

გია არგანაშვილი

Gia Arganashvili

თსუ შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
TSU Institute of Georgian Literature named after Shota Rustaveli

ქართული ისტორიული ეპოსი – ძიებები და ვარაუდები

Georgian Historical Epic – Searches and Assumptions

Our interest towards the Georgian folk epic is determined not only by a professional attitude, but also by the necessity to know our national identity, because no matter how paradoxical it is, in the era of globalization as universal integration, it becomes even more topical to clarify one's own identity among independent nations, which is best preserved by collective memory and folk orality.

It is noticeable that in the conditions of Georgian national identity and long-lasting state life, the deficiency of Georgian orality in terms of historical genre texts causes a kind of surprise, such a picture is created as if the memory of the ancestors refused to preserve such cultural heritage.

There are various explanations for this, and the majority of Georgian researchers agree with Vakhushti Batonishvili's opinion, who cites the "shortness of memory" of the people as the reason for the shortcoming, because the artistic memory of the people does not exceed the common age of four or five generations.

We can compare folklore to a constantly renewable jewel, and for the sake of conspicuousness, we can imagine people's dwelling place – a house which gets old over time, its door, windows, and roof change. Sometimes a completely new house is built on an old foundation, but the function of the house never changes, its general architecture and purpose, which, if we take it as an example of a historical epic, always preserves a solid structural composition, a style of artistic environment and metaphorical thinking, a set of signs whose exact identification is provided by the structural-morphological analysis of a text.

Here it is necessary to mention that the modern researcher will have to carry out this work not in museums and archives, in the forgotten centuries of history or in the deep annals of the history of literature, but in the living process of people's orality, in the depository of collective memory.

Our main support in the research process is the complete collection of "Amiraniani" published in the Shota Rustaveli Institute of Literature, along with other folklore materials. This epic, as an expression of the spiritual wealth of Georgia and a fundamental argument for the historical integrity of the country, is connected with its spread in all parts of Georgia in a unified cultural environment.

It has been noted by the researchers that traces of events representing different historical eras can be found in this text. Some of them are so clear and indisputable that, I think, the time has come for a complex observation and interdisciplinary research on it, which will confirm the existence of other epic and historical songs in it, which will further clarify the authenticity of the original text and determine its genre context.

Nevertheless, "Amiraniani" does not contain specific geographical toponyms or historical eras, today's readers can see not only the signs of tribal battles in it, but also the motive of liberating one's country and the idea of national unity.

Our work is related to the search for a completely independent historical epic "Pharnavaziani" in the epic of "Amiraniani", as well as in the bottomless well of Georgian orality. We think that this kind of text already exists in the form of contamination and it is necessary to separate it and clean it from impurities. For this, we rely on the works of Georgian scientists about the folk epic, the general rule of folklore, the traditional research methodology, as well as the modern theories of sociology, which separate collective and individual creation patterns from each other, and determine the boundaries of genre identity.

Naturally, our point of view is legitimate in the manner of raising the issue, and we expect that this initiative will have both supporters and opponents. We hope that future opponents will try to justify or invalidate this opinion based on scientific arguments. Only such a mode of confrontation will define the useful position, which will help to see the positive result of the cultural memory of our nation and preserve it in the future.

საკვანძო სიტყვები: ფოლკლორი, ისტორიული ეპოსი, კონტამინაცია, კოლექტიური იდენტობა, კულტურული მემსიერება.

Key words: folklore, historical epic, contamination, collective identity, cultural memory

„შენ, ჰე, ფარნავაზ ჰქმენ ერთ-მთავრობა,
შენ მოეც ქართველს წიგნი პირველი,
შენ დაუმკვიდრე ერსა ერთობა
და ერთობისა წესი და ძალი“.
(გრიგოლ ორბელიანი)

თითქმის უკვე ორი საუკუნეა ჩვენში ხალხური ზეპირსიტყვიერების ჩაწერა და მისი შესწავლა მიმდინარეობს და ამ ხნის განმავლობაში თითოეული მისი მკვლევარი, ისევე როგორც ყოველი ქართველი მკითხველი, წუხს იმის გამო, რომ მრავალსაუკუნოვან ქართულ ფოლკლორში ვერ ვადასტურებთ ისტორიული ხასიათის ეპოსის არსებობას, სადაც განზოგადებულად იქნებოდა გადმოცემული ჩვენი ქვეყნის ისტორია საკმაოდ მდიდარი ჰეროიკული ეპოქებით, ბრძოლებით და, შესაბამისად, ისტორიული გმირებით.

მთელი ამ ხნის განმავლობაში მეცნიერული კვლევა-ძიების საფუძველზე უზარმაზარი გამოცდილება დაგროვდა ფოლკლორისტიკის დარგში. გამოვლინდა მრავალი კანონზომიერება და „მათემატიკური მუდმივა“, რომელზე დაყრდნობით, ცნობილი მეცნიერის ვლადიმერ პროპის რჩევას თუ მივყევით, როგორც ასტრონომიის ზოგადი კანონების საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ ისეთი ვარსკვლავების არსებობა, რომელთაც ვერ ვხედავთ, ასევე შეიძლება დავუშვათ ისეთი ეპოსის არსებობაც, რომელიც ამ სახით „ჩაწერილი“ არ არის და კითხვა – არსებობს თუ არა ჩვენში ისტორიული ეპოსი, შეცვალოთ მეცნიერულ ვარაუდებზე დანდობილი თავდაჯერებული პასუხით: დიახ, ისტორიული ეპოსი ჩვენში არსებობს და საჭიროა მხოლოდ მისი სათანადო კვლევა-ძიება.

სწორედ ამგვარი დამოკიდებულებით მიუდგა ამ საკითხს ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი პროფესორი თემურ ჯაგოდნიშვილი და ხანგრძლივი მუშაობის შემდეგ „ერეკლეს ეპოსით“ შეავსო ქართულ ხალხურ ფოლკლორში არსებული სიცარიელე. მისი ამ ნაშრომით გამოვლინდა საგმირო-საისტორიო ხალხური ეპოსის ციკლი – ერეკლე მეორის ეპოსი, რომელმაც ჩვენი ხალხის ისტორიული მეხსიერება, რეალობის მხატვრული აღქმა და ცნობიერება გაამთლიანა. ამით ხალხური ეპიკური აზროვნების ყველა ეტაპი დალაგდა, დაწყებული მითოლოგიით, საგმირო-რომანტიკული ეპოსით, საგმირო-საისტორიო, დაბოლოს, უკვე სოციალური ეპოსით.

თუმცა, ვფიქრობ, რომ ამ მიმართულებით უფრო მეტი წარმატების საფუძველი და მოლოდინიც არსებობს, რადგან ქართველი ხალხის კოლექტიურ მეხსიერებაში ერეკლე მეფეზე არანაკლებ სახელოვან მეფეთა ხსოვნაც არის შენახული, ქართულ მითოლოგიაში, პატარა კახის გარდა, კიდევ რამდენიმე მეფემ მოიპოვა მითოსურ პერსონაჟთა სტატუსი. მათ შორის ფარნავაზმა, ვახტანგ გორგასალმა, დავით აღმაშენებელმა, ლაშა-გიორგიმ, რომელთა ცხოვრების გარშემო შემოკრებილი მითოლოგემებით შეითხზა მათი მითოსური სახე-პიროვნება.

ამდენად, შეგვიძლია ასეთივე თავდაჯერებით განვაცხადოთ, რომ თითოეულმა მათგანმა დაიმსახურა ისტორიული ეპოსის პერსონაჟიც გამხდარიყო და იქნებ გახდა კიდევ და ახლა ისინი მხოლოდ თავიანთ აღმომჩენებს ელოდებიან, მათ შორის ჩვენ ყველაზე შესაძლებლად მეფე ფარნავაზის ეპოსის ძიება გვესახება. უფრო მეტიც, ვფიქრობ, დაუჯერებელია, გვაროვნული წყობილების დაშლის და სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ეპოქაში ამ სახელმწიფოს დამაარსებლის და პირველი მეფის ისტორიული ეპოსის არარსებობა, თანაც იმ პირობებში, როდესაც სწორედ ამ პერიოდს ეხება ლეონტი მროველის წერილობითი ისტორია ფარნავაზ მეფის შესახებ („ფარნავაზის ცხოვრება“), რომელიც კომპოზიციურად შეკრული ერთ მთლიანი ნაწარმოებია თავისი დასაწყისითა და დასასრულით.

„ქართლის ცხოვრება“ მოგვითხრობს, თუ როგორ გახდა ახალგაზრდა მშვილდოსანი მონადირე გაერთიანებული ქვეყნის მეფე. სავარაუდოდ, ფარნავაზის ცხოვრების ისტორიული ჩანაწერი თავდაპირველ ზეპირსიტყვიერ გადმოცემებს დაეყრდნო. ქართლში უთუოდ იარსებებდა თქმულებათა ციკლი ფარნავაზის ხანგრძლივ მოღვაწეობაზე, მისი მეფობის 65 წელზე, გმირულ ბრძოლებზე (მკითხველი დამემოწმება, რომ აქედან მხოლოდ ერთი ნაბიჯია ხალხური ეპოსის შექმნამდე), რომელიც შემდეგ ისტორიულ ჩანაწერად გაფორმდა. აღმოსავლეთმცოდნე ზაზა ალექსიძე თხზულების შექმნის ხანად ახ.წ. მეორე საუკუნეს მიიჩნევს, ისტორიკოს-თურქოლოგი მანანა სანაძე კი თვლის, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მემატეიანეს ხელთ ჰქონდა ფარნავაზიანთ სახლის საოჯახო-სამეფო ქრონიკა, რომელსაც პირობითად „არმაზულ ქრონიკას“ უწოდებენ. მემატეიანემ ყოველივე ეს „ფარნავაზის ცხოვრების“ შესამკობლად გამოიყენა, რითაც ქართ-

ლის პირველი მეფის ცხოვრების ამსახველი მოთხრობა უფრო მიმზიდველად აქცია.

მართალია, ამ ისტორიული მოთხრობის ავტორი ლეონტი მროველი მეთერთმეტე საუკუნის მოღვაწედ არის მიჩნეული, მაგრამ „არაერთ მეცნიერს გამოუთქვამს აზრი, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ ჩართული „ცხოვრება ფარნავაზისა“ ლეონტი მროველის კალამს არ ეკუთვნის და ის უფრო ადრინდელია. რევაზ ბარამიძემ დაადასტურა ამ ძეგლის არქაულობა და მისი დაწერის სავარაუდო თარიღზეც მიუთითა – ძველი წელთაღრიცხვის II საუკუნე. მანვე ცხადყო, რომ „ცხოვრება ფარნავაზისა“ მხატვრული ნაწარმოებია. მასში იმ ტიპის საგალობელზეც მიუთითა, რომელიც პავლე ინგოროყვას ძველქართული ლექსის სახეობად მიაჩნია“ (ხინთიბიძე, 2009, გვ. 10).

თუმცა ჩვენი კვლევისთვის ამ წლებს და საუკუნეებსაც არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია იმის ცოდნა, რომ ფარნავაზიანის ეპოქაში უკვე არსებობდა საგმირო თქმულება ამირანიანის ეპოსის სახით (მისი თუნდაც ფრაგმენტული ვარიანტი) და მისი გავლენა შემდგომი ეპოქის ხალხურ თქმულებებსა თუ ლიტერატურულ ძეგლებზე აშკარად თვალსაჩინოა. მიხეილ ჩიქოვანის ცნობით, პირველად ამ ეპოსის შესახებ ჩანაწერები უცხოურ-ბერძნულ ლიტერატურაში გვხვდება. საშუალო საუკუნეებში ადგილობრივი ქართველი მწერლები უკვე განიცდიან ამ საგმირო თქმულების გავლენას: ერთი ნაწილი ბაძავს მას ისტორიული ამბების გადმოცემისას (მროველი, ჯუანშერი), ხოლო მეორე წყება მის მხატვრულ რეპროდუქციას, გამოყენებას ცდილობს (მოსე ხონელი, რუსთაველი). ამიტომ გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ამირანიანის ეპოსი ჩვენი ხალხის კოლექტიურ მეხსიერებაში თავიდანვე ერთ დიდ ზღაპრულ გველეშაპად გადაქცეულა, რომელსაც დღემდე მრავალი ამბავი, ისტორიული თქმულება თუ საგმირო სიმღერა ჩაუნთქავს, მათგან ზოგიერთი ისტორიული თუ ფოლკლორული პერსონაჟი – ვახტანგ გორგასალი, ტარიელი, როსტომი და სხვა გმირები, არცთუ იშვიათად, მოქმედი გმირების სახით ჩნდებიან ამ ეპოსის სხვადასხვა ჩანაწერებში, ზოგს კი, ფარნავაზ მეფის მსგავსად, სახელი დაუკარგავს და მხოლოდ თავისი ბიოგრაფიული ეპიზოდებით ავლენს თავს.

ამაზე დაყრდნობით უფრო საფუძვლიანიანად მიგვაჩნია ვარაუდი იმის შესახებ, რომ სწორედ ფარნავაზის ეპოქაში, ერთიანი

ქართული სახელმწიფოს შექმნის (უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვით – აღდგენის) პერიოდში, უნდა მომხდარიყო საგმირო თქმულებებში მითოლოგიური და ისტორიული მოტივების შერწყმა, სხვადასხვა ამბის კონტამინაციის გზით უნდა დატვირთულიყო ისტორიული შინაარსით მითოლოგია და ისტორიულ გმირებს (ამ შემთხვევაში მეფე ფარნავაზს) ღვთაებრივი ნიშნები უნდა შეეძინათ.

სწორედ ასეთ დროს უნდა წარმოშობილიყო ხალხში იმის მოთხოვნილება, რომ „ისტორიული გადმოცემისთვის ჰეროიკული ეპოპეის ფორმა მიეცათ, აქ მდგრადი მითოსური მოდელი („ამირანიანის“ გ.ა) ასრულებდა თავის მაორგანიზებელ-კომპოზიციურ როლს. როგორც ჩანს, რაღაც ამდაგვარი ხდებოდა იმ ეპოსების შემთხვევაშიც, რომელთა ისტორიული საფუძველი არცთუ სავსებით ნათელია“ (თურნავა, 2023, გვ. 26).

ვფიქრობთ, რომ „ფარნავაზიანის“ ეპოსის შესაქმნელად სახალხო მთქმელმა მთავარ საბაზისო წყაროდ და ერთგვარ მოდელად სწორედ ამირანიანის ეპოსი აირჩია და ჩვენც მის მსგავსად, „დაძირული ამ ის მოსაზრების კრიტიკული გააზრება მოგვიწევს, რომელიც დღემდე წინ ეღობებოდა ამ მიმართულებით ვარაუდების გამოთქმას და კვლევა-ძიების ყოველგვარ მცდელობას (ამ საქმეს ძალზე გვიმარტივებს პროფესორ ზურაბ კიკნაძის შრომა (კიკნაძე, 2001, გვ.5) რომელმაც თითოეულ ამ მიზეზს „ქართულ ხალხურ ეპოსში“ მოუყარა თავი:

1. „ცხადია, იგი („ამირანიანი“ – გ.ა) არ არის ისტორიული ეპოსი. მასში ვერ აღმოვაჩენთ ვერც ერთ ისტორიულ რეალიას, ვერც რომელიმე ისტორიული ეპოქისა და ისტორიული ადგილის კვალს; მისი გმირების ასპარეზი განუსაზღვრელია; არაფერს გვეუბნება არც „ბალხი“, „ბალხეთი“ თუ „ჩაბალხეთი“, არც „ალგეთი“ (ერთადერთი ქართული ტოპონიმი)“.

როდესაც ამირანის ეპოსში ისტორიულ რეალიებს დავებებთ, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ამირანის და მისი ძმების ბრძოლა ქაჯეთის მეფის ლაშქართან იმ ისტორიული რეალობის გათვალისწინებით, რომ ძვ.წ. მეოთხე საუკუნეში მეფე ფარნავაზ პირველმა დიდი ომი გადაიხადა აზონისა და მისი მოკავშირეების წინააღმდეგ ქალაქ ჰურთან, რომელიც იმჟამად ქაჯთა ქალაქად იწოდებოდა.

ვერ დავეთანხმებით იმ მოსაზრებას, რომ ამირანის ეპოსში გმირების ასპარეზი განუსაზღვრელია და ვერც იმ განმარტებას გავიზიარებთ, რომ „ჩაბალხეთი“ არაფერს გვეუბნება, რადგან თუ მითოლოგიურ ეპოსში დასახელებული ტოპონიმი დღეს აღარ არსებობს (ზოგიერთი მთქმელი ჩაბალხეთის გეოგრაფიულ მდებარეობას ჩრდილოეთ კავკასიაში მიუთითებს), ეს არ ნიშნავს, რომ ის არც ოცდახუთი-ოცდაათი საუკუნის წინ არსებობდა. სამაგიეროდ, ძალზე ნიშანდობლივია ამ ეპოსში ალგეთის ხსენება, თავად კავკასიონის და უძველესი ქართული ზღაპრული ტოპონიმის „ცხრა მთის“ დასახელება.

2. „არც პერსონაჟთა საკუთარი სახელებია ქართული ისტორიული სინამდვილიდან აღებული: ბადრი, უსუპი, ყამარი არაბულ-სპარსული სახელებია“.

ეპოსის პერსონაჟთა სახელები რომ მხოლოდ ქართული ისტორიული სინამდვილიდან ყოფილიყო აღებული, ის ბევრად უფრო არაქართული იქნებოდა, რადგან ფარნავაზის ეპოქაში და მასზე უწინარეს მაღალი ფენის ადამიანებს ძირითადად არაქართული სახელები ერქვა (ხოლო ის, ვინც ქართული სახელს ატარებდა, ისტორიაში არც იხსენიება). „ამირანიანში“ კი ამ მხრივ არც ისე ტრაგიკულად არის საქმე, როგორც ამას მკვლევარები წარმოგვიდგენენ, რადგან ბადრი, სულკალმახი, ცამცუმი და თვით ბაყბაყდევიც კი ეტიმოლოგიურად ქართული სახელებია. არ გამოვრიცხავთ, რომ ამირანს, უსუპს და ყამარს მოგვიანებით ლიტერატურული „ამირან-დარეჯანიანის“ გავლენით გადაერქვათ სახელები, ხოლო მათი თავდაპირველი სახელების ძიება (შესაძლოა, ისინი ქართული სახელები ყოფილიყო) მომავალი კვლევა-ძიების საქმეა.

3. „ამირანიანის“ ქრონოტოპოსი ზღაპრულ დროსა და სივრცეს მოგვაგონებს, მაგრამ „ამირანიანი“ ზღაპარი არ არის. მისი ტრაგიკული დასასრული აუქმებს მის ზღაპრულობას. „ამირანიანი“ არც მითოლოგიური ეპოსია სწორედ მისი ასპარეზის განუსაზღვრელი ქრონოტოპიურობის გამო. მითოსი, როგორც წესი, „დაბმულია“ განსაზღვრულ სივრცესა და დროზე. სივრცე მითოსში ტოპონიმიზებულია, დრო – წინარეწარსული, რომელიც ებმის ისტორიულ დროს“.

ამის პასუხად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამირანის ეპოსში დრო მართლაც დაფარულია, თუმცა არა განუსაზღვრელი, რადგან აშკა-

რად იკითხება ორი სრულიად განსხვავებული ეპოქის დანაშრევი, ქრონოლოგიურად მეტ-ნაკლები სიზუსტით შეგვიძლია განვსაზღვროთ ამ ეპოქების სამოქმედო არე, რადგან ორივე მათგანი პრეისტორიულ ხანას მიეკუთვნება, თუმცა მათ შორის ათასწლეულების ფარდაა ჩამოშვებული.

„ამირანიანის“ და „ფარნავაზის ცხოვრების“ ურთიერთმიმართების სხვა უმნიშვნელოვანეს ასპექტებს მათი სიუჟეტური მსგავსებაც წარმოგვიდგენს. ამის თვალსაჩინოებისთვის ჩვენ მათ ტექსტობრივ შედარებას მივმართავთ. შესაბამისი დასკვნები კი მიღებული იქნება მხოლოდ საერთო ეპიზოდების და მოტივების გამოვლენის საფუძველზე.

„მას ჟამსა იყო ჭაბუკი ერთი მცხეთას ქალაქსა შინა, რომელსა სახელი ერქუა ფარნავაზ. ესე ფარნავაზ იყო მამულად ქართლელი, ნათესავი უფლოსი, მცხეთოსის ძისა, და დედულად სპარსი ასპანელი. და იყო იგი ძმისწული სამარისი, რომელი მოსლვასა მას ალექსანდრესსა მცხეთელ მამასახლისი ყოფილიყო. ესე სამარ და ძმა მისი, მამა ფარნავაზისი, მოკლულ იყო ალექსანდრესგან. ხოლო დედასა ფარნავაზისსა წარეყვანა ფარნავაზ, სამისა წლისა ყრმა, და შელტოლვილ იყო კავკასიად და მუნ აღზრდილ იყო და მოსრულ იყო მცხეთას, მამულსა თვისსა“ (ქართლის ცხოვრება, 2008, გვ. 40).

ობლობა ქართული ეთნოსისთვის იდენტობის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია. შემთხვევით არ არის, რომ ისტორიულად მეფის სიკვდილს ქართველები ყოველთვის დაობლებად აღიქვამდნენ. ამასთანავე, ქეთევან სიხარულიძის განმარტებით (სიხარულიძე, 2006, გვ. 196), ობლობა ღვთაებრივი რიგის პერსონაჟების ერთ-ერთი მყარი საკრალური ნიშანია და იგი ეპიკურ გმირებსაც ახასიათებთ. ობლობით დაფარულია მათი ჭეშმარიტი წარმომავლობა იქამდე მაინც, სანამ ისინი თავიანთ მისიას აღასრულებენ.

ფარნავაზის ცხოვრებაში ობლობა ისტორიული რეალობაა („ესე სამარ და ძმა მისი, მამა ფარნავაზისი, მოკლულ იყო ალექსანდრესგან“), ამირანიანის შემთხვევაში კი ჩვენ შგვიძლია მხოლოდ შევნიშნოთ, რომ მითოლოგიური ამირანის და ისტორიული ფარნავაზის ბავშვობა მართლაც ძალიან ემსგავსება ერთმანეთს და თუ ეს დამთხვევა

შემთხვევითი არ არის, მაშინ მკითხველს მიჯაჭვული გმირის ცხოვრების „დაკარგული ზეპირი ფაილები“ აქვს მოსამებნი:

„ბადრი, უსიპი, ამირან ობლები მოვიყარენით:
დევების დაშინებულნი ჩაბალხეთს ჩავიყარენით
ღველფ არ გვინახავს, კერაი, საჩალეს მოვიზარდენით“.
(ჩიქოვანი, 1947, გვ. 313)

უნდა ვივარუდოთ, რომ „ამირანანიან-ფარნავაზიანის“ მთავარ პერსონაჟში დევების მიმართ შიში შემდეგ წლებში მთლიანად გამქრალა, როდესაც კავკასად შელტოვებული ფარნავაზი კვლავ მცხეთაში დაბრუნდა, ამჯერად უკვე როგორც „კაცი გონიერი, მკედარი შემართებული და მონადირე ჯელოვანი“, ის აღარ ერიდება აზონთან სიახლოვეს, მით უფრო, რომ „მონადირეობითა მისითა იქმნა მეცნიერ აზონისა, და შეიყუარა იგი აზონმან მონადირეობისათვის“ და აღარ ითვალისწინებს დედის დარიგებას: „შვილო ჩემო, ეკრძალე აზონს და ნურა-რას იჩინებ თავისა შენისა სიკეთესა, ნუ უკუე მოგკლან შენ. და იყო შიში და ძრწოლა მას ზედა“.

„დედა ეტყოდა ამირანს, თან ცხელი ცრემლი სდიოდა:
– ა, იქ ნუ ჩახვალ, ამირან, გუშინ რომ ხევი ხვიოდნენ,
იქ ან დევთ ქონდენ ქორწილნი, ან კლდეთ ლოდები სცვიოდნენ,
მეორე დილა გათენდა, ადრე იყო და სციოდენ,
ამირან მაინც წავიდა, გზაც იქით ჩაუდიოდენ...“.
(ამირანიანი, 2019, გვ. 187)

აშკარა მსგავსება, რომელიც ამირანის ეპოსის და „ფარნავაზის ცხოვრების“ შედარებისას თვალში გვხვდება, უპირველესად, ნადირობის ეპიზოდია. მკითხველს არც ის გამორჩევა მხედველობიდან, რომ მიჯაჭვული გმირს მხოლოდ ამ ეპიზოდში ვხვდებით მონადირის როლში, ხოლო „ფარნავაზი მონადირეობითა მისითა იქმნა მეცნიერ აზონისა, და შეიყუარა იგი აზონმან მონადირეობისათვის“.

გმირის სანადიროდ წასვლა, ელენე ვირსალაძის აზრით (ვირსალაძე, 1964, გვ. 24), ერთ-ერთი ტრადიციული საწყისია საგმირო ეპიკური სიმღერა-ლექსისა. ნადირობის ეპიზოდი როგორც „ფარნავაზის ცხოვრებაში“, ასევე ამირანიანის ეპოსში არა მხოლოდ თემატურად, არამედ თვისობრივად ემსგავსება ერთმანეთს, რადგან როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში ნადირობა მხოლოდ საბაზია, რომელიც

ისტორიულ რეალობაში ფარნავაზის მიერ განძის პოვნას უწყობს ხელს, ხოლო ამირანი და მისი ძმები ცამცუმის კოშკის აღმოჩენას შეძლებენ, ორივე შემთხვევაში ეს ეპიზოდი სიუჟეტის განვითარების მთავარ ინსპირაციად გვესახება.

„ხოლო მას დღესა შინა განვიდა ფარნავაზ და ნადირობდა მარტო და დევნა უყო ირემთა ველსა დილომისასა. და ივლტოდეს ირემნი ღირღალთა შინა ტფილისისათა. მისდევდა ფარნავაზ, სტყორცა ისარი და ჰკრა ირემსა. და მცირედ წარვლო ირემმან და დაეცა ძირსა კლდისასა. მივიდა ფარნავაზ ირემსა ზედა. და დღე იგი მწუხრი გარდახდა. და დაჯდა ირემსა მის თანა, რათამცა დაყო მუნ ღამე და დილეულმცა წარვიდა“ (ქართლის ცხოვრება, 2008, გვ.41).

„სანადიროდ წამოიდნენ ამირან და ძმანი მისნი, გადაიარეს ცხრა მთანი, მეათენი-ალგეთისნი, მინდორს კვალი მაუკვლიეს, დანაჭლიკი ეშმაკისი, მთას ირემი წამოუხტათ, ოქრო იყო რქანი მისნი, უცხოს მთაზე კოშკი ნახეს, ანაგები ბროლის ქვისი, მაუარეს გარემუგვლად, ვერ იპოვნეს კარი მისი, სადაც რომ მზემ პირი მოჰკრა, ამირანმა – მუხლი მგლისი, კოშკმა პირი იქ გააღო, იქ შეება კარი მისი.
(ამირანიანი, 2019, გვ.150)

„ხოლო კლდისა მის ძირსა ქუაბი იყო, რომლისა კარი აღმოქმნულ იყო ქვითა ძუელად, და სიძუელითა შეჰქმნოდა დარღუევა შენებულსა მას. მაშინ დაასხა წვიმა მძაფრი. ხოლო ფარნავაზ აღმოიღო ჩუგლუგი და გამოარღვია კარი ქუაბისა მის, რათამცა მუნ შიგა დაიმშრალა წვიმისა მისგან, და შევიდა ქუაბსა მას. და იხილა მუნ-შინა განძი მიუწდომელი, ოქრო და ვეცხლი და სამსახურებელი ოქროდსა და ვეცხლისა მიუწდომელი (ქართლის ცხოვრება, 2008).

„კოშკში ლომი წოლილიყო, მამრევ არვინ იყო მისი, იმას თავით რაში ება, ტოტით მიწას სთხრიდა ისი, მარცხნივ რო შუბი ეყუდა, წვერით ცასა ჰხედა მისი; მარჯვივ ედო თავის ხმალი, პირი ჰქონდა აღმასისი, ერთ კუთხეში ოქრო-ვერცხლი ნაგროვები ცამცუმისა“.
(ამირანიანი, 2019. გვ. 150)

საგულისხმოა, რომ მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“ ამირანის ეპოსში ჩართული ნადირობის ეპიზოდის მხოლოდ ნაკლებ ვარიანტს იცნობს. ლიტერატურულ ვერსიაში უცხო კომპოზიციური მიცვალებულის ნაცვლად, მხოლოდ ბადრის, უსუპის, ამირანისა და ყამარის პორტრეტული სურათებია წარმოდგენილი. საინტერესოა, რომ სარაინდო რომანში არ მოხვდა ცამცუმის ამბავი და მისი ანდერძი, რომელიც ზუსტად ასახავდა ფარნავაზის ეპოქის რეალობას.

აქ ზედმეტი არ იქნება იმის გახსენება, რომ ცამცუმის ანდერძის პირდაპირ ლიტერატურულ ვერსიას (პირდაპირ ანალოგს) ვაჟა-ფშაველას ლექსში „სიკვდილი გმირისა“ ვხვდებით. საერთოდ კი ანდერძი ქართული ხალხური ეპოსისთვის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი ფუნქციაა, ჩვენ თითქმის ყველა ქართულ ეპოსში ვპოულობთ ანდერძის ტექსტს, მაგრამ აქ მკითხველის ყურადღებას მივაქცევთ ცამცუმის ანდერძის შინაარსს, რომელიც ჩვენთვის ძალზე საინტერესო ისტორიულ რეალობას ხდის ფარდას:

„ვინაც მოჰკლავს ბაყბაყანსა, ჩემი შუბი – ალაღ მისა;
ვინც დედ-მამას დამიმარხავს, ჩემი ფული – ალაღ მისა,
ვინაც რომ დებს გამითხოვებს, ოქრო-ვერცხლი – ალაღ მისა,
ვინც მე მომივლის დამმარხავს, ცოლიც, რაშიც – ალაღ მისა!“
(ამირანიანი, 2019, გვ. 150)

ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, რომ უძველეს ეპოქაში მიცვალებულების დაკრძალვა რაღაც მიზეზთა გამო ერთ-ერთ სამწიგნო საქმედ იყო მიჩნეული და ამიტომ მანდერძების ტექსტში მისი აღსრულება დების გათხოვებასა და ბაყბაყდევის მოკვლასთან არის გათანაბრებული.

„ქართლის ცხოვრება“ ამ საკითხის ახსნას იძლევა, როდესაც აღწერს ქართველ ტომთა ცხოვრების წესს ალექსანდრე მაკედონელის შემოსვლის ჟამს: *„...და პოვნა ყოველნი ქართველნი უბოროტეს ყოველთა ნათესავთა სჯულისა, რამეთუ ცოლ-ქმრობისა და სიძვისა თვისობა უჩნდა. ყოველსა სულიერსა ჭამდეს, მკვდარსა შესჭამეს...“* (ქართლის ცხოვრება 2008, გვ. 36).

ისტორიკოსი მანანა სანაძე (2001, გვ. 78) ქართველთა ტომების ამ ველურ ჩვევას მაზდეანური ცხოვრების წესს უკავშირებს:

„შევეცდებით წარმოვაჩინოთ, თუ რა ხასიათისაა თვით ეს ადათ-წესები. აშკარაა, რომ „ქართლის ცხოვრების“, „მოქცევა ქართლისას“ და სომეხი ისტორიკოსის ცნობები ერთი გარკვეული ინფორმაციის ვარიაციებია. ეს ინფორმაცია კი შეიცავდა აღწერას ადათ-ჩვევებისა, რომელიც შემდეგი მთავარი ელემენტებისაგან შედგება: 1. ცოლ-ქმრობისთვის და „სიძვისას, ანუ ქალსა და მამაკაცს შორის სასიყვარულო ურთიერთობისას, ანგარიში არ ეწეოდა ახლო ნათესაობას; 2. მკვდრებს არ მარხავდნენ, ანუ სამარეს არ თხრიდნენ; 3. ყოველსა სულიერსა ჭამდნენ, მკვდარსაც ჭამდნენ. მკვდრის ჭამა, რა თქმა უნდა, გვიანდელ მწერალ-გადამწერთა დამახინჯებაა, მაგრამ ეს დამახინჯებული აღწერა გარკვეული ადათ-ჩვეულებისა შემორჩა თავისი უჩვეულობისა და ოდიოზურობის გამო. სინამდვილეში, თუ ჩვენ ზემოთ ჩამოთვლილ ზნე-ჩვეულებებს დავუკვირდებით, ვნახავთ, რომ საქმე გვაქვს ძვირფას ეთნოგრაფიულ მასალასთან, რომელიც არქაულ-მაზდეანურ ადათ-წესებს აგვიწერს. როგორც ცნობილია, მაზდეანურ სამყაროში ცოლ-ქმრობა ახლო ნათესავეებს (და-მმას, მამა-შვილის) შორის ჩვეულებრივი რამ იყო. მაგალითისთვის მეორე სასანიანი შაჰის შაბურ I-ის დასახელებაც კმარა, მას ხომ ცოლად ჰყავდა საკუთარი ქალიშვილი ატურანასიტი. მაზდეანები მკვდრებს არ მარხავენ. მაზდიანობის ადრეულ, არქაულ პლასტებში ცნობილია მკვდრების ხეებზე დაკიდება, ცხოველთა საჯიჯგნად დაგდება და სხვა მსგავსი. ყოველივე ეს სულის სხეულიდან სწრაფი გამოთავისუფლებისთვის კეთდებოდა. ამგვარად, ის, რასაც ანტიკური მწერლები და მათგან ნასაზრდოები ადრე შუასაუკუნოვანი ქართულ-სომხური წყაროები აგვიწერენ და რაც მათ თავიანთი ცივილიზაციის გადასახედიდან საშინელ სიველურედ მიაჩნიათ, სხვა არაფერია, თუ არა მაზდეანური ცივილიზაცია“.

მაზდეანობას კიდევ არაერთხელ ვახეხებთ ჩვენს კვლევაში, განსაკუთრებით იმ ასპექტში, როდესაც მიჯაჭვული გმირის მტრების კრებითი სახის – დევ-ვეშაპთა ურთიერთგამიჯვნა მოგვიწვეს, რადგან, ჩვენი ვარაუდით, ისტორიულად მათ ლამის ათასწლეული ამორებს ერთმანეთისგან და, შესაბამისად, ამირანის ეპოსში სწორედ

ათასწლეულით დაშორებული ორი ისტორიული ეპოქაა გაერთიანებული, რაც თავისთავად ამტკიცებს, რომ დღემდე ერთი სათაურის ქვეშ სულ ცოტა ორი სხვადასხვა ეპოსია გაერთიანებული, რომელთა გამიჯვნა შესაძლებლად და დროულ აუცილებლობადაც მიგვაჩნია.

ამირანიანის ეპოსში ბოროტ ძალთა შორის ერთ-ერთი პირველადგილს დევები იკავებენ. მიხეილ ჩიქოვანი დევებს წარმოგვიდგენს, როგორც ადამიანებისადმი მტრულად განწყობილ არსებებს, რომლებშიც შერწყმულია დამპყრობლის, მჩაგვრელის მტარვალური სახე. დევებთან ბრძოლის იდეა თავისუფლებისთვის ბრძოლას გულისხმობს და საკუთარი ხალხის, ტომის და ერის დამპყრობელთა კლანჭებიდან გამოხსნას ემსახურება. ასეთ გმირებს ხალხი თავისი წიაღიდან გამოყოფს და საუკუნო შარავანდეით მოსავს.

ქეთევან სიხარულიძე (2006, გვ. 211) „კავკასიურ მითოლოგიაში“ იზიარებს დევების შესახებ ჩვენში არსებულ ტრადიციულ წარმოდგენებს:

„დევები კავკასიურ მითოლოგიაში ბუმბერაზთა განსაკუთრებულ ჯგუფს ქმნიან, რომლებიც ჩვენში აღმოსავლურ სამყაროსთან კულტურულ-ისტორიული კონტაქტების შედეგად შემოვიდნენ. აღმოსავლურ, კერძოდ, ირანულ მითოლოგიაში ისინი უარყოფითი პერსონაჟები, კეთილი ღვთაების აპურამაზდას მოწინააღმდეგის არიმანის დასის წარმომადგენლები არიან. ისინი კავკასიურ მითოლოგიაშიც ამ ნიშნით დამკვიდრდნენ, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გარეგნული თუ სხვა ნიშნების მსგავსების გამო კავკასიურ გოლიათებს შეერივნენ და ზოგან სრულად ჩაენაცვლნენ მათ (როგორც, მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მითოლოგიაში). ამიტომაც დევების სახეში შეიმჩნევა კავკასიის ძველი მოსახლეობის ნიშნები, განსაკუთრებით ტერიტორიის მესაკუთრეობა. დადესტნის სახელის ხალხურ ეტიმოლოგიაშიც ჩანს ეს. ამ ეტიმოლოგიის მიხედვით, „დადესტანი“ იგივე „დეუსტანი“, ნიშნავს „დევების ქვეყანას“, რადგან ადრე აქ დევები ცხოვრობდნენო“.

„ქართლის ცხოვრება“ (2008, გვ. 58) კი ყოველგვარი სიმბოლოების გარეშე გვიდასტურებს, რომ დევები სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი ჩვეულებრივი ადამიანები იყვნენ, რომლებსაც

ქვეყნის პოლიტიკური მოწინააღმდეგენი ჩვენს სამტროდ და დამპყრობლად იყენებდნენ:

„მაშინ მეფე იქმნა სომხითს დიდი იგი მეფე იარვანდ. და დაივიწყა მან კეთილი ქართველთა, ემძლავრა ფარსმანს არმაზელსა, და მოულო საზღვარსა ქართლისასა ქალაქი წუნდა და არტანი მტკურამდე და დასხნა წუნდას შინა კაცნი მკვეცი, ნათესავნი დევთანი, და უწოდა წუნდასა სახელად ქაჯატუნი, რომელი-ესე ითარგამნების დევთა-სახლად. და ვერ იძებნეს მეფეთა ქართლისათა საზღვარი, და მოკუდეს მწუხარებასა შინა დიდსა ფარსმან და კაოს“.

საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის დევების შესახებ ზურაბ კვიციანი (1996, გვ. 13) თავის წიგნში „ჯვარი და საყმო“:

„ჯვარის და დევ-კერპთა დაპირისპირება, რომელიც საგმირო ეპოსის თემას შეადგენს, არ არის შემთხვევითი ჩვენს ანდრეზებში. ის მნიშვნელოვან ტრადიციას ეფუძნება: ჯვარი და დევ-კერპნი, ვიდრე ჩვენს ანდრეზებში დაპირისპირდებოდნენ, ერთმანეთს ადრექრისტიანულ ხანაში შეეტაკნენ და ამ შეტაკების ექო დიდხანს გაჰყვა ჩვენს სასულიერო მწერლობას. საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ საჭიროდ მივიჩნევ განვმარტო, თუ რას ნიშნავს „დევ“. „დაევა“ ირანული სიტყვაა, რომლითაც აღინიშნება აჰურამაზდას (ორმუზდის) ანუ ნათელი ღმერთის მოწინააღმდეგე არსებათა დასი, რომელიც მხარში უდგას მის საუკუნო ანტაგონისტს – ანგრი-მაინუს ანუ არიმანს). მთელი კაცობრიობის ისტორია, ზოროასტრული რელიგიური მოძღვრების თანახმად, არის ბრძოლა აჰურამაზდას ანგელოზებსა (ამეშასპენტებს) და ანგრი-მაინუს დაევებს შორის; ბრძოლა, რომელიც ზოროასტრული ესქატოლოგიით ნათლის ღმერთის გამარჯვებით უნდა დამთავრდეს. ამ საუკუნო ომში ადამიანი არ არის, ვერც იქნება ნეიტრალური: ადამიანი არის, უნდა იყოს, ნათლის ღმერთის მხარეზე დედამიწის, მთელი ქვეყნიერების მოპოვებისათვის ბრძოლაში, ებრძოდეს, ეწინააღმდეგებოდეს ყოველგვარ დაევურ გამოვლენას გარე სამყაროში და საკუთარ თავში. ის თავისი გაჩენის დღიდან თავისი ბუნებით დაევას მოწინააღმდეგეა“.

ცალკე უნდა აღვნიშნოთ ის პარალელები, რომლებიც ამირანის ეპოსს, კოპალასა და იახსარის ანდრეზებს შორის უთუოდ არსებობს. ზუსტად აღვნიშნავს მიხეილ ჩიქოვანს (1947, გვ. 94), რომ *„ადვილი შესაძლებელია ამირანთან გენეტიკური კავშირი ჰქონდეს დევებთან და მაცილებთან მებრძოლ ღვთაებებს კოპალასა და იახსარის სახით“*. ეს ვარაუდი ინტერესს აჩენს და საშუალებას გვაძლევს მომავალში უფრო განვავრცოთ ქართული ტომების ბრძოლის ასპარეზი სახელმწიფოსთვის ბრძოლაში, გავამდიდროთ ის ისტორიული ეპოსი, რომელსაც პირობითად ჩვენ „ფარნავაზიანი“ ვუწოდეთ, თუმცა მასში მრავალი სხვა გმირის სახეც იხატება, მათი თავგანწირული ბრძოლა კი უშუალოდ დამპყრობელთა წინააღმდეგობას უკავშირდება.

ქართული მითოლოგია დევებთან მებრძოლ სხვა ღვთიშვილთა სახელებსაც იცნობს, თუმცა მათი სახელები ამა თუ იმ კუთხის საზღვრებს არ გასცილებია (ეს ქართული ფოლკლორის თავისებურებით არის განპირობებული), რაც ცხადად გვაჩვენებს, რომ მხოლოდ დევებთან ბრძოლით ამირანის ეპოსი კოსმოგონიური მითო-ეპოსის სახელს ვერ დაიმკვიდრებდა, რომ არ ყოფილიყო გველეშაპთან ბრძოლის ცენტრალური ეპიზოდი ამირანის თავგადასავალში, რომელიც ეპოსის გმირის შობა-ამონთხევით და მეორედ შობით მთავრდება.

როგორც ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს: *„დევები მრავლად არიან, გველეშაპი კი ერთია, ანუ ის გველეშაპი, რომელმაც გმირი უნდა ჩაეკლავოს“*. „გველეშაპთან ბრძოლა არსებითად განსხვავდება დევებთან ბრძოლისგან. გველეშაპი არ არის ბოროტების განსახიერება, იგი სრულიად განსხვავებული მოვლენაა და განსაკუთრებულ ფუნქციას ასრულებს. არ უნდა მივიჩნიოთ თავდაპირველ ვითარებად, როცა რომელიმე ვარიანტში გველეშაპის ფუნქციით დევი გვევლინება, მაგ., სვანურში, თუმცა იგი სხვა არქაულ მოტივებს შეიცავს. აქ ამირანის მამობილის თვალის მომტაცებელი დევი, რომელსაც ამირანი ებრძვის, როგორც ბოროტ ძალას, და ამირანის შთამნთქმელი ერთი და იგივე პერსონაჟია. ბარის ვარიანტებში ეს იგივეობა არ ჩანს, თუმცა გველეშაპი აქ დევის ტრანსფორმაციაა: მოკლული დევის თავიდან ამოსული ჭია გველეშაპად დახვდება გმირს გზაზე“ (კიკნაძე, 2001, გვ. 12).

თუ ამ კუთხით გავაგრძელებთ ეპოსის ანალიზს, დავრწმუნდებით, რომ დევ-ვეშაპთა დაშორიშორების საკითხში და, შესაბამისად,

ამირანის ეპოსში კონტამინაციის წესით სხვა ეპოსის არსებობის შესახებ წინა საუკუნეების და წლების ავტორიტეტული მკვლევარნი თითქმის უკვე შეთანხმებულან და ჩვენ ახლა მხოლოდ ღია კარის მტვრევა გვიწევს:

„ამირანი ვეშაპთმებრძოლია. ამის გამო არ შეიძლება ის იმდროინდელი იყოს, როცა თევზის კულტი ყალიბდებოდა და მტკიცდებოდა. ამირანის ეპოსის შექმნას ჩვენში წინ უსწრებს თევზ-კალმახის ღვთაების შექმნა და მისი საგნობრივი გამოსახვა. მერმე, ირყევა რა ამ ღვთაების ავტორიტეტი, მას ახალი ღვთაება სცვლის და ის ადრინდელი კეთილი ღვთაება ბოროტ ძალად იქცევა. სწორედ ამ დროს, თევზ-კალმახის კეთილი ღვთაების ბოროტ არსებად ქცევის და მის წინააღმდეგ ბრძოლის გაჩაღების ხანაში, ჩნდება ამირანის, როგორც ვეშაპთმებრძოლის სახე“ (ჩიქოვანი, 1947, გვ. 94).

გველთმებრძოლობა განვითარებული სახით გვხვდება ყველა უძველეს სახელმწიფო რელიგიაში. ეგვიპტეში, ბაბილონში, ანტიკურ ხანაში, ინდოეთში, ჩინეთში; ის გადავიდა ქრისტიანობაში და წინააღმდეგობის გარეშე დაკანონდა ეკლესიის მიერ. და როგორც ცნობილი ფოლკლორისტი ვლადიმერ პროპი ამბობს (1984, გვ. 224), *„გველთმებრძოლობა არ აქვთ იმ ხალხებს, რომელთაც არ აქვთ სახელმწიფოებრიობის უძველესი ტრადიცია. აქედან პირდაპირ შეგვიძლია გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ გველთან ბრძოლის მოტივი სახელმწიფოებრიობასთან ერთად წარმოიშობა“*.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ როდესაც ჩვენში სახელმწიფოს შექმნაზე ვლაპარაკობთ, უპირველესად, ვგულისხმობთ ერთიანი სახელმწიფოს შექმნას ჩვენს მიწაზე და მის პირველ მეფეს ფარნავაზს, თუმცა მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე მეორე ათასწლეულის ბოლოს (ჩვ.წ. აღ. XII საუკუნეში) ისტორიულად დადასტურებულია ქართველ ტომთა პირველი პოლიტიკური გაერთიანება – დიაოხი, რომლის არსებობას, ჩვენი აზრით, უნდა უკავშირდებოდეს ამირანის მითი და მისი ეპოსი.

„ფარნავაზიანის“ ერთ-ერთ ცენტრალურ საყრდენად ყამარის პერსონაჟი მიგვაჩნია, რადგან ეს ეპოსი სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების კვალდაკვალ შეიქმნა, ხოლო ყამარის პერსონაჟი ყველაზე უკეთ გამოხატავს გვაროვნული წყობილების დაშლის და სახელწიფოს შექმნის თანამდევ ტენდენციებს და სოციალური ცვლილების სხვადასხვა ნიშნებს.

ამ მხრივ მართლაც გაცეხას იწვევს, რომ „ამირანიანის“ ზოგიერთი მკვლევარი ყამარს პერსონაჟთა შორისაც რომ არ ასახელებს და მას ცალკე მსჯელობის საგნად არ აქცევს, არადა მისი მხატვრული სახე იმდენად „ცოცხალი“, მისი ხასიათი იმდენად მდიდარია, რომ ზოგიერთი ლიტერატურული ქალ-პერსონაჟის სახესაც კი უწევს მეტოქეობას. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ მას განსაკუთრებული როლი ენიჭება ეპოსის დრამატურგიული ქსოვილის შექმნაში და მკვლევართა სათანადო ყურადღებას იმსახურებს.

გავიხსენოთ, რომ გვაროვნული წყობილების დაშლა, უპირველესად, პატრიარქალური ოჯახების დაშლას და ამ სოციალურ უჯრედზე მონოგამური ოჯახის შექმნას გულისხმობს. ამის თვალსაჩინო მაგალითია ყამარის ეპიზოდი, მისი დაპირისპირება საკუთარ მამასთან, რაც სიმბოლურად სახელმწიფოს შექმნის აუცილებელ წინაპირობად იკითხება.

ჩვენთვის ადვილია გვაროვნულ-პატრიარქალურ ოჯახებზე მსჯელობა, რადგან მისმა უკანასკნელმა ნაშთებმა მეოცე საუკუნის 30-იან წლებამდე მოაღწია და მისი სტრუქტურის, ურთიერთდამოკიდებულების და ფუნქციების განაწილების შესახებ სამსჯელოდ მისი უშუალო თვითმხილველის გადმოცემებს შეგვიძლია დავეყრდნოთ. პატრიარქალური ოჯახებიც დიდი დედის გარშემო იქმნება. ქალი (დედა) ეკონომიკური და თავდაცვითი უსაფრთხოების მიზნით ქნის ძლიერ მრავალწევრიან პატრიარქალურ ოჯახს. ამ ოჯახის სიმტკიცეს მისი ახალგაზრდა და ახალი წევრი (რძალი, ცოლი) ანგრევს, რათა თვითონ შექმნას ახალი მცირე ოჯახი, რომელიც გარკვეული დროის მანძილზე პატრიარქალური ოჯახის ნიშნებს შეიძენს და კვლავ დაშლის საფრთხის წინაშე დადგება.

როგორც ვხედავთ, ცხოვრების პირველ ეტაპზე ქალი (ცოლი) ხელს უწყობს დიდი ოჯახების დაშლას (ამით ის სახელმწიფოს აძლი-

ერებს), ხოლო შემდგომ ეტაპზე (დედა) თვითონ ქმნის დიდ ოჯახს და ამით თავისდაუნებურად სახელმწიფო სტრუქტურებს ასუსტებს.

მკითხველს გავახსენებ ამირანის ეპოსის იმ ეპიზოდს, როდესაც ამირანი ზღაპრული კომკიდან საცოლეს – ყამარს – მოიტაცებს და ამის გამო ქაჯების ლაშქართან მოუწევს ბრძოლა. ამ სიუჟეტში მამა-შვილის (ყამარი და მისი მამა) სიტყვიერი დაპირისპირების მოწმენი ვხდებით. აქ კი თითოეული სიტყვა, რეპლიკა ან ფრაზა მეხსიერების იმ დაფარულ მითოლოგიურ შრეს აჩენს, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო ინფორმაციით არის დატვირთული.

„ჩავიდა (ამირანი) და ჩაანახევრა ქაჯების ლაშქარი. გავიდა ბოლოში, შემობრუნდა უკან და გაუსო და გამოუსო კვლავ მოკლე ხმალი მარჯვნივ და მარცხნივ, კაფა და კაფა ქაჯების ლაშქარი, გასწყვიტა სულერთიანად და ბოლოს ყამარის მამას შეება. შეუტიეს ერთმანეთს სიძე-სიმამარმა. სცეს ხმალი და ფარიც მარჯვედ იფარეს. ორივეს ბეგთარი ეცვა და ხმალი ვერცერთს ვერჭრიდა... ამირანის ხმალი რომ მოხვდებოდა, ყამარის მამის მუზარადი ცეცხლივით აინთებოდა, ხოლო ჯაჭვი გველივით წიოდა. უყურებდა ყამარი მამისა და ამირანის ბრძოლას, ხედავდა, რომ ამირანს უჭირდა ქაჯთ ბატონის დაძლევა. ეწყინა ყამარს საქმროს უგერგილობა და ამირანს შეუძახა:

ამირან, ცოლ-დედა მკვდარო, ომი ვერ იცი კილოსა,
მალლა კი ნუ სცემ სპილოსა, დაბლა შემოჰკარ რბილოსა,
დააწყდებიან მარღვები, დაეცემიან ძიროსა.
ბოძნი რომ დაიჭრებიან, დარბაზნიც დაეცემიანო.

გაიგონა ქალის სიტყვები მამამ და დაჰგმო ყამარი, – რატომ დედაშენს შობამდე არ გაუწყალდი მუცელში, ან რატომ ძალლად არ დაიბადე, ის უფრო ერთგული და მოსიყვარულე იქნებოდა. შენ კი რა გამოხვედი, რომ ახლავე მამას ქმარი ირჩიეო.

უყურეთ ქალსა კახპასა, ქმარი არჩია მამასა.
ქმარი ხეს ასხავს ფოთლადა, მამას ვინ მისცემს საწყალსა,
რისთვის გაგზარდა დედამა, რისთვის გეტყოდა ნანასა,
რად გაწოვებდა ძუძუსა, გირწებდა აკავანასა?

ყამარმა ამაზე მამას უპასუხა:

არცრა გამზარდა დედამა, არცრას მეტყოდა ნანასა.

მიმაგდის სახლის ყურეში თაგვების ანაზარასა,

დამსვამდით დავიწყებულსა, დამალირებდით დანასა.

– მაგას გაზრდას ემახით, ტირილით რომ მოვმკვდარიყავი, ერთხელაც არ მომხედავდითო.

დაიჯერა ამირანმა ყამარის რჩევა, შემოჰკრა ხმალი ქაჯთ ბატონს ფეხებში და წააქცია. აკუწა ხმლით და გამარჯვებული ხმალდახმალ გაბრუნდა ყამარისაკენ“ (ამირანიანი, 2019, გვ.160, 190).

ამ ნაწყვეტში ბევრი რამ არის საგულისხმო. უპირველესად ის, რომ ყამარის რეპლიკაში („მაღლა კი ნუ სცემ სპილოსა...“) ბერძენ-რომაელი ჯარისკაცის სამხედრო აღჭურვილობის სურათი იხატება (ეპოქის სახასიათო ნიშანი). უცნაურობა კი ის არის, რომ ყამარი მშობლების (მამის) წინააღმდეგ აშკარად საქმროს ეხმარება და ამ საქციელს მხოლოდ ერთი ახსნა აქვს. ყამარი მომავალი დედაა და როგორც ყველა მდედრი, ისიც საკუთარი ბუდის მოსაწყობად ზრუნავს. ამისთვის კი მან უნდა დატოვოს მამის ოჯახი. უნდა მოიჭრას უკან დასახევი გზა (უზრუნველობაში დაბრუნების ცდუნება) და დამოუკიდებელ ცხოვრებას შეუდგეს.

მამისა და ყამარის დიალოგი კი საინტერესოა, როგორც კოლექტიური და ინდივიდუალური ცნობიერების დაპირისპირება. ყამარის მამა დიდი ოჯახის მხარეს დგას და კოლექტიურ შეხედულებას იცავს. აქ მისი ეს პოზიცია იმდენად ძველი ჩანს, რომ რეპლიკა „ქმარი ხეს ასხავ ფოთლადა“ – იდიომურ მეტყველებამდეა დასული. მართალია, ყამარის ინდივიდუალური აზროვნება და, შესაბამისად, მისი პასუხი ასეთი მაღალმატვრული ფორმით ვერ დაიკვეხნის: „არცა გამზარდა დედამა, არცა მეტყოდა ნანასა...“ მაგრამ, სამაგიეროდ, უფრო მტკიცე გადაწყვეტილების შთაბეჭდილებას ტოვებს და მშობლებთან ურთიერთობაში არავითარ კომპრომისს აღარ უშვებს.

მკითხველს შევახსენებ, რომ სწორედ ასე ეხმარება ნესტანი ტარიელს („ვეფხისტყაოსანი“) მამის წინააღმდეგ სამეფო ტახტის დაბრუნებაში, რადგან ახალგაზრდა წყვილიც ახალ სახელმწიფოს, ახალ ოჯახს ქმნის. მოტივი აქაც ზუსტად იგივეა. დამატებით მხოლოდ იმის

თქმა შემიძლია, რომ ნესტანისა და ყამარის ამგვარი ტიპობრივი სი-ახლოვე შემთხვევითი, რა თქმა უნდა, სულაც არ არის.

და თუ ნესტანს ამ მხრივ თინათინს („ვეფხისტყაოსანი“) შევა-დარებთ, პირველ რიგში, სწორედ მისი (თინათინის) მამისადმი მორ-ჩილება გვეცემა თვალში. სწორედ ეს ხასიათი გვიდასტურებს, რომ არაბეთისა და ინდოეთის შემთხვევაში საქმე გვაქვს ორ რადიკალუ-რად განსხვავებულ კულტურათა შინაგან დაპირისპირებასთან, სადაც ინდოეთის „ქაოსი“ უფრო დიადი „წესრიგის“ საფუძველს ქმნის, ვიდ-რე არაბეთის „დაულაგებელი“ წესრიგი.

ყამარის თემას აქ ვერ გავწყვეტთ, რადგან ახლადგამოვლენილი „ფარნავაზიანის“ ეპოსში მისი მოტაცების ამბავი პირდაპირ ებმება ფარნავაზის მიერ მამულის გამოსახსნელად ბრძოლას, რომელიც ერთ-ერთი უკანასკნელი აკორდია ამ ისტორიული ეპოსისა.

ამ მხრივ საინტერესო ახსნას გვთავაზობს ქალის სიმბოლურ როლზე მითოლოგიურ ეპოსში მკვლევარი რუსუდან თურნავა (2023, გვ. 45):

„აქვე ყურადღებას გავამახვილებთ ერთ ასპექტზე, რომე-ლიც შეიძლება საყურადღებო იყოს თანამედროვე მკითხველის-თვის. არის კი „ილიადა“ ომის აპოლოგია? სიმბოლოების ენას თუ მოვიშველიებთ (ეპიკური ტექსტი კი, როგორც ცნობილია, სიმ-ბოლოების ენით „მეტყველებს“), ნათელი ხდება, რომ ელენეს მოტაცების გამო ომის დაწყება მხოლოდ მითოპოეტური საბურ-ველია. ელენე და, ზოგადად, ქალი, მითის ენაზე მიწის, ქვეყნის აღმნიშვნელია. რეალურად, ბერძნებს ტროას დაპყრობა სურ-დათ. რატომ? გულუბრყვილო კითხვაა. რატომ იმართებოდა, იმართება და გაიმართება ომები სახელმწიფოებს შორის? ყველა ომს ჰქონდა, აქვს და ექნება ერთი მიზეზი – მიწის, სიმდიდრის, წიაღისეულისა თუ სამუშაო ძალის დაუფლება. ეს სურდათ ბერ-ძნებსაც; ტროა აღმოსავლეთის უმდიდრესი სახელმწიფო იყო, სავაჭრო არტერია – აღმოსავლეთის ბელელი“.

ამ თვალსაზრისით თუ განვიხილავთ ამირანის ეპოსს, ყამარის მოტაცება და მისი მამის ლაშქართან გამართული ბრძოლა, რომელიც თავისი მასშტაბით ნამდვილად არ ეტევა სასიძო-სასიმამროს შორის გამართულ ბრძოლის საზღვრებში, ამკარად მშობლიური მიწის გამო-

სახსნელად დამპყრობლის წინააღმდეგ დიდ ომს ემსგავსება, რომელიც ქართველი ერის ისტორიაში ქაჯთა ქალაქში (ჰური) ომის სახელით არის ცნობილი.

ფარნავაზის მეფობის დროს გამართული ეს ბრძოლა თავისი მასშტაბით უპრეცედენტოდ მასშტაბურია და ის თავის კუთვნილ ადგილს იკავებს ერთიანი საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი არსებობისთვის ბრძოლაში:

„ხოლო ფარნავაზს განემრავლეს ქართველი მხედარნი, მოუწოდა მათ და უხმო ქუჯის და ოვსთა. და შეკრბეს ესე ყოველნი და მოერთნეს ერისთავნი ანტიოქოსისანი სომხითით. და ეს ყოველნი შეკრიბნა ფარნავაზ და მიეგება ნაქალაქევსა თანა არტანისასა, რომელსა ერქვა მაშინ ქაჯთა ქალაქი, რომელი არს ჰური. და ეწყვეს მუნ და იქმნა ბრძოლა დიდძალი, და მოსწყდეს ორგნითვე ურიცხუნი. ხოლო იძლივეს ბერძენნი ფარნავაზისგან და ივლტოდა ბანაკი მათი. და მოკლეს აზონ, და ურიცხუნი სპანი მათნი მოსრნეს და ტყუე ქმნეს“ (ქართლის ცხოვრება, 2008, გვ. 44).

* * *

წინამდებარე სტატია ისტორიული ეპოსის, „ფარნავაზიანის“, ტექსტის გამოვლენა-დადგენის პირველი მცდელობაა, „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიული მოთხრობის, ხალხური ეპოსის „ამირანიანის“ და რელიგიურ-მითოლოგიურ გადმოცემებზე დაყრდნობით. არსებული ფორმატი არ იძლევა ამ საკითხის სრულფასოვნად განხილვის საშუალებას, ამიტომ უახლოეს მომავალში განზრახული გვაქვს ამ საკითხზე ვრცელი მეცნიერული ნაშრომის შექმნა, რომელშიც დეტალურად იქნება განხილული ფარნავაზ მეფის ისტორიული ეპოსის მორფოლოგია, სტრუქტურა, ეპიზოდების თანმიმდევრობა სავარაუდოდ ტექსტთან ერთად, მისი ლექსითი და პროზაული ვარიანტებით.

მოსალოდნელი იყო, რომ ფარნავაზიანის ეპოსის გამოვლენა-დადგენა ერთგვარად „გაადარიბებდა“ ამირანის ტრადიციულ ეპოსს, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ჩვენი შიში ბოლომდე არ გამართლდა, რადგან გამოსავლენი ეპოსის კომპოზიცია უმეტესად პარალელურ ფუნქციებს დაეყრდნო, რამაც საშუალება მოგვცა, ამირანის ეპოსში

ზურაბ კვიციანი მთელი მთელი 16-ეპიზოდის მიერ გამოყოფილ 16-ეპიზოდის მიხედვით მხოლოდ ორი-სამი საფეხური გამოგვეჩვენებინა (ეპოსს გამოაკლდა ნადირობის, დევებთან ბრძოლის, უკანასკნელი დევისა და ცამცუმის კომპის ეპიზოდები, რაც შეივსო სხვა რიტუალური ეპიზოდებით), რის შედეგადაც კიდევ უფრო დაზუსტდა ეპოსის ჟანრი, ის ამჯერად მთლიანად მითოლოგიური ეპოსის საზღვრებში ჩაეტიდა.

მომავალ ნაშრომში ჩვენ კვლავ დავუბრუნდებით ამირანის ეპოსს, ამჯერად მისი სრულყოფილებისა და ერთგვარი „რესტავრაციის“ მიზნით, რომელიც ითვალისწინებს ეპოსის აშკარად ძველი, უმეტესად წყლის სტიქიასთან დაკავშირებული შრეების გააქტიურებას, მათ შორის ცამცუმის ხაზის კვლევას, იამანის და იგრი ბატონის ეტიმოლოგიის ძიებას, ამბრი არაბის და ჩრდილელის როლის გაძლიერებას.

რაც შეეხება „ფარნავაზიანს“, ეპოსის შემდგომი კვლევის პერსპექტივას და ამ მიმართულებით ჩვენს შორსმომავალ მიზნებს, ვფიქრობთ, ამ საკითხზე მუშაობა უფრო გაზრდის და გაამყარებს ქართული ხალხური ეპოსისადმი მკითხველის ინტერესს, ჩვენი სახელმწიფოებრივი ისტორიის ცოდნის წადილს და ეროვნული ერთიანობის, როგორც ნაციონალური იდენტობის, უმთავრესი პირობის გააზრებას; რაც არ უნდა პარადოქსული იყოს, გლობალიზაციისა და საყოველთაო ინტეგრაციის ეპოქაში დამოუკიდებელ ერებს შორის უფრო და უფრო აქტუალური ხდება საკუთარი ვინაობის გარკვევა, ამას კი ყველაზე უკეთ სწორედ კოლექტიური მეხსიერება და ხალხური ზეპირმეტყველება ინახავს.

ახლა ძნელია ამ კვლევის მოსალოდნელ შედეგებზე საუბარი, მაგრამ როგორც არ უნდა წარმართოს ეს პროცესი, ყოველნაირად ვეცდებით, რომ ის არ გადაიქცეს მორიგი „სენსაციური“ აღმოჩენის საგნად (ეს არ არის ჩვენი კვლევის მიზანი), რადგან ჩვენი კვლევის შედეგების აკადემიურ დონეზე აღიარების პირობებშიც კი ის არ უნდა გასცდეს მეცნიერული კვლევის საზღვრებს, არ უნდა დაარღვიოს მკითხველის ტრადიციული მეხსიერებითი ხატი, რომელიც დღემდეა მოტანილი ამირანის ეპოსის მიერ, როგორც ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების უძვირფასესი ნაყოფი და ქართველი ხალხის კულტურული ცხოვრების უტყუარი მატთანე.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ამირანიანი. (2019). ქართული ხალხური პროზა. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
- ვირსალაძე, ე. (1964). ქართული სამონადირეო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი). თბილისი: „განათლება“.
- კიკნაძე, ზ. (1996). ქართული მითოლოგია. ჯვარი და საყმო. ქუთაისი: „ნეკერი“.
- კიკნაძე, ზ. (2001). ქართული ხალხური ეპოსი. თბილისი: „ლოგოს პრესი“
- კიკნაძე, ზ. (2016). ფარნავაზის სიზმარი. *ქართული მითოლოგია 2*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- პროპი, ვ. (1984). ზღაპრის მორფოლოგია (თარგმნა მარიამ კარბელაშვილმა). თბილისი: „მეცნიერება“.
- სიხარულიძე, ქ. (2006). კავკასიური მითოლოგია (იბერიულ-კავკასიური მითოლოგია). თბილისი: „კავკასიური სახლი“.
- ჩიქოვანი, მ. (1947). მიჯაჭვული ამირანი. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
- ცანავა, რ. (2023). ეპიკური ჟანრის სათავეებთან. ანტიკური ეპოსი. *ლიტერატურული ჟანრები*, ტომი I. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
- ჯაგოდნიშვილი, თ. (2021). ერეკლეს ეპოსი. თბილისი: „საარი“.

References:

- Amiraniani (2019). Amiraniani. Kartuli Khalkhuri P'roza. II. [Amiraniani. Georgian Folk Prose. II]. Tbilisi: TSU gamomtsemloba.
- Chikovani, M. (1947). Mijach'vuli Amirani [Amirani Chained]. Tbilisi: TSU gamomtsemloba.
- Kartlis tskhovreba. T'. I. (2008). [Life of Kartli]. Tbilisi: “meridiani”.
- K'ik'nadze, Z. (1996). Kartuli mitologia [Georgian Mythology]. kutaisi: „nekeri“.
- K'ik'nadze, Z. (2001). Kartuli khalkhuri ep'osi [Georgian Folk Epic]. Tbilisi: „logos press“.
- K'ik'nadze, Z. (2016). Parnavazis sizmari [Farnavazi's Dream]. *Kartuli mitologia 2*. Tbilisi: Ilias universit'et'is gamomtsemloba.
- P'rop'i, V. (1984). Zghap'ris morpologia. [The Morphology of the Fairy Tale]. Tbilisi: „metsniereba“.
- Sikharulidze, K. (2006). K'avk'asiuri mitologia. [Caucasian Mythology]. Tbilisi: “K'avk'asiuri Sakhli”.
- Turnava, R. (2023). Ep'ikuri zhanris sataveebtan. Ant'ik'uri ep'osi. [At the Beginning of the Epic Genre. Ancient Epic]. *Lit'erat'uruli zhanrebi, T',I*. Tbilisi: TSU gamomtsemloba.
- Virsaladze, E. (1964). Kartuli samonadireo ep'osi. [Georgian Hunting Epic]. Tbilisi: „ganatleba”.