

სსიპ „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტი

ალკაზარ კაშია

„ქოროღლის ეპოსის“ ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები

სპეციალობა: ლიტერატურათმცოდნეობა
(ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარსადგენი
ნაშრომი)

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი თინა შიოშვილი

ბათუმი 2015

შინაარსი

შესავალი	3
თავი პირველი - ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ეპიკური ტრადიცია, გენეზისი და ევოლუციის პრობლემა.....	25
თავი მეორე - აჭარული ვარიანტების სიუჟეტური ქარგა	58
თავი მესამე - პერსონაჟები	76
თავი მეოთხე - ქოროლლის ეპოსი და ქართული მითი.....	127
თავი მეხუთე - ქოროლლის ეპოსი და ქართული ხალხური ზღაპარი.....	151
თავი მეექვსე - სიზმრის ფუნქცია	180
თავი მეშვიდე - სოციალური გარემო	189
თავი მერვე - გეოგრაფიული სივრცე.....	207
ძირითადი დასკვნები	228
ლექსიკონი.....	247
გამოყენებული ლიტერატურა	251

შესავალი

ქოროღლის ეპოსი თურქულენოვანი ხალხების ეპიკური მემკვიდრეობაა. მისი სამშობლო აზერბაიჯანია და სწორედ აქედან მოიხდის მან ამიერკავკასიისა და შუა აზიის გეოგრაფიული არეალი. არსებობს ეპოსის თორმეტამდე ნაციონალური ვერსია მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით. ეს ვერსიებია: აზერბაინჯარული, სომხური, ქურთული, ქართული, თურქული, თურქმენული, უზბეკური, არაბული, ტაჯიკური, ყაზახური, თობოლურ-თათრული, ყარაყალფახური.

ქოროღლის ეპოსის ვერსიებს ორად აჯგუფებენ: ერთია უშუალოდ აზერბაიჯანულიდან მომდინარე ამიერკავკასიური და თურქული ვერსიები, მეორეა მცირე აზიური, რომელთა წყარო თურქმენული ვერსიაა.

ქოროღლის ეპოსი მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით ცოცხლობდა სახალხო მთქმელ-შემსრულებელთა რეპერტუარში. როგორც მის მრავალრიცხოვან ვერსიებსა და უფრო ხვავრიელ ვარიანტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, ეპოსი თავისი პოპულარობით გასცილდა თურქულენოვან ზეპირსიტყვიერებას, გავრცელდა და ასიმილირდა მეზობელ ხალხთა კულტუროლოგიურ სივრცეში და ეპიკური სიუჟეტის საერთაშორისო გავრცელების იშვიათ პრეცედენტად იქცა.

ნაციონალურ ვერსიებს საერთო აქვთ ძირითადი სიუჟეტური ბირთვი, ბევრი სიმღერა, საერთო ეპიკური გმირები, მაგრამ ერთმანეთისგან განსხვავდებიან სიუჟეტის შემდგომი დამუშავებით; როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეპოსის ევოლუცია მგომარეობს შემდეგში: ხალხი გარედან ლეგულობს იდეოლოგიური შინაარსის ტექსტს და შემდგომ მის მიერვე გათავისებულ თვითმყოფად ვერსიად წარმოგვიდგება. ამის შედეგად იქმნება ვერსიათა ერთიანი ჯაჭვი, რომლის ყოველი რგოლი წინგადადგმული ნაბიჯია ეპოსის განვითარების გზაზე.

ქოროღლის აზერბაიჯანული ვერსია არის დესთან, რომლის თითოეული თავი შეიცავს ამა თუ იმ ეპიზოდს გმირის ცხოვრებიდან და სიუჟეტურად სუსტად უკავშირდება სხვა თავს; მათ თურქულენოვანი ეპიკური თხზულების ტრადიციული ფორმა აქვთ, პროზაულ ტექსტში ჩართულია ლექს-სიმღერები, თვით გმირთა პოეტური იმპროვიზაციები; სახალხო მთქმელ-შემსრულებლები ტექსტის პროზაულ ნაწილს რეჩიტატივით ასრულებენ, საზის აკომპანემენტით მღერიან.

აზერბაიჯანული ვერსიის პირველი ჩამწერის ა.ხომკოს ცნობით, აღმოსავლეთში იყვნენ ქოროღლის დესთანების მცოდნე სპეციალური აშულები, რომელთაც, „შაჰ-ნამე ხანებისა“ და „ყურან-ხანების“ ანალოგიით, „ქოროღლუ ხანებს“ უწოდებდნენ (ჩლაიძე,1978:6).

ქოროღლის ეპოსის აზერბაიჯანული ვერსია ეგრეთწოდებული „ყაჩაღური ციკლის“ ნაწარმოებია, რომლის გმირი იბრძვის უსამართლობის, ძალმომრეობის წინააღმდეგ. მისი გმირად დაბადება მშობელი მამის უსამართლოდ დაბრმავებით იწყება. ახლად დაბადებულ გმირს ახალი სახელი - „ქოროღლი“ („ბრმის შვილი“) ეწოდა. აქედან იწყება მისი საგმირო ისტორია, რომელსაც არ აინტერესებს ახლად გაჩენილი გმირის სუბიექტური წარსული.

თუ აზერბაიჯანული ვერსია დასაწყისი საფეხურია სახალხო გმირის იდეალიზაციისა და ჯერ კიდევ არ სცილდება ნახევრად ისტორიული ლეგენდის ჩარჩოებს, სხვა ნაციონალური ვერსიები უფრო მეტად იტვირთებიან ეპიკური მოტივებით. ეპოსის პირველი ჯგუფის ვერსიათაგან აზერბაიჯანულთან განსაკუთრებულ სიახლოეს ქურთული ვერსია იჩენს. თვითმყოფადია სომხური ვერსიაც. იგი მთლიანად გალექსილია და იმღერება. სომხური ვერსიის სიმღერებს ორად ჰყოფენ: ერთია უშუალოდ აზერბაიჯანულიდან ნათარგმნი, მეორე - სომეხი აშულების მიერ გადამუშავებული ან შეთხზული, რომლებშიც, როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძე შენიშნავს, სომეხი აშულების შემოქმედებითი ინიციატივა საკმაოდ შორს წასულა (ჩლაიძე,1978:7).

ქოროღლის ეპოსის თურქული ვერსია უახლოვდება აზერბაიჯანული ვერსიის იმ ვარიანტს, რომელიც ა.ხომკოს ჩაუწერია სამხრეთ აზერბაიჯანში. თურქული ვერსიის თვითმყოფადობა იმდენად აშკარაა, რომ იგი ყველაზე პოპულარულია თურქულ ნაციონალურ ნიადაგზე აღმოცენებულ ხალხურ ეპოსთაგან. ქოროღლის პოპულარობამ განაპირობა თურქეთში ფართოდ გავრცელებული გვარ-სახელების წარმოქმნაც. ქოროღლის გმირი ის სინკრეტული სახეა, რომელიც ყოველგვარი ბოროტების შემმუსვრელი და სასოწარკვეთილთა უძლეველი მხსნელია.

ქოროღლის ეპოსის მეორე ჯგუფის ვერსიები თავს იყრიან თურქმენული ვერსიის ირგვლივ, თურქმენული ვერსია კი უშუალოდ აზერბაიჯანულ ვერსიას

უკავშირდება, რაც აზერბაიჯანელი და თურქმენი ხალხის ეთნიკური და ენობრივი სიახლოვის შედეგია. უფრო მეტიც, მკვლევართა ნაწილს ქოროლლის ეპოსი თურქმენი და აზერბაიჯანელი ხალხების ერთიანი შემოქმედების პროდუქტად მიაჩნიათ (კარიევი, 1968:42). თურქმენული ვერსიის თავები - „შახები“, საკმაოდ ვრცელი დესთანებია, რომლებშიც „კეთილშობილი ყაჩაღი“ ერის პატრიარქად ქცეულა. თურქმენულ ვერსიაში საკრალურია, ასევე, გმირის ფიზიკური დაბადებაც, სადაც ის მკვდარი დედის მუცლიდან იბადება. ეს გმირის გარდაუვალი სუბლიმილირების პირველი ნიშანია.

უზბეკურ ფოლკლორში გურუგლის სახელის გარშემო მოხდა ვრცელი დესთანების გენეოლოგიური ციკლიზაცია, რაც გურუგლის შვილებისა და შვილიშვილების ამბებით სრულდება. აქაც გურუგლი, თურქმენული ვერსიის მსგავსად, თავისი ხალხის წიმამძღოლია, რომელიც განაგებს „ჩანლიბელს“ - იმ უტოპიურ ქვეყანას, რომელიც ზესთასოფლის ანალოგია.

უზბეკური ფოლკლორიდან შესულა ქოროლლის ეპოსი ტაჯიკურ ფოლკლორში და მისი ორგანული ნაწილი გამხდარა; ასევე - ბუხარელ არაბებშიც, რომელთაგან არაბული ვერსია პირველად ჩაიწერა აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა (წერეთელი, 1956:583).

ქოროლლის ეპოსის უზბეკური ვერსიაა ყაზახური ვერსიის წყაროც. ეს ეპოსი დიდად პოპულარულია ყაზახი „აკინების“ რეპერტუარში. ცნობილია ის ფაქტი, რომ ერთ-ერთი აკინი - ჯამბული, იგივე „ქურუგილი სულთანი“, მთელი თვის განმავლობაში შეუჩერებლად მდებოდა და აღსანიშნავია, რომ მარტო ჯამბულის ვარიანტის 1 750 სალექსო სტრიქონია ჩაწერილი (კარიევი, 1968:253).

ქოროლლის ეპოსის ფრაგმენტი (სამი ეპიზოდის შემცველი) ჩაწერილია ტობოლსკელ თათრებში. თურქმენულიდან შესულად მიაჩნიათ ეპოსი ყარაყალფახურ ფოლკლორში (კარიევი, 1968:254).

ქოროლლის ეპოსის ნაციონალურ ვერსიათა უმეტესობა რამდენჯერმე გამოცემული და უნდა აღინიშნოს, რომ მეტ-ნაკლებად შესწავლილიც, რასაც ვერ ვიტყვით ქართულ ვერსიაზე, რომლის ერთადერთ ადრეულ პუბლიკაციად დღემდე რჩება აკადემიკოს ნიკო მარის მიერ 1911 წელს გამოქვეყნებული „ქოროლლის ექია“

(მარი,2012:196-210); ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის შესწავლა პირველად დაისახეს მიზნად პროფესორებმა მიხეილ ჩიქოვანმა და მკვლევარმა სერგი სერებრიაკოვმა, მაგრამ, რასაკვირველია, მათი ნაშრომი ვერ გასწვდებოდა ქართული ვერსიის მრავალ ვარიანტს და მასთან დაკავშირებულ ყველა საკითხს.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსია შედარებით სრულად შეისწავლა აზერბაიჯანელმა მეცნიერმა ფ. ფაჰრადოვმა, მაგრამ მის ნაშრომში ვერ ვპოულობთ პასუხს იმის თაობაზე, თუ რა მიმართებაშია აზერბაიჯანული ვარიანტები ქართულ ვერსიასთან (ფაჰრადოვი, 1968:56-74).

ქართველებისთვის უცხო არ არის აზერბაიჯანული ეთნოსი და მისი კულტურული სივრცე და, ბუნებრივია, თავის დროზე უცხო არ იქნებოდა ქოროღლის სიმღერებიც, მაგრამ ეს სიმღერები არსებითად მხოლოდ აზერბაიჯანული ვერსიის ფრაგმენტებია.

აღსანიშნავია საიათნოვას აზერბაიჯანული ლექსების დავთარში შეტანილი ქოროღლის 14 სიმღერა. ეს დავთარი ქართული ტრანსკრიპციით შეუდგენია საიათნოვას შვილს - ივანე სეიდოვს (შაყულაშვილი,1970:61), მაგრამ, რა თქმა უნდა, ქართული ტრანსკრიპცია მცირე საბუთია იმისათვის, რომ ჩანაწერი ქართულ მემკვიდრეობად მივიჩნიოთ; მით უფრო, რომ ცნობილი ფაქტია ის, რომ საიათნოვა ერთნაირი სიძლიერით ფლობდა ამიერკავკასიის ხალხთა ენებს და მას არც თარგმნა დასჭირდებოდა ქართულად და არც - ქართული ტრანსკრიპცია.

როგორც ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის მკვლევარი ლია ჩლაიძე აღნიშნავს, ხშირად არაქართველნიც აზერბაიჯანული პოეზიის ნიმუშების ჩასაწერად მიმართავდნენ ქართულ ანბანს, რადგან არაბული ანბანი დიდ სიძნელეს ქმნიდა თურქულენოვანი ტექსტების ფიქსაციისათვის (ჩლაიძე,1978:9). (აღსანიშნავია დიდი აზერბაიჯანელი პოეტების - ვადიდისა და ვაგიფის - ლექსების ქართული ტრანსკრიფციებიც).

ფ. ფაჰრადოვის ნაშრომში წარმოდგენილი 1936 წელს სოხუმის მახლობლად ჩაწერილი ქოროღლის ეპოსის რამდენიმე ლაზური ტექსტი ავტორს აფხაზურ ვარიანტებად მიუჩნევია, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ აფხაზური ზეპირსიტყვიერება ქოროღლის ეპოსს არ იცნობს (ჩლაიძე,1978:9). აქართული ვარიანტები კი

აღრეულია ახალციხელებს შორის გავრცელებულ ნიმუშებთან და წარმოდგენელია აშუღ ყოშაევის რეპერტუარში შემაველ „აჭარულ-ახალციხურ“ ვარიანტებად. ავტორი არ განიხილავს, თუ რა ნიშნით ერთიანდებიან ეს ვარიანტები ან რა ენაზეა შექმნილ-გავრცელებული თუ ჩაწერილი ყოშაევის ვარიანტი (ქართულზე თუ სომხურზე). ფაქრადოვი საუბრობს ქოროღლის მასალაზე და ადარებს უზბეკურ ვარიანტს; მას არა აქვს ნახსენები თურქული ვერსია, რომელთანაც უფრო იყო მოსალოდნელი ქოროღლის ეპოსის აჭარული, იმერხეული თუ ლაზური ვარიანტების სიახლოვე. ავტორი ნიკო მარის მიერ ჩაწერილ ქოროღლის ექიაში ჩართულ სიმღერებსაც აზერბაიჯანულად აცხადებს, რაც მართებული არ არის, რადგანაც 1904 წლის 30 ივლისს იმერხევის სოფელ იფხრეულში (იმფხრეული) ნიკო მარის მიერ ჩაწერილი „ქოროღლის ექიის“ მთხრობელი გამოკვეთილად არის დასახელებული: იგი ქართველი, ქართულად მოლაპარაკე „მოხუცი ალი-ჩაუმ მოსიძეა“ (მარი,2012:196-210).

თურქმენი მეცნიერის ბ.ა. კარიევის მონოგრაფიაში წარმოდგენილია არა მხოლოდ ქოროღლის ეპოსის თურქულენოვანი, არამედ ყველა დღემდე მიკვლეული ეროვნული ვერსია (კარიევი,1968:253). კარიევის ნაშრომს ვრცელი რეცენზია უძღვნა აკადემიკოსმა ვლადიმერ ჟირმუნსკიმ. საგანგებოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქოროღლის ეპოსისადმი მიძღვნილ კარიევის მონოგრაფიაში ქართული ვერსია საკმაოდ სქემატურად არის წარმოდგენილი, რაც იმ პერიოდისათვის ეპოსის ქართული ვერსიის შეუსწავლელობამ განაპირობა.

ქოროღლის ეპოსის ფრაგმენტები ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის დასაწყისში ჩაუწერიათ. ეს არის სომეხი ვაჭრის - ელიას მუშედლიანის 1721 წლით დათარიღებული სომხური ტრანსკრიფციით ჩაწერილი 13 აზერბაიჯანული სიმღერა. აქვეა ცნობა გმირის ვინაობის შესახებ (ჩლაიძე,1978:13).

შემდგომ ჩანაწერად მიიჩნევენ პოეტ ანდალიფ გარაჯადაღლის მიერ შედგენილ აზერბაიჯანული პოეზიის კრებულში შეტანილ ქოროღლის სიმღერებს (ჩლაიძე, 1978:13).

1840 წელს პოლონელმა მწერალმა ი. შოპენმა აზერბაიჯანში ჩაწერა ქოროღლის დესთანის ფრაგმენტები და რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა პეტერბურგში ი. შოპენის

პუბლიკაცია წარმოადგენს აზერბაიჯანული ვერსიის რომანტიკულ ჟანრში გადმოცემას. მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ შოპენის მიერ უნდა იყოს შეთხზული შესავალი, აზერბაიჯანის მთების დიდებული პეიზაჟების ამსახველი სტრიქონები და ფინალი - ქოროლლის მიჯნური ქართველი ქალის სიკვდილი და ქოროლლის შურისძიება. მართალია, ი.შოპენის მიერ გამოქვეყნებული ეს „ბაირონიზებული“ ლეგენდა ხალხურ ეპოსად ვერ ჩაითვლება, მაგრამ მისი მნიშვნელობა მაინც დიდია, რადგან მან ხელი შეუწყო ეპოსის შინაარსისა და გმირის სახელის პოპულარიზაციას.

ამავე პერიოდს უკავშირდება რუსეთის კონსულის - ა.ხოდკოს მიერ სამხრეთ აზერბაიჯანში ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსის 13 თავი, რომელიც საფრანგეთის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში ინახება, ხოლო ნუსხა - სტამბოლის თურქოლოგიურ ინსტიტუტში (ჩლაიძე, 1978:15). ა.ხოდკოს ჩანაწერის ინგლისური თარგმანი გამოქვეყნდა 1922 წელს ლონდონში; ამ წიგნმა ევროპელ მკითხველს გააცნო აღმოსავლეთის ეპიკური გმირის თავგადასავალი. ნაწყვეტები ამ წიგნიდან მალევე უთარგმიათ გერმანულად და გამოუციათ იენაში 1843 წელს. მოგვიანებით კი, 1855 წელს, ითარგმნა ფრანგულადაც.

ქოროლლის ეპოსის შესწავლასა და მის პოპულარიზაციაში მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ა.ხოდკოს წიგნის რუსული თარგმანის გამოცემა თბილისში 1856 წელს (ჩლაიძე, 1978:15). წიგნს წამძღვარებული აქვს შესავალი წერილი, რომელიც ეხება გმირის ვინაობას, მის პოპულარობას. ეპოსის გმირი ამ წერილში მიჩნეულია პოეტად, ეპოსი კი - მის პოეტურ იმპროვიზაციად. თბილისურმა გამოცემამ არა მხოლოდ გააცნო ქოროლლის ეპოსი საზოგადოებას, არამედ მიიპყრო ლიტერატურული წრეების ყურადღებაც და დასაბამი მისცა საქართველოში ქოროლლის ეპოსის მეცნიერულ შესწავლას. ამავე წელს ჟურნალმა „სოვრემენნიკმა“ ქოროლლის ეპოსი რევოლუციურ-დემოკრატიულ იდეოლოგიად შეაფასა, ხოლო მისი გმირები - ხალხის იდეალების გამომხატველ ნაციონალურ მოვლენად (ჩლაიძე, 1978:13).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ქოროლლის ეპოსის XIX საუკუნის შუა წლების ვრცელი და მეტად საინტერესო ხელნაწერი, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს

ეპოსის გენეზისის, მისი ისტორიის, გმირების პროტოტიპებისა თუ სხვა ზოგადი ეპიკურ-ტექსტოლოგიური საკითხების გასარკვევად.

ი. შოპენისა და ა.ხოდკოს დასახელებული პუბლიკაციების შემდეგ გამომზეურდა ქოროღლის ეპოსის ზემოთ ჩამოთვლილი ნაციონალური ვერსიები. მათი შესწავლის შედეგად დაგროვილია დიდძალი სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელშიც, შეიძლება ითქვას, წინა პლანზეა წამოწეული ეპოსის გენეზისისა და გმირის ვინაობის გარკვევის მცდელობა. ი. შოპენის მოსაზრებით, ქოროღლის ეპოსის წყარო უნდა ყოფილიყო აშოტ ბაგრატიონის ბრძოლების ამსახველი ლეგენდები, რომლებიც შესულა „თათრებში“ და ქოროღლის სახელს დაკავშირებია (ცქიტიშვილი,1968:22).

თურქმა ლიტერატურათმცოდნეებმა - ზია გოქალფმა და ზეჟი ველედმა - ქოროღლის ეპოსის წარმოშობა ადრე შუასაუკუნეებში გადაიტანეს. ზია გოქალფის აზრით, იგი XI საუკუნეშია შექმნილი და გმირის პროტოტიპი მაჰმუდ დაზნელია. ზეჟი ველედს მიაჩნია, რომ ეპოსი უკავშირდება თურქულ-ირანული ტომების პირველ შეტაკებებს და სასანიდების ეპოქაშია შექმნილი (ჩლაიძე, 1978:17).

ცნობილ თურქ ლიტერატურათმცოდნეს - პროფესორ მ. ფ. ქოფრულუს ქოროღლის ეპოსის საფუძვლები ისლამამდელ ეპოქაში გადააქვს და მიიჩნევს, რომ ეპოსი შექმნილია ხორასნისა და შუააზიის ტერიტორიებზე მომთაბარე თურქებში ჯერ კიდევ ისლამამდე და ასახავს ირან-ოღუზთა ომებს. როცა ოღუზები ხორასნიდან წამოვიდნენ და ირანისა და აზერბაიჯანის გავლით ანატოლიაში მოვიდნენ, თან მოიტანეს ეპოსი, რომელმაც შემდეგ, საუკუნეთა მანძილზე, ცვლილება განიცადა. განსაკუთრებით ბევრი გადმოცემა შეემატა მას XVI საუკუნის შემდგომ. ეს მოსაზრება თავის დროზე უარყო მკვლევარმა ლია ჩლაიძემ და განაცხადა, რომ მკვლევარ მ.ფ. ქოფრულუს ვარაუდი ყველა თურქული ნაციონალური ეპოსის ძირების ისლამამდელ თურქულ მსოფლმხედველობაში ძიებისა და მისი სახეცვლილებების ცოცხალი ორგანიზმის ევოლუციური განვითარების ციკლად მიაჩნევისა არასწორია, რადგანაც ის მიიჩნევს, რომ ისლამამდელი რელიგიური მსოფლმხედველობის, ანუ უძველესი მითოლოგიური რეალიების, არსებობა, მ.ფ. ქოფრულუს, ბ.ა. კარიევსა და სხვებს ქოროღლის ეპოსში ისლამამდელ საფუძველს რომ აძებნიან (კარიევი,

1968:108), ეპოსის საფუძველი კი არ არის, არამედ - მასზე გვიანდელი დანაფენია, თუმცა აღებულია ხალხის უძველესი მითოლოგიური და ფოლკლორული ტრადიციებიდან, რაც სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა ფოლკლორისტიკაში (ჩლაიძე,1978:20).

ჟ. დუმეზილი, განიხილავს რა ქოროღლის ეპოსს მსოფლიო და კავკასიური ფოლკლორისათვის ცნობილი „ბრმის შვილის“ ლეგენდების ფონზე, პარალელს უძებნის მას მეფე შაპურის მიერ სომხეთის მეფის - ტიგრან მეორის დაბრმავებასთან დაკავშირებულ ლეგენდასთან და ასკვნის, რომ „ქოროღლის ეპოსის ფაბულა დავალებული უნდა იყოს „ბრმის შვილის“ კავკასიური ლეგენდებისგან“ (დუმეზილი, 1938:50-71).

ქოროღლის ეპოსი მონოგრაფიულად პირველმა შეისწავლა თურქმა ფოლკლორისტმა ფ. ნ. ბორათავმა, რომელმაც 1968 წელს დასტამბულ წიგნში „ქოროღლის დესტანი“ წარმოადგინა ეპოსის თურქული ვერსიის მრავალი ვარიანტი, აგრეთვე, უზბეკური და სომხური ვერსიები (ბორათავი,1968:96). მის ნაშრომში ფართოდ არის განხილული ეპოსის გენეზისისა და გმირის ვინაობის საკითხები და გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ეპოსი XVI საუკუნეშია შექმნილი; ბორათავმა ასევე ივარაუდა ეპოსის გმირის კავშირი ცნობილ ეგრეთწოდებულ „ჯელალების აჯანყებასთან“ (ბორათავი,1968:96).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, ასევე, რომ ფ. ნ. ბორათავს შეუძლებლად მიაჩნია პოეტი ქოროღლისა და ეპოსის გმირის იდენტურობა, როგორც ეს ქოფრულუმ ივარაუდა. გმირის პროტოტიპს იგი ხედავს თურქმენი ტომების - ავშარების ბელადის - ჰუსრევ სულთან ქოროღლის სახეში. ბორათავის გვიანდელ შრომებში უკვე ეჭვგარეშეა დაყენებული ეპოსის ისტორიულობა, იგი დაკავშირებულია ჯელალების სახალხო აჯანყებასთან და გმირიც აჯანყების ერთ-ერთ მოთავედ არის მიჩნეული (ბორათავი,1968:120).

ქოროღლის ეპოსის შემდეგდროინდელი მკვლევრებიც ეპოსის ფაბულას ჯელალების აჯანყებას უკავშირებენ და ეყრდნობიან სომეხი მემატიანის - არაქელ თავრიზელის (XVII ს.) თხზულებას, რომელშიც აღწერილია ჯელალების აჯანყება; აჯანყების მოთავეთა შორის დასახელებულია ვინმე ქოროღლი; „ეს ის ქოროღლია, -

წერს თავრიზელი, - რომელსაც გამოუთქვამს მრავალი სიმღერა და ახლა აშულები მღერიან“.

არაქელ თავრიზელს ასევე ნახსენები ყავს ეპოსის ერთ-ერთი პერსონაჟი - მუსტაფა ბეგ გზიროდლი: „ეს ქოროღლის ამხანაგია, - აცხადებს იგი, - რომელსაც ქოროღლი თავის სიმღერებში მოიხსენიებს“.

ამრიგად, არაქელ თავრიზელის გამოკვლევის მთავარი გმირი ქოროღლი ჯელაღლების აჯანყების მოთავე და პოპულარული სიმღერების შემთხვევლია.

დიდ თურქ გეოგრაფსა და მოგზაურს - ევლია ჩელების (1611-1681) თავის მოგზაურობის წიგნში - „სეიაჰათნამეში“ ნახსენები ყავს საზანდრებსა და მეჩონგურებს შორის ყველაზე სახელგანთქმული ვინმე ქოროღლი, რომელსაც ჯელაღლების სიკვდილით დასჯისას სიცოცხლე შეუნარჩუნეს თავისი შემოქმედებისა და უბადლო აშუღობის წყალობით. როდესაც დაღესტნიდან მომავალ ჩელების გზად ყაჩაღები დაუხვდნენ და გამარცვა დაუპირეს, მოგზაურს მმარცველებისთვის უთქვამს:

- „ღაზიებო, ასეთი საქციელი თვით გმირ ქოროღლისაც არ ჩაუდენია!“ (ჩლაიძე,1978:18).

აშკარაა, რომ თურქი მოგზაური ევლია ჩელები იცნობს პოეტ ქოროღლის, რომლის სახელი მის დროს ანატოლიაში ლეგენდად ქცეულა. თუ გავითვალისწინებთ ფ.ნ. ბორათავის მტკიცებას, რომ ქოროღლის ცხოვრება წინ უსწრებდა ევლია ჩელების მოღვაწეობას (ბორათავი,1968:94), შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პარიზის ხელნაწერის ლექსების ავტორი და ყაჩაღი, რომელიც ეპოსის გმირის პროტოტიპად იქცა, ერთი და იგივე პიროვნებაა. ასევე აღსანიშნავია, რომ ეპოსის გმირის აშუღობას ერთხმად უჭერს მხარს ყველა ნაციონალური ვერსია და ზეპირი ტრადიცია.

ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ელიას მუშედინის ცნობაც, რომლის თანახმადაც იგი აცხადებს: „ქოროღლი იყო თურქი-ოსმალთა, ამბობენ, ბაიაზეთიდან, ცხოვრობდა ოსმალეთის მთებსა და ტყეებში, მრავალრიცხოვანი რაზმით ბატონობდა საქარავნო გზებზე. ის ცხოვრობდა სპარსეთის შაჰის - აბასის (1587-1629) და სულთან მურადის (1574-1595) დროს“ (ჩლაიძე,1978:22). აღსანიშნავია, რომ სწორედ აბას I-ისა

და სულთან მურადის მმართველობის ხანას უკავშირდება ჯელალების ცნობილი აჯანყება. სწორედ ამ ბრძოლებს უკავშირებს არაქელ თავრიზელიც ქოროღლის სახელს. აქედან გამომდინარე, მკვლევართა უმრავლესობა თვლის, რომ ქოროღლის ეპოსი ამ მძლავრი სოციალური მოძრაობის გამოძახილია.

როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძე აღნიშნავს, ზემოთ ხსენებული პარიზის ხელნაწერი საინტერესო მასალას იძლევა ეპოსის გენეზისის გასარკვევად; მასში თითქმის ისტორიული ქრონიკის სიზუსტით არის დახატული XVI-XVII საუკუნეების ირანის სოციალური ცხოვრების სურათები. ხელნაწერის მიხედვით, მართალია, ქოროღლის პროტესტის მიზეზი მამის დაბრმავებაა, მაგრამ მისი აჯანყების ნამდვილ მიზეზად შაჰ აბას პირველის მიერ თურქმენი ტომების პრივილეგიების შეზღუდვა ჩანს (ჩლაიძე, 1967:96).

ქოროღლის ეპოსის გენეზისი შეიძლება უკავშირდებოდეს, აგრეთვე, მომთაბარე და ნახევრადმომთაბარე თურქულენოვანი ტომების სოციალურ და პოლიტიკურ მოძრაობებს, რომელთაც ადგილი ჰქონდა შაჰ აბასის მმართველობის პერიოდში; ამ მოძრაობათა ასპარეზი კი აზერბაიჯანისა და სომხეთის ტერიტორიები იყო, თუმცა ხალხის შემოქმედება ვერ დარჩებოდა გულგრილი ისეთი მოვლენის მიმართ, როგორც იყო ჯელალების აჯანყება და, ბუნებრივია, იგი ჰპოვებდა თავის ანარეკლს ხალხის სულის გამოძახილში, რასაც თავიდანვე ეპოსი ვუწოდეთ,

როგორც ქართული, ისე მსოფლიოს სხვა ხალხთა, ეპოსისათვის დამახასიათებელია გმირის სახის ევოლუცია, იგი გარკვეულ საფეხურებს გადის:

1. როცა ეპიკური გმირი ლოკალური, რეგიონული, საფეხურიდან ეროვნულ საფეხურს აღწევს;
2. ზოგჯერ კი ისეც ხდება, რომ ეპოსის გმირი ზოგადკაცობრიულ სიმაღლემდე ადის, რამეთუ მისი გარჯილობა, მიზანი მისი მოღვაწეობისა და ამ მიზნის მიღწევის საშუალებანი სცილდება ერთი თემისა და ქვეყნის ფარგლებს და სხვადასხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაშიც გადადის, ავლენს რა სულიერ სიახლოვეს ამ ხალხთა ზნეობრივი იდეალებისადმი და ამ იდეალებისათვის მებრძოლი სხვა გმირებისადმი.

ეპოსის მთავარი გმირის კუთხური, რეგიონული საფეხურიდან ეროვნულ საფეხურამდე ამაღლების ნიმუშია ქართული „არსენას ლექსის“ მთავარი გმირი

არსენა ოძელაშვილი. მართალია, „არსენას ლექსი“ ქართული ხალხური ეპიკური შემოქმედების შედარებით გვიანი მოვლენაა და მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარშია შექმნილი, მაგრამ, როგორც მკვლევარი ზურაბ კვიციანი მიუთითებს, მიუხედავად იმისა, რომ არსენა „სავსებით რეალური პიროვნებაა, თითქოს ცნობილია მისი დაბადება (1797), ყაჩაღად გავარდნისა (1823) და სიკვდილის (1842) თარიღები. ამდენად „არსენას ლექსის“ გმირი ტრადიციული ეპიკური გმირის ყველა ნიშანს ატარებს“ (კვიციანი, 2001:104).

ეპიკური გმირის ზოგადკაცობრიულ სიმაღლემდე ასვლის ტიპური ნიმუშია „ქოროღლის ეპოსის“ მთავარი გმირი ქოროღლი. მართალია, არავინ დაობს იმის თაობაზე, რომ ეპიკური თქმულება-გადმოცემები ქოროღლის შესახებ აზერბაიჯანული წარმოშობისაა, მაგრამ მისი მთავარი გმირის კეთილშობილი, ლეგენდარული, ზნეობრივი სათნოებებითა და მოყვასის სიყვარულით გაჯერებული სახე იმთავითვე გასცდა მისი შემქმნელი ქვეყნის საზღვრებს და სხვადასხვა ვერსიების სახით გავრცელდა როგორც კავკასიის, ისე შუააზიის ხალხებში, ასევე - თურქეთსა და ირანში. თავისუფლებისათვის მრბრძოლი გმირი შეიყვარა და გაითავისა ქართველმა ხალხმაც, რისი შედეგიც არის ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსია, რომლის აჭარული ვარიანტების მეცნიერულ შესწავლასაც ეძღვნება წინამდებარე საკვალიფიკაციო ნაშრომი.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ქოროღლის ეპოსი ვერ ჩაითვლება ვერც ერთი გმირის ისტორიულ ბიოგრაფიად და ვერც ერთი მოვლენის კონკრეტულ ასახვად. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხალხის შემოქმედებით პროცესში მკრთალდება ნაწარმოების რეალური საფუძველი, ერთი გმირისა და ერთი ამბის გარშემო თავს იყრის სხვადასხვა გმირებისა და მოვლენების ნიშნები და დროთა ვითარებაში, სრულიად ბუნებრივად, კოლექტიურ ხასიათსა და ზოგად სახეს ღებულობს. ეპოსის, როგორც ხალხური სულის გამოძახილის, საკრალურობა სწორედ მის არადოკუმენტალურობაშია და სწორედ ეს განაპირობებს მისი, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის, ხანგრძლივ სიცოცხლისუნარიანობას.

ქოროღლის ეპოსის ე.წ. პირველი ჯგუფის ვერსიები „ყაჩაღური ციკლის“ ნაწარმოებებია, რომლის მთავარი გმირი სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ

ილაშქრებს. ამ ტიპის ნაწარმოების გარეშე ვერც იარსებებდა ნაციონალური მხატვრული შემოქმედება, რადგანაც ხალხის თვითგადარჩენის ერთ-ერთ საშუალებად იქცევა იდეალური ასპექტების სინთეზით შექმნილი გმირის ხატი, რომელიც იდეაშივე ცოცხლობს და, რაც უნდა ახლოს იყოს თავისი მიწიერი, ყოფითი ისტორიით გარესამყაროსთან, მისი გაიდეალიზება სწორედ მის მითოლოგიზაციაშია. იგი არის ყველგან, ყველა ერის საცხოვრისში და მიიჩნევა მხსნელად ყველა ჩაგრულისა და სასოწარკვეთილისა.

აღსანიშნავია, რომ ქოროლის ეპოსის თურქულენოვანი ვერსიები მკვეთრად რეალისტურია, მას ნაკლებად ახასიათებს ზღაპრულ-ფანტასტიკური თუ მითოლოგიური რეალიები, ეს განპირობებულია სწორედ თემატური თუ შინაარსობრივი ავთენტურობით, რომელიც ეროვნული სულის ერთგავრი, თავისთავადი ნაციონალური დაკვეთაა. ამ ეპოსის დანიშნულებაც სწორედ მის ნახევრად ისტორიულ-ლეგენდურ ნიშანთვისობრიობაშია, რასაც ასე დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით ეპოსის ქართულ ვერსიაზე და მით უფრო - აჭარულ ვარიანტებზე.

ქოროლის ეპოსის ნაციონალურ ვერსიათა შორის ერთ-ერთი საინტერესო, სიუჟეტურად ტევადი და თემატურად მრავალფეროვანია ქართული ვერსია, რომელსაც კარგად იცნობს ქართული ზეპირსიტყვიერება და რომლის მიმართაც პირველი მეცნიერული ინტერესი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გამოიჩინეს მკვლევრებმა - მიხეილ ჩიქოვანმა და სერგი სერებრიაკოვმა, თუმცა, ეს ინტერესი ერთი სამეცნიერო მოხსენებით შემოიფარგლა 1965 წელს ქ.ბაქოში გამართულ სამეცნიერო სესიაზე.

ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის მეცნიერული შესწავლის პრობლემას შეეხო აზერბაიჯანელი მკვლევარი ფ. ფაჰრადოვიც (1968 წ.), თუმცა მის ნაშრომში წარმოდგენილი ეგრეთწოდებული „ქართული მასალა“, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საქართველოში აზერბაიჯანულსა და აფხაზურ ენაზე ჩაწერილი ვარიანტები იყო და მათ არაფერი ჰქონდათ საერთო ქართულ ვერსიასთან.

ქოროლის ეპოსის ქართულ ვერსიაზე თავის დროზე სქემატურად საუბრობდა თურქმენი მეცნიერი ბ.კარიევიც, რომელსაც ხელი მიუწვდებოდა მხოლოდ ნიკო მარისა და გიორგი შაიშმელაშვილის პუბლიკაციებზე (გაზ.„კავკაზი“, 1850,N65).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის თანმიმდევრული მეცნიერული შესწავლა დაკავშირებულია აღმოსავლეთმცოდნე ლია ჩლაიძის სახელთან. მან ქართული ვერსია შეუდარა სხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებულ ვერსიებს და დაადგინა, რომ ნაციონალურ ვერსიებს საერთო აქვთ ძირითადი სიუჟეტური ბირთვი, საერთო სიმღერა, საერთო გმირები, მაგრამ, ამავე დროს, ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სიუჟეტის შემდგომი დამუშავებით, გმირთა სახეებში წარმოჩენილი ახალ-ახალი შტრიხებითა და ცალკეული ელემენტებით, რაც მითუთითებს, რომ ყოველი ხალხის ზეპირსიტყვიერება ცდილობს, გარედან მიღებული სიუჟეტი საკუთარი ეპიკური ტრადიციის კვალობაზე გადაამუშაოს.

ლ. ჩლაიძის მონოგრაფიამ „ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსია“ (გამ-ბა „მეცნიერება“, თბ., 1978), რომელიც ახალი სიტყვა იყო ქართულ (და, ამავე დროს, აღმოსავლურ) ფოლკლორისტიკაში, როგორც თავად ავტორიც მიუთითებს, შეძლებისდაგვარად შეავსო ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის შესწავლაში არსებული ხარვეზი, გაარკვია ამ ეპოსის ადგილი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში და წარმოაჩინა, თუ რა წვლილი შეიტანა ქართულმა ვერსიამ ეპოსის დამუშავების საერთოაღმოსავლურ ტრადიციაში.

მკვლევარ ლია ჩლაიძის მონოგრაფიაში შესწავლილია ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსია, წარმოდგენილია ეპოსის საქართველოში შემოსვლისა და ქართული ვერსიის ჩამოყალიბების საკითხები, მოცემულია ეპოსის ქართული ვერსიის ანალიზი შემდეგი პრობლემების გაშუქებით:

1. ქოროლლის ამბავი;
2. ქოროლლის ნაღილი;
3. შაჰ-აბასისაგან ქოროლლის მამის დაბრმავება;
4. დემირჩოლლის ამბავი;
5. ქელოლანისაგან ყირათის მოპარვის ამბავი;
6. ჰამზასგან ყირათის მოპარვა;
7. ქოროლლის ბრმა მამის სტუმრობა კუტ ძმასთან და ქოროლლის გაყაჩაღება;
8. ქოროლლის შვილის ამბავი;
9. ბოლიბეგისაგან ქოროლლის დატყვევება;

10. ქოროლლი და მეცხვარე;
11. ქოროლლისაგან ვაჭრის გამარცვა;
12. ქოროლლის გაუჩინარების ამბავი.

ქოროლლის ეპოსის თავარი გმირის - „კეთილშობილი ყაჩადის“, უტოპიური ქვეყნის მმართველის, სახელმძღვანელო აშუღისა და დევგმირის - როვმანის, იგივე ქოროლლის, პერსონაჟის უკეთ შესწავლას, მისი სახის ევოლუციასა და ეპიკური გმირის ამპლუაში იდეალიზაციის პრობლემებს მიემდვნა მკვლევარ ლია ჩლაიძის კიდევ ერთი ნაშრომი - „ქოროლლი“, რომელიც დაიბეჭდა 2006 წელს და რომელიც მნიშველოვან წინგადადგმულ ნაბიჯად გვესახება ეპოსის კვლევაში (ჩლაიძე, 2006: 203-20160).

ლ. ჩლაიძის უაღრესად საინტერესო ნაშრომი ეფუძნება საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის ზეპირსიტყვიერებაში დაფიქსირებულ ქოროლლის ეპოსის ვარიანტებს; ამ ვარიანტთა შორის მკვლევარს, როგორც თავად აღნიშნავს, აჭარული ვარიანტები მცირე რაოდენობით გამოუყენებია; მათი უმეტესობა მოკლე და სქემატურია და, ამავე დროს, თითოეული მათგანი მოგვითხრობს ეპოსის მხოლოდ ცალკეულ ეპიზოდებს („დემურჩოლლის ამბავი“, „ქოროლლის შვილის ამბავი“, „ბოლიბეგისაგან ქოროლლის დატყვევება“, „ქოროლლი და მეცხვარე“, „ქოროლლის მამის სტუმრობა ძმასთან“, „ქოროლლის გაუჩინარება“ და სხვა). ამ ვარიანტთა ნაწილი ჩაწერილია თავად ლ. ჩლაიძის მიერ 1964 წელს ზემო აჭარის სხვადასხვა სოფლებში, ხოლო შედარებით ვრცელი ვარიანტი „დემურჩოლლის ამბავი“ ჩაწერილია 1958 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის მკვლევარ ზურაბ თანდილავას მიერ ხულოს რაიონის სოფელ კალოთაში და დაცულია ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში (ბსუნბიფა, საქმე N8, გვ.88-94).

აღსანიშნავია, რომ ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტისა (ამჟამად ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო - კვლევითი ინსტიტუტი) და აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის ფოლკლორულ არქივებში და ჩვენს კერძო კოლექციაში დაცულია ქოროლლის ეპოსის ათეულობით ვარიანტი, რომელთა მეცნიერული

შესწავლა კიდევ უფრო მეტ ნათელს ჰფენს როგორც ეპოსის საერთოქართული ვერსიის, ისე სხვადასხვა ხალხების ეროვნულ ვერსიათა ტიპოლოგიური შესწავლის პრობლემებს. ამდენად, მიგვაჩნია, რომ ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები, რომლებიც დაფიქსირებულია როგორც ზემო, ისე ქვემო აჭარის სოფლებში გასული საუკუნის 40-იანი წლებიდან დღემდე, საჭიროებს ცალკე მონოგრაფიულ შესწავლას, რამდენადაც მათ უმეტესობაში, საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტებისაგან განსხვავებით სრულად არის წარმოდგენილი ამიერკავკასიული ვერსიებისათვის დამახასიათებელი ცალკეული ეპიზოდები, გმირთა გალერეა თუ ცალკეული მოტივები. ამიტომაც ჩვენი საკვალიფიკაციო ნაშრომი ეძღვნება ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში თავჩენილ პრობლემებს, რომლებიც განაალიზებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დაფიქსირებულ ვარიანტებთან და სხვა ხალხთა ეროვნულ ვერსიათა ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ვარიანტებთან შეჯერების გზით; განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა აზერბაიჯანულსა და სხვა თურქულენოვან ვერსიებს.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მეცნიერული შესწავლა მნიშვნელოვანია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე შემონახული ქოროღლის ეპოსის ვარიანტთა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის ორიგინალურობის წარმოსაჩენად.

ფორმის თვალსაზრისით აჭარული ვარიანტების უმეტესობას აღმოსავლური ეპიკური თქმულების - დასთანის ფორმა აქვს, ანუ მათში მონაცველეობს პროზა და პოეზია; სახალხო მომღერლები ტექსტის პროზაულ ნაწილს წარმოთქვამდნენ რეჩიტატივით, პოეტურ ნაწილს კი ამღერებდნენ (უმეტესად საზზე), რაც ეპოსის ქართულ ვერსიაში იშვითად გვხვდება და განპირობებულია იმით, რომ, როგორც კავკასიელი, ისე შუა აზიელი და თურქი, აშუღები ქოროღლის ეპოსში შემავალ ლექსებს, ბუნებრივია, მშობლიურ ენაზე ასრულებდნენ; არაქართულენოვანი მთქმელები კი ამ ადგილებს ან პროზად გადმოსცემდნენ, ან უბრალოდ მიანიშნებდნენ, რომ ლექსები არ იცოდნენ; აჭარელი მთქმელებისათვის კი, ამ კუთხის ისტორიული ვითარების გამო, თურქულენოვანი გარემო უცხო არ იყო და ვარიანტთა უმეტესობაშიც ეს ლექსები, პროზაული ნაწილებისაგან განსხვავებით,

თურქულენოვანად (ხშირად დიალექტის დონეზე) დარჩა, რამაც განაპირობა მათი გავრცელების სიხშირე და ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაში შენარჩუნება.

შინაარსობრივი თავალსაზრისით საყურადღებოა ქოროდლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების სიახლოვე აღმოსავლურ და ქართულ ზეპირსიტყვიერებასთან (საზღაპრო ეპოსი, მითოსური ელემენტები, „ყურანის“ აპოკრიფები, ანუ ჰადისები, და სხვა). ნაშრომში დაწვრილებით არის გაანალიზებული ეს პარალელები და მათი გენეზისის პრობლემები, რაც, აგრეთვე, მნიშვნელოვანი სამეცნიერო სიახლეა.

სადისერტაციო ნაშრომში განხილულია, აგრეთვე, აზერბაიჯანული ენიდან ქოროდლის ეპოსის ზეზვა მედულაშვილისეული თარგმანი (თბ., 2003) და მასთან აჭარული ვარიანტების ურთიერთმიმართების პრობლემა.

სამართლიანობისათვის მეზრძოლი კეთილშობილი, რაინდული სულისკვეთების მქონე გმირის - ქოროდლის საარაკო თავგადასავალს ჩვენში ავრცელებდნენ აზერბაიჯანელი, სომეხი, ქურთი, თურქი თუ სხვა ეროვნების აშულები, რომელთაც ქართველმა აშულებმაც მიბაძეს. ქოროდლის ეპოსი განსაკუთრებულად შეიყვარეს და მის გავრცელებას დიდი ასპარეზი მისცეს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს გამაჰმადიანებულმა რეგიონებმა და თბილისმა, სადაც აღმოსავლური ტრადიციებისადმი ლტოლვა მარტო თბილისელი მუსულმანებისათვის როდი იყო დამახასიათებელი; აქ ყოველთვის დიდი იყო პატივისცემა აღმოსავლური ეგზოტიკისადმი, რაც ერთის მხრივ საქართველოს დედაქალაქის სოციუმის მდიდარ, მრავალფეროვანსა და პოლიკულტურულ მოზაიკურ სურათს ქმნიდა, მეორეს მხრივ კი სრულყოფილად გამოხატავდა ჩვენი ერის ტრადიციულ ტოლერანტობასა და ზოგადკაცობრიულ ჰუმანიზმს, განუზომელ სიყვარულსა და პატივისცემას გმირობა-ვაჟკაცობისა და რაინდობის არქაული და მარად ახალი კულტისადმი.

ქოროდლის ეპოსით ქართველ სახალხო მთქმელთა (ძირითადად აშუღთა) დაინტერესებამ, ბუნებრივია, ხელი შეუწყო ქოროდლის ეპოსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტების მქონე ქართული ვერსიის შექმნას; ამ ვერსიის აჭარული ვარიანტების უმეტესობა, როგორც აღვნიშნეთ, ფაქტობრივად შეუსწავლელია; მათი შესწავლა და სამეცნიერო ბრუნვაში შემოტანა კი აქტუალურად გვესახება როგორც სხვა ხალხთა

ნაციონალურ, ისე საკუთრივ ქართულ ვერსიაში წამოჭრილი მრავალი პრობლემისა თუ ბუნდოვანი საკითხის გადასაჭრელად, რადგანაც აჭარელ მუსულმანთა ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაში მყოფი ქოროლლის ეპოსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები ლოკალურ, ზოგადქართულსა თუ სხვა ხალხთა ფოლკლორულ შემოქმედებაში არსებულ ვერსიებში აღძრულ მრავალ პრობლემებს ახლებურად წარმოაჩენს რისი რეალიზების საშუალებადაც გვესახება წინამდებარე საკვალიფიკაციო ნაშრომი, რომლის უმთავრესი დანიშნულებაა, გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან ბოლო დრომდე აჭარაში დაფიქსირებული ქოროლლის ეპოსის ვარიანტების დაწვრილებით შესწავლით, მათი ურთიერთშეჯერებითა და საერთოქართულსა თუ სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორულ შემოქმედებაში შემუშავებულ ეროვნულ ვერსიებთან მიმართებაში ტიპოლოგიური ანალიზით ნათელი გახადოს პოპულარული აღმოსავლური ეპოსის - „ქოროლლის“ - ქართული ვერსიის დღემდე უცნობი აჭარული ვარიანტების მნიშვნელობა და ადგილი არა მარტო ქართულ, არამედ კავკასიურ, მცირეაზიურ და შუააზიურ ფოლკლორისტიკაში; დღემდე ქართული (და არამარტო ქართული) სამეცნიერო აზროვნების მიღმა დარჩენილი ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტებით კიდევ უფრო საცნაური ხდება ქოროლლის ეპოსის განვითარების გზა აზერბაიჯანული ნახევრადისტორიული ლეგენდიდან უზბეკურ სადევემრო ზღაპრამდე.

საკვლევი თემის აქტუალობა. როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი საკვალიფიკაციო ნაშრომი ეძღვნება ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების შესწავლას, რაც დღესმდე სპეციალური კვლევის საგნად არ ქცეულა. თემის აქტუალობაც აქედან გამომდინარეა, რადგანაც სადისერტაციო ნაშრომში მონოგრაფიულად არის შესწავლილი თურქულენოვანი ხალხების ეპიკური მემკვიდრეობის - „ქოროლლის ეპოსის“ - გენეზისი, ეპიკური ტრადიციები და ევოლუცია; ქოროლლის ეპოსის ინტეგრირება ქართულ ფოლკლორულ სივრცეში და მისი, როგორც ნაციონალური ვერსიის, დამკვიდრება ქართულ და კერძოდ აჭარულ ვარიანტებში; კვლევისას გამოყენებულია სამეცნიერო წრეებისათვის აქამდე გამოუყენებელი, უცნობი ფოლკლორული მასალა, რაც ხელს შეუწყობს მათ სამეცნიერო მიმოქცევას. საკვალიფიკაციო თემის აქტუალობას განაპირობებს ის, რომ

თურქულენოვანი ხალხების ეპიკური მემკვიდრეობის - „ქოროღლის ეპოსის“ ინტეგრირება ქართული ზეპირსიტყვიერების სივრცეში განსხვავებულ ეთნოკულტურათა შორის ეპიკური სიუჟეტის საერთაშორისო გავრცელების პრეცედენტია, რომლის გენეზისისა და ევოლუციის შესწავლა საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის საერთო გეოგრაფიული არეალის ისტორიულ-კულტუროლოგიურ ფორმაციათა ხელახალი გააზრებაა; ამდენად, ქართულ ფოლკორისტიკაში ქოროღლის ეპოსის ნაციონალურ ვერსიად დამკვიდრება და საქართველოს რეგიონალურ ზეპირსიტყვიერებაში თვითმყოფად ვარიანტებად მისი ევოლუცია მდიდარი ქართული ეპიკური ტრადიციებისა და მსოფლმხედველობის დამადასტურებელია.

ეპოსის ისტორიულ გზაზე, საზოგადოებრივი განვითარების ყოველი კონკრეტული ფორმაციის შესაბამისად, ახალ-ახალი ფორმების, ტიპების გაჩენა-დამკვიდრების კანონზომიერებაა ასახული, რაც მსოფლიოს ყველა ხალხის ეპოსმა განიცადა და რაც კოლექტიური შემოქმედების პროდუქტისათვის სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა. ამდენად, ყოველი კულტურული ერის ტრადიციულ ეპოსში ნათლად გამოკვეთილი ეროვნული ცნობიერებისა და მხატვრული აზროვნების ბუნება-თავისებურებების მეცნიერული შესწავლა და შედარებითი ანალიზი სადისერტაციო ნაშრომის აქტუალობად გვესახება.

კვლევის მიზანები და ამოცანები: ხალხური ნაწარმოები, თავისი ვერბალური ხასიათიდან გამომდინარე, სხვადასხვა ვარიანტებად არსებობს და ეს მისი არსებობის ბუნებრივი ფორმაა. უვარიანტო, ერთადერთ ტექსტად არსებული, ნაწარმოები ვერ ჩაითვლება ხალხურად. ეპიკურ ტექსტს არასდროს ყავს ერთი კონკრეტული ავტორი და იგი სახალხო, კოლექტიური საკუთრებაა, რადგან მის შექმნაში მონაწილეობა აქვს მიღებული არა მხოლოდ პირველ მთქმელს, არამედ - გარდამთქმელსაც და მსმენელსაც თაობათა მანძილზე, დროსა და სივრცეში. აქედან გამომდინარე, სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია ქოროღლის ეპოსის სხვადასხვა ნაციონალურ ვერსიათა შედარების საფუძველზე, ქართული ვერსიის გენეზისისა და რეგიონალურ ვარიანტებად ჩამოყალიბების პროცესის მიმოხილვა. ბსუ ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტისა და აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის ფოლკლორულ არქივებში და

კერძო კოლექციაში დაცული ქოროლლის ეპოსის ათეულობით აჭარული ვარიანტის წარმოდგენა და მეცნიერული შესწავლა კიდევ უფრო მეტ ნათელს მოჰფენს როგორც ეპოსის საერთოქართული ვერსიის, ისე სხვადასხვა ხალხების ეროვნულ ვერსიათა ტიპოლოგიური შესწავლის პრობლემებს.

მეცნიერული სიახლე: ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მეცნიერული შესწავლის მნიშვნელოვან სიახლედ გვესახება აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე შემონახული ქოროლლის ეპოსის ვარიანტთა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის ორიგინალურობის წარმოჩენა. გასული საუკუნის 40-იანი წლებიდან დღემდე, როგორც ზემო, ისე ქვემო აჭარის სოფლებში დაფიქსირებული ქოროლლის ეპოსის ვარიანტების მონოგრაფიული შესწავლა; მათ უმეტესობაში, საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტებისაგან განსხვავებით, ამიერკავკასიული ვერსიებისათვის დამახასიათებელი ცალკეული ეპიზოდების, გმირთა გალერეისა თუ ცალკეული მოტივების სრულად წარმოდგენა, რაც, ასევე, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დაფიქსირებულ და ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ვარიანტებთან ეროვნულ ვერსიათა შეჯერების გზით, აჭარულ ვარიანტებში თავჩენილ პრობლემებს ახლებურად წარმოაჩენს. სადისერტაციო ნაშრომში განხილული იქნება, აგრეთვე, აზერბაიჯანული ენიდან ქოროლლის ეპოსის ზეზვა მედულაშვილისეული თარგმანი და მასთან აჭარული ვარიანტების ურთიერთმიმართების პრობლემა.

დღემდე სამეცნიერო საზოგადოებისათვის ცნობილი ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტები, რომლებზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი, როგორც აღვნიშნეთ, მოკლე ტექსტებია (გარდა ერთისა), რაზედაც მკვლევარი ლ. ჩლაიძეც მიუთითებდა (ჩლაიძე, 1978 გვ.35) და თითო ამბავს შეიცავს. ჩვენს მიერ საკვალიფიკაციო ნაშრომში შესწავლილი აჭარული ვარიანტები კი ვრცელია და ხშირად 2-3 ან მეტი ამბის გადმომცემი.

ნაშრომის სამეცნიერო სიახლეს განაპირობებს ისიც, რომ ქოროლლის შვილის ამბავი და მამა-შვილის შეხვედრის ეპიზოდი, რომელიც ხშირად გვხვდება როგორც ქართულ ხალხურ საზღაპრო ეპოსში, ისე აღმოსავლურ საგმირო-საფალავნო ეპოსში („როსტომიანი“, „როსტომ-ზურაბიანი“), ლ. ჩლაიძის ნაშრომში წარმოდგენილია

ერთი, მეტად მწირი, ვარიანტით, რომელიც მკვლევარს ჩაუწერია ხულოს რაიონის სოფელ დანისპარაულში 1964 წელს. ჩვენს ხელთ არსებული და ფოლკლორულ არქივებში დაცული ვარიანტები კი ვრცელია და სრულად წარმოგვიდგენს ამ ეპიზოდს, ცალკეულ ატრიბუტებს, რითაც საცნაური ხდება პერსონაჟთა მამა-შვილობა და საშუალებას იძლევა, ვისაუბროთ ამ მოტივის გენეზისზე, რაც შესწავლის შედეგად საინტერესო დასკვნების საშუალებას მოგვცემს. ისიც ნიშანდობლივია, რომ საქართველოს სხვა კუთხეების ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ქოროლლის ეპოსის ყველა ვარიანტში, როგორც თავად ქალბატონი ღია ჩლაიძე მიუთითებს, მამა-შვილის ბრძოლა მთავრდება მამის გამარჯვებით, აჭარულ ვარიანტებში კი ხშირად შვილი იმარჯვებს.

მნიშვნელოვან სამეცნიერო სიახლედ გვესახება, აგრეთვე, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების პერსონაჟთა ხატვის პრინციპიც (აჭარულ ვარიანტებში ქალები, საერთოქართული ვარიანტებისაგან განსხვავებით, მამაკაცებივით მებრძოლნი და გულადნი არიან, რაც თურქულენოვანი ვარიანტების გავლენით უნდა იყოს განპირობებული; ამდენად, მკვლევარ ლ. ჩლაიძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიაში ქალების ბრძოლის მოტივი არ გვხვდება, აჭარულ ვარიანტებში არ დასტურდება, რაც როგორც აღვნიშნეთ, შეიძლება თურქულის გავლენად მივიჩნიოთ.

კვლევის მეთოდი. საკვლევ პრობლემის მიზნიდან გამომდინარე, ნაშრომში ძირითადად გამოყენებულია ისტორიულ-შედარებითი, აღწერითი და ტიპოლოგიური კვლევის მეთოდები, რამაც საშუალება მოგვცა, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები შეგვესწავლა როგორც ქართული ვერსიის სხვა კუთხეთა ვარიანტებთან, ასევე თურქულენოვან ხალხთა ეროვნულ ვერსიებთან მიმართების თვალსაზრისით და წარმოგვეჩინა ის მნიშვნელოვანი სიახლენი, რაც საკვლევ ეპოსის აჭარული ვარიანტებისათვის არის ნიშანდობლივი.

ნაშრომის თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მონოგრაფიულად შესწავლა, რაც აქამდე არ განხორციელებულა, საინტერესო წვლილს შეიტანს ეპიკურ ნაწარმოებთა გენეზისისა და, ამავე დროს, მისი ევოლუციის პრობლემათა მეცნიერულ გააზრებაში;

ამავე დროს, სადისერტაციო ნაშრომი მნიშვნელოვნად დაეხმარება ქართული ზეპირსიტყვიერების, კრძოდ კი ეპიკური ჟანრის, შესწავლაში როგორც ბაკალავრიატის, ისე მაგისტრატურის სტუდენტებს და ზოგადად ყველას, ვინც დაინტერესებულია ეპიკური აზროვნების ისტორიის შესწავლით.

ნაშრომის აპრობაცია. სადისერტაციო ნაშრომი შესრულებულია ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტში სადაც შედგა მისი განხილვა-აპრობაცია. 2015წლის 30 ივნისს (ოქმი N12) რეცენზენტები: პროფესორები მალხაზ ჩოხარაძე, რამაც ხალვაში.

საკვალიფიკაციო ნაშრომის ავტორს რეკომენდაცია მიეცა საძიებელი აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად.

ნაშრომის ცალკეული ქვეთავები გამოყენებულია სამეცნიერო ჟურნალებსა და შრომათა კრებულებში, წაკითხულია საერთაშორისო და რესპუბლიკურ სამეცნიერო კონფერენციებზე.

დისერტაციის სტრუქტურა და თავები: ნაშრომი „ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები“ მოიცავს კომპიუტერზე ნაბეჭდ 254 გვერდს და შედგება შესავლის, რვა თავის, დასკვნის, ლექსიკონის და ციტირებული ლიტერატურის სიისაგან.

შესავალი

თავი I ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ეპიკური ტრადიცია, გენეზისი და ევოლუციის პრობლემა

თავი II აჭარული ვარიანტების სიუჟეტური ქარგა

თავი III ეპიკური პერსონაჟები

თავი IV ქოროღლის ეპოსი და ქართული მითი

თავი V ქოროღლის ეპოსი და ქართული ხალხური ზღაპარი

თავი VI სიზმრის ფუნქცია

თავი VII სოციალური გარემო

თავი VIII გეოგრაფიული სივრცე

ძირითადი დასკვნები

ლექსიკონი

გამოყენებული ლიტერატურა

სადისერტაციო ნაშრომის ძირითადი დებულებები ასახულია შემდეგ პუბლიკაციებსა და სამეცნიერო კონფერენციებში:

1. ა. კაშია, თ.შიოშვილი „ქოროლლის ცხენი (ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების მიხედვით)“ - ჟურნალი „ჭოროხი“ N2. 2013წ.

2. ა.კაშია, „სიზმრის ფუნქციისთვის ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში“, საერთაშორისო კონფერენციის „ჰუმანიტარული მეცნიერებები ინფორმაციულ საზოგადოებაში“ მასალები, II, ბათუმი, 2014.

3. ა. კაშია, „ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების გეოგრაფია“, იაკობ გოგებაშვილისადმი მიძღვნილი მეორე საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია; გორი, 2014.

4. ა. კაშია, „კავკასიის გეოგრაფია ქოროლლის დესთანის თურქულ ვარიანტებში“, მუჰაჯირები - III(XIV) საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია; ბათუმი, 2015.

5. ა.კაშია, „ქოროლლი - ეპიკური გმირი და კეთილშობილი ყაჩაღი“, ჩვენი სულიერების ბალავარი, VII საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, ბათუმი, 2015.

6. ა.კაშია, „ქოროლლის ეპოსის მოთოსური სამყარო“, იაკობ გოგებაშვილისადმი მიძღვნილი მესამე საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, გორი, 2015.

7. ა.კაშია, „სოციალური გარემო ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში“, III საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „კულტურათაშორისი დიალოგები“, თელავი, 2015.

თავი პირველი

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ეპიკური ტრადიცია, გენეზისი და ევოლუციის პრობლემა

ვიდრე ადამიანი თავის ნაფიქრსა და სათქმელს დამწერლობის მეშვეობით გადმოსცემდა, დიდი ხნის მანძილზე, რომლის ხანგრძლივობა განუზომელია, ყველაფერი, რაც მისი მენტალური სფეროს კუთვნილება იყო, ზეპირსიტყვიერად ვრცელდებოდა. ბუნებრივია, მწიგნობრობას არ გაუუქმებია ზეპირმეტყველება; იგი დღემდე თან სდევს კაცობრიობის ისტორიას სხვადასხვა დონეებზე, ყოველდღიური საკომუნიკაციო მეტყველებით დაწყებული და შემოქმედებით დამთავრებული.

სადაც არსებობს ენა, იქ ზეპირ სიტყვას ბუნებრივი ასპარეზი აქვს. მეტიც შეიძლება ითქვას – ენის ფუნქციონირების ბუნებრივი სახე და არსი ზეპირმეტყველებაა. ენა არ გაჩენილა იმისთვის, რომ აუცილებლობით ხელოვნური ნიშნების ტყვეობაში მოქცეულიყო. მართალია, მხოლოდ დამწერლობამ გახადა შესაძლებელი წერილობითი ისტორია, როგორც მახსოვრობის საიმედო ჭურჭელი, მაგრამ, ამავდროულად, ენამ დაკარგა ბუნებრიობა და ის ცხოველმყოფელი გავლენა ადამიანზე, ის უშუალოება, რომელიც მას თავისუფალ, ბუნებრივ მდგომარეობაში ჰქონდა; სიტყვიერმა შემოქმედებამ გარკვეულწილად დროისმიერი ხელოვნების სფეროდან, რომელსაც დასაბამითვე ეკუთვნოდა, სივრცისმიერ (პლასტიკურ) ხელოვნებათა სფეროში გადაინაცვლა, რის შედეგადაც მკითხველს უხდება ხილული ნიშნებისგან შემდგარი ტექსტიდან იმ უხილავის აღდგენა, რომელსაც ზეპირსიტყვიერი ნაკადი წარმოადგენს.

პლატონი „ფედროსში“ სოკრატეს პირით გულუბრყვილობად ნათლავს მათ, ვინც ჩაწერილ სიტყვას მოსმენილზე მაღლა აყენებს; იგი დამწერლობის ცუდ თვისებად მიიჩნევს იმას, რაც მას (დამწერლობას - ა.კ.) მხატვრობასთან ანათესავებს. „მისი ფიგურები, - ამბობს პლატონი, - ცოცხლებივით დგანან, მაგრამ, როცა შეეკითხები, მედიდურად დუმან. ასევე ითქმის დაწერილი თხზულების მიმართ: იგი ლაპარაკობს, როგორც გონიერი ადამიანი, მაგრამ შეკითხვაზე სულ მუდამ ერთსა და იმავეს გპასუხობს. სოკრატე ამბობს, რომ დაუწერელი სიტყვა, რომელიც არის

დაწერილის უფროსი ძმა, იწერება მსმენელის გულში და მას შეუძლია თავის დაცვა და ლაპარაკი ვისთან ეგების და ასევე შეუძლია, დუმდეს. დაწერილი სიტყვა ასახვას ცოცხალი სიტყვისა“ (გორდეზიანი,1988:12).

მართალია, დამწერლობამ ზეპირსიტყვიერი ტექსტის მატერიალურად (ნიშნების საშუალებით) დაფიქსირებით მათი ხანგრძლივად შენახვის საიმედო გარანტია შექმნა, მაგრამ ზეპირსიტყვიერებას წაართვა მისი არსებითი თვისება, რომელიც თავდაპირველ სინკრეტიზმში გამოიხატებოდა. შესაძლოა, ნარატიული პროზაული ჟანრებისთვის სადავო იყოს, მაგრამ პოეტური ტექსტები ზეპირსიტყვიერების დამწერლობაშეუხებელ კლასიკურ ხანაში (და მერეც) მხოლოდ სიტყვიერ ინფორმაციას არ გადმოსცემდა; მათ თან ახლდათ ჰანგი არა მხოლოდ როგორც შესრულების ტექნიკური მხარე, არამედ - სიტყვასთან შეზრდილი განუყოფელი მთლიანობა. ეს განუყოფელი კი დამწერლობამ გახლიჩა, უგულებელყო რა მუსიკალური მხარე, რომლის გარეშე პოეტური მეტყველება არ არსებობდა. ანთოლოგიებსა და მრავალტომეულებში დაბეჭდილ ფოლკლორულ მასალას, გარდა ზემოაღნიშნული ცალმხრივობისა, კიდევ ის ნაკლი აქვს, რომ იგი მოწყვეტილია იმ ყოფას, რომელმაც წარმოშვა. ეს დიდ ხარვეზს ქმნის ფოლკლორული ტექსტების ადეკვატურ აღქმასა და შეცნობაში, რაც არ ემუქრება ლიტერატურულ ნაწარმოებს, რომელიც ასევე გარკვეული ტრადიციის ნაყოფია, მაგრამ ისე ორგანულად არ არის ამოზრდილი ტრადიციიდან და ყოფიდან, როგორც - ფოლკლორი. ტრადიციულობის, როგორც პრინციპის, რღვევამ, რომელსაც ინდივიდუალისტურმა მწიგნობრულმა კულტურამ მისცა დასაბამი, თავის მხრივ, გზა გაუხსნა და დაამკვიდრა ფსევდოხალხური შემოქმედება.

მასალა, რომელსაც ფოლკლორისტიკა შეისწავლის, ორი წევრის - ხალხისა და სიბრძნის ურთიერთშერწყმაა. ხალხური შემოქმედების სწორედ ეს, ტრადიციული, ნიშნები არაწიგნური კულტურის დამახასიათებელი და განმსაზღვრელია. ზეპირსიტყვიერი სიბრძნე თუ ცოდნა კი თავისი არსით ანონიმურია და პრინციპულად დაუთარილებელი. ანონიმურობა, ბუნებრივია, არ გულისხმობს იმას, რომ ფოლკლორულ ნაწარმოებს საერთოდ არ ჰყოლია ავტორი; ხალხური შემოქმედება მხოლოდ ადამიანის პიროვნების უნარია, მაგრამ პიროვნული

ინდივიდუალიზმი ის სინკრეტული ავტორობაა, რომელიც ეპოქალური მენტალიტეტითა და კონიუნქტურული მსოფლადქმითაა ნასაზრდოები.

ზეპირსიტყვიერებაზე, როგორც ფენომენალურ შემოქმედზე, და მის ქმნილებებზე ასეთ ტევად ფორმულირებას აყალიბებს ქართული ფოლკლორული შემოქმედების დიდი მოამაგე ვასილ ბარნოვი: „ერის გულისნადებს პირველად წარმოთქვამს რომელიმე ნიჭიერი შვილი ერისა, ნათქვამი აღიბეჭდება მსმენელთა მებსიერებაში და გავრცელდება ზეპირსიტყვიერებით ერთი ადგილიდან მეორე ადგილას, ერთი თაობიდან მეორე თაობაზე“ (ბარნოვი. 1986:9). იგივე აზრისაა ვაჟა-ფშაველაც (ვაჟა-ფშაველა, 1961:99).

ეს „ნიჭიერი შვილი“, რომელსაც ფოლკლორისტები სახალხო მთქმელს ემახიან, ცხადია, არსებობდა რეალურად და მის ინდივიდუალიზმს ვერ დავუკარგავთ ეგზისტენციალურობას, მაგრამ თავის შემოქმედებაში იგი არასოდეს ცდილობდა პიროვნულის, ინდივიდუალურის გაჟღერებას მისი გახმაურებისა და გასაჯაროების მიზნით. ავტორი იმ კოლექტივის სახეა, რომლის სიტყვასაც ასაჯაროებს. ხალხური სიტყვიერი შემოქმედება კი ვერ გუობს საავტორო ორიგინალურობასა და განუმეორებლობას. „სიტყვიერი შემოქმედება ერთ-ერთი შემავალი ნაკადია იმ დაუსაბამო და უკიდეგანო მდინარეში, რომელსაც ხალხურ კულტურას ვუწოდებთ“ (კვიციანი, 2008:83).

დროთა ვითარებაში ეს ფენომენი თანდათან ვიწროვდება და უმრავლეს ტრადიციაში ის მხოლოდ ზეპირსიტყვიერებას გულისხმობს. ზეპირსიტყვიერება კი, თავისი ვერბალური თვისობრიობიდან გამომდინარე, მრავალფეროვანი ვარიანტულობით ამდიდრებს მხატვრული შემოქმედების სივრცეს, რომელშიც ყველაზე ნაწრთობ ქმნილებად, მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორული შემოქმედების მაგალითზე, ეპოსი წარმოსდგება.

ეპოსი, ლირიკასა და დრამასთან ერთად, მხატვრულ-სიტყვიერი შემოქმედების ძირითადი გვარია. ტერმინი ბერძნული ენიდან მომდინარეობს და ნიშნავს თხრობას, ამბავს, რაიმე ისტორიას, ანუ ნარატივს. ეპოსი ზეპირსიტყვიერებაში აერთიანებს ყოველგვარ სიუჟეტთან ნაწარმოებს, როგორც პროზაულს ისე - პოეტურს. ესენია: მითი, ზღაპარი, თქმულება, ლეგენდა, გადმოცემა, ბალადა, იგავი. თითოეული ეს

ქანრი ხასიათდება გარკვეული სტრუქტურული და აზრობრივი კომპონენტების მთლიანობით.

ხალხური პოეტური ეპოსის ნიმუშები უხვად მოიპოვება მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორში (ფინური „კალევალა“, რუსული „ბილინები“, ირლანდიური „საგები“, უკრაინული „დუმები“, უზბეკური და აზერბაიჯანული „დასთანები“, სომხური „დავით სასუნელის სიმღერა“, ფრანგული „როლანდის სიმღერა“, კელტური „ტრისტან და იზოლდა“, გერმანული „ნიბელუნგების სიმღერა“ და სხვა). ამ უკვდავ ნიმუშებს ყოველი ერის კულტურის საგანძურში ყველა ეპოქაში საპატიო ადგილი უკავია, რადგანაც ეპოსი, როგორც პროფესორი მიხელი ჩიქოვანი მიუთითებს, „მრავალ თაობათა კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფია; იგი საუკუნეთა განმავლობაში თანდათან ყალიბდება“ (ჩიქოვანი, 1959:11).

ეპოსს თავისი განვითარებისა და კლასიკური სახის მისაღებად, ბუნებრივია, ხელისშემწყობი ისტორიული პირობები ესაჭიროება, რათა მიაღწიოს მხატვრულ სრულყოფილებას და ხელოვნების ნორმის შესადარ მდგომარეობაში წარმოსდგეს. თუკი ეპოსის მხატვრულ-სიუჟეტური და თემატურ-იდეოლოგიური დახვეწილობა და აქტუალობა სათანადო კონდიციას მიაღწევს, ხშირ შემთხვევაში „ასეთი ნაწარმოების მნიშვნელობა სცილდება ერთი ქვეყნის ფარგლებს და საკაცობრიო მოვლენად იქცევა“ (ჩიქოვანი, 1959:11), რისი არაერთი მაგალითი იცის მსოფლიოს მრავალი ხალხის ფოლკლორულმა შემოქმედებამ.

ეპოსში მოიაზრება ზეპირსიტყვიერების დიდი ჯგუფი, „რომელშიც მხატვრულად ასახულია თვდადებული ბრძოლა პროგრესულ საზოგადოებრივ და სახელმწიფოებრივ იდეათა განხორციელებისათვის.“ (ქართ.ფოლკ., 1974:147). ამგვარი ნაწარმოებისათვის დამახასიათებელია მძაფრი სიუჟეტები და, ამავე დროს, კლასიკური გაგებით - მუსიკალური შესრულება. ჩვეულებრივ ეს ნარატივები შერეული ფორმისაა (ლექსითი და პროზაული), რაც მისი სინკრეტულობის მაჩვენებელია; ლექსები სასიმღეროა ან გადმოიცემა რეჩიტატივით, ანუ დეკლამაციური ხასიათის მელოდიით, ხოლო პროზა - თხრობით.

კლასიკური ეპოსის ტრადიციული შემსრულებლები შერეული ფორმის თხზულებათა პროზაულ ნაწილსაც საკრავის აკომპანემენტით მოუთხრობდნენ

მსმენელს, რაც იმას ნიშნავს, რომ აუდიტორიას ამზადებდნენ სიუჟეტის მომდევნო, ლექსითი ნაწილისათვის, რომელიც აკომპანემენტთან უფრო ორგანულად არის დაკავშირებული და სიმღერით წარმოითქმის.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეპოსს, ფართო გაგებით, მიეკუთვნება ყველა თხობითი ჟანრი, რომელიც არ არის არც დრამა, არც - ლირიკა. კლასიკური განმარტებით, ეპოსი უპირისპირდება დრამას და ლირიკას, თუმცა არსებობს ეპოსი, რომელიც თავის თავში არეთიანებს სიტყვიერების ამ სახეებს.

ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების ისტორია იცნობს ეპოსის სხადასხვა სახეობებს; არსებობს მითოლოგიური ეპოსი, რომელშიც ღმერთები მონაწილეობენ; ის მოგვითხრობს სამყაროს, მცენარეთა და ცხოველთა შექმნის, ბუნების მოვლენათა, ადამიანის, ადამიანური საზოგადოების, კაცობრიული ცივილიზაციის, საგნების, საყოფაცხოვრებო კულტურის წარმოშობის ამბებს. მათი მთავარი პერსონაჟები დემიურგები და ე.წ. „კულტუროლოგიური გმირები“ არიან.

მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორულმა გენიამ შექმნა საგმირო-საისტორიო ეპოსი, რომელსაც რაიმე კონკრეტული ისტორიული ამბავი უდევს საფუძვლად, მაგრამ ეს ამბავი განზოგადოებულია იმ ზომამდე, რომ მთელი ხალხის წარსულის, აწმყოს და მომავლის განმსაზღვრელი ხდება და მისი ისტორიის ცენტრალური ხდომილებაა. ასეთებია ზემოთ ნახსენები გერმანული მოდგმის ხალხთა და ირლანდიელთა საგები, რუსული „ბილინების“ ციკლი, ესპანური პოემა „ჩემს სიდზე“, ბერძენთა „დიგენის აკრიტასი“, სომეხთა „დავით სასუნელი“ და მრავალი სხვა.

მსოფლიოს ხალხთა ზეპირსიტყვიერმა შემოქმედებამ იცის ეპოსები, რომლებიც მოწყვეტილნი არიან ისტორიულ დროსა და სივრცეს და მოგვითხრობენ საარაკო ჭაბუკთა საგმირო საქმეთა შესახებ. ეს საგმირო-სათავგადასავლო, ანუ საფალავნო ეპოსებია. ასეთებია სპარსული დასთანები (რომლებმაც ჩვენში „ყარამანიანის“, „როსტომიანის“, „როსტომ-ზურაბიანის“ და სხვათა სახით ჰპოვა გამოძახილი; აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართული ორიგინალური მწერლობის ერთ-ერთი მშვენიერი ნიმუში - მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანიც“ ამგვარ ეპიკურ ნაწარმოებთა რიცხვს ეკუთვნის).

არსებობს სამიჯნურო (რომანული) ეპოსი, რომლის კლასიკური ნიმუშია შუა საუკუნეების კელტური წარმოშობის თქმულება ტრისტანისა და იზოლდას ტრაგიკული სიყვარულის შესახებ. ამავე ჟანრს უნდა ეკუთვნოდეს საქორწინო ურთიერთობებზე აგებული ეპოსები, როგორც არის გერმანელთა „კუდრუნი“. როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, „რომანული მოტივი ერთი ძლიერი ნაკადია და ხშირად თვითკმარ ღირებულებას იძენს საგმირო-საისტორიო ეპოსში“ (კიკნაძე, 2006:32).

ეპოსი, როგორც მხატვრული ჟანრი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მრავალი ფოლკლორული ფორმის მომცველია და მის არეალში იმთავითვე გასაოცრად ნაირფერი მხატვრული პროდუქცია მოექცა – ეს შეიძლება იყოს ზღაპარი, მითოლოგიური გადმოცემა (ანდრეზი), თქმულება, ლეგენდა, ნებისმიერი ნარატივი, ანუ ყველაფერი, რაც ნაამბობია: ყოველი ამბავი, რაც მბობას, თხრობას ექვემდებარება; თანაც სულ ერთია, რა ფორმით - ლექსად, პროზად თუ შერეულად, მაგრამ - სტრუქტურულად დახვეწილი, კომპოზიციურად მყარად შეკრული, თავისი ტრადიციული, საუკუნეთა მანძილზე აპრობირებული დასაწყისითა და გარდაუვალი დასასრულით. ეპოსის თუნდაც ფორმალური განსაზღვრის ასეთი ზოგადობა ზეპირსიტყვიერებაზეც ვრცელდება და ეს იმის მიუხედავად, რომ თითქოს კარგა ხანია, გაირკვა ხალხური ეპოსის, კერძოდ „ტრადიციული ეპოსის“, ბუნება, გამოვლენილია მისი მხატვრული სტრუქტურა, თხრობის საშუალებანი, ხერხები და ა.შ.

როგორც აღვნიშნეთ, ეპიკურ ამბავს თავისი ლოგიკური დასაწყისი და დასასრული აქვს, შინაგანად მთლიანია და გასრულებული. ეპიკურ ნარატივს გმირის მიერ დასახული კონკრეტული მიზანი კრავს; ამდენად, გასაკვირი არ არის, რომ ჰეგელი ამ ნიშნით ეპოსს დრამასაც ამსგავსებს, რადგან დრამაშიც ცენტრალური მომენტი კერძო ამბავია და იგი გმირის მიზნიდან გამომდინარეობს. მაგრამ ასევე განმარტავს, რომ ეპოსს დრამისგან მოვლენა და გმირის ქცევა განასხვავებს (პროპი, 1984:63). ამასთან, ისიც აუცილებლად გასათვალისწინებელია, რომ ეპოსის ამბავი, როგორც წესი, კონკრეტულ პერსონაჟს უკავშირდება, მისი თავგადასავლის

ფორმა აქვს მორგებული, ანუ ეპოსის სიუჟეტი მთავარი გმირის პოეტური (მხატვრული) ბიოგრაფიაა (პროპი, 1984:64), მაგრამ - არა მთლიანად.

ეპოსისათვის, როგორც დამოუკიდებელი ჟანრისათვის, მთავარი მაინც ამბავია. ეს შეიძლება იყოს საერთო ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი კატაკლიზმის შინაარსის შემცველი ამბავი, რომელიც იმავდროულად მთავარი გმირის თავგადასავალიც არის, რადგანაც მის პირადასა თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებას უკავშირდება და გარკვეულწილად განაგებს კიდევ მას. პოეტური ბიოგრაფია კი ამ საერთო ამბავში შემავალი კერძო ეპიზოდია. მთავარი კი ისაა, რომ საერთო და კერძო ამბები ეპოსში მთლიანობას და, იმავდროულად, თავთავის მნიშვნელობებსაც ინარჩუნებენ და, მიუხედავად იმისა, რომ გმირის პოეტური ბიოგრაფია (ანუ ეპოსის კერძო ამბავი) თავის მხრივაც შეიცავს წვრილ-წვრილ კერძო ამბებს და ისინი გმირის თავგადასავალში თავთავის მნიშვნელობასაც ინარჩუნებენ, ეს ამბებიც გმირის საერთო თავგადასავალთან ისეთივე მიმართებაში არიან, როგორც - მისი პოეტური ბიოგრაფია ეპოსის საერთო ამბავთან, ანუ თავიანთი მნიშვნელობა აქვთ, მაგრამ სრულ აზრს გმირის თავგადასავლის მთლიანობაში იძენენ, მასთან განუყოფელ კავშირში არიან. ამ კავშირის გარეშე კი, ბუნებრივია, ისინი „პოეტურ ქრონიკებს“ წარმოადგენენ. გმირის თავგადასავლის შემადგენელი კერძო ამბები ერთმანეთს შედარებით თავისუფლად უკავშირდებიან; ამასთან, ისინი ეპოსში შესვლამდე გარკვეულწილად უკვე არიან დამუშავებულნი, ანუ ერთგვარი მხატვრული დონე უკვე აქვთ მოპოვებული, და ეპიკურ მთლიანობაში გარკვეულ ფუნქციას ასრულებენ.

ეპოსის ცენტრალური გმირის თავგადასავლის კერძო (კონკრეტული) ამბები, ანუ ეპიზოდები, გარკვეული აზრით რიტუალურია, რადგან ერთი და იმავე წესით და რიგით მეორდებიან და ერთსა და იმავე სტრუქტურას ემყარებიან. გმირიც ერთი და იმავე პრინციპით იქცევა. ეპოსში მთქმელი მარტო კერძო ამბავს და მასთან დაკავშირებულ სიტუაციას კი არ მოგვითხრობს, არამედ იმასაც გვიჩვენებს, რომ ამ კერძო ამბის საბაზი ეპოსის საერთო ამბავშია ჩაწულ-ჩაგრებილი, ერთი მთლიანი ნაწილია. ამის გამო ეპოსის ტექსტის მთლიანობა კერძო ამბის შინაარსისა და საერთოდ ამ ეპოსის მსოფლხედვის ერთიანობითაა განპირობებული.

მსოფლიოს ხალხთა მრავალრიცხოვან ეპიკურ მემკვიდრეობაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ეპოსში მთავარი გმირი თავის არსებაში საკუთარი ერის ფსიქოფიზიონომიურ ბუნებას განასახიერებს; ამიტომ მის არსებაში მთელი ერი ერთ ინდივიდად იქცევა. ამდენად, გმირი მთლიანი, შეკრული პიროვნებაა, იგი ბუნებით დიდია, თავისუფალია და ადამიანურად მშვენიერი, ურყევია მიზნისკენ სვლაში და საქმე ყოველთვის ბოლომდე მიჰყავს. ამის გამო ეს გმირი ეპოსში შთაბეჭდილი გარდაუვლობის მსხვერპლი ხდება; ეს იმიტომაც, რომ ეპოსში რაც ხდება, თავისთავად აუცილებლად მოსახდენია; ისიც წინდაწინ არის განსაზღვრული, რაც გმირს უნდა გადახდეს. იმის გამო, რომ ეპოსში ამბავი აღიწერება და არა - მოქმედება, თხრობა იმაზეა, თუ რა გადახდება გმირს მიზნისკენ სვლაში და არა იმის შესახებ, თუ რა ძალისხმევით მიიღტვის იგი ამ მიზნისკენ, ანუ ეპოსში მთავარი გარემოებაა და არა - გმირის გააზრებული ქმედება. ქმედება გარემოებით არის განპირობებული. აქედან გამომდინარე, პროფესორ ზურაბ კიკნაძის მართებული დასკვნით, ხალხურ ტრადიციულ ეპოსს შეიძლება ეწოდოს საგმირო შინაარსის ეპოსი (კიკნაძე, 2006:4).

არ შეიძლება ხასგასმით არ აღინიშნოს, რომ ეპოსი ზეპირსიტყვიერების ჟანრებს შორის ყველაზე მონუმენტურია; ამასთან, საგმირო ეპოსი მკვეთრად ეროვნულიცაა, რასაც განაპირობებს არა მისი წარმოქმნის ეთნოსური მიკროარეალი, არამედ - მისი გავრცელების ლოკალური ეთნოგენეზი, სადაც ის კი არ მკვიდრდება, არამედ ხელახლა იბადება თავისი ორიგინალური და თვითმყოფადი ეპიკური სიუჟეტით, რომელიც საერთაშორისო სიუჟეტს ემყარება.

ეპოსი საერთაშორისოა არა გენეტიკურად, არამედ ტიპოლოგიურად. ტიპოლოგიაში კი ეპოსის საერთო ჟანრობრივი ნიშნები იგულისხმება (იდეური შინაარსი, სიუჟეტის აგებულება, მისი ნაწილები, ციკლიზაცია, სტილისტიკა, ეპოსის, როგორც ჟანრის, ევოლუცია და ა.შ.)

ეპოსის ისტორიულ გზაზე, საზოგადოებრივი განვითარების ყოველი კონკრეტული ფორმაციის შესაბამისად, ახალ-ახალი ფორმების, ტიპების გაჩენა-დამკვიდრების კანონზომიერებაა ასახული, რაც მსოფლიოს ყველა ხალხის ეპოსმა განიცადა და რაც კოლექტიური შემოქმედების პროდუქტისათვის სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა, მისი სპეციფიკაა. ამდენად, ყოველი კულტურული ერის

ტრადიციულ ეპოსში ნათლად იკვეთება ეროვნული ცნობიერებისა და მხატვრული აზროვნების ბუნება-თავისებურებანი, პოეტური ენერჯის, ცნობიერების ძალოვნება, რითაც ეპიკური ქმნილება, ზოგადკაცობრიული იდეალების გარდა, კონკრეტული ეროვნული იდეალებითა და მიზანსწრაფულობით იმუხტება და, აქედან გამომდინარე, მისი სადაურობაც საცნაური ხდება.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის მიუხედავად, როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე მიიჩნევს, მაინც შესაძლებელია ეპოსის (განსაკუთრებით საგმირო ეპოსის) წარმოშობა-განვითარების დასაბუთებული ისტორიის დაწერა. ამ ისტორიის მიხედვით, ეპოსის წარმოშობას საფუძვლად დაედო გვაროვნული, შემდეგ ფეოდალური ეპოქების იდეალები და ამ ისტორიაში განსაკუთრებულად ღირებული ეპოსის გმირის თავგადასავლის („ცხოვრების გზის“) იმ ძირითადი ამბების გამოვლენაა, რაც საერთოდ ე.წ. ტრადიციული ეპოსის გმირის „ბიოგრაფიად“ იწოდება; ეს „ბიოგრაფია“ კი ძირითადად შემდეგ ეპიზოდებს, ანუ ზღურბლებს, მოიცავს:

1. გმირად დაბადება (ან მიზეზი გმირად დაბადებისა),
2. საგმირო ამბები,
3. მაგიური უვნებლობა,
4. ცხენისა და იარაღის მოპოვება,
5. ქორწინება და ა.შ.

ზეპირსიტყვიერი შემოქმედების მკვლევრები ერთხმად ასკვნიან, რომ სოციუმში გამორჩეული გმირის თავგადასავლის შემადგენელი მოტივები, ამბები, ეპიზოდები, რის შესახებაც მოთხრობილია საგმირო ეპოსში, თვით ამ საგმირო ეპოსზე ძველია და მომდინარეობენ მითოლოგიური წეს-ჩვეულებებიდან, საზღაპრო წარმოდგენებიდან, (ჟირმუნსკი,1958:41).

რამდენადაც მითოსი აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა ადამიანური გონების ემანსიპაციამდე, მითოსური ცნობიერება წინ უსწრებს ინტელექტუალურ, ლოგიკურ ცნობიერებას. მითოსი პირველადი შემეცნებაა ადამიანის მიერ გარე სამყაროსი. მითოლოგია განიხილება როგორც პირველადი მეტაფიზიკა, ხოლო მეტაფიზიკა - როგორც მეორადი მითოლოგია, რომელშიც ანთროპოლოგია და კოსმოლოგია

თანხვდებიან და ქმნიან ტრანსცენდენტურ პრინციპს, ადამიანური ყოფის განმსაზღვრელს. მითოსური ეპოქის დასასრულიდან იწყება ისტორია, იწყება ემანსიპაცია და მეუფება ადამიანისა; პიროვნების აღმოჩენა, სოკრატესეული რევოლუციის შედეგად, აუქმებს მითოსურ ცნობიერებას და ამკვიდრებს გონებას; სამყაროს ისტორიული და გეოგრაფიული სურათის ჩამოყალიბებასთან ერთად, იქმნება პიროვნების კატეგორია, იბადება ლიტერატურა.

როგორც ავლნიშნეთ, მხატვრული აზროვნება კაცობრიობის განვითარების უადრეს ეტაპებზე ზოგადად მითოსის ფორმით ვლინდებოდა და მისი გავრცელების მასშტაბი არ შემოიფარგლება ამა თუ იმ ერის და რელიგიის კონკრეტული კულტებითა თუ რელიგიურ-მითოლოგიური ძეგლებით; არ არსებობს ნაციონალურად კარჩაკეტილი მითოსი; მისი მრავალგვარი მეტამორფოზები გვხვდება სხვადასხვა ერებისა და ეპოქების საკრალურ ქმნილებებში, აგრეთვე - ხალხურ ეპოსში, ლეგენდებში, საგებში და ჯადოსნურ ზღაპრებში. აქედან გამომდინარე, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მკვლევარი ლევი-სტროსი, ზეპირსიტყვიერების მოტივები მითოსიდან მომდინარეობს; ამასთან, ეს მოტივები ისტორიული სინამდვილისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ცვლის შესაბამისად იცვლება: ძლიერდება და მტკიცდება ამბის ნამდვილობის რწმენა, ქრება ის მოტივები (კერძო ამბები), რომლებიც ვერ ეგუება ახალ სინამდვილეს და მკვიდრდება გაიდუღებული ისტორიული სინამდვილე (ჟირმუნსკი, 1958:41).

როდესაც ვსაუბრობთ ეპოსის გენეზისზე და მისი ევოლუციის პრობლემაზე, აუცილებლად დგება საკითხი ტექსტის ავთენტურობისა. აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორსა თუ სხვა კულტუროლოგიურ ტექსტებში, სადაც ავთენტურობა სადაო საკითხს წარმოადგენს, ავთენტური ტექსტი თავისთავად, როგორც აღებული რეალობის ნიმუში, არ არის ისე ძალიან „მართალი“, როგორც მართალიც არის იგი სხვა ცალკეული სტანდარტისა თუ შექმნის პროცესში. იმ სიმართლის მრავალფეროვნება, რომელიც ფოლკლორულ ტექსტებში აღიქმება, იცვლება ჟანრების მიხედვით, ან ერთი კონკრეტული ჟანრის სისტემაში, ან საზოგადოების მეტყველებაში, ან ჟანრულ თეორიაში. ამდენად, ფოლკლორისტიკაში საკრალურ მითს „სხვა“ სიმართლის ღირებულება გააჩნია მაშინ, როდესაც მითი თავისი

შინაარსით აშკარად ლოკალური ხასიათისაა და ის ამ ლოკალში აუცილებლად ტოვებს კვალს; ფოლკლორისტების მიერ იგი ანალიტიკურად განისაზღვრება, როგორც საერთაშორისო და მოძრავი: ლოკალური თემები შეიძლება განმეორდეს ერთსა და იმავე მითოსში, მაგრამ - სხვადასხვა ადგილას. აქ მოქმედებს მსოფლიო ფოლკლორში კარგად ცნობილი ვარიაციების, ანუ ვარიანტების, მექანიზმი(ქართ. ფოლკ., 2002:182).

ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანი არის ზეპირობითობა. რაც თავისთავად ყოველთვის, იწვევს ტექსტის ცვლილებას. ზეპირი სიტყვა თავისუფალია, განსხვავებით დაბეჭდილი სიტყვისგან, მაგრამ მას ახლავს ნაკლი: იგი ექვემდებარება დრო-ჟამს, რომელიც თავის ბეჭედს ასვამს მას. დროსა და სივრცეში ტექსტი იცვლება, იჩენს ვარიანტებს. პირველშემოქმედის პირიდან გამოსული ტექსტი, ვერბალური თვისობრიობიდან გამომდინარე, განიცდის ევოლუციას ასიმილირებულ სივრცეში და მკვიდრდება ხალხური ტექსტი, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ მისი რომელიმე ვარიანტის სახით არსებობს. ამოა მისი ინვარიანტული, ანუ არქეტიპული თუ კანონიკური, ტექსტის ძიება, რადგანაც ფოლკლორული ნაწარმოებისათვის კოლექტიურობაა უმთავრესი სპეციფიკური ნიშანი, რაც გულისხმობს როგორც ერთი და იმავე თაობის, საუკუნისა და ეპოქის, ასევე სხვადასხვა თაობის, საუკუნისა და ეპოქის შემოქმედთა თანაავტორობას სოციალური შინაარსის განვითარებასა და ფორმის გამოკვეთაში. ამდენად, სრულიად ბუნებრივია, რომ კანონიკურობა მხოლოდ ლიტერატურულ შემოქმედებაშია საძიებელი, რადგან ლიტერატურა და მისი ავტორი ამას მოითხოვენ კიდევ.

ხალხური სიტყვიერების აღნიშნული სპეციფიკა (კოლექტიურობა) დიდებულად დაახასიათა ვაჟა-ფშაველამ:

„განა ხალხურ ამბავს, ლექსს რომ ვეძახით ამ სახელს, მართლა მთელმა ხალხმა მიიღო მონაწილეობა ამის შედგენაში! ხომ აქაც ერთი, ცალკე აღებული ერიდამ პირი, იტყვის ჯერ და მერე ხალხი გაიმეორებს, მიუმატებს ან დააკლებს“(ვაჟა-ფშაველა, 1961:99).

მწერალი, ლიტერატორი არა მხოლოდ თხოულებას ქმნის, არამედ ის არის ამ თხოულების კანონიკური ტექსტის ავტორი, რომლის ხელყოფის უფლება, თუნდაც

გაუმჯობესების მიზნით, არავის აქვს. ხალხური შემოქმედებისათვის, როგორც ავლნიშნეთ, უცხოა კანონიკურობა, მაგრამ არქექტიპი, პირველქმნილი ტექსტი, მთქმელის გონებაში, არქიმეხსიერებაში „ჩრდილის სახით“ (ლუდვიგ ვიტგენშტაინის ტერმინით) არის დაცული და ის ყოველი წარმოთქმისას ცოცხლდება, თუმცა ვერასოდეს დაემთხვევა იმ პირველთქმულს. აქედან გამომდინარე, ყოველი წარმოთქმა ზეპირსიტყვიერი ნიმუშისა ახალი შემოქმედებაა, ახალ და ახალ ვარიანტთა ჩენაა. როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, სწორედაც, ამ გარემოებამ წარმოშვა ტერმინი „ავტორ-მთქმელი“ (კიკნაძე, 2006:88).

ხალხური ტექსტის არსებობა მხოლოდ ავტორ-მთქმელთა მიერ წარმოშობილ ვარიანტებად არის წარმოსადგენი და შესაძლებელი; მათ რიცხვს დასასრული არ ექნება, თუ საერთოდ არ შეწყდა ტრადიცია და არ ამოიწურა ვარიანტთა ჩენის შესაძლებლობა. ეს მაშინ ხდება, როცა მეხსიერებიდან არქექტიპი წაიშლება ან ფრაგმენტების სახით სხვა ტექსტის შემადგენელ ნაწილებად იქცევა. მსმენელი პოტენციური ავტორ-მთქმელია, რომელსაც შეუძლია, საკუთარი ვარიანტის სახით მიიტანოს მოსმენილი ტექსტი კვლავ მსმენელთან და ა.შ. თითოეულ ვარიანტს ამა თუ იმ კონკრეტულ საზოგადოებაში, კონკრეტულ ტრადიციაში თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს. ყველა ვარიანტი დამოუკიდებელი მთლიანობაა და თვითმყოფადია.

ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების ცვლილების გარდაუვალობა გამოწვეულია იმ სიტუაციით, სადაც ის წარმოითქმება, ანუ სადაც ხდება მისი კვლავწარმოება, შეიძლება ითქვას, მისი ხელახალი ქმნა; იგი იცვლება იმისდა მიხედვით, თუ სად წარმოითქმის, ვინ ისმენს მას. მსმენელი ან მსმენელთა კრებული, აუდიტორია განაპირობებს ტექსტის არა მხოლოდ ცვლილებას, არამედ სწორედ ამგვარ და არა სხვანაირ ცვლილებას, რადგან ეს კონკრეტული აუდიტორიაა, რომელიც ქმნის ამ ვარიანტს, ხოლო, ეს ვარიანტი ამ აუდიტორიის ვარიანტია, რადგან:

1. მთქმელი წარმოთქვამს იმათთვის, ვის წინაშეც იგი დგას და არა - აბსტრაქტულად, მსმენელისგან განყენებულად;
2. მთქმელს ყოველთვის მსმენელი ჰყავს მხედველობაში;
3. მსმენელი ყოველთვის კონკრეტულია, მას თავისი ვინაობა აქვს.

ტადიციულად ასეა: პროფესიონალი მთქმელი აუდიტორიის წინაშე წარდგება და ეს კონკრეტული გარემოა მისი მსმენელებისა, რადგან უვინაობო აუდიტორია არ არსებობს არც ობიექტურად და არც მთქმელისთვის. მსმენელი არსებობს და თავს იჩენს გარემოში, ხოლო გარემო ყოველთვის კონკრეტულია. შეიძლება ითქვას, რომ კონკრეტული გარემო, აუდიტორია, მსმენელთა წრე, ბადებს ამა თუ იმ ვარიანტს. მართალია, ხალხური ტექსტი მხოლოდ ვარიანტებად და, ამასთანავე, რაც მთავარია, თანასწორუფლებიან ვარიანტებად არსებობს და ეს არის მისი ხალხურობის ერთ-ერთი გადამწყვეტი ნიშანი. აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორული ტექსტი თავდაპირველად ერთი იყო, რადგან ის ერთი ავტორის პირიდან გამოვიდა, ვარიანტები კი - მეორეულია.

რთულია გაზიარება მკვლევარ ვლადიმერ პროპის იმ თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც „არავითარი თავდაპირველი, ამოსავალი ტექსტი არ არსებულა და არც შეიძლებოდა არსებულიყო“ (პროპი,1984:53), რომ ფოლკლორული ნაწარმოები იმთავითვე იქმნება არა ერთადერთი ტექსტის სახით, არამედ მხატვრულ ჩანაფიქრთა რეალიზაციების სახით, ე.ი. ვარიანტებად, მაგრამ, როგორც მკვლევარი მიუთითებს, საკითხავია, ვის გონებაში იბადება ეს ჩანაფიქრი, თუ არა ერთი პიროვნებისა, თუნდაც იყოს კოლექტივის ზრახვათა და აზრთა წყობის (მენტალიტეტის) გამომხატველი (პროპი,1984:53).

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, რაკი ხალხური ნაწარმოები მხოლოდ და მხოლოდ ვარიანტებად არსებობს და ეს არის მისი არსებობის ბუნებრივი ფორმა, უვარიანტო, ერთადერთ ტექსტად არსებული ნაწარმოები ვერ ჩაითვლება ხალხურად. ლაპარაკი მის ავტორზე, როგორც ერთ პიროვნებაზე, მაინც პრინციპულად შეუძლებელია და ეს განსაკუთრებული სიცხადით ვლინდება ეპიკურ მთხრობელზე. ტექსტის ვარიანტების შექმნაში თაობები იღებდნენ მონაწილეობას და, ამდენად, ამგვარად წარმოშობილი ნაწარმოები, სახალხო, კოლექტიური საკუთრებაა; ის ყველას ეკუთვნის, რადგან მის შექმნაში მონაწილეობა აქვს მიღებული არა მხოლოდ პირველ მთქმელს, არამედ - გარდამთქმელსაც და მსმენელსაც თაობათა მანძილზე, დროსა და სივრცეში. აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ კოლექტიურობას მეორე მხარეც აქვს: ხალხური ნაწარმოები იმიტომაც არის

კოლექტიური საკუთრება , რომ ის გამოხატავს არა კერძო პიროვნების, არამედ - ხალხის სულისკვეთებას და ის მტკიცედ ზის ამა თუ იმ საზოგადოების ტრადიციაში.

ეპოსის გენეზისისა და მისი ევოლოციის პრობლემებზე ასე დაწვრილებით იმიტომ შევჩერდით, რომ ბუნებრივია, ჩვენი საკვლევი სფეროც - ქოროლის ეპოსი - ამ სისტემის შემადგენელი სისხლხორცეული ნაწილია. აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორული ჟანრის სისტემის ურღვევობა და მდგრადობა სწორედ ტრადიციის ძალაზეა დამყარებული. მსოფლიოს ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, ტრადიციულ ყოფაში კი ძლიერია ტრადიციის ზეწოლა ინდივიდის ცნობიერებაზე. ინდივიდი ამ ტრადიციის ორგანული ნაწილია, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს ინდივიდუალური გადახრების როლს ტრადიციაში. ინდივიდის ცნობიერება არასოდეს არის ავსებული მთლიანად მხოლოდ და მხოლოდ ტრადიციული მსოფლგანცდით, მისი სამყაროს, თემის, ხალხის ეთიკურ-მორალური და ესთეტიკური იდეალებით. ტრადიცია არ არის მარტოოდენ წმინდა წყლის გადაცემა (ლათინური სიტყვა „traditio“ ამას ნიშნავს), ხოლო რაც გადასაცემია, არასდროს ავსოლუტური სიზუსტით არ გადაიცემა; გადაცემული ყოველ ჯერზე სახეცვლილებას, თუნდაც უმნიშვნელოს, თავად გადამცემისთვისაც შეუმჩნეველს, განიცდის, მაგრამ ყველაფერი ეს, ბუნებრივია, ხდება ისევ და ისევ მდგრადი ტრადიციის ფარგლებში.

ეპიკურ ნაწარმოებთა და საერთოდ, ზეპირსიტყვიერების ყველა ჟანრის კვლევის დროს გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ნებისმიერი პროფესიონალი მთქმელის მეხსიერებაში დაცული ტრადიციული ტექსტი რაღაც ახალს იძენს მისი აქტუალიზაციის პროცესში, რომ წარმოთქმული ტექსტი არ არის იდენტური მეხსიერებაში პოტენციურად არსებული დაცული ტექსტისა. ხოლო ის სიახლე, რომელიც ქმნის განსხვავებას, მთქმელისეულია. ეს ასეა ტრადიციული ტექსტის ყოველი ახალი წარმოთქმისას. სიახლის შემოტანა ნარატივში მხოლოდ მაშინ დასრულდება, როცა ის აღარ წარმოითქმის, როცა მისი აქტუალიზაცია აღარ ხდება, ანუ ის წყვეტს არსებობას, როგორც ფოლკლორული ტექსტი.

როცა იმპროვიზაციაზე, როგორც ხალხური შემოქმედების ერთ-ერთ ნიშანზე, ვსაუბრობთ, საქმე გვაქვს ვარიანტულობასთან და ტრადიციულობასთან.

იმპროვიზაცია მარადიული ფენომენია, ყველგან არსებულია და იგი ფოლკლორის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. იმპროვიზაციის პირობას გარემო ქმნის. ერთის მხრივ, არსებობს იმპროვიზაციის უნარი, მეორეს მხრივ კი არსებობს აუდიტორიის მზაობა იმპროვიზაციის მოლოდინისთვის. იმპროვიზაცია, რომელიც ვარიანტს ბადებს, კონკრეტული სიტუაციით არის განპირობებული. იმპროვიზაცია, რომელიც გულისხმობს მთქმელის შემოქმედებას ტრადიციული ტექსტის გადმოცემის პროცესში, თითქოსდა მოუმზადებლად, მსმენელთათვის მოულოდნელად, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეტ-ნაკლებად ახასიათებს ზეპირსიტყვიერების თითქმის ყველა ჟანრს და, ბუნებრივია, ეპოსსაც. იმპროვიზაციის მიზანია ტექსტის დაფარული შესაძლებლობების წარმოჩენა და ეს მიზანი თავად ტექსტში, მის ფაბულაში, ძევს.

ყველასათვის ცხადია, რომ ფოლკლორული შემოქმედება ყოფითობიდან მომდინარეობს და მისი ნიადაგით საზრდოობს. შემოქმედება ყოფის მიმართ არ არის პასიური, იგი არა მხოლოდ ასახავს, არამედ აირეკლავს ყოფიერებას. ეს თვისება მით უფრო საცნაურია ეპიკური ქმნილებისათვის, რადგანაც მისი აქტივობა მიმართულია ყოფის მოწესრიგებისაკენ. ფოლკლორის ჟანრული სისტემა, ყოფიდან მომდინარე, თავად ზემოქმედებს ყოფაზე, სტრუქტურა და საზრისი შეაქვს ყოფაში. ყოფის გარეშე ფოლკლორული შემოქმედება კარგავს თავის ფუნქციას, რომელსაც ის ჟანრის ფარგლებში ასრულებს. ამდენად, ფოლკლორული შემოქმედების ღირებულება მხოლოდ ყოფაშია და მისი ძალით თავად ყოფა იძენს ღირებულებას (ქართ. ფოლკ., 2008:236).

ზეპირობითობა ფოლკლორული შემოქმედების (და, ბუნებრივია, ეპიკური ნარატივების) ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია. იმისათვის, რომ ვიკვლიოთ მხატვრული აზრის ისტორიული წარსული და მასთან უშუალო კავშირში მყოფი ნარატივები, აუცილებელია, მივმართოთ ამ ზეპირსიტყვიერებას და ფოლკლორისტიკას. როგორც მკვლევარი ბეჟან აბაშიძე მიუთითებს, ხალხური ხელოვნების განვითარების სპეციფიკას წარმოადგენს ის, რომ „მტკიცე მიჯნა მითსა და თქმულება-გადმოცემას და ხალხურ ეპოსს შორის არ დადგენილა“ (აბაშიძე, 1991:13). უძველეს დროში მხატვრულ ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებაში გაჩენილი ელემენტი იქცა იმ ხიდად, რომელმაც მითოსი და სხვა ეპიკური ფოკლორული ჟანრები შეაკავშირა.

ეპიკური ნაწარმოებები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სათავეს მითოსური მსოფლმხედველობიდან იღებენ; მითოსური რწმენა-წარმოდგენებია ის მითოსური წყარო, რომელიც ეპიკური გმირის სახეს სრულყოფს, მომხიბვლელობასა და შარმს მატებს, სოციუმისათვის მისაღებ და მისაბამ პიროვნებად აქცევს, რადგანაც მითოსურ-რიტუალური ემბაზიდან ამოსული ეპიკური გმირი საყმოსათვის უაღრესათ სანდოა, საყმოს იმედი და მცველია.

მითი, როგორც თხრობითი ტექსტი და ეპოსის ყველაზე არქაული სახე, არსებითად რიტუალური ტექსტია, რადგან მითოლოგიური გადმოცემები რიტუალური (ანუ განმეორებადი) ამბის ილუსტრაციაა. არქაულ საზოგადოებაში, ანუ იქ, სადაც მითი „გადმონაშთი“ არ არის, მითი წმინდა პრაქტიკულ ფუნქციას ასრულებს; იგი კულტურის მდგომარეობის, სიცოცხლისუნარიანობის პირობაა, აკოდიფიცირებს აზრს და ასეთ ფუნქციას მითი ადამიანური განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე ინარჩუნებს იქ, სადაც შემორჩენილია ე.წ ტრადიციული საზოგადოება. აღსანიშნავია, რომ მითოსური მსოფლგანცდა არ ცნობს ისტორიულ (ე.წ. „პროფანულ“) დროს, დროის შეუქცევადობას; მითოსურ რიტუალებში პერიოდულად მეორდება დრო და იმავდროულად ქრება ისტორიული დრო.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ტრადიციული ხალხური ეპოსი ზეპირსიტყვიერ ნარატივებში საერთოდ ვირტუალურად ბინადრობს. არც ერთ მთქმელს არ ახსოვს არც ერთი ეპოსის ტექსტი ზეპირად თავიდან ბოლომდე. ერთს ერთი ნაწილი ახსოვს, კონკრეტულად ის ნაწილი, რომელიც ყველაზე მეტად მოსწონს და ამის გამო მეხსიერებაში მყარად აქვს აღბეჭდილი, სხვას - სხვა და ა.შ. ანუ ზეპირსიტყვიერ ტრადიციაში ეპოსი ფრაგმენტულად ცოცხლობს, მაგრამ ძლიერია ეპოსის მთლიანობის განცდა. შეიძლება ითქვას, ეპოსის მთლიანობის განცდა წარმოსახვითია, მაგრამ - მყარი. ეპოსის სიცოცხლის ეს სპეციფიკა აღმოაჩინა XIX საუკუნის ფოლკლორისტიკამნ(ბარტი, 1987:338). ამ დროის მკვლევრებმა თავი მოუყარეს ზეპირსიტყვიერებაში გამოვლენილ ფრაგმენტებს, ერთი პრინციპით დაალაგეს ისინი და გაამთლიანეს. ამგვარი გაამთლიანების პრინციპად უძველეს თხრობით ტექსტებში გამოვლენილი ქარგა მოიმარჯვეს, რომელიც ადამიანის

თავგადასავლის თხრობას ემყარება ადამიანური სიცოცხლის ყველა მომენტის გათვალისწინებით; ესენია:

1. დაბადება,
2. სიჭაბუკე,
3. სიჭარმაგე,
4. სიკვდილი,
5. ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა,
6. სიცოცხლე,
7. ცხოვრების საზრისი და სხვა ტრადიციულ მომენტები...

იმ ხალხთა ეპოსში, რომლთაც აგრესორი მეზობლები ყავდათ და მათგან გამუდმებულ თავდასხმებს განიცდიდნენ, იმთავითვე გამოიძერწა თავისი მიწა-წყლის დამცველისა და ხალხის თავისუფლებისათვის მებრძოლი გმირის სახე, რომელიც სრულიად ბუნებრივად იქცა საკუთარი ხალხის ზნეობრივ იდეალად. ასეთ ეპოსს, რამდენადმე მრავალამბიანი (მრავალეპიზოდური) და უაღრესად თავისებური სიუჟეტი გააჩნია. ცალკეული ეპიზოდი (პერსონაჟის ცალკეული გმირობები) რგოლებად ემატებოდა ძირითადად სიუჟეტურ ქარგს. ყოველი ასეთი რგოლი ტრადიციულად გმირის სახლიდან გასვლით იწყებოდა და მისი შინ დაბრუნებით მთავრდებოდა. ასეთი იყო სულ ადრინდელი ეპოსის სტრუქტურა და აშკარაა, რომ ვლადიმერ პროპის მიერ დახატული სურათი ზედმიწევნით ჰგავს სხვა მკვლევართა მიერ გამოვლენილი ე.წ. „ტრადიციული ეპოსის“ სტრუქტურას, სადაც სიუჟეტის უმთავრესი ეპიზოდებია:

1. გმირის სახლიდან გასვლა,
2. მეგობრების ძიება,
3. მტრების დამარცხება,
4. საცოლის მოპოვება,
5. შინ დაბრუნება.

(პროპი, 1984:63)

ფეოდალიზმის ეპოქაში ეპოსი თავისი ბუნებრივი განვითარების წესით (ძველისა და ახლის კონფლიქტის ასახვით გვაროვნულ იდეალებთან) სახელმწიფოს

იდეალების დაპირისპირებას დაემყარა. ამ შინაარსის კონფლიქტით აივსო ძველი სიუჟეტები, გაფერმკრთალდა ისეთი სიმღერები, სადაც ეპოსის გმირი ურჩხულებს, გველემპაპებსა თუ დევებს ანადგურებდა.

ახალ ეპიკურ სიმღერებში გმირი რეალური, ისტორიული თუ სოციალური მტრის წინააღმდეგ მებრძოლად იქცა. ამ ეპოსის გმირი ეპოქის ყველაზე დიადი სიწმინდის და შენაძენის - სამშობლოს, მამულის დამცველი გახდა. იგი კონკრეტული ისტორიული ჭიდილის წიაღში იყო ნაშობი და თავისი ხალხის გმირულ სულს განასახიერებდა. უფრო მეტიც: ცოტა მოგვიანებით, ცალკეულ ტომთა თუ საზოგადოებრივ კლასთა ერთიან სახელმწიფოში გაერთიანებისა და ხალხის როლის თავჩენის კვალად, ეპოსის გმირი ხალხისა და სახელმწიფოს მეთაური ხდება. ამის შემდგომად ეპოსის გმირი აქტიურ ფუნქციას კარგავს და თხრობის სიმძიმე (აქცენტი) სხვა გმირებზე გადადის. ეს გარემოება თავის დაღს ასვამს ეპოსის სტრუქტურასაც. იგი ციკლურ აღნაგობას ირგებს. ასეთ ეპოსში მთავრი გმირი (ახლა უკვე ცენტრალური) უკანა პლანზე გადაინაცვლებს. ეპოსში შემავალ ცალკეულ ამბებს თავ-თავისი გმირები უჩნდება; ისინი ცენტრალური გმირის სამსახურს მიეღობიან. ამ გმირების ამბები კი ეპოსში ცალკეული ციკლების სახით შედის.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჩვენი საკვლევე პრობლემის - ქოროღლის ეპოსის - გმირი ეპოსის განვითარების იმგვარ სტადიაზე იმყოფება, რაც საშუალებას აძლევს მკვლევარს, თვალი გაადევნოს გმირის ხასიათს, მის დამოკიდებულებას საზოგადოებისადმი, რეალური ცხოვრების მიერ შეთავაზებული შუქ-ჩრდილებისადმი, თანამოაზრეებისა თუ ანტაგონისტებისადმი და აშკარად დაინახოს, თანდათან, მიზანმიმართულად როგორ ყალიბდება როგორც კულტურული გმირების ღირსეული მემკვიდრე. სწორედ ეს ქონდა მხედველობაში ეპოსის დიდებულ მკვლევარს - ვლადიმერ პროპს, რომელიც სავსებით სამართლიანად და დამაჯერებლად ამტკიცებდა, რომ ეპოსის უზარმაზარი მხატვრული შესაძლებლობები სწორედ ასეთმა ციკლურმა სტრუქტურამ გამოავლინა; ეპოსში ხალხმა წარსულის ხსოვნა შემოინახა და, ამდენად, ეპოსი სიცოცხლისუნარიანი სწორედამ სამომავლო იდეალების ასახვითაა; იგი ამა თუ იმ ეპოქის მოვლენებს კი არ ასახავს, არამედ ამ ეპოქის მისწრაფებებს (პროპი, 1984:68).

ადასანიშნავია, რომ ხალხური ეპოსი დღემდე სწორედ ისეა მოღწეული, როგორც თავის დროზე ცოცხალ ზეპირსიტყვიერ ტრადიციაში დაფიქსირდა - ფრაგმენტებად; ეს იმიტომ, რომ, ყველა ხალხური ეპიკური ტექსტის მსგავსად, იგი ხალხის მხატვრულ წარმოსახვაში (ვირტუალურად) იყო მთლიანი, მაგრამ თხრობითი ტექსტის სტრუქტურის პრინციპული გათვალისწინება იძლევა იმ „იარაღს“, რომელიც ამ ფრაგმენტებით მთლიანი ტექსტის აღდგენას შეგვამძებინებს. უნდა ჩავთვალოთ, რომ ხალხურმა მხატვრულმა ცნობიერებამ (უფრო კი მეხსიერებამ) უკვე შეასრულა სამუშაოს ნაწილი - ეპიკურ ტექსტში ერთეულები გამოყო, ხოლო ამ ერთეულების სტრუქტურალისტური ლოგიკით გამთლიანება ამ ეპოსის მთლიან სტრუქტურას გამოავლენს. როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, ეს ფაქტი (ეპოსის ერთიანი ტექსტის ვირტუალურად, ხოლო ხსოვნაში ფრაგმენტებად, არსებობა) თეორიის ასპექტშიც არ არის ინტერესს მოკლებული, რადგან თავისთავად კიდევ ერთხელ ცხადყოფს თხრობითი ტექსტის შესწავლის არა მარტო სისწორეს, არამედ -ბუნებრიობასაც.

ეპიკური შემოქმედების ისტორია იმისი ნათელი დასტურია, რომ ამგვარი ნარატივების რიცხვი განუსაზღვრელი არ არის. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ უძველეს ეპოქებში, როცა, ალბათ, ინტენსიური ეპიკური თხზვა მიმდინარეობდა, დიდი ისტორიული ცვლილებების პარალელურად ხდებოდა ეპიკური ნარატივების განვითარება-სრულყოფაც. ეს კი, ბუნებრივია, გულისხმობს როგორც აღმავალ, ისე დაღმავალ პროცესებს, რაც ხშირად ცალკეული რეგიონებისა თუ ხალხების დაწინაურებასა თუ მიწის პირიდან აღგვამიც გამოიხატებოდა. ამგვარი კატაკლიზმების წიაღში ეპიკური ძეგლებიც იღუპებოდა, უკვალოდ ქრებოდა ხალხთა მეხსიერებიდან. ამდენად, როგორც პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი მიუთითებს, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ „ეპიკურ ძეგლთა რაოდენობა არ ემთხვევა ხალხთა სათვალავს“(ჩიქოვანი, 1959:11).

მრავალსაუკუნოვანსა და ჟანრობრივად მდიდარ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც, როგორც სამართლიანად მიუთითებს მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე, მაშინ, როდესაც ჩვენი ქვეყნის ისტორია არცთუ ღარიბია ჰეროიკული ეპოქებით, შთამბეჭდავი ბრძოლებითა და ღირსსახსოვარი ისტორიული გმირებით, „ეპიკური

შემოქმედების წვლილი მეტად მწირია; ქართულ ფოლკლორში ვერ ვადასტურებთ ისტორიული ხასიათის ეპოსს, სადაც განზოგადებულად იქნებოდა გადმოცემული ხალხის ისტორია, როგორც ეს, ჩვეულებრივ, ამ ჟანრის ეპოსებშია“ (კიკნაძე, 2008:76).

მართლაც, შეუძლებელია, ვიფიქროთ, თითქოს „ხალხური ცნობიერება გულგრილი დარჩენილიყოს იმ ეპოქალური სასიკეთო თუ საბედისწერო ძვრების მიმართ, არაერთგზის რომ განუცდია ჩვენს ქვეყანას“; შეუძლებელია, ვირწმუნოთ, რომ ზეპირსიტყვიერ მატთანეს არ აღწეროს ამოთ კურაპალატის, ვახტანგ გორგასლის, დავით აღმაშენებლისა და მათი თანამედროვეების გმირული ეპოპეა, რაც ქართული მიწების შემოკრებით, ქვეყნის გაძლიერებით აღინიშნებოდა; მაგრამ, სამწუხაროდ, ამგვარი ხალხური ნარატივები ჩვენს ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებაში არ დასტურდება; არც სხვა ქართველ მეფეთა თუ ისტორიულ გმირთა შესახებ მოუღწევია ხალხურ ეპოსურ თხზულებებს, რომელთა სახელიც საისტორიო მატთანებმა შემოგვინახა. ამგვარ რეალობას პროფესორი ზურაბ კიკნაძე, გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, იმითაც ხსნის, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ ხალხის კოლექტიური მეხსიერება ვრცელია და ხანგრძლივი, იგი უსაზღვრო და უშრეტი მაინც არ არის და, თაობათა ცვლასთან ერთად, ეს მეხსიერებაც დროდადრო განახლების პროცესს განიცდის; ამდენად, სრულიად ბუნებრივად იცვლება ზეპირსიტყვიერი ტექსტებიც, მოდის ახალი, უკან იხევს ძველი და თანდათან გადის ხალხის მეხსიერების თვალსაწიერიდან; ყოველივე ამას კი ხელს უწყობს მხოლოდ ზეპირი ტრადიცია და, თუკი „ასო-ნიშნებით არ იქნა ჩაწერილი, სამუდამო დავიწყებისათვის არის განწირული“ (კიკნაძე, 2008:76-77). ამის მაგალითებად მკვლევარს მოჰყავს ესპანური საგმირო ეპოსი „სიმღერა ჩემს სიდზე“ (შემონახულია ერთადერთი, 1307 წლის, ხელნაწერით), „კალევალა“, ირლანდიური თუ ისლანდიური საგები, რუსული ბილინები და სხვა (კიკნაძე, 2008:77).

მიუხედავად ზემოთ აღნიშნული ვითარებებისა, რომლებმაც, მსოფლიოს სხვა ხალხთა კულტურულ-ეპიკური მემკვიდრეობის დარად, ქართული ეპოსის განვითარებასა და ჩვენამდე მოღწევას ხელი შეუშალა, ჩვენში, საბედნიეროდ, მაინც არსებობს მდიდარი, მრავალსაუკუნოვანი ეპიკური ტრადიცია და საკოცობრიო პრობლემათა შემცველი არაერთი ეპიკური ნაწარმოებიც მოგვეპოვება.

ეპიკური თხრობისთვის დამახასიათებელი ფართო სიუჟეტური თხზულებების შექმნა, ბუნებრივია, ყოველთვის განპირობებულია ჟანრთა მხატვრული თავისებურებებითა და მწვავე საზოგადოებრივი კონფლიქტებით. ჟანრი არის ფოლკლორის (ზეპირსიტყვიერების) ამოსავალი, დამოუკიდებელი, თვითკმარი ოდენობა. მას აქვს თავისი საზღვრები, ნიშნები, ფუნქცია და დანიშნულება ყოფაში, თავისი შინაარსობრივ-თემატური შემცველობა, საკუთარი პოეტიკა, ის თან სდევს და ასახავს სინამდვილის ერთ რომელიმე მხარეს. ვლადიმერ პროპი ასე მარტივად და უბრალოდ განმარტავს ჟანრს: „ჟანრის სპეციფიკა ის არის, თუ რა სინამდვილეა მასში ასახული და როგორი საშუალებით არის ასახული“ (პროპი,1973:22) და კიდევ: მისი აზრით, ფორმას განაპირობებს შინაარსი, ანუ ჟანრი არის ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა. ეს იმგვარი განუყოფელი ერთიანობაა, როცა შინაარსი მოითხოვს სწორედ ამგვარ ფორმას და პირუკუ, ეს ფორმა ამგვარი შინაარსისთვის არის შექმნილი. თუ ანალოგიას (შედარებას) მივმართავთ, პროფესორ ზურაბ კიკნაძის შენიშვნით, ეს არის „ჭურჭლისა და შიგთავსის ურთიერთობა“ (კიკნაძე,1985:37), როცა ისინი ერთურთს განსაზღვრავენ.

ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა ტრადიციით არის განმტკიცებული. ყოველი ნაწარმოები რომელიმე ჟანრს უნდა ეკუთვნოდეს, რომელიმე ჟანრში უნდა იყოს გაერთიანებული. ჟანრის გარეშე, ეულად არსებული ნაწარმოები ისეთივე ანომალიაა, როგორც - ვარიანტებს მოკლებული ფოლკლორული ტექსტი. როგორც ფოლკლორული ტექსტი წარმოდგენილია ვარიანტების სახით და არა მონოტექსტად, ასევე ფოკლორული ფონდი შედგება არა ცალკეული ერთეულებისგან, არამედ - ჯგუფებისაგან, რომლებშიც საერთო ნიშნებით აღჭურვილი ერთეულებია გაერთიანებული.

როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე აღნიშნავს: „ჟანრს ქმნის ნიშანთა და მახასიათებელთა ერთობლიობა“ (კიკნაძე, 2006:34). ეს არის ჟანრის საკითხი, რომელიც ფოლკლორს საზიარო აქვს ლიტერატურასთან. ხალხური შემოქმედების ყოველი ნაყოფი, მცირე ლექსი იქნება ის თუ ვრცელი ეპოსი, რომელიც თავისი ჟანრის ფარგლებში არსებობს, მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანების საქმიანობის ერთ რომელიმე სფეროსთან და შეიძლება ითქვას, რამდენი მხარეც აქვს ადამიანურ

ყოფას მის სულიერ-ნივთიერ გამოხატულებაში, იმდენსავე ჟანრს იცნობს ფოლკლორული შემოქმედება. ამიტომაც ფოლკლორული ჟანრის ცნება ყოფაში მისი ფუნქციით უნდა განისაზღვროს.

ზეპირსიტყვიერებაში, განსაკუთრებით კი ეპიკურ ჟანრში, განუმეორებელ მნიშვნელობას იძენს საგმირო პოეზია. საგმირო ლექსები ყოველთვის კონკრეტულ შემთხვევებზე და კონკრეტულ ადამიანებზეა შეთხზული, ანუ ის გარკვეული განზოგადების ხარისხით კონკრეტული ყოფიდან მომდინარეობს. ადამიანი ემსახურება და იბრძვის თავისი მიწა-წყლისათვის. იცავს თავის სოციუმს. ეს ქმედებანი, რომელშიც იგი პიროვნულად მონაწილეობს საზოგადოებრივი მნიშვნელობისაა. აქედან გამომდინარე, ამა თუ იმ ეპოსში (სოციუმში) კონკრეტულ ისტორიულ გმირსა თუ ისტორიულ მოვლენაზე შექმნილი ცალკეული ლექს-სიმღერები დროთა ვითარებაში მყარ ნიადაგს ქმნიან ეპიკური თხრობისთვის.

ეს პროცესი განიცადა, ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში კარგად ცნობილმა პოპულარულმა „არსენას ლექსმა“, რომელიც ქართული ხალხური ეპიკური შემოქმედების გვიანი ნაყოფია; იგი მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარშია შექმნილი, ანუ გამთლიანებული ცალკეული „შაირსიტყვებით“, რომლებიც ეპიკური გმირის - არსენა ოძელაშვილის (1797-1842) სიკვდილის შემდეგ შეიქმნა და იმთავითვე შევიდა მესტვირეთა რეპერტუარში ლეგენდად ქცეული კეთილშობილი ყაჩაღის მოსაგონებლად, რასაც დიდი რეზონანსი ხვდა წილად როგორც ჩვენში, ისე - ჩვენი ქვეყნის ფარგლებს გარეთ (კიკნაძე, 2001:104-105).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ არსენას, როგორც სახალხო გმირის, შესახებ ხალხის მიერ გამოთქმული ცალკეული ეპიზოდური ლექსები იმ ტექსტის სახით, რომელიც უკვე ეპიკური ტილოა და რომელსაც ჩვენ „არსენას ლექსის“ სახელით მოვიხსენიებთ, ქართული ზეპირსიტყვიერების დიდმა მოამაგემ - პეტრე უმიკაშვილმა გაამთლიანა და პირველად გამოაქვეყნა 1874 წელს ერთ მთლიან, მონოლითურ ტექსტად - ეპიკურ ტილოდ, რომელიც ისტორიას სახალხო გმირისა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ მისია არსენას ციკლის ცალკეული ლექსების გამთლიანებისა ზეპირსიტყვიერების მოამაგესა და თავადაც ამ საუნჯის მატარებელ ადამიანს ერგო და ჩვენთვის ეს ცნობილი ფაქტია. რომ არა პეტრე უმიკაშვილი, ამას რომელიმე ნიჭიერი სახალხო მთქმელი (იქნებ

მესტვირეთა წრიდან) აუცილებლად გააკეთებდა, რადგანაც ეს არის ეპოსის ევოლუციის ჭეშმარიტი და ბუნებრივი გზა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იმავე ან მომდევნო თაობის პროფესიონალი მთქმელი თავს უყრის ერთი თემის ირგვლივ არსებულ ნარატივებს (პროზაულსა თუ პოეტურს, შესაძლებელია, მონაცვლეობით - ორივეს) და იქმნება ვრცელი ტილო თავისი წარმოჩენილი ეპიკური გმირით; ბუნებრივია, ასევე საზოგადოებრივია მისი მსოფლგანცდა, რომელსაც ის სოციუმის სახელით გამოხატავს. ეს არის მისი პიროვნული დამოკიდებულება გარესამყაროსა და ადამიანისადმი. სოციუმის ყოფა, მისი ადგილი, ბედი თუ უბედობა, რაც მას თავს ატყდება, სამართალი თუ უსამართლობა, ყველაფერი, რასაც იგი განიცდის, ხალხურ ეპოსში პოულობს გამოხატულებას. ეპოსი კი, როგორც აღნიშნავს მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე, „დიდი ტილოა, ფართო ასპარეზია როგორც სივრცული, ისე დროჟამული განზომილებით“ (კიკნაძე 2008:88).

ჩვენს ქვეყანაში ყოველთვის არსებობდა ზემოთ ჩამოთვლილი ფაქტორები, რამაც განსაზღვრა ეპოსის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის წარმოჩენა, რამაც, ბუნებრივია, განაპირობა ეპოსის სახეობათა მრავალფეროვნება:

1. მითოლოგიური

ა) **წარმართული** (დალის საფერხულო ლექს-ბალადები, კოპალასა და იახსრის რიტუალური ლექს-სადიდებლები, ღვთისშვილთა გაჩენა და სხვა);

ბ) **ქრისტიანულ-აპოკრიფული** (ადამ და ევას, აბრაამის, იოზის, სოლომონ ბრძენის, ნათლისმცემლისა და გლახას ლექს-ლეგენდები);

2. საგმირო („ამირანიანი“, „როსტომიანი“);

3. სამიჯნურო-სატრფიალო („ეთერიანი“, „ტარიელიანი“);

4. საისტორიო („არეშიძეთა ამოწყვეტა“, „არსენას ლექსი“, სხვადასხვა კუთხეთა ფირალის ეპოსი და სხვა.)

ეს სახეები ეროვნული ეპიკური მემკვიდრეობისა მხატვრული ფორმის თვალსაზრისით დახვეწილი პოეტური ნიმუშებია, დასრულებული ხალხური პოემები და ბალადებია, რომლებიც ემსახურებიან მთავარი გმირის ამაღლებული მხატვრული სახის გამოძერწვას (დალი, ამირანი, კოპალა, იახსარი, მინდია, სოლომონ ბრძენი, აბრაამი, იოზი, არსენა და სხვა).

მდიდარი ეპიკური მემკვიდრეობა, რომელიც ჩვენი ხალხის ისტორიის და მსოფლგაგების ნათელი ანარეკლია, ფართო არეალს შლიდა და შლის სხვა კულტურათა ეპიკურ ქმნილებებთან ზიარებისას; კულტურული დიალოგი ხალხთა სულიერი მონაპოვრების ურთიერთგაზიარებისა და საბოლოოდ ხალხთა შორის მეგობრობისა და ჰუმანიზმის ერთ-ერთი უცილობელი პირობაა. სწორედ ამგვარი პოზიციიდან უნდა შეფასდეს ჩვენი საკვლევი ობიექტის - ქოროლის ეპოსის - ზოგადკაცობრიული ღირებულება; ხოლო ეპიკური ტრადიციის, გენეზისისა და ევოლუციის სწორი გააზრება უსათუოდ დიდ სამსახურს გაგვიწევს საკვალიფიკაციოდ შერჩეული პრობლემის - ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სათანადოდ შესწავლაში, რამეთუ ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის ყველა კუთხის ვარიანტები განიხილება როგორც ჩვენი ეროვნული ფოლკლორული სივრცის ბუნებრივი ნაწილი, რადგანაც საუკუნეთა განმავლობაში ქართველობამ შეიყვარა თავისუფლებისათვის მებრძოლი ეპიკური გმირი - ქოროლი, თავის ღირსახსოვარ გმირთა გალერეაში დააბინავა. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ხანგრძლივი დროის მანძილზე გამომუშავებულ ვერბალური სამკაულებით შეამკო, ქართული ეპოსის გმირებს დაუნათესავა და, რაც მთავარია, მისი მოშიანურების პროცესი ისეთივე ბუნებრივი გზით (ცალკეული ეპიზოდური ამბების, ციკლების თხრობით) წარმართა, რაც უნივერსალურია ეპიკური ნარატივის ევოლუციის ნაცად გზაზე.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი ანგარიშგასაწვევი ვითარების თაობაზეც, რამაც უდავოდ ხელი შეუწყო ჩვენს ქვეყანაში სხვა ხალხთა ეპიკური ნიმუშისადმი ესოდენ დიდი ინტერესის გამოჩენასა და, წარმომავლობის მიუხედავად, მოსახლეობის თითქმის ყველა ფენაში საყოველთაო-სახალხო სიყვარულის აღძვრას; ქოროლის, როგორც საკუთარი სახალხო გმირის პორტრეტის თანდათანობით შექმნასა და შენახვა გაფრთხილებას.

ოდითგანვე მრავალრიცხოვანი მტრებით გარემოცული ჩვენი ხალხის მსოფლგაგებისათვის მუდამ, ყველა ეპოქაში ხელიხელსაგოგმანები იყო გამორჩეული გმირი, დაუმარცხებელი ფალავანი, რომელიც ქვეყნის სახეც იქნებოდა და, ამავე დროს, სოციალური პრობლემებისაგან თანამოძმეთა დაუაღალავი დამცველიც, რასაც

უშურველად იძლეოდა და იძლევა ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსი და, აგრეთვე, სოციალურ თუ ეროვნულ სახალხო გმირთა ქართული გალერეა. არც უცხოეთიდან ექსპორტირებულ გმირთა სახელებს გაურბოდნენ ჩვენი წინაპრები, რადგანაც რაინდი და ხალხის მოამაგე ზოგადეროვნულია, ყველასათვის მისაღებია და მისაბამი.

მართალია, სამწუხაროდ, ჩვენში არ მოიპოვება წერილობითი წყარო იმის თაობაზე, თუ რა დროიდან იცნობდნენ ქოროღლის სახელსა და მის საგმირო-საფალავნო საქმეებს საქართველოში და, როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძეც მიუთითებს, ვერც იმას დავამტკიცებთ, რომ XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე ჩვენს მეზობელ ქვეყანაში - აზერბაიჯანში მომთაბარე და ნახევრადმომთაბარე თურქულენოვან ტომებში შექმნილი ეპოსი ჩვენში სომხეთისა და ანატოლიის თანადროულად შემოვიდა. XVI-XVII საუკუნეებში აზერბაიჯანელი და სომეხი ხალხი უფრო დაახლოებულნი იყვნენ ერთმანეთთან, ვიდრე - ჩვენთან. (ჩლაიძე, 1978:21); ეს ეპოქა ჩვენი ქვეყნისათვის უაღრესად ძნელბედითი იყო; სპარსეთის შაჰებისგან არაერთგზის აოხრებული და აწიოკებული აღმოსავლეთ საქართველო გაათათრებას ბეწვზე გადაურჩა. სამხრეთ დასავლეთში სწორედ XVII საუკუნიდან იწყება ოსმალო დამპყრობთა თარეში და ქართული მიწების მისაკუთრება; საინგილოს ისლამიზაციის პროცესიც ამ ეპოქას უკავშირდება. ეს შავზნელი ხანა (ყიზილბაშთა და ოსმალოთა ძალმომრეობა) საქართველოში XVIII საუკუნეშიც გრძელდებოდა და, ბუნებრივია, პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა უკუსვლამ, რაც ამ აგრესიების თანამდევნი იყო, კულტურული აგრესიაც გამოიწვია. ქართულ ყოფასა და წეს-ჩვეულებებში უხვად შემოიჭრა აღმოსავლური ელემენტები, რასაც, მკვლევარ ლია ჩლაიძის მართებული შენიშვნით, დიდად უწყობდა ხელს ჩვენი გამაჰმადიანებული მეფეების ცხოვრების ნირი, რაზედაც „ქართლის ცხოვრებაც“ დაუფარავად მიანიშნებს, რომ უმაღლესი ქართველი ფეოდალების ეს ნაწილი „...მოიქცნენ სრულად წესსა ზედა ყიზილბაშისასა“ („ქ.ცხ-ა“, 1959:424). მართალია, აჩილის ლიტერატურულმა სკოლამ ირანულ-ოსმალურ გავლენებს ლიტერატურულ სფეროში ბრძოლა გამოუცხადა, მაგრამ მოყოლებული XVI საუკუნიდან XIX საუკუნის მთელ მანძილზე მაინც ძლიერად იგრძნობა სპარსული ხალხური დასთანების მოზღვავება. ეს ის დროა,

როცა ითარგმნა „ბახთიარ ნამე“, „ბარამგულანდამიანი“, „ყარამანიანი“, „მირიანი“, „ყაისა ჰამზა“ და მრავალი სხვა; ამ პროცესის სრულიად ბუნებრივი თანამდევია იყო აღმოსავლური ზეპირსიტყვიერების შემოჭრა ჩვენში. როგორც მართებულად მიანიშნებს მკვლევარი ვ. გაბაშვილი, ქართულ ყოფიერებაში აღმოსავლური ელემენტების დანერგვაში მცირე როლი არ უთამაშია საქართველოს დედაქალაქ თბილისსაც, რომლიც XVII საუკუნის 40-იან წლებიდან თანდათანობით კვლავ წელში გაიმართა, თავი მოუყარა სავაჭრო გზებსა და ირან-ოსმალეთიდან მოსულ ვაჭარ-ხელოსნებსა და ოსტატებს (გაბაშვილი, 1958:370), სომხებსა და აზერბაიჯანლებს, რომლებსაც, ბუნებრივია, თან მოჰქონდათ თავიანთი წეს-ჩვეულებანი და ფოლკლორული ტრადიციები, რაც ზეპირი გზით ვრცელდებოდა აშუღთა მიერ, რომლებიც საქართველოში ჩამოსახლებული აღმოსავლური ყოფის ნაწილნი იყვნენ და რომელთა რეპერტუარშიც, როგორც არაქელ თავრიზელი მიუთითებს, XVII საუკუნეში ქოროლლის სიმღერებს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. აქედან გამომდინარე, როგორც სავსებით მართებულად ფიქრობს მკვლევარი ლია ჩლაიძე, „ამ პერიოდში ქოროლლის სახელი და ამ სახელთან დაკავშირებული სიმღერები საქართველოშიც შემოაღწევდა“ (ჩლაიძე, 1978:25). სავარაუდოა, რომ ეპოსის სიუჟეტი, განსაკუთრებით კი მასში ჩართული ლექს-სიმღერები, თავდაპირველად არაქართულენოვანი მსმენელისათვის იქნებოდა განკუთვნილი, თუმცა თანდათანობით მის მატარებელსა და გამავრცელებელ აშუღებს ქართველი მსმენელიც მიაპყრობდა ყურს, რაც, ალბათ, განაპირობებდა ერთის მხრივ თავად აშუღებისაგან ქართული ენის ცოდნა და მეორეს მხრივ ის გარემოება, რომ თბილისის მოქალაქეებისათვის სომხურ-აზერბაიჯანული ენები მიუწვდომელი არ იყო. ისიც ფაქტია, რომ XVIII საუკუნიდან მოყოლებული საქართველოში პროფესიონალი აშუღები ერთნაირად ფლობდნენ ქართულ, სომხურსა და აზერბაიჯანულ ენებს, რისი თვალნათლივი მაგალითი იყო საიათნოვა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სავარაუდებელია, რომ უკვე XVII-XVIII საუკუნეებისათვის ჩვენში საკმარისი პირობები იყო ქოროლლის ეპოსის შემოსასვლელად, რასაც მოწმობს უკვე ეპოსის გმირის სახელის გავრცელება და ამ სახელის მქონე ცალკეული ტოპონიმების არსებობაც (ბერძენიშვილი, 1964:302-326).

უცხოური სიუჟეტის შემოსვლის პარალელურად, ბუნებრივია, დგება საკითხი მისი მიღებისა და გათავისებისა. ნებისმიერი ხალხის უაღრესად აზიზი ბუნება, რასაკვირველია, ვერ იგუებს, ვერ გაითავისებს უცხოურ სიუჟეტს, თუ მან გული არ შეუტოკა, მისი სულის სიღრმეში არ შეაღწია; ეს კი მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როცა შემოსული ამბავი (ნარატივი) ახალი „საცხოვრისის“ მკვიდრთა სულიერ მოთხოვნილებათა სიმალლეზე აღმოჩნდება, როცა მასზე ამ ახალ სივრცეში არსებობს სოციუმის დაკვეთა. სწორედ ამდაგვარი ვითარება ჰქონდა მხედველობაშიც პოლ ლაფარგს, როდესაც წერდა: „Сюжет порой может быть занесен извне, но принимается только в том случае, когда соответствует духу и обычаям тех, кто его усыновляет“ (Лаферг, 1928:55). ამასვე მიუთითებს ქართული ფოლკლორის დიდი მოამაგე პროფესორი ქსენია სიხარულიძეც უცხო სიუჟეტის თაობაზე: „ნაციონალურ ნაწარმოებად ქცევას ყოველთვის სოციალური სარჩული და საზოგადოებრივ-ისტორიული ნიადაგი აქვს“ (სიხარულიძე, 1961:13).

აღსანიშნავია, რომ სწორედაც ამგვარი ნიადაგი არსებობდა ჩვენში ქოროღლის ეპოსის შემოსვლისა და ქართველთაგან მისი გათავისებისათვის. ეს ნიადაგი კი შემდეგი გარემოებებით იყო გაჯერებული:

1. ქოროღლის ეპოსის ცენტრალური გმირი „კეთილშობილი ყაჩაღია“, ხალხის ინტერესების დამცველია. ამგვარი გმირის აღმოცენება ნებისმიერი ხალხის ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებაში უმეტესწილად უკავშირდება ისეთ ვითარებებს, როცა განსაკუთრებით არის გამახვილებული და წინ წამოწეული ხალხის, როგორც სოციალური, ისე ეროვნული ინტერესები. ჩვენშიც, ისევე, როგორც სხვა მცირე ერებში, ამ მომენტმა გადამწყვეტი როლი შეასრულა ქოროღლის სახის პოპულარიზაციაში, რადგანაც ამ დროისათვის საქართველოში ეროვნული ღირსებების შელახვით გამოწვეულ ტრაგიკულ განცდებს თან ერთვოდა კლასობრივი პრობლემებიც; ეს იყო ხანა, როცა ხალხი ელის „მისტიურ მხსნელს“. ბუნებრივია, ხალხისავე წიაღიდან გამოსული და მათი ინტერესების ქომაგი რჩეული გმირები ჩვენშიაც საკმაოდ იყვნენ და „ფირალობა“, როგორც სოციალური და ეროვნული მოვლენა, სახეზე იყო. „ფირალობა ხალხში დაგუბებული ბოდმის, პროტესტის გამომხატველი საინტერესო მოძრაობა იყო“ (ცქიტიშვილი, 1967:153); ფირალები

ხალხის უდიდესი სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდნენ; ხალხი მათზე ზრუნავდა, იფარებდა და აპურებდა; ფირალის „შენახვა“ სინდისის საქმედ ითვლებოდა. ყოველივე ეს კი, ბუნებრივია, ხელს უწყობდა ქართული ზეპირსიტყვიერების კოლექტიური ავტორის ინტერესს „კეთილშობილი ყაჩაღისადმი“.

2. ქოროლის ეპოსისადმი ქართული ფოლკლორული სივრცის ზედმიწევნით დიაობა იმანაც განაპირობა, რომ ეპოსური ნარატივის ვარიანტებში ასახულია ირანის შაჰის, ოსმალეთის სულთნის და, საერთოდ „მლიერთა ამა ქვეყნისათა“ ძალმომრეობის წინააღმდეგ ბრძოლა და, რაც მთავარია, მათი ძლევა. რა გასაკვირია, რომ შაჰისა თუ სულთნის წინააღმდეგ ამხედრებული სახალხო გმირი, რომელი ერის კუთვნილებაც უნდა ყოფოლიყო, იმთავითვე წარმატებულად გაიკვლევდა გზას ამ მტარვალებისაგან ათასგზის აოხრებულ საქართველოს მკვიდრთა გულებში, ახლობელი და ძვირფასი გახდებოდა ქართველი კაცისათვის, მისაბამსა და მარადსახსოვარ ადგილობრივ გმირთა გალერეას შეემატებოდა. ასეც მოხდა.

3. მეცხრამეტე საუკუნის გარიჟრაჟიდანვე, მას შემდეგ, რაც საქართველო მეფის რუსეთის კოლონიად გამოცხადდა, ადგილობრივ ფეოდალთა მიერ გლეხების გაუსაძლის პირობებში ჩაყენებას ზედ დაერთო ბიუროკრატ მოხელეთაგან ჩაგვრაც, რამაც კიდევ უფრო გაამძაფრა სოციალური ფონი და ყმათა პროტესტი, რასაც ხშირად მოსდევდა ყმა-გლეხთა მიერ სასტიკი მეზატონის მოკვლა და ყაჩაღად გავარდნა. ასე იყო მთელს საქართველოში და ამგვარ ვითარებაში, ბუნებრივია, ადგილობრივი ფირალების (არსენა, მიხა ჭუჭულაშვილი, დათიკო შევარდნაძე, სიმონა დოლიძე, აფრასიონ მერკვილაძე და სხვათა) გვერდით ქოროლის ეპიკური სახეც ძალზე შთამბეჭდავი და მისაბამი იქნებოდა. აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ არა მარტო ქოროლი, რომლის საარაკო თავგადასავალიც აშულებმა და მესტვირეებმა კიდით-კიდემდე მოსდეს, არამედ ჩვენში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა აზერბაიჯანელი ყაჩაღი ქერემიცი ისევე, როგორც აზერბაიჯანში კარგად იცნობდნენ არსენა ოძელაშვილს.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, იქმნებოდა პირობები საქართველოში ქოროლლის ეპოსის პოპულარობისა, რაც თავისთავად განაპირობებდა ეპოსის ქართული ვერსიის საბოლოო ჩამოყალიბებას XIX საუკუნეში.

რუსეთ-თურქეთის ომის ბოლო ეტაპის შემდეგ, რაც აჭარა დედამამშობლოს დაუბრუნდა, ერთის მხრივ აქაურ აშუღთა და პროფესიონალ მთქმელთა ზეპირპოეტურ რეპერტუარში ქოროლლის ეპოსის თურქული ეროვნული ვერსიის გადააზრება-გათავისებას სრულიად ბუნებრივად და უშუალოდ, თანდათანობით ეპოსის ახალი ნაკადი - ქართული ვერსიის მრავალრიცხოვანი ვარიანტებიც შეერწყა, რამაც განაპირობა აჭარულ ვარიანტთა მრავალფეროვნება და გარკვეული განსხვავებანიც ეროვნული ვერსიის სხვა კუთხეთა ვარიანტებისაგან; მეორეს მხრივ კი XIX საუკუნის 70-იანი წლების საქართველოში მეფის რუსეთის რეფორმით მოტყუებული, სახელმწიფო აპარატის მოხელეთა თუ ადგილობრივ ფეოდალთაგან შევიწროებული გლეხობის პროტესტი აჭარაშიც იმავე სულისკვეთებით წარიმართა, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში და, ბუნებრივია, ამანაც გაუხსნა გზა ფოლკლორულ შემოქმედებაში ქოროლლის პოპულარობას, მის აღზევებას და ადგილობრივი პროტესტანტების - ასლან ბაჟუნოღლის, ალი-ალა სამბაშოღლის, იუსუფ ბეჟიოღლის, ჩახალოღლის (მემედ ბერიძე), ვოდელიოღლის, მევლუდა დიასამიძის, ყირიმოღლის და სხვა აჭარელი ფირალი ეპოსის გმირების (შიოშვილი, 2002:74-88) გვერდით მის მოხსენიებას.

4. ყველა იმ ვითარებას, რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ და რამაც ხელი შეუწყო ქოროლლის ეპოსის აქტუალიზაციას ჩვენში, ისიც დაემატა, რომ, როგორც პროფესორი ქსენია სიხარულიძე მიუთითებს, XIX საუკუნის ხალხურ სიტყვიერებაში ძველი თემებისა და სიუჟეტების ხელახალი გადამუშავება-აქტივაცია ხდება (სიხარულიძე, 1967:55) და ეს პროცესი ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიასაც შეეხო, რასაც ადასტურებს ეპოსის ვარიანტთა ერთ ნაწილში წინა პლანზე წამოწეული სოციალური პრობლემა, თუმცა ზოგიერთ ვარიანტში შემორჩენილია უფრო ძველი ფენა - ეპიკური გმირის ბრძოლა შაჰისა თუ სულთნის წინააღმდეგ.

5. ქოროლლის ეპოსის პოპულარობას ქართულ სოციუმში ხელი შეუწყო, აგრეთვე, პერიოდულმა პრესამ, განსაკუთრებით კი გაზეთმა „კავკაზმა“, რომელშიც

სხვადასხვა დროს იბეჭდებოდა ეპოსის აზერბაიჯანული ვერსიის ფრაგმენტთა თარგმანები და, ამავე დროს, ცნობები გმირის შესახებ და ასევე ჟურნალმა „ცისკარმა“ (ცისკ.,1872, N2).

6. ქოროლლის სახე შთაგონების წყარო გახდა ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობისა; ზოგოერთ მათგანში ეპიკური გმირი ქართველად არის წარმოდგენილი (ქართველად წარმოგვიდგენს ქოროლლის ეროვნული ვერსიის რამდენიმე ვარიანტი, მათ შორის - აჭარულიც).

XIX საუკუნის 50-იანი წლების ქართველმა დრამატურგიამაც გადაუხადა ხარკი ეპიკურ გმირ ქოროლლის ზურაბ ანტონოვის დრამით „ქოროლი“, რომელსაც ძალზე დიდი რეზონანსი ჰქონდა ლიტერატურულ კრიტიკაში. საგმირო საისტორიო ფოლკლორის ცნობილი მკვლევარი აზიზ ახვლედიანი წერს: „ზურაბ ანტონოვის ქოროლი ღარიბთა დამცველი პირველი გმირია, რომელიც გამოჩნდა ქართული თეატრის სცენაზე“ (ახვლედიანი, 1970:368).

აღსანიშნავია, რომ ილია ჭავჭავაძემ თავისი შესანიშნავი პოემის - „რამდენიმე სურათი, ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“ - იგივე „კაკო ყაჩაღის“ ერთ-ერთ ვარიანტში ზაქროს, რომელიც ბავშვობისდროინდელ ამბებს იხსენებს, ათქმევინა:

„ ჩვენი ნაქები ყველგან განთქმული
არსენა თვალწინ წამიდგებოდა,
ათრთოლდებოდა პატარა გული
და არსენობა მენატრებოდა,
ქოროლობასაც მაშინ ვფიქრობდი,
იმის ცხენისა სიკეთე მშურდა
და, რაკი ძარღვში ღონესა ვგრძნობდი,
კაი სახელის მოხვეჭა მწყურდა.“

(ჭავჭავაძე, 1987:503)

1882 წელს „ივერიაში“ (N1) დაიბეჭდა რაფიელ ერისთავის ლექსი „ხალხური ლეგენდა“, რომელიც ეძღვნებოდა საქართველოში უკვე საკმაოდ პოპულარულ სახალხო გმირს - ქოროლლის. შემდგომ გამოცემებში ეს ლექსი დაიბეჭდა სათაურით: „ქოროლი (ხალხური ლეგენდა)“. დიდი ქართველი მგოსნის შთაგონების წყარო

გამხდარა ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი ეპიზოდი - ქოროლლის მიერ ნეგატიური დამოკიდებულება თოფის, როგორც არავაჟკაცური, ვერაგი იარაღისადმი, რაც, ეპოსის ყველა ეროვნულ ვარიანტთა თანახმად, მიზეზი გახდა იმისა, რომ ქოროლლის ელალატნა არჩეული გზისათვის, ხელი აეღო ყაჩაღობაზე, რადგან ამ ეშმაკის იარაღის გამოგონებით მის თვალში ფასი დაეკარგა ვაჟკაცობასა და გმირობას, რადგანაც „ავი და კარგი გასწორდა“:

ქოროლლი სახელგანთქმული
მოდის და მოიმღერისა,
შეუპოვარსა, ძლიერსა,
არ ეშინიან მტერისა.
წინ შეეჩება ვილაცა,
თოფი ჰკიდია მხარზედა,
არ მოერიდა ქოროლლის,
ფეხი არ გადგა განზედა...
ეწყინა ძლიერ ქოროლლის
თამამი ქცევა მგზავრისა,
აენტო, გულში გაივლო
ამოყრა მისი ჯავრისა...
მაგრამ ჯერ ჰკითხა უცნობსა,
რაზედ თავხედობს იგია...
ან რა რკინაა, რომ იმას
ზედ მხარზე გადუკიდია?..
მგზავრმა არ გასცა პასუხი,
მოიგდო თოფი ხელშია,
ჰკრა ყორანს, სული გაუფრთხო,
გაჰგლიჯა შუა წელშია...
თავს ზარი ეცა ქოროლლის
პირველად, რაცკი შობილა...
გაიგო, თოფი რისთვისაც,

რა მოსახმარიც ყოფილა...
მაშინ წარმოსთქვა ვაჟკაცმა
სიტყვა სწორი და მწარია
„ - ავი და კარგი გასწორდა,
გასწორდა მთა და ბარია!..“

(ერისთავი, 1958:89-90)

ვერ დავეთანხმებით მკვევარ ლია ჩლაიძეს, რომელსაც მიაჩნია, რომ „XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა „კეთილშობილი ყაჩაღი“ ფოლკლორიდან ლიტერატურაში გადადის, ქოროლლის სახელიც აქა-იქ ჩნდება ქართულ მწერლობაში...“ და „...ყოველივე ამან... განაპირობა ქოროლლის სახელის პოპულარობა, ხელი შეუწყო ქართული ვერსიის ჩამოყალიბებას“ (ჩლაიძე, 2006:211-212). ვფიქრობთ, ქოროლლის, როგორც „კეთილშობილი ყაჩაღის“, ავტორიტეტის მოპოვება და პოპულარობა განაპირობა სწორედაც ეპოსის ქართული ვერსიისა და მისი მრავალრიცხოვანი ვარიანტების შექმნამ ხალხში, ხოლო ლიტერატურაში მისი გარდასახვა მომდევნო ეტაპი იყო მას შემდეგ, რაც ჩვენში ადგილობრივი ფირალის ეპოსით, ხალხისათვის მზრუნველი „კეთილშობილი ყაჩაღის“ - არსენას თავგადასავლის შემცველი ხალხური ლექს-სიმღერებისა თუ ბალადების საერთო-სახალხო იდეალი ხალხის გულებს ათბობდა, ახალისებდა და ცხოვრების საზრისს უღვივებდა, მეზობელი ხალხის ფოლკლორული საუნჯიდან თავისუფლებისა და ადამიანთა თანასწორობის იდეით აღჭურვილ „ქოროლლის ეპოსსაც“ გზა ეხსნებოდა, ვაჟა-ფშაველას სიტყვებით რომ ვთქვათ, მშრომელთა „სულიერ ქურაში გადასადნობად“. სწორედაც ამ გარემოებამ განაპირობა, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში დაიწერა ზურაბ ანტონოვის დრამა „ ქოროლი“; თბილისელმა აშუღმა დავით გივიშვილმა თარგმნა „აშუღთაგან თათრულიდან სიტყვიერად გადმოცემული ამბავი“ ქოროლლისა და, ამავე დროს , გალექსა და ოთხ წიგნად გამოსცა (გივიშვილი, 1887, 1891, 1911.). ამ დროს იწერება რაფიელ ერისთავის ლექსი „ქოროლიც“, რომელიც აშკარად მოწმობს, რომ ავტორი საკმაოდ კარგად იცნობს ეპოსის ვარიანტებს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ჩამოქნასა და გათავისებას, საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტების დარად, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილმა ვითარებამ შეუწყო ხელი, თუმცა საქართველოს ამ ძირძველი კუთხის ფოლკლორულ მსოფლმხედველობას დამატებით ასაზრდოებდა, აგრეთვე, ქოროღლის ეპოსის თურქული ვერსიის ცალკეული რეალიები და, აგრეთვე - ეგრეთწოდებული „ჰადისები“, ანუ მუსლიმთა წმინდა წიგნის - „ყურანის“ აპოკრიფები, რომლებზედაც სათანადო პრობლემებზე მსჯელობისას მივუთითებთ.

თავი მეორე

აჭარული ვარიანტების სიუჟეტური ქარგა

ეპოსის სპეციფიკას უპირველესად ამბავი განაპირობებს. ამბავი შემთხვევითი ფაქტი ან მოვლენა არაა (ჰეგელი, 1971: 433). ეპოსის გმირის თავგადასავლის კერძო (კონკრეტული) ამბები, ანუ სიუჟეტები, გარკვეული აზრით რიტუალურია, რადგან ერთი და იმავე წესით ვითარდება და ერთსა და იმავე სტრუქტურას ემყარება. ეპოსის გმირიც ერთი და იმავე პრინციპით იქცევა. ეპოსში მთქმელი მარტო კერძო ამბავს და მასთან დაკავშირებულ სიტუაციას კი არ მოგვითხრობს, არამედ იმასაც გვიჩვენებს, რომ ამ კერძო ამბის საბაზი ეპოსის საერთო ამბავშია. ამის გამო ეპოსის ტექსტის მთლიანობა (შეკრულობა- კოჰერენტულობა) კერძო ამბის შინაარსისა და საერთოდ ამ ეპოსის მსოფლხედვის ერთიანობითაა განპირობებული.

ქოროღლის ეპოსის კავკასიური (მათ შორის ქართულიც) და თურქულენოვანი ვერსიები შედგება ერთმანეთთან სიუჟეტურად სუსტად დაკავშირებული მცირე ზომის ეპიზოდებისაგან, რომლებშიც ეპიკური გმირის ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდებია გადმოცემული და რომლებსაც შეიძლება ცალკე ნოველებიც კი ვუწოდოთ.

ზეპირსიტყვიერ ტრადიციაში ეპოსი ფრაგმენტებად, სიუჟეტებად ცოცხლობს, თუმცა მისი მთლიანობის განცდა არასდროს იკარგება და მუდამ ძლიერია. როგორც ნაშრომის შესავალში აღვნიშნეთ, ეპიკური თხრობის ტრადიციული სიუჟეტებია:

1. გმირის (სასწაულებრივი) დაბადება,
2. სიჭაბუკე,
3. გმირობა,
4. მაგიური უვნებლობა,
5. იარაღისა და ცხენის მოპოვება,
6. დაქორწინება,
7. სიჭარმაგე,
8. გაუჩინარება-სიკვდილი.

ეს სიუჟეტები ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის სხვადასხვა ტრადიციული ეპიზოდებით არის გადმოცემული.

მკვლევარი ლია ჩლაიძე ქართულ ვერსიაში შემავალ სიუჟეტურ ეპიზოდებს 3 ჯგუფად ყოფს (ჩლაიძე, 1978:36-39):

1. პირველ ჯგუფში შედის ვარიანტები რომლებიც ძირითად სიუჟეტურ ბირთვის უმნიშვნელო ცვლილებებით იმეორებენ. ესენია: ცხენის დაბადების, მამის დაბრმავების, ცხენების გაზრდისა და მამა-შვილის „სათათრეთში“ გადახვეწის ამბები;

2. მეორე სიუჟეტურ ჯგუფში შედის ვარიანტები, რომლებშიც ტრადიციული სიუჟეტები განსხვავებული ეპიზოდების ჩართვით არის გავრცობილი, ან განსხვავებულად არის მოტივირებული ესა თუ ის ტრადიციული ამბავი;

3. მესამე სიუჟეტურ რგოლს შეადგენენ ეპოსის ქართული ვერსიის ის ვარიანტები, რომლებიც შეიცავს ზოგ ისეთ სიუჟეტსა და მოტივს, რომლებიც სხვა ვერსიებში არ გვხვდება. ამგვარი სიუჟეტური ჯგუფის ვარიანტებით განსაკუთრებით მდიდარია აჭარის ზეპირსიტყვიერება.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გმირის „ცხოვრების გზის“, ანუ „ბიოგრაფიის“, სურათი ზედმიწევნით ჰგავს სხვადასხვა მკვლევართა მიერ გამოვლენილ ე.წ. „ტრადიციული ეპოსის“ სტრუქტურას, სადაც ეპიკური გმირის ცხოვრებისეული სიუჟეტის უმთავრესი ეპიზოდებია:

1. გმირის სახლიდან გასვლა,
2. საცოლის ძიება,
3. ურჩხულთა დამარცხება,
4. საცოლის მოპოვება,
5. შინ დაბრუნება,
6. სიკვდილი.

როგორც საზღაპრო ეპოსის სტრუქტურის აღიარებული მცოდნე ვლადიმერ პროპი აღნიშნავს, „ფეოდალიზმის ეპოქაში ეპოსი თავისი ბუნებრივი განვითარების წესით, ძველისა და ახლის კონფლიქტის ასახვით გვაროვნულ იდეალებთან სახელმწიფოს იდეალების დაპირისპირებას დაემყარა. ამ შინაარსის კონფლიქტით

აივსო ძველი სიუჟეტები. გაფერმკრთალდა ისეთი ამბები, სადაც ეპოსის გმირი ურჩხულებს, გველეშაპებსა თუ დევებს ანადგურებდა. ახალ ეპიკურ სიმღერებში კი იგი რეალური, ისტორიული მტრის წინააღმდეგ მებრძოლად იქცა. ამ ეპოსის გმირი ეპოქის ყველაზე დიადი სიწმინდის და შენაძენის - სამშობლოს დამცველი გახდა. იგი კონკრეტული ისტორიული ჭიდილის წიაღში იყო ნაშობი და თავისი ხალხის გმირულ სულს განასახიერებდა (პროპი, 1984: 61).

ეპოსში განვითარებული ყველა სიუჟეტი თავისთავად, გმირის ნების გარეშე, ხდება. ეპიკური გმირის ყოველი მოქმედება ობიექტური მიზეზითაა განპირობებული და ობიექტურადვე ვითარდება. გმირი თავისით და თავისთვის არ მოქმედებს; იგი ყოფიერების შუაგულში იმყოფება და ეს ყოფიერება მისი არსებობის მთავარი ორიენტირია.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გმირის - „ყოჩქოროღლის“ სივრცე მაქსიმალურად რეალისტურია და მისი შინაგანი სამყაროც - ბანალური, მოკვდავკაცური. სახალხო მთქმელები - მისი „ბიოგრაფები“ თითქოს გაურბიან მის, როგორც ეპიკურ, ზღაპრულ გმირად წარმოჩენას, რადგან სახალხო გმირი - იდეალი, ხალხის რეალური ყოფიერების წიაღიდან გამოსული „ქედელი კაცია“, - ასე გვაცნობს ეპოსის გმირს შუახვევის რაიონის სოფელ დღვანში დაფიქსირებული ვარიანტი. (მთქმელი შოთა ფუტკარაძე, ჩაიწერა თინა შიოშვილი 2008 წელს).

ქოროღლის ამგვარი „სარწმუნო“ წარმომავლობა, სრულიად „სარწმუნოს“ ხდის ეპოსის განვითარების სიუჟეტურ ქარგას. ამიტომაც ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში ქოროღლის, როგორც ეპიკური გმირის, სასწაულებრივ დაბადებაზე არაფერია ნათქვამი; აქ (ერთის მხრივ) თხრობა, თითქოს რეალურია და არა - თავშესაქცევ-ზღაპრული.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში არ არის ქოროღლის დაბადებისა და ყრმობის ამსახველი სიუჟეტები, ერთის მხრივ, ეპიკური თხრობის ამგვარი „სიძუნწე“ ფაბულის აქტუალობის ამსახველია და მხოლოდ ის ვიციტ, რომ გმირად გარდასახვამდე იგი ალიშანია, ზოგან - ჰურიშან-ალი: „ძველათ ჩამლიბელში ცხოვრობდა ბიჭი, სახელით ჰურიშან-ალი“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N176:8-

16). „ყავდა ორი ცხენი: ყირათი და მეორე ტორათი. დარჩა ეს ბალანა ობოლი და ქონდა ერთი ფაცხა. გამოვლოდა, შეჯდებოდა ცხენზე და თამაშობდა ჯირითს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142: 78).

მეორეს მხრივ, ქოროღლის აჭარული „ჰექიების“ ფოლკლორული თხრობისათვის დამახასიათებელია სიუჟეტის სიმარტივით, „პრელუდიების“ გარეშე გადმოცემის მანერა: „იყო ერთი ქოროღლი“, „ერთ დღეს ადგა ქოროღლიმ“, „გეიხედა ქოროღლიმ რომ...“ ეს მოვლენა აჭარის გეოგრაფიულ არეალში ქოროღლის სახელის პოპულარობითაა განპირობებული, რის გამოც ის უკვე ზოგადსაკაცობრიო გმირისა და კეთილშობილი ყაჩაღის პროტოტიპია.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ქოროღლის იდენტობა მისი გაყაჩაღებით იწყება და ამის მიზეზი ფადიშაჰის ან ბოლი ბეგების მიერ მამის დაბრმავებაა; სწორედ აქ ხდება მისი სახელედებაც: „დიერქვა იმას ქოროღლი - ქორის შვილი“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:78); „აი ბალანა მაშინ იყო თოთხმეტი წლის“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N135:41).

ეპოსის სიუჟეტური განვითარება კი გმირის მიერ გამორჩეული ფალავნების შეკრებით იწყება:

„წავიდა, ერთი ხეობა ნახა, სადაც ხალხს უწევს გავლა. იქ ჩადრი გააკეთა, ჩაჯდა იქ და იქ პარტია გააკეთა ყაჩაღებისა; ვაჟკაცი ბიჭი ვინც ნახა, მეიყვანა აქა. მათ შორის გამორჩეული იყვნენ: დელი დემირჩოღლუ, (ქურთი ყოფილა), ისაბალი და აივაზი. ეს აივაზი ისევ ამ ბოლიბეგების შვილი იყო“ (მთქმელი ავთანდილ შავაძე, ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2008 წელს სოფელ მეკეიძეებში).

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში საკმაოდ აქცენტირებული და გავრცელებულია ქოროღლის მიერ დემურჩოღლის გაცნობისა და ჩამლიბელში მოყვანის სიუჟეტი; შეიძლება ითქვას, დემურჩოღლის მიერ ქოროღლის ცხენისათვის ნალების დაჭედვის სიუჟეტი ეპიკური თხრობის ცალკე ხაზს წარმოადგენს:

„დემურჩის ერთი ახალგაზრდა ბიჭი ეხმარებოდა. ქოროღლის ნალი არ მოწონდა, აწია და მოკაკვა. უსტამ ახალი მეიტანა და დაჭედა. დემურჩი გახელდა,

ნალი რატომ გიმიფუჭაო. ჩაქუსს ერთხელ მუხლზე დაარტყამს, მეორეთ ბიჭს დაარტყამს. ბაღვი არაფერს ამბობს. ქოროლლიმ ოქრო ფარა ამეილო და უთხრა:

- დაშალე და აწიე შენო!

დემურჩიმ ბიჭს უთხრა:

- ხურდა მიეციო!

ბიჭმა ოქროს ფარას მუუჭირა და ნაწერი გახოცა

- რათ მინდა შენი ყალბი ფარაო! - უთხრა ქოროლლის

ასე ორჯერ მოხტა. მესამეთ ჩეიღვა ოქრო ფარა ჯიბეში. ქოროლლის ბიჭი მეეწონა და მჭედელს უთხრა:

- მომეციო, თუ ბიჭს არ მომცემ ძალათ აგართმევო!

ის ბიჭი შამეიღვა ცხენის თერზე და მის ქვეყანაში მიიყვანა. ჯარი მოყარა და ცხენების მომღელად დააყენა. რადგან ის დემურჩის შვილი იყო, დემურჩოლი დაარქვეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:13-19).

ეპოსის ერთი ვარიანტით, რომელიც 1970 წელს მკვლევარმა ალი მსხალაძემ ჩაიწერა საზაფხულო იალაღზე - ნაჩადრევში, ხულოს რაიონის სოფელ ფუმრუკაულის მკვიდრის - თოფან სურმანიძისაგან, „ქოროლლიმ ადგა და მიდიოდა. ძველად მას ყავდა ორმოცი ფეკლივანი და იარებოდა თებზე. ასეთ თებზე მეფობდა, დიდრებს ართმევდა ღარიბებს აძლევდა. საერთოდ მისი ხელობა ეს იყო. მაგას ყოლია ფრინავი ცხენი და ამას ნალები დასჭირდა, თურმე. შეიტყო, რომ ამ საქმეს დემურჩოლი აკეთებს; ედგა და წევდა, თურმე; მივდა, დემურჩოლი ნახა, ეუბნება:

- აგერ ოქრის ფული და ნალებიდა მომიჭრაო!

ფულს რომ გუუსვამს ხელს, თურმე თურა გედეიშლება. უთხრა:

- აი რა ფულს მამღევ, აი რა არიო?

ამეილო მეორე, იმასაც ისე დეემართა. უყვირის:

- რა არის ესო?!

დემურჩოლი რომ ფულ ხელს გუუსმევს, ზეიდან ყველაფერი წეიშლება. მიხდა, ქოროლი ძლიერიო და გამეეცნო:

- მე ქოროლი ვარო და ჩეთან წამოიო. ასეთი კაცი აქ ცოდვა ხარო!

წიიყვანა მასთან ქოროლიმ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:83).

ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში არის ჰექია „მჭედლის მოჯამაგირე“, რომლის მთავარი გმირიც, აგრეთვე, დემურჩოლლია: „ქოროლლი მიდიოდა გზაზე და გეიარა ცხენის დასაჭედავად მჭედელთან. მჭედელს მოატანინა ცხენის ნალი და ლურსმანი ოთხი ხუთი ჭედა; როცა გასინჯა, არცერთი არ ვარგოდა, დაღრიკა, დაკაკვა და გადაყარა. მჭედელმა უთხრა:

- მაშინ, შენთვის გავაკეთოთ ახალიო!

და კიდევ გააკეთა და დეიწყო ცხენის ჭედვა. ცხენის ფეხს აკავებებდა თავის მოჯამაგირე ბავშვს; როცა ჩაქუჩს ლურსმანს არტყმევდა, ორჯერ ლურსმანს არტყმევდა და ერთჯერ - ბავშვს. ამ მდგომარეობაში დაჭედა ცხენი. ქოროლლიმ ამეილო და ცხენის დაჭედვაში მიცა ერთი ოქრო. ეს ოქრო უცბად გამოართვა ხელიდან ბავშვმა და ხელის მოჭირებით ზეთ მარკა წაშალა და უთხრა ქოროლლის:

- ბატონო, როგორ გეკადრებათ, ყალბ ფულს გვამღევთო?

ქოროლლიმ ამეილო მეორე ოქრო, ასევე განმეორდა და კიდევ უთხრა ბავშვმა:

- ესეც ყალბიაო!

ეს მდგომარეობა რო დეინახა ქოროლლიმ, თქვა:

- ვიღაც გმირი ბაღანააო!

და ერთი ჭაჭვი ოქრო მიცა?

- შენ შეარჩიე კარქვანიო!..

წევდა ქოროლლი თავის გზაზე. ბავშმა შემოუბრუნდა და თავის უფროს უთხრა:

- რა იყო მიზეზი, რო ჩაქუჩს ორ ლურსმანზე არტყმვდი და ერთ მე მარტყმევდიო?

უფროსმა უთრა:

- მაი ქოროლლი იყოო და ასე რომ არ მექნა, არ გუ

- უხარდებოდაო.

ბავშმა შემობრუნდა და უთხრა:

- შენთან მუშაობას ჯობია ისეთ კაცთან წევდეო!

ამ ბავშმა კიდევ წევდა, გამეესხრიკა ქოროლლის და გადუუჭრა გზა. ქოროლლიმ რო ეს ბავში დეინახა, იფიქრა, ბავშმა უნდა გამლახოსო და ქეც შეშინდა ცოტა. მივდა, სალამი მისცა ბავშვს და შეეკითხა:

- რა გნებავსო?

ბავშმა უთხრა:

- თუ წამიყვან, შენთან მუშაობა მინდაო!

ასევე ფიქრობდა ქოროლლიც, უნდოდა ბაღის წაყვანა და ქეც გუუხარდა. ბავში წიყვანა ქალაქ ჩამლიბელში“ (ბსუნბიფა, საქმე N:56)

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ეპოსის გმირთა შეყრისა და დამძობილების ამსახველი სიუჟეტები ქართული ეპიკური ტრადიციის მოტივებზეა აგებული. ამ ვარიანტთა თანახმად, ქოროლლი თავად არჩევს თავის ერთგულ „ფეჰლივანებს“, თუმცა, ზოგჯერ ისინი თავისითაც მიდიან მასთან:

„ამ ქოროლლისთან მივა ერთი ბიჭი - აივაზი: თავის ბატონიდან გამოიქცა და ქოროლლისთან მივიდა, ხმა რო გავარდა, ქოროლლი ასე მაგარი კაციო“ (ბსუნბიფა, საქმე N140:82).

ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, ქოროლლი თავად იტაცებს „ბიჭს“, შეატყობს რა გმირის მონაცემებს: „ერთ დღეს ცხენ გააგელვებს ქოროლლი რომ ეს ბიჭი მოწონდა, აივაზი, მეცხვარეებს უყურებდა და უთხრა ქოროლლიმ:

- რას უყურებო? შენაო ოთხრქიანი ყოჩი ნახული გყავსო?
- არაო, არ დევჯერეფო, ოთხრქიანი რომ არსებობსო!
- მაშინ შემომიჯექი ცხენზეო!

შემოიჯდუმლა, მეიტაცა და წიყვანა მის კარავში. ჰოდა, იქ აღზარდა მისებურად. იქიდან ხშირად თავს ესხმოდა ბოლიბეგებს, აწიოკებდა, რაცხა რომ ქურდები აწიოკებდენ ქართველებს. ჰოო და იქ ცხოვრობდა, მის ხეობაში“ (მთქმელი ა.შავაძე, ჩაიწერა, თ.შიოშვილმა 2008 წელს).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში გმირთა დამეგობრებას წინ უძღვის ორთაბრძოლა, რაც ზოგადსაკაცობრიო ეპიკური მემკვიდრეობის ყველაზე გავრცელებული სიუჟეტია; ამგვარი სიუჟეტით გმირები „სინჯავენ“ ერთმანეთის შესაძლებლობებსა და ასევე გმირული დიდსულოვნებით აფასებენ მას:

ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი მოგვითხრობს:

„ერთ დღეს გამეიარა დელიხასანი. იმას ეხლა ცამეტი ცხენოსანი, (დელიხასანი ყაჩაღია), თოთხმეტი წლის ბიჭი რო ჯირითს იქნევს, დელი ხასანი გამოურბენს და ეტყვის:

- ვისია ეს ადგილი, რას იჯები აქაო?
- ჩემიაო, - ბაღანაც ეტყვის.
- ვინ მოგცა შენაო?
- ჩემ ბაბადან დარჩენილიაო.

დელი ჰასანი გუუქნევს ქოროღლის გურძს, ეცილებს ამ გურძს ეს ქოროღლი. გამუუქნევს დელი ხასანს, გამოკრავს და ჩამოაგდებს ცხენიდან. ამოიღო დანა და დაადო კისერში. მოჭრასნა თავი. მაშინ ეტყვის დელი ხასანი:

- მონა ვარ შენო! თოთხმეტი წლის ახალგაზრდა რო ჩემზე ყოჩაღი ყოფილხარ, შენ იქნები ჩემი უმფოსი და მე ვიქნები შენი მორჩილიო!

დეიმორჩილებს ამ ცამეტ კაცს ეს ქოროღლი, მიიყვანს მის ოთახში. იმ დელი ხასანს ახლავს ერთი დემურჩოღლი, ერთი ქომურჩოღლი. ესენი მაგარი ხალხი არიან, ესენიც ყაჩაღები არიან. ამათაც ეტყვის დელი ხასანი:

- ქოროღლია ჩვენი უმფოსი და ჩვენ იმას ვემორჩილებითო.

ქოროღლის ეტყვის:

- მე მაღარაში მაქ ბევრო ოქრო, ხალხის წართმეული და, რაკი შენ ჩემზე მაგარი ყოფილხარ, ის ოქრო მოვიტანოთ და ვიცხოვროთ ერთათო.

ქოროღლი ვერ ენდობა და ეუბნება:

- შენ წამიძღვები წინ და მე წამოგყვები უკანო.

შეჯდებიან ცხენებზე. დელი ხასანი ეტყვის მის ამხანაგებს:

- მე წავალ წინ, ქოროღლი მომყვება უკან და თქვენ უნდა გამოყვეთ ქოროღლისო! წავლენ მაღარაში. მიიყვანს დელი ხასანი და გახსნის კარებს. ქონება აქ შიგ, ოქრო. გამეიტანს ამ ოქროს, რაც რომ ქონება არის, ყველაფერს, გადაკიდებენ ცხენებზე და მოდიან უკან, ჩამლიბელში.

მოიტანენ ყველაფერს. დელი ხასანი ეტყვის:

- გავაკეთოთ სახლი, შენ იქნები ჩვენი უმფოსი, მოვიყვანოთ ხალხი და ვიყოთ ერთათ აქაური ბატონიო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:82).

ეპიკური გმირი რაინდული სულის მატარებელია. მისი დიდსულოვნება, ღირსებისა და შემწყნარებლობის უნარი კიდევ უფრო აიდიალურს მისი, როგორც „ეპიკური ბმრძანებლის“ სახეს. ქოროლის ეპოსის აჭარული ვარიანტის თითქმის ყველა სიუჟეტი გმირის რაინდული ბუნების დადასტურებაა. ეპიკური გმირი საყვარელი ქალის თხოვნით იბრალეხს მოღალატე და ცბიერ ბოლიბეგს, რომელიც, ამავე დროს, მისი ცოლის ძმაცაა, „ჩამოხსნის სისხლიანი დირეგიდან“ და საკუთარი სიცოცხლის ფასად დახმარებასაც აღუთქვამს მეფის ქალიშვილის მოტაცებაში (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:45).

აღსანიშნავია ისიც, რომ თავგასულ ფეჰლივანებსაც კი, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ „ქოროლი ჩვენით არის დაწინაურებული, ჩვენ რომ არ ვეხმარებოდეთ, მარტო რას იზამდაო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N159:167-171). ქოროლი განსაცდელში არ მიატოვებს და ამჟამად აღას ტყვეობიდან გაათავისუფლებს; მადლიერი ბეგები კი „ბოლომდე მას დამორჩილებიან“ (ბსუ ნბიფა; საქმე N135:95).

საპრობილედან ერთგული ფეჰლივანების მიერ გამოხსნილი ქოროლი გმირული ღირსებით აცხადებს:

„ - სანამ ომს არ მევეგეფ, ისე ქალს არ წევყვან აქედანო.“ (ბსუნბიფა, საქმე N146:54), რადგანაც უბრძოლველად გამარჯვების მოპოვება გმირისთვის უღირსი საქციელია, ხოლო გამარჯვებისას დამარცხებულის შეწყნარება - გზა სულიერი სუბლიმირებისა: „ რუმ დაჰკრა, ცხენიდან გადმუაგდო, ყილიჯი ამეილო, მოჭრასნა თავი, შიეცოდვა - ამანაც კარქა იომაო, ცხენი დუუბრუნა, გუუშვა“ (ბსუ ნბიფა, N135:14-16).

ასეთივე რაინდია ქოროლის ღვიძლი შვილი ხასან-ბეგიც, როგორც უზენაესი გმირის ეპიკური მემკვიდრე, ეპოსის სიუჟეტურ ქარგაში ხასან ბეგი; თავისი უძლეველობით აგრძელებს და ავსებს მამის ეპიკურ ხატს: „მოუვდენ სპორი, წაკამათდენ და ფიზიკურად შეეხნენ, დეეჭიდავეს, ჰოდა, ხასანმა აჯობა აივაზს, წააქცია, ხმალი ამეილო, თავი უნდა მეეჭრა. იმანაც სთხოვა, არ მომკლაო. არ მოკლა, აპატია (მთქმელი ა.შავაძე, ჩაიწერა თ. შიოშვილმა 2008 წელს).

ქოროლის, როგორც უძლეველი გმირის სახე, რომელიც თურქულენოვან ვერსიებში თითქმის გასცილებია მიწიერების საზღვრებს და მითოსურ არქეტიპებს

შეზრდია, ქრთული ვერსიებში სახალხო გმირად წარმოგვიდგება, თავისივე მოკვდავკაცური ზრახვებითა და მანკიერებებით. ვარიანტებში მას მეწისქვილე გააბითურებს, ბავშვი დემურჩოლლი შეაკრთობს და ცოლიც „ჯაზობით“ თავის ნებაზე დაიყოლიებს.

როგორც ქართული ვრსიის სხვა ვარიანტები, აჭარული ვარიანტებიც იცნობენ გმირი ქოროლლის დამარცხების მოტივებს, სადაც ქოროლლი უცნობ ვაჟიშვილთან შეჭიდებისას მარცხდება:

„მოკიდავს ამ ბიჭს ხელს. დეეჭიდებიან და შვილი მეერევა ქოროლლის. წააქცევს, გეიქნევს (ბსუ ნბიფა, საქმე N142 გვ: 21-35); „ხელდახელ რო დეეჭედენ, მეერია ქოროლლის ხასან-ბეგმა“ (სიხარულიძე, 2005:16). ერთ აჭარულ ჰექიაში - „ქოროლლის ომი“ ბეზირგანთან შეჭიდებაშიც მარცხდება გმირი ქოროლლი და მას აივაზი და დემურჩოლლი ეშველებიან: „შიეტაკენ ერთმანეთ ამათ: მუუგო ქოროლლის. ახლა ქოროლლიმ დუუმდერა:

თურქული:

ულამ ქელემ აივაზუმ,
გეთთი ნამუმუმ,
ტირნალუნდა ენდი ყანუმუმ.

ქართული:

მოაშურე მხნე, ლამაზო აივაზო,
ნამუსი დავკარგეთ,
ფრჩხილებზე სისხლი მოგვაწვა.

(თარგმნა ა.კაშიამ).

გაიგეს ომის ამბავი და წამოვდენ დემურჯოლლიმ და იგით აივაზიმ. ბეზირგანს გამუაცალეს ცხენის ყველაფერი. ბრაგი ცხენი მიცეს და გააგზავნეს, უწინ ასე იყო, კაც რო მოკლავდენ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:86).

ქოროლლის ეპოსში გმირის დროებითი მარცხის მოტივები, ვფიქრობთ, წუთისოფლის სიმუხთლისა და ბედისწერის გარდაუვალობის შეხსენებაა და, ამასთანავე, მოკვდავთა ყოფიერების, მარცხისა და დაბრკოლებების გადალახვის ოპტიმიზმით ინსპირირებაა. გმირის დროებითი მარცხით, მისი „გასაჭირით“

წარმოჩინდება სხვა ღირებულებები, როგორცაა ნების სიმტკიცე, დაუმორჩილებლობა, იმედი უსასრულობისა და სხვათაგან დახმარებისა; მარცხის სიუჟეტში თავს იჩენს, აგრეთვე, ღვთიური ნება და შეიცნობიან დანარჩენი პერსონაჟებიც.

ზოგადსაკაცობრიო ეპიკურ მემკვიდრეობაში ერთ-ერთ უმთავრესი სიუჟეტური ფუნქცია აკისრია გმირის მიერ საცოლის მოპოვებას, ე.წ. „საგმირო ქორწინებას“, რომელიც ყველა ხალხის ეპოსში ტიპოლოგიურად მსგავს მოტივებში ასახული ერთ-ერთი უძველესი სიუჟეტია. „იგი საზღაპრო ეპოსიდან საგმირო და რომანტიკულ ეპოსებში შესულა“ (ჩლაიძე, 1978:46).

ეპიკური მსოფლმხედველობის ალეგორიულობის გათვალისწინებით, ქალი საღვთო სიბრძნის პერსონიფიკაციაა, აბსოლუტური ჭეშმარიტების ალეგორიაა; ამიტომაც ეპიკური გმირები, არამიწიერი დაბრკოლებების მიუხედავად, თავგანწირულად მიისწრაფვიან მასთან შესარწყმელად. გონების შეცნობა, სამშვინველის მოპოვება, კაცობრიული ყოფიერების საკრალური არსია და ქვეცნობიერი ლტოლვა - შეუცნობლის შეცნობისათვის უკვდავად ყოფნის დაუოკებელი სურვილი.

ამიტომაც მიისწრაფვიან ეპოსის გმირი რაინდები მამების მიერ კოშკში გამომწყვდეული თუ ბოროტი ძალების მიერ გატაცებული მზეთუნახავების გამოსახსნელად, რაც, ეპოსური ფაბულის ანიმისტური ანალიზით, ქონების მოსაპოვებლად ადამიანური ქვენა და ზენა ბუნების მარადიული ჭიდილით აიხსნება და სადაც ეპიკური გმირები საბოლოოდ დიდი ძალისხმევით იმარჯვებენ და ამ „საგმირო ქორწილით“ გმირი, როგორც ადეპტი, სამყაროს ჭეშმარიტების საზრისს ეზიარება.

თურქულენოვანი ხალხების საგმირო და რომანტიკულ ეპოსებშიც გავრცელებულია მსგავსი მოტივები, სადაც გამიჯნურებული ოღუზი, მეთე თუ ალფარსლანი სასწავლებრივად მოიპოვებენ მზეთუნახავებს, რომლებიც უცხო მხარეში (უცნობ კოსმოლოგიურ სივრცეში) ან მიუდგომელ, უკარო კოშკში არიან გამოკეტილნი. გზა, რომელსაც ეპიკური გმირები გადიან „მიჯნურთან შესაყრელად“, რთული ტრაექტორიაა, ხიფათითა და გარდაუვალი დაბრკოლებებით სავსე: ეს არის

წინააღმდეგობები ურჩხულების, გველეშაპებისა თუ ქალიშვილების „სწორ-უპოვარი“ მამა-ფადიშაჰების სახით. ეპიკური გმირების ინიციაციის იდენტურობა ადამიანად ყოფნის საერთო ისტორიით არის განპირობებული.

ზოგადეპიკური სიუჟეტია ქალ-ვაჟის ერთმანეთის უნახავად გამიჯნურებაც, როცა მიჯნურობის ინიციატივა ქალს უპყრია. ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ეს მოტივიც არის ასახული. „ჯავაჰირ ფაშას ასულს დიდი სიყვარული აქვს ქოროღლის“, ის აშუღ ჯუნუნის ხელით სამიჯნურო ბარათს უგზავნის ქოროღლის: „ჯავაჰირფაშას გოგომ დაწერა ერთი ქალადი და მისცა; ქალადში ეწერა: ქოროღლი, თუ კაცი ხარ, მოი და ჯავაჰირფაშას გოგო წიეყვანე, თუ არა და დაჯექ და ჭახრაკი აბრუნეო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98: 13-19). ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის სხვა აჭარული ვარიანტით, აშუღი - ჯუნუნი „ქალაქის კიდურზე რო ამოვდა, შეხდა დიდნო გოგო და იმ გოგომ უთხრა:

- სად მიხვალო?
- მე ქოროღლითან მივალო, - უთხრა ჯუნუნ აშიღმა.

დაწერა გოგომ წერილი და გაატანა ქოროღლითან. წერილში ეწერა: „თუ წამიყვან ცოლათ, კარქი, თუ არა და შენ ყოფილხარ ქალიო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:84).

ეს ფემინური გამოწვევაა მამრისა, რაც ზოგადად ბიოლოგიური სამყაროსათვის არის დამახასიათებელი და ეპოსში გმირი ქოროღლიც, როგორც „უზადო მამრი“, ღებულობს ამ გამოწვევას, თუმცა, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ეპოსში გვხვდება სიუჟეტებიც, სადაც ქოროღლის სჭირდება დიდი გარჯა მიჯნური ქალის მოსაპოვებლად: „ქოროღლი ზიანქარი კაცი იყო. სოფელში იარებოდა და ყოველდღე სხვადასხვა ტანსაცმელს იცვამდა. ერთ სოფელში მივიდა და იკითხა:

- აქ ლამაზი ქალები ვის ყავსო?
- რა შენი საქმეაო!... - უპასუხა ერთმა კაცმა, - ჩემ მეზობელს ყავსო!.

ქოროღლიმ ალთუნი უჩვენა ამ კაცს, მაშინ მაგას თლა დაავიწყდა ყველაფერი და უთხრა:

- ლამაზი ქალი ამუალ ალას ყავსო.
- ჰად არის ეს ალა ახლაო? - კითხა ქოროღლიმ.
- ჰაჯ არის წასულიო.

ამის შემდეგ აღას სახლში მოვდა ქოროლლი. ამათ შეპატიჟეს, ცხენი დააბა ხოშით, შევდა და საჭმელი ჭამა. იგი საინები, რომლებითაც ჭამა, ოქროთი აამსო. ასწია სუფრა მოსამსახურემ, ნახა, მძიმეა. მაინც არ შეიმჩნია და გეიტანა. მიიტანა ქალბატონთან. ამ ქალმა ახადა სუფრას თავი, ხედავს ოქროებით სავსეა, „ეგ ხეირი არ არიო“, - გეიფიქრა ქალმა. – „გაადეთ კარშიო!“ - უბძანა მოსამსაურეებს.

ბევრი ეცადენ, მარა მაინც ვერ გაადენ. ქოროლლიმ ბოლოს მაინც დახორრომა ეს ქალი (ბსუ ნბიფა, N142:85).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ აჭარულ ვარიანტში, რომელიც 1970 წელს საზაფხულო იალად ნაჩადრევში თოფან სურმანიძისგან ჩაიწერა ალი მსხალაძემ, ქოროლლი, როგორც „ეპიკური მბრძანებელი“, თავის ქვეშევრდომ ფეკლივანს აგზავნის საგმირო საქმის ჩასადენად - თავისთვის ფადიშაჰის გოგოს მოსაყვანად:

„დროთა გამოვლობაში სხვა სახენწიფოდან ნამე მოუვდა, რომ შენ რომ ქოროლლი ხარ, თუ მე არ წიმიყვან ცოლათ, ჩემ ერამით დაჯექი და იყავიო!“ გოგო წერს ამას. დუუძახებს მის ფეკლივანებს და ეტყვის:

- ასეთი საქმე მაქ და ვინ წავა მოსაყვანათ. ვინ გაბედავსო?

ვერც ერთმა ვერ გაბედენ. დემურჩოლლი ეტყვის:

- მე წვეალ მაქო, მომეცი კაი ცხენიო!

ადგება და წევა. მივა იქა, ეტყვის:

- ამ ფადიშაის გიულბაღჩა ჰად არიო?

ე გოგო ამ გიულბაღჩაში ჩაყვეს. ორმოცი გოგოა კიდო იმას გარდა. ჩავა იქა, გოგვები არიან, იკითხავს:

- რომელია ფადიშაჰის გოგო?

- ესაო!

- წყალი მომიტანოსო!

- ჩვენ მოგიტანთო.

- არა, იმან მომიტანოსო!

ზორა-ზორ მოატანინა. დიეკიდება კლავში ამ გოგოს, შეაგდოებს ცხენზე და იალლა იქიდან. შენი გოგვები დარჩებიან ადგილზე. ისინი მოსამსახურეები არიან“ (ბსუ ნბიფა. საქმე N140:87).

ეპოსის ერთ აჭარულ ვარიანტში კი გმირი ქოროლლი თავად იტაცებს თავისი „ყენისათვის“ ქალს:

„შენ რო ჩემი ცოლიძმა ხარ, შაგისრულებ გულისთქმასო. იმას მოგატაცნიეფო და მევევანთ აქო“ (ბსუნბიფა, საქმე N8:75) ამგვარი საქციელის მიზეზი, გარდა მისი რაიდული მოწოდებისა, ცოლისადმი პატივისცემა და სიყვარულია და, მიუხედავად ქოსა ემიას გაფრთხილებისა - „სიღალატე გამუაო“, „ქალის ხათრიდან ველარ გამოვდა ქოროლლიმ და წაყვა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:75).

ქოროლლი ეხმარება სიზმარში „დაბნედამდე“ გამიჯნურებულ თავის ვაჟს - ხასანბეგს ბოლი ბეგის გოგოს გატაცებაში. ამ ვარიანტში ქალიც თავის რჩეულ მიჯნურთან ერთად ხელდახელ იბრძვის საკუთარი მამის წინააღმდეგ (მთქმელი ა.შავაძე, ჩაიწერა თ. შიოშვილმა 2008 წელს).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში სიუჟეტური ქარგის განუყოფელი ეპიზოდებია ქალის მიერ მამამისის „ყუიში“ (ჭაში) ჩაგდებულ გმირთან გამიჯნურება და ფადიშაჰი-მამის დამხობის ფასად ტყვეობიდან გაქცევაში დახმარება: „ამ დროს მეფის ქალიშვილი ფიქრობს, რომ მოდი, მე პატივს ვეცემი, ამას მე მუუარ... ეს ქალიშვილი ამათ მუუარს, ზიდანს რო ქვაი დახურვილი აქ ზეთ, ორმოცი ფაჰლივანი ვერ აწევდა, ეს ქალიშვილი მარტუაი აბრუნებს ამას, ყოველ დღეს ამათ თითო ცხვარს უგზავნის საჭმელათ“ (ბსუნბიფა, საქმე N8:112). სხვა ვარიანტით, „იონა ხანუმმა გადახედა, რომ ერთი ბეგი დუუჭირვან მოყავან. მან მიხდა, რომ ღალატობით დაჭირულიაო, (დიდი კაცი შვილ დიდი ჭკვა აქ) და ქოროლლი მიიყვანეს და ჩააგდეს ხუთას ყულაჯიან ყუიში. იონა ხანუმს შეებრაღა და პირველი - მიორე საჭმელი გამუუწერა კაი ხარისხის. იმ ყუის თავზე ორმოცდაათი ბათმანი (ნახევარი ფუთა) ქვა დაახურეს და ერთი არაბი დააყენეს დეჟურნათ, ხუთი ბათმანიანი ბოქლომი დაადვეს. ყოველ კვირა იონა ხანუმი გარეცხილ ნიფხავ-პერანგს და სველ ფეშკირს უგზავნიდა. ქოროლლიმ ყუიში კი გასუქდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:27).

ჭიდან ამოყვანილი ქოროლლი, როგორც შეყვარებული რაინდი, უჩუმრად გაპარვას თაკილობს და აცხადებს:

- ომი უნდა უყო ისე არ წავალო! (ბსუ ნზიფა, საქმე N82: 13-19).

ერთ ვარიანტში კი „ქოროლლიმ უთხრა ამ გოგოს:

- შენნა გამყვე თუ არაო?

გოგომ უთრა :

- კინა გაგყვეო.

ამ გოგომ მის ბაბასი კაი ცხენი გამოსწია, ქოროლლიმაც - მისი ცხენი და შეჯდენ გამთონიოს და მიდიან ახლა. გამოვდენ, მამამისის სახლს გამოუსწორდენ, რომ მამამისი გარეთ არის. გოგომ უთხრა:

- სალამი მიეცი, რომ ჩემმა მამამ უღურ ოლა გვითხრასო!

ამ ქოროლლიმ სალამი მისცა, გეიარეს, წევდენ. ფადიშაჰმა მისი გოგო ვერ იცნა. სადილობა გეიარა; დუუძახონნადა მეიყვანონ ყუიდან ქოროლლი; მივდენ, რომ - ჰა არი ქოროლლი! მარობაში იმ გოგოსაც სადილი მუუტანეს. ნახეს, რუმ მისი გოგოც აღარსადაა“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N82: 72).

სადავო არ არის, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ქალები თავგანწირულ სიყვარულს იჩენენ - უკანმოუხედავად ტოვებენ „სრა-სასახლეებს“ და ჩამლიბელში მიჰყვებიან გმირებს, თუნდაც ამისათვის მღევარ მამასთან სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე შებრძოლება მოუხდეთ. ამგვარი ეპიზოდებიც, რომლებიც გენეტიკურ კავშირშია მითოსთან და საზღაპრო ეპოსთან, აჭარულ ვარიანტთა უცილობელი შემადგენელი ნაწილებია და ნარატივის საერთო სიჟეტური სურათის ხატვაში აქტიურად მონაწილეობს.

ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტთა სიუჟეტური ქარგის ორგანული ნაწილია, აგრეთვე, ეპიკური გმირის რაინდობის, დამარცხებულისადმი მისი დანდობის ჩვენება. გამიჯნურებული ეპიკური გმირი, სასწავლებრივ ფიზიკურ ძალასთან ერთად, დიდსულოვანი რაინდიცაა: ეპოსის მთავარი გმირი-ქოროლლი ატირებულ ცოლს - ნიგარ ხანუმს მოღალატე და ვერაგი ძმის - ბოლი ბეგის სიცოცხლეს ჩუქნის (ბსუ ნზიფა, საქმე N8:84).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად კი „ქოროლიმ დასჯის განკარგულება გასცა; ამ დროს ფადიშაჰის ქალიშვილმა გამოვარდა და თხოვა ქოროლლის, მამა მაჩუქეო, არ დაკლაო. შემდეგ უნდა დაეკლეს ვეზირი და დემურჩოლიმ უთხრა:

- ამან სამი დღე ჩემზე ვადა თხოვა და გადავრჩიო, ამიტომ გუუშვათო!
ისიც დატია“ (ბსუ ნბიფა; საქმენ N98:32).

ერთი აჭარული ვარიანტის მიხედვით, გმირის ქორწინების ამბავი საკმაოდ მარტივი სიუჟეტური ეპიზოდით წყდება: „თათრის ხემწიფე ყოფილა კიდევ ერთი, პატარა ხემწიფე. ეს მოითხოვს:

- მნახოს მე ერთი ქოროლიმო!

მივა ქოროლი ამ ხემწიფესთან. ამ ხემწიფეს ყავს ერთი გოგო. ხემწიფე ეტყვის ქოროლლის:

- იმისთვის გამოგიძახე და მოგიყვანე, რო გოგონა მოგცე შენაო!

მიცემს ამ გოგოს ამ ქოროლლის. დარჩება იქ რამოდენიმე ხანს ქოროლი“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:78).

სამიჯნურო ეპიკური სიუჟეტები თავისი ალეგორიებითა და მეტაფორული თარგმანებით იმ სამყაროსეული წესრიგის გამამყარებელი ნაწილია, რომელიც დემიურგმა შემოქმედებმა შექმნეს და რომლის ნაწილსაც ეპოსის გმირები წარმოადგენენ. ქოროლლის „სამყაროსეული“ კავშირი პოლიგამიურია: „საცხა მივდოდა, ქალ შეირთავდა“(მთქმელი ა.შავაძე, ჩაიწერა თ. შიომვილმა 2008 წელს), „ქოროლლის ორი ცოლი ყავდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმეN156:23).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ჩვენ მიერ განხილული სიუჟეტური ეპიზოდები, რომლებიც ერთობლიობაში ქმნიან ეპოსის მთლიან ფაბულას, თითქმის ტიპურია ყველა ხალხის ეპოსისათვის. როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძე მიუთითებს, „ქართულ ვერსიაშიც მათი შენარჩუნება იმან განაპირობა, რომ ისინი ნაცნობი იყო ქართველი კაცისათვის საკუთარი ეპიკური მემკვიდრეობიდან (შდრ. ამირანისა და ყამარის გამიჯნურება, ამირანის მიერ ყამარის მოტაცება და ბრძოლა ყამარის მამასთან)“ (ჩლაიძე, 1978:47).

საბოლოოდ შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტური ქარგა ისეთივე „ჭრელია“, როგორც აღმოსავლური ორნამენტების ფერთა გამა და სიუხვე, მაგრამ, მიუხედავად ეპოსის აღმოსავლური წარმომავლობისა, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ღრმა ეთნო-კულტურული სიუჟეტები განაპირობებენ „ქოროლლის ჰეიების“ თვითმყოფადობასა და ინდივიდუალიზმს, რაც შემდეგში გამოიხატება:

ქოროლლის ეპოსის კავკასიური (მათ შორის ქართულიც) და თურქულენოვანი ვერსიები შედგება ერთმანეთთან სიუჟეტურად სუსტად დაკავშირებული მცირე ზომის ეპიზოდებისაგან, რომლებშიც ეპიკური გმირის ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდებია გადმოცემული და რომლებსაც შეიძლება ცალკე ნოველებიც კი ვუწოდოთ. ამ ნოველებში გადმოცემული სიუჟეტები გმირის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სხვადასხვა ტრადიციული ეპიზოდებისაგან შედგება.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ეპიკური გმირის ბიოგრაფია მეტ-ნაკლებად ტრადიციული ეპოსის სტრუქტურას იმეორებს, რომლის სიუჟეტურ ქარგსაც ამშვენებს შემდეგი ეპიზოდები: 1. გმირის სახლიდან გასვლა, 2. საცოლის ძიება, 3. ურჩხულთა დამარცხება, 4. საცოლის მოპოვება, 5. შინ დაბრუნება, 6. სიკვდილი.

აღსანიშნავია, რომ ეპოსში განვითარებული ყველა სიუჟეტი, ტრადიციისამებრ, გმირის ნების გარეშე ხდება და გმირის მოქმედებაც ობიექტურობით არის განპირობებული.

ეპოსის აჭარული ვარიანტებისათვის დამახასიათებელია სიუჟეტის სიმარტივე და უშუალო, ნოველისებური დასაწყისი, ხოლო სიუჟეტური ქარგის განვითარებას განაპირობებს გმირის მიერ გამორჩეული ფალავნების შეკრება (მათი გაცნობა, გამოცდა და ჩამლიბელში მიყვანა); ყოველივე ეს კი ქართული ეპიკური ტრადიციის მოტივებით სარგებლობს; გმირთა დამეგობრებას ხშირად წინ უძღვის ორთაბრძოლა, ძალთა „მოსინჯვა“ და რაინდული დიდსულოვნებისა და შემწყნარებლობის გამომჟღავნება.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტურ ქარგს ამშვენებს, აგრეთვე, მამაშვილური ურთიერთობა ეპიკური გმირისა და მისი ვაჟს -

ხასანის მაგალითზე. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქოროლლის, როგორც უძლეველი გმირის სახე, რომელიც თურქულენოვან ვერსიებში თითქმის გაცვილებია მიწიერების საზღვრებს და მითოსურ არქეტიპებს შეზრდია, ქრთული ვერსიებში სახალხო გმირად წარმოგვიდგება, თავისივე მოკვდავკაცური ზრახვებითა და მანკიერებებით. ვარიანტებში მას მეწისქვილე გააბითურებს, ბავშვი დემურჩოლი შეაკრთობს და ცოლიც „ჯაზობით“ თავის ნებაზე დაიყოლიებს.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტში ხშირად გვხვდება, აგრეთვე, გმირის დროებითი მარცხის მოტივები, რაც წუთისოფლის სიმუხთლისა და ბედისწერის გარდაუვალობის შეხსენება და იმავდროულად მოკვდავთა ყოფიერების ოპტიმიზმით ინსპირირებაა. ეპიკური გმირის დროებითი მარცხით, მისი „ გასაჭირით“ საჩინო ხდება მისი ღირებულებები: ნების სიმტკიცე, დაუმორჩილებლობა, იმედიანობა, რაინდობა და სხვა.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, გზა, რომელსაც ეპიკური გმირი გადის, ურთულესი ტრაექტორიაა, რომელსაც გმირი უსათუოდ ბოლომდე მიჰყვება.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, გამიჯნურების ინიციატივა ხშირად ქალების ხელშია თუმცა ეპოსის სიუჟეტური ქარგა იცნობს ტრადიციულ სიუჟეტებსაც, როცა გმირ ქოროლლის დიდი გარჯა სჭირდება ქალის მოსაპოვებლად. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში სიუჟეტური ქარგის განუყოფელი ეპიზოდებია ქალის მიერ მამამისის „ყუიში“ ჩაგდებულ გმირთან გამიჯნურება და ფადიშაჰი-მამის დამხობის ფასად ტყვეობიდან გაქცევაში დახმარება. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტთა განუყოფელი ეპიზოდებია აგრეთვე, გმირი ქალების თავგანწირული სიყვარული და ერთგულება, რაც კიდევ უფრო მახლობელს ხდის ქოროლლის „ჰეიებს“ ჩვენი ხალხისათვის.

თავი მესამე

პერსონაჟები

1) ქოროლი:

ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში, ეროვნული ვერსიის ყველა კუთხის ვარიანტების მსგავსად, მთავარი პერსონაჟია ქოროლი. იგი, თავისი გარდაუვალი თავგადასავლით, ეპიკური გმირის ის სინკრეტული სახეა, რომელშიც გაერთიანებულია ფიზიკური და სულიერი სიძლიერე, გონებამახვილობა და გამჭრიახობა, სიბრძნე და გრძნეულება, ბოროტების დამარცხების დაუოკებელი სურვილი, „სოფლის პატრონობა“ და ღარიბ-ღატაკთა ქომაგობა. გმირი თავად წარმოგვიდგება ეპოსის ძირითადი იდეის მხატვრულ განსახიერებად, რომლის სახეშიც თავს იყრის „კეთილშობილი ყაჩაღისა“ და „პატრიარქალური მბრძანებლის,, ნიშნები; იგი ეპიკური გმირის წინასწარ განსაზღვრულ იმ შაბლონურ გზას გადის, რომელიც ეპიკური აზროვნების ორგანული თანამდევია და, ამავე დროს, ტრადიციულად გმირის უცილობელ ბედისწერად ჩამოყალიბებულია.

ქოროლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში გმირის სასწაულებრივ დაბადებაზე არაფერია ნათქვამი, რაც მისი მომავალი გარდაუვალი სუბლიმირების წინა ეტაპია და თითქოს ეპიკური გმირის კლიშეებისაგან თავისუფალია, თავისი მოკვდავკაცური პერსონალურობის გამო; მაგრამ ეს შეიძლება ერთის მხრივ ლოკალური ფოლკლორული თხრობის მიზნობრივი აქცენტირებიდან გამომდინარეობდეს, ანდა, მეორეს მხრივ, განპირობებული იყოს ეპიკური გმირის წინარეპოპულარულობით, რაც ბუნებრივად განავითარებს მის შემდგომ გენეტიკურ არსებობას ფოლკლორულ სივრცეში. ეპოსის აჭარული ვარიანტების ერთ-ერთი ნარატივის მიხედვით, უბრალოდ, სასხვათაშორისოდ არის ნათქვამი, რომ „ქოროლი ქედელი იყო“. (მთქმელი შ. ფუტყარაძე, ჩაიწერა. თ. შიოშვილმა 2008 წელს).

ქოროლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში, ისევე, როგორც ქართულსა და ეპოსის სხვა ეროვნულ ვერსიათა უმეტესობაში, გმირის სახელია ჰურიშან-ალი ან ალიშანი.

„ყოჩქოროლლად“ წოდებული გმირის ეპიკური ბიოგრაფია კი სასტიკი ფადიშაჰის მიერ „ჰიზმეთქარი“ ან „ბეითარი“ მამის დაბრმავებით იწყება:

„დარჩა შვილი თოთხმეტი წლის. დიერქვა იმას ქოროლლი - ქორის (ბრმის) შვილი,“ - მოვითხრობს ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი (ბსუ ნბიფა, საქმე N 135: 5-8).

სხვა აჭარული ნარატივის თანახმად, „ქოროლლის მამა იყო ნახევარი მეფე; ამას სახემწიფო უუტყდა ერთი: ია დაანებე მეფობას თავი, ია ომი მიყავიო. ქოროლლის მამამ უთხრა:

- მე იმდენი შეძლება არ მაქ, რომ ომი გიყო, მარა არც ჩაგბარდებო!

გამუშუვა ჯარი, დეიკავა და ქოროლლის მამას თვალეხი დათხარა და დააქორა (ქოროლლიმ გვარი იქიდან მიიღო)“ (ბსუნბიფა, საქმე N159:13-14).

სამეფო დინასტიის ჩამომავლად გვევლინება ქოროლლი, აგრეთვე, შუააზიურ ეროვნულ ვერსიებში, განსაკუთრებით კი - უზბეკურსა და ტაჯიკურში. მამის თვალეხის დათხრის გამო, შურისძიებით აღვსილი ყმაწვილის გაყაჩაღების მოტივი საერთოა ეპოსის შუა თუ მცირეაზიური და, ასევე, კავკასიური (მათ შორის - ქართული) ვერსიებისათვის. ამ ვერსიათა მიხედვით, ამ დროისათვის (მამის დაბრმავებისას) იგი 14 წლის ყმაწვილია; ერთი ჰექის თანახმად კი „ქოროლლი ბავშვი იყო მაშინ, ეს ბავშვებთან თამაშობდა. ნახა, რომ მამა ქორი იყო; დეიწყო ტირილი“ (ბსუნბიფა, საქმე N142:8-10).

ეპოსის მთავარი გმირი, აჭარული ვარიანტების თანახმად, ბავშვობიდანვე გამოირჩევა არაჩვეულებრივი ძალ-ღონით; იგი ცნობილ ყაჩაღს - დელიხასანს და მის ცამეტკაციან რაზმს დაიმორჩილებს: „ქოროლლი გამუუქნევს დელი ხასანს, გამოკრავს და ჩამოაგდებს ცხენიდან. ამოიღო დანა და დაადო კისერში. მოჭრასნა თავი. მაშინ ეტყვის დელიხასანი:

- მონა ვარ შენი! თოთხმეტი წლის ახალგაზრდა რო ჩემზე ყოჩაღი ყოფილხარ, შენ იქნები ჩემი უმფოსი და მე ვიქნები შენი მორჩილიო!

დეიმორჩილებს ამ ცამეტ კაცს ეს ქოროლლი, მიიყვანს მის ოთახში (ერთი ოთახი აქ). იმ დელი ხასანს ახლავს ერთი დემურჩოლლი, ერთი ქომურჩოლლი. ესენი მაგარი ხალხი არიან; ესენიც ყაჩაღები არიან.

ამათაც ეტყვის დელი ხასანი:

- ქოროლლია ჩვენი უმფოსი და ჩვენ იმას ვემორჩილებითო“ (ბსუნბიფა, საქმე N142:10).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტის მიხედვით, მთქმელი დასაწყისშივე ახასიათებს ეპიკურ გმირს: „ქოროლლის ვინაობა ასეთია: ქორი ნიშნავს ბრმას. ის მაგარი კაცი იყო. ამ დროს ფადიშაჰი იყო პლენში. ქოროლლიმ უთხრა:

- ჩემ საზღვარში ნუ შემეხები და მოგხსნი პლენობიდანო!

ფადიშაჰმაც შუუთახმდა და დუურტყა ბეჭედი. ამით ფადიშაჰი განთავისუფლდა პლენობიდან და ჩადაღლი-ჩანლიბელი ქოროლლის დარჩა. იგი იყო პატონ-პატრონი და თავის ტერიტორიას უხემმღვანელებდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146: 106).

„ჩარდაღლი - ჩანლიბილი“ ეპიკური გმირის საბრძანებლია, სადაც „მისი შიშით ჩიტ ვერ ააფრენ“ და „უნებართვოდ ცხენებ ვერ მოაძოინებ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:18-22); „ჩამლიბელი ისეთია, რომ კრუგომ ქარია“. (მთქმელი ხულოს რაიონ სოფელ სკვანაში მცხოვრები ზეჟერია შაინიძე, ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2001 წელს). ეს ის ბუნებრივი ციხესიმაგრეა („ყორული“), სადაც იკვეთება გმირის, ანუ „ეპიკური მბრძანებლის“, სახე. „ქოროლლის იქ ქონდა დიდი შენობა, ქალი, გოგო, კაი ჭამა-სმა“ (მთქმელი ზ.შაინიძე, ჩაიწერა თ.შიოშვილმა 2001 წელს).

ქოროლლი დიდი მბრძანებლის ცხოვრებით ცხოვრობს მის „ორმოცოთახიან სახში“, მსახურებითა და ერთგული ბეგებით გარშემორტყმული. ერთ აჭარულ ჰექსში მას ჩამლიბელის ფადიშაჰად მოიხსენიებენ: „ფადიშაჰი ჩარდაღლი-ჩამლიბელშია ქოროლლიო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N135:5-8).

ქოროლლი, როგორც ტიპური ეპიკური მბრძანებელი, სამართლიანი მმართველია, მზრუნველი თავის ქვეშევრდომებზე, რომელსაც „საქმეს დეეკითხებიან“ (ბსუნბიფა, საქმე N159:15-18). ამიტომაც სამართლიანად ჟღერს ქოროლლის ცოლის - ნიგარ ხანუმის საყვედური ქოროლლის ბეგებისადმი, რომლებიც სათანადო ყურადღებას ვერ იჩენდნენ თავიანთი დაკავებული უფროსისადმი:

- „ქოროლლი რომ თქვეთვინ თავს მოიკლავდა, ახლა თქვენ რატონ არ ეძებთ იმასო?“ (ბსუნ ბიფა, საქმე N8: 31-33)

ქოროლლი ის პატრიარქალური პერსონაჟია, რომელიც ამკვიდრებს თავის წესრიგს, როგორც დემიურგი თავის მიზნობრივ სამყაროში და იქმნება იდეალისტური სამყოფლის მოდელი, რომელიც თავისი სურეალისტური აღწერილობით გმირი-პატრიარქის ფონური სივრცეა, მისი ლეგენდის გამამყარებელი ნაწილია. ეპოსის ეროვნული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში თავჩენილი ქოროლლის გმირი, როგორც მსოფლიოს მრავალი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში ხალხის იდეის განხორციელება, თავისივე ხალხის მორალური და ფსიქოლოგიური ნიშნების მატარებელია.

ერთ აჭარულ ვარიანტში, რომელიც თამაზ მამულაძემ ჩაიწერა 1966 წელს სოფელ კალოთაში ისკენდერ მამულაძისაგან, ქოროლლი აფრთხილებს ჯუნუნ ამილს: „ - ჩემთან რო კაცი დადგება, იმან „ოჰ“ არ უნდა თქვასო!“

ეს თეზა ქოროლლისეული „კანონიდან“ არის და „იგიტობის“, ამა ქვეყნის მტარვალებთან მეზრძოლი ვაჟკაცების სულიერი და ფიზიკური სრულყოფის მოთხოვნაა, რის გარეშეც ეპიკური გმირი ვერ შედგება.

სწორედაც ეპიკური გმირის ფიზიკური და სულიერი ჰარმონიის წარმოჩენის უამრავი მაგალითის შემცველია ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები, რომელთა თანახმადაც, ეპოსის მთავარი პერსონაჟი - გმირი ქოროლლი თანამოაზრეებსაც ამ პრინციპით არჩევს. აჭარელი მთქმელები ცალსახად დიდი აღფრთოვანებით საუბრობენ გმირი ქოროლლის საგმირო-საფალავნო საქმეებზე:

„ქოროლლი გეიზარდა, იგითი გახდა. ამან შეაგროვა ბეგები, 366 ბეგი და იმ სახემწიფოს (ქოროლლის მამის - „ნახევარი მეფის“ მეტოქე სახელმწიფოს - ა.კ.) შეებრძოლა. ეს სახემწიფო ამოატრიალა და გაანადგურა. ის ბევრ სახემწიფოში იმარჯვებდა“, - მოგვითხრობს ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი შუახევური (სოფელი მახალაკიძეები) ვარიანტი, რომელიც 1971 წელს ზ. ნემსაძემ ჩაიწერა 80 წლის შუქრი ეუბის ძე ცეცხლამისაგან (ზსუ, ნბიფა საქმე N159:190-191). „ქოროლლის 60 ბეგი ყოლია. მისი ხემძღვანელობით ესენი ზენგილებ ართმევდენ ქონებას და ღარიბებ ურიგებდენ“, - გვამცნობს ეპოსის სხვა ვარიანტი(ზსუ, ნბიფა საქმე N159:167).

ქოროლლის უძლეველობას ხშირად მთქმელები ეპიკური გადახვევით წარმოაჩენენ, ურთავენ რა გაბმულ თხრობაში საკუთარ კომენტარებს, ასე

მაგალითად: 2008 წელს ხულოს რაიონის სოფელ მეკვიძეების იმამისაგან თინა შიოშვილის მიერ ჩაწერილ ქოროლლის ეპოსის ვარიანტში მოქმელი, რომელიც საუბრობს ქოროლლის ომზე შვილის - ხასან ბეგის დასახსნელად, სწორედ ამგვარ ფრაზას ურთავს:

„ - ჩემ შვილს უჭირსო! - შეკაზმა ყირათი და წამოვდა. ჰოდა, მოასწრა და დილით ქოროლლიმ გევდა ჩხუბში. ქოროლლის ზეთი ისინი ვერ აჯობდბენ! დაამარცხა...“

ქოროლლის საარაკო ფიზიკური ძალა და უძლეველობა მისი თანამოაზრეების, აგრეთვე ძალოვანი ფალავნების, ერთგვარი საკვებურიც კი გამხდარა. ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, ქოროლლის სამფლობელოში მისულ მისსავე ვაჟს - ხასან ბეგს, რომელსაც ჯერ არ იცნობენ, დემურჩოლი, ქუმურჩოლი და აივაზი სათითაოდ ამინებენ თავიანთი პატრონის სიძლიერით“:

- წაიყვანე ცხენი, თორემ ჩვენ პატრონი გვყავს ისეთი, შენც მოქკლავს, ჩვენაც!“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N142-126)

ან კიდევ:

„- შენ, ახალგაზრდავ, წადი აქედან, თავს უშველე! პატრონი გვყავს ისეთი, რო დაგვცოხავს ყველასო!“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N142:126-127).

ეპოსის როგორც ქართულ ვერსიებში, ასევე მის აჭარულ ვარიანტებშიც, არ არის აღწერილი გმირის პორტრეტი, რითაც ის განსხვავდება სხვა ხალხთა ეროვნული ვერსიებისაგან, სადაც გმირის ეპიკური ჰიპერბოლიზაცია მის გარეგნობასა და ხმაში მჟღავნდება, თუმცა ერთ აჭარულ ჰექსაში ნახსენებია გმირის სასწაულებრივი სიძლიერის ხმა: „ქოროლლი გაბრაზდება, ადგება ზეზე და ერთ დეიკიჟინებს, დეიყვირებს; იმისისხოს იყვირებს, რო ეს ბიჭი მეიშლება“ (ბსუნზიფა, საქმე N142:5-7). ქოროლლის სასწაულებრივი ხმა, მის დაკვირვებაზე ხალხის ჭკუიდან შეშლა ტრადიციული ეპიკური მომენტია. ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტში მისი თავჩენა, ვფიქრობთ, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული, ეგრეთწოდებული ჰადისური ეპიკური თქმულებების გავლენით უნდა იყოს განპირობებული. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ხაზრეთი ალის ციკლის ლეგენდები, რომლებშიც, სხვა ზებუნებრივ თვისებებთან ერთად, ყურადღება

მახვილდება ხაზრეთი ალის (მუჰამედ წინასწარმეტყველის ბიძაშვილი და მისივე სიძე ალი იბნ აბი ტალიბი, რომელიც აჰარის ზეპირსიტყვიერებაში „ხაზრეთის“, „ჰეზრეთის“ სახელით მოიხსენიება, რაც „უწმინდესს“ ნიშნავს) საარაკო ხმაზე: „ჰაზრეთი ალის მეგემ აფერი არ გუუმკლავდებოდა, იმსიმსხო ფეჰლივანი ყოფილა; მეგემ ეს ფეჰლივანი რუმ დეიყვირეფს, იმსისხო ხმა აქ, რუმ მის ახლომახლო თუ ვინმე ინსანი იქნება, ამ ხმით გასწყდება, ამნაირი შეძლებული ფეჰლივანია, მეგემ ეს ჰხაზრეთი ალიო,, (ბსუ ნბიფა, საქმე N194:57); ხაზრეთი ალიმ „ერთი დააკვილა იმფერი, რომე მადარამ კანკალობა დეიწყო, გამეეღვიდა დევს...“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N43:36); „...თვითან მას (ხაზრეთი ალის -ა.კ.) რამე არ დუუკავდებოდა; რომ დეიყვირებდა მარტო დაყვირებაზე ნახევარი ჯარი წყდებოდა“ (ბსუ ნბიფა საქმე N257:41); „ხაზრეთი ალის ყვირილზე ფეხმძიმე ქალებს ბავშვები წყდებოდათ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N24:119).

მოხმობილი მრავალრიცხოვანი მაგალითი დასტურია იმისა, რომ მუსლიმთა წმინდა წიგნის - „ყურანის“ იდეებით ნასაზრდოები ჰადისური ეპოსის გმირის უძლეველობის ერთ-ერთი ატრიბუტი მისი ძლიერი ხმაა და არ არის გასაკვირი, რომ ეს ატრიბუტი ქოროლლის ეპოსის თურქულენოვან ვერსიებში ხშირად დომინირებს და გვხვდება, აგრეთვე, ეპოსის აჰარულ ვარიანტშიც; თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეპიკური გმირის ზებუნებრივ ხმას იცნობს ქართული ხალხური სიტყვიერებაც.

გიორგი სააკაძის ციკლის ზეპირსიტყვიერების თანახმად, ხალხი საყვარელ გმირს ზებუნებრივ, ადამიანურ შესაძლებლობათა ზღვარს მიღმა არსებულ უჩვეულო უნარს მიაწერს. ერთ-ერთი ქართლური თქმულების თანახმად, სააკაძე ხმლითა და ხმით ომობდა. მისი ხმალი ისეთი მძიმე იყო, რომ ახლანდელი ათი კაციც ვერ ასწევდა. ხმაც ძალიან დიდი ჰქონდა, საფეთქლებზე ხელებს მოიჭერდა და მტერს ამით აშინებდა“ (მთქმელი სოფ. ნოსტეს მცხოვრები ვ.გობაძე, 62 წლის. ჩაწერილია 1943 წელს);

გიორგი სააკაძის ხმის უცნაურ შესაძლებლობებზე საუბარია კიდევ ერთ ხალხურ გადმოცემაში: „ გიორგიმ ისეთი ომი იცოდა: გულმკერდზე ხელებს მოიჭერდა და ისეთი ხმით დაიკვივლებდა, ყველას აშინებდა. მაშინაც ეგრე მოიქცა და

ყეინის ჯარი სულ გააქცია“ (მთქმელი ქ. იაშვილი, 80 წლის, მცხოვრები სოფელ ეზატში. ჩაწერილია 1943 წელს),

ხალხური პოეზია იცნობს, აგრეთვე, მისი უსაყვარლესი ადრესატის - მეფე ერეკლეს ვაჟკაცურ ხმასაც:

მეფე ერეკლემ დასჭყვილა

იმ თავის გორდა ხმალსაო:

- შენ რაღას მეტყვი, ფრანგულო,

რატომ არ მამღვე ხმასაო?!

(ხ.ს.,1965:1990)

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ერთის მხრივ ქართულმა ხალხურმა ეპიკურმა ტრადიციამ და, მეორეს მხრივ, ქოროღლის ეპოსის თურქულენოვანი ვარიანტების გავლენებმა განაპირობეს ის, რომ ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტი ქოროღლის პერსონაჟს, სხვა ზებუნებრივ თვისებებთან ერთად, საარაკო ხმის პატრონადაც წარმოგვიდგენს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქოროღლის ეპოსის სხვა ვარიანტები, გარდა აჭარულისა, გმირის ზებუნებრივ ხმას არ იცნობს, რაზედაც თავის დროზე მიუთითა მკვლევარმა ლია ჩლაიძემ: „ქართულ ვერსიას ბუნდოვანი ხსოვნა შემორჩენია მისი (ქოროღლის - ა.კ.) ხმისა: „იმფერი მაგარი ლაპარაკი იცოდა, შეგეშინდებოდა“ (ჩლაიძე, 1978:62).

ეპიკური გმირის ძლევამოსილების მახასიათებელი, შიშისმომგვრელი ხმის გარდა, მისი მადაა. ეპიკურ გმირს, ქართული ხალხური ეპოსის გამოცდილებით,

„...ცოტა სმა-ჭამა ეყოფა:

სადილად ბულა კამეჩი,

ვახშმად არც სამი ეყოფა...“

ასე გვიხასიათებს ეპიკურ გმირს „ამირანიანი“ (ქრესტ., 1970:97). ქოროღლიც „ერთი დღე და ღამე გავიდა, ქორწილშია, ამა ვერ გამძღარა პურით. ღამით რომ ბითვინ დაითვრენ, გედევდა კუხნაში, აშბაზი მოკეცა, ჩაჰყარა ქობში. რაც საჭმელები იყო, შაჭამა,ძლივ ცოტა მუცელი გეიკეთა,“ - მოგვითხრობს ქოროღლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი (ბსუ ნბიფა, საქმე N44:51-52); ეპოსის სხვა აჭარულ

ვარიანტში კი ქოროლლის „შეხთა ფადიშახის ერთი ბეზირგანი, გაშლიპა და შექამა მისი საქონელი (ბსუ ნბიფა საქმე N176: 8-16).

ეპიკური გმირი მისთვის შესაფერისი მახვილის გარეშე წარმოდგენილია. მსოფლიოს უძველეს ხალხთა ეპიკურ ტრადიციებში ხმალი (მახვილი) მთავარი გმირების უცილობელი თანმხლებია, ფალავნური ღირსების თანამდევია ატრიბუტია. „ამირანიანის“ მრავალი ვარიანტის თანახმად, ამირანი მახვილით იბადება, რაც მის გამორჩეულობაზე, დავლათიანობაზე, ანუ ნაწილიანობაზე მიუთითებს.

ხმალი (მახვილი) მდიდარი სიმბოლიკის მატარებელია. მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის წარმოდგენებში იგი განასახიერებს ძალაუფლებას, მართლმსაჯულებას, სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულ ჭიდილს და სხვა. სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციებში გვხვდება ცეცხლმოკიდებული მახვილი, იგი ქერუბინებს უპყრიათ და სამოთხის ხეს იცავენ.

შუა საუკუნეებში, როდესაც მახვილის (ხმლის) სიმბოლიური და ფუნქციური მნიშვნელობანი განუყოფელი იყო, სხვადასხვა კულტურაში ჩამოყალიბდა ხმალითან, მახვილითან დაკავშირებული სარაინდო რიტუალები, რომლებიც ამა თუ იმ ხალხის ეროვნული ცნობიერების ერთ-ერთი განუყოფელი ატრიბუტია და სიმბოლიური დატვირთვა ენიჭება. ამგვარ კონტექსტში მოიაზრება აზერბაიჯანული წარმომავლობისა და ამიერკავკასიის, მცირე აზიისა და შუა აზიის ხალხებში ფართოდ გავრცელებული ქოროლლის ეპოსის მთავარი გმირის - ქოროლლის მახვილიც.

ქოროლლის ეპოსის აზერბაიჯანული ვერსიის ზეზვა მედულაშვილისული თარგმანის თანახმად, როვშანის (იგივე ქოროლლის) ხმალი, რომელიც მამამ აჩუქა, მეხის ქვისაგან არის გამოჭედილი და წინ ვერაფერი აღუდგება, რასაც დაჰკრავს გაჰკვეთს, მას „მეხის ხმალს“ ეძახიან (აზ.ეპ., ქოროლი, 2003:12-13). ამ ხმლით სამართლიანობა უნდა აღდგეს, მაგრამ პატრონის გარდა არავინ უნდა იცოდეს ამის თაობაზე.

ჯადოსნური ხმლის მფლობელია გმირი ქოროლი ეპოსის თორმეტივე ნაციონალური ვერსიის თანახმად. ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მიხედვით, ისევე როგორც სხვა კუთხეთა ვარიანტებში, გმირის ხმალს

განსაკუთრებული ეპითეტი ანდა საკუთარი სახელი არა აქვს, მას უმეტესად „ყილიჯად მოიხსენიებენ „ქოროლლის ყილიჯი და ურბა მიკიდულია...“! (ჩლაიძე, 1978:105)

ერთი ვარიანტით დედა უამბობს ქოროლლის შვილს მამის შესახებ და ამცნობს, რომ ქოროლლი მისი მამაა: „...და ეს ხმალი დაგიტოვა, ამ ხმლით მომნახავს მეო“ (ჩლაიძე, 1978:106). მართლაც, მამა-შვილი შეხვედრისას ვერ იცნობენ ერთმანეთს და ჩხუბს დაიწყებენ „ამ ჩხუბში ბაღანა მუუგებს, ამეიღებს ხმალს უნდა დაკლას:

- ნუ მომკლავ, ეს ხმალი სა ნახეო? “ (მთქმელი ავთანდილ მიქელაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ დანისპარაულში. ჩაიწერა ლია ჩლაიძემ 1964 წელს - ჩლაიძე, 1978:106-107).

ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, რომელიც მკვლევარმა ნელი ცქიტიშვილმა ჩაიწერა 1964 წელს ხულოს რაიონის სოფელ მანიაკეთში, 70 წლის ნუხიდე ოსმანის ასულ საგინაძისაგან, ქოროლლის ვინაობის დასადგენად საკმარისად ითვლება შემოწმდეს, როგორ იკიდებს ქოროლლი ყილიჯს; ქოროლლი კი, რათა ვერ იცნონ, პირიქით აკეთებს:

„ - აბა, ქოროლლი ყილიჯს რაფერ დეიკიდებდაო?

იმან (ქოროლლიმ - ა.კ.) ადგა და ტარი დაღმა ქნა და პირი მაღლა. რომ დეიკიდა ყილიჯი, უთხრეს:

- მაგრე არ არისო! - და აჩვენეს, რაფერ უნდოდა...“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:27).

აღსანიშნავია ისიც, რომ, იმავე ვარიანტის თანახმად, ქოროლლის ყილიჯი უტყუარია, ერთი დარტყმით ანადგურებს მოწინააღმდეგეს: „მოღალატე ცოლის ძმას გუუქნია ქოროლლიმ ყილიჯი, მოკლა ეს ყაინი!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:31).

ეპოსის გმირის ძლევამოსილება, გარემოს გამაყრუებელი ხმითა და სასწაულებრივი მადით წარმოჩენილი, მისი ფიზიკური სურათია; მართალია, ერთობ მწირი ვიზუალიზაციაა, მაგრამ - დიდი შინაარსის წარმომჩენი, რომელსაც ვერბალური პორტრეტი ვერ დაიტევს; გმირის ამგავრი მახასიათებლებით განსხვავებულობა დანარჩენი სოციუმისგან მისი შემდგომი სუბლიმირების პრეფაქტია.

როგორც „ქოროლლის ეპოსის“ სხვა ეროვნულ ვარიანტებში, ქართული ვერსიის აქარული ვარიანტების გმირი ქოროლლიც ჭკვიანია და მოხერხებული. მან იცის, რა დროს და როგორ დაესხას თავს მტერს, რომ ნაკლები მსხვერპლის გაღებით მიაღწიოს მიზანს. ქოროლლი, რომელიც, ცოლის თხოვნით, შეიწყალებს და არ დასჯის მოღალატე ცოლის ძმას, ყაენს, ბოლომდე მაინც არ ენდობა მას და მისსავე დასახმარებლად (მეფის ქალიშვილის მოსატაცებლად) „მეფის ქალაქში“ ჩასულები, ქოროლლი ცოლისძმას წინასწარ გააგზავნის, რათა იმ ქალაქის გარემოება დაზვეროს, საქმეები მოაგვაროს:

- „აქაური კაცი ხარ, გეცოდინება ყველაფერი, მოაწყვებ საქმეს, სად წევა, სად იქნებაო! - ასე მოძღვრავს წინდახედული ეპიკური გმირი ცოლის ძმას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქოროლლისათვის სახიობა („დუბარაჯობა“) სტრატეგიის ნაწილია:

„დუბარიაჯი კაცი იყო ქოროლლი: ჩეიცვა ისეთი ტანისამოსი, რომ გიჟურა მეიქცა“ (ბსუნბიფა, საქმე N8:88-94); „მას ქონდა 70 დუბარა, 70-ნაირ ფორმაში მეიქცეოდა“ (ნბიფასაქმე N146 გვ:18-22).

ფიზიკურ სიძლიერესთან ერთად, გარდასახვის ტალანტი ყველა ეპიკური გმირის ხვედრი როდია. „ეს ამბავი ქოროლლიმ შეიტყვა და წევდა მეღრიბი დევრიშთან ძველი, დაღენკილი ტანისამოსით. ის იმფერ დუბრებს უწყობს, რომ მეთაური ვერ ხვდება, რომ ეს ქოროლლია“ (ბსუნბიფა, საქმე N82:136-143); „ქოროლლი ზიანქარი კაცი იყო. სოფელში იარებოდა და ყოველდღე სხვადასხვა ტანსაცმელ იცვამდა“ (ბსუნბიფა, საქმე N176: 8-16).

გმირისთვის გარდასახვის უნარის მინიჭება და მის სამსახიობო ტალანტთან დაკავშირებული ნარატივების სიხალასე ხალხური ზეპირსიტყვიერების ის „აზარტული“ ნაწილია, რომელიც ეპოსის ვარიანტთა შემთხვევითი ხალხის ნატურასა და შემოქმედებით ხასიათზე მიუთითებს. „ქოროლლი რამით ემეში შევდოდა იცი? მოხუციც იქნებოდა, ახალგაზრდაც იქნებოდა; შვიდ ჩემითზე შევდოდა (შვიდჯერ შეეძლო გარდასახულიყო)“, ასე გვაცნობს ეპიკურ გმირს ცნობილი სკვანელი სახალხო გმირი მთქმლი ზეჟერია შაინიძე (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2001წელს).

ეპიკური გმირის გამჭრიახობა და მოხერხებულობა ის თვისებაა, რომელიც მის მოკვდავკაცურ ბუნებასთან უფრო ახლოა და ეთნოყოფიერებისათვის - უფრო „გასაგები“; მით უფრო, თუ ეპოსის ეს „აზარტული“ ნაწილი გმირის მტერზე გამარჯვების, მოწინააღმდეგის გაბითურების გეგმის ნაწილია: „გაანაწილა ბიჭები ყველა მხარეზე, თუ ვინ საიდან მისულიყო და თვითონ გახდა თებდილი - ჯარში მივდა ხოჯას ფორმით“ (ბსუნბიფა, საქმე N5: 86-95).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში მტრის სატყუარად არა მარტო თვითონ გმირი ქოროლლი გარდაისახებოდა ხოლმე, არამედ თავის გრძნეულ ცხენს - ყირათსაც აქცევდა მისი „დუბარაჯობის“ მონაწილედ: „ქოროლლის 99 დუბარა ქონდა. ადგა, ჩეიცვა ძველი ტანისამოსი, ერთი თესპა ჩამეიკიდა, შეჯდა თავის ყირათზე (ამან ლაპარიკი იცოდა!) ჯარს რუმ დუუახლოვდა და ყირათ უთხრა:

- ერთ ფეხი ამიბი და ათოფლდი! პირიდან ბოტოტები წაყარე! ვერ მიხდეს მტერმა ვერაფერიო!“ (ბსუნბიფა, საქმე N159:13-14).

თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომ „ეპიკური მბრძანებლის“ იდეა ეპოსის განვითარების შემდგომ, გვიანდელ, საფეხურზე მიუთითებს, შეიძლება ვთქვათ, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსია, თავისი ვარიანტებით, შუააზიურ და ანატოლიურ ვერსიებთან შედარებით, წინგადადგმული ნაბიჯია „ნახევრად-სტორიული ლეგენდის“ განვითარების გზაზე, რაზედაც ისიც მიუთითებს, რომ ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გმირი გრძნეული ძალებით იმოსება: „ულვაშიდან სამი წვერა გამოიტიკა და მისცა (ქოროლლის ევლიას უმახოდენ, ასე გვწამს მუსლიმანებს):

- ეს სამი წვერი წეილეო, თუ რამე გიგიჭირდა, თითო გახრაკე ცეცხლზეო და მე იქ გავჩდებო“ (მთქმელი ა.შავაძე, ჩაიწერა თ. შიოშვილმა 2008 წელს).

ერთი აჭარული ნარატივის თანახმად, რომელიც ალექსანდრე მსხალაძემ ჩაიწერა 1970 წელს ხულოს რაიონის სოფელ ფუშრუკაულის საზაფხულო საძოვარ ნაჩადრევში თოფან ყადირის ძე სურმანიძისაგან, ქოროლლი გრძნეული მკურნალიც არის: „ქოროლლის წამალი ქონდა, მოარჩინა დემირჩოლლი“ (ბსუნბიფა, საქმე N154:50-54),

ქოროლლისათვის, ისევე როგორც ყველა „ეპიკური მბრძანებლისათვის“, უცხო არ არის მაგიური ძალების მოხმობის უნარიც: „ამ ქოროლიმ რემი გადააგდო და გეიგო, რომ ვინცხაი ჩვენ საწინააღმდეგოთ მოდისო. შეაიარაღა თლათ ბეგები და წევდა“ (ბსუნბიფა, საქმე N146:18-22).

ტრადიციისამებრ, ეპიკური გმირი უვნებელია; მას მტრის იარაღი არ ეკარება, თავად კი საკრალური იარაღის მფლობელია. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ვარიანტებში ეს მოტივი, თუ შეიძლება ითქვას, გაბუნდოვანებული ფორმით გვაქვს - მისი უვნებლობის შესახებ აჭარული ვარიანტები პირდაპირ არაფერს ამბობს; მხოლოდ მინიშნებს: „საცხა ცხრაკლიტულში არ გაარონიონ, ქოროლი მაინც ქოროლია!“; „ქოროლის ვერაფერს უზამენ“ (ჩლაიძე, 1978:54).

ქოროლლის უვნებლობა, გრძნეულობისადმი მიდრეკილება და უაღრესი პრაგმატულობა, ღვთიური ატრიბუტიკა („ფრინავი ცხენი“, „ჰიზრი ყილიჯი“) და გარდასახვის უნარი მისი, როგორც ადეპტის, ის ღვთიური საგანძურია, რომელიც კონკრეტული მისიის აღსრულების საწინდარია და ამ მისიას „ოიღსულების შემბრალე“ ეწოდება; ის არის სახე „კეთილშობილი ყაჩაღისა“, რომელიც „ასეთ თებზე მეფობდა, დიდრებს ართმევდა, ღარიბებს აძლევდა. საერთოდ მისი ხელობა ეს იყო“ (ბსუნბიფა, საქმე N140: 136-142); „მისი (ქოროლლის - ა.კ.) ხემძღვანელობით ზენგილებ ართმევდენ ქონებას და ღარიბებ დუურიგებდენ“ (ბსუნბიფა, საქმე N159: 167-171).

თუ სხვადასხვა ხალხის „კეთილშობილი ყაჩაღების“ ურთიერთმსგავსება განპირობებულია მათი საერთო სოციალური საფუძვლის არსებობით, ერთი და იმავე ხალხის „კეთილშობილი ყაჩაღების“ მსგავსებაში, მათი საერთო საფუძვლის გარდა, ურთიერთგავლენაც თამაშობს დიდ როლს. როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძე მიუთითებს, „უეჭველია, ქართული ვერსიის „კეთილშობილი ყაჩაღი“ ქართული ზეპირსიტყვიერებისათვის ძალზე ახლობელი გმირების ნიშან-თვისებებსაც ჩაიზიარებდა“ (ჩლაიძე, 1978:56); ამიტაც აიხსნება ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ყველა ვარიანტის (აჭარულის, მესხურის, იმერხეულის, კახურის, ინგილოურის) ქოროლლის მსგავსება არსენა ოძელაშვილთან: ქართულ ვერსიათა

გმირიც არსენას მსგავსად, იბრძვის „ბატონყმობის საფუძვლისა“ და მჩაგვრელი „ფადიშახების“ წინააღმდეგ.

- „ბატონყმობას მოგასპობიებს აი დემირყირი ცხენი შენ! ბოლი ბეგია ბატონყმობის საფუძველი!“ - მოძღვრავს თვალეზდათხრილი მამა შვილს და ცხოვრების გზას ულოცავს:

დალოცა შვილი მამამ და დააანდერძა:

- ყოველთვის მტერი უნდა იყო ფადიშახის, რატომ თვალეზი გამომილო!

ჰურიშან-ალიმ იმ დღის შემდეგ ფირალოზა დეიწყო“ (სიხარულიძე, 2005:14).

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის სხვა ვარიანტების მსგავსად, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ვარიანტების პერსონაჟი ქოროღლის, როგორც ეპიკური გმირის, ჰიპერბოლიზაცია შედარებით სუსტია; როგორც წესი, ეპიკური გმირი თავის თავში აერთიანებს საკუთარი რაზმის რაოდენობას, ძალას, ამდენად აჭარულ ვარიანტებში მარტოხელა გმირის ბრძოლა ყოველთვის მარცხით მთავრდება; გასაჭირში მყოფ ქოროღლის ყოველთვის მის მიერ შეკრებილი რაზმის „ფეჰლივანები“ იხსნიან, მაგრამ ეს ფაქტი სულაც არ აკნინებს მის გმირულ პათოსს, პირიქით - აქ ვლინდება მისი, როგორც შორსმჭვრეტელი ორგანიზატორისა და მსოფლიო ფოლკლორში გავრცელებული „ეპიკური მბრძანებლის“ სახე, რომელიც კიდევ უფრო მეტ სიდიადეს სძენს „კეთილშობილი ყაჩაღის“ უბრალოებას და იერარქიულად აღამაღლებს მას.

აღმოსავლეთმცოდნე ლია ჩლაიძის განმარტებით, „მსგავსი ვითარება უცხოა ეპოსის ახლოაღმოსავლური ვერსიებისათვის; იგი გვხვდება შუააზიურში, განსაკუთრებით კი - ტაჯიკურსა და უზბეკურში; მათში ქოროღლი სამეფო დინასტიის შთამომავალია (საყურადღებოა, რომ ერთი აჭარულ ნარატივის მიხედვითაც ქოროღლი მეფის შვილია, რაც ზემოთაც აღვნიშნეთ), „ჩაბმული მატსონის“ - უტოპიური ქვეყნის სამართლიანი მმართველი, რომელიც იბრძვის უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ“ (ჩლაიძე, 1978:55).

მართალია, ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში არ გვაქვს პირდაპირი მითითება ქოროღლიზე, როგორც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლების მოთავეზე, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხალხური შემოქმედება

ისტორიული სინამდვილის მხატვრულ განზოგადებას ახდენს და ხალხური ნაწარმოები ხშირად გასიმბოლოებულად წარმოადგენს მასში ასახულ მოვლენას, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქოროღლის, ვითარცა „ეპიკური მბრძანებლის“, ბრძოლა ფაშებისა და ხონთქრების წინააღმდეგ ქართველი ხალხის განმათავისუფლებელი ბრძოლის იდეის მხატვრული განსახიერებაც არის.

აღსანიშნავია ისიც, რომ „ეპიკური მბრძანებლის“ სახის ჩამოყალიბებას ერთი საფუძველი აქვს - დამპყრობთა განდევნა და საკუთარი მიწა-წყლის დაცვა-პატრონობა. სწორედ ამ პრობლემაზე ამახვილებს ყურადღებას მკვლევარი ლია ჩლაიძე, რაშიც აბსოლუტურად ვეთანხმებით:

„ნიშანდობლივია, რომ „ეპიკური მბრძანებელი“ გვხვდება ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის სწორედ აჭარულ, მესხურ, იმერხეულ და ინგილოურ ვარიანტებში, ე.ი. საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც მოსალოდნელია, ქოროღლის ეპოსი უფრო ადრე შესულიყო და, სადაც ეპოსის შესვლა უცხო დამპყრობთა ბატონობის დაწყებას დაემთხვა; ამდენად, იგი უფრო ადრინდელი ვითარების გამოხატულებაა“ (ჩლაიძე, 1978: 56).

ბუნებრივია, ქართველი ხალხისათვის ქოროღლი იმითაც გახდა მისაღები და ძვირფასი, რომ იგი ფაშებისა და სულთნების წინააღმდეგ მებრძოლი გმირია, რითაც ქართული სულის გამოძახილს ეთანადება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეპიკური გმირის სახეში ორი პარალელური შტრიხის („კეთილი ყაჩაღისა“ და „ეპიკური მბრძანებლის“) არსებობა არ შეიძლება მისი სახის გაორებად მივიჩნიოთ; პირიქით, ორივე ეს შტრიხი ავსებს და ქმნის ერთ მთლიან, მონუმენტურ ფიგურას ეპიკური გმირისას, რომელიც უსამართლობას გაქცევია, უსამართლობას ებრძვის და რომლისთვისაც მშობელი ხალხისა და სამშობლოს პატრონობა განუყოფელია. „ქოროღლის ჩვევა ქონდა, სადამოზე მიმეიარდა მის ყორულს, დაათვალიერებდა, სადმე მტერი ხო არ შემოვდაო“ (ბსუნბიფა, საქმე N135: 5-8), - გვაუწყებს ეპოსის აჭარული ვარიანტი და ცხადია, რომ ეს დახასიათება თავისი ქვეყნის, თავისი თემის დამცველი, თავისი ხალხის ერთგული შვილის ზნეობრივი პორტრეტის შექმნას ემსახურება.

ქოროლლის, როგორც „კეთილშობილი ყაჩაღის“, იდეალიზაცია, მისი ფიზიკური ძლევამოსილების გარდა, მის ამაღლებულ, მესიურ მორალშია. ქვეყნიერებაზე სამართლიანობის დამკვიდრება, ჩაგრულთა შემწეობა და მჩაგვრელთა შემუსვრა, სამშობლოს დაცვა და ქვეშევრდომებზე ზრუნვა საკუთარი სიცოცხლის ფასად, სუსტების დიდსულოვნური შებრალება და ძლიერი მოწინააღმდეგის ღირსეული შეფასება - ეპიკური გმირის ის მახასიათებლებია, რომლებიც მას მოკვდავკაცურ ბუნებაზე აღამაღლებს და სახალხო გმირად აქცევს. ამ თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი, რომლის თანახმადაც ორო ყაჩაღი - ქოროლი და ბუჯოლი - ერთმანეთს ემტრებოდნენ. ერთ დღეს, ღამით, ცოლთან მისულ ქოროლლის ცოლმა უთხრა:

- „შენ ჩემთან როგორ მოხვედი! ხომ იცი, მტერი გვყავს, რაფერ გაბედე შინ მოსვლა?“

ღირსეული მოწინააღმდეგის დამფასებელმა ქოროლიმ ასე მიუგო ცოლს:

- „მე ისეთი მტერი არ მყავს, მაგან ცოლთან მოსული მომკლას; ის მარტვაი მოვა და მარტვაი გამისწორდებაო“ (მთქმელი შ. ფუტკარაძე, ჩამწერი თ. შიოშვილი, 2008).

ცოლ-ქმრის საუბარი მოისმინა გარეთ მდგარმა ბუჯოლიმ. „ამ სიტყვაზე კაფსონები, ტყვიები დააწყო ფანჯარასთან, მიტრიალდა, წავიდა. ქოროლი დილას ადგა და ამით მიხვდა, რომ ბუჯოლი იქ ყოფილა და წასულა.“

ეს პატარა „ჰექია“ დასტურია იმისა, რომ ეპოსის გმირის ღირსება მის ასევე ღირსეულ მტერში ჩანს და ეპიკური ტილოს მორალიც ჩამოქნილია: „საჭირო დროს მტერ შეფასება ჭირდებაო“ (მთქმელი შოთა ფუტკარაძე, დღვანელი იმამი, ჩაიწერა თ. შიოშვილმა 2008 წელს).

ამ მარტივი ფრაზით ქოროლი სცილდება კეთილშობილი ყაჩაღის ბანალურ არეალს და კოსმიურ სიბრძნესა და მორალს ქადაგებს.

ქოროლი, როგორც ჩამლიბელის პატრიარქი, გარშემო იკრებს რჩეულ ვაჟკაცებს, რომელთაც თავისი გამჭრიახობით ამოიცნობს ხალხში: „ე დემურჩოლი, თქვა, რომ კაი ბადანა არისო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე 135:15-18).

ან კიდევ: „ქოროლლი რომ შეიტყობდა რომელიმე გმირის სახელს და საქმიანობას, მას აუცილებლად გაიცნობდა ჯერ მიწერ-მოწერით, შემდეგ კი ინახულებდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:137-143).

ქოროლლის „სახლის“ კარი ღიაა სამართლანობის მაძიებელი ვაჟკაცებისათვის, მისი საბრძანებელი „ტერიტორიის“ სივრცე გაჯერებულია სამართლიანობის აღდგენის, მჩაგვრელთა წინააღმდეგ შურისძიებისა და თავისუფლების შეგრძნებისა და მისთვის თავდადების ზოგადკაცობრიული სულისკვეთებით.

„ქოროლლის სამოცი ბეგი ჰყოლია. მისი ხემძღვანელობით ესენი ზენგილებ ართმევდენ ქონებას და ღარიბებ დუურიგებდენ“ (ბსუნბიფა, საქმე N159:167-171); სხვა აჭარული ვარიანტით, „მან შეაგროვა ბიჭები, 366 ბეგი“ (ბსუ საქმე, ნბიფა, საქმე N159: 55-62); ერთი ნარატივით კი: „ამ ქოროლლის ეჯინგებოდენ სხვა ავსობა. იმას 72 ბეგი ყავდა და 72 ჭკვიანი ჯარში“ (ბსუ ნბიფა. საქმე N82:177-185), თუმცა „72 ბეგი“ ქოროლლის არმიაში მისი საბრძოლო სტრატეგიის ნაწილია: „ქოროლლიმ უთხრა ბეგს:

- ადი და გეიგე. ვინ არიან იქაო! ჰეიდა, არ ოუმვეს. დაიდო ზურგზე ჯერი და ისე გევდა იმ ხალხში:

- ვინ არიან აი ხალხი, ანოი!... ე რა ამბავიაო! - იძახის.

მეიარა, მევდა მეთაურთან. მეთაურმა იკითხა:

- ქოროლლი შინ არისო?
- არ ვიციო.
- რა ხარ შენ ქოროლლისო?
- არაფერი არ ვარო, თქვენ ვინ ხართო?
- ჩვენ ქოროლლის დასაკავებლად მევედითო!

ამან მობრუნდა და უთხრა ქოროლლის:

- გერჩეჟ შენს დასაკავებლათ მოსულან და მწვანე ჩადრი როა, მეთური იმ მწვანე ჩადრშიაო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:177-185).

ქოროლლი ის ეპიკური გმირია, რომელიც სამყაროსეული წესრიგის დამცველია და მისი განვითარების ხელისშემწყობი; იგი იმ წესრიგის გამრიგეა, რომელიც ჯერ კიდევ არქაულ დემიურგებს დაუმყარებიათ.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის მრავალი ვარიანტის თანახმად, ქოროლლი აშულია, იგი თავისი განუყრელი საზით და მასზე დამღერებული სტრიქონებით თავად არის სახალხო მომღერლის ტიპური სახე. სწორედ ამიტომაც გახდა მისი საარაკო თავგადასავალი აშულთა რეპერტუარის გამორჩეული ნაწილი. ისიც ნიშანდობლივია, რომ საქართველოში ქოროლლის ეპოსი აღმოსავლელმა აშულებმა შემოიტანეს და გაავრცელეს. პოეტი აკადემიკოსი იოსებ გრიშაშვილი წერდა: „მე მინახავს შეითანბაზრის ყავახანაში თურქი აშული, რომელიც საზით ხელში დამსწრეებს მთელი საათის განმავლობაში შეუწყვეტლივ უამბობდა აღმოსავლეთის რომელიმე გმირის თავგადასავალს („ქოროლლი“), „აშულ ყარიბი“, „შაჰ-ისმაილი“ და სხვა და თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ აშული ძველად დამკვრელიც იყო, მომღერალიც და ავტორიც“ (გრიშაშვილი, 1985:10-11), მაშინ ბუნებრივია აშულთა ინტერესი ქოროლლის პერსონაჟის მიმართ. თუმცა, აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ ქართველ მესტვირეთა რეპერტუარში, როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძე აღნიშნავს, ქოროლლის სიმღერები არ დადასტურებულა (ჩლაიძე, 1978:33) მაშინ, როდესაც ისინი ძალზედ აქტიურად ავრცელებდნენ არსენას ლექსის სხვადასხვა ეპიზოდებს.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ქოროლლის პოეტობა (აშულობა) ბევრგან არის დადასტურებული: „ქოროლლიმ იცოდა ლექსები და ამფერები“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:134); „...ქოროლლიმ იფიქრა, რომ გამვართმევ ამ ცხენსო და დუუმღერა...“ (ბსუ ნბიფა, საქმეN146:122);

სიმღერით ხიბლავს გმირი ქოროლლი თავის მომავალ მეუღლეს - ფერუზეთს. შავშური ვარიანტით „ქოროლლის ჰეჟია“, რომელიც ნიკო მარმა ჩაიწერა 1911 წელს, სოფელ იფხრევლში, ფერუზეთი სიმღერითვე პასუხობს ქოროლლის და ეს გარკვეული აშილთა ტურნირია (მარი, 2012:196-210). მოვიხმოთ თითო სტროფს ამ ვრცელი, შერეული ფორმის ეპოსიდან:

ქოროლლი:

მაღალი მთების თოვლი ხარ!
რომელი ბადის ნაყოფი ხარ?
ყარაგედას მიჯნური ხარ !
ჩამლიბელში მოგეხვიო შენ.

(თარგმანი ლია ჩლაიძისა - ჩლაიძე, 1978:146)

დიდი კამათის შემდეგ ფერუზეთი ცხენზე შემოუჯდება და გაჰყვება ქოროლლის და ჩამლიბელში მისვლისას შეუმღერებს:

ფერუზეთი:

ფერუზეთმა ჩაიცვა წითლები,
მოვიდა რხევა-რხევითა,
გავხდი ქოროლლის პატარძალი,
ნეტავ ჩამლიბელში მოვედი?!

(თარგმანი ლია ჩლაიძისა - ჩლაიძე 1978:147).

საყურადღებოა, რომ ქოროლლის ანდერძიც კი, ლექსითი ფორმისაა:

„არ იყიდო ალათიო,
არ გაყიდო ტორათიო,
არ გაყიდო ყირათიო აუცილებლად!

(მთქმელი ა. შავაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფ. მეკეიძეებში. ჩაიწერა
თინა შიოშვილმა 2008 წელს).

აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორისტიკა იცნობს სახალხო გმირთა მარცხის, გაბაიბურებისა და მათ საგმირო საქმეთა გაუფასურების ფაქტებს. ამ ანტაგონიზმისა და იდეოლოგიური პოლარიზაციის მიზეზები ცნობილია და ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის გმირიც ვერ ასცილებია ფოლკლორულ გმირთა საერთო ხვედრს: ერთ აჭარულ ვარიანტში უძლეველ რაინდს ბეზირგანი „მუუგებს“ და, მიუხედავად მისი გლობალური იდეოლოგიისა და ხალხში მისი, როგორც ეპიკური გმირის, პოპულარობისა, „მთელი ქვეყნის“ საწყევარი გამხდარა. ქოროლლის ეპოსის ერთი აჭარული ვარიანტი - „ქოროლლის იგავი“ - მოგვითხრობს : „ქოროლლი მიდიოდა ცხენით. მალაზონი მოდიოდა თავდაღმა ჩაღუნული და წყევლიდა ქოროლლის:

- ღმერთო, ქოროლლი მოკალო! ღმერთო, ამოაგდე ქოროლლიო!

ქოროლლიმ გეიგონა და უთხრა:

- მე ქოროლლი კი დანახული მყავს, მარა შენ რა გიქნა, რატომ წყევლიო?

- არაფერი არ უქნია ჩემთვის, არც მინახავს, მარა ქვეყანა რომ სწყევლის, ჩემმა პირმაც დეეჩვია და მეც ვწყევლიო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N13:198).

ეს სახასიათო ვარიანტი, რომელიც 1958 წელს მკვლევარმა ალი მსხალაძემ ჩაიწერა ხულოს რაიონის სოფელ ბახუნტარაძეებში სულეიმან სირაძისაგან, აშკარად დასტურია ძველთაგანვე ნაცნობი და საზოგადოებაში გამჯდარი ფსიქოლოგიური ფაქტორისა, რაც საზოგადოებაში (სოციუმში) გამორჩეული პიროვნების მიმართ ხალხის ეჭვიან, უნდო დამოკიდებულებაზე მიუთითებს; სწორედ ასე მოექცნენ ისრაელიანები სინას მთაზე ასულ მოსეს, რომელიც უფალთან საუბრობდა და რჯულის ფიქლებიც მოიპოვა მათთვის; ასე ექცევა თემი გამორჩეულ პიროვნებებს ვაჟა-ფშაველას დიდებული ეპიკური მემკვიდერობის თანახმად... ასე იყო და ასე იქნება კვლავაც... სწორედ ეს არის სამყაროს დუალისტური გააზრების ერთ-ერთი გამოვლინება და, რა გასაკვირია, რომ ქოროლლის მიმართაც, თანამოაზრეების გვერდით, არსებობენ მისი მგმობელნი.

საწინააღმდეგო იდეოლოგიის შემცველი ვარიანტების შემოქმედნი ხომ საზოგადოების ის ფენები არიან, რომლებიც მტრულად არიან განწყობილნი გმირისა და მისი მოღვაწეობის მიმართ; ამას გარდა, „იგი გაპირობებულია კლასობრივი საზოგადოების პირობებში თვით კლასებს შიგნით არსებული წინააღმდეგობებით გამოწვეული წინააღმდეგობრივი მსოფლმხედველობით“ (ჩლაიძე, 1978:59). გმირის სახელის დისკრიმინაცია ამ კონკრეტულ შემთხვევაში არამარტო საზოგადოებრივ-კლასობრივი იდეოლოგიის, არამედ კონიუნქტურულ საზოგადოებაში შექმნილი ეპოსის თემატიკასთან ინდიფერენტული დამოკიდებულების მიზეზიც შიძლება იყოს.

ეპოსი, რომელიც თავის თავში აერთიანებს სიტყვიერების ყველა სახეობას, თავისი იდეალებითა და მისწრაფებებით, მისგან განდიდებული გმირებით, საბოლოოდ მაინც დროთა სვლას ემორჩილება; დრო ის უღმობელი ფაქტორია, რაც კოლექტიურ მეხსიერებაში საუკუნეთა განმავლობაში ღრმად ჩაბეჭდილ-ჩაჭედილ სახეთა რყევასა და მეტამორფოზას იწვევს, აუფერულ-აუბრალოებს ოდესღაც სრულყოფილსა და მონუმენტალურ სახეებს, იმორჩილებს და საკუთარ პირობებს სთავაზობს. ამიტომაც არის, რომ „ახალ დროებაში“ ეპოსის გმირის პოპულარობა თანდათან ქარწყლდება და მისი საგმირო საქმეების თემატიკის აქტუალობა გარდასულ დღეთა გამოძახილად რჩება.

ეპოქის გმირი მისივე ეპოქის იდეალია, მისი სოციალური სივრცის ნაწილი. გმირი ქოროლლიც ამგვარი პერსონაჟია. მისი ძალა, როგორც ფიზიკური, ისე ზნეობრივი, მისსავე სპოციუმში დამყარებული „თამაშის წესების“ ტოლფასია, მაგრამ, როგორც კი თამაშის წესები იცვლება, გმირის სულიერება ირღვევა, რაც ფიზიკური კნინობის პირდაპირპროპორციულიც არის. ეს პროცესი კარგად გამოჩნდა ქოროლლის ეპოსშიც.

ქოროლლი ის ეპიკური გმირია, რომელიც, შუასაუკუნოებრივი რაინდების მსგავსად, თავისი ფიზიკური (სულიერებასთან შერწყმული) სრულყოფილების მოიმედება; მან იცის მკლავდამკლავ ბრძოლა, მისი რჩეულები საკუთარი ფალავნობის მოიმედენი არიან და ამგვარად „მოაზროვნე სოციუმში“ დამარცხება არ უწერიათ, მაგრამ... მოდის ახალი ეპოქა, რომელიც, ბუნებრივია, ეპიკურ ნარატივშიც ძალუმად იჭრება და ბევრ რამეს სცვლის. ქოროლლის ეპოსის ყველა ეროვნულ ვერსიაში ეს ულმობლობა ცივილიზაციის შეჭრაა, ტექნიკური პროგრესია ახალი იარაღის - თოფის გამოგონებაა, რომელიც მკლავის ძალის უარყოფაა და რომლითაც ყველაზე სუსტსაც შეუძლია ძლიერებას ბოლო მოუღოს.

ქოროლლის შეხვედრა იარაღის ახალ სახეობასთან მთავარი ეპიკური გმირის ტრაგედიის მიზეზია, რასაც, ფაქტობრივად, მოჰყვა გმირის „გაქრობა“:

„ქოროლლის ჰექია“, რომელიც გასულ საუკუნეში 1966 წელს თამაზ მამულაძემ ჩაიწერა სოფელ კალოთაში 98 წლის ისკენდერ მაჰმუდის ძე მამულაძისაგან, პრემბულაშივე საგანგებოდ აღნიშნავს: ...ალიშანლის დროს თოფი არ იყო და ჯაფხანა. მან ყილიჯი გეირუნია ხელში...“ - ეს ქოროლლის გაყაჩაღების დასაწყისი ხანაა; მან ხმალი აიღო ხელში და არც გაუგდია, ვიდრე მის „იგითობას“ რეალური, თანაბარი მეტოქე ჰყავდა.

„ქოროლლის ამბავი“, რომელიც 2001 წელს მკვლევარმა თინა შიოშვილმა ჩაიწერა 81 წლის სკვანელი მთქმელის ზექერია ზურალის ძე შაინიძისაგან, მოგვითხრობს ქოროლლისათვის, როგორც ტრადიციული ეპიკური გმირისათვის, ყველაზე საბედისწერო ეპიზოდს:

„ერთ დღეს ქოროლლი მთაში წავიდა, ნახა, რომ მწყემსია, ცხვარ აძუებს. რაცხა დაკიდული აქ, არ იციან, რუმ თოფი აქ, ახლად გამოსულია, მეგემ, ე თოფი. თავის სახელიც არ იცის. ამ მწყემს უთხრა:

- რა არისო?
- რა არიო და აქ დავდგები და შენ რუმ აი იქ იქნები, შორ იქნებიო, გესრი და მოგკლავო!
- რას ლაპარაკობ, რაფერ და მომკლაო?! ამან რაფერდა მომკლასო?!
- ერთი ცხვარი მომეო!

ფარა დადო, ერთი ოქრო. მიცა ე ცხვარი. დააბა იქვე, ამას უთხრა:

- ესროლე და მოკალ, ვნახოთ თუ ამფერი რაცხა არიო!

ესროლა, მოკვდა ცხვარი. ცხვარი მოკვდა და ქოროლლიმ ევდა და მის ცხენ ჩეხუტა და თქვა:

- ჩემი იგითობა ამაი იქით არ იქნებაო! რა დროი თოფი გამოუდა, ჩემი იგითობა წახდა. მაშინ ყილიჯით იყო, ახლა ბავშვმა დაჯდე, გესრის, მოგკლავს, შენი იგითობა ჰად არიო!... “

ეს რეალობიდან გამომდინარე განაჩენია, გააზრებული და, ამავე დროს, უაღრესად ტრაგიკული; სწორედ ამიტომაც დაანება თავი და ევდა სერზე და ღმერთ გამჩენელ ეხვეწა, ჩემი ემე არ შეიძლებოდაო და ისე ადგილ ჩეიფლა, არავინ არ იცოდაო. გაქრა, ცაში წევდა თუ მიწაში, არავინ იცის...“ ეს ეპიკური ნარატივის მითოსური დასასრულია ესეც სრულიად ბუნებრივი და აეპოქას მორგებული...

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერენიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში (საქმე N159:190-203) დაცული ქოროლლის ეპოსის ვარიანტით, რომელიც 1971 წელს ჩაიწერა ზ.ნემსაძემ შუახევის რაიონის სოფელ მახალაკიძეებში შუქრი ეუბის ძე ცეცხლამისაგან, მწყემსმა (ჩობანმა), რომელსაც მხარზე ახალგამოგონებული თოფი ჰქონდა გადებული, ქოროლლის შეკითხვაზე :

- „რა არის ესაო?“

ასე აუხსნა ამ იარაღის არსი:

- „ აქ „დუს“ იქს, იქ „ვუს“ იქსო, რამდენიმე მეტროში კაცს მოკლავსო“.

ქოროლლი დაინტერესდა:

- აბა, გასინჯე ერთი, რაფერ მოკლავსო!

მიცა სამი ოქრო ერთ ცხვარში და უთხრა:

- ესროლე იმას აქედან და მოკალიო!

ესროლა, მეგემ, ჩობანმა და ცხვარი წამოიდა გორვით.“

ამის მხილველმა ქოროლლიმ სავსებით სწორი დასკვნა გამოიტანა:

„მაშინ თქვა ქოროლლიმ:

- გახრეტილი კინა რომ გამოვდა, ჩემი ძალა და მერდობა დეიკარქაო!

წევდა და თავის ბეგებს გამუყცხადა:

- ყველამ თავის ადგილზე დეიპანტენით და მომშორდითო!

დეიშალენ ბეგები...“

უხილავი ძალის პირისპირ მდგარი ეპიკური გმირის - მძლეთამძლე ქოროლლის უსუსურობაა წარმოჩენილი, აგრეთვე, ქოროლლის ეპოსის შუახვეურ ვარიანტში, რომელიც 1970 წელს სოფელ ბუთურაულში ჩაუწერია თ. აბულაძეს 70 წლის თემიზალ მამულაძისგან:

„ქოროლლის ჩვევად ქონდა თავის სამფლობელოს საზღვრების შემოვლა დათვალიერება. ერთ დღეს კიდევ წევდა სამზღვარზე დასათვალიერებლად. გახედა რომ ერთ ჩობან თოფი აქ გადაკიდული; კითხა ქოროლლიმ:

- რა არი მაგიო?
- აქ გავარდება, იქ მოკტება, თოფიაო.
- ტყუვილი იქნებაო.
- არაო!
- აბა, მოკალ ცხვარიო!

ეილო ჩობანმა და მოკლა ცხვარი.

- აბა დათვი მოკალიო!

მოკლა. მაშინ თქვა ქოროლლიმ:

- გახრეტილი კინა რომ გამოვდა, ჩემი საქმე წევდაო! - და გეიქცა. დღესაც გაქცევლია...“ (ბსუ ნბიფა , საქმე N146:125)

ესეც ტიპური დასასრულია ეპოსისა, მითოსურ-ზღაპრული დრო-ჟამის დინარებით ნასაზრდოები... ეს ის ეპიკური დასასრულია, როცა თანადროულობას ვერშეგუებული ტრადიციული გმირის ადგილი აღარ რჩება სოციუმში. მიუხედავად ცალკეული პერიპეტიებისა, ეს დასასრულიც გმირის გაუჩინარება და, ასევე, ეპიკური გმირის საყვარელი ცხენის-ყირათის უგზო-უკვლოდ გაქრობა მაუწყებელია იმისა, რომ ქოროლლის, ვითარცა მთავარი პერსონაჟის ეპიკური სახის ჩამოქანდაკებაში ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში, ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებთან ერთად, ჩვენმა ნიჭიერმა კოლექტიურმა ავტორმა უხვად გამოიყენა მითოსური პარადიგმებიც, რაზედაც ცალკე გვექნება საუბარი.

გმირი ქოროლლი უჩინარდება, როცა პროგრესი იჭრება მის სამყაროში; „ბაშიბოზულ თოფთან“ მისი ვაჟკაცური ძალა და „მერდობა დეიკარქა“, „თოფი აქ „დუს“ იქს, იქ „ვუს“ იქსო, რამდონიმე მეტროში ვაც მოკლავსო“ (ბუნბიფა, საქმე N159:167-171); „ჩემი ვაჟკაცობა აღარ ჭრისო - თქვა ქოროლლიმ“, რომლის მოკვლა ახლა უბრალო ჩობანსაც კი შეეძლო. ამგვარი დასკვნა ტრადიციებზე აღზრდილ-გამობრძმედილი ეპიკური გმირისა ნათელი დასტურია, რომ ხალხურმა სიბრძნემ იცის დროის ძალა და ღირებულება, რომ ხალხის ეპიკური ცნობიერება გულგრილი არ რჩება ეპოქალური სასიკეთო თუ საბედისწერო ძვრების მიმართ.

2) დემურჩოლლი:

ქოროლლის თანამენრძოლები - ყველანი „ილითი ბეგები“ არიან, რომელნიც ქოროლლიმ გამოარჩია და ბეგობაც მიანიჭა, როგორც თავისი სივრცის ბატონ-პატრონმა და მოამაგემ. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებშიც, ისევე, როგორც ქართული ვერსიის სხვა ვარიანტებში, ქოროლლის რაზმში ეთნიკური სიჭრელე არ ჩანს, რაც დამახასიათებელია სხვა ვერსიებისათვის. როგორც მკვლევარი ლ. ჩლაიძე აღნიშნავს, „ქართული ვერსია ჭაბუკთა სადაურობას არ ასახელებს“ (ჩლაიძე, 1978:57), თუმცა, ერთი აჭარული ვარიანტის მიხედვით, ქოროლლის ერთ-ერთი ბეგი, „დელი დემირჩოლლუ, ქურთი ყოფილა“ (მთქმელი ა.შავაძე, ჩაიწერა თ.შიოშვილმა 2008 წელს).

„წავიდა ქოროლლიმ, ერთი ხეობა ნახა, სადაც ხალხ უწევს გავლა. იქ ჩადრი გააკეთა, ჩაჯდა იქ და იქ პარტია გააკეთა ყაჩაღებისა; ვაჟკაცი ბიჭი ვინც ნახა, მეიყვანა

აქა. მათ შორის გამორჩეული იყვნენ: დელი დემირჩოღლუ, ისაბალი და აივაზი“. (მთქმელი ა.შავაძე, ჩამწერი თ.შიოშვილი, 2008 წელი).

ქოროღლის „ვაჟკაცი ბიჭებიდან“ აჭარული ვარიანტები იცნობენ, ასევე, დელი ხასანს, ყოჯაბეგს, ქოსაქალას, ბუიუღლი ისკენდერს, საარი მაჰმუდსა და ქოსა ემიას. ამათგან დემურჩოღლისა და აივაზის სახელებს ვხვდებით როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში ჩაწერილ ვარიანტებში, ისე დასავლეთ საქართველოში ფიქსირებულ ნარატივებში.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებით, ქოროღლის „იღით ბეგთაგან“ გამორჩეულია დემურჩოღლი, (სიტყვასიტყვით მჭედლის შვილი), „რადგან ის დემურჩის შვილი იყო, დემურჩოღლი დაარქვეს“ (ბსუნბიფა, საქმე N98:13-19).

გმირი ქოროღლის დემურჩოღლისთან შეყრა დაწვრილებითაა აღწერილი ეპოსის ერთ-ერთ აჭარულ ვარიანტში სათაურით „ქოროღლის ჰეკია“:

ქორიღლის ცხენს ბევრი სიარულით „ნალი მოშპა, დასაჭედელი გახტა. მოვდა ერთ ქალაქში, ცხენიდა დააჭედოს.

დემურჩის ერთი ახალგაზრდა ბიჭი ეხმარება. ქოროღლის ნალი არ მოწონდა, აწია და მოკაკვა. უსტამ ახალი მეიტანა და დაჭედა. დემურჩი გახელდა, ნალი რატომ გიმიფუქაო. ჩაქუჩს ერთხელ მუხზე დაარტყამს, მეორეთ ბიჭს დაარტყამს. ბაღვი არაფერს ამბობს. ქოროღლიმ ოქრო ფარა ამეილო და უთხრა:

- დაშალე და აწიე შენიო!

დემურჩიმ ბიჭს უთხრა:

- ხურდა მიეციო!

ბიჭმა ოქროს ფარას მუუჭირა და ნაწერი გახოცა.

- რათ მინდა შენი ყალბი ფარაო! - უთხრა ქოროღლის.

ასე ორჯერ მოხტა. მესამეთ ჩეიდვა ოქრო ფარა ჯიბეში. ქოროღლის ბიჭი მოეწონა და მჭედელს უთხრა:

- მომეციო, თუ ბიჭს არ მომცემ ძალათ აგართმევო!

ის ბიჭი შამეიდვა ცხენის თერქზე და მის ქვეყანაში მიიყვანა. ჯარი მოყარა და ცხენების მომლელად დააყენა“ (ბსუნბიფა, საქმე N98:13-19).

დემურჩოლის გვაცნობს, აგრეთვე, ზურაბ თანდილაყას მიერ 1958 წელს ხულოს რაიონის სოფელ კალოთაში დავით ხუსეინის ძე მამულაძისაგან ჩაწერილი ვარიანტი, რომლის სათაურიც არის „მჭედლის მოჯამაგირე“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:6-12). ეპოსის ამ ვარიანტის თანახმად, დემურჩოლი მჭედლის მოჯამაგირეა:

„ქოროლი მიდიოდა გზაზე და გეიარა ცხენის დასაჭედავად მჭედელთან. მჭედელს მოატანინა ცხენის ნალი და ლურსმანი 4-5 ჭედა, როცა გასინჯა, არცერთი არ ვარგოდა, დაღრიკა, დაკაკვა და გადაყარა. მჭედელმა უთხრა:

- მაშინ, შენთვის გავაკეთოთ ახალიო,

და კიდევ გააკეთა და დეიწყო ცხენის ჭედა. ცხენის ფეხს აკავებებდა თავის მოჯამაგირე ბავშს, როცა ჩაქუჩს ლურსმანს არტყმევდა, ორჯერ ლურსმანს არტყმევდა და ერთჯერ - ბავშს. ამ მდგომარეობაში დაჭედა ცხენი. ქოროლი ამეილო და ცხენის დაჭედვაში მისცა ერთი ოქრო. ეს ოქრო უცბად გამოართვა ხელიდან ბავშმა და ხელის მოჭირებით ზეთ მარკა წაშალა და უთხრა ქოროლის:

- ბატონო, როგორ გეკადრებათ, ყალბ ფულს გვამლევთო!

ქოროლი ამეილო მეორე ოქრო; ასევე განმეორდა და კიდევ უთხრა ბავშმა:

- ესეც ყალბია!

ეს მდგომარეობა რო დეინახა ქოროლიმ თქვა:

- ვილაც გმირი ბაღანაო! - ერთი ჭაჭვი ოქრო მიცა,

- შენ შეარჩიე კარქვანიო! - და წევდა ქოროლი თავის გზაზე.

ბავშმა შემოუბრუნდა და თავის უფროს უთხრა:

- რა იყო მიზეზი, რო ჩაქუჩს ორ ლურსმანზე არტყევდი და ერთს მე მარტყევდიო?

უფროსმა უთრა:

- მაი ქოროლი იყო და ასე რომ არ მექნა არ გუუხარდებოდაო!

ბავშმა შემობრუნდა და უთხრა:

- შენთან მუშაობას ჯობია, ისეთ კაცთან წევდუო!

ამ ბავშმა კიდევ წევდა, გამოესხრიკა ქოროლის და გადუჭრა გზა.“

ყმაწვილი დემურჩოლის ქოროლისთან გაქცევა მომავალი „ფეკლივანის“ ბუნებრივი არჩევანი იყო, თუმცა ქოროლი ცოტა შეაფიქრინა: „ქოროლიმ რომ ეს

ბავში დეინახა, იფიქრა ბავშმა უნდა გამლახოსო და ქეც შეშინდა ცოტა. მივდა, სალამი მისცა ბავშს და შეეკითხა:

- რა გნებავსო?

ბავშმა უთხრა:

- თუ წამიყვან, შენთან მუშაობა მინდაო.“

ქოროლლის მოეწონა გულადი მჭედლის შეგირდი და, როგორც ეპოსი გვაუწყებს, „ასევე ფიქრობდა ქოროლლიც, უნდოდა ბაღის წაყვანა და ქეც გუუხარდა. ბავში წეიყვანა ქალაქ ჩამლიბელში“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:6-7).

დემურჩოლლის ქოროლლი იმთავითვე გმირად, გამორჩეულად მიიჩნევს. ბავშვი ჩამლიბელში რომ მიიყვანა, ბიძამისს - ქოსა ემოს უთხრა:

- „ეს გმირი ბავშვია და მივცეთ სამუშაო, ჩვენთან ავზარდოთო!“

თუ ზემოთ განხილული ვარიანტით (ბსუ ნბიფა, N98:13-19), დემურჩოლლის ქოროლლი დანიშნავს მეჯინიბედ, კალოთური ვარიანტის თანახმად, ქოსა ემომ, რომელსაც „არ მოეწონა ეს ბაღანა, ქოროლლის უთხრა:

- მაგას არაფერი არ შუუძლია, რა უნდა ავზარდოთ, დავაყენოთ მაგი ცხენების მომვლელათო.“

ასეც მოიქცნენ. საკუთარ შესაძლებლობებში დარწმუნებულმა დემურჩოლლიმ ითაკილა და „ქოსა ემოს ცხენს მიცა ნაკლები ყურადღება.“

ერთ დღეს ქოსა ემომ დემურჩოლლის შემოწმება განიზრახა და ქოროლლის უთხრა:

- „ჰაიდე, ვნახოთ რაფერ უყვარს ბავში ცხენებსო!

რომ ნახეს ცხენები, ქოსა ემოს არ მოეწონა თავისი ცხენი და ბავშს გუუჯავრდა:

- ვერ მოგივლია კარქაო!

ამ დროს ბავშმა ცოტა მიკრა ხელი ქოსაემოს და ფერდი, ყაბურღა ჩუუტეხა. ამი გულიზა გაჯავრდა ქოსა ემი, მოხსნა და დააყენა ფეხსაცმელის გასაწმენდად კარებში. რამდენიმე ხან ბავშმა აქ იმუშავა.“ ერთხანს ამ დამამცირებელ მოვალეობას ასრულებდა ჯან-ლონით აღსავსე დემურჩოლლი, მაგრამ, როგორც ეპიკური გმირისთვის არის დამახასიათებელი, მისი დროც მოვიდა:

ქოროლლის წერილი მისწერა თბილისიდან „დიდნო გოგომ“: „თუ წამიყვან ცოლათ, კარქი, თუ არა და შენ ყოფილხარ ქალიო!“ ქოროლლიმ დაიბარა თავისი ბეგები და უბრძანა:

- დალიეთ ჯადოსნური შერბეთი და ჩამეიყვანეთ დიდნო გოგო თიფლისიდანო!“

„ჯადოსნური შერბეთი,“ ანუ ყავა, არჩევანისათვის არის მოხმობილი, ეს იგივე წილის ყრავა, თუ ვინ უნდა წავიდეს დავალების შესასრულებლად. როგორც ეპოსის ეს ვარიანტი გვამცნობს, ქოროლლის ბეგთაგან ვერავინ გაბედა თიფლისში წასვლა და „ბავშმა კი გაბედა და დალია ეს შერბეთი.“ ქოსა ემოს მაინც არ სჯერა მისი, წინააღმდეგია და უყვირა, მაგრამ გულადმა ბავშვმა მეორეჯერ დასხმული სასმელიც დალია, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ის უნდა წასულიყო „დიდნო გოგოს“ მოსაპოვებლად.

ქოროლლის სჯეროდა დემურჩოლისა და, გულმოსულმა, გაკიცხა ქოსა ემო უნდობლობისათვის. „ქოროლლიმ ამ ბავშვს ჩააცვა და გააგზავნა“.

თბილისში ჩასულმა დემურჩოლიმ წინდახედულობა გამოიჩინა, კარგად შეისწავლა ქალაქის გასასვლელ-გამოსასვლელი გზები და დავალებას პირნათლად გაართვა თავი.

საყურადღებოა ისიც, რომ დემურჩოლი აშუღობის ნიჭითაც არის დაჯილდოებული. სწორედ ამ ხელობის წყალობით (სიმღერით) გააგებინა ქოროლლის საცოლეს თავისი ჩასვლის მიზეზი და „ქვე წეიყვანა ეს გოგო“, თუმცა, ეპიკური ტრადიციისამებრ, მეფემ დაადევნა დიდძალი ჯარი, შეიპყრეს დემურჩოლი და ჩამოხრჩობას უპირებდნენ; ქოროლლის, სიზმრის მეშვეობით, ეუწყა დემურჩოლის გასაჭირის შესახებ და საშველად გაემართა. გზაში ერთი ქურთი შეხვდა და ჰკითხა:

- „სად მიდიხარო?“

ქურთმა უპასუხა:

- დემურჩოლი დუუჭირვენ და მისი ტყავის გასახდელად მივალო“.

ეს ეპიზოდი ძალზე წააგავს „ამირანიანის“ იმ ეპიზოდს, როცა ბადრი, უსუპი და ამირანი გზად გადაეყრებიან ბაყბაყდევს, რომელსაც „გაეგო, რომ ცამცუმი მომკვდარაო და მიდიოდა საჭმელად. ამირანმა შეუტია დევს:

- სად მიდიხარ, შე აყროლებულო, საითკე მიეჩქარებო?
- უსუპის ძმისწული ცამცუმი მომკვდარა და იმის მძორის საჭმელად მივალო, - უპასუხა დევმა.

ამირან, დევი ბაყბაყი
ჩასაუბრობენ მტრულადა;
ხმალზე ხელი აქვს ამირანს,
ცხარე ომი აქვს გულადა.

- შენ ქრისტიან კაცს არავინ შეგაჭმევსო! - უთხრა ამირანმა, დასცა, მოტეხა მხარი და დააზიანა:

დევი და ამირან იბრძოდნენ,
მიწა და მყარი ხვიოდა;
იმათ ნაომარ ადგილზედ
სულ ქვა და ლოდი ცვოიდა...”

მართალია, გულკეთილ ამირანს სურდა, ბაყბაყდევი დაენდო და ცოცხალი გაეშვა, მაგრამ ძმებმა უთხრეს:

- „თუ არ მოჰკლავ, ცუდ საქმეს გიზამს, დევი არ დაიზავებო...” (ქრესტ.,1970:97-99)

ქოროლლის სულ სხვა დამოკიდებულება აქვს ანტაგონისტი ქურთის მიმართ. ქურთის პასუხი რომ მოისმინა, „ იშმარი უყო თავის ბეგს - ბოლიბეგს, რომ მოსჭარი კისერიო, იმანაც ხელათ მოსჭრა კისერი.“

ქოროლლიმ ძლევამოსილად დაამარცხა ფადიშაჰი და გაანთავისუფლა თავისი რჩეული დემურჩოლი, რომელსაც ბეგობა მიანიჭეს.

აღსანიშნავია დემურჩოლის კიდევ ერთი დადებითი თვისება: იგი მაღლიერებით აღსავსეა და ქოროლლის სთხოვა, შეეწყნარებინა ვეზირი, რომელმაც გადაარჩინა სიკვდილს და ფადიშაჰს სთხოვა, შეპყრობისთანავე ნუ დასჯიდნენ, რადგანაც

- „ახლა რომ ეს ასე ჩამოვახრჩოთ, მას პატრონი ეყოლება და ის პატრონი ჩვენ თლა გაგვანადგურებსო. მივცეთ სამი დღე ვადა, თუკი არავინ მოიკითხა, შემდეგ ჩამოვახრჩოთ“ (გვ.11).

დემურჩოლის მიერ ქოროლისათვის ცოლის მოპოვების საინტერესო ეპიზოდს გვიხატავს, აგრეთვე, ხულოს რაიონის სოფელ კალოთაში დაფიქსირებული ვარიანტი „ქოროლის ჰეკია“, რომელიც თამაზ მამულაძემ ჩაიწერა 1966 წელს ისკენდერ მახმუდის ძე მამულაძისაგან: ერზრუმელმა ჯავაჰირ ფაშას გოგომ - თელლი ხანუმმა აშიდს ქოროლისთან გამოატანა წერილი: „ქოროლი, თუ კაცი ხარ, მოი და ჯავაირფაშას გოგო წეიყვანე, თუ არა და დაჯექ და ჭახრაკი აბრუნეო!“ ქოროლიმ დაიბარა „ფეკლივანები“ და შერბეთიც დადეს, რათა წილი ყარონ. დემურჩოლიმ შესვა ორჯერ. მართალია, ქოროლის ეს არ მოეწონა,“ მაგრამ უთხრა:

- „შეი თავლახანაში, ამუარჩიე ცხენი და წაიო!“

დემურჩოლიმ ცხენი გამოარჩია, დაადგა უნაგირი და წავიდა იმ ქალაქში, სადაც ჯავაირფაშა ცხოვრობდა. მან წყალზე ერთი ნენე გაიციწო და მისი საშუალებით შეძლო ჯავაირფაშას ასულთან დაკავშირება. ამ ვარიანტის თანახმად, „დემურჩოლი მღერობს. გოგო ფენჯერაზე მივდა. სიმღერაში თქვა, რუმ მე ერზრუმის მზეთუნახავ თელლიხანუმზე ვარ მოსულიო.

თელლიხანუმმა დაპატიჟა დემურჩოლი, მოილაპარაკეს და გამოიქცნენ. ჯავაირფაშა, სხვა ვარიანტთა სასიმამროების მსგავსად („ამირანიანის“ყამარის მამა!), ჯარით გამოეკიდა. დიდი ბრძოლის შემდეგ დემურჩოლი დააკავეს. ამ შემთხვევაშიც ქოროლის ესიზმრა, რომ დემურჩოლი განსაცდელში იყო. ეს ვარიანტიც იცნობს ანტაგონისტ ქურთს, რომელიც აცხადებს:

- „ჯავაირფაშას ქოროლის კაცი დუუკავია და ის კაცი გუდათ უნდა გავხადოო!“

ქოროლიმ ქურთი სიცოცხლეს გამოასალმა, გოგო წაართვა ჯავაირფაშას და დემურჩოლიც გაანთავისუფლა (ბსუ ნზიფა, საქმე N98:13-19).

ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში დემურჩოლის წინა პლანზე წამოწევა, შეიძლება ითქვას, შორეული გამოძახილია ქართული სინამდვილისა, სადაც „მჭედლობა და სამჭედლო ქურა კულტმსახურების საგნად ქცეულა, სადაც მჭედლის ეპიკური პერსონიფიკაცია მომხდარა ეპოსში“ (ჩქოვანი, 1965:44).

„დემურჩოლი დიდი, მაგარი ფელივანია“; „დემურჩოლი ფუთუმიზდან ყუვათლუა“ (ჩლაიძე, 1978:57). გმირი ქოროლის ყველა გამარჯვების მონაწილე

დემურჩოლია და ზოგჯერ - ქოროლიზე ღონიერიც: „შეუძლია, ხელი მუუჭიროს და თითებიდან სისხლი ადინოს ქოროლის“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N135:5-8); „ფულს რომ გუუსვამს ხელს, თურმე, თურა გედეიშლება“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:154-162); ერთხელ რუმ გამეესხრიკა და გზა რუმ გუდუუჭრა, ქოროლის შიეშინდა, იფიქრა ამ ბაღანამდა გამლახოსო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N135:5-8); „მიხდა ქოროლი, ძლიერიო და გამეეცნო:

- მე ქოროლი ვარო და ჩემთან წამოიო. ასეთი კაცი აქ ცოდვა ხარო!

წიყვანა მასთან ქოროლიმ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:154-162).

ერთი აჭარული ვარიანტით, ჭაბუკი დემურჩოლი ქოროლის „ქალაქ ჩამლიბელში“, ქოსა ემას გამწესებით, რომელსაც ხელის ერთი მირტყმით „ფერდი-ყაბურღა ჩუუტება“, ხან ცხენების მომვლეღია და ხან ფეხსაცმეღების მწმენდავი (ბსუნბიფა, საქმე N5:140-142). ამ უბრალო მოვალეობით, ტრადიციული ეპიკური გმირების დარად, შეფარულია დემურჩოლის გამორჩეუღობა, მისი ღვთიუღობა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ გმირი ქოროლის მიერ ბავშვობის ასაკიდანვე დემურჩოლის გამორჩევა და საკუთარ სამეუფოში მიყვანა მარტოოდენ მისი საარაკო ღონის გამო არ მომხდარა; დემურჩოლი, რომელიც მჭედღის შვიღია და, ამავე დროს მჭედღობაში გამობრძმედიღიც ამდენად - მითოსურ აზროვნებაში საკრალური ხეღოვნების მცოდნე, ამითაც უნდა იმსახურებდეს ეპიკური გმირის ყურადღებას;

ქოროლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში, ისევე როგორც ზოგადქართულ ვარიანტებში, დემურჩოლის კავშირი მჭედღობასთან შემთხვევითი მოვღენა არ უნდა იყოს. საქართველო და უფრო კონკრეტულად სამხრეთ-დასავღეთი საქართველო, წინა ანტიკური ეპოქიდან (ძვეღი წელთაღრიცხვის მეორე ათასწღეული) მოყოღებული მსხვიღი რკინის სადნობი სახეღოსნოებით იყო ცნობიღი; ეს ტერიტორია სამხრეთ კოღხეთის ზღვისპირა ზოღია, სადაც, ძვეღთაგან სახღობდნენ ქართული მეტალურღის პიონერები - მოსინიკები და ხალიბები, რომელთა საქმიანობის ლოკალი ჭარნაღია (ხახუტაიშვიღი, 1947:56-58). როგორც ეთნოგრაფი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ნოღარ კახიძე მიუთითებღს, „...ჭარნაღის რკინის სადნობი სახეღოსნოები განეკუთვნება კოღხურ-

ხალიბური რკინის მეტალურგიის უძველეს და უძლიერეს საწარმოო კერას“. (კახიძე, 2000:20); ხოლო აკადემიკოს დავით ხახუტაიშვილის თანახმად კიდევ ერთი ჩოლოქ-ოჩხამურის საწარმოო მეტალურგიული კერა, დღევანდელი ქობულეთის რაიონის გარდა, ნაწილობრივ ვრცელდებოდა დღევანდელი ოზურგეთის რაიონის ტერიტორიაზეც (ხახუტაიშვილი, 1987:76-77, 85-97). ისიც გასათვალისწინებელია, რომ, ეთნოგრაფიული მონაცემების თანახმად, სამჭედლო-სახელოსნო ცენტრები XIX საუკუნის მეორე ნახევარში არსებობდა ხულოში, დიდაჭარაში, ჭვანის, მართის, უჩამბის, სხალთის, მაჭახლის ხეობებში (კახიძე, 2000:27). ამდენად, მჭედლის ეპიზოდის სიჭარბე ქოროდლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში ბუნებრივი მოვლენაა და დემურჩოლდის გამორჩეულობაც, როგორც ამ არქაული საკრალური ხელობის მატარებლის შვილისა, და თავადაც, ალბათ, მჭედლობის საიდუმლოთა მცოდნისა, სრულიად ბუნებრივად აღიქმება. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ამირანიანი“ იცნობს ამ მოტივს; განსაკუთრებულად გამოკვეთილი კი ამ თვალსაზრისით ამირანის ეპოსის ერთ-ერთი გურული ვარიანტი - „კალმახელაა“, რომლის თანახმადაც, ამირანმა „...ჭოროხის პირიდან სვანეთის მთებამდის სამ დღეში შეუსვენებლად გაიარა გზა . მას თან იესო ქრისტე და 365 მჭედელი მიჰყვებოდა ცხენებით...“ (რეხვიაშვილი, 1964:239). ამ თქმულების თანახმადაც, ჭოროხის ხეობა მეტალურგიის კერაა; ამირანმაც სწორედ იქ გამოჰქედა ჯაჭვი, რომლითაც შემდეგ ქრისტე ღმერთმა მიაჯაჭვა იგი სხვანეთის მთებში.

„ამირანიანში“ გადმოცემული მჭედლობასთან დაკავშირებული, ეპიზოდები ნათელი დასტურია იმისა, რომ ხელოსნობის, ამ შემთხვევაში მჭედლობის, ანუ რკინის მეტალურგიის, ეპოქის კვალობაზე, როგორც სავსებით სამართლიანად შენიშნავს მკვლევარი ნოდარ კახიძე, გაჩნდა ამ ხელოვნებასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები“ და თქმულება-გადმოცემები, კულტის საგნად იქცა პირველი ხელოსანი... განსაკუთრებით კი პირველი მჭედელი, მის მიერ შექმნილი პირველი სახელოსნო-სამჭედლო იარაღები, თვით სამჭედლო, რკინა და რკინის იარაღები. (კახიძე, 2000:264).

აჭარის ეთნოგრაფიულ-ფოლკორული მასალის მიხედვით, პირველი მჭედლობის მესაიდუმლე არის „დაუთ ფეილამბერი“, ანუ დაუთ წინასწარმეტყველი,

რომელიც გრდემლად თავისსავე შიშველ მუხლს, ხოლო ჩაქუჩად და მარწუხად შიშველ ხელებს იყენებდა (შეადარეთ: ქოროღლის ეპოსის ერთ აჭარულ ვარიანტშიც გაბრაზებული მჭედელი „ჩაქუჩს ერთხელ მუხლზე დაარტყამს, მეორედ ბიჭს დაარტყამს“ (ბსუ ნბიფა საქმე N98:13-19). დაახლოებით იგივე ფუნქციები მიეწერება მეგრული თქმულების სოლომოს, იგივე სოლომონს (რეხვიაშვილი, 1964:152), რაჭვული თქმულების სირამჭედელს (რეხვიაშვილი, 1956:167-168) ა.შ

აღსანიშნავია, რომ, როგორც გურული, ისე აჭარული, მეგრული და რაჭული თქმულებების თანახმად, სამჭედლო იარაღების (გრდემლი, მარწუხი, კვერი, ჩაქუჩი) შემქმნელი ერთის მხრივ უშუალოდ მჭედელია, მეორეს მხრივ კი მჭედელი ამ იარაღებს მრჩევლის მითითებითა და რჩევით ამზადებს (რეხვიაშვილი, 1956:168). ქოროღლის ეპოსში არ ჩანს, რომ დემურჩოღლუს, რომელიც ნამდვილად მჭედლის დამხმარეა, მითითებით მოქმედებს მჭედელი. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ ამ რეგიონში გავრცელებულ მჭედლობასთან დაკავშირებულ თქმულება-გადმოცემათა და, ამავე დროს, დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერებაში დაფიქსირებული ანალოგიური თემის შემცველ ნარატივებს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ დემურჩოღლის სახის ჩამოქმნა-ჩამოყალიბებაში ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები დიდად არის დავალებული ადგილობრივი თქმულება-გადმოცემებით მჭედლობაზე, რაც ფოლკლორული შემოქმედების ევოლუციის გზაზე სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა.

პირველივე გმირობის გამოჩენის შემდეგ ქოროღლი დემურჩოღლის ბეგობას ანიჭებს, მაგრამ მანამდე „ქოროღლიმ სიზმარი ნახა, რომ დემურჩოღლი სისხლში ცურავს“; გმირი ქოროღლი აქ იჩენს მამაშვილურ მზრუნველობას და განსაცდელში მყოფ დემურჩოღლის მხსნელად და გრძნეულ მკურნალად ევლინება (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:140-142).

3) ქოსა ემია

ქოროღლის „კოლონიას“ ხელმძღვანელი ბეგი განაგებს: „ქოროღლის ბიძა ყავს ერთი - ქოსაი“ (ბსუნბიფა, საქმე N146:18-22); იგი „მეცნიერი ემიაია“ (ბსუნბიფა, საქმე N159:193), ქოსა ემია კრებს ბეგებს სათათბიროდ, „უშვებს სამუშაოზე“ და „ყავს

გაადუღებს“, რათა გამოარჩიოს ძნელი დავალების შემსრულებელი (ბსუნბიფა, საქმე N135:5-8).

აღსანიშნავია ის თვალშისაცემი ვითარება, რომლითაც ქოსა ემიას (ემოს) პერსონაჟი ქურუმს მოგვაგონებს თავისი წინასწარმეტყველური და გრძნეული სიზმრებით; სწორედ სიზმარში ხედავს იგი ქოროღლის, რომელიც განსაცდელშია და გზავნის მის გამოსახსნელად „ფეჰლივანებს“, მაგრამ აქაც საკრალური რიტუალის შესრულებით ამოიცნობს ქოსა ემო მეთაურის მხსნელ გმირს: „ყავეს გაადუღებს და დადგამს, ვინც დაღვეს, ისდა წევდეს ქოროღლის დასახსნელად“ (ბსუნბიფა, საქმე N135:5-8). ერთი ვარიანტით, ქოსა ემიამ „მაგიდაზე სტაქნით შერბეთი დადვა და საქმეზე უთხრა მის ფელივანებს“ (ბსუნბიფა, საქმე N98:13-19); ეპოსის ცენტრალური გმირი და „ფეჰლივანთა“ სამყაროს გამგებელი ქოროღლი ხშირად უზიარებს ქოსა ემიას თავის განზრახვას და ენდობა მას.

მსოფლიო ეპიკურ ისტორიაში ცნობილი ფაქტია, რომ გმირების გარემოცვაში ყოველთვის არის გრძნეული, ბრძენი ქურუმი თუ მეცნიერი, რომელიც ეპიკურ გმირს იცავს და ეხმარება საკრალური მისიის აღსრულებაში. სწორედ ამგვარი ფუნქციით არის აღჭურვილი ქოსა ემოს პერსონაჟი, რომელიც „ეპიკური მბრძანებლის“ მხცოვანი, ბრძენი ვეზირია და, ეპოსის აჭარული ვარიანტების ნაწილის თანახმად, გმირის ბიძაა. მისი მეომრული შესაძლებლობები არცერთ ვერსიაში არ ჩანს, მაგრამ კარგად უწყის ბეგების უნარ-ჩვევები, რომლებსაც ყოველთვის სწორად იყენებს. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ქოსა ემიას სიქაჩლეც, ანუ ქოსაობა; არქაულ მისტერიათა ქურუმებს უძველეს ბარელიეფებსა თუ გრავიურებზე უთმოდ გამოსახავდნენ; ამით ისინი, როგორც კასტა, გარეგნულადაც განსხვავდებოდნენ უბრალო მოკვდავთაგან.

4) აივაზი:

ცნობილია, რომ ქოროღლის ეპოსის ტაჯიკურ ვერსიაში „ჩაბმული მასტონის“ გამგებელი, ტრადიციის მიხედვით, ქოროღლია, მაგრამ ეპოსის ცენტრალური ფიგურა აივაზია. ეპოსის აზერბაიჯანული და თურქული ვერსიებით, ქოროღლის ერთ-ერთი უპირველესი თანამებრძოლი და მარჯვენა ხელი, მისი შვილობილი აივაზია; თურქმენულ ვერსიაში კი იგი - იავუზი, ქოროღლის ღვიძლი შვილია. ამ

ტრადიციის ხსოვნა გვაქვს ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიაშიც: „ქოროლლის ნაშვილები ყავდა, ეივაზა ერქვა“; „ქოროლლის მოადგილეს ერქვა აივაზი“ (ჩლაიძე, 1978:59).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, აივაზი „თავის ბატონიდან გამოიქცა და ქოროლლისთან მივიდა, ხმა რო გავარდა, ქოროლლი ასე მაგარი კაციაო“ (ბსუნზიფა, საქმე N142:21); აივაზი ქოროლლის „სულით - გულით უყვარდა“ (ბსუ ნბიფასაქმე N8:251-254); აივაზის დახმარებით „ქოროლლიმ ჯარი გუუწყვიტა ქელოლლანის თახუმს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:42-44); „ეს აივაზი ქოროლლის ყაჩაღი ფეჰლივანი იყო, ქოროლლისთან რომ მივდა აივაზი, ქოროლლიმ ლექსი უთხრა:

თურქული:

„ქორღლუნ აივაზუნ ბიჩაღი
იერა-იერა დუშარ, ბიჩაღი,
აივაზი იგითლარუნ ყოჩაღი.“

ქრთული:

ქოროლლის აივაზის დანა,
ალაგ-ალაგ დაეცემა დანა,
აივაზი ყოჩაღია იგითებში.“

(ბსუ ნბიფა, საქმე N82:28)

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთქმელმა - 70 წლის ქალბატონმა - ნუსიდე ოსმანის ასულმა საგინაძემ - ამ ლექსს ამგვარი კომენტარი დაურთო: „ბევრი არის ლექსი, ამა ზათინდელი ფიქრი არა მაქ“ (ჩაიწერა ნელი ცქიტიშვილმა 1964 წელს).

მკვლევარ ზურაბ თანდილავას მიერ ხულოს რაიონის სოფელ ფაჩხაში 1958 წელს ჩაწერილი ვარიანტით (მთქმელი დაუთ ბოლქვაძე) კარგად ჩანს, თუ რა ძლიერი სიყვარული ჰქონდა ქოროლლის აივაზის მიმართ:

ცოლის ძმისაგან მოტყუებული ქოროლლი მეფემ შეიპყრო და ხაროში ჩააგდო. მის გასანთავისუფლებლად ქოსა ემომ ისაბალი გაგზავნა. მეფის ასული სცდის ქოროლლის და ეკითხება :

- „რომელ ბეგ უყვარხარ, რომელი მოგძებნიდაო?“

ქოროლლი ორმოდან პასუხობს:

- „აქ თუ იქნება, აივაზი იქნებაო, - უთხრა ქოროლლიმ. ის ბეგი სულით და გულით უყვარდა“ (ბსუ ნბიფა საქმე N8:93).

5) ისაბალი

მართალია, აივაზი „ლამაზი ბიჭია, გოგოზე უფრო ლამაზი“ (ჩლაიძე, 1978:58), მაგრამ ქოროლლის სხვა თანამებრძოლი ისაბალი „აივაზზე ლამაზია“, „იმაზე ლამაზი ბეგი არც ყოლია ქოროლლის“ (ბსუ ნბიფა, საქმე:N8:92); ისაბალი ისეთი ლამაზია, რომ, როცა „იონა ხანუმმა გამოხედა და ძალიან მოეწონა ეს ბიჭი, დუუმახა თავის აფხანაკს:

- ეს ინსანია, მელექია, ვინაა ამფერი ლამაზი, შეამოწმეთო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:18-22).

ისაბალი, როგორც დემურჩოლლი და აივაზი, „ბაღნობიდან“ გამოზარდა ქოროლლიმ. ეპოსის ერთი აჭარული ვარიანტით, დემურჩოლლის გამოსახსნელად მიმავალი ქოროლლი გზად გადაჰყრია ისაბალს:

„როცა ამ ჯარზე მიახლოვდენ, შეხდა აქეთ მომავალი ბიჭი. გამარჯობა რომ უთხრეს, ამ ბიჭმა არ გაჩერდა. ქოროლლიმ უყვირა და გააჩერა. შეეკითხა:

- სად მიხვალ ასე სწრაფად, რომ გამარჯობაც არ მიიღეო?

მან უთხრა:

- დემურჩოლლი დუუჭირვან, უნდა ჩამოახჩონ და ქოროლლისთან მივალ ამბვის მისატანათო.

მაშინ ქოროლლიმ უთხრა:

- მე ვარ ქოროლლიო!

ჩამოვდა ცხენიდან და ჩეხუტა ამ ბაღანას. მას ქვიოდა ისაბალი. ქოროლლიმ მას დაარქვა სახელი გუზელ ისაბალი (ლამაზი ისაბალი), შამეიჯდუმლა ცხენზე, წეიყვანა თან“ (ბსუ ნბიფა საქმე N5:6-13).

სწორედ ამ პატარა ისაბალმა გამოიჩინა დიდი გამბედაობა ფადიშაჰის ტყვეობიდან ქოროლლის გამოსახსნელად წასვლაში. „ფადიშაჰი, თურმე, ძალიან მაგარი იყო და ვერცერთმა ბეგებმა ვერ გაბედეს წასვლა. ვერც დემურჩოლლიმ, ვერც

იგით აივაზმა, ვერც ბუიული ისკენდერმა და ვერც საარი მაჰმუდმა... ადგა ამ ბალანამ და წევდა“ (ბსუნზიფა, საქმეN146:18-22).

ისაბალიც, თავისი აღმზრდელი მეთაურით, მოხერხებულია და მიზნის მისაღწევად სხვადასხვა ხერხს მიმართავს, რამდენადაც, ჭკვიანი და დაკვირვებული ბიჭი გარკვეულია გამზრდელის „დუბარაჯობაში“: „ისავალი ბეგმა ცოტა იცოდა ქოროღლის დუბარა და დილას იალუმზე შევდა დევრიში ფორმით ქალაქში“ (ბსუნზიფა, საქმეN146:18-22). ქოროღლის ჰკითხეს:

- „რომელ ბეგს უფრო უყვარხარ, რომელი მოგაკითხავდაო?“

ქოროღლი უპასუხებს:

თურქული:

„ელუფ ღეშყინდან ელლერინი ბოილიემ,
ალთმიშ ბეგუმ ვარ, ალთმიშ დელი
ქუჩუქ ისა ვალი ოლლარინა იანუმა გერექ.“

ქართული:

ხელბორკილი მაქვს მაგრამ ჩემი ხელები ეს არის,
სამოცი ბეგი მყავს - სამოცი გიჟმაჟი,
პატარა ისავალი იმათგან ჩემთან მჭირდება (ჩემთან მოვა).

(ბსუნზიფა, საქმეN146:18-22).

ისაბალის წინდახედულებასა და მოხერხებულობაზე მოგვითხრობს ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი, რომელიც ზურაბ თანდილაყამ ჩაიწერა 1958 წელს ხულოს რაიონ სოფელ ფაჩხაში დაუთ შევეყის ძე ბოლქვაძისაგან: ცოლის ძმისაგან ნაღალატევი ქოროღლი მეფემ მისი თანმხლები ბეგებიანად „ზინდანში“ ჩაყარა და „40 დღის შემდეგ ესენინა ტარადაჯზე ჩამოკიდონ“. ჭკვიანი ისაბალი მონახავს ერთ „ჯაზი ნენეს“, სთხოვს, დამე გაათევინოს; მისი საშუალებით დაუკავშირდება მეფის ქალიშვილს, რომელიც უკვე გამიჯნურებულია ტყვე „ფეჰლივანზე“ და ქოროღლის გაათავისუფლებს.

საყურადღებოა ერთი ეპიზოდიც: მეფის ქალიშვილს უნდა, გამოსცადოს, ახლობელია თუ არა ქოროღლისათვის ისაბალი, მივა ხაროსთან და ჩასძახებს:

„- რომელ ბეგ უყვარხარ, რომელი მოგძებნიდაო?“

ქოროლლი უპასუხებს:

- „აქ თუ იქნება, აივაზი იქნებაო“.

მეფის ქალიშვილმა ჰკითხა:

- „აივაზი არ არის, სხვა რომელი იქნებაო?“
- „ის თუ არ არის მაშინ ისაბალი იქნებაო!“

„ხაროს თავზე დადებული ვეება ქვის სახურავი ისაბალმა „ისე ააპწიალა“, რომ გოგოსაც გუუკვირდა “ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8-92-93).

პატარა ისაბალიც, ქოროლლის სხვა რაინდების მსგავსად, ძალიან ღონიერია; თორმეტი ფალავნის მიერ ორმოს თავზე დადებულ ქვას ერთი ხელის აკვრით აგდებს: „ახლა რას უზამს: 50 ბათმანიანი ქვაა ყუიზე. მოკიდა ამ ბიჭმა ხელი და გადმუაგდო, ბოქლომიც მოწყვიტა. ჩუუმშვეს ყუიში 500 ყულაჯიანი ზენჯირი. ამეიყვანეს ქოროლლი“ (ბსუნბიფა, საქმეN146:18-22).

ისაბალის ვაჟკაცობასა და მოხერხებულობაზე მოგვითხრობს ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი, რომელიც შუახვევის რაიონის სოფელ მახალაკიძეებშია დაფიქსირებული 1971 წელს (მთქმელი შუქრი ეუბის ძე ცეცხლაძე, ჩამწერი ზ. ნემსაძე): ქორხასან ფაშამ ასულის ხელის მთხოვნელ ბეგს განუცხადა:

- „ქოროლლის თუ ცოცხალ მომიყვან, პრატ მოგცემო.“

ბეგი ქოროლლის სამფლობელოს შეერია ჯარით. ქოროლლი ღირსეულად დახვდა, ბეგი შეიპყრო და ჰკითხა:

- „რატომ წამოდი ჩემთან, არ იცოდი, რომ ვერვინ მე ვერ გამიმკლავდებო?“

ბეგმა უთხრა:

- „ქორხასანის გოგო მინდოდა, მის გოგოზე ვარ მეტი სევდალი და იმითინ წამოველ, თვარა მე შენგან რა მინდოდაო?“

ქოროლლიმ გადაწყვიტა წაყოლოდა, ვითომ დაჭერილი ჰყავდა; ჭკუა მის მეცნიერ ქოსა ემოს ჰკითხა:

- რა ვქნათო? მოდი, მე წავყვები, ვითომ დამიჭირეს და ქალს ითხოვსო. მეც სევდით ნათხვარი მყავს ქალიო!

ემიამ გააფრთხილა:

- ეგენი ღალატი ხალხია, დაგიჭირვენ და მე არ გეპატრონებიო!“

ქოროლიმ არ დაიჯერა, წაჰყვა ბეგს, მაგრამ მან უღალატა, გათოკა და ქორხასან ფაშას მიჰგვარა. ქოროლი 100 მეტრიან ხაროში ჩააგდეს და ზხემოდან დიდი ქვა დაადეს. ქოსა ემომ სიზმარი ნახა, რომ ქოროლის საქმე ცუდად იყო და გაუშვა ისაბალი ბეგი (იგიტი ბეგი იყო) ამის შესატყობად.“

მოღალატე ბეგის ქორწილის დღე იყო, ქორხასანის ასულს კი არ უნდოდა მასზე გათხოვება, აივანზე იდგა და ფიქრობდა, ეგებ „ქოროლის ხალხიდან ვინმე მოვიდესო“. ამ დროს გამოჩნდა ისაბალი.მის მხედრულ სიძლიერეს მთქმელი ასე გადმოსცემს: „ამ ქალმა გეიხედა გარეთ და ხედავს , რომ ვინცხა ისე დაჭენაობს, ცხენის ნალები ქვებში ეფლება“.

ქალი მიხვდა, რომ ამგვარი რაინდი ქოროლის ახლობელი იქნებოდა, თავლახანაში დაბმულ ქოროლის ცხენთან დააბმევინა ისაბალის ცხენიც. „თუ ყირათმა მიიღო, მაშინ ქოროლის ბეგიაო“, გაიფიქრა ფაშას გოგომ . მართლაც, ისაბალის ცხენს ყირათმა ქიჩინჩზე ლოკვა დუუწყო; მიხდენ, ეს კაცი ქოროლის ბეგიაო“.

ისაბალმა და ფაშას გოგომ ქოროლის ყარაული მოკლეს, ქვა გადააგორეს და ქოროლი თოკით ამოიყვანეს და მექორწილე ბეგს შეუთვალეს, „დავლი-ზურნას რას უკრავ, შენი ქალი წევდა ხელიდანო“.

ქოროლიმ ქორხასანის ასული ისაბალს მისცა ცოლად. მეორე დღეს, დილას, ქოროლი და ბეგის უთვალავი ჯარი („ვასკლავი დეითვლება და ჯარი არ დეითლება,“) ერთმანეთს შეეხნენ. ქოროლიმ ყველა ამოჰლიტა. მეორე დღეს ჯარი „კიდე მოიდა და ისაბალი და ქოროლი ორნივე წევდენ ომში. იომეს, იომეს და იმ ღამეს სახში აღარ მოიდენ“.

გრძნეულ ქოსა ემოს კვლავ დაესიზმრა მათი გასაჭირი, გამოაგზავნა თავისი ბეგები, ფაშას ტახტიც გაანადგურეს და ქალიც წაართვეს“ (ბსუ ნბიფა საქმე N159:190-200).

როგორც ვნახეთ, ამ ვარიანტის თანახმად, ბრძოლით მოპოვებული ფადიშაჰის გოგო ისაბალს მისცა ცოლად, რითაც გამოხატა მისდამი სიყვარული და პატივისცემა. ჩამლიბელის მზრძანებლის ამგვარი მოპყრობა იმის ნიშანი იყო, რომ ისაბალი

ღირსეული იგითი, ქოროლლის საქმის ერთგულია, ტრადიციით ჩამოყალიბებული ნორმების დამცველი და თავადაც ღირსეული ეპიკური გმირია.

6) ხასან ბეგი (ქურდოლი)

საინტერესო ეპიკური სახეა ქოროლლის ღვიძლი ვაჟი - ხასან ბეგი, ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში - ქურდოლი, რომელიც, როგორც თურქულენოვან, ისე ქართულ ხალხურ საზღაპრო ეპოსში აპრობირებული მრავალი ეპიკური გმირის მსგავსად, ტკივილის მიყენებით აიძულებს დედას, გაუმხილოს საიდუმლო უცნობი მამის ვინაობის შესახებ: „მოვა და დედამისს ეტყვის:

- ძუძუ მომაწოვე, რო მუცელი მტკივაო!

დედამისმა გამოიღო და ჩუუდო ამას ძუძუ პირში. რომ ჩუუდვა, მოდვა კიბილები ძუძუს თავზე და უთხრა:

- მითხარი, მამა ვინ არი ჩემი, თუ არა და მოგკნიტონდა ძუძუო!

- პატარა ხარ, თრამეტ წლამდე არ გეტყვიო!

იძულებული გახდა, უთხრა:

- შენი მამისთანა მამა ქვეყანაზე არ არის, შენ ხარ ქოროლლის ბიჭიო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:21-35).

ხასან ბეგმა, როგორც ეპიკური გმირის ღირსეულმა მემკვიდრემ, თავადაც გარკვეული „ინიციატია“ უნდა გაიაროს. იგი ჯერ არ იყო დაბადებული, როცა ქოროლიმ ფეხმძიმე დედამისს დამშვიდობებისას დაუბარა:

- ბიჭი თუ გაგიჩნდება, 18 წლის რუმ გახდება ეს სამაჯური გუუკეთეთ ხელზე, ეს ხმალი მიეცით, იმ ცხენზე შეაჯდუმლეთ და გამომიგზავნეთო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:121).

მართლაც, ქოროლლის ვაჟი მამის დანატოვარი ყილიჯითა და სამაჯურით მიდის ჩამლიბელის ბატონის საპოვნელად. ქოროლლის მემკვიდრე მამის ყველა რჩეულ ბეგზე ძლიერია „სამივე ბეგი გაბორკა და დააწყო“ და თვით მამასაც კი აჯობებს შეჭიდებაში: „მოკიდავს ამ ბიჭს ხელს, დეეჭიდებიან და შვილი შეერევა ქოროლლის. წააქცევს, გეიქნევს, მივა და დაჯდება ისევ თავის ადგილზე“ (ბსუნბიფა, საქმე N142: 127).

სხვა აჭარული ნარატივით, ქოროლლის შვილმა „ქოროლლის მოსამსახურეები მოკოჭა და დადვა ძირს. ამის შემხედვარე ქოროლლის გულმა ვეღარ გუუძლო და ამანაც მოვდა იქა.

- შენ რა კაცი ხარ? - დეიძახა ქოროლიმ, - ჩემი შიშით ჩიტი ვერ ფრინავს აქა და შენ ყათირდევებს ამოვებო!

ცხენებით დეეჭიდავენ ერთმანეთს; ხასან-ბეგმა უთხრა:

- ცხენისთვინ არც შენ მიგიცემია სული და არც - მე, ჩამოდი, ხელდახელ მეჭედო!

ხელდახელ რო დეეჭედენ, მეერია ქოროლლის ხასან-ბეგმა. ქოროლიმ ხასან-ბეგს ბეჭედი დუუნახა ხელზე და უთხრა:

- შენ ხარ ჩემი შვილიო!“ (სიხარულიძე, 2005:16)

მამის ძლევა შვილის მიერ, შეიძლება ითქვას, სამყაროსეული ევოლუციის ეპიკური ისტორიის ნაწილია, სადაც შვილი ყოველთვის პროგრესის პერსონიფიკაციაა და ის არის ძალა ახალი სიცოცხლისა, რომლის შემოჭრა ზოგიერთ ეპოსში უფრო დრამატულად ვითარდება, თუმცა პროგრესი მუდამ იმარჯვებს. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში მამა ქოროლი თავის მომავალს საკუთარ ვაჟში ხედავს და უფროთხილდება: „ქოროლი შევა შვილთან და ეტყვის:

- მე ასეთი შვილი მომსწრია, ჩემზე ძლიერი არი, ეს ჩემთვის სასახელოა!“ (ბსუნბიფა, საქმეN146:129)

„ქოროლი სიზმარში ნახავს: ხასან-ბეგი უკანასკნელ წუთებშია და კტება... ადგა, ჩეიცვა იარაღი და წევდა ხასან-ბეგთან, მოასწრა სულზე, მიხოცა ჯარი, მოკიდა ხელი ხასან-ბეგს და იარაღი მეიყვანა სახლში, გააკურნალა.. “ (სიხარულიძე, 2005:19).

ხასანი უფრო თანადროული გმირია, ვიდრე - მამამისი და მისი თანამოაზრენი. თავისი განუსაზღვრელი ფიზიკური ძალის მიუხედავად, გმირი ქოროლლის ვაჟიშვილი შემცოდე და მოწყალე გულისაა; არასოდეს თავად არ იწყებს ჩხუბს, ძირითადად თავს იცავს მხოლოდ. ეპოსის ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად (ბსუნბიფა, საქმე N142:111-138), ქოროლლის ყარაულები (დემურჩოლი, ქუმურჩოლი და აივაზი) თავად შეიქნენ ხასან ბეგისგან ძლეულნი, რადგანაც თავს წამოადგნენ და

ძილის საშუალება არ მისცეს, ბოლოს ქოროლლისაც შეება ძალაუნებურად ხასანი, რადგანაც ქოროლლიმ დაინახა, რომ ვიღაც უცნობმა მისი სამი ფალავანი გათოკა და ძირს დააგდო. მან არ იცოდა, რომ ხასანი მისი შვილი იყო და დაეჭიდებთან ერთმანეთს. „შვილი მეერევა ქოროლლის. წააქცევს, გეიქნევს, მივა და დაჯდება ისევ თავის ადგილზე. ქოროლლი გაბრაზდება, ადგება ზეზე და ერთს დეიკიჟინებს, დეიკვირებს. იმსისხოს იკივლებს, რომ ეს ბიჭი მეიშლება“.

ამჯერად ქოროლლი დაჯაბნის, ამოიღებს ხმალს და თავი რომ უნდა მოაჭრას, დაუნახავს მისსავე სამაჯურს, შეიცნობს თავის შვილს და დაიკვირებს:

- „ეს შვილი ყოფილა ჩემიო!“

გადაკოცნის ხასანს.

ქოროლლის ვაჟი - ხასან ბეგი უფროს-უმცროსობის ტრადიციის, მამაშვილობის ინსტიტუტის ერთგულია. იგი ძალიან შეწუხდა იმის გამო, რომ მამაზე ხელი აღმართა:

- „მე მამას რაფერ ვეჭედე, რაფერ გუუბედეო!“ (გვ.128)

თავის მხრივ კი ქოროლლის უხარია, შვილი რომ მასზე ძლიერია:

- „მე ისეთი შვილი მომსწრია, ჩემზე ძლიერი არი! ეს ჩემთვის სასახელოა!“

აცხადებს სიამაყით ჩამლიბელის მბრძანებელი და ეს ის აპრობირებული სიბრძნეა, როცა პროგრესულად მიიჩნევა ქართული ხალხური სენტენცია „ის ურჩევნია მამულსა, რომ შვილი ჯობდეს მამასა“.

ხულოს რაიონის სოფელ მეკეიძეებში 2008 წელს თინა შიოშვილის მიერ ავთანდილ შავაძისაგან ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსის ვარიანტის თანახმად, ქოროლლიმ ერთხელ სხვა ქვეყანაში იმოგზაურა და ცოლიც შეირთო; წასვლისას ქალს უთხრა:

- „მე ქოროლლი ვარ, მოხეტიალე კაცი; შეიძლება აღარ მომიწიოს შენთან გამოვლა და თუ ორსულად დარჩი და ბიჭი შეგეძინა იმას ხასანი დაარქვიო, ბეჭედი წამოაცვი თითზეო, რო შემხვდება, ეგება ვიცნოო“

როგორც ვხედავთ, ქოროლლის ეპოსის აჭარაში გავრცელებული ყველა ვარიანტის თანახმად, ხასანი დაბადებამდე ერთგვარად „ნაწილიანი“ გმირია,

მამისეული ბეჭდით, სამაჯურითა და ხმლით აღბეჭდილი; ხასანიც ილტვის თავისი ღირსეული მამისაკენ და ღირსეულადვე შეხვდება მას.

როგორც ეპიკური გმირის შთამომავალი და თავადაც არანაკლები გმირი, ხასან-ბეგიც შეყვარებულია; მას ესიზმრა ბოლიბეგების ქვეყანა და ერთ-ერთი მოლიბეგის აივანზე გადმომდგარი გოგო, რომელიც მოეწონა და დილას დედამისს განუცხადა:

- „მე, მკდარი ვიქნები თუ ცოცხალი, უნდა ვნახო ის გოგო!“

დედამ ბევრი უმალა, მაგრამ ხასანმა რომ არ დაიშალა, დედამ ბეჭედი მიცა, იქნება მამაშენს შეხვდე საცხაო“. სწორედ ქალის ძიების გზაზე ნახა ხასან ბეგმა მამა, რომელიც დაეხმარა საცოლის მოპოვებაში.

7) ქოროლის ცხენი

კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟზე, როცა ადამიანსა და ბუნებას შორის ყველაზე მჭიდრო და ცხოველმყოფელი კავშირი უნდა ყოფილიყო დამყარებული, ჩვენი შორეული წინაპარი მაგიურ უნარ-ჩვევებს მიაწერდა გარე სამყაროს სხვადასხვა მოვლენებსა თუ ცხოველთა სამყაროს; ბუნების „უტყვ შვილთა“ ჯერ კიდევ შეუცნობელ-აუხსნელ თვისებებს კი ღვთაებრივ ძალთა გამოვლინებად მიიჩნევდა და თვლიდა, „რომ ცხოველებს უფრო უშუალო კონტაქტი აქვთ ზეციურ და ხთონურ სამყაროსთან და მათში კოსმიური ენერჯიაა კონცენტრირებული“ (სიმბოლოთა ენციკლოპედია, 2007:123). ამდენად, სრულიად ბუნებრივია, რომ მსოფლიოს ყველა უძველესი ხალხის არქაული მსოფლმხედველობა სავსეა ტოტემურ-ფეტიშური რწმენა-წარმოდგენებით, რამაც საუკუნეთა მანძილზე ესოდენ უხვი საზრდო უბოძა მათსავე მითოსურ-ფოლკლორულ შემოქმედებას. ადამიანის მიერ სამყაროს შემეცნების ევოლუციის გზაზე ამგვარ შეხედულებებს უაღრესად მნიშვნელოვანი როლი ეკისრებოდა, ზოომორფული სიუჟეტები და სიმბოლოები კი, უდავოდ, ერთგვარი სათავე და არქაული ანბანია ამ საუკუნოვანი საკრალური ენისა. ამდენად, მსოფლიოს ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერება მეტ-ნაკლებად იცნობს ანიმალისტური თემატიკის მქონე სიუჟეტებს, რომელთაგან ცხენი ერთ-ერთი გამორჩეული პერსონაჟია.

მსოფლიოს ხალხთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ცხენის სიმბოლიკა მრავალფეროვნებით არის გამორჩეული; იგი განასახიერებს მნათობთა

გადაადგილებას, ძლიერებასა და გულადობას, თავისუფლებასა და სილალეს, ძალაუფლებასა და ტრიუმფს, ინტუიციასა და არისტოკრატიზმს, მომავლის ჭკრეტასა და იმედიანობას და იმავდროულად - ფატალურ საწყისსაც (აპოკალიფსური ცხენები), ადამიანთა სულიერ ზესწრაფვას (მერანი), პოეტურ შთაგონებას და სხვა.

გამოქვაბულთა კედლებზე შემორჩენილი ცხენის პრიმიტიული ნახატებიდან მოყოლებული ბოლო დრომდე ეს მითური პერსონაჟი იმქვეყნიურ სამყაროსაც უკავშირდებოდა და ზეცაშიც „მაღლდებოდა“ (აპოლონი, მითრა, ელია წინასწარმეტყველი) და თვით უზენაეს მნათობს - მზეს განასახიერებდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა გრიგოლ რობაქიძემ ნაშრომში „მზის ხანა საქართველოში“. იგი წერდა: „მზე არის სიცოცხლის თესლი“. ქართული ენის მკვლევარი მიხეილ წერეთელი გვამცნობს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართულში ფესვს „ცხ“. მისი აზრით, „მუცელის“ პირვანდელი ფორმა იყო „მუცხელი“. მთავარი აქ „ცხ“ არის, როგორც სიტყვაში „სიცოცხლე“, თუ ეს ასეა, მაშინ „სიცოცხლე“ და „ცეცხლი“ სიტყვიერი ტყუპები ყოფილან... ცხოველთა შორის ყველაზე უფრო ცეცხლოვანი ცხენია. იმავე მკვლევრის მიგნებით, სიტყვაში „ცხენი“ იგივე ფესვი „ცხ“ ცოცხლობს, (რობაქიძე გრ. 2009; 05/30); ალბათ ამიტომაც ცხენს გამორჩეული ადგილი უკავია უმდიდრესი კულტურული ტრადიციების მქონე ჩვენი ეროვნული ზეპირსიტყვიერების როგორც ლირიკულ, ასე ეპიკურ ნიმუშებში; „დღემდე გამოჰყოლია ქართველ კაცს ზნეკეთილი ცხენის განსაკუთრებული სიყვარული და პატივისცემა“ (არაბული, 1985:132).

ცხენის როლი და ფუნქცია განსაკუთრებული სიძლიერით არის წარმოჩენილი თურქული მოდგმის მომთაბარე და ნახევრადმომთაბარე ტომების ზეპირსიტყვიერებაში, ადამიანის ამ ერთგული შემწის გარეშე მათი ცხოვრება წარმოდგენილი იყო. ამასვე აღნიშნავს იტალიელი ორიენტალისტი მასე: „რომ არა ცხენი, შუა აზიის უკიდუგანო სტეპებში მოთარეშე თურქული მოდგმის ხალხები ვერ გადაურჩებოდნენ სტეპის იმ უმკაცრეს პირობებს, რომელშიც მათ უხდებოდათ ბრძოლა თვითგადარჩენისათვის; სწორედ ცხენი იყო მათი საარსებო წყარო“ (მასე. 1985.,96). ამიტომაც თურქულენოვანი ხალხების ეპოსში ცხენი ერთ-ერთი პატივდებული პერსონაჟია. ამ მხრივ გამორჩეულია ქოროღლის ეპოსი, რომელიც

იმთავითვე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ამიერკავკასიის ხალხებში და მათ შორის - ქართველებშიც.

ქოროღლის ეპოსის მრავალრიცხოვანი ვერსიებიდან, რომლებიც ორ გენეტიკურ ჯგუფში (1. აზერბაიჯანულიდან მომდინარე ამიერკავკასიური ვერსია და 2. თურქმენულიდან მომდინარე მცირეაზიური ვერსია) ერთიანდებიან, უაღრესად საინტერესოა ქართული ვერსია, რომელიც სიუჟეტურად მდიდარი და ტევადი ვარიანტებით არის წარმოდგენილი.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების, მათი უმეტესობა ძალზე საინტერესო პრობლემატიკის შემცველია და გამორჩეულია, როგორც ქართული ხალხური საგმირო-სარაინდო ეპოსის ტრადიციების, ისე აღმოსავლური ზეპირსიტყვიერების, კერძოდ კი „ყურანის“ აპოკრიფების, ანუ ჰადისების, ქარგაზე წარმოჩენილი ეპიზოდებითა თუ ცალკეული პერსონაჟებით და მათ შორის - ქოროღლის ცხენითაც.

ეპოსის აჭარული ვარიანტების თანახმად, ქოროღლის მამისაგან ერგო სამი ცხენი: 1. იარიზი - იავიზი, რომელიც შავი ფერისაა ან კიდევ ალათი, რომელიც ალისფერია; 2. ტორათი, რომელიც წითელია და 3. თეთრი ფერის ყირათი, ზოგი ვარიანტის მიხედვით - ორი ცხენი (შავი ტორათი და თეთრი ყირათი); ზოგით კი - მხოლოდ თეთრი (იშვიათად ლურჯი) რაში ყირათი. ამათგან საუკეთესოა ყირათი, რომლის მიმართაც მთქმელები უდიდეს სიმპათიასა და აღფრთოვანებას ავლენენ, რაც ამ გრძნეული ცხოველისადმი ეპოსის ზოგადი ტრადიციისაა და, ამავე დროს, საქართველოში ოდითგან საზღაპრო თუ საგმირო-სარაინდო ეპოსსა და მითოსში თუ საგმირო პოეზიაში განფენილი ცხენის კულტით უნდა აიხსნას.

1960 წელს ხელვაჩაურის რაიონის სოფელ ზედა ჩხუტუნეთში მკვლევარ ვარლამ მაცაბერიძის მიერ ჩაწერილი ვარიანტის (მთქმელი ბექირ კახიძე) მიხედვით, ქოროღლის „სამი ცხენი ჰყავდა. ერთი იარიზი, ერთი ტორათი, ერთი ყირათი. აბა, ყირათი ფრინავს!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N48:20). სხავა ჩხუტუნეთური ვარიანტიც (მთქმელი ხეზრეთალი ძნელაძე, ჩამწერი ნ. მიქელაძე) იგივეს მიუთითებს: „ყოფილა ერთი ქოროღლი და ყოლია სამი ცხენი: ერთი ტორათი(წითელი), ერთი იავიზი (შავი) და ერთი ყირათი (თეთრი). ის ფრინავი ყოფილა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N49:16).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების უმეტესობის, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტების, თანახმად კი ქოროლლის ყავს ერთი ცხენი - გულთმისანი ყირათი, რომელიც გმირის ღირსეული თანამებრძოლი და დამხმარეა და სწორედ ის არის ეპოსის ყველა ვერსიათა უმთავრესი ინტერესის საგანი.

ცნობილი სკვანელი (ხულოს რაიონი) სახალხო მთქმელის, საზღაპრო და საგმირო-საფალავნო ეპოსის კარგად მცოდნე ზექერია შაინიძისაგან მკვლევარ თ. შიომშვილის მიერ 2001 წელს ჩაწერილი ვარიანტის თანახმად, ქოროლლის „ცხენი ყავდა ფრინველი. იმაი ეტყოდა, ამ საათჩი აქ უნდა იყოვო, მევდოდა. თმებ ერთმანეთზე რო წაარტყამდა, ცხენი მევდოდა. ნახევარი წიხლით და კიბილებით ბრძოლობდა.“ ხულოს რაიონის სოფელ მეკეიძეებში 2008 წელს დაფიქსირებული ვარიანტის თანახმადაც (მთქმელი ავთანდილ შავაძე, ჩამწერი თინა შიომშვილი), „რო გასჭირდებოდა, ყირათი ფრთებ გამეისხამდა“.

ყირათი (და ტორათიც), ქართული ვერსიისა და მისი წინამორბედი აზერბაიჯანული ვერსიის თანახმად, ზღვის ცხენის (რაშის) შთამომავალია. აზერბაიჯანულ ვერსიაში მამა ასე უხასიათებს ქოროლლის ხასან ფაშასაგან დაწუნებულ კვიცებს: „ზოგ-ზოგები რო გინახავს, ისეთები არ გეგონოს. ესენი ზღვის ცხენების ძირისანი არიან, რაშის ჯიშისანი“ (აზერბაიჯანული ეპოსი. ქოროლლი, 2003:10); ამასვე მიუთითებს ქართული ვერსიის კახური (ჩლაიძე, 1978:80), ინგილოური (ჩლაიძე, 1978:83) და ქართლური (ჩლაიძე, 1978:85) ვარიანტებიც. ჩვენ ხელთ არსებულ აჭარულ ვარიანტებში გამოკვეთილად არ ჩანს ცხენის წარმომავლობა ზღვის რაშისაგან, თუმცა ეპოსში წარმოჩენილი მისი მისნური თვისებები და საარაკო ძალისხმევა სწორედ ამაზე უნდა მიუთითებდეს. საერთოდ, ცხენების არამიწიერი წარმომავლობისა და ზებუნებრივი შესაძლებლობის დასტურად მათი ზღვის წიაღთან დაკავშირება იმ ენიგმებთან არის დაკავშირებული, რომელიც მითოლოგიაში ზოგადად ზღვის სიმბოლიკის თარგმანებაა. ამგვარი წარმომავლობის განძის ქონა თავისთავად გმირის (ჩვენს შემთხვევაში ქოროლლის) ინიციაციის საფეხურზე ყოფნის მანიშნებელია.

1966 წელს სოფელ კალოთაში (შუახევის რაიონი) ისკენდერ მამულაძისაგან თამაზ მამულაძის მიერ ჩაწერილ „ქოროლლის ჰექიაში“ მოთხრობილია იმის თაობაზე, რომ კარგ, გამორჩეულ ცხენს ზღვის პირას ეძიებენ: ქოროლლის მამას „ერთხელ ფადიშაჰმა ბევრი ფული მისცა და უთხრა, ერთი კაი ცხენი მიყიდეო. ადგა და წევდა ცხენის საყიდლად. იარა, იარა და დენიზის პირზე მივდა. ნახა ცხენების ჯოგი, ამ ცხენებში ორი წლის კვიცი ერია, ფეხები ახმახი ქონდა, ცოტაც - გამოგრეხილი. იყიდა და მიიყვანა უმფოსთან“ (ბუნბიფა, საქმე N98:13); სკვანური ვარიანტის თანახმად კი ყირათი „ღმერთის გამოგზავნილი ცხენი იყო“ (მთქმელი ზეჟერია შაინიძე. ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2001 წელს).

ამასთანავე, ისიც ნიშანდობლივია, რომ აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში დადასტურებულია რწმენა წყალში (ზღვაში, ტბაში) მობინადრე მომრწყველი ცხოველისა, რაც ნაყოფიერების კულტს უკავშირდება. (თანდილავა, 1966:84-94), ისიც აღსანიშნავია, რომ წყლის სტიქიის განმასახირებელ მითოსურ პერსონაჟებს ვხვდებით თურქულ ფოლკლორში. ლეგენდის თანახმად, ქარაჰისარის მახლობელ ტბაში („ონარგოლში“) ბინადრობენ მამალი ცხენები. მზიან ამინდში ეს ცხენები ამოდინან ტბიდან და ტბის მახლობლად მყოფ ფაშატ ცხენებს ანაყოფიერებენ, წყლის ცხენთა ნაშიერნი კი საარაკო რაშები დგებიან, 24 საათის გასარბენს ერთ საათში გარბიან (გორდეესკი, 1962: 321-361). აქვე ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ოსმალთა კულტებზე ბერძნულ სამყაროს დიდი გავლენა მოუხდენია. ამის თაობაზე ცალსახად მიუთითებს მკვლევარი ვ. გორდეესკი (გორდეესკი, 1962: 329); ფოლკლორისტი, აღმოსავლეთმცოდნე ზურაბ თანდილავა კი ამგვარ ურთიერთობათა არეალს კიდევ უფრო აფართოებს და წყლის კულტის ამსახველ ქართულ-თურქული მასალის ანალიზისას ასკვნის, რომ „თურქულ მითოლოგიაში არ შეიძლება არ დავინახოთ ქართულ-კავკასიური ფოლკლორულ-მითოლოგიური შემოქმედებითი აზროვნების კვალიც“ (თანდილავა, 1996:95-98). ამგვარი დასკვნის რეალურობას მკვლევარს ის ფაქტი განუმტკიცებს, რომ ქართველურ ტომთა მითოსური რწმენა-წარმოდგენებისა და ცალკეული მოტივების კვალი ვლინდება ბალკანეთ-აპენინის ნახევარკუნძულებსა და ხმელთაშუა ზღვის აუზის ხალხთა კულტურაში, რაც კარგად ჩანს კოლხურ-ბერძნულ მითოსურ ურთიერთობაში (თქმულება არგონავტების ლაშქრობაზე) და,

აგრეთვე, ქართულ-შუმერულ და ქართულ-ესპანურ (ესპანეთის იბერია) პარალელებსა და ქართულ-სერბიულ-უნგრულ ეპიურ თანხვედრებზე. (თანდილავა, 1996:98; ჩიქოვანი, 1971: 211-216; 243-256;276-294).

ქოროღლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების თანახმად (ქართული ვერსიის სხვა ვარიანთა მსგავსად), ქოროღლის ცხენი (თუ ცხენები), როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სხვადასხვა ფერისანი არიან (თეთრი, შავი, ალისფერი, ლურჯი); ყირათი თეთრია (იშვიათად ლურჯიც), რაც მკვლევარ ლია ჩლაიძის მართებული შენიშვნით, „ქართულ ვერსიას ქართულ ეპიკურ ტრადიციასთან აახლოებს“ (ჩლაიძე, 1978:51). მართლაც, „ამირანიანის“ თანახმად, ყამარის მოსატაცებლად ზღვის გადალახვაა საჭირო, რაც მხოლოდ გრძნეულ ცხენს - ბადრის თეთრონს ხელეწიფება; ამიტომაც სათხოვს ამირანი ძმას:

- ბადრო, მათხოვე თეთრონი,
ზღვაში გავიდე ნგრევითა,
გავიდე, გამოვიყვანო
ქალია თეთრი მზე ვითა!

(ქრესტ.,1970:104)

თეთრი ფერი საღვთო მადლის გამომხატველია და ეპოსის აჭარული ვარიანტებიც არაერთგზის მიუთითებს ყირათის ღვთაებრივ წარმომავლობაზე. სინათლის სითეთრესთან და აქედან უმანკობასა და სიკეთესთან ასოცირება ცნობილი ეპიური მოტივია. თეთრი ფერის საგნები და ცხოველები, მითოსური რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, მზიური ბუნებისანი არიან და ნაწილიანებად ითვლებიან; ეს საწყისი კი, როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, გრიგოლ რობაქიძის მოსაზრების თანახმად, თვით ცხენის სახელწოდებაშიც ძვეს. ქოროღლის ყირათიც ამ კონტექსტში მოიაზრება; მისი სითეთრე, როგორც ღვთაებრივის, ცეცხლოვანების, ნათების, სიკეთის გამოხატულება, ეპოსის ძირითადი იდეის თანხვედრილია და მის პატრონთან ერთად მაღალკაცობრიული იდეალებისათვის სწრაფვად მიიჩნევა. რაც შეეხება ზოგიერთ აჭარულსა და საქართველოს სხვა რეგიონების ვარიანტებში დადასტურებულ ყირათის ლურჯ შეფერილობას, ესეც ქართული ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრებში (ქართული ხალხური ზღაპრები, საგმირო-

საისტორიო პოეზია) გმირის ცხენის „ლურჯად“ სახელდების ტრადიციის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის თანახმად, რასაც აჭარული ვარიანტებიც იმეორებენ, ქოროლლის ცხენი ტორათი (თორათი, დურათი) შავი ფერისაა (ზოგი ვარიანტის მიხედვით - წითელი), მასაც იგივე წარმომავლობა აქვს, ძლიერია, მაგრამ ყირათს ვერ ჯობნის, რადგანაც თავლაში ყოფნის ჟამს, ყირათისაგან განსხვავებით, მას მზის სხივი მოხვდა.

შავი ფერი ტრადიციულად მიწას განასახიერებს, თუმცა იგი სხვადასხვა სიმბოლურ გაგებასაც ტვირთულობს და ნაყოფიერების, ვაჟკაცობის, სიკვდილის და ქვესკნელის ფერია. წითლის, ანუ მზისფერის, სიმბოლიკა კი ყველაზე მრავალფეროვანია, იგი სიმდიდრეს, ჯანმრთელობას, თვდაცვას, სიხარულს, იმედს, ტრიუმფს განასახიერებს. (მოსია, 2006:145-155).

ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის ერთ-ერთ ნიმუშში „შავ-თეიმურაზი, მზე-თეიმურაზი და მთვარე-თეიმურაზი“ (ხალხ. სიბრძ. 1963:87-92) შავი, მზე და მთვარე ერთი გვარისანი არიან. როგორც მკვლევარი მერი ხუხუნაიშვილი-წიკლაური მიუთითებს, „შავ-თეიმურაზი და მთვარე-თეიმურაზი იმ მითოსური ციკლის პერსონაჟთა ხსოვნას უნდა ინახავდეს, რომელშიც სამი ღვთაება - მიწა, მზე და მთვარე - იყო წარმოდგენილი“ (ხუხუნაიშვილი-წიკლაური, 2000:456). ვფიქრობთ, ქოროლლის ცხენების ფერთა სიმბოლიკაც სამყაროსეული მთლიანობისა და მისი მსოფლგაგების უშუალო გამოძახილი უნდა იყოს; მით უფრო, რომ მათი ღვთაებრივი წარმოშობა ეპოსის არცერთ ვერსიაში არ იწვევს ეჭვს. რაც შეეხება ქოროლლის საყვარელი და გამორჩეული ცხენის - ყირათის ფერს, თეთრ ცხენზე ამხედრებული რაინდი საზოგადოდ თავისთავად კეთილშობილების, გამარჯვებისა და ტრიუმფის სიმბოლოა.

როგორც მკვლევარმა ლ. ჩლაიძემ მიუთითა, „ქოროლლის ეპოსის ყველა ნაციონალურ ვერსიაში გვხვდება ცხენის საქებარი სიმღერები - მისი გარეგნობისა და საბრძოლო ღირსებების მაღალმხატვრული აღწერა“ (ჩლაიძე. 1978:49). ეპოსის აჭარული ვერსიებიც აქებენ ყირათს, მის უშიშრობასა და პატრონისადმი ერთგულებას, შეუპოვრობასა და გულთმისნობას. შუახვევის რაიონის სოფელ ჭვანაში

მცხოვრებ მუხამედ ქათამაძისაგან 1973 წელს ფოლკლორისტმა ზ. თანდილაგამ ჩაიწერა ყირათისადმი მიძღვნილი ლექსი:

ქოროლლისა ყირათიო,
ფიქრის დიდი ინათიო.

(ბსუ ნბიფა, საქმე N184:9)

რატომ უნდა გამხდარიყო ქოროლლის მფრინავი რაში „ფიქრის დიდი ინათი“? (სიტყვა „ინათი“ თურქულია და ჯიუტს, თავისნათქვამას ნიშნავს, აჭარულ დიალექტში კი მას „ქიშპობის“ გაგებაც ენიჭება). ვფიქრობთ, ამგვარი სტრიქონების შექმნას ხელი შეუწყო ყირათისადმი დაუოკებელმა ინტერესმა, მისი ხელში ჩაგდების სურვილმა, ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში ერთხმად დასტურდება, რომ ზებუნებრივი თვისებების მქონე ქოროლლის რაშზე ბევრს ეჭირა თვალი და მისი ხელში ჩაგდება უნდოდათ ფაშებს, ფადიშაჰებს და ხელმწიფეებს. ეპოსის ჩხუტუნეთური ვარიანტის თანახმად, „ფაშამ უთხრა ქეროლლანს: - შენ წადი, ქოროლლის ყირათი მოპარე, მეიყვანე, ჩემი სახლი, კარი, გოგო ჩაგაბაროვო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N48:20); შუახევური (სოფ. დღვანი) ვარიანტის (მთქმელი ხუსეინ ფარტენაძე, ჩაიწერა ზ.თანდილაგამ 1971წელს) თანახმად, „თელი სახენწიფოები ემტერებოდენ, იმფერი ცხენი ყავდა. ქოროლლი არავის არ აძლევდა ამ ცხენ. ცხენიც იმფერი იყო, რომ მისი პატრონის მეტ არავის იჟღუმლებდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:50).

ზემო აჭარაში, ხულოს რაიონის სოფელ მეკეიძეებში, დაფიქსირებული ვარიანტის (მთქმელი ავთანდილ ქემეშიძე, ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2008 წელს) თანახმად, როცა ქოროლლიმ თოფი ნახა და მიიჩნია, რომ მკლავის ძალასა და ვაჟკაცობას ფასი ეკარგებოდა, ყაჩაღობას თავი ანება, შთამომავლობას კი ანდერძად დაუბარა, მოფრთხილებოდნენ მის რაშებს, არ გაეყიდათ ისინი, განსაკუთრებით კი ეზრუნათ ყირათზე:

არ იყიდო ალათიო,
არ გაყიდო ტორათიო,
აუცილებლად
არ გაყიდო ყირათიო!

მსოფლიოს ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, ფოლკლორული შემოქმედება იცნობს ეპიკური გმირის ერთგულ ჭკვიანსა და გრძნეულ რაშს; ამ არეალში უნდა განვიხილოთ ქოროლლის ყირათი (და ტორათიც). ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის რაშების მსგავსად, ისინი მათი პატრონების უპირველესი ქომაგნი არიან და მათთან ერთად სიკეთის მსახურებად მოიაზრებიან. ამ თვალსაზრისით ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში ქოროლლის გულთმისანი და ბრძენი რაშის ეპიკური სახის გამდიდრებაში ჩვენი მთქმელები უხვად საზრდოობენ ქართული მითოსური სამყაროს, საზღაპრო ეპოსისა და საგმირო პოეზიის საუკუნოვანი ტრადიციებით.

ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის მრავალ მოტივთაგან ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტში განსაკუთრებით გამოკვეთილია შეუხედავი, მჭლე კვიცების გრძნეულ რაშებად გადაქცევის მოტივი (შეადარეთ ქართული ხალხური ზღაპრებისთვის დამახასიათებელი შეუხედავი, ხეიბარი ქალებისა და ვაჟების მზეთუნახავებად და რაინდებად გადაქცევის მოტივს).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის თითქმის ყველა ვარიანტის მსგავსად, აჭარულ ვარიანტებშიც ზღვის რაშის შთამომავალი ცხენები (ყირათი და ტორათი) კვიცობისას ერთობ შეუხედავები არიან, მაგრამ შემდეგ გრძნეულ რაშებად იქცევიან. მათი სასიკეთო გარდასახვის წინასწარ განჭვრეტა კი მხოლოდ გამოცდილ მეჯინიბეს (ქოროლლის მამას) ხელეწიფება. ღვთიური განსხეულებისა და ნიშნების მიწიერი მარგინალურობით შენიღბვა მითოსურ სამყაროში ერთგვარი „ბანალური“ ხერხია, რომლის საკრალურობის შეცნობაც მხოლოდ ადეპტთა ხვედრია. ამ თვალსაზრისითაც ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსია, და მათ შორის აჭარული ვარიანტებიც, კლასიკური ეპოსის ნიმუშებია.

ამრიგად, ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების თანახმად, ქოროლლის ცხენები მითოსური წარმომავლობისანი არიან, ორივე ზებუნებრივი ძალისაა, თუმცა ყირათი მაინც გამორჩეულია, რადგანაც სრულყოფილად გაიარა საბნელოში ყოფნის ტრადიციული ინიციაცია, რისი მეოხებითაც გრძნეული და უძლეველი რაში დადგა; იგი თავისი მხედრის ერთგული და უტყუარი თანამებრძოლია, მისი სოციალური სტატუსის შესატყვისი და სულიერ განწყობილებათა ადეკვატური ქმედებისაა.

ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტები, ისევე როგორც ქართული ვერსიის ყველა კუთხეთა ნიმუშები, ქოროლლის გულთმისანი და უძლეველი რაშის სახის სრულყოფისათვის უხვად საზრდობს ქართული მითოსურ-ფოლკლორული ტრადიციებით.

თავი მეოთხე

ქოროლლის ეპოსი და ქართული მითი

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეპოსი, როგორც მხატვრული ჟანრი, ნაირგვარი ფორმით იმოსება, მის არეალში იმთავითვე საოცრად ნაირფერი მხატვრული პროდუქცია იყრის თავს; ეს შეიძლება იყოს ზღაპარი, მითოლოგიური გადმოცემა, ანუ ანდრეზი, თქმულება, ლეგენდა და ზოგადად - ყოველგვარი ნარატივი, რისი მოყოლა, ანუ სიტყვიერი გადმოცემა, შესაძლებელია კომპოზიციურად მყარ და დახვეწილ ფორმაში, რომლის სიუჟეტსაც გმირის მიერ დასახული კონკრეტული მიზანი კრავს და ამთლიანებს. ეს ზოგადი დახასიათება ეკუთვნის ეპოსის ყველა სახეობას და, ბუნებრივია, ჩვენს საანალიზო ნარატივსაც - ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებს.

ძმები გრიმების მითოლოგიური სკოლის შეხედულებებიდან მომდინარე ბოლო დრომდე ყველა მკვლევარი თანხმდება, რომ კაცობრიული შემეცნების პირველი ფორმა მითია, რომელიც არის მშობელი სხვა ჟანრებისა და შემდგომში კი, ვითარცა მზრუნველი დედა და, ამავე დროს, უარყოფის კანონის ერთ-ერთი ნათელი გამოხატულება, - თავისივე პირმშოთა შემავსებელი და მათში საკუთარი არსებობის გამაგრძელებელი. ამდენად, უმითობა მარტო უწარსულობა არ არის; მითოსური აზროვნების მრავალი პლასტი ბოლო დრომდე სახეზე გვაქვს ზეპირსიტყვიერებასა თუ წეს-ჩვეულებებში, რაც ყველა კულტურული ხალხის მდიდარი ისტორიისა და სულიერების მაღალი დონის მაჩვენებელია.

საგმირო-სარაინდო ეპოსმაც, ეპიკური გმირის სრული პორტრეტის დასახატავად, ბუნებრივია, ადრეული მითოსურ-ეპიკური პლასტები შეიწოვა. ასეა ყველა ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში და ასეა ჩვენშიც. ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ უცხოენოვან ეპოსთა დამკვიდრებისა და მისი ადაპტირების პრობლემაზე ზოგადად და აზერბაიჯანული წარმოშობის ქოროლლის ეპოსის „მოქართულებაზე“ კონკრეტულად; აღვნიშნეთ, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ეროვნული ვერსიის ყველა ვარიანტმა, და მათ შორის აჭარულმა ვარიანტებმა, უხვად შეითვისეს ადგილობრივი ზეპირსიტყვიერი ტრადიციებისათვის დამახასიათებელი

ფოლკლორული ნიუანსები, რითაც პოპულარობა და გავრცელების ფართო არეალი მოიპოვეს.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტთა ქართულ-ხალხურ სიტყვიერებასთან მიმართებაზე საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით ეპოსში თავჩენილ ცალკეულ მითოსურ პლასტებს, მოტივებსა და სიმბოლიკას, რითაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სხვა მრავალ თანხვედრილობასთან ერთად, ქოროლლის ეპოსი თავისი მრავალმხრივ საინტერესო გმირებითა და ხასიათებით ესოდენ მახლობელი გახდა ქართველი ხალხისათვის, ხოლო მისმა გმირმა ზოგადკაცობრიული ეპიკური გმირის სახე მიიღო.

განვიხილოთ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში შესული ცალკეული მითოსური პლასტები:

1. სამყაროს პირველი მისტერია

ქოროლლის ეპოსის ზემოაჭარული (ხულოს რაიონის სოფელი მეკეიძეები) ვარიანტი, რომელიც პროფესორმა თინა შიოშვილმა ჩაიწერა 2008 წელს ავთანდილ ქემეშის ძე შავაძისაგან, მოგვითხრობს:

„ერთ დღეს ცხენ გააგელვებს ქოროლლი, რომ ეს ბიჭი მოწონდა, აივაზი, მეცხვარეებს უყურებდა და უთხრა:

- რას უყურებო? შენაო ოთხრქიანი ყოჩი ნახული გყავსო? - ქოროლლიმ.
- არაო, არ დევჯერებო, ოთხრქიანი რომ არსებობსო!
- მაშინ შემომიჯექი ცხენზეო!

შემოიჯდუმლა, მეიტაცა და წეიყვანა მის კარავში“.

ქოროლლი, რომელიც, ეპოსის აჭარული ვარიანტების აბსოლუტური უმრავლესობის თანახმად, ბრძენი, მისანი, ჭკვიანი, წინდახედული პიროვნება იყო, მეცხვარეების მიმართ მოთვალყურე ბავშვს, ბუნებრივია, უაზრო შეკითხვას არ დაუსვამდა (ამას, რა თქმა უნდა, ჩვენი ბრძენი მთქმელებიც არ დაუშვებდნენ!) ნარატივში ცხვრის ხსენებამ კი, სრულიად ბუნებრივად, პროფესიონალი მთქმელის აზროვნებაში წამოატივტივა არქაული მითოსური სახე - ოთხრქიანი ყოჩი, რომელსაც კარგად იცნობს აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში თითქმის ბოლო დრომდე შემორჩენილი ანდრეზი ღვთისშვილ იახსარზე.

ვინ არის იახსარი და რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს ქოროლლის მიერ ნახსენებ ოთხრქა ყოჩთან?

იახსარი აღმოსავლეთ საქართველოში ფართოდ გავრცელებული დაარსების ანდრეზთა გმირია - ღვთისშვილია, იგივე „ჯვარი“, რომელიც სხვა ღვთისშვილებთან, ანუ ჯვრებთან, ერთად აქტიურად ებრძვის დევ-კერპებს საყმოსათვის მიწა-წყლის მოსაპოვებლად.

ღვთისშვილების, ანუ ღვთის ნასახების, იგივე ჯვრების, მისამართით მთიელებს მრავალრიცხოვანი ეპითეტები აქვთ მომარჯვებული („ლადი“, „ლახტიანი“, „სვეტად ჩამოსული“, „ხთისგან მხარახსნილი“, „საგმიროს მსრეველი“, „გოზაფართო„ და სხვა). როგორც პროფესორი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, ეს სამადლობელი სიტყვებია, რომლებიც გაისმის „სალოცავებში მსხვერპლის შეწირვისას, როცა მათ მიერ გადარჩენილი, ერთ ადგილზე შემოკრებილი და ზრუნვილი საყმო ამ შესაკრებელ ადგილზე ადასტურებს თავის ერთიანობას და, რაც მთავარია, ღვთიური პატრონისადმი ერთგულებას“ (კიკნაძე, 1985:21).

ანდრეზი მოგვითხრობს: იახსარი, ღვთისშვილ კოპალასთან ერთად, თავისი განუყოფელი ლახტით მუსრს ავლებს დევებს, რაც დაწვრილებით არის ასახული ფშავ-ხევსურულ საკულტო პოეზიაში. მან სიცოცხლეს გამოასალმა ყველა დევი, რომლებიც ავიწროებდნენ და აწიოკებდნენ საყმოს; დარჩა მხოლოდ ერთი კოჭლი დევი, რომელმაც ბაზალეთის (ვარიანტებში - აბუდელაურის) ტბაში ჩასვლით უშველა თავს. იახსარი არ შეუშინდა უძირო ტბას, თან ჩაჰყვა უწმინდურს და შიგ ჩაკლა. დევის უწმინდურმა სისხლმა ტბის ზედაპირი დააბინძურა და იახსარი ვედარ ამოდიოდა. ახლა საყმოს ჯერი დადგა - უნდა მიხმარებოდა თავის მშველელს. მონახეს და ტბაში ჩაკლეს იშვიათი შესაწირავი - ოთხრქა და ოთხყურა ცხვარი, რითაც მოხდა დაბინძურებული წყლის რიტუალური ნათლობა, და იახსარს გზა გაუხსნეს. როგორც პროფესორი მიხეილ ჩიქოვანი შენიშნავს, „ანტიკური მითოლოგიის მსგავსად, აქაც, ქართულ თქმულებებში, რეალური ადამიანები და ციდან ჩამოსული ღვთაებანი ერთად მოქმედებენ, ერთმანეთს შველიან...“ (ჩიქოვანი, 1971:157).

იახსრის თავგანწირვა და ხალხის გაერთიანება მის საშველად უკვე აყალიბებს ტრადიციულ საყმოს - იახსრის საყმოსა და მის ტერიტორიას. როგორც პროფესორი ზურაბ კვიციანი მიუთითებს, „როდესაც ადამიანთა მიწა-წყლისათვის მებრძოლმა იახსარმა აბუდელაურის ტბაში უკანასკნელი დევი მოკლა და მისი სისხლით შეკრული ტბიდან ვეღარ ამოდიოდა, აი, სწორედ მაშინ, ამ გადამწყვეტ ვითარებაში, იქმნებოდა იახსრის საყმო და მისი ტერიტორია. საყმო, რომელსაც, იახსრის მიერ ნაშველს, თავად უნდა ეშველა „აბუდელაურის სიმურჩი ნატყვევარი“ იახსარისათვის, თავისი მომავალი პატრონისათვის (კვიციანი, 1985:25).

ეს ამბავი გადმოცემულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მრავალ ვარიანტად გავრცელებულ იახსრის საკულტო სიმღერებში. ერთ-ერთი, თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი, ვარიანტი ამგვარია:

ღთის კარზე შავიყარენით
სამოცდასამი ხატია.
გამოჩნდა სასწორ-ჩარეჯი:
„ - კვირავ, დაგვიგე თვალია!“
მავა და ეზიდებოდა,
ვინც უფრო ძალიანია.
ხუთი მე უთხარ კვირასა,
გარდამიმეტა სამია.
სამოც ლიტრასა რკინასა
ქვეშ გაუტარე ქარია.
დევებს ხეონიყვა ქორწილი,
ეჩქვიფა სიმურ წყალია.
ცხრათავი დედა ხყოლიყო,
ცხრათავ გამზდელი შვილთ იყო.
თავს ედო სალუდე ქობი;
რა ძნელი სანახავია!
დავმინდი, უკულმ მავბრუნდი,
მეცვალა პირზე ფერია.

ანგელოზნ ეუბნებოდნენ:
„- იახსარმ რა ქნა ისია?“
მაზვრუნდი, დაშინებულმა
ლახტს გამუცვალე ჟამია.
ირმულად ჩამავეპარე,
ზედ დავაქციე ბანია.
ერთი ისავაც გამექცა,
აღარ უბრუნე თავია,
საგმირო წამაუქადლე,
კლდეს მათფარა თავია.
კლდე სამად გავაგლეჯინე,
ერთ გამოვსთხარე თავია.
იმასაც კარგად სცოდნიყვა
აბელაურის ტბანია.
მივედ და მე აც თან ჩავხყევ,
მე, თვითონ იახსარია,
ჩავედ და ველად ამოვედ,
სისხლით დამებნეს მხარია.
ჩემ ყმათაც კარგა იძივეს
ოთხრქა,ოთხყურა ცხვარია.
მიიყვანეს და ჩამიკლეს,
ღმერთო, დასწერე ჯვარია!
წინ რო კლდეზე შამავხე,
შამოვიბერტყენ მხარნია,
პირწაღმა შამავტრიალდი,
გამასახვიყო ჯვარია.
„- ღმერთო, შენ მამეც შამღემა,
შენვე ამიხსენ მხარნია!“
მანდ დიდ კარატეს ამოვედ,

მანდ დავაქუჩენ ყმანია.
ლახტზედა შამამიკიდეთ
ჩემი ბატარა ზარია.
დავხკრა და ახადს წამოდგეს
ჩემი პირქუშის ყმანია.

(ქ.ხ.პ.,N1972:322-323)

ლექსის თანახმად, აბუდელაურის ტბის ნაპირას ხდება პირველი მისტერია სამყაროს საკრალურ ისტორიაში: გამორჩეული (ოთხრქა და ოთხყურა) ცხვარი იკვლის - (პირველი საკლავი, პირველი მსხვერპლშეწირვა - დასაბამი მრავალგზის შეწირული მსხვერპლისა). წმინდა სისხლი უწევს იახსარს და ის არამხოლოდ მხარახსნილი, არამედ ფერნაცვალი (მტრედის სახით) ამოფრინდება ტბის სიღრმიდან, სადაც მან უკანასკნელი დევი ჩატოვა; მაგრამ ოთხრქა, ოთხყურა საკლავის სისხლი არა მხოლოდ ტბის შეკრულ ზედაპირს გახსნის, არამედ, როგორც ამ სიმღერის ერთი გუდამაყრული ვარიანტიდან ჩანს, ცასაც გახსნის, და მტრედი, ღვთის შვილის ნიშანი, თითქოს ერთდროულად ტბიდანაც ამოდის და ციდანაც ჩამოდის, როგორც ნათლისღების დღეს იორდანეზე, როცა დასაბამი მიეცა ახალ რელიგიას. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკორულ არქივში დაცული იახსრის ერთ-ერთი საკულტო სიმღერა ამ ეპიზოდს ასე მოგვითხრობს:

მაიყვანეს და დამაკლეს
ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარიო,
ზეცის ჩამოდგა ნავიაო,
გამეხსნეს სისხლის გზანიაო,
ჩამოვჯდე ბროლის ქვაზედაო,
მენ ხატი იახსარიაო,
მტრედივით შამოვლულუნდი,
ამოვიბერტყე მხარნიაო.

(თსუფა, N 55802)

როგორც ვხედავთ, იახსრის მომავალი საყმო არა მხოლოდ მხილველია ამ მისტერიისა, არამედ მისი მონაწილეც არის და მისი უშუალო შემწეობით

გარდაიქმნება იახსარი ჯვრად და მტრედის აღით გაფრინდება თავის საარსო ადგილისაკენ, სადაც ის წაიყოლებს თავის საყმოს, როგორც ამბობს: „ მანდით კარატეს ამოვედ, მანდ დავაქუჩენ ყმანია“. „მანდით“, ე.ი. აბდულაურის ტბის ნაპირიდან, სადაც ადამიანთა ჯგუფმა პირველი საკლავის (ოთხრქა და ოთხყურა ცხვრის) დაკვლით საყმოდ შექმნა თა ვისი თავი, მიიღო უფლება, გაჰყოლოდა თავის პატრონს დევებისაგან გაწმედილი მიწა-წყლისაკენ:

კარატით კარატეს მამე
თოკი ზედ გასავალია,
ასე გავიდე თოკზედა,
ვერვინ მამკიდოს თვალია.
ავისგორს შამამკიდოდით
ჩემი პატარა ზარია,
დავკრა, ხმა ახადს გავიდეს,
გამოისახონ ჯვარია.
რომ დადგენ ლოცვა-წირვაზე
ჩემის პირქუშის ყმანია.
მიდულეთ სალუდე ქობი
ყმანო, გეწეროსთ ჯვარია!

(ქ.ხ.პ.,1972:329-330)

მართლაც, ავისგორზე, იახსარის საბოლოო სამკვიდრო ადგილზე, ჩამოკიდებულია ზარი, რომელიც იტყობინება მის დაბრუნებას ფშავის ხევზე - დევ-კერპთაგან გათავისუფლებულ მიწაზე; ეს „პატარა ზარი“ - საყმოს მომხმობი ერთ შესაკრებელში, თავისი ხმის ბგერით მოუხაზავს საყმოს მის კუთვნილ ტერიტორიას. ხოლო ამ ტერიტორიის მომპოვებელი ღვთის შვილი იახსარი, როგორც არაერთგზის აღვნიშნეთ, სწორედაც საყმოსგან უჩვეულო მსხვერპლის - ოთხრქა და ოთხყურა ცხვრის - დაკვლით იქნა ტბიდან ამოყვანილი. ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ-ერთ აჭარულ ვარიანტშიც „ოთხრქიანი“ ყოჩის ხსენებაც, ამ მითოსურ ამბის, ანუ, პირველი მისტერიის, ისტორიული მახსოვრობის უშუალო გამოვლინებად მიგვაჩნია.

2. საყმოს საკრალური მაცნე

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ-ერთი აქარული ვარიანტის - „ქოროღლის“ – თანახმად, რომელიც თ.აბულაძემ 1970 წელს ჩაიწერა ზემო აჭარაში, შუახევის რაიონის სოფელ ბუთურაულში, ქოროღლის ცოლმა - ფერუზეთ ხანუმმა სიზმარი ნახა, რომ მისი ქმარი გასაჭირშია, „გამეიძრო სამი ღერი თმა და ჩუნგური გააკეთა. მერე გევდა გარეთ და დაამღერა:

თურქული:

ახშამ აითთუმ გორდუმ დუშუმი,

იაზუგ ყარდამ თითურდუნ ყარლაშინი:

ნეჩა გიუნდურ ნეიაგელმეთ?

ქართული:

ღამით დავწექ, სიზმარი ვნახე,

მომძე ჩვენი თრთოლვით კითხულობს:

რატომ არ ეშურებით, რატომ არ მოღიხართ?

გეიგონეს ეს სიმღერა საარი მაჰმუდმა და ბუიულლი ისკენდერმა და თქვეს:

- ვინ არის ეს, ძილს რომ გვიტეხსო?

კიდო დაამღერა ფერუზეთ ხანუმმა:

თურქული:

ელუფ ლეშყუნდან ელარინი მოილიემ,

უიან, ქოსა ემიჯემ,

ქოროღლუმ ჰალლარიმ სოილიემ.

ქართული:

ისმინეთ, ხალხო, ჩემი სიმღერა,

გაიღვიძე ბიძაჩემო ქოსავ,

ქოროღლის ამბავს (მდგომარეობას) გეტყვით.

გეიგონა ეს ქოსა ემიამ და თქვა:

- აბა, ყველა ჯარმა ხუთ წუთში შეიარაღდენ და მოვდენ!“

მოადუღეს ყავა, რითაც წილი ყარეს (ვინც პირველი დალევდა ის წავიდოდა) და ქოროლლის დასახმარებლად ისავალი (ისაბალი) გაგზავნეს (ბსუ ნბიფა, საქმე, N146: 113-116).

ამ პატარა ეპიზოდში ადამიანის თმაზე, როგორც სიცოცხლის არქაულ სიმბოლოზე, რომ არაფერი ვთქვათ, ქართულ მითოსურ აზროვნებაში დამკვიდრებული ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტი - ჩონგურია ნახსენები, თანაც ჩონგური დამზადებულია ადამიანის თმისაგან, მასზე დამღერებულია სოციუმისათვის ფრიად მნიშვნელოვანი ინფორმაცია, რაც კიდევ უფრო ამყარებს და ამტკიცებს მის ოდინდელ მითოსურ დანიშნულებას.

განვიხილოთ უფრო დაწვრილებით:

ვაჟა-ფშაველა „ გველისმჭამელს“ ასეთი სცენით იწყებს:

„სასტუმროს ისხდნენ ხევსურნი,
ლუდი ედულა წიქასა,
ისხდნენ ბანზე და ღრეობდნენ,
თასებით სვამდნენ იმასა;
ზოგნი უკრავდნენ ფანდურსა
ზედ დაჰმღეროდნენ დიდადა,
მსმენელთა გრძნობას უდებდნენ
საგმირო ამბებს ხიდადა;
აღზნებით გმირთა სახელებს
ლექსებში სთვლიდნენ წმინდადა
განმარტავდიან მათ ამბავს,
შანდობა თქვიან გმირთადა.
ახლების საწურთნელადა
იხსენებდიან ქებითა:
„-თქვენ იცით, ამას იქითა
კაცად ვინც გამასდგებითა!...“

(ვაჟა, 1986:217)

ლუდი - თასი - ფანდური - ეს სამი საგანი ერთმანეთს მეზობლობს პოემის ამ უმცირეს მონაკვეთში, თუმცა, განსაკუთრებული არაფერი უნდა იყოს იმაში, რომ ისინი საერთო კონტექსტში გვხვდებიან. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სტუმრობისას, როცა ერთად იყრება საყმო, თუნდაც კერძო კაცის სახლში, მაგრამ მაინც ჯვარის დასტურით, ეს სამი რამ აუცილებელია. თასისა და ფანდურის ურთიერთობა ჯერ წმინდა ფორმალური მხრით იზიდავს ჩვენს ყურადღებას. არიან თასიანები და არიან უთასონი, რომელთაც ფანდური უჭირავთ ხელში და თასიანებს უმღერავენ. ეს სტუმრობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რიტუალია - დიალოგი თასიანებსა და მეფანდურეთა შორის. ალ. ოჩიაურის მიერ ფშავ-ხევსურეთში შეკრებილი უხვი მასალიდან სანიმუშოდ გავეცნოთ რამდენიმე ადგილს:

„უთასოები, ვინც დგანან იქ, თასიანებს უმღერავენ ფანდურზე... თასიანები მღერის დროს ეუბნებიან იმათ: „ დაურჩით ერთუცს, დიდხან იმღერეთ კაი გულით“ და ცოტ-ცოტას დალევენ. ბოლოს ერთი თასიანი იმღერებს და სხვებიც ჩვეულებრივ აყვებიან... სიმღერების მღერით თავიანთ თასებიდან დააღვინებენ პირველ მომღერლებს და ეტყვიან დაღვევის წინ:

„ - ნასვამ გაამას, შენის გამარჯვებისა!“

და ცოტ-ცოტას დალევენ. ბოლოს თასის პატრონები თვითონ გამოცლიან თავის თასებს და ჩვეულებრივ მუხლზე დაჯდომით ჩამოართმევენ თასებს. მერე ადგებიან და თასებს თავის ადგილზე დადგამენ...“ (ოჩიაური, 1938:315-318). სმის დროს მისცემენ ყველას ხელში თასებს, ერთს ვისმე მისცემენ ხელში ფანდურს: ის ხალხის ბოლოში დაჯდება (ცალ მუხლზე), დაუკრავს ფანდურს ძალიან მძიმედ და რომელიმე საგმირო სიმღერას დაამღერებს. საგმირო სიმღერას ჯარის ხალხი ძალიან დიდი ყურადღებით უსმენენ და ხელში თასებით ძალიან ჩუმად სხედამ, რომ თითოთოროლა ხანდახან ორი სიტყვით დაარღვევს სიჩუმეს. შუა მღერის დროს ერთი ვინმე თასიანი ადგება, მომღერალი ისევ ცალ მუხლზედ ზის და ფანდურს უკრავს. თასიანი კაცი იმღერებს და წამოვა თასით ხელში პირველი მომღერლისაკენ ასეთი სიმღერით:

„თოფმა თქვა: ჩემთა წამალთა

შვიდგრადა უნდა დუდილი,

მაისის ბერძი განაყან.
მემრ ნახან ჩემი ქუხილი,
მემრ ნახას ჩემმა პატრონმა
ჩემის დაჭრილის წუხილი“.

ამ სიტყვებით თავის თასს მიართმევს პირთან თავის ხელით, ის თან ფანდურს უკრავს და თან ლუდსა სვამს... მერე ჩამოვარდება ამ სიმღერის ირგვლივ საუბარი. ერთი ვინმე მოყვება ამ ამბავს, რაზე არის ეს სიმღერა გამოთქმული. მაგალითად, ზემოთ მოყვანილი პირველი სიმღერის ირგვლივ ასე იტყვიან:

„ - გვიამბე როგორ იყვ!“

ერთს ვისმე უფროსს სთხოვენ და იგიც სიამოვნებით მოყვება ამ ამბავს (ოჩიაური, 1938:315-318).

აქ აღწერილი წეს-ჩვეულება, მიუხედავად იმისა, რომ გაცილებით გვიან არის ჩაწერილი, მხატვრულ გამოძახილს პოულობს „გველისმჭამელის“ ზემოთ მოხმობილ შესავალ სცენაში.

ამ პრობლემის ანალიზისას პროფ. ზ. კიკნაძე ასე განმარტავს ფანდურის ფუნქციას: „ფანდური წარმოშობს ჰანგს, ჰანგი გადადის სიმღერაში, სიმღერას მოაქვს სიტყვა, სიტყვა ინახავს ანდრეზს - საყმოს წარსულს. ფანდურის ხმა აღვიძებს, განაახლებს საყმოს ცნობიერებაში ანდრეზს, პირველ ქმედებას, „მას ჟამსა შინა მომხდარს“, რომელიც უნდა მეორდებოდეს, თაობიდან თაობაში, ყოველ (ამას იქით) ჟამს. ფანდურის ხმა ამაგრებს იმ ჯაჭვს, რომლითაც, როგორც საკიდლით, ყმა თავის წინაპრებზეა დაბმული. თუმცა ფანდურს არ გააჩნია ის საკრალური მუხტი და სიმბოლოზობის პოტენცია, როგორსაც ატარებს თასი, მაგრამ განსაკუთრებულ ვითარებაში ის მაინც იტვირთავს ჯვარის საკრალიზმს; მას შეუძლია ამალდეს ჯვართა სიმალემდე და მოექცეს მათ წრეში. როცა ხახმატის ჯვარი ქადაგის პირით მიმართავს რომელიმე ღვთისშვილს, მოხედოს მისგან შერისხულ ყმას, ავტორიტეტულ ღვთისშვილებთან ერთად, ის უხმობს ოქროს ფანდურსაც“ (კიკნაძე, 1985:132-124).

ამრიგად, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ქოროლის ეპოსის ერთ-ერთ ვარიანტში თავის დროზე შესულა და შემონახულა ჩონგურის არქაულ-

საკრალური სახე, რომლის ფუნქციაა, შეინახოს სოციუმისათვის მნიშვნელოვანი ამბავი, საჭიროებისას კი გააჟღეროს და გადასცეს შთამომავლობას; ჩვენს შემთხვევაში ჩონგურზე დამღერებულია მართლაც სოციუმისათვის საჭირო ცოდნა იმის თაობაზე, რომ ქოროლლი გასაჭირშია და შველა სჭირდება; ჩონგური, ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტის თანახმად სოციუმის საკრალური მაცნეა.

3. თმა - საკრალური სიმი

ქოროლლის ეპოსის განხილული ვარიანტის იმავე ეპიზოდში ვხვდებით ფაქტს, რომ ჩონგურის სიმებად ქოროლლის მეუღლემ - ფერუზეთ ხანუმმა საკუთარი თმები გამოიყენა. ეს, ჩვენი აზრით, კიდევ უფრო აძლიერებს ჩონგურის ძალას და იმ მისიის შესრულების შესაძლებლობას, რაც, ალბათ მითოსური ეპოქისგან თანდათანობითმა დაშორებამ ხალხის რწმენაში გააუფერულ-დაასუსტა.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ თმა სიცოცხლესთან, ძალასთან ასოცირდება მსოფლიოს ყველა ხალხის მითოსურ მსოფლგაგებაში. ბიბლიური გმირის, სამსონის ძალაც ხომ თმის მოუჭრელობაშია:

„-აჰა, დაორსულდები და ვაჟი შეგეძინება, სამართებელი არ უნდა მიეკაროს მის თავს, რადგან ღვთის საწინდარი იქნება დედის მუცლიდანვე და შეუდგება ისრაელის დახსნას ფილისტიმელთა ხელიდან“ (მსაჯ;1989:13,5), - ასე დაარიგა უფლის ანგელოზმა სამსონის დედა.

თმის მაგიური ძალის რწმენას ვხვდებით სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე გავრცელებულ მითოსურ თქმულებებში ქართული წარმართული დარგობრივი პანთეონის ერთ-ერთ მნიშვნელოვანსა და თვალსაჩინო წარმომადგენელზე - ტყაშმაფაზე (ტყის მეფე). ნარკვევში „ტყის მეფე“ თედო სახოკია ვრცლად მოგვითხრობს ტყაშმაფაზე სამეგრელოს ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ყოფაში არსებულ რწმენა-წარმოდგენებზე და გვაცნობს მითოსურ ნარატივებს (სახოკია, 1956:9-12); ეს პრობლემა შეისწავლეს, აგრეთვე, მკვლევარებმა სერგი მაკალათიამ (მაკალათია, 1941:336-337), აპოლონ ცანავამ (ცანავა, 1970:17), თინა შიოშვილმა (შიოშვილი, 1987:89-88), ქეთევან სიხარულიძემ (სიხარულიძე, 2006:106-114) და სხვა.

ტყაშმაფაზე ფიქსირებული ყველა მითოსური ნარატივის მიხედვით მის თმას მაგიური ძალა აქვს; ასევე მაგიური თვისებების მქონეა მისი ვერცხლის სავარცხელიც, რომლის დაკარგვაც, პატრონის წყრომასა და შურისძიებას იწვევს.

ტყაშმაფას ხშირად მტრობენ მონადირის ცოლები (ან დედები) იმის გამო, რომ ისინი სასიყვარულო ურთიერთობას აბამენ მათ მიერ დასაჩუქრებულ მონადირეებთან. ერთ-ერთი თქმულება, რომელიც თედო სახოკიამ ჩაიწერა, მოგვითხრობს: ერთი ჯვარდაწერილი ახალგაზრდა კაცი შეცდა და ტყის მეფეს მასთან ერთი წლით ცხოვრებას დაპირდა. ცოლი სადარდებელს მიეცა, ქმრის სიყვარული ვედარ დაიბრუნა, ცოლს ურჩიეს, თვალყური ედევნებინა ქმრისათვის. ქალი ასეც მოიქცა და მალე ყველაფერი გაარკვია. ერთ დღეს მან ქმარს ბელლის თავზე ლამაზ ტყაშმაფასთან ჩახუტებულს წაასწრო. გამწარებულმა ქალმა შური იძია მეტოქეზე: „ მოიტანა მაკრატელი, მიეპარა ტყის მეფეს და მისი საუცხოო ნაწნავი თმისა, მიწას რომ სწვდებოდა, შიგ ძირში დააჭრა. ტყის მეფემ ამაზე ცეცხლი მოიკიდა, დასწყევლა საყვარელი, ჭკუაზე შეშალა და თვალის დახამხამებაში გაუჩინარდა“ (სახოკია, 1956:11).

„როგორც ჩანს, ტყის მეფის თმას მაგიური ძალა აქვს, მისი მოჭრა გმირის გარდაუვალ დაღუპვას (ჭკუირად შეშლას) იწვევს“ (შიოშვილი, 1987:93). სწორედ ამიტომაც, სამეგრელოს ზეპირსიტყვიერებაში ტყაშმაფაზე არსებულ თქმულებათა უმრავლესობის მიხედვით, მონადირის წინდახედული ცოლი ან დედა მონადირესთან ერთად მძინარე ტყაშმაფას, რომელსაც თავისი მშვენიერი თმა ბელლიდან გამოუფენია, მიეპარებიან და რძით ჩამოხანენ, რითაც დიდად იმადლიერებენ. კმაყოფილი ტყის მეფეც ათავისუფლებს სატრფოს და ლოცავს, აჯილდოვებს ნადირობის იღბლიანობით, ან უნახევრებს მასთან ყოფნის დათქმულ დროს“ (ცანავა, 1970:15-17). ერთ-ერთი თქმულება ტყაშმაფაზე, რომელიც დაცულია ივანე ჯავახიშვილის თბილისი სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორულ არქივში, მოგვითხრობს, თუ როგორ დალოცა ტყაშმაფამ მონადირის ცოლი:

„- რადგან შენი ცოლი ასე მოიქცა, წადი, დაუბრუნდი ცოლ-შვილს და შიოს მარანივით იმრავლე! იმატოს შენმა ოჯახმაო!“ (თსუფა, N11- 211).

თმის მაგიური ძალის რწმენას იცნობს გურიაში დაფიქსირებული მითოსი წყლის დედის შესახებ: მონადირე დაინახავს წყალში მდგომ შიშველ ქალს, რომელიც მზესავით ანათებს, კაცმა გონება დაკარგა და თვალი რომ გაახილა, მიხვდა, ვისაც გადაეყარა. წყალში მდგომი ქალი წაბლის დიდი ბურბგალით ოქროსფერ თმას ივარცხნიდა. თმა მზესავით ანათებდა არემარეს. ქალმა მონადირე გამოქვაბულში შეიტყუა და დახრჩობა მოუნდომა, განწირულ კაცს ქომაგად მოევლინა ბიჭი, რომელიც თავის თავს მონადირისა და ამ ქალის შვილს უწოდებს; მონადირის შეკითხვაზე, თუ რატომ იხსნა ან ვინ არის, ბავშვი პასუხობს:

„ - მე შენი შვილი ვარ მამა, აი ქალია, მაგას ალქაჯის გული უდგას და ლომის ფაფარივით მაგარი თმაი აქ; აი იგია, შენ მისი თმისგან შვილდებს რომ აკეთებდი. მერე, ტყეში რომ გაგექცა, შენგან ორსული იყო. შენ ნაგლეჯ თმებზე ამისი თმაი ამოუდის და ყველა მონადირეს ახრჩობს შენ ჯიბრზე და აი, შენც კინაღამ დაგახრჩოვო!..“

როგორც აღვნიშნეთ, ამ თქმულების მიხედვითაც გახაზულია თმის მაგიური ძალა. საინტერესოა ისიც, რომ ქალმა ძირში მოიჭრა თმა, მონადირეს ფეხქვეშ დაუყარა და უთხრა:

„ -აი, წაილე ეს თმაო
და მოჰკალ დევი ბერთაო!
თუ გინდა ცოლად გამოგყვე
და გვყავდეს შვილი ბეგთაო!“

მონადირე უარს ეუბნება:

„ - არა, ქალო, აი თმაც შენ გქონდეს, და აი შვილიც შენ გყავდეს! იყაი ტყეში და გახდი მონადირეების ქალად, მე შენთან არაფერი მაქ საერთოო!“

ქალს იმწუთშივე გაეზარდა თმა:

„ - აი რატომ მითხარიო!“ - გაუბრაზდა მონადირეს მოხვია კილო თმაი და გადოუშვა დიდ კლდეში და ყავს ასე ჩაკიდული... “ (თსუფა, N10-439).

ეს ნარატივი ტიპურია მონადირესა და ნადირთ პატრონის ურთიერთობაზე აგებული მითისათვის. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა თმის მაგიური ძალის რწმენა-წარმოდგენების დაფიქსირება.

გარდა სამეგრელოსა და გურიის მითოსური პერსონაჟების ციკლთან დაკავშირებული ნარატივებისა, ქართული ფოკლორულ-მითოსური სამყარო იცნობს აგრეთვე მრავალ ნიმუშს, რომლებშიც შემორჩენილია რწმენა თმის მაგიური ძალისა.

ამავე ფუნქციით აღჭურვილად უნდა მივიჩნიოთ ქოროღლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში ქოროღლის ცოლის - ფერუხეთ ხანუმის მიერ საკუთარი თმებით იმ ჩონგურის გაწყობა, რომლითაც თანამოაზრეებს უნდა ეცნობოს ქოროღლის გასაჭირის შესახებ. ამ მოტივის შესვლა ქოროღლის ეპოსში მოულოდნელი არ არის რადგან აჭარის ზეპირსიტყვიერებაც იცნობს ნადირთპატრონი ქალის სახეს (თავდგირიძე, 2004:53-56).

4. შეუცნობლის შეცნობა, ანუ ტაბუს დარღვევა

შეუცნობლის, (აკრძალულის) შეცნობის წადილი, რომელიც მითოსურ აზროვნებაში სამყაროს შეცნობის ერთ-ერთი გამოვლინებაა და უშუალოდ უკავშირდება პირველქმნილ ცოდვას, თავის შორეულ გამოძახილს პოულობს ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებშიც. ეს არქაული მოტივი, რომელიც მითიდან ზღაპარშია გადაბარგებული, ეპიკური გმირის გამიჯნურების წყაროს დასახატავად საგმირო-სარაინდო ეპოსშიც მოგვევლინა, რაც დამახასიათებელია, აგრეთვე, ამ ჟანრის ლიტერატურული ძეგლებისათვისაც (“ამირანდარეჯანიანი“).

ქოროღლის ეპოსის ერთ-ერთი ზემოაჭარული ვარიანტი, - „ქოროღლი“, რომელიც 1972 წელს გიორგი სიხარულიძემ ჩაიწერა ხულოს რაიონის სოფელ მმაგულაში, მოგვითხრობს:

მას შემდეგ რაც, ქოროღლი და მისი შვილი ხასან ბეგი შეხვდნენ ერთმანეთს და შეიცნეს, რომ მამა-შვილი იყვნენ, ქოროღლიმ მთაში გამგზავრება გადაწყვიტა: „სახლს, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ ორმოცი თვალი ოთახი ჰქონდა, ქოროღლიმ ოცდაცხრამეტი გასაღები მისცა მოსამსახურეს მეორმოცე კი თვითონ დეიტოვა და უბრძანა:

- ჩამოდი, მოარონიე თითო დღეს თითო ოდაი, რო არ შეეწყინოს, ორმოცდამეერთე დღეს ჩამოვალ მეო.

მოსამსახურემ ოცდაცხრამეტი ოთახი დაათვალიერებინა, ხასან ბეგმა დაადგა წიხლი მეორმოცე ოდას და შევდა შით, აქანა თურმე, ქოროღლის სურათი აქვს თელლი ხანუმის. ხასან ბეგი მისი სილამაზით დეიბნიდა და შუუყვარდა ერთი დანახვით. აღარც ჭამა და აღარც სვა.

- ეს გოგო თუ ვერ ჩევიგდეო, რაღაის კაცი ვარ მეო“ (სიხარულიძე,2005:17).

ამ ეპიზოდს მოსდევს ფათერაკიანი თავგადასავალი ქოროღლისა და მისი ვაჟისა, რაც შორეული გამოძახილია მითოსური ეპოქისეული რწმენა-წარმოდგენებისა, რომლის თანახმადაც, აკრძალვის ანუ ტაბუს დარღვევა დამრღვევისათვის დაღუპვის ტოლფასია.

ეს არქაული მოტივი მშვენივრად არის წარმოჩენილი თამარ მეფის ციკლის მითოსში, რომელსაც მკვლევარები მარადიული გაზაფხულის მითოლოგიის განშლად განიხილავენ (კიკნაძე,2008:61-66), რაც სავსებით მისაღებია, თუმცა, მეორეს მხრივ, ამ მითოსისავე თანახმად, მარადიული გაზაფხულის დაკარგვა მოჰყვება სწორედ ტაბუს დარღვევას. ამ მითოსური ნარატივის მრვალი ვარიანტი მოგვითხრობს, რომ თამარ მეფემ გააფრთხილა გამზრდელი (მოსამსახურე), მისი არყოფნის დროს არ გაეღო ყუთი (სკივრი), რომელშიც დამწყვდეული ჰყავდა ცისკრის ვარსკვლავი (შუქურ ვარსკვლავი), რის გამოც საქართველოში ზამთარი აღარ დგებოდა და მარადიული ზაფხული (გაზაფხული) იყო.

მოახლემ (გამდელმა) ყურად არ იღო თამარის გაფრთხილება, ყუთს თავი ახადა, შუქურვარსკვლავი ყუთიდან ამოფრინდა და ზეცაში გაფრინდა. იმავე წამიდან წამოვიდა ჭირხლი და დადგა ზამთარი.

ამ დროს თამარი ბაღდადში იმყოფებოდა, ბაღდადის მონასტრის მშენებლობაზე. ჭირხლმა ბაღდადშიც მიაღწია. კალატოზებმა მეფეს მოახსენეს:

„- დიდებულო მეფეო! მონასტრისათვის დამზადებულ ქვას ჭირხლი მოჰკიდებია, ვეღარ ვეწევიტო!“

თამარ მეფე მიხვდა, რომ დაზამთრების მიზეზი შუქურვარსკვლავის გაშვება იქნებოდა; გამობრუნდა, მაგრამ ძლიერნმა ქარბუქმა წინ აღარ გაუშვა, ვეღარ ააღწია თავის სამფლობელომდე (ქ.ხ. საისტ.ს-1,1961:81-82).

როგორც პროფესორი თინა შიოშვილი მიუთითებს: “თამარის სამეფოს არსებობა მარადიული ზაფხულის (გაზაფხულის) სივრცეში კარგად ცნობილი მითოსური მოტივია; იგი გამოძახილია მსოფლიოს უძველეს ხალხთა მითოლოგიაში ფართოდ გავრცელებულ მითოსისა მიწიერ სამოთხეზე“ (შიოშვილი, 2014:143); ხოლო მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე მართებულად შენიშნავს: „ქართულ ფოლკლორში სამოთხის დაკავშირება თამარ მეფის პიროვნებასთან იმ საზოგადოების ცნობიერებაშია საძიებელი, სადაც ჩაისახა ეს მითოსი“ (კიკნაძე,2008:61). ჩვენის მხრიდან დავსძენთ, რომ ქართული მითოსის ამ გამოძახილს ტაბუს დარღვევის, აკრძალულისადმი აუგი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ვხვდებით ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტშიც, რაც, ჩვენი ღრმა რწმენით, ქართული მითოსურ-ზღაპრული სამყაროდან უნდა იყოს ნასაზრდოები.

5. გოლიათი ქალები

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ხშირად გვხვდება მეგრძოლი, ღონიერი ქალის სახე, რომლის გენეზისიც უსათუოდ მითოსურ მსოფლმხედველობაში, გოლიათური ნიშნით აღბეჭდილ გარდასულ ეპოქათა რწმენა-წარმოდგენებში უნდა ვეძიოთ; ეს ის ეპოქაა, რომელიც, ხალხის რწმენით, განსაკუთრებული ბარაქიანობით გამოირჩეოდა, როცა გოლიათები არნახული ფიზიკური ძალით გამოირჩეოდნენ და თავიანთ კვალს ტოვებდნენ დედამიწაზე, ადამიანებსაც ეხმარებოდნენ (სიხარულიძე,2006:205-211).

მამაკაცი გოლიათებისაგან განსხვავებით, ბუმბერაზი ქალები უფრო მეტი აქტიურობით გამოირჩევიან. მითოსშიც და ზღაპარშიც მათი აქტიურობა საგმირო-საქორწინო მოტივს უკავშირდება. გოლიათი ქალი ეძებს საქმროს, სიძლიერისა და მოხერხებულობის ნიშნით. მართალია, მამაკაცთან შეხვედრისას ის შენიღბულია, მაგრამ მოწინააღმდეგემ არ იცის, ქალს რომ ერკინება, რადგან მას მამაკაცის ტანსაცმელი აცვია.

მეგრძოლი გოლიათი ქალები ერთგულნი არიან, არ ახასიათებთ ღალატი და სიტყვის გატეხა, რაინდულად იქცევიან და მოწინააღმდეგეს აფრთხილებენ თავდასხმის წინ, ასეთია ზოგადად გოლიათის სახე ქართულ, და საერთოდ კავკასიურ-მითოსურ, მსოფლმხედველობაში.

როგორ ტრანსფორმირდება იგი საგმირო-სარაინდო ხასიათის ეპოსში და, აგრეთვე ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში?

გოლიათი ქალები ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებშიც, რომლებშიც უმეტესწილად მეფის (ფადიშაჰის) ასულები არიან, თავად ისწრაფვიან გმირობითა და „იგიტობით“ გამორჩეული ეპიკური გმირის ცოლობისადმი. ერთ-ერთი ასეთი პესონაჟია უმეტესწილად ფერუზეთის სახელით ცნობილი ქალი, რომელიც შემდგომში ქოროლლის ცოლი ხდება. „ქალაქ ერზრუმში, იყო ერთი ქალი, სახელად ფერუზეთი, რომელიც ისეთი მეზრძოლი იყო და ღონიერი, რომ ბრძოლაში თითქმის ერთი სახელმწიფო ვერ დაუმკლავდებოდა“, - გვამცნობს ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი სათაურით: „ქოროლლის შეხვედრა ფერუზეთთან“ (ბსუნბიფა, საქმე N154:137, მთქმელი ბინალი ფუტკარაძე, მცხოვრები შუახევის რაიონ სოფელ დარჩიძეებში, ჩაიწერა ზურაბ თანდილაძემ 1976 წელს).

ფერუზეთი, ზღაპრისეული სიუჟერენისა თუ ჯადოსნური პერსონაჟების მსგავსად, ვერ ეგუება საკუთარი სიმყუდროვის დარღვევას და „ერზრუმში შესული ქოროლლის ბეზირგანები რომ დაინახა, „დაიკიდა სამომარი იარაღები და დაერია ბეზირგანებში... ხელ-ფეხი გაუბორკა, ყუმაში ჩამოართვა, უფასოდ ხალხს დაურიგა; გაბორკილი ბეზირგანები დააკრა აქლემებზე და ქოროლლის დაუბრუნა,, .

ქოროლლის ინტერესს ფერუზეთისადმი სწორედ ამ ქალის გმირობა განაპირობებს, თუმცა, ამ შემთხვევაში გარკვეულ წილად ირღვევა ტრადიციული აღმოსავლური ეპოსისათვის დამახასიათებელი სტერეოტიპები: ქოროლლის ქალის სილამაზეც აინტერესებს : „ქოროლლიმ როცა გაიგო ფერუზეთის ასეთი გმირობა, მიმოწერით გაიცნო... იფიქრა, რომ მე ვინაიდან უცოლშვილო ვარ, ვინახულებ ფერუზეთს პირადად და, თუკი ლამაზია და ჩემისთანა ვაჟკაცს შეეფერება, შევირთავ ცოლად,, (ბსუნბიფა, საქმე N154:137).

მეზრძოლი ქალები თურქულენოვან ხალხთა ეპოსში ერთობ გავრცელებული სახეებია; ასევეა ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებშიც, რაც გენეტიკურად უნდა უკავშირდებოდეს დევგმირი, ანუ გოლიათი, ქალის მითოსურ-ზღაპრულ სახეს, რომელიც კავკასიელი ხალხის ზეპირსიტყვიერებაში კოსმოსის

შექმნის დასაწყის ეპოქას, ანუ გოლიათური ნიშნით აღბეჭდილ ხანას, განეკუთვნება. მათი მომდევნო თაობაა - ნართები (სიხარულიძე, 2006:205).

აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ ქართული ეპოსის გმირი, ამირანიც, ძველი გოლიათური თაობის წარმომადგენელია, ამავე ეპოსშივე, მართალია ეპიზოდურად გვხვდება გოლიათი ქალის სახეც; ეს არის ამბრი - არაბის დედა. იმ პატარა ეპიზოდითაც, რომელიც „ამირანიანს“ შემორჩა, ნათლად ჩანს, რომ ამბრის დედა მეომარია. დედას ამბრის ცხედარი ურმით მიჰქონდა სასაფლაოზე, მიცვალებულს ცალი ფეხი ურმიდან გადმოვარდნოდა, და მიწაზე ეთრეოდა. დედამისმა მოინდომა შვილის მეტოქის გამოცდა და ამირანს სთხოვა:

„ - დარეჯანის ძე! შვილის ბარკალი გადმომივარდა მიწაზედ, დაბლა ეთრევა, უპატიურად ხდება. ასწიე, შედე ისევ, დედა-შვილობას, ურემზედვეო“.

ამირანმა მოიწადინა, მაგრამ ძვრაც ვერ უყოამბრის ბარკალს, მიწასაც კი ვერ ააცილა, რაც, პროფესორ ქეთევან სიხარულიძის მართებული შენიშვნით, იმის ნიშანია, რომ ამბრი და დედამისი ამირანზე უფრო ბუმბერაზული თაობის წარმომადგენლები არიან, რომლებიც ამირანს აღემატებიან ფიზიკური ძალით“ (სიხარულიძე, 2006:210).

ამირანის უმწეობა რომ შენიშნა, ამბრის დედამ დაწყევლა იგი:

„ - აის ქვეყანამც კრულია,
სადაც შენ ამირანობდი,
თავს იხურავდი ჩაჩქანსა,
ბოლოზე ჰჯაჭვიანობდი!
წესი თუ იყოს დედათი,
ადვილად გინადირებდი,
მოგკრავდი მათრახის წვერსა,
ცის გიდელ გაგრევდი!“

(ქრესტ., 1970:109)

ეს სიტყვები შემთხვევითი მუქარა როდია; გოლიათ ამბრის დედა თავადაც გოლიათი უნდა ყოფილიყო, თუმცა, აქვე ვხვდებით საინტერესო ცნობასაც: ქალთა(დედათა) წესი არ ყოფილა მამაკაცებთან ბრძოლა; ეს შტრიხი უცილობლად

ქართული ფენომენია, თუმცა საანალიზო (დარჩიძეებში ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსის) ვარიანტის თანახმად, ფერუზეთი ღონიერი და მებრძოლი ქალია, რაც თურქულენოვან ვერსიათა უმეტესობისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა და ალბათ მისი გავლენით უნდა ავხსნათ აჭარულ ვარიანტებში ამ მოტივის არსებობა.

სავსებით უნდა გავიზიაროთ მკვლევარ ლია ჩლაიძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ეპოსის ქართულ ვერსიაში ქალების ბრძოლის მოტივი არ დამკვიდრებულა (ჩლაიძე, 1978:59), თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში მაინც გვხვდება და ეს უსათუოდ როგორც ვთქვით, თურქული ვერსიის გავლენით უნდა აიხსნას (ზემოთ აღწერილი ვარიანტის თანახმად, ფერუზეთი ერზრუმში ცხოვრობს)

აქვე უნდა მივანიშნოთ, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში, რასაც ადასტურებს ქოროლლის შეხვედრა ფერუზეთთან, გოლიათი ქალები თავიანთ სავაჟკაცო საქმეებს კაცის ტანსაცმელში გამოწყობილნი აკეთებენ და ეს ბუნებრივია ქართული ფენომენის გამოძახილია (ფერუზეთმა რომ გაიგო, თუ ვინ იყვნენ ერზრუმში შესული ბეზირგანები , გამოეწყო კაცის ტანსაცმელში, დაიკიდა საომარი იარაღები და დაერია ბეზირგანებს...

აღსანიშნავია ისიც, რომ „ამირანიანში“ გარდა ამბრის დედისა, ქალის ბრძოლის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას იჩენს თვით ამირანიც: ქაჯების ლაშქართან ბრძოლისას უსიპისა და ბადრის დალუპვის შემდეგ, ყამარმა უთხრა ამირანს:

„ - შენი აბჯარი მე მომეც, მე ჩავალ საომრადო!“

„ - რას ამბობ! - გაუჯავრდა ამირანი, - დედაკაცებს თავისი საქმე ნუ გავიწყდებათ, რა შენი საქმეა ხმალი, ხმლიანი მე ვარ, მე ჩავალო, ეგ რა ნამუსია ან სახელი ჩემთვის, რომ შენ იომო და მე აქით გიცქერდო!“ (ქრესტ. , 1970:106). აქვე უნდა მივანიშნოთ, რომ თავისი ხალხის მითოსურ-ეპიკური ტრადიციების უზადო მემკვიდრეს - ვაჟა-ფშაველასაც ვერ წარმოუდგენია, ქალი მეომარი. პოემა: „გოგოთურ და აფშინას“ თანახმად, ქალს არათუ საომარი იარაღების ხელში აღება, არამედ მათზე საუბარიც კი ეკრძალება. გოგოთური ასე მიმართავს ცოლს:

- ... შენ ვინა გკითხავს, უჯიშოვ,
თოფისასა და ხმლისასა?...
შენ უნდა საჩეჩელს ეჯდე

ანდ არა - ჰქსოვდე წინდასა!...

(ვაჟა-ფშაველა, 1986:100)

მებრძოლი ქალის სახეს წარმოაჩენს, აგრეთვე, სოფელ მეკეიძეებში 2008 წელს პროფესორ თინა შიოშვილის მიერ ჩაწერილი ვარიანტი, რომელიც მოგვითხრობს: ქოროღლის შვილმა ხასანმა ბოლიბეგის გოგო მოიტაცა და გამოქცეულებს ბოლიბეგებმა ჯარი დაადევნეს. ხასანი მედგრად იბრძოდა, მაგრამ მეოთხე დღეს დაიჭრა და საბრძოლველად ვეღარ გავიდა. მაშინ ცოლმა უთხრა:

„ - მე გავალო - ქალმა! (ქალიც შეძლებული ყოფილა!) - მე ვიჩხუბებო !

იჩხუბა და შვიდი ჭრილობა მიიღო“.

მთქმელის პათეტიკა, რაც ქალის „ჩხუბით“ (ომით) არის გამოწვეული, სწორედ ქართულ მსოფლგაგების გამოხატულებაა.

როგორც პროფესორი ქეთევან სიხარულიძე მიუთითებს „ძველი მთავრობის წარმომადგენლებთან გოლიათ ქალებს ერთი შტრიხიც აახლოვებს - ისინი ფლობენ გარკვეულ ქონებას, აქვთ საკუთარი სამფლობელო, ტერიტორია, რომელზედაც ადვილად ვერ მოხვდება ადამიანი“ (სიხარულიძე, 2006:210). სწორედამგვარი გოლიათია ზემოთ განხილული ეპოსის აჭარული ვარიანტის - „ქოროღლის შეხვედრა ფერუზეთთან - პესონაჟი ქალი- ფერუზეთი, მას აქვს სასახლე ძეწნის ბაღით, ყავს ორმოცი მოსამსახურე გოგო („ჯარე“), და თავის სამფლობელოს სრული ბატონ-პატრონია.

გოლიათურ ძალისად გამოიყურება, აგრეთვე მეფის ასული ქოროღლის ეპოსის ერთ-ერთ ზემოაჭარულ ვარიანტში, რომელიც ზურაბ თანდილაგამ ჩაიწერა 1958 წელს ხულოს რაიონის სოფელ ფაჩხაში დაუთ ბოლქვაძისაგან:

მეფემ ქოროღლი და მისი თანმხლები პირები ხაროში („ზიდანში“) ჩაყარა, ორმოცი დღის შემდეგ კი „ტარახჩუე“ ჩამოხრჩობას უპირებდა. მეფის ასული ზრუნავდა შეპყრობილებზე; ეს ქალიშვილი ამათ მუყარს, ზიდანს რომ ქვაი დახურული აქ ზედ, ორმოცი ფალავანმა ვერ აწევდა, ეს ქალიშვილი მარტუაი აბრუნებს ამას“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N8:92).

გოლიათი ქალების მითოსური სახის შეჭრა ქოროღლის ეპოსში განპირობებული უნდა იყოს ერთის მხრივ თურქული და აზერბაიჯანული ვერსიების გავლენით,

მეორეს მხრივ კი, ქართული-მიტოსური რწმენა-წარმოდგენებითა („ამირანიანი“) და ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრების (ვაჟურად გადაცემული მეომარი ქალები) გავლენით.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მიმართებაზე ქართულ ფოლკლორულ-მიტოსურ სამყაროსთან მიუთითებს ჩვენს ხელთ არსებულ ვარიანტებში თავჩენილი კიდევ მრავალი დიდი თუ მცირე პლასტი:

1. ფიზიკურ ნაკლში (კოჭლობა) შეფარული ზებუნებრივი ძალა და გამჭრიახობა;
2. „ამირანიანის“ ცალკეული ეპიზოდები:
 - ა) ქალიშვილის გამტაცებლისადმი ფადიშაჰის ჯარით დადევნება და იმის გამართვა;
 - ბ) „მოტაცებული ქალიშვილის“ ღალატი მამის მიმართ;
3. გრძნეული მთავარი გმირი და მამამისი;
4. მთავარი გმირის ცხენის გრძნეულება;
5. მთავარი გმირის ხმლის ზებუნებრიობა;
6. დემონოლოგიური პერსონაჟების შეშინება, გაქცევა და სხვა.

ყოველივე ეს კი, იმის ნათელი დასტურია, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები უხვად საზრობს ადგილობრივი ეროვნულ-მიტოსური რწმენა-წარმოდგენებით.

ამრიგად, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულმა ვარიანტებმა თავიანთი ევოლუციისა და ქართულ გარემოში ადაფტირების გზაზე უხვად შეიწოვა ადგილობრივი, ქართულ მიტოსურ-ეპიკური მოტივები, ცალკეული ნიუანსები, რამაც აზერბაიჯანული წარმოშობის ნარატივი, ხვა გარემოებებთან ერთად, ქართველთათვის მისაღები და მშობლიური გახადა და გავრცელების ფართო არეალი მოუპოვა.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში შესისხლხორცებული მიტოსური პლასტები:

1. სამყაროს პირველი მისტერიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდის-საყმოსაგან ღვთისშვილი იახსრისადმი გაღებული უჩვეულო მსხვერპლის- ოთხრქა და ოთხყურა ცხვრის შეწირვის - ისტორიული მახსოვრობის გამოვლინება;

2. მითოსური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტი - ჩონგური, რომელიც სამყაროს საკრალური მაცნეა, საყმოს ერთ ადგილზე მომხმობი და შემაკავშირებელია. სწორედ ჩონგურის საშუალებით ამცნობს თანამოაზრეებს ქმრის გასაჭირს ფერუზეთი. ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს მითოსურ მახსოვრობასთან და თამამად შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამრიგად, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთ ვარიანტში თავის დროზე შესულა და შემონახულა ჩონგურის არქაულ-საკრალური სახე, რომლის ფუნქციაა, შეინახოს სოციუმისათვის მნიშვნელოვანი ამბავი, საჭიროებისას კი გააჟღეროს და გადასცეს შთამომავლობას; ჩვენს შემთხვევაში ჩონგურზე დამღერებულია მართლაც სოციუმისათვის საჭირო ცოდნა იმის თაობაზე, რომ ქოროლლი გასაჭირშია და შველა სჭირდება; ჩონგური, ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტის თანახმად სოციუმის საკრალური მაცნეა.

3. თმის, როგორც არქაული საკრალური სიმის ფუნქცია, რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს საყმოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტის - ჩონგურის ძალასა და მასზე დაკისრებული მისიის შესრულებას.

ამასთანავე, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ფიქსირდება ქართული ფოლკლორულ-მითოსური მსოფლმხედველობისათვის ესოდენ დამახასიათებელი ნიუანსი - რწმენა თმის მაგიური ძალისა, რასაც მიმართავს გმირი ქოროლლის ცოლი, რათა თანამოაზრეებს ეცნობოს ქოროლლის გასაჭირის თაობაზე.

4. ტრადიციული მითოსური მოტივი შეუცნობელის შეცნობის წადილისა, ანუ უზენაესის მიერ დაწესებული ტაბუს დარღვევისა, რაც უშუალოდ უკავშირდება პირველქმნილ ცოდვას, გამოძახილს პოულობს ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებშიც. ქოროლლის ვაჟის - ხასან ბეგის მიერ ტაბუს დარღვევა და ქოროლლის მიერ აკრძალულ მეორმოცე ოთახში შესვლა, სადაც მზეთუნახავის სურათი ეკიდა, მამა-შვილის ცხოვრებაში წინააღმდეგობების გამოწვევის მიზეზი ხდება.

5. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გოლიათური აღნაგობის მეზრძოლი ქალების გენეზისიც მითოსურ მსოფლმხედველობაში უნდა

ვედიოთ. ამგვარი ქალი პერსონაჟები იშვიათია ეპოსის ქართული ვერსიის სხვა კუთხეთა ვარიანტებისთვის. აჭარული ვარიანტების მეზობლი გოლიათი ქალების სახეთა გენეზისი ერთის მხრივ თურქული და აზერბაიჯანული ვერსიების გავლენაში უნდა ვეძიოთ, ხოლო მეორეს მხრივ - „ამირანიანისა“ (ამბრი არაბის დედა) და ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის (ვაჟურად ჩაცმული მეომარი ქალი) გამოძახილად უნდა მივიჩნიოთ.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში თავჩენილი ცალკეული მითოსური პლასტებიც (ფიზიკურ ნაკლში შეფარული საკრალურობა, გმირის გრძნეულობა და მაქციაობა გმირის ცხენისა და იარაღის ზებუნებრივობა, ბრძოლა დემონურ პერსონაჟებთან და სხვა) იმის ნათელი დასტურია, რომ აზერბაიჯანული წარმომობის საგმირო-სარაინდო ეპოსმა ქართველ მთქმელთა სულიერი ქურა გაიარა, ქართული მითოსური ატრიბუტიკით დამშვენდა, რითაც მახლობელი და მისაღები გახდა ქართველთათვის.

თავი მეხუთე

ქოროლლის ეპოსი და ქართული ხალხური ზღაპარი

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის უმრავლესი ვარიანტების სიუჟეტური ქარგა რეალისტური ელფერის მატარებელია, რაც, აგრეთვე, დამახასიათებელია ეპოსის აზერბაიჯანული და თურქულენოვანი ვერსიებისათვის. ეპოსის ქართული ვერსიის დღემდე ცნობილ ყველა ვარიანტში რეალური გმირები მოქმედებდნენ და გარემოც რეალურია. ამ პრობლემაზე ყურადღება გაამახვილა ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ცნობილმა მკვლევარმა - აღმოსავლეთმცოდნე ლია ჩლაიძემ, რომელმაც აღნიშნა, რომ ეპოსში „გარემო რეალურია როგორც სოციალური, ისე გეოგრაფიული თვალსაზრისით“. ეს პრობლემა ჩვენს მიერაც თითქმის ამგვარად წარმოიდგინება, თუმცა გეოგრაფიულ რეალობასთან მიმართებით გვაქვს მცირედი შენიშვნა: მართალია, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ვარიანტებში დასახელებულია რეალური გეოგრაფიული ადგილები (ქალაქები, მხარეები, ცალკეული ტოპონიმები), მაგრამ ეპოსის მთავარი გეოგრაფიული სივრცე - ჩამლიბელი, რომელიც ქოროლლისა და მისი თანამოაზრეების ადგილსამყოფელია, მათი სამეფოა, ირეალურია; ასეა ეს ეპოსის ქართული ვერსიის ყველა ვარიანტებში და მათ შორის - აჭარულიშიც.

ჩამლიბელის არარეალურობა სწორედ ის დეტალია (სხვა მრავალთან ერთად), რაც ეპოსის სიუჟეტში ზღაპრის ელემენტების შეჭრასა და დამკვიდრებაზე მიუთითებს. ამგვარი პროცესი, როგორც სამართლიანად მიუთითებს მკვლევარი ლია ჩლაიძე, საყოველთაო პროცესია (ჩლაიძე, 1978:62), რაც სრულიად ბუნებრივია, როგორც ეპიკური ჟანრისათვის, ისე ზეპირსიტყვიერების სხვა ჟანრებისათვის; ქოროლლის ეპოსის ყველა ნაციონალურმა ვერსიამ ეს შემოქმედებითი პროცესი განიცადა - მისი შემოქმედი ხალხისა. თუ მეზობელი ხალხის ეპოსიდან შეიწოვა და შეისისხლხორცა საზღაპრო, საგმირო, თუ სამიჯნურო ეპოსისათვის დამახასიათებელი ცალკეული ელემენტები, მოტივები თუ კომპოზიციური წყობა.

როდესაც ვსაუბრობთ ჟანრთა შორის კავშირზე ზოგადად და ჩვენს შემთხვევაში კი საგმირო-საფალავნო ეპოსის კავშირზე, საზღაპრო ეპოსთან მხედველობაშია

მისაღები ერთი მარტივი ჭეშმარიტება: ხალხს უყვარს თავისი გმირი, თავისი სახელოვანი ფალავანი, ხალხი ბოლომდე ერთგულია მისთვის თავდადებული რაინდისა, ქმნის მის საყვარელსა და მოსაწონ სახეს აქანდაკებს, ასაზრდოებს და, სავსებით ბუნებრივია, იყენებს კიდევ საუკუნეთა განმავლობაში მისსავე წიაღში აღმოცენებულსა და ერის „სულიერ ქურაში“ გამოტარებულ სახე-სიმბოლოებს, ცალკეულ ატრიბუტიკას, პასაჟებსა და ყველა სამკაულს, რაც კი შეიძლება, მოერგოს მის რჩეულ ეპიკურ გმირს ტრადიციული, აპროპირებული ვერბალური სამყაროდან. ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიებში შესული საზღაპრო ეპოსის ელემენტების პრობლემაც სწორედ ამ თვალსაწიერიდან უნდა შევაფასოდ და სწორედაც ეს არის ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გამოვლინება.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები, ზოგადქართული ვარიანტების მსგავსად, მდიდარია ზღაპრისმიერი პასაჟებით, ესენია ცალკეული კომპოზიციური და სიუჟეტური ელემენტები, რომელთა წყაროც უშუალოდ ქართული-ხალხური ზღაპრებია, თუმცა შესაძლებელია ვისაუბროთ ცალკეული ვერსიების (თურქული, აზერბაიჯანული) „მზითეფზეც“, მაგრამ ეს პრობლემას არ ქმნის, რადგანაც ქართული ვერსიის ყველა ვარიანტი, და მათ შორიც აჭარულიც, საკუთარ ქართულ ბრძმედშია გამოვლილ-გამოქედილი და ეს ბრძმედი უმეტესწილად მხედველობაში არ მივიღებთ ქართული ეპოსის სხვა სახეებსაც) ჩვენი ხალხის სულიერი მემკვიდრეობის ერთ-ერთი უნიკალური გამოხატულება - ქართლი ხალხური ზღაპარია. ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტებიც, როგორც აღვნიშნეთ ამ საყოველთაო პროცესის მიღმა ვერ დარჩებოდა და უხვად გაითავისა საუკუნეთა განმავლობაში ჩვენი ხალხის მეხსიერებაში გამოძერწილი ცალკეული კომპო-ზიციური თუ სიუჟეტური საშენი მასალა და მხატვრული ხერხები.

ქართულ-ხალხურ საზღაპრო ეპოსთან ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მიმართებაზე მსჯელობისას, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაშია მისაღები ნარატივის დასათაურება, რაც, ბუნებრივია, ყველაზე უკეთ გამოხატავს მთქმელის (და, ამასთანავე, აუდიტორიის) დამოკიდებულებას სიუჟეტის ჟანრობრივი რაგვარობისადმი. ქოროლლის ეპოსს აჭარელი მთქმელები

„ჰექიად“ მოიხსენიებენ, რაც ზოგჯერ სათაურშივეა თავჩენილი („ქოროლლის ჰექია“) ხშირად კი - საუბრისას უშუალოდ სიუჟეტში თუ მის გარეთ.

ხულოს რაიონის სოფელ სკვანაში მცხოვრებმა პროფესიონალმა სახალხო მთქმელმა ზეკერია ზურალის ძე შაინიძემ, რომლისგანაც პროფესორმა თინა შიოშვილმა 2001 წელს ჩაიწერა ქოროლლის ეპოსის ვარიანტი „ქოროლლის ამბავი“, ნარატივი ჰექიად მოიხსენია და ბრძანა : „ჰექიაში მართალიც არი და გაგრძელებაზე ცოტა ტყვილიც არი. ზღაპარი ძნელაი გევა. ახლა ის დრო არი, რომ ზღაპარი არ გევა“.

ჰექიად მოიხსენიებენ ქოროლლის ეპოსს იმერხვეელი გურჯებიც, რასაც მოწმობს 1904 წლის ზაფხულში ნიკო მარის მიერ ერთ-ერთ ულამაზეს სოფელში - იფხრულში ალი-ჩაუმ მოსიძისაგან ჩაწერილი „ქოროლლის ჰექია“ (მარი,2012:196-210), რომელიც ეპოსის ყველაზე ადრინდელი ჩანაწერია. ეპოსის დასასრულს იმერხვეელი მთქმელი ამბობს: - „ მოთავდა ქოროლლის ჰექაიე, გაგაწყინეთ, ბატონო!“ (ნ.მარი,2012:210).

„ჰექია“ არაბული სიტყვაა და ნიშნავს ზღაპარს, ზღაპრულ ამბავს, უჩვეულო თავგადასავალს (ნიჟარაძე, 1971:450); აქედან გამომდინარე, იმის გამოც, რომ ყველა ეპიკური ჟანრი არსში ერთიდაიმავე გენეზისისაა და, თანაც, ზეპირსიტყვიერების სპეციფიკიდან გამომდინარე, განვითარებისა და სრულყოფილების ყველა სტადიაზე ჟანრთაშორისი მით უფრო მომიჯნავე, ერთი საწყისის მქონე ჟანრებისა) კავშირი და ურთიერთსესხებანი ჩვეულებრივი მოვლენაა, საგმირო-საფალავნო ეპოსიც უხვად არის ნაკვები საზღაპრო ეპოსიდან და პროფესიონალი მთქმელისათვის, რომელიც თხრობისას ძალიან ლაღად გრძნობს თავს, ეპიკურ ჟანრშიც საგმირო ეპოსიც ჰექიაა. ეს პროცესი, სხვათაშორის, ყველაზე თვალსაჩინოდ გამოიხატა, „ამირანიანშიც“, რომელიც გენეტიკურად მითია და მითოსური პლასტების გარკვეული განზნევისა თუ გაზუნდოვანების შედეგად იგი საგმირო ეპოსისა თუ საზღაპრო ეპოსის კუთვნილება გახდა; ამიტომაც ხშირად მას მთქმელები ზღაპრად მოიხსენიებენ - „ამირანის ზღაპარი“, „ბადრის, უსუფისა და ამირანის ზღაპარი“ და სხვა.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები საზღაპრო ეპოსთან სიახლოვეს ავლენენ, აგრეთვე, იმითაც, რომ საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, აქაც შეიმჩნევა დროისა და სივრცის განზოგადოების ტენდენცია, თუმცა ხშირია ცალკეული ქალაქებისა თუ სოფლების დასახელებანიც,

მაგრამ ეს გეოგრაფიული პუნქტები არ ეკუთვნის რომელიმე ისტორიულ რეალობას, ეს სივრცე ზღაპრული, ჩაკეტილი სივრცეა, ფადიშაჰებითა და მისი მსახურებით, გოლიათებითა და თავისუფლებისათვის მებრძოლი ვაჟკაცებით:

„ძველად ჩამლიბელში ცხოვრობდა ბიჭი, სახელით ჰურიშან-ალი. მისი მამა ჰიზმეთქრათ იყო წასული და ფადიშაჰთან მსახურობდა. ამ ფადიშაჰს სხვა ფადიშაჰთან ასაღებელი ჰქონდა. ერთ დღეს დაიბარა ჰურიშან-ალის მამა ფადიშაჰმა და უთხრა:

- წადი და მომიტანე იმ ფადიშაჰიდან ასაღებელიო!

ჰოდა, წევდა ამ კაცმა...“, - ასე იწყება ქოროღლის ეპოსის ერთ-ერთი ზემოაჭარული ვარიანტი „ქოროღლი“ (სიხარულიძე, 2005:13), რომელიც ტიპური საზღაპრო ეპოსის დასაწყისი, ანუ ეგრედწოდებული ზღაპრის „წინკარია“.

„ერთ სოფელში არის ერთი ბოლიბეგი. ამ სოფელში არის ერთი მეფე“, - ასე იწყება ლია ჩლაიძის მიერ 1964 წელს ზემო აჭარაში, ხულოს რაიონის სოფელ ღურტაშ, ზია გელაძისაგან ჩაწერილი ქოროღლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი „ბოლიბეგებისა და ქოროღლის დატყვევება“. ეჭვგარეშეა, რომ სახეზე გვაქვს ეპოსისეული სიუჟეტის განზოგადოების დასაწყისი. ყველა მიმართებით; იქმნება ფანტაზიური, არარეალური სამყარო, რომლის კოორდინატები არ ვიცით და არც არის საჭირო, რადგანაც ეს გამონაგონი სივრცეა, მინდობილი ადამიანის ფანტაზიაზე; თუმცა, იმ სიუჟეტს, რომელიც არც მომხდარა, და არც შეიძლება მომხდარიყო, გამოცდილი ეპიკოსი მთქმელი სრულიად დამაჯერებლად აწვდის აუდიტორიას.

„ყოფილა ერთი ქოროღლი და ყოლია სამი ცხენი...“, - ასე იწყებს ქოროღლის ჰექიას ფუმრუკაულელი (ხულოს რაიონი) მთქმელი თოფია სურმანიძე (ბსუ ნზიფა, საქმე N140:21) და ესეც დროსა და სივრცეში განფენილი ზღაპრის წინკარია.

„ქოროღლის მამა იყო ნახევარი მეფე. ამას სახემწიფო უუტყდა ერთი:

- ია დაანებე მეფობას თავი, ია ომი მიყავიო!

ქოროღლის მამამ უთხრა:

- მე იმდენი შეძლება არ მაქ, რომ ომი გიყოო!

- აბა, ჩამბარდიო! - შამუუთვალა იმან.

- არცდა ჩაგბარდებიო!

გამუშავა ჯარი, დეიკავა და ქოროლლის მამას თვალეზი დათხარა, დააქორა...“, - ასე იწყება შუახევის რაიონის სოფელ მახალაკიძეებში მცხოვრები 80 წლის შუქრი ეუბის ძე ცეცხლადისაგან 1971 წელს ზ.ნემსაძის მიერ ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსი, რომელიც, მთქმელისავე ცნობით, „აშიღებისაგან“ გაუგონია (ბსუ ნბიფა, საქმე N 159:190). გარდა იმისა, რომ ამ ნარატივის დასაწყისიდანვე უკვე შეიმჩნევა საზღაპრო ეპოსისეული შესავალი ფორმულა და რეალური გმირების ირეალურ სამყაროში გადაბარგება (ქოროლლის მამა მსახური კი არა „ნახევარი მეფეა“ და, საზღაპრო სიუჟეტის მსგავსად, სხვა მეფესთან მტრობა და ქიშპობა აქვს) და ქოროლლის გაყაჩაღების („იგიტობის“) მიზეზად გვევლინება არა მებატონის (თუნდაც ფადიშაჰის) უღმობლობა (სოციალური მოტივი), რასაც მამამისის დაბრმავება მოჰყვა, არამედ საზღაპრო ეპოსისათვის ესოდენ დამახასიათებელი ორი სახელმწიფოს თუ სახელმწიფოს ორ მმართველს შორის შუღლი და მტრობა. აქვე ავღნიშნავთ, რომ ეპოსის ამ ვარიანტში რომელიც გასული საუკუნის 70-ან წლებშია დაფიქსირებული, კარგად ჩანს მასში საგმირო-საზღაპრო ეპოსის შექრის ტენდენციები.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების უმეტესობას ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსისათვის დამახასიათებელი დასასრულიც გააჩნია, რაც კიდევ ერთი დასტურია ეპიკურ ჟანრთა (და, საერთოდ, ზეპირსიტყვიერების ჟანრთა) შორის არსებული გენეტიკური კავშირისა. ეს არის ზღაპრისმიერი ესქატოლოგია, ანუ ნარატივის სწრაფვა დროჟამის საბოლოო დასასრულისადმი, რაც იმთავითვე მაცხოვრისეული სიტყვებით არის გაცხადებული: „ - გამოვედინ მამისაგან და მოვედინ სოფლად და კულადდაუტევებ სოფელსა და მივალ მამისა“ (იოანე,16:28). ყოველი დასასრული, როგორც მდინარეების დაბოლოება როგორც აბსოლუტური გამარჯვება გმირისა და მის მიერ ძლევა წუთისოფლისა, როგორც მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე მიუთითებს, ქორწილით მთავრდება და ის ქორწილი, რომელიც მათი (გმირისა და მისი რჩეულის - ა.კ.) უზაკველი და უსაფრთხო ბედნიერების ნიშანია, ჩვეულებრივი, წუთისოფლური ქორწილი როდია, იგი ისეთ დღეს იმართება, რომელიც არ ღამდება რომელსაც არა აქვს ხვალინდელი დღე. ეს დღე არის ხატი უფლის დღისა...“ (კიკნაძე 1991:16).

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების უმეტესობის დაბოლოვებანიც ტიპური ზღაპრის ბოლო, ანუ ეგრეთწოდებული „გამოსათხოვარია“:

1. „...ორმოც დღეს, ორმოც ღამეს ქორწილი გამართეს...“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:143 მთქმელი ბინაალი ფუტკარაძე, დაბადებული 1926 წელს, მცხოვრები შუახევის რაიონის სოფ. დარჩიძეებში. ჩაიწერა ზურაბ თანდილაძემ 1971 წელს)

2. „...ორმოცი დღე, ორმოცი ღამე, კამპანია ქონდენ, ცხოვრობდენ ტკბილაი“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:24. მთქმელი თოფია ყადირის ძე სურმანიძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფ. ფუშრუკაულში. ჩაიწერა ალი მსხალაძემ 1970 წელს საზაფხულო იალაღზე - ნაჩადრევში).

3. „...მოაწყეს ქორწილი, ორმოცი დღე, ორმოცი ღამე იქორწილეს და დაამთავრეს. ამის შემდეგ კარგი ცხოვრება დეიწყეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:94. მთქმელი დაუთ შევყის ძე ბოლქვაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ ფაჩხაში. ჩაიწერა ზურაბ თანდილაძემ 1958 წელს).

4. „...მერე შეუდგა ქორწილს (ქოროღლი - ა.კ.) ორმოც დღეს, ორმოც ღამეს იქორწილეს იმათ იქ. ეიდა, მე დავტიე და წამევეი შინ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N176:16 მთქმელი მურად სურმანიძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ ძმაგულაში. ჩაიწერა გიორგი სიხარულიძემ 1972 წელს - დაბეჭდილია: „სხალთის ხეობის ფოლკლორული მასალები“, შემდგენელი გიორგი სიხარულიძე, თბილისი, 2005 გვ. 13-19).

არც ტრადიციული, ეგრეთწოდებული „კლასიკური“ ზღაპრის ბოლო, ანუ „გამოსათხოვარი“ ფორმულაა უცხო ქოროღლის ეპოსის აჭარული ვარიანტებისათვის: „მობრუნდა ქოროღლი თავის სახლში. მერე ჯარით წევდა და ისევ და მოსპო ეს ხემწიფე. იქ - ჭირი და აქ ლხინი!“ - ამგვარი შელოცვითი ფორმით ამთავრებს „ქოროღლის ჰექიას“ მდიდარი და მრავალმრივი რეპერტუარის მქონე მთქმელი - სულეიმან ემინის ძე დავითაძე (ბსუ ნბიფა საქმე N142:138. ჩაიწერა ნელი ცქიტიშვილმა 1970 წელს).

ქოროღლის ეპოსის ეგრეთწოდებული „ გამოსათხოვარი“ ფორმულებით, საზღაპრო ეპოსის ანალოგიური ფორმულების მსგავსად, მთქმელი მსმენელებს ეპოსისეული სამყაროდან თანდათანობით აბრუნებს რეალურ სამყაროში, ყოფით

სინამდვილეში; ამავე დროს, შესაძლებელია, გამოხატოს მთხრობელისეული თვალსაზრისი, მისი შენიშვნა ან დამოკიდებულება ნარატივის სიუჟეტისადმი („...ეიდა, მე დავტიე და წამევედი შინ...“) ეს არის ამ ფორმულათა მისიაც, რისადმი ტენდენციასაც, ზოგადქართლი ვერსიის სხვა ვარიანტთა მსგავსად, იჩენენ ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტები.

თავის დროზე, გასული საუკუნის 60-ან წლებში, ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიას რომ სწავლობდა მკვლევარმა ლია ჩლაიძემ, რომელსაც ხელთ არ ჰქონდა აჭარულ ვარიანტთა მრავალრიცხოვანი ჩანაწერები, იგი შემოიფარგლებოდა მხოლოდ მის მიერ აჭარაში ჩაწერილი 5 ვარიანტით; გამოიჩინა მეცნიერული სიფრთხილე და ძირითადად საქართველოს სხვა კუთხეებში ფიქსირებულ ვარიანტებზე დაყრდნობით, გამოიტანა შემდეგი დასკვნა: „მართალია, ზღაპრისათვის დამახასიათებელი დასაწყისი და დამაბოლოებელი ფორმულები ქართულ ვერსიაშიც იშვიათად გვხვდება, მაგრამ მათი არსებობა მაინც მოასწავებს, რომ ქართულ ვერსიაში განსხვავებით ამიერკავკასიური და თურქული ვერსიებისაგან, შეჭრილია ზღაპრის კომპოზიციის ელემენტები“ (ჩლაიძე, 1978:63). ახლა უკვე, აჭარულ ვარიანტებზე დაყრდნობით, თამამად შეგვიძლია დავასკვნათ: ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების თანახმად დასტურდება, რომ საზღაპრო ეპოსისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული დასაწყისი („წინკარი“) და დამაბოლოებელი („გამოსათხოვარი“) ფორმულები ეპოსის კომპოზიციის ნაწილია და, ამასთანავე - შეხამებული ეპოსისეული ნარატივის თემასა და იდეასთან, განსხვავებით საზღაპრო ეპოსის იმ ტიპის დასაწყისი ფორმულებისაგან, რომლებიც არ ამჟღავნებენ კავშირს სიუჟეტთან და მათი დანიშნულება მსმენელთა მობილიზაციაში, ზღაპრის მოსასმენად განწყობის შექმნაში მდგომარეობს; თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პროცესი სადევგმირო ზღაპრის ელემენტების ეპოსში შეჭრისა, რომლის თაობაზეც მკვლევარი ლია ჩლაიძე მიუთითებდა გასული საუკუნის 60-იან წლებში, წარმატებულად არის განხორციელებული, რაც ფოლკლორისტიკაში სრულიად ბუნებრივ მოვლენად მიიჩნევა.

ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის ტრადიციულ მოტივთაგან ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში გვხვდება:

1. მაქციაობა

მაქციაობა ქართული ხალხური ჯადოსნური საზღაპრო ეპოსის ერთ-ერთი დამახასიათებელი მოტოვია, რაც ჯადოსნურმა ზღაპარმა, თავისმხრივ მითოსური მსოფლმხედველობიდან შეითვისა. გავეცნოთ, თუ როგორ არის განფენილი ეს მოტივი ქოროღლის ეპოსში.

ეპოსის აჭარულ ვარიანტთა უმეტესი ნაწილის თანახმად ქოროღლის მაქციაობის უნარი გააჩნია, იგი ხან დერვიშის სახით გამოჩნდება, ხან სხვა პერსონაჟებს ემსგავსება.

ერთი შუახევური (სოფ.მახალაკიძეები) ვარიანტის თანახმად, „ქოროღლის 99 დუბარა ჰქონდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N159:192); ხულოს რაიონის სოფ. ძმაგულაში ჩაწერილი ვარიანტის თანახმად, „ქოროღლი ზიანქარი კაცი იყო“, იარებოდა და ყოველდღე სხვადასხვა ტანსაცმელს იცვამდა (მთქმელი მურად სულეიმანის ძე სურმანიძე, ჩაიწერა გიორგი სიხარულიძემ. დაბეჭდილია:სიხარულიძე, 2005:14); ბუთურაულური (შუახევის რაიონი) ვარიანტი კი გვაუწყებს, რომ „მას (ქოროღლის-ა.კ.) ჰქონდა 70 დუბარა, 70-ნაირ ფორმაში მეიქცეოდა“ (ბსუ ნბიფა საქმე N146:107. მთქმელი თემზა მამულაძე. ჩაიწერა თ. აბულაძემ 1970 წელს); 81 წლის პროფესიონალი სკვანელი (ხულოს რაიონი მეზღაპრე ზეკერია ზურალის ძე შაინიძე, ასე ახასიათებს ქოროღლის მაქციაობას) „...ქოროღლი რამით ემეში შევდოდა იცი? მოხუციც იქნებოდა, ახალგაზრდაც იქნებოდა, შვიდ ჩემითზე შევდოდა“ (ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2001წელს სოფელ ხიხაძირში). „ახლა ქოროღლიმ კიდენ დეინახა ესენი. მაშინ გიჟის ურბაში იყო, ახლა დერვიშის ურბაში შევდა და კიდო მივდა იქ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:89-90. მთქმელი დაუთ ბოლქვაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ ფაჩხაში, ჩაიწერა ზურაბ თანდილაევამ 1958 წელს); „...გაანაწილა (ქოროღლიმ - ა.კ.) ბიჭები ყველა მხარეზე, თუ ვინ საიდან მისულიყო და თვითონ გახდა თებდილი, ფორმა შეიცვალა, ჯარში მივდა ხოჯის ფორმით“, - მოგვითხრობს ეპოსის კალოთური (ხულოს რაიონი) ვარიანტი(ბსუ ნბიფა, საქმე N5:12. მთქმელი დავით მამულაძე. ჩაიწერა ზურაბ თანდილაევამ 1958წელს) „...ადგება ქოროღლი,დერვიშის ტანსაცმელი,

ბინიში ჩეიცვა, საწერავი ჩამეიდვა წელში და არი დერვიში - ხოჯა!“ - გვაუწყებს ეპოსის ერთ-ერთი ზემოაქარული ვარიანტი (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:137 - მთქმელი სულეიმან დავითაძე, ჩაიწერა ნელი ცქიტეშვილმა 1970 წელს).

ამ ტიპის მაგალითების მოხმობა მრავლად შეიძლება, ისინი მოწმობენ, რომ ქოროლის ეპოსის აქარული ვარიანტები იცნობს ქართლი ხალხური ჯადოსნური ზღაპრებისადმი დამახასიათებელ მოვლენას - მაქციაობას და მთავარი გმირის ძღვევამოსილებისა თუ მოხერხებულობის წარმოსაჩენად იყენებს.

2. შვილის უმამოდ გაზრდა და შვილისაგან მამის ძებნა

ეს ტრადიციული ეპიზოდი დამახასიათებელია როგორც საზღაპრო ეპოსისათვის, ისე აღმოსავლური საგმირო-საფალავნო ეპოსისათვის:

ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის აქარული ვარიანტების უმეტესობის თანახმად, ქოროლის შვილი უმამოდ იზრდება. ერთ-ერთი ზემოაქარული ვარიანტის (სიხარულიძე, 2005:13-19) თანახმად, ქოროლი, რომელმაც, ფადიშაჰის მიერ მამამისისათვის თვალების დათხრის გამო, „ფირალობა დეიწყო“, ერთ სოფელში კითხულობს, ლამაზი ქალი ვის ჰყავსო. მოახსენეს, რომ ლამაზი ქალი ამჟამად აქავე ჰყავდა. ქოროლი შევიდა აქავე სახლში, შეიპატიჟეს და სუფრა გაუშალეს; ჭურჭელი რომლიდანაც საქმელი შეჭამა, ქოროლიმ ოქროთი აავსო. ქალბატონმა ეს რომ ნახა, არ მოიწონა და ბრძანა, სტუმარი გაეგდოთ, ქოროლი ძალით ვერ გააგდეს, მან ეს ქალი დაიმორჩილა და ორ თვეს მასთან დარჩა, შემდეგ გაახსენდა, რომ საქმე ჰქონდა, ფეხმძიმე ქალს სამაჯური და ბეჭედი მისცა და უთხრა:

„ - თუ გოგო გეყოლოს, მაჯარი მიეცი, თუ ბიჭი - ბეჭედი. ბიჭს ხასან-ბეგი დაარქვიო!..“

გავიდა დრო. აქავე ქალს ბიჭი შეეძინა, ხოლო აქავე ცხენს, რომელიც ქოროლის ცხენმა დაამაკა, კვიცი შეეძინა. ბიჭს, მამის დანაბარების თანახმად, ხასან ბეგი დაარქვეს, კვიცს კი - ყემერთა. კვიცი და ბიჭი ერთად იზრდებოდნენ. „ქოროლის შექმნილი ბავშვი ძლიერი იყო, ე ბავშვი ყველას ერეოდა.“ ერთ დღესაც ხასან ბეგმა ერთი ბავშვი მაგრად გალახა. ამ ბავშვის დედამ გალანძღა ხასან ბეგი:

„ - შე უდედმამო, შე ფიჯოვო!“ - უთხრა.

ხასან ბეგი ატირებული მივიდა დედასთან და უთხრა:

„ - ფიჯო დამიძახეს, მითხარი, ვინაა მამაჩემიო!“

დედამ უთხრა:

„ - მე არ ვიცი, ვინაა მამაშენი, ისე ქოროლლის ეტყვიანო.“

„ - მე უნდა წავიდე და ვნახოვო!“ - განუცხადა თავისი გადაწყვეტილება ხასან-ბეგმა დედას.

დედამ საგზალი გაუმზადა შვილს და გაისტუმრა.

ეპოსის სხვა აჭარული ვარიანტის (ბსუ ნზიფა, საქმე N142:117-138) თანახმად, „თათრის ხემწიფე ყოფილა კიდევ ერთი, პატარა ხემწიფე. ეს მოითხოვს:

- მნახოს მე ერთი ქოროლიმო!

მივა ქოროლი ამ ხელმწიფესთან. ამ ხემწიფეს ყავს ერთი გოგო. ხელმწიფე ეტყვის ქოროლლის:

- იმისთვის გამოგიძახე და მოგიყვანე, რო გოგონა მოგცე შენაო!

მიცემს ამ გოგოს ამ ქოროლლის. დარჩება იქ რამოდენიმე ხანს ქოროლი. მერე ეტყვის:

- მე ჩემი ჯარი მყავს, მინდა წასვლა ჩემ სახემწიფოშიო.

ქალი ყავს ფეხშიმე. ერთ ხმაღს დუუტევს ცოლს ქოროლი და ერთსაც - სამაჯურს. ცხენი ყავს ხემწიფეს, ისიც დასავსებულია. დუუბარებს მის სიმამრს და მის მეუღლეს:

- ბიჭი თუ გაჩდება, თრამეტი წლის რუმ გახდება, ეს სამაჯური გუუკეთეთ ხელზე, ეს ხმალი მიეცით, იმ ცხენზე შეაჯდუმლეთ და გამომიგზავნეთო. გოგო თუ გაჩინდეს, ეს ყველაფერი: ცხენიც, სამაჯურიც და ხმალიც გაატანეთ გზითვათო!

ეყოლა ბიჭი. გახდა თორმეტი წლის და მისი მომრევი კაცი არ არის. ვეზირები ყავს ამ ხემწიფეს, იმათ შვილებს ვაშლივით გეიქნევს.

- ვისი შვილია, ვისი შვილია?! - ხალხი კითხულობს. დაარქვეს ქურდოლი.

გახდება თოთხმეტი წლის, გავა და დიეჭიდება მის მოსამსახურის ბიჭს, გეიქნევს პანტის კაკალივით. შამობრუნდება ბადანა და ეტყვის:

- შენ კაცი იყო, მამა გეყოლება, ქურდოლი შენაო! (ქურდი თათრულა მომპარველს ქვია)

ქოროლლის ბიჭი დეიჩაგრება:

- რატომ მითხრეს უმამოო?

და წავა სახში. მოვა და დედამისს ეტყვის:

- ძუძუ მომაწოვე, რო მუცელი მტკივაო.

დედამისმა გამოიღო და ჩუუდვა ამას ძუძუ პირში. რომ ჩუუდვა, მოდვა კიბილები ძუძუს თავზე და უთხრა:

- მითხარი, მამა ვინ არი ჩემი, თუ არა და მოგკნიტონდა ძუძუო!
- პატარა ხარ, თრამეტ წლამდე არ გეტყვიო!

იძულებული გახდა, უთხრა:

- შენი მამისთანა მამა ქვეყანაზე არ არის, შენ ხარ ქოროღლის ბიჭიო.
- მე წავიდე უნდა მამაჩემთანო!

აღარ ეშველება არაფერი, აღარ დადგება იქ. გუუზადებს დედამისი სამუგზარო საჭმელს, გადაკიდებს ყილიჯს, შამუახვევს სამაჯურს, მიმართულებას ეტყვის, რომ ამითკენ არი გზაო“ (ბსუ ნბიფა, საქმეN142; 122-123).

ქოროღლის ეპოსის ეს ეპიზოდები ლამის სიტყვასიტყვით იმეორებენ ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის მრავალი ვარიანტის ანალოგიურ ეპიზოდებსა და, აგრეთვე, ქართულ ზეპირისტყვიერებაში ფართოდ გავრცელებული საგმირო ეპოსის - „როსტომიანის“ თუ, „როსტომ-ზურაბიანის“ ტექსტთა ანალოგიებს. აქვე ავღნიშნავთ, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ დადასტურებული ცნობების თანახმად, „როსტომიანი“ საქართველოში გავრცელებული ყოფილა “შაჰნამეს“ ქართულად გადმოთარგმნამდეც, რომლის ანალოგიურ ეპიზოდებსაც შეიცავს იგი. ქართულ ფოლკლორისტიკაში მიჩნეულია, რომ „როსტომიანი“, იმისდა მიუხედავად, თუ საიდან არის შემოსული მისი სიუჟეტური ჩონჩხი, ღრმად ეროვნული ნაწარმოებია, რასაც ადასტურებს საგმირო ციკლის ხალხური ლექსების დასაწყისი „ როსტომ თქვა“ (ქრესტ.,1970:96). ამავე დროს, ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ „როსტომიანი“ იმდენად მოქართულებული სიუჟეტია, იმდენად სავსეა ქართული საზღაპრო ელემენტებით, რომ ქოროღლის ეპოსის სიუჟეტში მისი ელემენტების შეჭრაზეც კი შეიძლება საუბარი.

3. მამა-შვილის შეხვედრა, შებრძოლება და ერთმანეთის შეცნობა

მანამდე ერთმანეთისთვის უცნობი მამა-შვილის შეხვედრა ქართულიხალხური საზღაპრო ეპოსის ცნობილი მოტივია და მისი გადასვლა საგმირო-საფალავნო ეპოსში ზემოთ განხილული ფონადორისათვის დამახასიათებელ ჟანრთაშორის არსებული გენეტიკური კავშირის სრულიად ბუნებრივი და მოსალოდნელი მოვლენაა: მმაგულური, ვარიანტის თანახმად, ხასან ბეგი შეჯდა თავის ყემეთაზე და გაემართა მამის საძებნელად. ქოროღლის სამფლობელოს რომ მიაღწია გზაში ნაყიდი აქლემები საბალახოდ გაუშვა. ქოროღლის გოლიათი, დევგმირი მსახურები („ფეკლივანები“) მივიდნენ მასთან და შეებრძოლნენ, მაგრამ ვერ მოერივნენ, ხასან-ბეგმა ყველანი გათოკა და ძირს დაყარა. ამასობაში ქოროღლიც მოვიდა.

„- შენ რა კაცი ხარ? - დეიძახა ქოროღლიმ, - ჩემი შიშით ჩიტი ვერ ფრინავს აქა და შენ ყათარდევეს ამოვებო?“ (შეადარეთ ქართულ ხალხური ჯადისნური ზღაპრის მრავალ ნიმუშში დაფიქსირებული სიტყვები დემონოლოგიური პერსონაჟისა (დევი, გველეშაპი), რომელიც ზღაპრის მთავარი გმირის გამოჩენისას ამბობს: „ - როგორ გაბედე აქ მოსვლა! ჩემი შიშით ცაში ფრინველს ვერ გადაუფრენია და დედამიწაზე-ჭიანჭველას!“).

ქოროღლი და ხასან-ბეგი ჯერ ცხენდაცხენ შეებნენ ერთმანეთს, შემდეგ კი ხასან-ბეგმა უთხრა:

„- ცხენისთვის არც შენ მიგიცემია სული და არც მე, ჩამოდი, ხელდახელ მეჭედეო!“

ქვეითად რომ შეებნენ, ხასან-ბეგმა დაჯაბნა ქოროღლი და ამასობაში „ქოროღლიმ ხასანბეგს ბეჭედი დაუნახა ხელზე და უთხრა:

“ - შენ ხარ ჩემი შვილიო!

გეიგო აგი ხასანბეგმა, ხელი გუუშვა და გედევხვიენ ერთმანეთს“ (სიხარულიძე, 2005:16).

მამა_შვილის შებრძოლებისა და ურთიერთშეცნობის ეპიზოდი უფრო ვრცლად არის ზემოთ განხილულ ზემოაქარულ ვარიანტში:

ქოროლლის შვილი გაემგზავრა და „მივიდა მამის სოფელში - ჩამლიბელში, ცხენი საბალახოდ გაუშვა და თვითონ დაიბინა. ქოროლლის ყარაულებმა გამოიხედეს: აივაზმა, დემურჩოლიმ, ქომურჩოლიმ და ძალიან გაიკვირვეს:

„ - კაცო, ჩვენ ჩიტს არ ვაფრენთ, ვიღაც კაცს ცხენი გუუშვია ჭალაში და თვითან მინავს!“

აივაზი გააფრთხილებს:

„ - ქოროლიმ არ დაინახოს, გადით და მოიყვანეთ, ვინ არისო!“

დემურჩოლი უბრძანებს ბიჭს:

„ - ადე,ცხენი გაიყვანე აქედანო!“

ბიჭი ადგება, გაბორკავს დემურჩოლის და ძილს განაგრძობს. ახლა ქომურჩოლის ეტყვის აივაზი:

„ - მიდი, სანამ ქოროლი დიგვინახავდეს, ნახე, რა ამბავიაო!“

„ - წაიყვანე ცხენი,თორემ ჩვენ პატრონი გყავს ისეთი, შენაც მოგკლავს, ჩვენაც!“

ქომურჩოლისაც გაბორკავს ქოროლის შვილი და დემურჩოლის გვერდით მიაგდებს. ახლა აივაზი წამოვა. ხედავს, რომ ორივე მისი ამხანაგი მიწაზე გდია, შეეშინდება და მორიდებით ეტყვის:

„ - შენ, ახალგაზრდავ, წადი აქედან, თავს უშველე, პატრონი გყავს ისეთი, რომ გაგვხვრიტავს ყველასო“.

ბიჭი აივაზსაც გაკოჭავს და ამაყად განუცხადებს:

„ - ვინცხაა თქვენი უფროსი, მოვიდეს და მე მელაპარაკოსო!“

ქოროლის ცოლები (სამი ცოლი ჰყავს) ამას რომ დაინახავენ, გააღვიძებენ ქმარს და მოახსენებენ მომხდარის შესახებ. ქოროლი განრისხდება და გამოიქცევა ბიჭთან შესაბამელად, „დეეჭიდებიან და შვილი მიერევა ქოროლის. წააქცევს, გეიქნევს, მივა და დაჯდება ისევ თავის ადგილზე. ქოროლი გაბრაზდება, ადგება ზეზე და ერთს დეიკიჟინებს, დეიყვირებს. იმსისხოს დეიყვირებს, რომ ეს ბიჭი შეიშლება. დეეჭიდებიან ისევ და ქოროლი მიერევა შვილს, ამეილებს ხმალს და თავი უნდა მოჭრას.“

ქოროლის ცოლები სათნოებას გამოიჩენენ და ეუბნებიან:

„ - მაგან ორჯერ მოგერია შენ და ხმალი არ ამოიღო. შენ ერთხელ მიერიე და თავინა მოჭრა? არ შეიძლება, ხელი არ წააკარო, ჩადე ხმალიო!“

ამდროს ბიჭმა ხელი ასწია, ქოროლიმ დაინახა მისეული სამაჯური და შესძახა:

„ - სა ნახე ეს ჩემი სამაჯური?!“

„ - სამაჯური დუღუტია მამაჩემმა ჩემ დედას. მე მამაჩემთან მივდივარ და დედაჩემმა შემომახვია ხელზეო.“

„ - ეს შვილი ყოფილა ჩემიო! - დაიყვირა ქოროლიმ და გედევკონება შვილს“ (ბსუ ნბიფა საქმე N142:125-128).

2008 წელს, პროფესორ თინა შიოშვილის მიერ სოფელ მეკეიძეებში (ხულოს რაიონი) ავთანდილ შავაძისაგან ჩაწერილი ქოროლის ეპოსის ერთ-ერთ ვარიანტის თანახმად, „სხვა ქვეყანაში“ მოგზაურობის დროს ქოროლიმ შეირთო ერთი გოგო, „ცოლ-ქმრობა მოაწყეს და რომ მოდიოდა, დამშვიდობებისას უთხრა:

- მე ქოროლი ვარ, მოხეტიალე კაცი; შეიძლება აღარ მომიწიოს შენთან გამოვლა და თუ ორსულად დარჩი და ბიჭი შეგეძინა, იმას ხასანი დაარქვიო!

და ერთი ბეჭედი დაუტოვა:

- რო გაიზრდება, ეს ბეჭედი წამოაცვი თითზეო, რომ შემხვდება, ეგება ვიცნოო!

ნიშნად დაუტოვა. გადის ხანი, ამ ქალს შეეძინება ვაჟიშვილი. რომ დავაჟკაცდა ეს ხასანი, ერთჯერ სიზმარში იმ ბოლიბეგების ქვეყანა ნახა; ერთ-ერთი ბოლიბეგის აივანზე ნახა, გადმომდგარიყო გოგო და მოეწონა სიზმარში. დილას დედამისს უთხრა:

- მე, კდარი ვიქნები თუ ცოცხალი, უნდა ვნახო ის გოგო!

დედამ უშალა, მაგრამ არ დაიშალა, დედამ ბეჭედი მისცა, იქნება მამაშენს შეხვდე საცხაო.

გაემგზავრა ცხენით. ბევრი იარა თუ ცოტა, მამამისის კარავს მიუახლოვდა. იმ კარვიდან შენიშნეს მომავალი მგზავრი და ქოროლიმ უთხრა აივანს:

- ჩადი, ის კაცი ცხენიდან ჩამოსვი, ცხენი აართვი და ისე გაუშვიო!

ჩავიდა აივანმა და შესთავაზა:

- ცხენი დატოვე და ისე წადი, სიცოცხლე თუ გინდაო!

ხასანმა უთხრა:

- შენ ბედისწერას ხომ არ აუტანიხარ! მგზავრი ვარ და დავდივარ, ცხენს როგორ მოგცემ, მე მჭირდება!

ამაზე მოუვდენ სპორი, წაკამათდენ და ფიზიკურად შეეხნენ, დეეჭიდავეს, ჰოდა, ხასანმა აჯობა აივას, წააქცია, ხმალი ამეილო, თავი უნდა მეეჭრა. იმანაც სთხოვა, არ მომკლაო. არ მოკლა აპატია.

ახლა ისაბალი გაგზავნა. რომ ჩევდა, ისიც იმ გზას გაუყენა, აჯობა და ბოლოს ქოროლლიმ ვეღარ მოითმინა და თვითონ ჩევდა, ერთი უნდა ვნახო, ვინ არისო. რომ ჩევდა:

- შენაო ამათ აჯობე, მაგრამ ჩემთან თუ იჩხუბებო?

- შენ არ გაწყენინებ, მაგრამ ცოტა მოხუცი მეჩვენები და რაფერნა ვიჩხუბო ახალგაზრდა კაცმაო?!

- არა, მაგას შენ წიხარ, ან ჩამოდი ცხენიდან და დატიე, ვიჩხუბოთნაო!

ჰოდა, რომ გადმოვიდა ცხენიდან, კლავები დეიკაპიწა, უნდა იჭიდაონ და ქოროლლიმ ბეჭედი დაუნახა ამასობაში.

- ვისიაო?

- ჩემია, რა გინდა, ბეჭედიც მოგწონდაო?

- ვისი შვილი ხარო?

- ქოროლლის შვილი ვარო.

- ბიჭო, ქოროლლი მე ვარო, შენ ჩემი შვილი ყოფილხარო!

გედევხვიენ მამა-შვილი ერთმანეთს და მიიპატიჟეს თავის კარავში, შესაფერისი ნადიმი გოუმართეს...“

როგორც ამ ვრეცელი ამონარიდიდან ჩანს, ქოროლლის ვაჟის სახლიდან (შინიდან) გასვლა, სხვა ვარიანტების მსგავსად, მამის ვინაობის დადგენა არ არის (ხასან-ბეგმა იცის, ვინ არის მამამისი); შინიდან გასვლის მიზეზი საცოლის ძიებაა და ამ გზაზე ჯერ მამას შეხვდება, რომელიც დასახული მიზნის მიღწევაში დაეხმარება.

4. ცოლის მოპოვება

ხელმწიფე ქალიშვილს მიათხოვებს ან თავად ქალიშვილი მისთხოვდება იმას, ვინც მის დავალებას შეასრულებს. ეს მოთხოვნა (ულტიმატუმი) ქართული საზღაპრო ეპოსისათვის ტრადიციული მოტივაციაა; სწორედ ხალხური ზღაპრებიდან ისესხა

ეპოსმა ეს ეპიზოდი: ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსისათვის ნიშანდობლივია მთავარი გმირის მიერ საცოლის ძებნა; ეს ქალი უმეტესწილად ხელმწიფის შვილია და მის მოსაპოვებლად გმირმა უნდა შეასრულოს ხელმწიფის ურთულესი დავალებები. ამ მოტივს ვხვდებით ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებშიც:

ზემოთ განხილული ქოროლლის ეპოსის - „ქოროლი“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:111-138) - თანახმად, „ქურთის ხელმწიფემ“ (ეს ის ხელმწიფეა, რომელმაც ქოროლლის მამას თვალები დათხარა და (აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართულ ეროვნულ ვერსიის ვარიანტებში, და მათ შორის აჭარულშიც, დაუნდობელი ხელმწიფე თუ ფადიშაჰი არასოდეს არის „ჩვენებული“, ის სხვა სახელმწიფოს მმართველია) გამოაცხადა:

„ - ვინც მომიყვანს ქოროლლის ცხენს, ჩემს გოგოს მივცემო“.

საერთოდ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხელმწიფეებისა და ფადიშაჰების მიერ ქოროლლის ან მისი ცხენის დაკავების მიზეზია ის, რომ ქოროლლის მისანი ცხენის მოპოვება სურთ. მათი ეს მისწრაფება პირაპირ არის გაცხადებული თ.აბულაძის მიერ 1970 წელს შუახევის რაიონის სოფელ ბუთურაულში 70 წლის თემიზალ მამულაძისაგან ჩაწერილი ვარიანტის - „ქოროლი“ - მიხედვით, რომელსაც მთქმელი ზღაპარს უწოდებს: ფადიშაჰს მოწონდა ქოროლლის ცხენი და გამოაცხადა:

- „ვინც ქოროლლის ცხენს მეიპარავს და მომიყვანს ჩემ გოგოს - იონა ხანუმს მივცემ ქალათო“. (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:109).

ხულოს რაიონის სოფელ ძმაგულაში 1972 წელს გიორგი სიხარულიძისგან ჩაწერილი ვარიანტის - „ქოროლი“ (ბსუ ნბიფა საქმე N 156:8-16) თანახმად (მთქმელი: მურად სურმანიძე). ქოროლლის ვაჟს - ხასან ბეგს სურათის ნახვით, რაც აღმოსავლურ ეპიკურ ტრადიციაში ჩეულებრივი მოვლენაა, შეუყვარდა ფადიშაჰის ქალიშვილი თელლი ხანუმი. თავგადასავლების შემდეგ ხასან-ბეგმა მიაღწია ფადიშაჰის სასახლემდე, შევიდა ბაღჩაში და სეირნობის შემდეგ დეიძინა. ხანუმმა ბაღჩის შესამოწმებლად მცველები გაგზავნა, მაგრამ არცერთი არ დაბრუნდა, ბოლოს კოჭლი მსახური გააგზავნა, რომელმაც აცნობა, რომ ბაღჩაში ძალიან ლამაზ ბიჭს ძინავს და მცველები ახლოს ვერ ეკარებიანო. თელლი ხანუმი გვეიდა ბაღჩაში და ხედავს, ერთი ლამაზი ვაჟ წევს ბალახზე და ძინავს, მივდა ბიჭთან ახლოს, ნახა და

მოეწონა... ერთმანეთი მოეწონათ და გადაწყვიტეს, გაპარულიყვნენ მარა თელლი ხანუმმა უთხრა ხასან-ბეგს:

„ - მე ყველა ცხენი ვერ მზიდავსო, შვიდი ძმის ცხენი უნდა მომიყვანო და ის წამიღებსო. ფულით იყიდი, იჩუქებ თუ რაფერ, ის ცხენი უნდა აართვა იმ შვიდ ძმასო!“

თელლი ხანუმისეული მოთხოვნა, ბუნებრივია, ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის ანალოგიური მოტივით არის ნასაზრდოები.

პროფესიონალი სახალხო მთქმელის, ხულოს რაიონის სოფელ სკვანაში მცხოვრებ ზექერია შაინიძისაგან 2001წელს პროფ. თინა შიოშვილის მიერ ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსის ვარიანტის - „ქოროლლის ამბავი“ - თანახმად, მეფემ გამოაცხადა:

„ - ვინც რომ ქოროლლის დეიკავებს, ჩემ გოგოს იმას მივცემო“.

მეფის ამ განცხადების მიზეზის ახსნას მოსდევს მთქმელის ვრცელი კომენტარი, რომლითაც გმირი ქოროლლი ხასიათდება: „კერი იყო ქოროლლის, ვერ იკავებდა! რაფერ დეიკავებდა?! ქოროლლისაც ყავდა ჯარი..“

აღსანიშნავია, რომ მეფისეული ეს განცხადება ზექერია შაინიძის ვარიანტში ეპიკური განმეორების საგანი ხდება, რაც ესოდენ დამახასიათებელია, ასევე საზღაპრო ეპოსისათვის:

„ - მეფემ რომ ასე თქვა, რომ ვინც რომ ქოროლლის დამიკავებს, ჩემი კაი გოგო იმას და მივცეო...“.

იგივეს მოგვითხრობს სხვა ზემოაჭარული ვარიანტი:

სოფელ მახალაკიძეებში (შუახევის რაიონი) 1971 წელს ზ.ნემსაძის მიერ ჩაწერილი ვარიანტის „ქოროლლი“ (მთქმელი შუქრი ცეცხლაძე) თანახმად „ერთი ქორხასან ფაშა ყოფილა. მას ბეგები ყოლია. ერთმა მისმა ბეგმა კაცები მუუგზავნა, რომ გოგონა მომცეო. ქორხასან ფაშამ უთხრა:

„ - ქოროლლის თუ ცოცხალ მომიყვან, პრატ მოგცემო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N159:191).

5. დედაბერი

დედაბერი ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის პოპულარული პერსონაჟია. საზღაპრო ეპოსი, პროფესორ ალექსანდრე ლლონტის გამოკვლევის თანახმად, იცნობს დედაბერის პორტრეტის რამდენიმე ვარიანტულ ტიპს:

1. დედაბერი - მაცნე,
2. ბრმა დედაბერი,
3. უშვილო დედაბერი,
4. დედაბერი - მკურნალი,
5. კეთილი დედაბერი,
6. ცბიერი დედაბერი,
7. კუდიანი დედაბერი.

(ლლონტი, 1989:122-135).

მართალია, საზღაპრო ეპოსში ეს სახე ეპიზოდურად გვევლინება, მაგრამ უაღრესად საინტერესო და მონოლითურია, დედაბერი წარმოადგენს ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის უაღრესად აქტუალურ მორალური კატეგორიების - ბოროტებისა და სიკეთის - ერთ-ერთ განსახიერებას (პროპი, 1946:95); ამდენად იგი ორბუნებოვანია და, ზღაპრის სიუჟეტის განვითარების მიხედვით, პერსონაჟებთან ურთიერთობისას ავლენს თავის ბუნებას.

როგორია დედაბრის სახე ქოროლლის ეპოსში?

ქოროლლის ეპოსის თითქმის ყველა ნაციონალურ ვერსიაში ვხვდებით მოხუცებულ ქალს ანუ დედაბერს, რომელიც, გარკვეული საფასურის მიღების შემდეგ, ეხმარება გმირს მიზნის მიღწევაში. თუმცა, ეს ნაკლებად ითქმის ქართული ეროვნული ვერსიის ვარიანტებზე, გარდა აჭარული ვარიანტებისა, რომლებშიც ხშირია მოხუცებული დედაკაცის, ანუ „ნენეს“ სახე.

ქართული ხალხური ჯადოსნური საზღაპრო ეპოსის პერსონაჟი დამხმარე დედაბრებისაგან საგმირო-საფალავნო ეპოსის დედაბრები სწორედ ამით განსხვავდებიან: ისინი გასამრჯელოს იღებენ და ისე გასცემენ დახმარებას, ზღაპრის კეთილი დედაბრები კი გმირისაგან ერთ თბილ სიტყვას სჯერდებიან. ეს სიტყვაა „დედა“. საკმარისია, გმირმა დედაბერს დედობით მიმართოს, რომ მისგან ყოველგვარ

დახმარებას მიიღებს; გერ-დედინაცვლის სიუჟეტის ქართული ხალხური ზღაპრის პერსონაჟი გოგონა, რომელიც დედინაცვლისაგან არის შევიწროვებული და სახლიდან გაგდებული, სწორედ დედაბრის მეშვეობით (რომელსაც არ შეიზიზღებს) ეწევა ბედს.

ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის დედაბრის ვარიანტულ ტიპთაგან აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ქოროლლის ეპოსის ვარიანტები იცნობს დედაბრის პირველ, მეოთხე და მეექვსე ტიპებს. ესენია მაცნე დედაბერი(ნენე); მკურნალი დედაბერი (ნენე), და ცბიერი დედაბერი „ჯაზი ნენე“, თუმცა მეოთხე და მეექვსე ტიპები, ფაქტობრივად ერთ სახედაც შეიძლება გავიაზროთ, რადგანაც ეს ტიპი აჭარელი ჯაზი ნენესი, ცრუ მკურნალია, ქოროლლის ატყუებს, თითქოს მის ცოლს მკურნალობს; განვიხილოთ ცალკე:

ა) დედაბერი - მაცნე

მაცნე დედაბერი ეპოსის გმირებს ეხმარება ერთმანეთთან შეხვედრაში; ეს დახმარება ძირითადად საცოლესთან, მეფისა თუ ფადიშაჰის ასულთან, შეხვედრა-დაახლოებაში გამოიხატება. თუმცა, დახმარება ბოროტი ფადიშაჰის მიერ დატყვევებულ გმირებსაც სჭირდებათ; ასეთ შემთხვევაშიც დედაბერი ისევ ფადიშაჰის ასულთან ამყარებს კონტაქტს, რადგანაც ისიც დაინტერესებულია გმირის განთავისუფლებით, რამდენადაც, ეპიკური ტრადიციის თანახმად, ამ გმირის ცოლად მოიაზრება.

ეპოსის გმირთა მაცნედ მოწოდებული ნენე, რომელსაც ხშირად „ჯაზი ნენედ“ მოიხსენიებენ, საკმაოდ დიდ გასამჯელოს ითხოვს და იღებს კიდევაც.

მკვლევარ ზ. თანდილავას მიერ 1958 წელს ხულოს რაიონის სუფელ ფაჩხაში დაუთ ბოლქვაძისგან ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსის ვარიანტი გვაცნობს დედაბრის ამ ტიპს:

ქოროლლის ბეგებს შორის სილამაზით გამორჩეული ისაბალი მიდის ქოროლლისა და სხვა ბეგების საშველად, რომელიც მეფეს თავის ქალაქში ორმოში ჩაუყრია და ორმოცი დღის შემდეგ ჩამოხრჩობას უპირებს („40დღის შემდეგ ესენინა ტარაღაჯზე ჩამოკიდონ“). ისაბალი მივა ქალაქში, ნახავს ერთ „ჯაზი ნენეს“ და სთხოვს:

- „შენთან ვიცხოვრო სახში, მე სახლი არა მაქო!

ჯაზი ნენემ ჯერ ვარი უთხრა. მერე იასაბალიმ მიცა მას ფული და დეითანხა. ისაბალი დეიწყებს აქ ცხოვრებას. ჯაზი ნენეს მატერიას აყიდინებს, გაატანს გასაყიდლად.

- ამას თუ ყიდიან სამ შავრათ, შენ გაყიდე ორ შავრათო! - ებნევა.

ნენეი ყიდის ამას. მეფის სახთან გეიარს.. მეფის ქალიშვილი დეინახავს ამას, დუუძახებს და კითხავს:

- რამდენად ყიდი ამასო? ვისიო?

- ჩემთან ერთი ქოროლლის ბეგია და ის მაყიდვინებს ამასო.

მეფის გოგოსაც ის უნდოდა და უთხრა:

- ის ჰაცხანა იყოსო მომიყვანეო!

ჯაზი ნენეი ამ ბეგს ჩააცვამს ქალის ურბას და წეყვანს, მიიყვანს მეფის გოგოსთან. მეფის ქალიშვილი ისაბალის წეყვანს იმ ზინდანის თავს, ჰაცხან ისინი (ქოროლლი და მისი „ფეჰლივანები“ - ა.კ.) არიან“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N822-93).

ქოროლლის ეპოსის სხვა აჭარული ვარიანტით „ქოროლლის ჰეჰია“, რომელიც თამაზ მამულაძემ ჩაიწერა 1966 წელს შაუხევის რაიონის სოფელ კალოთაში (მთქმელი ისკენდერ მახმუდის ძე მამულაძე), ნენეს მეკავშირედ ირჩევს დემურჩოლლი, რომელსაც წილად ხვდა ჯავაირ ფაშას გოგოს მოყვანა ქოროლლისათვის:

დემურჩოლლიმ „გამოარჩია ცხენი, დაადგა უნაგირი და წევდა. იარა, იარა და მივდა იმ ქალაქში ღამით, სადაც ჯავაირ ფაშას გოგო ცხოვრობდა; წყალზე ერთი ნენეი დეინახა და უთხრა:

- ამაღამ განათენებზე შენთანო!

მას ერთი პეშვი ალთუნი მისცა... ნენეს უთხრა:

- ჯავაირ ფაშას გოგო თელიხანუმი მინდა წევყვანო!

ეს ნენეი, თურმე, კარგად იცნობს თელიხანუმს, დემურჩოლლიმ ოქრო მისცა ნენეს, ურბებიც უყიდა, მორთო ნენეი. წევდა ნენეი იმ გოგოსთან. გოგომ ნენეს ჰკითხა:

- ჰა იყავ ამდენ ხან, რომ არ გამეიარეო?

ნენემ უთხრა:

- მე შვილი მომივიდა შორ ქვეყნიდან, მას შენი წაყვანა უნდა ქოროლლისთანო“.

ნენემ შეძლო დავალების შესრულება, შეახვედრა დემურჩოლი ჯავარი ფაშას გოგოსთან, რომელიც, ეპიკური ტრადიციის თანახმად, წინასწარ არის მოტივირებული ქოროლლის ცოლობისათვის (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:18-19).

ბ) დედაბერი- მკურნალი

მკურნალი დედაბერი (ნენე), ეპოსის აჭარული ვარიანტების თანახმად, ცრუ მკურნალია, თუმცა სამკურნალო რიტუალებს ფლობს და ოსტატურად ატყუებს კიდევ ეპოსის მთავარ გმირს - ქოროლლის. ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ, სამკურნალო სიბრძნის ფლობასთან ერთად, იგი ცბიერიც არის.

ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთ ზემოაჭარულ (ხულოს რაიონი სოფელი სკვანა) ვარიანტში - „ქოროლლის ამბავი“ - ვეცნობით მკურნალ ნენეს:

ქოროლიმ დაამარცხა მეფე, რომელმაც მისი შეპყრობის ბრძანება გასცა; მან შეიპყრო ცოლის ძმა (თუმცა არ იცოდა, ვინ იყო) და სისხლიან ბოძზე მიაბა („ჩამლიბელში ორი სტოლბა ქონდა (ქოროლლის - ა.კ.) დაგებული სახლის წინ, რომ დეიკავებდა კაცს, მოსაკლელ კაცს სისხლიან სტოლბაზე დააბემდა, მოსარჩენ კაცს იქეთ სტოლბაზე დააბემდა“).

ქოროლლის ცოლმა გაიხედა და იცნო ძმა, ჩუმად იტირა, „ქოროლლის არ მიახდინა. ვერ ეტყოდა! შენი ძმა ჩემ დაკავებაზე რაზე მევდაო, ეტყოდა...!“

ქოროლიმ შენიშნა, რომ მისი ცოლი აივანზე გადი-გამოდიოდა და დაინტერესდა, რა ხდებოდა და ამასობაში „ამ ქალმა წევდა და ჯაზი ნენეი ყავდა და ამას უთხრა:

- შენ მე თუ დამიჯერი, მე ვეტყვი რომ ავად გახდი, ქოროლი რომ მუა, ჩემი კაცი ჩემთან, მე ვეტყვი ქოროლლის, რომ ე ნენე რუმ არი, იმან კარგად წამალი იცის და დაახედიე ერთიო, ის მომარჩენსო.

წევდა ქოროლიმ, დუუმახა ეს ბებერი, ე ჯაზი ნენეი, თქვა:

- ჩემი ქალის ამბავი ტყუილი არ მითხრა, თუ მოარჩენ ამდენს მოგცემო.

ჯაზ ნენეს ერთი თასი ქონდა, შიან წყალი ჩაასხა. ბეჭედი ჩააგდო, აბრუნებს და სარკვეზე უყურებს, რა უნდა გამოვდეს ამის ავატყოფობა. ამ დედაბერმა უთხრა:

- შვილო ქოროღლო, შენ თუ ის სისხლიან ემეზე რუმ დამბული უფროსი რუმ გყავს მოსაკლელიო, ის თუ თავისუფალი გახადე, ქალი მორჩებაო, თუ არა და მოკტება!

თქვა:

- ახლა ამის გულობაი ხომ ქალ არ მოვკლაო. მე სიტყვას ვეტყვი, ჩემთან იქნებაო.

წევდა და უთხრა ამ კაც:

- ბახშიშიაო შენთვინო, სიტყვას გეტყვი, ეს თუ მე დამიჯერე, ჩემთან იქნები!“

(მთქმელი ზექერია ზურალის ძე შაინიძე 81 წლის. ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2001 წელს).

დ) ცბიერი დედაბერი

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ცბიერი დედაბერი როგორც ზემოთ ვნახეთ ორსახოვანია. ერთმა ნაწილმა ნამდვილად იცის მაგიური სამკურნალო რიტუალების ჩატარება და მათ ფსიქოლოგიური ზემოქმედების დონეც და წარმატებულად იყენებს მას, როგორც ვნახეთ, სხვათა გასაბაიბურებლად; მეორე ნაწილი აჭარელი ჯაზი ნენეებისა ტიპური ცბიერი პერსონაჟებია, რომელთაც, აგრეთვე, კარგად იცნობს ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსი.

1964 წელს ხულოს რაიონის სოფელ მანიაკეთში 70 წლის ნუსიდე ოსმანის ასულ საგინაძისა და ნელი ცქიტიშვილის მიერ ჩაწერილი ქოროღლის ეპოსის ვარიანტის - ქოროღლის თანახმად, ქოროღლიმ შეიპყრო თავისი ანტაგონისტი, მაგრამ არ იცის, რომ ის მისი ცოლის ძმას, „მეიყვანა სახლში და მიაკრა მოსაკლავ დირეგზე,

ქოროღლის ცოლმა გაიხედა და იკვილა:

- ანოი!.. ჩემი ძმა მოუყვანია!..

ქოროღლის ერთი ჯაზი ნენეი ყოლია, იმ ნენეს უთხრა ქალმა:

- რამენა მიშველო, ეს ერთ ძმა მყავს, იმას კისერი მოწყვიტოს მე რანა ვქნაო!“

ჯაზი ნენემ ასე დაარიგა ქოროღლის ცოლი:

„- შენ დაჯე, იუხა გამოაცხვე, დავაგოთ ქილიმზე და ზეიდან დავახუროთ ადიალა, მემრე დააგეს ლოგინი, უთხრა ქოროღლის ქალს:

- შენ დაწევი ლოგინში, მე წავალ და ქოროლლის დავუმახებ, შენ გადაბრუნდი და იუხა მტვრევას დეიწყობს და ხმას იზამსო, მოვა და გეტყვის ქმარი, რა გინდაო. შენ უთხარი, სულ ძვლები მემტვრევას რაცხა შენ ცოდოგაქ ნაქნარი და მე იმიტომ ასე ზოვლი ძვლები მემტვრევას. დირეგზე რო კაცი გყავს მიკრული, იგი გაუშვი და გავმთელდებიო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:28-29).

აღსანიშნავია, რომ ცბიერი დედაბრის სახეს („ჯაზი ნენე“), რომელიც ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ბვარიანტებში გვხვდება, სხვა ეროვნული ვერსიები არ იცნობს, არც - ქართული ვერსიის სხვა კუთხეთა ნიმუშები. ამდენად, ბუნებრივია, რომ ამ პერსონაჟის შესვლა აჭარის ეპიკურ ნარატივში ადგილობრივ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო წყაროდ - ზოგადქართული და, ამავე დროს, აჭარის ზეპირსიტყვიერების მდიდარი საზღაპრო ეპოსი (როგორც ჯადოსნური, ასევე საყოფიერო- ნოველისტური). აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ ცბიერი დედაბრის სახე, მართალია ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ვარიანტებში (აჭარულის გარდა) არ გვხვდება, მაგრამ „ გერ-დედინაცვლის“ სიუჟეტის შემცველი ქართული ხალხური ზღაპრებისათვის დამახასიათებელია ცბიერება ბოროტი დედინაცვლისა, რომელიც ავადმყოფობას მოიგონებს და ქმარს დაარწმუნებს, რომ მის განსაკურნებლად გერის მოკვდინება და მისი სხეულის რომელიმე ნაწილია საჭირო.

6. მომავალი მეუღლის მიერ ორმოდან (ხაროდან) გმირის ამოყვანა

ქალის, (მეფის ასულის) ზრუნვა ზღაპრის მზეჭაბუკზე და ორმოდან მისი ამოყვანა ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოტივაციაა, რადგანაც სწორედ ამ დამხმარე ქალის ხელის საძიებლად გამოსულა გმირი სახლიდან; შემდეგში მშველელი მისი ცოლი ხდება და ერთად გარბიან.

სწორედ ამგვარად იქცევიან ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ქალები, ხელმწიფისა თუ ფადიშაჰის ასულები, რომლებიც ან მანამდე არიან გამიჯნურებული მძლეეთამძლე ქოროლლიზე, ან მისი (თუ რომელიმე მისი ფალავნის) დანახვისთანავე საკუთარ თავს ქოროლლის ცოლად იგულვებენ.

ზემოთ განხილული ზემოაჭარული (ხულოს რაიონი, სოფელი ფაჩხა) ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტის - „ქოროლლის“ (მთქმელი დაუთ ბოლქვაძე, ჩაიწერა ზურაბ თანდილაშვილმა 1958 წელს) თანახმად, ქოროლლი ეხმარება ცოლის

(ნიგარ ხანუმის) ძმას მეფის ასულის მოტაცებაში. „ამ მეფის ქალაქში რომ მივიდნენ, ქოროღლის ცოლის ძმა გააგზავნა ამბის გასაგებად:

- აქაური კაცი ხარ, გეცოდინება ყველაფერი, მოაწყებ საქმეს, სად წავა, სად იქნებაო!“

მაცნედ გაგზავნილი კაცი კი საქმის მოსაგვარებლად კი არ წავიდა, მეფეს უთხრა:

„ - ქოროღლი თავის ბეგების ერთად ყაჰვაჰანაში მყავს ჩამოყვანილი და შენ იციო!“

ქოროღლის და მის თანმხლებლებს დაიჭერენ და „ზინდანში ჩაყრიან, ორმოცი დღის შემდეგ ესენინა ტარაალაჯზე ჩამოკიდონ“. მეფის ქალიშვილს კი სხვა ფიქრები მოსდის: „...მოდი, ამას მე პატივს ვეცემი, ამას მე მუუარ“. მართლაც მეფის ქალიშვილი ხაროში ჩაყრილთა მიმართ დიდ ყურადღებას იჩენს, „... ამათ მუუარს, ზინდანს რომ ქვაი დახურვილი აქ ზედ, ორმოცი ფალავანმა ვერ აწია, ეს ქალიშვილი მარტვაი აბრუნებს ამას; ყველდღეს ამათ თითო ცხვარს უგზავნის საქმელად... (შემდეგ მეფის ქალიშვილი ისაბალთან ერთად მივა ხაროსთან, ახდიან, ამოიყვანენ, შესხდებიან ცხენებზე, მეფის სასახლესთან გააჭენ -გამოაჭენებენ და ნიშნისმოგებით შესძახებენ:

„ - ქოროღლი რომ გინდოდა ახლა შენი ქალიშვილიც მიგვყავსო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8, 91-94).

ცოლის ძმისაგან ღალატის გამო ფადიშაჰისგან ყუიში ჩაგდებულ ქოროღლიზე ზრუნავს ეპოსის - „ქოროღლი“ (მთქმელი ნუსინე საგინაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ მანიაკეთში, ჩაიწერა ნელი ცქიტვილიმა 1964 წელს.) პერსონაჟი - ფადიშაჰის გოგო: „ ... იმ ფადიშაჰის გოგომ დეინახა, რომ შააგდეს ყუიში და საღამოს ჩუმად მივიდა ყუის მოსამსახურესთან და ჰკითხა:

- დღეში რამდონს ჭამს, რამდენი ეყოფაო?
- წადი აქედან, დაიკარგეო!
- არა, სიმართლე მითხარო! მე საქმელს გამოვიტან და შენ ამ ქოროღლის მიეციო.“

წესის თანახმად, ორმოში ორმოცი დღე უნდა ჰყოლოდათ ქოროლლი „ხუთი დღე რომ დააკლდა, ამ გოგომ ამეიყვანა ყუიდან ქოროლლი“. დამშვიდობებისხან ქოროლლის ჰკითხა:

- შენნა გამყვე თუ არაო?

გოგომ უთხრა: ჩამოდი -კინა გამყვეო

ამ გოგომ მისი ბაბაის კაი ცხენი გამოსწია, ქოროლიმაც და შეჯდნენ გამთონიოს და მიდიან ახლა... გეიარეს, წევდნენ....(ბსუ ნბიფა საქმე N 82, 29-31).

1970 წელს შუახევის რაიონის სოფელ ბუთურაულში თემიზალ მამულადისაგან თ. აბულადის მიერ ჩაწერილ ქოროლლის ეპოსის შერეულ ვარიანტში - „ქოროლი“, რომელსაც მთქმელი ზღაპრად მოიხსენიებს მოთხრობილია:

ცოლის - ფერუზეთ ხანუმის - დაჟინებული თხოვნით, ქოროლი ცოლის ძმას წაჰყვა იონა ხანუმის სათხოვნელად; ცოლის ძმამ უღალატა, ბორკილები დაადეს და მიჰყავთ; იონა ხანუმმა შენიშნა, რომ „ერთი ბეგი დუუჭირვან და მოყავან მან მიხდა, რომ ღალატობით დაჭირულიაო (დიდი კაცის შვილ დიდი ჰკვა აჟ!)

ქოროლი მიიყვანეს და ჩააგდეს 500 ყულაჯიან ყუიში იონა ხანუმს შეებრალა და პირველი-მეორე საჭმელი გამუუწერა, კაი ხარისხის.

იმ ყუის თავზე 50 ბათმანიანი ქვა დაახურეს და ერთი არაბი დააყენეს დეჟურნად. ხუთბათმანიანი ბოქლომი დაადეს. ყოველ კვირეში იონა ხანუმი გარეცხილ ნიფხავ-პერანგს და სველ ფეშკირს უგზავნიდა. ქოროლი ყუიში კი გასუქდა...“ (ბსუნბიფა, საქმე N146:111-113).

7. გმირის პორტრეტისადმი დამოკიდებულება

ცოხილია, რომ საზღაპრო ეპოსში გმირის პორტრეტი საგანგებოდ არ იხატება; ზნეობრივი სათნოებების განუხრელად დამცველი მთავარი გმირი თავისთავად მზეჭაბუკია, მისი პორტრეტის შექმნა მსმენელის ფანტაზიაზეა მინდობილი და ტრადიციულად ყოველთვის პოზიტიური შედეგის მომტანია ქოროლლის ეპოსის აქარული ვარიანტიც, საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, ამითაც ამჟღავნებს სიახლოვეს საზღაპრო ეპოსთან. ეპოსის თურქულენოვან ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში არსებულ ვერსიებში ქოროლი ეპიკური გმირისათვის დამახასიათებელი გარეგნობის მატარებელია. მას დიდი თვალეზი, დიდი უღვაშეზი

და შიშისმომგვრელი შესახედაობა აქვს. ქართული ვერსიის თითქმის ყველა ვარიანტში და მათ შორის აჭარულშიც, ის „ლამაზი კაცია“, „ლონიერია“, „მაგარი კაცია“ „ისაბალი გოგოზე ლამაზია“ და ასე შემდეგ.. ასევე მოკლე მინიშნებებს ვხვდებით ეპოსის სხვა პერსონაჟთა გარეგნობებზეც; ამიტაც, როგორც აღვნიშნეთ, ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები ემიჯნებიან თურქულენოვან ვერსიებს და მსგავსებას ამჟღავნებენ ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის გმირებთან, სადაც მზეთუნახავისა და მზეჭაბუკის პორტრეტი თავად მათსავე ეპოთეტურ სახელებშია ჩაწულ-ჩაგრეხილი, და ნარატივის მთელ მანძილზე მათ მოქმედებათა ზნეობრიობით განისაზღვრება.

8. შემწე

ქართულ ხალხურ (და მსოფლიო ხალხთა) საზღაპრო ეპოსისათვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია ფუნქციათა შესრულება - გადანაწილება მოქმედ პირთა მიხედვით. მოქმედი პერსონაჟთა რიცხვი ზღაპარში შვიდია (მთავარი გმირი, გამსტუმრებელი, მავნე (ანტაგონისტი), შემწე, მჩუქებელი, ცრუ გმირი, მეფის ასული ან მისი მამა); მათგან ერთ-ერთი რომელსაც მთავარი გმირის დახმარება, მისი ხელშეწყობა ჭირდება, არის შემწე, რომლის „მოქმედებათა წრე მოიცავს: გმირის სივრცობრივ გადაადგილებას, უბედურების ან უქონლობის ლიკვიდაციას, დევნისაგან გადარჩენას, რთული დავალების შესრულებას, გმირის ტრანსფორმაციას“ (პროპი, 1984:120). ზღაპრის მორფოლოგიის ცნობილი მკვლევარი ვლადიმერ პროპი შემწეთა სამ კატეგორიას გამოყოფს: უნივერსალური, ნაწილობრივი და სპეციფიკური შემწე (პროპი, 1984:132). შემწე შეიძლება იყოს ადამიანი, ცხოველი, ფრინველი ან რაიმე ჯადოსნური ნივთი.

რა ხდება ამ თვალსაზრისით ქოროღლის ეპოსში, კერძოდ კი მისი ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში? ქოროღლის, როგორც ეპოსის ცენტრალურ გმირს, ბუნებრივია ჰყავს შემწე და არაერთიც. მის შემწეთა რიცხვს ეკუთვნიან მისი გულთმისანი ცხენი, გულთმისანი ბიძა (ქოსა ემო), მეფისა თუ ფადიშაჰის ასული და მისი ჩამლიბელები რაინდები. ამათგან ტრადიციულად უნივერსალური შემწე, საზღაპრო ეპოსის დარად არის მისი ჯადოსნური, გულთმისანი ცხენი ყირათი,

რომელზედაც ცალკე ვიმსჯელებთ; სხვა დანარჩენები „სპეციფიკური“ შემწენი არიან და გმირს ამა თუ იმ ეპიზოდში ეხმარებიან.

შემწისეული ფუნქცია, ანუ დახმარების შეთავაზება, საკუთარი თავის სხვის განკარგულებაში გადაცემა ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში ეპოსის მთავარ გმირს, ქოროლლისაც მიეწერება. იგი ცოლის თხოვნით დახმარებას აღმოუჩენს თავის „ყაენს“ ცოლის ძმას, რომელიც ტიპური ანტაგონისტია და სიკეთეს წილ ქოროლლის დააჭერინებს.

ქოროლი, მის მიერ შექმნილი სამყაროს ეპიკური მბრძანებელი, ამავე დროს, ზრუნავს თანამოაზრეებზე. ეს კარგად არის გამოხატული ეპოსის ერთ-ერთ ზემოაჭარულ(ხულოს რაიონი, სოფელი ფაჩხა. მთქმელი დაუთ შევყის ძე ბოლქვაძე, ჩაიწერა ზურაბ თანდილაძემ 1958 წელს) ვარიანტში - „ქოროლი“:

ქოროლის ცოლი, ნიგარ ხანუმი საყვედურობს ქოროლის თანარაზმელებს:

„ - ქოროლი რომ თქვენთვის თავს მოიკლავდა, ახლა თქვენ რატომ არ ეძებთ იმასო?“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N8:82).

ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტთა საზღაპრო ეპოსთან მიმართებასთან დაკავშირებით ძალზე საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სოციუმის ეპიკური მბრძანებლის სახე, რომელიც თავის თავში იწოვს და ითავსებს საზღაპრო ეპოსის მთავარი გმირის, ანუ მზეჭაბუკის, თვისებებს, რომელსაც ეხმარებიან შემწეები ათასგვარი ჯადოსნური ატრიბუტებით, თავადაცაა შემწე და, რაც ქართული ვერსიის სხვა ვარიანტებისთვის უცხოა, ასრულებს იმავე ფუნქციას რაც ჯადოსნურ ზღაპრებში მთავარი გმირის ვაჟკაცობით, სიკეთითა და სათნოებით მოხიბლული ცხენი თუ არწივი. თუ საზღაპრო ეპოსის თანახმად რაში ძუას, ხოლო ფრინველი (არწივი, ფასკუნჯი) ბუმბულს აძლევს მზეჭაბუკს რთა საჭიროების შემთხვევაში მასთან გაჩნდნენ და დაეხმარნენ, ქოროლის ეპოსის ერთ-ერთ აჭარულ ვარიანტში ამ ფუნქციას თავად გმირი ქოროლის ასრულებს.

2008 წელს ხულოს რაიონის სოფელ მეკვიძეებში ავთანდილ შავაძისაგან თინა შიოშვილის მიერ ჩაწერილი ქოროლის ეპოსის თანახმად (მთქმელს ეს ნარატივ მოსმენილი აქვს ილიას ნაკაიძისაგან , რომელსაც ასე ახასიათებს: „ჩვენთან მომღერალი კაცი იყო - ილიას ნაკაიძე, ის იმღერებდა თათრულა და

გადაგვითარგმნიდა“), ახლადშეცნობილი ვაჟიშვილი ხასანი ქოროღლის გააცნობს თავის განზრახვას, ქოროღლი მიხვდება, რომ ის გოგო ბოლი ბეგის შვილია და ურჩევს, ხელი აიღოს:

„ - ეგენი ბოლი ბეგები არიან, ოცდაათწლიანი ომი მაქვს გამოცხადებული მაგათთან, გაანებე თავი, სხვაგან დაგასახლებო!“

ხასანმა არ დაიშალა. მაშინ ქოროღლიმ უთხრა:

„ - თუ მაინც და მაინც აღარ უნდა დაიშალო და მიდიხარ, მაშინ ერთი რამე გააკეთე შენო. - უღვაშიდან სამი წვერა გამოიტიკნა და მისცა - ეს სამი წვერა წეილეო, თუ რამე გაგიჭირდა, თითო გახრაკე ცეცხლზეო და მე იქ გავჩნდებიო.

ეს სამი წვერა ბანალი გაატანა და გეისტუმრა.“

ბოლიბეგების გოგოს მოტაცება კი შესძლო ხასანმა და გოგოს მისი ნებით გამოჰყვა (ტრადიციისამებრ, როგორც საზღაპრო სიუჟეტსაც ჩვევია, მზეთუნახავი ელის გმირს და ნებით ტოვებს მშობლების სახლს), მაგრამ მდევარმა ჯარმა სასტიკი ბრძოლა გაუმართა (გავიხსენოთ ამირანის ბრძოლა ყამარის მამის - ქაჯთა ბატონის წინააღმდეგ). მეოთხე დღეს გაჭრილ ხასანს გაახსენდა მამის გამოტანებული ამანათი, (სამი წვერი ბანალი) და ქალს უთხრა:

„ - მეგერ, ჩემი კოსტუმის ჯიბეში ბანალია, ვსინჯოთ, იქნებ რამე გვიშველოსო!

ქალმა ამეიღო სამი ღერი ბანალი და მისცა ხასანს, ხასანმა იქვე ჩაყარა სამივე ცეცხლში, ეს რომ გააკეთა, ქოროღლიც სწრაფად წამოვარდა:

- ჩემს შვილს უჭირსო! - შეკაზმა ყირათი და წამოვიდა.

- ჰოდა, მოესწრა და დილით ქოროღლიმ გევდა ჩხუბში ქოროღლის ზეთინ ისინი ვერ აჯობებდნენ! დაამარცხა და რძალი და შვილი წამეიყვანა“, - დასძენს ეპოსი, რაც, აგრეთვე ჯადოსნური ზღაპრისათვის დამახასიათებელი ტიპური დაბოლოებაა.

- აქვე ავშნიღნავთ, რომ ქოროღლის ეპოსის ერთ აჭარულ ვარიანტში (ბსუ ნბიფა საქმე N146:106-121) თმის სამი ღერის გამოძრობას მიმართავს აგრეთვე, ქოროღლის ცოლი ფერუხეთ ჰანუმი. თმის გამოძრობა აქ მთავარი გმირის გასაჭირს უკავშირდება, ოღონდაც მას უკვე სხვა დანიშნულება აქვს. ცოლის ძმისაგან ნაღალატევი ქოროღლი ფადიშაჰმა შეიპყრო და ხაროში ჩააგდო; ამ დროს მისმა

ცოლმა სიზმარი ნახა რომ მისი ქმარი გასაჭირშია, გამეიძრო სამი ღერი თმა და ჩონგური გააკეთა, მერე გევდა გარეთ და დაამღერა; ეს იყო მაცნე სიმღერა, რომლითაც ფერუხეთ ხანუმმა ქოროლლის თანამოაზრეებს ქმრის გასაჭირი ამცნო, რასაც შედეგი მოჰყვა: „...გეიგონა ეს ქოსა ემიამ და თქვა:

- აბა, ყველა ჯარმა ხუთ წუთში შეიარაღდენ და მოვდენ!“

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების საზღაპრო ეპოსთან მიმართების დამადასტურებელი მაგალითების მოხმოვა კიდევ მრავლად შეიძლება. (გმირის სახლიდან გასვლის მოტივირებულობა, გმირისათვის ძნელი დავალების მიცემა, ანტაგონის დამარცხება დასჯა, ომის გამოცხადება, საცოლის მოპოვება და სხვა).

პიროვნებისა და სოციუმის თავისუფლებისათვის მებრძოლი ტომობრივი გმირიდან ზოგადკაცობრიულ გმირამდე აღზევებული „კეთილშობილი ყაჩაღის“ ნარატივი, რომლის გენეზისი არაქართულია, ჩვენმა ხალხმა მრავალმხრივი ანალოგიების საფუძველზე, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი, შეიყვარა, შეისისხლხორცა და უხვად გამოკვება თავისსავე წიაღში შექმნილი და ეროვნული ხასიათებით ნასაზრდოები საზღაპრო ეპოსით, არ დაიშურა ზღაპრულ-ფანტასტიკური ელემენტები, ცალკეული მოტივები, გმირთა ხასიათების ძერწვის ორიგინალური სტილი და მეთოდი, რითაც ხელი შეუწყო ეპოსის გმირის სახის ევოლუციას, შესძინა ეპიკური მბრძანებლის გარკვეული შტრიხები; ყოველივე ამან კი ხელი შეუწყო ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიას (და, ბუნებრივია, მის აჭარულ ვარიანტებს), გასცილებოდა ნახევრად ისტორიული ლეგენდის საზღვრებს და მიახლოებოდა ზღაპრის მიჯნას; ეს უმნიშვნელოვანესი მხარეა ქოროლლის ეპოსის ქართული ვარიანტებისა, რითაც ისინი საკმაო განსხვავებას ამჟღავნებენ ეგრეთწოდებული პირველი ჯგუფის ვერსიებისაგან (თურქული, ქართული სომხური), რომელთაშიც შენარჩუნებულია აზერბაიჯანული ვერსიისათვის დამახასიათებელი რეალისტურ-ისტორიული ფონი.

თავი მეექვსე

სიზმრის ფუნქცია

ყველა დროის აზრობრივ და კულტუროლოგიურ სივრცეში, სხვადასხვა ანიმისტურ ნიშანთა შორის, სიზმარი მიჩნეულია ერთ-ერთ ყველაზე წინასწარმეტყველურ მოვლენად. სიზმარი, როგორც არაცნობიერიდან მოვლინებული ადამიანის გონების პროდუქტი, ქაოსიდან კოსმოსამდე აყვანილ სივრცეში არსებობს არა განყენებულ, თავისთავად კატეგორიად, რომელსაც ნებისთუ უნებლიედ ქმნის ადამიანის რაციონალური თუ ირაციონალური შემეცნება, არამედ მისი ქმნადობა და აქტუალობა მიმდინარეობს იმ ეთნო-ყოფით სივრცესა და დროში, რომლებიც თავისთავად ადამიანის გამოცდილების განმსაზღვრელი პარამეტრებია.

სიზმართა სამყარო დრო-სივრცული პროცესების უწყვეტობაში უნდა განვიხილოთ. ფოლკლორულ აზროვნებაში გმირთა სიზმრები ერთგვარი ღვთითაღვსილობაა იმ თვალსაზრისით, რომ გმირები წინასწარი განჭვრეტისა და სიღრმისეული შეცნობის უნარით ხასიათდებიან. მნიშვნელოვანია, რა დატვირთვას აძლევს ამას ეპიკური შემოქმედება. გმირებისათვის სიზმარში ხორციელდება კათარზისის ფუნდამენტირება; შესაბამისად, ეს არის აბსოლუტური სიბრძნით, ანუ ღვთაებრივი სიბრძნით, აღვსების იდეალური ფორმა, რომელსაც შეიძლება ეზიაროს უბრალო მოკვდავი.

მსოფლიოს მრავალი ხალხის სულიერი კულტურის მონაცემებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ დროის, სივრცისა და სიზმრის კატეგორიების მეშვეობით ადამიანი აყალიბებს სამყაროს საკუთარ მოდელს, რომელშიც გამოვლენილია მის მიერ სამყაროს აღქმა და სინამდვილისა და წარმოსახვის გააზრება, შეხედულებათა სისტემა სამყაროზე, მასში არსებულ ძალებზე, მიმდინარე პროცესებზე და საბოლოოდ - ადამიანის ადგილზე სამყაროში.

სიზმარი ის ეგზისტენციური განფენილობაა მაკროკოსმოსში, რომელშიც ფიზიოლოგიური ძილის მეშვეობით დისლოცირდება მიკროკოსმოსში ქვეცნობიერი, სადაც რეალობის ვუალირებითა და ენიგმატური, ანუ საიდუმლოებით მოცული, ვერბალურობით ხდება კომუნიკაცია აბსოლუტთან, ცხადდება მისი უზენაესი ნება-სურვილი. შეიძლება ითქვას, სიზმარი დროის გაგებას მოყოლებული ის უსივრცო

არეალია, სადაც ხდება მოკვდავისა და უკვდავის შეხვედრა, სადაც ბანალური წარმავალობა ეზიარება ჭეშმარიტი მარადიულობის აბსოლუტურ საზრისს და თითქმის რეალისტურ ფორმებში, ალეგორიული ხატებითა და სიმბოლოებით, ხდება ადეპტის ინფორმირება.

როგორც მკვლევარი კ. აბრაჰამი მიუთითებს, სიზმრისეული სახისმეტყველება ფარული საზრისის, ინტუიტური მიგნებების ალეგორიული ინტერპრეტაციებით გადმოცემის საშუალებაა, რომელიც ეპოპტს ეძლევა ხილვის საფარქვეშ. პლატონური კონცეფციის მიხედვით, ცნობიერება ადექვატურად ვერ გადმოსცემს უზენაეს რეალობას, რომლის სახელდება, ცნებათა სისტემაში დიალექტიკური გადმოცემა და ჩამოყალიბება შეუძლებელია (აბრაჰამი, 1988: 304). სიზმრის ხატოვან სურათებს მიღმა დაფარული საზრისის განჭვრეტა, თეოგონიური და ეზოთერული განმარტებანი მხოლოდ მისტერიათა ეპოპტთ ხელეწიფებათ.

ჩვენ არ გაგვაჩნია წერილობითი მონაცემები იმის შესახებ, რომ უძველეს ხანაში, წინარეკლასობრივ საზოგადოებაში, საქართველოშიც ქურუმები თუ ქადაგნი ღმერთების მიერ სიზმარში მიღებული მითითებების თანახმად ცვლიდნენ სოციალურ ნორმებს, მაგრამ გამორიცხული არ არის ის გარემოება, რომ ქურუმი, ქადაგი და საერთოდ, ავტორიტეტული სასულიერო პირი, რომელიც თავისი სოციალური განწყობით დამუხტული იყო ახალი სოციალური ნორმის, ქცევის წესის შემოღების სურვილით, სიზმარში მიიღებდა სათანადო განკარგულებას ღმერთისა თუ ღმერთებისაგან. თუმცა ჩვენამდე მოღწეული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში ეს ფაქტი დასტურდება.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში თავჩენილ სიზმრის მნიშვნელობას ეხებოდა ვახტანგ კოტეტიშვილი; მკვლევარი ცნობილი ხალხური ლექსის - „წუხელის სიზმარი ვნახე“- ანალიზისას წერდა: „ძველად, როდესაც ადამიანს სწამდა, რომ ბუნებისა და ადამიანის სიცოცხლის მოვლენები მთლიანად ღვთის ნებისაგან მომდინარეობს, ისიცა სწამდა, რომ ღმერთები ხანგამოშვებით აუწყებდნენ ადამიანებს თავიანთ ნებასა და წადილს. ეს უწყება განსაზღვრული ნიშნების საშუალებით ხდებოდა, რომელთაც ჩაწვდენა და ახსნა სჭირდებოდა. აქედან წარმოიშვა ე.წ. მანტიკა, რომელიც შეიცავდა ღვთის ნების გამოცნობის საშუალებებს“ (კოტეტიშვილი, 1961:412).

აქვე მკვლევარი მიუთითებდა, რომ სხვადასხვა ნიშანთა შორის სიზმარი იყო მიჩნეული ყველაზე წინასწარმეტყველურ ძალად, რომელშიც ექვი არავის შეჰქონდა და ეს რწმენა იმდენად მტკიცე იყო, რომ ხალხში სიზმრის წინასწარმეტყველურ მნიშვნელობას დღემდეც ძალა არ დაუკარგავს (კოტეტიშვილი, 1961: 412).

მართლაც, ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, ფოლკლორული შემოქმედება და ხალხში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენები ამისი ნათელი დასტურია. სიზმარი, როგორც წინათგრძნობა განსაკუთრებით- თეოგონიური, რომელიც წინასწარ დასაზღვრულია, გმირული ეპოსისათვის არის დამახასიათებელი. გმირებმა და ღმერთებმა იციან წინათგრძნობა; ეს არის მათი ნიჭი, რომელიც მათ უბრალო მოკვდავთაგან განასხვავებს; როგორც ვახტანგ კოტეტიშვილი მიუთითებდა, „ზოგჯერ ადამიანიც იჩენს ამ ნიჭს, მაგრამ მაშინ ის ჩვეულებრივი ადამიანი აღარ არის“ (კოტეტიშვილი, 1961:412). ამ აზრის განსამტკიცებლად მკვლევარი იშველიებს პლატონს: „პლატონის თქმისა არ იყვეს, საღი ჭკუის ადამიანს არ შეუძლია შთაგონებული წინასწარმეტყველება. ამ დროს იგი შმაგი უნდა იყვეს, როგორც, მაგალითად ჩვენი ქადაგები, ბერძენი პითიები და სხვა“ (კოტეტიშვილი, 1961:412).

სიზმრისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას იზიარებს მკვლევარი კ. აბრაჰამი, რომელიც აფართოებს არეალს და მიუთითებს, რომ ამგვარი („შმაგი“- ა.კ.) ადამიანები არიან ეპოსის გმირებიც (კ. აბრაჰამი, 1988, გვ. 306).

სიზმრისეული ხილვის ამდაგვარი გააზრებით ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ ღვთიური ნების უწყება, ანუ შეხება უზენაესის სურვილთან შეუძლებელია ნორმალური ფიზიოლოგიურობით. ამდენად, წინასწარმეტყველურ სიზმართა ხილვა ღმერთების (ღმერთის) რჩეულთა ხვედრია.

სიზმრის ანალიზის საფუძველზე მეცნიერებაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ სიზმარი ცნობიერების აბსტრაქტული განცდაა; სიზმარში აისახება გარედან მოცემული სინამდვილე, ცნობიერ განწყობასთან შეუთავსებელი იდუმალი სურვილი; სიზმრების ახსნა არის Via Regina, ანუ ქვეცნობიერის შეცნობის „სამეფო გზა“ (იუნგი, 1969:34). იუნგმა შექმნა სიზმრების ახსნის მეთოდოლოგია; მან უზარმაზარი შრომა გასწია სიზმრების ფენომენის ასახსნელად.

ფროიდის მიხედვით, სიზმარი „არის განდევნილი სურვილების, მოთხოვნილებების შენიღბული ასრულება“; „სიზმარი ეს არის წერილი ჩვენი არაცნობიერისგან“ (იუნგი, 1969: 34).

ქართულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებით, სიზმრის ნახვის გარკვეული სქემის ამოქმედებიდან, ანუ „გადამუშავების სიტუაციიდან, ხდება სიზმრის პრეზენტაციული სიმბოლო ხატების ნახვა, აღქმა-დამახსოვრება, გაღვიძების ეტაპიდან კი- მათი ახსნა-ინტერპრეტირება“ (ხუციშვილი, 1999: 63).

როგორც მკვლევარი ქ. ხუციშვილი მიუთითებს, „სიზმარი ყოფაში წარმოადგენს კომუნიკაციის საშუალებას ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის, საზოგადოებებს, ცნობიერსა და არაცნობიერს, მიკრო და მაკრო სამყაროებს, წარსულს, დღევანდელობასა და მომავალს, სააქოსა და საიქიოს შორის, რაც აქტუალურს ხდის მის შესწავლას“ (ხუციშვილი, 2009:13).

სიზმრის მაკოორდინირებელი ფუნქცია იმდენად პროდუქტულია ყველა დროის სოციუმში, რომ ბუნებრივია, მან თავისი მხატვრულ-ესთეტიკური ასახვა ჰპოვა კაცობრიობის ნააზრევშიც. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „სიცოცხლის სიყვარულითა და სიკვდილზე გამარჯვების ოცნებით ნასაზრდოები ქართული ხალხური კოლექტიური ცნობიერება იცნობს სიზმრით ნაწინასწარმეტყველები სიკვდილის აცილების მოტივსაც, რაც გმირის (ბედისწერის ადრესატის) მიერ გამოჩენილი სიკეთით მიიღწევა“ (შიოშვილი, 2002: 140).

წინათგრძნობა და ღმერთების სურვილის ამოცნობის უნარი, როგორც თავის დროზე მკვლევარმა ვახტანგ კოტეტიშვილმაც მიუთითა, ეპიკური მსოფლმხედველობის აუცილებელი თანამგზავრია: „წინათგრძნობა, სიზმრისა თუ სხვა სახით მოცემული, ეპიკური სტილის ტექნიკური პირობა კი არ არის, არამედ უძველესი ეპიკური მსოფლმხედველობის ძირითადი და არსებითი ელემენტია. ეპოსის გმირი დინჯად ამბობს იმას, რაც წერამ განსაზღვრა და მთხრობელიც ასეთივე სიდინჯით იმეორებს ბედისწერის განაჩენს ყოველგვარი დრამატული მოულოდნელობის გარეშე (კოტეტიშვილი,1961:412).

სიზმრის მოტივი, შეიძლება ითქვას, ეპიკური თხრობის სიუჟეტური გარდატეხის წერტილია. ეპიკური თხულება შეიძლება სიუჟეტურად გავყოთ

სიზმრამდელ და სიზმრის შემდგომ სიუჟეტებად. სიზმარი ჩიხში შეყვანილი ეპიკური თხრობის ერთადერთი გამოსავალია, რომელიც ეპიკურ გმირს, როგორც რჩეულს, უზენაესისაგან ევლინება. სიზმრით წარმოჩინდება ღვთიური ნება, რომელიც გმირის მისიის აღსრულების თანამდევია.

არა მარტო კოლექტიურ მხატვრულ აზროვნებაში, არამედ ჩვეულებრივ ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც ხშირად გვხვდება მარცხის, სიკვდილის მომასწავებელი და კეთილის წინასწარმეტყველური სიზმარი, რომელიც თხრობის დინამიურობის განმსაზღვრელია. უახლესი ტერმინით სიზმრის მოტივი ეპიკური თხრობის ერთგვარი ლოგიკური „გადატვირთვა“ და დიალექტური პრინციპით კრავს მის შინაარსს და ანვითარებს მას.

ზოგადად ეპოსი თავისთავად ასახავს სიმულაციურ ელემენტებს, უფრო მძაფრადაც კი, ვიდრე უშუალოდ ტექსტი, როგორც გამონაგონი, ეპიკური თხრობა სრულიად მოწყვეტილია რეალობას, მაგრამ, რაკი ათვლის წერტილს მაინც ის წარმოადგენს, ანუ არეკვლა მისი ზედაპირიდან ხდება, შეუძლებელია, უგულებელვყოთ მასთან ინტერტექსტუალური კავშირის საფუძველზე ჩამოყალიბებული ჰიპერრეალობა, რომელიც კონიუქტურულ - მენტალურ ღირებულებებზეა პროეცირებული.

ეპოსში მოთხოვნილი არსებული სინამდვილის, ძნელად დასაძლევ ვითარების ამსახველი და ამხსნელი წინასწარმეტყველური სიზმრები დასაღუპად განწირული გმირის გამოხსნის ერთადერთი საშუალებაა. აქ ვლინდება უზენაესის ნება და გმირისადმი მისი დამოკლედებულება. გმირი იმთავითვე მისტია, განსაზღვრული მისიით მოვლინებული, რომელიც საბოლოოდ სუბლიმირდება. გზა, რომელსაც იგი გაივლის, დაბადებიდან სუბლიმაციამდე სავსეა წინააღმდეგობებითა და დასაღუპავად განწირული გარდაუვალობებით, მაგრამ ამ გზაზე ადვილი შესამჩნევია უზენაესის მიერ მისი ხელდასხმულობაც.

ჩვენი საკვლევი ეპოსის გმირი როვმანი ქოროლლად გვევლინება; ამდენად, სრულიად ბუნებრივია რომ მსოფლიოს ყველა ხალხის, და მათ შორის ქართველთა, ეპიკური გმირები „მტკიცედ დგანან წერის (ბედისწერის) განაჩენის მოლოდინში და თუ სიზმარს მიმართავენ, იმიტომ კი არა, რომ ამ წერის ეშინით, არამედ იმიტომ რომ

თავიანთი მოქმედება ამ წერას შეუფარდონ“ (კოტეტიშვილი, 1961:412). ამგვარი სახელდება არაა შემთხვევითი. სახელდებით იწყება გმირის ისტორიაც, მისი ხელახალი დაბადება, რომლის მეტამორფოზამდელი ყოფიერება ქრება და თითქოს არც კი არსებულა.

ქოროღლის გმირად მოვლინების ღვთიური ნების თავდაპირველი გამოჩინება მამამისის მიერ ჯაგლაგ კვიცებში ფრთოსანი რაშების შეცნობის უნარია. სწორედ ეს მისნობა ხდება მამისათვის ფატალური, რაც შვილის გმირად დაბადების შედეგით სრულდება. შურისძიების სურვილით ანთებული ქოროღლის ღვთისშვილობა საკრალურ ატრიბუტიკასა (ფრთოსანი ცხენები და „ჰიზრი ხმალი“) და დასალუპავად განწირულობის ჟამს, მხსნელად მოვლენილი მისნური სიზმრებით ვლინდება.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში სიზმარი ინფორმაციული შინაარსისაა; მარტივი, ენიგმებსა და სიმბოლო-ხატებს მოკლებული, -მაგრამ სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი. ეპოსის გმირები მისნური სიზმრების საშუალებით შეიტყობენ ფარული განსაცდელის მოახლოებასა თუ საკეთილდღეო უწყებას.

1966 წელს სოფელ კალოთაში თამაზ მამულაძის მიერ ჩაწერილ (მთქმელი ისკენდერ მამულაძე) „ქოროღლის ჰექიაში“ ეპოსის გმირი ქოროღლი სიზმრის საშუალებით შეიტყობს თავისი თანამომძის - დემურჩოღლის განსაცდელს: „დემურჩოღლი წყაროზე საჭმელს ჭამს გოგოსთან ერთად. ჯარმა შამიეხვია, ბიჭმა ბევრი გაჟლიტა. აქ ერთ თვეს დარჩა, ცხენ ჩუუხამდა. დემურჩოღლის შამიესიენ და დეიკავეს. ამ დროს ქოროღლი სიზმარ ნახავს, ადგება ღამით, ქოსა ემოსთან მივა და ეტყვის :

„- წევდეთ, დემურჩოღლის საქმე ცუდად არისო!“ (ნბიფა, საქმე N 1966)

1958 წელს მკვლევარ ზურაბ თანდილაგას მიერ ჩაწერილი ჰექიის მიხედვიდაც (მთქმელი დავით მამულაძე) მისნური სიზმრის წყალობით გამოიხსნის ქოროღლი დემურჩოღლის: „ მეორე დღეს სიზმარი ნახა ქოროღლიმ: “ - ქოროღლი, რას გძინავს, დემურჩოღლი დაჭერილია!“ როცა გამეიღვიძა, ადგა ფეხზე და დუუძახა მისი ბეგები, ამხანაგები, წევდეთ მოსაძებნადო. ეს ამბავი ქოსა ემოს რომ უთხრეს, მან ვარი უთხრა,

ლამეში დეეზარა წასლა. ქოროლიმ მაგას აღარ დუუჯერა, წეიყვანა ბეგები და წევდა ლამეში ცხენებით“ (ნზიფა, საქმე N, 1958).

მკვლევარ ალექსანდრე მსხალაძის მიერ 1970 წელს ხულოს რაიონის სოფელ ფუმრუკაულში ჩაწერილი (მთქმელი თოფან სურმანიძე) ქოროლის ჰექის მიხედვით, გმირი ქოროლი სიზმარში შეიტყობს თავისი გაზრდილის-დემურჩოლის განსაცდელს: „ამ დროს ქოროლიმ სიზმარი ნახა, რომ დემურჩოლი სისხლში ცურავს. დუუძახა ფეჰლივანებს და უთხრა, ვინც წამომსვლელია ჩემ ერთად წამოვდესო. შეიარაღდენ და წევდენ“ (ნზიფა, საქმე N 1970).

გ. სიხარულიძის მიერ 1972 წელს ხულოს რაიონის სოფელ ძმაგულაში ჩაწერილი „ქოროლის ამბის“ მიხედვით (მთქმელი მურად სურმანიძე) გმირი ქოროლი შველის ხასან ბეგს, რომლის დასალუპავად განწირულობასაც სიზმრით გებულობს:

„ქოროლი სიზმარში ნახავს: ხასან ბეგი იქა უკანასკნელ წუთებშია და კტება. წამოხტება ქოროლი და დეიძახებს- შეითანი თუ ხარ, ერთხელ კიდე წადი, თუ რეხმანი ხარ, ერთი კიდე მოდიო!

დაწვა კიდო. კიდო სიზმარი - აპა, პა, პა!.. ადგა, ჩეიცვა იარაღი და წევდა ხასან ბეგთან. მოასწრა სულზე. დახოცა ჯარი. მოკიდა ხელი ხასან ბეგს და იარაღი მეიყვანა სახში, გააკურნალა და მერე შეუდგა ქორწილს. 40 დღეს და 40 ლამეს იქორწილეს იმათ იქ.“

„ქოროლის ჰექის“ ამ ვარიანტში შეინიშნება ორთოდოქსული ისლამის გავლენა, რომლის მიხედვითაც სიზმარი შეიძლება ბოროტი ან კეთილი ძალების მიერ იქნეს მოვლენილი, მაგრამ ორივე შემთხვევაში სიზმრის ეზოთერულობა სარწმუნოა, რომლის მიხედვითაც ცხადდება ზებუნებრივი ძალების ნება-სურვილი. ეს შემთხვევითი არ არის, რადგანაც რელიგიას, სარწმუნოებრივ ცნებებსა და მითოლოგიას დიდი ადგილი ეკავა ყველა დროის სოციუმის კოლექტიურ აზროვნებაში; რელიგია აქ კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწილია ისევე, როგორც წინათგრძნობა და ღმერთების სურვილის ამოცნობის უნარი ეპიკური მსოფლმხედველობის აუცილებელი თანამგზავრია.

ზ.ნემსაძის მიერ 1976 წელს სოფელ მახალაკიძეებში ჩაწერილ „ქოროლის ჰექიაში“ (მთქმელი შუქრი ცეცხლაძე) ეპოსის მთავარი გმირს - ქოროლის

განსაცდელისაგან მისი თანამოძმის სიზმარი იხსნის: „ემიამ სიზმარი ნახა, რომ ქოროლლის საქმე რაცხა სხვაფერ არის. გუუშვა ისაბალი ბეგი (იგითი ბეგი იყო), რომ წედი და გეიგე, რა იქნა ქოროლლიო“.

ამ ჰექიაში სიზმრების მისტი „ქოსა ემიაა“, ის ხდება შუამავალი უზენაესის ნებასა და ქოროლლის შორის, ხოლო მისი სიზმრების ადრესატი ეპოსის გმირი ქოროლლია, სწორედ მის გადასარჩენად ევლინება სიზმრები ქოსა ემოს: „ქოსა ემამ სიზმარი ნახა, რომ საქმე გლახათ არისო და ბეგებს უთხრა, - უნდა მივეშველოთო!“

1970 წელს თ.აბულაძის მიერ სოფელ ბუთურაულში ჩაწერილ ქოროლლის ჰექიაში (მთქმელი თემიზალ მამულაძე) ჭაში ჩაგდებულ, სასიკვდილოდ განწირულ ქოროლლის ამბავს მისი ცოლი იონა ხანუმი სიზმრის საშუალებით შეიტყობს: „ქოროლლის ხანუმა სიზმარი ნახა, რომ მისი ქმარი გასაჭირშია. გამეიდრო სამი ღერი თმა და ჩუნგური გააკეთა. მერე გევდა გარეთ და დაამღერა. გეიგონეს ეს სიმღერა საარი მაჰმუდმა და ბუიულლი ისკენდერმა და თქვეს:

ვინ არის ეს, ძილს რომ გვიტეხსო?

კიდო დაამღერა ფირუზეთ ხანუმა, გეიგონა ეს ქოსა ემამ და თქვა, რომ: აბა, ყველა ჯარმა ხუთ წუთში შეიარაღდითო ! და მოვდენ.“

თინა შიოშვილის მიერ 2008 წელს სოფელ მეკეიძეებში ჩაწერილი ჰექიის მიხედვით, ქოროლლის ვაჟი ხასანი სიზმარში იხილავს ვაჟკაცთა საოცნებო ქვეყანას „ჩამლიბელს“ და თავის გულისსწორს: „რომ დავაჟკაცდა ეს ხასანი, ერთჯერ სიზმარში იმ ბოლიბეგების ქვეყანა ნახა; ერთ-ერთი ბოლი ბეგის აივანზე ნახა, გადმომდგარიყო გოგო და მოეწონა სიზმარში“ (ნბიფა, საქმე N2008) სწორედ ეს წინასწარმეტყველური სიზმარი შეახვედრებს ჭაბუკ ხასანს უცნობ გმირ მამას- ქოროლლის და სასიკეთოდ ცვლის მის ცხოვრებას.

სიზმრის ცნების განმარტებისას აკადემიკოსი დიმიტრი უზნაძე წერდა: „სიზმარი მოჩვენებაა, ხილვაა. ყველაფერი უფლის ნებაა, აბა სხვას ვის შეუძლია, დაძინებულ ადამიანს რამე მიგანიშნოს. სიზმარი ფიქრის შედეგია, შთაგონებაა. სიზმარი წინასწარმეტყველურია. საჭიროების მიღწევის გზა ხშირად სიზმრად გვევლინება. სიზმრის მიმდინარეობაზე გავლენას ახდენს კონკრეტული პიროვნების თავს გადასახდელი, თემში, თუ ქვეყანაში არსებული სინამდვილე, მდგომარეობა,

საქმისადმი დამოკიდებულება, ასაკი... სიზმარში მთავარია მისი მნახველის სამყარო; სიზმარი გვიმუშავებს ჩვევებს, გავლენას ახდენს ყოფა-ცხოვრებაზე; სიზმრის ნახვით მისი მნახველი გრძნობს მომავალს. ადამიანებს სიზმრის სწამდათ. რა თქმა უნდა, მისი მინდობა და მისი დაჯერება ყოველთვის არ შეიძლება, მაგრამ ფაქტია, სიზმრის რწმენას ვერ გაეცევი. იგი ძალიან ხშირად ახსნადი და ახდენადია“ (უზნაძე, 1986: 18).

ეპოსის გმირებს სჯერათ სიზმრების, რადგან მათი უგულებელყოფა, გმირობის დათმობაა, უზენაესის გმობა და ყვედრებაა. გმირმა უწყის, რომ „უფლის ყვედრება მარცხის ნიშანია. თუ ღვთისაგან შთაგონებულ კეთილ საქმეს არ აკეთებ, შენი ნაკეთები და საკეთებელი სხვისთვის სასარგებლოა და ვიღაცის, ან რაღაცის გამო მას თავს ანებებ, აუცილებლად დამარცხდები. ღმერთს არ უნდა აწყენინო. სასიკეთო საქმე ღვთისაგანაა ნაკარნახევი და იგი ზოგჯერ გესიზმრება კიდევ“ (უზნაძე, 1986: 18).

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში მისნური სიზმრები ანვითარებენ ეპოსის შინაარსს, უფრო მეტ საკრალურობას სძენენ თხრობას და მეტი რეალობით წარმოაჩენენ ეპოსის გმირის, როგორც უზენაესის მიერ ხელდასხმულის, სააქაო ცხოვრებას. სიზმარი ერთგვარი გზამკვლევაა გმირის სააქაო მისიაში, ადეპტის არამატერიალური ატრიბუტია მუდამ თანმდევი, რის გამოც ქოროღლის ეპოსის პერსონაჟებიც, როგორც ყველა ეპიკური გმირები, არ უშინდებიან სიზმრით ნაუწყებ ბედისწერას და ცდილობენ, თავიანთი ქმედება ამ ბედისწერას შეუფარდონ.

თავი მეშვიდე

სოციალური გარემო

ქოროლლის ეპოსის ყველა ნაციონალური ვერსია ეპოსის კონიუნქტურული სივრცის, ანუ სოციალური გარემოს, ამსახველია და წარმოაჩენს განვითარებული ფეოდალური საზოგადოების სოციალური დიფერენციაციის სურათს. უნდა აღინიშნოს, რომ სოციალური გარემოს ინსპირაციით ვითარდება ეპოსის შინაარსი და ეპიკური მოტივებისა თუ სიუჟეტების მრავალფეროვნებაც სოციალური სივრცის გროტესკულობით არის განპირობებული. არსებული სოციუმის მსოფლალქმითა და უნარ-ჩვევებით იქმნება ის ნარატივები, რომლებიც შემდგომში კვლავ სოციალურ გარემოში გადამუშავდებიან, ივსებიან ახალი სოციუმის კატეგორიებითა და ზოგიერთი ტრადიციული ნიუანსებით ეპიკური აზროვნების სფეროში ზოგადსაკაცობრიო მამტაბით არსებობის უფლებას მოიპოვებენ.

ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიაშიც და მის აჭარულ ვარიანტებშიც ასახულ სოციალური გარემოს სურათებში წარმოდგენილია ფეოდალური საზოგადოების თითქმის ყველა ფენა-უმაღლესი მბრძანებლით დაწყებული, შემწეობის მომლოდინე მათხოვრით დამთავრებული.

ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში უმაღლესი მბრძანებელი, ტრადიციის მიხედვით, „ფადიშაჰი“, „შაჰი“ და „სულთანია“, მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში მბრძანებლის ცნება ქართული შესატყვისით გვხვდება: „მეფე“, „ხენწიფე“, „პატონ-პატრონი“, „მეთური“, „უმფოსი“; გვხვდება რუსულიდან შემოსული ბარბარიზმიც - „ხაზეინი“.

მბრძანებლის სისასტიკე, ეპოსის თანახმად უსაზღვროა; მისი სახით წარმოდგენილია წინდაუხედავი, უგუნური, გულქვა და ტირანი მმართველი. სწორედ უმაღლესი მმართველის დესპოტიზმი ხდება ყმაწვილი „ჰურიშან ალის“ გმირ „ქოროლლად“ გარდასახვის მიზეზი.

დესპოტი ფადიშაჰი თვალებს თხრის თავის „ჰიზმეთქარს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N176:8-16), „ბეითარს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:13) ხელქვეით მსახურს; ძალაუფლებითა და სისასტიკით თავადვე დაბრმავებული, ერთგულად ნამსახურებ მოხუც მეჯინიბეთუხუცესში ვერ ამოიცნობს გრძნეულების ნიჭს და ამგვარად თვითონაც ვერ ხდება საღვთო ინიციაციის მფლობელი; სასტიკი ფეოდალი თავადვე ქმნის

თავისსავე საწინააღმდეგოს, ძალას, რომელიც მის უსამართლო მბრძანებლობას ბოლოს მოუღებს.

თვალეზდათხრილი მამა თავის შვილს-ქოროღლის „დააანდერძებს“: „ყოველთვის მტერი უნდა იყო ფადიშაჰის. რატომ თვალეზი გამომიღო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N176:8-16). ერთი აჭარული ვარიანტის მიხედვით, ფადიშაჰის დესპოტ პერსონაჟ „ბოლი ბეგები“ ენაცვლებიან; უკიდურესი უსამართლობისა და სისასტიკის წარმოსაჩენად, ტირანი ხელისუფლის უზენაესი ხატი მრავლობით რიცხვშია წარმოდგენილი:

„ - შენც გაიზრდები და ბოლი ბეგებთან ანგარიში შენ უნდა გაასწორო!“ (მთქმელი ავთანდილ შავაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ მეკვიძეებში, ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2008 წელს).

ადამიანების დასჯის მოტივი უმაღლესი მბრძანებლის უძლეველი ძალაუფლებისა და შეუდრეკელი ხასიათის წარმომჩენია, რომლის, როგორც უზენაესის, მიმართ უდრტვინველი და განუხრელი მორჩილება, „შიშით შექმნილი სიყვარულითაა“ განპირობებული. ამ არაკუმანურ მოტივს ვერც გმირი ქოროღლის, როგორც ეპიკური მბრძანებლის, ხატება ასცდა.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები იცნობს „სამართლიანი მბრძანებლის“ სადამსჯელო მოტივებს: ქოროღლიმ „ბოლი ბეგი დეიჭირა და მეიყვანა. მეიყვანა და სისხლიანი დირეგი რუმ აქ, იქვენ მიაბა. დახრიტონნა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:41); სხვა ვარიანტით „ჰალი ქნა ქოროღლიმ, რომ ის მეთაური დეიკავა და წამეიყვანა. მეგემ ის მისი ქალის ძმა არის. მეიყვანა სახში და მიაკრა მოსაკლავ დირეგზე“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:26); ერთი ნარატივი კი ქოროღლის, როგორც დამსჯელი მბრძანებლის, ატრიბუციაა: „ჩამლიბელში ორი სტოლბა ქონდა დაგებული სახლის წინ. რომ დეიკავებდა კაც, მოსაკლელ კაც სისხლიან სტოლბაზე დააბემდა, მოსარჩენ კაც იქეთ სტოლბაზე დააბემდა“ (მთქმელი ავთანდილ შავაძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ მეკვიძეებში, ჩაიწერა თინა შიოშვილმა 2008 წელს).

ერთ აჭარულ ვარიანტში ქოროღლი, როგორც ბატონი, ცვლის თავის სასტიკ გადაწყვეტილებას ქვეშევრდომის-უწყინარი მუსიკოსის მიმართ: „ჯუნუნ აშიდი

მოვდა ქოროლლისთან დაგვიანებულზე. ქოროლლის უნდა დეეხჩო ჯუნუნ აშილი. ფაშის ბეგებმა უთხრეს რომ ვამღეროთო. ჯუნუნ აშილმა სიმღერაში უთხრა, მოვდიოდი და ფადიშაჰის გოგომ არ გამომიშვაო, თანაც გოგოს დაწერილი ქალაღი მისცა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:13-19). სხვა ვარიანტით კი „ქოროლლიმ გააგზავნა ორი კაცი ჯალათები

- წადით და მოკალით ჯუნუნ აშილი და მომიტანეთ მისი სისხლიანი პერანგიო!...

შეხდენ ის ორი მკლელი-ჯალათი. აშილმა უთხრა:

- ქალაღი მაქ ქოროლლიზე, არ მომკლათო!

აღარ მოკლეს და წეიყვანეს ქოროლლისთან. ქოროლლიმ რო წეიკითხა წერილი, გუუხარდა და აღარ მოკლა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:62).

ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში გმირი ქოროლლი ისეთივე უმაღლესი მბრძანებელია, ამ სოციალური სტატუსის ყველა ატრიბუციით, როგორც ქოროლლის ეპოსის ყველა ნაციონალური ვერსიის ფადიშაჰები, მეფეები და ხონთქარები, მაგრამ იგი, როგორც ხალხური ცნობიერების იდეალური ბატონის ხატება, ეპიკური მბრძანებლის შარავანდედის მატარებელია; სამართლიანი ბატონი, თავისი ხალხის ქომაგი - „პატონ პატრონი“, მკაცრიც და დიდსულოვანიც: „უნდა დეეკლეს ვეზირი და დემურჩოლლიმ უთხრა:

- ამან სამი დღე ჩემზე ვადა თხოვა და გადავრჩიო, ამიტომ გუუშვათო.

მესამე კი, დემურჩოლლის დამჭერი, ჩამოახჩვეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:80-96).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში უმაღლესი მბრძანებელი - სულთანი, ფადიშაჰი თუ ხელმწიფე, ფაშით ან ბეგით არის ჩანაცვლებული, მაგრამ-მათი ძალაუფლებაცა და დესპოტიზმიც ისეთივე შეუზღუდავია, როგორც -სულთნისა.

„კაცის დაკლა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N159:51), „გუდად გახდომა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:13-19); „მოსაკლავ დირეგზე გაკრა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:25); „დახრიტვა“, „ტარღაჯზე ჩამოკიდება“ (ბსუ ნბიფა, N8:15); „ტყავის გამრობა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:85) ეპოსის უმაღლესი სოციუმის ორგანული ქმედებებია და, ამასთანავე, მისი ძალადობის უცილობელი ატრიბუტი - ჯალათიც არ არის დავიწყებული.

მართალია, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში არ არის ჯალათთა ისეთი მრავალრიცხოვანი არმია, როგორც სხვა ნაციონალურ ვერსიებში, მაგრამ აქაც ჯალათები ასრულებენ ტირანი მმართველების სისხლიან ბრძანებებს. ჯავაირფაშას ტყვეობიდან თანამებრძოლის დასახსნელად მიმავალი ქოროლლი გზად გადაეყრება ქურთ ჯალათს, რომელმაც „ყუიში ჩაგდებულ“, ნაწამებ დემურჩოლლის ტყავი უნდა გააძროს: „ქოროლლიმ ევდა თაში, დეეწია ერთ ქურთს და კითხა:

- სად მიდიხარო?

მან უთხრა:

- დემურჩოლლი დუუჭირვან და მის ტყავის გასახდელად მივალო.

ამ დროს ქოროლლიმ იშმარი უყო თავის ბოლიბეგს:

- მოსჭარი კისერიო!

იმანაც ხელათ მოსჭრა კისერი“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N80:96).

ერთი აჭარული ვერსიით, „თაში რო ევდა, დეინახა ერთი ქურთი. ქურთს ცხენი ჩახამებია. გამოკითხავს ისავალი ბეგი:

- ვინ ხარ და ჰა მიხვალო?

ქურთი ეტყვის:

- 40 ფეჰლივანი მოვდენ ქოროლლის დასაკლავად, ვერ ბედვენ და მე მივალ დავეკლანაო!

თან ცხენი თხოვა:

- მათხოვე და ფულს მოგცემო!

ისა ვალი ბეგმა უთხრა:

- ერთი, შორი არი, ახლო არი, ი ციხე დამანახვე და მოქცემო.

დაანახვა ციხე და ქურთი რო ჩამოვდა ცხენიდან, დაარტყა ყილიჯი:

- ანასისნი გოთუნუმო, შენ ვინნა მოკლაო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:14)

ჯალათები ყავს თავად ქოროლლისაც, როგორც სრულფასოვან უმაღლეს მმართველს: „ქოროლლიმ გააგზავნა ორი კაცი ჯალათები:

- წადით და მოკალითო ჯუნუნ აშილიო და მომიტანეთ მისი სისხლიანი პერანგიო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:62).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში უმაღლესი მმართველის ნება-სურვილს იცავენ მცველები: „ყუს თავზე 50 ბათმანიანი ქვა დაახურეს და ერთი არაბი დააყენეს დეჟურნათ. 5 ბათმანიანი ბოქლომი დაადვეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:12). სხვა ვარიანტში ტყვე „ყუიში თავით ჩააგდეს და ორმოცი ფეკლივანი დუყყენეს ყარაულად“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:15). „ყარაულები“ ყავს ქოროლლისაც: „გამეიხედენ ყარაულებმა:

- კაცო, ჩვენ ჩიტს არ ვაფრენთ, ვიღაც კაცს ცხენი გუუშვია ჭალაში და თვითონ მიწავს!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:50-54).

ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების „მცველები“, „დეჟურნები“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146) ძირითადად სუსტნი და უნიათონი არიან, რადგან ტყვეები, თავისით თუ სხვათა დახმარებით, ყოველთვის ახერხებენ ტყვეობიდან („ხაროდან“ თუ „ყუიდან“) თავის დაღწევას: „ყუს თავზე ყარავლი ყავდა. ის კაცი ისაბალიმ და გოგომ მოკლეს, ქვა გადააგდეს, ქოროლლი თოკით ამეიყვანეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N159:41). „მცველების“ დამარცხების სახით აშკარაა ბოროტებაზე სიკეთის გამარჯვების კაცობრიობის მარადიული სწრაფვის სურვილი, რაც ეპიკური თხრობის უცილობელი თანამდევია.

ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების უმაღლესი სოციუმის მმართველობის აპარატს იერარქიულად შეადგენენ ვეზირები - ბეგები. თუ შაჰი ან ფადიშაჰი გულბოროტი, ფიცხი და წინდაუხედავია, მისი ვეზირი ბრძენია და შორსმჭვრეტელი. ეპოსის ქართული ვერსიის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტის ვეზირიც, ისევე როგორც სხვა ახლოაღმოსავლურ ვერსიებში, მბრძანებლის ნაჩქარევ ბრძანებებს მდგომარეობის შესაფერ გონივრულ რჩევას უპირისპირებს: ქოროლლის დატყვევებულ თანამებრძოლს ფადიშაჰი ჩამოხრჩობას დაუპირებს; „ფადიშაჰმა გასცა ბრძანება, რომ ჩამოვახრჩოთ აქაო... ფადიშაჰს ყავდა ვეზირი და ებნევა:

- ეხლა რომ ეს ასე ჩამოვარჩოთ, მას პატრონი ეყოლება და ის პატრონი ჩვენ თლა გაგვანადგურებსო. მივცეთ სამი დღე ვადა, თუ კი არავინ მოიკითხა, შემდეგ ჩამოვახრჩოთო (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:62).

ერთი აჭარული ვარიანტით კი ფადიშაჰთან მსახურობს ერთი მოხუცი, რომელმაც იცის ქოროლლის „კაცობის“ შესახებ და, დროის მოგების მიზნით,

აბრიყვებს ფადიშაჰს: „ქოროლლითან ნამყოფია იქედან ერთი მოხუცი. შეხდა იმას და უთხრა:

- სასწრაფოდ ნუ მოვკლავთო, ნელა-ნელა ტყავი ავხადოთ ფეხებიდან და ხალხს ვაჩვენოთ!

ჩააგდეს დილეგში. ესე გაგრძელდა ორ-სამ დღეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N140:85).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მიხედვითაც, ისევე, როგორც ქართული ვერსიის სხვა ვარიანტებით, დესპოტური თუ სამართლიანი ხელისუფლების ძალა მრავალრიცხოვანი ჯარია, მისი უტრირება: „ვასკლავი დეითლება და ჯარი არ დეითლება (ნბიფა, საქმეN159:64), უმაღლესი მბრძანებლის უსაზღვრო შესაძლებლობების წარმომჩენია, რომლის გამარჯვება თუ დამარცხება ეპიკური იდეოლოგიიდან მომდინარეობს.

ქოროლლის ეპოსში დაბალ სოციალურ ფენას ქმნიან „ჯარიები“ (მსახურები) „ხეთასები“ (მეფის მწერალი), „ჩოხადრები“ (დალაქი), „ბეითრები“ (მეჯინიბე, ვეტერინარები), „ჩოზნები“ (მწყემსები), რომლებიც კონკრეტულ კულტურულოგიურ არეალს განეკუთვნებიან, თავიანთი „მსახურებით“ ანვითარებენ ეპოსის სიუჟეტურ რკალს და ავსებენ ეპიკურ სივრცეს, მაგრამ, ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არცერთი სოციალური პერსონაჟი ეპოსში შემთხვევითი არაა და თავისი „პროფესიული“ უნარ-ჩვევებითა და მახასიათებლებით ეპიკურ შინაარსს ერგებიან.

ერთ აჭარულ ვარიანტში ფადიშაჰის დანაპირებ გოგოსა და ქონებას დანატრებული მეწისქვილის ცბიერებით ტყუვდება თვით გმირი ქოროლლიც: „ქოროლლი მიდის, მეგემ, გზაზე; ერთ ადგილზე წისქვილია, მეგემ. აქ შეხდა ის მეწისქვილე, რომელიც რომ ხენწიფეს დაპირდა, ქოროლლის ცხენ მოგიყვანო.

- ქოროლლო, შენ რომ გინდოდა, ის გოგო წეიყვავი თუ არაო?

- არაო, - უთხრა ქოროლლიმ.

- ახლა, ის გოგო აი, ამ წისქვილში იქნებაო, - უთრა ღარიბმა კაცმა და შეიტყვილა.

ქოროლლიმ ჩამოვდა ცხენიდან და მიდის წისქვილისკენ.

- ქოროლლო, ის კოსტუმი გეიხადე, რომ წისქვილში გიგიტვერიანდებაო, - ებნევა ეს კაცი.

ქოროლიმ გეიხადა კოსტუმი და იქ, ხეზე, გადაკიდა. წევდა, შევდა წისქვილში. ღარიბმა კაცმა გედეიცვა ქოროლის კოსტუმი, შეჯდა ცხენზე და წევდა. ცხენმა შეიქდუმლა ეს კაცი იმიტომ, რომ მას ქოროლის კოსტუმი ეცვა, მიუყვანა იმ ხენწიფეს“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:50-53).

ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში წარმოდგენილი სოციუმის გასაცნობად საინტერესოა ეპოსის შემდეგი ეპიზოდებიც:

ნალების დასაჭედად მიჰყავს ქოროლის ცხენები მჭედელთან - „დემურჩისთან“. მჭედლის დუქანი ქალაქშია (ზოგიერთი ვარიანტით - ბათუმში). „დემურჩის“ მოჯამაგირე ბიჭი ჰყავს (ზოგ ვარიანტში - შვილი), რომელიც სამჭედლო საქმეში ეხმარება; ამ ეპიზოდში კარგად მოჩანს განსაკუთრებული მუშტრისადმი ხელოსნის მამებლური დამოკიდებულება: „ქოროლი მიდიოდა გზაზე და გეიარა ცხენის დასაჭედავად მჭედელთან. მჭედელს მოატანიდა ცხენის ნალი და ლურსმანი 4-5 ჭედა, როცა გასინჯა, არცერთი არ ვარგოდა, დაღრიკა, დაკაკვა და გადაყარა. მჭედელმა უთხრა:

- მაშინ, შენთვის გავაკეთოთ ახალიო!

კიდევ გააკეთა და დეიწყო ცხენის ჭედა. ცხენის ფეხს აკავებებდა თავის მოჯამაგირე ბავშვს; როცა ჩაქუჩს ლურსმანს არტყმევდა, ორჯერ ლურსმანს არტყმევდა და ერთჯერ - ბავშვს. ამ მდგომარეობაში დაჭედა ცხენი... ბავშმა შემოუბრუნდა და თავის უფროსს უთხრა:

- რა იყო მიზეზი, რო ჩაქუჩს ორ ლურსმანზე არტყევდი და ერთს მე მარტყევდიო?

უფროსმა უთრა:

- მაი ქოროლი იყო და ასე რომ არ მექნა, არ გეუხარდებოდაო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:80-96).

ქოროლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში არ გვაქვს ქალაქისა და ქალაქური ცხოვრების მკაფიო აღწერილობა, თუმცა რამდენიმე ვარიანტში წარმოდგენილია ჩაიხანისა თუ ყავახანის ეპიზოდი, სადაც იკრიბება ქალაქის საზოგადოება და განიხილება ქალაქის ყოველდღიური ცხოვრება. ქალაქში შემოსულმა უცხომ პირველად სწორედ ამ ადგილს უნდა მიაშუროს პირველადი ცნობისწადილის

დასაკმაყოფილებლად: „ადგებიან, წევლენ. მივლენ ამ მეფის ქალაქში. მივლენ და ჩაიხანაში შევლენ, ამბებ მოიკითხვენ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:16-18).

მუხანათურად შეიპყრობენ ყავახანაში შესულ ქოროლლის: „ბოლიბეგი კი არ წავა საქმეების მოსაგვარათ, ბოლიბეგი პირდაპირ მეფესთან წავა და ეტყვის:

- ქოროლლი თავის ბეგების ერთად ყაჰვეში მყავს ჩამოყვანილი და შენ იციო!

მეფე თავის ბეგების ერთად შევლენ ყაჰვეხანეში. ამათ დეიჭერენ, წეიყვანენ და ზინდანში ჩაყრიან“ (ბსუ ნბიფა, საქმეN8:16-18).

აღმოსავლური ეპიკური ქალაქის ტიპურ სურათს, რომლის მსგავსი ხშირად გვხვდება აღმოსავლეთის ხალხთა ეპიკურ ქმნილებებში და ნაკარნახევია რეალური ყოფით, ქართული ვერსიის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტი კოლორიტულ დეტალს უმატებს - თბილისელი კინტო: „ჯუნუნ აშული როცა თიფლისში ჩამოვდა, მაქ, თურმე, იცნობდენ კარქა კინტოები. კინტოებმა რომ დეინახეს, გზაზე მიეგებენ, ჰოდა უთხრეს:

- სად იყავ, მოგვენატრეო, წევდეთ კაჰვეში მივდეთო!

წაიყვანეს კაჰვეში, სასმელი მოატანინეს... ამხანაგებმა დაათრეს ჯუნუნ აშილი და დეეცა იქ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:80-96).

„კინტო თბილისის ნაშიერია ... ჩვენმა თბილისმა, მხოლოდ თბილისმა წარმოშვა ეს ბედასლი, თავნება, „პაჟარნი“, ლევანდი და დაუდევარი ტიპი,... გაზრდილი ქუჩებსა და სამორინეში“, - ასე ახასიათებს ძველი თბილისის ტრუბადური იოსებ გრიშაშვილი კინტოს (გრიშაშვილი, 1963:86).

ქოროლლის ეპოსის საანალიზო ვარიანტის თანახმად, კინტოებმა ჯუნუნ აშილი გამარცხეს: „...ფული წაართვეს და გეიქცენ, გეიარენ, წევდენ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:9).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ჯუნუნ აშილმა თბილისის ქუჩებში „დეიწყო აშილობა, ფულის ხეკვა“. ეს ტიპური სურათია შუა საუკუნეების საქართველოს დედაქალაქისა.

„ქართული ვერსიის მიხედვით, აშული დიდი პატივით სარგებლობს საზოგადოების ყველა ფენაში. მას მეფის, ფაშას კარზე იწვევენ; უმაღლეს ფეოდალებს საკუთარი „კარის“ აშულები ჰყავთ“ (ჩლაიძე, 1978:42). ქოროლლის ეპოსის საანალიზო

ეპიზოდის ზოგიერთი აჭარული ვარიანტის მიხედვით, როგორც უმაღლეს მბრძანებელს, საკუთარი „აშილი“ ჰყავს ქოროღლისაც - „ჯუნუნ აშილი“:

„ერთ დღეს ქეიფობენ, გახედეს რომ საზი გადაკიდული ფხარზე ერთი კაცი მოდის. მეიყვანა მასთან:

- სახელი რა ქვია?
- ჯუნუნი.

დეიკავა ეს აშული და აღარ გუუშვა. ქოროღლიმ გააფრთხილა:

- ჩემთან რო კაცი დადგება, იმან „ოჰ“ არ უნდა თქვასო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:13-19).

სხვა ვარიანტით, „ქოროღლისთან მივდა ჯუნუაშილი და დეიწყო ქოროღლისთან აშილობა“; ქოროღლი პატივს სცემს და ოჯახის მონახულების ნებას დართავს, თანაც უკან დასაბრუნებლად ვადას დაუთქვამს; ჩამლიბელში გვიან დაბრუნებული ჯუნუნი სამოწყალოდ გადაურჩება ქოროღლის ჯალათებს (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:18).

აშულები საზით ართობდნენ მსმენელთ და გმირთა საარაკო ამბები მათი სახოტბო სიმღერებით ვრცელდებოდა ხალხში. მათი საზოგადოება ყველასათვის სასურველი იყო. ამ საპატიო მდგომარეობას ოსტატურად იყენებს გმირი ქოროღლი, რომელიც თვით იყო „მომღერალი და საზის დამკრელი“; - აშულის სამოსით გრდასახული, იგი ხშირად მიდის რთული დავალებების შესასრულებლად: „ქოროღლიმ შამეიმწკნივა თავზე სილქი, დაიკიდა თესფა, ეარა, ევდა იმ ჯარში...

- მე ერთი მოხუცებული აშილი ვარო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N82:42).

ერთ ვარიანტში ქოროღლი, მოხუც აშილათ გარდასახული, შეაღწევს მტრის ბანაკში: „სხვა იმეში შევდა, მოხუცი გახდა, სკვინტიანი. ეს უმფროსები კაი ჩადირში არიან და ვინცხა რომ სიმღერას ამბობს, ბან ეუბნება. სვამენ, ჭამენ და ჯარი ყავს კრუგომ. ქოროღლიმ ადგა, საზი ქონდა, დეიკიდა საზი, წევდა, მივდა და თქვა:

- თუ ნებას მომცემთო, წაიო უთხარო უფროსებსო, მხიარულობა მეც ვიციო, სიმღერებო, საზიო.

შევდა სალდათმა და უთხრა:

- ერთი მოხუცი კაცია. თუ შეიძლებაო, მეც შამოალო და ერთი ორი სიტყვას მეც ვიტყვიო და იმხიარულონ თქვენმა უმფოსებმაო.

მიცა პრიკაზი ყაინმა:

- შემოვდეს ერთი, ვინც არიო!

ამან შამოვდა, საზის დაკვრა დეიწყო. ყაინმა უთხრა:

- რაცხა იციო? შენ თუო ქოროდლის რაცხა სიმღერები თუ იციო?

- ცოტ-ცოტა ვიციო. ჩამლიბელშიო ქოროდლი არ იქნება, ვერ დეიკავებთო!

დემურჩოდლი მასთან არი, ამბობს, რომ მე იქ გვეიარეო და ვიციო. კაი მაგარი კაციაო და ვერ დეიკავებთო!“ (მთქმელი ზაქარია შაინიძე, მცხოვრები ხულოს რაიონის სოფელ სკვანაში, ჩაიწერა თინა შიშვილმა 2001 წელს).

აშულად გარდასახვის გარდა, მოხერხებული ქოროდლი, ამავე მიზნით ხშირად იყენებს დერვიშის სტატუსს და მის სამოსსაც ირგებს. „ახლა დერვიშის ურბაში შევდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:89).

დერვიში შუა საუკუნეების მახლობელ აღმოსავლეთში გავრცელებული რელიგიურ-მისტიური მიმდირაეობის - სუფიზმის მიმდევარი, მოხეტიალე ბერია, რომელიც თავს მოკალმასეობით ირჩენს და ხალხში სიყვარულს, როგორც სულიერი სრულყოფისა და აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან შერწყმის ერთადერთ საშუალებას, ქადაგებას. დერვიშებს თან დაჰქონდათ ღვთიური სიბრძნე და მაგიური შელოცვებისა და წამლობის უნარით ხალხში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ. მათი საზოგადოება ყველა საოციალური ფენისათვის დიდ პატივად ითვლებოდა და გმირი ქოროდლიც ოსტატურად იყენებს ამ სტატუსს. „ქოროდლი ზიანქარი კაცი იყო. სოფელში იარებოდა და ყოველდღე სხვადასხვა ტანსაცმელს იცვამდა“ (სიხარულიძე, 2005:19); „ახლა დერვიშის ურბაში შევდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N8:47); ერთი აჭარაული ვარიანტით, „ადგება ქოროდლი, დერვიშის ტანსაცმელი ბინიში ჩეიცვა, საწერავი ჩამეიდვა წელში და არი დერვიში ხოჯა... დერვიშს ებნევა:

- ცხენი მყავს გაბეჩებული, მომირჩინო უნდაო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:13).

დერვიში-ხოჯის „ურბით“ შედის ქოროდლი ფადიშაჰის ჯარში თავისი ერთგული დემურჩოდლის გამოსახსნელად: „ჯარში მივდა ხოჯას ფორმით. რომ მივდა იქ, მეიკითხა ფადიშაჰი და მივდა მის ბინაში“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:86-91).

დერვიშის სრულიად განსხვავებულ სოციალურ მდგომარეობასა და სახეს ვხვდებით ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთ აჭარულ ვარიანტში, სადაც „დევრიში“, ფადიშაჰისა და ხელმწიფის მსგავსად, ქოროლლის მტრად არის წარმოდგენილი, ჰყავს ჯარი და მდიდარი ფეოდალის ცხოვრებით ცხოვრობს:

„ერთ დილაზე ქოროლლიმ ბეგებს დუუმახა და უთხრა:

- ამჟღად დევრიშს რომ ცხენი ყავს, ის მეიყვანეთ ჩემთან და იგითი ხართო!

წევდენ ბეგებმა და იმ დევრიშს ის ცხენი მოჰარეს. დევრიშმა გზა მუუჭრა. დეიწყეს ბრძოლა. დევრიშმა ქოროლლის ბეგებს ზენჯირი შამუავლო და ესენი დეიკავა.

ეს ამბავი ქოროლლიმ შეიტყვა და წევდა მეღრიბი დევრიშთან ძველი, დღარენკილი ტანისამოსით. დევრიშს გონია ქოროლლი, დაჭერილი მყავსო. ერთი ყოჯაბეგი ყავდა ქოროლლის, მისი თანაშემწე, და დევრიშს ის გონია ქოროლლი.

მივდა დევრიშთან ქოროლლიმ და უთხრა:

- ქოროლლისთან სამი წელი ვიმსახურე და შავრი არ მომცა. თქვენ იგი დიგიკავიან და მე მოვკლავო!

- კარგიო, - უთხრა დევრიშმა. - შენ გამოყოფილი იქნები მის ჯელათადო, დევრიშოო!

ქოროლლიმ უთხრა:

- მოდი, გამეყვანოთ ქოროლლის ჯარი, მიეცით იარაღი მაგათ. ნება მიეცი ქოროლლის, ისინი ათამაშოს და მათი მარიფეთები დევსწავლოთ, ქოროლლი დავეკლათ და მისი ჯარი ჩვენ დევტოთო.

- კაი, მაშინ შენზე მომინდვია მაი საქმეო, - უთხრა დევრიშმა“ (ბსუ ნზიფა, საქმე N159:167-171).

ამგვარი ხერხით შეძლებს ქოროლლი დერვიშის მოტყუებას და თავისი ბეგების ტყვეობიდან გამოხსნას.

ქოროლლის ეპოსის სოციალურ-კულტუროლოგიური სივრცე წარმოუდგენელია ვაჭრების, როგორც ეპოსის აჭარულ ვარიანტებშია მოხსენიებული, „თუჯჯრების“, „ბეზირგანების“ გარეშე, რომლებმაც სავაჭრო საქმე მახლობელ აღმოსავლეთში ორგანულ ხელოვნებად აქციეს და სოციალურ სივრცეში თვითმყოფადი, ინდივიდუალობით გამორჩეული კასტა ჩამოაყალიბეს. მუსლიმური სამყაროს ეს

საკატიო ხელობა (მუჰამედი თავად ვაჭარი იყო), თავისი მკვეთრად გამოხატული სოციალური ნორმებითა და სპეციფიკური ტრადიციებით მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურად გადაიქცა და ეპიკური აზროვნების ყველა სფეროში იჩინა თავი.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების „ბეზირგანი“ ფადიშაჰის კართან დაახლოებული პირია, რომელსაც თავის მხრივ ჰყავს მსახურები: „გზაში ხასან-ბეგს ერთი ბეზირგანი შეხვდა.

- მამსახურე შენ ერთაი! - თხუა ხასან-ბეგმა.
- შენ რა შეგიძლიაო? - გეცინა ბეზირგანს, მარა წუუგუბა სული ხასან-ბეგმა:
- ილაჰ, უნდა მიმსახურო შენ ერთაიო!

რა ექნა ბეზირგანს, ჯერეთ დაფიშმანდა, მერეთ, დათანხმდა. დეიწყო ამან მსახური“ (სიხარულიძე, 2005:16).

ვაჭრები, მიუხედავად თავიანთი თავისუფალი სოციალური სტატუსისა, უმაღლესი მბრძანებლის სამსახურში არიან და თავის მხრივ - ანგარიშვალდებულნიც თავიანთი ბატონის წინაშე: „ბეზირგანმა წევდა და ფადიშაჰმა ანგარიში მოთხვა, მარა ბეზირგანი არ გამოცხადდა. შუუთვალა:

- აქ ფადიშაჰი არ არი, ფადიშაჰი ჩარდალლი ჩამლიბელშია ქოროღლიო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:21).

ქოროღლის ეპოსის ერთი აჭარული ვარიანტით, ქოროღლის, როგორც მბრძანებელს, თავისი „ბეზირგანები“ ჰყავს: „ორომოც თავ აქლემებზე და ჯორებზე დატვირთა ყუმაში და გაატანა ბეზირგანებს. ბეზირგანები როცა ერზრუმში შევიდნენ, ამ დროს ფერუხეთი თავის ორმოც მოსამსახურე გოგოთი გამოსულიყო და სასახლის პალკონებზე სეირნობდა. როგორც კი ფერუხეთმა ბეზირგანები დაინახა, მაშინვე იკითხა:

- ეს უცნობი ბეზირგანები ვინ შემოვიდენ აქაო?

ხალხმა ასეთი პასუხი გასცა:

- ეს ბეზირგანები გახლავთ ჩამლიბელში მცხოვრებ ყოჩქოროღლისო.

მაშინვე ფერუხეთმა გაათავისუფლა თავისი მოსამსახურე გოგოები, გამოეწყო კაცის ტანსაცმელში, დაიკიდა საომარი იარაღები და გაერია ბეზირგანებში. მან

ბეზირგანებს ხელ-ფეხი გაუბორკა, ყუმაში ჩამოართვა, უფასოთ ხალხს დაურიგა, გაბორკილი ბეზირგანები დააკრა აქლემებზე და ქოროღლის დაუბრუნა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:137-143).

ქოროღლისა და ბეზირგანის „ომზეა“ მოთხრობილი ერთ აჭარულ ვარიანტში, სადაც „ბეზირგანს იმფერი ცხენი ყავს, რომ უთხრია, მიწაში ჩასულა“. ვაჭარს, რომელსაც „ქოროღლის ტერიტორიაზე გუუშვია ცხენი სამოვრად... ცხენის ართმევას მუუნდომებს ქოროღლი“. ამ ომში ბეზირგანი „მუუგებს ქოროღლის“, რომელსაც შემდეგ თავისი ბეგები მიეშველებიან (ბსუ ნბიფა, საქმე N146:20).

ამ ვარიანტში ბეზირგანი - დიდვაჭარი, ქოროღლის - ეპიკურ მბრძანებელს უტოლდება, ჰყავს ცხენი, რომლისაც თვით ქოროღლის რაშსაც შეეშინდება: „ამას ვედარ მუუგეფო“ და თავად ქოროღლისაც სძლევს ორთაბრძოლაში.

ვაჭრის სიმდიდრე და სიძლიერე, ამ ვარიანტის თანახმად, მბრძანებლის შესაძლებლობებს არ ჩამოუვარდება და მისი სოციალური ფიგურა ეპიკური გმირის ხატების ღირსეული წარმომჩენია.

ქოროღლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების სოციალური გარემო ისეთივე ჭრელია როგორც ამ მიკროკულტურული სივრცის ეთნო-ფოლკლორული პალიტრა, როგორც ეპოსის სიუჟეტური ქარგა თუ ეპიკური სახეები. მთელი ეს სისავსე სოციალურ ფენებს შორის ერთის მხრივ სტერეოტიპული და, ამავე დროს, ეპიკური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი დეფორმირებული ურთიერთდამოკიდებულებებითაა გადმოცემული: „წევდა აღა და მივდა ცხრა ძმასთან.

- თქვენი აღიზი (რაში) უნდა მომცეთ მე, ან ფულით ან ჩუქვებითო.

ის შვიდი ძმა ამ ცხენით ომობენ. უფროსმა ძმამ დუუსიქტურა (უარი უთხრა) აღას, მემრე ყველამ უარი უთხრა, უმცროსის გარდა. უმცროსი ძმა გონიერი გამოდგა და თქვა:

- ცხენი უნდა მივცეთ აღასო, თვარა ჩვენი სიბეჩე რო ვიცი, უალოთ ვერ ვივარგებთო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N176:8-16).

ზემოთ ვისაუბრეთ ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში წარმოჩენილ დესპოტ-მბრძანებელზე, და ისიც აღვნიშნეთ, რომ ზოგიერთ ვარიანტში, თავად ქოროღლიც, ამგვარი დესპოტია. თუმცა, თამამად

შეგვიძლია ვთქვათ რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის უმეტეს ჭარულ ვარიანტებში უკვე თვალნათლივ ჩანს სახალხო გმირის იდეალიზაციის მცდელობა; ამგვარ ნარატივებში ქოროლლის სახე ეგრეთწოდებული „ნახევრადისტორიული ლეგენდის“ ჩარჩოებს ამსხვრევს და განზოგადდება როგორც სოციალურ ბოროტებასთან მეზრძოლი სახალხო გმირი, რომლისთვისაც მიუღებელია პიროვნული (როგორც ფიზიკური ისე სულიერი) დამცირება და შეურაცხყოფა; ქართული ხალხური საზღაპრო ეპოსის მზეჭაბუკის დარად ქოროლლი, თავის შევარდენებთან ერთად, იბრძვის ცრუ გმირებისა და ანტაგონისტების წინააღმდეგ რაც ძირითად სოციალურ სიბრტყეში ხდება.

ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი შუახვეური ვარიანტი, რომელიც დაცულია შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ნიკო ბერძენიშვილის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში (ბსუ ნბიფა, N159:167-171) სათაურით „ქოროლლი“ (მთქმელი შუახვევის რაიონის სოფელ მახალაკიძეების მცხოვრები შუქრი ეუბის ძე ცეცხლაძე. ჩაიწერა ზ. ნემსაძემ 1971 წელს) საწყისიდანვე ხატავს მთავარი გმირისა და მისი თანამოაზრეების მოღვაწეობის კრედოს, ქოროლლის საქმიანობა-გარჯილობის მისიას, რითაც ტრადიციული ეპიკური გმირის თავგადასავალი უნდა იწყებოდეს და სათანადო კალაპოტში წარიმართოს: „ქოროლლის 60 ბეგი ყოლია. მისი ხემძღვანელობით ესენი ზენგილებ ართმევდნენ ქონებას და ღარიბებ დუურიგებდნენ.“

ამასვე მოგვითხრობს ეპოსის ფუძრუკაულური (შუახვევის რაიონი) ვარიანტი: „...ძველად მას ყავდა 40 ფეჰლივანი და იარებოდა თებზე. ასეთ თებზე მეფობდა, დიდრებ ართმევდა და ღარიბებ აძლედა, საერთოდ, მისი ხელობა ეგ იყო (მთქმელი თოფან ყადირის ძე სურმანიზე, ჩაიწერა ალი მსხალაძემ 1970 წელს).

ქოროლლის ვაჭრებისაგან წართმეულ ქონებას ურიგებს ხალხს გოლიათი მეზრძოლი ქალი ფერუზეთიც, რომელიც შემდეგ ქოროლლის ცოლი ხდება. მდიდართა ქონების დარიგება უპოვართათვის ზოგადად ეპიკური გმირის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელი და მისი სახის სრულყოფისა და გამოკვეთის აუცილებელი ატრიბუტია, თუმცა, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში შეუძლებელია არ დავინახოთ ანალოგი, არსენა ოძელაშვილის ეპიკურ სახესთან, რაც ქართველ

სახალხო მოქმელთათვის ძალზე მახლობელი და, შეიძლება ითქვას, სტერეოტიპულიც კია; არსენას ლექსში სახალხო გმირის დამოკიდებულება მდიდრებისა და ღარიბებისადმი რამდენიმე ადგილას არის თავჩენილი და თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი ეპიური განმეორება გმირის ხასიათის გამოკვეთას ემსახურება: მოღალატე ნათლიმამას მიერ დაბეზღებულ არსენას რომ შეიპყრობენ და ნახვენ, რომ ეს ბრგე ვაჟკაცი „ზეზეურ ჩამომხმარა“, უფროსი თანაგრძნობით ეკითხება, რატომ ჩაიდინა დანაშაული. სახალხო გმირი კი ღირსების მთელი შეგრძნებით პასუხობს:

„...მართალია, გავარდნილი
დავდიოდი მშიერ ველა,
მაგრამ მდიდარს თუ ვართმევდი
მიყვარდა ღარიბის ჭმევა“

(ქრესტ.,1970:269)

იმავე სულისკვეთებისაა მშრომელი ხალხიც; ისინი ასე ლოცავენ თავიანთ ქომავს:

„... - სადაც წაბრძანდ-წამობრძანდე,
არსენავ, გაგიმარჯვდესა!
მაძღარს ართმევ, მშიერს აძლევ
ღმერთი როგორ წაგახდენსა!“

(ქრესტ.,1970:269).

სხვა შემთხვევაში თავად არსენა ოძელაშვილი სთხოვს ერთ სომხითელ ბიჭს, მიკიტნებსა და სირაჯებს ასე გადასცეს:

„არსენა რომ დაიჭირეს,
ქვევით მიდიოდა დღესა.
მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს,
ღმერთი როგორ წაახდენსა?“

(ქრესტ.,1970:271).

ბუნებრივია, ლამის იდიომატურ ფრაზად ქცეული - „მდიდარს ართმევს, ღარიბს აძლევს“ - ქართველ მოქმელთაგან ასევე სოციალური უსამართლობისათვის

მებრძოლი ქოროლლის მიმართაც იქნებოდა გამოყენებული, რაც სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა ზეპირსიტყვიერებისათვის.

ეპიკური გმირი ტრადიციულად სოციუმის აღზრდილია; იგი ებრძვის საზოგადოებაში გამეფებულ ყოველგვარ მანკიერებას. ორი რელიგიის ზნეობრივი სათნოებების ქურაში გამობრძმედილი და ტრადიციული ხალხური ეპიკური სენტენციების ხიზლით ნაკვები აჭარელი სახალხო მთქმელებისათვის მზავობარობა, ადამიანთა დამცირება და საკუთარი თავისათვის სხვათა გამარჯვებების მიწერა, იგივე ცრუ გმირობა, მიუღებელია. ამიტომაც შემთხვევითი არ არის, რომ, ზემოთ ნახსენები, მახალკიძეებში დაფიქსირებული, ნარატევით, სოციუმის კათარზისს ქოროლლი საკუთარი წრის ზნეობრივ სრულყოფით იწყებს: ქოროლლის ყურამდე მიაღწია ხმებმა, რომ მისი ბეგები ტრაბახობდნენ, „...ქოროლლი ჩვენით არის დაწინაურებული. ჩვენ რომ არ ვეხმარებოდეთ, მარტო რას იზამდაო!“ ქოროლლიმ გადაწყვიტა, ჭკუა ესწავლებინა მათთვის და დავაალა, მაღრიბელი დერვიშის ცხენი მოეპარათ. ბეგები წავიდნენ, მოიპარეს ცხენი, მაგრამ „დერვიშმა გზა მუუჭრა. დაიწყეს ბრძოლა. დერვიშმა ზენჯირი შამუავლო და ესენი დეიკავა“. ქოროლლი წავიდა მაღრიბში, დევრიში თავისი მოხერხებულობით დაჯაბნა და გაათავისუფლა თავისი მკვებარა ბეგები, თუმცა ჯერ არ მიუშვა თავისთან:

„ - ჯერ თქვენ არ მოხვიდეთ სახლში! მე საუბარი მაქ თქვენ ქალ-ბაღვთან და მერე მოდიეთო!“

წავიდა ქოროლლი სოფელში, მოინახულა ბეგების ცოლ-შვილი და უთხრა:

„ - დერვიშმა ბეგები გამინადგურაო!“

ქალებმა ტირილი და ვაი-უშველებელი ატეხეს.

„ - არაო, - უთხრა ქოროლლიმ, - მე გადავარჩინე ისინიო!“

ქალებს ძალიან გაუხარდათ და მათი ქმრების მხსნელი საჩუქრებითა და მადდლობებით აავსეს.

ბეგები რომ მოვიდნენ, ქოროლლიმ უთხრა მათ:

„ - ხომ თქვით, ჩვენ ვართ, რაც ვართ, რაც რომ ვართო და ქოროლლი ჩვენით არის იგითი?“

ბეგებს რაღანა ეთქვენ, გაჩუმდენ. იმის მერე ბეგები ქოროლლის დამორჩილდენ.“

გაკვეთილი რომელიც ქოროლლის თავის ბეგებს - ქოსა ქალაის, ყოჯაბეგსა და აივაზს - ჩაუტარა, პირად მაგალითზე სოციუმის აღზრდის ნიმუშია და მშვენივრად მიანიშნებს იმ ფასდაუდებელ ეპიკურ ტრადიციაზე, რაც იმთავითვე იყო დამკვიდრებული ჩვენში და რაც, ამავე დროს, საუკუნეების განმავლობაში აღმოსავლურ კულტურებთან დიალოგმაც შეგვძინა.

გიორგი სიხარულიძის მიერ ხულოს რაიონის სოფელ ძმაგულაში მურად სურმანიძისაგან 1972 ჩაწერილი ქოროლლის ეპოსის თანახმად, რაც არაერთ ვარიანტში მეორდება, ულმოებელმა ფადიშაჰმა ქოროლლის მამას დაუწუნა სხვა ხელმწიფისგან მოყვანილი კვიცი, თვალები დასთხარა, მის მიერვე გამორჩეულ კვიცზე უკუღმა შესვა და ისე გაუშვა. სახლში მისულმა ბრმა მამამ კვიცი ვაჟიშვილს ჩააბარა, მისი მოვლისათვის საჭირო რჩევა-დარიგებები მისცა, „დალოცა და დააანდერძა:

- ყოველთვის მტერი უნდა იყო ფადიშაჰის! რატომ თვალები გამომიღო!

ფადიშაჰის მიერ ქოროლლის მამისადმი ჩადენილი ბოროტება გახდა მიზეზი ქოროლლის გაყაჩაღებისა: „ჭურიშან-ალიმ იმ დღის მერე ფირალობა დეიწყო. შეხდა ფადიშაჰის ერთი ბეზირგანი, გაშლიპა და შეჭამა მისი საქონელი,“ - ამგვარად გამოხატა პროტესტი ქოროლლიმ სისხლისმსმელი ფადიშაჰისა და მისი გარემოცვის მიმართ (ბსუ ნბიფა, საქმე N176:8. დაბეჭდილია: სიხარულიძე, 2005:14).

ამავე ვარიანტში სოციალური პრობლემისადმი ერთგვარი შემგუებლური დამოკიდებულებაა გამოხატულია: ქოროლლის შვილის - ხასან ბეგის საცოლემ - თელლი ხანუმმა შვიდი ძმის გამორჩეული ცხენი მოინდომა, სხვა ცხენი ვერ მზიდავსო. ხასან ბეგმა ამაყად აღაგაგზავნა შვიდ ძმასთან:

- თქვენი აღიზი უნდა მომცეთ მე, ან ფულით ან ჩუქებითო!

ის შვიდი ძმა ამ ცხენით ომობენ“ უფროსმა ძმამ უარი განაცხადა, უარი თქვეს დანარჩენებმაც, უმცროსის გარდა. „უმცროსი გონიერი გამოდგა და თქვა:

- ცხენი უნდა მივცეთ აღასო, თვარა ჩვენი სიბეჭე რო ვიცი, უალოდ ვერ ვივარგებთო!“ (სიხარულიძე, 2005:18).

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები იმითაც არის საინტერესო, რომ სოციალური თავისუფლებისათვის მებრძოლი გმირების ერთ

სიბრტყეში ქოროლლის ირგვლივ შემოკრების გრანდიოზულ სურათებს ხატავს: ამ ქოროლლისთან მივა ერთი ბიჭი - აივაზი, თავის ბატონისგან გამოიქცა და ქოროლლისთან მივდა, ხმა რომ გავარდა ქოროლლი ასე მაგარი კაციაო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:120).

ამრიგად, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ასახული სოციალური გარემო განპირობებულია ქართული (აჭარული) ყოფით; მათში ასახული ცალკეული პლასტები ჩვენს მთქმელებს მისადაგებული აქვთ მათსავე მახსოვრობაში და თანადროულობაში არსებულ სოციალურ ვითარებასთან, მშობლიური ელფერიტა და პრობლემებით დაუტვირთავთ; ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქოროლლის ეპოსის აჭარულის ვარიანტები ამ თვალსაზრისისთაც ქართული ფოლკლორული სივრცის პროდუქტია; იგი უხვად სარგებლობს ადგილობრივი ეპიკური ტრადიციებითა და მოტივებით, აპრობირებული მოტივაციით, ეპიკური თხრობისათვის დამახასიათებელი მარადიული ღირებულებებით, რაც ეპიკურ გმირს სოციუმის აღმზრდელად, მისი გაკეთილშობილებისათვის აქტიურ მებრძოლად წარმოაჩენს.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სოციალურ-კულტუროლოგიურ სივრცის თავში დგას უმაღლესი მბრძანებელი ყოჩქოროლლი, რომელიც ამყარებს თანასწორობასა და რაინდობაზე დამყარებულ წესრიგს თავის სამფლობელოში - ჩამლიბელში, ხოლო მის ირგვლივ შემოკრებილი „ფეკლივანების“, „ბეზირგანების“, „აშიღების“ თუ სხვათა სოციუმი ეპიკური გმირის ხატების ღირსეულ წარმოჩენას ემსახურება, რაც ჩვეულებრივი ბუნებრივი მოვლენაა ეპიკური აზროვნებისათვის, რომელიც ხატავს სოციალურ ბოროტებასთან მებრძოლ სახალხო გმირის შთამბეჭდავ სახეს.

თავი მერვე

გეოგრაფიული სივრცე

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სრულყოფილი მეცნიერული ანალიზის წარმოსაჩენად მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია მათ გადმოცათ წინაპრებისაგან, რომლებიც ასევე მუსულმანური აღმსარებლობისანი იყვნენ და, არ არის გამორიცხული თურქულენოვანი თხრობაც შესძლებოდათ (თურქულენოვანი ეროვნული ვერსიების გათვალისწინებაც, რადგანაც აჭარული ვარიანტების მატარებელი ადგილობრივი მთქმელები ერთის მხრივ უმეტესწილად მუსულმანური რელიგიის აღმსარებლები იყვნენ (ნაწილი დღესაც მუსლიმია), ნარატივი რაზედაც მეტყველებს აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე შემორჩენილი თურქულენოვანი ლექსები, რომლებიც ჩართულია ეპიკურ თხრობაში); ამასთანავე, სამი საუკუნის განმავლობაში მთქმელთა რამდენიმე თაობა, ტრადიციული ქართული რწმენა-წარმოდგენებისა თუ ზეპირსიტყვიერი ტრადიციის გვერდით, იკვებებოდა მუსულმანური რელიგიისათვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობრივი რეალიებით, რასაც შეუძლებელია გავლენა არ მოეხდინა ეპოსის არქიტექტონიკაზე თუ ლექსიკაზე; ეს აშკარად შეიმჩნევა აჭარული ვარიანტების მაგალითზე; სწორედაც, ამ ფოლკლორული პროდუქციის შესწავლა ცხადყოფს იმასაც, რომ ურთიერთგავლენა ცალმხრივი არ ყოფილა. ამდენად, ვიდრე უშუალოდ ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტთა გეოგრაფიულ სამყაროზე ვისაუბრებთ, ვნახოთ თუ როგორ, რა ასპექტში წარმოჩინდება საქართველო ეპოსის თურქულენოვან ეროვნულ ვერსიებში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქოროღლის ეპოსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტი ცოცხლობდა და ევოლუციას განიცდიდა სახალხო მთქმელთა თაობებში. ნარატივი, თავისი პოპულარობისა და იდეურობის წყალობით, გასცილდა თურქულენოვან ზეპირსიტყვიერებას, გავრცელდა და ასიმილირდა მეზობელ ხალხთა კულტუროლოგიურ სივრცეში და ეპიკური სიუჟეტის საერთაშორისო გავრცელების პრეცედენტად იქცა. სწორედ ამ თვალსაზრისით არის ჩვენთვის საინტერესო ქოროღლის ეპოსის თურქულენოვანი ვერსიის ვარიანტები, რომელთა მიმართებაშიც ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების შედარებითი და ტიპოლოგიური

შესწავლით საინტერესო სურათი იხატება და დასტურდება მეზობელი (თუნდაც დამპყრობელი) ქვეყნის კულტურასთან დიალოგი, თუკი დიალოგის თემა მისაღები და საინტერესოა.

ქოროღლის ეპიკური თქმულება ფართოდ არის გავრცელებული თურქულენოვან ხალხში და თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს მათ ფოლკლორულ მემკვიდრეობაში. ეპოსის გმირი - ქოროღლი კი თურქული დესთანების ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული პერსონაჟია. ქოროღლის ციკლის დესთანების თვითმყოფადობა იმდენად აშკარაა, რომ იგი ყველაზე გავრცელებულია თურქულენოვან ნაციონალურ ნიადაგზე აღმოცენებულ საგმირო-სათავგადასავლო ეპოსთაგან. ქოროღლის ეპიკური სახე ის სინკრეტული ხატია, გმირისათვის მახასიათებელი ყველა შინაგანი თუ გარეგანი ატრიბუტიკით აღჭურვილი, რომელიც ყოველგვარი ბოროტების შემმუსვრელი და სასოწარკვეთილთა უძლეველი მხსნელია. იგი ეპიკური გმირის ზოგადკაცობრიულ სიმაღლემდე ასვლის ტიპური ნიმუშია და თავისი შინაარსობრივი თუ ქმედითი უნივერსალურობით სცილდება კონკრეტული მენტალური ლოკალიზაციის საზღვრებს. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ქოროღლის, როგორც ეპიკური გმირის, პოპულარობამ განაპირობა ევრაზიის გეოგრაფიულ არეალში გავრცელებული ამ სახელთან დაკავშირებული გვარ-სახელებისა და გეოგრაფიული სახელწოდებების წარმოქმნაც.

ქოროღლის ეპოსი მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით ცოცხლობდა სახალხო მთქმელ-შემსრულებელთა რეპერტუარში. თავისი პოპულარობით იგი გასცილდა თურქულენოვან ზეპირსიტყვიერებას, გავრცელდა და ასიმილირდა მეზობელ ხალხთა კულტუროლოგიურ სივრცეში და ეპიკური სიუჟეტის საერთაშორისო გავრცელების იშვიათ პრეცედენტად იქცა.

როგორც თურქი მკვლევრები (ბორათავი, 1984; იდრისი, 1992; ექიჯი, 2004) მიიჩნევენ, ქოროღლის დესთანების ვარიანტთა გენეზისი უკავშირდება მცირე აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ გეოგრაფიულ არეალს, სადაც მომთაბარეობდნენ თურქული მოდგმის ტომები და დროთა განმავლობაში მიგრირებდნენ დასავლეთისაკენ; სწორედ ამ მიგრაციამ დაუდო საფუძველი დესთანის სხვადასხვა ვერსიების წარმოშობას, საიდანაც იგი გავრცელდა ამიერკავკასიასა და მცირე აზიაში.

თურქულენოვან ხალხში გავრცელებული გადმოცემების მიხედვით, ქოროღლის დესთანების ორმოცდაოთხი ვერსია არსებობს (არიშოვი, 1958:3-11). მკვლევარი ლია ჩლაიძე კი ეპოსის თორმეტ ვერსიას ასახელებს (ჩლაიძე, 1978: 7). ეს ვერსიები არსებობენ დამოუკიდებლად და სიუჟეტურად თუ შინაარსობრივად ავსებენ ერთმანეთს; იქმნება „თურანული“ ლეგენდა - „დესთანი ქოროღლის შესახებ“, რომელმაც გააერთიანა ის სულიერი და მატერიალური სივრცე, რომელსაც მცირე აზიისა და კავკასიის კულტუროლოგია ჰქვია.

ქოროღლის ეპოსის გეოგრაფიის განხილვისას უპირველესად უნდა მიმოვიხილოთ ეპიკური გმირის ადგილ-სამყოფელი - „ჩამლიბელი“, რომელიც ერთის მხრივ, ეპოსის ანიმისტური მსოფლმხედველობით, ზესთასოფლის დარი უტოპიური ქვეყანაა თავისი იდელისტური შინაარსით, ხოლო მეორეს მხრივ კი თითქოს რეალური ქვეყანაა (ეპოსის თურქულ ვერსიებში ნათქვამია, რომ „უძველეს დროში არსებობდა ქვეყანა, სახელად - „ჩამლიბელი“ - თურქმენულ ვერსიებში - „ჩანდიბილი“); ეს ქვეყანა ოთხი მთით ყოფილა გარშემორტყმული და ამის გამო სახელად „ჩარდაქლი ჩანდიბილი“ (ოთხმთიანი) უწოდებიათ. თურქი მკვლევრების (ა. გოქჩიმენი; 2002; იდრისი, 1999) მოსაზრებით, ეს არის ოთხი - ბალკანის, სონის, ქურენისა და ბოიათის - მთით გარშემორტყმული ადგილი. იმ ჟამად თურქები მომთაბარე-მესაქონლეები იყვნენ და მდინარე არალისა და „ჰაზარების ზღვის“ (კასპიის ზღვა) შორის ტერიტორიებს ფლობდნენ. მათი ბელადი ჯიგალი ბეი (დესთანების მიხედვით - ქოროღლის პაპა), თავის ხალხთან ერთად, „ილდიზის მთაზე“ მდებარე „ჩანდიბილში“ ცხოვრობდა“ (გარრიევი, 1990:3). ეპოსის თურქმენული ვერსიების მიხედვით, ჩანდიბილი ბალკანის მთებში მდებარეობდა (კიჩიგულოვი, 1978: 19-21).

თურქულ მითოლოგიაში („ერგენეკონის დესთანი“, „ბოზქურთის დესთანი“, „ესანა“) მრავლადაა ხიზანთა ცხოვრების ასახვის მაგალითები. მთებში მიმალულ, მიუვალ ადგილებში, სადაც გმირებისა და მათი ხალხის ადგილ-სამყოფელი მებორციელისათვის უცნობია; ეს მიუვალ ადგილი ადამიანისათვის მიწიერი სამოთხეა უხვი წყლებით, ფლორითა და ფაუნით. ეს არის დედაბუნების მიერ ბოძებული ბუნებრივი ციხე-სიმაგრე, თავშესაფარი, სადაც ეპოსის გმირი -

პატრიარქის ნების გარეშე ჩიტიც ვერ შეფრინდება. მთებით შემოსაზღვრული, ედემის დარი იდუმალი ქვეყნის - თავშესაფრის მითოლოგიური მოტივით იკვეთება შუა აზიის უკიდევანო სტეპებში თვითგადარჩენისათვის მეზრძოლი, მომთაბარე თურქული მოგდემის ხალხის მსოფლმხედველობა.

თურქი მკვლევარი მ.გ. ქოფრულუ ყველა თურქული ნაციონალური ეპოსის ძირებს ისლამამდელ თურქულ მსოფლმხედველობაში ხედავს და მისი სახეცვლილება ცოცხალი ორგანიზმის ევოლუციური განვითარების ციკლად მიაჩნია (ქოფრულუ, 1991:21). თურქულ მითოლოგიაში, შამანური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მთა ბრმა, მხცოვანი კაცის სულია (ბაიათი, 2009:125). თურქული მოგდემის ხალხში ბუმბერაზი მთების სიდიადე, მიუვალობა და დაცულობა წინაპარ მამათა მეტამორფოზულ კულტს უკავშირდება.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების მიხედვითაც, „ჩარდალი ჩანლიბელი“ ეპიკური გმირის საბრძანებელია, სადაც „მისი შიშით ჩიტ ვერ ააფრენ“ და „უნებართვოდ ცხენებ ვერ მოაძვინებ“ (ბსუ ნბიფა საქმე N146 გვ:18-22). ერთი აჭარული ნარატივით, „ნახერადმეფის“ ჩამომავალ ქოროღლის იგი მემკვიდრეობით ერგო: „ჩადალი-ჩანლიბელი ქოროღლის დარჩა. იგი იყო პატონ-პატონი და თავის ტერიტორიას უხელმძღვანელებდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N135:5-8); „ჩამლიბერი ისეთია, რომ კრუგომ ქარია“ (მთქმლი, ზ.შაინიძე, ჩამწერი: თ.შიოშვილი, 2001); ეს ის იდეალისტური სივრცეა, ის ბუნებრივი ციხესიმაგრეა - „ყორული“, სადაც იკვეთება გმირის, ანუ „ეპიკური მზრძანებლის“, სახე. „ქოროღლის იქ ქონდა დიდი შენობა, ქალი, გოგო, კაი ჭამა-სმა“ (მთქმლი, ზ.შაინიძე, ჩამწერი: თ.შიოშვილი, 2001). ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში ქოროღლის სამყოფელი მოხსენიებულია როგორც „სოფელი“, „სახლი“, „ბაღჩა“ „ყორული“, „ტერიტორია“; იქმნება სურეალისტური სურათი, რომელსაც არა აქვს არც დროის, არც სივრცისა და ზომის მახასიათებლები. ჩამლიბელი ის მოცემულობაა, რომელიც მთლიანად გაჯერებულია ეპიკური ლეგენდისათვის დამახასიათებელი სურათოვნებით.

„ქოროღლის დესთანის“ თურქმენული ვარიანტების თანახმად, ქოროღლის დაბადება მითიური გმირის დაბადების მსაგავსია; იგი მკვდარი დედის საშოდან საფლავში იბადება. გმირის საკრალური დაბადება, ეპიკური მსოფლმხედველობის

თანახმად, შემდგომში მისი გარდაუვალი სუბლიმირების საწინდარია. რუმის ხონთქრის მიერ ბაბუამისის თვალების დათხრის შემდგომ გმირი თავისი მერნით - „ყირათით“ ტოვებს წინაპართა საბრძანებელს და, ადეპტების რჩევითა და დახმარებით, აღთქმულ ქვეყანაში - ჩამლიბელში ჰპოვებს თავშესაფარს, საიდანაც ორმოც რჩეულ ბეგთან ერთად იწყებს გამოსვლასა და ქვეყნიერების დალაშქვრით თავის დამკვიდრებას: „ოღუზი თურქმანი, გმირი ქოროღლი გამოემართა სომხეთისა და საქართველოს მიწებისაკენ, რათა ეპოვა ვრცელი და ნაყოფიერი ქვეყანა თავისი ხალხისთვის“ (თუისუზი, 2009:366).

ქოროღლის დესტანებში გმირის ლაშქრობების უმეტესობა დასავლეთისკენაა მიმართული: კავკასია, საქართველო, ოსმალეთი, გერმანი (ანატოლია), რუმი, არაბეთი, ისპაჰანი, რევანი (სომხეთი), ნიშაპური, თებრიზი, ნაჰიჩევანი, ჰერათი. (გარრიევი, 1990:31). ამ ქვეყნების ზღაპრული ლანდშაპტის დაპატრონების მწველი სურვილი იზიდავს სალაშქროდ ქოროღლისა და მის ორმოც რჩეულ ვაჟკაცს.

თურქმენულ ვერსიაში „ქოროღლის გამოსვლა“, ყველაზე ვრცლად არის მოხსენიებული კავკასიის ქვეყნები. ამ ვერსიის ოთხპეკარედიან რედიფში ქოროღლი თავის რჩეულ ორმოც „იღითს“ საქართველოში გალაშქრების წადილის ასრულებას პირდება:

თურქული:

“İlgarım bar Gürcistan’a,

Meniñ bilen aşan yörsün!

Ar üstünde şirin candan,

Maldan başdan geçen yörsün!”

(გარრიევი, 1990: 57)

ქართული:

„წასვლა მწადია საქართველოში,

ჩემთან ერთად გასწით, იარეთ!

ერთი გოჯისთვის, ლომებრ ერთგულნო,

მთები, მწვერვალნი გადაიარეთ!“

(თარგმანი ა. კაშიასი)

საქართველო მოხსენიებულია თურქმენულ დესტანთა სამ ვერსიაში: „ოვეზის ქორწინება“, „ბეზირგანი“ და „ქოროლლი და დავუთ სერდარი“. ამ ვერსიებში ქოროლლის ცოლი ალაიუნუს-ფერი თავის ვაჟს ურჩევს ქართველთა ფაიშაჰის - ლექეს შუათანა ქალიშვილზე - გულრუჰზე დაქორწინებას. ქოროლლი შვილის დასაქორწინებლად გაემართება, ხუთი დღის შემდეგ დიდ მდინარეს გადალახავს და საქართველოში ჩააღწევს. დესტანის რედიფით გალექსილ ნაწილში საქართველო და ქართველები ასეა აღწერილი:

თურქული:

“Yolum düşdi Gürcüstan’ı ilinden,
İlleri bar, biziñ ile meñzemez,
Seyran etsem, bakcasınıñ gülünden,
Gülleriniñ bar, biziñ güle meñzemez,
Gara gutna geyer, egin düvmeli,
Gözelleri bir-birinden övmeli,
Begleri bar, tarıpını diymeli,
Hanları bar, Övez Han’a menzemez.
Bahar bolsa gülleriniñ tinerler,
Başlarına samır telpek geyerler,
Atlananda “nida nida” diyerler,
Dilleriniñ bar, biziñ dile meñzemez,
Sahraları bardır, çöl beyevanlı,
Gözelleriniñ bardır mahı tabanlı,
Çopanlarıñ bardır, yanı gapanlı,
Mallarıñ bar, biziñ mala meñzemez,
Höves bilen al şarapdan içmeli,
At oynadıp, daşgın çaydan geçmeli!
Görögli Beg, niçe bildin guçmalı
Billeriniñ bar, biziñ bile meñzemez.”

(გარრიევი, 1990: 261-262)

ქართული:

„ გავემართე საქართველოს მხარეში,
მისი მხარე, ჩვენსას არა ჰგავს,
თუ გაივლი მის ვარდნარში, ბაღებში,
ლამაზმანნი, ერთმანეთზე საქებნი,
ვარდები აქვთ, ამ ჩვენს ვარდებს არა ჰგავს,
შავთმიანი, ზურგზე ნაწნავშეკრული,
ბეგები ჰყავთ ყოველმხრივ დიდებულნი,
ხანები ჰყავთ, ჩვენს ოვეზს რომ არა ჰგავს.
გაზაფხულზე ვარდებს წყვეტენ,
თავს ყარყუმის ბეწვი უმშვენებთ;
ამხედრებისას „ნდა“-ს ცხენს ეტყვიან,
მათი ენა ამ ჩვენს ენას არა ჰგავს.
მდელოები აქვთ დახნულ-თესილი,
ქალწულნი ჰყავთ ყველა პირი-მთვარისა;
მწყემსები ჰყავთ მცველნი მამაცნი,
პირუტყვი ყავთ, ამ ჩვენს პირუტყვს არა გავს.
ღვინო შესვი შენი ნება-სურვილით
და აჭენე ცხენი აშლილ ჭალებში
ქოროლლი ბეი, რამდენჯერ წელზე მოგეხვევიან
და მათი წელი, ჩვენს წელს არა ჰგავს.“

(თარგმანი ა. კაშიასი)

ეპოსის ყარაჩაულ ვარიანტშიც ქოროლლის მიერ ლექსად აღწერილი საქართველო მიწიერი სამოთხის დარია, ანკარა წყაროებითა და აქოჩრილი ჭალებით, რომელიც ყარაჩაელთა მშობლიურ სტეპებს არ ჰგავს ქოროლლის სიტყვით, საქართველოს მცხოვრებთ ღილებიანი ტანისამოსი აცვიათ და შავ თავსაბურავებს ყარყუმის ბეწვი უმშვენებთ (გოგჩიმენი, 2008: 16).

დესთანში „ოვეზის ქორწინება“ ქოროლლი ასე აღუწერს თავის ვაჟს - ოვეზს გასატაცებელი ქართველი მეფის ასულის - გულრუჰის სასახლეს:

„ - მისმინე, ვაჟო, მეფის ასული მაღალ კოშკშია, კოშკს სამას სამოცი ბალი არტყია გარს, რომელსაც ორმოცჯერ უნდა შემოუარო. მეფის ასულს გრძნეული მსახურები იცავენ; თუ ხერხს არ მიმართე, ღონით ვერაფერს გახდები“ (გარრიევი, 1990: 260).

მეფის ასულის - გულრუჰის გატაცების შემდეგ ქართველთა მეფე ლექე თავისი ჯარით დაედევნება ქოროღლის. მამაცი ქოროღლი არ შეუშინდება მდევარს და ქართველთა გამოწვევას ღებულობს:

თურქული:

“Görogli beg, adım eleme desdan,
Gıratım meydanda ner kimin mestan,
Haybatımdan titrer külli Gürcistan,
Tekeli Türkmenli illerim bar.”

(გარრიევი; 1990; გვ: 390)

ქართული:

“ქოროღლი ბეგი ვარ, დესთანთა გმირი,
ყირათი თან მყავს, ჩემი დევკაცი,
ჩემი დიდებულებით თრთიან ქართველნი,
თურქმანთა მოდგმისა ვარ!”

(თარგმანი ა. კაშიასი)

ქოროღლის დესთანებში გმირებმა კავკასიაში წასასვლელად და უკან დასაბრუნებლად მდინარე არაქსი უნდა გადალახონ. ეს მდინარეა საზღვარი თურქების სამფლობელოსა და კავკასიის ზღაპრულ ქვეყნებს შორის. არაქსის გადალახვის შემდეგ ქოროღლი ტოვებს თავის საბრძანებელს, ან უკანა გზაზე, არაქსის გადმოლახვისას უკვე შინ არის. იგი ასე მიმართავს თავის სწორუპოვარ რაშს - ყირათს:

თურქული:

“Gurbanıñ bolayın, canım Gırat’ım,
Araz Deryası’ndan geçer günündür!”

(გარრიევი, 1990: 85)

ქართული:

„შენ გენაცვალე, ჩემო ყირათო,
არაქსის გადალახვის დღე დაგვიდგა!“

(თარგმანი ა.კაშიასი)

ქოროღლის ეპოსის თურქულ ვარიანტში („ბეზირგანის დესტანი“) ქოროღლის ცოლი აღაიუნუს-ფერი ქმარს ქართველი ვაჭრისგან ხარკის აღებას სთხოვს, რადგანაც ქართველი „ბეზირგანი“ თვრამეტი წელია, ამ საქმეს ეწევა და ჯერაც გადასახადი არ გადაუხდია. საყურადღებოა ისიც, რომ ცოლი ქმარს ქართველთა ვაჟკაცობასაც ახსენებს და მათ ლომსა და მგელს ადარებს:

თურქული:

“Ugra adamın merdine,
Gürcistan’ın şir gurduna!
Sapar aynı on dördüne,
Bar ha Göroğlı, Göroğlı!”

(გარრიევი, 1990: 537)

ქართული:

„გასწი, შეხვდი იმ ვაჟკაცს -
საქართველოს ლომს და მგელს!
გაეშურე თვის თოთხმეტში,
გასწი, ჰეი, ქოროღლი, ქოროღლი!“

(თარგმანი ა.კაშიასი)

ქოროღლი დათანხმდება ცოლის რჩევას და „ბეზირგანთან“ გაეშურება; მდინარე არაქსს მიადგება, კარავს დასცემს და მეტოქის შეპყრობას დაგეგმავს. ერზრუმისაკენ მიმავალი ქართველი „ბეზირგანი“ მიადგება მდინარე არაქსს, სადაც ქოროღლის გადაეყრება. დესტანის რედიფით გაწყობილ სახოტბო ლექსში გმირი ქოროღლი ქართველის ვაჟკაცობასა და დიდებულებას ამგვარად აქებს:

თურქული:

“Ugrap geldin Gürcüstan’ın ilinden,
Agalar agası- begdir Bezirgen!
Gürcistan ilinin hanı soltanı,
Dağların arslanı-şiri Bezirgen!”

(გარრიევი; 1990: 557)

ქართული:

„გზას მოაშურე საქართველოს მხარეში,
დიდებულთა დიდებულო გმირო ბეზირგანო!
ქართველთა მხარის ხანო, სულთანო,
მთების ლომთა ლომო ბეზირგანო!“

(თარგმანი ა.კაშიასი)

ამავე დესტანის რედიფში ქოროლლი აღწერს საქართველოს, ამბობს, რომ კარგად უწყის ამ მხარის დიდებულება და თავის რჩეულ ორმოც ვაჟკაცს გულადტკინებით მოუწოდებს საქართველოში სალაშქროდ წასვლას:

თურქული:

“Mundan barsak Gürcistan’a,
Kırk mün öyli ili bardır.
kırk yigidim vehim etme,
On bir günlük yolu bardır.
Sürün bedevi mestana,
Mundan barsak Gürcistan’a,
Elli mün begleri bardır.“
Oynadıp girin meydana,

(გარრიევი; 1990: 579)

ქართული:

„თუ აქედან საქართველოს მივალწევთ,
ორმოციათასი გვარი სახლობს იქ.
ჩემო ორმოცო ჯიგითო, ნუ დამიფრთხებით,
თხუთმეტი დღის სავალია იქამდე,
აჭენეთ ნომადთა რაშები გზნებით,
კუნტრუმ-თამაშით შედით მის ველზე!
თუ აქედან საქართველოს მივალწევთ,
ორმოცდაათი ათასი დიდებული ყავს“.

(თარგმანი: ა.კაშიასი)

ქოროღლის ეპოსის თურქმენულ ვარიანტში („ქოროღლი ბეი და დავუთ სერდარი“) გმირი ქოროღლი, თავისთვის სანდო მბრძანებლის დანიშვნის სურვილით, ბრძოლით დამორჩილებულ ქართველებს შეკრებს და ხალხს აზრს ჰკითხავს. ისინი ერთხმად ასახელებენ დავუთ სერდარს:

„ - სახელი მისი დავუთ სერდარია. სიძლიერით, მხნეობითა და ვაჟკაცობით სახელგანთქმული ფალავნის დამმარცხებელი მთელს გურჯისტანში არ დაბადებულა. ხალხს მისი მბრძანებლობის მორჩილება სწადია“ (გარრიევი, 1990:595). ქოროღლი დავუთ სერდარს იხმობს და თავის მეგობრობას, ქვეშევრდომობასა და ქართველებზე მბძანებლობას სთავაზობს. დავუთ სერდარი ღებულობს ქოროღლის შეთავაზებას და ქათველთა ბეგთა ბეგობას თანხმდება.

დესთანის თანახმად, საქართველოს სანახებით მოხიზლული ქოროღლი დავუთ სერდარს მეგზურობას თხოვს:

„ - სანამ ჩვენს ქვეყანაში გავეშურებით, შენი ქვეყნის მთების სიდიადით, წყაროთა ჩუხჩუხითა და მწვანე ჭალების სიგრძლით ტკბობა გვწადია; გაგვიძეხ და გვიმასპინძლე!“ (გარრიევი, 1990: 598).

დავუთ სერდარი თავისი კოშკისკენ მიუძღვის ქოროღლის და გზად თავის ქვეყანაზე ესაუბრება:

თურქული:

“Üsti garlı daglarımız bar,
İr iymişli bağlarımız bar,
Düşman yenen çağlarımız bar!,
Görogli yör indi-yör indi!”

(გარრიევი, 1990: 599).

ქართული:

მწვერვალებდათოვლილი მთები გვაქვს,
ხილით სავსე ბაღები,
მტრებზე გამარჯვების ბევრი დღეები გვაქვს
ქოროლლი გასწი, იარე“

(თარგმანი ა. კაშიასი)

ქოროლლისა და ქართველი დავუთ სერდარის მეგობრობა, დესთანის მიხედვით, ჩამლიბელში გამართული წვეულებითაც ვლინდება, სადაც ქოროლლი დავუთ სერდარს, განსხვავებული რელიგიური მრწამსის მიუხედავად, მიიწვევს:

„ მოლა მაშრიყი ჰკითხავს ქოროლლის:

- როგორ იქნება საქართველოდან კაცის მოწვევა?!

- ისინი მუჰამედის მიმდევრები არ არიან, მათი რელიგია ჩვენსას არა ჰგავს, მათი ქვეყანა და ვაჟკაცობა საქები არის! - უპასუხებს ქოროლლი“ (გარრიევი, 1990: 604-605). დესთანის თანახმად, საქართველოსა და ქართველების სილამაზით მოხიბლულ ქოროლლის საქართველოდან ორო ქალი მიჰყავს, ერთი თავისი ვაჟის - ოვეზისათვის და მეორე - თავისი ორმოცი ვაჟკაციდან ერთ-ერთი რჩეულის - თამაზისათვის; ქვეყნის მართვას კი დავუთ სერდარს აბარებს.

ქოროლლის დესთანის თურქმენულ ვარიანტებში, საქართველოსთან ერთად, ბევრჯერ არის ნახსენები აზერბაიჯანი, სადაც ქოროლლი ნადირობს და ურჩ ბეგებს უსწორდება; მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ დესთანებში აზერბაიჯანის სანახები და ხალხი ისე დაწვრილებით არ არის აღწერილი, როგორც - საქართველო და ქართველები.

მოჯადოებით გატაცებული შვილის - ოვეზის გამოსახსნელად გაემართება ქოროლლი ცადაზიდული მთების ქვეყანაში - დაღესტანში და რომ არა ყირათის ფრენის ჯადოსნური უნარი, გმირი ამ ქვეყნის ჭიუხებიდან შვილს ვერ დაიხსნიდა. საყურადღებოა, რომ „ოვეზის გამოსხსნის“ დესტანში ქოროლლი თავს აზერბაიჯანელად ასაღებს, რადგანაც მარტოოდენ თავისი დიდი ფიზიკური ძალის მოიმედვე ვერ იქნება და აზერბაიჯანულ ენაზე საუბრობს. დესტანის სხვა ვერსიებში ქოროლლი ოსმალურად საუბრობს (გარრიევი, 1990:217). ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ მიუთითებდეს ეპოსის თურქულ ენათა ოჯახის კუთვნილებაზე.

თავის განუყრელ „ორმოც იღითთან“ ერთად ისვენებს გმირი ქოროლლი რევანის ქვეყანაში (სომხეთი), გერმიანისკენ (ანატოლია) ლაშქრობის გასაგრძელებლად, სადაც თავგასულ ხაკანს ჭკუა უნდა ასწავლოს და მისი სიძლიერე აღიარებინოს (გარრიევი, 1990:221).

დესტანებში ქოროლლის ვაჟკაცობა და გმრობა მის ლაშქრობებში აისახება. „ჩამლიბელიდან“ გასვლა ეს ერთგვარი ექსპედიციაა, რომელშიც გმირები განსხვავებულ სამყაროს აღმოაჩენენ და რომელიც თავისი არამიწიერი გეგრაფიითა და ხალხით, თვალუწვდენელი, ხრიოკი, სივრცეებისაგან სრულიად განსხვავებულია. სწორედ კავკასიის, განსაკუთრებით კი საქართველოს, ზღაპრულ გეოგრაფიაში განვითარებული გმირების თავგადასავლები სძენენ ქოროლლის დესტანებს ახალ თვისობრივ შინაარსსა და თხრობის დინამიურობას. გეოგრაფიული სურათების მკვეთრი ცვალებადობა და განსაკუთრებულობა ქმნის ქოროლლის დესტანთა ციკლის სიუჟეტურ მრავალფეროვნებას. ეპიკურ თხრობაში, ტრადიციისამებრ, „სხვა ქვეყანა“ ახალი ამბის დასაწყისია და მისი განსხვავებული გეოგრაფია გმირის საარაკო თავგადასავლების ყველაზე ნათელი წარმომჩენია; „სხვა ქვეყანაში“ ეპიკური გმირის ადაპტაცია, გეოგრაფიული წინააღმდეგობების გადალახვა და დაძლევა მისი საბოლოო გამარჯვების უსათუო საწინდარია.

ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში არ დგას „სხვა ქვეყნის“ საკითხი; აქ ეპოსის გმირი თავისი „სახლის“ და სახლეულის მცველია; ქართული ვერსიის ვარიანტებში ჩანს მიწათმოქმედი, არამომთაბარე ხალხის სტატიკური მსოფლმხედველობა, აქაური ეპოსის გმირი ქოროლლი, რომელიც ერთ-ერთი

შუახევური (სოფელი დღვანი), ვარიანტის თანახმად „ქედელი იყო“ (მთქმელი შ. ფუტკარაძე, ჩაიწერა თ. შიოშვილმა 2008 წელს), სამართლიანობისათვის მეზრპოლი „კეთილშობილი ყაჩაღია“; სწორედ ეს არის გენეტიკურ დამოკიდებულებად, მშობლიურ სივრცედ ქცეული გარემოს შვილის სულიერი გამოძახილი. მისი საარსებო სივრცე, სამოქმედო ასპარეზი, მშობლიური გეოგრაფიული არეალია - საქართველო და კონკრეტულად - აჭარა (ქედა). ასე სურს, პროფესიონალ მთქმელს, რომელიც ცდილობს, მის ლოკალში მოაქციოს, მისთვის მახლობელ სივრცეში დაიგულვოს მისი სულისა და გულისთქმის მოზიარე გმირი.

„ - მე მგონი ქოროლლი ქედელი იყო“, - ამბობს 75 წლის დღევანდელი მთქმელი და ეს „მგონი“ უფრო მსმენელის ფსიქიკის შემოწმებაზეა გათვლილი, თორემ თავად უკვე დაჯერებული აქვს ქოროლლის ქედელობა, რაც ნათელი დასტურია იმისა, რომ ქოროლლი, ვითარცა ეპიკური გმირის ზოგადკაცობრიული სახე ერთი ხალხის კუთვნილება არ არის.

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ, ბათუმში ჩამოჰყავს თავისი გრძნეული რაში ქოროლლის „დემურჩისტან“ ნალების დასაკვრელად.

„ - აბა, ხვალ ბათუმში წვეყვანოთ მაი ცხენიო,“ - ეუბნება ფაშას დერვიშის „ემეში“ შესული ქოროლლი (ბსუ ნბიფა, საქმე N49: 45-47).

სხვა ნარატივით, რომელიც მკვლევარმა ვალერიან მაცაბერიძემ ჩაიწერა 1960 წელს ხელვაჩაურის რაიონის სოფელ ზედა ჩხუტუნეთში ბექირ კახიძისაგან, ქოროლლის სურს, თავისი ცხენი ბათუმში წაიყვანოს, ოღონდაც არ ჩანს, რომ მაინცადამაინც - მჭედელთან. მანამდე კი, ამ ვარიანტის მიხედვით, ქოროლლი საერთო-სახალხო სანახაობას აწყობს.

საანალიზო ნარატივის თანახმად, ფაშას მიერ დატყვევებულ ყირათთან ქოროლლი „შევიდა ვითომ შესალოცად და ეხუტება. ეუბნებიან:

- ვერვინ შეჯდება ქოროლლის მეტეო!
- მე შევჯდებიო!
- გადმოგაგდებსო!
- ხვალ წვეყვანოთ ბათუმში ესო, მოწყობილობა მომიტანეთო!

წეიყვანეს ბათუმში ყირათი, ბათუმში მიყავენ... მიიყვანეს ბათუმში“.

აქ უკვე, როგორც აღვნიშნეთ, ქოროლლი სახალხო სანახაობას აწყობს და ყველას აჩვენებს მისი ცხენის სიჩაუქესა და გონიერებას:

„უთხრა:

- მანგლები გუუყარეთ ხახაშიო!

მანგლები გუუყარენ ხახაში და

- მე ვასამებ, ერთი ფანდურიც მომიტანეთო!

მუუტანეს ფადურიც, შეჯდა ცხენზე, დაამღერა ფანდურზე, გაანურია და გამოარონია ცხენი ... ასამებს!“ (ბსუ ნბიფა, საქმეN48:45-47).

ბათუმი, სადაც სამჭედლო და მჭედელია, შეიძლება ითქვას, ეპიკური გეოგრაფიული არეალის ცივილიზაციის ცენტრია, რადგან რკინის კულტივიზირების არქიმეხსიერება და მასთან დაკავშირებული პროგრესი კარგად არის შემონახული ხალხური ცნობიერების წიაღში. მჭედელი „დემურჩი“ სორედ ის ქურუმია, რომელიც რკინის მოთვინიერების საკრალურ ცოდნას ფლობს და მისი „მისტერიათა ტაძარიც“ მდებარეობს მთავარ ქალაქში, სადაც ჩამოდის ეპოსის გმირი და საიდანაც მიჰყავს „დემურჩოლი“ (მჭედელის შვილი) თავის წიაღში, როგორც ცოდნა და ნაწილი ახალბურთი მომავლისა, ცივილიზაციისა, რომელიც შემდგომ მისი დამლუპველი გახდება.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში მოხსენიებულია თურქული ქალაქი ერზრუმი, რომელიც ეპიკური გმირის სასიყვარულო თავგადასავლებთან არის დაკავშირებული: ქოროლლის ეპოსის ერთ შუახვეურ ვარიანტში - „ქოროლლის შეხვედრა ფერიზეთთან“, რომელიც 1971 წელს მკვლევარმა ზურაბ თანდილაყამ ჩაიწერა სოფელ დარჩიძეების მკვიდრის - ბინალი ფუტკარაძისაგან, გვიამბობს:

„ქოროლლიმ გაიგო, რომ ქალაქ ერზრუმში იყო ერთი ქალი, სახელათ ფერუზეთი, რომელიც ისეთი მეზრძოლი იყო და ღონიერი, რომ ბრძოლაში თითქმის ერთი სახელმწიფო ვერ დაუმკლავდებოდა“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N154:137-143).

სიტუაციის შესასწავლად ქოროლლიმ თავისი „ბეზირგანები“ დატვირთა საქონლით და ერზრუმში გაგზავნა. ერზრუმში ჩასულ ვაჭრებს კი ამ ქალაქის „ფალავანმა“ ქალმა მწარე დღე აჩვენა, გაბორკა ყველაფერი ჩამოართვა და ცარიელ-ტარიელი უკანვე

გააზრუნა. მაშინ თავად გმირი ქოროლლი ეწვია ერზრუმს, თავისი განუყოფელი საზით და ფერუხეთის გულიც მოინადირა.

აჭარულ ვარიანტებში ეპოსის ეს სიუჟეტი („ქოროლლის შეხვედრა ფერუხეთთან“) რომანტიული ლირიზმით არის გადმოცემული, როცა „აშიცი“ ქოროლლი საზით უმღერის „მაშუყს“ - ფერუხეთს.

ერზრუმი ეპოსის ამ ვარიანტში სასიყვარულო გეოგრაფიული სივრცეა, სადაც ტკბილად ჟღერს მიჯნურთა სიმღერები:

თურქული:

„- თყულოლემ, ყულენ ოლაიმ,
ყულ ულუფ ყაფანდა ყალაიმ,
ჩამლიბელდა ბოინ გორაიმ,
გალურმისინ, ყიზ ფერუხეთ?

-დწ2სს ფერუხეთამ, ბენ სოილარამ,
სერუმი ყურბან ეილარამ,
გოთურმასუზ კალფ ნეილარამ,
გოთურურმისენ, ეფენდუმ!

(ბსუ ნბიფა, საქმე N154:138).

ქართული:

თუ მიმონებ გემონები,
შენი მონა სამუდამოდ
ჩამლიბელში დავდოთ ბინა
წამომყვები გოგოვ ფერუხეთ?
ფერუხეთი ვარ სახელდებული
გმირო გნებდები, თავს განაცვალებ!
გული წაილე აწ შენ გეკუთვნის
მეც წამიყვანე ჩემო ბატონო!

(თარგმანი ა. კაშიასი)

მთის კალთებზე შეფენილი ეს თურქული ქალაქი, რომლის მოსახლეობის უდიდეს ნაწილს ოდითგანვე ქურთები შეადგენდნენ, აჭარულ ეპიკურ აზროვნებაში აღიქმებოდა როგორც „სახენწიფო“ განსხვავებული ეთნო-კულტუროლოგიური, საკრალური სივრცით; სწორედ ამ შეუცნობლის შეცნობისათვის ლტოლვა „აომებს“ ქოროლლის ქურთის ხემწიფესთან: „ერთი ქურთის ხემწიფეა, გადაემტერება ქოროლლის, ქოროლლი მუუგებს, დაუმარცხებს ჯარს და წამოვა ისევ თავის სახში“ (ნბიფა, საქმეN142:120).

ერზრუმ ქალაქთან, როგორც ზღაპრულ ქალაქთან, დაკავშირებული ამბებიც, ეპოსში „თურმეობით“ არის გადმოცემული:

„ერზრუმში, თურმე, ერთი ჯავაჰირ ფაშა არის. მას, თურმე, ერთი გოგო ყავს. ორმოცი გოგო ერთად ბაღში სამობენ, თამაშობენ, ქეიფობენ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N98:13-18).

„სხვა სახენწიფოდან“ ქალის წამოყვანა გავრცელებული მოტივია ეპიკურ თხრობაში. ქოროლლის ეპოსის ერთი აჭარული ნარატივით: „თათრის ხემწიფე ყოფილა კიდევ ერთი, პატარა ხემწიფე. ეს მოითხოვს:

- მნახოს მე ერთი ქოროლლიმო!

მივა ქოროლლი ამ ხემწიფესთან. ამ ხემწიფეს ყავს ერთი გოგო“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N142:120-121).

მითოსურ აზროვნებაში ქალის მითოლოგემა გონების, ცოდნის პერსონიფიკაციაა და მისი უდიდესი ძალისხმევით მოპოვება და დაუფლება, თანაც „უცხოსი“ და „თურმეობითისა“, ახალ სასიცოცხლო ძალასთან ზიარებაა; შეუცნობლის შეცნობა არის პროგრესი კაცობრიული აზროვნებისა და ეპიკური გმირის სასიყვარულო სწრაფვაც კაცობრიული განვითარების ევოლუციური ხაზია. სწორედ „ერზრუმელი გოგოსაგან“ უჩნდება ეპიკურ გმირს ერთადერთი მემკვიდრე. ეპოსის აჭარული ვარიანტები ქოროლლის სხვა შვილებს არ იცნობს.

აჭარულ ვარიანტებში ეპიკური გმირის მეორე სასიყვარულო ისტორია ქალაქ თბილისს („თიფლისს“) უკავშირდება. ჩაკეტილი სივრცის - „ჩამლიბელის“ შემდეგ ეს არის დიდი ქალაქი, სადაც მრავალი რჯული ირევა, სადაც ყველა ნაბიჯზე ხიფათია.

1958 წელს მკვლევარ ზურაბ თანდილავას მიერ ხულოს რაიონის სოფელ კალოთაში დავით მამულაძისგან ჩაწერილ ვარიანტში - „მჭედლის მოჯამაგირე“ ვკითხულობთ: „ჯუნუნ აშილი როცა თიფლისში ჩამოვდა, მაქ, თურმე, იცნობდენ კარქა კინტოები. ქოროლლიმ მას გამოატანა ფული, ცხენი, ტანისამოსი, რომ ოჯახში დუუტოვეო. კინტოებმა რომ დეინახეს, გზაზე მიეგებენ, ჰოდა უთხრეს:

- სად იყავ, მოგვენატრეო, წევდეთ კაჰვეში მივდეთო!

წაიყვანეს კაჰვეში სასმელი მოატანინეს, ამხანაგებმა დაათრეს ჯუნუნ აშილი და დეეცა იქ. ეს ფული წაართვეს და გეიქცენ, გეიარენ, წევდენ“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5:78-83).

ჯუნუნის თავს გადამხდარი ამბავი დიდი ქალაქისათვის დამახასიათებელი ისტორიაა; მიუხედავად იმისა, რომ აჭარულ ვარიანტებში თიფლისი აღწერილი არაა, ეპიკურ თხრობისას მაინც იგრძნობა ქალაქის ქაოსური დინამიკა, სადაც შეიძლება თავიც კი დაკარგოს ადამიანმა.

ეპიკურმა გმირმა სწორედ ამ ქალაქიდან (ქაოსიდან) სასწაულებრივი ძალით უნდა ჩამოიყვანოს „დიდნო გოგო“, რომლის სილამაზეზეც აშილმა ჯუნუნმა აუწყა;

ქოროლლიმ დეიბარა თავისი ბეგები და უთხრა:

- დალიეთ ჯადოსნური შერბეთი და ჩამეიყვანეთ დიდნო გოგო თიფლისიდანო!“ (ბსუ ნბიფა, საქმე N5 გვ:78-83).

ქოროლლის ეპოსის ამ სიუჟეტის მეტაფორული ინტერპეტაციით ქალაქი „თიფლისი“, როგორც აღვნიშნეთ, ის ქაოსური სივრცეა, რომლის თითოეული გოჯიც ხიფათითაა სავსე და „დოდნო გოგოს“ მოპოვება კი მხოლოდ ჯადოსნური ელექსირის საშუალებითაა შესაძლებელი, ე.ი. როგორც „ერზრუმელი“, ასევე „თიფლისელი გოგოს“, როგორც საკრალური ცოდნის, მოპოვება ცხიერ (კინტოები) მიწიერ სამყაროში მხოლოდ ეპიკურ გმირებს ხელეწიფებათ.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის სხვა კუთხეთა ნარატივებშიც ხდება გეოგრაფიული არეალის „მოშინაურება“ და ზოგჯერ თვით „ჩამლიბელიც“ კი დაკონკრეტებულია. ქოროლლის ეპოსის მესხურ ვარიანტებში ქოროლლი „საქართველოს ერთ-ერთი მივარდნილს და მიუვალს ტყიან კლდე-მადაროებში ცხოვრობდა“; კახური ვარიანტებით ქოროლლი სადახლოში

ცხოვრობდა. ქართლური ვარიანტებით „ქოროლლი ცხოვრობდა თბილისის მახლობლად ტყეებსა და თრიალეთის მთებზე“; ინგილოური ვარიანტით ქოროლლის მამა „ცხენებს ალაზნის პირას ამოვებდა“. ერთ-ერთი კახური ვარიანტით ქოროლლი „იორზე დილით ჩაი დალევს, სადილ კიდევ თამფარევანზე ჭამდა“, ანდა: „ ცხენი ივრიდან ალაზანზე გადმაცივანდა წყალზე და შირაქისას ამბობდა: ნეტავი სივაკე ჰქონოდა პატარა, ცხენი მუხლებში გაშლილიყო“ (ჩლაიძე, 1978:45). ბოლო ფრაზაში მნელი არ არის დავინახოთ თავად მთქმელის თუ მთქმელთა მთელი თაობის დამოკიდებულება კონკრეტული ლანდშაფტისადმი.

ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი კახური ვარიანტით, რომელიც მე-19 საუკუნეშია ჩაწერილი და გამოქვეყნებული 1998 წელს „მასალათა კრებულში“ (N24 - მთქმელი სიღნაღის მაზრის სოფელ მაღაროს მცხოვრები გიორგი მესტიაშვილი, ჩამწერი ამიერკავკასიის სემინარიის მოსწავლე გიორგი შაიშმელაშვილი) „ქოროლლი თრიალეთის ტყეში დასახლდა, იქ ახლაცაა ციხის ნანგრევები“ (არჯევანიძე, 1971:122).

მსგავსი მაგალითების მოხმობა ბუნებრივია მრავლად შეიძლება რაც იმის დასტურია, რომ ქოროლლის ეპოსში დაწყებულია გეოგრაფიული სივრცის კონკრეტიზაცია.

თუმცა, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციულ ეპოსში წარმოდგენილი ქვეყანა ისეთი ქვეყანაა, რომელსაც არ გააჩნია კონკრეტული ეთნიკური სახე და, როგორც ქართულ ხალხურ ზღაპრის ქვეყანაზე მსჯელობისას მკვლევარი ზურაბ კიკნაძე ამბობს, იგი „უდროო და უადგილო ადგილია“ (კიკნაძე, 2008:88); თუმცა როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეპოსის შემდგომი განვითარებისა და გმირის სამოქმედო არეალის კონკრეტიზაციამ (ქედა, ბათუმი, თბილისი, ერზრუმი) თავი იჩინა ზოგიერთ ვარიანტში, რაც სავსებით ბუნებრივი მოვლენაა.

ამრიგად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აქარული ვარიანტების გეოგრაფიული სივრცე ის „გეოგრაფიული“ ენიგმატია, რომელთა ცვალებად კონტრასტულობაშიც ეპოსის გმირი - ქოროლლი, როგორც ადეპტი, დაუბრკოლებლად გადაადგილდება; ის, შეიძლება ითქვას, ერთგვარი მედიატორიცაა სხვადასხვა კულტურულ სივრცეებს („სახენწიფოებს“) შორის.

ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების გეოგრაფიული სურათები ირეალური სამყაროს შენიღბულობაა, ზოგჯერ რეალურ გეოგრაფიაში წარმოდგენილი. გეოგრაფიული ადგილის დასახელება ეპიკური სინამდვილის აღქმის ერთ-ერთი საშუალებაა, სივრცითი ლოკაციაა, კონკრეტული რეალური თუ ირეალური გეოგრაფიით წარმოდგენილი, რაც, ამავე დროს, ეპიკური ინფორმაციის ავთენტურობისაკენ სწრაფვის დასტურია. ხალხური ეპოსის თვითმყოფადობაც მის სენსუალურ, კინესთეტიკურ და ვიზუალურ გრძნობად აღქმაშია, რომელიც ასე „მარტივად“ არის გადმოცემული ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ეპოსისათვის ზოგადად და, კონკრეტულად ჩვენი საანალიზო ეპიკური ქმნილებისათვის, გეოგრაფიული გარემო განუსაზღვრელია. ეპოსის დასაწყისი ყოველთვის მშრალი და სქემატურია; ან საერთოდ არ სახელდება ქვეყანა სადაც მოქმედება ხდება, ან კიდევ განზოგადებულია: „ერთ ქვეყანაში სამი ძმა ცხოვრობდა“, „ ერთხელ ერთ ქვეყანაში იყო ერთი ხემწიფე“ ეს საზღაპრო ეპოსის ტიპური დასაწყისია, სადაც ქვეყანა კონკრეტულად არ არის მითითებული, მაგრამ ქვეყანა ნახსენებია. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები კი, სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, ეპიზოდური სიუჟეტებისათვის დამახასიათებელი დასაწყისით გამოირჩევიან, რადგანაც, როგორც შესავალშივე აღვნიშნეთ, ნარატივი ქოროლლის საგმირო თავგადასავალის შესახებ, თითქმის ყველა ნაციონალურ ვერსიაში და მათ შორის ქართულ ვერსიაშიც, ეპიზოდურად, ამა თუ იმ კონკრეტული ამბის თხრობით გადმოიცემა და სად, რომელ გეოგრაფიულ სივრცეში ხდება ქოროლლისა და მისი თანამოაზრეების, ვითარცა ეპიკური გმირების რეალიზება, არ არის არსებითი; ჩამლიბელიც როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ძირითადად ზოგადი სახელია ქოროლლის აღთქმული ქვეყნისა. მიუხედავად ამისა, ქოროლლის ეპოსში ჩანს, ზოგადიდან კონკრეტულისკენ სწრაფვა, რაც ზეპირსიტყვიერებას, რომელსაც მრავალი ავტორ-შემოქმედი ჰყავს, ახასიათებს, რადგანაც მთქმელები ცდილობენ, მათი გარემომცველი, მათთვის მახლობელი სივრცეები ჩართონ ეპიკურ თხრობაში, რაც მათი საყვარელი გმირისა და მისი სამოქმედო სივრცის

„მოშინაურებაში“ გამოიხატება. ამის ნათელი დასტურია ის ფაქტი, რომ ქოროლლის ეპოსის ერთ-ერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, „ჩამლიბელი წალკის რაიონშია“ (ჩლაიძე, 1978:45).

ძირითადი დასკვნები

აზერბაიჯანული წარმოშობის პოპულარული ეპიკური ძეგლი „ქოროღლის“ ეპოსი, რომელსაც XVI-XVII საუკუნეების სოციალური და პოლიტიკური ძვრები (ე.წ. „ჯელალების აჯანყების“ სახელით ცნობილი გლეხთა მოძრაობა, რომელმაც XVI საუკუნის ბოლოს და XVII საუკუნის დასაწყისში მოიცვა ოსმალეთი და ჩრდილოეთი ირანი) დაედო საფუძვლად, იმთავითვე გახდა თავისი მშობლიური არის და როგორც მცირე აზიისა და შუა აზიის თურქულენოვანი მოსახლეობის, ისე ამიერკავკასიის ხალხთა ზეპირსიტყვიერების კუთვნილებათ იქცა.

საქართველოში, სადაც ოდითგან ძლიერი იყო ეპიკური ტრადიცია და ეპიკური გმირის იდეალიზაციისათვის საუკეთესო ნიადაგიც არსებობდა, ქოროღლის ეპოსი შეიყვარეს და ყველა ეთნოგრაფიულ რეგიონში გაითავისეს, როგორც ხალხის იდეის განხორციელება, ხალხის მორალური და ფსიქოლოგიური ნიშნების მატარებელი, რის შედეგადაც შეიქმნა ეპოსის ქართული ვერსია თავისი მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის მრავალრიცხოვანი ვარიანტების შექმნა სახალხო მთქმელთა განსაკუთრებით კი ეგრეთწოდებულ აშულთა „ნახევრადისტორიული“, საგმირო-სარაინდო თემატიკასადმი დაუცხრომელმა მიდრეკილებამ განაპირობა. ადამიანის მოკვდავკაცური ბუნება მის წიაღშივე არის შეპყრობილი მესიანისტური იდეით, რაც მთელი სიცხადით ჩნდება კაცობრიობის მხატვრულ აზროვნებაში. გმირის იდეალიზირებული, სინკრეტული ხატი თვდაპირველად, სწორედ ადამიანადყოფნის ტრაგიზმით იქმნება, რომელიც შემდგომში ეთოგენური მრავალფეროვნებებითაა გაჯერებული და დროსა და სივრცეს ზიარებული იდივიდუალურ ხატებად წარმოსდგება.

გმირი ქოროღლის უნივერსალობაც ზოგადასაკაცობრიო ეპიკურ გმირთან ადეკვატურობაში მდგომარეობს. სწორედ მისი გარდაუვალი, წინასწარ განსაზღვრული ბედისწერა და ეპიკური ტრაექტორია აცქევეს მას სახალხო გმირად და პოპულარობის შარავანდმოსილი მკვიდრდება სხვადასხვა ეთნო-კონფესიურ კულტურათა ფართო გეოგრაფიულ არეალში. ქოროღლის, როგორც ადეპტის, ადგილი არასდროს არის ვაკანტური მხატვრული აზროვნების განვითარების

არცერთ ეტაპზე და ამიტომაც შეისისხლხორცა, გაითავისა და საკუთარი წიალიდან აღმოაცენა ქართულმა ნაციონალურმა ნიადაგმა. ამ პროცესს ხელი შეუწყო შემდეგმა გარემოებებმა:

I. ქოროღლის გმირი ხალხის ინტერესების დამცველი „კეთილშობილი ყაჩაღი“, ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებაში გმირის ამგვარი ხატების აღმოცენება კოლექტიური ავტორის - ხალხის ეროვნულ-სოციალური ინტერესების გამომხატველია.

II. ქოროღლის ეპოსისადმი ქართული ფოლკლორული სივრცის ზედმიწევნით დიაობა, რაც ძალმომრეობის წინააღმდეგ შეუდრეკელმა ბრძოლამ განაპირობა.

III. რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგად, აჭარის დედასამშობლოსთან შემოერთების შემდეგ, აქაურ აშულთა და პროფესიონალ მთქმელთა ზეპირპოეტურ რეპერტუარში გაქართულებული ქოროღლის ეპოსის პოპულარობამ, ქართულ ფოლკლორულ შემოქმედებაში, ხელი შეუწყო ადგილობრივი პროტესტანტების - ასლან ბაჟუნოღლის, ალი-აღა სამბაშოღლის, იუსუფ ბეჟიოღლის, ჩახალოღლის (მემედ ბერიძე), ვოდელიოღლის, მევლუდა დიასამიძის, ყირიმოღლის და სხვა აჭარელი ფირალი ეპოსის გმირების (შიოშვილი, 2002:74-88) ქოროღლის გვერდით მოხსენიებას.

IV. XIX საუკუნის ხალხურ სიტყვიერებაში ძველი თემებისა და სიუჟეტების ხელახალი გადამუშავება-აქტივაცია, რაც ქოროღლის ეპოსის ქართულ ვერსიასაც შეეხო და რასაც ადასტურებს ეპოსის ვარიანტთა ერთ ნაწილში წინა პლანზე წამოწეული სოციალური პრობლემა - ეპიკური გმირის ბრძოლა შაჰისა თუ სულთნის წინააღმდეგ.

V. ქოროღლის ეპოსის პოპულარობას ქართულ სოციუმში ხელი შეუწყო, აგრეთვე, პერიოდულმა პრესამ, განსაკუთრებით კი გაზეთმა „კავკაზმა“, რომელშიც სხვადასხვა დროს იბეჭდებოდა ეპოსის აზერბაიჯანული ვერსიის ფრაგმენტთა თარგმანები და, ამავე დროს, ცნობები გმირის შესახებ და ასევე ჟურნალმა „ცისკარმა“ (ცისკ., 1872, N2).

VI. ქოროღლის სახე შთაგონების წყარო გახდა ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობისა; ზოგოერთ მათგანში ეპიკური გმირი ქართველად არის წარმოდგენილი

(ქართველად წარმოგვიდგენს ქოროღლის ეროვნული ვერსიის რამდენიმე ვარიანტი, მათ შორის - აჭარულიც).

ეპიკური აზროვნების უმთავრესი რესურსი მითოსური ცნობიერებაა, რომელიც წინ უსწრებს ინტელექტუალურ, ლოგიკურ ცნობიერებას. კაცობრიობის განვითარების უადრეს ეტაპებზე მითოსის ფორმით გამოვლინილი მხატვრული აზროვნება და მისი გავრცელების მასშტაბები ამა თუ იმ ერისა და რელიგიის კონკრეტული კულტებითა თუ რელიგიურ-მითოლოგიური ძეგლებით არ ლოკალიზდება. ამგვარად, არ არსებობს ნაციონალურად კარჩაკეტილი მითოსი და, აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ეპოსი საერთაშორისოა არა გენეტიკურად, არამედ ტიპოლოგიურად. რაშიც ეპოსის საერთო ჟანრობრივი ნიშნები იგულისხმება (იდეური შინაარსი, სიუჟეტის აგებულება, მისი ნაწილები, ციკლიზაცია, სტილისტიკა, ეპოსის, როგორც ჟანრის, ევოლუცია და ა.შ.)

მდიდარი ეპიკური მემკვიდრეობა, რომელიც ჩვენი ხალხის ისტორიის და მსოფლგაგების ნათელი ანარეკლია, ფართო არეალს შლიდა და შლის სხვა კულტურათა ეპიკურ ქმნილებებთან ზიარებისას; კულტურული დიალოგი ხალხთა სულიერი მონაპოვრების ურთიერთგაზიარებისა და საბოლოოდ ხალხთა შორის მეგობრობისა და ჰუმანიზმის ერთ-ერთი უცილობელი პირობაა. სწორედ ამგვარი პოზიციიდან უნდა შეფასდეს ჩვენი საკვლევე ობიექტის - ქოროღლის ეპოსის - ზოგადკაცობრიული ღირებულება; ხოლო ეპიკური ტრადიციის, გენეზისისა და ევოლუციის სწორი გააზრება უსათუოდ დიდ სამსახურს გაგვიწევს საკვალიფიკაციოდ შერჩეული პრობლემის - ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სათანადოდ შესწავლაში, რამეთუ ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის ყველა კუთხის ვარიანტები განიხილება როგორც ჩვენი ეროვნული ფოლკლორული სივრცის ბუნებრივი ნაწილი, რადგანაც საუკუნეთა განმავლობაში ქართველობამ შეიყვარა თავისუფლებისათვის მებრძოლი ეპიკური გმირი - ქოროღლი, თავის ღირსახსოვარ გმირთა გალერეაში დააბინავა. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ხანგრძლივი დროის მანძილზე გამომუშავებულ ვერბალური სამკაულებით შეამკო, ქართული ეპოსის გმირებს დაუნათესავა და, რაც მთავარია, მისი მოშიანურების პროცესი ისეთივე ბუნებრივი გზით (ცალკეული ეპიზოდური

ამბების, ციკლების თხრობით) წარმართა, რაც უნივერსალურია ეპიკური ნარატივის ევოლუციის ნაცად გზაზე.

ეპოსის თორმეტამდე ნაციონალურ ვერსიებს, თავისივე მრავალრიცხოვანი ვარიანტებით (ეს ვერსიებია: აზერბაიჯანული, სომხური, ქართული, ქურთული, თურქული, თურქმენული, უზბეკური, არაბული, ტაჯიკური, ყაზახური, თობულურ-თათრული, ყარაყალფახური) საერთო აქვთ ძირითადი სიუჟეტური ბირთვი, ბევრი სიმღერა თუ საერთო ეპიკური გმირები, მაგრამ ერთმანეთისგან განსხვავდებიან სიუჟეტის შემდგომი დამუშავებით. აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში ბოლო დრომდე ცოცხალ ფოლკლორულ ბრუნვაში მყოფი ქოროღლის ეპოსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები ლოკალურ, ზოგადქართულსა თუ სხვა ხალხთა ფოლკლორულ შემოქმედებაში არსებულ ვერსიებში აღძრულ მრავალ პრობლემას ახლებური და თვითმყოფადი სახით წარმოაჩენენ. მათ ჩამოქნასა და გათავისებაში ერთის მხრივ საქართველოს სხვა კუთხეთა ვარიანტებში თავჩენილმა ტრადიციულმა პრობლემებმა ითამაშეს მნიშვნელოვანი როლი, ხოლო მეორეს მხრივ საქართველოს ამ ძირძველი კუთხის ფოლკლორულ მსოფლმხედველობას უხვად კვებავდა, აგრეთვე, ქოროღლის ეპოსის თურქული და აზერბაიჯანული ვერსიების ცალკეული ეპიზოდები და მოტივები, აგრეთვე, ეგრეთწოდებული „ჰადისების“, ანუ „ყურანის“ აპოკრიფების ცალკეული რეალიები, რამაც ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები კიდევ უფრო გაამდიდრა და საინტერესო გახადა.

ტრადიციული ეპოსების ევოლუციას ხალხის მიერ გარედან აღებული იდეოლოგიური შინაარსის ტექსტის გათავისება და თვითმყოფად ვერსიად ჩამოყალიბება წარმოადგენს. ამგვარად წარმოიქმნება ვერსიათა ერთიანი ჯაჭვი, რომლის ყოველი რგოლი დამოუკიდებელი ვარიანტია და ეპოსის სიცოცხლის-უნარიანობას განაპირობებს.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ერთერთი განსაკუთრებულობა თხრობის ენაა, რომელიც ეპოქის მატერიალური თუ სულიერი პულსაციის ინდიკატორია და ეპიკური შინაარსის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. მისი სიმარტივე, სიხალასე და ლაკონურობა იმ ესთეტიკის მატარებელია, რომელიც ამ კუთხის სინამდვილის თანაზიარია და ზოგადად ამბის გადმოცემის

ავთენტურობას განაპირობებს. აჭარული ვარიანტების თხრობის ენა ყველა იმ ისტორიული პერიოდისა და კულტურულ გავლენათა ამსახველია, რომელიც მის გეოგრაფიას შეეხო; მისი რელისტური თვისობრიობიდან გამომდინარეა ქოროლლის გმირის წარმომავლობის სარწმუნოობაც, რომ ის „ქედელი კაცი იყო“ და თითქმის დაუჯერებელი, რომ ის შუა აზიიდან მოსული გმირია.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ჩვენ მიერ განხილული სიუჟეტური ეპიზოდები, რომლებიც ერთობლიობაში ქმნიან ეპოსის მთლიან ფაბულას, თითქმის ტიპურია ყველა ხალხის ეპოსისათვის. როგორც მკვლევარი ლია ჩლაიძე მიუთითებს, „ქართულ ვერსიაშიც მათი შენარჩუნება იმან განაპირობა, რომ ისინი ნაცნობი იყო ქართველი კაცისათვის საკუთარი ეპიკური მემკვიდრეობიდან.

საბოლოოდ შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტური ქარგა ისეთივე „ჭრელია“, როგორც აღმოსავლური ორნამენტების ფერთა გამა და სიუხვე, მაგრამ, მიუხედავად ეპოსის აღმოსავლური წარმომავლობისა, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ღრმა ეთნო-კულტურული სიუჟეტები განაპირობებენ „ქოროლლის ჰეიების“ თვითმყოფადობასა და ინდივიდუალიზმს, რაც შემდეგში გამოიხატება:

ქოროლლის ეპოსის კავკასიური (მათ შორის ქართულიც) და თურქულენოვანი ვერსიები შედგება ერთმანეთთან სიუჟეტურად სუსტად დაკავშირებული მცირე ზომის ეპიზოდებისაგან, რომლებშიც ეპიკური გმირის ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდებია გადმოცემული და რომლებსაც შეიძლება ცალკე ნოველებიც კი ვუწოდოთ. ამ ნოველებში გადმოცემული სიუჟეტები გმირის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სხვადასხვა ტრადიციული ეპიზოდებისაგან შედგება.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების ეპიკური გმირის ბიოგრაფია მეტ-ნაკლებად ტრადიციული ეპოსის სტრუქტურას იმეორებს, რომლის სიუჟეტურ ქარგსაც ამშვენებს შემდეგი ეპიზოდები: 1. გმირის სახლიდან გასვლა, 2. საცოლის ძიება, 3. ურჩხულთა დამარცხება, 4. საცოლის მოპოვება, 5. შინ დაბრუნება, 6. სიკვდილი.

აღსანიშნავია, რომ ეპოსში განვითარებული ყველა სიუჟეტი, ტრადიციისამებრ, გმირის ნების გარეშე ხდება და გმირის მოქმედებაც ობიექტურობით არის განპირობებული.

ეპოსის აჭარული ვარიანტებისათვის დამახასიათებელია სიუჟეტის სიმარტივე და უშუალო, ნოველისებური დასაწყისი, ხოლო სიუჟეტური ქარგის განვითარებას განაპირობებს გმირის მიერ გამორჩეული ფალავნების შეკრება (მათი გაცნობა, გამოცდა და ჩამლიბელში მიყვანა); ყოველივე ეს კი ქართული ეპიკური ტრადიციის მოტივებით სარგებლობს; გმირთა დამეგობრებას ხშირად წინ უძღვის ორთაბრძოლა, ძალთა „მოსინჯვა“ და რაინდული დიდსულოვნებისა და შემწყნარებლობის გამომჟღავნება.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტურ ქაგას ამშვენებს, აგრეთვე, მამაშვილური ურთიერთობა ეპიკური გმირისა და მისი ვაჟს - ხასანის მაგალითზე. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქოროღლის, როგორც უძლეველი გმირის სახე, რომელიც თურქულენოვან ვერსიებში თითქმის გაცლილია მიწიერების საზღვრებს და მითოსურ არქეტიპებს შეზრდია, ქართული ვერსიებში სახალხო გმირად წარმოგვიდგება, თავისივე მოკვდავკაცური ზრახვებითა და მანკიერებებით. ვარიანტებში მას მეწისქვილე გააბითურებს, ბავშვი დემურჩოლი შეაკრთობს და ცოლიც „ჯაზობით“ თავის ნებაზე დაიყოლიებს.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტში ხშირად გვხვდება, აგრეთვე, გმირის დროებითი მარცხის მოტივები, რაც წუთისოფლის სიმუხთლისა და ბედისწერის გარდაუვალობის შეხსენება და იმავდროულად მოკვდავთა ყოფიერების ოპტიმიზმით ინსპირირებაა. ეპიკური გმირის დროებითი მარცხით, მისი „გასაჭირით“ საჩინო ხდება მისი ღირებულებები: ნების სიმტკიცე, დაუმორჩილებლობა, იმედიანობა, რაინდობა და სხვა.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, გზა, რომელსაც ეპიკური გმირი გადის, ურთულესი ტრაექტორიაა, რომელსაც გმირი უსათუოდ ბოლომდე მიჰყვება.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთი აჭარული ვარიანტის თანახმად, გამიჯნურების ინიციატივა ხშირად ქალების ხელშია თუმცა ეპოსის

სიუჟეტური ქარგა იცნობს ტრადიციულ სიუჟეტებსაც, როცა გმირ ქოროლლის დიდი გარჯა სჭირდება ქალის მოსაპოვებლად. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში სიუჟეტური ქარგის განუყოფელი ეპიზოდებია ქალის მიერ მამამისის „ყუიში“ ჩაგდებულ გმირთან გამიჯნურება და ფადიშაჰი-მამის დამხობის ფასად ტყვეობიდან გაქცევაში დახმარება. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სიუჟეტთა განუყოფელი ეპიზოდებია აგრეთვე, გმირი ქალების თავგანწირული სიყვარული და ერთგულება, რაც კიდევ უფრო მახლობელს ხდის ქოროლლის „ჰეიბს“ ჩვენი ხალხისათვის.

ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტები ძირითადად ინარჩუნებენ რეალისტურ ელფერს, რაც ასევე დამახასიათებელია ეპოსის აზერბაიჯანული და თურქული ვერსიებისათვისაც. ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიაშიც და, კერძოდ, აჭარულ ვარიანტებშიც რეალური გმირები რეალურ გარემოში მოქმედებენ. გარემო რეალურია, როგორც სოციალური, ისე გეოგრაფიული თვალსაზრისით და ნაკარნახევია ადგილობრივი, ქართული ყოფითი ელემენტებით.

თუმცა, ვერც ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტები ვერ ასცდა აზერბაიჯანულ და თურქულ ნაციონალურ ვერსიათა გავლენას რაც საერთო კონფესიურმა სივრცემ განაპირობა, მაგრამ ფოლკლორი თავისი ბუნებით მუდამ რჩება ეროვნულობის ორიენტირად. ამიტომაც, ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გმირი ქოროლლი თავის არსებაში საკუთარი ერის ფსიქოფიზიონომიურ ბუნებას განასახიერებს და მის ხატებაში მთელი ერი ერთ ინდივიდად იქცევა. ამდენად, გმირი მთლიანი, შეკრული პიროვნებაა, იგი ბუნებით დიდია, თავისუფალია და ადამიანურად მშვენიერი, ურყევია მიზნისკენ სვლაში და უშიშარი დაბრკოლებების გადალახვაში. ამგვარად იგი „კეთილშობილი ყაჩაღიდან“ „ეპიკურ გმირად“ იქცევა, რეგიონალური გმირობიდან ეროვნულ გმირად მოვლინებული მრავალი სახელდების მიზეზიც გამხდარა.

ქოროლლის ეპოსი ვერ ჩაითვლება ვერც ერთი გმირის ისტორიულ ბიოგრაფიად და ვერც ერთი მოვლენის კონკრეტულ ასახვად. ეპოსის ბუნებიდან გამომდინარე, ხალხის შემოქმედებით პროცესში მკრთალდება ნაწარმოების რეალური საფუძველი, ერთი გმირისა და ერთი ამბის გარშემო თავს იყრის სხვადასხვა გმირებისა და

მოვლენების ნიშნები და დროთა ვითარებაში, სრულიად ბუნებრივად, კოლექტიურ ხასიათსა და ზოგად სახეს ღებულობს. ეპოსის, როგორც ხალხური სულის გამოძახილის, საკრალურობა სწორედ მის არადოკუმენტალურობაშია და სწორედ ეს განაპირობებს მისი, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის ხანგრძლივ სიცოცხლისუნარიანობას. ამიტომაც ეპოსის აჭარული ვარიანტების ქოროლლის სინკრეტული სახე ზოგადქართული მსოფლმხედველობისა და შინაარსის ამსახველია რეგიონალური ეთნო-კულტურული ელემენტებით გამოხატული და, როგორც ქართული ფოლკლორული აზროვნების ორგანული ნაწილი მის ცხოველმყოფელობას განაპირობებს სხვადასხვა ნარატივების სახით.

ნაციონალური მხატვრული შემოქმედება ვერ იარსებებდა სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ მებრძოლი გმირის გარეშე, რომელიც იდეალური ასპექტების სინთეზით შექმნილი, ხალხის თვითგადარჩენის ერთ-ერთი საშუალებაა და მისი გაიდიალება სწორედ მის მითოლოგიზაციაშია, თუმცა ამას წინ უძღვის ეპიკური გმირის მოკვდავად ყოფნის ისტორია, ეპიკური გზა, რომელიც რეალური საცხოვრისით იწყება და რეალურ გეოგრაფიაზე გადის.

გმირის სუბლიმირებამდე ყაჩაღად ყოფნის მიზეზი და მიზანიც ახლოა თითოეული მოკვდავის სააქაო საზრისთან, ამიტომაც, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები „ყაჩაღური ციკლის“ ნაწარმოებებია და ქოროლლიც ხალხის წიაღიდან გამოსული სახალხო გმირია თავისი მარცხისა თუ ზოგჯერ დამაკნინებელი მოტივებით, რაც ამბის თემატური თუ შინაარსობრივი ავთენტურობით არის განპირობებული, თუმცა, თურქულენოვანი მკვეთრად რეალისტური ვერსიებისაგან განსხვავებით აჭარული ვარიანტების გმირი ქოროლლი ღთიურ ინიციაციას ზიარებული, აღჭურვილია ყველა იმ ატრიბუტიკითა და შესაძლებლობით, რაც მარტოოდენ რჩეულთა ხვედრია.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის სხვა ვარიანტების მსგავსად, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ვარიანტების პერსონაჟი ქოროლლის, როგორც ეპიკური გმირის, ჰიპერბოლიზაცია შედარებით სუსტია; როგორც წესი, ეპიკური გმირი თავის თავში აერთიანებს საკუთარი რაზმის რაოდენობას, ძალას, ამდენად აჭარულ ვარიანტებში მარტოხელა გმირის ბრძოლა ყოველთვის მარცხით

მთავრდება; გასაჭირში მყოფ ქოროლლის ყოველთვის მის მიერ შეკრებილი რაზმის „ფეკლივანები“ იხსნიან, მაგრამ ეს ფაქტი სულაც არ აკნინებს მის გმირულ პათოსს, პირიქით - აქ ვლინდება მისი, როგორც შორსმჭვრეტელი ორგანიზატორისა და მსოფლიო ფოლკლორში გავრცელებული „ეპიკური მბრძანებლის“ სახე, რომელიც კიდევ უფრო მეტ სიდიადეს სძენს „კეთილშობილი ყაჩაღის“ უბრალოებას და იერარქიულად აღამაღლებს მას.

მართალია, ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში არ გვაქვს პირდაპირი მითითება ქოროლიზე, როგორც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლების მოთავეზე, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხალხური შემოქმედება ისტორიული სინამდვილის მხატვრულ განზოგადებას ახდენს და ხალხური ნაწარმოები ხშირად გასიმბოლოებულად წარმოადგენს მასში ასახულ მოვლენას, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქოროლლის, ვითარცა „ეპიკური მბრძანებლის“, ბრძოლა ფაშებისა და ხონთქრების წინააღმდეგ ქართველი ხალხის განმათავისუფლებელი ბრძოლის იდეის მხატვრული განსახიერებაც არის.

ბუნებრივია, ქართველი ხალხისათვის ქოროლი იმითაც გახდა მისაღები და ძვირფასი, რომ იგი ფაშებისა და სულთნების წინააღმდეგ მებრძოლი გმირია, რითაც ქართული სულის გამოძახილს ეთანადება.

ქოროლლის, როგორც „კეთილშობილი ყაჩაღის“, იდეალიზაცია, მისი ფიზიკური ძლევამოსილების გარდა, მის ამაღლებულ, მესიურ მორალშია. ქვეყნიერებაზე სამართლიანობის დამკვიდრება, ჩაგრულთა შემწეობა და მჩაგვრელთა შემუსვრა, სამშობლოს დაცვა და ქვეშევრდომებზე ზრუნვა საკუთარი სიცოცხლის ფასად, სუსტების დიდსულოვნური შებრალება და ძლიერი მოწინააღმდეგის ღირსეული შეფასება - ეპიკური გმირის ის მახასიათებლებია, რომლებიც მას მოკვდავკაცურ ბუნებაზე აღამაღლებს და სახალხო გმირად აქცევს.

ქოროლლის „სახლის“ კარი ღიაა სამართლიანობის მაძიებელი ვაჟკაცებისათვის, მისი საბრძანებელი „ტერიტორიის“ სივრცე გაჯერებულია სამართლიანობის აღდგენის, მჩაგვრელთა წინააღმდეგ შურისძიებისა და თავისუფლების შეგრძნებისა და მისთვის თავდადების ზოგადკაცობრიული სულისკვეთებით.

ქოროლლი ის ეპიკური გმირია, რომელიც სამყაროსეული წესრიგის დამცველია და მისი განვითარების ხელისშემწყობი; იგი იმ წესრიგის გამრიგეა, რომელიც ჯერ კიდევ არქაულ დემიურგებს დაუმყარებიათ.

აღსანიშნავია, ისიც, რომ „ქოროლლის“ ეპოსის ზოგიერთი აჭარული ვარიანტი იცნობს სახალხო გმირის მიმართ არსებულ პოლარიზაციასა და ანტაგონიზმს, რაც ცნობილია ფოლკლორისტიკაში და გამორჩეული პიროვნების მიმართ ხალხის უნდობლობასა და ეჭვიანობაზე დამყარებული ფსიქოლოგიური ფაქტორია.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გმირი ქოროლიც, სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, ტრადიციებზე აღზრდილი ეპიკური გმირია, რომლის ცნობიერებაც გულგრილი ვერ დარჩება ეპოქალური ძვრების მიმართ; ტექნიკურმა პროგრესმა, რომელიც ადგილს აღარ ტოვებს ადამიანური გრძნობისას და ზნესრული ფალავნობისას, ქოროლლის ხელი ააღებინა „იღითობაზე“ და უჩინარი გახადა.

ქოროლლის სახეს ავსებენ მისი ჩამლიბელები თანამებრძოლები - „იღითი ბეგები“, რომლებიც ყოჩქოროლლის რჩეულ გარემოცვას წარმოადგენენ: დემურჩოლი, რომელიც არქაული მჭედლობის პროტოტიპია და რომელთანაც ქოროლლის „შეყრა“ ეპიკური თხრობის განსაკუთრებული ხაზია. გმირი ქოროლლის ყველა გამარჯვების მონაწილე დემურჩოლია და ზოგჯერ - ქოროლიზე ღონიერიც. აივაზი, რომელიც ეპიკურ მბრძანებელს „სულით-გულით უყვარდა“ და რომლის დახმარებითაც სძლია ქელოლლანის თახუმს. ისაბალი, რომელსაც ბავშვებიდან ზრდის ქოროლი, რომელიც ყველა ბეგისგან სილამაზით გამოირჩევა და რომელის ფიზიკურმა ძალამ და გამჭრიახობამ ფადიშაჰის ტყვეობისაგან იხსნა ქოროლი. ქოროლლის ღვიძლი ვაჟი - ხასან ბეგი, ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში - ქურდოლი, რომელიც, როგორც თურქულენოვან, ქართულ ხალხურ საზღაპრო ეპოსში აპრობირებული მრავალი ეპიკური გმირის მსგავსად, ტკივილის მიყენებით აიძულებს დედას, გაუმხილოს საიდუმლო უცნობი მამის ვინაობის შესახებ და, ქოსა ემო, რომელიც „ეპიკური მბრძანებლის“ მხცოვანი, ბრძენი ვეზირია და (ეპოსის აჭარული ვარიანტების ნაწილის თანახმად კი) გმირის ბიძაა. მისი მეომრული შესაძლებლობები არცერთ ვერსიაში არ ჩანს, მაგრამ კარგად უწყის ბეგების უნარ-

ჩვევები, რომლებსაც ყოველთვის სწორად იყენებს. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ქოსა ემიას სიქაჩლევ, ანუ ქოსაობა, არქაულ მისტერიათა ქურუმებს უძველეს ბარელიეფებსა თუ გრავიურებზე თავზე უთმოდ გამოსახავდნენ; ამით ისინი, როგორც კასტა, გარეგნულადაც განსხვავდებოდნენ უბრალო მოკვდავთაგან. ეპიკური მბრძანებლის მითოსური სივრცეს განეკუთვნება ქოროღლის ცხენი - ყირათი, როგორც გმირის ინიციაციის მთავარი ატრიბუტი და საკრალური პერსონიფიკაცია, რომელიც სათავეს მითოსური აზროვნებიდან იღებს და თავისი ადეპტის ერთგული და უტყუარი თანამდევია.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები უხვად საზროლობს ადგილობრივი ეროვნულ-მითოსური რწმენა-წარმოდგენებით.

ამრიგად, ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულმა ვარიანტებმა თავიანთი ევოლუციისა და ქართულ გარემოში ადაფტირების გზაზე უხვად შეიწოვა ადგილობრივი, ქართულ მითოსურ-ეპიკური მოტივები, ცალკეული ნიუანსები, რამაც აზერბაიჯანული წარმოშობის ნარატივი, ხვა გარემოებებთან ერთად, ქართველთათვის მისაღები და მშობლიური გახადა და გავრცელების ფართო არეალი მოუპოვა.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში შესისხლხორცე-ბული მითოსური პლასტებია:

6. სამყაროს პირველი მისტერიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდის-საყმოსაგან ღვთისშვილი იახსრისადმი გაღებულ უჩვეულო მსხვერპლის-ოთხრქა და ოთხყურა ცხვრის შეწირვის - ისტორიული მახსოვრობის გამოვლინება;

7. მითოსური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი აუცილებელი ატრიბუტი - ჩონგური, რომელიც სამყაროს საკრალური მაცნეა, საყმოს ერთ ადგილზე მომხმობი და შემაკავშირებელია. სწორედ ჩონგურის საშუალებით ამცნობს თანამოაზრეებს ქმრის გასაჭირს ფერუზეთი. ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს მითოსურ მახსოვრობასთან და თამამად შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამრიგად, აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ქოროღლის ეპოსის ერთ-ერთ ვარიანტში თავის დროზე შესულა და შემონახულა ჩონგურის არქაულ-საკრალური სახე, რომლის ფუნქციაა, შეინახოს სოციუმისათვის მნიშვნელოვანი ამბავი, საჭიროებისას

კი გააჟღეროს და გადასცეს შთამომავლობას; ჩვენს შემთხვევაში ჩონგურზე დამღერებულია მართლაც სოციუმისათვის საჭირო ცოდნა იმის თაობაზე, რომ ქოროლლი გასაჭირშია და შველა სჭირდება; ჩონგური, ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტის თანახმად სოციუმის საკრალური მაცნეა.

8. თმის, როგორც არქაული საკრალური სიმის ფუნქცია, რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს საყმოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტის - ჩონგურის ძალასა და მასზე დაკისრებული მისიის შესრულებას.

ამასთანავე, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ფიქსირდება ქართული ფოლკლორულ-მითოსური მსოფლმხედველობისათვის ესოდენ დამახასიათებელი ნიუანსი - რწმენა თმის მაგიური ძალისა, რასაც მიმართავს გმირი ქოროლლის ცოლი, რათა თანამოაზრეებს ეცნობოს ქოროლლის გასაჭირის თაობაზე.

9. ტრადიციული მითოსური მოტივი შეუცნობელის შეცნობის წადილისა, ანუ უზენაესის მიერ დაწესებული ტაბუს დარღვევისა, რაც უშუალოდ უკავშირდება პირველქმნილ ცოდვას, გამოძახილს პოულობს ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებშიც. ქოროლლის ვაჟის - ხასან ბეგის მიერ ტაბუს დარღვევა და ქოროლლის მიერ აკრძალულ მეორმოცე ოთახში შესვლა, სადაც მზეთუნახავის სურათი ეკიდა, მამა-შვილის ცხოვრებაში წინააღმდეგობების გამოწვევის მიზეზი ხდება.

10. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გოლიათური აღნაგობის მეზრძოლი ქალების გენეზისიც მითოსურ მსოფლმხედველობაში უნდა ვეძიოთ. ამგვარი ქალი პერსონაჟები იშვიათია ეპოსის ქართული ვერსიის სხვა კუთხეთა ვარიანტებისთვის. აჭარული ვარიანტების მეზრძოლი გოლიათი ქალების სახეთა გენეზისი ერთის მხრივ თურქული და აზერბაიჯანული ვერსიების გავლენაში უნდა ვეძიოთ, ხოლო მეორეს მხრივ - „ამირანიანისა“ (ამბრი არაბის დედა) და ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრის (ვაჟურად ჩაცმული მეომარი ქალი) გამოძახილად უნდა მივიჩნიოთ.

11. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში თავჩენილი ცალკეული მითოსური პლასტებიც (ფიზიკურ ნაკლში შეფარული საკრალურობა,

გმირის გრძნეულობა და მაქციაობა გმირის ცხენისა და იარაღის ზეზუნებრივობა, ბრძოლა დემონურ პერსონაჟებთან და სხვა) იმის ნათელი დასტურია, რომ აზერბაიჯანული წარმოშობის საგმირო-სარაინდო ეპოსმა ქართველ მთქმელთა სულიერი ქურა გაიარა, ქართული მითოსური ატრიბუტიკით დამშვენდა, რითაც მახლობელი და მისაღები გახდა ქართველთათვის.

ამდენად, ქოროღლის ეპოსის აჭარული ვარიანტები ვერ ასცდა ეპოსში ზღაპრის ელემენტების შეჭრის საყოველთაო პროცესს (რაც ზოგადად ქართული ფოლკლორისათვის არის დამახასიათებელი) და მათში საკმაოდ ნათლად ჩანს ჯადოსნური ზღაპრის გავლენა, რომლის წყაროც ქართული ზღაპარია. მართალია, საზღაპრო ელემენტები ხშირად ტიპოლოგიურია, მაგრამ საუკუნეების მანძილზე თავისი საკუთარი ფოლკლორული ტრადიციებიდან შემუშავებული და ნასაზრდოები. ასე, რომ, როგორც საზღაპრო ეპოსისათვის არის დამახასიათებელი, აჭარულ ვარიანტებში განვითარებული ყველა სიუჟეტი თავისთავად, გმირის ნების გარეშე ხდება. გმირი ქოროღლის ყოველი მოქმედება ობიექტური მიზეზითაა განპირობებული და ობიექტურადვე ვითარდება. ქოროღლი თავისით და თავისთვის არ მოქმედებს; იგი ყოფიერების შუაგულში იმყოფება და ეს ყოფიერება მისი არსებობის მთავარი ორიენტირია.

პიროვნებისა და სოციუმის თავისუფლებისათვის მეზრძოლი ტომობრივი გმირიდან ზოგადკაცობრიულ გმირამდე აღზევებული „კეთილშობილი ყაჩაღის“ ნარატივი, რომლის გენეზისი არაქართულია, ჩვენმა ხალხმა მრავალმხრივი ანალოგიების საფუძველზე, რომელზეც ზემოთ გვექონდა საუბარი, შეიყვარა, შეისისხლხორცა და უხვად გამოკვება თავისსავე წიაღში შექმნილი და ეროვნული ხასიათებით ნასაზრდოები საზღაპრო ეპოსით, არ დაიშურა ზღაპრულ-ფანტასტიკური ელემენტები, ცალკეული მოტივები, გმირთა ხასიათების ძერწვის ორიგინალური სტილი და მეთოდი, რითაც ხელი შეუწყო ეპოსის გმირის სახის ევოლუციას, შესძინა ეპიკური მბრძანებლის გარკვეული შტრიხები; ყოველივე ამან კი ხელი შეუწყო ქოროღლის ეპოსის ქართულ ვერსიას (და, ბუნებრივია, მის აჭარულ ვარიანტებს), გასცილებოდა ნახევრად ისტორიული ლეგენდის საზღვრებს და მიახლოებოდა ზღაპრის მიჯნას; ეს უმნიშვნელოვანესი მხარეა ქოროღლის ეპოსის

ქართული ვარიანტებისა, რითაც ისინი საკმაო განსხვავებას ამჟღავნებენ ეგრეთწოდებული პირველი ჯგუფის ვერსიებისაგან (თურქული, ქართული სომხური), რომელებშიც შენარჩუნებულია აზერბაიჯანული ვერსიისათვის დამახასათებელი რეალისტურ-ისტორიული ფონი.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები იმითაც არის გამორჩეული, რომ მათში ძალზე დიდია წინასწარმეტყველური სიზმრის ხვედრითი წილი, რაც მის მაკოორდინირებელ ფუნქციაზე მიუთითებს და გარკვეულწილად ეპიკური თხრობის სიუჟეტური გარდატეხის მიჯნაა. ქოროღლის, როგორც ტიპური ეპიკური გმირი, ბედისწერისა და განაჩენის მოლოდინშია და სიზმრით დასაზღვრულ წინასწარმეტყველებას თავის მიზანმიმართულ მოქმედებას უპირისპირებს.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში სიზმარი ინფორმაციული შინაარსისაა; მარტივი, ენიგმებსა და სიმბოლო-ხატებს მოკლებული, მაგრამ - სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი. ეპოსის გმირები მისნური სიზმრების საშუალებით შეიტყობენ ფარული განსაცდელის მოახლოებასა თუ საკეთილდღეო უწყებას.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის ზოგიერთ აჭარულ ვარიანტში შეინიშნება ორთოდოქსული ისლამის გავლენა, რომლის მიხედვითაც სიზმარი შეიძლება ბოროტი ან კეთილი ძალების მიერ იქნეს მოვლენილი, მაგრამ ორივე შემთხვევაში სიზმრის ეზოთერულობა სარწმუნოა, რომლის მიხედვითაც ცხადდება ზებუნებრივი ძალების ნება-სურვილი. ეს შემთხვევითი არ არის, რადგანაც რელიგიას, სარწმუნოებრივ ცნებებსა და მითოლოგიას დიდი ადგილი ეკავა ყველა დროის სოციუმის კოლექტიურ აზროვნებაში; რელიგია აქ კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწილია ისევე, როგორც წინათგრძნობა და ღმერთების სურვილის ამოცნობის უნარი ეპიკური მსოფლმხედველობის აუცილებელი თანამგზავრია.

ეპოსის გმირებს სჯერათ სიზმრების, რადგან მათი უგულებელყოფა, გმირობის დათმობაა, უზენაესის გმობა და ყვედრებაა. გმირმა უწყის, რომ „უფლის ყვედრება მარცხის ნიშანია. თუ ღვთისაგან შთაგონებულ კეთილ საქმეს არ აკეთებ, შენი

ნაკეთები და საკეთებელი სხვისთვის სასარგებლოა და ვიღაცის, ან რაღაცის გამო მას თავს ანებებ, აუცილებლად დამარცხდები. ღმერთს არ უნდა აწყენინო. სასიკეთო საქმე ღვთისაგანაა ნაკარნახევი და იგი ზოგჯერ გესიზმრება კიდევ“(უზნაძე, 1986: 18).

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში მისწერილი სიზმრები ანვითარებენ ეპოსის შინაარსს, უფრო მეტ საკრალურობას სძენენ თხრობას და მეტი რეალობით წარმოაჩენენ ეპოსის გმირის, როგორც უზენაესის მიერ ხელდასხმულის, სააქაო ცხოვრებას. სიზმარი ერთგვარი გზამკვლევაა გმირის სააქაო მისიაში, ადვოკატის არამატერიალური ატრიბუტია მუდამ თანმდევი, რის გამოც ქოროღლის ეპოსის პერსონაჟებიც, როგორც ყველა ეპიკური გმირები, არ უშინდებიან სიზმრით ნაუწყებ ბედისწერას და ცდილობენ, თავიანთი ქმედება ამ ბედისწერას შეუფარდონ.

განზოგადებულია ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების დრო და სივრცეც. აჭარული „ჰეპიების“ დრო ეს „უჟამო ჟამია“, უნივერსალური, ფოლკლორული თხრობისათვის დამახასიათებელი არქაული ფორმულირებით: „იყო ერთი ქოროღლი“, „ერთ დღეს ადგა ქოროღლიმ“, „გეიხედა ქოროღლიმ რომ...“ ამბის უშუალო დასაწყისი აჭარული კაცის უშუალობით არის განპირობებული და გეოგრაფიული სივრცეც გმირის თავგადასავლის თხრობის ავთენტურობისთვისა და დამაჯერებლობისათვის არის მოხმობილი.

ქოროღლის ეპოსის ქართულ ვერსიაშიც და მის აჭარულ ვარიანტებშიც ასახულ სოციალური გარემოს სურათებში წარმოდგენილია ფეოდალური საზოგადოების თითქმის ყველა ფენა-უმალღესი მბრძანებლით დაწყებული, შემწეობის მომლოდინე მათხოვრით დამთავრებული.

ქოროღლის ეპოსის სოციალურ-კულტუროლოგიური სივრცე წარმოდგენილია ვაჭრების, როგორც ეპოსის აჭარულ ვარიანტებშია მოხსენიებული, „თუჯჯრების“, „ბეზირგანების“ გარეშე, რომლებმაც სავაჭრო საქმე მახლობელ აღმოსავლეთში ორგანულ ხელოვნებად აქციეს და სოციალურ სივრცეში თვითმყოფადი, ინდივიდუალობით გამორჩეული კასტა ჩამოაყალიბეს. მუსლიმური სამყაროს ეს საპატიო ხელობა (მუჰამედი თავად ვაჭარი იყო), თავისი მკვეთრად გამოხატული

სოციალური ნორმებითა და სპეციფიკური ტრადიციებით მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურად გადაიქცა და ეპიკური აზროვნების ყველა სფეროში იჩინა თავი. ვაჭრები, მიუხედავად თავიანთი თავისუფალი სოციალური სტატუსისა, უმაღლესი მბრძანებლის სამსახურში არიან და თავის მხრივ - ანგარიშვალდებულნიც თავიანთი ბატონის წინაშე.

ქოროღლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების სოციალური გარემო ისეთივე ჭრელია როგორც ამ მიკროკულტურული სივრცის ეთნო-ფოლკლორული პალიტრა, როგორც ეპოსის სიუჟეტური ქარგა თუ ეპიკური სახეები. მთელი ეს სისავსე სოციალურ ფენებს შორის ერთის მხრივ სტერეოტიპული და, ამავე დროს, ეპიკური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი დეფორმირებული ურთიერთდამოკიდებულებებითაა გადმოცემული.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში ასახული სოციალური გარემო განპირობებულია ქართული (აჭარული) ყოფით; მათში ასახული ცალკეული პლასტები ჩვენს მთქმელებს მისადაგებული აქვთ მათსავე მახსოვრობაში და თანადროულობაში არსებულ სოციალურ ვითარებასთან, მშობლიური ელფერიტა და პრობლემებით დაუტვირთავთ; ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქოროღლის ეპოსის აჭარულის ვარიანტები ამ თვალსაზრისისთავე ქართული ფოლკლორული სივრცის პროდუქტია; იგი უხვად სარგებლობს ადგილობრივი ეპიკური ტრადიციებითა და მოტივებით, აპრობირებული მოტივაციით, ეპიკური თხრობისათვის დამახასიათებელი მარადიული ღირებულებებით, რაც ეპიკურ გმირს სოციუმის აღმზრდელად, მისი გაკეთილშობილებისათვის აქტიურ მებრძოლად წარმოაჩენს.

ქოროღლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების სოციალურ-კულტუროლოგიურ სივრცის თავში დგას უმაღლესი მბრძანებელი ყოჩქოროღლი, რომელიც ამყარებს თანასწორობასა და რაინდობაზე დამყარებულ წესრიგს თავის სამფლობელოში - ჩამლიბელში, ხოლო მის ირგვლივ შემოკრებილი „ფეკლივანების“, „ბეზირგანების“, „აშიღების“ თუ სხვათა სოციუმი ეპიკური გმირის ხატების ღირსეულ წარმოჩენას ემსახურება, რაც ჩვეულებრივი ბუნებრივი მოვლენაა ეპიკური

აზროვნებისათვის, რომელიც ხატავს სოციალურ ბოროტებასთან მებრძოლ სახალხო გმირის შთამბეჭდავ სახეს.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების გეოგრაფიული სივრცე ის „გეოგრაფიული“ ენიგმებია, რომელთა ცვალებად კონტრასტულობაშიც ეპოსის გმირი - ქოროლლი, როგორც ადეპტი, დაუბრკოლებლად გადაადგილდება; ის, შეიძლება ითქვას, ერთგვარი მედიატორიცაა სხვადასხვა კულტურულ სივრცეებს („სახენწიფოებს“) შორის.

ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების გეოგრაფიული სურათები ირეალური სამყაროს შენიღბულობაა, ზოგჯერ რეალურ გეოგრაფიაში წარმოდგენილი. გეოგრაფიული ადგილის დასახელება ეპიკური სინამდვილის აღქმის ერთ-ერთი საშუალებაა, სივრცითი ლოკაციაა, კონკრეტული რეალური თუ ირეალური გეოგრაფიით წარმოდგენილი, რაც, ამავე დროს, ეპიკური ინფორმაციის ავთენტურობისაკენ სწრაფვის დასტურია. ხალხური ეპოსის თვითმყოფადობაც მის სენსუალურ, კინესთეტიკურ და ვიზუალურ გრძნობად აღქმაშია, რომელიც ასე „მარტივად“ არის გადმოცემული ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებში.

ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარულ ვარიანტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ეპოსისათვის ზოგადად და, კონკრეტულად ჩვენი საანალიზო ეპიკური ქმნილებისათვის, გეოგრაფიული გარემო განუსაზღვრელია. ეპოსის დასაწყისი ყოველთვის მშრალი და სქემატურია; ან საერთოდ არ სახელდება ქვეყანა სადაც მოქმედება ხდება, ან კიდევ განზოგადებულია: „ერთ ქვეყანაში სამი ძმა ცხოვრობდა“, „ერთხელ ერთ ქვეყანაში იყო ერთი ხემწიფე“ ეს საზღაპრო ეპოსის ტიპური დასაწყისია, სადაც ქვეყანა კონკრეტულად არ არის მითითებული, მაგრამ ქვეყანა ნახსენებია. ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტები კი, სხვა კუთხეთა ვარიანტების მსგავსად, ეპიზოდური სიუჟეტებისათვის დამახასიათებელი დასაწყისით გამოირჩევიან, რადგანაც, როგორც შესავალშივე აღვნიშნეთ, ნარატივი ქოროლლის საგმირო თავგადასავალის შესახებ, თითქმის ყველა ნაციონალურ ვერსიაში და მათ შორის ქართულ ვერსიაშიც, ეპიზოდურად, ამა თუ იმ კონკრეტული ამბის თხრობით გადმოიცემა და სად, რომელ გეოგრაფიულ

სივრცეში ხდება ქოროლლისა და მისი თანამოაზრეების, ვითარცა ეპიკური გმირების რეალიზება, არ არის არსებითი; ჩამლიბელიც როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ძირითადად ზოგადი სახელია ქოროლლის აღთქმული ქვეყნისა. მიუხედავად ამისა, ქოროლლის ეპოსში ჩანს, ზოგადიდან კონკრეტულისკენ სწრაფვა, რაც ზეპირსიტყვიერებას, რომელსაც მრავალი ავტორ-შემოქმედი ჰყავს, ახასიათებს, რადგანაც მთქმელები ცდილობენ, მათი გარემომცველი, მათთვის მახლობელი სივრცეები ჩართონ ეპიკურ თხრობაში, რაც მათი საყვარელი გმირისა და მისი სამოქმედო სივრცის „მოშინაურებაში“ გამოიხატება.

ფორმის თვალსაზრისით ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების უმეტესობას აღმოსავლური ეპიკური თქმულების - დასთანის ფორმა აქვთ, ანუ მათში მონაცველებს პროზა და პოეზია, ეპოსის ლექსითი ნაწილი თურქული სიმღერებია, რაც აჭარელ მთქმელთა ზოგადისლამურ სივრცეში ადაპტირებაზე მიუთითებს. ამბის, „ჰეჯის“ პროზად გადმოცემა, ხოლო სამიჯნურო თუ საფალავნო დიალოგების სასიმღერო ლექსებად წარმოთქმა კი აჭარული ვარიანტების თვითმყოფადი ესთეტიურობის მანიშნებელია.

შინაარსობრივი თვალსაზრისით ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების განსაკუთრებულობა მის აღმოსავლურ და ქართულ ზეპირსიტყვიერებასთან სიახლოვეშია. აქ ერთმანეთში იკვეთება ქართული საზღაპრო ეპოსის, მითოსური ელემენტებისა და ყურანის აპოკრიფების ფილოსოფიურ-ესთეტიკური პლასტები, რაც ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებს თვასთავადობასა და განსაკუთრებულობას სძენს დანარჩენ ქართულ ვარიანტებთან მიმართებაში.

განსაკუთრებულია, აგრეთვე, ქოროლლის ეპოსის ქართული ვერსიის აჭარული ვარიანტების პერსონაჟთა ხატვის პრინციპიც. აჭარულ ვარიანტებში ქალები, საერთოქართული ვარიანტებისაგან განსხვავებით, მამაკაცებივით მეზრდოლნი და გულადნი არიან, რაც, ისლამამდელი მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე, თურქულენოვანი ვარიანტების გავლენითაც უნდა იყოს განპირობებული, სადაც ქალები მათთან შეჭიდებისა და მათი ძლევის პირობით ირჩევენ საქმროდ მამაკაცებს. ამასთანავე, ფოლკლორული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი ამგვარი მოტივი

ზოგადოქართულ ეთნო-კულტურულ თუ სოციალურ ყოფაში არსებულ აბსოლუტურ გენდერიზმზე მიუთითებს, რაც გამორჩეულად აისახა ქოროლლის ეპოსის აჭარულ ვარიანტებში.

მართალია, ქოროლლის ეპოსის ქართულ ვერსიასა და მის აჭარულ ვარიანტებს არ განუცდია ისეთი ფართო გავრცელება და შემდგომი გადამუშავება, როგორც განიცადეს შუაზიურმა ვერსიებმა, თუმცა ქართულ ნიადაგზე გაჩენილმა ცვლილებებმა საკმაოდ ააცილეს ისინი აზერბაიჯანული და თურქული ვერსიების უმთავრეს ვარიანტებთან.

გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან ბოლო დრომდე აჭარაში დაფიქსირებულმა ქოროლლის ეპოსის ვარიანტების დაწვრილებითმა შესწავლამ და საერთოქართულსა თუ სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორულ შემოქმედებაში შემუშავებულ ეროვნულ ვერსიებთან მათმა ურთიერთშეჯერებამ და ტიპოლოგიურმა ანალიზმა ნათელი გახადა პოპულარული ადმოსავლური ეპოსის - „ქოროლლის“ - ქართული ვერსიის აქამდე უცნობი აჭარული ვარიანტების მნიშვნელობა და ადგილი არა მარტო ქართულ, არამედ კავკასიურ, მცირეზიურ და შუაზიურ ფოლკლორისტიკაში; დღემდე ქართული (და არამარტო ქართული) სამეცნიერო აზროვნების მიღმა დარჩენილმა ქოროლლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების შესწავლამ კიდევ უფრო საცნაური გახადა ქოროლლის ეპოსის განვითარების გზა აზერბაიჯანული ნახევრადისტორიული ლეგენდიდან უზბეკურ სადევემბრო ზღაპრამდე.

ლექსიკონი

ა

აიდინაშილი - (არაბ.-თურქ.) მომღერალი
ალთუნი - (თურქ.) ოქრო
არაბათი - არაბული ცხენი
არაბუზენგი - (თურქ.) მოშუღლე
აღიზი - რაში
ათოფილდი - (თურქ. Topal - კოჭლი) - დაკოჭლდი

ბ

ბათმანი - (სპარ) - წონის ერთეული
ბაშიბოზუდი - (თურქ. `ბაშ` თავი + `ბოზუქ` გატეხილი) - თავგატეხილი
ბაშჯარიე - (თურქ. `ჯარიე` მოსამსახურე) - უფროსი სეფეკალი
ბახშიში - (სპ.-თურქ.) - საჩუქარი
ბეზირგანი - (სპ.-თურქ.) - ვაჭარი, ქორვაჭარი
ბეითარი - (თურქ.) მეჯინიბე, ვეტერინარი
ბელქი - (სპ.-თურქ.) - იქნება, ეგება
ბეჩი - სულელი
ბრაგი - დამრახული

გ

გაერსტდა - განრისხდა
გაშლიპა - გამარცვა, გააშიშვლა
გერჩექ - (თურქ.) ნამდვილად, ჭეშმარიტად
გეიფარია - გადაეფინა
გიულბაღჩა - (თურქ. `გიულ` ვარდი+ `ბაჰჩე` ბაღი) - ვარდების ბაღი
გიუზელ - (თურქ.) - ლამაზი

დ

დაახორომა - ხელში მოიგდო, დაიმორჩილა
დეიმრუშა - დანადგლიანდა
დენიზი - (თურქ.) ზღვა
დერვიში - სუფისტი მოხეტიალე ბერი
დელიყანი - (თურქ. `დელი` გიჟი+ `ქან` სისხლი) ვაჟკაცი
დემურჩი - (თურქ. `დემირ` რკინა+ `ჯი` ხელობის მაწ. სუფიქსი) მჭედელი
დირეგი - ძელი
დუბარაჯი - (თურქ.) - ყალთაბანდი, ორსახოვანი
დუზ - (თურქ.) - სწორი, მოსწორებული
დუუსიქტურა - უარი უთხრა
დუუჩულავს - დაუჭერია

ე

ემია - (არაბ.-თურქ.) - ბიძა

ერამი - ლეჩაქი
ეფეიჯა - (თურქ.) - საკმაო, ბევრი
ეჯინგებოდენ - ეომებოდნენ

3

ვილაიეთი - (თურქ.) ადმინისტრაციული ერთეული, მხარე

ზ

ზენგილი - (თურქ.) - მდიდარი
ზენჯირი - (სპ.-თურქ.)- ჯაჭვი
ზიანქარი - გარდასახვის უნარის მქონე
ზიდანი - (სპ.-თურქ.)-ციხე
ზოვლი - (თურქ.) - საწყალი
ზორა-ზორ - (თურქ. `ზორ` -ძნელი) - ძლივს, გაჭირვებით

თ

თახუმი - (თურქ.) - ჯარის მეთაური
თებდილი - (თურქ.) სახემეცვლილი, გადაცმული
თერქი, თერზი - (თურქ.) - უნაგირის უკანა ნაწილი
თესპა - (თურქ.) - კრიალოსანი
თექრე - (თურქ. `თექრარ`) - კვლავ, ხელმეორედ
თოფალი - (თურქ.) - კოჭლი
თუჯარი - (თურქ.) - ვაჭარი

ი

იარალი - (თურქ.) - დაჭრილი
იგითი - (თურქ. `იღითი`) - მამაცი, ვაჟკაცი, ჯიგითი
იერი - (თურქ.) - ადგილი
ილა - (არაბ.-თურქ.) - უეჭველად, აუცილებლად
ილხი - (თურქ.) - რემა, ჯოგი
იმდათი - (თურქ.) - მაშველი, მხარდამჭერი
იუხა - (თურქ.) - ცომიანი კერძის სახეობა
იშმარი - (თურქ.) - ნიშანი
იფიშმანო - (თურქ. `ფიშმან` - სინანული)- ინანო, იდარდო

კ

კანდალი - (თურქ.) - ბორკილი
კვირჩავი - მუხლის თავი

ლ

ლელეონი - გაკაფული

მ

მანგალი - შამფური
მალარა - (თურქ.) - მღვიმე
მაჯარი - (თურქ.) სამაჯური
მელრიბი - (არაბ.) აღმოსავლეთი

მერაყოზს - დარდობს
მორბედი - მსახური

ნ

ნამე - (სპ.) - წიგნი
ნენე - (თურქ. `ნინე`) - ბებია

რ

რემი - მკითხაობა?
რეხმანი - (არაბ.) მოწყალე, წმინდა სული, ანგელოზი

ს

სალთაბაში - (თურქ.) საუკეთესო
საზი - (სპ.-თურქ.) სიმებიანი მუსიკალური საკრავი
სევდალი - (თურქ.) შეყვარებული
სილქი - (თურქ.) აბრეშუმი
სირი - (თურქ. `სირა`) რიგი
სოხახი - (თურქ.) ქუჩა
სუვარი (თურქ.) მხედარი

ტ

ტარაღაჯი - (თურქ.) საღრჩობელა
ტომპაყო - ტალახი, ჭაობი

უ

ურბა - (თურქ.) ტანისამოსი

ფ

ფელივანი - (სპ.-თურქ.) გოლიათი, მებრძოლი
ფეშინ - (თურქ.) წინ, წინასწარ
ფეშქირი - (თურქ.) პირსახოცი
ფიჯი - (თურქ.) ბუმი

ქ

ქელოღლანი - უსახლკარო, უთვისტომო, საწყალი
ქელანი - ხმელი
ქიმსინ - (თურქ.) ვინ ხარ
ქირდად - (თურქ.) აბუჩად
ქიჩინჩი - კეფა, ფაფარი
ქორი - (თურქ.) ბრმა
ქუცვენ - ძარცვავენ

ყ

ყაბურღა - (თრქ.) ნეკნი
ყავღა - (თურქ. `ქავღა`) კამათი, დავა, ჩხუბი
ყათარდევი - აქლემი
ყაჰვე - ყავახანა

ყილიჯი - (თურქ.) ხმალი
ყორული - (თურქ.) ჭალა, მდელო, ყანა
ყუი - (თურქ.) ჭა

შ

შეითანი - (არაბ.-თურქ.) ეშმაკი
შეჰირი - (სპ.-თურქ.) ქალაქი

ჩ

ჩადრი - (თურქ.) კარავი
ჩობანი - (თურქ.) მწყემსი
ჩოხადარი - დალაქი

წ

წამეისხრიკიეს - გამოდევნეს
წუუგუზა - შეუწუზა

ჭ

ჭვარტი - მტვერი

ხ

ხებერი - (სპ.-თურქ.) ამბავი
ხეთასი - (არაბ.-თურქ.) მწერალი
ხენდეკი - (თურქ.) სანგარი, მიწათხრილი
ხოში - (სპ.-თურქ.) შნო

ჯ

ჯაზი - (თურქ.) ჯადოქარი, გრძნეული
ჯარიე - (თურქ.) სეფექალი
ჯინეხი - მორი

ჰ

ჰალი - (არაბ.-თურქ.) მოხერხება, შესაძლებლობა
ჰაჯი - (არაბ.-თურქ.) მექის მომლოცველი
ჰელბეთ - (თურქ.) ალბათ
ჰენგამი - (თურქ.) აურზაური
ჰიზმეთქრათი - (თურქ.) მსახურთუხუცესი

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აზერბაიჯანული ეპოსი „ქოროღლი“, თბ. ., 2003;
2. არაბული ა. ცხენი პერსონაჟ ქართულ ფოლკლორში,- კრებ. „ქართული ფოლკლორი“, ტ.XV, თბ., 1985;
3. არჯევანიძე, 1971- ეთერ არჯევანიძე, „ანოტირებული ბიბლიოგრაფია „ СМОНПК“- ში გამოქვეყნებული ქართული სიტყვიერების მასალისა“ თბილისი;
4. აჭ. ს 2013 – „აჭარული საუნჯე“ ბათუმი.
5. ახვლედიანი 1970- აზიზ ახვლედიანი, აჭარის საგმირო საისტორიო სიტყვიერება, ბათუმი;
6. ბერძენიშვილი, 1964- ნიკო ბერძენიშვილი, ვ. დონდუა, მ. დუმბაძე, გ. მელიქიშვილი, შ. მესხია, პ. რატიანი, საქართველოს ისტორია I თბილისი;
7. გაბაშვილი, 1958- ვალერიან გაბაშვილი, „ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში, თბილისი.
8. გივიშვილი, 1887,1891,1911- დავით გივიშვილი, „ქოროღლი“, კარი I -1887, კარი II- 1891, კარი III- 1911, კარი IV-1911, თბილისი;
9. გრიშაშვილი, 1985- იოსებ გრიშაშვილი, საიათნოვა- იოსებ გრიშაშვილი, თხზულებანი 5 ტომად, ტ.III, თბილისი;
10. ვაჟა, 1986 - ვაჟა-ფშაველა, „თხზულებანი“, თბილისი;
11. ვაჟა-ფშაველა, 1986- ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბილისი;
12. თავდგირიძე, 2004- ხათუნა თავდგირიძე, „აჭარული სამონადირეო მითოსი“, ბათუმი;
13. თანდილაგას., წყლის კულტი და ქართული ფოლკლორი, ბათ. 1996;
14. თსუფა N 55802 ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტი; არქივი N55802;
15. თსუფა, N11, 211; თსუფა, N10, 439
16. კახიძე, 2000- ნოდარ კახიძე, „ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში“ დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, ბათუმი;

17. კვიციანი, 1991- ზურაბ კვიციანი, „ჯადოსნური ზღაპრის ესქატოლოგია“- ჟ. „სკოლა დაცხურება“, N1 თბილისი;
18. კვიციანი, 2001- ზურაბ კვიციანი, ქართული ხალხური ეპოსი, თბილისი;
19. მაკალათია, 1941- სერგი მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი;
20. მოსია ბ., ქართული ფოკლორის სახისმეტყველება, თბ; 2006;
21. მსაჯ., 1989- ბიბლია, „მსაჯულნი“ თბილისი;
22. ნბიფა, საქმე N154, 1971;
23. ნბიფა, საქმე N184, 1973;
24. ნბიფა, საქმე N49, 1960;
25. ნბიფა. საქმე N98. 1966;
26. ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი (ნბიფა), საქმე N48, 1960;
27. ნიჟარაძე, 1971- შოთა ნიჟარაძე, ქართული ენის აჭარული დიალექტი. ლექსიკა. ბათუმი;
28. ოჩიაური, 1938 - ალექსანდრე ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (არხოტი), თბილისი;
29. რეხვიაშვილი, 1956-ნოდარ რეხვიაშვილი, მჭედლობა რაჭაში, თბილისი.
30. რეხვიაშვილი, 1964- ნიკორეხვიაშვილი, „ქართული ხალხური მეტალურგია“, თბილისი;
31. რობაქიძე, გრ., „მზის ხანა საქართველოში,- <http://burusi.wordpress.com/2009/05/30/>.
32. სახოკია, 1965- თედო სახოკია „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბილისი.
33. სიმბოლოთა ილისურირებული ენციკლოპედია, ტ.II თბ., 2007;
34. სიხარულიძე, 1961- ქსენია სიხარულიძე „ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება“ ტ. I თბილისი;
35. სიხარულიძე, 1967- ქსენია სიხარულიძე, „ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება“, ტ. II, თბილისი;
36. სიხარულიძე, 2006- ქეთევან სიხარულიძე, კავკასიური მითოლოგია, თბილისი;
37. ქ.ცხ-ა, 1959- „ქართლის ცხოვრება“, ტ.II, თბილისი;

38. ქ.ხ.პ., 1972 - ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, თბილისი;
39. ქართულ ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), თბ. 1970;
40. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, 1961- ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ. I . ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისას თბილისი;
41. ქრესტ., 1970- ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია. შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები, და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ. თბილისი;
42. ღლონტი, 1957 - ალექსანდრე ღლონტი, კეთილი დედაბრის სახე ქართულ ხალხურ ეპოსში, თბილისი;
43. ღლონტი, 1983- ალექსანდრე ღლონტი, ქართული ხალხური ნოველის საკითხები თბილისი;
44. შიოშვილი, 1987-თინა შიოშვილი, „ტყაშმაფა“- მონოგრაფიაში „თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა“, თბილისი;
45. შიოშვილი, 2002- თინა შიოშვილი, „ქართული ხალხური ფირალის ეპოსის გმირები- სიკეთისათვის მებრძოლი რაინდები მონოგრაფია: თ. შიოშვილი, ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო, ტ. I, თბილისი.
46. შიოშვილი, კაშია, 2012- თინა შიოშვილი, ალკაზარ კაშია, „ქოროლის ცხენი (ქოროლის ეპოსის აჭარული ვარიანტების მიხედვით)“- ჟ. „ჭოროხი“, N2, ბათუმი;
47. ჩიქოვანი მ., ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971;
48. ჩიქოვანი, 1965 -მიხეილ ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, ტ. II თბილისი;
49. ჩიქოვანი, 1971 -მიხეილ ჩიქოვანი, „ქართული მითოლოგია და ხალხური პოეზია,“- წიგნში : მიხეილ ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბილისი;
50. ჩლაიძე ლ., ქოროლის ეპოსის ქართული ვერსია, თბ. 1978.
51. ცანავა, 1970- აპოლონ ცანავა, „ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები“, თბილისი;
52. ცქიტიშვილი, 153- ნელი ცქიტიშვილი, „ფირალის ეპოსიდან“ ჟ. „მაცნე“, N1, თბილისი;

53. ჭავჭავაძე, 1987- ილია ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. I თბილისი;
54. ხალხური სიბრძნე, ტ.I , თბ. 1963;
55. ხალხური სიტყვიერება 1885- „ხალხური სიბრძნე“, თბილისი;
56. ხალხური სიტყვიერება 1965 – „ხალხური სიბრძნე“, ტ. N თბილისი;
57. ხინთიბიძე, 1938 - ქართველი ფირალები, თბილისი
58. ხუხუნაიშვილი- წიკლაური მ., ქართული ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟთა მითოსური ძირების შესწავლისათვის,-კრ. „ლიტერატურული ძიებანი“. ტ.XXI , თბ.2000;
59. Хажутаишвили, 1987- Д.А Хажутаишвили, „Производство железа в древней Колхиде, თბილისი;
60. Лафарг, 1928 – Лафарг Толь, „ Очерки по истории культуры Москва- Ленинград;
61. Пропп 1946 – В.Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Москва;
62. Каррыев, 1968 – Б.А. Каррыев, Эпические сказания о кер-оглу у тюркоязычных народов, Москва;
63. Фахрадов, 1968 – Фахрадов Ф.К, Закавказская версия эпоса Кер-оглы, Баку
64. Boratav P.N.- 1969. koroglu destani, Istanbul,
65. Kabakli A. -1963, Turk edebiyati. C. I. Ankara
66. Bahaeddin O. 2014- Turk Mitolojisi I. cilt, Ankara