

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

თარგმანთმცოდნეობა

ნინო ლარცულიანი

რეალიები, როგორც მწერლის შემოქმედების ეროვნულ-კულტურული
თავისებურებების გამოხატვის საშუალება და მათი თარგმნის პრობლემა
(ვაჟა-ფშაველას პოემების რუსული თარგმანების მაგალითზე)

ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ნანა გაფრინდაშვილი



2010

შინაარსი

შესავალი-----	3
თავი I. გაუასეული ეთნობუნება და მისი თარგმანში გადატანა-----	12
თავი II. ეროვნული მითოსი გაუა-ფშაველას პოემებსა და მისი გადმოცემის სპეციფიკა რუსულ თარგმანებში -----	27
თავი III. ბავშვის აღზრდასთან დაკავშირებული ეროვნული რეალიები თარგმანში -----	97
თავი IV. პიროვნების ხასიათის თავისებურებანი თარგმანში -----	112
თავი V. ეროვნული საბრძოლო ხელოვნებისა და საბრძოლო იარაღები თარგმანში -----	130
დასკვნა-----	173
ლიტერატურა-----	181

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

მსოფლიო გლობალიზაციის ხანაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ერთაშორის კულტურათა გაცვლის საკითხმა. ყოველი ქვეყნის კულტურა თავისი საუკეთესო მონაპოვრით წარსდგება მეორე ერის კულტურული მემკვიდრეობის წინაშე. ქართული სამყარო თავისი განვითარების როგორც ადრინდელ, ასევე შემდგომ ეტაპებზე მჭიდროდაა დაკავშირებული ევროპულ ცივილიზაციასთან. ქართველთა ქვეყნის გეოგრაფიულ ადგილმდებარეობას აზიისა და ევროპის საზღვარზე თვისობრივად ემსგავსება ქართული კულტურის ხასიათიც, მოიცავს რა თავის თავში როგორც აღმოსავლურს, ასევე დასავლურს. მიუხედავად ამისა, ქართული ფენომენის რაობა არ დაიყვანება აღმოსავლური და დასავლური ელემენტების უბრალო სინთეზზე... ქართული ლიტერატურის ძეგლებში დაწყებული V საუკუნიდან დღემდე თვისებური გარდატეხა უპოვია ევროპული ცივილიზაციის პერიპეტიებს. სახეზეა ბიზანტიურ, სპარსულ, არაბულ, სომხურ მწერლობებთან, ევროპულ და რუსულ ლიტერატურებთან უშუალო თუ ტიპოლოგიური მიმართების უმნიშვნელოვანესი და არსებითი ფაქტები (76,9). მიუხედავად ამ დიდი და ძველი კულტურული ურთიერთობებისა, ქართული ფენომენის ფორმირება საუკუნეთა სიღრმეში იკარგება და მისი ძირითადი ეტაპები თანამედროვე მეცნიერებისთვის, ელგუჯა ხინთიბიძის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ბურუსითაა მოცული“. თანამედროვე ლიტერატურული სამყარო არცთუ ისე კარგად იცნობს ქართულ შემოქმედებით სივრცეს, რომ ჯეროვნად შეაფასოს და გააანალიზოს. მიუხედავად იმისა, რომ ქართული მწერლობით დაინტერესება ევროპაში XVI საუკუნის დასასრულიდან იწყება და, აქედან მოყოლებული დღემდე, ევროპელთა მიერ ქართული ლიტერატურის შესახებ ასობით მეცნიერული და პოპულარული გამოკვლევა დაიბეჭდა, რომლის აღნუსხვასა და კრიტიკას მიეძღვნა სპეციალური ნაშრომი „ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში“. ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო თავად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქმა ილია მეორემ თავის ქადაგებებში, რომელშიც იგი საუბრობს ქართული ლიტერატურის თარგმნის აუცილებლობაზე ევროპის პოპულარულ ენებზე, რადგან ქართული ლიტერატურული სამყარო დღემდე განიცდის უცხოენოვანი მკითხველის

დეფიციტს, რაც ხელს უშლის ცივილურ სამყაროს წარმოდგენა ჰქონდეს მრავლსაუკუნოვანი ქართული კულტურის შესახებ. უდავოა ის ფაქტიც, რომ წლების განმავლობაში მეტი ყურადღება ეთმობოდა უცხოური ლიტერატურის თარგმნას ქართულ ენაზე და ნაკლებად პრიორიტეტული იყო ქართული ლიტერატურული ძეგლების ამეცყველება ევროპულ ენებზე. დღეს განსაკუთრებული ყურადღება სწორედ ქართული ლიტერატურის უცხო ენაზე თარგმნას უნდა დაეთმოს, რადგან ერთა შორის ურთიერთობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მომენტს სწორედ ლიტერატურული თარგმანი წარმოადგენს. ჩვენი მწერლობა არცთუ ისე ცნობილია დღევანდელი ლიტერატურული სამყაროსათვის და მისი პოპულარიზაცია განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მსოფლიო ასპარეზზე საკუთარი ადგილის დასამკვიდრებლად. დღეს, როგორც არასდროს, მოფრთხილება და წარმოჩენა სჭირდება ჩვენს ლიტერატურულ მონაპოვარს. საბჭოეთის ხანაში ამ მისიას რუსულ ენაზე შესრულებული თარგმანები ასრულებდნენ, რუსულენოვან თარგმანებს დღესაც მრავალი მკითხველი ჰყავს როგორც რუსეთში, ასევე მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში. ამ ენაზე თარგმნილია თითქმის ყველა ქართველი კლასიკოსის შემოქმედება.

„თარგმანი, როგორც ხელოვნების დარგი, თითქმის ისეთივე ძველი ჩანს, როგორც კაცობრიობა, ამეცყველებული დიფერენცირებულ ენებზე“. სამართლიანად შენიშნავს თავის ერთ-ერთ წერილში „მთარგმნელობითი ხელოვნებისათვის“ კონსტანტინე გამსახურდია. ცნება „თარგმანი“ ნიშნავს არა მარტო რაიმე ტექსტის ერთი ენიდან მეორე ენაზე გადატანას, არამედ გამოუთქმელის, იდუმალის გამოთქმას ადამიანურ ენაზე. „ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით, სიტყვა „თარგმანი“ მომდინარეობს აქადური „თარგუმანუ“-დან. როგორც ცნობილია, აქადური ენა სემიტური ენების ჯგუფს განეკუთვნება. აქადური სიტყვიდან „ტარგუმანუ“ მოდის არა მარტო ქართული სიტყვა „თარგმანი“, არამედ არაბული „თარჯუმან“, სპარსული „თარჯომან“, ფრანგული „დროგუმენ“, „ტრუხემენ“, იტალიური „ტურკომანო“, „დრაგომანო“, საშუალო გერმანული „თრაგემუნტ“ ან „თრაგუმუნტ“, საიდანაც წარმოსდგა შემდგომში სიტყვა „თარიგენ“ ან „თრუეგენ“ - „მოტყუება“. ლინგვისტურად მონათესავე სიტყვების ოჯახთან ასევე დაკავშირებულია გერმანული „დოლმეჩერ“ - „თარჯიმიანი“ და იმავე მნიშვნელობის მქონე რუსული ტოლმანი“ (16,89,94).

ეს რაც შეეხება სიტყვა - თარგმანის ეტიმოლოგიას, მაგრამ რას წარმოადგენს თარგმანის აზრობრივი განსაზღვრება?

ამ საკითხს არაერთი თარგმანთმცოდნე და ლიტერატორი შეეხო თავის ნაშრომებში. თარგმანის ბრიტანელი თეორეტიკოსი და ისტორიკოსი თეოდორ სეიერი თავის წიგნში „თარგმანის ხელოვნება“ (ლონდონი, 1968) ჩამოთვლის თარგმნის ძირითად მაქსიმებს, რომელთაგანაც ყოველი მეორე წინას ეწინააღმდეგება. დაახლოებით იმავე აზრს ავითარებს გოეთე, როდესაც თარგმნის ორ მაქსიმას გამოყოფს: ერთი მოითხოვს, რომ ავტორმა უცხოტომელი ავტორი ჩემამდე მოიყვანოს ისე, რომ ჩვენიანი გვეგონოს. მეორე კი, ამის საპირისპიროდ, გვიყენებს მოთხოვნილებას, რომ ჩვენ თვითონ გადავინაცვლოთ უცხო სამყაროში და ჩვენი თავი ვიპოვოთ უცხო ვითარებაში, აღმოვაჩინოთ იქაური მეტყველების მანერა და თავისებურებანი (16,113). ფრანგი ჰუმანისტი პოეტი და მთარგმნელი ეტინ დოლე (1509-1546) თვლიდა, რომ მთარგმნელმა უნდა დაიცვას შემდეგი პრინციპები: სრულყოფილად ესმოდეს სათარგმნი ტექსტი და ის ტექსტი, რომელზედაც თარგმნის ნაწარმოებს, გაექცეს სიტყვა-სიტყვით თარგმნას, მაქსიმალურად დაიცვას ორიგინალის ფორმა და შინაარსი (108). ამასვე ამბობს მეცნიერი ლარსონი თარგმანზე საუბრისას:

”Translation is a process based on the theory that it is possible to abstract the meaning of a text from its forms and reproduce that meaning with the very different forms of a second language. The ideal translation will be accurate as to meaning and natural as to the receptor language forms used. An intended audience who is unfamiliar with the source text will readily understand it. The success of a translation is measured by how closely it measures up to these ideals” (113,1).

უნივერსალური და ამომწურავი განსაზღვრება ნამდვილი თარგმანისა ჯერჯერობით არ არსებობს. სხვადასხვა თეორიისა და მოსაზრების შეჯერებით შეიძლება ითქვას, რომ თარგმანი ეს არის ლიტერატურული ფენომენი, რომელიც ორ საზღვარს შორის მოძრაობს: ერთ საზღვარს წარმოქმნის პუკარედული თარგმანი, რომელშიც მაქსიმალური მცდელობაა ორიგინალის ზედმიწევნითი ერთგულებისა და მისი ყველა თავისებურების შენარჩუნებისა, მეორე საზღვარს კი წარმოქმნის ინტერლინგვალური დამუშავების პროდუქტი, რომელშიც თარგმანის ენის სასარგებლოდ იცვლება ტექსტის ნაწილი.

თარგმანის პირველი ტიპი უფრო მეცნიერულია და საინტერესოა კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, მეორე კი უფრო მწერლურია, შემოქმედებითი. (16,112).

„ჩემთვის თარგმნა იგივე შემოქმედებაა - წერს თამაზ ჩხენკელი – თარგმანსაც ისეთივე შთაგონება სჭირდება, როგორც ლექსის შექმნას“ (29,34). მხატვრული ლიტერატურის თარგმნაში ყველაზე ფაქიზი საქმე პოეტური თარგმანია. პოეტური ტექსტის სხვა ენაზე გადატანა ვერსიფიკაციული ნიშნების შენარჩუნებით (ზომა, რიტმი, რითმა, სტრიქონთა ოდენობა, სტროფების (ტაქების) რაოდენობა, ალიტერაცია და სხვა) მეტისმეტად რთულია. სწორედ ამიტომ, „როგორც ქართველი მკითხველი, ისე კრიტიკოსი დედნის ერთგულების საკითხში პოეტურ თარგმანზე მეტ ნდობას პროზაულ თარგმანს უცხადებს“ (16,109).

„თავისუფლად უნდა მიუდგე პოეზიას, რათა თარგმანში მისი აზრი და განცდა გადავიდეს. ამისათვის საჭიროა არა მარტო ოსტატობა, არამედ დიდი ემოციის და ღრმა განცდის უნარი. ყველაფერ ამას თანდართული კეთილსინდისიერი შრომა მთარგმნელს აჩვენებს, რომ პოეზიის თარგმნა ძალიან ძნელია და ასე ვთქვათ, ქვის კოდვას ჰგავს, მაგრამ იგი საიმედო დასკვნასაც გამოიტანს – ლირიკის თარგმანი უფრო მთარგმნელისაა, ვიდრე დედნის ავტორისა“ (29,34). თავისთავად იდეა, აიყვანო თარგმანი ორიგინალური ნაწარმოების რანგამდე, ფრიად მომხიბვლელია, მაგრამ ამავე ღროს, მცდარია იდეა, რომ თარგმანი უნდა უღერდეს როგორც ამ ენაზე დაწერილი ნაწარმოები. ამ აზრის რეალიზაცია შეუძლებელია. (90,36).

თამაზ ჩხენკელი მიიჩნევს, რომ ლირიკის თარგმანს ორი მიზანი აქვს: ან უნდა შეიქმნას კონგენიალური, მხატვრული თვალსაზრისით დედნის ადეკვატური ნაწარმოები, ან უნდა გაკეთდეს პწკარედული, ინტერპრეტირებული თარგმანი, რომელშიც სწორად გადმოიცემა დედნის არსი, ენა, ზომა, რიტმი.. ამასთანავე, მას მიაჩნია, რომ ქართული პოეზია უცხო ენაზე უნდა ითარგმნოს პწკარედულად და აღწერითად ითქვას ამის შესახებ. საერთოდ ენა ისეთი ღრმაა, როგორც შესაბამისი ერის გენეტიკური, ფსიქოლოგიური, ისტორიული თავისებურებების მატარებელი, რომ შეუძლებელიც კი არის ამ ნიუანსების (მით უფრო პოეტური ენის

დიფერენციალური ნიუანსების) სხვა ენაზე გადატანა. პოეზიას აუფერულებს სხვა ენაზე გადატანა. „შვაიცერი, რომელიც თანაბრად ფლობდა გერმანულ და ფრანგულ ენებს, თვლიდა, რომ ერთადერთია პოეზიის ენა. როგორც ამ ენაზე წერ, ისე ვერ დაწერ სხვა ენაზე. ადამიანი მხოლოდ ერთადერთ ენას ფლობს“ (29,35). მხატვრული ლიტერატურის თარგმანის საკითხში ასევე უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მწერლის სტილს. მსოფლიო ლიტერატურიდან სტილის ბევრი ნაირსახეობაა ცნობილი. ასევე ქართული ლიტერატურაც იცნობს ვაჟა-ფშაველას, კონსტანტინე გამსახურდიას, გრიგოლ რობაქიძის.. ინდივიდუალურ სტილს. თარგმანთმცოდნე დალი ფანჯიკიძის შეხედულებით, მთარგმნელის მთავარი მიზანი უნდა იყოს დედანთან მაქსიმალური მიახლოება. ინდივიდუალური სტილი მწერლის საკუთრებაა, მთარგმნელს კი მხოლოდ იმის უფლება აქვს, გამოამუღავნოს ამ სტილის ობიექტურად შესაძლებელი სიზუსტით რეპროდუქციის ინდივიდუალური უნარი (29,48). გარდა ამისა, თარგმნის პროცესში აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის წინაპირობები, რომლებიც ქმნიან მწერლის ამა თუ იმ ინდივიდუალურ სტილს. ეპოქა, გეო-პოლიტიკური ფონი, ეროვნული რეალიები... თარგმანის შესახებ მეცნიერების დამფუძნებელი გერმანულენოვან სამყაროში, კატარინა რაისი, აღნიშნავს, რომ მე-18 საუკუნის ტექსტი პრინციპულად არ უნდა გამოიყურებოდეს ისე, როგორც მე-20 საუკუნისა, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მთარგმნელი მე-20 საუკუნის ადამიანია(16,111). ევროპელ მეცნიერთა კვლევა-ძიებას ქართული ლიტერატურის დარგში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს საკუთრივ ქართველოლოგიური მეცნიერებისათვის, რაც, უპირველეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობს, რომ ქართველოლოგიური პრობლემატიკა გადის მსოფლიო არენაზე. მეოცე საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში ჩანს ის პროცესები, რომლებიც თავისებურ მიმართულებას ქმნიან ამავე პერიოდის აღმოსავლეთ ევროპისა და კერძოდ, რუსულ ლიტერატურაში (76,11). მეოცე საუკუნეში აქტიურად ითარგმნება ქართული ლიტერატურის შედევრები რუსულ ენაზე და ეს რუსული თარგმანები, ქართული ლიტერატურის უცხო ენაზე თარგმნის საკითხში, უდავოდ, გზამკვლევეები არიან. ჩვენს შემთხვევაში, განვიხილავთ ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ ენაზე თარგმნის საკითხს. ვაჟა-ფშაველას პოემები ნათარგმნია ევროპის ისეთ პოპულარულ ენებზე, როგორებიცაა: ინგლისური, გერმანული, ფრანგული და იტალიური ენები. ქართულ

ლიტერატურულ კრიტიკაში ყველაზე მეტი მონოგრაფია და წერილი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების შესახებ სწორედ მის პოემებს ეხება. ამის მიზეზი, ალბათ, პოემათა ღრმა ფილოსოფიური და მითოლოგიური ხასიათითაა გამოწვეული. ვაჟას პოემებში თითქოსდა სუნთქავს წინასოკრატული ხანის იდუმალთმეტყველური სკოლის ცხოვრება, რომლის წიაღშიც ხელოვნება, რელიგია და მეცნიერება ჯერ არ იყო დიფერენცირებული და მთლიანობას წარმოადგენდა (16,74). როგორც ცნობილია, ვაჟა-ფშაველა განსაკუთრებულად ეროვნული მწერალია, ამას თავად მისი სამწერლო ენა განსაზღვრავს. მთის თავისებური რთული დიალექტი ქართველი მკითხველისთვისაც კი გაუგებარია და ქართულ გამოცემებში ვაჟას ნაწარმოებებს განმარტებები უნდა დაერთოს. სამართლიანად აღნიშნავს პავლე ინგოროყვა, რომ ფშაურ-ხევსურული არქაული ქართულია და არა პროვინციონალიზმი. ამავე მოსაზრებას ავითარებს გრიგოლ რობაქიძე, როდესაც ფშაურ-ხევსურულს ქართული ენის „ძველთაძველ ფენას“ უწოდებს. სერგო კლდიაშვილის თქმით, ფშაურ-ხევსურულში უადრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ტონალობას და არა მარტო სიტყვებს. ფშაურ-ხევსურული მეტყველება, გაჯერებული ძველი ქართული ინტონაციით, თანამედროვე ბარის ქართულზე უფრო მეტადაც გადმოგვცემს სპირიტუალური სამყაროს განცდებს. ძველი მსოფლიოს ისტორიიდან ცნობილია, რომ საკრალური შინაარსის გადმოსაცემად განკუთვნილი იყო სანსკრიტული, შუმერული, ძველევგვიპტური, აქადური, ძველებრაული და არქაული ბერძნული ენები. გოეთე თავის ერთ-ერთ სხარტულაში ასეთ ჰიერატიულ ენებს ადარებს ქარქაშს, შიგ ჩაგებული სულის მახვილით (16,75). ამიტომ, ჩვენი აზრით, ვაჟას პოეზია, და მეტადრე, მისი პოემები, საკუთრებაა მსოფლიო ლიტერატურისა და მისი თარგმნა ყველა შესაძლო ენაზე დიდ მონაპოვარს შესძენს მსოფლიო კულტურას.

ვაჟა-ფშაველას პოემები გარდაქმნილ-გადამუშავებული მითოლოგიურ-ფოლკლორული მასალაა, რომელიც მწერლის იდეურ-ესთეტიკურ სამყაროსთანაა შერწყმული, ამიტომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების უცხო ენაზე მთარგმნელი ზოგადად მაინც უნდა იცნობდეს ჩვენს ეროვნულ რეალიებს – ხალხური ყოფის, ისტორიის, ტრადიციების, წარმოდგენათა ამსახველ მოვლენებსა თუ საგნებს, რომელთა სახელწოდებებს სხვა ენაში შესატყვისი არ მოეპოვება. ეროვნული რეალიების თარგმნის პროცესში

მთარგმნელის წინაშე მთელი რიგი პრობლემები იჩენს თავს. ერთ-ერთი მათგანია უთარგმნელი ლექსიკის, ანუ უეკვივალენტო ლექსიკის თარგმნის საკითხი. ეს ენის ისეთი ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური მასალაა, რომელსაც მეორე ენაში პირდაპირი შესატყვისი არ მოეპოვება და რის გამოც თარგმანში საჭირო ხდება ე. წ. კონტექსტური ეკვივალენტების გამოყენება. «Реалии — это понятия, относящиеся к жизни, быту, традициям, истории, материальной и духовной культуре данного народа. Среди приемов, используемых для передачи реалий, следует прежде всего остановиться на транслитерации и калькировании. Этот способ, однако, носит ограниченный характер и применим лишь к тем языковым единицам, которые прочно обосновались в системе номинаций переводящего языка. Малоизвестные или неизвестные реалии требуют включения в текст дополнительных поясняющих элементов. Поясняющие элементы не обязательно должны следовать после реалии, они могут ей предшествовать. Такой прием как бы подготавливает читателя к встрече с иноязычным словом, делает это слово более удобным для восприятия» (108,107).

ტექსტში ახსნა-განმარტებითი კომენტარების ჩართვა უნდა ემსახურებოდეს მკითხველისაგან თარგმანის უკეთ აღქმის საქმეს. ასეთი ჩანართი არ უნდა იყოს დიდი მოცულობის მქონე ტექსტი და არ უნდა უშლიდეს ხელს თხრობის სიმსუბუქეს. უეკვივალენტო ლექსიკა რთული მასალაა სწორედ იმიტომ, რომ მისი პირდაპირი თარგმნა შეუძლებელია, კონტექსტური ეკვივალენტის მოძიება კი - ძნელი. ხოლო თუ ასეთი მასალა თარგმანში დაიკარგება, იკარგება ნაწარმოების ეროვნული კოლორიტი. ეროვნული რეალიების თარგმნისას ასევე ყურადღება უნდა გავამახვილოთ დედნის ეგრეთ წოდებულ ფონურ ინფორმაციაზე, ეს ისეთი ინფორმაციაა, რომელიც სათარგმნ ტექსტში არ არის, თუმცა აუცილებელია ტექსტის გაგება-თარგმნისას. ასეთი ფონური ინფორმაცია უხვადაა ვაჟა-ფშაველას პოემებში და მისი გაუთვალისწინებლობა ხშირად მთელი სათარგმნ ტექსტის შინაარსს ცვლის. ეროვნული რეალიების თარგმნის საკითხთან დაკავშირებით ე. ვ. ბრეუსი წერს: «При передаче реалий, хорошо известных Получателю, используется прием транслитерации и калькирования. Менее известные или неизвестные читателю реалии сопровождаются поясняющим комментарием, название реалии берется в кавычки, а поясняющие элементы располагаются до или после поясняемого слова. Если обозначаемые реалиями понятия не являются предметом сообщения, переводчик может принять решение о снятии реалии и передаче соответствующего понятия посредством функционального аналога, используя трансформации

генерализации, конкретизации и метонимии.. При передаче реалий, обозначающих предметные ситуации, которые могут быть известны и конечному конечному но воспринимаются им несколько иначе или упоминаются не так часто» (108,109).

ეროვნული რეალიების საკითხი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მეტად მნიშვნელოვანია ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ ენაზე თარგმნისას. წინამდებარე ნაშრომი ეხება ნ. ზაბოლოცკის. ბ. პასტერნაკის, მ. ცვეტაევის, ო. მანდელშტამის, რ. იენგვის, ს. სპასკისა და ვ. დერჟავინის თარგმანების ერთგვარ გადამოწმებასა და ანალიზს. თარგმანის კრიტიკოსების აზრით, ნ. ზაბოლოცკის თარგმანები ყველაზე მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებენ ტექსტის დედანთან, რასაც ვერ ვიტყვით ბ. პასტერნაკის შემთხვევაში, რომელიც თავისუფალი თარგმანის გზას ირჩევს და მეტისმეტად თამამად ექცევა სათარგმნ ტექსტს. რაც შეეხება მ. ცვეტაევის, მისთვის მთავარია ორიგინალის ტექსტის შინაგანი არსის თარგმნა და არა დეტალებზე დაყრდნობა და მათი კონკრეტიზაცია. ვლადიმერ დერჟავინი კარგად ახერხებს პოემის მაღალმხატვრული ადგილების თარგმნას, ოსტატურად გადმოაქვს ბუნების სურათები, ასევე ჭეშმარიტი ოსტატობით არის გადმოცემული ავტორის ფილოსოფიური წიადსვლები, რომელშიც მხატვრულ სახეებთან ერთად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქვეტექსტსაც. რ. იენგვის თარგმანში შეინიშნება ვაჟას ლექსისათვის შეუფერებელი პროზაიზმები, რითაც დედნის ბევრი შესანიშნავი სახე თუ გამოთქმა გაუფასურდა, ასევე პოეტური ნაწარმოებების თარგმნისას თითქმის აუცდენელია მთარგმნელისეული გადახვევები. ასეთივე პროზაულობით გამოირჩევა ს. სპასკის თარგმანი. ო. მანდელშტამი ცდილობს, რაც შეიძლება მეტად დაუახლოვდეს დედანს. ეს ისევე შეეხება თარგმანის შინაარსობრივ ხარისხს, როგორც მის მხატვრულ ენობრივ სურათს.

ჩვენი ნაშრომის მეცნიერული სიახლეს წარმოადგენს:

- ვაჟა-ფშაველას პოემებში დასურათებული ეთნობუნებისა და მისი რუსულ თარგმანებში გადატანის საკითხის განხილვა. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ბუნება ყოველთვის განიხილებოდა როგორც ავტორის მიერ გაპიროვნებული, გაცოცხლებული პერსონაჟი, ან როგორც სიუჟეტური ხაზის ერთგვარი ფონი.

- წმიდა კეთილმსახური მეფის თამარის შესახებ არსებული მცდარი მეოთხე¹ ჰიპოსტასობის ვერსიის კრიტიკა, რომელსაც ვასაბუთებთ ვაჟა-ფშაველას პოემების მიხედვით და ამ კუთხით ვანალიზებთ პოემათა რუსულ თარგმანებს.
- აღზრდის სისტემასთან დაკავშირებული მეთოდური საკითხების მოძიება ვაჟა-ფშაველას პოემებში და ეროვნული რეალიის თარგმნის პრობლემატიკა რუსულ ენაზე.
- ქართული საბრძოლო ტერმინების მოძიება ვაჟა-ფშაველას პოემებში და მათი რუსულ ენაზე თარგმნის საკითხი.

კვლევისათვის გამოვიყენეთ აღწერის, ანალიზის, თარგმანთა შეპირისპირებისა და კრიტიკის მეთოდები.

ჩვენი ნაშრომის თეორიულ ღირებულებას განსაზღვრავს ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსული თარგმანების კრიტიკული ანალიზი ცალკეული კუთხით, კერძოდ, ჩვენი კვლევის საგანია ეროვნული რეალიებისა და ეროვნული შტრიხების რუსულ თარგმანებში გადატანის პრობლემატიკა. მსგავსი კუთხით მუშაობა ვაჟა-ფშაველას პოემებზე შეიძლება სხვა უცხოენოვანი თარგმანების შემთხვევაშიც

¹ Ипостась (др.-греч. ὑπόστασις, «сущность») — термин, используемый в христианском (преимущественно Восточном) богословии для обозначения одной из личности Троидного Бога: Отца и Сына и Святого Духа

თავი I

ვაჟასეული ეთნობუნება და მისი გადატანა თარგმანში

ბუნება (გეოგრაფიული ადგილ-მდებარეობა, კლიმატი, ცხოველთა და ფრინველთა სამყარო) განაპირობებს ამა თუ იმ ქვეყნის ეროვნულ, თვითმყოფად ცხოვრების წესს, ფოლკლორს, წეს-ჩვეულებებს, ადამიანთა ზნე-ხასიათს, მათს ეროვნულ სამოსს, სამზარეულოს და ა.შ. ხშირ შემთხვევაში, გეოგრაფიული გარემო და მწერლის მიერ აღწერილი ბუნების ესა თუ ის მოვლენა გარკვეულწილად წარმართავს სიუჟეტურ ხაზს ნაწარმოებში.

ენახოთ, როგორაა დახატული მთის მიდამო ვაჟა-ფშაველას პოემაში და როგორია მისი რუსული ვარიანტი:

„ბნელს ხეგზე მოჰყევს მდინარე,

გულამღვრეული ჯაგრითა...

სოფლის თავს სძინავს შავს ნისლსა

დაფიქრებულის სახითა...

...წავა, გადივლის გორებსა,

ქედებსა ყინულიანსა,

აბნელებს, უხილაგად ჰქმნის

ქვეყანას ხილულიანსა“

(33-173).

«В ущелье лая торопливо,

Клокочет злобная волна

И над селеньем этим малым,

Довольный зрелищем высот,

Как бы прислушиваясь к скалам,

Туман задумчивый встает.

Промчится он над ледниками,

Расстелется меж горных пик,

И горы, видимые нами,

Незримы сделаются вмиг»

(95,345-346).

პოემის ქართულ ვარიანტში მკითხველის წინაშე წარსდგება მაღალმთიანი ტერიტორია, სუბალპური ზონა. ჩვენ წინ იშლება კავკასიონის

ქედები. ამ შემთხვევაში, ლაპარაკია „ქისტის სოფელზე“ ანუ აღმოსავლეთ ჩეჩნეთზე, რომელიც ჩრდილო-აღმოსავლეთით ესაზღვრება ხევსურეთს.

ავტორის მიერ ორიგინალში დასახელებული – „ბნელი ხევი“, „შავი ნისლი“, „ქედები“, „ყინულიანი მთები“ – მაღალმთიანი კავკასიის გარემოს შთამბეჭდავად ასახავს. რაც შეეხება თარგმანს, აქ გვხვდება სიტყვები „Ущелье“, „Скала“, „Туман“, „Ледники“, „Горный пик“. როგორც ვხედავთ, ნიკოლოზ ზაბლოცკი გადმოგვცემს მთის ბუნების ძირითად მახასიათებლებს და უცხო მკითხველისთვის ამ გეოგრაფიული გარემოს ნათელ სურათებს ქმნის.

ვნახოთ, როგორ ახერხებს ამას პოემა „გოგოთურ და აფშინას“ ოსიპ მანდელშტამისეული თარგმანი:

„სუდარჩაცმულნი მთანი დგან,
ფიქრის მზიდველნი მწარისა,
სუ მუდამ ყინულიანნი,
არროს მნახველნი მწვანისა“

(33-344).

«Дремлет гор семейство тёмное -
Изваянье вечной горечи;
Льдистой митрой удручаются
Отрешенные от зелени»

(1-344).

აქ სიტყვები: „სუდარჩაცმულნი“, „ყინულიანნი“ თარგმანში გადმოცემულია, როგორც „ბნელი“ – „темное“ და „ყინვიანი სუსხით დაჩაგრული (დამწუხრებული)“. ხოლო ფრაზა „არროს მნახველნი მწვანისა“. ასეა გადმოცემული „Отрешенные от зелени“ ე.ი. „სიმწვანისაგან განთავისუფლებულნი“. რაც მთავარია, მთარგმნელი ხაზს უსვამს ბუნების სურათში მკაცრ კლიმატს, მარადნისლიან მთებს, ყინულოვან მწვერვალებს და მარადთოვლიან, ანუ როგორც თავად იტყვის, „სიმწვანისაგან განთავისუფლებულ“ ქედებს.

ვნახოთ, ბორის პასტერნაკისეული თარგმანიც:

„ბინდდება ბნელი ხეები
იმურებიან შავადა,
თვალს ისე ეჩვენებიან
თითქო გამხდარან ავადა“

(33-235).

«Смеркается. Сажей покрыт
Мрак заночевавших ущелий, -
Так тих и печален их вид,
Как будто они заболели»

(95-417).

„შუალამისას დაიწყო
დეღგმა, მოხეთქა ღვარები,
გატეხეს, თუ სად ლოდების
ხეებში იყო კარები
და სწორედ არ მიუტანეს
ბარს მთისა დანაბარები“

(33-239).

«Был ополночь ливень и град.
Вода, разбивая пороги,
Сносила остатки преград,
Встречавшихся ей по дороге,
И с гор было к сроку нельзя
В долину привезть донесенье»

(95-420).

ჩვენ წინ წარსდება სუბალპური მეწყრული ზონა, სადაც მაღალია ნალექიანობა, რის შედეგადაც უხვად მოედინება წყლის ღვარები. რუსულ თარგმანში გვხვდება სიტყვები „Град“ „Ливень“, რომელთა ქართული შესატყვისებია – „სეტყვა“, „თავსხმა“, (კოკისპირული წვიმა, ღვათქაფი, თქეში).

როგორც ცნობილია, ხევსურეთი ზღვის დონიდან 3300–3400 მეტრამდეა. ეს მარადი თოვლისა და მყინვარების სამეფოა. ძირითადად მდინარეებიც ამ მყინვარებიდან საზრდოობენ. იცის სეტყვა, მეწყერი, ღვარცოფი.., ამიტომ მთარგმნელის მიერ მოყვანილი სიტყვები „Град“, „Ливень“ კარგად გამოხატავს გეოგრაფიული გარემოსათვის დამახასიათებელ კლიმატურ პირობებს. ამას შემდეგი სატროფებიც ადასტურებს:

მთებზე ეძინა ნისლებსა
 მიტკლით შაკრულის თავითა,
 ზოგჯერ რო გაგვასარებენ
 მაცოცხლებელის ცვარითა,
 სხვა დროს ბედს გვაწვევინებენ
 ჩანადინარის ავითა“

(33-239).

«С утра седловины кряжа
 Покрылись толпой покаянной;
 Под платами, крылья сложа,
 Потупясь, стояли туманы.
 Мы рады обилью воды,
 Когда она травам во благо,
 Но были следами беды
 Та мгла над лугами и влага».

(95-421).

მარინა ცვეტაევას „ლაჭრილი ვეფხვის“ ერთი ფრაგმენტის თარგმანი ასე გამოიყურება:

„თოვლი ლხვებოდა პირ–მზითში,
 ბარდანი ჩამოდიოდა“

(30-138).

«Таял снег в горах суровых
 В доли оползни ползли»

(95-248).

„...და ამოუღო კლანჭიდან
 სიპი მომსხო და სრულია,
 ნაშალი კლდისა, საღისა,
 ნაგალი ღვართა, ზვავისა“

(30-141).

«Снес обвал его сыпучий
 На кремнистый перевал.
 С той поры осколок злостный
 Барса ждал да поджидал»

(95-253).

მთარგმნელი თავისუფალ თარგმანს მიმართავს, მთავარი კი ისაა, რომ ბუნების სურათები, კერძოდ, „онвал“, „осколок“ ე.ი. კლდიანი გარემოს მახასიათებლებია ხაზგასმული.

როგორც ცნობილია, ხევსურეთის რელიეფის თავისებურებები განსაზღვრულია მისი მაღალი ჰიფსომეტრული (ზღვის დონიდან სიმაღლით გამოწვეული) მდებარეობით. იგი შედგება შვეული წვეტიანი კოშკურებისა და რქებისმაგვარი კლდოვანი ლაბირინთების რთული სისტემისაგან. მდინარეების სათავის ფარგლებში შეინიშნება ძველი გამყინვარების ნიშნები, (ტროგები), რომლებშიც ჩანს ქერთა საფეხურები იშვიათობას არ წარმოადგენენ.. ასევე ყურადღებას იქცევს მცენარეული საფარი, რომელიც დამახასიათებელია ამ გეოგრაფიული გარემოსათვის. ხევსურეთი ხასიათდება მაღალი მთის მცენარეულობით. მთის ტყის ქვემო ნაწილში მუხისა და რცხილის ტყეებია გავრცელებული, რომელსაც ზემოთ წიფლნარი ცვლის. ასევე, აქ გვხვდება ფიჭვნარი, ხოლო სუბალპურ და ალპურ მდელოებზე დეკიანები ბატონობს.

ენახოთ, რომელი მცენარეებია ნახსენები ვაჟა-ფშაველას პოემებში და როგორაა ისინი თარგმნილი რუსულ ენაზე.

„...და დღესაც არავინ ჰზოგავს

ვერხვ-წიფელს მოსაკლავადა”

(33-222).

«Лес рубят по-прежнему все.

Редают чинары и клены»

(95-404).

„Чинар“ – ჭადარია, „клен“ – ნეკერჩხალი. აქ მთარგმნელის მიერ უზუსტობაა არის დაშვებული. ორიგინალშია „ვერხვ-წიფელი“, ხოლო თარგმანში – „ჭადარი“ და „ნეკერჩხალი“.

ასეთი უზუსტობა გვხვდება შემდეგ სტროფშიც, ოღონდ აქ მთარგმნელი აკონკრეტებს ხის ერთ-ერთ ჯიშს, რომელიც ორიგინალში არ მოგვეპოვება, კერძოდ:

„...ბალახსაც სთიბენ, ნადირს ჰკვლენ,
შეშით ანთებენ კერასა”

(33-227).

«По-прежнему били зверей
И обогривались вязом»

(95-409).

„Вяз“ – თელაა, ორიგინალში კი ხის ეს ჯიში საერთოდ არ არის დასახელებული.

როგორც ჩანს, ნიკოლოზ ზაბოლოცკის სიტყვა „Вяз“ იმისათვის დასჭირდა, რომ ტექსტის ლაღი მდინარეა არ დაერღვია. თუმცა, საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ხის ეს სახეობა ხევსურეთში, ანუ პოემის მოქმედების არეალში, საერთოდ არ ხარობს. ცეცხლის დასანთებად მაღალმთიანი მოსახლეობა ძირითადად მთაში გაბატონებულ დაბალ ბუჩქნარს იყენებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხევსურეთის ჰიბსომეტრული (ზღვის დონიდან დაახლოებით 1500, 2000 მეტრი) დონე განსაზღვრავს მის მცენარეულ საფარს, რომელიც ძირითადად დაბალი ბუჩქნარი ტყეებითა და დეკიანი მცენარეებით შემოისაზღვრება. ცოტა უფრო დაბალ ზონაში შეიძლება შევხვდეთ წიწვოვან მცენარეებს. შესაძლებელია, მთარგმნელი ფიქრობს, რომ ასეთი წვრილმანი „შეცდომა“ რუსულენოვანი მკითხველის მიერ ტექსტის აღქმას ხელს ვერ შეუშლის, თუმცა გასათვალისწინებელია ისიც, რომ, არცთუ ისე იშვიათად, პოემის მკითხველი არა მხოლოდ ლიტერატორი ან ფილოლოგია, არამედ საბუნებისმეტყველო განათლების მქონე პირი, რომლისთვისაც ეს „უმნიშვნელო“ დეტალი მეტად საგულისხმოა საქართველოს მაღალმთიანი გეოგრაფიული გარემოს გასაცნობად.

როგორც ვთქვით, ალპური და სუბალპური მდელოებისთვის დამახასიათებელია დეკიანი მცენარეები, ამის მაგალითს ვხვდებით ვაჟა-ფშაველას პოემაში „დაჭრილი ვეფხვი“. მისი თარგმანი ეკუთვნის მარინა ცვეტაევას:

„...თან თვალს აყოლებს პირდაპირ
ხევის ნაპირსა გრძელსაო
ადგილსა ჭიუხიანსა,
ურძნით და ჩადუნით მორთულს
ღუციან-დივიანასა
თვალდაშტერებით უცქერის
კლდის თავსა ფიჭვიანასა“

(30-140).

«Вдоль по берегу ущелья
Вверх глядит, вперед глядит
Острровершие там видит
Скалы статной вышины.
Можжевельником покрыты.
Попортом опушены»

(95-251).

აქ, როგორც ვხედავთ, მთლიანად უთარგმნელია დეკიანები: ღვივრი, ურძენი, ჩადუნი, ღუცი, დიკა და ყველაფერი ეს მოქცეულია ერთ სიტყვაში – „Можжевельник“ რაც ღვიას ნიშნავს. ასევე არ არის თარგმნილი სიტყვა „ფიჭვიანა“. დეკიანი მცენარეების უთარგმნელობის საკითხი მეტად აქტუალურია ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ თარგმანებში. თითქმის ყველა მთარგმნელი ერთნაირად „გაურბის“ ამ მცენარეთა დასახელებების რუსულ ენაზე გადატანას. ამიტომ ეს, ასე ვთქვათ „რთული“ მასალა, ან მთლიანად უთარგმნელი რჩება რუსულ ტექსტში ან მას ენაცვლება რომელიმე სხვა, მთარგმნელისთვის შედარებით უფრო ნაცნობი მცენარეთა სახეობა.

ვაჟა-ფშაველა ხშირად ახსენებს იას, იგი მისთვის გაზაფხულის მახარობელია. როგორც ცნობილია, ყვავილის ეს სახეობა მეტად გავრცელებულია და შესატყვისი თითქმის ყველა ენაზე მოეპოვება. ამიტომ, ამ მცენარის სიზუსტით თარგმნა არც ერთი მთარგმნელისათვის პრობლემას არ წარმოადგენს.

„გაზაფხულ იყო მაშინა

«О ту пору о весеннюю

ახლად ყოოდენ იანი“

Как фиалка заневестилась»

(1-344).

(1-344).

ვნახოთ, როგორაა თარგმნილი სიტყვა „პირიმზე“, ეს ხომ მცენარის ის სახეობაა, რომელიც მთიან რეგიონებში გვხვდება და, ამასთანავე, არცთუ ისე გავრცელებული ჯიშია. მისი ყვავილი აღისფერია და მზისკენაა მიმართული, აქედანაა მისი ქართული სახელწოდებაც – „პირიმზე“.

როგორც ჩანს, ნ. ზაბოლოცკის რუსულში ვერ აღმოუჩენია „პირიმზის“ შესატყვისი სიტყვა:

„და უფსკრულს დასცქერს პირიმზე

«И лишь пиримзе цветик горный,

მოღერებულის ყელითა“

В пучине бездны непокорной,

Головку вытянув, глядит»

(33–204).

(95-378).

აქ თარგმანში ზაბოლოცკი მიუთითებს - პირიმზე მთის ყვავილიაო. შეიძლება შენიშვნაშიც აღენიშნა ეს მთარგმნელს, თუმცა ტექსტშივე ამის საზგასმა უფრო ეფექტურსა და მსუბუქს ხდის თხრობას.

ასევე, საყურადღებოა თავთავი და პურის ყანა, რომელიც ასე ხშირად არის ნახსენები ვაჟასთან.

როგორც ცნობილია, ხეესურეთის მკაცრი ბუნებრივი პირობები და მწირი ნიადაგური საფარი სოფლის მეურნეობის ხელშემშლელი ფაქტორებია.

ვახუშტი ბაგრატიონის თქმით, „ჭვობა ჭვეისა არს მოსავლიანი ხორბლისა, ქრთილისა, სელისა...შვრივისა... არა არს აქა ხილნი, თვნიერ მთის ხილთა“. აქ ძირითადად მოჰყავთ მარცვლეული. ეს კარგად ჩანს პოემა

„გველისმჭამელის“ შესავალში, რომელშიც ავტორი ლუდზე საუბრობს, ანუ სასმელის იმ სახეობაზე, რომელიც მარცვლეულისგან მზადდება.

„სასტუმროს იყვნენ ხევსურნი,

«Хевсуры гуляли в гостях

ლუდი ეღუდა წიქასა“

У Цыки варилося пиво»

(33-210).

(95-398).

პოემის ერთ-ერთ თავში პურის მკის ეპიზოდიც კი გვხვდება:

„როცა ყანის მკას დაიწყებს

«Все жнут полоса к полосе,

გიჟია, გადარეული:

А Миндия, как иступленный.

ერთს ფებს აქ მოსჭრის,

Здесь вырежет колос, там – два,

ერთს იქა,

И кинется слева направо»

საგულე-ჩამოსეული“

(33-222).

(95-404).

ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი ადგილი ნ. ზაბოლოცკის თარგმანიდან. ეს არის სტროფი პოემიდან „სტუმარ-მასპინძელი“.

„...კლდიდამ გადისვრის კენჭებსა

«Потом сидит в густом кизиле,

და თან წინდას ქსოვს ვითომა“

Как будто вяжет там чулок»

(33-195).

(95-369).

„Кизил“ – შვინდის ხეა, რომელიც არაფრით არ შეიძლება ყოფილიყო იმ კლდიან ადგილას, სადაც იჯდა ალაზა. ეს ალპური ზონაა და აქ მხოლოდ დეკიანი მცენარეები გვხვდება. კლდის პირზე შეიძლება ყოფილიყო პირიმზე ან მისთანა მცენარეები, ხოლო რაც შეეხება შვინდს, ის ტერიტორიაზე არ იქნებოდა. სავარაუდოა, რომ მთარგმნელს იგი რითმისთვის აქვს გამოყენებული, კერძოდ, აქ ჯვარედინი რითმაა და სიტყვა „кизиле“ ეწვევილება მესამე სტრიქონის ბოლო მუხლს „усилий“.

რაც შეეხება ცხოველთა სამყაროს, აღსანიშნავია, რომ შინაურ ცხოველთაგან აქ ჰყავთ ძირითადად ცხვარ-ძროხა, რეგიონში ძირითადად მესაქონლეობას მისდევენ. მრეწველობა, ფაქტობრივად, არ არსებობს. ჰყავთ მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვი.

ცხვარ-ძროხა ერთადერთი რამაა, რითაც შეიძლება მთიელი კაცის სიმდიდრე იზომებოდეს. მოქიშპე ხევესურები და ქისტები სწორედ ცხვარ-ძროხას წაჰგვრიან ხოლმე ერთმანეთს, მაგ.:

„აავსო ფშაგ-ხევესურეთი

«Наполнив нашими стадами

აქით წასხმულის ძროხითა“

Пшав-хевсуретские луга»

(33-183).

(95-356).

ასევე აღსანიშნავია ერთი ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც მთიელი ქალი ცხვარში არ მიდის, მეტიც, მთის ტრადიციის მიხედვით ქალის მწყემსობა სამარცხვინოცაა. ქალს ძირითადად ძროხა აბარია, თუმცა თარგმანში ვხვდებით მცირე ხარვეზს ამასთან დაკავშირებით:

„მეორე დილას ალაზამ

«При первых проблесках денницы

ძროხა გარეკა მთისაკე“

Овец Агаза погнала»

(33-195).

(95-368).

აქ მთარგმნელი ახსენებს ცხვარს და არა ძროხას „овец“, რის ნაცვლადაც უნდა ყოფილიყო – „корова“.

ყურადღებას იქცევს ასევე ცხოველთა და ფრინველთა სახელები, რომლებიც გვხვდება ვაჟა-ფშაველას პოემებში.

ხევისურეთის მთა-ხეობები, კერძოდ, არხოტისა და შატილის კლდეები საკმაოდ მდიდარია ცხოველთა სახეობებით.

ვაჟას პოემებში ცხოველთაგან გვხვდება: ირემი, ჯიხვი, ვეფხვი, მგელი, მელა. ფრინველთაგან: არწივი, ძერა, ყვავი, ყორანი, სვაგი, ორბი. ენახოთ, როგორი სიზუსტით ინარჩუნებს ამას თარგმანი:

„გაღმა სჩანს ქისტის სოფელი

არწივის ბუდეხავითა“

(33–173).

«Глядит кистинское селенье

Гнездом орлиным с вышины»

(95-345).

„...უჩვენა ჯიხვი რქიანი“

(33–175).

«И незнакомец показал

На тушу тура-исполина»

(95-348).

„...წამოდგა ისიც ფეხზედა,

როგორც კლდის ვეფხვი ძლიერი“

(33–148).

«Как старый тигр в дремучих скалах,

Старик поднялся, хмур и строг»

(95-351).

საინტერესოა კიდევ ერთი ფაქტი. მარინა ცვეტაევას ვაჟა-ფშაველას ერთ-ერთი პოემის სათაური „დაჭრილ ვეფხვი“ უთარგმნია, როგორც „Раненый барс“.

როგორც ვიცით, ვეფხვის ზუსტი თარგმანია – „тигр“, ხოლო „барс“ – ჯიქია. ჩანს, მთარგმნელს გაუთვალისწინებია ის, რომ ქართული ენციკლოპედიის თანახმად, საქართველოში ვეფხვი აღარ ბინადრობს, მხოლოდ გასულ საუკუნეში აღმოუჩენიათ მისი ერთი-ორი სახეობა. ძირითადად, საქართველოში გავრცელებულია ჯიქი, რომელიც ვეფხვისგან გარეგნულად იმით განირჩევა, რომ ზოლების ნაცვლად შავი ხალები აქვს. მთარგმნელმა ჩათვალა, რომ ვაჟას პოემაში ნაგულისხმევია სწორედაც ეს ჯიქი, რომელსაც ვეფხვად მოიხმობს ავტორი, მაგრამ არსებობს ამ საკითხის მეორე მხარეც. მართალია, ცნობილია, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და ძველ მწერლობაში სიტყვა „ვეფხვი“ აღნიშნავდა ჯიქს (ლეოპარდს ანუ პანტერას (პ.პანდუს), მაგრამ ქართული პოეტური ფოლკლორი ერთ უძველეს ტრადიციასაც ინახავს. პოეტური ფოლკლორის მიხედვით, ვეფხვი საკულტო ცხოველია და მის სიკვდილს დატირება უნდა მოჰყვეს. ვეფხვის დატირების ტრადიცია იყო ხევსურეთსა და სვანეთში. თუკი ვინმეს ვეფხვი შემოაკვდებოდა, რამდენი ზოლიც ჰქონდა მას, იმდენჯერ უნდა დაეტირათ იგი ჭირისუფლებს. აქ ნახსენებია ზოლი და არა ხალი. როგორც ცნობილია, ჯიქს ხალები აქვს და არა ზოლები, ასე რომ, შესაძლოა, ვაჟა ნამდვილ ვეფხვზე საუბრობდეს ამ პოემაში და არა ჯიქზე, რომელსაც ახსენებს მთარგმნელი. ამასთან დაკავშირებით მეტად საგულისხმოა სიტყვა „ვეფხვის“ რუსულად თარგმნის პრობლემა, რომელიც დღის წესრიგში დააყენა „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე გადატანის საკითხმა. „გამოდის, რომ барс-იც და тигр-იც ორივე სწორია, მაგრამ тигр-ს რაღაც უპირატესობა აქვს. რაში გამოიხატება ეს უპირატესობა? თუ ეს დამტკიცდა, კამათიც დამთავრებულად უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ სწორედ ეს დამტკიცება გაჭირდა. тигр-ის, барс-ისა და პანტერას ზოოლოგიურმა აღწერამ ვერ გადაწყვიტა დავა იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს ქართული „ვეფხვი“ და რამდენად მნიშვნელოვანია ეს ზოოლოგია რუსთაველის პოემის სხვა ენაზე თარგმნის პროცესში“ (85-33).

ასევე, ხშირად ვხვდებით ვაჟას პოემებში ჯიხვს, რომელიც ბინადრობს სუბალპურ და ალპურ მდელოებზე. საყურადღებოა ამ მხრივ მ. ცვეტაევას თარგმანი:

„ნამარილევი ჯიხვის სრო

პირ-აღმა შემოდოდა“

(30-138).

«Снежным оползням навстречу

Звери-туры в горы шли»

(95-248).

ვაჟას პოემათა რუსულ თარგმანებში გვხვდება ადგილები, რომლებშიც მთარგმნელი თვითონ აკეთებს ჩანართს, ანუ მოჰყავს ისეთი სტროფები, რომლის შესატყვისიც არ მოიპოვება ორიგინალში, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ აქ მთარგმნელი საუბრობს ცხოველთა და ფრინველთა ისეთ სახეობებზე, რომლებიც დამახასიათებელია მთისთვის და ვაჟას პოემებშიც ხშირად მოიხსენიება:

«Барс ли, страшен, орл ли, хищен,

Тур ли, спешен, хорь ли, мал. –

Что приснилось в сонной грезе –

То стрелок в руках держал».

(95-250).

რაც შეეხება ფრინველებს, პოემათა რუსულ ვარიანტებში გვხვდება მათი დასახელებების არაზუსტი თარგმანი:

„...იქიდან აფრთხობს ყორნებსა,

სვაგთა, მხარმოფარფაშეთა,

ორბებსა გაუმაძღრებსა...“

(33-195).

«Над кладбищем кружились птицы,

И тень огромного орла

Витала в небе

Зловещий коршун длиннокрылый

Кругами реет перед ней»

(95-368).

აქ ყორანი, სვაგი და ორბი გადმოცემულია ერთი სიტყვით – „птицы“. ამგვარი განზოგადება კიდევ არაფერი იქნებოდა, რომ არა შემდეგი ხაზი, სადაც ნახსენებია „ვეება არწივი“ – „огромный орел“. არწივი, როგორც ცნობილია, ლეშს არ ეტანება, იგი თავად კლავს მსხვერპლს, სხვის ნანადირევს კი ახლოს არ ეკარება. ლეშისმჭამელი ფრინველები არიან: ყორნები, სვაგები და ორბები, ხოლო სიტყვა „коршун“ (ძერა) აქ არაფერ შუაშია. სწორედ ეს სიტყვა – „ძერა“ გამოტოვებულია ბორის პასტერნაკის მიერ თარგმნილ ერთ–ერთ სტროფში:

„არ სწადით ოხრად ლპებოდნენ

«Зерно для народа соблюсть,

ჰკენკდნენ ყვავნი და ძერანი“

А не для вороньего клева»

(33-224).

(95-405).

აქ თარგმნილია ყვავი – „ворона“, ხოლო ძერა „коршун“ – უთარგმნელია, ერთი სიტყვით, გამოტოვებულია თარგმანში.

ოსიპ მანდელშტამის მიერ თარგმნილ პოემაში „გოგოთურ და აფშინა“ გვხვდება ასეთი სტროფი:

„Дуры птицы свистом-щебетом

Гомонят сильнее прежнего»

(1-344).

ვაჟასეული ორიგინალი ამ სტროფისა კი ასეთია:

„... გალადებულან ფრინველნი

ისედაც ლადი–ზნიანი“

(1-344).

„ლადი–ზნიანი“ – მხოლოდ ველური ბუნება შეიძლება იყოს. ხოლო მთარგმნელისეული სიტყვა - „Дуры“ ანუ სუფელები, აქ ვაჟას ნახსენები არა

აქვს, იგი მთის ფრინველებს ახასიათებს, როგორც ღად, თავისუფალ არსებებს და არა როგორც სულელებს.

ნაშრომის ამ ქვეთავში შევეხეთ ბუნების სურათების თარგმანში გადატანის საკითხს. ძირითადად ყურადღება გავამახვილეთ იმ შეცდომებზე, რომლებიც, ნებისთ თუ უნებლიეთ, დაუშვეს მთარგმნელებმა.

თავი II

ეროვნული მითოსი ვაჟა-ფშაველას პოემებსა და მისი გადმოცემის სპეციფიკა რუსულ თარგმანებში

ყველა ერს თავისი დამახასათებელი და მკვეთრად გამოკვეთილი მითოსური სამყარო აქვს. ამ კუთხით მეტად საინტერესოა ქართული მითოსი და მეტადრე, აღმოსავლეთ მთიანეთის წარმართული რწმენა-წარმოდგენები. ვიდრე კონკრეტულად ვაჟა-ფშაველას პოემებს განვიხილავდეთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავარკვიოთ, თუ რას მოიცავს მთის, კერძოდ კი ფშავ-ხევსურეთის მითოსური სამყარო, რომლის ღერძზეც ტრიალებს ვაჟა-ფშაველას პოემათა სიუჟეტური რკალები. ამ მითოსური სამყაროს ხატწერა ამგვარია: „მთაზე ცხრათვალა, ბედგაუტეხელი, ცასწვერმიბჯენილი ციხე დგას. აქ არის ღვთის კარი: ოქროს ტახტზე მორიგე ღმერთი ზის და ოქროსავე ბაგეებს ძრავს. აქვე დგას ქვესკნელში ფესვებგადგმული ალვისსხე, რომლის წვერში ოქროს ცხრაკეცი შიბი ჰკიდია. ალვის რტოებზე „ყურებად სანატრელი“, თეთრმხრიანი ღვთისშვილები სხედან, ხოლო მის ფესვებში უკვდავების ვეშაწყარო ჩქეფს. ვეშაწყაროს ღვთაებრივი ვეშაპი პატრონობს. ციხიდან წყარომდე „მიწი-მიწ“ დარანი ჩადის. ამ დარანით მოძრაობენ ზესკნელ-ქვესკნელში ვარსკვლავთა განმასახიერებელი ერთმანეთის მოდე-მოძმე ღვთისშვილები.

სხივაჯაგრული და, ამიტომ, „წვერდაბრჯენილი“ ღმერთის კარიდან მისგანვე დანაბადებ ღვთისშვილებს ქერის ოქროს მარცვლები მოაქვთ თავიანთი ყმებისათვის. ეს „ქერ-ოქრონი“ მიწიერთა ჭირნახულის საწინდარია. ღვთისშვილისგან არჩეული მოენე, რომელზედაც იგი ქანდარასავით ჯდება ხოლმე დროდადრო, თანამოყმეთ ამცნობს ღვთის ნებას და ისინიც რუდუნებით ასრულებენ გამჩენის ბრძანებას.

ღვთისშვილის ანუ ბატონის ყმა-მზის წილი და ოქროს ბურთია. სიკვდილის შემდეგ მზეგადასული, ვარსკვლავით ციდან მოწილული ყმა ახლა უკვე შავეთის წყალში იდებს წილს და, აქამდე სამზეოს ბატონის მსახური, – სულეთის ბატონს ემსახურება, ზოგჯერ ქვესკნელის „წყალში ჩავარდნილი“ სულელები სამზეოზე გაიჭრებიან ხოლმე, რადგან ძნელია შავეთის

ბნელში გამუდმებული ყოფნა... ასეთია მარადიულობით აღბეჭდილი ქვეყნის მითოსური ხატი“ (83-10).

ამ ხატის მიხედვით, ქვეყანა სამი სკნელისაგან შედგება, ესენია ზესკნელი, შუასკნელი და ქვესკნელი. ზესკნელი ზეციურ ძალთა სადგომია, ქვესკნელი–ბნელ ძალთა, ხოლო შუასკნელზე ეს ქვეყანა (წუთისოფელია) განთავსებული. იგი ადამიანთა სადგომია, ზესკნელ–ქვესკნელის გადაკვეთის წერტილიც სწორედ ეს შუასკნელია. ზესკნელის სიმბოლური სახეა მზე. ამ გაგებით „მზე–ღმერთია, ხოლო კაცნი მზის შვილები, ანუ ღვთისშვილები არიან. ქართველთა ამ უძველესი რწმენის გამოხატულებაა უზენაესთან თანაზიარობის გამომხატველი დაფიცება: „ჩემმა მზემ“, „შენმა მზემ“... კაცი მზის წილი, მიკრომზე ანუ ოქროს ბურთი იყო და ამ ფიცით იგი თავის თავსა და, ამავე დროს, თავის დამბადებელსაც იფიცებდა (შეადარე ხალხური: ჩემს წილ ღმერთს გეფიცები). ვერა ბარდაველიძის აზრით, ასეთ მსოფლგაგებასთან არის დაკავშირებული რელიგიის ისტორიაში ცნობილი რჩეულობის ინსტიტუტი და ღმერთკაცის უნივერსალური კონცეფცია“ (83-40).

1. მზის სიმბოლური სახეა – სინათლის წრე და ბორჯღალი;
2. რელიგიური – ჯვარი (არსებობს ასეთი გამოთქმაც: „მზეჯვარი“);
3. ხეთა შორის მას უკავშირდება – ალვა (ეს ის ალვის ხეა, რომლის წვერშიც ოქროს ცხრაკეცი შიში ჰკიდია);
4. ყვავილთა შორის მას განასახიერებს – პირიმზე (ხანდახან მისი სახესხვაობაა იაც);
5. საკვებში - მარცვლეული (ხორბალი , იგივე ყანა, პური);
6. სასმელთაგან – ლუდი (იგივე ხორბლის წვენი);
7. ცხოველთა შორის – რქოსანი ირემი;
8. ზღაპრულ ფრინველთა შორის – ფასკუნჯი;
9. არსებული ფრინველთა შორის – მგალობელი ქედანი;
10. ადამიანის გარეგნულ ნიშანთაგან მას თვალი უკავშირდება.

„მზე და თვალი ერთიანი სუბსტანციის ორ პოლუსს წარმოადგენდა, რითაც მაკროკოსმისა და მიკროკოსმის ურთიერთგამსაზღვრელი ერთიანობა იყო მინიშნებელი და კაცის ღმერთთან წილნაყარობის, მასთან ოდინდელი თანაზიარობის იდეა იყო გამოხატული“ (83-41).

აქვე შეიძლება მოვიყვანოთ გრიგოლ რობაქიძისეული მითითება ერთ ქართულ გამოთქმაზე: „თვალი ჩასულა მტევანში“, რომელსაც ყურძნის სიმწიფეში შესვლის გამოსახატავად ამბობს კახელი მევენახე. ლექსებში კი დღესაც გაიგონებთ ძველი გლეხკაცისგან „ყურძენი შეთვალეებულაო“. გრიგოლ რობაქიძის თქმით, აქ თვალში იგივე მზე იგულისხმება, რომელსაც მტევანი შეჰყავს სიმწიფეში - „თვალში ჩასულა მტევანში“. აქედან გამომდინარე, „შეთვალეებულა“ „შემზევებულას“ უდრის.

რაც შეეხება ქვესკნელის ბინადართ, მათ სიმბოლურ სახეებად ფშაური მითოლოგია ასახელებს: დევებს, გველ-ბაყაყებს, მატლს, გველეშაპებს, მცენარეთაგან - სარეველა ბალახებს, ფრინველთაგან - ლეშისმჭამელ ფრინველებს (ყორნებს, სვაკებს).

რაც შეეხება შუასკნელს, იგი, როგორც ვთქვით, ამ ორი ზემო და ქვემო სკნელის გადაკვეთის ეპიცენტრია. ადამიანი თავად ირჩევს გზას ზემოთ ან ქვემოთ. ამ კუთხით საინტერესოა ისიც, რომ ზესკნელთან წილნაყარ ადამიანს, მზის წილის მფლობელი, ანუ „ნაწილიანი“ ეწოდებოდა. „ხევსურთა ღრმა რწმენით, ნაწილი ბეჭებშუა ჰქონდა კაცს და იგი მზის ნათელს გამოასხივებდა. ნაწილიანი კაცი პირმზიანი, ღამაზი და სიკეთით სავსე იყო, რაკი მზის ანუ ღვთის მსგავსი და მასთან წილნაყარი იყო. მას ღვთისგან კაცთა სიყვარული აქვს განხინებული. სწორედ ამიტომ, ნაწილიანს სიცოცხლეშიც და სიკვდილის შემდეგაც სდევნიან გველნი, რომელნიც ნაწილის წართმევას უპირებენ მას. ნაწილს მზის ასოციაციით, თვალის ეწოდებოდა“ (83-40). მზე და თვალი კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ერთიანი სუბსტანციის ორ პოლუსს წარმოადგენდა.

არსებობს ხალხური თქმულება იმის შესახებ, რომ ქვესკნელში მყოფ ადამიანებს სარტყელი ფეხებზე აქვთ შემოხვეული (იგულისხმება ბორკილი) შუასკნელში მყოფთ - წელზე (იგულისხმება ქამარი), ხოლო

ზესკნელის ბინადართ ეს სარტყელი თავზე აქვთ გვირგვინად (იგულისხმება შარავანდედი).

ამგვარად, ჩვენ მიმოვიხილეთ ფშაური მითოსის ძირითადი მახასიათებლები, რომლებიც დაგვეხმარებინა ვაჟა-ფშაველას პოემათა განხილვისას ყურადღებით დავაკვირდეთ ნაწარმოების მითოსურ პლანს და ასეთივე ყურადღებით შევნიშნოთ, თუ როგორ ასახავენ ჩვენი ეროვნული მითოსის სახე-სიმბოლოებსა თუ სიუჟეტურ პასაჟებს ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ ენაზე მთარგმნელები.

„კოპალა“

ვაჟას პოეზიაში განხილული სამყაროს გაგებისათვის უპირველესი მნიშვნელობა აქვს მის განსაცვიფრებელ „კოპალას“, რომელსაც ნაკლებად ან სულ არ აქცევდნენ ყურადღებას მეკლევარები. ამ მცირე მოცულობის მითოსურ-ფილოსოფიურ პოემაში წმინდა სახით და სრული დანაწევრებით აირეკლა ეთოსის პლანით წარმოდგენილი მოდელი ყოფიერებისა, რომელიც მეტნაკლები საჩინოებით გამოსჭვივის ვაჟას სხვა „დიდ პოემებში“.

ეს ნაწარმოები „წარმართული და ქრისტიანული წარმოდგენებისა და აზრობრივ-მხატვრული ელემენტების უცნაური სიმბოლიზით არის აღბეჭდილი. არსებითად იგი სინთეზური ნაწარმოებია, რომელშიც ფშაგ-ხევისურეთის ღვთისშვილთა წარმართული პანთეონით პროვოცირებული სამყაროს მითოსური მოდელი, ბოროტების დათრგუნვის ზოგადქრისტიანულ იდეასთან არის შეჯვარებული“ (83-141).

„კოპალაში“ წარმოჩენილი სამყარო მითოსისათვის ნიშანდობლივ სამ სკნელს მოიცავს: ზესკნელს, ქვეყანასა და ქვესკნელს. ქვეყანა აქ „ფშავია“, მაგრამ იგი გლობალური მასშტაბით არის წარმოდგენილი. პოემაში „ფშავი“ პირველყოფილი დედამიწა ანუ პირველმიწაა...“

სამყაროს შესაქმე ახლახან დასრულდა. კოსმოგონიური ნისლით მოცული ცა და ქვეყანა, ხმელი და წყალი „დღე და ღამე განწვალულია. ცარგვალზე მნათობები და ვარსკვლავები ბრწყინავენ...სრულ იქმნეს ცაი და ქვეყანა და ყოველი სამკაული მათი... და შექმნა ღმერთმან მტვერისა

მიმღებელმან: ქვეყანისაგან კაცი ხატად თვისად და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა... და აკურთხა ივინი ღმერთმან მეტყველმან: აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქვეყანა და ეუფლენით მას“ (შესაქმე).

ქაოსი მოწესრიგდა... დედამიწის პირველკაცი მაღლს სწირავენ, ემსახურებიან და აღიდებენ დამბადებელს...

მაგრამ ქაოსის ინერცია ჯერ კიდევ არ არის ალაგმული. კაცთა საუფლოს დევები ეუფლებიან და ვაჟა პირქუში ვიზიონით იწყებს პოემას...

„მთვარე არა ჩნდა ცაზედა,

ვარსკვლავნიც მიჩქმალულიყვნენ,

ნისლში დაღლილნი ცურვითა

მთის ყურეთ მიმალულიყვნენ”

(30-82).

ვნახოთ, როგორ გვიხატავს რუსი მთარგმნელი ამ მონაკვეთს პოემისას, და, საერთოდაც, როგორია მისი თვალთ დანახული პოემის ეს პასაჟი:

ნ.ზაბოლოცკი:

“Померкло сиянье луны,

Попрятались звезд караваны.

Скитаньями утомлены

Спустились в ущелья туманы»

(96-29).

ღრმა ფიქრით შებურვილი მთები, რომელთა შუბლზე ჯერ კიდევ აღბეჭდილია შესაქმის ღვთაებრივი აზრი, მაღლით დასცქერიან შეძრწუნებულ დედამიწას, რომელიც „მკედართა ბინასა“ ჰგავს. უკაცრიელ ქვეყანაზე ღვთის მახსენებელი კაცის ჭაჭანება არაა და „სიკვდილმა ღამის სიცოცხლის სახელი დაისაკუთროს“.

“Проплакав всю ночь напролет

И думая горькие думы,

Одни только горы с высот

Взирали на землю, угрюмы.

И где-то внизу, в забыты,

Стекая по склону увала,

Сквозь мутные слезы свои

Арагва во тьме бормотала.

И плакала в чаще сова

Печальница дикой пустыни,

От горя живая едва,

Рыдает она и поныне”

(96- 30).

როგორც ვხედავთ, რუსულ ვარიანტში ბუნებისეული მწუხარება მკვეთრად იგრძნობა. ბუნების განწყობა კი ვაჟას შემოქმედებაში ადამიანური ყოფის პირდაპირპროპორციულია. მაშასადამე, ეს მწუხარე პეიზაჟი გვამზადებს რაღაც მძიმე სიუჟეტური სურათისათვის, მაგრამ მანამდე საგულისხმოა ერთი რამ. სანამ მთავარ სათქმელზე გადავიდოდეს, ავტორი ხაზს უსვამს ერთ გარემოებას - ცხოველთა და ფრინველთა საერთო მწუხარებაში, ლანდივით მკრთალად იხატება კონტურები წყლის დასაღვევად გამოსული ირმისა, რომელიც თუმცაღა შიშით, მაგრამ მაინც გამოდის სამაღავიდან და სურს არაგვს დაეწაფოს, მაგრამ შენიშნავს რა ღვევების ვეება ნაფეხურებს, უკანვე ბრუნდება:

„Задумав напиться воды,
 Олень показался в ущелье,
 Но страшные дэвов следы
 Вниманьем его завладели
 И прынул обратно рогач
 При виде буды неминучей,
 И к зарослям бросился вскач,
 И скрылся в дубраве дремучей”

(96-30).

მეტად საინტერესოა ის, რომ „პოემის დასაწყისში, რომელიც შეძრწუნებული ბუნებისა და ნადირ–ფრინველის აღწერით იწყება, ცხოველთაგან პირველად ირემი ჩნდება, ირემი მზის განმსახიერებელი ცხოველია. ხევსურულ მითში იგი ერთ–ერთი ღვთისშვილის – „კოპალას“ ასტრალური სახეა და ვაჟა შეუმცდარი გუმანით იყენებს ამ მითოსურ დეტალს“ (83-130) და როგორც მოსალოდნელი იყო, სწორედ ირმის მოხსენიების შემდეგ პირდაპირ ცნაურდება ქვეყნის დაღუპებისა და გაუდაბურების მიზეზი, ირმის თვალთ გვანახვებს ავტორი დევთა ვეება ნაფხურებს, რომელთა შიშითაც რქოსანი ვეღარ ბედავს წყლის შესმას. თითქოს აქ უკვე ერთმანეთს უპირისპირდება ზესკნელ-ქვესკნელისა და შუასკნელის სიმბოლური სახეები: ირემი - მზისა და ღვთისშვილ „კოპალას“ სიმბოლური სახე; დევი – ბინადარი ქვესკნელისა; წყალი - იგივე მდინარე (სიმბოლური სახე უკვდავების ვეშაწყაროსი), რომლითაც დედამიწის მკვიდრნი იკლავენ წყურვილს და ბრძოლაც სწორედ ამ წყლის მოსაპოვებლად იწყება.

„დევეები კაცობრიობის მტრები არიან. მათ მიერ არის „გაბლანტებული“ მთელი ქვეყანა. იშვიათი მითოსური ხატითა აქვს გადმოცემული ვაჟას ეს მდგომარეობა: დევეები, იგივე არქაული ვეშაპები, წყალთა მცველნი და წყართა მფლობელნი არიან ძველ მითებში. ვაჟა ზუსტად იცავს ამ თვალსაზრისს:

„სინჯავენ წყლის კიდებზედ
 ხომ არსად არის კვალია,
 კაცმა ან მხეცმა იღუმალ
 წყალი ხომ არვინ დალია“

(30-83).

„Все ищут каких-то примет,
 Все смотрят, спустившись с утеса,
 Не смел ли какой дармоед
 Напиться из речки без спроса“

(96-30).

ამ თარგმანთან მიმართებით, გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი გარემოება. ჩვენი მითოსი საცნაური და გასაგებია ჩვენთვის, ქართველთათვის, მაგრამ როგორ გაიგებს და მიიღებს მას რუსი მკითხველი, ეს უკვე მეორე საკითხია. ირემი რუსულ ზღაპრულ სამყაროშიც ხშირად გვხვდება და მისი სიმბოლური სახე ასეთივე ნათელ ძალებს უკავშირდება, მაგრამ „დევი“ რუსული მითოსისათვის უცხოა მისი სინონიმური სახე რუსულ ფოლკლორში შეიძლება იყოს „Чудовище“, რომელიც ასე ხშირად გვხვდება სლავურ ზღაპრებში. მართალია, ეს სახეები მსგავსი და თითქმის იდენტურია, მაგრამ მთარგმნელი მაინც არ უკარგავს ეროვნულ მითოსს თავის ინდივიდუალურ სახეს და ეს სიტყვა პირდაპირ, უთარგმნელად გადააქვს თარგმანში, თუმცა მის ფიზიკურ მონაცემებს ახასიათებს:

„Но вот замолчали леса
 И вой прекратился звериный,
 И новых существ голоса
 Возникли над самой долиной.“

То там появляясь, то тут,
 В облиции грозных колоссов
 Угрюмые дэвы идут,
 Спускаясь толпою с утесов.

Звериный у каждого взгляд,
 Ладони в крови человеческой,
 И бурки, свисая до пят,
 Напялены сверху на плечи.
 Идут друг за другом они,
 Торопятся вниз к водопою,
 И боже тебя сохрани
 С такой повстречаться толпою!“

(96-30).

აქ საზგასმულია მათი საშიში და მხეცური გარეგნობა, მათი საზარელი სანახაობა და კაცთმოძულეობა („Ладони в крови человеческой“), აი, რას გვეუბნება ქართული ფოლკლორი: „ფშაველებს დევები ბოროტმოქმედებად ჰყავთ წარმოდგენილი...დევები არიან ახოვანი, ტანი ხშირის ბაღნით აქვთ შემოსილი. დევი დღე იმალება და ღამე გამოდის სანადიროდ. დევებს წინათ უნავარდნიათ ხალხზე: „უქლექტიათ ხალხი, უჭამიათ. ქვეყანა შეწუხებული, შეძრწუნებული ყოფილა იმათგან, მაგრამ ჩნდებიან ხატები და ისინი უტეხენ დევებს ბრძოლას, ცხოველი ხატები, რომელთაც გაულიტეს დევები არიან კოპალა და იასახარი“. (83-41) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დევები წყლის დაპატრონებას ცდილობენ. ეს წყალი ცოდნის, უკვდავებისა და სიბრძნის მომნიჭებელი ქვესკნელის ვეშა-წყაროა და „კოპალაში“ მას სპირიტუალური მნიშვნელობა ახლავს, რაკი მისი შეუსმელობა კაცთა გულსა და გონებას აშრობს. დევები წყალს არ აკარებენ

ხალხს და ამის გამო: „შრება გული და გონება
 ძმა სისხლსა ღამობს ძმისასა,
 ძმას–ძმები შამაველივნის,
 სისხლსა ექებდეს სხვისასა“

(30-83).

ნ. ზაბოლოცკი:

„И сходит от жажды с ума
 Несчастных людей вереница.
 Брат брата уьёт задарма,
 Лишь только бы крови напиться!“

(96- 31).

„გულისა და გონების დაშრებას ვაჟა სხვაგანაც შემზარავ კაციტყამიობას უკავშირებს („აზრი და გრძნობა“, 1908):

„რა ქმნა ქვეყანამ მაშინა,
 უგრძნობ – უაზროდ გდებულმა?
 ერთმანეთს ჭამა დაუწყო
 ყოველმა მირონცხებულმა,
 ძმამ ძმას სამარე უთხარა,
 შვილი დაარჩვა დედამა...“

(83-10).

აი, ასეთი მნიშვნელოვანია ეს წყარო, მას ადამიანისათვის გულისა და გონების დამარწყულებელი ძალა აქვს მინიჭებული.

„სწორედ ამ წყალს დარაჯობენ „კაცთა სისხლით პირშეღებილი“ (რუსულ ვარიანტში ხელშეღებილი – „Ладони в крови человечьей“) დევები, ვითარცა კაცობრიობის მტრები, მაგრამ იგივე მომენტი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ისინი დაკავშირებულნი არიან სულიერ ძალებთან. „კოპალაში“ გარკვევით არის ნათქვამი „ხესკნელს ჩვენ აღარ გვეცხოვრის, ბნელი აღარ გვშველს ღამისა“, რითაც აშკარა ხდება მათი ზეციურ ძალებთან წილნაყარობა. ეს დევები ერთ დროს ზეციური დემონები იყვნენ, სულიერი ძალების გარკვეული იერარქის გამომხატველნი. ხევსურულ მითოლოგიაში ნათლად ჩანს ეს: როგორც ვერა ბარდაველიძე გვამცნობს, „მზის დაბრუნვისას“ ანუ მზის ჩასვლის შემდეგ, ღვთის – იგივე მორიგე ღმერთის კარზე, თავს იყრიდნენ არა მარტო ღვთისშვილები, არამედ ავსული ქაჯებიც“ (83- 11).

ვერა ბარდაველიძე იქვე განმარტავს: ღვთის კარზე „მზის დაბრუნვისას“ შეყრა იმაზე მეტყველებს, რომ ხალხური წარმოდგენით, მორიგე ღმერთი ღამეული მნათობის ღვთაება არისო... ეს ღამეული მნათობი მთვარეა და „კოპალაც“ მთვარისა და ვარსკვლავების ანუ ღვთის და ღვთისშვილების გაუჩინარებისა და მიჩქმალვის სურათით იწყება.

„მეუფის გარეშე დარჩენილ ქვეყანას დევები ეუფლებიან... შავი, შავებული და შავნაბადიანი დევები კაცთათვის ღვთისგან ნაწყალობევი გულისა და გონების დამარწყულებელ სპირიტუალურ წყალს, ანუ სულიერ ძალებს განაგებენ დედამიწაზე. სიტყვები: „ხესკნელს ჩვენ აღარ გვეცხოვრის, ბნელი აღარ გვშველს ღამისა“, მიუთითებს მათს უწინდელ მდგომარეობაზე“ (83-28). მთარგმნელი გულისხმიერებით მოჰკიდებია ამ დეტალს და ზედმიწევნითი სიზუსტით გაუგია ვაჟას მიერ ნაგულისხმევი აზრი:

„Ужель ты не знал, что и мы,

Душой устремленные к богу,

Из мира печали и тьмы

Искали в бессмертье дорогу?”

(96- 36).

დევის მიერ წარმოთქმული ეს სიტყვები მეტად საგულისხმოა. ზაბოლოცკი გარკვევით აცხადებს, რომ ეს ბნელი ძალები თავიანთი პირვანდელი მდგომარეობით, სულით, ღვთისადმი მიმართულნი, ღვთისგანქმნილნი არიან და მათი ამჟამინდელი მდგომარეობა – ბნელეთში ყოფნა – მათივე დაცემის შემდგომი შედეგია, თუმცა მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც ცდილობენ რამენაირად აღიდგინონ ძველი მდგომარეობა:

„Из мира печали и тьмы

Искали в бессмертье дорогу“

მათი ცდა უშედეგოა იმდენად, რამდენადაც მათ სურთ ძალაუფლება, როგორც სამყაროს მართვის მსურველებს და ღმერთის მოწინააღმდეგეებს, მათთვის უცხოა ნებითი მორჩილება და სიყვარული ღვთისა, სამყაროს შემოქმედს განდგომილი არსებანი არიან. სწორედ ამიტომ ცდილობენ, მოიპოვონ მბრძანებლობა დედამიწის ყოველ მკვიდრზე და ამას დროებით ასერხებენ კიდევ. ეუფლებიან რა „გულისა და გონების დამარწყულებელ სპირიტუალურ წყალს“ (83-129).

დევების კოსმოსური დრამა ამოწურულია. მათი ქვეყანაზე მეუფება შემაფერხებელია კაცისა და ღმერთის ურთიერთობაში. „ღვთის საამურ ვალს“ აცდენილი მათი ხელმწიფების ინერცია კაცობრიობის წინააღმდეგ და ამდენად, ღვთის წინააღმდეგ არის მიმართული. კოსმოსური და რამისაგან გამოთიშული დევები თვითნებობენ და ამიტომ უნდა დაისაჯონ.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ფშაური წარმოდგენით, „ცხოველი ხატები, რომელთაც გაულიტეს დევები, არიან კოპალა და იასახარი“ (83-41). ცნობილ ხევესურულ ლექსში იასახარი თვალს თხრის დევს. ხევესურული მითების პროზაულ ტექსტშიც ხშირად არის აღნიშნული ეს ამბავი: იასახარმა „დევს ღახტი ესროლა, თვალი მოთხარა“ იასახარს ამ გმირობაში ზოგჯერ კოპალაც ენაცვლება: „კოპალამ...აიმაღლა საგმირო და ყველანი ამოწვიტა... ერთი დევი გაიქცა დაჭრილი თვალწამოთხრილი“ (57-195). სხვა ტექსტის მიხედვით, იმავე კოპალამ „დევს თვალი მოსთხარა“ (57-158).

ამ პასაჟებში იასახარიც და კოპალაც, როგორც გოგია ჭინჭარაული იტყვის, – „ორივე ერთი ას“ (57- 165).

კოპალა ფშაგ-ხევსურული მითოლოგიის თანახმად, ღვთისშვილია, რომელსაც ხელში ლახტით გამოსახავენ“ (ამ ლახტით მუსრავს იგი ბნელ ძალებს).

„ვაჟასეული კოპალას სახე ფშაგ-ხევსურული მითოლოგიური თქმულებების, ძირითადად კოპალა – იასახარის, ხოლო ნაწილობრივ, წმინდა გიორგისა და კვირიას მოდელის მიხედვით არის შექმნილი“ („წმინდა გიორგი შახმტერებივ დევებს, – ნუ ხართ ცუდებივ, ნუ სჭამთ ხალხსავ, ნუ სწოვთ სისხლსავ“ (57- 180); „კვირია „ხმელთ მოურავი“, ღვთისა და კაცთა სწორის „შუამდგომელი“ და ღვთის წინაშე ბრალეულთა ცეცხლით დამსჯელია“ (57- 19,21).

როგორც ვთქვით, დევთა დამსჯელი კოპალაა, მაგრამ ვაჟას პოემის მიხედვით, იგი ქვეყნიერი კაცია და არა ზეცის ბინადარი ღვთაება. იგი ბერია, მისი საყდარი უდაბურ ადგილას დგას და მასზე დახავსებული ჯვარია აღმართული. ეს დეტალები იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ქვეყანა დევების მიერ არის დატყერილი და კიდევ იმაზე, რომ ქვეყანა, თითქოს ღვთისგან დავიწყებული და ამიტომ ხავსმოკიდებულიცაა. რუსულ ვარიანტში შენარჩუნებულია ეს უდაბურება და იღუმალეობა იმ ადგილისა, სადაც კოპალას საყდარი დგას. მართალია, ნიკოლოზ ზაბოლოცკი თავისუფლად თარგმნის პოემის ამ ნაწივეტს, მაგრამ მის მიერ აღწერილ პეიზაჟში ბუნება ისეთივე იღუმალეებითაა მოცული, როგორც ტექსტის ორიგინალში და სწორედ ეს პეიზაჟი მკითხველს ნელ-ნელა ამზადებს პოემის მთავარ გმირთან შესახვედრად:

„ღამესა უფრო აღამებს

დიდი ტყე ფიჭვნარიანი:

თელა, ვერხვი და წიფელი,

ცაცხვი ტანჯავარიანი,

მიერთ ერთურთში დაქსულნი,

მუხა თავკარავიანი...

მზის სხივით არ იპოხება

დიდი ტყე შალდაყიანი,
 ხელუხლებელსა მიდამოს
 არსად სჩან ნაკაფიანი;
 აქ ცული არ აჩქამებულა,
 ფეხ არ დადგმულა მუშისა;
 ნადირთ ულახავ ბალახნი,
 მისდევს ნავადოი შენისა,
 მოსცემია გარს, მიდამოს,
 ნისლი ყვავილთა სუნისა.
 გორი-გორ შასდევს დამთხვრისა
 გრძელი ნაფრენი ირმისა;
 ვეფხვებს უთელავ ტერფებით
 ბრტყელი ფოთლები ღიმისა.
 ჩადის, ჩატირის ხევი-ხევ
 ტაღლა ნაკადის ცივისა.
 ჩაიკლავს გულში ვარამსა,
 ბუვი საბრალოდ ჰკივისა“.

(30-85).

„Лучь солнца с великим трудом
 Сюда проникает сквозь чащи,
 Здесь стелется мутным пятном
 Туман испарений пьянящий

Сюда не ступала нога
 Охотника и дровосека,
 Лишь туры, раскинув рога,
 Паслись в этой чаще от века.
 Здесь лапами барса примят
 Раскидистый дягиль к камням
 Здесь зверю следы говорят
 О трепетном беге оленьем.
 Родник из высокой травы
 Здесь льется в ущелье, рыдая.
 Здесь жалобным плачем совы
 Пернатых распугана стая.
 Но чаща, где царствует зверь,
 Украшена некой молельней
 Из камня устроена дверь,
 На кробельке – крест самодельный.
 Их с неба создатель хранит,
 Здесь лес укрывает стеною...“

(96- 32).

და აი, ამ დაბურულ ტყეში, მიუდგომელ ადგილას არის კოპალას
 სადგომი, იგი ერთი შეხედვით, დაყუდებულ ბერს მოგვაგონებს, რომელიც
 განშორებულა ამასოფლის ყოველდღიურობას და განმარტოებულია კლდე-
 ღრეში. სწორედ ასეთი დაყუდებული ბერ-მონაზვნების ლოცვით წყდება დიდი
 საქვეყნო საქმეები, რადგან ასეთი ადამიანები დაკავშირებულნი არიან ზეციურ

სამყაროსთან. ამის რეალური მაგალითია უამრავი ეპიზოდი წმიდა მამათა ცხოვრებიდან. თუნდაც გავისხენოთ მონაკვეთი ცნობილ ჰაგიოგრაფიული ძეგლიდან „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. წმ. გრიგოლი ეკითხება დედა ფებრონიას: „რაი გითხრა ანგელოზმა, დედაო?“ – ანგელოზებთან ამგვარი ურთიერთობა ისეთი ჩვეულებრივი მოვლენაა დემეროშემოსილი კაცისათვის, როგორც ნებისმიერი ჩვენგანისათვის ადამიანთაშორისი კონტაქტი, რა თქმა უნდა, ეს ამბავი ვაჟასთვის კარგადაა ცნობილი. იგი ხომ მღვდლის ოჯახშია აღზრდილი. კოპალას სახე, შეიძლება ითქვას, უპირისპირდება ილია ჭავჭავაძის განდევილის სახეს. ილიას განდევილი მეტად ახალგაზრდაა და მას სწორედ ჭაბუკურმა ვნებათაღელვამ სძლია. ხოლო ვაჟასეული ბერი კოპალა მრავალჭირნახადი მოხუცია. როგორც ჩანს, მას არაერთხელ ჰქონია შეტაკება ბნელ ძალებთან. ამის დამადასტურებელია თუნდაც ის ლახტი, რომელითაც ამ სახელის მატარებელთ წარმართული ღვთისშვილს გამოხატავენ ფშაველნი. ეს ლახტი სწორედ მტრის ზარდასაცემი საბრძოლო იარაღია:

„შიგ ის ვინღაა მოხუცი
მხარ–იღლივ წითლის ფერითა?
მარჯვენით ლახტი უჭირავ,
მარცხენას ამკობს ჯვართა?“

(30-86).

6. ზაბოლოცკი ასე გვიხატავს კოპალას სახეს:

„...Но что там а старец стоит
С багряным щитом за спиною?
Он в правой руке булаву,
А в левой распятые сжимает“

(96- 32).

როგორც ვხედავთ, მთარგმნელი საზგასმით აღნიშნავს ბერის საბრძოლო აღკაზმულობას, მაგრამ იმასაც ვხედავთ, რომ კოპალა საკუთარ თავს არ

ეყრდნობა, მხოლოდ საკუთარი თავის იმედით როდი აპირებს ბრძოლას, მისი იარაღისა და მკლავის ძალა მისივე შემოქმედია, რომლის მიმართაც ასე მხურვალედ, ცრემლით ღოცულობს.

„პოემის მიხედვით, ამ მოხუც ბერშია კონცენტრირებული კაცობრიობის ღვთისადმი რწმენა. მხოლოდ ცხარე ცრემლით უფლისადმი მავედრებელი კოპალას გულში ანთია ღვთაებრივი რწმენა და იმედი. კოპალას ვედრების შინაარსი, შესაძლოა, პირველი თავის ბოლოს ავტორისეული რემარკის შესატყვისი იყოს:

„რატომ არ ჩნდება უფლისა

მეშველობა ციღამ სრეული?

რად არ იშლება დევების

შხამით ავსიდი სხეული?

ღმერთმ რად გახადა ქვეყანა

ღევთა სათრევლად ნეტარა?

მითამ იმედათ ისა გვყავ

განსაცდელის დროს, ყველგანა,

მითამ ის არის მფარველი

განუშორებლივ ჩვენთანა,

არ–ოთ გასწირავს ქვეყანას,

არ გაასწორებს მტვერთანა“...

(30- 84).

აქ არის მწუხარე, გულის შემადღონებელი კითხვები, მტკივნეული, შეშფოთებული განცდა, მაგრამ იჭვი არა, პირიქით, დასასრული რწმენით არის სავსე“ (83- 131).

რუსულ ვარიანტში ეს შინაგანი მღელვარებით გამოთქმული სიტყვები, რომელთაც ალაგ–ალაგ ამძაფრებს სიტყვა „მითამ“– რუსულად გადმოცემულია

მოშველიებით სიტყვებისა: „Зачем?“, „Ужель?“, „Ведь“?

“Зачем не поможет господь
 Своим обездоленным чадам?
 Зачем не рассыплется плоть
 У дэвов, пропитанных ядом?
 Ужель он покинул людей,
 Творец и владыка вселенной?
 Ведь если являлся злодей,
 Защитой он был неизменной.
 Его мы привыкли считать
 Заступником бедного люда.
 Неужто его благодать
 Не явит нам нового чуда?”

(96-31).

გულით მლოცველის თავზე მყისიერად იხსნება ცა და მას ანგელოზებივით ევლინებიან ვარსკვლავთა განმასახიერებელი ღვთისშვილები და „მთელი ქვეყანა ცხრის მზით და ოცის მოვარით ნათდება“, რადგან „მლოცავთ ვედრებას შაისმენს, ზნე ისეთია ხატისა“ (83-13):

„...ეს ვინ მოდიან ციღამა
 ხელში ხმლით, აღვის ტანითა?
 განათდა მთელი ქვეყანა
 ცხრის მზითა, ოცის მოვარითა“

(30-86).

“Вдруг небо открылось и вмиг
 Сверкнуло огнем у порога.
 И сонмы господних сынов,
 Таинственных и светлолицых,
 Явились среди облаков
 С мечами в простертых десницах –
 И девять светил поднялось,
 И множество лун засверкало,
 И все мирозданье насквозь
 Прозрачно и видимо стало”

(96-33).

აქ მთარგმნელი ფშაურ-ხევსურული მითოლოგიის უნიკალურ მასალას ამზეურებს რუსი მკითხველის წინაშე. აქ მოხსენიებულნი არიან „ღვთისშვილნი“, „сонмы господних сынов“ – და ისინი დახასიათებულნი არიან ისე, როგორც სახენათელნი „светлолицый“ „ღვთისშვილნი ხომ „ყურებად სანატრელნი, თეთრმხრიანი“ არიან, სიტყვა „таинственный“ კი მათს მდუმალეობით სავსე, ღვთიურ ბუნებაზე მიგვანიშნებს მათი მებრძოლი ბუნებაც ხაზგასმულია მთარგმნელის მიერ :

„Явились среди облаков
 С мечами в простертых десницах”

(96-33).

ზაბოლოცკის „ცხრა მზისა“ და „ოცი მთვარის“ სიმბოლოებისთვისაც მიუქცევია ყურადღება, „არსებობს საკრალური ხასიათის გამოთქმა „ცხრა ოც და სამო წმ. გიორგი“ (მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, “, 1938, გვ.

24), ვაჟას ცხრა და ოცი, როგორც ჩანს, სმენით გაშინაგნებული ამ გამოთქმიდან მომდინარეობს“. (83- 132).

რა თქმა უნდა, ამ გამოთქმას თავისი შინაარსი და წარმომავლობა ექნება ფშავურ მითოლოგიაში. საყურადღებოა, რომ მთარგმნელი მეტისმეტი სიფრთხილით ეპყრობა ამგვარ, მითოსური წარმოშობის დეტალებს პოემაში:

„И девять светил поднялось

И множество лун засверкало”

(96- 33).

აქ ცხრა მზე – ცხრა მნათობთანაა გაიგივებული. ოცი მთვარე კი მთვარეთა სიმრავლითაა გადმოცემული, რაც არსებითად არ არღვევს მითიურ გარსს პოემისას. რიცხვი – ცხრა, მთის მითოსურ ხატწერაში რამდენჯერმე გვხვდება. მთაზე ცხრათვალა, ბედგაუტყეხელი, ცასწვერმიბჯენილი ციხე დგას. აქ არის ღვთის კარი. ოქროს ტახტზე მორიგე ღმერთი ზის და ოქროსავე ბაგეებს ძრავს. აქვე დგას ქვესკნელში ფესვებგადებული ალვისხე, რომლის წვერში ოქროს ცხრაკეცი შიბი ჰკიდია...“.

„ცხრა მზის და ოცი მთვარის ნათელმა დათრგუნა დევების ღამეული ბუნება. მაგრამ უმთავრესი ის იყო, რომ ღვთისშვილებმა კოპალას აცნობეს ღვთის ნება, – ძალით აღეხოცა ისინი: ღმერთმ ნება მოგვცა, ძალითა დალიე ქვეყნის მღევლები“.

მხოლოდ ღვთის ნებითა და თანადგომით შეეძლო კოპალას დაემხო „კაცთა ტომის მწამლავი“ დევების მეუფება, ვინაიდან კაცისათვის დევნი „ხელშეუქცევი მტერია“ და მის წინაშე უძლურია საკუთრივ ადამიანური ძალმოსილება. პოემაში მკაფიოდ არის ნათქვამი, რომ თუმცა კოპალა ხოცავს დევებს, იგი „სხვა რიგის“ ძალით, ანუ ღვთაებრივი ძალით არის მორჭმული და ამ აზრით, კოპალა ზენაარის საჭურველია“ (83-132). ზეციური ძალები კოპალას პირდაპირ მოუხმობენ საბრძოლველად და არამიწიერი ღონით ავსებენ მის სულსა და სხეულს:

„Низринь супостатов страны,

Взмахни булавою из стали!

Господь призывает тебя

Отмстить за людей неповинных!”

(96-33).

როგორც მოსალოდნელი იყო, ზემოთ ნახსენები ლახტი კოპალას ხელში მოქმედებაში მოდის და იგი ცეცხლოვანი რკალებით წვავს ბნელ ძალებს. დევები იმუსრებიან და ერთადერთი გადარჩენილი „ბელელა“ კოპალას ფერხით მავედრებელია. აქ ყურადსაღებია თვით სახელიც დევისა, რომელსაც ასევე მითოსური წარმომავლობა აქვს: „ვეშა წყარო.. გუდან ბელლის კარს ამოდის“. დევების მეფესაც ხომ „ბელელა“ ჰქვია (57- 151).

...იასახარმა, რომელსაც ზოგჯერ კოპალა ენაცვლება ამ მითში, დევს ლახტი ესროლა, თვალი გამასთხარა... იასახარი „ბროლის ქვაზე ან ბელლის ქვაზე“ ჯდება. ეს ქვა წითელია და მასზეა მზის სიმბოლო – ჯვარია გამოსახული“, შეიძლება სწორედ ამას უკავშირდება „წითელი ფარიც“, როდელიც კოპალას უპყრია ხელთ.

კოპალას საყდრის წინ დაჩოქილია ბელელა, რომელსაც მის წინაშე მოაქვს „დევთა საომარი აბჯარი და ოქრო–ვერცხლი და თავს ავედრებს კოპალას. ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ ვხვდებით ჩვენ დევებისაგან შენახულ საომარ აბჯარსა და ოქრო–ვერცხლს, რომელსაც ტარიელი და მისი მეგობრები ქაჯეთის ციხის ასაღებად იყენებენ. როგორც ჩანს, საბრძოლო აღკაზმულობისა და ოქრო–ვერცხლის შეგროვება მათ თვისებას მიეწერებოდა. სწორედ ამ განძს სთავაზობს ბელელა კოპალას იმ დვთაებრივი ძაღის სანაცვლოდ, რომელიც ბერს ღვთისშვილთაგან აქვს მონიჭებული. რაც შეეხება მსხვერპლს, აქ უნდა გამოვარჩიოთ მისი ორი სახეობა: სისხლიანი და უსისხლო. სისხლიანია მსხვერპლად შეწირული რომელიმე ცხოველი და ამგვარადვე უნდა შეირაცხოს ის აბჯარი და საომარი აღკაზმულობაც, რომელსაც ბელელა სთავაზობს კოპალას, რადგან აბჯარი, მისი მოკლული პატრონისაა, და მაშასადამე, სისხლში ამოსვრილია. რაც შეეხება უსისხლო მსხვერპლს, იგი ქრისტეს სახელს უკავშირდება და ქრისტიანული ლიტურგიის,

წირვა-ლოცვის აღმნიშვნელი სახელწოდებაა. ესე იგი, ლოცვა – უსისხლო მსხვერპლია. ამგვარი მსხვერპლის გაღება მხოლოდ კოპალამ შეძლო, სწორედ ამ გზით გაიხსნა მის თავზე ცა და გადმოვიდა მის არსებაში ღვთაებრივი ძალა. ბელელას მდგომარეობა კი სულ სხვაა, მას არც ლოცვა შეუძლია და არც სინანული. მისი ქმედება შიშითა და ძალაუფლების მიღების სურვილითაა აღძრული:

„Принес я, Копала, оброк,

Нарушил я предков заветы.

И щит мой возьми, и клинок,

И золото, и самоцветы.

Есть девять у дэвов пещер,

Наполненных доверху златом,

Доспехи на разный размер

Убором там блещут богатым “

(96- 36).

მთარგმნელს მთელი სიუხვით აქვს გადმოცემული ბელელას სიმდიდრე და ისიც კარგად ჩანს რუსულ ვარიანტში, თუ რა დიდ მსხვერპლშეწირვად უთვლის თავს ბელელა ამ საქციელს, ანუ რაოდენ ძვირფასს გასცემს. ბელელა თავს ავედრებს კოპალას: „მინდა ღმერთს შენებრ მივაჩნდე, (30- 91). შენებრ სიწმინდის მქონეო“, მაგრამ კოპალამ იცის, რომ მისი არსება უცვალებლად ბოროტია, რომ მასში „კეთილი იმავე წამს გადაიქცევა შხამად.

კოპალას აზრით, ცოცხლად დარჩენილი ბელელა „ბოროტს - ხმლად, ხოლო კეთილს - ფარად“ გამოიყენებს და ამრიგად, შენიღბული, კიდევ უფრო ძნელად დასაძლევო დიაბოლიზმის განსახიერება იქნება (83-134).

„დევეურ ბუნებას ხელახლა განხორციელება ახასიათებს. ფოლკლორის თანახმად, მათი დახოცვის შემდეგ მათგანვე ამოსული მატლები და ჭია-ჭუები ისევ დევებად იქცევიან, მაგრამ კოპალას მიერ მათი შემუსვრა ხდება იმგვარი

ღვთაებრივი ცეცხლით, რომ ისინი „უძილოდ“ გადაეგებიან და ვეღარ განხორციელდებიან ხელახლა. ე.ი. დაჰკარგავენ როგორც პიროვნული მატერიალობას, ისე ხელახალი განხორციელების ძალას“ (83-135).

კოპალა ჯვრის მოხვევას უბრძანებს ბედელას, მაგრამ ლაშმიმართული დევი პირსაც ვერ ახლებს ჯვარს:

„–Целуй! – И Бегела к кресту

Кровавою тянется пастью,

И корчится в смертном поту,

И бьется, застигнут напастью.

И грома раздался раскат,

И молния с неба слетела,

И пламенем смертным об ят,

Упал у порога Бегела“

(96- 37).

„კოპალა წარმართული ღაბისა და ქრისტიანული ჯვრის შემწეობით მუსრავს დევებსა და დევეურს. დახოცილი დევების სისხლიდან და ბედელას ფერფლიდან, ბერძნული მითოლოგიის ანალოგიურად – „შავი გველები“ და „შავი ბუყვანი და ჭიანი“ გამოდიან.

„ავზნიანი ჭიის“ სახით დევეური მაინც განაგრძობს სიცოცხლეს უკვე, როგორც სამყაროს მთლიანღვთაებრივ სტრუქტურაში, თავად ბუნების საფუძველშივე არსებული განუსაზღვრელი ნეგატიური ელემენტი“ (83- 137):

„ია თაღს კაბა ამოვა, –

ქალი მგლოვარე ძმაზედა.

ზაფხულის ცქერა სწადიან,

პირის დაბანა ნამზედა.

არ დააცლიან იცოცხლოს,
 მიუხდებიან კარზედა,
 შმაგად უჭამენ ფესვებსა,
 მერმე გადავლენ თმაზედა,
 მოკლე სიცოცხლე იარა
 იმ უამით აწევს თავზედა“

(30-92)

„ А там, в благодатном лесу,
 Вся в темненьком платье из ситца,
 Фиалка, скрывая красу,
 О братце любимом томится.
 Ей хочется света, тепла,
 Умыться ей хочется в росах,
 Но черви, наследники зла,
 Ее замечают с утесов.
 И корни кидаются грызть,
 И волосы ей обрывают
 С тех пор и короткая жизнь
 У нашей фиалки бывает “

(96- 37).

„ერთი მხრივ, ეს ია, პირიმზეს მსგავსად, მთელი მადონას სახით წარმოდგენილი „მგლოვარე“ ქალწული ან „თმიანი სადედოფლო“. ეს ორივე მახასიათებელი ნიშან-თვისება ასე ჩანს თარგმანშიც „...О братце любимом

томится...“; „...И волосы ей обрывают“. ის ეს თმთანობა სწორედ მისი სილამაზის სიტუაციის გამომხატველია.

„ვაჟას ია – სინაზედ და მშვენიერებად და უმაღლეს ღირებულებად დასახული ადამიანური გრძნობის სიმბოლოა, ურომლისოდაც ფასი ეკარგება სამყაროს არსებობას („რადღა ვის უნდა მაშინა ან მზე ან მთვარე ცაზედა“...)... თუმცა პოემა მაინც იმედიანი შეძახილით მთავრდება:

„დილა საღამოს ნიშნს უგებს,
დღე ღამეს ებრძვის ძალზედა,
ნისლნი, ათას მხრივ მომდგარნი,
დაისვენებენ მთაზედა“

(30-92).

„Но сумеркам утро грозит
И день ратоборствует с тьмою,
И гор отдаленный гранит
Туманной повит пеленою”

(96-37).

როგორც ვაჟა თაგის ერთ წერილში აღნიშნავს: „მომავლის გზა რომში მიდის!“ „კოპალაში“ გაშლილი ფილოსოფიურ-ეთიკური დრამა კი თითოეული ადამიანის გულში მიმდინარე შინაგანი ბრძოლის ანარეკლიცაა და ამ აზრით, ეს პოემა ახალი დროის სულით აღბეჭდილ მისტერიად წარმოგვიდგება (83-141). ამგვარად, ერთი შეხედვით, ასეთია პოემის მითოსური პლანი. ჩვენს ნაშრომში ყურადღება გავამახვილეთ ამ პოემის ნ. ზაბოლოცკისეულ რუსულ თარგმანზე. მითოსური სახესიმბოლოები პოემის რუსულ ვარიანტში მეტნაკლები სიზუსტითაა დაცული. პოემაზე მუშაობისას, ამ კუთხით მთარგმნელი გაცილებით მეტ სირთულეს წააწყდებოდა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა პოემის შემთხვევაში. თარგმანში არის რიგი ხარვეზებიც, მაგრამ უდავოდ უნდა აღინიშნოს ნ. ზაბოლოცკის თარგმანის ლიტერატურული ღირებულება.

„გველისმჭამელი“

ვაჟა-ფშაველა წერს: „ამ პოემისათვის ხალხის თქმულებამ მომცა შემდეგი მასალა. მინდია ქაჯეთს იყო ტყვედ. დამტყვევებელთ მოუხარშეს გველი და აჭამეს, რომ მოეწამლათ, მაგრამ საწამლავმა ზიანის მაგივრად არგო მინდიას. ხევსური შეიქმნა ბრძენი. მას ესმოდა მცენარეთა და ყვავილთა ენა. ამის წყალობით მან შეისწავლა ექიმობა და პირველი ჯანაოზი დადგა. ყველა მცენარე შესძახოდა, მე ამა და ამ სნეულების წამალი ვარ, ამგვარად სახმარიო და ისიც ამ ყვავილებს აგროვებდა და ყოველგვარ სნეულს არჩენდა. ამის მეტს ხალხური თქმულება მინდიაზე არაფერს არ გვეუბნება“.

გარდა ამისა, ცხადია, ვაჟასათვის, ისევე როგორც ყოველი ფშავისა და ხევსურისათვის, კარგად ცნობილი და ლამის შესისხლხორცებული იქნებოდა ის ზეპირი გადმოცემები, რომლებიც ხალხური „ხოგაის მინდის“ მითოსურ სახეს წარმოგვიდგენს. ამ მითის თანახმად, მინდია ორი მზის ნიშანზეა დაბადებული ეს „ორი მზე“ ცოცხალთა და მკვდართა, ზესკნელისა და ქვესკნელის, ზაფხულისა და ზამთრის მზეა. „ცხადია, ასეთი გმირი თუ ღვთაება დიონისეს მსგავსად, ორბუნებოვანი, ანუ ორ-სული, სამზეოსა და ქვესკნელის მკვიდრიც იქნებოდა. თქმულებაში მინდია „ალალი ქვეყნის“, – იმავე „ნეტარი სულების“ ან „მართალთა“ ქვეყნის მდგომურია და მას სხვაგვარად „გუგულების ქვეყანაც“ ეწოდება. იმის გამო, რომ „გუგული“ შედარებით ადრე მოფრინდება ხოლმე და გაზაფხულს გვამცნობს, მას მცენარეულის პატრონად ან ღვთაებად მიიჩნევენ“ – გვაუწყებს შტერნბერგი (83-56).

„არხოტში გაზაფხულის მომყვანი გუგული ცალთვალია, წარმართულ მითოლოგიაში მზე თვითონ არის თვალი, მაშასადამე, მისი განმსახიერებელი ღვთაებაც ცალთვალი უნდა იყოს.

ამავე დროს, გუგული მინდურის ბარაქის პატრონია, ხოლო თვალი ბარაქის ღვთაების ემბლემატური ნიშანი, „ამიტომ ამბობენ ჩვენში ბარაქიანი ყანის შესახებ დღესაც – ღვთისთვალი, ე.ი. მზე ტრიალებსო... ამიტომ არის ქისტური ბარაქის ღვთაება - ელთა ცალთვალი. აქვე უნდა აღნიშნოს ისიც, რომ გუგულს თვალი მინდიამ ამოსთხარა და, ამ მხრივ, იგი ღვევებისათვის

თვალის გამომთხრელ და თვალის მომპარავ ღვთისშვილებს ენათესავენ. გუგულები „ალალი ქვეყნის“ პურს აჭმევენ მინდიას. საგულისხმოა, რომ „ალალი ქვეყნის პურს რამდენ ლუკმასაც მაკებენ, იმდენიც მამეატების, ეს პური ულეველია, რაკი დედამიწის ბარაქიანობას განასახიერებს. თუშური „დალაის“ მიხედვით „სულეთში პირგადმომდინარე კოდები დგანან“. ამსუბუქებული მინდი, „ფრენა-ფრენით“ მიჰყოლია გუგულს და, საფიქრებელია, რომ ეს ამსუბუქება მარცვლეულის საგაზაფხულო ზესწრაფვას გამოხატავს, რაკი მინდა „მეპურყველე“ ... ე.ი. პურეულთან დაკავშირებული ღვთაებაა“. (83-58)

მინდი მითის ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, დარ-ავდრის ხატის ცუდ ტაროსთან ბრძოლისა და ცაზე ცისარტყელის გამოჩენის ჟამს იბადება“. (83-76).

ცნობილ ხევისურულ ლექსში მინდიას სიკვდილი ასტრალური სამყაროს შექმნისთანავე არის დაკავშირებული („მზე წითლდებოდა...“) (83-76). როგორც დარ-ავდრის ტაროსთან, პურეულთან და გუგულთან დაკავშირებულ ღვთაება, ორი მზის ნიშანზე დაბადებული მინდია ... ქვესკნელის გავლით... ყოველ გაზაფხულს სამზეოში ადის, რათა მკვდრებით აღმდგარი „განიწვალოს“ და ზეციურ ბეღელში, ანუ „ბეთლემში“ გამოთვლებული კვლავ ქვესკნელს დაუბრუნდეს. ბეღელში, ანუ ბეთლემში (სახლი პურისა) დგას მინდიას ოქროს აკვანი. ამ აკვანში მწოლიარე ყრმას იფქლის მარცვლებს აჭმევენ ხევისური ღვთისშვილები. ზამთრის მზებუდობისას (ე.ი. ახალი წლის ანუ მზის დაწყებისას) დედამიწაში დამარხული მარცვალი თვალს გაახელს და ქვესკნელიდან წვალებით ამოვა პურის თავთავად აღმოცენებული მინდი.

განწილული მინდი – ყანის წველია... იგი მარცვლეულის პატრონი მინდორის ჯვარის, იგივე მზექალის ოქროსფერი მარცვალი, ღვთაებრივი მე, წელი ან წულია“ (83-79).

...ზაფხულის მზებუდობის შემდეგ, განწილულ და ჭირნახულ მინდის შეაგროვებს დაღალული მზექალი. ხევისურები სულეთიდან მოღალული ღვთაებრივი ფურის რქით აწყავენ საღუდე ფორს (მარცვალს), მთელი სოფლის მიერ ერთად მოტანილ წვალში მოხარშავენ ლუდს და საღეთო სასმელით თავდავიწყებულნი კვლავ ეზიარებიან თავიანთ მარადიულ და ერთიან ღმერთს, რათა წარხოცონ წუთისოფლის ვარამი და წარმავლობა (83-80). აი, ზოგადი მიმოხილვა მინდის მითოსური სახისა. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ

თავდაპირველად ვაჟას თავისი პოემა „მინდია–გველისმჭამელით“ დაუსათურებია („მოამბე“, 1901, № II–III. კრებ. „ცრემლები, 1909) და თან სათაურის ქვეშ დაურთავს („გველის ძველი ამბავი)“. მთელ პოემაში ავტორი ახსენებს სახელს „მინდია“, აქ კი, ამ პირველ რედაქციაში პირდაპირ მისი მითური სახელწოდება „მინდი“ – არის მოხსენებული.

რაც შეეხება პოემის რუსულ თარგმანებს, ამჯერად განვიხილავთ ნ. ზაბოლოცკისა და ბ. პასტერნაკის ნამუშევრებს და დავაკვირდებით, თუ როგორი სახით არის გადმოცემული მათში ვაჟა-ფშაველას პოემის მითოსური ელემენტები.

„გველისმჭამელში“ ქაჯები გველის ხორციით უმასპინძლებიან მინდიას და „არა ზარობენ სათქმელად – შენც ჭამეო, მინდიაე“, მართებულად აღნიშნავს აკაკი გაწერელია, რომ ვაჟას მიერ ამ პოემაში მოყვანილი გველის ჭამა, იგივეა, რაც ალუდა ქუთელაურის მიერ სიზმარში კაცის თავ-ფეხის ჭამა ან „ეთერში“ შეთეს ბნელ ძალთაგან ვახშმად მიპატიჟება. აქ ყურადღებას იქცევს თავად შეთავაზება – დაძალება ქვესკნელის მკვიდრთაგან ... იგივე მეორდება პოემა დევების ქორწილში“, სადაც დევნი ადამიანის ხორცს ხარშავენ ქვაბებით და შეექცევიან.

„აშკარა ხდება, რომ პურისჭამად დაძალებული გველი და კაცის თავ-ფეხი ვაჟასთან ერთი ზოგადმნიშვნელოვანი მოქმედების ელემენტებად არის გაანალიზებული და ეს ფაქტი ნაწარმოებთან მხატვრულ–იდეურ სტრუქტურაში პიროვნების შინაგანი გარდაქმნის აღმნიშვნელ მასალად არის გამოყენებული, მხოლოდ ეს გარდაქმნა „გველის-მჭამელსა“ და „ალუდა ქუთელაურში“ პიროვნების „საღვთო“ ნიჭის შემოსვლა, ხოლო „ეთერსა“ და „დევების ქორწილში“ კი ბნელეთთან, ქვესკნელთან შეერთება.

როგორც ვხედავთ, ბ. პასტერნაკთან სიტყვა „ქაჯი“ არც არის ნახსენები, მასთან წერია „Могучие дивы“, ხოლო ნ. ზაბოლოცკი, როგორც ყოველთვის, უფრო ზედმიწევნით ზუსტია თარგმანში, მასთან მოხსენებულია სიტყვა: „Каджи“, რომელიც შენიშვნებში განმარტებულია ასე: „Злые человекоподобные существа, чародей, образы народного суеверия“, ანუ ამ სიტყვის მითოსური წარმომავლობა ამ შენიშვნაში ფიქსირებულია და რუსი მკითხველისთვისაც უკეთესად აღიქმება იგი. რაც შეეხება 12 წელს ქაჯთაგან ტყვეობაში ყოფნას,

ესეც ვაუხას „მინდიაზე“ არსებული მითიდან აქვს აღებული, ამ მხრივ ბ. პასტერნაკი უფრო ზუსტია, ხოლო ნ. ზაბოლოცკის ეს სიმბოლური ციფრი შეუცვლია ათით, მისი თარგმანის მიხედვით, ქაჯების ტყვეობაში მინდია ათი წელი იმყოფებოდა.

გველის ხორცის ჭამამ მინდიას ახალი სული შთაბერა, მოხდა მისი მეტამორფოზა. პოემაში პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ამ დროს მინდიას, „მოწყალის თვალთ გადმოახედა ზეცაში“, თუმცა ეს შედეგი იყო მისივე გულმხურვალე ლოცვისა, რომელსაც იგი აღავლენდა ტყვეობაში:

„მშველათ, ბევრჯელ ხატ-ღმერთსა

მხურვალედ შაჰვედრებია“

(35-9).

მხურვალე ლოცვა კი ყოველთვის შეისმინება. გავისხენოთ კოპალას ლოცვას როგორ მოსდევს ცის გახსნა და ღვთისშვილთა გამოჩენა.

სწორედ ამ მხურვალე ვედრების ლოგიკური პასუხი იყო მინდიას თავზე ცის მოწყალე თვალთ გადმოსხედვა. როგორც ფშაურ მითოსზე საუბრისას აღვნიშნეთ, თვალში იგივე მზე, იგივე ღმერთი იგულისხმება. ესე იგი ცის თვალის გადმოსხედვა – ღვთის მოხედვას მოასწავებს. თუმცა ნ. ზაბოლოცკის მიერ სიტყვები: „მშველათ, ბევრჯელ ხატ-ღმერთსა, მხურვალედ შაჰვედრებია!“ უთარგმნელია, ხოლო ბ. პასტერნაკთან ვკითხულობთ:

„Святителям, множа мольбы,

Он так раз сказал, опечалюсь»

(95–198).

აქ მთარგმნელი ხაზს უსვამს მინდიას მრავალჯერად ვედრებას ზეციური ძალებისადმი, მაგრამ თვით ამ ლოცვის სიმხურვალე არაა ხაზგასმული, რაც მხურვალე ლოცვისა მეტად მნიშვნელოვანია. ლოცვისა ნიშნავს – გულში ცეცხლის ანთებას, რომელსაც ავლენს ლოცვად დაყუდებული კოპალა (იგი ცხელი ცრემლებით ლოცულობს შემოქმედის მიმართ). სწორედ ასეთი ლოცვა შეისმინება ღვთისაგან, შეისმინება, რადგან იგი ხმოვანია, გავისხენოთ

სტრიქონი გალაკტიონის ცნობილი ლექსიდან („ღურჯა ცხენები“): „ვით სულის ხმოვანება ღოცვის სიმხურვალეში...“ ამიტომ გველის შეჭმის შემდეგ მიღებული წყალობა პასუხია მინდიას მხურვალე ღოცვისა.

რუსულ ვარიანტში ამის შესახებ ვკითხულობთ:

ნ. ზაბოლოცკი:

„Но небеса с благоволеньем

Вдруг посмотрели на него“

(96–157).

ბ. პასტერნაკი:

„И небо окинуло дол

Глазами в живом повороте“

(95–400).

ნ. ზაბოლოცკი:

„Но небеса с благоволеньем

Вдруг посмотрели на него“

(96–157).

ზეცის გადმოხედვა, ანუ ზეცის თვალი აქ ორივე ვარიანტშია ნაჩვენები. ის, რაც ამის შემდეგ ხდება, უკვე ნაწარმოების სიუჟეტის ძირითადი ღერძია, ანუ ყველაფერს მივყავდით აქამდე, ხოლო ამის შემდეგი მოქმედება კი მისგან გამომდინარეა. მინდია სამყაროს პირველდასაბამს ეზიარება. პოემა გვეუბნება: „ახალად სული ჩაუდგა, ახალი ხორცი აისხა“.

ნ. ზაბოლოცკი:

„Сознание новое вселилось

В него, и некий новый дух»

(96–157).

ბ. პასტერნაკი:

„Он новую душу обрел,

Очнулся под новою плотью”

(95–400).

ეს უჩვენებელი განახლება მეტად მნიშვნელოვანია, რამეთუ მასში გამოხატულია ახალი სულისა და ხორცის შესხმა მინდიასაგან. ესაა ერთგვარი გამოხატულება მინდიას მითოსური სახისა. „მინდია რომ დაბადებულა, ცაზე ორი მზე მდგარა“, ანუ ორმზიანია“ მინდია. ეს ორი მზე „ზესკნელისა და ქვესკნელის, ცოცხალთა და მკვდართა, ზაფხულისა და ზამთრის ან წელიწადის დილისა და მწუხრის მზეა“ (83–33).

შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ქვესკნელში ქაჯების ტყვეობაში მყოფი მინდია გველის ხორცის ჭამით ეზიარება ახალ სიბრძნეს, სიბრძნეს ქვესკნელურს, ანუ ქვესკნელის მკვიდრთა სიბრძნეს, მაგრამ მისი სულიერი მდგომარეობა ამით არ ბინძურდება. იგი ზესკნელის მკვიდრით უმანკო რჩება: „მხოლოდ ბოროტმა მის გულში ვერ მოკიდა ფეხია“. აქ გვახსენდება სახარებისეული დარიგება: „იყავით გონიერნი, ვითარცა გველნი და უმანკონი, ვითარცმა მტრედნი“.

ახალი სულისა და ხორცის შესხმა, ანუ ახლად დაბადება, მზის წილის მიღებაა. როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, „მზის წილის მფლობელს ნაწილნი ეწოდებოდა“.

ნ. ზაბოლოცკი ამას ახალი შემეცნების ჩასახვისა და ახალი სულის მოფენით გამოხატავს, მაგრამ აქ სხეულებრივი დაბადება არაა ხაზგასმული. ვაჟა კი საგანგებოდ უსვამს ხაზს „ახალი ხორცი შეისხაო“–ო. ამაზე პოემის სხვა თავშიცაა ყურადღება გამახვილებული: „დაკარგულს სულს

და ხორცზედა ახლა დღე და დამ ვატირია“. აქ ახალი ხორცის შემოსვა თუ განმოსვა შემთხვევით არა აქვს ნახსენები ვაჟას. ეს ისევ და ისევ ფშავ-ხევსურული მითიდან იღებს სათავეს, კერძოდ, იგი ხორბალს უკავშირდება, რომელიც ქვესკნელში იმარხება და შემდეგ გაზაფხულზე ხელახლა, მკედრეთით აღმდგარი, ახალი ხორცშესხმით ევლინება ქვეყანას. ამ მითის თანახმად, „ბედელში ანუ ბეთლემში (სახლი პურისა) დგას მინდიას აკვანი. ამ აკვანში მწოლარე ყრმას იფქლის მარცვლებს აჭმევენ ხევსური ღვთისშვილები. ზამთრის მზებუდობისას (ე.ი. ახალი წლის ანუ მზის დაწყებისას) დედამიწაში დამარხული მარცვალი თვალს გაახელს და ქვეყნელიდან წვალებით ამოვა პურის თავთავად აღმოცენებული მინდი“ (83–79).

მინდიას თორმეტწლიანი ტყვეობა ქაჯთაგან ქვესკნელში სწორედ ამ ხორბლის მიწაში ჩათესვას მოგვაგონებს და მისი ხელახალი აღმოცენება კი ახალი სულისა და ხორცის შესხმას! ამჯერად, ნ. ზაბოლოცკის მიერ რუსულ თარგმანში ამ ერთი, თითქოსდა უმნიშვნელო სიტყვის გამოტოვებამ პოემის მითოსური პირველწყაროს შინაარსი დაარღვია. რაც შეეხება, ბ. პასტერნაკის თარგმანს, იგი უფრო ზუსტია ამ შემთხვევაში „очнулся под новою плотью“ . ასევე, მნიშვნელოვანია მინდიას მიერ გულისა და თვალის ხედვის „გახსნა“. ვაჟას თქმით, ეს ხედვა მინდიას, როგორც ყრუს და ბრმას, ისე გაეხსნა. ანუ მინდია მანამდე, როგორც ყველა მოკვდავი, ამ გაგებით ბრმა და ყრუ იყო. ეს იმას ნიშნავს, რომ პოტენციურად ყველა ადამიანს შეიძლება ეს, ასე ვთქვათ, სმენისა და ხედვის ბორკილი აეხსნას, ანუ მინდია რაიმე ახალსა და უჩვეულოს კი არ ეზიარება, არამედ უბრალოდ მის თვალსა და გულს რაღაც უხილავი პირბადე აეხსნება და იგი, როგორც ზემოთ ვთქვით, ნაწილიანი, ზესკნელურ სიბრძნესთან თანაზიარი ხდება!

„ნაწილს მზის ასოციაციით თვალის ეწოდება, მზე და თვალი ერთიანი სუბსტანციის ორ პოლუსს წარმოადგენდა, რითაც მაკროკოსმისა და მიკროკოსმის ურთიერთგამსახვრელი ერთიანობა იყო მინიჭებული და კაცის ღმერთთან წილნაყარობის, მასთან ოდინდელი თანაზიარობის იდეა იყო გამოხატული“, (83-41). მაგრამ აქ ავტორი ხმარობს ორ სიტყვას: გულსა და თვალს. საქმე ისაა, რომ გული შინაგანი თვალია, შინაგან მხედველი, მეორე კი გარეგანი გულია – გარეგან მხედველი. აქაც იმავე ახალი სულისა და ხორცის შემოსლის იდეაა ჩაქსოვილი! ანუ აქ გული და თვალი უნდა წარმოვიდგინოთ,

როგორც ცნობილი ხალხური სიმღერის სიტყვები: „მზე შინა და მზე გარეთა“... ანუ აქ მოხსენებული გული – შინაგანი მზეა, („მზე შინა“), ხოლო თვალი – გარეგანი მზე. („მზე გარეთა“).

ნ. ზაბოლოცკის ამ კუთხით არა აქვს გამახვილებული ყურადღება. აქ ნახსენებია სმენის გახსნა და გულის ხედვის მიღება:

„И зренье сердца прояснилось,

И отворился к миру слух”

(96–157).

თვალისა და გულის მზიურ–მითოსური სახე აქ არ ჩანს! რაც შეეხება ბორის პასტერნაკს, მასთან ვკითხულობთ:

„Прозрел он – и точно замок

с очей и ушей его взломан”

(95–400).

აქ საზგასმულია ის, რომ მინდიას, როგორც „ერუს და ბრმას“, ხედვა და სმენა გაეხსნა, მაგრამ მზის ორი სიმბოლო თვალი და გული აქაც ჩრდილში აღმოჩნდა. ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ მომენტს. ფშაგ–ხევსურული რწმენის მიხედვით, „ღვთისაგან შეპყრობილი“, ე.ი. გასულფონებული კაცი ღვთის ნების განმცხადებელი, მეენე ან ქანდარაა, რომელზედაც ფრინველივით ჯდება ღვთისშვილი. ამასთან დაკავშირებით „გველის-მჭამელში“ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი პასაჟი:

„თვალნი მიაპყრო ქანდარას

იქვე ეზოში რომ იყო,

ვერვის შენიშნა მის მეტმა

მაზე ჩიტები მსხდარიყო“

ყურს უგდებს გაფაციცებით

იმათ ჭუკჭუკს და ლიკლიკსა“

(35–339).

საგარაუდოა, რომ მოთემეთაგან უხილავი, ქანდარაზე მსხდარი ჩიტები ფრინველის სახით ჩამოფრენილი ღვთისშვილები იყვნენ, ამ დესაკრალიზებულ პასაჟში. ქანდარად თვითონ მინდია უნდა იყოს ნაგულისხმევი, რაკი იგი გაფაციცებით უსმენს, ხოლო შემდეგ მოთემეთ უცხადებს მათს ნაუბარს.

ქანდარად ქცეული კაცი – „ღვთისშვილთან გართული დაბუში, ან ღვთაებრივი ხელია და იგი მანამ ენას გამაიდებს, დაიწყებს სიზმარში ხედვნას, სიზმარში ქადაგობას“, დღისა და ღამის ვერმცნობელ დაბუშს გონი აქვს ახდელი, მას ცხადსა და ძილშიც ღვთისშვილი ეჩვენება. ჯვრისაგან, იგივე ღვთისშვილისაგან დაჭერილი მომავალი ღვთისმსახურის (მკადრეს ან ქადაგის) განწმენდის ამ პერიოდს, რომელიც სამ ან ხუთ წელიწადს გრძელდება, სხვანაირად ტუსალობა ან პატიმრობა ეწოდება და შესაძლოა ვიფიქროთ ის, რომ მინდიას ქაჯთა ტყვეობაში თორმეტი წლის ყოფნა ამ საკრალური წესის ანარეკლია, რომ მინდიას ტყვეობა დაბუშის ტუსალობისა თუ პატიმრობის შესატყვისია, მით უმეტეს, რომ ქაჯებთან მან ღვთაებრივი ცოდნა, შეიძინა... იგი მედიუმი, ორაკული ან მეენეა, რომელზეც ისე იბუდებს ღვთაება, როგორც ქანდარაზე ფრინველი... (83-279):

„მინდია იქავე იჯდა,

თვალთაგან ცრემლი სდიოდა.

არვინ იცოდა, თუ იმას

გული რისაგან სტკიოდა

თვალნი მიეპყრნო ერთს მხარეს,

ხალხისა არა ესმოდა...

– აგერ იმ ჩიტებს ყურს ვუგდებ,

თითით უჩვენა ჩიტებზე,

ორნი ფრთებჩამოშვებულნი

იფნის ქვეშ ისხდნენ სიპებზე“

(35–15,16).

ეს სცენა ამ კუთხით მეტად საგულისხმოა პოემაში. ნ. ზაბოლოცკისთან ასე იკითხება ეს სტრიქონები:

„В толпе народа одинок,
 Сидел хевсур, слезами залит.
 Никто додуматься не мог,
 Что сердце Миндии печалит.
 Ему, как видно, невдомек,
 Что про него ведутся речи,
 Сидит, глаза уставив вбок,
 И мыслью странствует далече.
 – Эх, я заслушался пичуг, -
 Ответил Миндия понуро. –
 Вон на камнях, сложив крыла,
 Они сейчас уселись вместе ”

(96–163,164).

რა თქმა უნდა, რუსულ ვერსიაში, ისევე როგორც ქართულში ამ ეპიზოდის ჩვენ მიერ ზემოთ აღნიშნული მითოსური წინაპლანი არ ჩანს, მაგრამ იგულისხმება.

ბ. პასტერნაკი:

„Тем временем Миндия сам
 Поблизости, полный кручины,
 Сидел, предаваясь слезам,
 Никто им не ведал причины.

Уставив глаза в мураву,

Он толков соседних не слышал

Заслушался этих пичуг, -

Сказал он и, в сторону тыча,

Рукой показал им на двух

Синиц, говоривших по-птичьи ”

(96-165)

აქ მინდიას კიდევ ერთ საგულისხმო რამეს ეუბნებიან ხეესურები, კერძოდ, ისინი ხაზს უსვამენ იმ ფაქტს, რომ მინდიას ერთ წამში ცხრაჯერ ეცვლება გუნება:

„ეს არც კი მიკვირს შენგანა,

არც სხვისგან გასაკვირია –

ერთ წამში ცხრაჯერ შესცვალო

გლოვა-ტირილზე ლხინია“

(35-16).

აქ სიტყვა ცხრაც საკრალური ბუნებისაა. არსებობს საკრალური ხასიათის გამოთქმა „ცხრა ოც და სამო წმიდა გიორგი“ (მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, 1938, გვ.24, I,132).

მინდიას მიერ ხასიათის ამგვარი ცვლა არავის უკვირს, საქმე ისაა, რომ მისი გუნების ცვალებადობა გარესამყაროზე დამოკიდებული, რომლისაც ღვთაებრივი ნიჭის წყალობით ესმის მინდიას, ასევე, მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მისგან ფრინველთა საუბრის მოსმენა ხატობაზე, ანუ გუდანის ჯვრის დღეობაზე ხდება:

„ხატობა ჰქონდათ ხევსურთა,
 ლუდის სმა არის, ღრეობა.
 დიდს მლოცავს მოიპატიუებს
 გუდანის ჯვარის დღეობა“

(35–14).

ამ თავყრილობაზე უფროსნი ბჭობენ, ზოგი თავგადასავალს ყვება, ზოგიც ვაჟკაცობას აქებს, სხვანი კი გველისმჭამელის ცოდნაზე საუბრობენ, ერთადერთი, ვინც გარინდებულია – მინდიაა, მისი განაპირება ლოცვად დგომას მიგვაგონებს. ამასთანავე, ხატობას მომხდარი ეს ამბავი, თითქოს განგებ დაგეგმილია, იმისათვის, რომ ხალხისათვის თვალსაჩინო გახდეს მინდიას მიერ განსაკუთრებული ნიჭის ფლობის ფაქტი. ამ ნაწყვეტს მინდიას მიერ ერთ წამში ცხრაჯერ გუნების ცვლასთან დაკავშირებით, ვერ ინარჩუნებენ რუსული თარგმანები. რიცხვ ცხრის საკრალურობაც არ ჩანს პოემის რუსულ ვარიანტში.

ბ. პასტერნაკი:

„Приливы твои и отливы

Бывают раз по сто на дню”

(95-408).

ნ.ზაბოლოცკი:

„Давно заметило селенье,

Что каждый день ты десять раз

Свои меняешь настроенья“

(96–163).

აქ მთარგმნელთაგან ერთი ამბობს: დღეში ათჯერ იცვლის მინდია ხასიათსო, ხოლო მეორე დღეში ასჯერო. ქართულ ვარიანტში კი მოცემულია მეტად გასაოცარი, თითქმის დაუჯერებელი, ამბავი: მინდია პოემის

ორიგინალის მიხედვით, წამში ცხრაჯერ ცვლის „გლოვა-ტირილზე“ ღხინს. ესეც მისი არაადამიანური შინაგანი ნიჭის ფლობაზე მიუთითებს. ხატობის სურათი ორივე მთარგმნელს ნათლად გადმოუცია:

ნ. ზაბოლოცკი:

„Справляло праздники село,
Варило пиво и гуляло.
К кресту Гуданскому пришло
С утра молельщиков немало”
(96–162).

ბ. პასტერნაკი:

„Свой праздник престольный село
Справляло со всем полновершьем.
К Гуданской молельне креста
Спешит не один богомолец”
(95–406).

ნ. ზაბოლოცკის ყურადღება მიუქცევია იმისათვის, რომ ამ დღეობაზე ხევსურთ ლუდის სმა ჰქონდათ გამართული, ბ. პასტერნაკს კი ეს ფაქტი შედარებით უმნიშვნელოდ მიუჩნევია. სხვათა შორის, პოემა სწორედ ხევსურთა მიერ ლუდის მოღულების ამბავს გადმოგვცემს:

„სასტუმროს იყვნენ ხევსურნი,
ლუდი ეღუდა წიქასა,
ისხდნენ ბანზედ და ღრეობდენ,
თასებით ჰსვამდნენ იმასა”
(35-7).

ლუდი, გარდა იმისა, რომ ხევსურთა ტრადიციული სასმელია, ამასთანავე, სწორედაც რომ მინდიას ხევსურულ თქმულებასთან პირდაპირ დაკავშირებული სითხეა. ლუდი ხორბლისაგან მზადდება, ხორბალი კი, როგორც ზემოთ ვთქვით, მინდიას სიმბოლური სახეა. ანუ ეს სითხე მინდიას წვენი, ანუ სისხლია, ასე ვთქვათ! ლუდი დაწურული „მინდი“ არის: „ზაფხულის მხებუდობის შემდეგ, განწილულ და ჭირნახულ მინდის შეაგროვებს დაღალული მხეკალი. ხევსურები სულეთიდან მოღალული ღვთაებრივი ფურის რქით აწყავენ სალუდე ფორს (მარცვალს), მთელი სოფლის მიერ ერთად მოტანილ წყალში მოხარშავენ ლუდს და საღვთო სასმელით თავდავიწყებულნი კვლავ ეზიარებიან თავიანთ მარადიულ და ერთიან ღმერთს, რათა წარიხოცონ სოფლის ვარამი და წარმავლობა“ (1–80).

ლუდის ხარშვის ამ ცერემონიალს, როგორც ვთქვით, გველისმჭამელის I თავში ვხვდებით, ანუ პოემა ამ მოვლენით იწყება. ნ. ზაბოლოცკის ეს მნიშვნელოვანი შტრიხი გამოუტოვებია:

„На кровле дома, Там, где Цыка

Сегодня потчевал гостей,

Хевсуры с мала до велика

Деревней бражничали всей”

(96–155).

აქ მოყვანილი სიტყვა - „Бражничать“, ქეიფს, ღრეობას, ნიშნავს, მაგრამ ლუდის სმა აქ არაა ხაზგასმული, თუმცა უფრო ქვემოთ მთარგმნელი შენიშნავს: ვაუკაცები ოქროს სასმელით იყვნენ ნასვამნიო:

„ Заблаговременно напивив

Сосуд напитком золотым”

(96-156).

მაგრამ თვით შეკრების მიზეზი რომ ლუდის მოხარშვის ხევსურული ტრადიციას, ეს არ ჩანს თარგმანში. თუმცა, იმავეს ვერ ვიტყვით ბ. პასტერნაკის თარგმანზე:

„...Хевсуры гуляли в гостях.

У Цыки варилося пиво”

(95–398).

მესამე თავის ბრწყინვალე მითოსურ პასაჟში, რომელშიც მინდიას „გაშას“ დახილთ ეგებება ბუნებას, მას ხელნამგლიან ღმერთად სახავენ ოქროსფერი თავთავები (IV, 11,12,13):

„ხელნამგლიანი როცა ვარ,

მსახავენ თავის ღმერთადა: –

„არა, მე მომჭერ, მინდიავ,

ნუ მტოვებ, შენი კვნესამე“,

„არა, მე – სხვა გაიძახის: –

უფრო მაშინებს ზეცა მე,

პატარა ნისლიც რო ვნახო,

ჩამოვიშლები ტანითა,

ვაი თუ სეტყვა მოვიდეს,

ყელი გამომჭრას დანითა“.

სხვა უფროც ყვირის: „ნუ მწირავ,

იხარე, თავის ჯანითა“.

გადავირევი ბრალითა:

ვცდილობ და ყველას ვერ ვწვდები

ორის ხელით და თვალითა

და ამ დროს თავადაც ვხდები“

(35-13).

ეს აღგილი „გველისმჭამელში“ ვაჟას მიერ ხალხური გადმოცემის ზეგავლენით არის შექმნილი“ (83- 268).

ასეც რომ არ იყოს, აშკარაა, რომ პოემის ეს პასაჟი უცილო მსგავსებას ამჟღავნებს ხალხური თქმულების შესაბამის აღგილთან („მინდია ნუ მწირავ, ცით ფრფა მეცემის, ამიღეო“) (15-27), „გველისმჭამელის“ ამ პირწმინდად მითოსური პასაჟის მიხედვით, მინდია მარცვლეულის მფარველი, ოქროსთავთუხებიანი ყანის ღვთაებაა. მწიფე მარცვალი მისი განმასახიერებელი და მისივე მკვდრეთით აღდგომის საწინდარია. ამ მხრივ მარცვლის „განწირვა“, ე.ი. მოუმკელობა, მისთვის „ყელის გამოჭრა“, რადგან მას, არამცთუ სეტყვა, პატარა ნისლიც კი დაშლის და, მაშასადამე, მომავალ გაზაფხულს ვეღარ აღორძინდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჟა თვითონვე გრძნობს ამ პასაჟის „მითოსურ დამოუკიდებლობას“ პოემაში, და ამიტომ „მისი აშკარად მითოსური შინაარსის განეიტრალებას ცდილობს, როცა განმარტავს:

„ყანასა სეტყვა აშინებს

კაცთ უსაზრდოდ დარჩენა,

თორემ ვით ნამგალს, სეტყვასა.

რით შეუძლია წახდენა?

კაცთ სარგოდ თავსა ჰზოგავენ

თავთავნი ოქროს ფერანი“

(35-13).

„ცხადია, რომ ვაჟა აქ მიზანს უნაცვლებს თავთავის „ზრუნვას“, მაგრამ მიზნის შენაცვლების მიუხედავად, ამ ეპიზოდის პირვანდელი მითოსური მოღველი მაინც მკვეთრად იგრძნობა. ამ პასაჟში აშკარად იგულისხმება საკრალური აზრი. მარცვლის უკვდავება მარცვლეულის მფარველი ღვთაების უკვდავების საწინდარია. ეს აშკარაა, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, გაუგებარი იქნებოდა, რატომ ებრალება, ან გაგიჟებით, ქანცის გამოლევამდე რატომ მკის მინდია – ყანის ხელნამგლიანი ღმერთი – პურის თავთავებს (83–268). რუსულ თარგმანში ეს პურის მკის ეპიზოდი შემდეგნაირადაა გადმოცემული:

ბ. ზაბოლოცკი:

„Когда из нашего селенья
 Я выйду на поле с серпом,
 Они, бедняги, без сомненья,
 Меня считают божеством.
 Один кричит: “Меня скорее
 Срежь, милый Миндия, а тот:
 “Меня, меня! Ведь я слабее,
 Меня пугает небосвод!
 При виде тучки поневоле
 Я весь от ужаса дрожу –
 Боюсь, что хлынет град на
 поле
 И нас повалит на межу!”
 Такие всюду восклицанья,
 Такая всюду кутерьма,
 Что, наконец, от состраданья
 Схожу, несчастный, я с ума.
 Колосья без толку хватаю,
 Топчу ногами урожай,
 И так я весь изнемогаю
 Что хоть водою отливай”

(96–161)

თარგმანებში ამეცხველებული პურის თავთავები ისეთივე ემოციურნი არიან, როგორც ორიგინალში.

„პომის მეორე თავში, ყვავილთა მიმართ, რომლებიც აღტაცებით ეგებებიან მინდიას (ვითარცა მცენარეულის განმსახიერებელ ღვთაებას), ნათქვამია, მათ „ზნედა ჭირთო“:

ბ. პასტერნაკი:

„Сдается, - при блеске серпа
 Кажусь я каким-то им богом,
 “Срежь нас!” – протеснясь к
 лезвию,
 Кивают головками злаки.
 “Нет, нас! Мы стоим на краю!” –
 Другие мне делают знаки.
 “Чуть туча – душа ниже пят.
 Смотри, как зерном нас расперло.
 А ну как посыплется град
 И хряснет холодным по горлу
 Иные орут: “Пощади!
 Дай бог тебе силы и счастья”.
 Послушать – так сердце в груди
 С нескладицы рвется на части.
 На всех угодить не поспеть.
 Ни рук ведь, ни глаз не хватает.
 Намечешься день – и как плеть
 К заре тебя с ног подсекает”.

(95-405)

„ოღონდ ეწამლონ სნეულთა,
 სიცოცხლით გაფუფუნებულს
 არად აგდებენ სხეულთა;
 სალხინოდ ჰსახავენ, კაცთ სარგოდ,
 ძვალ–ხორცთა ჩამორღვეულთა“

(35-11).

პირველად აქ ჩნდება „კაცთ სარგობის“ გაქასეული კონცეფცია, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მას ჯერ კიდევ არ ახლავს აშკარად უტილიტარული შინაარსი, რამდენადაც ეს ყვავილთა „ზნეა“, ე.ი. შინაგანი ბუნებაა, და მეორეც, ეს „ზნე“ ეთიკურ მიზანს, სნეულთა განკურნებას გულისხმობს, რაც დიონისურად გაგებული ბუნებისა და მისი ღვთაების არსებითი მოთხოვნილებით არის განპირობებული. აკი, მინდიაც მკურნალია, როგორც ბუნებს თანაზიარი და მისი იდუმალი არსის მეცნიერი. „კაცთ სარგოდ თავის გამეტება, ამავე დროს, ყვავილთა „სალხინოდ“ ხდება და, მაშასადამე, მათივე შინაგან არსთან სრული შესატყვისობას ამჟღავნებს. აქ მითოსურ მოდელს არ დალატობს პოეტი“. გაქას პოემაში მცენარეები შესძახიან მინდიას:

„მე ვარო ამის წამალი“,
 სხვა გაიძახის – „იმისა“,
 მინდიაც მოსწყვეტს, თან მიაქვს,
 ჯერ ზედ ნამი აქვთ დილისა“

(35–11).

როგორც ვხედავთ, პოემაში არ არის მითითებული, თუ კონკრეტულად რას წამლობენ ყვავილნი ეს თითქოს მინდიას მითოსურ საიდუმლოდ რჩება და ავტორიც ამაზე ზედმიწევნით აღარ ამახვილებს ყურადღებას. თუმცა რუსულ თარგმანებში საქმე სულ სხვაგვარადაა:

ბ. ზაბოლოცკი:

„Взгляни, я – средство против ран!

- А я – лекарство от падучей!

- А я – от горя талисман,

Сорви меня на всякий случай!”

(96-159)

ბ. პასტერნაკი:

„Вкруг, что ни росток, то: “Сорви!

От кашля настойки нет лучшей”.

“А я от застоя в крови”.

“А я от глистов и падучей”

(95-403).

როგორც ვხედავთ, თარგმანებში ნ. ზაბოლოცკი და ბ. პასტერნაკი კონკრეტულ დაავადებებსაც კი ასახელებენ, რომელთაც კურნავენ ყვავილნი: პირველთან ეს ჭრილობა (рана), ბნედა (падучая) და თილისმისაგან გამოწვეული მწუხარებაა (горя талисман); მეორესთან კი – ხველა (кашель) სისხლის შეგუბება (застой в крови) და ჭიაა (глиста). როგორც ვხედავთ, მთარგმნელები აქ საკუთარი ფანტაზიით ავრცობენ პოემის სიუჟეტს.

„მოსალოდნელი იყო, რომ ყვავილებთან და თავთავებთან ერთად, ბალახსაც არ ესურვა „ოხრად დაღპობა“, მასაც „კაცთ სარგოდ“ მოთიბვა მოენდომებინა, მით უმეტეს, რომ ძველთა თვალსაზრისით, იგი კაცთა და ცხოველთა საზრდელია: ფშაურ სადიდებელში პირდაპირაა ნათქვამი: „ღმერთმა...ხმელეთზე ცხოველნი და კაცნი გააჩინა და მწვანილნი იმათ საზრდოდ მოიყვანა“ (შეად. შესაქმე, 1,29,30).

მაგრამ, პოემის მიხედვით, ბალახი ხეების კატეგორიაში არ ხვდება, ხეებისა, რომელთა მოჭრას ცოდვად განიხილავს მინდია. საგულისხმოა, რომ მითოსურ პლანში, ხეთა მოჭრა და ყანის მომკა ურთიერთსაპირისპირო

მოვლენებია. წინარემითებში ხე, როგორც ცოცხალი ღვთაება (ხე-დრიადა), კვნესის და კვდება ტყისმჭრელის ცულისაგან, რის გამოც მას ზოგჯერ სიზმრად ევლინება ხე ყვედრებითა და მუქართ. ეს დაპირისპირება თვალსაჩინოა პოემაში:

„...ყვავილთ ეს ზნე სჭირთ და ხეებს

თურმე მოუვათ ტირილი;

მარტოკა მინდიას ესმის

მათი კვნესა და ჩივილი...

შემოჰკრავს ცულსა და ამ დროს

ხის შამოესმის კვნესაო“:

„ნუ მომკლავ, ჩემო მინდიავ,

ნუ დამიბნელებ მზესაო,

უიარაღო რომა ვარ,

მიტომ მიბრეყებ ხესაო?!“

დაუდუნდება მკლავები,

შტერად გაჰხედავს ზეცასა.

სხვა ხეს მიჰმართავს, ის უფრო

მეტად დაიწყებს კვნესასა,

ხელცარიელი წამოვა,

ვერ მოიყოლებს შეშასა“ (35–11)

საგულისხმოა, რომ ნ. ზაბოლოცკისეულ თარგმანში, მინდია გველისმჭამელად პირველად სწორედ მეორე თავის ამ ეპიზოდში მოიხსენიება:

„...А дерева –
 Совсем иное. Эти плачут!
 И змееда их слова
 Не раз, бывало, озадачат.
 Идет он к вязу с топором,
 А вяз ему: - Побойся бога!
 Отрадно мне в лесу глухом,
 Дай мне пожить еще немного.
 Пусть безоружен я вовек,
 Не обрекай меня на муки! –
 И вздрогнет бедный дровосек,
 И потемнев, опустит руки.
 Другое дерево найдет,
 А то еще печальней стонет
 И так ни с чем домой уйдет,
 Кусточка малого не тронет”

(96–160).

მთარგმნელის მიერ ამ ეპიზოდში მინდიას გველისმჭამელად მოხსენიება ხაზს უსვამს მის მითოსურ სახეს. სწორედ, გველისმჭამლური ბუნება არ აძლევს ხევსურს ხის მოჭრის საშუალებას, თუმცა, მისი ეს უცნაური ცოდნა მაინც ინტუიციურია და არა გაცნობიერებული, ამას ვაუას სიტყვებიც ამტკიცებს:

„დაუდუნდება მკლავები,
 შტერად გაჰხედავს ზეცასა“
 (35–12).

თუმცა რუსულ თარგმანში ეს ფრაზა სხვაგვარად უღერს:

„И вздрогнет бедный дровосек,
 И, потемнев, опустит руки“
 (96–160).

აქ არ ჩანს მინდიას მიერ საკუთარი ცოდნის გაუცნობიერებადობა, იგი „საბრალო, საწყალ ხის მჭრელად“ არის წარმოჩენილი. აქაც, როგორც წინა სტროფებში ყვავილებში ავტორი ხის სახეობას საკუთარი ფანტაზიით ასახელებს Вяз – თელაა (ღმუხ), რომელიც მერქნიან მცენარეთა გვარისაა, საქართველოში მისი ხუთი სახეობა არსებობს, მათგან ერთია ქართული თელა. (ღმუხ გეორგიცა) მისი ზოგიერთი სახეობა აღწევს სუბალპურ სარტყელს. (ქართ. საბჭ. ენციკლოპედია, ტ. 4, გვ. 644). თუმცა თუ საქართველოს გეოგრაფიას გადავხედავთ, ვნახავთ. „ხევსურეთი ხასიათდება მაღალმთის მცენარეულობით, მაგრამ მის ტყის ზონის ქვემო ნაწილში მუხისა და რცხილის ტყეებია გავრცელებული, რომელსაც ზემოთ წიფლნარი ცვლის. მდინარეების - არხოტის წყლისა და არღუნის ხეობებში, გავრცელებულია ფიჭვნარი, ხოლო ტყის ზონის ზემოთ სუბალპური და ალპური მდელოებია წარმოდგენილი. ქედების ჩრდილო კალთაზე კი დეკიანები ბატონობს“. (საქართველოს გეოგრაფია, ნაწ. I, გვ. 96).

აქედან გამომდინარე, რადგან მოქმედება ხევსურეთში ხდება, ხის იმგვარი ჯიშის დასახელება, რომელიც ამ ტერიტორიაზე არ ხარობს, შეუძლებელია ნახსენები იყოს ორიგინალში და მისი თარგმანში მოხსენებაც, ალბათ, უმართებულოა. ბორის პასტერნაკთან ვკითხულობთ:

„...Но иначе плачут деревья.

Лишь Миндии внятен их стон

Их жалобы и настоянья.

И в жизни от этого он

Не чувствует преуспеянья.

Чуть скажет, стволу не в укор:

“Мне надо тебя на дровишки”, -

А жалость отводит топор,

И нет от нее передышки.

“Не тронь меня, - слышит, - не тронь,

Красы не темни мне окружной,

За то ль меня с солнца в огонь,

Что я пред тобой безоружно?”

Он смотрит кругом, одурев“

(95–403).

აქ მთარგმნელი, მართალია, არ ახსენებს რაიმე კონკრეტული ხის ჯიშს, მაგრამ გვხვდება ერთი უზუსტობა იდეური თვალსაზრისით:

„ И в жизни от етого он

Не чувствует преуспеянья”

(95-403).

ე.ი. ცხოვრებაში წარმატებას ვერ აღწევს მინდია ამის გამო. ორიგინალში კი ამის შესახებ წერია:

„ამისგან მისი ცხოვრება

ძალიან დაცარულია“

(35–11).

მეტი წარმატება კაცისთვის რა უნდა იყოს, როცა ღვთაებრივ ნიჭს ფლობს, ხოლო ორიგინალში მოცემულში სიტყვა „დაცარულია“ უნდა უნდა გავიგოთ, როგორც დატანჯულია, რადგან მინდია წუხს ხეების გამო. სიტყვა „დაცარულის“ ამგვარ ეტიმოლოგიას პოემის ხელნაწერიც ადასტურებს:

„ცოდნა, ყველაფრის გაგება,

ძმებო, მქცევია ჭირადა,

დასვენებული მაშინ ვირ,

თუ მივიქცევი ძილადა“.

(96– 340).

ეს ვარიანტი ვაუას შემდეგ გადაუშლია. ე.ი. „დაცარვა“, ჭირად ქცევა, დატანჯვაა ამა თუ იმ მოვლენის გამო (ამ შემთხვევაში, შექმნილი ცოდნის გამო).

რაც შეეხება მინდიას ცოდნის ინტუიციურ ხასიათს, რასაც ქართულად ცისადმი მისი „შტერად გახედვა“ გამოხატავდა, ბ. პასტერნაკის თარგმანში ხაზგასმულია:

„Он смотрит кругом одурев“

(96–403).

მისი სიბრძნე მინდიასგანვე გაუცნობიერებელია, მის გარეგნულ აქტიური მოქმედებას ქვეცნობიერება უღევს საფუძვლად! მხოლოდ ინტუიციურად მოხვეჭილი სიბრძნის დაკარგვის შემდეგ აცნობიერებს მინდია ამ ფაქტს და ბუნებასთან და ღმერთთან გაწყვეტილ კავშირის „ძვირ საუნჯედ“ ნათლავს. იდეურად პოემა, შეიძლება, სამ ძირითად ნაწილად დავეყოთ: პოემის პირველ ნაწილში მინდია გველივით გრძნეული, ოქროსფერთავეთავიანი ყანის ხელნამგელიანი ღმერთია, ხოლო შუა ნაწილში – წმინდა რჯულის

მაღიარებელი, ღვთის სამართლის მომლოდინე, მუხლმოყრილი მლოცველი“. მესამეში კი - უიმედოდ დარჩენილი ტრაგიკული აღსასრულს ადამიანი, თუმცა მითოსური პლანი პოემის მხოლოდ პირველ ნაწილშია სრულიად გამოხატული, ამიტომ ძირითად ყურადღება ჩვენც პოემის პირველ ოთხ თავზე გავამახვილეთ.

„სტუმარ-მასპინძელი“

„ფშაური დიდების“ თანახმად, ღვთისშვილნი „ღვთის“ მოთანაყმენი, ერთურთის მოდე-მოძმენი და სტუმარ-მასპინძელნი არიან“ (83-14).

„უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჟას პოემის, „სტუმარ-მასპინძლის“ სათაური საკრალური ხასიათის ამ იდიომიდან მოდის და ღრმა ქვეტექსტი ახლავს: კაცნი ღვთისშვილთა მსგავსად, ერთმანეთის ძმები, სტუმარ-მასპინძლები ან, რაც იგივეა, -მოყვასნი, და მაშასადამე, სწორფერნი ანუ თანასწორნი არიან მამა ღმერთის წინაშე“ (83-140).

ეს „მოდე-მოძმეობა“ პოემის ფინალში პირდაპირ ხაზგასმული აქვს ვაჟას, რაც კიდევ უფრო ამყარებს ნაწარმოების სათაურის ერთგვარ მითოსურ წარმომავლობას. პოეტი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ მთის მწვერვალზე შეყრილი ზვიადაური, ჯოყოლა და ალაზა სტუმარ-მასპინძლის წესსა და და-ძმობის ადათზე საუბრობენ:

„ვაჟაკობისას ამბობენ,

ერთ-ურთის დანდობისასა,

სტუმარ-მასპინძლის წესზედა

ცნობის და და-ძმობისასა“.

რაკი ეს პერსონაჟები აჩრდილების სახით უკვე იმ სოფლად გარდასულნი თავს იყრიან მთის წვერზე, ეს მიმანიშნებელია იმისა, რომ ისინი ქვესკნელის გაგლით ზესკნელის საუფლოში დამკვიდრდნენ ანუ სხეულებრივი სიკვდილით მათი სულები ზეციურ სამყოფელში შევიდნენ აჩრდილების სახით.

„ღვთისშვილი ანუ ბატონის ყმა - მზის წილი და ოქროს ბურთია. სიკვდილის შემდეგ მზეგადასული, ვარსკვლავით ციდან მოწილული ყმა

ახლა უკვე შავეთის წყალში იდებს წილს და, აქამდე სამზეოს ბატონის მსახური, სულეთის ბატონს ემსახურება. ზოგჯერ ქვესკნელის წყალში ჩაგარდნილი სულელები სამზეოზე გაიჭრებიან ხოლმე, რადგან ძნელია შავეთის ბნელში გამუდმებული ყოფნა. ასეთია მარადიულობით აღბეჭდილი ქვეყნის მითოსური ხატი“ (83–11).

„ცის მასკვლავთა“ განმსახიერებელი ღვთისშვილების მსგავსად, „კლდის თავზე“ იყრებიან სიკვდილის კარიბჭის გადამლახველი „ერთურთის მოდე–მოძმე“ ზვიადური, ჯოყოლა და ალაზა. რატომ მიისწრაფვიან ისინი მათა მწვერვალებისაკენ?

მთა ღვთისშვილთა სადგომია. მორიგე ღმერთმა ღვთისშვილები გერგეტის მთაზე „გადმოუშვნა“. მითოსური თვალსაზრისით, მთა იგივე ცაა. წვერი ამ მთას ზესკნელში აქვს, ხოლო ფესვი უფსკრულში“ (83–321).

გავისხენოთ „სტუმარ–მასპინძლის“ პროლოგი და ფინალი, რომელშიც ნათქვამია „სოფლის თავს სძინავს შავ ნისლსაო“, მას ის თვისება აქვს, რომ აქედან სხვაგან წავა და „აბნელებს, უხილავსა ხდის ქვეყანას ხილულიანსა“.

„ნისლი“, საერთოდ, ვაჟას პოემებში ხშირადაა მოხმობილი. იგი, ძირითადად, რაღაც საიდუმლოებით მოცული ბურუსია, რომელიც ფარდასავით ფარავს ხილული თვალისაგან რაღაც ღვთაებრივს. პოემა „ხის ბეჭში“ ნისლისფერი თმა აქვს ტყის ქაღალდმერთ დალის, რომელიც ხანდახან თუ გამოუჩნდება რომელიმე მონადირეს, მისი ხილვა ყველასთვის ხელმისაწვდომი როდია. დალის თმის ნისლისფერობაც მისი ღვთაებრივი ბუნების მიმანიშნებელია პოემაში. იდუმალსა და მიუწვდომელს ხდის სწორედ ეს ნისლი მთებს:

„ნისლი ფიქრია მთებისა,

იმათ კაცობის გვირგვინი“

(34-158).

სხვაგან ნისლი ვაჟას გველთანაც ჰყავს შედარებული. ეს ის მისტიური გველია, რომელმაც ლუსუმი მკვდრეთით უნდა აღადგინოს:

„ერთს დღესა გველი, ვით ნისლი,

გაწოლილიყო ხეზედა...“

(34-171).

„სტუმარ–მასპინძლის“ ფინალშიც, ისევე როგორც მის პროლოგში, ეს ნისლი ჩნდება იქ, სადაც „დაღუპული გმირების (ზვიადაურის, ჯოყოლასა და ალაზას) ღანდები ძმურად მიესალმებიან ერთმანეთს:

„მაგრამ გაჩნდება ჯანლი რამ

კურუმად შავი ფერთა,

და ეფარება სანახავს

წერა – მწერელის წერთა.

ზედ აწევს ჯადოსავითა,

არ დაიმტვრევა კვერითა,

ვერც შეულოცავს მლოცავი,

არც აიხდება ხელითა“.

„მაშასადამე, შავი ნისლი“ (იგივე „შავი ფერის ჯანლი“), რომელსაც პოემის დასაწყისში გადაწეული ფარდის მსგავსად, სოფლის თავს ეძინა, ეშვება და ხილულს უხილავად ხდის, ნისლის მიღმა კი რჩებიან ტრაგედიის დაღუპული გმირები. მათი მიწიერი ვნებანი და თავგადასავალი. ეს გრძნეული ფარდა ამიერიდან არ შეირხევა, იგი საბოლოოდ „დაეფარება სანახავს წერა–მწერელის წერთა“. მისი დამტვრევა არც შეიძლება, არც შეულოცვა, არც ახდა“. (45–149).

ამ სტროფში ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი სიტყვა „წერა–მწერალი“:

„დაეფარება სანახავს

წერა–მწერელის წერთა“.

ვინ არის ეს წერა-მწერალი? „ღრმად თავისებური და განუმეორებელია წერა-მწერლის“ ადგილი ქართულ (საკუთრივ-ფშაურ) მითოლოგიაში, რომელსაც ვაჟა-ფშაველას ზოგიერთ ნაწარმოებში ადამიანთა ბედის გამგებლის ფუნქცია აკისრია.

ეს თითქოს იგივე ბერძნული მოიარაა, მაგრამ ვაჟას წერა-მწერალი ანტიკური მითოლოგიის აბსტრაქციისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი მკაფიოდაა პერსონიფიცირებული. ვაჟას არაერთხელ აქვს განმარტებული ეს სახელწოდება. იგი წერს: „ფშაველი ფატალისტია: კაცს, რაც შუბლზე აწერია, ის არ ასცდება; კაცი უმწერლოდ, ესე იგი თუ არა წერით, არ მოკვდება“ (45-12). მეორეგან იგი საგანგებოდ განმარტავს: „წერა-მწერალი. დაბადებიდგანვე ღმერთი კაცს ბედს, ან უბედობას დაუწერსო. „უმწერლოდ კაცი არ მოკვდებაო, - ამბობს ფშაველი“ (45-59). ამ რწმენით არიან გამსჭვალულნი ვაჟას პოემებისა და პროზაული ნაწარმოების გმირებიც. მაგ., „ხის ბეჭში“ მონადირეს ეუბნებიან:

„უმწერლოდ მწერიც არ კვდება

რატომ არ იცი, ვაჟაო?“ (45-279)

ამ წერა-მწერელს უპყრია ხელთ ის ნისლის ფარდა, რომელიც ჯადოსანით გადაეფარება ხოლმე ადამიანთა დამცხრალ ვნებებს.

ვაჟას, საერთოდ, ხიბლავს ბუნების დაშოშმინება, ყველაფერი ინთქმება მარადისობაში, რათა ხილულსა და უხილავს სიზმარეულის სახე მიეცეს და შავი ნისლის მიღმა დარჩეს.

საგულისხმოა, აგრეთვე, შემდეგი დეტალი. წერა-მწერალი ერთი კი არ ყოფილა, არამედ მრავალი, ისინი შავეთშიც ხვდებიან გარდაცვლილთა სულებს. როგორც ჩანს, ფშაური მითოლოგიით წერა-მწერალი რამდენიმე ჰიპოსტაზის მქონე უნდა ყოფილიყო“ (45-150).

„სტუმარ-მასპინძელში“ ასევე ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ალაზას უკანასკნელი ქმედება. ქმრის სიკვდილის შემდეგ ალაზა სრულიად მარტო რჩება გულდაბნელებულ თვისტომთა შორის. ყველასაგან ზურგშექცეული „უცხო კაცის მოზარე“ „შავ ხეობაში მივინვარე“, ლაშდარენილ მდინარეში ვარდება. „სხივ-მიხდილი“ ვარსკვლავი ქვესკნელში ეშვება, რათა

„გარდაცვლილი“ კვლავ შედგეს კლდის თავზე და ღვთაებრივმა მოდემ კვლავ იპოვოს თავისი ღვთაებრივი მოძმე“ (83-312).

თვით წყალში გადავარდნა აღაზას მიერ მოგვაგონებს ზემოთქმული მითის იმ ნაწყვეტს, რომელშიც „ქვესკნელის წყალში ჩავარდნილი“ სულები სამზეოზე გაიჭრებიან ხოლმე, რადგან ძნელია შავეთის ბნელში გამუდმებული ყოფნა“. (83-11).

აი, მკრთალი ხატწერა იმ მითოსური სახე-სიმბოლოებისა, რომლებიც საჩინოდებიან ვაჟას „სტუმარ-მასპინძელში“.

ახლა კი გადავხედოთ პოემის რუსულ თარგმანებს, ვნახოთ, როგორ ვლინდება პოემის მითიური წინაპირობა მის რუსულ ვარიანტებში. ეს თარგმანები ეკუთვნის ნიკოლოზ ზაბოლოცკისა და სერგეი სპასკის.

რაც შეეხება პოემის სათაურს, რა თქმა უნდა, იგი მისი ქართული ვარიანტივით ორცნებიან კომპოზიტად, ანუ ერთ რთულ სიტყვად („სტუმარ-მასპინძლად“) არ წარმოგვიდგება, ჟღერს მეტად ჩვეულებრივად „Гост и хозяин“.

ამჯერად, ჩვენ უნდა გავარკვიოთ:

1. ხაზგასმულია თუ არა თარგმანში ჯოყოლა-აღაზა-ზვიადაურის „მოდემ-მოძმეობის“ დამადასტურებელი ფრაზა პოემის ფინალში.
2. როგორ გადმოსცემს მთარგმნელი „წერა-მწერლის“ პერსონაჟს.
3. ჩანს თუ არა პოემის რუსულ ვარიანტებში „ნისლის“ – მისტიური ფუნქცია
4. გამოიკვეთება თუ არა ზესკნელ-ქვესკნელის ურთიერთკონტრასტული სიმბოლოები - მთა და მდინარე თარგმანში.

ბ. ზაბოლოცკი:

ს. სპასკი:

«И вот среди вершин Кавказа

“И появляется рядом Агаза,

Мерцает зарево костра,

Горестная. И сияньем костра,

И снова трапезу Агаза

Бледно мерцающего, одноглазо

Готовит братьям, как сестра.

Всматривается в окрестность гора.

Сквозь сумрак ночи еле зримы,	Женщина ужин готовит и турий
В сиянье трепетных огней	Жарит шашлык. И, присев у огня,
Ведут беседу побратимы	Братски беседует Звиадаური
О дивном мужестве людей,	С Джохолой, верность друг другу храня.
О дружбе, верности и чести,	Мужество славят, толкуют о чести,
Гостеприимстве этих гор»	Гостеприимства возносят закон”

(95-377).

(97-122).

ბ. ზაბოლოცკი ხაზს უსვამს იმას, რომ ალაზა როგორც და საკუთარ ძმებს, ისე უმზადებს ზვიადაურსა და ჯოყოლას სადილსო :

„И снова трапезу Агаза

Готовит братьям, как сестра”.

შემდეგ, ქვემოთაც აღნიშნავს, მეგობრობაზე საუბრობენ სტუმარ–მასპინძელნიო.

რაც შეეხება ს.სპასკის თარგმანს, აქ „მოდე–მოძმეობის“ მითოლოგიური პლანი სრულიად დაკარგულია. აქ ძმურად მხოლოდ ზვიადაური და ჯოყოლა საუბრობენ. ალაზა კი ამ შემთხვევაში მხოლოდ დიასახლისის, მზარეულის როლში გვევლინება. შესაძლოა, აქ მთარგმნელმა გაითვალისწინა მთის ცნობილი ადათი, რომლის მიხედვითაც, ქალი და მამაკაცი პურს ერთად არ ჭამდნენ. „პურის ჭამის დროს ქალები და კაცები ცალკე სხდებიან და თავიანთი ცალკე სუფრა უდგათ“ (52–110), მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს საზოგადო წესი ვრცელდება მხოლოდ ამქვეყნიურ საზომში, შუასკნელის რელიეფზე, ხოლო რაც შეეხება ზესკნელს, აქ ღვთისშვილნი „მოდე–მოძმენი“ – სწორფერნი, ანუ თანასწორნი არიან ღვთის წინაშე. როგორც ჩანს, მთარგმნელი აქ ვერ ჩასწვდა პოემის მითურ წინაპლანს.

რაც შეეხება „წერა-მწერლის“ სახეს, მისი თარგმანში გადატანა არც თუ ისე იოლი უნდა ყოფილიყო. ნ.ზაბოლოცკის იგი ბედისწერად, განგებად ჰყავს გამოყვანილი, რადგან „წერა-მწერლის“ სახე არათუ რუსულ ფოლკლორში, არამედ ქართული ბარის ზეპირსიტყვიერებაშიც კი არ მოიძებნება. ასე რომ, ნ.ზაბოლოცკის მიერ „წერა-მწერლის“ ეკვივალენტად შერჩეული განგება (Рок – ბედისწერა, განგება) აქ ერთადერთი გამოსავალია. ამას ამტკიცებს სერგეი სპასკისეული თარგმანიც, სადაც „წერა-მწერლის“ ეკვივალენტად იგივე სიტყვაა მოხმობილი:

ნ. ზაბოლოცკი

“Но предначертан волей рока,
Непроницаемый для глаз,
Туман, как черная морока,
Скрывает витязей от нас”

(95-378).

ს. სპასკი:

“И пропадает в тумане виденье.
Правит туманом неведомый рок”

(97-122).

ნ.ზაბოლოცკისთან განგება უსულო, უსაგნო რამ კი არაა, არამედ ცოცხალი ძალაა, რომელიც თურმე წინასწარ მოხაზავს, წერს ან თხზავს ამა თუ იმ მოვლენას. ამას ამოწმებს სიტყვა „Предначертать“ – რაც სწორედ ვისიმე ცხოვრების გზის მოხაზვას, წინასწარ დაგეგმვას გულისხმობს. ს. სპასკის თარგმანშიც იგივე დატვირთვა აქვს განგებას, რომელიც უხილავი ძალაა („Неведомый рок“) და მართავს („Правит туманом“) ნისლს, განაგებს თვით ბუნების მოვლენებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში მთარგმნელებმა მაქსიმალური სიზუსტით თარგმნეს „წერა- მწერლის“ მითიური სახე. ახლა დავაკვირდეთ, თუ როგორ გადმოგვცემენ „ნისლის“ ზებუნებრიობას და მის მისტიურ ბუნებას იგივე თარგმანები:

ბ. ზაბოლოცკი“

И над селеньем этим малым

Довольный зрелищем высот,

Как бы прислушиваясь к скалам,

Туман задумчивый встает.

Недолгий гость, за перевалом

Он на восходе пропадет.

Промчится он над ледниками,

Расстелется меж горных пик,

И горы, видимые нами,

Незримы сделаются вмиг.

В охоте будет мало толку –

Охотник потеряет путь,

Зато убийце или волку

Удобней будет прошмыгнуть”

(95–346).

ს. სპასკი:

“Дремлет туман над селом. Величво

Вслушивается в окрестную тьму.

Клонит задумчивый облик. По нраву

Зрелище сумрачной ночи ему.

Гость, заглянувший ненадолго. К новым

Завтра он должен влачиться местам.

Он проползет по хребтам ледниковым,

Видимый мир упраздня и там.

Плакать охотников, вышедших в горы,

Он заставляет, им путая путь,

Волки обрадованы им и воры, -

Все, кто на свет не хотел бы взглянуть”

(97-91).

ნისლი აქ თითქოს ერთგვარად მართავს გარემოპირობებს, მთებს იღუმალს საბურველით მოსავს, მონადირეს აფრთხობს, გზას უკარგავს და ახარებს მკვლელსა თუ მტაცებელ ცხოველებს. იგი საშიშარი ბუნებისაა, ვაჟას სიტყვებით რომ ვთქვათ, „აბნელებს, უხილავსა ჰქმნის ქვეყანას ხილულიანსა“ და „აღადებს მგელსა და ქურდსა, მოარულთ სიბნელეშია“ (34–174). საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ პოემის პროლოგში დახატული ნისლიანი ბუნების პეიზაჟში ხედებიან პირველად ერთმანეთს ზვიადაური ჯოყოლა, ანუ

მათი შეხვედრა მისტიკური ნისლის წიაღში შედგება, ამავედროულად, ეპილოგში იგივე მისტიკური ნისლი ბურავს მთის მწვერვალზე ცეცხლის პირს დამსხდარ მოდე-მოძმე გმირებს, თითქოს ამ მისტიკური ნისლოვანი რკალით იკვრება პოემის მთელი სიუჟეტიც ეს ნისლი, როგორც პოემაში ვაჟა აღნიშნავს, წერა-მწერლის მიერაა დაწერილი, ანუ მისი ხელითაა მომართული:

„მაგრამ გაჩნდება ჯანლი რამ

კურუმად შავის ფერთა,

დაეფარება სანახავს

წერა-მწერლის წერთა“

(34-204).

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ორივე თარგმანი იმეორებს ორიგინალის ამ შინაარსს: ანუ მთის ნისლით შებურვა ორივე ვარიანტში წერა-მწერლის ხელს, ანუ წერას მიეწერება, ახლა ვნახოთ ზესკნელის სიმბოლო მთა თუ წარმოჩნდება თავისი დიდებულებით, ან ქვესკნელის – სიმბოლო წყალი, ანუ „ვეშა-წყარო“, როგორც იგი უძველეს ფშაურ მითშია მოხსენიებული თუ ტოვებს პოემის რუსულ ვარიანტში ვერტიკალურად ქვემოთ, მიწის წიაღში მიმართული მატერიის ასოციაციას. ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში მთას, მწვერვალს განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა, მთის წვერზე დგას კოპალას საყდარი, „კლდის თავზე დგას და ცას ებჯინება“ ღვთიური ცოდნით გაბრძნობილი გველისმჭამელი მინდიას სახლი მთის ქედისაკენ „მიჰკვალავს გზას“ უნივერსალური ღმერთის ჭეშმარიტებამდე ამადლებული აღუდა ქეთელაური. დაბოლოს, „ცის მასკვლაუთა“ განმსახიერებელი ღვთისშვილების მსგავსად, „კლდის თავზე“ იყრებიან სიკვდილის კარიბჭის გადამლახველი, ერთურთის „მოდე-მოძმე“ ზვიადაური, ჯოყოლა და აღაზა“ (83-322).

ბ. ზაბოლოცკი:

“ На вершине

Среди вершин Кавказа

Мерцает зарево костра ”

(95–377)

ს. სპასკი:

“На высоте той горы

Вверх по обтесанной снежным

обвалом круче ”

(97–121)

ბ.ზაბოლოცკი ორიგინალისაგან განსხვავებით, საკუთარი ინიციატივით იხსენიებს კავკასიის თხემს, მწვერვალს, რომლის თაღზეც თავს იყრიან ჩვენი გმირები. ს. სპასკისთან ეს „კლდის თავი“ - მთის მაღლობია („На высоте той горы“). რაც შეეხება მდინარეს, ანუ ქვესკნელის პირში ჩამავალ „ვეშა წყაროს“. მას მოგვაგონებს მდინარე, რომელშიც უგულშემატკივროდ და უმოყვროდ დარჩენილი ალაზა ვარდება:

„წაიღო წყალმა ალაზა

ღამსა და ქვიშას შაჰრია“

(34–203).

ბ. ზაბოლოცკი

“И унесла река Агазу,

Смешала с глиной и песком”

(95–377).

ს. სპასკი:

“Вода тащит Агазу. Из вязкого ила,

Зыбких песков – ей не встать никогда”

(97–121).

ბ. ზაბოლოცკისთან - „წყალმა წაიღო ალაზა“, უფრო ზუსტადაა გადმოცემული „И унесла река Агазу“. ს. სპასკისთან კი მოქმედება შედარებით გაუხეშებულია: „Вода тащит Агазу“ („წყალი მიათრევს ალაზასო“ – ამბობს მთარგმნელი). ბ. ზაბოლოცკისეულ ვარიანტში იგი შეერევა თიხასა და ქვიშას, ანუ იმ მასალას (თიხას), რისგანაც არის თავად ადამიანის სხეული ღვთისაგან გამოძერწილი. მაგრამ ამგვარი შეერთება თიხასთან ალაზას ხელს არ უშლის

სულიერ ზესწრაფვაში. ს. სპასკის ვარიანტში კი საქმე სულ სხვაგვარადაა: „შლამსა და ქვიმას“ შერეული აღაზა, მთარგმნელის თქმით, აღარასოდეს აღარ აღსდგება. „Ей не встать никогда“ – ეს ფრაზა პირდაპირ უარყოფს პოემის მითიურ წინაპლანს და მთლიანად უპირისპირდება ნაწარმოების შემდგომ განვითარებას, მის სიუჟეტს, სადაც მთის მწვერვალზე, ასე ვთქვათ, მკვდრეთით აღმდგარი მართალი ღვთისშვილები ერთად საუბრობენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფშავ-ხევსურულ მითში ხაზგასმითაა ნათქვამი: „სიკვდილის შემდეგ მზეგადასული, ვარსკვლავით ციდან მოწილული ყმა ახლა უკვე შავეთის წყალში იღებს წილს და, აქამდე სამზეთს ბატონის მსახური, – სულეთის ბატონს ემსახურება. ზოგჯერ ქვეყსკნელის „წყალში ჩავარდნილი“ სულელები სამზეოზე გაიჭრებიან ხოლმე, რადგან ძნელია შავეთის ბნელში გამუდმებული ყოფნა...ასეთი მარადიულობით აღბეჭდილი ქვეყნის მითოსური ხატი“ (83–11).

„ქართველმა ერმა ახალ დრომდე მოიტანა უძველესი მითიური წარმოდგენებით აღბეჭდილი მსოფლშეგრძნება, რომელიც დღემდე ძალუმად ცნაურდება მის ენასა და ყოფაცხოვრებაში, ხელოვნებასა და ლიტერატურაში და გასაკვირი არ არის, რომ სწორედ აქ, კურთხეული ფშავის, თბილსა და პოხიერ მიწაზე, სადაც სასწაულებრივად ჯერ კიდევ იშმუშნებოდნენ წინარექრისტიანული იბერიის წარმართული მითოსური ფესვები, დაბადებულიყო პოეტი, რომლის დიონისურმა შთაგონებამ კვლავ მკვდრეთით აღადგინა მივიწყებული ღმერთები და გმირები, თანამედროვეთა მტკივნეული განცდით აღბეჭდილი ნიღბები ააფარა მათ სახეებს და თვალნათლივ დაგვანახა ტრაგიკული ხვედრის მქონე ადამიანის მარადიული სახე“ (83-13,14).

მგვარად, „სტუმარ-მასპინძლის“ მითოსური წინასახე შეძლებისდაგვარად შენარჩუნებულია პოემაში, თუმცა ღვთისშვილთა მოდერნიზაციის საკითხი, რომელიც სიმბოლურად აისახება პოემის სათაურში, სამწუხაროდ, მთარგმნელებისთვის შეუმჩნეველი რჩება, რაც ჩრდილს აყენებს პოემათა რუსულ თარგმანებს.

„ხის ბეჭი“

ვაჟა-ფშაველას პოემებიდან მითოლოგიური ხასიათის სიუჟეტზეა აგებული „ხის ბეჭი“. თქმულება „ხის ბეჭის“ შესახებ ფართოდაა გავრცელებული კავკასიაში მობინადრე ტომებში. თქმულების ძირითადი ფაბულა ყველგან ერთია: მონადირე მოხვდება ზებუნებრივ არსებათა ნადიმზე, რომლებიც შეჭმულ ნადირს მისი ძვლების ერთად შეყრის წყალობით კვლავ აცოცხლებენ. იგი მაღავს თავის მიერ გამოხრულ ძვალს (ბეჭი, ნეკნი), რის მაგივრადაც ღვთაებები ცხოველის ჩონჩხში ხის ნაწილს დგამენ, ცხოველს აცოცხლებენ და მას სტუმარს აღუთქვამენ. მონადირე, მართლაც, კლავს ირემს (ჯიხვს), რომლის სხეულშიც ნაცნობ ხის ბეჭს (ან სხვა საგანს) პოულობს. სავარაუდოა, რომ ვაჟამ თავის პოემას ფშაურ-ხევსურული ვარიანტი დაუდო საფუძვლად.

ვაჟა-ფშაველა თქმულებას ზედმიწევნით არასოდეს გადმოსცემს. „ჩემი პოემები თითქმის ყველა ხალხურ თქმულებებზე, ძველ ამბებზე არიან დაფუძნებულნი, თვითოეული მათგანი სხვადასხვანაირად, ზოგი ცოტად თუ ბევრად უახლოვდება დედანს, სხვა სრულიად დაშორებულია მათზე, ე.ი. ზოგი ნაწარმოების არაკი ძალიან თავისებურად არის შემუშავებული და ზოგი ნაკლებად შემუშავებული, ნაკლებად თავისებურია“. (45–234).

ვაჟას პოემის გმირი ბალია, ისევე როგორც ხევსური მონადირე (თქმულების მიხედვით), ღვთაებრივ არსებათა ნადიმზე ხვდება, ისინი მასაც უმასპინძლებიან ნადირის ხორციით. თქმულებისაგან განსხვავებით, ვაჟა-ფშაველას პოემაში ახალი პერსონაჟი შემოჰყავს, სავარაუდოდ, ეს ქართულ მითოლოგიაში კარგად ცნობილი ტყის ქალ-ღმერთი დალია. ცნობილი გმირის – ამირანის დედა. დალი ტყის ცხოველთა და ფრინველთა მფარველია.

„დალი მითოლოგიური პერსონაჟია, ნადირობის ქალღვთაება, ნადირთ პატრონი. მიეწერებოდა „წმინდა“ ნადირთა (ჯიხვი, არჩვი, ირემი და სხვ.). გამრავლებისა და მფარველობის ფუნქცია, დახოცილი ნადირის აღდგენა – გაცოცხლების უნარი, შეეძლო მონადირისათვის ხელის მომართვაც და დაზიანებაც, მისი სამიჯნურო კავშირი რჩეულ მონადირეებთან, რომელიც

მონადირეთა დალატის შემთხვევაში მათი დაღუპვით მთავრდებოდა, ნადირთა ნაყოფიერება— გამრავლებას იწვევდა და ნადირობაში წარმატებას უზრუნველყოფდა.

რწმენა—წარმოდგენები დალის შესახებ განსაკუთრებით ცოცხლად იყო შემონახული სვანურ მითებში, სადაც იგი გვევლინება არაერთი, არამედ მიუვალ კლდეებში მობინადრე მრავალი ოქროსთმიანი ქალის სახით. დალის კულტი გავრცელებული იყო კავკასიის სხვა ხალხებშიც. მაგალითად, ვეინახების უმაღლეს ღვთაებას, საერთოდ ღმერთს, საკულტო ობიექტს თუ მის სამლოცველოს „დელა“, „დე ლა“ ანუ „დე ალი“ ეწოდებოდა. იგი შესატყვისობას პოულობს შუმერულ და ძველ აღმოსავლურ „დილბად“, „დილბატან“. რელიგიის განვითარების ასტრალურ საფეხურზე დალი მთიებს, კერძოდ, ცისკრის ვარსკლავს დაუკავშირდა. დალის სახე გვხვდება ქართული ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრში. ქართულ ფოლკლორისტიკაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ დალი მატრიარქატის ეპოქის კეთილი ღვთაება იყო, შემდეგ კი ბოროტი ალის თვისებები შეიძინა“. (76-4-350).

ვაჟა-ფშაველა პოემა „ხის ბეჭში“ სწორედ ამ დალის სახეს იყენებს. მართალია, ნაწარმოებში მისი სახელი არსადაა მინიშნებული, მაგრამ ამ პერსონაჟის გარეგნული დახასიათებაც და მისი იდეური ფუნქციაც ეპიზოდში ჩვენს ვერსიას სარწმუნოს ხდის. პოემის მესამე თავში ამგვარი სანახაობა იშლება:

„მშვენიერია ტაფობი,

განათებული ცეცხლითა,

შემხდარი, გაზაგებული,

ნაკურთხი უფლის ხელითა

... ირგვლივ ირწყვება ტაფობი

ვერცხლის და ოქროს წყალითა...

ხეებს სანთლები აკრია,

ცასა სწვდებიან ალითა,

ყვავილნი ათასნაირნი

დაკიდებულან თავითა

დიდრონის ხეებიდამა

ღალ-იაგუნდის კავითა“ (30–268).

ვერცხლისა და ოქროს წყლები, ხეებზე აკრული სანთლები და ღალ-იაგუნდის ყვავილები თითქოს შეგვამზადებენ ტყის ქაღმერთთან შესახვედრად.

რუსული თარგმანი პოემისა ამგვარია:

ნ.ზაბოლოცკი:

“ Глядит он – большая поляна

Огнями вокруг убрана.

Красива и благоуханна,

Вдали распростерлась она

Струится, прозрачен и светел,

Источник серебряный там.

На ветках из чистого лала,

На стеблях из яхонта, в ряд,

Как радужные опахала,

Цветы над поляной висят.

К деревьям прилеплены свечи,

Их пламя встает до небес”

(95–382).

სურათს კიდევ უფრო მისტიკურს ხდის ის გარემოება, რომ ეს ადგილი, ტყის ეს გარემო უცნობი და მიუვალი როდია, აქ ხშირად უვლია სანადიროდ გამოსულ ბაღიას, მაგრამ მსგავსი რამ არასოდეს უხილავს. ამას ხაზგასმით აღნიშნავს ავტორი და არც მთარგმნელს რჩება შეუმჩნეველი სიუჟეტის მნიშვნელოვანი დეტალი:

„აქ მას რამდენჯერ უვლია...

“ И как он её не заметил,

ამას რას ჰხედავს თვალითა?“

Скитаясь по этим местам?”

(30–268)

(95-382)

და, აი, ამ იდუმალებით მოცულ „ტაფობზე“ ვერცხლისა და ოქროს მდინარეთა ნაპირას ცას აწვდენილი სანთლების აღზე წარმოგვიდგება მშვენიერებით აღსავსე ქალის მშვენება:

„სულ თავში გოგოც ვინმე ზის

“Девушка пред ним восседает,

ტურფა, ლამაზი რამაო

Стройна и прекрасна на вид.

ჭკვიდამ არია სტუმარი

Как молния, светятся взоры,

იმის ნისლივით თმამაო.

А волосы – синяя мгла”

წამოდგა ქალი ფეხზედა, –

(95-383).

თითქოს იეღვა ცამაო, –

ჰაერში გაიკრიალა

მისმა ზარივით ხმამაო“

(30–269).

მეორე სტროფი ამ მონაკვეთისა ნ. ზაბოლოცკის არა აქვს თარგმნილი, ჩანს, მთარგმნელმა იგი დიდი დატვირთვის მქონედ არ მიიჩნია. თუმცა შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ქვესტი ქალის გრაციოზულობაზე მიგვითითებს და ამავდროულად ერთგვარად წარმოაჩენს მას, როგორც წინამძღოლსა და მბრძანებელს გარშემომყოფთა მიმართ. ამასთანავე, სიტყვები - „თითქოს იელვა ცამაო“, შეიძლება, იმის გამოხატულებაც იყოს, რომ დალი თავისი გარეგნობით ელვარება, რადგან უდიდეს საუნჯეს – ოქროს თმას ფლობს, ეს ელვარებაც ამ დეტალს უნდა უსვამდეს ხაზს, შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ ტაფობს ოქროსა და ვერცხლის მდინარეები კვეთენ. ამგვარი ზღაპრული მდინარე ცნობილია ქართულ ფოლკლორშიც, რომელშიც ბოროტი დედინაცვლისაგან გაგდებული გერები თმას განიბანენ და ოქროსთმიანნი შემდეგ ხელმწიფეთა ცოლები ხდებიან, ანუ ქართულ ზღაპრულ სამყაროში ოქროსთმიანობა და მზეთუნახავობა ერთი და იგივე ცნებებია. ვაჟა ხაზს უსვამს ამ უცხო ქალის თმის ფერსაც „ჭკვიდამ არია სტუმარი იმის ნისლივით თმამაო“. ამ შემთხვევაში „ნისლივით თმა“ – მის სიღიავეს, მოთეთრო ფერობას გვაუწყებს, თუმცა მთარგმნელს ეს შედარება არცთუ ისეთი სიზუსტით უთარგმნია. რუსულ ვარიანტში დალის თმა ჯანდისფერი–მოლურჯოა: „А волосы – синяя мгла“... გაუასთან ნახსენები ნისლი მოთეთროა, ისეთი, როგორიც მთებს ახვევიათ ხოლმე გარს: „ნისლი ფიქრია მთებისა, იმათ კაცებოს ნიშანი“.

ნ. ზაბოლოცკისეული ჯანდი კი უფრო – ბნელია, მოშავო–მოლურჯო ფერისა. დალის ძალას ხომ სწორედ ეს ოქროს თმები განსაზღვრავს. ამ თმაშია მისი ღვთაებრიობა. ძველი ქართული მითის მიხედვით, როდესაც მძინარე დალის მონადირე ოქროს თმას მოჰკვეცს, ამით მას ღვთაებრივ ბუნებას წაჰგვრის. საფიქრალია, რომ სწორედ სიტყვა დალიდან მომდინარეობს „დალალი“, რაც თმის ხვეულს აღნიშნავს. სიტყვის ამგვარი ეტიმოლოგია კიდევ უფრო მნიშვნელოვანს ხდის თარგმანში დაშვებული უზუსტობას. ნადირთ ქალ–ჯვთაება სტუმარს, მონადირე ბაღიას სთხოვს:

ნ.ზაბოლოცკი:

„ძვალეები არ დაგვიკარგო,
რაც მოგერგება წილადა“

(30–269).

Но помни, что каждую кость,
Которая в долю досталась,
Ты бережно должен хранить”

(95-384).

ბალია არ ასრულებს პირობას და ხარ–ირმის ბეჭს ჩუმად წყალში გადააგდებს. ცხოველის ძვლების აწყობის დროს სხენებული ბეჭი დააკლდებათ, ბალია შეშინდება, მაგრამ ნადირობის ქაღალმერთი და მისი თანამეინახენი გამოსავალს უცებ იპოვიან: ხისაგან გამოთლიან ირმის ბეჭს და გაცოცხლებულ ნადირს ჩაუდგამენ სხეულში.

ნ.ზაბოლოცკი:

„შემკრთალს ზედ არც კი შეხედეს,
ბეჭი გათაღეს ხისაო,
და სხვა ძვალეების ბეჭებში
ძვალად ჩათვაღეს ისაო“

(30–271).

“И деве своими руками
Принять деревяшку пришлось,
И вместе с другими костями
Ее засчитали за кость”

(95-385).

აქ ვაჟა აღნიშნავს, რომ ხის ბეჭი ნადირობის ქაღალმერთის მსახურებმა გათაღეს „ბეჭი გათაღეს ხისაო“ სიტყვა „გათაღეს“ მრავალბოთი რიცხვში მდგარი ზმნაა და იგი რამდენიმე ადამიანის მიერ აღსრულებულ ქმედებას მიგვანიშნებს, ამით ავტორი კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს პოემაში დახატული უცხო, უსახელო ქალის ვინაობას, რომელსაც ხმისამოუღებლად ემორჩილებიან ტყის სხვა ძალები და რომელიც მხოლოდ განკარგულებათა გაცემაში, ან თავისი „ყმების“ დარიგება–დამოძღვრაში ავლენს თავის „ღვთაებრივ მისიას“:

„ნება გაქვთ პური მიირთვათ,
ეს მოგახსენათ მთამაო!“

(30-270).

ან

„ეს ყვირილობას მოკვდება,
სწორედ პარასკევ დილასა“

(30-270).

ხის ბეჭის გათლას კი რაც შეეხება, ამას დალის „მორჩილი ყმანი“ ადასრულებენ, თავად მხოლოდ ნადირს ანაწილებს ანუ ადგენს თუ რომელი ნადირი რომელ მონადირეს ერგება და წლის რომელ მონაკვეთში. რუსულ თარგმანში კი ნ. ზაბოლოცკი მთელი დამაჯერებლობით ამბობს:

„И деве своими руками

Принять деревяшку пришлось“

(95-385).

რა თქმა უნდა, ნადირობის ქალ-ღმერთი თავად ხისაგან ბეჭის თლას არ დაიწყებდა. მაგრამ, შესაძლოა, მთარგმნელს ამის დაწერის საბაბი შემდეგმა სტროფებმა მისცეს, რომლებშიც ვაჟა გვეუბნება, რომ ტყის მბრძანებელმა ცხოველთა ძვლებზე გააკეთა წარწერები, რომელზეც მითითებული იყო იმ მონადირის ვინაობა, ვისაც წილად ნადირი ერგებოდა:

„ქალმა დაწერა ძვალეზი,

რაც ერგებოდა ვისაო“

(30-271).

«И дева обломком кинжала,

Который, как солнце, горел,

На каждой кости начертала

Животных грядущий удел»

(95-385).

თარგმანში მზესავით ელვარე ხანჯლის წვერით წააწერს დალი ცხოველთა ძვლებზე, თუ რომელი ნადირი რომელ მონადირეს ერგება. ეს მზესავით

ელვარე ხანჯალი არაა ნახსენები ორიგინალში, მაგრამ იდეურად არ ცვლის ეპიზოდის ამ მონაკვეთს, პირიქით, უფრო ეფექტურს ხდის სურათს, თვითონ სიტყვა „кинжал“, „ხანჯალი“ – ჩვენი ეროვნული საბრძოლო იარაღია, რომელსაც ყოველი მამაკაცი წელზე მორტყმულს ატარებდა საბრძოლო ვითარებაში თუ ნადირობის უამს.

ნადირთ ქალ-ღთვაება ცხოველთა განაწილებისას მიადგება იმ ირემს, რომელსაც ხის ბეჭი ჩაუდგეს სხეულში:

ნ. ზაბოლოცკი:

„აიღეს ბოლოს ხის ბეჭი
ვის დააწერენ იმასა?
ეს ყვირილობას მოკვდება,
სწორედ პარასკევ დილასა
ბაღიას ანაწერია
რაკი გადიღებს წვიმასა“

(30–271).

“Под звуки оленьего клича
В осенний и пасмурный день,
Пусть Балии снова в добычу
Достанется этот олень”

(95–386).

მართალია, ვაჟა თავის პოემაში არ აკონკრეტებს იმას, რომ ირმის მყვირალობა შემოდგომაზეა, მაგრამ მთარგმნელი აქ ქართული ფაუნის ღრმა ცოდნასაც ამჟღავნებს, როგორც წითელი წიგნი მოგვითხრობს: „Гон начинается в последнюю неделю августа и заканчивается в середине сентября, изредка растягивается до начала октября Наиболее интенсивный рев отмечается ночью, особенно в поздневечерние и раннеутренние часы“ (99–71).

ვაჟა მიუთითებს, რომ ირემს დილით, მყვირალობის უამს, დაჭრის ბაღია. თუმცა პოემაში დანაპირები არ აღსრულდება, ბაღია მარცხდება. მისთვის განკუთვნილი ირემი სხვა მონადირის მსხვერპლი ხდება. წარმართული რწმენის თანახმად, დანაპირები აუცილებლად უნდა აღსრულდებოდეს. „ვაჟა აქ ხალხურ რელიგიურ შეხედულებას უპირისპირდება, არღვევს ცრურწმენის ჩარჩოებს და ხალხურ სიუჟეტში მტკიცედ დადგენილ მომენტს ზებუნებრივ ძალთა ყოველის შემძლებლობის შესახებ ეჭვქვეშ აყენებს“ (45–234).

თუმცა, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბალიას ხელმოცარულობა მისი სიცრუის შედეგი იყოს, ეს ხომ სწორედ მან მოისროლა ირმის ბეჭი „ხელ-უკუღმა“ წყალში. იქნებ სიცრუით სიცრუევე მოიმეო?

სიტყვა „ხელ-უკუღმა“ – ხაზგასმით აქვს მინიშნებული ვაჟას პოემაში.

„აქ მონადირემ იცრუა:	“Но не подчинился порядку
წილად ბეჭი ხვდა ირმისა,	Охотник за общим столом, -
ხელ-უკუღმ წყალში გადაგდო,	Обгрыз он оленью лопатку
დღესაც წყალს მიაქვს, მიდისა! ”	И бросил в источник тайком”

(30–271)

(95-384).

ეს სიტყვა „ხელ-უკუღმ“ თარგმანში იკარგება. ქართულ მეტყველებაში კი ხელს განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს: „ხელმწიფე“, „ხელმრუდი“, „ხელმისაწვდომი“, „ხელუხლები“, „ხელმარჯვე“, „ხელჩოგანა“, „ხელმძღვანელი“, „ხელადა“, „ხელსაქმე“, „ხელოვნება“, „ხელწერა“, „ხელმოწერა“ ფრაზეოლოგიაშიც ხშირად გამოიყენება. „ხელი მოგემართოს!“ „იკურთხოს შენი მარჯვენა!“, „ხელი აიღო საქმეზე“, „ხელი მოჰკიდა საქმეს“. თვით ქართული ხატწერაც ზემოდან დაშვებული უფლის მაკურთხეველი ხელით გვირგვინდება.

„ხელ-უკუღმართობა“ „ხელის მომართვის“ ანტონიმური ვარიანტია. ხელის მომართვა კი ყველაზე მნიშვნელოვანი რამ იყო ნებისმიერი მონადირისათვის. ვაჟა-ფშაველა წერს: „ხევსური ცდილობს, რომ ყოველი თავისი მოქმედება საკვირველებით შემოსოს, – ისე აჩვენოს თავისი მოქმედება, რომ ყველასაგან მოსაწონი იყოს. ვთქვათ, ჯიხვი მოკლა ხევსურმა, ის სოფელში არ შემოიტანს პირდაპირ, არამედ დასდებს იმას სოფლის დანიშნულ ადგილასა. სოფელში როდესაც შემოვა, ხალხი მიესალმება:

- ნადირ კვლავ გიზღოს, მაჰკალ, ხელმაგიმართას!

- არას სათქმელი, - მიუგებს მონადირე.

ამით შეიტყობენ, რომ ნადირი მოუკლავს. წავლენ და სხვანი მოიტანენ, ხევსური „გამარჯვების“ მაგივრად ხმარობს „ხელ მაგიმართოსო“ „დედაკაცებიც ამას ხმარობენ საღმად“ (32–441).

გამოთქმა - „ხელ მაგიმართოს“, როგორღაც უპირისპირდება ბაღიას „ხელ–უკუღმა“ ჩადენილ მოქმედებას, რომელმაც შედეგად ის გამოიღო, რომ შერცხვენილ მონადირეს ნადირობაზე საბოლოოდ ააღებინა ხელი.

აი,ზოგადად ასე გამოიყურება ვაჟა-ფშაველას პოემების მითოსური წინაპლანი.

თავი III

ბავშვის აღზრდასთან დაკავშირებული ეროვნული

რეალიები თარგმანში

ნაშრომის ეს ნაწილი ეხება ბავშვის აღზრდის პრობლემას საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთში. ყურადღება გამახვილებულია მოზარდის კვებაზე, ჰიგიენაზე, მკურნალობის მეთოდებზე, გონებრივ განვითარებასა და ფიზიკურ წრთვანაზე. აქვე მოცემულია ეთნოგრაფიული მონაცემების დამადასტურებელი ნაწყვეტები პოემებიდან. ასევე, ხაზგასმულია „საფიხნოს“, ეგრედ წოდებული, „კაი ყმის ინსტიტუტის“ როლი ვაჟის აღზრდის სფეროში. საგანგებოდ გამოყოფილია ქალის აღზრდის თავისებურება. ასევე, წარმოდგენილია საბავშვო თამაშობათა სახეობები და მათი თავისებურებანი. მსჯელობა ვითარდება რამდენიმე პოემის („ბახტრიონი“, „გველის-მჭამელი“, „სისხლის ძიები“, „სტუმარ-მასპინძლი“, „აღუდა ქეთელაური“) მიხედვით. ამ კუთხითაა წარმოდგენილი პოემათა რუსული თარგმანები: ნ. ზაბოლოცკის, ვ. დერჟავინის, ბ. პასტერნაკის, ს. სპასკის, რ. ივნევის ავტორობით. ხაზგასმულია თარგმანთა ღირსება-ნაკლოვანებანი.

„ხევსურები სამ წლამდე თავს იკავენ და შვილს არ აჩენენ. ეს სამი წელი პატარძლის გამოცდის ხანია. თუ ქალი კარგია და ოჯახისთვის თავდადებული, მესამე წელს შვილს გაიჩენენ და ეს იმის ნიშანია, რომ ცოლქმრობა უკვე დაკანონებულია, მით უმეტეს, შვილიანი ქალის დაწუნება და დათხოვნა ხევსურული ადათით ოჯახისათვის სამძიმოა, მაგრამ სამი წლის შემდეგ კი შვილი უეჭველად უნდა გაიჩინონ... შვილების ზედაზედ გაჩენაც არ არის მიღებული, ამიტომ ვიდრე ბავშვი ფეხს არ აიდგამს და აკვნიდან არ ამოვა, მეორეს არ გაიჩენენ“ (52–179).

„ბავშვს ხევსურეთში აკვანში ზრდიან. თუ ბავშვი ტანზე შეწითლებულია... დედის რძეს წაუსმევენ და ამით წყლულს უშუშებენ...“

ბავშვი დედის ძუძუს სამ წლამდე წოვს, იშვიათად ოთხ წლამდე“ (52–186).
რა თქმა უნდა, ხანგრძლივი კვება ბავშვს უფრო ღონიერსა და ჯანსაღს
ზრდის. დედის რძეს ისეთი ბაღლებიც წოვენ, რომელთაც უკვე ენა აქვთ
ადგმული, ამის ნათელი მაგალითია ერთი ნაწყვეტი პოემიდან
„ბახტრიონი“:

„ჩვენ რო გვნახავენ მტირალთა,

ბაღლებიც ატირდებიან:

გლოვის მიზეზესა გკითხავენ,

დედებს რო გვაკვირდებიან;

არ მიიღებენ პასუხსა

უფრორე აყვირდებიან;

ძუძუთ ვათირებთ ბაღლებსა,

რძისთვის რო აბირდებიან!“

(33–132)

ე.ი. ძუძუმწოვარი ბავშვები დედებს გლოვის მიზეზს ეკითხებიან. ასეთი ბავშვი
ასაკით 3–4 წლისა მაინც უნდა იყოს, რომ დედისათვის გლოვის მიზეზის
კითხვა შეეძლოს, ჩანს, ეს ტრადიცია ბავშვის ხანგრძლივი ბუნებრივი კვებისა
მთის ხალხში რეალურად არსებობდა. ბუნებრივი კვება ბავშვს ჩვილობის
პერიოდიდან ჯანმრთელს ზრდიდა და ამგვარი კვების ხანგრძლივობაც მის
ფიზიკურ ზრდა–განვითარებასა და სიმხნევეს უწყობდა ხელს.

„ქალის რძე ცოცხალი ქსოვილია. იგი შეიცავს ზრდის პროცესებისათვის
აუცილებელ თითქმის ყველა ელემენტს: ნატრიუმს, კალიუმს, კალციუმს,
მაგნიუმს, რკინას, ქლორს, ფოსფორს, გოგირდს, სპილენძს, თუთიას, ნიკელს,
კობალტს, ასევე ზოგიერთ თავისუფალ აირს, სახელობრ, ჟანგბადს აზოტსა
და ნახშირორჟანგს... იგი შეიცავს თითქმის ორჯერ ნაკლებ ქოლესტერინს,
ვიდრე ძროხის რძე. ცხადია, ასეთი შედგენილობა უაღრესად უპირატესობას
ანიჭებს ქალის რძეს ბავშვის კვებაში“ (101-158).

ცხადია, რომ ადამიანის ხასიათის ჩამოყალიბებას საწყის სტადიაში, სწორედ რომ სწორი კვება განაპირობებს. ვნახოთ, როგორია პოემის ამ მონაკვეთის რუსული თარგმანები.

ნ. ზაბოლოცვი:

«На матерей несчастных глядя,

Ребята малые ревут»

(95-300).

ვ. დერჟავინი:

“ Громко плачут малолетки,

Видя плачущую мать,

И, не получив ответа,

Горче прежнего заплачут.

Нечем их теперь утешить,

Нечем слезы унимать”

(98-138).

როგორც ვხედავთ, არც ზაბოლოცვისა და არც ვ. დერჟავინს არ უთარგმნიათ ბავშვის ბუნებრივ კვებასთან დაკავშირებული ეს ფრაზა: „ძუძუთ ვათირებთ ბალებსა, რძისთვის რო აბირდებიან“.

მოზარდები, ძირითადად, ხორციელთ იკვებებიან: „ჭამენ ხარის, ძროხის, ცხვრის ხორცს. ასევე, მიირთმევენ ნანადირევს, უფრო ჯიხვის ხორცს. ჯიხვი ხევსურეთში ბევრია. ჯიხვზე ნადირობაში ხევსურები დახელოვნებულები არიან და ბლომდაც ხოცავენ“ (52–111). პოემაში „გველის მჭამელი“ მინდია ასე მიმართავს მზიას:

„შენ ჯიხვის ხორცსა ჰნატრობდი,

თუ ვის მოკლული გსმენია,..

რამდენჯერ ჩემი გულ–მკერდი

ამ ჩივილს გაუსენია:

„ემაწვილნ უხორცოდ დაზრდილნი

რა ვაჟკაცობას იზამენ?

არსად არ გამიგონია

ასრე გაზრდილი სხვისა მენ“

... გასუქ-გალაღეთ ლეშითა

თავის ბაღღებით ჰხარობდი“

(33-231).

ნ. ზაბოლოცკი:

“Ты мяса турьего хотела,

Узнав, что кем-то тур убит.

О, как душа моя болела

От вечных жалоб и обид:

“Коль дети вырастут без мяса,

Нам не видать от них добра.

Увы, без этого пристала

Хиреет наша детвора”.

Вот мясо, кушай, сделай милость,

Полней сама, корми детей!”

(96-168).

ბ. პასტერნაკი:

“Бывало, кто тура убьет,

Ты издали слюнки глотала.

Мне жаль твоих слез и забот,

Ты же о сыновьях причитала:

“Не выйдет мужей из бедняг,

Ращенных без мяса, на постном“.

Я начал ходить на зверье,

Чтоб вы от свежины жирели”.

(95-413).

მზიას მიაჩნია, რომ ვაჟკაცად ვერ გაიზრდება ყმაწვილი, თუ იგი თავის დროზე ნადირის ხორციით არ გამოიკვება. ნ.ზაბოლოცკის თარგმანში კი ქალი წუხს იმაზე, რომ უხორციოდ დაძაბუნდებიან ბავშვები:

„Увы, без этого пристала

Хиреет наша детвора“.

ასეთი შვილისგან არავითარ სიკეთეს აღარ უნდა ველოდოთ – აგრძელებს იგი. თუმცა ფრაზა: „არსად არ გამიგონია, ასრე გაზრდილი სხვისა მენ“ – არ უთარგმნია არც ნ. ზაბოლოცკისა და არც ბ. პასტერნაკს ეს სიტყვები კი გვარწმუნებს იმაში, რომ მთის მოსახლეობა ძირითადად ხორციით

იკვებებოდა. ამ პროდუქტის გარეშე არსებობა მზიასთვის წარმოუდგენელია, მეტიც, მსგავსი რამ მას არსად სმენია.

როგორც ვიცით, მთა ღარიბია მოსაგლით, აქ მხოლოდ მარცვლეული კულტურა ხარობს. მოსახლეობის საარსებო წყაროს კი რქოსანი პირუტყვი წარმოადგენს. ესეც ეროვნული ყოფის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შტრიხია. მთის ტრადიციით, „ცოლ-ქმრის გაყრის დროს შვილები მამას რჩება, დედა წაიყვანს მხოლოდ მაწოვარს, რომელსაც საზრდოდ მიუჩენენ ერთ ძროხას ან ორ ცხვარს, როცა ბავშვი წამოიზრდება, დედა ვაღდებულია, ბავშვი მამას დაუბრუნოს“ (52–118). აქაური წეს-კანონებით შვილი მამის საკუთრებაა და მასთან უნდა დარჩეს, მამას ძირითადად ვაჟის გაჩენა ახარებს, ვაჟიანობა მეტად სასახელოა მთის ხალხში. პოემაში „ბახტრიონი“ სანათა ასე იწონებს თავს:

„შვიდი გავზარდე ვაჟკაცი,

თითო ლომისა დარია“ (33–132).

ბ. ზაბოლოცკი:

“Семь славных молодцев взрастила,

Был каждый строен, как олень”

(95-300).

გ. დერჟავინი:

“Семь сынов я родила

Каждый льву был силой равен”

(98-138).

ბ. ზაბოლოცკის, სანათას ვაჟები, ირემთან ჰყავს შედარებული, რაც უფრო გარეგნულად ლამაზი და მოხდენილი მამაკაცის ეპითეტად თუ გამოდგება. აქ ვლადიმერ დერჟავინი გაცილებით ზუსტია, იგი ლომს ადარებს ვაჟკაცებს. ლომი ხომ ძლევაგამოსილების სიმბოლოა, ანუ სანათას შვიდი შვილი ირემივით მოხდენილი და ლამაზი კი არ არის, არამედ ლომივით ძლიერი და მებრძოლია.

ვაჟის აღზრდას განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდებოდნენ ოჯახის უფროსები. მეომრის აღზრდა იწყებოდა შემდეგნაირად: ხუთი წლის ასაკიდან ასწავლიდნენ ჭიდაობას და ცურვას, შვიდი წლის ასაკიდან ვაჟს რვა-ცხრა წლის თანატოლები ასწავლიდნენ კრივს და ხის საჩვევი იარაღების ხმარებას. მერვე-მეცხრე წლიდან მშვილდისა და დანის ხმარებას. ათი წლის ასაკიდან

„გარესობას“ (ველურ პირობებში თვითგადარჩენის უნარ-ჩვევებს) უვითარებენ, ცამეტიდან თექვსმეტ წლამდე ისწავლებოდა სამხედრო მედიცინა ქირურგიის ჩათვლით. ეს ყველაფერი გამოცდილი მეომრის მეთვალყურეობის ქვეშ ხდებოდა. თექვსმეტი წლის ასაკში ყველა კუთხის ქართველი გამოცდილ მეომრად იყო ჩამოყალიბებული.

იერარქია ითვალისწინებდა ასაკს, ზრდილობას, სახელს და, რაც მთავარია, - გამოცდილებას. სხვათა შორის, ძველი ქართული თამაშის ცნობილი სახეობა – ლელო, თანამედროვე ლელოსაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ მასში ყველანაირი ტიპის იარაღი გამოიყენებოდა, ასევე, სტრატეგიული მოქმედებანი (ჩასაფრებები-შენიღებით, წყალში, ტყეში, კლდოვან ადგილებში მახეების დაგებით, თავდასხმები მტრის დასაბნევი მოქმედებებისათვის გუნდური თუ ინდივიდუალური პრინციპიდან გამომდინარე...).

„ხევსური შვილს სიყრმიდანვე სითამამეს, სიამაყეს აჩვევს. მამა თავის დღეში შვილს ხელს არ დააკარებს, არა სცემს, გაუბამს საუბარს როგორც დიდ კაცს, მოისმენს მისგან პასუხს, როგორც დარბაისელის, გამოცდილის კაცისაგან... როდესაც ბაღლი შადის სახლში, სადაც თუნდაც ოცი კაცი იჯდეს მოხუცებულნი, მაშინათვე ფეხზე აუდგებიან და მიესალმებიან:

- მოხვედი მშვიდობით!

- დასხედით, დასხედით, თქვენც დამხვდათ მშვიდობითა!

მიუგებს ყმაწვილი. ბაღლებიც თამამდებიან სიყმაწვილიდანვე. მათ ადრევე, წინასწრობით ებადებათ თავში აზრი, რომ ვითომც დიდები არიან და ჰბაძავენ დიდებს, უფრო ყალივნის წევაში. 10–12 წლის ხევსურს შეხვდებით, რომ წელზე ჰკიდია სათამბაქო დიდ-მძივებით მორთული და თითბერის, ან რკინის ყალიონს, ჩიბუხს სრუტავს“. მთაში შესაბამისად მკაცრი თამაშობები აქვთ მოგონილი ბაღლების გამოსაწრთვნელად. ესენია: „კოჭაობა, წიწაკაობა, ჯართმოვლა, ტამფაობა, კეკიაობა, ცოლტკეციაობა, ღორობა, წიპნაობა, ბურთაობა, მოკაწვრა, ჩადება და სხვა“ (52–191).

ეს თამაშობები ხერხს, ღონესა და ფიზიკურ სისხარტეს მოითხოვს, იგი ერთგვარი წრთვნაა მოზარდისა. ერთ ასეთ თამაშს ვხვდებით ვაჟა-ფშაველას პოემაში „სისხლის ძიება“:

„...ესეც აბედით დამწვარი,
ჩვენ რო სიყრმის დროს ვცეცქობდით,
ვინ უფრო გავძლებთ სიმწვავეს
მამაცობაზე ვდგებოდით,
გრძელ და დიდს სთვლისა ღამესა
ცეცხლა-პირასა ვსხდებოდით“

(30-320).

ნ.ზაბოლოცკი:

“А вот знакомый след ожога,
Алхаст, мой братец! У огня
Не ты ли в юности глубоко
Дивил отвагою меня?
Не мы ль, соперничая в силе,
Кидали угли на ладонь?
Не мы ль, дурачась говорили,
Что можем выдержать огонь?”

(95-459,460)

აქ თამაშის მეტად უცნაურ სახეს წარმოგიდგენს ავტორი, ეს ხელისგულზე აბედის დადება და მისი სიმწვავის გაძლებაა. მთარგმნელს აქ სიტყვა „აბედი“ უთარგმნია როგორც „Уголь“ – ნახშირი, ანუ ნაკვერჩხალი.

„აბედი ნაცარტუტში გამოხარშული ერთგვარი სოკოა ხისა, იყენებენ ტალ-კვესთან ერთად ცეცხლის გასაჩენად“ (75- I-24).

როგორც ჩანს, რუსულ ენაზე ამ სიტყვას არ აქვს ეკვივალენტი, ამიტომ მთარგმნელმა, იმავე აზრის გადმოსაცემად, გამოიყენა სიტყვა „ნახშირი“, იგივე „ნაკვერჩხალი“, რითაც გაამართივა უცხო ენაზე ტექსტის აღქმა.

უფროსებისაგან მუდამ ისმენენ უმცროსნი საბრძოლო ამბებს, იციან, ვინ იყვნენ მათი წინაპრები, ვინაა მათი აწინდელი მტერი და მოყვარე, რომელ გვარს ვისი სისხლი მართებს, მათ თვალწინ ხომ ქავებზე ჰკიდია მტრის მოკვეთილი მარჯვენა მკლავები. „სტუმარ–მასპინძელში“ ვკითხულობთ:

„ზვიადაურის სახელი

ბავშვმაც კი იცის მთაშია“

(33–182).

ნ. ზაბოლოცკი:

„У нас в горах любой малыш

Узнать бы мог Звидаури“

(95-355).

ს. სპასკი:

“Звидаури Спроси и ребенка, -

Каждый тебя образумит, глупца”

(97-100).

ეს ფრაზები ადასტურებს იმას, რომ ბავშვი, უფროსის დარად, ჩართულია საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და ბაღლობიდანვე ეჩვევა მტერ–მოყვრის გარჩევას.

ნ. ზაბოლოცკის თარგმანში ხევსური ბაღლი კიდევ უფრო გათვითცნობიერებულ პერსონად წარმოგვიდგება, რადგან მან არა მარტო სახელი, არამედ თემის მოსისხლე მტრის გარეგნობაც კი იცის.

ბავშვი, ასე ვთქვათ, აქტიურადაა ჩაბმულია ცხოვრების რიტმში, მის ცნობისმოყვარე თვალს არაფერი გამოეპარება („სტუმარ–მასპინძელი“):

„...კარებში იცქირებიან
ცნობისმოყვარე ბაღლები“

(33–177).

ბ. ზაბოლოცკი:

“Собак свирепых лает стая,
Ребята смотрят из дверей”

(95–349).

ს. სპასკი:

„...С любопытством всегдашним
Дети выглядывают из дверей”

(97–95).

ისინი იმ ზომამდეც კი თამამდებიან, რომ ხანდახან მტრის მოკვეთილი მარჯვენითაც კი თამაშობენ („აღუდა ქეთელაური“):

„ქისტის მარჯვენას ბაღლები
დაბლა ათრევენ კავითა“

(33–125).

რ. ივნივი:

“И отрубленную руку
Дети на крючке таскали”

(97–82).

6. ზაბოლოცკი:

„И руку киста на крючке

Мальчишки целый день таскают“

(95–233).

ყმაწვილებს არც კი ზარავთ მკვდრის მოკვეთილი მარჯვენა, მათთვის ეს თითქოს ჩვეულებრივი რამაა. ისინი ხომ ამგვარ სანახაობებს შეჩვეულნი არიან. მათ თვალწინ ხდება: სისხლის აღება, ხატობაში თასის დაღვრა, თემიდან მოკვეთა და ა.შ., მთის პატარა ბინადრები თავადაც კი სჩადიან, ეგრედ წოდებულ, გმირობებს („აღუდა ქეთელაური“):

„ჯარად დამსხდართა ხევსურთა

თავზედ წაადგა ბაღლები,

ერთს ხელში დაუჭერია

მარჯვენის ნახრავ ძვალეობი“

(33–124)

ამ ეპიზოდს მოსდევს მინდიას სიტყვები, რომლებიც ორივე მთარგმნელს ბავშვის მიერ წარმოთქმულ მიმართვად გაუგია:

„ვაჟო, ვინდომებ თქვენთვისა

წყალობას ბატონისასა,

საკარგემო დამაღეინეთ,

მოგიტანთ ხელსა მტრისასა.

ყორანს მიჰქონდა ბრჯღალითა,

ყურეს უმარჯვდა კლდისასა

იმ დროსა ვსტყორცნე ისარი

ღაღად მიმავალს ცისასა;
 მართალ გამოდგა ნასრევი,
 ყორანს უვლიდა ფრთისასა;
 კლანჭით გაუშვა ნადავლი,
 გადმეხერა მიწასა!“

(33–124)

ბ. ზაბოლოცკი:

„И в этот миг перед толпой
 Мальчишек высыпала стая,
 Сухой отрубленной рукой
 Перед собою потрясая.
 “Привет вам, мужи!
 Добрый час! –
 Сказал один из них учтиво. –
 Я кисть врага достал для вас,
 В награду дайте ковшик пива.
 Огромный ворон, друг могил,
 Ее к утесу уносил,
 Я выстрелил в него из лука,
 И ранен был в крыло злодей,
 И уронил он из когтей
 Свою добычу возле луга”

(95–232).

რ. ივნივი:

„Группою сидят хевсуры,
 Дети начали резвиться
 И один сказал, играя
 Запыленную десницей:
 – Молодцы, да будет вечно
 Благодать на ваших лицах,
 Дайте выпить мне за подвиг,
 Я принес врага десницу.
 Ворон злой, когтями впившись,
 Нес ее к высоким скалам.
 Я пустил стрелу тугую,
 И стрела его догнала.
 Метким оказался выстрел,
 И крыло затрепетало.
 Ворон выпустил добычу,
 И она к ногам упала”

(97–82).

თარგმანში თვალშისაცემია თვითონ სითამამე ბაღლისა, ნ. ზაბოლოცკისთან საოცრად თავდაჯერებულია ხევსური მოზარდის მიმართვა: „Привет вам, Мужжи!“ რ. ივნევი ასე თარგმნის ამ სიტყვას: „Молодцы!“ ასეთი თამამი მიმართვა, ცოტა არ იყოს, უხერხულიც კია მოზარდისაგან. როგორც ჩანს, მთარგმნელებს ტექსტის სწორად გაგებაში ხელი სწორედ პოემის ამ მონაკვეთის ერთგვარმა ბუნდოვანებამ შეუშალა ხელი. თუმცა არც ისაა ნაკლებ საყურადღებო ფაქტი, რომ მცირეწლოვანი ვაჟები მტრის მარჯვენას ძირს დაათრევენ და სათამაშო საგნად ხდიან.

როგორც აღვნიშნეთ, ვაჟს მამა მეტად თამამად ზრდის და სიყრმიდანვე მამაკაცურ თვისებებს აჩვენებს. აქ პატარა ბიჭები ცდილობენ ყველაფერში მიბაძონ უფროსებს და ვაჟკაცობაზეც კი დებენ თავს. ისინი ყურადღებით აღვნიშნებენ თვალს მინდიას, რომელიც გამირობის საზღაურს ითხოვს: „საკარგემო დამალევინეთ!“ – მიმართავს იგი ხევსურებს. ნ. ზაბოლოცკი ასე თარგმნის ამ ფრაზას: „В награду дайте ковмик пиво!“ მთაში ძირითადი სასმელი ლუდია, ამიტომ მთარგმნელი აქ სიტყვა „ლუდის“ მოხმობით, რომელიც არაა ორიგინალში მითითებული, უბრალოდ აზუსტებს სიუჟეტის შინაარსობრივ მხარეს. თუმცა რ. ივნევთან ვკითხულობთ: „Даите выпить мне за подвиг“. აქ სიტყვა - „Подвиг“ გამირობაა და სწორედ რომ „საკარგემოს“ მიგვანიშნებს. ამ ეპიზოდს მოჰყვება ის, რომ უფროსები ბაღლებს ავალებენ ძაღლებს მიუგდონ ძვალი! აი, ასე ზრდიან ისინი შვილებს, საკუთარი ტრადიციების შესაბამისად.

მთაში აბსოლუტურად განსხვავებულად ზრდიან ქალს. მას ძირითადად საოჯახო საქმეებსა და ხელსაქმეს ასწავლიან („გველის-მჭამელი“):

„ზოგები სხედან ფიცარზე,

ჰბჭობენ, თან ქსოვენ წინდასა“

(33–240).

ბ. ზაბოლოცკი:

„...И вяжет каждая чулок,

Не позабыв домашних правил“

(96–175).

ბ. პასტერნაკი:

„На досках сидят у бойниц

И сетуют за рукодельем“

(95–421).

ქალისთვის თოფ-იარაღის ასხმა სირცხვილია. ეს დედათა წეს-ჩვეულება არ არის. პოემაში „ბასტრიონი“ ლელა ბახლევი თავის თავს „დედათ ჯარზეით ამდგარს“ უწოდებს, რადგან იარაღს აისხამს და საბრძოლველად მიემართება. მთის აღათით ქალის ბრძოლა სირცხვილია:

„მამა სადა გყავს, სულ-კრულო,

ქალს რადა გგზავნის ომშია?

დიაცს უყურეთ სულელსა,

უნდა გაგვრეკოს ფონშია...

კაცნი დედაკაცს რა უნდა?

რად არა ფიქრობს გონშია?“

(33–149).

ვ. დერჟავინი:

„Что же твой отец проклятый

Не собрался на войну“

“Видно, девка ошалела,

Хочет вброд загнать народ!

Средь мужчин чего ей надо,

Неразумной, бестолковой?“

(98-156).

ბ. ზაბოლოცკი:

„А где родитель твой бездушный?

Зачем он гонит в битву дочь?“

„Вот вместо воина девчонка!

Ну, дура, господи прости!

Как будто малого ребенка

Народ желает провести“

(95–319).

ქალის საქმე ავადმყოფის მოვლა და წამლობაა. როგორც ჩანს, მთის ქალებს დაჭრილის განკურნებაც შეეძლოთ, შინაური მედიცინა თაობიდან თაობას გადაეცემოდა:

„შენ ჩემო დაო, გირჩევნავ,

მამასვე ჰყვანდე გვერდია:

ან წყალს მიაწვდი, ან წყლულებს

შაუხვევ ნაკუწებითა“

(33–149).

ბ. ზაბოლოცკი:

„Сестра моя, тебе остаться
С болящим следует и впредь –
Ты перевяжешь раны старца,
Не дашь больному умереть“

(95–320).

ვ. დერჟავინი:

„Ты, сестра, останься дома,
Чтобы помогать отцу.
Ты подашь ему напиток,
Перевяжешь тряпкой раны“

(98–157).

ხეცსურული საზოგადოებრიობა წარსულში თემურ წყობილებას არ გასცილებია. აქაური მოსახლეობა მოქცეულია ვიწრო და ძნელ გასასვლელ ხეობებში, სადაც სოფლები მთის მადლობებზეა გაშენებული და შედგება ერთად შეჯგუფებული რამდენიმე მეკომურისაგან“ (52–116).

„ადგილისა და კლიმატის საკმაოდ ძლიერი ზემოქმედება ხასიათის ჩამოყალიბებაზე ისე ცნობილია ყველასათვის, რომ იგი სპეციალურ დასაბუთებას არ საჭიროებს – წერს ეპისკოპოსი გაბრიელი – ბარში მცხოვრებს, მაგალითად, სხვა ხასიათი აქვთ, ვიდრე მთაგორიანი ქვეყნების მცხოვრებლებს. უკანასკნელთა ხასიათში შეიმჩნევა დამოკიდებული ცხოვრებისაკენ უპირატესი მიდრეკილება, გულში კი – თავისუფლების გრძნობა, განსაკუთრებით შეიმჩნევა ეს ხასიათი მთის მოსახლეობაში... ისინი ყოველთვის გამოირჩევიან სიმამაცით, სიმხნევით, მხიარულებით, ერთგულებით.

მათი გარეგანი თუ შინაგანი ნიშან-თვისებები აშკარად ამჟღავნებენ კლიმატის ზეგავლენას. თავისებურ აღზრდას კიდევ უფრო დიდი გავლენა აქვს ხასიათის ჩამოყალიბებაზე... უკლებლივ ყველა ადამიანური მოქმედება ატარებს აღზრდის განსაკუთრებულ დას, გასაოცარი განსხვავება ცივილიზებული ადამიანსა და ველურს შორის, რომელიც მათ თითქმის განსხვავებულ არსებებად წარმოგვიდგენს, სწორედ რომ აღზრდას ეფუძნება“ (13-242).

აღზრდას უდავოდ მნიშვნელოვანია და, რა თქმა უნდა, სწორედაც მას ეფუძნება მოზარდის საბოლოო ჩამოყალიბება.

თავი IV

პიროვნების ხასიათის თავისებურებანი თარგმანში

(წმიდა თამარ მეფის სახე ვაჟა-ფშაველს პოემებში)

ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში მეტად გამოკვეთილია თამარ დედოფლისა სახე-ყველაზე ნიშანდობლივი კი ისაა, რომ თამარის პიროვნება პოეტისათვის იმდენად სათაყვანებელია, რომ იგი მოიაზრება არა მარტო ამქვეყნიურ არსებად, არამედ იმქვეყნიურადაც. ვაჟასათვის თამარი არა მარტო გვირგვინოსანი მეფეა, არამედ წმინდანი – შარავანდედით მოცული, რომელიც თავის მიწიერ სიცოცხლეშიც და იმ სოფლად გარდასვლის შემდეგაც საქართველოს მარადიულ მფარველად და მოჭირნახულედ რჩება. ლექსში „კაი ყმა“ ვკითხულობთ:

„(კაი ყმა) სულეთს შავიდეს ხმლიანი
 ლალი ლალისა ცხენითა,
 ...გამოეგებოს თამარი
 მცინარი, თავის ფეხითა“

(34-67).

ვაჟას პოეზიაში ხშირია თამარის შედარება მთის ულამაზეს ყვავიდ პირიმზესთან: „პირიმზე – თამარ დედოფლის თვალები“ და ა.შ.

თავის ერთ-ერთ წერილში ვაჟა მოგვითხრობს: „თამარ დედოფალს მთელი საქართველო კი არა, მთელი კავკასიის ხალხი იცნობს; ღვაწლი და ამაგი, რაც იმან დასდო საქართველოს, ისე დიდია, რომ დღესაც თამარის შემდეგ აშენებულ ეკლესიებს თუ ციხე-კოშკებს ხალხი თამარის აშენებულებს უწოდებს, ხოლო ესეც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თამარს საქართველოს ყველა კუთხეში სხვადასხვანაირად ახასიათებენ. მაგალითად: ფშაველები და ხევსურები, როგორც მოგეხსენებათ, ერთმანეთის მეზობლად ცხოვრობენ. სხვადასხვა ისტორიული ტრადიცია თუ ისტორიული პირნი ამათ ერთნაირადა სწამთ, აგრეთვე ზნე-ჩვეულებებითაც ჰგვანან ერთმანეთს: ხატების

მოწყობილობა, ხევისბერობა და სხვა. რაც ერთგანაა, მეორეგანაც იგივეა. ხოლო ისაა საკვირველი, რომ თამარი ფშველებს და ხეესურებს ერთნაირად არ მიაჩნიათ... სახელი და დიდება თამარისა ხეესურთა შორისაც დაცულია მტკიცედ, რა თქმა უნდა, ხოლო ეს ვერ გამიგია, თუ ფშველებივით ხეესურთ ვერ შესძლეს თამარის სახელზე სალოცავი ჰქონოდათ“ (32-224).

ვაჟას თქმით, თამარის დღესასწაულს ფშავში „თამარ-ნეფობა“ ეწოდება. ფშავ-ხეესური ხევისბერები მას ასე მოიხსენიებენ თავიანთ „დიდებაში“: „-დიდო თამარო დედოფალო, საქართველოს დამრიგებელო, შენ მიეც წყალობაო“ (32-224).

ფშაველებს თამარი ძველთაგანვე შეურაცხავთ წმინდანად “ხატად“ და მის მოსახსენიებელ დღეებად 2-3 ივლისი დაუდგენიათ. კიდევ უფრო გასაოცარი ისაა, რომ ფშაველებს ჰყოლიათ ცხვრის ფარა, რომელსაც „თამარის ცხვარი“ ეწოდება.

„თამარის ცხვარს“ მოსაველად ჰყავს მიჩნეული ერთი ფშაველი კაცი, რომელიც ამორჩეულია ხატისგანვე მკითხავ-ქადაგის პირით... რაც ცხვარზევე იხარჯება, ხომ იხარჯება, რაც არა და იგივე დღეობის მოწყობას ანდომებს... თამარ მეფე ერთადერთი ხატია ფშავ-ხეესურეთში, რომელსაც ჰყავს მოლოზნები, „ხატის ქალებად“ წოდებულნი” (32-225).

ვაჟა-ფშაველა კი ფიქრობს, რომ თამარის საფლავი ფშავშია: „ბ. ფ. სხვიტორელს... უკვე ხელთ უგდია წერილობითი საბუთი, დოკუმენტი თამარის საფლავის არსებობისა ფშავში, რაც მე დიდი ხანია მწამს და მჯერა და არასდროს არ ვეთანხმებოდი ჩვენი მემატეიანეს ცნობას, ვითომცდა თამარის საგანე გელათში იყოს“ (32-375).

ყოველივე ზემოთქმული საკმარისია იმის საბუთად, რომ წარმოვიდგინოთ თამარის „ხატის“ გავლენა და სახელი რაოდენ დიდი ყოფილა ფშავ - ხეესურეთში.

პოემა „გველის-მჭამელის“ მიხედვით, თამარი მინდიასაც კი იცნობს, მისი ნიჭისა და ღვთაებრივი სიბრძნის დამფასებელია და რჩევასაც კი ეკითხება ბრძოლის წინ. „გვირგვინოსანი თამარი“ სულ მუდამ ამის მთქმელია:

„ოღონდ მინდია თან მყვანდეს,
 მასთან მთიელი ერია,
 რაც უნდ ძალიან ეცადოს
 ვერას დამაკლებს მტერია“
 (34-220).

ბ. ზაბოლოცკი:

«Сама венчанная Тамара
 Ему дивилась много раз
 - Не панесет нам враг удара,
 Покуда Миндия средь нас.
 Покуда он, могучий с нами,
 Покуда горцы вместе с ним,
 Народ, собравшийся под знамя,
 В боях с врагом непобедим»
 (96-158).

ბ. პასტერნაკი:

«В венце своей славы, с высот
 Царица Тамара им вторит:
 Коль Миндия с нами пойдет
 И с ним его рода горяне,
 То враг ничего не возьмет,
 На все невзирая старанья»
 (95-402).

ბ. ზაბოლოცკისა და ბ. პასტერნაკის თარგმანებში, ისევე როგორც ტექსტის ორიგინალში, მკვეთრად იკვეთება თამარ მეფის ძლევაძმოსილი სახე-ამასთანავე, აშკარაა, მისი გასაოცარი უშუალო დამოუკიდებულება ფშავ-ხევსურებთან. როგორი სიამაყით აცხადებს დიდებული გვირგვინოსანი, რომ მტერს არად დაგიდევთ, თუ მთიელნი გვერდით დაუდგებიან.

საინტერესოა, კიდევ ერთი ნაწყვეტი პოემიდან „ბახტრიონი“, რომელშიც ლელა ბაჩელი მებრძოლებს საკუთარ სიზმარს უამბობს:

„... ის რო წავა და სხვა მოვა
 დიაცი მზისა ფერია;
 მეტყვის: უთხარ რამ, ლელაო,
 ეგ არის თქვენი მტერია!“

(34-151).

ნ. ზაბოლოცკი:

«... И шепчет мне из мрака

Солнцеподобная жена:

«Встань, Лела! Эо он, собака,

Вам лютый враг! Очнись от сна!»

(95-321).

ვ. ღერუაშვილი:

« ...- Вот, как солнце,

Взглядом женщина сверкает,

Говорит мне: « Что ж ты, Лела,

Смолкла? Это – ворог твой!»

(98-158).

სავარაუდოა, რომ ეს „მზისფერი დიაცი“ თამარ მეფეა. ამ აზრს ამყარებს ის გარემოება, რომ „მზისფერი“ ქალი ლელას საბრძოლველად მოუწოდებს, როგორც ქვეყნის გვირგვინოსანი მეფე, ასევე, ის, რომ ისტორიულად ბასტიონის ციხის აღების პერიოდში თამარ მეფე უკვე რამდენიმე საუკუნის გარდაცვლილი იყო და შესაბამისად, თუ არა სიზმრისებული ჩვენებით, სხვაგვარად ვერ მოუწოდებდა მებრძოლს. ამასთანავე, ეპითეტი „მზისფერი“ მოგვაგონებს „პირიმზეს“, რომელსაც ხშირად თამარ მეფეს ადარებს ვაჟა.

ასევე, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ თავად ავტორი პოემისა არაერთგზის ყოფილა თამარ მეფის ჩვენების მომსწრე. ამაზე ყურადღება თავად უწმინდესმა და უნეტარესმა, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ გაამახვილა: „ლექსში „ჩვენება“ ვაჟა ამბობს: „კვალად ვიხილე“. „კვალად“, ე.ი. მას ეს ჩვენება არაერთხელ ჰქონდა. იხილა წმიდათა დასი და შუაში, როგორც დილის ცისკარი, როგორც დილის ნათება, ბრძანდებოდა მეფე

თამარი. ვაჟა-ფშაველა ამბობს, რომ წმიდათა შორის მრავალი ვიცანიო და ისინი ყველანი ერთხმად ამბობდნენ: აღდგება საქართველო! და ხელში ეჭირად ოქროს ფიცრები და იმ ფიცარზეც ეწერა: „აღდგება საქართველო!“ (66-№372-4).

ეს სიტყვები გვარწმუნებს იმაში, რომ ვაჟა-ფშაველა თავად ხშირად ხედავდა ჩვენებაში თამარ მეფეს, რომელიც საქართველოს სვე-ბედს აუწყებდა პოეტს. ამგვარად, ის აზრი, რომ პოემა „ბახტრიონის“ ამ ნაწიყვეტში „მზისფერ დიაცად“ ვაჟა სწორედ თამარ მეფეს მოიაზრებს, სავსებით დასაშვებია. პოემაში არის კიდევ ერთი ადგილი, სადაც ლაშქარი წმ. თამარ მეფეს აღიღებს:

„აღიღეს დიდი თამარი, -

ის ღმერთთან წილნაყარია, -

თავის ოფლით და ამაგით

ხმელეთი დაუფარია“

(34-143).

ბ. ზაბოლოცკი:

« Они великую царицу

Тамару хвалят оттого,

Что и она свою частицу

Вложила в это божество»

(95-312).

ვ. დერჟავინი:

« Славят ум Тамар великий

Разделивший жребий с богом

И в заботах нестанных

Огородивший край родной»

(98-149).

ორიგინალის ტექსტში ყურადღებას იქცევს სიტყვა „წილნაყარობა“. რას ნიშნავს იგი? თანაზიარობას, თუ რაღაც უფრო მეტს?

დიდი ხნის განმავლობაში მიიჩნეოდა, რომ ქართულ სინამდვილეში თამარი თითქოს მეოთხე საღმრთო ჰიპოსტასად მოიხსენიებოდა, რაც მცდარი

შეხედულებაა. ახლახან თბილისის სასულიერო აკადემია-სემინარიის ღვთისმეტყველების კათედრის პედაგოგმა გონა გუგუშვილმა თავის სადისერტაციო მოხსენებაში „სრულიად ახლებულად წარმოაჩინა წმიდა თამარ მეფის შესახებ აქამდე დამკვიდრებული არამართებული შეხედულება მისი მეოთხე საღმრთო ჰიპოსტასებასთან დაკავშირებით. მან წმიდა წერილზე დაყრდნობითა და ეკლესიის ცნობილ ღვთისმეტყველ-ფილოსოფოსთა საფუძვლიანი მოშველიებით დაასაბუთა, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ საუბარია არა თამარის მეოთხე საღმრთო ჰიპოსტასობის შესახებ, არამედ მისი ადამიანური ბუნების ღმრთის მიმსგავსებული, ნეტარი მდგომარეობის სულიერ აღზევებაზე“ (66-№365-9).

სწორედ ასე ხედავს წმ. თამარ მეფეს ვაჟა-ფშაველა და ასეთივე სახით მოიაზრება იგი პოემათა რუსულ თარგმანებშიც, თამარმა თავისი მიწიერი ცხოვრებით, ვაჟას თქმით, „ოფლით და ამაგით“, მოიპოვა ზეციური სასუფეველი და წმინდანის შარავანდედი.

აღაზას სახე პოემაში „სტუმარ-მასპინძელი“

პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“ მრავალი კუთხით შეიძლება განვიხილოთ. ვაჟა-ფშაველას სხვა „დიდ“ პოემებში იკვეთება ეროვნული და ასევე, ზოგადსაკაცობრიო პრობლემები. თუმცა, ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ პოემის პერსონაჟი ქალის, აღაზას სახეზე, როგორც მთის ქალის ერთგვარ სახასიათო პორტრეტზე. მის გარეგნობაში, ხასიათსა თუ ზნე-ჩვეულებაში მკვეთრად იკვეთება ბუნების სპეციფიკური შტრიხები, რომელიც სათავეს იღებს კონკრეტული ეროვნული გარემოდან.

ზოგადად ქალის სახე ვაჟას შემოქმედებაში მეტად თავისთავადია. ქალის დედური ფუნქციაა წინ წამოწეული. ქალი, უპირველეს ყოვლისა, დედაა – ასეთია მთის მრწამსი. ამას ადასტურებს თვით პოემის შესავალიც, რომელშიც ავტორი ამბობს:

„გაღმა ჩანს ქისტის სოფელი
 არწივის ბუდეხავითა,
 საამო არის საცქერლად
 დიაცის უბესავითა“

(33–173).

რაიმე მსგავსება, ურთიერთკავშირი, პარალელი ხომ არ არის „არწივის ბუდეხა“ და „დიაცის უბეს“ შორის? – დიას! ამას ამტკიცებს სტროფი ვაჟას სხვა პოემიდან, რომელშიც იგი ამბობს:

„მტრისა დედას გველი ჰკბენს
 და ჩაუძვრება უბესა,
 გმირთა აღმზრდელთა ძუძუებს
 გაიხდის თავის ბუდედა“

(33–129).

„უბის“ – „ბუდეხთან“ შედარება გასაგებიც უნდა იყოს, რადგან ბუდეა გამზრდელი ბარტყებისა, მაშასადამე, ქალის უბეც ამ ბუდის ასოციაციას იწვევს.

საფიქრალია, რომ აქ ავტორის მიერ წარმოჩენილი „დიაცის უბე“ სწორედაც რომ მასთან გართმული „არწივის ბუდის“ შესატყვისია და არა ავხორცული სახე ქალის მკერდისა, როგორც ეს სერგეი სპასკის თარგმანში იკითხება:

„В склонах кистин, уместилось селенье,
 Схоже с орлиным гнездом И сквозь муть
 Вид его благоприятен для зренья
 Словно открытая женская грудь»

(97-91).

აქ სავსებით უადგილოა სიტყვა „открытая“. უბე ქალისა, როგორც დედისა, რაღაც ამაღლებულის ასოციაციას იწვევს, ნ. ზაბოლოცკისეულ თარგმანში კი ვკითხულობთ:

“Глядит кистинское селенье
Гнездом орлиным с вышины,
И вид его нам тешит зренье,
Как грудь красавицы жены”

(95-345).

მართალია, აქ ჩასმულია სიტყვე „жена“, რომელიც „ცოლია“ და არა „ღიაცი“, მაგრამ ამ მხრივ თარგმანი უფრო ახლოა ორიგინალთან, ვიდრე სერგეი სპასკისეული ვარიანტი.

ნაწარმოებში მეტად შთამბეჭდავად შემოდის ალაზას სახე. შეღამებულზე ჯოყოლა სახელში ბრუნდება და თან მიჰყავს უცხო სტუმარი. შინ დაბრუნებული მასპინძელი პირველად სწორედ ცოლს ეძახის, მას მოუწოდებს:

„ცოლს დაუძახა ჯოყოლამ;

– გამოიხედე კარშია!
ეტყობა თავმოწონება

მასპინძელს საუბარშია“

(33–177).

აქ ყურადღებას იქცევს სიტყვა „თავმოწონება“, რაც იმას მოწმობს, რომ ჯოყოლა ამაყობს საკუთარი მეუღლით. ნაწარმოებში ამ სიტყვით მზადდება წინაპირობა იმისა, რომ აუცილებლად ღამაში ქალი უნდა გამოჩნდეს. გარდა ამისა, ჯოყოლას ცოლმა, როგორც ჩანს, სტუმრის კარგი დახვედრა იცის, უცილოდ, ეს აზრიც იგულისხმება ამ სიტყვის ქვეტექსტში.

ვნახოთ, როგორია ამ სტროფის რუსული თარგმანები:

ს. სპასკი:

“Выйди навстречу!” – кричит он жене.

В сени вступает. И гостя провел он,

Остановились во мраке сеней.

Гордостью голос хозяина полон”

(97-96).

ნ. ზაბოლოცკი:

“Открой нам хижину, Агада!”

Кричит кистин своей жене.

Хозяйской гордости оттенок,

Звучит в речах его простых”

(95-350).

ს. სპასკი აქ ხაზგასმით აღნიშნავს მასპინძლისას სიამაყეს: “Гордостью голос хозяйина полон”. სიტყვები: „გამოიხედე კარშია“ – მშვენივრად გადმოუცია – “Выйди навстречу!” აქ მთარგმნელმა წინ წამოსწია ჩვენ მიერ მითითებული ქვეტექსტი, ანუ სიტყვებით – შემოგვხვდი, შემოგვეგებე – სწორედაც რომ ხაზი გაუსვა ალაზას მასპინძლურ ღირსებებს, რომლითაც ჯოყოლა იწონებდა თავს.

ნ. ზაბოლოცკი, ორიგინალისაგან განსხვავებით, პირდაპირ სახელით მოიხმობს ქალს, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ ვაჟა-ფშაველა ჯოყოლას მეუღლეს სახელით მხოლოდ VIII თავში მოიხსენიებს, მანამდე კი უწოდებს „ღიაცს“, „ქალს“. ე.ი. VIII თავამდე იგი მხოლოდ ჯოყოლას ცოლად მოიაზრება, ხოლო VIII თავში ეს პერსონაჟი თითქოს დამოუკიდებელ სახეს იძენს, ეს ხდება ზვიადაურის დატირების შემდეგ, ანუ მას შემდეგ, რაც ალაზა თემის ჩვეულებას უპირისპირდება და მტრის „მოზარე“ ხდება:

„სამდურავს ეუბნებიან

ალაზას გიშრის თმანიცა“

(33–192).

მთარგმნელი კი თავიდანვე სახელით მოიხმობს ქალს, რაც შეეხება მასპინძლისეულ „თავმოწონებას“, იგი მშვენივრად გადმოუცია მთარგმნელს: “Хозяйской гордости оттенок звучит в речах его простых”. – ესე იგი მასპინძლური თავმოწონების ელფერი დაჰკრავს მის საუბარსო. მართლაცდა, მკითხველის მოლოდინი მართლდება, ჩვენ წინ წარმოსდგება მშვენიერი ქალის პორტრეტი:

სერგეი სპასკი:

„გამოჩნდა ქალი ლამაზი,

შავის ტანსაცმლით მოსილი,

როგორაც ალყა ტანადა,

ვარსკვლავი ციღამ მოცლილი“

(33–178).

“Вот появляется женщина в черном,

Все озарив красотой лица,

Схожая станом в березой, Звездой

Павшей с небес, ее можно назвать”

(96-158).

მთარგმნელისეული «береза» – არყის ხეა. აქ აღაზას ტანადობას ავტორი ალვის ხეს აღარებს და არა არყის ხეს, რომელიც ასევე სიმაღლით გამორჩევა ხის ჯიშებში. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ყოველ ერს თავისი დამახასიათებელი სიტყვები და შედარებები, მეტაფორა-ეპითეტები, სიტყვათა მყარი შეთანხმებანი აქვს ქალის სილამაზისა და ტანკენარობის აღსაწერად. ეს ძირითადად დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორია ამა თუ იმ ქვეყნის ისტორიული წარსული, ცხოვრების წესი, განცდები, გემოვნება, ავისა და კარგის გაგების კრიტერიუმები, გეოგრაფიული გარემო. კერძოდ, რუსი პოეტი ქალს არასოდეს შეადარებს პირიმზეს, რასაც ხშირად მიმართავს ვაჟა აღნიშნულ შემთხვევაში, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ეს ყვაილი არსად ხარობს გარდა სუბალპური და ალპურ მდელოებისა, ამიტომ იგი მეტად გავრცელებულია საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთში. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში რუსმა პოეტმა შედარებისთვის გამოიყენა არყის ხე, რომელიც რუსული ფლორის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სახეობაა.

ნ. ზაბოლოცკის თვალთ დანახული აღაზა ასეთია:

„Но вот из хижины навстречу

Вся в черном женщина идет.

Идет, накинув покрывало,

Как тополь, стройная на вид“

(95-350).

აქ მთარგმნელისეულ „შავით მოსილ აღაზას“ მხრებზე მოსასხამიც კი მოუსხამს. რაც შეეხება სიტყვას „ალყა“ – აქ იგი ზედმიწევნითი სიზუსტითაა თარგმნილი: “Как тополь, стройная на вид”. „тополь” – ალვაა, იგივე ვაჟასეული „ალყა“, რომელსაც ორიგინალი მოიხსენიებს. ასევე საყურადღებოა პოემის ამავე მონაკვეთში ქართული იდიომი: „ვარსკვლავი ციდან მოცლილი“. „იდიომების მთავარი ნიშანი ის არის, რომ მათი აზრი არ აიხსნება ნახმარი სიტყვების მნიშვნელობით... ამიტომ მათი გადატანა სხვა ენაზე ძნელია, რადგანაც ხშირად იკარგება ის ეროვნული კოლორიტი, სურნელება, რითაც ისინი ხასიათდებიან და ფასდებიან... ფრაზეოლოგიზმების თარგმნის ერთ-ერთი ხერხია მათი სიტყვა-სიტყვით თარგმნა ანუ კალკირება. ხატოვანი

გამოთქმის კალკის გადაღების წესი ძველთაგანვეა ცნობილი და დამკვიდრებული“(4-67, 69).

თუმცა კალკირებას აქვს თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეები. ერთი მხრივ, ისინი ამდიდრებენ ენას, მეორე მხრივ, კი შეიძლება კალკირებული იდიომი სრულებით არ მოერგოს ახალ ენობრივ ქსოვილს. სამართლიანად შენიშნავს გ. წიბახაშვილი, რომ „გამოთქმის კალკირება გამართლებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მთარგმნელ ენას არ გააჩნია დედნის შესაფერისი ხატოვანი გამოთქმა და, ამავე დროს, კალკი არ ეწინააღმდეგება ამ ენის ნორმებს“(85-70). ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში ს. სპასკი სწორედ კალკირების ხერხს მიმართავს: „Звездою павшей с небес, ее можно назвать“. რაც შეეხება ნ. ზაბოლოცკის, იგი მთლიანად უთარგმნელს ტოვებს ამ იდიომს და მისი გამოტოვების ხერხს მიმართავს. რა თქმა უნდა, იდიომის ამგვარი გამოტოვება ჩრდილს აყენებს თარგმანს, რადგან ფრაზეოლოგიზმები თავისი შინაარსით, ისტორიითა და ენობრივი თავისებურებებით იტყვენ ამა თუ იმ ერის მსოფლხედვას, ცხოვრების წესს.

დავუბრუნდეთ ტექსტის ორიგინალს. ჯოყოლა მიმართავს ცოლს:

„აი, სტუმარი მოგვარე, –
 ღვთის წყალობაა ჩვენზედა, –
 როგორ დაგვხვდები, დიაცო,
 ეხლა ჰკიდია შენზედა“

(33, 178).

ტექსტში თავს იჩენს ახალი ეროვნული რეალია, რომელიც მთიელი ცოლ-ქმრის ურთიერთდამოკიდებულებას ასახავს. იკვეთება ის დიდი პასუხისმგებლობა, რომელსაც ჯოყოლა აკისრებს ალაზას სტუმრის დახვედრის საკითხში. ასევე, მკაფიოდაა ხაზგასმული სტუმრის მიმართ, საერთოდ, მთიელის დამოკიდებულება: „ღვთის წყალობაა ჩვენზედა“. ს. სპასკი: “Господня на нас благодать”. ნ. ზაბოლოცკი:

“Вот гостя нам судьба послала,

Ей муж с порога говорит

На нашем доме, без сомненья,

Почила божья благодать”

(95-350).

სიტყვით “судьба” – ბედისწერა, რომელიც არ არის ნახსენები ორიგინალში, მთარგმნელი ხაზს უსვამს იმას, რომ ახალი სტუმრის შემოსვლით ოჯახში რაღაც საბედისწერო ამბავი უნდა მოხდეს. მართალია, ასეთი მინიშნება ორიგინალში არ არის, მაგრამ აქ მთარგმნელი თავის ინდივიდუალურ შემოქმედებით უნარს ავლენს. ასევე,

საყურადღებოა, ეგრეთ წოდებული „დალოცვის ფორმულა“, რომელიც მოცემულია ტექსტის ორიგინალში: „ღვთის წყალობაა ჩვენზედა!“ საერთოდ, გაუა-ფშაველას პოეზიისთვის მკაფიოდ გამოსატული სპეციფიკური ნიშანია ეგრეთ წოდებული ეროვნული კოლორიტის მატარებელი ნიშნების სიუხვე: დიალექტიზმები, ფრაზეოლოგიზმები, ანდაზები, წყევლისა და ლოცვის ფორმულები და სხადასხვა რეალია. ამას მთარგმნელ ენაში ხშირად ეკვივალენტი არ მოეძებნება. ამ შემთხვევაში მთარგმნელი ან კალკის ნაცად მეთოდს მიმართავს, ან აკეთებს სკუთარ ახსნა-განმარტებით ჩანართებს ტექსტში, ანდა, საერთოდ უთარგმნელად ტოვებს მსგავს მასალას. ამ შემთხვევაში ორივე მთარგმნელი ერთსა და იმავე გამოსავალს პოულობს: ს. სპასკი: “Господня на нас благодать” ნ. ზაბოლოცკის - “божья благодать”.

უდავოდ, უნდა ითქვას, რომ ორივე მთარგმნელის მიერ გამოყენებული ფრაზა ქართული ვარიანტის ეკვივალენტურია. იგივე შეიძლება ითქვას პოემის შემდეგ მონაკვეთზეც, სადაც ვხვდებით (მთელს ნაწარმოებში ერთადერთხელ) ზვიადაურისა და ალაზას საუბარს, ეს მათი ერთადერთი დიალოგია:

„სტუმარო, მოხვედ მშვიდაობით!

– შენდაც მშვიდობა, გაცოცხლოს

– თავის ქმრითა და წილობით!“

(33–178).

ქალი წესისამებრ ლოცავს სტუმარს, თავის მხრივ სტუმარიც ლოცავს ოჯახის დიასახლისს თავისი ქმარ-შვილით, როგორც ჩანს, ეს მთის ადათია.

ეს არ არის უბრალოდ მისაღმება, ეს არის ერთგვარი ღვთისმოსაობა.

ნ.ზაბოლოცკი:

“– Мир путнику под сенью крова!
 . . . – Мир и тебе, и будь здорова,
 С детьми и мужем много лет!”

(95-350).

ს. სპასკი:

“– Мир тебе, странник,
 пожалуй в наш дом.
 Мир будь здорова
 Вместе с детьми и супругом”

(97-96).

აღაზასა და ზვიადაურის ურთიერთდალოცვა: „მოხვედ მშვიდობით!“ და „შენდაც მშვიდობა...“ ასეთივე ეკვივალენტური ფრაზით უთარგმნიათ ნ. ზაბოლოცკისა და ს. სპასკის: „Мир тебе!“ ეს ფრაზა რუსული ენისთვისაც ისეთივე ბუნებრივია, როგორც ქართული ენისთვის ეგრეთ წოდებული დალოცვის ფორმულა: „მშვიდობა მოგცეს ღმერთმა“, რომლის დიალექტურ ნაირსახეობასაც ვხვდებით ვაჟას პოემაში.

პოემაში თვალშისაცემია აღაზას მოკრძალება. იგი აბჯარს ჩამოართმევს ზვიადაურს, შინ მოპატიუებას, მაგრამ წინ არ მიუძღვება სტუმარს. ამ უპირატესობას იგი ქმარს უთმობს, მთის ადათისამებრ თავმდაბალია:

„სტუმარს აბჯარი წაუღო,
 მიიპატიუეს შინაო,
 ქალი მისდევდა უკანა,
 ჯოყოლა მიდის წინაო,
 თან მისდევს ზვიადაური
 ძმობილი გაიჩინაო“

(33–178).

<p>ს. სპასკი:</p> <p>“ Ружье женщина приняла в руки и снова Гостя она приглашает в жилье, И уступает мужчинам дорогу. Джохала первым шагает и с ним Звиадаური”</p> <p>(97-96).</p>	<p>ნ. ზაბოლოცკი:</p> <p>“И муж порог переступает, И путник, следует за ним, Оружье женщине вручает Как гость его и побратим”</p> <p>(95-350).</p>
--	---

თარგმანში საზგასმულია ის დამთმობი ბუნება მთიელი ქალისა, რომელიც ზოგადად კაცის მიმართ დამოკიდებულებისას ვლინდება: “И уступает мужчинам дорогу”. ესეც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შტრიხია ჩვენი ეროვნული რეალიისა. ნ. ზაბოლოცკის თარგმანში კაცის „წინამავლობა“ არ არის საზგასმული, მაგრამ მაინც საჩინოა. ქალის მამაკაცისადმი პატივისცემა პოემაში არაერთხელაა საზგასმული. „სტუმარ-მასპინძელში“ გვხვდება ერთი მეტად უჩვეულო ეპიზოდი. ალაზა ქისტებისაგან მოკლულ ზვიადაურს ჯერ დაიტირებს, ხოლო შემდეგ ბალანს ააჭრის პირიდან და ჩიქილის ტოტში შეახვევს. სახსოვრად ამ ნიშანს იტოვებს ღირსეული ვაჟკაცისაგან.

თვითონ უღვაში, ქართული ტრადიციის მიხედვით, კაცის ნამუსთან ასოცირდება. ფიცის ან პირობის დადების დროს ერთი ვაჟკაცი მეორეს უღვაშის ბეწვს პირგაუტეხელობის ნიშნად მისცემდა. აქაც იგივე დატვირთვა აქვს უღვაშს. ალაზა ზვიადაურის „პირის ბალანს“ ისე ინახავს სახსოვრად, როგორც რაიმე სიწმინდეს, როგორც გმირულად დაცემული ვაჟკაცის სინდისს. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ქალი ძვირფას ნივთს „ჩიქილის ტოტში“ შეახვევს:

„აიხსნა დანა მიჰმართა
ზვიადაურსა იმითა,
ააჭრა ნიშნად,სახსოვრად
სამი ბალანი პირითა,
ჩიქილის ტოტში შეხვია
ბროლის თითებით თლილითა...”

(33-190).

რა არის „ჩიქილა“? – ეს ერთგვარი თავსაბურავია მთიელი ქალისთვის, რომელსაც ძირს დაშვებული ორი ტოტი აქვს. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე

გვაქვს უეკვივალენტო ლექსიკასთან, რომელიც თარგმნის თვალსაზრისით მეტად რთული მასალაა „იმიტომ, რომ მისი პირდაპირი თარგმნა შეუძლებელია, კონტექსტური ეკვივალენტის მოძებნა კი – ძნელი. ხოლო თუ ასეთი მასალა თარგმანში დაიკარგება, იკარგება ნაწარმოების ეროვნული კოლორიტი“ (85-147).

ვნახოთ, ამ ეროვნული შტრიხის ხატწერას როგორ გაართვეს თავი მთარგმნელებმა:

<p>ს. სპასკი: “ Доступ свободен... И вынула нож, И нагибается к мертвому снова. Три волоска от лица отделя Вяжет их в складки платка головного”</p>	<p>ნ. ზაბოლოცკი „ ...И,содрогаясь, отрезает Волос безжизненную прядь, И снова бьется и рыдает, И на ноги не может встать”</p>
---	---

(97-109).

(95-364).

როგორც ვხედავთ, ორივე მთარგმნელი უყურადღებოდ ტოვებს ეროვნული რეალიის ყოფით დეტალს. კერძოდ, პოემაში უთარგმნელია ქალის სამოსის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი – თავსაბურავი „ჩიქილა“. მართალია, ამ სიტყვას არ მოეპოვება ეკვივალენტი არც ერთ სხვა ენაზე და იგი უეკვივალენტო ლექსიკის საკუთრებაა, მაგრამ ს. სპასკი ადეკვატური შენაცვლების ხერხს მიმართავს, ნაწილობრივ შორდება დედანს და გამოსავალს აზრობრივ მთლიანობაში პოულობს. მისი თარგმანის მიხედვით, ალაზა თავსაბურავის ნაკეცებში ახვევს ზვიადაურის უღვაშს. თუმცა, ალბათ, უკეთესი იქნებოდა, ეროვნული სამოსის ეს მცირე დეტალი სხვაგვარად უთარგმნა მთარგმნელს, კერძოდ, მისი პირდაპირი კალკირება მოეხდინა და შემდეგ სქოლიოში მიეთითებინა ამ სიტყვის ფუნქციური მნიშვნელობა. რაც შეეხება ნ. ზაბოლოცკის, იგი ეროვნული რეალიის ამსახველ ამ დეტალს მთლიანად უთარგმნელს ტოვებს. მეტიც, მის თარგმანში ალაზას საკრალური ქმედება (უღვაშის „ჩიქილის ტოტში“ შენახვა) საერთოდ არა აქვს თარგმნილი, რაც პოემის სიუჟეტურ ხაზს აბუნდოვანებს. ახლა, რაც შეეხება „პირის ბალანს“. სპასკისეულ ვარიანტში მითითებულია, რომ ეს უღვაშია, ანუ „პირის თმაა“, ხოლო ზაბოლოცკისთან ესაა „უსიცოცხლო თმის ხვეული“ (“безжизненную прядь”). აი, აქ ძალიან მნიშვნელოვანი ტრადიციული ნაკეტი დაკარგა თარგმანმა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უღვაში ქართული

ტრადიციის მიხედვით, კაცის ნამუსთან იყო ასოცირებული. ნაწარმოების ამ მონაკვეთში ტექსტის მიღმა იშლება ეგრეთ წოდებული „ფონური ინფორმაცია“, რომელიც სწორედ ამ ტრადიციას უკავშირდება. გ. წიბახაშვილი ამის შესახებ აღნიშნავს: „ფონური ინფორმაცია“ ეწოდება ისეთ ცნობას, რომელიც სათარგმნ ტექსტში არ არის, მაგრამ აუცილებელია ტექსტის გაგება-თარგმნისათვის. უამისოდ შეცდომა გარდაუვალია“(85-150).

დაბოლოს, მივადექით საკვანძო რგოლს: ესაა ყველაზე ცნობილი ეპიზოდი პოემიდან - ჯოყოლასა და ალაზას დიალოგი, რომელიც ამ უკანასკნელისაგან ზვიდაურის დატირებას მოჰყვება. ვაჟამ, თავისი გენიალობიდან გამომდინარე, სწორუპოვარი პასაჟი შექმნა:

„იტირე?! მადლი გიქნია,
მე რა გამგე ვარ მაგისა?
დიაცს მუდამაც უხდება
გლოვა ვაჟკაცის კარგისა“

(33-195).

აქ ჯოყოლა ავითარებს იმ მოსაზრებას, რომ ვაჟკაცის დატირება დიაცის პირდაპირი მოვალეობაა, იმ უკიდურეს შემთხვევაშიც კი, როდესაც ეს ვაჟკაცი მტერია. ამგვარი დამოკიდებულება საკითხისადმი ჯოყოლას საკუთარი თემისგანაც კი მიჰწნავს. ამაზე მეტყველებს ის ეპიზოდი, რომელშიც მოთხრობილია, თუ როგორ განიკითხავენ მტრის დამტირებელს იმ სოფლად გარდასული აჩრდილები და არა თუ ისინი, ალაზას საკუთარი „გიშრის თმანიც“ კი საყვედურს ეუბნებიან, ანუ თავად ალაზა მოდის კონფლიქტში საკუთარ „მე“-სთან. ამ ატმოსფეროში გამოგნებლად ლიბერალურია ჯოყოლას დამოკიდებულება საკითხისადმი. ჯოყოლა ალაზაში ხედავს თავისუფალი ნების მატარებელ ადამიანს, ამასთანავე ქაღს, რომელსაც ვაჟკაცის დატირება, თუნდაც ეს უკანასკნელი მტერი იყოს, ჩრდილს კი არ აყენებს, არამედ პირიქით, ამადლებს რაღაც სხვა ძალითა და ხარისხით. ამ ეპიზოდში, ფაქტობრივად, უკვე იკვეთება ალაზასა და ჯოყოლას სრული სულიერი ერთობა და თანხმობა, ანუ მათი „ერთსულხორცობა“ და ამასთანავე საჩინოვდება ის გადაულახავი ზღვარიც, რომელიც ცოლ-ქმარს თემისაგან საბოლოოდ განაცალკევებს. გადავხედოთ ამ ეპიზოდის რუსულ თარგმანებს:

ს. სპასკი:

“Правильно сделала. Нет прегрешенья
Я не судья. А на женском лице
Слезы считаются за украшенья
Пролитые о достойном бойце”

(97-113).

ნ. ზაბოლოცკი:

“Где вижу лишь одно добро я,
Мне не пристало быть судьей.
Оплакать мертвого героя
Прилично женщине любой”

(95-368).

როგორც ვხედავთ, თარგმანები შეძლებისდაგვარად გადმოგვცემენ ორიგინალის ემოციურ მუხტს, იგრძნობა ის მამაკაცური სიმძლავრეც, რომლითაც ორიგინალის ტექსტია გაჯერებული.

„ვაჟა-ფშაველას სალექსო ხელოვნების მნიშვნელოვანი კომპონენტია რიტმი. პოემები დაწერილია გავრცელებული ხალხური შაირით. არაა დაცული სტროფების ტრადიციული აგებულება. ისინი თავიანთ შინაგან კანონზომიერებას ექვემდებარებიან“ (93-46).

ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში ხშირად ისმის კითხვა იმის შესახებ, თუ რას მოასწავებს ადაზას მიერ ზვიადაურის დატირება, თანაგრძნობასა თუ მისდამი სიყვარულს? ამ კითხვაზე პასუხს თვითონ პოემის ტექსტი იძლევა, კერძოდ, პოემის დასასრულს, ავტორი გვიხატავს სურათს, რომელშიც ჩანს სამი გმირის, ჯოყოლა-ადაზა-ზვიადაურის ურთიერთდამოკიდებულება:

„ვაჟაკაცობისას ამბობენ,
ერთურთის დანდობისასა,
სტუმარ-მასპინძლის წესზედა
ცნობის და დამძობისასა”

(33-203).

ცხადია, ეს ბოლო სიტყვა „დამძობისასა“ ავტორს გამიზნულად, სწორედაც რომ ზემოთქმული ეჭვის გასაფანტად აქვს შემოტანილი. ამ აზრს ერთგვარად ინარჩუნებენ პოემის რუსული ვერსიებიც:

ს. სპასკი:

“Братски беседует Звиадаури
С джохолой, верность друг другу храня
Мужество славят, толкуют о чести,
Гостеприимства возносят закон”

(97 -122).

ნ. ზაბოლოცკი:

“ И вот среди вершин Кавказа
Мерцает зарево костра,
И снова трапезу Агаза
Готовит братьям, как сестра.
... Ведут беседу побратимы
О дивном мужестве людей,
О дружбе, верности и чести,
Гостеприимстве этих гор”

(95-377).

ამგვარად, ნ. ზაბოლოცკი და ს. სპასკი მეტნაკლებად იცავენ ორიგინალის სიზუსტეს. რაც შეეხება ალაზას სახეს, რომელშიც ჩანს ეროვნული თვითმყოფადობა ტრადიციული მთის ქალისა, იგი მეტად საინტერესოაა წარმოჩენილი მთარგმნელების მიერ.

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ალაზა ნაწარმოების ისეთივე მთავარი გმირია, როგორც ჯოყოლა და ზვიადური, რომელთა გარშემოც ტრიალებს პოემის სიუჟეტური რგოლი. ვფიქრობ, მთარგმნელები ორიგინალის ჰარმონიას არ არღვევენ.

თავი V

ეროვნული საბრძოლო ხელოვნების ამსახველი რეალიები და საბრძოლო ტერმინები რუსულ თარგმანებში

გეო-პოლიტიკურმა მდებარეობამ საქართველო, საბოლოო ჯამში, მებრძოლ ქვეყნად ჩამოაყალიბა. ჩვენი ქვეყნის საზღვრები აგრესიული სახელმწიფოების მეზობლად მდებარეობს და მაშასადამე, მთელი ჩვენი ისტორიული წარსულიც თავგანწირული ბრძოლაა ეროვნული თვითმყოფლობის შენარჩუნებისათვის. ქართველი კაცისათვის მუდმივი საომარი მზადყოფნა სუნთქვასავით აუცილებელი იყო, რამაც ქართული საბრძოლო ხელოვნების ერთ დიდ კულტურად ჩამოაყალიბა. სწორედ, ეგრეთ წოდებულმა, „სახიფათო მდებარეობამ“ გარკვეულწილად განსაზღვრა მთელი წყება ეროვნული რეალიებისა, ამასთანავე, წარმართული რწმენა-წარმოდგენები, ზნე-ხასიათი, კულტურა.

ქართული მთიანეთის არქიტექტურა უდავოდ მეტყველებს ჩვენი ქვეყნის მეომრულ სულზე, რომელიც ასახულა ჩვენს ფოლკლორსა თუ ქორეოგრაფიაშიც. ქართველები ოდითგან განთქმული მეომრები იყვნენ და ამის შესახებ ჯერ კიდევ ქსენოფონტე და სტრაბონი წერდნენ. ქართველი ტომები, კუთხეების მიხედვით, საბრძოლო სკოლებით გამოირჩეოდნენ. მათ ჰქონდათ თავიანთი დამახასიათებელი სამოსი, იარაღი და აქედან გამომდინარე, საბრძოლო მანერა (უნარ-ჩვევები). ეთნოტიპმა გავლენა საბრძოლო სტრატეგიებზეც იქონია. საბრძოლო ისტორია საფუძველს შორეულ წარმართულ ხანაში იღებს, როდესაც დიაოსს და კოლხას დიდი საომარი ეპოპეა ჰქონდათ ურარტუსა და მიდიის სახელმწიფოებთან.

ქართველი ტომობრივი ტიპაჟებიდან გამოიყოფა: ლაზური, ჭანური, მეგრული, მესხური, სვანური, აფხაზური, ჯიქური, რაჭული, ლეჩხუმური, იმერული, ფშაური, ხევსურული, თუშური, კახური, ქართლური. ყოველ მათგანს მკვეთრად განსხვავებული იერსახე აქვს, მაგალითად, ხევსურები მხოლოდ ჯაჭვის, ხოლო თუშები - ტყავის (კარგად დამუშავებული ცხვრის) პერანგით იბრძოდნენ.

ქართველი მეომარი მუდამ ძვირად ფასობდა. საბრძოლო ტრადიციები თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. „მაგალითად, ხევსურეთში ამ მისიას „საფიხნო“ ასრულებდა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო „კაი ყმის“ ერთგვარი ინსტიტუტი, უფროსებისაგან ყმაწვილები მემკვიდრეობით იღებდნენ არა მარტო საბრძოლო გამოცდილებას, არამედ მორალურ ღირსებებსაც. „კაი ყმა“ ერთგვარ მსაჯულად გვევლინებოდა თავის შემოგარენში და მას საკუთარი „გზიანი“ სიტყვა ეთქმოდა ხევში“ (66–21):

„ალუდა ქეთელაური

კაცია დავლათიანი

საფიხნოს თავში დაჯდების

სიტყვა მაუდის გზიანი“

(35–110).

ნ. ზაბოლოცკი:

რ. ივნივი:

“Алуда был Кетелаури -

“Алуда Кетелаури –

Муж справедливый и притом

Человек вполне достойный,

Хевсур, отважный по натуре”

И слова его на сходе

(95-216).

Льются плавно и спокойна”

(95-364).

როგორც ვხედავთ, არსადაა თარგმნილი სიტყვა „საფიხნო“, რომელსაც შინაარსით მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია. ყმაწვილების ჩამოყალიბება სწორედ ამ საფიხნოში ხდებოდა. ანუ აქ „გზიანი“ სიტყვას ისმენდნენ უმცროსები ვაჟკაცებისაგან და აქვე ეუფლებოდნენ საბრძოლო ხელოვნებას, იარაღის ხმარებასა და ორთაბრძოლის სხვადასხვა ხერხს. ვაჟა-ფშაველას პოემებში ორთაბრძოლის რამდენიმე სახეობას ვხვდებით, ესენია: ფარიკაობა, ცეცხლსასროლი იარაღითა და ხელით ბრძოლა (ჭიდაობა, კრივი).

ფარიკაობა მთის მოსახლეობაში მარტო მტრის მოსაგერიებლად როდი გამოიყენებოდა, მას სანახაობითი დატვირთვაც ჰქონდა დღესასწაულებზე. ამის ტრადიცია დღემდეა შემორჩენილი და ჩვენ ფარიკაობას ქართული ცეკვის ცალკეულ სცენებშიც ხშირად ვხვდებით.

გარდა სანახაობითობისა, ფარიკაობა თამაშის ფუნქციასაც ითავსებდა. ამას მთაში „კენჭნაობას“ ეძახდნენ. „კენჭნაობა ხევსურეთში ჩვეულებრივი მოვლენაა და იშვიათია ხევსური დაუკეჭნავი იყოს და მას თავ-პირი დაშნითა და საცერულით დასერილი არ ჰქონდეს, ამიტომ კეჭნაობასა და იარაღის ხმარებაში ხევსურები პატარაობიდან ვარჯიშობენ, ჯერ ხის დაშნებითა და ფარებით, შემდეგ კი ნამდვილ ხმლებსა და ფარებზე გადადიან. კეჭნაობაში მთავარია, გავარჯიშებული ხელი და კარგი ხმალი გქონდეს, ისე, რომ ხმლის ერთი მოქნევით მეშუღლე მსუბუქად დაჭრა, სისხლი გამოადინო და საფოთლეს (საექიმო) გარდა არაფერი გადაგხდეს. მძიმე დაკეჭნა სირცხვილია. იტყვიან, მკლავი ვერ დაიმორჩილა და მეშუღლეს იმიტომ გასწირა, მძიმედ დაკეჭნაო“ (52–92).

„ნაკეჭნ ლოყებს“ ჰბერავენ ვაჟა-ფშაველას პოემის გმირები („ძაღლიკა სიმიკაური“):

ნ. ზაბოლოცკი:

„ზოგნი ჰლესავენ ფრანგულებს	«Проснулись молот и клепало,
სხვანი შუბებსა სწვერავენ	Мечи сверкают там и здесь.
მცხოვანნი ხავსიანები	Забыв старинные недуги,
ჯაჭვის პერანგებს ჰკერავენ,	Седые деды и дядья
თან კაზმულს ვეფხვის უღვაშით	Латают бранные кольчуги,
ნაკეჭნს ლოყებსა ჰბერავენ“	Как барсы, усом поводя»

(30–484).

(95-437).

აქ სიტყვა „ნაკეჭნი“ გადმოცემულია, როგორც სიტყვა „Недуги“, ანუ სნეულებები, ე.ი. „ძველი სნეულებების დამვიწყებული მოხუცები ჯაჭვის

პერანგს კერავნო“. კარგი იქნებოდა „სნეულების“ ნაცვლად აქ ავტორს სიტყვა „ჭრილობა“ – „рана“ გამოეყენებინა, ანუ „ნაკეჭნი“ უფრო ნაიარვეი, ნაჭრილობევი, ვიდრე ძველი სენი.

ვაჟა-ფშაველას პოემაში „ბახტრიონი“ გვხვდება ფარიკაობის სანახაობითი სცენა, სადაც ხუმრობით გაიბრძოლებენ ზეზვა და ლუსუმი:

„ზეზვამ მყის იცნო ძმობილი,
ვეფხვი ხმალ– და –ხმალ წავიდა,
გაეკინკლავნენ ერთმანეთს
ხმალ–შუბებით და ფართთა;
მერმე აკოცეს მსურვალედ
ამბავსა ჰკითხვენ ძმურადა
ერთმანეთისა სურვილი
ორსვე ჰქონიყო წყლულადა“

(35–162).

ნ. ზაბოლოცკი:

«А Зезва видит побратима,
С мечом выходит наголо,
И бьется он неутомимо,
И в шутку дышит тяжело.
И, наконец, родные братья,
Закончив бой по-мастерски,
Друг другу кинулись в объятия,
Отбросив ратные клинки»

(95-332).

ს. დერჟავინი:

«С поднятым мечом навстречу
Мчится старый тигр – Зезва.
Грудью, копытами, мечами
И щитами сшиблись рьяно,
А потом поцеловались
Стародавние друзья.
Жажда повидать друг друга
Их томила, словно рана»

(98-169).

სიტყვა „ხმალ-და-ხმალ“ ნ. ზაბოლოცკის უთარგმნია ასე: „С мечом выходит наголо“ ე.ი. „შიშველი ხმლით გამოდისო“. ს.დერჟავინთან კი ეს ხმალი

მაღლა აღმართული: – „С поднятым мечом навстречу мчится“. ეროვნული საბრძოლო იარაღები ხმალი, შუბი, ფარი ზუსტადაა თარგმნილი: „Меч, щит, копье». სიტყვა „გაეკინკლავნენ“, რაც ხუმრობით შებრძოლებას ნიშნავს. ნ. ზაბოლოცკის მინიშნებით გადმოუცია ფრაზაში: „В шутку дышит тяжело“.

საბრძოლო იარაღების სიყვარული და, საერთოდ, ბრძოლისადმი ასეთი დიდი ლტოლვა აიხსნება მთის ხალხის ძლიერი ტემპერამენტით, რასაც ისევ და ისევ მათი ბუნებრივი გარემო პირობები და მკაცრი კლიმატი განაპირობებს. მთაში თვით სალოცავი ხატები მებრძოლი რაინდები არიან. ასეთია კოპალა, რომელსაც ხელთ ღახტი უჭირავს და გვერდზე წითელი ფარი აქვს გადაკიდებული („კოპალა“:

ნ. ზაბოლოცკი:

„შიგ ის ვინდაა მოხუცი

„Но что там за старец стоит

მხარ–იღლივ წილთის ფართა?

С багряным щитом за спиною?

მარჯვენით ღახტი უჭირავ,

Он в правой руке булаву,

მარცხენას ამკობს ჯვართა?

А в левой распятые сжимает»

(30–86)

(95-240).

აქ მთარგმნელს სიტყვა „ღახტი“ უთარგმნია, როგორც „ბულავა“ – გურზი, კვერთხი, რადგან რუსული სიტყვიერებისათვის „ღახტი“ უცხო რამაა. (ღახტი – 1. გრძელი უტარო მათრახი ძველად ბრძოლაში ხმარობდნენ საცემად//რკინის კეტი ამავე დანიშნულებისა. 2. ტყავის სარტყელი, რომლითაც ბავშვები ღახტს თამაშობენ“ (75–597). ძველ საქართველოში თამაშის გავრცელებული სახე იყო ღახტაობა, იგივე ღახტი, თუმცა რუსულ ვარიანტში ეს სიტყვა კვერთხის სახეს იღებს. აქ ერთგვარი ეროვნული საბრძოლო იარაღის ტერმინია დაკარგული მთარგმნელისაგან. რაც შეეხება წმინდანებს და მათ საბრძოლო აღკაზმულობას, ამ მხრივ, საინტერესოა სახე წმ. გიორგისა, რომელიც ფშაგ-ხევსურთ მუდამ იარაღასხმული და ცხენზე ამხედრებული წარმოუდგება (ასევეა იგი ხატზე გამოსახული. საერთოდ, ქართული იკონოგრაფია მდიდარია წმ.გიორგის გამოსახულებებით) და წინ უძღვის ღაშქარსა („ბახტრიონი“):

„ტანთ ეცვა ლურჯი ბექთარი,
 თავზე ჩაჩქანი ეხურა...
 დიდია ჩვენი ბატონი,
 მადლით ცას სწვდება მთებურა;
 თან გვატანს თავის ლოცვასა,
 ფრანგული ამეეწურა...
 ლურჯს ცხენზე მჯდომი იქნება,
 წინ მორაული ღაღაღა“

(30–142).

ბ. ზაბოლოცკი:

«И шлем его был чудно светел,
 И вся в огнях была броня.
 С мечом в руке, как дивный воин
 Благословил он свой народ.
 По неким признакам чудесным Знайте!
 Его вы сможете узнать,
 Когда он в панцире железном
 На Лурдже будет восседать»

(95-240) .

ვ. დერჟავინი

«Синяя его кольчуга
 До колен свисала с плеч.
 Доброта его громадна
 И снегов нагорных выше!
 Он за наше войско
 Обнажает франкский меч
 Сам он будет полководцем
 И дарует нам победу!

...На коне он будет синем

В битве мчатся перед нами»

(98-148).

ბევლი ქართული წყაროები გვამცნობენ, რომ წმ. გიორგი ბრძოლებში ხილულად შეეწეოდა ქართულ ჯარს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თქმით, დიდგორის ომში დავითის მხედრულობას „წმინდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინ უძღოდა და მკლავითა თვისითა მოსვრიდა ზედა მოწვეწულთა უსჯულოთა მათ წარმართთა, რომელთათვის იგი უსჯულონი და უმეცარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგვითხრობდეს სასწაულსა ამას მთავარმოწამისსა გიორგისათა“ (17–173). ამასვე მოგვითხრობს შავნაბადის მონასტრის ლეგენდა, რომლის სახელიც, ბრძოლაში შავნაბადიანი წმ. გიორგის გამოცხადებას უკავშირდება. ასეთი მაგალითები ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ და ისტორიულმა წყაროებმა მრავლად გამოგვინახეს. მთის მოსახლეობაში წმ.გიორგის განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ. „ქართულ ქრისტიანობაში წმ.გიორგი განსახიერებს არა მხოლოდ კაბადოკიელ წმინდანს, ისტორიულ პიროვნებას, არამედ ღვთის ძალმოსილებას, ძალას ღვთისას, იგი ატარებს მესსიის ატრიბუტსაც. განსაკუთრებით მთის ტომების ზეპირსიტყვიერებასა და სარწმუნოებრივ რიტუალებში ქართული მითოლოგიის მთავარი გმირი არის წმ.გიორგი, მისი პოლიმორფული სახე ნაირგვარ ვარიაციებში ჩნდება ფშავ-ხევსურეთის, ხევის, მთიულეთის, სვანეთის კულტებსა და ზეპირსიტყვიერებაში“ (17–172).

ასეთივე სალოცავია ფშავ-ხევსურეთის წმ. მიქაელ მთავარანგელოზი. „მზიური მთავარანგელოზის მიქაელის კულტის საუკეთესო დამადასტურებელი საბუთია უძველესი „თარინგზელის“ კულტი სვანეთში, ხოლო ფშავ-ხევსურეთში მიქაელ მთავარანგელოზი, წმ.გიორგი, კოპალა, იასახარი და სხვა ღვთისშვილნი წარმოდგენილნი არიან როგორც „მზისმყოფნი ანგელოზნი“. მზიურ მთავარანგელოზს მოუხმობენ ფშაველნი და ხევსურნი საკლავის დაკვლის წინ. ღმერთმა აღიდას შენი ძალი–დ, მიქაელ მთავარანგელოზო, შენდა სამთავროდა და გასამარჯვოდა მოიხმარე ეს ძღვენი“ (17–178).

ასევე აღიღებენ ფშავ-ხევსურნი: კოპალას, კვირიას, იასახარს... მებრძოლი ხატების თაყვანისცემა მთის მოსახლეობას თავადაც საბრძოლო სულით ადანთებს.

„ხევსურებს სწამთ მრავალი ხატ–ანგელოზები, რომელთა საყმოს მთელი ხევსურეთი წარმოადგენს. თავიანთ თავსაც ხევსურები ამ ხატების ყმებად თვლიან“ (52–229) („ალუდა ქეთელაური“):

„დიდია ჩვენი ბატონი,
გუდანის ჯვარი თავითა,
საყმონიც ძლიერნი ჰყვანან,
ღვთითა და ღვთისა ძალითა“

ნ.ზაბოლოცკი:

«Наш властелин Гуданский крест
Велик и силен над селеньем
И все рабы его окрест
Сильны его благоволеньем »

(95-229).

რ. ივნივი:

«Да святится крест Гуданский,
Им Господь нас укрепляет,
На сынах его достойных
Божья милость пребывает»

(97-79).

სიტყვა „ბატონი“ და „ყმა“ ნ.ზაბოლოცკისთან გვხვდება („Властелин“, „раб“), და, ამავდროულად, მითითებულია „საყმო“ – „Все рабы его окрест“, აქაც ეროვნული რეალობის ერთ–ერთი შტრიხია შენარჩუნებული, რაც შეეხება რ.ივნივის თარგმანს, აქ ნახსენებებია სიტყვა „ვაჟი“ – „сын“, ბატონი და ყმა და საყმო ნახსენები არა აქვს მთარგმნელს. ამ სახელწოდებას კი თავისი თვითმყოფადი მნიშვნელობა აქვს და იგი საღვთო მსახურების ფორმას წარმოადგენს მთის მოსახლეობისათვის.

საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში, გარემო პირობებიდან გამომდინარე (იგულისხმება მტრის ფაქტორი), ეკლესიას ჰყავდა ყმად ნაფიცი გვარები, რომლებიც მეომრების ერთგვარ კასტას წარმოადგენდნენ. ეს მეომრები ასრულებდნენ ყველანაირ საბრძოლო დავალებას, რომელსაც ეკლესია მათ წინაშე დასახავდა. მათ ფუნქციაში შედიოდა ეკლესიის კარ-მიდამოს, განძისა და შეწირულობების დაცვა. ეს კასტა ჩვეულებრივ ცხოვრობდა და მათ შესახებ, ეკლესიის გარდა, არავინ

იცოდა. ისინი იარაღს თავად იკეთებდნენ, ჰქონდათ მეურნეობა და გვარის საკუთარი დამლა. ეს დამლები ერთ ღროს რუსმა მეცნიერებმა აღწერეს უკვე მოგვიანებით, როცა ეს კასტა უკვე აღარ არსებობდა და დაგიწყებას მიეცა. თავად შეწირულები საგანგებო წვრთნასა და ფსიქოლოგიურ მზადებას გადიოდნენ. ისინი ფლობდნენ ყველაზე განსხვავებულ საბრძოლო ხელოვნებას, რომლის ფესვები ჯერ კიდევ წარმართობიდან მოდის.

საბრძოლო ხელოვნება და იარაღები, როგორც უკვე ზემოთქმულიდან შევიტყვეთ, მთის კაცისათვის წმინდა რამაა. საკუთარ თოფ-იარაღსა და ხმალს ისე უფრთხილდება მთიელი, როგორც საკრალურ ნივთს. ამის მაგალითია ვაჟა-ფშაველას პოემა „ძაღლია ხიმბიკაური“, რომელშიც იარაღის აყრას გლეხი მეფე ერეკლესაც კი არ პატიობს და განაწყენებული ბრძოლაში წასვლაზე უარს აცხადებს:

ნ. ზაბოლოცკი:

„თუკი ლაშქარში ვუნდოდი,	«Коль царь хотел, чтоб я сражался
რად გამამართვა ხმალია?!	В его войсках за край родной,
გულს რად მიფუჭებს, ისეთი	Он никогда б не надругался
ან რა დაადგა ძალია?	Так бессердечно надо мной.
როგორ იკადრა ან კია,	Зачем он отнял у Дзаглики
გლეხის ნარტყამი მახვილი?	Его любимый старый меч?
უმისოდ მისაშველებლად	Неужто был в нужде великой?
სწადია ჩვენი ძახილი.	Иль сердце мне хотел разжечь?
უიარაღო რას ვარგებ,	И что он, меч простолюдина,
ამას რად არა ფიქრობდა?	Для повелителя страны?
ჩემთვის წელზევით	Зачем, обиженный невинно,

ხმლის შექსნას	Я снова призван для войны?
მეფე როგორა კადრობდა?	Чем помогу я, безоружный,
განა არ იცის, მე ხმალი	Тому, которому служу?
სახლ-კარს და ცოლ-შვილს	Заране думать было нужно
მერჩივნა?“	Об этом, вот что я скажу!
(30–488)	Ведь этот меч мне был дороже
	Семьи и дома. Для меня
	Он бы сокровищем. И все же,
	Навеки с ним простился я»

(95-442).

თარგმანი საკმაოდ კარგია, პოემის რუსულ ვარიანტში უდავოდ იგრძნობა გლექსკაცის სიტყვაში მკვეთრი საყვედურის ტონი. იარაღის აყრით შეურაცხყოფილ და დამცირებულ ძაღლიკა ხიმიკაურს სიკვდილი ურჩევნია.

მთის ხალხი ამაყია თავისი ბუნებით. ხევსური კაცი ცხენითა და იარაღით იწონებს თავს. გასაოცარია, მაგრამ დამაჯერებლად უღერს ძაღლიკას სიტყვები: „მე ხმალი სახლ-კარს და ცოლ-შვილს მერჩივნა“–ო, ასეთივე შეურაცხყოფილია გოგოთურის მიერ იარაღაყრილი აფშინა, „რომელმაც შეირცხვინა თავისი სივაჟაკე და იგრძნო თავისი წარსულის შეცდომანი, ხევისბრად დგება, განშორდება სოფელს და მის ამოებას, გახდება სჯულის ერთგული და მუდამ სტირის თავის მკვდარ ვაჟკაცობას და ცოცხლად თავის დამარხვას“ (31–347).

ბ. ზაბოლოცკი:

„ამბობენ: ქვითინი მოდის	«Не раз слышали над рекою
ღამ–ღამ ბლოს თავით კაცისა:	Хватающий за сердце стон:
„ვაჰ, მკვდარო ვაჟკაცობაო,	«Увы мне, мертвому герою!
ცოცხლად დამარხვავ თავისა!“	Не я ль при жизни погребен?»

(35–109)

(95-215)

იარაღის აყრა კაცისათვის სიკვდილის სწორია:

ბ.ზაბოლოცკი:

„კაცისად იარაღისა	«Что может быть на свете хуже,
აყრა სიკვდილთან სწორია.	Чем потерять свой добрый меч?
...ხომ იცი, საქართველოა	Коль отдал муж свое оружие,
ყველა კუთხიდან მტრიანი,	Ему осталось в землю лечь.
მეზავრს მიშვეებ უიარაღოს,	Забыл ты Господа, Апшина!
კაცი არა ხარ ღვთიანი?“	Мы оба в Грузии живем:

(35-105)

Так как же смеешь ты, детина,
Обезоруживать грузина,
Когда враги кишат кругом?»

(95-210)

გოგოთური იარაღის ღირებულებას ასევე მის აუცილებლობაში ხედავს ეს აუცილებლობა გამოწვეულია იმით, რომ ჩვენი ქვეყანა „მტრიანია“ და ქართველს დღემუდამ თავდაცვა სჭირდება. რუსულად განსაკუთრებით კარგად ელერს ეს ბოლო ფრაზა: „Обезоруживать грузина, Когда враги кишат кругом?“

სწორედ ეს საფრთხე ქართველობისა, ანუ მუდამ მტრიანობისა იყო მიზეზი იმისა, რომ იარაღის ხმარებას სიყრმიდანვე სწავლობდნენ ვაჟები. გრიგოლ რობაქიძის „ენგადში“ ვკითხულობთ: „მეორე დღეს დავინახე ეზოში, ბავშვები ფარიკაობდნენ. გაკვირვებული დავრჩი: მათთვის არ იყო უცხო ხელოვნება მორკინალისა. ხელში ეჭირათ ხისგან გამოჭრილი ხმლები ოდნავ მოკაული წვერით. მრგვალი მომცრო ფარები მათი ტირიფის ქერქისაგან იყვნენ დაბლანდულნი. ფარიკაობისას ბავშვები ხან მარცხნივ და ხან მარჯვნივ ეშვებოდნენ მუხლით, იმისდა მიხედვით, თუ რომელი იყო მათთვის მდგომარეობის მხრივ უმჯობესი, ხანდახან ორივენი მუხლით იჩოქებდნენ; ეს ხდებოდა მაშინ, როცა ისინი რისხდებოდნენ, წესებს ფარიკაობისას სასტიკად იცავდნენ“ (64–48).

„დღევანდელს ზარბაზნებს, თოფ–იარაღის, სხვადასხვა ჯურის ყუმბარას რომ შევადართო ძველებური იარაღი და თვით წესი ომისა, რა თქმა უნდა, სულ სხვა სურათი დაგვიდგება თვალწინ. დღევანდელისთანა ადამიანთა მმუსრველი და გამანადგურებელი არასდროს არ ყოფილა ომი და ეს გამოწვეულია თანამედროვე ტექნიკით. დღეს იმდენად საჭირო აღარც კი არის გულოვანება. დღეს თავი და თავი საშუალება გამარჯვებისა მოხერხებაა. სახალხო პოეზია არ დაგიდევს მოხერხებას, ხრიკებს და ყოველ იმედს ამყარებს გულადობასა და ფიზიკურ ღონეზე.“

„ვაჟკაცსა გულის რკინისა,

აბარი უნდან ხისანი,

თვალნი ქორებულ მხედავნი,

ზედ მუხლნი შავარდნისანი“.

დიაღ, თუ ვაჟკაცი გულოვანია, ხის ხმალსაც კი გააჭრევენებსო. რა თქმა უნდა, მხედველობა და მუხლადობაც ავსებს ფიზიკურ ძალას. უმთავრეს როლს თამაშობს ფარი და ხმალი, „ხმლის ქნევა, ფარის ფარება“, ხმლით ცემა“ –

წერს ვაჟა-ფშაველა წერილში „ძველებური ომი და საომარი იარაღები იარაღები სახალხო პოეზიაში“ (32–370).

მის პოემებში ზემოთ ჩამოთვლილი საბრძოლო იარაღები ხშირადაა მოხმობილი. ვაჟას გმირები ხომ მებრძოლი მთიელნი არიან, მუდამ იარაღასმულნი და საომრად გამზადებულნი:

„... აისხა იარაღები,
გააფხავიდის ხმალიო,
გაუშინჯიდის ვადანი,
ხმალს არ მაუტყდეს ტარიო“

(35–110).

ნ. ზაბოლოცკი:

«И наточил свой франкский меч
Благословенный свой франгули;
Чтобы клинок не оплошал
Эфес попробовал ладонью»

(95-217).

რ. იენგევი:

“У меча, с которым сжился
Он проверил рукоятку,
Чтобы меч не надломился”

(97-68).

ნ. ზაბოლოცკი თარგმანში პირდაპირ მოიხსენიებს ქართულ სიტყვას „ფრანგული“ - „франгули“. „ფრანგული სწორი ფორმის ხმალია, მას აქვს ხეტარი და ვადა. ხმლის ქარქაში საღტითაა შემკული, წვერზე კი ბუნი უკეთია. ფრანგული შეფასებულია 10–12 ძროხად“ (52–146). ნ. ზაბოლოცკის თარგმანში ხაზგასმულია ხმლის პირი, ტარი და ვადა (КЛИНОК, ЭФЕС). ამით მთარგმნელი გვიხატავს ხმლის ფორმას. რ.იენგევის თარგმანში ხმლის ხმის სახესხვაობაზე ხაზგასმით არ ხდება. ფრანგულს განსაკუთრებული მოვლა სჭირდებოდა, იარაღის მოვლა ვაჟაკის საქმე იყო. ხმალი ისე უნდა ყოფილიყო აღესილი („გააფხავიდის ხმალიო“), რომ მზისდაგვარი ელვარება გამოეცა ქარქაშიდან ამოგებისას:

„ხელი გაიარა ფრანგულსა,

შუქი ამოხდა მზისაო“

(35–122).

ნ. ზაბოლოცკი:

“И выхватил он франкский меч,

И сталь на солнце засверкала”

(95-231).

რ. ივნივი:

“Франкски меч мелькнул как солнце

В ослепительной лазури”

(97-80).

ორივე თარგმანი შესანიშნავია:

„ოღომც იქნევდეს ფრანგულსა“

“Пусть он и кстати и некстати

Своим орудует мечом”

(95–204).

„ზოგნი ჰლესავენ ფრანგულებს

სხვანი შუბებსა სწვერავენ“

(30–484).

“Проснулись молот и клепало,

Мечами сверкают там и здесь”

(95–436).

„ხმლის სახეობებიდან ფშავ-ხევსურეთში გავრცელებული იყო: „დავითფერული, დედალ-რუსული, ჭარული, რუსული, გორდა“ (52–147). თუმცა ეს სახეობები ხმლისა ვაჟას პოემებში არ გვხვდება. გარდა ფრანგულისა, აქ მოხსენიებულია „ბაწარაული“, რაც განმარტებით იგივე ხმალია.

ხმლები: გორდა, დავითფერული, ლეკური, კალდიმი, ბაწარაული, ფრანგული, ნაკუდაური, გველისპირული აქტიურად გამოიყენებოდა ხმარებაში. ყოველ მათგანს თავისებური დამზადების წესი ჰქონდა. მაგალითად, გორდა - მოკლე, უვადო, მოხრილი და დრეკადი ხმალი, რომელსაც შუაში ერთი ფართო, ხოლო ყუისკენ დამატებითი ორი ვიწრო ღარი გასდევს. აქვს თავისებური დარა -

ხმლის ყუაზე გამოყვანილი ტალღოვანი რკალები ან ხმლის პირზე ორი მოპირდაპირე, დაკბილული პატარა ნახევარრკალი. გადმოცემის თანახმად, რკალის ბოლოები სამმარცვლოვანი ნიშნებით აქვს დაწინწკლული ბრძოლაში მონაწილეობის ან მოკლული მტრის რაოდენობის აღსანიშნავად. ასეთი დამლა დამახასიათებელია აღმოსავლური, კავკასიური თუ ევროპული ტიპის წარმომავლობის ხმლის პირებისათვის. განსხვავებულად გამოიყურებოდა ხმლის სხვა სახეობები. რაღა თქმა უნდა, ყოველი მათგანის დამზადებას მკაცრად განსაზღვრული წესი ჰქონდა:

„აფშინას ბაწარაულის

შუქი შორს გაიფინება“

(30–44).

“И меч его блеснул старинный

Рукою дерзкой обнажен”

(95–207).

ნ. ზაბოლოცკის თარგმანში „ბაწარაული“ თარგმნილია, როგორც ძველისძველი „старинный“. გარდა ხმლისა, როგორც ჩანს, მთის მოსახლეობა აქტიურად იყენებდა შუბს. „შუბი – ძველებური გრძელტარიანი საომარი იარაღია, სასროლი ან საჩხვლეტი“ (75–1099), ვაჟა-ფშაველას თქმით, ძირითადი საბრძოლო იარაღი მთიელისათვის ფარ-ხმალთან ერთად შუბია. „შუბების ენის ქნევა იმავე ომისა და სისხლის ღვრის მომასწავლებელია და, როგორც ისრების მიდენ-მოდენას, ე.ი. მოციქულობას, ისე შუბის ენის ქნევას მოსდევდა ის, რომ „სისხლი სწვიმს, მალლა დარია“ (32–372).

„ხელთ ეპყრა შუბი წვერ-მახვი,

მამისთვის მონაპარია“

(35–147).

<p>ბ. ზაბოლოცკი: „Хотя и не было кинжала На светлом поясе ее, Зато в руке она держала Остроконечноекопье“ (98-153).</p>	<p>ვ. დერჟავინი: “ Не было меча при ней, Лишь тайком из дома взятый стрым дрог она держала” (95–316) .</p>
---	--

სიტყვა „წვერ–მახვი“, რომელიც შუბის ეპითეტია მოცემულ მომენტში ნ. ზაბოლოცკის პირდაპირ იშვიათი სიზუსტით უთარგმნია „остроконечное“, ვ. დერჟავინს კი მეტი ყურადღება ამ იარაღის, ასე ვთქვათ, „მოპირულობაზე“ გაუმახვილებია. ეს სომ „მამისთვის მონაპარი“ შუბია: „тайком из дома взятый“ – მიგვითითებს მთარგმნელი. შუბებს, როგორც ჩანს, ცხვრის ღუმით „პოხავდნენ“, წმენდნენ ფშავ–ხევსურნი. ამგვარად იარაღი ჟანგისაგან დაცული იყო:

„გამოიტანეს შუბები
 ღუმით ნაპოხის ცხვირითა
 ფარ–ხმალით შეკაზმულები
 ჯარს ამზადებენ დილითა“
 (35–197).

<p>ბ. ზაბოლოცკი: „И жиром смазанные копыя, Готовясь к подвигам несли И к утру воинство готово. Сверкают панцирь и шелом” (93-370).</p>	<p>ს. სპასკი: “ снова блещут наконечники копий Вымазанные в курдючном жиру” (97-115).</p>
---	--

ს. სპასკის ცხვრის ღუმით შუბების გაპოხვა სიტყვა–სიტყვით გადმოუცია: „вымазанные в курдючном жиру“. ლითონის იარაღის გასაპოხად ხომ სწორედ ცხვრის ღუმა გამოიყენება. რაც შეეხება ლითონის იარაღებს, ამასთან დაკავშირებით ცნობილია, რომ დასავლეთში ყველაზე მძიმედ შეიარაღებულნი

სვანები, ხოლო აღმოსავლეთში კი კახელები ყოფილან. აღმოსავლეთში შუბოსნები კახელნი ყოფილან, ხოლო დასავლეთში – იმერელნი. აჭარაში იყვნენ უმეტესად შურდულის მსროლელნი, რომელნიც სატყორცნელად ხშირად ყაბალას იყენებდნენ. აჭარაში დღემდე ამზადებენ შურდულებს.

გარდა ამ იარაღისა, ქართველები ხშირად იყენებდნენ მშვილდ-ისარს..

მშვილდი საქართველოში ძირითადად ორი ტიპის, ხისა და რქის მასალისაგან მზადდებოდა. ხის მასალისაგან დამზადებულ მშვილდებში ძირითადად გამოიყენებოდა თხილი. თხილს ჭრიდნენ განსაზღვრულ დროს, კუთხეების მიხედვით, როდესაც გარემო პირობები (ამინდი, წლის განსაზღვრული პერიოდი, მთვარის ციკლი და ასე შემდეგ) ხელსაყრელი იყო და როცა ხე მაქსიმალურად ხმელი იყო. შემდგომ მას სამი წელი ნაკელში ბუნებრივად ხარშავდნენ. იყო სხვა საიდუმლო რეცეპტებიც, არსებობს მისი შენახვის ინსტრუქციებიც. საქართველოში გავრცელებული იყო მშვილდის შემდეგი სახეობები: სანადირო, ფეხოსნის, ცხენოსნის, არბალეტის ტიპის (მაგალითად, სვანური „ცხემატი“) და ასე შემდეგ. რქისაგან დამზადებული მშვილდი უფრო მთაში იყო გავრცელებული გასაგები მიზეზების გამო. მის დამზადებას სპეციალური ტექნოლოგია სჭირდება. საინტერესოა ისიც, თუ როგორი განლაგებით ომობდნენ ქართველნი. აღმოსავლეთ საქართველოში ისტორიულად ჯარი ამგვარად განლაგდებოდა. ყველაზე ფიცხი ხალხი, მაგალითად თუშები, თავისი მსუბუქი შეიარაღებითა და ფიცხი ხასიათით პირველი დამრტყმელი ძალა იყო. მათ ხევსურები მოჰყვებოდნენ, ყველაზე ბოლოს იდგნენ კახელები, თავიანთი მძიმე შეიარაღებით, მონოტონური ბრძოლის სტილით და სწორედ ისინი ამთავრებდნენ ყველა საბრძოლო მოქმედებას, რადგან მათ ყველაზე სტაბილურად და ხანგრძლივად შეეძლოთ ბრძოლა.

გარდა ფარ-ხმალისა და შუბისა, ფშაგ-ხევსურნი ხმარობდნენ დანას. ეს დანა, როგორც ჩანს, შეიარაღების გარეშეც, მუდამ, საყოფაცხოვრებო პირობებშიც თან ჰქონდათ მთიელებს და არა მარტო მამაკაცებს, არამედ ქალებსაც. „სტუმარ-მასპინძლის“ იმ ეპიზოდში, რომელშიც აღაზამ ზვიადაურს სახსოვრად ააჭრა „სამი ბალანი პირითა“, სწორედ ეს დანაა მოხმობილი. რა

თქმა უნდა, იგი აღაზას საგანგებოდ არ წაუღია, უბრალოდ, თან ჰქონდა, როგორც აუცილებელი საყოფაცხოვრებო ნივთი:

„აიხსნა დანა, მიჰმართა
ზვიადაურსა იმითა,
ააჭრა ნიშნად, სახსოვრად
სამი ბალანი პირითა“

(35–19).

ნ.ზაბოლოცკი:

“И содрогаясь, отрезает
Волос безжизненную прядь”
(95-364).

ს.სპასკი:

“ И вынула нож,
И нагибается к мертвому снова.
Три волоска от лица отделя”
(97-109).

ნ.ზაბოლოცკის ეს „დანა“ არა აქვს საზგასმული, თუმცა იგი იგულისხმება. „დანა“ კიდევ ერთ ქართულ ხალხურ სიმღერაში არის მოხსენიებული, როგორც ვაჟისაგან ქალისთვის მიცემული ერთგვარი ნიშანი:

„ან მომეც ჩემი დანაო,
ან გამომეყვი თანაო“.

აღბათ, დანას გამიჯნურებული ვაჟი ქალს ამ სიყვარულის ნიშნად აჩუქებდა ხოლმე. ეს დანა მამაკაცისთვის, როგორც ჩანს, ძვირფასი ნივთი იყო, რადგან ამგვარ დატვირთვასაც აძლევდა მას:

„ხანჯრისკე ხელი მაუდის
ჩუმად სინჯავდა დანასა“

(35–179).

ბ. ზაბოლოცკი:

„К кинжалу тянется рука“

(95–351).

ს. სპასკი:

„Он ухватился рукою за ножны,

Лезвия пальцы коснулись скользья“

(97–97).

გარდა ფარ–ხმალისა, შუბისა და დანისა, ასევე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა მთის მოსახლეობაში მშვილდ–ისარიც. პოემაში „აღუდა ქეთელაური“ მშვილდ–ისრის მოხმარებით თავს იწონებენ პატარა ბიჭები, რომელნიც ყორანს ისრით დასჭრიან და მტრის გატაცებულ მარჯვენას გააგდებინებენ:

„იმ დროსა ვსტყორცნე ისარი“

(35–124)

ბ. ზაბოლოცკი:

„Я выстрелил в него из лука“

(95–233).

რ. ივნივი:

„Я пустил стрелу тугую,

И стрела его догнала“

(97–97).

„როგორც დღევანდელს მხედარს მხარიდღივ აქვს გადაკიდებული პატრონებით სავსე სასწრაფო, ისე ძველს მეომარს ჰქონდა ისრებით სავსე ბუდე–ქარქაში, ქოჯონი. როგორც დღეს შრაპნელები, რაკეტა და კარტეჩი ტყვიებთან ერთად მოციქულობენ ორ მოპირდაპირე ბანაკს შორის, ისე ძველი ომის დროს მოციქულობდნენ ისარნი – მიჰქონდათ და მოჰქონდათ ამბავი... მშვილდ–ისართან დიდი ნათესაობა აქვს ბოძალას. ეს იარაღი თოფივით დასამიზნებია, შემოსაყენები ფეხზე და დასასხლეტი, თოფის მსგავს ხეზე მშვილდია დაკრული ისრის გასასროლად“ (32–731:

„თითქოს ნატყორცნი ისარი

ზედ გულის კოვზზე დაესო“

(35–182).

ბ. ზაბოლოცკი:

„Джохола смотрит, и сомнение
Закралось в грудь его на миг
И погруженный в размышление,
Пред толпою он поник“
(95–355).

ს. სპასკი:

“Мечется сердце, пробито – стрелою.
кинутой метко ”
(97-100).

ბ. ზაბოლოცკის საბრძოლო იარაღი ამ სტროფში არ უთარგმნია. ს.სპასკისთან კი პოემის ეს სტროფი თითქოს სიტყვა–სიტყვითაა გადატანილი რუსული ენაზე.

მებრძოლს, გარდა საბრძოლო იარაღისა, სჭირდებოდა საბრძოლო აღკაზმულობაც. „ხმლისა და ფარის გარდა, ვაჟკაცებს თავზე ჩაჩქანიც ახურია“. (32–371). ჩაჩქანი იგივე მუზარადია, ტანზე კი მებრძოლებს ჯაჭვის პერანგები ეცვათ. აქაური ოქრომჭედლები აკეთებდნენ..... ყაწიმებს, ბალთებს, ხმლის ქარქაშებსა და ბუნებს“ (52–148)

ბ. ზაბოლოცკი:

„ცხენიც მე მყვანდეს – ლურჯი,
თანაც ეს შენი ფარია,
ჩაჩქანი, რკინის პერანგი
შენზედ არამი არია“
(30-46).

„За это я имею право
Теперь владеть твоим мечом.
Твой конь мне также пригодится,
Не откажусь и от коня
Ему ль служить у нечестивца?
Пусть лучше служит у меня“
(95–209).

აქ მთარგმნელს რუსულ ვარიანტში არ გადაუტანია ისეთი მნიშვნელოვანი სიტყვები, როგორცაა: ფარი, ჩაჩქანი, რკინის პერანგი – ანუ მთელი საბრძოლო აღკაზმულობა ხევსურისა უთარგმნელია.

ნ. ზაბოლოცკი:

„თავს დაიხურა ჩაჩქანი,
ტანთ რა ჩაიცვა რვალია“

(30–490).

„Облекся в медную кольчугу,
Надвинул на голову шлем“

(95–490).

„Кольчуга“ – მეომრის ჯავშანი, ჯაჭვის პერანგია. „медный“-კი სპილენძის ნაკეთობაა. მთარგმნელს გადაუწყვეტია, რომ ჩაჩქანიც და რვალიც სპილენძის ნაკეთობა იქნებოდა და არა რომელიმე სხვა ლითონისა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ისტორიულად, ქართული საბრძოლო თავსაბურავები ყოველთვის სხვადასხვა მასალით მზადდებოდა. პეროდოტეს (ძვ. წ. 485-424 წწ.) ცნობით, ქართველებს (კოლხებს, მოსხებს, ტიბარენებს, მოსინიკებს, და მაკრონებს) ხის საბრძოლო ქუდი ეხურათ. სენოფონტეს (ძვ. წ. 435-355 წწ.) ცნობით, მოსინიკებს ტყავის თავსაბურავები ჰქონდათ. ამასვე ადასტურებს სტრაბონი (ძვ. წ. 64 და ახ. წ. 23 წწ.). თრიალეთში კი აღმოჩენილია ძვ. წ. XIII საუკუნის ბრინჯაოს მუზარადი.

ძველ ქართულ წყაროებში „ქუდი“ ლითონის თავსაბურავს ნიშნავდა. ჩვენში ბოლო ხანებამდე შემორჩა ლითონის შემდეგი თავსაბურავები: ჩაჩქანი, რომლის ჯამს სახის დასაცავად ჯაჭვი შემოსდევს. ასევე მუზარადი, ის კვერცხის ფორმისაა, საცხვირეზე და გარშემო ჯაჭვი აქვს და სხვა.

საომარ ქუდებს დანიშნულებისამებრ იხურავდნენ. ჩაჩქანს იხურავდნენ კახურ (თუშურ) ქუდზე. ჩაჩქანზე იარაღის დარტყმის ძალა ნაპირებს გადაეცემა და ამიტომ, კახურ (თუშურ) ქუდს ნაპირზე ნაბადი ორპირად აქვს ჩაკეცილი დარტყმის ძალის შესასუსტებლად. მუზარადს სვანურ ქუდზე – ფაყვზე იხურავდნენ. ხევსურული ქუდის ორ ნაბადს შორის დგამდნენ ჩაჩქანს. ჩაჩქანიცა და მუზარადიც მთელ საქართველოში იხმარებოდა. მუზარადით ქვეითები იბრძოდნენ, ჩაჩქანით კი – მხედრები. საქართველოს სახლემწიფო მუზეუმში ახლაც შეგიძლიათ ნახოთ იოანე ბატონიშვილის ჩაჩქანი და

ჯალალედინის მუზარადი, რომელის მუზეუმს მრავალძალის ეკლესიიდან გადმოეცა.

როგორც ჩანს, მუზარადის ხმარება ყოველი მთელისთვის წესს არ წარმოადგენდა. კერძოდ, ქისტს თურმე „ჯიშად არ მოსდის“ ამ საბრძოლო აღკაზმულობის ხმარება:

„ქისტს არ მაუდის ჯიშადა

მუზარადის დგმა თავზედა“

(35–198).

ნ. ზაბოლოცკი:

„Кистину шлем в бою не нужен“

(95–371).

ს. სპასკი:

„...Кистины при сече

Не возлагают на голову шлем“

(97–16).

ნ. ზაბოლოცკის ეს ფრაზა პირდაპირ ასე უთარგმნია: „ქისტს ბრძოლაში მუზარადი არ სჭირდებაო“. ს.სპასკის კი, ჩართულის სახით, რომლითაც წინა წინადადებაში გამოთქმულ აზრის განმარტავს. შესაბამისად, ჩართული ფრჩხილებშია მოთავსებული. ამ ფრაზაში, მართლაც რომ იკვეთება ეროვნული რეაქციის შტრიხი, კერძოდ – ეროვნული სამოსი. მიუხედავად იმისა, რომ ტერიტორიულად ერთი-მეორის მიჯნაზე ცხოვრობენ ფშავ-ხევსურნი და ქისტნი, მათი მრწამსიდან გამომდინარე, ტრადიციულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ფშავ-ხევსურნი ქრისტიანნი არიან, ამასთანავე, სხვანაირი სამოსი, საბრძოლო კულტურა და აღკაზმულობა აქვთ. აქ ვაჟა-ფშაველა შემთხვევით არ მიუთითებს: „ქისტს არ მაუდის ჯიშადა მუზარადის დგმა თავზედაო“. სასიხარულოა, რომ მთარგმნელებს ეროვნული წეს-ჩვეულების ეს პატარა დეტალი არ გამორჩენიათ და უთარგმნელი არ დაუტოვებიათ.

საბრძოლო სამოსთან, აბჯართან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს ასევე კიდევ ერთი ადგილი პოემიდან, რომელშიც ჯაჭვის პერანგის დამზადების სურათს წარმოგვიდგენს ავტორი:

ბ. ზაბოლოცკი

„მხცოვანნი ხავსიანები

ჯაჭვის პერანგებს ჰკერავენ“

(30-100).

„Забыв старинные недуги,

Седые деды и дядя

Латают бранные кольчуги,

Как барсы, усом поводя”

(95-437).

„Латают бранные кольчуги“ – საომარ ჯაჭვის პერანგებს ჰკერავენო – მოგვითხრობს მთარგმნელი. ცხადია, საბრძოლო აღკაზმულობის დამზადებაში ქალები არ მონაწილეობენ, ამ საქმით გამოცდილი, მრავალმგადანახადი მოხუცი კაცები იყვნენ დაკავებულნი. ჯაჭვის პერანგის შეკერვა არა მარტო ცოდნას, არამედ ღონესაც მოითხოვდა. ცხადია, ეს შრომატევადი საქმე იქნებოდა. მით უმეტეს, რომ საომარი აღკაზმულობა ერთი და ორი მეომრის საჭიროებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ მთელი თემის მამაკაცებისას:

ბ. ზაბოლოცკი:

„ხიმიკაურის ჭერხოსა

ცეცხლი ედება ჯავრისა:

ნეტავი არ გააგონა

აბჯრის უღრიალი ჯარისა“

(30-483).

“Пускай вокруг, подобно буре,

Доспехи ратные гремят, -

Родимый кров Химикаури

Огнем от чаянья объят”

(95-435).

„აბჯრის უღრიალი ჯარისა“ რაოდენ ხმაურიანი და უღერადი იქნებოდა. მთის სოფლებში თემური წყობა იყო დამყარებული. აქ არც ბატონი ჰყავდათ და არც ყმა, არამედ ყოველი კაცი საკუთარი სალოცავის ყმად ითვლებოდა, მხოლოდ ჯვარ-ხატი ბატონობდა. აქედან გამომდინარე, ჯარი ცალკე შექმნილი საომარი ორგანო კი არ იყო, არამედ თემის ყოველი მკვიდრი მამაკაცისაგან შემდგარი კრებული. ყოველი მამრი იბრძოდა მთაში ბაღლობის ასაკს გაცდენილიცა და ჭარმაგიც, ვიდრე მუხლში ღონე ჰქონდა და ძალა ერჩოდა. საომარი აღკაზმულობა ყოველ ოჯახში მოიპოვებოდა. ამ საბრძოლო ნივთებს

თავისი ლაზათიც ჰქონდა, ანუ გარდა მისი დანიშნულებითი ფუნქციისა, თვალს მოგჭრიდათ ნაკეთობა ამა თუ იმ საბრძოლო ნივთისა:

ბ. ზაბოლოცკი:

„თვალს გატაცებს ყაწიმებისა“

“Сверкает меч его насечкой,

სიტურფე მეტის-მეტია“

Щит громахает тяжело”

(30-488).

(95-440).

„ყაწიმი“ თასმაა ხმლის მხარიდლივ ჩამოსაკიდებლად, ვერცხლის ბაღთები შემკული, ამასთანავე, „ყაწიმს“ უწოდებენ ჩოხის მასრებსაც, მოვერცხლილსა და ვერცხლის ძეწკვებით შემკულს. შეიძლება, ეს თვით ვერცხლის ბაღთა იყოს, რომელსაც სამკაულად იკერებენ სარტყელზე, ჯუბაზე ან სხვაგან“ (75–101). თარგმანში ეს ყაწიმი“ გადმოცემულია როგორც ზარნიში (насечка) ზარნიში ლითონის ნივთებზე ამოჭრილი სხვადასხვა სახეა, რომელიც ოქროთი ან ვერცხლითაა ამოვსებული „Меч“ – მახვილია. სწორედ ეს მახვილია მოზარნიშებული თარგმანში, თუმცა „ყაწიმი“ უფრო ერთგვარი ბაღთაა და არა ზარნიში. ზარნიში რომ „ყაწიმი“ არაა ამას თვით ვაჟას პოემებიდანაც ვიგებთ. იგი ხშირად მოიხსენიებს „დაზარნიშულ ფარს“, ასევე „ჯვრიან ფარს“. ცალკე სიტყვა „ზარნიში“, როგორც ვთქვათ, ამ შემთხვევაში „ყაწიმი“, არ გამოიყენება, ცალკეული ნივთია, რადგან „ყაწიმი“ „ზარნიში“ – კი თვით ნაკეთობა რომელიმე საბრძოლო ნივთისა, ასე ვთქვათ, „მოზარნიშება“.

რაც უფრო შექმნილი იყო მეომარი, მით უფრო მდიდრული საბრძოლო აღკაზმულობა ჰქონდა, ოქრო-ვერცხლით შემკული. მთაში სიმდიდრე ცხვარ-ძროხის რაოდენობით იზომებოდა. ვისაც მეტი საქონელი ჰყავდა, უფრო ძვირადღირებული იარაღიც ჰქონდა. ერთი თოფი ან ხმალი ზოგჯერ 5–10 ძროხად ფასობდა. მაგალითად, „ღარიბი ხევსური კეჭნაობისაგანაც კი თავს იკავებს, შექმნილი. კი სახელს ეძებს, მუდამ შარზეა და დაუკეჭნელს ეუბნება: „თეთრი ოქროთი აგიღესავ მაგ ჭრილობას“ ან „ბაჯადლო ოქროთი შეგიმკობ მაგ ჭრილობასო“ (52–93), საქმე ისაა, რომ დამკენჭნელმა დაკეჭნელს საჭიროა ზარალი ქონებით აუნაზღაუროს. ზოგჯერ, მძიმე ჭრილობის დროს, გადასახადი თექვსმეტ ძროხას უდრის, ამიტომ, ღარიბი ხევსური კეჭნაობასაც ერიდება და საბრძოლო აღკაზმულობაც უფრო უბრალო აქვს:

„დაღონდა მეტად გოგოთურ,“

“И в огорчении великом

ხმალს მიაწვდინა ხელია;

Поднялся витязь, полный сил,

ლაფნის საბმურით შაიბა

И подпоясав чоху лыком,

მაგრა შაიკრა წელია“

Свой меч на пояс прицепил”

(30–43).

(95-206).

„ლაფანი“ – ცაცხვის ან თელის შიდა პირია. ეს უფრო ღარიბი ხევსურის უბრალო სარტყელია. რუსულ ვარიანტში ეს სიტყვა გადმოცემულია როგორც უბრალოდ ქამარი „пояс“. ასევე არის კიდევ ერთი უზუსტობა ეროვნულ სამოსთან დაკავშირებით. კერძოდ, მამაკაცები მთაში „ტალავარს“ იცვამდნენ, „ჩოსა“ – ბარის მოსახლეობის შესამოსელს წარმოადგენდა „ხევსურულ ტანისამოსს ტალავარი ეწოდება, ასეთი ტალავარი შინ მოქსოვილი ტილოსაგან (შალი) იკერება, რომელსაც ხევსური ქალები ამზადებენ. ტალავრის შეკერვა და მორთვა აქ თითქმის ყველამ იცის, ამაში ქალებს პატარაობიდან ავარჯიშებენ. ხევსურული ტალავარის შეკერვა მათთვის ადვილია, რადგან მისი გამოჭრილობა და ფორმა უცვლელია და დიდსა და პატარას ერთნაირი ტალავარი აცვია... კაცები იცვამენ პერანგს, რომელიც შავი ტილოსაგან იკერება. პერანგი იკვრის მარჯვნივ და მისი საბეჭური ფერადი სახეებითაა მოქარგული. პერანგს წინ ყელი ამოღებული აქვს, კალთის გვერდები კი ჩაჭრილი. მას სამხედროს უწოდებენ.

პერანგის კალთის ბოლოს და სამხედროს ნაპირს შემოვლებული აქვს დაკბილული ფერადი შალის არშია. პერანგის საბეჭური საგანგებოდ იკერება და მამაკაცის პერანგის მთელი შნო და სილამაზე ნაჭრელა–ს მიხედვით ფასდება“(52–142).

საბრძოლო აღკაზმულობა: ჯავშანი, რკინის პერანგი, მუზარადი – ძირითადად ხმლის, ფარ–შუბისა და დაშნისაგან თავდასაცავად სჭირდებოდა მთიელს, მაგრამ გარდა ცივი იარაღებისა, მთის მოსახლეობა ასევე აქტიურად იყენებდა ცეცხლსასროლ იარაღებსაც. თოფ–იარაღით გამართული ორთაბრძოლა განსხვავებული საომარი წეს–ჩვეულებების ფლობას მოითხოვდა. შეიძლება კარგი მოფარიკავე და კარგი მოისარი, ასეთივე კარგი მსროლელი

არ ყოფილიყო. თოფი უფრო ხერხს და სიმარჯვეს მოითხოვდა მომხმარებლისგან, ვიდრე ვაჟკაცის ძალ-ღონეს. თოფ-იარაღით შებრძოლების სცენას ვხვდებით ვაჟა-ფშაველას ცნობილ პოემაში „ალუდა ქეთელაური“:

„მაღე შააგლო ალუდამ
ქისტების ნავალს თვალიო.
მარჯვედვე გადაეწია,
თოფმა გაიღო ჩქამიო:
ერთს ქურდ-კანტალას ღლიღველსა
ცუდი დაუდგა წამიო;
გადავარდება ცხენზეით
ყელ-თავქვე ეკიდებისა;
ნატყვიარი სჭირს ბეჭის თავს,
ზედ ცეცხლი ეკიდებისა;
ამხანაგ-მოკლული ღიღველი
ჩახმახრა ეზიდებისა...
გამასტყვრა მუცალის თოფი,
კლდის პირი დაიშლდებოდა,
ნაძოძი ტყვიის ალუდას
კალთაში ჩაეშლდებოდა“

(35–111).

ბ. ზაბოლოცკი:

“Алуда по следам летит,
А вот и те, которых надо!
Галгайцу – вору одному
Плохая выдалась минута:
Послав заряд вослед ему,
С коня свалил его Алуда.
Скатился книзу головой

რ. ივნევი:

“Вдруг Алуда обнаружил
След кистинов затаенный,
И за ними он погнался
Выстрел огласил теснины.
Одного врага гильгайца
Быстро вывел он из строя.
Тот с седла свалился навзничь

Злодей, застигнутый зарядом,	И повис вниз головою.
Но не сробел кистин второй	И плечо его пылало
И за ружье схватился рядом.	Острой раной огневою.
И грянул гром средь тишины,	Друг убитого гильгайца
И сорвалась плита в ущелье,	Тянется к ружью рукою,
И на Алуду с вышины	И от выстрела Муцала
Осколки пули полетели”	Треснула скала, и груда
	Мелких, колющих осколков
	Сыпалась вокруг Алуды”
(95-217).	(97-68).

ჩანს, ალუდამ ზუსტად იცის მიზანში ამოღება, მისი „ფრთიანი“ ცხენიც ძალზე მალია, ცხენზე ამხედრებული კაცისთვის იარაღი მეტად მოუხერხებელია, მით უმეტეს, თუ ეს ცხენი ოთხით მიქრის და ამასთანავე, იარაღი გრძელტარიანია და ცეცხლსასროლი.

ცხადია, ამ შემთხვევაში მხედარი გაწვრთნილი უნდა იყოს. ალუდას ნასროლი მიზანში ხვდება და შორი მანძილიდან კლავს მოწინააღმდეგეს – მუცალის ძმას, ქისტ ღლიღველს, რაც შეეხება მუცალს, აქ მის მოხერხებულობასა და იარაღის ხმარების ტექნიკასაც ვერ დავიწუნებთ.

თვით მეომრის კულტი იმდენად სათაყვანებელია ყოველი მთიელისათვის, რომ მომაკვდავი მუცალი ალუდას ვაჟკაცობით აღფრთოვანებულია და მებრძოლი კაცისათვის, ასე ვთქვათ, საკრალურ ნივთს – თოფს, მოწინააღმდეგეს ანდერძად უტოვებს:

„...თოფიც ალუდას გაღუგლო,
ერთს კიდევ ეტყვის სიტყვასა:
– ეხლა შენ იყოს რჯულ-ძაღლო,
ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა“

(35-111).

ნ.ზაბოლოცკი:

“ И снова промах, и ружье

Бросает он с такою речью:

“Владей же им, неверный пес,

Ему не место у другого!

(95-219).

რ. ივნივი:

“ И с предсмертными словами

Бросил он ружье Алуде:

- На, возьми, о, пес неверный,

Пусть оно тебе послужит”

(97-70).

ასეთი საქციელი ქისტი მუცალისაგან, რა თქმა უნდა, ერთბაშად, გასაკვირიცაა და აღმაფრთოვანებელიც. ამ პერსონაჟის ბრძოლისადმი სიყვარული სიკვდილისწინაც ჩანს:

„ერთიც ესროლა აღუდას,

ხანს არა ჰკარგავს ცდისასა“

მომაკვდავიც კი არ ნებდება მტერს, მეტიც, იგი არა თუ თავს დამარცხებულად გრძნობს, არამედ პირიქით, ამაყი მთის არწივივით კვდება და საკუთარ მოწინააღმდეგეს შეგირდივით აფასებს, უწონებს ვაჟკაცობას და საკუთარ იარაღს წყალობასავით უტოვებს. და აი, აქ მისი დამარცხება აღუდას გამარჯვებაზე უფრო დიდი და აღმატებული ხდება, სწორედ ეს ქმედება მუცალისა ედება სათავედ აღუდა ქეთელაურის შინაგან ფერიცვალებას.

თოფ-იარაღის გაჩუქება დიდი წყალობა იყო ნებისმიერი მთიელის მხრიდან, რადგან ეს უკანასკნელი მეტად ძვირად ფასობდა. „თოფებში ყველაზე კარგია და ძვირად ითვლება თურმე ასტამული, რომელიც ფასობდა 25 ძროხად. ტალიან თოფს ხევსურები დღესაც ეძებენ... თუშური წინათ ღირებულია 8-10 ძროხად... ლეკური 3-4 ძროხად, რუსული თოფი 3-4 ძროხად, მაჟარი – 2 ძროხად, სტამბული 4-5 ძროხად“. (6-148). ასე რომ, მთის მოსახლეობაში თოფი საკმაოდ ძვირადღირებული საჭირო ნივთი იყო. იგი ყოველ მამაკაცს ჰქონდა ოჯახში როგორც აუცილებელი რამ.

მთის არქიტექტურა მეტად თავისთავადია და იგი თავის თავში მოიცავს ციხის ტიპის ნაგებობებს. აქ შეგვხვდება ციხე-სოფლები, რომელთა არსებობაც მთის მოსახლეობის მეომრული ბუნებითა და მკაცრი კლიმატური პირობებითაა გამოწვეული.

ეს ციხეები ძირითადად ხუთი სართულისაგან შედგება და თითქმის ყოველ სართულს სათოფურები აქვს დატანებული. ციხეში გამაგრებული მთელი თავს სწორედ ამ ქვის შენობაში იცავდა და ამ სათოფურებიდან და სამიზნეებიდან იგერიებდა ანაზღად თავსდასხმულ მტერს. თავდასხმის შემთხვევაში, ოჯახის უფროსს საბრძოლო ხელოვნების სწორედ ამ სახეობის, ცეცხლსასროლი იარაღით ბრძოლის მეთოდი უნდა გამოეყენებინა, რადგან ამ შემთხვევაში ვერც ფარიკაობა და ვერც ხელჩართული ბრძოლა (ჭიდაობა, კრივი) მას ვერ გამოადგებოდა. ამ ციხეებს სხვაგვარად კოშკებსაც ეძახიან მთაში („სტუმარ-მასპინძელი“):

„მივიდნენ, კოშკები დაჩნდა,

აქა-იქ ჰყეფენ ძაღლები;

კარებში იცქირებიან

ცნობისმოყვარე ბაღლები...

– აი, ეს ჩემი ოჯახი,

– ჩემი ციხე და სახლია...“

ბ. ზაბოლოცკი:

“Пришли. - глядят на чужестранца

Бойницы башенных громад

Лучаги, сложены из сланца

Как скалы, вытянулись в ряд

“Вот наша хижина простая,

Старинный дом семьи моей”

(95-349).

ს. სპასკი:

“Вот подошли. Поднимаются башни

Псы отовсюду бегут. Все сильнее

Слышен их лай.

С любопытством всегдашним

Дети выглядывают из дверей

“Вот мой очаг, говорит чужестранцу

Джохола, - дом мой и крепость моя”

(97-95).

ნ. ზაბოლოცკი ჯოყოლას სიტყვებში უფრო მეტი მოკრძალების ტონი შეუტანია, ვიდრე თავმოწონებისა.

ს. სპასკისეულ ვარიანტში კი მასპინძელი ისეთივე თავმოწონეა, როგორც ორიგინალში.

„ – აი, ეს ჩემი ოჯახი,

ჩემი ციხე და სახლია“

“Вот мой очаг,

дом мой и крепость моя”

ჯოყოლასათვის საკუთარი სახლი იგივეა, რაც მეფისთვის ციხე-სიმაგრე.

მთიელი მამაკაცი მუდამ მზადაა თავდაცვისათვის. მას იარაღი იქვე, სასთუმალთან უდევს ნიადაგ. მისი საწოლი ოთახიც განსხვავებულია. მაგალითად, ხევსურეთში „მეორე, ზედა სართულს ჭერხო ეწოდება. ჭერხოც ოთახებად არის დაკედლილი: სალოგინე და სატახტე, სადაც მამაკაცები წვებიან“ (52–131). ჭერხოს ირგვლივ სათოფეები აქვს დატანებული და მოულოდნელი თავდასხმის შემთხვევაში მამაკაცი სწრაფად მობილიზდება და, საკუთარ ციხეში გამაგრებული, საომრად ემზადება.

„ქალები პირველ სართულზე გამართულ „ბოსელში წვებიან, კაცები კი ჭერხოში, ქალისა და კაცის ერთ სართულში წოლა სირცხვილია... ქალები წვებიან მოწნულ ჯინში ან ჩაფში, რომელშიც ჩაღაა ჩაგებული და ზედ იხურავენ ცხვრის ტყავს, დურა-ტყავს ან გუდანურს კაცის საწოლი გამართულია მაღალფეხიან და ჩაღრმავებულ ხის ტახტზე, ზოგი ტახტი დაჭრელებულია. ტახტში ჩაგებულია ჩაღა და მასზე გადაფარებულია ხალიჩა, საბნად იხურავენ დურა-ტყავს. რწყილებისაგან თავდაცვის მიზნით ზაფხულში ამ ტახტს, ჭერხოს, აივანზე ჩამოკიდებენ და მამაკაცები ისე წვებიან. საკაცო ტახტზე ქალი არ დაწვება, ანგელოზი გაწყრებაო“ (52–137).

აი, სწორედ ამ ჭერხოს დერეფანში წვება ჯოყოლასთან სტუმრად მისული ზვიადაური, სწორედ რომ დერეფანში მწოლს შეიპყრობენ მას მუსას მიერ გაფრთხილებული ქისტები:

„მოიპატიუა საძილედ,
 დაუთმო თვისი ღაჭანი
 – არაო, – სტუმარი იტყვის, –
 – არ მინდა ლეიბ-საბანი.
 მე დერეფანში დავსწვები,
 შინ ძილს არც კი ვარ ჩვეული“
 (35–180).

ნ.ზაბოლოცკი:

ს.სპასკი:

“Он на ночь гостю уступает “Гостю тахту уступает для сна
 Свою плетеную кровать, Гость покачал головой: “Не хочу я
 Но гость услугу отклоняет: Здесь оставаться. И не говори.
 Он в комнате не может спать. В сени отправлюсь и переночую.
 Как видно, с самого рожденья Мне отдыхать не привычно внутри”
 Не приспособлен он к теплу, (97-99).
 Он на ночь просит разрешенья
 В сенях пристроиться в углу”
 (95-353).

ჯოჯოლას სტუმარი დერეფანში არჩევს წოლას და შეთავაზებულ „ღაჭანზეც“ უარს აცხადებს, რაც შეეხება სიტყვა „ღაჭანს“ – ეს ერთგვარი „წნელისაგან მოწნული საწოლია, რომელშიც თივა ან ჩაღა არის ჩაგებული“ (75–597) „ღაჭანი“ მამაკაცის საწოლია. ნ. ზაბოლოცკის უცდია, რაც შეიძლება ზუსტად გადმოეცა ამ სიტყვის მნიშვნელობა, ღაჭანს იგი მოიხსენიებს, როგორც „მოწნულ საწოლს“ – „Плетеная кровать“. ს. სპასკისთან ეს სიტყვა თარგმნილია, როგორც „ტახტი“ – „Тахта“.

ნ. ზაბოლოცკის დერეფანსა და თივაში წოლა ერთნაირად აქვს გაიგივებული.

„В сенях пристроиться в углу“. ს. სპასკის კი დერეფანი, უბრალოდ, სახლის გარე ფასადად წარმოუდგენია: „Мне отдыхать непривычно внутри“, სწორედ კოშკის დერეფანში წოლა ხდება მიზეზი ზვიადაურის ქურდულად შეპყრობისა ისე, რომ ამის შესახებ ჯოჯოლა მოგვიანებით იგებს:

„ – რა ამბავია, დიაცო?
ხმალი მინდა და ხანჯარი!“

ბ. ზაბოლოცკი:

ს. სპასკი:

“Жена, послушай, что такое?”

“Эй, просыпайся, жена!

Поддай скорее мне кинжал!”

Меч и кинжал поскорее сюда”

(95-354).

(97-99).

ჯოჯოლას მიერ ცოლის მოხმობაც სწორედ იმას მოწმობს, რომ მას, ქმრისგან განსხვავებით, ქვედა სართულზე სძინავს და სახლში ხმაურისა და აყალ–მაყალის გამგონე ჯოჯოლა მას ეძახის, მოუხმობს თავისთან. როგორც ვთქვით, „ქალები ქვედა სართულზე, ბოსელში წვეებიან, კაცები კი ჭერხოში, ქალისა და კაცის ერთ სართულში წოლა სირცხვილია“ (52-137).

ციხე–კოშკში თითოეულ სართულს თავისი დანიშნულება ჰქონდა. „პირველი სართული საქონლის ბოსლად იყო გამოყენებული, მეორესა და მესამეში ძმათაშვილების ოჯახები ცხოვრობდნენ, მეოთხე კი საომარი იყო, საიდანაც ოჯახი მტერს ებრძოდა და თავდაცვის მიზნით ჩარდახებიდან ქვებს ისროდნენ“. (52–126). როგორც უკვე მრავალგზის აღვნიშნეთ, მთის მოსახლეობის არქიტექტურა მთლიანად გამოხატავდა ამ მეომარი ხალხის ბუნებას და მუდმივ საბრძოლო მზადყოფნას. ციხე–კოშკზე ყოველმხრივ დატანებული სათოფეებიც ამაზე მიგვანიშნებს. ბრძოლა და იარაღის ხმარება აქაურ კაცს ისე ჰქონდა შესისხლხორცებული, რომ ომი კიდევ სწყუროდა. თავისუფალ დროს იარაღს წმენდდა და საკრალური ნივთივით უფრთხილდებოდა. იარაღის მოვლა–პატრონობა კაცის საქმე იყო, მას გაპოხვა, გაწმენდა ესაჭიროებოდა დროდადრო. კარგ მეომარს კარგად მოვლილი, ნაპატრონები თოფ–იარაღი ჰქონდა:

„ეს რომ ალუდამ გაიგო
 თოფს დაუპირა ტალიო;
 აისხა იარაღები,
 გააფხავიდის ხმალი,
 გაუშინჯიდის ვადანი,
 ხმალს არ მაუტყდეს ტარიო“
 (35–100).

ბ. ზაბოლოცკი:

“Алуда, слыша эту речь
 Отбил кремь, проверил пули
 И наточил свой франкский меч -
 Благословенный свой франгули.
 Чтобы клинок не оплошал
 Эфес попробовал ладонью”
 (95-217).

რ. იენევი:

“Лишь узнал о том Алуда,
 Отточил кремь ружья он
 И в доспехи облачился
 У меча, с которым сжился,
 Он проверил рукоятку,
 Чтобы мечь не надломился”
 (97-68).

ალუდამ „თოფს დაუპირა ტალი“, „გააფხავიდა ხმალი“ და გაუსინჯა ვადანი, რათა ტარი არ მოსტეხოდა ბრძოლაში, ანუ მეომარმა იარაღები გაწმინდა და შეამზადა საომრად.

„ტალი“ – იგივეა, რაც კაჟი“ (75–908). ანუ კაჟიანი თოფი მომართა ალუდამ, ხმალი კი, როგორც ჩანს, ალესა და ვადა მოუსინჯა. ნ.ზაბოლოცკისთან კაჟიანი თოფის სახეობაც კარგად იკვეთება: „Отбил кремь“ – იგივეა, რაც „თოფს დაუპირა ტალი“. Кремь – იგივე კაჟი, ანუ ტალია. ხმლის ალესვის ფაქტიც ხაზგასმულია თარგმანში „Наточил свой франкский меч“. თუმცა ორიგინალში ავტორი ხმლის ამ სახეობას არ მიუთითებს. მთარგმნელისაგან „ფრანგულის“ ხსენება ჩვენი ეროვნული საბრძოლო იარაღების ცოდნაზე მიგვანიშნებს და თარგმანს კიდევ უფრო მომხიბვლელს ხდის ამ მხრივ.

რ. ივნევიც მიგვანიშნებს თოფის სახეობას, როცა მიგვითითებს, რომ ალუდამ თოფს ტალი, ანუ კაჟი „დაუპირა“ – „Отточил кремь ружья“.

კაჟიანი თოფის სახეობათაგან ვაჟას პოემებში გვხვდება – სიათა, ხარა (ხარა იგივეა, რაც ხარათოფი) და ხირიმი (იგივეა, რაც ყირიმი) სიათა თურმე 3–4 ძროხად ფასობდა ხევსურეთში“ (52–148):

„მარცხნისას ფარი გადაიგდო,

მარჯვნივ – სიათა ჭრელიო“

(30–93).

ნ. ზაბოლოცკი:

„На спину щит закинул слева,

Кремневый справа самопал“

(95–206).

ნ. ზაბოლოცკი, მართალია, თოფის სახეობას „სიათას“ არ ასახელებს, მაგრამ მიუთითებს, რომ ეს კაჟიანი თოფია „Кремневый самопал“. „ხარა ხევსურეთში 5 ძროხად ფასობდა“ (52–148).

ნ. ზაბოლოცკი:

„ოღომც იქნევდეს ფრანგულსა,

არ ჰღალატობდეს ხარასა“

(30–41).

„Пусть он и кстати и некстати

Своим орудует мечом“

(95–204).

აქ მთარგმნელი არათუ თოფის სახეობას არ თარგმნის, არამედ საერთოდ არ მოიხსენიებს ცეცხლსასროლ იარაღს. თოფს სხვაგვარად „ძეგლიგსაც“ ეძახდნენ ხევსურნი:

„გულზე ძეგლიგი დაადვა

მკლავზედ ფრანგული ხმალიო“

(35–112).

<p>ბ. ზაბოლოცკი: “Ружье с насечкой дорогой Кладет на труп, залитый кровью” (95-219).</p>	<p>რ. ივნიევი: “Положил на грудь Муцала Он ружье” (97-70).</p>
---	---

ბ. ზაბოლოცკის თქმით, ძვირფასი ლითონით მოზარნიშებული იარაღი დაუდო ალუდამ მუცალს თავით „Ружье с насечкой дорогой“ რ. ივნიევთან ეს უბრალოდ არაფრით გამორჩეული იარაღია – „ружье“ გარდა თოფ-იარაღისა ვაჟა-ფშაველას პოემებში ნახსენებია „საპირისწამლე“, რომელიც „პატარა ჭურჭელია კაჟიანი თოფის ფიალაზე წამლის მოსაყრელად“ (75–858):

„გაუტეხს ქეთელაურსა
 საპირის-წამლეს რქისასა“
 (35–111)

<p>ბ. ზაბოლოცკი: “Коль ты пробил пороховницу” (95-218)</p>	<p>რ. ივნიევი: “Не попал мне в сердце жалкий, Лишь разбил пороховницу” (97-70).</p>
--	--

პოროხონიца – საპირწამლეა იგივე. გარდა თოფ-იარაღით ბრძოლისა, მთაში არსებობდა საკმაოდ დიდი გამოცდილება ხელით ბრძოლისა, ანუ ჭიდაობისა და კრივისა. პოემა „გოგოთურ და აფშინაში“ ჭიდაობისა და კრივის ერთი ასეთი თანადროული სცენა გვხვდება:

<p>ბ. ზაბოლოცკი: „გაწყრა, გაჯავრდა გოგოთურ, გულში აეძრა უინია, ხელი გაავლო აფშინას, დადგა, დაბეგვა ძალიან. გადაფითრებულ აფშინას სატირლად აღარ სცალიან;</p>	<p>“И злоба в сердце Гоготура Неистовая поднялась, И он сорвал с седла хевсура, Избил его и бросил в грязь Лежит грабитель на дороге, Позеленевший, чуть живой,</p>
--	--

მაგრა შაკონა ბეჩავი,
ისე დააგლო გზაზედა“
(30-209).

Хотел бы встать, да руки, ноги
Скрутил противник бичевой”
(95-209).

როგორც ვიცით, აფშინა ამ ეპიზოდში უკვე გოგოთურის ცხენზეა ამხედრებული. ცხენიდან კაცის ასე ერთი ხელის მოსმით ჩამოღება ადვილი არ უნდა ყოფილიყო: როგორც ჩანს, გოგოთურს ღონიერი მკლავი აქვს. „ხელი გააგლო აფშინას“ – კიდევ ერთხელ მიგვითითებს იმაზე, რომ გოგოთური უიარაღოა, და მიუხედავად იმისა, რომ აფშინა შეიარაღებულია, მაინც ერთი ხელის დაკვრით ცხენიდან მიწაზე ანარცხებს.

ამისათვის, რა თქმა უნდა, გოგოთურს ჭიდაობის გარკვეული „ილეთის“ გამოყენება დასჭირდებოდა, რადგან ცხენიდან კაცის ჩამოღებას არა მარტო ღონე, ფანდიც სჭირდება. სიტყვები: „დაღვა, დაბეგვა ძალიან“ – ორთაბრძოლის ახალ სახეობაზე – კრივზე მიუთითებს, რადგან სიტყვა „დაბეგვა“ ნიშნავს იმას, რომ აფშინასაკენ წასული გოგოთურის ხელი მუშტის მდგომარეობაში იყო და, ამავდროულად, ძალუმად სცემდა მოწინააღმდეგეს. ვნახოთ, რას გვეუბნება კრივის შესახებ ქართული განმარტებითი ლექსიკონი „კრივი – ეს არის ორი კაცის მუშტებით ბრძოლა, მუშტებით ცემა“ (75-587). ჭიდაობა კი – „ორი ადამიანის შებმა, როცა თითოეული ცდილობს მეორეს მოერიოს და წააქციოს“ (75-1234).

გაოცებულ აფშინას, ავტორის თქმით, „სატირლად აღარ სცალიან“. ეს სიტყვები იმას მიგვანიშნებს, რომ იგი თავს იცავს და ცდილობს როგორმე ხელიდან დაუსხლტეს მოწინააღმდეგეს, მაგრამ ამაოდ, გოგოთური ორივე ხელს მაგრად დაუჭერს და თავფეხიანად შეკონავს თოკით. კაცის ჯერ მარტო წაქცევას როგორი ღონე სჭირდება და მერე მის შეკონვას?!

ნ. ზაბოლოცკი შესანიშნავად გადმოგვცემს ამ ორთაბრძოლის სურათს: „И он сорвал с седла хевсура“ მთარგმნელის თქმით, აფშინას ცემისაგან მწვანე ფერი ადევს, ქართულად რომ ვთქვათ, დაღურჯებულია: „Позеленевший, чуть живой“. მისივე თქმით, აფშინა თავ-ფეხიანად შეკონილია გოგოთურისგან:

„Да руки, ноги

Скрутил противник бечевой”.

ვაჟა-ფშაველა პოემის დასაწყისშივე მიგვითითებს, რომ გოგოთური ძალ-ღონით გამორჩეული ვაჟკაცია და გარშემო ბადალი არ მოექცეზნება:

ბ. ზაბოლოცკი:

„ თანაც ამბობენ: გოგოთურს
ჯანით ვერ შეედრებაო,
ნეკით გასტყორცნის აფშინას
ხე და ქვათ შეეცხებაო“.

(30-39).

“Но нам известно и другое.
Сильней Апшины – Гоготур.
Чуть только двинет он рукою,
На землю падает хевсур”

(95-201).

გოგოთურს „რკინის გული“ და ღონიერი მკლავი აქვს:

ბ. ზაბოლოცკი:

„გოგოთურს რკინის გული აქვ,
მკლავი ხო გადამეტია,
რამდენჯერ მარტო შაბერტყის
მტერი ქვიშაზედ მეტია“

(30–39).

“Сильней, чем тысячная рать.
Его десница из булата,
А сердце – кованая медь.
Любого может супостата
Он усмирить и одолеть”

(95-202).

ბ. ზაბოლოცკის თქმით, გოგოთური ათასკაციან ლაშქარზე ძლიერია. მისი მკლავი ფოლადისაა („Его десница из булата“), გული კი სპილენძისა („медь”– სპილენძი“), ალბათ, „რკინის“ მაგივრად სპილენძი, როგორც ლითონის სახეობა, ისე გამოიყენა მთარგმნელმა. გოგოთურის ხმის გრგვინვაზე ჭერიც კი ირყევა, მისი ერთი ფეხის დაკვრა მიდამოს აზანზარებს:

„ხანდახან დაიბუბუნებს,
ჭერი დაიწყებს ნძრევასა,
თან ფეხს დაუცემს ვაჟკაცი,
მიდამო იწყებს ნთქრევასა“

(30–41).

“ Пандури снимет с косяка,
Зальется песней удалою,
Да так, что вздрогнет потолок,
А копь притопнет вдруг ногою
Земля уходит из-под ног”

(95-202).

ვაჟას ეს სტროფი ცნობილ ხალხურ ლექსს მოგვაგონებს ვახტანგ გორგასალზე, რომელიც ქართველებისთვის დღემდე ძღვევამოსილების სიმბოლოდ რჩება:

„ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა
 ციდან შემოესმა რეკა,
 იალბუზზე ფეხი შედგა
 დიდმა მთებმა იწყეს დარეკა“.

ეს ბოლო ორი სტრიქონი გოგოთურის ფეხის დაკვრაზე გარემოს შექმრას მოგვაგონებს:

„თან ფეხს დაუცემს ვაჟკაცი
 მიდამო იწყებს ნთქრევასა“.

გოგოთურის შესახებ ვაჟა-ფშაველა წერს: „ეს გოგოთური, პოემის გმირი, ცოცხლობდა XIX საუკუნის პირველ ხანში, ცხოვრობდა სოფ. ყოფნაში. ყოფილა გოგოთური ფრიად ახოვანის ტანისა, ლამაზის სახისა და დიდი ჯანის პატრონი, მაგრამ მშვიდი და ღმობიერი. თუ არ გაუჭირდებოდა ძალიან, იგი ღონის გამოჩენას საჭიროდ არ სთვლიდა, იყო მონადირე და ომში ყოფილა თუ არა თავის სიცოცხლეში, ეს არ ვიცით. იმის მოტანილი ბრტყელი, საფლავის ქვის მსგავსი, ლოდი დღესაც გდია კოპალას სალოცავთან და ისეთი მძიმეა – ორ კაცს გაუჭირდება ამ ქვის გადაბრუნება. ჩემს ჯეილობაში მეც ბევრჯერ ვეჯაჯგურებოდი ამ გოგოთურის მოტანილს ქვას და ვცდილობდი გოგოთურზე მეტი ღონე გამომეჩინა. ეს ცდა, რასაკვირველია ამაო იყო. არავითარი შეტაკება გოგოთურს ხევსურ აფშინასთან არ მოსვლია; ჰქონდა მას ერთი შემთხვევა, როგორც ზეპირგადმოცემით გამიგია, ხევსურებთან შეჯახებისა: გოგოთურმა ქურდობაში დაიჭირა ორი ხევსური. ორივე შეკონა და მოიყვანა თავის სახლში ხევსურების მდგომარეობამ შექმნა კომბინაცია აფშინას სახით. ერთის კაცისგან ორი კაცის შეპყრობა და შეკონვა ადვილი არ არის მაინცა–და–მაინც“ (31–327).

როგორც ვხედავთ, გოგოთური ფლობს საბრძოლო ხელოვნებას. იგი მკლავმაგარია და უშიში, ამასთანავე, მეტად სამართლიანი.

„ქართული საბრძოლო ხელოვნება ეს არის ერთად აღებული – სიბრძნე, სამართლიანობა და ძალა. საქართველოში მეომრის კულტი არასოდეს იყო

ასოცირებული მხოლოდ ფიზიკურ ძალასთან. კაცის ფენომენზე თუ ვისაუბრებთ, ის არანაირად არ იყო კუნთმაგარი და გონებაჩლუნგი მეომარი. ეს იყო სიბრძნით, ცხოვრებისეული გამოცდილებითა და შინაგანი ძალით აღსავსე ადამიანი, რომელიც მთელი იმ არსენალით, რომელიც ქართული საბრძოლო ხელოვნების პრაქტიკაში მოიპოვებოდა, იღვწა ქრისტეს, ერის, თემისა და ოჯახის სამსახურში. ანუ ის ფიზიკური და სულიერი ჰარმონია, რომელიც დღეს დაკარგულია, უწინ თავს იყრიდა მეომრის მცნებაში“ (66–22).

გოგოთურისეული მტრის გათოკვის მეთოდს ვაჟა-ფშაველას სხვა პოემაშიც ვხვდებით, კერძოდ, „სტუმარ–მასპინძელში“ „მუსას მეთაურობით ჯოჯოლას სახლში შეჭრილი ქისტები ასევე ექცევიან მოსისხლე ზვიადაურს:

„- რას სჩადით? – შემოუძახა: –

ვის სტუმარს ჰბოჭავთ თოკითა?“

(35–182).

ნ. ზაბოლოცი:

„Вы что, с ума сошли, кистин’у
Чей гость тут связан.чуть живой?“
(95-354).

ს. სპასკი:

“Что происходит?
Какая причина?
Гостя веревкой скрутили!”
(97-100).

როგორც ჩანს, გათოკვა ჩვეულებრივი მეთოდი იყო მოწინააღმდეგის დასამორჩილებლად, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ეს განსაკუთრებულ სირცხვილად ითვლებოდა დამარცხებულისათვის.

გარდა უბრალო ხალხისა, ვაჟას პოემებში მებრძოლესად გვირგვინოსანი მეფეებიც გვევლინებიან. ერთი მათგანია პატარა კახად წოდებული ერეკლე II, რომელსაც ქართული მატიანე ჩინებულ მხედართმთავრად და მეომრად მოიხსენიებს. ერეკლე მეორემ არაერთი ბრძოლა ბრწყინვალედ მოიგო, მისი საბრძოლო გამოცდილება და სტრატეგია საყოველთაოდ იყო განთქმული.

როგორც ჩანს, მთის მოსახლეობას განსაკუთრებულად უყვარდა მეფე ერეკლე. ეს აქაურ ხალხურ პოეზიაში ნათლად აისახა. „მე-18 საუკუნეში, თეიმურაზ II (1744–1760 წ.წ.) მეფობის უკანასკნელ წლებში, „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, ხევსურეთი კახთ მეფისაგან გამდგარა და მას

წინანდებურად, თურმე, არ ემორჩილებოდა მათ დასამორჩილებლად ხევსურეთში თვით ბატონიშვილ ერეკლეს გაულაშქრია. ხევსურებს წინააღმდეგობა ვერ გაუბედნიათ და ერეკლესათვის მორჩილება განუცხადებიათ და ფეშქაშიც მიურთმევიათ. ერეკლეს ხევსურეთი შემოურიგებია, მათთვის დაუდგია სამეფო ბეგარა და ამის სიმტკიცის ნიშნად მძევლები წამოუყვანია. ამის შემდეგ ერეკლესა და ხევსურებს შორის კეთილი განწყობილება დამყარებულა. ერეკლეს აქ ყოფნა ხევსურებს დღესაც ახსოვთ. გადმოცემით, ერეკლე გუდანში მისულა ხატში შესულა და უთქვამს: მე გუდანის ჯვრის მოძმე ვარო. ამიტომ ერეკლე თურმე თავისუფლად შედიოდა ხატის დარბაზში, სადაც სხვას შესვლა ეკრძალებოდა. დარბაზში ერეკლე ხმამაღლა დაიწყებდა ლაპარაკსო, ვითომც გუდანის ჯვარს ესაუბრებოდაო. შემდეგ მეფე დარბაზიდან გამოდიოდა და ხევსურებს ამცნობდა გუდანის – ჯვრის ბრძანებას ლაშქრობის შესახებო. ხევსურები მაშინვე აიღებდნენ გუდანის ჯვრის დროშას და სალაშქროდ ქუდზე კაცი გადიოდაო ამგვარად, გუდანის – ჯვრის ყმები – ხევსურები მისივე მოძმის – ერეკლეს ყმებიც გამხდარან და ხევსურეთიც მუდამ მზად ყოფილა ერეკლეს სამსახურისათვის.

ხევსურეთის შემომტკიცების მიზნით, ერეკლეს მოუნათლავს ორმოცდაოთხი ბავშვიც და ნათლიაც თვითონვე ყოფილაო. ერთი სიტყვით, ერეკლეს მეფობაში (1760–1798 წ.წ.) ხევსურები ერთგულად ემსახურებოდნენ კახეთის სამეფოს. ისინი იყვნენ მეფის ამაღლაში და მონაწილეობდნენ ერეკლეს სხვადასხვა ბრძოლაში“ (52–36). პოემა „ძაღლიკა ხიმიკაურში“ ერეკლე II ასე მიმართავს პოემის გმირს.

„ – აბა, ძაღლიკავ, შენ ხმალიც
 ვნახოთ, როგორა ჰყურობო,
 იქნება ჟანგს შეაჭამე,
 დღესაც ისევა სწუნობო,
 თუ ესეც ისე იხმარე,
 როგორც წინანდელს ხმარობდი,
 ასპინძას, როგორც მე ვნახე,
 თათრის თავებზე ჰხარობდი!“

(30–492).

ასპინძის ომი დიდი ისტორიული მოვლენა იყო ქართულ სინამდვილეში „1770 წელს ქართველთა ჯარმა ერეკლე II-ის სარდლობით სძლია თურქ-ლეკთა შეერთებულ ლაშქარს“ (76– I-640).

ნ. ზაბოლოცკი ასე თარგმნის პოემის ამ ნაწილს:

„Дзаглика, старый друг, не так ли?

А ну, подай сюда клинок!

Пока сражение не приспело,

Давай на твой посмотрим меч.

Быть может, ржа его поела,

Или из ножен не извлечь?

Надеюсь, так же, как когда-то

В Аспиндзском доблестном бою,

Сегодня, встретив супостата,

Покажешь удаль ты свою”

(95-446)

ჩანს, ერეკლე II ხევსურებზე დიდ იმედებს ამყარებდა. „ხევსურებს მონაწილეობა მიუღიათ ასპინძის ომში (1770 წ.), სადაც დიდი გულადობა გამოუჩენია მეფის ამაღლაში მყოფ შვიდ ხევსურს. ამის შესახებ მემატიანე ასე მოგვითხრობთ: „ოდეს იხილა მეფემან ირაკლი ეს ჯარები (ოსმალ-ლეკები) მიწვენილი, მაშინვე თვით გამობრუნდა რაოდენითმე ჩინებულთა და შინა-ყმითა თვისითა და შვიდითა ხევსურითა. გაჰსწირა თავისი თავი და ეკვეთა ფიცხლად, ვიდრე სიკვდილამდე და იყვნენ ყოველნი მეფისთანა მყოფნი ქართველ-კახნი მხნედ და უმეტეს შვიდნი იგი ხევსურნი“ (52–40). პოემა „გოგოთურ და აფშინაში“ ვკითხულობთ.

ნ. ზაბოლოცკი:

„მეფესაც უთქვამ: „გოგოთურ

ათასს კაცთანო ვადარე,

ათასგანა მყავს ნაცადი,

ათასგან ომში ვატარე,

“Однажды, полон восхищенья,

Изволил царь о нем сказать:

“Мой Гоготур в пыли сраженья

გოგოთურს რკინის გული აქვ,
 მკლავი ხო გადამეტია,
 რამდენჯერ მარტომ შაბერტყის
 მტერი ქვიშაზედ მეტია
 ომში სიკვდილს ჰგავ გოგოთურ,
 შეუბრალები, უკვდავი,
 მტერსაც ზარსა სცემს უზომოს,
 როგორაც სულთამხუთავი
 ისე აგორებს მტრის რაზმებს,
 როგორც ნავს ტალღთა დენანი,
 ალბათ სწყალობენ ვაჟკაცსა,
 ის ანგელოზნი ზენანი!“
 (30–39).

Сильней, чем тысячная рать
 Его десница из булата,
 А сердце – кованая медь.
 Любого может супостата
 Он усмирить и одолеть.
 Он сотни раз проверен мною.
 Как ангел смерти величав,
 Толпу врагов перед собою
 В смятенье гонит этот пшав.
 Так ветер гонит вдаль солому,
 Так ураган несет ладью
 Должно быть, служат удалому
 Святые ангелы в бою”

(95-202).

ცხადია, რომ აქ მეფეში „პატარა კახი“ ანუ ერეკლე II იგულისხმება. თუ არა მას, სხვას ასე არავის მორჩილებდნენ ფშავ-ხევსურნი, გასაოცარია ის, თუ როგორ ზედმიწევნით კარგად ერკვევა მეფე უბრალო ჯარისკაცის საბრძოლო ხელოვნების ნიუანსებში, მას გოგოთური ათას კაცში ჰყავს გამორჩეული, ათას ომში გამოცდილი, მისი გულადობითა და ვაჟკაცობით მოხიბულია. იგი მრავალჯერ გაუკვირვებია ამ მეომრის შემართებას, როგორც ჩანს, მეფემ მუდამ ყურადღებით აღევნებდა თვალ-ყურს საკუთარ მებრძოლებს. ამავდროულად მეფე იმასაც აღიარებს, რომ გოგოთურს მისი, ხატ-ანგელოზნი ეწვეიანო („ალბათ სწყალობენ ვაჟკაცსა ის ანგელოზნი ზენანი“ „Должно быть, служат удалому святые ангелы в бою“). ეს სიტყვები კიდევ ერთხელ მოგვაგონებს ერეკლე მეფის გუდანის ჯვრთან მოძმეობისას („გუდანში ერეკლე ხატში შესულა და უთქვამს: „მე გუდანის ჯვრის მოძმე ვარო“ (52–371).

ვაჟა-ფშაველას პოემის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ერეკლე II-ს მეტად უყვარდა საბრძოლო იარაღები. ბრძოლის წინ ჩვეულებად ჰქონია მებრძოლთა

რაზმის შემოვლა და მათი საომარი აღკაზმულობის შემოწმება–დათვალიერება.
(ძაღლიკა ხიმიკაური“)

ბ. ზაბოლოცი:

„ჩვეულებად აქვს ერეკლეს
გასინჯვა მხედართ ხმლებისა.
მცნობია იარაღისა,
სიტყვა მეტია ქებისა,
მჭრელსა და ფხა–შეუშლელსა,
გამმრავლებულსა მკვდრების“

(30–491).

“Имел наш царь обыкновенье
Пред тем, как бросить в бой полки,
У всех бойцов без исключения
В строю осматривать клинки.
Похвальное излишне слово
Оружье он отлично знал”

(95-445).

ერეკლე II მცნობია იარაღისაო“ გვაუწყებს ავტორი („Оружье он отлично знал“). საუბარი ქართული საბრძოლო გამოცდილების შესახებ (ვაჟა ფშაველას პოემების გმირებთან მიმართებით), რა თქმა უნდა, ზემოთქმულით არ ამოიწურება, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, მთის მოსახლეობის ძლიერი ტემპერამენტი, მისი ცეცხლოვანი ბუნება, ყველაზე მკვეთრად სწორედ ამ სფეროში გამოვლინდებოდა. ორთაბრძოლის ხერხებში არა მარტო გამარჯვების დაუოკებელი წყურვილი, არამედ თავად ბრძოლისადმი რაღაც აუწერელი სწრაფვაა გამოკვეთილი. ამაში თითქოს ერთგვარი ლაზათი და სანახაობითობაა ჩადებული. ეს არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ლამაზი ორთაბრძოლის ხელოვნება. „ქართული საბრძოლო ხელოვნება“, ჯერ კიდევ, ძველი დროიდან იღებს სათავეს. უბადლო მეომრები იყვნენ ძველი კოლხები. აქ ჭედავდნენ პირველი ლითონის საბრძოლო იარაღებს ძველი ხალიბები. ქრისტიანული ხანის ქართული საბრძოლო ხელოვნების შესახებ ცნობებს „ქართლის ცხოვრებაში“ ვხვდებით. ასევე სულხან–საბა ორბელიანი მოიხსენიებს დიდი რაოდენობით საბრძოლო ტერმინებს, ქართველი მეომრის აღზრდის მეთოდებს. მოძიებული ისტორიული წყაროები თავისი რაოდენობით საკმარისია იმისათვის, რომ ქართული საბრძოლო ხელოვნების არსებობაზე დარწმუნებით ვისაუბროთ.

დასკვნა

ვაჟა-ფშაველას პოემეთა რუსული თარგმანების განხილვამ და კრიტიკულმა ანლიზმა იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ მიუხედავად გარკვეული ხარვეზებისა, რუსი მთარგმნელები მაინც დიდი გულმოდგინებითა და სიყვარულით მოჰკიდებინა ქართველი შემოქმედის პოეტურ ქმნილებებს. სამწუხაროა, რომ ვაჟას პოემებს დღემდე არ ჰყოლია დედნის ენის მცოდნე არცერთი რუსულენოვანი მთარგმნელი. პწკარედებით თარგმნიდნენ: ნ. ზაბოლოცკი, ბ. პასტერნაკი, მ. ცვეტაევა, ვ. დერჟავინი, რ. ივნევი ო. მანდელშტამი... ცხადია, ყველა პწკარედი თანაბარი ღირებულების არაა, ამიტომ ზოგი მთარგმნელი ცოდნითა და ინტუიციით, პოეტური წვდომით, ლექსის ზოგადი მაღალი კულტურით რამდენადმე ფარავს პწკარედული თარგმანის ნაკლს. და მაინც, სიტყვა და ლექსი უმჭიდროვეს კავშირშია ერთმანეთთან და პწკარედი ამ კავშირის უბოროტესი მტერია.

განსაკუთრებით, უნდა აღინიშნოს, ნ. ზაბოლოცკის დეაწლი ვაჟა-ფშაველას პოემათა თარგმნის საქმეში. უნდა ითქვას, რომ ნ. ზაბოლოცკი, სხვა მთარგმნელებთან შედარებით, ზედმიწევნითი სიზუსტით ცდილობს ორიგინალიდან თარგმანში ტექსტის გადატანას. განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება ეროვნული რეალიების ამსახველ პასაჟებს.

ასევე, უდავოდ დიდია ბ. პასტერნაკის როლი ვაჟას ეპოსის თარგმნაში. მისი თარგმანები უფრო თავისუფალ ხასიათს ატარებს და ზოგიერთ შემთხვევაში, შეიძლება ითქვას, გარკვეულწილად მთარგმნელისაგან იმპროვიზირებულია.

ასევე, ვაჟას პოეზიის მთარგმნელებად გვევლინებიან: მ. ცვეტაევა, ვ. დერჟავინი, რ. ივნევი, ს. სპასკი, ო. მანდელშტამი.

ჩვენი კვლევის საგანს სწორედ ამ თარგმანების პოზიტიური და ნეგატიური მხარეების წარმოჩენა წარმოადგენს. ძირითადი ყურადღება გავამახვილეთ: ვაჟას პოემებში არეკლილი ეთნობუნების, ეროვნული მითოსის, მთის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი მრწამსისა და ცხოვრების წესის, ფოლკლორის, საბრძოლო იარაღებისა და საბრძოლო ხელოვნების ამსახველ სურათებზე და მათი გადატანის თავისებურებებზე რუსულ თარგმანებში. ბუნება (გეოგრაფიული – ადგილმდებარეობა, კლიმატი, ფლორა და ფაუნა) ერთგვარად განაპირობებს ამა თუ იმ ქვეყნის ეროვნულ, თვითმყოფად ცხოვრების წესს, ფოლკლორს, წეს-ჩვეულებებს, ადამიანთა ზნე-ხასიათს, სამოსს, სამზარეულოს – ყველა ეროვნულ რეალიას. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ბუნება ეროვნული

რეალიების წარმოშობის ერთგვარ მიზეზსა და წინაპირობას წარმოადგენს. თარგმანებზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ რუსი მთარგმნელები გარკვეულწილად ახრებენ ვაჟა-ფშაველას პოემებში ასახული ბუნების სურათების გადატანას რუსულ ენაზე. როგორც ყოველთვის, ნიკოლოზ ზაბოლოცკი ზედმიწევნითი სიზუსტით მიჰყვება დედანს, თუმცა მის თარგმანებშიც გვხვდება რამდენიმე უზუსტობა, ეს ძირითადად ეხება ხის ჯიშების დასახელებებსა და ქართული ფაუნის სხვა მახასითებლებს. ბორის პასტერნაკი კი მეტისმეტად თავისუფლად უდგება თარგმნის საკითხს და აკეთებს მთელ რიგ ჩანართებს ტექსტში. რაც შეეხება ო. მანდელშტამს, იგი ცდილობს დაიცვას, რაც შეიძლება მეტი სიახლოვე დედანთან, ეს ისევე შეეხება თარგმანის შინაარსობრივ ხარისხს, როგორც მისი მხატვრული სურათის თარგმანებს. მარინა ცვეტაევას თარგმანში კი ყურადღება გავამახვილეთ ვაჟა-ფშაველას პოემა „დაჭრილი ვეფხვის“ სათაურზე. აქ შეიმჩნევა ერთგვარი უზუსტობა, კერძოდ მარინა ცვეტაევას „დაჭრილი ვეფხვი“ უთარგმნია, როგორც „Раненый барс“. ვეფხვის ზუსტი თარგმანია – „тигр“, ხოლო „барс“ – ჯიქია. მიუხედავად ზოგიერთი უზუსტობისა, თარგმანები მაინც მაღალ დონეზეა შესრულებული.

როგორც ცნობილია, ვაჟა-ფშაველას პოემათა დიდი უმრავლესობა მითოსური წარმომავლობისაა, რომელთა სიუჟეტურ რეალებშიც ცხადად იკვეთება წარმართულ რწმენა-წამოდგენათა ძირითადი ასპექტები, კერძოდ, ზესკნელ-ქვესკნელ-შუასკნელი თავისი სახე-სიმბოლოებითურთ. პოემები: „კოპალა“, „გველის-მჭამელი“, „სტუმარ-მასპინძელი“, „ხის ბეჭი“ - სიუჟეტურად მთის მითოსისგან დავალებული პოემებია. ამათგან პოემა „კოპალა“, თუ შეიძლება ასე ასე ითქვას, განსაკუთრებით მითოსურ-ფილოსოფიური სიუჟეტის ნაწარმოებია, რომელშიც წმინდა სახით და სრული დანაწევრებით აირეკლა ეთოსის პლანით წარმოდგენილი მოდელი ყოფიერებისა, რომელიც მეტნაკლები საჩინოებით გამისჭვივის ვაჟას სხვა „დიდ პოემებში“. ეს ნაწარმოები წარმართული და ქრისტიანული კულტურის აზრობრივ-მხატვრული ელემენტების უცნაური სიმბოლიზმით არის აღბეჭდილი. თავისთავად ცხადია, ამგვარი პოემის თარგმნისას მთარგმნელს ზოგადი წარმოდგენა მაინც უნდა გააჩნდეს ფშავ-ხევსურულ მითურ სამყაროსა და რწმენა-წამოდგენებზე.

ნ. ზაბოლოცკი ამ პოემაზე მუშაობისას, გაცილებით მეტ სირთულეს წააწყდებოდა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა პოემის შემთხვევაში. თარგმანში არის რიგი ხარვეზებისა, ეს ხარვეზები, როგორც მოსალოდნელი იყო, ნაწარმოების

ფონური ინფორმაციისა და ქვეტექსტური მხარის თარგმანში გამოტოვებას ეხება, რაც შეეხება უთარგმნელ მასალას, ანუ უეკვივალენტო ლექსიკას, რაც ეროვნული რეალიის განუყოფელი ნაწილია, ნ. ზაბოლოცკი აქ მეტისმეტად ფრთხილია, მთარგმნელი მაქსიმალურად ცდილობს, რომ მოიძიოს ამა თუ იმ ლექსიკური ერთეულის კონტექსტური ეკვივალენტი და უფრო ხშირ შემთხვევაში კი უთარგმნელად გადაიტანოს ეროვნული რეალიის ამსახველი ესა თუ ის ლექსიკური ერთეული და თვით ტექსტში გააკეთოს ახსნა-განმარტებითი ჩანართი, რათა ნათელი მოჰფინოს სიტყვის ზუსტ მნიშვნელობას. ამ მხრივ, საყურადღებია სიტყვა „დევის“ თარგმნის პრობლემა პოემა „კოპალაში“. ქართული „დევის“ რუსულად გადატანის ცდები XIX საუკუნეში დაიწყო, როდესაც გაცხოველდა ინტერესი ქართული სიტყვიერებისადმი. შესატყვისად ხმარობდნენ „Див“, „Диво“, „Злой великан“, „Чудовище“. თანდათან გაძლიერდა აზრი სიტყვის ტრანსკრიფციის სასარგებლოდ და საბოლოოდ დამკვიდრდა „Дэв“. სიტყვა ჩაჯდა რუსული ენის გრამატიკულ ნორმებში, რითაც გაადვილდა მისი ხმარება (90-149). უეკვივალენტო ლექსიკის თარგმნა ნ.ზაბოლოცკის ვერ მოუხერხებია იმავე პოემის შემდეგ ეპიზოდში, სადაც სიტყვა „ლახტის“ რუსულ ენაზე თარგმნის საკითხია დასმული. წარმართულ იკონოგრაფიაში ლახტს საკრალური ფუნქცია აქვს და იგი გმირ კოპალას საბრძოლო იარაღადაა სახელდებული. თარგმანში კი სიტყვა ლახტი თარგმნილია, როგორც „კვერთხი“ - „Булава“. ამ შემთხვევაში მთარგმნელი უყურადღებოდ ეკიდება ძალიან მნიშვნელოვან დეტალს ეროვნული რეალიისას, რადგან წარმართულ იკონოგრაფიაში ლახტი კოპალას ისეთივე განუყოფელი ნაწილია, როგორც ქარისტიანულ ხატწერაში წმინდა გიორგის მახვილი. ასეთივე მნიშვნელობისაა საკრალურ რიცხვთა სიმბოლიკის თარგმნის საკითხი მითიური სიუჟეტის მქონე პოემებში., კერძოდ „ცხრა მზისა და ოცი მთვარის“ საკრალურობის ფუნქცია პოემა „კოპალაში“, ამ შემთხვევაში ნ. ზაბოლოცკი ზუსტად თარგმნის მზის რიცხობრივ მახასიათებელს და როგორც ჩანს მეტად უჩვეულოდ მიაჩნია „ოცი მთვარის“ საკრალურ-რიცხობრივი სიმბოლიკა და მას განზოგადებულად თარგმნის, როგორც განუსაზღვრელ რიცხვით სახელს „Множество лун“. ვაჟა-ფშაველას პოემათა არათუ სიუჟეტებში, არამედ უკვე სახელწოდებებშიც მარაოსავით ჩაკეცილია მთელი მითოსური ხატი წარმართული ყოფისა. ასეთია „კოპალაც“, „ხის ბეჭიც“, „გველის-მჭამელიცა“ და „სტუმარ-მასპინძელიც“. სათაურის თარგმნა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მითოსური წარმომავლობის პოემის შემთხვევაში. ამ მხრივ არაჩვეულებრივია

„გველის-მჭამელის“ სათაურის თარგმანი „Змеед“, სადაც ორივე მთარგმნელი (ნ.ზაბოლოცკი და ბ. პასტერნაკი) აერთიანებს ვაჟასეული ვერსიის ორ სიტყვას („გველის-მჭამელი“) და საოცრად ლაკონურად თარგმნის პოემის სათაურს. პოემა ხის ბეჭის შემთხვევაში, ნ.ზაბოლოცკი სწორედ ამ მითიური სიუჟეტის ნათელსაყოფად არქმევს პოემას ორიგინალისაგან განსხვავებულ სახელს - „Оленья лопатка“. ამით იგი თითქოს წინასწარ გვაცნობს პოემის სიუჟეტს. რადგან რუსი მკითხველისათვის სავსებით გაუგებარი იქნებოდა კავკასიაში ფართოდ გავრცელებული თქმულება ხის ბეჭის შესახებ. რაც შეეხება პოემა „სტუმარ-მასპინძელს“ აქ თითქოსდა არავითარ სირთულეს არ წააწყდებოდა მთარგმნელი, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პოემის სახელწოდება მოდის წარმართული რწმენა-წარმოდგენებიდან, მაშინ საკითხიც სხვაგვარად დადგება. ამ პოემის სახელწოდების მითოსური იდიომი „ფშავურ დიდებაში“ გვხვდება.

ამ დიდების თანახმად, ღვთისშვილნი „ღვთის“ მოთანაყმენი, ერთურთის მოდე-მომძენი და სტუმარ-მასპინძელნი არიან. ეს მოდე-მომძეობის, იგივე სტუმარ-მასპინძლობის იდეა, პოემის ფინალში პირდაპირაა ხაზგასმული, რაც კიდევ უფრო ამყარებს არგუმენტს ნაწარმოების სათაურის მითოსური წარმომავლობის შესახებ. ამასთანავე, პოემაში წარმოდგენილია მეორე მითოსური სახე-სიმბოლო „წერა-მწერალი“, ასევე ხაზგასმულია „ნისლის“ მისტიური ფუნქცია ნაწარმოებში და ზესკნელ-ქვესკნელის კონტრასტული სიმბოლოების მთისა და მდინარის (მითოსური „ვეშა-წყაროს“) ურთიერთმონაცვლეობა სიუჟეტურ რეალში. მითოსური პლანის გადმოტანის თვალსაზრისით, ნ. ზაბოლოცკი გაცილებით უფრო ზუსტია, ს. სპასკის თარგმანი უფრო პოემის გარეგან სიუჟეტურ ხაზს მიჰყვება და ორიგინალის მითოსურ წვდომას მოკლებულია, როგორც ჩანს, ავტორი ნაკლებად იცნობს ფშავ-ხევსურეთის მითიურ სამყაროს. ს. სპასკის თარგმანი უფრო პოემის გარეგან სიუჟეტურ ხაზს მიჰყვება და ორიგინალის მითოსურ წვდომას მოკლებულია, როგორც ჩანს, ავტორი ნაკლებად იცნობს ფშავ-ხევსურეთის მითიურ სამყაროს. ს. სპასკიმ ვერ უზრუნველყო ვაჟას პოეტური ფრაზის ლაღი მდინარება: საზომის არჩევის მარცხს სხვაც ერთვის, სპასკი მეტისმეტად თავისუფლად ექცევა ყოფით რეალიებს, მეტაფორებს, მეტაფორულ იდიომებს. ეს აკნინებს და ამცირებს ვაჟას პოეტური აზრის სიღიადეს და იგი რუს მკითხველამდე საკმაოდ გადარიბებული და ბუნდოვანი სახით მიდის. თარგმანში სიცხადეს მოკლებულია ისეთი ყოფითი მხარეების ასახვა, როგორცაა მთის

ადათ-წესები, ფოლკლორი, საყოფაცხოვრებო ზნე-ჩვეულებანი, ასევე ბურუსითაა მოცული მითოსური პლანი პოემისა. იგივე შეიძლება ითქვას პოემა „გველის-მჭამელზე“, ამ ნაწარმოებზე მსჯელობისას, თვითონ ავტორი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ნაწარმოების შექმნისათვის მისი ამოსავალი წერტილი ხალხური თქმულება ყოფილა. ამასთანავე, ცხადია, ვაჟასათვის, ისევე როგორც ყოველი ფშაველისათვის, კარგად ცნობილი და ლამის შესისხლხორცებული იქნებოდა „ხოგაის მინდის“ მითოსური სახე. ამ მითოსურ ქარგაზე აგებულ პოემაში წარმოდგენილი ზოგიერთი პასაჟი პირდაპირ მითიური სიუჟეტის განმეორებაა. ასეთი სურათებია პოემაში: მინდიას მიერ პურის მკის ეპიზოდი, ასევე, ქანდარაზე ჩამომჯდარი ორი ჩიტის საუბრის სცენა, მინდიასაგან გველის ხორცის ჭამა და მინდიას ხე-ყვავილებთან საუბარი. მითოსურ პლანს პოემისას ზედმიწევნითი სიზუსტით თარგმნის ნ. ზაბოლოცკი, რაც შეეხება ბ. ასტერნაკის თარგმანს, იგი საოცრად მხატვრული, მაგრამ ნაკლებად ზუსტია. სიუჟეტურ ხაზზე უფრო მეტად, მთარგმელი ყურადღებას პოეტურ სახეებზე ამახვილებს. ეროვნული რეალიების ხაზგასმას არ ახდენს. ასევე, აკეთებს პოემაში საკუთარ ჩანართებს, რომელთაც ტექსტის დედანთან არაფერი აქვთ საერთო. ასეთია, მაგალითად, პირწმინდად მითოსური პასაჟი პოემიდან, სადაც მცენარეები თავიანთ სამკურნალო თვისებებზე ესაუბრებიან მინდიას. თუ ვაჟა-ფშაველა პოემაში განზოგადებულად ამბობს: ყვავილნი მინდიას ამცნობენ მე ვარო ამის წამალი, მე კიდევ – ამისაო, მაშინ ბ. პასტერნაკი და ნ.ზაბოლოცკი საკუთარი ფანტაზიისთ ავრცობენ პოემის ამ პასაჟს და კონკრეტულ დაავადებებსაც კი ასახელებენ, რომელთაც კურნავენ ყვავილნი: პირველთან ეს ჭრილობა (рана), ბნედა (падучая) და თილისმისაგან გამოწვეული მწუხარებაა (горя талисман); მეორესთან კი – ხველა (кашель) სისხლის შეგუბება (застой в крови) და ჭიაა (глиста). როგორც ვხედავთ, მთარგმნელები აქ საკუთარი ფანტაზიით ავრცობენ პოემის სიუჟეტს. ასეთი მთარგმნელი ჩანართები ნ. ზაბოლოცკისთვის გაცილებით უცხოა, ვიდრე ბ. პასტერნაკისათვის. ბ. პასტერნაკი ხანდახან მეტისმეტად შემოქმედებითად უდგება თარგმნის საკითხს და საკუთარი ფანტაზიით ავრცობს ტექსტს. ამ მხრივ, ნ. ზაბოლოცკო გაცილებით ფრთხილია.

როგორც ვთქვით, მითოლოგიურ სიუჟეტზეა აგებული პოემა „ხის ბეჭიც“. თქმულება „ხის ბეჭის შესახებ ფართოდაა გავრცელებული კავკასიის ტომებში. ვაჟა-ფშაველა თქმულების ზედმიწევნით გადმოცემას არასოდეს ახდენს, მაგრამ

სიუჟეტის მეტისმეტი თავისთავადობა, ამ ნაწარმოებს მკვეთრი განმასხვავებელი ხასიათით გამოარჩევს ისევე, როგორც „გველის-მჭამელს“. ამ შემთხვევაში განვიხილეთ ნ. ზაბოლოცკის თარგმანი. როგორც მოსალოდნელი იყო, მცირე ხარვეზების გარდა, თარგმანში მთლიანადაა დაცული მითოსური სახე-სიმბოლოები და სიუჟეტური პლანი პოემისა.

ასევე საინტერესოაა წარმოდგენილი ვაჟა-ფშაველას პოემებში ბავშვის აღზრდის საკითხი საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთში. საყურადღებოა ნაწევრები, სადაც საუბარია ისეთ ეროვნულ რეალიზზე, როგორიცაა მოზარდის კვების, მკურნალობის, ფიზიკური და გონებრივი განვითარების ტრადიციული მეთოდები. უხვდაა პოემებში ეთნოგრაფიული მონაცემების დამადასტურებელი პასაჟები. ასევე, ხაზგასმულია „საფიხნოს“, ეგრედ წოდებული „კაი ყმის ინსტიტუტის“ როლი ვაჟის აღზრდის სფეროში. საგანგებოდ გამოყოფილია ქალის აღზრდის თავისებურება. ასევე, წარმოდგენილია საბავშვო თამაშობათა სახეობები და მათი თავისებურებანი. ამ მხრივ საყურადღებოა პოემები: „ბახტრიონი“, „გველის-მჭამელი“, „სისხლის ძიება“, „სტუმარ-მასპინძლი“, „ალუდა ქეთელაური“. რეალიების გადმოცემის თვალსაზრისით, წარმოდგენილ პოემათა რუსული თარგმანები: ნ. ზაბოლოცკის, ვ. დერჟავინის, ბ. პასტერნაკის, ს. სპასკის, რ. ივნევის ავტორობით, საერთო ჯამში შეიძლება დადებითად შევაფასოთ.

ასევე ყურადღება გავამახვილეთ ქალისადმი დამოკიდებულებასა და მის უფლება-მოვალეობებზეც საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთში. განვიხილეთ წმ. თამარ მეფის სახე და მისდამი დამოკიდებულება ფშაველურეთში. ამასთანავე, აღსანიშნავია მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი: ახლახანს სრულიად ახლებულად წარმოჩნდა წმ. თამარ მეფის შესახებ აქამდე დამკვიდრებული არა მართებული შეხედულება მისი მეოთხე საღმრთო ჰიპოსტასებასთან დაკავშირებით. წმიდა წერილზე დაყრდნობითა და ეკლესიის ცნობილ დოქტრინულ-ფილოსოფოსთა საფუძვლიანი მოშველიებით დასაბუთდა, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ საუბარია არა თამარის საღმრთო ჰიპოსტასობის შესახებ, არამედ მისი ადამიანური ბუნების ღმრთის მიმსგავსებული, ნეტარი მდგომარეობის სულიერ აღზევებაზე. თამარმა თავისი მიწიერი ცხოვრებით, ვაჟას თქმით, „ოფლითა და ამაგით“, მოიპოვა სასუფეველი და წმინდანის შარავანდედი. სწორედ ასე ხედავს და მოიაზრებს წმ. თამარ მეფეს ვაჟა – ფშაველა და ასეთივე სახით მოიაზრება იგი პოემათა რუსულ თარგმანებშიც. ჩანს,

მთარგმნელებისათვის ქართველ გვირგვინოსანთან დაკავშირებული ეს რელიგიური ხასიათის დეტალი იმთავითვე უცნობი იყო, რამაც მთარგმნელები სერიოზული აზრობრივი შეცდომებისაგან დააზღვია ამ კონკრეტულ საკითხთან მიმართებაში.

ასევე, საინტერესოაა წარმოდგენილი თარგმანებში ალაზა ალხასტაისძის სახე-მისი, როგორც ცოლის დამოკიდებულება მეუღლისადმი, სტუმრისადმი, თემისა და მტრისადმი. როგორც სხვა წინა შემთხვევებში, ნ. ზაბოლოცკის თარგმანი აქაც ზედმიწევნით ზუსტია, რაც შეეხება ს. სპასკის, სიზუსტეს ვერც მას დაუწუნებთ, თუმცა მისი თარგმანი შედარებით პროზაულ ხასიათს ატარებს. ეროვნული რეალების თარგმნისას, ორივე მთარგმნელი უყურადრებოდ ტოვებს რამდენიმე ყოფით დეტალს ეროვნული რეალებისას, რაც პოემის სიუჟეტურ ხაზს ერთგვარად ბუნდოვანს ხდის.

ასევე საყურადრებოა ისიც, რომ ჩვენი ნაშრომი წარმოადგენს კვლევის ერთგვარ ცდას ქართული საბრძოლო ხელოვნებისა და იარაღების შესახებ ვაჟა-ფშაველას პოემებში. ნაშრომის ამ ნაწილში საუბარია საქართველოს გეოპოლიტიკურ მდებარეობასა და მის ისტორიულ წარსულზე. ჩვენი ქვეყანა საუკუნეების მანძილზე იგერიებდა დამპყრობელთა მუდმივ შემოსევებს, რამაც მისი, როგორც სახელმწიფოს, მეზობლ ქვეყნად ჩამოაყალიბება განაპირობა. ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ ვაჟა-ფშაველას პოემებში ასახული ქართული საბრძოლო ხელოვნების სახეობებისა და საბრძოლო ტერმინების რუსულად თარგმნის პრობლემაზე ნ. ზაბოლოცკისა და რ. ივნევის, ვ. დერჟავინის, ს. სპასკის, ბ. პასტერნაკის თარგმანებში. რუსი მთარგმნელები ხშირად მეტად თავისებურად თარგმნიან საბრძოლო ტერმინებს, ან ზუსტად ვერ აღიქვამენ დედანში დასახელებული სიტყვის მნიშვნელობას, რაც ხელს უშლის ტექსტის ზუსტად თარგმნას.

მეტად საგულისხმოდ მივიჩნიეთ მთის მოსახლეობის დამოკიდებულება მეზობლი ხატ-ანგელოზებისადმი (წმ. გიორგი, კოპალა, იასახარი, კვირია) და „ბატონისა“ და „ყმის“ ინსტიტუტის არსებობა მთაში. ყოველ ხატს თავისი „საყმო“ ჰყავს, და მაშასადამე, ყოველი ხატი რომელიმე „საყმოს“ „ბატონია“. ეს საკითხი მეტად თვალსაჩინოა ვაჟას პოემებში, რასაც ვერ ვიტყვით თარგმანებზე. მართალია, ნიკოლოზ ზაბოლოცკის თარგმანი უფრო ახლოს დგას დედანთან,

ვიდრე ვ. დერჟავინისა, მაგრამ ეროვნული ყოფის ეს მნიშვნელოვანი დეტალი არც ნ. ზაბოლოცკის თარგმანებშია შენარჩუნებული.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეროვნული რეაქციების ამსახველი დეტალებისა თუ მოვლენების გადატანა თარგმანში არც თუ ისე იოლი საქმეა. შეიძლება ითქვას, რომ მთარგმნელებმა საქმეს თავი კიდევ კარგად გაართვეს, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირია უზუსტობანი და ხარვეზები პოემათა რუსულ ვარიანტებში.

აი, ერთი შეხედვით, ასე გამოიყურება ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსული თარგმანები. ცნობილია, რომ ვაჟა-ფშაველა უაღრესად ეროვნული პოეტია. მთარგმნელი ძნელად თუ გაერკვევა ვაჟასეულ სამყაროში და მის გრანდიოზულ პოეტურ ხილვებში. ამიტომ, რთულია, მოიძებნოს სხვა ენაზე მისი კონგენიალური მთარგმნელი. თარგმანის თეორეტიკოსთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ იმისათვის, რომ ვთარგმნოთ, აუცილებელია ორივე ენის ზედმიწევნით ცოდნა. ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ ენაზე მთარგმნელთაგან, დედნის ენა ყველასთვის უცნობი იყო. პწკარედით თარგმნიდნენ: ნ. ზაბოლოცკი, ბ. პასტერნაკი, მ. ცვეტაევა, რ. ივნევი, ო. მანდელშტამი, ს. სპასკი, ვ. დერჟავინი. თუმცა თარგმანის ისტორიაში დღემდე დამკვიდრებული აზრი, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას ჯერ არ ჰყოლია დედნის მცოდნე არც ერთი მთარგმნელი უკვე წარსულს ჩაბარდა, მაშინ როდესაც კვალიფიციურმა მთარგმნელმა ვენერა ურუშაძემ ინგლისურ ენაზე აამეტყველა ვაჟა-ფშაველას „გველის-მჭამელი“. ვაჟა-ფშაველას პოემის რუსულ ენაზე თარგმნას ამჯერადაც წარმატებით ანხორციელებენ დედნის მცოდნე თანამედროვე მთარგმნელები, რომელთა ნამუშევრებიც, ვიმედოვნებთ, მნიშვნელოვან წვლილს შეიტანენ XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის რუსულ ენაზე თარგმნის საკითხში.

ლიტერატურა

1. აბესაძე ნ., 1966: ნ. აბესაძე, „გოგოთურ და აფშინას“ ო. მანდელშტამისეული თარგმანი, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, 1966
2. აბაშიძე გრ., 1979: გრ. აბაშიძე, თარგმანის რომანტიკა და დედნის სინამდვილე წინაპრები და თანამედროვენი, თბილისი, 1979
3. აბაშიძე გრ., 1979: გრ. აბაშიძე, ვაჟა-ფშაველას წინაპრები და თანამედროვენი, თბილისი, 1979
4. აბაშიძე ირ., 1977: ირ. აბაშიძე, მთის მგოსნები, თხზულებანი, ტ. II, თბილისი, 1977
5. აბაშიძე კ., 1962: კ. აბაშიძე, ეტიუდები XIX ს. ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბილისი, 1962
5. აბესაძე ნ., 1966: ნ. აბესაძე, „ბახტრიონი“ დერჟავინისეული თარგმანი, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
6. ავალიანი მ., 1966: მ. ავალიანი, „ალუდა ქეთელაური“ იგნევისეული და დერჟავინისეული თარგმანი, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
7. არსენიშვილი ზ., 1966: ზ. არსენიშვილი, ბორის პასტერნაკის მიერ თარგმნილი „გველის მჭამელი“, კრებული ვაჟა-ფშაველას, თბილისი, 1966
8. ბაქრაძე ა., 1972: ა. ბაქრაძე, ფიქრი და განსჯა, თბილისი, 1972
9. ბენაშვილი დ., 1989: დ. ბენაშვილი, ვაჟა-ფშაველა - შემოქმედი და მოაზროვნე, თბილისი, 1989
10. ბერაძე პ., 1966: ვაჟას სტროფიკა, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1966
11. ბოცვაძე ი., 1955: ი. ბოცვაძე, ვაჟა-ფშაველა ქართული ლიტერატურის კრიტიკაში, ქრესტომათია I, (1886-1915), თბილისი, 1955

12. ბოჭორიძე გ., 1993: გ.ბოჭორიძე, თუშეთი, თბილისი,1993
13. გაფრინდაშვილი ვ., 1983: ვ. გაფრინდაშვილი, პოეზია და ბუნება, გაზ. „რუბიკონი“, 1983
13. გაბრიელ ეპისკოპოსი., 1993: გაბრიელ ეპისკოპოსი, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბილისი, 1993
14. გაფრინდაშვილი ნ., 2005: ნ. გაფრინდაშვილი, ინტერტექსტუალურობა როგორც ტრანსლათოლოგიური პრობლემა, თ.ს.უ. რუსისტიკის, სლავთმცოდნეობისა და კულტურათაშორისი კომუნიკაციის ინსტიტუტი, სლავისტიკის ცენტრი, შრომები II, თბილისი, 2005
15. გაჩეჩილაძე ა., 1959: ა. გაჩეჩილაძე, გადმოცემა „ხოგაის მინდიზე“ და პოემა „გველის - მჭამელი“, თბილისი, 1959
16. გამსახურდია ზ., 2005: ზ. გამსახურდია, ხუთი ლექცია, თბილისი, 2005
17. გამსახურდია ზ., 1991: ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება“, თბილისი, 1991
18. გამსახურდია ზ., 1991: ზ. გამსახურდია, წერილები და ესეები, თბილისი, 1991
19. გაწერელია ა., 1977: ა. გაწერელია, ვაჟა-ფშაველა, რჩეული ნაწერები, ტ. III, თბილისი, 1977
20. გაწერილი ა., 1978: ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, ტომი II, თბილისი, 1978
21. გრიგოლაშვილი ლ., 1966: ლ. გრიგოლაშვილი, „გოგოთურ და აფშინას“ მ. ცვეტაევასეული თარგმანი, კრებული ვაჟა-ფშაველას, თბილისი, 1966
22. გეგეჭკორი ლ., 2004: ლ. გეგეჭკორი, ვაჟა-ფშაველას პიროვნებისადმი XX საუკუნის 20-30-იანი წლების ქართული საზოგადოებრივ ლიტერატურული აზრის მიმართების ისტორიიდან ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები (წიგნი მერვე), თბილისი, 2004

23. გრიგოლაშვილი ლ., 1966: ლ. გრიგოლაშვილი, მარინა ცვეტაევა – ვაჟას მთარგმნელი. ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
24. გრიგოლია კ., 1971: კ. გრიგოლია, რას მოგვითხრობს „ქართლის ცხოვრება“, თბილისი 1971
25. დანელია ს., 1927: ს. დანელია, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, თბილისი, 1927
26. დანელია ს., 1998: ს. დანელია, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, 1927, მეორე გამოცემა, 1998
27. დობორჯგინიძე ბ., 1962: ბ. დობორჯგინიძე, ბუნება და ადამიანი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, თბილისი, 1962
28. ესიტაშვილი შ., 1985: შ. ესიტაშვილი, მითოლოგია, რელიგია და სინამდვილე ვაჟას შემოქმედებაში, თბილისი, 1985
29. ექო სახიერი., 1999/1; 2001/2.. სლავისტიკის სასწავლო-სამეცნიერო ცენტრი. თბილისი. 1999/1; 2001/2.
30. ვაჟა-ფშაველა., 1990: ვაჟა-ფშაველა, პოემები, თბილისი, 1990
31. . ვაჟა-ფშაველა., 1955: ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში. ტ. I, ქრესტომათია, 1886-1915 თბილისი, 1955
32. ვაჟა-ფშაველა., 1964: ვაჟა-ფშაველა, ტ. IX, თბილისი, 1964
33. ვაჟა-ფშაველა., 1984: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, 1984
34. ვაჟა-ფშაველა., 1985: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბილისი, 1985
35. ვაჟა-ფშაველა., 1964: ვაჟა-ფშაველა, ტ. IV, თბილისი, 1964
36. თარგმანის ლექსიკონი, 2001: თარგმანის ლექსიკონი, თბილისი, 2001
37. თედორაძე გ., 1939: გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წ. II., თბილისი, 1939

38. თეთრუაშვილი ლ., 1982: ლ. თეთრუაშვილი, ვაჟა-ფშაველასა და იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს იდეურ – მსოფლმხედველობრივი ურთიერთობისათვის, თბილისი, 1982
39. ზანდუკელი მ., 1966: მ. ზანდუკელი, სიზმარი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
40. კიკნაძე გრ., 1957: გრ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბილისი, 1957
41. კონტრიძე ნ., ნ.ზაბოლოვსკი., 1966: ნ.კონტრიძე, ნ. ზაბოლოვსკი, ვაჟა-ფშაველას პოემათა მთარგმნელი კრებული ვაჟა-ფშაველას, თბილისი, 1966
42. კოპლატაძე თ., 1966: თ. კოპლატაძე, ვაჟას „სტუმარ-მასპინძლის“ სპარკისეული თარგმანი, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
43. კოტეტიშვილი ვ., 1966: ვ. კოტეტიშვილი, ვაჟა-ფშაველას რუსული ხალხური სიმღერების მთარგმნელი, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
44. კოტეტიშვილი ვ., 1959: ვ.კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, XIXს, თბილისი, 1959
45. ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული., 1966: ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
46. კვესელავა მ., 1961: მ. კვესელავა, ფაუსტური პარადიგმები, წ. II, თბილისი, 1961
47. ლარცულიანი ნ., 2005: ნ. ლარცულიანი, ადაზას სახე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში „სტუმარ-მასპინძელსა“ და მის რუსულ თარგმანებში, თ.ს.უ. რუსისტიკის , სლავომცოდნეობისა და კულტურათაშორისი კომუნიკაციის ინსტიტუტი, სლავისტიკის ცენტრი, შრომები II, თბილისი, 2005

48. ლარცულიანი ნ., 2005: ნ. ლარცულიანი, ბუნება ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ თარგმანებში ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, წიგნი მეცხრე, თბილისი, 2005
49. ლარცულიანი ნ., 2000: ნ. ლარცულიანი, „გველის მჭამელი“ (ვაჟა-ფშაველას პოემის მიხედვით), საერთაშორისო სამეცნიერო პედაგოგიური კონფერენციის მასალები, თბილისი., 2000
50. ლარცულიანი ნ., 2005: გლობალიზაციის ვარიაციები ვაჟა-ფშაველას პოემათა რუსულ თარგმანებში, გლობალიზაცია და საქართველო თსუ სტუდენტთა და ასპირანტთა სამეცნიერო საზოგადოება (კონფერენციის მასალები), თბილისი, 2005
51. ლარცულიანი ნ., 2003: ნ. ლარცულიანი, ვაჟა-ფშაველას პოემა „გველის მჭამელის“ ბ. პასტერნაკისეული თარგმანი, მოხსენებათა მასალები, თბილისი, 2003
52. მაკალათია ს., 1984: ს. მაკალათია, ხევისურეთი, თბილისი, 1984
53. მაკალათია ს., 1934: ს. მაკალათია, ფშავი, საქართველოს გეოგრ. საზოგადოება, თბილისი, 1934
54. მენაბდე ლ., 1966: ლ. მენაბდე, ვაჟა-ფშაველა და ძვ. ქართული ბუნება, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
55. მინაშვილი ვ., 1966: ვ. მინაშვილი, ვაჟა-ფშაველას თხზულებათა უკანასკნელი გამოცემის გამო, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
56. მინდიაშვილი ა., 2005: ა. მინდიაშვილი, მწუხარეთა ნუგეშისათვის, წიგნი I, თბილისი, 2005
57. ოჩიაური თ., თ. ოჩიაური, ვაჟა-ფშაველას მიერ ჩაწერილი მითოლოგიური გადმოცემების შესახებ.
58. ორბელიანი ს.-ს., 1991: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, ტ. II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბილისი, 1991

59. პაპუაშვილი მ., 1990: მ. პაპუაშვილი, მარად თანამედროვე, გაზ. „სახალხო განათლება“, თბილისი, 6 სექტემბერი, 1990
60. ჟვანია ვ., 1996: ვ. ჟვანია, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
61. რაზიკაშვილი პ., 1990: პ. პაპუაშვილი, დარიგებანი, თბილისი, 1990წ.
62. რობაქიძე გრ., 1909: გრ. რობაქიძე, ვაჟა-ფშაველა, (ნაწყვეტი 1909წ წაკითხული ლექციისა), 1909
63. რობაქიძე გრ., 2003: გრ. რობაქიძე, ვაჟას, ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ., თბილისი, 2003
64. რობაქიძე გრ., 1984: გრ. რობაქიძე, კრებული. მიუნხენი, 1984
65. რუსულ-ქართული ლექსიკონი., 1983: რუსულ-ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1983
66. საპატრიარქოს უწყებანი., 2005: საპატრიარქოს უწყებანი, 2005
67. საქართველოს გეოგრაფია, 2001: საქართველოს გეოგრაფია, ნაწილი II, თბილისი, 2001
68. სურგულაძე ა., სურგულაძე პ., 1991: ა. სურგულაძე, პ. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია, 1783-1990, თბილისი, 1991
69. სხირტლაძე ს., 1977: ს. სხირტლაძე, წერილები, თბილისი, 1977
70. ტაბიძე ნ., 1966: ნ. ტაბიძე, ვაჟა-ფშაველას პოლემიკური ოსტატობის შესახებ ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
71. ტაბიძე ტ., 1966: ტ. ტაბიძე, ვაჟა-ფშაველა, რჩეული თხზულებანი, ტ I, თბილისი, 1966
72. ტექნიკური თარგმანი სკოლაში., 1986: ტექნიკური თარგმანი სკოლაში, თბილისი, 1986

73. ფონხუა ბ., 1966: ბ. ფონხუა, ვაჟა-ფშაველა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
74. ფსალმუნნი., 1983: ფსალმუნნი, მცხეთური ხელნაწერი, თბილისი, 1983
75. ქართული განმარტებითი ლექსიკონი. ტომი I, II თბილისი. 1990
76. ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში., 2003: ქართული ლიტერატურე ევროპულ მეცნიერებაში, თბილისი, 2003
77. ქიქოძე გ., 1928: გ. ქიქოძე, ვაჟა-ფშაველა, შესავალი წერილი, თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, 1928
78. ქუთელია ა., 1947: ა. ქუთელია, ვაჟა-ფშაველა მოაზროვნე და პუმანისტი, თბილისი, 1947წ.
79. ქვაჩახია ვ., 1977: ვ. ქვაჩახია, გენიოსთა სამყაროში, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“ 25 მარტი, 1977
80. შარიქაძე ც., 1966: ც. შარიქაძე, აკაკი და ვაჟა ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
81. ჩიქოვანი ს., 1963: ს. ჩიქოვანი, რჩეული ნაწერები, თბილისი, 1963
82. ჩიქოვანი ს., 1963: ს. ჩიქოვანი, ვაჟა-ფშაველას ცხოვრების ელფერი და მისი პოეტური შემოქმედება, რჩეული წერილები, თბილისი, 1963
83. ჩხენკელი თ., 1971: თ. ჩხენკელი, „ტრაგიკული ნიღბები“, თბილისი, 1971
84. ჩხენკელი თ., 1989: თ. ჩხენკელი, მშვენიერი მძღვეარი, თბილისი, 1989
85. წიბახაშვილი გ., 2000: გ. წიბახაშვილი, თარგმანის თეორიისა და პრაქტიკის საკითხები, 2000
86. ჭანტურია მ., 2005: მ. ჭანტურია, ანდაზა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, (წიგნი მეცხრე), თბილისი 2005

87. ჭანტურია მ., 2004: მ. ჭანტურია, დიალექტიზმის მხატვრული ფუნქცია ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, (წიგნი მერვე), თბილისი, 2004
88. ჭანტურია რ., 1990: რ. ჭანტურია, ვაჟა-ფშაველა და ცოცხალი ბუნება, ჟურნალი „საქართველოს ბუნება“, №4, 1990
89. ჭანტურიშვილი რ., 2005: რ. ჭანტურია, ცოცხალი ბუნება ვაჟა-ფშაველას და მორის მეტერლიკის თვალთახედვით., თ.ს.უ. რუსისტიკის, სლავომცოდნეობისა და კულტურათაშორისი კომუნიკაციის ინსტიტუტე, სლავისტიკის ცენტრი, შრომები II, თბილისი, 2005
90. ჭეიშვილი კ., 2005: კ. ჭეიშვილი, შუალედური ენის საკითხისათვის პოეტურ თარგმანში, თ.ს.უ. რუსისტიკის, სლავომცოდნეობისა და კულტურათაშორისი კომუნიკაციის ინსტიტუტე, სლავისტიკის ცენტრი, შრომები II, თბილისი, 2005
91. ჭინჭარაული ა., ა. ჭინჭარაული, ხევსურული დიალექტი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
92. ჭინჭარაული ა., 1966: ა. ჭინჭარაული, ვაჟა-ფშაველას ზოგი ფსევდონიმის შესახებ, ვაჟა-ფშაველას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული, თბილისი, 1966
93. ხუციშვილი მ., 1989: მ. ხუციშვილი, ქართული პოეზიის რუსულ ენაზე თარგმნის პრობლემები, თბილისი, 1989წ.
94. ხინთიბიძე ე., 1975: ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბილისი, 1975
95. Важа – Пшавела.,1961: Важа – Пшавела, Стихи и Поэмы, «Заря Востока», Тбилиси, 1961
96. Важа – Пшавела., 1951: Поэмы, «Заря Востока», Тбилиси, 1951
97. Важа – Пшавела., 1939: Поэмы, «Заря Востока»,Тбилиси,1939

98. Важа – Пшавела., 1960: Стихи и Поэмы, Государственное издательство художественной литературы, Москва, 1960
99. Виноградов В.С., 2001; В.С. Виноградов, Введение в переводоведение (общие и лексические вопросы), 2001
100. Бархударов Л. С., 1975: Л. С.Бархударов, Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода), 1975
101. Брандес Маргарита Петровна , В.И.Провоторов., 2001: Брандес Маргарита Петровна , В.И.Провоторов, Предпереводческий анализ текста, НВИ-ТЕЗАУРУС.при участии РОССИИ (Курск) Москва, 2001
102. **Error! Hyperlink reference not valid.** www.rambler.ge, Теория и практика перевода.
103. Бреус Е.В. Основы теории и практики перевода с русского языка на английский. www.rambler.ge. Теория и практика перевода.
104. Джваршейшвили Р. Г., 1984: Р. Г. Джваршейшвили, Психологическая проблема художественного перевода, Тбилиси, 1984
105. Казакова Т. А. Теория перевода (лингвистические аспекты). www.rambler.ge. Теория и практика перевода.
106. Красная книга, СССР , Москва, 1985
107. Левицкая Т.Р., Фитерман А. М. , Теория и практика перевода с английского языка на русский. издательство литературы на иностранных языках . Москва 1963
108. Паршин. . "Теория и практика перевода". www.rambler.ge. Теория и практика перевода.
109. Туровер Г. Я., Триста И. А., Долгопольский А. Б. 1967: Г. Я.Туровер,. И. А Триста., А. Б Долгопольский, Лингвистические основы перевода, Москва, 1967
101. Цыбулевский А; 1974 А. Цыбулевский , Русские переводы поэм Важа – Пшавела (Проблемы, практика, перспектива),1974.

111. Ширяев А .Ф., 1979: А .Ф Ширяев, Синхронный перевод. Военное издательство министерства обороны ссср , Москва, 1979
112. Rita S. Brause., 1997: Rita S. Brause., Writing your doctoral dissertation (Invisible rules for success), 1997, [www. Translation theory and practice.ge](http://www.Translationtheoryandpractice.ge)
113. Larson ., 1991: Larson, Translation theory and practice, 1991, [www. Translation theory and practice.ge](http://www.Translationtheoryandpractice.ge)
114. Robinson Douglas., 2003: Robinson Douglas, Becoming a translator : an introduction to the theory and practice of translation. Routledge. 2003, [www. Translation theory and practice.ge](http://www.Translationtheoryandpractice.ge)