



შოთა რუსთაველის  
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

**Shota Rustaveli Institute of Georgian literature**



# **Georgian Folklore**

**5(XXI)**

**2010**

ქართული ფოკლორი

**5(XXI)**

2010

## **რედაქტორი**

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

## **Editor**

Rusudan Cholokashvili

## **სარედაქციო კოლეგია**

ირმა რატიანი  
ნინო ბალანჩივაძე  
ქეთევან ელაშვილი  
ნესტან რატიანი  
ირმა ყველაშვილი  
ეკა ჩხეიძე  
ლია წერეთელი

## **Editorial Board**

Irma Ratiani  
Nino Balanchivadze  
Ketevan Elashvili  
Nestan Ratiani  
Irma Kvelashvili  
Eka Chkheidze  
Lia Tsereteli

## **სარედაქციო საბჭო**

ზაზა აბზიანიძე  
ზურაბ კიკნაძე  
თეიმურაზ ქურდოვანიძე  
როსტომ ჩხეიძე  
თემურ ჯაგოდნიშვილი

## **Editorial Council**

ZaZa Abzianidze  
Zurab Kiknadze  
Teimutaz Kurdovanidze  
Rostom Chkheidze  
Temur Jagodnishvili

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

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

**პასუხისმგებელი მდივანი**  
სოსო ტაბუცაძე

**Responsible Editor**  
Sosdo Tabutsadze

ქართული ფოლკლორი, 2010  
მისამართი: 0108, თბილისი,  
მერაბ კოსტავას ქ. 5.  
ტელეფონი: 99-18-81  
ფაქსი: 99-53-00  
E-mail: litinst@litinstituti.ge

Georgian Folklor, 2010  
Address: 0108, Tbilisi  
M. Kostava str. 5  
Tel.: 99-18-81  
Fax: 99-53-00  
E-mail: litinst@litinstituti.ge

**ISSN 1987-7021**

# მითი, რიტუალი, სიმბოლო

---

*ქეთევან სიხარულიძე*

## ერთი უცნობი მითისა და მასთან დაკავშირებული რიტუალის რუდიმენტები კავკასიელთა ფოლკლორში

კავკასიელთა მითოლოგიაში ღვთაებების გარდა მკვიდრობენ დემონური არსებები, რომლებიც არაერთგვაროვანი არიან და ბოროტების ხარისხითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. დემონურ არსებათა ძირითადი შემადგენლობა (ჭინკა, კუდიანი, მზაკვარი...) ერთმნიშვნელოვნად ბოროტებას განასახიერებს და ადამიანისთვის ზიანის მიყენებას ცდილობს. მათი სამყოფი „გარე“ სკნელია (ულრანი ტყეები, ხევეები და სხვა მიუწვდელი ადგილები), სადაც ისინი უსაფრდებო მარტოხელა მგზავრს და მის ხელში ჩაგდებას ცდილობენ, ზოგჯერ ისეც ხდება, რომ ადამიანი იმორჩილებს ავსულს ფრჩხილების ან თმის მოჭრით და სახლში მოსამსახურედ ჰყავს. როგორც წესი, ავსული ახერხებს საკუთრების დაბრუნებას და საშინელი შურისძიებით უხდის სამაგიეროს თავის დამატყვევებელს.

დემონურ პერსონაჟებს შორის შეიძლება გამოვყოთ ისეთებიც, რომელთა მარკირება ავსულობის მკვეთრად გამოხატული ნიშნით არ ხერხდება და ამდენად, მთლიანად არ შეესაბამებიან ამ კატეგორიას. ესენი არიან მდედრობითი სქესის არსებები, რომლებიც ასევე „გარე“ სკნელში ბინადრობენ, მაგრამ ამავე დროს მუდმივად ცდილობენ ადამიანთა „შინა“ სივრცეში შეღწევას. საამისოდ კი მამაკაცებთან ამყარებენ სატრფიალო ურთიერთობას და ამ გზით ცდილობენ მოკვდავთა სამყაროსთან მიახლოებას. მათთვის არ წარმოადგენს დაბრკოლებას ის ფაქტი, რომ კაცი შეიძლება დაქორწინებული იყოს. პირიქით, მასალაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ისინი უფრო ხშირად სწორედ ცოლიანებს ირჩევენ და როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ამას თავისი დატვირთვა აქვს. ეს ქალები არაჩვეულებრივად ლამაზები არიან მანათობელი სხეულითა და მშვენიერი გრძელი თმით. ამ და სხვა ნიშნებით ისინი დალს მოგვაგონებენ, რომელსაც ასევე სასიყვარულო კავშირი აქვს მონადირესთან.

კავკასიელთა ფოლკლორში ამ თემაზე საკმაოდ მდიდარი მასალა მოიპოვება და სიუჟეტური ქარგა ყველას საერთო აქვს.

ქართული მასალის მიხედვით, ტყის დედოფალი (ტყაშმაფა) ტყეში ხვდება მამაკაცს და მოითხოვს მისგან სიყვარულს. უარის თქმა დალუპავს კაცს, ამიტომ იგი ხმის ამოუღებლად, თითების მოშველიებით ევაჭრება (ხმა თუ ამოიღო, გაგიჟდება) და ერთ წლამდე დაჰყავს მასთან გასატარებელი დროის ხანგრძლივობა (ქართული ხალხური... 1991: 352). ხშირად ამ სატრფიალო ტყვეობის გამო მას ეკრძალება სხვა ქალებთან ურთიერთობა, თვით კანონიერ ცოლთანაც. მართალია, ტყის დედოფალი თავის სატრფოს თავდაპირველად ტყეში ხვდება, მაგრამ შემდეგ მათი პაემნები სოფელში, მამკაცის სამოსახლოში გრძელდება, ეკრძოდ, ბოსელში ან ბელელში, რაც ასევე არ უნდა იყოს შემთხვევითი. ორივე ადგილი, როგორც ნაყოფიერების ხილული სიმბოლო, განსაკუთრებულად საპატივსაცემო იყო გლეხისთვის. ოჯახის უფროსი პირველ ყოვლისა ბოსელსა და ბელელს ულოცავდა ახალი წლის მოსვლას. თუ დათქმული ვადის შემდეგ სატრფოები მშვიდობიანად დაცილდნენ ერთმანეთს, ტყის დედოფალი სიკეთითა და სიუხვით აჯილდოებს კაცს და მის ოჯახს.

ეს მარტო ტყის დედოფლის უნარი არ არის. საზოგადოდ, ამ რიგის პერსონაჟთა დამახასიათებელი ნიშანია არაჩვეულებრივი ნაყოფიერება და სიუხვე. ოჯახში თავისი ნებით შესულები მონდომებით დიასახლისობენ (განსხვავებით ფრჩხილებდაჭრილი ძალით დამონებული ბოროტი არსებებისაგან, რომლებიც იძულებით საქმიანობენ სახლში). ისინი სწრაფად და ხარისხიანად აკეთებენ იმდენ საქმეს, რასაც ჩვეულებრივი მოკვდავი ვერ მოერევა. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარად უხდიან ცოლს საფასურს ქმრის წართმევისთვის. ამავე დროს სწორედ ამგვარი საქციელით წარმოაჩენენ თავიანთ ზებუნებრივ არსს.

ამ ტიპის სახეებს შორის არის ხევსურული გადმოცემების პერსონაჟი სამძიმარი. იგი ხახმატის გიორგის დობილად იხსენიება და მასაც მიმართავენ გარკვეული თხოვნით. სამძიმარს უყვარს კოპნიობა და სამკაულებით მორთვა, რომელთა შორის მთავარია მძივი (ზოგი მეცნიერის აზრით, მისი სახელი სწორედ ამ ნივთისგან მომდინარეობს — „სამძივარი“). იგი მამაკაცებს ხორციელი ქალის სახით ერგვნება და ვისაც დაუახლოვდება, მისთვის იღბლიანობა მოაქვს. ოჯახსაც ბარაქით ავსებს, რადგანაც სამძიმარის ერთი შეხება ამრავლებს პროდუქტს (ოჩიაური 1954: 45-50).

ხვავრიელობის ნიშნით ხასიათდება თუშური ფოლკლორის პერსონაჟი თებჯორიკა, რომელიც მამაკაცებს ეტანება და სასიყვარულო ურთიერთობაში შედის მათთან. მისი ნახელავიც ხარისხიანია და ოჯახში ბარაქა შეაქვს. თებჯორიკას შეუძლია წყლიდან ამოღებული ქაფი ერბოდ აქციოს.

დაღესტანში მცხოვრებ ლაკებს აქვთ გადმოცემა ე.წ. დემონოლოგიურ პერსონაჟებზე. მათგან ერთს ჰქვია მანთული, მეორეს – სუხალუხუ. მათ ძონძები აცვიათ და უფარგის მასალისგან დამზადებული მძივი უკეთიათ. სინამდვილეში ეს მძივი ძალიან ძვირფასია, მაგრამ ადამიანებს ეჩვენებათ ასეთად. ორივენი თავისი ნებით მიდიან ოჯახში და შეაქვთ სიმდიდრე. მანთულიცა და სუხალუხუც გასაოცარი სისწრაფითა და სიუხვით აკეთებენ დიასახლისის საქმეს (მითოლოგია 1984: 111). ლაკურ გადმოცემებში აღარ ჩანს ამ ქალების ურთიერთობა ოჯახის მამაკაცებთან და ამიტომ გაუგებარია მათი ასეთი მონდომება, მაგრამ ანალოგიების გათვალისწინებით ეს ნაკლები დეტალი ადვილად აღდგება.

ყუმისური გადმოცემით, ქაჯმა ქალმა ალბასლიმ დაიახლოვა მონადირე ბადაი. ისინი კაცის სახლში ხვდებოდნენ ერთმანეთს. გამდიდრდა ბადაი, უზარმაზარი სახლი აიშენა, მაგრამ ეს არ ახარებდა მის ახალგაზრდა ცოლს. იგი ვერ ხვდებოდა, მის მაგივრად ვინ აკეთებდა სახლში საქმეს. მერე კი ნახა, რომ ეს იყო მშვენიერი ალბასლი.

ამ მაქცია ქალების ურთიერთობას მამაკაცებთან შეიძლება ჰქონდეს როგორც კეთილი, ისე ტრაგიკული დასასრული. ეს ხშირად დამოკიდებულია ოჯახის დიასახლისის გამჭრიახობაზე ან უფრო სწორი იქნება იმის თქმა, რომ შედეგი დამოკიდებულია იმაზე, არის თუ არა დიასახლისი ნაზიარები ამ საზოგადოების ტრადიციასა და წეს-ჩვეულებებს. თუ ქალმა იცის, როგორ მოიქცეს, მაშინ მისი ქმრის სატრფო სიკეთესა და ბარაქას უტოვებს ოჯახს. მთავარი პირობა საიდუმლოს შენახვაა (როგორც დალისა და მონადირის ურთიერთობაში ანუ საკრალურია ეს კავშირი და იგი მხოლოდ განდობილთა წრეშია ცნობილი, ისევე, როგორც ნებისმიერი მისტერია) და მისი დაცვა სწორედ დიასახლისის ეკისრება. ოჯახის წევრების გარდა, სხვამ არ უნდა იცოდეს ამ კავშირის შესახებ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ამბავი სავალალო შედეგით მთავრდება. სანიმუშოდ ერთ ლაკურ ტექსტს მოვიხმობ, რომლის დასასრული ტიპიურია ამ რიგის გადმოცემებისთვის. სოფელ ახარში (დაღესტანში) ცხოვრობდა ერთი ქალი, სახელად ბათი. სანამ ის მინდორში მუშაობდა, ოჯახის მთელ საქმეს სუხალუტუ აკეთებდა (იგულისხმება, რომ იგი ბათის ქმრის სატრფო იყო). დიასახლისმა მეზობელთან გათქვა საიდუმლო, სუხალუტუმ კი აკვანში დაუხრჩო ბავშვი (მითოლოგია 1984:172).

თუ ადამიანი უგუნურად იქცევა, ნაძალადევი სტუმარი უნდაგურებს შთამომავლობას და აპარტახებს ოჯახს. გადმოცემებში კეთილი დასასრულის შესახებაც არის მოთხრობილი. როცა საზრიანი ქალი ხედავს თავის ქმართან მწოლიარე არსებას, რძეში ბანს მის ლამაზ გრძელ თმებს. ამ შემთხვევაში მადლიერი სტუმარი თავს ანებებს მამაკაცს, ოჯახს კი ბარაქიანობას უტოვებს. ასე

რომ, ჭკვიანი ცოლი ქმარსაც იბრუნებს და ოჯახის კეთილდღეობასაც აღწევს.

ერთი თუშური გადმოცემით, თებჯორიკა ჰყვარობდა კაცს. ცოლმა ნახა, რომ მის ქმართან ქალი წევს, თმები დაბლა დაუფენია. მან კარაქით გაუპოხა თმები თებჯორიკას. თებჯორიკამ ჰკითხა კაცს, შენს დიაცს რა საქმე აქვს, მაღლობის ნიშნად გავუკეთებო. ქმარს უთქვამს, ქსელი აქვს დაქსული და სოფლის პირას ერთი ყანა მოსულიო. მან ასწავლა, იმ ქსელში ბეჭი შედოს უკულმა, იმ ყანაში ულო დადოს უკულმაო. თვითონ თებჯორიკა იმის მერე კაცთან აღარ მისულა, მაგრამ ერთ დილას ყანა მომიკილი დახვდათ.

ჩვენ მიერ დასახელებული ყველა პერსონაჟი ამჟღავნებს ნაყოფიერების ღვთაების ნიშნებს, ამიტომ, როგორც ღვთაება, ის შეიძლება კეთილიც იყოს და განრისხებულიც იმის მიხედვით, თუ როგორ იქცევიან ადამიანები. ისინი ასევე ჰგვანან ოჯახის მფარველ სულებს, ფუძის ანგელოზებს, რომლებიც ნაყოფიერების ქალღმერთის ემანაციებს წარმოადგენენ. სახლში შესული ზოგი მათგანი პურის შესანახ კიდობანთან ცხოვრობს. ამის დასტურია მათი ხელხვაიანობა და ის, რომ მამკაცთან მშვიდობიანი განშორების შემდეგ მათ ოჯახებს სიმდიდრით ავსებენ. არსად არ არის მინიშნება, რომ ეს სიმდიდრე რაიმე ხიფათის შემცველი იყოს ადამიანებისთვის. ეს არის საჩუქარი პატივისცემისა და სწორი მოპყრობისათვის.

გარდა სიუხვის ნიშნებისა, ამ პერსონაჟთა გენეტიკური კავშირი ნაყოფიერების ღვთაებასთან სხვა დეტალებშიც ჩანს. პირველყოვლისა მხედველობაში მაქვს სიუჟეტის მთავარი ხაზი — მამაკაცთან სიყვარულის გაბმა. ეს არის ნაყოფიერების ქალღმერთის უნივერსალური მითის ერთ-ერთი ძირითადი ეპიზოდი — მოკვდავ მამაკაცთან სატრფიალო ურთიერთობა. ამ კავშირის ინიციატორი თავად ქალღმერთია. ამ მითის გამოძახილია კავკასიურ სამონადირო ეპოსში მოთხრობილი დალისა და მონადირის სიყვარულის ამბავი. ეს იმდენად მყარი დეტალია ქალღმერთის მითისა, რომ იგი დემონურ პერსონაჟებად გარდასახულთა ამბავშიც ძირითად მოტივად გვევლინება. ასევე საგულისხმოა, რომ ამ ურთიერთობის შედეგი მთლიანად დიასახლისზეა დამოკიდებული. აქაც თავს იჩენს რუდინენტები ძველი მითისა და რიტუალისა, როცა ნაყოფიერების ქალღმერთის მთავარი ქურუმები ქალები იყვნენ და ფუძის ანგელოზს დიასახლისი ემსახურებოდა. შეიძლება სწორედ ამიტომ ირჩევს ცოლიან კაცსაც. განრისხებული ქალღმერთის შურისძიებაც მისი ფუნქციის ადექვატურია. იგი სჯის კაცს უნაყოფობით ან შთამომავლობის დაღუპვით, რაც ოჯახის განადგურების წინაპირობაა.

როგორც ვხედავთ, ეს სახეები სიუხვისა და ნაყოფიერების ღვთაებების თვისებებს ამჟღავნებენ, მაგრამ გაუკუღმართებული



ფორმით. მათ ხომ ხშირად ნათქვამიც უკუღმა ესმით (შებრუნებულ სიტყვებს ხალხში ქაჯურ ლაპარაკს ეძახიან). ადამიანებს ისინი ძონძებით ეჩვენებიან, სამკაულად კი უვარგისი საგნებისგან ას-ხმული მძივი უკეთიათ. ამგვარად ფარავენ ისინი თავიანთ ნამ-დვილ სახეს. სინამდვილეში მათი მძივი ოქროსა და ძვირფასი თვლებისგანაა დამზადებული და ალბათ ძონძებიც ძვირფასი ტან-საცმლის საფარველია. ყველა ნიშანი მეტყველებს, რომ ისინი პა-ტივაციური ძველი ღვთაებები არიან, იმ დამანგრეველი პროცესე-ბის მსხვერპლნი, რაც ახლავს რელიგიების ცვლას. ღმერთების ახალმა თაობამ ამ ღვთაებებს წაართვა ძალაუფლება. რელიგიურ სისტემას მოწყვეტილებმა დემონოლოგიის სფეროში გადაინაც-ვლეს, თუმცა ხალხურ გადმოცემებში შემორჩენილია ზოგი ნიშანი, რომელიც მათი ძველი ფუნქციებიდან გამომდინარეობდა. ისინი დაბინავდნენ მიწისქვეშეთში, რომელიც მიწიერი სამყაროს საპირისპი-რო, დაყირავებული სივრცეა. ამიტომაც აქვთ ტერფები შებრუნებუ-ლი. დედამიწა აღარ არის მათი სამფლობელო. ამის გამოა, რომ მათ მხოლოდ „უჟამო ჟამს“ შეუძლიათ გამოსვლა, დღის სინათლეზე კი ქრებიან. ალბათ ამიტომ ეტანებიან ადამიანებს, რომ მათი მეშვეობით სურთ დაკარგული სამყაროს დაბრუნება (სიხარულიძე 2006: 161).

დასკვნისთვის შეიძლება ითქვას, რომ ხალხურმა გადმოცე-მებმა შემოინახეს ნაყოფიერების ქალღმერთთან დაკავშირებული მითისა და რიტუალის რუდიმენტები. იგულისხმება მამაკაცისა და ღვთაების რიტუალური კავშირი, მაგრამ ფაქტობრივად ეს იყო ქალღვთაებისა და დიასახლისის ურთიერთობა, რომელშიც მამა-კაცს ერთგვარი შუალედური როლი ეკისრებოდა, ის იყო ქალის გამოცდის საშუალება. ცოლი მხოლოდ ამის შემდეგ იღებდა დი-ასახლისის სტატუსს. მისი დედობა და საზოგადოდ, ოჯახის კე-თილდღეობა მისი ქმრისა და ღვთაების რიტუალური ქორწინების შედეგით იყო გაპირობებული. კავკასიაში მოსახლე ხალხთა ფოლ-კლორში ამ სახეთა და ელემენტთა ერთგვაროვნება კი იმაზე მე-ტყველებს, რომ ეს სისტემა და მასთან დაკავშირებული რიტუალე-ბი საერთო უნდა ყოფილიყო მთელ კავკასიაში.

## **დამოწმებანი:**

**მითოლოგია 1984:** Мифология народов Дагестана. Махачкала: изд-во Академии наук СССР (дагестанский филиал), 1984.

**ოჩიაური 1954:** ოჩიაური თ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტო-რიიდან. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1954.

**სიხარულიძე 2006:** სიხარულიძე ქ. კავკასიური მითოლოგია. თბ.: „კავკასი-ური სახლი“, 2006.

**ქართული ხალხური 1991:** ქართული ხალხური სიტყვიერება. მეგრული ტექსტები. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1991.

**Rudiments of unknown myth and ritual in the  
Caucasian folklore**

**Summary**

In the Caucasian mythology demonic creatures are found who are heterogeneous and differ from each other by the quality of evil too. Among demonic characters we can emphasize those who are not clearly marked as being evil souls and thus do not completely correspond to this category. These are female creatures who are also settled in the “outer” world but at the same time try to penetrate the “inner” space of people. For this purpose they have a love affair with men and more often they select married men. These women are of extraordinary beauty, with a shining body and wonderful long hair. They make the household chores quickly and with quality which can not be achieved by a mere mortal.

The affair of these women with men may have either happy or tragic end. The result will be dependent upon whether the housewife is familiarized with traditions and customs of this community. If a woman knows how to act, then her husband’s lover will leave good and abundance to this family. If a person behaves unreasonably, the forced guest liquidates his descendants and ruins the family.

All images named by us reveal signs of the deity of fertility. They may be either good or infuriated depending on how people treat it. This is confirmed by their abundance and the fact that after peaceful parting with a man they fill his family with wealth. One of the main episodes of the universal myth about the goddess of fertility – love affair with a mortal man. This is such a strong detail of the myth of the goddess that it is presented as the leitmotiv of the story of creatures transformed into demonological personages.

As a conclusion we can admit that folk tales had preserved rudiments of myth and ritual about fertility Goddess. The thing is in ritual connection of the man and Goddess. In fact, it was the relations of Goddess and housewife, in which man had a role of mediator. It was a trial of woman. Only after the trial, woman was given the rank of housewife. Her motherhood and generally the wellbeing of the family depended on the result of ritual “wedding” of the husband and the Goddess. We can conclude that this system and its rituals were common in all Caucasian, as in various Caucasian people’s tales this images and elements were almost similar.

## ამირანის მამის ვინაობის პრობლემა სვანური ვარიანტების მიხედვით

ამირანის მამის ვინაობა ბურუსითაა მოცული. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ მიმართულებით ჩატარებული კვლევა-ძიება ტენდენციურია, წინასწარ შემუშავებულ თვალსაზრისებს უფრო ეყრდნობა, ვიდრე ზუსტი ტექსტობრივი დაკვირვებების შედეგებს. ამირანი რომ ქალღმერთი დალის შვილია, არაა საკამთო. ძეგლის მითოლოგიურობის თეორიაც აქედან იღებს სათავეს. დასადგენია მამის ვინაობა. მკვლევართა აბსოლუტური უმრავლესობის აზრით, ამირანის მამა მონადირეა, მოკვდავი, ადამიანთა საცხოვრისიდან. მ. ჩიქოვანმა საგანგებოდ გამოიკვლია ეს პრობლემა და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „ვარიანტთა დიდი უმრავლესობა ერთხმად ადასტურებს, რომ ამირანის მამა მონადირე იყო“. სვანური ტექსტების მიხედვით ჩვენი ბუმბერაზი ნადირობის ქალღმერთი დალის და უცნობი მონადირის ჰეტერული სიყვარულის ნაყოფია. ფშავური გადმოცემით, მას სულკალმახი ერქვა; გურული ვარიანტით კი ამირანის მამა გლეხი იყო; აფხაზური გადმოცემით, ამირანი უბინოდ ჩაესახა ერთი მდიდარი ოჯახის ქალიშვილს. მაშასადამე, დაასკვნის მკვლევარი: ვარიანტების მიხედვით ამირანის მამად დასახელებულია: 1. უცნობი მონადირე, 2. სულკალმახი, 3. ზეციური ძალა, უმანკოდ ჩამსახველი, 4. უსახელო გლეხი“ (ჩიქოვანი 1959: 151). მკვლევარი იმასაც შეგვახსენებს, რომ ქართულმა ეპოსმა არ იცის უკვდავი გმირის მამის სახელი. ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან ამირანის სახის შექმნა მაშინ დაიწყო, როცა შეუძლებელი იყო მამის ვინაობის განსაზღვრა. ეს იყო პერიოდი დედათმთავრული ოჯახის არსებობისა. იმ დროში შთამომავლობა დედის ხაზით მიემართებოდა და მამის სახელი უმრავლეს შემთხვევაში არავინ იცოდა (ჩიქოვანი 1959: 152). ავტორი იმასაც გვაუწყებს, რომ ამირანის მამა მოსაქმეობით მონადირე იყო, თვით ამირანიც მამის ხელობის გამგრძელებელია. განსხვავებული პოზიცია ამ საკითხში არც ერთ მკვლევარს არ უჭირავს. მეტიც, ეს აზრი იმდენად მტკიცე და გამძლე აღმოჩნდა, რომ მისი შემონმებაც კი არავის უცდია. ვფიქრობთ, რომ ეს არაა შემთხვევითი, ვინაიდან თუ დადასტურდა, რომ ამირანის მამა მონადირეა, მაშინ ეპოსიც მონადირეთა წრეში უნდა იყოს შექმნილი. ეს კი გზას გვიკაფავს ადრინდელი საფეხურებისაკენ, მატრიარქატისაკენ. ამირანის მკვლევრებსაც ძეგლის შექმნის სათავედ სწორედ ეს საზოგადოება მიაჩნიათ, მაგრამ ფაქტია, რომ მასალა არაა მართებულად მოწოდებული.

უმთავრესი მნიშვნელობის მოტივები და ეპოზოდები ყურადღების მიღმა დატოვებული. კვლევის ამგვარი გზა აფერხებს არა მარტო ამირანის წარმომავლობის, არამედ გმირის ჭეშმარიტი ბუნების წარმოჩენასა და თვით ძეგლის ჟანრულ თავისებურებათა გარკვევასაც.

ჩვენი პოზიცია ამ საკითხზე მკვეთრად განსხვავებულია: ჯერ ერთი, არაა სწორი მკვლევართა თვალსაზრისი, თითქოს ვარიანტთა დიდი ნაწილი ადასტურებდეს, რომ ამირანის მამა მონადირეა. პირიქით, ვარინტთა აბსოლუტური უმრავლესობა საერთოდ არაფერს გვეუბნება გმირის წარმომავლობაზე, ხოლო ის მცირე ნაწილი ჩანანერების, რომელიც გამოქვეყნებულია მიხეილ ჩიქოვანის ნაშრომში „მიჯაჭული ამირანი“, 1947 წ., სულ 69 ტექსტი, ერთიმეორის საწინააღმდეგო ცნობებს გვანვდის. მათ შორის ოთხი-ხუთი ვარიანტი შეიძლება იყოს შედარებით სანდო. სამწუხაროდ, მკვლევართა შრომებში არაა გათვალისწინებული არქივებში დაცული სვანური ჩანანერები, არც სვანურ პროზაულ ტექსტებში დაბეჭდილი ვარიანტები. ტრადიციული კვლევის უმთავრესი ნაკლიც ეს არის. ვინაიდან სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული აზრი, რომ ამირანი დალისა და უცნობი მონადირის შვილია, სვანური ვარიანტებიდან იღებს სათავეს, პირველ რიგში ამ კუთხეში მოძიებული ჩანანერები იყო საფუძვლიანად შესასწავლი, მაგრამ ამირანის ყველა მკვლევარმა რატომღაც თავი შეიკავა, არ მოიწადინა მათი სრული განხილვა. კვლევა მხოლოდ მ. ჩიქოვანის დასახელებულ ნაშრომში დაბეჭდილ სამ ვარინატზე დაყრდნობით წარიმართა. სამწუხაროდ, გამოქვეყნებული სვანური ტექსტები არაა ზუსტად თარგმნილი. ადგილი აქვს ეპიზოდების შეცვლასა და გადასხვაფერებას, ჩამატებასაც, კერძოდ: მშობიარე დალის გამოქვაბულში ასული მონადირე ინტიმურ ურთიერთობას ამყარებს ქალღმერთ დალთანო. დედანში მსგავსი არაფერია. მონადირე დალის შვილის მხოლოდ გადამრჩენია და არა მამა. ეს ეპიზოდი რთული გასააზრებელია და იგი დამოუკიდებლადაა გამოსაკვლევი, აქ დიდი საიდუმლოებაა საფარველდებული. დავსძენთ, რომ სვანური ვარიანტების აბსოლუტური უმრავლესობით დალის გამოქვაბულში ადის მჭედელი და არა მონადირე, ისიც დალის შვილის გადამრჩენია. აქედან გამომდინარე, თავისუფლად შეიძლება დაისვას საკითხი „ამირანიანის“ მჭედლების წრეში წარმოშობაზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში იგი „იარაღის ეპოქის ძეგლად არის მიჩნეული (ნუცუბიძე 1956) ე.ი. ამირანის წარმომავლობის პრობლემა კიდევ უფრო რთულდება. გამოსავალი მხოლოდ ობიექტურ კვლევა-ძიებაშია, კერძოდ, სვანური ვარიანტების ზუსტ ტექსტობრივ შესწავლაში, ოღონდ ვარიანტებიდან არ უნდა გამოვტოვოთ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოტივები და ეპიზოდები, რო-

გორც ამას ადგილი ჰქონდა ადრინდელ მკვლევართა შრომებში, რამეთუ მათ მეტი სიცხადე და გარკვეულობა შეაქვთ პრობლემის შესწავლაში. ასე, მაგალითად, ამირანის ერთ ჩანაწერში: „ამირანის ლეგენდა“ დალის შვილის გადამრჩენი და აღმზრდელი ცალთვალა იამანია, მონადირე, ესეც იშვიათი შემთხვევაა. ამირანი იზრდება ბადრისა და ვისიბთან ერთად. მან ბევრი ავსული — დევები, ეშმაკები დაამარცხა... გადმოცემულია, რომ ამირანი მარტო წავიდა საჭაბუკოდ და გადაეყარა უზარმაზარ როკაპ დევის ქალს, რომელსაც თითისტარად უზარმაზარი ნაძვი ეჭირა ხელში, რომელსაც კვირისთავად დოლაბი ქვა ჰქონდა და მატყლის მაგიერ ტყეველს ახვევდა ზედ. მიუხედავად თავისი ძლიერებისა, ამირანი ჩაითრია თითისტარმა, მან შებრძოლებაც კი ვერ მოასწრო. თითისტარი რომ გაშალა როკაპმა, ამირანი ხელში აიყვანა და ცხვრის დიდ ფარეხში შეაგდო, რომელიც კლდეში იყო მოთავსებული. დამე მან ფარეხში ცხვრებთან გაათია. ალიონზე ესმის ხმადაბალი ძახილი: ამირანა, ამირანა (სვანურად ამირანულ, ე.ი პატარა ამირან). ამირანი გაოცდა, როცა ადამიანის ხმა მოესმა. რამდენჯერმე გაიგო კიდეც დაძახება და მივიდა იმ ადგილას, საიდანაც ხმა ესმოდა. ნახა გოლიათი კაცი კლდესთან დაბმული ჯაჭვით. ამ მშვენიერმა და გოლიათური შესახედობის კაცმა გაუცინა ამირანს და უთხრა: — შენ, იცი, მე ვინ ვარ? მე ვარ მამაშენი ამირანი. შენ ჩემი შვილი ხარ და ამირანიც იმიტომ გქვია. დალი ჩემგან იყო ორსული. დედამინა შემოვიარე და ყველგან მოვსპე ბოროტი არსება, მხოლოდ ეს ალქაჯი დევის არსება მომერია და აქ შემომამწყდია. როცა დამძინებია, თითისტარზე დავუხვევივარ და გამოქვაბულში დავუბივარ. იქ, კლდეზე, ჩემი ხმალი ჰკივია, როგორმე ხელი მომაკიდინე და ამ ჯაჭვსაც გაწვევტ და იმ ალქაჯსაც მოვკლავო. უფროსი ამირანის, „ხომა ამირანიშ“, ხმალი ძლივს მოზიდა უმცროსმა ამირანმა. უფროსმა ამირანმა განყვიტა ჯაჭვი და პატარა ამირანს უთხრა: — იმ ალქაჯს რომ თავს მოვჭრი, საშიშია მოჭრილმა თავმა არ დაგვამარცხოსო. ტყავი ჩამოიცივი და ვერ გიცნობსო. გავიდა თუ არა გამოქვაბულიდან, უფროსმა ამირანმა მოაჭრა დევის ალქაჯს თავი, ტანი კლდეზე დაგორდა და მიანგრ-მოანგრია ტყე და ველი, ხოლო თავი გამოქვაბულში შევარდა, მოსინჯა ყველაფერი, მაგრამ პატარა ამირანს ვერ მიაგნო, შემდეგ ისიც დაგორდა კლდეზე. გამარჯვებულნი დარჩნენ მამა და შვილი ამირანები. მამის გამირობით გაოცებული შვილი ეკითხება: — თუ არის ქვეყნად ისეთი არსება, რომელიც მას მოერევა? მამა ამირანი უპასუხებს: — ასეთი არსება არ არის ამ ქვეყნად, მხოლოდ ჩემი ხმლით ნეკიც რომ გამეკანროს, მოვკვდებიო. შვილმა ეს არ დაიჯერა, გულუბრყვილოდ ჩაჰკირკიტებდა, ეს ტყუილი იქნებაო. მამინ უფროსმა ამირანმა გაიკანრა ნეკი ხმლით და განუტევა სული. შვილმა

ამირანმა მორთო ტირილი, მაგრამ რალას უშველიდაო.“ მთქმელი ალექსი ონიანი, ლენტეხის რაიონი სოფ. უახუნდერი, 96 წლის, ჩამწერი ჯუჯის ონიანი (სახოკია 1969: 151-155). ამონარიდი ვრცელია, მას ტექსტში თითქმის მესამედი უჭირავს. მისი მნიშვნელობა განსაკუთრებულია ამირანის მამის ვინაობის დასადგენად და ძეგლის სხვა პრობლემების გასარკვევად, ოღონდ უნდა მოხერხდეს შინაარსის სწორად გაგება, ცალკეულ ფრაზებში, გამოთქმებსა, თუ სიტყვებში ჩადებული იდუმალი აზრების ამოცნობა. მამა-შვილი ამირანების შეხვედრიდან ბევრი რამ ირკვევა, პირველ რიგში ის, რომ უფროსი ამირანის, სვანურად „ხოშა ამირან“, მოღვაწეობის მხოლოდ ბოლო პერიოდს ვეცნობით, უფრო ზუსტად, დასასრულს. იგი დიდი ხანია დატყვევებულია როკაპი დევქალის მიერ, შვილი ამირანის დაბადებამდე. მის წარსულზე არაფერი ვიცით: ვინ იყო, ვისი შვილი, რას აკეთებდა, როგორი იყო მისი მოღვაწეობა და სხვა. ტექსტი ახსნა-განმარტებებისაგან თავისუფალია. რასაკვირველია, უმცროს ამირანზე ბევრი რამაა ცნობილი: მას ბევრი საგმირო საქმე აქვს ჩადენილი ადამიანთა სასიკეთოდ, იგი ბადრსა და ვისიბთან ერთად სპობდა და ანადგურებდა ბოროტ ძალებს, ე.ი. ხანგრძლივი, ფათურაკებით აღსავსე გზა აქვს გავლილი. გარკვეული პერიოდის შემდეგ მარტომ მოისურვა საჭაბუკოდ წასვლა მამის მსგავსად და ისიც გრძნეული დევის ტყვეობაში აღმოჩნდა, რომელიც უკანასკნელი და ყველაზე ძლიერი ბოროტი ძალა იყო ქვეყნიერებაზე. ამ ეპიზოდშიც ღრმა საიდუმლოებაა ჩადებული, კერძოდ, მასში მამა-შვილი ამირანების გზების, მიზნების და ქმედებების სამყაროსეული მნიშვნელობაა გაცხადებული. არაა ძნელი იმის დანახვა, რომ სწორედ მათი ხვედრია უკანასკნელი ყველაზე საშიში ბოროტი გრძნეული დევქალის დამარცხება. ტექსტში გამჟღავნებულია მამა ამირანის ბუნება, რომ იგი უნივერსალური მოვლენაა სამყაროში, კოსმიური მისიით მოვლენილი: „დედამინა შემოვიარეო და ყველგან მოვსპე ავი სულები, მხოლოდ ეს გრძნეული დევის ქალი დამრჩა მოსაკლავად“. ამ სიტყვებში იგულისხმება საერთოდ ბოროტი არსებების განადგურება და ავი მხოლოდ კონკრეტულად ადამიანთა საცხოვრისი განმენდა ავი სულებისაგან. ვიცით, რომ უფროსი ამირანი სულიერი საუფლოს ბინადარია, დალის თანამეწყვილე (ამაზე ქვემოთ), დედამინაზე კი მოვლენილია ადამიანური იერსახით. აქ უკანასკნელი (გადამწყვეტი) შებრძოლება ბოროტებებთან: „მხოლოდ ეს დევის ქალი დამრჩა მოსაკლავად, მაგრამ მომერია“. აქ საინტერესოა გამოთქმა: „დამძინებია, თითისტარზე დავუხვევივარ და გამოქვაბულში დავუბივარ“. ე.ი. მამა ამირანი ორთაბრძოლაში კი არაა დამარცხებული, არამედ გრძნეულ დევის ქალს მისთვის ხელსაყრელი დრო შეურჩევია, მძინარე დაუხვევია თითისტარზე. ეს თითისტარი კი

ყოველთვის მძლევი იარაღია ორკაპი დევის ხელში. ირკვევა, რომ ეს უკანასკნელი ბოროტება მოხერხებითაც ძლიერია, მისი დაძლევა განსაკუთრებულ ძალისხმევას მოითხოვს, მხოლოდ ფიზიკური ძალა არაა საკმარისი, საჭიროა გააზრებული ქმედება. ტექსტიდან ირკვევა, რომ უფროსმა ამირანმა ზედმიწევნით კარგად იცის ამ იდუმალებით მოცული ბოროტი არსების ძლიერი და სუსტი მხარეები, დამარცხების საშუალებები. ნანარმოებიდან ვგებულობთ, რომ მამა ამირანი გრძნეული ქმედებებითა და ხერხებითაა დატყვევებული. პირდაპირი ორთაბრძოლით კი უეჭველად გაიმარჯვებდა მონინალმდეგეზე, მაგრამ ეს ზედაპირზე არ ჩანს, არაა გაცხადებული, მხოლოდ იგრძნობა. ამ სიტყვების ქვეტექსტი ისაა, რომ განთავისუფლებულ ამირანს თავისი ხმლით ნებისმიერი მონინალმდეგის განადგურება შეუძლია. უფროსი ამირანი უძლეველია, უკვდავიც, მისი მომრევი ამ ქვეყანაზე არაფერია და არავინ, მასზე არანაირი იარაღი არ მოქმედებს, გარდა თავისი ხმლისა. ეს საიდუმლოება მხოლოდ მან იცის, სხვამ არავინ — არც მოკვდავმა და არც უკვდავმა, ამიტომ იგი არ უნდა გამჟღავნდეს, განსაკუთრებული სიფრთხილით უნდა იქნეს დაცული. გავიხსენოთ დამონმებული ტექსტიდან ეპიზოდი, როცა მამის გმირობითა და გოლიათური აღნაგობით გაოცებული შვილი ეკითხება: „თუ არის ქვეყნად ისეთი არსება, რომელიც მას მოერევა?. ამირანი უპასუხებს: ასეთი არსება არ არის ამ ქვეყნად, მხოლოდ ჩემი ხმლით ნეკიც რომ გამეკანროს, მოვკვდები“. ე.ი. ამ საიდუმლო, კოსმიურ ხმალთან უფროსი ამირანის ბედისწერაა დაკავშირებული, მისი არსებობა ფართო გაგებით. ცხადია, ხმალი ციური ცეცხლითაა გამოჭედილი ზესკნელში და არა დედამიწაზე. იგი სოლიარულ ღვთაებათა და კულტურულ გმირთა იარაღია. საინტერესოა, რომ ამირანს რამდენიმე სვანური ვარიანტით, და არა მარტო სვანური, დედის მუცლიდან პატარა ხმალი დაჰყვა, რომელიც გმირის ზრდასთან ერთად იზრდება. ხოლო ქალდანისეული, გურჩიანისეული და გულადანისეული ვარიანტებით ამირანს ხარის ტყავიდან ყოვლის მძლეველი ვეფხვის კუდი გამოჰყვა (ონიანი 2009: ).

დამონმებული ეპიზოდიდან ირკვევა, რომ უფროსმა ამირანმა შვილს ძალიან დიდი საიდუმლოება გაანდო, რაც თვითმკვლევობას ეხებოდა და რაც აღსრულდა კიდევ. მამა ამირანმა ნეკი თითი გაიკანრა და „სული განუტევა“. ჩვენ ვერ შევავსებთ მამის ამგვარ ქმედებას. აქ ადამიანური განსჯა, ლოგიკა უძლეურია, რამეთუ სულიერ საუფლოს ბინადართა ქმედებაა და არა მოკვდავთა. ჩვენ მხოლოდ ის შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფიცი, ალთქმა, აკრძალვები სამონადირეო ტრადიციებში და სხვა, არამცთუ ადამიანისათვის, ღმერთებისთვისაც დასაცავია, წინააღმდეგ შემთხვევაში უკვდავნიც ისჯებიან. გავიხსენოთ, როგორ ზღუდავდა ოლიმპოს ღმერ-

თებს სტიქსის წყალი, რომელიც „მაღალი მიუდგომელი კლდიდან მოედინებოდა. თუკი ამ წყლის ჰკურებისას ცრუ ფიცს წარმოსთქვამდა ოლიმპოს ბინადარი რომელიმე ღმერთი, მას მძიმე სენი შეეყრებოდა: უსულოდ იწვა ერთი წლის განმავლობაში სარეცელზე, თვალს ვერ ახელდა... ხმის ამოღება არ შეეძლო. როდესაც ერთი წლის შედეგ ამ სწეულებისაგან განიკურნებოდა, ახალი უბედურება ელოდა წინ. ცხრა წლის განმავლობაში იგი ღმერთებისაგან შორს ცხოვრობდა... მხოლოდ მეათე წელს უბრუნდებოდა ოლიმპიელ ღმერთების კრებულს“ (ბერძნული 1998: 47).

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ უფროსი ამირანის საუფლო ორიგინალურ სამყაროდ ჩანს ზოგადად მითოლოგიისათვის. მამა ამირანის ქმედება კი ამოსახსნელი საიდუმლოებაა, მრავალმხრივ დამაფიქრებელი. მას წმინდა ადამიანური განსჯითა და ლოგიკით ვერ შევაფასებთ, მხოლოდ ვარაუდები შეიძლება ითქვას: ხომ არაა იგი საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღება შვილის მომავალი ქმედებისათვის, გააზრებული მსხვერპლშენირვა? დამონმბეული ვარიანტის მიხედვით ეს აშკარად არ ჩანს, ვინაიდან ბოროტი ალქაჯის განადგურება შვილისათვის უკანასკნელი აღმოჩნდა. სიუჟეტი ისე ვითარდება, რომ მამის გარდაცვალების შემდეგ უმცროსი ამირანიც მალე ისჯება ქრისტე ღმერთის მიერ. მიგვაჩნია, რომ მამა ამირანის ქმედება მაინც საიდუმლოებად რჩება, თუმცა უმცროსი ამირანისათვის იგი შეიძლება სამომავლო მნიშვნელობისა იყოს, რაღაც გზის გამკვალავი, რაღაცის მიმანიშნებელი, მაგრამ მაინც საკითხავია, რატომ დაარღვია მან ალთქმა. რა ალთქმა ჰქონდა მას ღმერთთან, არ ვიცით, მთქმელი დუმს, არაფერს გვეუბნება.

გადავხედოთ სხვა ვარიანტებსაც: კიდე მეტი გაბედულებით შეიძლება ვისაუბროთ მამა ამირანზე, როგორც პერსონაზე, სხვა ჩანაწერების მიხედვითაც. ასე, მაგალითად, მსგავსი ეპიზოდი, ოღონდ საგრძნობლად ვრცელი, დასტურდება ვარიანტში „ამირან“ (ონიანი 2009: 468). ეს ვარიანტი იმ მხრივაა ორიგინალური, რომ ამბავი პირდაპირ იწყება ყოველგვარი შესავლის გარეშე: „აქ არის ამირანი ყველაზე ძლიერი, დევებს ემტერება, ნაძვები რომ ნაძვებია, ესენიც ჰგვდა დევებს და ძირიანად თხრიდა. ერთ დღეს ეს ამირანი დაიკარგა ძვალ-ხორციანად, ამისი ცოლი დარჩა ფეხმძიმედ დიდ კლდეში, იგი დალია. საჭაბუკოდ გასულმა ამირანმა მიალნია ერთ ტრიალ მინდვრამდე. მინდორი ცხვრებითაა სავსე. კლდის წვერზე დევ-დედაბერი ზის, დიდი ნაძვი სართავად აქვს, დოლაბი ქვა სარქმელად და წვრილ ტყეს რთავს. ამირანი ჩაერია ცხვარს და თავებს ჭრის, მაგრამ ისევ უმთელდებათ. დევ-დედაბერმა დაუცავს ხანა ცხვრის ჯოგს და მთელი ჯოგი ქვაბში შევიდა, ამირანიც შეიყოლიეს. სიბნელეში ეძებს გასასვლელს და მოესმა კვნესა. მივიდა და დაეხმინა:



- ვინ არისო, რომ კვენესის?
- თვითონ ვინ არისო? — მან ჰკითხა.
- მე ამირანი ვარ, შენ ვინა ხარ?

— მეც ამირანი ვარ. რატომ გავხდით ასე უბედური, რომ ამ დევის წერა გავხდით ორივენი. გადმოცემულია, რომ დევს მამა ამირანი სიკვდილით ვერ მოუკლავს, წინასწარ ორმო გაუთხრია და ჭიდაობის დროს ფეხი ორმოში ჩაუცდენია და მხრებამდე დაუმარხავს. ამირანმა ამოიყვანა ორმოდან მამა.

— მისი მადლი და დიდება ღმერთს, რომ მისი მპოვნელი შვილი მოსვლია. ახლა ცოტა ფიჩხი იშოვე, ცეცხლი დავანთოთ დევის თავთან, სითბო რომ დაუვლის, არ გამოიღვიძებს. ამ დევს თხუთმეტი თავი აქვს. როგორი ხმალი აქვსო, დააზომოს კისერზე. ნავიდა ამირანი, აილო თავისი ხმალი, დააზომა კისერზე, მაგრამ შუამდეც ვერ მიაწვდინა. ახლა მისი ხმალი გდია კუთხესთან. — აილე ის, თუ მოერევი, — უთხრა უფროსმა ამირანმა.

ნავიდა ამირანი, მოძებნა მამისის ხმალი. ის ორჯერ დიდია მის ხმალზე. ხმალს რო იტყვი, ესაა, — გულში თქვა. მამა-შვილმა მოილაპარაკეს, თუ როგორ გაანადგურონ დევი: — ახლა რომ იცოდე, შენ, — უფროსმა ამირანმა უთხრა უმცროს ამირანს, — თავს რომ მოვაჭრი, ცხვრები გარეთ დაიწყებენ დენას. ჩვენ ცხვრის ტყავები უნდა წამოვიცვათ, დევი კარებთან გაჩერდება, უთმოს დატოვებს, თმისან გაუშვებს, ჩვენც გავალთ. გარედან შემოსახედი გვექნება და მოვკლავთ ამ უწმინდურ დევს. ასეც გააკეთეს“, დევი მოკლეს. ამის შემდეგ გადმოცემულია, რომ მამა-შვილი ერთად დადიან, ნადირობენ... მოსწყინდა ამირანს მამასთან სიარული და დატოვა მამა.

— მამა, ხმალი გამიცვალე! — უთხრა უმცროსმა ამირანმა. — ვერ გაგიცვლი, მამისავ, შენ ყოფილხარ ცუდი გულის, მეც რომ ამიმიზეზდე, ჩემი ხმლით ცოტა სისხლიც რომ გამომედინოს, მოვკვდები. ამის გარდა არაფერი მკლავს, ასე მაქვს ბოძებული ღმრთისაგან. ბოლოს გაცვალეს ხმლები. ამირანი მარტო წავიდა. ბოლოს კი მისი ნათლია წმ. გიორგი მიაჯაჭვავს“ (ონიანი 2009: 266-267). სიუჟეტი საკმარისად ვრცელია, დამონმებულ ეპიზოდს კი ორ გვერდზე მეტი უკავია. ამ ჩანაწერს მოვიხსენიებთ ბარამ ონიანის ვარიანტად, განხილულს კი ალექსი ონიანისად.

ბარამ ონიანის ვარიანტი ერთადერთია ყველა სხვა ჩანაწერთა შორის, რომელიც უფროსი ამირანის თავგადასავლით იწყება. პირველი აბზაცი ამ აზრითაა საინტერესო: „დაგლოცოთ ღმერთმა! აქ არის ამირანი, რომელიც ყველაზე ძლიერია“.

მთქმელი არაფერს გვეუბნება, თუ ვინაა ეს ამირანი, საიდანაა მოსული, მხოლოდ იგრძნობა, რომ იგი არაა ადამიანთა საცხოვრისის მუდმივი ბინადარი. უცხო მოყმესავით გამოჩენილი ამირანი „ძვალ-ხორციანად დაიკარგა“ ისე, რომ ვერავინ ვერაფერი გაიგო.

მხოლოდ ისაა ნაუნყები, რომ „ამასო ცოლი დარჩა ფეხმძიმედ დიდ კლდეში“. ეს ფრაზა ბევრი იღუმალების გახსნაში გვეხმარება: უფროსი ამირანი შვილის დაბადებამდეა დაკარგული, დიდ კლდეში ფეხმძიმედ დარჩენილი ქალი კი დალია. ამირანი მისი თანამეწყვილეა, ქმარი, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ მებრძოლი, კოსმიური რაინდი. აი, ასეთი გმირია უგზო-უკვლოდ დაკარგული. სიუჟეტის განვითარება ამ საიდუმლოების გახსნისკენაა მიმართული. მოულოდნელად გამქრალი უფროსი ამირანის კვალს ვინმემ უნდა მიაგნოს, იპოვოს. რასაკვირველია, ჩვეულებრივი მოკვდავი ვერ იქნება ასეთი, ვინაიდან მამა ამირანი უკვდავია, მისი მხსნელიც არაჩვეულებრივი არსებების რანგში ამალღებული, ღვთიური ძალისა და ენერჯის მატარებელი უნდა იყოს. ამგვარი კი მხოლოდ ქალღმერთი დალისა და მისი თანამეწყვილის შვილი ამირანია. შესავალ ნაწილში თხრობა მოულოდნელად წყდება და მეორე აბზაცი იწყება სიტყვებით: „ერთჯერ მოისმა კივილი“. ცხადია, რომ ესაა ნაადრევად მშობიარე დალის კივილი. მასთან გამოქვაბულში ადის მჭედელი, შვილს გადაურჩენს. ახლადშობილ ყრმას დალის დაჟინებით ამირანი უწოდეს, მამის სახელი. ყრმა არაჩვეულებრივი დაიბადა, წელს ზევით ოქროსა, წელს ქვევით — ვერცხლი, ე.ი. დედითაც და მამითაც ღვთიური წარმომავლობის, მათივე საუფლოს წარმომადგენელი. ეპიზოდი საინტერესოა: დალი კვდება, მამა დაკარგულია. შვილის გამზრდელი არავინაა, ამიტომ მომავალი გმირი, ზოგჯერ დალის ანდერძითაც და ნათლიების: ქრისტე ღმერთის, მამაღმერთის, ანგელოზის თუ წმ. გიორგის ნებითაც, უნდა გაიზარდოს ადამიანთა საცხოვრისში, განსაკუთრებულ, ღვთით ხელღებულ ოჯახში. ვარიანტთა უმეტესობით ასეთი იამანია, ყოველნაირად გამორჩეული პიროვნება: გულთმისანი, ნათელმხილველი, წინასწარმეტყველური უნართაც დაჯილდოვებული, ზებუნებრივ ძალებთან წილნაყარი.

ზოგჯერ ნათლიებს თავად მიჰყავთ ყრმა იამანთან მის წყაროზე დასვაძენ. ე. ი. ამირანის აღზრდა-დავაჟყვაცებასა და ქმედებებს სულიერი ძალები მეთვალყურეობენ და გარკვეულწილად განაგებენ კიდევ. აქ სირთულეებიც ბევრია (ამაზე ქვემოთ). ეს ეპიზოდი მნიშვნელოვნად გვეხმარება ამირანის თავდაპირველი საუფლოს წარმოსადგენად და დასახსიათებლად. აქ სიუჟეტი ჩვეულებრივად ვითარდება, როგორც ტრადიციულ ვარიანტებში: გადმოცემულია ამირანის ბობოქარი ბავშობა, ნადირობა, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა და ბოლოს საჭაბუკოდ მარტო წარსული მამის მსგავსად დევ-დედაბრის ტყვეობაში აღმოჩენა. შვილის ნახვით მამა ამირანი ძალიან გაიხარებს: „მისი მადლი, დიდება ღმერთს, რომ მისი მპოვნელი შვილი მოსვლია“. ტექსტიდან ვიცით, რომ მამის რჩევა-დარიგებით, დევ-დედაბერი შვილმა უნდა მოკ-

ლას, ასეც აღსრულდა, მაგრამ ამკარად იგრძნობა, რომ უფროსი ამირანი შვილზე შეუდარებლად ძლიერია: — როგორი ხმალი გაქვსო, — ეკითხება უმცროს ამირანს, — გასწვდება კისერზე დევს? შვილმა დააზომა და შუამდე ვერ გასწვდა. „ახლაო, — თავისი ხმალი გდია, — აიღე ის, თუ მოერევი? შვილმა მონახა მამისეულო ხმალი და ძალიან მოენონა, ახედ-დახედა: — ხმალს რომ იტყვიან, ესაა — გულში თქვა“. ბოროტი ძალის დამახრცხების შემდეგ მამა-შვილი ამირანები ერთად არიან, ნადირობენ, მშვიდ ცხოვრებას ეწევიან, მაგრამ ამბავი აქ არ მთავრდება. როგორც ჯადოსნურ ზღაპარში, ამირანს მოსწყინდა მამასთან ყოფნა და საჭაბუკოდ წასვლა გადაწყვიტა დამოუკიდებლად, მამას კი სთხოვა: „ხმალი გამიცვალეო“. უფროსი ამირანის პასუხი ძალიან დამაფიქრებელია: „ვერ გაგიცვლი, ცუდი გულის ყოფილხარ, მეც რომ ამიმიზეზდე... ამ ხმალის გარდა არაფერი მკლავს, ასე მაქვს ღმერთებისაგან ბოძებული...“ ციტირებული ტექსტი მრავალმხრივაა საინტერესო: ჯერ ერთი, აქაც მამა ამირანი ღვთით ხელდება, მისი უშუალო რაინდი, ყოვლის მძლევი ხმალიც მისგან აქვს ბოძებული. მას ამ ხმლის გარდა არაფერი კლავს, ამდენად, მისი სიცოცხლე მხოლოდ მის ხელშია, უკვდავიც ამიტომაც; მეორე, მამა ამირანმა ზედმინუნით კარდგად ამოიციო შვილის ბუნება, მისი ხასითის ნაკლოვანი მხარეები. რასაკვირველია, მას, როგორც კოსმიური მისიით მოვლენილს, ჰქონდა ამგვარი საყვედურის თქმის საფუძველი. იგი ერთგვარი გაფრთხილებაა შვილისადმი შემდგომი ჭაბუკობის გზაზე. ჩვენ ვიცით, რომ ამირანს ხანგრძლივ, ფათერაკებით აღსავსე თავგადასავლებში შეიმჩნევა ადამიანური შეცდომები, მათ შორის უმთავრესი ქრისტეს თავდებობის დარღვევა და სხვა. ეს ზოგადად კონკრეტულად კი, საანალიზო ტექსტის ამ ეპიზოდთან სახლიდან გასული ამირანის ჭაბუკობაზე არაფერია ნათქვამი. მას ნათლია წმ. გიორგი შეხვდება და საჭიდაოდ გამოიწვევს. წმინდანი მიაჯაჭვავს... ამ ვარიანტშიც მამა ამირანი ერთ-ერთი უმთავრესი პერსონაჟია, წამყვანი. იგი არსების რანგში ამაღლებული გმირია. შვილი ამირანი მამის საქმის გამგრძელებელია მინიერ საუფლოში, ორივენი კი — მაღალ სულიერ იერარქიულ ძალებთან თანამდგომნი, მათივე ნების აღმსრულებელნი, რომელთაც ანალოგი არ ეძებნებათ სხვა ქვეყნების მითებში.

ამირანის მამის ვინაობის დასადგენად კიდევ ერთი ლაშხური ვარიანტია საინტერესო. იგი ჩანერილია ლენტეხის რაიონის სოფ. სასაშში (ონიანი 2009: 468). ეს ჩანანერიც ორიგინალურია, განსაკუთრებით — შესავალი ნაწილი: კლდიდან კივილი ისმის. იგი დალია. ჩვენ ვიცით, რომ მშობიარე დალისთან გამოქვაბულში მჭედელი ადის, იშვიათად — მონადირე. აქ ოდნავ განსხვავებული სიტუაციაა. მჭედელი ადის კლდეზე. „დალიმ გარეთ გამოიხედაო, გა-

უხარდა, პირველად ეგონა ქმარი. რომ მოვიდა ახლოს (თვითონ), ხედავს არ არის მისი ქმარი. კითხვა: — რა ამბავია, რომ კივი? — ქმარი დამეკარგა, ვეძებ, ვერ ვპოულობ“. დიალოგი მოკლეა, ლაკონური, განსაკუთრებით დალის პასუხები. საინტერესოა, რომ ეს ხდება გარეთ და არა გამოქვაბულში. დალის კივილი რომ ქმრის დაკარგვის გამოა და ნაადრევი მშობიარობაც, არაა სადავო. იგი კანონზომიერია სვანური ვარიანტებისათვის. სხვა ჩანაწერების მსგავსად აქაც იმაზეა მინიშნება, რომ „გაანყვეს სიყვარული“. საინტერესო ჩანს ქალღმერთი დალის გაფრთხილება.

— ეგერ გამხმარი ცხენის თავი, დამიღვეი მუხლებში (უნდა იყოს ჩამიღვეი მუხლებს შუა), ქმარი რომ გამახსენდება, ვიკივლებ და როგორც მარწყვი იქ (ნელში) გაგწყვეტო. რასაკვირველია, მთქმელი მოერიდა პირდაპირ თქმას, განმარტებას, ისე კი აქ საიდუმლო მოძრაობა იგულისხმება. იქვეა თქმული: მუცელში ამირანი მყავს, ოთხი თვე აკლია მოშუშებას, ამომარიდე, ფაშვში ჩასვი და იამანის წყაროზე დადგი. მჭედელმა დარეჯანიანმა ალას-რულა დალის ანდერძი. ამის შემდეგ საუბარია ამირანის ჭაბუკობაზე ბადრისა და ვისიბთან ერთად, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლაზე. ბოლოს კი ამირანმა მარტო ყოფნა გადაწყვიტა და წილი მოითხოვა: „არაფერი არ მინდა თქვენი ბალხეთის მინდვრის გარდა. დაიარება ამირანი. ერთ გორაზე დევი ზის, ცხვრის ჯოგს მწყემსავს. დამონმებულ ეპიზოდს აკლია ერთი პასაჟო: „ამირანი დაერია ცხვრის ჯოგს და თავებს ჭრის“. სწორედ ამიტომ დაუძახა დევმა: „გაჩერდი, თორემ დაგამწყვდევ. ამას ერთი შვრებოდა და აქა მყავს დამწყვდეული. (იგულისხმება უფროსი ამირანი). ახლა უფრო მეტი ცხვრების ხოცვა დაიწყო ამირანმა. დევმა უთხრა: რ, რ, რ. უცებ შეიყვანეს ამირანი გამოქვაბულში. ამირანმა კვნესა დაიწყო, დევი შემჭამსო. გაიგონა იმან, ვინც კიდობანში იყო დამწყვდეული, დაუძახა: „ვინა ხარ, რომ კვნესიხარ?“ — მე ვარ ამირანი. თურმე კიდობანში მამისი ყოფილა. — ვაი, შვილო, რა დავაშავეთ ასეთი, რომ ორივენი დევის წერა შევიქმენითო?!. არიქა, შვილო, გავგლიჯოთ კიდობანი. გავგლიჯოს კიდობანი და წამოვიდნენ“. ამის შემდეგ გადმოცემულია, რომ შვილმა ამირანმა ვერაფრით მოკლა დევი ხმლით, მერე მამამისმა აიღო თავისი ხმალი და მოჭრა დევის თავი. ამ ვარიანტშიც მამა ამირანი შეუდარებლად ძლიერია შვილზე. მხოლოდ მისი ხმლით შეიძლებოდა დევის მოკვლა. ამ ხმლის გაცვლა სთხოვა ამირანმა. ამ ვარიანტშიც შვილის ხასიათის ნაკლოვანებებზეა მინიშნება: „ნამეტანი ავი ხარ, შვილო, და მე ამ ხმლის მეტი არაფერი მერევა, მეშინია, რომ მომკლაო“. დიალოგი შინაურულია: „ხომ არ გადარეულხარ მამაჩემო, ვის მოუკლავს შვილს მამა, რომ მე მოვკლა? მამა ამირანმა მისცა შვილს ხმალი“. ამ სიტყვებში ღრმა საიდუმლოებაა გაცხადებული. იგ-

რძნობა, რომ მამა ამირანმა აღასრულა თავისი ღვთიური მისია სამყაროს წინაშე. სწორედ მისი საშუალებით და მისი ხმლით გახდა შესაძლებელი უკანასკნელი ბოროტი ძალის, ყველაზე საშიში და ძლიერის, დამარცხება. მას უკვე საბრძოლო აღარაფერი აქვს, ბოროტება განადგურებულია, ხმალი ღირსეულმა მემკვიდრემ უნდა აიღოს ხელში. ასეთი მხოლოდ მისი შვილია, უმცროსი ამირანი. მან დედამინაზე უნდა განაგრძოს მამის საქმე, მაგრამ კონკრეტული ვარიანტით უმცროსი ამირანის ჭაბუკობაც დამთავრებულია. ამირანმა დამოუკიდებელი ცხოვრება გადაწყვიტა. აქ ბევრი რამეა სავარაუდო, უფრო ზუსტად შეჯამება ამირანის მთელი მოღვაწეობისა, მის მიერ სამჯერ ფიცის გატეხვა და სხვა ცთუნებები, რის გამოც ქრისტე ღმერთმა მიაჯაჭვა. ამ ვარიანტში მეორდება, რომ ამირანმა ორჯერ იცნო მამამისი, გაუცინა, მესამედ კი — ვერა და თქვა: — რას მიცინის ეს მოხუცი, — და თავი მოჭრა. მესამედ დაარღვია პირობა ამირანმა და მაცხოვარმაც დასაჯა, კავკასიის უდიდეს გამოქვაბულში გამოამწყვდია. მამა-შვილის დაშორებიდან დიდი დროა გასული. ამჟამად, რომ უმცროსმა ამირანმა ვერ იცნო მამა, რომელიც უკვე მოხუცია და ადამიანთა საუფლოში მაცხოვრებელი. აქ კი საინტერესო რამ იკვეთება: ნაწარმოებიდან ვიცით, რომ უფროსი ამირანი ქალღმერთი დალის თანამწყვდილეა, ქმარი, მისივე საუფლოს ბინადარი, ხმალიც ღმერთისგან აქვს ბოძებული. ისიც ვიცით, რომ უკვდავია, მის მოღვაწეობას უშუალოდ ზეციური ძალები განაგებენ და ინსპირირებენ. სამივე ვარიანტით ის ღმერთის ნების აღმსრულებელია სულიერსა და ფიზიკურ სამყაროში, დედამინაზე, სადაც ბოროტება განსაკუთრებული სიძლიერითაა ფეხმოკიდებული, იმდენად, რომ კოსმიური მისიით მოვლენილი რაინდებიც, მამა-შვილი ამირანები, დევის ტყვეობაში აღმოჩნდებიან. აქ მინიერი საუფლოს იდუმალებებია საფარველდებული, რომლის ამოცნობაც მათთვისაც უზარმაზარი სირთულეა. მართალია, მამა ამირანი უკვდავია, ერთადერთი თავისი ხმალია, რომლითაც ნეკიც რომ გაეკანროს მოკვდება, მაგრამ დედამინაზე ბოროტებასაც აქვს ასეთი იარაღი. ერთ-ერთი სვანური ვარიანტით ამირანი დევის ტყვეობაში მოხვდება, გამოქვაბულშია. კედელთან კი დევეს თავისი და ჰყავს დაბმული. მან უთხრა ამირანს, რომ ამ დევეს არაფერი კლავს თავისი ხმლის გარდა. ეს ხმალი ზეთშია ჩადებული. იმას თუ დავადებთ კისერზე, თვითონ მოჭრისო თავებს. ე.ი. ხმალი თვითმოდრავია. ეს საიდუმლო იცის დევის დამ. დავძენთ, რომ, ფიზიკური საუფლოს საიდუმლოებები ზოგჯერ თვით ღმერთებისთვისაც უცნობია: ასე, მაგალითად, ბერძნულ მითოლოგიაში აღწერილია ოლიმპოს მფლობელთა ბრძოლა გიგანტებთან. გიგანტმა პორფირიონმა შემოახია ზევსის მეუღლეს ტანსაცმელი. ზევსმა მეხი სტყორცნა,

მაგრამ გიგანტებს ხომ ღმერთების იარაღი ვერაფერს აკლებდა. საჭირო იყო საქმეში მოკვდავის ჩარევა. ბედად ჰერაკლემ მოასწრო ბრძოლის ველზე დაბრუნება და თავისი ისრით გამოასალმა ნუთისოფელს გიგანტთა მეთაური პორფირიონი“ (ბერძნული 1998: 30-37). როგორც ვხედავთ, ციურ ძალთათვისაც ზოგჯერ მინიერთა მხარდაჭერაა აუცილებელი.

ტიქსტოლოგიური კვლევა გვარწმუნებს, რომ მამა-შვილი ამირანების ურთიერთობები ყველაზე სრულად ლაშხურმა ვარიანტებმა შემოგვინახა. ამ აზრით კიდევ ერთი ჩანაწერია საინტერესო: „ამირანის ზღაპარი“ (ჩიქოვანი 1947). ვარიანტი საკმარისად ვრცელია. ამირანი ხანგრძლივი ფათერაკებით აღსავსე თავგადასავლების შემდეგ შეხვდება ერთ მეცხვარეს (დევს), რომელსაც უზარმაზარი ხე (იგულისხმება ნაძვი) თითისტარად გამოუყენებია, წვრილი ტყე კი სართავად. მწყემსმა დაუძახა ამირანს: — ცხვარი გამომირეკე აქეთო. ამირანმა ბევრი უყვირა, უბიძგა ცხვრებს, მაგრამ ადგილიდანაც ვერ დაძრა, მაშინ მწყემსმა თვითონ გასძახა ცხვარს: „გრეტ-გრუტ“, — და ეს ჯოგი გამოექანა, თვით ამირანიც შუაში მოიყოლა და კლდის გამოქვაბულში შეიყვანა. ამ გამოქვაბულში იდგა რკინის კიდობანი, იქიდან კვნესა ისმოდა, ბოლოს ლაპარაკიც მოესმა ამირანს: — შვილო, მე არ ვიყავი საკმარისი, რომ აქ მოემკვდარვიყავი და შენც რამ მოგიყვანა?! კიდობანში ამ ეშმაკ ქალს ჰყავდა დამწყვედელი ამირანის მამა. ამირანს გაუხარდა მამის პოვნა და გაათავისუფლა. გადანყვიტეს დევის მოკვლა. თქმა და აღსრულება ერთი იყო, მაგრამ მწყემს ქალს რამდენჯერაც მოჭრიდნენ თავს, იმნუთას გამოებმებოდა. ამასობაში მოფრინდა ერთი ფრინველი და დაუძახა ამირანს: — მარილიანი წყალი დაასხით თავზე. ამ საშუალებამ გაჭრა, როგორც წინათ ერთხელ დევის მოკვლის დროს“ ამ ვარიანტიც შვილი მამას სთხოვს ხმლის გაცვლას. აქ მეორდება მამის საყვედური. შვილმა უთხრა: — „თუ ხმალს მომცემ, მე შენ არასოდეს მოგკლავ. როცა შემხვდები, გამიცინე და მიხვდები, რომ შენ მამაჩემი ხარო. მამა დარწმუნდა შვილის გულწრფელობაში და დაშორდნენ ერთმანეთს. როცა შეხვდებოდა მამა შვილს, უცინოდა. ერთ დღეს, მიუხედავად მამის გაცივნებისა, მაინც თავი მოკვითა“. ამის შემდეგ საუბარია ამირანის გაამაყებაზე: ქვეყანაზე თავისი მძლეველი არავინ ეგონა, ზოგს პირდაპირ ბრძოლით კლავდა, ზოგს ღალატით ბოლოს ქრისტე ღმერთმა დასაჯა. შვილი ამირანის ბოლო პერიოდის ჭაბუკობის ამგვარ თვისებათა ჩამოთვლა, უცილებლად მიგვაჩნია, რომ კვლევა ობიექტურად წარმართოს. მისი ნაკლოვანებებია: გაამპარტავნება, სამჯერ ქრისტეს თავდებობის დარღვევა, ზოგჯერ უნდა თუ არა, მონინააღმდეგე ხელში აკვდება, ღალატითაც კლავს და სხვა. შვილი ამირანის ყველა ქმედებას თავისი ადგილი უნდა მიეჩინოს.

ამ საკითხზე ვრცლად ჩვენ ამირანის დახასიათების დროს გვექნება საუბარი. აქ მხოლოდ მამა-შვილის დიალოგი გვაინტერესებს, საიდანაც ბევრი რამ ირკვევა. კერძოდ, უფროსმა ამირანმა იცის შვილის თავგადასავალი, ჭაბუკობის პერიოდი. ვარიანტების შეჯერებით დგინდება, რომ მისთვის არაა მოულოდნელი უმცროსი ამირანის ტყვედ ჩავარდნა დევქალის ხელში. იცის, რომ შვილს ფიცი აქვს გატეხილი სამჯერ. ცხადია, აქ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება, კერძოდ, მამა ამირანი სულიერი საუფლოს წარმომადგენელია, დალის თანამენწყვილე, მაგრამ, რაც ყველაზე უფრო საინტერესოა, იგი უკვე დროებით კი არაა შემოსული მინიერ საუფლოში, არამედ მუდმივი მაცხოვრებელია. დალიც არაა ცოცხალი, იგი მშობიარობას გადაჰყვა. შვილი ამირანი კი ადამიანთა საცხოვრისშია გაზრდილი, ღვთით ხელდებულ იამანის ოჯახში. მიუხედავად ღვთიური ჩამომავლობისა, ამირანში ძლიერია ადამიანური ნაკლოვანებები, მაგრამ მხოლოდ მათზე დაყრდნობით ვერ დავდგებით უარყოფით პოზიციაზე, რამეთუ ამირანის მოღვაწეობაში დადებითი შეუდარებლად მეტია. იგი ურთულესი და გამოუნაკლისი მოვლენაა ქართული კულტურის ისტორიისა და არა მარტო ქართულისა. ისევ გავიხსენოთ მამის საყვედური შვილის მიმართ: ვერ მოგცემ ხმალს, მოლალატე ხარო. რა იგულისხმება დალატში? მამა-შვილი ხანგრძლივი დროით შორდებიან ერთმანეთს. ამ განუსაზღვრელ დროში ამირანი მოწინააღმდეგეს ზოგჯერ პირდაპირ, ზოგჯერ ღალატით კლავს. ჩვენ სხვა ვარიანტებიდან ვიცი, რომ ამირანი მოწინააღმდეგეს ხერხიანობით, მოტყუებით ამარცხებს და არა პირდაპირი შებრძოლებით, ვინაიდან გრძნობს, რომ მოწინააღმდეგე მასზე გაცილებით ძლიერია. ამირანი კულტურული გმირია. ამგვარი ქმედება კი კულტურული გმირისთვის დამახასიათებელია და იგი ნაკლად არ ითვლება, პირიქით. ასე რომ ამირანის გაამაყებაზე საუბრისას უნდა ვერიდოთ ნაჩქარევი დასკვნების გაკეთებას.

მამა-შვილი ამირანების შეხვედრის ეპიზოდი დამოუკიდებლადაცაა გავრცელებული ლაშხურ დიალექტში. ამ მხრივ საინტერესო აღმოჩნდა ელენე კირიას ასული ჭელიძის მონათხრობი (მას „ამირანიანის“ მხოლოდ ფრაგმენტები ახსოვს), ჩამწერი ო. ონიანი 1972 წ., ლენტეხის რაიონის სოფ. სასაში. „ამირანმა ბევრი გმირობა ჩაიდინა, დევები ამოწყვიტა, მაგრამ დიდხანს სახლში ვერ ჩერდებოდა, გარეთ ხეტიალი უყვარდა მარტოს. ერთხელ შეხვდა მეცხვარეს, დევს, რომელსაც უზარმაზარი ნაძვი თითისტარად ეჭირა ხელში და სართავად ტყეს იყენებდა. ამირანი დაერია ცხვრის ჯოგს და თავებს ჭრიდა. დევმა ჯერ გააფრთხილა: ნუ აკეთებო! ამირანი არ მოეშვა. მაშინ დევმა შეუძახა ცხვარს: რ ... რ ... რ ... ცხვარმა ამირანი შაუში მოიყოლია და გამოქვაბულში შეიყვანა. აქ კი კიდო-

ბანში დამწყვედელი კაცის კვნესა მოესმა. იგი უფროსი ამირანი აღმოჩნდა. მამა-შვილმა გაიხარეს ერთიმეორის ნახვით, მოილაპარაკეს, როგორ მოეკლათ დევი. უფროსმა ამირანმა უთხრა: აი, იქ, კედელთან თავისი ხმალია და მოიტანეო. ამირანმა დაუმალა მამას სიმართლე, — ვერ ვნახეო, — ისე ემძიმა. სიუჟეტი განხილული ეპიზოდის მსგავსად ვითარდება. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მამაშვილი დიდხანს იყვნენ ერთად. ამირანს მოსწყინდა მამასთან ცხოვრება, მარტო წასვლა გადაწყვიტა და ხმლის გაცვლა სთხოვა. ხმალი ამ ეპიზოდშიც განსაკუთრებულია, მხოლოდ ის კლავს მამა ამირანს... უფროსმა ამირანმა გაუცვალა ხმალი და დაშორდნენ ერთმანეთს. ამირანს ქრისტე ღმერთი შეხვდება და დასაჯა სამჯერ პირობის დარღვევისთვის. მამა-შვილის ურთიერთობა აღარ გრძელდება. რასაკვირველია, მთქმელისთვისაც კი ეს ეპიზოდი სიუჟეტის ნაწილია. მთქმელმა კითხვაზე: თუ იცი ამირანის ბავშვობაზე რაიმე? ასე გვიპასუხა: ამირანი ბალხეთში გაიზარდა, იგი მისი გასართობი, სანავარდო მინდორია, თვალუწვდენელი. საინტერესოა, რომ იმავე მთქმელის სიტყვებით, სამონადირეო ციკლის მასალებში ბალხეთი ჭუთხაროს კლდის შუაგულშია, სადაც მარადიული ზაფხულია, წელამდე ბალახი ბიბინებს და უთვალავი ჯოგი ძოვს ჯიხვებისა, რომელნიც ღვთიური ცხოველები არიან. ერთხელ მონადირეს გაეხსნა ჭუთხარის კლდის კარები, შეიხედა და უცებ ჯიხვთა ჯოგი გამოემართა კარებისაკენ, მონადირის გადაგდება უნდოდათ კლდეზე, მაგრამ კარები სწრაფად დაიკეტა. ჭუთხაროს მთის შუაგულში ბალხეთის მინდორი, რომელიც თვალუწვდენელია, სვანურ სხვა ვარიანტშიც იჩენს თავს, მაგრამ არა ჭუთხაროს კლდის დასახელებით ბალხეთის მინდორი. თავისი შემოგარენით მთაზე მდებარეობს. როგორც წესი, რომელიღაც გორაზე ზის დევი, მას უთვალავი ცხვრის ჯოგი ჰყავს. მათი დაძვრა ამირანსაც უჭირს და სწორედ აქ ხდება მისი დატყვევება, გამოქვაბულში გამოკეტვა“.

განხილულ ვარიანტებს, მოტივებს და ეპიზოდებს პარალელუბი ეძებნება საქართველოს მთასა და ბარში ჩანერილ სხვა ვარიანტებთან. ასე მაგალითად, მესტიის რაიონის სოფელ კიჩხულდაში ჩანერილ ერთ-ერთ ვარიანტში — „ამირანი“ ვკითხულობთ: „ამირანმა, ბადრიმ, სეფეთარმა და ვირსპილდმა (ვისიბი) ჭაბუკობისას ერთ ადგილას ეკლესია ნახეს, რომელსაც თურმე დევი „სჩვევია“, შიგ კუბო დგას და მას დევი აბინძურებს, კუბოში კი ამირანის მამა სოლანი (სამილანი) ასვენია, მკერდზე წერილი ადევს. ამირანმა წაიკითხა, ეწერა: ჰოი, ვაგლახ ამირანო, რა მოხდა, რომ ერთი ლამე ვერ მიყარაულეო. მე დევი მაბინძურებს თავთან და ფეხებთან. მე ვარ მამაშენი სოლანი“ (ონიანი 2009). ძნელი არაა იმის ამოცნობა, რომ ამ ტექსტს სისრულე აკლია: ვინ დაასვენა ეკლესიაში ამირა-



ნის მამა სოლანი, რატომ არაა იგი დასაფლავებული, ვისი დაწერილია წერილი, რომელიც მიცვალებულს მკერდზე ადევს“. რატომ აბინძურებს მას დევი, სადაა მიცვალებულის ჭირისუფალი, რას წარმოადგენდა ამირანის მამა, როგორი იყო მისი მოღვაწეობა? მთქმელი ამ ყველაფერზე დუმს, მის წარსულზე არაფერი ვიცით. ალბათ, ოდესღაც ამირანის მამა სოლანი ბოროტი ძალების წინააღმდეგ მებრძოლი გმირი იყო, მაგრამ ამ ვარიანტს აშკარად აკლია გმირის თავგადასავალი. ეპიზოდი აქაც წყდება, ვარაუდით კი ბევრი რამ ივარაუდება, მაგრამ პერსონაჟად ამირანის მამას მაინც ვერ მივიჩნევთ. ფრაგმენტი კი საინტერესოა. ასე, რომ, ამირანის მამის ვინაობა სრული სახით მხოლოდ განხილულ ვარიანტშია შემორჩენილი. მათში უფროსი ამირანი ერთადერთი უმთავრესი პერსონაჟთაგანია და მას თავისი კუთვნილი ადგილი უნდა მიეჩინოს. დავძენთ, რომ ამირანის მამის ვინაობის დადგენა განსაკუთრებული მნიშვნელობის სახელეა „ამირანიანის“ კვლევის ისტორიაში. მას მეტი სიცხადე და გარკვეულობა შეაქვს მისივე საუფლოს წარმოსადგენად. იბადება კითხვა: რა შეიძლება ითქვას ამ საუფლოზე? ვიცით, რომ იგი ქალღმერთი დალის თანამეწყვილეა, ქმარია. გავიხსენოთ დალის სიტყვები მჭედლისა თუ მონადირისადმი ნათქვამი: „მე მყავდა ქმარი, სანადიროდ წავიდა, ვეძებ და ვერ ვპოულობ“. რასაკვირველია, წარმოუდგენელია დალის ქმარი მონადირე იყოს, თუნდაც სახელგანთქმული. დალის თანამეცხედრე მხოლოდ მისივე საუფლოს ბინადარი იქნება. ასეთი კი სვანური ვარიანტებით უფროსი ამირანია, რომელიც ხშირად ეცხადება ადამიანთა საცხოვრისს, ბოროტი ძალების მოსასპოვად. ამიტომ აუცილებლად უნდა დადგინდეს ამ საუფლოს სპეციფიკა. ის, რომ ნადირთა პატრონი კლდოვან-ყინულოვანი არეალის ბინადარია, გამოქვაბულის, ვერაფერს არკვევს. ამ არეალში ჭეშმარიტ მონადირესაც მიესვლება, მაგრამ, როგორც არაერთგზის გვითქვამს, მოკვდავი ვერასოდეს ვერ იქნება ამ საუფლოს ბინადარი. იგი ჩვენთვისაც ხილულია, ფიზიკური თვალისათვის, ოღონდ მას აქვს თავისი იდუმალი, ერთი შეხედვით არაფრით გამორჩეული, მაგრამ წმიდათანმინდა ადგილი, სივრცე, სადაც მოკვდავი, უკიდურესი გამონაკლისის გარდა, ვერ შეაბიჯებს. ეს საკრალური მიდამო შემოქმედელიცაა. დალი უმეტეს შემთხვევაში ამგვარ სივრცეშია. კლდის დედოფალი თავადაც უხილავია, მას შეუძლია ფიზიკურ სხეულში შესვლა და გაქრობაც. იგი საკუთარი ნება-სურვილით ეცხადება მონადირეს და არა მარტო მონადირეს. არც ისაა აუცილებელი, რომ იგი გამოქვაბულში ცხოვრობდეს, რამეთუ გამოქვაბულში შესვლა მოგვიანო პერიოდის მოვლენაა. ეს გამოქვეყნებული მასალებითაც დასტურდება. მაგალითად, „დალი კლდეზე მშობიარობს“ და არა კლდეში, როგორც ეს თარგმანშია (ონიანი

2009). მისი სამყაროც უხილავ ძალთა საბრძანისია. ასე, მაგალითად, ერთ-ერთ მითოსურ გადმოცემაში. „მონადირე რავაზი“ ვკითხულობთ: „სანადიროდ წასულმა რავაზმა წიფლის ხის ქვეშ დაანთო ცეცხლი და დაიძინა. შუა ღამისას მთიდან ხმა მოესმა: — შენც წამოდი და შენი სტუმარიც წამოიყვანე. გაიხსნა წიფლის ხე და დალი გადმოშვა. მონადირე რავაზს უთხრა: — ქორწილში ვართ დაპატიჟებული ... ჩემი ფეხის ნადგამზე დადგამ ფეხს. იქ როგორც მე მოვიქცევი, შენც ისე გააკეთე ... ქორწილიდან დაბრუნების შემდეგ წიფლის ხე ისევ გაიხსნა და დალი შევიდა. მეორე დღეს რავაზი აღმოჩნდა სოფლიდან ათვლით ცხრა მთის იქით პირველ მთაში“, ე.ი. წმინდა ღვთიურ საბრძანისში, ყველაფრის საწყისში. ამ საწყისიდან რვა მთა უნდა გამოვლოს ზღურბლამდე, კერძოდ, ღვთიურსა და ადამიანურს შუა ცენტრამდე, მეცხრე მთამდე, რომლის აქეთ ადამიანთა საუფლოა. ზღურბლამდე კი მონადირეს დიდი გამოცდა ელის. ირგვლივ მიდამო ჯიხვებითა და არჩევებითაა სავსე. რავაზი არაფერს დახარბდა, გაუძლო ღვთიურ გამოცდას. თოფი არც კი გამოუღია ბუდიდან. მხოლოდ ადამიანთა საცხოვრისისათვის განკუთვნილ სივრცეში, მეცხრე მთაში, უღალატა ნების სიმტკიცემ და ცხრა ჯიხვი მოკლა. მარტო ყურები დააჭრა და წამოვიდა შინ. აქ კი მისმა ცოლმა ჯადოსნური მათრახით ვირად აქცია. საბოლოოდ რავაზი უბრუნდება თავდაპირველ მდგომარეობას და ჩვეულებრივ ადამიანად რჩება“. დალის ციკლის მასალებიდან ეს სამყარო არ აგვირჩევია შემთხვევით. ალბათ, არაა ძნელი იმის დანახვა, რომ საქმე გვაქვს პიროვნების სულიერი ზეალსვლის უკიდურესად ღრმა პროცესებთან. მონადირე რავაზი თავისთავში გადის ინიციაციის ურთულეს გზასა და საფეხურებს, ფათერაკებით აღსავსეს. ამ გზაზე პიროვნება შეიძლება დაიღუპოს კიდევ, თუ სათანადოდ არაა მომზადებული. ხელდასხმის ამგვარი გზა ორიგინალურია, მას ანალოგი არ მოეძებნება ძველი კულტუროსანი ქვეყნების მითოლოგიებში. ასე, მაგალითად, ბერძნულ მითოლოგიაში „მითები მჭიდროდ არის დაკავშირებული კონკრეტულ გარემოსთან, მოხსენიებულია ესა თუ ის მხარე, ქალაქი, მთა, ზღვა თუ მდინარე ... ელინური მითების გეოგრაფია ძირითადად საბერძნეთთან არის დაკავშირებული“ (გორდფიანი 1998). აქ მწერლობა და მითოლოგია ერთმანეთს ავსებდა და ასაზრდოებდა. ისიც ცნობილია, რომ ძველი ბერძნული მითები საუკუნეების განმავლობაში მუშავდებოდა, მდიდრდებოდა და იხვეწებოდა. მათში დიდ ხელოვანთა და მოაზროვნეთა სიბრძნეა გაცხადებული, მისტიური სიბრძნე. „ელინთა მითის ყველა პერსონაჟი ვილაცის შვილია და მეტწილად, ვილაცის მშობელი. სწორედ ეს აძლევს ძველსა და ახალ მითოგრაფებს შესაძლებლობას შექმნან მრავალრიცხოვანი მითოლოგიური გენიალოგიური სქემები, სადაც

მკაფიოდ არის ჩამოყალიბებული ურთიერთმიმართების მთელი სისტემა უკვდავთა და მოკვდავთა სფეროებს შორის“ (გორდუზიანი 2005: 12) ისიც აღსანიშნავია, რომ ბერძნული მითების მოქმედება ხდება დროის გარკვეულ მონაკვეთში. შეგვიძლია, ვილაპარაკოთ ე.წ. მითოლოგიურ ქრონოლოგიაზეც კი, რომელიც არსებითად სრულდება ძვ.წ. XI საუკუნეში რაც შეეხება გმირებსა და მოკვდავთა საქმეებს, შეგვიძლია გარკვევით ვთქვათ, რომ აქ ელინთა მითოლოგიური მესსიერება ვერ სცილდება ძვ.წ. XX-XIX საუკუნეთა დასაწყისს. რაც ამ ჯგუფის მითებშია მოთხრობილი ერთი ათასეული წლის ფარგლებში ექცევა“. (გორდუზიანი 1998: 11). ამჯერად აღარაა აუცილებელი, ვისაუბროთ ელინური მითების ისტორიულ რეალობებთან, უკვდავთა და მოკვდავთა მიმართებასა თუ ქართულ მითოსურ სიუჟეტებთან, მოტივებსა და ეპიზოდებთან მსგავსებაზე. ეს კვლევის პროცესში გამოვლინდება. აქ მხოლოდ მივუთითებთ, რომ ქართული მითოლოგიის სახით განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. სხვაობები კარგად ჩანს საგმირო-მითოლოგიური ეპოსის ამირანის ფონზე. აქ ბევრი რამ არის სპეციფიკური, ძეგლი იმდენად თავისებურია, რომ თუ ღრმად დავაკვირდებით, შეიძლება ახალი მითოსური სამყარო, კაცობრიული განვითარების ახალი საფეხური გამოიკვეთოს და ახლებურადაც კი დაისვას საკითხი ციურ არსთა მიწიერ საუფლოსთან ურთიერთობისა. ზემოთ დამონშებული მითოსური გადმოცემა, „მონადირე რავაზი“, ამგვარი აზრის ერთ-ერთი დადასტურებაა. აქ დალ-ამირანის სამკვიდრო ორიგინალურია. საინტერესო ისაა, რომ იგი იმდენად მიახლოებულია და მიმსგავსებული ადამიანურ ყოფით რეალებთან, რომ თვით ყველაფრის საწყისის გეოგრაფიული მიდამოც მიწიერი განფენილობების მსგავსადაა წარმოდგენილი, ისიც ჯიხვებითა და არჩევებითაა სავსე. ჩვენ ერთ-ერთ მითოსურ ძეგლში ვნახავთ, რომ ამგვარ არეალში დალის ყანაა, სადაც მისივე საკუთარი ჯიხვების ჯოგი ძოვს. რაც მთავარია, ეს საწყისი ქვესკნელში კი არაა, არამედ ჰორიზონტალურ სივრცეზეა და იგულისხმება გარე სამყარო ამ სიტყვის ფართო გაგებით.

მოქმედებაც ადამიანთათვის განკუთვნილი ცხრა მთის იქით პირველი მთიდან იწყება. ღმერთების უმუალო საბრძანისიდან სწორედ ასეთი ორიგინალური სამყაროა პერსონაჟთა მოქმედების ასპარეზი დალ-ამირანის ციკლის მასალებში. ამ აზრით, კიდევ ერთი მითოსური გადმოცემაა საინტერესო: „დვიდილაანთ ბიბუ“. იგი განხილული გვაქვს ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში (ონიანი 2009: 210, 232). გადმოცემაში ვკითხულობთ: „დვიდილაანთ ბიბუს გარეთ მყოფი ჰყოლია მოკეთედ. იგი დალია, რომელიც ხშირად სტუმრობდა მონადირეს თავის სადგომში. დალი ბიბუს მონადირედ აღმზრდელია, დილით ადრე ადგომასაც შეახსენებს, რომ მისთვის ასე-

თი და ასეთი ჯიხვი „გორგოდაი“ არის გამოგზავნილი მოსანადირებლად. გადმოცემიდან ირკვევა, რომ ბიბუ დალის, ანუ გარეთ მყოფის, რჩევა-დარიგებების მხოლოდ აღმსრულებელია. მასში ინდივიდუალური ქმედებების მცდელობაც არ შეიმჩნევა. საბოლოოდ ბიბუ საუკეთესო მონადირე დადგა. მან ღირსეულად გაუძლო დალის ყველა გამოცდას. ამიტომ იყო, რომ მისი გვარის ყველა მამაკაცი, ჩამომავლობა, კარგი მონადირე იყო. გადმოცემაში საინტერესოა გამოთქმა: „გარეთ მყოფი“ დღემდე არსებული მასალეზიდან ერთადერთი შემთხვევაა, რომ დალი ზედწოდებით არის მოხსენიებული. მისი მნიშვნელობა განსაკუთრებულია. იბადება კითხვა: როგორ გავიგოთ ან რას შეიძლება ნიშნავდეს „გარეთ მყოფი?“ რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს მას დალის ბუნების, გენეზისის, განვითარების გზებისა და საფეხურების სწორად წარმოჩენისათვის და, რაც მთავარია, დალ-ამირანის სამყაროს წარმოსადგენად?

დალის ზედწოდების „გარეთ მყოფის“ გააზრებისათვის საინტერესოა ქართულში „შინას“ და „გარეს“ დაპირისპირება. ეს საკითხი საგანგებოდ აქვს განხილული ი. სურგულაძეს ნაშრომში „ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა“. „შინა სივრცის იმ სეგმენტს გულისხმობს, რომელზედაც განფენილია: 1. სოციალური ჯგუფი; 2. ოჯახი. აქედან განვითარდა ცნება „შინაური“. „გარე“ სოციუმის მიერ აუთვისებელი სივრცეა. შინას ბინადარია ნათესავი (თავისი), ოჯახის ნევრი (ასევე პირუტყვი), ხოლო „გარესი“ — უცხო, არანათესავი, სხვა სოციალური ჯგუფი და მისი წარმომადგენელი.

„ანალოგიური წარმოდგენები თავს იყრიან ტერმინში „გარეშე“ ... ამ ტერმინს ძველად რთული კოსმოგონიური რელიგიური შინაარსი ჰქონდა. დასკვნა ასეთია: რომ „გარეშე“ ისევე, როგორც „ზედაშე“, ე.ი. „გარეს“ და „ზედას“ მხარეები სამყაროს ნაწილია და კონკრეტული მითოლოგიური და რელიგიური დატვირთვა გააჩნდა. ამ მხარეებისადმი კულტმსახურების გადმონამთები თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახა ხალხურმა ყოფამ“. „გარეშეს“ რელიგიური მნიშვნელობის ახსნისათვის შესანიშნავი მასალა არის ფიქსირებული სამეგრელოში „გალენიში ორთა“, ანუ გარეშე სალოცავი“ (სურგულაძე 1993: 195, 202).

მოტიანილი თვალსაზრისების ფონზე შეიძლება მეტი სიცხადე და გარკვეულობა შევიტანოთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხში, თუ გავითვალისწინებთ სვანურ ყოფიერებას ზოგადად, კონკრეტულად კი რწმენა-წარმოდგენებს, სადაც „გარე“ და „გარეშე“, „შინა“ და „შინაური“, „ზემო“ და „ქვემო“, ასევე ფიზიკური სამყაროს ოთხივე მხარის დასახელება მნიშვნელოვანი თავისებურებებით არის წარმოდგენილი. სვანურად „ნაქამ“ — „გარეს“, „გარეშეს“ ნიშნავს, უცნობს. „ნაქამ ანხად იარიღენა“ იგულისხმება, რომ

უცნობი მოვიდა, ვილაცა, გარეშე. ცხადია, იგი „შინა“ და „შინა-ურის“ საპირისპიროა, მაგრამ, როცა სვანი ამბობს: „ქამ მერდე“, უცნობს, სხვა სოციუმის წევრს არ გულისხმობს. სვანური ენა მკვეთრად ასხვავებს ერთთმანეთისგან „ნაქამ გარეს“ — გარეშე კაცს „ქამ მერდესაგან“ — „გარეთ მყოფისაგან“. პირველი, ანუ „ნაქამ“, გარეთ ნამყოფს გულისხმობს, რომელიც იმავდროულად შინმყოფიც არის, ისიც სოციუმის წევრია, ოჯახის, მაგრამ უცნობისათვის „გარეშე“. „გარეთ მყოფის“ საბინადრო კი სრულიად საპირისპირო სივრცეა. აქ სხვაგვარი მყოფობაა. „გარეთ მყოფის“ საცხოვრისი ადამიანურის იქითა სივრცეა, მიღმურეთი, სულ სხვაგვარი განზომილება. აქ ადამიანის, მოკვდავის არსებობა შეუძლებელია. ამდენად „გარეთ მყოფი“ მხოლოდ სულიერ საუფლოს წარმომადგენელზე ითქმის. ასეთი კი დალი და მისი თანამეწყვილე ამირანია, მამა ამირანი. აქ გარკვევით უნდა ითქვას შემდეგი: მამა-შვილი ამირანები (განსაკუთრებით უფროსი ამირანი) ცისიერ არსებათა თანამდგომნი და მათივე ნების აღმსრულებლები არიან როგორც სულიერ, ისე ფიზიკურ სამყაროში, დედამიწაზე. ალბათ ისევ უნდა გავიხსენოთ განხილული ვარიანტიდან, რომ მამა ამირანს ღმერთმა ხმალი უბოძა. ბოლო სამ სიტყვას ღრმა რელიგიური დატვირთვა აქვს, მასში სამყაროული მნიშვნელობის საიდუმლოებაა საფარველდებული, ძნელად ამოსაცნობი. ასეთივე რთულია მათი სამკვიდროც, რომლის გააზრებას განსაკუთრებული დაბრკოლებები ახლავს. ჩვენ ვიცით, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ღვთის შვილები: კოპალა, იახსარი და სხვა, ღმრთის ნებითა და რჩევით მოქმედებენ ადამიანთა საცხოვრისში, სპობენ და ანადგურებენ ბოროტ ძალებს, დევებს, მაგრამ მათი მოქმედების არეალი მკვეთრად შემოსაზღვრული ტერიტორიაა. ბარში მათი ძალმოსილება არ ვრცელდება. სრულიად განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე მამა-შვილ ამირანებთან, რომელთა უშუალო საზრუნავიც სამყაროა, მთელი კაცობრიობა. ამდენად მათი სამოქმედო არეალიც სპეციფიკურია. უფროს ამირანს, როგორც ეს განხილული ვარიანტებით ვნახეთ, პირდაპირი კავშირი აქვს ზეციურ ძალებთან. იგი ამაღლებული გმირია, რომელიც სულიერსა და ფიზიკურ საუფლოშიც ანადგურებს ბოროტ ძალებს, ამასთანავე არის ადამიანთა საცხოვრისთან ყველაზე ახლო მდგომი ქალღმერთის, დალის, თანამეცხედრე, ქმარი. ჩვენი აზრით, იკვეთება ახალი სულიერი სამყარო ზესკნელსა და შუასკნელს შუა ჰორიზონტალურ სივრცეზე განფენილი. იგი „ამირანიანში“, კერძოდ, დალის ციკლის მასალებში, ადამიანებისთვისაც მისანვდომი სივრცეა („მონადირე რავაზი“). სწორედ აქ უნდა მოხდეს ისეთი რამ, რომელიც სულიერ ძალებს ადამიანურ ყოფიერებასთან, დედამიწასთან დააკავშირებს, ამისთვის კი პირ-

ველ რიგში მიწიერი საუფლოს განმენდაა აუცილებელი ბოროტი ძალებისაგან, რომ ღვთიურმა მტკიცე საყრდენი იპოვოს დასამკვიდრებლად. ამ მისიის აღსრულება ღმერთებს დაღ-ამირანის სამკვიდროს გზით ძალუძთ. სწორედ ამ სამყაროში უნდა იშვას გმირი (ცხადია ზეციერთა ნებით), რომელიც ადამიანთა საცხოვრის ფერს უცვლის. ასეთი მისიის აღმსრულებელი სვანური ვარიანტების მიხედვით, შვილი ამირანია, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ მებრძოლი, ადამიანებისათვის ცეცხლის მომტანი და ბევრ სხვა ფასეულობათა დამფუძნებელი. ასე, რომ მამა-შვილი ამირანების საბრძანისი კოსმიური მნიშვნელობისაა, სადაც ბოროტება მძლავრადაა ფეხმოკიდებული. იგი სამყაროულ ცენტრადაც შეიძლება მივიჩნიოთ, ვინაიდან აქ წყდება კაცობრიობის ბედიც. ამიტომ კეთილ ძალთა წმინდათაწმინდა მისიაც ბოროტების დამარცხებაა. ამასთან დაკავშირებით გასახსენებელია გამოცხადება წმიდისა მახარობლისა და ღვთისმეტყველისა იოანესი, რომელიც გამოუცხადა მას ღმერთმან: 1. და სასწაული გამოჩნდა ცათა შინა. დედაკაცი რომელსა ემოსა მზე და მთვარე იყო ქუეშე ფერკთა მისთა და თავსა მისსა გვირგვინი ვარსკვლავთაჲ. 2. და მუცლად ელო და ლაღდებდა, რამეთუ ელმოდა და იგუემებოდა შობად. და იხილა სხუად სასწაული ცათა შინა და აჰა ვეშაპი ცეცხლისაჲ დიდი, რომელსა ედგნეს თავნი შვიდნი და რქანი ათნი, და თავსა ზედა მისთა შუდნი გვირგვინი. 4. კუდი მისი მიითრევდა მესამდსა ვარსკვლავთა ცისათა, და გადმოყარნა იგინი ქუეყანად, და ვეშაპი დგა წინაშე დედაკაცისა მის, რომელსა ეგულებოდა შობად, რათა ოდეს შვეს, შთანთქას შვილი მისი. 7. და იქმნა ბრძოლა ცათა შინა: მიქაელ და ანგელოზნი მისნი ებრძოდეს მათ. 8. ვერ შეძლო და არცალა ეპოვა მას ადგილი ცათა შინა. 9. და გარდმოვარდა ვეშაპი იგი დიდი, გუელი დასაბამისაჲ, რომელსა ეწოდების ეშამკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა: გარდმოვარდა ქუეყანად და ანგელოზნი მისნი მის თანა გარდმოცვივდეს. 10. და მესმა ჳმაჲ დიდი ცათა შინა, რომელი იტყოდა ვითარმედ: ან იქმნა მაცხოვრებაჲ და ძალი და სუფევად ღმრთისა ჩუენისაჲ რომელი შეასმენდა მათ წინაშე ღმრთისა ჩუენისა დღე და ღამე. 12. ამისათვის იხარებდით ცანი და ყოველნი დამკვიდრებულნი შინა. ვაი არს ქუეყანასა და ზღუასა, რამეთუ გარდმოჳდა ეშამკი თქუენდა მომართ სავსე გულისწყრომითა დიდითა, რამეთუ უწყის, ვითარმედ მცირედი ჟამი უც-მას“ (იოანე, გამოცხადება, 1-12).

რასაკვირველია, დედამინაზე „გარდმოვარდნილი ვეშაპი და ანგელოზნი მისნი“ განაგრძობენ ბოროტ ქმედებებს, ბრძოლას და „აცთუნებენ ყოველსა სოფელსა“. ამიტომ „ვად არს ქუეყანას და ზღუასა, რამეთუ გარდმოჳდა ეშამკი თქუენდა მომართ სავსე გულისწყრომითა დიდითა, რამეთუ უწყის, ვითარმედ მცირედი ჟამი

უც-მას“. ე.ი. ცაში გამართული სასტიკი ბრძოლა უკვე დედამიწაზე უნდა გაგრძელდეს, ვინაიდან ეშმაკი საშინელი მძვინვარებითა და გულისწყრომით „გარდმოჴდა“. აქ კი ადამიანთა და ღვთის რჩეულ რაინდთა, კონკრეტულ შემთხვევაში კი მამა-შვილი ამირანების ხვედრია ბოროტების დამარცხება...

დალ-ამირანის სამყაროს სპეციფიკურობის წარმოსაჩენად კიდევ ერთი ძეგლია საინტერესო „მონადირე ჩორლა“. ჩვენ ეს ძეგლი განხილული გვაქვს ნაშრომში „კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში (ონიანი 2009: 301-342). ერთ-ერთი ვარიანტით სახელგანთქმულმა მონადირე ჩორლამ ისე შემოიარა გულახმუყალის სოფლები, რომ ადამიანთა შორის ამხანაგი ვერ იშოვა, ამიტომ ერთგული ძალღი დაიყოლია სანადიროდ. რასაკვირველია, ეს დიდი მოულოდნელობაა, ვინაიდან გამოცდილ მონადირესთან ერთად სანადიროდ წასვლას სოფელში ყველა ცდილობს. ვამბობთ, მოულოდნელობაა, მაგრამ არა უცნაურობა, როგორც ამას მკვლევართა ერთი ნაწილი მიიჩნევს. შემდეგ კი ვგებულობთ, რომ ჩორლამ ისე გაიარა ცხრა კლდე, ნადირის კვალსაც კი ვერ მოჴკრა თვალი. ეს ჭეშმარიტი მონადირისათვის მართლაც მოულოდნელობაა. იგი არ ექვემდებარება სამონადირეო ყოფიერების ლოგიკას. ეს ხდება ადამიანთათვის განკუთვნილ ცხრა კლდის მიდამოში, იქით კი მეორე ცხრა მთა იწყება, სრულიად სხვა სამყარო, ჩვეულებრივი მოკვდავისათვის შეუღწეველი, ღვთიური საუფლო. რასაკვირველია, ამ საუფლოში შესვლა ღვთიურთან წილნაყარს ძალუძს. ასეთი კი მხოლოდ ჩორლაა. მან შეძლო ფიზიკური სამყაროს ზღურბლს მიღმა გაღწევა. აქაც მიწიერის მსგავსად, ტექსტის მიხედვით უფრო მეტადაც, მიდამო ჯიხვებითა და არჩევებითაა სავსე. ძალზე საინტერესო ეპიზოდთან გვაქვს საქმე. მთქმელის გადმოცემით, მონადირე ჩორლა:

„სანამ გზას გაუდგებოდი,  
ცხრა კლდეს გადასულხარ,  
არაფრის კვალი („ფეხის დანადგამი“) არ გინახავს,  
მეათე კლდემდე გადასულხარ,  
ჩაგიხედავს შიდა ხევში.  
შენი კუთხვა მხარზე გადმოგიღია,  
სანამ სროლას შეუდგებოდი,  
ას ოცი მოგიკლავს“.

როგორც ვხედავთ, დამონშებულ ეპიზოდში უჩვეულო ამბებია, დაუჯერებელი, გაუგებარიც: როგორ გაიარა მონადირე ჩორლამ ცხრა კლდე, სანამ გზას გაუდგებოდა, ან სროლის დანწყებამდე ას ოცი ნადირი რანაირად მოკლა? რასაკვირველია, კონკრეტულ შემთხვევაში ყოველგვარი რაციონალური ახსნის ცდა უძლურია. იგი

არ ექვემდებარება ადამიანურ განსჯას და ლოგიკას. ჩვენი აზრით, საქმე გვაქვს ღრმა იდუმალებასთან. გმირი თავის თავში გადის ინიციაციის ურთულესსა და უმძიმეს გზას, ზენასამყაროული შემეცნებისაკენ მიმავალს, რომელიც საშინელ ფათერაკებთან არის დაკავშირებული. ცხადია, აქ ფიზიკურად გავლილ გზაზე არაა საუბარი, როგორც ეს მკვლევრებს მიაჩნიათ. საქმე გვაქვს ღრმა მითოსურ სიმბოლიკასთან, არაჩვეულებრივ ინდივიდუალობასთან, რომლის გასავლელი გზაც ახალი საუფლოებისკენაა მიმართული. ჩორლას, როგორც ჭეშმარიტ მონადირეს, შეუძლია ამგვარი გზის გავლა. ვარიანტიებიდან იმასაც ვგებულობთ, რომ მისი სანადირო ადგილები ცხრა მთის იქითაცაა, კერძოდ, თეთრი კლდე, დალის უშუალო საუფლო. ეს კი გამონაკლისი შემთხვევაა სამონადირო ყოფიერებაში. ამ არეალში ქალღმერთი დალის ყანაა, სადაც ჯიხვთა და არჩვთა ფარა, ჯოგი ძოვს, უშუალოდ დალის საკუთარი წმიდა ნადირი, ადამიანის ხელშეუხებელი. სწორედ აქ გამოიჩინა თვითნებობა მონადირე ჩორლამ, სროლა აუტეხა ჯიხვთა ფარას და დაისაჯა. დალებმა კლდეზე გადმოკიდეს. წმ. გიორგიმ გაათავისუფლა მონადირე. ერთ-ერთი ვარიანტით კი წმინდანმა მენყერი და ნიაღვარი მოუვლინა დალთა ლაშქარს, სამყაროს, ჩორლას დასჯისთვის. მონადირე ჩორლას თავგადასავალში, უფრო ზუსტად, ბედისწერაში გადამწყვეტი როლი მთავარ მონამეს ეკუთვნის. ჩორლა მისი რჩეული ყმაა ადამიანთა საცხოვრისში, რომელსაც წმიდანისათვის თორმეტი ცხენის საპალნე მარტო სანთელ-საკმეველი დაუხარჯავს“. ჩორლამ რაინდულად გაუძლო ყოველგვარ სირთულეებს, ამიტომ იყო, რომ წმ. გიორგიმ უხვად დააბედა სიცოცხლეში ყოველგვარი სიკეთე, ნადირობაში — ხელის მომართვა. სწორედ აქ, მთაზე, ამ განახლებულ საუფლოში ხდება ჩორლას სრული ფერისცვალება სიკვდილის შემდეგ, „როცა ის ირჩიო, მაშინ იყავ ჩვენთან მყოფი“. როცა ვამბობთ, რომ დალ-ამირანის სამყარო თავისებურიაო, გმირის სწორედ ამგვარი უჩვეულო თავგადასავალი და გაბრძენება გვაქვს მხედველობაში. ჩვენ ვიცით, რომ ბერძნულ მითოლოგიაში დიდი ინდივიდები: ჰერაკლე, ოდისეუსი, თეზეუსი და სხვა ქვესკნელურ სამყაროს გადაიან და გაბრძენებულნი ისევ ადამიანთა საცხოვრისს უბრუნდებიან. მონადირე ჩორლაში საპირისპირო ვითარებასთან გვაქვს საქმე, აქ პიროვნების სულიერი ზეაღსვლის გზები და საფეხურები განსხვავებულია. იგი აღმავალი ხაზით მიემართება ზენასამყაროულ საუფლოებისაკენ, სულიერი განვითარება და სამყაროც ორიგინალურია. დალ-ამირანის პერსონაჟთა სამოქმედო საუფლოც ასეთია. ქვეტექსტი ისაა, რომ ამ საბრძანისიდან უნდა მოხერხდეს ადამიანთა საცხოვრისის გაკეთილშობილება. უმცროსი ამირანის შობის საიდუმლოებაც აქედან იღებს სათავეს. არაა შემთხვევითი, რომ



ნაადრევად მშობიარე ქალღმერთი დალის დაჟინებული და ღვთიურ არსებათა ძალისხმევით ახლად შობილი ყრმა ადამიანთა საცხოვრისში უნდა გაიზარდოს, დავაჟუცდეს და იბრძოლოს ბოროტი ძალების წინააღმდეგ. როგორც ითქვა, ვარიანტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ უმცროსი ამირანის მისიაც ეს არის: მხოლოდ მინიერი საუფლოს განმენდა ავი სულებისაგან. ალბათ, არაა ძნელი იმის დანახვა, რომ მამა-შვილი ამირანების გზები და მიზნები ერთია, ამიტომ აქვს ჩვენთვის ამირანის მამის ვინაობის დადგენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა. იგი გასაღებია ძეგლთან დაკავშირებული პრობლემების სწორად დასმისა თუ გააზრებისთვის. უკვე მეტი გაბედულობით შეგვიძლია ვისაუბროთ ამირანის შობის იდუმალებაზე, მის მნიშვნელობაზე კაცობრიობისათვის. მოტანილი მასალებიდან გაირკვა, რომ მამა ამირანი უფრო კოსმიური მოვლენაა, მაგრამ თავისი სამკვიდრო იმდენად მიახლოებულია ადამიანურ ყოფიერებასთან, რომ დედამიწაზეც სპობს და ანადგურებს ბოროტ ძალებს. ერთიც, უფროსი ამირანის შემთხვევაში თავს იჩენს გამოუცნობი საიდუმლოება ფიზიკური სხეულისა, რომლის უკვდავების (თვით მამა ამირანისა) ახსნა, ამოცნობა ძალზე ძნელია, მასში ღრმა კოსმიური იდუმალებაა ჩადებული. დალის ციკლის მასალებიდან ვიცით, რომ გმირი ყოველგვარი მოძრაობის, გადაადგილების გარეშე თავის თავში გაივლის ინიციაციის რთულ გზას. რაც შეეხება ფიზიკურ არსებობას, იგი ვერასოდეს იქნება მიღმურეთის ბინადარი. ამ აზრით, მამა ამირანის სახით განსაკუთრებულ მოვლენასთან გვაქვს საქმე. იგი ორივე საუფლოში მოქმედებს ბოროტების წინააღმდეგ. მისი ვინაობის გარკვევა „ამირანიანის“ ბევრი ბურუსით მოცული პრობლემის ამოცნობაში დაგვეხმარება.

## დამონებიანი:

**გორდეზიანი 1998:** გორდეზიანი რ. (რედ.). ბერძნული მითების სამყარო, ქაოსიდან კოსმოსამდე. თბ.: „ლოგოსი“, 1998.

**გორდეზიანი 2005:** გორდეზიანი რ. მითების სიბრძნე. თბ.: „ლოგოსი“, 2005.

**ონიანი 2009:** ონიანი ო. კულტურული გმირის პორბლემა ქართულ ფოლკლორში. თბ.: „უენივერსალი“, 2009.

**ნუცუბიძე 1956:** ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფია ისტორია. თბ.: 1956.

**სურგულაძე 1993:** სურგულაძე ი. ქართლი ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ.: „სამშობლო“, 1993.

**სახოკია 1969:** სახოკიასადმი მიძღვნილი კრებული. თბ.: 1969.

**ჩიქოვანი 1959:** ჩიქოვანი მ. ქართული ეპოსი. წიგნი I. თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემობა, 1959.

**Otar Oniani**

**On the Personality of Amirani's Father  
according to the Versions from the Svan Folklore**

**Summary**

The personality of Amirani's father is under a veil of mystery... The viewpoint established in the scholarly literature that according to the majority of the versions Amirani's father is a mortal hunter, from men's domain is not correct. On the contrary, most of the versions have no mentioning about Amirani's successors at all... A small part of records provides mutually contradicting data (Chikovani 1947: 272-390). An exception is the Svan versions in which a hunter is just the rescuer of the son of the hunting goddess Dali but not a father. On the basis of the study of the Svan texts it has been established that the father of Amirani is Amirani, called Amirani Senior, the goddess Dali's couple, husband, cosmic knight, immortal – God presented him a sword, forged (in the *zeskneli* or highest world) with celestial fire. Amirani Senior is a universal phenomenon of the world. He destructs the evil forces in the spiritual domain as well as on the earth where a Devi woman through the act of witchcraft (Amirani Senior fell asleep) captures him. His son Amirani has not yet been born. The matured Amirani also finds himself in the captivity of this Devi woman. Father and son Amirani-s with mutual forces kill this evil creature... Junior Amirani is his father's successor on the earth.

## მითოსური სიმულაციები. საწყისი სიმულაციები\*

*„რომ არა გარეგანი გამოვლინებები, სამყარო იქნებოდა სრულყოფილი დანაშაული. სხვაგვარად რომ ითქვას, დანაშაული დამნაშავის, მსხვერპლის და მოტივის გარეშე. დანაშაული, რომელშიც არ არსებობს სამხილი, ამიტომ სიმართლე დაფარულია უკუნისამდე და საიდუმლო რჩება საიდუმლოდ. მაგრამ რეალურად დანაშაული არ შეიძლება იყოს სრულყოფილი, რადგან სამყარო თავისთავს ხსნის გარეგანით – კვალი მომდინარე ჯერ კიდევ მისი არარსებობიდან. ეს კვალი წარმოადგენს უწყვეტ კავშირს არარასთან, რომლიდანაც სამყარო გვანოდებს თავის საიდუმლოს. ამით საშუალებას გვაძლევს შევიგრძნოთ ის, საკუთარი თავის გარეგან გამოვლინებებში გამოდმებული დაფარვით“.*

ჟან ბოდრიარი  
„სრულყოფილი დანაშაული“

### მითის ექსტოლოგია

სამყარო, რომელსაც მითი გვიხატავს, არის მხოლოდ ფანტაზმი, ხილვა, წარმოდგენა სამყაროზე; ხოლო მოვლენები, რომელზეც იგი მოგვითხრობს – მხოლოდ მოვლენათა ანარეკლი. ამიტომ მითი მოკლებულია ნამდვილობას, მაგრამ ის არც ფიქციაა, გამონაგონი. მითი არ არის ფიქცია, რომელიც რეალობის მაგივრობას გასწევდა და მოკლებული იქნებოდა რეალურობის ემპირიულ განცდას.

სინამდვილის სპეციფიური აღქმა და გაგება მითს გამოარჩევს ყველა დანარჩენი აზროვნების სისტემისგან. არქაული ადამიანისთვის, რომლის აზროვნების ერთადერთ ფორმას მითოსური აზროვნება წარმოადგენდა, სამყარო მხოლოდ მითიური შეიძლებოდა

---

\* წინამდებარე ნაშრომის სხვა თავები იხ: 1. ხ.თავდგირიძე, „მითოსური სიმულაციები“. „მშვენიერი ურჩხული“, ჟურნ. „სემიოტიკა“ 5, თბ.2009; 2. ხ.თავდგირიძე, „მითოსური სიმულაციები“, „მთლიანი ღმერთი“ და მისი დესტრუქცია“, ჟურნ. „სემიოტიკა“ 7, თბ.2010; 3. ხ.თავდგირიძე, „გაუჩინარებისა“ და „დაბრუნების“ მითოსურ-ფილოსოფიური სიმულაციები. ღმერთის გაუჩინარების თანამედროვე მითი“, „კავკასიური სახლი“, ჟურნ. „აფრა“, 16. თბ.2010.

ყოფილიყო, ანუ იმგვარი, როგორადაც მისი ყოფიერება ყოველი ალქმა-გაგების ჯერზე მითის შინაგანი უწყვეტი კრეაციული ინტენციით გადამუშავდებოდა და უკან ბრუნდებოდა ყოფიერების ახალი ფორმით. ეს თვისობრივად ახალ სამყაროს, ახალ ყოფიერებას ნიშნავდა. მართლაც, როგორც წერს ო. ფრეიდენბერგი, „სამყარო, დანახული პირველყოფილი ადამიანის მიერ, მისი სუბიექტური ცნობიერებით ხელახლა იქმნება, როგორც მეორე დამოუკიდებელი, ობიექტური ყოფიერება, რომელიც ამიერიდან, რეალური ცნობიერებისათვის შეუმჩნეველი სინამდვილის გვერდით იწყებს საწინააღმდეგო ცხოვრებას“ (ფრეიდენბერგი 1978: 21).

მითი და მისი თხრობა ქმნის თვისობრივად ახალ რეალობას. მითიური თხრობა არის მითიური ხილვა, ფანტაზმი, რომელიც „ნამდვილობას“ უპირისპირდება მეტაფიზიკური ნიშნით: მასში არაფერია გამოგონილი, მასში ყველაფერი სინამდვილეზე მიუთითებს, მასში სინამდვილე არსებობს „სინამდვილის ნიშნებით“, რომელსაც არა აქვს რეალური რეალიები და კონტურები, ამიტომ მითის სინამდვილე არის მხოლოდ ვუალირებული, რეპრესირებული სინამდვილე. სინამდვილის მეტაფიზიკური მარეპრესირებელია თავად მითი და მისი „თხრობა“, რომელსაც მეტაენაც შეგვიძლია ვუნოდოთ, რადგან მითიური სივრცის ფარგლებში მისი მეტაენა აღჭურვილია საკუთარი რეალობის „კანონმდებლის“ — ზერეალობის შექმნისა და გაბატონების უნარით. ეს არის ბოდრიარისეული „ჰიპერრეალობა“ და იგი გულისხმობს „წინსწრების“ მეტაფიზიკურ აქტს. „ტერიტორია უკვე აღარ უსწრებს წინ რუკას, აღარც მასზე დიდხანს ცოცხლობს. პირიქით, რუკა უსწრებს ტერიტორიას — სიმულაციის წინსწრება(პრეცესია) — რუკა ქმნის ტერიტორიას“ (ბოდრიარი 1997:50). ჰაიდეგერიც ბუნებრივად უშვებს ყოფიერებაში ყოველგვარ „წინსწრებას, რადგან მისი აზრით, წარსული ყოველთვის მომავლიდან „ხდება“: „მუნყოფიერება „არის“ მისი წარსული თავისი ყოფიერების სახით, რაც უხეშად რომ ვთქვათ, მუდამ მისი მომავლიდან „ხდება“ (ჰაიდეგერი 1989:41). მითი წარმოადგენს სწორედ „წინმსწრებ რუკას“, იგი ატარებს იმგვარი რუკის ფუნქციას, რომელსაც უნარი შესწევს თავისთავზე აღბეჭდოს და ამით თავად შექმნას არარსებული რეალია. მითის წინმსწრები მექანიზმი არის მისი უმთავარესი მამოძრავებელი კრეაციული ინტენცია, რომლის კვალზეც მითიური სამყარო ახალი რეალობების, ახალი სტრუქტურებისა და პარადიგმების კანონმდებელი ხდება. ამიტომ მითი თავისი არსით ჰიპერრეალურია, რაშიც მჟღავნდება კიდევ მითის სიმულაციური საზრისი. მომავლის „წინსწრებით“, რაც სინამდვილეში მუდამ არსებულის გამოვლენას გულისხმობს, ჰიპერრეალობა სიმულირებს „მარადისობას“, სადაც მიზეზი და შედეგი ერთადაა, სადაც მხოლოდ მარადიული წამი არსებობს, რო-

მელშიც „რუკაც“ და „ტერიტორიაც“ თანაფარდ მნიშვნელობებს იძენენ. ჰიპერრეალობა რეალობის სიმულაციის გზით სიმულირებს პლატონისეულ „იდეის მარადისობას“. პლატონისეული იდეის მარადისობა „ერთდროულად ყველგანაა და არსადაა, რომელშიც შედეგი მიზეზს უსწრებს, ანუ რომელიც არის აბსოლუტური მიზნების სამეფო და რომლის იდეალურობა ფიზიკურად გაიაზრება მხოლოდ როგორც სხეული“ (ლოსევი 1991:87). მითიც, როგორც მარადი იდეებისა და პარადიგმების კანონმდებელი, აბსოლუტური იდეალურობის წარმოსახვისთვის თავის წიაღში წარმოქმნის სხეულებს და ფორმებს — ყოველგვარ გარეგანს, რომელიც არის „კვალი“, აღბეჭდვა იმ მიუღწეველი საიდუმლოსი, გარეგანისა და შინაგანის ერთობლიობაში, მის ჭეშმარიტ საზრისში ვერასდროს რომ მოიხელთებს მითი. ამიტომ „შინაგანის“ მიუღწეველ საიდუმლოს მითი ჩაანაცვლებს „გარეგანს“ და ტოტალურად გააბატონებს ჰიპერრეალობას, რომლის წიაღშიც განახორციელებს ნებისმიერ სასურველ სიმულაციას.

მითში გაბატონებული ტოტალური ჰიპერრეალობა, რომელიც არის მითის სიმულაციური წინმსწრები კანონმდებელი ახალი რეალობა, აქტივობს მეტაენით — თხრობით და წარმოდგენით (ექსპლიციტურად და იმპლიციტურად). ის ახშობს უკვე არსებულ რეალობას და მას ახალ რეალობად გარდაქმნის. მითი ყოველგვარ გარდაქმნა-ტრანსფორმირებას მისთვის გამოუცნობ, მაგრამ ინტუიციურად განცდილ „შინაგანზე“ — საზრისზე ძალადობით აღწევს. მითის მეტაენა ებრძვის საზრისს, რომელსაც თავად ენა, როგორც სანყისი რეალობა ატარებს. მითი „აზრს გარდაქმნის ფორმად, სხვა სიტყვებით, იტაცებს ენას“ (ბარტი 1994). მითი თავისი მეტაენით იტაცებს ენას, მის საზრისს და რეალობას, რომელსაც გარდაქმნის თავის „სხვა“ რეალობად — მატერიალური წარმოსახვების რეალობად; საგნების, ფორმების, ხატების რეალობად. ამიტომ მითში ყოველივე განივთებული და გასაგნებრივებულია. მითისათვის „ყველაფერი სხეულებრივია, ხოლო ყველაფერი სხეულბრივი ამასთანავე დროა“ (ლოსევი 1991:87).

ნიცმეს აინტერესებდა თუ ვინ ლაპარაკობდა მაშინ, როცა ენა ლაპარაკობდა, „რადგან სწორედ მასში, ვინც **წარმართავს** დისკურსს და ღრმად **ფლობს** სიტყვას, თავს იყრის მთელი ენა. ნიცმესეულ ამ კითხვაზე: ვინ ლაპარაკობს? – მალარმე განუწყვეტლივ ერთსა და იმავეს პასუხობს, რომ თავად სიტყვა ლაპარაკობს თავის მარტობაში, თავის მყიფე ვიბრაციაში, თავის არ არსებობაში, ლაპარაკობს არა სიტყვის მნიშვნელობა, არამედ მისი გამოცანად ქცეული და არამყარი არსებობა“ (ფუკო 2004: 368). მაგრამ ენა, რომელიც მალარმესთვის მყიფე ვიბრაციაა და თავის მარტობაში ლაპარაკობს, ყოველთვის ბადებს ეჭვს და იქცევა გამოცანად:

შესაძლებელია თუ არა მას ჰქონდეს ღრმა საზრისი, რომელსაც საგანგებოდ ფარავს მყიფე და თავისთავზე მოლაპარაკე სიტყვა, სწორედ თავისთავზე ლაპარაკით?

ფუკოს პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია. „ენა არ ლაპარაკობს იმას, რასაც იგი ამბობს“. ენა ყოველთვის ბადებს იმ ეჭვს, რომ საზრისი — რაც მასში უშუალოდ მჟღავნდება, მხოლოდ ფარავს სხვა, ნამდვილ, „ღრმა“ საზრისს... არსებობს კიდევ რაღაც ენა, ვიდრე თავად ენაა“ (ფუკო 1967).

ენა ფარავს სიტყვის საზრისს და ყოველთვის გულისხმობს სხვა ენას.

რომელ ენაზე ძალადობს მითი? თავისთავზე მოლაპარაკე ენა-სა თუ მის დაფარულ საზრისზე?

მითი ძალადობს ვიბრაციულ, მყიფე ენაზე, რომლიდანაც ფანტაზმებისა და ხილვების დონეზე გამოაცალკეებს დაფარულ საზრისს, რითაც მოიხელთებს ენისა და ყოფიერების ყველა საიდუმლოს, მაგრამ არა თავად ყოფიერებასა და მისი საიდუმლოს ტრანსცენდენტურ ავტორს//შემოქმედს. ამიტომ მითი ხდება საიდუმლოს მხოლოდ დროებითი მფლობელი. დროებითი, რადგან საიდუმლოს შემოქმედი(დემონი) ყოველთვის მითის გარეთ რჩება.

ყოფიერების ტრანსცენდენტური საიდუმლოს შემოქმედი, რომელიც ყოველთვის მითის გარეთაა გამუდმებით უკან(გარეთ) იხმობს თავის ენიგმურ ნაწილს. ამგვარი „უკანკვლავგამოხმობა“ ხორციელდება ისეთი მეტაფიზიკური მექანიზმით, როგორიცაა „მარადიული დაბრუნება“.

ტრანსცენდენტური საიდუმლოს „უკანკვლავგამოხმობა“ ფატალური აღმოჩნდება მითისთვის, რადგან „მარადიულ ბრუნვაში“ მითიური ხილვები, ფანტაზმები და ყოველი წარმოსახვითობა (რომლებიც მითმა მიიტაცა) მიდრეკილია მუდმივი, უწყვეტი, პროგრესირებადი გამჭვირვალობისაკენ. მრავალჯერადობასა და განმეორებადობაში, „მობრუნების“ ყოველ ჯერზე „ცვდება“, იკარგება „რეალურობის ხარისხი“, რასაც საბოლოოდ მივყავართ სრულ გაუჩინარებამდე — **მითის ესქატოლოგიამდე.**

ამდენად, ყოფიერების საიდუმლოს მიმტაცებელ მითზე თავის მხრივ ძალადობს თავად მიტაცებული - ყოფიერებისა და მისი ფორმების, საიდუმლოებების და ღრმა საზრისთა „მარადიული ბრუნვა“.

ამ გზით ენა და მისი ღრმა საზრისი იბრუნებს მითისგან მიტაცებულ ყოფიერების საიდუმლოს.

**ამდენად, მითიური დრო იწყება სამყაროს ხილვით (წარმოდგენით) და სრულდება სამყაროსა და მისი ხილვების სრული გაუჩინარებით.**

**ნამდვილი ყოფიერება და მისი შემოქმედი ყოველთვის მითის მიღმა რჩება.**

## **„მთლიანი ღმერთი“ და მისი დესტრუქცია**

ყოველსაშემოქმედი ღმერთი, როგორც აბსოლუტუმი და „მთლიანი სტრუქტურა“ არის სწორედ ის „მთლიანი სტრუქტურა“ რომლის „მთლიანობაც“ ხაზგასმას არ საჭიროებს. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ამგვარი დეფინიციის აუცილებლობაც დგება, რადგან მითის ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა — ონტოლოგიური პრობლემა, აღნიშნული „მთლიანობის“ გამოხატვა//გამოსახვას უკავშირდება. „მთლიანი ღმერთის“ გამოსახვის შესაძლებლობათა მითოსური რეპრეზენტაციები მითისთვის არის ის ზღვარი, საიდანაც ის მოულოდნელად მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური და თეოლოგიურ-რელიგიური ამბიციების გამომჟღავნებას იწყებს. (ამიტომაც მიიჩნევა, რომ მითი პოტენციური ფილოსოფია და პოტენციური რელიგიაა). როცა მითი იწყებს თხრობას, ანუ აქტივობას ტექსტობრივ (ექსპლიციტურ) და წარმოდგენით (იმპლიციტურ) დონეებზე, იმ წუთიდან ის ხდება ეტიოლოგიური, რის ღრმა საზრისს ღმერთისა და ყოფიერების სტრუქტურების დალაგება და ჩვენება წარმოადგენს.

მითი ფლობს „მთლიანობის“ და „ერთი ღმერთის“ შესახებ „საიდუმლო ცოდნას“. ეს ცოდნა მითისთვის ძალზედ „მტიკვენულია“ და ამასთანავე — არსებითი, რადგან ამ „საიდუმლო ცოდნის“ აპოფატიკური ბუნება, რომელსაც ვერსად გაექცევა ვერცერთი სტრუქტურა (მითი, რელიგია, ფილოსოფია, ლიტერატურა, ისტორია და ა. შ.) პრინციპულად შეუსაბამოა მითოსური პარადიგმისთვის, რომელშიც ნებისმიერი გამოვლინება და მისი არსი შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ეტიოლოგიურ, ანუ ახსნის ფარგლებში; მხოლოდ — ვიზუალურ ხატებსა ჰოპერრეალურ ფორმებში (ფანტასტიკურ და მეტაფორულ განსხეულებებში); მითოსური პარადიგმა მოიცავს ფანტასტიკური ვიზუალური ხატების ამოქმედებისა და მითოლოგემების გაცოცხლების მექანიზმებით (აქ იგულისხმება მოვლენის აღწერა და ახსნა მითოსის საშუალებით, კონკრეტული მითოლოგიური სიუჟეტებით. მაგ. კოსმოგენეზის გადმოცემა პირველკაცის განწვალვით, კვერცხის გაჩენით, ან ხარისა და გველეშაპის ბრძოლით; ან დროის ციკლურობის — „მარადიული ბრუნვის“ გადმოცემა „მომაკვდავი და აღდგენადი“ ღვთაების მითოსური ციკლით და ა. შ.) ნებისმიერი მეტაფიზიკური და ემპირიული კითხვის პასუხის შესაძლებლობას და აუცილებლობას. ამიტომ ერთი ღმერთისა და სანყისი მთლიანობის მიუწვდომელ აპოფატიკურ ბუნებას ჩიხში შეჰყავს მითი. ამ ჩიხიდან გამოსვლას იგი ერთი ცენტრალური ღმერთის აღიარებით, ანუ „საიდუმლო ცოდნის“ არსებობის ღია დადასტურებით იწყებს, რითაც თავისივე წილში სახავს ახალ ეტიოლოგიურ ემბრიონებს“ — „ერთი ღმერთის“

მადიებელ და ამხსნელ მომავლის სტრუქტურებს და პარადიგმებს — რელიგიასა და ფილოსოფიას.

მითოსური, რელიგიური და ფილოსოფიური ინტერმსოფლ-მხედველობრივი უძველესი აზროვნების წიაღში მუდმივად ვლინდება ცოდნა „ერთ ღმერთზე“. პოლითეიზმის გარემოში, განუსაზღვრელად ბევრი ღვთაების თაყვანცემისა და მსახურების პირობებში ყოველთვის არსებობს ცენტრალური, ყოვლის შემოქმედი პირველი ღმერთის უზენაესობის თეოლოგიური განცდა, მისი განსაკუთრებულობის აღიარებისა და დანარჩენ ღვთაებათაგან დიფერენცირების შინაგანი სულიერი ინტენცია. უფრო მეტიც, ასეთი ყოვლისშემოქმედი ღმერთისადმი (რომელმაც სამყარო და დანარჩენი ღმერთები გააჩინა) არსებობს მკვეთრად გამოხატული „პირველადი მონოთეისტური განცდები“ (აქ არ ვგულისხმობთ მონოთეიზმს როგორც რელიგიურ სისტემას, არამედ — მხოლოდ მონოთეისტურ ტენდენციებს) და მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური დამოკიდებულებები.

**„ერთი ღმერთის“ ცოდნას მითი, რელიგია და ფილოსოფია ერთად დაატარებენ.**

ერთი ღმერთის „დაფარული“ და „უხილავი“ სანყისი, რომელსაც შეუცნობელს ტოვებს რელიგია (აპოფატეიკურობა ღმერთის ატრიბუტია რელიგიებში) მითისთვის ღია, „შემეცნებითი“ უნდა იყოს. მითისთვის პრინციპულად მიუღებელია სანყისი მთლიანობის, ღმერთისა და ყოფიერების აპოფატეიკურობა. ონტოლოგიური საიდუმლოს „გამარტივება“ და გამონვლილვითი გამოხატვა, ისევე როგორც ამ სანყისი მთლიანობიდან კოსმოგონიის განხორციელება მითის მთავარი შინაგანი ინტენციაა. ამიტომ მითი საგანგებოდ ქმნის და ამუშავებს შიგა-სტრუქტურებს და სპეც-მექანიზმს სანყისისა და ღმერთის ასახვისათვის.

მითისა და ერთი „მთლიანი ღმერთის“ დაპირისპირებულობა ატარებს მეტაფიზიკური (ფილოსოფიური), რელიგიური (თეოლოგიური) და პარადიგმული (სტრუქტურული) დაპირისპირების ხასიათს. ამ დაპირისპირებულობაში ავლენს მითი თავის ნამდვილ ბუნებას, ავლენს „დაშლისა“ და „დანაწევრების“, მთლიანობის რეპრესირების უნარს. ამგვარი რეპრესია მიუთითებს მითის დესტრუქციულ პოტენციალზე (შესაძლებლობაზე), მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს მითის თვისობრივ, იმანენტურ დესტრუქციულობას. ყოველგვარ დესტრუქციულობას, როგორც „ქაოსის“ თანაფარდ მოვლენას, მითი უპირისპირდება თავისი საყოველთაო „მომანესრიგებელი“, ღრმად კოსმოგონიური ინტენციით.

მაშ რატომ ჯიუტობს წესრიგისა და კოსმოსის მთლიანობის მოყვარული მითი როცა თავის სტრუქტურაში აბსოლუტუმის, „მთლიანი ღმერთის“ შემოყვანას იწყებს? რატომ ეწინააღმდეგება



მითი „მთლიანობის“ ტრანსცენდენტურ სტრუქტურას სადაც სრულად გამოირიცხება ღმერთის ინტელიგიბელური იდეა? სანყისი ღვთაებრივი მთლიანობის საპირისპიროდ რატომ მუშაობს მითში „დამშლელი“ მექანიზმი?

ეს არ არის მარტივი და მით უფრო მითისთვის სასურველი ვითარება (რადგან, როგორც ვთქვით, მითი არ არის დესტრუქციული ძალა). მითი იძულებულია იყოს დესტრუქციული, მითი იძულებულია მოგვევლინოს ამ ტიპის ნეგატიურ ძალად, რადგან არცერთ სტრუქტურაში საგანგებო მანევრირების გარეშე არ თავსდება მასზე დიდი სტრუქტურა. სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, მითი ვერ იტევს „მთლიან ღმერთს“, მითში ვერ თავსდება „მთლიანობა“ — „სანყისი“, საიდუმლოს ტრანსცენდენტური შემოქმედი — ღმერთი. სწორედ ამიტომ მითი იწყებს სანყისი მთლიანობის შემოყვანის, თავსებისა და ასახვისათვის ოპტიმალური გზების ძიებას. მითი ქმნის იმ მექანიზმს, რომლითაც აღნიშნული მეტაფიზიკური დაბრკოლება გადაილახება.

**გარდა სანყისი მთლიანობის დაშლისა მითის სტრუქტურაში არ არსებობს სხვა მექანიზმი ამ მთლიანობის შემოყვანის, თავსებისა და ასახვისათვის. მაგრამ ამ გზით ასახული მთლიანობა უკვე აღარ არის სანყისი მთლიანობა. რადგან „დაშლილი“ არ შეესაბამება „დაუშლელს“ (ანუ „მთლიანს“).**

აღმოჩნდა, რომ საბოლოოდ მითი ვერ ძლევს სანყისი მთლიანობის შემოყვანისა და ასახვის მეტაფიზიკურ პრობლემას და „დაშლის“ მექანიზმით აღნიშნული პრობლემის გადალახვა მისი მხრიდან მხოლოდ მოჩვენებითი, სიმულაციურია.

**მითში სანყისი მთლიანობის შემოყვანისა და ასახვის სიმულაციით სახეზეა სანყისი მთლიანობის ტოტალური დესტრუქცია.**

ღმერთი, როგორც სანყისი „მთლიანი ღმერთის“ სტრუქტურა ყოველთვის მითის გარეთ რჩება. სანყისი მთლიანობა საბოლოოდ მაინც დაფარულია მითისთვის. ბოდრიარი ფიქრობს, რომ „შეუძლებელია გამოიხატოს ღვთაებრიობა, რომელმაც ბუნებას სული ჩაჰბერა“ (ბოდრიარი 1997:53); „მთლიანი ღმერთის“ გამოხატვა შესაძლებელია მხოლოდ „დანანევრებულად“, „ნაწილ-ნაწილ“, ხატებსა და ნიშნებში. მითს მხოლოდ „დანანევრებული“, საკუთარსავე სხვადასხვა ღვთაებრივ ძალებად ემანსიპირებული ღმერთის გამოხატვა ძალუძს. აქედან მოდის მითოსური პანთეონში და პოლითეონში, რომლის დიფერენცირებულ იერარქიულ სისტემაში ჩვენ შეგვიძლია ვიხილოთ მითის მიღმიერიდან გამომჟღავნებული „მთლიანი ღმერთის“ აჩრდილები. წარმართული პანთეონი მითისთვის დაფარული „მთლიანი ღმერთის“ ნაცვლად, მისთვის მისანვდომი ღმერთის უთვალავი სიმულაკრით — „მცირე ღმერთებით“ არის დაკომპლექტებული. ისინი სანყის ღვთაებრიობას იმდენად

ასახვევენ, რამდენადაც არიან ამ ღვთაებრიობის მაუნყებელი (მიმთითებელი) წარმოდგენები, ფანტაზმები და უკიდურეს შემთხვევაში — ნიშნები; ისინი გამოცალკევდებიან „მთლიანი ღმერთის“ ტრანსცენდენტური სანყისიდან, ტრანსფორმირდებიან ღმერთის ინტელიგიბელურ სახეებად და მრავლდებიან უსასრულოდ მითის ნიაღში საგანგებოდ მოწყობილ ხელოვნურად განოცივრებულ სათბურებში.

და თუ ამგვარი დანანევრება-გამოცალკევების გზით მაინც შესაძლებელი ხდება გამოიხატოს ღვთაებრიობა, მაშინ რა ემართება ღვთაებრივს, რომელიც დანანევრდა და გამოისახა? ბოდრიარი სვამს კითხვას: „რა ემართება ღვთაებრივს, როდესაც ის თავის თავს ხატებში აღმოაჩენს? რა ემართება მას, როდესაც ის მრავლდება სიმულირებულებში? თუ ის უჩინარდება სიმულირებულში, რომელიც გადმოშლის მომხიბლავ დიდებულებას და ძალას — ხატების ვიზუალურ მანქანურ მოქმედებას, რომელიც ცვლის ღმერთის მარტივ და ინტელიგიბელურ იდეას?“ (ბოდრიარი 1997:53).

როდესაც ღვთაებრივი გადმოიშლება „ხატების ვიზუალურ მანქანურ მოქმედებაში“, როდესაც ღვთაებრივი მეტასტაზურად ვრცელდება თავისსავე ფერმკრთალ ორეულებში, როდესაც ღმერთი უსასრულოდ გადამრავლება საკუთარსავე სიმულაკრებში, ამ დროს ის სიმულირდება და ხდება სიმულირებული ღმერთი, რომელიც ძალიანაა დაშორებული სანყის მთლიანობას. ასეთი ღმერთი ბოდრიარისთვის არის „გიგანტური სიმულირებული“, რადგან დავიდა იმ ნიშნებზე, რომლებიც ამტკიცებენ მის არსებობას. „გიგანტური სიმულირებული“ არის „არა არარეალური, არამედ სიმულირებული, რომელიც ჩაენაცვლება არა რეალურს, არამედ საკუთარ თავს“ (ბოდრიარი 1997:54).

და ამ ზღვარზე ჩნდება კიდევ სიმულაციის მთვარი საფრთხე: გაუჩინარება. სიმულაციისას უჩინარდება სიმულირებული, რადგან სანყისიდან გამოყოფის, დანანევრების ყოველ ჯერზე, სიმრავლის მატებასთან ერთად იკლებს, მცირდება სანყისი მთლიანობა. მთლიანობის დაშლის კვალზე კი ვუაღიროდება და თანდათან უჩინარდება ტრანსცენდენტური სანყისი — „მთლიანი ღმერთი“.

**ამგვარად, მითი რომელიც ცდილობს ასახოს(გამოხატოს) ღმერთი, სინამდვილეში კარგავს, აუჩინარებს მას.**

ამ შემთხვევაში სიმრავლის ოდენობა გაუჩინარების პირდაპირპროპორციულია, ხოლო ცნება „მრავალი“ (უთვალავი, უამრავი, ათასი და ა.შ.) ხდება „გამქრალის“ ეკვივალენტური. შესაძლოა აქედანად მოდიოდეს ის ღრმა მითოსურ-თეოლოგიური საზრისი, რამაც ხეთების უძველესი ცივილიზაცია „ათასი ღვთაების ქვეყანად“ აქცია („ათასი ღვთაება ხათის ქვეყნისა“ ასე აღნიშნავდნენ ხათურ და ხეთურ პანთეონს) და ამავე მსოფლმხედველობრივ ნი-

აღში წარმოშვა კიდევ უპრეცედენტო სიმრავალის „გამქრალი და დაბრუნებული“ ღმერთის პლეადა(თელეფინუ, ანცილი, ცუქი, ინარა, ხანახანა, მზის ღვთაება, მთვარის ღვთაება, ანონიმური ღვთაება...). ხეთურ მითოსში გამქრალი და დაბრუნებული ღვთაების მითოლოგემა უნივერსალურია და გამქრალის როლში ნებისმიერი ღვთაება შეიძლება მოგვევლინოს. ხეთურის მსგავსად უკიდურესად გადატვირთულია ეგვიპტური პანთეონიც — ღვთაებათა რიცხვი აქ ორიათასს აღწევს. იგივე მითოსურ-თეოლოგიურ საზღვრებს შიგნითაა საუბარი სხვა უძველეს კულტურებშიც, სადაც რელიგიური პანთეონში და თეოგონიური მითოსი ერთმანეთის პარალელურად უკიდურესად განვითარებული ჩანს. ქართულ ლოკალურ თუმ-ფშავ-ხევსურულ(აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის) პანთეონში მცირე ღვთაებების — ღვთიშვილების საერთო რაოდენობა დაახლოებით სამიათასით განისაზღვრება, თუმცა მათი სახელები უცნობია.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიაში „მითი“ იქნეს დამატებით რელიგიურ („რჯულის“) დატვირთვას და ყალიბდება რელიგიური „ანდერძების“, ადგილობრივი ტერმინოლოგიით — „ანდრეზების“ სისტემად. ქართული ანდრეზული სივრცე აგებულია უზენაესი — „მორიგე ღმერთის“, მისი ხელქვეითი ღვთიშვილებისა და მათი საყმოების(მათ მფარველობაში მყოფი მოსახლეობა) ურთიერთმიმართებაზე. ეს არის „მთავარი ღმერთისა“ და მისი უამრავი სიმულაკრის ტიპური სამყარო, სადაც ერთმანეთის იდენტური თითოეული სიმულაკრა არის კონკურენტი დანარჩენი სიმულაკრასი. ამიტომაც არის მსგავსად ოლიმპოს ღმერთებისა ღვთიშვილთა შორისაც ქიშპობა და მტრობა, რასაც სიუჟეტურად აფორმებს ანდრეზი. ხევსურულ ანდრეზში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ „თერგვაული და კოპალა მტრები არიან, არ შეიძლება ერთის მლოცველმა მეორე ილოცოსო“ (პოეზია 1972:298).

უზენაესი მორიგე ღმერთის ერთიანი სანყისიდან უამრავი ხვთიშვილი, იგივე ჯვარ-ხატი „გამოცალკევდა“ (მათი რიცხვი სამიათასს აღწევს). ღვთაებრივი სანყისის ამ გადმოშლა-ემანაციაში ძნელი არ არის მთლიანობის დამშლელი მითოსური მექანიზმის „გამოჭერა“. მორიგე ღმერთის ნიალიდან გამოსული „შვილები“ — ღვთიშვილები წარმოადგენენ თავად მორიგე ღმერთის რეპრესირებულ, კლონირებულ და სიმულირებულ ორეულებს, ხატებს, იკონურ ასახვებს, სწორედ ამიტომ ანდრეზებში მოიხსენიებიან შესატყვისი ტერმინებით — „ხატი“, „ნასახი“ (გამოხატული, დასახული, გამოსახული). აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ხატად“ — ანუ „ვიზუალურ გამოსახულებად“ დასახული ღვთიშვილის არა იკონური, არამედ ცოცხალი — მისი ცოცხალ არსებად განცდა. „ხატი“ რომელიც ჩვეულებრივ ღვთაების უსულო ვიზუალურ-

მხატვრულ ასახვად, ასლად უნდა გაგვეგო, ანდრეზი მას „ცოცხალის“ საზრისს ანიჭებს. ანდრეზის ჯვარ-ხატები არიან ღვთაების ფარდი ცოცხალი, აქტიური არსებები, რომლებიც უშუალოდ, ფიზიკურად მონაწილეობენ ფშავ-ხევსურულ მიკროკოსმიურ მოვლენებში. ხატი მითიური ხილვაა ღვთაებისა, მისი ფანტასმაგორიული გამოსახვა და განცდა, რომელიც გადმოიშალა მორიგე ღმერთის ენიგმური სანყისის უსასრულოდ დანანევრებულ სიმრავლეში.

მორიგე ღმერთის **გამომსახველობისთვის** მითოსში მუშაობს „დაშლის“ მექანიზმი. მორიგის სანყისი „სიტყვა“ აისახა//გამოიხატა მისსავე „დასახულ“//„ნასახ“ ხატებსა და ნასახებში. ამ გზით მორიგე ღმერთი საბოლოოდ გაუჩინარდა — „გამინვრილდა“ ღვთიშვილთა სიმრავლეში. „გამინვრილება“ — „მეტაფიზიკური გაუჩინარების“ შესატყვისი ფშავ-ხევსურული ანდრეზული ტერმინია, რომელიც ჯვარ-ხატის საიდუმლო ენამ შემოინახა და რაც ანდრეზული განმარტებით „ხილული არსებობიდან უხილავ არსებობაში გადასვლას“ ნიშნავს. ამ ტერმინის დაკავშირება მხოლოდ დევ-კერპთა//დემონურ ხატთა (ისევ ხატები!) გაუჩინარებასთან შეცდომა უნდა იყოს. „გამინვრილება“ გაცილებით ფართო ტერმინი ჩანს და უნდა დავაკავშიროთ ნებისმიერ ტრანსცენდენტურ ძალასთან (როგორც დადებითთან, ისე — უარყოფითთან); „გამინვრილება“ არის მითის ის მთავარი „დამშლელი“ (ეტიმოლოგიურადაც „ამინვრილება“ — დანვრილება, დაპატარავება, დანანევრებას უნდა უკავშირდებოდეს) მექანიზმი, რომლითაც ღმერთი და მისი მთლიანობა სიმუღირდება.

„ამინვრილებით“ ანდრეზი მითოსური სიმულაციის პროცესებს, მთლიანი ღმერთის სიმულაკრებში სიმუღირების ვითარებას ასახავს. იგი გაუჩინარებული და სიმუღირებული ღმერთის მითში მყოფობის სრულიად სხვაგვარ მდგომარეობას გვამცნობს:

**ეს არის ღმერთის ვერბალური ემანაციის მდგომარეობა, რომელიც მითში „თლიანობის დამშლელი“ მარგინალური მექანიზმის პარალელურად მუშაობს.**

ღვთიშვილების დასახვასთან ერთად, საკუთარ ხატებსა და ნასახებში, მათ სიმრავლეში გაუჩინარებული მორიგე ღმერთი მითოსის პასიური მონაწილეა. მორიგე ღმერთი ანდრეზებში განიცდება მხოლოდ ვერბალური სტრუქტურის — „მეტაფიზიკური სიტყვის“ დონეზე, ონტოლოგიური „ბრძანების“ ასპექტში. მორიგე ღმერთი როგორც არაერთი მითოლოგიური ღვთაება და ბიბლიური ღმერთი აქტივობს მხოლოდ „ვერბალურად“. როგორც ანდრეზი გვეუბნება — მორიგე ღმერთი „ძრავს თავის ოქროს ბაგეებს“. სწორედ „ოქროს ბაგეებით“ აწესრიგებს კოსმოსს: „მორიგე რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერობას, მაგრამ თვითონ ქვეყნის მართველობაში არ ერევა და **ბრძანების** მეტს არას აკეთებს“ (ჯავახიშვილი

1979:102). ეს კი სხვა არაფერია თუ არა ღმერთის ვერბალური ემანაცია. ონტოლოგიური სიტყვა-ბრძანება არის ის „სიტყვა“, რომელიც ჩაენაცვლება ღვთის ხატს.

**„მორიგე ღმერთი“ რეალურად მითოსში არ ყოფიერობს, აქტივობს მხოლოდ მისი ვერბალური — ნაწილი. მორიგე ქმნის და „სახავს“ სამყაროს და ღვთიშვილებს თავისი ოქროს ბაგეებიდან გამომავალი ღვაებრივი სიტყვით, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა სიტყვაში გამოვლენილი (და არა განსხვავებული და გამოსახული) ღმერთი — მისივე სანყისი და „თვითობა“. მხოლოდ სიტყვა იყო პირველთაგანი. ეს ნიშნავს: სიტყვა „იყო პრველთაგან“ და „ღმერთი იყო სიტყვა იგი“.**

ამდენად, აღმოსავლეთ საქართველოს ანდრეზულ მითოლოგიურ სისტემაში უკვე მოცემულია სამყაროს შესაქმისა და მოწყობის ვერბალურ-მეტაფიზიკური მოდელი. როგორც უძველესი კოსმოგონიური სისტემები ადასტურებენ სანყისის მეტაფიზიკური ვერბალიზაცია ძველი ალთქმის ბიბლიურ თეოლოგიამდე გაცილებით ადრე, ჯერ კიდევ უძველეს მითოლოგიებსა და რელიგიებში წარმართული პანთეიზმის წიაღში ჩნდება.

ერთი უზენაესი ღმერთის აღიარებისა და მისი სანყისის თეოლოგიური განცდის ფარგლებში შემოდის კიდევ ერთი უძველესი ტრადიცია — ცენტრალური ღმერთის ვერბალიზაცია და ამ მექანიზმის ჩართვა კოსმოგენეზის აქტში. ღვთაების ვერბალური პარადიგმა მთლიანად ეფუძნება მენტალურ — გონით ასპექტს, რაც მომავალში ქრისტიანული ლოგოსის თეოლოგიის საფუძველი ხდება. უძველეს პოლითეისტურ რელიგიებსა და მითოლოგიებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ პირველად მონოთეისტურ ტენდენციებთან ერთად ისახება „აზრის“ — „ღვთაებრივი გონის“ კრეაციული მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური გააზრებები, რაც მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებული თეოლოგიური სისტემების სახესაც იღებს ცალკეულ მითო-რელიგიურ დოქტრინებში (მაგ. ეგვიპტის ჰელიოპოლის და მემფისის კოსმოგონიური სისტემები). ამ კოსმოგონიურ დოქტრინებში შესაქმე ღვთაებრივ სიტყვასა და აზრზე (გონებაზე) გავლით დაიყვანება ერთ ღმერთამდე:

**ღვთაება(ერთი ღმერთი): — გონება—აზრი-სიტყვა-შესაქმე**

მიუხედავად წინარე მონოთეისტური ტენდენციებისა და ერთი ღმერთისადმი ღრმად თეოლოგიური განცდებისა, რომელიც ლიტერატურული ტრადიციითაც იყო გამყარებული, ეხნატონის ლოკალური „მონოთეიზმი“ (ეგვიპტე), ისევე როგორც „რიგვედას“ ჰიმნების „ერთღმერთიანობის“ შინაგანი, ღრმად სულიერი ინტენციები, მაინც ამოვარდნაა მაშინდელი მსოფლიოს საერთო რელიგიურ-კულტურული პარადიგმიდან. ეს არის დროში წინსწრება, რომელიც არღვევს საერთო კოსმიურ და სოციალურ წესრიგს. მი-

თების ეპოქაში, სადაც შეუძლებელია რელიგიის მკვეთრი გამიჯვნა მითოსისაგან, მონოთეისტური ტენდენციების განვითარებისა და გამყარებისათვის არ არსებობს არანაირი რეალურად ხელმოსაჭიდი სტრუქტურული მექანიზმები. **მონოთეიზმს მომავალი ჰქონდა მხოლოდ მითის ცხედარზე გადაბიჯებით.**

წინააღმდეგობის არსი უპირველესად მდგომარეობს პარადიგმათა და სტრუქტურათა შეუსაბამობაში. მონოთეისტური ტენდენციები — ერთი ღმერთის ავტონომიური გაგება თვისობრივად ეწინააღმდეგება ერთის მხრივ, მითოსურ მსოფლმხედველობას — კულტუროლოგიურ ასპექტში; და მეორეს მხრივ — მითის შინაგან მორფოლოგიურ სტრუქტურას — მითოსური თხრობის, ფართო გაგებით — მითოსური ნარატივის ტექსტობრივ-წარმოდგენითი (ექსპლიციტურ-იმპლიციტურ) სტრუქტურული მექანიზმების დონეზე. ამიტომ, „ერთი ღმერთისკენ“ ლტოლვა არა მითოსური, არამედ, მითის წიაღში წარმოშობილი პირველადი რელიგიისა და პირველადი ფილოსოფიის გამოვლინებებია. „ერთი ღმერთის“ აღიარება და მისი ვერბალიზაცია მითის მხრიდან იყო ერთგვარი „დათმობა“, გარკვეულად სტრატეგიული უკან დახევა ინტუიციურად განცდილი მომავალი დომინანტის — მონოთეისტური თეოლოგიურ-რელიგიური სტრუქტურ(ებ)ის წინაშე.

**ამიტომ, მითი რომელიც „დაშლის“ მექანიზმის პარალელურად გვთავაზობს საწყისი მთლიანობის — „მთლიანი ღმერთის“ გამოსახვის კიდევ ერთ, სტრუქტურულად სულ სხვა — ვერბალური ემანაციის მოდელს, რომელშიც ღმერთი ასახულია „მთლიანობით“, მაგრამ ასახულია „სახის“, „ხატის“ გარეშე, ეს მექანიზმი მითისთვის რჩება მაინც მეორეული და ყოველთვის ისეთ სტრუქტურებში იჩენს თავს, სადაც მითოსი რელიგიად იწყებს ტრანსფორმირებას, ანუ მითის იმ „დაუმუშავებელ“ და „აუთვისებელ“ წიაღში, მითის საკუთარსავე „გადაულახავ“ უბანზე, სადაც პირველადი თეოლოგიური განცდა ჩნდება(ასეთია ჰელიოპოლის, მემფისის და ქართული ანდრეზული კოსმოგონიური სისტემები).**

საბოლოოდ მხოლოდ ბიბლიაშია გადაჭრილი ღმერთისა და საწყისი მთლიანობის ასახვის მეტაფიზიკური პრობლემა: — **ასახვა ასახვაზე უარის თქმის გზით.** მხოლოდ სიტყვაში შეიძლება მოვიპოვოთ ღმერთის საწყისი მთლიანობა, მხოლოდ სიტყვა შეიძლება ასახვადეს საწყის მთლიანობას სწორედ ასახვის შეუძლებლობით, რადგან სიტყვას არ გააჩნია მატერიალური სტრუქტურა და ყოველთვის გამორიცხავს თავისსავე ვიზუალურ ასპექტს. სიტყვა ბოლომდე ახშობს თავისი საზრისის გამომსახველობით პოტენციალს და ამ გზით საზრისს ტოვებს აბსოლუტურად მოუხელთებელ ტრანსცენდენტურ მდგომარეობაში.

ამდენად, მითი მხოლოდ ნაწილობრივ ეთანხმება ღმერთისა და საწყისის ვერბალიზაციას — როგორც „არაასახვითი ასახვის“ მექანიზმს, რადგან მითიური სამყარო უპირველესად ვიზუალის სამყაროა, რომელშიც ყოველივე ტრანსფორმირდება ფორმად და საგნად, ვიზუალურ ხატებად; სადაც სულს იდგამენ და ხორცს ისხამენ აბსტრაქტული ძალები და მეტაფორები სახეებში ცოცხლდებიან; სადაც მითის ენა(მეტაენა) ძალადობს სიტყვაზე; სადაც მითი თავისი მეტაენით იტაცებს ენას, მის საზრისს და რეალობას, რომელსაც გარდაქმნის თავის „სხვა“ რეალობად — ფორმებად, საგნებად, ხატებად, იკონებად...

**ამიტომაც მითი ჯიუტად არ თანხმდება საწყისის, ღმერთის გამოსახვის შეუძლებლობას და ამ წინააღმდეგობის გადასალახად სიმულაციების გზას ირჩევს.**

ამგვარად მითი ორგანულადაა დაკავშირებული სიმულაციებთან. მითის წიაღში რომელ ზღვართანაც იწყება ღმერთის გამოხატვის მცდელობა, იმ ზღვარზევე იწყება სიმულაციებიც.

მაშ ვინ არის მითში ის პირველი უზენაესი შემოქმედი ვინც სამყარო და დანარჩენი ღმერთები შექმნა? თუ მითი ვერ იტევს „მთლიან ღმერთს“, რომელიც მხოლოდ დანაწევრებისა თუ ვერბალიზაციის შემდეგ (ვერ)აისახება, თუ მითი ღვთაებრივის გამოხატვის მარგინალური მექანიზმით მხოლოდ აუჩინარებს ღმერთს, მაშინ ვინ არის ის „შემოქმედი ღმერთი“ (ვთქვათ ქართული მორიგე ღმერთი, ეგვიპტური პტახი, ინდური პრაჯაპატი და ა.შ.) რომელიც მითოსში საწყისი უზენაესი ღმერთის სახელით აქტივობს და თავისივე წიაღიდან გამოაცალკეებს უთვალავ „მცირე ღმერთს“ (სიმულაკრებს)?

ის არის შემოქმედის — ნამდვილი ღმერთის პირველი სიმულირებული — „პირველასლი“, რომელიც უშუალოდ მოსდევს „ორიგინალს“. „პირველი სიმულირებული“ წარმოადგენს პლატონისეულ „ასლს“ (რომელიც ყველაზე ახლოს დგას ორიგინალთან („იდეასთან“)); დელიოზისეულ — „ჭეშმარიტ პრეტენდენტს“ (დელიოზი 1998: 332-335) და ბოდრიარისეულ — „გიგანტურ სიმულირებულს“ (ბოდრიარი 1997:54).

„პირველი სიმულირებული ღმერთი“, ისევე როგორც „ქაოსისა“ და „კოსმოსის“ ცნება, ანუ სამყაროს შესაქმე „კლასიკური“ გაგებით თავდაპირველად განვითარებულ მითოლოგიებში ჩნდება. ესაა სიმულაციებისა და სპეკულაციების მთელი წყება, რომლითაც მითი მის გარეთ ტრანსცენდენტურ რეალობაში არსებული შესაქმის სიმულირებას იწყებს. ამ პერიოდიდან გამოდის მითიურ ავანსცენაზე „პირველი სიმულირებული“, რომელიც ხანაც „შემოქმედად“, ხანაც „დემიურგად“ იწოდება (ასევე ორმაგი სახელით მოიხსენიება პლატონთან) და მისი წინამორბედი პირველყოფილი მითების დე-

მიურგისაგან („მომწესრიგებელი“) განსხვავებით სამყაროს „შემოქმედის“ ამბიციას ამჟღავნებს. აქედანვე იწყება მითის ტოტალური სიმულაციები — შესაქმისა და მისი ტრანსცენდენტური ავტორის საყოველთაო სიმულირება.

მითმა იცის რომ ქაოსი, როგორც პირველადი მატერია — „მომწესრიგებელი მზა კოსმოსი“ ყოველგვარი თანაშემოქმედების გარეშე იმემკვიდრა. მაგრამ ამ მემკვიდრეობაში ის მსწრაფლადპტირებადი აღმოჩნდა. მან თავისი სტრუქტურა გარდაქმნა იმგვარ სიმულაციურ სტრუქტურად, რომელშიც ნებისმიერი ტიპის ტრანსცენდენტური გამოვლინების დუბლირება გახდა შესაძლებელი. „სიმულირებულის“ შექმნით მითმა ყველა ტიპის „ქმნადობის“ სიმულაცია შეძლო. მაგრამ დემიურგის გამოცხადება „შემოქმედად“ არ ცვლის ვითარებას — განვითარებული მითოლოგიების „სიმულირებული ღმერთი“ სამყაროს შესაქმისას ყოველთვის პირველად მატერიას („მასალას“) — ქაოსს ეფუძნება და ამდენად, არსობრივად არაფრით განსხვავდება „ხელოსნისაგან“, „მომწესრიგებლისაგან“.

მითში, არცერთ მის კოსმოგონიურ სისტემაში არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ნამდვილი, მთლიანი ღმერთი და საწყისი პარადიგმულობა.

*მითი ღმერთისა და საწყისის სიმულაციების სამყაროა — უთვალავი სიმულაკრის სამყარო: მითიური დრო — სიმულაციების დრო; ღმერთის ნაცვლად — სიმულირებული და მისი უთვალავი სიმულაკრა; არქეტიპების ნაცვლად — ისევ სიმულაკრები. აქ საუბარიც კი არ შეიძლება იყოს პარადიგმულობაზე.*

### **პარადიგმის სიმულაცია და „არასიმულირებულნი“**

მითის სიმულაციური სივრცე თითქოს ადგილს არ ტოვებს პარადიგმულობისთვის, მაგრამ მითოსური სიმულაციის, ისევე როგორც ნებისმიერი სიმულაციის კანონი გულისხმობს — ახალი წესრიგის — სხვა ახალი პარადიგმის გაჩენას. ამ აზრით, მითის პარადიგმის არსი მის არაპარადიგმულობაში ძევს და მას გააჩნია თავისთავადი წესრიგისა და კანონის სტრუქტურა. ამგვარ სტრუქტურაზე დგას პირველადი მითოსი(პირველყოფილი მითოლოგიები), რომელიც შეიძლება დახასიათდეს როგორც მითის საწყისი „არასიმულაციური“ პერიოდი.

არქაული მითოსი ასეთ სტრუქტურას „სიზმრის დროის“ (დრემ ტიმე), ანუ „მითიური დროის“ სახელით მოიხსენიებს. ავსტრალიელ აბორიგენტთა ადგილობრივი ტერმინოლოგიით — არანდაში — ალთირა, ალჩერა; ალურიჯაში — ჯუგური, კარაჯერში — ბუგარი; უნგარინებში — ლალაუ, უნგუდი, ვარრამუნგაში — ვინგარა,



ბინზინგაში — *მუნგამი*; გუნვიგაში — *ბუნამი* და ა. შ (მელეტინსკი 1976:174; ლევი-ბრიული 1937:269) გამოხატულია მითის წიაღში არსებული სანყისი პარადიგმული დრო. „სიზმრის დრო“ პარადიგმული დროა, მასში განხორციელებული მოვლენები და საგნები — პარადიგმული პირველმოვლენები და პირველსაგნები. მაგრამ „სიზმრის დროის“ სტრუქტურაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ პირველყოფილი მითები თავიანთ წიაღში „სიზმრის დროის“ სახით ლიად მიუთითებენ პარადიგმის იმგვარი „სახეობის“ არსებობაზე, რომელიც მოკლებულია სანყისი („ორიგინალი“) პარადიგმულობის მნიშვნელობას. არქაული მითები განვითარებული მითოლოგიებისაგან განსხვავებით არ სპეკულირებენ „სანყისით“ არ საუბრობენ ისეთ ფენომენებზე, რომელსაც თავიანთ წიაღში ვერ აღმოაჩენენ. ამიტომ პირველყოფილი მითოლოგიები არ შეიცავენ კოსმოგონიებს, არ საუბრობენ სანყისის აპოფატკურ ღმერთზე და სამყაროს შესაქმნეზე, რომელიც განუსაზღვრელ ტრანსცენდენტურობაში მითის გარეთ განხორციელდა. პირველყოფილი მითოლოგიები არ იცნობენ არც „პირველ სიმულირებულს“, რომელიც შესაქმნის პირველად აქტს სიმულირებს, რადგან „სიზმრის დრო“ შესაქმნის აქტს საერთოდ არ საჭიროებს — აქ სამყარო იმთავითვე მოცემული, მუდმივყოფიერი „მზა“ კოსმიური პროდუქტია (ამიტომ „სიზმრის დროში“ არ დაისმის კითხვები სამყაროს წარმოშობის ირგვლივ). ეს არის სრულიად მოულოდნელი ქრონოლოგია, რომელშიც ყოველივე სოციოგონიით — სოციუმების შექმნითა და მონესრიგებით იწყება, სადაც არ არსებობს არც სამყაროს „შემოქმედი“ და არც „შემოქმედის სიმულირებულნი“. მითიურ დროში მოღვაწეობენ „არასიმულირებულნი“, თავისთავადი წმინდა მითიური გმირები — „მომნესრიგებლები“: პირველწინაპრები, კულტურული გმირები და დემიურგები. „პირველი სიმულირებულისაგან“ განსხვავებით ისინი გამჭვირვალედ მოქმედებენ — ანესრიგებენ სოციალურ გარემოს, რაც მართალია კოსმოგონიის ჰომოგენური და ფარდი აქტია, მაგრამ არასოდეს არ დაიყვანება პირველ-შესაქმემდე.

ისინი შემოდიან და აქტივობენ პირველად მატერიაში — „მოუნესრიგებელ მზა კოსმოსში“ მისი საბოლოო მონესრიგებისა და სრულყოფისათვის. ხშირად ამ მოტივაციით მითებში ძველის განადგურებისა და ხელახალი შესაქმნის („მცირე შესაქმე“) აქტებსაც ვხვდებით. განსაკუთრებით მრავალჯერადი შესაქმნის ობიექტია ადამიანი, რასაც, ჩვეულებრივ, წინ უძღვის „დაუმთავრებელი“ (ბურთისებური — უხელ-ფეხო, უცხვირ-პირო, უყურო და ა.შ. პირველი ადამიანები) კაცობრიული მოდგმის ესქატოლოგია.

დემიურგთა(პირველწინაპართა, კულტურულ გმირთა) ეს კატეგორია შემოქმედისაგან განსხვავებით არ „შემოქმედებენ“ ყო-

ფიერებას, ისინი მოკლებულნი არიან ჭეშმარიტი ქმნადობის უნარს, რაც მხოლოდ „არარადან“ შექმნაში შეიძლება იყოს გამოხატული. დემიურგი მხოლოდ ბაძავს შემოქმედს, მაგრამ რჩება „ხელოსნად“, რომელსაც რაიმეს შესაქმნელად „მასალა“ ესაჭიროება. დემიურგი ახალ ფორმებს სძენს შემოქმედის მიერ არარადან ან შექმნილ პირველად მატერიას — ქაოსს. ამიტომ ქაოსი — შემოქმედის სტიქიაა, ხოლო კოსმოსი — დემიურგის (ამიტომაც მიუთითებენ ქაოსზე, როგორც მთავარ შემოქმედებით ძალაზე (დელიოზი, ბიბლერი (მარკოვა 2008: 263-264). ამიტომაც პირველყოფილ მითოლოგიებში სამყარო „მზა კოსმიური პროდუქტია“, რომელიც დემიურგმა შეიძლება მხოლოდ მოანესრიგოს და სრულყოს. მოანესრიგება ძირითადად კოსმოგონიის სოციალიზაციის ხასიათს ატარებს. არქაული მითოლოგიები კოსმოგონიის სოციალიზაციით ალაგებენ და აღწერენ ყოფიერების სტრუქტურებს და რადგან თანხმდებიან ნამდვილი სანყისისა და აპოფატიკური შემოქმედის მიუწვდომლობაზე, სრულიად იგნორირებენ პირველადი შესაქმნის აქტს და მის ტრანსცენდენტურ ავტორს. ამგვარი მითოსი არ მისდევს ტოტალურ სიმულაციებს, არ ქმნის „პირველი სიმულირებულის“ მითოლოგიურ სახეს, არამედ **დემიურგი (პირველნი-ნაპარი, კულტურული გმირი) მოღვაწეობს ტრანსცენდენტური შემოქმედის მიერ „არარადან“ მისთვის წინდანინ მომზადებულ(ეს ეტაპი მოუხელთებელია მითისთვის) პირველად მატერიაში — „ქაოსში“.**

ქაოსი პირველადი მატერიაა, კოსმოსის ყველა ნიშნით და „ინგრედიენტით“, რომელიც შემოქმედმა შექმნა „არარადან“. ქაოსის სახით მითში მოცემულია „მოუანესრიგებელი მზა კოსმოსი“, რომელიც მუდმივად პროვოცირებს „თანაშემოქმედებას“. შემოქმედი თავად განსაზღვრავს დემიურგის არსებობის აუცილებლობას. იგი პირველადი მატერიის — ქაოსის შექმნით გზას უხსნის „თანაშემოქმედებას“. დემიურგის მიერ სამყაროს განსრულება (რაც ქაოსის კოსმოსად გარდაქმნაში, მონესრიგებაში გამოიხატება) არის შემოქმედის ღვთაებრივი ნება, რომელიც დემიურგს (როგორც ადამიანის წინამორბედ ზეადამიანს) აქცევს თავის ხატად, თავის მსგავს არსებად. ეს მსგავსება გამომხატული უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ გარეგანი გამოვლინებებით, არამედ უპირველესად შინაგანი კრეაციული ინტენციით.

მითი და მისი დემიურგები მოკლებულნი არიან ქაოსის წინარე — „არარას“ აპოფატიკურ არსს. „არარა“ — როგორც სანყისი და შემოქმედი ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტური, აპოფატიკური მოვლენა მითის გარეთაა. იგი მარადმოუხელთებელი ფენომენია. მითის დიანამიური „მარადიული ბრუნვის“ მარშრუტი ქაოსიდან კოსმოსისკენ და უკან კოსმოსიდან ქაოსისკენ, მიმართულია ქა-

ოსში — ამ პირველად მატერიაში „არარას“ აღმოსაჩენად. მაგრამ „არარა“ მუდმივალმოუჩენელი რჩება და მითიც უსასრულოდ განაგრძობს „მარადიულ ბრუნვას“, საიდუმლოც დაფარული რჩება უკუნისამდე. ეს საიდუმლო ხილულ მატერიალურ სამყაროში მხოლოდ გარეგანი ფორმებით — კვალის სახით შეიძლება არსებობდეს, იმ კვალის სახით, რომელსაც მითი „მარადიულ ბრუნვაში“ მარადიულად აღმოაჩენს და ინახავს. ბოდრიარი ამბობს: „სიმართლე დაფარულია უკუნისამდე და საიდუმლო რჩება საიდუმლოდ. სამყარო თავისთავს ხსნის გარეგანით — კვალი მომდინარე ჯერ კიდევ მისი არარსებობიდან. ეს კვალი წარმოადგენს უწყვეტ კავშირს არარასთან, რომლიდანაც სამყარო გვანოდებს თავის საიდუმლოს. ამით საშუალებას გვაძლევს შევიგრძნოთ ის, საკუთარი თავის გარეგან გამოვლინებებში გამუდმებული დაფარვით“ (ბოდრიარი 1999).

ღმერთის კვალი არის მის მიერ შექმნილი ყოფიერება, მისი კვალი მოცემულია სამყაროს მთლიანობასა და მის ცალკეულ უმცირეს გამოვლინებებში. ამ კვალის აღმოჩენა-გამოხატვასა და განცდას ემსახურება ის უძველესი ლიტერატურული ტრადიცია, რომელიც ღმერთს ხოტბას ასხამს შექმნილზე მითითებით. ეს არის არსებითად რელიგიური (და რა მითოსური) ტენდენცია. ინტიუიტურად მოხელთებული და განცდილი ღვთაებრივი რეპრეზენტაციები და ხილული ემანაციები. დელიოზი ამბობს, რომ დასაბუთებისას, რომელიც ეფუძნება მიზეზობრიობას, რელიგია გამოდის გამოცდილების ფარგლებიდან. ის პრეტენდირებს ღმერთის არსებობის დასაბუთებას მისი მოღვაწეობის შედეგებით: სამყაროთი ან ბუნებით. მაგრამ რელიგია აბსოლუტურად უარყოფს უნესრიგობას, ბოროტების თვითობას და ინტენსივობას და ღმერთი მაინც სამყაროს ადეკვატურად, სამყაროსი რომელსაც რელიგია შემოქმედებითად ალამაზებს (დელეზი. 2001: 71).

ამდენად, სანყისი და აპოფატეკური „არარა“ მითისთვის მარადმოუხელთებელი ფენომენია, მითი ამ სიცარიელეს მეორეული მოვლენებით და აქტებით ჩანაცვლებს. ამგვარი „ჩანაცვლების“ მექანიზმი, როგორც ვთქვით, აქტიურად მუშაობს არქაულ (პირველყოფილურ) მითოსში, სადაც ჩვეულებრივ, კოსმოგონიები და ესქატოლოგიები სოციალიზირებულია და სადაც, პირველადი მატერიის სახით იმთავითვე მოცემულია „მზა კოსმოსი“ — მოუნესრიგებელი, მაგრამ მაინც „მზა კოსმოსი“.

**კოსმოგონიების სოციალიზაციით იმთავითვე გაცხადდა მითის წიაღში სანყისისა და პარადიგმულობის არარსებობა.**

**მაგრამ მითი არ აღმოჩნდა შემგუებელი ფენომენი - მითი არ წყვეტს ბრუნვას „ორიგინალის“ მოსახელთებლად.**

„სანყისი“ და მისი პარადიგმულობა არსებითია მითისთვის, რადგან მხოლოდ სანყისის პარადიგმული მოვლენები არის „ნამდვილი მოვლენები“ და მხოლოდ „სანყის დროს“ შეუძლია მუდმივად კოსმოგონიის განახლება, რომლის კვალზეც ახლდება ესქატოლოგიისკენ მიდრეკილი მითი და ყოფიერება. ამასთან, სანყისი მითში განსაზღვრავს „ნამდვილობას“, „რეალურობას“, რომელიც ყოველთვის მეტარეალობის („ჰიპერრეალობის“) ზღვარზე თამაშობს. მელიადე „რეალობის არსებობას“ განსაზღვრავს მოვლენათა სანყისთან მიმართებით. პირველყოფილი ადამიანისთვის „რეალობა ზეციური არქეტიპის იმიტაციაში მდგომარეობს“, აგრეთვე იმაში, თუ რამდენად არის დაკავშირებული „ცენტრის სიმბოლიზმთან“ და ბოლოს, თუ რამდენად იმეორებს იმ ქმედებებს, რომლებსაც სანყისში ახორციელებდნენ ღმერთები, გმირები ან წინაპრები (ელიადე 1998). მაგრამ ელიადე აქ არქაული ხალხების რწმენას მიჰყვება, რომელიც „სანყისს“ მითშივე მოიაზრებს და არა მითის გარეთ, იმ პარადიგმული დროის, ეპოქის სახით, რომელსაც აბორიგენები „სიზმრის დროის“ სახელით მოიხსენიებენ. რას უნდა ნიშნავდეს მითიური ეპოქის „სიზმრის დროდ“ გამოცხადება? არქაული ხალხები სწორედ სიზმრისეული, ფანტასმაგორიული შინაარსით განიცდიან მითიურ დროს. მათ ზუსტად იციან, რომ „სიზმრის დრო“ „ჰიპერრეალური“ დროა, რომელშიც მოვლენათა მოხელთება შესაძლებელია მხოლოდ სიზმრების, ხილვების, აჩრდილების, ანარეკლებისა და ნიშნების დონეზე. არქაული ხალხებისთვის მითის ფანტასმაგორიული, „სიზმრისეული“ რეალობა არის კიდევ „ნამდვილი რეალობა“ (ყოველგვარი ალტერნატივების გამორიცხვით), რადგან მათი ყოფიერება თვისობრივად მითიურია — მათთვის არ არსებობს სამყაროს სხვაგვარი(არამითიური) აღქმა და გაგება. უფრო მეტიც: უბრალოდ არ არსებობს მითის გარეთ დარჩენილი სამყარო.

**მითის ჩაკეტილი, მოჯადოებული წრე არ აღებს სარკმელს გარეხედვისთვის.**

ამ ჩაკეტილი, მოჯადოებული წრის არსებობა მიუთითებს კიდევ მის მიღმა რაღაც ძალიან მნიშვნელოვანის არსებობაზე და ამ რაღაც მნიშვნელოვანის გადაფარვაზე — იმ ონტოლოგიური საიდუმლოს არსებობაზე, რომლის ტრანსცენდენტურ სანყისს მითი თავისი „ჩაკეტილობით“ თითქოს აუქმებს. გაუქმება ემსახურება სანყისისა და მისი პარადიგმულობის მითის წიაღშივე „აღმოჩენასა“ და ლეგიტიმაციას. სანყისის ამგვარი სიმულაცია გამონკეულია თავად სანყისის აპოფატიკური ბუნებით — მისი მოხელთება რაიმე დონეზეც კი შეუძლებელია:

როგორც მითის ჩაკეტილი, მოჯადოებული წრე არ ალებს სარკმელს „გარეხედვისთვის“, ასევე არც საწყისი ალებს სარკმელს „შიგახედვისთვის“.

ამიტომ დაპირისპირება ორმხრივ ხასიათს ატარებს. დაპირისპირებულ მხარეებად გვევლინებიან — საწყისი და მითი, რომელთა ურთიერთინააღმდეგობაში საწყისი რჩება პლატონისეულ „იდეათა“ საუფლოში და მხოლოდ „აჩრდილების“ სახით გვეძლევა. ესაა „ორიგინალი“, რომელიც სიმულაციურ ურთიერთმიმართებაშია თავის „ასლთან“ — საწყისის მითოსურ ორეულთან. ამდენად, მითში „სიზმრის დროის“ სახით კონსტრუირებულია „პარადიგმის ასლი“, რომელიც ჩაენაცვლება მითის გარეთ დარჩენილ ნამდვილ პარადიგმულობას.

რა თქმა უნდა, იმთავითვე ცხადია სიმულაციებში განხორციელებული მითის სტრატეგია — „მეორეული“ შერაცხოს „ორიგინალად“ და ამგვარი სიმულაციით გადალახოს წინააღმდეგობა ნამდვილ საწყისთან. და თუ ამგვარი ჩანაცვლება მიღწეულია, და თუ „ორიგინალის“ ფუნქციას „სხვა“ ადვილად მოსახელთებელი „ჭეშმარიტი პრეტენდენტი“ ასრულებს, საჭიროა კი ფატალური ზრუნვა აბსოლუტურად მოუხელთებელი ჭეშმარიტი საწყისის მოპოვებისთვის?

მართლაც, პარადიგმულობის ფუნქციას მითში ზედმინვენით ასრულებს მითიური დრო („სიზმრის დრო“). ამიტომ, იმას — არის თუ არა მითიური დრო ის პირველადი ფენომენი, რომელსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ „საწყისი“, „ორიგინალი“, „პარადიგმული“ უკვე ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება. პარადიგმის სიმულირება სრულდება უნივერსალურ გამოვლინებათა დონეებზე, უნივერსალურ მოდელებში და იგი სამართლიანად გვევლინება პარადიგმულობის „ჭეშმარიტ პრეტენდენტად“, რომლის ლეგიტიმაციის ზღვარზეც სიმულაციის ინციდენტი ამონურულად უნდა ჩათვლილიყო, რომ არა ერთი გაუთვალისწინებელი რამ: მითი არ თანხმდება თავისსავე სტრატეგიას — არ წყვეტს ზრუნვას „ორიგინალის“ მოსაპოვებლად, რასაც ახლავს გვერდითი, თავისი შედეგებით ფატალური მოვლენა — სიმულაციის გაფართოება.

მითი ნამდვილ საწყისში მოხვედრის მიზნით გამუდმებით მიმართავს „უკან დაბრუნებას“, რაც სინამდვილეში აღმოჩნდება ძველ წრეზე დაბრუნება, ანუ — „მითის მარადიული ბრუნვა“, რომელშიც „პარადიგმულობის ასლი“ თავის მხრივ სიმულირდება „ასლის ასლად“, ვუალირდება და ქარწყდება სიმულაკრათა სიმრავლეში. სიმულაციის გაფართოებისას მითის „მარადიულ ბრუნვაში“ მითი განუწყვეტლივ უბრუნდება „სიზმრის დროს“ და რიტუალებით იმეორებს პარადიგმულობას; მუდმივად იმეორებს და „ამრავლებს“ კოსმოგონიებს, რითაც სულ უფრო და უფრო შორ-

დება ორიგინალის „ჭეშმარიტ პრეტენდენტს“ — პარადიგმის ასლს. ეს არის ესქატოლოგიის წინარე ეიფორია - მითის აგონია.

**მაგრამ სწორედ ეს აგონია და სანყისი კოსმოგონიის სიმულაკრებად გადამრავლება პარადოქსულად გადაარჩენს მითს.**

### *ესქატოლოგიური კოსმოგონიები*

მითის სიმულაციური პარადიგმულობა, რომელიც სხვა რეალობაში — ჰიპერრეალობაში ავლენს თავისთავს, თავისივე სიმულაციების მსხვერპლი ხდება: სიმულაციათა და სიმულაკრათა სიმრავლეში, სიმულაციური პარადიგმის მარადიულ ბრუნვაში მითი მიდრეკილია თანდათანობითი გაუჩინარებისაკენ. გაუჩინარება მითის ესქატოლოგიაა, მაგრამ ის არ არის აღსასრული — ესქატოლოგიური გაუჩინარება იმთავითვე მოიაზრებს „მობრუნების“ შესაძლებლობას.

მობრუნების შესაძლებლობა და გაუჩინარებულის კვლავგამოჩენა შესაძლებელია ერთადერთი მექანიზმით — კოსმოგონიით, უფრო ზუსტად — კოსმოგონიებით, შესაქმის უწყვეტი, მრავალჯერადი აქტებით.

#### **კოსმოგონიები აჩერებს მითის ესქატოლოგიას.**

შესაქმე და ნებისმიერი ტიპის ქმნადობა სიცოცხლეს უხანგრძლივეს მითს. შესაქმის განმეორების ყოველ ჯერზე, კოსმოსის განახლებასთან ერთად „ახლდება“ მითი. ამიტომ არის მითი თავისი არსით კოსმოგონიური და ამიტომ დაიყვანება ნებისმიერი მითოსური მოვლენა შესაქმის პირველად აქტამდე. მაგრამ სწორედ აქ გაცხადდება ყველაზე დიდი მოულოდნელობა — მითის კოსმოგონიურობის პარადოქსულობა, რომელიც ამოაბრუნებს მთელ სტრუქტურას:

**მითოსური კოსმოგონია ესქატოლოგიური კოსმოგონიაა: მითში შესაქმე მიიღწევა მხოლოდ ესქატოლოგიური გზით - სანყისი მთლიანობის დაშლის მექანიზმით, იმ სანყისისა რომელზეც თავად მითი და ყოფიერება დგას.**

**მითის ესქატოლოგიური კოსმოგონიის მეტაფორა გულისხმობს იმ ტოტის მოჭრას რომელზეც დგახარ, რომ ამ ტოტზე იდგე.**

კოსმოგონიის ესქატოლოგია გაცხადებულია შესაქმის ყველაზე გავრცელებულ სისტემებში, სადაც სამყარო კონსტრუირდება ვერტიკალურ მოდელში: ცისა და მიწის მთლიანი კოსმიური სხეულის გახლეჩის გზით სამყაროს ორი ძირითადი სფეროს — ზესკნელისა და ქვესკნელის გაჩენით, რომელთა შორის ცოცხა უფრო მოგვიანებით(ეტაპობრივად) წარმოქმნილი სივრცე — შუასკნელი განასრულებს შესაქმეს. ასეთია ეგვიპტური, შუამდინარული, ინდური, ავსტრალიური, ჩინური და ა.შ. კოსმოგონიები.

შესაქმე ანუ კოსმოგონია მთლიანობის დაშლას გულისხმობს (ცისა და მიწის განკვეთა). ის რაც ადამიანისთვის კოსმოსს — ანუ წესრიგს ნიშნავს და რომელსაც დემიურგი გვთავაზობს, ჭეშმარი-  
ტი შემოქმედისთვის პირველად მატერიაში - ქაოსში ჩანთქმავა.

**ამიტომ, შესაქმე მხოლოდ სიმულაციაა, რომლითაც ესქატო-  
ლოგიის გადაფარვა ხორციელდება. შესაქმე მხოლოდ ფარავს  
საწყის ქაოსს.**

კოსმოგონიური სიმულაციები ტექსტობრივად ფორმდება ქა-  
ოსის განმასახიერებელი გველემებისა და კოსმოსის განმასახი-  
ერებელი ხარის, დემიურგის, ღვთაების ორთაბრძოლით. ამგვარია  
ხეთური მითოსი გველემებისა და ამინდის ღვთაების ბრძოლის  
შესახებ. ხეთური მითოსი პარალელური(და არა მონაცვლე) სიუჟე-  
ტური ვარიაციებით ლავირებს — მითოსის ერთ ციკლში გამარ-  
ჯვებული გველემებისა, მეორე ციკლში — ღვთაება, რის კვალზეც  
მჟღავნდება მითოსის ორმაგი კოდირების საზრისი — შესაქმისე-  
ული და ესქატოლოგიური. კოსმოგონიურ სიმულაციებთან გვაქვს  
საქმე გველემებისა და ხარის ბრძოლის ქართული კოსმოგონიური  
მითოსის შემთხვევაშიც. ორთაბრძოლის შედეგი — გველემების  
დამარცხება ხარის მიერ არის ზღვარი, საიდანაც იწყება მითის  
ფინალის ლავირება: ერთ შემთხვევაში გველემების განდევნის შემ-  
დეგ ტბა შრება და მის ადგილას ახალი კოსმოსი წარმოიქმნება; მე-  
ორე შემთხვევაში, გველემების მოკვლისთანავე ტბა სკდება და  
წყალი ფარავს უკვე არსებულ კოსმოსს. ამგვარ სიმულაციურ „ორ-  
მაგ კოდირებაში“, სადაც შესაქმე და ესქატოლოგია პარალელუ-  
რად თანაარსებობენ და არა ციკლურად მონაცვლეობენ(ეს უკა-  
ნასკნელი ფაქტორი ძალზედ მნიშვნელოვანია ამ ტიპის მითოსის  
განსაზღვრისთვის), სინამდვილეში კოსმოგონიური მითოსის ორი  
ფორმალურად ანტიპოდური, მაგრამ გენეტიკურად ერთიანი და  
გაუთიშავი საზრისი მჟღავნდება — შესაქმე ერთმნიშვნელოვნად  
არის ესქატოლოგიური მოვლენა. ესქატოლოგია — მითის დამშლე-  
ლი მექანიზმი სინამდვილეში შესაქმის მექანიზმია.

ამ მოვლენას აქვს კიდევ ერთი მხარე, რომელიც დომინანტურ  
ძალას გააცხადებს: შესაქმე, როგორც საწყისი მთლიანობის დამ-  
შლელი სტრუქტურა ნეგატიური მოვლენაა. შესაქმე გვაშორებს  
საწყისს, ესქატოლოგია კი — გვაახლოებს. ორივე შემთხვევაში  
დომინანტური ძალა და მთავარი მოქმედი პირი ქაოსია — ის  
ლაპარაკობს შემოქმედის სახელით.

ამგვარად იკვეთება ის სტრუქტურა, რომელიც მითის წიაღში  
საწყისთან მისაახლოებლად საწყისის „დამშლელ“ ფუნქციას ას-  
რულებს, შლის ქაოტურ მოუწესრიგებელ მთლიანობას და მისგან  
გამოჰყავს კოსმოსი. რომელია მითში ის „დამშლელი“ სტრუქტურა,  
რომელიც ანანევრებს, ამრავლებს და საბოლოოდ აუჩინარებს და

როგორ გამოსახა იგი მითმა? ასეთი სტრუქტურა თავად ქაოსია — ქაოსი თავად შლის საკუთარ „თვითობას“ და საკუთარი წიაღიდან ტრანსფორმირდება ახალ სრუქტურად — კოსმოსად. დელიოზისთვის ქაოსი არის საფუძველი, რომელსაც არ გააჩნია არავითარი საერთო იმასთან, რაც მასზეა დაფუძნებული. ქაოსი თავად ქმნის სამყაროს, თავად გვევლინება მთავარ მოქმედ პირად. ქაოსი არის ყოველივეს ჩასახვისა და აღმოცენების ნერტილი, მაგრამ რომელიც იმავდროულად აქტუალიზირებული სამყაროდან არ შეიცავს თავისთავში არაფერს, შესაძლებლობათა სახითაც კი. ქაოსში შენიშნული ნებისმიერი ფორმა მაშინვე ქარწყლდება უსაზღვრო სიჩქარით. ქაოსი ეს არის ვირტუალობა, რომელიც შეიცავს სამყაროს ყველა შესაძლო ელემენტს და იღებს ყველა შესაძლო ფორმას; ესეისა გაჩენილნი მაშინვე უჩინარდებიან ყოველგვარი კვალის გარეშე. ქაოსი — სიცარიელეა, მაგრამ არ არის „არარა“ — მიაჩნია დელიოზს (დელიოზი... 1998:150).

ქაოსი მითის საწყისი მდგომარეობაა და ამიტომ ყოველივე მისგან გამოცალკევებული მსწრაფლ უკან ქაოსს უბრუნდება. აქედან მოდის მითის „დამშლელი“ და გამაუჩინარებელი ინტენციები. მითი საბოლოოდ ქაოსამდე დაიყვანება, ამიტომ მითი არის არა იმდენად კოსმოგონიური, რამდენადაც — ესქატოლოგიური.

#### **დამონეშები:**

**ბარტი 1994:** Барт Р. Миф сегодня. - Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: "Прогресс", "Универс", 1994.

**ჟან ბოდრიარი 1999:** Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. М.: 1999.

**ბოდრიარი 1997:** ბოდრიარი ჟ. სიმულირებულები და სიმულაციები. თარგმნა გიგი თევზაძემ. „პარალელური ტექსტები. ფილოსოფია და საზოგადოება“. № 1, თბ.: „ნეკერი“, 1997.

**დელიოზი 1998:** Делез Ж. Логика смысла. М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998.

**დელიოზი 2001:** Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. М.: ПЕР СЭ, 2001.

**დელიოზი... 1998:** — Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? "Институт экспериментальной социологии", М.: "АЛТЕИЯ", Санкт-Петербург: 1998.

**ელიადე 1998)** — Элиаде М., Миф о вечном возвращении. Архетипи и повторяемость, М.1998.

**ლევი-ბრიული 1937:** Леви-брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: 1937.

**ლოსევი 1991:** Лосев А. Ф. Диалектика мифа. - Философия. Мифология. Культура. М.: 1991.

**მარკოვა 2008:** Маркова Л.А. Человек и мир в науке и искусстве. - Наука и искусство - из хаоса (Ж. Делёз). М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2008.

**მელეტინსკი 1976:** Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: 1976.

**პოეზია 1972:** ქართული ხალხური პოეზია, I, თბ.: „მეცნიერება“, 1972.



**ფრეიდენბერგი 1978:** Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: 1978.

**ფუკო 2004:** ფუკო მ. სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია. თბ.: 2004.

**ფუკო 1967:** FOUCAULT M. "Nietzsche, Marx, Freud" Cahiers de Royaumont. t.VI: Nietzsche, Paris: 1967.

**ჯავახიშვილი 1979:** ჯავახიშვილი ი. ქართველების წარმართობა. იხ: მისივე, თხზულებანი თორმეტ ტომად. I, თბ.: 1979.

## **Khatuna Tavdgiridze**

### **Mythical Simulations.Initial Simulations**

#### **Summary**

Myth and its narration creates quite a new reality. Mythical narration is phantasm which contradicts "the truth" by its metaphysical sign.

In the "permanent rotate" the quality of reality is "battered" and lost each time while "rotating" which leads to complete disappearance – Eschatology of myth "Returning" or reappearance of the disappeared is possible by means of the only mechanism - cosmogonies, permanent and multiplied acts of the Universe Origin.

Cosmogonies stop eschatology of myth, therefore on the other hand mythical cosmogony is the same as eschatological cosmogony.

Universe Origin in myth is achieved only by means of eschatology - disbandment of origin integrity, of that origin on which myth and existence are based.

Universe Origin and cosmogony mean disbandment of integrity (separation of the sun and the earth) this is cosmos for man - that is the order which Demiurg (handcraftsman) offers. It is sinking in the chaos, initial matter for the creator.

Universe Origin is a simulation, which covers the eschatology.

Universe Origin covers only initial chaos.

Universe Origin, as disbanding structure of origin integrity is negative phenomenon.

Universe Origin separates us the origin while eschatology approaches.

In both cases dominant power and main character is the chaos - on behalf of the creator.

Finally myth is the same as the chaos. Therefore myth is more eschatological than cosmological.

## საბრძოლო საშუალებათა სახისმეტყველება „ამირანიანში“

ძეგლის მრავალსაუკუნოვანი არსებობის ისტორიაში, ცხადია, ბევრი რამაა საინტერესო. არსებობის გრძელ გზაზე ზეპირ ბრუნვაში არსებულმა თხზულებამ არა მხოლოდ დაკარგა, არამედ შეიძინა კიდევ ისეთი, რაც ერის სულიერ სიმდიდრეს წარმოადგენს, რაც მისი საბრძოლო თავგადასავლების შესწავლას უთუოდ უწყობს ხელს. წინამდებარე ნაშრომში ვცადეთ, სრულად წარმოგვედგინა პერსონაჟის შეიარაღების ფორმები და სახეები, რაც საქართველოს მასშტაბით გავრცელებულმა „ამირანიანმა“ დღემდე შემოგვინახა.

„ამირანიანზე“ ამ სამზერიდან დაკვირვება ახალია. სიფრთხილე არა მხოლოდ საჭიროა, არამედ — აუცილებელიც. ამ მიზნით საანალიზო მასალა დავანანევრეთ და ასე ვცადეთ თითოეულ ლექსიკურ ერთეულსა და პარადიგმაზე დაკვირვება.

მეტი სიცხადისათვის გვინდა შევნიშნოთ, რომ თხზულების მიხედვით, მოცემული შეიარაღების თითოეული ერთეული სახისმეტყველების შესაძლებლობად მივიჩნით, რადგანაც ტერმინი „სახისმეტყველება“ ითვალისწინებს მხატვრული, ჩვენს შემთხვევაში ვარიანტებად წარმოდგენილი ზეპირი მხატვრული ძეგლის ზოგად მხატვრულ ქსოვილს, სადაც საბრძოლო იარაღის ჟღარუნი ლამის ყოველ წამს ისმის. ასეთია პერსონაჟის ცხოვრების წესი. ამას ერის, ქვეყნისა და კერძო მამულის, დაცვა მოითხოვს.

### ხმა

ადამიანი თავისი საზოგადოებრივი თუ სოციალურ-კლასობრივი განვითარების გრძელ მანძილზე თავდაცვისა თუ თავდასხმის იარაღად აქტიურად იყენებდა ხმასაც, რაც გამორჩეულადაა წარმოჩენილი არა მხოლოდ წერილობით ძეგლებში, არამედ ერის ზეპირ პოეტურ შემოქმედებაშიც. საამისო დასტურს არა ერთი ფოლკლორული ძეგლი იძლევა. ამჯერად „ამირანიანზე“ დაკვირვებაც იკმარებდა.

„ამირანიანი“, როგორც ცნობილია, ჩვენს ერამდე 3500-ზე მეტი წლის ისტორიას ითვლის. ამდენად მისდამი სხვადასხვა პროფესიის სპეციალისტთა ინტერესი გასაგებია.

ხმის საბრძოლო იარაღად გამოყენების თვალსაზრისით, შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანის“ პერსონაჟი უახლოვდება ხალხური „ამირანიანის“ მოქმედ პირებს.

სახისმეტყველების თვალსაზრისით, ხმას გამორჩეული თავისებურებები ახლავს. სულხან-საბა ორბელიანი ხმის რამდენიმე სახეობას გვთავაზობს: ვნახოთ ლექსიკოგრაფის განმარტებები: „კ ი ვ ი ლ ი“ არის „მალლის ხმით ძახილი“ (ორბელიანი 1949:302). „ყვირილი“ კი „უგვანი ზახილი“ ყოფილა (ორბელიანი 1949:774). თურმე „ზახილი მალალი ბმიანობაა“ (ორბელიანი 1949:220). ამრიგად, ხ მ ა ინტონაციური შესაძლებლობების მიხედვით, ერთგვაროვანი ვერ იქნება. სწორედ ეს განხვავებულობაა „ამირანიანის“ პერსონაჟის თავისებურება, რაც მას სხვებისაგან გამოარჩევს.

„ამირანიანის“ ვერსიები გვიყვებიან: „უსუჰს ერთი რკინის ქუდი ჰქონდა. დაიხურავდა ამ ქუდს, ავიდოდა ხეზედ, რომელიც იქვე კარზედ ედგა და ერთს ისეთს საშინლად დაიყვირებდა, რომ დევებს იმის შიშით ძღვენი მოჰქონდათ“ (ჩიქოვანი 1947:272);

სხვა მაგალითები: „გზაში ჯაგებიდან ერთი დევი წამოუხტათ. ამირანმა, ერთი საშინლად დასჭყივლა და იქვე დაიჭირა“ (ჩიქოვანი 1947:275);

ან — „მაშინ თქვა ამირანმა: — თუ ჩემს თავს არ ვუშველე, ეხლა კი მეტი გასაქანი აღარა მაქვსო, — შამაიკრიფა გულხელი, დაიკივლა და სამასი ხარი ძირს დაეცა“ (ჩიქოვანი 1947: 288);

კიდევ: ამირანმა „შამაიკრიფა გულხელი, დაიკივლა და სამასი კაცი დაეცა ძირს. სამოცი სკამზე მჯდომი გენერალი მომკვდარიყო. წვრილი ჯარი უთვალავი იყო“ (ჩიქოვანი 1947: 289);

„ამ ხეზე ცხრა თვეში ერთხელ ადიოდა /სოლომონი/ და დაიყვირებდა. მის ყვირილზე ყველა მდევს მუცელი დაანყდებოდა“ (ჩიქოვანი 1947: 306);

„ქალი იყო ორსული და დღეზე ბალლი უნდა გეეჩინა. ისეთი დაიკივლა ამირანმა, რომ ის ბალლი იქვე დავარდა და ქალს ყურები დაუსკდა“ (ჩიქოვანი 1947: 309);

„ერთხელ ამ მჭედელ კაცს მოესმა კლდიდან ისეთი კივილი, რომ ქვეყანას სთხრიდა, ნედლ ხეებს ახმობდა და გამხმარს ნედლად აქცევდა“ (ჩიქოვანი 1947: 375) და ა.შ.

წარმოდგენილი მაგალითებით ნათელია, რომ ხმა ძირითადი პერსონაჟის გამორჩეულობის მკვეთრი ფაქტორია. ხმა — კივილი არა მხოლოდ თავდაცვის, არამედ მტრის განადგურების სამუშაუბაცაა. ხმა, გარდა იმისა, რომ საბრძოლო-საომარი იარაღია, პერსონაჟის მხატვრული სრულყოფის თვალსაჩინო გამოვლენაცაა.

ხმა-კივილის გამორჩეულ ფუნქციურობაზე ხაზგასმას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში. აქ უმალ „ვეფხისტყაოსანი“ გვიდგება თვალწინ. რუსთაველის პერსონაჟს ხმის ტემბრი, ტონალობა თუ მუსიკალური ჟღერადობა გამორჩეულ ინდივიდუალობას ანიჭებს და მეტი სიცხადით ათვალსაჩინოებს მის შესაძლებლობებს. მაგალითისთვის საკმარისია გა-

ვიხსენოთ ავთანდილის ხმის უცნაური მუსიკალური ძალა, რაც მთელი სამყაროს მომაჯადოებელ ფაქტად ქცეულა: „რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან“ (რუსთაველი: სტრ.966).

პოემიდან ის შემთხვევაც ვნახოთ, როცა პერსონაჟი მტერს შეუპოვრად ერკინება. ტარიელი ქაჯებთან ყველა საომარ საშუალებას იყენებს და, ცხადია, ხმასაც. მან, ჩანს, ბრწყინვალედ იცის თუ მტერთან ბრძოლაში ხმასაც, როგორც საბრძოლო იარაღს, რა დატვირთვა გააჩნია. მართალია, ომს უთუოდ ახლავს უმძაფრესი ემოცია, ყიჟინა, კივილი, ყოველგვარი სახის ხმაური, მაგრამ მიუხედავად ყველაფრისა, ხმა-კივილი მოლაშქრე-მებრძოლის თანმხლები აუცილებლობაა, რაც ხელს უწყობს ხ ა ს ი ა თ ი ს ს რ უ ლ ყო ფ ა ს , მთელი სისრულით წარმოაჩენს მოქმედი პირის განცდებს, მონინააღმდეგეზე გამარჯვების ერთგვარ გარდღუვალობას. ქაჯთა ტყვეობიდან ნესტანის დასახსნელად გამართულ ბრძოლაში:

„კაცსა უკრავად დაბნედდის ხმა ტარიელის ხაფისა  
აბჯარსა ფრენდის, გაცუდდის სიმაგრე ჯავშან-ქაფისა“.  
(რუსთაველი: 1966:1045)

ლექსემა ხ ა ფ ი ს განმარტებისას აკ. შანიძე წერს:

ხაფი / ხ მ ა , ს ი ტ ყ ვ ა / — ზარის დამცემი, საშინელი, მბრძანებლის ტონით წარმოთქმული... ხ ა ფ ა დ — საშინლად, მედგრად; ს ი ხ ა ფ ე — ზარის დამცემი ხმა, შემზარავი ხმა (შანიძე: 1957:396)

ჩანს, ხმას, როგორც საბრძოლო იარაღს არა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერი ძეგლები, არამედ ლიტერატურაც გამორჩეულ მნიშვნელობას ანიჭებს და ხაზს უსვამს როგორც პერსონაჟის სახისმეტყველებაში მისი სრულყოფის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს.

მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ „ამირანიანში“ დაპირისპირებულთან ხ მ ი ს , როგორც საბრძოლო იარაღის გამოყენება ხალხური „როსტომიანისეული“ პასაჟი უნდა იყოს. ჩვენ, გარდა ამისა, გვგონია, ეს მოტივი, შორეულ წარსულთან, კერძოდ, ნადირობის ტრადიციასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ამრიგად, თვით ფირდიუსის შაჰ-ნამეც, საიდანაც სათავეს იღებს ხალხური „როსტომიანი“, იმ ხალხის ზეპირპოეტურ ტრადიციას უნდა ეყრდნობოდეს, რომლის ყოფა-ცხოვრების მხატვრულ წარმოსახვასაც ეს თხზულება წარმოადგენს, ისე როგორც ამას ადგილი აქვს შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“.

აქ არაფერს ვამბობთ ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში ფიქსირებული ხმის ანალოგიურ შესაძლებლობებზე. ჩვენი ზღაპრის მონაცემები ასევე საინტერესო საფუძვლია შორეულ წარსულში ხმის, როგორც საბრძოლო-საომარი იარაღის თავისებურებათა შესწავლისათვის.

## ხ მ ა ლ ი

„ამირანიანში“ საომარ იარაღთა შორის ყველაზე ხშირად ხმალზეა მითითებული. ეპიკური თხზულება ხმლის რამდენიმე დასახელებას გვთავაზობს. განსხვავებულ სახელწოდებაში განსაკუთრებული ფორმაც უნდა იგულისხმებოდეს.

შორეული თუ უახლოესი წარსულიდან დღემდე საბრძოლო იარაღთან და, კერძოდ, ხმალთან იმდენი რამაა დაკავშირებული, რომ სულხან-საბა ორბელიანს „ქართულ ლექსიკონში“ მისი არაერთი განმარტება დაუფიქსირებია. აქ სასურველია მისეული განმარტების გახსენება: „ესე ჳრმალიცა მრავალ გვარნი არიან სხვადასხვა თემთა ქმნილთაებრ და რომელიც ჳრმალი ძველი, გრძელი, განხრილი, მზეკელი, მკუცთელი და კალდიმი, — ამას ქართველი ჳყვარობენ“ (ორბელიანი 1949:475)

ვენახოთ, ხმლის რომელი სახეობები გვხვდება „ამირანიანში“:

ა) **მოკლე ხმალი** — „ამოიღო ის მოკლე ხმალი და სულ ერთიანად გაჟლიტა ის დევები“ (ჩიქოვანი 1947:273); „ხმლის სიმოკლე რას დაგიშლის, ფეხი წინ წასდგი, მისწვდება“ (ჩიქოვანი 1947:319). ეს აფორისტული მასალა ხშირად მეორდება ვარიანტებში.

ბ) **გოთა ხმალი** — 1. ადგა და დადგა ამირან, ამ თავის გოთა ხმალითა.  
2. მოვლენ და მეც აქ დავხვდები ამ ჩემი გოთა ხმალითა.

გ) **მუზარა ხმალი** — უსუფის მუზარა ხმლის არისმის ჩამი-ჩქურია.

დ) **გორდა ხმალი** — მოვლენ და მეც აქ დავხვდები ამ ჩემი გორდა ხმალითა (ჩიქოვანი 1947: 304-305, 320).

**გორდა**. სულხან-საბა, როცა ხმალთა სახეობებს გვაცნობს, მიუთითებს: „გორდა თუ კალდიმი, — ამას ქართველნი ჳყვარობენ (ორბელიანი 1949:475). „გორდა /უვადო/ ხმალი“ — განმარტავს ალ. ჭინჭარაული, ვადა კი ხმლის ის ადგილია, რითაც ხმლის პირი და ტარი ერთმანეთს უკავშირდება.

ვენახოთ, რა სემანტიკა აქვს თითოეულ მათგანს: მოკლე ხმალი — ცხადია, განმარტებას არ საჭიროებს:

ე) **გოთა** — ვფიქრობთ, მთქმელისეული ლაფსუსია, უნდა იყოს — **გორდა**. გოთა ანთროპონიმაცაა, გოთა ხმალი, როგორც მ. ჩიქოვანი განმარტავს, მოკლე, მოკაული ხმალი ყოფილა. (ჩიქოვანი 1965:250).

ვ) **მუზარა** — მ. ჩიქოვანი შენიშნავს: „უნდა იყოს მუზარა-ხმლის, ე.ი. მუზარადისა და ხმლისა“ (ჩიქოვანი 1965:251). იქვეა

დამონმებული შესაბამისი ფოლკლორული ტექსტები: „უსიპის მუზარადისა აღარ ამოდის ნაცხერი“, კიდევ: „უსიპის მუზარადისა აღარ ამოდის ნაჟღერი (ჩიქოვანი 1965:251).

ზ) ამირანმა ბროლის ქვით აგებული უკარფანჯრო კოშკი მუხლის დარტყმით შელენა. იქ, კერის პირს, იდგა მკვდარი, რომელსაც „გვერდით ერთი ხმალი ედო იამა და ბასრი მისი“ (ჩიქოვანი 1947:282).

ბასრი რომ ძალიან მჭრელს გულისხმობს, გასაგებია. რას უნდა ნიშნავდეს ი ა მ ა ? ი ა მ ა სემანტიკურად ბ ა ს რ ი ს იდენტური უნდა იყოს. იამა შეიძლება ეამა ზმნის დიალექტური ფორმაა და მფლობელის მასიამოვნებელს ნიშნავს? თუ იამას იამანის ე.წ. დიალექტიკურ ფორმად მივიჩნევდით, მაშინ იამა სხვა შინაარსს შეიძენს.

იამან-ი ჩვენს შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ნასესხებია, და ამრიგად დიალექტში გაფორმებულ-დამკვიდრებული.

იამა ძველ ინდურ ეპოსში სიკვდილისა და სამართლის ღმერთია.

ნოვა-თუშურში ი ა მ ა ნ ძალიან ავი ზნის მქონეზე მიუთითებს.

ამირანის ხმალი სხვა პერსონაჟთა იარაღისაგან გამორჩეულია თავისი მოცულობით, სიმძიმით, დამუშავების ტექნოლოგიით. ეს იარაღი, პირდაპირ მეტყველებს მისი მფლობელის ფიზიკურ შესაძლებლობებზე. ამირანი ძმების მიმართაც მტერზე მიშვებული საომარი იარაღივით პირდაპირი და მოურიდებელია. გავიხსენოთ მისი ერთი მიმართვა ძმისადმი:

— მაშინ სად იყავ, შავ ბადრო,  
როცა ჩემ ხმალი წვრთებოდა?  
ცა სჭექდა, მინა გრგვინავდა,  
სამჭედლო ექანებოდა,  
მჭედლები — მემჭედურები  
ერთმანეთს ეფარებოდა.

(ჩიქოვანი 1947:140)

ძნელია გმირის სრულქმნის, მისი ფიზიკური შესაძლებლობებისა და მონუმენტურობის უფრო გაბედული სურათის შექმნა, ვიდრე აქ დამონმებული ხალხური პოეტური შედეგითაა წარმოდგენილი. ასეთი სრულფასოვანი პოეტური დასურათხატება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა ხელოვანი ცოცხალ სინამდვილეს ჭვრეტს, ან ასეთი სინამდვილის წარმოსახვის ხელოვნებას ვირტუოზული ძალით ფლობს.

მ. ჩიქოვანი შენიშნავს, რომ „ქართული თქმულება იარაღის მრავალფეროვნებით არ არის მდიდარი. გმირის შეიარაღებაში შე-

დის: მშვილდ-ისარი, ფარი, ხმალი, შუბი, ხანჯალი, თავსახური დო-  
ლაბი, ბეგთარი“. (ჩიქოვანი 1947:139).

ამირანის ეპოსი სიუჟეტური მონაცემებითა და პერსონაჟის თავგადასავლებით, მითისა და ზღაპრისათვის დამახასიათებელ ნიშანთა ზღვარზე დგას. ეს უფრო ეპოსში ფანტასტიკური შრეების სიხშირით იკვეთება. აქ მხოლოდ ერთი მაგალითისაკენ გაგვირბის მზერა. აი, ისიც: დევებთან ბრძოლის წინ ძმები ერთმანეთს საოცარ სურვილს უბარებენ: „პირველად ბადრი გავიდა საომრად, — გვიყვება ქართლელი /სოფელი ჩოჩეთი/ მთქმელი, და ამირანს ამბავი დაუგდო: — ბანში რომ მტრედებმა დენა დაიწყონ, გამომხედეთო. მტრედებმა დაიწყეს ბანიდან ჩამოფრენა. უსუბმა უთხრა ამირანს: — ბანში რო ვარსკვლავებმა დენა იწყონ, ჩამომეშველეთო, იცოდე ასი რომ ვიყვე დაჭრილი, სანამ რაც სათქმელი მაქვს და არ გეტყვი, არ მოვკვდებიო. ვარსკვლავებმა იწყო დენა ბანში. გავიდა ამირანი, მოძებნა უსუბი, უსუბმა უთხრა: — აგერ, აი თეთრი ღრუბელი შენი ცოლის მტერია, წინათ ის თხოულობდა, იცოდე ხმალი არ ჩააგო, სახლში ისე შედი!“ (ჩიქოვანი 1965:285).

ომში გამარჯვებული „ამირანი ხმალ ამოღებული უნდა შესულიყო სახლში, რომ კარებში ცხენიანი კაცი შეხვდა, ხმლის სადავეს ხელი მოსჭიდა და უთხრა:

— ამირან, ხმალი ჩააგე!  
ცოლეულები განყვიტე,  
ვილა შეგიშვებს შინაო?  
ცხენსა ვინა ჩამოგართმევს,  
ვინ გეტყვის: — მოდი შინაო?!

ამირანმა ხმალი ჩააგო, კაცმა მხარი ჩამოაგდებინა და დასძახა ყამარს: — შენებურად ველარ მიუხვალ შინაო. ამირანმა ხელუკულმა გაჰკრა და ცხენ კაციანად გასტყორცნა და უთხრა: — ველარც შენ მიუხვალ დედაშენს შენებურათო. ამირანმა ცოლის კალთაში ჩადო თავი და მოკვდა“. (ჩიქოვანი 1965:285).

ცხადია, ძმების მიერ ურთიერთ დანაბარები /ბანში მტრედებისა თუ ვარსკვლავების დენა/ თავისთავად საინტერესო ფუნქციის მატარებელი პასაჟია, მაგრამ ახლა ხმლიანი და უხმლო ხელის შემანტიკაა საინტერესო. აქ უთუოდ ფაქტის სახისმეტყველებითი ასპექტია გააქტიურებული.

ხმალი აქ ჯადოსნური ფუნქციითაა აღჭურვილი. მისი ღირსება იმით ფიქსირდება, რომ მისი მფლობელი მისსავე გარეშე თუ დარჩება, სიკვდილი გარდუვალია. უსუბმა, ჩანს, კარგად იცის იმ ღრუბლის ჯადოსნური ბუნება, ღრუბლისა, რომელიც ადრიდანვე ჩასაფრებულა ცის ბინადართა დასათრგუნად. აკი ყამარის მამა

ცა-ლრუბლის პატრონია! იერარქიული ურთიერთობა ცაში მცხოვრებთა შორისაც მიწიერთა ყოფიერების ანალოგიურია. მიწიერთა ურთიერთობა, რატომღაც აბალანსებს ზესკნეთელთა და ქვესკნეთელთა ყოფა-ცხოვრებას, — ადამიანი ყველგან თავისი სამყაროს იდენტურის ხილვაშია, ყველგან — სძულთ, იბრძვიან, არის სიყვარული, ტაცება, მკვლელობა, მტრობა და ა.შ. ადამიანმა სამყარო თვითონ დაყო სკნელებად, თვითონ დაასახლა იქ თავისი ანალოგი, რომელიც მიწიერთან კავშირის გარეშე არ არსებობს.

ხმლიანი ხელის, ქარქაშში არჩაგებული მახვილის სახისმეტყველებითი შესაძლებლობა არცთუ იოლადაა გასათვალსაჩინოებელი: მტერი ბოლომდე მტერია, მისი დანდობა თუ მისდამი ნდობა თვითმკვლელობას უდრის. ხმლიანი ხელი მუდმივ საომარ მზადყოფნაზე მიუთითებს. ავსულებით სავსე ქვეყანაში ხმალი, ხმალი და მხოლოდ ხმალია საჭირო — სხვა შველა თუ შვება — არსაიდან, გარდა ერთისა — ენდე საკუთარ ძალებს! მხოლოდ ასე შეიძლება თვითგადარჩენა, რაც თავისთავად ნიშნავს სხვათა და სხვათა გადარჩენასაც.

არჩაგებული მახვილი, ჩაუსვლელი მზის ტოლფასი ცნებაა, რაც მუდამ გვჭირდება!

ზემოხსენებულთან ერთად საინტერესოა „ ხ მ ლ ი ა ნ ი ხ ე ლ ი “ . თხზულებაში ვკითხულობთ: ამირანს დევი შეევედრა:

ნუ მომკლავ, ამირანის ძევ,  
ხელი გაფიცო ხმლიანი.  
(ჩიქოვანი 1965:303)

ხმლიანი ხელის და არა მხოლოდ ხმლიანის დაწყევლა-შეგინება, ჩანს, ომის ხელოვნებაში გარკვეული ფუნქციის მატარებელია. „ეთერიანში“ აბესალომის ფიცის ჩამოთვლილ სახეებს შორის ასეთიც არის:

ომში ხმალსა და ამოლებულსა  
ვადამშიც ვადმიტყდებო.  
(ხალხური სიტყვიერება. IV, 1954:60)

ხმლიანი ხელისა თუ საბრძოლო იარაღის კურთხევა ბრძოლის წინ, ეკლესიისა თუ სამეფო კარის კანონთა აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი და რიტუალი იყო. იარაღის კურთხევისათვის ეკლესიას გამორჩეული ლოცვა ჰქონდა. წიგნი „სავედრებელნი გალობანი“ ომის წინ ლაშქრის, მისი დროშისა და საჭურვლის ტრადიციულ დალოცვასაც ითვალისწინებს (სავედრებელნი გალობანი, თბ. 1889 წ.).



ფიციში ხმლიანი ხელის გააქტიურება მონინაალმდეგის ყოფნა-არყოფნას, მისი სიცოცხლის, მისი არსებობის შესაძლებლობას განსაზღვრავს და გადარჩენის საფუძველს ქმნის. ომის მოგების აუცილებლობისათვის კი ესაა უმთავრესი.

## ფ ა რ ი

„ამირანიანში“ საომარ არსენალში არც ფარია დავინყებული. თხზულებაში ერთგან ვკითხულობთ: „ხელმწიფეს ფ ა რ ა დ ნის-ქვილის ქვა უდევს. ამირანი რამდენიც დაჰკრავს ხმალს, იმდენი ქვის ნატყხები და ნაპერწკლები გადმოდის“ (ჩიქოვანი 1965:279). ავსულებთან ბადრის, უსიპისა და ამირანის შერკინების გამო ეპიკურ ძეგლში ვკითხულობთ:

სამნი ჩვენ, სამას დევები  
ჩაბალხეთს შევიყარენით,  
თავს მოვხვდით ბალხის კარავსა,  
ბოლოში გავიყარენით.  
ომისა ვერა გავიგეთ,  
ფარის ქვეშ მოვიმალენით.  
(ჩიქოვანი 1965:313)

ფ ა რ ი აქ მრავლობითზე მითითებად მოჩანს და უნდა იგულისხმებოდეს თითოეულის ფარი ცალ-ცალკე. თუმცა არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ ფ ა რ ი ს მხოლოდით რიცხვად წარმოდგენის შემთხვევაში, საქმე გვექნება პერსონაჟთა მუდმივ ერთიანობასა და ბრძოლაშიც დაუნანვერებლობასთან, რაც ომში ძნელი წარმოსადგენია თუ ფანტასტიკას არ მოვუხმეთ.

ამირანს ფარის ფარება უფრო სასიამაოროსთან ბრძოლაში სჭირდება. აქ ბევრია გასათვალისწინებელი. პირველ რიგში კი — ის, რომ ყამარის მამის ლაშქარი დევ-მაცლითა თუ ემმაკ-ქაჯთაგან არის შემდგარი. ასეთ შემთხვევაში ფარის გარეშე ბრძოლა უჭირს ამირანს.

ტიქსტის ფშაურ ვერსიაში ერთგან ვკითხულობთ: „გასწყვიტა მთელი ლაშქარი და შეჰხვდა ბოლოს პირისპირ სიამარს. შეუტიეს ერთმანეთს ამირანმა და ყამარის მამამ. სცეს ერთურთს ხმალი, ფარი უფარეს. ორივეს ბეგთარი ეცვა. ვერცერთის ხმალი ვერ სჭრიდა ჯაჭვსა. ამირანის ხმალი ყამარის მამის მუზარადს რომ მოხვდებოდა, ნაპერწკლის ცეცხლი ენთებოდა. ყამარის მამის ხმალი ამირანის ბეგთარს რომ მოჰხვდებოდა, ჯაჭვი გველივითა ნიოდა...“ (ჩიქოვანი 1965:322). ბრძოლის სურათი, მართლაც, ვირ-

ტუოზულადაა გააზრებული, მხატვრულად დახვეწილი, ფსიქოლოგიურად შთამბეჭდავი და სრულყოფილი. მ. ხონელის „ამირანდარეჯანიანში“ თითქმის მის ანალოგს ვხვდებით. ასეთია დარეჯანის ძისა და სეფედავლეს ურთიერთშერკინების სურათი: „შემოუვლეს ნავარდი ერთმანეთსა, შეუტივეს და შეიბნეს. დიდთა კლდეთა ჯახებასა ჰგვანდა მათი ჯახება და ხმალთა ცემა ჭეხასა ჰგვანდა“. (ხონელი, 1959:125).

ხალხური ტექსტის მესხურ-ჯავახურ ერთ ვარიანტში ვკითხულობთ: „ამირანი მალე მოჰკლავდა, მაგრამ ყამარის მამას წისქვილის გელაზი ეხურა ქუდათ“ (ჩიქოვანი 1965:329). ქუდი თუ გელაზი / გ ე ლ ა ზ ი — ზეთის სახდელი ქვა, ს ა ბ ა/ რომ ფარის ანალოგი უნდა იყოს, ცხადია. არც ისაა გამორიცხული, რომ ქუდს ოდესღაც ფარის ფუნქციაც ჰქონდა. სვანური ვერსია გვიყვება: ყამარმა ბრძოლის წინ ასეთი დარიგება მისცა ამირანს: „მამაჩემს დოლაბი — წისქვილის ქვა ქუდად ჰხურავსო“ (ჩიქოვანი 1965:371).

მართალია, ფარი და ქუდი დღეს განსხვავებული სემანტიკის ცნებებია, მაგრამ მათ შორის ფუნქციის თვალსაზრისით, ანალოგიურობა დასაშვები ჩანს.

## ჭიდაობა

ხალხურ ეპოსში პერსონაჟის ფიზიკური სიძლიერის გამოცდის ერთ-ერთი საუკეთესო ფორმაა ჭიდაობა. იგი, როგორც ძალის გამოცდის ხერხი, ლიტერატურამაც გაითავისა. უმაღლეს გვახსენდება აკაკი წერეთლის მშვენიერი ისტორიული მოთხრობა „ბაში აჩუკი“, მიხეილ ჯავახიშვილის დიდებული ისტორიული რომანი „არსენა მარაბდელი“ და სხვა.

ჭიდაობა მონინალმდეგის უსისხლო დამორჩილების ხერხი კი არ არის მხოლოდ, არამედ — პერსონაჟის მხატვრული სრულყოფის შესაძლებლობაც.

რამდენადაც სახე სრულყოფილია, მხატვრული ნაწარმოები იმდენადაა მდიდარი. სახისმეტყველების ფუნქცია კი, პირველყოფლისა, ის არის, რომ მკითხველი თუ მსმენელი დააჯეროს იმის ნამდვილობაში, რაც ამ ენიგმითაა ნათქვამი და გააზრებული. ჭიდაობით კი მხოლოდ იმის თქმას არ აპირებენ, რაც თითოეული მსმენელისა თუ მაყურებლისათვის ჩვეულებრივია. დევისა და ამირანის ჭიდაობის შემთხვევაში იმაზე მეტია ნათქვამი, რაც მარტივად ჭიდაობით შეიძლებოდა თქმულიყო. აქ ბოროტება და სიკეთე ებრძვიან ერთმანეთს, და მერე როგორი თავგანწირვით! ამ ბრძოლაში ლამის მთელი მოაზროვნე სამყაროა ჩართული. ნახეთ, როგორი გატაცებით, დაძაბულობით, სახეთა სიცხადითა და ემო-

ციის სრული დატვირთვით არის წარმოდგენილი ამ ბრძოლის სურათი:

შემდეგ:  
დევ და ამირან იბრძოდნენ,  
მინა და მყარი ხვიოდა,  
იმათ ნაომარ ადგილზე  
სუ ქვა და ღორღი ცვიოდა.

დევ და ამირან შეიბნენ,  
მინას გაჰქონდა გრიალი.  
ამირანმა დევი დასცა,  
ადგილი შეჰხვდა ქვიანი.  
დასცა და მხარი მოსტეხა,  
დაანყებინა ღრიალი.  
(ჩიქოვანი 1965:315)

ბრძოლის ეს სურათი დამაჯერებლად წარმოგვიდგენს დაპირისპირებულ ძალთა ფიზიკურ შესაძლებლობებს. მთქმელისეული გააზრება იმისა, რასაც ჭიდილი ჰქვია, საფუძველია იმისა, რათა ცოტათი მაინც წარმოვიდგინოთ ბრძოლის ხარისხი, მაშინ, როცა არა მხოლოდ მინა, არამედ მთელი სამყარო ხვივის, გრიალებს; „იმათ ნაომარ მინაზე სუ ქვა და ღორღი ცვიოდა“. თუ წარმოვიდგენთ, უთუოდ დავიჯერებთ, რომ დევთან ამირანის ჭიდილს აქვს თავისი ემოციურ-ესთეტიკური დატვირთვა, ღრმა ფსიქოლოგიური წვდომის საფუძველი. სახისმეტყველების ფუნქცია კი იმის წარმოსახვის საყრდენია, რასაც ძეგლის მხატვრული დანიშნულება წარმოადგენს.

მინა და მყარი ხვივის. ამ ხვივილში, ხმიანობაში, ისმის ორი სამყაროს ურთიერთდაპირისპირებისა და ბოროტების დაძლევის შესაძლებლობები.

ამირანი ამ შესაძლებლობათა განაღდების უთუო გარანტია!

## დანა

მკვეთ/კვეთა/, პირბასრ იარაღთა შორის, ხმალსა და ხანჯალთან ერთად, „ამირანიანში“ დანაც აქტიურად დომინირებს. შევნიშნავთ, რომ თხზულებაში, გარდა ამირანისა, არც ერთი პერსონაჟი დანას არ ატარებს. იმიტომ ხომ არა, რომ ხმალი თუ დანა ამირანთან ერთად დაიბადა. თხზულების ქართლურ ვარიანტში ნათქვამია: „ქალს მიეცა ვაჟი, რომელსაც მუცლიდამ მოკლე ხმალი დაჰყვა“. ან: „ბავშვთან ერთად პატარა ხმალი დაიბადა, როგორც ბავშვი იზრდებოდა, ისეც ხმალი იზრდებოდა“ (ჩიქოვანი 1965:372-332).

„ამირანიანში“ დანის გამო, მარტივად, მაგრამ მრავალმნიშვნელოვანადაა ნათქვამი: „ამირანს ჯიბეში ოქროს დანა ჰქონდა“... (ჩიქოვანი 1965: 304/. „ამირანს ჯიბეში ალმასის დანა ედვა“ (ჩიქოვანი 1965: 304-317).

ჯიბით დანის ტარება წესად ყოფილა. ქართლურ ვარიანტში ამის თაობაზე პირდაპირაა მითითებული: „წესია დარეჯანელთა ჯიბეს ჩადება დანის“ (ჩიქოვანი 1965:283-274). მეტყველებაში დღემდე დამოუკიდებელი პარადიგმაა „ჯიბის დანა“. ერთ-ერთ ვარიანტში მითითებულია: „დარეჯანაანთ იციან, ჩექმას ჩადება დანისა“ /გვ. 274/. ლექსემა „ჩექმა“ ფეხსაცმლის დღევანდელ მოდელად ვერ გაიაზრება. იგი მალაყელიანს უნდა გულისხმობდეს, მაგრამ სხვარიგის ფორმით.

ხალხურ თუ, წერილობით ძეგლებში დანის ტარება ხშირად სხვებისაგან რაიმეთი გამორჩეული პერსონაჟისთვის უნდა იყოს დამახასიათებელი. ხალხური „ეთერიანითაც“ ცნობილია, რომ ეთერი განუშორებლად დაატარებს აბესალომის ნაჩუქარ, მოყვრისეულ დანას. შოთას რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშიც“ ნესტანს ტყვეობაშიც თან აქვს დანა. გახსოვთ, მიჯნური წერილით როგორ ატყობინებს ტარიელს, რომ უმისოდ მის სიცოცხლეს ფასი არა აქვს:

არამ სიცოცხლე უშენოდ! ვარ აქამდისცა ნანითა;  
ან თავსა კლდეთა ჩავიქცევ, ანუ მოვიკლავ დ ა ნ ი თ ა .  
(რუსთაველი 1966:270)

დავარმა ჯერ ნესტანის ცემა-გვემით იჯერა გული, მერე კი მისი გადაკარგვა ბრძანა და შემდეგ: „დ ა ნ ა დაიცა, მო-ცა-კვდა, დაეცა, გასისხლმდინარდა.“ (რუსთაველი 1966:128).

„ვეფხისტყაოსანი“ დანის გამოყენების თექვსმეტ შემთხვევას იცნობს.

დანის ტარების ტრადიციას, რაც ეროვნულმა ხალხურმა ეპოსმა შემოგვინახა, არა მხოლოდ ძველი, არამედ ახალი ქართული მწერლობაც არ ივიწყებს. ეს იარაღი გვხვდება ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟის ყოფა-ცხოვრებაში. მტერთან ბრძოლაში ქმარ-შვილ ამონყვეტილი სანათა კვირიასთან დიალოგში მწარედ ამოიგმენს:

... არ ვიგლოვებდი იმიერ  
ჩემს ჯულურას და საბასა,  
ჩემს წარბ-დაღურბლოვლს ივანეს  
კარგა ხმარობდა დ ა ნ ა ს ა .  
(ვაჟა-ფშაველა 1961:75)

ლექსში „მხედართა ძველი სიმღერა“ ვაჟა მიუთითებს, რომ როგორც საომარ იარაღს მარჯვე მებრძოლი თან უნდა ატარებდეს ალესილ დანას:

მიტომ გაგვზარდა დედამა,  
მისთვის გვეტყოდა ნანასა, —  
ტანზე აბჯარი ავისხათ,  
მუდამ ვლესავდეთ დანასა.  
(ვაჟა-ფშაველა 1961:224)

დანისადმი ამ რიგის დამოკიდებულება ვაჟას შემოქმედებაში იშვიათი არ არის.

ჩანს, დანის ტარების ტრადიცია ძველია, რაც თავშენახულია როგორც ფოლკლორულ, ისე ძველი და ახალი დროის ქართულ მწერლობაში.

სხვა საკითხია თუ „ამირანიანი“ დედის მუცლიდან თანდაყოლილ /! / დანასა თუ ხმაღს როდის იყენებს მოქმედი პირი. ცხადია, მხოლოდ და მხოლოდ ბოროტების წინააღმდეგ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში!

დედის მუცლიდან თანდაყოლილი იარაღის არსებობა, რაც რასაკვირველია, ფანტასტიკური შესაძლებლობაა და არა სინამდვილის დასტური, ამასთან, პერსონაჟის მკვეთრად გამორჩეულობის ნიშანი.

## ლახტი

ლახტი „უმკუფ თელო საცემი საომარი“ იარაღია — განმარტავს სულხან-საბა, (ორბელიანი 1949:180). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით: „ლ ა ხ ტ ი — გრძელი, უტარო მათრახი, რომელსაც ძველად ბრძოლაში იყენებდნენ საცემად...“ კიდევ: „რკინის კეტი იმავე დანიშნულებისა“ (ქეგლ. IV.1955)

„ამირანიანი“ ლახტი დასარტყმელ-საცემელ იარაღად მოჩანს: სიმამრთან ომის წინ „ამირანი გავიდა, ნახა, რომ ზადრისა და უსუბის შვილდ-ისრებს ეშმაკები ებრონიალებოდნენ, დაჰკრა ლ ა ხ ტ ი და ეშმაკები შვილდ-ისრებით მიწაზე გაერთხნენ“ (ჩიქოვანი 1965:285).

სხვა მაგალითი: „მერე უთხრა ამირანმა ამ ცალრქას, — შენ ხომ მეუბნებოდი, იალბუზს ზღვაში შევათრევო, აბა ჩემი მათრახი ნახოსო. გამოვიდა, ანია ამ ფალავანმა ლ ა ხ ტ ი . შააგდო ეს ცალრქა ცხენი და თითონ აქეთ დადგა. დაკრა ლ ა ხ ტ ი , მოხვდა ცალრქას და გააწყალა“ (ჩიქოვანი 1965:290).

კიდევ: ულიობო კომკს ამირანმა იქ „შეაბა“ კარი, სადაც მზისპირველი სხივი ხვდება.\* გახსოვთ, რომ იქ დასვენებულ ცხედარს ხელში წიგნი უჭირავს, ტექსტის კახურ და მესხურ-ჯავახურ ვარიანტებში ვკითხულობთ:

ვინც ჩემ ცოლ-შვილს შეინახავს —  
ჩემი ლახტი ალალ მისი.  
(ჩიქოვანი 1965:301-329)

ჩვენი ზღაპარი კარგად იცნობს საომარი იარაღის ამ სახეობას. ხალხურ ჯვარ-ხატთა სადიდებელში ღვთაებები მტერთან უჩვეულო იარაღით იბრძვიან: ქაჯთ მეომარი გმირი კოპალა ლალი და ლახტიანია. ძლიერი და ყმიანი ხმელი გორის ანგელოზი ლახტიან-მათრახიანია.

ხორხის ხეობაში ზ. კიკნაძის მიერ ჩანერილ ტექსტში „დიდება აჩაქველაზე „პეტრე-პავლობა დღეს“, ნათქვამია:

ღმერთო, გაუმარჯვე გამარჯვებულსა ლაშარსა,  
თამარ მეფესა,  
ლახტი იახსარსა დევების მეომარსა.

კიდევ:

და შენ გაგიმარჯოს,  
გმირო კოპალავ,  
ლალ — ლახტიანო.  
(კიკნაძე 1998:135-46)

შეგნიშნავთ: ლახტი უხმაურო იარაღია, რაც ფსიქოლოგიურად ზუსტად ესადაგება ღვთაებათა მიმართ რწმენას, რომელიც მორწმუნეს გააჩნია.

## ორთითა

„ამირანიანში“ ორთითა საბრძოლო იარაღად მოჩანს. სულხან-საბა განმარტავს: „ორთითი — ძნის ასაღები ორკაპი“ (ორბელიანი 1949:265). ორთითი ფინლის სახეობაა. არის ფინალი ორთითა, სამთითა, ასევე — ოთხთითა.

---

\* ფრიად საინტერესოა შემდეგი ცნობა — 2002 წელს ჟურნალი „რეიტინგი“ /11/ წერდა: „სტოუნჰენჯი/ინგლისურიდან პირდაპირ თარგმანში — ქვის ღობე/ ბრინჯაოს ეპოქის ყველაზე ამოუცნობი და საოცარი ძეგლია ევროპის ტერიტორიაზე... ეს ქვის გოდლებია. „22 ივნისს, როგორც კი მზე ამოიწვერება, მისი პირველი სხივი აღმოჩნდება სტოუნჰენჯის ზუსტად ე.წ. „მეხუთე ქვის“ ხაზზე /გვ.58/. ჩანს, სტოუნჰენჯის „მეხუთე ქვა“ და ამირანიანის „ბროლის კოშკი“ ძალიან ჰგვანან ერთმანეთს.

ამირანმა და მისმა ძმებმა სასტიკი ომი გაუმართეს დევ ბაყ-  
ბაყს და მის ფანტასტიკურ ტახს. ეპიკური ძეგლის სვანურ ვარი-  
ანტში ვკითხულობთ: „ტახმა ჯერ ილიას თეთრი ალი ესროლა  
/ძმებს/, მაგრამ ვირის ფსელი შეასხეს, რკინის ორთითა დაარტყეს  
და მოკლეს /ტახი/“.

შემდეგ იქვეა ნათქვამი: „ჯადოსნურმა ტახმა მესამედ ესროლა  
ნითელი გავარვარებული რკინა. ამას კატის ფსელი შეასხეს და ორ-  
თითა დაარტყეს. ყველა ამათი დახოცვის შემდეგ, ტახიც მოკვდა“  
(ჩიქოვანი 1965:369).

შარდი ხალხურ ეპოსში გარკვეულ სამკურნალწამლო საშუ-  
ალებდაა გამოყენებული, გამორჩეული ფუნქცია გააჩნია და ხში-  
რად ეპიკური ძეგლის მხატვრულ სამყაროშიც გამორჩეული სიმ-  
დაფრე შეაქვს.

მიუხედავად აღნიშნულისა, მაინც გაცრეცილად მოჩანს ორთი-  
თას როგორც საომარი იარაღის სიცხადე. ის კი ნათელია, რომ  
ბრძოლაში ყველაფერი იარაღად იქცევა, რითაც მოწინააღმდეგის  
დათრგუნვაა შესაძლებელი.

„ამირანიანი“ სახისმეტყველების გარკვეულ სისტემათა ერთი-  
ანობისა და მთლიანობის შედეგია. აქ არის მნიშვნელოვანი ფაქ-  
ტორები, რომელთა შესწავლისა და გასიგრძეგანების გარეშე ტექ-  
სტზე დაკვირვება სრულყოფილი ვერ იქნება.

## **დამონებიანი**

**კიკნაძე 1998:** კიკნაძე ზ. ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, თბ.: 1998.

**ორბელიანი 1949:** ორბელიანი ს.ს. სიტყვის კონა. თბ.: 1949.

**რუსთაველი 1966:** რუსთაველი შოთა ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1966.

**ლექსიკონი 1955:** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. IV. თბ.: 1955.

**შანიძე 1957:** შანიძე ა. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, თბ.: 1957.

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

**ჩიქოვანი 1965:** ჩიქოვანი მ. ქართული ეპოსი, II, თბ. : 1965.

**ხონელი 1959:** ხონელი მოსე ამირანდარეჯანიანი, თბ. : 1959.

**Nino Sozashvili**

## **Weapon Facial Speech in „Amiraniani“**

### **Summary**

In this paper we tried to present the forms and types of the characters' weapons. From this point the observation on „Amiraniani“ is quite new. The voice is regarded as a weapon like a sword, a shield, a knife, wrestling.

It should be mentioned that „Amiraniani“ is the masterpiece of the unity and wholeness of the certain system of facial speech.

Here are a lot of important factors which must be studied and apprehended, otherwise the observation on the text can't be considered completed.



## ზნეობრივი პრობლემების ასახვა ქართულ მითოსში

ხალხური რწმენა, იდეოლოგია მუდამ ისახება ხალხის ფოლკლორში და, რა თქმა უნდა, ჩვენი 2000 წლოვანი ქრისტიანული სულიერებაც გარკვეულწილად კვალს ტოვებს ზეპირსიტყვიერებაზე.

როგორც ძველი ხალხების კულტურათა და რელიგიური კონცეფციების შესწავლა ცხადყოფს, ოდითგანვე არსებობდა რელიგიის შინაგანი (ეზოთერული) და გარეგანი (ეგზოთერული) მხარე. აქედან გამომდინარე, რელიგიას აქვს შინაგანი და გარეგანი ისტორია. ჩვენს ეპოქაში გაღრმავდა რელიგიისა და შემეცნების ურთიერთდამოკიდებულების შესწავლა, რამაც ცხადყო, რომ რელიგიის ადრინდელი ფორმები წარმოადგენდნენ ხალხის მასებისათვის გამარტივებულ, ხატოვნად, იგავურად მოცემულ ღრმააზროვან ჭეშმარიტებებს ადამიანისა და სამყაროს ევოლუციის შესახებ.

რელიგიები ეძლეოდა კაცობრიობას შემეცნების მაღალ საფეხურზე მდგარი ადამიანების მიერ, რომელთაც გააჩნდათ უაღრესად ღრმა ცოდნა სამყაროსა და ადამიანების შესახებ. ამგვარ ცოდნას ნაზიარები ადამიანები ერთიანდებოდნენ ე. წ. მისტერიებში, რომელთა პრაქტიკაც უცნობი იყო ხალხისათვის და შეუვალი. იდუმალი მეცნიერების ანუ ოკულტიზმის (occultus-დაფარული) ამგვარი კერები არსებობდა ძველი მსოფლიოს ყველა მნიშვნელოვან ქვეყანაში, მათ შორის საქართველოშიც (კოლხური მისტერიები).

მისტერიებში ოდითგანვე გადმოცემული ცოდნის ათვისების გარდა, ხდებოდა ახალი ცოდნის მიღებაც. აქ ეძლეოდა მოწაფეს ინიციაციის, სულის უზენაესი ნათლისღების გზა, რომელიც სხვადასხვაგვარი იყო სხვადასხვა მისტიურ სკოლებში, მაგრამ ერთი რამ მაინც საერთო იყო ყველა მათგანში: ეს იყო ხანგრძლივი მორალურ-ეთიკური შემზადება და წინასწარი გამოცდების გავლა, რომლებიც მით უფრო შემზარავნი იყვნენ, ცნობიერების რაც უფრო მაღალი საფეხური უნდა გახსნოდა მოწაფეს.

უმალლესი ჭეშმარიტების შემეცნება დაკავშირებულია მაღალი ეთიკური იდეალის გამარჯვებასთან. ამიტომ ამგვარი გმირები მუდამ ხალხისათვის თავდადებული ადამიანები არიან, რომელნიც ხშირად მსხვერპლად ეწირებიან ხალხის კეთილდღეობას (მითოლოგიური გმირების ერთგვარი გამოძახილია ხალხური ზღაპრების გმირები, რომელნიც დაახლოებით იმავე თვისებებს ატარებენ).

ასეთი გმირები არიან ირლანდიურ საგებში კუხულაინდი, მაილდი-უნი, კორმაკი და სხვანი.

ინიციაციის იდეალის განხორციელება ყველაზე მკაფიოდ მოჩანს ისეთ ადგილებში, სადაც გმირები სიცოცხლეშივე აღწევენ სულეთს, „მარად ცოცხალთა საუფლოს“, „ნეტართა საუფლოს“, რომელიც ჯადოსნურ კუნძულზე მდებარეობს. ჯადოსნურ კუნძულზე მდებარე „მარად ცოცხალთა საუფლოს“ შეცნობა კი მაშინაა შესაძლებელი, როცა ადამიანის ცხოვრების საზრისისათვის მალალი ეთიკური იდეალი შეუცვლელია (გამსახურდია 1991: 352)

ზნეობრივი პრობლემების ასახვა ქართულ მითოსში მით უფრო საინტერესოა, რომ არ არსებობს სწორხაზობრივი ზნეობრივი პროგრესი, რაც იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოების წინსვლისა და განვითარების პარალელურად ზნეობაც როდი ვითარდება. ასე რომ იყოს, თანამედროვე ადამიანი უფრო ზნეობრივი უნდა იყოს, ვიდრე V საუკუნის ადამიანი ან X-XII საუკუნის ადამიანები, მაგრამ ეს ასე არ არის. ამის დასტურია თუნდაც ის, რომ დღეს ბევრს ლაპარაკობენ ადამიანის ზნეობრივ კრიზისზე, მის ზნეობრივ დეგრადაციაზე და ლაპარაკობენ არა მარტო ჩვენში, არამედ მთელ მსოფლიოში, რის გამოც ზნეობრივი პრობლემა გლობალურ პრობლემად იქცა. იმის გამო რომ არ არსებობს ზნეობის სწორხაზობრივი პროგრესი, ქართულ მითოსში ასახული ზნეობრივი ნორმები, ნეს-ჩვეულებები და ტრადიციები თანამედროვეობაში დიდ ინტერესს იწვევს.

მართალია, ყველა ხალხი უმეტესად ერთსა და იმავე შინაარსს დებს როგორც „ზნეობრივის“, ისე „უზნეოს“ ცნებაში, მაგრამ ზოგჯერ ურთიერთგანსხვავებული ზნეობრივი კრიტერიუმები გააჩნიათ. ის, რაც ერთისთვის მისაღებია, მეორესათვის მიუღებელია (მაგ.: მრავალცოლიანობა ან დეიდაშვილ-ბიძაშვილის დაქორწინება). სწორედ ამის გამო სხვადასხვა ხალხს ზოგჯერ განსხვავებული ზნეობრივი ღირებულებები გააჩნია, ამიტომ ქართულ მითოსში ყველაზე კარგად აისახება ქართველი ხალხის ისეთი ზნეობრივი თვისებები, როგორცაა: სტუმარმასპინძლობა, მოყვასისათვის თავგანირვა, კაიყობა, ჰუმანიზმი, გმირობა, დავრდომილთა შენევა, დაჩაგრულთა დაცვა, სამშობლოს სიყვარული, ერთგულება და ა. შ. ყოველივე ეს კი მძლავრ ნაკადად არის შეჭრილი ქართული ზეპირშემოქმედების პოეტურ თუ პროზაულ რეპერტუარში.

ნიკო მარის სიტყვით, გარესამყაროზე ადამიანის წარმოდგენათა განვითარებაში რამდენიმე საფეხური გამოიყოფა. უმთავრესი კი ისაა, რომ მცენარეთა და ბუნების მოვლენათა განსულიერება თანდათანობით მიემართება უმაღლესი რელიგიისაკენ: „ბუნებრივი რელიგიის“ ადგილს უმაღლესი, ღმერთების შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები იჭერს (მარი 1935: 495-496).

ეს სავსებით კანონზომიერად უნდა ჩაითვალოს, რამეთუ ადამიანის შეხედულებათა ევოლუციის პროცესში მიწიერმაც და ამაღლებულმაც ფერიცვალება განიცადა, ვიდრე უცვლელი იერით დამკვიდრდებოდა ადამიანის ცნობიერებაში.

ქართული მითოსური პანთეონი მოგვიტხრობს: მთაზე ცხრათვალა, ბედგაუტეხელი, ცასწვერმიბჯენილი ციხე დგას. აქ არის ღვთის კარი: ოქროს ტახტზე მორიგე ღმერთი ზის და ოქროსავე ბაგეებს ძრავს. აქვე დგას ქვესკნელში ფესვგადგმული ალვის ხე, რომლის ნვერში ოქროს ცხრაკეცი შიბი ჰკიდია. ალვის რტოებზე „ყურებად სანატრელი“, თეთრმხრიანი ღვთისშვილები სხედან, ხოლო მის ფესვებში უკვდავების ვეშა-წყარო ჩქეფს. ვეშა-წყაროს ღვთაებრივი ვეშაპი პატრონობს. ციხიდან წყარომდე „მინი-მინ“ დარანი ჩადის. ამ დარანიდან მოძრაობენ ვარსკვლავთა განმასახიერებელი, ერთმანეთის მოდე-მოძმე ღვთისშვილები“ (თ. ჩხენკელი). ქართველებს მრავალი ღმერთი ჰყავდათ. ღმერთთა მამამთავარს ერქვა „მორიგე“, ანუ წესისა და რიგის გამრიგებელ-გამკანონებელი. ის იყო ქართველთა ზევსი. მას ჰყავდა ღვთისშვილები, იგივე ნახევარღმერთები — კოპალა, იასახარი, თერგვაული, ლაშარელა, პირქუში და სხვანი; ქალღმერთები — დალი, ხელსამძივარი, პირიმზე და მზექალა; მათზე დაბლა დგანან გმირები, იგივე პიროფლიანები — ამირანი, ხოგაის მინდი, სულკალმახი და სხვანი. ყველას საკუთარი ადგილი და თვისებები გააჩნია, მაგრამ მითოსურ ფანტაზიას თავისუფლება უყვარს და ხშირად სახეს უცვლიდა ღმერთებს. ღმერთები თუ ნახევარღმერთები ადამიანურად იქცეოდნენ: უყვარდათ, იბრძოდნენ, მხიარულებას თუ მწუხარებას ეძლეოდნენ. გმირები კი ზოგჯერ ღვთაებრივ ძალას ავლენდნენ და ღმერთსაც კი ეჭიდებოდნენ. ღვთისმებრძოლი გახდა ამირანი, როგორც პრომეთე. პრომეთემ ხომ ადამიანებს ცეცხლი მოუპოვა, ღვთაებრივი ცეცხლი, რომელსაც მანამდე მხოლოდ ღმერთები ფლობდნენ. ამიტომ იგი კავკასიონზე მიაჯაჭვეს. მითოსის თანახმად, იგი სულ გათავისუფლებას ელის. ასეთია ამირანიც. ამირანში ადამიანურიც არის და ღვთაებრივიც. იგი მხატვრული სახეა და მასში სხვადასხვა აზრი შეიძლება ამოვიკითხოთ. აკაკიმ ხომ მიჯაჭვული ამირანი თავისუფლებისმომლოდინე ტყვედქმნილ საქართველოდ წარმოიდგინა. ძველ მითოლოგიურ სახეებს უნარი აქვთ ახალი დროის იდეებიც გამოხატონ.

ერთი შეხედვით, მითოსური თქმულებანი ფანტასტიკურ ამბებს შეიცავს. ეს ამბები დაუჯერებელია, ზღაპრულია, მაგრამ, სულხან-საბა ორბელიანისა არ იყოს, ამ სიცრუეში სიბრძნეა. ჩვენ იგი უნდა ამოვიცნოთ.

მიუხედავად იმისა, რომ შემეცნებითი თვალსაზრისით მითოსი არც თუ ისე სანდოა, მან მაინც გაუძლო საუკუნეებს და დღესაც

აგრძელებს არსებობას. ბუნებრივად იბადება კითხვა: რა არის ამის მიზეზი, მეცნიერული ცოდნის ზრდის შესაბამისად, სამყაროს მეცნიერული ათვისების კვალობაზე რატომ თანდათან არ მცირდება მითოსის მნიშვნელობა. რა აცოცხლებს მას?

ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, ადამიანს უნდა შევხედოთ არა მხოლოდ როგორც შემეცნებელ სუბიექტს, არამედ როგორც ზნეობრივს, რომელსაც აქვს ზნეობრივი გრძნობაც და ზნეობრივი შეგნებაც. თუ შემეცნება ამდიდრებს მის გონებას, ზნეობა აფაქიზებს მის სულს. ზნეობა ის სპეციფიკურ-ადამიანური ნიშანია, რომლითაც იგი განსხვავდება ნებისმიერი სხვა ცოცხალი არსებისაგან. მითოსში კი ზნეობრივ პრობლემებს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს.

ზნეობრივი პრობლემა არსებითად კეთილისა და ბოროტის დაპირისპირებაში გამოიხატება, თუმცა ზნეობრივია არა მარტო სიკეთე, არამედ: სამართლიანობა, წესიერება, დაჩაგრულთა დაცვა, დავრდომილთა შეწევნა, მოყვასისათვის თავგანწირვა, ქვეყნისათვის სიცოცხლის გაღება და ა. შ. ანალოგიურად უზნეობა არა მარტო ბოროტებაა, არამედ: შური, სიძულვილი, სიძუნწე, უსამართლობა, თვალთმაქცობა, სილაჩრე და ა. შ.

ქართულ მითოსში ეს ეთიკური პრობლემები წინა პლანზეა წამოწეული. იქ არიან არა მარტო კეთილი ღვთისშვილები, რომლებიც ეხმარებიან ადამიანებს როგორც მშვიდობიანობის ჟამს, ისე ომისა და გაჭირვების დროს, არამედ კულტურული გმირები, ისევე როგორც ბოროტი პერსონაჟები (დევეები, ქაჯები, ავი სულები), რომლებიც ებრძვიან ადამიანებს. ხთონური ძალებისა და ღვთაებრივი არსებების დაპირისპირების ფონზე მკაფიოდ იკვეთება მათი შეყრის ადგილას მდგარი ადამიანის პიროვნული მონაცემები, მეობა, ნაკლი და ღირსება.

ხთონური არსებები, უპირისპირდებიან რა ღვთიურს, ადამიანურს, ჯერ ცდიან ადამიანს, როგორც ღვთის გაჩენილს, და ამით ცდილობენ თავიანთ მარულაში მოაქციონ ისინი. ეშმური არსი ყველგან და ყოველთვის მძვინვარებს. მან თვით სამოთხეშიც კი შეაღწია, საიდანაც იწყება სატანისაგან ძლეული კაცობრიობის ისტორია. სახარებიდან ცნობილია, თუ როგორ ცდილობდა ეშმაკი ქრისტეს გამოცდას: „მას ჟამს მოჰყვანდა იესუ უდაბნოდ სული-საგან, რაჲ თა გამოიცადოს ეშმაკისაგან“ (მათე 4.1).

ეშმაკი, სულხან-საბას განმარტებით, „დასაბამ კეთილისა არსებისაგან შექმნა უფალმან, არამედ აღზავნა და ზვაობისაგან გარდამოცვივნეს და ბნელ იქმნეს. მთავარნი და უბოროტესნი ქვესკნელში შთაიყარნეს, რომელ არს ჯოჯოხეთი, ხოლო რომელიმე ჰაერთა შინა ზე-ქვეობით იყოფებიან მზგავსათ გულისთქმათა

ზვაობისათა მათისა, ვითარ იყვნენ. ეშმაკი შემასმენელად გადმო-  
ითარგმნების“ (ორბელიანი 1991: 248).

მითოლოგიურ ლექსიკონში ეშმაკი (ქაჯი) — ავი სულია, მავნე, ეშმაკი, ბოროტი სანყისი, რომელიც ღმერთს უპირისპირდება. ქართულში ქაჯი და ეშმაკი სინონიმები არიან. სვანურ შელოცვაშია: „გაქრით, ქაჯო და ეშმაკო!“ ამავე დროს ქაჯი მოხერხებული ადამიანის სინონიმაც შეიძლება იყოს: მინდია „სხვა დანარჩენი ქაჯური ყველა ისნავლა ხერხია“. რუსთველის განმარტებით:

„ქაჯნი სახელით მით ჰქვიან, არიან ერთად კრებულნი,  
კაცნი გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი,  
ყოველთა კაცთა მავნენი, თვით არავისგან ვნებულნი“. (1256)  
(რუსთაველი 1986: 329)

ბიბლიური ედემის მითში ეშმაკმა გველის სახე მიიღო და ევა აცდუნა, რის შემდეგაც ადამიანის მოდგმას ღვთის რისხვა დაატყდა. ეშმაკი მუდამ იმის ცდაშია, ავნოს ღმერთსა და მის ქმნილებას. იმის ახსნა კი ჭირს, რატომ არ ემორჩილება იგი უზენაეს ძალას-ღმერთს.

ქვეყნად ორი სანყისია — ბოროტება და სიკეთე, ბნელი და ნათელი. ამ მარადიულ ბრძოლას განასახიერებს ბიბლიური ღმერთისა და ეშმაკის დავა. მრავალი მითი და ლეგენდაა ამ თემაზე შექმნილი: ერთი ვერსიით ღმერთმა არჩევანი შესთავაზა ეშმაკს: მოსავალი გინდაო თუ მიწაო. ეშმაკმა მოსავალი ამჯობინა. „ნაიღე, მიწა ჩემიაო“. ამ დავაში ღმერთი იმარჯვებს, მაგრამ მუდამ ასე როდია. ეშმაკი ქვესკნელშია განდევნილი, ჯოჯოხეთის მეუფეა სატანის ან ლუციფერის სახით, მაგრამ ის ყველგანაა, სადაც ღმერთია და სადაც ღმერთი არაა. თამაშობს ჩრდილის როლს, გვევლინება ხან გველის, ხან ავსულის სახით და ა.შ. ბრძანებლობს ავსულებზე, ჭინკებზე, ქაჯებზე (გელოვანი 1956: 16).

ქაჯ-ეშმაკთა გარეგნობას, მეგრული მასალის მიხედვით, ამგვარად წარმოგვიდგენს თედო სახოკია: „ეშმაკი ადამიანის ტანისაა, მხოლოდ ბანჯგვლიანია, რქიანი და კუდიანი. გრძელი მოკაუჭებული ცხვირი აქვს, გრძელი ყურები და სისხლიანი თვალები. ხელ-ფეხზე გრძელი წანვეტებული ფრჩხილები აქვს და შემზარავი საყურებელია“ (სახოკია 1956: 16).

რაც შეეხება დევს, ფშავლის წარმოდგენით, არის ახოვანი, ტანი ხშირი ბალნით აქვს შემოსილი. დღე იმალება და ღამე გამოდის სანადიროდ. მას ყველაზე მეტად ეშინია ცეცხლისა და მახვილის. მართალია, სახით კაცს ჰგავს, მაგრამ მისი სახე უმსგავსოა, წელს ზევით ღორივით ჯაგარი ასხია. „დევებს კოჭ უკულმა აქესო“, ე.ი.

ორივე ფეხი შებრუნებული აქვს. კოჭი მოქცეულია წინ, ხოლო ფეხის წვერი თითებით უკანა მხარესაა (ცანავა 1992:6).

თქმულება-გადმოცემების მიხედვით, თუ ჯვარ-ხატი თავის საბრძანისად ირჩევს იმ ადგილს, სადაც ხალხის რწმენით განსაკუთრებული სინმინდება, ადგილი იქნება ეს თუ ადამიანი, ხთონური ძალები თავიანთ სამკვიდროს ეძიებენ ნალახ ადგილებში, სადაც ერცერთი ხუცეს-დეკანოზი, ჯვრის ხელწმინდა მსახური არ გაივლის. მათი მოქმედების დრო არის „უჟამო ჟამი“, „შავ-შუალამე“; თუ ღვთაებრივი ძალები თავიანთ საყმოს ნათლის სვეტად და მტრედის ალით ევლინებიან, ხთონური არსებანი, როგორც ღვთაებრივთან დაპირისპირებული ძალები ხალხის წინაშე წარმოჩნდებიან ჩვეულებრივი მოკვდავის სახით და მათ ქცევა-საქმიანობას ბაძავენ. ხთონური ძალების გამოჩენა ყოველთვის ზიანის მიყენებით მთავრდება. ზოგჯერ მინრიელი არსებანი უჩინარნი არიან ხორციელთათვის, მაგრამ ამ დროს მათ იციან ერთმანეთთან გადაძახება და ადამიანისათვის დაძახებაც, რათა მსხვერპლი ადვილად მიიტყუონ და შიში ჩაუნერგონ ქაჯ-დევეების წინაშე. კიდევ ერთხელ დაარწმუნონ ადამიანები მათ არსებობასა და ყოვლისშემძლეობაში;

მაგრამ იმას, რაც ჯვარ-ხატისთვის წმინდა და საკრალურია, ძრნოლვით გაურბიან ქაჯ-ეშმაკები. დემონური ძალები უძღურნი არიან ცეცხლისა და ნათლის წინაშე და ადამიანებზე (ღვთისშვილებზე) მათი საშუალებით ცდილობენ ამ არსებათაგან თავის დაცვას.

მზიური ბუნების მატარებელი ღვთისშვილია პირიმზე, რომელიც თავის ბუნებასა და ძლევამოსილებას ღამითაც ინარჩუნებს. ამიტომაც სალოცავ-სავედრებელში „ჟამთუჟამოთ მოარული“ ღვთისშვილის სახელით მოიხსენიება. მას ცეცხლის საშუალებით გაჭირვებულისათვის გზის განათებაც შეუძლია: „უჭირავს ცეცხლის მათრაკი, გამნათებელი მზისაო“ (კიკნაძე... 1992: 12).

მითოლოგიური გადმოცემების თანახმად, ცეცხლიანი მათრახის მსგავსად, ღვთის შვილი ბურთითაც უნათებს გზას მგზავრებს. გზის გამნათებელი ღვთისშვილები თავიანთი საბრძოლო იარაღით (ცეცხლიანი მათრახი) არამარტო ეხმარებიან გზაბნეულ მგზავრს, არამედ საბრძოლო იარაღადაც იყენებენ დემონური ძალების დასამარცხებლად.

ყოველ მითოლოგიურ ტექსტს ღვთისშვილების შესახებ საფუძვლად აქვს ერთი მკაცრად დაცული კომპოზიცია. თუმცა მაინც მოიპოვება ამა თუ იმ ტექსტის უამრავი ვარიანტი როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში (მთაშიც და ბარშიც). თავისი შედგენილობითა და კუთხური წარმოშობის თვალსაზრისით, ეს ტექსტები არ არის ერთგვაროვანი ღვთისშვილთა ფუნქციების განმსაზღვრელი მახასიათებლების, მათი ეპითეტებისა და

ხსენების რიგის მიხედვით. მეტ-ნაკლებად განიხილეთ ერთმანეთი-საგან საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შექმნილი ესა თუ ის მითოლოგიური გადმოცემა, თუმცა ამ ტექსტების შედარებითი ანალიზი ცხადყოფს მათ შინაგან გენეტიკურ კავშირს, რაც გამოიხატება მათი ერთი მწყობრი კომპოზიციური სტრუქტურით. ეს სიახლოვე კი შესაძლოა განპირობებული იყოს იმითაც, რომ ყველა ქართველს საერთო სალოცავი და ერთმანეთის მოძმე-მომხრე ღვთისშვილი ჰყავს და ისეთი ზნეობრივი თვისებებით გამოირჩევიან, როგორიცაა, სტუმარმასპინძლობა, მოყვასისათვის თავგანწირვა, კაიყობა, ჰუმანიზმი, გმირობა, დავრდომილთა შეწევნა, დაჩაგრულთა დაცვა, სამშობლოს სიყვარული, ერთგულება და ა.შ.

ფრიდრიხ ნიცშე წერდა: ადამიანი არის ხიდი და არა მიზანი... ადამიანი არის რაღაც, რაც უნდა გადაილახოს. ე.ი. ადამიანად ყოფნა გულისხმობს ზრდას, ცვალებადობას, განვითარებას. ეს კი შეუძლებელია ნათელი ცნობიერებისა და მსოფლმხედველობის გარეშე. მსოფლმხედველობა არის ადამიანის თვითცნობიერებისა და თვითრეფლექსიის ფორმა. შეხედულებათა და ღირებულებათა სისტემა, რომლის მიზანია ადამიანის ცხოვრების საზრისის გარკვევა.

მსოფლმხედველობა ორ ძირითად ელემენტს შეიცავს: ცოდნას (სამყაროს სურათს) და იდეალს, თუმცა მისთვის მთავარი ცოდნის მოცემა არ არის, ცოდნა საშუალებაა იდეალის განსაზღვრისათვის.

ნეტარია კაცი, რომელიც არ მისდევს უღმრთოთა რჩევას და ცოდვილთა გზას არ ადგას (ფსალმუნი I). ამის შეცნობა მაშინაა შესაძლებელი, როცა ყოველი ადამიანი შეიცნობს, რომ „ყოველივე ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ ყველაფერი სასარგებლო როდია; ყოველივე ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ მე არაფერს დავემონები“, — ამბობს პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში (I კორ. 6, 12).

ადამიანი არა მარტო შემეცნებელი ან ზნეობრივი სუბიექტია, არამედ ესთეტიკურიც, ამიტომ ქართულ მითოსში კარგად აისახება ქართველი კაცის სიყვარული ბუნებისადმი, მისი ლტოლვა მშვენიერებისა და სილამაზისადმი, რაც, პირველ რიგში, სინამდვილესთან ესთეტიკურ დამოკიდებულებაში გამოიხატება. ეს დამოკიდებულება არსებითად ემოციური დამოკიდებულებაა, ანუ აქ ჩანს — ადამიანს მოსწონს თუ არ მოსწონს, უყვარს თუ სძულს, სიამოვნებს თუ არა და ა.შ. აქ ჩანს, რომ ადამიანი ამა თუ იმ საგანს აფასებს იმის მიხედვით, თუ რამდენად ლამაზი, მიმზიდველი ან ღირებულია.

მთელი სამყარო უზარმაზარ ფორტეპიანოს წააგავს, მისი კლავიშები ღვთის შექმნილია; რომელ მათგანსაც არ უნდა შეეხო, საკუთარი სულის გამოძახილს მოისმენ. ესაა სულის გამოძახილი (წმინდა მღვდელმთავარი ნიკოლოზ სერბი (ველიმიროვიჩი). ყოვე-

ლი ღვთისშვილის საგმირო საქმე ერის სულის გამოძახილის, ყოველი ღვთისშვილის საგმირო ცხოვრება, ერის საგმირო ცხოვრების ანარეკლია.

#### **დამონეპანი:**

**ბერიძე... 2009:** ბერიძე ი., თავართქილაძე გ., ფანცულაია თ. ფილოსოფია. საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის ბეჭდური არქივი. თბ.: 2009.

**გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ. წერილები და ესეები. ძველი ირლანდიური საგა და მითოსი. თბ.: 1991.

**კიკნაძე... 1992:** კიკნაძე ზ., მახაური ტ. ქართული ხალხური პოეზია. თბ.: 1992.

**მარი 1935:** Марр Н. Избранные работы. Т. 5. М.: АН СССР, 1935.

**გელოვანი 1956:** გელოვანი. მითოლოგიური ლექსიკონი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1956.

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

**რუსთაველი 1983:** რუსთაველი შ. „ვეფხისტყაოსანი“. თბ.: „განათლება“, 1983.

**სახოკია 1956:** სახოკია თ. ეთნოგრაფიული წერილები. თბ.: 1956.

**წმინდა მღვდელმთავარი ნიკოლოზ სერბი 2010:** წმინდა მღვდელმთავარი ნიკოლოზ სერბი (ველიმიროვიჩი) ფიქრები სიკეთესა და ბოროტებაზე თარგმ. ხათუნა რაქვიაშვილი 2010, [http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/nikoloz\\_serbi/fiqrebi2.htm](http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/nikoloz_serbi/fiqrebi2.htm)

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

## **Nino Balanchivadze**

### **Moral Problems in Georgian Mythology**

#### **Summary**

People's faith and ideology always reveals in Folklore and it finds wide manifestation in folk of 2000 years old Christian nation. The main percept of moral problem is Conflict of Good and Evil it is also one of the most common conventional themes in literature, and is sometimes considered to be a universal part of the human condition. There are several variations on this conflict, one being the battle between individuals or ideologies, with one side Good, the other Evil. Another variation is the inner struggle in characters (and by extension, humans in reality) between good and evil.

These ethic problems are highlighted in Georgian epos. Not only kind personages are peculiar for Georgian Mythology but there are many witches, giants and evils usually these creatures struggle against kind people.

Human being is not only the moral subject but it also is aesthete thus Georgian Mythology describes how man loves and adorns nature, how man perceives the real concept of beauty of course it is basically based on emotions and it reveals man's like or dislike.

Man appraises the subject from the point of beauty.



## ქართული წარმართული ცნობიერების ერთი ორაზროვნება

ქართულ წარმართულ ცნობიერებაში ერთი ფრიად საინტერესო ორაზროვნებაა, რაც მთელი სიცხადით იკვეთება ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებულ აზრთა სხვადასხვაობაშიც; ესაა ჩვენს ეთნოკულტურაში მზის ხან ქალური, ხან კი მამაკაცური საწყისით გამოსახვა (ბუნებრივია, შესატყვისი არგუმენტებით გაჯერებული). აქვე აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ტრადიციულად, — მთვარე არაფრით არ შეიძლება მზის ანალოგიური საწყისით იყოს გააზრებული. „ამ ლოგიკით უძველეს ცივილიზაციათა უმეტესობაში მზემ, როგორც აქტიური, ცხოველმყოფელი ძალის გამოვლინებამ, მამაკაცური საწყისი განასახიერა, ხოლო მთვარემ — პასიურმა, სხვისი სინათლის ამრეკლავმა, „მერყევმა“ — ქალური (აბზიანიძე, ელაშვილი 2006: 144).

უძველესი ქართული თვალსაზრისიდან შემორჩენილია გარკვეული წარმოდგენები: „მზის ქალურ — დედურ საწყისზე“; ქართული სახლის უმთავრეს საყრდენზე გამოსახულ „ბორჯღალზე“, „დიდ დედაზე“; მზის მშობელ დედად აღქმაზე — „მზე დედაა ჩემი“... „სულ ადრე, როცა მატრიარქატი იყო და ქალი უფროსობდა, მზე ქალ-ღვთაებად მიაჩნდათ. ქალს, დედა-მშობელს, მზეს ადარებდნენ. იმიტომ, რომ მზეც ყოველივე სიკეთის მშობელიაო ამქვეყნად. მისით ხარობს ბუნება, იგი ზრდის მცენარეებს, იგი ალღობს ყინულს და წარმოქმნის მდინარეებს. შემდეგ პატრიარქატი დადგა, ცხოვრებაში კაცი გაბატონდა. კაცად მთვარე ითვლებოდა, ქალად მზე“ (სირაძე 2000: 20).

მნათობთა ამ „მითოლოგიურ გადანაწილებაში“ ერთი მეტად საინტერესო ასპექტიც იკვეთება, რომელიც ამგვარადაა გასააზრებელი; სავარაუდოდ, ღამის — უხედეელ გარემოში, იდუმალ და მისტიკურ სივრცეში „ქალური ბუნების“ დანდობითა და გაფრთხილებით ხომ არ აიხსნება „მზის ქალურობა“, რაც სრულიად ბუნებრივად მიესადაგება ჩვენს ეთნოფსიქოლოგიასაც. მზის ფენომენის სრულიად სხვა სახის შეცნობაც არსებობს; კოლხეთის მითოლოგიური მეფის აიეტის „მზიური წარმომავლობა“ — ბერძნული მზის ღმერთის ჰელიოსის შვილიშვილობა; თუნდაც გრიგოლ რობაქიძის მიერ ქართულ ეთნოკულტურაში მზის სიცოცხლის თესლად აღქმა („მზის ხანა ქართველთა“)... ამასთანავე, რობაქიძისეული თვალთახედვით — „მზისგან იშვის სხივი და ნივთიერი იღებს „სახეს“ — იმდენად, რამდენად იგი სხივმფენია. მხოლოდ სხივის

გამოკრთობით ეზიარების ნივთიერი ღვთიურსა. იქცევა „სახიერ“. არც ერთს ენაში არ იხმარება ზედშესრული „სახიერი“ ღვთის მიმართ ისეთი ღრმა მნიშვნელობით, როგორც სწორედ ქართულში. რაც სახიერია, ის ღვთიურია — ასე ვგონობთ ქართველნი...

საუბარში ჩვენ შეფიცვის თუ შეჯერებისას ვხმარობთ ასეთ თქმას: „ჩემმა მზემ“, „შენმა მზემ“. თითქო ყოველ ადამიანს თავისი საკუთარი მზე ჰქონდეს. „ვეფხის ტყაოსანში“ (ვიქტორ ნოზაძემაც „ვეფხისტყაოსნის“ განკითხვაშიც „მზისმეტყველებას“ ხომ ცალკე ნიგნი მიუძღვნა). ეს მზეთანაზიარობა პირდაპირ კოსმიურ ყალიბს იღებს“ (რობაქიძე 1996: 69). სწორედ ამიტომაც, „გრიგოლ რობაქიძე იყო მზიური კულტურის აპოლოგეტი“, რომელიც მზის მამაკაცურ ნებელობას „ლაშარსაც“ მიაწერს (ბაქრაძე 1999: 42; 138).

მზე თავისი უნივერსალური ფენომენით — მითოლოგიური, სიმბოლოლოგიური თუ კულტუროლოგიური სპექტრით (რომ ალარაფერი ვთქვათ მის „რელიგიურ ბიოგრაფიაზე“) ზედმიწევნით გვამცნობს ნებისმიერი ერის ეთნოისტორიასაც, მით უფრო ქართულს; სადაც ერის მოქცევაც კი თხოთის ტყეში მზის დაბნელების ეპიზოდით შეიცნობა, რასაც წინ უსწრებდა არმაზის კერპის სრული განადგურება და მისგან ასევე „მზიური საწყისის“ გამოდევნა... (სირაძე 1989) და რაც მთავარია, ქრისტიანობაში „წარმართული მზის“ მეტამორფოზა — „ხილული ნათების“ „სულიერ ნათებად“ გარდასახვა — ამიტომაცაა, თავად იესო ქრისტე — „მზე სიმართლისა“... მაგრამ ამჯერად, ჩვენ ისევ მზის წინარე სახეებს ვუბრუნდებით.

მითოლოგიური წარმოდგენები უძველეს ქართულ სახელთა წარმოქმნაშიცაა საძიებელი, სადაც უშუალოდ მზისაგან ნაწარმოებ სახელთა მთელი წყება იკვეთება. „სახელი ერთ-ერთი უსათუთესი კატეგორიაა სულიერი სამყაროსი. მამა პაველ ფლორენსკი გვასწავლის, რომ „სახელით ხდება პირადის გამომწყვდევა სიტყვაში და მეტნაკლებად ადეკვატური გამოსახვა სულიერი არსისა. ე. ი. სახელი წარმოადგენს საგნის არსის აზრობრივ ენერგიას“ (ფლორენსკი 1990: 362). ამიტომაც სახელი უშუალოდ აისახება ცნობიერებაში, ვითარც პროეცირებული კონკრეტული ჩანაფიქრი“ (ელაშვილი 2009: 15). ამასთანვე სახელი ერთი ფრიად უნივერსალური თვისებითაც გამოირჩევა — მხოლოდ და მხოლოდ, მისი წყალობითაა შესაძლებელი ჩვენი ეთნოკულტურის მივიწყებულ არქეტიპთა კვლავ გაცოცხლება, რაც ქართული სიტყვის სიღრმითა და შინაგანი მეტყველებითაც აისხსნება.

დედათა სახელები მზის ფუძიდან ნაწარმოები — „მზევინარი, მზეთამზე, მზეონა, მზექალა, მზეხა, მზეხათუნი, მზია, მზიანი, მზისადარი, მზიულა; მამათა სახელები — მამამზე, მზეჭაბუკ — იდენტური სამსონისა (ძვ. ებრ. „მზიანი“), მირიან (სპ.) — „მითრა-

სი“ ანუ „მზისა“, მერაბ (სპ.) მზესავით ელვარე — სიტყვასიტყვით: „მზის წყალი“ ან „მზის ელვარება“; „მზევინარი (ქართ.) მზეთამზე (ქართ.), მზეონა (ქართ.) — „მზიანი“, მზექალა (ქართ.), მზეხა (ქართ.) „მზე ხარ“ ან მზეხათუნის შემოკლებული ფორმა; მზეხათუნ (ქართ.) „მზე-ქალბატონი“, „მზის მსგავსი ქალბატონი“. მზია (ქართ.), მზიანი (ქართ.), მზისადარი (ქართ.), მზიულა (ქართ.) (მთვარე კი მხოლოდ მთვარისამ ასახა) (ჭუმბურიძე 1971: 121).

მამათა სახელებში ასევე თანაბრადაა ფუძისეული სახით, როგორც მზე, ასევე მთვარე. „მამაზე (ქართ.), მზეჭაბუკ (ქართ.) მნიშვნელობით შეადარეთ სამსონს (ძვ. ებრ. „მზიანი“). მირიანი (სპ.) „მითრასი“ ანუ „მზისა“ (მითრა მზის ღვთაების სახელია), მერაბ (სპ.) „მზესავით ელვარე“ სიტყვასიტყვით: „მზის წყალი“ ანუ „მზის ელვარება“ მთვარე. მინაგო (ბერძ.) „მთვარის მიხედვით ამხსნელი, მოუბარი“ — შეადარეთ გერმ. ალფრედი“... (ჭუმბურიძე 1971: 86-87).

მზის ნაწილიანი ქართული სახელები მერყეობს მზის, როგორც ქალურ, ასევე მამაკაცურ საწყისთა შორის და სავსებით ბუნებრივად ასახავს ამ უმთავრესი მნათობის ირგვლივ არსებულ წარმართულ ორაზროვნებას... რაც, რაღა თქმა უნდა, ქართულ ზღაპრებსა თუ ფოლკლორშიც იჩენს თავს, — მზის სავარაუდო სქესის დაკონკრეტების გარეშე, რაზეც თავად ზღაპრისმეტყველება მიგვანიშნებს. მზის ორსაწყისიანობის კვალი ჯადოსნური ზღაპრების მითოველში (ბუნებრივია, უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა სპექტრში) საკმაოდ ფუნდამენტალურადაა შესწავლილი რ. ჩოლოყაშვილის მონოგრაფიაში „უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხური ზღაპრულ ეპოსში“ (2004, „ნეკერი“), სადაც ავტორი აღნიშნავს, რომ, არ შეიძლება საერთოდ მზისა და ნაყოფიერების ქალღვთაების კავშირის უარყოფა, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ყოველთვის არ ხერხდება მზის გააზრება ქალღვთაებად და მას ხშირად მამრობითი ღვთაების გაგებაც მიეწერება... საქმე ის არის, რომ მზეს მამრობითი გაგება, ქალთან შედარებით, მოგვიანებით მიეწერება. ის ჯადოსნური ზღაპარი, რომლის მთავარი გმირიც ვაჟია, ქალი კი — მზეთუნახავი, გვიანდელია. იმ ზღაპრებისაგან განსხვავებით, რომლის მთავარი პერსონაჟი ქალია, მზეთუნახავად არ იწოდება... რაც შეეხება თვით ჯადოსნურ ზღაპარს, მისი სიუჟეტის გააზრებისას ნათელია, რომ მზეთუნახავი მზის ღვთაებას უკავშირდება მხოლოდ როგორც მისი მეწყვილე ქორწინებისას. ზ. გამსახურდია მიუთითებს გ. ფერაძის გამოკვლევაზე და სამართლიანად თვლის მკვლევრის ეჭვს: წმინდა გიორგის წარმოშობას მხოლოდ მთვარის წარმართული ღვთაების კულტიდან (ფერაძე 1932: 6). ზ. გამსახურდია აღნიშნავს, რომ წმინდა გიორგის კულტი მზის უძველესი კულტის გაგრძელებას წარმოადგენს საქართველოში (გამსახურდია 1991: 176)... ასევე ვ. კოტეტიშვილსაც ხელთ აქვს

ფაქტების საკმაო რაოდენობა, საიდანაც მტკიცდება, რომ ხშირად მზე ვაჟად არის წარმოდგენილი და მთავრე ქალად (კოტეტიშვილი 1961: 381). მაგალითად, ზღაპარში „მეფის ქალი და მზის დედა“, მზის დედას შვილები ვაჟები ჰყავს... (ჩოლოყაშვილი 2004: 51).

ზემოცხიტირებული მოსაზრება კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ზღაპრის უჩვეულო დიაპაზონი ერის ეთნოკულტურის ის უმთავრესი საწყისია, სადაც მთელი სიცხადით იკვეთება ერის თვითგანვითარებისა თუ თვითშეცნობის დღემდე უჩინარი პლასტები.

ქართული „მითოლოგიური მზის“ არაერთგვაროვანი საწყისის მიუხედავად, ჩვენი ეთნოკულტურის „სახისმეტყველებითი სპექტრი“ საკმაოდ კლასიკურია და არ შეიმჩნევა არანაირი აღრევა, ანუ მზის მამაკაცური არსიდან გამომდინარე სოლარული სიმბოლოები აბსოლუტურად ტრადიციული სახითაა მოწოდებული ცნობიერებაში და არანაირად არ იკვეთება „ქართულ მზეში“ არსებული ქალური პლასტი...

უნდა ითქვას, რომ ეს „მითოლოგიური ორაზროვნება“ ნამდვილად არ ვრცელდება ქართულ სახისმეტყველებაზე. სიმბოლოლოგიაში სიმბოლოები ძირითადად ორ უმთავრეს ჯგუფად იყოფა „მზიურ“ (მამრობითი საწყისი, ძლიერი, ნაკლებად ლაბილური, აქტიური, შთამბეჭდავი...) და „მთვარისეულად“ (ქალური საწყისი, პასიური ბუნება, მომწუსხავი ცვალებადობა...).

მზის საწყისის არაერთგვაროვნება საოცარი სიღრმით ხარის სახისმეტყველებაშიაც არის ასახული, რომელიც „მითოლოგიასა და რელიგიაში ერთ-ერთი მთავარი ზოომორფული სახეა. ამის მკაფიო დადასტურებაა ქართულ ფოლკლორში, ორნამენტიკასა თუ ადათ-წესებში შემორჩენილი წინარე ქრისტიანული პლასტი, სადაც ხარი (მთვარისებრ მორკალური რქებით) ხან მთვარის, ხან კი მზის საკულტო რიტუალთან დაკავშირებული ცხოველია. აქვე აღვნიშნავთ, რომ კოლხეთის მითოლოგიური მეფის — აიეტის „ცეცხლის მფრქვეველი ხარები“ მისი „მზიური“ წარმომავლობის მიმანიშნებელ სიმბოლოდ აღიქმება“ (აბზიანიძე, ელავილი 2007: 151). ერთი კია, რომ თუნდაც სიმბოლოლოგიური თვალსაზრისით მზე და მთვარე ურთიერთმონაცვლე საწყისით უნდა იყოს გააზრებული, თუნდაც ერთი კონკრეტული სიმბოლოს მაგალითზე.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, ერთი რამაა ცხადი, რომ მზე და მთვარე თავისი უნივერსალური სიმბოლოლოგიური დიაპაზონის გამო ხან ქალურ, ხანაც მამაკაცურ არსს ითავსებდნენ. სწორედ ამიტომაც, არსებობს ურთიერთგამომრიცხავი მოსაზრებანი ამ თვალსაზრისით; მაგრამ ეს მნათობები ყოველთვის ურთიერთსაპირისპირო სქესით არიან წარმოდგენილნი.

ივანე ჯავახიშვილი იკვლევდა რა ქართულ წარმართულ ცნობიერებას („ქართველების წარმართობა“) მზისა და მთვარის სქესის

შესახებ წერდა: „წმიდა გიორგის საქართველოში მთვარის ღვთა-  
ების ადგილი უკავია, არც მთვარის სქესი უშლის, რადგან ქარ-  
თული ხალხური შეხედულებებით მთვარე სქესით მამაკაცია... ხო-  
ლო მზე ქალია, იმითაცა მტკიცდება, რომ ყველა საკუთარი სა-  
ხელები, რომლებშიაც მზეა ჩართული, უეჭველად განსაკუთრებით  
ქალების სახელია... ამავე აზრს ერთი ქართული იავნანაც ამტკიცებს:

„დაიძინე გენაცვალე, იავ, ნანინა,  
მზე დანვა და მთვარე შობა, იავ ნანინა!“

ამასვე ამტკიცებს შემდეგი მეგრული სახალხო ლექსი:

„მზე დედაა ჩემი,  
მთვარე მამაა ჩემი  
სხვადასხვა ვარსკვლავები  
და და ძმია ჩემი“...

(ჯავახიშვილი 1979: 99)

მთვარის ღვთაების არქეტიპის წმინდა გიორგის კულტში ასახ-  
ვის ტენდენციებს ვხვდებით ენრიკო გაბიძაშვილის მონოგრაფი-  
აშიც — „წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში“.

ქართველთა უძველესი მზის ღვთაება და მისი ატრიბუტები  
შესწავლილი აქვს ვ. ბარდაველიძესაც და მეტად საინტერესო მო-  
საზრებანი აქვს გამოთქმული მზის ქალურ არსთან მიმართებაში:  
„თუ ისევ ქართულ წარმართობას დავუბრუნდებით, ბუნებრივია,  
რომ მზის ქალური, დედური საწყისიდან გამომდინარე, საკუთრივ  
მზის ღვთაება — მფარველი და მეოხი სიცოცხლის, „დიდი დედა“,  
აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ქართულ წარმართულ პანთეონში,  
— ასეთი გახლდათ ღვთაება (ბარბაღე) (ბაბაღე)“ (აბზიანიძე,  
ელაშვილი 2006: 144).

ი. სურგულაძე კი ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბო-  
ლოლოგიური სპექტრით წაკითხვისას ცდილობს საკმაოდ დიდძა-  
ლი მასალა მოგვანოდოს მზისმეტყველებაზე, როგორც ორნამენ-  
ტის „თაურ“ ფენომენზე.

მიუხედავად, სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული აზრთა  
სხვადასხვაობისა — არსებობს კონკრეტულ ქრონოტოპში მზისა  
და მთვარის სხვადასხვა სქესით აღქმის ქრესტომათიული ტრადი-  
ცია, თუმცაღა ეს თემა დღემდე გარკვეულ კითხვებს ბადებს. მაგ-  
რამ, მაინც თუ ქართულ მზეს „დიდ დედად“ აღვიქვამთ, შეიძლება  
ვივარაუდოთ, რომ ჩვენში ამგვარი „მითოლოგიური ორზროვნე-  
ბა“, ანუ საკმაოდ თვალში საცემი მზის ქალური საწყისი შეიძლება,  
მხოლოდ და მხოლოდ, მოწინების, საკრალურობის, სიცოცხლის  
მონიჭების, დედა-ბუნებისადმი ერთგვარი ქედის მოხრის უნივერ-

სალური ფენომენია, ანუ ჩვენი შორეული წინაპრის მიერ სამყაროს შეცნობის პირველადი აღქმა... ამასთანავე, ეს უძველესი პლასტი, დღემდე ბოლომდე შეუცნობელი, ხომ არ წარმოადგენს ღვთის-მშობლის წილხედომობის ერთგვარ წინარე ხატს.

#### **დამონებიანი:**

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

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

**ბარდაველიძე 1939:** ბარდაველიძე ვ. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბ.: სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, 1939.

**ბარდაველიძე 1941:** ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ). თბ.: 1941.

**ბაქრაძე 1999:** ბაქრაძე ა. კარდუ. თბ.: „ლომისი“, 1999.

**გაბიძაშვილი 1991:** გაბიძაშვილი ე. წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში (შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა) თბ.: „არმაზი-89“, 1991.

**ელაშვილი 2009:** ელაშვილი ქ. სიტყვით თრობა. თბ.: „ბაკმი“, 2009.

**სირაძე 1997:** სირაძე რ. „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ.: 1997.

**სირაძე 2000:** სირაძე რ. სახისმეტყველება. თბ.: 2000.

**სურგულაძე 1986:** სურგულაძე ი. ქართული ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ.: „მეცნიერება“, 1986.

**რობაქიძე 1996:** რობაქიძე გრ. ჩემთვის სიმართლე ყველაფერია. თბ.: შპს. „ჯეკ სერვისი“, 1996.

**ფლორენსკი 1990:** Флоренский П. Имена. Опыт. Литературно-философский ежегодник. М.: 1990.

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

**ჭუმბურიძე 1971:** ჭუმბურიძე ზ. რა გქვია შენ? თბ.: „ნაკადული“, 1971.

**ჯავახიშვილი 1979:** ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. I. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.

**Ketevan Elashvili**

## **“Doublethinking” in Georgian Pagan Phylosophy**

### **Summary**

A very interesting issue in Georgian Pagan Phylosophy is doublethinking of “sun” concept. The concept is manifested in two different ways in the Georgian ethnoculture. Sometimes “Sun” is analogue of woman (of course the reflexon is enriched with arguments and samples) and sometimes it gains masculin definition. It must be mentioned that “moon” has never been the analogue to “sun”. According to ancient Georgian ethnocultural sources “sun” is the icon of woman – mother. Many Georgian names take roots from mythology and are connected with the concept of “sun”. This mythological doublethinking is not manifested in Georgian tropology. In Symbology “sun” resembles masculine strength, strong active impressive features of man and “moon” is relevant to woman, motherhood, passive nature of feminine gender, changeable character of woman.

Analysing the above discussed issue the Georgian doublethinkng on the concept of “sun” is only the respect and loyalty to woman as mother, birth and life. It is the perception of universe, and it is unique phenomena of the initial world. Maybe it is the general manifestation of the icon “Georgia is allotted portion of the Mother of God “

## ფოლკლორი და ლიტერატურა

---

თეიმურაზ ქურდოვანიძე

### მითური ძლევამოსილების გაყოფიერება რეალისტურ გარემოში

(გველემუაპის სახე ვაჟა ფშაველას მოთხრობაში „ნაპრალნი“)

ცნობილია, რომ ვაჟამ, მთის შვილმა და მითური სამყაროს შესანიშნავმა მცოდნემ, თავის მხატვრულ ნააზრევში უძველესი მითური წარმოდგენების ინტერპრეტაციის თვალსაჩინო ნიმუშები დაგვიტოვა. სახელდობრ, გველემუაპი თავიანთ პირველქმნილი მითური სახით მრავალგზის ასახა ეპიკურ პოეზიაში (კიკნაძე 1989: 148; ჩხენკელი 1989: 3-194; ქურდოვანიძე 1991: 32-52). თავისა და მთიელი კაცისათვის ძალზე ახლობელ სამყაროზე საუბარს იგი ვერც მოთხრობებში ასცდა და შექმნა რამდენიმე შესანიშნავი ნაწარმოები, მათ შორის, „ნაპრალნი“.

საყურადღებოა, რომ ვაჟას დროინდელი საქართველო და მისი დახატული ფშაური სოფელი ორრწმენიანობის სინამდვილეში ცხოვრობდა. ეს იმით იყო გაპირობებული, რომ პოეტის მოღვაწეობის ხანაში მთა რეალურად გარდასული, გადმონაშთის სახით შემორჩენილი, მაგრამ ჯერ კიდევ სიცოცხლისუნარიანი წარმართული წარმოდგენებისა და ოფიციალურად მოქმედი ქრისტიანული რწმენის თანაარსებობის არეალს წარმოადგენდა (ესიტაშვილი 1985: 56).

„ნაპრალნი“ (ვაჟა ფშაველა, VI, 1964: 60) 1902 წელს, საქართველოსათვის მძიმე სოციალ-პოლიტიკური ყოფის პერიოდშია დაწერილი. იგი იგავად გაუაზრებია ვაჟას. პოეტი კეთილთან ბოროტის ბრძოლის ალეგორიულ სურათს ხატავს, სურს უდანაშაულოს მიმართ დამპყრობელთა შეუბრალებლობა გვიჩვენოს. ვაჟა წარმოგვიდგენს სიტუაციას, როცა ძლიერს სუსტის დასამონებლად არავითარი მიზეზი არ სჭირდება.

ვაჟა ფშაველას შემოქმედებაში მდინარე საზოგადოდ ორი ფუნქციით შემოდის: სიკეთეა, როცა ადამიანთა სიცოცხლესა და კეთილდღეობას ემსახურება, მაგრამ ამავე დროს, როგორც სტიქიამ, ბოროტებაც შეუძლია ჩაიდინოს. „ნაპრალნი“ მთის დაუმონავ მდინარეს დაურღვევია კლდის მთლიანობა და შუაზე გაუხლე-



ჩია იგი, ორ ნაპრაღად უქცევია ოდესღაც ერთიანი მთა. სიმბოლურად აქ ქვეყნის გახლეჩას გულისხმობს მწერალი, რომელმაც იცის, რომ დანაწევრების შემდეგ ბევრად უადვილდება დამპყრობელს მიზნისკენ სვლა. მოთხრობაში ხაზგასმულია, რომ მთათა ჰარმონიული კავშირის დარღვევით მდინარეს შიში გაუმიფებია განცალკევებულ ნაპრაღთა გულში — ძირს გამოგვითხრის და დაგვამხობსო, თუმცა ნაპრაღთა შორის ქარად შემოვარდნილი იდუმალი ხმა ნუგეშს არ აკლებს კლდეებს: „ნუ გეშინიანთ, ნუ, მაგრად, შეუპოვრად იყავით, ვერაფერს დაგაკლებსთ თქვენ მდინარე!“

კეთილისა და ბოროტის ბრძოლის პირველ ეტაპს მეორე მოჰყვა: ერთ ნაპრაღს ეწვია „დიდი, როგორც შავი ნისლი, ვეშაპი, დაადგა თავს და შუაგულზე დაუწყო ნგრევა, ბუნაგს იკეთებდა“.

ვეშაპი (შემთხვევითი არ არის დამპყრობლის „ვეშაპად“ წარმოსახვა) მოძალადეობს, მაგრამ მწერალი მასში აღარ მოიაზრებს უძველეს მითურ არსებას, წყლის სტიქიასთან დაკავშირებულ გველშაპს, მრავალთავიანსა და ცეცხლისმფრქვეველ ბასრკბილებიან ურჩხულს. იგი ჩვეულებრივი, გაყოფიერებული, შორეული მითური სინამდვილიდან რეალურ ყოფაში გადმოსროლილი დამპყრობელია. მართალია ფიზიკურად ისევ მასიურია, მაგრამ სინამდვილეში მშვიდარაა. მან თავად კი არ დაიპყრო ეს ტერიტორია, არამედ უკვე დაქცეულს შეეფარა, ძალაგამოცლილ, ბრძოლის უუნარო გარემოში მივიდა და თავი ძლევაგამოსილად მოაჩვენა ყველას, რადგან ბუნაგის მოსაწყობად ნაპრაღის შუაგულს მიადგა, სწორედ იქიდან დაიწყო ნგრევა.

ვაჟა ფშაველა თითქოს ითვალისწინებს ქართულ-კავკასიურ სინამდვილეს, როცა წერს: სადაც ვეშაპმა ფეხი დაადგა, ყველგან „გლოვისა და ტირილის ხმა“ შემოესმა. ნაპრაღში ფეხი მოიკიდა თუ არა, ვეშაპი მაშინვე საკუთარ კეთილდღეობაზე ზრუნვას შეუდგა: ცხოველებსა და ფრინველებზე ნადირობდა „გაუმადლარი ფაშვის ამოსაყორავად“, აავსო იქაურობა ძვლებით, ბუმბულით, ნადირთა ბაღნითა და ბიტირით და საზიზღარი სუნი დააყენა. პარალელურად მწერალი იმაზეც გვიყვება, რომ ვეშაპის დაპყრობილ ნაპრაღს წინააღმდეგობის განევა კი არა, თავის მდგომარეობაზე მხოლოდ წუხილი შეუძლია: „ძმაო, ნუთუ ვერაფერს მიშველი, ეს რა ღვთის რისხვაა ჩემს თავს?!“ მოსახლე-ობის მეორე ნაწილს — მხოლოდ სიტყვით თანაგრძნობის უნარი შერჩენია, დაპირისპირებასა და ბრძოლაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. მოძალადეს კი მათი ჩივილის მოსმენაც აღიზიანებს და იმუქრება: „ხმა ჩაიწყვიტეთ... ხომ არ გინდათ... სულ დაგანგრიოთ და ნაცარმტვრად გაქციოთ?!“

თავისი ძლევაგამოსილების ხსოვნაშერჩენილი ვეშაპი რაკი მამაკაცად მოიაზრებოდა, მას სრული ბედნიერებისთვის მენყვილე სჭირდებოდა და მწერალმა შუაზე გახლეჩილი კლდის მეორე ნაპ-

რალს ალი დააპატრონა. ვაჟა მას წარმოადგენს ლამაზ, გიჟმაჟ, ქარაფშუტა და უდარდელ ქალად. ალი კისკისებდა, როცა ხედავდა, ვეშაპი როგორ წინწნიდა და ჯიჯგნიდა ნანადირევს. იგი ადამიანებს ნაპრაღის მღვიმეში ემალებოდა, მაგრამ ზოგჯერ, როცა იმედი ჰქონდა, ვერ დაინახავდნენ, დაჯდებოდა ნაპრაღზე და ვეშაპს უამბობდა თავის ოინებზე, ლაპარაკობდა „სხაპასხუპით, ხელების, ფეხების და სახის თამაშით, მოუღალავად. წყალთა ნაკადულივით მოსდიოდა პირიდგან სიტყვა-სიტყვაზე“.

ვაჟა ფშაველა ითვალისწინებს ხალხში გავრცელებულ წარმოდგენას, რომ ალები ახალგაზრდა ვაჟებს ეტანებიან. ამიტომ მოთხრობაში აწინაურებს ტრფობის მოტივს. კერძოდ, ვეშაპს ოროკოჩის ფუნქციით წარმოადგენს, ხოლო ალს – ტყაშმაფასი. მეგრული თქმულების კვალობაზე აგებს პოეტი ვეშაპისა და ალის ურთიერთობას. მახინჯი ვაც-კაცა ცდილობს დაიპყროს მშვენიერი ტყაშმაფა, მაგრამ უშედეგოდ. ტყაშმაფას უარი მოტივირებულია: თუ ოროკოჩი ინტიმურ კავშირს დაამყარებდა მასთან, ტყაშმაფა მოკვდებოდა (მეგრული 1994: 259) ვაჟა იმასაც ითვალისწინებს, რომ ალი, თავის წინაპრის მსგავსად, სასიყვარულო ქსელს თავად ხლართავს. ალი ვეშაპს, მართალია, „ბიძიას“ უწოდებს, სიბერის გამო არ მოსწონს, მაგრამ, როგორც გვერდზე მყოფს, შორიდან ეკეკლუცება, ცდილობს თავი შეაყვაროს, უიმედო სიყვარულით დატანჯოს. აღმა სანადელს მიაღწია კიდეც. იგი კისკისებდა, როცა ვეშაპი კვნესით ეუბნებოდა: „მე გულში ცეცხლი ამინთე, დაუქრობელიო“. ვეშაპთან არმიყობა და მისი გაგიჟება ალის საქმიანობისა და ბოროტი ბუნების ერთი გამოვლინებაა. სხვა დროს ალი წყაროსთან ზის, თმას ივარცხნის, სალამურს უკრავს და ტკბილ ხმაზე მღერის მწყემსთა მოსაზიდად. „პატარა გოგო-ბიჭები შემოესეოდნენ გარს, იგი უტინოდა, სათითაოდ გულში იკრავდა და აღრჩობდა. შემდეგ კი მოჰყვებოდა კისკისს“. ვაჟა ამ ეპიზოდში ალის მკითხველისთვის მოულოდნელ სურვილს ამხელს: „გაუნყდით თქვენს მშობლებს, რატომ ჩემები არ ხართ? ვინ მისცა თქვენი თავი თქვენს პატრონს?! რატომ მე არა მყავს შვილები? ჩემი სისხლისა, მცოდნე ჩემის ენისა, ზნე-ჩვეულებისა რატომ არა ხართ?!“ ეს, ასე ვთქვათ, დროებითი სისუსტეა ალის მეორე ბუნებისა. წარმართველი კი სიბოროტის სამსახურია. მაქცია ალი ზოგჯერ ჯიხვად ერვენებოდა მონადირეს. ის თოფს ესვროდა ნადირს და როცა გახარებული რქაში ჩასჭიდებდა ხელს, ალი, უკვე თავისი სახით, ყელში ეცემოდა და ახრჩობდა“.

მწერალს ვეშაპისა და ალის აკვაცობა საზოგადო უბედურების რანგში აჰყავს: თავის უბედურებაზე ჩივიან ნაპრაღნი და გახმობის მოლოდინით გულდამძიმებული მუხები.

მოძალადეთა პარპაში „საზარელი ტანისა და საზარელი ხმის ფრინველმა შეაჩერა. იგი „დაჰყეფდა გულმრისხანედ, თითქოს იმუქრებოდა“ და აშინებდა დაუპატიუებელ სტუმრებს. ნაპრალებმა და მუხებმა ჯერ არ იცინან, რომ ღმერთს მისწვდა მათი ნუხილი და მან განსაცდელში არ დატოვა საბრალონი, თავისი ფრინველი გამოგზავნა მათ საშველად.

ფრინველთა მეფის პირველი მსხვერპლი ალი გახდა. ერთხელ, როცა ალი ჩვეულებისამებრ სიცილ-კისკისით აყრუებდა არემარეს „საზარელი ჭექა გაისმა ცაში და ფრინველი მხრებმოკუმშული დაეცა მას თავზე“, გაიტაცა ალი და გაააქრო.

შეძრწუნდა ვეშაპი, დღისით გარეთ გამოსვლისა ეშინოდა, — გვაუწყებს ვაჟა. მწერალი მოთხრობის ამ მონაკვეთიდან ხსნის გარეგნულად საშიში, მაგრამ სინამდვილეში უმწეო ვეშაპის ნამდვილ სახეს. იმაზე, რომ ვეშაპი არ იყო ის, ვისადაც თავს ასალებდა, ვაჟამ ადრე მიგვანიშნა, როცა შენიშნა: ვეშაპი „გადალახლახდებოდა“ [ალის] ბუნაგშიო. ეს საგანგებოდ შერჩეული სიტყვა იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მოთხრობის გმირი მითური წინაპრის მსგავსად კი არ დაფრინავს, არამედ ლახლახით დადის. არნივმა ალი რომ მოიტაცა, „ვეშაპი თავისთვის მოიკუნჭა, უნდოდა მიჰშველებოდა თავის სატროფოს, მაგრამ სად შეეძლო ჰაერში ფრენა?! პირიდან დორბლებს, ცოფსა ჰყრიდა, ხენეშოდა, კვნესოდა და უგემურად ილანძლებოდა“.

დემითოლოგიზებული ვეშაპის ჭემმარიტი რაობა უფრო ნათლად ჩანს არნივის ვეშაპის ბუნაგზე დაცემის აღწერისას: არნივს ვეშაპი „სიკვდილის პირზე მიეყვანა. ვეშაპი, სისხლში მოსვრილი, ბოლოს აწყვეტდა უკვე თავს. მალლა ფრინველებს შეწყალებას სთხოვდა, მაგრამ ამაოდ: იგი, დაატყო რა, რომ დაჰრია ხელი, უფრო მედგრად სცემდა ნისკარტს და ბჯღალებს და აგერ ვეშაპი, როგორც დიდი უზარმაზარი ძელი, დაგორდა და ჩაიჩეხა ხევში“.

რაკი ნაპრალებს და მუხებს, სიმბოლურად ადამიანებს, თავისი თავის შველა არ შეუძლიათ, შემნეობა უფალმა უნდა განიოს: არნივი ღმერთმა ბოროტების დასათრგუნად მოავლენა და მანაც აღასრულა თავისი ვალი.

მადლიერი ნაპრალონი და მუხები უფალს ადიდებდნენ. მათ უერთდებოდნენ ლოდები, დეკანი, ჯოყრები, ბალახი. „უძლეველი მხოლოდ ღმერთია!“ — ამბობდნენ ცაზე მოსრიალე ორბები.

მწერალი ამკვიდრებს ღმრთის უძლეველობისა და სამართლიანობის იდეას და სურს დაგვარწმუნოს, რომ დრო თავისი წინ სვლით სიკეთეს ემსახურება, ადამიანებს თავისუფლების შეგრძნება ენერგიით ავსებს.

ფინალში ვაჟა ბუნებისა და ადამიანთა საერთო სიხარულის გამომხატველ სურათს ხატავს, რათა იმედი ჩავგისახოს, რომ ყვე-

ლას ეშველება ისე, როგორც გათავისუფლდნენ ნაპრაღნი და მუხები: ნაპრაღებთან ხალხმა მოიყარა თავი, „დიდინი და მცირენი, ქალი თუ კაცი, დიდი და პატარა, მთელი ნაპრაღთა მიდამო ხალხით აივსო. ეს ადგილი ხალხმა წმინდა ადგილად დასახა. ყველას მოჰქონდა სხვადასხვა ყვავილები, მცენარეულობა და იმათ ძირებზე ჰრგავდნენ“.

მოთხრობილი ამბის იგავურ-ალეგორიული გააზრებით ვაჟა ფშაველა ცარისტული რეჟიმის პირობებში ტკივილიან მამხილებელ სათქმელს ნიღბავს. მწერლის მიერ ნაპრაღთა და მუხების მსხნელად ღმერთის ფრინველის – არწივის – შემოყვანა სიმბოლურად ალბათ იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამ დროისათვის საბოლოოდ დათრგუნულ ქართველებს „დიდი ვეშაპისაგან“ თავდახსნისთვის ბრძოლის უნარი და ძალა არ გააჩნიათ, რომ თავისუფლებაზე ამ ხანად მხოლოდ ოცნება შეიძლება და გათავისუფლებას ზეციურ ძალთა ნება და შემწეობა სჭირდება.

ალისა და ვეშაპის მოსპობამ სიხარულით აავსო ხალხი და გარეთ გამოიყვანა, რაც იმაზე მინიშნებაა, რომ ადამიანები ამ დღეს ელოდნენ, ამ დღეზე ოცნებობდნენ.

#### **დამოწმებანი:**

**ესიტაშვილი 1985:** ესიტაშვილი შ. მითოლოგია, რელიგია და სინამდვილე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. „საბჭოთა საქართველო“, თბ.: 1985.

**ვაჟა ფშაველა 1964:** ვაჟა ფშაველა. თხზულებანი. ტ. VI, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1964.

**კიკნაძე 1989:** კიკნაძე გრ. ვაჟა ფშაველას შემოქმედება. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1989.

**მეგრული 1994:** მეგრული ზღაპრები და მითები. თბ.: „მერანი“, 1994.

**ქურდოვანიძე 1991:** ქურდოვანიძე თ. ვაჟა ფშაველა და ხალხური პოეტური სიტყვა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1991.

**ჩხენკელი 1989:** ჩხენკელი თ. მშენიერი მძლევარი. თბ.: „მერანი“, 1989.

**Teimuraz Kurdovanidze**

**Loss of the mythical powerty in real conditions**

**(Image of dragon in Vazha Phschavelas story „ Fissures” )**

**Summary**

„Fissures” (written in 1902) is a made-up story, in which author allegorical relates about the bereaving the country of liberty. Heavy social-political life of Georgia is implied and appeared in this parable. The behaviour of dragon and water-nymph in the new situation is notable for indifference and pragmatism. Feeling themselves as rulers they plunge the country into the mourning and crying.

Writer indicates the time of action by description of real surrounding. Dragon, master of water-element, isn't presented as a powerful giant, which was typical for the mythical period of his existence. Only his name is saved from that time. Dragon's true essence is lost.

He stays physically grandiose. But in this story he already is easily frightened. He succeeded in occupying of weakened country. That's why he continues usage of his former name of powerful monster.

Vazha Phshavella presents in this story also the picture of the liberation of country from conqueror: peoples' wail reached God. God heard their entreaty and with the mission of liberation of country entrusted to his bird – eagle. The eagle fulfilled his mission successfully.

And so, people and nature of this country were saved.

## სიტყვა „არაბის“ ორაზროვნება

### (ქართული ჯადოსნური ზღაპრებისა და „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით)

მიუხედავად იმისა, რომ არაბების ბატონობა საქართველოში ოთხი საუკუნე გრძელდებოდა, ენამ არ შემოინახა ამ ეთნონიმის გამოყენებით შექმნილი ნეგატიური ფრაზეოლოგია, ისევე როგორც ეს არ მოხდა სხვა დამპყრობელთან (ან არადამპყრობელ, მაგრამ მეზობელთან) მიმართებაში. პირიქით, XII საუკუნეში შექმნილ „ვეფხისტყაოსანში“ არაბეთი ესაა ყველაზე იდეალური სახელმწიფო და მისი მეფეც იმ ექვს არაჩვეულებრივად და ეფექტიანად მორგებული ეპითეტით ხასიათდება, რომელთა გამოყენებაც საოცნებოა და რომელთაც ისურვებდა ნებისმიერი მმართველი დღევანდელ დროსაც კი.

ამის ფონზე ქართულ ფოლკლორში გვხვდება ჯადოსნურ ზღაპართა ერთი ტიპი, სადაც ანტაგონისტი არაბია. ამ ზღაპრებში არაბი არის არასასურველი სასიძო და მისგან თავის დასაღწევად ქალიშვილს მრავალნაირი ხრიკის მოფიქრება სჭირდება — რა თქმა უნდა, ამ ხრიკების ასი პროცენტი შემწნეს მიერაა მოფიქრებული და ეს შემწე ჯადოსნური რაშია — ხან შავჩიტას, ხან თვალჩიტას სახელწოდებით.

პერსონაჟი არაბი ნეგატიურ კონტექსტში გვხვდება სხვა ტიპის ზღაპრებშიც. სიუჟეტი ასეთია: მამა და ვაჟიშვილი უცხოეთში/საქმეზე მიდიან. ქალიშვილს სახლში მარტოს ტოვებენ (ან მომავალ მოძალადეს უტოვებენ, რომელიც ამ ეტაპზე არ ავლენს ნამდვილ სახეს). შემდეგ მის შეცდენას მოისურვებს უარყოფითი გმირი, რომელიც შეიძლება იყოს არაბი. როდესაც მავნე სანადელს ვერ აისრულებს, ქალიშვილს დააბრალებს ცუდ ქცევას. სახლში დაბრუნებული ძმა დას სახლიდან აგდებს. ამ ტიპის ზღაპარი არაა ჯადოსნური და თანაც უარყოფით არაბს ტექსტის ზოგ ვარიანტში სხვა ეთნონიმი ცვლის. ზოგჯერ ამ უარყოფითი გმირის ეთნიკური წარმომავლობის აღნიშვნის ნაცვლად მისი პროფესიით მოხსენიება ხდება, ანუ მოძალადე ან მასწავლებელი ან მღვდელი ან მოლაა — კერძოდ, ისეთი პროფესიის ადამიანი, ვინც სანდოა და ვისთანაც ქალიშვილის დატოვება, წესით, უსაფრთხოების შემცველია. ამდენად, ამ II ტიპის ზღაპრებში არაბის ნეგატიურ პერსონაჟად გამოყვანა მაინც მეორეული მოვლენაა და, ჩემი აზრით, პირველი ტიპის ზღაპართა გავლენით ჩნდება. I ტიპის ზღაპრებშიც არაბი არ

არის შეუცვლელი სახელი არასასურველი სასიძოსთვის, მაგრამ მას ენაცვლება არა სხვა ეთნოსის წარმომადგენელი, არამედ ე. წ. შავი კაცი ან კუპრივით შავი კაცი. საინტერესოა, რომ ხშირად ზღაპრის ვარიანტებში სიტყვა არაბის წინ გამოიყენება ზედსართავი შავი. ხომ არ შეიძლება ვივარუდოთ, რომ ამ ტიპის ზღაპრებშიც არაბის გაჩენა მეორეული მოვლენაა და უფრო ადრეულ ვარიანტებში პერსონაჟი შავი კაცია?

საერთოდ, პირველ რიგში უნდა შევნიშნოთ, რომ შავი კაცის შემთხვევაში ფერი არ მიუთითებს მის რასობრივ ტიპზე და შესაბამისად არ ნიშნავს კანის ფერს. რადგან ეს შავი არის ტრიადის ერთი წევრი, ორი დანარჩენი ფერი კი წითელი და თეთრია. არის შემთხვევები, როდესაც შავის ნაცვლად ლურჯიც გვხვდება. ამ სამი ფერისაა თხა/ცხვარი, რომელთაც შეუძლიათ ერთი სამყაროდან მეორეში გადასვლა. მაგალითად, ჯადოსნურ ზღაპრებში პერსონაჟი საკუთარი ნებით ჩადის ორმოში. ამ ორმოში სხვა ვერავინ ჩადის, რადგან იქ ძალიან ცხელა და თოკით ჩაშვებული ყველა პერსონაჟი ამოყვანას ითხოვს, ვერ უძლებს რა მწველ სიცხეს. ორმოში ჩასული პერსონაჟი დაიხსნის თავის და ძმების, ძმობილების საცოლეებს, რომელნიც იქ გამტაცებლის მიერაა მოთავსებული. ჯერ ხდება თოკით ქალიშვილის აყვანა, ხოლო შემდეგ მხსნელი პერსონაჟის. როგორც წესი, მოშურნეები ჩაჭრიან თოკს და ორმოში ჩარჩენილ გმირს თავისი საცოლე ასწავლის, თუ როგორ უნდა დააღწიოს თავი განსაცდელს და ამოვიდეს ზევით. თუკი გმირი მოახერხებს და რამენაირად შეაჯდება თეთრ თხას/ცხვარს, ეს ცხოველი მას სააქაოში ამოიყვანს, შავი თხა/ცხვარი მას ქვესკნელში ჩაათრევს, ხოლო წითელი – გვერდზე გაიტაცებს. ასევე ამ სამი ფერისაა ცხენებიც, რომელთაც სხვა ტიპის ჯადოსნურ ზღაპრებში მოიპოვებს პროტაგონისტი. იგი რიგრიგობით მოუხმობს ამ ცხენებს და თვითონაც მათი ფერის შესაფერის სამოსს იცვამს და შესაბამისად ხდება ან თეთრი ან წითელი ან შავი მხედარი. ასე გარდასახული მხედარი სხვადასხვა სირთულის დავალებებს ასრულებს, რომელთა შესრულებაც წარმოუდგენელია სხვათათვის და ალბათ მისთვისაც, თუკი ის ჩვეულებრივი სახით გაეშურება საქმეზე.

ფერთა ეს ტრიადა ტიპურია შელოცვებისთვისაც, სადაც დავადებები პერსონიფიცირებულია და ადამიანებთან ე. წ. ბატონების სახით მოდიან. ეს ბატონები, როგორც წესი, თავიანთ ქვეყანაში ცხოვრობენ და მისი ლოკალიზაციის ადგილი ზღვის იქითაა. ზღვიდან მოსული თეთრი ბატონები კეთილები არიან, მათი მოლმობიერება და უკან გასტუმრება ადვილია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ავადმყოფი არასოდეს კვდება. წითელი ბატონების სტუმრობა შედარებით მეტ პრობლემას იწვევს. ამ დაავადებებს გართულებები ახასიათებს და ზოგჯერ, თუმცა არა ყოველთვის, სიკვდილით

მთავრდება. ნითელ ბატონებს უკავშირდება ნითელა და ნითურა. აი, შავი ბატონების სტუმრობა კი ყოველთვის არასასურველია და ასოცირდება სიკვდილთან. მისგან თავის დაძვრენა წარმოუდგენელია.

ვინაიდან ზღაპარი მარტივი გასაგები სახეებითა და ენით ასახავს უძველეს წარმოდგენებს, ხშირად ისეთსაც, რომელიც უკვე კარგა ხანია, ისტორიის კუთვნილებას წარმოადგენს, ხომ არ შეიძლება ვივარუდოთ, რომ ჯადოსნურ ზღაპარში სასიძოს ფორმით შავი კაცის ჩართვა ყველაზე უფრო საშიში და მომაკვდინებელი დაავადების გამოჩენის მარტივ და გასაგებ ენაზე გამოთქმავა. დაავადებამ უნდა წაიყვანოს ქალიშვილი და სავსებით შესაძლებელია, რომ დაავადება არასასურველ სასიძოდ ტრანსფორმირდეს ზღაპარში. ამ დაავადებას ვერავინ დაუძვრება, მაგრამ ჯადოსნურ ზღაპარში ყოველთვის გვეგულება შემწე. აქ ასეთი შემწე არის რაში. საინტერესოა, რომ რაღაც მომენტში, თუკი ზღაპრის სიუჟეტს დავეყრდნობით, გმირის გადასარჩენად ხდება რაშის დაკვლა ამავე რაშის მოთხოვნით. ალბათ, რეალობისგან შორს არ უნდა იყოს, თუკი ვივარაუდებთ, რომ დაავადების გამოჩენის შემთხვევაში ხდებოდა ცხოველის მსხვერპლად შეწირვა ღვთაებისადმი. რაშის დაკვლა სწორედ ამის ანარეკლი უნდა იყოს ზღაპარში, თანაც რაშის სახელებიც ხომ დაავადებებთან ასოცირდება. მაგალითად, ერთ შემთხვევაში რაშის სახელი შავჩიტაა (კომპოზიტის პირველი ნაწილი შავია), საიდანაც ჩანს (თუკი ჩემი მოსაზრება მართებულია), რომ შავი ბატონების შემთხვევაში შავი ფერის ცხოველი იწირებოდა. რაც შეეხება კომპოზიტ თვალჩიტას, მისი პირველი ნაწილი თვალია. უნდა აღვნიშნო, რომ ძველ დროში დაავადება ნითელა ცუდ შემთხვევებში სრულდებოდა როგორც ავადმყოფის სიკვდილით, ასევე დაავადებულის დაბრმავებითაც. ანუ ესაა დაავადება, რომელიც თვალს აზიანებს და, ალბათ, იმის ნაცვლად, რომ სამსხვერპლო ცხოველის სხეულის ცალკეული ნაწილების შეწირვა მომხდარიყო, ხდებოდა სრულიად განსხვავებული და თავისებური ქმედება — მსხვერპლის სახელდება ანუ ცხოველის სახელი პირდაპირ მიუთითებდა, რომ მსხვერპლის მიღებით ღვთაებამ თავიდან უნდა ააცილოს შემწირველს თვალისჩინის დაკარგვა.

გარდა ამისა, საინტერესოა, რომ I ტიპის ზღაპრებში რაში ქალიშვილს ურჩევს მამაკაცურად გადაცმას. ამ მარტივი ხრიკის ახსნაც შესაძლებელია ზოგიერთ რიტუალზე დაკვირვებით\*. ძალიან

\* საინტერესოა, რომ ტიპარენებში, რომლებიც მეცნიერთა ერთი ჯგუფისათვის კოლხური ტომია, ამგვარი წესი იყო გავრცელებული: როდესაც ცოლები იმშობიარებდნენ, ქმრები თავებს წაიკრავდნენ და სანოლზე დამოხობილი თავიანთი ცოლების ნაცვლად კვნესოდნენ. ცოლები კი მათ ისე უფლიდნენ, თითქოს მართლაც კაცებმა იმშობიარესო. ჩემი რწმენით, კვალის აღრევის საინტერესო მაგალითთან გვაქვს საქმე.



ხშირია სხვადასხვა ხალხთან არსებულ რიტუალებში მანვე სულებისა და არსებების ამ გზით მოტყუება: ხდება ხოლმე სქესის შეცვლა გარეგნულ დონეზე. ამ ხრიკის გვერდით გავრცელებული მოვლენაა უკულმართი სიარული — ნაკვალევის შებრუნებით დატოვება, რაც კვალის აბნევას უკავშირდება, ანდა რიტუალის ახალგაზრდა მონაწილის ჩანაცვლება მეორე ხანდაზმული პესონაჟით, ნიღბების გამოყენება და კიდევ სხვა მრავალი მსგავსი საშუალების გამოყენება. ასევე გავრცელებული პრაქტიკა იყო, რომ წყვილი, რომელთაც შვილები ადრეულ ასაკში ელუპებოდათ, ახალშობილს არასასურველ სახელს არქმევდნენ ან გარკვეულ ასაკამდე სახელს საერთოდ არ არქმევდნენ, იყენებდნენ მხოლოდ დროებით სახელს და ამით მომაკვდინებელ სნეულებას ატყუებდნენ. თუმცა მოგვიანებით ეს მოვლენა ნაწილობრივ შეცვალა შვილისთვის მფარველი ღვთაების ან წმინდანის სახელის დარქმევამ.

ჩემი არგუმენტის გასამყარებლად, რომ ჯადოსნურ ზღაპარში ავადმყოფობის გამომწვევი შავი კაცი არ შეიძლება არაბი ყოფილიყო და რომ ეთნონიმ არაბით შავის ჩანაცვლება გვიანდელი მოვლენაა, ისიც მინდა აღვნიშნო, რომ ჯადოსნური ზღაპრისათვის საერთოდ უცხოა კონკრეტული საკუთარი სახელების გამოყენება. ზღაპარში არც დრო და არც სივრცე არაა დაკონკრეტებული, მით უმეტეს, თითქმის წარმოუდგენელია, რეალურად არსებული სახელმწიფოსა და ეროვნების შემოტანა თხრობისას. ამიტომაცაა, რომ თუკი ეს ხდება, ვარიანტებში განსხვავებები იმისდა მიხედვით ვარიირებს, თუ რა იცის მთქმელმა და რა დამოკიდებულება აქვს მას კონკრეტული ერის წარმომადგენელთან. თუკი მას რაიმე პირადი ანტიპათია აქვს რომელიმე ეროვნების წარმომადგენლის მიმართ, მან შესაძლოა, ზღაპრის ნეგატიურ პერსონაჟს ეს სახელი დაარქვას. ასეთივე მდგომარეობა შეიძლება იყოს დადებითი პერსონაჟისთვის კონკრეტული სახელის მინიჭებამაც. მაგრამ მაინც, ზღაპრის ენა არაა კონკრეტული და ის ასეთია: დროისა ადგილის აღსანიშნად შემდეგი გაყინული ფორმები გამოიყენება — ცხრა მთას იქით, ცხრა ზღვას იქით, ბევრი იარა თუ ცოტა იარა (ანუ არანირი კონკრეტულობა), ხოლო სივრცისთვის მსგავსი სახელების მინიჭება, როგორიცაა რახრახეთი, ზანზარეთი, ჩახჩახეთი, ქაჯეთი. არცერთი მათგანი არ მოიძებნება რუკაზე. ამდენად, არაბის გაჩენა ჩვენს შემთხვევაში არ უკავშირდება ამ ეროვნების ნეგატიურ კონტექსტში გამიზნულ გამოყენებას. უბრალოდ, შავი კაცი, რომელიც სინამდვილეში კანის ფერს არ აღნიშნავდა და სულ სხვა დატვირთვა ჰქონდა, მთხრობელმა დროთა განმავლობაში გადაიაზრა და იგი კონკრეტულ ეთნონიმს დაუკავშირა. ასევე, თუკი ამ ტიპის ზღაპრების ჩემს მიერ შემოთავაზებულ რეკონსტრუირებულ ვარიანტს გაიზიარებთ, დაინახავთ, რომ პირველადი სახით

არაბი არის შავი კაცი, პერსონიფიცირებული დაავადება, რომლის სტუმრობას უნდა მოსდევდეს მისი მოტყუება სქესის გარეგნული შეცვლით და სამსხვერპლო ცხოველის მსხვერპლშეწირვა. ამ რიტუალის არსებობაზე კი ის მუთითებს, რომ ცხოველს ერქვა სახელი და სწორედ ამ სახელში ძვეს მინიშნება დაავადებაზე. მსხვერპლის საკუთარ სახელშია ის გასაღები, რომელიც გვაგარაუდებინებს დაავადების არსებობას. ხოლო მას შემდეგ, რაც დაავადების ნეიტრალიზება მოხდება, ქალიშვილი სახლშიც ბრუნდება და თხოვდება კიდევც.

ახლა, რამდენიმე სიტყვით „ვეფხისტყაოსანსაც“ მინდა შევეხებო. როგორც აღვნიშნე, ამ ტექსტში არაბეთი იდეალური სახელმწიფოა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ რუსთაველმა ჩემთვის საინტერესო ფოლკლორული ელემენტიც, რომელიც შავ კაცს უკავშირდება, შემოინახა. მაგრამ ამ პოემაში შავი კაცი არაა სიტყვა არაბით ჩანაცვლებული. პირიქით, ის ვინც პირველი დაინახავს შავ კაცს, არაბია და შავი კაცის შიში არაბეთის იდეალურ მეფეს ეუფლება. მიმაჩნია, რომ ავტორი ამ ელემენტის გამოყენებისას ფოლკლორს დაესესხა, მხოლოდ აქ უკვე საქმე არა ზღაპართან, არამედ შელოცვებთან გვაქვს. სანამ იმის განხილვაზე გადავიდოდე, თუ რა სახით გადამუშავდა ეს ელემენტი პოემაში, მოვიყვან შესაბამისი შელოცვის მაგალითს:

სახელითა ღვთისათა, მამისათა და ძისა და სულისა  
წმინდისათა.  
გამოიზავა შავი კლდე,  
გამოვიდა შავი კაცი,  
შავით შეკმაზილი იყო –  
შავი ჯაჭვი ეცვა,  
შავსა ცხენსა იჯდა,  
კბილსა მოიხტენდა,  
თვალსა მოაკაკაჩებდა,  
მიჭუნდრუკობდა.  
შემოხვდა მიქელ-გაბრიელ  
მთავარანგელოზი. ჰკითხეს:  
-სით მიხვალ, შავო კაცო?  
რქვა მან: - რას მკითხავ?  
მივალ საქრისტიანოს  
კაცის ხორცის საჭმელად.  
-არ გაგიშვებ, მამამან,  
ქემან და სულმა წმინდამან.  
ჩაგაგდებ ქვაბსა რვალთასასა.  
შეგინთებ ცეცხლსა წუმწუმისასა...

გამოვიდა კაცი შავი  
შავი ტყედად,  
გამოიყვანა ცხენი შავი,  
შავით შეკახმული.  
აუღვა ლაგამი შავი,  
შეჯდა.  
მოდოდა შავი წყალი,  
მას მოჰქონდა შავი გველი,  
ჩაყო მათრახი შავი,  
ამოიღო დანა შავტარიანი...

როგორც ვხედავთ, აშკარაა ზღაპრის შავ კაცსა და შელოცვის შავ კაცს შორის კავშირი. როგორც აღვნიშნე, მისი გამოჩენა ზიანის მომტანია და კარგს არაფერს მოასწავებს. წარმოიდგინეთ, რომ იზრდებით გარემოში, სადაც ცნობილია შავი კაცის მავნეობის შესახებ. ასეთი კაცის რეალურად გამოჩენა, ბუნებრივია, როგორ შიშსაც გამოიწვევდა. ყველგან, სადაც კი მსგავსი სიუჟეტის შელოცვები იქნებოდა პოპულარული, შავი კაცის რეალურად გამოჩენა პანიკის მიზეზი გახდებოდა. რა თქმა უნდა, დაჯერებით იმის თქმა, რა ტიპის სიუჟეტები იყო პოპულარული საქართველოში XII საუკუნეში, მაშინ, როცა “ვეფხისტყაოსანი” იწერებოდა, წარმოუდგენელია, მაგრამ მე მგონია, რომ ამ შელოცვების ფესვები ბევრად უფრო შორეულ წარსულში უნდა ვეძებოთ. თუკი ფერადი კაცების გამოჩენა ეპიდემიის გაჩენის მომასწავებელი იყო, საჭირო იყო მასთან ურთიერთობა გარკვეული ადათის დაცვით. სწორედ აქედან გამომდინარე ვფიქრობ, რომ “ვეფხისტყაოსანში” შავტაიჭოსანი რაინდი შიშს თუ არა, შეკითხვებს მაინც აღძრავდა. როგორი იყო და რას აკეთებდა არაბეთში ტარიელი, გმირი, რომელიც ასოცირდა შავ კაცთან მეფისა და მისი მხლებლების მიერ?

ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა,  
შავი ცხენი სადავით ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა (56).

არაბი მეფე როსტევეანის პირველი რეაქცია არის ინტერესი — გამოარკვიოს, ვინ არის უცხო და მასთან უშვებს მონებს. თანაც ტარიელი არაა თავიდან ფეხებამდე შავებში მოსილი, მას მარგალიტებიც ამკობს, რომელიც სავარაუდოდ თეთრი იყო, რადგან მათი გარჩევა მოხდა შორი მანძილიდან. მას სრულიად შავი მხოლოდ ცხენი ჰყავს და ამიტომაც მის მიმართ ვერ აღიძვრებოდა მომენტალური უნდობლობა. მაგრამ იმის შემდეგ, რაც ტარიელმა დაატრიალა, თავად მეფე გადაწყვეტს მასთან მიახლოებას და:

რა ცნა მეფე მოვიდაო, ჰკრა მათრახი მისსა ცხენსა,  
მასვე წამსა დაიკარგა, არ უნახავს თვალსა ჩვენსა,  
ჰგვანდა ქვესკნელს ჩადრომილსა ანუ ზეცად ანაფრენსა.  
ექებდეს და ვერ ჰპოვებდეს კვალსა მისგან ნანარბენსა. (100)

აი, სწორედ ეს მომენტი, რომ ტარიელი უკვალოდ ქრება, მაძლევს იმის საფუძველს, ვივარაუდო, რომ როსტევეანი უცხო სუბედურების გამომწვევ კაცად მიიჩნევდა და, თუკი მას აქამდე მხოლოდ ინტერესი ამოძრავებდა გაეგო, ვინ იყო უცნობი, ახლა უკვე ამ უცხო სპონსორს გაარკვევს, ელის თუ არა ქვეყანას ან თავად მეფეს უბედურება. თანაც ბუნებრივად დაუკავშირდებოდა კვალის ვერპონა გმირის ცხენის ფერს, მისი წყლის პირას ყოფნას, წყალთან ტყის არსებობას და ბოლოს, ტარიელის „სასწაულებრივ“ მათრახს, რომლის გადაკვრამაც ამდენი ზიანი მიაყენა როსტევეანის მონებს. შელოცვაშიც ხომ ეს ელემენტებია მნიშვნელოვანი: შავ კაცს შავი ცხენი ჰყავს, შავი მათრახი აქვს, წყალთან ზის და წყლის სიახლოვეს ტყეა. შიშის ბოლო წვეთი კი უცნობის უკვალოდ გაქრობა იყო:

კაცთა ხორცისად ვით ითქმის ისრე თვალთაგან ფარული?  
უცლოდ ღმერთსა მოვსძულდი აქამდის მე მხიარული. (114)

ზემოთ განხილულ პასაჟს მრავალი მკვლევარი განსხვავებულად ხსნის. მაგრამ მე მაინც ვფიქრობ, რომ ახსნის გასაღები ქართულ ფოლკლორშია, ისევე როგორც ფოლკლორი გვაძლევს საშუალებას, პასუხი გავცეთ შეკითხვას: ნეგატიურ კონტექსტში არაბის ხსენება, ხომ არ უკავშირდება ქართველი ერის არატოლერანტულობას გარკვეული ეთნოსების მიმართ. ჩემი პასუხი უარყოფითია. იმ ორაზროვნებას, რაც სიტყვა არაბის გამოყენებას უკავშირდება, შემდეგი ახსნა აქვს: უძველეს დროში ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში არსებობდა ავადმყოფობების პერსონიფიცირებული სახეები და ეს სახეები სამი ფერით იყო წარმოდგენილი. დაავადებების სირთულე ფერთა გამოუქებას იწვევდა. ნელ-ნელა, ქრისტიანობის გავლენით, მოხდა ამ წარმოდგენების შესუსტება და იმ დროს, როდესაც მთქმელებს წესიერად არც კი ესმოდათ მათი მნიშვნელობა, ფოლკლორის უძველეს შრეებს დაუმატეს ახალი, მათთვის გასაგები შრე, რამაც შინაარსიც კი შეუცვალა ამ წარმოდგენებს. თუმცა იმის მიხედვით, რაც შემოგვრჩა, მაინც შესაძლებელია პირვანდელი სახის მეტნაკლები სიზუსტით რეკონსტრუქცია.

## **დამონშეხანი:**

**ბერძნული მითების სამყარო 1999:** ბერძნული მითების სამყარო. არგონავტები. თბ.: „ლოგოსი“, 1999.

**გაგულაშვილი 1986:** გაგულაშვილი ი. ქართული მაგიური პოეზია. თბ.: „მეცნიერება“, 1986.

**რუსთაველი 2003:** რუსთაველი შ. ვეფხისტყაოსანი. სასკოლო გამოცემა. ნ. ნათაძის კომენტარებით, განმარტებებით და ლიტერატურული გარჩევით. თბ.: 2003.

**ჯადოსნური ზღაპრები III:** ჯადოსნური ზღაპრები, ტ. III. შემდგენელი ნ. რატიანი. ხელნაწერი, დაცულია ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილებაში.

## **Nestan Ratiani**

### **The Ambiguity of the Word “Arab” (According to Georgian Folk-tales and “The Knight in the Panther’s Skin”)**

#### **Summary**

The fact that many communities of various ethnic and religious orientations live side by side peacefully in Georgia is known. Literature also reflects this fact. The XII century Georgian poem “The Knight in the Panther’s Skin” is one clear example, where the main characters are Arabs, Indians. It is not worthy to mention that such ideal harmonious relationship between king and subjects as in this imagined Arabic state are not found elsewhere. Alongside these actors of various ethnicities we meet imagined characters from uncertain locations. These characters are evil and are presented as antagonists in the poem.

A central feature of the tale is that space and time are intentionally vague and that actual ethnic origin is not concrete. The antagonists can be giants, beasts, dragons etc.

In the course of a project (funded by Rustaveli Foundation) to classify and thematize Georgian folk-tale archive I put together a group of certain tales. In this group of tales the father of the family and his son leave sister alone at home. The antagonist wants to force himself upon her. This antagonist may be a neighbour. In some cases he is referred to as a black man not as a racial type but as a dark figure whose intent is not known. Very often in this group of tales the antagonist is an Arab.

In this article I try to explain why and how this fairy tale trickster has been replaced by an ethnic ethnonym. Especially as prior literary representations of Arabs were so positive.

## რუსთველის მითოსი

მიუხედავად იმისა, რომ ცნობები რუსთველის შესახებ, ზოგადად და ფაქტობრივად, უკიდურესად მწირია, ქართული ფოლკლორული მემკვიდრეობის კორპუსში, განსხვავებით საისტორიო და რამდენადმე სალიტერატურო წყაროებისაგან, შენახულია საკმაოდ ვრცელი ტექსტები, რომელიც ასახავს “ვეფხისტყაონის” ავტორის ვინაობასა და ცხოვრებას, თუმცა მათი უდიდესი ნაწილი ჩანერილია XX საუკუნის განმავლობაში, განსაკუთრებით, პოეტის პირველი იუბილეს (1937) სამზადისის დღეებში, 1930-იანი წლების შუახანს.

ჩანერის მხრივ, ქრონოლოგიურად ადრეულ გამონაკლისს წარმოადგენს ანტონ ფურცელაძის „*შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი*“ (პირველი გამოცემა — სათაურით: „*შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი: ძველადგან ამბათ დარჩენილი*“, 1886 — ფურცელაძე 1886; მეორე გამოცემა — სათაურით: „*შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი (ლეგენდა)*“, 1899 — ფურცელაძე 1899; შდრ. ჩიქოვანი 1937: 240-246; სიხარულიძე 1961: 111-117), მაგრამ ამ ჩანანერის წყარო უცნობია, ხოლო ჩანერის სანდობა — განუსაზღვრელი<sup>1</sup>. ყოველ შემთხვევაში, XIX საუკუნეში გამოქვეყნებული ეს ტექსტი ლიტერატურულად გამართულია და, გასათვალისწინებელია, რომ ის, მნიშვნელოვანწილად, მწერლური შემოქმედების ნაყოფს უნდა წარმოადგენდეს.

რაც შეეხება მრავალრიცხოვან ფოლკლორულ ტექსტებს, რომლებიც პროზაულ მონათხრობთა სახით უმთავრესად XX საუკუნეში იქნა მოპოვებული, ისინი კარგა ხანია ქართული ლიტერატურისა თუ ფოლკლორის მკვლევართა შეკრებისა და შესწავლის საგანი გახდა. ეს ტექსტები, ძირითადად, მოთავსებულია ოთხ გამოცემაში: ა) მიხეილ ჩიქოვანის „*ხალხური ვეფხისტყაონანი*“ (1936; მეორე გამოცემა, 1937 — ჩიქოვანი 1937: 240-246, 351-359); ბ) იოსებ მეგრელიძის „*რუსთაველი და ფოლკლორი*“ (რუსულად: “*Руставели и фольклор*”, 1960; ტექსტები გამოქვეყნებულია ქართულად — მეგრელიძე 1960: 29-47); გ) ქსენია სიხარულიძის მიერ გამოცემული „*ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I*“ (1961 — სიხარულიძე 1961: 107-122; 287-295); დ) მიხეილ ჩიქოვანის „*შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი*“ (1966 — ჩიქოვანი 1966: 125-173).

საყურადღებოა, რომ რუსთველის ბიოგრაფიის მკვლევარ-მადიებელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, — თუნდაც არა იმპლიციტურ-

რად, — თავიანთ კონსტრუქციებში ხშირად დაფუძნებია ხალხურ გადმოცემებს (განსაკუთრებით — პავლე ინგოროყვა, სარგის კაკაბაძე, შალვა ნუცუბიძე)<sup>2</sup>, თუმცა, ამავე დროს, დიდად სავარაუდოა, რომ თავად ამ გადმოცემებს ისევე ლიტერატურული წარმოშობა და წყაროები ჰქონდეს («ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგ-ეპილოგი, „შაჰნამესა“ და „იოსებზილიხანიანის“ ქართული თარგმანები, თეიმურაზ I, არჩილი, თეიმურაზ II, ტიმოთე გაბაშვილი, ბატონიშვილი იოანე, ბატონიშვილი თეიმურაზი, ვახტანგ ორბელიანი, ანტონ ფურცელაძე, აკაკი წერეთელი). არაა გამორიცხული, რომ ფოლკლორული ტექსტების რამდენიმე მონაცემი რუსთველის კვლევათა (XIX-XX სს.) გამოძახილიც კი იყოს (განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც სამეცნიერო-პოპულარული ლიტერატურა რუსთველის შესახებ მასობრივად გავრცელდა).

რაც შეეხება ამ ტექსტების ავთენტიკურობას თუ ისტორიულ მემკვიდრეობითობას, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ მათი განხილვა ამ განზომილებაში სრულიად უსაფუძვლო და სრულიად უნაყოფო იქნება<sup>3</sup>, — სხვა თუ არაფერი, ზეპირი ფოლკლორული ტექსტები ამდენად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში სიმყარესა და მთლიანობას ვერ ინარჩუნებს და, შესაბამისად, ვერ ახერხებს ისტორიულ ცნობათა თუ ეპოქისეულ უწყებათა სანდო შენახვასა და გადმოცემას.

ღირსშესანიშნავია, რომ ქართული ხალხური სიტყვიერების მითოსურ-ფოლკლორულ გმირთა შორის დადასტურებულია ერთადერთი პერსონაჟი პოეტი: რუსთველი. ამდენად, ფოლკლორული ტექსტები რუსთველის შესახებ წარმოაჩენს, ერთი მხრივ, ქართული ფოლკლორული ცნობიერების მიერ დანახულ „ვეფხისტყაოსნის“ კონკრეტულ ავტორს — ეროვნული ტრადიციისა და კულტურის ცენტრალური ტექსტის შემქმნელს და, მეორე მხრივ, იმას, თუ ეს ცნობიერება როგორ ხედავს და გაიაზრებს, ზოგადად, პოეტს, ხელოვანს, შემოქმედს<sup>4</sup>.

კვლევის შედეგად, შესაძლებლად ჩანს, ამ მონათხრობთა ერთობლიობა — მრავალ ვარიანტულ სახეცვლილებათა გათვალისწინებით — წარმოჩნდეს ტექსტობრივ მთლიანობად, რომლიდანაც ხერხდება, ერთი მხრივ, მისი ცალკეული მაკონსტრუირებელი ერთეულების — მითოლოგემების პოვნა და გამოყოფა და, ამავე დროს, მეორე მხრივ, იმ მთლიანობის აღდგენა და აგება, რომლის სახითაც საქმე გვექნება ერთიან მითოსურ ტექსტთან და რომელსაც უპირიანი იქნება ენოდოს **რუსთველის მითოსი**. ეს ტექსტი დღეს საგანგებო შესწავლას იმსახურებს.

\* \* \*

რუსთველის შესახებ ხალხურ გადმოცემათა, — რუსთველის მითოსის, — ძირითადი შინაარსი, უმეტეს წყაროთა თანახმად, ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

**დიდგვაროვანი წარმოშობის ოჯახისშვილი, მამით დაობლებული მცირეწლოვანი შოთა რუსთველი ბიძისეულ მონასტერში იზრდება.** შემდგომ იგი განათლებას შეიძენს საქართველოსა და ათენში, სამშობლოში დაბრუნების შემდგომ კი მეფის წყალობასა და მის კარზე თანამდებობას მოიპოვებს. ამ დროს პოეტი დაუცხრომლად წერს „ვეფხისტყაოსანს“. მას შემდეგ, რაც წიგნი საჯაროდ გახდება ცნობილი, რუსთველის პოეტური შემოქმედება მოიპოვებს საყოველთაო აღიარებასა და განდიდებას როგორც ხელისუფლების, ისე საზოგადოების მხრივ. მაგრამ პიროვნულ სიყვარულში რუსთველი უიღბლო გამოდგება: მეფე-ქალ თამართან პოეტის ტრფიალის კანონიერი დაგვირგვინება შეუძლებელი აღმოჩნდება; მისი მომლოდინე სატრფო, საბედისწერო გაუგებრობის მსხვერპლი, თავს მოიკლავს; რუსთველის ცოლი კი არაბ მსახურთან უღალატებს ქმარს. მას შემდეგ, რაც შურისძიებით აღსავსე პოეტი მოკლავს თავისი ცოლის საყვარელს, იგი სამშობლოს მიატოვებს და, წმიდა მინაზე მონაზვნად აღკვეცილი, მონასტერში დაამთავრებს სიცოცხლეს.

ბუნებრივია, რომ ეს ფოლკლორულ-მითოსური მოთხრობა (— მისი რეკონსტრუქციის რამდენიმე მცდელობიდან უკანასკნელი ეკუთვნის მიხეილ ჩიქოვანს — ჩიქოვანი 1966: 14-40) არაერთ ვარიაციას მოიცავს, რომელთაგან ზოგიერთი სრულიად ცვლის ტექსტის მოტივსაც და მოტივაციასაც. შემონახულ-ჩანწერილ ტექსტთა სიმრავლიდან გამომდინარე, ეს ვარიაციები უმთავრესად ასე მოიხაზება: დიდგვაროვანი/ლარიბი, ბიძა/მეფე, ბიძისეული მონასტერი/ბიძისეული კარი, ათენი/ათონი, მეფის წყალობა/მეფის რისხვა, აღიარება/მარტოობა, მკვლელობა/შენდობა, უცხოეთში გადახვეწა/მამულში განმარტოება.

მაინც, შესაძლებელი ხდება, განისაზღვროს გადმოცემული მთლიანი ამბის განმეპირობებელ-ჩამომყალიბებელი ნაწილები ან, — კონცეფციურად ამგვარად მიდგომის შემთხვევაში, — რუსთველის მითოსის უმთავრესი, საყრდენი მითოლოგემები:

**1. პოეტის წარმოშობა.** მოპოვებულ ტექსტებში პოეტი უმამოდ, ობლად იზრდება<sup>5</sup> (მ. 29, 32; ს. 109, 289, 293; ჩ2. 125, 126, 127, 129, 130, 140, 148), — ზოგ ტექსტში მამა კვდება მაშინვე, როგორც კი ჩვილი იბადება (ჩ1. 352-353; მ. 31; ჩ2. 125, 137, 165), ზოგან რუსთველი, საერთოდ, უდედმამოდ რჩება (მ. 29; ს. 119-289; ჩ2. 126, 127, 130), — რითაც საცნაური ხდება, რომ იგი მოწყვეტილია ჩვეულებრივ, ოჯახურ, მამაშვილურ (თუ, საერთოდ, მამაშვილურ-



დედაშვილურ) გარემოს. თუკი ყოფით განზომილებაში ამით წინასწარმინიშნებით გამოიკვეთება პოეტის მნიშვნელოვანწილად მძიმე, გაუხარელი და ტანჯული ხვედრი, მითოსურად ეს მის გამორჩეულობაზე, მის ნიშანდებულობაზე მეტყველებს. სხვათა შორის, ამგვარი გამორჩეულობა, შესაძლებელია, რამდენადმე მის — პოეტის — საზოგადოებრივ მარგინალურობასაც აღნიშნავდეს, მაგრამ ეს მარგინალურობა საქვეყნო განდიდებით გვირგვინდება (იხ. ქვემოთ). გავრცელებული მითოსური მოდელით, გარკვეულ დაბრკოლებათა დაძლევის შემდეგ, თავდაპირველად დაკნინებული გმირი საბოლოოდ აღზევებული აღმოჩნდება.

დაობლებული ყრმა უშუალო წინაპრის ბუნებრივი გარემოს გარეშე დარჩება, იგი მოწყვეტილია მამისეულ კერას. მისი აღმზრდელი გახდება მხოლოდ ირიბი წინაპარი — ბიძა (ან ხელისუფალი: მეფე), რომელიც საკუთარ თავზე აიღებს მის პატრონობა-მეურვეობას. მითოსურ კონტექსტში ამგვარი უმამობა თუ ობლობა გამოხატავს ნიადაგთან შემოჭველი მიჯაჭვულობისაგან თავისუფლებას, რაც გმირს ქმედებათა შეუზღუდაობას ანიჭებს. აღსანიშნავია, რომ ქართულ კულტურულ ტრადიციაშიც რუსთველი ხშირად მიჩნეულია უწინაპრო, გამორჩეულ გამონაკლისად და მისი ფიზიკური თუ სულიერ-კულტურული წინამორბედი ნაკლებად ივარაუდებიან, უშუალოდ არ შეიმჩნევიან, ცხადად არ აღინიშნებიან.

მომავალი პოეტის განსაკუთრებული და იდუმალი კურთხევა შობიდანვე აღინიშნება, როცა ახალშობილს გამორჩეული წყაროს წყალში აბანავენ (მ. 30; ჩ2. 133).

**2. პოეტის აღზრდა.** პოეტი იზრდება ბიძისეულ მონასტერში (ჩ1. 353; მ. 29; ს. 109, 119; ჩ2. 126, 128, 137, 140, 157; მონასტერში ბიძის გარეშე — ს. 294) ან ბიძის კარზე (ჩ2. 125), სადაც იგი პიროვნულად ყალიბდება (ჩ2. 126). ბიძა განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენს ძმისშვილის აღზრდაზე (ს. 109; ჩ2. 127, 130, 165). როგორც ტექსტებიდან ჩანს, იმ დროსვე და იქვე ცნაურდება ყმანვილი რუსთველის თვალმისაცემი გონიერება და ნიჭი (ჩ1. 353; მ. 29; ს. 109; ჩ2. 126, 127, 128, 130, 137, 142).

რუსთველი მშობლის თუ მშობლების გარეშე იზრდება, მაგრამ ბიძა მისთვის არა მარტო აღმზრდელია, არამედ კულტურული მეგზურიც: ზოგიერთ ტექსტში რუსთველის ბიძა პოეტია (ს. 109; ჩ2. 128). ამ ტექსტების თანახმად, სწორედ იგი აღმოჩნდება მომავალი პოეტის საქმიანობის განმაპირობელიცა და განმსაზღვრელიც, შესაბამისად, სწორედ ბიძა უნდა იგულისხმებოდეს რუსთველის პირველ მოძღვრად და ხელდამსხმელად (ს. 109; ჩ2. 126, 128) (თუმცა ერთ ტექსტში რუსთველს ორი პოეტური წინაპარი ჰყავს: მამა და ბიძა, რომელთაგან პირველი „სოფლის ამბებს“ თხზავს ლექსებად, მეორე კი საკუთარ პოეზიას სარწმუნოებრივ შინაარსს უდებს

საფუძვლად — ს. 109; ჩ2. 128; მამა-პოეტი ეულად ჩნდება ერთადერთ ტექსტში — ჩ2. 165; სხვათა შორის, პოეტის მითოსური ნიშანდება სიბრძნით, შესაძლოა, ასახული იყოს იმ გადმოცემაში, სადაც მისი მამაა ბრმა — ჩ1. 359; ჩ2. 134<sup>ბ</sup>).

საგანგებო ციკლში ერთიანდება ტექსტები, სადაც რუსთველი მეფის კარზე იზრდება (მ. 32; ს. 289, 290; ჩ2. 148), რაც, ბუნებრივია, ისევ პოეტის გამორჩეულობაზე მეტყველებს, — ღმრთივკურთხეულ ხელისუფლებასთან ზიარება-სიახლოვის გამო. მაგრამ ეს ციკლი, როგორც ჩანს, რუსთველის მითოსის განტოცილ, საგანგებო ვერსიას წარმოადგენს, რომლის ფარგლები მხოლოდ და მთლიანად სამეფო კართაა შემოზღუდული.

რუსთველი მონიფულ და ზრდასრულ პიროვნებად ყალიბდება სახლისაგან მოშორებით: უფრო ახლოს — რომელსამე ქართულ მონასტერში (მ. 29, 32; ს. 109, 119, 293-294, ჩ2. 126, 128, 130, 140, 165), უფრო მოშორებით — უცხოეთში (მ. 29-30, 32, 45; ს. 109, 119, 294; ჩ2. 125, 126, 127, 128, 130, 132, 138, 140, 166; ერთადერთ ტექსტში რუსთველი, დედასთან ერთად უცხოეთში მყოფი, საერთოდ, ტრაპიზონში, აღიზრდება — ჩ2. 141-142), სადაც მას, გამორჩეულს ნიჭითა და მისწრაფებით, ან ზიდა მიაბარებს და გაამგზავრებს (მ. 29; ს. 109; ჩ2. 125, 126, 127, 128, 130), ან სამეფო კარი გაამნესებს (ჩ1. 353; მ. 29, 32; ს. 119; ჩ2. 138), ან სამონასტრო საძმო გააგზავნის (ს. 294). ეს უცხოეთი კი, ტექსტების ბევრ შემთხვევაში, ათენია (მ. 29, 32, 41, 45; ს. 294; ჩ2. 130, 140), რომელიც, — თუკი ის არაა აღრეული ათონთან, — წარმართულ-ანტიკური ცოდნისა და სიბრძნის დაუნჯების ადგილია (შდრ. გელათი — *„სხუა ათინა“* — ქართლის ცხოვრება 2008: 314), რომელსაც მხოლოდ ნიშნეული გამოხატულება შეიძლება ჰქონდეს, რადგან რეალურად, საშუალო საუკუნეების განმავლობაში ათენში, როგორც ცნობილია, კულტურისა და განათლების არავითარი კერა არ არსებობდა. შესაძლოა, სწორედ ამ საქმეში ჩახედულობის გამოხატულებაა, რომ ზოგიერთ ტექსტში პოეტის მიერ ცოდნის მოპოვების ადგილად დასახელებული ან ბიზანტია/საბერძნეთი, ან აღმოსავლური ქვეყნები: სპარსეთი ანდა არაბეთი (ანტონ ფურცელაძე: *„მაშინდელს ათინაში სწავლას ბევრით სჯობდა არაბების სწავლა და არაბების სასწავლებლები, თვით ბერძნულს სწავლას უფრო ადვილად და კარგად შეისწავლიდა არაბების სასწავლებლებში“* — ფურცელაძე 1886: 10), მაგრამ ეს აღმოსავლური ლოკალიზაცია, როგორც სავარაუდოა, უფრო განპირობებულია მეზობელი კულტურული სამყაროს სურათის გათვალისწინებითა და თავად „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსით.

მითოსისათვის არსებითია, რომ პოეტი ტოვებს თავის სამყოფელს განსაკუთრებული ცოდნის მოსაპოვებლად. სულიერად და გონებრივად იგი სახლიდან შორს — უცხო სამყაროში — გან-

მტკიცდება და ისეც თავის სამკვიდროში ბრუნდება (მდრ. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა გარეთ გასვლა, უცხოობაში მათი გამოცდა-გამოწრთობა და შინ ძლევამოსილი დაბრუნება).

ამასთანავე, ისტორიულადაც, იდეურადაც და კულტურულადაც მნიშვნელოვანია, რომ თითქმის ყველა ჩანერილ ტექსტში, რომელიც ამ მოტივს ეხება, სულიერების, აღზრდისა და სწავლა-განათლების კერად წარმოდგენილია ქრისტიანული მონასტერი.

ყოფით განზომილებაში აღსანიშნავია, რომ პოეტის ჩამოყალიბებისათვის ხალხური ცნობიერება აუცილებლად მიიჩნევს ღრმა და საგანგებო ცოდნის შეძენას. სხვათა შორის, ტექსტებში ყურადღება მახვილდება რუსთველის დაუღალავ გარჯასა და თავდადებულ მონდომებაზე “ვეფხისტყაოსანის” შესაქმნელად მუშაობისას, მაგრამ მეტად მნიერად ითქმება პოეტის ღმრთაებრივი მონოდების ან შთაგონების (ზეშთაგონების) შესახებ (ამგვარი გამოწაკლისია, მაგალითად, ტექსტებს შორის ერთადერთი მინიშნება: *„რუსთაველი იმისთანა პოეტი იყო, რომ ჰაერიდანაც ესმოდა, ყველაფერი იცოდა“* — ჩ2. 127).

**3. პოეტის დაბრუნება.** უცხო ქვეყნად მყოფი, ხანგრძლივად გაუჩინარებული პოეტის სამშობლოში დაბრუნება ტექსტებში წარმოჩენილია საყოველთაო დღესასწაულად, რომელშიც მთელი ქვეყანა მონაწილეობს (ჩ1. 353-354; მ. 30; ჩ2. 138). რამდენადაც ამ საგანგებო დახვედრაში წინასწარი საგანგებო მოლოდინი იგულისხმება, პოეტის საზოგადო როლი, როგორც ჩანს, ნამდვილად განსაკუთრებულია: მას ელიან როგორც რჩეული მისიით აღსავსე გმირს და ეგებებიან კიდევ როგორც ასეთ გმირს. თავის სამკვიდროში რუსთველის შემოსვლის ამბავი ჯაჭვურად გადაეცემა მომლოდინეებს და დაბრუნების დღესასწაულში თანდათანობით ერთვება სულ უფრო მეტი ადამიანი. პოეტის ხელახლა გამოჩენით აღფრთოვანებულ დამხვედურთა საგანგებო მსვლელობებს აშკარად რიტუალური ხასიათი აქვს. ეს დღესასწაული იმდენად შეუზღუდავი და საყოველთაოა, რომ სამყაროს ზეიმს ემსგავსება და უტოლდება.

**4. პოეტის ტრფობა.** პოეტის სიყვარული ორგვაროვანია, ამბივალენტურია: ერთი მხრივ, რუსთველი სიყვარულის (სატრფოს) ძიებაშია, მაგრამ, მეორე მხრივ, განმდგარია ჩვეულებრივი, ყოფითი გრძნობებისაგან და გულგრილია როგორც საცოლის, ისე, ზოგადად, ცოლქმრული სიყვარულის მიმართ (*„არასოდეს არ ვიქორწინებო და არც უქორწინებია“* — ს. 293; ჩ2. 152). შესაძლოა, მინიერ სატრფიალო ურთიერთობებში პოეტის ამ ჩაურთველობას ასახავდეს ტექსტების ის მონაცემებიც, სადაც მისი სატრფოს საბედისწერო შეცდომა ამ ახალგაზრდა ქალისათვის ტრაგიკულად მთავრდება: პოეტის საქმიანობისას (როცა იგი, სავარაუდოდ, ან

„ვეფხისტყაოსანს“, ან, ზოგადად, პოეტურ ქმნილებას წერს) მისი სატრფო თუ საცოლე იჭრება მის სამყაროში და სასტიკად ისჯება. ერთი მხრივ, — მითოსურად, — ნიშანდებულთან უნებართვო შეხების, ხოლო მეორე მხრივ, — ყოფითად, — ლალატში პოეტის უსამართლო (— გაუგებრობიდან გამომდინარე) ბრალდების გამო ეს ქალი დალდასმული აღმოჩნდება მკრეხელობის დანაშაულით და სიცოცხლეს საკუთარი ხელით ამთავრებს: თავს იკლავს (ჩ1. 354-355; მ. 45; ჩ2. 136, 139, 148, 166; შდრ. ჩ2. 148; ერთი ვერსიის მიხედვით, ქალს პოეტი კლავს, ოღონდ შეუცნობლად — ს. 293; ჩ2. 152).

ირიბად, მაგრამ მაინც ამ შემთხვევაში პოეტის საქმე (— წერა) და სატრფიალო გრძნობა ერთმანეთს შეეჯახა და ტრაგიკულად დამთავრდა: შემოქმედებას სიყვარული შეენირა.

რამდენიმე ვერსიის მიხედვით, რუსთველი მართლაც უგულოდ მიატოვებს მის მომლოდინე სატრფოს (ს. 117-118; ჩ2. 146, 148, 150, 151, 152, 155), რასაც ერთგან, შედეგად, ასევე, ქალის თვითმკვლელობა მოჰყვება (ჩ2. 148). ხოლო ზოგიერთ ვერსიაში, პოეტი თავად აღმოჩნდება ის მკვლელი, რომელიც მრისხანებისას თავის იმ ყოფილ სატრფოს, ვინც მას თვალს აუხელს ცოლის ღალატზე, სიცოცხლეს გამოასალმებს (ფ1. 26-28; ფ2. 7-10; შდრ. ჩ1. 242-243; ს. 114-115; აგრეთვე, ჩ2. 144, 150, 154, 157, 158).

მაგრამ რუსთველს ნამდვილი მუხანათობა და ღალატი ხვდება სწორედ საკუთარ ოჯახში და აქ მის პირისპირ აღმოჩნდება მის საკუთარ სამკვიდროში შემოჭრილი უცხო: მისი მსახური არაბი, — უცხო როგორც ეთნიკური, ისე საზოგადოებრივი წარმოშობითაც, — მიითვისებს მისი არაერთგული მეუღლის სიყვარულს, რისი შემსწრეც ხდება პოეტი (ფ1. 21-25; ფ2. 5-7; შდრ. ჩ1. 241-243; ს. 113; აგრეთვე, ს. 288, 291; ჩ2. 141, 149, 150-151, 157, 158). ზოგ ვარიანტში რუსთველის შურისძიება სასტიკია და სიცოცხლეს მოუსწრაფებს ცოლს მსახურთან ერთად (ს. 290, 291; ჩ2. 149, 151; ან მხოლოდ მსახურს — ს. 288; ჩ2. 151, ან მხოლოდ ცოლს — ჩ2. 153), ხოლო იმ ვარიანტებში კი, სადაც პოეტი მიმტევებელია და იგი მეუღლეს ოდენ შერცხვენას არგუნებს, მოალაგმე ქალი და მისი მოტრფიალე არაბი მაინც სასტიკად ისჯებიან: ამ შემთხვევაში შურისმაძიებელი მკვლელი აღმოჩნდება ცოლისძმა და სასჯელიც ისევ დაუნდობელია (ფ1. 37; ფ2. 16; შდრ. ჩ1. 246; ს. 117; აგრეთვე, ჩ2. 157, 158).

პოეტის ტრფობის მითოლოგიის განსხვავებული, ტექსტების უხვად განმსჭვალავი ნაკადია ტრაგიკული სიყვარული მეფე-ქალსა და პოეტს, თამარსა და რუსთველს, შორის (მ. 30, 41; ს. 110, 118, 119, 289, 290-291, 294; ჩ2. 126, 128, 131, 148; თავად ამ მოტივის — პოეტისა და მეფის სიყვარულის — ერთადერთი თავდაპირველი წყარო, რა თქმა უნდა, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგია), რომელიც

ზოგ შემთხვევაში უარყოფილია თვით პოეტის მიერ (მ. 42, 43; ს. 118, 292, ჩ2. 166, 167), ზოგან — მეფის მიერ (ჩ2. 156), ზოგან ხელისშემშლელი მხოლოდ გარემოებანი აღმოჩნდება (მ. 41; ს. 289, 291, 294; ჩ2. 148, 152). პოეტი არა მხოლოდ იტანჯება შეუძლებელი ტრფობის გამო (მ. 42; ს. 110, 289, 291; ჩ2. 129, 149; „ცხრა გზით ვენამე მე შენთვის“, ამბობს პოეტი — ს. 110; ჩ2. 128), არამედ ისჯება კიდევ: მისთვის გამოტანილ განაჩენს ალასრულებს ან თამარი (ს. 118), ან მისი მეუღლე, დავითი (ს. 119, ჩ2. 168). ზოგიერთ ვარიანტში კი სასჯელი, — თუმცა გამორჩეულობის დაღდასმაც (— მითოსური ინცესტი!), — საწყისიდანვე იმთავითვე იგულისხმება, რადგან თამარი და შოთა არა მარტო ერთად იზრდებიან (მ. 32, 41; ს. 290; ჩ2. 148), არამედ ისინი ღვიძლი და-ძმია (ს. 110-111).

ამდენად, სიყვარულისა და სიკვდილის განუყოფლობის მითოსური მოტივი რუსთველის შესახებ თითქმის ყველა ჩანერილ გამოცემას გასდევს ან იგულისხმება მაინც.

**5. პოეტის მეტოქეობა.** მოპოვებულ ტექსტებში პოეტის მეტოქეობასა და შეჯიბრს მოქიშპესთან არ მიეპყრობა საგულდაგულო ყურადღება, — მონათხრობებში ეს მოტივი მწირი და გაუშლელია. მაინც, ყველაზე მკვეთრად საგანგებო შეჯიბრი მულავნდება იმ ეგრეთ წოდებულ საზეიმო „ტურნირში“, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ დასრულების აღსანიშნავად გაიმართება. აქ, — სადაც მსაჯული თვით მეფეა, — რუსთველი თავს გამოიჩენს ძალითაც, ნიჭიერებითაც, გონიერებითაც, რითაც თავის შეუვალ უპირატესობასა და პირველობას დაამტკიცებს (მ. 32-34, 40, 41; ს. 107-109; ჩ2. 159-161).

კიდევ უფრო მოკლედ და ფერმკრთალადაა ნახსენები პოეტის მეტოქეობა ძმასთან (მ. 43; ს. 110, 120; ჩ2. 128), რომელიც ზოგან ასევე პოეტად და გამორჩეული გონების ადამიანადაა წარმოსახული (სხვათა შორის, გამოჩნდება მისი სახელი: ავთანდილი — ს. 120, ხოლო სახელის ეს არჩევანი, როგორც ჩანს, ტარიელის პროტოტიპად იმპლიციტურად თავად პოეტს გულისხმობს; შდრ. ქართული ლიტერატურული ტრადიცია, პავლე ინგოროყვას ბიოგრაფიული კონცეფცია და სხვ.). მაგრამ მეტოქეობა ძმებს შორის — მითოსური მოტივი — არა იმდენად საქმიანობის, რამდენადაც თამარის მიმართ ტრფიალების გამო აღმოცენდება. აღსანიშნავია, რომ ამ ვერსიით, რუსთველის ძმა პოეტის რაყიფთა წყებაში აღმოჩნდება, მეფე-ქალის საქმროებთან თუ ქმართან ერთად (თუმცა ამ შემთხვევაში რუსთველი დიდსულოვანი დამთმობია და უარს ამბობს, ძმასთან შეჯიბრში ჩაერთოს — ს. 110; ჩ2. 128-129).

და კიდევ, არსებობს ვერსია, სადაც რუსთველის მონინალმდეგედ წარმოდგენილია ვაჟად გადაცმული მისი ცოლი, რომელთან სასიკვდილო შერკინებისას ორივე იღუპება (ს. 110; ჩ2. 129).

**6. პოეტი და ხელისუფლება.** პირველ ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ თითქმის ყველა მოპოვებულ ტექსტში, რომელიც რუსთველის საქმიანობას შეეხება, პოეტი მეფის კარის მოხელეა (მ. 30, 31, 32, 45; ს. 120, 290, 291, 294; ჩ2. 125, 127, 130, 143, 149) და, შესაბამისად, იგი ღმრთივეკურთხეული ძალაუფლებით აღჭურვილ სივრცეში იმყოფება. სამეფო კართან პოეტის სიახლოვე, ზოგი ტექსტის მიხედვით, ღრმა სიყმანვილიდან იწყება (— მეფეს მიჰყავს ობოლი ყმანვილი აღსაზრდელად, რუსთველი და თამარი ერთად იზრდებიან — მ. 32; ს. 289, 290), მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, რუსთველის დაკავშირება უზენაესი ხელისუფლის გარემოსთან მსჭვალავს თითქმის ყველა ტექსტს.

ამავე დროს, აღსანიშნავია ორმხრივი ლეგიტიმაცია: თუ, ერთი მხრივ, სამეფო კარი ანიჭებს ლეგიტიმაციას პოეტს (მზრუნველობა ყრმის აღსაზრდელად — მ. 32; ს. 289, 290; გამორჩეული ნიჭის აღამიანის მიწვევა კარზე — ჩ1. 253; მ. 29, 30, 31, 32; ჩ2. 128, 129, 130, 138, 142; “ვეფხისტყაოსნის” გასრულებისთანავე პოემის წარდგენა მეფის წინაშე და მეფის მიერ მისი მიღება-აღიარება — მ. 32, 39-40, 42, 43; ს. 109-110, 112, 120; ჩ2. 130, 131, 138, 143; ამ უკანასკნელ შემთხვევაში — შდრ. აკაკი წერეთლის „სიზმარი“, რომელიც, ასევე, შესამჩნევი მითოსურობითაა აღბეჭდილი), მეორე მხრივ, პოეტის დასტური განამტკიცებს მემკვიდრეობის მართლზომიერების გამო მეფე-ქალის საჭოჭმანოდ ქცეულ ლეგიტიმურობას. ამ ლეგიტიმურობის მოპოვება და სახალხო აღიარება არაერთ ტექსტში საბოლოოდ პოეტის დამსახურებადაა მიჩნეული — „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი გამონათქვამის საფუძველზე: „*ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია!*“ (მ. 39; ს. 122; შდრ. ჩ2. 129, 167, 168).

ძალაუფლებასთან პოეტის მიმართების თვალსაზრისით, საყურადღებოა, რომ რუსთველი ისევ მეფის გვერდით, მისი მხარდამჭერი აღმოჩნდება, როცა დიდგვაროვანთა წარმოშობისმიერი პრივილეგია იქნება შესარყეველი (მ. 34-39; ს. 120-121, 294-295; ჩ2. 142-143, 161-165). სწორედ მეფის თანდასწრებითა და გამხნევებით წარმოთქვამს პოეტი ბევრ ფოლკლორულ ტექსტში რუსთველისეულად მიჩნეულ გახმაურებულ სტრიქონებს: „*ათასად კაცი დაფასდა...*“ (მ. 35; ს. 121, 294-295, 295; ჩ2. 129, 142-143, 161). ამ შემთხვევაში პოეტი, ერთი მხრივ, სამეფო ძალაუფლების გაძლიერების მომხრეა, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი მიესალმება სისხლის განახლებას დიდებულთა შორის.

მაგრამ, ამავე დროს, ტექსტებს შორის დაცულია მონათხრობები, სადაც ძალაუფლების დაპირისპირება რუსთველთან სასტიკი და უშელავათოა. ამგვარ შემთხვევებს ასახავს ის ვერსიები, სადაც განდევნილ პოეტს მუხანათურად მოაკვლევინებს თამარი და მის

მოჭრილ თავს მოიპოვებს (ს. 118-119), ანდა ის ტექსტი, სადაც თამარი ანადგურებს “ვეფხისტყაოსანს” — ცეცხლში წვავს წიგნის გამოტაცებულ ხელნაწერს (ჩ.2 173).

**7. პოეტის გამოცდა.** გამოცდას უზენაესი ხელისუფალი ატარებს: თამარის ბრძანებით, ვაშლს ისარი უნდა დაუმიზნონ და აუცდომლად მოახვედრონ, ვაშლი კი თავად მეფე-ქალს უჭირავს ხელში, თავსზემოთ. სინამდვილეში პოეტის გამოცდა არა სიჩაუქის, არამედ მისი გამჭრიახობისა და მიხვედრილობის გამოცდაა, და აქ, — სადაც გამოჩენილი ფალავნები ასპარეზს გაეცლებიან, — რუსთველი გამარჯვებას მოიპოვებს: ხელმწიფეს ხელიდან გამოართმევს ვაშლს და ისარს გაურჭობს (მ. 33-34; ს. 107-108; ჩ.2. 159-160) (მითოსური გმირი — კერძოდ, საბედისწერო გამოცდისას — უმთავრესად სწორედ გონიერებით იმარჯვებს და არა ძალმოსილებით!). პოეტი სიტყვის ოსტატიცა და იდუმალთმცოდნეცაა, — ის, რაც სხვათათვის გაუგებარი და მიუწვდომელი აღმოჩნდა, პოეტმა გაიგო, პოეტი ჩასწვდა: მეფე-ქალის სიტყვები არ განსაზღვრავდა მანძილს, საიდანაც ისარი მიზნისათვის უნდა მოერტყათ, რის გამოც რუსთველმა, სიტყვის მართებული და სასურველი მნიშვნელობის მოხელთებისას, მანძილის არჩევანის თავისუფლებით ისარგებლა.

მითოსური სიმბოლიკით, ეს კონკრეტული გამოცდა და რუსთველის ძალუმი გამარჯვება, რა თქმა უნდა, მეფე-ქალის დაუფლებას გულისხმობს. ხოლო ამ დაუფლებას კი არა მხოლოდ ეროტიკული განზომილება შეიძლება ჰქონდეს, არამედ, ამავე დროს, ძალაუფლებასთან ზიარების, მისი დაძლევისა და მოპოვების აღნიშვნაც ეკისრებოდა.

**8. პოეტის განდიდება.** პოეტის შემოქმედება და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ გასრულება აღინიშნება საგანგებო ზეიმით, რომლის მსგავსი ქვეყანაში არასოდეს გამართულა (ტექსტების მიხედვით, თვით თამარის გამეფების დროსაც კი: „*არსად და არასოდეს [...] ისეთი ზეიმი არ გაუმართავთ, როგორც ამ დღეს საქართველომ დიდ რუსთაველს მოუწყო*“ — მ. 34; ს. 109; ჩ.2. 161). პოემის საჯაროდ წაკითხვას მოჰყვება ჯერ სამეფო კარის მიერ აღიარება, ხოლო შემდგომ — რუსთველის საყოველთაო განდიდება. ამ დღესასწაულში მონაწილეობენ პოეტისათვის პატივის მისაგებად მოსული თუ ჩამოსული სხვადასხვა ფენისა და სხვადასხვა მხარის ადამიანები (ჩ.1. 353; მ. 32-34; 40-41; ს. 107-109; ჩ.2. 159-161).

ტექსტში ლოკალიზებულია ზეიმის სივრცე — დიდუბე, რაც, იმას მეტყველებს, რომ, როგორც ჩანს, რუსთველის განსაადიდებელი ზეიმის აღწერილობა რამდენადმე ირეკლავს ისტორიულ ცნობასა (ქართლის ცხოვრება 2008: 488) და ფოლკლორულ გადმოცემას (სიხარულიძე 1961: 73) თამარის ქორნილის შესახებ, რომელიც,

ასევე, დიდუბეში გამართულა. მაგრამ, ამასთანავე, სამეფო ადგილის ამ გამოკვეთითაც, სავარაუდოა, ყურადღება მიექცეოდა პოეტისა და მისი საქმის საქვეყნო ნიშნეულობას.

ზეიმისა და, ამავე დროს, შეჯიბრის დამთავრების შემდეგ, — როცა რუსთველი არამხოლოდ პოეტურ განზომილებაში აღმოჩნდება გამარჯვებული, — პოეტს პირველობაში ველარავინ შეეცილება. შედეგად, ტრიუმფატორი პოეტი თამარის ხელთაგან სამეფო გვირგვინსაც კი მიიღებს (მ. 34; ს. 109; ჩ2. 161) (ზოგ ვარიანტში თამარი პოეტს საკუთარ სამეფო ბეჭედს უძღვნის — ფ1. 18; ფ2. 2-3; შდრ. ჩ1. 240-241; მ. 40; ს. 112; აგრეთვე, ჩ2. 153; ასევე, თამარის მეუღლე — სამეფო ხმალს — ფ1. 19; ფ2. 3; შდრ. ჩ1. 241; მ. 40; ს. 112; აგრეთვე, ჩ2. 153), რაც რუსთველის არა მარტო საზოგადოებრივ აღზევებას უნდა აღნიშნავდეს, არამედ, აგრეთვე, მის კურთხევას მეფე-პოეტად, მისთვის უმაღლესი ძალაუფლების მინიჭებას.

ზეიმი, რომელიც “ვეფხისტყაოსნის” გასრულებისა და გაცხადების გამო აღინიშნება, შეესატყვისება ზეიმს რუსთველის დაბრუნების გამო.

არაა გამორიცხული, რომ წყარო ამ მითოლოგიისა სრულიად ლიტერატურული წარმოშობისა იყოს, რომელიც, შესაძლოა, ბალმონტისეული გარდათქმიდან (თუ კვაზიგარდათქმიდან?) იღებდეს სათავეს (იხ. მეგრელიძე 1960: 88, 91).

**9. პოეტის განდევნა.** ტექსტებში რუსთველი მამულიდან განიდევნება ჩადენილი დანაშაულის (ს. 288; ჩ2. 141, 144) ან მეფის — უმეტესად გაუმართლებელი და უსამართლო — ნება-სურვილის გამო (ს. 118, 119; ჩ2. 168). მაგრამ ვერსიათა ნაწილში სამშობლოდან გახიზვნა პოეტის თუნდაც იძულებითი, თუმცა მაინც საკუთარი გადაწყვეტილებაა (ჩ2. 126, 127; ერთ ვერსიაში პოეტი სამშობლოს გაეცლება, ერთი მხრივ, ძმასთან და, მეორე მხრივ, მეფე-სატრფოსთან მოუგვარებელ ურთიერთობათა გამო და იგი სპარსეთში გადასახლდება — ს. 110; ჩ2. 129). გადასახლების ადგილი ტექსტებში უმთავრესად ან საბერძნეთი (ს. 118; ჩ2. 127, 130, 152, 167), ან იერუსალიმი (მ. 40; ს. 120, 294; ჩ2. 126, 128, 141, 144, 151, 158), ან სპარსეთია (ს. 110; ჩ2. 127, 129, 130; ამას გარდა, შესაძლოა იყოს, აგრეთვე, ათონი/ათენი — მ. 43; ჩ2. 131 ან შავი მთა — მ. 30).

რუსთველის გაძევება გამოავლენს, რომ პოეტის შეთვისება გარშემო მყოფ ადამიანებთან, საზოგადოებასთან, ხელისუფლებასთან საბოლოოდ მაინც შეუძლებელი აღმოჩნდა. ტექსტების იმ ნაწილში, სადაც პოეტი ან ხელმოცარულ მოტრფიალედ, ან მონაწიე ცოდვილად ალწერილი, განდევნა თვითგანდევნადაა წარმოდგენილი (მ. 30, 40, 42, 43; ს. 110, 290, 294; ჩ2. 126, 149, 159). ხშირად პოეტის საბოლოო გადახვეწა — ადგილობრივადაც კი —



ირეკლავს ხოლმე პოეტის სიყმანვილისდროინდელ ობლობასა და სიჭაბუკისდროინდელ უცხოობას.

**10. პოეტის სიკვდილი.** საზოგადოებისაგან განდგომილი რუსთველი მარტო აღმოჩნდება. იგი ქრება საზოგადოებრივი თვალსაწიერიდან.

უმთავრეს ტექსტებში მისი უკანასკნელი სამყოფელი ყოველივე ამქვეყნიურისაგან განშორებული სივრცეა — მონასტერი, უმეტესნილად უცხოური, სადაც პოეტი უდრტვინველად ეგებება თავის ბოლო წუთებს (მ. 30, 40, 42; ს. 120, 288, 290, 291, 294; ჩ2. 131, 141, 144, 149, 157). თუმცა ვარიანტთა ერთ წყებაში რუსთველი ძალადობრივი სიკვდილით კვდება (ს. 110, ჩ2. 127, 129, 130) — ზოგჯერ ეს ხელისუფალთა მიერ გადანყვებილი სასტიკი სასჯელია: პოეტს დაუნდობლად განგმირავენ ან თავს მოჰკვეთენ (ს. 118-119) (იმ ერთადერთ ვერსიაშიც კი, სადაც რუსთველი თვითმკვლელობადაა წარმოსახული, თვითმკვლელობისაკენ მას მეფე დავითის სასჯელი უბიძგებს — ს. 119). ქვეყანამ მაინც არ მიიღო და არ იგუა ცოცხალი პოეტი! აღსანიშნავია, რომ, თითქმის ყველა ტექსტის თანახმად, პოეტის საფლავი გაუჩინარებულია.

\* \* \*

საგანგებო ანალიზის შედეგად, ნათლად გამოჩნდა, თუ როგორ ხედავს ქართული ფოლკლორული ცნობიერება ეროვნული კულტურულ-ლიტერატურული ტრადიციის უმთავრეს წარმომადგენელს, ასევე, ამავე დროს, როგორ წარმოსახავს ის პოეტ-მემოქმედის სახესა და ხვედრს.

ამასთანავე, ხალხურ თქმულება-გადმოცემათა მთლიანი, ერთიანი განხილვა საშუალებას იძლევა, მსჯელობა წარიმართოს **რუსთველის მითოსის** შესახებ, რომლის ტექსტის რეკონსტრუირება მოპოვებული ფოლკლორული მასალის შესწავლითა და გამოყენებით დაუბრკოლებლივ ხერხდება. ამ ტექსტს, როგორც მოსალოდნელი იყო, განსაკუთრებული — მითოსური — სტრუქტურა აღმოაჩნდა, სადაც ცალკეული მითოლოგემები ცხადად ვლინდება და მწყობრად ლაგდება. თუმცა, ისიცაა შესაძლებელია, რომ ეს მითოსი რამდენიმე პარალელური ვერსიის სახით არსებობდეს, რომელთა ერთმანეთისაგან გამიჯვნა შემდგომ კვლევას მოითხოვს. ასევე, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ცალკე ყურადღება დასჭირდება იმის გარკვევას, თუ როგორ აღიბეჭდა ქრისტიანული გარემო ან ქრისტიანული შეხედულებანი როგორც თითოეულ გამოყოფილ და განხილულ მითოლოგემაზე, ისე, საერთოდ, ამ მითოსური ტექსტის მთლიანობაზე.

## შენიშვნები:

1. მიხეილ ჩიქოვანი: „მეტად საინტერესო ლეგენდა, რომელიც ანტონ ფურცელაძემ დაბეჭდა 1886 წელს, იგივე გამოცემულ იქნა მეორეჯერაც 1899 წ. ქ. ბათუმში ს. ჭელიძის მიერ. ა. ფურცელაძე თავის ნინასიტყვაობაში არ უთითებს თუ საიდან, როდის, ვისგან გაიგონა ეს ლეგენდა შოთა რუსთველისა და მისი ცოლის შესახებ“ (ჩიქოვანი 1937: 265).
2. სხვათა შორის, გამოთქმულია თვალსაზრისი, — გიორგი არაბულის მიერ, — რომ „ამ ხალხურ თქმულებებსა და ლეგენდებში შეერთებული უნდა იყოს თამარის ეპოქაში მცხოვრები ორი შემოქმედის, ორი დიდი პოეტის, შოთა რუსთველის და ჩახრუხაძის ცხოვრებისა და თავგადასავლის მომენტები“ (არაბული 1992: 61).
3. შდრ. იოსებ მეგრელიძე: „უეჭველია, რომ გადმოცემები რუსთაველის შესახებ კიდევ უფრო ვრცელდება; ზოგიერთი მათგანი ფართოვდება და, ამასთან ერთად, არ წყდება ახალთა შექმნა“ (მეგრელიძე 1960: 87).
4. შდრ., აგრეთვე, ფოლკლორული ტექსტები სვეტიცხოვლის ამგების, ისევე ხელოვანისა და შემოქმედის, შესახებ (ტექსტები იხ. სიხარულიძე 1961: 69-71, 199-201). მათი მეტად მცირე მოცულობის მიუხედავად, მოტივთა გადაძახილი მაინც შესამჩნევია.
5. ტექსტები დამონმებულია წყაროებიდან შემოკლებათა თანახმად (შემოკლებანი იხ. ქვემოთ) და მითითებულია გვერდობრივ. დამონმებანი უფრო სანიშნუა, ვიდრე სრულად ამომწურავი.
6. ამ გადმოცემაში რუსთველი ანონიმურია და მხოლოდ იმპლიციტურად იგულისხმება თამარის მდივან-მნიგნობრისა და ბრძენი მრჩეველის სახეში („რა სახელი ერქვა იმ კაცსა, რა გვარისა იყო, ამაზედ ხალხის თქმულება არას გვეუბნება“ — ჩ1. 359; ჩ2. 135).

## შემოკლებანი:

1. მ.: მეგრელიძე 1960.
2. ს.: სიხარულიძე 1961.
3. ფ1.: ფურცელაძე 1886.
4. ფ2.: ფურცელაძე 1899.
5. ჩ1.: ჩიქოვანი 1937.
6. ჩ2.: ჩიქოვანი 1966.

## დამონმებანი

**არაბული 1992:** გიორგი არაბული, შოთა რუსთველის ბიოგრაფია ქართულ მეცნიერებაში, თბ.: „მერანი“, 1992.

**მეგრელიძე 1960:** Мегрелидзе И. Руставели и фольклор. Тб.: Сабчота Сакартвело, 1960.

**სიხარულიძე 1961:** ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება. I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის. თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1961.

**ფურცელაძე 1886:** ფურცელაძე ა. შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი: ძველადგან ამბათ დარჩენილი. თბ.: გრ. ჩარკვიანის სტამბა, 1886.

**ფურცელაძე 1899:** ფურცელაძე ა. შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი (ლეგენდა). ბათუმი: სტამბა თავართქილაძის და მიქელაიშვილისა, 1899.

**ქართლის ცხოვრება 2008:** ქართლის ცხოვრება. თბ.: „მერიდიანი“, „არტანუჯი“, 2008.

**ჩიქოვანი 1937:** ჩიქოვანი მ. ხალხური ვეფხისტყაოსანი. გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი. მეორე გამოცემა. თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1937.

**ჩიქოვანი 1966:** ჩიქოვანი მ. შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი. თბ.: „მეცნიერება“, 1966.

## **Merab Ghaghanidze**

### **Myth of Rustveli**

#### **Summary**

There is no historical and there is rare literal information on the identity or biography of Rustveli, but there is the complex of the Georgian folklore texts on the biography of Rustveli. The majority of them were selected and published during the 20<sup>th</sup> century (the editors of the texts: M. Tchikovani, I. Megrelidze, K. Sikharulidze), only one of the texts was published in 19<sup>th</sup> century (editor: A. Purtseladze).

The texts talk about life and love, youth and education, relatives and poetical triumph of Rustveli. The central hero of the texts is the poet and he is the only hero-poet in the Georgian folklore tradition. The sources of the narrative are unknown and it is very difficult to say something about the authenticity of the texts, but we can talk on mythological structure of the whole text, which can be described as the Myth of Rustveli. The elements of the narrative or the mythologemas of the Rustveli Myth are: 1. Poet's Origin; 2. Poet's Education; 3. Poet's Return; 4. Poet's Love; 5. Competition; 6. Poet and Power; 7. Examination; 8. Poet's Triumph; 9. Poet in Exile; 10. Poet's Death. Evidently we can talk about some different parallel versions of the Myth of Rustveli.

## თევდორე მღვდლის მხატვრული სახე თანამედროვე ქართულ პროზაში

1609 წელს საქართველოს საზღვარი სრულიად მოულოდნელად თათრების ჯარმა გადმოკვეთა. მტრის მიზანი ცხირეთში დაბანაკებული ლუარსაბ მეფის შეპყრობა და ქვეყნის აოხრება იყო. შემთხვევით ხელში ჩაგდებულ თევდორე მღვდელს მტერმა გზის ჩვენება მოთხოვა, მან კი ისეთი გზით ატარა ისინი, რომ გაუვალ ხეობაში შეიყვანა და საკუთარი სიცოცხლის ფასად სამშობლო და მეფე სასიკვდილო საფრთხეს გადაარჩინა.

ხალხში ჩანერილი ისტორიული თქმულების ერთ-ერთი ვარიანტით, ლეკების ჯარი წამოსულა გრემის ციხის ასაკლებად. გზაში დაუჭრიათ თევდორე მღვდელი. ლეკების უფროსს უთქვამს: გრემის ციხესთან მოკლე გზით მიმიყვანე და უხვად დაგასაჩუქრებო, არადა — თავს მოგკვეთო. მღვდელი თევდორე დასთანხმებია. იქვე ერთი სოფლელი გლეხი დაუნახავს და ჩუმად გადაულაპარაკებია რაღაც. ის გლეხი გრემის ციხეში გაქცეულა, თევდორეს კი ლეკების ჯარი ალაზნის პირად, დაბურული ტყეებისაკენ წაუყვანია. მთელი დღე უტარებია ლეკები ამ ტყეში. ლეკების უფროსი ბოლოს მიმხვდარა, მეგზური გვატყუებსო, აულია და ერთ ადგილას ჯვარი დაუსვამს გზაზე. თევდორეს ეს ვერ შეუნიშნავს და ერთი-ორი საათის შემდეგ ლეკების ჯარი იმავე ადგილას მიუყვანია. ლეკებს დაუნთიათ დიდი კოცონი და თევდორე მღვდელი დაუნვათ.

ამასობაში გლეხი, რომელიც თევდორემ შიკრიკად გაგზავნა გრემში მივიდა. ქართული ჯარი ლეკებს გზად დახვდა და კარზე მოსული მტერი ამოჟლიტა. იმ ადგილას კი, სადაც თევდორე დაწვეს, თევდორეს სახელობის საყდარი ააშენეს (ხალხური სიბრძნე 1964: 111).

თევდორეს თავგანწირვა სამაგალითოდ იქცა და საუკუნეების განმავლობაში მისი სახელი დავინწყებს არ მისცემია.

XX საუკუნის კომუნისტურ ეპოქაში თევდორე ქართველმა მწერლებმა ზნეობრივ იდეალად გაიაზრეს და მისი მხატვრული სახის არაერთი უაღრესად საინტერესო ინტერპრეტაცია შეიქმნა. ამათგან საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობა „რაჭათ-ლუხუმი“.

უაღრესად საინტერესოა იმ მხატვრულ-გამომსახველობით ფორმებზე დაკვირვება, რომელთა საშუალებითაც ახერხებს ჯემალ ქარჩხაძე თევდორეს მხატვრული სახის გამოკვეთას.

როგორც ვიცით, ეს მოთხრობა ნარატივის ობიექტურობის პრეტენზიას მკვეთრად უარყოფს და ამბის თხრობა მკაცრად სუბიექტურია, ანუ ავტორი მტრის თვალთ დანახულ სინამდვილეს გვიჩვენებს:

„მღვდელმა ფერდობი აათავა, ჯორი ზედ კლდის ძირას შეაყენა, ჩამოხტა და ჩვენკენ მოტრიალდა. ჩვენც შევდექით. ლაშქარიც შედგა. კლდე რალაც უცხო ბრჭყვიალებით ირეკლავდა დაცემულ სხივებს, სხვადასხვა ფერის ათინათი თვალისმომჭრელად ირეოდა ერთმანეთში და ო, ალაჰ! წამით მომეჩვენა, თითქოს მზის მენამულ შუქში თავადაც მზესავით აფრქვევდა სხივებს. მე თვალი დავხუჭე და თავი გავიქნიე, რათა ეს უცნაური, შიშისმომგვრელი ხილვა მომეშორებინა“ (ქარჩხაძე 2007: 508)

თავისთავად ცხადია, რომ ავტორი ამ პერსონაჟის (დამპყრობლის) თვალთ ნანახ სასწაულს სთავაზობს მკითხველს, რათა თხრობამ სხვა მნიშვნელობა შეიძინოს — თევდორეს გმირობა ჩვეულებრივი ყოფითი მოვლენა არ არის, ის ღვთისაგან მოვლენილი სასწაულია და სწორედ ამიტომ, რომ ყოფითი დეტალებით გაჯერებული რეალისტური თხრობის მანერას ირაციონალურისა და მისტიკურის ელფერიც დაჰკრავს:

„...აქ არის სოფელი?“ „არა“, — ისევე ისე წყნარად და ნაღვლიანად თქვა მღვდელმა. სახე მშვიდი და უძრავი ჰქონდა. „არა? — განცვიფრებით გაიმეორა ომან ფაშამ, — მაშ, სად მოვედით? სოფელი სადაა?“ „სოფელი შორსაა, — მიუგო მღვდელმა, — უფალმა ჩემმა ღმერთმა იესო ქრისტემ, კურთხეულ იყოს მისი სახელი... აქ მიბრძანა შენი მოყვანა.“ წამით სამარისებური სიჩუმე ჩამოვარდა. მერე ომან ფაშამ ელვის უსწრაფესად ისკუპა ცხენიდან, ორი ნახტომით გაჩნდა მღვდელთან და საკინძეში ჩაავლო ხელი. „რას ამბობ, გურჯო?!“ — ძლივს გამოცრა მოკუმული ტურნებიდან. მღვდელი ჩუმად გასცქეროდა სივრცეს. მაშინ ომან ფაშამ მძლავრად შეანჯღრია. ხოლო იმ დროს, როცა მე კვლავ მკაფიოდ დავინახე, თუ როგორ აფრქვევდა სხივებს მღვდლის მზესავით მოელვარე სახე და თვალი დავხუჭე, რათა ეს საშინელი ხილვა წელანდელივით მომეშორებინა, გვერდით ისმაილ ფაშას შემკთალი ხმა მომესმა: „დიდებო ალაჰს! თვალი მატყუებს თუ ეს გურჯი...“ (ქარჩხაძე 2007: 509)

ცხადია, მტერს თვალი არ ატყუებს. ისინი სასწაულს ხედავენ, თუმცა ამის დაჯერება არ უნდათ. ეს სასწაული კი ქრისტიანული სახისმეტყველებისათვის დამახასიათებელი მხატვრული საშუალებებითაა ტექსტში გადმოცემული: „მღვდელი და ომან ახლა უკვე ჩრდილებადლა ჩანდნენ. მღვდლის ჩრდილი უძრავად იწვა, ომან ფაშას ჩრდილი კი დაჩოქილი ტრიალებდა მის ირგვლივ და გამეტებით ძიძგნიდა, ხან დანით, ხან კბილებით, ხან ფრჩხილებით. ცო-

ტაც და ბინდმა ყოველივე დაფარა. უკვე აღარაფერი ჩანდა და მხოლოდ ომან ფაშას ქმენა და მძიმე-მძიმე სუნთქვა ისმოდა. მერე, როცა ესეც მიწყდა, შეცრად იელვა და არემარე დღესავით განათდა. ო, ალაჰ! ახლაც არ ვიცი, რა იყო მაშინ ნამდვილი და რა მოლანდება. ელვამ დაკვესა და, თითქოს დაავინწყდა, რომ ისევე უნდა ჩამქვრალიყო, დიდხანს ენთო ცაზე. მღვდელი მკვდარი, დაფლეთილი, დასახიჩრებული, ერთიანად ალუფხული, მოკუნტული ეგდო ძირს“ (ქარჩხაძე 2007: 510)

ჯემალ ქარჩხაძე რომ ქართული პროზის საუკეთესო ტრადიციებს აგრძელებს, ეს ამ მონაკვეთებიდანაც ნათლად ჩანს: ნათლით მოვლენილი სასწაული ჯერ კიდევ უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც გვხვდება, მაგალითად, იოვანე საბანისძის ტექსტში:

„ხოლო ყოვლად ძლიერმან ღმერთმან უფროსს გამოაჩინა ძალი თჳსი და პატივ სცა თჳსისა მას მარტულსა და აჩუენა სასწაული საკურველი, რაითა უწყოდინა ყოველთა, რამეთუ ქრისტესს მონამჴ არს... ხოლო კუალად მეორესა ღამესა უმეტეს-ლა წყალთა გამოსცეს განსაკურვებელი ნათელი. და განათლებულ იყო გარემოსს კიდეთა მის მდინარისათა კლდჴ იგი და კბოდენი და ხიდი იგი, ზმთგან ვიდრე ქუეღმდე, რომელსა ეგრევე ყოველი სიმრავლჴ ქალაქისაჲ ხედვიდა, რაითა ყოველთა ჰრწმენეს, რამეთუ ჭეშმარიტად იესუ ქრისტესს, ძისა ღმრთისა, მარტვილ არს“ (ქართული პროზა 1982: 141).

ამ პარალელის მოხმობა იმისთვის დაგეგმირდა, რომ თანამედროვე ქართველი მკითხველისათვის ცხადი იყოს ჯემალ ქარჩხაძის პოზიცია: თევდორე არ არის რიგითი, თავგანწირული ქართველი, აბო ტფილელის მსგავსად ისიც „ჭეშმარიტად იესუ ქრისტესს, ძისა ღმრთისა, მარტვილ არს“ და ამ აზრს კიდევ უფრო ნათლად გამოკვეთს ნაწარმოების ფინალი: „მოვდიოდით უკუნ ღამეში. ღვთის რისხვასავით ქუხდა და ელავდა. ცა ღამის მინაზე ჩამოსულიყო, მივდიოდით და უკან, როგორც საკუთარი ჩრდილი, ფეხდაფეხ მოგვდევდა ბედისწერა — იმ წყეული მღვდლის სული, რომელიც ვერ მოვკალით...“ (ქარჩხაძე 2007: 511).

კომუნისტურ ეპოქაში შექმნილი ჯემალ ქარჩხაძის მოთხრობების თემა — თევდორე მღვდლის გმირობის ზოგადეროვნული მნიშვნელობა — ძალზე თავისებურად არის გააზრებული გურამ დორჩანაშვილის რომანში „ლოდი, ნასაყდრალი“, რომელიც ქართული საზოგადოების ზნეობრივ კრიზისს ეხება. „არეულიყო საქართველო, გათავისუფლებული“, — რეფრენად ისმის ამ რომანში. „გათავისუფლებული“ საზოგადოების მორალური დეგრადაციის ფონზე სულიერი ხსნის, უფლისკენ მიმავალი გზის რამდენიმე

ბრწყინვალე ნიშანსვეტი ჩანს. ერთი გამორჩეული მათგანი კი მღვდელი თევდორეა:

„...და გზად ერთი მღვდელი—რამ შემოეყრებათ, სახელად თევდორე: მოხუცებულია უკვე ლამის, რომელიც, რომ ფერხიელა, შორითა სოფლის სანუკვარი სალოცავისაკენ, თრიალეთისკე მიდის, უნდა ილოცოს კარგა იქა, მერე მობრუნდეს, ახლა კი ჯერ მხოლოდ მიდის, მაგრამ გზად მისსავ თრიალეთზე გადმოთრეული მაინდამაინც ჩალმიანები შეეყრებიან, მადლის ცხრანყარო — გადმოოხრობულები და წყლისამემრგებნი, — შხამად?, —

ბევრნი არიან,  
მრავალები,

მღვდელი თევდორე კი მარტოკაა, მაგრამ ეს, — თვალთ ესენი მზვერავებია, ... გზის მსუნაგები, მთავარი ხროვა სადღაც უკან, კლდეებში შეფარებული, უცდით, დამალულებია, მაგრამ ადრე თუ გვიან ვილაცა მაინც მოჰკრავთ თვალს და ააღდება მთებზე ზვინი, ბორცვებზე — ბულული, მთავარია რომ, დრო გავიდეს, რათა შეემზადონ.

...მოუღერებენ მოკაკულ ხმაღს ბერიკაც თევდორეს, მღვდელს ჯვარის გარდა არაფერი აქვს, რასღა გახდება, მაგრამ ღმერთი მისკენაა, დააბრძანებენ რომ, ურჯულოვ, მოკლე და ჩუმი გზა გვასწავლეო... მღვდელს აქ ტყუილიც ეპატიება — ვითომც სოფლებისა და ბავშვებისაკენ მაგრამ იმათგან რაც შეიძლება შორს, ძალიანაც შორს შეჰყავს უღრან ტყეში ჩალმიანები, იცის თევდორემ, კარგად იცის თავისი ყოველი ნაბიჯის ფასი, მნიშვნელოვანი, როგორ და უხარია და ოღონდ არ იმჩევს რომ მისგან ყოველი განელილი გინდაც წუთი რომ, მისთანების გადარჩენაა და მიდის ასე, ფეხიერ, ქვეით ვითომ, მართალ გზაში. დიდი ამბავი, თუკი კი არა, მართალია რომ მოჰკვლენ, ... მერე რა რომ შებერიკაცებულია, სული ტკბილია, მაგრამ ახლა უფრო სჯობიან, ასეთი ვითომდაც ტყუილიადა ცრუდსიარული, მაგრამ — სამშობლოსათვის, და მი-აბიჯებს“ (დოჩანაშვილი 2002: 339-30).

თევდორე მღვდელი უახლოვდებოდა ნამებით სიკვდილს, მისი წმინდა სული კი ზეციური სიხარულისაკენ მიისწრაფოდა.

დიდი ხნის სიარულის მერე, როცა „გზასა ძნელთა და იწროთა და კლდოვანთა და სხვათა მათსა ცხენნი მრავალნი და კაცნი შტაცვივნეს კლდეთა და კაპანთა და მოსწყუდეს“. ოსმალები მიხვდნენ, რომ მოტყუვდნენ. თევდორე მღვდელმა მტერი საქართველოს დააშორა, თვითონ კი თავგანწირულის სახელით წარსდგა უფალთან.

„მღვდელი გამწმედელი, გინა მფარველი“ — ძალზე შტამბექ-დავად გამოხატავს მთელი ნაწარმოების მთავარ სათქმელს.

სულიერი ფასეულობების დევალვაციისაგან თავის დასაცავად და ერის გადასარჩენად საჭიროა მიბრუნება მარადიული ჭეშმარიტებებისაკენ. მატერიალური წარმავალია, სულიერი — მარადიული; მხოლოდ მატერიალურ კეთილდღეობაზე ორიენტირებული საზოგადოება გადაგვარებისათვისაა განწირული, გამოსავალი კი მხოლოდ რწმენა და მოწინებაა ზნეობრივი იდეალების წინაშე.

ერთ-ერთი ამგვარი ზნეობრივი იდეალი კი თავდადებული მღვდელი თევდორეა — ქართული ფოლკლორის მარადიულად ცოცხალი მხატვრული სახე, რომელმაც თანამედროვე მწერლობაში ახლებური ფუნქცია შეიძინა: ცალკეული ადამიანის თავგანწირვა მთელი საზოგადოების ზნეობრივი განწმენდის წინაპირობად იქცევა ხოლმე.

#### **დამონებიანი:**

**დოჩანაშვილი 2002:** დოჩანაშვილი გ. ლოდი ნასაყდრალი. თბ.: „მარსი“, 2002.

**ქართული პროზა 1982:** ქართული პროზა. მეხუთე-მეთერთმეტე საუკუნეების მწერლობა. I, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

**ქარჩხაძე 2007:** ქარჩხაძე ჯ. მოთხრობები. თბ.: „გია ქარჩხაძის გამომცემლობა“, 2007.

**ხალხური სიბრძნე 1964:** ხალხური სიბრძნე. ქართული ეპოსი. III, თბ.: „ნაკადული“, 1964.

**Eka Chkheidze**

### **Interpretation for St. Tevdore Character in Georgian Prose**

#### **Summary**

St. Tevdore's great sacrifice has been the shining example for over the centuries. In XX century, that was marked as the Communism Epoch, St. Tevdore's great sacrifice became the guiding principal of morality and several interesting interpretations of his characteristic sketch were created. From this point of view Jemal Karchkhadze's novel "Rakhat-Lukhum" is the distinctive work of the period. St. Tevdore's sacrifice is not only the historical event, it is theomagy for Christians and message that conveys idea of renewing and strengthening faith among people. Guram Dochanashvili's "The Lump of Ecclessia" is noted for his rejection of the Soviet literary dogmas and reveals the moral crisis of Soviet society. St. Tevdore character gained the new function in modern prose, his sacrifice is manifested as the hope of salvation for the whole nation.



## ბიბლიური სარას სახე ქართულ ფოლკლორში

ძველი აღთქმის პერსონაჟ ქალთა შორის განსაკუთრებით გამორჩეული და გამოკვეთილია ებრაელთა მამამთავარ აბრაამის მეუღლე — სარა. ბუნებრივია, ბიბლიური ტრადიციის პარალელურად, ხალხურ ცნობიერებაში ყალიბდებოდა ბიბლიურ პერსონაჟთა აპოკრიფული, ან ფოლკლორული სახე. ამიტომაც სარას სახე, კანონიკურ ბიბლიურ ტექსტთან ერთად, აპოკრიფული ლიტერატურის და ხალხური სიტყვიერების გათვალისწინებითაც არის საინტერესო.

ებრაული სახელი — სარა — „მაღალი ნოდების ქალს“ ან „დედოფალს“ ნიშნავს. ბიბლიური სარა ძალზე მომხიბვლელი ქალია და თავისი გამორჩეული სილამაზის გამო ყოველთვის ყურადღების ცენტრშია. ბიბლიის მკვლევარნი ხშირად აკრიტიკებენ აბრაამს იმ პასაჟის გამო, როცა ის — თავის გადარჩენის მიზნით — უარს ამბობს სარას ქმრობაზე და ფარაონს უცხადებს, რომ ეს არაჩვეულებრივი სილამაზის ქალი მისი დაა (ბიბლია 1989: დაბ.12. 12-13).

ბიბლიიდან ცნობილი ეპიზოდი, როცა აბრაამი ეგვიპტეში სარას ძმად ასაღებს თავს, ებრაულ ფოლკლორში შეცვლილია სარას კიდობანში ჩაკეცივითა და დამალვით. აგადა მოგვითხრობს, რომ როდესაც ეგვიპტეს მიუახლოვდნენ, აბრაამმა კიდობანში დამალა სარა. ქალაქის კარიბჭესთან აბრაამს ბაჟის გადახდა მოსთხოვეს. დაკითხვის დროს აბრაამს არ სურს გაამხილოს, რა დევს კიდობანში. ზედამხედველს ეს ხან ქერი ჰგონია, ხან — ოქრო, ხანაც მარგალიტი... აბრაამი მზადაა, გადაიხადოს საბაჟო გადასახადი ოქროს საფასედ და ასევე მარგალიტისთვისაც; მაგრამ ცნობის-მოყვარეობა ასეთი არაჩვეულებრივად ძვირფასი განძის მიმართ უფრო ძლიერდება და აბრაამი იძულებულია, გახსნას კიდობანი: „როდესაც სარა გამოვიდა კიდობნიდან, მისი სილამაზისგან მთელ ეგვიპტეს გადმოელვარა ბრწყინვა“ (აგადა 2000: 32).

ებრაული ფოლკლორი გვიჩვენებს, რამდენად ძვირფასი ადამიანია სარა აბრაამისთვის; მაგრამ ამასთან ერთად ჩნდება კიდევ რამდენიმე მომენტი: 1. ბიბლიაში სარასა და აბრაამის ურთიერთობა გამყარებული უნდა იყოს დაძმობითაც. ეს იქნებოდა ერთგვარი მარხვა მათი ურთიერთობისთვის და გამოცდაც. საჭიროა, მათ დაიცვან ერთგვარი სინმინდე, რომ გაუძლონ გამოცდას;

2. სარას კიდობანში ჩაკეცვა მის სულიერ განახლებას მოასწავებს. კიდობანში ჩაკეცვა ინიციაციის, ახლად შობის სიმბოლოა. საჭიროა სარას სულიერი ძალების აკუმულირება, რომ ის დაიბადოს ვითარცა „სარა“ — დედა მრავალთა. ბიბლიაში სარა ერთად-

ერთი ქალია, რომელსაც სახელი გამოეცვლება. სახელის გამოცვლაც ახალი დაბადების მინიშნებაა.

ებრაული ტრადიციით, სარა არა მხოლოდ ქმრის ერთგული თანამგზავრი იყო, არამედ დამოუკიდებელი პიროვნება და აბრაამის თანამებრძოლი. ა. შტაინზალცის აზრით, მათ ერთად იტვირთეს ხალხის მონოთეისტური ღმერთისკენ მობრუნების მისია. ებრაული აპოკრიფული ლიტერატურის მიხედვით, უდაბნოში მოღვაწეობისას, აბრაამი მამაკაცებს მოაქცევდა შემოქმედი ღმერთისკენ, სარა კი — ქალებს. ამიტომაც, ყველა მამაკაცი, ვინც მიიღებს იუდაიზმს, იწოდება „აბრაამის ძედა“, ხოლო ქალი - „სარას ასულად“. „ისინი არიან იუდაიზმის ისტორიული, იდეოლოგიური და სულიერი წინაპრები, ისევე, როგორც ადამი და ევა — ადამიანური სანყისის ბიოლოგიური წინაპრები“ (შტაინზალცი 1995: 35).

ქართულ ფოლკლორში სარას არაჩვეულებრივი სილამაზე და ბუნება შეცვლილია მისი „სიჭკვიანითა“ და „სიმართლით“:

„აბრამ იყო ხვთის ნათლული, ცოლი უკეთესი ჭკვისა“ .  
(პოეზია 1973: 254)

„აბრამ იყო ღვთის მლოცავი, ცოლი ჰყვამდა მართალ გზისა“ .  
(პოეზია 1973: 255)

ბიბლიისგან განსხვავებით, სარას ფოლკლორული სახე უპირისპირდება „აბრაამის ლექსში“ მოცემულ აბრაამის სახეს, რომელიც თავდაპირველად სიძუნითა და არასტუმართმოყვარეობით არის აღბეჭდილი. აბრაამის სიძუნე მეტაფორული ხასიათისაა და სარას სიბერნის პარალელური მეტაფორაა, რომელიც უნდა დაიძლიოს ნაყოფიერების აღბეჭდვით. როდესაც ხალხური აბრაამი უარს ეუბნება სტუმრად მოსულ უფალს გამასპინძლებაზე, ეს ხალხური აპოკრიფული ჩანარით თითქოს ამართლებს სარას სიბერნეს. სარა ვერ ხორციელდება უპირველესი და უმთავრესი ფუნქციით ყველა ქალისთვის. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტი: სარა ელოდება ევას სასჯელს („ტანჯვითა შობდე“) — ფიზიკურ ტკივილს, რამეთუ მხოლოდ ეს გაუბათილებს მას თავის სულიერ ტკივილს. სარაზე არ გადმოდის უფლის სასჯელი და სწორედ ამისგან იტანჯება ის. სარასთვის ფიზიკური ტკივილების ატანა საოცნებოა. მისი ბიოლოგიური სიბერნე ევას სულიერი სიბერნის, უნაყოფობის მეტაფორული ხატია, რომელიც დაძლეული იქნა სარას შვილიერებით აღბეჭდვით და შეემზადა ქალური სანყისი ღვთისმშობლობისთვის.

ძუნნი და არასტუმართმოყვარე აბრაამი უფლის მიერ პარადოქსული სასჯელით — უსტუმრობით ისჯება, მაგრამ უსტუმრობა უთუოდ მოასწავებს სტუმრის მოსვლას. და თუ ბიბლიაში აბრაამი თვითონ ეგებება მამრეს მუხასთან შუადღის პაპანაქებაში მოსულ სამ სტუმარს, ქართულ ფოლკლორში სარა არის ავადმყოფი

აბრამისთვის უფლის სტუმრობის მაუნყებელი. ის პირველი ხედავს უფალს — „ჩიტისტოლად რალაც ჩნდება“ — ეუბნება აბრაამს და ამზადებს მას უფლის სტუმრობისთვის. უსტუმრობა იყო აუცილებელი, რომ აბრამის სახლი „ნალახი“ არ გამხდარიყო, ესე იგი ადამიანთაგან უვალი ყოფილიყო, რომ შემზადებულიყო უფლის სტუმრობისთვის. ამგვარად, უსტუმრობა ერთდროულად სასჯელიც იყო და განსაწმენდელიც, რომელიც უფალმა მოუვლინა თავის რჩეულს.

კარვის სინმინდე აბრაამისა და სარას ფიზიკური სინმინდის აღმნიშვნელია, რომელიც ორმოცდღიანი მარხულობით გამოიხატა და მის სულიერ განწმენდაზე მიგვანიშნებს. უსტუმრობა სასჯელი კი არ არის, არამედ საშუალება, რომ აბრაამი და სარა განწმენდილი დახვდნენ უფლის სტუმრობას, რადგან სტუმარი, რომელსაც ასე ელოდებიან, მათთვის ისაკის შობის მაუნყებელია. ისაკის შობა კი — ბერნი სარასა და ძუნნი აბრამის განახლების, ახლად შობის მეტაფორა.

ისევე როგორც ბიბლიაში, უფლის სტუმრობისას სარა კი არ დიასახლისობს, აბრაამი ამზადებს საღვთო სუფრას. აბრაამი იღებს „მზარეულის“, „გამანაყოფიერებლის“ ფუნქციას. სარა პასიურია - ის კარავთან დგას და იცინის:

*„სარა ამას გაიგონებს, დიდად უკვირს, ეცინება:  
დროზეით გადასულია, გაგონებაც ეზარება“.*

(პოეზია 1973: 240).

სარას სიცილი ორი თვალსაზრისით არის საინტერესო. ეს არის გაკვირვება და სიხარული ერთად. ორივე შემთხვევაში სიცილი სიცოცხლის მეტაფორაა, რამდენადაც ისაკის დაბადებასთან არის დაკავშირებული. სიცილს და ღიმილს აქვს კოსმოგონიური სემანტიკა. „ღმერთების სიცილი მათი გამოცხადებაა“ (ფრეიდენბერგი 1997: 93), „ღიმილი აბრუნებს სიცოცხლეს“ (ფრეიდენბერგი 1997: 94). სიცილი დაღონების ანტონიმია, მაგრამ ფაქტობრივად, არქაული გაგებით, დაღონება და სიცილი ორივე სიკვდილის მეტაფორაა განსხვავებული ასპექტით. დაღონება სიკვდილის საწყის ეტაპზე მიგვანიშნებს. როდესაც აბრაამი დაღონებულია, აქ იწყება მისი სიკვდილი, ხოლო სარას სიცილი სიკვდილის მეორე მხარეს — აღდგომას, ახლად შობას შეესაბამება. ტრადიციულ ე.ი. რელიგიურ საზოგადოებაში სიკვდილი არ მოიაზრებოდა აღდგომის, კვლავ დაბადების გარეშე, ეს ორი ცნება ერთმანეთისგან განუყოფელი იყო. ჩვენი აზრით, სარას სიცილში „ჩადებულია“ მისი გაახალგაზრდავება (ახალგაზრდობა — „სიცილის ასაკი“). ამგვარად, ვიღებთ საერთო სემანტიკის, მაგრამ განსხვავებულად გაფორმებულ ოპოზიციურ წყვილებს: დაღონება — სიცილი, სიბერე — გაახალგაზრდავება, სიკვდილი — სიცოცხლე (აღდგომა ან ახლად შობა).

ერთ-ერთ ლეიდენურ პაპირუსზე, რომელიც დიტერიხს მოჰყავს თავის წიგნში, ქალღმერთის სიცილი დაკავშირებულია მიწებისა და მოსავლის ნაყოფიერებასთან. სიცილი შედარებულია მზის სხივთან და გათანაბრებულიც კი არის მის ძალასთან. ასევე ხშირად არის დაკავშირებული ერთმანეთთან სიცილისა და ჭამის აქტი. დემეტრა, როდესაც გაიცინებს, იწყებს ჭამას და სმას, ხოლო ნაყოფიერების ღმერთის სიკვდილის რიტუალურ სუფრასთან ჩნდება მხიარულების ელემენტი (ფრეიდენბერგი 1997: 105).

აღსანიშნავია, რომ როგორც ბიბლიაში, ასევე ფოლკლორულ ტექსტშიც სარა, სუფრასთან არ ჩნდება: „და ჰკითხეს მას: „სად არს სარა, შენი ცოლი? და მან უპასუხა: „აჰა კარავშია“ (ბიბლია 1989: დაბ.18.9). ასევე ხალხურ ლექსში ის საკვებს არ მიიღებს და ფეხზე დგას: „*სარა კარავთან დადგება*“ (პოეზია 1973: 240). ალექსი ოჩიაური ადასტურებს, რომ ხევსურეთში „როცა კაცები პურს ჭამდნენ, შინაური დიაცები ფეხზე იდგნენ“ (ოჩიაური 1980: 26). ის ამასთანავე ამბობს, რომ „შიმშილისაგან შეწუხებულიც რომ ყოფილიყო ქალი, კაცებთან ერთ ლუკმას ვერ შეაჭმევდით, ძალიან სირცხვილად ითვლებოდა“ (ოჩიაური 1980: 29).

სარას სიცილი ჭამის აქტის გამეორებაა, ნაყოფიერების, სიცოცხლის და ახლად დაბადების მეტაფორა. ამასთან, ბიბლიის ტექსტში ის უშუალოდ არის დაკავშირებული სარას სიბერესთან და დედათ-ნესის დროგადასულობასთან (ანუ სარას სიცილის მიზეზი სწორედ სიბერეა). სარას სიცილი, იმასთან ერთად, რომ არის ისაკის შობის წინასწარი მინიშნება, ის ამასთანავე სარას გაახალგაზრდავებასთან, სიმბოლურად კი ახლად შობასთან, ნაყოფიერებასთან არის დაკავშირებული, რომლის წინასახე ხალხურ ლექსში მოცემულია უფლის მიერ ბერნი ცხვრის გადაედების მოტივით.

როგორც ცნობილია, ძუნწი აბრამისგან განზილებული მშვიერი უფალი აბრამის პარალელურ სახეს — მეცხვარეს მიაკითხავს, რომელსაც ერთადერთი ცხვარი ჰყავს და ისიც ბერნი: „ბერნი იყოს, მოიყვანე ბერნი იყოს, გადაედება!“ (პოეზია 1973: 243) – ამბობს იესო ქრისტე და სამი წლის ბერნ ცხვარს გააუდებებს.

ებრაული ფოლკლორი მოგვითხრობს: „სასწაული მოხდა! ღმერთმა მას ახალგაზრდობა დაუბრუნა, ის ახალგაზრდა ქალივით გამოიყურება და თმებშიც გაუქრა ჭალარა“. ცრუმორწმუნეებს არ სჯეროდათ სარას დედობა, მაშინ ღმერთმა ყველა ქალს ძუძუში რძე გაუშრო უდაბნოში, ასე რომ, ახლო-მახლო დასახლებებიდან დედებს ჩვილები სარასთან მოჰყავდათ რძის საჭმელად. ბევრის აზრით, შვილი სხვა მამაკაცისაგან გაეჩინა სარას, მაგრამ ისაკი სახის ნაკვთებით ზედგამოჭრილი აბრაამი იყო. როდესაც ისაკი ორი წლის გახდა და აბრაამმა ძეობა გადაიხადა, ყველა დარ-

ნმუნდა, რომ სარას გაახალგაზრდავებით ღმერთმა აბრაამისთვის მიცემული აღთქმა აღასრულა (ვეისმანი 1990: 232-233).

მართალია, ქართულ ფოლკლორში ვერ ვხვდებით სარას გაახალგაზრდავების ფაქტს, მაგრამ ეს მომენტი საოცრად ფრთხილად არის აღნიშნული აბრაამთან დაკავშირებით. ლექსის უჯარმული ვარიანტის მიხედვით, ორმოცი დღის შემდეგ, როდესაც ხელმეორედ მოდის სტუმარი:

*„ჩვენი მწუხარე აბრამი გახდა, ვით ოცი წლის ბიჭი“.*  
(პოეზია 1973: 251).

როგორც ვხედავთ, ხალხურ ლექსში სიხარულის განცდა ღვთის სტუმრობაზე აბრაამს „აახალგაზრდავებს“. სინამდვილეში კი აბრაამის გაახალგაზრდავება მისი ორმოცდღიანი მარხულობის შედეგია.

აბრაამისა და სარას სიბერე მათი სიკვდილის მეტაფორული სახეა. მათი გაახალგაზრდავება ახალი ცხოვრების დასაწყისს უნდა დაეფუძვებოდნენ, რადგან ამ მომენტიდან ხდება სარას განახლება, რაც მხოლოდ გარეგნულ შეცვლას არ გულისხმობს, როგორც ეს ებრაულ ფოლკლორში არის ხაზგასმული. სარა მოკვდა თავის ძველ არსებობაში და დაიბადა ახალი სულიერი ძალებით აღჭურვილი. ის, როგორც ქალი, გახდა ღირსი, ყოფილიყო ისაკის, აღთქმული შვილის, მშობელი დედა და მან ეს მოიპოვა „ლოცვითა და მარხვით“. სარას წიაღში უნდა ჩაისახოს აბრაამის ნამდვილი მემკვიდრე. ისაა შუამავალი ორ პატრიარქს - აბრაამსა და ისაკს შორის. სწორედ მისი ნაშობი შეიძლება მოიაზრებოდეს აბრაამის პირმშოდ, ამ სიტყვის სულიერი და არა ბიოლოგიური გაგებით.

ებრაული ტრადიცია არაერთგზის ამახვილებს ყურადღებას აბრაამისა და სარას განსაკუთრებულ სულიერ კავშირზე, რაც ქართულ ფოლკლორში მეტად ტრაგიკული ნიშნით არის აღბეჭდილი. თუ ბიბლიაში აბრამი სარას არ გაანდობს ისაკის მსხვერპლ-შენირვას, ებრაული ფოლკლორის მიხედვით ატყუებს, თითქოს თორას შესასწავლად მიჰყავს ისაკი (აგადა 2000: 32), ქართულ ხალხურ ლექსში სარა არის დედა, რომელმაც წინასწარ იცის, რომ მისი მხოლოდშობილი ძე მსხვერპლად უნდა შეინიროს. ამ თვალსაზრისით, ფოლკლორი ორ ვარიანტს გვთავაზობს:

პირველი: დედა შვილის შინირვის წინააღმდეგია:

*„დედა სწუხს და პირს იკანრის, სიმწრისაგან სული ხთება:  
— იგი რომ საღვთოთ დაიკლას, ნეტავ ჩვენ რალა დაგვრჩება!“*  
(პოეზია 1973: 256)

და მეორე: სარა თვითონ მოუნოდებს აბრაამს საღვთო ვალის ასრულებას:

„ნაიყვანე, რაღას ღონობ, ღვთის პასუხი არ გატყდება,  
ღვთისა წინა სამსახური არაოდეს არ წახდება!“  
(პოეზია 1973: 261)

კირკეგორი ამბობს: „რას ნიშნავს ადამიანისთვის თავისი ისაკი, ამას ყოველი მათგანი თვითონ ნყვეტს და თავისთვის“ (კირკეგორი). სარა ქართულ ფოლკლორში ავლენს უმაღლეს მორჩილებას, რაც შეიძლება გამოავლინოს ადამიანმა, ქალმა, დედამ და ამით იგი თავისი თანამეცხედრის და მეგობრის - აბრაამის სიმალლეზე დგება. სარა თავისი უსაზღვრო მორჩილებით უპირისპირდება ევას — უფლის მეურჩეს და თავისი ღირსებებით ერთის მხრივ ამხელს ევას ქმედებას და მეორე მხრივ ამზადებს ნიადაგს ღვთიმშობლის დაბადებისთვის. სარას არსებობა აუცილებელია, რომ ევას საწყისმა ოდესმე მესია შვას — გახდეს ღვთისმშობელი. სარა აკეთილშობილებს ქალის ბუნებას, მის ფუნქციას და მნიშვნელობას. ქართული ხალხური ლექსის მეტაფორების თანმიმდევრული გააზრებისას ცხადი ხდება, რომ სასწაული, რომლითაც ებრაელი ერი იღებს სათავეს — ბერნი სარას მიერ ისაკის გაჩენა, წინამინიშნებაა იმ დიდი სასწაულისა, რომელიც ქალწულის მიერ იესო ქრისტეს შობით აღინიშნა. სარა ამზადებს ნიადაგს ღვთისმშობლის დაბადებისთვის. სარა ეხმარება ევას დაკარგული ხატის დაბრუნებაში. სწორედ სარაა ევას ურჩობისა და დაკარგვისკენ, სიკვდილისკენ მიდრეკილი ცნობიერების განმმენდი.

როგორც ცნობილია, ბიბლიაში მამრეს მუხასთან სტუმრობისას აბრაამი გამორჩეულ ხბოს უკლავს სტუმრებს. ქართულ ხალხურ ლექსშიც ეს რჩეული ხბოა: „ჭრელი“, „წითელი“ ან „ჩვილი“, რომლის დაკვლით აბღავლდება დედა-ძროხა, და მას უფალი დაკლულ შვილს გაუცოცხლებს.

სტუმრებისთვის დაკლული ხბო „აბრაამის ლექსში“ არის იმ ცხვრის წინასწარი სახე, რომელიც ისაკს შეენაცვლა მსხვერპლშენირვის დროს.

ეს ხბო ისაკის წინარესახეა, ისევე, როგორც ისაკი იესო ქრისტეს წინარესახედ მოიაზრება ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში. შესაბამისად, მხოლოდ ქართულ ხალხურ ლექსში მოცემული აბღავლებული ძროხა, რომელსაც ხბო დაუკლეს და გაუცოცხლეს, სარას წინარე სახეა.

ხბოს გაცოცხლების მოტივი უცხოა როგორც ბიბლიისთვის, ისე ებრაული ფოლკლორისთვის. ქართული ხალხური ტექსტი იმეორებს ძველ ბერძნულ აპოკრიფულ წიგნში — **Testamentum Abrahamis** — სარას მიერ გადმოცემულ ამბავს დაკლული ხბოს გაცოცხლების შესახებ.

ესაა I საუკუნის ბერძნული აპოკრიფი, რომელიც ორი ვარიანტითაა შემორჩენილი. ერთი ვარიანტი ნმინდად ებრაულია, ხოლო მეორე ბერძნული — ქრისტიანული ჩანართებით დატვირთული. მასში გადმოცემულია აბრაამის სიკვდილის ამბავი — როგორ მოაკითხა მას მთავარანგელოზმა მიქაელმა და თუ როგორ ემზადება აბრაამი გარდაცვალებისთვის. ამჯერადაც მასთან მოსულია სტუმარი, რომლის განსაკუთრებულობა სარამ დაინახა და ახსენებს აბრაამს უფლის სტუმრობას მამრეს მუხასთან: „ბატონო ჩემო აბრაჰამ, იცი, ვინ არის ეს ადამიანი? აბრაამმა უპასუხა — არ ვიცი, — და უთხრა სარამ: გაიხსენე, ჩემო ბატონო სამი ზეციური კაცი, რომლებიც ჩვენს კარავში იყვნენ სტუმრად მამრეს მუხასთან; გაიხსენე, როგორ დაუკალი შენ მათ უმანკო ხბო და გაუმასპინძლდი; როცა მათ დაამთავრეს ხორცის ჭამა, კვლავ აღდგა ხბო და მხიარულად განაგრძო დედის ძუძუს წოვა. ნუთუ არ იცი, ჩემო ბატონო, რომ საშოს ნაყოფი — ისააკი მათ გვაჩუქეს, დაპირებისამებრ?! აბრაამი დაიჯერებს და გაიხსენებს, რომ იმ სამი სტუმრისგან ერთ-ერთის ფეხები დაბანა მან სწორედ ცოტა ხნის წინ (აბრაამის ანდერძი).

ცხადია, აბრაამი და სარა უნაყოფობის, ესე იგი სიკვდილის ნიშნით არიან აღბეჭდილნი. სიკვდილისაგან თავდახსნა შეიძლება მხოლოდ ისაკის შობით. ამ აპოკრიფული მომენტით ცხადი ხდება, რომ თვითონ სარას დედობა იღებს აღდგომის მეტაფორას, რადგან ისაკი მოვლენილიც იყო უკვე და დაკლული ხბოს სახით. ქალი მიწის ანალოგიით დაკავშირებულია სიკვდილთან და მკვდართან; ის არის საფლავი, რომელშიც კვლავ იბადება ისაკი. ერთ-ერთ ეგვიპტურ, მიცვალებულისადმი მიძღვნილ ჰიმნში საფლავად გაგებულია დედის საშო, საიდანაც ის აღდგა. დედის საშო გაიგივებულია მიწისქვეშა სამყაროსთან. ისაკი კვდება ცხოველური მსხვერპლის სახით, რომ მოველინოს, ვითარცა ადამიანი დედის საშოდან. უფლის მიერ დაკლული ხბოს აღდგინებით ხალხის ცნობიერებაში წინასწარ ცხადდება ისაკის მსხვერპლმენიერვის მთელი სიბრძნე. როდესაც აბრაამმა თავის შვილზე დანა აღმართა, სინამდვილეში ახალი ცხოვრებისთვის ამზადებდა მას.

#### **დამონეშპანი:**

**აბრაამის ანდერძი 1892:** Завещание Авраама, пер. вып. с: R. James, The Testament of Abraham. Cambridge, 1892. - <http://tower.vlink.ru/apocryph2/ts-abr.shtml>.

**აგადა 2000:** Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей, пер. С. Г. Фруга. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2000.

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

**ოჩიაური 1980:** ოჩიაური აღ. სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

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

**ვეისმანი 1990:** Вейсман Р. М. Мидраш рассказывает. Берешит I. Иерусалим: «Швут Ами», 1990.

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

**ფრეიდენბერგი 1997:** Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М.: «Искусство», 1997.

**შტაინზალცი 1995:** Штайнзальц Л. Библейские образы. Иерусалим: «Курчатовский институт», 1995.

## Eter Intskirveli

### Characteristic sketch of Biblical Sara in Georgian Folklore

#### Summary

In Georgian folklore Sara - wife of Abraham is introduced as barren, childless woman. Sarah figures prominently in Bible to be beautiful woman but in Georgian folklore according to “Verse of Abraham” her beauty is manifested in her “wisdom” and “fairness” and thus Sarah’s characteristic sketch is an antipod of her greedy and inhospitable husband Abraham. Abraham’s greediness is the paralel metaphor of Sara’s wisdom, both Sarah’s wisdom and Abrahams greediness should be weakened by description of Sara’s fertility.

Greedy and inhospitable Abraham got a paradoxical providential punishment – no visitation. No visitaion means that guest surely will come. According to Bible Abraham was sitting near the great trees of Mamre in the heat of day and waiting for his three guests, as opposed to the Bible in Georgian folklore Sara is the very person who brings ill Abraham good news about God’s visit. She is the first who has vision of God.

In folk poem the issue of The Sacrifice of Isaac is intensified by the Sara’s personage In Georgian folk, according to Georgian folk Sara predicts the Isaac Sacrifice.

According to Bible Abraham killed his best calf for his guests . God raised the killed calf from death after seeing the cry of cow. The fact is alien to Bible and Hebrew Folklore. Georgian text is based on old Greek version of Testamentum Abrahamis, the version manifests the fact of calf raising from death.

As it is mentioned in exegetical writings the calf is the prototype of Isaac. In Georgian folklore Sara is the prototype of the cow whose calf eas raised form death.



## გიორგი კეკელიძის პოეზია და ფოლკლორი

ფოლკლორი იყო, არის და ყოველთვის იქნება ლიტერატურის ერთ-ერთი უმძლავრესი მასაზრდოებელი წყარო. არაერთ მწერალს მიუმართავს ფოლკლორისათვის და გაუმდიდრებია თავისი ნაწარმოებები ფოლკლორული რემინესცენციებით, სახეებით, მოტივებით. მწერლების დამოკიდებულება ფოლკლორისადმი ყოველ ეპოქაში იწვევდა მკითხველთა და მკვლევართა ინტერესს და მას ამჯერად ჩვენც მივმართეთ. ჩვენი კვლევის საგანია თანამედროვე ქართული პოეზიის მიმართება ფოლკლორთან, როგორც ქართულთან, ასევე — სხვა ქვეყნებისა. ამ დიდი თემის ნაწილია ახალგაზრდა ქართველი პოეტის გიორგი კეკელიძის პოეზიაზე ფოლკლორის გავლენის შესწავლა. ეს ფაქტი სხვა მკვლევარებსაც შეუნიშნავთ და აღუნიშნავთ. მაგალითად, ზაზა შათირიშვილს და გაგა ლომიძეს, რომელნიც აღნიშნავენ, რომ გიორგი კეკელიძის პოეზია უაღრესად ინტელექტუალურია, სიზმარ-ცხადის საზღვარზე დგას და რეალობას მითად, თუ ზღაპრად აქცევს ფოლკლორის გამოყენებით.

მეტად მდიდარი და მრავალფეროვანია გიორგი კეკელიძის პოეზიის ფოლკლორული პალიტრა. იგი ასახავს როგორც ქართულ, ასევე სხვა ქვეყნების ფოლკლორს. ქართული და ანტიკური მითოსი, ქართული ხალხური ზღაპრები, ქართული ხალხური პოეზია და ანდაზები, ძველჰინდური პოეზია ამდიდრებენ მის ლექსებს.

გიორგი კეკელიძის პოეზიის კვლევისას ვერც ერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის ქართული ხალხური ზღაპრების რემინესცენციებს, რომლებიც მეტად უხვად არის მასთან და ჩანს უღია ლექსის ყველა სტრიქონში, სადაც ახალი სიცოცხლე აქვს მიცემული. მაგალითად, ლექსი „საქართველო“ იწყება ქართული ხალხური ზღაპრებისათვის დამახასიათებელი ზღაპრისთავით:

„ღმერთი თქვენი მწყალობელი გალობდა და წამოვედი.  
აღარც მახსოვს, მართლა იყო, თუ არა იყო რა. იყო ერთი  
მებაღური და ქალი“.

ამ ლექსის გაგრძელებაც ფოლკლორითაა გაჟღერებული:

„დაფრთხა შავი აქლემი და გაჯიუტდა. ამოვიღე ბუმბული და  
მოვიხმე. მოფრინდა მშიერი ფაკუნჯი, შემივა ზურგზე და გავ-  
ფრინდით. დაკვალი აქლემი და ხორცს ვაწვდიდი. ვერ გაძლა და

ფრთა გაეყინა, მე — სისხლი, შემეშინდა, მოვიჭერი სარცხვინელი და ვაჭამე“.

ზემოხსენებული სტრიქონები წარმოადგენს მინიშნებას პოპულარული ქართული ხალხური ზღაპრების მოტივებზე, რომლებიც ერთ კონტექსტშია მოცემული და წარმოადგენს ავტორის ჩანაფიქრის განხორციელებას — ფოლკლორის ფესვებზე შექმნას თვისობრივად ახალი ნაწარმოები. ამ ლექსში გამოყენებულია ციტაცია ქართული ხალხური ზღაპრებიდან: „მონადირის შვილი“, „უმცროსი ძმა“, „ბროწეულის ზღაპარი“. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ფასკუნჯის ეპიზოდი, რომელიც ხშირად გვხვდება ქართულ ხალხურ (და არა მხოლოდ ქართულ) ზღაპრებში, სადაც ყველგან ნათქვამია, რომ დამშეული ფასკუნჯის ბოლო ლუკმად ზღაპრის გმირმა ბარკლიდან გამოიჭრა ხორცი. ორიგინალურია ამ ეპიზოდის გ. კეკელიძისეული გააზრება, თანაც იგი აღარ ვრცელდება, როგორც ზღაპარშია — ფასკუნჯმა ზღაპრის გმირს ჭრილობა თავისი ფრთით გაუმთელა.

ასევე, ქართული ხალხური ზღაპრისეულია დევის სულის სამყოფლის შესახებ ამავე ლექსში მოყვანილი პასაჟი. მაგ., იხილე ქართული ხალხური ზღაპარი „მთხოვარა და ხელსახოცი“. დევის სულის სამყოფელი ისევე, როგორს ქართულ ზღაპარში, გიორგი კეკელიძესთანაც ირემია და ლექსისა და ზღაპრის პერსონაჟ დევის მიერ მოტაცებულ ქალს დევი ატყუებს, რომ მისი სული ცოცხშია — ოღონდ ლექსში დევი პოეტშია პერსონიფიცირებული.

ლექსი მთავრდება ალუზიით ამირანის მითიდან, რომელიც ამგვარად არის დამუშავებული: „შენ კი მთელი წელი მილოკავ მუხლებს და კოჭებს და ხერხემალს... ყოველ დიდხუთშაბათს (როცა სადაცაა) მჭედლები მოდიან და ისევ მამრთელებენ“. აქ მინიშნებაა ამირანის ჯაჭვზე, რომელსაც გოშია ლოკვით ათხელებს და ყოველ წელიწადს მჭედლები გრდემლზე უროს დაკვრით ისევ ასქელებენ. დამოკიდებულება ამირანის მითის ამ ეპიზოდისადმი შემოქმედებითია და ლექსის ბოლოს მითითებულია ეპიზოდის წყაროც: „მოსვლა. ამირანი“. ამირანის თემას უბრუნდება ავტორი ლექსშიც „ამირანის ოდა“, რომელსაც წამძღვარებული აქვს ძველ-ჰინდური ბაჯანიდან ნაწყვეტი: „როდის გავიპარები? როდის გავიპარები?“ ასევე ამირანის მითიდან არის ნასესხები „-ოდის“ სტრიქონი „ორმოცი დღე ვერკამეჩის ტყავში მეძინა“, რომელიც მოკვდავ და მკვდრეთით აღდგომადი ღვთაების სახეს უკავშირდება. „ამირანიანით არის ნასაზრდოები ლექსი „ძიძის შესახებ“ (კეკელიძე 2008: 129-130) — გამოყენებულია სტრიქონი „ამირან, ცოლ-დედა ბოზო, ომი არ იცი!“ ამავე ლექსში ნახსენებია „ფრჩხი-

ლებზე გამოსული თეთრი ყვავილები ადრე საჩუქრებს თუ გპირდებოდა“, რაც ასევე ქართული ფოლკლორიდან არის აღებული.

ქართული ხალხური ზღაპრებიდან მოდის ლექსის „ამბით ვალენტური ოდების“ ეპიგრაფი „ორთავა დევის საგალობელი, თანამოსასმენი. მარჯვნივ ნახვალ — გადარჩები, მარცხნივ — მოკვდები“, რომელიც ასევე შემოქმედებითად არის ათვისებული-გათავისებული.

„ცრუ ოდებში“ დამუშავებულია ზღაპარ „მებადურის და ოქროს თევზის“ მოტივები და ლექსის ლირიკული გმირი პერსონიფიცირებულია მებადურში. იგივე მოტივი გვხვდება ლექსში „გუგულების ეპისტოლე“, რომელიც „ხოგაის მინდიაში“ მოხსენიებული გუგულების ქვეყნის აღწერით არის გამდიდრებული.

ქართული ხალხური ზღაპრების მოტივები გვხვდება გ. კეკელიძის ლექსში „სამი ზღაპრის ოდა“ (კეკელიძე 2008: 147), რომელიც იწყება ზღაპრის ცნობილი საფინალო ფრაზის — „ქატო იქა, ფქვილი აქა“-ს — ნაწყვეტით „ქატო აქაა“ და მთავრდება „ნაცარქექიას ცნობილი მოტივებით:

„აქა დევად ქცევა ჩემი და ნაცარქექია“ —  
წყალში მივდივარ და  
წყალგამონურული  
ქვები მაგონდება  
და რომ ნაპირს ზურგზე ბოლი აუყენა  
და თვალზე გუდაში დამალული  
ნაცადი ნაცარი შემაყარე,  
წყალში მივდივარ და  
ვიშით ამოგახი:  
ჰეი, რა მძიმე ხარ,  
ასძახე აგნიონ,  
ასძახე მათ, ვისაც უპყრიხარ თოკებით,  
ასძახე, საცაა ძალა გამეცლება  
და წყალი მომცელავს  
და წყალი ნაგვილებს.  
.....  
მალულად ამომადრობს სადგისს ბეჭიდან  
და ჩიტივით მჩატდება უფალი“.

ამ ლექსს კომენტარები არ სჭირდება, იმდენად პოპულარური მოტივებია მასში გამოყენებული, ოღონდ ნაცარქექია პერსონიფიცირებულია უფალში და ლექსი დევის მონოლოგის სახით არის დაწერილი, რაც ნიშნავს, რომ ნაცარქექიას თემა პოეტს შემოქმედებითად გაუაზრებია და ფილოსოფიური ქვეტექსტით დაუტირთავს, ზღაპრისთვისაც რელიგიური ელფერი მიუტცია და სიღრმე შეუმატებია.

ლექსში „დევეები ნაცნობ ზღაპრებიდან“ (ანტიოდა) გვხვდება გ. კეკელიძის მიერ გამოყენებული დევის სულის სადომზე მინიშნება („რა ხანია ჩვენი სული ერთ კოლოფში დევს“) და პოპულარული მოტივი ადამიანის სუნის შესახებ, რომელსაც დევი ამჩნევს ზღაპარში და დევის დედა ეუბნება, ალბათ შენ მოგყვარ:

„თუმცა სალამოთი,  
როცა შინ ვბრუნდები,  
მე მაინც ვამბობ —  
ადამიანის სუნი მცემს  
და მპასუხობ — ალბათ შენ მოგყვარ.“  
(კეკელიძე 2008: 104)

ხალხური ზღაპრის რემინისცენციებია უსათაურო ლექსში „X რიოუკვანის უღრან სახლში ისე ბნელოდა“. აქ არის მინიშნება გზაზე, რომელზეც ზღაპრის გმირმა ხახვის ნაფცქვენი დაყარა, რომ უკან დაბრუნებისას გზა არ არეოდა. ზღაპარში ეს ხახვის ნაფცქვენები დევმა თავისი სახლის გზაზე გადაანაცვლა, ხოლო ლექსში ლირიკულმა გმირმა შექამა. ეს პასაჟი მხატვრულად ასეა გააზრებული:

„...და ყველა სიტყვა თქვენთვის აბგამი შენახული გზაზე  
შევჭამე,  
მერე ხახვის ნაფცქვენებიც მივაყოლე და  
ნიშნავს, რომ გზებიც უნებლიედ შემომეჭამა.“  
(კეკელიძე 2008: 154)

განსაკუთრებით საინტერესოა გ. კეკელიძის პოეზიაში მითოსის გამოყენება, როგორც ქართულის, ასევე — სხვა ქვეყნებისა. ამირანის მითის გამოყენების შესახებ ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ. გარდა ამირანის მითისა, გ. კეკელიძის პოეზიაში გვხვდება ლექსების ციკლები ალზე და დაღზე, გვხვდება ვასთირჯის და მისი დის (ოსურ მითოსში მგზავრთა და საეროდ, მამაკაცთა მფარველი ღვთაება) ხსენება. ასევე ლექსში „სხვა ცრუ ოდა“ (კეკელიძე 2008: 122-123) გამოყენებულია მოტივები შუამდინარული მითოსიდან, რაც ლექსის ეპიგრაფშივეა გამოტანილი და რომელიც ასე ჟღერს: „თუ არ იცის გემთინანამ დუმუზის სამყოფელი“ — ინანას სიმღერების ციკლიდან. დუმუზის პასტორალურ სახეში ლექსის ლირიკული გმირია პერსონიფიცირებული და მითოსისეული სიკვდილის შიშს ფილოსოფიური დატვირთვა აქვს.

ლექსებში: „ვაშლის შესახებ“, „ალის ეპრისტოლე“, „ჰალა ლიმზირ ბუკოლიკი“, „ალ“, სადაც ალის სახე მითოსურია, ბუკოლიკურ-პასტორალური მოტივები შეაქვს ავტორს და ეს ქართული მი-

თოსისთვის კარგად ნაცნობ ალის სახეს უკავშირდება. უკავშირდება წყლის, როგორც უძლიერესი სტიქიის გააზრებას, როგორც სამყაროს ერთ-ერთი სანყისისა:

„წყალას ნამოყეო, ალ,  
წყალას ჩამოყეო ჩემამდი,  
წყალას გამოყეო ცალ —  
დამექცა რაც შინათ მებადა,  
ბადედ ვისროლეო თვალ...“.  
(კეკელიძე 2008: 52)

ოლონდ ალის სახე ქართული მითოსისგან განსხვავებით გ.კეკელიძესთან ბოროტ სანყისს არ უკავშირდება. იგი კეთილი სულია და პოეტი მისდამი სიმპათიითაა განმსჭვალული.

ქართული ხალხური ლექსების მოტივებით არის შექმნილი ლექსი „ელეუსა“, ციკლიდან „თურქული ოდები“:

„მუზავ, ამაცობდე ჩემს გამო,  
თვალდათხრილი ვეხეტები და ვჩურჩულებ:  
„მზე დედაა ჩემი,  
მთვარე — მამაჩემი...“  
...მუზავ, მიმეცი მრისხანე დღეებს,  
ასტარტეს სხეულიდან მოხობავს უშქარი მძორი,  
მოხობავს და სულს მიხრავს“.  
(კეკელიძე 2008: 14-15)

ლექსის ამ პატარა მონაკვეთში გვხვდება მინიშნება ჰომეროსზე, ბრმა აედზე, რომელიც მიმართავს მუზას და გვხვდება მინიშნება ასტარტეს მითოსურ სახეზე, რომელიც იყო ფინიკიური და სირიული, ქანაანელთა და საერთოდ, აზიური ღვთაება, ბუნების ნაყოფიერების მფარველი, სიყვარულის და ქორწინების, აგრეთვე ცისა და მთვარის ქალღმერთი, რომელსაც მინის სინოტივიდან, წყლიდან შეეძლო სიცოცხლის ძალის აღმოცენება.

ლექსში „ანანკეს თეორემა“ (კეკელიძე 2008: 88) ეპიგრაფად გამოყენებულია ნაწყვეტი ინდური ზღაპრიდან: „ერთხელ პატარა პენუმ ცერცვი დათესა... გაინტერესებთ, როგო დათესა? ჩვეულებრივ, როგორც ყველა თესს ხოლმე... დათესა პენუმ ცერცვი და მეგობრები მოიწვია“. ლექსში გადასულია ამ ზღაპრისეული მინორული განწყობილება, რომელიც ეპიგრაფშივეა მინიშნებული გალაკტიონისეული სტრიქონით: „რა იციან მეგობრებმა, თუ რა ნაღველს იტევს გული“. ანანკე არის გარდუვალობის, აუცილებლობის ქალღმერთი, პლატონის გაგებით — ბედისწერის ქალღმერთი, მოირების დედა, ხალხის რწმენით კი — იგივე სიკვდილის, რო-

გორც უსაშველო უბედურების ქალღმერთი. აკ. გელოვანის განმარტებით იგი ძლიერ უახლოვდება ქართულ წარმართულ ცნებას — ბედისწერა. გ. კეკელიძის ეს ლექსი სწორედ ავი ბედისწერის წინათგონობით არის განმსჭვალული.

ციკლი „ემბიენტი“ შედგება სამი ლექსისაგან: A, B, C. B ლექსი აგებულია „სურამის ციხის“ მოტივებზე. ავტორი თქმულებას მიყვება და შემოქმედებითად ამუშავებს მას. ზურაბის სახე, როგორც თქმულებაშია, ლექსის ავტორს გმირის სახედ აქვს დასახული, რომელიც მსხვერპლად შეწირვის, კედელში ჩატანების შემდეგ გაუკვდავდა:

„ზურაბი იზრდებოდა —  
მუხლს ასცდა, წელს ასცდა,  
ყელს ასცდა, ჩრდილს ასცდა,  
ზურაბი გახდა დედაზე მაღალი“.  
(კეკელიძე 2008: 145)

ლექსი „დალაი დალს“ წარმოადგენს „მრუდე ოდების“ ციკლის შემადგენელ ერთ-ერთ ლექსს. ამ ციკლში (დალაი დალს, დალაის დას, დალა ცოლს, დალაი ლამას, დალაი მდინარეს, დალაი მე) გამოყენებულია თუშური ხალხური დალაობის ფორმა, რომელიც დატირებას უკავშირდება. ლექსს „დალაი დალს“ ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს ავტორის შენიშვნა, რომ იგი შექმნილის „მინა თავისას მოითხოვს“ და სხვა ზღაპრებისა და მითების მიხედვით. დალაობის ფორმა აქ ახალი შინაარსით არის დატვირთული. აქ გამოყენებულია მოტივები ამირანის მითისა. დალი გააზრებულია ტრადიციულად, როგორც ამირანის დედა, ამირანის მამა კი მონადირეა. ამ ფონზე შორეულ ექოდ ჟღერს ზღაპრის სტრიქონები. „თოთხმეტი წლის ვარ, უკვე ასჯერ გავტეხე მარხვა, კოკაც გრძნეული დედაბრისა და ყველა ჩემი მეზობელი ქალის სინმინდე“ (კეკელიძე 2008: 74). როგორც ვხედავთ, ამირანის ასაკი აქ დაზუსტებულია და ამირანი მექალთანედ არის გამოცხადებული, რაც უკვე სიახლეა მისი სახის გააზრებაში. ლექსი დაწერილია ამირანის ლირიკული მონოლოგის სახით.

გ. კეკელიძის ლექსებში გვხვდება აგრეთვე ახლებურად გააზრებული და შემოქმედებითად გამდიდრებული „ეთერიანის“ მოტივები (იხ. ლექსი „მოგვთა წიგნი“), რომელსაც ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს „ცისა და მიწის არშემდგარი მიჯნურობის ამბავი „ეთერიანის“ მიხედვით, გიორგი კეკელიძის მიერ გალექსილი“ (კეკელიძე 2008: 135-136). დედამიწაში სიმბოლურად არის გააზრებული აბესალომის სახე, აბესალომის მონოლოგის სახით არის დაწერილი ლექსი და მთავრდება „ეთერიანისეული“ სტრიქონით:

„ვინ აგროვებდა ქორწილის წინდამ ცაზე ფეტვივით ხელუკულმა შეყრილ ვარსკვლავებს“. ამ ლექსში თქმულებიდან გადახვევას არ ვხვდებით და ლექსის ლირიკული გმირი აბესალომთან არის გაიგივებული. „ეთერიანის“ მოტივებია გამოყენებული ლექსში „ჩვენს შესახებ“ („აბესალომ და მუზა“) (კეკელიძე 2008: 131), სადაც ლექსის ლირიკული გმირი აბესალომშია პერსონიფიცირებული.

ლექსში „ნიგნი მიწერილი შენდამი პირველი“-დ ნახსენებია ელია, წვიმის მომყვანი ღვთაება ქართულ მითოსში, ლაზარეს ორეული, ოღონდ ელიას სახე მხატვრულად არის გააზრებული და ახლებურად, ორიგინალურად შეფერილი:

„და რახან დავრჩი, ჩემს თვალეში დათესეს გვალვა  
(აღბათ ელიებს მოუმრავლეს ღამის ქოთნები)  
და მე მომიხდა ყანებისთვის ცრემლების სწავლა  
და ზაფხულების სიყვარულზე უფრო მოთმენა“.  
(კეკელიძე 2008: 24)

ფოლკლორის გამოყენების მხრივ ყურადღებას იქცევს ლექსი „ჰალა ლიმზირ, ბუკოლიკი“, რომლის ეპიგრაფშიც მითითებულია ამ ლექსის ფოლკლორული წყაროები: „რიგი სიტყვისა ციტირებულია სვანთა „ალის შელოცვიდან“, რიგი სიტყვისა გ. კეკელიძის „ალის შელოცვიდან“. ამ ლექსში შელოცვის ფორმას მინიჭებული აქვს ახალი სიცოცხლე და ორიგინალურად არის გააზრებული ლექსის ავტორის მიერ, რასაც ადასტურებს მისი ყოველი სტრიქონი:

„მაინც დამედევნა სოფელი,  
გამოყვა კვალსა ნაკვალსა,  
მალე დამენია სოფელი.  
და თქვა სოფელმა:  
ამოვჭრა ყური სევდისა,  
ამოვჭრა თვალი დარდისა,  
გავთოკო და მარად ვიყმო,  
— ნუ სოფელო ბედნიერო,  
ნუ ამჭრი ყურსა სევდისა,  
ნუ ამჭრი თვალსა დარდისა,  
უნებლიედ მოსული ვარ,  
უნებლიედ გაზრდილი ვარ,  
სწრაფად მოსული ვარ,  
სწრაფად წავად...“.

(კეკელიძე 2008: 65)

ლექსი „მეორე ომის ოდა“ ასევე ქართული ფოლკლორის გამოყენებით არის აგებული და მის ეპიგრაფში ნათქვამია: „ანდაზები, ზღაპრები, ცოტა ქარი, ცოტა მარილი და ათასი გაუგონარი რამ“.

ამ ლექსში მხოლოდ შორეული ექო გვხვდება ქართული ფოლკლორისა, უფრო სტილია ხალხური. გამოკვეთილია მოტივი ქართული ხალხური ლექსისა „მოდი, ვნახოთ ვენახი“ („ტანი ჭუჭყმა შეჭამა, მოდი, ნახე ტანი“) და ნახსენებია ოსური ღვთაება ვასთირჯი (კეკელიძე 2008: 81-83).

ლექსში „ქალს, ვისთანაც ცოლს ვუღალატე“ გვხვდება სტრიქონი „ამბობენ, საშინელი სიზმარი წყალს უნდა უთხრაო“ და ეს ხალხური რწმენა-წარმოდგენა ამგვარად არის გადამუშავებული:

„წყალს ნუ გაატან ნუხანდელ სიზმარს, ვინმეს უამბე“.  
(კეკელიძე 2008: 135-136)

ლექსში „ანდაზა“ (ზოლიანი ოდები) დამუშავებულია ქართული ანდაზა „წყალწალეხული ხავსს ეჭიდებოდაო“:

„ვერ მოვირჩინე ჩემი ყრმობის წვიმების წყევლა.  
მაშინლა მივხვდი,  
რომ სიცოცხლის წყალმა წამილო,  
სიკვდილი ხავსია და ვეჭიდები,  
სიკვდილი ხავსია და ვეჭიდები...  
ვეჭიდები... ვერ ავამარცხე“.  
(კეკელიძე 2008: 113)

ლექსს „დედის წიგნი“ (კეკელიძე 2008: 139) წამძღვარებული აქვს სტრიქონი ქართული ხალხური ბალადიდან „იმასაც ბრალი ედების“ და ეპიგრაფში მითითებულია წყაროც — „ბალადა ვეფხისა და მოყმისა“. ხსენებული ბალადა შემოქმედებითად არის გამოყენებული და მოყმის სახე გაიგივებულია ქრისტეს სახესთან, ხოლო ვეფხვი — იუდასთან, მოყმის დედა კი — ღვთისმშობელთან. ამით ხალხური ლექსის სტრიქონი ხდება დასაბამი ახალი, რელიგიური ქვეტექსტისა, რომელშიც იუდას დედაც არის მოხსენიებული.

და ბოლოს, გ. კეკელიძის არაერთ ლექსში გვხვდება ოქროს თევზის და მებადურის ხსენება, რაც მოდის ხალხური ზღაპრიდან „მებადური და ოქროს თევზი“ და ახალ სიცოცხლეს იძენს გ. კეკელიძის პოეზიაში. ოქროს თევზი მიუნვდომელის და ნატვრის სიმბოლოდ არის აქ მოაზრებული, ხოლო მებადური — ლექსის ლირიკული გმირია.

ამრიგად, გ. კეკელიძის დამოკიდებულება ფოლკლორისეული მასალისადმი ყველგან შემოქმედებითია. ქართული ფოლკლორი ამდიდრებს გ. კეკელიძის პოეზიას, საკვლევად საინტერესოს ხდის მას, მატებს ქართულ კოლორიტს, ხოლო ანტიკური, თუ სხვა ქვეყნების ფოლკლორის გამოყენება მიგვანიშნებს ამ ავტორის განსწავლულობაზე და იმაზე, რომ გ. კეკელიძე ნაზიარებია მსოფლიო კულტურის საფუძვლებს.



**დამონებიანი:**

**კეკელიძე 2008:** კეკელიძე გ. ოდები. თბ.: „სიესტა“, 2008.

**Dalila Bedianidze**

### **Giorgi Kekelidze’s Poetry and Folklore**

#### **Summary**

A lot of writers apply to the folklore as to the main source of literature. Young Georgian writer, Giorgi Kekelidze is among them. Dalila Bedianidze’s paper “Giorgi Kekelidze’s Poetry and Folklore” examines the cases, where Giorgi Kekelidze uses folklore elements. Dalila Bedianidze argues that the use of folklore as literary source increases intensity to Giorgi Kekelidze’s verses lays the intellectual foundation for them and turns reality to myth or to fairy tale. All above mentioned emphasizes the many-sided erudition of young poet.

# ზღაპართმცოდნეობა

ბელა მოსია

## მეგრული ზღაპრის თავისებურებები

მეგრული ზღაპრები ქართული ხალხური სიტყვიერი საგანძურის ნაწილია, მათზე სათანადო დაკვირვება ქართული ფოლკლორის შესასწავლად აუცილებელი და დროული საქმეა, მეგრული ზღაპრის ცალკეული თავისებურებები სწორედ ამ მიზნით გახდა ამჯერად ჩვენი შესწავლის საგანი. კვლევამ დაგვარწმუნა, რომ მეგრული სიტყვების, ფრაზოლოგიური გამოთქმების, სახე-სიმბოლოების ქართულ შესატყვისებთან მიმართებაში განხილვა საინტერესო შედეგების მომცემია.

ცისა და ცის მნათობების აღმნიშვნელი ტერმინები მეგრულში, ქართულად გადმოთარგმნისას პირველად მნიშვნელობას კარგავენ. ამასთან დაკავშირებული რამდენიმე ნიმუშის დამონშება ცხადყოფს პრობლემის დასმის აუცილებლობას. ზღაპრის გმირების სკნელიდან სკნელში გადაადგილების ერთ-ერთი საშუალებაა ჯადოსნური ხალიჩა: „ათე ბოშიში ჩილს ართი ნოხი ეფერი მეჩუ ხენნიფექ, ნამუდა ჟიდოჟი იონანსი=ამ ბიჭის ცოლს ერთი ისეთი ხალიჩა მისცა ხელმნიფემ, რომ ზეცაში აიყვანს“ (დანელია... 1991: 16). ჟიდოჟი=ზეცაში, თუმცა უნდა ითქვას, რომ სიტყვასიტყვით იგი გადმოითარგმნება როგორც „ზევით და ზევით“, ანუ მატერიალური ციდან უსხეულო, მარადიულ ცამდე. მეგრულ ზღაპარში გვხვდება მნიშვნელოვანი გამოთქმა ზესკნელისა და შუასკნელის ბინადართა გამოსახატავად: „ქოძირუ ართი ხენნიფექი დოხორეს ცა დო ქეანაში კათა ქიმიობარგუ ოზეში კარცი=დაინახა ერთი ხელმნიფის სამოსახლოსთან ცა და ქვეყანა ხალხი მისჯარვია ეზოს კარს“ (დანელია... 1991: 52) „ქვეყნის ხალხი“ ბუნებრივი გააზრებაა სიმრავლის, მაგრამ ცა და ქვეყნის ხალხი, ან აზრის მეტი სისრულია და გაზვიადებისთვისაა ნახმარი, ან უძველესი მითოსური წარმოდგენით სკნელებისა და მათი ბინადარი არსებების შესახებ ინახავს ცნობებს. სხვაგან ზღაპარში ბედის საძიებლად წასული გმირი მიდის „ცა იდუ, დიხა იდუ, ტყა იდუ, ვე იდუ, რზენი იდუ, გოლა იდუ=ცა მოიარა, დედამინა მოიარა, ტყე მოიარა, ველი მოიარა, ბარში იარა, მთაზე იარა“ (დანელია... 1991,226), აქ ცის მოვლა უკიდევანო სიარულის მხატვრული სახეა, ერთგვარი ჰიპერბოლიზება, თუმცა არც სკნელის სახით გააზრება იქნება გამორიცხული. მსგავსი მაგალითების მოხმოვა შეიძლება განსხვავე-

ბულ შესიტყვებთანაც, მეგრული „შური ვაუქალუ=კრინტი არ და-უძრავს“ (დანელია... 1991: 162) რაც სიტყვასიტყვით გადაითარ-გმნება როგორც სუნთქვა არ უქნია და ძალიან ჰგავს შოთასეულ გამოთქმას „სული დაილო“ და ნიშნავს გაჩუმდა. „სული დაილო მან ქალმან, დათმო გულისა ნყლულობა“ (229). მსგავსი ფორმით იხმარება „ველება შური=არ ამოილო სული“ (ხუბუა 1937.68) რაც იგივეა რაც ხმა არ ამოილო. მეგრული მხატვრული აზროვნება იცნობს ფორმას „თარი შურს გეშაიდანქია=მთავარ სულს ამოგართმევო (მოგკლავო) (დანელია... 1991: 302) თარი=უკეთესი, ხშირად ამ გამოთქმას ჩაენაცვლება უჯგუში შურს გეშაილა=უკეთესს სულს ამოგართმევ“ (ბ.მ.).

უფლისადმი რწმენის გადმოსაცემად გამოითქმის: „თქვან ლო-რონთს მიოჯინითია=თუ ღმერთი გნამთ“ (დანელია... 1991: 12), თუმცა პირდაპირი გამოხატვა იქნებოდა „თქვენს ღმერთს შეხედეთ“, ხედვა, მზერა ანუ თვალის გამოხატულება, რაც ფრესკულია, ადამიანის სულის თვისებას გულისხმობს. რწმენით სავსე სული უფალს შესცქერის. მსგავსი ფრაზეოლოგიური გამოთქმის საინტერესო მეგრული შესატყვისია ფრაზა „ლორონდგიე=თუ ღმერთი გნამს“ (დანელია... 1991: 144)

სკნელების შემაერთებლად, ზოომორფული არსებების გარდა, ზღაპრებში ცნობილია: ბოძი, შიბი, კოშკი, ჯაჭვი, კიბე, რომელთა მონაცვლეობა ხდება ეპოქათა მიხედვით. მეგრულში ზეცაზე დაკიდულ კოშკს მისასვლელი კიბე აქვს, რითაც კიბე გამორჩეულ და-ნიშნულებას იძენს.

ქართული ზღაპრის ხთონური არსება დევი ინდური ღვთაება დაევას გავლენითაა ქართულ აზროვნებაში დამკვიდრებული, რაც მანათობელს, ბრწყინვალეს ნიშნავს, თუმცა ქართულში იგი ბნელისა და ბოროტის სახეს ქმნის. მეგრული გადმოცემები ინახავენ ცნობებს როკაპების შესახებ, რომლებიც ტაბაკონას მთაზე იკრიბებიან და ადამიანთა ცხოვრებას ავად ამიზნებენ. როკაპი ნათელს ჰფენს: მუ კოჩი რექია, ჩქიმი შუქის გუურზიე? =რა კაცი ხარო, ჩემს ძალას (შუქს) რომ გაუძელიო (დანელია... 1991: 21). მზესავით მანათობელი ბიჭებიც გვხვდება. ზღაპრის რჩეული გმირის შესახებ ნათქვამია: „მუჭო ბყაშანი, თეში იში ჩხვინდი დო პიჯიმა ვეენიჯინე=როგორც მზე ისე მისი სახე თვალმუდგამია (მისი ცხვირი და პირისთვის არ შეიხედება) (დანელია... 1991: 40). მეტად საყურადღებოა ნათლის გამოხატველი სიტყვა ამუნათი=ამნათი. თვალით უნახავი, არნახული სილამაზე ასეა გამოხატული: „ქოძირუ კარც ქიგერე მიდგამი რენი უძირაფუ ამუნათი სქუა=დაინახა კართან დგას ვილაც უნახავი სილამაზის ბიჭი“ (დანელია... 1991: 40) ქართულ თარგმანში ამუნათის ახსნაა უნახავი სილამაზის ბიჭი, სიტყვის ძირი მნათ-ი, მანათობელს გულისხმობს, რაც მას უმეტე-

სად მანათობლეთან აკავშირებს ვიდრე უნახავთან. სხვაგან მითოსური ცხენი თვალეზიდან ცეცხლს ყრის და გმირი ამით გზას ინათებს: „მარა ეფერ რაშის გეხედუ თე ბოში ნამდა თოლშე დაჩხირს მარღვანდუ დო ეთიში სინთეთ შარას იძირაფუანდუ=მაგრამ ისეთ რაშზე იჯდა ეს ბიჭი, რომ თვალეზიდან ნაკვერცხლებს (ცეცხლს) ყრიდა და იმის სინათლით გზას ინათებდა“ (დანელია, ცანავა, 1991,236). საგულისხმოა ქართული ზღაპრის მზეთუნახავის მეგრული ფორმა „ცამ უძირაფუ ზისნახეფი=ცის უნახავი მზეთუნახავები“ (ხუბუა 1937: 302) მზეთუნახავი სილამაზეს უსვამს ხაზს და ცის უნახავი კიდევ გამორჩეულობას. ძვირფასი თვლები თავიანთი ბუნებით ანათებენ, სამოთხისეული ნათელი მართალი მათი ბუნების თვისებაა, მეგრულ ზღაპარში ბექტდის მანათობელი თვალი კაცის სახით გამოცხადებულ ეშმაკს აფრთხოვს, ეშმაკი შემოდის კარში და უცებ ეცემა, თვითონ ამბობს მიზეზს: ბექედიშ თოლი ეფერიე სქანია, ნამუდა ეშმაკიშ შრიშის იშა ვემიაჯინენია, მინ — დოჩვია სქანი ბექედი დო მავა მუს მიზოჯუნქ, მორჩილი გაიქია = ბექდის თვალი ისეთია შენი, რომ ეშმაკის სულის (პატრონი) ვერ შეხედავს, მითხრა შეინახე შენი ბექედი და მე რასაც მიბრძანებ, მორჩილი გეყოლებიო (ხუბუა 1937: 43).

ქართული სამონადირეო ეპოსი იცნობს ძაღლებს, რომლებიც რჩეულ მონადირეებს ჰყავთ, ხშირად მათ ორბის ბუდეებში პოულობენ, ეს ძაღლები ღვთაების რჩეულ მონადირეთა ხვედრია. მეგრულში ასეთ ფინია ძაღლს სახელად „მათიკოჩი“ (დანელია... 1991: 24) ჰქვია, ამ სიტყვის ქართული შესატყვისი, როგორც საკუთარი სახელი, იგივე „მათიკოჩია“ დასახელებული, თუმცა სიტყვასიტყვით მათიკოჩი=მეც კაცის, ან მე იმ კაცის მნიშვნელობის კომპოზიტია. ამით ნაწილიანი ძაღლების ბუნება თვით სახელშია მოთავსებული. თვით ნადირობას უცნაური შესატყვისი გამოხატავს მეგრულში: „ხელმწიფის შვილს მაჯინობა ნოოროფუე ძალამი=ხელმწიფის შვილს თვალსიერი ყვარებია“ (დანელია... 1991: 27). პარალელურად გვხვდება ჯინუა=ნადირობა (დანელია... 1991: 40). ეს ერთგვარი ინიციაციანა, ნადირობა თავისთავად საკრალურია, მას პოემა „ვეფხისტყაოსანიც“ იცნობს როგორც ერთგვარი ახალი სინამდვილის აღმოჩენის დასაბამს: ნადირობისას იპოვეს უცხო მოყმე ავთანდილი ნადირობისას გაეპარა თავის მეომრებს მოყმის საძებნელად რომ მიდიოდა ნადირობისას ხდება ხატავლი ძმებისაგან მოყმის შესახებ ამბის გაგება ნადირობისას დაინახა პირველად ფრიდონმა ტყვე ნესტანი და ისევ ნადირობისას აუნყა, სრულიად შემთხვევით, ტარიელს ამის შესახებ.

საინტერესოა ცალკეული მეგრული სიტყვების პოლისემანტიკური მნიშვნელობა. სიტყვა „კინოხონი“ ერთგან ამასობაში-ს გულისხმობს, ხოლო სხვაგან — ანმყომდე, აქამდე მომხდარის მნიშ-

ვენელობითაა ნახმარი „კინოხ დიდას სქუაქ ქუმშურთუ=ამასობაში დედას მუცელი ეძრა“ ((დანელია... 1991: 39) და მეორეგან „ქიჩინუ მუ ამბექ იუ მუში კინოხონი=მაშინვე მიხვდა, რაც მოხდა მის არყოფნისას (მის უკან) (დანელია... 1991: 40).

საგულისხმო ფრაზეოლოგიური გამოთქმაა, ქართულისთვის კარგად ცნობილი, სიხარულით ცას ენია, მისი ფარდი გამოთქმაა მეგრულში: „ხიოლით დიხაშა კუჩხი ვაუდგუდუ=სიხარულით მინაზე ფეხი არ ედგა“ (დანელია, ცანავა, 1991, 44) ანუ ცას ენია.

მეგრულ ზღაპარში „და ღოჯიშა არიკი=და და ძმის ზღაპარი“ (დანელია... 1991: 92) მთქმელი დაზე გვეუბნება რომ „დაში სახელი ვაუჩქუ არიკის=დის სახელი არ იცის ზღაპარმა“ ხოლო ძმას ლევანი ერქვა. სავარაუდოდ, მეგრული ზღაპრები ნაკლებად იცნობენ ქალის სახელებს, მუჰამბარი სიკვდილის წინ იბარებს, თუ ასული ეყოლება, რაც უნდათ დაარქვან, თუ — ვაჟი, მისი სახელი გაცხადებულია, მას მუჰამბი უნდა დაერქვას (დანელია... 1991: 106). ზემოხსენებულ ზღაპარში არა მხოლოდ კონკრეტულ ზღაპარზეა საუბარი, არამედ საერთოდ ზღაპრებზე, რომლებშიც მართლაც იშვიათად თუ მოხდება სახელის მოხსენიება. უმეტესად სახელი, რომელსაც ზღაპრის გმირები ატარებენ, პირობითია: ომბოლია=ობლობაში გაზრდილი ბიჭია, სანატრია=სანატრელი, სიბერეში ნატვრით შექმნილი შვილია. არის ცალკეული გამონაკლისი, როდესაც ზღაპრის გმირი თავგადასავლების წინ დედას მიმართავს: „ჰე, დედავა — ასე სახელი ქიგმოდვია, — ტარიელია! =ჰე, დედად, ახლა სახელი დამარქვიო, — ტარიელიო!“ (ხუბუა 1937: 301) სახელის დაერქვა და შვილს საოცარი ძალა მიეცა და სანადიროდ წავიდა.

სასუფეველი სულეთად იწოდება, სულის მხარე, სადაც სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სული დამკვიდრდება, ამის საპირისპიროდ მეგრულ ზღაპარში „სუმი ჯიმა კოჩიმ არიკი“ „სამი ძმა კაცის ზღაპარი“, წუთისოფელს ადამიანის ხორციელი ცხოვრების ადგილი ანუ სახორციელ ჰქვია (ხუბუა 1937: 111), ხოლო ადამიანის მოდგმას „კოჩიმ არსი=კაცის არსი“, მეგრულ ზღაპარში არნივი გიორგის აძლევს პირობას, თუ არ მოკლავს კაცის არსს არ შეეხება (ხუბუა 1937: 152).

მეგრული ზღაპრის ერთ-ერთ თავისებურებად უნდა გამოიკვეთოს ზღაპარი „გატყურია“, რომელსაც აქვს ქართული ზღაპრისთვის უჩვეულო დასასრულის ფორმულა, ეს არის ენიგმატური დასასრული: „ღუმა თექ ვორდია, ამდლა ამარ ვორექია; ზღვაშა ვებდენი ტკიბირით წყარი ვა მიბლენი, სათითის ღუმუ ვენუაკეთენი, ლიფშიმ ყურნით ვემნუოზუენი, ბირცხათ ვა დუოგენი თეიშახ დუსუ ვემკორჭევებუდას = ნუხელი იქ ვიყავი, დღეს აგერ ვარ, სანამ ზღვაზე არ წავალ, საცრით წყალს არ მოვიტან, სათითეში ღომი არ

ჩავამზადო, ნემსის ყუნნით არ ჩავზილო, ფრჩხილით არ ამოვილო, მანამ თავი არ აგტკივებოდეთ“ (ხუბუა 1937: 195).

ქართული ლიტერატურული მემკვიდრეობა დიდადაა დავალე-ბული ხალხური სიტყვიერი ნიმუშებით, ამ მხრივ არც ისე მდი-დარია ძველი ქართული სასაულიერო ჟანრის მწერლობა, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაზე, რო-მელმაც თავისი იგავების კრებული ხალხური აზროვნებისთვის და-მახასიათებელი ნიმუშებით აავსო. იგავების კრებულში ხშირია ზღაპრული სიუჟეტები, მეფე და მისი ვეზირების შესახებ არაერთი თხრობა გადმოუცია: იგავი „უტკბესი და უმწარესი“ გადმოგვცემს ხალხური სიტყვიერი ნიმუშების მსგავს სიუჟეტებს. ამის თვალ-საჩინო მაგალითია მეგრული ზღაპრის „ჟირი ჯიმა-კოჩიშ არიკი“, რომელშიც მეფემ ითხოვა, მისთვის ემცნოთ ქვეყნად „არძომ უგვანილაში, ირფელიშ უსქვამაში დო ირფელიში უმარჯვაში მუ რენ ქომინითია! = ყველაზე გაუმაძლარი (უმსუქნესი), ყველაზე ულამაზესი და ყველაფერზე მარჯვე რა არის, მითხარითო“ (ხუბუა 1937: 220). ამის ანალოგიურია მეგრული ზღაპარი „ნძალიერიშ უმოსი ნძალიერიშ არიკი = ძლიერზე ძლიერის ზღაპარი“ (ხუ-ბუა 1937: 261), სადაც ლეონის მიერ მოვლილი ქვეყნების მსგავსია დიდზე დიდი და მჯობნის მჯობნი ხალხი.

ქართულ ზღაპრებში არაერთი შემთხვევაა, როდესაც ხოთნუ-რი არსებები ადამიანთა სუნს გრძნობენ, დევებს კაცის სუნი სცემთ, თუმცა მეგრულ ზღაპრებში ხშირად ჩაენაცვლება გამოთ-ქმა: ქირსიანემ სური ითხანსია = ქრისტიანის სუნი არისო (ხუბუა 1937: 232).

ილია ჭავჭავაძეს მოთხრობაში „სარჩობელზაედ“ აქვს ნახმარი შესიტყვება „რაც უნდა იყოს, ღვთის სული ადამიანია“, ამ ფრაზას ამბობს პეტრე, როცა ნახავს, როგორ აჰყავთ სახრჩობელაზე ყმან-ვილი. ამის მსგავსია მეგრულში არსებული გამოთქმა: „მუდგა თინა ვარდას კოჩიშ შური რე=რაც არ უნდა იყოს, კაცის სულია“ (ბ.მ.), რითაც ხდება ხაზგასმა, რომ ადამიანი სწორედ ღვთისგან მის მსგავსად ჯერ გონისმიერი სულით არის რჩეული და მერე ხორციით.

ქართული ზღაპრებისთვის ცნობილია, როგორ აძლევს უშვი-ლო ქალებს ან მათ ქმრებს ვაშლს ვინმე უცხო დედაკაცი ან წყალი მოიტანს და შემდეგ ამ ვაშლს ვინც შეჭამს მას ყველას შვილი მი-ეცემათ. მეგრულ ზღაპარში კი ვაშლი ციდან ვარდება: ცაშე, უშ-ქურს მოლურთუმ = ციდან ვაშლი ნამოსულა (ხუბუა 1937: 238).

რჯულის საკითხები ჩვენი განხილვის სფერო ადრეც ყოფილა (მოსია 2008'1), აქ მოვიყვან სამაგალითოდ მეგრულ მასალაში დაცულ ცნობას რჯულზე: რჯული ჯიშსაც გამოხატავს: ათენავა ჯგირი ცხენიშ რჯულიენია — ეს კარგი ცხენის რჯულიაო, ჯიშიაო (ხუბუა 1937: 249).

საინტერესოა თვალის მაგიური თვისება მეგრულში. ცხენოდ არაბის შეხედვაზე ადამიანები ზერდებიან, მაგრამ მან ვერ ავნო ზღაპრის გმირს იმიტომ, რომ მისი თვალები განსხვავებული რისხვის მატარებელია: „თოლი აფ თი ჯგუა ჟღამიანი, თოლი ულ მანგარი = თვალი აქვს ისეთი ჟინიანი, თვალი აქვს მაგარი“ (ხუბუა 1937: 251).

ეს მხოლოდ ცალკეული მაგალითებია თემის გარშემო. მიგვაჩინია, რომ მსგავსი კუთხით მეგრული ზღაპრის სახისმეტყველებითი ასპექტების შესწავლა, მთელ რიგ საკითხებზე ახალ წარმოდგენებს შეგვიქმნის, რაც კიდევ ერთი წინაპირობა იქნება საერთო ქართველური მითოსური აზროვნების შესწავლებად.

#### **დამონებანი:**

**აბზიანიძე, ელაშვილი 2006:** აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია. ტ. I, თბ.: ბაკმი, 2006.

**დანელია... 1991:** ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები (ქართული თარგმანიტურთ). ტ. II, ზღაპრები და მცირე ჟანრები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი, შენიშვნები და გამოკვლევები დაურთეს კ. დანელიამ, ა. ცანავამ. თბ.: 1991.

**მელეტინსკი 1991:** Мелетинский Е. М. (главный редактор). Мифологический Словар. М.: 1991.

**მოსია 2008:** მოსია ბ. „რჯულის“ გაგებისათვის ვაჟა ფშაველას პოემებსა და ხალხურ სიტყვიერ მასალებში. შოთა მესხიას ზუგდიდის სახელმწიფო ინსტიტუტის შრომების კრებული. 2008'1. თბ.: 2008.

**სულავა 2009:** სულავა ნ. „ვეფხისტყაოსანი“ — მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა. თბ.: 2009.

**ხუბუა 1937:** ხუბუა მ. მეგრული ტექსტები. თბ.: 1937.

<http://personajebi.blogspot.com/>

## **Bela Mosia**

### **Singularity of Megrelian Fairy Tales**

#### **Summary**

Megrelian folklore is the most important part of Georgian folklore and if we get more information about some Megrelian folklore materials it means we will have more knowledge of Georgian folklore. It is very important to investigate parallels with Georgian and Megrelian folk materials especially when we get some translation of them. In Megreli to go up and up means to go up from the sky to the spiritual sky, but we have Georgian translation like go up to the sky. Also the phraseology "people of the sky and the world" means the people of this and another world. It is very interesting the meaning of soul, light and some literary parallels with Georgian and Megrelian folklore.

## მეტაფორული სიბრძნისმეტყველება ხალხურ პროზაში

მეტაფორული სახისმეტყველება ხალხურ პროზაში უმეტესად სოლომონ ბრძენზე შექმნილ ნაწარმოებებში გვხვდება. აქ მეტაფორას მხატვრული საზომის გარდა, ჯადოსნური საგნის ფუნქციაც აკისრია, რომლის მოპოვების შემთხვევაშიც აღწევს მთავარი გმირი წარმატებას. როგორც ჯადოსნური საგნის, ასევე მეტაფორით გადმოცემული სიბრძნის მიღება, გარკვეული წინააღმდეგობის გადალახვის შემდეგ ხდება შესაძლებელი.

სოლომონის სიბრძნე მუდამ მეტაფორულია. იგი ჯამაგირის სანაცვლოდ მარტივი მეტაფორებით გადასცემს სიბრძნეს („სოლომონ ბრძენის რჩევა“, „ღარიბი კაცის ზღაპარი“, „სოლომონ ბრძენი და მოჯამაგირე“, „სამი რჩევა“ და სხვ.) ზღაპრებში სიბრძნე თითქმის ერთი და იმავე გამონათქვამებით გადმოიცემა. ეს წინადადებები, ერთი შეხედვით, ბუკვალურ გამონათქვამებს ჰგავს. ზღაპრებში მეტაფორების უმეტესობა გვხვდება ბუკვალური გამონათქვამების კონტექსტში, რადგან აქ მოქმედებენ სიტყვათშეთანხმების განსხვავებული წესები, რომლებიც განპირობებულია ზღაპრის სამყაროს განსაკუთრებული მოდელით. თავდაპირველად მეტაფორის მსგავს გამონათქვამს არ აქვს არანაირი სტატუსი, მისი ახსნა ხდება მთელს ზღაპარში არსებული ინფორმაციის საფუძველზე. მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ რა პირობებში, ან როდის წარმოსთქვა მოლაპარაკემ ეს წინადადება, მთქმელს და მსმენელს აუცილებლად უნდა ჰქონდეთ საერთო ფონური წარსული. ამ ფონს ქმნის ის ხანგრძლივი ურთიერთობა, რომელიც ბრძენს და მოჯამაგირეს აკავშირებს. ყველა ზღაპარში სიბრძნეს სოლომონი გასცემს მხოლოდ მაშინ, როცა გმირი დაიმსახურებს. მოვიხმოთ მაგალითს: „სოლომონ ბრძენთან მივიდა ერთი კაცი, ღარიბი, ცოლშვილიანი და მოჯამაგირედ დაუდგა. გაურიგდა, რო წელიწადში თუმანს მისცემდა. სამი წელი რო შესრულდა, სოლომონ ბრძენმა უთხრა:

— შვილო, სამი სიტყვა გინდა გითხრა, თუ სამი თუმანი გინდა მოგცეო.

ამ კაცმა იფიქრა, ნეტა რა უნდა მითხრასო, რა ვქნაო, მითხრასო, ალბათ ესე სჯობიაო. ამანაც უთხრა:

— სამი სიტყვა მირჩევნიაო.

სოლომონ ბრძენმაც უთხრა:



— შენი გულის პასუხი შენ ცოლსაც არ უთხრაო: მეორე — ვინც არას გკითხავს ნუ იკითხავო; მესამე — ვინც შენ არაფერი გთხოვოს, ნუ ათხოვებო“ (ფ.არქ. 79).

მეტაფორის საშუალებით ნათქვამ სიბრძნეში სოლომონს მხედველობაში აქვს რალაც უფრო მეტი, იმისგან განსხვავებული, რასაც ამბობს. ეს ცნობილია მსმენელისთვის, რომელიც გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ცხოვრობდა სოლომონთან და რომელსაც ესმის, რას გულისხმობს მოლაპარაკე. იმ შემთხვევაში, როდესაც გმირი სოლომონის სიბრძნეს არ ითვალისწინებს, მარცხდება. იგი გამოსავლისათვის კვლავ სოლომონთან მიდის, რომელიც უკვე რთულ მეტაფორას მიმართავს. გმირის გადარჩენა იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ მოახერხებს იგი მეტაფორით გადმოცემული სიბრძნის რეალიზებას („ზღაპარი სოლომონ ბრძენისა“, „სოლომონ ბრძენის სამი სიტყვა“, „სოლომონ ბრძენი“).

სოლომონ ბრძენზე შექმნილ ზღაპრებში მეტაფორა ყოველთვის მტკიცდება შესაბამისი კომენტარებით, რომლებიც გამორიცხავენ მოცემული გამონათქვამის, ან ქმედების, სიტყვა-სიტყვით ნაკითხვას, ან გაგებას (მეტაფორის თეორია 1990: 489). მეტაფორა ამ კონტექსტისთვის დამახასიათებელი მოვლენაა და სხვადასხვა სახითაა გადმოცემული. მეტაფორული სამყარო, აუცილებელი არ არის, რომ ერთი სახით იყოს წარმოდგენილი, იგი თავისუფლად შესაძლებელია ინტერიერული ან სხვა ფორმით წარმოგვიდგეს.

მეტაფორა განსხვავებული სახით გვეძლევა ზოგიერთ ხალხურ ნაწარმოებში, რომლებშიც სოლომონი მეტაფორებით კი არ საუბრობს, არამედ „მეტაფორული ლოგიკა დემონსტრირებულია მოქმედებაში“ (ლევი-სტროსი 1985: 511-512). ეს ზღაპრებია: „სოლომონ ბრძენი“, „სოლომონ ბრძენი და ღარიბი გლეხი“, „არჩევანი“. ამ შემთხვევებში მსმენელის სიცოცხლე დამოკიდებულია იმაზე, ამოხსნის იგი, თუ ვერა ქმედებით გადმოცემულ მეტაფორას. ზღაპარი გვიამბობს:

„ძმები გაიყარნენ და ბედის საძებნელად წავიდ-წამოვიდნენ. უფროსი ძმაც გაუდგა გზას.

ბევრი იარა, თუ ცოტა იარა, შეხვდა მეგუთნეებს. უყურებს და თვალს არ უჯერებს; გუთანში თორმეტი უღელი ხარ-კამეჩი აბია, ექვსი უღელი- ერთ მხარეს, ექვსი უღელი- მეორე მხარეს, მეხრეები დასჭყვიან და სახრეებს ზედ ამტვრევენ სანყალ <sup>საქონელს</sup>: ხარ-კამეჩები ეწევიან, რაც ძალი და ღონე აქვთ, მაგრამ გუთანი ადგილზეა გაჩერებული. როგორ გასწევენ, როცა ერთი ერთ მხარეს ეწევა მეორე-მეორე მხარეს! ამ კაცს გაუკვირდა, მივიდა ახლოს და მეგუთნეს უთხრა:

— ძმაო, რას აწვალებთ ამ საქონელს, ან თქვენს თავს, აუშვით ერთი მხრის ხარები, მეორე მხრის ხარებმა გასწიონ!

— ჩვენმა პატრონმა ასე გაგვიმართა, — უპასუხეს მეგუთნეებმა.

— ვინ არის თქვენი პატრონი?

— სოლომონ ბრძენი.

დაინტერესდა ეს კაცი და წავიდა სოლომონ ბრძენის სანახად: უნდა ვკითხო, რად შეუბამს ხარები გუთანში ორივე მხარესო? იარა, იარა და მიადგა რვათვლიან წისქვილს, შევიდა შიგ და რას ხედავს?!

იფქვება დარჩეული ხორბალი, ფქვილი კი ძირს ჩადის და წყალს მიაქვს. ეხლა მენისქვილეს ჰკითხა:

— რატომ საფქვილეებს არ დაუდგამთ, რომ ფქვილი შიგ ჩავიდეს, წყალს რად ატანთ?

— ამის პატრონმა ასე გამართა, — უპასუხა მენისქვილემ.

— ვინ არის ამისი პატრონი?

— სოლომონ ბრძენი.

წავიდა ეს კაცი და მივიდა სოლომონ ბრძენთან.

— გამარჯობა.

— გაგიმარჯოს! — სალამი დაუბრუნა სოლომონ ბრძენმა.

— ის გუთანი და წისქვილი თქვენია? — ჰკითხა მან.

— დიახ, ჩემია.

— ისე რად გამართეთ ან ერთი, ან მეორე?

— რადაც გავმართე შენ უნდა ამიხსნა. თუ ვერ ამიხსნი, სიკვდილით დაგსჯი!

— ერთი კვირის ვადა მომეცით, მერმე თუ აგიხსნით ხომ კარგი, თუ არა და თქვენი ნება იყოს“ (ღლონტი 1975: 269-271).

მოცემული მეტაფორების გააზრებისა და ლოგიკური მსჯელობით ამოხსნაში უფროს ძმას ეხმარება გზად შემხვედრი პატარა მენახირე, რომელიც იოლად ართმევს თავს ამ დილემას: „გუთანში ორივე მხარეს რომ ხარები ებათ, ეს ის არის, როგორც ეს ხარები ენეოდნენ აქეთ-იქით და გუთანი წინ ვერ მიდიოდა, ისე ძმები რომ გაიყრებიან და ცალ-ცალკე გავლენ, არც იმათი საქმე ნავა წინ; ის წისქვილი კიდევ იმას ნიშნავს, რომ თუ ოჯახში კარგი შემნახველი დედაკაცი არ არის, იქ გინდა რვა კაცი იყოს კარგი მომნახველი, იმათი ქონება სულ წყალნალებული იქნება“ (ღლონტი 1975: 269-271).

პატარა ბიჭმა თავისი გონიერებით სიცოცხლე შეუნარჩუნა გლეხს და ამავე დროს აღაფრთოვანა სოლომონ ბრძენიც:

„— ბრძენი მე კი არ ვყოფილვარ, ეს ყოფილია. — თქვა სოლომონ ბრძენმა. ჩაისვა პატარა მწყემსი ეტლში, წაიყვანა სასახლეში და თავის ვეზირად დააყენა. ეს კაცი კი ოქრო-ვერცხლით დააჯილდოვა და გაისტუმრა“ (ღლონტი 1975: 269-271).

ზღაპარში თვალშისაცემია ცოდნასა და სიბრძნეში შეჯიბრი. სადაც ცოდნა ჯადოსნური ძალის მქონეა, რომლის მფლობელი სოლო-

მონ ბრძენია. პატარა მენახირეც ამ ძალის მფლობელია და ამიტომაც ხდება სოლომონთან დაახლოებული პირი.

სიბრძნის ახსნაში პაექრობის ტიპი და მათი მნიშვნელობა გასაოცრად ერთგვაროვანია სხვადასხვა კულტურაში. ვედურ გადმოცემებში დიდი მსხვერპლშენიერვის დღესასწაულებზე ამგვარი შეჯიბრებები იმართებოდა: „რიგვედას“ რამდენიმე სიმღერა უშუალოდ ასეთი შეჯიბრის პოეტურ აღწერას იძლევა. „რიგვედას“ ჰიმნში 1, 164 კითხვები ნაწილობრივ კოსმიურ ხდომილებებს შეეხება, ნაწილობრივ კი — როგორც პასუხებიდან ჩანს — მსხვერპლშენიერვითი რიტუალის დეტალებს“ (ჰაიზინგა 2004: 143), სიტყვა-პასუხსა და სიბრძნეში შეჯიბრს ვხვდებით ბერძნულ ქალკასა და მოპსოსის გადმოცემაში, რომელსაც მოპსოსი იმარჯვებს და ქალკა დარდით კვდება, ასევე ძველსკანდინავიურ მითებში, სადაც ოდინი შეეჯიბრება ბრძენთა-ბრძენ გოლიათს და დამარცხებული კვდება. ასეთი პაექრობები სიბრძნეს ბადებდა. ანალოგიურ ურთიერთობებს ვხვდებით სოლომონ ბრძენზე შექმნილ ქართულ-ხალხურ ზღაპრებში. სოლომონის მეტაფორა არ არის ყველასთვის გასაგები. მისი ახსნა მცოდნეს შეუძლია დამხოლოდ მას შემდეგ აღწევს გმირი წარმატებას.

ირონიული გამონათქვამებითა და ირიბი მეტყველებით გადმოცემული მეტაფორების გამოცნობა, რომელთა ავტორი ან ღრმად მოხუცებულია, ან პატარა ბიჭი, უწევს თვითონ სოლომონ ბრძენსაც („სოლომონ ბრძენი და ღარიბი კაცი“, „სოლომონ ბრძენი და ბერიკაცი“, „ბრძენი მოხუცი და ხელმწიფის შვილი“). მოვიხმოთ ერთ მაგალითს:

„სოლომონ ბრძენი თავისი ორი კაცით სოფელზე მიდიოდა. ერთ ადგილას, სახლის კარებზე ერთი დახავსებული ბერიკაცი იჯდა ჩაფიქრებული. სოლომონ ბრძენი მივიდა და მიესალმა. ბერიკაცი ფეხზე წამოუდგა სოლომონ ბრძენს და მაღლი მოახსენა. სოლომონმა ჰკითხა:

- სხვა, ბერიკაცო, რასა იქ და როგორ ხარ?
- რა მიჭირს, — უპასუხა ბერიკაცმა, — თორმეტსა და ოცდათორმეტს მაინც ვერაფერი გადავარჩინე.
- ორზე როგორა ხარ? — ჰკითხა ისევ სოლომონმა.
- უკვე დავსამდი, — უპასუხა ბერიკაცმა.
- შორს როგორა ხარ?
- ახლოს მოველ.
- წისქვილები როგორა გაქვს?
- მგელმა დამიჭამა, რაც მგელს გადაურჩა, უწყლოდ, უღაროდ დგანან და აღარაფერში მარგია.
- მაშ კარგი, — უთხრა სოლომონმა, — მე ორ თხას გამოგიგზავნი და ვინძლო კარგად გაკრიჭო.

— ისე გავკრიჭო, — უპასუხა ბერიკაცმა — რომ ტყავის მეტი არაფერი შერჩეთ. გამოემშვიდობა სოლომონი ბერიკაცს და გასწია სახლში. შინ რომ მივიდა, თავის მხლებლებს უთხრა:... თუ ახლავე არ ნახვალთ და არ გაიგებთ რას ნიშნავს იმისი სიტყვები, ახლავე თავებს დაგჭრითო“ (ლოონტი 1956: 289).

ამ ნაწარმოების ცენტრალური თემაა რთული მეტაფორა, რომელიც თუ არ აიხსნა, ეჭვქვეშ დგება სოლომონის სიბრძნე. მეტაფორის ძირითადი არსის გაგება თავად მთქმელის საშუალებით ხორციელდება, მაგრამ ამისთვის აუცილებელია მსხვერპლის გაღება, რომელიც სოლომონის ხელქვეითების ქონებით შემოიფარგლება. პერსონაჟთა ურთიერთობის ეს ფორმა გვაგონებს თამაშის ერთ-ერთ უძველეს და საკრალურ სახეს, გამოცანა შეჯიბრს, რომლის დროსაც გამოცანის ამოხსნა ასევე აუცილებელი იყო, როგორც სამსხვერპლო ზვარაკის დაკვლა. ადამიანის სიცოცხლე დამოკიდებული იყო გამოცანის გამოცნობაზე.

შეიძლება ითქვას, რომ მოცემულ ზღაპრებში მეტაფორის გამოცნობა, როგორც წარმატების მიღწევის, ასევე სიცოცხლის შენარჩუნების პირობაა. „კვლევამ გამოავლინა, რომ არსებობს ცოდნის მიღების სამი გზა: რაციონალური, ემპირიული და მეტაფორული.“ (ცანავა 2009, 8). სოლომონ ბრძენზე არსებულ ზღაპრებში მეტაფორა არ არის მხოლოდ ტროპის სახე, იგი აზროვნების დამახასიათებელი თვისება და ცოდნის მიღების გზაა.

## **დამონებიანი:**

**ლევი-სტროსი 1985:** Леви-Стросс К. Структурная антропология. Пер. с фран. М.: 1985.

**მეტაფორის თეორია 1990:** Теория метафоры. М.: 1990

**ლოონტი 1956:** ლლოონტი ალ. ქართული ხალხური ნოველები. სტალინირი: „სამხრეთ ოსეთი“, 1956.

**ლოონტი 1975:** ლლოონტი ალ. ქართული ზღაპრები. თბ.: „განათლება“, 1975.

**ცანავა 2009:** ცანავა. რ. მეტაფორა. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა“, 2009.

**ჰაიზინგა 2004:** ჰაიზინგა ი. კაცი მოთამაშე. თბ.: CIPDD, 2004.

**Metaphors in Folkloristic**

**Summary**

Metaphors in prose about Solomon the Wise has not only prosy meaning but it also conveys magic ideas. This form of topologic language is manifested in several forms: simple, complex and extended. (metaphor-riddle, metaphor-action) Wisdom of Solomon the Wise is always demonstrated by metaphors. He delivers his wisdom with simple metaphors, they are explained gradually. Listener will be defeated if he don't take the wisdom into consideration, thus he goes to Solomon again to ask for new, complex metaphor . The survival for the hero depends on perception of the right idea from the metaphor. There are some novels where Solomon the Wise uses metaphorical actions. In this case listener must meet the demanded terms and only after this he is able to get answer to the question and make success. Guessing Ironic quotation is not easy for Solomon the Wise too, such quotations usually transferred by old men or little boys. The central idea of the novels is the Wisdom of Solomon. The perception of the main ideas of metaphor is manifested by a speaker but sacrifice is the main aspect for the purpose.

# ბალადა

## ტრისტან მახაური

### სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ბალადები

ქართული ხალხური საგმირო ბალადებიდან ცალკე ჯგუფად გამოიყოფა სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ხასიათის ტექსტები: „იახსარი“, „კოპალა“, „პირქუში“, „ბრძანებდა ლაშარის ჯვარი“, „შურის ციხე“, „თავადი წყაროსთაველი“, „ხანმატის გიორგი“, „გიორგი, ნუ გაიქცევი“, „დევების ქორნილი“, „დევების ამომწყვეტი“, „გაბურთ ეშმა“ და სხვა.

ხევსურული პოეზიის კრებულში აკაკი შანიძემ აღნიშნული ბალადები ერთ განყოფილებაში მოათავსა, რომელსაც „თქმულებანი“ დარქვა (შანიძე 1931: 221-227). დანარჩენი კლასიფიკატორები მათ სხვადასხვა რუბრიკაში ათავსებდნენ. მაგალითად, მიხეილ ჩიქოვანი „მითოლოგიურს“ მიაკუთვნებდა (ჩიქოვანი 1975: 427), ქსენია სიხარულიძე — „სანესოს“ (სიხარულიძე 1970: 331-334). გიორგი კალანდაძემ კი აღნიშნული ბალადები ორ ნაწილად გაყო: ერთ ნაწილს უწოდა „სანესო-სარწმუნოებრივი ხასიათის ბალადები“, ხოლო მეორე ნაწილი ასე დაასათაურა: „ხალხურ თქმულებებზე აგებული ბალადები“ (კალანდაძე 1957: 33).

მცირეოდენი შესწორება უნდა შევიტანოთ ზემოთ მოტანილ კლასიფიკაციის პრინციპებში: ხალხურ თქმულებებზე შეიძლება იყოს შექმნილი ბალადა (მაგალითად, ისტორიული ბალადა), მაგრამ სანესო-სარწმუნოებრივი ხასიათი არ ჰქონდეს. ზემოთ ჩამოთვლილი ბალადები კი უკლებლივ სარწმუნოებრივი ხასიათისაა. ესენია მითოლოგიური ტექსტები, რომლებსაც საკრალური შინაარსი ჯერ კიდევ შეუნარჩუნებიათ და ოდენ სასიამოვნოდ საკითხავ პოეტურ თხზულებებად არ ქცეულან. სწორედ ამიტომ გავაერთიანეთ ისინი ერთი სახელწოდების ქვეშ: „სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური“.

ზემოთ ნახსენებ ყველა ბალადასთან დაკავშირებულია რაიმე თქმულება ანუ „ანდრეზი“. ამიტომ მათ შეიძლება „ანდრეზული ბალადებიც“ დავარქვათ. ბალადაში „შურის ციხე“ ნათქვამია:

„ერთიც ეტანა ღულელი, არიშაული ბერია,  
სახელს სუმელჯას ეტყოდეს, ანდრეზში ეგრე სწერია“.  
(შანიძე 1931: 222)

„ანდრეზი“ დასტურდება ბალადის მეორე ვარიანტშიც:

„განირეს შურის ციხეი, სიმაგრე იყო ძველია,  
ვისაგან აგებულ იყო, ანდრეზ არ არი ძველია“.  
(შანიძე 1931: 574)

ხევსური „ანდრეზს“ სინამდვილის პრეტენზიით გადმოგვცემს. ეს ბალადაც ხევსურეთის საყმოებში ისეა აღქმული, როგორც ნამდვილად მომხდარი ამბის პოეტური მატრიანე. უეჭველია, ხსენებულ ნაწარმოებს „ფერხისაში“ მღეროდნენ, მაგრამ ეტყობა ეს ტრადიცია ადრევე მოშლილა, რადგან მეოცე საუკუნეში მისი რიტუალური შესრულება აღარავის დაუფიქსირებია.

მკვლევარმა დავით გოგოჭურმა ზემოთ ჩამოთვლილი სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ხასიათის ტექსტები საერთოდ არ შეიტანა ხალხური ბალადების კრებულში „მალლა მთას მოდგა“ (გამომცემლობა „ნაკადული“, 1991). არადა, ისინი ნამდვილად ხასიათდებიან ბალადური ნიშნებით: აქვთ მკვეთრად ჩამოყალიბებული სიუჟეტი, რომელიც დრამატულად ვითარდება; ღვთისშვილთა ამბებს გადმოგვცემენ ბალადისათვის ნიშანდობლივი კომპაქტური სიმოკლით; ტექსტებში არის მიმართვები, დიალოგები და, რაც ყველაზე მთავარია, ეს ტექსტები დღესაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ფერხულით სრულდება, რაც ბალადის ადრეული საფეხურისთვის იყო დამახასიათებელი.

ფერხულის დროს შესასრულებელი ტექსტების ანუ „ფერხისულების“ შესახებ დავით გოგოჭური წერდა: „ფერხისული მთის ყველა კუთხეშია შემონახული და დროისა და გარემოების გამო საკმაოდ სახემეცვლილი, თუმცა ტრადიციულ დღესასწაულებზე მას ახლაც ასრულებენ მცირე შემადგენლობითა და უფერულად. თანდათან ეკარგება უძველესი სინკრეტულობის ნიშნებიც ... ფერხისული დღეობის დასასრულს ხატის კარზე სრულდებოდა ... სიმღერების შინაარსი უმეტესად ღვთისშვილთა სადიდებელი ან საგმირო-სამონადირო შინაარსისა იყო“ (გოგოჭური 1974: 225).

ფერხისული შედარებით კარგად სრულდებოდა მეოცე საუკუნის დასაწყისში, როცა ძველი ხევისბრები წარმართავდნენ რელიგიურ დღესასწაულებს. ერთი ასეთი რიტუალური შესრულების შესახებ საყურადღებო ცნობას გვანვდის აკაკი შანიძე. იგი აქვეყნებს „იახსრის“ ბალადის ერთ ვარიანტს და აღნიშნავს: „ეს „სიმღერე“ მე თამარ-ნეფის ხატობაში ჩავწერე 5.7. 1911 (სამშაბათს). საქმე ასე იყო: ხალხური ლექსების ჩანერის საქმე არ მიმოდოდა წინ. მე უკმაყოფილო ვიყავი და ხალხს შევსჩივლე, თანაც დავძინე: აი, მე გეტყვით ლექსს და სირცხვილი თქვენი, რომ თქვენ არას მეუბნებით-მეთქი. ნაუკუითხე ლეგენდა ლაშარის ოქროს შიბიანი მუხის მოჭრის შესახებ ... ისე მოეწონათ ეს ლექსი, რომლის შინაარსიც ყველამ კარგად იცოდა, რომ ერთბაშად ნდობა მოვიპოვე და ხევის-

ბერმა დარჩია მისრიაშვილმა მიჰმართა იქ მყოფთ: „მოდი, ფერხისა ვუძახოთ ამ იმერელს“-აო. ნამსვე ხალხი გაიპო ორ რიგად. მე ჩავდეგი შუაში, მოვიმარჯვე უბის ნიგნი და ფანქარი და შევეუდექი წერას. იწყებდა ერთი, ამბობდა სიტყვებს, სხვები კი ბანს ეუბნებოდნენ. როცა ერთ მუხლს გაათავებდნენ, მეორე რიგი შეენაცვლებოდა იმავე წესით და თუ პირველად სიტყვებს კარგად ვერ გავიგონებდი, მეორედ თქმის დროს შევასწორებდი. ამრიგად ჩავწერე მთელი ფერხისა“ (შანიძე 1931: 580).

ფერხისა ზოგჯერ რამდენიმე საათს გრძელდებოდა. მაგალითად, როცა სამთო სალოცავიდან ბარად ჩამოდებოდა დროშინი, მთელი გზა სიმღერით უნდა გამოეცლოთ, არ უნდა გაჩუმებულიყვნენ, რადგანაც ღვთისშვილს მლოცველთა უჩუმრად მსვლელობა არ სიამოვნებდა. მომღერლებს გვერდით მოჰყვებოდა ერთი მლოცავი, რომელიც ხან ერთს და ხან მეორე კორიფეს ლუდიან თასს მიაწვდიდა, რომ ხმა არ ჩახლეჩოდათ და სიმღერის განწყობაც არ დაეკარგათ. მღერისას ერთ საკულტო ლექსს მეორეს გადააბამდნენ, მეორეს — მესამეს, შემდეგ მეოთხეს და ასე მღეროდნენ, სანამ გზა არ გათავდებოდა. სწორედ ამისი მიზეზია, რომ საკულტო სიმღერები (არა მარტო ბალადები) კონტამინირებული სახითაა ჩანერილი და დაბეჭდილი. თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩანერილი „იახსრის“ ბალადის შუა ნაწილში ჩართულია თამარ დედოფლის მითოსური ლექსი („შვიდი წლის ქალი თამარი, ნეფედ თქვეს დედუფალიო“), შემდეგ კი ისევ იახსრის ამბავი გრძელდება („კარატით კარატეს მამცა თოკი ზედ გასავალიო“) და მთავრდება იახსრის კულტის დაარსებითა და მისი ყმებისადმი მიმართვით:

„ავის გორს შამიკიდოდით ჩემი პატარა ზარიო,  
მიდულეთ სალულე ქობი, ყმანო, გენეროსთ ჯვარიო!“  
(შანიძე 1931: 585)

თამარის ლექსი ჩატანებულია გრიგოლ აფშინაშვილის ჩანანერში და გიგია ჭინჭარაულის ნაუბარ ტექსტშიც, ხოლო თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩანერილ მეორე ფშაურ ფრაგმენტულ ვარიანტში თამარისა და ლაშარის ჯვრის შესახებ გავრცელებული ლექსი მიბმულია ბოლო ნაწილს (შანიძე 1931: 586). დანარჩენი ვარიანტები ასეთი სახის ჩანართისაგან თავისუფალია და მხოლოდ იახსარზე მოგვითხრობს:

გვიანდელი დანამატია გიგია ჭინჭარაულის ვარიანტში მელექსის ხსენება:

„ამაგის მალექსებელი აღვანში თუშის ქალიო,  
სალექსოდ გამამიგზავნეთ კვამლად შიშაქი ცხვარიო“.



ბალადაში „პირქუში, მკეთეი ყანიმისაო“ ვაწყდებით ასეთ სტრიქონს:

„ამაგის მალექსებელი ტუსალი რუსებისაო“.

მიხეილ ჩიქოვანი წერს, რომ ლექსში მოხსენებული მათეკამი მთელი ლექსის ავტორი არ არის (ქსზ 1972: 285), მაგრამ იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ეს ანონიმი მათეკამები თვითონ განავრცობდნენ ხოლმე საკულტო ლექსებს, რაც მცდარი აზრი იქნება. უბრალო მოკვდავი მელექსე ამდენს ვერ გაბედავდა, რადგანაც, ხალხის რწმენით, საკულტო ლექსი თვითონ ჯვარ-ხატის მიერ იყო ნათეკამი. ტექსტების კონტამინაცია ფერხისის დროს ხდებოდა: სარწმუნოებრივ-მითოლოგიურ ბალადას ჩვეულებრივ საგმირო ლექსს გადააბამდნენ ხოლმე, რათა სიმღერა არ შეეწყვიტათ და თავიანთი მეომარი ჯვარ-ხატებიც ესიამოვნებინათ ყმათა საგმირო საქმეების გახსენებით. ამგვარი კონტამინაციის თვალსაჩინო ნიმუშია „პირქუშის“ ბალადას მიბმული ღვთისო ბერიძიშვილის ამბავი (ქსზ 1972: 285).

რაც შეეხება მათეკამების დასახელებას, ეს ხერხი საერთოდ არ იყო დამახასიათებელი სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური პოეზიისთვის და ის უფრო საგმირო და საყოფაცხოვრებო ჟანრის პოეტური ნიმუშებისთვის იყო ნიშანდობლივი.

ასეთ ფაქტებზე იმიტომ გავამახვილეთ ყურადღება, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში ჯერ კიდევ ბევრი სამუშაოა ჩასატარებელი, გასაწმენდი და გასამიჯნავია ტექსტები, რომელთა შინაარსი სრულიად სხვადასხვაა და მხოლოდ შესრულების ხასიათი აერთიანებს მათ. ეს გარემოება უნდა გაითვალისწინონ ხალხური პოეზიის ანთოლოგიის შემდგენლებმა.

სარწმუნოებრივ-მითოლოგიურ ბალადებში თხრობა პირველი პირით მიმდინარეობს და, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მთხრობელი თვითონ ღვთისშვილია. ბალადის ე.წ. ექსპოზიციურ ნაწილში ნათქვამია, რომ ღვთისშვილნი მორიგე ღმერთის ანუ ღვთის კარზე იკრიბებიან და იქიდან მიემართებიან დევ-კერპების წინააღმდეგ საბრძოლველად და ყმათა საშველად.

იახსარი: „ხთის კარზე შევიყარენით  
ხთიშვილნი სამოცდასამნია“ (ქსზ 1992: 10).

პირქუში: „ხთის კარზე შევიყარენით  
ხთიშვილნი ყველა მხრისაო“ (ქსზ 1992: 10).

ზოგი ღვთისშვილი ყოველგვარი შესავლის გარეშე, პირდაპირ წარმოგიდგენს საკუთარ თავს.

ლაშარის ჯვარი: „დიდი ვარ ლაშარის ჯვარი,  
ცას ვეზი ოქროს შიბითა“ (ქზ 1992: 7).  
კოპალა: „მენა ვერ ბერი კოპალა,  
დევ-კერპთან მეომარია“ (ქზ 1992: 8).

ნაქადაგარ ტექსტებშიც პირველი პირით ესაუბრება ჯვარი ანუ ღვთისშვილი თავის ყმათ. ნაქადაგარების მიხედვითაც ჯვრები ღვთის კარზე იკრიბებიან ყმათა დასახმარებლად და ავსულთა ასალაგმავად, რომელთა უტიფრობა იქამდე მისულა, რომ ეს უნ-მინდურნი ღვთის კარსაც კი მისდგომიან და მისასვლელი მთლი-ანად ჩაუბნელებიათ.

ნაქადაგარი ზეისტიქოს ჯვარში:

„შავიყარენითავ ხთის კარზედავ. ეჭირ ხთის კარივ ქაჯ მანდი-ლოსანთავ. შამახვევიყვენსაო, ხთის კარ ვერ ვიხილეთავ. მაგვიგ-ვიანადავ კარატულივ. მემრ კვირაე წამავიდავ. შამაჩინდავ ლიქო-კულიო“ (სადიდებლები 1998: 181).

მოტანილი ფრაგმენტი ბალადების — „იახსრისა“ და „პირქუ-შის“ დასაწყისს მოგვავიწყებს. იახსრის ბალადაში „კვირაც“ არის ნახსენები („გადმოდგეს სასწორ-ჩარეჟი, კვირავ, გვიჭირე თვა-ლია“). კვირა ერთ-ერთი აქტიური პერსონაჟია იახსრის შესახებ არსებულ ანდრეზებში. იგი ეხმარება იახსრის თანამოძმეს კოპა-ლას საფალავნო ქვის ანევაში: „კვირამ ამ ქვას მათრახის წვერი წამოჰკრა. კიდევ გაამალა და იგი დევების გასროლილ ქვას შორს გადასცილდა“ (კიკნაძე 2009: 185). იახსარსა და პირქუშს დავა აქვთ ვერცხლის თასებზე. „ბოლოს ხთის კარზე რჯული ჰქონდათ. დამ-ბადებელმა და კვირამ გაარჩიეს ეს საქმე და თასები პირქუშს არგუნეს“ (კიკნაძე 2009: 186).

სარწმუნოებრივ-მითოლოგიურ ბალადებში, ანდრეზებსა და ნაქადაგარებში თითქმის ერთი და იგივე პერსონაჟები მოქმედებენ. ნაქადაგარში ზეისტიქოს ჯვარი ამბობს: „მაგვიგვიანდა კარატუ-ლივ“. პირქუშის ბალადაში კი ნათქვამია: „დაგვიგვიანდა პირქუში, ოსტატი ყანძიმისაო“.

ნაქადაგარ ტექსტებშიც ღვთისშვილი თვითონ წარმოგვიდგენს საკუთარ თავს:

- ა) „ჰაი, ჰაი, მე ორ მთავარანგელოზი,  
მე მაქვ ძალი-დ' შაძლებაი“.  
(სადიდებლები 1998: 179)
- ბ) „მე ჯაჭველი ორ, ჯაჭვიანო,  
არ თუ მაქვ ძალი, შაძლებაიო“.  
(სადიდებლები 1998: 182)

ნაქადაგრებში პირველი პირით გვიამბობს საკუთარ თავგადასავალს ხელი სამძიმარი:

„კმელეთზე ვიარებოდიდო,  
სალაღობელნი დავაცხვნიდო,  
სამკანა თითი ჩავადგიდო.  
აბულებათურთ იმედასაო  
ქალი საცოლედ მავსნონდიდო“.  
(სადიდებლები 1998: 183)

სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ბალადები, ნაქადაგრები და ანდრეზები ერთიან საკრალურ დროსა და სივრცეში მოიაზრება. მათ ჰყავთ საერთო პერსონაჟები, მსგავსია აგრეთვე მათი სიტყვიერი ქსოვილი, სათქმელის გამოხატვის ფორმა. ნაქადაგარი ტექსტები იყო ის წყარო, რომელმაც წარმოშვა სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ბალადები.

სარწმუნოებრივ-მითოლოგიურ ბალადებში დიალოგიც გვხვდება, მაგრამ აქ დიალოგის წარმმართველნი მხოლოდ ღვთისმშვილები არიან.

„ — ქაჯავეთ რად იარები,  
გიორგივ, მგელთა ფერაო?  
— ვალი მიკიდავ, ვალსა ვსთხოვ,  
რას მკითხავ, ქრისტის დედაო“ (ქსპ 1992: 12).

აქ სიტყვა-პასუხი ხახმატის ჯვარსა (ნმიდა გიორგი) და დედა ღვთისმშობელს შორის მიმდინარეობს. სხვაგან დიალოგში სამძიმარიც ჩაერთვება:

„ — გიორგივ, ნუ გაიქცევი,  
სამძიმარ მოგდევ ხელაო.  
— გიორგი არ გაიქცევის,  
ტანთ კაბა აქვის ჭრელაო“ (ქსპ 1972: 116).

ორიოდე ბალადაში თხრობა მესამე პირის ფორმითაცაა გადმოცემული:

„ქაჯეთის ბრძოლას აპირობს  
კაკმატელი გიორგიო“ (ქსპ 1972: 117).  
„ჩვენ თავად წყაროსთაველი  
მასდევს დევების ნაფრენსა“ (ქსპ 1992: 11).

როგორც ჩანს, ეს ბალადები შედარებით გვიანაა შექმნილი, რადგანაც მათში ღვთისშვილის ნაცვლად უკვე მესამე პირი მოგვითხრობს თავისი სალოცავი ჯვარ-ხატის ბრძოლას ბოროტი ძალების წინააღმდეგ. საერთოდ, მთხრობელ პირთა მონაცვლეობა საინტერესო საკითხავს ხდის საკულტო ბალადებს და თავიდან აცილებს ერთფეროვნებას.

სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ბალადები რიტუალური შესრულებისაა. ამდენად, ისინი მოქცეულია გარკვეულ ჩარჩოში. ყველა ბალადისათვის აუცილებელია საფერხულო სიმღერის ტრადიციული დასაწყისი:

„ვახსენოთ ღმერთი, ვახსენოთ,  
მერე ბატონი ჩვენია“.

„ბატონში“ იგულისხმება კონკრეტული თემის მფარველი წმინდანი, ანუ ღვთისშვილი, რომლის სახოტბო ბალადაც უნდა იმღერონ ჯვარის ყმებმა. ამ ბალადების დასასრულიც ზღაპრის ფორმულასავით ტრადიციულია:

„არალალო, ელა-გელასა,  
ჭიქა მეკიდა ხელასა.  
მთქმელსა და მაყურებელსა —  
ღმერთი გწყალობდესთ ყველასა!“

სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ბალადების გმირი, ჩვეულებრივი საგმირო ბალადების გმირისაგან განსხვავებით, ბოროტებასთან ბრძოლაში მუდამ გამარჯვებული გამოდის და საკუთარ კულტს აარსებს, ბრძოლაში დაღუპული გმირისა კი მხოლოდ სახელი რჩება.

რაც შეეხება ბალადებს „დევების ქორნილი“, „დევების ამომწყვეტი“, „გაბურთ ეშმა“, ისინი თუმცა იუმორისტული ელფერით გამოირჩევიან და ამის გამო მკვლევართ შედარებით გვიან შექმნილ პოეტურ ტექსტებად მიაჩნიათ, მაგრამ მათში გარკვეულწილად მაინც არის ასახული ქართველ მთიელთა მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენები. იუმორისტული ტონი საერთოდ დამახასიათებელია ევროპული ბალადებისთვის (გერმანული, ინგლისური, სკანდინავიური ბალადები) და ამ მხრივ არც ქართული ბალადებია გამონაკლისი.

## **დამონებიანი:**

**გოგოჭური 1974:** დავით გოგოჭური, მელექსეობა ხევსურეთში, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1974

**კალანდაძე 1957:** კალანდაძე გ. ქართული ხალხური ბალადა. თბ.: „სახელგამი“, 1957.

**კიკნაძე 2009:** კიკნაძე ზ. ანდრეზები. თბ.: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

**სადიდებლები 1998:** ჯვარ-ხატთა სადიდებლები. ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზურაბ კიკნაძემ, ხვთისო მამისიმედიშვილმა და ტრისტან მახაურმა. თბ.: „ნეკერი“, 1998.

**სიხარულიძე 1970:** სიხარულიძე ქს. ქართული ხალხური სიტყვიერების ქრესტომათია. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1970.

**ქსპ 1972:** ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, თბ.: „მეცნიერება“, 1972.

**ქსპ 1992:** ქართული ხალხური პოეზია. შეადგინეს ზ. კიკნაძემ და ტრ. მახაურმა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1992.

**შანიძე 1931:** შანიძე ა. ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, ხევსურული. ტფ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1931.

**ჩიქოვანი 1975:** ჩიქოვანი მ. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1975.

## **Trastan Makhauri**

### **Religious-Mythological Ballades**

#### **Summary**

Georgian mountaineer's protector saint's fight against the evil forces is reflected in the ballades which have religious-mythological character. In contrast ordinary herotic ballades the hero of religious-mythological ballades always gains a victory.

## ლეგენდა

---

### *ხვთისო მამისიმედიშვილი*

### წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი ქართულ ფოლკლორში

ბერძნული საისტორიო წყაროების მიხედვით, ქრისტიანული მოძღვრების უდიდესმა წარმომადგენელმა, VII საუკუნის მოღვაწე მაქსიმე აღმსარებელმა სიცოცხლის უკანასკნელი თვეები საქართველოში გაატარა და იქ აღესრულა. ბერძნული დოკუმენტების ცნობას წმინდანის საქართველოში გარდაცვალების შესახებ ლეჩხუმში, კერძოდ, დეხვირის თემის სოფლებში მაქსიმეს შესახებ გავრცელებული ფოლკლორული გადმოცემები და მისტერიებიც ადასტურებენ. უფრო მეტიც, ხალხური ზეპირი ტექსტები მოგვითხრობენ მაქსიმეს გარდაცვალების მიზეზებზე, მიუთითებენ წმინდანის დაკრძალვის ზუსტ ადგილზეც. დეხვირის მახლობლად, კერძოდ მურში, ხალხური გადმოცემებისა და საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, მდებარეობს წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის საფლავი, იქვე აღმართულია წმინდა მაქსიმეს სახელობის ეკლესიაც.

დეხვირის თემის სოფლებში მაქსიმეს შესახებ გავრცელებულმა ზეპირმა ტექსტებმა მკვლევართა ყურადღება მიიპყრო და 1914 წლის ივლისში ლეჩხუმს პეტერბურგიდან აკადემიკოს ნ. მარის ხელმძღვანელობით რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიის ინსტიტუტის ექსპედიცია ეწვია. მათ წმინდა მაქსიმეს შესახებ ხალხის ხსოვნაში დარჩენილი გადმოცემები შეკრიბეს და არქეოლოგიური გათხრებიც ჩაატარეს, მაგრამ, როგორც ირკვევა, მუშაობის გაგრძელებას ხელი შეუშალა პირველმა მსოფლიო ომმა. საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ მურში მაქსიმე აღმსარებლის სახელობის ეკლესია თითქმის მთლიანად დაინგრა, ხოლო წმინდანის საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ კვლევა-ძიება შეწყდა.

პირველი ექსპედიციიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ, 1969 წელს, წმინდა მაქსიმეს შესახებ თქმულება გადმოცემების ჩასაწერად და შესასწავლად დეხვირის თემის სოფლებს პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი ესტუმრა. აღმოჩნდა, რომ იქ ჯერ კიდევ ცხოვრობდნენ წმინდა მაქსიმეს გარდაცვალებისა და დაკრძალვის ფოლკლორული ვერსიების მახსოვარნი. მიხეილ ჩიქოვანმა წმინდა მაქსიმეს შესახებ გამოაქვეყნა როგორც 1914 წელს ეთნოგრაფ დ. ყიფშიძის მიერ მოპოვებული ზეპირი ტექსტები, ასევე საკუთარი

ჩანაწერებიც და თან გამოკვლევაც დაურთო (ჩიქოვანი 1971). საბჭოთა პერიოდში ფოლკლორული ვერსიების შესწავლა წმინდა მაქსიმეს საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ აღარ გაგრძელებულა.

2007 წლის 23 ივლისიდან 1 აგვისტომდე ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორის ზურაბ კიკნაძის ხელმძღვანელობით ლეჩხუმში, დეხვირის თემის სოფლებში, წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების ფოლკლორული ვერსიების ჩასაწერად და შესასწავლად რიგით მესამე ექსპედიცია მოეწყო. მასში მონაწილეობდნენ თსუ ფოლკლორისტიკის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორები ტრისტან მახაური და ხეთისო მამისიმედიშვილი.

ლეჩხუმში წმინდა მაქსიმეს შესახებ ზეპირი გადმოცემების ყველაზე გავრცელებული ვარიანტი მოგვითხრობს:

წმინდა მაქსიმე დეხვირში დაიარებოდა. არავინ იცოდა, თუ საიდან მოვიდა ეს მოხუცი. ზოგიერთი გადმოცემით, მას ხის ფულუროში უცხოვრია.

ერთ-ერთი დეხვირელი გლეხი, ქარეიშვილი-ჭაბუკიანი, რომელიც არც მარხვას ინახავდა და არც უქმობდა, თავის ხარებს ღამ-ღამობით მეზობლის ყანაში უშვებდა, რათა მეორე დღეს, კალოობისთვის მადღრები ყოფილიყვნენ. ხარები მეზობლის სიმინდს ანადგურებდნენ. მოსავალი რომ გადაეჩინა, მაქსიმე ხარებს მეზობლის ყანიდან ერეკებოდა.

ქარეიშვილს თავისი ხარები მადღრები ეგონა, დილით კი მშვირები ხვდებოდა. მაქსიმემ ამხილა ქარეიშვილი-ჭაბუკიანი, მაგრამ ამაოდ. თუმცა სასწაული მოხდა: როცა ქარეიშვილის მეზობლის კალოზე დარი იდგა, მის კალოს ნისლი ეხვია და წვიმა მუშაობის საშუალებას არ აძლევდა. ასე გამეორდა რამდენჯერმე. გაბრაზდა თურმე ქარეიშვილი, გამოიტანა თოფი და ნისლს ესროლა. ნისლიდან კალოზე მოულოდნელად მკვდარი მაქსიმე ჩამოვარდა.

ქარეიშვილს დანაშაულის დაფარვა უნდოდა და მაქსიმე ჩუმიად ჭურისწყალთან დაუმარხავს. მისულა მეორე დღეს საფლავთან და მიცვალებული საფლავიდან ამოსული დახვედრია. წაულია ქარეიშვილს ცხედარი და ახლა სოფლის კანცელარიასთან, დიდი ცაცხევის ახლოს, ძველ ეკლესიასთან დაუმარხავს; მიცვალებული ისევ ამოსულა საფლავიდან. შემდეგ ცხეთას, წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიასთან დაუმარხავს, არც იქ ისურვა თურმე მაქსიმემ განსვენება.

ერთ ღამეს მაქსიმე გამოცხადებია ქარეიშვილს და მისთვის უთქვამს:

— უხედარი, უსხი მოზვრები შეაბი უხმარ მარხილში, ზედ დამაკარი და გაუშვიო. სადაც მოზვრები გაჩერდებიან, იქ დამმარხეთო.

ქარეიშვილი ასეც მოქცეულა: მოუყვანია უხედარი ხარები, შეუბამს უხმარ მარხილში და ზედ წმინდა მაქსიმე დაუკრავს.

წამოსულან დეხვირიდან ურა მოზრები, თურმე გზა იფინებოდა, ლობეები ერთდებოდა, არაფერი უკავდებოდათ წინ ბულებს. გამოუვლიათ ცხეთა, კოკოშასწვერი, გვირგვინიშისწვერი, ორბელისწვერი, ჩხუტელის ეკლესია და მისულან მურში, ცივწყაროსთან, ხარები იქ გაჩერებულან. ხარები მსხვერპლად შეუწირავთ, მარხილის შემით კი მათი ხორცი მოუხარშავთ და სამღვთო გადაუხდიათ. წმინდა მაქსიმეც, როგორც ნათქვამი ჰქონდა, იქ დაუმარხავთ. ამის შემდეგ წმინდა მაქსიმე საფლავიდან აღარ ამოსულა და ქარეიშვილის კალოზეც გამოიდარა.

წმინდა მაქსიმეს მურში დაკრძალვის დღიდან ყოველ კალოობას დეხვირის, ლესინდის, ლასხანას, წილამიერისა და ჩხუტელის მოსახლეობა იკრიბებოდა დეხვირის ციხესთან, კისრებზე მორჩილების ნიშნად ღვლეჭებს იბამდნენ და რა გზაც უსხმა მოზრებმა გაიარეს, იმ გზით მიდიოდნენ წმინდა მაქსიმეს საფლავზე სინანულისა და მორჩილების გამოსახატავად. მისტერიის მონაწილენი აუცილებლად განწმენდილნი უნდა ყოფილიყვნენ. ისინი წმინდა მაქსიმეს გამოდარებას შესთხოვენ.

მაქსიმეს თქმულებას საქართველოს მხოლოდ ერთადერთი კუთხე, ლეჩხუმი იცნობს. ეს ზეპირი ტექსტი თავისი მრავალი ვარიანტებითურთ ლეჩხუმში მხოლოდ დეხვირის თემის სოფლებშია (დეხვირი, ლესინდი, ლასხანა, წილამიერი, ჩხუტელი) გავრცელებული. თქმულებაში მოქმედების არეალი არ სცილდება რამდენიმე კილომეტრს, კერძოდ შემდეგ სოფლებს: დეხვირი, ცხეთა, კოკოშასწვერი, გვირგვინიშისწვერი, ორბელისწვერი, ჩხუტელი, მური. მაქსიმეს თქმულება სხვაგან ვერც გავრცელებოდა, რადგან მაქსიმეს მისტერიას მხოლოდ იქ ასრულებდნენ. ხალხური ტექსტის შინაარსი მთლიანად „შეფუთული“ იყო საიდუმლო რიტუალში, რომელსაც ყოველ კალოობას დეხვირის თემის მცხოვრებლები ასრულებდნენ და გადმოცემასაც მათი ზეპირი ხსოვნა ინახავდა. XIX საუკუნის ბოლოდან, გადმოცემების მიხედვით, წმინდა მაქსიმეს საფლავთან დარის გამოთხოვის რიტუალს აღარ ასრულებდნენ და ამის გამო ზეპირი ტექსტიც თანდათან დავიწყებას მიეცა. გადმოცემის სიუჟეტი მთლიანად ადგილობრივ ტოპონიმებზეა „დამაგრებული“. მაქსიმეს თქმულება შეიქმნა დეხვირის თემში და ამავე საზოგადოების ზეპირმა მეხსიერებამ ვარიანტების სახით მოიტანა ჩვენს დრომდე. ლეჩხუმის სხვა სოფლები წმინდა მაქსიმეს შესახებ რაიმე სახის თქმულებას არ იცნობენ. სავარაუდებელია, რომ ბიზანტიიდან საქართველოში გადმოსახლებულმა წმინდა მაქსიმე აღმსარებელმა სიცოცხლის უკანასკნელი თვეები სწორედ დეხვირის თემში გაატარა და იქ აღესრულა. სხვანაირად ამგვარი ტექსტი



დევვირის საზოგადოების ზეპირსიტყვიერ ფონდში ვერ გაჩნდებოდა. სხვა საკითხია, რა სახით შეინახა და მოიტანა ხალხის ზეპირმა მეხსიერებამ ჩვენს დრომდე მაქსიმეს თქმულება და რა „ჭურჭელი“ ანუ ფორმა მოუძებნა ამბავს შესანახად. მაქსიმეს თქმულების ზეპირი ტექსტი მითოლოგიური შინაარსისაა, ხოლო მთავარი პერსონაჟი მაქსიმე, მართალია, რეალური პიროვნებაა, მაგრამ, როგორც ხალხურ თხრობას სჩვევია, ის მითოლოგიური გმირის თვისებებითა და ფუნქციური ნიშან-თვისებებით აღჭურვა. მაქსიმეს თქმულებაში გვხვდება ტრადიციული გმირისა და რიტუალურ პერსონაჟთა ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი რიტუალური ეპიზოდები.

თქმულების თანახმად, მაქსიმე დევვირში დაიარებოდა, მაგრამ როგორც ეპიკური გმირისთვის არის დამახასიათებელი, არავინ იცოდა სოფელში მისი წარმომავლობის, მშობლებისა და ბავშვობის შესახებ. ოიდიპოსისა და ბიბლიური იოსების მსგავსად, მაქსიმე იმ საზოგადოებაში მოსულია. ის უცხოა, უცნობია მისი წარსული. თვით „მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ წერილობითი ბიოგრაფიული წყაროები წმინდანის როგორც წარმომავლობას, ასევე ბავშვობას ბუნდოვნად გადმოგვცემს და ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავ ცნობებს ემყარება. თქმულების მიხედვით არაფერი ვიცით მაქსიმეს ბავშვობაზე.

ზეპირგადმოცემებში მაქსიმე თითქოს განდევილია და ზოგიერთი ვერსიით, ცაცხვის ფულუროში ცხოვრობს. საფიქრებელია, ხომ არ გამოხატავს „ხის ფულურო“ ციხეს, რომელშიც, წერილობითი წყაროების მიხედვით, ბიზანტიიდან კოლხეთში ექსორიაქმნილი მაქსიმე იმყოფებოდა.

მაქსიმე განმანათლებელია. ის ადამიანებს მოუწოდებს სინდისისა და სიკეთის კეთებისკენ. მაქსიმე, ქაოსისა და უწესრიგობის საწინააღმდეგოდ, წესსა და რიგს აძლევს სოფელს, აწესრიგებს ადამიანურ ურთიერთობებს.

მაქსიმე ფლობს ზებუნებრივ ძალას, ამინდზე ზემოქმედების უნარს, რომელიც ერთ-ერთ უდიდეს სასწაულად შეიძლება მივიჩინოთ. როცა სოფლის ყველა კალოზე დარი იდგა, მაქსიმემ გაბუდაყუბულ ქარეიშვილს კალოზე სასჯელად ღრუბელი და წვიმა მოუვლინა. ამიტომაც, მისტერიის თანახმად, სოფელელები წმინდა მაქსიმეს გამოდარებას ევედრებიან. ლორდ რაგლანის აზრით, „ტრადიციული გმირის ჯადოსნური გამარჯვებები წვიმის მოყვანას უკავშირდება. იოსები სწორად იწინასწარმეტყველებს ამინდს, მოსე არაერთ გამარჯვებას მიაღწევს, რომელთაგან ერთ-ერთი წვიმის მოყვანაა, ელიაც წვიმის მოყვანის შეჯიბრში ამარცხებს წინასწარმეტყველებს. ბუნების მოვლენებზე ძალაუფლება ყველაზე ნიშანდობლივია ღვთაებრივი მეფეებისათვის და, რო-

გორც ჩანს, ტახტის პრეტენდენტს ხშირად წვიმის მოყვანის გამოცდა უნდა გაეკეთა“ (რაგლანი 1965: 57).

თქმულების მიხედვით, მაქსიმეს ღვთაებრივი ბუნების გამოვლენა აგრეთვე ღრუბლის ან ნისლის სახით გამოცხადება. ამ უნარს მაქსიმე სოფლის მტრებისა და ურჩების გასაფრთხილებლად იყენებს. აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოების მფარველი ღვთისმშვილები ღრუბლის სახით ეცხადებიან თავიანთ რჩეულ „მკადრებს“, ამგვარად მოეწვინა უფალი სინას მთაზე მოსეს და უფლის ანგელოზი ბერ ხვედიოსს ხანძთაში.

მაქსიმე ებრძვის ბოროტებას, ის არ ურიგდება უსამართლობას. ქარეიშვილის მიერ მეზობლის ყანაში გაშვებულ ხარებს, რომლებიც სიმინდს ანადგურებდნენ, მაქსიმე უკან ერეკება, რათა მოსავალი გადაარჩინოს. ამიტომაც წმინდა მაქსიმეს ჭირნახულის მფარველობაც მიეწერება. შეურიგებლობა ბოროტებასთან, უსამართლობასთან ბრძოლა და საფლისათვის ზრუნვა ეპიკური გმირის მთავარი თვისებაა. ქრისტიანი წმინდანი ბოროტებასთან ბრძოლას ხშირად მსხვერპლად ეწირება, მაგრამ სოფლისთვის ზრუნვასა და მფარველობას ის სიკვდილის შემდეგაც განაგრძობს.

თქმულების გმირი მაქსიმე ქარეიშვილის მიერ თოფიდან გასროლილი ტყვიით იღუპება. თოფი და ტყვია თქმულებას გვიანდელ პერიოდში ჩაენაცვლა. ზეპირმა შემოქმედებამ მაქსიმეს გარდაცვალება ამგვარ ყალიბში მოაქცია: ისტორიული პირის თავგადასავალში მითოლოგიური ეპიზოდები შეიტანა. ტრადიციულ გმირებს, ჯადოსნური ზღაპრისა და ისტორიული გმირებისგან განსხვავებით, საიდუმლო ვითარებაში კლავენ. თქმულების სიუჟეტი მაქსიმესა და ქარეიშვილის ურთიერთობის ფონზე ვითარდება, რომელშიც ქარეიშვილი დაცემულ, ცოდვილ კაცობრიობას განასახიერებს. გადმოცემაში არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ჰუბრისს. ქარეიშვილი გაბუდაყდა და დაუპირისპირდა როგორც სოფელს, ასევე მაქსიმეს. მას უკვე აღარც თანასოფლელების რცხვენოდა და აღარც ღმერთის ემინოდა. ქარეიშვილი სულს კიდევ უფრო იმძიმებს, როცა დანაშაულის დაფარვას ცდილობს და მაქსიმეს საიდუმლოდ ასაფლავებს.

მითოუპიკურ გმირს ხშირად სამ ან რამდენიმე ადგილზე ასაფლავებენ, უფრო მთის წვერზე, ზოგჯერ მისი საფლავი იდუმალეზით არის მოცული და უცნობია. ქარეიშვილმა მაქსიმე მიწას სამჯერ მიაბარა, ზოგიერთ ვარიანტში მაქსიმეს დაკრძალვის ადგილად მთის წვერი სახელდება: კოკოშასწვერი, გვირგვინიშისწვერი ან ორბელისწვერი. თუმცა ამგვარი დაკრძალვა გარდაცვლილისთვის მიუღებელია, მან არ ისურვა იქ საბოლოო განსვენება და ყოველი დაკრძალვის შემდეგ მაქსიმე ქარეიშვილს საფლავიდან

ამოსული ერვენება. ამით მაქსიმემ ქარეიშვილს თავისი ღვთაებრივი ძალმოსილება და ადამიანური ნების უსუსურობა დაანახა. დაფარული, როგორც წესი, განცხადდა. მაქსიმე თავისი მოქმედებით სინანულის გრძნობას აღვივებს ქარეიშვილ-ჭაბუკიანში — წუთისოფლისგან ძლეულ, დაცემულ ადამიანში.

სიზმარი, როგორც აუცილებლობა მნიშვნელოვანი ამბის წინ, განსაკუთრებული ეპიზოდია მაქსიმეს თქმულებაში. სიზმარში ხდება ხშირად ღვთაებრივი გამოცხადება. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ბიბლიური სიზმრები. წმინდა მაქსიმე კიდევ ერთხელ ეცხადება თავის მკვლელს ირეალურ სამყაროში და თავისი საბოლოო განსასვენებლის შესახებ საიდუმლოსა და სურვილს უმჟღავნებს. ამიტომაც მის საქციელში უსათუოდ მტრის შენდობის ქრისტიანული აქტი უნდა დავინახოთ. სიზმარში მაქსიმეს განმანათლებლური მოტივი ამოძრავებს, მისი სურვილია სიკეთისკენ მიმართოს, ჭეშმარიტებაზე მოაქციოს შეცდომილი.

სიზმარში მაქსიმე თხოვნით მიმართავს ქარეიშვილს: — დააკრას მისი ცხედარი ახალ, „უხმარ“ მარხილზე, შეაბან მარხილში გაუხედნელი ხარები და გაუშვან თავის ნებაზე, სადაც გაჩერდებიან ხარები, იქ დამარხოს. ამ ქმედებით მაქსიმეს სურს, რათა კიდევ ერთი ღვთიური სასნაულის მხილველი გახადოს ცოდვილი ქარეიშვილი, აღძრას მასში სინანულის განცდა. „უხედარი“, „უსხი“ ხარები, რომლებიც მაქსიმეს სამუდამო განსასვენებელში შეუსვენებლად მიაქროლებენ, წმინდა, ღვთიურ, იგივე „მზიურ“ ცხოველებად ითვლებიან. ისინი წმინდანის სამსახურში არიან და მას უნდა შეეწირნენ. დეხვირიდან წასულმა ხარებმა, რომელთა წინ გზა იფინებოდა, ლობეები ერთდებოდა და „არაფერი უკავდებოდათ“, გაიარეს ცხეთა, კოკოშასწვერი, გვირგვინიშისწვერი, ორბელისწვერი და ჩხუტელი. საბოლოოდ ისინი მურში, ცივწყაროსთან გაჩერებულან.

უჩვეულო ამბის მოლოდინში ხალხი ხარებს უკან მისდევდა და ისინი, ისევე როგორც ხორასნიდან ლომისის ხატს გამოყოლილი შვილი ათასი ქართველი ტყვე, ყველა ერთად ხედავდა ღვთის სასნაულს. უხედარი ხარების ნაკვალეზე ხდებოდა დეხვირიდან წამოსული ხალხის ერთ მრევლად, ერთ „საყმოდ“ ჩამოყალიბება, საფუძველი ეყრებოდა ახალ მისტერიას, წმინდანის კულტს და წმინდა მაქსიმეს თავყვანისმცემელ საზოგადოებას.

საკრალური ადგილი, სადაც მაქსიმე სამუდამოდ დამკვიდრდა და მის კულტს მიეცა დასაბამი, წმინდანმა თვითონ ამოირჩია, ეს მისი ნება და უნარია. მაქსიმე წმინდა განსასვენებელს ადამიანის ნებისგან დამოუკიდებლად, თავისი სურვილით იკავებს. ხორციელი ადამიანები სასნაულის მხილველნი რომ გამხდარიყვნენ, მაქსიმეს დაკრძალვა საზოგადოებისთვის უჩვეულო უნდა ყოფი-

ლიყო. სწორედ მაშინ წმინდანს პირველი სამსახური ხარმა გაუნია. ხარის მიერ სინმინდის მიტანა სამუდამო სამყოფლამდე, საკრალური ადგილის აღმოჩენა, ფართოდ გავრცელებული სიუჟეტიკა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ამ ტიპის თქმულებებში წმინდა ადგილად შეირაცხება ხარის დალუპვის ადგილი: ტყვეობაში მყოფი ლომისის ჯვარი ხორასანში ხარს შუბლზე დააკრეს, რომელიც შვიდი ათას ტყვეს სამშობლოსკენ გამოუძღვა. იარა ხარმა და სადაც დაისვენა, ყველგან მისი ნიში ააშენეს; ხოლო სადაც ხარი დაილუპა, იქ ლომისის წმინდა გიორგის ეკლესია ააშენეს (ანდრეზები 2009: 255-257). ძარწემის წმინდა გიორგის დაარსების თქმულებაში კი, ლეკებში ტყვედ წაყვანილი ხატი, რომელმაც ჭირი მოუვლინა თავის გამტაცებლებს, მოლას გამოეცხადა და უთხრა: საიდანაც მომიყვანეთ, იქ დამაბრუნეთ, ერთი მოზვერი გამოიყვანეთ, იმის რქებზე მიმაკარით და გამიშვითო. ასეც მოქცეულან. გზას ხატი უჩვენებდა მოზვერს, მისულა მოზვერი ძარწემში და ერთი ასკილის ძირას გაჩერებულა. მოზვერი მომკვდარა და იმ ადგილზე ძარწემის წმინდა გიორგის ეკლესია აუშენებიათ (კიკნაძე 1996: 22). უღელდაუდგმელი ხარებით სინმინდის გადატანა ერთი ადგილიდან მეორეზე, როგორც არქეტიპი, გვხვდება ბიბლიაში: უფლის კიდობანი ფილისტიმელთა ქვეყნიდან ისრაელთა სასაზღვრო დაბაში გადააქეთ ურმით, რომელშიც უღელდაუდგმელი ძროხები იყო შებმული (1 მეფ. 6: 4-14).

ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში თებეს დაარსების მითოსიც ღვთაებრივ ცხოველს უკავშირდება. თავისი დის, ევროპეს, უიმედო ძებნით შეწუხებულმა კადმოსმა დელფოს სამისნოს მიაშურა. დელფოს ორაკულმა კადმოსს ურჩია, ხელი აეღო ევროპეს უსარგებლო ძებნაზე, სამისნოდან გამოსული გაჰყოლოდა ძროხას, რომელიც პირველად შეხვდებოდა გზაზე და იმ ადგილას, სადაც ეს ცხოველი დანებობდა, ქალაქი დაეარსებინა. ღვთაებრივმა ცხოველმა კადმოსი ბეოტიამი ერთ აყვავებულ, წყლით მდიდარ ვაკეზე მიიყვანა, სადაც წამოწვა და დაისვენა. სწორედ იქ კადმოსმა ააშენა ქალაქი თებე (ბერძნული მითების სამყარო 2005: 8).

დებვირიდან გამოსულმა ხარებმა მარხილით, რომელზეც წმინდა მაქსიმე იყო დასვენებული, გამოიარეს ცხეთა, გვირგვინიშისწვერი, ჩხუტელისთავი და მისულა მურში. ყველა იმ ადგილს, სადაც ხარებმა დაისვენეს, ხალხი წმინდად მიიჩნევს და მოგვიანებით მას ან ჯვარი ეწოდა, ან იქ ეკლესია აშენდა.

„მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების“ წერილობითი ვერსიიდან ცნობილია, რომ კოლხეთში გადმოსახლებული, მკლავმოკვეთილი მაქსიმე „ლასტებზე“ დაკრული მიჰყავდათ ციხეში.

საკრალურ ადგილზე ხარის მიერ წმინდანის ან ჯვრის გადაბრძანების სიუჟეტი ძირითადად ტყვეობაში მყოფ ხატებს უკავშირ-

დება. რატომ გაჩნდა მაქსიმეს თქმულებაში ეს სიუჟეტი? იქნებ ხალხურმა თხრობამ მაქსიმეს ამბის გადმოსაცემად მზა მითოლოგიური სიუჟეტი გამოიყენა ან ბიზანტიიდან გადმოსახლებული წმინდანის ტყვეობის ხსოვნა შეინახა? ეს არავინ იცის და იდუმალებით არის მოცული.

ხარები, როგორც აღვნიშნეთ, მურში გაჩერდნენ და დაიხოცნენ, ამიტომ მაქსიმეც იქ დაკრძალეს. ამის შემდეგ წმინდა მაქსიმე საფლავიდან აღარ ამოსულა და ქარეიშვილის კალოზეც გამოიდარა. თქმულების ეს ეპიზოდი მკაფიოდ გამოხატავს ცოდვილთა შენდობის, მიტევებისა და შეწყალების ქრისტიანულ თვალსაზრისს. ზოგიერთი ვერსიით, ხარები წმინდა მაქსიმეს მსხვერპლად შესწირეს, მარხილის შეშით კი მათი ხორცი მოხარშეს და სამღვთო გადაიხადეს. ეს იყო პირველი მისტერია, საიდანაც დასაბამი მიეცა წმინდა მაქსიმეს თაყვანისცემას დეხვირის თემში.

მაქსიმეს გარდაცვალებამ სინანულის გრძნობა დაბადა საზოგადოებაში. მაქსიმეს მურში დაკრძალვის დღიდან ყოველ კალოობას დეხვირის ციხესთან იკრიბებოდა დეხვირის, ლესინდის, ლასხანას, წილამიერისა და ჩხუტელის მცხოვრებლები. ისინი აუცილებლად განწმენდილნი უნდა ყოფილიყვნენ და წმინდა მაქსიმეს გამოდარებას შესთხოვდნენ. მისტერიული რიტუალის მონაწილენი მორჩილების ნიშნად კისერზე ღვლეჭებს იბამდნენ და რა გზაც მაქსიმეს დაკრძალვის დღეს გაიარეს „უსხმა“ მოზვრებმა, ისინიც იმ გზით მიდიოდნენ წმინდა მაქსიმეს საფლავზე სინანულისა და მორჩილების გამოსახატავად.

ამგვარ რიტუალს, ღვლეჭებშებმული მლოცველის წმინდა ადგილზე კოლექტიურ მისვლასა და წმინდანისადმი მორჩილების გამოხატვას, სავარაუდოდ ქართული ხალხური რელიგიური ტრადიცია იცნობდა. ხევსურულ ნაქადაგარში პირქუშის ჯვარი თავისი ყმების შესახებ აცხადებს: „მე მაშინ მქონდა ძალი-დ' შაძლებავი, როსაც ყმანივ ჯარჯ-გირკვლიან და მიმიოდესავ“ (ჯვარ-ხატთა სადიდებლები 1998: 180). როგორც ჩანს, ბაცალიგოელები მორჩილების გამოსახატავად პირქუშის ჯვარში დეხვირელთა მსგავსად, ღვლეჭებით ანუ კისერზე შებმული წნელის აპურებითა და ხის რკალებით მიდიოდნენ.

აღსანიშნავია, რომ დეხვირიდან დაძრული ამინდის გამოთხოვის მისტერიის მონაწილე მლოცველი, გზაზე ღობე შეხვდებოდა თუ ყანა, ზედ გადადიოდა. ისინი შეუსვენებლად, ლოცვითა და გალობით მირბოდნენ მაქსიმეს საფლავისკენ, ანუ ისე, როგორც მაშინ, პირველად, როცა მარხილში შებმული უხედარი ხარები წმინდანის ცხედარს მიაქროლებდნენ სამუდამო განსასვენებლისკენ: „გზა იფინებოდა“, „ღობეები ერთდებოდა“, „არაფერი უკავდე-ბოდათ“. მლოცველს მურისკენ მღვდელი მიუძღვოდა, მსგავსად

საკულტო რიტუალის მონაწილე ფშავ-ხევსურული ჯვარიონისა, რომლებსაც სამთო სალოცავისკენ ხევისბერი უკვალავს გზას.

ამინდის გამოთხოვის მისტერია, რომელიც ყოველ კალოობას იმართებოდა დეხვირის თემის სოფლებში, წარმოადგენს წმინდა მაქსიმეს შესახებ მითოლოგიური გადმოცემის ნამდვილობის დამადასტურებელ საიდუმლო რიტუალს.

თხრობის ხალხური სტილი მაქსიმეს თქმულების ნამდვილობას, მასში გადმოცემული ამბის ეჭვშეუვალობას, ტექსტში ჩართული ტოპონიმებითა და ანთროპონიმებითაც აძლიერებს.

კალოობა, რომლის დროსაც, გადმოცემის თანახმად, წმინდა მაქსიმე დაიღუპა, ლეჩხუმში აგვისტოში იმართებოდა. ისტორიული წყაროების მიხედვით, წმინდა მაქსიმეც 13 აგვისტოს გარდაიცვალა. წმინდა მაქსიმეს შესახებ დეხვირის თემში გავრცელებული ზეპირი ტექსტები ღრმა ქრისტიანულ მოტივებს შეიცავენ, თუმცა თხრობის ხალხურმა სტილმა მაქსიმეს ამბავს მზა მითოლოგიური სიუჟეტი მოუძებნა და ამ სახით შემოგვინახა.

#### **დამონეშპანი:**

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

**ბერძნული მითების სამყარო 2005:** შვიდკარიბჭიანი თებე. ბერძნული მითების სამყარო. თხრობა და კომენტარები გიორგი ხომერიკისა. თბ.: „ლოგოსი“, 2005.

**კიკნაძე 1996:** კიკნაძე ე. ზ. ქართული მითოლოგია. I, ჯვარი და საყმო, ქთ., 1996.

**რაგლანი 1965:** Lord Raglan, The Hero of Tradition. The Study of Folklore. ed. Dundes A., University of California and Berkley, 1965.

**ჩიქოვანი 1971:** ჩიქოვანი მ. ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები. თბ.: 1971.

**ჯვარ-ხატთა სადიდებლები 1998:** ჯვარ-ხატთა სადიდებლები (ტექსტები შეკრიბეს, წინასიტყვაობა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხ. მამისიმედიშვილმა და ტ. მახაურმა). თბ.: 1998.

**St. Maximus the Confessor in Georgian folklore**

**Summary**

A saying about St. Maximus is known only in one corner of Georgia, Lechkhumi.

According to oral traditions, Maximus is a hermit, and some versions say that he lived in a lime-tree hollow. Maximus is an enlightener; Maximus, against the chaos and disorder, gives the regularity and order to the world, adjusts human relations.

Maximus has a supernatural force, ability to influence the weather, which may be considered as one of the greatest miracles. When the weather at every threshing-floor was sunny, Maximus caused cloudy and rainy weather for Kareishvili's threshing-floor. This is why, the village residents pray to St. Maximus for brightening up

According to the saying, it is the manifest of Maximus' divine nature also to appear in the form of a cloud or fog. This ability is used by Maximus to warn the enemies of the village and recalcitrant people.

St. Maximus sacrifices himself to the struggle against the evil, but never stops caring of the village even after his death.

Murder of Maximus caused the feeling of penance among the members of the society. After burying Maximus in the soot, the locals gathered at Dekhviri castle at every threshing, and, being purified, celebrated the holiday. The participants of the mystery, in token of their obedience, put twig ropes and "*Gvlechis*" (rope loops) against their necks and followed the same way as the unbroken bull-calves walked on the burial day of St. Maximus to his grave to show their penance and obedience.

The oral sayings about St. Maximus spread in Dekhviri community contain deep Christian motifs; however, the folklore-like style of narration has found a ready mythological plot for the story about Maximus and preserved it in this form. The saying, as some kind of scenario, forms the foundation of the ritual, which was held in Lechkhumi in order to praise St. Maximus.

## ხალხური ლეგენდები ზეპირ ისტორიებში

ზეპირ ისტორიებში, ადამიანების ცხოვრებისეული გამოცდილებების მონაყოლში, მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფოლკლორულ ჟანრებს: ლეგენდებს, გადმოცემებს, ანდაზებს, აფორიზმებს, ანექდოტებს, განმარტებებს, შელოცვებს და ა. შ. რაც თანამედროვე ხალხში ფოლკლორის პოპულარობასა და მისდამი დიდ ინტერესზე მეტყველებს.

ქართული ფოლკლორის ლექსიკონში ლეგენდა განმარტებულია, როგორც ფოლკლორის პროზაული ჟანრი, რომელიც რელიგიურ რწმენას ემყარება და ფანტასტიკურ-სასწაულებრივ ამბავს სინამდვილის სახით გადმოგვცემს. ლეგენდის წარმოშობა დაკავშირებულია ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების უძველეს ეპოქასთან. იქვე აღნიშნულია ლეგენდის თავდაპირველი მნიშვნელობა, რომ თურმე ადრე ლეგენდა წმინდანების ცხოვრებისა და ვნებების ნაწყვეტებს აღნიშნავდა და ამ წმინდანებისადმი მიძღვნილ საეკლესიო მსახურებისა და მონასტრული ტრაპეზის დღეებში იკითხებოდა (ჩიქოვანი 1974).

თანდათან ფართოვდებოდა სიტყვა „ლეგენდის“ მნიშვნელობა და ამჟამად ტერმინი გამოიყენება იმგვარი პროზაული ნაწარმოების აღსანიშნავად, რომელიც რელიგიურ რწმენას ემყარება და სათავეს კანონიკური ლიტერატურიდან იღებს.

ქართული ხალხური ლეგენდები წიგნად პირველად 1897 წელს გამოსცა ჭიჭინაძემ სათაურით „სახალხო ლეგენდები და ლექსები (ამირანის ამბები, ეთერიანი, აბრამის და ისაკის ლექსები და სხვა)“. აღნიშნულ წიგნში ჭიჭინაძემ ლექსად დაწერილი ორი ლეგენდა გამოაქვეყნა: „აბრაამი და ისაკი“ და „იობი“. თუმცა იქვე ჭიჭინაძე აქვეყნებს ამირანზე გადმოცემას სათაურით „ლეგენდა ამირანზე“, სადაც, ჩვენი აზრით, ჟანრის არასწორ ინტერპრეტაციასთან გვაქვს საქმე.

ლეგენდებში ისტორიული სინამდვილის ასახვა გამოიკვლია გივი ახვლედიანმა. ნაშრომის მიზანი ისტორიული ლეგენდების სინამდვილესთან მიმართების, მათი რეალური საფუძვლის შესწავლა იყო. თუმცა, მკვლევრის მოსაზრებით, გარკვეულ ფაქტთან თუ მოვლენასთან დაკავშირებული კონკრეტული ამბავი დროთა ვითარებაში სახეს იცვლიდა. ლეგენდის რეალური საფუძველი ხალხის მიერ შეგნებულად თუ შეუგნებლად ფერმკთალდებოდა, რაც ართულებდა ლეგენდის, როგორც ჟანრის, ისტორიული სინამდვილის კვლევას. ბოლოს მკვლევარი ასკვნის:



„ზოგადი გაგებით ლეგენდის საფუძველი სინამდვილეა, მაგრამ ეს სინამდვილე ფანტასტიკურ საბურველშია გახვეული. მის გამო მას ისტორიული წყაროს ღირებულება არ გააჩნია. მართალია, ზოგიერთი ლეგენდა კონკრეტული ფაქტის შესახებ მოგვითხრობს, მაგრამ მაშინაც კი ისტორიული სინამდვილე ფოლკლორის პრიზმაშია გატარებული, არაპირდაპირი გზითაა გადმოცემული და მაინც განსხვავდება ნამდვილად მომხდარი ამბისაგან“ (ახვლედიანი 1981: 117).

მიხეილ ჩიქოვანის მოსაზრებით ლეგენდას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მცირე ფორმის ზეპირ მოთხრობებში და მას აქვს ტენდენცია დაუკავშირდეს ისტორიულ პირებსა და მოვლენებს და ამით თქმულების ჟანრში რეპრეზენტირდეს (ჩიქოვანი 1952), რაც, ჩვენი მოსაზრებით, დამახასიათებელია ფოლკლორული ჟანრებისთვის.

ლეგენდის ყველაზე სრულყოფილ მკვლევრად მიიჩნევა ნოდარ შამანაძე. გარდა ძველი ალთქმის პერსონაჟებზე (აბრამი (შამანაძე 1973), იობი (შამანაძე 1979), სოლომონ ბრძენი (შამანაძე 1983) და ა. შ.) ლეგენდების კვლევისა, მკვლევარი მუშაობდა ლეგენდის კომპოზიციურ არქიტექტონიკისა (შამანაძე 1979) და ესთეტიკური ფუნქციის (შამანაძე 1985) საკითხებზე და ნაშრომების გარკვეულ ნაწილს საბოლოოდ თავი მოუყარა მონოგრაფიაში „ქართული ხალხური ლეგენდები“ (შამანაძე 1973).

ქართული ხალხური ლეგენდები შეეხება: ქვეყნის გაჩენას, ადამიანის წარმოშობას, ქრისტეს დაბადებას, წმინდანთა თავგადასავალს და სხვა. თითოეული მათგანი უხვად შეიცავს დიდაქტიკურ-მორალურ მომენტებს. მისი მიზანი მსმენელის ამა თუ იმ სასწავლში დარწმუნებაა.

ბუნების ძალების ამსახველი პატარ-პატარა ამბები ბიბლიური ლიტერატურის გავლენით გარდაიქმნენ და ძველი შინაარსი გამოიცვალეს. გაჩნდნენ ახალი პერსონაჟები.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ლეგენდებს ზეპირ ისტორიებში. მაგ., სოფ. შილდაში ქრისტემობასთან დაკავშირებით არსებობს ასეთი ხალხური ლეგენდა:

„მზეს ამოიდევდა ქალი, ხელებ გაშლილი და ხელებ აწვდილი ზეცად, დაბლიდან მთელი სამღვდელოება გამოიდოდა, ზუსტად ოცდახუთ დეკემბერსა და რამდენსა, ქრისტესა: — ქრისტე იშვა ბეთლემსაო, — ამის შემდეგ ემ ოცდახუთ დეკემბერს ამოდიოდა ქალი, რომელსაც მთელი მსოფლიო თავყვანსა აცემდა, ჩვენი ხალხი, მოხუცი, ღირსეული ადამიანები ხელებგაშლილი, ფეხიშველა დაუძახებდნენ:

— „დიდება და ღმერთსა დიდებოო!“

და ესეთ იმას, სიმღერას და სიმღერით დაიწყებდნენ“ (ფა1კ1ემ 002ფგ002 ტ.კ.48:14წთ.).

შემდეგ მთქმელი დასძენს, რომ ეს სურათი დაიკარგა მას შემდეგ, რაც განადგურდა ძველი ნყოფა და ახალი — კომუნისტური ნყოფა წამოვიდა, როცა ქვეყანა დარჩათ „ემმაკ-მაცდურის“ მიმდევართ და „თვალ-ხარბ გაუმაძღარო“. იქვე გადმოცემულია შილდელი ხალხის სურვილი, რომ ქრისტე „ქალიაყვანასთან“ დაბადებულიყო და სიყვარულით იესო ქრისტეს დაბადების დღესასწაული აღენიშნათ. მაგრამ ასე არ ხდება. ხალხი იგებს, რომ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ქვეყანაში წავიდა საუფლო კვართი, მცხეთას წავიდა, იქ დაიმარხა, იქ დარჩა და იქ დასახლდა.

აღნიშნული ლეგენდა აბსოლუტურად ხალხურ პრიზმაშია გატარებული და არაფერი აქვს საერთო კანონიკურ ქრისტეშობასთან.

სოფ. შილდის მაცხოვრებლებში გავრცელებულია წმ. აბიბოს ნეკრესელზე ლეგენდები (აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ არ არსებობს არც ერთი საარქივო ჩანაწერი ამ წმინდანზე). მის პოპულარობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ერთ-ერთი რესპოდენტი, რამაზი კანტროშვილი მას ძეგლს უდგამს, რომელიც დღესაც დგას ნეკრესის სამონასტრო კომპლექსის ტერიტორიაზე:

„ნეკრესში აბიბოს ნეკრესელის ძეგლი დავდგი, ეს დავდგი თხუთმეტი საუკუნის შემდეგ. ეს აბიბოს ნეკრესელი მოღვაწეობდა თხუთმეტი საუკუნის წინ ნეკრესში. ცამეტი ასურელი მამა რომ ჩამოვიდა, მანდ ბრძოლა იყო ქრისტიანებსა და ცეცხლ-თაყვანისმცემლებს შორის და ამ კაცმა თავი შესწირა ამ იმას და დაუდგი. ალბათ მსოფლიოში, საქართველოში არავის დაუდგამს ბერის ძეგლი. ლენინის ძეგლიც გადააგდეს, სტალინის ძეგლიც გადააგდეს და დარჩა ბერის ძეგლი, თხუთმეტი საუკუნის წინ რო მოღვაწეობდა. ღმერთის მსახური იყო“ (ფა 1 კ 1 ემ 007 ვფ 007 ტ.კ.06:47წთ.).

აბიბოს ნეკრესელის სახელს უკავშირდება ორი ლეგენდა. პირველში გადმოცემულია სპარსელების თავდასხმა ნეკრესზე. ლეგენდაში წმინდა აბიბოს ნეკრესელს მთქმელი მოიხსენიებს როგორც ნეკრესეველს, რაშიც ნათლად შეინიშნება ხალხური გავლენა:

„დიდი ქალაქია ნეკრესი. ჰოდა, დიდი ურდო წამოვიდა ნეკრესის დასაპყრობად, ნეკრესის ხალხსა. მაშინ იმ დროისთვის აბიბო ნეკრესეველი იყო. ის ახალმოსული იყო და ქრისტიანობის გამიჯვნაში აბიბო ნეკრესეველი დაამარცხეს, ანამეს და ისე მოკლეს, აბიბო ნეკრესეველის ტახტზე დარჩა, ღმერთო მამაგონე, რა ერქვა, ეხლა საჭირო არი და, ეხლა ველარ მოიგონე. აი იმ, მოადგილე, თავის მოადგილე პატრიარქი, მეორე ურდო ისევ თავზე დააყდა. განადგურებულ ნეკრესს, ქალაქ ნეკრესს. რა უნდა ქნას ამ კაცმა?! დაჯდა და იფიქრა. მერე თქვა, რო:

— აბა ამ წვრილი სოფლების ბიჭობამ შეიყარეთ თავი!

შილდა, საბუე, აღმატი, გრემი, ენისელი, შაქრიანი, ნაფარეული, მთელი ეს სოფლის ახალგაზრდობა. ქვევით ყვარელი, ხაჩმი-

ანი, გავაზი. ეგ სოფლები სუ ძველთაძველი სოფლებია, შვილო. ჰო-  
და, გაგზავნა ბაგინის მთაში.

მეორე დღე შობის დღეა. ის ურდო იმიზე წამოვიდა, რო ერთი  
მუჭა ქრისტიანი ხალხი ცხოვრობს აქა და ისინი მუდამ გამარჯვე-  
ბითა და შობის დღესასწაულს აღასრულებენ და ეს არ უნდათ, ეს  
უნდა ჩაუხმონ“ (ფა1კ1ემ002ვფ002 ტ.კ.01:06:45სთ.).

და აბიბოს ნეკრესელის ბრძანებით ბაგინის მთებიდან მიმდე-  
ბარე სოფლის ახალგაზრდობა მორეკავს ყველანაირ ცხოველებს.  
როგორც მთხრობელი გადმოგვცემს, მათში ერთი ვეფხვიც ყოფი-  
ლა, რომელიც მერე მკვდარი უნახავთ. იმ ღამეს ნადირი დარევი  
სპარსელების ჯარს და სულ ამოუწყვეტია ისე, რომ შობის დღეა  
რომ გათენებულა, ერთი კაციც კი არ ყოფილა ცოცხალი, ხოლო  
მთავარსარდალი გაქცეულიყო. თუმცა, ლეგენდის მიხედვით, ერთი  
ქვა დახვედროდა შილდის ბოლოში და იმ ქვაზე ამოეკვეთა წარწერა:

„მე, ივანე შეფი, შილდის ქალაქში, რაზბონიკებში, ასი ათასი  
კაცი დავტოვე და მეც თავი დამიდიო“.

იქ, თავი მეეკლა“ (ფა1კ1ემ002ვფ002 ტ.კ.01:10:30სთ.).

ხალხმა შობის დღე მტერზე გამარჯვების დღედ დაანგა და იმ  
დღეს მიდიან იქ და მარტო იქ კლავენ ღორს, რადგან ხალხის გად-  
მოცემით გამარჯვების დღე ღორებმა გაუთენეს.

არსებობს ლეგენდის მეორე განსხვავებული ვარიანტიც, სა-  
დაც სპარსელების ნაცვლად ლეკები შემოესივნენ ნეკრესს:

„მსოფლიოში ეგ ერთი სალოცავია, რო ღორი... მანდ აი რო-  
გორც გითხარით ლეკები შემოესივნენ. ეგ იყო სულ მუხნარი, მუხ-  
ნარში არის ღორი ბევრი. მაღლა კოშკიც არი, ციხე-კოშკია მაღლა,  
ჩანს იქიდან. რო აი, იქიდან რო შემოესეოდნენ, ციხე-კოშკზე ან-  
თებდნენ ცეცხლს, დასავლეთიდან გამოხედავდნენ, ამით უკვე,  
მაშინ მობილური ტელეფონი ხომ არ იყო და ამით სიგნალიც იყო.  
ტელეფონით სცემენ ეხლა ამბებს და ეს ღორები რო შემო... ისეთ  
ადგილზე ეხლა გალავანია აშენებული, ა, ეს გალავანია და ღორები  
დაკლეს, სისხლი გადმოღვარეს, თავები დაუშინეს და ემ ლეკებს  
კიდე ისა, ღორი ეჯავრებათ და აქედან წამოვიდა მერე, ღორი უკვე  
კულტად იქცა. იმიტო არის ესა, ღორი იქცა კულტად“ (ფა1კ1ემ  
007ვფ007 ტ.კ.40:15წთ.)

აბიბოს ნეკრესელის სახელს უკავშირდება, აგრეთვე, ერთი  
ხალხური ლეგენდა, რომელიც წმინდანის ბიოგრაფიულ ამბავზეა აგე-  
ბული, მისი ცხოვრების გარკვეული მონაკვეთის ხალხური ვარიანტია.

ლეგენდაში მოთხრობილია მეექვსე საუკუნეში იოანე ზედაზ-  
ნელის ხელმძღვანელობით როგორ მოვიდა ცამეტი ასურელი მამა  
და როგორ დაბინავდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

აბიბოსი ნეკრესში მოვიდა იმ დროს, როცა ორი სანმუნოება,  
ცეცხლთაყვანისმცემლობა და ქრისტიანობა, ებრძოდა ერთმანეთს.

„რო მოვიდა, აბიბოსმა თქვა, კაცო რო:  
— აქ ცეცხლი არ არი ღმერთიო! — ცეცხლი, ჰო.  
— ცეცხლი ღმერთი არ არისო, ღმერთია იესო ქრისტეო!  
— არაო, კაცო.

და ეხლა რა მოხდა იცი?! ბოდიში თქვენთან და:

— აი, თქვენი ცეცხლიო, აი რა არიო, - იცით და შანთით ჩააქრო. — აი, თქვენი ცეცხლიო“ (ფა1კ1ემ007ფფ007 ტ.კ.35:25წთ.).

ამაზე აბიბოსს სცემეს და მცხეთაში წაიყვანეს მარზპანთან. თუმცა გზად მას ახვედრებენ დავით გარეჯელს, რომელიც აბიბოს წასვლას არ ურჩევდა, რადგან მან იცოდა, რომ მისი სიკვდილი გარდაუვალი იყო, მაგრამ აბიბო ნეკრესელს გადაწყვეტილი ჰქონდა სარწმუნოებისთვის თავგანწირვა.

როცა მარზპანთან მიიყვანენ, ის აბიბოსის გადაბირებას შეეცდება, მაგრამ ის უპასუხებს:

„მომისმინეთ, რა უნდა გითხრათო, სამყარო შექმნა ღმერთმაო. სამყარო შედგება ოთხი ნაწილსაგანო: ცეცხლისაგანო, მიწისაგანო, წყლისაგან და ჰაერისაგანო. თქვენი ცეცხლი ეს ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია სამყაროსიო. არ არი ღმერთიო“ (ფა1კ1ემ007ფფ007 ტ.კ.35:50წთ.).

ამის შემდეგ მარზპანის ბრძანებით აწამებენ და ჩააქვავებენ აბიბო ნეკრესელს და თან ყარაულს დაუყენებენ, რომ ქრისტიანებს მისი სხეული არ წაეღოთ. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ თავს ანებებენ წმინდანის ცხედარს და ქრისტიანებს საშუალება ეძლევათ მისი სხეულის სამთავისის მონასტერში დასაფლავებისა.

ლეგენდის თანახმად წმ. აბიბოსის სხეული უამრავ სასწაულს მოახდენს, რაც ერისთავ სტეფანოზის ყურამდე მიაღწევს და უკვე მისი ბრძანებით მცხეთის საერისთავო მონასტერში, სატრაპეზო მაგიდის ქვეშ დაფლავენ მის სხეულს (მთქმელის გადმოცემით ეს ფაქტი ხალხისთვის უცნობია).

განხილული ლეგენდებიდან ნათელია, რომ დღესაც, თანამედროვე ხალხის ყოფაშიც, შემონახულია ფოლკლორის ისეთი მნიშვნელოვანი და ძველი ჟანრი, როგორც ლეგენდაა. მან თანამედროვე ყოფითი ელემენტები შეიძინა, რაც დღესაც ამ ჟანრის აქტუალურობაზე მიანიშნებს.

### **დამონეშპანი:**

**ახვლედიანი 1981:** ახვლედიანი გ. ისტორიული სინამდვილის ასახვა ლეგენდებში. ქართული ფოლკლორი, ტ. X. თბ.: „მეცნიერება“, 1981.

**შამანაძე 1973:** შამანაძე ნ. ქართული ხალხური ლეგენდები. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

**შამანაძე 1979:** შამანაძე ნ. ერთი ხალხური ლეგენდა. ფოლკლორის თეორია და ისტორია. ქართული ფოლკლორი. ტ. VIII. თბ.: „მეცნიერება“, 1979.

**შამანაძე 1979:** შამანაძე ნ. ხალხური ლეგენდების კომპოზიციის არქიტექტონიკა. სტრუქტურა და პოეტიკა. ქართული ფოლკლორი. ტ. IX. თბ.: „მეცნიერება“, 1979.

**შამანაძე 1983:** შამანაძე ნ. ქართული ლეგენდა სოლომონ ბრძენზე. ქართული ფოლკლორი. ტ. XIII. თბ.: „მეცნიერება“, 1983.

**შამანაძე 1985:** შამანაძე ნ. ხალხური ლეგენდის ესთეტიკური ფუნქცია. ქართული ფოლკლორი. ტ. XV. თბ.: „მეცნიერება“, 1985.

**ჩიქოვანი 1952:** ჩიქოვანი მ. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. თბ.: სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა, 1952.

**ჩიქოვანი 1974:** ჩიქოვანი მ. (რედაქტორი). ქართული ფოლკლორი, IV, ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი. თბ.: „მეცნიერება“, 1974.

**ჭიჭინაძე 1897:** ჭიჭინაძე ზ. სახალხო ლეგენდები და ლექსები. თბ.: სტამბა მ. შარაძისა და ამხანაგობისა, ნიკ. ქუჩა, 21, 1897.

### **საარქივო მასალები:**

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი: ფა1კ1ემ002, ფა1კ1ემ007.

## **Marine Turashvili**

### **Popular Legends in the Oral History**

#### **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.

Georgian legends narrative about creation of the world and a man, the birth of Christ, life of the Saints and so on. Each legend of this kind is of the didactic-moral character and tries to convince a listener in miracles.

In village Shilda legends of Abibo from Nekresi are very popular (it must be noticed that there is no folklore archive record on this Saint). One of the legends describes invasion of the Nekresi Church by Persians the other legend is a different version the replaying invaders by Lezgians.

There is another legend about Abibo from Nekresi which is his folk biography (go falk1em002vf002).

As we see such old folk genre as legend is still popular and is preserved in modern life of population acquiring modern life elements which shows the topicality of the genre.

# პოეზია

---

*მარიამ ბაკურიძე*

## თუშური საქორწილო ტრადიციის ზოგი თავისებურების შესახებ

საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ქორწინების ინსტიტუტთან დაკავშირებით მეტად მდიდარი სპეციალური ლიტერატურა არსებობს დანყებული თამარის ისტორიკოსიდან და დამთავრებული ჩვენი დროის მკვლევრებით.

ზოგადქართული საქორწილო რიტუალის მსგავსად თუშეთში საქორწილო რიტუალის რამდენიმე საფეხური დასტურდება. ესენია: 1. დაკვალვა-გარიგება, 2. დანინდვა, ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოსთან გამოთხოვება, 4. ქორწილი და 5. საპატარძლოს სამუშაოზე გაყვანა.

აღნიშნულ ეპიზოდებთან დაკავშირებული ხალხური წეს-ჩვეულებანი და ლექს-სიმღერები საქართველოს ყველა კუთხეს თანაბრად როდი შემორჩენია. რაც ერთგან გამქრალა, მეორე მხარეს დაუცავს და ამდენად, ისინი მაინც ავსებენ ერთმანეთს და ზოგად ქართულ საქორწილო წეს-ჩვეულებებსა და მის თანმხლებ პოეზიაზე ერთიანი წარმოდგენის შემუშავების შესაძლებლობას გვიქმნიან.

თუშეთში ხატობა-დღეობებში ხდებოდა მშობლების მიერ თავიანთი სარძლო-სასიძოების შერჩევა. თუ მშობლები მოინონებდნენ ქალ-ვაჟს, მაშინ საქმის მოსაგვარებლად „მარჯაკალს“ (შუამავალს) აგზავნიდნენ.

ქართულ ყოფასა და პოეზიაში განსაკუთრებით გამოკვეთილია „მაჭანკლის“ სახე, მისი ფუნქცია საქორწილო ცერემონიაში. გამნარებული თუში ქალი ასე მოსთქვამს მაჭანკალზე:

„ავტირდე, როგორ ავტირდე, შავი და ბნელი ქალიო,  
გვერდითა ჩამომისვიან სიკვდილისფერი ქმარიო,  
კუპრშიაც ამოდუღდება, ჩემი მაჭანკლის სულიო,  
რად შეველ ეკლესიაში, რად დავინერე ჯვარიო“.

ზოგჯერ შეყვარებული ქალ-ვაჟი თვითონ აგვარებდა თავიანთ საქმეს, თითქოსდა ყველაფერი რიგზე იყო, ისინიც თავს ბედნიერად გრძნობდნენ, მაგრამ უცებ მაჭანკალი ჩაერეოდა და მათი ცხოვრებაც უკულმა დატრიალდებოდა:

„ზევიდან ჩამოვიარე,  
თან ჭრელს მოვექსოვდი წინდასა,  
შენ ცოლის თხოვა გავიგე,  
სამჯერ ავხკმიჭე მინასა,  
შენ მარჯაკალი ვინ იყო,  
დიდხანს ნუმც ივლის მინასა“.

მაგრამ წინათ თუშეთის ახალგაზრდობა ასეთ საშუალებასაც მოკლებული ყოფილა და მათი ბედი დედის მუცლად ყოფნისას წყდებოდა. ამას ადასტურებს ტერმინი „მუცლათ შეთქმა“. აღნიშნული ჩვეულება ცნობილი ყოფილა მესხეთ-ჯავახეთსა და აჭარაშიც „ბეშიქ იარადგას“ სახელით. სამეგრელოში იგივე წესი „ონწე-შიკოდგუმად“ იხსენიება, ფშაველებში კი „მუცლად დაქორწინება“ რქმევია. აკვანში დანიშვნას ძველად მთიულებიც მისდევდნენ, მაგრამ ყველაზე ნათლად ეს ტრადიცია მაინც ხევმა, ხევსურეთმა, მთის რაჭამ, სამეგრელომ, სვანეთმა, ფშავემა და თუშეთმა შემოგვინახა:

„აკვნიდან ჩემი გოდერძი,  
მის სიძედ დამინიშნია“.

— ვკითხულობთ ვაჟა-ფშაველასთან.

აკვანში დანიშვნის ტრადიციაზე, როგორც ზოგად-კავკასიურ მოვლენაზე მიგვანიშნებს ნართული ეპოსიც. როგორც ტექსტიდან ჩანს, ნართების გმირი სოსლანი აკვანშივე ყოფილა დანიშნული მზის ასულ აცირუხზე. ხომ იცი, სოსლანი, რომ შენს საცოლედ აკვანშივე დავნიშნეთ მზის ასული აცირუხი“, — ეუბნება თავის ვაჟს სანათა (ჩიქოვანი 1937: 47). მცირეწლოვანთა დანიშვნა ყოველთვის როდი ამართლებდა; პირიქით, უმეტესად უბედურების მომტანი იყო ახალგაზრდებისათვის. ამ ნიადაგზე იყო თვითმკვლელობების შემთხვევებიც. მოვიტანთ გამწარებული თუში ქალის სიტყვებს:

„გუდანთას მოწყდა მარსკვლავი, ჯვარბოსელს დაჯდეს  
წყალზედა,  
ვინა ხარ სულეთს რომ მიხვალ, თმაზე რომ ისვამ ხელსაო,  
იქნება ხუცოს ანაი, მამისძმის გაჯავრებული.  
მე წინავ გითხარ ბიძაო, მე ქმართან აღარ დავდგები,  
ავდგები, თავსა მოვიკლავ, შენ ჩემს ცოდვაში ჩადგები,  
სულეთს გიჩივლებ ბატონთან, მე ქალ ტირილად შავდგები,  
გიჩივლებ, გადაგახდევინ, შენ ჩემ მსახური გახდები“.  
(მაკალათია 1983)

ქალის ძალად გათხოვების შესახებ მრავალ ლექსს ვხვდებით თუშურ პოეზიაში. დანიშვნისას ქალი და ვაჟი ერთმანეთს არ იცნობდნენ, რაც ქმნიდა იმის პირობას, რომ ნიშნობა-ქორწინება მშვიდობიანად არ დამთავრებულყო:

„ლექსის ამოთქმას ვაპირებ  
ალვანში თუშის ქალია,  
მე გამათხოვეს ძალადა,  
ახლა გავიცან ქმარია.  
(თსუფა 5344)

თუში ქალი ხშირად ვერ გამოამჟღავნებდა თავის დამოკიდებულებას საკუთარი ბედის მიმართ, უშფოთველად გალევდა თავისი ცხოვრების დღეებს, პროტესტი კი ითქმოდა ლექსებში:

„ბოროტის ციხეს ავაგებ, სულ თქმა გარს გალავანია,  
ჩემ დედამ ჩემის შობისად ციენ რად არ შობნა ქვანია,  
ანამ წყალთ რად არ გაუყვა ჩემ-დ აკავანია.  
გევალებოდეს მთხოვრები, ქალი-დ შიგ ვირჩევი ქმარსაო,  
მიმციან უნდობელასა, თავისივ ნალანძღ ყმასაო“.  
(თსუფა 5345)

მაგრამ ყოველთვის ასე როდი იყო. ხდებოდა ისიც, რომ ქალი ვერ „შეშჩვევდა“ თვალს თავის ქორწილში გაცნობილ მეუღლეს, აუმხედრდებოდა თავსი ხვედრს, მიატოვებდა ქმრის ოჯახს და მამის სახლს დაუბრუნდებოდა. იქ მას თანაგრძნობით არავინ შეხვდებოდა: მან შეარცხვინა არა მარტო ქმრის ოჯახი, არამედ მამისაც. მან „ცუდ-ჭური“ დაირქვა. შელახული სახელის აღდგენა ძალიან ძნელი იყო, ამიტომ საქმე თვითმკვლევლობითაც კი მთავრდებოდა ხოლმე. ეს ტრაგიკული ამბები მრავალმა თუშურმა ნატი-რალმაც შემოგვინახა:

„გათენდ ალათო, გათენდ, მთის წვერთ მზე მოივიდავ,  
რადღა გძინავსავ ძროხას გაღრეკვენავ,  
დედის თავმოკლულო, დედა მოგიკვდესავ,  
იარ, ალათო, იარ, ვილას ელოდებივ,  
ალარ მოგივლენავ კვაკლოველი ბიჭებივ,  
ნეფეიმ სიდ გყავა, დასაბნელებელივ...  
დაგილამდებისავ, დაგეშინებისავ,  
„ცუდ-ჭურ“ დაგეთქმისად, გარევ შეგვარცხვენავ“.  
(აზიკური 1986:30)

წინათ თუშეთში ქალი რომ საქმროს დაინუნებდა, დანიშნულის გაყოლაზე უარს იტყოდა ან გათხოვილი ქმრის ოჯახს დატოვებდა



და მამის სახლს დაუბრუნდებოდა, ქმარეულები მას „კვეთილაში“ ჩააგდებდნენ, შვიდი წლით სხვაზე გათხოვებას აუკრძალავდნენ, ასეთ ქალს „კვეთილიანი“ ერქვა.

„კვეთილიანი“ ქალის მოყვანის მსურველს საკმაოდ დიდი გამოსასყიდი უნდა გაეღო ძველი ქმრის ოჯახის სასარგებლოდ. ხდებოდა ისიც, რომ განანწყენებული „ქმარეული“ არავითარი გამოსასყიდის ფასად არ მოხსნიდნენ ქალს „კვეთილს“. მაშინ ახალი საქმრო მას მოიტაცებდა, რაც ოჯახებს შორის მტრობის საბაბი შეიქმნებოდა. ეს მოვლენა მშვენივრად ჩანს თუშურ ლექსებში:

„ჩემეულადაც უთხრიდით კვეთილიანისა ქალსაო,  
შავ დაიხუროს მანდილი, გამოდგეს დარიფანსაო,  
ლურჯი ჩაიცვას ჩოხაი, გულს ნუ ჩაიყრის ჯავრსაო,  
გაზაფხული რო მოაღის, მინას ამოვხვევ ცხვარსაო,  
ქალ დაგიხსნ კვეთილიანსა, შიშაქს გადაუთვლ ცხვარსაო,  
თუ იმასაც არ დამჯერდეს, მხართ ავიყრ იარაღსაო,  
თუ არცა იმას დამჯერდეს, უღელთ გაუყრი ხართაო.  
თუ იმასაც არ დამჯერდეს, მემრე კი ვკითხავ ხმაღსაო,  
შენთა მამულსა ზავს მივსცემ, ალუდს უდუღებ სვიანსა,  
მაგ შენთა მონას ქმარევთა ხმაღთა ვანახებ ფხიანსა,  
აზდგიდიდ გამოგიტაცებ, როგორც მთაძია ნიავსა“.

თორღვამ გადამთიელი ვაჟუსძე მოკლა, რომელიც თურმე დიდ ზიანს აყენებდა თუშეთს. გამარჯვებულ გმირს სახელს ულოცავენ, ხოლო მისი გმირობის მეხოტბე თუში ქალი თორღვას შეუღლებას ნატრობს:

„ცოლადა ნამაგივიდოდ, მაგრამ ვარ კვეთილიანი“.

აი, კიდევ ერთი „ცუდ-ჭირიანი“ ქალის ისტორია: „დოჭუელი ქალი — კეჟელაური მიუთხოვებიათ დანოელი ჯარჯის ლუხუმისათვის.“

„ქალო, შენ კეჟელაურო, თმაგრუზო, კონოლწითელო,  
მიგციან ჯარჯის ლუხუმსა-დ ქალსა-დ არ მიგიჩნდ ქმარადა“.

სამკალში ნამყოფი ქალი გამოჰპარვია ქმრის ოჯახს. ადიდე-ბულ მდინარეს რომ მისდგომია, დამჯდარა და ტირილი დაუნყია:

„დართლოსნინ წყალსა მოატან ადიდებულსა ღვარად,  
დავჯედ დავინყე ტირილი, ცრემლებ ჩამომდის ცხარად“.

ამ დროს გამოუვლია ქიმიჩაურ ლავას, რომელსაც ატირებული ქალი ცხენის გავაზე შემოუსვამს და წყლის გაღმა გაუყვანია:

„ლამაზო ქიმიწაურო, შენამც შერჩები დედასა,  
წყალსა შენ გამომიყვანე, ცხენის შემისვი გავასა“.

ვილაცამ დაინახა, რომ ლაგაზმა — ქმარსგამოქცეული ქალი ცხენის გავაზე შესმული გაიყვანა წყლის გაღმა. ჭორი ითქვა, რასაც ქალი ფიცითაც ვერ ამტკიცებს. ქალს „ცუდ-ჭური“ დაერქვა.

გავიდა ხანი. ლაგაზი დოჭუელთა ათინგენობაში მისულა სტუმრად. იქ არის ჯარჯის ლუხუმის ნაცოლარი. „ცუდ-ჭურიანი“ ქალი თავმოხრით ზის. კაცების ჯარზე მჯდომ ლაგაზს ქალმა სიმღერით უთხრა მადლობა, თანაც სთხოვა, მასაც ფიცით დაედასტურებინა დათქმული ჭორი. ლაგაზი ამდგარა, სანდებზე მათრახი დაუდვია და ხელში ლუდიანი თასით საჯაროდ უთქვამს ფიცი (ცოცანიძე 1987:217).

ამდენად, თუშური საქორწილო წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებისაგან განსხვავებულიცაა, მიუხედავად ამისა, მსგავსებაც ბევრია.

#### **დამონებიანი:**

**აზიკური 1986:** აზიკური ნ. მგოსანნი გოვისანი. თბ.: „მეცნიერება“, 1986.

**მაკალათია 1983:** თუშეთი. თბ.: „ნაკადული“, 1983.

**ჩიქოვანი 1937:** ჩიქოვანი მ. ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“. გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1937:

**ცოცანიძე „1987“:** ცოცანიძე გ. გიორგობიდან გიორგობამდე. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1987.

**თსუფა № 5344**

**თსუფა № 5345**

## **Mariam Bakuridze**

### **On the Marriage Traditions in Tusheti**

#### **Summary**

Marriage Process in Georgia, like other peoples, was linked to firmly established rituals.

Tush marriage rituals and traditions are characterized by features that are different from other parts of Georgia.

## გამოცანა

---

*მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური*

### ქართული გამოცანების სტრუქტურული შესწავლისთვის

გამოცანა ფოლკლორის უნივერსალური ჟანრია და მისი წარმოშობა უძველეს ეპოქას უკავშირდება. მის უძველეს ნიმუშებში საფუძვლად უდევს ანიმისტური წარმოდგენები სამყაროზე, სამყაროს მითოსური აღქმა. გამოცანა დაკავშირებული იყო ტაბუსთანაც.

„გამოცანის საწყისები უნდა ვეძიოთ იქ, სადაც სათავე ედება ადამიანის აზროვნებას. პირველი გამოცანა, რომელიც ადამიანის ცნობიერებაში დაისახა, ეს იყო გარე სამყარო. სამყაროს შემეცნების პირველმა ნაბიჯებმა დასვა კითხვა: რა არის ეს?“ (ჭელიძე 1984: 41).

ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი წყაროებით გამოცანის პირველი შემფასებელი არისტოტელე იყო, რომელმაც გამოცანას „**კარგად შედგენილი მეტაფორა**“ უწოდა. გამოცანები შემონახულია უძველეს წერილობით ძეგლებში-რიგვედაში, ახიკარის დარიგებებში, ბიბლიაში, თალმუდში. არჩილ მეფე (1647-1713 წწ.) თავის ნიგნში „საქართველოს ზნეობანი“ ხაზს უსვამდა გამოცანის როლს და ადგილს ქართულ საზოგადოებაში, თავადაც თხზავდა გამოცანებს.

გამოცანების შეკრება საქართველოში მე-19 საუკუნის 30-იანი წლებიდან იწყება და მას სათავე პლატონ იოსელიანმა დაუდო. დღეისათვის ქართული გამოცანების ყველაზე მდიდარი კოლექცია ინახება შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივში და ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

გამოცანების კვლევა საქართველოში ძირითადად საბჭოთა პერიოდიდან იწყება. ქათველი ფოლკლორისტები (მ. ჩიქოვანი, ქს. სიხარულიძე, ჯ. ბარდაველიძე, გ. ჭელიძე, თ. ქურდოვანიძე და სხვები) სწავლობდნენ გამოცანის პოეტიკის, კომპოზიციის, თემატიკის, ფუნქციის, შესრულების ტრადიციის საკითხებს. შესაბამისად გამოცანის განმარტება პასუხობდა მათ მიერ გამოყენებული კვლევის მეთოდის შედეგებს. ჯ. ბარდაველიძე განმარტავდა:

„გამოცანის მკვეთრი სპეციფიკურობა განპირობებულია როგორც თემატიკით, ასევე მეტად თავისებური გამომსახველობით ხერხებით. გამოცანა წარმოადგენს მეტაფორების, მეტონიმების, პოეტური პარადოქსებისა და ტროპის უამრავ სახეობათა ისეთ

მდიდარ არსენალს, რომლის მსგავსი არ იცის არა მარტო მცირე, არამედ გაცილებით უფრო დიდი მოცულობის ჟანრებმაც კი. თემად უაღრესად კონკრეტული საგნების შერჩევა გამოცანის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებას წარმოადგენს“ (ბარდაველიძე 1965: 19-20).

ფ. ზანდუკელმა გამოცანის ასეთი ფორმულირება შემოგვთავაზა:

„გამოცანა რიტმული ჟღერადობის, კითხვით მონოდებულ იდუმალების შემცველი მცირე ფორმიანი მხატვრული ნაწარმოებია, რომელშიც გასაშიფრის ცალკეული თვისებები და ნიშნები უმეტესად მეტაფორული მნიშვნელობით გვეძლევა“ (ზანდუკელი 1985: 171).

გ. ჭელიძე შეეცადა გაერკვია გამოცანის ძირითადი ნიშნები: 1. ფარულსიტყვაობა; 2. ახსნითი ხასიათი; 3. ლაკონურობა; 4. სიბრძნე და ჩამოაყალიბა გამოცანის ასეთი დეფინიცია:

„გამოცანა გადატანითი მნიშვნელობის მოტივითა და ფრაზეზებით აგებული ასახსნელი სიტყვაა... მოვლენების, საგნების, სიტუაციების მხოლოდ და მხოლოდ მეტაფორულად - გადატანითი მნიშვნელობით წარმოსახვა და დახატვაა გამოცანის ძირითადი კანონი, რომლითაც იქმნება სწორედ გამოსაცნობი, ასახსნელი კონტექსტი“ (ჭელიძე 1984: 45-54-52).

დასავლურმა ფოლკლორისტიკამ წინა პლანზე გამოცანის სტრუქტურული ანალიზი დააყენა და გამოცანის სტრუქტურული ერთეულის ძებნას შეუდგა. ამ მეთოდს სათავე გერმანელმა მეცნიერმა რობერტ პერმა დაუდო. მკვლევარმა გამოცანა ხუთ ელემენტად დაყო: 1. შესავალი — ჩარჩო ელემენტი; 2. გამოცანის ძირითადი ბირთვის სახელდებითი ელემენტი; 3. გამოცანის ძირითადი ბირთვის აღწერითი ელემენტი; 4. ბლოკ-ელემენტი; 5. დასასრული-დამამთავრებელი ჩარჩო ელემენტი. რ. პერმა ასევე განმარტა, რომ იშვიათია ისეთი გამოცანა, რომელსაც ხუთივე ელემენტი ჰქონდეს.

ქართული გამოცანები იყენებს შესავალ ელემენტებს — შესავალ ფორმულებს:

**„გამოცანა ნათქვამია, ბრძენთა გამოსაცნობია“.\***

**„გამოცანას მოგახსენებთ უცხოთა და დიდებულთა“.**

**„გამოცანას მოგახსენებთ დიდი არაფერიო“.**

ასევე მრავალფეროვანია გამოცანის დასასრული ელემენტები-ფორმულები:

---

\* კვლევის დროს გამოყენებულია გამოცანები პ. უმიკაშვილის კოლექციიდან: უმიკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება, ლექსები, ანდაზები, გამოცანები. ფედერაცია, თბ.: 1937.

„ვინც ამას გამოიცნობს, ჭკვიანია და ბრძენია“;  
„ვინც ამას ვერ გამოიცნობს, თავზე ლაფი ასხია“;  
„ეს თუ ვერ გამოიცანი, დამპატიჟე შინა“;  
„აბა, თუ გამოიცანი, მზად არის საჩუქარია“;  
„ვინც ამას ვერ გამოიცნობს, ადგეს, გავიდეს კარშია“.

ქართულ გამოცანაში (რ. პერის მიხედვით): „ერთი ქათამი მყავს, ფეხიდგან წყალს სვამს, თავიდგან კვერცხს სდებს“ (ხენილი) — „რთი ქათამი მყავს“ — სახელდებითი ელემენტია, ხოლო „ფეხიდგან წყალს სვამს, თავიდგან კვერცხს სდებს“ — აღწერიითი ელემენტი. რ. პერისეული ბლოკ — ელემენტი, გამოცანის ის შემადგენელი ნაწილია, რომელიც აღწერით ელემენტთან ან ელემენტებთან წინააღმდეგობაშია, დაპირისპირებულია.

გამოცანაში: „თეთრი კაბა მაცვია,  
ყვითელი მაქვს გულია,  
თვით მკვდარი ვარ,  
ცოცხალი ჩემგნით გამოსულია“ (კვერცხი).

„ცოცხალი ჩემგნით გამოსულია“ დაპირისპირებულია წინა აღწერით ელემენტთან და პერის ბლოკ-ელემენტია.

ამერიკელმა ფოლკლორისტმა არჩერ ტილორმა კორექტივები შეიტანა რ. პერის სტრუქტურაში და განმარტა, რომ ბლოკ-ელემენტი გამოცანის ძირითადი ბირთვის — აღწერითი ელემენტის შემადგენელი ნაწილია. მისი აზრით, გამოცანის ძირითადი ბირთვი შეიძლება შედგებოდეს ერთი ან მეტი აღწერითი ელემენტისაგან, აღწერითი ელემენტები შეიძლება იყოს დაპირისპირებული ან არ იყოს ოპოზიციამი (ტილორი 1943: 129-147).

„ერთი რამა სულიერი  
ნელა-ნელა კრუხუნს იწყებს,  
როცა შვილებს ყველასა შობს,  
ორსულობას მაშინ იწყებს“ (ქათამი).

ამ გამოცანაში სამი აღწერითი ელემენტია, მესამე ელემენტი პირველ ორს უპირისპირდება.

ანალოგიური ტიპისაა ეს გამოცანებიც:

„ქათამმა დაიკისკისა,  
გარს შამეესხენ შვილები,  
არც იყო მისი გაზრდილი,  
არც მისი გამოჩეკილი“ (ზარი, ეკლესია, ხალხი).

„დავკეცე ფარდის ოდენა,  
გავშალე ქვეყნის ოდენა“ (თვალეზი).

მოგვიანებით **რობერტ ჯორჯსმა** და **ალენ დანდესმა** (აშშ) სრულყვეს გამოცანის სტრუქტურული ანალიზი. მათ გამოცანის შესავალი და დასასრული ელემენტები სამართლიანად მიიჩნიეს სტილისტურ ხერხად, გამოცანის პოეტიკის ნაწილად, რომლის არსებობაც გამოცანაში ნებაყოფლობითა და გამოცანის სტრუქტურაზე არავითარ გავლენას არ ახდენს. მათ გამოცანის სტრუქტურულ ერთეულად აღწერითი ელემენტი აღიარეს და გამოცანის ასეთი განმარტება შემოგვთავაზეს:

„გამოცანა არის ტრადიციული ვერბალური გამონათქვამი, რომელიც შედგება ერთი ან მეტი აღწერითი ელემენტისაგან, რომელთა წყვილებიც შეიძლება იყოს დაპირისპირებული და რომლის მიმანიშნებელი ე. წ. რეფერენტი უნდა გამოვიცნოთ“ (ჯორჯსი 1963: 111-118).

გამოცანები, რომელთა აღწერითი ელემენტის წყვილები არ არიან დაპირისპირებულნი ანუ არაოპოზიციურია შეიძლება იყოს პირდაპირი, სიტყვასიტყვით აღწერითი ან გადატანითი, მეტაფორული აღწერითი.

„რომელი ბალახია, ბრმაც რომ გამოიცნობს?“ (ეკალი);  
„ღმერთს რა აკლია?“ (ცოდვა);  
„ხეს ვაშლი აზია, სახელს ვამბობ – აგია“ (ბია);  
„დღისით წევს და სძინავს, ღამით ფრინავს და დადის“  
(ღამურა);  
„ერთი მიდის, ერთი სჭამს, ერთი გაჩერებულია“  
(წყალი, თევზი, ქვა);

„ეკლით მოსილი ნაყოფი,  
კანი ყავისფერია,  
შექამ შემწვარს, მოხარშულს,  
უმიც გემრიელია“ (ნაბლი).

ზემოთ დასახელებული გამოცანები ასახსნელი საგნების პირდაპირი აღწერაა. გაცილებით მრავალფეროვანია მეტაფორული აღწერითი გამოცანები:

„ასთავიანთ ქალი ვიყავ,  
ასი კაბა მეცვა,  
ერთმა ნიაგმა შემომკრა,  
ასივ შემიკეცა“ (კომბოსტო);

„ჩემი ცხენი სოსალი  
წავა წყალს დაღევს,  
მოვა ცოცხალი“ (მზე, ღრუბლები);

„ერთსა ახსნას მოგახსენებ,  
გამოიცნობ, სიბრძნე გაქვსო,  
ერთს ქვეყანას ორთა ძმათა,  
ორთავ ერთი ფერი აქვსო,  
ერთი მუდამ სიყრმეზე დგას,  
ერთს სიბერე ახლო აქვსო,  
ერთს ჯარი ჰყავს უთვალავი,  
ერთსა მარტო ტახტი აქვსო“ (მზე და მთვარე).

ზემოთ ჩამოთვლილ გამოცანებში „ასთავიანთ ქალი“, „ცხენი“, „წყალი“, „ერთი ქვეყნის ორი ძმა“ მიმანიშნებელია ანუ რეფერენტია და შესაბამისად მიანიშნებს „კომბოსტზე“, „მზეზე“, „ღრუბლებზე“, „მზე-მთვარეზე“.

გამოცანები, რომელთა აღწერითი ელემენტები დაპირისპირებულია ანუ ოპოზიციურია ძირითადად სამ ჯგუფად იყოფა. პირველ ჯგუფში შედიან ისეთი გამოცანები, რომლებშიც ორი აღწერითი ელემენტიდან ერთი სიმართლეა, ხოლო მეორე პირველის კატეგორიული უარყოფაა ან გულისხმობს უარყოფას. მათ ანტითეზურ-დაპირისპირებული გამოცანები ეწოდებათ. მაგ.:

„ვიცი და არ ვიცი“ (სიკვდილი);

„ერთს ადგილზედ ერთხელ მზე მიადგა, არც მისდღემში მისდგომია, არც მისდღემში მიადგება“  
(მოსემ რომ გააპო მეწამულის ზღვა);

„უსულოსა, უგულოსა,  
გულზე ბალანი ასხია“ (ჩოთქი-ჯაგრისი);

„უმთოსა მთასა, უგზოსა გზასა,  
იჯდა ლიპორტი, იქმოდა გზასა“ (სამართებელი);

„კაცზე მაღალი, ღორზე დაბალი“ (ქუდი).

დაპირისპირებულ აღწერით ელემენტებიან გამოცანათა მეორე ჯგუფში შედიან არასრული, არასაკმარისი დაპირისპირების შემცველი გამოცანები. ამ ტიპის გამოცანებში აღწერითი ელემენტის ერთი ნყვილი წარმოადგენს მეორე ნყვილის ბუნებრივ ან ლოგიკურ უარყოფას:

„აჯამეთით წამოსულა, აჯამეთს არ ეკიდება;  
ცეცხლია და ნაპერწკალი აბედსა არ ეკიდება“.  
(ვარსკვლავები)

„კენესის და არა სტკივა, ეძებს და არა დაჰკარგვია რა“.  
(ღორი);

**„მუნჯი ვარ და სხვას ვასწავლი“ (ნიგნი);**

**„თავი აქვს და თვალი არა,  
კუდი აქვს და ძუა არა“ (ლურსმანი);**

**„სისხლი აქვს, სული არა“ (ბრონეული);**

**„უსმელად და უჭმელად, ტყეში გასუქებული“ (ნესვი).**

დაპირისპირებულთა მესამე ჯგუფში შედიან ის გამოცანები, რომელთა აღწერითი ელემენტის ერთ წყვილში გადმოცემული მოქმედების მოსალოდნელი ან ბუნებრივი შედეგი უარყოფილია აღწერითი ელემენტის მეორე წყვილში. მათ **კაუზალურ-მიზეზობრივი** ტიპის გამოცანები ეწოდებათ:

**„გავიხედე მინდორში, სიო-ქარი ქრისო,  
ყველა იმას ურტყამს, სისხლი არა სდისო“ (ბურთი);**

**„მოდის, მოდის, კვალს არ აჩენს“ (ნავი);**

**„დავკარ ხმალი, არ დააჩნდა კვალი“ (წყალი);**

**„მივა — მოვა ქარავანი, არ უგჯება ქალაბანი“.  
(ჭიანჭველა)**

**„შევა შავად, გამოვა წითლად“ (კიბო).**

კაუზალურ-მიზეზობრივი ტიპის გამოცანები კიდევ ერთი ნიშნით განსხვავდებიან ანტითეზური და არასრულად დაპირისპირებული გამოცანებისგან, მათ აქვთ დროის განზომილება. აღწერითი ელემენტის ერთი წყვილი დროში წინ უსწრებს მეორეს, დროით არის განცალკევებული.

ქართული გამოცანების სტრუქტურული ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ გამოცანა არის ტრადიციული ვერბალური გამონათქვამი, რომლის სტრუქტურული ერთეული არის აღწერითი ელემენტი, რომელიც შედგება ერთი ან რამოდენიმე აღწერითი წყვილისაგან. ეს წყვილები შეიძლება იყოს დაპირისპირებული. აღწერითი ელემენტი შეიძლება იყოს მეტაფორული ან გამოსაცნობი საგნის პირდაპირ აღწერას წარმოადგენდეს.

ქართული გამოცანების სტრუქტურული შესწავლით შევეცადეთ განსხვავებული კუთხით წარმოგვეჩინა ისინი და გვეჩვენებინა აუცილებლობა ფოლკლორის ამ მცირე, მაგრამ საყურადღებო ფანრის კვლევის მეთოდის განახლებისა და განვითარებისა დასავლური გამოცანამცოდნეობის მიღწევების გათვალისწინებით.



### **დამონეზბანი:**

**ბარდაველიძე 1965:** ბარდაველიძე ვ. ხალხური სიბრძნე. ტ. 5. თბ.: „ნაკადული“, 1965.

**ზანდუკელი 1985:** ზანდუკელი ფ. მხატვრული ოსტატობის საკითხები ქართულ ფოლკლორში. თბ.: „ნაკადული“, 1985.

**პეჩი 1899:** Petsch R. Neue Beitrage zur Kenntnis des Volkratsels. Palaestra, 4. Berlin, 1899.

**ტელიორი 1943:** Taylor A. The Riddle. California, Folklore Quarterly. Vol.2. No.2. 1943, USA.

**ქურდოვანიძე 2001:** ქურდოვანიძე თ. ქართული ფოლკლორი. თბ.: „მერანი“, 2001.

**ჭელიძე 1984:** ჭელიძე გ. მცირე ჟანრები, გამოცანა. ქართული ფოლკლორი, ტ. 14, თბ.: „მეცნიერება“, 1984.

**ჯორჯსი... 1963:** Georges A. R., Dundes A. Toward A Structural Definition Of The Riddle. The Journal of American Folklore, Vol.76. No.300, USA, 1963.

## **Meri Khukhunaishvili-Tsiklauri**

### **Structural Analysis of the Georgian Riddles**

#### **Summary**

Presented work is an attempt to renew the research method of the investigation of the Georgian riddles. Using the method of structural analysis, which is widely approved in this field by the Western scientists, we propose a new definition of riddles: a riddle is a traditional verbal expression structural unit of which consists of one or more descriptive elements, a pair of which may be in opposition. Descriptive element of the riddle may be literal or metaphorical.

# შელოცვები

---

ლია წერეთელი

## ხარება და მისი იკონოგრაფიული სახისმეტყველება შელოცვებში

„მე მლოცველი და ქრისტე მარგებელი“

შელოცვების იკონოგრაფიული სახისმეტყველების თვალსაზრისით შესწავლა ღრმადმნიშვნელოვანია. იკონოგრაფიული სახისმეტყველება გულისხმობს ეიკონურ (ხატისებრ) განსახოვნებას, ფრესკულ გამომსახველობას. „იკონოგრაფიული სახისმეტყველება“ თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში ოდენ ტაძრის ფრესკული გამოსახულებების შესწავლა არ არის და მხოლოდ ხელოვნებადმცოდნეობის სფეროს არ მოიცავს. „იკონოგრაფიული „პროგრამის“ ამოკითხვა შესაძლებელია ჰიმნოგრაფიაში, აგიოგრაფიაში, საისტორიო მწერლობაში, ხუროთმოძღვრებასა და ზეპირსიტყვიერებაში, ყველგან, სადაც სარწმუნოებრივი მრწამსი განსაზღვრავს აზროვნებას. ამრიგად, ლიტურგიული ცნობიერება და იკონოგრაფიული სახისმეტყველება გარკვეულნილად განსაზღვრავს აგიოგრაფიას, ჰიმნოგრაფიას, საისტორიო მწერლობას, ნუმიზმატიკას. ვეფუძნებით იკონოგრაფიის სახისმეტყველების მკვლევართა ნაშრომებს (ა. გრაბარის, ჟ. ლასიუს, რ. სირაძის, ზ. სხირტლაძის, დ. თუმანიშვილის) და მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, რომ ხალხური სიტყვიერებაც ვიკვლიოთ „იკონო გრაფიული სახისმეტყველების“ თვალსაზრისით. ბიბლიურ-სახარებისეული მოტივებისა და ეპიზოდების ხატოვან აღწერას, ფერწერულად სრულქმნას, ფერადოვან განსახოვნებასა და ფრესკულ გამომსახველობას ხალხურ სიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრში ვუნოდებთ „იკონოგრაფიულ სახისმეტყველებას“. „ცხოვრების“ ჟანრში, ჰიმნებსა თუ საისტორიო თხზულებებში, აგიოგრაფიაში, ხალხურ ცნობიერებაში იკონოგრაფიული სახისმეტყველება ადამიანური კონკრეტული დრო-სივრცის საზღვრებს შლის, ღვთიურ მადლს ჰფენს და სიტყვას, მარადიული სუნთქვით აცხოველებს.

იკონოგრაფიული სახისმეტყველების მიხედვით შელოცვების ტექსტების შესწავლა ცხადყოფს, რომ მაგიურობა სწორედ ღვთიური არსის, განმკურნველი ძალის რწმენაა, მარადისობასთან მიმართება და განმაახლებელი ძალის გამოთხოვა.

ქრისტიანული მოტივებით მდიდარ შელოცვათა იკონოგრაფიული სახისმეტყველება მრავალსახოვანია. ამჯერად მხოლოდ ხარებას, საღვთისმშობლო ხატსახოვნებას განვიხილავთ: „იჯდა დედა მარიამი ოქროს ტახტსა, ქსოვდა ქსელსა ძონეულისასა თმასა წნავდა ბრონეულისასა...“ ეს ფორმულად ქცეული სახისმეტყველებაა შელოცვების ტექსტებში. ღვთისმშობელი წარმოდგება ერთსახოვანი ფერთამეტყველებითა და საგანთა ერთგვაროვნებით: ძონეულისფერი (ანუ მენამული) სამოსი, ქსელი, ბრონეულისფერი (ატლასისფერი, მენამულისფერის დარი) თმა, ვარდის წყლით სავსე ჭიქა ან კოკა, ტანი ალვისა, ოქროს ტახტი, ოქროს სკამი, ოქროს წყალი და ა.შ.

შელოცვებში ღვთისმშობლის (დედა მარიამის) ამგვარი განსახოვნება ხალხურ ტრადიციამი აცხოველებს ქართული ტაძრების ფრესკულ გამომსახველობას. წირვა-ლოცვაზე მოსმენილი ლიტურგიული ტექსტები, ხელნაწერთა მოხატულობები ტრადიციულ აზროვნებაში დამკვიდრებული ხატსახოვნება შელოცვებშიც ინარჩუნებს ძირითად ფერთამეტყველებას, შინაარსსა და სიმბოლოურობას. შელოცვების ტექსტებში ღვთისმშობლის ხარება იკონოგრაფიული გამომსახველობით წარმოდგება: ღვთისმშობელი კართან ზის, ართავს ძონეულისფერ ძაფს, მოსავს მენამული (ძონეული) შესამოსელი, ანუ მოსასხამი, როცა მას ეცხადება გაბრიელ მთავარანგელოზი და ახარებს მაცხოვრის დაბადებას. ვფიქრობთ, ხარება იკონოგრაფიული გამომსახველობით შელოცვების ტექსტებში განსახოვნდა საეკლესიო ტრადიციის გახალხურების შედეგად. ფრესკებსა და ხატებზე, ოთხთავის მინიატურებზე ხარების იკონოგრაფია იერუსალიმის შენობათა გამოსახულებების ფონს გულისხმობს. შელოცვებში ხშირად იხსენიება იერუსალიმი:

„ბედნიერო, სახელათ შუენიერო,  
აბრძანდა დედა მარიამ,  
კურნალი წავიდა,  
იერუსალიმის კარზედა დაჯდა“.

შელოცვათა უმრავლესობა ასახელებს მთავარანგელოზს — ხარების იკონოგრაფია სრულქმნილია:

„იჯდა დედა მარიამ  
კარსა სამოთხისას  
ქსოვდა ქსელსა ძონეულისასა  
ჩამეიარა ურია ქეთელმა  
შეთვალა, შეყვარა, შეაგირძნულა  
წოუქცია ქსელი ძონეულისანი,  
წოუქცია სკამი მისი ოქროსანი,

დააყროვია ცრემლნი მარგალიტისანი,  
ჩამეიარა მიქელ გაბრიელ მთავაეანგელოზმა  
კითხა, რას ტირი დედა მარიამ?  
რას ჯდისხარ კარსა სამოთხისასა?...“

საყმანვილო სნეულებათა შელოცვებში დედა მარიამი ქრისტეს  
ევედრება განკურნებას სამების ძალით. „სამი და“ კეთილისმყო-  
ფელ, განმკურნენელ ძალად ცხადდება:

„მამამ, ძემ და სულმა წმიდამ...  
მე გამოგიყვან ელვითა, ბდგვნითა,  
ალმასის ხვეწნითა,  
მარიამის ბეჭდითა,  
ჭაბუკის ძახილითა,...  
ჩვენ ვიყავით სამნი დანი  
სამებისა ძალისანი,  
ვიარსებოდით ღთისა თავდინა,  
ვკრებდით წამალსა  
შესუნებისასა,  
გამოქარდი ქარივითა,  
გამოწყალდი წყალივითა“.

წითელი ქარის შელოცვებში „ქრისტეს დედის, მარიამის მოგო-  
ნილად“ მიიჩნევა ლოცვა. აქ დედა-მარიამი ტირის, მოთქვამს:

„დაჯდა დედა მარიამიო  
ყდანი დადგა აღისანიო,  
სუფრა აბრეშუმისაო...  
ჩამოეშალა თმანი ბროწეულისაო.  
დაჯდა დედა მარიამი, ტირისო...  
ნუ სტირი დედა მარიამო...“

ღვთისმშობლის ტირილი შელოცვებში განსახოვნდება მარადი-  
ული ბოროტების, ჯვარცმის, გოდების საზრისით:

„ჩაუჯდები ქრისტეს დედა მარიამსა,  
თმა ასხია ბროწეულისაო,  
ქსელი უდგას ძონეულისაო,  
ჭურჭელი უდგას ოქროსიო,  
შიგ წყალი უდგას ვარდისაო.  
ჩამუარა ქუქმა ურიამა,  
დასწყევლა, დასთრთველაო.  
ტან დეეძრა აღვისაო,  
თმა გასცვიდა ბროწეულისაო,  
ქსელ დაუნყდა მონყობილისაო,

ჭურჭელ წეექცა ოქროსიო,  
წყალ დეეღვარა ვარდისაო  
ბრძანდება ქრისტეს დედა მარიამ  
სამოთხის კარსაო, ჩივისო, ტირისო“...

შელოცვათა უმეტეს ტექსტებში დედა მარიამის ტირილს  
მაცხოვართან შეხვედრა მოსდევს:

„მობრძანდება ქრისტე-ღმერთი“  
„დედა, მარიამ რა გატირებსო?“  
მაგის წამალი არის...“

და წარმოითქმება ამა თუ იმ ავადობის წამალი. იხატება სწე-  
ულებადამარცხებულის, წამალწარგების, შვებისა და გამარჯვების  
სურათი:

„ტანი აგიდგება ალვისაო,  
თმა მოგესხმის ბროწეულისაო,  
ქსელ აგიდგება ძონეულისაო,  
ჭურჭელ დაგიდგება ოქროსაო,  
შიგ წყალი ჩაგიდგება ვარდისაო...“

შელოცვების ტექსტების ანალიზი ცხადყოფს, რომ კონკრეტუ-  
ლი სწება, ავადობა წარმოსახება განზოგადებულად-ადამიანური  
ცოდვისდაცემის შინაარსით — ტანჯვა, ავადმყოფობა შედეგია  
ცოდვათა მომრავლებისა და თითოეული სწეულებისას დედა-  
მარიამი ტირის. მისი ლოცვით, ქრისტესთან ვედრებით ეძლევა  
წამალი ავადმყოფს სწეულების დასაძლევად:

„დედაქალწული მარიამ იჯდა წყლის პირას,  
სტიროდა, ყრიდა მდულარე ცრემლებსა.  
ჩამოიარა იესო ნაზარეველმა, კითხა:  
— რათ სტირი, დედაო მარიამ?  
— რავა რას ვტირი  
ვარ შეწუხებული ავი თვალისაგან...“

მაცხოვართან შეხვედრა და ვედრება ღვთისმშობლისა გან-  
მკურნებელი ძალის მომნიჭებელია, უფალი ასახელებს წამალს და  
სწეული შვებას გრძნობს. ქრისტესა და მარიამის შეხვედრა სწე-  
ულებათა დაძლევით გახარებაა. ხარების იკონოგრაფია „შელოც-  
ვათა“ ტექსტებში ხშირად წარმოსახავს მთავარანგელოზს:

„იჯდა დედა მარიამ სკამსა ოქროსსა,  
ქსელსა ქსელამდა ძონეულისასა,  
მოვიდა წამნი ურვანი ყბათანი,  
მოვიდა მიქელ-გაბრიელ მთავარანგელოზი,  
და განაქარვა ღვთის სახელითა“.

ხალხური სიტყვიერება მთავარანგელოზებს მიქელსა და გაბრიელს მუდამ ერთად მოიაზრებს. შელოცვათა ტექსტებში განკურნების ძალა აქვს ხარებას, მას სენის დაძლევის და გამოჯანმრთელების ძალა აქვს, შვება მოაქვს. თავისთავად, ხარება არა მხოლოდ შელოცვებში, ზოგადად ხალხურ ცნობიერებაში გულისხმობს გა-ხარებას; განაყოფიერებას, თესლისგან მცენარის, აღორძინებას, სიცოცხლით სიხარულს. „იხარა“, „გა-იხარა“ გლეხის მეტყველებაში, როგორც გ. რობაქიძე აღნიშნავს, ღვთისუფლიერადაა აღქმული. აღორძინება და განაყოფიერება ღვთის მაღლით, ძალით სრულიქმნება — „თვალი ჩასულა მტევანში“ — ნიფობის აღმნიშვნელია. ამის კვლად შელოცვებში წყაროს დაწმენდა, ამღვრეულის გამჭვირვალედ ქცევა და სწეულებათაგან განკურნება ხარებისშინაარსით ცხადდება. სინმინდეს, გამჭვირვალეებს აღნიშნავს „მარიამის თვალი“:

„მურღვაჲ — ნადი,  
წმინდაჲ — მოდი,  
მარიამის თვალო“...

(მანამდე უნდა ულოცო, სანამ წყალი არ დაიწმინდება) ღვთისმშობლის ცრემლი შელოცვებში მარგალიტის კურცხლად წარმოდგება:

„იჯდა წმიდა დედა მარიამ კარსა სამოთხისასა,  
ქსოვდა ქსელსა ძონეულისასა,  
ჩამეიარა ურია ქეთელმა,  
შეთვალა, შეაგრძნივლა,  
წოუქცია ქსელი ძონეულისა,  
წოუქცია სკამი მისი ოქროსაო,  
დააყრეინა თმანი გიშრისანი,  
დააყრეინა ცრემლნი მარგალიტისანი...“

ურია ხეთელი შელოცვებში ბოროტი არსის აღმნიშვნელია. ის ანგრევს და ქრისტე აღაშენებს.

ხალხური მედიცინა, წამალთმცოდნეობა საინტერესოა მცენარეთა სახელწოდებებით: „ქრისტეს ცრემლები“, „ქრისტესისხლა“, „ივანე და მარიამი“, და ა.შ. სემანტიკა შელოცვათა ტექსტებში იდენტურია. სულიერი საზრისი აქვს და ხატმეტყველურია თითოეული ფერი. ოქრო, ვარდი, მარგალიტი, ძონეული საღვთისმშობლო სიმბოლიკის განსახოვნებაა.

ამრიგად, შელოცვებში ღვთისმშობლის ხარების იკონოგრაფიული სახისმეტყველებაა განსახოვნებული. ღვთისმშობლის კართან ჯდომა, ძონეულის ქსელი, ბრონეულის თმა, ოქროს სკამი, ვარდის

წყალი... სულიერი რეალობაა და სწეულება არღვევს მას. ღვთის-  
მშობლის ტირილი — სწეულების მოძალების ჟამია, მაცხოვრის  
გამოჩენა და დედა-მარიამთან მისი დიალოგი წამლის რგება-  
განკურნების დასაბამია, დაიძლევა ბოროტ-სწეულებანი. თავის-  
თავად იკონოგრაფიული სახისმეტყველება ამაღლებულის ესთე-  
ტიკას გულისხმობს. სიტყვა „ხარება“ ზოგადად განმკურნველი  
ძალისა და მადლის აღმნიშვნელიცაა.

#### **დამონეგანი:**

**გაგულაშვილი 1986:** გაგულაშვილი ი. ქართული მაგიური პოეზია. თბ.: 1986.

**მეტრეველი 2008:** მეტრეველი ს. ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული  
სახისმეტყველება, თბ. 2008.

**მინდაძე 1981:** მინდაძე ნ. ქართული ხალხური მედიცინა. თბ.: 1981.

**სირაძე 1978:** სირაძე რ. ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან. თბ.:  
1978.

**სირაძე 1992:** სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა,  
ტ. 1, თბ.: 1992.

**ქართული შელოცვები 1992:** „გველი მოვკალ უფლისათვის“ (ქართული  
შელოცვები). თბ.: 1992.

**Lia Tsereteli**

### **Annunciation and its Iconographic Tropology in Magic Spell**

#### **Summary**

This paper deals with the deiparous episode in the genre of a magic spell which in our opinion coincides with annunciation and its iconography.

The content and figurative language of the incantation evidences liturgical consciousness which is enhanced by the healing function.

### რუსუდან ჩოლოყაშვილი

#### შალვა ნუცუბიძე — „ამირანიანის“ მკვლევარი

ცნობილმა მკვლევარმა და ღირსეულმა მამულიშვილმა შ. ნუცუბიძემ ჩვენი კულტურის მრავალ დარგის შესწავლას დაატყო ნათელი კვარი. მათ შორის იყო ქართული ფოლკლორიც – კერძოდ მითოსური სამყაროს ერთ-ერთი მშვენიერა — „ამირანიანის“ ძეგლი. მეცნიერი იკვლევდა რა ქართულ რენესანსს, დააყენა საკითხი მისი ძირების შესწავლისა, რასაც ქართული მითოსის კვლევით იწყებდა, კერძოდ იმ პერიოდით, როდესაც რკინის დამუშავებაში ცეცხლის გამოყენება დაიწყო, ე. ი. ბარბაროსობიდან ცივილიზაციაში გადასვლის ხანით, რომელიც მითოლოგიის ხელოვნებამდე ამაღლებას უკავშირდებოდა. ის თვლიდა, რომ თუ საქართველოს თავისი რენესანსი და ანტიკა ჰქონდა, თავისი მითოლოგიური ხანაც ექნებოდა, თუმცა ის ჩვენამდე არ იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო პირვანდელი სახით მოღწეული. როგორც მეცნიერი აღნიშნავდა, მითოლოგია — ფილოსოფიამდელი საფეხური ადრინდელ ხალხთა წარმოდგენათა განვითარებისა, საზრდოობდა ფანტაზიით, წარმოსახვით და არა ცოდნით.

შ. ნუცუბიძე ამახვილებდა რა ყურადღებას „ამირანიანზე“, XX საუკუნის 40-იან წლებში თვლიდა, რომ ეს სახე სათანადო დონეზე არ იყო შესწავლილი. შესაბამისად ნუხდა, რომ ჩვენ საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებას ვერ მივეცით საშუალება გასცნობოდა ამ საკაცობრიო მნიშვნელობის ძეგლს, რომელიც არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე რომელიმე საკულტო გამოსახულება ქვაზე ან ლითონზე, რამდენადაც ფორმაციიდან ფორმაციამდე თქმულება წარსულსაც ინარჩუნებს და განვითარების მომენტებსაც ასახავს. მართალია, პრომეთეს სახე ამ დროისათვის საკმაოდ იყო შესწავლილი ევროპულ მეცნიერებაში, მაგრამ მისი ქართული ძირების შესახებ თითქმის არაფერი იყო ცნობილი. ბერძნული მითოლოგიის ცნობილი მკვლევარი ლ. პრელერი, როცა ლაპარაკობდა ზოგ კავკასიურ წარმოდგენაზე მიჯაჭვული ტიტანის შესახებ, ასეთ მაგალითად მოჰქონდა ოსური თქმულება ისე, რომ ქართულს არც კი ახსენებდა. მეცნიერი აგრეთვე თვლიდა, რომ „კ. მარქსის საშუალება რომ ჰქონოდა, ქართულ „ამირანს“ გასცნობოდა, ამირანის მიერ ღრუბელთ უფლის სასიკვდილოდ დაჭრას დრა-



მატულ მომენტად ჩათვლიდა და ესქილესა და ლუკიანეს ნაწარმოებთ მოგვიანო ადგილს მიუჩინდა“.

სწორედ ამ ხარვეზის გამოსწორების მიზნით შ. ნუცუბიძემ მოახდინა „ამირანიანის“ ფრაგმენტების გამთლიანება, მთელი პოემის რესტავრაცია და შემდგომ ის თარგმნა კიდევ რუსულ ენაზე. გარდა ამისა მის შესასწავლად სერიოზული მუშაობა ჩაატარა. მან ნათელყო, რომ „ამირანიანს“ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი უძველესი კულტურისა და მისი განვითარების გამოსაკვლევად, აგრეთვე იმ გავლენისათვის, რაც მას ჰქონდა ქართული რენესანსის ძეგლებზე.

მეცნიერს მნიშვნელოვნად მიაჩნდა რა „ამირანიანის“ ძეგლის პირვანდელი სახის განახლება, ის ლექსად აღადგინა, რადგანაც თვლიდა, რომ „ამირანიანი“ იმთავითვე ლექსი იყო და საერთოდ ხალხური შემოქმედების დაცვის უძველესი იარაღი ლექსი იყო. პროზას ის უფრო მაღალ საფეხურად თვლიდა და პროზაული ჩანაწერები მიაჩნდა ლექსის დამსხვრევის შედეგად მიღებულად. ამდენად პროზანარევე ტექსტსაც გვიანდელად თვლიდა. მ. ჩიქოვანის აზრით კი, ამირანის ტექსტი თავდაპირველად პროზაული იყო. ამის დასტურად ის იმონებდა ვ. პროპს, რომელმაც ასეთი ვარაუდი გამოთქვა რუსულ საგმირო ეპოსთან დაკავშირებით. ე. ი. ვ. პროპის კლევის ობიექტი გაცილებით გვიანდელი იყო და ამდენად, მისი პოზიცია უძველეს მითოსურ ძეგლზე არ უნდა გავავრცელოთ. ჩვენ სრულიად მართებულად მივგაჩნია შ. ნუცუბიძის მოსაზრება „ამირანიანის“ თავდაპირველ ფორმასთან დაკავშირებით და პოემის აღსადგენად სალექსო ფორმის გამოყენება. სიუჟეტის აღსადგენად მეცნიერმა გამოიყენა არსებული პოეტური მასალა და სიუჟეტი შეკრა პროზაული ვარიანტების მეშვეობით, რისთვისაც ისინი გალექსა. გამოტოვებული ადგილები კი თავისი სიტყვებით შეავსო. ამ დროს მას ხელთ ჰქონდა 450-მდე ჩანაწერი. რასაკვირველია, თითოეულ მათგანს ჰქონდა თავისი ნაკლი, რამეთუ ძეგლის საწყისი ფორმა დიდად იყო შეცვლილი, ფენა ფენაზე დადებული, რის გამოც უძველესი პლასტი ხშირად ძნელი ამოსაცნობი ხდებოდა. მიუხედავად ამისა, ამ სამუშაოს ჩატარება მკვლევარს აუცილებლად მიაჩნდა, რადგანაც თვლიდა, რომ მეცნიერული ძიებისა და მხატვრული რესტავრაციის მიზნები და საშუალებები ერთხვევა ერთმანეთს. რესტავრატორი და გადამამუშავებელი ამ დიდებულ ქმნილებას სხვაც რამდენიმე ჰყოლია (პ. მირიანაშვილი, ძ. გატუევი, ს. გორგოძე, ს. ყუბანიშვილი), მაგრამ როგორც შ. ნუცუბიძე თვლიდა, ყველაზე ახლოს ძეგლთან ადრინდელი რესტავრაცია იყო, რომელიც მოსე ხონელს ეკუთვნოდა, „ვეფხისტყაოსანში“ იყო მოხსენიებული და პროზაული რომანის „ამირანდარეჯანიანის“ გაჩენამდე უნდა ყოფილიყო შექმნილი.

მ. ჩიქოვანს მიაჩნდა, რომ პოემის აღმდგენლებს ფოლკლორული მასალა სრულად არ ჰქონდათ გამოყენებული და არც შეიძლებოდა ჰქონოდათ, რადგანაც მრავალი ჩანაწერი ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი იყო, და რომ ამ ცდებმა პრობლემა მეტად გაამძაფრა და ხელშესახები გახადა. შ. ნუცუბიძის მიერ რესტავრირებული „ამირანიანის პოემა“ დაიბეჭდა 1945 წ., ხოლო ამ ტექსტის მის მიერვე შესრულებული რუსული თარგმანი 1946 წ. აღსანიშნავია, რომ „ამირანიანის“ ვ. ურუშაძისეული ინგლისურენოვანი თარგმანი გამოიცა 1958 წ. და საფუძვლად სწორედ შ. ნუცუბიძისეული რესტავრირებული ტექსტი დაედო.

„ამირანიანის“ პოეტიკის საკითხებზე მსჯელობისას შალვა ნუცუბიძე ყურადღებას ამხვილებს მოსე ხონელზე, რომელსაც თქმულებათა პირველი ლიტერატურული რესტავრაცია მიენერება და რომლის ხელშიაც აზრობრივი ცვლილება განუცდია ნანარმოებს — საგმირო მოტივები შეცვლილია რომანტიკულით, რასაც ითხოვდა რაინდული რომანტიკით გაჟღენთილი დრო. მოსე ხონელის მნიგნობრულ გავლენას ხედავს მეცნიერი ხალხური გართიმვის მანერაშიც, რომელიც ორი სიტყვის ნაერთით კეთდება და „ამირანიანის“ თქმულებაში ხშირია, თუმცა ხალხური პოეტიკისათვის საერთოდ არ არის ბურებრივი, მაგალითად, მზევითა, ნგრევეითა... მართალია, მ. ჩიქოვანი თვლის, რომ ამ ტიპის რითმები საერთოდ უცხო არ არის ხალხური შემოქმედების სხვა ნიმუშებისათვისაცო და არ მიაჩნია ის ლიტერატურულად, მაგრამ არ არის გამორიცხული ამ ხალხურ ლექსებშიც ისინი ლიტერატურის გზით მოხვდრილიყვნენ, თუნდაც იგივე „ამირანიანის“ მეშვეობით. შ. ნუცუბიძე იმასაც ვარაუდობს, რომ ჩახრუხაძე იცნობს „ამირანიანს“ და მის გავლენას განიცდის. უფრო მეტიც, ის იცნობს „ამირანიანის“ მოსე ხონელისეულ ადრინდელ ტექსტს, რისი საბუთიც „ვითას“ ტიპის რითმების გამოყენებააო. გარდა ამისა, მეცნიერი ლექსთნყოფის საკითხებზე მსჯელობისას თვლის, რომ საერო პოეზიას საქართველოში ხალხური ძირები ჰქონია და შაირის ზომამ, რომელიც ყველაზე უკეთ „ამირანიანში“ იყო წარმოდგენილი, გავლენა მოახდინა ჩახრუხაძის პერიოდის პოეზიაზე, შეიჭრა შავთელის დამკვიდრებულ ლექსში და გატეხა იგი. ჩახრუხაძე განიცდიდა „ამირანიანის“ გავლენას, შეიჭრა რა შაირი „თამარიანში“, როგორც ხალხური პოეზიის ნაკადი. აგრეთვე მიუთითებდა, რომ საეკლესიო რითმა **ღ**-ნით დაბოლოებული შეიცვალა **ჟ**-ნით და რუსთაველი მას ანიჭებდა უპირატესობას „ამირანიანის“ განმახლებლის მოსე ხონელის მსგავსად. ამდენად, შ. ნუცუბიძის მოსაზრებით, სერიოზული იყო ამ ნანარმოების ლიტერატურული მნიშვნელობა.

მეცნიერს „ამირანიანის“ მითის შესასწავლად ის პირველ რიგში „გილგამეშიანთან“ მიმართებაში განუხილავს, რომელიც შეიცავდა ადრინდელ ცდას ღმერთთა და ადამიანთა სახის შესაქმნელად და ზეცასა და დედამიწას შორის ურთიერთობის გამოსახატავად. როგორც შ. ნუცუბიძე თვლიდა „გილგამეშის“ იდეოლოგიურ მიღწევათა საზღვარი III-II ათასწლეულში საწარმოო ძალთა განვითარების საზღვარი იყო, ის შეიცავდა წარმოდგენას ცეცხლის შესახებ და არა მარტო ადრინდელი იყო „ამირანიანთან“ შედარებით, არამედ, შეიძლება მისი წყაროც ყოფილიყო. ასევე მიაჩნდა, რომ ქართველ ტომთა წინაპრებმა შესაძლებელია გადმოიღეს ეს იდეები შუმერებისაგან, გადაამუშავეს და გადასცეს თავიანთ შტამომავლებს — ქართველ ტომებს, რომლებიც გაცოცხლებულ იქნა საწარმოო ძალთა განვითარების შემდგომ საფეხურზე „ამირანიანის“ სახით. იარაღის დამზადებისათვის ცეცხლის გამოყენებით გამოწვეული რევოლუცია ქართულ ძეგლში მსოფლგაგების ახალი სახით გამოვლინდა. ორივე ძეგლის საწარმოო და კულტურის განვითარების პროცესს ეკუთვნის, სადაც ისინი განვითარების კანონზომიერების სხვადასხვა ისტორიული საფეხურის გამომხატველია. როგორც მეცნიერი თვლის, ცეცხლის გამოყენებას ლითონის დამუშავებისათვის ღმერთის წინაამდგე აჯანყების სახე უნდა მიეღო და ამან შექმნა ღმერთის წინააღმდეგ მებრძოლი ამირანის სახე ქართულ მითოლოგიაში. „ამირანიანი“ ღმერთმებრძოლობა ნითელ ზოლად მიჰყვება მთელ ძეგლს, იგი მთელი წანარმოებისათვის სიუჟეტური ხერხემალია. ღმერთები ამ ძეგლთა თვალსაზრისით სხვა არაფერია, თუ არა ბუნებრივ ძალთა და სტიქიონთა განსახიერება. გილგამეში და ამირანი წარმოდგენენ ღმერთის მებრძოლთა ადრინდელ სახეებს. ღმერთებთან ბრძოლის იდეა ორივეგან თანაბრად არის განვითარებული, ორივეგან საქმე მიდის ფიზიკურ შეტაკებამდე. ენქიც გამოგლეჯს ფეხს ზეციურ ხარს, რომელიც ცეცხლის განსახიერებაა, მაგრამ ამირანისა და ელიას ბრძოლა უფრო განვითარებული პასაჟია. „ამირანიანი“ „გილგამეშიანზე“ უფრო მაღლა დგას. მასში ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლის მოტივი უფრო ნათელია და უფრო მაღალიც. ამირანის ბრძოლა ზეცის წინააღმდეგ უეჭველად მატარებელია საკაცობრიო ინტერესებისა და ადამიანთა და მიწის კეთილდღეობისათვის წარმოებს. შემდეგი პრობლემა, რომელიც დამუშავებულია ორივე ძეგლში, არის ადამიანის ბედის საკითხი.

ცხადია ცეცხლი კაცობრიობამ იცოდა ადრე, ვიდრე ის საწარმოო მიზნებისათვის გამოიყენებოდა. მიუხედავად ამისა, წარმოსახვაში შექმნილი ბუნების დაძლევის იდეა უკავშირდება ცეცხლის აღმოჩენის იმ მომენტს, როცა იგი წარმოებისათვის იქნა გამოყენებული. როგორც მეცნიერი აღნიშნავს, ასეთი ანაქრონიზმი დამა-

ხასიათებელია მითოლოგიური ეპოსისათვის და „ამირანიანი“ არის ნაჭედი რკინიდან ნანრთობზე გადასვლის უკუმფენი მითოლოგიური ეპოსი. „გილგამეშიანი“ ადამიანს სურდა ყოფილიყო მბრძანებელი ცეცხლისა, გამგებელი ამ სტიქიისა. ზეციერი წითელი ხარი უნდა ყოფილიყო დაძლეული გილგამეშისა და მისი თანამებრძოლის მიერ. „გილგამეშის“ შემქმნელს, როგორც მიუთითებს შ. ნუცუბიძე, არ აინტერესებს ზეციური ცეცხლის კავშირი მინასთან. „ამირანიანის“ შემქმნელი კი დაინტერესებულნი არიან სწორედ ამ კავშირით. აქ სიმძიმის ცენტრი გადატანილია სწორედ ბრძოლაში დედამინაზე ცეცხლის მოტანისათვის. ნაჩვენებია, რომ რკინის წრთობა წარმოადგენდა იმდენად მნიშვნელოვან მოვლენას, რომ მას არ შეიძლებოდა არ გამოენვია ცვლილება ადამიანის შეგნებაში, რაც აისახებოდა მის შემოქმედებასა და აზროვნებაში. ცეცხლის დამორჩილების ფაქტი იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ცეცხლის ხმარება გამოცხადებული იყო განსაკუთრებული გამირობის საქმედ. „გილგამეშის“ მიხედვით ცეცხლი დაკავშირებულია ღმერთქალ იშთართან. მისი თხოვნით არის შექმნილი ცეცხლოვანი ხარი მისივე დასაცავად. აქ ცეცხლი ჯერ კიდევ არ არის გადაქცეული ქალღმერთის ატრიბუტად. იგივე თემა და სახეებია დამუშავებული „ამირანიანი“ მაგრამ, შ. ნუცუბიძის შენიშვნით, უფრო ნათლად და თანმიმდევრულად: ყამარ-ქალი ზეციური ცეცხლის განსახიერებაა, ის ელვა-ჭექის ღმერთის — ელიას ასულია. ელია ქმნის ზეციურ ცეცხლს და ამირანი იბრძვის ზეციური ცეცხლის მოსაპოვებლად. თუ „გილგამეში“ ადამიანები ამარცხებენ ცეცხლოვან ხარს, მაგრამ მინაზე არ მოაქვთ, ამირანი იტაცებს ცეცხლოვან ყამარს და მინაზე მოჰყავს. „ამირანიანის“ კონცეფცია ითვალისწინებს ზეცის სამეფოს დედამინაზე გადმოტანას. ცეცხლი მოტანილ იქნა დედამინაზე ადამიანთა ბედნიერებისათვის. იგი იბრძოდა მინის გამო. შ. ნუცუბიძემ „ამირანიანი“ დაუკავშირა რა რკინის იარაღის წრთობის ეპოქას, დაათარილა II ათასწლეულის II ნახევრით. ე. ი. მეცნიერი შორეულ, მაგრამ მაინც შინაგან კავშირს ხედავდა II ათასწლეულში შექმნილ „გილგამეშს“ და „ამირანიანს“ შორის. ეს არ ნიშნავდა მათ შორის მსგავსებას, ისინი ხომ ერთმანეთს დაშორებულნი იყვნენ სულ მცირე ერთ-ნახევარი ათასწლეულით. „ამირანიანი“ და მისი წინამორბედი ძეგლები ერთი მთლიანი საწარმოო განვითარების საფეხურთა ანარეკლებია. ბრინჯაოს იარაღი და ნაჭედი რკინა ისევე წინ უძღვის ნანრთობი რკინის იარაღს, როგორც „გილგამეში“ „ამირანიანს“ — აღნიშნავს მეცნიერი, ორივეში ერთი ძირითადი მოტივია, რომელსაც ცეცხლის სტიქიის განმასახიერებელი ღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლამდე მივყვართ. ცალკეული მოტივები ორივე პოემისა ადასტურებს მათ შორის საწარმოო ძალთა განვითარების თვალ-

საზრისით არსებულ კავშირს. ე. ი. შ. ნუცუბიძის ნაშრომში ნაჩვენებია საერთო და განსხვავება ამ ნაწარმოებთა შორის. აქვე ჩანს პრომეთეს კავშირი ამირანთან, ამდენად — ზოროვნების განვითარების საფეხურები.

როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, კავკასიის ხალხებმა „ამირანიანის“ თქმულება ძალიან ადრე გაითავისეს და ზოგჯერ ავიწყდებათ კიდევ მისი ქართული წარმომავლობა. უფრო მეტიც, ის გასცდა კავკასიის ფარგლებს და საერთაშორისო ლირებულება შეიძინა. ამ საფეხურზე ქართველ ტომებს კავშირი ჰქონდათ ადრინდელ ბერძნებთან, რომელთაც ლითონის ნაწარმის გარდა ჩანს, კულტურული მიღწევაც გაუტანიათ ჩვენგან. ამდენად, მეცნიერი უკვე ამირანისა და პრომეთეს შესახებ არსებულ თქმულებებს განიხილავს ურთიერთმიმართებაში და მიუთითებს მათ შორის არსებულ ზოგიერთ არაარსებითი ხასიათის განსხვავებაზე, რომლებიც ერთსა და იმავე ფაქტს გადმოგვცემს სხვადასხვაგვარად: ამირანის მიერ ცეცხლის მოტაცების ამბავი უფრო პოეტურ სახეებშია მოცემული, ვიდრე პრომეთესი: ამირანს შეუყვარდა ელვის ქალღმერთი, ჭექა-ქუხილის ღმერთის ქალი. მისთვის ამალდა ზეცაში, მოჰკვეთა ქალღმერთის კოშკი და ყამარ-ქალი — ცეცხლის განსახიერება დედამიწაზე წამოიყვანა. ჰესიოდეს და მის კვალად ყველა ბერძენ მწერალს კი პირდაპირ აქვთ ნათქვამი, რომ პრომეთემ მოიტაცა (მოიპარა) ცეცხლი ზევსისაგან და მოიტანა მიწაზეო. შ. ნუცუბიძე მიუთითებს, რომ მოპარვასა და ღმერთქალის ზეციდან მოტაცებას შორის „ამირანიანის“ შემქმნელთა პოეტური უპირატესობა აშკარაა და რომ ჰესიოდეს „ბერძნული თეოგონია“ ვერ ავიდა ზეცისა და მიწის დაპირისპირებამდე, როგორც ეს „ამირანიანიშია“ მიღწეული. გარდა ამისა, „ამირანიანი“ ასხვავებს ზეციერსა და მიწიერ ცეცხლს. ცეცხლი, რომელიც გამოიყენეს მჭედლებმა მიწიერი ცეცხლია, ზეციერი ცეცხლი ელვაა. ამასთან „ამირანიანი“ უფრო თანმიმდევრულია: ზეციდან შეიძლება მოტაცება ზეციერი და არამიწიერი ცეცხლისა. ანტიკური რომის პოეტი ლუკრეციუსი პირდაპირ ამბობს, რომ პრომეთემ მოუტანა ადამიანებს ზეციდან მოტაცებული ცეცხლი, თუმცა არ აკეთებს განსხვავებას ელვასა და მიწიერ ცეცხლს შორის. ამდენად ბერძნულმა მითოლოგიამ გააუბრალოვს სახეები და ის ნასესხების შთაბეჭდილებას ტოვებს — მიუთითებს მკვლევარი. ე. ი. პრომეთეს თქმულება არაბერძნულია, გარედან — სავაჭრო-სამრეწველო ურთიერთობის ნიადაგზეა იქ შეტანილი, და ამის საბუთად იმას იმონებებს, რომ ბერძნულ მითოლოგიაში პრომეთე არა მარტო არ უყვართ ღმერთებს, არამედ დევნიან კიდევ, იგი სავსებით უცხოა მათთვის. ამ უცხო გმირთან დასაპირისპირებლად შექმნილია საკუთარი ბერძნული ეროვნული საგმირო იდეალის მატარებელი

გმირი ნახევარღმერთი ჰერაკლე, რომელიც გარემოცული იყო ბერძენთა სიყვარულით. ზევსი ცდილობდა დაემცირებინა კავკასიონზე მიჯაჭვული პრომეთე და ჰერაკლეს დაავალა გაეთავისუფლებინა ის ჰერაკლეს უპირატესობის საჩვენებლად. ამდენად, მეცნიერი იზიარებს ქართულ სინამდვილეში ადრე გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ პრომეთე უცხო შთამომავლობის, უცხო მხარის გმირია და მეტ დამაჯერებლობას სძენს ამ აზრს.

შალვა ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე იმაზე, რომ სტიქიონთა პერსონიფიცირება ქართულ მითოლოგიაში უფრო ადრინდელია, ვიდრე ბერძნულში. ესენი არიან: ელია – ჭექა-ქუხილისა, ყამარი – ზეციერი ცეცხლისა. ასევე ამირანის განკარგულებაში არიან: მზე და მთვარე — მისი ძმებით — უსიბითა და ბადრით განსახიერებულნი. სოფოკლეს მიხედვით, პრომეთეც სარგებლობს ბუნებრივი ძალებით. რასაკვირველია, მკვლევარი აქვე ჩერდება ამ ნაწარმოებთა შორის უტყუარ მსგავსებაზეც, რომლებიც ხშირად დეტალებშია. მაგალითად, ორივე გმირი ტიტანური ძალისაა, ორივე ცეცხლის მოტაცებისთვის იქნა მიჯაჭვული კლდეზე, მიჯაჭვაში მონანილებდნენ: ამირანის შემთხვევაში — მჭედლები, პრომეთესთან კი, ჰესიოდეს მიხედვით, თვით მჭედლობის ღმერთი ჰეფესტე. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად ამირანსა და პრომეთეს სახეთა ურთიერთმიმართების შესახებ მსჯელობისა შ. ნუცუბიძე ამ საკითხს გადაჭრილად არ თვლიდა და მეცნიერების სამომავლო კვლის საგნად მიაჩნდა. ასევე აღნიშნავდა, რომ ჩვენი მეცნიერების გადაუდებელი ამოცანა იყო „ამირანიანის“ ირგვლივ მასალის ზედმიწევნით შესწავლა და პრომეთესთან მის დამოკიდებულებაში სინათლის შეტანა.

მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს ასევე იმ გარემოებაზე, რომ აპოლონ როდოსელი (III ს. ძვ. წ.), როგორც არგონავტიკიდან ჩანს, იცნობდა ამირანის სახელს და „ამარანტის“ ფორმით იყენებდა. აგრეთვე, მიუთითებს, რომ ბერძნულ სიტყვა-ხმარებაში არაინდოევროპული სიტყვა „იგრიც“ გვხვდება და თვლიდა, რომ „იგრის“ გადმოღებასთან ერთად მის მიერ გამოხატული წარმოდგენაც ნყლის ღვთაებაზე იქნა ბერძნების მიერ შეთვისებული.

გარდა ამისა შ. ნუცუბიძეს „ამირანიანი“ შეუსწავლია როგორც ფილოსოფიამდელი ძველი ქართული აზროვნებისა და მიაჩნია ანტიკული ფილოსოფიის წინარე ეტაპად, რაც „გილგამეშიანთან“ შედარებით გაცილებით მაღალი საფეხურია.

პოემაში ამირანის ბრძოლა ზეცის წინააღმდეგ ლებულობს ტიტანურ ხასიათს და შეანჯღრევს მსოფლიოს საძირკველს. მეცნიერი თვლის, რომ მოცემულია მოძღვრება მსოფლიოს ძირითადი ელემენტების შესახებ, რომლებიც ცეცხლის მოტაცების გამო ერთგვარ დეზორგანიზაციას განიცდიან. „ამირანიანში“ მსოფლიოს

ნესი და წონასწორობა დამყარებულია ე. წ. ჯამების დანყოფაზე, რაც წარმოადგენს მსოფლიო ან ზეციერ მნათობთა დასაყრდენს. ზეციერი ქალღმერთის თქმით, მათი განლაგების წესი გარკვეულია და ამაზეა დამყარებული მსოფლიო სტატიკა, ე. ი. სიმშვიდე. აქ მსოფლიოს აგებულება, მის ელემენტთა შორის ურთიერთობა წარმოდგენილია როგორც სტატიკურ, ისე დინამიკურ მდგომარეობაში. ამირანმა ვერ მოახერხა ჯამების – მნათობთა ძირების განლაგება, რის შედეგადაც ატყდა საშინელი ქარიშხალი, ისინი დატრიალდნენ სივრცეში და მთელ მსოფლიოს მოედნენ, რითაც მეხის-მტყორცნელმა ელიამ გაიგო მისი ქალის მოტაცების ამბავი. ამგვარად ეს არის ცდა ფილოსოფიამდელი, მითოლოგიურ-პოეტურ წარმოდგენათა საშუალებით მოცემული სურათისა, ერთგვარი ფიზიკური ელემენტების საშუალებით ახსნილ იქნას ამბავი სმენის, მოსმენის შესახებ. ჯამები კოსმიური ელემენტებია, მასზე არის დამყარებული პლანეტები, რომლებიც განსაზღვრავენ მსოფლიო ბედს. ყოველივე მოცემულია მითოლოგიური სახით, თუმცა გარკვეული სისტემით. ე. ი. ჯამები წარმოადგენენ რალაცას მსოფლიო ძირითადი ელემენტების მაგვარს. ამდენად, ეს პირველი ნაბიჯთაგანია ბერძნული ფილოსოფიის მიერ ატომების აღმოჩენისაკენ. ჯამ-ელემენტები უფრო ახლოა ბერძნულ ატომიზმთან, ვიდრე ემპიდოკლეს ელემენტები. ეს ჯამ-ელემენტები ყველა ერთია, ისინი განსხვავდება მხოლოდ ადგილით საერთო წყობაში. ამდენად „ამირანის“ შეხედულება ახლოა ფილოსოფოს ლევიპოსსა და დემოკრიტესთან. ყამარის მიერ ხაზის გასმა ჯამების განლაგების წესზე, გვარწმუნებს, რომ მსოფლიოში არის „დიდი წესრიგი“, როგორც ამას გვეუბნება დემოკრიტი. ამდენად შ. ნუცუბიძე გვიჩვენებს „ამირანიანში“ ფილოსოფიური აზრი როგორ იკვლევს გზას „საწყისის“ წარმოდგენიდან არსებობის ძირითადი ელემენტისაკენ. ქართული ფილოსოფიამდელი ისტორიისათვის „ამირანიანის“ მნიშვნელობა ის არის, რომ აქ ფრიად მნიშვნელოვანი იდეების ჩანასახია მოცემული. ემპიდოკლეს მოძღვრება გულისხმობს ოთხ ელემენტს ან სტიქიონს. თალესთან წყლის გარდა მინის სტიქიონიც არის ნაგულისხმევი, ასევე ჰაერის კოსმიური მნიშვნელობა. „ამირანიანშიც“ ოთხი სტიქიონია შეტანილი ქვეყნის საერთო სურათის აღნაგობაში: წყალი — სიცოცხლისა და მზარდის საწყისი, ჰაერი — სფერო, სადაც ბრუნვაში მოდიოდნენ ზეციერი ჯამ-ელემენტები, ცეცხლი — ერთი ძირითადი სტიქიონი და მინა, რომელიც უპირისპირდება ზეცას. ამირანი თვითონ არის დაკავშირებული მინასთან, როგორც განსახიერება ბუნებისა. ამირანმა რომ ვერ ასწია მიცვალებული ამბრის ფეხი, ამ ეპიზოდით გამოთქმულია შეხედულება მინის ძალაზე. მინის ძალა უმაღლეს საფეხურს აღწევს ბერძნულ მითოლოგია. მეცნიერი აქვე ეხება ცნების საკითხსაც და

აღნიშნავს, რომ II ათასწლეულში ადრინდელ ქართველთა აზროვნება ცნების გამომუშავების პროცესში წინ უსწრებს ბერძნულს. ცეცხლი აქ ამა თუ იმ ემპირიულ შემთხვევაში ათვისებული ცეცხლია და ცნებამდე საზოგადოდ არ მისულა. ცეცხლი ბერძნულ მითოლოგიაში — როგორც ქვეყნის ერთ-ერთი ელემენტი — უკვე განზოგადებული სახეა. მეორე სტიქიონიც — წყალი „ამირანიანში“ კონკრეტული მდინარეა, ღმერთთან არის განსახიერებული, მაგრამ მაინც კონკრეტული მდინარეა. ჰესიოდესაც კონკრეტული წარმოდგენა აქვს წყალზე.

ე. ი. აქ მითოსურ პლანშია მოცემული მსოფლიოს აგებულებისა და მის „საწყისთან“ კავშირის ახსნის ცდა. გარდა ამისა „ამირანიანში“ წინა პლანზე გამოდის ინტერესი — საიდან წარმოიშობა ცხოვრება და რისგან არის ყოველივე ცოცხალი და მზარდი. ამირანი ამ პოემის ძირითადი აზრის მიხედვით განსახიერებს სიცოცხლის ან ბუნების ძალას, რომელიც ზამთრის განმავლობაში დუნდება, კვდება იმისათვის, რომ გაზაფხულზე ისევ გაცოცხლდეს (ვეშაპთან ბრძოლა). „გილგამეშიანისეული“ საკითხები: სიკვდილისა, დროულისა და განსაზღვრულის დაძლევისა და მარადიულობისაკენ მისწრაფებისა, როგორც მეცნიერი აღნიშნავს, „ამირანიანში“ შეცვლილია სხვა საკითხებით. „ამირანიანი“ უკვე გამოხატავს ცხოვრებისა და ბუნების რკალბრივი განვითარების წესს. ყველაზე დიდი, რასაც მიაღწია „გილგამეშიანის“ ავტორმა, იყო უსასრულობისა და მარადიულობის იდეა, რომელიც კონკრეტიზირებულია ღვთაებრივის ცხოვრებაში. აქედან ნათელია, რომ მარადიული ცხოვრების ზიარება გაღმერთებას უდრიდა. საზღვრისა და უსაზღვრობის იდეა ცნობილი იყო „გილგამეშიანის“ შემქმნელისათვის, მაგრამ ეს უსაზღვროება იყო ნეგატიური ხასიათისა და მხოლოდ საზღვრის უარყოფას უდრიდა. ამირანის ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვა და კვლავ გამოსვლა მისი მუცლიდან და სიცოცხლის ყოველგვარი ნიშნის აღდგენა მოასწავებდა ახალი ცხოვრების აღორძინებას. სიცოცხლისა და სიკვდილის შეცვლა წარმოადგენდა იმ რკალბრივი განვითარების შინაარსს, რომელშიც მოიაზრებოდა მარადიულობა. რკალბრივი განვითარების იდეა იყო მაღალი და წარმოადგენდა ერთ ადრინდელ სახეთაგანს ქვეყნის ციკლური განვითარების შესახებ აზრისა. იგივე შეხედულება ბერძნებმა ჰერაკლეს სახით მოგვიანების შექმნეს. ე. ი. ქართული ტომები იჩენენ ტენდენციას დააყენონ საკითხები ცხოვრებისა და არსებობის საწყისების შესახებ, რითიც ჩანს კულტურული კავშირი და ამ იდეების გავრცელება აღმოსავლეთიდან დასავლეთში. გამორიცხული არ არის სიცოცხლისა და ცეცხლის საწყისის შესახებ შეხედულება ბერძნულმა ფილოსოფიამ ქართული მითოლოგიიდან შეითვისა. ამდენად, ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობათა დასა-



ნცისს მკვლევარი ძვ. ნ. I ათასწლეულით ათარილებს. ე. ი . შ. ნუცუბიძე მითოლოგიური ძეგლების შედარებითი შესწავლით იწყებს ქართული აზროვნების ისტორიის შესწავლას. მან გვიჩვენა ჩვენი წინაპრების აზროვნების მაღალი დონე და მისი გამომწვევი მიზეზი — რკინის დამუშავებისას წრთობაზე გადასვლა. აგრეთვე მისი როლი მაშინდელი კულტურული მსოფლიოსათვის. ქართველთა წინაპრების სააზროვნო წარმოდგენათა ისტორია ხომ ძალიან ადრინდელი ხანიდან იწყება და წინააზიის ხალხების საერთო განვითარების კანონზომიერებასთანაა ერთგვარად დაკავშირებული. გარდა ამისა ბერძნულ-ქართული ურთიერთობები ძალიან ადრე დამკვიდრდა. არგონავტების მოგზაურობის დროისათვის ბერძნები უკვე იცნობდნენ „ამირანიანის“ თქმულებას, რაც ჰესიოდესთან ჩანს. ამ პერიოდიდან განვითარდა ჯერ ეკონომიკური, ხოლო შემდეგ კულტურული კავშირი ჩვენს წინაპრებს შორის. თუმცა აქვე მიუთითებს, რომ საეჭვოდ მიაჩნია, ეს პროცესი მხოლოდ „ამირანიანის“ თქმულებით იწყებოდეს და მას წინ არ უძლოდეს საკმაოდ გრძელი გზა.

საერთოდ, XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან დაეცყო ქართულ ამირანოლოგიას გააქტიურება, რაც შ. ნუცუბიძის ნაშრომების გარდა პირველ რიგში მ. ჩიქოვანის მეცნიერული მოღვაწეობით ჩანს: 1947 წ. გამოიცა „ამირანიანის“ გამოუქვეყნებელი ტექსტების კრებული — „მიჯაჭვული ამირანი“, შემდეგ კი მ. ჩიქოვანის მონოგრაფია „ქართული ეპოსი“ ორ ტომად.

კონკრეტულად შ. ნუცუბიძის მიერ ამირანოლოგიაში გაღებული ღვაწლთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ფოლკლორისტული მეცნიერებისათვის მისი დიდი ერთეულობითა და ალლოთი შესრულებული გამოკვლევები, პოეტური ნიჭითა და ლიტერატურული გემოვნებით შესრულებული მითოლოგიური პოემის რესტავრაცია და საერთოდ დიდი მთარგმნელისა და მოაზროვნის ღვაწლი დიდად სასიკეთო იყო. ბ-ნი შალვას კვლევის საგანს მუდამ ურთულესი და უმნიშვნელოვანესი პრობლემები შეადგენდა ქართული ლიტერატურის, ხალხური სიტყვიერებისა თუ სააზროვნო სისტემებიდან. ის მათში არსებითს იოლად ამოიცნობდა და შემდგომ რუდუნებით უტრიალებდა, სინათლე შეჰქონდა ბურუსით მოცულ ყველა სფეროში და ამ საკითხებით დაინტერესებულთ აღაფრთოვანებდა. „ამირანიანის“ ძეგლი იმ მნიშვნელობისა და სირთულის პრობლემაა ქართული სააზროვნო სამყაროსათვის და მის შესასწავლად შ. ნუცუბიძის მიერ განეული შრომა იმ სიძლიერის, რომ თაობები კვლავაც მრავალგზის მიუბრუნდებიან მას.

## **დამონეშანი:**

**გატუევი 1931:** Амиран. Перевод, обработка и комментарии Дз. Гатуева. 1931.

**მირიანაშვილი 1913:** მირიანაშვილი პ. (შემკრები). ამირანის ლექსი. შეკრებილი და დაწყობილი პ. მირიანაშვილის მიერ. ტფ.: „ელექტრომბექტავი ს. მ. ლოსაბერიძისა“, 1913.

**ნუცუბიძე 1945:** ნუცუბიძე შ. (რესტავრატორი). ამირანი. მითოლოგიური პოემა. განახლებული და რესტავრირებული შ. ნუცუბიძის მიერ. თბ.: „საბჭოთა მწერალი“, 1945.

**ნუცუბიძე 1946:** Амირани. Перевод Ш. Нуцубидзе. Тб.: Изд. "Заря Востока", 1946.

**ნუცუბიძე 1956:** ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. I, თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.

**ნუცუბიძე 1976:** ნუცუბიძე შ. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. წიგნში — შრომები. ტ. IV, თბ.: „მეცნიერება“, 1976.

**პროპი 1955:** Пропп В. Русский героический эпос. Л.: Изд. ЛГУ, 1955.

**ჩიქოვანი 1959:** ჩიქოვანი მ. ქართული ეპოსი. მიჯაჭვული ამირანი. I, თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

**ჩიქოვანი 1965:** ჩიქოვანი მ. ქართული ეპოსი. მიჯაჭვული ამირანი. II, თბ.: „მეცნიერება“, 1965.

## **Rusudan Cholokashvili**

### **Shalva Nutsibidze the Researcher of “Amirani”**

#### **Summary**

Prominent philosopher Shalva Nutsibidze’s XX century scientific research of Georgian renesance is based on the mythos of “Amirani”. The philosopher made the serious steps in the studies of the mythology where he discussed Amirani as denotation of Gilgamesh , Amirani and Gilgamesh both were struggling against God. Amirani was positive character ,he stole fire and gave it to mankind , the scientist pointed out Amirani to be more positive character than Gilgamesh. From the point of Scientist the need of fire was the result of Metal Age. Sh. Nutsibidze made a significant studies on Amirani and Prometheus myths and he shaped the reasoning arguments that the Greek myths were borrowed. Besides he considered “Amirani” as the work of prephilosophic age. Shalva Nutsibidze started to study and discuss Georgian History of Ideology from the roots of Mythology.

## პეტრე მირიანაშვილი ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის სივრცეში

ქართული ფოლკლორისტიკის სივრცეში პეტრე მირიანაშვილი XX საუკუნის დასაწყისიდან ჩანს. მისი ფოლკლორისტულ-ტიქსტოლოგიური ცდები და მეცნიერულ-კვლევითი ინტერესების რეალიზება 10-20-იან წლებში ფიქსირდება.

ტრადიციულმა ქართულმა ფოლკლორისტულმა აზრმა პ. მირიანაშვილს ყველაზე მნიშვნელოვან წვლილად „ვარიანტებად არსებული ქართული თქმულების გამთლიანება“ ჩაუთვალა (მაცაბერიძე 1977: 54), თუმცა ზეპირსიტყვიერი ტექსტებისადმი ზედმეტად თავისუფალი მოპყრობა, პროზაული ადგილების გალექსვები სრულიად სამართლიანად, დაუნუნეს. ამის გამო ქართული ხალხური ეპოსის მკვლევარნი, ცხადია, ანგარიშს აკლებ უნევენ მის ტექსტობრივ რეკონსტრუქციას-რეპრეზენტაციებს და უფრო ლიტერატურის მიმოხილვის კონტექსტში მოიხსენიებენ. ამის ერთი მიზეზი შესაძლოა, ისიც იყოს, რომ პ. მირიანაშვილის ფოლკლორულ-ფოლკლორისტიკული პროდუქცია რაოდენობრივად არც ისე თვალშისაცემია.

აღნიშნულის მიუხედავად პ. მირიანაშვილის ფოლკლორისტულ ნაღვანს უდავოდ აქვს თავისთავადი ღირებულება, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი კი ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვისაა, რადგან მისი ნაწერები ჩვენი ფოლკლორისტული კვლევების ცალკეულ ისტორიულ ტენდენციათა აღქმას უწყობს ხელს. თუმცა მეცნიერული აზრის განვითარების ისტორიაში კონკრეტული პიროვნების წვლილის გამოკვეთა და შეფასება, უპირველეს ყოვლისა, პრობლემისადმი ჰოლისტურ (მთლიანურ) მიდგომა-გააზრებას საჭიროებს. პ. მირიანაშვილის ადგილის გააზრება ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიაში სწორედ ამ პრინციპით არის ნაცადი.

პეტრე მირიანაშვილი (1860-1940) თავის დროის ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, პედაგოგი და ფოლკლორისტი იყო. ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით ყურადღება 1913 წელს მიიქცია, რადგან ამ დროს გამოქვეყნდა მის მიერ გამთლიანებული ამირანის თქმულებათა ტექსტი (მირიანაშვილი 1913). ამ გამოცემით იგი შეუერთდა ქართულ სინამდვილეში ამ დროს უკვე ფართოდ გაშლილ საქმიანობას, რომლის მიზანიც ხალხის ფართო ფენებში მასობრივი ლიტერატურის, ე. წ. სახალხო წიგნების გავრცელება იყო, არაპროფესიული მკითხველის მხატვრული კულტურის ფორმირების მიზნით. ამ თვალსაზრისით იგი გვერდში ამოუდგა პ. უმიკაშვილს,

ზ. ჭიჭინაძეს და, ფაქტობრივ, „შაურიანი ლიტერატურის“ მხატვრული დონის გადარჩენა ზეპირსიტყვიერ ტექსტებზე დამყარებით სცადა. არადა XX საუკუნის 10-20-იან წლებში სახალხო ნიგნების ბეჭდვა-გავრცელებას სერიოზულად გაუტყდა სახელი, იმდენად ბევრი შემთხვევითი ადამიანი მიეკედლა და იმდენად მდარე და ბაზრული ტექსტები გაჩნდა, მათ შორის ზეპირსიტყვიერების (როგორც ხალხის ლიტერატურის) სახელითაც. მაგალითად, სახალხო ნიგნების ერთ-ერთი აქტიური გამომცემელი ზ. ჭიჭინაძე დაუფარავად აცხადებს, რომ „სიზმრების ახსნის“, „ავგაროზების“ ტიპის ნიგნების ბეჭდვით (ჭიჭინაძე 1903: 12).

ეს ყველაფერი, ცხადია, მეტნაკლებად ცნობილია, მაგრამ პ. მირიანაშვილის ფოლკლორიზმის კონტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, ცალკეული ფაქტების თუ მოვლენების გახსენება მაინც აუცილებელია.

ცნობილია, რომ ე. წ. სახალხო ნიგნების ბეჭდვა თბილისში 1870 წელს დაფიქსირდა. ეს იყო „სალხინო საზანდარი ანუ უქმი დროების შემაქცევარი სხვადასხვა სიმღერების კრება ძველი და ახალი სიმღერებისა“. ამ კრებულში წარმოდგენილი ძველი და ახალი მწერლები იყვნენ: ზაალ ბრთოვი, დიმიტრი თუმანოვი, გიორგი ერისთავი, გარსევან ყორღანოვი, რ. ერისთავი, ალ. ჭავჭავაძე, ჩახმახი ასლანი, სტეფან ფერშანგოვი, ბუდალ ოლლანი, ლაზათ ოლლანი, კნიაზ გიორგი, ორბი, ნარგისი, შამჩი მელქო, ყარიბი, ქიჩიკნოვი, ოპანეზ ამიროვი, ხაზიზ ოსეფა, შაქარ ოლლანი, იოლჩი ოლლანი, გრ. რჩეულოვი, ზაქარბეგოვი, სკანდარნოვი.

უცნაურია, მაგრამ ფაქტია: ამ ნიგნმა თბილისის ლიტერატურულ ცხოვრებაში სათავე დაუდო მიმართულებას, რომელიც უგემოვნო პოეზიას, ადამიანურ განცდა-მისწრაფებათა და განწყობილებათა ტლანქად გამოხატვის ტენდენციას ამკვიდრებდა. გასაოცარი კი ისიც არის, რომ ამ ტენდენციამ დიდხანს გაიტანა თავი და დიდი ზეგავლენისა აღმოჩნდა. მაგალითად, გვიან XX საუკუნის დასაწყისში, მან თავისი გავლენის ქვეშ მოიქცია ისეთი თვითმყოფადი ნიჭის ადამიანიც კი, როგორც ი. გრიშაშვილი იყო. ამ ხელგადასაცემის მაგალითი ცხადყოფს, რომ ამულური პოეზია ზაზრის, მდარე ლიტერატურა იმ ცხოვრების სტილის პოეტური რეპრეზენტაცია იყო, რომელიც ტლანქ და არაქართულ ღირებულებებს ამკვიდრებდა და აპიარებდა. იოსებ გრიშაშვილი ამ ზეგავლენისა გამო ჭაბუკობაში მეეტლეობაზე მეოცნებე ფირუზა მამულაშვილი იყო და შამჩი მელქოებისა თუ ხაზიზ ოსეფების მიბაძვით წერდა ლექსებს. მაგალითად, 1906 წელს „სალხინო საზანდარის“ პირდაპირი კალკირებით გამოსცა მან ნიგნი „ვარდის კონა“ და „თელავის მუხამბაზი და სხვა და სხვა ლექსები და სიმღერები თქმული იოსებ მამულაშვილისაგან“. მართალია, ი. გრიშაშვილმა ეს ნიგნი შემ-

დგომში იმის „ღირსად არ სცნო, რომ თავისი პოეტური ნაბიჯის დასაწყისად მიეჩნია (იმედაშვილი 1978: 156,157), მისგან ბევრად არც მისი მეორე წიგნი გამოირჩა. ამას სათაურიც კი ცხადყოფს: „ზურნა — სხვა და სხვა სახუმარო ლექსები, სიმღერები, მუხამბაზები და ორსულთა კასის პატრონების სიმღერა ი. გრიშაშვილისა“ (1908).

1870 წელს გამოცემულ „სალხინო საზანდარში“ დაბეჭდილი გ. ერისთავის, ალ. ჭავჭავაძის, რ. ერისთავის ლექსების შეტანა, ცხადია, ვითარებას ვერ ცვლიდა. ლიტერატურულ სივრცეში უგემოვნებო და უცხო ჰანგები იჭრებოდა კანონიზაციის პრეტენზიით და ეს სახიფათო იმდაც იყო, რომ ქართველ მკითხველს რაოდენობრივად ბევრად სჭარბობდა არაპროფესიონალი. ამიტომ იმთავითვე გამოიძებნა ამ მიმართულების საპირისპირო გზაც. ეს იყო ხალხური ეპოსის ტექსტების ბეჭდვა და იაფფასიანი გამოცემებით ხალხში გავრცელება. ამ საქმის მენიანვე ჩვენში ნიკო ყიფიანი ბრძანდებოდა.

ნიკო ყიფიანმა (1847-1907) 1872 წელს გამოსცა არსენას ეპოსის გამთლიანებული ფოლკლორული ტექსტი და მით სათავე დაუდო ხალხური ეპოსის ტექსტების გამთლიანებისა და ბეჭდვის ტრადიციას (კალანდაძე 1965: 66).

ნ. ყიფიანმა არსენას ლექსთან ერთად ილიას „კაკო ყაჩაღიც“ გამოსცა. ეს ფაქტი გარკვეული ტრადიციის სათავეს დამდებიც აღმოჩნდა. ეს ტრადიცია კი უარყოფდა მკვეთრი ზღვარის განცდას სიტყვიერების ორ ფორმას შორის. ჩვეულებრივ ამბად იქცა ფოლკლორული და წიგნიერი ტექსტების შერწყმა კონკრეტულ ზეპირსიტყვიერ ქმნილებათა გამოვლენის მიზნით ან მათი გვერდ-გვერდ ბეჭდვა.

ნ. ყიფიანის წამოწყება იმდენად ზუსტ შესატყვისობაში აღმოჩნდა ხალხის-უმთავრესად არაპროფესიონალი მკითხველის — ლიტერატურულ ცნობისნადილთან, რომ მას ძალიან მალე გამოუჩინდნენ მიმდევრები — ა. კალანდაძის და ი. ნერსესოვის სახით. მათ ნ. ყიფიანს „არსენას ლექსის“ გამოცემის უფლება გამოსთხოვეს. ასეთივე თხოვნით მიმართა მას პ. უმიკაშვილმა, რომელმაც მანამდე ფრთხილად გადასცა ნ. ყიფიანს მის ხელთარსებული არსენას ეპოსის დრამატული ტექსტები. გაკვირვებას კი ის იწვევს, რომ პ. უმიკაშვილი საერთოდ წინააღმდეგი იყო ფოლკლორული ტექსტების ცალკე ბეჭდვისა — მთელი მარაგის გამოვლენა-ჩაწერას ელოდა და ამის გამო რაფ. ერისთავის საყვედურიც კი დაიმსახურა. და აი, ასეთი შეხედულების ადამიანმა პოზიცია შეიცვალა, ნ. ყიფიანისაგან უკან გაისყიდა არსენას ეპოსის ტექსტის ბეჭდვის უფლება.

საინტერესო ისიც იყო, რომ ნ. ყიფიანი პროფესიით ადვოკატი იყო, დიდი მამის შვილი ბრძანდებოდა, ზედმინევნით ჰქონდა გაცნობიერებული ხალხის ეროვნული და სოციალური პროტესტის

რაგვარობა. ამიტომ მან ზუსტად ამოიცნო ამ პროტესტის არსიც, თავჩენის დრო-ჟამიც და, ბუნებრივია, მისამართიც — რუსეთი და ცარიზმი. ამიტომაც შეაჩერა არჩევანი არსენას ლექსის, თუნდაც სოციალური ეპოსის, ტექსტზე და არა, მაგალითად, „ეთერიანზე“, რომელიც პოპულარობით ბევრად არ ჩამორჩებოდა არსენას ლექსს. ნ. ყიფიანის გზას დაადგნენ პ. უმიკაშვილი, ზ. ჭიჭინაძე, მოგვიანებით კი მათ პ. მირიანაშვილი შეუერთდა. იგი განათლებით პედაგოგი იყო და კარგად ესმოდა აშუღური პოეზიისა და სკანდარნოვა-შამჩი მელქოების ლიტერატურული სტილის უცხოობა და სიმდარე. ამიტომ არაპროფესიონალი მკითხველის ლიტერატურული ცნობისნადილისა და ინტერესების ეროვნული ძირებისაკენ შებრუნების გზას დაადგა. ამირანის თქმულების გამთლიანება-გალექსვას მალე „აბესალომ და ეთერის ლექსის“ ანალოგიური გამოცემა მოჰყვა — 1914 წელს გამოვიდა „ორი საერო თქმულება, აბესალომ და ეთერი, როსტომის ლექსი“, უფრო ადრე — 1908 წელს „დაწერა“ დრამატული პოემა „აბესალომ და ეთერი, ძველი ხალხური თქმულება ლექსად, რვა სურათად, შეკრებილი და სასცენოდ დაწყობილი პეტრე მირიანაშვილის მიერ“ („ფასკუნჯი“ 1908: 37, 2-7). „აბესალომ და ეთერის ლექსი“ („როსტომის ლექსის“ გარეშე, ალბათ, მისი არაქართულობის გაცნობიერების გამო) პ. მირიანაშვილმა 1927 და 1938 წლებშიც გამოსცა, ხოლო 1956 წელს უკვე მისი სიკვდილის შემდეგაც დაიბეჭდა კიდევ ერთხელ.

ქს. სიხარულიძემ ცხადყო, რომ პ. მირიანაშვილმა ტექსტის გამთლიანების პროცესში ვაჟა-ფშაველას „ეთერის“ ტექსტიც გამოიყენა (სიხარულიძე 1943: 233). ამას არც პ. მირიანაშვილი უარყოფდა. ამით კი ისიც დადასტურდა, რომ პ. მირიანაშვილი ისევე აერთიანებდა ფოკლორულ და მნივნობრულ ტექსტებს, როგორც ნ. ყიფიანი. სიახლე, რაც მის სახელს უკავშირდება, ტექსტების გალექსვაა, ხოლო ამ ტენდენციაში თავს იჩენდა ქართული მხატვრული ცნობიერების პარადიგმა-ამბის „ლექსად გარდაქმნა“. ამასთან კიდევ ერთხელ დადასტურდა ლექსის, როგორც ლიტერატურათმცოდნეობითი ტერმინის, სპეციფიკური გააზრება — დიდი ამბის წყობილსიტყვად გამოთქმის შინაარსი. პ. მირიანაშვილისათვის ლექსი თქმულებას ნიშნავს, ისევე, როგორც ესმის ეს ტერმინი მის თანამედროვე ლიტერატურულ ტრადიციაში.

ცნობილია, რომ პ. მირიანაშვილი ხალხური ეპოსის ტექსტების პროზაულ ნაწილებს ლექსავდა, თუმცა არც ლექსით ფრაგმენტების „ჩასწორებებს“ ერიდებოდა. გალექსვის უმთავრესი მიზეზი კი ის იყო, რომ მისი აზრით, ხალხური ეპოსის ტრადიციულ გარემოში ბუნებრივი არსებობის ფორმაა ლექსი.

პ. მირიანაშვილის გალექსილი ტექსტების მხატვრული და ფოლკლორისტული ღირებულების დადგენა, ცხადია, სკრუპულო-

ზურ ტექსტოლოგიურ ანალიზს საჭიროებს. ზოგადად, ერთი თქმულების ტექსტის ამგვარი მიმოხილვა ვ. მაცაბერიძემ ჩაატარა კიდევაც და შეაფასა მისი ფოკლორისტული რეპრეზენტაციების მხატვრული დონე (მაცაბერიძე 1977: 58). ვ. მაცაბერიძის დასკვნით ისინი ჩამოუვარდება პ. უმიკაშვილის მიერ გამოთლიანებულ ტექსტებს თუნდაც იმით, რომ ნიგნიერი ლიტერატურული ტექსტების ჩანამატებს არ შეიცავს.

პ. მირიანაშვილის ჩასწორებები ძალზე ღრმაა და „დაშორებული ხალხური პოეზიისაგან“ (ვ. მაცაბერიძე). თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნასაც, რომ ეს ამბავი პ. მირიანაშვილსაც კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული და პასუხიც ჰქონდა. იგი ირწმუნებოდა: „შეიძლება, პოემამ დაჰკარგა გულუბრყვილობა და უშუალობა, მაგრამ სამაგიეროდ შეიძინა მთლიანობა (მირიანაშვილი 1927: 3).

ასეთი პოზიციის გამო იგი მწარედ გააკრიტიკეს. მაგალითად, 1927 წელს გაზეთ „ახალგაზრდა კომუნისტში“ (27) დაიბეჭდა ვინმე „შ. ა-ლი“-ს რეცენზია „აბესალომ და ეთერი“ (ვითომ ხალხური პოემა), სადაც აღნიშნული იყო: „პოემას დაუკარგავს ხალხური ვარიანტის სახე... უნდოდათ მიეცათ მისთვის ხალხური პოემის მთლიანი სახე. ე. ი. ვაჟა-ფშაველასებური გადაკეთება კი არა, არამედ ხალხური სტილის და გაგების ლექსით გადმოცემის ცდა და თქმულების ხალხურ პოემად მოცემა“. მისი დასკვნა ასეთია: „განა ასეთ „ლექსს“ არ სჯობია უბრალოდ ნაბმული მოთხრობა რომელიმე ეთნოგრაფიული სტილის დაცვით“.

ამავე აზრისაა ვ. მაცაბერიძე. იგი ფიქრობს, რომ „ასეთი გზით შედგენილი შერწყმული ტექსტები, თუ ისინი მონყვეტილია ხალხურ ტრადიციებს, არაფერს მატებს ხალხურ ლიტერატურას, მითუმეტეს ხალხურ პოეზიას (მაცაბერიძე 1977: 58).

ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის, რასაკვირველია, პ. მირიანაშვილის ხალხური ეპოსის ტექსტების გამოთლიანების თავისებურებებზე მეტად მისი ფოლკლორიზმი არის საინტერესო. ამ ფოლკლორიზმის რაობის რკვევაში კი უცილომლად გასათვალისწინებელია პ. მირიანაშვილის ძირითადი პროფესია — პედაგოგობა, რაც ახალი ცოდნის ძიების და თავმოყრა-გათავისების პროფესიონალურ მცდელობას ემყარება. ამის გამო მისი ფოლკლორიზმი თავისი დროის ყველა სიახლეს შეიცავს, რაც ჩვენი ზეპირსიტყვიერების შესწავლის სფეროში ხდებოდა. მათ შორის, ბუნებრივია, უახლეს თეორიულ-მეცნიერული კვლევების უტყუარობის რწმენასაც. ამას ცხადყოფს პ. მირიანაშვილის გამოკვლევა „ქართული სიტყვიერების განარკვი“. ეს 277 გვერდიანი ნიგნი 1929 წელს გამოქვეყნდა და მასში ქართული პოლიტიკურ-კულტურული ისტორიის შესაბამისობაში განხილულია ქართული მწერლობის

ისტორია დასაბამიდან XX საუკუნის 20-იან წლებამდე. ამ წიგნში მწელობის გაჩენამდელი დრო, ტრადიციულად, ზეპირსიტყვიერების ეპოქად ცხადდება და ამ ასპექტშია აღწერილ-დახასიათებული ქართული ფოლკლორის თავისებურებანი. აქ პ. მირიანაშვილი ნ. მარის იაფეტური სკოლის მიმდევრად წარმოგვიდგება, რადგან აღიარებს იაფეტური მოდგმის და კულტურული წრის არსებობას. იგი წერს: ქართველები, ისევე როგორც აფხაზ-ჩერქეზ-ყაბარდოელები და ლეკებ-ჩეჩნები, ეკუთვნიან იაფეტიანთ რასას და შეუქმნიათ თავიანთი საკუთარი კულტურა, მდიდარი და ყურადღების ღირსი (მირიანაშვილი 1929: 3). აი, ასე უაპელაციოდ, ავტორისა და მეცნიერული თეორიის არსისა და მისადმი საკუთარი დამოკიდებულების მიუთითებლად „აკვალანებს“ მკითხველს. განმარტებებს კი ალბათ იმადაც მიიჩნევს ზედმეტად, რომ იმ დროს ახალი გამოქვეყნებულია ნ. მარის „ბაქოს კურსი“ იაფეტური თეორიისა და მეცნიერებაში ეჭვშეუტანელ მოძღვრებად ითვლება. სწორედ ნ. მარის მიმდევრობა უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ პ. მირიანაშვილი შემდგომში ერთგვარად ჩრდილში მოექცა. ეს კი იმაში გამოვლინდა, რომ მას იშვიათად მოიხსენიებენ მის მიერ ამირანიანის და ეთერიანის ტექსტების გამოლიანება-გალექსვის ფაქტებზე, მისი გამოკვლევების ხსენება კი უფრო იშვიათია. კიდევ ერთი მიზეზი ამისა პ. მირიანაშვილის ფოლკლორისტული დაკვირვებების ფრაგმენტულობა და ერთიანი (მთლიანური) პოზიციის არქონა, ზოგჯერ კი ურთიერთგამომრიცხავი მოსაზრებების დემონსტრირებაა. მაგალითად, ერთ წერილში, რომელიც ოპერა „აბესალომ და ეთერის“ წარმომავლობას ეძღვნება, პ. მირიანაშვილი ხალხური ეპოსის ტრადიციულ სივრცეში არსებობის თაობაზე აღნიშნავს: არც ერთ ქართველ ტომს სრულად არ შეუნახავს თქმულება (მირიანაშვილი 1923). ამის მიზეზად კი ისახება, რომ ეპოსის ტექსტი თაობიდან თაობაში ზეპირად გადადიოდა და „რამდენიც ხანი გადიოდა, ნაამბობიც იცვლებოდა და ივსებოდა, რაიც ხელს უწყობდა“ ვარიანტების გაჩენას. ამ მსჯელობაში განსაკუთრებით საყურადღებო ის არის, რომ ვარიანტების არსებობა პ. მირიანაშვილისათვის თავდაპირველი ერთიანი (მთლიანი) ტექსტის დაშლის შედეგია. მისი მტკიცებით „თქმულება პირველად ლექსად ყოფილა, მაგრამ ზოგი რამ დავიწყებულია და ისეთი ადგილი პროზად აღუდგენიათ“ (მირიანაშვილი 1929: 4). ამით ხსნის იგი ხალხური ეპოსის ზოგიერთი ტექსტის „რეალობას“ — პროზანარევე ლექსით ფორმას.

საინტერესოა პ. მირიანაშვილის შეხედულება ხალხური ეპოსის ტიპოლოგიაზე. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის 10-20-იანი წლების ფოლკლორისტული მეცნიერული აზრის ტრადიციათა შესაბამისად, იგი განასხვავებს — **მითოლოგიურ, გმირულ და ისტორიულ** თქმულებებს (ლექსებს). საისტორიო სიტყვიერებას



სამართლიანად მიაკუთვნებს ვახტანგ გორგასლის, დავით აღმაშენებლის, თამარ მეფისა და პატარა კახის „საქმეთა მოსაგონებელ“ ფოლკლორულ ტექსტებს.

ხალხური ლირიკის თემატურ ციკლებად გამოყოფს, ერთი მხრივ, სილამაზეს, თეთრ ბროლისფერ კბილებს, ხოლო ამ პოეტურ ტრადიციათა გამოძახილს ხედავს „ვეფხისტყაოსანში“. ხალხური სატრფიალო ლირიკის უმთავრეს მახასიათებლად ხალხურ პოეზიაში სიყვარულის გრძნობის დაფარვა-გასაიდუმლოების ტენდენცია მიაჩნია.

ქართული ზეპირსიტყვიერების ჟანრობრივი თავისებურებების მიმოხილვაში ცალკეა გამოყოფილი: საყოფიერო და სანესჩვევო სიტყვიერება, ცხოველთა ეპოსი, ანდაზა-გამოცანები და შულოცვები.

საყოფიერო და სანესჩვევო პოზიციასთან დაკავშირებით იგი მიუთითებს, რომ „ხალხს არ დაუტოვებია შეუმკობელი ყოფაცხოვრების არც ერთი სფერო: მინდვრად მუშაობა, მგზავრობა, ქორწილი, პურის ჭამა, ჭირი და ლხინი“.

ზეპირსიტყვიერი ჟანრების ერთობ სქემატური დახასიათების ფონზე იგი იმაზე მიაჩნდება, რომ „ზეპირსიტყვიერებაში უდიდესი ადგილი უჭირავს მაინც საგმირო ეპოსს“. ამ ეპოსს მიაკუთვნებს იგი სამი ხალხური ეპოსის ტექსტებს: „ამირანიანს“, „როსტომიანს“ და „აბესალომ და ეთერის“ თქმულებას (მირიანაშვილი 1929: 5). საგმირო ეპოსისადმი პირველი ორი თქმულების მიკუთვნება რაღაცნაირად კიდევ დასაშვებია, აბესალომ და ეთერის ლექსისა კი – გაკვირვებას იწვევს. ერთადერთი გამართლება შესაძლოა ის იყოს, რომ ეს მოსაზრება მისი არაა. თავიდან ეს არასწორი მოსაზრება აღ. ხახანაშვილმა გამოთქვა. თ. ქურდოვანიძემ გაარკვია, რომ პ. მირიანაშვილის მსგავსად ამ შეცდომას დიდხანს იმეორებდნენ: ს. გორგაძეც, მ. კელენჯერიძეც, თ. ბეგიაშვილიც (ქურდოვანიძე 1974: 6,12,14). დღეს ეს საკითხი ქართულ ფოლკლორისტიკაში საბოლოოდ გარკვეულია (ჩხეიძე 1995: 24; კიკნაძე 2001: 59,60).

პ. მირიანაშვილის ფოლკლორიზმში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ერთი საინტერესო დებულება. ესაა ქართველი ხალხის უძველესი ბინადრობის რწმენა „მუმერეთში“, ანუ მესოპოტამიაში, გარდა მესეხ, თუბალ, კაინ ტომებისა (მესხ-ივერ-ჭანთა), რის საბუთადაც მას ებრაელთა მწერლის მოსეს მტკიცება ესახება (XVIII ს. ძვ.წ.აღ.). იმ სამკვიდროში ქართველთა წინაპრები უხსოვარი დროიდან აღ. მაკედონელის სიკვდილამდე (356-323 წწ.) ბინადრობდნენ, დიდ მონათესავე ტომად გაერთიანებულნი: ხეთი, ური, ხალდე მათ კვალს პ.მირიანაშვილი ხედავს: 1. **ხეთი – მესხეთი**; 2. **ური – გურია, ეგრისი, ივერი (იმერი)**; 3. **ხალდე – ქართუ**.

ისტორიული საცხოვრისი ამ ტომებმა, ცხადია, მტერთა შემოსევების გამო მიატოვეს. ომებში ყველაზე მეტად დაზარალდა ხე-

თის ტომის ნაწილი. იგი სხვა ხალხში აირია. სისხლის აღრევამ ახალი ეთნოსი გააჩინა — **მენი (სომეხი)**. ისინი თავს **ხაის** უწოდებენ. **მე-ხი** (მე თავსართია) **ხაი** ქართულად არის **ხე. ხე//ხა** ქართულში სქესის აღმნიშვნელიც არისო მაგ. დადიანის ქალი = **დადიხე**.

ეს დაკვირვებები იმიტომაც წარმოვადგინე, რომ ამირანის თქმულების პ. მირიანაშვილისეულ განხილვაში ისინი ლამის გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს. მართალია, მისი ცალკეული მოსაზრებები თანამედროვე მეცნიერულ აზრს თავს ვერ უტოლებს, მაგრამ არსებობის უფლება ნამდვილად აქვს.

თქმულების შექმნის დროყამად გამოცხადებულია ეპოქა, როცა „...ქართველობა ჯერ არ იყო თემებად დაყოფილი და ერთ ოჯახს წარმოადგენდა, თქმულებაც მთლიანი, ერთი დიდი ამბავი უნდა ყოფილიყო“.

დღეს თქმულება ვარიანტებადაა შემონახული სხვადასხვა თემში (რაც ერთი თემისას აკლია, მეორისაშია შემონახული).

საინტერესოა პ. მირიანაშვილის მოსაზრება ამირანის ვინაობაზე, საკითხზე, რომელიც დღემდე გადაუწყვეტელია. მისი აზრით, ამირანი არ არის „ირანის ღმერთი, ბოროტი, სიბნელის წყარო, ორმუზდის (არმაზის) წინააღმდეგ მებრძოლი არიმანი. იგი არც ბერძნების პრომეთეა, ღმერთებს რომ ცეცხლი მოჰპარა და ასწავლა ხალხს მისი ხმარება, რისთვისაც მილურსმნული აღმოჩნდა კავკასიონის კლდეზე.

- პრომეთე კლდეზეა მილურსმნული. ამირანი მთის მღვიმეშია რკინის პალოზე ლურჯი ჯაჭვით დაბმული. პირველმა ღმერთს ცეცხლი მოჰპარა, მეორეს მოერია პატივმოყვერება, თავს გავიდა.

- ამირანს თითქოს მშრომელი ხალხისათვის სურდა ეჭმია რძიანი პური და არა სისხლიანი, მაგრამ არ ჩანს, რომ ეს იყო სასჯელის მიზეზი.

- პრომეთეს ყორანი გულს უკორტინს.

- ეს ყორანი ამირანს ემსახურება, საზრდოდ ხელადა ღვინოს და ერთ პურს აწვდიდა.

- პრომეთეც და ამირანიც კავკასიის მთებში იხდიან სასჯელს, მაგრამ „ბერძნებისა და ქართველების კავკასია შეიძლება ერთი და იგივე არ იყოს“.

აი, ამ არგუმენტების სისტემით ასაბუთებს პ. მირიანაშვილი საკუთარ თვალსაზრისს ამირანის ვინაობაზე და აბათილებს XIX საუკუნეში ფესვგადგმულ მოსაზრებებს ამირან-ამირანიანისა ამირან-პრომეთეს იგივეობის შესახებ. თუმცა დასაშვებად მიაჩნია რუს მკვლევართა ზოგიერთი წარმომადგენლის მოსაზრება მსოფლიოში რამდენიმე კავკასიონის არსებობის თაობაზე და პრომეთეს საქართველოსათვის უცხო და შორ კავკასიონზე მიჯაჭვის შესა-

ხებ. საერთოდ, პ. მირიანაშვილს ახასიათებს სხვადასხვა მოსაზრებათა უაპელაციოდ გაზიარება-არგაზიარება.

საინტერესოა ამირანის ვინაობის პ. მირიანაშვილისეული გააზრებაც. მისი აზრით:

- **ამირანი იმერის** ძველი ივერიის **ეთნარქია** (მოგონილი ერის მთავარი), ისევე, როგორც **ქართლი** (ძველი **ქართნი**) არის ქართლის ეთნარქი;

- **ივერი ურ** სიტყვიდანაა ნაწარმოები, შემდეგში კი **იმერად** არის ქცეული;

- **ამირანი** მრავლობითი რიცხვის სახელია, „წარმომდგარი ხმოვნის ჩართვით, იხმერებოდა კრებსით სახელად, ისევე, როგორც **ქართნი** (შემდეგ **ქართლი**) და მიუღია ეთნარქი მნიშვნელობა, როგორც **ქართლს** და სომეხთ **ჰაიკსა**.

ცხადია, რომ პ. მირიანაშვილი ამირანს შუმერში მოსახლე იმ ტომის ეთნარქად წარმოადგენს, რომელიც **ურ** სახელს ატარებდა, ხოლო გვიან იმერს, ივერს უწოდებდნენ. იმერეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოში გადმოსულა და აქ უფრო დამკვიდრებულა. აღნიშნულისაგან განსხვავებით, მეტი დამარწმუნებლობით გამოიჩინევა პ. მირიანაშვილის მოსაზრებები თქმულების ტექსტში სხვადასხვა ეპოქათა დანაშრევების არსებობის თაობაზე. იგი ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ „თქმულებაში ბევრი ადგილია, უთუოდ თანდათანობით შეტანილი, რომელიც ხალხის კულტურულ ვითარებას მოასწავებს“. ამას გარდა, თქმულების ტექსტში იგი გამოყოფს სხვადასხვა ხალხების ზეპირსიტყვიერ მოტივთა კვალს. მაგალითად, ბერძნული პრომეთეს თქმულების კვალს ხედავს ამირანის მიჯაჭვის ადგილსა და ხალხისათვის რძიანი პურიით დაპურების სურვილში, აგრეთვე თქმულებაში ყორნების არსებობაში.

ებრაული თქმულების გამოძახილს ხედავს იგი სულკალმახის მიერ ახალდაბადებული ამირანის აკვნით იამან კაცის (იემენელი კაცის) წყაროსთან დატოვებაში, ჩვილი მოსეს კალათით — ნილოსის პირას, ფარაონის სასხლის ახლოს დადგმის ანალოგიურად.

ამირანს ყორანი საზრდოდ აწვდიდა ერთ ხელადა ღვინოს და პურს, როგორც ელია წინასწარმეტყველს ასაზრდოებდა ყორანი უდაბნოში.

სპარსული მოტივის კვალდაკვალ ესახება სულკალმახის მიერ ცხრა თვის ჩვილი ამირანის ცეცხლის ალში გატარება ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიხედვით განწმენდის მიზნით. და ბოლოს, არაბულ რეალიად მიიჩნევს თქმულებაში ამირანის იემენელის მიერ პოვნის ეპიზოდს, ასევე იამანის შვილების უსუჰისა და ბადრის პერსონაჟებად ყოფნას.

ქართველების შუმერეთში ბინადრობის დროჟამში უძებნის პ. მირიანაშვილი სათავეს აბესალომისა და ეთერის თქმულებას. მისი შეხედულებით, თქმულება ძირითადად ქართულია, მთავარი „კილო“ (მოტივი) მოძულე დედინაცვლისა და გერის ურთიერთობაა, რაც ხშირია ზღაპრებში.

თქმულება ურული (ურიების) თქმულებების — ბიბლიური თქმულებების კვალსაც შეიცავს.

ერთ ასეთ მოტივად მას ესახება დავით მეფისა და ურიას, მისი მშვენიერი ცოლის ბეთსაბეს, ამბავი, ხოლო მეორედ ევას ჩასახვა ადამის გვერდში (ეთერის ჩასახვა მენისქვილის კანჭში და ორბის ბუდეში გაზრდა).

გერმანულ თქმულებებთან პარალელურ მოტივს ხედავს მურმანის მიერ ეშმაკისათვის სულის მიყიდვის ეპიზოდში. ოღონდ ეგაა, რომ აქაც ბიბლია ესახება თავდაპირველ წყაროდ როგორც ქართული, ისე გერმანული თქმულებებისათვის. ხოლო ბიბლიური თქმულებების კვალი არ უკავშირდება მაინცა და მაინც ქრისტიანობას. აქაც, როგორც ამირანის თქმულების შემთხვევაში, ბიბლია ურიების ტომის სიტყვიერებაა, იმ ტომისა, რომლებთანაც „შუმერეთში“ ხეთი-ს და ხალდე-ს ტომებთან განუყოფლად ბინადრობდა ალ. მაკედონელი სიკვდილის დრო-ჟამამდე.

პ. მირიანაშვილის ფოლკლორისტულ ნააზრევში ბევრი სხვა საკითხიც იქცევა ყურადღებას. მაგალითად, ხალხური სიტყვიერების მახასიათებლად „გულუბრყვილობისა და უშუალობის“ გამოცხადება, რაც ჰერდერიდან იღებს სათავეს და რაც უცნაურად მიუღებელი აღმოჩნდა იდეოლოგიური ხალხურობის შინაარსით გატაცებული საბჭოთა ფოლკლორისტიკისათვის.

ასევე საინტერესოა ფოლკლორისტული ტერმინოლოგიური ძიებანი, მაგალითად, „ფოლკლორისტიკის“ ნაცვლად „ფოლკლორ-მცოდნეობის“ დამკვიდრების მცდელობა და ა. შ.

ზემოაღნიშნული ცხადყოფს, რომ პ. მირიანაშვილი შესამჩნევი ფიგურაა XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ ფოლკლორისტიკაში, საკმაოდ ღრმად აქვს გაცნობიერებული თავისი დროის მეცნიერული აზრის სიახლენი არა მხოლოდ ფოლკლორისტიკის სფეროში, არამედ კულტურის, პოლიტიკური ისტორიების სფეროებში. ამას განსაზღვრავს მისი პროფესიული განათლება-პედაგოგიკა. იგი აღბეჭდავს კვლევის, უფრო სწორად თხრობის მანერასაც: ლექციური თხრობა და მოსაზრებათა მტკიცებულობების გარეშე, წყაროების დაუსახელებლად გადაცემა. ეს მის ნააზრევს, ცხადია, უკარგავს თავისთავადობას და მსჯელობა პერიფრაზირების ოსტატობაზე ხდება შესაძლებელი. თუმცა მეცნიერულ-ფოლკლორისტული ცოდნის თავმოყრა, მკითხველისათვის გაცნობა თუნდაც მეცნიერულ-პოპულარული ასპექტით არის ანგარიშგასაწევი.

## **დამონებიანი:**

**მაცაბერიძე 1977:** მაცაბერიძე ვ. ქართული სახალხო წიგნების შემდგენელ-გამომცემელი. თბ.: „მეცნიერება“, 1977.

**მირიანაშვილი 1913:** მირიანაშვილი პ. ამირანის ლექსი. 1913.

**ჭიჭინაძე 1903:** ჭიჭინაძე ზ. (გარუშაძე ია). ქართულით სახალხო სამეცნიერო წიგნები. თბ.: 1903.

**იმედაშვილი 1978:** იმედაშვილი გ. თბილისური მეტამორფოზების პოეტი და მოქალაქე. „კრიტიკა“. № 3, 1978.

**კალანდაძე 1965:** კალანდაძე ალ. ნარკვევები ქართული ჟურნალისტიკის ისტორიიდან. თბ.: 1965.

**სიხარულიძე 1943:** სიხარულიძე ქს. ვაჟას პოემა „ეთერი“ და ხალხური „ეთერიანი“. — ლიტერატურული ძიებანი, I. 1943.

**მირიანაშვილი 1927:** მირიანაშვილი პ. აბესალომ და ეთერი (ხალხური თქმულება). თბ.: „თემი“, 1927.

**მირიანაშვილი 1929:** მირიანაშვილი პ. ქართული სიტყვიერების განარკვი. თბ.: 1929.

**მირიანაშვილი 1923:** მირიანაშვილი პ. როგორ გაჩნდა ოპერა „აბესალომ და ეთერი“. „ლომისი“, № 25, 1923.

**ქურდოვანიძე 1974:** ქურდოვანიძე თ. ეთერიანი. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1974.

**ჩხეიძე 1995:** ჩხეიძე რ. მურმანის ტრაგედია. თბ.: „ლომისი“, 1995

**კიკნაძე 2001:** კიკნაძე ზ. ქართული ხალხური ეპოსი. თბ.: „ლოგოს პრესი“, 2001.

## **Teimuraz Jagodnishvili**

### **Petre Mirianashvili in the space of Georgian folklore history**

#### **Summary**

There is revealed the scientific activity of the XX century scientist-educator, publicist and folklorist Petre Mirianashvili and his meaning in the space of Georgian folklore history.

P. Mirianashvili was one of those who united and published the folkloric versions of “Legend of Amiran” as an epic text; so he attempted to convey the native epos to common people and so grow its fiction style. By the means of the fact, he struggled with foreign (oriental) literature.

Beside, there is studied P. Mirianishvili’s folkloric, public letters and was the attempt the revealing his place in XX century’s Georgian folklore history.

## ზეპირსიტყვიერების კომპლექსურად შესწავლის ცდები კრებულში „ძველი საქართველო“

მე-20 საუკუნის I ნახევრის ქართული ფოლკლორისტული მოღვაწეობა დაკავშირებულია „საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების“ შექმნასთან. განსაკუთრებული იყო „ძველი საქართველოს“ როლი ხალხური შემოქმედების პოპულარიზაციის საქმეში. „ძველი საქართველოს“ ტომებში (სხვა მასალებთან ერთად) უხვად ხვდება ფოლკლორული ნიმუშები. საგულისხმოა, რომ მე-20 საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველი მოღვაწეები ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებთან ერთად მათზე თავის შენიშვნებსა და კომენტარებსაც აქვეყნებდნენ, რაც ფოლკლორულ მასალაზე კომპლექსური თვალსაზრისის შექმნის პირობას ქმნიდა ანუ ზეპირსიტყვიერების სიღრმისეულ შესწავლას აძლევდა დასაბამს მოსაზღვრე სამეცნიერო დისციპლინების გათვალისწინებით. ასეთი დასკვნის საფუძველს იძლევა „ძველ საქართველოში“ გამოქვეყნებული ნარკვევების გაცნობაც. როგორც ჩანს, კრებულის ირგვლივ დარაზმულ მონინავე ქართველ ინტელიგენციას ასეთი მიმართულება თვით კრებულის რედაქტორმა ექვთიმე თაყაიშვილმა მისცა. იგი ზეპირსიტყვიერების შესწავლას მოითხოვდა არა იზოლირებულად, არამედ კომპლექსურად, როგორც არსებობდა ცხოვრების სხვადასხვა მოვლენასთან კავშირში. ამჯერად კრებულში გამოქვეყნებული მასალების მნიშვნელობას ამ თვათახედვით წარმოვაჩინო.

მოსე ჯანაშვილის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი „საინგილო“ (თაყაიშვილი 1913: 51) მშობლიური კუთხის საფუძვლიანი ცოდნით არის დაწერილი. მოსე ჯანაშვილს ბავშვობიდანვე ჰქონდა შეთვისებული ინგილოური დიალექტი, ღრმად იცნობდა ინგილოთა ყოფა-ცხოვრებას, მათ ზნე-ჩვეულებებს, რის საფუძველზეც ააგო ეს დიდად მნიშვნელოვანი ნაშრომი.

1908 წლის 5 დეკემბერს „საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების“ კრებამ მოისმინა მოსე ჯანაშვილის მოხსენება ინგილოთა ყოფა-ცხოვრებისა და ენის შესახებ და გამოთქვა სურვილი, მოხსენება დაბეჭდილიყო საზოგადოების კრებულში როგორც ძვირფასი საეთნოგრაფიო მასალა (თაყაიშვილი 1909: 44). ნაშრომს მაღალი შეფასება მისცა აკაკი შანიძემ: „უმთავრესად ძლიერია, — მიუთითებდა იგი, — ეთნოგრაფიული ცნობები, ალაგ-ალაგ ძალიან დაწვრილებითია და მეტად ცოცხლადაა გადმოცემული. ავტორი ინგილოა და მან გვიჩვენა თავისი კუთხის კარგი ცოდნა; ინგილოთა

ყოფის, ზნე-ჩვეულებების, რელიგიური წარმოდგენების მის მიერ აღწერილი სურათები დიდხანს შეინარჩუნებენ თავიანთ სიცხოველეს“.

მ. ჯანაშვილი საინგილოს იხილავს ყოველმხრივ: გეოგრაფიულ-ისტორიულ აღწერასთან ერთად ეხება ეთნოგრაფიულ ყოფას, ტოპონიმიკას, ზედმიწევნითა დაახასიათებული საინგილოს ფლორა და ფაუნა. საინტერესოა მასზე დართული: ინგილოური კილოს ენობრივი მიმოხილვა, ლექსიკონი, ზღაპრები და თქმულებები.

თავისი კუთხის ყოფა-ცხოვრების აღწერისას მოსე ჯანაშვილს არ ახასიათებს მშრალი ობიექტივიზმი და ხშირად ამჟღავნებს პირად დამოკიდებულებას: „აქაურ ნანას ფრიად გულმოსაკლავი და მწუხარებით სავსე კილო აქვს. ბევრჯერ მომისმენია ინგილოური ნანა და ყოველთვის ამ ქვეყნის ბედშავი წარსული თვალწინ წარმომდგომია: მომგონებია დრო შაჰ-აბაზისა, მფლობელობა და ბატონობა ჭარბელაქნელებისა, ელისოს სულთნისა, ლეკებისა“ (თაყაიშვილი 1913: 132)

მ. ჯანაშვილი მნიშვნელოვან წყაროდ სახავს ზეპირსიტყვიერებას ისტორიული, ეთნოგრაფიული სინამდვილის შეცნობის თვალსაზრისით.

სანესო-კალენდარულ ჩვეულებათა და მასთან დაკავშირებული სიტყვიერების ტრადიციის შესასწავლად მეტად საინტერესოა წარკვევში წარმოდგენილი საახალწლო აგრარულ-მაგიური წეს-ჩვევები და მათთან დაკავშირებული სიტყვიერი შემოქმედება. საახალწლო რიტუალი, ისევე როგორც ყველა ქვეყანაში, მთელ საქართველოში და მასთან ერთად საინგილოშიც გრანდიოზული ხასიათისა იყო. ამ რიტუალში თავისი ადგილი ეჭირა ახალი წლის დალოცვას.

„ახალი წლის ღამეს ოჯახის უფროსი მიდის მეკვლედ...

— რაღა მოგაქა? — მიაძახებს დიასახლისი.

— წყალი, წყალობა.

ამას სამჯერ იმეორებენ.

დიასახლისი იტყვის:

— შომო (შემო), კოლი (კვალი) შენი — კოლი ანგელოზისა.

კარს გაუღებენ და შემოვა მეკვლე. როდესაც სახლში ყველა გაიღვიძებს, უფროსი მიდის სახლიდან, თან მიაქვს თიხის ჩაფი და აბჯით საკენკი. უფროსი უნდა მივიდეს მდინარის წყალთან, იქ ხელ-პირს დაიბანს, ღმერთს ახსენებს, ჩაფს გაავსებს წყლით, საკენკიდან თვალს აბგისას წყალში ამოასველებს, თხილის კინკლიონიან (ყვავილიან) ტოტებს შემომატვრევს, აბგის ცარიელ თვალში ჩააწყობს და დაბრუნდება შინ.

სახლში შესვლისთანავე ჩაფს დადებს კორეთში (ჭურჭლის საწყობ თაროზე), თხილის ტოტებს საკანზე დააწყობს და საკენკს გადააბნევს სახლის ყველა კუთხე-კუნჭულში, ამასთანავე რამდენ-

ჯერმე წარმოთქვამს: „ღმერთო, ქურმუხის საყდარო, ნუ მოგვაკლებ პურსა და სარჩო-საბადებელს“.

საკენკის „დათესვის“ შემდეგ ყველანი მიუსხდებიან კერას. სახლის — დიდი (უფალი) ჭერიდან ჩამოიღებს წინა დღითვე დამზადებულს ერთ კონა ლარტს (ნაკაფ კაკლის ტოტებს), ყველას თითო-თითო ტოტს ჩამოურიგებს, ერთსაც თვითონ აიღებს და კერას შეუტყელაშუნებს“ (თაყაიშვილი 1913: 176-177).

კალანდის რიტუალში მარცვლის დაყრა გამოყენებულია როგორც ბარაქის, მოსავლიანობის ზრდისა და საქონლის გამრავლების სიმბოლო, წყალზე წასვლა და ხის ტოტები — ბუნების განახლების და გაზაფხულის მოახლოებისა. ახალ წელს წყალზე წასვლა, ტოტის მოტანა და მარცვლის დაყრა ზოგადქართული წესია (ჩიქოვანი 1964: 221). მოსე ჯანაშვილის ცნობით, მარცვალს აბნევიდა ოჯახის უფროსი (მეკვლე) და არა დიასახლისი. ეს განსხვავება ხელს არ გვიძლის, რომ ორივე შემთხვევაში დავინახოთ ოჯახის მატერიალური კეთილდღეობა. მეკვლეს შესასრულებელი ტექსტი წარმოსათქმელია და არა სასიმღერო. დიასახლისისა და მეკვლეს დიალოგისათვის დამახასიათებელია პროდუქტიული მაგიის ნიშანი. ეს ჩვეულება ეთნოგრაფიისა და სიტყვიერი შემოქმედების კავშირის მაჩვენებელია.

ქართველ ხალხს ვაზის სიყვარული ძველი დროიდან მოსდევს, რაც მასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვევებით დასტურდება. სწორედ ამის საინტერესო ნიმუშს იძლევა მოსე ჯანაშვილის ნარკვევში ჩართული ახალი წლის მიგებების რიტუალი: „ახლა დაამზადებენ ხონჩას: დააწყობენ ზედ პურებს, ლავაშს, დასდგამენ ჯამით თაფლს, ერბოს, არანით ღვინოს, ბამბის წითელს და თეთრს ძაფებსა და სახლის-დიდთან (უფალთან) ერთად წავლენ ვენახის საკვლევად. მივლენ და ერთ კარგ მოსავლის მომცემ ვაზთან დადგებიან. სახლის უფალი ჯერ გასხლავს ვაზს, მერმე ააგებს, ჭიგოების ჩარჭობის დროს ნიადაგს ღვინით მოალბობენ; იგივე უფროსი ვაზის ძირში დაჰკლავს წითელ ფრთოსან მამალს, წითელ ფრთებს მოჰგლეჯს და ბამბის ძაფით ამ ფრთებს ჭიგოსა და ვაზზედ მიაკრავს და თანაც იტყვის: „ღმერთო, ქურმუხის საყდარო, შენ ნუ მოგვაკლებ ქვევრებში წითელს ღვინოსა“. თითო ლუკმა პურს ამოანებენ თაფლსა და ერბოში, შეშქამენ, ცოტა ღვინოს მოსვამენ და შინ დაბრუნდებიან“ (თაყაიშვილი 1913: 177).

ამ ვრცელ ამონაწერში საგულისხმოა ვაზის ძირის დალოცვა ოჯახის უფროსის (მეკვლის) მიერ. ვენახი, ვაზი სიმბოლოა ბარაქიანობის, სიმდიდრისა და სიუხვის. აქაც მეკვლის შესასრულებელი ტექსტი წარმოსათქმელია და არა სასიმღერო. ეს ჩვეულება ეთნოგრაფიისა და სიტყვიერი შემოქმედების მჭიდრო ურთიერთობის მაჩვენებელია.



მოსე ჯანაშვილი თავადვე იძლევა ზოგიერთი წესის ახსნა-განმარტებას. იგი ამბობს, რომ ახალ წელს მკლავსა და დედაბოძზე შემოხვეული ბამბა მოგვაგონებს „რგოლსა, რომელიც ძველადგანვე ცნობილია, როგორც სიმბოლო ღვთის დაუსაბამობისა და ერთ-არსებისა; ამ ჩვეულებით ინგილო გამოსთქვამს თავის სურვილს, რომ ერთ-არსმა და დაუსაბამო ღმერთმა ოჯახის ყოველნი წევრნი და ყოველივე მათი ქონება ახალ წელიწადს შეინახოს მთლიანად, დაუზიანებლად და დაურღვევლად“ (თაყაიშვილი 1913: 176).

სანესო პოეზიის ტრადიციის თვალსაზრისით საინტერესოა ნარკვევში მოცემული ნიშნობისა და ქორწილის რიტუალი. „პატარძალს მიიყვანენ და კორთეში (სახლის ჩრდილოეთ კუთხე) დასმენ და მუხლებზე მცირეწლოვან ვაჟს ჩაუსმენ — ვაჟიშვილები მოგეცესო“ (თაყაიშვილი 1913: 147) მოსე ჯანაშვილის განმარტების თანახმად, რიტუალი გვარის მფარველის კულტთან არის დაკავშირებული. გვარის გამგრძელებლის გაჩენის სურვილი მაგიური მოქმედებით გამოიხატებოდა. ეს წესიც ზოგადქართულ წეს-ჩვეულებას მიეკუთვნება (სიხარულიძე 1960: 265-267). ხევისა და საგურამოში დადასტურებულ მსგავს ჩვეულებათაგან (სიხარულიძე 1960: 265-267) განსხვავებით, მოსე ჯანაშვილის ცნობით, პატარძალს კერას კი არ შემოატარებენ, არამედ კორეთში დასვამენ და ბავშვს ჩაუსვამენ კალთაში. ეს განსხვავება ხელს არ გვიძლევს, რომ აქაც გვარის გამგრძელებლის გაჩენის სურვილი დავინახოთ. ამგვარი წესი რუსულ საქორწილო ცერემონიალშიც იყო (სოკოლოვი 1956: 160). ეს რიტუალი მართებულად არის დაკავშირებული კერისა და გვარის მფარველის კულტთან (პომერანცევა 1957: 176).

ინგილოურ საქორწილო წესებში სხვა მაგიური ელემენტებიც გვხვდება: მაგალითად, ნეფე-პატარძალს თავზე ერთ ჯამ თხილს გადააყრიან (თაყაიშვილი 1913: 147). ჩვენი აზრით, ამან გამრავლებას უნდა შეუწყოს ხელი, რაც დასტურდება ზოგადქართული წეს-ჩვევებით (სიხარულიძე 1960: 265).

პროდუქტიულ მაგიასთან არის დაკავშირებული აგრეთვე ის წესი, რომლის თანახმად, პატარძალს „კარებზე დაუხვდება დედამთილი, აუწევს ქალაღას და პირზე თაფლს წასცხებს. მარჯვენა ხელშია ცომს ჩაუდებს და კარის თავზე მიაკვრევინებს. მერე წაიყვანს და ფქვილის კასრებში ხელს ჩააყოფინებს. პირზედ თაფლის წაცხება ქალის სიტკბილეს, სიტკბოებით დროს გატარებას ჰნიშნავს, კასრებში ხელის ჩაყოფინება — ახალ-მოსულ პატარძლის ხელის ბარაქას მოასწავებს“ (თაყაიშვილი 1913: 147). როგორც ვხედავთ, მ. ჯანაშვილი თავად ხსნის რიტუალების რიგ ელემენტს.

მაგიური პოეზიის ისტორიისათვის საინტერესოა აგრეთვე ნარკვევში ჩართული შაკიკის სამკურნალო შელოცვის ტექსტი და მასზე დართული შესრულების წესი (თაყაიშვილი 1913: 175).

ეთნოგრაფიული ყოფის, რელიგიისა და მაგიური პოეზიის ისტორიისათვის საინტერესოა ნარკვევებში გადმოცემული ხალხური რწმენანი და მასთან დაკავშირებული მაგიური ფორმულები: კუჭკუის (გუგული), მერცხლის, წყალ-წყალას, ყაპ-ყაპის, კურკრამს (გვრიტის, დოიას), თუთა-ბალიას (ბიჭი-გოგიას), ჰოპოპის (ოფოფის) და სხვ. დაძლევაზე (თაყაიშვილი 1913: 172-173).

ნარკვევებში მოტანილი ჭირისუფლის მიერ შესრულებულ მოთქმის წესს მნიშვნელობა აქვს ხალხური მოთქმა-გოდების ტრადიციისა და ხასიათის შესასწავლად (თაყაიშვილი 1913: 158-159).

რამდენიმე ხალხურ გადმოცემაში, რომელიც ჩართულია დასახელებულ ნაშრომში, მოცემულია სულთა სამყაროს დახასიათება. ნარკვევის ავტორი თავადვე გვთავაზობს საიქიოზე ინგილოურ წარმოდგენათა შედარებას ზოგადქართულთან (თაყაიშვილი 1913: 168-199).

ინგილოურ ხალხურ წესებს შემოუნახავს ხეთა თაყვანისცემის გადმონაშთები. ნარკვევებში არის გადმოცემა თელაზე, როგორც საღმრთო მკურნალობის ძალის მომცემზე (თაყაიშვილი 1913: 171).

ნარკვევის ისტორიულ მიმოხილვაში ჩართულია რამდენიმე საინტერესო გადმოცემა, რომელიც, უდავოდ, ისტორიული ღირებულებისაა. მკვლევარმა ამ მასალათა გამოყენებით გვიჩვენა ზეპირსიტყვიერების დიდი მნიშვნელობა ქვეყნის ისტორიის შესასწავლად და, პირიქით, სხვა დისციპლინათა გათვალისწინების აუცილებლობა ზეპირსიტყვიერების რაობაში ჩასანვდომად. ავტორი აღწერს სოფელ ყუმის მდებარეობას და მოჰყავს გადმოცემა: „ყუმის ქვემო ნაწილი ყოფილა კუთვნილება ჯანაშვილებისა. შაჰ-აბაზი რომ მოსულა, 7 ძმა ჯანაშვილი მას შებრძოლებია ძლიერად. ექვსი დახოცილა ბრძოლაში და მეშვიდე შერმაზანი კი ტყვედ ჩავარდნია შაჰ-აბაზს. იგი სიკვდილისაგან გადაურჩენია ნახურელს კამაზ-ოღლის, მოუხსენებია მტარვალისათვის: მაგის მეტი ჯანაშვილი აღარ გადარჩა, ნუ მოჰკლაო. რა უნარი აქვსო, უკითხავს შაჰს. მთელს შენს ლაშქარს ლავაშითა და თაფლით დააძღობს, ისეთი შემძლებელიაო. მართლაც გამასპინძლებია. შაჰს აღარ მოუკლავს, მხოლოდ თავადობის ღირსება მოუშლია და უჩუქებია თავად კამაზაშვილისათვის. შერმაზანის ჩამომავლებს აუშენებიათ კაკში ციხე მათეს-ყალა ფანცაურის მიდამოს. ციხე დღეს აღარ არის, ხოლო მთელს ველს ისევ მათეს-ყალა ჰქვია. აქედგან აყრილან ზოგი ჯანაშვილები, წასულან მოსულს და იქ დღესაც მოსახლეობენ მათეშვილების სახელწოდებით“ (თაყაიშვილი 1913: 75).

ეს გადმოცემა, რომლითაც ავტორი სოფლის ისტორიას წარმოგვიდგენს, ამსახველია ჩვენი ქვეყნის ძნელბედობისა წარსულში, კერძოდ — შაჰ-აბაზის აგრესიული პოლიტიკისა.

მეტად საინტერესოდ მიგვაჩნია გადმოცემა დაბა კაკის შესახებ; წინათ კაკი ქალაქი ყოფილა და ჰრქმევია თორალამ (თაყაიშვილი 1913: 70). ნარკვევის ავტორი ითვალისწინებს ზეპირსიტყვიერებისა და ისტორიის ურთიერთობას. იქვე მოყვანილია ისტორიული ცნობა „ქართლის ცხოვრებიდან“, რომელიც დაბა კაკის სახელწოდებას უკავშირდება. „თორალას (თორლას) დიდი ციხეები ჰქონია კიდევ ლაგოდების და კახეთის სხვა მთებში და ზოგი მათგანი დღეს იწოდება თორლად, თორლად. თამარ მეფის ჟამს თორლაისძენი იყვნენ „თავნი კახეთისანი“.

საინტერესოა, აგრეთვე, ცნობა ქალაქ ნუხ-პატისისა და კასრის საყდრის აშენების შესახებ. იგი აუშენებია არჩილ მეფეს. მაშინ იქ მცხოვრებნი ყოფილან წარმართნი, მხეცი ბუნებისანი. არჩილ მეფეს იძულებით მოუნათლავს ისინი (თაყაიშვილი 1913: 55). კასრის საყდრის ეზოს ქვევრის შესახებ არსებობს ადგილობრივი გადმოცემა: „ქვევრში 1000 ჩაფი ღვინო ისხმოდაო ყოველ წლივ, ე.ი. კომლზე თითო ჩაფი. შემოდგომაზე მოიტანდნენ, გაავსებდნენ და დაკრძალავდნენ. კვირადლობას (კვირაცხოვლობას) კი ყველანი მოვიდოდნენ სალოცავად სანოვაგით, ახდიდნენ და იზიარებდნენ ერთად ძმურად“ (თაყაიშვილი 1913: 71). ეს გადმოცემა ანარეკლია იმ მაღალი მორალისა, რაც შემდგომში იქ მცხოვრებ ხალხში დამკვიდრებულა.

ამავე ნარკვევში მოკლედ და მოხდენილად არის დახასიათებული ნუხის წარსული და აწმყო. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ცნობა ხანთა სასახლის შესახებ, რომელსაც გარს ერტყა მაგარი ციხე-გალავანი. ავტორი საგანგებოდ ჩერდება მაშინ უკვე დანგრეული ციხის მშენებლობაზე და მოჰყავს გადმოცემა: „ციხის აგება ხანმა რომ განიზრახა, დაეკითხა მკითხავს. უთხრა: „მაგარი ციხე გამოგივა, ისეთი მაგარი, შენს შთამომავლობას კარს რომ მტერი მოადგება, გაქცევასაც კი ველარ მოახერხებსო“. „აღსრულდეს ნება უფლისაო“, ბრძანა ხანმა და ააშენა ციხე. რუსები რომ შემოერთყენ ციხეს, შეიპყრეს გაქცევის ვერმომსწრე ხანი და ნუხიც დაიჭირეს“ (თაყაიშვილი 1913: 80).

მოსე ჯანაშვილი თვით ავლებს პარალელს ყვარყვარე ათაბაგის დროინდელ ამბავთან და მოჰყავს კიდევ მაგალითი: „მესხი მოვიდა ნუხს აბრეშუმის საყიდლად. აქაური ვაჭარი მას წაეჩხუბა, ყველაფერი წაართო და სცემა. მესხი დაემუქრა ათაბაგის სახელით და წავიდა. მიმავალს ვაჭარმა მიადახა: „არ მიმიბას ყური სამსჭვლითა დუქანსა ჩემსა და მიცეს წიხლი დარბაზსა ამას ჩემსა ათაბაგმან შენმან ამისთვის!“ მესხი დაბრუნდა ახალციხეს და შესჩივლა ათაბაგს. ყვარყვარე 500 ცხენოსნით გაეშურა ნუხისკენ, მივიდა და „უყო ყოველნივე თქმულნი ვაჭარსა მას შაქელსა და მისცა მესხსა ქონება თვისი, გარნა სხვა არა რამ ავნო ქვეყანათა და მო-

ქალაქეთა“, და მერე ჩამოიარა შირაქზე, გავლო ქართლი და დაბრუნდა ახალციხეს გამარჯვებული“ (თაყაიშვილი 1913: 80).

მოსე ჯანაშვილის ნარკვევს, როგორც აღვნიშნეთ, ერთვის ფოლკლორული მასალები. ერთი ლეგენდა „კახეთი დერაა (ზღუეა)“ (თაყაიშვილი 1913: 208-209) მოგვითხრობს, თუ როგორ გაათავისუფლა ხალხმა წყლისაგან დღევანდელი კახეთის მიწა (რომლის ადგილას ნინათ ზღვა ყოფილა), გაჭრა რა მთა და ზღვის წყალი ალაზნის შეუერთა.

საერთოდ, ამ ლეგენდის არსებობა, — წერს მ. ჯანაშვილი (გაზ. „კავკაზი“, 182, 1891), — ერთხელ კიდევ ადასტურებს ზოგი მეცნიერის მოსაზრებას, რომ ალაზნის ველი ერთ დროს, მართლაც, ზღვით უნდა ყოფილიყო დაფარული.

თავის ნარკვევს ავტორმა დაურთო აგრეთვე ლეგენდა „თამარ დედოფალი და ალექსანდრე მაკედონელი“ (თაყაიშვილი 1913: 218-221). რომელიც საისტორიო ნაწარმოებთა წარმოშობა-განვითარების შესწავლის თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია. ხალხმა ერთმანეთს დაუკავშირა ორი ისტორიული სახელი. მოსე ჯანაშვილმა იცის ხალხური შემოქმედებისათვის დამახასიათებელი კონტამინაციის მოვლენები და აღნიშნავს ციკლიზაციის წესით ერთი და იმავე ლეგენდის დაკავშირებას ალექსანდრე მაკედონელისა და თამარ მეფის სახელებთან (თაყაიშვილი 1913: 219). (ალექსანდრე მაკედონელზე არსებული ლეგენდის დასაწყისი იმავე ძირიდან მოდის, რომელზედაც „თამარი და კასპიის ზღვა“ აგებული, ხოლო დასასრულისათვის სხვა ლეგენდაა გამოყენებული). არსებობს ამ ლეგენდის თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩანერილი ვარიანტი (რაზიკაშვილი 1909) ლეგენდის თანახმად, თამარ მეფეს ემორჩილებოდა ქარი. ქარმა თამარის ბრძანებით მოიტანა ჩალა-ბზე, თივა-ფიჩხი და გაურჩებულ კასპიის ზღვას დააყარა. ცეცხლმოკიდებულ ზღვას ქედი მოახრევინეს და ხარკი დაადეს. მოსე ჯანაშვილის ჩანერილ ლეგენდას უფრო რეალისტური სახე აქვს მიღებული. მასში ქარის ფუნქციას ლაშქარი ასრულებს. ამ ვარიანტის მიხედვით, მსოფლიო მპყრობელმა თამარ მეფემ თავის ლაშქარს უბრძანა გაურჩებულ ზღვაზე ნამჯის მოფენა. ეს არის პოეტური სახევა თამარ მეფის ძლევა მოსილეებისა და თავისებური კომენტარი ისტორიკოსის ცნობისა, რომლის მიხედვითაც თამარ მეფემ „იპყრნა ზღვით კონტოსით ზღუადმდე გურგანისად და სპერიტგან დარუბანდამდის და ყოველნი კავკასიის იმერნი და ამერნი ხაზარეთამდის და სკუთთამდის“ (კეკელიძე 1941: 79-80).

ამრიგად, მოსე ჯანაშვილი ერთდროულად კრებდა და სწავლობდა ეთნოგრაფიულსა და ზეპირსიტყვიერ მასალებს. საინგილოსადმი მიძღვნილი მისი ნარკვევი და მასში ჩართული, თუ მასზე დართული ფოლკლორული მასალა ცხადყოფს ავტორის მისწრაფე-

ბას, ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები გამოიყენოს ქართველი ხალხის ისტორიის, მისი ყოფის, ზნე-ჩვეულებების შესასწავლად, ხოლო თვით ეს ნიმუში ახსნას ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე.

მოსე ჯანაშვილი თეორიულადაც ასაბუთებდა ამგვარი შესწავლის საჭიროებას. მისი სიტყვით: „საქართველოს „სრული“ ისტორიის გამოსახატავად საჭიროა შესწავლა: ქართლის ცხოვრებებისა (სამხედრო ისტორია), სიგელ-გუჯრებისა (მინაური ცხოვრება საზოგადოდ), ძეგლებებისა (ხუროთმოძღვრება, ქანდაკება, მხატვრობა), ფულებებისა (მეფეთა სურათები, ჩაცმულობა), ხელნაწერი ნიგნებებისა (მწერლობა, საზოგადოდ, ისტორია, ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, ვარსკვლავთმრიცხველობა, გეოგრაფია, სჯულდება, ხელთაქრონიკები დასხვ.), ზეპირსიტყვიერებისა (ლეგენდები, თქმულებანი, შელოცვანი, ზღაპარნი, გამოცანანი), ქართული ენისა (ძველი სახელები დღეებისა, თვეებისა, სოფლებისა, ქვეყნების)“ (ჯანაშვილი 1896: 2). ამგვარად, მოსე ჯანაშვილი საქართველოს მეცნიერული ისტორიის შესადგენად მოითხოვდა მისი წერილობითი წყაროების, მატერიალური კულტურის ძეგლების, ზეპირსიტყვიერი ნიმუშების, ნუმისმატიკური, ენობრივი, ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი და სხვა მასალების შესწავლას. წერილში — „ქართველი მატინე“ — მას „ქართლის ცხოვრების“ ცნობების საილუსტრაციოდ მოყვანილი აქვს სხვადასხვა ციკლის ზეპირსიტყვიერი საისტორიო ნაწარმოებები (ჯანაშვილი 1903: 72). ამასთან, ხაზგასმით აქვს აღნიშნული ზურაბ ერისთავის ციკლის ხალხურ ნაწარმოებთა დიდი ისტორიული ღირებულება (ჯანაშვილი 1903: 72).

როგორც ვხედავთ, მ. ჯანაშვილი თეორიულად იცავს კომპლექსური კვლევის პრინციპს და შესაძლებლობის ფარგლებში პრაქტიკულად ახორციელებს მას ფოლკლორისტიკის სფეროში. მისი მოსაზრებები ეროვნული სულიერი კულტურის კომპლექსურად შესწავლის თაობაზე, ზეპირსიტყვიერების შედარებით-ისტორიული მეთოდით შესწავლის აუცილებლობაზე მხოლოდ ისტორიას არ ეკუთვნის. ზოგი ამ მოსაზრებათაგან დღესაც სახელმძღვანელოდ შეიძლება მივიჩნიოთ.

ნიკო ჩიმაკიძის ნარკვევში — „თავისუფალი სვანეთი“ — დახასიათებულია ამ კუთხის მდებარეობა, მოსახლეობა, მეურნეობა, ეთნოგრაფიული ყოფა, აღწერილია ადამიანთა ხასიათები და ა. შ. ნარკვევს ერთვის რამდენიმე ზეპირგადმოცემა, „გაგონილი თავისუფალ სვანეთში“ (თაყაიშვილი 1913: 1-36)

ნ. ჩიმაკიძე ცნობებს გვანჯდის საქორწილო და სამგლოვიარო ნესებზე, სახალხო დღესასწაულებზე. სანიმუშოდ მოგვყავს აღწერა ერთ-ერთი დღესასწაულისა, რომელსაც „უფლიშიერი“ ეწოდება

(მნიშვნელოვანია ხალხური შემოქმედების ტრადიციისა და შესრულების წესის თვალსაზრისით): „ამ დღესასწაულს იხდიან ორი, ან სამი ანდა ოთხი მოსახლე ერთად: ერთ წელიწადს რომ ერთისას იქმნება გადახდილი, მეორე წელიწადს მეორისას და მესამისას... ის, რომლისასაც იქმნება გადახდილი, შემოდგომაზე ჩამობოჭავს პურს იმ მეზობლებისაგან, რომელნიც მისას იქმნებიან უფლიშიერზე; თითო კაცის სულზე თითო კარვა პურს აიღებს. მთელი შემოდგომისა და ზამთრის განმავლობაში საგანგებოდ ასუქებს ერთ ხარს, რომელიც ორშაბათობით არ მუშაობს, დიდ-თანაფობის, ე.ი. ახალ-კვირის ორშაბათს წამოაქცევენ და დაკლავენ ამ ხარს, მერმე მოხარშავენ და ჭამენ“ (თაყაიშვილი 1913: 32).

ამ წესში შემონახულია ხარის კულტის ნიშნები (აბაკელია 1993: 152-159) გამოთქმულია აზრი, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მუშა საქონლის პატივსაცემად გამართული დღეობის დანიშნულება იყო საქონლის გამრავლებაზე მაგიური ზემოქმედება (ოქროშიძე 1963: 46).

„უფლიშიერის“ აღწერაში ნახსენები ორშაბათი საშუალებას იძლევა, აიხსნას ხალხური ლექსი „ორშაბათობით აშენდა ციხე-ქალაქი მთაზედა“, რომელიც, მიხ. ჩიქოვანის აზრით, „ძველი საწესჩვეულებო პოეზიის დანაშთია და ხარის კულტს ასახავს“ (ჩიქოვანი 1956: 269). მკვლევარი განიხილავს ხარის კულტის მარვენებელ სხვა ჩვეულებასაც; ამავე დროს, იშველიებს საფერხისო სიმღერა „ლილეს“, რომელიც ხარის ქებასაც შეიცავს და რომელშიც ლაპარაკია ოქროს ზღუდე-შემოვლებულ სასახლეზე, რაც „ორშაბათობით აშენდა ციხე-ქალაქის“ პარალელს წარმოადგენს. ამრიგად, ნ. ჩიმაკიძის ნარკვევში აღწერილი „უფლიშიერის“ დახმარებით ხდება პოეტური ფოლკლორის ნიმუშთა განმარტება.

ნარკვევში ჩართულია საინტერესო ცნობები სამგლოვიარო წესებსა და მასთან დაკავშირებულ სიტყვიერ შემოქმედებაზე. სამგლოვიარო ჩვეულებებს საფუძვლად უდევს რწმენა სულის არსებობის შესახებ. სულები პატივისცემას მოითხოვენ. უცხო მხარეში დაღუპულის სული დაბრუნებული უნდა იქნეს სამშობლოში. ამ მხრივ საინტერესოა ნ. ჩიმაკიძის მიერ ფიქსირებული ტექსტი „მიცვალებულის სულის გადმოსვენება სამშობლოში“ (თაყაიშვილი 1913: 30). სულის გადმოსვენების წესი აფხაზეთშიც დასტურდება, ოღონდ „სულის საპოვნელად“ აფხაზები სხვა საშუალებას მიმართავენ. თუ სვანებისათვის მამლის ყვილია მანიშნებელი სულის პოვნისა, აფხაზები ამის მომასწავებლად თვლიან უხმარი გუდის გაბერვას (ჯანაშია 1897: 66-68).

ნარკვევს დართული აქვს ლეგენდა წარღვნაზე „ღვთის მშობლის და მდევის ჩხუბი“ (თაყაიშვილი 1913: 35). სადაც წარღვნისგან მხსნელად ვერძია გამოყვანილი. ზოგიერთი ლეგენდის მიხედვით,

მხსნელია ხარი (შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი: ფაკ 165), ლორი (შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი: ფაკ 165). ვერძის, ხარის და ლორის ხალხისადმი მფარველობისა და წარღვნისაგან ხსნის ლეგენდაში შემორჩენილი უნდა იყოს ტოტემისტური რწმენის კვალი, რომლის თანახმადაც ზოგიერთი ცხოველი ღვთიურ არსებადაა მიჩნეული.

ზეპირგადმოცემა ზოგჯერ ამა თუ იმ ისტორიულ ძეგლთან არის დაკავშირებული. ამ მხრივ საინტერესოა თქმულება „ქუთაისის გადაწვა სვანებისაგან“ (თაყაიშვილი 1913: 33), რომელშიც მოცემულია „ბომბუას ხიდის“ ხალხური ეტიმოლოგია: „რადგან მაშინ ხიდი არ იყო, ვაზისაგან გააკეთეს ბონდი, რისთვისაც ახლაც ამ ხიდს ჰქვია ბომბუას ხიდი“ (თაყაიშვილი 1913: 33).

ამრიგად, ნ. ჩიმაკიძის ნარკვევი და მასზე დართული ფოლკლორული მასალა ზეპირსიტყვიერების, ეთნოგრაფიისა და მხარეთმცოდნეობის კავშირის მაჩვენებელია.

დაუფასებელია ვაჟა-ფშაველას ღვაწლი ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალების ურთიერთკავშირის შესწავლის საქმეში. 1913 წელს „ძველი საქართველოს“ II ტომში გამოქვეყნდა ეთნოგრაფიული მოთხრობა „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“, რომელსაც ერთვის ვაჟას მიერ შეკრებილი ფოლკლორული ტექსტები (ნარკვევი ვაჟა-ფშაველამ ექ. თაყაიშვილის დაკვეთით დაწერა). ამ ნარკვევში ვაჟა, უწინარეს ყოვლისა, შემოქმედად რჩება. ამ გარემოებას თვითონვე გრძნობს და ნაშრომს ეთნოგრაფიულ მოთხრობას უწოდებს. ეს მისი პროზის ერთი საუკეთესო ნიმუშია, რომელშიც დახასიათებულია ფშაველთა წეს-ჩვეულებები. წერილიდან ვეცნობით ქორწინების საკმაოდ რთული ინსტიტუტის საფეხურებს, სახელდობრ, დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობებს, ნიშნობის სახეობებს, ნიშნობიდან ქორწინებამდე არსებულ ურთიერთობას, ქორწილს და, ბოლოს, ქორწილის შემდგომ ეტაპს.

ვაჟა-ფშაველა აღწერს, აგრეთვე, გლოვასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვევებს, მთიელთა საოჯახო ყოფის ზოგიერთ თავისებურებას.

ხალხური შემოქმედების ტრადიციის შესწავლის თვალსაზრისით, მეტად დიდია ეთნოგრაფიული ნარკვევის მნიშვნელობა. ვაჟა გვაცნობს ხალხური შემოქმედების რეპერტუარს, რომელიც დაკავშირებულია ქორწინებასთან, გლოვასთან, შრომასა და, საერთოდ, ყოველდღიურ ცხოვრებასთან. ნაშრომში მშვენივრად არის აღწერილი სიმღერა — „ლექსაობა“ საქორწილო ლხინის დროს. მოყვანილია სალხინო ტექსტები, ვაჟას სიტყვებით, — „იმ დღის შესაფერი ლექსები“, სუფრული სიმღერები:

ღვინოვ, შე ჭაჭანაისძევე, უცეცხლოდ ამასდულდები,  
ჭკვიანს კაცთანა ბრძენი ხარ, უჭკოსთან ამოჰქუხდები.  
(თაყაიშვილი 1913: 320)

ან

შავს ლუდსა, ნითელს ღვინოსა განა ერთფერად სმა უნდა?  
ენაზე მომდგარს სიტყვასა, განა სუყველას თქმა უნდა!  
(თაყაიშვილი 1913: 326).

ამასთან, მწერალი შენიშნავს: „განსაკუთრებული ლექსი ჯვრის წერისა ფშაველებს არა აქვს, რომელი ლექსიც შეჰხვდებათ, იმ ლექსს იმღერებენ, ხოლო საგმირო ხასიათისა უნდა იყოს და რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ ჩაატანებენ ამ სიტყვებს: „დასწერეო ჯვარი, ღმერთო, ახალ-ყოილთა!“ (თაყაიშვილი 1913: 321). მაშასადამე, არსებობს, ერთი მხრივ ამა თუ იმ რიტუალის თანმხლები ლექსები, ხოლო, მეორე მხრივ, ლექსები, რომლებსაც რომელიმე წესს უკავშირებენ, თუმცა ისინი იმთავითვე ამ წესთან არ არიან დაკავშირებულნი. ვაჟას მიერ მოყვანილ საქორწილო ლხინში „შამღერების“ ნიმუშები სწორედ საგმირო პოეტური ნაწარმოებია:

როსტომ თქვა: გმირი მეც ვიყავ, ჯირითი შამოვისრიე,  
სოფელში ამაყობასა ისევ დათმოზა ვირჩიე.  
(თაყაიშვილი 1913: 326)

ან

ხმალს ნუ ჩაჰხედავ, მოყმეო, ხმალი მშიერა მგელია:  
გაგიჭრის, გაგიხალისებს, ბოლოს სამარის მთხრელია.  
(თაყაიშვილი 1913: 326)

აქვე ვაჟას მოყვანილი აქვს ნეფე-დედოფალზე შექმნილი ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები, რომლებითაც მომღერლები ერთიმეორეს ეჯიბრებიან.

ვაჟა-ფშაველას ჩანერის მეთოდი მისაბაძია ზეპირსიტყვიერების შემკრებთათვის. პოეტი უშუალო მონმეა მთიელი ხალხის ჭირვარამისა. თვით ქორწილისა თუ ტირილის დროს მოუსმენია და ჩაუწერია ვაჟას ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები მთქმელთაგან შეუმჩნეველად. აი, რას წერს იგი დასახელებულ ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში: „მეც ამ ქორწილში გახლდით, ყველაფერი ჩემის თვალითა და ყურით გავიგონე, რასაც ფშაველები ამ დროს ლექსებს თუ ანდაზებს ამბობდნენ, ჩუმად ქალაღდი და კარანდაში მეჭირა და ვინერდი პატარა რვეულში“ (თაყაიშვილი 1913: 333).

„ძველი საქართველოს“ ფურცლებზე ვაჟა ჩვენ წინაშე წარმოდგება როგორც დიდი მოამაგე ქართული ფოლკლორისა, მთიელთა ყოფის იშვიათი მცოდნე და მათი წეს-ჩვეულებების აღმწერი



და მკვლევარი. მისი ეთნოგრაფიული ნარკვევის შესწავლა ერთ-გვარად ავსებს ჩვენს წარმოდგენას დიდ მოღვაწეზე.

„ძველი საქართველოს“ II ტომის მეოთხე განყოფილებაში, სადაც დაბეჭდილია ეთნოგრაფიული წერილები, წარმოდგენილია თ. მაგმაძის (ი. ჭყონია) მიერ ჩაწერილი ზეპირთქმულებანი იმერეთის მეფის სოლომონ I მეფობის დროიდან (თაყაიშვილი 1913: 36). და კ. მაღალაშვილის მიერ ჩაწერილი ორი გადმოცემა თამარ მეფის ცხოვრებიდან (თაყაიშვილი 1913: 47). ესაა კიდევ ერთი დადასტურება ხალხური საისტორიო ძეგლებისა და წარსული სინამდვილის სხვა წყაროების კომპლექსურად განხილვისა. ეს წერილებიც გვაცნობს კრებულის რედაქციის მიერ შემუშავებულ პრინციპს ზეპირსიტყვიერებისა და ისტორიის ურთიერთმიმართების თაობაზე.

თ. მაგმაძის მიერ შეკრებილი ზეპირთქმულებანი იმერეთის მეფის სოლომონ დიდის ცხოვრებიდან შეიცავს ხრესელისა და რუხის ომების მონტაჟირებულ გადმოცემას, რომელიც ვარიანტებადაა ცნობილი. თ. მაგმაძის მონტაჟირებული ტექსტი, სხვა ვარიანტებთან შედარებით, ფრაგმენტულია. მიუხედავად ამისა, ბრძოლების ამბავი (ხრესელისა და რუხის) რეალისტურადაა მოთხრობილი. იგი საინტერესოა საისტორიო გადმოცემათა გენეზისისა და განვითარების თვალსაზრისით. ასე რომ, ზეპირი თქმულება წარსულის ცოდნის, ისტორიული ხსოვნის განმტკიცების წყარო და საშუალებაა.

კ. მაღალაშვილს 1889 წელს ჩაუწერია გადმოცემა თამარ მეფეზე (მთქმელი მართა ბიბილური). ზეპირგადმოცემა „შუქურ ვარსკვლავის შეპყრობა“ (თაყაიშვილი 1913: 47-48). მითოსის კვალს ატარებს. არსებობს ამ ლეგენდის მრავალი ვარიანტი (სიხარულიძე 1961: 254-256) ლეგენდის ვარიანტების თანახმად, ურჩმა პირებმა მაშინ გაათავისუფლეს ვარსკვლავი, როდესაც თამარი სახელმწიფო საქმეებზე შორს იყო წასული. კ. მაღალაშვილის ვარიანტით, იგი მაშინ მონასტერს აშენებდა; სხვა ვარიანტებით კი, სახელმწიფო საზღვრებს ზვერადა. საქვეყნო საქმის დაბრკოლებით უნდა აიხსნას თამარ მეფის წყენა ვარსკვლავის გაშვების გამო.

როგორც აღნიშნავენ, ამინდის მპყრობელი თამარ მეფე XII საუკუნის ძლევამოსილი საქართველოს პოეტური სახეა (სიხარულიძე 1949: 233). თამარის ეპოქაში საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრება ისეთ დონეს აღწევს, რომ მონმენდილი და ნათელი ცის საშუალებით მისი დახასიათება ხალხურ თქმულებაში სავსებით ბუნებრივია.

მრავალი ლეგენდა და თქმულება არის დაკავშირებული თამარ მეფის გარდაცვალებასა და დაკრძალვასთან. კ. მაღალაშვილის მიერ ჩაწერილი ლეგენდა (თაყაიშვილი 1913: 48-50). ერთ-ერთი საინტერესოა იმ ციკლიდან, რომელიც თამარის დაკრძალვას და მისი საფლავის საიდუმლოდ შენახვას ეხება.

ამრიგად, „ძველი საქართველოს“ რედაქცია ქვეყნის ცალკეული კუთხეების შესწავლისას იყენებს კომპლექსურ მეთოდს, რაც პრაქტიკულად არის განხორციელებული კრებულში წარმოდგენილ ნარკვევებში. მათი ავტორები ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს ხსნიან ისტორიისა და ეთნოგრაფიის მონაცემების გათვალისწინებით და პირიქით, ისტორიული მოვლენების თუ ეთნოგრაფიული ყოფის ასახსნელად იყენებენ ფოლკლორის ნიმუშებს. ამით ქართველი მოღვაწეები განაგრძობენ „აკაკის თვითური კრებულის“ გზას. ასე რომ, „ძველმა საქართველომ“ წინამორბედთა პროგრესული წამოწყება შემოქმედებითად აითვისა და სახელმძღვანელო პრინციპად მიიღო.

### **დამონემბანი:**

**აბაკელია 1993:** აბაკელია ნ. ხარის სიმბოლო ქართულ რიტუალურ სისტემაში. თბ.: „მნათობი“, № 4, 1993.

**თაყაიშვილი 1909:** თაყაიშვილი ე. (რედაქტორი). ძველი საქართველო. ტ. I, განყ. VI, ოქმი 17. თბ.: „სპ. ლოსაბერიძის გამომცემლობა“, 1909.

**თაყაიშვილი 1913:** თაყაიშვილი ე. (რედაქტორი). ძველი საქართველო. ტ. II, განყ. IV. თბ.: „სპ. ლოსაბერიძის გამომცემლობა“, 1913.

**ითონაშვილი 1960:** ითონაშვილი ვ. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ.: 1960.

**კეკელიძე 1941:** კეკელიძის კ. (რედაქტორი). ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი. თბ.: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია-ისტორიის ინსტიტუტი“, 1941.

გაზ. „კავკაზი“, 182, 1891

**ოქროშიძე 1963:** ოქროშიძე თ. ქართული ხალხური შრომის პოეზია. თბ.: გამომცემლობა „საქ. სსრ მეცნ. აკად.“, 1963.

**რაზიკაშვილი 1909:** რაზიკაშვილი თ. ხალხური ზღაპრები. ტ. I. თბ.: „ნიგნის გამომცემელ ქართველთა ამხანაგობის სტამბა“, 1909.

**სახოკია 1956:** სახოკია თ. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბ.: „სამეცნ.-მეთოდ. კაბინეტის გამ-ბა“ („ზარია ვოსტოკა“-ს სტ), 1956.

**სიხარულიძე 1960:** სიხარულიძე ქს. „საქორნილო პოეზია“. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება. I. თბ.: „რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტერატურის ინ-ტი“, 1960.

**სიხარულიძე 1961:** სიხარულიძე ქს. (რედაქტორი). ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება. ტ. I. თბ.: „შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინ-ტი“, 1961.

**ჩიქოვანი 1964:** ჩიქოვანი მ. (რედაქტორი). ქართული ხალხური სიტყვიერება. IV. თბ.: „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1964.

**ჩიქოვანი 1956:** ჩიქოვანი მ. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემობა, 1956.

**ჯანაშია 1897:** ჯანაშია ნ. წყალში დამხვრჩვალი სულის დაჭერა. „მოამბე“, № 2, 1897.

**ჯანაშვილი 1896:** ჯანაშვილი მ. ფარსადან გორგიჯანიძე და მისი შრომანი. თბ.: 1896.

**ჯანაშვილი 1903:** ჯანაშვილი მ. ქართველთა მატრიანე. „მოამბე“, № 4, 1903.

## **საარქივო მასალები:**

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკ-ლორის არქივი შიფრი: ფაკ 165.

**Shovna Kvantaliani**

### **Attempt of Complex Studyng of Oral Cretivity on the Collection "The Old Gergia"**

#### **Summary**

We regand meaning of ethnography, history and other conterminous disciplines during the researches of the oral texts in the collection "In Old Georgia" and this topic is promoted in this article and contrary, we understand the indispensability using of the folklore texts to explain historic events and ethnographic live.

# გამოხმაურება, რეცენზია

თემურ ჯაგოდნიშვილი

## ფიქრია ზანდუკელის ხსოვნის წიგნი

2007 წელს ნოდარ ტაბიძემ საინტერესო წიგნი გამოსცა. იგი მეუღლის ხსოვნას მიუძღვნა და სახელიც მისი დაარქვა — „ფიქრია ზანდუკელი“.

ნ. ტაბიძე საზოგადოდ ცოტას ლაპარაკობს თავის თავზე, აუცილებლად სათქმელს არსად არაფერს ამატებს. ამ შემთხვევაში კი მას მეუღლეობაც გარკვეულწილად უროთულებდა საქმეს. ფ. ზანდუკელი დიდად ცნობილი ოჯახისშვილიც ბრძანდებოდა და საკმაოდ ავტორიტეტული მეცნიერიც. იგი ფოლკლორისტიკის აღიარებული მკვლევარი იყო, ფილოლოგიის მეციერებათა დოქტორი, პროფესორი, სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი, პირველხარისხოვანი გამოკვლევების ავტორი. ქართველი საზოგადოებისათვის მეცნიერებაში შეტანილი მისი წვლილიც ცნობილია, მოღვაწეობის სხვადასხვა მხარეებიც... ამის მიუხედავად, ნ. ტაბიძემ საჭირისუფლო წიგნი მაინც გამოსცა. რამ განაპირობა ცალკე წიგნის გამოცემა მოღვაწისა, ვისი წიგნებიც შთამბეჭდავი ტირაჟებითაა გამოქვეყნებული, ხოლო ცალკეული ნერილები, სტატიები ყველა მნიშვნელოვან სამეცნიერო ჟურნალებსა და პერიოდულ პრობლემურ კრებულებში იბეჭდებოდა თავის დროზე და საკმაოდ ინტენსიურადაც... — მხოლოდ ძვირფასი თანამეცხედრისათვის იმ სათქმელის ამგვარი ფორმით თქმამ, რაც არ დასცალდა? ცხადია, არა მხოლოდ ამან, რადგან ნ. ტაბიძისათვის კარგად არის ცნობილი, რომ წიგნში აღბეჭდილი ამთლიანებს და ქმნის პიროვნებას მისი ცხოვრების ისტორიით, ამქვეყნიური ყოფისა და ნაღვანის მთლიანური ხატის შექმნით. და ეს იმიტომ, რომ, ჩვეულებრივ, რეალურ ყოფაში, ყოველდღიურობაში საზოგადოება მთლიანობაში ვერ აღიქვამს პიროვნებას — მოღვაწეს, რადგან მოკლებულია ინფორმაციულ სისრულეს. საზოგადოებას მხოლოდ ამ მთლიანობის ვირტუალური განცდა აქვს. საჭირისუფლო წიგნში ნარმოსახვითის რეპრეზენტაცია ხდება, რადგან პიროვნების მთლიანური ხატი იხატება დეტალების სისტემური დალაგებით. ამის შესხმა კი მისისტორიის საქმეა. აქ ეს მენისტორიე სწორედ ნ. ტაბიძეა.

ასე რომ, წიგნი პიროვნებისა და მისი ნაღვანის მთლიანური ხატის შექმნას უწყობს ხელს და განუსაზღვრავს ადგილს ისტორიაში. სხვა სიტყვებით, ადამიანი დიდი წიგნია, ხოლო მისი რაგვა-

რობა და ნაკითხვის შესაძლებლობებიც მის დამწერ-შემდგენელ მეისტორიეზეა დამოკიდებული. აქვე ვიტყვი: ნ. ტაბიძემ ფიქრია ზანდუკელს ასეთი წიგნი შეუდგინა და საზოგადოებას მისი და მისი სამყაროს მთლიანური ხატი შესთავაზა.

ზემოთ ის სირთულე ვახსენეთ, რაიც ნ. ტაბიძეს იმით შეექმნა, რომ მეუღლეზე თხრობა და სხვათა მონათხრობის შემოთავაზება უნევდა. აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მას უკვე შემუშავებული ჰქონდა ამგვარი წიგნების წერის მეთოდოლოგიური პრინციპები. უმთავრესი მათგანი არის თხრობის ობიექტთან დაშორების, „გაუცხოების“, ავტორისეული სუბიექტივიზმის მინიმიზების — შემფასებლურობისათვის აუცილებელ მინიმუმამდე დაყვანის — ის უნარი, რითაც ფაქტებისა და მოვლენების აღწერა-დახასიათება ობიექტურობას, სარწმუნოობის საკმაო ხარისხს აღწევს. ამასთან ეს ფაქტები თუ მოვლენები ისეთ სელექციას ექვემდებარება, რითაც მათი საზოგადოებრივი ღირებულება თუ მნიშვნელობა აქცენტირდება. ეს კი, ბუნებრივია, კიდევ უფრო ზრდის მკითხველის ინტერესსაც და წიგნის ღირსებასაც.

ფ. ზანდუკელის წიგნი ნ. ტაბიძემ სხვა მხრივაც დაამყარა უკვე აპრობირებულ სტრუქტურას. იგი იხსნება ნ. ტაბიძის წერილით „ძლიერი სპეციალისტი და ნათელი პიროვნება“, რომელსაც შესავლისა და გზამკვლევის დანიშნულება აქვს. ძირითადი მასალა ორადაა გაყოფილი. პირველ ნაწილში ფ. ზანდუკელის ინტერვიუები, ძიებანი, ესკიზები, პორტრეტები, სიტყვები, წერილები და რეცენზიებია მოთავსებული, მათ შორის იმ თხზულებათა ერთი ნაწილი, „რომელიც მის ოთხ წიგნში ვერ მოხვდა“ (ზანდუკელი 2007: 5) მეორე ნაწილში გაერთიანებულია ფ. ზანდუკელის ნაშრომებზე კოლეგების მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული რეცენზიები, მისი მეგობრების მოგონებები, რომლებშიც სრულიად ახალი რაკურსით წარმოჩინდება და უჩვეულოდ ცოცხლდება მისი პიროვნება, ცხოვრების გზა და ის კვალი, რაც ფ. ზანდუკელმა დატოვა ამქვეყნიურობაში.

წიგნის ამავე ნაწილში, სულ ბოლოს, წარმოდგენილია საჭირო-სუფლო წიგნების ტრადიციული განყოფილება — ფ. ზანდუკელის მიმოწერა, უფრო ზუსტად ფ. ზანდუკელისადმი მიწერილი ბიძის პროფესორ მიხ. ზანდუკელის, უნგრელი ფოლკლორისტიკის მარტონ იშვანოვიჩისა და რუსი ფოლკლორისტიკის ბორის პუტილოვის წერილები ფიქრია ზანდუკელისადმი. ერთი სიტყვით, ფ. ზანდუკელის ხსოვნის წიგნი, ისეა შედგენილი, რომ ფიქრია თხრობის ობიექტიც არის და ავტორიც. სწორედ ამაზე მიაინიშნებს შემდგენელი მკითხველს.

ნ. ტაბიძის შესავალი წერილი, ფაქტობრივ, ფ. ზანდუკელის შესახებ დაწერილი ყველაზე სრული (მრავალასპექტიანობის თვალ-

საზრისით) სამეცნიერო გამოკვლევაა, სადაც მისი ნაღვანის რაობაცაა წარმოჩენილი და პიროვნებაც. და რაც მთავარია, ფიქრია ზანდუკელის პიროვნებით აღტაცების შინაარსიც არის წარმოდგენილი და ამ აღტაცების ობიექტური საფუძვლებიც.

ფ. ზანდუკელზე მომავალშიც ბევრი დაინერება. იგი თავის კუთვნილ ადგილს დაიკავებს ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიაშიც. ნ. ტაბიძის ამ წერილის მნიშვნელობას კი მაინც ვერაფერი გაუტოლდება, რადგან იგი ფიქრის პიროვნებისა და მისი ნაღვანის სისტემურ-კონცეპტუალური გააზრების ცდაა, თანაც შინაგანად განცდილ-გააზრებული თხრობაა, სადაც განცდისა და თქმის გულწრფელობა, სათქმელის მისწერი ცოდნა სხვათათვის მუდამაც მიუწვდომელი იქნება.

ცხადია, თავისთავად საინტერესოა რა ფაქტებს, მოვლენებს მოაქცევს ნ. ტაბიძე კვლევის ორბიტაში, რას მიიჩნევს ფ. ზანდუკელის მეცნიერულ ინტერესთა რაობის წარმომჩენად. მაგრამ მანამდე ერთი „მაგრამ“-იც უნდა ჩავაგდოთ სათვალავში, რისთვის თვალის გასწორებაც აუცილებელი იყო ნ. ტაბიძისათვის: მხედველობაშია ფ. ზანდუკელის მეცნიერულ გამოკვლევათა კარგი ცოდნა სამეცნიერო წრეებში და ამის გამო ღირებულებათა სკალაზე აღბეჭდილი ნიშნულისათვის ანგარიშის განევის საჭიროება. ნ. ტაბიძე ზედმინევენით იცავს ამ ნიშნულს და ობიექტურად აუცილებელ ჰიპერბოლიზებაზედაც კი უარს ამბობს. ნ. ტაბიძის წერილი იმასაც ცხადყოფს, რომ აქ ზუსტად აქვს მონიშნული ფ. ზანდუკელის მეცნიერულ ინტერესთა პროფესიონალური პარამეტრებიც და მეცნიერული შემკვიდრების შინაარსიც. ნ. ტაბიძე პროფესიონალ ფოლკლორისტად წარმოგვიდგება, — წვდება კონკრეტულ მეცნიერულ პრობლემათა არსს და ფ. ზანდუკელის გამოკვლევათა ღირებულებას ფოლკლორისტულ კვლევაძიებით ტრადიციებსა და მიღწევებთან მიმართებაში წარმოაჩენს.

ნ. ტაბიძე ფ. ზანდუკელის მეცნიერულ ნაღვანში ლოგიკურად ჯერ ძირითად მიმართულებებს გამოყოფს და მათს მნიშვნელობებს „შეასხენებს“ მკითხველს, შემდეგ თითოეულ მიმართულებაში ფ. ზანდუკელის წვლილზე მსჯელობს, შესაბამის ნაპრომთა მიმოხილვა-შეფასების საფუძველზე. ძირითად მიმართულებებად კი იგი შემდეგს გამოყოფს:

- ფოლკლორისტიკის, როგორც მეცნიერების დარგის ისტორია;
- ფოლკლორულ-ლიტერატურული ურთიერთობები;
- ქართული საბავშვო ფოლკლორის პრობლემები;
- ფოლკლორის პოეტიკის პრობლემები;
- ფოლკლორისტული საველე შემკრებლობითი მოღვაწეობა;
- ფოლკლორის ტექსტოლოგია და ლექსიკოლოგია.

ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის მნიშვნელოვანია ფ. ზანდუკელის ნაშრომები, რომლებიც მიეძღვნა პეტრე უმიკაშვილის, ზაქარია ჭიჭინაძის, ვახტანგ კოტეტიშვილის, ქსენია სიხარულიძის, ელენე ვირსალაძის, ალექსანდრე ლლონტის, თამარ ოქროშიძის, აპოლონ ცანავას, დავით გოგოჭურის და სხვათა ფოლკლორისტული მოღვაწეობის წარმოჩენას, დახასიათებასა თუ შეფასებას. მართალია, ჩამოთვლილ-თაგან ზოგიერთის ფოლკლორისტული ნაღვანი შესწავლილია, არაერთი გამოკვლევა, ზოგ შემთხვევაში წიგნები და მონოგრაფიებიც არის დაწერილი, მაგრამ ფ. ზანდუკელს ყველა შემთხვევაში აღმოაჩინდა თავისი სათქმელი. ამის გამო მისი ნაწერები სულაც არაა კარგად ცნობილის გაჟღერება. პირიქით, საინტერესო უცნობ დეტალებს, ფაქტებსაც შეიცავს და ცნობილის ორიგინალურ ჭვრეტა-გააზრებასაც. ეს განსაკუთრებით პ. უმიკაშვილის, ზ. ჭიჭინაძის, ვ. კოტეტიშვილის ნაღვანზე ითქმის. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ფ. ზანდუკელის წერილები იმ ფოლკლორისტიკებზე, ვინც საზოგადოებისთვის მხოლოდ თავიანთი ცალკეული ნაშრომებით იყო ცნობილი და მათზე წერა, მათი ღვაწლის შეფასება ფ. ზანდუკელს ხვდა წილად. მისი წილი აქ პირველი ხნულის გავლების პატივია. მათზე მომავალშიც დაინერება უთუოდ, მაგრამ ფ. ზანდუკელის ნაწერებს არასოდეს მოაკლდება მნიშვნელობა.

ფ. ზანდუკელის ამ ტიპის ნაწერები იმმხრივაცაა საინტერესო, რომ იგი ახლოს იცნობდა ადრესატებს, ზოგი მისი მასწავლებელი იყო, ზოგი კოლეგა, ზოგიც ახლო მეგობარი. ამის გამო მისი ნაწერები უხვად შეიცავს ისტორიულად ღირებული ფაქტების საგულისხმო დეტალებს, ფრაგმენტებს.

ნ. ტაბიძის, როგორც რედაქტორ-შემდგენლის, დამსახურება ფ. ზანდუკელის ნაწერებში სწორედ ამგვარი მნიშვნელობის ამოკითხვა-გააზრება, განჭვრეტა და მასალის შერჩევის პრინციპად ქცევაა.

სრულიად ბუნებრივია ისიც, რომ ნ. ტაბიძემ ფ. ზანდუკელის უმთავრეს დამსახურებად ქართული ფოლკლორისტიკის წინაშე საბავშვო ფოლკლორის კვლევაში შეტანილი დიდი წვლილი მიიჩნია. ნ. ტაბიძე ამ შემთხვევაში საყოველთაოდ გაზიარებულ შეფასებას შეუერთდა. ფ. ზანდუკელმა სწორედ ამ სფეროში შექმნა პირველხარისხოვანი გამოკვლევები. თუ ამ მიმართულებით კვლევებს მისმა მასწავლებელმა ქს. სიხარულიძემ დაუდო სათავე, ამ უსათუთესი ზეპირსიტყვიერი მასალის შესწავლა ფ. ზანდუკელმა გააღრმავა და გაასრულა. ამას გარდა, მან ქართველი მწერლების მიერ შემოქმედებითად გამოყენებული ფოლკლორული წყაროებიც გამოავლინა და მათი ინდივიდუალური გააზრების შინაარსიც გამოამზეურა. მაგალითად, დაადგინა ი. გოგებაშვილის, ლ. ქიაჩე-

ლის საყმანვილო მოთხრობების, ი. გრიშაშვილის, მ. მრეველიშვილის საყმანვილო პოეზიის ფოლკლორული წყაროები და მოტივები და ა. შ. ამ მიმართულების ფოლკლორისტიულ ძიებათაგან განსაკუთრებით საინტერესოა ფ. ზანდუკელის წერილები „გალაკტიონი და ფოლკლორი“, „ფოლკლორული ნაკადი ტიცვიან ტაბიძის პოეზიაში“ (ზანდუკელი 1984; 1985) პირველ წერილში ფ. ზანდუკელი გალაკტიონის რამდენიმე ლექსზე დაკვირვებით ავლენს პოეტის ეროვნული ხალხური სიტყვიერების სტიქიონთან სიახლოვის ასპექტებს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „გალაკტიონის პოეზიაში შეინიშნება ფოლკლორული თემების, მოტივების, სახეების, ფორმის, ინტონაციის, ხალხური ვერსიფიკაციის მომარჯვება, რიტმისა და რითმის გამოყენება“.

კიდევ უფრო ღრმა დაკვირვებების შემცველია ტიცვიან ტაბიძის პოეზიაში თავჩენილი ფოლკლორული მასალის ძიებანი. ფ. ზანდუკელი აქ, ერთი მხრივ, ტ. ტაბიძის, როგორც მწერლისა და ხალხური შემოქმედების პრობლემის თეორიულად გააზრების დეტალებს აანალიზებს, შემდეგ მის ლექსებში გამჟღავნებულ ზეპირსიტყვიერ მოტივებსა თუ თემების კვალს აფიქსირებს. ტაბიძეთა რძლისაგან ამგვარი საკითხების კვლევა, ცხადია, კვლევის ობიექტთა ღრმა ცოდნას ემყარება და თუნდაც ამით არის საყურადღებო. ამიტომაც არის შეუმცდარი ნ. ტაბიძის არჩევანი ამ წერილების კრებულში შეტანის სასარგებლოდ.

ნ. ტაბიძემ ყურადღება გაამახვილა ფ. ზანდუკელის ისეთ გამოკვლევებზედაც, რომლებიც ზღაპრის ცალკეული საკითხების შესწავლას ეძღვნება. მათ შორისაა „ზღაპარი და თანამედროვე მკითხველი“, „გეოგრაფიული და საკუთარი სახელები ზღაპარში“, „ზღაპრის განვითარების გზები“. მნიშვნელოვანი აქ ისიცაა, რომ ფ. ზანდუკელმა ერთგვარად გააფართოვა ქართული ხალხური ზღაპრის კვლევის საზღვრები. თუ ქართული ხალხური ზღაპრის შესწავლა სრულიად ახალ სიმაღლეზე აიყვანა რ. ჩოლოყაშვილმა, საყოფიერო ზღაპრების, ანუ ხალხური ნოველის შესწავლა პროფესორ ალ. ლლონტს დაუკავშირდა, ხოლო ჯადოსნური ზღაპრისა — პროფესორ თ. ქურდოვანიძეს, საბავშვო ზღაპრის (ცხოველთა ეპოსი) მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის პროფესორ ფ. ზანდუკელის ნაკვლევს. მას სხვა რომ არაფერი შეექმნა, ქართული საბავშვო ფოლკლორის შესწავლაში შეტანილი წვლილიც იკმარებდა ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიაში გამორჩეული ადგილის დასამკვიდრებლად.

ნ. ტაბიძემ თავის წერილში ზუსტად დააფიქსირა ეს ვითარება. ასევე წარმოაჩინა ის სიახლეები, რაც ფ. ზანდუკელმა სააკვნო სიმღერების „ნანა“ და „ნანინას“ კვლევაში შეიტანა. თუმცა ფ. ზანდუკელის კვლევა-ძიების შედეგების შაფასებას ტაქტიანად პროფესი-



ონალ ფოლკლორისტიებს ანდობს და სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული რეცენზიების ამონარიდებს უთმობს ადგილს. ასე, მაგალითად, ქართული საბავშვო ფოლკლორის აქტუალურ პრობლემებზე გამოქვეყნებული გამოკვლევებისა და ფ. ზანდუკელის წვლილის შესაფასებლად ნ. ტაბიძე სიტყვას გადასცემს მიხ. ჩიქოვანს და მის მიერ 1975 წელს, 24 სექტემბერს გაზეთ „ნიგნის სამყაროში“ დაბეჭდილი რეცენზიიდან ამოღებულ ციტატას სთავაზობს მკითხველს: „საბავშვო ფოლკლორი დარგის მკვლევარმა გარკვეულ სიმაღლეზე აიყვანა. მისი მონოგრაფიები: „ფოლკლორი და ქართული საბავშვო მწერლობა“ (1974), „ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები“ (1977), „წერილები საბავშვო ფოლკლორზე“ (1980) საყმაწვილო ხალხური შემოქმედების აქტუალურ საკითხებს შეისწავლის. ავტორის დაკვირვებები საბავშვო ფოლკლორის ჟანრობრივ, ისტორიულ-შემეცნებით და ესთეტიკურ-აღმზრდელობით ღირებულებებზე უთუოდ მხარდასაჭერია და გასათვალისწინებელი“. ეს ვრცელი ციტატა ნ. ტაბიძის მიერ შედგენილი ფ. ზანდუკელის წიგნიდან არის ამოღებული (გვ. 7). სიტყვის ავტორიტეტისათვის გადაცემით (ავტორიტეტის მოხმობის ხერხით) ნ. ტაბიძემ ფ. ზანდუკელის გამოკვლევათა მეცნიერული ღირებულების ობიექტური და დამარწმუნებელი კრიტერიუმები და არგუმენტები წარმოადგინა.

ფ. ზანდუკელმა თავისი წვლილი შეიტანა ქართული ფოლკლორისტიკის კონკრეტულ პრობლემათა კვლევებშიც. ამ მიმართულებით ყურადღებას იქცევს მისი გამოკვლევები „ქართული ხალხური სატრფიალო ლექსების ვარიანტული თავისებურებანი“ და „ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკა და მისი ვარიანტული თავისებურებანი“, რომლებიც არაერთ საყურადღებო დაკვირვებას შეიცავს. ისინი თავის დროზე ცალკეულ წერილებად გამოქვეყნდა და მეცნიერული ღირებულება არ დაუკარგავთ. ამიტომ მათი წიგნი შეტანა და ფ. ზანდუკელის სხვა ნაშრომების გვერდით მოთავსება სრულიად გამართლებულია და ნ. ტაბიძის მიერ ქართული ფოლკლორისტიკის პრობლემატიკის საუკეთესო ცოდნასაც ცხადყოფს.

ფ. ზანდუკელი ქართველ ფოლკლორისტთა იმ თაობას ეკუთვნოდა, ვისაც წილად ხვდა XIX საუკუნეში დაწყებული გრანდიოზული სავლელე პრაქტიკული შემკრებლობითი მუშაობის გასრულება თავისი გარჯა-ჯაფის სიმძიმითა და მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობით.

ცოცხალ ტრადიციულ ყოფაში ფესვადგმული ფოლკლორული ტექსტებისადმი მეცნიერული ინტერესი ჩვენში გვიან გაჩნდა და ამის გამო ქართველი ხალხის მიერ შექმნილი ზეპირსიტყვიერების დიდზე დიდი ნაწილი დაიკარგა. ამიტომ იყო, რომ XX საუკუნეში

საძიებო-შემკვრებლობითი სამუშაოები განსაკუთრებული ინტენსივობით და, რაც მთავარია, მიზანმიმართულად, გეგმაზომიერად და ფოლკლორისტიკის მოთხოვნათა ზუსტი დაცვით წარიმართა. მუშაობის გაინტენსიურებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ სოციალისტური ხელისუფლება ხალხის კოლექტიური შემოქმედებითი უნარის ინდივიდუალურზე პრიორიტეტის აღიარების პოლიტიკიდან გამომდინარე გულუხვად აფინანსებდა ფოლკლორულ საძიებო სამუშაოებს მეცნიერული ექსპედიციების მოწყობით.

ფოლკლორისტიკაში ეს ვითარება წმინდა მეცნიერული ინტერესებისათვის გამოიყენეს, ზეპირსიტყვიერი ტექსტების დიდი რაოდენობა გამოავლინეს და დააფიქსირეს წერილობით. იმდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ტრადიციულ ყოფაში ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების გამოვლენას, ჩანერას და ფოლკლორული კრებულების ბეჭდვას, რომ ეს საქმე არა მარტო პროფესიონალებისათვის გადაიქცა წმიდათანმიდა მოვალეობად, არამედ მწერლების, პოეტების და მეცნიერების სხვა დარგების წარმომადგენლებისათვისაც. ფ. ზანდუკელმა ამ სფეროშიც გამოიჩინა თავი. მან არაერთ ფოლკლორულ ექსპედიციაში მიიღო მონაწილეობა, არაერთი ზეპირსიტყვიერი ტექსტი შემატა ქართული ფოლკლორის ფონდს. ამ მიზნით ფეხით შემოიარა საქართველოს ლამის ყველა კუთხე-კუნჭული. ამასთან ერთად იგი, ბუნებრივია, შემკვრებლობითი საველე მუშაობის პოპულარიზებაზედაც ზრუნავდა — მოსახლეობას ზეპირსიტყვიერი ტექსტების შეკრების მნიშვნელობას განუმარტავდა. ნ. ტაბიძეს ფ. ზანდუკელის მოღვაწეობის არც ეს მხარე დაუტოვებია უყურადღებოდ და მეუღლის ხსოვნისადმი მიძღვნიელ წიგნში ამ პრობლემის შემცველი ის წერილიც შეიტანა, რომელიც თავის დროზე, კერძოდ 1984 წლის 19 ივლისს გაზეთ „განთიადის“ ფურცლებზე გამოქვეყნდა ფ. ზანდუკელის ხელმოწერით. აქ მან ვანის რაიონში გეგმიური ფოლკლორისტული ექსპედიციის მოწყობის, მიზნების შესახებ ისაუბრა. მკითხველს ჯერ ის აუხსნა, რომ მზადდებოდა ქართული ხალხური პროზის 22 ტომედილის გამოცემა, შემდეგ იმაზე გაამახვილა ყურადღება, რომ „ეს დიდი წამოწყება“ გულისხმობდა „არა მხოლოდ არქივებში შემონახული და ცალკეულ წიგნებად გამოცემული ზღაპრების, ლეგენდების, თქმულებებისა თუ პროზაული ტექსტების შეჯამებას, არამედ, ამასთანავე, ახალი მასალების მოპოვებასაც“. მკითხველის ცნობიერების ამგვარი შემზადების შემდგომ საუბრობს იგი ექსპედიციის მიზნებზე — ხალხში გაბნეული ზეპირსიტყვიერი ტექსტების ჩანერაზე, ადრე ჩანერილ ვარიანტებთან შეჯერებასა და ამ გზით „ფოლკლორული მასალების საბოლოოდ დადგენისა და სისტემაში მოყვანის დიდ ეროვნულ“ მნიშვნელობაზე.

ეს წერილი, ფ. ზანდუკელის წიგნში შეტანილ ანალოგიურ წერილებთან ერთად, სპეციალისტებისთვისაც ნაკლებად იყო ცნობილი. ამიტომ მისი მნიშვნელობა ფოლკლორისტიკისათვის სრულიად ცხადია.

ნ. ტაბიძემ ფ. ზანდუკელის შემკრებლობით ინტერესებსა და საველე მუშაობის მანერაში შეუმცდარად ამოიკითხა ის სიახლეები, რითაც XX ს. II ნახევრის საველე შემკრებლობითი მუშაობა განსხვავდა XIX ს. კლასიკური ფოლკლორისტული ინტერესებისაგან. ესაა ფოლკლორისტული ტექსტის ტრადიციულ ყოფაში არსებობის ფორმის გათვალისწინება, მთქმელის მოქცევა მეცნიერულ დამკვიდრებათა არეში. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX ს. დასაწყისში ფოლკლორისტიკის ცთომილება სწორედ ტრადიციული გარემოსაგან ზეპირსიტყვიერი ტექსტის მონყვება იყო. დღეს საკამათო აღარაა ის აზრი, რომ ცოცხალ ტრადიციულ გარემოს მონყვეტილი ფოლკლორული ტექსტი ისე ჰგავს ორიგინალს, როგორც ატმის ჩირი-ატამს. ნ. ტაბიძის დაკვირვებით, ქართულ ფოლკლორისტიკაში ერთ-ერთმა ფ. ზანდუკელმა მიაქცია ყურადღება ტრადიციულ გარემოსა და ტექსტის მთქმელის პიროვნულ სამყაროს. ამით მან ფოლკლორული ტექსტის ჩანერის პროცესის ზეპირი ისტორიისათვის დამახასიათებელი რეალიების დაფიქსირების საჭიროების საკითხი დასვა. ნ. ტაბიძის დაკვირვებით ფ. ზანდუკელმა ეს ფოლკლორისტულ კვლევებში სოციოლოგიური კვლევების მეთოდების (ანკეტირება-გამოკითხვა) გამოყენებით შეძლო.

მიმოხილვის ფუნქციის წერილში ნ. ტაბიძე ყველა საკითხს სათანადო სიღრმით და სისრულით ვერ განიხილავდა, მაგრამ არსებითი შეძლო: — ფ. ზანდუკელის მეცნიერული მოღვაწეობის ყველა მხარე წარმოაჩინა. მას არც ის გარემოება გამოორჩენია, რომ ფ. ზანდუკელმა მონაწილეობა მიიღო „ქართული ფოლკლორის ლექსიკონის“ შედგენაში (65 ტერმინის ახსნა-განმარტება დაწერა), თავისი ნვლილი შეიტანა „ქართული ფოლკლორის მოკლე ანოტირებული ბიბლიოგრაფიის შედგენაში“, ხალხური პოეზიის სრული კრებულიის ორი წიგნის (საყოფაცხოვრებო პოეზია, შრომის პოეზია) შედგენა-გამოცემაში.

ინფორმაციულად ტევადი და მხატვრულად შთამბეჭდავია ფ. ზანდუკელის მიერ სხვადასხვა წლებში შექმნილი ესკიზები, პორტრეტები. ნ. ტაბიძე ზუსტად განსაზღვრავს მათს მეცნიერულ ღირებულებას. მისი აზრით, ასეთ ნაწერებში „ავტორი არა მხოლოდ სხვებს წარმოაჩენს, არამედ ამავე დროს საკუთარ პორტრეტებსაც ქმნის“. ამ მხრივ ძალზედ საყურადღებო მასალას შეიცავს ესკიზები და პორტრეტები, სადაც ადრესატებად გვევლინებიან: გიორგი ლეონიძე, ვახტანგ კოტეტიშვილი, მიხეილ ჩიქოვანი, ქსენია სიხა-

რულიძე, ელენე ვირსალაძე, ალექსანდრე ლლონტი, თამარ ოქროშიძე, აპოლონ ცანავა, დავით გოგოჭური და სხვები.

ფ. ზანდუკელის წიგნის ერთი ღირსება ისიცაა, რომ მასში შეტანილია მის ნაშრომებზე სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული რეცენზიები და გამოხმაურებები. ამგვარი მასალით ნ. ტაბიძემ გაამთლიანა ფ. ზანდუკელის მეცნიერულ-შემოქმედებითი პორტრეტი. მკითხველს იმის გააზრების საშუალება შეუქმნა, თუ როგორ აღიქვა თავის დროზე მეცნიერულმა სამყარომ მისი ნაწერები, რა მიიჩნის მნიშვნელოვნად მისმა კოლეგებმა და პროფესიონალმა მკვლევრებმა. ერთი სიტყვით, ნ. ტაბიძემ ამ წიგნით შეძლო ფ. ზანდუკელის ცხოვრების, სულიერი სამყაროს, მეცნიერულ ინტერესთა წარმოჩენა; წარმოჩენა ინტელექტუალური სიცოცხლით მცხოვრები ქალისა, ვინც ბრწყინვალედ ახერხებდა მეუღლეობასაც, დიდი ოჯახის დიასახლისობასაც, ეროვნულ ტრადიციათა ერთგულებასაც და ყველაზე ტრადიციული და ფაქიზი მეცნიერების ქურუმობასაც.

ფ. ზანდუკელზე მომავალშიც უთუოდ ბევრი დაინერება, მაგრამ ვერაფერი გაუტოლდება ნ. ტაბიძის თავშეკავებული თხრობის იმ სტრიქონებს, ამ წიგნს გზამკვლევობას რომ უწევს და იმ დიდ შინაარსს გადაგვიშლის, რომელიც ფიქრია ზანდუკელის პიროვნებას წარმოგვიჩენს.

ახლობელთა ცხოვრება-შემოქმედებისადმი მიძღვნილი წიგნების განსაკუთრებულობას ისეთი ტექსტების თავმოყრაც განაპირობებს, რომლებიც ადრესატის პიროვნულობას, ადამიანურ გამოჩენილობას, ღირსებებს, ამქვეყნიური ცხოვრების საზოგადოებრივ ღირებულებას წარმოაჩენს. თანაც ისინი ყოველთვის რაიმე ნიშნით უნიკალურია ექსლუზიურობის გამოც. მკითხველი საზოგადოებისათვის ასეთი ტექსტების შეთავაზება დიდ სიფაქიზესთანაა დაკავშირებული, რადგან რთული დასაცავია ზღვარი ტექსტებში შთაბეჭდილ პირწმინდად კერძობითსა და საზოგადოებრივად ღირებულ სუბიექტურს შორის. სუბიექტურის წამოწევა კი აუცილებელია, რათა ადრესატის ის პორტრეტი შედგეს, რაც ოფიციალური მზერა-ხედვისათვის დაფარულია.

ფ. ზანდუკელის წიგნის მეორე ნაწილში თავმოყრილი ტექსტები საკუთრივ ფიქრია პიროვნების ლამაზი შინაარსის მანიფესტაციას ემსახურება. მკითხველს იმასაც შეახსენებს, რომ მეცნიერების საუფლოს მსახურების გარდა, ქალბატონი ფიქრია დიდი ოჯახის დიასახლისი იყო. „ოჯახი, მეგობრები და მეზობლები, ნათესავები და თანამშრომლები — ყველა თავისას მოითხოვდა. ისიც უშურველი ბრძანდებოდა, ქართული ტრადიციების ერთგული დამცველი. ამიტომაც ხშირად უხდებოდა ღამის გათენება საწერ მაგიდასთან“. აი, ასე წარმოგვიდგენს ნ. ტაბიძე მეუღლეს და მხო-

ლოდ მიგვანიშნებს იმ ტვირთის სიმძიმეზე, რომელსაც ეზიდებოდა ფ. ზანდუკელი როგორც ტრადიციული ოჯახის დიასახლისი და მოღვაწე-მეცნიერი. სრულ სურათს კი ფ. ზანდუკელის მეგობრებისა და კოლეგების დახასიათებებით, შეფასებებით ქმნის, მათვე „ანდობს“ მეუღლის ბიოგრაფიული მომენტების, ცხოვრების გზის ეპიზოდების თხრობას. ამ დანიშნულებისაა წიგნში წარმოდგენილი ცისანა გენგეხაძის, ცისანა კვინტრადე-გოძიაშვილის, მაცვალა კოჭლავაშვილის, თინათინ ცქიტიშვილის, რუსუდან ჩოლოყაშვილის, ნაირა მახაშვილის, ციალა კარბელაშვილის, ლია წერეთლის, ელგუჯა დადუნაშვილის, გიზო ჭელიძის, დავით გოგოჭურის, აპოლონ ცანავას, ამირან არაბულის, იოსებ ჭუმბურიძის და სხვა მეგობართა და კოლეგათა წერილები, ესსეები, მიმოწერა. ამ ტექსტებით ხდება შესაძლებელი მათი ოჯახის გაცნობა და, ბუნებრივია, ნ. ტაბიძის იმ ბიოგრაფიული ფაქტების გაცნობა, რომლებზედაც არსად არაფერს იტყოდა. მაგალითად, ფ. ზანდუკელის უახლოესი მეგობარი ცისანა კვინტრადე-გოძიაშვილი ამგვარად გვიმხელს მათ შეუღლებას: „ფიქრის უამრავი თაყვანისმცემელი ჰყავდა, მაგრამ არჩევანი ნოდარ ტაბიძეზე შეაჩერა. ალბათ ეს იმანაც განაპირობა, რომ ნოდარი გვაოცებდა მრავალმხრივი ცოდნით. კარგად იცოდა მსოფლიო კლასიკაც და თანამედროვე უცხოეთის ლიტერატურაც“.

ნ. ტაბიძის ოჯახის ხიბლიანობას კი ასე აღიქვამდნენ: „ფიქრის სამთაობიანი ოჯახი ჰქონდა. იტყოდა: ასეთ ოჯახებში სხვაგვარად არის აწყობილი ცხოვრებაო. და, ჭეშმარიტად, ასეა... ოჯახის ღირსეულ დიასახლისს სიყვარულითა და პატივისცემით ევლებოდნენ თავს ნოდარი, მათი ვაჟი გიორგი, რძალი ინგა, ორი შვილიშვილი: პატარა ფიქრია და ლუკა“. ამ ოჯახის დიდ ღირსებად მიანჩნდათ ეროვნული ტრადიციებისადმი, მათ შორის სტუმართმოყვარეობისადმი ფანატიკური ერთგულება. ფ. ზანდუკელის კოლეგა და მეგობარი მ. კოჭლავაშვილი აღნიშნავდა, რომ ფიქრია „სტუმართმოყვარეობის მხრივაც ღირსეული გამგრძელებელი იყო ზანდუკელებისა და ტაბიძეების ოჯახური ტრადიციების. ფიქრიას მიერ მონაყოფილი წვეულება, უმეტესად, მისი მეუღლის, ნოდარ ტაბიძის თამადაობით, ქართული ლხინის საუკეთესო ნიმუში იყო... მშვენივრად მღეროდა სუფრულ სიმღერებს თავის დიდ ოჯახთან ერთად... და გალობაც ყოველთვის ამშვენებდა ფიქრია ზანდუკელისა და ნოდარ ტაბიძის სუფრას“.

ფიქრია ზანდუკელისა და ნოდარ ტაბიძის მეუღლეობა სულიერ-ინტელექტური მოზიარეობით იყო გაბრწყინებული. ამ სულიერ-ინტელექტუალური თანაზიარობით სრულიად უცხო გარემოშიც ქმნიდნენ რალაცნაირად ხიბლიან მთლიანობას და მყისიერად საკუთარი პიროვნულობით ავსებდნენ სივრცეს. ერთ ამბავს გავიხსენებ:

ერთი ჩემი ახლობლის ოჯახში დიდ წვეულებაზე ქალბატონი ფიქრია და ბატონი ნოდარი იყვნენ, დაპატიჟებულნი. მასპინძლები, რომ იტყვიან, დედაბუდიანად ფილოლოგები იყვნენ, მეტიც: ნათესავ-ახლობელთა უმეტესობაც ფილოლოგები იყვნენ ამიტომ ყველა შესანიშნავად იცნობდა ბატონ ნოდარს და მის მეუღლეს. ცხადა, ისინიც ბევრს იცნობდნენ მასპინძელთა და დამხვდურთაგან, თუმცა ბევრი სუფრასთან ერთმანეთს პორველად ხვდებოდა. ფილოლოგოკრატიულობა კი კრავდა სუფრას, მაგრამ მეინახეობას უჩვევობა რალაცნაირად აოფიციალურებდა გარემოს. მოულოდნელი აღმოჩნდა ის ფაქტიც, რომ მასპინძელმა თამადობა ბატონ ნოდარს სთხოვა. ასე მახსოვს: დიდი თავპატიჟი არ გამართულა. ბატონი ნოდარი ცოტა ჩაფიქრდა და სრუ-ლიად უჩვეულო გეზით წარმართა სუფრა. ყველა სადღეგრძელო მეუღლისადმი მიმართვის სტილში წარმართა. ყოველი სადღეგრძელოს ამგვარი მიმართვით იწყებდა: „ჩემო მშვენიერო ფიქრია ქალბატონო“. ამგვარი მიმართვით წინასწარ მხარდაჭერას, თანხმობას სთხოვდა სადღეგრძელოში სათქმელზე და, ფაქტობრივ, ორთა თამადობის გამოგნებელი მომნუსხველობით გაასრულა მთელი სუფრა. მსგავსი სილამაზის წყვილი არც მანამდე გვენახა და, პირადად, არც შემდეგ შემხვედრია. ყველანაირად ლამაზები და ერთმანეთით ლაღნი იყვნენ იმ დღეს. სწორედ ამ სილალის მონატრება იმზირება ფიქრია ზანდუკელისადმი მიძღვნილი წიგნიდან და ამაშია ნ. ტაბიძის მიერ შედგენილი ამ წიგნის უნიკალურობა.

#### **დამონეზანი:**

**ზანდუკელი 1984:** ზანდუკელი ფ. ფოლკლორული ნაკადი ტიცან ტაბიძის პოეზიაში. „კრიტიკა“, № 2, თბ.: 1984.

**ზანდუკელი 1985:** ზანდუკელი ფ. გალაკტიონი და ფოლკლორი. თბ.: „საჩინო“, 1985.

**ზანდუკელი 2007:** ზანდუკელი ფიქრია. თბ.: 2007.

### **Teimuraz Jagodnishvili**

#### **Book in memory of Pikria Zandukeli**

#### **Summary**

There is considered publicistic and folkloric texts, articles, researches, interviews, letters by Georgian folklorist and professor Pikria Zandukeli in the book of her memory, where on the one hand there is described the way of life of the scientists, and on the other hand, her scientific heritage. There is emphasized professor P. Zandukeli's great service in Georgian folklore; also the writer-publisher professor N. Tabidze's editorial principals are appraised and the meaning of book in history of Georgian public opinion is revealed.

## ოსური თქმულებების უახლესი გამოცემა

ოსური თქმულებები. მასალები შეკრიბეს და წიგნი შეადგინეს ნაირა ბეპიევმა და ნინო პოპიაშვილმა. თბილისი: „უნივერსალი“, 2009, 332 გვერდი, ქართულ და ოსურ ენებზე. მთავარი რედაქტორი: ტ. გურიევი.

ნაირა ბეპიევისა და ნინო პოპიაშვილის მიერ შედგენილი ოსური თქმულებების კრებული გამოცემა ქართულ და ოსურ ენებზე მნიშვნელოვანი მოვლენაა როგორც კავკასიოლოგიაში, ისე ზოგადად ეთნოლოგიასა და ფოლკლორისტიკაში. წიგნში გამოქვეყნებულია უკანასკნელ წლებში საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ოსურ მოსახლეობაში შეკრებილი ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალა, რომლებიც მოპოვებულია ნაირა ბეპიევის ხელმძღვანელობით ჩატარებული ექსპედიციების დროს. კრებულში ასევე შესულია ოსური ფოლკლორის შემკრების დუდარ ბეზიგოვის მიერ ჩანერილი თქმულებები, რომლებსაც იგი მე-20 საუკუნის 40-იანი წლებიდან მოყოლებული აგროვებდა.

„ოსური თქმულებების“ გამოცემა ბუნებრივი გაგრძელებაა ოსური ფოლკლორის შეკრებისა და მოვლის ტრადიციისა საქართველოში.

ტრადიციულად, ფოლკლორის შეკრება, დაცვა და შესწავლა საქართველოში მხოლოდ ეროვნული მემკვიდრეობის მოვლით არ შემოიფარგლებოდა. ოსური ფოლკლორის შეკრება და გამოცემა ქართული ფოლკლორული კრებულების გამოცემის პარალელურად მიმდინარეობდა. ქართულ ენაზე პირველი კრებული ოსური ზღაპრებისა და ლეგენდების გამოვიდა 1957 წელს ცხინვალში, გამომცემლობა „ირისთონში“ (შედგენილი დუდარ ბეზიგოვის მიერ ალ. ლლონტის შესავლითა და შენიშვნებითურთ). გვაქვს ოსური ფოლკლორის ნიმუშების სხვადასხვა გამოცემა — 1961-1974 წლებში (მათ შორის პოეტ გიორგი ბესთაუთის რედაქციით), ცალკე გამოცემები ნართების ეპოსისა (მათ შორის 1988 წლის გამოცემა ვ. აბაევის წინასიტყვაობით) და სხვა. 2002 წელს „კავკასიურმა სახლმა“ გამოსცა „ოსური ფოლკლორი“ (შემდგენლები ნაირა ბეპიევი და მერი ცხოვრებოვი).

„ოსური თქმულებების“ უახლეს კრებულში შედის სხვადასხვა ჟანრის ფოლკლორული ტექსტები — ფრაგმენტული ეპიზოდები ნართების ეპოსიდან, ზღაპრები, ცხოველთა ეპოსი, ეტიმოლოგიური გადმოცემები, ყოფა-ცხოვრებისა და წეს-ჩვეულებების ამსახველი მასალა.

თითოეულ ტექსტს ახლავს პასპორტი და შენიშვნები, რაც მეტად ღირებულია მათი შემდგომი სამეცნიერო კვლევისთვის. ლინგვისტური შესწავლის თვალსაზრისით წიგნი ძალიან მოხერხებულა, რადგან ტექსტები ქართულ და ოსურ ენებზეა წარმოდგენილი.

მე თავს ავარიდე ამ გამოცემის შეფასებას ვიწრო ფილოლოგიური პოზიციიდან. მინდა, ყურადღება გავამახვილო ძირითადად მის მნიშვნელობაზე ზოგადად ფოლკლორისტიკისთვის და საერთოდ, კულტურის ისტორიის კვლევისათვის, მით უფრო რომ ამ მიმართულებით მსჯელობისათვის კრებულში ფართო ასპარეზია გადაშლილი.

ოსურ მოსახლეობაში გავრცელებული ხალხური გადმოცემებისა და წეს-ჩვეულებების ამსახველი მასალა, რომლებიც შეკრებილია დიდი ლიახვის ხეობის სოფლებში და ზნაურის, გორის, კასპის, ყაზბეგის, ყვარლისა და ლაგოდეხის რაიონის სოფლებში, საშუალებას იძლევა განხორციელდეს როგორც საკუთრივ ოსური ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის, ისე ქართულ-ოსური კულტურული ურთიერთობის ღრმა მეცნიერული კვლევა.

ძალზე ძვირფასია ბოლო წლებში ფიქსირებული მასალა, განსაკუთრებით თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში აქტუალური პრობლემის — ტრადიციის უწყვეტობისა და ცვლილებების ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. ფოლკლორული ნიმუშების შეკრების აუცილებლობაზე საგანგებოდ ამახვილებენ ყურადღებას პროფესორები ზურაბ კიკნაძე და ტამერლან გურიევი, რომელთა გამოხმაურებებითაც იწყება წიგნი:

„ორი ხალხის ახლო მეზობლობას და მათ შორის მჭიდრო, ბევრ შემთხვევაში ნათესაურ-მოყვრულ ურთიერთობას, ბუნებრივია, თავისი კვალი უნდა დაემჩნია ხალხურ სიტყვიერებაზე“ (ზ. კიკნაძე).

„ფოლკლორიც მუდმივად იცვლება. იცვლება, ამასთანავე მისი საზოგადოებრივი დანიშნულებაც, მაგრამ მას საკუთარი, სხვებისგან განსხვავებული საზომიც აქვს. ის თაობებს ერთმანეთთან აკავშირებს“ (ტ. გურიევი).

„ოსურ თქმულებებში“ გამოქვეყნებულ ყოველ ტექსტს თავისი ღირებულება აქვს. ეს ეხება როგორც ახლადფიქსირებულ მასალას, ისე ოსური ენიდან თარგმნილ ტექსტებს, რომლებიც აქამდე ნაკლებად ხელმისაწვდომი იყო ენის არმცოდნე მეცნიერებისთვის და მკითხველთა ფართო წრისთვის.

როცა წინამდებარე კრებულის სიახლეზე ვლაპარაკობთ, განსაკუთრებით უნდა შევეხოთ თქმულებათა ციკლს ცარციათების შესახებ. წიგნის პირველ ნაწილში შესულია ცარციათების ეპოსის შემადგენელი 35 ამბავი ვარიანტებითურთ. ერთად თავმოყრილი ამდენი ტექსტი ცარციათების შესახებ ქართულ ენაზე პირველად დაიბეჭდა, აქამდე მხოლოდ რუსულ ენაზე არსებობდა (Памятники



Юго-Осетинского народного творчества. Цхинвали 1929; Юго-Осетинский фольклор, Сталинир 1936; Б. А. Куфтин: Археологическая маршрутная экспедиция 1945 года в Юго-Осетию и Имеретию. Тбилиси 1949, с. 38-41.), ოსურ ენაზე კი 2007 წელს გამოიცა (Царциаты таур-აგьтә, ирон адамон эпос, Дзауджикау 2007).

მნიშვნელოვანი ცნობები ცარციათებზე გვხვდება ქართველი ენათმეცნიერის, ი. მეგრელიძის ნაშრომში „სიძველეები ლიახვის ხეობაში“ (1984), რომელიც ხეობის სოფლებში — ედისში, მსხლებში, გუფთაში, სთირფაზში გავრცელებულ ხალხურ თქმულებებს გადმოსცემს.

სოფელ ედისში არსებობს გორაკი ცარციათი (ცარციათ ან შარ-შიათ), სადაც თქმულების მიხედვით ცარციათები ცხოვრობდნენ — გოლიათები, რომლებიც შავმა ჭირმა ამოწყვიტა. ბ. კუფტინის 40-იანი წლების ჩანაწერების მიხედვით, ცარციათების ნასახლარზე, გაუკაცრიალეულ ადგილზე მოვიდნენ ოსები და გამრავლდნენ (კუფტინი 1949: 41).

ი. მეგრელიძე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „თქმულება გოლიათების შავი ჭირით ამოწყვეტისა და მათ ნამოსახლარებზე ახალი ტომების მოსვლისა და მათი მომრავლების შესახებ [...] გვაგონებს თქმულებებს ძველი საბერძნეთის პირვანდელი მოსახლეობის შესახებ. მეორე მხრივ, ეს თქმულება კიდევ იმიტომაცა საინტერესო, რომ ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ ძველ ოსთა ლტოლვა ისტორიულად ცნობილი ფაქტია (რაც ვ. აბაევმა ლინგვისტურადაც დაადასტურა) და ცხადია, რომ რაღაც დიდი ფაქტი უნდა მომხდარიყო, რომ მოსახლეობა შეცვლილიყო. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ცარციათებში ქართველთა ერთ-ერთი ტომის ნაწილი იგულისხმება“ (მეგრელიძე 1984: 288).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს ცდა „ცარციათ“ — სახელის ეთნონიმ „ჩერქეზ“ — ეთნონიმთან დაკავშირების (კუფტინი 1949: 41).

„მართალია, ისტორიული ცნობები და უმთავრესად ენობრივი ფაქტები სხვა სურათს ხატავენ ოსების წარმოშობაზე, — წერს ი. მეგრელიძე და ზ. ვანგვის, ვ. აბაევის, ბ. კალოევისა და გ. ახვლედიანის ნაშრომებს იმონებს, — მაგრამ ფოლკლორულ მონაცემებსაც თავიანთი მნიშვნელობა აქვთ და მათზეც უნდა შევჩერდეთ. მით უფრო, რომ თქმულებები ცარციათებზე ჯერ კიდევ არ არის საკმაოდ შესწავლილი; მათზე მხოლოდ ცნობები არსებობს (მეგრელიძე 1984: 243-244).

„ოსური თქმულებების“ შემდგენლების სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ დღეს მეცნიერებისთვის ხელმისაწვდომი გახდა ძვირფასი ფოლკლორული მასალა.

„ოსური თქმულებები“ დიდ სამსახურს გაუწევს კავკასიის ხალხთა ფოლკლორზე მომუშავე მეცნიერებს და დაეხმარება მათ არა მარტო საკუთრივ ოსური მითოლოგიის შესწავლასა და ოსურ-ქართული კულტურული ურთიერთობის კვლევაში, არამედ საერთოდ მთელ კავკასიაში წინაქრისტიანულ მითო-რელიგიურ სისტემათა გამოვლენაში.

**დამონეგანი:**

**კუფტინი 1949:** Куфтин Б. А. Археологическая маршрутная экспедиция 1945 года в Юго-Осетию и Имеретию. Тб.: 1949.

**მეგრელიძე 1984:** მეგრელიძე ი. სიძველეები ლიახვის ხეობაში. თბ.: 1984.

## საინტერესო ნაშრომი ზოგად ფოლკლორისტიკაში (ზღაპართმცოდნეობა)

სპეციალისტებისა და ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის კარგადაა ცნობილი რუსუდან ჩოლოყაშვილის გამოკვლევები (ცალკეული წერილები და მონოგრაფიული შრომები), ზოგადი ფოლკლორისტიკის ურთულესი მეცნიერული დისციპლინის, ზღაპართმცოდნეობის, პრობლემურ საკითხებზე. მისი უშუალო კვლევის საგანია ზღაპრული ეპოსის სამი ქვეყანრი: ცხოველთა ეპოსი, ჯადოსნური ზღაპარი და ნოველისტური ზღაპარი. მკვლევრის სამმა მონოგრაფიულმა ნაშრომმა: „უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ხალხურ ზღაპურულ ეპოსში“, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2004 წ.; „ცხოველთა ეპოსი“, გამომცემლობა „ნეკერი“, 2005 წ.; „ზღაპარი და სინამდვილე“, გამომცემლობა „ნეკერი“, 2009 წ. საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა ქართულ ფოლკლორისტიკაში. სამივე ნაშრომი გამოირჩევა პრობლემებისადმი განსხვავებულად დასმითა და გააზრებით.

წინამდებარე წერილში მხოლოდ ერთ ნაშრომზე გვექნება საუბარი, კერძოდ „უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში“. ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნაშრომის უმთავრესი მეცნიერული ღირებულება პრობლემის მიგნებაშია. როგორც მკვლევარი გვაუწყებს, ზღაპრის სახეთა ცალ-ცალკე შესწავლას დადებითთან ერთად ნაკლიც აქვს... შრომის ავტორის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან შეძლო მნიშვნელოვნად გაეფართოებინა ზღაპართმცოდნეობის საკითხთა წრე, სამივე ქვეყანრი მთლიანობაში გაეაზრებინა და მათ შორის უძველესი რწმენა-წარმოდგენების საერთო გენეზისური საფუძვლები დაინახა, უფრო ზუსტად, აღმოეჩინა. ეს კი მნიშვნელოვანი სიახლეა არა მარტო ქართული, არამედ ზოგადად ზღაპართმცოდნეობისათვის.

რასაკვირველია, დასამუშავებლად აღებული პრობლემა არაა ხელუხლებელი, მასზე მდიდარი მეცნიერული ლიტერატურა მოგვეპოვება (განსაკუთრებით ჯადოსნურ ზღაპრებზე) და ავტორიტეტული მოსაზრებებია გამოთქმული, მათ შორის თეორიული ხასიათისაც, მაგრამ ზღაპრის სამი ქვეყანრი ასეთი სისრულითა და მრავალმხრივობით არავის გამოუკვლევია ქართულ ფოლკლორისტიკაში და არც უცხოურში. რ. ჩოლოყაშვილის ნაშრომი ამ ხარვეზის ამოვსების საინტერესო ცდას წაროადგენს.

საგანგებოდ უნდა გაეცვას ხაზი ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას, კერძოდ, შრომის ავტორი ერთობ რთული ამოცანის წინაშე

აღმოჩნდა. მას უნდა გაეთვალისწინებინა და სისტემაში მოეყვანა ყველა ის მეცნიერული მოსაზრება და თეორიული შეხედულება, რომელიც კიდე უფრო წარმოაჩენდა და დააკონკრეტებდა მის მიერ ნაშრომში ესოდენ მკაფიოდ დასმულ საკითხებს. შრომის ავტორს ეს ამოცანა ბრწყინვალედ დაუძლევია. ნაშრომი თვალნათლივ წარმოაჩენს იმ დიდ ღვაწლს, რომელიც მიუძღვის ქართველ და უცხოელ ფოლკლორისტებს პრობლემის შესწავლაში. ამიტომ სავსებით ბუნებრივია და ლოგიკური, რომ ნაშრომში ესოდენ დიდი ყურადღება ეთმობა წინარე მკვლევართა თვალსაზრისების გადმოცემას, რათა მომზადდეს მტკიცე საფუძვლები საკითხთა ორიგინალური განხილვისა და გააზრებისათვის. მკვლევარი განსაკუთრებული სერიოზულობის გრძნობით ეკიდება სხვათა თვალსაზრისებს, სიფრთხილით არჩევს და იმონებს უმთავარესს. სწორედ აქ ჩანს მეცნიერული ლიტერატურის ღრმა ცოდნა. რასაკვირველია, კვლევის ამგვარი საყრდენების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა საანალიზო მასალაზე მეცნიერულად სრული შეხედულებების შემუშავება. მკვლევარი ზუსტი, ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით გადმოგვცემს კონკრეტულად დასმული საკითხის გარშემო არსებული თვალსაზრისების ისტორიას, დეტალურად განიხილავს თითოეული მკვლევრის შეხედულებას და მოხდენილად წარმოაჩენს არსებითს. დავძენთ, რომ ეს მონოგრაფია თეორიული ხასიათისაა. შრომის ამ ნაწილში აშკარად იკვეთება ავტორის პოზიცია, მისი ორიგინალური დაკვირვებები, მასალის ანალიზის უნარი. იგი არა მარტო იმონებს სხვათა ნააზრევს, არამედ კრიტიკულად მიმოიხილავს და გვანჯდის დამოუკიდებელ მოსაზრებებსა და დასკვნებს. მოსაწონია შრომის ავტორის ზრდილი, მოკრძალებული დამოკიდებულება წინარე მკვლევართა თვალსაზრისებისადმი, მას არასოდეს ღალატობს ზომიერების გრძნობა, არც გაბედულება აკლია, ტრადიციული მოსაზრებები ისე დროულად და ზედმიწევნით ზუსტადაა დამონებული, თანაც იმგვარი ლაკონურობით, რომ თვით სა-მეცნიერო ლიტერატურაც უფრო საინტერესო ხდება, მრავალმხრივ დამაფიქრებელი... საგანგებოდ უნდა გაესვას ხაზი, რომ რ. ჩოლოყაშვილის კვლევა-ძიების არე ფართოა და მრავალმხრივი. ცალკეულ პრობლემურ საკითხებზე მსჯელობისა და მოხდენილად და დამონებული ფოლკლორისტიკის მოსაზღვრე მეცნიერული დისციპლინების მონაპოვრები, კერძო და ზოგადი მნიშვნელობის დასკვნები: ეთნოგრაფიის, ისტორიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, რელიგიის და სხვა... ასე რომ, საკითხები კომპლექსურადაა შესწავლილი და გააზრებული, რაც შრომის ავტორის უმთავრეს ღირსებათაგანია...

ნაშრომი შედგება შესავლისა და ოთხი თავისაგან. შესავალში მოკლედია ჩამოყალიბებული კვლევა — ძიების გზები და მეთოდე-

ბი, მიზნები და ამოცანები. მითითებულია ზღაპრის, როგორც ჟანრის, თემატურ სირთულესა და მრავალფეროვნებაზე, გენეზისურ საფუძვლებზე, რომ იგი უხსოვარი დროიდან იღებს სათავეს, მასში მთელი სირთულთა და მაღალმხატვრული ოსტატობით აისახა საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურისათვის დამახასიათებელი მსოფლნარმოდგენითი ნიშნები უძველესი დროიდან დღემდე. შრომის ავტორი იზიარებს ზღაპრის მითიდან წარმოშობის თეორიას, ემყარება პროპის, მელეტინსკის და სხვა მკვლევართა შეხედულებებს, მაგრამ არა უკომენტაროდ. მკვლევარს ამა თუ იმ საკითხზე მსჯელობისას ყოველთვის დამოუკიდებელი პოზიცია უკავია. ასე, მაგალითად, შესავალში დამონქმებულია ე. მელეტინსკის ცნობილი მოსაზრება, რომელსაც ზღაპრის ჩასახვა-განვითარების პროცესი და საფეხურები ასე აქვს გააზრებული: „დერიტუალიზაცია, შესუსტება რწმენისა მითიური ამბების ქეშმარიტებაში... დაკარგვა ეთნოგრაფიული კონკრეტულობისა, შეცვლა მითიური გმირებისა ჩვეულებრივი ადამიანებით, მითიური დროისა ზღაპრული განუსაზღვრელობით, ყურადღების გადატანა კოლექტივის ბედიდან ინდივიდუალურზე“ და სხვა... მიგვაჩნია, რომ რ. ჩოლოყაშვილის კორექტივები, შენიშვნა მოტანილი დებულებისადმი სამართლიანია: მის მიერ ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ ცხადყო, რომ ზღაპრის გმირი ჩვეულებრივი ადამიანი არ არის, ამდენად, არც ინდივიდზეა აქ ყურადღება შეჩერებული. ზღაპრის გმირი გენეტიკურად ამა თუ იმ სახით წარმოდგენილი ღთაებაა (კულტურული გმირი), რომლის ხსენებითაც იწყება ზღაპარი... ასეთი დაკვირვება არა ერთი და ორია.

რ. ჩოლოყაშვილი დამოუკიდებლად, ქართული საგმირო ეპოსის ფონზე ავითარებს იმ აზრს, რომ ზღაპარს მითისაგან განსხვავებით აქვს იდეა... ეს იდეა კი მისი ღვთაებრივი წარმოშობის გმირის გამარჯვებაში მჟღავნდება. მკვლევრის სამართლიანი შენიშვნით, უძველესი რწმენა წარმოდგენების კვალი ჯადოსნურ ზღაპარში მნიშვნელოვნადაა გამოკვლეული: პროპის, მელეტინსკის და სხვა მკვლევართა შრომებში, რასაც ვერ ვიტყვით სხვა ქვეყნებზე. როგორც ითქვა, ზღაპრის სამივე ქვეყნარის შესწავლა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მხოლოდ რ. ჩოლოყაშვილის ნაშრომებშია განხორციელებული, საკმარისად წარმატებულადაც. აქ გასახსენებელია ისიც, რომ პროპი ჯადოსნურ და საყოფაცხოვრებო ზღაპარზე მსჯელობასა მიუთითებს, რომ საყოფაცხოვრებო ზღაპრებიც იმავე კომპოზიციურ სქემასაა დაქვემდებარებული, რასაც ჯადოსნური ზღაპრები, მაგრამ მკვლევარი დასძენს, რომ მასში არაფერია ზებუნებრივი და ჯადოსნური. ვ. პროპი ამგვარი თეორიული მითითებებით შემოიფარგლა. რ. ჩოლოყაშვილმა ქართულ საზღაპრო ეპოსზე დაკვირვებით საგანგებოდ

გამოიძია, გამოააშკარავა ისეთი მოტივები და სიუჟეტები, რომლებიც საერთოა სამივე ქვეყანარისათვის. ლაპარაკია ძირითად სიუჟეტურ ხაზზე. თვით პროპისიული მიდგომით, სადაც მთავარი სიუჟეტია და არა პერსონაჟი (გვ. 8), დამონმებულია შესაბამისი მასალაც. ასე რომ, ჩოლოყაშვილის მიდგომა პრობლემისადმი ორიგინალურია. მას სხვათა აზროვნებიდან, ზოგჯერ კი თეორიულად დასაშვები შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, კიდევ მეტი სიახლე და გარკვეულობა შეაქვს, როგორც პრობლემის შესწავლაში, ასევე მკვლევართა თვალსაზრისებშიც.

ძალზე საინტერესოა მკვლევრის მიდგომა საკვლევი მასალისადმი. ცალკეულ საკითხებზე მსჯელობისას იგი არ კმაყოფილდება კრებულებში გამოქვეყნებული ტექსტებით, არქივებითა და მის მიერ სამეცნიერო ექსპედიციებში მოძიებული მასალებით, არამედ ქართული ზღაპრის სამივე ქვეყანარის სიუჟეტები და მოტივები შედარებულია მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ზღაპრებთან და ამ გზით კარგადაა წარმოჩენილი ქართული საზღაპრო ეპოსის თავისებურებანი, მისი კერძო და ზოგადი მნიშვნელობა. მკვლევრის თითოეული აზრი დიდძალი ემპირიული მასალის ანალიზის საფუძველზეა გამოთქმული. ასე რომ, რ. ჩოლოყაშვილის ნაშრომი ზოგადი მსჯელობისა, ვარაუდებისა, თუ წინასწარ შემუშავებული აზრებისაგან მთლიანად თავისუფალია. მისთვის ამოსავალი მხოლოდ მასალაა.

ნაშრომის პირველ თავში „უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ცხოველთა ეპოსში“, მითითებულია ამ ჟანრის არქაულობაზე, ჟანრულ თავისებურებებზე, მის ადგილზე ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში. ხოლო ეტიოლოგიურ გადმოცემებზე მსჯელობისას მკვლევარი საგანგებოდ ჩერდება ფრინველების, ცხოველების, მწერების წარმოშობაზე, რაც უძველესი ხალხის რწმენით, ტაბუს დარღვევითა და მაგიური ძალითაა განპირობებული, რომ სხვა არსებად გარდასახვის პირობებს თვით ადამიანი ქმნის. მასალები საკმარისი სიუხვითაა მოწოდებული როგორც ფოლკლორულ, ისე მოსაზღვრე მეცნიერული დისციპლინებიდანაც. ავტორი ყურადღებას აჩერებს იმაზე, რომ სხვა არსებად გარდაქმნა ადამიანისათვის სასჯელიცაა და ზოგჯერ ღვთის წყალობაც.

ნაშრომში ცხოველთა ზღაპრის რთული, ბურჟუსით მოცული მოტივები და პერსონაჟებიც გააზრებულია უძველესი დროის ადამიანთა მსოფლიო წარმოდგენებისა და ამ პერიოდის სოციალური გარემოს სპეციფიურობის გათვალისწინებით, კერძოდ კი იმით, რომ ადამიანები თავიანთი ტოტემის, პირველწინაპრების, სახელით იწოდებოდნენ, სხვა ადამიანი აღიქმებოდა იმ სოციალური ჯგუფის სახით, რომელსაც ის ეკუთვნოდა.

შრომის ავტორი კიდევ უფრო აფართოებს კვლევა-ძიების არეს. მართალია, მისთვის ამოსავალია თვალსაზრისი, რომ ზღაპრის სამივე ქვეყანრის გამაერთიანებელი საფუძველი უძველესი რწმენა-წარმოდგენებია, რომლებიც მითოსიდან იღებს სათავეს, მაგრამ რ. ჩოლოყაშვილის ყუადღება იქითკენაა მიმართული, რომ საკვლევ მასალას კავშირი აქვს საგმირო ეპოსის, კერძოდ კულტურული გმირის გენეზისურ საფუძვლებთან, რომლებიც ტოტემური რწმენა-წარმოდგენებიდან იღებს სათავეს. კულტურული გმირები მთელ რიგ ფასეულობათა დამფუძნებლები არიან მინიერ საუფლოში. მათ მიენერებათ ადამიანისათვის: ცეცხლის მოტანა, საბრძოლო თუ სამუშაო იარაღების კეთება, საკვები მარცვლეულის მოპოვება, ცხოვრების ახალი წესის დამკვიდრება, ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა და სხვა მრავალი... კულტურულ გმირს, როგორც ამას მკვლევარიც აღნიშნავს, ადრეულ პერიოდში ცხოველის სახელი ან სახე ჰქონდა... კვლევის ამგვარი გზა კი განსაკუთრებით ფასეულია ფოლკლორულ ჟანრთა ურთიერთობის რთული თეორიული საკითხების სწორად დასმისა და გააზრებისათვის.

რ. ჩოლოყაშვილი იმ აზრისაა, რომ ცხოველთა ზღაპრის მთავარი გმირების სახეში ამა თუ იმ ტოტემის დანახვა ნაწარმოებსაც ახლებურ შინაარსს სძენს. ტოტემური არსებანი თავიანთი ტომების ინტერესებისათვის მებრძოლი გმირები არიან და, მკვლევრის აზრით, ეს სრულებითაც არ არის კომიკური ანეკდოტი ტრიქსტერის მონაწილეობით, როგორც ე. მელეტინსკის მიაჩნია. აქ დამაჯერებლადაა დასაბუთებული, რომ „ტრიქსტერის თვისებების მქონე ტოტემური არსება, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის გამოცალკევებული კულტურული გმირებისაგან იბრძვის თავისი ტომის ინტერესების დასაცავად და იმარჯვებს კიდევ“ (გვ. 12).

რასაკვირველია, ცხოველთა ეპოსში მოქმედი პერსონაჟები ცხოველები არიან. მათ ურთიერთობაში მტრობა, სიცრუე, ღალატი, სისასტიკე ჩვეულებრივი მოვლენაა, აქ სრული უპასუხისმგებლობაა. ისინი ერთმანეთს ხვდებიან, ძმობილდებიან, სამეურნეო საქმიანობასაც ეწევიან: მიწას ხნავენ, თესავენ, მკიან. ბოლო მაინც ტრაგიკულია. ცხოველთა ეპოსის სამყარო გაუტანლობის, ურთიერთმორღორების, მუხანათობის, პრინციპულად ანტაგონისტური სამყაროა. იგი შორს დგას ჯადოსნური ზღაპრის სიუჟეტისაგან. მართალია, აქაც არის მავნე, ცრუ გმირი, მაგრამ არიან შემწენიც და მჩუქებელნიც. ცხოველთა ეპოსში არ არსებობს შემწე. ასეთი მხოლოდ საკუთარი თავია. ამა თუ იმ გვარის ცხოველი საკუთარი ძალით და უნარით აღწევს თავს ხიფათისაგან. რა არის თითოეული გვარის ცხოველის ასპარეზზე გამოსვლის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია. მას არ ჰყავს შინიდან გამსტუმრებელი. ისინი გზაში ხვდებიან ერთმანეთს, ძმობილდებიან, მაგრამ დაძმობილება არასოდეს

მთავრდება მშვიდობიანად. მელამ თავის ძმობილ მგელს, რომელმაც თავისი წილი ერბო შეუჭამა, არ აკმარა მოტყუება და ტყავი გააძრო. მათ შორის ერთიანობა არ არსებობს, ძმობა-მეგობრობა უმაღვე წყდება.

ცხოველთა ეპოსში ყველაზე მოხერხებული ცბიერი მელაა, დათვი გულუბრყვილობის განსახიერებაა, მგელი — სიხარბის და გაუმაძღრობის. თუ სამონადირეო ტრადიციებს გავითავალისწინებთ, დასახელებული ცხოველები სრულებითაც არ არიან ისეთები, როგორც ცხოველთა ეპოსშია. ასე მაგალითად, დათვს არ აკლია ეშმაკობა და სიფრთხილე (მაგალითების მოტანა შორს წაგვიყვანდა), მაგრამ მელა მაინც განსაკუთრებულად ხერხიანია, იგი მისი საბინადრო მიდამოს ზედმინევნით კარგად მცოდნეა, აქვს თავისი საწვრთნელი ბილიკები, წყალზე გადასახტომი, სამალავიც, ამიტომ მასზე დადევნებულ მწევარ-მეძებრებს და მონადირეს იოლად უზნევს გზას, სწრაფად უსხლტება ხელიდან. როგორც ჩანს, ხალხის ფანტაზიაც მოხერხებულ ქმედებას ანიჭებს უპირატესობას და არა დიდ ფიზიკურ ძლიერებას, რომელიც დათვშია განსახიერებული.

ზღაპრებში მეტოქეობას რ. ჩოლოყაშვილი ორიგინალურ ახსნას უძებნის, რომ იმ უძველეს ეპოქაში ხშირი იყო და მნიშვნელოვანიც ერთი ტოტემური ჯგუფის ადამიანთა დაპირისპირება მეორესთან, რაც საარსებო საშუალებებისათვის ხდებოდა. ცხადია, გამარჯვების მოპოვებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. ასეთი დაკვირვებები საკმარისად ბევრია, მათი ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა.

შრომის ავტორი ცალკე გამოყოფს ცხოველთა ეპოსიდან კუმულაციურ ზღაპარს, რომელიც მთლიანად ჯაჭვურ თხრობაზეა აგებული. აქაც პერსონაჟებად ცხოველები არიან. ნაშრომში განხილულია ამ ტიპის სამი ზღაპარი და ზოგადი დასკვნა ასეთია, რომ კუმულაციური ზღაპრები გაჟღენთილია ამა თუ იმ ტრადიციული ადათ-წესის დიდი მნიშვნელობის რწმენით... აქ უმთავრესია კულტმსახურების წესის დაცვა.

ნაშრომში ძალზე საინტერესოადაა გააზრებული სამი დის მოტივი და უძველესი რწმენა-წარმოდგენები ჯადოსნურ ზღაპრებში. მკვლევრის აზრით, ის ზღაპრები რომელთა მთავარი მოქმედი გმირი ქალია, შეუდარებლად არქაულია, ვიდრე ზღაპრები, რომელთა მთავარი გმირიც ვაჟია. ქალს მეტი მაგიური თვისებები მიენერება, ვიდრე — ვაჟს, მეტიც, ქალი ზოგჯერ წინასწარმეტყველური უნართაა დაჯილდოვებული და გამოუვალ მდგომარეობაში მყოფ ვაჟს რჩევას აძლევს და ამარჯვებინებს კიდევ. ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი მოქმედი გმირი ქალი იმდენად ძლიერია, რომ სასიკვდილოდ განწირულიც არ იღუპება, იგი არ



საჭიროებს გაცოცხლებას ვაჟის მსგავსად. მისი შესაძლებლობები განუსაზღვრელია. იგი შეუდარებლად დამოუკიდებელი თავისთავადობაა, ვიდრე ვაჟი, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში გმირი ქალის დახმარებით აღწევს სანადელს. სამ დაში უმცროსი განსაკუთრებული თვისებებითაა შემკული, მათი ურთიერთობის ამსახვლი ოთხი ტიპის ზღაპრებიდან სამში უფროსი დები მოლაღატეები არიან, ერთში კი მათი დაპირისპირება არ ჩანს. მკვლევრის უმთავრესი დაკვირვების საგანია უმცროსი და, რომელიც იოლად ეწევა ბედს, მაგრამ მალევე კარგავს. სწორედ აქედან იწყება ფათერაკებითა და წინააღმდეგობებით აღსავსე თავგადასავლები. ბედდაკარგული ქალის ცხოვრება ხეს უკავშირდება. მასზე მოკალათებულს უფლისწული იპოვის და ცოლად ირთავს, ეყოლება ოქროსქოჩრიანი ვაჟი. ბოროტი და უმტრობს, ქალს ვაშლის ხეზე შესვამს და იქვე დატოვებს. ე.ი. ხესთან ორნაირი ბუნებაა დაკავშირებული: კეთილი და საპირისპირო. ზოგჯერ ბოროტი და გაბედნიერებულს წყალში გადაადგებს, ქალი იქცევა თევზად, თევზს მოხარშავენ, ფხა გადავარდება, იქიდან ალვის ხე ამოიზრდება, მასაც მოჭრიან, შემდეგ ნაფოტი ერთი ბებრის ბანზე დაეცემა, იქცევა ქალად და ამგვარი გარდაქმნების შემდეგ უბრუნდება თავდაპირველ მდგომარეობას. მკვლევარი გარდაქმნის განსხვავებულ ფორმებსაც აქცევს ყურადღებას. მისი დაკვირვებით საინტერესოა, რომელ სამყაროში მოხვდება ქალი: ზესკნელში ტოტებზე ის ჩიტია, ქვესკნელში, წყალში — თევზი, შუასკნელში კიდეც — სხვა და ა.შ. ზღაპრის გმირი ამ სამ სამყაროს მოივლის. ეს კი ხისა და მთის საშუალებებით ხდება, რომელსაც ჯადოსნურ ზღაპრებშიც და ეპიკურ ძეგლებშიც („ამირანიანი“) სამი სკნელი აქვს. ზოგჯერ უმცროსი და ოქროს კუბოში ასვენია. რ. ჩოლოყაშვილის აზრით, იგი არა მარტო ხსნის მოლოდინშია, არამედ ცალკეული სიუჟეტების მიხედვით დღისით მკვდარი ვაჟის მხსნელია, აცოცხლებს მას (გვ. 32). ე.ი. საქმე გვაქვს არა ჩვეულებრივ მოკვდავთან, არამედ ქალ-ღვთაებასთან. მკვლევრის სამართლიანი დასკვნით ამგვარად შეუღლებულ გმირთა ქორწინება გენეზისურად აგრალოურ მოკვდავ და მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაებათა ქორწინებაა, საკრალური, რომელსაც სამყაროს განახლება მოჰყვება.

ნაშრომში საინტერესოაა გააზრებული გერ-დედინაცვლის ურთიერთობის ამსახველი სიუჟეტები. მკვლევარი ბევრ საყურადღებო მოსაზრებას გვთავაზობს: როგორ გადის ის განსაცდელს დედაბრის ქოხში და სხვა. მასალები დამონმებუულია სხვადასხვა ქვეყნის ზღაპრებიდან.

ნაშრომში კარგადაა ახსნილი გველეშაპის ფუნქციური მრავალფეროვნება, რომელიც სამყაროს ხესთან პოულობს საერთოს. იგი სამივე სფეროს არსებათა მომცველია. გველეშაპის სხეულში

ნამყოფი გმირი არაჩვეულებრივი არსებაა, მეორედ დაბადებული. ასევეა მთიდან გამოსულიც... ვრცელი და საინტერესო მსჯელობაა ზღაპარში სამმაგობაზე: სამი ძმა, სამი და, სამი სიძე, სამი დაბრკოლების გადალახვა, სამი სკნელის გავლა, სამი დავალების შესრულება და ბოლოს გმირი სრულიად განახლებული უბრუნდება თავის თავდაპირველ მდგომარეობას. რ. ჩოლოყაშვილის აზრით, ამგვარი განახლების უნარის მქონე გმირი გენეზისურად ღვთაებაა.

ნაშრომში კარგადაა გაანალიზებული ზღაპრის ის სიუჟეტები, სადაც გვხვდება ქალის ვაჟად გადაქცევა და პირიქით, ეს მოტივი ინიციაციით უნდა აიხსნას, რომ მამაკაცი ზოგჯერ ქალად ქცეულად გაიზრება... მკვლევარი იმონმებს ვესელოვსკის მოსაზრებას იმაზე, თუ რატომაა სამ დაში ერთი კეთილი, სხვები კი — ბოროტი: ესო, ალბათ, ეპიკური განმეორების შედეგიაო, როცა ერთმა გმირმა დაუთმო ადგილი ერთი და იმავე გმირობის ჩამდენს. რ. ჩოლოყაშვილი განსხვავებულ აზრს გვთავაზობს: „თუ სწორია ვარაუდი ზღაპრის სამმაგობის პრინციპის შესახებ, რომ იგი აბსოლიტური მთლიანობის, სრულყოფილების გამომხატველია და სამი ნაწილისაგან შედგება... მაშინ სამი ძმა და სამი და არის ერთი სრულქმნილი გმირი ზღაპრისა, რომელიც თავისთავში აერთიანებს საყოველთაოს, თუნდაც საპირისპირო მნიშვნელობის ნიშნებს“ (გვ. 47) მართალია, სამ დაში უმცროსი ნამყვანია, მთავარი პერსონაჟია, მაგრამ მკვლევრის შენიშვნებით არც უფროსი დები არიან უბრალონი, მათი შესაძლებლობებიც ჩვეულებრივი მოკვდავისთვის მიუწვდომელია. ე.ი. საქმე გვაქვს არაჩვეულებრიობასთან, ქალ-არსებასთან, რომელიც არა მხოლოდ ზღაპარში, არამედ საგმირო ეპოსშიც ერთ-ერთ ურთულეს პერსონაჟადაა წარმოდგენილი. ცალკეულ შემთხვევაში ქალი-არსება ფიზიკური ძალითაც გამორჩეულია, მაგალითად „ამირანიანის“ სვანური ვარიანტები გამოგვადგება. ამირანმა მხოლოდ ხერხის ძალით შეძლო დევის ქალიშვილის დამარცხება. ქალი წინასწარ გრძნობს მოსალოდნელ სირთულეებს, გამოსავალსაც პოულობს და ამარჯვებინებს ზღაპრის, თუ საგმირო ეპოსის გმირს.

რ. ჩოლოყაშვილს საინტერესოდ აქვს გააზრებული მზეთუნახავის, მზეჭაბუკისა და გველეშაპის ფუნქციები ჯადოსნურ ზღაპარში. მითითებულია, რომ სიუჟეტის ძირითადი ნაწილი ქალ-ვაჟის ურთიერთობას ეძღვნება, რომელიც საბოლოოდ ქორწინებით მთავრდება. მკვლევარი საგანგებოდ მიაპყრობს ყურადღებას იმ მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ მზეს ზოგჯერ მამრობითი ღვთაების გაგებაც მიეწერება, მზეთუნახავი მზის უნახაობასთან შეიძლება გააზრებულ იქნას როგორც ულამაზესი და უმშვენიერესი.

ნაშრომში ორიგინალურადაა გააზრებული ჯადოსნური ზღაპრის გმირის მიმოსვლის საშუალებები სამყაროს სამივე სივრცობ-

რივ განზომილებას შორის. როგორც ითქვა, გმირი ურთულესი დავალებების აღსრულებისას სამივე სკნელს მიმოივლის სამყაროული ხის საშუალებით. გზა კი ფათერაკებითაა სავსე, მისი დაძლევა აღემატება ჩვეულებრივი მოკვდავის შესაძლებლობებს. მკვლევარი ფართოდ მიმოიხილავს გმირის სავალი გზების სირთულეებს და მიდის მართებულ დასკვნამდე, რომ ჯადოსნური ზღაპრის გმირი გენეზისურად ადამიანური იერსახით წარმოდგენილი ღვთაებაა. ჯადოსნური ზღაპრის გმირის ამგვარი გააზრება მნიშვნელოვანი სიახლეა და იგი დიდძალი მასალის ანალიზს ემყარება. მკვლევარი გმირის სამივე სკნელში მიმოსვლის საშუალებებსაც ასახელებს. მათ შორის უმთავრესი მეტამორფოზა, ერთი არსებიდან მეორე არსებად გარდასახვა, ანუ მატქიობა. მეტამორფოზა ზოგჯერ ახლებური ფორმითაც გვხვდება, ესაა გმირის ამა თუ იმ არსებაზე ამხედრება: რაში, ფასკუნჯი, გველი, დევი და სხვა... საბოლოოდ ხდება გმირის სრული ფერისცვალება, უბრუნდება თავდაპირველ მდგომარეობას, ქორწინდება და კარგი ცხოვრებითაც ცხოვრობს.

ჯადოსნური ზღაპრის გმირის ფუნქციებზე მსჯელობისას შრომის ავტორი მიუთითებს, რომ გმირი უმეტეს შემთხვევაში ხელმწიფის შვილია, იშვიათად გლეხისაც. ხელმწიფის შვილის ქორწინებას საკლარული მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან იგი ტახტის დაუფლებას ნიშნავს, მაგრამ ხდება ისე, რომ ხელმწიფის შვილი კარგავს მეუღლეს, ისიც მიმოივლის სამყაროს სამივე სკნელს, ებრძვის ბოროტ ძალებს, მოიძიებს მას, ხელახლა ქორწინდება და კიდევ გამეფდება.

რ. ჩოლოყაშვილის აზრით, გმირის ქმედებაში მნიშვნელოვანია წინაპართა კულტის დაცვა, რაც ნაყოფიერების ღვთაებად შეიძლება იქნას გააზრებული, რომელიც ყოველგვარი კეთილდღეობის გამგებელია და საერთოდ, ჯადოსნური გმირის გააზრებაში კი არ ხდება ცვლილება, არამედ დაზუსტებაა ეპოქალური ცვლილებების ფონზე.

ძალზე მნიშვნელოვანია მკვლევრის დაკვირვებები, თუ რატომ არიან ხალხის ცნობიერებაში ყველაზე საყვარელნი და პატივდებულინი: უმცროსი და, უმცროსი ძმა, უმცროსი სიძე. რ. ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ ეს არის „რწმენა-წარმოდგენებისადმი ერთგულება, ზრუნვა, მის დასაცავად, რასაც ამ პერიოდისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და განსაკუთრებული ფუნქცია ეკისრებოდა“ (გვ. 89).

ნაშრომში კარგადაა წარმოჩენილი ჯადოსნური ზღაპრის ერთ-ერთი მთავარი გმირის, გერის, პოპულარობის მიზეზი და თვით გერ-დედინაცვლის დაპირისპირებული ურთიერთობის უმთავრესი მიზეზი. გერი რწმენის ერთგული დამცველია, დედის ანდერძით ზრუნავს ტოტემურ ერთადერთ ძროხაზე, რომელიც ცხოველად

ქცეული დედაა. ამდენად, გერი და დედინაცვალი სხვადასხვა ტოტემური ცხოველების ჩამომავალნი არიან. მკვლევრის აზრით, დაპირისპირებაც აქედან იღებს სათავეს. დედინაცვლის სათაყვანებელი სხვა ტოტემი იყო, ამიტომ ზიზლით უყურებს გერის ტოტემს (გვ. 93).

რ. ჩოლოყაშვილის აზრით, სწორედ ესაა იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ ხალხი გერისადმი სიმპათიით იყო განწყობილი, ვინაიდან გერი მათთვის აუცილებლის დამცველი იყო. დედინაცვალი კი — პირიქით. რაც მკვლევრის აზრით, გამონვეული იყო ქორწინების ტრადიციული წესის დარღვევით და არა მისი დაჩაგრულობის გამო, როგორც ამას ე. მელეტინსკი თვლის (გვ.93). როგორც ვხედავთ, პრობლემა ახლებურადაა გააზრებული და დასაბუთებული ჯეროვან მეცნიერულ დონეზე.

ნაშრომში განხილულია აგრეთვე ზღაპარი „ნიქარა“. დაძებნილია მისი გენეზისური საფუძვლები, საუბარია მის ჟანრულ თავისებურებებზე. ავტორის აზრით, „ეს ნაწარმოები შორს დგას ტიპური ჯადოსნური ზღაპრისგან და მისი საფუძველიც უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში არისო...“

მოსაწონია, რომ ზღაპრის უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვლევისას ჩართულია ხალხური სიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრები. ასე, მაგალითად, ფერთა სიმბოლიკა მიმოხილულია მითოლოგიასა და ჯადოსნურ ზღაპრებში. აქცენტი გადატანილია სამ ძირითად ფერზე: შავი, თეთრი, ნითელი. დახასიათებულია სხვა ფერებიც, მაგრამ პირველყოფილი ადამიანისთვის დასახელებული სამი ფერია უმთავრესი. თეთრი ფერი სიხარულის, ჯანსაღი გრძნობების გამომწვევი ფერია; შავი-მწუხარების, უბედურების; ნითელთან მეტი მრავალფეროვნებაა დაკავშირებული. იგი სიკვდილის სიმბოლოცაა და სხვა შემთხვევაში ძეობისაც. მასალები მოხმობილია როგორც ქართული, ასევე მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნების ფოლკლორული ძეგლებიდან. ნაშრომში საკმარისი სისრულითაა საუბარი ამ სამი ფერის პირველადობის მიზეზებზე.

შრომის ავტორი ცალკე დაკვირვების საგნად წარმოგვიდგენს ნაცარს, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ქართულ ეთნოგრაფიაში. დამონმებულია ვერა ბარდაველიძის მოსაზრება, რომ სვანეთში სახატავ მასალად იხმარებოდა ნაცარმტუტე კერის ჩვეულებრივი ნაცარი, კერძოდ კი კერაში დამწვარი საახალწლო შემოსალოცი მრავალკვირტიანი თხილის ტოტის ნაცარი, რომელიც ნაყოფიერების, გამრავლების სიმბოლოს წარმოადგენდა, მას რელიგიურ-მაგიური ფუნქცია ჰქონდა. იგივე ითქმის „გუიზის“ ნაცარზეც.

ჯადოსნურ ზღაპრებსა და მითოლოგიურ პოეზიაში თეთრი, ნითელი, შავი ფერი სამყაროს სამ განზომილებას უკავშირდება.

თეთრი ზესკნელის ფერია, ნითელი — შუასკნელის, შავი — ქვესკნელის და სადაც ეს სამი ფერი დომინანტობს ადრინდელია. მკვლევარი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ამ სამი ფერის არსებობანიც არსებობენ, რომლებიც ზღაპრის გმირის სამყაროს სამ სფეროსთან აკავშირებენ. მოგვიანებით მათ ერთი გმირი ცვლის და იგი ოქროსქოჩრიანი ქაბუკია (გვ. 106).

რ. ჩოლოყაშვილმა შეძლო ახლებური, განსხვავებული კუთხით დაენახა ხალხური ნოველის თემატური სამყარო, ჟანრული თავისებურებანი. მკვლევარმა ამ სამყაროში უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი გამოავლინა მსგავსად ცხოველთა ეპოსისა და ჯადოსნური ზღაპრისა. შრომის ავტორი მიუთითებს, რომ ნოველისტური ზღაპრის პერსონაჟები განსხვავდებიან ორი ქვეყანის პერსონაჟებისაგან. აქ თითქოს ჩვეულებრივი ადამიანები არიან თავიანთი ყოველდღიური საქმიანობით, მიზნებითა და საყოფაცხოვრებო ინტერესებით, მათ ქმედებაში თითქოს მხოლოდ საარსებო საშუალებებია წამყვანი: მდიდრებიან, განძს იპოვნიან, სოფდაგრებისა და ყაჩაღის სიმდიდრეს ეუფლებიან, სამ ძმაში ან ორში ერთი ზარმაცია და სხვა, მაგრამ ხდება ისე, რომ სწორედ ამგვარს მოემართება ხელი. მკითხველისათვის ეს ალოგიკური ჩანს, მაგრამ თუ ღრმად დავაკვირდებით, აქ სხვა სირთულეები, სხვა სულიერი იდუმალებებია დაფარული, რომელიც ზედაპირზე არ ჩანს. რ. ჩოლოყაშვილმა სწორედ ამ სიღრმეების დაფარული სიბრძნის ამოცნობა სცადა, უფრო ზუსტად, შეძლო. მან ნოველის გმირშიც ღვთიური შესაძლებლობები ამოიკითხა. ისიც ისეთივე რთულ დავალებებს ასრულებს, როგორც დასახელებული ორი ქვეყანის პერსონაჟები, ისიც იმქვეყნიური სიბრძნის მცოდნე ჩანს... დავძენთ, რომ რ. ჩოლოყაშვილმა შეძლო ზღაპრის სამივე ქვეყანის მთლიანობაში მოაზრება, საერთო გენეზისური საფუძვლების დადგენა და ამ გზით მკვლევარმა ზღაპრის სამივე ქვეყანრი ერთ მთლიან საკვლევ ობიექტად აქცია, ურომლისოდაც შეუძლებელი იქნებოდა ზღაპრის პრობლემურ საკითხებზე ზოგადი მნიშვნელობის დასკვნების გამოტანა. შრომის ავტორს დიდძალი ტექსტობრივი მუშაობა აქვს ჩატარებული, სწორედ მასალებზე დაკვირვებით მიდის მისაღებ დასკვნამდე. ცნობილია, რომ ნოველისტურ ზღაპრებში ბევრი შეგონებაა: „წყალობა თუ გინდა, უნდა დაიმსახურო“, გმირის გამდიდრება, თუ სხვა რამ გამარჯვება ღვთის წყალობით ხდება ისე, როგორც სამონადირეო ეპოსში მონადირისა. ზღაპრის სამივე ქვეყანრის გმირი დიდი გამოცდის წინაშე დგას. არ უნდა გაამყდავნოს იმქვეყნიური საიდუმლოება. ასეთი გმირის ხვედრია სამივე სკნელის შემოვლა. სწორედ ასეთი გმირია ზებუ-ნებრივი არსების რანგში ამაღლებული.

ნაშრომში ზუსტად და ლაკონურადაა დახასიათებული ისეთი ტიპის ზღაპრები, რომელთა მიკუთვნება ზღაპრის ამა თუ იმ ჯგუფთან ჭირს. რ. ჩოლოყაშვილმა შეძლო ამ ტიპის ზღაპრების რაობის, ბუნების გარკვევა და მათ თავისი ადგილი მიუჩინა. მკვლევარი მათ გარდამავალი ტიპის ზღაპრებს უწოდებს.

შრომის ავტორმა ცალკე თავი მიუძღვნა ზღაპრული ეპოსის მთავარ გმირთა გენეზისის საკითხს. აქ გამეორებულია აზრი, რომ „ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი პერსონაჟი მითოსური წარმოშობისაა და იგი გენეტიკურად უკავშირდება მოკვდავ და მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაებას“ (გვ. 132). ხოლო ასეთი ღვთაება გენეზისური საფუძველია ცხოველთა ზღაპრების, ნოველისტური და გარდამავალი ტიპის ზღაპრების მთავარი გმირებისთვის. ამის შემდეგ ავტორი ვრცლად ახასიათებს აგრარულ მოტივთან დაკავშირებულ ცხოველთა ზღაპრების მთავარ გმირებს და დასძენს, რომ ცხოველთა ეპოსში მინათმოქმედებისადმი მიძღვნილი სიუჟეტები ცალკე ტიპს ქმნიან. მოტანილია მაგალითები: „თხა და მელა“, სვანური ფოლკლორიდან „კრავი და მელია“, სადაც კრავს მარცვალი შეხვდება და მელიას—ბზე, მაგრამ მელა ბოლომდე ხელცარიელი არ რჩება, სანადელს მაინც აღწევს. მკვლევარი ამგვარი ზღაპრის პერსონაჟებს მკვდრეთით აღმდგარ ღვთაებებს უკავშირებს. „მსოფლიოს ხალხთა ეთნოგრაფიაში: ევროპელ ხალხთა ყოფაში და ეგვიპტურშიც პურის სული ხშირად იღებს სხვადასხვა ცხოველის სახეს: მელიის, თხის, ღორის, კატის, დათვის და სხვა. ამდენად, მარცვლოვანი კულტურის თესვის, აღების პროცესი, ნათელყოფს მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგარი ღვთაების გარდაცვალებას და ხელახლა მოსვლას“ (გვ. 137).

ნაშრომში ცალკე საკვლევ საკითხადაა წარმოდგენილი სტუმრად მოსიარულე ზღაპრის გმირის წარმომავლობა. ამ ტიპის ზღაპრებში განსაკუთრებით საინტერესოა სტუმრად მოსიარულე მელა, რომელსაც თითქმის ყველა მასპინძლობს. რაც მას ოჯახში შეაქვს: მარცვალი, მამალი, ცხვარი, თხა და სხვა, ღვთაების მეტამორფოზული სახეებია. დიდძალ საარქივო მასალებზე დაკვირვებით მკვლევარი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „მელა წარმოშობით აგრარული ღვთაებაა, ეს მთელი მისი შესაძლებლობებიდან ჩანს“ (გვ. 155).

რუსუდან ჩოლოყაშვილის ნაშრომი საუკეთესო დადასტურებაა იმისა, რომ ზღაპრის ცალკე ქვეყანების შესწავლას დადებითად ერთად ნაკლიც აქვს. მკვლევარმა შეძლო სამივე ქვეყანის მთლიანობაში გააზრება და მათ შორის საერთო გენეზისური საფუძველები აღმოაჩინა, კერძოდ, უძველესი რწმენა—წარმოდგენების კვალი. ეს კი წინგადადგმული ნაბიჯია ზღაპართმცოდნეობაში. იგი მნიშვნელოვან დახმარებას გაუწევს სტუდენტ ახალგაზრდობას და ზღაპართმცოდნეობის საკითხებით დაინტერესებულ სპეციალისტებს.

**Otar Oniani**

**Interesting Work in General Folkloristic**

**Summary**

Rusuadan Cholokashvili's scientific work discusses "Traces of Pagan Deities and Beliefs in Fairy Tales". The research work provides modern analysis of the issue and touches upon with the wide range of problems of the general folkloristic. Undoubtedly there exists great number of scientific research materials on this point (especially on Magic Tales) and the above mentioned research is not unique but the work fully manifests the three subgenres of Fairy Tales : Beast, Magic and Novel, such great and perfect research on the issue has been never done inn Georgian Folkloristic. R. Cholokashvili's work is the most notable as it discusses the wide range of interesting ideas and general genesis of the three genres. She succeeded brilliantly in widening the circle of the issues on Fairy Tales and perfectly discussed all the three genres of the ancient deities and beliefs. This is the significant step made towards study and analysis of the Folkloristic worldwide. The work reveals its modern approach to the aspect.

## მემორია

### გიორგი შარაშიძე (1930-2010)



2010 წლის 20 თებერვალს ოთხმოცი წლის ასაკში პარიზში გარდაიცვალა გამოჩენილი სწავლული, ფართო ჰუმანიტარული სფეროს მოღვაწე, „ალმოსავლური ენებისა და ცივილიზაციების ეროვნული ინსტიტუტის“ (INALCO) ქართულ და კავკასიურ კვლევათა პროფესორი გიორგი შარაშიძე. იგი დაიბადა 1930 წელს ემიგრანტის — ჟურნალისტისა და მთავრობის წევრის დავით შარაშიძის ოჯახში, რომელმაც საბჭოთა

რეჟიმის მიერ სიკვდილმისჯილმა, 1922 წელს დატოვა საქართველო. ყმაწვილი გიორგი (გოგი) ასცდა ბევრი მისი თანატოლის ბედს, რომელნიც ადრეული ასაკიდან მოწყვეტილნი იყვნენ ქართულენოვან სამყაროს. დედით ფრანგს, ადრეულ ასაკში მამით დაობლებულს, ამის პერსპექტივა უთუოდ ელოდებოდა, რომ არა სამსონ ფირცხალავას ზედამხედველობა, რომელიც მას არა მხოლოდ ქართულს ასწავლიდა, არამედ ქართული კულტურის ფესვებსაც და, საზოგადოდ, კავკასიურ სამყაროს აზიარებდა, რამაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა მისი სამეცნიერო ინტერესები. გოგი შარაშიძე ბავშვობიდანვე ორენოვანი იყო: თავისუფლად ლაპარაკობდა ქართულად და ფრანგულად, რომელიც შემდგომ მისი სამწერლო ენა გახდა. თუმცა მამის სიკვდილის შემდეგ, ფრანგი დედის ანაბარა დარჩენილი ყმაწვილი (დასამალი არ უნდა იყოს) გახდა იმჟამინდელი ქართული ემიგრაციის სენის — ვიწრო პარტიულობის და მასთან შეუღლებული ნაციონალიზმის მსხვერპლი (დედა-შვილმა ლევილში ვერ შეინარჩუნა საცხოვრებელი ადგილი). თუმცა ამ გამოცდილებამ იგი, როგორც მეცნიერი, სავსებით გაათავისუფლა ვიწრონაციონალური სულისკვეთებისგან, რომელმაც, სხვა ფაქტორებთან ერთად, საკმაოდ შეაფერხა ჩვენში ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების ნორმალური განვითარება. მიუხედავად ამისა, მას არ განელებია სამშობლოს სიყვარული, იგი



ყოველთვის ამაცობდა თავისი ბიძის ცნობილი იუმორისტის შალვა შარაშიძის (თაგუნას) და მამიდის ისტორიკოს-ფილოლოგის, პირველი რესპუბლიკის პარლამენტის წევრის ქრისტინე შარაშიძის სახელებით.

იმთავითვე გიორგი შარაშიძის სამეცნიერო კარიერა სამი გზით წარიმართა. კულტურული ანთროპოლოგია, ისტორია და ლინგვისტიკა. მას ნამდვილად ბედმა გაუღიმა, რომ მოექცა სამი დიდი ფიგურის — ჟორჟ დიუმეზილის, ემილ ბენვენისტისა და კლოდ ლევი-სტროსის კონსტელაციის ქვეშ. დიუმეზილი იყო მისი პირველი სამეცნიერო ხელმძღვანელი (1953), რომელმაც იტვირთა მისი სადოქტორო ნაშრომის პატრონობა. დიუმეზილთან ურთიერთობის პირობებში, რომელიც მეტრის სიკვდილამდე არ შეწყვეტილა, შეიქმნა მისი პირველი და, ამავე დროს, ფუნდამენტური ნაშრომი „წარმართული საქართველოს რელიგიური სისტემა“ (*Le système religieux de la Géorgie païenne, Analyse structurale d'une civilisation*, 1968). აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ ეპოქაში, 1960-იან წლებში, როცა ეს წიგნი იწერებოდა, ლევი-სტროსი აქვეყნებდა თავის ფუძემდებლურ ნაშრომებს ანთროპოლოგიაში (კერძოდ, *Mythologiques*-ის პირველი ორი ტომი დაბეჭდილი იყო). ამრიგად, მეთოდოლოგიური ბაზა დასავლეთისთვის სრულიად უცნობი ცივილიზაციის (როგორც პრესაში სამართლიანად უწოდეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-სოციალურ კულტურას) კვლევისა უკვე არსებობდა: სტრუქტურული ანალიზის მეთოდი ნაყოფიერი გამოდგა ამ მასალისთვის, რომელმაც დაამონწა მისი სიცოცხლისუნარიანობა. „ეს არის შთამბეჭდავი ნაშრომი, რომელიც სტრუქტურალიზმის ინტერპრეტაციულ ძლიერებას მონშობს“ („...cet ouvrage magistral qui illustre la puissance interprétative du structuralisme“), წერდა პრესა. და კიდევ: „ეს მონოგრაფია წარმართულ საქართველოზე არის სტრუქტურული ანალიზის მოდელი. ემილ ბენვენისტის, კლოდ ლევი-სტროსისა და ჯორჯ დიუმეზილის სამმაგი თეორიული პატრონაჟის ქვეშ მოქცეული ეს მკაცრი ანალიზი თანდათან ფარდას ხდის დასავლური რაიმე გავლენისგან თავისუფალ ცივილიზაციას“. გ. შარაშიძე აღმოსავლეთ საქართველოს რელიგიას და მითოლოგიას, როგორც ადგილობრივ კულტურულ ნიადაგზე სპონტანურად წარმოქმნილ ფენომენს იმანენტური მეთოდით იკვლევდა. ამ ნაშრომში კვლევის სიახლე თვალში საცემია: მკვლევარი აყენებს პრობლემას და წარმართავს კვლევას არა ისტორიულ ან კომპარატივისტულ ჭრილში, რასაც, სხვათა შორის, კლოდ ლევი-სტროსი საყვედურობდა საბჭოთა სკოლის ეთნოლოგებს, არამედ სისტემურად. მისი ინტერესის საგანია არა ის, თუ საიდან წარმოიშვა ესა თუ ის ინსტიტუცია თუ რიტუალი ან რა ისტორია

გაიარეს მათ, არამედ რას წარმოადგენს იგი *ამჟამად* და *აქ* (*hic et nunc*), საზოგადოების რა გამოწვევებზე და რა მოთხოვნებილებზე პასუხობს იგი. თუ არ ჩავთვლით ო. გ. ფონ ვეზენდოკის წიგნს „ქართული წარმართობა“ (*Über georgisches Heidentum*, 1924)), რომელიც მასალად მხოლოდ და მხოლოდ წერილობით წყაროებს იყენებს და ცოცხალ რიტუალებს და რწმენა-წარმოდგენებს არ განიხილავს, გ. შარაშიძის მონოგრაფია პირველია და დღესდღეობით, ერთადერთი, რომელიც დასავლეთის სამყაროს აწვდის არა მშრალ მითო-რელიგიურ სტრუქტურებს განყენებულად, არამედ კონკრეტული, შეიძლება ითქვას, დღემდე არსებული სოციუმის ცოცხალ სისტემაში. ქართველ მთიელთა რელიგია და მითოლოგია უთუოდ საჭიროებდა იმ თვალს, რომელიც მათ მიაპყრო გ. შარაშიძემ, რაც ჩვენში, განსაკუთრებით საბჭოთა პირობებში, შეუძლებელიც კი იყო სხვადასხვა ხელისშემშლელ მიზეზთა (ცენზურა, იდეოლოგიური სტერეოტიპები, არასაკმარისი თეორიულ-მეთოდოლოგიური მომზადება...) გამო.

ყორჟ დიუმეზილთან ურთიერთობამ გ. შარაშიძეს გაუღვიძა ლინგვისტური ინტერესები კავკასიოლოგიაში, რაც შემდგომ მასწავლებლისა და მოწაფის მეგობრობასა და ნაყოფიერ თანამშრომლობაში გადაიზარდა. კერძოდ, დაინტერესება უბიხური ენისადმი ორმაგი იყო: ლინგვისტურ ინტერესს აძლიერებდა ქრობამდე მისული მეტყველების დაფიქსირების, ვაგლახ, მხოლოდ მეცნიერებისთვის მისი გადარჩენის კეთილშობილური მიზანი. მართლაც, უბიხურს, რომელიც თურქეთის დიასპორაში უაღრესად მცირერიცხოვანი ჯგუფის სამეტყველო ენა იყო, გამოუჩინდნენ თავდადებული ქომაგები — ჯერ დიუმეზილის, მერე მისი ანდერძით — გიორგი შარაშიძის სახით, რომელმაც თავის მასწავლებლისგან მემკვიდრეობად მიიღო თევფიყ ესენჯის, უბიხური ენისა და ფოლკლორის უკანასკნელი მატარებლის, მეგობრობა, ამასთან ერთად, რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე შექმნილი უბიხური ფოლკლორის არქივი და კვლევის განგრძობა. მასწავლებლის სიცოცხლეშივე იგი აქვეყნებს უბიხურ გრამატიკას (ნიუ იორკი 1969), ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ ტექსტებს — ფოლკლორულ და სხვა ხასიათის ჩანაწერებს სკრუპულოზური ლინგვისტური ანალიზითურთ. გამოუქვეყნებელი რჩება „უბიხური ენის ლექსიკონი“. მაგრამ მისი ინტერესი უბიხურით არ შემოზღუდულა: მასვე ეკუთვნის „ხუნძური ენის გრამატიკის შესავალი“ (*Grammaire de la langue avar, langue du Caucase nord-est*, 1981). INALCO-ს პრეზიდენტი, რომელთანაც მას ოთხი ათეული წლის თანამშრომლობა და მეგობრობა აკავშირებდა, ნეკროლოგში წერს: „თუ კავკასია ენების მთაა, გიორგი (ყორჟი) ის არწივი იყო, რომლის ფრთის ყოველ მოქნევაზე

სულ უფრო და უფრო ფართოვდებოდა თვალსაწიერი, რომლის დადარაჯებულ მზერას არაფერი გამოეპარებოდა; ამ არწივისებური მზერით აკვირდებოდა და ჩხრეკდა იგი თითოეულ ხეობას, მათ ყოველ კუნჭულს ისევე, როგორც ჭვრეტდა და იაზრებდა უსაზღვროების განფენილობას და სიღრმეს“. იგი ფლობდა თორმეტამდე კავკასიურ ენას, მათ შორის ბევრს სალაპარაკოდაც. ნერდნენ, რომ უბიხური ენის ექსპერტის თეფვიკ ესენჯის გარდაცვალების შემდეგ იგი ერთადერთი ადამიანი იყო პლანეტაზე, რომელსაც შეეძლო უბიხურ ენაზე საუბარი და, რომ მისი სიკვდილის შემდეგ უბიხურიც შეიძლება მკვდარ ენად ჩაითვალოსო.

მისი მეორე ნაშრომი ქართველოლოგიაში, ეხება ამირანის პრობლემას. ეს არის მონოგრაფია „პრომეთევსი ანუ კავკასია: ცდა კონტრასტული მითოლოგიისა“ (Prométhée ou le Caucase : Essai de mythologie contrastive, 1986). ჟორჟ დიუმევილის, მისი წინასიტყვაობის ავტორის, შეფასებით, ეს არის „დიდი წიგნი“, რომელიც „აღებს სამყაროს“. ავტორი არ მისდევს პრომეთევს-ამირანის „ორეულობის“ გათელილ და, ამდენად, ბანალურ გზას. იგი უარყოფს ამირანოლოგიის პრობლემათა გადანყვევტას სესხების თეორიის საჭოჭმანო გზით. ნაშრომში, კერძოდ, სხვა მნიშვნელოვან თვალსაზრისებთან ერთად, გატარებულია აზრი, რომ როგორც პრომეთევსის, ისე ამირანის მითოლოგიური სახე განპირობებულია შესაბამისი (ბერძნული და ქართული) კულტურული სუბსტრატით და სესხების დაშვება ერთი ან მეორე მხრიდან მეთოდოლოგიური შეცდომაა.

ისტორიის დარგში მას ეკუთვნის „ქართული ფეოდალიზმის კვლევის შესავალი, გიორგი ბრწყინვალის სამართლის კოდექსი“ (Introduction à l'étude de la féodalité géorgienne. Le code de Georges le Brillant, 1971). თუმცა მონოგრაფია გიორგი ბრწყინვალის სამართლის ანალიზს წარმოადგენს, მაგრამ მასში დასმულია თეორიული საკითხები და, ამდენად, ეს ნაშრომი არის „შესავალი“ არა სამართლის ძეგლის კონკრეტული კვლევისა, არამედ მის მაგალითზე ცდა მთლიანად ქართული „ფეოდალიზმის“ ანალიზისა. მკვლევარი განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში აქცევს ამ ძეგლის სამართლებრივი კონცეფციის გამომხატველ ტერმინოლოგიას, როგორც ფეოდალური სისტემის გასაღებს, რომლის ზუსტი შინაარსის ამოცნობაზე დიდად არის დამოკიდებული კლასიკური ფრანგული ფეოდალიზმის ფონზე ქართული ფეოდალიზმის თავისებურების, მისი სპეციფიკის დადგენა. მისი შეხედულებით, გარეგნული მსგავსება და შთამბეჭდავი ანალოგიები ხშირად შეცდომებისკენ უბიძგებს ისტორიკოსს, მხოლოდ ზედმიწევნითი კონკრეტული ანალიზითაა შესაძლებელი ნაცნობი სქემის ტყვეობიდან თავის დახსნა და ერთხელ და სამუდამოდ მისადაგებული იარლი-

ყის თავიდან აცილება. მხოლოდ ამ გზით თუ არის შესაძლებელი საკვლევე საგნის თავისებურებათა აღმოჩენა. ეს ნაშრომი ამ მხრივ სამაგალითოა.

სამეცნიერო მოღვაწეობის გვერდით, გიორგი შარაშიძემ თავისი მოწოდება სხვა, კერძოდ, საორგანიზაციო სფეროშიც გამოავლინა. ნინო და კალისტრატე სალიების გარდაცვალების შემდეგ, 1985 წელს, მან ჟორჟ დიუმეზილთან ერთად „ბედი ქართლისას“ ბაზაზე დააარსა ქართულ და კავკასიურ კვლევათა ჟურნალი (*Révue des études géorgiennes et caucasiennes*), რომლის მთავარი რედაქტორი თავად იყო. ამ ჟურნალმა, „ბედი ქართლისას“ მემკვიდრემ, ფართო ასპარეზზე გაიტანა ქართული პრობლემატიკა. დღესდღეობით საფრანგეთის ქართველოლოგთა და კავკასიოლოგთა შორის არ ჩანს ადამიანი, რომელიც იკისრებდა ამ საქმის განგრძობას.

მის გარდაცვალებასთან დაკავშირებულ გამოსმაურებებში, გამოთქმულია სურვილი, რომ მისმა გამოუქვეყნებელმა ნაშრომებმა დღის სინათლე იხილონ. ჩვენ კი დავსძენთ და იმედს გამოვთქვამთ, რომ ისინი, განსაკუთრებით, ნაშრომები ქართულ წარმართობაზე და ამირანზე, შეიძენენ ქართველ მკითხველსაც, რადგან მათი ავტორი არა მხოლოდ „დიდი ფრანგი ლინგვისტია“, როგორც ფრანგულ პრესაში ითქვა, არამედ გამოჩენილი ქართველი მკვლევარიც არის.

**ზურაბ კიკნაძე**

# ქართველ ფოლკლორისტთა შრომების ბიბლიოგრაფიული საძიებელი (1980-2010)

---

## ქართველ ფოლკლორისტთა შრომების ბიბლიოგრაფიული საძიებელი

ფოლკლორისტული სამეცნიერო ბიბლიოგრაფიისა და ფოლკლორული ტექსტების გამოცემის აღნუსხვა გასული საუკუნის 60-იან წლებში დაიწყო, როცა პროფესორმა ეთერ არჯევანიძემ შექმნა ნაშრომი „ანოტირებული ბიბლიოგრაფია გაზეთ „კავკაზში“ გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა“, თბ., 1965. ამას მოჰყვა მეორე ნაშრომი „ანოტირებული ბიბლიოგრაფია „CMOMPIK“-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა“, თბ., 1971. დაისტამბა ასევე ე. ვირსალაძის, ფ. ზანდუკელისა და მ. გოგიჩაიშვილის „ქართული ფოლკლორის მოკლედ ანოტირებული ბიბლიოგრაფია“ (1829-1901), წიგნი 1, თბ., 1973. ფოლკლორისტმა ილია გაგულაშვილმა შეადგინა და 1982 წელს გამოსცა ჩვენში ცალკეულ გამოცემებად დასტამბული ფოლკლორული ლიტერატურის ბიბლიოგრაფია (წიგნი 1). წიგნის მეორე ნაწილი მოიცავს პერიოდს 1939-1979 წწ.

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების ყურნალი „ქართული ფოლკლორი“ იწყებს ქართველ ფოლკლორისტების სამეცნიერო შრომათა ბიბლიოგრაფიის გამოქვეყნებას 1980 წლიდან.

### ელენე გოგიაშვილი

1. მითოსი და ზღაპარი ეპიკურ ტრადიციებში. მაგისტრანტებისა და ასპირანტების სამეცნიერო კონფერენცია მიძღვნილი უნივერსიტეტის 80 წლისთავისადმი. მოხსენებათა თეზისები. თბ. 4-6 მაისი, 1998. გვ. 157.
2. ზღაპარი — „მითოსის ნამსხვრევი“, — „ცისკარი“, 2000, № 5. გვ. 123-125.
3. ზღაპრის ერთი ქრისტიანული ასპექტი (არჩევანი), — „რელიგია“, 2000, № 4-5-6. გვ. 61-65.
4. ქართული ზღაპრის ერთი ქრისტიანული ასპექტი, თეზისები — „ქრისტიანობა: წარსული. აწმყო. მომავალი“. თბილისი: „მემატანე“ 2000. გვ. 29-30 (ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე).
5. მითოსი და ზღაპარი ეპიკურ ტრადიციებში, — „კლდეკარი“, 2000, 1. გვ. 165-171.

6. Religiöse Aspekte des Zaubermärchens (ჯადოსნური ზღაპრის რელიგიური ასპექტები). In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 3/2000. S. 103-105.
7. Die Formen der Metamorphose und ihre mythische Symbolik in einem georgischen Volksmärchen (მეტამორფოზის ფორმები და მათი მითოსური სიმბოლიკა ერთ ქართულ ხალხურ ზღაპარში). In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 1/2001. S. 26-27.
8. Zikara - der rote Stier (წიქარა — წითელი ხარი). In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 4/2001. S. 188-189.
9. Religiöse Aspekte des Zaubermärchens. Christliche Interpretation der georgischen Volksmärchen im Vergleich zur Struktur des Zaubermärchens im indoeuropäischen Kulturkreis (ჯადოსნური ზღაპრის რელიგიური ასპექტები. ქართული ხალხური ზღაპრების ქრისტიანული ინტერპრეტაცია ინდოევროპული ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურასთან მიმართებაში). In: *Märchen und Religion. Märchen-Stiftung Walter Kahn. München 2002. S. 44-53.*
10. მითო-ეპიკური სიუჟეტის ერთი ჟანრობრივი თავისებურება, — ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები. V. თბილისი „მემატაიანე“ 2002. გვ. 232-237 (ინგლ. რეზ.).
11. პერსონაჟის გარდასახვის ფორმები და მათი მითოსური სიმბოლიკა ერთ ჯადოსნურ ზღაპარში, — “პირველი სხივი” 29, თბ. 2002. გვ. 175-180.
12. მითოსი და ზღაპარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის რეგიონებში, თეზისები — ქუთაისური საუბრები X. სიმპოზიუმის მასალები. ქუთაისი, 10-11 მაისი, 2003. გვ. 45-46.
13. ბიბლიური იოსები და ზღაპრის უმცროსი ძმა, — თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის სამეცნიერო სესია, თბილისი, 2003 წლის 14-15 მაისი, მოხსენებათა მასალები, თბ. 2003, გვ. 13-15.
14. “ქრისტიანული” პერსონაჟები ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, — საერთაშორისო კონფერენცია “რელიგია და საზოგადოება — რწმენა ჩვენს ცხოვრებაში”. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 4-7 თებერვალი, 2004. გვ. 59-60.
15. „ქრისტიანული“ პერსონაჟები ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, — ლოგოსი, 2004, № 2. გვ. 119-123.
16. მითოსი და ზღაპარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა და ბარის რეგიონებში, — ქართველური მემკვიდრეობა, VIII. ქუთაისი: „ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, 2004. გვ. 80-85.
17. ბიბლიური იოსები და ზღაპრის უმცროსი ძმა, — თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. VIII. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2004. გვ. 193-199.
18. „ქრისტიანიზირებული“ ზღაპრები საქართველოში. თეზისები დისციპლინათაშორისო რესპუბლიკური კონფერენცია „ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა“. თბილისი-მანგლისი, 4-10 ოქტომბერი, 2004. გვ. 23.
19. Общие мифо-эпические черты героя грузинской волшебной сказки // Археология, Этнология и Фольклористика Кавказа. Материалы между-

- народной конференции. Ереван, 17-18 Ноября 2003, Ереван: Первопрестольный святой Эчмиадзин, «Азарашен» 2003, стр. 355-357.
20. Библейские и фольклорные сюжетные параллели (Иосиф). // Археология, Этнография, Фольклористика Кавказа. Международная научная конференция. Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси «Некери» 2004. с. 181.
  21. Олень – персонаж грузинских народных сказок // Археология, Этнография, Фольклористика Кавказа. Международная научная конференция. Материалы конференции. Национальная академия наук Азербайджана. Институт Археологии и Этнографии. Конференция Баку-Тбилиси-Джейхан. 2005. Стр. 213.
  22. Märchen und orthodoxe Tradition, untersucht am Beispiel der Zaubermärchen Georgiens (ზღაპარი და მართლმადიდებლური ტრადიცია ქართული ჯადოსნური ზღაპრების მაგალითზე). In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 1/2004. S. 9-13.
  23. Der Königssohn und seine Nachbarn. Der Mensch und die Natur im georgischen Volksmärchen (ხელმწიფის შვილი და მისი მეზობლები. ადამიანი და ბუნება ქართულ ხალხურ ზღაპარში). In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 1/2005. S. 12-16.
  24. ქართული ზღაპრები ახალ საერთაშორისო კატალოგში, (მიმოხილვა) — ქართული ფოლკლორი, 3 (XIX). თბილისი: „ზეკარი“, 2006, გვ. 112-119.
  25. Die christliche Symbolik von Tierfiguren im georgischen Volksmärchen dargestellt an einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert (ქართული ზღაპრის ცხოველთა ფიგურების ქრისტიანული სიმბოლიკა მე-12 საუკუნის ხელნაწერში). In: Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung. Volume 47, Issue 1 part 2, 2006. S. 65-78.
  26. Христианская и дохристианская символика дракона [гвелешაი] в грузинских народных сказках [дракон-антагонист и дракон-супруг/супруга]. (გველეშაპის ქრისტიანული და წინაქრისტიანული სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, გველეშაპი-ანტაგონისტი და გველეშაპი-მეუღლე) // Сборник статей Второй международной конференции в рамках конвенции ЮЕСКО „Об охране нематериального культурного наследия“. Нематериальная культура: Традиционное устное наследие. „Знание и символ, поверье и обычай. Ереван „НШАНАК“ 2007. Стр. 58-69.
  27. Die georgische Version des *Gestiefelten Katers* oder *Der Ritter der drei Weintrauben* (*ჩემქებიანი კატის ქართული ვერსია ანუ სამმტევანა ჭაბუკი*). In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 4/2006. S. 34-37.
  28. გულის მითოსური სიმბოლიკის ინტერტექსტუალური შესწავლისათვის, თეზისები — ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები 45 (ექდვცება ილია ჭავჭავაძის 170 წლისთავს. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი). თბილისი, 2007, გვ. 19.
  29. ირმის სიმბოლიკა წმ. იოანე სინელის „კლემაქსის“ გარეჯული ნუსხისა (H-1669) და ქართული ზღაპრების მიხედვით, — ქართველური

მემკვიდრეობა X, ქუთაისი, ქუთაისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2006. გვ. 52-58.

30. კავკასიელი ქალის სტერეოტიპი XVII-XIX საუკუნეების ევროპულ სამოგზაურო ლიტერატურაში, (თეზისები) — კავკასიოლოგთა პირველი საერთაშორისო კონგრესის მასალები. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, არნოლდ ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტი. თბილისი 2007, გვ. 53-54.
31. ქართული ფოლკლორი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეოლოგიურ სამსახურში, — საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია “ილია ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა”. თეზისები. საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი 2007, გვ. 59-62.
32. ფოლკლორი და იდეოლოგია: „ხალხური შემოქმედების სახლი“ 1930-1990-იან წლებში, (თეზისები) — ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი. აკად. აკაკი შანიძის დაბადებიდან 120 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. 25-27 ივნისი, თბილისი, 2007, გვ. 55.
33. Две функции дракона «Гвелешапи» в грузинских народных волшебных сказках, — საერთაშორისო კონფერენცია “კავკასიის არქეოლოგია, ეთნოლოგია, ფოლკლორისტიკა“. მოხსენებათა მოკლე შინაარსების კრებული. თბილისი, “უნივერსალი”, 2007. გვ. 284-285.
34. თხრობის ფუნქცია ეთნოკულტურულ კონტექსტში (ქართველ ებრაელთა ზღაპრები), — სჯანი, ლიტერატურულ-თეორიული ჟურნალი, 8. თბილისი, „ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა“, 2007. გვ. 144-156.
35. ქართული ფოლკლორი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეოლოგიურ სამსახურში, — საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ილია ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა“. მასალები. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი 2008, გვ. 81-87.
36. გამეფების ერთ-ერთი წინაპირობა ქართულ ხალხურ ზღაპრებში: ლომის დამარცხება, (თეზისები) — ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები 46. ეძღვნება სულხან-საბა ორბელიანის 350 წლისთავს. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 18-19 ივნისი, 2008. გვ. 34.
37. ფოლკლორისტიკის მეთოდების მნიშვნელობისათვის ინტერდისციპლინური კვლევების სფეროში, — ანთროპოლოგია მომავლის მეცნიერება?! სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა კრებული. თბილისი, „უნივერსალი“, 2008. გვ. 155-161.
38. ზღაპრების დათარიღების პრობლემა თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში, — II საერთაშორისო სიმპოზიუმი „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები“ (თეზისები). შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი 2008. გვ. 50-52.
39. ქართული მითოსურ-ზღაპრული მოტივების პარალელები ძველევგვიპტურ „ორი ძმის ზღაპარში“, — ლიტერატურული ძიებანი XXIX, 2008. გვ. 220-230.



40. მოვალეობა და პასუხისმგებლობა: ადამიანი და გარესამყარო ქართულ ფოლკლორში, — კრებულში „პასუხისმგებლობის ახალი განზომილება“. თბილისი 2008. გვ. 116-126.
41. Das Stereotyp der georgischen Frau in der abendländischen Reiseliteratur des 17.-19. Jahrhunderts (ქართველი ქალის სტერეოტიპი მე-17-19 საუკუნეების ევროპულ სამოგზაურო ლიტერატურაში). In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. 59/2, 2008. S. 253-267.
42. „შორეული ქვეყნის მმართველის შეფასება მე-18 საუკუნის გერმანულ სამოგზაურო ლიტერატურაში: ერეკლე II, — მესხეთი (საისტორიო კრებული), X. თბილისი-ახალციხე, 2008. გვ. 11-18.
43. Reiseliteratur als Medium zwischen Europa und dem „fremden“ Land Georgien im 18. und 19. Jahrhundert (სამოგზაურო ლიტერატურა როგორც მედიუმი ევროპასა და „უცხო“ ქვეყანას – საქართველოს შორის მე-18-19 საუკუნეებში). In: Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens. 31/2008. S. 75-82.
44. Фольклор как способ определения национальной идентичности в столетии, - Грузинская русистика (Литературоведение. Языкознание. История и культурология). Книга 4. Тбилиси «Универсал», 2009, стр. 353-357.
45. ფრინველისა და გველის ბრძოლის მითოლოგემა უძველეს გრაფიკულ გამოსახულებასა და ზეპირსიტყვიერებაში, — სჯანი, ლიტერატურულ-თეორიული ჟურნალი, 8. თბილისი, „ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა“, 2009. გვ. 146-156.
46. ზღაპრების დათარიღების პრობლემა თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში, — ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები. II საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები. ნაწილი I. თბილისი, ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2009. გვ. 167-180. The Problem of Dating of Fairy Tales in Modern Folkloristics. In: 2<sup>nd</sup> International Symposium “Contemporary Issues of Literary Criticism”. Proceedings. Volume I. Tbilisi, Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature. 2009. P. 167-180.
47. „Die Ehre gilt mehr...“ Märchen aus Tschetschenien und Inguscheti („ღირსება უფრო მაღლა დგას...“ ზღაპრები ჩეჩნეთიდან და ინგუშეთიდან). In: *Märchenspiegel*. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 4/2009. S. 45-50.
48. კავკასიელი ქალის სტერეოტიპი XVII-XIX საუკუნეების ევროპულ სამოგზაურო ლიტერატურაში, — კავკასიოლოგიური ძიებანი, № 1. თბილისი 2009. გვ. 621-633.
49. მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრების სიუჟეტურ ტიპთა საერთაშორისო კატალოგი (მიმოხილვა), — კადმოსი. ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი. თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი. 1/2009. გვ. 315-320.
50. Миф о пастушке и быке в фольклоре народов Кавказа // Археология, Этнология, Фольклористика Кавказа. Международная научная конференция. Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 25-27 июня 2009 года. Тбилиси: «Меридиани», 2010, стр. 610-611.
51. სააღდგომო მილოცვის ხალხური ტრადიცია („ჭონა“), — „რელიგია“, 2010, № 1. გვ. 82-86.

52. მეთოდური პლურალიზმი ტექსტის ანალიზში მითისა და ზღაპრის დიფერენციალური ნიშნების განსაზღვრისათვის (თეზისები), - ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 48. ეძღვნება აკაკი წერეთლის 170 წლისთავს. თბილისი, 2-3 ივნისი, 2010, გვ. 27-30.
53. ხალხური ზღაპრის ალეგორიული განმარტებები ქრისტიანული რელიგიის კონტექსტში, — საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები III”. მასალები. თბილისი 2010, გვ. 82-90.
54. Идея экологического равновесия в грузинских народных сказках, - Conte de fées: L'évolution du genre et la tradition populaire. Resumés des communications les 30 et 31 mars, au musée Toumanian. Erevan 2010, pp. 14-15.
55. ფოლკლორი და საბჭოთა იდეოლოგია: „ხალხური შემოქმედების სახლი“ 1930-90-იან წლებში, — ეთნოლოგიური კრებული II. ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი, 2010, გვ. 13-24.

## თეიმურაზ ქურდოვანიძე

1. (19). პროზის რიტმული ორგანიზა ციის სათავეებთან, კ. კეკელიძის 100 წლისთ. მიძლ. ახალგ. მეცნ. ფილოლოთა რესპ. კონფ, 1980, გვ. 160-166.
2. (20). ქართული კუმულატიური ზღაპარი „მაცნე“, № 2, 1980 გვ. 76-83.
3. (21). თედო რაზიკაშვილის საბავშვო მოთხრობების ფოლკლორული წყაროები, თსუ შრომები, ლიტმცოდნეობა, 237, 1983, გვ. 85-96.
4. (22). რეტარდაცია „ვეფხისტყაოსანსა“ და ქართულ ზღაპარში, ახალგ. მეცნ. ფილოლოგთა რესპ. კონფ. მასალები, 1983, გვ. 95-103
5. (23). ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპარი, თსუ გამომც., 1983, 202 გვ.
6. (24). ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო, „ნაკადული“, 1986, 166 გვ.
7. (25). Грузинские народные сказки (Составление, вступит. статья, примеч. и типологический анализ сюжетов Т. Д. Курдованидзе) Москва, «Наука», Главная редакция Восточной литературы, кн. 1, - кн. 2, 1988.
8. (26). ვაჟა ფშაველა და ხალხური პოეტური სიტყვა, თსუ გამომც. 1990, 177 გვ.
9. (27). ბერძნული მითი ფსიქეზე და საზღაპრო სიუჟეტი სასწაულებრივ მეუღლეზე, — არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნიერსიტეტის შრომები, ტ. 1, 1993, გვ. 3-15.
10. (28). ხმით დატირების სინკრეტული ბუნებისათვის, იქვე, გვ. 16-27.
11. (29). ფოლკლორული ვაჟა ფშაველას მოთხრობაში „ჩვენი სოფელი“, № 2. — არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნიერსიტეტის შრომები, ტ. I (2), 1994, გვ. 3-8.
12. (30). ჯადოსნური ზღაპრის მხატვრული მეთოდი, — არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნიერსიტეტის შრომები, ტ. III, 1995, გვ. 3-8.
13. (31). ფოლკლორული გიორგი ლეონიძის პოეზიაში, კრებ. „თუკი ვცოცხლობ, სიმღერების იმედით, თბ., 1996, გვ. 38-48.
14. (32). ვაჟას პოემები და მისი ხალხური წყაროები, კრებ. „ვაჟა ფშაველა სკოლაში“, თბ., 1996, გვ. 30-60.
15. (33). ქართული ზეპირსიტყვიერების ჟანრები, თსუ გამომც., 1997, 57 გვ.
16. (34). ზეპირსიტყვიერება დავით გურამიშვილის პოეტურ ნააზრევში, კრებ. „დავით გურამიშვილი სკოლაში“ თბ., 1998, გვ. 14-26.
17. (35). თქმულება „ბუების წარმოშობის“ ვაჟასეული „გარდათქმის“ თავისებურებები, ქუთაისური საუბრები, VI, საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, 1999, გვ. 168-170.
18. (36). ოპოზიცია: ადამიანი — ბუნება (ვაჟა ფშაველას თვალსაზრისით), III საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბ., 1999, გვ. 201-208 (ინგლისური რეზიუმეით).
19. (37). ერთი ხალხური თქმულების ვაჟასეული „გარდათქმა“, ქართველოლოგიური მემკვიდრეობა, IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 352-358.
20. (38). მითი — ჯადოსნური ზღაპარი — შავიოგრაფიული მოთხრობა (ვეშაპთან ბრძოლის სიუჟეტის მაგალითზე), ქუთაისური საუბრები, ქუთაისი, 2000, ტ. 7, გვ. 128-130 (ინგლისური რეზიუმეით).

21. (39). Указатель сюжетов грузинской народной сказки. Систематический указатель по АТ. Тбилиси, «Мерани», 2000, 108 стр.
22. (40). The Index of Georgian Folktale Plot Types. Systematic Directory, According to the system of Aarne-Thompson. "Merani" - Press, 2000, 109 p.
23. (41). ეთერიანი, „მაცნე“, № 1-4, თბ., 2000, გვ. 83-93.
24. (42). ეთერიანი — ლიტერატურული რომანი თუ ფოლკლორული თქმულება, გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 29, 2001, გვ. 12.
25. (43). ქართული ფოლკლორი, გამომც. „მერანი“, თბ., 2001, 274 გვ.
26. (44). სტადიალური ცვლილებები რიტუალიდან ჰაგიოგრაფიამდე. — ქართველური ემკვიდრეობა V, ქუთაისი, 2001, გვ. 258-264 (ინგლისური რეზიუმეით).
27. (45). ქართული ზღაპარი, გამომც. „მერანი“, თბ., 2002, 257 გვ.
28. (46). ზიარების (ინტიმაციონ) ჩვეულება და ქართული ჯადოსნური ზღაპარი, ქუთაისური საუბრები, ტ. X, ქუთაისი, 2003, გვ. 122-123 (ინგლისური რეზიუმეით).
29. (47). ფოლკლორი და ქართული მწერლობა, გამომც. „ეროვნული მწერლობა“, თბ., 2004, 245 გვ.
30. (48). გიორგი ლეონიძის „ნატვრის ხე“, „მნათობი“, № 7-8, 2004, გვ. 90-103.
31. (49). ვალერი ბრიუსოვი — პოეტი-მთხრობელი — ვალერი ბრიუსოვი, უკანასკნელი ფურცლები ქალის დღიურიდან, თარგმ. თ. ქურდოვანიძისა, თბ., „მერანი“, 2004, გვ. 71-74
32. (50) მითური შვიდი ავი სული და საბატონო „იავნანას“ შვიდი და-ძმა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXV, თბ., 2005, გვ. 276-280 (ინგლისური რეზიუმეით).
33. (51).. ერის ზნეობრივი შენახვის პრობლემა ფოლკლორსა და ვაჟა ფშაველასთან, V საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმი, 3, მასალები, თბ., 2006, გვ. 111.
34. (52). ხილულად მთხრობელი, დაგვიანებული რეკვიემი, რევაზ ინანიშვილი 80, გამომცემლობა „საარი“, თბ., 2006, გვ. 207-209.
35. (53). თითქოს პოპულარიზაციას არ საჭიროებდა, მაგრამ... , იქვე, პოეტ ცირა ქიტიაშვილთან ერთად, გვ. 184-186,
36. (54). „ბედისმწერლების“ მითური რიტუალი ჯადოსნურ ზღაპარში, - კ. კეკელიძის დღისადმი მიძღვნილი შოთა რუსთაველის ინსტიტუტისა და თსუ ერთობლივი კონფერენციის პროგრამა, 2007, 30. IV.
37. (55). მითურ მოირათა ორეულები ჯადოსნურ ზღაპარში და გმირის მომავალი, ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს 45-ე კონფერენციის მასალები, თბ., 2007, გვ. 5-6
38. (56). იმპროვიზაცია ფოლკლორში — თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის I სამეცნიერო კონფერენცია — ა. შანიძე — 120, თბ., 2007, გვ. 91-92.
39. (57). ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თემათა ვაჟა ფშაველასეული რემინისცეცია — „ი. ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა“, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, თბ., 2007, გვ. 63-65.
40. (58). ადგილობრივი ტრადიციის ასახვა ქართული და ჩრდილოკავკასიური ზღაპრის სტერეოტიპულ სტილისტურ ფორმულებში, კავკა-

- სიოლოგთა I საერთაშორისო კონგრესის მასალები, თბ., 2007, გვ. 189-192.
41. (59). ხალხური ლექსის „ხეკორძულას წყალი მისვამს“ წარმომავლობისათვის, — შალვა ნუცუბიძის 120 წლის იუბილისადმი მიძღვნილი თსუ II საფაკულტეტო სამეცნიერო კონფერენცია, თბ., 2008, გვ. 12.
  42. (60) ქორწინების მოძულე მითური დემონი ქართულ ზღაპარსა და აპოკრიფებში, ს.-ს. ორბელიანის 350 წლ. მიძღვნ. ოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს 46-ე სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ., 2008, გვ. 57-58.
  43. (61). ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თემათა ვაჟა ფშაველასეული რემინისცენცია, — „ილია ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა“, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ., 2008, გვ. 88-90 (ინგლისური რეზიუმით).
  44. (62). მაგიური ძალის სიტყვისა და ქმედების ჩაკეტვა, როგორც საკრალური რიტუალი, — II საერთაშორისო სიმპოზიუმი „ლიტერატურათმცოდნების თანამედროვე პრობლემები“, თბ., 2008, გვ. 201-203.
  45. (63). ქართული ხალხური სიტყვიერების სპეციფიკა და ყანრები, გამომცემლობა „მნიგნობარი“, თბ., 2008, 220 გვ.
  46. (64). რწმენა-რიტუალი-ლეგენდა- მოთხრობა („სამშენებლო მსხვერპლი“), — ქართული ფოლკლორი, 4 (XX), 2008 გვ. 167-179 (ინგლისური რეზიუმით).
  47. (65). მეზღაპრის მხატვრული მეტყველება 1. ეპითეტი ჯადოსნურ ზღაპარში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIX, თბ., 2008, გვ. 256-263 (ინგლისური რეზიუმით).
  48. (66). ქართულ-აღმოსავლეთ სლავური შობის რიტუალისა და სიმღერის შედარებითი ანალიზი, ეთნოლოგიური კრებული, I, თბ., 2008, გვ. 119-130.
  49. (67). ფანტასტიკური ზღაპრის ფუნქციური მრავალფეროვნება „სიბრძნე სიც-რუისაში“, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, თემატური სამეცნიერო კონფერენცია II საერთაშორისო სიმპოზიუმის ფარგლებში, 2008, გვ. 61-65 (ინგლისური რეზიუმით).
  50. (68). ალექსანდრ ბლოკი მარინა ცვეტაევას თვალთახედვით, Грузинская русистика, 4, ნიგნი 3, თბ., 2008, გვ 112-121. ანა ქურდოვანიძესთან ერთად.
  51. (69). ცხოვრებისეული თემების შემოსვლა რუსული სიმბოლისტური პოეზიის პოლიფონიაში, იქვე, 2008, გვ. 122-129, ანა ქურდოვანიძესთან ერთად.
  52. (70). ჩვენი ყოფის სევდიანი ისტორიები, „მწერლის გაზეთი“, 2009, № 6 (179).
  53. (71). შტრიხები მარინა ცვეტაევას პორტრეტისათვის (1916-1917 წწ.), Грузинская русистика, ნიგნი 4, 2009, გვ. 42-48, ანა ქურდოვანიძესთან ერთად.
  54. (72). ვაჟა ფშაველას ზღაპარი „ცრუპენტელა აღმზრდელი“, თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა, გრ. კიკნაძე — 100, თბ., 2009, გვ. 12, 15-18 ივნიისი.

55. (73). მზეთუნახავის ხატვის ზღაპრისეული ტრადიციის ათვისება-გამრავალფეროვნება „ვეფხისტყაოსანში“, ვ. ბარდაველიძე-110, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის პროგრამა, თბ., 2009, 14-15 მაისი.
56. (74) ლიტერატურული ზღაპრის ტიპები — ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს 47-ე სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ., 2009, 3-4 ივნისი.
57. (75) Границы этнического в типологическом — Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа» Тб. 2009, 25-27 июня
58. (76) ქრისტეს შობის რიტუალი და სიმღერა ქართველებსა და სლავებში — საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაქარობა“, ხულო-აჭარა, 2009, მაისი, გვ. 230-231.
59. (77) ერეკლე მეორის ამბავთა ახალი ხედვა — საქართველოს განათლების მეცნიერებათა აკადემიის უურნალ „მომამის“ დამატება, შრომები, ტ. 2 (14), თბ., 2009 გვ. 78-81.
60. (78) ადგილობრივი ტრადიციის ასახვა ქართული და ჩრდილოკავკასიური ზღაპრის სტერეოტიპულ სტილისტურ ფორმულებში, — კავკასიოლოგიური ძიებანი, 1, თბ., 2009, გვ. 682-687 (რუსული ტექსტი), გვ. 688-692 (ინგლისური რეზიუმეთი), გვ. 692-3.
61. (79) მეზღაპრის მხატვრული მეტყველება, 2. შედარება, გაპიროვნება, ჰიპერბოლა ჯადოსნურ ზღაპარში, — ლიტერატურული ძიებანი, XXX, თბ., 2009, გვ. 145-150 (ინგლისური რეზიუმეთი).

## რუსუდან ჩოლოყაშვილი

1. ზღაპარი და სინამდვილე, თბ.: „ნეკერი“, 2009.
2. კომიკური მოტივების გენეზისისთვის მითოსურ სამყაროში — III საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემების მასალები, თბ., 2010.
3. გადმოცემენი ტოტალიტარული კომუნისტური რეჟიმის შესახებ საქართველოში — საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკურსის მასალები, თბ., 2010.
4. ურთიერთდაპირისპირებული მითოსური ორი სამყარო — ფოლკლორისტა 48-ე სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ., 2010.
5. ტრაგიკული მოტივების გენეზისისთვის ზღაპარში — ფოლკლორისტა 47-ე რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები, თბ., 2009.
6. წარმართული ღვთაებების კვალი აფხაზურ ზღაპრებში — ქართული ფოლკლორი, 4 (XX), თბ., 2008.
7. ფუძეგაორმაგებული სიტყვები ზღაპრულ ეპოსში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIX, 2008.
8. მელოის მითოსური სახე ზღაპრულ ეპოსში — II საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემების მასალები, თბ., 2008.
9. მასალები „ქართული ფოლკლორის ლექსიკონისათვის“ — 39 ტერმინის განმარტება, ქართული ფოლკლორი, 4 (XX), თბ., 2008.
10. ანტისაბჭოური სიტყვიერების მასალების მოძიების მიზნები და ამოცანები. — ფოლკლორისტა სამეცნიერო რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები, თბ., 2008.
11. ამაგდარი კოლეგა — არჩილ სპარსიაშვილი, ქართული ფოლკლორი, 4 (XX), თბ., 2008.
12. მეგობრის ხსოვნას — მ. კოჭლავაშვილი, ქართული ფოლკლორი, 4 (XX), თბ., 2008.
13. მუდმივი მოძრაობა — ღვთაების სიმბოლო და მითოსური სამყაროს რიტმი, I საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ლიტ. მცოდნეობის თანამედროვე პრობლემების მასალები, თბ., 2007.
14. უძველეს რწმენათა კვალი აფხაზურ ზღაპრებში — კავკასიოლოგთა I საერთაშორისო კონგრესის მასალები, თბ., 2007.
15. ამაგდარი მეცნიერი, ფ. ზანდუკელისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 2007.
16. მივესალმები იუბილარს — გ. ჭელიძის 75 წლისთავისადმი — კალმასობა, 2007, № 1.
17. ვ. კოტეტიშვილი და ზღაპრული ეპოსი, ლიტ. ძიებანი, XXVII 2006.
18. ცხოველთა ეპოსი (მონოგრაფია), თბ., 2005.
19. უძველესი რწმენა — წარმოდგენების კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში (მონოგრაფია), თბ., 2004.
20. ჯადოსნური საგნები ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში (ცხოველური წარმოშობისა), ამირანი, კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე, XIV-XV, 2006.

21. ცხოველთა შესახებ ზღაპრების მთავარი გმირი – მელია, ქართული ფოლკლორი, 3 (XIX), 2006.
22. ჯადოსნური საგნები ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში (არაცხოველური წარმოშობისა), ლიტერატურული ძიებანი, 26, 2005.
23. ზებუნებრივი ქომაგი არსებანი ჯადოსნურ ზღაპარში, ქართული ფოლკლორი, 2 (XVIII), 2004.
24. ჯადოსნური და ნოველისტური ზღაპრების გმირთა გენეტიკური კავშირი, ლიტერატურული ძიებანი, 24, 2003.
25. ცხოველთა ეპოსის კლასიფიკაცია და სიუჟეტური საძიებელი (კუმულაციური ზღაპრები და ცხოველთა ზღაპრები), ქართული ფოლკლორი, 1 (XVII), 2002.
26. ცხოველთა ეპოსი და იგავი, ლიტერატურული ძიებანი, 23, 2002.
27. ცხოველთა ეპოსის კლასიფიკაცია და სიუჟეტური საძიებელი (ეტიმოლოგიური გამოცემები), ლიტერატურული ძიებანი, 22, 2001.
28. ჯადოსნური საგნები ზღაპრულ ეპოსში, წი, 2001. 2.
29. ზღაპარი იყო და იქნება, ომეგა, 2001, № 8.
30. სტუმრად მოსიარულე ღვთაებრივი გმირი ზღაპარში, კრიტიკრიუმი, 2001, № 4.
31. სიყვარულისა და თანადგომის იმედით (რეცენზია ზ. აბზიანიძის ზღაპარზე „ამბავი დე ლა მელასი“), „ჩვენი მწერლობა“, 2003, № 1.
32. გ. ჭელიძის საიუბილეოდ (70 წლისთავისადმი), ჟურნალი „ხელხვაი“, 2002, № 3.
33. ცხოველთა ეპოსის მხატვრული ანალიზი, ლიტერატურული ძიებანი, 20, 1999.
34. კულტმსახურების წესის დაცვა ნოველისტურ ზღაპრებში, მნათობი, 1998.
35. მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაება ნოველისტურ ზღაპარში, კლდეკარი, 1998, № 3.
36. ზღაპარი „ნიქარა“ და მისი გენეტიკური საფუძველი, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1998, № 2.
37. სამი დის მოტივი და უძველესი რწმენა-წარმოდგენები ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1996, № 1-6.
38. მზეთუნახავის, მზეჭაბუკისა და გველეშაპის ფუნქცია ჯადოსნურ ზღაპარში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1993, № 3-6.
39. თეთრი, წითელი და შავი ფერების სიმბოლიკისათვის ქართულ მითოლოგიურ პოეზიაში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1992, № 5-6.
40. უძველესი რწმენის კვალი ცხოველთა ეპოსში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1991, № 5.
41. დრაკონი, კალმასობა, 2000, № 1.
42. ფოლკლორისტა შემოდგომა, ხელხვაი, 2000, № 2.
43. ჟურნალი „ხელხვაი“, ხელხვაი, 2000, № 2.
44. ამავდარი მეცნიერი (ა. ცანავას 80 წლისთავისადმი), კალმასობა, 1999, № 4.
45. „მელია და მენისქვილე“ და მისი ადგილი ზღაპრული ეპოსის ქვეყანრებში, ქართული ფოლკლორი, 13, 1983.



46. კუმულაციური ზღაპრები, ქართული ფოლკლორი, XV, 1985.
47. ეტიოლოგიური გადმოცემები, ქართული ფოლკლორი, XIV, 1984.
48. ცხოველთა ზღაპრის შესწავლის ისტორია, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, № 4.
49. პირველყოფილი რწმენის კვალი ჯადოსნურ ზღაპარში, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, 1982.
50. ცხოველთა ზღაპრის პერსონაჟის გაგებისათვის, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1981, № 3.
51. ზღაპრული ეპოსის გმირი და მისი პროფესიები, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები, 2005.
52. „იმქვეყნად“ ნამყოფობის სიკეთე ზღაპრის გმირისათვის, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები, 2000.
53. მესაქონლეობის ღვთაება ზღაპრულ ეპოსში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1999.
54. მოღალატე ცოლის მოტივი ნოველისტურ ზღაპრებში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1998.
55. ზღაპარი „თხა და ვენახი“ და აგრარული ღვთაება, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1996.
56. მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაება ზღაპრებში ცხოველთა მონაწილეობით, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1995.
57. მინათმოქმედების მოტივი ცხოველთა ეპოსში. ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თ., 1994.
58. რთული დავალების შესრულება ზღაპარში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1993.
59. სკნელთა შორის მიმოსვლის საშუალებები ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარში. ფოლკლორისტთა სამეცნიერო რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, თ., 1991.
60. ქალის ხესთან დაკავშირების მოტივი ჯადოსნურ ზღაპარში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1989.
61. სამმაგობა სამი დის ციკლის ზღაპრებში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1988.
62. მელიის სიუჟეტი ცხოველთა ზღაპარში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1982.
63. დაბადებისა და სიკვდილის სიმბოლოები ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ახალგაზრდა მეცნიერ-ფილოლოგთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1982.
64. ზღაპრის ადრინდელი ფუნქციის ზოგიერთი საკითხი, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1980.
65. უმცროსი ძმა ჯადოსნურ ზღაპრებში, ფოლკლორისტთა რესპუბლიკური კონფერენციის თეზისები, 1978.

## მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური

1. მ. ხუხუნაიშვილი, ყოფილი ელემენტები ჯადოსნურ ზღაპრებში ქართული და ესპანური მასალების მიხედვით, პედაგოგიური ინსტიტუტების შრომების კრებული, თბილისი, 1974.
2. მ. ხუხუნაიშვილი, ჯადოსნური ზღაპრების შედარებითი შესწავლისათვის, ჟურნალი „ქართული ენა და ლიტერატურე სკოლაში“, № 3, 1975.
3. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, „ეთერიანის“ მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, ტ. 19, 1998.
4. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, აბესალომის დედისა და დების მითოსური ძირების შესწავლისათვის „ეთერიანში“, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. 20, 1999.
5. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ქართული ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟთა მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. 21, 2000.
6. ქართული ჯადოსნური ზღაპრის მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. 23, 2002.
7. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ამირანის თქმულების ზოგიერთი ეპიზოდის მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. 24, 2003.
8. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. 25, 2004.
9. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ამირანის თქმულებისა და „კალევალას“ ეპოსის მითოსური პარალელები, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. 25, 2005.
10. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ამირანის თქმულების ზოგიერთი მოტივის შესწავლისათვის, ქართული ფოლკლორი, ტ. 1(17), შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2002.
11. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ქართული ფოლკლორი, ტ. 2(18), 2004.
12. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ამირანის მშობლების მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ქართული ფოლკლორი, ტ. 3(19), 2006.
13. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ესპანური ზღაპრები, შესავალი, ესპანური ზღაპრების სიუჟეტთა საერთაშორისო ინდექსი აარნე-ტომპსონის ზღაპრების სიუჟეტთა საერთაშორისო საძიებლის შესაბამისად, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2009.
14. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ბასკური ზღაპრები და გადმოცემები, შესავალი, ბასკური ზღაპრების სიუჟეტთა საერთაშორისო ინდექსი აარნე-ტომპსონის საერთაშორისო საძიებლის შესაბამისად, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2010.
15. მ. ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური, ქართული სამზარეულო (ტრადიცია), ყოველკვარტალური სამეცნიერო-საგანმანათლებლო საერთაშორისო ქართულ-თურქული ჟურნალი „ახალი ხიდი“, № 3, თბილისი, 2004 (ქართულ და თურქულ ენებზე).

16. მ.ხუხუნიანი-ნიკლაური, ქართული გამოცანების სტრუქტურული შესწავლისათვის, ქართული ფოლკლორი, 5/21/, 2010.
17. .Khukhnaishvili-Tsiklauri, On Genetic Roots of Tamar According to Folklore Materials, Bulletin of the Georgian Academy of Sciences, volume 160, number 2, September-October Tbilisi, 1999.
18. Meri Tsiklauri and David Hunt, The Structure and Use of Charms in Georgia , the Caucasus, International Research on Verbal Magic- Charm, Charmers and Charming, Palgrave, Macmillan, London, 2009.

## თემურ ჯაგოდნიშვილი

1. პეტრე მირიანაშვილი ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიის სივრცეში, ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 48, 2-3 ივნისი. 2010.
2. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი: ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 47. მიეძღვნა მიხეილ ჩიქოვანის 100 წლისთავს, ლიტ. ინსტიტუტის გამომცემლობა, "XX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ფოლკლორისტიკის ზოგიერთი ტენდენციის შესახებ", 2009.
3. აკად. სერგი ჯიქიას საიუბილეო სამეცნიერო კონფერენცია (ახალციხე); „XX ს. ქართული ფოლკლორისტიკის 20-30-იანი წლების ტენდენციები“, 2009.
4. XXს. 20-30-იანი წლების ქართული ფოლკლორისტიკის ზოგიერთი ტენდენციის შესახებ აკად. ს.ჯიქიას 110 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალათა კრებული ქაახალციხე, 2009. იბეჭდება
5. XX ს. ქართული ფოლკლორისტიკის 20-30-იანი წლების ტენდენციები აკად. სერგი ჯიქიას საიუბილეო სამეცნიერო კონფერენცია (ახალციხე) 2009.
6. ხალხური ლექსის „ხეკორძულას წყალი მისვამს“ გაგებისათვის საქ. განათლების მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ „მოამბის“ დამატება, შრომები, ტ.11,თბ., 2008, გვ.169-171.
7. ხალხური ეპოსის კვლევის კონცეპტუალური მოდელები კრებ. ქართული ფოლკლორი, 4(XX), ლიტ. ინსტ. გამომცემლობა, თბ., 2008, გვ.236-257.
8. XIX ს. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიიდან, „ლეგია და კომპანიის“ უნივერსიტეტის შრომები, ტ. I, 1996, გვ.56-71.
9. „ნიკო მარისა და ივანე ჯავახიშვილის ურთიერთობის ერთი ასპექტი თანამედროვე ქართული საზოგადოებრივი ცნობიერების პრიზმაში“ სამეცნიერო ჟურნალი „ხელისუფლება და საზოგადოება“, № 3 (7), ტ. II, 2008, გვ.73-82.
10. ფოლკლორისტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 46, 18-19 ივნისი, 2008წ.; მიეძღვნა სულხან-საბა ორბელიანის 350 წლისთავს, ლიტერატურულ ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბ., „ერეკლეს ეპოსის“ ტექსტის ლინგვისტიკა (სტრუქტურის გაგებისათვის), 2008, გვ. 17-18.
11. თანამედროვე ქართული ფოლკლორისტიკის ზოგიერთი ტენდენციის შესახებ კრებული: „კავკასიოლოგთა პირველი საერთაშორისო კონგრესის მასალები“, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ., 2007, გვ.230-231.
12. ქართული ფოლკლორული ტექსტების ძირითადი გამოცემები კრებული: „მნიგნობარი“, 07, თბ., 2007, გვ.125-139.

13. ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებასთან აკაკის სიახლოვის ერთი ასპექტისათვის წიგნში: „აკაკის კრებული“, თსუ გამომცემლობა, 2005.
14. „რეცენზიის მაგიერ“ ხასო ხანგოშვილის წიგნში: „ქისტები“, 2005.
15. „ერეკლეს ეპოსი“ ( მონოგრაფია ), ტექნიკური უნივერსიტეტი, 2005.
16. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორია, XIX საუკუნე, ტ. I, მონოგრაფია თსუ გამომცემლობა, 2004.
17. ქართული ხალხური სიტყვიერების სწავლების ერთი ასპექტი საქ. განათლების მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ „მომამის“ დამატება, შრომები, ტ. I, 2001.
18. დიდი მწიგნობრის მეცნიერული თვალთახედვის ერთი ასპექტისათვის სტუ ჰტფ-ის შრომები (ისტორიულ-ფილოლოგიური სერია), ტ. II (2), 2000.
19. ბერი კაცი ვარ, ნუ მამკლავ (მონოგრაფია), „მეცნიერება“, 1990.
20. ნიკო მარი და ქართული ფოლკლორისტიკა კრებულში „აკადემიკოსი ნიკო მარი-120“, თბილისი, „მეცნიერება“, 1989.
21. რაფიელ ერისთავის ლექსიკოგრაფიული და ლექსიკოლოგიური ინტერესები კრებული „მწიგნობარი“, 1988.
22. გიორგი წერეთლის ფოლკლორისტული შეხედულებები კრებული „რუსთავის ჩირაღდნები“, თბ., 1988წ.
23. რაფიელ ერისთავი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები. წინასიტყვაობა, შენიშვნები კომენტარები, გამოსაცემად მომზადება. გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986.
24. ნ. მარი და ქართული ფოლკლორისტიკის ზოგიერთი საკითხი ჟურნალი „მაცნე“ (ენისა და ლიტ. სერია) , № 2, 1986.
25. ისტორიული სკოლა ფოლკლორისტიკაში (თ. ბენფეიდან ვ. კელტილამდე) კრებული „ქართული ფოლკლორი“, XVI, 1986.
26. ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან (მონოგრაფია), გამომცემლობა „მეცნიერება“ 1986.
27. გ. წერეთელი, როგორც ფოლკლორისტი თეზისები, ფოლკლორის საკოორდ. საბჭოს XXV სამეცნ. კონფერენცია 1986, 6-7/II.
28. რაფიელ ერისთავი (მონოგრაფია), მონოგრაფია გამომცემლობა „ნაკადული“, 1986.
29. ერთი ხალხური რწმენა-წარმოდგენის შესახებ აღმანახი „რუსთავის ჩირაღდნები“, 1985, № 7.
30. XIX საუკუნის ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორიიდან კორპორაცია „ლეგია და კომპანიის“ უნივერსიტეტის შრომები, ტ. I, ქართულ-რუსული ფოლკლორისტული ურთიერთობები XIX საუკუნეში (რუსულ ენაზე), თბ., გამომც. „მეცნიერება“, 1985.
31. ფ. მახარაძე და მარქსისტული წანამძღვრება XIX საუკუნის ქართულ ფოლკლორისტიკაში თეზისები, ფოლკლორის საკოორდ. საბჭოს XXIV სამეცნ. კონფერენცია 1985, 6-8/II.
32. მელიტონ კელენჯერიძე და ხალხური პოეზია აღმანახი „განთიადი“, 1985, № 5.
33. ქართველ რომანტიკოსთა ფოლკლორისტული ნაზრევი ჟურნალი „მაცნე“ (ენისა და ლიტ. სერია) № 3, 1985.

34. ღვანლი რაფიელ ერისთავისა, ჟურნალი „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, № 3, 1984.
35. საინტერესო გამოკვლევა ვაჟა-ფშაველას შესახებ, ჟურნალი „მნათობი“, 1983, № 12.
36. ვაჟა და სამონადირეო მითოსი თეზისები, ფოლკლორის საკოორდ. საბჭოს დუშეთის სექტორი I სამეცნიერო კონფერენცია, 1982 10. 06.
37. სიკვდილის მითოსური გააზრება ხევსურულ პოეზიაში აღმანახი „რუსთავის ჩირაღდნები“, 1981წ, № 6.
38. რაფიელ ერისთავი და ხალხური შემოქმედება მონოგრაფია „მეცნიერება“, 1979.
39. აკაკი წერეთლის „მედიას“ ხალხურობის შესახებ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი „მაცნე“ (ენისა და ლიტ. სერია) № 1, 1978წ.
40. ბუნების ხილვის საკითხი ხევსურულ პოეზიაში აღმანახი „რუსთავის ჩირაღდნები“, 1978, № 5.
41. რაფიელ ერისთავის ფოლკლორულ-შემკვრებლობითი მუშაობის ისტორიიდან, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი „მოამბე“ № 3, 1975.
42. რაფიელ ერისთავის ლირიკის ხალხური ბუნება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი „მაცნე“ (ენისა და ლიტ. სერია), № 4, 1975.

ქართველ ფოლკლორისტთა შრომების ბიბლიოგრაფიული საძიებლის (1980-2010 წწ.) მეჭდვა გაგრძელდება „ქართული ფოლკლორის“ №6(XXII).

## სარჩევი

### მითი, რიტუალი, სიმბოლო Myths, Rituals, Sumbpls

- ქეთევან სიხარულიძე** 5  
ერთი უცნობი მითისა და მასთან  
დაკავშირებული რიტუალის რუდიმენტები  
კავკასიელთა ფოლკლორში  
**Ketevan Sikharulidze**  
Rudiments of unknown myth and ritual in the  
Caucasian folklore
- ოთარ ონიანი** 11  
ამირანის მამის ვინაობის პრობლემა  
სვანური ვარიანტების მიხედვით  
**Otar Oniani**  
On the Personality of Amirani's Father  
according to the Versions from the Svan Folklore
- ხათუნა თავდგირიძე** 35  
მითოსური სიმულაციები. სანყისი სიმულაციები  
**Khatuna Tavdgiridze**  
Mythical Simulations. Initial Simulations
- ნინო სოზაშვილი** 58  
საბრძოლო საშუალებათა  
სახისმეტყველება „ამირანიანში“  
**Nino Sozashvili**  
Weapon Facial Speech in „Amiraniani“
- ნინო ბალანჩივაძე** 73  
ზნეობრივი პრობლემების ასახვა ქართულ მითოსში  
**Nino Balanchivadze**  
Moral Problems in Georgian Mythology
- ქეთევან ელაშვილი** 81  
ქართული წარმართული ცნობიერების  
ერთი ორაზროვნება  
**Ketevan Elashvili**  
“Doublethinking” in Georgian Pagan Phylosophy

ფოლკლორი და ლიტერატურა  
Folklore and Literature

- თეიმურაზ ქურდოვანიძე** 88  
მითური ძღვევამოსილების გაყოფიერება  
რეალისტურ გარემოში  
(გველეშაპის სახე ვაჟა ფშაველას  
მოთხრობაში „ნაპრალნი“)
- Teimuraz Kurdovanidze**  
Loss of the mythical powerty in real conditions  
(Image of dragon in Vazha Pshchavelas story „Fissures”)
- ნესტან რატიანი** 94  
სიტყვა „არაბის“ ორაზროვნება  
(ქართული ჯადოსნური ზღაპრებისა და  
„ვეფხისტყაოსანის“ მიხედვით)
- Nestan Ratiani**  
The Ambiguity of the Word “Arab”  
(According to Georgian Folk-tales and  
“The Knight in the Panther’s Skin”)
- მერაბ ღალანიძე** 102  
რუსთველის მითოსი
- Merab Ghaghanidze**  
Myth of Rustveli
- ეკა ჩხეიძე** 116  
თევდორე მღვდლის მხატვრული სახე  
თანამედროვე ქართულ პროზაში
- Eka Chkheidze**  
Interpretation for St. Tevdore Character in  
Georgian Prose
- ეთერ ინჭკირველი** 121  
ბიბლიური სარას სახე ქართულ ფოლკლორში
- Eter Intskirveli**  
Characteristic sketch of Biblical  
Sara in Georgian Folklore
- დალილა ბედიანიძე** 129  
გიორგი კეკელიძის პოეზია და ფოლკლორი
- Dalila Bedianidze**  
Giorgi Kekelidze’s Poetry and Folklore



ზღაპართმცოდნეობა  
Folk Tale Study

- ბელა მოსია** 138  
მეგრული ზღაპრის თავისებურებები  
**Bela Mosia**  
Singularity of Mengrelian Fairy Tales
- ირმა ყველაშვილი** 144  
მეტაფორული სიბრძნისმეტყველება  
ხალხურ პროზაში  
**Irma Kvelashvili**  
Metaphors in Folkloristic

ბალადა  
Ballade

- ტრისტან მახაური** 150  
სარწმუნოებრივ-მითოლოგიური ბალადები  
**Trastan Makhauri**  
Religious-Mythological Ballades

ლეგენდა  
Legends

- ხვთისო მამისიმედიშვილი** 158  
წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი  
ქართულ ფოლკლორში  
**Khvtiso Mamisimedishvili**  
St. Maximus the Confessor in Georgian folklore
- მარინე ტურაშვილი** 168  
ხალხური ლეგენდები ზეპირ ისტორიებში  
**Marine Turashvili**  
Popular Legends in the Oral History

პოეზია  
Poetry

- მარიამ ბაკურიძე 174  
თუშური საქორწილო ტრადიციის  
ზოგი თავისებურების შესახებ  
**Bakuridze Mariam**  
On the Marriage Traditions in Tusheti

გამოცანა  
Riddle

- მერი ხუხუნიანი-ნიკლაური 179  
ქართული გამოცანების  
სტრუქტურული შესწავლისთვის  
**Meri Khukhunaishvili-Tsiklauri**  
Structural Analysis of the Georgian Riddles

შელოცვები  
Exorcism

- ლია წერეთელი 186  
ხარება და მისი იკონოგრაფიული  
სახისმეტყველება შელოცვებში  
**Lia Tsereteli**  
Annunciation and its Iconographic  
Tropology in Magic Spell

ფოლკლორისტიკის ისტორია  
The History of Folkloristics

- რუსუდან ჩოლოყაშვილი 192  
შალვა ნუცუბიძე — „ამირანიანის“ მკვლევარი  
**Rusudan Cholokashvili**  
Shalva Nutsibidze the Researcher of “Amirani”

**თემურ ჯაგოდნიშვილი** 203  
პეტრე მირიანაშვილი ქართული  
ფოლკლორისტიკის ისტორიის სივრცეში  
**Teimuraz Jagodnishvili**  
Petre Mirianashvili in the space of  
Georgian folklore history

**შოვნა კვანტალიანი** 214  
ზეპირსიტყვიერების კომპლექსურად შესწავლის  
ცდები კრებულში — „ძველი საქართველო“  
**Shovna Kvantaliani**  
Attempt of Complex Studyng of Oral Cretivity on the  
Collection ”The Old Gergia”

**გამოხმაურება, რეცენზია**  
**Review**

**თემურ ჯაგოდნიშვილი** 228  
ფიქრია ზანდუკელის ხსოვნის წიგნი  
**Teimuraz Jagodnishvili**  
**Book in memory of Pikria Zandukeli**

**ელენე გოგიაშვილი** 239  
ოსური თქმულებების უახლესი გამოცემა

**ოთარ ონიანი** 243  
საინტერესო ნაშრომი ზოგად ფოლკლორისტიკაში  
(ზღაპართმცოდნეობა)  
**Otar Oniani**  
**Interesting Work in General Folkloristic**

**მემორია**  
**Memoria**

**ზურაბ კიკნაძე** 256  
გიორგი შარაშიძე (1930-2010)

ქართველ ფოლკლორისტთა შრომების ბიბლიოგრაფიული  
საძიებელი  
(1980-2010)

**Table of Contents of Georgian Folklorist's Works**

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| ელენე გოგიაშვილი           | 261 |
| თეიმურაზ ქურდოვანიძე       | 267 |
| რუსუდან ჩოლოყაშვილი        | 271 |
| მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური | 274 |
| თემურ ჯაგოდნიშვილი         | 276 |