

Ведение дискуссий на основе фольклорных текстов представляется одним из наиболее продуктивных способов включения иностранных студентов в языковую картину мира изучаемого языка.

Литература:

Аниксин 1987: Аникин В.П. *Сказки народов мира. Русские народные сказки.* Том 1. М., «Детская литература», 1987.

Ахметова ... 2015: Ахметова Н.А., Арыпбекова Д. Д. *Обучение аргументативному общению на русском языке студентов в полилоге-дискуссии.* <http://arch.kyrlibnet.kg/uploads/KNUAHMETOVAN.A.,ARYPBEKOVAD.D.2015-4.pdf>

Баско: Баско Н.В. *Приёмы семантизации пословиц и поговорок при обучении иностранцев русскому языку.* http://www.philol.msu.ru/~slavphil/books/jsk_03_07basko.pdf

Вильтовская: Вильтовская А.А. *Дискутивные упражнения при обучении иностранных учащихся русской речи.* elib.bsu.by › handle › simple-search

Крючкова ... 2009: Крючкова Л.С., Мощинская Н.В. *Практическая методика обучения русскому языку как иностранному.* М., 2009.

Русские ... 2014: *Русские волшебные сказки. Пособие по чтению. Международный культурно-просветительский союз «Русский клуб».* Тбилиси: 2014. russianclub.ge

Eka Chikvaidze

Georgia, Tbilisi

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

Khvtiso Mamisimedashvili

Georgia, Tbilisi

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Folkloric legends and Georgian hagiography

Christian culture has been spread in Georgia since the 1st century, primarily through oral means (this can be proved by the folk legends of the early centuries saints – Barbara, Kvirike, Saint George, Basil the Great, Maximus the Confessor, or, on the contrary – the evil spirit – Sa-

mail, which differs from the literary versions, although we're still lead to the literary grounds with general signs). However, novels preserved by oral transmission have been gaining ground in Georgian literature in a literary way since the fourth century. Accordingly, it is clear that literary hagiographical narration differs from folklore. At the same time, it is interesting and noteworthy how folklore and literary narration developed on the background of coming from a common source. However, as a preliminary conclusion, it can be said that the main basis and starting point for distinguishing between the causes and consequences of the two types of literary narration are their different penetration ways – orally and literary. Because one is the result of the free approach (A separate issue is which beliefs are synthesized by folklore layer), and the second – of the meticulous precision.

Key words: Christian culture, hagiographical narration, folklore layer.

ეკა ჩიკვაიძე

საქართველო, თბილისი

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ხვთისო მამისიმედიშვილი

საქართველო, თბილისი

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ფოლკლორული გადმოცემები და ქართული

ჰაგიოგრაფია

მასებში ბეჭდური ლიტერატურის შეღწევამდე (ან სანამ ტელევიზია და რადიო საპატო ადგილს დაიკავებდა საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებაში) ხალხში დაგროვილი ცოდნის გადაცემის ძირითად საშუალებას ფოლკლორული შემოქმედება წარმოადგენდა. ზეპირსიტყვიერების ტრადიციამ თითქმის ჩვენს დრომდე მოაღწია, რაც მხატვრული შემოქმედების ზეპირად შესრულებას, ზეპირად გადაცემასა და დამახსოვრებას გულისხმობდა.

თანამედროვე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ხშირად ვაწყდებით შეხედულებას იმის შესახებ, თითქოს ხალხურ სიტყვიერებაში ასახული რელიგიურ-მითოლოგიური მოტივები და სიუჟეტები არის ქრისტიანობამდელი და წინ უსწრებდა ქართული ლიტერატურის წარმოშობას. იმ მკვლევრებს, რომლებიც ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში მხოლოდ წარმართულ მოტივებსა და სიუჟეტებს ხედავენ, ავიწყდებათ, რომ ქართული ფოლკლორის ძირითადი ფონდის ჩანაწერები არის უაღრესად ახალი. კერძოდ, ქართული ხალხური ტექსტების სისტემური ჩაწერა მხოლოდ XIX საუკუნის II ნახევრიდან დაიწყო. აქედან გამომდინარე, ჩვენ არ გვაქვს არანაირი ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ რა სახის იყო ქართული ფოლკლორი და მისი ჟანრული სისტემა, დავუშვათ, V-X, XI-XV, თუნდაც XVI-XVIII საუკუნეებში. დანამდვილებით არ ვიცით, რა სიუჟეტები და მოტივები იყო წამყვანი იმ პერიოდის ფოლკლორულ შემოქმედებაში, რა ტიპის პერსონაჟები მონაწილეობდნენ და სხვ. ამის შესახებ მხოლოდ ვარაუდების გამოთქმა შეგვიძლია. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, უნდა გავიზიაროთ ა. დანდესის (Alan Dundes) თვალსაზრისი, რომ ფოლკლორი კაცობრიობასავით ძველია, რადგან ხალხურ ტექსტებში, ახალთან ერთად, ვაწყდებით უხსოვარი დროიდან მომდინარე ელემენტებს. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ ხალხური ტექსტები მაინცადამაინც ისტორიული რაკურსით უნდა განვიხილოთ. პირიქით, საკითხის „ისტორიულობა“ პირობითია ფოლკლორში, რადგან ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ზეპირ, არადოკუმენტურ შემოქმედებასთან და ზოგჯერ, შეიძლება, უძველეს პერიოდში შექმნილი ფოლკლორული ნაწარმოები დატვირთული იყოს სრულიად ახალი, ინოვაციური ელემენტებით, ხოლო გვიანდელ პერიოდში ჩამოყალიბებული ხალხური ტექსტი ზეპირ მეხსიერებაში დაცული არქაული მოტივებითა და ელემენტებით შეივსოს.

მართალია, თითქმის შეუძლებელია ფოლკლორულ ნაწარმოებთან სიძველეზე კონკრეტული მსჯელობა, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: კომპარატივისტული ანალიზით ფოლკლორულ ტექსტებსა და აგიოგრაფიულ ძეგლებს შორის შესაძლებელია საერთო სიუჟეტებისა და მოტივების დადასტურება. ტრადიციული ელემენტები ხალხურ გადმოცემებსა და აგიოგრაფიულ ტექსტებში

შეიძლება სხვადასხვა მიზნით იყოს გამოყენებული, მაგრამ მათ შორის იდეოლოგიური სიახლოვე მაინც აშკარაა. ამ ტიპის მსგავსებებსა და პარალელებზე მიუთითებს ქართულ ფოლკლორში სალოცავის დაარსებასთან დაკავშირებული ზებუნებრივი ნიშნები; ნათლის სვეტის საერთო სახე-სიმბოლო აგიოგრაფიასა და ქართულ მითოსში; წმინდა მამათა და კულტის მსახურთა გარეგნობასთან დაკავშირებული საკრალური ნიშნები; მირონმდინარი ხის მოტივი ფშავ-ხევსურულ გადმოცემებსა და აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკურ ძეგლებში; ასევე, ესქატოლოგიური მოტივები, ღვთის რჩეულთა ხილვები, გამოცხადებები და სხვ.

ჰიეროფანიის ელემენტებით მდიდარია ჯვარ-ხატთა და სალოცავთა დაარსებასთან დაკავშირებული ფოლკლორული გადმოცემები, რომელთა მიხედვით, „მორიგე ღმერთი და მფარველი ჯვარ-ხატები წარმართავენ ტრადიციული საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებას და, რაც მათ ირგვლივ ხდებოდა, იყო მორიგე ღმერთისა და ღვთისშვილების საყმოს ცხოვრებაში ჩარევის შედეგი“ (მამისიმედიშვილი 2017: 6). ჯვარ-ხატთა და სალოცავთა დაარსების შესახებ ზებუნებრივი ნიშნები დასტურდება როგორც ხალხურ გადმოცემებში, ისე აგიოგრაფიულ ძეგლებში. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თითქმის ყველა სალოცავის დაარსებას წინ უძღვის სასწაული, რომლებსაც გადმოცემები ხან ციური და ხან ხთონური მითოლოგიური მოდელებით წარმოგვიდგენს. ხალხურ ტექსტებში ამ ტიპის სიუჟეტებია: იფნის ამოსვლა კერიაში; ჯაჭვ-საკვიდელზე ჩამოსული გველის მიერ ოჯახის ამოწყვეტა; ციდან საგნების ცვენა; ხარის, მტრედის და ყორნის მიერ საკრალური სივრცის აღმოჩენა (კვიციანი 2016: 30-56). ერთ-ერთი ხალხური გადმოცემის მიხედვით, დავით მეფე გელათის ტაძარს აშენებს იქ, სადაც ზეციდან ზარების რეკა ესმის (სიხარულიძე 1961: 67). უნდა ვიფიქროთ, რომ ზარების რეკა მეფეს ზეციური ლიტურგიის დაწყებას ამცნობს და სწორედ იმ ადგილზე უნდა აშენდეს ტაძარი, რომელიც აღიმართება, როგორც ცისა და მიწის კავშირის ხილული გამოხატულება.

აგიოგრაფიულ თხზულებებშიც ეკლესიის მშენებლობას წინ უძღვის ღვთიური გამოცხადება ან ზებუნებრივი სასწაული. აღნიშნული მოტივი სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობასთან დაკავშირებით დასტურდება „მოქცევაი ქართლისაის“ შატბერ-

დულ-ქელიშურ ვერსიებსა და ნიკოლოზ გულაბერიძის „სვეტიცხოვლის საკითხავში“. ეკლესია-მონასტრების დაარსებასთან დაკავშირებული ღვთაებრივი სასწაულებით განსაკუთრებით მდიდარია „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. ბასილი ზარზმელი აგიოგრაფიულ თხზულებაში მოგვითხრობს ზარზმის სასწაულის შესახებ, „თუ ვითარ შემსგავსებული სახელი ეწოდა ზარზმა ერთა მიერ, სასწაულთა საკვირველთა ზარგანხდილთა“ (მწერლობა 1989: 664). ასევე მამა მიქაელი ურჩევს მშა სერაპიონს, „ბაბაას“ გამხმარი რტო დარგოს და თუ ის განედღდება, იმ ადგილას მონასტერი ააშენოს (მწერლობა 1989: 664). ამავე თხზულების მიხედვით, ეკლესია შენდება იქ, სადაც „კანდელი იგი იოვანესი ბრწყინვიდა ვიდრე შუასამხრამდე, რამეთუ ესე განგებულებად იყო საღმრთოდ, რადთა არა სწრაფით, არამედ ფრიად შევნიერად ჟამსა თვისსა აღეშენოს საყდარი მაღალსა მას ადგილსა“ (მწერლობა 1989: 661). გიორგი მერჩულის მიხედვით, მამა გრიგოლსა და საბას ჰქონდათ ღვთაებრივი ხილვა იშხნის თავდაპირველი დიდებულების შესახებ, ხოლო ხანძთის ეკლესია შენდება იქ, სადაც ჯუედიოსმა, „არა თუ ძილსა შინა, არამედ ცხადად“ იხილა ნათლის ღრუბელი, „ვითარამცა სახედ ეკლესიისა... და სულნელებად დიდძალი გამოვიდოდა მიერ ღრუბლით“ და ესმა ნეტარ ბერს, რომ იმ ადგილზე უნდა აშენებულიყო წმინდა ეკლესია გრიგოლ მღვდლის ხელით (მწერლობა 1989: 532).

ნიშანდობლივია, რომ ქვიშხეთის თემის სოფლების ხალხურ მეტყველებაში ტაძრის, საყდრისა და, ზოგადად, სალოცავის სინონიმი არის „სასწაული“, რადგან სალოცავის დაარსება ხალხური იმაგინაციის მიხედვით სასწაულსა და ზებუნებრივ ნიშნებს უკავშირდება. ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების მიხედვით, წმინდა მამები მონასტრებსა და ეკლესიებს ღვთიური გამოცხადებისა და ზეციური სასწაულის გარდმოვლენის ადგილზე აგებენ. როგორც აგიოგრაფიული ნაწარმოები მოგვითხრობს: „პოონ, მივიდეს რად, სასწაული იგი და მუნ ხელ ყონ აღშენებად მონასტრისად“ (მწერლობა 1989: 643).

აგიოგრაფიულ ტექსტებსა და მითოლოგიურ გადმოცემებში ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საერთო სახე-სიმბოლო არის ნათლის სვეტი. ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ „ნათლის სვეტი“ უფლისჩენაა,

ჭემმარიტების ნათლად გამოზრწინებული უფლის სიტყვაა, „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ პერსონაჟების სულიერი სრულყოფილების, მათი ღვაწლის საქვეყნოდ დამამოწმებელი. სიმბოლოურად, იგი „იაკობის კიბეა“ მოწამის ცადადმეცანებელი. „ნათლის სვეტი“ მეუდაზნოე მამათა სამოღვაწეო ასპარეზის განმსაზღვრელი და მათი გზის წინამძღვარია, მსგავსად იმ ღრუბლის სვეტისა, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს უდაზნოში აღთქმული ქვეყნისაკენ მიუძღოდა. წმ. მამები, გიორგი მერჩულეს თქმით, არიან „სუეტნი შეურყეველნი, ვითარცა განმტკიცებულნი და უცემელად სუეტნი ცათანი“ (მწერლობა 1989: 584).

აგიოგრაფთა მიერ გამოიკვეთება სვეტის არსი, კონკრეტულად, „სვეტად“ წოდების საფუძველი – „ღრუბლის სვეტი“, „ცეცხლის სვეტი“, „ნათლის სვეტი“, „ცხოველმყოფელი სვეტი“, „ჭემმარიტების სვეტი“, „მოთმინების სვეტი“ და სხვ. მათგან პირველი ოთხი ისევე, როგორც ხალხურ ტექსტებში, ღვთისჩენისა და ჰიეროფანიის ნიშან-სვეტია, ხოლო „ჭემმარიტების სვეტი“ და „მოთმინების სვეტი“ სრულყოფილების გზაზე შემდგარი პიროვნების „ნათლის სვეტთან“ მიახლების მიმანიშნებელი.

ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებაში „საკითხავი სუეტისა ცხოველისად, კუართისა საუფლომსა და კათოლიკე ეკლესიისად“ კათალიკოსი იმთავითვე განმარტავს „სამსახოვნების“ ქების მიზანს: „...სამარადისოდ ნათელმყოფელად ყოველთა ნათელთა უხეშთაესსა მას ნათელსა კუართსა ზედა მცსნელისა მაცხოვარისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა... ვადიდებთ“. ის აწესებს დღესასწაულს და აწესებს სწორედ ამ სამსახოვნების ჩენის, უფლისჩენის გამო. აქვე განმარტავს „ძველი დღეთას“, რომელსაც ნათლის სვეტს უკავშირებს (აქვე ძალიან საინტერესოდ შემოაქვს სამაილის ძღვევის საკითხიც. როგორც სამაილს და ისე ზოგადად ბიბლიურ არქეტიპებს უხვად ვხვდებით ქართულ ფოლკლორსა თუ მითოსურ წარმოდგენებში და აქ არ შევეხებით) (ჩიკვაიძე 2009: 231).

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათაგან განსხვავებით, ნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავში“ მოგვითხრობს, რომ ეკლესიის ასაგებად ნაძვები მოკვეთეს და „შემზადეს შუდნი სუეტნი ეკლესიისანი. ხოლო ექუსნი იგი უკუე სუეტნი აღმართნეს, სადაღა ინება ადგილმან თვს-თვსად, ხოლო უდიდესი იგი სუ-

ეტი, რომელი იყო უფროდ მათ სხუათასა, საშუალ ეკლესიისა აღსამართებლად განაწესეს“ (გულაბერისძე 2008: 28). ნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავსა“ და „საგალობელში“ საკვირველმოქმედ და სასწაულებრივად აღმართულ სვეტს სხვადასხვაგვარი ეპითეტებით ამკობს: „ცხოველი სვეტი“, „სუეტი იგი ნათლისაა“, „სუეტი ესე წმიდაა, განმანათლებელი და ნათელმყოფელი“, და სხვ. „პირველითგან შესწავებული, სასწაულებითა და ნიშმრავლობითა ფერად-ფერადითა განმშუენებული“, „გოდოლი, შემცუელი ნათლისა თვალშუედგამისა“, „სვეტი ნათლისა ეთერცისკროვნებით განმანათლებელი“, „სვეტი ღვთივბრწყინვალე“, „სუეტი, ეკლესიის სამკაული და ჩვენდა სასო“, „მზის უბრწყინვალესი და ეთერისა ხილვასა უაღრესი, ცისკრისა და ელვის ნათელთა უჩინო მქმნელი, კაცობრივითა ჳელთაგან შეუხებელი და განუცდელი“, „ებგური და მცველი ჩუენი“, „სასომ და ზღუდღჳ ქართველთა ნათესავისაა“, „ბრწყინვალეა გამოუთქმელი“, „ნათელსა მზისასა უფერულმყოფელი და სხივთა მისთა უოვლად უჩინომყოფელი“, „ყოვლადწმინდა“, „მზედაუვალი“, „სანატრელი“, „საღმრთო“, „თანამზრახველი და მესაიდუმლე მოსესი“, „წინამბრძოლი უძლეველი“ და ა.შ. სვეტი ცხოველი და სვეტი ნათლისა გაიგივებულია (გონჯილაშვილი 2012: 75).

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „მრქვა მე: – მიხედე ბერთას ზედა და იხილე ხილვა დიდებული“ და „ვხედევდ სვეტსა ნათლისასა, რომელი შთამოიწეოდა ზეცით ზედა მონასტერსა მას (მწერლობა 1989: 583). „ნინოს ცხოვრებაში“ სვეტი-ცხოვლის შესახებ წერია: „სვეტი იგი ნათლით შემოსილი იყო“.

ფშავ-ხევსურულ საკულტო ტექსტებში ნებისმიერი ეპითეტი, რომელიც ჳვარ-ხატთა ფუნქციასა და თვისებას გადმოგვემს, საკრალურ კატეგორიად შეიძლება მივიჩნიოთ, რადგან ეს სიტყვიერი ფორმულები საყმოების მფარველ სიწმინდეებს ამა თუ იმ ნიშნით ახასიათებენ (მამისიმედიშვილი 2009: 61). ნათლის სვეტი, როგორც ღვთაებრივ და მიწიერ სამყაროთა შორის კომუნიკაციის საშუალება, საკულტო ტექსტებში სხვადასხვა ფუნქციით იტვირთება: ის არის ჳვარ-ხატთა სიმბოლო და ეპითეტი, რომელიც ღვთისშვილთა და მფარველ წმინდანთა საკრალურ ბუნებაზე მიუთითებს. ხალხურ ტექსტებში, ისევე როგორც აგიოგრაფიულ თხზულებებში, ნათლის სვეტის მითოლოგემა გამოყენებულია

ჰიეროფანიის საშუალებად. ხუცეს-ხევისბერთა მიერ აღვლენილ სადიდებლებში ამლის სალოცავი მოიხსენიება ეპითეტით – „ცით სვეტად ჩამოსული“: „შენამც იდიდები ლალო იახსარო, ცით სვეტად ჩამოსულო“ (სადიდებლები 1998: 75). ხალხური იმაგინაციის მიხედვით, რადგან ჯვარ-სალოცავები ზეციური წარმოშობის არსებები არიან, მათ ეპითეტად ხშირად გვხვდება მითოლოგიური სიტყვიერი ფორმულა – „ციდან სვეტად ჩამოსული“. ჩირდილის წმინდა გიორგის ჯვარი ხუცეს-ხევისბერთა მიერ აღვლენილ სადიდებლებში მითოლოგიურად იწოდება როგორც „საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალს შუქის დამკრავი ანგელოზი“ (კიკნაძე 2016 ა: 38). ჯვარ-ხატთა სადიდებლებში ხეცურეთის საყმოების მფარველ ღვთისშვილთა შორის ხსენდებიან „ღუბისთავ სვეტის ანგელოზი“ და „როშვისგორ სვეტისა მყოლი ანგელოზი“ (სადიდებლები 1998: 44). მთიულურ სადიდებელში დიდი წვერის ანგელოზის ეპითეტი არის „ოქროსშიბიანი, ცის სვეტიდან ჩამობრძანებული“ (სადიდებლები 1998: 145). იგი ცისა და მიწის კავშირს გამოხატავს, რადგან, ხალხის რწმენით, ღვთაებრივ და მიწიერ სამყაროთა შორის კომუნიკაცია ნათლის სვეტისა და ოქროს შიბის საშუალებით მყარდებოდა.

როგორც აგიოგრაფიულ თხზულებებში, ისე მითოლოგიურ გადმოცემებში კულტის მსახურებისა და წმინდა მამების გარეგნობა გამოირჩევა საკრალური ნიშნებით. უფლის რჩეული ადამიანების სულიერ და გარეგნულ ბრწყინვალეობას არაერთგზის ვხვდებით აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში. გიორგი მერჩულე ჯავახეთის კრების მონაწილეთა წინაშე გრიგოლ ხანძთელს ღვთაებრივი დიდებულებითა და ბრწყინვალეობით წარმოგვიდგენს: „და მეყსეულად იხილეს წმიდაი იგი მომავალი კარაულითა შორის კრებულსა მას მამათასა საკვრველად ხილვითა. რამეთუ სამოსელი იგი შეურაცხი, რომელ ემოსა მოხუცებულსა მას, ესრეთ ჩნდა, ვითარცა სამოსელი ნათლისა ბრწყინვალისა განუცდელისაჲ. ხოლო თავსა მისსა კუკული იხილევბოდა, ვითაცა გვირგვინი სამეფუოდ პატიოსანთა თვალთა და მარგალიტთაგან ფასდაუდებელთა აღმკული“ (მწერლობა 1989: 586).

ხალხურ ტრადიციაში ბეჭებს შორის მზისა და მთვარის ნიშნები, ზოგადად სხეულზე ასტრალური გამოსახულებები, ღვთაებრივ მოვლენად და გმირის რჩეულობის ნიშნად ითვლებოდა.

მაგ. ხევსურთა გამორჩეულ გმირ მამუკა ქალუნდაურზე ხალხურ ბალადაში ნათქვამია: „თან მოჰყვეს ქალუნდაურსა, მამუკას, შუენი მზისანი“. ხალხური პოეზია ქართველ ბაგრატოვან მეფეთა რჩეულობას სხეულზე გამოხატული ღვთაებრივი ნიშნებით წარმოგვიდგენს. ღვთაებრივ ნიშანს სხეულზე, როგორც რჩეულობისა და დავლათიანობის საკრალურ სიმბოლოს, ხალხური ტექსტების მიხედვით, პირველ რიგში მეფეები, კულტმსახურები და გამოჩენილი გმირები ატარებდნენ.

ალ. ოჩიაურის ცნობით, უკანა ფშავში წითელაურთ თემში ერთი ხევისბერი ყოფილა, სახელად ქავთარა, ჩიათ მამიშვილობის, რომელსაც ხატი პირად ელაპარაკებოდა. ის ბოლოს პანკისში გარდაცვლილა და გარდაცვლილს თურმე ციდან სვეტი ედგა, ის რომ გაასვენეს, სვეტიც თან მიჰყვებოდა და საფლავში რომ მიწა მიაყარეს, სვეტი მაშინ გაქრაო (ოჩიაური 1991: 295).

ხალხურ ტექსტებსა და მხატვრულ ლიტერატურაში პერსონაჟის სხეულზე საიდუმლო ნიშნები მათ რჩეულობას, ღვთაებრივ დიდებულებასა და ძალმოსილებას გამოხატავს. ნაწილიანი გმირები უფლის რჩეულნი არიან და ისინი გარეგნული ბრწყინვალეობით უფალს ემსგავსებიან. ასტრალური და რელიგიური ნიშნებით გამოხატული ბრწყინვალეობა საიდუმლოდ უნდა ყოფილიყო დაცული, როგორც განკაცებული ძის ღვთაებრივი ბუნება, რომელიც გამოაშკრავდა მთაზე, პეტრეს, იაკობისა და იოანეს წინაშე, ღამით, როცა „გაბრწყინდა მისი სახე, ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მათე 17: 2). აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ნაწილიანობასთან დაკავშირებით საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, უძველეს ხალხურ წარმოდგენებთან, ხოლო, მეორე მხრივ, სახარებისეული ეპიზოდის ერთგვარ მითოლოგიურ ალუზიასთან, რომელიც ხალხურ ტრადიციაში ნაწილიანობის სახით ჩამოყალიბდა.

ხევსურულ ანდრეზებში პოპულარულია მირონმდინარი ხის მოტივი, რომელსაც, ზ. კიკნაძის დაკვირვებით, არქეტიპი სწორედ სვეტიცხოვლის ისტორიაში დაემებნება. ადგილი, სადაც მირონის წყაროა, წმინდა შუაგულად უნდა ვიგულოთ. „მთელი საქრისტიანო საქართველოსთვის ეს არის სვეტიცხოველი, რომელიც, საეკლესიო ლეგენდის თანახმად, მირონმდინარი ალვის ხის ადგილზეა აგებული“ (კიკნაძე 2016ა: 33). ცხადია, ხევსურეთის

ხმალს სალოცავის მრონმდინარი ხის პარალელად აგიოგრაფიულ თხზულებათაგან უნდა მოვიხმოთ „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და ამ წმინდანის ცხოვრების შემცველი ჰომილეტიკური ძეგლი „სვეტიცხოვლის საკითხავი“, რადგან ნ. გულაბერისძე თხრობისას ჰაგიოგრაფიულ ტექსტს ეფუძნება:

წმ. მირიან მეფემ წმ. ნინოს რჩევით მოაჭრევინა კვიპაროსი და მისგან შვიდი სვეტი გამოათლევინა, რადგან სურდა მცხეთის ტაძარი ისევე ყოფილიყო აგებული შვიდ სვეტზე, როგორც სოლომონის ტაძარი. ექვსი სვეტი აღმართეს, მეშვიდე კი ადგილიდან ვერ დაძრეს. თუმცა დილით წმ. ნინომ იხილა, თუ უფლის ანგელოზმა მთლიანად გაბრწყინებული ახალგაზრდა კაცის სახით, როგორ მოჰკვიდა ხელი სვეტს და ჰაერში გააჩერა იგი ხის გადანაჭერის პირდაპირ. სვეტი ცეცხლის ენას დაემსგავსა, რომელსაც თავზე შვიდი ვარსკვლავით გაბრწყინებული სამეფო გვირგვინი დაედგა, ქვემოდან კი სურნელოვანი მრონი სდიოდა.

ხევსურული ანდრეზის მიხედვით, ხმალაში მდგარა „მრონმდინარი წმინდა ალვის ხე“. ალვის ხეს წვერზე ოქროს ჯაჭვი ჰქონია გამობმული, ზედ ანგელოზები მიდი-მოდიოდნენ და ტკბილ ხმაზე გალობდნენ. ალვის ხიდან გადმონაწვეთი მრონი ქვევრებში გროვდებოდა: „მიგ ეწვეთებოდავ აის მრონივ. ერთ ანგელოზი ედგა თავზედაო დ' რომენიც ხთიშვილ მავიდოდავ, მახქონდავ სამრონე ოქროს ბოთლებიო დ' ის ანგელოზივ უსხემდავ მრონსაო დ' ისტუმრებდავ ყველასავ“ (ანდრეზები 2009: 13).

ხევსურულ ანდრეზში ხმალას მრონმდინარე ხე სვეტიცხოვლის ყველზე დიდი სასწაულის – მრონმდინარე ცეცხლის სვეტის ერთგვარ პარადიგმულ სახეს წარმოადგენს, რომელსაც უძველესი მითოსური ტრადიცია უდევს საფუძვლად.

ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების მიხედვით, წმინდა მამები უდაბნოს ქაოსური სივრცის კოსმიზირებას ახდენენ. ისინი ქრისტეს ჯვრის ძალით ათავისუფლებენ უდაბნოს სივრცეს ბოროტი ძალებისგან და იმ ადგილზე, სადაც უწინ ხილული თუ უხილავი დემონები ბუდობდნენ, ახლა ეკლესია მონასტრებს აფუძნებენ. როგორც გიორგი მერჩულე აღნიშნავს, კლარჯეთის უდაბნოში „ვიდრე მოსვლადმდე გრივოლ მწყემსისა მხეცთაგან უხილავთა ლტოლვილნი მცირედნი იგი ცხოვარნი ქრისტეისნი განზნეულ იყვნეს თითო ანუ თუ ორ-ორ სივრცესა მას უდაბნო-

თასა, ხოლო მოსლვასა წმიდისა გრიგოლისსა ცხოვარნი იგი განმხნდეს და მხეცნი იგი ეშმაკნი განიოტნეს და ყოველი წესი საღმრთოი განემართა“ (მწერლობა 1989: 548). ხალხური ტექსტები ამის პარალელურად გადმოგვცემენ ღვთისშვილთა ბრძოლას დევ-კერპების წინააღმდეგ, სივრცის კოსმიზირებას. გადმოცემები მოგვითხრობენ ასევე ერთ რჯულზე დამყარებული რელიგიური საზოგადოებების შექმნის შესახებ. ზ. კიკნაძის აზრით, „იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მთელი ეს ბრძოლა, რომელიც დევ-კერპებთან არის გამართული ადამიანთა მიწის დასახსნელად, საღვთო ომია, რომელიც ახალი რჯულის, მხსნელი რელიგიის დამყარებით უნდა დაგვირგვინდეს“ (კიკნაძე 2016ა: 18-19). ანდრეზების მიხედვით, ყველგან, სადაც კი ღვთისშვილებმა დევ-კერპებს სძლიეს, ჯვარი და საყმოს მფარველ წმინდანთა სახელობის სალოცავი აღიმართა.

ფოლკლორული გადმოცემებში ხსენდება ე. წ. ნამრახი ადგილები, როგორცაა ტაბაკონის მთა სამეგრელოში და აჩხოტის მინდორი ხევში, სადაც ეშმაკ-კუდიანები იკრიბებოდნენ და წელიწადის ერთ კონკრეტულ დღეს კაცთა მოდგმის წინააღმდეგ საიდუმლო შეკრებებს მართავდნენ. ასეთ ადგილებს იცნობს აგიოგრაფიული ლიტერატურა, კერძოდ „იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“, რომლის მიხედვით, მთაზე ასულ წმინდა მამას ეშმაკებთან ბრძოლა უხდებოდა. იოანე შეუდგა მთის განწმენდას ეშმაკეულთაგან და ისინი იქიდან გადარეკა. ზ. კიკნაძე მიუთითებს მთის ამბივალენტურობაზე, რომელიც „ერთი მხრივ, წმინდა ადგილია, სადაც მიწა მაქსიმალურად ახლოა ცასთან, სადაც ხორციელდება ცისა და მიწის კავშირი; მეორე მხრივ, ის ავსულთა სადგომია, მათი შესაკრებელი ადგილი“ (კიკნაძე 2016ბ: 98). წმინდა იოანეს მსგავს საკრალურ ქმედებას სჩადის ვახტანგ გორგასალიც. ცნობილი ხალხური ლექსის მიხედვით, მან ეშმაკებისგან გაწმინდა იალბუჯის მთა, სადაც მამაც მეფეს ციდან ზარის რეკვა, ზეციური ლიტურგიის ხმა ჩამოესმა.

უძველესი წარმოდგენები მაქციების შესახებ ქრისტიანულ ეპოქაში რეპრეზენტირებული იქნა მგლისა და კრავის მითოლოგემად. გადმოცემების მიხედვით, ეშმაკთან შეკრული სრულიად რეალური ადამიანი პერიოდულად იღებდა მგლის სა-

ხეს, თავს ესხმოდა ფარას, მწყემსს სტაცებდა კრავს და ფარას უნადგურებდა. შემდეგ მგლადქცეული კუდიანი კვლავ ადამიანის სახეს იბრუნებდა და უმეტესწილად ჩვეულებრივ ცხოვრებას განაგრძობდა. კუდიანების მგლებად ქცევის მითოსი ქრისტიანულ ეპოქაში ახალი ელემენტებით შეივსო. იაკობ ხუცესი ურჯულო ვარსკენს მგელს უწოდებს: „მოვიდა მგელი იგი ტამრად“. მაქციების მითოსში ძირითადად სამი პერსონაჟი მონაწილეობს: მგლადქცეული კუდიანი, მწყემსი და კრავი. მგელი, როგორც „ღვთის მტერი“ და ეშმაკის აგენტი, მითოლოგიურ გადმოცემებში კეთილ მწყემსს უპირისპირდება. მის ძირითად მიზანს ფარაში შეჭრა და კრავის მოტაცება წარმოადგენს (მამისიმედიშვილი 2017: 200-204).

ქართულ აგიოგრაფიაში დასტურდება ფოლკლორული ნაწარმოებებისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული ელემენტები, როგორცაა: ზეციურ არსებებთან დაკავშირებული სიზმრები, ხილვები და გამოცხადებები; გველეშაპთან დაკავშირებული სიუჟეტი („დავით გარეჯელის ცხოვრება“); ესქატოლოგიური მოტივები და სხვ.

ზოგადი ქრისტიანული მოტივების გარდა, ქრისტეს მიმდევართა წამებისა თუ ღვაწლის ამსახველი სიუჟეტებით დაინტერესება, სავარაუდოდ, უნდა მოჰყოლოდა ქრისტიანობის გავრცელების პირველ, ანდრია პირველწოდებულის შემდგომდროინდელ ტალღას. საუბარია მეხუთე საუკუნემდელ წმინდანთა და მათი ცხოვრების ამსახველი სიუჟეტების შემოსვლაზე ქართულ კულტურულ სივრცეში. ცხადია, ეს უაღრესად რთული და მოცულობითი საკვლეფია, თუმცა ზოგიერთი დაკვირვება შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდის სახით. ქართულ ხალხურ ტრადიციაში საყოველთაო გავრცელება და აღიარება მოიპოვეს უძველესმა ქრისტიანმა წმინდანებმა, რომელთა მხოლოდ ჩამოთვლაც კი შთამბეჭდავ სურათს ქმნის. ნიშანდობლივია, რომ თითოეული ამ წმინდანთაგანი ერთგვარ ბინარულ წყვილს ქმნის წარმართულ კულტთან: წმინდა გიორგი (275-303/4) და თეთრი გიორგი, წმინდა ბარბარე (273-306) და ბარბალე, წმინდა ბასილი დიდი (330-379) და ბასილა (თითოეულ წყვილს განმასხვავებელთან ერთად აქვს მრავალი მსგავსი და ზოგადი ნიშანიც აერთიანებს. ასე, მაგალითად ბასილობას, 14 იანვარს, ძველით ახალ წელს,

წმინდა ბასილი დიდის ხსენების დღეს არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ კავკასიის მაღალმთიანეთში მცხოვრები ხალხებიც ბოლო დრომდე აღნიშნავდნენ. ჩრდილოეთ ოსეთის მთიანეთის ხეობებში ბასილობა ტარდებოდა რიტუალური სიმღერებით, პროცესიით, ნიღბებით. გურიამი ბასილას კვერებს აცხობდნენ და დგამდნენ ბასილას წვერებად წოდებულ ჩიჩილასს და ა.შ.).

უაღრესად მნიშვნელოვანია წმინდა ათინოგენ სებასტიელი (+311) და ათენგენობის დღესასწაული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში; ხევსურეთში ათენგენობას თითოეული თემსოფლის სალოცავში დღესასწაულობენ. თუშეთში ათნიგენობას, როგორც იქ უწოდებენ, აღდგომიდან მესამე დღეს აღნიშნავენ, ფშავში – პეტრეპავლობის შემდეგ. მითითებული ქრისტიანული დღესასწაულიდან პირველ ორშაბათს იმართება ლაშარობა, ხოლო შემდეგ, წესისა და რიგის მიხედვით, დანარჩენი საყმოების მფარველ წმინდანთა დღეობები, რომლებიც ივლისის ბოლომდე გრძელდება. აშკარა პარალელიზმი შეინიშნება ჩრდილოეთ ოსეთის ხალხურ დღესასწაულებთან, რომელსაც ასევე საფუძვლად უდევს ქრისტიანული კალენდარი. ჩრდილოეთ ოსეთის ძუარებში ანალოგიურ დღესასწაულს ჰქვია ათინაგი, რომელიც ასევე ამთავრებს სააღდგომო ციკლის დღესასწაულებს და ქართველ მთიელთა მსგავსად დღესასწაულობენ ივლისის მეორე ნახევარში. როგორც ჩანს, ათენგენობის სახელით ცნობილ რელიგიურ დღესასწაულს იცნობდნენ რაჭიდან დაღესტნამდე მცხოვრები კავკასიის მთიელები. დღესასწაულის სახელწოდება ათენგენობა IV საუკუნის წმინდა მოწამის სახელს დაუკავშირა ვ. კეკელიძემ (კეკელიძე 1956: 128-129). ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხალხურ რელიგიურ დღესასწაულებს საფუძვლად უდევს ქრისტიანული კალენდარი. ვ. კეკელიძის აზრით, წმინდა ათინოგენის ხსენების დღე, რომელიც დღევანდელი საეკლესიო კალენდრით იმართება 19 ივლისს, ამთავრებს სააღდგომო ციკლის დღესასწაულებს. მას ჰქვია ვარდის დღეობაც („დღესა ვარდობისა წამებაი ათინოგენ მღვდელმომძღვრისაი“). ვერ გავიზიარებთ ს. მაკალათიას თვალსაზრისს, რომელიც ათენგენობას ანთართან აკავშირებს. წმინდა ათინოგენ სებასტიელი კულტის საგანი არ არის და, ბუნებრივია, რომ აღმოსავლეთ

საქართველოს მთიანეთში არ გვხვდება მისი სახელობის ხატ-სალოცავი. მისი ხსენების დღემ, რომელიც წარმოადგენს ერთგვარ გამყოფს საგაზაფხულო-საადღვომო და საზაფხულო-საშემოდგომო დღესასწაულებს შორის, იქ, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ უძველეს პერიოდში საყოველთაო გავრცელება მოიპოვა (მამისიმედიშვილი 2017: 175).

სვანეთში გავრცელდა და დამკვიდრდა წმინდა კვირიკეს (302-305) კულტი. ასევე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კვირიას, დიდი კვირაეს კულტი, რომელიც ჯვარ-ხატთა იერარქიაში მეორე ხსენდება, მორიგე ღმერთის შემდეგ.

არც ერთი ზემოხსენებული წმინდანი წარმომოებით არ არის ადგილობრივი ქართული სივრციდან გამოსული და ერთ და იმავე სივრცესა და ქრონოლოგიურ მოცემულობას განეკუთვნებიან – წმინდა გიორგი, წმინდა ბარბარე, წმინდა ბასილი დიდი, წმინდა ათინოგენ სებასტიელი წარმომოებით ბიზანტიელი წმინდანები არიან, რომელთა მოღვაწეობაც მეოთხე საუკუნეს არ სცდება. ეს კი ის პერიოდია, როცა ქართლში ქრისტიანობა ანდრია პირველწოდებულის მიერ უკვე ნაქადაგებია, წმინდა ნინოს ჯერ არ უქადაგია, შესაბამისად – სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული არ არის და რელიგიის გავრცელების ლიტერატურული გზაც არ მოიაზრება. ცხადია, დამთხვევები, რაც ქრიატიანული წმინდანისა და „პარალელური“ კულტის ცხოვრებათა ამსახველ მასალებს შორის იკვეთება, ჩვენში ბერძნული ქრისტიანული ტრადიციის ანარეკლი უნდა იყოს. მართებულად გვეჩვენება საკითხის ამგვარად დასმა: შეიძლება, ვიფიქროთ, რომ ქრისტიანული სამყაროს ამ უძველესი წმინდანების შესახებ თხრობა ქართლში შემოვიდა ჯერ ზეპირი გზით, ხოლო ჩვენში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ – წიგნიერად. ერთი რამ კი ცხადია, რომ ხალხურ ტრადიციაში მათმა კულტმა საყოველთაო გავრცელება და აღიარება უძველეს ხანაშივე მოიპოვა.

დასკვნის სახით უნდა ვთქვათ, რომ ხალხურ ტექსტებსა და აგიოგრაფიულ თხზულებებში მსგავს ტრადიციულ ელემენტებსა და საკრალურ სიმბოლოებს უმეტესად აქვთ ერთი და იგივე წყარო. ზოგიერთი არქექტივი ქრისტიანულ რელიგიაში ჩამოყალიბდა და შემდეგ ზეპირი თუ წერილობითი გზით გავრცელდა. ცხადია, ლიტერატურული აგიოგრაფიული თხრობა განსხვავდება

ფოლკლორულისგან. ამავე დროს, საინტერესო და ყურადსადე-
ბია, რომ ფოლკლორული და ლიტერატურული თხრობა საერთო
წყაროდან მომდინარეობის ფონზე სხვადასხვაგვარად განვითარ-
და. თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ორი ტიპის ლიტერატურული
თხრობის განსხვავების მიზეზებისა და შედეგების მთავარი სა-
ფუძველი და ამოსავალი სწორედ განსხვავებული გზით – ზეპირი
და ლიტერატურული – შემოღწევას, რადგან ერთი თავისუფალი
მიდგომის (გალკე საკითხია, რის, რომელი წარმოდგენების სინ-
თეზირებას ახდენს ფოლკლორული პლასტი), მეორე – ზედმი-
წევნითი სიზუსტის შედეგია.

დამოწმებანი:

ანდრეზები 2009: კიკნაძე ზ. *ანდრეზები (აღმოსავლეთ საქართველოს მთი-
ანეთის რელიგიურ-მითოლოგიური გადმოცემები)*, თბილისი: ილია ჭავჭავ-
ავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

გონჯილაშვილი 2012: გონჯილაშვილი ნ. „ნათლის სვეტის“ პარადიგმული
სახისმეტყველება ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავსა“ და „საგალობელში“,
„სპეკალი“. *ბილინგვური ელექტრონული ჟურნალი. მეთორმეტე ნომერი*. ივანე
ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი:
2012. <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/12/120>

გულაბერისძე 2008: გულაბერისძე ნ. *საკითხავი და გალობანი სვეტიცხო-
ველისანი. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ნ. სუ-
ლავეამ*. თბილისი: 2008.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის
ისტორიიდან*. ტ. 1. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1956.

კიკნაძე 2016ა: კიკნაძე ზ. *ქართული მითოლოგია*. 1. ჯვარი და საყმო. თბი-
ლისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2016.

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

მამისიმედიშვილი 2009: მამისიმედიშვილი ხ. *ჯვარ-ხატები საკულტო
ტექსტებში*, თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009.

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

მწერლობა 1989: „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. *ქართული მწერლობა
ოცდაათ ტომად*. ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1989.

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

სადიდებლები 1998: ჯვარ-ხატთა სადიდებლები. ტექსტები შეკრიბეს, წინასიტყვაობა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხ. მამისიმედომვილმა და ტ. მახაურმა. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 1998.

ჩიკვაძე 2009: „ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და წმინდა ნინოს ცხოვრება“. წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა: ლიტერატურის ინსტიტუტის მუგზური. თბილისი: 2009.

Natela Chitauri

Shorena Shamanadze

Georgia, Tbilisi

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

Mythopoetic Image Creation as a Cultural Memory Code in Modern Georgian Intercultural-Migration Texts Created Abroad¹

National folklore, symbolic and mythological paradigms are reflected more unconsciously in the consciousness and literary works by writers living abroad (unlike the 20th century emigration, in which mythology identity is purposeful). The mythopoetic image creation process develops in modern intercultural and migration, diverse and hybrid texts (actualization of mythologems, deconstruction/reinterpretation of mythological plots, modeling of fiction time and space by allocating them in non-traditional context, construction of mythological fiction images or even transformation of myths, their modernizing, parody and creation of anti-myth), which, eventually forms as the most important code of cultural memory. The given coding system is revealed in modern literary texts created abroad by different types of models (thinking, behavioral, linguistic).

Key words: Cultural Memory, Migration, transnational, nomadic, identities.

¹ კვლევა განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით“ (№DI-18-965)

This work was supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG) (№DI-18-965).