ წარსულს ეხება, მაგრამ ანალოგიების მოშველიება და სხვადასხვა ხალხის სარიტუალო ტექსტების შეჯერება, მითოპოეტური მეტყველების თვალსაზრისით, გარკვეული ვარაუდების გამოთქმის საშუალებას იძლევა. ამგვარი კვლევა გამართლებულია იმ აზრით, რომ საკრალური მისტიერიები ერთ პრინციპს ემყარება. ლვთაებრივი სიბრძნე გადის ეთნიკური საზღვრებიდან და უნივერსალურ ხასიათს ატარებს. მისი მიზანი სამყაროს შეცნობა და მასში ადამიანის ადგილის განსაზღვრაა (სიხარულიძე).

ამჯერად გამოვყოფთ პასკის გამოცხობის რიტუალს, რომელიც უძველესი ტრადიციის მიხედვით აუცილებლად დიდ პარასკევს, დილის 5 საათზე, უნდა გამომცხვარიყო პასკა. სააღდგომო სუფრის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ატრიბუტია, რომელიც მაცხოვრის აღდგომის რწმენის ნიშნად ცხვება. სიმბოლურად იგი აღნიშნავს გოლგოთას, მთას, სადაც აწამეს და ჯვარს აცვეს ქრისტე. სააღდგომო პასკა ფორმით არტოსს წააგავს, სადღესას-

ნაულო პურს, რომელსაც ეკლესიაში აღდგომის დღეებში არიგებენ, თუმცა მისგან განსხვავებით საკმაოდ ტკბილია და ნოყიერი.

სააღდგომო პასკაში აუცილებლად უნდა იყოს ბევრი ქიშმიში, სანელებლები და ცხიმი — ეს არის იმ დიდი დღესასწაულის ხორციელი გამოხატულება, რომელსაც კაცობრიობა აღდგომის ბრწყინვალე დღეებში განიცდის.

მთაში დღესასწაულებს ჯვარის ანუ ხატის მამულებში მონეული მოსავლით იხდიდნენ. ამ მოსავლის ნაწილი ხმარდებოდა სარიტუალო პურის გამოცხობას, ნაწილით კი ლუდი გამოიხდებოდა. პირველი საგაზაფხულო სამუშაოები ხევსურეთში ჯვარის ყანის მამულის მოხვით იწყებოდა.

მეტად საგულისხმოა, რომ ხევისბერი დიდ პარასკევ დღეს გადმოდგებოდა ბანზე მის წინ შეკრებილ მოსახლეობას ქადაგებით მიმართავდა და აუწყებდა ხატის მამულის მოხვნის დღეს. ამ მონოდების აღსრულება იყო ყველასათვის სავალდებულო.

საინტერესოა, რომ თავისთავად მოსავლის მონევის პროცესი — რადგან იგი საღმრთო საქმისთვისა იყო გამიზნული — რიტუალურ ხასიათს იძენდა. როცა ხატის ყანა მოსამკელი გახდებოდა, ხევისბერი დანიშნავდა მკის დღეს (აუცილებლად დიდ პარასკევ დღეს) (ე. ნადირაძე).

დასტურებს [ლუდის მხარშავეები ხატში] (შანიძე 1974: 187) ლუდი ამ დროისათვის უკვე მოხარშული ჰქონდათ. ხევისბერი გახსნიდა ლუდიან კოდს, ლუდს კოდიდან ამოიღებდნენ კოშით. აავსებდნენ ვერცხლის თასებს, აანთებდნენ სანთლებს, დააკრავდნენ სანირავთან (ქადებთან და ხავინინა პურებთან), ხევისბერი იტყოდა იმ დღის შესაფერის ლოცვას და ხატისათვის თავდადებულებს დალოცავდა ლუდით. შემდეგ ყველანი დაილოცებოდნენ, ადიდებდნენ სალოცავს, ხევისბერი პირველი გავიდოდა ყანაში, ნამგლით მოჭრიდა ქერის ხელეურს, კვლავ დაილოცებოდა და ნამგალს ყანის მომკელთ გადასცემდა.

მომკელთ დასტურები (შანიძე 1974: 187) მოსდევდნენ ლუდით სავსე ქვაბით და სთავაზობდნენ სასმელს. ისინიც თან მკიდნენ, თან სვამდნენ და თან მღეროდნენ. მკის დამთავრების შემდეგ უკანასკნელად გამოჭრილ ქერის ხელეურს ერთი მკელი აიღებდა და დაიძახებდა: „ღმერთო გაუმარჯვე ლალ იახსარსა, და ლალო იახსარო, შენ გაუმარჯვე შენ ყმათა!“; „გაუმარჯოს, გაუმარჯოს!“ — დაადასტურებდნენ ყველანი და სახატო ყანის მკაც დასრულებული იყო.

ხატის მამულზე მონეული ხორბლეული ითვლებოდა წმინდად. თუ ხატს საკუთარი ბეღელი ჰქონდა, მოსავალი ამ ბეღელში ინახებოდა, თუ არადა, რომელიმე გამორჩეული სახლის ჭერხობში [კალოიანი სახლის მეორე სართული] (შანიძე 1974: 719) სუფთად და

ზედმინეწვით დაცულად. ეს იმდენად წმინდა სანოვაგე იყო, მისი მოპარვა, მითვისება ან რაიმე ფორმით განიავება, ყოველად დაუშვებელი იყო. სახატე ხორბლის ძირითადი ნაწილი ხმარდებოდა ლუდის გამობდას, რომელიც იყო უპირველესი სარიტუალო სასმელი ყველა დღესასწაულისას და უიმისოდ ვერ ითქმებოდა დალოცვის ტექსტები, ასე აუცილებელი ყველა დღეობისათვის (ნადირაძე).

ქართველებისათვის ყველა საკვები პურთან ერთად იჭმევა. ტერმინი „პურის ჭამა“ ჩვეულებრივ პურობას (სადილობას, სერობას) ნიშნავს. პურს ქართლში ჭირნახულს- ხორბლის მოსავალს უწოდებენ. პურია ხორბალიცა და გამომცხვარი პურიც. პური არის „კეთილის“, „წმინდის“, „ყანის“ სინონიმი. პური გვხვდება ძირითადად ისეთ კომპოზიტებში, როგორცაა „პურ-ღვინო“, „პურმარილი“, „პურად უხვი“, „ერი პურადი, გულადი“ (გოცირიძე 2012: 94).

პასკის გამოცხობის რიტუალს დიდ ყურადღებას აქცევენ რუსეთშიც, აღნიშნავს მარიამ კარბელაშვილი. მართალია, რთული დასამზადებელია სააღდგომო კულიჩი(პასკა), მაგრამ ღირს წვალეზად. იქაც პასკას ჩვეულებრივ აცხობენ მარხვის ყველაზე მძიმე დღეს, პარასკევს და მისი ყოველი სააღდგომო გამოცხობა ერთი და იმავე რიტუალით სრულდება. თავდაპირველად, რაც უნდა დალაგებული ყოფილიყო სამზარეულო, მაინც ძირფესვიანად ასუფთავებდა დიასახლისი. მერე ხის კოვზს დამდულრავდა და რეცეპტის გათვალისწინებით საჭირო ყველა ინგრედიენტს მაგიდაზე აწყობდა, რომ დამზადების პროცესი არ შეფერხებულიყო. ცომი მკაცრად განსაზღვრული ნორმითა და თანმიმდევრობით მზადდებოდა: დიასახლისს 100-ჯერ უნდა წაეკითხა ლოცვა: „ღვთისმშობელო ქალწულო, გიხაროდენ, მიმადლებულო მარიამ!“ ლოცვის ყოველი წაკითხვის შემდეგ ბრინჯის ერთ მარცვალს გადადებდა, რომ არ შემლოდა და ყოველი ბრინჯის მარცვლის გადადების შემდეგ ხის კოვზს ცომს ურტყამდა (საქართველოში ყოველი წარსათქმელი სიტყვის შემდეგ ცომს ხელს ურტყაპუნებდნენ).

პასკის ცომის მომზადების ერთ-ერთი ვარიანტის მიხედვით დიასახლისი ხელებს დაიბანდა, თავზე თეთრ ხილაბანდს წაიკრავდა და „მამაო ჩვენოს“ წაკითხვით ჯვარს გადასახავდა ირგვლივ ყველასა და ყველაფრს. მხოლოდ მას შემდეგ დაასრულებდა ცომის მოზეღვას, თეთრ ტილოში შეფუთავდა და მალა შედგამდა. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ განსაკუთრებით იმ დღეს მართებდა დიასახლისს მონინება და თავშეკავება, რათა ცოდვაში არ ჩავარდნილიყო არც სიტყვითა და არც საქმით.

საქართველოში იმავე ლოცვას კითხულობდნენ თუ სხვას, სამწუხაროდ, არაა ცნობილი. დანამდვილებით ვერც იმას ვიტყვით, რომ 100-ჯერ კითხულობდნენ წარსათქმელ სიტყვებს. თუმ-

ცა, ის კი აშკარაა, რომ საქართველოშიც იმავე დროს და იმავე რიტუალთ მზადდებოდა პასკა.

საერთოდ რიტუალური ტექსტები არის ჟანრობრივად რთული და მრავალფეროვანი, რომელთა ყველაზე მნიშვნელოვან და სპეციფიკურ სემანტიკურ მარკერად შეიძლება ჩავთვალოთ ტრადიციულობა, პოეტურობა და მრავალფეროვნება. რიტუალების დროს წარმოსათქმელი ტექსტი კანონიკური შესრულებისა იყო და ყველა ტიპის ტექსტის ცოდნა ევალებოდა ხუცესს ან ხევისბერს. მას არ უნდა შეშლოდა მცირედიც კი, თორემ სალოცავი და ყმები არ აპატიებდნენ. ამიტომ მიმართავდა ხევისბერი ჯვარს: „მაპატიე, თუ რამე კარგად ვერა ვთქვი ჩემის უენპირობით, ჩემის ხორციულობით, უტობაუმეცრებით“.

ისიც საგულისხმოა, რომ საკულტო ტექსტებს ხუცეს-ხევისბრები სიზმარში სწავლობდნენ წინამორბედი კულტმსახურებისაგან. ასე ჩააგონებდათ მათ უფალი (მახაური 2012).

ამგვარად, თუ ვაღიარებთ, რომ გონებას რაც ნებავს, იმას განმარტავს სიტყვა და სიტყვა გონების მსახურია, მაშინ რიტუალის და წარსათქმელი ტექსტის ამა თუ იმ ხალხის სულიერ სიმაღლესა და სამყაროს წვდომის უნარს გამოხატავს.

დამონშებანი:

წმინდა ანტონ დიდი: წმინდა ანტონ დიდი. *სათნოებათმოყვარეობა* (პირველი ნიგნის პირველი ნაწილი). <http://sibrdzne.ge>.

მახაური 2012: მახაური ტ. *ტექსტისა და რიტუალის პრობლემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ზეპირსიტყვიერებაში*. http://tmakhauriessays.blogspot.com/2012/06/blog-post_9298.html.

ნადირაძე: ნადირაძე ე. *ფრაგმენტები ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევიდან „ქართული ლუდი“*. http://www.kazbegi.com/index.php?sec_id=50&lang_id=GEO

გოცირიძე: გოცირიძე გ. კვების კულტურა და სუფრის ტრადიციები საქართველოში <http://issuu.com/711744/docs/gotsiridze>.

სიხარულიძე: სიხარულიძე ქ. <http://www.nplg.gov.ge/caucasia/messenger/Geor/N2/SUMMARY/25.HTM> კავკასიის ძველი მოსახლეობის მსოფლმხედველობა და ბრინჯაოს ცულების სარიტუალო ფუნქცია.

შანიძე 1974: შანიძე ა. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის ლექსიკონი. თბ.: განათლება, 1974.

Nino Balanchivadze

Magic word and Ritual

Summary

The main element of rituals is text, text is structured and based on the cosmological knowledge, mythological characters and concepts. In Georgia the religious holidays were mainly held by harvest, harvested in homeland. The harvesting process gained the ritual character, it was aimed at religious faith. Even Easter Pask baking was of ritual character it was baked only at night and accompanied with text.

If we adopt words as the manifestation of cognitive reasoning, so the text and ritual is the main characteristic feature of national faith, peoples emotional condition and intellectual development as well.

ტრაგიკული მოტივების გაგებისათვის ზღაპრულ ეპოსში

ზღაპრულ ეპოსში ტრაგიკული მოტივების განხილვისას ჩვენ პირველ რიგში შევჩერდებით ბავშვებისადმი-საკუთარი შვილები-სადმი, გერისა თუ დისშვილებისადმი სასტიკ დამოკიდებულებაზე, როდესაც მშობლები თუ ახლობლები უმწეო და უდანაშაულო ბავშვებს სასიკვდილოდ იმეტებენ. ეს მოტივი გვხვდება როგორც ჯადოსნურ, ასევე-ცხოველთა შესახებ ზღაპრებში. მაგალითად, ცხოველთა ეპოსში ამგვარი ზღაპარია „ჩიტი და მელია“ (ლლონტი 1992: I 46), სადაც დედა ჩიტი სათითაოდ უყრის თავის ბარტყებს მელიას, რომელიც მათ სანსლავს: „მწარედ დაღონებულმა ჩიორამ მესამე ბარტყიც აიყვანა და მელიას გადმოუგდო. მელიამ გაარბენინა და ისიც სწრაფად გადაყლაპა“ (ლლონტი 1992: I 47). ზღაპარში „დათვის, მგლისა და მელიის ამბავი“, მელიას დაუნდობლობა განსაკუთრებულია-ის დათვს ექიმად გაეცნო და ცოცხლად მოახარშვინა გაქეციანებული ბელები. ჯადოსნურ ზღაპარშიც „ცერა“ დედა თვითონ ყრის თავის ფეტვივით მრავალ შვილს გახურებულ თონეში, მსგავსად შვილების ზღვაში გადამყრელი მედეასი. ზღაპარში შემოეხვივნენ შვილები დედას და დაუნყეს ყვირილი: „დედავ, კვერი დაგვიკარ, კვერიო“. დედამ იფიქრა: „ამათ რო ყველას თითო კვერი ჩავუკრა პურად რალა გამოვაცხოვო. მოუსვა ცოცხი და ეს ამოდენა შვილებს თონეში კი უკრა თავი... მართო ერთი ცერა ცოცხში შემძვრალიყო და გადარჩა სიკვდილს. ტირის დედა: აქამდი ბევრი შვილები მყავდა, იმასა ვჩიოდი, ახლა ღმერთი გამიწყრა და ერთიც აღარა მყავს, ვილას უნდა ნავადებინო პური მუშებისთვისაო“ (რაზიკაშვილი 1951: 21-24). ეს მოტივები ზღაპარში-ბავშვის „იმ“ ქვეყანას გაგზავნა, გენეტიკურად ინიციაციის უძველეს რიტუალს უკავშირდება და ბავშვის სასიკეთოდ სრულდებოდა. მას მერე, რაც ეს რიტუალი დავინყებულ იქნა და მან უარყოფითი გააზრება შეიძინა, მამას დედინაცვალი აიძულებს ხოლმე შვილის გამეტებას: „იყო ერთი კაცი, ჰყავდა სამი ქალი. ქალებს დედა მოჰკდომოდათ და ერთი აშარი დედინაცვალი ჰყავდათ... ერთხელ მან მოიავადა თავი, ქმარს უთხრა: — თუ მოაშორებ ამ ქალებს, მოვრჩები და თუ არ მომაშორებ-მოვკვდებიო.

მამა დაღონდა... შვილებს უთხრა:- ნამოდით, შვილებო, ერთ ადგილას ერთი ვაშლი ვიცი, იმას დავებერტყავ, თქვენ კი აკრიფეთო. წავიდნენ და თან ერთი ფარდაგი წაიღეს. ვაშლის ძირში ერთი საშინელი ორმო იყო. იმ ორმოს გადააფარა ფარდაგი მამამ... ავიდა ვაშლზე და დაბერტყა. ქალებმა ერთმანეთს ხელი მოსჭიდეს და გაიქცნენ, შედგნენ ფარდაგზე, ფარდაგი ჩაიკეცა და ვაშლიანად ქალები ორმოში კი ჩაცვივდნენ. დაიწყეს ქალებმა ტირილი. მამამ დაანება შვილებს თავი და წამოვიდა შინ“ (რაზიკაშვილი 1951: 87-90). ან კიდევ: „მამამ ირჩია ცოლი შვილსა და დაკვლა დაუპირა... შეჯდება ვაჟი ნიქარაზე და გაქუსლავს. გაიგო ვაჟის მამამ შვილის წასვლა, შეჯდა ერთ წყეულ ღორზე და გამოუდგა“. ბევრი დევნის შემდეგ ღორი თავისი „მხედრით უფსკრულში ჩაინთქა“. ჩვენ გავაგრძელებთ ამ ზღაპრის ფრაგმენტის მოყვანას, რომლის მიხედვითაც კარგად ჩანს, გენეტიკურად რაოდენ უკავშირდება ის ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ბოლო დრომდე დამონმებულ მოვლენას (ჩოლოყაშვილი 2004:95-96). „ნიქარამ წაიყვანა ვაჟი ერთ ტრიალ მინდორზე. იქ ერთი ალვის ხე იდგა... შესვა ზედ, მისცა ორი სალამური“. შემდეგ ერთმა ბებერმა ბიჭი მოტყუებით ხელმწიფეს მიჰგვარა. ჩასვეს ცხრაკლიტურში. ნიქარა „გააფთრებული ეცა რქებით ცხრაკლიტურს და დაიწყო მტვრევა. რვა კარი გატეხა, მაგრამ მეცხრე კარი გასატეხი ჰქონდა და მოსტყდა ერთი რქა... ერთი თავი გამოძვრა და ნიქარას უთხრა: — ...რქა რომ მოგაბა, შენს ლემს ხომ მაჭმევო?... თავგმა გაუმთელა რქა“. ნიქარამ დაიხსნა ვაჟი, თვითონ კი ამ საქმეს ემსხვერპლა (რაზიკაშვილი 1951: 343-348). ამ მოტივთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია, გავიხსენოთ კახეთში ბოლო დრომდე დამონმებული ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც უშვილობით თუ ბავშვის ჯანმრთელობით შეწუხებული მშობლები თავიანთ შვილს შეუთქვამდნენ რომელიმე ადგილობრივ ეკლესიას — შენს კარზე მოვიყვან კურატადო. საქართველოში კი კურატი — მცირე ასაკოვანი ხარი საუკეთესო სამსხვერპლო ცხოველად ითვლებოდა და ის შეთქმული ბავშვის სანაცვლოდ იკვლებოდა-ინირებოდა (აბაკელია 1997: 17-36). ე.ი. აქ საქმე გვაქვს რიტუალურ სიმულაციასთან, რომლის დროსაც ადამიანი იდენტიფიცირებული იყო სამსხვერპლო ცხოველთან. ამ რიტუალის არსი კი, რასაკვირველია, ინიციაციაში მდგომარეობს.

აქ განხილულ ზღაპრებში თუ მშობელი წინასწარი განზრახვით იმეტებს შვილს, გვაქვს ისეთი ზღაპრებიც, სადაც მამა თავისდაუნებურად ხდება შვილის გამმეტებელი. მაგალითად, „ხელმწიფე ზღვით გამოემართა საშინაოდ. ზღვაზე ერთი დევი აუდგა და დაიჭირა. ხელმწიფე შეეხვეწა: — გამიშვიო!“ და რასაც მთხოვ მოგცემო. „— მამ შინ რო მიხვიდე, რაც პირველად გახარონ, ის მომეციო... ხელმწიფის ცოლმა რომ ქმრის მოსვლა გაიგო, მაშინვე მახა-

რობელი გაუგზავნა: — ვაჟი გეყოლაო. ხელმწიფემ რო ეს გაიგო, შემოიკრა თავში და პირში, დაიწყო ტირილი და ერთი ამბავი... ამ ამბავმა ყველა დაალონა“ (რაზიკაშვილი 1951: 331-335). სხვაგან კი — „მამამ მოჰკიდა შვილებს ხელი და წავიდა უგზო-უკვლოდ... მიადგა ერთ მდინარეს, წყალი დიდი იყო. იფიქრა: ჯერ ერთს გადავიყვან, მერე — მეორესაო. უფროსი შვილი ნაპირზე დატოვა, უმცროსი აიყვანა ხელში, შევიდა წყალში. კაცი ფიქრებში წავიდა. გაუშვა ბავშვს ხელი. ბავშვი წყალში ჩაუვარდა. სდია, სდია, ვერ დაიჭირა. (მეორისაკენ მობრუნებულმა — რ.ჩ.) მიატანა თუ არა ნაპირს, მივარდა მგელი, დაავლო ბავშვს პირი, გაიტაცა. დაიწყო კაცმა თავში ცემა“ (ვირსალაძე 1958: 363).

ბავშვის გამმეტებული კუდიანი დედაბერიც არის. ვაშლის ხეზე გასულ ბიჭთან მივიდა „პატარა, მოკუზული, ღჯოლებიანი დედაბერი... ჩამოათრია ხიდან, ჩასვა გუდაში“ ორჯერ ბავშვი გაექცა, მაგრამ მესამედ „მოიყვანა იგი შინ, უქნა თავი გობზე გუდას და ოქროსქოჩორა ბიჭი გაგორდა გობზე... ერთჯერ დედამთილი წავიდა წირვაზე. პატარძალს დაუბარა ჩუმად: — ეგ ბიჭი დაკალი, შემოდგი ქვაბით კერაზე და მოხარშე სადილათო.“ ბიჭმა თავი გადანიჩინა, პატარძალს გამოჭრა ყელი, ჩაყარა ქვაბში, თვითონ ზესხვენში ავიდა. ეს უბედურება დედაბერმა რომ გაიგო, მოინდომა თვითონაც ზემოთ ასვლა, ბიჭს ჰკითხა: „— რითი შეხვედი მანდ, დედაშვილობას? ბიჭმაც ასწავლა ისეთი, რომ შიგ ალაზლაზებულ თონეში ჩავარდა კუდიანი და ამეიფუტკრა მისი ხსენება. ბიჭი კი ახლა თავისუფლად ჩამევიდა ძირს და გეილალა თავის სახლში“ (ჩიქოვანი 1938: 172-174).

მოგვიანო პერიოდის ზღაპარში უკვე შვილი „იქ“ თვითონ მიდის: „იყო ერთი კაცი და დედაკაცი, ჰყავდათ ერთი ვაჟი. ძალიან ღარიბათ სცხოვრობდნენ, ლუკმა-პური ენატრებოდათ... შვილმა უთხრა თავის დედ-მამას, წამიყვანეთ და გამყიდეთ, ჩემი ნაფასურით ჭამეთ და ტანთ ჩაიცვითო... ამის გაგონებაზე დედ-მამამ ტირილი დაიწყო... შვილმა მაინც არ დაიშალა თავისი. მამამ წაიყვანა ტირილით თავისი შვილი გასაყიდათ“ (რაზიკაშვილი 1951: 134).

ოქროსქოჩორიან ჩვილ ქალ-ვაჟს დეიდებიც იმეტებენ. მათ სიძეს შეუთვალეს: შენმა ცოლმა ძაღლის ლეკვები გააჩინაო და ისინი მდინარეში გადაყარეს. ბავშვების დედასაც ათასი უბედურება დაჰმართეს. „მენისქვილე უშვილო იყო... აიყვანა ქალ-ვაჟი და მოიყვანა შინ“ (რაზიკაშვილი 1951: 87-90). სხვა ზღაპარში კი მამას ამბავი მიუვა: „შენს ცოლს გველ-ბაყაყები ეყოლაო“ (რაზიკაშვილი 1951: 231).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბავშვების „იმ“ ქვეყანას გაგზავნა მათ სასიკეთოდ ხდებოდა, რაც ზღაპრის სიუჟეტის შემდგომი

განვითარებიდანაც ჩანს-ისინი ბედს ეწევიან. ზღაპარი, რომლის გმირის ბედი მართლაც ტრაგიკულია (მაგ: „ნიქარა“) ხელოვნურია.

მართალია, ბავშვების დასალუპად გადაყრა ინიციაციის რიტუალს უკავშირდება, მაგრამ მათი დედის დასჯასაც გამართლება აქვს-ხელმწიფის შვილისთვის ძალის ლეკვების გამჩენი რომ გაემეტებინათ, არ არის გასაკვირი-ხელმწიფის ოჯახის სიჯანსაღეზე ხომ მთელი ხალხის ნაყოფიერება და კეთილდღეობა იყო დამოკიდებული (ჩოლოყაშვილი 2004: 45-46). იმავე მიზეზით არის გამონკვეული აბესალომის ტრაგედია, როდესაც ის „ეთერიანში“ უარს ამბობს სასურველ, მაგრამ სწეულ მეუღლეზე: „ჯვარი რომ დაინერეს ეთერმა და აბესალომმა და გამოდიოდნენ ეკლესიიდან, მურმანმა ქალს ერთი მუჭა ფეტვი შეაყარა. შეეხვია კბენარი ეთერს, აცლიან, მაგრამ უფრო მეტი ეხვევა. შეწუხდა აბესალომი, გამოიყვანა ეთერი ხალხში და საჯაროდ დაიძახა:

„ორშაბათს შეყრილ მიჯნურნი
სამშაბათს გავიყარენით.
(რაზიკაშვილი 1951)

ე.ი. აბესალომმა მოვალეობას ანაცვალა სიყვარული, ის სიყვარული, რომელსაც ემსხვერპლა კიდევ. ხალხი სიყვარულზე უარის მთქმელი აბესალომის მხარეზეა, რამეთუ გრძნობს ამის მიზეზს. თვით ეთერიც ამართლებს აბესალომს-ფაქტია, რომ მურმანთან ყოფნას, აბესალომთან სიკვდილი არჩია. ხალხიც კიცხავს ეშმაკისათვის სულის მიმყიდველ მურმანს, მის საფლავზე ხომ ეკალი ამოვიდა.

საერთოდ მეუღლის, ცოლის თუ ქმრის სიკვდილი, ფოლკლორისათვის, კერძოდ კი ჯადოსნური ზღაპრისათვის ჩვეულებრივი ამბავია, უფრო ზუსტად, აუცილებელიც კია. როგორც ცნობილია, ზღაპრის დასასრულს მისი გმირების ქორწინება არ არის პირველი, ის მეორეა, განახლებული. ერთ-ერთის დაკარგვის შემდეგ, რაშიც მისი სიკვდილი იგულისხმება, მეუღლე დიდი სირთულეების გადალახვით პოულობს მას და ხელმეორედ ქორწინდება. უძველეს ზღაპრებში ქალი გმირის სიკვდილი მეტამორფოზის სამუალებით ხორციელდება. მაგალითად, ქალბატონმა მოახლეს ჩააცვა თავისი ტანსაცმელი, მაგრამ მაინც „ქალბატონი გამოჩნდა ლამაზი. შემურდა მოახლეს... ჰკრა ხელი და ჩააგდო წყალში. თითონ სასახლეში წამოვიდა და ხელმწიფეს უთხრა: — მოახლე წყალში ჩამივარდაო... თურმე ქალი წყალში თევზად იყო ნაქცევი: ნახევარი ტანი თევზისა ჰქონდა, ნახევარი-ქალისა“ (რაზიკაშვილი 1951: 121-129). „კიტრის ქალი კი წყალში ოქროს თევზად იქცა“ (რაზიკაშვილი 1951: 301-306).

ზღაპარში „სამი და“ კი ხეზე შერჩენილი ქალი მინაზე ცრემლად და სისხლად ჩამოიღვარა. ხიდან ცრემლად ჩამოღვრილი ქალის ადგილას ლერწამი ამოვიდა, ათასნაირი ყვავილი და ბალახი გაიშალა. უფლისწულის ოქროსქოჩრიან ვაჟს-ამ ქალის შვილს იქ ძროხა დაჰყავდა, რომლის რძითაც ბიჭი იზრდებოდა. იმ ლერწმის ტოტისაგან სტვირი გააკეთა და დაუკრა. ეს სტვირი ტიროდა:

„—სტვირო, სტვირო, რასა ტირო?
— მე დედამენი ვშავდები,
შენ ჩემი შვილი ბრძანდები.

დედობილმა როცა ეს გაიგო, წაართვა ბავშვს სტვირი და დაამტვრია, მაგრამ ამ ხის ტოტისაგან გაკეთებული სტვირის ნატეხი მაინც უკრავდა. ქალმა ეს ნატეხიც წაართვა და თონეში ჩააგდო. ნაცრისაგან დედის სახე გამოისახა. ბავშვიც თონეს ჩასტიროდა. ქალმა ამოაღებინა იქიდან ნაცარი და ბანზე დააყრევინა. ამ ნაცრის ადგილას მშვენიერი ალვის ხე ამოვიდა.“ უფლისწულმა ლოგინი აატანინა და სულ იქ იყო. ალვის ხე ჩამოხრიდა ტოტებს და დაძინებულს ჩაეკონებოდა. ქალმა მოიავადმყოფა თავი და ხე მოაჭრევინა. ამ ხის ერთი ნაფოტი ერთი უშვილო ბებრის ბანზე დაეცა. ბებერმა შინ შეიტანა. ის ნაფოტი ბავშვის დედად იქცა (ღლონტი 1986: 31-38). ე.ი. ამ ტიპის ზღაპრებში ხელმწიფის შვილის ცოლი იბრუნებს თავის ადრინდელ სახეს, შემდეგ უკვე დაკარგულ ქმარ-შვილს. მათი ხელახლა შეერთება კი სამყაროს განახლების წინაპირობაა. ე.ი. ჯადოსნურ ზღაპრებში მეუღლეები კარგავენ ერთმანეთს, რათა ხელახალი მეუღლეებით განაახლონ და ააღორძინონ სამყარო, მსგავსად მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაებისა. მაგალითად, „ხელმწიფე მოეხვია თავის შვილებს და დაუნყო კოცნა. შემოიყვანეს ქალი, მოჰბანეს პირი (მანამ მას ტალახს ესროდნენ — რ.ჩ.), ჩააცვეს სადედოფლო ტანისამოსი და სცეს მეფური პატივი“ (რაზიკაშვილი 1951: 87-90). ცოლი ნოველისტურ ზღაპარშიც იღუპება. მაგალითად, კობრეზე გაჯავრებული ძმები წავიდნენ და მოუკლეს ცოლი. დაქვრივდა კობრე, შენუხდა ძლიერ. ადგა „ჩააცვა მკვდარ ცოლს მდიდრულად, წაიღო. ერთ წისქვილში სამი ლამაზი ქალი ეგულებოდა. სარუესთან დააყუდა, თვითონ წისქვილში შევიდა და უთხრა ქალებს:

— ნადით, იქ ქალბატონი დგას და შემოიყვანეთო.

გავიდა, რომელიც ლამაზი ქალი იყო. ჯერ ეძახა... რომ არ გაუგონა ქალბატონმა, მივიდა და ხელი მოსჭიდა. მკვდარი დედაკაცი წაიქცა. გამოვიდა კობრე:

— რაზე მომიკალით ცოლი, გიჩივლებთო!

— რა გინდა, რო მოგცეთ, ოღონდ კი ნუ გვიჩივლებო?..

ნაიყვანა ერთი ლამაზი ქალი და წავიდა. მიიყვანა სახლში და დაიწყო უფრო ტკბილად ცხოვრება“ (რაზიკაშვილი 1951: 308).

როგორც ვხედავთ, აქ კობრეს ცოლი აღარ ცოცხლდება, მაგრამ ის უცოლო მანაც არ რჩება და სანაცვლოდ ლამაზი ქალი მოჰყავს ცოლად. ე.ი. აქაც განახლებულ ქორწინებასთან გვაქვს საქმე, რასაც ასევე მაგიური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

ერთი ტიპის ნოველისტურ ზღაპრებში გაცოცხლებაც ხდება ცოლისა, უფრო ზუსტად აქ იმიტაციაა ცოლის მოკვლისა — კაცი, დანის არაჩვეულებრივობა რომ დაუმტკიცოს მყიდველს, ცოლს ქათმის სისხლიან პარკს დაჰკიდებს კისერზე, შემდეგ ვითომ ყელს გამოსჭრის — ამ პარკს გაჭრის და სისხლი დაიღვრება, მერე კი იმავე დანას მოუსვამს და ცოლს „აცოცხლებს“.

ჯადოსნურ ზღაპრებში, ძირითადად, ცოლს გველეშაპი ან დევი იტაცებს: „ერთხელ ვაჟები სანადიროდ იყვნენ. მინდორში ერთი ციდა-მტკაველა კაცი ნახეს, თვითონ მუშტისტოლა ძლივს იქნებოდა და უღვაშები თითო ადლი ჰქონდა... ერთხელ სამივე ძმა სანადიროდ იყვნენ. იმათ ცოლებმა გამოიყვანეს ციდა-მტკაველა და ეთამაშებოდნენ. უცებ ეს ციდა-მტკაველა უშველებელ ვეშაპად კი იქცა. მოიტაცა ვაშლას ცოლი და ჰერი, გაუსვა, წაიყვანა და წაიყვანა“ (რაზიკაშვილი 1951: 295-296).

ამ ტიპის მაგალითები ხომ ნოველისტურ ზღაპრებში საკმაოზე მეტიც არის.

სხვაგან კი ხელმწიფე ამბობს: — შვილებო! რაღა სასაცილო პირი მაქვს, რომ დედათქვენი-მზეთუნახავი დევკაჟმა მომპარა და ამდენი ხანია მისი ასავალ-დასავალი ველარ გავიგეთ რაო“.

კიდევ ერთი მაგალითი: ვაჟმა შეირთო ხელმწიფის ქალი ცოლად. „წაიყვანა ეს ქალიც. გზაზე უცბად გამოჩნდა რაღაც შავი ღრუბელივითა, ჩამოხნელდა, გამოუჭრიალა რაღაცამ. თურმე დევი ყოფილა. ჩამოუქროლა და წაართვა ეს ქალი. გაფრინდა და წაიყვანა. ადგა მეორე დილით, დაიჭირა ხელში ჯოხი, ეს ამოდენა ცხოვრება სულ გასწირა და წავიდა თავისი ცოლის საძებნელად“ (ვირსალაძე 1958: 55).

მოგვიანებით უკვე მეუღლის სიკვდილის თუ დაკარგვის გარეშეც შეიძლება ზღაპრის გმირი ენიოს ახალ ბედს-ზღაპრისთვის უცხო არ არის ცოლის ლალატი. მაგალითად ჯადოსნურ ზღაპარში: „მეორე დღეს (სამი ძმა — რ.ჩ.) სანადიროდ რომ წამოვიდნენ და ნახევარი გზა გაიარეს, უმცროსი ძმა ჩამოშორდა უფროს ძმებს, მობრუნდა და მოვიდა სახლში. შევიდა, ჰხედავს, რომ უფროს რძლებს მოსხდომიან დევები, ერთ დროსტარებაში არიან... შენი მტერი იყოს, რომ უმცროსი ძმა გახდა“ (ვირსალაძე 1958: 48).

არა მარტო ცოლი, ჯადოსნურ ზღაპრებში ქმარიც კვდება ან მას ძმები უღალატებენ, ორმოში ჩატოვებენ და ა.შ. თუმცა აქაც

ახერხებს ვაჟი თავი დააღწიოს უბედურებას და დაიბრუნოს და-
კარგული მეუღლე: ჭიდან „აგზავნა საცოლე ვაჟმა და როგორც კი
ავიდა უმცროსი ძმის საცოლე, ძმებმა თოკი მოჰკვეთეს, ნავიდან
სახლში და წაიყვანე ქალიც“ (რაზიკაშვილი 1951: 277-278).

ზღაპარში მეორე ქორწინებაა მარადიული, თორემ პირველი
დიდხანს არ გასტანს: ბებერმა „თვითონ ღვინო დალია და იმით
(ცოლ-ქმარს — რ.ჩ.) კი ბანგი შეაპარა... დაეძინათ ქალსაც და
ვაჟსაც. ადგა ეს ბებერი, გამოსჭრა ვაჟს ყელი, ქალი თოკით ჩაუშ-
ვა, თვითონაც... ჩაეშვა ნავში, აუშვა და ნავიდა... მოვიდა ხელ-
მწიფესთან ქალითურთ“ (ვირსალაძე 1958: 39). თუმცა, როგორც
ყველა ზღაპარში, აქაც მკვდარი გმირი ცოცხლდება, იბრუნებს და-
კარგულ ცოლსა და მდგომარეობას: იმისმა ძმამ იპოვა ყვავილი,
რომელიც ამბობდა: „მე რომ მკვდარს დამადო, გაცოცხლდებო.
აილო ამ ვაჟმაც... დაადო ძმას და მართლაც გააცოცხლა (ვირ-
სალაძე 1958: 40). ვაჟი ნავიდა ქალის საძებნელად, ერთგან უთხ-
რეს: „ხელმწიფემ ერთი ქალი მოიყვანა, ეს ქალი თავის ქმარზე
არის მგლოვიარე და ყველას შავი ჩაგვაცვეს, არ იცინის, სულ დარ-
დიანია და მზეც არ გვინათებსო“ (ვირსალაძე 1958: 41). იპოვა ბო-
ლოს გმირმა დაკარგული ცოლი და დაიბრუნა დაკარგული ბედნიერება.

არ არის იშვიათი, ის თავისი ცოლის ქორწილში რომ მივა,
აღადგენს სამართლიანობას და ცოლს იბრუნებს. მაგალითად
გველჭაბუკი მივიდა ქორწილში. „მარიამი და მზეჭაბუკი ერთად
მსხდომი დაინახა...

— მზეჭაბუკო, ადე, მოშორდი ჩემს ცოლს.

მაშინ მარიამმა უთხრა მზეჭაბუკს:

— შენც მიყვარხარ, მაგრამ პირველი ქმარი გველჭაბუკი არის.
რომელი თქვენგანიც უკვდავების წყალს მომიტანს, იმისი ვიქნებიო.

უკვდავების წყალი გველჭაბუკმა მოუტანა. შვილი მზეჭაბუკს
ერგო და მარიამი გველჭაბუკმა წაიყვანა“ (ვირსალაძე 1958: 200-201).

მზეტუნახავის შემრთველს საკუთარი მამაც იმეტებს: „— მე
როგორც ხელმწიფე გიბრძანებთ, რომ მოკალით ჩემი უმცროსი
შვილი დელიბაში“ (ვირსალაძე 1958: 234).

ყველა რთული დავალების შესასრულებლად გმირის გაგზავ-
ნაც მის მოსაკლავად არის გამიზნული. მაგალითად, „იუკადრისეს
მეფის ქალებმა: ვილაც გლეხის ბიჭია და შეხე, როგორ გაგვითა-
მამდაო... და ერთხელ, იმ მიზნით, რომ როგორმე დაეღუპათ და
თავიდან მოეშორებინათ, შეუჩნდნენ თავიანთ მამას: — მავან და
მავან ადგილას ერთი სამთავიანი დევი ცხოვრობს, ამ დევს ეზოში
უკვდავების ვაშლი უდგას. ის ვაშლი ყოველ თვე ახალ ნაყოფს
იძლევა და ვინც იმ ვაშლს შეჭამს, არასოდეს აღარ მოკვდება. რა
კარგი იქნებოდა, მამავ, ის ვაშლი ჩვენ რომ გვედგასო... ჩვენი ივანე
განა ვერ მოერევა იმ დევსა, გაგზავნე და მოატანინეო... (ამის

მერეც — რ.ჩ.) არა სცხრებოდნენ ქალები, უნდოდათ როგორმე თავიდან მოეშორებინათ ივანე ფალავანი და აი, კვლავ შეუჩნდნენ მეფეს: — იცი, მამავ, მავან და მავან ადგილას სამნი ძმანი დევები ცხოვრობენ და სამთავეს ოქროსფაფრებიანი რაშები ჰყავთ, რა კარგი იქნებოდა, რომ შენ გყავდეს ის ცხენებით“. ეს დავალებაც შეასრულა, მაგრამ „უფროსი დები მაინც არ ასვენებდნენ და კვლავ შეუჩნდნენ მამას: — მავან და მავან ადგილას, ერთ ზღვამი ალმასის რქებიანი კამეჩები არიან და ისინი მოარეკინე ივანე-ფალავანსო“ (ვირსალაძე 1958: 15-20).

იშვიათად, მაგრამ მაინც ჩანს ზღაპარში, რომ რთული დავალების შესასრულებლად მიმავალი გმირი „იმ“ ქვეყანას აღმოჩნდება: მას შემდეგ, რაც ის წასასვლელად აირჩევს გზას, რომელსაც აწერია: „წავიდეს, ველარ მოვიდესო... გაიყვანა ზღვამ ერთი გზის პირს... იქა ნახა ერთი ქოხი... ამ ქოხში ერთი დედაბერი იყო... დედაბერს გაუკვირდა: — შვილო, აქ რამ მოგიყვანა, ამ უდაბურ ადგილსაო?

მართლაც ისეთი უდაბნო იყო ეს ალაგი, რომ ვერც ვინ ცხოვრობდა, არც რა ითესებოდა, მთლად სილა იყო და მიწა — არა“ (ვირსალაძე 1958: 35-36).

სხვაგან კი: „ბევრი იარა უმცროსმა ვაჟმა, ცოტა იარა, დაინახა შავი ჯარი, სულ ცხენოსანი... ახლოს რომ მივიდა ჯართან, ნახა გაქვავებული ლაშქარი. გასცდა და წავიდა. შორს წითელი ცხენოსანი ჯარი დაინახა... მიუახლოვდა და დაინახა, რომ წითელი ცხენოსანი ჯარი გაქვავებული იყო. გასცდა ამასაც და გაიარა... შორს თეთრი ცხენოსანი ჯარი დაინახა. ახლო რომ მივიდა ჯართან, ნახა, რომ თეთრი ცხენოსანი ჯარიც გაქვავებული იყო...“ (რაზიკაშვილი 1951: 140-141). „მერე გაიარა და მიადგა გაქვავებულ ქალაქსა“ (ჩიქოვანი 1938: 220).

მიზანმიღწეული-ცოლდაბრუნებული კი უკვე გაქვავებულ ქალაქსაც აცოცხლებს: დევმა სამი მათრახი მისცა: „შავი მათრახი შავ ჯარს დაჰკარ, წითელი-წითელს, თეთრი-თეთრსა. ჯარები დაცოცხლდებიან და შენი ყმები იქნებიანო“ (რაზიკაშვილი 1951: 144).

ღვთაება, მითოსური აზროვნებით, თავისავე თავის მეტამორფოზულ სახესხვაობებს შეექცევა, რაც მისი შემდგომი განახლებისათვის და ცხოველმყოფელი ძალების აღდგენისათვის არის საჭირო. სწორედ ამ მიზნით ხდება ზღაპარში „თხა და ვენახი“ მისი პერსონაჟები-ერთი ღვთაების ნაირსახეობანი ერთმანეთს რიგრიგობით რომ ჭამენ. ეს ზღაპარი ხომ თავის დროზე მევენახეობა-მეღვინეობის ღვთაების სადიდებელ ჰიმნთა ჯგუფს მიეკუთვნებოდა (ზანდუკელი 1975: 98). ასევე ერთმანეთს შეექცევიან ცხოველები ზღაპარში „ცხოველთა ნადი“ (ვირსალაძე 1949: 64), სადაც ძღვენით სტუმრად მისული ცხოველები ერთმანეთს გადასანსლა-

ვენ. ზღაპარში სტუმარი და ისიც ოჯახში ძღვენით (ფეტვით, ღომით, სიმინდით, ხორცი) შესული რომ ღვთაებაა, ცნობილია (ჩოლოყაშვილი 2004:143-160). მაგალითად, სტუმრად მისულ თავგს ჯაჯიამ ცეცხლის პირას მიუჩინა ადგილი. კატაც იქ შეუშვა. ის ეცა თავგს და გემრიელად ჩაახრამუნა, თვითონ კი მის ადგილას წამოცუცქდა“. ასე გადასანსლეს ახლად მისულმა სხვა სტუმრებმაც დამხვდურები. ე.ი. ამა თუ იმ არსებას არა მარტო თვითონ შეუძლია სხვისი გადასანსვლა, იმასაც მიირთმევენ. ეს ეხება მელისასაც, რომელსაც საკმაოდ იოლად მიირთმევენ ნახევარქათამა და როცა დასჭირდება, მისი უკან ამოშვებაც შეუძლია. ხოლო არსებას, რომელსაც შეუძლია სხვა არსების გადაყლაპვა და რაც მთავარია, მისი უკან გამოშვება, ზებუნებრივ ძალას მოკლებული არ არის. ზღაპრის გმირს მოსაკლავად ცეცხლოვან თონეშიც აგდებენ: „— გაახურეთ თონე და შიგ ჩააგდეთო! გაახურეს თონე და ჩააგდეს“. ეს ის ცეცხლოვანი თონეა, რომლის მსგავსი გვხვდება ჯადოსნურ ზღაპარში ცეცხლოვანი ჭის სახით. მასში ისეთი სიმხურვალე იყო, რომ უფროსი ძმები ვერ ჩადიოდნენ. უმცროსსაც გაუჭირდა, მაგრამ წინასწარ ჰქონდა ნათქვამი: „— რომც დავიყვირო, ბოლომდე ჩამიშვითო“ და, მართლაც, გაუძლო ამ განსაცდელს. ეს თონე იმ მთასაც გვაგონებს, რომლიდანაც ცეცხლის ალი ამოდიოდა, შიგ კი დევი ბინადრობდა. ამ ცეცხლოვან თონეს ჯადოსნურ ზღაპარში ცეცხლზე შედგმული ადუღებულ წყლიანი ქვაბიც შეესატყვისება, რომელშიც გადის გამოცდას არაჩვეულებრივი საცოლე; მოძალადე ხელმწიფე კი შიგ ჩაიხარშება. ამ მძიმე გამოცდით ზღაპრის გმირი კიდევ ერთხელ ამტკიცებს თავის არაჩვეულებრივობასა და გენეტიკურად ღვთაებრივობას.

„იმ“ ქვეყნად, მიცვალებულთა სამეფოში, ნამყოფობა და იქიდან უკან დაბრუნება სასიკეთო მოვლენაა ზღაპრის პერსონაჟისათვის. ის რთული გამოცდაა გმირისათვის, რაც ცაში, მთაში, ჭაში, ზღვაში, იმავე ცეცხლოვან თონეში მოხვედრით გადმოიცემა. იმქვეყნიდან დაბრუნებული პერსონაჟი ჯადოსნურ ზღაპარში ღვთაებრივ ბედნიერებას ნაზიარებია და ამდენად მისი „იქ“ გაგზავნა სასიკეთო მოვლენად ითვლება. „იქ“ გაგზავნა მოზარდისა ინიციაციის რიტუალს უკავშირდება ზღაპარში, საიდანაც ის უკვე გარდაქმნილი, განახლებული ბრუნდება.

„იმ“ ქვეყნად ნამყოფი გმირი ღვთაებრივ სრულყოფილებას, სიძლიერეს, ბედნიერებას, მარადიულობას, სილამაზეს, სიბრძნეს, სიმდიდრეს იძენს. ისე რომ „იმ“ ქვეყნად ნამყოფობა დიდი სიკეთის მომნიჭებელია და დიდად სასურველი. „იმ“ ქვეყნად ნამყოფად ითვლება გველეშაპის მიერ გადაყლაპული და შემდეგ მისგან თავდაღწეულიც. ე.ი. გველეშაპის ორგანიზმში მოხვედრილი ღვთაებრივ სიკეთეს ნაზიარებია (ჩოლოყაშვილი 2004:18). მოგვიანებით

აღარ იყო აუცილებელი გველემშაპის ორგანიზმში ნამყოფობა ღვთაებრივი სიკეთის მოსაპოვებლად. იგივე მიიღწეოდა მასთან სხვა სახის ურთიერთობითაც. მაგალითად, ვ.პროპი მიუთითებს, რომ კაცის ყელზე გველის შემოჭდობა არის გვიანდელი, შესუსტებული ფორმა გადაყლაპვისა (პროპი 1946: 210). ე.ი. იმავე ფუნქციის შემსრულებელი და იმავე სიკეთის მომნიჭებელი, რაც გველემშაპის მიერ არსების გადაყლაპვას მოსდევს იქიდან თავდაღწევის შემთხვევაში. ასევეა ზღაპარში „სიკეთისათვის სიავე ვის არ უქნია?!“, სადაც კაცის ყელზე შემოხვევის მითოსური მნიშვნელობა უკვე დავინწყებულა და გველის გადამრჩენი კაცის ყელზე მისი შემოჭდობა უმადურობად, ბოროტებად ითვლება და ზღაპარიც ალოგიკური გამოდის. თავდაპირველად კი ეს მოტივი სასიკეთო ქმედებად ითვლებოდა. ნოველისტური ზღაპრებისათვის უცხო არ არის სულელ, ზარმაც ოჯახის წევრს სახლიდან რომ აგდებენ-შენი რჩენა აღარ შეგვიძლიაო. ისიც მორჩილად მიუყვება გზას, არც თუ ცოტა გასაჭირს გადაიტანს და ფერშეცვლილი-დიდძალი ქონებით ხელდამშვენებული ბრუნდება სახლში. ამ ტიპის ზღაპრების ყველაზე გამოკვეთილი გმირი ნაცარქექიაა, რომლის სახლიდან გაგდებაც მართალია მკაცრი განაჩენია, მაგრამ ისიც, როგორც სხვა მოტივები ზღაპრებში იმ აუცილებლობით არის განპირობებული, რასაც უძველესი წესისა და ადათის დაცვა ჰქვია. კერძოდ, ეს გახლავთ, ე.წ. „შიმშილის გაგდების“ რიტუალი, რომლის დროსაც ძველი ხალხები „ოჯახიდან, ქალაქიდან მართლა აგდებდნენ ადამიანს პერიოდულად, რათა განტევების ვაცის ფუნქცია შეესრულებინა სხვათა ცოდვების გამოსასყიდად (ფრეზერი 1980: 643-647). მისი გაძევება მის სიკვდილად აღიქმებოდა და ეს საჭირო იყო, რათა კვლავ განახლება შესძლებოდა, სასიკეთო გავლენა მოეხდინა სამყაროზე (ჩოლოყაშვილი 2004: 164-165).

მითოსური გააზრებით განახლების სანინდარი გმირის სიკვდილია, ზღაპარში კი მისი გამოხატვის ფორმები მეტამორფოზის; წყალში, მთიდან გადაგდების; სახლიდან გაგდების გარდა ცემა და დასჯის სხვადასხვა ფორმებიც არის. მაგალითად, მღვდელს „ააძრო ამ მოჯამაგირე ბიჭმა ერთი საქალამნე ტყავი“ (ნოველისტური ზღაპრები).

ზღაპრებში: „ჩარქა“, „ერთი ხელადის ამბავი“, „ყუსუნა“ ტრაგიკულად მთავრდება ოჯახის უფროსის საქმე: ხელადამ, კვერცხმა, მახათმა, ფილთაქვამ, მგელმა „გასწიეს ღვინის მოსაპარად... საღვინე ქვევრში ჩაძვრა და დაიბუყბუყა: — სახლის პატრონო, არიქა, ღვინო მოგპარესო! წამოფრინდა სახლის პატრონი, მივარდა ცეცხლს, უნდა აენთო. გატყვრა კვერცხი და ცხელი ნაცარი თვალეებში კი შეაყარა. ფილთაქვა ჩამოვარდა და თავში დაცვა. კაცი კარებისაკენ გაიქცა. კარებში ფეხში მახათი შეერჭო და

ნაიქცა. მგელმა კიდევ პირი დაავლო და გააქცუნა ტყეში. საღვინემ ღვინო ამოიღო და წავიდა სახლში“ (რაზიკაშვილი 1951: 25-26).

სხვა ზღაპარში კი თავს დატეხილი მთელი უბედურების შემდეგ „კეისარი გარეთ გამოვარდა, მაგრამ ზღურბლზე ნეხვის გუნდა დახვდა, ფეხი დაუსხლტა და ისე მაგრად დაებერტყა ძირს, რომ წელი ველარ აითრია. ამასობაში ყურუსუდნამ ხარი უკვე სამშვიდობოს გაიყვანა“ (ცინდელიანი 1975: 20).

ამგვარი უბედურების მიზეზი ის გახლავთ, რომ ოჯახის პატრონი არ იცავს ტრადიციულ ადათს და ივინყებს ღვინისა თუ ხარის მსხვერპლშენიერვის აუცილებლობას. შესასრულებელი წესი კი მაინც სრულდება და მოლხენითაც მისი შემსრულებელნი მოილხენენ. თუმცა, მიბეგვილ და მგლის მიერ გატაცებულ ოჯახის უფროსს, სწორედ ამ თავს დატეხილი უბედურებით, ზღაპარში ეძლევა შანსი შემდგომი განახლებისა, რამდენადაც სიკვდილი და მისი ნაირგვარობები: ცემა, ცხოველის მიერ მოტაცება, მასხრად აღდება... წინა პირობაა მისი აღდგომისა.

იმავე მიზეზით რჩება თავზარდაცემული და სახლიდან გაძევებული ქოსა ზღაპარში „სამი მოჯამაგირე“ (ჯანაჯა 1994: 336-338). ის საქონლის მსხვერპლშენიერვის წესს არ ასრულებდა.

აქ ჯადოსნური ზღაპრის კიდევ ერთ მოტივზე გავამახვილებთ ყურადღებას:

„წყალი გველეშაპს უჭერია, ყოველდღე თითო ქალსა სჭამს ისე გვაძლევს წყალს წყვით. დღეს ჯერი ხელმწიფის ქალზე არის, ის უნდა შეჭამოსო... ვაჟი მივიდა. შავად ჩაცმული ქალი გულხელდაკრეფილი დგას და ტირის, ტირის, რომ იმის ცოდვით დედამინა იწვის.“

ვაჟი მივიდა და უთხრა: — დაო, ნუ ტირი, შენ გველეშაპის საჭმელი არ გახდებიო... მოზიდა მშვილდს და ჰაერშივე გაგლიჯა შუაზე გველეშაპი. მერე მინაზე ხმლით ეცა და აკაფა“ (რაზიკაშვილი 1951: 47-48). სხვა ზღაპრებში კი გველეშაპის ფუნქციას ტახი ასრულებს: გმირმა „იარა, იარა და მივიდა იმ წყალზე, სადაც ტახი წყალსა სვამდა. წყალთან ქალი იჯდა და ტიროდა. — რა გატირებს? — ჰკითხა ვაჟმა... — დრომ მოანია. ტახი მოვა, უნდა შემჭამოსო.“

თურმე ტახს ყოველდღე თითო ქალი ჰყავდა გადადებული შესაჭმელად... გამოჩნდა ტახიც... წამოხტა ვაჟი, მოავლო მშვილდს ხელი და მიჰმართა ტახს... ნაიქცა ტახი, დალია მაშინვე სული“ (რაზიკაშვილი 1951: 142-143).

ნესჩვეულება ქალიშვილის მდინარისთვის შენიერვისა უძველეს მინათმოქმედ ხალხებს მართლაც გააჩნდათ, რაც განპირობებული იყო მოსავლიანობის გაზრდით და ხალხის კეთილდღეობით. მაგრამ ჯადოსნურ ზღაპარშივე ეს რიტუალი უკვე დავინწყებულია და ამიტომ ხდება აქ ქალიშვილის დახსნა და გველეშაპის მოკვლა. ამ უკანასკნელი მოტივის შესახებ ვ. პროპი მიუთითებს, რომ ის

გვიანდელია. ამიტომაც ზღაპარში ქალიშვილის გადამრჩენი უკვე გმირად არის გააზრებული, თავის დროზე კი ამგვარი ფაქტი რომ მომხდარიყო, მისი აღმსრულებელი უდიდეს ცოდვილად ჩაითვლებოდა (პროპი1946:14).

რაც შეეხება მთავარი გმირის მეტოქეს, ვისი მიზეზითაც მთავარ გმირს მრავალი უბედურება გადახდა თავს, ზღაპრის დასასრულს გამოაბავენ ხოლმე ცხენის ძუაზე და სიკვდილით დასჯიან. ეს ბოლო მოტივი ზღაპრისა მხოლოდ სამართლიანობის მიღწევას არ ემსახურება. მისი შესრულება აუცილებელია, რათა მთავარი გმირის გამარჯვება საბოლოო იყოს და უტყუარი. საქმე ის გახლავთ, რომ ზღაპრის მთავარი გმირი და მისი მეტოქე არ შეიძლება ერთდროულად არსებობდნენ-ერთი რომ იყოს, მეორე არ უნდა იყოს, ისევე როგორც გველეშაპი და ჭაბუკი ზღაპარში ერთდროულად მხოლოდ იმ მცირე მონაკვეთში შეიძლება იყვნენ, როცა ერთმანეთს სამკვდრო-სასიცოცხლოდ უპირისპირდებიან. ე.ი. ზღაპრის გმირის ბედნიერება მარადიული რომ იყოს, მისი მეტოქე საბოლოოდ უნდა განადგურდეს, ცხენი კი ამა თუ იმ არსების „იმ“ ქვეყანას გადაწყვანი საუკეთესო საშუალებაა.

ამდენად ეს მოტივები უძველესი რიტუალების მხატვრული გადამუშავების შედეგია, რომელთაც ზღაპრის გმირი თავის სასიკეთოდ ასრულებს და სწორედ ამ ტრადიციული წესისა და ადათის პატივისცემა განაპირობებს მისი დამცველის საბოლოო გამარჯვებას ზღაპარში. თუმცა რიტუალთა მნიშვნელობის დავიწყება, მათი შესრულების აუცილებლობის იგნორირება უკვე საშინელების, ტრაგიკულის ელფერს სძენს ზღაპრის მთელ რიგ მოტივებს.

ამდენად ეს მოტივები გენეტიკურად ტრაგიკული არ არის და შესაბამისად არც ნაწარმოები აღიქმება ტრაგიკულად. პირიქით, ის ოპტიმიზტურ განწყობას ქმნის და მართლაც ყოველი ეს მოტივი უკეთესი მომავლის მისაღწევად, შემდგომი გამარჯვების მოსაპოვებლად არის მოხმობილი ზღაპარში და მიუხედავად იმისა, რომ ეს ხაზგასმული არ არის ნაწარმოებში, ქვეცნობიერად მაინც იგრძნობა. თვით სიკვდილიც პერსონაჟისა და მასთან გათანაბრებული მოტივები (ცემა, სახლიდან გაგდება...) მითოსური გააზრებით ახალი სიცოცხლის დაბადების, მისი განახლების წინა პირობაა, ამიტომაც არის ზღაპარი ოპტიმიზმის ნიშნისა და გამარჯვების რწმენის მატარებელი.

დამონშებანი:

- აბაკელია 1997:** აბაკელია ნ. *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში*. თბ.: 1997.
- ვირსალაძე 1949-1958:** ვირსალაძე ელ. (შემდგენელი). *რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები*. ტ. I, II. თბ.: 1949-1958.
- რაზიკაშვილი 1951:** რაზიკაშვილი თ. (შემდგენელი). *ქართული ხალხური ზღაპრები*. ტ. I. თბ.: „საბლიტგამი“, 1951.
- ფრეზერი 1980:** Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.: 1980.
- ღლონტი 1986:** ღლონტი ალ. (შემდგენელი). *ქართული ზღაპრები*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1986.
- ღლონტი 1992:** ღლონტი ალ. (შემდგენელი). *ხალხური ზღაპრები*. ტ. III. თბ.: „განათლება“, 1992.
- ჩიქოვანი 1938:** ჩიქოვანი მ. (შემდგენელი). *ქართული ხალხური ზღაპრები*. თბ.: 1938.
- ჩოლოყაშვილი 2004:** ჩოლოყაშვილი რ. *უძველესი რწმენა - ნარმოდეგების კვალი ზღაპრულ ეპოსში*. თბ.: „ნეკერი“, 2004.
- ცანავა 1994:** ცანავა აპ. (შემდგენელი). მინა თავისას მოითხოვს. // *ქართული ხალხური ზღაპრები და მითები*. თბ.: „ლომისი“, 1994.

Rusudan Cholokashvili

Perception of Tragical Appeal in Fairytale

Summary

According to mythological acknowledgement the killing of hero or ousting and insulting him is the precondition of renovation. Such rituals were carried out in ancient times and it used to be the positive approach for hero, the rituals were widely depicted in farytales. Since the ancient times traditional obligation of carrying the rituals was ignord, thus the significance of them was widely lessened and the rituals gained tragic mood. People subconsciously felt the benevolence of the rituals and actually fairytales manifest the optimistic trust and numerous victory.

ინგა მილორავა

მითის მხატვრული ფუნქცია მოდერნისტულ ტექსტში

მოდერნისტული ტექსტის ასახვისა და გამოსახვის სისტემაში ძალიან დიდია მითის მნიშვნელობა. მითი, ის, რაც დგას დროისა და სივრცის მიღმა, „რაც იყო და არც იყო“, იძლევა მოვლენის საფუძვლის მოძიების, ნვდომის, ხოლო მისი მხატვრული ხორცშესხმისას, ერთგვარი განზოგადების საშუალებას, რაც ყოველგვარი ემპირიული განჭვრეტის საზღვრებს სცილდება და მხატვრულად ტრანსფორმირებისას დამატებით ფუნქციებს იძენს. შევლინგი მითიურ სინამდვილეს მეტაფიზიკურ მყოფადს უწოდებდა, მასასა-დამე, იგი ერთროულად კიდევ არსებობდა, არსებობს და იარსებებს, როგორც კოსმიური საიდუმლო. მითი, მისი ადამიანისთვის ხელშესახები, იოლად აღსაქმელი და გასაგები სახეებით, ნიშნებით, პირველადი მყარი და უცვლელი იდეების არეკვლის ასევე პირველი და თვისობრივად ყველაზე სრულყოფილი საფეხურია. იგი შემდგომში აურაცხელ ყველასთვის კარგად ნაცნობ ანარეკლ-განშტოებებად იშლება.

მითი, როგორც იდეის გამონათება, ზერეალობა (რომელიც ასე აინტერესებს მოდერნისტულ აზროვნებასა და მწერლობას), როგორც მიღმურთან, იდეების სამყაროსთან ყველაზე ახლოს მდგომი, საფუძვლად ედება მოდერნისტული მხატვრული სამყაროს როგორც აზრობრივ, ისე სახეობრივ ქსოვილს. მოდერნისტული აზროვნებისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია მინიერისა და მიღმურის, რეალურისა და ირეალურის, ზმანებისა და ცხადის ურთიერთმიმართება, დრო-სივრცისა და სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვრების დადგენა. შემდეგ კი მათი როგორმე გადალახვა. მოდერნისტული, ექსპერიმენტული რომანი პოულობს დროისა და სივრცის საზღვრების დაძლევის მანამდე უცნობ საშუალებებს, მაგრამ დაძლეულია მხოლოდ რეალური, ემპირიული დროისა და სივრცის საზღვრები, რჩება მითის მყარი შინაგანი დრო — „ზედრო“, რომელიც აბსოლუტურ სინამდვილესთან მისასვლელ გზაზე აღიმართება როგორც აბსოლუტური გადაულახავი ბარიერი. მითის შინაგანი, ჩაკეტლი, ავტონომიური დრო-სივრცე, მიუხედავად გამონაგონის დომინიებისა, მაინც აღიქმება როგორც „დიდი ხნის წინ გასული“, ანუ გარკვეულწილად მაინც რეალურად არსებული დრო. ამასთან,

მითს არა აქვს არანაირი დრო-სივრცული პარამეტრები. ეს ორმაგი განცდა ანიჭებს მას განსაკუთრებულ ელფერს, მნიშვნელობას და დანიშნულებას და როცა ის მხატვრულ ტექსტში იწყებს ახალ სიცოცხლეს, ტრანსფორმირდება უკვე არა ნიშნის, სიმბოლოს მნიშვნელობის მქონე, არამედ ემპირიულ რეალობასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ სახეებსა და ხასიათებში, ხოლო სივრცე იძენს რეალური სივრცული ლოკალისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს, ის, რაც თითქოს „დიდი ხნის წინ იყო გასული“, ხდება ხელშესახები, რეალური და ამასთან ინარჩუნებს არქეტიპის თითქმის ყველა თვისებას. მითის ახალ მხატვრულ ნაწარმოებში გარდასახვა თვისობრივად ახალი განშტოების წარმოქმნის ტოლფასია. განშტოება ინარჩუნებს მითის სამყაროს შინაგან მეტაფიზიკურობას, ამავე დროს უკავშირებს მას ემპირიულ სივრცესა და დროს და მათი გავლით გარდაქმნის მხატვრულ დრო-სივრცულ რეალობას, რომელიც პარადოქსულად ორმაგია: მითოსის სურნელიც სდევს თან და სინამდვილესაც ასახავს.

მე-20 საუკუნის I ნახევარში მითის მხატვრულ გააზრებასთან, უპირველეს ყოვლისა, გრიგოლ რობაქიძის, კინსტანტინე გამსახურდიასა და დემნა შენგელაიას სახელებია დაკავშირებული. მითოლოგიური ელემენტები გაიფანტა ლეო ქიაჩელისა და ნიკო ლორთქიფანიძის შემოქმედებაშიც. ვასილ ბარნოვისა და ბასილ მელიქიშვილის მხატვრულ ნააზრევში კი საკმაოდ მნიშვნელოვანი მითოლოგიური ნაკადი შეინიშნება.

მითის მხატვრულად გადაშეშვების გზები და მიმართულებები არ არის ერთგვაროვანი. მოდერნისტულ ტექსტში კი იგი რამდენიმე თვისობრივად განსხვავებულ საფეხურზე თავსდება:

პირველი საფეხური გულისხმობს ნაწარმოებში მხოლოდ მითის, ან სხვა ფოლკლორული მასალის თანმხლები განწყობის, მითის შეგრძნების რეკონსტრუქციას. ამ შემთხვევაში გამოიხატება მითის შინაგანი ზედროულობა და იგი განიხილება როგორც პირველქმნადობის, პირველსაწყისის დრო. ამ ტიპის მხატვრულ ქსოვილში გამოისახება არა კონკრეტული მითის სიუჟეტი, არქეტიპები, არამედ მითის სამყაროს შეგრძნება, მითოპოეტური განცდა, ემოცია, სურნელი. აქ იკვეთება „ზეკაცისა“ და „პირველის“ კონტურები. მითის ასეთი გამოყენების მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ ნიკო ლორთქიფანიძისა და ბასილ მელიქიშვილის მოთხრობები.

მეორე საფეხურია მხატვრულ ქსოვილში ჩართული მითი და მითოლოგიური ელემენტები, რომლებიც განმარტავენ და თავისებურ კოლორიტს სძენენ ამბავს (დემნა შენგელაია „მორღუ“, „გურამ ბარამანდია“);

მესამე და ყველაზე სრული ტრანსფორმაცია მხატვრულ ტექსტში ხდება იმ შემთხვევაში, როცა მითი გამოიყენება ნაწარმოების

მთავარ სიუჟეტურ და სახეობრივ საფუძვლად. ასეთია კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდია“ და „ტაბუ“.

სამივე საფეხურზე განლაგებულ მოდერნისტულ ტექსტებს, როგორც დამოუკიდებელ მხატვრულ სისტემებს, აქვთ დამატებითი თავისებურებანი, რომლებიც კიდევ უფრო ამდიდრებენ მათ მხატვრულ სამყაროს.

ნიკო ლორთქიფანიძის მხატვრულ სამყაროში მითი პირობითი ზეკაცის და პირველი ნაბიჯის გადამდგმელი განსაკუთრებული ადამიანის, მისი გრძნობების, განცდების და ფუნქციის გამოსახატავადაა გამოყენებული. „ამაყში“, „მამულის სულში“, „ეს იყო ძველათ“, „ქედუხრელში“ ნიკო ლორთქიფანიძე გადმოსცემს მითის შეგრძნებას, მის თანამდევ ემოციას, იკვეთება „ზეკაცის“ სახე, რაც ისედაც ეპიკურ-პირობით წარსულს მეტ პირობითობას ანიჭებს. მწერალი იმ შემთხვევაშიც არ აკონკრეტებდა დროის ლოკალს, როცა ასე თუ ისე მაინც ისტორიულ დროსთან დაკავშირებულ მხატვრულ სამყაროს ქმნიდა („არაისტორიული ამბები“) და იმ შემთხვევაში, როდესაც ნაწარმოების ქვაკუთხედში იდება მითი, როგორც გრძნობიერი საფუძველი, არა სიუჟეტური ქარგა, ან სახეობრივი სტრუქტურა, რომელიც საფუძვლად ედება ახალ სახეებს, არამედ როგორც სწორედაც ემოციურ-გრძნობიერი მატრიცა, მაშინ, ბუნებრივია, რომ აღარ არის საჭირო და არც შესაძლებელი რაიმეს დაკონკრეტება. არადა, მიუხედავად იმისა, რომ ლეგენდის სივრცესა და დროში მოქმედებენ ზემდლავრი, განსაკუთრებული, „პირველის“ ფუნქციით აღჭურვილი ადამიანები, ეს ნაწარმოებები მაინც არ კარგავენ შინაგან კავშირს რეალურ დროულ ნაკადთან და ამიტომაც აღიქმებიან არა როგორც ახალი მითი, არამედ როგორც თავისებური განშტოება, რომელსაც მითთან აკავშირებს არა ამბავი, მოვლენები ან კონკრეტულად სახელდებული და საყოველთაოდ ცნობილი მითიური პერსონაჟები, არამედ მითის განწყობა, განცდა, სურნელი. ბასილ მელიქიშვილს „თურმანშიც“ იქმნება ასეთი მითიური განწყობა. სამყარო, რომელსაც ხატავს მწერალი, დაშორებულია რეალობას, თითქოს თავისი განსაკუთრებული, ავტონომიური კანონებით და წესებით ცხოვრობს. მოქმედი გმირებიც ემსგავსებიან გარკვეულ სქემებს, სტრუქტურებს, რომელთაც თავიანთი დანიშნულება და მხატვრული მიზანდასახულობა აქვთ. ამ სამყაროს საფუძველშიც დევს არა მითი როგორც კონკრეტული ზერეალობა, არამედ მითის განწყობა, მითის შეგრძნება, გაცოცხლებული სრულიად ახალ სახეებში. „თურმანში“ მოცემულია ძალიან ღრმად მიმალული არქეტიპი — პრომეთე (ცეცხლის მომტანი), რომელიც შორეულად უკავშირდება თურმანს (წმინდა მარცვლის მომტანს). თურმანს ასევე სახარებისეული გავლენაც ემჩნევა, მწერალმა გამოიყენა ცნობილი მითიური და

ბიბლიური კონსტრუქციები: პრომეთე (გმირი, რომელსაც ხალხის-თვის სიახლე მოაქცევს), იასონი (დრაკონის კბილებს — მონამლული მარცვლის თესვა), „კეთილი მწყემსი“ (სოლო აროს კეთილი მწყემსი, რომელიც შეიძლება თავისივე ცხვარმა გათელოს), უმან-კო მსხვერპლი — ბალღი და ა. შ., მაგრამ აქ იმდენად არქეტიპების ხარჯზე კი არ იქმნება მითიური ელფერი, არამედ განწყობის და იდუმალების, რომელიც თან სდევს შუხართის ტრაგიკულ ამბავს. ძალიან საინტერესოა „მოკვეთილი თითი“, რომელსაც ორი საყრდენი აქვს, ხალხური თქმულებები: „მოკვეთილი თითის ამბავი“ და „ჯარჯის ბალადა“. აქ მწერალი მითს, როგორც მუსიკას ასე აცოცხლებს. მითის ემოცია გადმოდის მხატვრულ ტექსტში ახალ სახეებად ტრანსფორმირებული ბალადის სტრიქონებში და სწორედ ამ მუსიკალობის საფუძველზე იქმნება მითის განცდა. მთელი მოთხრობა სიმღერის კილოზეა აწყობილი, რომელშიც დროის მიღმა არსებულ სფეროთა ხმა ისმის. მოთხრობის მხატვრულ სივრცეში ერთმანეთს გადაეწნა ბალადის არქაულ-სტატიკური და რეალური მონადირის დინამიური სახეები, რის შედეგადაც შეიქმნა ახალი ხასიათი, ორიგინალური და ორმაგი ბუნების მქონე. ასევე ორმაგია ბადრის სახეც, რომელიც თავის თავში ითავსებს ცოცხალ ბუნებას და მასში ადამიანს და ამ თვალსაზრისით უკავშირება მინდიას. მოთხრობაში „ტარიგი“ მითი პირდაპირ შეგრძნებებშია მოცემული. პიეზაჟი, იდუმალი ხმები ქმნის შესაბამის გარემოს, აქვეა ტაბუირების უძველესი წესიც. ამ პირველქმნილი, მითიური ქარიშხლებითა და სისხლით გაჯერებულ სამყაროში, სადაც ბუნების საიდუმლო ენის მცოდნე ბრძენკაცები და გმირები ბინადრობენ, საკუთარი კანონები ბატონობს. ძმობისა და სიყვარულის, სიკვდილ-სიცოცხლის ჭიდილი მოკვდავთათვის უხილავ ზღვარზე მიმიდნარეობს. ასეთ გარემოში ბუნებრივად აღიქმება ორმაგი სახეები: რეალური ადამიანია, მაგრამ ამასთან გარკვეული სიმბოლოცაა. ზოგადად, ბასილ მელიქიშვილის მხატვრული სამყარო ლეგენდების და მითების სამყაროა. „გელიყარსა“ და „გველების ტბაში“ აშკარად იგრძნობა მოდერნისტული აზროვნების ერთ-ერთი მთავარი პრინციპის სიმძლავრე — ეს სამყარო ზმანებისა და ცხადის მიჯნაზეა, მიღმურის და რეალურის გზაშესაყარზე და მიღმურის ფუნქციას თავის თავზე იღებს მითის შეგრძნებისა და ფარული სტრუქტურის მქონე სახეები და მოვლენები, როგორც, მაგალითად, მოთხრობა „გელიყარში“ — გირხა, გველების დედოფალი, რომელიც ამ სამყაროს მისტიურ საბურველში ხვევს, ქმედებას კი იდუმალებას ანიჭებს. ამ მოთხრობაში ნათლად გამოიკვეთა მინდიას მითის მნიშვნელობა ბასილ მელიქიშვილისა და, ზოგადად, მოდერნისტული მწერლობისათვის. „მინდიას რკალში“ მოქცეული ტექსტები შეიძლება თავის მხრივ ორ ქვეჯგუფად დაე-

ყოფილი პირველი ჯგუფში ერთიანდება მოდერნისტული მოთხოვნები, რომელთა გმირებიც ბუნებასთან თანხმობითა და თანაზიარობით ემსგავსებიან მინდიას, ავლენენ მასთან მყარ შინაგან კავშირს, მაგრამ მწერლის მიერ შექმნილი ახალი სახეები არიან და შესაბამისად ვითარდებიან და მოქმედებენ (ლეო ქიაჩელი, „ჯადოსანი“, „სტეფანე“; ბასილ მელიქიშვილი, „თურმანი“, „გელიყარი“, „გველების ტბა“). მეორე ჯგუფში კი უშუალოდ მინდიას მითის მხატვრული გააზრება და კონკრეტულად ამ სახის და ამ სიუჟეტის ახალ მხატვრულ ქსოვილში ტრანსფორმაცია ხდება. აქ უკვე არა მითის ელფერის, განცდის და გრძნობის შექმნისთვის მიმართავს მწერალი მითს, არამედ იყენებს მას, როგორც დაუფარავ საფუძველს, სიუჟეტურ ქარგას, რომელზეც აგებს თავის სამყაროს, როგორც ვაჟა-ფშაველას „გველისმჭამელში“, კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდიასა“ და გრიგოლ რობაქიძის „ლამარაში“ ხდება. ეს ჯგუფი უკვე ძირითადი კლასიფიკაციის მესამე ქვეჯგუფის ნაწილი ხდება.

გრიგოლ რობაქიძის ენგადში „გზის“ მოდელი, რომელსაც იყენებს მწერალი, სწორედ მითის და რეალობის ერთგავარი „შეხორცების“ ხაზს ემთხვევა, რ ომელზეც წარმოსდგება გმირის სულიერი განვითარება, მეტაფიზიკურ და ხილულ სამშობლოსთან ზიარება და შინაგანი გამთლიანება. მოთხოვნის მხატვრულ ქსოვილს სამი ძირითადი შტო აქვს: ა) მთასთან მიმავალ გზაზე საკუთარი თავისა და ფესვების ძიება; ბ) „უცხო“ მიერ საკუთარი თავის პოვნა, ანუ გაუცხოების მომენტის მოხსნა პირველქმნილ სამყაროსთან შენივთებით; გ) მთელისა და ნაწილის ურთიერთმიმართება. ისინი მტკიცედ ეწერებიან ერთმანეთს და „გზის“ მოდელზე არიან დამოკიდებულნი. ამ შემთხვევაში მწერალი და მისი გმირი მთლიანად იდენტიციფირებულია და ვალიაურიც ზუსტად მისდევს გრიგოლ რობაქიძისათვის ნიშნულ მოვლენათა გააზრების გზას — მოძებნოს ამ მოვლენის ანალოგია ისტორიაში, შემდეგ კი მისი მითოსური არქეტიპი. მან გონების თვალი განჩხრიკა და მიაგნო ჰეროდოტესთან მსგავს ქმედებას, თითქოს ახსნა კიდევ „უცხოთან“ შეერთებით და მისი გათავისების ფენომენით, მაგრამ თავადვე დაინახა განსხვავება ხევსურულ ადათსა და აფროდიტესათვის ხორციელი სიყვარულის შეწირვის წესს შორის. მაგრამ იმავდროულად მან შეიგრძნო, რომ ამ მოვლენაში დევს ღმერთთან მიახლოების, სულიერი ძალების გამოღვიძებით, სულიერი ინტენსივობითა და საკუთარი ნების დაძაბვით ღვთიურ არსში გამთლიანების შესაძლებლობა. „ველოდი მზექალას და ვგონებდი თავს „უცხო“ — საშიშარია და თანვე ნეტარიც ამის წარმოთქმა — ღვთიურ არსად“ (რობაქიძე 1994: 207). — ამბობს იგი. მაგრამ თავისი მოსაზრებები მას დამაჯერებლად არ ერვენება და ბევრი რამ მართლაც გაუგე-

ბარია, ვიდრე ნაწარმოების მხატვრულ ქსოვილში არ ჩაერთვის სიკვდილი. მოშულარმა სასიკვდილოდ დასჭრა გოგოთური. „გივი ლაჩარ არს“, ამბობს მგელიკა. გივი ლაჩარია, რადგან ვერ შეძლო სულის სიმტკიცე, ნების ძალა დაეპირისპირებინა სიბრაზით აღძრული კაცთაკვლის, განადგურების, მოსპობის იმპულსისათვის. ამ ლაჩრობით მან დაარღვია ის შინაგანი ჰარმონია, რომელიც სუფევს ადამიანში აქ, მთაში, ზეცასთან ახლოს, მითების და ლეგენდების სამყაროში. მთაში განსაკუთრებით ძლიერია მთლიანობის განცდა. ამ მოვლენის საილუსტრაციოდ გამოდგება დლესასნაულის აღწერა, სადაც მთლიანის მოქმედების მექანიზმი აქვს თავისებურად ახსნილი მწერალს. „უცხო ატმოსფერო იშლებოდა ჩემს ირგვლივ, ყოველი ხევსური ცოცხლობდა აქ სიცოცხლით მთელისა. პიროვნული თაური, ტომისაგან გამოყოფილი, უბრუნდებოდა თავის ბნელ საშოს. ცალკეულობა ჰქრებოდა... გვარული ღვივოდა. მოდგმის მაგარი სისხლდენით აყვანილნი, მონადიმენი ფიზიკური წვერები იყვნენ მხოლოდ ერთი უხილავი მთელისა. ცალკეულთა უთვალავ ქვეფენებში — ვგონებდი ასე — უნდა ხატულიყო უთუოდ ცოცხალი სახე მთელისა: ტომის. ჩავუკვირდეთ სიტყვას „ხატი“. რა არის ეს, თუ არა შინაგანი ყალიბი ხელუხლებელი მთელისა? სალოცავს „ხატი“ ჰქვია, სადაც ერთი ხატიც კი ბარის გაგებით არ მოიპოვება. მაშ „ხატი“ სურათი კი არ ყოფილა, არამედ შინა-სახე“ (რობაქიძე 1994: 203). „ხატი“ ბოლო, წმინდა მარცვალია, რომლის დაშლა აღარ შეიძლება. შინა-სახეს მთლიანობის ორმაგი გამოვლინება აქვს: რეალური, ხილული — ტომი და უფრო მაღალი — ის მთლიანობა, რასაც აღწევს პიროვნება ინიციაციის გზით. ამ გზით მიიღწევა მეტაფიზიკურთან კავშირი, რომლის ყველაზე ხელმისაწვდომი და ხილული „დაბალი“ საფეხური ადამიანისათვის მითია და ამიტომაც იყენებენ მას მწერლები თავიანთი ცხადისა და რეალობის გასაყარზე აღმოცენებული მხატვრული სამყაროს არსისა და გძნობიერების ზუსტად გამოსახატავად.

მითის მიერ ნაწარმოებისთვის კოლორიტის მინიჭების თვალსაზრისით საინტერნოა დემნა შენგელაიას „მორდუ“ და „გურამ ბარამანდია“. ამ შემთხვევაში მითოსური სამყარო არა მინიშნების, შეგრძნებების დონეზეა, არამედ უფრო ხელშესახებადაა წარმოდგენილი. „გურამ ბარამანდიაში“ ემუხვარის ლეგენდა ხდება მთელი ტრაგიკული ამბის გასაღები. აკაკი ბაქრაძე გურამ ბარამანდიას ტრაგედიას „ანთეოსის“ კომპლექსს უკავშირებს. ემუხვარის ლეგენდა პირდაპირ ააშკარავებს ბარამანდიას ცხოვრების დრამის ქეშმარიტ არსს. ლეგენდა ხდება ამბის ფარული საფუძველი, მაგრამ ამავედროს ის უშუალოდ ტექსტშიც იჭერს გარკვეულ ადგილს, რომელიც შეიძლება შევადაროთ ძაფის გორაგალის წვერს, რომლის მეშვეობითაც გაიშლება თხრობის ძაფი და მნიშვნელობა.

ზუსტად იმავე ფუნქციით იყენებს ნიკო ლორთქიფანიძე ზღაპარს მოთხრობაში „კერიასათვის“. მინაის ცხოვრების განმსაზღვრელი ხდება ზღაპარი. ის ჩააგონებს მას კერიის ქვის, ადგილის დედის — ოჯახის დიასახლისის — კერიის მფარველი მზეთუნახავის ძებნას და შედეგად სრულიად რეალური ადამიანი, რეალობასთან მაქსიმალურად მიახლოებულ გარემოში მოქმედი გმირი აღმოჩნდა ზღაპრის, მეტაფიზიკური სინამდვილის მაძიებელი, იმ საყრდენი ორიენტირებისკენ მსწრაფველი, რომლებიც მყარად მხოლოდ იმავე მეტაფიზიკურ სამყაროშია, არსებული რეალობა კი მისი ანარეკლია და ამიტომ შეუძლებელია ეს ძიება სრული გამარჯვებით, წარმატებით და ბედნიერად დაგვირგვინდეს მინიერ, საგნობრივ სამყაროში.

მესამე ჯგუფში, რომელშიც ის ნაწარმოებები გაერთიანდა, რომელთათვისაც მითი სახეობრივი სტრუქტურის და სიჟეტური ქარგის სრული საფუძველი ხდება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მინდიას მითის მხატვრულ ტრანსფორმაციას. მინდიას მითს გრიგოლ რობაქიძე ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რადგან მასში მოქნილ სახეებში გარდასახული შემეცნებისა და სიყვარულის იდეების თვალისმომჭრელ ელვარებას ხედავდა. მისი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ „გველისმჭამელი“ სხვაა და „ლამარა“ კი სულ სხვა, „თაური“ მაინც ერთია და ეს ერთადერთი საფუძველი ამავე დროს ქართველი ხალხის ზეპიროვნული შემოქმედების მწვერვალიცაა. ის, როგორც ჩანს, ერთ „მე“-ზე ბევრად აღმატებულ და მაინც თითქმის იდეალამდე ასულ და უკლებლივ შენარჩუნებულ ისევე „მე“-ს, ოლონდ „ზემე“-ს ხედავდა. მისი აზრით, მინდია არის არსი, რომელშიც ხორციელდება ორმაგი უნივერსალური იდეა: სიყვარული ქმნის შემეცნებას (პავლე მოციქული) — და შემეცნება კი წარმოშობს სიყვარულს (ლეონარდო და ვინჩი).

არსებობს ხოგაის მინდიას მითის სამი ლიტერატურული ვარიანტი: ვაჟა-ფშაველას „გველისმჭამელი“, გრიგოლ რობაქიძის „ლამარა“ და კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდია“. გრიგოლ რობაქიძემ და კონსტანტინე გამსახურდიამ ხალხური ვერსიები გამოიყენეს. მათი ნაწარმოებები ზეპირსიტყვიერების პროზაული თუ პოეტური ვარიანტების გათვალისწინებითაა შექმნილი, მაგრამ XX ს-ის ორივე მწერლის მოდერნისტული მხატვრული ქსოვილი ძირითადად მაინც ვაჟასეული მითის კოსმიურ აღქმასთან მიახლოების და ზიარების სურვილს ამჟღავნებს. ამასთან, თითოეული მათგანი სრულიად ორიგინალურად გაიაზრებს მინდიას სახეს.

გრიგოლ რობაქიძის „ლამარაში“ მინდია უკვე ჩამოყალიბებული ზეკაცია, მისანი, ფარული ცოდნის გაცნობიერებულად მფლობელი. ასეთი მონოლითური სახით ერთვება იგი ნაწარმოებში

აღწერილ მოვლენებში. ერთი შეხედვით ყოფითი კონფლიქტი თავისი არსით ფილოსოფიურია და კოსმიურ სიმაღლემდე აღის, რაც ორმაგად ამძაფრებს ნაწარმოების ტრაგიკულ ჟღერადობას. მაცდური ქალის — ლამარას ტრფობას მოსდევს ძმასთნ ქიშპი, შეკრული, მონოლითური ფიზიკურ-სულიერი სუბსტანციის რღვევა, ანუ „მეს“, „ეგოს“ გაძლიერება და მანამდე გარესამყაროსთვის მთლიანად გახსნილი ზემძლავრი ადამიანის კერძობის რკალში ჩაკეტვა. სწორედ ზოგადის, ამაღლებულის, ერთიანის კერძო „მედ“ ჩაშლა-დანგრევა აკარგვინებს მინდიას ზეადამიანურ ცოდნას, რომლის დაბრუნებაც მხოლოდ კეძობის უარყოფით და თავგანწირვითაა შესაძლებელი.

გრიგოლ რობაქიძემ აქცენტი მისტერიაზე გააკეთა. მას აინტერესებს არა იმდენად მოვლენის ბოლომდე ამოცნობა და მისი არსის წვდომით ზუსტი დეფინიციების შემუშავება, არამედ იდუმალების ატმოსფეროს, მისტიური განწყობილების, არქაული რეალობის სურნელის გადმოცემა. ხდება მითის რიტუალური მხარის გამოკვეთა და მისტერიაში თანადათანობით გადაზრდა.

გრიგოლ რობაქიძეს არ ეგულება სხვა დრამა მსოფლიო ლიტერატურაში, რომელიც „ლამარასავით“ მისტერიაში გადადიოდეს. თვითონაც აღნიშნავდა, რომ „ლამარა“ ერთადერთი დრამაა, რომელიც თითქმის შეუმჩნეველად გადაიქცა მისტერიად. „ლამარა“ არა მარტო ცოდნისა და სიყვარულის, არამედ სიკვდილ-სიცოცხლის, სიკვდილისა და სიყვარულის მისტერიის მხატვრული ხორც-შესხმაცა. აქ კიდევ ერთხელ გამოვლინდა სიკვდილისა და სიყვარულის, ეროსისა და თანატოსის შინაგანი ერთიანობის მოდერნისტული თვალსაზრისი: „ცხოვრება ჯოჯოხეთური მანქანაა მარადისობის ფრთებით უფსკრულისაკენ რომ მიექანება; ამ ფრთების გაშლისა და შეკვეცის დროს ეშმაკი და ანგელოზი კოცნიან ერთმანეთს, სიყვარული სიკვდილი ორმაგობაა მარადიული“ (კაპანელი 1989: 175). გრიგოლ რობაქიძის დრამაში გვხვდება პასაჟი, რომელიც ბასილ მელიქიშვილმაც გამოიყენა „გველების ტბაში“. აქაც მწერალს შემოჰყავს ვაჟა, როგორც უშუალოდ მოქმედი პირი. როგორც ჩანს, ვაჟა-ფშაველას მითიურ სამყაროსთან შინაგანი კავშირის გამოხატვის სურვილმა და თვით ამ სამყაროს თვისობრიობამ განაპირობა მწერალთა მიერ გადაგმული ეს სარისკო ნაბიჯი, ვინაიდან ხშირად ამგვარი „შემოჭრა“ გემოვნების თვალსაზრისითაც მოიკოჭლებს და არც ტექსტის აზრობრივ და გამომსახველობით ველებს მატებს რამეს. თუმცა პოსტმოდერნისტული ეპოქისთვის ასეთი ხერხები უკვე აღარ არის უცხო და მას არა მარტო ლიტერატურა, ხელოვნების ბევრი სხვა დარგიც ხშირად იყენებს და ზოგჯერ არცთუ წარუმატებლად.

გრიგოლ რობაქიძე კი ასე ხსნის თავის მხატვრულ ქსოვილში ვაჟას ჩართვას: „ვსახავდი მინდიას, თვალნინ მედგა მისი მომღერალი: ვაჟა. გავბედე ცდა: მგოსანი „ლამარაში“ მისნის თანამედროვედ შემეყვანა. როგორც, ისტორიული პიროვნება — თანამედროვე ზეისტორიულის, მითიურისა? ავტორი — გვერდით მისი გმირისა/ რა საკვირველია, ეს შეუსაბამობა ვიცოდი, გარნა ვიცოდი ისიც, რომ ვაჟა მითიურ სივრცეში იყო მოქცეული, მითოსი მისთვის დედიშობილა იყო“ (რობაქიძე 1984: 107). XX ს-ის მოდერნისტული აზროვნებისთვის მითის და ვაჟას თანმდევი ემოციური ველები თითქმის თანხვედრილია, ამით აიხსნება მითის წიაღში ვაჟას ბუნებრივად წარმოდგენა და გამოსახვა.

გრიგოლ რობაქიძის დრამაში გველი ყურებს ულოკავს მინდიას და ასე ანიჭებს მისნობის უნარს:

„ძილში ვილაც ყურებს მილოკავდა,
ნელთბილი იყო ლოკვა სისხლის,
რალაცას ჩამწურჩულებდა
ტკბილი იყო ჩურჩული,
გამომეღვიძა – გველ იყო:
წითელი, რქანაყარი, ჯაგარაყრილი...“.
(რობაქიძე 1926: 145)

ასეთი ხალხური ვარიანტი არ არსებობს, სამაგიეროდ ცნობილია ბერძნული მითი მელამპუსის შესახებ, რომელსაც ძილის დროს გველები მხრებზე შეაჯოცდნენ და ენით ყურები გამოუნმინდეს. ამის შემდეგ მას უკვე ფრინველთა ენა ესმოდა და მომავალსაც წინასწარმეტყველებდა. გველების სახეებმა, ბუნებასთან წარმოუდგენლად მჭიდრო, არქაულზე აღმატებულმა, ზედროულმა კავშირმა, მისტიურმა საბურველმა და მინიშნებებმა საიდუმლო ინიციაციებსა და რიტუალებზე, ასევე მელამპუსის სახემ, რომელიც დიონისეს კულტის დამფუძნებლად ითვლება, თავისთავად უნდა მიგვიყვანოს დიონისემდე (ცხადაძე 1997: 43). დიონოსეს მნიშვნელობა კი მოდერნისტული აზროვნებისათვის ძალზე დიდია. მოდერნისტულ ტექსტებში იგი მრავალგზის გაიელვებს, როგორც არქეტიპი, მინიშნება, მეტაფორა. ამ შემთხვევაში ზოგადად მითისადმი მოდერნისტული ტექსტის დამოკიდებულებაა მნიშვნელოვანი. რომელიმე ერთი, კონკრეტული, მაგალითად, მინდიას მითის მხატვრულ ტექსტში ტრანსფორმირებისას მწერალი არ შემოიფარგლება ამ ერთი რეალითა და არქეტიპით და მას შეურევს სხვა, თუნდაც დიონისეს სამყაროს, თუ შინაგან კავშირსა და მცირეოდენ შესაძლებლობას მაინც დაინახავს ამისათვის. ხაზგასასმელია, რომ ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში ხდება, თუ შერევის ბუნებრივი, დადასტურებული საფუძველი არსებობს. ხელოვნურად

არაფერი ხდება და ამიტომ სინთეზი თვალისთვის თითქმის შეუმჩნეველია, სამაგიეროდ კიდევ უფრო ამდიდრებს ამა თუ იმ მითის უნივერსალურ, მაგრამ მითის წესისამებრ მწირ სივრცეს და მას ინდივიდუალური შემოქმედების შედეგად მრავალპლანიან და მრავალსახოვან ქსოვილად გადაქცევის საშუალებას აძლევს, რის შემდეგაც, შეიძლება ითქვას, იბადება ახალი, შესაძლოა ზოგჯერ რალაციით გამაღიზიანებელი, მაგრამ დამოუკიდებელი სტრუქტურის მქონე მხატვრული სინამდვილე.

მინდიას მითს ეყრდნობა და მისი მხატვრული ტრანსფორმაციის შედეგია კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდია“. აკაკი ბაქრაძე წერს, რომ მოთხრობაში „ორი სიუჟეტური ამბავია: ერთი — მონდიას ტყვეობისა ქისტებთან, მეორე — მინდიას მოგზაურობისა გუგულების ქვეყანაში. პირველი სათავგადასავლო თქმულებათა ჟანრს ეკუთვნის, მეორე — მითოლოგიურ-ფილოსოფიურს. ისინი ერთმანეთს ავსებენ და ერთად ქმნიან მოთხრობის აზრობრივ შინაარსს“ (ბაქრაძე 2004: 284). აქ ნაწილობრივ გამოყენებულია ის მხატვრული ხერხი, რომელიც სხვა ნაწარმოებებშიც — დემნა შენგელაიას „გურამ ბარამანდიასა“ და ნიკო ლორთქიფანიძის „კერიასათვის“ — ჩანს: რეალურ ქსოვილში მითიური ან ზღაპრული ელემენტის შემოტანით განისაზღვრება ტექსტის მთელი სტრუქტურა, შინაარსი; განმარტებულია მოვლენათა არსი, მხატვრულ სახეთა მიზანდასახულობა და მოქმედების შემდგომი პერსპექტივა.

ასეთი დინამიკური ხერხის გამოყენებისას უკვე თვალნათლივ ჩანს მითისა და რეალობის შემაერთებელ „მითის ხაზზე“ მოქცეული გმირის შინაგანი გაორება, ორი სამყაროს მიჯნაზე გახევებული ზემძლავრი პიროვნების ტანჯვა და სულიერი ტკივილები. „ხოგაის მინდიაში“ სწორედ ჩართულ, ე.წ. „გუგულების პლანში“ ხდება მინდიას გამისნება. კონსტანტინე გამსახურდია მისდევს გველის ხორცის ჭამის ხალხურ და ვაჟა-ფშაველასეულ ვერსიებს: „მოხარშეს გუგულებმა თეთრი გველები, აჭამეს მინდიას და დააძინეს. მეორე დღით ნახა მინდიამ, რომ იღლია გამობუშტოდა. გაჭრეს გუგულებმა და სამი ოყა ტილი გამოყარეს იქიდან.

მზეს თვალი შეასწრო, ცაზე ამოშავალს, ეუცნაურა ცაც და მყარიცა. მხარმარჯვნივ გაიხედა ხოგაის მინდიამ, არსად ჩანდა არც ნატამალი, წინ გაიხედა ხოგაის ძემ და წინ ედგა ეშმაკის სხეული.

იდგა, იღიმებოდა ნადირთა მწყემსი, თხისებრ წვერს ისრესდა ფრჩხილებით შეეკითხა ოჩოპინდრე, თავს როგორ გრძნობთ, ხოგაის მინდია?

აქამდე ძლივს ავდიოდი მთებზე, გადავევლებოდი ახლა თუნდ როშკის მწვერვალს, ქისტებს ძლივს ვენეოდი აქამდის, ახლა ხარჯიხვებს მივეწვევო ფეხდაფეხ“ (გამსახურდია 1980: 426).

გველის ხორცის ჭამით ბუნების ენის შეცნობა ფართოდაა ასახული სხვადასხვა ქვეყნის ფოლკლორში. ზღაპრებისა და ხალხური თქმულებების პერსონაჟები კალასიკური მითების სიმალღეს ძნელად აღწევენ გინდ ხასიათის სიღრმით, გინდ მათ ირგვლივ დატრიალებული მოვლენების სიმძაფრით ან მხატვრული სახეების ფილოსოფიური განზოგადების შესაძლებლობით, მაგრამ ახალ მხატვრულ რეალობად ტრანსფორმირებული მითის ქსოვილში „ჩანერგვისას“ ისინი დამატებით აზრობრივ და მხატვრულ დატვირთვას და ღირებულებას იძენენ და ნაწარმოების ძირითადი სათქმელის სრულად გამოხატვას უწყობენ ხელს. ამ თვალსაზრისს იზიარებს მწერალი. მან შემოიყვანა კიდევ ერთი ფოლკლორული პერსონაჟი — ოჩოპინტრე. ამგვარი ფანტასტიკური სახეებით აღწევს მწერალი შესაბამის ეფექტს, ქმნის მისტიურობის, ნაწარმოების მხატვრული სივრცის სრული ილუზორულობის განცდას მკვეთრად გამოხატული მოქმედებების დინამიურ ფონზე და ეს პარადოქსამდე მისული იდუმალი რეალობა იძენს მხატვრულ დამაჯერებლობას. მსგავსი მოვლენა კონსტანტინე გამსახურდიას „ტაბუშიც“ გვხვდება.

„ხოგაის მინდიაში“ კონსტანტინე გამსახურდიამ მინდიაზე არსებული ყველა ზეპირსიტყვიერებითი და ლიტერატურული ვარიანტი გაითვალისწინა. გამოიყენა თქმულები „ნადირთპატრონზე“ და ბიბლიურ სიმბოლოებსაც მიმართა (მაგ., თეთრი კრავის ეპიზოდი). მან მოთხრობა სამ მთავარ წერტილზე ააგო: მინდიას გამისწება გველის ხორცის ჭამით; ქალის საბედისწერო როლი და ორი სამყაროს შერიგების შეუძლებლობის გამო გმირის დაღუპვა. გრიგოლ რობაქიძის „ლამარაში“ ქალი მაცდური, გველი, სულიერი ჰარმონიის მსხვერვის მიზეზია. მინდიას პიროვნების მთლიანობა და სულიერ ძალთა თვისობრიობა და ხარისხი მასთან ქალით გამოიცდება. ვაჟას „გველისმჭამელში“ მინდიას ოჯახი აიძულება „მგლურებ“ მოიქცეს. აქაც, უფრო სუსტად, მაგრამ მაინც ქალის (ცოლის) საბედისწერო მოტივი ჩანს. რაც შეეხება კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდიას“, ქალი – ქისტების მზისფერი ასული ხადიშათ — ასევე საბედისწერო როლს ასრულებს, მაგრამ იგი არ არის მაცდური, ანუ შეგნებულად, გააზრებულად მზაკვრულად მოქმედ დესტრუქციულ ძალად არ წარმოსდგება. ხადიშათი თავისდაუნებურად ხდება მინდიას დაღუპვის მიზეზი, რადგან იგი, როგორც სიყვარულის აბსტრაქტული ცნების უკვე განსხეულებული ყველა კონკრეტული სახე, თავის წილ მსხვერპლს მოითხოვს სიყვარულისა და შემეცნების, სიყვარულისა და სიკვდი-

ლის მარადიულ ერთიანობაში. ხადიშათის სიკვდილი მინდიას თვითმკვლელობის იმპულსი ხდება. მან დაკარგა პირველქმნილი სიმშვიდე, ზებუნებრივი ძალის მომნიჭებელი ცოდნის მადლი. მისი ხელები ჯიხვისა და ხადიშათის სისხლშია გასვრილი და ეს მაშინ, როცა მანამდე ნებისმიერი სულიერის ხმა, კვნესა და ტკივილი ესმოდა. მინდიამ ვერ შეარიგა ორი სამყარო, ვერ აღადგინა ჰარმონია. იგი, როგორც განსხვავებული, არაორდინალური პიროვნება მიუღებელია ერთგვაროვანი მასისათვის და ბრბოსაც ჩვეული სისასტიკით გამოაქვს განაჩენი: ან უნდა ემსგავსოს მათ, ან უნდა მოიკვეთოს. ხორციელების უსახურმა მძიმე ტალღამ მინდიას ხელები უმანკო სისხლით გასვარა. მან დაკარგა საკუთარი თავი და თითქმის შეგბითაც კი მიეახლა სიყვარულის წიაღიდან ამოზრდილ მხსნელ სიკვდილს. კონსტანტინე გამსახურდიამ, გრიგოლ რობაქიძისაგან განსხვავებით („ლამარაში“ მინდია თავს სწირავს), გაითვალისწინა ვაჟასეული „თავისმოკვლის“ ვერსია. მინდიას სიკვდილი მოთხრობაში კოსმიურ ელფერს იძენს და აპოკალიფსის ასოციაციას აღძრავს: „სათოფესკენ უკუიქცა ხოგაის მინდია. უკან მიიხედა. თვალი მოჰკრა თუ არა საკუთარ ლანდს, სატევარი გაიძრო და მარცხენა ძუძუს ქვემოთ დაიცა ვადამდის. ასიოდე წლის შემდეგაც მღერიან ხევსურები ხოგაის მინდიას ლექსს და იგი ისევე იწყება, როგორც უნდა გათავდეს ჩემს მიერ ნათხრობი:

„მზე წითლდებოდა, წყრებოდა,
ხოგაის მინდი კვდებოდა,
ჩამოდიოდა ვარსკვლავი,
მთვარე უკულნა დგებოდა.

სისხლნასვამი მზე ოქროს ობობასავით წამოსჯდომოდა მყინვარწვერის თავზე, ხოლო მთვარე, ღამენათევი, მთვარე მრუში ლაქებით ისე დატვიფრულიყო, როგორც ხევსურული სპილენძის ფარი“ (გამსახურდია 1980: 457). თავისთავად ნებისმიერი ადამიანის სიკვდილი ერთი სამყაროს დასასრულს ნიშნავს, რადგან ის განუმეორებელია და მასთან ერთად გაქრება ყველაფერი ის და ისეთი, როგორიც მხოლოდ მასში და მის გამო არსებობდა. და მით უმეტეს როცა კვდება აღმატებული ძალის, ცოდნის, ზერეალობასთან ყველაზე უფრო მიახლოებული პერსონაჟი და ეს ტრაგიკული მოვლენა აისახება მოდერნისტული აზროვნების მიერ ერთიორად მნიშვნელობაგაზრდილი და დაფასებული ინდივიდუალობის პირობებში, გასაგებია, რომ მინდიას დასასრული თითქმის სამყაროს დასასრულად გარდაისახა, რასაც ხელს უწყობს მოდერნისტული მოთხრობისათვის ნიშნეული სტილი. მთლიანობაში კი საბოლოოდ მოქმედებასა და მივლენებზე უფრო მნიშვნელოვანი რამ გადმოდის წინა პლანზე — იბადება იდუმალი, არამინიერი ცოდნის, სიყ-

ვარულის, ქეშმარიტების ენით აუნერელი სინათლის — მითის უშუალო შეგრძნება.

კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდია“ ყოველთვის ქართველ მკვლევართა ყურადღების ცენტრში იყო მოქცეული (დ. ბენაშვილი, დ. თევზაძე, ს. სიგუა, აკ. ბაქრაძე, ნ. მამაცაშვილი და სხვ.). არცაა გასაკვირი, რადგან ეს მოთხრობა შეიძლება ჩაითვალოს მითის ყველაზე უფრო „სუფთა“ ჟღერადობის მქონე ლიტერატურულ ვარიანტად. „ხოგაის მინდია“ მითის მხატვრული ტრანსფორმაციის უმაღლესი საფეხურია. თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა კონსტანტინე გამსახურდიასთვის მითს, მითოსური სამყაროს ორიგინალურად გააზრებასა და მხატვრულ ხორცშესხმას, ნათლად გამოჩნდა მოთხრობაში „ტაბუ“. „ტაბუს“ მთელი შიდასივრცე მითის სულითაა გამსჭვალული. მასში გამოვლინდა მოდერნისტული მოთხრობის მითის კონცეფციის თითქმის ყველა ძირითადი ნიშან-თვისება: ა) მითის არსებობა არა მარტო შინაარსობრივ, არამედ გამომსახველობით დონეზე. იგი ვლინდება მითის ქსოვილის მელოდიურობაში (რიტმული პროზა, ძირითადი თემის ლირიკული ვარიაციები, შელოცვების მონოტონური მელოდია, ხვარამზეს საბედისწერო გამიჯნურების მრგვინავი თემა); ფერთა გამაში (წითური შავჩოხიანი უცნობი, შავი მორიელი); სივრცეზე მითიური სახეების განლაგების და მოძრაობის დინამიკაში (ხვარამზესა და „უცხოს“ როკვა); პეიზაჟის არქაულობაში, ილუზორულობასა და მისტიურობაში (სოფლის სანახები, ორეულთა შეხვედრა, სასაფლაოს სურათი); ბ) მწერლის მიერ უკვე არსებული ელემენტების შერჩევისა და შეხამების საფუძველზე ახალი მითის შექმნაში, რომელშიც დიდ როლს თამაშობს გამონაგონი; გ) ქმედების თანდათანობით გადაზრდა მისტერიაში (მოთხრობა მთავრდება მორიელის მილურსმვის საკრალური აქტით); დ) ხასიათების არქეტიპულობაში; ე) რეალურ პლანში (მოთხრობელის ნადირობა) მითოპოეტური პლანის (ნაჭყვედის ლეგენდა) შემოჭრასა და მისი მეშვეობით ნანარმოების კონცეფციის წარმოჩენაში.

სწორედ „ტაბუში“, უშუალოდ მსჯელობის დონეზე, გამოვლინდა მითის უდიდესი მნიშვნელობა მოდერნისტული მწერლობისათვის. ის ერთ-ერთი ქმედითი საშუალებაა, რომლის მეშვეობითაც გამოისახება მოდერნისტული აზროვნების ფილოსოფიური საფუძველი: ხილული სამყაროს მიღმა აბსოლუტური იდეის არსებობა, ადამიანის მერყეობა ცხადისა და ზმანების მიჯნაზე. ამასთან მითი უპირველესი შემოქმედებითი იმპულსი, მწერლის აქტიური შემოქმედებითი მოღვაწეობის პირობა, ერთგვარი გამართლება ხდება. უმითოდ ყოფნა მწერლისთვის ნიშნავს უმძიმეს სულიერ და შემოქმედებით კრიზისს:

„...და თქვენ იცით, რა ძნელია პოეტისათვის კრიზისი? კრიზისი ჩვენი სულის გამოფხიზლებაა ზმანებისა და მითის ჯადოსანა.

კრიზისი?

უმიტოდ ყოფნაა.

ჩვენთვის: არყოფნაა.

დადიხარ ამ ქვეყნად ზედმეტი კაცივით. გაზარმაცდები. მელნის სუნი შეგდაგდება. როგორც ნაბახუსევზე ლეინო კახური და თვითვე გიკვირს, რომ ოდესრაც სული გედგა მითების მთხზველი და ადამიანების სიტყვით დაელექტრონება შეგეძლო“ (გამსახურდია 1959: 92). მხოლოდ მითთან მიბრუნება დასძლევს კრიზისს.

ის, რასაც კონსტანტინე გამსახურდია მითის შესახებ ამბობს „ტაბუში“, შეიძლება გავრცელდეს მთელ XX ს-ის I ნახევრის ქართული პროზის და კერძოდ, მოთხრობის, მითოპოეტურ სექტორზე და ეპიგრაფადაც წაემძღვაროს მითის მხატვრულ ტრანსფორმაციაზე დაწერილ ნებისმიერ ნაშრომს. აქ მითი მთელი არსებით, მძაფრადაა ნაგრძნობი და მოქნილად, ნათლად გადმოცემული:

„... პირველთაგანვე იყო მითი. ამ ქვეყნად ყოველივე მითით შეიქმნა, რაც კი რამ შეიქმნა. მითი წინ უსწრებდა ადამიანის ყოფნას.

მითი იყო უპირველესი განზრახვა ღმერთკაცისა და ხელოვნებისა. და როცა ყოველივე არარად იქმნება, დარჩება ალბათ: მითი“ (გამსახურდია 1959: 92).

მოდერნისტულმა აზროვნებამ მართლაც სრულად გამოიყენა მითის შესაძლებლობანი, განსაკუთრებით კი მისი მეშვეობით დროის დაძლევის ან გარდაქმნის შესაძლებლობა: „მითების გაცოცხლებით პროფანული ქრონოლოგიური დროიდან გადიხარ და თვისობრივად განსხვავებულ დროში შედიხარ“ (ელიადე 1992: 105). მითი აფართოებს თვალსაწიერს, რადგან „მითით გადმოცემული ამბავი ეზოტერული ხასიათის ცოდნას შეიცავს“ (ელიადე 1992: 105). შესაბამისად, მითის მხატვრული ტრანსფორმაციისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც ესთეტიკურ მხარეს, ისე მის შემეცნებით ღირებულებასაც. აქედან აუცილებლად აღიძვრის რწმენის საკითხიც: „მითოსური წარმოსახვის ძალა მუდამ გულისხმობს რწმენის აქტს. თავისი საგნის რეალობის რწმენის გარეშე მითოსს გამოეცლებოდა საკუთარი ნიადაგი“ (კასირესი 1983: 105). ყველა ამ ასპექტის გათვალისწინებით შეიქმნა ნეომითოლოგიური კულტურა: „ნეომითოლოგიური კულტურა დასაბამითვე წარმოადგენდა მაღალ ინტელექტუალიზებულ მოვლენას, რომელიც მიმართულია ავტორეფლექსიისა და თვითაღწერისაკენ. აქ ფილოსოფია, მეცნიერება და ხელოვნება ისწრაფვიან სინთეზისაკენ და მოქმედებენ ერთმანეთზე გაცილებით ძლიერად, ვიდრე კულტურის განვითარების წინა ეტაპებზე. აზროვნების მითოლოგიური სტრუქ-

ტურების ელემენტები აღწევენ ფილოსოფიაში (ნიცშე, ვლ. სოლო-
ვიოვი, ეგზისტენციალისტები), ფსიქოლოგიაში (ფროიდი, იუნგი).
მეორე მხრივ, მითზე ორიენტირებული ხელოვნება (სიმბოლისტი-
ები, ექსპრესიონისტიები) იხრება ფილოსოფიური და მეცნიერული
განზოგადებისაკენ, რაც ხშირად ხაზგასმულია ეპოქის სამეცნი-
ერო კონცეფციებში (იუნგის მოძღვრების გავლენა ჯოისისა და 20-
30-იანი წლების „ნეომითოლოგიური ხელოვნების სხვა წარმომად-
გენლებზე“) (მსოფლიო... 1992: 62). ნეომითოლოგიური კულტურის
წიაღში უდგას ფესვები ქართულ მოდერნისტულ პროზასაც, რო-
მელმაც როგორც ვრცელ ტილოებში, ისე შედარებით მომცრო ნა-
წარმოებებში საფუძვლიანად დაამუშავა მითი, მოცემულ შემთხვე-
ვაში ამის ნათელი მაგალითია მინდიას მითი, მიანიჭა მას ესთე-
ტიკური ფენომენის სტატუსი, აშკარა გახდა თუნდაც სრულიად
ახალ მხატვრულ რეალობად გარდაქმნილი მითის შემეცნებითი
ღირებულება და განიხილა მითი, როგორც შემოქმედების მარადი-
ული იმპულსი, რწმენა და ხსოვნა იმაზე, რაც არ ყოფილა, მაგრამ
მანც იყო.

დამონებანი:

- ბაქრაძე 2004:** ბაქრაძე ა. მითოლოგიური ენგადი. თხზულებათა სრული
კრებული. ტ. II. თბ.: 2004.
- გამსახურდია 1959:** გამსახურდია კ. თხზულებანი. ტ. II. თბ.: 1959.
- გამსახურდია 1980:** გამსახურდია კ. თხზულებანი. ტ. VI. თბ.: 1980.
- ელიაძე 1992:** ელიაძე მ. მითის ასპექტები. ჟ. „ივერია“, № 1. თბ.: 1992.
- კაპანელი 1989:** კაპანელი კ. სული და იდეა. // კაპანელი კ. ფილოსოფიური
შრომები. თბ.: 1989.
- კასირესი 1983:** კასირესი ე. რა არის ადამიანი. თბ.: 1983.
- მსოფლიო... 1992:** Мифы народов мира. М.: т. II, 1992.
- რობაქიძე 1926:** რობაქიძე გრ. ლამარა. დრამები. ტფ.: 1926.
- რობაქიძე 1984:** რობაქიძე გრ. ლამარა (მოკლე ბიოგრაფია). კრებული.
მიუნხენი: 1984.
- ცხადაძე 1997:** ცხადაძე ე. გრიგოლ რობაქიძის დრამათა წარმართული
სამყარო. თბ.: 1997.

Inga Milorava

Artistic Transformation of the Myth in Modernistic Text

Summary

It is very important to show the strange ways and directions of artistic transformation of the myth in Georgian modernistic literature. There are three strange groups, which show these ways and directions and show the features of this transformation. Each group has special character and includes the image structures and original plots. Myth is a natural part of artistic thinking. Modernistic writing tried to express a sense of myth. The article analyzes the literary and folk versions of the myth. The article is an attempt to find similarities and differences between these versions.

ერთი ქართული ზღაპრის მიმართების საკითხი ჰომეროსის „ოდისეასთან“

ქართული ხალხური პროზის მრავალტომეულზე მუშაობის პროცესში ჩემი ყურადღება მიიპყრო ზღაპართა ერთმა ტიპმა, რომელიც გარკვეულწილად წააგავს კიკლოპთან ოდისეესის სტუმრობის ეპიზოდს ჰომეროსის „ოდისეადან“. ცხადია, უამრავი შეკითხვა გაჩნდა: რა მოვლენასთან გვაქვს საქმე? როდის შეიძლებოდა ჰომეროსის ტექსტი გადმოსულიყო ხალხურ ნიაღში? ეგებ აქ საქმე უბრალო დამთხვევასთან გვაქვს? სწორედ მსგავსი შეკითხვების გამო მსურს ამ საკითხზე შევაჩერო ყურადღება. ეს ზღაპრები¹

¹ იყო ერთი ლარიბი გლეხი, ცოლი და ბავშვი ჰყავდა. მოუკვდა ცოლი იმ გლეხსა და დარჩა ობოლი ის პატარა ბიჭი. მალე მოუყვანა დედინაცვალი ამ ბიჭსა. სცემდა და მშიერი ჰყავდა მთელი დღე. ეს კაცი მუშაობდა, სამკალში დადიოდა... ცოლმა უთხრა: „ნეტა რა უნდა გაჭამო, სუყველაფერს შენი შეილი ჭამს. თუ მაგას წაიყვან და მამაშორებ, პურსაც გაჭმევ და წყალსაცა“... მეორე დღისით ჩანვა ლოგინში ქალი და ტყვილად ავად გაიხადა თავი... „შენმა შეილმა ნერვები მომიშალა, მაგას რო ვერ ავცხე, მე დავიცხე. გელაპარაკები, ეხლავე დაკარგე შეილი“... მართლაც წაიყვანა ამ კაცმა მეორე დღეს ეს ბავშვი ერთ უდაბურ ტყეში. ერთ მაღალ გორგოთზე ავიდნენ... დაუწყეს პურს ჭამა. ბიჭს მარილ კვერი აჭამა, თითონ კარგი პური ჭამა... ცოტა ხნი შემდეგ ამ ბიჭს წყალი მოსწყურდა, ენა უშრება, ისე ძან უნდა წყალი... „აი, შეილი! ემ გოგრას დავაგორებ. სანამ გაჩერდებოდეს, შენც ირბინე: როცა გაჩერდება, შენც გაჩერდიო. მონახე ამ ადგილებში წყალი და დალიეო... გაჩერდა გოგრა. ეძება ამ ბიჭმა წყალი... დარწმუნდა ბიჭი, რომ მამამ მომატყვილა და მე დამკარგაო... იარა. ერთ ალაგას გამოქვაბული კლდე იყო, შეძვრა, მოიკუნტა და ტირის, ის კლდე იყო სამთავიანი ორთავ თვალებით უჩინარი მდევისა. ტირილი შემოესმა და გამოვიდა კლდიდან და დაიღრიალა... მოჰყვა ამ ბიჭმა ყველაფერი, როგორც იყო. შინ წაიყვანა. ცხვრები ჰყამდა. ერთი კაი ცხვარი დაკლა, ივახშმეს და დაიძინეს. მეორე დღითა გამოიყვანა მდევა და უთხრა: „აქეთ თეთრი მთაა. ამ მთაზე ცხვარი არ წაასხა. იქ თეთრი მდევა, თეთრი ცხვარი, ძალღი, ცხენები ყამს. თითონაც თეთრია. არამც და არამც არ წახვიდე, თორემ მოგკლამსო... აგე შავი მთა. იქ შავი ცხრათავიანი მდევაა. შავი ძალღი, შავი ცხენი, შავი ცხვარი ჰყამს. მაგან დამთხარა თვალებით და იქ არ წახვიდეო... იქა ნითელი მდევაა. ნითლები ჰყამს ცხვარი, ცხენი, ძალღი. იქაც არ წახვიდეო. ეგენი სამთავე ძმები არიან და ცოცხალს არ გაგიშვებენო... წავიდა ამ ბიჭმა პირდაპირ შავი მდევისაკენ, შავ მთაზე. დაინახა მდევა: „ეს ვილა ოხერ-ტიალია. ჩემი შიშით მაღლა ზეცაში ფრინველს ვერ გაუვლია“. ბიჭმა მოიქნია მდევი... გაიძრო ხანჯალი და ექვსი თავი გააგდებინა და ერთილა დაურჩინა. ეხვენება მდევი, ეს ერთი თავილა შემარჩინე და დაგასაჩუქრებ, ნულა მამკლამო. მამაჩემის თვალები ვისა აქსო. ნითელ მდევა აქს მამაშენის თვალებიო. შემოჰკრა იმ თავშიც, აილო ის თავი და ჩააგდო ხურჯინში სახლში წამოსალებად. ადგა ეს ბიჭი, ცხვარი გამაირეკა, შეურია თავის ცხვარსა და წამაასხა. სახლში ეს დევი კარებში გაიბოტა, რო შედის ცხვარი. ლაჯებში იტარებს და ისე სთვლის. რო თვალა, თვალა თავისი ცხვრის სათვალავი შესრულდა, რამის გაგიჟდა, ეს რამდენი მარეკეო. ბატკნები დაჩეკეს ტყუპ-ტყუპი და იმიტომ არის ბევრი ცხვარიო. მეორე დღით წავიდა თეთრ მდევთანა... ბიჭმა მოიქნია მდევი და

დაანარცხა. შემოჰკრა და რვა თავი გააგდებინა, ერთილა დაარჩინა. შენი არაფერი არ მინდაო, მამაჩემის თვალები თუ შენ გაქ, მომეცი, თუ ვისმე აქს, ისიც მითხარო. შვილო, ნითელ მდევსა აქს მამაშენის თვალებიო. შემოჰკრა და გააგდებინა თავი. იმის ცხვარი გაირეკა და შუური და წაასხა სახლში. გამოვიდა მდევი, გაიბოტა და თვლის ცხვრებსა. მეორე დილით პირჯვარი დაინერა ბიჭმა და ნავიდა ნითელი მდევის მთაზე. დაიწყეს ჭიდაობა. მამაჩემის თვალები მომეცი, მეტი არაფერი მინდაო. მოდი, ჩემ ჯიბეში პატარა კოლოფია. ამააცალა და თვალები ეწყო შიგა. ესენიო მამაშენისაა. გადაანვინე გულაღმა, ჩაუნყე თვალები და თვალისჩინის ცხვირსახოცი მოუსვი, ეეხილება თვალები და მოურჩებაო. მეორე დილითა: „მამო, გულაღმა გადაწევი, უნდა თვალები გაგიხილო“. გადაანვინა მდევი დიდ ტახტზე და ჩაუსო თვალები. გადაუსო ცხვირსახოცი და მდევმა შეხედა ამ ბიჭსა: „უჰ, რა კარგი ყოფილხარ. რა ვიცოდი, თორემ გადაგყლაპავდიო.. რაც ეს ბიჭი წასულია, იმ ხანაში მდევმა ლესა დიდი ხანჯალი, იმ ღამეს მძინარე უნდა დაკლას ეს ბიჭი. დაღამდა, შერეკა ამ ბიჭმა ცხვარი და შევიდა: „როგორა ხარ, მამაო? კარგადა ვარო“. იმ ღამეს პური რო ჭამეს, ამ მდევმა ღვინო დააღვინა ამ ბიჭსა, მაგრამ ბევრი არ დალია, რალაცას მიპირობს და ცოტა გავფრთხილდეთ. ამ ბიჭის ცდაში მდევს დეეძინა, ამოუშვა ხვრინვაი. ამ ბიჭმა ბუნარში ცეცხლი დაანთო, ორი შამფურები შეანყო და ნახევრამდინა სუ ცეცხლი გახადა, გაახურა. ეს მდევი გულდასმით რო ნევს, ბიჭმა ერთი თვალზე დააჭირა, მეორე — მეორეზე და ტვინში გახვრიტა, დასთხარა ისევ ისე თვალები იმ მდევსა. წამოვარდა ეს მდევი, ხან კედელს მიეჯახება და ხან — სადა. ცხვრით ტყავი გადაიფარა ბიჭმა ზურგზე. მდევი გამწარებით ეძებს. ცხვრის ფარაში გეერია ეს ბიჭი. ამ მდევმა რო ვეღარ იპოვა, გაულო კარი ცხვარსა და ლაჯებში იტარებს, დავიჭერო და მოვკლამო, მაგრამ როგორც ლიფსიტა ეგრე გაძვრა წინ-წინა ეს ბიჭი. იცინის ეს ბიჭი, ეს ცხვარი გამორეკა და ნავიდა, საცა დედინაცვალი და მამა ეგულეობდა. იარა, იარა, იარა და ქერი ეთესათ ხოლმე და ამ ქერში შეუშვა ცხვარი, სუ განადგურებინა, ერთი ციდა აღარ დაარჩინა. ეს დედი-ნაცვალი მოდის... მოკლა და ის ქალი იქ დააგდო. ბიჭი დაქორნილდა და ცხოვრობს ბედნიერათა... (ზღაპარი (ბრმა დევი) [ფ. არქ. ქ. 62, გვ. 129] მოქმელი: მარო უმიგაშვილი, ჩამწერი: ც. კაციაშვილი, სოფ. მეჯვრისხევი, 1961).

მეორე ვარიანტი: იყო და არა იყო რა, ღვთის უკეთესი რა იქნებოდა, ერთ სოფელში ცხოვრობდა ორი ბიჭი. ნავიდნენ ერთხელ ესენი მინდორში საჩიტაოდ. ამ დროს იმ მინდორში გამოიარეს უცხოებმა, ისეთებმა, რომლებიც ხალხს ჭამდნენ. დაიტაცეს ეს ბიჭები და წაიყვანეს. ემ დროს დაღამდა და მშობლები ელოდებიან ბავშვებსა, მაგრამ ბავშვები აღარ მოვიდნენ. ეს ხალხისმჭამელები, რომლებმაც ბავშვები მოიტაცეს, იყვნენ ძმები. ერთი იყო ორთავთვალეზით სალი, მეორე კი ცალთვალა. ამათ ყავდათ ბევრი ცხვარი და ცხოვრობდნენ ტყეში. ამ დროს იმათი რჯულის ხალხსა ქორნილი ქონდათ და ეს ძმებიც დაჰპატიჟეს. ამ დროს უფროსმა ძმამ უნცროსსა: — მე ნავალ, ძმაო, ქორნილში, შენ კიდევ ოჯახსა და ცხვარს მოუარე, მშიერი არ დატოვო. უფროსმა აანთო დიდი ცეცხლი და ეს ბავშვები უნდა სჭამონ. უფროსმა ერთ ბავშვზე უთხრა: ამ ერთ მწვადსა მე შევჭამ ეხლა და ეს მეორე შენ შეჭამე, როცა გინდოდესო. უფროსმა ააგო ის ერთი ბიჭი შამფურზე, შეწვა და შეჭამა. მეორე ნავიდა ქორნილში, სხვა სოფელში. დარჩა უნცროსი ცალთვალა ძმა სახლში და მეორე დღეს ცხვარი უნდა გარეკოს და ეს ბავშვიც უნდა შეჭამოს. დაანთო ცეცხლი და შიგ შადო შამფური, რომ ეს ბავშვი გახურებულ შამფურზე ააგოს და ისე შეწვას. ეს ცეცხლი ცხვრის ფარაში ანთია და ბავშვიც და ის ცალთვალაც იქ არის, ბიჭმა რომ დაინახა, თუ როგორ შეჭამა უფროსმა ძმამ ის ერთი ბავშვი, ცდილობს დაიძალოს. ამ დროს მოიფიქრებს იმ ამბავს, რომ მოდი, ავიღებ ამ შამფურს, მეორე თვალში დავატაკებ და რომ ამეეთხრება, იქნებ გავიპაროო. მივა ეს ბიჭი, აიღებს შამფურს და დაურტყამს კაციჭამიას სალ თვალში და გამოთხრის. იგი დაიწყებს ღრიალს, ვაიმე მიშველეთო. დარბის ეს ბიჭი ცხვარში და ის კაციც დასდევს გამწარებული, რომ დაიჭიროს და შეჭამოს. ვერ დაიჭირა.

ცხვარიც დამწყვედი ყავს მშვიდი და მეორე ძმაც არ მოსულა ჯერ. იფიქრებს ეს კაცი, რომ ცხვარი ბალახზე გარეკოს. კარებში თითონ ჩადგება, მოაწვებს ცხვარს რქაში ხელს და რომ დარწმუნდება კარგად, რომ ცხვარია, გაუშვებს გარეთ. ამ ბიჭმა დაკლა ერთი ჭედოლა, გაატყავა და ტყავში თითონ შეძვრა. მერე დიდ ცხვარში შეერია, თითქოს ცხვარი ვარო. ამ კაცმა რომ გადაუსვა ხელი, რქა ქონდა, უკან რომ გადაუსვა ხელი, ცხვრის დუმის მგვირად ამ ბიჭის ხალათი შერჩა. ამ ბიჭმა მაინც მოასწრო გარეთ გავარდნა და ცხვარს შეერია.. ეს ბიჭი მიადგა მდინარეს და იფიქრა, ამით შეჭმას დავიხრჩო მირჩენიაო. გადახტა წყალში. წყალს დიდი ხე მოქონდა. და ეს ბიჭი იმას მეეჭიდა. გაჰყვა საითაც მიდიოდა. ატარა, ატარა წყალმა ეს ბიჭი და ტყეში ერთ ადგილას გარიყა დაღამებულია და ისევ ტყეში დარჩა ეს ბიჭი. რომ გათენდა, ამ ბიჭს წასვლა უნდა, მაგრამ ისეთი ხშირი ტყეა, ჩიტი ვერ გაფრინდება შიგ. გაიხედა ამ ბიჭმა და ნახა, რომ ერთი ადგილიდან კომლი ამოდის. წავიდა წინა და ნახა, რომ პატარა სოფელია ამ ტყეში. ერთი სახლიდან წითელი კომლი ამოდის, მეორედან თეთრი, მესამედან შავი და ასე, სუ სხვადასხვა ფერის კომლი ამოდის ამ სახლებიდან. ამ ბავშვმა რომ დაინახა ეს ამბავი, თქვა: ვაიმე, აქაც ისეთი კაციჭამიები იქნებიან თორენ ასე სხვადასხვა ფერის კომლი რათ ამოდისო. ამ დროს ერთი სახლიდან გამოვიდა ერთი ცალთვალა კაცი. ამან დაინახა ეს ბიჭი და მივიდა მასთან. რომ მივიდა ამ ბავშვს ძალიან შეეშინდა. იფიქრა, ეს კაციც ისეთი იქნება და შემჭამსო. ამ კაცმა უთხრა: — შვილო, რა გინდა შენ აქა, წამოდი ჩემთანო. ეს ბავშვი შეშინებულია და არ მიდევს. მერე შეკითხება ეს კაცი, რამ მოგიყვანა შვილო აქაო. ეს ბავშვი მოუყვება ყვლაფერს, რაც მასა და მის ამხანაგს თავს გადახდა. მერე ეტყვის ეს კაცი: — წამოდი, შვილო, ჩემთან, მე ვიცი საიდანაც ხარ და ვისი შვილიცა ხარ. ამ სოფელში ცხოვრობდნენ თურმე ავადმყოფობის ანგელოზები. ეს კაცი თითონ საქონლის ჭირი იყო; ბავშვს უთხრა: „აი, შვილო, წითელი კომლი რომ ამოდის, იქ არიან წითელა ბატონებიო, თეთრი კომლი რომ ამოდის, იქ სხვა ავადმყოფობის ანგელოზები არიანო და ასე აუხსნა დაწვრილებით სუყველაფერი...“ (ყრჩაღი ბიჭი [ფ. არქ. ქ. 56, გვ. 183] მთქმელი: პელო იოსებაშვილი, ჩამწერი: ო. გოგიჩაიშვილი. კრწანისი, გორის რ-ნი, 1961).

მესამე ვარიანტი: ერთი ზღაპარი წამდვილი სინამდვილეა, ერთი 130 წლის მამიდა ყავდა მამაჩემს და გვიმბობდა ჩვენა ჩემს ბაბულობაში. წინად თურმე ძალიან გაჭირვება ყოფილა. ერთმა სამმა კაცმა მოიყარეს თავი და თქვეს: -წავიდეთ, ჩვენ ცოლ-შვილს აქ ვერსა ვშველით და იქნება მათი სარჩო სხვაგან სადმე ვიმოვოთო. წავიდნენ. იარეს, ცოტა იარეს თუ ბევრი იარეს, მივიდნენ ერთ ცხრათავიან დევთან. იმ დევს ცალი თვალი არა აქვს. ცალთვალაა. — მოჯამაგირეები ხო მარ გინდა, დაგვიქირავე, ცოლ-შვილს რასმეს უშოვით და წაუღებო. იმ დევს ყოლია დიდძალი ცხვარი, სამნი ძმანი ყოფილან დევები დ ეგ ცალკეა. — კარგიო. დადექით მოჯამაგირეებათო. მინდორში ცხვარს დაუყენა იმ დროს. სალამოთი რომ მორეკეს ცხვარი ბაკშია, დაიჭირა ამ დევმა ორი მოჯამაგირე, წამაავო შამფურზე, შესწვა და შეჭამა. ერთი დარჩა გულგახეთილი. დევი გაძლა და მიიძინა. როგორც იყო ეფხაჭუნა ეს კაცი დევის შამფურს, მიიტანა ცეცხლზე, კარგად გააცხელა, მიეპარა დევს და ის ერთი თვალი გამოსთხარა. წარხდა დევი გამწარებული, ეს შამფური მოგლიჯა და გასროლა. გაისროლა დევმა გამწარებული ეს შამფური და რამდენიმე თავისივე.. ცხვარი განყვიტა. იმ კაცმა დაუყვირა: -მაინც ვერ მომკალი, ისევ შენ იზარალეო. — ხვალაო! — დევმა თქვა, — ჩემ ცხვარს გავთვლი სულაო. ერთი დიდი ჭედოლა ჰყოლია იმ დევს ყველაზე მეტი ამას ზარი ჰკიდია. ის ჭედოლა კი მოუკლამ შამფურით დევსა. ამ კაცმა ეს ზარი დაიკიდა, ჭედოლა გაატყავა, ის ტყავი თვითონ წამაიფარა. დილით ბრმა დევმა სულ გათვალა ცხვარი, ბოდიშს ვიხდი, ლაჯებში გაატარა სულა, კარებში. ამ ჭედოლას ცოტა მეტი გზა მისცა. გავიდა კაცი გარეთ და დევს შეუძახა: -აიო, ვერ გაგიძვერიო? ოხ, ძალიან გაბრაზდა დევი. დაუძახა თავის ძმებს, გამოდით. ეს ძმები მოიდნენ, მაგრამ ამ კაცმა მაინც გაასწრო. იარა, იარა, მივიდა ერთ ქვეყანაში და თურმე, ვინც მოვა — ქალია, უნდა გაათხოვონ, კაცია, უნდა დააქორწინონ.

დაახლოებით ერთსადიმავე დროსაა ჩანერილი. თუმცა, ერთი ზღაპრის მთქმელი აზუსტებს, რომ ეს ამბავი მამის 130 წლის მამიდად უამბო, ამით თითქოს ზღაპრის სიძველეზე მიუთითებს. არც ხანდაზმულობისა და არც გეოგრაფიული გავრცელების გამო ამ ზღაპრებზე ალბათ არც შევარჩებდი ყურადღებას და კლასიფიკაციის პროცესში მათ მივაკუთვნებდი იმ რანგის ზღაპრებს, როდესაც მხატვრული ნაწარმოების საყვარელი და გამორჩეული ლიტერატურული ეპიზოდი ზეპირი გზით ვრცელდება ხალხში და ისეთ პოპულარობას იძენს, რომ მასზე უკვე ახალი ვარიანტებიც იქმნება, მაგრამ ამ შემთხვევაში იმდენად განსხვავებულ ნიმუშებთან გვაქვს საქმე, რომ საჭირო ხდება მეტი კვლევა, რათა მიღებული დასკვნები ორივე დარგისთვის — ფოლკლორისტიკისთვისაც და ჰომეროლოგიისთვისაც — გამოსადეგი იყოს. ალბათ საინტერესოა, რომ ამ პერიოდში, როცა ეს ზღაპრებია ჩანერილი, ჰომეროსის უკვდავი პოემები ჯერ კიდევ არაა ქართულ ენაზე ნათარგმნი, თუმცა, ცხადია, ეს ბევრს არაფერს ნიშნავს: სიუჟეტის გავრცელება არა მარტო ტექსტის მშობლიურ ენაზე ნაკითხვას უკავშირდება. როგორც აღვნიშნეთ, სიუჟეტი შეიძლება იმდენად პოპულარული გახდეს, რომ ხალხში ზეპირი გზით გავრცელდეს და მას ახალ-ახალი ელემენტებიც კი დაემატოს. შესაბამისად ის ფაქტი, რომ ზღაპარში შეიძლება მოხვდეს ლიტერატურული ნაწარმოების ეპიზოდი, მკვლევართათვის კარგადაა ცნობილი, მაგრამ ამ შემთხვევაში საკითხს სხვაგვარად მინდა შევხედოთ.

როგორც ვხედავთ, ქართულ ზღაპარში (sc. სქოლიოში დართული ტექსტი) იკვეთება ორი პერსონაჟი — ცალთვალა (ბრმა)

ამ კაცსაც საჩქაროდ ცოლი შერთეს, მხოლოდ ისეთი წესიც ჰქონიათ, რომ, რაც მოკვდება, ცოლ-ქმარი უნდა ჩააყოლონ საფლავში. მოკვდება ქმარი — ცოლი უნდა ჩააყოლონ. მოხდა ისე, რომ მოკვდა ოლი ამ კაცისა, ჩააყოლეს თან ეს კაციც და ორი კვირის საჭმელი პრავიზია თან ჩააყოლეს (ესეთი წესი ჰქონიათ) რომ სჭამს. სანამ ეყოფა, ეყოფა, მერე სული უნდა დალიოს... ეს კაცი საფლავში არა დგება, იმდენი უთხრია და ამოსულიყო ზეზე... შეხვედრია გზაზე ერთი ხნერი კაცი, საქონელი ჰქონია. ამ კაცმა უთხრა, ამდენი ხანია წამოსული ვარ და მინდა ჩემ ცოლ-შვილში მოვკვდეო. იმან უთხრა: აქაო, ხალხნი არ არიან, ამ ქვეყანას მხოლოდ ბატონები ბრძანდებიან აქაო, იქაო, რო დაინახავ მეკომურია ერთი — შავი კომლი ამოდის. ეს სახადია, იქ არ მიხვიდეო, წითელთან და თეთრთან მიდიო. საცა წითელი ბოლი ამოდის, იქ წითელა, საცა თეთრი დიდი ბატონებო (ყვავილი). მივიდა ეს კაცი იქა, ამ ბატონებმა მიიღეს კარგად, გაუმასპინძლდნენ ამ კაცსა და აჭამეს პური. იმ ბატონებს შეეკითხა, გზა მასწავლეთო. ჩვენაო, ბატონები ვართ, არ ვიცით და გზაში შეგხვდება ვინმე, ის გასწავლისო — დაარიგეს კაცი. შემდეგში, იარა ამ კაცმა, ცოტა თუ ბევრი და იმდენი ქნა, რო თავის ცოლ-შვილში მივიდა. უკვე დაბერდა და ისინიც ის იყვნენ დაბერებული, რო ვერ იცნეს... (ზღაპარი ბატონებისა [ფ. არქ. ქ. 83, გვ. 114] მთქმელი: ხორბალაძე ნატალია, ჩამწერი: ვირსალაძე, სოფ. რუისი, 1958).

დევი² და მოხერხებული ბიჭი (კაცი). ანტაგონისტი დევი მწყემსია და თავისი ქმედებით ძალიან წააგავს კიკლოპს „ოდისეადან“, რომელიც ასევე თავს ირჩენს მწყემსობით. მეტიც, კიკლოპის საცხოვრებელი შესანიშნავი ნიმუშია წესრიგის მოყვარულთათვის: მას ასაკისა და სქესის მიხედვით ცალ-ცალკე ადგილი აქვს მიჩენილი ცხვრისთვის, ჭურჭელი წინასწარ გაუმზადებია რძისთვის და ყველის მოსამზადებელი მასალაც იქვე უდგას, რომ საძოვრიდან მობრუნებულს ადვილად მიუწვდებოდეს ხელი ამ ყველაფერზე. ვერც იმას ვიტყვით, რომ ოდისეესის გამორჩენამდე კიკლოპი კანიბალიზმში იყო შემჩნეული. სიუჟეტიდან იკვეთება, რომ მას ძალიან გააღიზიანებს ტროას ომის გმირის გამომწვევი საუბარი. აბა, რომელი დაუპატიჟებელი სტუმარი დაუნყებს სახლში მობრუნებულ მასპინძელს იმის სწავლებას, რომ სტუმრის რიგიანად მიღება ღმერთების პატივისცემის ნიშანია. არადა, მანამდე შეიჭერი უცხო საცხოვრებელში, უკითხავად გამოსაზიდად მოამზადე საკ-

² საინტერესოა, რომ ბერძნულ მითოლოგიაში კიკლოპები ურანოსისა და გეას შვილები არიან. მათ ტიტანებთან ბრძოლის წინ ათავისუფლებს ზევსი ტარტაროსიდან და კიკლოპებიც ამზადებენ ატრიბუტებს მესამე თაობის ღმერთებისათვის: მეს ზევსისთვის, მუზარადს — ჰადესისთვის და სამკაპს პოსეიდონისთვის. ბრონტესი, სტეროპესი და არგესი ამ კიკლოპების სახელებაა და უკავშირდება ჭექა-ქუხილსა და ელვას. მათგან განსხვავებით „ოდისეას“ პერსონაჟი კიკლოპი პოლიფემე არც ურანოსისა და გეას ვაჟიშვილია და არც კოსმიურ მოვლენებს უკავშირდება, ის მარტო ცხოვრობს გამოქვაბულში და სამჭედლო არ გააჩნია, ანუ მისი ფუნქცია სრულიად განსხვავებულია. ტექსტიდან არ ჩანს, როგორ გამოიყურებიან ამ კუნძულის დანარჩენი მაცხოვრებლები, მათაც ერთი თვალი აქვთ თუ არა. მარტო ის ვიცით, რომ კიკლოპის ღრიალზე ისინი შეგროვდებიან გამოქვაბულთან და დიდი ინტელექტუალური მონაცემებით არ გამოირჩევიან. მათი გარეგნობა ოდისეესს არ დაუნახავს და ნაუცბადევი განზოგადების გზით (რაც თავისთავად შეცდომაა ლოგიკური მსჯელობის პროცესში) ასკვნის, რომ ისინიც კიკლოპები არიან და ამ სახელს უწოდებს მათ. ანუ კუნძულზე რეალურად ერთი კიკლოპი ცხოვრობს თუ მეტი, არ ვიცით. არც ის ვიცით, რა მსგავსებაა პოლიფემესა და ბერძნული მითოლოგიის კიკლოპებს შორის, რადგან ოდისეესი არ არის გაკვირვებული კიკლოპის გარეგნობით, მხოლოდ მის ახოვანებაზე, ხმაზე და საზარელ გარეგნობაზე მიუთითებს. შესაძლოა თუ არა, რომ პოლიფემე ისეთივე გარეგნობის იყოს, როგორც ქართულ ზღაპრებში დაფიქსირებული ცალთვალა დევი? რა თქმა უნდა, შესაძლებელია. მკვლევარები კიკლოპების გადატანაზე მითოლოგიაში რამდენიმენაირად ხსნიან: ა) ოტენიო აბელმა 1914 წელს საბერძნეთის ტერიტორიაზე აღმოაჩინა ე. წ. ჯუჯა სპილო, რომლის თავის ქალაც ადამიანისას ორჯერ აღემატება და რომელსაც შუბლის შუაში ერთი დიდი ღრმული აქვს თვალისთვის. პალეონტოლოგი მიიჩნევს, რომ ამ არსებამ განაპირობა კიკლოპის სახის გაჩენა მითოლოგიაში. ბ) ჰიპოკრატე აღწერს ბალახს, რომლის შემადგენლობაშიცაა ალკალოიდი კიკლოპამინი. ამ მცენარის მოხმარება მშობლის მიერ იწვევს ახალშობილის დაავადებას, რომელსაც კიკლოპია ჰქვია. მკვლევართა მეორე ჯგუფი თვლის, რომ ამ უიშვიათესმა დაავადებამ შთააგონა კიკლოპის სახის შექმნა მითოლოგიაში. თუმცა, აქ საუბარია ურანოსისა და გეას სამ ვაჟიშვილზე. ჩემი აზრით, ჰომეროსის კიკლოპი პოლიფემე განსხვავდება ვიზუალურად მათგან და უფრო მეტად ზღაპრულ ცალთვალა დევს წააგავს როგორც გარეგნობით, ასევე ფუნქციით (ანუ იგი მჭედელი კი არა, მწყემსია).

ვები პროდუქტი (ნანარმოებში ყველი), დაანთე კოცონი, პატარა მსხვერპლშენივაც მოანყვე, აურიე მისი დალაგებული ნივთები და მერე მასპინძელს დაუნყე ლოდინი, როდესაც მობრუნდება, ეგებ კიდევ დაგვასაჩუქროსო. რა თქმა უნდა, რომ ამის პასუხი არ უნდა ყოფილიყო კიკლოპის მხრიდან ოდისევსის ყველა ამხანაგის გადასანსვლა, თანაც ისე, რომ მათგან ერთი ძვალის კი არ დარჩენილიყო, მაგრამ ის, რომ კიკლოპი ძალიან გაღიზიანდებოდა ოდისევსის „სტუმრობით“, რომელიც დარბევას უფრო ნააგავს, აშკარაა. მაგრამ ამ ეპიზოდს, რა თქმა უნდა, თავისი კონტექსტი გააჩნია და მისი ნაკითხვაც და განხილვაც ამ კონტექსტში უნდა მოხდეს. ოდისევსი თავის სტუმრობას კიკლოპთან ფეაკთა ქვეყანაში, კუნძულ სქერიაზე ყვება. მანამდე კი ამ ქვეყნის მმართველისგან ვიგებთ, რომ სქერიაზე ფეაკების ბაბუების თაობა გადმოსახლებულა. მანამდე ისინი კიკლოპებთან ერთად თანაარსებობდნენ, თუმცა არცთუ ისე მშვიდობიანად. პირიქით, კიკლოპები მათზე ინტელექტუალურად მაღლა მდგომ ფეაკებს ჯაბნიდნენ, ფიზიკურად უსწორდებოდნენ. სწორედ ამას რომ ვეღარ გაუძლეს ფეაკებმა, ამიტომაც გადაწყვიტა მათმა მმართველმა სხვაგან გადასახლება. და ახლა, სქერიაზე გადმოსულებს, არ უყვართ სტუმარი, რადგანაც სავესებით გასაგებია მათი შიში, რომ ეს სტუმარი კიკლოპთაგანი ან მასთან დაახლოებული ადამიანი აღმოჩნდეს. რატომ ვერ გაძლეს ერთად კიკლოპებმა და ფეაკებმა, გასაგები ხდება ტექსტის ყურადღებით ნაკითხვის შემდეგ: როგორც ჩანს, ერთად ცხოვრების დროს ისინი სხვადასხვა ღმერთებს ეთაყვანებოდნენ, კიკლოპები პოსეიდონს და ფეაკები სოლარულ ღმერთებს. არადა, სასახლისკენ მიმავალი ოდისევსი მაშინვე შენიშნავს პოსეიდონის ტაძარს. მაგრამ ეს კულტი რომ ახალია, ფეაკების საუბრიდან ირკვევა. ისინი იხსენებენ იმ დროს, როდესაც ღმერთები ფეაკთა სადილებს ესწრებოდნენ, გზად მიმავალ ფეაკებს დაყვებოდნენ და მათთვის ჩვეულებრივი რამ იყო ღმერთებთან შეხვედრა. ფეაკები არ ამბობენ, რომელი ღმერთები იყვნენ, მაგრამ, ჩემი აზრით, სწორედ სოლარულ (და ლუნარულ) ღმერთებს შეუძლიათ გზად მიმავალს მეგზურობა გაუნიონ და მათთვის გამართულ სამსხვერპლო სადილებსაც დაესწრონ, თუ ეს მსხვერპლშენივები ღია ცის ქვეშ მიმდინარეობს. თუკი ეს მოსაზრება მართებულია, მაშინ ნამდვილად გასაგებია, რომ კიკლოპები და ფეაკები რელიგიური მოტივით იქნებოდნენ დაპირისპირებულები. მაგრამ, მას შემდეგ, რაც ფეაკებმა ზღვა გადმოლახეს და კიკლოპების ჩაგვრას თავი დააღწიეს, შესაძლოა მიხვდნენ, რომ პოსეიდონი სულაც არაა ხელნამოსაკრავი ღმერთი და მისი კულტიც შემოიტანეს სქერიაზე. ოდისევსი ამ ყველაფერს ალღოს ადვილად უღებს. მის მიმართვაში გაისმის მეფის ასულის შედარება პალმასთან, რომელიც ბერძნულ

ენაზე ფენიქსია, ეს ოდისევსის (იგივე ჰომეროსის) ერთგვარი კალამბურია და მსმენელს (მკითხველს) უნდა გაახსენდეს მზის ფრინველი. მეორე კალამბური კი ასეთია: სასახლეში მისული ოდისევსი³ ათენას რჩევით ჯერ დედოფალს ემთხვევა მუხლზე,⁴ მერე კი, არც აციებს, არც აცხელებს, და პირდაპირ ნაცარში ჩაჯდება. ამ საქციელით გაოგნებულია ყველა, მაგრამ გარკვეული დროის შემდეგ მხოლოდ უხუცესი მოეგება გონს და მიმართავს მეფეს, რომ სტუმარი კარგად უნდა მიიღონ. ოდისევსი სამი დღე ებრძოდა ზღვას და შიშველ-ტიტველმა ძლივს გამოაღწია ნაპირზე. ნაპირზე გამოსულს იმდენი ფიქრის უნარი კი შერჩენია, რომ დაღლილ-დაქანცულმა ისევ გადარჩენაზე იფიქროს, მოძებნოს მოყურებული ადგილი, სადაც ვერც ორპირი ქარი გააციებს, ვერც მხეცები შეჭამენ. ასეთი ადგილის მიგნების შემდეგ კი ოდისევსი გაეხვევა ფოთლებში და დაიძინებს. ჰომეროსი გმირს ადარებს მუგუზალს, რომელსაც კარგი დიასახლისი შეინახავს, რომ შემდეგში ცეცხლი გააჩალოს. აი სწორედ ეს მუგუზალი, ანუ ოდისევსი, თავის ადგილას მივა და სასახლეში ნაცარში ჩაჯდება — მუგუზალიდან ხომ ცეცხლი უნდა გაჩაღდეს?! საქმე ისაა, რომ ბერძნულად მუგუზალი და თესლი ომონიმებია და ორივე გამოითქმის, როგორც სპერმა. ოდისევსი თავს უფრთხილდება არა მარტო როგორც ცეცხლის მომცემ მუგუზალს, არამედ როგორც თესლსაც. ამას უხუცესიც ხვდება და უსიტყვოდ მიხვდება მეფე ალკინოეც, რომლისთვისაც ოდისევსის დაკავშირება მოხდება მომავალ სასიძოსთან. მალე ამის შემდეგ მისი რიტორიკა იცვლება და ოდისევსს სთავაზობს ან დარჩეს კუნძულზე და დაქორწინდეს ან დაეხმარებიან და ხვალვე კუნძულიდან გაამგზავრებენ (დაახლოებით ისეა, როგორც დღევანდელი სამყაროს მრავალი ქვეყანა გთავაზობს ორ მომენტალურ ვარიანტს — ან იქრონინე და გახდი მოქალაქე ანდა დეპორტაციას დაექვემდებარები). ოდისევსმა რომ ალლო აულო ფეაკთა სიტუაციას იქიდანაც ჩანს, რომ მისი მონაცოლი კიკლოპთან შეხვედრის შესახებ მთლიანად ისეა აგებული, რომ მასპინძლებს თან აამოს და თან გააფრთხილოს და აი, როგორ: დიახ, კიკლოპები ისეთი ძლი-

³ საინტერესოა, რომ სასახლისკენ მიმავალი ოდისევსი გაივლის ე. წ. სოლარულ ბალებს. ამ ბაღში ისევე როგორც ბევრ ზღაპარში აღწერილ ბაღში ხეები ისეა განლაგებული, რომ, როცა ერთი რიგი ჰყვავის, მეორე რიგი ილევა, მესამე კი — მწიფობის ხანაშია.

⁴ ბევრი მკვლევარი ფიქრობს, რომ კუნძულზე ქალთა განსაკუთრებული მდგომარეობა შეინიშნება. მე კი ვფიქრობ, რომ ეს განსაკუთრებული მდგომარეობა ისაა, რომ ალბათ თავის დროზე სოლარულ რელიგიაში ამ ქალებს რაღაც გამორჩეული ფუნქცია ჰქონდათ (შედარებისთვის შეგვიძლია გავიხსენოთ სოლარული რელიგიის მიმდევარი კირკეც და მედეაც) და მათ მახსოვრობაში ეს ჯერ კიდევ კარგადაა შემორჩენილი. ამას უკავშირდება ნავსიკაას შედარება ფენიქსთან და არეტუსას მუხლებზე მოხვევაც.

ერები არიან, რომ ადვილად გაუგებ მათ მიერ დაჩაგრულ ხალხს. ერთმა კიკლოპმა ოდისევსის ყველა თანმხლები გადასანსლა, თუმცა... ვერ მოერია ოდისევსს. ეს უკვე გაფრთხილებაა, რომ ოდისევსი ძალიან გონიერია და ფეაკებმა ეს უნდა გაითვალისწინონ და რამე არ ავნონ ოდისევსს. ამიტომაც დასჭირდება მესამე კალამბურის გამოყენება ოდისევსს. კიკლოპს ტროას გმირი თავის სახელს არ გაუმხელს და ეტყვის, რომ მას უტისი (არავინ) ჰქვია. ალბათ გონებაგახსნილ ფეაკებს⁵ გადასარევად ესმით ეს კალამბური, კიკლოპი კი იმიტომ რომ გონებრივად სუსტია, ვერ ხვდება, რომ ამ სიტყვას უნდა ჩაანაცვლოს მეორე სიტყვა მეტისი (ნურავინ) და მეტისი კი სიბრძნის მფარველი ქალღმერთია, ათენას დედა, ე. ი. ოდისევსიც სიბრძნის მფარველობის ქვეშაა. ასეთი ქვეტექსტებით მოუთხრობს ოდისევსი ფეაკებს თავის თავგადასავალს და ამ ქვეტექსტებს ალბათ ამოიცნობდნენ კიდევ ფეაკები, რადგან მათ, მიუხედავად პოსეიდონის გაფრთხილებისა, მშვიდობიანად დააბრუნეს ითაკაში უხვად დასაჩუქრებული ოდისევსი. აი, ამ კონტესტში დანახული კიკლოპის ეპიზოდი უკვე სხვაგვარად გამოჩნდება, ვეღარ ვარკვევთ, რა არის სიმართლე და რა ფეაკთა საამებლად მოგონილი ამბავი. ვინ შეამონმებს ამბის ნამდვილობას? ფეაკებს ეშინიათ კიკლოპების და ვერ ნაწვლიან, სხვა კი... კიკლოპი ისე ჭამს ოდისევსის ამხანაგებს, რომ მათგან არანაირი კვალი აღარ რჩება, არცერთი ძვალიც კი. ზღაპრის დევი, კიკლოპის მსგავსად, არაა ჭკვიანი და პროტაგონისტიც ადვილად ატყუებს მას ყველა შემთხვევაში. თუმცა, როგორც ზღაპრიდან იკვეთება, პროტაგონისტი თავისი თვისებებით (გარდა მოხერხებულობისა), ბიოგრაფიით სრულიად განსხვავებულია და არ ნაგავს ოდისევსს. ალბათ, ოდისევსი, როდესაც ფეაკებს თავის თავგადასავალს უამბობდა, უხვად დაესება იმ დროს გავრცელებულ ფოლკლორს: ზღაპრებს, გადმოცემებს და თავისებური ინტერპრეტაციით შესთავაზა ფეაკებს ისინი.

თუმცა საფუძვლიანად ჩნდება კიდევ ერთი შეკითხვა: მართლა ოდისევსმა გამოიგონა ყველა ეს ამბავი ფოლკლორულ გადმოცემებზე დაყრდნობით? ეგებ სულაც მთელი ოდისეა⁶ სხვისი⁷ მოგო-

⁵ მათ კუნძულზე „ტექნოლოგია“ საოცრად არის განვითარებული. ფეაკებს ფიქრზე უსწრაფესი ზომალდები აქვთ, მათ სასახლეს კი რობოტისმაგვარი ძაღლები დარაჯობენ. სასახლე საუკეთესოააა განათებული, რადგან ერთმანეთის მიყოლებით ჩამწკრივებულან კვარცხლბეკზე შემდგარი ჭაბუკები (ეტყობა, ქანდაკებები) ჩირაღდნებით ხელში.

⁶ ამ შემთხვევაში ოდისეას ვუნოდებ თავად ოდისევსის თავგადასავალს და განვასხვავებ ტელემაქესგან, რომელიც ტელემაქეს, ოდისევსის ვაჟიშვილის ამბავს მოგვითხრობს. არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს ამ ორი ხაზის არსებობას პოემაში.

ნილია, რადგან განსხვავებით ტელემაქეასგან ის სავსეა ხან ზღაპრისთვის დამახასიათებელი, ხანაც თქმულება-გადმოცემებისთვის სახასიათო დაუჯერებელი ელემენტებით. როგორი იყო ის ზღაპარი, რომელსაც სავარაუდოდ დაესესხა ოდისევსის თავგადასავლის შემქმნელი, გაუგებარია; თუმცა გასაგებია, რომ ის ძალიან ემსგავსებოდა იმ ზღაპრებს, რომლებიც ქართულ ფოლკლორშია შემორჩენილი. აქ ჩნდება კიდევ ასეთი შეკითხვა: არსებობდა თუ არა რამე შანსი, რომ მართლა ქართული (ან კოლხური) სინამდვილიდან გადასულიყო და ასახულიყო ზღაპარი ბერძნულ ეპოსში. რა თქმა უნდა, ამ კითხვაზე კონკრეტული პასუხი არ არსებობს, თუმცა ამის შანსი ნამდვილად იყო და ეს მტკიცდება იმით, რომ „ოდისეაში“ ერთი ამბავი უკავშირდება კირკეს, რომელიც კოლხეთის ძლევაში იმეფის აიეტის და არის. ანუ იმის თქმა, რომ ამ ეპოქაში ბერძნული სამყარო იცნობს კოლხეთს, დადასტურებულია და შეგვიძლია, ისიც ვივარაუდოთ, რომ ეს ნაცნობობა ვლინდებოდა სხვადასხვა სფეროში, თუნდაც თქმულებათა, ზღაპრების გაცვლის დონეზე. ამდენად, იმის შესაძლებლობა, რომ კონკრეტულმა ბერძენმა იცოდა რომელიმე კონკრეტული ამბავი, რომელიც კოლხურ სამყაროს უკავშირდებოდა, არსებობს.

ჩემი აზრით, ქართულ ზღაპრებში დაცული მასალა უძველესი დროიდან უნდა მომდინარეობდეს და წინ უსწრებდეს კიდევ ლიტერატურულ ნაწარმოებს. ამ ჯგუფის ზღაპართა ანალიზისა და ლიტერატურულ ნაწარმოებთან შედარების საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ არსებობდა ერთი საერთო წყარო, რომელსაც დაესესხა ორივე მხარე, როგორც ლიტერატურული ნაწარმოები, ასევე — ზღაპარი. ამ დასკვნის გაკეთების საფუძველს კი, როგორც ვნახეთ, კვლევის დროს გამოკვეთილი რამდენიმე მოსაზრება მამძლევს.

დამონებანი:

ფ. არქ. ქ.: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივის ქართლის მასალები.

ჰომეროსი: Homer, *Odyssey*, translated by Samuel Butler, www.classical.mit.edu/Homer/odyssey.html

⁷ პასუხი შეკითხვაზე, თუ ვინ შეიძლება იყოს სხვა, განსხვავებული იქნება იმის მიხედვით, თუ რა ჩრილში წავიკითხავთ პოემას, პოლიტიკურში, რელიგიურში თუ ისტორიულში. ეს სხვა თემაა და მასზე საუბარი დამოუკიდებელი სტატიის საგანია.

Nestan Ratiani

One Georgian Fairy Tale and Homer's "Odyssey"

Summary

While working on the project "22 volumes of Georgian Folk Prose" I found out that there was a group of the tales which reminded me an episode of meeting Odysseus and Cyclops Polyphemus. The protagonist of the tale is a male of undefined age whereas antagonist is a Dev with one eye. The Dev is a peasant and tries to harm the main character (to eat him). The protagonist ties himself underside of the sheep and leaves the cave safely riding beneath the belly of the ram. This episode fully repeats the Homeric version. Many scholars had noticed that the Cyclops from "Odyssey" is different than Cyclopes mentioned in Greek mythology. Mythological Cyclopes do not live pastoral life and their number is three as well as their names are known. Why does Homer's information about the Cyclops differ from the mythology? The answer is in the text itself: Odysseus tells the story to Phaeaceans, who suffered from Cyclopes, thus the goal of Odysseus is to enchant the hosts in order to get a shelter and a boat later. Correspondingly Odysseus's story can be created according to the expectations of the audience. I hypothesize that Odysseus/Homer borrowed the story from the folklore and interpreted it in his own manner. Which folk-text was the source of the author? After researching of the both texts – Georgian fairy tale and "Odyssey" I can hypothesize that both of the texts have the same source from which they arise.

ხალხური ტრადიცია გიორგი ლეონიძის მოთხრობაში „სახელის მილოცვა“

გიორგი ლეონიძე ახალგაზრდობაში „ცისფერი ორდენის“ წევრი იყო. ქართველ სიმბოლისტთა ეს დაჯგუფება 1915 წელს შეიქმნა ქუთაისში. ჯგუფის გამოკვეთილი ლიდერები პაოლო იაშვილი და ტიცინან ტაბიძე იყვნენ; მათი იდეური წინამძღოლი — ქართული მოდერნიზმის მამამთავარი გრიგოლ რობაქიძე.

გიორგი ლეონიძეს „ცისფერყანწელებთან“ უფრო პირადი მეგობრობა და სიმპათიები აახლოვებდა, ვიდრე შემოქმედებითი პრინციპები. მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი ლეონიძე არასოდეს ყოფილა ნამდვილი მოდერნისტი, მან მაინც ძალზე ბევრი რამ შეითვისა ქართველი სიმბოლისტებისაგან პოეტური ოსტატების თვალსაზრისით. მას მუდამ ხიბლავდა უფროსი მეგობრების პოეტური ვირტუოზობა და თვითონაც თავისი ორიგინალური, თვითმყოფადი ხმის პოვნას ცდილობდა. სწორედ ასეთი თავისთავადი ხმის პოეტად დარჩა იგი ქართული მწერლობის ისტორიაში.

გიორგი ლეონიძე საინტერესო მეცნიერულ მუშაობასაც ეწეოდა. იკვლევდა ძველი ქართულ ლიტერატურის ცალკეულ პერიოდებსა და ლიტერატურულ ძეგლებს. იგი ასევე ნაყოფიერ ფოლკლორულ-შემკვრებლობით მუშაობას ეწეოდა და ქართული ფოლკლორი არაერთი საგულისხმო ნიმუშით გაამდიდრა — ამასთანავე, ფოლკლორისტიკის საკითხებზეც რამდენიმე გამოკვლევა შექმნა, მაგრამ გიორგი ლეონიძის მოღვაწეობიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც მისი პოეზიაა. იგი, პირველ რიგში, პოეტი იყო და სწორედ ასე აღიქვა და შეიყვარა ქართველმა ხალხმა.

პოეტური აზროვნებით გამოირჩევა მისი მხატვრული პროზა, რომელსაც ლირიკულ პროზასაც უწოდებენ. მისი „ნატვრის ხე“ უდავოდ გამორჩეული მოვლენაა უახლესი ქართული პროზის ისტორიაში. განსაკუთრებულია იგი სწორედ თავისი პოეტურობითა და ლირიზმით, ავტორი ყოფითსა და ჩვეულებრივს ისე ღრმად, ისე ლამაზად და ლირიკულად გადმოსცემს, რომ მისი მხატვრული სამყარო საოცრად ერთიანი და მთლიანია — პროზა და პოეზია მხოლოდ ფორმით განსხვავდება მის შემოქმედებაში ერთმანეთისაგან, განწყობისა და ხედვის თვალსაზრისით მათ საერთო მეტი აქვთ.

გიორგი ლეონიძის შემოქმედება ხალხში იღებს სათავეს. მან „ახალგაზრდა მწერლებთან საუბარში ხალხურ სიტყვიერებას უწოდა „მწერლობის აუცილებელი ვიტამინები“, რომელთა ოსტა-

ტურად გამოყენების გარეშეც მხატვრულ ნაწარმოებს სიცოცხლე არ უნერიაო. მან აღნიშნა, რომ შემოქმედმა ხალხისაგან უნდა ისწავლოს ცხოვრების შუაგულში შეჭრა, საგნების და მოვლენების ბრძნულად გააზრება, სათქმელის ლაკონურად გადმოცემა და შემდეგ თავისებურად წარმოთქვა:

მეფე ერეკლეს დროშია
შორს მოვაძუე ძროხანი,
წავწოდი, წავიძინოდი,
წავიხუროდი ჩოხანი.
მეფე გიორგის დროშია,
ვერა ვდგებოდი ქოხშია,
ვერც გავახარე ცოლ-შვილი,
ვერც მოვილხინე ტოლშია.

— აი, ხედავთ? — ღიმილით დასძინა მან, — ხალხმა ორ სტროფში მთელი ორი ეპოქა დაგვიხატა. საოცარია ხალხის ფანტაზია, ამოუნურავია მისი ნიჭი და უნარი, დაეუფლეთ ხალხურ საუნჯეს, ისწავლეთ ხალხისაგან!“ (შამანაძე 1970: 165)

მოთხრობა „სახელის მილოცვა“ საინტერესო ფაბულით გამოირჩევა. მოთხრობის პირველი ნაწილი ძველი ისტორიული ქრონიკის ასოციაციას იწვევს. ავტორი ძველი მემკვიდრეობის სიტყვა-ძუნწია, ზოგად შტრიხებს იძლევა, მაგრამ მოქმედება თანდათან ცოცხლდება: „შალია ლასურიძე ძველ მეომართა ოჯახის შვილია, გვარის უკანასკნელი იმედი, მწერლის ხელით არის დახატული დედა ჩახტაურა, უტეხი სულის ქართველი ქალი. იგი შალიას დავაჟკაცების მოლოდინით ცოცხლობს. აჰა! საცაა ეს დღეც უნდა დადგეს, სოფელმა უნდა დალოცოს და „ქარფეხა“ ცხენს უნდა შემოახტეს შალია ლასურიძე“ (ცაიშვილი 1984:67).

სადა და მარტივი ნარატივით გადმოცემულია ფსიქოლოგიურად ძლიერი და დამაჯერებელი სურათი — დედის გული ბოლომდე ეურჩება მკაცრ სინამდვილეს, არ უნდა იწამოს უკანასკნელი იმედის ჩაქრობა.

„...პირველი მსოფლიო ომის დროს, დეიდა ჩახტაურა ზის მარტოდმარტო შემპალ, ძველებურ აივანზე. კერას არ აციებს... ზის და წინდას ქსოვს...სამი ვაჟიდან ვითომდა შემორჩენილი ერთადერთი ვაჟიშვილი შალიასათვის, რომელიც სულ ამას წინათ დაილუპა, მაგრამ ჩახტაურას არ სჯერა, ღრმად სწამს შვილის უკვდავება და ფოსტალიონს მკაცრი კილოთი ეტყვის:—ენამც მოგტყდება, ენამცდარო! უკან წაიღე! ეს ქალაღი იმასვე მიუტანე, ვინც გამოგატანა! შალია როდი მყავს მკვდარი! აღარ გაბედო ამის თქმა! — და ისევ განაგრძობს წინდის ქსოვას კიბის თავზე... ნუთის შემდეგ ჩახტაურა ისევ მრისხანე ხმას დაანევის შარაზე მიმავალ,

განცვიფრებულ გუგუნას: აღარ გაბედო მაგნაირ შავი ქალაქით აქ მოსვლა, თორემ ძაღლებს დაგაგლეჯინებ! სამახარობლოდ მოდი, სამახარობლოდ!“ (ლეონიძე 2004:80-81)

მოთხრობაში „სახელის მილოცვა“ აღწერილია სახალხო რიტუალი. აქ გადმოცემულია ის ძველი ჩვეულება, რომელიც ფოლკლორულ წყაროებს ეყრდნობა, კერძოდ, სახელის დღეს. მამული-სათვის თავდადებული გმირი უკვდავია, მისი საგმირო საქმენი შთამომავლობას გადაეცემა. ამაზე მეტყველებს ხალხში გავრცელებული ტრადიცია — სახელის მილოცვა. მთიელებმა ბოლო დრომდე შემოინახეს „სახელის მილოცვის“ ტრადიცია, რაც იმით გამოიხატებოდა, რომ ხალხი ჯერ გმირულად დაღუპულის ცხედარს ხოტბას შეასხამდა, შეაქებდა და განადიდებდა მის დამსახურებას თემის წინაშე, ხოლო ამის შემდეგ ჭირისუფლებს მიუსამძიმრებდა. ხალხური ლექსი ამბობს: „სახელიანებ საფლავებს გულდიდად გადმოვცქერიო“, ან „მკვდარს მაულოცვენ სახელსა, ჩვენ კი გვინყებენ ჭირსაო“ (გოგოჭური 2000:88).

მთელი სოფელი გამოსულა სასაფლაოზე, ხალხი ერთმანეთს ულოცავს „სახელის დღეს“, სოფლელები დასტირიან მიცვალებულებს, სახალხო დატირება პოეზიის სიმალლემდეა აყვანილი. ამ მოთხრობაში ეთნოგრაფიული სურათთა გადმოცემული. შალია გმირია, კაი ყმაა. მწერალს უაღრესად ზუსტად და დამაჯერებლად აქვს აღწერილი სახალხო გლოვის სცენა, რომელსაც თავის ხმას უერთებს შალიას დედა — ჩახტაურა.

„ხავსი და მობიბინე ბალახი ჰფარავ გმირთა საფლავებს... ირგვლივ ფრთაგაშლილი გაზაფხული ფრიალებს...“

— სახელი მომილოცნია, შვილო! — ყურად დასტიროდა შაოსანი დედაბერი ჯაფარაულის საფლავს და დედაკაცები ზედ ზუზუნს აყოლებდნენ.

— განა შინ მოკვდი, ომის კარს მოკვდი! ხელს ხმალი გეჭირა! ხალხი მოვიდა. ღვთისოს ჩოქით სახელი მიულოცა.

— შაი, შე უდროოდ გათავებულო, შე გამარჯვებულო, მადლობელი ვარ შენი სახელისა! — ჩასძახოდა პაპა ედიშერი მწყემსს გაგნიას, — სვეტი ნათლისა დაგადგეს!“ (ლეონიძე 2004: 87-88). ირკვევა, რომ შალიას ომში ხმლით უბრძოლია, ცხრა მონინააღმდეგე აუკაფავს და ისე დაღუპულა, რომ სისხლში გასვრილი ხმლის ნატეხი ხელიდან არ გაუგდია.

პირველ მსოფლიო ომში დაღუპულ კობა ცისკარაულის გმრობაზე შექმნილია მრავალი ლექსი, რომლებშიც აღნიშნულია სწორედ ის ამბავი, რომ ცისკარაული ხმლით ჩეხავდა მტერს: „ხმლით ომობს ცისკარაული, არწივი მალლის მთისაო“ აგრეთვე მსგავსია შალიასა და სახალხო გმირის — ცისკარაულის დაღუპვის სურათი. „სისხლში გასვრილი ხმლის ნატეხი კიდევ ეჭირა ხელშიო!“

(ლეონიძე 2004: 84) ხალხური: „ეჭირა სისხლში გასვრილი, ხელში ნატეხი ხმლისაო“ (გოგოჭური 2000: 88).

შალიაზე შექმნილი მეჩონგურის ლექსი თურმე ასე მთავრდება: „სახელისათვის მომკვდარო, ბევრ ცოცხალს სჯობხარ მკვდარიო!“ (ლეონიძე 2004:84) ეს ტაეპი თუ ვარიანტი არ არის, მაშინ მწერალს ის საანდაზო ლექსი უნდა ჰქონდეს გადამუშავებული; „ველთაგან მოდის ანდერძი, ბევრ ცოცხალსა სჯობ ზოგ მკვდარი“ (გოგოჭური 2000: 89).

ასეთი მხატვრული სურათითაა შემზადებული მგლოვიარე დეა ჩახტაურას შემოყვანა, მისი ხმაც ერთიან ნაკადად ერწყმის სახალხო მწუხარებას. ნუგეშად ჩაესმის ჩახტაურას, რომ მისი შალიაც სახალხო გმირად შეურაცხავთ, ლექსებიც გამოუთქვამთ:

„შალიას სიკვდილისთვისა მალა ღმერთს მოსწყდა წელია!
მთვარემ ჩაიცვა შავები, ვარსკვლავთ არ ედო ფერია“.
(ლეონიძე 2004: 91)

ასეთ დროს ზღვასავით დიდია და წყნარი სახალხო მწუხარება, თითქოს სადღაც ქრება ჩემი და შენი. დამშვიდებული, დანყნარებული სახით ბრუნდება უკან დედა ჩახტაურა. სხვისთვის ყოფნის ღიმილიანი სიტყვა „რა სახელიანი შვილი მყავდა! დახე, სოფელმა სახელი მიულოცა! თქვენც კარგები დაიზრდებით ტყემლის ბოყვებო!“ (ლეონიძე 2004: 92) — მიმართვდა იგი გზად მომავალ ვაჟკაცებს.

მოთხრობის გამორჩეულობას განაპირობებს მისი მოტივების ხალხურობა და ლექსიკის სიმდიდრე. თხრობის ლირიკულ მანერას ხალხური თქმები, იდიომები, საგმირო-სამგლოვიარო ლექსები ენაცვლება და მკითხველზე ნარეულად შთაბეჭდილებას ახდენს.

„სახელი... სახელი... კლდე ჩამოიშლება, ქვამყარი დაირღვევა, არ მაიშლება სახელი“ (ლეონიძე 2004: 92).

„რაც კი რამ დანერგა დიადი და გენიალური, სათავე ხალხური შემოქმედების წიაღში ეძებნება“, — წერს ვახტანგ კოტეტიშვილი „ხალხური პოეზიის“ შესავალ ნაწილში (კოტეტიშვილი 1961: 8), როცა ხალხური შემოქმედებისა და მწერლობის ურთიერთობაზე საუბრობს. მეცნიერისათვის ფოლკლორი ის საფუძველია, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს ლიტერატურას“. „დანუნებულ“ თუ „დავინყებულ“ ხალხურ გენიასთან, ხალხურ სიბრძნესთან მიახლოება ხელოვანის შემოქმედებითი ნიჭის საოცარი ამაღლების მომასწავლებელია, რომელიც „მოგვაგონებს ძირს დაფენილი დამჭკნარი ფოთლების გაცოცხლებასა და აყვავებას“ (კოტეტიშვილი 1967: 39).

გიორგი ლეონიძე ქართველი ეთნოგრაფის, ფოლკლორის შესანიშნავი მცოდნეა. ეს ცოდნა საოცრად ამდიდრებს მის მოთხრობებს და ბევრად უფრო ფართო განზოგადების საშუალებას იძლევა.

დამონებანი:

გოგოჭური 2000: გოგოჭური დ. გიორგი ლეონიძე 100. თბ: 2000.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. ხალხური პოეზია. თბ: „საბჭოთა საქართველო“, 1961.

კოტეტიშვილი 1967: კოტეტიშვილი ვ. რჩეული ნაწერები. ნ. II, თბ: „საბჭოთა საქართველო“, 1967.

ლეონიძე 2004: ლეონიძე გ. ნატვრის ხე, თბ: „ბაკმი“ 2004.

შამანაძე 1970: შამანაძე ნ. „ამირანის მომღერალი“//გიორგი ლეონიძე, საიუბილეო კრებული. თბ: „მეცნიერება“, 1970.

ცაიშვილი 1984: ცაიშვილი ს. ლიტერატურული ეტიუდები. თბ: „მერანი“ 1984.

Eka Chkheidze

Folk tradition in George Leonidze's story “Congratulation on Name”

Summary

For scientists folklore is the basis of literature. From the point of view our literature is various and rich.

George Lenodze's works take roots from folklore. He is extremely national and original poet. His prose is of poetic character as well, sometimes it is called lyric prose. His prose and poesy are different only in form, his works are of similar characters.

The story “Congratulation on name” is of interesting plot. The first part of the story is of

historical nature. It depicts the psychological strong character of mother – mother is against of severe reality, she trusts in hope.

The story “Congratulation on Name” covers the rituals and ancient traditions of folk festivals. The heroic deeds and characteristic features are clearly depicted in the story.

The main dignity of the story is its folk character and diversity of lexis. The lyrical style of narratives, idioms, heroic and mourning verses make the great affect on reader.

მითოსურ-ფოლკლორული ნაკადი ოთარ ჭილაძის პოეზიაში

მითოსის და ფოლკლორის გამოყენების თვალსაზრისით თანამედროვე ქართულ პოეზიაში მეტად საინტერესო სურათს ქმნის ოთარ ჭილაძე. ისევე, როგორც სხვა ქართველ თანამედროვე პოეტებს, მასაც უპირატესად გამოყენებული აქვს ქართული ფოლკლორი, ანტიკური (რაც თითქმის ყველასთან გვხვდება) და შუმერული მითოსი („გილგამეშის“ მოტივები).

მისი დამოკიდებულება გამოყენებული მასალისადმი ყველგან შემოქმედებითია. პოეტის მიზანია, თავის ლექსებსა და პოემებში ასახოს ქართული კოლორიტი, ახალი სიცოცხლე მიანიჭოს მითოსურ პერსონაჟებსა თუ სიუჟეტებს, გაამდიდროს თავისი პოეზია ფოლკლორული მოტივებით და ხალხურ ფესვებზე აღმოაცენოს ახალი, თვისობრივად ნოვატორული სტრიქონები.

ანტიკური (უპირატესად ბერძნული) მითოსიდან, მაგალითად, პოემა „სინათლის წელიწადში“ გვხვდება ასეთი სტრიქონები:

„მე შენი ხელი მაგრად მეჭირა,
ვით არიადნეს ძაფის გორგალი“.
(ჭილაძე 1984: 209)

ეს არის გამოძახილი თეზევსის მითისა, სადაც არიადნეს მიერ მიცემული ჯადოსნური ძაფის გორგალით თეზევსმა თავი დააღწია მინოტავრის ლაბირინთს მინოტავრის მოკვლის შემდეგ. ეს ძაფის გორგალი ხსნის სიმბოლოდ მოიაზრება ანტიკურ მითოსში და ოთარ ჭილაძესაც იგივე მნიშვნელობით გამოუყენებია, ქმნის რა მოხდენილ შედარებას.

ლექსში „ცა“ ნახსენებია ანტიკური მითოსის პერსონაჟის სიზიფოსის ლოდი, როგორც ამაოების სიმბოლო. იგი ო. ჭილაძეს თანამედროვე კონტექსტში მოუქცევია, ახლებურად გაუაზრებია და საინტერესო შედარებად უქცევია:

„მანქანა უკვე ქუჩაში იცდის და ჩემოდანი, სიზიფოსის ლოდი, აგდია კართან“ (ჭილაძე 1984: 230).

სიზიფოსის ლოდი გვხვდება ლექსშიც „მოხეტიალე კუნძული“, სადაც იგი ისევ და ისევ ადამიანთა ცხოვრების ამაოებაზე მიგვანიშნებს და ფილოსოფიურად არის გააზრებული:

„მაგრამ ხარბია ადამიანი:
დროს არ დაკარგავს აღსარებისთვის.
ჭიპით სიზიფეს ლოდზე მიბმული,

ძლივს მოპოვებულ სულს და გონებას
იმორებს გზაში, რომ შემსუბუქდეს
და მიათრიოს ძვალი და ხორცი
სალაფავამდე“ (ჭილაძე 1984: 258).

ახლებურად არის გააზრებული ანტიკური ბედისწერის ქალ-
ღმერთის მოიროს სახე „სიყვარულის პოემაში“. იგი გათანა-
მედროვეებულია:

„რადგან იცოდა, რომ ერთნაირად
ვერ გაიგებდნენ მენს ნათქვამს სხვები
და სიმარტოვის ცხელი ჰაერი
ეტმასნებოდა მოიროს ვნებით“. (ჭილაძე 1984: 238)

უსათაურო ლექსში „ოხ, მახსოვრობის ბოროტო ღმერთო!“
გვხვდება ანტიკური მითოსის ერთობ საინტერესო და ფილოსოფი-
ურად გააზრებული პანდორას ყუთი (ყუთი, რომელშიც ღმერთებმა
ყველა ამქვეყნიური სიგლახე ჩადეს და პრომეთეს ძმას ეპიმეთეს
პანდორას ცოლად შერთვისას გადასცეს. ეპიმეთემ არ დაუჯერა
კეთილ რჩევას, ყუთი გახსნა და ყველა ბოროტებანი ქვეყნიერებას
მოეფინა, ყუთის ფსკერზე დარჩა მხოლოდ იმედი) — ეს მოტივი ო.
ჭილაძის ლექსშიც ასეა. ლექსის ლირიკული გმირი მოგონებების-
გან დაცლილი, შეჭირვებული ადამიანის შთაბეჭდილებას ტოვებს
და ლექსში მისი განწყობილება ოსტატურად არის აღწერილი
პანდორას ყუთთან შედარებით:

„ოხ, მახსოვრობის ბოროტო ღმერთო!
ჯერ კიდევ გუშინ ცეცხლივით ვნთო,
რაც დავიწყების უკუნეთს ერთვის
და უკვე აღარ არსებობს ჩემთვის.
აღარც ის სახე, აღარც ის ნუთი
და ახლა, როგორც პანდორას ყუთი,
ცარიელი ვარ, ჩემს ფსკერზე მხოლოდ
განმეორების იმედი ცხოვრობს“.
(ჭილაძე 1984: 252)

ანტიკური მითოსური პერსონაჟი ტანტალოსი გვხვდება უსა-
თაურო ლექსში „გახსოვდეს, ვისი გორისა ხარ! და თუ არ გახსოვს“:

„ანდა „სამოთხის გასაღები“ და „სულის კლიტე“
რალად გჭირდება!...ცეცხლს მიეცი, ნყალს გაატანე,
რომ ბედნიერი იყო მარად, როგორც ტანტალე“.
(ჭილაძე 1984: 278)

ამ ლექსს არაფერი აქვს საერთო მარად ტანჯული ტანტალო-
სის მითთან, ტანტალოსი აქ ახლებურად არის გააზრებული, ბედ-
ნიერად არის შერაცხული, რადგან, ჩვენი ვარაუდით, მის სახეში

საუკუნო ცხოვრება, გაღმა გასული კაცი იგულისხმება. ბედნიერი უნდა იყოს იგი, რადგან უკვე გადალახა ზღვარი სიკვდილ-სიცოცხლისა და აღარაფერი ამქვეყნიური აღარ ჭირდება.

ანტიკურ მითოსურ სიუჟეტზეა შექმნილი ო. ჭილაძის პოემა „სიყვარულის პოემა“, სადაც თანამედროვე ცხოვრების სურათები ენაცვლება ორფეოსის და ევრიდიკეს მითის ეპიზოდებს. მითი თითქმის უცვლელად არის გადასული ო. ჭილაძის პოემაში, განსხვავებულია მხოლოდ ფინალი, სადაც ევრიდიკე სააქაოში ბრუნდება საიქიოდან ორფეოსის მცდელობით (ანტიკურ მითში ორფეოსმა დაარღვია ჰადესისთვის მიცემული პირობა-უკან მიიხედა და ევრიდიკე სამუდამოდ დაკარგა). ორფეოსის და ევრიდიკეს ამბავი პოემაში მთავრდება ბედნიერი ევრიდიკეს მონოლოგით, რომელიც საყვარელ ქმარს დაუბრუნდა.

პოემა გამდიდრებულია აგრეთვე ბერძნული მითოსის სხვადასხვა მოტივებით — აღწერილია დიონისეს საზეიმო სვლა მისი ამალითურთ, ასევე პოემის მეხუთე თავში გვხვდება გამოძახილი მითისა ურანოსის და გეას შესახებ:

„შფოთავდა გეა: მიშსა და ელდას
შემოეხია მისთვის სამოსი
და მშობიარე ცოლსა და დედას
არ ამორებდა თვალს ურანოსი“. (ჭილაძე 1984: 242)

გეა იმიტომ შფოთავდა, რომ ურანოსი-მისი ქმარი ახალშობილ შვილებს ყლაპავდა, რათა არ ახდენოდა წინასწარმეტყველება — შენივე შვილი დაგამხოვსო.

აქვე გვხვდება ამური-ანტიკური სიყვარულის ღმერთი და საიქიოს — ჰადესის კარიბჭის მცველი ძალლი კერბეროსი:

„უბრალო იყო ხალხი ბუნებით:
ისევ სჯეროდა ძალა ამურის,
ისევ რჩებოდა მისთვის ცდუნებად
თასიც, გვირგვინიც და სალამურიც“.
(ჭილაძე 1984: 242)

„პირქუში იყო შენი ოთახი.
ყეფით იკლებდა ღამეს კერბერი
და მხოლოდ ძილში, ისიც ცოტა ხნით,
გვევლინებოდა შენი მძებნელი“. (ჭილაძე 1984: 243)

გვხვდება არტემისიც, ერთობ თანამედროვე კონტექსტში მოქცეული:

„რომ არტემიდე ფოთლებში მალავს
მავთულხლართებზე დახეულ ძუძუს
და მოედნებზე ბორგავს აღმური

და გრძელი შოლტი. ხოლო ამური
კვლავ დასაკითხად მოჰყავთ ჯალათებს
და მისი თრთოლვით სავსე ბარათებს
უნყობენ ცხვირნი“ (ჭილაძე 1984: 241).

როგორც ვხედავთ, აქ ამურის სახეც ახლებურად არის გააზრებული — მითოსში ამურს არ ასამართლებენ, უბრალოდ ჩივიან მის უღმობლობაზე.

აქვე გვხვდება გრძნეული ჰეკატეს ხსენებაც: ორფეოსიო „ახლაც ჰეკატეს კომმარებს ებრძვის ხმითა და ჩანგით“, რაც ორიგინალური გააზრებაა მითოსური სახეებისა.

კიდევ ერთი ნოვაცია გვხვდება ამ პოემაში: ო. ჭილაძის მიხედვით, ევრიდიკეს საიქიოდან დასაბრუნებლად ერთი ახალგაზრდა ნიმფა სწირავს თავს, რაც არ არის მითისეული ეპიზოდი(ნიმფა წყალში იხრჩობს თავს). დანარჩენი ეპიზოდები უკვე ანტიკურ მითს მიყვება და მათი მხატვრული ხორცშესხმა უკვე ანტიკური ტრადიციის მიხედვით ხდება.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია პოეტის ოსტატობა, როდესაც იგი აღწერს ორფეოსის და ქარონის შეხვედრას და საკუთარ პოეტურ პრიზმაში გადატეხავს თვითეულ დეტალს. ჩვენს თვალწინ ცოცხლდებიან სურათები მიღმა ქვეყნისა. თუ როგორ მიადგა ნაპირს ქარონის ნავი — „ძირგამომპალი და მოფენილი ხავსის და ობის მყრალი ძონძებით“. გულისშემძვრელია ორფეოსის მონოლოგი, როდესაც ის ევედრება ქარონს ჰადესის სამფლობელოში გადაყვანას, რათა ევრიდიკე გამოითხოვოს.

პოემის თვითეული ეპიზოდი ფილიგრანული ოსტატობით არის დამუშავებული. მისი ლირიკული გმირი შეყვარებული პოეტია და აქ ნაჩვენებია, რომ ახლაც ისევე უყვარს ადამიანს, როგორც მრავალი საუკუნის წინათ, როცა შეიქმნა მითი ორფეოსისა და ევრიდიკეს შესახებ, რომ სიყვარულის უძლეველ ძალას ყველა ერთნაირად ემორჩილება და სიყვარულთან თვით სიკვდილიც უძღურია:

„მთვარეში ჩვენი ფრთები ელავდნენ,
ხოლო სურვილი, ასგზის ცოდვილი,
კვლავ გვეხვეოდა, ვით წყალმცენარე,
ფუძემომლილი და დატოტვილი

და ორფეოსის წმინდა სახეხას,
შვიდივე ზეცის სულს და ბინადარს,
სიმის ნასუნთქი აცახცახებდა
და სიმზე ღმერთის ცრემლი ბრწყინავდა“.
(ჭილაძე 1984: 251)

ოთარ ჭილაძის პოემა „თიხის სამი ფირფიტა“ შუმერულ-აქადური ეპოსის „გილგამეშინის“ მოტივებზეა შექმნილი, რაც პოეტს

კიდევაც აღუნიშნავს ეპიგრაფში. პოემაში ერთმანეთს მისდევს ეპიზოდები იმავე მიმდევრობით, როგორც ეს ეპოსშია, იგი დაწერილია გილგამეშის მონოლოგის სახით და არსად არ გვხვდება გადახვევა, ასე ვთქვათ, კანონიკური ტექსტიდან.

პოემის პერსონაჟები და სიუჟეტური ხაზი იმდენად ახლოს დგას შუმერულ-ქადურ ეპოსთან, რომ შეგვიძლია ვთქვათ, ო. ჭილაძის პოემა წარმოადგენს „გილგამეშის“ გალექსვის წარმატებულ მცდელობას. განსაკუთრებით წარმატებულია პოემის ფინალი, რომელიც სიყვარულის აპოთეოზს წარმოადგენს და სიკვდილზე ადამიანის გამარჯვების მომასწავებელია. თუმცა გილგამეში უკვდავებას ვერ მოიპოვებს — ამაზე მეტყველებს ო. ჭილაძის პოემის მესამე თავი, რომელიც დაწერილია გარდაცვლილი გილგამეშის მონოლოგის სახით. ოემა მთავრდება დიდაქტიკური სტრიქონებით, საიდანაც ჩანს, რომ პოეტის მიზანია მითოსი თავის თანამედროვეობას დაუკავშიროს:

„შენი სალამო და შენი დილა
რას მოხმარდება, ისიც თუ იცი:
რივე ხელი დაყ ველა კბილი
მაგრად ჩასჭიდე შამხატის სიცილს.
სიჩუმე ზოგჯერ სისუსტეს უდრის
და შენც გახსენი შენი ფიქრები,
რომ პატიოსნად, დიდხანს და მყუდროდ
იცხოვრო, როცა აღარ იქნები“.
(ჭილაძე 1984: 127)

გადავიდეთ ქართულ ფოლკლორულ სამყაროზე. ო. ჭილაძის ლექსი „ხევსურები“ სამშობლოს სიყვარულს ასახავს და ამ ლექსის ფესვები მითოსურია, ხალხურია:

„არ დასდგომიან მომხდურს მსახურად,
სულ მზისკენ ჰქონდათ გაჭრილი კარი,
სჯეროდათ ეშმა და მამახურა
ისევე, როგორც ლაშარის ჯვარი.
იმედი ჰქონდათ აღმოსავლეთის,
ელოდებოდნენ ფარსმანის მოსვლას
და თავს ერჩიათ წანალის კოცნა
თავის სიტკბოთი და სიმწარეთი.
ასეთნი იყვნენ გინდ ბისოელნი,
გინდ არხოტელნი და გინდ რომკელნი-
ნაშიერები ცხელი ბოსლების
და მემკვიდრენი ცივი კოშკების.
ადგნენ და გაქრნენ. მამახურებმა
ამოიკუპრეს პირიც და თვალიც.
ძველი, ბებერი ცა იხურება
და იკარგება ხევებში კვალი“.
(ჭილაძე 1984: 14)

მაძახურას, ლაშარის ჯვრის, წანლობის ხსენებით ო. ჭილაძე ამდიდრებს თავის ლექსს, ხევისურულკოლორიტს ახალ კონტექსტში აქცევს, ახალ სიცოცხლეს ანიჭებს. ისინი სიმბოლურად პოეტის სამშობლოს აღნიშნავენ.

განსაკუთრებით ხშირად მიმართავს ოთარ ჭილაძე თავის ლექსებსა და პოემებში დევებს, როგორც მითოსურ პერსონაჟებს. დევები, როგორც ქართული მითოსიდან არის ცნობილი, იყვნენ როგორც ბოროტები, ასევე კეთილები.

ოთარ ჭილაძესაც დევები დიდი სიმპათიით ჰყავს დახატული, მათში ხედავს მეგობარს, დამხმარეს, კეთილ სულს. ქართული ხალხური ზღაპრების მოტივებსაც ხშირად იყენებს და ეს მოტივები უმთავრესად დევებით სავსე ქუდს შეეხება:

„ქუდი, რომელიც ბედმა მარგუნა,
მე დამიფარავს მტრისგან ყოველთვის,
სანამ სიკვდილი მომიკაკუნებს
და ყურში ჩუმად მეტყვის: მოვედი.
მაგრამ იქამდე ჩემს ერთგულ დევებს
ექნებათ ჩემი რწმენა და რიდი
და მათ თვალეშიც სინათლედ შევა,
რასაც მე მხოლოდ სინათლედ ვთვლიდი“.
(ჭილაძე 1984: 91)

დევები პოეტს ახლებურ კონტექსტშიც ჰყავს გამოყენებული, როგორც ჭირისუფლები, დამხმარე-დამტირებლები, რაც უკვე სიახლეა თანამედროვე ქართულ პოეზიაში:

„მე მივდიოდი ზევით, სულ ზევით
და სამარისთვის ადგილს ვარჩევდი.
მძიმე ლოდები მოჰქონდათ დევებს
და ქვითინებდნენ, როგორც ბავშვები
და როცა უკვე ვხურავდით ბუდეს,
პირველად მაშინ მომინდა უცებ,
რომ ატირებულ დევების გუნდით
მოვჩვენებოდი ქალაქის ქუჩებს“.
(ჭილაძე 1984: 96)

როგორც ვხედავთ, აქ დევი გათანამედროვეებულია, ურბანისტულ გარემოშია შეყვანილი. ო. ჭილაძესთან არასოდეს არ გვხვდება დევი მხოლოდ რიცხვში, იგი მხოლოდ მრავლობითში მოიხსენიება. რომ დევი ზღაპრული პერსონაჟია და ამ გაგებით გვხვდება ო. ჭილაძესთან, ამას მონიშნავს ის კონტექსტი, რომელსაც უქმნის დევებს პოეტი:

„ის უცხო ბალი გუგებს მიპობდა,
მწვანე ცულებით მიპობდა გუგებს.
ზოგან ყვაოდა, ზოგან მნიფობდა,
ზოგან ფოთლები სცვიოდა უკვე.
და ქარმა მითხრა, რომ ფოთლებს შორის
ჩემთვის მალავენ შანთებს და ღვედებს,
რომ ერთი თავი აკლია სწორედ
ქალაქის მალალ და მაგარ კედელს.
რეკავდა, სადღაც რეკავდა ზარი
და წრიალებდნენ ქუდში დევები
და ავტობუსის მოთენთილ მგზავრებს
მუხლებზე ეწყოთ მზის ნამსხვრევები“.
(ჭილაძე 1984, 97)

როგორც ვხედავთ, ზემოხსენებულ ლექსში შერწყმულია მითოსი და თანამედროვეობა, უმაღლესი სულიერი ცხოვრება და ქალაქის ყოფითი გარემო, ყოველდღიურობა. დევი უკვე აღარ არის მხოლოდ ზღაპრული, არამედ ავტობუსის მგზავრის ჯადოსნური ქუდის ბინადარია. ოთარ ჭილაძე ჩვეული ოსტატობით განაგრძობს:

„ჩვენ აღარ გვაკრთობს ხმაური ქარის
და აღარც დევებს არ ვეტირებით,
რადგან ზღაპრების გმირების დარად
ვართ ბოროტები, ან-კეთილები“.
(ჭილაძე 1984, 45)

განსაკუთრებით საინტერესოა აღნიშნული თვალსაზრისით ო. ჭილაძის პოემა „დევებით სავსე ქუდი“, რომელსაც ამგვარი ეპიგრაფი აქვს წამძღვარებული ქართული ხალხური ზღაპრიდან (ო. ჭილაძე თვითონვე მიგვანიშნებს თავისი პოემის ფოლკლორულ წყაროს):

„იყო სამი ძმა. თქვეს ერთხელ ამ ძმებმა, მოდი, გავიყარნეთო. ფროსს ერგო სახლები, მეორეს — მამული, მესამეს — ერთი ქუდი. ეუბნება ამ ძმებს — ამ ქუდზე მოვხნა, დავთესო, ვჭამო, თუ ვსვაო, ეს რა ღვთის წყრომააო!

— რაც არი, არი! გ იყო შენი წილიო, — უპასუხეს ძმებმა.

— კარგიო, კეთილად მოგახმაროთ თქვენი წილი, მე კი წავალო.

მიდის ერთ ტყიანში, დიდი ჯოხი უჭირავს ხელში. მაღალი ქუდი იყო, მოედო ხის ტოტებს, მოეხადა და ჩამოუვარდა. ეს ბიჭი ისედაც გაგულსებულია, დანა პირს არ უხსნის. აიღო თავისი ჯოხი, ერთი-ორჯერ დაარტყა ამ ქუდს: შე ასეთო და ისეთო, თავზედაც არ ჩერდებო! უცებ გამოვარდა ამ ქუდიდან ორი უზრმაზარი დევი.

— რა გაგჭირვებია, რომ გამოგვრეკე ამ ქუდიდანო.

— როგორ რა გამიჭირდა, მშია და მწყურია, ამაზე მეტი რა უნდა მიჭირდესო!

დატრიალდნენ ეს დევები, გაუშალეს სუფრა, აჭამეს და მერე ქუდში შეძვრნენ ისევ ისე. თურმე რამდენი ბენვიც არის ამ ქუდში-იმდენი დევია შიგ. რამდენჯერაც დაარტყამს ჯოხსა, იმდენი დევი გამოვარდება“.

„მე ჯადოსნური ქუდი მახურავს,
ჩემი ერთგული დევებით სავსე.
მხოლოდ იმიტომ, რომ მემსახურონ,
ამდენი დევი დავისვი თავზე“.
(ჭილაძე 1984: 90)

ასე იწყება ეს პოემა, რომელიც უსიუჟეტოა და აღნიშნული ზღაპრის მოტივებზეა აგებული. პოემის ლირიკული გმირი ზღაპრის გმირის იდენტურია, ზღაპრის გმირში პერსონიფიცირდება — ეს მას ეკუთვნის დევებით სავსე ქუდი.

პოემაში აღწერილია, თუ როგორები არიან ქუდში დაბუდებული დევები:

„მაგრამ დევები იქნევენ კეტებს:
მათ მოსწონთ ქარის თამამი მარში,
მათ მოსწონთ ქარი და უფრო მეტად
მოსწონთ ქალების ყურება ქარში.
მე არ ვეძებდი დევების ძალას
და სულ შემთხვევით გავხდი პატრონიც
ჯადოსნურ ქუდის, რომელსაც ვმალავ
და ისევ ვნატრობ, რასაც ვნატრობდი“.
(ჭილაძე 1984: 99)

დევების სახე ახლებურად არის გააზრებული და გათანამედროვეებულია პოემაში, ისინი მფრინავებთან არის შედარებული და ცაშია აყვანილი ვარსკვლავთა შორის:

„და დასიზმრებულ ვარსკვლავთა შორის
სძინავთ ჩემს დევებს, როგორც მფრინავებს,
როგორც მფრინავებს, რომლებიც ციდან
ზვერავდნენ მიწას ცოტა ხნის წინათ
და ახლა სძინავთ, მშვიდებს და დიდებს,
ვარსკვლავებს შორის წვანან და სძინავთ“.
(ჭილაძე 1984: 102)

დევების სახე სიყვარულთანაც არის ამ პოემაში დაკავშირებული:

„ჩემში იქნება დევების ძალა,
სანამ მიყვარხარ და მეყვარები,
სანამ გრძელდება და ფეთქავს კვალი
და სასწაულად გთვლიან თვალები“.
(ჭილაძე 1984: 103)

მთელი ეს პოემა სიტბოთი და სიყვარულით არის დანერილი დევების მიმართ. ამ პოემის მიხედვით დევები ადამიანს არ მტრობენ, მეგობრობენ, როგორც ეს ზოგიერთ ქართულ ხალხურ ზღაპარშია.

ო. ჭილაძე ხშირად ახსენებს თავის ლექსებში ზღაპრებს, როგორც რალაც ლამაზს, საოცნებოს, განუმეორებელს:

„ეცემა თოვლი და ყველაფერი
თოვლში მიცურავს, ზღაპრად ქცეული.
ვერ გამიჩუმებ სურვილს ზღაპრებით,
მე მინდა შენი სული, სხეული“.
(ჭილაძე 1984: 37)

ასევე, იხ. უსათაურო ლექსი “დედაა, რასაც პირველად ნახავ”:

„ჩვენ აღარ გვართობს ხმაური ქარის
და აღარც დედებს არ ვეტირებით,
რადგან ზღაპრების გმირების დარად
ვართ ბოროტები, ან — კეთილები“.
(ჭილაძე 1984: 45)

ქართული ხალხური ზღაპრების მოტივები გვხვდება ლექსშიც „გულუბრყვილო ზღაპრები“:

„ნაფოტი, ქოთანს რომ აძევს თავზე,
დედაბერმა რომ იპოვა იმ დღეს,
მზეთუნახავად იქცევა ახლა“.
(ჭილაძე 1984: 253)

ამ ლექსის ლირიკული გმირი თანამედროვე ადამიანია და მისი სახე ზღაპრის ფესვებიდან მოდის. ასევე, ლექსში „გულუბრყვილო ზღაპრის ფრაგმენტი“ გვხვდება ქართული ხალხური ზღაპრისეული ფასკუნჯი, როგორც პოეტის გაფრენილი ოცნება, რომელმაც უფსკრულიდან ვერ ამოიყვანა იგი:

„ისევ ქვესკნელის დახავსებულ ნყვდიადში ჩავრჩი,
ისევ უჩემოდ მიგუგუნებს ცისკენ ფასკუნჯი“.
(ჭილაძე 1984: 268)

ფასკუნჯი ასევე გვხვდება ლექსში „ბაგრატის ტაძრის ნანგრევები“, სადაც საქართველოს ახლანდელი მძიმე სურათია დახატული:

„სვეტის ფუძეზე ჩამომჯდარა ბაგრატის ლანდი
მუხლზე ჩუქურთმის პანანინა უდევს ნამტვრევი,
როგორც ფასკუნჯის მკვდარი ბარტყი, იმდენად მკვდარი,
რომ აღარც ფერი შერჩენია, აღარც ნაკვთები“.
(ჭილაძე 1984: 278)

გერ-დედინაცვლის ციკლის ზღაპრების მოტივების გამოძახი-
ლი გვხვდება ლექსში „კიდევ ერთი გულუბრყვილო ზღაპარი“:

„წყალი მოჰქონდა გოგოს წყაროდან.
შინ კი უცდიდა დედინაცვალი
ეკლიან ნკეპლით და ჭიქით ხელში“.
(ჭილაძე 1984: 279)

ზოგჯერ ო. ჭილაძის ლექსებში გაილევენს ქაჯიც — ქართული
მითოსური პერსონაჟი: „ქაჯის ჩვრებივით ეკიდა ტოტებს ძველი,
დამპალი აბლაბუდები“ (ჭილაძე 1984: 227), ანდა — „მოდრაობს ხე-
ლი, ხოლო სხეული ქაჯის ბუნაგად არის ქცეული“ (ჭილაძე 1984: 238).

ქართული მითოსური პერსონაჟი მინდია გვხვდება შემდეგ
სტრიქონებში, როგორც პოეტის ალტერ ეგო:

„სამაგიეროდ მეც განმიცდია,
რასაც განიცდის ყველა მოკვდავი,
როცა შემოდის სულში მინდია,
ყველაფრის მცოდნე და საცოდავი“.
(ჭილაძე 1986: 519)

ო . ჭილაძეს გამოუყენებია სტრიქონები ქართული ხალხური
ლექსიდან „წუთისოფელი რა არი, აგორებული ქვა არი, რა წამსაც
დავიბადებით იქვე საფლავი მზა არი“ — მას თავისი ლექსის წყარო
ეპიგრაფშიც მიუთითებია. ხალხური ლექსიდან მას აუღია განწყო-
ბილება და ახლებურად გაუფორმებია: „და მაინც დიდი გზაა
აქამდე, კვლავ შევესწრები ხის აყვავებას“ (ჭილაძე 1984: 286).

ასევე, ო. ჭილაძეს მოხსენიებული ჰყავს ჭექა-ქუხილის ქართუ-
ლი ღვთაება ელია: „გადიგრუხუნა ცაზე ელიამ, ზამთრის უჟმური
გაიყოლია“ (ჭილაძე 1984: 288).

ო. ჭილაძე თავის ლექსებში იყენებს ასევე ქართულ ანდაზებ-
საც. მაგალითად, დედისადმი მიძღვნილ ლექსში „მინაზე მძიმე“
გადამუშავებულია ანდაზა „ზოგისა ბამბა ჩხრიალებს, ზოგის —
კაკალიც არაო“:

„მომეცი ნება, შენს ყორეზე მოვითქვა სული.
ვერავინ ვერ მიუდგება ჩემს სატკივარს, მე მტკივა იგი
და მევე უნდა ამოვიძრკო, რომ მის ფოსოში
სინათლესავით ჩავაყენო შენი ღიმილი,
მე რომ ვუყვარვარ და არ მწყალობს,
რადგან სხვებივით არ შეუძლია ითვალთმაქცოს
და ჩემი მატყლი ააჩხრიალოს კაკალივით“.
(ჭილაძე 1984: 272)

ასევე, უსათაურო ლექსში „ვიდრე ხარ“ გამოყენებულია ანდაზა „ერთი თხილის გული ცხრა ძმამ გაიყო“ და ეს ანდაზა გადამუშავებულია კონტექსტის შესაბამისად:

„მაგრამ იმედი, ეს უფლის ჩიტი,
კვლავ ისეთია, როგორც იყო,
კვლავ ჭრელი კაბა აცვია ჩითის
და თხილისხელა გულს ყველას გვიყოფს“.
(ჭილაძე 1984: 295)

ქართული ხალხური ლექსების დატირების კილოზეა დანერ-
ლი ო. ჭილაძის პოემა „თიხის ფირფიტები“:

„ბედნიერია შამილი, ქალებო,
შვილი დაიხსნა შამილმა, ქალებო,
ჭრელაჭრულები ჩაიცვით, ქალებო,
ლხინიც სცოდნია შამილსა, ქალებო“.
(ჭილაძე 1986: 433)

ამრიგად, მითოსურ-ფოლკლორული ნაკადი ოთარ ჭილაძის პოეზიაში მეტად მძლავრია, მას აქ ახალი სიცოცხლე აქვს მიცემული, აღრმავებს და ამრავალფეროვნებს ო. ჭილაძის ლექსებსა და პოემებს, აძლიერებს მათში ეროვნულ მუხტს.

დამონშებანი:

ჭილაძე 1984: ჭილაძე ო. *„გახსოვდეს სიცოცხლე“*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1984.

ილაძე 1986: ჭილაძე ო. *რჩეული თბულებანი*. ტ. II. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1986.

Dalila Bedianidze

The stream of mythological folk in Otar Chiladze Poetry

The work deals with the mythological folk details in Otar Chiladze poetry. As many Georgian poets Otar Chiladze as well has successfully used the trends of Georgian folk, antic and Mesopotamian mythos .

His approach towards the used material is of creative nature.

ვაჟა-ფშაველას პოემა „ხის ბეჭი“ და ქართული
სამონადირეო მითოსი

პოემა „ხის ბეჭი“, რომელიც ქართული სამონადირეო ტრადიციებიდან იღებს სათავეს, მთლიანად მითოსური ხილვებით, ჩვენებებითა და რწმენა-წარმოდგენებითაა ნასაზრდოები. დამკვიდრებული აზრის თანახმად „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში უამრავი ისეთი ჩვენებაა წარმოდგენილი, იმდენად უამრავი, რომ ხშირად მთელი მისი შემოქმედება ასეთ ჩვენებათაგან ამოზრდილად და მათზე დაყრდნობილადაც მოიაზრება. სწორედ ამიტომ იპოვა ნი-ადაგი მსჯელობამ ვაჟას განსაკუთრებულ კავშირზე მითოლოგიასთან და მარტოოდენ კავშირზე კი არა, არამედ მთელი მისი პოეტური ხილვის მითოლოგიურ არსსა, წყობასა და ბუნებაზე“ (კიკნაძე 1978: 152). ნაწარმოები იწყება ბუნების მრისხანების აღწერით:

„წვიმდა, ელავდა, ღვარები
მთის ფერდობზე დიოდნენ...
მოაგორებენ ლოდებსა
ისმის დგანდგარი ჩხერანი“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 265)

ბნელ ხევში კი მდინარე ბობოქრობს: „მყვირალი გაღორებულ-ლი“. საინტერესოა, რომ ბუნების ავისმომასწავებელი მრისხანების ფონზე ვაჟა მკითხველის ყურადღებას რაღაც განსხვავებულზე მიაპყრობს:

„გალმა სხვა მოსჩანს ფერდობი
დიდი, შავი ტყით ფარული,
როსტომის მრისხანება აქვს
და თან სინაზე ქალური.
აქ ბევრი იცის ირემი,
დათვი და ღორი მალული“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 265)

რასაკვირველია, ვაჟასთვის პირველ რიგში ადამიანია საინტერესო. ბუნება თანდათანობით წყნარდება: „გადაიყარა ცამაცა“. ხის ძირას კი ვილაც კაცი ჩანს „მობუზვით, როგორც ობოლი“. ეს კაცი სოფელში კარგად ცნობილი მონადირე ბალიაა:

„ჩიბუხს ეწევა დინჯადა,
კარგია შესახედავად,
წარმოსადექი ბიჭადა“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 266)

მონადირე ბალია ღრმა ფიქრებშია წასული, მან მთელი დღე იარა, სდია წადირს, ორჯერ ესროლა ირმებს ახლოდან, მაგრამ დაუცდა, ეს კი გამოცდილი მონადირისათვის მოულოდნელია, „მიტომ ჭმუნვარებს ვაჟკაცი, ფიქრისას აგებს ყორესა“. ხელმოცარული ხვალისდელ დღეზე ფიქრობს. ამ დროს მოესმის ხმა: „ეი, ძმობილო, ძმობილო“. შემკრთალმა პირჯვარი გადაინერა: „მიშველე, ლომისის ჯვარო!“ უცხო ხმა მაინც ეძახის:

„წამო, ძმობილო ნუ ჰკრთები“,
არ ვარ ბოროტი, ალქაჯი:
გამოირბინე ჩქარაო:
მე ხომ გეძახი, ესა ვარ,
სხვამაც ეს დამაბარაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 268)

დამონმებული ციტატიდან საინტერესო რამ იკვეთება: უცხო ხმა აუნყებს მონადირეს, რომ იგი სხვისი დანაბარებითაც უხმობს და ეპატიჟება. იარაღასხმულმა ბალიამ წასვლა გადანყვიტა. ისევ ჩაესმის იდუმალი ხმა. „მოხვალ თუ არა ძმობილო, სთქვი შენი ფიქრის ძალო“. მონადირეც „ფეხმარდად გაემალაო“. მის თვალწინ საოცარი მშვენიერება გადაიშალა. მას, როგორც სოფელში სახელგანთქმულ მონადირეს, ბევრჯერ დაუღახავს ეს ადგილები, მაგრამ მსგავსი რამ არასოდეს უხილავს.

„ავლო პატარა აღმართი,
გადაიხედა ქვევითა;
ყურს უგდებს გოცებული,
ყაყანი ესმის ხევითა.
მშვენიერია ტაფობი,
განათებული ცეცხლითა,
შემხდარი შეზავებული,
ნაკურთხი უფლის ხელითა“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 268)

მონადირე ბალიას საკუთარი თვალებისაც არ სჯერა, მთელი მიდამო არნახული სილამაზითაა მორთული. აქ უდავოდ ღვთის ხელი ურევია:

„ირგვლივ ირწყვება ტაფობი
ვერცხლის და ოქროს წყალითა-
ხეებს სანთლები აკრია, —
ცასა სწვდებიან ალითა“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 268)

ამ უცხო სანახაობით გაკვირვებულს კიდევ უფრო დაუჯერებელი სინამდვილე გადაეშალა თვალწინ. მისთვის კარგად ნაცნობ ადგილებში სრული ფერისცვალებაა, უცნობი სინამდვილეა:

„დაჯარებული ხალხია
მწვანის ხავერდზე დაბლაო,
ჰკვირობს: „აქ ეს ჯამათი
საით რამ მოიყვანაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 269)

დაეჭვებული მონადირე ფიქრობს: „ხომ არ მოვტყუვდი“, ხომ არ „მომეზმანაო“, ან ეს ხალხი საიდან გაჩნდა? ისევ და ისევ უხმობს იდუმალი ხმა:

„ნამოდი, ახლოს ნამოდექ,
არ მოგვენდობი განაო?“
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 268)

ამ დროს მონადირეს ერთ-ერთმა უცნობმა ხელი მოჰკიდა:

„...და წაიყვანა თანაო, —
ტურფად შემკობილ ტაფობში
თამამად ჩაიყვანაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990:)

აქ კი მას თითქოს თვალი აეხილა, მაგრამ გარემო მაინც სხვანაირია, ხალხიც უცნობი, სიტუაციაც: „ჩამოსვეს ხალიჩაზედა, ღვინოს აწვდიან თანაო“. ამ საერთო მხიარულებაშიც ბევრი რამ არის მოულოდნელი და განსაკუთრებული. ნანახით გაცოცხლებული თავისთვის კითხულობს: „რა ლეში არის სუფრაზე, საით ვინ მოიტანაო“?

მაგრამ კითხვა კითხვადვე რჩება. პასუხს ვერ პოულობს, გაოგნებული მისჩერებია უხილავ საუფლოს, მისთვის ყველაფერი გაურკვეველია: ამ სანადირო ადგილებში ხალხს რა უნდა, საიდან შეიძლება მოსულიყო? სუფრაც ხმაურიანია. ბალია ყველაფერს აკვირდება, მაგრამ ვერაფერს ხვდება, იგი გონებით გამოუცნობ სინამდვილეშია. ამ საერთო, ხმაურიან სუფრაზე მის თვალს ერთი რამ ნიბლავს და აოცებს:

„სულ თავში გოგოც ვინმე ზის
ტურფა, ლამაზი რამაო,
ჭკვიდამ არია სტუმარი
იმის ნისლივით თმამაო.
ნამოდგა ქალი ფეხზედა, —
თითქოს იელვა ცამაო, —
ჰაერში გაიკრიალა
მისმა ზარივით ხმამაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 269)

ვაჟა-ფშაველა აქ ძალზე საინტერესო პოეტურ სტრიქონებს გვთავაზობს, მრავალმხრივ დამაფიქრებელს. ეს ლამაზი ასული ასე მიმართავს იქ მყოფთ და მონადირესაც:

„ნება გაქვთ, პური მიირთვათ,
ეს მოგახსენათ მთამაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 269)

რას ნიშნავს სიტყვები: „ეს მოგახსენათ მთამაო“, როგორ უნდა გავიგოთ? რასაკვირველია, ვაჟასთან ბუნების ყველა წარმონაქმნი და ბუნება ზოგადად, ადამიანურ ენაზე ამეტყველებული. ამჯერად მთაზე საუბარი შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში საინტერესოა, თუ რა მდგომარეობაა ამ მხრივ ხალხურში? ვიცით, რომ მთა ღვთაებათა საბრძანისია, იგი გასულიერებულადაა წარმოდგენილი სვანურის ერთ-ერთ ლექს-სიმღერაში „დალი კლდეზე მშობიარობს“. ნადირთღვთაება დალი მოთქვამს შვილის დაკარგვის გამო „უფრო კლდეები მოთქვამენ“-ო (სვანური 1931: 269). რაჭულ გადმოცემაშიც ქებითაა მოხსენიებული სახელგანთქმული მონადირე ნანუკა, რომელსაც კლდეებზე სიარულში ბადალი არ ჰყოლია, ხალხი მასზე ლექსებს თხზავდა. ზრუნის შაირებში იგი ასეა მოხსენიებული:

1. „კლდმა გასძახა კლდესაო, ნანუკა არის ჩვენსაო, ვაჩუქოთ ჯიხვი ბოიკი, თორემ გაგვინყვეტს ბევრსაო.
2. კლდმა გასძახა კლდესაო, ნანუკა არის ჩვენსაო, ჯიხვსა გვთხოვს მეტად მსუქანსა, არყი რო უზის ბეჭსაო. ნადი, მიეცი ი, ჯიხვი, თორემ მოგვიკლავს შველსაო“.
(ცანავა 1992: 46)

მთას ღრმა რელიგიური დატვირთვა აქვს ვაჟას პოემაშიც და ხალხურშიც. ორივეს ძირი, საფუძველი ქართული მითოლოგიის სიღრმეებშია საძიებელი... სუფრის თავს მჯდომი ლამაზი გოგო ასე მიმართავს მონადირეს:

„და შენც, სტუმარო ღვთისაო,
ამას გთხოვ, იყო ფრთხილადა,
ძვლები არ გადაგვიკარგო,
რაც მოგერგება წილადა“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 269)

რასაკვირველია, ბალია სტუმარია, სრულიად უცნობი არსებებისა. იგი სრულიად სხვა სამყაროში აღმოჩნდა, თუმცა ყველაფერი ადამიანური ყოფით სიტუაციებთანაა მიახლოებული თავისი სადღეგრძელოებითა და მხიარულებით... მართალია, ამონადირები ვრცელია, მაგრამ საკვლევი მასალის ამ სისრულით მონოდება აუცილებლად მიგვაჩნია, ვინაიდან საქმე გვაქვს ძალზე მნიშვნე-

ლოვან სპეციფიკურობასთან, პიროვნების უჩვეულო ხილვებითა და ჩვენებებით აღსავსე თავგადასავალთან, სულიერი გარდაქმნის პროცესთან... მთელი პოემა ამგვარ ხილვებზეა აგებული. მიდამოც გარდასახულია, სრული მოულოდნელობაა დაჯარებული ხალხის არსებობა სამონადირეო ადგილებში, ისიც, რომ „ყაყანი ესმის ხე-ვითა“, ე.ი. მკითხველის წინაშე არნახული სივრცე და სინამდვილეა. აქ არაფერი ექვემდებარება ადამიანურ განსჯასა და ლოგიკას, რეალურ ყოფიერებას და რაციონალური ახსნის ყოველგვარი ცდა უძლეურია. საქმე გვაქვს სრულიად საპირისპირო ვითარებასთან, კერძოდ, ალოგიკურობის ლოგიკასთან, რომელსაც სულიერ პლანში თავისი ლოგიკა აქვს... თუ ღრმად დავაკვირდებით დამონმებულ მასალას, ძნელი არ იქნება იმის დანახვა, რომ მონადირე ბალია თავისთავში გადის ინიციაციის რთულ გზას, სრულიად განსხვავებული სინამდვილისკენ, სულიერი საუფლოებისაკენ მიმავალ გზას, რომლის ახსნა-გააზრება, უფრო ზუსტად, წვდომა, რაციონალისტური გზით შეუძლებელია, გამოუცნობ სინამდვილედ რჩება... ვაჟას პოეტურმა გენიამ შეძლო ამგვარი იდუმალი სინამდვილისკენ მიმავალი გზის პოვნა, იგი მტკიცედ დადგა ამ გზაზე და შექმნა სრულიად ახალი სინამდვილე, ახალი სამყარო, რომელსაც პირობითად ვაჟას პოეტური ხილვების სამყარო შეიძლება ვუწოდოთ. ალბათ არ იქნება სადავო, თუ ვიტყვით, რომ თავად ვაჟაც ქართული მითოლოგიის შუაგულიდან ამოზრდილი ხელოვანია, მატარებელი იდუმალი მითოსური სიბრძნისა... როცა საუბარია ვაჟა-ფშაველას პოეტური ხილვის მითოსურ არსსა და წყობაზე, ეს პირველ რიგში ითქმის პოემა „ხის ბეჭზე“. სწორედ აქ წარმოჩნდა თვალნათლივ ვაჟას, როგორც პოეტის, ორიგინალური მიდგომა ხალხური მასალისადმი, რომელსაც ვაჟა ასე ძალდაუტანებლად დაეყრდნო. საილუსტრაციოდ მოგვაქვს ერთ-ერთი ხევისურული ანდრეზი — „ნადირთ მწყემსი“. სანადიროდ წასულ რომსკელ მონადირეს შემოაღამდა და კლდის ეხში დადგა. ღამე ესმის ძახილი: „რა გინდათ, რას მეძახით, სტუმარი მყავს, ვერ წამოვალო“. „სტუმარი თან წამოიყვანეო“. წასულა ეხის მეპატრონე და სტუმარიც თან წაუყვანია. შესულა მეორე ეხში, სადაც დიდი ღრეობა და ლუდ-არაყის სმა იყო. ჩემს მასპინძელს ჰკითხეს: „რად მოსულა შენი სტუმარი, რასა თხოულობსო?“ შენ საქონს თხოულობსო. იმ კაცმა უარი უთხრა... მონადირის მასპინძელი შეეხვნა: „ნუ გაუშვებ ხელცარიელსო“. მაშინ ისევ იმ მოხუცმა კაცმა თქვა. „დაუძახეთ ნადირთ მწყემსსო“. შემოვიდა ქალი, ქართულად ჩაცმული, კაბიანი. ქალს უთხრეს: „ხომ არ გყავს რამე კოჭლი ან ბრმა, რომ ამ კაცს მივცეთ?“ ქალმა უთხრა: „მე დღეს დავექე მწყემსად. აქამდე ვაჟი მწყემსავდა ნადირთ. იმას არა ჰქონია ნადირზე გული, გაუშვია ისეთ ადგილზე, სადაც ქვის საგორავი ყო-

ფილა. გამოგორებულია ქვა და ერთ ნადირს ფეხში მოხვედრია. ის არის კოჭლი. „აბა, ის მიეციო“, — უთხრეს და გაქრა ის ქალი... მეორე დღეს დილას რომ გამოვიღვიძე, ეხიდან გამოვედი... ავიხედე და ფეხმოტეხილი შუნი პირდაპირ ჩემსკენ მოდიოდა... ვესროლე, მოხვდა ტყვია და მოკვდა. გავატყავე, ვნახე, რომ ფეხი მოტეხილი ჰქონდა (კიკნაძე 2009: 95). როგორც ვხედავთ, რომსკელი მონადირისა და ბალიას თავგადასავალი, ინიციაციის გზა, ერთნაირია. სი-ახლე ისაა, რომ ხალხურში ნადირთ მეუფედ მოხუცი კაცია. ეს ეპი-ზოდი გვაგონებს თავისუფალი სვანის (ბ. ნიჟარაძე) მონოდებულ ცნობას ქალღმერთი დალისა და ნმ. გიორგის ურთიერთობაზე: „ნმ. გიორგის მახლობელ თანაშემწედ ითვლება კლდის დალი... დალს ნმ. გიორგისგან ჩაბარებული ჰყავს ჯიხვები და არჩვები და მათი რიცხვი, როგორც ცოცხალის, ისე მოკლულისა, ყოველთვის უნდა იცოდეს“ (ნიჟარაძე 1964: 35). დაახლოებით ასევე არის ხევსურულ გადმოცემაშიც: მოხუცი კაცი მეუფეობს მწყემს ქალსა და მწყემს ვაჟზე. როგორც ამბობენ, მწყემსი ქალი ვაჟასთან, ხევსურულსა და ფშაურ მითოლოგიაშიც ლამაზ ქალადაა წარმოდგენილი. იგი და-ლის პროტოტიპად არის მიჩნეული, მაგრამ ვინ არის მწყემსი ვაჟი? სამეცნიერო ლიტერატურა მასზე დუმს, არაფერს გვეუბნება. ეს საკითხი დამოუკიდებლადაა გამოსაკვლევი. ზოგადად უნდა დავ-ძინოთ, რომ სვანურ მითოლოგიაში მონადირის შემწე არსებები მამაკაცებიც არიან: სგიმ-ბურ-მოძღვარი, ყერანგელოზი, ელი, გოცბედნიერი, ბერშიშვილი, აფსაათი (ონიანი 2009: 255).

რასაკვირველია, დამონებული ანდრეზისაგან განსხვავებით, ვაჟასთან სიუჟეტი ორიგინალურად ვითარდება. მონადირე ბალია მოხიბლულია იმ გარემოთი, რომელშიც უცნობმა არსებამ მიიყვანა. იბადება კითხვა: ვინ შეიძლება იყოს ეს უცნობი არსება? მიგ-ვანჩია, რომ იგი ბალიას წინამძღოლი, შემწეა ინიციაციის გზაზე, მან შეიყვანა იგი სულიერ საუფლოში, დააკვალიანა კიდეც, დამო-უკიდებელი განვითარების საშუალებაც მისცა...

ცხადია, ვაჟა ზედმინევენით კარგად იცნობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოსურ ძეგლებს და არა მარტო აღ-მოსავლეთისას, მაგრამ პოემის უმთავრესი წყარო მაინც მოტანი-ლი გადმოცემა არის, თუმცა ხევსურულში კიდეც დასტურდება მსგავსი შინაარსის ანდრეზი: „მონადირე და ხის ბეჭიანი ჯიხვი“: „სანადიროდ წასული ბათირი შესულა კლდის გამოქვაბულში და ცეცხლი დაუნთია. შუა ღამისას ძახილი მოესმაო: — ქორწილი გვაქვს და წამოდიო. — ვერა, დაუძახა ეშმაკმა, სტუმარი მყავსო... მეორეჯერ დაუძახეს: წამოდი და სტუმარიც თან წამოიყვანეო... ვილაცამ დამიძახა: წამოდი, წავიდეო, ქორწილი აქეთ. ჩემს უკი-თხავად პასუხი არავის გასცეო. მივიდნენ, ეშმაკებით იყო გამოტე-ნილი იქაურობა... მოიყვანეს სამი ჯიხვი, დაკლეს და მოხარმეს.

გააკეთეს ტაბლები და ხალხს პური აჭამეს. ყველა ძვალი შეინახეს, ხორცი შეჭამეს, არაყი დალიეს. ჩემს ხაზინს უთხრეს: რატომ არ სვამს შენი სტუმარი, გამოელის რამეს? (ე. ი. წყალობას)... ხვალ ერთ ჯიხვს მოკლავს. იგივე განმეორდა მეორედ, მესამედაც... სამ ჯიხვს მოკლავსო და მესამედ მონოდებული ყანნი დავლიე, პურიც ვჭამე. ჩემმა ხაზინმა მითხრა: ერთი ძვალი დამალეო... ძვლები შეკრეს, ტყავში შეახვიეს, დაჰკრეს მათრახი: ჯიხვი გაცოცხლდა. იგივე განმეორდა მეორედ, მესამეზე იკითხეს: ბეჭი სადააო, ვერ მოძებნეს, ხის ბეჭი გაუკეთეს, მოახვიეს ტყავი და შეულოცეს:

„ადექ, ადექ ხეჭეჭაო,
ხისა გიდგავ ბეჭადაო“.

დილით ადრე გამოიღვიძა მონადირემ და სამი ჯიხვი მოკლა (დაბედებული), ერთს ხის ბჭი ჰქონდა ჩადგმული“ (ცანავა 1992: 41-43). ორივე გადმოცემის სიუჟეტი თითქმის ერთნაირია, განსაკუთრებით დამონმებული ეპიზოდების: მოკლული ჯიხვის ძვლების დაგროვება, ტყავში გახვევა, ბეჭის გადამალვა, ნადირის გაცოცხლება და სხვა. განსხვავება ისაა, რომ აქ ემპაკები ქმედობენ. ოლონდ განმარტებაა საჭირო. გამოქვაბულის (ეხის) მეპატრონე ეშმაკია, მაგრამ იგი კეთილად ეპყრობა სანადიროდ წასულ მონადირეს, ასწავლის, როგორ უნდა მოიქცეს ქორწილში, „ჩემს უკითხავად პასუხი არავის გასცეო“. ბათირმა უნაკლოდ შეასრულა მისი რჩევა-დარიგება. ამ გზით შეძლო მექორწილეთა კარგი განწყობის მოპოვება და ჯილდოდ სამი ჯიხვის მონადირეობაც. ე. ი. მონადირემ ინიციაციის ურთულესი გზა გაიარა და დიდ სიბრძნესაც ეზიარა. ეს იყო მისი დიდი სულიერი გამოცდა ინიციაციის გზაზე. დამონმებული თქმულება „ხის ბეჭთან“ მიმართებით ვრცლად აქვს განხილული თ. ქურდოვანიძეს ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველა და ხალხური პოეტური სიტყვიერება“ (ქურდოვანიძე 1991: 38-39).

მსგავსი შინაარსის გადმოცემა დასტურდება რაჭულ ფოლკლორშიც: „ღებელი მონადირე თაზი ბოხაშვილი სანადიროდ წასულა და თან წაუყვანია ერთი მეგობარი და ერთგული ძაღლი. ბევრი უვლიათ, მაგრამ ვერაფერი მოუკლავთ. დაღლილ-დაქანცულებს კლდის ძირში დაუსვენიათ... შორს ტყეში ცეცხლი შეუმჩნევიათ. გაგზავნა ამხანაგი. მივიდა მონადირე და ნახა, რომ კოცონს სამი კაცი უზის. ესენი ნადირთ ანგელოზები ყოფილან. მონადირემ ცეცხლი სთხოვა. ცეცხლს მოგცემთ, თუ გვეტყვი, ხვალ როგორი ამინდი იქნებაო. არ ვიცი, უპასუხა მონადირემ. დაურტყამთ მათრახი და ვირად უქცევიათ. უცადა თაზიმ და ბოლოს თვითონ ნავიდა თაზისაც ჰკითხეს: ხვალ როგორი ამინდი იქნებაო. თაზიმ უთხრა: ღმერთმა იცის ამინდის ავ-კარგი, მე — არაო... თაზი მიიწვიეს სუფრასთან, ჯიხვის ხორცი შესთავაზეს, თან გააფრთხილეს:

ძვალი არ გადააგდო, ერთ ადგილას დააგროვე... ჭამის დროს ბეჭის ძვალი გადაუვარდა, ძალღმა დაავლო პირი და გაიტაცა. ეს რომ გაიგეს ანგელოზებმა თავის უთხრეს: ნადი, არყის ხე მოჭერი და მოგვიტანეო. თავიმ მოიტანა არყის ხე. ანგელოზებმა არყის ხისგან ბეჭი გამოთალეს და ძვლებს შეურიეს. ძვლებს მათრახი დაჰკრეს, ჯიხვი გაცოცხლდა და კლდეში გავარდა. ანგელოზებმა თავის უსაყვედურეს: შენ თურმე ბევრ ნადირს აფუჭებ, მოდიან ნადირნი და შემოგვჩივიანო. გაქცეულ ჯიხვს კი მიაძახეს: თავის იღბალის ყოფილხარო, შენს მეტი ნადირთ მას არ მოეკლასო. თავის კი უთხრეს: თოფი კედელზე დაკიდე, სანამ არ გაინძრეს, სანადიროდ არ წახვიდე“ (ცანავა 1992: 44-45).

ამის შემდეგ სიუჟეტი განსხვავებულად ვითარდება, მაგრამ უმთავრესი მნიშვნელობის ეპიზოდები ერთნაირადაა აღწერილი, ისიც, რომ ხის ბეჭიანი ჯიხვი მონადირეს იღბალი იქნება. სვანური ფოლკლორიდანაც შეიძლება დავიმონწმოთ ერთ-ერთი გადმოცემა: „მონადირე რავაზი და დალის ნახვა“. „სანადიროდ წასულ მონადირე რავაზს დაულამდა და გადაწყვიტა, ღამე ნიფლის ხის ქვეშ გაეთია. დაანთო ცეცხლი. შუალამისას მთიდან მოესმა ხმა: შენც წამოდი და შენი სტუმარიც წამოიყვანე. გაიხსნა ნიფლის ხე და იქიდან დალი გადმოეშვა. რევაზს უთხრა: ნავიდეო. სადო, იკითხა მონადირემ. ქორწილში ვართ დაპატიჟებული. ჩემი ფეხის ნადგამზე დადგამ ფეხს და ისე წამოხვალ, უთხრა დაღმა. მე როგორც მოვიქცევი იქ, შენც ისე მოიქეცი. რავაზმა უნაკლოდ შეასრულა დალის დარიგება. მეორე დღეს მონადირე აღმოჩნდა ცხრა მთის იქით პირველ მთაზე, რომელიც ჯიხვებითა და არჩვებით იყო სავსე. მონადირე არაფერს დახარბდა, თოფი ბუდიდანაც არ გამოუღია ისე წამოვიდა სახლისაკენ... სიუჟეტი აქ განსხვავებულად ვითარდება, ვიდრე ხევსურულსა და რაჭულში, მაგრამ უხილავი არსების ხმა, რომელიც მონადირეს და მის მასპინძელს ეპატიჟება ქორწილში — ოთხივე ვარიანტში ერთნაირადაა გადმოცემული. სვანურ ტექსტში მოლაღატი ცოლი რავაზს ვირად გარდასახავს“ (ონიანი 2009: 460). ასეთია ვაჟა-ფშაველას მიერ გამოყენებული ხევსურული ვარიანტის გავრცელების არე საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ფოლკლორში. შეიძლება დავასკვნათ, რომ პოემა „ხის ბეჭი“ ზოგადქართული მითოლოგიის საფუძვლებიდან იღებს სათავეს, მაგრამ, როგორც ითქვა, ყველაზე მეტ სიახლოვეს მაინც ხევსურულის ზემოთ დამონმებულ პირველ ვარიანტთან ავლენს. პოემის უმთავრესი წყაროც ის არის... ოთხივე ძეგლში, ლიტრატურულსა და ფოლკლორშიც, ხილვებთან და ჩვენებებთან ერთად, უმთავრესია უხილავი არსების ხმა, რომელიც მასპინძელსა და მონადირეს ეპატიჟება ქორწილში., სადაც ღრეობაა, ლუდისა და არყის სმა. სუფრაზე ჯიხვის ხორცია. ხევსურულში და ვაჟას პოემა-

შიც ლამაზი ასული აფრთხილებს ყველას, რომ ძვალი არ გადა-
აგდონ, ერთად მოაგროვონ, თვით მცირე ნაფხვენიც კი. პოემაში,
ჩვეულებრივი სუფრის წესის თანახმად, სადღეგრძელოებიც თქვეს
ქვეყნის გამგებლის სადღეგრძელოც შეისვა.

„შენც გადღეგრძელოს, ქალაო,
ბოლოს დასძახეს ისიცა“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 270)

ბალიამ შეამჩნია, რომ სუფრაზე ხორცი თანაბრად ნაწილდე-
ბოდა, ძვლებს კი ცისკარივით მნათობ გოგოს წინ აწყობდნენ. აქ კი
მონადირემ მძიმე შეცდომა დაუშვა. მისი წილი ბეჭი „ხელუკულმა
გადააგდო წყალში. შიშისგან გააჟრჟოლა: „ვაჰ, თუ გაიგონ...
შემრისხონ... მომკლან, დამმარხონ“, მაგრამ ზედაც არავინ შეხედა
(ეს ეპიზოდი ძალზე საინტერესოა, იგი დამოუკიდებელ დაკვირ-
ვებას საჭიროებს). ხის ბეჭი გამოთაღეს და ძვლებს შეურიეს. ვაჟა
აქ მთლიანად ემყარება ქართულ სამონადირეო ტრადიციას. იმ
ტურფა, ლამაზმა ქალმა დანერა ძვალები, რაც ერგებოდა ვისაო“.

„ამას მოჰკლავსო ჭოლიკი
გაზაფხულს ჭალის პირადა“...
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 271)

ესო თიბათვეში მოკვდება „ბერის ბერიკას ხელითა“, ამას კი
ბერიძის ხირიმი, ბოლოს ხის ბეჭი აიღეს: „ესო ყვირილობას მოკ-
ვდება“. „ბალიას ანაწერია რაკი გადიღებს წვიმასა“. ამგვარი ხილ-
ვებიდან და ჩვენებებიდან გამოლვიძებულმა მონადირემ რეალური
სინამდვილე იხილა. უკვე აღარც ოქრო-ვერცხლის წყლით მორ-
წყული ტაფობია, არც ლამაზი, ტურფა ასული. „ხეებზე ყვავილთ
მაგივრად წვიმის ცვარები ჰკიდია, გარშემო მწვანობს ბუერა, შუბ-
ყა, კენკეშა, დიყია“. მოკლედ, ირგვლივ ბუნების რეალური სილა-
მაზეა გაშლილი თავისი მრავალფეროვნებით. ბალიამ გადაწყვიტა,
რომ ნანახი და განცდილი არავის უამბოს... სოფელში დაბრუნე-
ბულს ყველა ეკითხებოდა: რა ჰქენ, სად იყავ? მონადირემ აუწყა,
რომ „ვერას მოვკიდე წითელი, ვერ გავადინე ერთსაცა“, ხატებსაც
ვევედრი, ღმერთსაც სანთელი ავუნთე, მაგრამ უქმად დამრჩა
ყველაფერიო. გულში კი ფიქრობს: მაცალეთ, „ჯერ ჩამოგვიდგეს
სთველია“. ხალხი კი ეუბნება: „იქნებ ხელშეკრული ხარ, ან იქნებ
თოფი შეგეკრა“. უწმინდური ხომ არ მოკალი, მკითხავს შეალოც-
ვინეო. როგორც ვხედავთ, ბალია არც ამჟამად ამბობს სიმარ-
თლეს... მოუთმენლად მოელის ყვირილობასა. ეს დროც დადგა. სა-
ნადიროდ წასულს ირმის ყვირილი მოესმა: „ანგრევედა არემარესა,
სატრფოს მომლოდინე წვალობდა“, ბალიამ თოფი დაუმიზნა: „უნ-
და დასხლიტოს ჩახმახი“ და „თოფის ხმა ესმის გრიალი“. ხარი-

ირემი უსულოდ დაეცა. მონადირე, რომელმაც ირემი მოკლა, ბოღბისხვევლი წინილა აღმოჩნდა. რასაკვირველია, სამონადირეო ტრადიციის მიხედვით ნანადირევი ორად უნდა განაწილდეს. ერთად გავატყავოთო ნადირი.

ამ დროს ირემმა „გადმოირბინა“ და ახლოს დადგა. წინილამ უთხრა: „აბა, ესროლე, ძმობილო“. ბალიამაც არ დააყოვნა, მაგრამ დაუცდა. განბილებული იერსახით მობრუნდა წინილასაკენ, მაგრამ ისიც გამქრალა „თავის გრძნეულის მახითა“. ცუდად ენიშნა ეს გამოცდილ მონადირეს: „გულზე დააჩნდა ზიანად“. მიხვდა, რომ აქ სულიერ ძალთა ქმედებაა, მათი ხელი ურევია. რა გზას დაადგეს? რა უნდა მოიმოქმედოს: შეძლებს თუ ვერა საიდუმლოების არსში წვდომას? ხელის მოცარვამ და წინილას უგზო-უკვლოდ გაქრობამ ძალიან მძიმედ დააფიქრა, მაგრამ ნანახისა და გარდახდილის ახსნამდე მაინც ვერ მიდის, ამიტომ დაბნეული ამბობს: „რა მემართება, რას ვხედავ? ბოლოს იმ აზრზე შეჩერდა, რომ: „ეს ჩემი საქმე ყოველი მომდინარეობს ღვთიდანა“. რასაკვირველია, გამოცდილმა მონადირემ ბევრი რამ იგრძნო, მან კარგად გააცნობიერა, რომ საიდუმლოება მკაცრად უნდა დაიცვას, არ უნდა გაამჟღავნოს:

„უფალი იწყენს დიდადა,
ამომთხრის ძირფოჩიანად,
საქმე წამივა ცუდადა“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 279)

ნადირობიდან შინ დაბრუნებულს ხალხი ულოცავს გამარჯვებას, მაგრამ სამწუხაროდ, აქ უმტყუნა ნების სიმტკიცემ გამოცდილ მონადირეს, საბედისწერო შეცდომა დაუშვა, იცრუა, გააზვიანდა თავისი ქმედება: „ოჰ, რაც ამ ტიალს დავსდიე“, ორჯერ გამექცა, კინალამო „კლდეზე გადვარდი, გაქცეულს ვეტივებოდი, გახელებული თან მეცა“, ირმის დევნაში დათვს წავანყდი, ისიც დავჭერი, ვერ გადარჩებო. ხალხი აქებს მის ვაჟკაცობას:

„ყოჩალი არის ბალია,
სწორედ რომ სოფლის ფასია,
მას ერთს ვაჟკაცობაში,
ვერ შავედრებით ასია“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 281)

სწორედ ამ დროს მოხდა საკვირველება: ლემს ზევიდან თავთან ედვა მხარი, ამ მხარიდან „ბეჭი გადმოხტა“, დაეცა ხალხის წინ. სოფელმა სიმართლე გაიგო, „არ არის მაგის მოკლული, თურმე ზედ არა სწერია. შეძრწუნებული ბალია სახლში შევარდა და პირქვე დაემხო. ტყუილის თქმით „სიცოცხლე გაიმწარაო“. ხალხის

კითხვას: „გვითხარ, რა იყო, რა მოხდა“? პასუხად მხოლოდ „არ ვიცის“ იძახდა. ბოლოს კი სინანულით აღმოხდა:

„თუ ასე მოვტყუვდებოდი,
რისთვის გამზარდე, დედაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 282)

ვაჟა-ფშაველას პოემასა და დამონმებულ გადმოცემებში განსაკუთრებით საინტერესოა ბექთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები. ქართული ეთნოგრაფიული ყოფიდან ცნობილია, რომ ბექზე მართლაც დიდი საიდუმლოებაა აღბეჭდილი. მისი ამოცნობა რჩეულ მონადირეთა, პიროვნებათა ხვედრია. ერთი რამ არის თვალში საცემი: პოემასა და ხალხურშიც ჯიხვისა და ირმის ბექზე ნადირთ მწყემსი ქალისაგან ინერება, თუ ვინ როდის მოკლავს მას:

„ქალმა დაწერა ძვალები,
რაც ერგებოდა ვისაო“.
(ვაჟა-ფშაველა 1990: 276)

ამთავითვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბექზე მკითხაობა ფართოდ იყო გავრცელებული, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ისე დასავლეთისაშიც, კერძოდ სვანეთში.

აქ მოდიებულ მითოსურ გადმოცემებში, და ეს სპეციფიკურიცაა ამ კუთხის მასალებისათვის, ცხოველის ნიაღში (როგორც გარეულის, ისე შინაურისა), ღვთიური ნაწილია დავანებული, უფრო მეტად — ჯიხვისა და არჩვისაში. წმინდად ითვლება: თავი, ბექი, გულ-ღვიძლი, თირკმელი, ნაწლავები. თითოეულთან, დამოუკიდებლად, დიდი საიდუმლოებებია დაკავშირებული. ასე, მაგალითად, ფილოსოფოსმა ჰეგელმა ყურადღება მიაქცია ძველ ბერძნულ-რომაულ ტრადიციას. „ბერძნები და რომაელები თავიანთ გადანყვეტილებებს მეტეოროლოგიურ მოვლენებს უკავშირებენ. როგორც ცნობილია, ისინი მხოლოდ ქურუმებს კი არ სთხოვდნენ რჩევას სახელმწიფო საქმეთა თაობაზე, არამედ ცხოველთა ნაწლავებსაც და იმასაც, თუ როგორ მიიღებდნენ ეს უკანასკნელნი საკვებს, მაგალითად, პლატიას ბრძოლის დღეს, როცა საბერძნეთის და, იქნებ, მთელი ევროპის თავისუფლების ბედი წყდებოდა, როცა აღმოსავლური დესპოტიზმის მოგერიების ამოცანა იდგა, პავსანიას მთელი დღის განმავლობაში სამსხვერპლო ცხოველთაგან მიღებული ნიშნების დარდი აწუხებდა“ (ჰეგელი 1984: 58-59).

მართალია, დამონმებულის ანალოგიური არაა, მაგრამ ვაჟას პოემაში და ანდრეზებშიც უმთავრესია ბექზე აღბეჭდილი საიდუმლოების ამოკითხვა. სვანეთში მას დიდი ტრადიცია აქვს. მოგვაქვს ერთი ამონარიდი ბ. ნიჟარაძის (თავისუფალი სვანი) წერილიდან: „ოთხი დღე მდინარე ენგურის, ცხენისწყლის და რიონის სათავეებ-

ში“. მისმა თანმხლებმა უშგულელმა მონადირე გეგიმ, ერთ დღეს არჩვი მოინადირა. ხორცი მოხარშეს და ბეჭი წილად ხვდა ერთ-ერთ თანამგზავს, რომელიც ბეჭზე მკითხაობით იყო ცნობილი: „როცა ამხანაგმა არჩვის ბეჭი გამოხრა, დახედა და თქვა: გეგი ხვალაც მოჰკლავს ნადირსო. გეგიმ უცებ გამოართვა ბეჭი, დახედა და ღიმილი დაეტყო სახეზე. ეტყობა გეგიც მორწმუნეა ბეჭზე წინასწარმეტყველებისა. ბეჭის ბრალი იყო თუ ხატისა, არ ვიცი, მხოლოდ მეორე დღეს გეგიმ მართლა მოჰკლა ჯიხვი“ (ნიჟარაძე 1964: 38).

ირკვევა, რომ საქართველოში უფრო მეტად ბეჭზე წინასწარმეტყველება, მკითხაობა იყო გავრცელებული და მას განსაკუთრებული ადგილი უკავია ვაჟას პოემასა და ანდრეზებში: ორივეში გმირები ინიციაციის გზაზე რთულ სულიერ გამოცდას გადაიან და დიდ სიბრძნესაც ეზიარებიან, მაგრამ ხალხური მთქმელი თავს იკავებს მონადირის სულიერი სამყაროს დახასიათებისაგან, გასაგებიცაა, ვინაიდან ხალხურში, ლიტერატურისაგან განსხვავებით, განცდების ენა არაა ყოველთვის წამყვანი. „საერთოდ სულიერ სიღრმეებში შესვლა და ფსიქოლოგიური კოლიზიების აღწერა, რომელიც მხატვრული ლიტერატურის მრავალ სახეს სჩვევია, არ ახასიათებს ხალხურ შემოქმედებას... აქ სულიერ თვისებებზე მითითება ხდება ირიბად, ობიექტის გარეგნობისა და ქცევის გზით და არა ობიექტის სულიერი თვისებების პირდაპირი და გაშლილი დახასიათების გზით“ (კიკნაძე 1989: 170). განხილული მასალა ამ აზრის დადასტურებაა. ვაჟა-ფშაველამ ჭეშმარიტი ხელოვანისათვის დამახასიათებელი ოსტატობით შეძლო წარმოეჩინა პიროვნების ხილვებით აღსაყვამ თავგადასავალი, ინიციაციის გზა და გვირგვინა ის სირთულეები, რომლებიც გადაულახავ დაბრკოლებად აღიმართება ადამიანის სულიერი ამაღლების გზაზე.

დამონებანი:

ვაჟა-ფშაველა 1990: ვაჟა-ფშაველა. *პოემები*. თბ.: „ნაკადული“, 1990.

კიკნაძე 1978: კიკნაძე გრ. ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1978.

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

ნიჟარაძე 1964: ნიჟარაძე ბ. (თავისუფალი სვანი). *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები*. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1964.

ონიანი 2003: ონიანი ო. *კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში*. თბ.: „უნივერსალი“, 2003.

სვანური... 1931: *სვანური პოეზია*. თბ.: სტალინის სახ. თსუ გამომცემლობა, 1931.

ქურდოვანიძე 1991: ქურდოვანიძე თ. ვაჟ-ფშაველა და ხალხური პოეტური სიტყვიერება. თბ.: 1991.

ცანავა 1992: ცანავა ა. ქართული მითოლოგია. თბ.: „მერანი“, 1992.

პეგელი 1984: პეგელი. გონის ფილოსოფია. თბ.: „მერანი“, 1984.

Otar Oniani

Vazha-Pshavela's poem *Khis Bechi* and Georgian Hunting Myth

Summary

The poem *Khis Bechi* takes its origin from Georgian hunting traditions and is totally saturated with mythic visions, religious beliefs and imaginations. It is in this poem that Vazha's original attitude to folklore material was clearly manifested. Both in literary and folk pieces the heroes traverse difficult path of initiation leading to spiritual realm and gain a great wisdom which is impossible to penetrate, explain in a rational way. Vazha's poetic genius managed to find the path leading to this kind of wisdom and create completely new reality, new world, which can be called the world of Vazha-Pshavela's poetic visions. In the poem and folk narratives (*andrezes*) of particular interest is non-recognition of mystical signs printed on the shoulder of a wild (as well as domestic) animal, prophecy... It is widely spread in Georgian ethnographic materials as well.

ქართული ხალხური „იობის ლექსის“ კომპოზიცია

ბიბლიური სიუჟეტების ფოლკლორიზაცია გავრცელებული მოვლენაა შუა საუკუნეებში. მისი სპეციფიკა ბიბლიის გამარტივებით ხალხური ქრისტიანობის გავრცელებაში მდგომარეობს. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ გახალხურებულია არა მთელი ბიბლია, არამედ მისი ის ეპიზოდები, რომლებიც სხვადასხვა მიზეზთა გამო ხალხის განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა.

„იობის ლექსი“ ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ბიბლიური წარმომავლობის ეპიზოდია ქართულ ფოლკლორში. თუმცა, როგორც მოსალოდნელი იყო, გახალხურებულია არა მთლიანად „იობის წიგნი“, არამედ მისი მხოლოდ წარატიული ნაწილი. ქართულ ხალხურ „იობის ლექსში“ არ შესულა „იობის წიგნის“ ე.წ. თეოლოგიური ნაწილი, სამაგიეროდ, ქართული ხალხური ლექსი გაჯერებულია II საუკუნის ბერძნული აპოკრიფული ტექსტის — **Testamentum Iobis** — ეპიზოდებით (ინკირველი 2008: 290). ამ თვალსაზრისით, ხალხური ლექსი ანტიკური ტრაგედიის პრინციპზეა აგებული, რომელიც ამბის მოქმედებით ასახვად და არა ავტორისეული თხრობით. „მოქმედების ასახვა არის ამბავი. ამბავს მე ვეძახი მოქმედებათა სისტემას... მოქმედებები და ამბავი – აი, რა არის მიზანი ტრაგედიისა“ (არისტოტელე 1944: 15).

საგულისხმოა, რომ „იობის ლექსის“ კომპოზიცია ანტიკური ტრაგედიის კომპოზიციას იმეორებს. თუმცა მხოლოდ კომპოზიციური მსგავსება არ არის და, ჩვენი აზრით, არც შეიძლება იყოს არსებითი და განმსაზღვრელი ფაქტორი კვლევისას. რამ განაპირობა ის, რომ ბიბლიური სიუჟეტის ქართული ფოლკლორული ვერსია ბერძნული ტრაგედიის ელემენტებით დაიტვირთა? ამ საკითხის კვლევამ საჭირო გახადა, ერთი შეხედვით თვალშისაცემი კომპოზიციური იდენტურობა დეტალურად განგვეხილა. ამგვარად, ჩვენ განვიხილავთ „იობის ლექსის“ იმ ასპექტებს, რომლითაც ის ანტიკურ ტრაგედიას ენათესავება.

ტრაგიკულობის შეგრძნება თანმდევი „იობის წიგნის“ ბიბლიური ტექსტისთვის. როგორც ცნობილია, ის ორი ნაწილისაგან შედგება: 1. ე.წ. წარატივი — იობის ამბის თხრობა; 2. ე.წ. თეოლოგი-

ური ნაწილი, რომელშიც გადმოცემულია წიგნის ავტორის თეოლოგიური შეხედულებანი.

თავის ცნობილ წიგნში — „საუბრები ბიბლიაზე“ ზ. კიკნაძე იობს ძველ აღთქმაში „ყველაზე ტრაგიკულ პირად“ მოიხსენიებს (კიკნაძე 1989: 178). არისტოტელეს მიხედვით, მოქმედება აუცილებლად მოითხოვს მოქმედს, რომელსაც უნდა ჰქონდეს გარკვეული ხასიათი ანუ ის, რის გამოც „მოქმედი არის ასეთი“ (არისტოტელე 1944: 15). ხასიათი განსაზღვრავს, თუ როგორია გადაწყვეტილება (არისტოტელე 1944: 16), განაპირობებს არა მხოლოდ გმირის პირად ქმედებას და არჩევანს, არამედ განსაზღვრავს მთელი ტრაგედიის მოქმედებათა ჯაჭვს, ანუ ხასიათი ქმნის ამბავს.

ხალხური იობის ხასიათი განსხვავებულია ბიბლიური იობის ხასიათისგან. უპირველეს ყოვლისა უნდა ითქვას, რომ ებრაული იობი ზედმეტად მძაფრია და ფეთქებადი, განსხვავებით ბერძნულისაგან, რომელშიც მთავარი გმირი გაცილებით მშვიდი და განონასწორებულია, ვიდრე ებრაული ორიგინალის გმირი.

ბიბლიური იობის სახე — „ალალი, ნრფელი, ღვთისმომში და ბოროტებას განრიდებული“, ქართულ ხალხურ პოეზიაში „ღვთის ნათლულობით“ დამკვიდრდა. ღვთის ნათლულობა ღვთის რჩეულობას ნიშნავს. პირველყოფილი წარმართული აზროვნების დროს ნებისმიერი ადამიანის ბედნიერების და წარმატების მიზეზად სწორედ ღვთის რჩეულობა მიიჩნეოდა (შტერნბერგი 1936: 140-178).

რჩეულები განსაკუთრებული ინდივიდუალობის მქონე პიროვნებებად ითვლებოდნენ. ქართულ ხალხურ ლექსში გამოკვეთილი იობის ხასიათი ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორია ქართული ხალხური ლექსის ტრაგიკული პათოსისა.

ბიბლიის ბერძნული ტექსტისგან განსხვავებით (რაც, ძირითადი წყარო უნდა ყოფილიყო იობის სახის ფოლკლორიზაციისას), ქართულ ხალხურ ლექსში იობი არავითარ საყვედურს არ გამოთქვამს ღმერთის მიმართ, პირიქით, ხალხურ იობს ღმერთი მხოლოდ ყოველივე სიკეთის წყაროდ მიაჩნია. ხალხური იობი კიდევ უფრო განსხვავდება ებრაული იობისგან: განონასწორებულობით, სიღინჯით, ბედისადმი შემგუებლობით. ხალხური იობი უფლის მოშიში და თვინიერია. თუმცა, ერთ-ერთ ვარიანტში მკრთალად, მაგრამ მაინც გვხვდება იობის ცნობილი მონოლოგის ხალხური პერიფრაზი: მას შემდეგ, რაც იობი დაამარცხებს ეშმაკს და მასთან ხორციელად ჩამოდის ოთხი ანგელოზი, ისინი ეუბნებიან: „იობ, დახე, ადგვმღნე, მაგრე რწმენით იქცეოდი“ (პოეზია 1973: 279). ცხადია, რომ ამ ფრაზაში ქართული ხალხური იობის ხასიათი დაუმორჩილებლობის ნიშნით არის აღბეჭდილი: მოცემულ ფრაზაში მაინც იკვეთება „იობის წიგნის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნაწილი.

იობის მორჩილებასთან დაკავშირებით ებრაულ თეოლოგიაში ერთმანეთისაგან განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. რაბი აკიბას აზრით, იობი მემბოხეა და მას „ნარღვნის თაობას“ მიაკუთვნებს: „მეფეს ჰყავს ოთხი ვაჟი: ერთი, როცა როზგებით სჯიან, დუმს, ეს არის აბრაამი; მეორე ნიხლებს ისვრის – იობი; მესამე პატიებას ითხოვს — ხიზკია, მეოთხე კი ეუბნება მამას: — მცემე, მცემე! — დავითი“ (ურბახი 1991: 268). რაბი იოხანან ბენ ზაკაის კი მიაჩნია, რომ იობი ღმერთს ემსახურებოდა უდიდესი ღვთისმოშიშებით (ურბახი 1991: 255). „მაგრე რწმენით იქცეოდი“ — ეუბნებიან ანგელოზები ხალხურ ლექსში იობს. რწმენა იხსნის იობს, ის ბოლომდე უცოდველი რჩება, თავისი რწმენის გამო არ შეუცოდავს იობს. ს. კირკეგორი ცოდვის საპირისპირო ცნებად სიკეთეს კი არ მიიჩნევს, არამედ რწმენას. ხალხური იობის რწმენა კიდევ უფრო ტრაგიკულად ვლინდება მაშინ, როცა თავისი ხასიათით — მორჩილებით — კი არ ეწინააღმდეგება თავსდატეხილ ტრაგედიას, არამედ იღებს მას, როგორც უფლის ნების გამოვლინებას.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ტრაგედია არის ასახვა არა ადამიანთა, არამედ მოქმედებისა და ცხოვრებისა ბედნიერებასა და უბედურებაში“ (არისტოტელე 1944: 15). რატომ არის იობის პიროვნება პოპულარული ზეპირსიტყვიერებაში? იობი საინტერესოა თავს გადამხდარი ამბის გამო, რომელიც მთლიანად იობის ხასიათით არის განპირობებული. ნაკლებად სავარაუდოა, „იობის ლექსის“ შემქმნელს ეფიქრა ძველ ბერძნულ ტრაგედიასა და მის შემადგენელ ნაწილებზე, ან საგანგებოდ „აენყო“ ლექსის კომპოზიცია. ჩვენი აზრით, „იობის ლექსმა“ თვითონ მიიღო ამგვარი ფორმა თავისივე შინაარსიდან გამომდინარე, ყოველგვარი საგანგებო გათვლებისგან დამოუკიდებლად.

აგებულება. როგორც ცნობილია, „იობის წიგნი“ ყოველგვარი პროლოგის გარეშე იწყება პირდაპირ გმირის ამბის გადმოცემით. ქართული ხალხური ლექსის რამდენიმე ვარიანტში კი მოცემულია ტრაგედიისთვის დამახასიათებელი პროლოგი, რომელსაც გარკვეული ფუნქცია აქვს ტექსტში.

სამყაროს ჰარმონიული არსებობის მთავარი ნიშანი განისაზღვრება კოსმოსით, წესრიგით. ძველი ბერძნები ფიქრობდნენ — ტრაგედია ხდება იმიტომ, რომ კოსმოსში დისჰარმონია შემოიჭრა. ჰარმონიულობის რღვევით იწყება „იობის ლექსის“ ერთი ვარიანტი:

„აღმოსავლეთი დაბნელდა, დასავლეთი იგრგვინვისა,
ათახთახდა დედამინა, მთა და ბარი შეიძვრისა.
მაშინ გასკდა დედამინა, ისევ მისცა პირი პირსა“.
(პოეზია 1973: 270)

იქმნება ბიბლიური ნარღვნის ანალოგიური სურათი, დაიხოცა უამრავი ადამიანი, გვალვებმა დააშრო და გაახმო ყველაფერი, ხეს

ფურცელი შემოახმა და ფესვი უღებდა, პირუტყვი შიმშილით განყდა, წყალი დაშრა, ამას ემატება ადამიანების სიხარბე, შური, გაუტანლობა... მნიშვნელოვანია, რომ ლექსის მთქმელი პროლოგის სახით იობის ამბის არა მხოლოდ საწყისს გვიჩვენებს, არამედ ამ საწყისის მიზეზის ახსნასაც ცდილობს: „ამ დროს იმიტომ ჩავცვივდით, თვითონ ყიდდა მამა შვილსა“ (პოეზია 1973: 270), შესავალი ერთგვარად შემამზადებელია იობის ამბის მოსასმენად, რა ფუნქციასაც (ტრაგედიის შემამზადებელი სიმღერა) ბერძნულ ტრაგედიაში ე.წ. პაროდოსი — ორქესტრაში გვერდიდან შემოსული ქოროს პირველი სიმღერა, — ასრულებს. მხოლოდ ამ შესავლის შემდეგ გადადის მთქმელი იობის ამბავზე.

პერსონაჟები: უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ მაცნის ფუნქცია ბერძნულ ტრაგედიაში. როგორც ცნობილია, ანტიკურ ტრაგედიაში მკვლევლობა ან პერსონაჟის ბუნებრივი სიკვდილი სცენაზე არ ხდებოდა. ნებისმიერ ამბავს ტრაგედიის მთავარი გმირები, მაყურებელთან ერთად, მაცნის საშუალებით იგებდნენ, რომელიც მათ მომხდარს მოუთხრობდა. საყურადღებოა, რომ იობთან დაკავშირებით, მაცნე ჩანს როგორც ბიბლიაში: „მოვიდა მაცნე იობთან და უთხრა... მე ერთი გადავრჩი ამბის მომტანი“ (იობ. 1. 14-15), ასევე ხალხური იობიც მაცნის საშუალებით იგებს თავს დატეხილ უბედურებებს. „იობის ლექსის“ ვარიანტებში მაცნის მოტივი ერთგვარ ორმაგობას ქმნის. ის ნეიტრალური პერსონაჟი კი არ არის, როგორც ეს ბიბლიაშია, არამედ ერთგან ეშმაკის მოციქულია: „იობს კაცი მოუვიდა, ის მაცდური ეშმაკისა“ (პოეზია 1973: 275); მეორეგან კი უფლის: „იობს კაცი მოუვიდა, მოციქული მალალ ღვთისა“ (პოეზია 1973: 272). მაცნისთვის შეგნებულად დამატებითი განსაზღვრების მინიჭება სიტუაციის გამძაფრებას ემსახურება ხალხურ ლექსში.

ბიბლიაში ვერაფერს ვერ ბედავს სატანა ღმერთის დასტურის გარეშე. ანტიკურ ტრაგედიაშიც ხშირად ღმერთები ერევიან მოკვდავთა ცხოვრებაში. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ღმერთი თანამონაწილეა იობის ტანჯვის. მეტიც — იობს ღმერთი უწყობს გამოცდას და არა სატანა. გამოცდა უკვე ჩარევას ნიშნავს.

„უთხრა უფალმა სატანას: აჰა, შენს ხელთ იყოს მთელი მისი საბადებელი! ოღონდ თავად მას ნუ შეეხები“ (იობ., 1.12); „უთხრა უფალმა სატანას: აჰა, შენს ხელთ უყოს, ოღონდ მის სიცოცხლეს გაუფრთხილდი“ (იობ., 2.6). ამ მუხლებს „იობის ლექსის“ მრავალ ვარიანტში აქვს შესატყვისი:

„ენაძლევება ეშმაკი, — ვათქმევინებ შენსა ძვირსა!
უი, წყეულო ეშმაკო, როგორ შემომკადრე პირსა!
იმის სულთან რა ხელი გაქ, ანგელოზი არის ღვთისა,
ნადი, რაც გინდა უყავი, რადგან იტყვის ჩემზე ძვირსა!
დაუნერა წერილები, დაუბეჭდა, ეშმაკ მისცა“.
(პოეზია 1973: 270)

„უფალო, დასტური დამეც, ვათქმევინებ შენზე ძვირსა!
იმ დალოცვილმა უფალმა სანაძლეოდ წიგნი მისცა.
სულისა ნება არ მისცა, სატანჯველად ლეში მისცა.
თუ თქვენ მის სულს ეტანებით, სატანჯველი მეგეცემა!“
(პოეზია 1973: 280)

„უფალი მოდის წირვიდგან, წინ ეშმაკი შამოხვდისა.
— შე რო მართალი კაცი გყავს, ვათქმევინებ შენსა ძვირსა!
იმ დალოცვილმა უფალმა სანაძლეოდ წიგნი მისცა:
ხორციელად დამიტანჯე, სულთან ნურაფელი გრჯისა.
თუ სულზე ხელი შეგიცდა, გემო ნახო სატანჯველისა.
თუ ღმერთის ძვირს ათქმევინებ, ჩაგაბარებ სულსა მისსა.
სატანამ და სამოველმა სულ ერთმანეთს პირი მისცა“.
(პოეზია 1973: 286)

უფლისა და ეშმაკის მოლაპარაკება ქართულ ფოლკლორში კონტრაქტის სახეს იღებს. ღმერთი თვითონ არის დაინტერესებული იობის გამოცდით.

იკვრება ერთგვარი ტრაგიკული სამკუთხედი: ღმერთი-სატანა-იობი. ტრაგიკული იმიტომ, რომ სატანა თითქოს ანტაგონისტია, რომელიც არც ერთ ნაბიჯს არ დგამს ღმერთის – იობის ნათლის — ნების გარეშე, სინამდვილეში კი არის საშუალება, რომ იობმა თავისი რჩეულობა დაამტკიცოს.

იობის ტრაგედიას ამძაფრებს ისიც, რომ ხალხური ლექსის მიხედვით, იგი „ღვთის ნათლულია“. არისტოტელეს თქმით, ყოველდღიურობაზე ამაღლებულია გმირის ხასიათი. იობი უფლის მცნებებით ცხოვრობს, სტუმართმოყვარეა, მსხვერპლს სწირავს, უფალი კი სწორედ ღვთისმოსი და მართალ კაცს გამოსცდის. ეს მართლაც არის მსმენელში თანაგრძნობის აღმძვრელი. არისტოტელეს თანახმად, თუ ტრაგედიაში მტერი მტრის მიმართ ბოროტი საქმის ჩადენას განიზრახავს, ამაში არაფერია თანაგრძნობის აღმძვრელი. ნაკლებად გამოიწვევს ემოციას, აგრეთვე, კონფლიქტი ერთმანეთისადმი გულგრილად დამოკიდებულ ადამიანთა შორის. რჩება მესამე სახის ურთიერთობა – მეგობრული, ნათესაური, რაც „იობის ლექსში“ მკვეთრად არის გამოხატული ნათლულობით.

როდის ჩნდება თანაგრძნობა? არისტოტელეს მიხედვით მისი საფუძველი შიში და სიბრალუღია, რომლებიც „ადვილად იბადებიან მაშინ, როდესაც მოვლენები მოლოდინის გარეშე ჩნდებიან, უფ-

რო ადვილად კი მაშინ, როდესაც ეს მოვლენები მოლოდინის გარეშე ჩნდებიან ერთმანეთის გამო“ (არისტოტელე 1944: 23).

ჩვენ ვხედავთ, რომ თავისი ჩანაფიქრი ხალხური ლექსის მთქმელმა კარგად შეასრულა — აირჩია თემა, რომელიც მუდმივად ინვევდა ადამიანების თანაგრძნობას. ხალხურ ტექსტში იობის უბედურებათა აბსოლუტურად მოულოდნელი დასაწყისით იკვეთება მთქმელის ფუნქცია — ზემოქმედება მოახდინოს მსმენელზე, გამოიწვიოს მასში შიში — გრძნობა მსგავსთა მიმართ და სიბრალული — გრძნობა დაუმსახურებლად უბედურთა მიმართ. გამოიწვიოს თანაგრძნობის განცდა მათში.

არისტოტელე, საუბრობს რა ტრაგედიის გმირზე, მის ხასიათზე, პარალელურად განიხილავს ანტიკური ტრაგედიის ფაბულის საკითხის, რომლის მთავარი ნიშანია მთლიანობა. არისტოტელე ფაბულის ორ სახეობას გამოყოფს: მარტივს და რთულს და უპირატესობას ამ უკანასკნელს ანიჭებს. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება: პერიპეტია — უეცარი ცვლილება ბედისა — და ამოცნობა — გადასვლა უცოდინრობიდან ცოდნაში (არისტოტელე 1944: 25). „პერიპეტია არის მოქმედების გადასვლა საწინააღმდეგოში“ (არისტოტელე 1944: 23). ამასთან აუცილებელია, გმირი მოქმედებდეს არცოდნის სფეროში. იობის შემთხვევაში კლასიკური პერიპეტიის მაგალითია მოცემული: იობმა არაფერი იცის თავისი მოულოდნელი ბედის ცვლილების შესახებ. ის იმ შემთხვევაში გაიმარჯვებს, თუ გამოიცნობს უბედურების მიზეზს, რაც ბერძნული ტრაგედიის ფაბულის მეორე ნაწილს შეადგენს. ამოცნობა გულისხმობს არა შემთხვევითი ცნობის მიწოდებას გმირისთვის, არამედ იმგვარი სახის ცოდნის მიცემას, რომელსაც მისი ბედის მთლიანი გარდატეხა მოსდევს თან. არისტოტელე ბერძნულ ტრაგედიაში დამონმებულ რამდენიმე სახის ამოცნობას განიხილავს და საუკეთესოდ იმ ამოცნობას მიიჩნევს, რომელიც მოქმედებისგან ბუნებრივად გამომდინარეობს და არა ავტორის ხელოვნურად ჩარევის შედეგად.

„იობის ლექსში“ რამდენიმე პერიპეტია-ამოცნობის არსებობა კომპოზიციურად ართულებს მის ფაბულას, მაგალითად, როდესაც იობის ცოლი მოიტანს ეშმაკის შეცვლილ პურს, იობი გამოიცნობს და ძალს შეაჭმევს, რომელიც იქვე კვდება; როდესაც იობი გამოიცნობს, რომ მისი უბედურების მიზეზი ეშმაკია, ეშმაკი, რომელიც გამუდმებით მუხლთან უზის და იობს ღვთის უარყოფისკენ უბიძგებს, „ნაცრად იქცევა“, იობი კი სამოთხეში მიჰყავთ ანგელოზებს, ან თვითონ ეცხადება ღმერთი და სხვ.

მოხმობილი მაგალითები ან წმინდა ხალხური ინოვაციებია, ან ბერძნული აპოკრიფული წიგნიდან არის ნასესხები. ამგვარი ჩანართები ლექსის დრამატულობას ზრდის. დრამა სხვა არაფერია, თუ არა ცოცხალი ადამიანების მოქმედებათა მიბაძვა. მიბაძვა კი

თავის მხრივ არის დრამატულ პერიპეტიათა აღწერა (გმირის მდგომარეობის ცვლილება ბედნიერებიდან უბედურებისაკენ). ეს ყველაფერი კი საჭიროა იმისთვის, რომ მაყურებელმა, მკითხველმა თუ მსმენელმა საკუთარი თავის გაიგივება შეძლოს გმირთან, მასთან ერთად გადაიტანოს მრავალი განსაცდელი, რასაც სიუჟეტი ახვედრებს, „დაიღუპოს“ როგორც ტრაგედიის გმირი, რათა განიცადოს კათარსისი და ამით გადარჩეს, მოიპოვოს სულიერი სიმშვიდე, გონების სიცხადე და ვნებების მართვის უნარი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „იობის ლექსში“ ბიბლიის მხოლოდ თხრობითი ნაწილი შევიდა, ხალხური ლექსი კი გამდიდრებულია ძვ. ბერძნული აპოკრიფული წიგნის — „იობის ანდერძი“ — ეპიზოდებით, რომლებიც ძვ. ბერძნული ტრაგედიის ეპისოდოიდების ფუნქციას ატარებს. ეპისოდოიდები ესაა სცენები, რომლებშიც მსახიობები მონაწილეობენ გუნდთან ერთად. „იობის ლექსში“ ისინი მრავლადაა:

- 1) ღმერთისა და ეშმაკის „ნიძლავი“;
- 2) იობს ატყობინებენ შვილების სიკვდილს. ის ცოლს უგზავნის სუდარას;
- 3) მატლის ეპიზოდი — იობი სხეულიდან გადმოვარდნილ მატლს ისევ სხეულზე დაისვამს;
- 4) იობის ცოლის და ეშმაკის ეპიზოდი;
- 5) ეშმაკის ნაცრად ქცევის ეპიზოდი;
- 6) უფლის გამოცხადება და სხვ.

„იობის ლექსის“ კომპოზიციური კვანძის შეკვრა და გახსნა ემსგავსება ანტიკური ტრაგედიისას: კვანძი იკვრება ადამიანისთვის უცნობი მიზეზის გამო — მოლაპარაკება ღმერთსა და ეშმაკს შორის, და იხსნება **Deus ex machina**-თი: ქართული ხალხური ლექსის ბოლოს, როგორც კი იობი ყველა განსაცდელს გაუძლებს, ღმერთი სწორედ ამ სახით ერევა მოქმედებაში.

გარდა ამისა, ფოლკლორში მოცემულია ბერძნული ტრაგედიისთვის დამახასიათებელი ატონი, რაც ქართულად ბრძოლას, დაპირისპირებას ნიშნავს (იობი და ეშმაკის დაპირისპირება; იობის ცოლისა და ეშმაკის ეპიზოდი).

ხალხური ტექსტის მიხედვით, იობი არასოდეს არის მარტო, მასთან გამუდმებით იმყოფება და „მუხლს უზის“ ეშმაკი, რომელიც იობის ხორციელი ვნება-სურვილების გაღვიძებას ცდილობს და მას ღვთის წინააღმდეგ ამხედრებს:

„— იობო, ყველა დაგეხოცა, რატომ არ ამბობ ძვირსა?“
(პოეზია 1973: 275)

„იობ, ღმერთსა რათ არა ჰგმობ, თუმც რომ გეშველება მითა?“
(პოეზია 1973: 273)

განსაკუთრებით საინტერესოა ერთი ვარიანტი, რომელშიც სატანა იმეორებს იობის მეგობრების სიტყვებს ბიბლიაში:

„იობ, იობ, ღმერთი გწყალობს, რა შესცოდე მეუფესა?“
(პოეზია 1973: 275)

ემმაკი რომ „მუხლს უზის“ იობს, ერთ-ერთ ვარიანტში ეს რამდენჯერმე მეორდება მთელი უბედურებების აღწერის დროს და რეფრენივით გასდევს ლექსს. ეს მოტივი წმინდად ხალხურია და, როგორც ჩანს, მას თავისი ფუნქცია ჰქონდა, ერთ-ერთ ვარიანტში იობი სთხოვს უფალს:

„ღმერთო, მიბოძე სიმართლე, მოვერიო ჩემს ეშმაკსა“
(პოეზია 1973: 284)

„ი დანყველილი ეშმაკი იქ შეუჯდა მუხლის ძირსა...
ი დანყველილი ეშმაკი კიდევ უჯის მუხლის ძირსა...
ი დანყველილი ეშმაკი კიდევ უზის მუხლის ძირსა“.
(პოეზია 1973: 285)

იობს „თავისი ეშმაკი“ ჰყავს. ის ჩვეულებრივი მოკვდავია, მიკროკოსმოსი და თავის თავში შეიცავს ბოროტ სანყისსაც, რადგან მასში, ერთ კერძო ინდივიდში მაკრო და მიკროკოსმოსის ანალოგიით, არის ყველაფერი, რაც სამყაროშია, როგორც კეთილი, ასევე ბოროტი სანყისი. იობში ამ სანყისის არსებობა, ხალხური ლექსის მიხედვით, ეშმაკის ფიზიკურად ახლოს ყოფნით გამოიხატა. იობი არის ღმერთის რჩეული — „ნათლული“, „ღვთის ხატად“ ქმნილი ადამის პარადიგმული სახე, რომელიც თავისი არქეტიპის მსგავსად, გამოცდის წინაშე დგება. ეს არის ბრძოლა, რომელიც თვითონ მასში მიმდინარეობს.

„იობის ლექსის“ თხრობა საკმაოდ დაძაბულია, რაც, ხშირად მსმენელზე ზემოქმედების და შთაბეჭდილების მოხდენის მიზნით ხალხურ ტექსტში გაძლიერებულია რეფრენით. გარდა ამ ფუნქციისა, ის „იობის ლექსის“ მთლიანობას ნაწილებად აქცევს, ე.ი. რეფრენს კომპოზიციური დატვირთვაც აქვს ლექსში ისევე, როგორც ანტიკურ ტრაგედიაში ქოროს პარტია კომპოზიციურ ლერძს წარმოადგენს. ანტიკურ ტრაგედიაში ქორო წარმოადგენს ხალხის ხმას, ის სალი აზრის სიმბოლოა, ჭეშმარიტების მლალადებელი, რომელიც პერიოდულად ჩართულია თეატრალურ წარმოდგენაში. რეფრენი ერთგვარი მისამლერის ფუნქციას ასრულებს, რომელიც შეთანხმებულია ტექსტის ძირითად განწყობილებასთან და ამ განწყობილების რეზიუმირებას ახდენს. მაგ.: როდესაც იობი თავისი ოჯახის უბედურებას გაიგებს, ის განაგრძობს ღვთის სამსახურს:

„იობ ლხინი არ მოშალა, სამსახური ზევით ღვთისა!“
(პოეზია 1973: 115)
„ვმადლობ ჩვენ ნილ მონყალესა, ჩვენი ბედი ამას ღირსა!“
(პოეზია 1973: 270)
„გაბრუნდი ბილწო ეშმაკო, ეს საქმე სულ შენით ქმნილა!“
(პოეზია 1973: 274)
„იობ ლხინი არ მოშალა სუფრა კარგი ნადიმისა“.
(პოეზია 1973: 281)
„მან მომცა და მან მიიღო, ბრძანებაა სულე ღვთისა“.
(პოეზია 1973: 285)
„დასწყია და შორს დაუდგა, იობ როდი იტყვის ძვირსა“
(პოეზია 1973: 288)

რეფრენი „იობის ლექსის“ თითქმის ყველა ვარიანტში გვხვდება. ის მუსიკალურობას ანიჭებს ლექსს და რაც მთავარია, რეფრენით ხდება ლექსის მთავარი სათქმელის გამოხატვა.

ანტიკური ტრაგედიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან შემადგენელ ელემენტად მიიჩნევა განსჯა, ანუ უნარი თქვა ის, რაც საქმის შინაარსშია, განსჯად არისტოტელე მიიჩნევს ტრაგედიის იმ ნაწილს, რომელშიც ჩანს მოლაპარაკის შეხედულება:

„ღმერთო, ან მამკალ, ან მამარჩინე, ან მიმაგდე კუპრის ძირსა.
რაც გინდა ბევრი მანვალო, მე არ ვიტყვი შენსა ძვირსა!“
(პოეზია 1973: 277)

გამოდის, იობმა ქვეცნობიერად იცის, რომ ტანჯვა, რომელიც სხვა ვარიანტებში ეშმაკს მიენერება, არ შეიძლება იყოს უფლის ნების გარეშე. ღმერთმა შექმნა სამყარო, მართავს მას და შემოქმედს ემორჩილება ყველა — თვინიერი დაწყებული, გაამპარტავნებული ანგელოზით დამთავრებული. ამას მოწმობს კიდევ ერთი ვარიანტი:

„შვიდ წელინადს ავად იყო, არც მოკუდის და არც დარჩისა.
ღუთისგან ბრძანება იყო, არც მოკუდის და არც დარჩისა“.
(პოეზია 1973: 284)

ცხადი ხდება ეშმაკის ფუნქციაც: ის არის მხოლოდ საშუალება, რომ იობმა თავისი თავი დაამტკიცოს, როგორც საუკეთესო „მემ“.

მართალია, პერიპეტია და გამოცნობა მოქმედებას მიმზიდველობას ანიჭებს და ხელს უწყობს მაყურებლის, ჩვენს შემთხვევაში კი მსმენლის ინტერესის გაძლიერებას, მაგრამ ტრაგედიას მათ გარეშეც შეუძლია არსებობა. არისტოტელე უშვებს მარტივი ფაბულის მქონე ტრაგედიის არსებობასაც, რომელთაც არც პერიპეტია აქვთ და არც გამოცნობა. რაც შეეხება ტანჯვას, ყოველი ტრაგიკული ნაწარმოები უნდა შეიცავდეს ადამიანური ტანჯვის რომელიმე სახეს, მათ შორის სულიერ მწუხარებას, ე.ი. სულიერ ტკივილს.

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ როდესაც შვილების სიკვდილის ამბავს იგებს, იობი არ შეწყვეტს ლხინს: „იობ ლხინი არ შეწყვიტა სამსახური მალლა ღვთისა“. ხალხური ლექსის იობი მეტად არაადეკვატურია, ვიდრე ბიბლიური. ამალღებულია მისი პარადოქსული გულგრილობა, როგორც მორიას მთისკენ მიმავალი აბრაამისა, რომელსაც მსხვერპლად უნდა შეენირა თავისი ძე.

ქრისტიანულ რელიგიაში ტანჯვა მიიჩნევა განმნმენდ საშუალებად (შდრ. *πάθος – καθήριος*). ის აღიქმება როგორც გამოცდა, რომელსაც ღმერთი მოუწყობს ადამიანს. ასე ხდება აბრაამთან, იობთან... შეჭირვების გამოვლის გზით წვრთნის უფალი მათ სულელებს. სამსხვერპლოზე მიიტანება მინიური სიამოვნება, ამქვეყნიური მიჯაჭველობა. სწორედ ხორციელ (და არა მხოლოდ!) ტკივილთა დათმენის საზღაურია იობის კათარსისი.

ქართულ ხალხურ ლექსში ამ თვალსაზრისით თავი მოიყარა ერთდროულად რამდენიმე კულტურამ, კოლექტიური სულის რამდენიმე განსხვავებულმა გამოვლინებამ. ერთი მხრივ, ეს არის ძველი ებრაული ფილოსოფია (იობის თემა თალმუდისტების ერთ-ერთი ყველაზე საკამათო თემა იყო ყოველთვის), მეორე მხრივ ბერძნული კულტურა, რასაც „იობის ლექსის“ კომპოზიცია გვაფიქრებინებს და მესამე მხრივ — ქრისტიანული – როგორც ჰაგიოგრაფიული, ასე აპოკრიფული ტრადიცია. ამგვარი ეკლექტიკა, ბუნებრივია, იობის თემის არაერთგვაროვანმა წაკითხვამ და აღქმამ განაპირობა. ეს სამი განსხვავებული კულტურა ქართულ ფოლკლორულ ლექსში ორგანულადაა ერთმანეთთან შერწყმული: ხდება ჰაგიოგრაფიული გამოცდილების საფუძველზე ბიბლიური თემის ქრისტიანულად გადაამუშავება; აგებულებით კი ფოლკლორული ტექსტი ესესხება ისეთ ჩამოყალიბებულ და მყარ კონსტრუქციას, როგორცაა ანტიკური ტრაგედიის კომპოზიცია. განხილული ფოლკლორული ტექსტი ამ ეკლექტიკის კარგი მაგალითია.

ბიბლიისეულ იობის მონოლოგში ჩანს იობის ნუხილის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა: „ქვეყანა ბოროტის ხელშია“ (იობ. 9.24). ხალხურ ლექსში კი იობი ცოლს ეუბნება: „რას გერჩის შენ ჩემი ტანჯვა, ჩემი ტანჯვით ქვეყანას ვმოსაჯ“ (პოეზია 1973: 279).

იობი თავის თავში ატარებს საკაცობრიო ტკივილს. ტანჯვა, რომელსაც ის განიცდის, მხოლოდ მას არ ეკუთვნის, მეტიც, იობი მთელი ქვეყანაა და მთელი ქვეყანა — იობი, მხოლოდ თავისი პირადი ცოდვების გამო არ იტანჯება იობი: „ღვთის მიმართ იღვრება ჩემი ცრემლი, რომ ადამიანი ღმერთთან დაიცვას, როგორც კაცი — თავის მოყვასთან“ (იობ. 16. 20-21). მას აინტერესებს ზოგადად ადამიანი, მისი ხვედრი და არა თავისი პიროვნება. ტანჯვით ქვეყნის შემოსვა, ტანჯვით აღჭურვა არა მხოლოდ იობის, არამედ მთელი ქვეყნის გადარჩენის წინაპირობაა (ტანჯვა — კათარსისი). ტან-

ჯვა კაცობრიობის არსებობის შემადგენელი ნაწილია. ტანჯვისაგან განძარცვული საზოგადოება ცარიელია. თუ ქრისტე მთელი ქვეყნის ცოდვებს თავის თავზე იღებს, იობი ამზადებს ქვეყანას ქრისტეს შობისთვის. „ტანჯვით შემოსვა“ იობის მიერ კაცობრიობის ტანჯვის გაზიარებას, გათავისებებს ნიშნავს. იობის ტანჯვაში აკუმულირებულია კოსმიური ტანჯვა.

შვიდი წლის განმავლობაში იობი („არც მოკვდა, არც დარჩისა“) საზღვრულ სიტუაციაში იმყოფებოდა — შვიდი წელი სიკვდილსიცოცხლის ზღვარზე. ეს ყველაზე რთული მდგომარეობაა ნებისმიერი ადამიანისთვის. რიცხვი შვიდი სრულყოფილებას გამოხატავს. იობი რომ შვიდი წელი ავად არის, ეს მისი ეგზისტენციალური დროა და მდგომარეობაც თანადროულად, რადგან მთელი ამ ხნის განმავლობაში მას ფიქრის, ანალიზის და ანონ-დანონის საშუალება ჰქონდა, მან კი „ლოცვა არ მოშალა“ და, მაშასადამე, გადარჩა! ავადმყოფობაც სიკვდილის მეტაფორაა „იობის ლექსში“. იობი კვდება, რომ ხელახლა დაიბადოს.

ამგვარად, ჩვენ ერთმანეთს შევუდარეთ „იობის ლექსი“ და ძველი ბერძნული ტრაგედია რამდენიმე თვალსაზრისით:

- ა) მოქმედი პირების თვალსაზრისით;
- ბ) ტრაგედიის შემადგენელი ნაწილების (ფაბულა, შიში, ტანჯვა, თანაგრძობა, კათარსისი) თვალსაზრისით;
- გ) კომპოზიციური თვალსაზრისით (პროლოგი, პაროდოსი, ეპისოდონები, ეპილოგი).

ტრაგედია არ გულისხმობს ნაწარმოების მხოლოდ კომპოზიციურ მხარეს. თუ ქართული ხალხური „იობის ლექსმა“ მიიღო გარკვეული ფორმა, ეს იმიტომ, რომ ტრაგიკული შინაარსი დომინირებს მასში. კომპოზიცია ლექსის ფორმალური მხარეა, რომელიც ნაკარნახევია მისი შინაარსით. ანუ შინაარსი განსაზღვრავს ფორმას და არა პირიქით.

„იობის ლექსში“ ანტიკური ტრაგედიის ზემოთ ჩამოთვლილი ელემენტების არსებობა ავტომატურად არ გულისხმობს ხალხური „იობის ლექსის“ ტრაგედიად მოაზრებას. „იობის ლექსი“ არ არის თეატრალური დრამა. მისი გათამაშება არ ხდებოდა ქართულ სინამდვილეში. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ლექსი მესტვირეთა რეპერტუარში არსებობდა ძირითადად და ასე ვრცელდებოდა ხალხში, ამას ხელი არ შეუშლია, დატვირთულიყო ტრაგედიის შემადგენელი ელემენტებით. პირიქით, მისი ამგვარი სახით არსებობა, ჩემი აზრით, კიდევ უფრო მეტად ავითარებდა ხალხის წარმოსახვას და ფანტაზიის უნარს. ადამიანებს საშუალება ჰქონდათ, კი არ ენახათ, არამედ წარმოედგინათ იობის ტკივილი და წარმოედგინათ საკუთარი გამოცდილების (განცდილის) საფუძველზე. ამ თვალსაზრით

სით, თანაგანცდის ხარისხი არანაკლები იქნებოდა, ვიდრე თეატრალური წარმოდგენისას.

ადამიანური დრამა არსებობდა ყოველთვის და ის ვრცელდებოდა უკიდურეს დაწვრილმანებამდე, მაგრამ ყოველთვის ვერ მალდებოდა ტრაგედიამდე (ბარტი 2005: 329). ამას საზოგადოების მიერ ადამიანური არსებობის ტრაგიკული ხედვა სჭირდებოდა. როდესაც კოლექტიური სული (ის, რაც წარმოშობს კულტურას) აღწევს კულტურის გარკვეულ დონეს, მხოლოდ მაშინ ხდება ტრაგედიის ღირსი.

ქართულ ფოლკლორში „იობის ლექსის“ მრავალრიცხოვანი ვარიანტები ხალხში ამ თემის მიმართ ცხოველი ინტერესით აიხსნება. ვფიქრობთ, არა მხოლოდ ინტერესით, არამედ ხალხის ცნობიერების სათანადო მზაობითაც. ბიბლიის ყველაზე ტრაგიკულ პირად წოდებული პერსონაჟის გახალხურებისას არათუ შენარჩუნებული, გამძაფრებულიც კია მისი ტრაგიკული ბედი. მეტიც: ხალხური ინოვაციები იობის ტრაგიკული სახის გამძაფრებას ემსახურება. ეს თემა გავრცობილი კი არა, უმალ უარყოფილი იქნებოდა ხალხის მიერ, რომ არ ყოფილიყო სათანადო მზაობა საზოგადოების.

დამონებანი:

ბარტი 2005: Барт Р. Культура и трагедия (1942). Перевод Н.Т.Пахсарьян // Новые переводы. Хрестоматия в помощь студентам-филологам. Составление и общая редакция Н.Т. Пахсарьян. М.: Издательство УРАО, 2005.

ბიბლია 1989: ძველი და ახალი აღთქმა. მ. სონღულაშვილის და ზ. კიკნაძის თარგმანი. თბ.: „საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 1989.

ინსკირველი 2008: ინსკირველი ე. ქართული ხალხური ლექსის ბერძნული წყარო – ბიზანტინოლოგია, № 2, ტ. I. თბ.: „ლოგოსი“, 2008.

კიკნაძე 1989: კიკნაძე ზ. საუბრები ბიბლიაზე. თბ.: „მეცნიერება“, 1989.

კირკეგორი: Кьеркегор С. Страх и трепет. – <http://www.bible-center.ru/book/kirkegaard>.

არისტოტელე 1944: არისტოტელე. პოეტიკა. წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარები ს. დანელიასი. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1944.

ურბახი 1991: Урбах Э.Э. Мудрецы Талмуда. Иерусалим: «Библиотека – Алия», 1991.

პოეზია 1973: ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, ნაკვთ. II. შემდგ. ნ. შამანაძე. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

შტერნბერგი 1936: Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии, исследования, статьи, лекции. Л.: «Коминтерн», 1936.

Eter Intskirveli

Composition of Georgian folk <<Iobi Verse>>

Summary

The article deals with the principal homogeneity of folk texts and antic tragedy. The characteristic features of Aristotele antic tragedies are depicted in Georgian folk "Iobi Verse"

Heroic nature of hero is the main factor for tragedy and while comparing the characteristic features of "Iobi Verse" (Iobi, Devil, wife of Iobi) with Greek tragedy characters (Protagonist, antagonist, messenger) identical features are evident.

"Iobi verse" is composed of logically linked prologue, parodos, eposodion (episodes from folk verse) and epilogue. Folk text clearly depicts the Agony (confrontation between Iobi and Devil).

The main composition aspect of "Iobi Verse" is similar to antic tragedy: the talks between the God and Devil is depicted according to **Deus ex machine**, in the end of Georgian folk verse the God is manifested according **Deus ex machine** .

მარინე ტურაშვილი

ეტიოლოგიური და საისტორიო ხალხური გადმოცემები ზეპირ ისტორიაში (2000-2011 წლებში ჩანერილი მასალების მიხედვით)

სამეცნიერო კვლევის ხანგრძლივი პრაქტიკის შედეგად ჩამოყალიბდა სხვადასხვა სახის ემპირიული და თეორიული, ინტერდისციპლინარული და ვიწრო დარგობრივი მეთოდები. დროთა ვითარებაში იცვლებოდა მათდამი დამოკიდებულება და მათი გამოყენების მიზანშეწონილობა.

თანამედროვე ეთნოლოგიურ კვლევებში ფართოდ გამოიყენება სავლელე კვლევის, ბიოგრაფიული, ზეპირი გადმოცემების, ისტორიული ანალიზის, შედარებით ისტორიული, კარტოგრაფირების, ტიპოლოგიზაციის, მათემატიკური მოდელირების, სტატისტიკური, სტრუქტურული, კომპლექსური კვლევისა და ვიზუალური ანთროპოლოგიის მეთოდები.

ზეპირი ისტორიის, როგორც თანამედროვე მეცნიერული სფეროს, შესწავლის მეთოდოლოგია სხვადასხვა წყაროდან მომდინარეობს. მისი გამოყენება XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან დასავლეთის აკადემიურ წრეებში საკმაოდ პოპულარული გახდა. აღნიშნული მეთოდით მოპოვებული საკვლევი მასალა ამოუწურავი წყაროა ფოლკლორისტიკისთვის არა მარტო ისეთი ზეპირსიტყვიერი ჟანრების, როგორცაა: გადმოცემები (ეტიოლოგიური, ისტორიული, სოციალური და ა. შ.), მცირე ჟანრები (ანდაზები, სიტყვის მასალები), ანექდოტები, შელოცვები, ცრურწმენები და ა. შ. შესასწავლად, არამედ სხვადასხვა სახის დისკურსული კვლევების განსახორციელებლადაც.

ფოლკლორული ჟანრების ზეპირ ისტორიებში შესწავლა მკვლევრისთვის მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ აღნიშნული მეთოდით მოპოვებული ტექსტები ზეპირსიტყვიერი ჟანრების კონტექსტში შესწავლის შესაძლებლობას იძლევა, რაც მკვლევარს მნიშვნელოვანი დასკვნების გაკეთების საშუალებას აძლევს.

ქართულ ზეპირ ისტორიებში განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით და ვარიანტულობით გამოირჩევა გადმოცემები, რაც თანამედროვე ფოლკლორში ამ ჟანრის აქტუალურობაზე მიანიშნებს. ფართოდ გვხვდება ისეთი სახის ხალხური გადმოცემები,

როგორცაა: საისტორიო, ეტიოლოგიური, საგმირო, სოციალური და ანდრეზი. საკვლევი მასალის დიდი მოცულობიდან გამომდინარე ამ ეტაპზე გადმოცემის ჟანრის მხოლოდ ორ ქვეჯგუფს განვიხილავთ. ესენია: ეტიოლოგიური და საისტორიო გადმოცემები.

ხალხური გადმოცემების კვლევით დაინტერესებულნი იყვნენ სხვადასხვა თაობის მეცნიერები. მაგალითად, მ. ჩიქოვანი წიგნში „ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია“ გვთავაზობს ფოლკლორის ჟანრობრივი სტრუქტურის სავარაუდო სქემას, სადაც გადმოცემის ჟანრში თავმოყრილი აქვს: კოსმოგონიური, ეპონიმიური, ტოპონიმიკური, ისტორიული, გმირული, ზებუნებრივი, დემონოლოგიური თემატიკის ტექსტები (ჩიქოვანი 1975).

მკვლევარი მ. ჩაჩავა ინგილოური გადმოცემების სიღრმისეულად შესწავლის შედეგად საინტერესო დასკვნებს აკეთებს. კერძოდ აღნიშნავს, რომ გადმოცემები ინგილოთა ფოლკლორის მნიშვნელოვანი სფეროა, რომელთა ერთი ნაწილიც ლოკალური წარმომობისაა და დაკავშირებულია ადგილობრივ ისტორიულ ძეგლებთან, ხოლო მეორე — ზოგადქართული სიუჟეტების თანხვედრია და ქართულ ფოლკლორულ ტრადიციას აგრძელებს (ჩაჩავა 1982).

რ. ჩოლოყაშვილმა გამოიკვლია ცხოველთა სამყაროსთან დაკავშირებული ქართული ხალხური ეტიოლოგიური გადმოცემები, რომელთა ფიქსირება და გამოქვეყნება ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში დაწყებულია. მკვლევრის აზრით, ამგვარი გადმოცემების არსებობა აიხსნება ადამიანთა სურვილით ახსნას ის, რაც უკვირს და რაც მისგან განსხვავებულია. ბოლოს დასძენს, რომ:

„ამგვარი გადმოცემების დღეს აღარავის სჯერა და მისი ლოგიკა ლიმილს იწვევს, მაგრამ გვიზიდავს როგორც ხალხის ფანტაზიის, გონებამახვილობისა და საზრიანობის ნაყოფი“ (ჩოლოყაშვილი 1984).

ამდენად, გადმოცემები მოწოდებულია რეალურ ამბავთა მოსათხრობად, თუმცა, მთქმელის ფანტაზიებიდან გამომდინარე ზოგჯერ მათში ჩართულია გამონაგონიც, ასეთი სახის ტექსტები კი გავრცელების დროს მხატვრულ ფორმას იძენს.

გადმოცემები მრავლად შეიცავს ისტორიული ყოფისა და ხალხის ხასიათის განმსაზღვრელ მომენტებს. ისინი მკვეთრად ავლენს ხალხის მსოფლმხედველობას ამა თუ იმ საკითხსა თუ მოვლენაზე.

რაც შეეხება ზეპირი ისტორიის მეთოდით ჩანერილი მასალის კვლევას, საყურადღებო აღმოჩნდა იმ მხრივ, რომ საშუალება მოგვეცა, ტრადიციულ ფოლკლორულ ჟანრებზე დაკვირვება კონტექსტში მოგვეხდინა. შეგვესწავლა არა მარტო ზეპირსიტყვიერი ტექსტები, არამედ მთქმელის სუბიექტური დამოკიდებულება ტექსტით გადმოცემული სიუჟეტისადმი, როგორ შეიძლება ის იყოს დაკავშირებული თანამედროვე ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებას-

თან და ა. შ. ამრიგად, ზეპირ ისტორიებში ტექსტების (ჩვენს შემთხვევაში გადმოცემების) კვლევა მნიშვნელოვანი დასკვნების გაკეთების საშუალებას იძლევა.

ზეპირ ისტორიებში განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა გადმოცემის ჟანრის ისეთი ქვეჯგუფი, რომლებიც ტოპონიმიკასთან არის დაკავშირებული და რომლებსაც ეტიოლოგიურ გადმოცემებს ვუნოდებთ. დღეისათვის ამგვარი გადმოცემების პოპულარობაზე მიაჩნებებს მისი საოცარი ვარიანტულობა და მათი ყოველდღიური ცხოვრებისაგან განუყოფლობა.

სოფ. შილდის მახლობლად, ნეკრესის სამონასტრო კომპლექსის გვერდით, მდებარე მთას შილდელები უწოდებენ „ქალიაყვანას“. ამ ტოპონიმს ასეთი გადმოცემა უდევს საფუძვლად:

„ქალმა და ბიჭმა შეიყვარეს ერთმანეთი, ქალმა უთხრა:

— მე ვინც ამიყვანსო იქ, მალლა, გორაზედა, იმას შევირთავო.

კაი ყარაჩოღელმა ბიჭმა ნამაიკიდა ეს გოგო. სალამურის დაკვრით აიყვანა, ავიდა მალლა, დაჯდა, დაისვენა და განუტევა სული. გოგომ რო დაინახა ეს უბედურობა, ამაილო დანა, დაიკრა და თავი მაიკლა, ზედ დააკლა თავი. ამას ეწოდება, გორას, „ქალიაყვანა“ (ფა1კ1ემ002ვფ002 ტ.კ.51:33ნთ.).

აღნიშნული გადმოცემა თითქმის ყველა შილდელმა იცის. ისინი ხშირად ხედავენ ამ მთას, რომელსაც თუ დააკვირდებით, აუცილებლად წარმოგიდგებათ მამაკაცის მიერ ხელში ატატიებული ქალის სურათი.

ტოპონიმიკასთან დაკავშირებული გადმოცემები განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს ლაგოდეხის რაიონში ჩანერილ ზეპირ ისტორიებში. საოცარი ვარიანტულობით გამოირჩევა სოფელ კართუბნის სახელწოდებასთან დაკავშირებული გადმოცემები. ამ ვარიანტებში ყველაზე ვრცელი და სრულყოფილი ანაპოდისტე წიქარიშვილის მიერ მოთხრობილი ტექსტია:

„რო გამიგონია, მე რაც გამიგონია, გეტყვი. ერთი ის გამიგონია, რო ძველად ხო იარალი არ არსებობდა, ჰოდა, თათრები ერხუბებოდნენ და ომობდნენ ქართველებთან. ერთი შეტაკების დროს, ბევრი დეიხოცა თურმე აქა და რო გეიარა ერთმა ადამიანმა, ეხლა არავინ იყო, იმდენი ცოცხალი ადამიანი, რო ესენი დეესაფლავებიათ. ჰოდა, ზაფხულის პერიოდი იყო თუ ზამთრის იყო, რა მნიშვნელობა აქ, აყროლდა ადამიანების ხორცი, ადამიანების ლეში. ჰოდა, რო აყროლდა:

— ყარს, ყარს უბანო! — ვილაცამ თქვა. — ყაარსო.

ჰოდა, მერე მეორემ გეიგოდა და:

— ვა, ყარს უბანი, ყარს უბანი!

გეიმეორეს, გეიმეორეს და დაარქვეს ყარსუბანი.

ეხლა ამ ნყობილებამ ყარსუბანი ერქვა, მაგრამ დაარქვეს კართუბანი.

ეს მე გამიგონია ძველი ხალხისგან“ (ფა1კ1ემ021ვფ021 ტ.კ.39:19წთ.).

იგივე შინაარსი, რეზიუმირებული სახით გადმოცემულია მეორე ტექსტშიც (ფა1კ1ემ026ვფ026 ტ.კ.07:54წთ.).

სხვა ვარიანტის მიხედვით სოფლის სახელწოდებას საფუძვლად დახოცილი ხალხის ნაცვლად, დახოცილი საქონლის აყროლებული სუნი უდევს (ფა1კ1ემ019ვფ019 ტ.კ.41:22წთ.). კიდევ ერთი ვარიანტის მიხედვით კი სოფლის სახელწოდება დაკავშირებულია ტალახის ცუდ სუნთან (ფა1კ1ემ020ვფ020 ტ.კ.31:18წთ.).

აფხაზეთში არსებობს სოფ. კოჩარა, რომლის დაარსებაც ქართველი მწყემსის ვინმე კოჩას სახელთანაა დაკავშირებული. ალექსანდრა კვარაცხელია თავის ზეპირ ისტორიაში ყვება აღნიშნულ გადმოცემას, რომელსაც ლეგენდად მოიხსენიებს:

„კოჩარა ისტორიული სოფელია. ლეგენდის მიხედვით იმ სოფელში ჩემი მოგვარე კოჩა კვარაცხელია დასახლებულა. მეჯოგე იყო კოჩა. მას დაურგავს ნიგვზის ხეები, დაახლოებით 300-300 მეტრის დაშორებით. კოჩა ქართველი იყო, „არა“ აფხაზურად „ნიგოზს“ ნიშნავს, ასე რომ კოჩარა ასე უნდა გავიგოთ — „კოჩას ნიგოზი“ (მრავალეთნიკური... 2004: 130).

ლაგოდების რაიონის სოფელ ნანისქვილართან დაკავშირებულია ასეთი გადმოცემა:

„გადმოცემით ასე ვიცი, რომ იქ ყოფილა წისქვილი. ძველ ხალხში და მერე, რო მტერი შემოესია, ხალხი ააოხრა, აანიოკა და წისქვილიც ააოხრეს და დარჩა ნანისქვილარი. ნანისქვილარს უძახიან სოფელს ამიტომ. რამდენი ხანია, ზუსტად ვერ გეტყვი, მარა უფრო ორმოცდაათი წლიდან არი, არა, უფრო ადრე, ზუსტად არ ვიცი, მარა კარგი დიდი ხნის ისტორია აქვს ამ სოფელს“ (ფა1კ1ემ018ვფ018 ტ.კ.43:17წთ.).

განხილული გადმოცემების გარკვეული ნაწილი სიუჟეტის მიხედვით ისტორიულიცაა, რაც ჟანრების ურთიერთ გარდამავლობით აიხსნება.

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ არა მარტო სოფლების სახელწოდებებისთვის მოუძებნია ხალხს ახსნა, არამედ მიმდებარე თითქმის ყველა ტოპონიმისთვისაც. ასეთია: „ჭიაურა“:

„ჭიაურას რო უძახიან, ქვეით რო არი. იქო, ჭია შემეხვია ტყესაო და სულ გაატყავა ტყეიო. ჰოდა, იმასა იმიტო დაარქვეს ჭიაურაიო, ჭია შეეხვია ხესაო“ (ფა1კ1ემ019ვფ019 ტ.კ.40:55წთ.).

იმისათვის, რომ მთქმელმა ჭიის ამ სახეობაზე მსმენელს გარკვეულ წარმოდგენა შეუქმნას, თანამედროვეობასთან ავლებს

პარალელს და ამბობს, რომ იგივე ჭია ახლაც უქმნის გურჯაანელებს პრობლემებს და მოსავალს უნადგურებს.

მსგავსი სახელწოდების ადგილია ასევე — „თხილიწყარო“:

„თხილიწყარო ჰქვია, აი წყალი ჩამოდის იქანა. არი წყალი და წყარო არი იქანა და ვსვამთ ხოლმე. ჩამოდის იქანა წყალი და თხილიწყაროს ვეძახით“ (ფა1კ1ემ024ვფ024 27:47).

აღნიშნული მეთოდით მოპოვებული მასალის — ზეპირი ისტორიების კვლევისას აღმოჩნდა, რომ ხალხის ყურადღების არეალში მოექცა ასევე საისტორიო გადმოცემები. მათში ასახულია კახეთის ისეთი მძიმე ისტორიული სინამდვილე, როგორცაა ლეკთა თარეში. ერთ-ერთი საისტორიო გადმოცემის მიხედვით ვიგებთ, თუ როგორ შემოესია შამილის მეთაურობით ოც მაისს სოფელ შილდას ლეკების ურდო:

„დიდო ლეკები არიან შემოსულები, ყადორზე გადმოდიოდნენ. აქ, ჩვენ ხუბერის მთაზე, გადმოდიოდნენ. ჰოდა, ეს შამილი... მთელი ჩაჩანი და დალესტანი ამდგარა და წამოსულა და ეს მთელი სოფლები დაურბევიათ უკვე. წამოსულან და ჩამდგარან შილდაში. რო ჩამდგარან შილდაში, ჩვენი ბიჭები დამალულები არიან. ესენი დათარეშობენ. ყველა მიმალულ-მომალულები არიან. ყველაზე ძალიან გოგობსა და ყმანვილ ბიჭობას, ბალებს უფრთხილდებოდნენ იმ დროისათვის. ჰოდა, გაყვანილი ყავთ საომრად. განთავისუფლებულა ქვევით ციხე-გალავანი, ზევით ღვთიშობლის ციხე და გალავანი. სხვა დანარჩენი ყველა. ეკლესიებიც დაანგრის, ყველაფერი გაანადგურეს და ესე, მზე რო გადაინვერა ამ დროს, ეს მაისობის დღეს ხდება ეს მზადება და კობიაობის დილით. საღამო ხანი როგორც წამოვიდა, ეგრევე წამოვიდა ერთი შავი ღრუბელი, დაინყო და დაინყო სულ აი დიდი ქვის სეტყვა ყოფილიყო. დიდი გორხი სეტყვა გადმოდის და გადმოდის, მირბიან და მორბიან და გასაქანი აღარსად არა აქთ. რამდენი იფახებს, იმდენი გამოცვივდებიან სადღაცადან. ამათ ხო ისინი ექნებოდათ, აკოფები და სამალულები, რამე, ჩვენ იმ მეომარ ბიჭებს. ჰოდა, დეერევიან მიჭლეტავენ-მოჭლეტავენ. ისევ წამოვა ღრუბელი, ისევ დაინყებს, ისევ სეტყვას უშენს. რო გათენდა დილა შუაგორში დასახლებული იყო მაგათი ხალხი, ლეკები იყვნენ დასახლებული. ერთი ბაღლიც არ გეემოთ, ხუბერის მთაზე გადასვლა და ყადორზე გადასვლა იმ... ჰო, ყადორზე გადასვლას ვერავინ ველარა ღირსებოდა, სუ მთელი ემეენყვიტნათ“ (ფა1კ1ემ002ვფ002 ტ.კ.01:21:13სთ.).

ე.ი. ამ გადმოცემის მიხედვით ერთი დღე დასჭირდათ შილდელებს ლეკების დასამარცხებლად და მათგან სოფლის გასათავისუფლებლად.

იმავე სიუჟეტის მეორე ვარიანტიცაა დაფიქსირებული ზეპირ ისტორიებში, სადაც შედარებით მოკლედ და ლაკონურადაა გად-

მოცემული შილდელების ლეკებზე გამარჯვება (იხ. ფა1კ1ემ007 ვფ007 ტ.კ.48:55წთ.).

ასევე ლეკების შემოსევას უკავშირდება სოფ. შილდის დაარსების ისტორიასთან დაკავშირებული გადმოცემა, რომლის ორი ვარიანტი არსებობს:

„როდესაც ნეკრესის ქალაქი განადგურდა დიდი ურდოთი, იმის შემდეგ იქ განადგურებულ სოფლებმა აიყარნენ და ალაზნის პირიდან, ნეკრესიდან წამოვიდნენ და დასახლდნენ აქ. იმის შემდეგ შილდა არის, ჩელთის გვერდი სოფელი შილდა არი“ (ფა1კ1ემ002 ვფ002 ტ.კ.01:05:08სთ).

მეორე ვარიანტის მიხედვით კი სოფ. შილდის მოსახლეობის გაზრდა ლეკიანობასთან არის დაკავშირებული. დღევანდელი მდგომარეობით აღნიშნული სოფელი მოსახლეობის რაოდენობის მიხედვით საქართველოში მეორე ადგილზეა და ხალხმა თავისებური ახსნა მოუძებნა ამ ფაქტს:

„ფაშაანი სოფელი იყო, ეხლაცა ქვია ფაშაანი... ფაშაანი არი ვაკე ადგილი და იქაც სოფელი იყო და დაუძახეს ფაშაანის საყდარი. მერე ქვევრები ისევ არი. ეს სოფელი აიყარა ამ ლეკიანობის შედეგად, ამ იმის შედეგად და წამოიდა და შილდაში დასახლდა. შილდა, ამის ზევით იყო შილდა, პატარა, მერე ზევით ვეძიხევს ვეძახით, ტურისციხეს ვეძახით. ვეძიხევში ციხე-სიმაგრეებია, იქიდან წამოვიდა. ვეძიხევია ეხლა ქვევით უბანი, ტურიციხე ქვევით, ალაზნის პირიდან მოვიდა და აქ შევიკრიბეთ საბოლოოდ. მტერს აქედან უმკლავდებოდა შილდა“ (ფა1კ1ემ007 ვფ007 ტ.კ.29:12წთ.).

აღნიშნული ტექსტებისგან რადიკალურად განსხვავებული სიუჟეტია გადმოცემული სოფ. შილდის დაარსებასთან დაკავშირებულ სხვა ტექსტში. მთქმელის თქმით, ეს ის დროა, როცა შილდაში ცეცხლთაყვანისმცემლობა ყოფილა. აღნიშნული ტექსტის მიხედვით სოფ. შილდის ადგილზე ტბა ყოფილა, რომელსაც დაეპატრონა ქვენარმავალი. ის გამუდმებით იტაცებდა ხალხს და საქონელს. ამ დროს ხალხს მშველელად მოეწვინა გლეხის ბულა ხარი, თუმცა ხარის და ქვენარმავლის პირველი შებრძოლება უშედეგოდ დამთავრდა, მაგრამ ამის მნახველმა გლეხმა ხერხი იხმარა:

„წავიდა, დანები გააკეთებინა, გამაანკეპინა კარგათ, კარგი მაგარი დანები და ემ ხარსა კიდე საჭმელი მოუმარაგა. დანვა ეს ხარი და ისე დაიწყო ჭამა, მშიერი, მთხოვარი, მაგრამ იმის ოცნება იქ არი. რქებზე გაუკეთა ეს დანები, კარგათ დაამაგრა და გვერდს წამოუნვა. როგორც იდროვა ხარმა, ეგრე ერთი გაიზმუვლა და წამოდგა და წავიდა. როგორცა ქვენარმავალი, რო გამოქანდა და ხარს დაეჯახა. ხარის ორი რქა, ორი დანა ერთად ეტაკა. გამწარებულმა ქვენარმავალმა, კონცხის გადასავალი არი, იქ გადაგლიჯა და გადავიდა წყალი“ (ფა1კ1ემ002 ვფ002 ტ.კ.01:01:27სთ.)

წყალს როგორც კი გასაქანი მიეცა, იზვირთა და სოფელი გა-
თავისუფლდა წყლისგან. შილდელები ამ გადმოცემას უკავშირებენ
ასევე სოფლის გვერდით მდინარე ჩელთის გაჩენას. ისინი თვლიან,
რომ ტბის წყალმა აღნიშნული მდინარის სახით გზა იპოვა.

ის, რომ ჟანრები ურთიერგარდამავალია დასტურდება აღნიშ-
ნული გადმოცემის მაგალითზეც. არსებობს იმავე სიუჟეტის ტექ-
სტი, რომელშიც ხარების ნაცვლად გველემაპთან მებრძოლად
გვევლინება ღვთისმშობელი, რომელიც უკვე ლეგენდის ჟანრში
განიხილება (შამანაძე 1997).

ზეპირ ისტორიებში დაფიქსირებულა კიდევ ერთი ხალხური
გადმოცემა სოფ. გრძელჭალის დაარსებაზე, რომელიც ასევე ლე-
კების შემოსევას უკავშირდება:

„ეს ხალხი ჯერ შილდაში დასახლებულან. ეგე, შუაგორში, შილ-
დის ზემოთ, იქ ლეკებს შაუშინებიათ, დასცემიან, გაურეკავთ სა-
ქონელი, არაფერი აღარ დაუტოვებიათ. მარტო ხბოებიღა დარჩო-
მიათ. მერე წასულან...“ (ფა 1კ1ემ008ფფ008 ტ.კ.17:45).

მთქმელი იქვე გვთავაზობს საკუთარ მოსაზრებას ამ ადგილის
შესახებ. მისი თქმით, ეს ადგილი სულაც არ არის საუკეთესო,
რადგან იქვე არსებობს უკეთესი ადგილი „ბანკინტელა“, რომელიც
უფრო ნაყოფიერი და უკეთესი სამოსახლოცაა.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს თორმეტი წლის ბავ-
შვის, გიორგი კვიციანიძის ნაამბობი ზეპირი ისტორია, სადაც ის
ვრცლად ჰყვება ერთი უცნაური ამბის შესახებ, რამაც საოცარი
შთაბეჭდილება მოახდინა პატარა ბიჭზე. ის ყვება, რომ ერთხელ
ბიძასთან, ამხანაგებთან და ნათესავებთან ერთად მთაში იყო წა-
სული. გასათბობად ენთოთ დიდი ცეცხლი და ყველა ამ ცეცხლს
შემოსხდომოდა. უეცრად შემოესმა უცნაური ხმა. პატარა ბიჭს
გაუკვირდა, ყველას ყურადღება ამ ხმისკენ მიმართა და გაოცე-
ბულმა და შეშინებულმა უფროსებს ახსნა სთხოვა. ბიძამ კი ასეთი
რამ უამბო:

„თურმე დედინაცვალს გამოუგდია ისინი, ბავშვები რა, გოგო
და ბიჭი. ხარები დაკარგვიათ რა და იმას, ერთს ივანე ჰქვია და
მეორეს დამავინყდა ის სახელი, ივანე ჰქვია ბიჭს და გამოუშვია.
ხარებს იმას შვრებოდნენ, უვლიდნენ ეს გოგო და ბიჭი და და-
კარგვიათ. ამ დედინაცვალს გამოუყრიათ სახლიდან, ერთი პატარა
ლუკმა პური მიუცია და გამოუგდია სახლიდან. წამოსულან და არ
გასულა ხუთი წუთი და იძახიან:

— ივანე, იპოვე ხარებო?

— ვერა, შენე?

და მე არ მჯეროდა, რო ეს მართლა იყო, ჩიტი ყვირის. ჩიტებად
გადაქცეულან ისინი, რო:

— ღმერთო გადაგვაქციე ჩიტებადო და რო ჩვენ დავინახოთ ის ხარებიო, რო ვიპოვოთო!”

და ყვირიან მთებში. გალობენ, ელაპარაკებიან ერთმანეთს და ადამიანის ხმაზე ლაპარაკობენ ჩიტები. თან შორიდან იყო, რანა-ირად ისმოდა, აი, როგორც მიკრაფონი. იქიდან იძახოდნენ, ერთი აქედან იძახოდა, მეორე — იქიდანა და მერე დაუჯერე“ (ფა1კ1ემ024ვფ024 ტ.მ.18:14წთ.).

ეს სიუჟეტი არა მარტო ქართულ, არამედ მსოფლიო ხალხთა ფოლკლორში ცნობილი ეტიოლოგიური გადმოცემაა მოლალურის შესახებ, რომელმაც საოცარი შთაბეჭდილება მოახდინა პატარა მთხრობელზე და როცა დღეც ესმის ეს ხმა, არა მარტო ახსენდება ბიძის მონათხრობი, არამედ თავის თანატოლებს და უმცროსებსაც უყვება ამ გადმოცემას.

როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, ზეპირი ისტორიის მე-თოდით მოპოვებული მასალა (ჩვენ შემთხვევაში გადმოცემემები) კვლევისთვის საყურადღებო აღმოჩნდა აგრეთვე მთხრობელთა სინოპტიკური შეფასებებით. მთქმელები ტექსტებთან ერთად გვთავაზობენ საკუთარ მოსაზრებებს, ფაქტებთან და მოვლენებთან სუბიექტურ დამოკიდებულებებს, რაც მკვლევარს საშუალებას აძლევს მნიშვნელოვანი და სწორი დასკვნები გააკეთოს და ტექსტი წაიკითხოს ისე, როგორც ამას მთქმელი გვთავაზობს და არა განყენებულად.

გაანალიზებული მასალიდან ნათელია, რომ დღესაც, თანამედროვე ხალხის ყოფაშიც, არა მარტო შემონახულია ფოლკლორის ისეთი მნიშვნელოვანი და ძველი ჟანრი, როგორცაა ეტიოლოგიური და ისტორიული გადმოცემები, არამედ უშუალო კავშირშია ხალხის ყოფასთან და სანამ ასე იქნება, აღნიშნული ჟანრი აქტუალობას არ დაკარგავს.

ამრიგად, დაკვირვების თანახმად ჟანრები ხასიათდება ურთიერთგარდამავლობით. ეს ნიშნავს, რომ საზოგადოებისათვის მტკივნეულმა მოვლენამ, რომელიც თავის დროზე თქმულების სახით იყო ჩამოყალიბებული, გარკვეული დროის შემდეგ შესაძლებელია, დაკარგოს თავისი პირვანდელი სახე, მოახდინოს მისგან დისტანცირება და რომელიმე სხვა ჟანრში ტრანსფორმირდეს. დღეისათვის მიმდინარე მოვლენების შესახებ ზეპირი ისტორიების კვლევა იმ მხრივაც არის საინტერესო, რომ იგი საშუალებას მოგვცემს, თვალი გავადევნოთ მომავალში ფოლკლორული მასალის ამგვარ ტრანსფორმაციას.

დამონმებანი:

დანელია ... 1991: დანელია კ., ცანავა აბ. *ქართული ხალხური სიტყვიერება. მეგრული ტექსტები*. II. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1991.

თანამედროვე... 1986: თანამედროვე სალიტერატურო ენის ნორმები. თბ.: „მეცნიერება“, 1986.

კიკნაძე 2008: კიკნაძე ზ. ქართული ფოლკლორი. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2008.

მრავალენიკური... 2004: მრავალენიკური საქართველო გასულ საუკუნეში. თბ.: „დიოგენე“, 2004.

შამანაძე 1997: შამანაძე ნ. ქართული ხალხური ლეგენდები. ფილოლ. მეცნ. კანდ. დისერტ. თბ.: 1997.

ჩაჩავა 1975: ჩაჩავა მ. ინგილოური გადმოცემები. ქართული ფოლკლორი. XII. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი. II. თბ.: „მეცნიერება“, 1982.

ჩიქოვანი 1975: ჩიქოვანი მ. ქართული ხალხური სიტყვიერებს ისტორია. I. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1975.

ჩოლოყაშვილი 1984: ჩოლოყაშვილი რ. ეტიმოლოგიური გადმოცემები. ქართული ფოლკლორი XIV. თბ.: „მეცნიერება“, 1984.

საარქივო მასალები:

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი: ფა1კ1ემ002, ფა1კ1ემ008, ფა1კ1ემ018, ფა1კ1ემ019, ფა1კ1ემ021, ფა1კ1ემ024.

შენიშვნა: ფა1კ1ემXXXფფXXX ტ.კ. XX:XX:XX = ფა (ფოლკლორის არქივი) + 1 (მულტიმედია ჩანაწერების მასივი) + კ (კახეთი) + ემ (ელექტრო მატარებელი — CD) + XXX (ელექტრო მატარებლის შენახვის ნომერი) + ფფ (ვიდეო ფაილი) + XXX (ვიდეო ფაილის შენახვის ნომერი) + ტ.კ. (ტაიმ კოდი) + XX:XX:XX (ვიდეო ფაილში ტექსტის დანყების დრო)

Marine Turashvili

Etiological and Historical Folk Narratives According to the Oral History (Materials Recorded in 2000-2011)

Summary

In the Oral History in the narratives of life experiences significant place occupier folklore genres: legends, story, proverbs, aphorisms, anecdotes, explanations, charms etc., which reveals popularity and interest of the modern population towards folklore.

In the Georgian oral histories folk stories are distinguished with their variety and variation which shows the actuality of such stories. There are widely spread historical, social, heroic, religious and etiological folk narratives.

Using the method of recording of the oral history gave us the possibility of observation of the traditional folk genres which gave us to make important conclusions: the genres are characterized with intertransmission which means that the event formed upon a time turns into a legend, after a period of time can lose its first image and keep the distance from such kind of transformation is worthy for investigation.

**შრომის პოზია და რიტუალი
(მეგრული მასალების მიხედვით)**

ქართველ ტომთა პოეტურ შემოქმედებაში ერთ-ერთი საპატიო ადგილი უჭირავს მეგრულ ფოლკლორს, რომელიც ზოგადქართული ზეპირსიტყვიერების შემადგენელი ნაწილია. აქედან გამომდინარე ქართული ხალხური შრომის სიმღერების შესწავლის საქმეში თავისი წვლილის შეტანა შეუძლია მეგრულ მასალას.

სამეგრელოში გავრცელებული შრომის ლექს-სიმღერები ორ ძირითად ჯგუფად შეიძლება დაიყოს. პირველია ისეთი სიმღერები, რომლებშიც ლექსი განუვითარებელია და რიტმს ენიჭება წარმმართველი როლი. მეორე ჯგუფის სიმღერებში სიტყვა უკვე გაფორმებულია, ჩნდება რეფრენიც და ისინი ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული.

შრომის პოეზიის ნიმუშები თავისი წარმოშობით ამოზრდილია ამა თუ იმ სახის შრომის პროცესიდან, ასახავს სპეციფიკურ რიტმს და მშრომელის განწყობილებას. შრომის ლექსებისა და სიმღერების შინაარსი ხშირად სამუშაო იარაღებსა და მუშა საქონელს ეხება, თუმცა ყოველთვის გამოხატავს ინდივიდის პირად განცდებს.

ინდივიდუალური თუ კოლექტიური შრომის პროცესის მიხედვით მეგრულ შრომის პოეზიაში ორგვარი შესრულების ლექს-სიმღერები მოგვეპოვება: დამოუკიდებლად მშრომელი ადამიანის სიმღერა, სოლური, ერთხმიანი; კოლექტიური ანუ ჯგუფური შრომა ამა თუ იმ საქმის შესრულებისას მოითხოვს რამდენიმე ადამიანს, რომელთაც უხდებათ არა მარტო შრომის რიტმთან შეთანხმება, არამედ ერთმანეთთანაც საერთო ტაქტის, ტემპისა და რიტმის შერჩევა. ეს ხდება სიმღერის საშუალებით, რომლის დროსაც მომუშავეთა მოძრაობა და შინაგანი რიტმი აღწევს სრულ თანხმობას. რიტმი აწესრიგებს შრომას, მოძრაობას, იგი აერთიანებს მთელი კოლექტივის მოქმედებას, რომელიც შემდეგში თავად მოქმედებს შრომის პროცესზე და იქვემდებარებს მას.

შრომის პოეზიის ერთ-ერთ უძველეს სახეს წარმოადგენს ნადური ლექს-სიმღერები. საქართველოში, მათ შორის სამეგრელოში, გავრცელებული იყო შრომაში კოლექტიური დახმარება და მის აღმნიშვნელად ხალხურ მეტყველებაში შემონახულია რამდენიმე

ტერმინი. აღმოსავლეთ საქართველოში შრომაში დახმარებას „მამითადი“ ან „რიგრიგა“ ეწოდებოდა, დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ სამეგრელოში კი — „ნადი“. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „ნადი“ არის „მუშაკნი შეყრილი“ მოძალებული სამუშაოებისათვის.

სამეგრელოში გავრცელებული შრომის სიმღერების კლასიკური ნიმუშია „ოდოია“, რომელიც ნადურ სიმღერად ითვლება და იმ პერიოდისაა, როდესაც სიმღერაში ლექსი ჯერ არ გვაქვს, არ გააჩნია საკუთარი მეტრი და სხვა დამახასიათებელი კომპონენტები. აქ რიტმს განსაზღვრავს ნამოძახილები, ბგერათა კომპლექსები, რომლებიც მისადაგებულია შრომის პროცესის აჩქარებასა თუ შენელებასთან: ჰო, ჰო, ჰო, ოდოია, ჰო, ჰო, ჰო! ჰო, ჰო, ჰო, ოდოია, ჰო, ჰო, ჰო!.

მ. ჩიქოვანი წერს: „თოხნურ სიმღერებში მნიშვნელოვანი ადგილი „უსიტყვო“, გაბმულ შეძახილებს უჭირავს“ (ჩიქოვანი 1975: 144) და მართლაც, უშინაარსო „ოდოიას“ სიტყვის და „ჰო, ჰო“ ნამოძახილის ნებისმიერი გამეორება დამოკიდებულია თვით მთოხნელთა განწყობაზე. თოხნასთან დაკავშირებული სიმღერის ტრადიციაზე საუბრისას არქანჯელო ლამბერტი სწორედ „ოდოიას“ უნდა გულისხმობდეს, როცა წერს: „ვინც უკვე დათესა და თოხნას უნდა შეუდგეს, ინვევს მოსახმარებლად იმათ, რომელთაც ჯერ თოხნის დრო არ დასდგომიათ. თავის დროზე სხვები ამათ მოეხმარებიან... ხშირად ნადი შედგება ორმოცდაათის და სამოცის ჩარაზმული მთოხნელებისაგან. იმ დროს რომ გაამხნევოს ისინი, პატრონიც თავში ჩაუდგება თოხით და თოხნით, როგორც დანარჩენები. სიმღერა, რომელიც მოჰყვება ნადს, გამოუგონიათ მარტო იმიტომ კი არა, რომ ეს მხიარული კრება გაამხნევოს, არამედ იმისათვისაც, რომ ჩქარა იმუშავონ. ამისათვის საგანგებო სიმღერა აქვთ, რომლის ხმაზე თოხნასაც ისე აწყობენ, როგორც საკრავზე ცეკვას: რამდენადაც სიმღერას ააჩქარებენ, იმდენად თოხნასაც ააჩქარებენ“ (ლამბერტი 1938: 51-52).

„ოდოია“ თავის შესრულებითა და შეძახილებით გვერდში უდგას დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულ თოხნურ სიმღერებს, კერძოდ, გურულ „ოდოიას“ („ოდოლეი, ოიდა, ოდოლეი, ოიდა! // იო, იო, უო, იო, უო!“...).

ნადის მონაწილენი მღეროდნენ გზაშიც. „ნელ-ნელა მიდიან, თან მღერიან და... შედიან პატრონის ეზოში, აქ შემოუსხდებოდნენ სუფრას და გრძელდებოდა სიმღერა“ — წერს არქანჯელო ლამბერტი (ლამბერტი 1938: 52). ივ. ჯავახიშვილი ამ ცნობით ადასტურებს თოხნური, მგზავრული და სუფრული სიმღერების არსებობას (ჯავახიშვილი 1938: 276).

„ოდროა“ გუნდურად შესრულების ერთ-ერთ უძველეს შრომის სიმღერად უნდა მივიჩნიოთ. ყოველივე ეს საინტერესოა ნაწარმოების ისტორიის შესასწავლად.

დროთა განმავლობაში შრომის სიმღერებში ჩნდება სიტყვიერი ტექსტიც. ასეთი ტექსტი მეტისმეტად დატვირთულია რეფრენებით, მისამღერებთა და შეძახილებით.

ნადურთან ერთად სამეგრელოში გავრცელებული იყო ხელხვავის სიმღერები. სიმინდის რჩევისას ნადი მღეროდა ხელხვავის სიმღერას „ორემ ხვე დო ხვარიელი“. აქ სასიმღეროდ მხოლოდ სამი სტრიქონია გამოყენებული, დანარჩენი შეძახილებს აქვს დათმობილი:

„ორემ ხვე დო ხვარიელი ვო, ჰო, ვო, ჰოო, ორემ ხვე დო ხვარიელი ვო, ჰო, ვო, ჰოო. ჩქენ მალაზია ეფშა რე დო ვო, ჰო, ვო, ჰოო, ტერეფიში ცარიეი ვო, ჰო, ვო, ჰოო, ვო, ჰო, ვო, ჰოო“.	„ყანის ბარაქა და ხვაგი ხარ, ვო, ჰო, ვო, ჰოო, ყანის ბარაქა და ხვაგი ხარ, ვო, ჰო, ვო, ჰოო, ჩვენი სასიმინდე სავსეა და ვო, ჰო, ვო, ჰოო, მტრებისა კი ცარიელი, ვო, ჰო, ვო, ჰოო, ვო, ჰო, ვო, ჰოო“.
--	---

(მაკალათია 1941: 187)

„ორე“ საყანე ადგილის სახელია, „ნაორე“ — ნაყანევს ნიშნავს, „ხვე და ხვარიელის“ არქეტიპად შეიძლება მივიჩნიოთ სიტყვა „ხვამა“ (ლოცვა), სიმინდის ტაროსადმი მიმართვა სწორედ ლოცვის მსგავსია, ერთგვარი ვედრებაა „ყანის ბარაქასა და ხვაგზე“: „ყანის ბარაქა და ხვაგი ხარ, // ყანის ბარაქა და ხვაგი ხარ“. გურიშიც სიმინდის რჩევის დროს მღეროდნენ ხელხვავს, სადაც მოუხმობდნენ ქრისტიანული ეკლესიის მთავარ ანგელოზებს მიქელს და გაბრიელს:

„ხელხვაია, ხელხვაია, ხელბარაქელაო,
ღმერთო, მომე მკლავში ძალა,
მუხლში ძალა, ხელბარაქელაო.
ხელხვაია, ხელხვაია, ხელბარაქელაო,
კურდღელსა შეშა მოჰქონდა, ხელბარაქელაო,
ასი ურემი ერთადო, ხელბარაქელაო,
ეზოში ვერ ჩამოეგია, ხელბარაქელაო,
ლობე მოტეხა შარისა, ხელბარაქელაო.
მიქელი და გაბრიელი, ხელბარაქელაო,
ყანა მოგვცა ხვავრიელი, ხელბარაქელაო“.

(ოქროშიძე 1963: 19)

ხელხვაი ისეთი ძველია, როგორც ნადური და წარმოშობითაც იგი ნადურთან ერთად მთელ დასავლეთ საქართველოს ეკუთვნის.

თ. ქურდოვანიძის მოსაზრებით, თავისი სპეციფიკური დანიშნულების გამო ნადური სიმღერები არ გამოირჩევა მხატვრობით (ქურდოვანიძე 2001: 91).

დროთა განმავლობაში შრომის ლექს-სიმღერებში, განსაკუთრებით, ინდივიდუალური შესრულების სიმღერებში, ბატონდება სიტყვიერი ტექსტი, თუმცა, სიმღერის რიტმი ისევ განმსაზღვრელი ფაქტორია ლექსის ფორმირებისას (ცანავა 1970: 63).

ასეთია, მაგალითად, სამეგრელოში ხარზე გავრცელებული სიმღერა, რომელსაც “ხოჯიმი გიობირალს” (ხარის დასამღერებელს) უწოდებენ.

„აშო მორთო ხოლომა,
ღვინ მისხუნუ თხოლომა,
ოჰო ჰოო, ვოჰო ჰო.
მორთო აშო ხოჯ კვალიმა,
ასე მეუ კვალიმ გალე,
ოჰო ჰოო, ვოჰო ჰოო“.

„აქეთ მოდი, ახლოს, ღვინო
მირჩვენია თხლეს,
ოჰო ჰოო, ვოჰო, ჰო,
აქეთ მოდი, ხარო კვალისაკენ,
ახლა ნადი კვალის გარეთ,
ოჰო ჰოო, ვოჰო, ჰოო“.

(მაკალათია 1941: 186-187)

სამეგრელოში ძირითად გამწევ ძალად ხარი ითვლებოდა. მუშა საქონელი გლეხკაცის დასაყრდენს წარმოადგენდა. ხარზე ლექს-სიმღერებში გადმოცემულია გლეხის დამოკიდებულება მუშა საქონელთან, მუდმივი ზრუნვა მასზე. გლეხმა იცის, რომ მისი წლიური მოსავალი ხარის ქედზეა დამოკიდებული. ამიტომ, რეალური ხელშეწყობის გარდა, მაგიურ მოქმედებებსა და სიტყვიერ ფორმულებსაც მიმართავენ მუშა საქონლის საკეთილდღეოდ. სწორედ ესაა ნათქვამი სოფ. სალხინოში ჩანერილ ლექსში:

„აქეთ, ჩელა, ღონიერო,
ყანის მხვნელო და ნუგეში,
გაზაფხულდა, ბალახია,
იცოხნე და ილაღეო“.(თსუფა, 7421)

ამ ლექსს ჩვენი ქვეყნის ყოველ კუთხეში მოეპოვება მთელი წყება ვარიანტებისა. ელ. ბილანიშვილის მიერ სოფ. პატარძელში ჩანერილი ფოლკლორული ტექსტი ადასტურებს ამ საინტერესო ნიმუშის ზოგადქართულ ხასიათს:

„ხარო, დადგა მაისი,
ახლა ხორციტ გაივსი.
წყალია და ბალახი,
გასუქდი და გალადდი“.
(ძველი საქართველო 1913: 69).

„ამ ლექსს ყურში ჩასძახოდნენ ხარს პირველ მაისს“ — აღნიშნავს თ. ოქროშიძე (ოქროშიძე 1963: 48).

ხარისადმი გამოხატული მზრუნველობა და სიყვარული ხალხურ ლექსებში უძველესი დროიდან არის დაფიქსირებული.

სამეგრელოში შრომის ლექსებიდან გავრცელებულია ურმული სიმღერები: „მეურმე ურემს გეხე“ („მეურმე ურემზე ზის“), „მა და ჩქიმი არაბა“ („მე და ჩემი ურემი“) და სხვა. ამ ლექსების სევდიანი ჰანგი გამოხატავს გლეხის ყოველდღიურ ჭირ-ვარამს და საზრუნავს, მის ფიქრსა და ოცნებას. ურმულის შესანიშნავმა აღმწერმა ი. ზურაბიშვილმა ამ ტიპის სიმღერებს „ფიქრის სიმღერა“ უწოდა (ზურაბიშვილი 1949: 52).

სიმღერის — „მეურმე ურემს ვეხე“ („მეურმე ურემზე ზის“) — პოეტური ტექსტი ოთხი ტაეპისაგან შედგება. ყოველი ორი ტაეპის შემდეგ მისამღერი ტექსტი ურითმოა, რითმის მაგივრობას რეფრენი ასრულებს:

„მეურმე ურემს გეხე
ხეს უკყნებუ ჭინუ გირძე
ვა, ვოისა რადა, ვარადა,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა,
მეურსუ დო მიიბირსუ,
ვარე მუში დუდიშ მინჯე,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა“.

„მეურმე ურემზე ზის
ხელში უჭირავს გრძელი ნწელი,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა,
მოდის და მოიმღერის,
არ არის თავისი პატრონი,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა,
ვა, ვოისა რადა, ვარადა“.

(მეგრული 1975: 36)

ამ ტიპის სიმღერების კლასიკური ნიმუშია აღმოსავლეთ საქართველოს ყველა კუთხეში ცნობილი ლექსი „ურმული“ („აღზევანს წავალ მარილზე“), რომლის პოეტურ ტექსტს და მელოდიას, რასაკვირველია, ვერ შეედრება მეგრული სიმღერა.

„აღზევანს მივალ მარილზე,
მარილს მოვიტან ბროლსაო
გაუნო, შვინდავ, გიშერას,
რათა ლალატობ ტოლსაო.
ურემი, ჩემი ურემი,
გამყოლი არის ხარისა,
არ ეფიქრება ჩემ ზღვისა,
აღზევანს მთა და ბარისა“.

(მეგრული 1975: 181-182)

მეტად საინტერესოა, რომ სამეგრელოში ზეპირსიტყვიერებამ შემოგვინახა ისეთი შრომის სიმღერა, რომელიც დაკავშირებულია სახლის დადგმასთან ან მის გასაკეთებლად დამზადებული მასალის მოტანასთან. სიმღერაში ხაზგასმითაა მითითებული, რომ

„დოხოროუა“ (დასახლება) ბედნიერ დღეს უნდა დანყებულიყო. ასეთ დღედ მიჩნეული იყო ორშაბათი — მთვარის დღე (თუთაშხა). ქართველთა უმთავრესი ღვთაების დღის — „თუთაშხას“ ეპითეტი იყო „ბედნიერი“ („თუთაშხა ბედნიერი“), შედ. „კუძხა ბედნიერი“ — „ფეხბედნიერი“, რომელიც პატარძლისა და სიძის ეპითეტია). სწორედ ამ დღეს ასრულებდნენ ფუძის სალოცავს — „ოთხაშურობას“ („ოთუთაშხურეს“) „საორშხურეს“ („საორშაბათოს“) და მთვარეს შესთხოვდნენ დახმარებას, გამრავლებას, ჯანმრთელობას და ა. შ. ამ ლექსს შემოუნახავს ხეთა თაყვანისცემის ნაშთები. სახლის ასაშენებლად, უმთავრესად იყენებდნენ წმინდად მიჩნეულ ხეებს — მუხასა და წაბლს. ცნობილია ხეთა თაყვანისცემის კავშირი მნათობთა თაყვანისცემასთან. ისიც ცნობილია, რომ მზის ღვთაების სადგომი მუხნარია და მუხას მზე შემოაქვს სახლში.

„თუთაშხა ბედნიერს, ნანა
დოხოროუა მიივენდომი ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა,
ნანაია, ჩქიმ ცოდა, ნა...
ჩქიმ ყუდე ქიმიღეს, ნა...
ჩქიმ ყუდე ქიმიღეს, ნა
არძო, არძო ჭუბური და ჭყონი ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა,
ნანაია, ჩქიმ ცოდა, ნა...“

„ბედნიერსა ორშაბათს, ნანა,
დასახლება მოვინდომე ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა,
ნანაია, ჩემი ცოდვა, ნა...
ჩემი სახლი მოიტანეს, ნა
ჩემი სახლი მოიტანეს, ნა
სულ, სულ წაბლისა და მუხისა, ნა,
ვოუ, ვოუ, ნანა,
ნანაია, ჩემი ცოდვა, ნა...“

(მეგრული 1975: 32)

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ჩვენ ვერ მოვიძიეთ ამ ლექსის სხვა ვარიანტი. ამდენად, ამ ტექსტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

სამეგრელოში გავრცელებული შრომის სიმღერები ასახავს ამ კუთხის მშრომელი ხალხის ძირითად სამეურნეო საქმიანობას და ავსებს, ამდიდრებს, სრულყოფს ზოგადქართულ ზეპირსიტყვიერებას.

დამონებანი:

ზურაბიშვილი 1949: ზურაბიშვილი ი. *ხალხის შემოქმედი გენია*. თბ.: „ხელოვნება“, 1949.

ლამბერტი 1938: ლამბერტი ა. *სამეგრელოს აღწერა*. თბ.: ფედერაციას გამომცემლობა და სტამბა, 1938.

თსუფა — ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი.

მაკალათია 1941: მაკალათია ს. *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*. თბ.: 1941.

ოქროშიძე 1963: ოქროშიძე თ. *ქართული ხალხური შრომის პოეზია*. თბ.: „სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“, 1963.

ქართული ხალხური პოეზია 1983: ქართული ხალხური პოეზია. ტ. X, თბ.: 1983.

მეგრული 1975: *ქართული ხალხური სიტყვიერება*, I, მეგრული ტექსტები, პოეზია. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.

ქურდოვანიძე 2001: ქურდოვანიძე თ. *ქართული ფოლკლორი*. თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 2001.

ცანავა 1970: ცანავა აპ. *ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, მეგრული მასალების მიხედვით*. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1970.

ძველი საქართველო 1913: *ძველი საქართველო*, ტ. II. თბ.: 1913.

ჯავახიშვილი 1938: ჯავახიშვილი ივ. *ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები*. თბ.: ფედერაციას გამომცემლობა და სტამბა, 1938

Shovna Kvantaliani

Poetry and Ritual Dedicated to the Labor (According to the Mengrelian Materials)

By the stage of development, agriculture related verse-songs in Samegrelo are divided in two main groups. The first group consists of the songs with undeveloped verse, when the rhythm is given the priority. In the songs of second group, the verse is more decorated, the melody appears and they are closely interconnected.

Classic example of the song, connected with agricultural lifestyle, spread in Samegrelo is “Odoia”, which remains from the period, when there no verse in a song, when the latter did not have its own meter or other typical components. Here the exclamations and complex of sounds, connected with acceleration or deceleration of work process determine the rhythm.

“Odoia” is performed in chorus. It is considered as one of the oldest songs, dedicated to the labor.

With the lapse of time, verbal text appears Mengrelian songs, dedicated to the agricultural lifestyle. Salalavi was performed during tilling; it was called “Khojishi Giobirali” (refrain of a bull). When picking out the corn-cobs, the plural helpers were singing “Ocheshkhve Do Khvarieli”. This verse means: “fertility and abundance of a cornfield”.

The so called Carriage Song “Chela” is among the songs that describe the agricultural lifestyle in Samegrelo. Sad tune of this song expresses daily adversities, trouble, thoughts and dreams of a peasant...

It was very interesting to note that the labor related song “Dorokhua” {“Settlement”} connected with building the house has been preserved only in the folklore of Samegrelo. This verse has preserved the relic of worshipping trees.

გმირის ორმაგი სახე

ხალხურ ნაწარმოებთა რეალური საფუძვლის გარკვევა ადვილი არ არის. სხვადასხვა გემოვნებისა და უნარის მთქმელები ერთხელ წარმოსახულ ფაქტს თავისებურად აღიქვამენ. არის შემთხვევები, როცა ერთი გმირის თავგადასავალი მეორეს მიეწერება. გმირები ერთი მეორეს ემსგავსებიან, მთქმელები ერთ სახეში იძლევიან სხვადასხვა ეპოქის, სხვადასხვა გმირის დამახასიათებელ ნიშნებს. ერთი და იგივე პირი მშობლიურ კუთხეში მოთარეშე უცხო ტომთა ამლავმველიცაა და შინაური შუღლის ამტენიც. ამის შედეგად მისი სახე ზეპირსიტყვიერებაში გაორებულია: ერთ შემთხვევაში დადებითი გმირია, მეორე შემთხვევაში კი — უარყოფითი. საგმირო ლექსების რეალური საფუძვლის დადგენის, ამ ლექსებში წარმოსახული გმირისა თუ მოთარეშე მტრების ვინაობისა და სადაურობის გარკვევის სირთულის გათვალისწინებით გამოირჩევა გიორგი თილისძის ციკლის ნაწარმოებები.

ძველ დროში ფშავლებსა და თუშებს შორის მტრობა არსებობდა. თუშების მეკოპარი ხშირად ფშავლების სოფლებს ანადგურებდა და მათი საქონელი მოუდიოდა. ერთ დროს თუშების მეკოპარი თილისძე გიორგის მეთაურობით გადასულა ხოშარის (ფშავში) თავს. როდესაც მეკოპარს წყალი მოსწყურდა, თილისძეს ორი თუშში ჩაუგზავნია წყალზე იმის გასაგებად, რომ ჰყავდათ თუ არა ფშავლებს ყარაული. წყაროს ნაპირზე მდგარა ციხე, სადაც ჩასაფრებულები ყოფილან სამნი ძმანი — ნონკოლაურები. ამ ძმებს ორი თუშში მოუკლავთ. როდესაც თილისძეს ლოდინი მოსწყენია, მთელი ლაშქრით ჩასულა ხევში, სადაც წყარო გამოდიოდა. ნონკოლაურებს სხვა ფშავლებიც მიშველებიან და თუშები დაუმარცხებიან. სისხლის ალების ნიადაგზე თილისძეს თუშეთში ხელმეორედ შეუგროვებია ლაშქარი და რამდენიმე სოფელი და მათ შორის ხოშარაც მინასთან გაუსწორებია. მეორე წელს თილისძე შერიგების მიზნით წასულა ლაშარში. აქ ძმად გაფიცულან და ნიშნად ამისა თილისძეს წამოუღია ლაშარის ჯვრის დროშა, რომელიც დაუსვენებია იქ, სადაც ამჟამად ლაშარის ჯვრის ხატია (თსუფა 65789).

ამ გადმოცემის მსგავსია ფშაური გადმოცემაც. ვაჟა-ფშაველა წერს: „ხანდახან ჩვენს ისტორიულ ცხოვრებაში გამოერეოდა იმისთანა შავი და ბნელი ხანა, როდესაც ფშავლები ხევსურებს არბევდნენ, ხევსურნი ფშავლებს და აგრეთვე თუშები ვისზედაც კი ხელი მიუწვდებოდათ. ფშავლებს შორისაც, რომლებიც თორმეტ თემად იყვნენ, თემი თემს არ ინდობდა გასაჟლეტად, გასაძევებლად. აი, ამისთანა უბედურსა და უკულმართს დროში იბადება თუშეთში

უკუღმართის ფიქრის და ზნის გმირი, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ ვინმე თილისძეს; იგი აგროვებს თუშების ლაშქარს და მოდის ფშავლების დასარბევ — დასაბეგრავად. მისი უბედური წადილი უბედურად მთავრდება. თუშები დამარცხდნენ და თვით თილისძე შერცხვენილ-განზილებული დაბრუნდა სოფელ ხოშარიდან:

„თუშნო, ხოშარს ნუ ჩახვალთ,
ხოშარა ეკლიანია,
იქ სამნი მგელნი ბუდობენ,
სამნივე ლეკვიანია;
თუ ჩახვალთ, ველარც ამოხვალთ!
გიორგი ეტლიანია /ილბლიანი/“.
(ვაჟა-ფშაველა 1961)

თუშებმა და მათმა ბელადმა თილისძემ თავიანთი დამარცხება და ფშავლების გამარჯვება ლაშარის ჯვარს დააბრალებს. თილისძემ შეიგნო რა ძალა ლაშარის ჯვრისა, მეორე წელსვე განიზრახა მისი მომადლიერება. იგი მოდის დღეობაში და თან ძღვნად ლაშარის ჯვრისა „ანუ სამხვეწროდ“ მოჰყავს „თეთრი ქორაი ხარი“. ამ ამბავს ხალხური ლექსი ასე აგვიწერს:

„ლაშარს მოვიდა თილისძე, გულდიდად დაჯდა კარია, შემოეხვივნენ ფშავლები, როგორც ბატონსა ყმანია. შენ აქ არ მოგესვლებოდა, დიდი ჰქმენ ცოდვა ბრალია,	დასწვი, დასდაგე ხოშარა, ცამდე აუშვი ალია. დამაცათ ფშავლის შვილებო, მალოცეთ თქვენი ჯვარია, სამხვეწროდ მომიყვანავის თეთრი ქორაი ხარია“.
---	--

„სიტყვა რომ არ გავაგრძელოთ და მოკლედ მოვჭრათ, თუშებს ამ დღიდან ედებათ ხარკი და ბეგარა ლაშარის ჯვრისა“ (ვაჟა-ფშაველა 1961).

ეს ლექსი თუშეთშიც არსებობს, დასაწყისი ისეთივეა, როგორც ფშაური ვარიანტისა, შემდეგ კი ასეთი გაგრძელება აქვს:

„გასწვიტე დიაც-ყმანვილი, კალოდ გალენე მკვდარია, ნაკვეთაურის ჭერხოსა შენ შეხსენ რკინის კარია. დამაცათ, ფშავლის შვილებო, მალოცეთ თქვენი ჯვარია, სამხვეწროდ მომიყვანავის: თეთრი ქორაი ხარია, სამეშვლოდ მომიყვანია პირთირთვილია ცხვარია. ეგ მაშინ გავარიგოდეთ, როცა გაშრება მთანია,	მთა გაშრეს, ქვიშა გამოჩნდეს, ლურჯამ მოჰკიდოს ნალია, ტყემან მოისხას ფოთოლი, მხედარმ დამალოს თავია. ვინ ედგეს მტერსა ახლოსა, ან ვისი სჭრიდეს ხმალია, ორწყლისკენ შემოვებრუნო ფშავლებო, თქვენი ცხვარია, ყორნულად უკან მომდევდეთ, საით არს მაგის კვალია“. (თსუფა 65789)
--	--

როგორც ამ ლექსიდან ჩანს, თილისძეს თავმოსადრეკი და სახვეწარი არაფერი ექნებოდა ფშავლებთან. განა დამარცხებული, განზილებული მეომარი ასეთი ტონით და სიტყვებით მიმართავს გამარჯვებულებს? თილისძე მუქარასაც კი უთვლის ფშავლებს. ცხადია ისიც, რომ თილისძეს სამაშვლოდ ე. ი. შესარიგებლად მოუყვანია ცხვარი. როგორც თუშური გადმოცემა გვამცნობს, შერიგება მომხდარა კიდევ. ჩენი აზრით, არც ის უნდა იყოს სწორი, თითქოს თუშთა გამოჩენილმა გმირმა თილისძემ დამარცხების შემდეგ შეიგნო ლაშარის ჯვრის ძლიერება. იგი ადრე მიხვდა ამ უსამართლო სისხლისღვრის უაზრობას და გადანყვიტა შერიგებოდა მეზობლებს, რომლებთანაც ადრეც მშვიდობიანი დამოკიდებულება ჰქონდა.

საგმირო ლექსებისა და თქმულებების კვლევისას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს გმირისა თუ ნაწარმოებში პოეტურად წარმოდგენილი ამბის სადაურობის გარკვევის საკითხი. მეტწილად საგმირო ნაწარმოებები ისევე, როგორც საისტორიო თხზულებები იქმნება ადგილობრივ, იქ, სადაც ფაქტი მოხდა. უფრო ხშირად ასეთ ნაწარმოებს ქმნიან ამბის უშუალო მონაწილენი. არის ისეთი შემთხვევებიც, როცა ლექსი გასცილდება ხოლმე თავისი წარმოშობის ადგილს. ამგვარი რამ ძირითადად ნიშანდობლივია საისტორიო სიტყვიერებისათვის, რომლის წარმოსახვის ობიექტი გამოჩენილი პირი ან ცნობილი ისტორიული მოვლენაა.

ხალხურმა პოეზიამ შემოგვინახა უამრავი ლექსი და გადმოცემა გიორგი თილისძეზე. ამ ლექსებზე დაკვირვებისას ისმის კითხვები: ვინ იყო გიორგი თილისძე, სადაური, როდის ცხოვრობდა და რატომ შემორჩა მისი სახელი ზეპირსიტყვიერებას? ამ საკითხების გასარკვევად ზეპირსიტყვიერების გარდა არავითარი სხვა წყარო არ მოგვეპოვება. ხალხური პოეზიის მიხედვით თილისძის სახე ორგვარადაა გააზრებული: ლექსების ერთი ჯგუფი აქებს თილისძეს და ხალხის საყვარელ გმირად წარმოგვიდგენს. საპირისპირო ვითარება გვხვდება მეორე ჯგუფის ლექსებში. ლექსების წინააღმდეგ ბრძოლაში თილისძის დიდ გმირობაზე ნათქვამი ხევსურულ ლექსში:

„ლეკეთის მთაზე ყორანი
ერთ რასამ უძახს სხვასაო,
„გიორგ ველობას ნასულა.
გავხუყვეთ მაგის კვალსაო“.
(შანიძე 1931)

ლეკიანობაზე შექმნილი ლექსების მიხედვით, თილისძეს მომხედურთა წინააღმდეგ ბრძოლაში ხელმძღვანელი როლი უნდა ჰქონოდა:

„ჭალაში თუშნი ჩავიდეს,
ნისლი თან ჩახყვა ცვრიანი.
ერეკლე შენუხებულა:
„გზა ვერ გავიგე ტიალი“.
შამაუძახა თუშებსა:
„ალარვინ ხართა ხმლიანი?“
ცხენს მაჯდა თილისძეთ გიორგი
ლურჯამ გაილო გრიალი“.

ეს ლექსი იმითაც არის საყურადღებო, რომ შესაძლებელს ხდის თილისძის ციკლის ნაწარმოებებში ასახული ამბების დათარიღებას. თილისძის ციკლის ლექსების რეალური საფუძვლის დასათარიღებლად საინტერესოა აგრეთვე, შესანიშნავი მოლექსე ქალის, ბაბალე მინდოდაურის თქმით 1886 წელს ჩანერილი ლექსი. იგი თილისძის მოშულეებისადმი მიმართვით მთავრდება:

„... ეგ მაშინ გავარიგოდეთ,
როცა გამოვლენ მთანო,
უბისთავს დანათდებიან
თილისძის ცხენის ნაღნიო,
ან ვისი სჭეხდეს ბოძალნი,
ან ვისი სჭრიდეს ხმაღნიო,
ბატონ ერეკლე მობრძანდეს,
ვისად დარჩება მკვდარიო“.
(უმიკაშვილი 1937)

თუ ამ ლექსში მოხსენებული ერეკლე, ერეკლე მეორეა, რაშიც ჩვენ ეჭვი არ გვეპარება, მაშინ გიორგი თილისძეს მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში უცხოვრია, — წერს ქს. სიხარულიძე (სიხარულიძე 1970).

ქართველი ტომები არა მარტო თავდაცვით ბრძოლებს ეწეოდნენ, ისინი საქონლის (ცხვარი, ძროხა, ცხენი) მოტაცების მიზნით თავს ესხმოდნენ მეზობელ ტომებს. ამის გამო ივ. ბუქურაული წერს: „თუშები რომ სამტაცებლოდ ჭარამდის ჩადიოდნენ, გვიმტიციებს ის, რომ თუშეთიდან დაწყებული ჭარის თავამდის სულ მთა-მთა, უმთავრეს კავკასიონის ქედის ზურგზე ჩადის საცალფეხო ბილიკი, რომელსაც „სათუშო ბილიკს“ უწოდებენ. ეს ბილიკი ეხლაც ატყვია. ჭარის თავში ერთ მთაზე დევს დიდი ქვა, რომელზედაც თუშები თარეშობის დროს სჭედავდნენ ცხენებს“. ივანე ბუქურაულის ცნობას ადასტურებს მრავალი ლექსი. ერთი ლექსით თუშთა ამგვარი თარეშის მონაწილე თილისძეც არის. ლექსში გადმოცემულია თუშთაგან ლეკების საქონლის მოტაცების ამბავი. გახშირებული ლეკიანობის დროს ხალხის დამცველად მოვლენილ გმირს დიდი პატივისცემა და სახელი ჰქონდა მოპოვებული. გიორგი თილისძე სწორედ ასეთად ჰყავთ მიჩნეული თუშეთში. ამიტომ

სრულიად ბუნებრივად ჩანს მისი გამორჩეულად წარმოდგენის ცდა და ამ მიზნით ხალხურ პოეტთა მიერ გიორგის წინასწარმეტყველად მიჩნევა:

„...თილისძემ — დედისერთამან,
სიზმარი ნახა ძნელია,
თუშებო, გელიშნებოდესთ,
დღე გაგვიტენდებ ცდისაო,
თუშების მუქარაზედა
შეყრილ დაღესტნის ჯარია,
მაღლა ანწუხის მთაზედა
თუშებს მოუჭრეს გზანიო“. (ფ. არქ., 23, გვ. 17)

შეტაკებისას თუშებს გაუმარჯვებიათ და მოუკლავთ დაღესტნის ჯარის სარდალი.

ლექსებში თილისძეზე ამკარად იგრძნობა ის საზოგადოებრივი განწყობა, რომელიც ამ სახალხო გმირს ჰქონდა საზოგადოებაში მოპოვებული. ეს პოეტური ტექსტები თავისთავად მიგვანიშნებენ ლექსის შექმნის გარემოებაზე. მხედველობაში გვაქვს გმირის იდეალად დასახვის ცდა.

ასეთ გმირს ბუნებრივად მიეწერება ფიზიკური სიძლიერე, გაჭირვებაში ჩავარდნილის დახმარება, კეთილშობილური ზრახვები. ამიტომაც, რომ პოეტი აღფრთოვანებით გვაუწყებს:

„შიდ წელს არ მოვიდ ბალახი
თილისძის ნაომარზეო“ (ფ. არქ., 23, გვ. 17).

შესაძლებელია ამ ლექსში პოეტური გაზვიადება მოგვეჩვენოს, მაგრამ თუ ყურს მივუგდებთ მეორე მოლექსეს, რომელიც თემიდან მოკვეთილი თუშის ქალის დახმარებაზე მოგვითხრობს, მაშინ თილისძის გმირულ ზნემაღლობაში ეჭვი აღარ შეგვეპარება:

„გიორგივ, შენ გენუკვებოდი,
სკამს იჯე ჩემის დისაო,
ქალას მიხსნიე კვეთილი,
მზეს ვფიცავ შენის ხმლისაო“.

საყურადღებოდ გვეჩვენება ლექსის ის სტრიქონები, სადაც მიგვითითებენ, თითქოს თილისძის ხმალი საფიცრად, წმინდა და მაგიური ძალის მქონედაც ყოფილა აღიარებული. თილისძის, როგორც ხალხის საყვარელი დადებითი გმირის აღიარების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა უკანასკნელი სტრიქონი — ქალის ფიცი. თილისძე თავისი გმირობით ცნობილი ყოფილა არა მარტო თუშეთში და ლეკეთში, არამედ ხევსურეთშიც. ამაზე მეტყველებს ერთი ხევსურული ლექსი:

„ნეტარ არ გამახყიდდესა
თილისძენ გორგის ხმალსაო?
თუ გამახყიდდეს, ვიყიდი,
მივსცემდი ცხვარსა — დ რვალსაო,
ჩავდებდი ციხის ლიბუში,
გაიმაგრებდა ქავსაო.
ლიბუში რო იქნებოდა,
ლეკებს მისცემდა ზარსაო“. (შანიძე 1931)

ხმლისა და სხვა საქურვლის გრძნეულობის მოტივი უცხო არ არის ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო პოეზიისათვის. საომარი იარაღის სალოცავის კარზე დაკიდება თუ ციხე-სიმაგრის ფუძეში ჩატანება და, მით უმეტეს, მოგვარეთაგან მისი გაყიდვა ძნელი წარმოსადგენია მფლობელის სიცოცხლეში. ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ ეს ლექსი შექმნილია გიორგი თილისძის სიკვდილის შემდეგ.

გიორგი თილისძე, ხალხის საყვარელი გმირი, წინასწარმეტყველი, მომხდურის ვაჟკაცურად დამხვედური რომ არ ყოფილიყო, ხალხური პოეზია მასზე ამდენ საგმირო და სახოტბო ლექსს არ შემოგვინახავდა.

გიორგი თილისძე, როგორც ზემოთაც ითქვა, შინაური შუღლის ამსახველი ლექსებისა და გადმოცემების ცენტრშიც გვხვდება. მას მიაწერენ სხვადასხვა დანაშაულს ფშაველთა წინაშე, რითაც, ბუნებრივია, თუში გმირის სახელი შებღალულია.

ძველ საქართველოში შინაური შუღლის არსებობა ისტორიულად ცნობილი ფაქტია. თუშთა თავდასხმა ფშავზე, თუნდაც ნადავლის მოსაპოვებლად, არ არის აუხსნელი და თილისძის პიროვნებას იმ მხრიდან გვაცნობს, რამაც თუშურ ლექსებში ვერ პოვა ასახვა. ამ ლექსების გმირი მოკლებულია გმირის იდეალის ტრადიციულ გაგებას, რაზედაც ვაჟა-ფშაველა მიუთითებს თავის წერილებში. არ არის გასაკვირი, რომ თუშურმა პოეზიამ მხოლოდ ცალმხრივად ასახა თილისძის პიროვნება.

თუ ფშაური პოეზიის მიხედვით თილისძე უსახელო გმირია, ხევსურული ტექსტები მასზე თუშურთან ერთად ბევრ საქებას გვაუწყებს. ამდენად, სახალხო მთქმელების დამოკიდებულება გიორგი თილისძის მიმართ უნდა ემყარებოდეს კერძო კონფლიქტს. ეს იძლევა გმირის გაორებულად წარმოდგენის საფუძველსაც. ციკლის შინაარსით მრავალფეროვან ლექსებსა და თქმულებებს აქვთ არა მარტო კერძო, არამედ ზოგადი მნიშვნელობაც. ეს ნაწარმოებები დაწვრილებით წარმოსახავენ, ერთი მხრივ, ჩვენი ქვეყნის სავალალო მდგომარეობას წარსულში, შუღლს მეზობელ თუ მონათესავე თემებთან, მეორე მხრივ კი, ქართველი ხალხის გაუტეხელ ნებას. ეს ლექსები ინტერესს იმსახურებს ისტორიული

სინამდვილის ხალხურ პოეზიაში ასახვის თვალსაზრისითაც. სა-
ხალხო გმირის გაორებული ბუნებით წარმოსახვის მიზეზი არის
რთული ისტორიული რეალობა, იმდროინდელი სინამდვილე.

დამონშებანი:

თსუფა: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსი-
ტეტის ფოლკლორული ქრქივი 65789.

ვაჟა-ფშაველა 1961: ვაჟა-ფშაველა. ლაშაქრის ჯვრის დღეობა ანუ
ლამარობა. // *თბ ზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად*. ტ. I. თბ.: 1961.

სიხარულიძე 1970: სიხარულიძე ქს. *ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის
საკითხები*. თბ.: 1970

უმიკაშვილი 1937: უმიკაშვილი პ. *ხალხური სიტყვიერება*. თბ.: 1937.

ფ. არქივი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის
ფოლკლორის განყოფილების არქივი, 23.

შანიძე 1931: შანიძე ა. *ხალხური პოეზია. ხეცსურული*. ტ. I. თბ.: 1931.

Mariam Bakuridze

Duality of a Character

Summary

Finding primary source of folk stories is not easy. Story tellers with
different taste and skills have their own ways of perception of once
imagined fact. Story tellers are combining the features of different
characters from different epochs in one person. One and the same character
is the restrainer of foreign tribes and the initiator of domestic discord. After
that, his image becomes dual in folklore. In one case, he is the positive
personage and in another case, he is the negative one. From this point of
view, the series of folk stories about Giorgi Tilisdze deserve attention.

მესხური ტოპონიმური ეტიმოლოგიები ქართულ საისტორიო თხზულებებში

ქართული საისტორიო მწერლობა მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის ქართული და კერძოდ, მესხური ტოპონიმების შესახებ. ბევრი წყარო არა მარტო ასახელებს ტოპონიმებს, არამედ თავისებურ ეტიმოლოგიასაც იძლევა.

მკვლევართათვის მნიშვნელოვანია, თუ როდის არის ფიქსირებული ესა თუ ის სახელი, რამდენად სანდოა წყარო. მესხური ტოპონიმების შესწავლის თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ისეთი ძეგლები ქართული საისტორიო მწერლობისა, როგორცაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ვახუშტი ბატონიშვილის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, რომელშიც ტოპონიმიკურ კვლევა-ძიებას დიდი ადგილი ეთმობა. აქ საყურადღებოა, როგორც გეოგრაფიულ ობიექტთა ადგილმდებარეობის ზუსტი მითითება, ასევე ავტორისეული ეტიმოლოგიური გამოკვლევებიც (სახლთხუციშვილი 1997: 11).

წინამდებარე ნაშრომში ქართულ საისტორიო ძეგლებში დაცულ რამდენიმე საყურადღებო ტოპონიმს შევეხებით:

ა) ა რ ტ ა ნ უ ჯ ი

არტანუჯს დიდი ხნის ისტორია აქვს. შუა საუკუნეების საქართველოს ქალაქებს შორის მას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ეს იყო სატახტო ქალაქი კლარჯელი ბაგრატიონებისა IX-X საუკუნეებში. ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების და ერთიანი სახელმწიფოს შექმნის იდეის ჩამოყალიბების ხანაში იგი უმთავრეს პოლიტიკურ ცენტრს წარმოადგენდა.

ჯუანშერის ცნობით, ვახტანგ გორგასალმა „იხილა კლდე შუა კლარჯეთის, რომელსა სოფელსა ერქუა არტანუჯი და მოუწოდა არტავაზს, ძუძუმტეს მისსა და დაადგინა იგი ერისთავად; და უბრძანა, რათა ააგოს ციხე არტანუჯისა, ხოლო არტავაზ აღაშენა ციხე არტანუჯისა“ (ჯავახიშვილი 1979: 77-78).

არაბთა შემოსევის დროს, არტანუჯი დაინგრა. მისი განახლება დაკავშირებულია აშოტ კურაპალატის სახელთან. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ამის შესახებ ვკითხულობთ: „ხოლო ჟამთა

ამის წმინდისათა ჰელმნიფემან აშოტ კურაპალატმან დაიპყრა მრავალი ქვეყანანი და აღაშენა ციხე არტანუჯისად, საცხოვრებლად დედუფლისა, მეუღლის თუსისა“. (მერჩულე 1987: 600).

სუმბატ დავითის ძე ამ ამბავს უფრო ვრცლად აგვიწერს: „აშოტ კურაპალატმაო, ამბობს ის, პოვა კლარჯეთის ტყეთა შინა კლდე ერთი, რომელ პირველათ გორგასალს ვახტანგს ციხედ აღეშენა, სახელით არტანუჯი, დაოკრებულ იყო ბაღდადელსა მის ყრუობითაგან, იგი განაახლა აშოტ და აღაშენა ეგრეთვე ციხედ, და წინა-კერძო მისსა, ქუეშეთ აღაშენა ქალაქი და აღაშენა ციხესა მას შინა ეკლესია მოციქულთა პეტრესი და პავლესი, შექმნა მას შინა საფლავი თუსი და დაემკვდრა და ციხესა მას შინა ცხოვრებად“ (სუმბატ დავითის ძე 1959: 377).

ვახუშტი ბატონიშვილი გვაცხადებს რა არტანუჯის განმარტებას, აღნიშნავს: „არტანუჯი — შეუენურებისათჳს: არა ტანი, არამედ უნჯი“ (ბატონიშვილი 1973: 658).

სახელწოდება „არტანუჯი“, როგორც აკაკი შანიძემ აჩვენა, მომდინარეობს ჭანური ტოპონიმიდან „არტანუშ [უჯი“, ე. ი. „არტაანის ყური“.

ქართული ყური სიტყვის კოლხური შესატყვისია [უჯ-ი. ეს [უჯი შედის შემადგენელ ნაწილად სამხრეთ საქართველოს ცნობილი ქალაქის სახელში არტან-უჯ-ში. რაც წარმომდგარა არტან(იშ) [უჯ-ისაგან: არტ(ჰ)ან(იშ) [უჯი→არტანუ-ჯი („არტაანის ყური“, ამ გაგებით არტაანის ყურე, არტაანის კარი) (შანიძე 1981:492-493).

ბ) თუხარისი

თუხარისი კლარჯეთის ძველი ცენტრია. ის მდებარეობდა კლარჯეთის და ტაოს მხარეების საზღვართან, მდინარე ჭოროხის ნაპირთან. ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, თუხარისი აღაშენა ოძრახოსმა: „ოძრახოს მისცა ტაშისკარითგან ვიდრე ზღუამდე სპერის ქვეყანა კლდოვანი, ამან ოძრახოს აღაშენა ორნი ციხე-ქალაქნი, ოძრახე და თუხარისი“ (მროველი 1955: 9).

იგივე ცნობაა დაცული ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებაშიც: „ტბეთის პირდაპირ ჩრდილოთ კერძ, მდინარის გაღმა, არს ციხე თუხარისი, რომელი აღაშენა პირველ ოძრახოს, ძემან მცხეთოსისამან, შემდგომად კ-ვ მეფემან მირდუტ აღაშენა ეკლესია ციხესა შინა, მერმე, ყრუსაგან მოობრებული, აღაშენა მტებვარ ეპისკოპოზმან. არამედ მოიგო სახელი სიმაგრით სიმტკიცისათჳს „თუ ხარ შენ ციხე და არა სხუა“ (ბატონიშვილი 1973: 679).

ამკარაა, რომ თუხარისის მნიშვნელობის განმარტება ხალხურ ეტიმოლოგიაზეა დამყარებული. საქართველოში მრავალი ციხე, ეკლესია თუ მონასტერია, რომელნიც თავიანთი ისტორიით, სიმაგ-

რითა და სიმტკიცით არ ჩამოუვარდება თუხარისს. თუ ზურაბ ჭუმბურიძის მოსაზრებას გავიზიარებთ, „თუხარ იმ ტოპონიმთაგანია, რომელიც ადამიანის სახელისაგან არის ნაწარმოები. თუხარ ქალის სახელია, გვხვდება მაგალითად, გიორგი მეფის 1602 წლის ბრძანებაში. ამ სახელს დართული აქვს კარგად ცნობილი „ის“ სუფიქსი (თბილის-ის, ბოლნის-ის და სხვათა მსგავსად)“ (ჭუმბურიძე 1987:452).

გ) ჯ ა ვ ა ხ ე თ ი და ო ძ რ ა ხ ე

ვახუშტი ბატონიშვილი თხზულებაში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ აღწერს რა ჯავახეთს და ოძრახეს, მიუთითებს, რომ ეს ორი სამფლობელო იყო მცხეთოსის ძეთა და მათ მიერვე ეწოდა ეს სახელები. „ხოლო ფარავნის დასავლეთით და მტკვრის აღმოსავლეთით ვიდრე თავადმდე მტკუარსა მისცა მცხეთოს ძესა თბსსა ჯავახოსს და ამის მიერ ეწოდა ამ ადგილებთა ჯავახეთი“ (ბატონიშვილი, 1973: 657).

„ოცხის წყალს ერთვის ვაშლობს, პანტოვანის ბევი, გამომდინარე ფერსათისა, და მოდის ჩრდილოდამ სამბრით. ამ ბევს ზეით, მთის ძირში, არს ოძრახე, რომელი აღაშენა ოძრახოს ქალაქი და ციხე, და უწოდა სახელი თჳსი. ამისგან ეწოდაცა საერისთაოს საერისთაოდ, და შემდგომად მისა — დაბად, ხოლო აწ არს ობერ, და ციხე შემუხრვილ“ (ბატონიშვილი 1973: 664).

რარიგ ბუნდოვანიცა და ფანტასტიკურიც არ უნდა მოგვეჩვენოს ლეონტი მროველის ქართველთა წარმომავლობის გენიალოგიური სქემა და მის მიერ დამონმებული ეთნარქთა სახელები (მცხეთოსი, ჯავახოსი, ქართლოს, ოძრახოს და სხვა), ფაქტად ის მაინც უნდა ვცნოთ, რომ მათ საფუძვლად უდევს სახელები რეალურად არსებული გეოგრაფიული პუნქტებისა. ამათ რიცხვეშია ოძრახე და ჯავახეთიც.

ოძრახე | ოძრხე იგივეა, რაც ოცხე, რომელიც აბასთუმანსა და მის მიმდებარე ხევებს მოიცავდა. აღმოსავლეთით მას თორის „ქვეყანა“ ანუ ამჟამინდელი ბორჯომის ხეობა საზღვრავდა. მეცნიერთა შორის არაერთგზის ყოფილა აღნიშნული (ა. შანიძე, არნ. ჩიქობავა, ს. ჯიქია), რომ ოცხე ტოპონიმ ოძრხე-ს ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს. ს. ჯიქია წერდა: „ოძრხე უფრო ძველი სახელია, რომელმაც შემდგომ განიცადა ფონეტიკური ტრანსფორმაცია და „ოცხე“ მოგვცაო“ (ჯიქია 1958: 163).

ალ. ლლონტი მხარს უჭერს ძველად გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც, ოცხე წარმომდგარი ყოფილა მეგრულ ოჩხ-ი („თევზი“) და ქართული ხევ-ი სიტყვის შეერთებით: ოჩ(ხის) + ხე(ვი) „თევზის საბუდარი“ — „Логовище рын“ (ლეონტი 1971:39).

შესაძლოა ოცხე (←ოჩხე) წარმოქმნილი იყოს ადგილობრივი

ცხელი სამკურნალო წყაროების (აბანოების) არსებობის გამო (ბედოშვილი 1998: 15).

ვახუშტი ბატონიშვილი ამის შესახებ წერს: „არს წყარო გამო-მდინარე ფრიად დიდი და ცხელი, მდუღრის მსგავსი, რომელსაც უწოდებენ ოცხეს“ (ბატონიშვილი 1973:664).

დ) სამცხე

სამცხე ქართულ საისტორიო წყაროებში XI-XII საუკუნეებიდან გვხვდება. აღმოსავლეთით იგი ესაზღვრება ისტორიულ თორის მხარეს, ხოლო სამხრეთ-დასავლეთით ახალციხეს, ასპინძას და ადიგენის რაიონებს. სამცხე ერქვა სამხრეთ საქართველოში — ტაო-კლარჯეთში შემავალ მხარეს, რომელსაც დღეს მესხეთი ეწოდება. ისტორიულ წარსულში ზემო ქართლის სახელწოდება ცვა-ლებადი იყო. VII-X საუკუნეებში, როდესაც ბაგრატიონთა გვარის ერისთავებმა ტაო-კლარჯეთში დააარსეს თავიანთი საერისთაო, ამ მხარეს ტაო-კლარჯეთი ეწოდა (მაკალათია 1938: 11).

საქართველოს გაერთიანების შედეგად პოლიტიკურ-კულტურულმა ცენტრმა ჭოროხის ხეობიდან მტკვრის ხეობაში გადაინაცვლა, ზემო ქართლის, მესხეთის კულტურულ-ადმინისტრაციული ცენტრი ხდება. XIV საუკუნეში მონგოლთა შემოსევებიდან მას ეწოდებოდა სამცხე-საათაბაგო (მაკალათია 1938: 11).

სამცხეს ასახელებენ ძველი მემკვიდრეები — ლეონტი მროველი, ჯუანშერი, ჟამთააღმწერელი... „მაშინ სუმბატ ალაშენა ციხე ქუეყანისა ოძრბევისას, რომელსა ეწოდების სამცხე“ (მროველი 1955: 47).

„მეფე თამარ მოიქცა სამცხეს და მოვიდა ოძრკეს“. (ბატონიშვილი 1973: 507).

ტოპონიმი სამცხე გვხვდება X საუკუნის ქართველი ჰაგიოგრაფი მწერლის გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“: „ხოლო სანატრელი... დედაჲ ფებრონია მოინია სამცხით და დაემკვიდრა მერესა შინა“ (მერჩულე 1955: 553).

„და ვითარ მოიწინეს სამცხეს ძჳ დიდისა მირეან აზნაურისაჲ დაიმონაფეს, სახელით არსენი, რომელსაც ეწოდა ღირსად დიდი არსენი, ქართლის კათალიკოზი და მცხეთისა საყდრის გურგუნი დაუჭნობელი“ (ბატონიშვილი 1973: 121).

სამცხის, როგორც უძველესი ქართული ტოპონიმის შინაარსით, მეცნიერები ძველთაგანვე დაინტერესებულან. ვახუშტი ბატონიშვილი სამცხეს ლეგენდარულ მცხეთოსის სახელს უკავშირებდა. უფრო მეტიც, მცხეთოსის სახელიდან მომდინარედ თვლიდა ვახუშტი თვით იბერიის სამეფოს დედაქალაქ მცხეთის სახელწოდებასაც: „ამას ყოველთა კრებით ქვეყანასა სწერენ ძველს ლეოლრაფიასა შინა სახელსა მოსხი, ესეიგი არის მესხი — ამით საჩი-

ნო არს მცხეთოსისა და მცხეთისაგან იწოდდა სახელი ესე და არს ძველითვე, ვითარცა იწოდდა ბაგრატიონობასა შინა“ (ბატონიშვილი 1973: 121).

ვახუშტი ბატონიშვილთან ამის შესახებ სხვა ცნობასაც ვხვდებით: „კვალად იტყვიან: ოდეს ალაშენა სუმბატ ბივრიტიანმან ციხე დემოთს სამთა ციხეთათჳს ლომისისა, ოძრახესა მეპირისპირედ, ესე იგი არს სამ ცხეთა, ამით იწოდდა სამცხე“ (ბატონიშვილი 1973: 679).

საფიქრებელია, რომ ვახუშტის ეს ვერსია (სამი ციხე — „სამცხე“), როგორც სხვა არაერთი ცნობა, ხალხური წყაროდან ჰქონდეს აღებული.

სამცხის მესხ-ეთნონიმისაგან მომდინარეობის ვერსიას მხარს უჭერდა ნიკო მარი. მისი აზრით, მესხ- ძირი დასტურდება როგორც სამცხეში, ასევე მცხეთაში, ოღონდ სამცხეს ქართული „სა“ — პრეფიქსი ემატება.

სამცხის ეთნონიმ მესხისაგან მომდინარეობას იზიარებდნენ: ივ. ჯავახიშვილი, ა. შანიძე, ზ. ჭუმბურიძე და სხვები.

ზ. ჭუმბურიძე თავის მოსაზრებას ლინგვისტურ ანალიზს ურთავს: „თუ სამცხეში სა- პრეფიქსსა და ე- სუფიქსს გამოვყოფთ, გვრჩება მცხ- ძირი, რომელიც მესხისაგან არის მიღებული; სამესხ-ე ხმოვნის შეკუმშვის შედეგად მოგვცემდა სა-მსხ-ე ფორმას, მაგრამ აქ კიდევ მომხდარა მცირე ცვლილება (ს-ს წინ ხ ქცეულა ც-დ) და საბოლოოდ მივიღეთ სამცხე... როგორც მესხეთი, ისე სამცხე იწარმოება ერთი ფუძისაგან (მესხ), ოღონდ, სხვადასხვა აფიქსების მეშვეობით. სამცხე ნიშნავს „სამესხეს“ (ჭუმბურიძე 1982: 234-235).

„მესხ“ ეთნონიმის ისტორიის გასარკვევად საყურადღებოა ივ. ჯავახიშვილის შემდეგი მოსაზრება: „მეტად გავრცელებულ ქართულ სატომო სახელს „მუსკი“ ანუ „მოსხი“ თავისი ისტორია აქვს. „მოს-ხი“ ამ სატომო სიტყვის მეგრულ-ჭანური გამოთქმა; ხოლო ამავე სიტყვის სვანურ გამოთქმას კი უნდა, რასაკვირველია, „ო“-ნისა და „ე“-ნის მაგიერ „ა“-ნი ჰქონოდა. ესე იგი „მას-ხი“ ყოფილიყო. ნ. მარი მართალი უნდა იყოს, როდესაც ძველი სახელწოდების „აბასხი“-ს ამ „მას-ხი“-ს უკავშირებს“ (ჯავახიშვილი 1913:21).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნ. მარი მცხეთას „მესხთა საცხოვრებელ ადგილს“ უწოდებდა. აკაკი შანიძე მცხეთის მესხ- სატომო სახელისაგან მომდინარეობას ამტკიცებდა, ხოლო ზ. ჭუმბურიძის მოსაზრებით, მესხთა ფორმისაგან ჯერ მსხეთა მიგვიღია, შემდეგ მცხეთა. ზემომოყვანილ მოსაზრებებს მხარს უჭერდა ალექსანდრე ლლონტიც (ლლონტი 1975: 7).

მოსაზრებას მცხეთის დაარსების შესახებ მესხურენოვან ტოპონიმებისაგან, რომელიც ძვ. წ. VIII-IV საუკუნეებში შემოსულან იბერიაში, მტკვარ-არაგვის შესაყარში ქალაქი დაუარსებიათ და მისთვის საკუთარი სატომო სახელი შეურქმევიათ, მხარს უჭერს

ქარველ ისტორიკოსთა ერთი ნაწილი (მელიქიშვილი 1965:87-88).

შესაძლებელია მოსახლეობის მიგრაცია მართლაც მომხდარიყო, მაგრამ თავიანთი სატომო სახელის მხარისთვის დარქმევა კი ნაკლებად დამაჯერებელია.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნონიმური წარმოშობის ტოპონიმები, ანუ ისეთი გეოგრაფიული სახელები, რომლებსაც ფუძედ სატომო სახელები აქვთ გამოყენებული, არასოდეს არ დაირთავენ ეთ-ა რთულ სუფიქსს (ბედოშვილი 1998:14).

სამცხის ეთნონიმ მესხისაგან მომდინარეობის საკითხში საექვო ისაა, რომ სატომო-საგვარეულო ან ზედწოდებებისაგან წამომდგარი გეოგრაფიული სახელები არასოდეს დაირთავენ და არც ამჟამად დაირთავენ სა-ე აფიქსს. ამ ტიპის სახელებისათვის გამოყენებულია მხოლოდ სა-ო აფიქსი... შეუძლებელია ენაში გვექონდეს სა-მესხ-ე ფორმა, რადგანაც (წესი უგამონაკლისო) ენა არ იცნობს ეთნონიმებისაგან მომდინარე ტოპონიმთა სა-ე კონფიქსური წარმოების თუნდაც ერთ შემთხვევას (ბედოშვილი 1990:7).

თამარის ანონიმი ისტორიკოსის თხზულებაში „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედანი“ ვკითხულობთ: „შევიდა ეშმაკი გულსა და გონებასა მათსა“ და ამის გამო „შერისხდა ღმერთი ორბელთა და ყოველთა ტომთა და მიმდგომთა მათთა: სამცხეთართა, ჰერეთთა, კახეთთა და სადაცა ნათესავი და ნატამალი მსმენარი მათ და იყო“ (ყაუხჩიშვილი 1959:18).

სამცხეთარნი გაგებულნი უნდა იქნას, როგორც სა-მცხეთ-ო ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხი; სამცხეთო კი სხვა არაფერია, თუ არა მცხეთის სვეტიცხოველის საგამგებლოში შემავალი ტერიტორია თავისი მოსახლეობით (ბედოშვილი 1998:14).

ტერმინი სამცხეთო უნდა დასდებოდეს საფუძვლად ტოპონიმ სამცხის წარმოშობას. სამცხე, მაშასადამე, სამცხეთოს გამარტივებული ფორმაა.

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობითვე მესხთა ქვეყანას ძველად სამცხეთო რქმევია: „ამათ ადგილებთა... ეწოდა მესხნი, იგივე ძველი სახელი სამცხეთოსი და სიმოკლისათვის მესხნი ითქმის“ (ბატონიშვილი 1973:121).

ამრიგად, ტოპონიმი სამცხე მომდინარეობს იბერიის სამეფოს ძველი დედაქალაქის მცხეთის სახელწოდებისაგან და იგი ნაწარმოებია სა-ო აფიქსის მეშვეობით. ხოლო ტოპონიმ სამცხეთოსაგან უნდა წარმოქმნილიყო ეთნიკური ტერმინი სამცხეთარი. დროთა განმავლობაში კი სამცხეთო ტოპონიმს განუცვლია ფონეტიკური ცვლილება და საბოლოოდ მივიღეთ სამცხე. რაც შეეხება ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობას სამცხის ეტიმოლოგიის შესახებ (სამი ციხე — სამცხე), ზეპირსიტყვიერებით უნდა იყოს ნასაზრდოები.

ტოპონიმიკის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად ითვლება საზოგადო და საკუთარი სახელების ურთიერთობის საკითხი. ეს ტოპონიმთა კვლევა-ძიებებსაც გულისხმობს. უნდა აღინიშნოს, რომ ეტიმოლოგია არ არის ტოპონიმიური კვლევის პირველი და უმთავრესი საკითხი, თუმცა ტოპონიმიკაში მას შედარებით მეტი ხვედრითი წილი აქვს. ტოპონიმიკაში ეტიმოლოგიის წინაპლანზე წამოწევა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ, ხშირად ხელს უშლიდა ტოპონიმიკის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებას, რადგანაც სწორედ ტოპონიმთა ეტიმოლოგიური კვლევისას შეინიშნებოდა ყველაზე მეტი თვითნებობა, რაც გამონვეული იყო ტოპონიმიკური კვლევის მეცნიერული მეთოდების უქონლობით, რისი სიმკაცრე და უზუსტობა დღესაც შეინიშნება.

ამ დებულების ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს ქართულ საისტორიო ძეგლებში მოცემული ეტიმოლოგიები (არტანუჯი, თუხარისი, სამცხე, ჯავახეთი და ოძხე).

სიტყვის სწორი ეტიმოლოგია დამოკიდებულია სიტყვის სწორ ანალიზზე. სიტყვის არასწორი ანალიზის, მისადმი არამეცნიერული მიდგომის შედეგია ის, რომ ათეულობით ტოპონიმი განმარტებულია მცდარად.

ეტიმოლოგიური კვლევა-ძიება მეტად რთული საქმეა. ამას ისიც ამტკიცებს, რომ ხშირად გვაქვს ამა თუ იმ ლექსემის (ჩვენ შემთხვევაში ტოპონიმის) სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია. ამის მიზეზია არა მარტო სხვადასხვა მეთოდოლოგიური საფუძვლები, არამედ საკვლევი მასალის ფლობა და საკითხის სხვადასხვა კუთხიდან ჭვრეტა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კვლევისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თუ როდისაა ფიქსირებული ესა თუ ის ტოპონიმი და რამდენად სანდოა წყარო. ამ მხრივ ქართული საისტორიო თხზულებები მნიშვნელოვან მასალას გვანვდის მესხური ტოპონიმების შესახებ.

ვახუშტი ბატონიშვილი გვანვდის რა ცნობებს არტანუჯის, თუხარისის, ოძრახეს და სამცხის შესახებ, აშკარაა, რომ იგი ეყრდნობა „მსმენელ კაცთა ნაამბობს“.

დამონშებანი:

ბატონიშვილი 1973: ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. // *ქართლის ცხოვრება*. II. თბ: „საბჭოთა საქართველო“, 1973.

ბედოშვილი 1990: ბედოშვილი გ. „ტოპონიმ სამცხის ისტორიისათვის“ // *ეტიმოლოგიური ძიებანი*. თბ: „მეცნიერება“, 1990.

ბედოშვილი 1998: ბედოშვილი გ. „ტოპონიმიური საუბრები“. სალიტერატურო გაზეთი, № 6(46), 1998.

- ბედოშვილი 1998:** ბედოშვილი გ. „ტოპონიმიკური საუბრები“, სალიტერატურო გაზეთი, № 17(57), 1998.
- მაკალათია 1938:** მაკალათია ს. *მესხეთ-ჯავახეთი*. თბ: გამომცემლობა „ფედერაცია“, 1938.
- მელიქიშვილი 1965:** მელიქიშვილი გ. *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხებისათვის*. თბ: „მეცნიერება“, 1965.
- მერჩულე 1987:** მერჩულე გიორგი. *„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“*. თბ: „ნაკადული“, 1987.
- მროველი 1955:** მროველი ლეონტი. *„ქართლის ცხოვრება“*. I, თბ: „საბჭოთა საქართველო“, 1955.
- სახლთხუციშვილი 1997:** სახლთხუციშვილი უ. *„რას მოგვეთხრობენ ტოპონიმები“*. თბ.: „ლომისი“, 1997.
- სუმბატ დავითის ძე 1959:** სუმბატ დავითის ძე. *„ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა. // ქართლის ცხოვრება. II*. თბ: „საბჭოთა საქართველო“, 1959.
- ლლონტი 1975:** ლლონტი ა. *„მცხეთის ტოპონიმია“*. // *ტოპონიმიკური ძიებანი*. 2, 1975.
- ყაუხჩიშვილი 1959:** ყაუხჩიშვილი ს. (რედაქტორი). *ისტორიანი და აზმანი შავრავანდედთანი // ქართლის ცხოვრება. II*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1959.
- შანიძე 1981:** შანიძე ა. *თხზულებანი თორმეტ ტომად. II*, თბ: „შრომა“, 1981.
- ჯავახიშვილი 1979:** ჯავახიშვილი ი. *ქართველობის წარმართობა. // თხზულებანი თორმეტ ტომად. I*. თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.
- ჯავახიშვილი 1913:** ჯავახიშვილი ი. *ქართველი ერის ისტორია*. წიგნი პირველი და მეორე. თბ.: „შრომა“, 1913.
- ჯიქია 1958:** ჯიქია ს. (რედაქტორი). *გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი. III*, თბ: „მეცნიერება“, 1958.

Gulqan Qurasbediani

Meskhian Toponymical Etymologies in Georgian Historical Works

Summary

Georgian Historical writing gives us information about important facts about Georgian, particularly, Meskhian toponymies. From the standpoint of studying Meskhian Toponymy, such works of Georgian Historical writing as “Moktsevai Kartlisai” and “Agtsera Sameposa Sakartveloisa” by Vakhushti Batonishvili, are especially important. In these works great attention is paid to toponymical research.

Toponymical research also means etymological research. Bringing to the forefront of etymology in toponymy are very often prevented to form a science of toponymy. As during the etymological research of toponymies a

lot of willingness was noticed, which was caused by the absence of the scientific methods of toponymical research. Etymologies are described in the work (Artanuji, Tukharisi, Samtske, Javakheti and Odzrape), which are mentioned in Georgian Historical sources, are represented as confirmation of this tanet.

Correct etymology of the word depends on the word's exact analysis. Squad of toponyms is interpreted incorrectly due to word's inaccurate analysis and unscientific approach.

Etymological research is a quite difficult work that is proved by frequent varied interpretation of poetries (in our case toponyms). The reason is not only different methodological principles but also, possessing research materials and different approach to the case.

As above mentioned, during the research it's very important when was the toponym found and whether the source is trustworthy. In this case, Georgian historical writings provide important materials regarding Meskhetian toponyms.

It's evident that Vakhushti Batonishvili providing us information about "Artanudji", "Tukharisi", "Odzrakhe" and "Samtskhe" relies on "Msmenel Katsta Naambobi"

ხვთისო მამისიმედიშვილი

ეგნატე გაბლიანი — ხალხური შემოქმედების მკვლევარი

XX საუკუნის პირველი ნახევარი მნიშვნელოვანი პერიოდია ქართული ფოლკლორის შესწავლის ისტორიაში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსებამ და მკვლევართა ახალი თაობის გამოჩენამ მნიშვნელოვანი ბიძგი მისცა ხალხური ტექსტების ჩანერა-შეგროვებას. ამ პერიოდში შეიკრიბა და გამოიცა ქართული ფოლკლორის ყველაზე ცნობილი შედეგები, როგორცაა აკაკი შანიძის „ხევსურული პოეზია“, ვახტანგ კოტეტიშვილის „ხალხური პოეზია“, „ამირანიანის“ ეპიკური ტექსტები, ალექსი ოჩიაური სწორედ მაშინ კრებდა ფშავ-ხევსურეთის საყმოებში ანდრეზულ ტექსტებს, რომლებიც მოგვიანებით გამოქვეყნდა. XX საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოს მთიანეთში ჯერ კიდევ დაცული იყო ყოფის არქაული ელემენტები და ფოლკლორული ტექსტების ქმნა-დობა-გავრცელების ცოცხალი ტრადიცია, ამიტომაც იმ პერიოდში ჩანერილ ხალხურ ტექსტებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფოლკლორისტული კვლევებისთვის.

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

ეგნატე გაბლიანი საზოგადოებრივ და სამეცნიერო-შემოქმედებით მოღვაწეობას ეწეოდა საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ ტრადიციულ პერიოდში, რომელმაც ჩვენი მრავალი მოქალაქის სიცოცხლე შეინირა. პოლიტიკური რყევები: საქართველოს გასაბჭოება, ანტისაბჭოთა აჯანყება და რეპრესიები — დიდ გავლენას ახდენდა საზოგადოების განწყობაზე, სოციალურ პროცესებსა თუ ცალკეული ადამიანების პიროვნულ ბედზე. 1937 წელს 54 წლის ასაკში საბჭოთა რეპრესიებმა იმსხვერპლა ეგნატე გაბლიანიც. მამის დახვრეტიდან სამი წლის შემდეგ გარდაიცვალა მისი 18 წლის ქალიშვილი ეთერ გაბლიანი. 1941 წელს საქართველოს გათავი-

სუფლების იმედით ვერმახტის რიგებში ჩადგა ეგნატე გაბლიანის ვაჟი გივი გაბლიანი, რომელიც მანამდე წითელ არმიაში ექიმად მსახურობდა. 1950 წელს ეგნატე გაბლიანის მეუღლე ვერა თევზაძე, ერთადერთი ვაჟის დასავლეთში გაუჩინარების გამო, დააპატიმრეს და ყაზახეთში გადაასახლეს. მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ გივი გაბლიანი გარდაცვალებამდე ამერიკის შეერთებულ შტატებში ცხოვრობდა და იქ ეწეოდა სამედიცინო საქმიანობას (გაბლიანი 1998). კომუნისტური ტოტალიტარიზმის მსხვერპლი გახდა გაბლიანების მთელი ოჯახი. მამა-შვილის — ეგნატე და გივი გაბლიანების — ხსენება კი აიკრძალა.

სვანეთში დაბადებული და გაზრდილი ეგნატე გაბლიანი შესანიშნავად იცნობდა საქართველოს ამ უმშვენიერესი კუთხის წესჩვეულებებსა და ფოლკლორს. გარდა ამისა, ის წლების მანძილზე სვანეთში სხვადასხვა ადმინისტრაციულ თანამდებობაზე მუშაობდა. მეფის რუსეთის მმართველობის პერიოდში იყო ზემო სვანეთის ბოქაულიც. უბრალო გლეხის ოჯახში აღზრდამ, მუდმივად სვანეთში ცხოვრებამ, ეგნატე გაბლიანს საშუალება მისცა ხალხის ყოფაცხოვრება და ზნე-ჩვეულებები ზედმიწევნით შეესწავლა. ლენინ-გრაძის სამეცნიერო აკადემიასთან რამდენიმეწლიანმა თანამშრომლობამაც ეგნატე გაბლიანს გამოცდილება შესძინა და დაეხმარა, დიდი ხნის ნატვრა აეხდინა, დაეწერა წიგნები სვანეთზე. ე. გაბლიანი იმედოვნებდა, რომ მისი შრომები გაზრდიდა მკვლევართა ინტერესს და ხელს შეუწყობდა სვანეთის უფრო ფართომასშტაბიან მეცნიერულ შესწავლას.

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

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

თავისუფალი სვანის ეთნოგრაფიული წერილების გავლენა იგრძნობოდა 1897 წელს გამოქვეყნებულ რ. ერისთავის ნაშრომში — „Заметки о Сванетии“.

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

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

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

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

სვანეთის ერისთავების ისტორიებს ე. გაბლიანი ძირითადად ხალხური გადმოცემებით წარმოგვიდგენს. ავტორი ხალხური ტექსტის მეტ-ნაკლებად სრული ვარიანტის საფუძველზე განიხილავს სვანეთში თავად დადემქელიანების ბატონობის დამყარებას, ხალხურ სიმღერას უშგულში ფუთა დადემქელიანის მოკვლის შესახებ, აგრეთვე თავად რიჩვიანების ისტორიას.

ე. გაბლიანმა ნაშრომში მკაფიოდ გააშუქა სვანების რელიგიური რწმენა და მსოფლმხედველობა. როგორც ცნობილია, ქრისტიანული ეკლესიებით მოფენილ სვანეთში დაცული იყო ძვირფასი საგანძური: ძველი ხელნაწერები, უამრავი ჯვარ-ხატი და საკრა-

ლური ნივთები. ე. გაბლიანის აზრით, ეს იმას გვიდასტურებდა, რომ „ქრისტიანობამ ერთ დროს სვანეთს მძლავრი სხივები მოჰფინა“.

შუა საუკუნეებში, როცა საქართველო სამეფო-სამთავროებად დაიშალა და განყდა კავშირი ორთოდოქსულ ეკლესიასთან, სვანეთში ჩამოყალიბდა ე. წ. „ბაპების“ ინსტიტუტი. სვანურად „ბაპი“ მღვდელს აღნიშნავს. სვანურში ღვთისმსახურის აღმნიშვნელი სახელწოდება „ბაპი“, როგორც ჩანს, ბერძნული ენიდან შევიდა. „ბაპები“ სვანეთის თითქმის ყველა სოფელში ჰყავდათ და ისინი, ე. გაბლიანის აზრით, ჩვეულებრივი სვანებისგან თითქმის არაფრით განირჩეოდნენ. სვანეთის ეკლესიებში ღვთისმსახურებას „ბაპები“ აღავლენდნენ. მიცვალებულის დაკრძალვას, ჯვრისწერას და ზიარებას „ბაპები“ უძღვებოდნენ და ძირითადად ადგილობრივ ყოფასთან შერწყმული წეს-ჩვეულებებით ხელმძღვანელობდნენ. „ბაპებს“ ერთ დროს ცაგერისა და ცაიშის მღვდელმთავრები აკურთხებდნენ ხოლმე. „ბაპებს“ ჰყავდათ შეგირდები — „დიკვანარ“. ე. გაბლიანის ცნობით, როდესაც „ბაპი“ მოხუცდებოდა, ამ „დიკვანებს“ გზავნიდნენ ცაგერის ან ცაიშის ეპისკოპოსებთან, რომლებიც მათ მღვდლად ნაკურთხევს აბრუნებდნენ სვანეთში. სვანეთში უფროს „ბაპს“ დეკანოზს ეძახდნენ. აღსანიშნავია, რომ თუშეთში, მთიულეთ-გუდამაყარსა და ქსნის ხეობაში ჯვარ-ხატის მსახურთ ახლაც დეკანოზები ჰქვიათ. საქართველოს მთიანეთში ქრისტიანული რელიგია დროთა ვითარებაში „გახალხურდა“. გახალხურდა ქრისტიანული კანონიკური ტექსტებიც. ე. გაბლიანს ნაშრომში წარმოდგენილი აქვს დალოცვის ტექსტი „ბაპების“ მღვდლად და დიაკვნად კურთხევის დროს, რომელიც თავისი ლექსიკით, რიტმით, აბრაკადაბრებად ქცეული ტერმინებითა თუ სტრუქტურით ხევსური ხუცესის მიერ აღვლენილი „კურთხევანისა“ და ე. წ. „სახელისდებანის“ მსგავსია: „ლოცვა იერუსალიმისა, მათი ჯვართა, მათი პირითა, გაკურთხოს ქრისტემან. კვართი-კვართალი, ოლარი, გინგილი, ფილოვანი, ხელი შემოსილი, ცოცხალს მღვდელს ანუ დიაკონს (სახელი და გვარი) ვაჰანდელეს ექს-მელექს, ფარა მონაფეთა მისთა, იამენ“ (გაბლიანი 1925: 122).

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

ე. გაბლიანი ნაშრომში განიხილავს ხალხურ წარმოდგენებს კუდიანებისა და ჭინკების შესახებ. სვანურად კუდიანს ჰქვია ჰერია,

ხოლო ჭინკებს — შაშვარ. მათი რწმენით, როგორც კუდიანებს, ისე ჭინკებს შეეძლოთ ადამიანის მავნებლობა. ე. გაბლიანის ცნობით, მათ წინააღმდეგ სვანები შელოცვებს იყენებდნენ.

ე. გაბლიანი საინტერესო ცნობებს გვანდის ლახვაარის შესახებ. გადმოცემები ლახვაარზე ეკუთვნის დემონოლოგიურ თქმულებათა ციკლს. სვანეთში დაცული რწმენა-წარმოდგენები ლახვაარზე ერთი შეხედვით გვაგონებს აღმოსავლეთ საქართველოსა და კავკასიის მთიელ ხალხებში გავრცელებულ გადმოცემებს დატყვევებული და ე. წ. „მოშინაურებული“ ეშმაკის („გაბურთ ეშმა“) შესახებ. ისევე როგორც დათრგუნულ ეშმაკს, ლახვაარსაც ოჯახისთვის დოვლათი და ბარაქა მოჰქონდა. ლახვაართან ურთიერთობას სვანის ოჯახში საიდუმლოდ იცავდნენ. ე. გაბლიანის ცნობით, პურის გალენვისა და განიავების დროს პატრონი თუ თავის ლახვაარს სახით სხვისი კალოსკენ მიახედებდა, მას შეეძლო, პურის პატრონის შეუმჩნეველად, ეს პური მისთვის მოეპარა, ბარაქა დაეკარგა, თავისი პატრონისკენ გაეზიდა და მის ბელელში ჩაეყარა.

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

ე. გაბლიანი ნაშრომს ასრულებს სვანური საფერხულო სიმღერებით. ტექსტებს დართული აქვს შესაბამისი ქართული თარგმანი. სვანურ ზეპირსიტყვიერებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საფერხულო ტექსტ-სიმღერებს. აღსანიშნავია, რომ ე. გაბლიანმა ქართველ მკითხველს ერთ-ერთმა პირველმა გააცნო სვანური მითოლოგიური გადმოცემები მჭედელ დარჯელანზე, დალუპულ მონადირე ბეთქელსა და ქალღმერთ დალიზე. წიგნის ავტორი ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს საყურადღებო ასპექტით განიხილავს, საიდანაც ჩანს, რომ ის კარგად იცნობდა ძველ აღმოსავლურ და ძველ ბერძნულ მითოლოგიას. „ფინიკიასა და საბერძნეთში — წერს ე. გაბლიანი — ქალღმერთი ითვლებოდა სიმალლეთა ღმერთად, მონადირეების მფარველად, მთებზე მობინადრედ, ცოლ-ქმრობის და ზნეობის დამცველად, რომელსაც ქალის მსგავსად სახავდნენ.

სვანეთშიც ამგვარივე წარმოდგენისანი არიან თავიანთ „დალად“ ნოდებულ ქალღმერთზე, რასაც მშვენივრად გვიმტკიცებენ გადმოცემები მჭედელ დარჯელანზე, აგრეთვე, საფერხულო სიმღერები: „დალი კლდეში მშობიარობს“ და „ბეთქილი“ (გაბლიანი 1925: 37).

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

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

წიგნში „თავისუფალი სვანეთი“ (1927 წ.) ე. გაბლიანს ძირითადად განხილული აქვს სვანების დამოკიდებულება ფეოდალიზმისა და ბატონყმობისადმი, საზოგადოების თვითმართველობა სვანეთში და სისხლის აღების წეს-ჩვეულებები. ნაშრომს წინ უძღვის ავტორისეული შესავალი, რომელშიც წერს: „სვანეთის ყოფა-ცხოვრებისა და ადათ-ჩვეულებების გაშუქება თავისი ორიგინალურობით თანამედროვე მკითხველი საზოგადოებისთვის არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული, ხოლო მეცნიერებისა და ისტორიისთვის ის იძლევა ფასდაუდებელ მასალას მრავალნაირი საკითხების გადაჭრა-გამორკვევაში“. წინასიტყვაობის ბოლოს ავტორი მადლობას უხდის ს. ესაძეს, ს. გორგოძესა და ს. კაკაბაძეს რჩევებისა და საყურადღებო ცნობების მიწოდების გამო.

ნაშრომის პირველ თავში „სვანების დამოკიდებულება ფეოდალიზმისა და ბატონყმობისადმი“ ეგნატე გაბლიანი განიხილავს

სვანურ გადმოცემებს თემის მიერ აღზევებული („გაბუდაყებული“) გვარების ამოხოცვის შესახებ. სისხლიანი ისტორიები, რომლებიც ჯაფარიძეების, დადეშქელიანებისა და გალიფხანების ამოწყვეტას მოგვითხრობს, ტიპობრივ სიუჟეტებზეა აგებული.

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

ე. გაბლიანი დანვრილებით აღწერს თემის უფროსის, მახვშის, არჩევის რიტუალს. მას შესწორებები შეაქვს რ. ერისთავისა და თავისუფალი სვანის მიერ მახვშის არჩევის ზოგიერთი წესის აღწერაში. ე. გაბლიანი შენიშნავს: „ისინი წერენ, რომ მახვში ხალხს დიდი ხნის ამორჩეული ჰყავდა და თუ თავს იყრიდნენ, ეს მხოლოდ იმისთვის, რომ მისთვის ეს თანამდებობა ჩაებარებინათ. ჩვენ ვიცით სარწმუნო წყაროებიდან, რომ მახვში არასდროს წინდანინ არჩეული არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო სათემო ყრილობის მოწვევამდე, როგორც ისინი ამბობენ“ (გაბლიანი 1927: 79).

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

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

„ჯიხვი სვანეთის მთებში“ მრავალმხრივ საყურადღებო ნაშრომია. წიგნი იწყება პ. თოიძის წინასიტყვაობით, რომელშიც ღრმა გულისტკივილით გადმოცემულია ეგნატე გაბლიანის ბობოქარი, დრამატიზმით აღსავსე ცხოვრების დღემდე უცნობი მოვლენები. წიგნი ეძღვნება ე. გაბლიანის (1883-1937) დაბადების 125 წლისთავს.

ნაშრომი მთლიანად სვანეთის ყინულოვანი მთების ამ ნამდვილ მშვენიერებას ეძღვნება. ჯიხვებზე ნადირობა სვანეთში დიდ სასახელო

საქმედ ითვლებოდა. ისეთი პატივისცემითა და სიმპათიით არავინ სარგებლობდა ხალხში, როგორც მონადირე. ავტორიც დაწვრილებით გადმოგვცემს ჯიხვებზე ნადირობასთან დაკავშირებულ წესჩვეულებებს.

ჯიხვებზე სანადიროდ წასვლის წინ მონადირეები მარხულობდნენ და იმინდებოდნენ. ისინი რიტუალური განბანის შემდეგ, განთიადზე, სხვებისგან შეუმჩნევლად, საიდუმლოდ მიემართებოდნენ მთებისკენ სანადიროდ. მთა, მთიელთა რწმენით, წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული. როგორც ე. გაბლიანი მოგვითხრობს, სანადირო საჯიხვო მთაზე ასული მონადირე სანთელს ანთებდა, ცალ ხელში იჭერდა სამ შესაწირავ ქადას — „ლემზირს“, ხოლო მეორე ხელში — „ზედაშს“, პირს აღმოსავლეთისკენ იზამდა და მუხლმოდრეკით ევედრებოდა სვე-ბედის მიმცემ დალის ნადირობაში გამარჯვების მინიჭებას. წიგნში „ჯიხვი სვანეთის მთებში“ ავტორი თავისი თვალთ ნანახსა და განცდილზე მოგვითხრობს, საინტერესოდ, იუმორნარევი პროზით გადმოგვცემს ნადირობის კურიოზებს.

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

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

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

დამოემბანი:

გაბლიანი 1925: გაბლიანი ე. *ძველი და ახალი სვანეთი*. ტფ.: „სახელგამი“, 1925.

გაბლიანი 1927: გაბლიანი ე. *თავისუფალი სვანეთი*. ტფ.: „სახელგამი“, 1927.

გაბლიანი 2008: გაბლიანი ე. *ჯიხვი სვანეთის მთებში*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო პ. თოიძემ. თბ.: 2008.

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

Khvtiso Mamisimedishvili

Egnate Gabliani _ the folklore researcher

Summary

In the 1920s, Egnate Gabliani created several much valuable works about the traditional life, history and oral traditions in Svaneti. His books have been a bibliographical rarity to date.

Egnate Gabliani was engaged in public and scientific-creative work during one of the most tragic periods in the history of Georgia having taken the lives of many of our citizens. In 1937, at the age of 54, Egnate Gabliani, like many others, fell a victim to the Soviet repressions.

The books by Egnate Gabliani were published more than eighty years ago. Much has changed since then and we have diverse scientific literature at present. However, the works by Egnate Gabliani remain urgent to date and are a valuable source for the researchers interested in the folk culture.

ხალხური მახვილსიტყვაობის ნიმუშთა გამოცემის ისტორიისათვის

ქართული ხალხური სატირულ-იუმორისტული ნაწარმოებები, რომლებიც ძირითადად ნოველებისა და ანექდოტების სახით გვხვდება ფოლკლორის სხვა ჟანრთა დარად, უძველესი დროიდანვე არსებობს და დღესაც პოპულარულია.

მახვილსიტყვაობებში ასახულია ხალხის სულიერი და სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა. მათი დიდი ნაწილი ისტორიული ხასიათისაა, ამიტომაც ზოგიერთი მათგანი მხოლოდ გარკვეული ისტორიული პერიოდისთვის იყო იუმორისტული: „ის, რაც ჩვენს წინაპრებში ინვევდა სატირულ-იუმორისტულ განწყობილებას, შეიძლება ჩვენში სრულიადაც აღარ ჰპოვებდეს ასეთ გამოცხადებას. ადვილად მოსალოდნელია, რომ გარკვეულ სიტუაციასა და ისტორიულ ვითარებაში სატირულ-იუმორისტული მიზანდასახულობის გამონათქვამი, სხვა პირობებში, უკვე აღარ ინვევდეს ასეთ განცდას და, პირიქით: ის, რაც თავის დროზე სრულიად არ შეიცავდა სატირულ-იუმორისტულ ტონს — ამჟამად ჩვენში შეიძლება სწორედ ასეთ განცდას ჰქმნიდეს“ (კიკნაძე 1972: 9).

მახვილსიტყვაობათა უმეტესობა დიდაქტიკური ხასიათისაა და ისინი გარკვეული შეგონებებით, ნაკვესებით მთავრდება. „ხალხურ სატირაში მჟღავნდება ის მიზნები, რომელთა განხორციელებისთვის ბრძოლა ხალხს სადღეისო ამოცანად მიუჩნევია. საერთოდ საზიზღარისა, აბუჩად ასაგდებისა თუ ცალკეული ნაკლის შემცველი ობიექტის დახასიათების ფონზე მოჩანს ხალხის იდეალები და ამიტომ განუზომელია ამ სატირის აღმზრდელობით-დიდაქტიკური მნიშვნელობა“ (კიკნაძე 1972: 126).

გვხვდება ისეთი სახის მახვილსიტყვაობებიც, რომლებშიც დიალექტურ გამოთქმებს და გარკვეული კუთხისათვის ნიშანდობლივ ეთნოკულტურულ გამოვლენებს ექცევა ყურდღება.

იუმორი, რომელიც მახვილგონივრულ გამოთქმებში ვხვდებით, ყურადღებას ამახვილებს ადამიანთა უგუნურ ქმედებებზე, მტრობაზე, შურზე, მიუღებელ ჩვევებზე, სიბრიყვეზე, ეშმაკობაზე. იუმორით ხდება ადამიანის უარყოფითი თვისებების გამოვლენაც და გაკიცხვაც. „მახვილსიტყვაობის ოსტატი გმობს, დასცინის ერთს და ამით აფრთხილებს მეორეს“ (ჯანაჯა 1960: 15).

ნოველებისა და ნაკვესების სახით შექმნილი ხალხური მახვილსიტყვაობის ნიმუშები, რომელთა ავტორიც უცნობია, მრავალფეროვანია თავისი თემატიკით, იგი თაობებს ზეპირად გადაეცემოდა

და ეპოქის შესაბამისად იცვლიდა ადრესატებსაც. ამავე დროს მახვილსიტყვაობები დაკავშირებულია გამოჩენილ მთქმელებთანაც, რომელთა სახელებიც სწორედ ენამოსწრებულმა სიტყვათქმებმა შემოგვინახა: ბენია, თევდორე ხორგუაშვილი, ჭაბუა ორბელიანი, ლევარსი როხროხაძე, სეგია ერისთავი...

სამწუხაროდ, ისევე, როგორც ფოლკლორის სხვა ჟანრების, მახვილსიტყვაობის ნიმუშების შეკრებაც მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნიდან დაიწყო. სატირულ-იუმორისტული ნაწარმოების ჩაწერის ისტორიის დასაწყისი უკავშირდება გრიგოლ ბაგრატიონის სახელს, რომელიც კახეთის აჯანყების აქტიური მონაწილე იყო. ის 1812 წლიდან მოსკოვში ცხოვრობდა და მეცხრამეტი საუკუნის დასაწყისში უწარმოებია ფოლკლორის შემკრებლობითი საქმიანობა. იგი ქართული ზეპირსიტყვიერების შეკრების ერთ-ერთი დამწყებთაგანია. მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგს მას ჩაუწერია ერეკლე მეორისა და გიორგი მეთორმეტის სასახლეში, აგრეთვე უმაღლეს ფეოდალურ-არისტოკრატიულ წრეებში გავრცელებული მცირე ზომის ზეპირი ნაწარმოებები: ჭაბუა ორბელიანის, გლახა მნათისაშვილის, გიორგი თარხანის, ბესარიონ გაბაშვილის, თევდორე ხორგუაშვილის, ოთარა ხუმარას, ერასტი ამილახვარის და სხვათა ოხუნჯობანი. მთელი ეს მასალა შესულია მის ანთოლოგიაში, რომელიც შეადგინა 1819-25 წლებში. გრიგოლ ბაგრატიონი კრებული შესავალში აღნიშნავს: „ვეცადე, რომ შემეკრიბა ძველთაგან თქმული მუნასიბნი ანუ ოხუნჯობანიო“. ეს კრებული ამჟამად ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი: H 2130).

1876 წელს ზაქარია ჭიჭინაძემ გამოსცა მახვილსიტყვაობის ნიმუშები სათაურით: „ბენია, ქართველ მეფეთა ხუმარა“, რომელიც შეადგინა გრიგოლ ბაგრატიონის ანთოლოგიის საფუძველზე და აღნიშნა, რომ თარხანის ნამდვილი სახელი ბენია იყო და კრებულის სათაურიც აქედან მომდინარეობს.

ამის შემდეგ უკვე იწყება ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობის სისტემატიური შეკრება და გამოცემა. ისინი პერიოდულად იბეჭდებოდა: „ივერიაში“, „დროებაში“, „ცისკარში“, „აკაკის თვიურ კრებულში“. „აკაკის თვიური კრებულის“ პირველივე ნომერში დაეთმო ადგილი თექვსმეტ ნაკვესს. 1896 წელს ცალკე დაიბეჭდა „აკაკის ნაკვესები“. აკაკის მოსწრებული სიტყვა-პასუხის 61 ნიმუში დაცულია ავტოგრაფის სახით ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში (H1486). ე.ი. ეს კრებული პოეტს თვითონ შეუდგენია. მასში შესული მასალა თანდათან გავრცელდა ზეპირი თუ წერილობითი გზით და ახლა ხალხური იუმორის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს. აკაკის ნაკვესები შემდეგ წლებშიც იბეჭდებოდა: „ნაკვესები“ 1904

ნელი, „აკაკის მოსწრებული სიტყვები“ 1929-34 წლები, „დამაკვირ-
დი“ 1937 წელი, „მახვილსიტყვაობა“ 1937 წელი.

1893 წელს გამოვიდა ალ. მირაქიშვილის მიერ თურქულიდან თარგმნილი მოლა ნასრედინის მოსწრებული სიტყვები, რომლის პირველი ნიმუშიც XVI საუკუნეში იქნა ჩანერილი თურქეთში. თარგმანის შემდეგ ეს ანექდოტები გავრცელდა საქართველოშიც და მოგვიანებით მრავალი ქართული მახვილსიტყვაობის ნიმუში მიენერა მას და პირიქითაც მოხდა, მისი მახვილსიტყვაობა ქარ-
თული ხუმრობების ნაწილად იქცა.

1907 წლიდან გამოდიოდა კრებული „ნიშადური“ (რედაქტორი და გამომცემელი ვალერიან გუნია), რომელშიც ფელეტონებთან ერთად დიდი ადგილი ეკავა ხალხურ მახვილსიტყვაობებს. მის პირ-
ველივე ნომერში დაბეჭდილია პოლიტიკური ხასიათის ანექდოტი.

1926 წელს პლატონ ლეჟავამ გამოსცა „სერგია ერისთავის ოხუნჯობანი“, 1948 წელს დაიბეჭდა ი. ხინველის „ლევარსი როხ-
როხაძე“ (ლევარსი როხროხაძე, იგივე ლევრსი გოგოლაიშვილი, იუმორისტი, ხალხური მთქმელი, ცხოვრობდა მახარაძის რაიონის სოფელ შემოქმედში, ტუილების უბანადლო შემთხზველად ითვლე-
ბოდა და ეს ტყუილი თუ გაზვიადებული ნათქვამი ყოველთვის დიდი ოსტატობით იყო გადმოცემული). ამ ორივე კრებულში მცი-
რე ზომის სალალობო იუმორისტული მოთხრობებია დაბეჭდილი.

1940 წელს დაიბეჭდა „ქართული მახვილსიტყვაობა“ შეკრები-
ლი ე. გ. ჩიქოვანის მიერ, რომელშიც თავმოყრილია ცნობილი ადა-
მიანების: აკაკი წერეთლის, ილია ჭავჭავაძის, ალექსანდრე ჭავჭა-
ვაძის, გიორგი ერისთავის, ნიკოლოზ ბარათაშვილის, რაფიელ
ერისთავის, პლატონ იოსელიანის, აქვსენტი ცაგარელის, ერეკლე
მეფის, სერგია ერისთავის, მოლა ნასრედინის მახვილსიტყვაობები.
ბევრი მათგანი დროთა განმავლობაში ხალხურ ანექდოტად იქცა,
ზოგიერთი ხუმრობა კი — ხალხურ იუმორად. საილუსტრაციოდ
მოვიყვანთ ერთ-ერთს:

„ალექსანდრე ჭავჭავაძეს ჰკითხეს, ჩიბუხს რატომ არა სწევ-
თო? „გოგჩის ტბის“ დამწერს უპასუხია:

„მე ჩიბუხისა წვეითა,
ვერ გადავივლი მთასაო,
ასე რომ ბოლი მიყვარდეს,
ბუხარში შევყოფ თავსაო“.
(ჩიქოვანი 1940)

მოგვიანებით 1960, შემდეგ კი 1968 წელს აპოლონ ცანავამ
გამოსცა მახვილსიტყვაობის კრებულები, რომლებშიც გაერთიანე-
ბულია, როგორც ავტორიანი ასევე უავტორო ტექსტები. ასევე
გამოიცა „ხალხური სიბრძნის“ (რედაქტორი მ. ჩიქოვანი) მეოთხე

და მეხუთე ტომები, სადაც დიდი ადგილი ეთმობა მახვილსიტყვაობის არაერთ ნიმუშს.

ხალხური მახვილგონივრული სიტყვა-თქმების ნიმუშების ბეჭდვა გრძელდება დღესაც სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში ანექლოტების სახით.

მახვილსიტყვაობა ხალხური შემოქმედების ის ჟანრია, რომელიც მარადიულად ინვევდა დიდ ინტერესს და არასოდეს შეწყვეტს თვითგანახლებას. იგი იქმნებოდა და შეიქმნება მომავალშიც მანამ, სანამ არსებობს ხალხის მახვილი გონი.

დამონებანი:

კიკნაძე 1972: კიკნაძე გრ. *ქართული სატირისა და იუმორის განვითარების ისტორიისთვის*. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1972.

ჩიქოვანი 1940: ჩიქოვანი ე. (შემკრები). *ქართული მახვილსიტყვაობა*. ბათუმი: აჭარის სახელმწიფო გამომცემლობა, 1940.

ცანავა 1960: ცანავა ა. (შემდგენელი). *ხმალზე უფრო ძლიერად სჭრის*. თბ.: სსრ საბავშვო და ახალგაზრდობის ლიტერატურის გამომცემლობა „ნაკადული“, 1960.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი H 2130.

Irma Kvelashvili

The Edition of The History of Georgian Folkwit

Summary

Satire _ comic folk works are mainly represented in novels and anecdotes. The most of folkwits are of didactic character and moral suggestion, they depict social and political state of people. Beginning of recording the folkwit is linked to Grigol Bagrationi, he collected folklore works in 19 century. In 1819-1925 he compiled the first satire-comic collection.

From the thirties of 19 century other folk satire-comic collections were published in magazines : “Droeba”, “Tsiskari”, “Sakartvelos kalendari” etc...

Publishing of satire-comic collections are of paramount importance even today , magazines and newspapers widely publish anecdotes and satire stories.

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

„უჩემოდ ვით იმღერეთა!“

(პასუხი „ანტისაბჭოური სიტყვიერების“ ოპონენტს)

ელექტრონულ ჟურნალში „ბურუსი“ <http://burusi.wordpress.com> გამოქვეყნდა ლევან ზ. ურუშაძის კრიტიკული წერილი „მეცნიერული არაკეთილსინდისიერების ნიმუში“, რომელიც ეხება ჩემი ხელმძღვანელობით განხორციელებული სამეცნიერო საგრანტო პროექტის ფარგლებში გამოქვეყნებულ წიგნს „ანტისაბჭოური სიტყვიერება“. პროექტი დაფინანსებულია ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერების ფონდის (რუსთაველის ფონდის) მიერ.

აღნიშნული წიგნის შექმნისას მიზნად გვქონდა დასახული, საქართველოში საბჭოთა ტოტალიტარიზმის 70 წლიანი ბატონობის ამსახველი კრებულში შესული მასალა მრავალფეროვანი თემატიკის შემცველი ყოფილიყო და მასში წარმოგვეჩინა ყოველივე ის, რამაც დატოვა წარუშლელი კვალი ხალხის მახსოვრობაზე, თავდატეხილმა სისასტიკემ როგორ იმოქმედა ადამიანის სულიერ სამყაროზე. ამ მიზნით წიგნში შევიტანეთ მთელი ქვეყნის მასშტაბით მოძიებული ანტისაბჭოური სიტყვიერების ნიმუშები: ზეპირი ისტორიები, გადმოცემები, პირადი წერილები, საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო მასალა პრესიდან, მოგონებათა წიგნებიდან და ასევე ცალკეული სამეცნიერო ლიტერატურიდანაც.

კრიტიკული წერილის ავტორი რამდენიმე საკითხთან დაკავშირებით გვედავება, რომელთა უმეტესობასაც თავად გვაბრალებს. მაგალითად, წიგნის შემდგენლებს ავტორებად მიაჩნიათ თავიო; წიგნში წარმოდგენილი მასალა ფოლკლორი ჰგონიათ და საერთოდაც ფოლკლორის განმარტება არ იციანო; წიგნში არაფერია ნათქვამი ფოლკლორის განყოფილების დამაარსებელზე — ვახტანგ კოტეტიშვილზეო; არ იციან, მიხა ხელაშვილი ქაქუცაზე ადრე რომ გარდაიცვალაო; არ იციან ემიგრანტული ლიტერატურისა და შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივის არსებობის შესახებ, სადაც შეიძლებოდა საკითხთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი მასალის მოპოვებაო. ასევე ოპონენტი გვსაყვედურობს — ჩემი ნებართვის გარეშე ჩემი ნაშრომიდან ამონარიდების უგვანო მონტაჟი გაქვთ

გაკეთებული სხვისი სტატიის მიხედვით და წიგნში მოყვანილი ორი ფაქტი ზუსტი არ არისო.

მკითხველისადმი პატივისცემის ნიშნად იძულებული ვარ, ჩასაფრებულ ოპონენტს ვუპასუხო. პირველ ბრალდებასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, ჩვენ თავი წიგნის ავტორებად რომ ჩაგვეთვალა, გარეკანზე ენერებოდა ჩვენი გვარები. ჩვენს ავტორობაზე მითითებულია იქ, სადაც აღნიშნულია, რომ ეს გახლავთ რუსთაველის ფონდის მიერ დაფინანსებული საგრანტო პროექტი (№ 027-08). პროექტის ავტორები კი ნამვილად ჩვენ გახლავართ: რუსუდან ჩოლოყაშვილი, ეკა ჩხეიძე, ნინო ბალანჩივაძე, ნესტან რატიანი, ირმა ყველაშვილი. პირადად მე ვარ პროექტის იდეის, შესავალი წერილის ავტორი და ჯგუფის ხელმძღვანელი; ყველანი ერთად კი — მისი მიზნების, ამოცანებისა და განხორციელების მეთოდის განმსაზღვრელი. გარდა ამისა, ჩვენ მიერ არის ჩანერილი წიგნში შეტანილი ველზე მოპოვებული მასალაც, რომელიც წიგნის უმეტეს ნაწილს შეადგენს. ისეთი რეგალიების პატრონმა, როგორც გახლავთ ჩვენი წიგნის ოპონენტი — საქ. ეროვნული მუზეუმის უფროსი მენიჯერ თანამშრომელი, საბჭოთა ოკუპაციის მუზეუმის კურატორი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი — არ შეიძლება ყოველივე ეს არ იცოდეს, მაგრამ ქილიკი ურჩევნია, ეს კი, რბილად რომ ვთქვათ, არ არის კეთილსინდისიერი საქციელი.

კრიტიკული წერილის მეორე შენიშვნა ასე უღერს: „შემდგენელნი ხაზგასმით მიუთითებენ, რომ გამოცემა წარმოადგენს „ზეპირი ისტორიების“ და „გადმოცემების“ კრებულს, თუმცა წიგნში წარმოდგენილი მასალის უდიდესი ნაწილი რეალურად ძალიან შორსაა ფოლკლორისაგან. ლიტერატურის ინსტიტუტის კოლექტივს ის თუ ვერ გაურკვევია, თუ რას ნიშნავს „ზეპირი ისტორიები“ და „ხალხური სიტყვიერება“, ცუდად გვქონია საქმე. დღემდე ვიცოდი, რომ ხალხურ ლექსს, ფოკლორის ნიმუშს არ შეიძლება ყავდეს ერთი კონკრეტული ავტორი“ (გვ. 1).

რეცენზენტს „ზეპირი ისტორიები“ და „ზეპირსიტყვიერება“ (ფოლკორი) ერთი და იგივე ჰგონია. ეს მისი პრობლემაა, მითუმეტეს, რომ აფიშირებას უკეთებს თავის უცოდინრობას და ამ თემაზე ფოკლორისტიების დამოძღვრასა და ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის შეჩვენებასაც არ ერიდება. ასეთ შემთხვევაში უკვე არცოდნა არცოდვა აღარ არის. როდესაც ასეთი განცხადებით გამოდის ადამიანი, მან უნდა იცოდეს, „ზეპირი ისტორიები“ ახალი ტერიმინია და დღემდე რომ იცოდა ჩვენმა რეცენზენტმა, ის არ არის. „ზეპირ ისტორიებში“ დღეს სწორედ ის მონათხრობები იგულისხმება, რომელსაც ერთი პიროვნება ყვება თავს გადამხდარის შესახებ. დღესდღეობით მთელ ევროპაში ძალიან აქტიურად ხდება მათი ჩანერა და ამ ტიპის ჩანანერებს იქ და ზოგიერთი მკვლევარი

ჩვენშიც, მთელ რიგ მიზეზთა გამო, ფოლკლორს უწოდებს. ჩვენ ამგვარ მიდგომას საკითხებისადმი არ ვიზიარებთ, არ ვთვლით, რომ ჩვენი ამ ტიპის ჩანაწერები ფოლკლორია და ამიტომაც არსად ვხმარობთ ტერმინებს: „ფოკლორი“, „ზეპირსიტყვიერება“, „ხალხური სიტყვიერება“. ამას მხოლოდ „კეთილსინდისიერი“ რეცენზენტი გვაბრალეხს. ჩვენ ვხმარობთ ტერმინს „სიტყვიერება“, წიგნსაც ჰქვია „ანტისაბჭოური სიტყვიერება“. ველზე მოპოვებული მასალის თაობაზე ჩვენი წიგნის მე-11 გვერდზე ვწერთ: „დღეისათვის უკვე აუცილებლობამ განაპირობა მოძიება და დაფიქსირება იმ ანტისაბჭოური სიტყვიერებისა, რომელშიც ასახულია საქართველოს რეალური ყოფა მე-20 საუკუნის ოციანი წლებიდან საუკუნის ბოლომდე... მოვიძიეთ ანტისაბჭოური სიტყვიერების ნიმუშები“. ეს ციტატა მოვიყვანეთ ლ. ზ. ურუშაძის რეცენზიიდან, ნიშნად იმისა, რომ რეცენზენტმა მშვენივრად იცის, რომ ჩვენ ვხმარობთ ტერმინ „სიტყვიერებას“ და არა „ზეპირსიტყვიერებას“ და მაინც ფოკლორსა და ზეპირსიტყვიერებაზე გვიკიჟინებს. ე.ი. განსხვავებას მათ შორის მშვენივრად ხედავს, მაგრამ ასე აწყობს. ამგვარი საქციელი არაკეთილსინდისიერების კარგი ნიმუშია. რეცენზენტი წერს: „სავსებით ცხადია, რომ განსახილველ წიგნში სწორედ ფოკლორთან გვაქვს საქმე“ (გვ. 1). აქ ოპონენტი დაიბნა, ჩვენზე უნდოდა ეთქვა, რომ გვგონია, ფოკლორთან გვაქვს საქმე. არ გვგონია, ბატონო, ჩვენ ვხმარობთ ტერმინს „სიტყვიერება“ და არა „ზეპირსიტყვიერებას“. ფოლკლორს ეს უკანასკნელი ნიშნავს. „სიტყვიერებაში“ აქ იგულისხმება არა მხოლოდ ზეპირი ისტორიები, არამედ ასევე პირადი წერილები, დღიურები, ჩანაწერები.

ჩვენი წიგნის მე-11-12 გვერდებზე ვწერთ: „დავამუშავეთ ქართული პრესაც, სადაც XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან მოყოლებული უკვე გამოჩნდა ჩვენთვის საინტერესო მტკიცებულ საკითხებთან დაკავშირებით არაერთი საყურადღებო მოგონება. ეს საკითხები აისახა ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა მოგონებათა წიგნებშიც... რასაკვირველია, ვისარგებლეთ სამეცნიერო ლიტერატურითაც, რომელიც ასევე ამ წლებიდან მოყოლებული მუშავდებოდა და ქვეყნდებოდა სტატიებისა და მონოგრაფიების სახით“. ნუთუ უნდა აღგვენიშნა, რომ ეს ყოველივე — ფოლკლორი არ არის?!

რაც შეეხება ფოკლორული ნაწარმოებების გააზრებას, როგორც კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფს, რომ არ შეიძლება მას ერთი კონკრეტული ავტორი ჰყავდეს, ამ გაგებაშიც უკვე კორექტივია შეტანილი და ითვლება, რომ ეს ერთი კაცის ნათქვამია, იმ ნიჭიერი კაცის ნათქვამი, რომელიც ახერხებს საზოგადოების სულისკვეთება, ფიქრი და განცდა ჩადოს თავის ნათქვამში და რომელიც, რასაკვირველია, თაობათა ცვლასთან ერთად ხელშეუხებელი არ რჩება: „ხალხი კი არ ქმნის, არამედ გარდაქმნის“ (რენე გენონი).

შემდეგ რეცენზენტი წერს: „სრული აბსურდია ქ-ნ. რ. ჩოლოყაშვილის მტკიცება იმის შესახებ, თითქოს საბჭოთა ტოტალიტარულ სისტემაზე სინამდვილე ძირითადად, ასახულია ზეპირ გადმოცემებში, ანეკდოტებსა და სიტყვიერების სხვა ნიმუშებში. რეალურად, დიდძალი და უაღრესად მნიშვნელოვანი მასალა, რომელიც ასახავს ამ სინამდვილეს, არის ქართველ პოლიტიკურ ემიგრანტთა ნაშრომები... ყოველი მათგანი იყო უშუალოდ თვითმხილველი ამ ნაშრომებში აღწერილი მოვლენებისა... გარდა ამისა, საქართველოს არქივებში, უპირველეს ყოვლისა, საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივში დაცული საგამოძიებო საქმეებისა და მათზე დართული მტკიცებულებების ზედმინევენითი კრიტიკული ანალიზი ამა თუ იმ მოვლენებთან დაკავშირებული სიმართლის დადგენის საშუალებას იძლევა. ზემოთქმულს ემატება... ისტორიკოსთა აღნიშნული პრობლემებისადმი მიძღვნილი არაერთი საყურადღებო ნაშრომი. ამდენად, ჩვენ მიერ ზემოთ მითითებული მასალის ფოლკორად, ზეპირსიტყვიერებად, მით უმეტეს, ანეკდოტებად და გადმოცემებად მიჩნევა სრული უმეცრებაა“.

ღირს კი ამ გაბრაზებული ბატონის, რბილად რომ ვთქვათ, ქადაგებას უპასუხოს ადამიანმა?! ვუპასუხებთ მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენს გარდა სხვებსაც ლანძღავს. კიდევ ერთხელ ვიმეორებ, ტერმინები: „ფოკლორი“ და „ზეპირსიტყვიერება“ ჩვენ ერთხელაც არ გვიხმარია; ნაშრომი, წიგნი, სამეცნიერო ლიტერატურა, პრესა, მოგონება — კი. ჩვენს წიგნში რამდენიმე ანეკდოტის არსებობაზე თვითონვე მიუთითებს (გვ. 3). რაც შეეხება გადმოცემებს, აღვნიშნავ, რომ გადმოცემას მხოლოდ ისტორიულ პირობებზე არ ყვებიან. ისიც გადმოცემაა, ადამიანი დედამისის, მამამისის, მამამთილის ან მეზობლის თავს გადამხდარს თუ მოყვება. ესეც იცის ბ-მა ლევან ზ. ურუშაძემ, ნამდვილად მის მსგავსად ვერ გავკადნიერდები და არ ვიტყვი, არ იცის-მეთქი, მაგრამ ისეც და ისეც, ასე ურჩევნია.

გარდა ამისა საბჭოთა ტოტალიტარიზმის გასააზრებლად ძირითადად მხოლოდ ზეპირ ისტორიებზე იმიტომ გავამახვილეთ ყურადღება, რომ ყველაფერს ერთად ნამდვილად ვერ გავწვდებოდით. დიახ, მნიშვნელოვანია ემიგრანტი ლიტერატურაც, საარქივო მასალებიც, მაგრამ ყველაფერს თავისი დრო და ადგილი აქვს, ეგ მრავალი სხვა კრებულის საქმეა. ე. ი. ზეპირი ისტორიები და გადმოცემები ნამდვილად არ გვგონია ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთადერთი წყარო, ეს არსად არ გვინერია, თუმცა ის ნამდვილად „ძირითადი“ წყაროა, რომელშიც ხალხის (და არა ცალკეული პიროვნებების) მიერ დისტანციიდან დანახული დღევანდელი დამოკიდებულება ჩანს იმ ავბედითი მოვლენებისადმი.

ჩვენი წიგნის შესავალში ვწერთ: „ეს ტოტალიტარული რეჟიმი, როგორც ფიზიკურად, ისე სულიერად, უმძიმესი იყო იმ თაობები-

სათვის, რომელთაც საბჭოთა რესპუბლიკებში, კერძოდ კი საქართველოში მოუხდათ ცხოვრება... მე-20 საუკუნის ოციანი წლებიდან საუკუნის ბოლომდე“ (გვ. 11). ეს ხომ ის პერიოდია, როცა ქართულ პოლიტიკურ ემიგრაციას საქართველოში არ უცხოვრია და სწორედ იმ საშინელებას განერიდნენ, რაც აქ დარჩენილებმა საკუთარ თავზე იწვნიეს. აქ ხომ „საბჭოთა წყობის არა მხოლოდ დამყარების, არამედ მისი განმტკიცების ყოველი პერიოდი მეტად რთულ ვითარებაში მიმდინარეობდა. ჩვენ გვანტერესებს ამ ადამიანების და მათი ოჯახის წევრების სულიერი განცდები, დღემდე შემორჩენილი ემოციები. ჩვენ გვანტერესებს არა მხოლოდ ფაქტები, არამედ ისიც თუ როგორ შემორჩა ადამიანის მეხსიერებას თავს გადამხდარი უბედურება. ჩვენ მთხრობელთა ენა და სტილი არ შეგვიცვლია, ემოცია რომ არ დაკარგულიყო. იმასაც ვიტყვი, რომ არსებობს აზროვნების ისტორია, კულტურის ისტორია, ერის სულიერი ჩამოყალიბების ისტორია და საერთოდ ყველა მოვლენის განვითარებას თავისი ისტორია აქვს.

თვით ისტორიკოსებმაც მოგვინონეს ჩვენებური მიდგომა საკითხისადმი. მაგალითად, ამ წიგნის პრეზენტაციაზე ქ-ნმა მარიამ ლორთქიფანიძემ ბრძანა: ნეტა ვის გაუჩნდა ეს მშვენიერი იდეაო და სხვა საქებარი სიტყვებიც არ დაიშურა (ფირი არსებობს). ლევან ზ. ურუშაძე ფოკლორის განმარტების არცოდნას გვწამებს და რა გასაკვირია, ემიგრანტული ლიტერატურისა თუ შსს არქივის არსებობის არცოდნაც დაგვაბრალოს, მაგრამ როგორ თვლის, არც ქ-ნ მარიამს გაუგია მათი არსებობის შესახებ?! საქმე ის არის, რომ მთავარია პოზიცია და კეთილსინდისიერება. იმასაც შევახსენებ ჩვენს ოპონენტს, რომ სწორედ ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტს მიუძღვის ლომის წილი ემიგრანტული ლიტერატურის მოპოვებისა და შესწავლის საქმეში.

ამასთანავე დავძენ, რომ სრულიად გაუგებარია, ოპონენტი ჩვენგან რატომ მოითხოვს „საქართველოს შსს არქივში დაცული საგამოძიებო საქმეებისა და მათზე დართული მტკიცებულებების ზედმიწევნით კრიტიკულ ანალიზს, რაც ამა თუ იმ მოვლენასთან დაკავშირებული სიმართლის დადგენის საშუალებას იძლევა“ (გვ. 2). ჩვენ წიგნში თავი მოუყარეთ ისეთ ყოფით დეტალებს, რომელნიც ნიშანდობლივი იყო იმ ეპოქისათვის და თავს გადახდა თუ საკუთარი თვალთ იხილა ჩვენმა უფროსმა თაობამ. მაგალითად, გადასახლებაში როგორ მოიყვანეს პომიდორი, საქართველოდან გაგზავნილი თესლით; დამშეული პატიმრები როგორ ინანილებდნენ ვირთხებს საკვებად; რატომ ამბობდნენ: “გაუმართლათ მათ, ვინც დახვრიტესო”; რატომ მალავდა ბავშვი საკუთარ გვარს; როგორ დაიჭირეს ადამიანი, მეზობლის გარდაცვალების გამო რომ თქვა: მახარაძე მოკვდაო. ჩვენ იმ რიგითი ადამიანების შესახებ

ჩავინერეთ მონათხრობები, ვისი სახელებიც ისტორიას არ შემორჩენია. ზოგიერთმა მათგანმა თვლაც არ იცოდა, ძროხებს წყვილ-წყვილად ითვლიდა, ანტისაბჭოთა მოღვაწეობის ბრალდებით კი გადაასახლეს. ე.ი. ჩვენი წიგნი რიგითი ადამიანების ტრაგედიასა და ტკივილზე მოგვითხრობს. ჩვენ გვინტერესებს თუ რა ემოციური დატვირთვით გვიყვება დღეს უკვე ხანდაზმული ქალბატონი: დედამისის ტირილის მიზეზს — მშვიერმა ძალღმამ ტყვეობაში მყოფი საკუთარი თავი რომ გაახსენა; სად მდებარეობდა N ქალაქის ქარხანა X; გადასახლებიდან დედის ჩამოსაყვანად ციმბირის ყინვაში მიმავალი შვილი რას განიცდიდა; პაპამ როგორ გამოაპარა შუააზიის გადასახლების უმძიმესი პირობებიდან სამი წლის შვილიშვილი. ჩვენ გვინტერესებს: მამა რომ მიჰყავდათ, რა ხდებოდა შვილის გულში; რას განიცდიდა ბალიდან თუ სკოლიდან გამოგდებული ბავშვი; გადასახლებაში მყოფი ხანდაზმული ქალბატონი თავის დაჭერის მიზეზად რატომ ასახელებდა ტროსტს, როცა ტროსტი ხელში არასოდეს სჭერია. როგორი იყო უკუღმართი ეკონომიკური პოლიტიკა; ახლობლების თუ შორელების, პედაგოგების დამოკიდებულება რეპრესირებულთა შვილების მიმართ; ხომ იყო თანადგომაც და გამეტებაც ერთმანეთის მიმართ, ხომ იყო თვალთვალი, დაბეზლება, ნამება, იძულებითი „ჩაშვებები“, ცრუ ბრალდებები; სილატაკე, ინფორმაციის დეფიციტი, ქვეყნის გარუსების პოლიტიკა.

რეცენზენტი ამ მასალების მოძიების გამო არ გვსაყვედურობს, მაგრამ არც სასიკეთო სიტყვა დასცდენია მაშინ, როდესაც წვრილმანებზე გვედავება და ისიც ძირითადად უსამართლოდ და საკითხის არსში გაურკვეველად. შემდეგ საკითხთან დაკავშირებით ისევ დელავს: ფოკლორის განყოფილების თანამშრომლებმა წიგნი ისე გამოსცეს, რომ ფოკლორის განყოფილების რეპრესირებულ დამაარსებელზე არაფერია ნათქვამიო. ამ განცხადებით საზოგადოების შეცდომაში შეყვანას ცდილობს ჩვენი ოპონენტი. ბ-ნ ვახტანგ კოტეტიშვილზე წიგნში შეტანილი გვაქვს მისი ალალი ძმისშვილის, ნანა კოტეტიშვილის, ნაამბობი (გვ. 185-186). ვახტანგ კოტეტიშვილი 89-ე გვერდზეც არის ნახსენები დახვრეტილ მოღვაწეთა ჩამონათვალში. რასაკვირველია, მეტიც შეიძლებოდა, მაგრამ ამ პიროვნების ტრაგედიასთან დაკავშირებით იმდენია ნათქვამი, ახალს ვერაფერს ვიტყვით.

ოპონენტის შემდეგ შენიშვნაში ვკითხულობთ: „ემიგრაციაში გასული ქართველი იუნკერების რაოდენობის შესახებ მცდარი მონაცემია მითითებული ლევან ძნელაძის მიერ (გვ. 61). საზღვარგარეთ გავიდა არა 25 არამედ შვიდ ათასზე მეტი იუნკერი; მცდარია „კვირის პალიტრის“ მონაცემებიც (გვ. 61) — 1924 წ. დახვრიტეს არა 12000, არამედ — 7000-მდე პატრიოტი“ (გვ. 8).

ამ შენიშვნასთან დაკავშირებით ბ-ნ რეცენზენტს მოვასხენებ, რომ ჩვენ ფოკლორისტიები ვართ და არა არქივარიუსები და სხვათა მონაცემებს დავეყრდენით. გარდა ამისა, ჩვენ ცვლილებები, მრავალფეროვნება, ვარიანტები გვავინტერესებს ხალხში მიმოფანტული მასალებისა, ამ სახეცვლილებათა მიზეზები, ჩვენ ცოცხალი მასალა გვავინტერესებს, მათი ნაირგვარობა, გახალსურებისაკენ მიმავალი გზები. განსახილველი წიგნი არც ისტორიული ქრონიკაა, არც დოკუმენტური მასალების კრებული. ჩვენი წიგნის შესავალში არავის დავპირებივართ უტყუარი ინფორმაციის მიწოდებას, არსად გვითქვამს, რომ ჩვენი მონაცემები სრული, ზუსტი, ამომწურავია. ჩვენს წიგნში მხოლოდ საზოგადოებაში მიმოფანტული მასალებია თავმოყრილი. ჩვენი მიზანი ნამდვილად არ ყოფილა, მოპოვებულ მასალაში, პირად წერილებში, მოგონებებში, სხვადასხვა ტიპის ინფორმაციებში თუ გამოკვლევებში დაშვებული უზუსტობების, რეალობასთან შეუსაბამო ფაქტების: თარიღების, ციფრების, ტოპონიმების, პიროვნებათა ბიოგრაფიული ცნობების შეჯერება, დაზუსტება, დადგენა. აკი ვწერთ კიდევ: “ჩვენი მიზანი არ არის ფაქტების შეჯერება, მომხდარის მიზეზების გარკვევა, ჭეშმარიტების დადგენა; ვინმეს დადანაშაულება ან, მით უმეტეს, გამართლება. ჩვენ ყოველივე ამას თავი მოვუყარეთ, რათა ... წარმოგვეჩინა, რამ დატოვა წარუშლელი კვალი ხალხის მეხსიერებაზე; თავს გადაამხდარმა სისასტიკემ როგორ იმოქმედა ადამიანის სულიერ სამყაროზე“ (გვ. 14). ე.ი. ჩვენი მიზანი არ არის ისტორიკოსების საქმის კეთება — ფაქტებისა და მოვლენების დაზუსტება. პირიქით, ჩვენთვის ეს უზუსტობები, ტენდენციურობა თუ რეალობასთან შეუსაბამობა, გარკვეული თვალსაზრისით, საინტერესოც კია და შეიძლება შემდგომი კვლევის საგანიც გახდეს იმის დასადგენად, თუ რა ტიპის განსხვავებები გვხვდება და რა განაპირობებს ამ ცვლილებებს. ე.ი. ჩვენ გვავინტერესებს, ხალხი რას ამბობს და როგორ ამბობს; ჩვენთვის ის განსხვავებაც ფასეულია, რაც არსებობს რეალობასა და მონათხრობს შორის.

ახლა კი შევეხები იმ შენიშვნას, რომელიც პირადად რეცენზენტის ნაშრომიდან გაკეთებულ ამონარიდებს ეხება. ისინი მოყვანილი გვაქვს ქ-ნ ციალა ბრეგაძის სტატიის მიხედვით, რის შესახებაც, რასაკვირველია, მითითებულია გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხაში. ასე მოვიქცით იმ მიზნით, რომ გვეჩვენებინა — მხოლოდ ზეპირად ნათქვამი არ ვრცელდება ხალხში და მხოლოდ ის არ იცვლის სახეს, ასეთია საზოგადოებისათვის საყოველთაოდ საინტერესო ფაქტებთან დაკავშირებული ნაშრომების ხვედრიც, ე.ი. გვსურდა გვეჩვენებინა ის თავისებურებები, რაც ახლავს არა მხოლოდ ზეპირი გზით გავრცელებულ ამბავს, არამედ ბეჭდური სახით გავრცელებულსაც. ეს ფაქტი სულაც არ ამცირებს ჩვენი ოპონენ-

ტის ნაშრომს, სწორედაც რომ პირიქით. ასე მოვიქცით სამსონ მდივნის წერილის მიმართაც, რომელიც მოვიტანეთ გიორგი მამულაის პუბლიკაციის მიხედვით და ამგვარი სხვა ფაქტიც რომ მოგვეძია, იმ შემთხვევაშიც ასე მოვიქცეოდით.

რაც შეეხება განსხვავებებს ავტორისეულ და ჩვენს წიგნში მოყვანილ ციტატებს შორის, ლ. ურუშაძის მიერ მოტანილი ნიმუშებიდანაც მშვენივრად ჩანს, რომ მათ შორის ფაქტობრივი უზუსტობა არ არსებობს. ამიტომ დასჭირდა ამ ციტატების ხუთ გვერდზე (გვ. 3-7) მოტანა 8-გვერდიან წერილში, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ციტატები მხოლოდ შემოკლებულია და რიგ შემთხვევებში წინადადების წყობაც შეცვლილი, ისევე და ისევე ციტატების შესამოკლებლად. რეპრესირებულთა გვარების ჩამოთვლისას წერია კიდევ: „ყველას ვერ ჩამოვთვლიო“. საერთოდაც რა საჭირო იყო ამხელა ციტატების მოტანა ორი ნაშრომიდან, ხომ შეიძლებოდა კონკრეტული ფაქტობრივი ცდომილებების ჩვენება, მაგრამ მაშინ ხომ ხელში არაფერი შერჩებოდა კრიტიკული წერილის ავტორს. მისი კეთილსინდისიერება სამწუხაროდ ეგ არის, მეტი — არაფერი. ე.ი. ჩვენ ლ. ურუშაძის ნაშრომიდან ამონარიდების სხვისი სტატიიდან მოტანით საზოგადოებას ვუჩვენებთ, რომ არსებობს სხვადასხვა გზა ინფორმაციის ხალხამდე მისვლისა და დაინტერესებული პირი ამ განსხვავებებს ადვილად დააფიქსირებს. რეცენზენტი კი ამაზე ღელავს, რადგან არ ითვალისწინებს, რომ ჩვენი ნაშრომების მიზნები სხვადასხვაა. წიგნი „ანტისაბჭოური სიტყვიერება“ იმისათვის არის შექმნილი, რომ საზოგადოებამ გამოიყენოს, იგულისხმება სათანადო მითითებით. ჩვენ სწორედ ის გვინდა, რომ ვარიანტები გაუჩნდეს ჩვენს მიერ მოხმობილ მასალებს, კაცები კაცზე და თაობიდან თაობაზე გადავიდეს. რასაკვირველია, მისი წერილობითი გამოყენება თუ ფოკლორად ქცევა ჩვენთან ყოველგვარი წინასწარი შეთანხმების გარეშე მოხდება და ასეც უნდა იყოს, ჩვენ ამგვარი ფაქტით მხოლოდ მოხარულნი ვიქნებით. ჩვენ სიამოვნებით მოვიძიებთ იმ მასალასაც, თუ ვინმე ზეპირი ან წერილობითი ფორმით ისარგებლებს ამ წიგნში მოტანილი ნიმუშებით, რაც შემდგომი ტექსტოლოგიური კვლევისათვის საინტერესო მასალა იქნება.

ჩვენს წიგნში არაერთი ავტორის ნაშრომებიდანაც მოვიტანეთ ამონარიდები, ალბათ სხვებსაც ერჩიათ სხვა ფაქტებზე გაგვემახვილებინა ყურადღება მათ ნაშრომებში, ან სხვა ფორმით მოგვეტანა, ვიდრე ჩვენ ჩავთვალეთ საჭიროდ, მაგრამ თუნდაც იმ მრავალი ღირსებების გამო, რაც ამ წიგნს გააჩნია და უკვე არაერთგზის აღინიშნა კიდევ, ჩვენი ოპონენტის გარდა არავინ გაკადნიერებულა, მოსასპობად გაემეტებინა არა მარტო წიგნი და მისი ავტორები, არამედ თითი დაექნია ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი-

სათვის და ჭკუა დაერიგებინა რუსთაველის ფონდისათვის. თუმცა ისიც ფაქტია, რომ იმაზე კი არ ღელავს ოპონენტი, მისი გვარი და სახელი ამ წიგნში რომ მოხვდა, არამედ მხოლოდ იმას გვისაყვედურებს, მეტი სიზუსტე უნდა დაგეცვათო. ე.ი. წიგნის სიკეთეც შეუმჩნევია, გაბრაზებულა ეს საქმე მის გარეშე რომ განხორციელდა და თავს უხერხულ მდგომარეობაში იგდებს. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ მისი აღშფოთება იმ მიზეზით არის გამოწვეული, რომელზეც თქმულა: „უჩემოდ ვით იმღერეთა?!“

ჩვენ რომ მხოლოდ ველზე მოპოვებული მასალა გამოგვექვეყნებინა საბჭოურ ყოფაზე, ჩვენი წიგნი რომ მხოლოდ 260 გვერდი ყოფილიყო და არა 469; რომ არ მოგვეტანა ამონარიდები სამეცნიერო ნაშრომებიდან, არავინ გვეტყოდა საყვედურს, მაგრამ წიგნი მრავლფეროვანი რომ გამოსულიყო და გაფანტული მასალა პრესაში, მოგონებათა წიგნებში, კერძო პირთა არქივებში თუ სამეცნიერო ძიებათა მიმართულებები, შეძლებისდაგვარად შემდგომში კვლევის მიღმა რომ არ დარჩენილიყო, ახალგაზრდობასაც გარკვეულად სრული წარმოდგენა შეჰქმნოდა კომუნისტური ტოტალიტარიზმის ფორმებზე საბჭოთა საქართველოში, საქმე საკმაოდ გავრითულეთ და იმაზე მეტი გავაკეთეთ, ვიდრე თავიდან ვაპირებდით. არადა სწორედ ამით გავაბრაზეთ ჩვენი ოპონენტი, რომელმაც წიგნში სასიკეთო ვერაფერი ნახა. შენიშვნას ის არ იმსახურებს, ვინც არაფერს აკეთებს, ჩვენც მზად ვიყავით ამისათვის, მაგრამ მოტივირებული და გაბრაზებული კაცის რისხვას ნამდვილად ვერ მივიღებთ.

სამწუხაროდ, ტექნიკური ხასიათის ორი ხარვეზი მაინც გაიპარა ჩვენს წიგნში, რომელნიც რეცენზენტის შენიშვნებამდეც შევამჩნიეთ, მაგრამ უკვე გვიან იყო. პირველი ხარვეზი ციალა ბრეგაძის მონათხრობს ეხება, რომელიც ლევან ზ. ურუშაძის სტატიიდან მოტანილი ამონარიდებისაგან ცალკე არ არის გამოყოფილი მისი სახელისა და გვარის გამოკვეთილად ჩვენებით, რისთვისაც პირველ რიგში ქ-ნ ციალას ვუხდით ბოდიშს. ამის თაობაზე რეცენზენტი წერს: „განსახილველ წიგნში ქ-ნ ბრეგაძეზე და მის მამაზე თხრობა მოტანილია, როგორც ჩემი ნაშრომის ნაწილი. ჩემ ნაშრომში, ასევე, არაფერია ნათქვამი პროლეტარული მწერლობის უგვანო წარმომადგენელზე კალე ფეოდოსიშვილზე და მის ოდიოზურ ლექსზე“ (გვ. 7). სრულიად შეგნებულად ამ შემთხვევაში რეცენზენტს ციტატა აღარ მოაქვს. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოჩნდებოდა, რომ ის ცრუობს. მართალია ქ-ნი ციალას გვარი და სახელი გამოკვეთილი არ არის, მაგრამ წიგნში ხაზგასმით ჩანს, რომ ეს თხრობა ქ-ნ ციალას ეკუთვნის. ჩვენ გვინერია: „საკუთარ თავზე გამოსცადა სტალინური რეპრესიები ციალა ბრეგაძემ: (ე.ი. აქ არის ორი წერტილი, რაც ნიშნავს, რომ მოგვაქვს ქ-ნი ციალას სიტყვები

— რ.ჩ.) 37 ნელს ლამის ორ საათზე დასახვრეტად წაიყვანეს მამა...“ (გვ. 89). რაც შეეხება იმას, რომ რეცენზენტი არაფერს დაწერდა დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის სპეციალისტის უბედურებაზე თავის ნაშრომში, მოგახსენებთ, რომ ჩვენ მშობლების პარტიულობის მიხედვით არ ვახარისხებთ დახვრეტილთა შვილების განცდებს.

მეორე ტექნიკური ლაფსუსი, რომელიც ასევე გაიპარა ჩვენს წიგნში, ეხება მიხა ხელაშვილის სახელს, რომელიც გამოკვეთილი შრიფტით არის დაბეჭდილი ხალხური ლექსების შემდეგ, მისი ლექსი კი არ ჩანს (გვ. 68). საქმე ის გახლავთ, რომ ქაქუცაზე შექმნილი მიხას ლექსი ჩვენს წიგნში მოტანილი აქვს ედიშერ გიორგაძეს (გვ. 83), ამიტომ 68-ე გვერდზე უკვე აკრეფილი ლექსი მოვხსენით, სათაურად წამძღვარებული მიხა ხელაშვილის სახელი კი დარჩა. ჩვენს წიგნში ხომ ავტორის ჩვენება ყველგან წინ უძღვის თავის მონათხრობს. რეცენზენტი კი ხალხურ ლექსზე, რომელშიც ქაქუცას გარდაცვალებაზეა საუბარი და რომელსაც წინ სხვა ხალხური ლექსებიც უძღვის საერთო სათაურით „ხალხური ლექსები“, გვიკვირებს, მიხასი ჰგონიათო, ის კი არ იციან, მიხა ქაქუცაზე წინ გარდაიცვალაო.

ღიას, ქაქუცასა და მიხა ხელაშვილის შესახებ დღეს ყველამ ბევრი იცის, მათ შორის მათი გარდაცვალების თარიღებიც. სხვა თუ არაფერი დღეს მოდაშია ამ საკითხების ცოდნა და ჩვენი რეცენზენტი ანეკდოტად მიიჩნევს ამის უცოდინრობას. მართლაც ანეკდოტი იქნებოდა, ასე რომ იყოს. მოგახსენებთ, რომ ჩვენც ამ საზოგადოების წევრნი ვართ. გარდა ამისა, ამ ფაქტზე წიგნშივცა საუბარი. დარწმუნებული ვარ თვითონაც არ სჯერა რეცენზენტს, რასაც გვაბრალებს, მაგრამ ასე აწყობს — მასთან არ გავივლია კონსულტაცია და ამიტომ. იმასაც მოვახსენებ ლ. ზ. ურუშაძეს, რომ პირადად მე ქაქუცასა და მიხას შესახებ ბევრი რამ მავანთა მსგავსად ეროვნული მოძრაობის გააქტიურების შემდეგ არ გამიგია და ბავშვობიდან ვიცოდი, თუნდაც იმ მიზეზით, რომ პაპაჩემი — კონსტანტინე ჩოლოყაშვილი იყო მათი თანამებრძოლი, რასაც ემსხვერპლა კიდეც, 1922 წ. დახვრიტეს 27 წლის ასაკში. ჩემს ოჯახში ეგ თემა ხშირად იყო საჩურჩულო — ბავშვებს რომ არ გაეგოთ ისეთი, მაგრამ გვესმოდა. აქვე რომ „გვმოძღვრავს“ რეცენზენტი — ქაქუცა ემიგრაციაში გარდაიცვალაო, ეგ ხომ ის ემიგრაციაა, საიდანაც გადმოსვენეს ქაქუცას ნეშტი საქართველოში და მე საამაყოდ ისიც მეყოფა, რომ პარიზში მისი გადმოსვენების რიტუალს ჩემი ოჯახის სამი თაობის წარმომადგენლები ესწრებოდნენ: მამა — კოტე, რომელმაც მთანმინდამდეც მიაცილა; ძმა — ბიძინა, რძალი — ქეთევანი; ძმისშვილები — მარიამი და კონსტანტინე. ეს ყველაფერი რეცენზენტმა თვითონაც იცის, სხვა

თუ არაფერი ეროვნული მუზეუმის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელია და საბჭოთა ოკუპაციის მუზეუმის კურატორი, მაგრამ აწყობს ნიგნში გაპარული ორი ტექნიკური ხარვეზი ჩვენს ცოდვად მიიჩნის და საქილიკოდ გამოიყენოს.

ისტორიის მეცნიერებთა დოქტორის რვაგვერდიანი რეცენზია ნავიკითხეთ, მაგრამ ვერ გავიგეთ მისი ავტორის პოზიცია, ნიგნში თავმოყრილი ზეპირი ისტორიების ნიმუშები (ვისთვის ფოკლორი და ვისთვის — არა) უნდა ჩაგვეწერა თუ არა? თუ მისი ნაშრომის მასთან შეუთანხმებლად ჩვენი მიზანდასახულობით გამოყენება იმხელა ცოდვაა, რომ ქვა ქვაზეც ნულარ დარჩენილა. ჩემთვის უხერხულია ნიგნის ღირსებებზე ლაპარაკი, მაგრამ ვერც იმ ბედნიერების გრძობას დავმალავ, ნიგნის ღირსეულ მკითხველთა შეფასებებისას რომ მაქვს განცდილი. მთელი ქვეყნის მასშტაბით ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალა, რასაკვირველია, გაცილებით მეტია, ვიდრე ის ნიგნში შევიდა ცალკეულ მთქმელთა მონათხრობების ფრაგმენტების სახით; სრული სახით ის ფირზეა დაფიქსირებული, ინახება შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოკლორის განყოფილებაში და საქართველოს ერთ-ერთი ტრადიციული პერიოდის ამსახველ დიდძალ საინტერესო მასალას იძლევა. ამ მნიშვნელოვანი საქმის განხორციელებისათვის ნიგნის რეცენზენტს, სასიკეთო სიტყვა არ დასცდენია მაშინ, როდესაც ერთი სერიოზული შენიშვნა არ გააჩნია და გაბრაზებული კაცის პოზიციიდან — „უჩემოდ ვით იმლერეთა?!“ ტყუილებსა და შეურაცხმყოფელ რეპლიკებს არ ერიდება. რას ვიზამთ, ყველა თავისი სამრეკლოდან რეკავს.

ბოლოს მინდა სასიამოვნო მისია შევასრულო და ამ ნიგნზე საუბრის დასასრულს საზოგადოებას მივანოდო ინფორმაცია ნიგნში შეტანილი 1918 წ. 10 თებერვალს დაწერილი მეტად მნიშვნელოვანი პირადი წერილის (გვ. 16-17) ავტორზე — კოტე ელიოზიშვილზე. კონსტანტინე მალხაზის ძე ელიოზიშვილი (1871-1954 წწ.) გახლდათ ცნობილი ექიმი და საზოგადო მოღვაწე, რომელმაც მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება ხალხის სამსახურს მოახმარა. იგი დაიბადა სოფ. ნიქოზში (ქართლი). 8 წლის ასაკში დედამ თბილისის სათავადაზნაურო სკოლაში მიაბარა, მეორე კლასიდან კი ვაჟთა პირველ გიმნაზიაში გადაიყვანეს. 1894 წ. გიმნაზიის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ მას ილია ჭავჭავაძემ დაუნიშნა „სათავადაზნაურო კრებულის“ სტიპენდია მოსკოვის უნივერსიტეტში სამედიცინო ფაკულტეტზე სასწავლებლად, რომელიც 1899 წ. წარჩინებით დაამთავრა. თბილისის მიხეილის სახელობის საავადმყოფოში ორწლიანი ორდინატურის შემდეგ კ. ელიოზიშვილი მუშაობდა საქართველოს სხვადასხვა სასოფლო-საექიმო პუნქტების გამგედ: 1903 წ. ახალგორში (დუშეთის მაზრა), 1904 წ. — სოფ.

მეჯვრისხევეში (გორის მაზრა), 1905 წ. — დაბა ცხინვალში, 1906 წლიდან გორის მაზრის ექიმი იყო. ამ დროს გორის მაზრა საქართველოს უზარმაზარ ტერიტორიას მოიცავდა: ახლანდელი კასპის, ქართლის, ხაშურისა და ბორჯომის რაიონებს. 1925 წ. კონსტანტინე ელიოზიშვილი დაინიშნა გორის სამაზრო აღმასკომის ჯანმრთელობის დაცვის განყოფილების გამგის მოადგილედ, ხოლო 1926 წ. — გორის საავადმყოფოს მთავარ ექიმად. 1930 წ. გორის საავადმყოფო და პოლიკლინიკა გაერთიანდა და ის დაინიშნა თერაპიული განყოფილების გამგედ. ამ მოვალეობას ასრულებდა სიცოცხლის ბოლომდე. 1935 წლიდან კ. ელიოზიშვილი ხელმძღვანელობდა საქართველოს ექიმთა სამეცნიერო საზოგადოების გორის ფილიალს. მას გამოქვეყნებული აქვს მრავალი ნიგნი და ბროშურა; დაწერა სახელმძღვანელოები: ანატომიაში, ჰიგიენასა და ფიზიოლოგიაში; დააარსა საავადმყოფო ნიქოზში. ამასთანავე იგი ეწეოდა ნაყოფიერ პედაგოგიურ მოღვაწეობას და წლების მანძილზე აქტიურად თანამშრომლობდა მხატვრულ საბავშვო ჟურნალ „ჯეჯილში“.

1905 წ. კ. ელიოზიშვილმა იქორწინა მარიამ ერისთავზე. მათი ოჯახი ამ დროისათვის მონინავე და განათლებული ოჯახი იყო გორში, სადაც ხშირად თავს იყრიდნენ ქართველი მწერლები და საზოგადო მოღვაწეები: ანასტასია ერისთავი — ხომტარია, ი. გრიშაშვილი, ნ. ლომოური, ა. წერეთელი, ვ. სარაჯიშვილი, დუტუ მეგრელი და სხვები. კოტე ელიოზიშვილის მეუღლე, მარიამ ერისთავი, ერთ-ერთი იყო მათ შორის, ვინც გვერდში ედგა ან. ერისთავ-ხომტარიას საზოგადოება „მანდილოსნის“ დაარსების საქმეში. ეს საზოგადოება ხელმოკლე ოჯახებს ეხმარებოდა.

კონსტანტინე ელიოზიშვილს მიღებული ჰქონდა ჯილდოები: ლენინის ორდენი (1951წ.), მედალი «За доблестный труд» (1946 წ.), საქართველოს დამსახურებული ექიმის წოდება (1945 წ.). ქ. გორის მაღლიერმა საზოგადოებამ ქალაქის ერთ-ერთ ქუჩას მისი სახელი უწოდა.

1976 წ. გამოქვეყნდა იოსებ სრესელის მონოგრაფია „კოტე ელიოზიშვილი“.

კოტე ელიოზიშვილის შვილი — ვახტანგ ელიოზიშვილი (1909-1999) გახლდათ ცნობილი ექიმი — ნეიროქირურგი, მედიცინის მეცნიერებათა კანდიდატი; ნიჭიერი მხატვარი, მრავალი პერსონალური და სხვა გამოფენის მონაწილე და ლაურეატი; მემუარისტი.

შვილი — გიორგი კი მარსელში დაეუფლა ინჟინერ-ელექტრიკოსის პროფესიას, მაგრამ 23 წლის ასაკში გარდაიცვალა პარიზში.

შვილიშვილი — მარინა ვახტანგის ასული ელიოზიშვილი გავლავთ ცნობილი მხატვარი.

ესპანური ანდაზების კრებული ქართულ ენაზე

ესპანური ანდაზების კრებულში „Refranero“ (თბილისი: „ნეკერი“, 2011) თავმოყრილია შვიდასზე მეტი ანდაზა. კრებულის შემდგენელია შორენა თავბერიძე, ფოლკლორისტი, ფილოლოგის დოქტორი; რედაქტორი — სოფიო შილაკაძე, ფილოლოგი, მთარგმნელი, სალამანკის უნივერსიტეტის დოქტორანტი. სწორედ ფოლკლორისტი-ფილოლოგისა და მთარგმნელ-რომანისტის კომპეტენციები და პროფესიონალური თანამშრომლობა განსაზღვრავს ნაშრომის მაღალ მეცნიერულ დონეს.

კრებულს დართული აქვს: შესავალი, შენიშვნები, ქართული შესატყვისები ანბანის რიგზე, ლექსიკონი და ბიბლიოგრაფია.

კრებულის მიზანია, ქართველ მკითხველს გააცნოს ესპანელი ხალხის მახვილგონიერება და სიბრძნე, ისტორია, კულტურა, ყოველდღიური ყოფა, წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები, თავისებურად ასახული ანდაზებისა და ანდაზურ თქმებში. კრებულის მიზნებიდან გამომდინარე, ზოგიერთ ესპანურ ანდაზას ერთვის შენიშვნები, რომლებშიც ახსნილია ისეთი სიტყვა ან კონტექსტი, რომელიც რაიმე ისტორიულ ფაქტს, ესპანელების ტრადიციას ან წეს-ჩვეულებას უკავშირდება.

„Refranero“ ესპანური ენის შესწავლის მსურველებს გაუადვილებს ენის სრულყოფილად დაუფლებას — ანდაზების კეთილხმოვანება და მცირე ფორმა აადვილებს ცალკეული ფრაზებისა და გამონათქვამების დამახსოვრებას.

ნიგნის შესავალში მოკლედ მიმოხილულია ესპანეთში ანდაზების შეკრება-გამოქვეყნების ისტორიულ-კულტურული გარემო და მათი დამონშემა-გამოყენების ზეპირი თუ მწიგნობრული ტრადიციები.

შემდგენლისა და რედაქტორის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ანდაზების ქართული ეკვივალენტების ფართო სპექტრის წარმოდგენა კრებულში. ისეთ არამონათესავე ენებში, როგორებიცაა ქართული და ესპანური, ძნელია ზუსტი შესატყვისების დაძებნა. თითოეული ქართული ეკვივალენტი გვიჩვენებს, რომ ნიგნის ავტორს გათვალისწინებული აქვს ანდაზის კონტექსტი, მისი აზრობრივი და სტილისტური მხარე. კრებულში წარმოდგენილია ბევრი ისეთი ქართული, მათ შორის, მეგრული, ლაზური და სვანური, ანდაზები, რომლებიც მივიწყებულია ან ნაკლებად არის ცნობილი. ამასთანავე, კრებულის ბოლოს დართულია ეკვივალენტებად დამონშემა ანდაზები (ანბანის რიგზე), რომლებსაც მითითებული

აქვთ შესაბამისი ესპანური ანდაზის ნომერი. ამით გაადვილებულია შესატყვისების მოძიება ორივე ენაზე.

კრებულზე დართულ ლექსიკონში განმარტებულია ისეთი სიტყვები, გამოთქმები და გეოგრაფიული სახელები, რომლებიც შესაძლოა უცნობი ან ნაკლებად ცნობილი იყოს მკითხველისთვის.

საგანგებო აღნიშვნას იმსახურებს ანდაზების თარგმანი, რომელიც ლექსიკის სიმდიდრითა და ქართული ენის კარგი ცოდნით გამოირჩევა.

კრებული „Refranero“ მეტად მრავალფეროვანია. შესაბამისად, მკითხველი ბევრ თემაზე იპოვის ანდაზას. მაგალითად:

ვისთვისაც ღმერთს სიკეთე უნდა, მას ქარი შეშას უგროვებსო (A quien Dios quiere bien, el viento le junta la leña, №39);

როცა ღმერთს არ სურს, წმინდანები უძლური არიანო (Cuando Dios no quiere, los santos no pueden, №170);

როცა ესპანელი მღერის, ან განრისხებულია, ან ფული არა აქვსო (Cuando el español canta, o rabia, o no tiene blanca, №174);

სამი ესპანელი — ოთხი მოსაზრებაო (Tres españoles, cuatro opiniones, №669);

გაუფრთხილდი შენს სიტყვებს, როგორც ვარდებს, რომ ეკლებად არ მოგიბრუნდესო (Cuida tus palabras como rosas, para que no se vuelvan espinas, №188);

სჯობს შენი დუმისის მეფე იყო, ვიდრე შენი სიტყვების მონაო (Es mejor ser rey de tu silencio, que esclavo de tus palabras, №321);

ვინც იტყვის იმას, რაც არ უნდა თქვას, მოისმენს იმას, რაც არ სურსო (Quien dice lo que no debe, oye lo que no quiere, №598);

გააკეთე ის, რაც გევალება, და არა ის, რაც გინდაო (Haz lo que debes y no lo que quieres, №347);

ვინც წავიდა და დაბრუნდა, კარგად მან იარაო (Quien va y vuelve, buen viaje hace, №620);

ყველა ქალი დედაა, თუნდაც შვილები არ ჰყავდესო (Toda mujer es madre, aunque no tenga hijos, №660);

სიყვარულით დაქორწინებულს სევდიანი დღეები და ბედნიერი ღამეები აქვსო (Quien casa por amores, malos días ha y buenas noches, № 592);

სანამ ჩემს სახლში ვარ, მეფე ვარო (Mientras en mi casa estoy, rey me soy, № 488).

ქართველ მკითხველს ალბათ განსაკუთრებით დააინტერესებს ესპანური ანდაზები, რომლებიც მევენახეობა-მელვინეობის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციას უკავშირდება. ანდაზებში ასახულია ესპანელი გლეხის სამეურნეო გამოცდილება, ვაზის მოვლისა და ღვინის დაყენების ცოდნა და კარგად ჩანს ესპანელების განსაკუთ-

რებული დამოკიდებულება ღვინისადმი და მევენახეობა-მეღვინეობით განთქმული ცალკეული პროვინციისა თუ რეგიონისადმი.* დავიმონწმებთ რამდენიმე ანდაზას:

გაუმარჯოს ლამანჩას, წყლის მაგივრად ღვინოს რომ იძლევაო (Viva la Mancha, que da vino en lugar de agua, №710).

ხერესის ღვინო სადილობამდეც ისმევა, სადილის დროსაც და სადილის მერეცო (Vino de Jerez, para antes de comer, comiendo y después de comer, №709);

ბავშვის გაზრდა და ღვინის დაყენება სიყვარულით უნდაო (Al vino y al niño hay que criarlos con cariño, №83);

პურისჭამა ღვინის გარეშე — როგორც დღე მზის გარეშეო (Una comida sin vino es como un día sin sol, №693);

ღვინო კარგია, როცა კარგი ღვინოა, მაგრამ თუ წყალი ანკარა წყაროსია, ღვინო სჯობია წყალსო (Bueno es el vino cuando el vino es bueno, pero si el agua es de una fuente cristalina y clara, mejor es el vino que el agua, №126);

ღვინო მხოლოდ ორნაირი არსებობს: კარგი და საუკეთესოო (Clases de vino sólo hay dos: el bueno y el mejor, №154);

ზღვა რომ ღვინო იყოს, ყველა მეზღვაური იქნებოდაო (Si la mar fuera vino, todo el mundo sería marino, №633);

ყველაფერს, რაც იჭმევა, ღვინო უხდება, წყალი ბაყაყებისა და თევზებისთვისააო (Todo lo que se come vino quiere, el agua para las ranas y los peces, №663).

„Refranero. ესპანური ანდაზების მცირე კრებული“ საინტერესო იქნება როგორც ესპანური კულტურით დაინტერესებული მკითხველისთვის, ისე ფოლკლორისტების, ლინგვისტების, ლიტერატურათმცოდნეების, ეთნოლოგებისა და, ზოგადად, კულტურის ანთროპოლოგების ფართო წრისათვის.

* შ. თავბერიძის სტატია ამ მრავალმხრივ საინტერესო და საგულისხმო ანდაზებზე (“Beberás y vivirás” — ესპანური ანდაზები ღვინის შესახებ) გამოქვეყნებულია საქართველოს სახელმწიფო სასოფლო-სამეურნეო უნივერსიტეტის სამეცნიერო შრომების კრებულში (XXXX, 2007).

ამაგდარი მეცნიერი — გიზო ჭელიძე

ქართულმა ფილოლოგიურმა საზოგადოებამ სერიოზული დანაკლისი განიცადა, გარდაიცვალა ჩვენი ხალხური სიტყვიერების დიდი მოამაგე, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, „იუნესკოსთან“ არსებული ფოლკლორული საერთაშორისო ასოციაციის წევრი, გიზო ჭელიძე. მის კალამს ეკუთვნის არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ქართულ ფოლკლორისტიკაში, რომელთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია მონოგრაფიები: „მიხეილ ჯავახიშვილის შემოქმედების ფოლკლორული წყაროები“, „ქართული ხალხური დრამა“, „ქართველები კაცობრიობის კარიბჭესთან“, „ვინ არიან მეგრელები“.



გარდა გამოკვლევებისა, გიზო ჭელიძე ავტორია მშვენიერი ლექსების და მოთხრობების, პიესების და რომანის „ჯიმა ჩაფული“, ასევე ესეისტური ხასიათის ნაწარმოებების: „წყაროსთვალი“, „მზე დედაა ჩემი“, „ექვთიმე თაყაიშვილი და აკაკი“ და სხვა. მისი მოღვაწეობა ამითიც არ შემოიფარგლებოდა, ის გახლდათ კარგი ლექტორი, ცნობილი ჟურნალისტი. მან დააარსა და მისი რედაქტორობით გამოდიოდა ქართველ ფოლკლორისტთა ჟურნალი „ხელხვა-ვი“, სადაც ფოლკლორი გააზრებული იყო ფართო გაგებით და სიტყვიერი შემოქმედების პარალელურად შუქდებოდა ხალხური ქოროგრაფიისა და მუსიკის საკითხები. გარდა ამისა ბ-ნ გიზოს ფეხით ჰქონდა შემოვლილი სრულიად საქართველო ფოლკლორული ექსპედიციების დროს და თანაბარი ძალისხმევით სწავლობდა მთელი ქვეყნის ხალხურ შემოქმედებას, გამორჩევით კი გურულს, მეგრულს, ინგილოურს, აგრეთვე თურქეთის ადმინისტრაციაში მყოფ ქართველთა ზეპირსიტყვიერებას.

გ. ჭელიძის მრავალგვაროვანი მოღვაწეობიდან სპეციალურად შევჩერდები მის ფოლკლორისტულ ნაშრომებზე, რომლებიც ეხება ქართული ხალხური შემოქმედების უძველეს შრეებს. ეს პირველ რიგში გახლავთ მონოგრაფია „ქართული ხალხური დრამა“. ქართულ ეთნოლოგიურ ყოფაში თეატრალიზებული წარმოდგენები დღემდე არის შემორჩენილი, მაგრამ ხალხური დრამისათვის დამახასიათებელი უძველესი სიტყვიერი მასალა არათუ შესწავლილი, მოძიებულაც არ ყოფილა. მისი წარმოჩენა ძირითადად ბატონი გიზოს დამსახურებაა. ამ უძველესი ტექსტების ანალიზის საფუძველზე მკვლევარმა ქართული ხალხური დრამის ძირები ხელოვნების ადრინდელ სინკრეტიზმში დაინახა. მკვლევარმა გამოაცალკევა: აგრარული, მაგიური, სანესჩველებო, საყოფიერო და საფერხულო დრამები. გარდა ამისა, შეისწავლა ფოლკლორული დრამის აღმოცენების ევოლუციის გზები, მისი სოციალურ-უტილიტარული თუ მხატვრულ-ესთეტიკური ღირებულება. ასევე ბ-ნმა გიზო ჭელიძემ „ქართული ხალხური პროზის“ მრავალტომეულისათვის შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ტომი „ხალხური დრამა“.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე მისი გამოკვლევა „ქართული ფოლკლორის საძირეები 4 000 წლის წინ“, რომელშიც მკვლევარმა ძვ.წ. XVIII-XVII საუკუნით დათარიღებულია თრიალეთის თასის რელიეფურ გამოსახულებაზე ასახული რიტუალური ფერხულის და შესაბამისად, ქართული ქორეოგრაფიის, მუსიკალური და სიტყვიერი ფოლკლორის ფესვებიც ამ პერიოდით დაათარილა.

ბ-ნი გიზო ქართულ სიტყვაში ხედავდა მრავალი სიბრძნისა და სიკეთის სათავეს. ეს სულისკვეთება ტრიალებდა მის ოჯახშიც და ამიტომ აღუზარდა თავის სამშობლოს გამორჩევით წარმატებული და კეთილშობილი შვილები და შვილიშვილები.

ბ-ნი გიზო ჩვენთვის, კოლეგებისათვისაც, უსაყვარლესი პიროვნება გახლდათ, ყველაზე მზრუნველი, ჩვენი ჭირისა და ღვინის გამზიარებელი.

ნათელში ამყოფოს მისი სული ღმერთმა!

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

ქართველ ფოლკლორისტთა შრომების
ბიბლიოგრაფიული საძიებელი
(1980-2012)*

ნინო ბალანჩივაძე

1. ქუდი (თავსამკაული) — კულტურულ-ისტორიული თუ ზნეობრივი არსი — VI საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, 2012.
2. სიტყვის მაგია და რიტუალი, ფოლკლორი, 6(XXII), 2012.
3. მკვდრეთით აღმდგარი ძე მითოლოგიური წარსულისა, V საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, 2011.
4. ტოტალიტარიზმის ეპოქის სტერეოტიპები. — ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკუსი (მე-20 საუკუნის გამოცდილება. საერთაშორისო სამეცნ.კონფ.მასალები), 2010.
5. ანტისაბჭოური სიტყვიერება, — თანაავტორი, 2010.
6. ზნეობრივი პრობლემის ასახვა ქართულ მითოსში. ფოლკლორი, 5(XXI), 2010.
7. ზნეობრივი მრწამსი და ღვთისშვილის პორტრეტი. ფოლკლორისტთა სამეცნ.კონფ.მასალები, 48, 2010.
8. პირველად იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთი, ფოლკლორისტთა სამეცნ. კონფ.მასალები, 47, 2010.
9. „მათრახი სენ სამ სალაით გაფევერული“. ფოლკლორისტთა სამეცნ. კონფ.მასალები, 46, 2008.
10. ღვთისშვილის სამოსის ფერი და მისი სიმბოლური მნიშვნელობა ქართული ფოლკლორი 4(XX) ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2008 წელი
11. „მეც კაბა მომცა სისვისაი“. ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 45, 2007.
12. „ქუდ არარ მომცა მორიგემა“. ლიტერატურული ძიებანი, XXV, 2004.
13. ვახტანგ კოტეტიშვილის „ხალხური პოეზია“. რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 43, 2003.
14. მზის სიმბოლიკა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 42, 2002.
15. ღვთიური არსის გამოხატვა ქართულ თეოგონიაში. ლიტერატურული ძიებანი, XX 2001.
16. მზის სიმბოლიკა ქართულ თეოგონიაში. რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 2000.
17. კოპალას არწივის მსგავსი ფრთები. რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 1999.

* დასაწყისი იხ. ქართული ფოლკლორი, 5 (XXI), 2010.

18. ლვთისშვილთა ძალმოსილების გამომხატველი ატრიბუტები ქართულ თეოგონიაში. რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. 1998.
19. ფერის მხატვრული ფუნქცია ქართულ თეოგონიაში „ლვთისშვილთა დაბადების“ მიხედვით. „ცისკარი“, № 10, 1998.
20. ბერი ბუქნაი ბაადურის „ბედის ბედაური“. „კლდეკარი“, „ლომისი“, №3(14), 1998.
21. ლვთისშვილთა ძალმოსილების გამომხატველი ატრიბუტები ქართულ თეოგონიაში. ფოლკ. სამეცნ. კონფ. თეზისები, 1998.
22. ლვთისშვილთა ბუნებისათვის ქართულ თეოგონიაში. „რელიგია“, № 5-6, 1999.

ლევან ბრეგაძე

1. მითოლოგიური ლექსიკონის გამო (თანაავტორი მიხეილ ქურდიანი) // გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 07.12.1984, №50, გვ. 10-11; // ლევან ბრეგაძე. სიტყვა ძველი, სიტყვა ახალი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1988, გვ. 171-187.
გამომხმარება:
2. აკაკი გელოვანი. პასუხი კრიტიკულ შენიშვნებზე / ჟ. „კრიტიკა“, 1986, №5, გვ. 51-74.
3. „ახალი ნაშრომები ქართულ რომანტიზმზე“ // თ. დოიაშვილი, ლ.ბრეგაძე. „დაკარგული გასაღების ძიებაში“. თბ.: „მერანი“, 1985, გვ. 136-138.
4. ამირანი და ძმანი მისნი გერმანიაში // გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 14. 08. 1987, № 23, გვ. 13; // ლ. ბრეგაძე. სიტყვა ძველი, სიტყვა ახალი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1988, გვ. 244-248.
5. პასუხიც ამას ჰქვია! (თანაავტორი მიხეილ ქურდიანი) // ჟ. „კრიტიკა“, 1987, №1, გვ. 115-135.; // ლევან ბრეგაძე. სიტყვა ძველი, სიტყვა ახალი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1988, გვ. 188-205.
6. იძულებითი განმარტება (თანაავტორი მიხეილ ქურდიანი) // ჟ. „კრიტიკა“, 1987, № 5, გვ. 242-246.
7. „ვნახე წუხელი სიზმარი...“ // გაზ. „თბილისი“, 25.10.1988, №246, გვ. 4.
8. ზღაპარი და სინამდვილე // გაზ. „მშობლიური კერა“, 23.06.1990, № 2, გვ. 7. ხელმოწერელია; უბის წიგნაკებიდან // გაზეთ „ახალი ეპოქის“ სალიტერატურო ჩანართი „ჩვენი მწერლობა“, 09-16. 02. 2001, №6 (32), გვ. 8; // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 78-79.
9. ვინ თხზავს პოლიტიკურ ანექდოტებს? // ჟ. „ლაშარი“, 1991, №1, გვ. 129-131; // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 45-48.
10. „დროზე მოსწრებული სიტყვა“ (რეცენზია ქართული ანდაზების ჰაინც ფენრიხისეულ გერმანულ თარგმანზე) // გაზ. „სიტყვა ქართული“, 31.10.1994, № 9 (20), გვ. 12.
11. იქნებ მაინც გვესწავლებინა? // ჟ. „აია“, 1997, №1, გვ. 17-19; // გაზ. „სიტყვა ქართული“, 09. 07. 1997, № 23, გვ. 7; // გაზ. „მესამე ნაპირი“, 17-23. 06. 1999, №30, გვ. 5.
12. მეგრული გამოცანები ფრანგულ ჟურნალში // ჟ. „აია“, 1997, № 2, გვ. 202-203.
13. „გამოცანას მოგახსენებ...“ // გაზ. „თბილისი“, 12.06.1997, №80, გვ. 4; // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 211-213.
14. ბრძნული აზრიდან ანექდოტამდე // გაზ. „კვირის ფოსტა“, 20-27.10.1997, №40(77), გვ. 5, 6; // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 240-242 [უსათაუროდ].

15. ხალხური რწმენა-წარმოდგენები, შეკრებილი რაჭაში ლევან ბრეგაძის მიერ // გაზ. „ალტერნატივა“, 2001, №1(51), 2(52), 3(53), 5(55), 6(56).
16. მეგრული ხალხური რწმენა-წარმოდგენები ჟ. მურიეს კოლექციიდან // „გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი“, 2007, №6, გვ. 41-57. დამონმებულია:
17. დალილა ბედიანიძე. ამირანის მითის კომპოზიციური თავისებურება // ჟ. „სჯანი“, №9, 2008, გვ. 170.
18. ორი რეპლიკა // ჟ. „სჯანი“, 2007, №8, გვ. 204-205. გამომხაურება:
19. თეა თავბერიძე. გამეორების სტილური ფუნქცია ცხოველთა ეპოსში // „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება“, XIII. ბათუმი: 2008. გვ. 11-19.
20. ნობელიანტი თარგმნის ჩეჩნურ თქმულებას // ჟ. „აფრა“, №13, 2007-2008, გვ. 289-292.
21. ინტერნეტვერსია: <http://lib.ge/book.php?author=237&book=4826>
22. ქართული ანდაზების პირველი ფრანგული თარგმანები // „გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი“, 2008, №6, გვ. 41-52.
23. მეღიების საკითხი // ჟ. „ჩვენი მწერლობა“, 2009, №15 (93), გვ. 54-55.
24. ინტერნეტვერსია: <http://lib.ge/book.php?author=237&book=7545>
25. [ზეპირი ისტორია] // ანტისაბჭოთა სიტყვიერება. ზეპირი ისტორიები, გადმოცემები. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010, გვ. 253-258.
26. ფსიქონალიზი ანდაზებში // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 114-115.
27. [ანექდოტი საოჯახო არქივიდან] // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 25-26.
28. [ანექდოტი უბის ნიგნაკიდან] // ლ. ბრეგაძე. მარგინალიები [ჩანაწერები]. თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011, გვ. 31-32.
29. ბარბარე ჯორჯაძის პიკარო // IV საერთაშორისო სიმპოზიუმში ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები. კლასიკური რეალიზმის ეპოქა: მე-19 საუკუნის კულტურული და ლიტერატურული ტენდენციები. ეძღვნება აკაკი წერეთლის დაბადების 170-ე წლის-თავს. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011, გვ. 53-60; // ლ. ბრეგაძე. ლიტერატურული (გამო)ძიებანი. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2011, გვ. 137-145.
30. ინტერნეტვერსია: <http://lib.ge/book.php?author=237&book=9778>
31. 25. ყოფითი რწმენა-წარმოდგენები. თბილისი: „არტანუჯი“, 2012, 192 გვ.
32. „ვინ თხზავს ანექდოტებს?“ // ჟ. „აფრა“, 2012, №18, გვ. 203-207.
33. ინტერნეტვერსია: <http://lib.ge/book.php?author=237&book=4959>

ქეთევან ელაშვილი

1. „სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია“ (თანაავტორი ზაზა აბზიანიძე), 1, გამომცემლობა „ბაკმი“, 2011 (ხელახალი რედაქტირებული გამოცემა).
2. სიტყვით თრობა (ლიტერატურული ესსეები და ნერილები), გამომცემლობა „ბაკმი“, თბ., 2009.
3. ქართული წარმართული ცნობიერების ერთი ორაზროვნება, ქართული ფოლკლორი, 5(XXI), 2010.
4. ერთი მითოსური თავსატეხი. — IV საერთაშორისო სიმპოზიუმი, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები. კლასიკური რეალიზმის ეპოქა: მე-19 საუკუნის კულტურული და ლიტერატურული ტენდენციები (ედღვნება აკაკი წერეთლის დაბადებიდან 170-ე წლისთავს), მასალები, 2010.
5. ხეთამეტყველება, ქართული ფოლკლორი, 4(XX), თბ., 2008.
6. Опыт создания национальной энциклопедии символов (соавтор – Заза Аязягидзе), сборник статей (Вторая международная конференция, В рамках конвенции ЮНЕСКО "О сохранении нематериального культурного наследия" Знание и символ, поверье и обычай), "Ншанак", Ереван, 2007.
7. ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენცია, 46 (ედღვნება სულხან-საბა ორბელიანის 350 წლისთავს), 2008 წლის 18-19 ივნისი („ლიტერატურული მითი თუ?!“). თეზისები.

ეთერ ინწკირველი

1. ნიგნიერ და ფოლკლორულ კულტურათა ურთიერთმიმართების საკითხი შუა საუკუნეებში — VI საერთაშორისო სიმპოზიუმის — ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები — მასალები I, თბილისი, 2012.
2. ქართული ხალხური „იობის ლექსის“ კომპოზიცია — ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 2012.
3. კოსმოგონიური მითოსი იბერიულ-კავკასიური ფოლკლორული მასალების მიხედვით — ეროვნული ბიბლიოთეკის სამეცნიერო კონფერენციის — „კავკასია დინამიკურად ცვალებად დროში“ — მასალები, თბილისი, 2012.
4. ლიტერატურული ტექსტის ფოლკლორიზაცია: „ვეფხისტყაოსანი“ და „ტარიელიანი“ — ნელინდეული, IV, ქუთაისი, 2012.
5. ტრანსფორმაციის ფოლკლორული მოდელის ფუნქციონალურ-სტრუქტურული ანალიზი — ვაჟას 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები I, თბილისი, 2011.
6. სოლომონ ბრძენთან დაპირისპირებული სახის გენეზისის საკითხი ფოლკლორში — ნელინდეული III, ქუთაისი, 2011.
7. ბოროტი სულის დატყვევების მოტივი ხალხურ ტრადიციაში — ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, X, თბილისი, 2011.
8. ქართული ხალხური „აბრაამის ლექსის“ კულტუროლოგიური ასპექტი — ნელინდეული II, ქუთაისი, 2010.
9. ბიბლიური სარას სახე ქართულ ფოლკლორში — ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 2010.
10. ბიბლიური ისაკის სახე ქართულ ფოლკლორში — ნელინდეული I, ქუთაისი, 2009.
11. ქართული ხალხური ლექსის ბერძნული წყარო — ბიზანტინოლოგია საქართველოში 2, ტ. I, თბილისი, „ლოგოსი“, 2009.
12. სოლომონ ბრძენის ფოლკლორული სახე, — II საერთაშორისო სიმპოზიუმის „ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში: — წარსული, აწმყო, მომავალი“ მასალები, თბილისი, 2005.
13. ღვთისმშვილთა ბრძოლა დევებთან, — ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VIII, თბილისი, „მატიანე“, 2004.
14. „იობის ნიგნის“ ფოლკლორული ვერსია, — კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, 7/2004.
15. სოლომონის ციკლის ზღაპრები — ქართული ფოლკლორი II (XVIII), თბილისი, 2004.
16. აბრაამის ფერისცვალება, — ქართული ფოლკლორი I (XVII), თბილისი, 2002.
17. აბრაამის ამბავი ქართულ და ებრაულ ფოლკლორში, — ქართველური მემკვიდრეობა VI, ქუთაისი, 2002.
18. ორი კულტურის ურთიერთმიმართებისათვის „აბრაამის ლექსში“, — რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 41, თბილისი, 2001.
19. აბრაამის ბიბლიური ეპიზოდი ხალხურ ტრადიციაში, — ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი, თბილისი, „მემატიანე“, 2000.

თეიმურაზ ქურდოვანიძე*

(2010-2012)

- 1.(81) ნადირთ ღვთაებისა და ალის სახეთა შერწყმის ტენდენცია მთის ფოლკლორსა და ვაჟა-ფშაველას მოთხრობებში, ფოლკლორისტთა 48-ე სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 2010, 2-3 ივნისი.
- 2.(82) ხალხური საყოფიერო ზღაპრისა და ნოველის ჩამოყალიბების ნანამდღვრები შუა საუკუნეებში, „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები“ (მასალები), 2010, 385-392.
- 3.(84) „მოზუბუნე ხმლის“ მითოლოგემა თავისუფლებანართმეულ დროში, ჰუმანიტა-რულ მეცნ. ფაკულტ. IV სამეცნ. კონფერენცია, მიძღვნილი ალ. ლეკიაშვილის 90 წ. იუბილესადმი, 2010.
- 4.(85). ზეპირსიტყვიერი ვაჟა-ფშაველას პროზაში, გამომცემლობა „მნიგნობარი“ თბ., 2010, 148 გვ.
- 5.(86). მითური ძღვევამოსილების გაყოფიერება რეალისტურ გარემოში (გველშაპის სახე ვაჟა-ფშაველას მოთხრობაში „ნაპრაღნი“), ქართული ფოლკლორი, 5 (XXI), 2010, 88-93.
- 6.(87). საზღაპრო სიუჟეტი „სამეფო ძაღლი“ (ATU 449) ქართულ-ჩრდილოკავკასიურ ტრადიციაში, კავკასიოლოგთა II საერთაშორისო კონგრესის მასალები, თბ., 2010, 151-153.
- 7.(88). Границы этнического в типологическом (на примере грузинско-северокавказских вариантов сюжетного типа «Три золотых сына»), Международная научная конф. «Археология, этно логия, фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержания докладов, Тб. 2010, 622-624.
- 8.(89). მაქციაობის მითური მოტივი ქართულ-ჩრდილოკავკასიურ ზღაპარში („სამეფო ძაღლის“ (ATU 449) მაგალითზე), კავკასიოლოგიური ძიებანი, № 2, 2010, 735-744.
- 9.(91). ვაჟა-ფშაველა და ქართული ფოლკლორი, თსუ გამომცემლობა, 2011, 319 გვ.
- 10.(92). ძველი და ახალი დროის „კაი ყმები“ ვაჟა-ფშაველას მოთხრობებში, საქ. ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, VII, 2011, 131-149.
- 11.(93). ფოლკლორი, როგორც წყარო ივანე ჯავახიშვილის კვლევაში, ივ.ჯავახიშვილის 135 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფ. მასალები 2011, 108-110.
- 12.(94). Экзотический Кавказ середины 19 века для европейцев (о некоторых обычаях горцев и впечатлениях А.Дюма). Международная научная конф. Археология, этнология, фольклористика Кавказа . Сборник кратких содержания докладов, Тб., 2011, 418-419.
- 13.(95). ვაჟა-ფშაველა და ფოლკლორი, ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი V საერთაშორისო სიმპოზიუმი „მითოსური აზროვნება, ფოლკლორი და ლიტერატურული დისკურსი ევროპული და კავკასიური გამოცდილება. პროგრამა, 2011, 128-130.

* დასაწყისი იხ. ქართული ფოლკლორი, 5 (XXI), 2010, 267-270.

- 14.(96). ერის ზნეობრივი შენახვის პრობლემა ფოლკლორსა და ვაჟა-ფშაველასთან. V საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, 2011, 343—352.
- 15.(97). სოციალური სატირა ვაჟა-ფშაველას ზღაპარში, VI საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმი, 2011, 96-97.
- 16.(98). ქართული ფოლკლორის პოეტიკა, გამომც. „მნიგნობარი“, 2011, 343 გვ.
- 17.(99) ძველი და ახალი დროის „კაი ყმები“ ვაჟა-ფშაველას მოთხრობებში, საქართველოს ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი, პროგრამა, თბ., 2011.
- 18.(100) „კეთილშობილი ყაჩაღის“ თქმულებათა ტიპოლოგია, საერთაშორისო სიმპოზიუმი „კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი და ლინგვოკულტუროლოგია“, მასალები, თბ., 2012, 68-70; ინგლისური — 321-322.
- 19.(101) „ლაღაღით დახოცვა ხევსურებისა“ (პოეტიკური ანალიზი), ფოლკლორისტთა 49-ე სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი იაკობ გოგებაშვილის გარდაცვალებიდან 120 წლისთავისადმი, თბ., 2012.
- 20.(102) „ზეზუნებრივი ძალის“ კარნახით (მარინა ცვეტაევა თავისი თავისა და პოეზიის შესახებ, Грузинская русистика, 6, 2012.
- 21.(103) Мифический элемент в волшебной сказке (на материале кавказской сказки) Международная научная конф. Археология, этнология, фольклористика Кавказа . Сборник кратких содержаний докладов, Тб., 2012
- 22.(104) ანტიფონური შესრულების სანესჩვეულებო დიალოგი, ჰუმანიტარულ მეცნ. ფაკულტეტის V სამეცნ. კონფერენცია, 2012.
- 23.(105) ხალხური „ანდერძნი“, საქართველოს ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, VIII , 2012.
- 24.(106) წინასწარმეტყველური სიზმრის ხატ-სიმბოლოები ხალხურ ლექსებში, ქართული ფოლკლორი, 6 (XXII), 2012.
- 25.(107) საკრალური განძის სიზმრით პოვნის თემის ტიპოლოგია (ქართული და ინგუშური თქმულებების მიხედვით), კავკასიოლოგიური ძიებანი, №3, 2012.
- 26.(108). ქართული ხალხური სიტყვიერება, სახელმძღვანელო ბაკალავრიატისა და მაგისტრატურის სტუდენტებისთვის, თსუ გამომცემლობა, 2012.

ეკა ჩხეიძე

1. ბაჩანას პოემა „თალღაურას“ ხალხური წყაროები, კრებული ქართული ფოლკლორი XVIII, 2006 წელი.
2. ვახტანგ კოტეტიშვილი კრებული ლიტერატურული ძეგლები XXV, 2002
3. რიცხვთა სიმბოლიკა ქართულ ფოლკლორში კრებული ლიტერატურული ძეგლები XXII, 2002 წელი.
4. თვინიერებისა და სილამაზის სიმბოლო ჟურნალი ომეგა 5, 2002 წელი.
5. საკრალური რიცხვი შვიდი ჟურნალი ომეგა 7, 2001 წელი.
6. ზღაპრის სამყარო ჟურნალი ომეგა 12, 2001 წელი.
7. ნამდვილი მთის შვილი იყო კრებული „დარდისას გეტყვი“, 2001 წელი
8. ხელმწიფის შვილი და ბაყაყი ჟურნალი ომეგა 7, 2000 წელი.
9. საუბარი ფერის შესახებ ჟურნალი ლიტერატურა და ხელოვნება 5-6, 1999 წელი.
10. ეკა ჩხეიძე, ფოლკლორული მოტივები გურამ დოჩანაშვილის რომანში „ლოდი, ნასაყდრალი“, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. 42, 2002.
11. თვალნი პასტიოსანნი ხალხურ პოეზიაში, კრებული ქართული ფოლკლორი 1 (XVII) 2002.
12. ის მაინც წავიდა, შუქნ სად არ მივლენ მზისანი, 2007.
13. ცხოველთა სიმბოლიკა, კავკასიოლოგთა I საერთაშორისო კონგრესი, მასალები. 2007.
14. ვარდ-ყვავილთა სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენცია 45, მასალები, 2007.
15. ეპიკური გმირის სიკვდილი და სიკვდილის მაუნყებელი ნიშანი, ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენცია 46, მასალები, 2008.
16. ირემი, ნადირობა და სივრცის ათვისება მითოსში, ქართული ფოლკლორი 4 (XX), 2008.
17. თევდორეს სახის ინტერპრეტაციისათვის თანამედროვე ქართულ პროზაში, კრებული ქართული ფოლკლორი 5 (XXI), 2010.
18. კლასიკური ტექსტების იმიტაცია და ინტერპრეტაცია აკა მორჩილადის პროზაში, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, 2009.
19. ზოომორფული წარმოდგენები (ხარის სიმბოლიკა), III საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, 2009.
20. „ანტისაბჭოური სიტყვიერება“ (ზეპირი ისტორიები და გადმოცემები); თანაავტორი. თბილისი, „ნეკერი“, 2010.
21. საბჭოთა რეჟიმის მარწმუნებში (1920-50-იანი წლების პერიოდული გამოცემების მიხედვით), საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკურსი (XX საუკუნის გამოცდილება)“, 2010.
22. თევდორეს სახის ინტერპრეტაციისათვის თანამედროვე ქართულ პროზაში, ქართული ფოლკლორი, 5 (XXI), 2010.

23. ფოლკლორის ანარეკლი პოსტმოდერნულ ტექსტებში, ფოლკლორის-ტა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 48 (ედვენება აკაკი წერეთლის 170 წლისთავს), 2010 წლის 2-3 ივნისი.
24. გველის სახე-სიმბოლოს ცალკეული ასპექტები, IV საერთაშორისო სიმპოზიუმი, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, კლასიკური რეალიზმის ეპოქა, მე-19 საუკუნის კულტურული და ლიტერატურული ტენდეციები, მასალები, 2010.
25. კლასიკური ტექსტების იმიტაცია და ინტერპრეტაცია აკა მორჩილადის პროზაში. II საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, 2009.
26. ფაუსტური პარადიგმა ხალხურ ეპოსში, „ეთერიანი“ და ვაჟა-ფშაველას პოემაში „ეთერი“, V საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, 2011.
27. „ვეფხისტყაოსანი“ პოსტმოდერნიზმის ეპოქაში, V საერთაშორისო სიმპოზიუმი ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, მასალები, 2012.
28. ხალხური ტრადიცია გიორგი ლეონიძის მოთხრობაში „სახელის მილოცვა“, ქართული ფოკლორი 6(XXII), 2012.

თამარ ხვედელიანი

1. ზღაპრული პერსონაჟები „ვეფხისტყაოსანში“ და მათი მხატვრული ფუნქცია, „ლიტერატურული ძიებანი“, XXII, 2001.
2. „განძი უხილავი“ და მისი მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1-4, 2001.
3. „სიცოცხლისა საიმედო ნიშანი რამ წამატანე...“, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1-4, 2002.
4. „რასა ვინ ეძებთ, რას აქმნევთ? ბედია მაყივნებელი“ (ბედისწერა ვეფხისტყაოსანში), ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, 2002.
5. „მაგრა პირველ შემომფიცე... საფიცარი მომეც მტკიცე...“ (ფიცის ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“), „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა“, თბ., 2002-2003.
6. ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ სტრუქტურა და მისი მიმართება რუსთველის პოემასთან., საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 167, № 3, 2003 (ინგლისურ ენაზე).
7. „მზეთუნახავი“ და მისი ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“. რუსთველოლოგია. 2003.
8. ზესთასოფელი ქართულ ფოლკლორში და რუსთველის „მუნ“ სამყარო. ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.
9. მზის მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, კრებული „ვიკტორ ნოზაძე“, 2003.
10. „ვეფხისტყაოსანი“ და მითოსურ-ფოლკლორული სამყარო, თბ., 2007.
11. მითოსურ-ფოლკლორული არქეტიპები შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“, CAUCASUS PHILOLOGIA, სამეცნიერო შრომების კრებული, 1 (4), 2008.
12. „მის გამო კოცნა მომინდა...“ (მბობა ტარიელისაგან ლომ-ვეფხვის დახოცვისა), ქართული ფოლკლორი, 2008.
13. ჭის სიღრმე — გზა კათარზისისა, კრებ. რუსთველოლოგია, V, 2009.
14. ფოლკლორული მოტივები რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“, წიგნში: მოგიტხოვრებ „ვეფხისტყაოსნის შესახებ“, ტ. II, თბ., 2009.
15. „ვეფხისტყაოსნის“ ფოლკლორულ და ლიტერატურულ ვარიანტთა ურთიერთმიმართებისათვის. რუსთველოლოგია, 2011.
16. ისევ „ინდო-ხატაელთა ამბის“ პრობლემის გამო, VI საერთაშორისო სამეცნიერო სიმპოზიუმი „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები: შუასაუკუნეების ლიტერატურული პროცესი. საქართველო, ევროპა, აზია (ედვინება პირველი ნაბეჭდი „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემიდან 300 წლისთავს). 2012.

სარჩევი

მითი, რიტუალი, სიმბოლო Myths, Rituals, Symbols

ოთარ ონიანი ახალი მასალები ქალღმერთ დალიზე.....	5
Otar Oniani New Materials on the Goddess Dali	
ნინო სოზაშვილი „ამირანიანის“ საირმეთი.....	14
Nino Sozashvili “Amiraniani” Deer	
ქეთევან ელაშვილი სახელისუფლო სიმბოლოთა ფუნქციონალური სპექტრი (ჯადოსნური ზღაპრიდან ლიტერატურულ ძეგლამდე).....	25
Ketevan Elashvili Functional Spectrum of Authority Symbols (From the fairytale to the literature work)	
ხათუნა თავდგირიძე თანამედროვე მითოლოგიის სამი არსებითი ნიშანი შესავალი პოლიტიკურ მითოლოგიაში.....	30
Khatuna Tavdgiridze Three Essential Marks Of Modern Mythology Introduction Of Political Mythology	
თეიმურაზ ქურდოვანიძე წინასწარმეტყველური სიზმრის ხატ-სიმბოლოები ხალხურ ლექსებში.....	45
Teimuraz Kurdovanidze Symbols of prophetic dreams in folk poetry	

მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური ნიღბის გამოყენების ტრადიციის შესწავლისათვის.....	52
Meri Khukhunaishvili-Tsiklauri The Historical Uses of Masks	
ნინო ბალანჩივაძე სიტყვის მაგია და რიტუალი.....	58
Nino Balanchivadze Magic word and Ritual	

**ზღაპართმცოდნეობა
Folk Tale Study**

რუსუდან ჩოლოყაშვილი ტრაგიკული მოტივების გაგებისათვის ზღაპრულ ეპოსში.....	63
Rusudan Cholokashvili Perception of Tragical Appeal in Fairytale	

**ფოლკლორი და ლიტერატურა
Folklore and Literature**

ინგა მილორავა მითის მხატვრული ფუნქცია მოდერნისტულ ტექსტში.....	76
Inga Milorava Artistic Transformation of the Myth in Modernistic Text	
ნესტან რატიანი ერთი ქართული ზღაპრის მიმართების საკითხი ჰომეროსის „ოდისეასთან“.....	92
Nestan Ratiani One Georgian Fairy Tale and Homer’s “Odyssey”	
ეკა ჩხეიძე ხალხური ტრადიცია გიორგი ლეონიძის მოთხრობაში „სახელის მილოცვა“.....	102
Eka Chkheidze Folk tradition in George Leonidze’s story “Congratulation on Name”	

დალილა ბედიანიძე	
მითოსურ-ფოლკლორული ნაკადი	
ოთარ ჭილაძის პოეზიაში.....	107
Dalila bediavidze	
The stream of mythological folk in	
Otar Chiladze Poetry	
ოთარ ონიანი	
ვაჟა-ფშაველას პოემა „ხის ბეჭი“ და	
ქართული სამონადირეო მითოსი.....	118
Otar Oniani	
Vazha-Pshavela's poem Khis Bechi	
and Georgian Hunting Myth	

ბიბლიური სიუჟეტები
Biblical Item

ეთერ ინსკირველი	
ქართული ხალხური	
„იობის ლექსის“ კომპოზიცია.....	131
Eter Intskirveli	
Composition of Georgian	
folk "Iobi Verse"	

გადმოცემები
Legends

მარინე ტურაშვილი	
ეტიოლოგიური და საისტორიო ხალხური	
გადმოცემები ზეპირ ისტორიაში	
(2000-2011 წლებში ჩანერილი	
მასალების მიხედვით).....	144
Marine Turashvili	
Etiological and Historical Folk Narratives	
According to the Oral History	
(Materials Recorded in 200-2011)	

პოეზია
Poetry

შოვნა კვანტალიანი შრომის პოეზია და რიტუალი (მეგრული მასალების მიხედვით).....	153
Shovna Kvantaliani Poetry and Ritual Dedicated to the Labor (According to the Mengrelian Materials)	
მარიამ ბაკურიძე გმირის ორმაგი სახე.....	160
Mariam Bakuridze Duality of a Character	

ტოპონიმური ეტიმოლოგიები
Toponymical etymology

გულქან ქურასბედიანი მესხური ტოპონიმური ეტიმოლოგიები ქართულ საისტორიო თხზულებებში.....	167
Gulqan Qurasbediani Meskhian Toponymical Etymologies in Georgian Historical Works	

ფოლკლორისტიკის ისტორია
The History of Folkloristics

ხეთისო მამისიმედიშვილი ეგნატე გაბლიანი — ხალხური შემოქმედების მკვლევარი.....	176
Khvtiso Mamisimedishvili Egnate Gabliani _ the folklore researcher	
ირმა ყველაშვილი ხალხური მახვილსიტყვაობის ნიმუშთა გამოცემის ისტორიისათვის	185
Irma Kvelashvili The Edition of The History of Georgian Folkwit	

გამოხმაურება, რეცენზია
Review

რუსუდან ჩოლოყაშვილი
„უჩემოდ ვით იმღერეთა!“
(პასუხი „ანტისაბჭოური
სიტყვიერების“ ოპონენტს).....189

Rusudan Cholokashvili
Answer to the opponent of “Anti Soviet Narratives”

ელენე გოგიაშვილი
ესპანური ანდაზების
კრებული ქართულ ენაზე.....201

Elene Gogiashvili
Collected Spanish Proverbs Georgian

მემორია
Memoria

რუსუდან ჩოლოყაშვილი
ამაგდარი მეცნიერი — გიზო ქელიძე.....204

ქართველ ფოლკლორისტთა შრომების
ბიბლიოგრაფიული საძიებელი
(1980-2012)

Table of Contents of Georgian Folklorist's Works

ნინო ბალანჩივაძე.....206
ლევან ბრეგაძე208
ქეთევან ელაშვილი210
ეთერ ინკირველი.....211
თეიმურაზ ქურდოვანიძე.....212
ეკა ჩხეიძე.....214
თამარ ხვედელიანი.....216